



ویژه‌نامه
الهیات و تمدن (۴)

فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۶

۸۸

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سردبیر: علیرضا آل‌بویه

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی‌جامه‌داران

این شماره با همکاری مرکز مطالعات تمدنی و اجتماعی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تهیه شده است.

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل‌بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

جدآوری

۱. مجله نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی شماره ۱۳۹۲ پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی * صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۹۳

تلفن: ۳۷۷۴۲۱۶۵ * شماره: ۳۷۷۴۳۱۷۷ - ۰۲۵ آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش تر در هیچ نشریه داخلی و خارجی منتشر نشده و هم زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در سامانه درج گردد.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ با فونت Noorzar (۱۴) در برنامه word ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان دو هلال درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۱۶۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (بین ۵ تا ۷ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع در متن مقاله و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:
منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳)
منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پانوشته‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی کتاب‌نامه، در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:
• کتاب:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله مندرج در مجلات:
نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره مسلسل نشریه.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:
نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

فهرست مطالب

۴	تنوّع اسلامی در فرایند تمدنی حبیب‌الله بابایی
۲۸	الهیات اجتماعی و تمدن اسلامی (بررسی آرای محمد فتح‌الله گولن درباره تمدن اسلامی) رسول نوروزی فیروز
۶۰	امکان تمدن اسلامی در دنیای کنونی؛ نگاهی به مبانی و ظرفیت‌ها سیدعلیرضا واسعی
۸۳	گفتمان به‌مثابه روش‌شناسی مطالعه تمدن عبدالمجید مبلقی
۱۱۰	نقادی نظریه فخر رازی درباره رنج‌بودن لذات حسی محمود صیدی محسن پیش‌آهنگ
۱۲۹	دفاع از الزام‌آوربودن توافق فرضی در نظریه عدالت رالز امید کریم‌زاده
۱۵۲	رهایی از جزم سوم تجربه‌گرایی؛ طرد بازنمایی‌گرایی و حرکت به سوی استنباط‌گرایی میثم محمدامینی
۱۷۶	خلاصة المقالات باللغة العربية
4	Abstracts

تنوع اسلامی در فرایند تمدنی

حسین‌الله بابایی *

چکیده

آنچه در این مقاله بر آن تأکید می‌شود نه طرح کلی و جامع در فرایند تمدن جدید مسلمانان (رویکرد ایجابی) است و نه بیان تفاوت‌ها و حدود و مرزهای تمدن اسلامی با الگوی تمدنی سکولار در غرب امروز (رویکرد سلبی)، بلکه آنچه در این مقاله بدان تأکید می‌شود، «وحدت و کثرت» به‌مثابه مسئله اصلی در فلسفه دین اسلام از یک سو و چالش مرکزی تمدن مدرن از سوی دیگر است. توجه به این مسئله مشترک، یعنی ضرورت وحدت در وضعیت متکثر تمدنی و تطبیق این دو در دو سویه مدرن و سنتی، می‌تواند نقطه عزیمتی در تبیین الگوی تمدنی اسلام در عصر حاضر باشد. پیشنهاد تمدنی ما در این مقاله، تفکیک کثرات الهی از کثرات عرفی و دنیوی است. در این نگاه، توحید تمدنی نه رفع هرگونه کثرت، بلکه انباشتی از کثرات الهی و انسانی است که بدون آن (کثرات الهی)، سُئیل گُلّی ایجاد نمی‌شود و بدون سبل کلی الهی، صراط تمدنی در جامعه مسلمانان تحقق نمی‌یابد.

کلیدواژه‌ها

تمدن، تکثر، وحدت، توحید، معاصرت، سُئیل و صراط.



مقدمه

ابهام ماهوی تمدن و کلان‌بودن آن از یک سو، و خلط و خبط‌های فراوان در استفاده از واژه تمدن (civilization) در غرب، و نیز خطاهای بسیار در کاربرد واژگان «الحضاره» و «الحداثة» در دنیای اسلام از سوی دیگر، چالش‌های زیادی را در فهم تمدن اسلامی پدید آورده است. همچنین تأخرهای نظری و پژوهشی مسلمانان در تمدن‌شناسی و پیچیدگی‌های نظری در اسلامی‌دیدن یا اسلامی‌کردن تمدن، ابهام‌های تودرتویی در پژوهش‌های تمدنی به وجود آورده است. با این همه، متفکران زیادی از دنیای اسلام، برای بازگشت به عظمت تمدنی گذشته و یا بنیان‌نهادن تمدن نوین اسلامی به تحقیق پرداخته‌اند. این تلاش‌های فکری و گاه فرهنگی و سیاسی در جهان اسلام با اهداف مختلف و از نقطه‌عزیمت‌های متفاوتی شکل گرفته است. یکی از نقطه‌عزیمت‌های مهم در ظهور اندیشه تمدنی مسلمانان، مواجهه با تمدن غرب و چاره‌جویی برای عقب‌ماندگی جهان اسلام از قافله توسعه غربی بوده است.

به‌رغم تلاش محققان و متفکران مسلمان در مواجهه با غرب به دلیل ضعف مسلمانان در شناخت به‌موقع از غرب، انتقال اندیشه و تجربه تمدنی غرب به جهان اسلام به‌هنگام نبود و از همین رو، اندیشه تمدنی مسلمانان با تکیه بر منابع دینی هم‌نضج لازم را نیافت و در نهایت فرایند تمدن اسلامی در دنیای اسلام سامانی به‌خود نگرفت. هژمونی علمی و تحقیقاتی شرق‌شناسان در میان مسلمانان، سیطره نگاه تاریخی در تحلیل‌های تمدنی و نیز سایه سنگین سکولاریسم در ساحت‌های جامعه‌شناسی و حتی الهیاتی، زمینه را برای زایش تفکر تمدنی در ایران و جهان اسلام عقیم کرد. این آشفتگی‌های چندوجهی، نظم تمدنی را در جهان اسلام به‌هم ریخت، عقلانیت و انگیزه دینی - تمدنی را در میان نخبگان سست کرد و در نهایت فرایند بیگانگی (alienation) در سطوح مختلف جامعه اسلامی را شدت بخشید.

در مواجهه با این آشفتگی‌های فکری و فرهنگی مسلمانان، برخی بر ایده‌های کلی در شکل‌بندی تمدن اسلامی بسنده کردند و برخی دیگر بر مسئله‌های خرد، همچون توسعه، علم، دولت، امنیت، ولایت و سیاست - البته بی‌هیچ رویکرد تمدنی - اصرار



۵



ورزیدند. بی شک این همه تلاش فکری و نظری در جهان اسلام و ایران امروز (بعد از انقلاب اسلامی) ستودنی و در نوع خود پیشرفته بوده، ولی خلأهای روش شناختی، چالش‌های نظری و گاه عملی بسیاری را در ایجاد روابط تمدنی میان عناصر مختلف علمی و عملی موجب گردیده است.

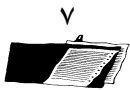
در این مقاله، پیشنهاد تمدنی ما، نه ذکر تمامی عناصر و ویژگی‌های تمدن نوین اسلامی، بلکه تأکید و تمرکز بر عنصر مرکزی تمدن و تمدن اسلامی در عصر جدید است. به نظر نویسنده، کثرت فرهنگی آنجا که به اختلافات اجتماعی و تنازع قومی تبدیل می‌شود، مسئله‌ای برای نزول وحی می‌گردد. در این زمینه، آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...» (بقره: ۲۱۳) ناظر به فلسفه رسالت و وحدت‌زایی وحی آسمانی در میان خلق متکثر است. در این آیه، اختلافات انسانی به خصلت استخدام‌گری انسان نسبت داده شده است.^۱ برای رفع این اختلافات، گریزی از وجود قوانین اجتماعی نیست. این قوانین یا از سوی انسان وضع می‌شود یا از سوی وحی الهی. در این میان، قوانین انسانی نمی‌تواند رافع این اختلاف‌ها باشد، زیرا اگر خصلتی که خود عامل اختلاف شده، بخواهد عامل اجتماع و اتفاق نیز باشد، دست‌کم اختلافاتی را که برخاسته از خود اوست، رفع نخواهد کرد. بر این اساس، باید رفع اختلاف را در عاملی غیر از انسان همچون وحی جست‌وجو کرد. مطابق مفاد این آیه، پس از ارسال رسل و تشریح ادیان، انسان‌ها دوباره اختلاف می‌کنند، ولی این بار نه به موجب ویژگی‌های انسانی‌شان در بهره‌مندی از دنیا، بلکه به موجب بغی و ظلم‌شان در استفاده از دین دچار تنازع و تفرق می‌گردند. خدای متعال در مرحله پایانی انزال دین (دوره خاتمیت)، دین کاملی را نازل می‌کند تا قوه وحدت‌بخشی آن زایل نشود. از این رو، اسلام پس از ادیان دیگری که تحریف شدند، نازل گردید تا جامعه گسسته انسانی را سامان بخشیده، وحدت و یگانگی آن را بدان بازگرداند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۱۱-۱۳۴).

۱. باید بدین نکته توجه داشت که فلسفه اختلافات تکوینی، تکامل انسانی است، زیرا بدون تفاوت‌ها تکاملی به دست نخواهد آمد. از سوی دیگر، رفع این اختلاف نیز ضروری است، زیرا همواره یکی از دو طرف اختلاف، ضلالت و گمراهی است. از طرفی هم رفع این اختلاف باید از جایی انجام پذیرد که خود منزه از اختلاف بوده باشد (جوادی آملی، جلسه تفسیر قرآن، ش ۳۹۹).

همین مسئله، یعنی شکل‌بندی وحدت دینی در بستر اختلافات انسانی و فرهنگی، مسئلهٔ مرکزی تمدن‌ها نیز هست. از آنجا که محتوای تمدن‌ها از سازه‌های متکثر، اقوام متعدد، زبان‌های گوناگون و گاه مذاهب و ادیان مختلف تشکیل شده، هریک می‌تواند زمینه‌های تفرق و تشتت در فرایند تمدنی را باعث گردد و صورت‌بندی واحد تمدن را به کلی ناممکن سازد. از این‌رو، رابطه میان وحدت و کثرت و امکان صورت‌بندی هویت تمدنی در میان عناصر مختلف و متضاد فرهنگی، از نقطه‌های مرکزی و پرسش‌های کلیدی در تمدن‌شناسی و تمدن‌سازی است. به دیگر بیان، مسئله تمدن‌ها در این تکثرات، ایجاد همسازی و هماهنگی میان تفاوت‌های فرهنگی، قومی و دینی - مذهبی است. در این مقاله به تبیین مسئلهٔ وحدت و کثرت، نخست در چستی تمدن، آن‌گاه در اسلامی بودن تمدن و سپس در معاصرت تمدن اسلامی خواهیم پرداخت.

۱. چستی تمدن

پیش از بررسی چستی تمدن و تبیین رابطه وحدت و کثرت تمدنی در تاریخ، باید آن را در فلسفه (فلسفه‌های جامعه، فلسفه‌های فرهنگ و فلسفه‌های تمدن) و الهیات (الهیات اجتماعی و سیاسی، الهیات فرهنگ و الهیات تمدن) بررسی کرد. در نگرش فلسفی و در رویکرد الهیاتی به تمدن، همواره بر فرهنگی بودن، اخلاقی بودن، فکری بودن و تربیتی بودن «تمدن» تأکید شده است. در این منظر، تمدن نه در میان «انسان و طبیعت»، بلکه در میان «انسان و انسان» ظهور می‌کند. اگر بخواهیم در مورد تمدن‌های گذشته نیز داوری کنیم، یا اگر بخواهیم تمدن‌های دیگر را به نقد بکشیم و یا اگر بخواهیم تمدنی را از نو بسازیم، باید در نسبت «انسان و انسان» تمرکز کنیم. ملاک اصلی «تمدن» در این رویکرد، روابط بسامان انسانی بین انسان‌ها (در ساحت‌های خرد و کلان) است، نه سلطه و سیطرهٔ انسان بر طبیعت. همین‌طور اگر بخواهیم دربارهٔ زوال یا انحطاط یک تمدن سخن بگوییم باید آن را نه در فقدان صنعت و تکنولوژی و یا در نبود توسعه و رفاه، بلکه در زوال اصول و ارزش‌های انسانی همچون عدالت و انسانیت جست‌وجو کنیم. از این منظر، تمدن «کلان‌ترین نظام (ابرنظام) مناسبات انسانی» است. در این تعریف بر چند



نظر



نکته تأکید می‌شود: اینکه تمدن بزرگ‌ترین و پیچیده‌ترین واحد اجتماعی است که بر دیگر واحدهای اجتماعی مانند فرهنگ، ملت، دولت و غیره، سیطره می‌یابد و بر آنها تأثیر می‌گذارد؛ اینکه تمدن نه یک مجموعه درهم‌انباشته از عناصر و سازه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، بلکه یک نظام و بلکه یک ابرسیستم انسانی است؛ و مهم‌تر اینکه تمدن نه یک حکومت است که در نظام سیاسی محدود بشود و نه تکنولوژی است که در ابزار زندگی منحصر بماند، بلکه تمدن مناسبات و تعاملات همه‌جانبه میان انسان‌هاست که در اشکال ساختارها و نهادهای مختلف اجتماعی نمود پیدا می‌کند. همین انسانی‌بودن «تمدن» است که از واژه «تمدن» مفهومی هنجاری می‌سازد و آن را در برابر بربریت و توحش قرار می‌دهد.

از منظر قرآنی، چنین معنایی از تمدن را می‌توان ذیل واژه «امت» در قرآن پی‌گرفت. هرچند شاید برخی از واژگان قرآنی مانند «بلد»، «مصر»، «مدینه»، «ملک»^۱ و یا حتی «تمکن»^۲ به‌عنوان واژه‌هایی مناسب و جایگزین برای «تمدن» مطرح شده باشند، ولی هیچ‌یک از آنها همچون واژه «امت» بر «کلان‌نظام مناسبات انسانی» اشاره نمی‌کند. هرچند واژه امت نه به‌معنای تمدن و یا «الحضاره»، بلکه به‌معنای جماعتی است که دین واحد یا زمان واحد و یا مکان واحدی آنها را گرد هم آورده، ولی در نگاهی دقیق‌تر جماعت جمع‌شده، دارای طیف‌های معنایی و مصداقی متنوع است. چه‌بسا تعدادی از مردم به دلایلی برای زمان موقت و یا هدفی موقت دور هم جمع شوند، همان‌طور که ممکن است غایت چنین

۱. واژه مُلک از واژگانی است که معنایی نزدیک به‌معنای تمدن دارد که هم در مورد صالحانی مانند سلیمان و هم در مورد غیرصالحانی مانند فرعون استفاده شده است. پس هم صالحان ملک داشته‌اند و هم ظالمان برخوردار از چنین ملکی بوده‌اند و قرآن نیز اصل ملک داشتن آنها را پذیرفته است؛ هرچند آنها را به موجب ظلم و بی‌عدالتی‌شان سرزنش کرده است. گفتنی است که واژه «ملک» بیشتر وصف یک فرد است و نه یک جامعه، درحالی‌که تمدن وصف یک فرد نیست، بلکه وصفی برای جامعه است. از سوی دیگر، «ملک» به قدرت سیاسی و اقتدار پادشاهان و سلاطین معطوف است، درحالی‌که تمدن معطوف و منحصر به پادشاهان نیست و صرفاً بر تصرف بالاترها بر پایین‌رتبه‌ها تطبیق نمی‌کند، تمدن معطوف به نظام ارتباطی چندسویه در یک جامعه است.

۲. برخی از مفسران و محققان، تمکن در قرآن را به‌معنای تمدن گرفته و گفته‌اند که هر آنجا که در قرآن از واژه «مکن» استفاده شده، معنای تمدنی در آن منظور گردیده است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۶).

اجتماعی، همیشگی و پایدار باشد. همین‌طور ممکن است جماعتی برای هدفی محدود، جزئی و ناچیز دور هم گرد آیند، همان‌طور که ممکن است که این هدف، جامع، ذو ابعاد و بسیار مهم بوده باشد و در آن جمعیت گردآمده اهداف متعدد و نظام‌یافته‌ایی از انسان، خدا، دین و دنیا را با هم داشته باشند. آنجا که اجتماعی (و امتی) هدفی بزرگ دارد، از قلمرو جغرافیایی بسیار فراخی برخوردار است، اهداف آن درهم تنیده و در ترابط با یکدیگر است و کارکردهای بزرگ اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و علمی دارد، بی‌شک این امت همان تمدن و شاید فراتر از تمدن است. از این منظر، «امت» نه محدود به معنای «تمکن» و نه منحصر به معنای «ملک» است، بلکه حقیقتی فراگیر و شامل است که افزون بر جنبه‌های اقتدار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، نظام روابط انسانی را در سطوح کلان بشری و جهانی سامان می‌دهد و در آن انسجام و پیوستگی ایجاد می‌کند. از آنجا که در اصطلاح «امت» شمولیت و جامعیت وجود دارد و نظام ارتباطی در آن نیز پایدار و غایت‌مدار است^۱ و چون «امت» هویت کلان دارد و مانند «تمدن» محصور به یک محل و مکان خاص نیست، بلکه امری جهان‌شمول است و مانند تمدن معطوف به نیازهای کلان انسانی و رفع آنها شکل می‌گیرد، «امت» به لحاظ ماهوی به مقوله «تمدن» نزدیک می‌شود.

نکته مهم در تعریف فوق از تمدن و امت، تأکید بر تکثر گروه‌ها، فرهنگ‌ها و به‌طور کلی واحدهای اجتماعی است. در یک تمدن سخن از یک فرد، یک ملت و یا یک زبان و حتی یک آیین نیست. هرچند ممکن است یک آیین و یک فرهنگ در تمدنی غلبه داشته باشد، در یک تمدن همواره انسان‌های مختلف، فرهنگ‌های متعدد، زبان‌های گوناگون وجود و حضور دارند. نقش و کارکرد تمدن در این وضعیت، ایجاد ارتباطی انسانی، اخلاقی و عادلانه در میان همهٔ انبای انسانی است. نکته مهم اینکه به‌نظر می‌رسد آنچه که تمدن را می‌سازد، افراد نیستند، بلکه همین واحدهای مختلف اجتماعی است، و اگر فردی هم بتواند تأثیری در فرایند تمدنی داشته باشد، آن فرد نه فردی عادی، بلکه باید فردی در حد یک «امت» باشد.

۱. امت واحده بزرگ‌ترین واحد اجتماعی در اسلام است.





باتوجه به این رویکرد در تحلیل ماهیت تمدن باید گفت که یکی از عناصر ماهوی در صورت‌بندی تمدن، نسبت میان وحدت و کثرت تمدنی است. «وحدت در تمدن»، به دو صورت حداقلی و حداکثری قابل تعریف و ترسیم است. در وحدت حداکثری، نه تنها ظواهر و رفتارهای کلان اجتماعی همسو هستند، بلکه افکار، ارزش‌ها و باورها و نیز عقلانیت جمعی یک تمدن نیز از وحدت، همسویی و درهم‌تنیدگی برخوردار است. در اینکه عنصر وحدت‌بخشی در تمدن چیست و چگونه است، رویکردهای مختلف و پاسخ‌های متنوعی مطرح شده است: اینکه وحدت تمدن بر پایه یک نظام امپراتوری شکل می‌گیرد؛ اینکه وحدت تمدن بر اساس نگرش توحیدی در ادیان به وجود می‌آید؛ و اینکه وحدت تمدنی در سایه مفاهیم جهانی که بتواند رفتارها و افکار را کنترل کند، رخ می‌دهد (Jacobson, 1952: 16). از نظر جاکوبسن هفت گام در پروسه وحدت (unitary process) وجود دارد که موجب ارتباط فرد و ارتباط او با دیگران می‌شود. محققان دیگری هم راهکارهای ایجاد وحدت (به معنای نظم، یا به معنای صلح، و یا به معنای عدالت) را گاه در «نهادسازی»، گاه در «زهد»، گاه در «برادری»، و گاه در «رهبری» و «شخصیت‌های کاریزما» مورد توجه قرار داده‌اند (بابایی، ۱۳۹۵: ۹۵-۹۷).

با وجود نظریه‌های مختلف، باید تأکید کرد که عامل وحدت در تمدن‌ها همیشه و همه‌جا یکسان نبوده است. عامل وحدت در تمدن‌ها منوط به شرایط و آمیخته به زمینه‌ها و زمانه‌هاست. مطالبات انسانی، شرایط انسانی، اراده‌های انسانی و بالاخره مشیت الهی (در نگرش دینی) سبب می‌شود که نه تنها هر تمدنی در دوره زمانی خود انسجام خاص خود را ایجاد کند، بلکه حتی یک تمدن خاص نیز در طول تاریخ شکل‌گیری‌اش و در قلمرو وسیع جغرافیایی‌اش، به موجب شرایط متفاوت زمانی و مکانی، عوامل متعددی را در ایجاد انسجام و وحدت تمدنی تجربه کرده، متن و حاشیه‌های متفاوتی را برای بقای وحدتش برگزیند. اینکه متن یک تمدن چه باشد و حواشی و فروع آن چگونه باشد، به نیازهای انسانی، اراده‌های انسانی و شرایط زیستی انسان در آن عصر و مبانی معرفتی و ارزشی وابسته است که برخی از عوامل را به متن آورده و برخی دیگر را به حاشیه می‌برد.

بدین سان باید تأکید کرد که همیشه در هر تمدنی تکثر وجود دارد و این تکثرها می‌تواند در مسیر وحدت و درهم‌تنیدگی (تکثر به مثابه ظرفیت) پیش برود و از تکثرات اختلاف‌زا و نزاع‌های اجتماعی (تکثر به مثابه یک مشکل) فاصله بگیرد. آنچه در دل این کثرات تمدنی، عامل تمایزبخش تمدنی از تمدن‌های دیگر می‌شود، مرکزیت یک عنصر از عناصر تمدنی است. همواره تمدن‌ها اجزا و عناصر متنوع و متعدد و البته همسانی دارند. همین‌طور، همه تمدن‌ها از عامل وحدت برخوردارند که اساساً بدون چنین وحدتی، تمدن شکل نمی‌گیرد. آنچه این تمدن‌ها را از هم متمایز می‌کند، عوامل متفاوت در مرکز و محور یک تمدن است. عامل مرکزی در تمدن غرب، چه بسا علم (تحلیل وبر) و یا پول (تحلیل گئورگ زیمل) باشد و عامل وحدت در تمدنی مانند تمدن اسلامی، ممکن است دین، قرآن و یا حتی یک شخصیت کاریزمایی همچون پیامبر گرامی اسلام ﷺ (تحلیل مارشال هاجسن) و یا امام و ولی باشد.



نظر

تنوع اسلامی در فرایند تمدنی

۲. اسلامی بودن تمدن

«اسلامی بودن تمدن» از آن‌رو مسئله است که در وضعیت چندگانگی فرهنگی و چندگانگی‌های دینی و مذهبی، یگانگی اسلام و وحدت در مسلمانی، امری دشوار و گاه متناقض می‌نماید. این مسئله برای بسیاری از شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان نیز مسئله بوده است. فن گرونباوم (Von Grunebaum) این چالش را در کتاب وحدت و تنوع در تمدن اسلامی پی گرفته و کوشیده است جلوه‌های وحدت و کثرت تمدنی را در حوزه‌های مختلف فرهنگی، ادبی، هنری و سیاسی اسلام نشان دهد. همین نکته در کتاب مارشال هاجسن با عنوان اعجاز اسلام^۱ به‌ویژه در مقدمه بررسی شده است. به‌تازگی این پرسش در کار جدید و مهم شهاب احمد استاد دانشگاه هاروارد، با عنوان اسلام چیست؟^۲ مطرح شده و کل کتاب به توضیح وحدت دینی اسلام در بستر همه تنوع‌ها و

-
1. The Venture of Islam
 2. What is Islam?



گوناهایی که اختصاص یافته است. مسئله شهاب احمد در این کتاب، مفهوم اسلامی بودن در دل چندگانگی‌های فرهنگی، هنری، فلسفی و حتی دینی است (Ahmed, 2016: 10).

به‌رغم وجود ابهام‌های فراوان در اسلامی بودن جوامع اسلامی در تاریخ، و با وجود ابهام‌های نظری متعدد در چگونگی صورت‌بندی تمدن توحیدی در وضعیت متکثر فرهنگی و دینی، به نظر می‌رسد اسلامی بودن تمدن را در چندین سطح می‌توان پی گرفت و در چندین ساحت نیز می‌توان نسبت میان وحدت و کثرت را در فرایند تمدنی مسلمانان معلوم ساخت. آنچه در این مقاله بر آن تأکید می‌شود، اسلامی کردن تمدن در لفظ، و گذر از مفهوم «تمدن» به واژه‌ای بومی و اسلامی و تعریفی جدید از آن است. به نظر نگارنده واژه «تمدن» به جهت ریشه‌های مفهومی سکولار آن در غرب، واژه مناسبی برای نظریه تمدنی و حرکت تمدنی در دنیای اسلام نیست و باید ادبیات جدیدی برای آن بازتعریف و طراحی کرد.^۱

گام مهم دیگر در اسلامی بودن یا اسلامی شدن تمدن، وجود منبع مشترک تمدنی در میان مسلمانان است که نوعی از انسجام و وحدت در فرایند تمدنی را موجب می‌گردد. منظور ما از «منبع تمدنی»، منابع و مأخذی عقلی یا نقلی، بومی یا غیربومی و کتبی یا غیرکتبی است که تمدن اسلامی شکل و محتوای خود را از آن اخذ می‌کند. به بیان دیگر، مصادر تمدن اسلامی منابعی است که تمدن اسلامی در فرایند شکل‌گیری خود بدان‌ها اعتماد کرده و مؤلفه‌های تمدنی‌اش را بر پایه آنها بنا می‌نهد. با توجه به این معنا از منابع و مصادر تمدن اسلامی، باید بدین نکته تصریح شود که یکی از عوامل ایجاد هویت مشترک تمدنی در میان مسلمانان، خود «قرآن» بوده است. قرآن اولاً، یک متن جامع (در ابعاد اخلاقی - معنوی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی و اقتصادی) برای مخاطبان عام (اعم از نخبگان و توده) بوده است؛ ثانیاً، متنی فرهنگی و نه صرفاً فکری بوده و ثالثاً، یک متن هنری بوده است که توانست ابعاد مختلف زیباشناسانه ادبی، موسیقایی، خوشنویسی و غیره

۱. در تحلیل اینکه تبار تمدن در غرب چه بوده و تطور معنایی آن در دنیای اسلام چگونه بوده است و چنان ادبیات اسلامی ما در جامعه‌سازی و ایجاد تمدن، با رویکرد غربی و سکولار پیوند خورده است، نک: بابایی، ۱۳۹۶.

را در میان مسلمانان فعال کند. افزون بر این، پاسخ گوبودن قرآن نسبت به نیازها و خواسته‌های عصر خود، در عمل قرآن را در متن زندگی مسلمانان وارد کرد. همین پاسخ گویی به پرسش‌های عصر، موجب شد قرآن به جای آنکه به یک متن ادبی تبدیل شود، به یک متن هنجاری و مؤثر در زندگی بدل گردد (Hodgson, 1974, Vol. 1: 184).

افزون بر رسمیت قرآن به عنوان منبع مشترک تفکر و تجربه تمدنی، روش مواجهه و زبان مخاطب قرآن با مخاطبان غیرمؤمن به خود نیز عامل دیگری در توسعه قرآن در مقیاس یک تمدن بوده و هست. روش «تحدی» در قرآن، خود یکی از بسترهای پیوند فکری با دیگران و زمینه‌های اثرگذار ایمانی در کسانی بود که متفاوت از مسلمانان بودند. تحدی اساساً یک روش عام انسانی و اجتماعی است که در همه جوامع انسانی، آنجا که منابع و مصادر اجتماعی در چالش و یا در رقابت با یکدیگر قرار می‌گیرند، به عنوان یک راهکار جمع‌شدن مطرح می‌شود. در میانه اختلافات، تفاوت‌ها و تنوع‌ها، هر منبعی که بتواند در مشروعیت و عقلانیت و همین‌طور در مقبولیت اجتماعی گوی سبقت را از دیگران ببرد و مخاطبان خود را با منطق انسانی اش قانع نماید، در نظر عمومی، مرکزیت می‌یابد و همین مرکزیت عام، فرهنگ و تمدن آن جامعه را بر محور خود شکل می‌دهد؛ به دیگر بیان، روش تحدی در قرآن یک روش معمول انسانی در وضعیت‌های متکثر و رقابتی است که در آن کسی برنده می‌شود که بتواند بر دیگران غلبه کند و دیگران را از آوردن مثل خود عاجز سازد. با پروژه عاجز کردن دیگران است که یک اندیشه می‌تواند به خود مرکزیت ببخشد و در اوج بنشیند. این اعجاز هم در مرحله استدلال و فکر رخ می‌دهد و هم در مرحله عینیت اجتماعی ظهور می‌یابد. همین روش گفت‌وگوی رقابتی، خود یکی از عوامل پیوند در تاریخ تمدن‌ها از جمله تاریخ تمدن اسلامی بوده است که نمونه روشن آن را می‌توان در مناظره‌های اهل بیت علیهم‌السلام (همچون مناظره‌های امام رضا علیه‌السلام) و یا مناظره‌های برخی عالمان، همچون علامه حلی در دربار سلطان اولجایتو مشاهده کرد.

بدین سان، برای حل معضل وحدت و کثرت در قلمرو تمدنی اسلام، باید در مرحله نخست قرآن را در میان منابع تمدنی به رسمیت شناخته و آن را در کنار دیگر مصادر



نظر



تمدنی جدی گرفت. به رسمیت شناختن قرآن در نظر و عمل تمدنی، مرحله حداقلی از ورود قرآن به صحنه فرهنگ و تمدن مسلمانان است. مرحله بعد که مرحله حداکثری ورود قرآن به فرایند تمدن سازی است، مرکزیت قرآن در میان منابع تمدنی است. تبدیل قرآن به یک منبع مرکزی در تمدن سازی با ادعا و حتی با اثبات نظری رخ نمی دهد، بلکه آوردن قرآن به صحنه تمدنی و محوریت بخشیدن به آن، فرایند عینی و عملی می طلبد. در این فرایند باید دانشمندان مسلمان و مفسران قرآن و فرمانروایان اسلامی بتوانند اعجاز قرآن را نه فقط در لفظ، بلکه در محتوا و نه فقط در محتوا، بلکه در عینیت اجتماعی نشان دهند و به نمایش درآورند. اگر در مقام استدلال قرآن نتواند در محاجه با دیگران تحدی کند و اگر در مقام عینیت و کارآمدی، نسخه های قرآنی نتواند عظمت و اعجاز خود را نشان دهد، قرآن به مرکزیت یک تمدن نمی رسد و تمدن نیز اسلامی نمی شود. البته بی گمان افزون بر قرآن، می توان از معارف اهل بیت علیهم السلام به مثابه معارف مشترک میان امت اسلام یاد کرد.

گام سوم در ایجاد توحید تمدنی و حل میان وحدت و کثرت در ساحت های تمدنی، توجه به معیارهای حداقلی در اسلامی بودن و اسلامی شدن تمدن است. هر میزان معیارهای اسلامی بودن سهل تر و ساده تر باشد و ضعیف ترین افراد مسلمان را نیز شامل شود، امکان جذب کثرات در آن وحدت ممکن تر می شود. اساساً در ایجاد تراکم تمدنی، وجود انبوهی از جمعیت مسلمان در مقیاس یک تمدن امری ضروری است. همچنین هر اندازه معیار مسلمانی آسان تر و سهل تر باشد و به رسمیت شناختن مسلمانی با ملاک های حداقلی انجام یابد، شمولیت اسلام بیشتر خواهد شد و قدرت تمدنی آن توسعه خواهد یافت.^۱ به بیان دیگر، عبور از «تکفیر» و تضييق اسلام و مسلمانی، زمانی ممکن می شود که بیشترین افراد با کمترین ملاک های دینی به رسمیت شناخته شوند

۱. اساساً حیات دنیوی، حیاتی است که صرفاً ظاهر را می بیند و فقط در مورد ظواهر هم می تواند به داوری بنشیند، اما امور باطنی همواره مخفی و پنهان از دیدگان آدمی است که نمی توان در باره آن داوری کرد. آیه «وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ» (بقره: ۲۰۴) به چنین مفادی اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۴۳).

(بابایی، ۱۳۹۴: ۳۱-۵۴). هر مقدار معیار و میزان مسلمانی دشوارتر و پیچیده‌تر باشد و دامنه سنج‌های مسلمانی توسعه یابد، دایرهٔ مسلمانی تنگ‌تر و امکان وحدت در آن دشوارتر خواهد بود. این سخن به معنای حذف ابعاد دیگر اسلام از تمدن اسلامی نیست، بلکه تأکید بر ظواهر اسلامی در رسمیت مسلمانی مسلمانان است که باب تکفیر را مسدود می‌کند و عرض و ناموس مردم را در امان نگاه می‌دارد.

گفتنی است هرچند ممکن است تأکید بر ظواهر دینی به نفاق و ظاهرسازی بینجامد، ولی سهل‌بودن معیار در مسلمانی، نفاق را نیز به حداقل می‌رساند و مانع تکرار رفتار منافقانه می‌شود. از سوی دیگر، هرچند «ایمان» و رفتارهای قلبی انسان در جامعه اسلامی به عنوان ملاک مسلمانی منظور نمی‌شود، ولی تربیت ایمانی و پرورش‌های قلبی که همواره در جامعه مسلمانان مورد توجه است، موجب حفظ و توسعه اسلام ظاهری، و البته رسیدن به غایت مسلمانی (ایمان بالله) در تمدن اسلامی خواهد بود.

افزون بر معیارهای اسلامی که جذب کثرات متعدد و متنوع را زیر چتر تمدن اسلامی ممکن می‌سازد، برخی از اصول اسلامی نیز می‌تواند در اسلامی‌بودن تمدن و در حل تناقض وحدت و کثرت در تمدن‌سازی اثرگذار باشد. استقصای چنین اصولی از کتاب و سنت، خود موضوع پژوهش‌های گسترده‌ای است. در این مقاله تنها به دو نمونه از این اصول اسلامی در تمدن اشاره می‌شود. یکی از اصول رفتار تمدنی در قرآن، اصل رفتاری «تعارف» است که در برخورد با کثرات فرهنگی و قومی اهمیت می‌یابد. از این منظر، جامعهٔ کلان انسانی حاصل شناختی است که افراد انسانی و جوامع خرد بشری نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند و بر بنیان همین تعارف، بنیاد تعامل‌ها، همکاری‌ها و تقسیم‌کار اجتماعی را می‌سازند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸: ۳۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۵۵). البته مقوله شناخت نسبت به هر چیز و در مقایسه با یکدیگر امری دارای مراتب است.

شناخت سطحی از یکدیگر در جامعه، به ترابط سطحی در جامعه منجر می‌شود و شناخت عمیق از یکدیگر به ترابط و تعلق‌های عمیق‌تر می‌انجامد. افزون بر این، شناخت و معرفت توحیدی از نفوس یکدیگر، موجب ترابط و تراکم اسمای الهی در مسیر سلوک فردی و جمعی انسان‌ها شده و نوعی از پیوستگی توحیدی را در جامعه به‌وجود می‌آورد.





شناخت یکدیگر که هم به واسطه عقل و اندیشه به دست می آید، هم از رهگذر تجربه و همزیستی حاصل می شود و هم از طریق سلوک معنوی در مناسک دینی و مذهبی رخ می دهد، سبب می گردد که قرابت ها و شباهت ها در میان افراد معلوم گردد و از همین رهگذر، احساس یگانگی و همدلی در میان افراد و جوامع پدید آید (مرادی، ۱۳۹۴: ۷۷-۱۰۰). صورت بندی جامعه عادلانه و نظام مند، به چنین شناخت (تعارف) و به چنان تعاونی وابسته است و سبب می شود هر کسی جای خود را پر کند و سهم خود و مسئولیت انحصاری خود را در شکل بندی جامعه ایفا کند.

اصل دیگر قرآنی در ساخت تمدن اسلامی، تأکید بر «اخوت انسانی» است. هر چند در روایت های ما در مورد غیرمسلمانان تعبیر «اخ» و «برادر» به کار نرفته و به جای آن «نظیر لکک فی الخلق» استفاده شده است، برخی از اندیشمندان با رویکرد الهیاتی و شاید فلسفی با تکیه بر همین مشابهت و همانندی در آفرینش، نوعی از برادری حداقلی و انسانی را پیشنهاد کرده اند. از این منظر، انسان ها طبیعتی ناسازگار، ولی فطرتی هماهنگ با یکدیگر دارند. بنابراین هر آن کس که به فطرتش نزدیک باشد، راه برای محبت، وحدت و اخوت با وی هموارتر می شود، هر چند که او مسلمان نباشد. از سوی دیگر، هر آن کس که از فطرتش دور افتاده و به طبیعت مادی و دنیوی اش نزدیک تر گشته باشد، امکان اخوت با او دشوارتر خواهد بود؛ هر چند به ظاهر مسلمان بوده باشد. اگر فطریات مشترک انسانی مورد تأکید و تمرکز باشد، همان مقدار مشترک انسانی می تواند زمینه را برای ظهور نوعی از اخوت، دوستی، و سپس انسجام و وحدت جهانی فراهم سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۵-۲۱۶).

در این باره، مهم ترین کارکرد اخوت (با تفاوت در مراتب دینی، اسلامی و انسانی) نوعی گذشت از خود و همدردی با دیگران است.^۱ وقتی که فردی با فرد دیگری احساس برادری می کند، از خودخواهی و خودشیفتگی فاصله گرفته و به دیگران

۱. در نگاه امانوئل لویناس، اساساً اخلاق نه به معنای اطعام گرسنگان، بلکه به معنای از دست دادن دردآور خواسته ها و خوشی های خویش برای دیگران است (Edelglass, 2006: 52).

می‌اندیشد؛ در عین تفاوت با دیگران، با آنها احساس یگانگی می‌کند؛ حرمت آنها را در عین اختلاف با آنها پاس می‌دارد؛ نیازهای هم‌نوعان خود را در عین تفاوت‌هایی که با آنها دارد، بر نیازهای خود مقدم می‌دارد؛ درد دیگری را در عین اختلاف با او درد خود دانسته و با ایشان همدردی نشان می‌دهد. خلاصه آنکه در خیر و شادی خویش، انسان‌های دیگر را شریک کرده و در ناراحتی و بدی آنها، خود را شریک غم آنها قرار می‌داند.

۳. نسبت بین یکی (one) و چند (many) در اسلام

افزون بر سهم واژگان اسلامی، منابع اسلامی، ملاک‌های اسلامی و اصول اسلامی در اسلامی بودن تمدن، باید در ادبیات دینی و اسلامی به مسئله «وحدت و کثرت» نیز پرداخت و مناسبات میان یکی و چند را در اندیشه اسلامی و در تاریخ اسلام معلوم کرد. در این باره، به نظر می‌رسد یکی از نقطه‌های عزیمت در این موضوع در قرآن کریم، تأکید بر مقولهٔ بطون (در ابعاد نظری و معرفتی) و سُبُل (در ابعاد عملی و سلوکی) و روابط آنها با صراط است. با عنایت به اینکه لفظ «سُبُل» (لفظ جمع) در قرآن هم در راه‌های خیر (سبل سلام) به کار رفته و هم دربارهٔ راه‌های شرّ (سبیل طاغوت)، پرسش‌های متعددی مطرح می‌شود؛ از جمله اینکه اساساً چه ارتباطی میان وحدت و کثرت در راستی‌ها و خوبی‌ها و نیز یکی‌بودن و چندتا بودن کژی‌ها و بدی‌ها وجود دارد؟ چگونه ممکن است از راه‌های مختلف به یک هدف نایل شد؟ اساساً کثرت فرهنگی، قومی، زبانی و شاید تنوع مذهبی مسلمانان چه نقشی در شکل‌گیری جامعه توحیدی دارد؟ آیا این تکثر، هویت توحیدی در عرصهٔ تمدن را مختل می‌کند و یا بدان قوام می‌بخشد؟ همین پرسش را می‌توان دربارهٔ کثرت در جامعه غیرتوحیدی و شاید جامعهٔ شیطانی نیز پرسید که اساساً کارکرد کثرت در جامعه طاغوتی چیست و تفاوت آن با تکثر در جامعه توحیدی چیست و چگونه است که از انباشتِ برخی کثرت‌ها، توحید برون می‌تراود و از تراکم برخی کثرت‌های دیگر، طاغوت و پراکندگی تراوش می‌کند؟





پرسش‌هایی از همین دست را می‌توان در مورد وحدت و کثرت اندیشه‌ها نیز مطرح کرد و پرسید که چه نسبتی میان کثرت‌ها در اندیشه‌های دینی است؛ درحالی‌که منبع اندیشه جز یک متن نیست؟ چگونه می‌توان از تعدد و تنوع اندیشه‌ها و تفسیرها، به اندیشه‌ای واحد و نظریه‌ای جامع دست یافت؟ ازسوی دیگر، چگونه می‌توان از اندیشه‌های متنوع و متعدد به هویت تمدنی دست یافت؟ روایت‌های بسیاری هست که تعدد و تکثر معانی قرآن را نشان می‌دهد. در تفسیر عیاشی روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده که آن حضرت فرموده‌اند: «ان الآیه لتکون اولها فی شیء و اوسطها فی شیء و آخرها فی شیء و هو کلام متصل یتصرف علی وجوه» (عیاشی، بی تا: ۲۳؛ و نیز بحرانی، ۱۴۱۹ق: ۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۱؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق: ۱۲۱۹). این‌گونه روایت‌ها در بیان اهل بیت علیهم السلام بیانگر این نکته است که پیام الهی پیام انحصاری برای افرادی خاص نیست، بلکه پیامی عمومی و فراگیر است که عوام و خواص همه می‌توانند از آن استفاده کنند.

افزون بر بحث بطون معرفتی و تفسیری در قرآن، بحث «سُبُل» و نسبت آن با «صراط» در قرآن و نیز بحث «سبل سلام» و «سبل غیر سلام» و تفاوت وجودی آن دو با هم، از مباحث بسیار مهمی است که می‌توان آن را در سطوح تمدنی بازخوانی کرد. «صراط» در قرآن به شکل مفرد و «سبل» به صورت جمع به کار رفته است. این بدان معناست که هرچند خود صراط امکان تعدد و تکثر را ندارد، ولی در درون صراط، تعدد و تکثر راه‌ها و سُبُل جزئی و کلی هست. به عبارت دیگر، اساساً صراط به جهت بی‌حد و حصر بودن خیرات و خوبی‌هایش امکانی برای دوئیت ندارد، ولی سبیل به دلیل محدود بودن نیکی‌هایش، تعددبردار است. همین محدودیت در خیر و نیکی سبیل‌ها و نیاز هر کدام به دیگری آنها را در درون صراط به هم پیوسته و وابسته کرده و شبکه‌ای فشرده از خیرات و نیکی‌ها را در عرصه اجتماعی پدید می‌آورد. وجود خیرات محدود در جمعیت نیکان موجب نوعی از وفاق و انسجام و دوری از تنازع و شقاق می‌شود. به دیگر بیان، اساساً اصل خیر و خوبی هرچند محدود و ناقص باشد، ظرفیت چسبندگی اجتماعی را دارد.

تحقق عینی شبکه نیکی‌ها در جامعه از «سُبُل جزئی» به «سُبُل کلی» سیر می‌کند و هر میزان محدودیت‌ها در بستر اجتماعی کمتر می‌شود و نیکی‌های جزئی آن به نیکی‌های کلی می‌گراید، سبیل جزئی به سبیل بزرگ‌تر و کلی‌تر تبدیل می‌شود. با تبدیل شدن سبیل جزئی به سبیل کلی، مرزهای نیکی فراخ‌تر می‌شود، ظرفیت‌ها فزونی می‌یابد و با کاهش حدود و محدودیت‌ها، گنجایش نیکی‌ها بیشتر می‌شود، تعدد و تکثر سبیل کمتر شده و وحدت و درهم‌تنیدگی وجودی به‌جای آن می‌نشیند. با شکل‌گرفتن سبیل کلی و پیوستگی این سبیل‌های کلی به یکدیگر، شاهراه «صراط نیک» تجلی می‌یابد. در این تصویر، صراط مستقیم هرچند در دقیق بودنش تیز است و برای سُبُل طاغوت و راه‌های باطل بسیار تنگ است، ولی در شمولیت خود نسبت به هر امر نیکی هرچند کوچک، بسیار فراخ و گسترده است.

گفتنی است صراط در کلان و فراخ‌بودنش، دیگربودهای کلانش را نیز نفی و طرد می‌کند. همان‌طور که صراط به‌موجب کلان‌بودنش از هست‌های کلانی برخوردار است، متضمن نیست‌های کلان نیز هست. اگر می‌توان گفت که صراط دینی تنها در مقیاس کلان تمدنی عینیت و تحقق می‌یابد، آن‌گاه خیر و شر آن نیز باید در همان مقیاس تعریف و ترسیم گردد. همان‌طور که خیرات فشرده و کلان تمدن یا امت می‌سازد، همین‌طور شرور بزرگ و متراکم تمدنی را به زوال می‌برد.

نکته مهم در این میان، نسبت و رابطه میان سبیل و صراط است. در نسبت میان سُبُل و صراط دو نوع تفسیر متفاوت وجود دارد: الف) سُبُل‌هایی که راه باریک‌های رسیدن به صراط هستند، همچون اشعه‌ها و نورهایی که ما را به خورشید می‌رسانند؛ ب) سُبُل‌هایی که عناصر تشکیل‌دهنده و سازه‌های وجودی صراط هستند. در حقیقت صراط امری کلی است که برآمده از سبیل فشرده و جزئی است. بر اساس تفسیر دوم از سُبُل و صراط، سبیل مختلف و متنوعی در درون صراط وجود دارد که متصل به هم هستند؛ یعنی در عین تفاوت‌ها همخوان و هم‌نوا با یکدیگرند، از هریک از این سبیل‌ها راهی به سبیل‌های دیگر وجود دارد و هر سبیلی مکمل و متمم برای سبیل دیگر است، تا در نهایت به خلق یک صراط کلی و کلان بینجامد. آیت الله جوادی در این باره می‌گوید:





سبل که کثیر است از صراط مستقیم که واحد است جدا نیست و رابطه سبل الله با صراط مستقیم به دو گونه قابل تصویر است: الف) اینکه سبل راه‌هایی فرعی باشد که به صراط می‌پیوندند؛ همانند نورهای ضعیف گوناگون که به خورشید منتهی می‌شود؛ ب) اینکه صراط مستقیم با وحدت انبساطی و گسترده‌ای که دارد راه‌های فرعی (سبل) را نیز زیر پوشش خود داشته باشد. بر اساس این تصویر راه‌های فرعی نیز در حقیقت متن صراط است و از مراحل اصلی آن محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۶۸).

در تفسیر دوم، تفاوت‌ها و تعددها نه به مثابه یک مشکل (problem)، بلکه به عنوان یک ظرفیت (occasion) در نظر گرفته می‌شوند. در این رویکرد، کثرت‌های فرهنگی، اخلاقی و مذهبی انسان‌ها، عناصر و سازه‌هایی هستند که با آنها می‌توان در جهت ساخت صراط تمدنی پیش رفت. اساساً بدون چنین تفاوتی، تمدن و صراط آن، بسیار تنگ و نحیف و بسیار ضعیف و شکننده خواهد بود. شاید بتوان این را نوعی از «تنوع توحیدی» قلمداد کرد و آن را جایگزین تکثرگرایی سکولار و سرمایه‌داری پیشنهاد کرد.

بدین سان به نظر می‌رسد که یک صراط در نفس الامر وجود دارد که به دست خداوند ساخته شده و به همان نیز توصیه گردیده و مؤمنان نیز در دعاهايشان خود از خدا می‌خواهند که آنها را به همان صراط نفس الامری هدایت فرماید. این صراط، راهی است در عالم ثبوت که باید سبل در عالم اثبات بدان منتهی شوند. این صراط در متن خلقت آفریده شده و در متن قرآن و حدیث بدان تصریح گشته است. با این حال، راه و صراط دیگری وجود دارد که نفس الامری و ساخته دست خدا نیست، بلکه تکلیف انسانی است که بر اساس «صراط نفس الامری» باید بکوشد آن را در جهان انسانی ایجاد کند. این صراط، «صراط محقق» است و چون ساخته دست انسان است، صراطی فرایندی است که در حال شدن و کامل شدن است و همواره با صراط نفس الامری فاصله‌ها دارد. در «صراط محقق» هر فردی خود سبیل می‌شود، افراد و نهادهای اجتماعی تبدیل به سبیل کلی می‌شوند و حاصل جمع این سبیل‌های کلی به صراط عینیت یافته منتهی می‌شود. بدین سان، صراط نفس الامری، صراطی است و راهی

زمان و مکان و صراط محقق، صراطی زمانی و مکانی و معطوف به نیازهای کنونی و این جایی و البته محدود به محدودیت‌های آدمی است.

براین اساس، تکثر راه‌های الهی سازنده و مفید است و هر میزان این تکثر و تعدد در روی زمین بیشتر شود، شکل‌گیری صراط محقق آسان و متراکم‌تر خواهد بود. به بیان دیگر، هر مقدار راه‌های الهی بر روی زمین بیشتر و بیشتر گردد، صراط الهی محدودیت‌های کمتری می‌یابد و سیل‌های آن فشرده‌تر و انباشته‌تر و در نتیجه صراط شکل گرفته متقن‌تر و جامع‌تر می‌شود. بدین سان برای اینکه مسلمانان بتوانند صراط کامل در بستر فرهنگی ایجاد کنند، باید هرگونه ظرفیت معنوی، الهی و دینی موجود در درون هر فرد انسانی را شکوفا سازند. فعال‌سازی ظرفیت‌های انسانی در هر انسانی، موجب وحدت انسانی و بلکه اسلامی در جامعه متکثر امروز می‌شود.

گفتنی است میان کوثر و تکاثر و میان سبل سلام و سبل غیرسلام (لا تتبعوا السبل) تفاوت‌های زیادی را می‌توان مطرح کرد. نتیجه و پایان تکثر، تنوع و تعدد در راه‌های خیر (سبل سلام) موجب قوام و شکل‌گیری راه توحید (صراط توحیدی) می‌شود، درحالی‌که راه‌های شرّ (سبیل طاغوت و سبیل‌های ناصواب) و تکثر و تنوع‌ورزی در آن، موجب شکاف و خلاف می‌شود و هر میزان تعدد و تنوع در مسیر طاغوت بیشتر می‌شود، شکاف و فاصله فزونی می‌یابد و امکان جمع و وحدت در میان آنها کمتر و گاه تبدیل به محال می‌شود. از سوی دیگر، متکثر ساختن راه‌های خیر، در حقیقت نوعی فعال کردن ظرفیت‌های گوناگون هر فرد در مسیر زندگی اجتماعی است تا ظرفیت‌های متفاوت فردی به فعلیت برسد، توسعه یابد، در هم ضرب شود و دوباره توسعه‌ای مجدد پیدا کرده و سرانجام به صراطی واحد و درهم تنیده اجتماعی و شبکه‌ای از خوبی‌ها بدل شود. شبکه‌ای شدن خیرات و خوبی‌ها در کلان جامعه (تمدن) برخاسته از رابطه وجودی میان خوبی‌هاست که هر کدام به دیگری جذب شده و تبدیل به یک خیر برتر می‌شود، درحالی‌که چنین رابطه‌ای میان شرور و بدی‌ها وجود ندارد. درست است که از هر شرّ و بدی، شرّ دیگری زاییده می‌شود، ولی شرّ به سبب عدمی بودنش با شرور دیگر وحدت پیدا نمی‌کند و اساساً وحدت امری است وجودی و در میان اعدام تحقق نمی‌یابد.





۴. معاصرت تمدن اسلامی

در مفهوم معاصرت و عصری بودن تمدن اسلامی، دو نکته فراگیر و عمومی را باید در نظر گرفت: ۱. نیازهای امروز جهان اسلام؛ ۲. چالش‌های برآمده از مدرنیته غربی. هر دو نکته، در جهان اسلام فراگیر و مشترک است و هر یک افزون بر ظرفیت، چالش‌هایی را نیز برای فرایند تمدنی مسلمانان ایجاد کرده است؛ هرچند تفاوت‌هایی میان مدرنیته غربی با مدرنیته شرقی هست، ولی چنین چالشی در تکثرهای برآمده از مدرنیته در هر دو سوی غربی و اسلامی وجود دارد. اساساً «تفاوت و تکثر» مدرن برآمده از سه عنصر «شهری شدن» (urbanization)، «صنعتی شدن» (industrialization) و «جهانی شدن» (globalization) است (Hunter, 2010: 200-201) که هر سه آن در جهان اسلام با تفاوت‌هایی در حال رخ دادن است. از این رو، پرسش از تفاوت و تنوعی که زیست توحیدی و دینی را به چالش می‌کشد، نه تنها پرسش مسلمانان مقیم در دنیای غرب متکثر است، بلکه پرسش مسلمانان در مصر و مراکش و مالزی نیز هست.

در این باره نخست باید تأکید کرد که آورده‌های چالشی غرب برای دنیای اسلام پس از ورود ناپلئون به مصر، بیشتر از جنس پرسش بوده است نه پاسخ و از جنس شکاف بوده است و نه وفاق. در پرتو ورود غرب مدرن و سپس غرب پست‌مدرن به دنیای اسلام، اختلاف‌های فرهنگی و شکاف نسلی، و مهم‌تر از آن آغاز عرفی‌سازی تکثرگرا (plural secularization) بوده که موجب اختلاف‌ها و شکاف‌های مذهبی و عقیدتی افزون‌تر بوده است.^۱ بدین سان، فرایند تمدنی در جهان اسلام، افزون بر اینکه باید بر کثرت‌های فرهنگی، فکری و دینی خود غلبه کند، باید بتواند بر کثرت‌های نوپدید برآمده از مدرنیزاسیون تقلیدی و کاریکاتوری در کشورهای اسلامی نیز غلبه کرده و هویت توحیدی‌اش را از آسیب‌های وضعیت پست‌مدرن مصون دارد.

۱. در تاریخ اسلام (تاریخ پیش از ورود غرب به دنیای اسلام) نه سخن از اومانیسیم و انسان‌محوری وجود دارد و نه از سکولاریسم و جدایی دین از زندگی سخن می‌رود، و نه بحثی در مورد لائیسیم و جدایی دین از سیاست بوده است. این بدان معنا نیست که الحادی در تاریخ اسلام رخ نداده و ارتدادی در گذشته مسلمانان نبوده است، بلکه منظور آن است که الحادی (سکولاریسم حداکثری) در شکل‌بندی تمدن اسلامی و انتقال فرهنگ مسلمانان از یک مرحله به مرحله بعد در تمدن نبوده است.

در معاصرت تمدن اسلامی باید بر جنبه‌های ایجابی تمدن اسلامی نیز اندیشید و آورده‌های جدیدش را در نظر گرفت. همین‌طور باید مواجهه مسلمانان با چالش‌ها و با ظرفیت‌های تمدن غرب و کثرت‌های برآمده از توسعه فرهنگ غرب و اشباع حس نظر می‌رسد سرعت و کثرت برآمده از توسعه فرهنگ غرب و اشباع حس تنوع‌طلبی در جهان اسلام را می‌توان با جایگزین کردن سرعت در انجام نیکی‌ها (سَارِعُوا فِي الْخَيْرَاتِ) و با تکثیر سبب الهی و ایجاد انباشتی از سبیل‌های راست مقابله کرد. از سوی دیگر، در وضعیت بسیار سیال، متنوع و سرعت‌یافته، باید بتوان عامل‌های قوی اسلامی برای حفظ چسبندگی اسلامی و مراقبت از پیوندهای دینی را فعال کرد. در این باره، به نظر می‌رسد یکی از عوامل قوی در حفظ هویت اسلامی و نیز ایجاد رشد و ترقی اسلامی، تأکید بر «محبت معنوی» و توسعه آن در جهان اسلام (با تأکید بر حب اهل بیت علیهم‌السلام) است؛ به بیان دیگر، افزون بر وجود زمینه‌های مشترکی همچون منبع مشترک دینی، قوانین و سنت‌های مشترک دینی، مناسک مشترک دینی مانند حج، اربعین، نماز، روزه، سبک زندگی مشترکی در نوع پوشش، غذا و مهم‌تر از همه روابط و اعتماد متقابل اجتماعی میان مسلمانان، می‌توان بر «دشمنی مشترک» از یک سو (نظریه رنه ژیرارد) و «محبت مشترک» از سوی دیگر تأکید کرد و ظرفیت‌های هر کدام را در ساخت نظام مناسبات انسانی در جهان اسلام جدی گرفت.

در این رویکرد، مواجهه با چالش‌های مدرن نه سلبی، بلکه ایجابی است. در هر چالشی از جهان مدرن، افزون بر رویکرد انتقادی از وضعیت پلورالیستیک در جهان اسلام، باید نسخه‌بدل‌های آن در سنت اسلامی تعریف و طراحی شود. در این نگاه، هر چند اسلام در یک وضعیت انفعالی با فرایند جهانی شدن سکولاریسم و کاپیتالیسم مقابله می‌کند، در عین حال، تمامی ظرفیت‌های فکری، فرهنگی و شاید اقتصادی خود را در مقیاس جهانی فعال می‌کند و در اقصا نقاط دنیا به یارگیری تمدنی می‌پردازد.

هر چند در تمدن غرب ظرفیت‌های علمی، صنعتی و شاید فرهنگی وجود داشته باشد، ولی در مسئله تکثرگرایی به جرئت می‌توان گفت که چالش‌های غرب بیش از ظرفیت‌های آن است و اساساً برای ایجاد وحدت تمدنی در جهان اسلام، نمی‌توان به





غربِ چهل تکه اعتماد کرد؛ البته می توان از ظرفیت های پرسشگری غرب برای تعمیق اندیشه بومی و نگرش اسلامی در نسبت میان وحدت و کثرت استفاده کرد؛ همان طور که می توان از سنت های الهی محقق در تاریخ غرب بهره برد و از آن برای جهان اسلام نیز آموخته هایی را ذخیره کرد. با همه اینها، باید تصریح و اصرار کرد که نه فرایند تمدنی ما مسلمانان و نه پیشرفت اخلاقی و انسانی ما، و نه ایجاد صراط تمدنی و تحفظ بر سُبل الهی، هیچ یک از مسیر غرب و تمدن غرب نمی گذرد. تمدن غرب در موضوع «کثرت و وحدت» اش هم به لحاظ تاریخی، فرجامی متفاوت از تمدن اسلامی داشته است، و هم به جهت مبانی و اصول فرهنگی و اخلاقی با اصول اسلامی و اخلاق مسلمانان تفاوت دارد و هم از نظر شاخص های تمدنی و اولویت های دنیایی، از اولویت های زیستی مسلمانان در مشرق زمین متفاوت بوده است. همچنین تمدن غرب از نظر متن و حاشیه، و مرکز و کناره ها (اینکه دین در مرکز باشد و یا در حاشیه نظام های تمدنی) و نظام نیازها و پاسخ های ارائه شده، سامانه ای متفاوت و گاه متناقض از الگوهای اسلامی ارائه می دهد.

نتیجه گیری

برای ارائه الگوهای جامع از تمدن اسلامی، باید نقطه های عطف و نقطه های کور در تمدن سازی و یا اسلامی کردن تمدن را رصد کرده و در پژوهش های علمی بر همان نقاط چالشی تمرکز یافت تا به تدریج چه در مقام نظر و چه در مقام عمل بتوان به آستانه های جامعیت در تمدن نزدیک شد. تمدن جدید اسلامی را نه می توان به وحدت صرف کشاند و نه می توان در آن تکثر محض را حاکم کرد. تمدن بدون تکثر، تعارض با دنیایی است که اساساً متکثر خلق شده است و تمدن بدون وحدت، اساساً نه تمدن، بلکه یک مجموعه توده وار، بی شکل و بی نظم است. تاریخ تمدن ها، هیچ گاه بی تکثر نبوده و امکانی هم برای رد و نفی تکثر در بستر اجتماعی انسان نبوده است. به موجب همین تکثر همیشگی در تمدن ها است که مسئله «وحدت» همیشه مسئله جوامع انسانی بوده است.

هرچند در این مقاله بر ضرورت کثرت و لزوم وحدت به طور توأمان اشاره شد و در ترکیب میان این دو بر عنصر «انسان» به عنوان یک بستر مشترک تمدنی تأکید گردید، ولی باید همچنان بر این نکته اصرار کرد که هرگز نباید توسعه ایمانی را در مقابل توسعه انسانی قرار داد و تأکید بر ایمان را ناقض انسانیت دانست. این موضوع در مقاله‌های دیگر نویسنده به تفصیل آمده است که دین برای شکوفایی و رشد انسان است و انسان در وضعیت بی‌دینی نمی‌تواند به انسان تراز ترقی کند؛ هرچند می‌تواند یک زندگی انسانی و فطری داشته باشد. از سوی دیگر، نقش ایمان در ساخت فردهای امت گون بسیار اثربخش است. اساساً بدون دین و ایمان امکان ابرمردشدن دشوار است و بدون ابرمردهای تاریخی نیز نمی‌توان به مرزهای تمدن دست یافت.



کتابنامه

۱. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۴)، «عیار و اساس در اسلامی بودن تمدن»، نقدونظر، ش ۸۰.
۲. _____ (۱۳۹۶)، «تبارشناسی مفهوم تمدن در غرب جدید»، آیین پژوهش، ش ۱۶۳.
۳. _____ (۱۳۹۵)، «چیستی «تمدن» در فلسفه، (عناصر ماهوی «تمدن» در نظریه‌های برخی فیلسوفان معاصر)»، نقدونظر، ش ۸۴.
۴. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۹ هـ ۱۹۹۹ م.)، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲ بیروت: مؤسسه اعلمی.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، سروش هدایت، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۶)، وحدت جوامع در نهج البلاغه، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۸)، تسنیم، ج ۹، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۹)، تسنیم، ج ۱۰، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (بی تا)، درس‌های تفسیر قرآن، ش ۳۹۹.
۱۰. سمرقندی، ابی‌النصر محمد بن مسعود ابن عیاش (بی تا)، تفسیر عیاشی، ج ۱، تهران: المکتبة العلمية الاسلامیة.
۱۱. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۶)، الاتقان فی تفسیر القرآن، ج ۲، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۱۳. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر صافی، تهران: الصدر.
۱۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت: دار احیا التراث العربی.
۱۵. مرادی، فاطمه (۱۳۹۴)، «تعارف و تعامل معروف دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی»، نقدونظر، ش ۸۰.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، ج ۲۳ (انسان کامل)، تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. هاشمی رفسنجانی، اکبر و جمعی از محققان (۱۳۷۵)، تفسیر راهنما، ج ۵، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. یزدی، علی محمد (۱۳۹۲)، روش بیان قرآن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
19. Ahmed, Shahab (2016), *What Is Islam, The Importance of Being Islamic*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
20. Hodgson, Marshall G. S. (1974), *The Venture of Islam, Conscience and His-*



tory in a World Civilization, The Classical Age of Islam, Chicago and London: The University of Chicago Press, Vol. 1.

21. Hunter, James Davison (2010), *To Change the World, the Irony, Tragedy & Possibility of Christianity in the Late Modern World*, New York: Oxford University Press.
22. Jacobson, N. P. (1952), "The problem of Civilization," *Ethics*, Vol. 63, No. 1.
23. William, Edelglass (2006), "Levinas on Suffering and Compassion," *Sophia*, Vol. 45, No.2.



الهیات اجتماعی و تمدن اسلامی (بررسی آرای محمد فتح‌الله گولن درباره تمدن اسلامی)

رسول نوروزی فیروز*

چکیده

فتح‌الله گولن از جمله نظریه‌پردازان الهیات اجتماعی است که عمده‌ترین نظریه‌های وی بر نوع کاربرد اسلام در وضعیت مدرن متمرکز است. وی بر مقوله‌هایی مانند خدمت، کار، آموزش و در مجموع ساخت جهان اجتماعی بر اساس مفاهیم اسلامی تأکید می‌ورزد. از همین رو، قرائت وی از اسلام در مقابل قرائت اسلام سیاسی قرار می‌گیرد، زیرا وی اجرایی شدن اسلام را امری اجتماعی و فارغ از مسیر دولت ساماندهی می‌کند. در نوشتار حاضر تلاش می‌شود با استفاده از مباحث نظری مطالعات تمدنی، اندیشه‌های فتح‌الله گولن بررسی گردد. گولن از جمله متفکرانی است که داعیه‌دار نظریه‌پردازی درباره تمدن اسلامی است. وی می‌کوشد برای مواجهه تمدنی جهان اسلام با مدرنیته غربی نسخه‌ای ارائه دهد که ضمن حفظ هویت تمدن اسلامی و کارآمدی برای حل مسائل موجود در جهان اسلام، کمترین منازعه و اختلاف میان جهان اسلام و غرب را در پی داشته باشد تا در پرتو آن سعادت دنیوی و اخروی را در کنار هم تأمین کند. تفاوت گولن با بسیاری از اندیشمندان مسلمان در نحوه ورود وی به عرصه عمل و کنش اجتماعی است و به همین دلیل، وی هم اندیشمندی مسلمان و هم رهبری اجتماعی است که تلاش دارد اندیشه‌های خود را در جمع میان اسلام و مدرنیته در مقام عمل به آزمون بگذارد.

کلیدواژه‌ها

هویت، مدرنیته، علم اسلامی، گفت‌وگوی ادیان، تمدن اسلامی.



مقدمه

فروپاشی امپراتوری عثمانی برای متفکران آناتولی صغیر، نشانگان روشنی بر بحران در جهان اسلام در فرایند مواجهه با مدرنیته غربی بود. از همین رو، آنها به منظور گذر از این بحران راهکارهای متعددی ارائه کردند: راهکار نخست، نفی کلی و کامل جهان غرب بود؛ یعنی برخی از ایشان علت وجود بحران در جهان اسلام را تحت تأثیر عامل بیرونی می‌دانستند و به بیان بهتر، قدرت محرک بیرونی را بیش از علل داخلی می‌پنداشتند. از این رویکرد به شریعت‌گرایی اسلامی نیز یاد می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۸۵)؛ راهکار دوم پذیرش کامل جهان غرب بود، زیرا این رویکرد حل بحران از درون جهان اسلام را ممکن نمی‌دانست. و راهکار سوم، رویکرد انتخاب‌گزینشی از غرب بود؛ بدین معنا که این رویکرد برخی از مشکلات جهان اسلام را با اقتباس مزیت‌هایی از تمدن غربی قابل حل می‌دانست و برخی از مشکلات را نیز با بازگشت به اسلام حل‌شدنی می‌شمرد. این رویکرد در تحلیل بحران پدیدآمده در جهان اسلام هم‌بستر و زمینه داخلی و هم عامل بیرونی را توأمان در نظر گرفته است. این سه رویکرد، سه‌گانه‌ای هستند که در بیشتر کشورهای اسلامی ظهور و بروز داشته‌اند. رویکرد انتخاب‌گزینشی با هدف احیای تمدن اسلامی در پی ارائه قرائتی روزآمد از اسلام بود. این نوع قرائت از اسلام را می‌توان تفکر اجتماعی دانست، زیرا در تفکر اجتماعی سخن از ماهیت و مناسبات اجتماعی و شیوه مواجهه انسان با پدیده‌های جمعی و عمومی است (نک: سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۷۹-۳۱۱).

یکی از این متفکرات، محمد فتح‌الله گولن است که همانند بدیع الزمان سعید نوری (۱۹۶۰-۱۸۷۶م) متفکری اجتماعی است که می‌کوشد مدلی از شیوه مواجهه انسان مسلمان در عصر جهانی شدن را بازطراحی کند. تفکری که نه عبور از اسلام و فرهنگ بومی و سرتا پا غربی شدن را راه حل متمدن شدن می‌داند و نه فرار از تمدن غرب و انکار تمام داشته‌های آن را ممکن می‌شمارد؛ از این رو، تلاش می‌کند راه میانه‌ای را برگزیند تا بتواند هم در مواجهه با تمدن غرب امکان بقا داشته باشد و هم حافظ ارزش‌های اسلامی باشد. علت برجسته شدن گولن و نوری در ترکیه معاصر، عمل‌گرا بودن در



نظر



کنار اندیشه‌ورزی است، زیرا این دو متفکر رهبران جریان اسلام اجتماعی ترکیه نیز هستند که کوشیده‌اند ایده‌های خود را در عرصه کنش اجتماعی به آزمون گذرانند؛ در حالی که در کشور ترکیه تنها شمار اندکی از اندیشمندان دینی - به‌رغم ضعف در بدنه حوزه علمیه و نظام آموزشی امپراتوری عثمانی - وارد عرصه نظریه‌پردازی در باب مواجهه با تمدن غربی با شعار احیای اسلام شده‌اند. این توجه و احساس نیاز به احیای اسلام، با روی کار آمدن مصطفی کمال آتاتورک و اجرای برنامه لائسیته افراطی در این کشور شدت یافت. بدیع‌الزمان سعید نوری و پس از او محمد فتح‌الله گولن دو تن از برجسته‌ترین نمایندگان این رویکرد می‌باشند. البته پیش از اینها، ضیاء گوگ آلم نیز از پایگاه روشنفکری مباحثی مطرح کرد که مورد سوءاستفاده پان‌ترکیست‌ها قرار گرفت؛ امروزه برخی از متفکران، سعید نوری و فتح‌الله گولن را متأثر از ضیاء گوگ آلم می‌دانند (Aras and kaha, 2000: 39).

جریان اسلام‌گرایی در ترکیه دوره‌های مختلفی را سپری کرده است: الف) دورهٔ برزخ میان غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی (۱۹۵۰-۱۹۲۳م)؛ در این دوره، نخستین گام‌های بازگشت به اسلام‌گرایی برداشته شد، زیرا غرب‌گرایی نتوانست بسیاری از آمال و آرزوهای اعلام شده را محقق سازد و ترکیه را وارد تمدن غرب کند. این دوره، دورهٔ فعالیت سَرّی اسلام‌گرایان در اوج دوره لائسیته و اسلام‌زدایی است که فعالیت اسلام‌گرایان حالت زیرزمینی به خود گرفت. ب): دوره ظهور و پیدایش (۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰م) که دوره احیا و آغاز فرایند بازگشت اسلام‌گرایی به عرصه‌های اجتماعی است که با پذیرش دموکراسی چندحزبی و روی کار آمدن حزب دموکرات و دوحزبی شدن عرصه سیاسی ترکیه و همزمان با نخست‌وزیری عدنان مندرس (۱۹۶۰-۱۹۵۰) آغاز شد. ج) موج اول اسلام‌گرایی (۱۹۷۰ تا ۱۹۹۰م)؛ در این دوره اسلام‌گرایان سیاسی به‌صورت عملی و عینی ظهور کردند و فعالیت چشم‌گیری را از خود به جا گذاشتند و با تشکیل احزاب، مطبوعات و... به‌طور رسمی وارد فضای اجتماعی - سیاسی ترکیه شدند. این دوره را می‌توان دوره تثبیت و نهادینگی جریان اسلام‌گرایی در کنار جریان غرب‌گرا نام نهاد. د) موج دوم اسلام‌گرایی (۱۹۹۰ - تاکنون)؛ در این دوره شاهد

روی کارآمدن قرائتی نو از اسلام با عنوان اسلام اجتماعی هستیم که امروزه بر فضای اسلام‌گرایی ترکیه حاکم است. این دوره را می‌توان دوره بلوغ و تکامل جریان اسلام‌گرایی دانست که در بُعد دینی و آموزشی با گسترش جنبش فتح‌الله گولن در داخل و خارج ترکیه و در بُعد سیاسی با حاکمیت حزب عدالت و توسعه همراه شده است (نک: نوروزی، ۱۳۹۱). بنابراین اسلام‌گرایی اجتماعی در ترکیه، در حال حاضر در مطلوب‌ترین وضعیت ممکن نسبت به دوره‌های گذشته قرار دارد.

بررسی اندیشه‌های فتح‌الله گولن از این جهت اهمیت دارد که وی از یک سو داعیه‌دار ارائه نسخه جدیدی از اسلام با نام «اسلام آنا‌تولیایی» است که آن را نزدیک‌ترین قرائت به اسلام صدر اسلام می‌داند و بر این باور است که این اسلام قابلیت احیا و بازتولید تمدن اسلامی را دارد. از سویی دیگر، بررسی رویکردهای تمدنی اندیشمندان مختلف، زمینه‌ساز تولید علم تمدن خواهد شد، زیرا مطالعه علم تمدن این امکان را فراهم می‌کند تا دگرگونی‌های تمدنی و اشکال آن را از هم تشخیص دهیم (Koneczny, 1962: 317). در این نگاه، علم تمدن متفاوت از علم تاریخ تمدن است. در این مقاله به نوع نگاه محمد فتح‌الله گولن به عنوان یک متفکر عمل‌گرا به مقوله تمدن اسلامی پرداخته می‌شود. برای این منظور، آرای تمدنی گولن با استفاده از مباحث تئوریک تمدن‌پژوهی همچون ماهیت تمدن، فرایند تمدن‌سازی، منشأ تمدن، علم دین، کارکرد تمدن و... بررسی و نقد خواهد شد.

۱. ماهیت تمدن

فتح‌الله گولن در تعریفی مفصل از تمدن با اشاره به ابعاد مختلف مادی و معنوی آن، تمدن را دارای دو بعد نرم و سخت معرفی می‌کند و بر این باور است که تمدن صرفاً به معنای ثروت‌مندبودن، استفاده از هوای سالم، برآورده‌ساختن خواهش‌های نفسانی و نیازهای جسمانی و رهنمون‌شدن به یک زندگی مرفه و مجلل نیست. معنای واقعی تمدن، متمدن‌بودن، مؤدب‌بودن، مهربان‌بودن، فکوربودن و به دیگران احترام گذاشتن است. انسان‌های بربر اساساً انسان‌هایی ظالم و بی‌رحم، ستم‌پیشه و خون‌ریز هستند و به





همین دلیل، زندگی مبتنی بر چپاول و غارت دارند. بنابراین در مورد بررهایی که سلاح‌های مدرن در اختیار دارند چه می‌توان گفت؟ از این‌رو، جوامعی که علم و اخلاق را با یکدیگر پیوند داده‌اند، به تمدن راستین و واقعی رسیده‌اند (gulen, 2005a: 55-56). بنابراین می‌توان گفت که تمایز میان تمدن‌ها، کثرت آنها و تنوع آنها تنها زمانی قابل درک می‌شود که رابطه انسان نه با طبیعت پیرامون خود - که با غلبه بر زمان و مکان جلوه‌گر می‌شود - و نه حتی راه‌های ارتباطی آن، بلکه رابطه انسان با انسان مد نظر باشد؛ یعنی ارتباط انسان‌ها با یکدیگر در گروه خود به‌عنوان یک معیار سنجش تمدن از بربریت مورد نظر قرار گیرد (koneczny, 1962: 110). بنابراین نحوه ارتباط است که نشان می‌دهد آیا ارتباط متمدانه است یا بر اساس اصول بربریت شکل گرفته است؟

۲. سرآغاز تمدن راستین

به باور گولن انسانیت تمدن واقعی را با ظهور حضرت محمد ﷺ تجربه کرده و از این روی می‌توان پیامبر اسلام ﷺ را بنیانگذار تمدن دانست. تمدن‌سازی مبانی و قواعدی دارد که ایشان توانست آن را در مدت کوتاهی ایجاد کند که به تولد تمدن اسلامی انجامید (gulen, 1996: 132; gulen, 2005b: 7). جامعه‌ای که پیامبر اکرم ﷺ در آن ظهور کرد جامعه‌ای بد اخلاق بود که به لحاظ تمدنی در خشن‌ترین وضعیت قرار داشت. وی برای پیامبر اسلام ﷺ صفاتی را بر می‌شمرد و بر این باور است که ایشان این صفات را برای ساخت تمدن به کار برده است (gulen, 2005a: 146-152). گولن در پاسخ به منکران دین اسلام و آموزه‌های قرآنی پیامبر اسلام ﷺ می‌گوید: «چگونه ممکن است افرادی با پیروی از یک انسان کذاب، یکی از پیشرفته‌ترین، بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین تمدن‌های تاریخ را ایجاد کنند» (gulen, 2005a: 152)؛ تمدنی که اندیشمندان جهان همچون کُمته (Auguste Comte) با دیدن بقایای تمدن اندلس به عظمت آن اقرار کرده و نوشته‌اند که «شاید محمد خدا نبود، اما یک بشر هم نبود» (gulen, 1996: 79). از این‌رو، به اعتقاد گولن پیامبر اکرم ﷺ در همه زمینه‌ها مانند علم و تمدن، برای تمامی جهانیان یک الگو به‌شمار می‌رود. او به‌مثابه هسته نخستین و اصلی برای تمدن اسلامی، جنبش‌های اسلامی، علوم

و... می‌باشد که در حال رشد کردن است (gulen, 1996: 134; gulen, 2006b: 150). تسری و انتقال تمدن اسلامی صرفاً به حوزه تولد و ظهور آن محدود نبود و به بسیاری از حوزه‌ها گسترش یافت. این امر به سبب قابلیت‌های مثبت این تمدن بود که به گسترش آن در مصر، ایران، عراق و... انجامید. هرچند این تسری و آن تمدن عظیم در حال حاضر متوقف شده است، مزیت‌ها و قابلیت‌های آن هنوز وجود دارد. و در واقع این تمدن اسلامی است که افول کرده است، نه اسلام (gulen, 2006b: 190).

در اینجا شاید بهتر باشد میان دو واژه «فرهنگ» و «تمدن» تمایز قائل شویم تا توضیح صریح‌تری از نگاه گولن به تمدن اسلامی ارائه شود؛ هرچند در بحث ایده هدایت‌گر تمدن به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد. به نظر می‌رسد که در اینجا مراد از تمدن اسلامی، تحقق بیرونی و صورت تاریخی آن است که در آن وام‌داری و بهره‌مندی از دیگر تمدن‌ها نیز به چشم می‌خورد، اما در عین حال بایستی توجه داشت که جوهره و ذات جلوه‌های بیرونی تمدن اسلامی، فرهنگ اسلامی است که پشتوانه اصلی تولید و بازتولید تمدن اسلامی است و منازعه اصلی درباره تمدن اسلامی به نوع تلقی از این جوهره (ایده هدایت‌گر) بازگشت می‌کند. این جوهره از وحی سرچشمه گرفته و پس از تلاقی با برداشت‌های عقلانی به نرم‌افزار ساخت تمدن اسلامی تبدیل می‌شود.

به باور گولن آموزش‌های پیامبر اکرم ﷺ تنها آموزش‌های اخلاقی و معنوی نبود، بلکه دربردارنده آموزش‌های علمی، اقتصادی، اجتماعی و فکری بود (gulen, 1996: 190). از این رو، تمدنی که پیامبر اکرم ﷺ خلق کرد، تمدنی عقلانی و عمل‌گرا بود که بر بنیاد عادلانه‌ترین نظام در طول تاریخ شکل گرفت (gulen, 2006b: 48). او با این آموزش‌ها توانست رذایل اخلاقی موجود در عربستان را با فضایل و ارزش‌های انسانی و اخلاقی جایگزین کند و از انسان‌های بربر و بی‌سواد، مؤمنانی تربیت کند که رهبران بنیان‌گذاران برجسته‌ترین و عظیم‌ترین تمدن بشری و آموزگاران جهان متمدن بشوند (gulen, 2006b: 186). از درون این آموزش‌ها بود که افرادی مانند طارق بن‌زید تربیت شدند که به ایجاد حوزه‌های تمدنی همچون تمدن آندلس در اسپانیا همّت گماشتند (gulen, 2006b: 190-191).





گولن به تأثیر رهبران بر تمدن نیز تأکید دارد. این مسئله در تمدن‌پژوهی یکی از سرفصل‌های مهم پژوهشی است؛ برای مثال سوزان رادلف در بررسی نقش سیاست‌مداران در ایجاد مفهوم تمدن می‌گوید: «کاربرد آگاهانه مفهوم تمدن توسط سیاست‌مداران سبب ایجاد رونق این مفهوم شده است» و تلاش می‌کند در تجربه تاریخی دوره‌های مختلف، تمدن‌های مختلف به‌ویژه تمدن هندی این امر را بررسی کند (see: Rudolph, 2010: 137-157). گولن درباره اثرگذاری پیامبر اکرم ﷺ بر تمدن اسلامی معتقد است که رهبران بزرگ با سخنان، قدرت و انقلاب‌هایی که ایجاد می‌کنند بر سیر تاریخ اثر می‌گذارند، اما هیچ‌یک از رهبران نتوانسته‌اند در ایجاد یک عقیده واحد، فکر و ایدئال‌ها به اندازه پیامبر اسلام ﷺ بر تاریخ اثرگذار باشند. پیامبر اکرم ﷺ پس از یک دوره چهل ساله حیات سیاسی، به بزرگ‌ترین مصلح جهانی تبدیل شد که بدون در اختیار داشتن امکانات ارتباطی و رسانه‌ای توانست قبیله‌های پراکنده بیابان‌نشین عرب را با هم متحد کند و از مردم دوستدار جنگ، جاهل، یاغی و بی‌فرهنگ، ملتی واحد، پاینده به قانون، دین، فرهنگ و تمدن و تحت سیطره یک حکومت ایجاد کند (gulen, 2005a: 158). از منظر گولن این کامیابی به این دلیل رخ داد که پیامبر اسلام ﷺ چنان شوق و انگیزشی برای تعلیم در قلب پیروان خود افروخت که توانستند تمدن اسلامی را بر اساس ایمان، دانش، تقوا و برادری محقق سازند (gulen, 2006b: 359).

گولن بر این باور است که اگر تمدن اسلامی به وسیله مغول‌ها و همچنین جنگ‌های صلیبی از میان نمی‌رفت، امروزه جهان چهره بسیار متفاوت‌تری داشت. اگر جوامع انسانی رویکرد اسلامی به مقوله علم را پذیرفته بودند و این پیشرفت‌های علمی به‌عنوان پیامی الهی در نظر گرفته می‌شد و پیگیری آن با نیت عبادت در دستور کار انسان‌ها قرار می‌گرفت و در این راستا توسعه می‌یافت، امروزه جهانی به مراتب روشن‌تر، حیات ذهنی و فکری قدرتمندتر، تکنولوژی‌های سالم و بی‌خطری می‌داشتیم و علوم آن بسیار امیدبخش بود، زیرا فکر علمی اسلامی برای سودرساندن به انسانیت است و راهی برای جلب رضایت خداوند قادر متعال است (gulen, 2005a: 203). از این‌رو، به اعتقاد گولن مهم‌ترین ثمره تمدن واقعی این است که میان عقل و معنویت موازنه و تعادل برقرار

می‌کند (gulen, 2006a, vol. 1: 218) و از این رو، وی تنها تمدنی را که بتواند این کارویژه را به بهترین نحو ممکن انجام دهد تمدن اسلامی می‌داند.

۳. منابع تمدن اسلامی

بحث از منابع تمدن از جمله پرسش‌های اساسی در حوزه مطالعات تمدنی است. منبع تمدن بدین معناست که در میان متغیرهای تعیین‌کننده در شکل‌گیری یک تمدن، کدام یک سهم کانونی دارد یا از سهم بیشتری برخوردار است؛ به گونه‌ای که با نبود آن ماهیت تمدن دچار تغییر خواهد شد. سیدحسین نصر از منبع تمدن به ایده هدایت‌گر (Presiding idea) تمدن یاد می‌کند و می‌گوید که هر تمدنی ایده هدایت‌گر مخصوص به خود دارد (see: Nasr, 2009). این ایده که ممکن است از آن به فرهنگ نیز یاد شود، سبب تمایز تمدن‌ها از یکدیگر می‌شود. بنابراین پرسش اصلی درباره ارتباط دین و تمدن حول محور پرسش‌های زیر است: آیا شباهت‌ها و تفاوت‌های میان تمدن‌ها از شباهت‌ها و تفاوت‌های میان دین حاصل می‌شود؟ اگر چنین است آیا تمایز تمدن‌ها محصول تنوع دین است؟ آیا ادیان خالق تمدن‌ها یعنی نظام‌های سازمان‌دهنده سازمان‌های گروهی هستند (Koneczny, 1969: 246). در پاسخ به مسئله نقطه کانونی تمدن، اندیشمندان گفته‌اند به‌طور کلی می‌توان نظریه‌ها را به دو دسته کلی تقسیم کرد: نظریه‌هایی که عوامل مادی را برتر دانسته‌اند؛ و نظریه‌هایی که دیگر عوامل معنوی و انگاره‌ای را نقطه کانونی تمدن دانسته‌اند؛ برای مثال، یوکیچی فوکوتساوا تقدم را به عوامل معنوی می‌دهد و بر این باور است که این روح تمدن است که سازه‌های مادی آن را ایجاد می‌کند (نک: یوکیچی، ۱۳۷۹). یا به باور کانتسنی منبع و منشأ تمدن اخلاق عرفی و مدنی (سکولار) است که نمونه آن در تمدن مسیحیت لاتین محقق شده است (see: Koneczny, 1962).

سیدحسین نصر، سعید نوری و همچنین فتح‌الله گولن بر این باورند که دین منبع اصلی تمدن است. به اعتقاد نصر همه تمدن‌ها بر مبنای یک دین ایجاد شده‌اند و در حقیقت عامل اصلی ایجادکننده تمدن‌ها، ادیان هستند (Nasr, 2009: 12-16)؛ درحالی که کانتسنی منتقد این رویکرد است و بر این باور است که اگر ادیان منبع دین بودند،





می‌بایست به تعداد ادیان موجود، تمدن می‌داشتیم (koneczny, 1969: 246). گولن در استدلال بر منبع بودن دین برای تمدن می‌گوید: «دین منبع پایان‌ناپذیر و پرخیر و برکتی است که بنیان تمدن واقعی است» (Gulen, 2005b: 10). با توجه به اینکه گولن دین را مهم‌ترین منبع تمدن می‌داند، از منظر وی قرآن، متن و زبان دین برای ساخت تمدن خواهد بود. در مورد منبع بودن قرآن برای تمدن، گولن بحث‌های مختلفی را مطرح می‌کند؛ از جمله این مباحث، آگاهی پیامبر اکرم ﷺ از تاریخ تمدن‌های پیشین و تحلیل آن است. پیامبر ﷺ با آگاهی کافی از تمدن‌هایی مانند عاد، ثمود، ارم، مصر و... و همچنین ادیان دیگری مانند یهودیت و مسیحیت و تحلیل نقاط قوت و ضعف تمدن‌های پیشین، قواعد تمدن‌سازی جامعی را پایه‌ریزی کرد (gulen, 2005a: 161). گولن همانند سعید نورسی (نک: نوروزی، ۱۳۹۳) بر این باور است که تنها راه احیای تمدن اسلامی بازگشت به قرآن و اطاعت از دستورهای آن است. وی با این قرائت که قرآن سخنان یک شخص است و نه وحی، مخالف است و معتقد است قرائتی که قرآن را محدود به قرن هفت [میلادی] و مقید به همان زمان می‌داند، مانع ایجاد یک تمدن اسلامی است. قرآن در عصر نزول بسیار پویا بوده و سبب ارتقای عصر خود شده است و به همین نحو می‌تواند در دوره معاصر نیز قابلیت‌های تمدنی داشته باشد (gulen, 2006a, vol.1: 87).

با توجه به آیات قرآن و احادیث پیامبر اکرم ﷺ بر مسلمانان واجب است که هم «کتاب قرآن» (Book of revelation) و هم «کتاب خلقت» (Book of creation) را مطالعه کنند؛ در تاریخ تمدن اسلامی علت خلق تمدن اسلامی در سده‌های اولیه اطاعت مسلمانان از آموزه‌های قرآن و دستورهای پیامبر اکرم ﷺ بوده است و همین امر سبب استمرار در بازتولید تمدن اسلامی شده است (gulen, 2006b: 306). یکی از معجزه‌های روشن قرآن این است که توانسته در کوتاه‌ترین زمان تمدنی متمایز و با ثبات از طریق ساختار و چارچوبی مشخص خلق کند. قرآن به ایجاد اصلاحات مالی و اجرایی و پایبندی به احکام و قوانینی که برای حفظ و تقویت کشوری بزرگ متشکل از ادیان، فرهنگ‌ها و اقوام مختلف ضروری است، دستور داده است. مسائلی همچون خمس، زکات، صدقه، دیه، انفاق، صلّه رحم، کمک به افرادی که به تازگی به دین اسلام

مشرف شده‌اند و... مواردی هستند که از منظر گولن بنیان‌های یک تمدن را ایجاد می‌کنند. از سوی دیگر، قرآن مردم را به مطالعه طبیعت و سفر در جهان امر می‌کند تا با مردم و فرهنگ‌های مختلف آشنا شوند (gulen, 2006a, vol. 1: 86-87).

گولن در ارائه استدلال بر این مدعی به تفسیر سوره علق می‌پردازد. به باور وی هنگامی که تمدن عربی چیزی برای خواندن نداشت، خداوند امر به خواندن می‌کند، زیرا در آن زمان شمار افراد باسواد و همچنین کتاب‌ها و متونی که قابل خواندن باشند بسیار محدود بود. تنها چیزی که در آن زمان وجود داشت «جهان خلقت» و تنها قرین آن، یعنی «قرآن» بود. از این جهت، انسان‌ها مامور می‌شوند تا در جهان نظاره کنند و درک و بینش خود را نسبت به جهان افزایش دهند و قابلیت‌های آن را کشف کنند. آنها وظیفه دارند به معانی متعدد جهان هستی پی ببرند و قانون الهی طبیعت را کشف کنند و بر اساس آن جهانی را خلق کنند که علم و ایمان در آن مکمل هم باشند؛ به نحوی که بتوانند خلیفه الهی باشند و به سعادت دنیا و آخرت برسند (gulen, 2005a: 206; and gulen, 2006b: 305).

از منظر گولن همراهی علوم طبیعی و علم اخلاق در گذشته سبب برپایی یک تمدن باشکوه اسلامی شد. ظهور عالمان بسیار زیاد در جهان اسلام در مراکز علمی مختلف اسلامی همچون دمشق، بغداد، بخارا، زیتونیه، اصفهان، قاهره و... سبب شد که دانشمندان اروپایی از یافته‌های علمی آنان بهره‌مند شوند. در نتیجه زمانی که اروپا در دوره قرون وسطی به سر می‌برد، جهان اسلام در عصر طلایی خود بود. در این دوران، دانش‌پژوان و دانشمندان بسیاری در میان مراکز علمی اسلامی تردد می‌کردند. در پنج سده نخست ظهور اسلام، جهان اسلام متمدن و پیشرفته بود، در حالی که غرب در وضعیت بسیار اسفناک قرون وسطایی به سر می‌برد. پس از قرن سیزدهم، حمله مغولان به جهان اسلام و جنگ‌های صلیبی سبب افول تمدن اسلامی شد. اگرچه اسلام برای قرن‌ها بیشترین بخش متمدن جهان را در اختیار داشت، اما غفلت از دستورهای قرآنی سبب افول این تمدن شد. از منظر گولن امروزه تمدن اسلامی از میان رفته است، نه اسلام و از همین رو، این تمدن قابل احیاست (gulen, 2006b, 306-307). به بیان دیگر، اسلام دینی صرفاً معنوی نیست و با توجه به آیات قرآن در کنار امور معنوی به امور مادی نیز





پرداخته است. همین امر، زمینه‌های ایجاد یک تمدن اسلامی را در دهه‌های نخستین ظهور اسلام رقم زده است.

۴. رابطه دین و علم؛ نظریه علم دینی

از آنجا که گولن، دین اسلام را به امور معنوی محدود نمی‌بیند، این ایده - که می‌توان آن را ملهم از آرای بدیع‌الزمان سعیدنورسی دانست، او را به مسئله علم دینی رهنمون کرده و همین امر سبب شده است که مواضع گولن در این حوزه در مقابل سکولاریسم فکری قرار بگیرد (بکار، ۲۰۱۴: ۶۷ و ۸۶). روشن است که مراد از واژه علم در اینجا علم تجربی است. هر دو دانشمند تلاش کرده‌اند نشان دهند که برخلاف مسیحیت قرون وسطایی، میان اسلام و علم تضادی وجود ندارد^۱ (نک: نوروزی، ۱۳۹۳)، بلکه از منظر گولن - همانند نورسی - تمدن واقعی از همکاری میان «دین» و «علم» محقق می‌شود (gülen, 1996: 49) و اساساً از منظر گولن علم آموزی مستقل از قرآن وجود ندارد (بکار، ۲۰۱۴: ۸۶). بحث میان دین و علم از منظر گولن بر سه قضیه اصلی استوار است: نخست آنکه بین حقایق علمی و حقایق دینی ارتباط وجود دارد؛ دوم آنکه اسلام بر فهم علمی معاصر از طبیعت تأکید دارد؛ و سوم آنکه قرآن در بردارنده علم است (نک: بکار، ۲۰۱۴: ۶۸).

این رویکرد فتح‌الله گولن به نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی بسیار نزدیک است که علم دینی را صرفاً در علوم انسانی اسلامی موجود منحصر نمی‌داند، بلکه معتقدند علم دینی بر دو قسم است: یا به کلام خداوند می‌پردازد و یا به فعل خداوند. از این رو، مطالعه طبیعت (به تعبیر ایشان خلقت) هم جزو علم دینی به حساب می‌آید و از این جهت اساساً تقسیم علم به دینی و غیردینی صحیح نیست، زیرا «علم اگر علم باشد - نه وهم و خیال و فرضیه محض - هرگز غیراسلامی نمی‌شود، زیرا علمی که اوراق کتاب

۱. گولن در این زمینه بر این باور است که مجادله میان علم و مسیحیت در دوره روشنگری درحقیقت منازعه میان مسیحیت و علم نبوده است، بلکه درحقیقت منازعه‌ای میان کلیسا و علم بوده است و می‌بایست میان این دو امر تفاوت قائل شد. از این رو، از منظر گولن گالیه، کوپرنیک، بیکن و... ضد دین نبودند، بلکه التزام آنها به مسئله دین سبب شده است که در جست‌وجوی حقیقت برآیند (به نقل از: بکار، ۲۰۱۴: ۸۸).

تکوین الهی را ورق می‌زند و پرده از اسرار و رموز آن بر می‌دارد، به‌ناچار اسلامی و دینی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۴-۱۵۰).

فتح‌الله گولن در توضیح رویکرد خود به‌صراحت می‌گوید: «آنچه که امروزه به آن علم [تجربی] گفته می‌شود درحقیقت بیانی است از کتاب الهی خلقت (جهان هستی) که بُعد دیگر اسلام است؛ آنهایی که منکر این کتاب هستند، محکوم به شکست در جهان هستند» (gulen, 2006b: 306). بنابراین از منظر گولن از زمانی که مسلمانان این جنبه از اسلام را رها کردند، مقهور قدرت غرب شدند. شباهت نظریه‌پردازی هر دو متفکر در باب علم دینی، تأکید بر اصطلاح خلقت به جای طبیعت است، زیرا این اصطلاح نشانگر وجود خالقی برای جهان هستی است. از این منظر هر دو متفکر بر این باورند که مطالعه خلقت مطالعه فعل خداوند خواهد بود و از همین رو، علم جز علم دینی نمی‌تواند باشد.

آیت‌الله جوادی آملی مراد از اسلامی کردن علوم را تولد علوم جدید نمی‌داند و تصریح دارند که فیزیک و شیمی اسلامی تافته‌ای جدا بافته از علوم طبیعی رایج نیستند و این‌گونه نیست که از درون علم دینی، فیزیک و شیمی متفاوتی متولد شوند. اسلامی کردن علوم به این معناست که باید میان علم و دین آشتی برقرار کرد، نه آنکه از روش تجربی دست برداریم و سازوکار جدیدی را برای شناخت عالم خلقت به کار بریم. نقطه کانونی مباحث آیت‌الله جوادی آملی جایگزینی خلقت به جای طبیعت است؛ در این رویکرد، هنگامی که جهان طبیعی به‌مثابه «خلق» در نظر گرفته شود، به‌مثابه فعل (خلق)، فاعل (خالق) در نظر گرفته می‌شود و مسئله مبدأ و معاد در آن دخیل خواهد شد، زیرا هنگامی که در بُعد هستی‌شناسی جهان را یک طبیعت در نظر بگیریم، دانش از حالت عمودی خارج شده و به وضعیت افقی در خواهد آمد و در عرض دانش‌های دیگر ما دانشی طبیعی خواهیم داشت که متفاوت با دانش دینی مرسوم خواهد بود، اما اگر به جهان هستی از بُعد خلقت نگاه کنیم، همه علوم - تجربی و انسانی - در طول خلق الهی خواهند بود و همه علوم دینی خواهند شد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۴۲).

فتح‌الله گولن نیز در باب چگونگی علم در اسلام و رابطه آن با علوم تجربی مباحثی مانند مباحث آیت‌الله جوادی آملی دارند و بر این باورند که اگر جوامع انسانی رویکرد





اسلامی به مقوله علم را می‌پذیرفتند و پیشرفت‌های علمی را به‌عنوان پیامی الهی در نظر می‌گرفتند؛ بدین معنا که پیگیری آن با نیت و هدف عبادت در دستور کار انسان‌ها قرار می‌گرفت و در این راستا توسعه می‌یافت، امروزه جهانی به مراتب روشن‌تر، حیات ذهنی و فکری قدرتمندتر و تکنولوژی‌های سالم و بی‌خطری می‌داشتیم، و علوم برآمده از آن بسیار امیدبخش بود. فکر علمی اسلامی برای سودرساندن به انسانیت است و راهی است برای جلب رضایت خداوند قادر متعال. تفاوت علم اسلامی با علم تجربی و طبیعی در این است که علم اسلامی صرفاً در جست‌وجوی کشف جهان و سیطره بر آن به‌منظور دستیابی به منافع بیشتر نیست، بلکه علم اسلامی نوعی عشق به کشف حقیقت است تا واقعیت جهان تجربی را مشاهده کند و دریابد. این امر مطالعات علمی را در مسیر صحیح قرار خواهد داد. فرایندی که اکنون در علم تجربی وجود دارد، انسان را به دستیابی به سلاح‌های مهلک کشانده که منفعتی برای انسانیت نداشته است (Gulen, 2005a: 203).

هرچند علم غربی به تولید سلاح‌های کشتار جمعی انجامیده است، این امر مانع از این نمی‌شود که ما برای ساخت تمدن، از مزایای مادی آن مانند صنعت، تکنولوژی و... بهره‌برداری نکنیم. ما می‌توانیم از دستاوردهای تمدن غربی برای بنیان‌گذاری یک تمدن اسلامی بهره‌برداری کنیم و با این ابزارها شادی را برای حیات این جهان و جهان آخرت به ارمغان آوریم (Gulen, 2005b: 204).

گولن نیز همانند سعید نورسی می‌کوشد مبنایی قرآنی برای بهره‌مندی از تمامی برون‌دادهای علمی غربی (مزایای تمدن غرب) ایجاد کند و بر این باور است که دین اسلام با دستاوردهای تکنولوژیک بشری (غربی) نه تنها مخالفتی ندارد، بلکه برعکس به انسان‌ها دستور می‌دهد که به سمت چنین شناختی از جهان بروند. گولن از آیات ناظر به مسائل طبیعی و تجربی مانند «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (جاثیه: ۱۳)، تفسیری پوزیتیویستی ارائه می‌دهد و از این گونه تفسیر نتیجه می‌گیرد که انسان حاکم بر طبیعت است و سلطه بر طبیعت، ساختن تمدن و ایجاد تکنولوژی را خداوند به انسان اجازه داده است (Gulen, 2005b: 61-62). از این رو، از منظر گولن قرآن با علم مخالفتی ندارد و تمامی دستاوردهای بشری در حوزه تمدن مادی مانند توسعه و پیشرفت در علم

و صنعت که به اختراعات متعددی همچون هواپیما، الکتریسیته، رسانه‌های جمعی و... منجر شده است، از منظر قرآن پذیرفتنی است. نخستین دلیلی که گولن بر این امر ارائه می‌دهد - همانند سعید نوری - معجزات پیامبر اکرم ﷺ است. دلیل دوم آیات متعددی است که در قرآن ناظر به مسائل طبیعی و خلقت است. تفاوت قرآن با علم مدرن در این است که قرآن حیات این جهانی را موقتی و به‌منزله مقدمه‌ای برای حیات اخروی می‌داند. با وجود این، قرآن تمامی مواردی را که ما به آنها نیاز داشتیم ذکر نکرده است، بلکه با ارسال دین تنها دانش و معیار شناخت را در اختیار ما قرار داده است؛ مانند دانش شناخت تفاوت الماس و ذغال سنگ. بنابراین علت ارسال قرآن و دین برای تعالی بخشی و تکامل ماست (Gulen, 2005a: 199-201). سمیل اكدوغان نیز در بررسی رابطه اسلام و علم بر این باور است که مسلمانان مطالعه طبیعت را از قرآن الهام گرفتند و این مهم‌ترین دلیلی بود که اسلام توانست یک تمدن را خلق کند و مسیحیت به علت توجه محض به آخرت قرون وسطی را تجربه کرد. اكدوغان تمدن مدرن غربی را ادامه تمدن اسلامی می‌داند، نه بازگشت به تمدن یونانی، زیرا در تمدن اسلامی بود که توجه به علم متعارف کشف شد و توانست جهان اسلام و جهان غرب را دگرگون سازد؛ درحالی که در فلسفه یونان باستان به امور انتزاعی محض پرداخته می‌شد (Akdogan, 2009: 161). در هر صورت، دانشمندان متعددی بر این باورند که حتی منشأ بخش مادی تمدن اسلامی نیز قرآن و سنت اسلامی است.

۵. کارکرد تمدن

گولن همانند سعید نوری مهم‌ترین کارویژه و کارکرد تمدن را شادی‌آفرینی برای مردم می‌داند و اذعان می‌کند تنها تمدنی که توانسته شادی حقیقی را برای بسیاری از انسان‌ها به ارمغان آورد، تمدن اسلامی سده‌های نخستین بود (gulen, 2006b: 48). بررسی این امر به‌لحاظ نظری به بحث ایده هدایت‌گر تمدن بازگشت می‌کند. گولن در بررسی ایده هدایت‌گر تمدن بر این باور است که هر تمدنی ویژگی‌ها و شاخصه‌های خاص خود را دارد که سبب تمایز آن از دیگر تمدن‌ها می‌شود. در تمدن اسلامی این ایده، امر معنوی دین است؛





اما در تمدن غربی این ایده مادی است. تمدن غرب مدرن به علت حاکم شدن قواعد مادی، توانسته است سهم بسیار زیادی در پیشرفت علمی و تکنولوژیک جوامع انسانی داشته باشد و از این منظر خدمات بسیار زیادی به بشریت کرده است؛ اما به علت مادی بودن، این تمدن نتوانسته است در ابعاد معنوی نیازهای جوامع بشری را برآورده سازد. از این رو، فروپاشی آن دور از انتظار نیست، زیرا این تمدن بر خلاف مفهوم خلقت و ارزش‌های الهی - انسانی است؛ در حالی که جهان روشن آینده تنها از طریق همراهی علم، ایمان، معنویت و اخلاقیات ساخته خواهد شد. از این منظر، اسلام بیشترین سهم را در ساخت تمدن جدید بشری ایفا خواهد کرد (gulen, 2006b: 307). گولن در این زمینه نیز مباحثی شبیه سیدحسین نصر (Nasr, 2009) و بسام تیبی (Tibi, 2012) ارائه می‌دهد. نصر بر این باور است که اسلام و تمدن اسلامی نقشی اساسی در حفظ زندگی بشری و آینده بشریت ایفا می‌کند؛ زیرا: ۱. اسلام آخرین دین تاریخی جهان است؛ ۲. به لحاظ جغرافیایی نقطه مرکزی و کانون زمین در اختیار مسلمانان است؛ ۳. با توجه به تجربه تاریخی در ارتباط گیری و گفت‌وگو با دیگر ادیان می‌تواند گفت‌وگوی تمدن‌های متنوع را ایجاد کند و پل میان شرق و غرب باشد. بنابراین گفت‌وگوی میان‌تمدنی بایستی از تمدن اسلامی آغاز شود، زیرا تمدن اسلامی تنها تمدن پیش از تجربه دوره مدرن است.

همچنین تمدن اسلامی میراث‌دار بسیاری از آموزش‌ها، علوم، فلسفه و تکنولوژی تمدن‌های مصر، یونان باستان، ایران باستان، روم باستان، هند و حتی چین باستان است، زیرا این تمدن ارتباط مستقیمی را با دیگر حوزه‌های تمدنی برقرار کرد و توانست بر اساس این میراث اسلامی، تولیدکننده گسترده علوم و فلسفه اسلامی شود که تأثیر عمیقی بر غرب نهاده است. تمدن اسلامی، حتی هنر و معماری متمایزی را بر اساس روح اسلامی خلق کرد. به سبب همین پویایی و نوزایی تمدن اسلامی بود که بسیاری از تمدن‌ها همچون تمدن مصر، ایران و... بخشی از تمدن اسلامی شدند. این امر نشان می‌دهد که این تمدن، برخلاف تمدن‌های غربی، نسبت به خود آگاهی مناسبی داشته است (Nasr, 2009: 16-17). بسام تیبی نیز در کتاب اسلام در سیاست جهانی،^۱

1. Islam in global politics

اسلام را به‌مثابه پلی برای حل بحران‌های جهانی و بین‌المللی معرفی می‌کند؛ اما پرسش اساسی که از منظر بسام تیبی اهمیت دارد، قرائتی از اسلام است که قابلیت تبدیل شدن به پل میان شرق و غرب را دارد و جهان را از فضای منازعه تمدنی خارج کرده، به سمت گفت‌وگوی بین تمدن‌ها می‌برد. از منظر بسام تیبی تنها قرائت اروپایی از اسلام که به قرائت سکولار و لیبرال مشهور است، می‌تواند پل میان شرق و غرب باشد (see: Tibi, 2012).

۶. مقایسه روح تمدن اسلامی و غربی

الف) آسیب‌شناسی تمدن اسلامی

از منظر گولن تمدن اسلامی در خلال هزاران سال مورد تهاجم فرهنگی قرار داشته است. قلب و ذهن مسلمانان همانند سیبلی آماج مواجهه حملاتی این‌چنینی بوده است. از مبانی، ارزش‌ها و نمادهای اسلامی سوءاستفاده شده است و به همین دلیل، قدرت اقتصادی و نظامی مسلمانان از میان رفته و اسلام قدرت اعمال قواعد فقهی خود در سطح جامعه را از دست داده است. در نتیجه تباهی و فساد شدیدی در آگاهی جمعی ما ایجاد شده که تنها با داروی قرآن و ایمان قابل درمان است (gulen, 2006a, vol. vii). البته باید توجه داشته باشیم که این تمدن اسلامی است که فاسد و تباه شده است، نه اسلام (gulen, 2006b: 306). یعنی اسلام بماهو اسلام به‌عنوان عقبه نظری ایجاد یک تمدن وجود دارد و این عقبه باید توسط مسلمانان به فعلیت درآید. این تباهی از این جهت رخ داد که مسلمانان مطالعه قرآن را برای رسیدن به معنای واقعی آن رها کردند و همین‌طور مطالعه جهان را نیز تعطیل کردند و فقط متمرکز بر پیروزی و فتوحات نظامی شدند. گولن بر این باور است که مسلمانان در دو قرن اخیر به بحران هویت مبتلا شده‌اند؛ این بحران از یک سو ناشی از توجه چشم و گوش بسته به غرب است و از سوی دیگر، جدا شدن از میراث تمدن اسلامی است (Gulen, 1996: 56). در مباحث مربوط به مطالعات تمدنی، هویت تمدنی به‌عنوان منبع و خاستگاه شکل‌گیری یک تمدن است. یک جامعه به اندازه تصویری که از خود و هویت خود دارد، برون‌داهای سیاسی اجتماعی، فرهنگی



و... خواهد داشت. از این رو، گولن در مقام آسیب‌شناسی تمدن اسلامی به یکی از مهم‌ترین مباحث این امر و علل آن، یعنی بحران هویت جوامع اسلامی پرداخته، بخشی از این بحران را ناشی از جداسدن از میراث تمدن اسلامی می‌داند.

ب) آسیب‌شناسی تمدن غربی

گولن همانند سعید نوری، منتقد مدرنیته و تمدن برآمده از آن است و بر این باور است که مدرنیته و دستاوردهای مادی آن، به متمدن شدن انسان نمی‌انجامد، بلکه تمدن بیش از آنکه بعد مادی داشته باشد، دارای بعد معنوی است. انسان زمانی متمدن می‌شود که از معنویت در خدمت‌رسانی به جامعه استفاده کند. در این صورت است که در یک جامعه ارزش‌های انسانی نهادینه می‌شود. او در نقد مدرنیته نیز از روش تحدی قرآنی بهره می‌برد و می‌گوید کسانی که منتقد قرآن و آورده‌های آن هستند، اگر می‌توانند نظم، صلح، امنیت، همگرایی و... را برای زندگی بشری تضمین کنند - هرچند برای یک مدت کوتاه - در حالی که هرگز نمی‌توانند و نتیجه ساخت تمدن، خارج از دستورهای قرآنی سبب شده است که ما در غرب یک تمدن غیرمتوازن و تیره‌روز را شاهد باشیم (Gulen, 2005b: 5). بنابراین گولن نیز همانند سعید نوری تمدن غرب را برای پیشرفت حیات مادی ضروری می‌داند. او با تکنولوژی و علوم طبیعی غرب مشکلی ندارد و مادی‌گرایی غربی و نتایج حاصل از آن را در بعد علمی و صنعتی برای ساخت حیات دنیوی مناسب می‌بیند، اما از سویی دیگر ساخت حیات معنوی و روحانی را تنها با عقاید اسلامی میسر می‌داند. بنابراین از منظر گولن تمدن غربی می‌تواند حیات مادی بشر و تمدن اسلامی حیات معنوی آن را بسازد. وی از این امر نتیجه می‌گیرد که علت جاماندن مسلمانان از تمدن، غرب‌ستیزی به معنای عام آن است؛ یعنی هم‌ستیز با فلسفه مادی‌گرایی غربی و هم‌ستیز با تکنولوژی و مظاهر مادی غرب (Aras and kaha, 2000: 39;)

(Rubin, 2003: 151)



۷. قواعد تمدن سازی

الف) گفت‌وگو و رواداری

گولن «گفت‌وگو و رواداری» را دو رکن اصلی ساخت تمدن می‌داند. از منظر وی اسلام دین رواداری و گفت‌وگو است و بر این اساس، استدلال‌ها و استنباط‌های خود را با عنوان‌هایی مانند «گفت‌وگو و روادای در قرآن و سنت»، «اسلام دین رواداری» و «اسلام دین محبت و بخشش جهانی» بیان می‌کند. به اعتقاد وی گفت‌وگو از وظایف مسلمانان است تا به کمک آن جهان را به مکانی بهتر برای زیست تبدیل کنند (see: Gulen, 2004b: 58-80). مهم‌ترین مانع بر سر راه ایجاد گفت‌وگو این است که اسلام به جای یک دین به یک ایدئولوژی تبدیل شده است و کارویژه ایدئولوژی‌ها ایجاد تفرقه است، نه وحدت (به نقل از: توپراک، ۲۰۱۴: ۲۸). گولن در نظریه‌پردازی در باب گفت‌وگو، از ضرورت گفت‌وگوی بین‌الایمانی جهت رسیدن به جهانی صلح‌آمیزتر سخن به میان می‌آورد (see: Gulen, 2004a)، زیرا از منظر اسلام احترام به دیگر ادیان آسمانی واجب است، چون مؤمن به محمد ﷺ مؤمن به ابراهیم، موسی و عیسی علیهم‌السلام نیز هست (توپراک، ۲۰۱۴: ۲۹). گولن در سال ۱۹۹۷م به زیارت پاپ جان پل دوم رفت و این امر سرآغاز روابط اسلامی - مسیحی به‌ویژه در ترکیه شد. این زیارت در زمانی اتفاق افتاد که هانتینگتون مسئله برخورد تمدن‌ها را مطرح کرده بود و از این‌رو، گولن توجه به گفت‌وگوی تمدن‌ها را ضروری دانست (نک: الادیسی، ۲۰۱۴: ۱۶۶-۱۷۳؛ توپراک، ۲۰۱۴: ۲۵؛ unal, 2000). مباحث وی درباره گفت‌وگوی تمدن‌ها به مباحث دکتر سیدحسین نصر که گفت‌وگوی تمدن‌ها را گفت‌وگوی بین‌الادیانی می‌داند شباهت دارد. از منظر نصر هر تمدنی نقطه کانونی و ایده هدایت‌گر خاص خود را دارد که در ادیان ریشه دارد. از این‌رو، گفت‌وگوی ادیان سبب گفت‌وگوی بین تمدن‌ها می‌شود؛ بنابراین تمامی تمدن‌ها به وسیله یک دین خلق شده‌اند؛ تمدن چینی بر اساس کنفوسیوسیم و تائوئیسم، تمدن غربی بر اساس مسیحیت، تمدن اسلامی بر اساس اسلام، تمدن روم بر اساس دین رومی، و تمدن مصر نیز بر اساس دین مصری و... از این‌رو، گفت‌وگوی تمدن‌ها به گفت‌وگوی ادیان بازگشت می‌کند (Nasr, 2009: 13-20).



ب) آموزش و تمدن

در مواجهه جهان اسلام و غرب، یکی از چالش بر انگیزترین عرصه‌ها، مسئله رابطه دین و آموزش چه در بخش محتوا و چه در بخش شکل آن بوده است. در بسیاری از کشورهای اسلامی به انحای مختلف به این چالش پاسخ داده شده است. این واکنش‌ها به‌طور طبیعی تابعی بود از رویکردهای مختلفی که نسبت به غرب وجود داشت؛ از این‌رو، آنهایی که نگاه منفی به غرب داشتند، به‌طبع نظام آموزشی غرب را هم در شکل و هم در محتوا طرد می‌کردند. در نتیجه حفظ بر ساختار نظام آموزشی سنتی دینی و متون آموزشی را جزو مهم‌ترین اهداف خود در نظر می‌گرفتند. از سویی دیگر، کسانی که غرب را تنها راه نجات و عبور از بحران عقب‌ماندگی جهان اسلام می‌دانستند، پذیرش تام و تمام نظام آموزشی غرب را در دستور کار خود قرار دادند که نتیجه آن ایجاد نهادهای آموزشی جدید مبتنی بر محتوا و شکل غربی بود. گروه سوم که به نگاه تلفیقی و گزینشی نسبت به غرب باور داشتند، حفظ بخش‌هایی از نظام آموزشی موجود در جهان اسلام، و پذیرش بخشی از غرب را به تناسب نیاز در دستور کار قرار دادند. نمونه‌های بارز این روش، تأسیس دانشگاه الازهر و تلاش نوری برای تأسیس مدرسه الزهراء در ترکیه برای جمع میان علوم مدرن و علوم سنتی بوده است. در ترکیه عثمانی از دو قرن پایانی امپراتوری عثمانی، تحولات و اصلاحاتی در نظام آموزشی آغاز شد، و پس از روی کار آمدن دولت مصطفی کمال آتاتورک در سال ۱۹۲۳م. این پرسش به‌عنوان جدی‌ترین پرسش مطرح شد. بخشی از پرسش‌ها ناظر به بحث آموزش دینی بود و بخش دیگر به اصل رابطه دین و آموزش بازگشت می‌کرد. تلاش برای حذف آموزش دینی، به بحث رابطه دین و آموزش مربوط می‌شد (see: koylu, 2015: 187-209).

در این میان، فتح‌الله گولن از جمله مهم‌ترین اندیشمندانی است که بخش قابل توجهی از اندیشه‌هایش برای ساخت یک جامعه اسلامی به مقوله «آموزش» بازگشت می‌کند. عبدالقادر الادریسی، فتح‌الله گولن را مترجم اندیشه‌های سید نوری از طریق یک شبکه گسترده آموزشی با کیفیت می‌داند (الادریسی، ۲۰۱۴: ۱۵۸-۱۶۵). در رویکرد الهیاتی گولن، طبیعی است که پیش از توجه به مباحث فلسفی یا آکادمیک، می‌بایست



تفسیرهای الاهیاتی وی از این امر را بررسی کرد. گولن ایده اهمیت آموزش را کاملاً اسلامی و مبتنی بر وحی و رفتار پیامبر اکرم ﷺ می‌داند و تفسیر بسیار موسعی از آن ارائه می‌دهد. وی در تفسیر سوره علق، یکی از بنیان‌های تمدن اسلامی را تعلیم و تعلم برمی‌شمرد و پیامبر اکرم ﷺ را به‌عنوان مربی یا معلم (educator) نام می‌برد. گولن در نقش پیامبر برای ایجاد تمدن اسلامی ایجاد شوق و انگیزش بسیار بالا برای علم‌آموزی را عنوان می‌کند و این امر را یکی از مهم‌ترین عناصر تغییر جامعه بدوی عرب به سمت تمدن اسلامی می‌داند. پیامبر در فضایی به رسالت مبعوث شد که هم خود قادر به خواندن و نوشتن نبود و هم فضای حاکم بر جزیره العرب بر اساس بی‌سوادی شکل گرفته بود (gulen, 2006b: 181-183). در آرای گولن به‌منظور بررسی نقش آموزش در احیای جهان اسلام و رسیدن به تمدن اسلامی، به رویکرد تمدن‌پژوهانه مارشال هاجسن در بررسی تمدن اسلامی اشاره شده است. هاجسن رقابت میان مدرسه‌های شیعه و سنی را بخش مهمی از پیشرفت تمدن اسلامی در دوره رقابت عثمانی - صفوی می‌داند (Hadjson, 1974, Vol. 2: 45-49). به نظر می‌رسد که گولن نیز با درک این امر و اینکه مدرسه و دانشگاه در کانون تحولات جوامع قرار دارند، اقدام به تأسیس مدارس زیاد و همچنین حرکت به سمت آموزش با کیفیت و هماهنگ با مقتضیات زمان کرده است تا رویکرد خود به مقوله آموزش را اجرایی سازد (نک: الادریسی، ۲۰۱۴: ۱۰۴-۱۱۱).

وجه بارز گولن - همانند سיעد نوری، امام موسی صدر و بسیاری دیگر از عالمان جهان اسلام - عمل‌گرایی است. عمل‌گرایی در اینجا نه مترادف با پرگماتیسم، بلکه بدین معناست که صرفاً به اندیشمندبودن و نظریه‌پردازی بسنده نکرده‌اند، بلکه ایده‌های خود را در عرصه عمل و تجربه به آزمون نهاده‌اند. این امر سبب می‌شود که ایده‌ها در فرایند اجرا، جرح و تعدیل شوند. در عرصه آموزش گولن با تأسیس یک شبکه بسیار وسیع آموزشی در جهان اسلام، کوشیده ایده‌های خود را به عرصه آزمون و تجربه درآورد و از خلال این تجربه، نظریه‌ها و ایده‌های خود را بازسازی کند. وی از برجسته‌ترین پیشگامان اصلاحات آموزشی در ترکیه معاصر است که تلاش کرده با تغییر الگوهای آموزشی، تجربه متفاوتی از آموزش ارائه دهد و مخاطبان خود را به





سمت مداراگری، گفت و گو و در نهایت تمدن راستین سوق دهد.

در مقوله آموزش فتح‌الله گولن پشتوانه‌های مالی و فرایندهای تأمین هزینه‌های آموزشی را با سازوکاری متفاوت در نظر گرفت و آموزش را صرفاً به نظام آموزشی رسمی محدود نکرد، بلکه از طریق رسانه‌های جمعی و به‌ویژه تلویزیون به جهت‌دهی افکار عمومی اقدام کرد. گولن بر این امر تأکید دارد که فراهم آوردن عدالت برای همه نیازمند یک الگوی آموزشی مناسب و کارآمد در گستره جهانی است و تنها در سایه آموزش مناسب است که فهم درست از چگونگی احترام به حقوق دیگران محقق خواهد شد. گولن برای تحقق این هدف، اقناع نخبگان اجتماعی، صاحبان صنایع کوچک و بزرگ و حمایت از آموزش با کیفیت را در دستور کار خود قرار دارد تا از پروژه وی حمایت کنند. این سازمان‌ها، نهادهای غیرانتفاعی و مردمی بسیاری را تأسیس کردند تا به حمایت از سازمان آموزشی گولن پردازند. از این‌رو، سازمان آموزشی گولن به ترکیه محدود نشد و با حمایت این گروه‌ها، گولن توانست در داخل و بیرون از ترکیه نظام آموزشی خود را گسترش دهد. فرایند اقناع نخبگان و صاحبان صنایع به این صورت محقق شد که در فرایند نظام آموزشی گولن، صرفاً آموزش محدود به ذهن نمی‌شد، بلکه قلب و روح افراد نیز تحت تأثیر آموزش‌هایی قرار می‌گرفتند که در مؤسسه‌های آموزشی گولن ارائه می‌شد (gulen, 2004b: xi-xiv).

گولن در بررسی مقولاتی مانند تروریسم در جهان اسلام نیز به مقوله آموزش اشاره دارد و یکی از دلایل ظهور جریان‌های تروریستی در جهان اسلام را مسئله آموزش می‌داند. به باور گولن نظام آموزشی می‌بایست به گونه‌ای طراحی شود که در مدرسه‌ها، تمامی نیازهای یک فرد در زندگی آموزش داده شود. همچون مسائل بهداشتی و پزشکی، مسائل مربوط به مهارت‌های زندگی و همه و همه می‌بایست در مدارس به دانش‌آموزان تعلیم شود. اینکه یک فرد در آینده چگونه باید با همسر خود رفتار کند یا فرزندان خود را چگونه تربیت کند؟ صرفاً محدود به ترکیه نیست و بسیاری از کشورهای اسلامی از مشکلاتی مانند مواد مخدر، قمارخانه و فسادهای مختلف رنج می‌برند.

از منظر گولن تمامی نابهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی در آموزش ناصحیح و بی کیفیت ریشه دارد و از این رو، با ترمیم سبک و محتوای آموزشی می‌توان دگرگونی‌هایی در جهت مطلوب ایجاد کرد. گولن در نقد ایستارهای موجود در جامعه با ذکر مثالی می‌گوید: هنگامی که در نقطه‌ای از جهان اسلام عملیاتی تروریستی رخ می‌دهد، مردم با یکدیگر می‌گویند که شکر خدا، فقط ده یا بیست نفر کشته شده‌اند و این وضعیت برای مردم وضعیتی مطلوب به‌شمار می‌رود؛ درحالی که این نشان می‌دهد متأسفانه جامعه اصل قضیه عملیات تروریستی را پذیرفته است و آن را امری طبیعی تلقی می‌کند و فقط با تعداد تلفات آن مشکل دارد. از منظر گولن تغییر این گونه ایستارهای ذهنی در جوامع اسلامی، تنها با اتکا به آموزش امکان‌پذیر است. با آموزش است که می‌توان جلوی چنین اقدامات و تفکراتی را گرفت. این امر در وضعیتی رخ می‌دهد که قرآن نجات یک فرد را برابر با نجات جامعه می‌داند و قتل دیگران یکی از بدترین گناهان در جهان اسلام به‌شمار می‌رود. گولن تحقق چنین اهدافی در جامعه را تنها با آموزش میسر می‌داند. وی ریشه مسائلی مانند تروریسم را در فقر، جهل، و عدم آموزش تحلیل می‌کند (ibid.: 187, 199, 240).

گولن به مقوله آموزش از سه سطح و زاویه می‌پردازد: سطح روان‌شناختی - انسانی، سطح ملی - اجتماعی و سطح جهانی. در سطح نخست توجه می‌دهد که آنچه در نظام آموزشی غرب رخ داده یک خطای فاحش درباره روان‌شناختی انسان است، زیرا غرب جهان و انسان را به ماده تقلیل داده است. در سطح روان‌شناختی انسانی (انسان‌شناسی) نباید تنها به ذهن انسان توجه کرد، بلکه انسان تحت تأثیر امور معنوی و روحانی نیز هست و از همین رو، غرب در ادامه با چالش دین و علم مواجه شد و این پرسش جدی مطرح شد که انسان اساساً چیست؟ انسان نه ماده و ذهن صرف است و نه روح و معنویت صرف؛ بلکه آمیخته‌ای از این دو امر است. از این رو، هر بخش مفاهیم خاص خود را دارد؛ بخش معنوی نمی‌تواند از طریق بخش ذهنی اقلع و اشباع شود، و همین طور به عکس. شادی حقیقی زمانی محقق می‌شود که انسان بتواند به نیازهای همه ابعاد وجودی‌اش پاسخ دهد. پاسخ به نیازهای هر دو بعد، نیازمند شناخت آن است. ما به





مدد علم، شناخت کافی از جسم و نیازمندی‌های آن داریم، ولی از روح، ارتباط آن با جسم و نیازهای آن اطلاعات کافی نداریم. روح همان مقوله‌ای است که خداوند هنگام خلقت انسان در وی دمیده است. در حقیقت این روح است که برای تکامل، و تعالی و آماده شدن برای حیات ابدی به کره خاکی آمده است. از این رو، گولن نتیجه می‌گیرد که پیشرفت و تحول حقیقی تنها در ارتباط با هر دو بُعد ماهیت وجودی ما به دست می‌آید و این قابلیت تنها در سایه آموزش فعال می‌شود و آموزش باید چنان باشد که به همه ابعاد وجودی انسان مرتبط باشد (gulen, 2005a: 6; gulen, 2004b: 193-194). گولن نیز همانند سعید نوری بر این باور است که علم تجربی چراغ و نور ذهن است و ایمان چراغ و نور قلب؛ از این رو، برداشتی که از آموزش ارائه می‌دهد، بر همین رویکرد دوگانه مبتنی است که البته بر انسان‌شناسی وی مبتنا دارد (Gulen, 2004b: 199).

الگوی آموزشی مطلوب از منظر گولن چند ویژگی دارد: نخست آنکه هم به تقویت و تکامل ذهن و هم به تقویت و تکامل روح و نفس انسان بینجامد؛ دوم اینکه به جهانی بودن، جامع بودن و ارتقای کیفیت دانش آموزان کمک کند؛ سوم آنکه قابلیت تغییر در دانش آموزان را داشته باشد (ibid.: 184-191)؛ چهارم اینکه الگوی آموزشی باید چنان طراحی شود که هیچ‌گونه جبری در آن نباشد و افراد به صورت خودانگیخته به فرایند آموزش وارد شوند، زیرا الگوی مبتنی بر تنبیه، اجبار و مدل‌های نظامی و پلیسی تنها مدت کوتاهی می‌تواند جامعه را کنترل کنند. اگر هدف از آموزش، گذار به وضعیت مطلوب دائمی است، می‌بایست مردم به نحو داوطلبانه در فرایند آن قرار بگیرند (gulen 2005a: 154). گولن این مدل را، الگوی آموزشی پیامبر اکرم ﷺ می‌داند (gulen, 2006b: 191). در این الگو می‌بایست هم به تربیت جسم (با انجام تمرین‌ها و ورزش‌های مختلف) و هم به اخلاق نیکو و هم به پرستش و اطاعت‌پذیری از خداوند پرداخته شود (ibid.: 255). گولن در سطح ملی - اجتماعی به این امر می‌پردازد که خدمت به انسانیت از طریق آموزش قابل پیگیری است. تحلیل گولن در سطح ملی - اجتماعی به تحلیل سطح جهانی وابسته است. وی بر این باور است که با وقوع انقلاب ارتباطات و تبدیل شدن جهان به یک دهکده جهانی، حفظ هویت‌های ملی تنها در سایه شناخت دیگر هویت‌های ملی و ایجاد درکی متقابل

برای ایجاد ارتباط امکان‌پذیر است. وی در تبیین این مقوله به سه مشکل اصلی بشریت، یعنی جهل، فقر و تفرقه اشاره می‌کند که این امر با سه گانه دانش، فعالیت اقتصادی و وحدت قابل درمان است: «از آنجایی که جهل مهم‌ترین مشکل جهان است، از این رو، مقابله با آن از طریق آموزش امکان‌پذیر است و این دقیقاً همان راهی است که می‌توانیم بیشترین خدمت را به مردم کشور خود داشته باشیم» (ibid).

همچنین از آنجا که ما در یک دهکده جهانی زندگی می‌کنیم، در این وضعیت بهترین راه خدمت از طریق آموزش است تا از رهگذر آن بتوانیم گفت‌وگوی بین تمدن‌ها را محقق سازیم. انسان در این کره خاکی خلق شده است تا از طریق آموزش، تعلیم ببیند و به تعالی برسد. وی همواره در مباحث خود با ارجاع‌های متعدد به بدیع‌الزمان سعید نوری، تأثیرپذیری و الهام‌گرفتن از او را به خوبی نمایان می‌سازد. در حل معضل تفرقه، همانند سعید نوری ایده‌هایی مانند گفت‌وگوی بین‌الادیانی را در کانون مباحث خود قرار داد. از منظر گولن تفرقه از طریق گفت‌وگو و مداراگری قابل حل است و از این منظر، بنیان‌های تمدن اسلامی را در سه گانه «آموزش»، «کار»، و «گفت‌وگو و مداراگری» قرار می‌دهد. از منظر گولن آموزش، صرف نظر از اینکه ما یک نظام سیاسی - اجتماعی متوازی را در اختیار داریم یا نه، بهترین ابزار برای حل مشکلاتی است که انسانیت با آن مواجه است (gulen, 2004b: 197-199). از منظر گولن وحدت در جوامع زمانی رخ می‌دهد که افراد یک جامعه بر اساس آموزه‌های مشترک - دین، فرهنگ، زبان و آگاهی تاریخی - در کل جامعه آموزش ببینند و به نظر اکثریت احترام قائل شوند (gulen, 2005b: 91).

جنبش گولن یک جنبش آموزش‌محور است و از این جهت گولن در عرصه عملی نیز با تأسیس مدارس، دانشگاه‌ها و مؤسسه‌های آموزشی بسیار متنوع مانند مؤسسه‌های زبان، کوشید ایده‌های خود را جامعه عمل ببوشاند. از این رو، مدرسه‌های گولن در راستای ایده‌های وی در سراسر جهان توسط صاحبان صنایع و حامیان مالی وی ایجاد شد و در آسیای مرکزی، کشورهای متعدد افریقایی، شرق اروپا، حتی مناطقی مانند آذربایجان، فیلیپین، سن پترزبورگ و... شعبه‌های مختلفی تأسیس شدند. بسیاری از





کشورها از این امر استقبال کردند (gulen, 2005a: 222). برای مثال رئیس بنیاد آموزش ملی روسیه، افتتاح مدارس گولن در این کشور را نقطه عطفی در تاریخ معاصر روسیه عنوان کرده است (gulen, 2004b: 200). مدارس گولن مدارس دینی و حوزه علمیه نیستند و به اصطلاح مشهور مدرسه‌هایی هستند که آموزش‌های سکولار (علمی، غربی) می‌دهند. کیفیت بالای آموزش و استفاده از معلمان بسیار مجرب از ویژگی‌های بارز مدرسه‌های گولن هست (Koc, 2012: 9). وجه بارز این مؤسسه‌ها آن است که در کنار ارائه خدمات آموزشی، در حل معضلات اجتماعی مانند کاهش فقر نیز فعال‌اند و این امر به منظور مقابله با جریان‌های تروریستی رخ می‌دهد که معمولاً در کشورهایی که از معضل جهل (بی‌سوادی) و فقر رنج می‌برند، بسیار فعال هستند (Gulen, 2005a: 222).

گولن در تأکید بر اهمیت آموزش بر حدیث مشهور نبوی «اطلبوا العلم من المهد الی اللحد» اشاره می‌کند و علم‌آموزی را یک رسالت و هدف زندگی انسانی می‌داند، که آموزش در کانون تحقق این هدف قرار دارد (gulen, 2004b: 202). آموزش امری است که هم برای جامعه و هم برای فرد ضروری است، زیرا زندگی حقیقی تنها از طریق دانش به دست می‌آید و دانش نیز از طریق آموزش محقق می‌شود. از منظر گولن آموزش تنها به آموزش رسمی محدود نمی‌شود و او به سه گانه مدرسه، خانواده و محیط اجتماعی تأکید دارد (gulen, 2005a: 110). در فضای اجتماعی، رسانه‌های جمعی وظیفه دارند تا نسل‌های جوان را بر اساس سیاست آموزشی مورد تأیید جامعه آموزش دهند (gulen, 2004b: 205). امروزه به مدد رسانه‌های جمعی و ورود به عصر ارتباطات دسترسی به آموزش در کنار مدارس و دانشگاه‌ها برای همان قابل دسترس است (gulen, 2006b: 59) و گولن معتقد است که دوام و بقای ملت‌ها به آموزش نسل جوان آن وابسته است و اگر کشورها نتوانند نسل جوان با کیفیت و متعالی تربیت کنند، آینده مبهمی خواهند داشت (gulen, 2005b: 41). البته به گفته وی اگرچه آموزش برای پیشرفت یک کشور امری بسیار ضروری است، ولی اگر آموزش نسل جوان بر اساس ارزش‌های سنتی آن کشور نباشد، پیشرفتی حاصل نمی‌شود (gulen, 2005b: 54). همچنین آموزش در محیط اجتماعی افراد جامعه را قانع می‌سازد که در جست‌وجوی ایدئال‌های متعالی باشند و درصدد تکامل و تعالی خود برآیند، نه اینکه در پی خواهش‌های نفسانی بروند (gulen, 2004b: 224).

خانواده موظف است تا با ایجاد کانونی گرم برای تربیت فرزندان و وظایف آموزشی مربوط به خود را انجام دهد. نخستین مدرسه‌ای که آموزش ما در آن آغاز می‌شود خانه است و فرزندان تنها در صورتی در خانه آموزش مناسب را خواهند دید که در یک خانواده سالم حضور داشته باشند (gulen, 2004b: 203). گولن در تفسیر آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (شوری: ۵۲)، می‌گوید که دو عامل در حرکت به سمت صراط مستقیم و هدایت نقشی اساسی دارند: عامل خانواده و شرایط اجتماعی که فرد در درون آن رشد می‌کند (gulen, 2005a: 111).

خانواده‌ها در فرایند آموزش، در کنار توجه به نیازمندی‌های مادی باید به نیازمندی‌های روحی کودکان نیز توجه کنند (gulen, 2005b: 45). در مدرسه نیز دانش‌آموزان باید با ارزش‌های اخلاقی و انسانی آشنا شوند. مهم‌ترین کارویژه مدرسه ساخت هویت اجتماعی دانش‌آموزان است. بنابراین، بدون هماهنگی این سه عنصر، مقوله آموزش تکمیل نخواهد شد (gulen, 2004b: 205-208). از این رو، از منظر گولن جوامعی که برای نهاد خانواده و آموزش نسل جوان اهمیت نمی‌دهند، با بُعد بی‌رحم و خشن زمان مواجه می‌شوند. وی حتی بر این باور است که آینده یک نسل را می‌توان از طریق کیفیت آموزش نسل جوان فعلی و فرایند تربیت و رشد آن پیش‌بینی کرد (gulen, 2005b: 43-44).

مسئله دیگری که گولن بر آن تأکید می‌کند تفاوت دو مفهوم آموزش (education) و تدریس (teaching) است. بیشتر مردم می‌توانند تدریس کنند، اما اندکی از آنها می‌توانند آموزش دهند (gulen, 2005b: 40; gulen, 2004b, 208). از منظر گولن معلمانی که در مقام آموزش دیگران قرار دارند، ولی خود به اندازه کافی آموزش ندیده‌اند، مانند افراد کوری هستند که قصد دارند راهنمای دیگران در تاریکی شوند (gulen, 2005b: 40). از این منظر گولن بهترین نوع آموزش را مجهز بودن مربی به آموزش دینی می‌داند. از سویی دیگر، یکی از مهم‌ترین صفاتی که در امر آموزش لازم است بردباری است، زیرا آموزش مقدس‌ترین امر و در عین حال سخت‌ترین کار است. از این رو، معلمان می‌بایست صبر بسیار زیادی به خرج دهند. بهترین الگوی آموزش نیز آموزش فرد به





فرد است؛ به این معنا که می‌بایست برای هر فردی از یک روش خاصی استفاده کرد، زیرا هر فردی دنیای خاص خود را دارد (gulen, 2004b: 208-209) و در فرایند آموزش باید به توانایی‌ها و قابلیت‌های متفاوت افراد توجه کرد (gulen, 2006b: 117).

به باور گولن فرایند دست‌یابی به تمدن از آموزش با کیفیت آغاز می‌شود. مخاطب این آموزش با کیفیت نسل جوان جامعه هستند که بر اساس دین، فرهنگ، تاریخ و ارزش‌های جامعه تربیت خواهد شد. در این فرایند تربیتی، دانشجو و دانش‌آموز ضمن فراگیری علوم مختلف، با آداب، اخلاقیات و مهارت‌های مختلف زندگی نیز آشنا می‌شود و در عصر جهانی‌شدن، گفت‌وگو و مداراگری با دیگر تمدن‌ها را نیز می‌آموزد. بنابراین از منظر گولن آموزش چه در سیر تاریخی آن و چه در حال حاضر، در کانون تولید و بازتولید یک تمدن اسلامی جدید قرار دارد.

نقادی و نتیجه‌گیری

فتح‌الله گولن در شمار محدود متفکرانی است که به تفصیل درباره چگونگی ساخت تمدن اسلامی در دوران معاصر نظریه‌پردازی کرده و کوشیده است با ارائه برداشتی از تمدن‌سازی در صدر اسلام، به قواعد تمدن‌سازی در عصر حاضر پی ببرد. وی بدون ورود به مناقشه‌های لفظی و مفهومی درباره تمدن، رویکردی کارکردگرایانه به تمدن ارائه می‌دهد. بنابراین نخستین وجه مثبت آرای گولن روشی است که برای کشف فرایند تمدن‌سازی از آن بهره برده است. او تلاش می‌کند از دل قرآن و سنت این روش را ارائه دهد. گولن برای دست‌یابی به قواعد تمدن‌سازی، به آسیب‌شناسی تمدن اسلامی و تمدن غربی و علل فروپاشی تمدن اسلامی می‌پردازد. گولن برای برون‌رفت جهان اسلام از بحران هویت ناشی از مواجهه با مدرنیته غربی، راه ایجابی آموزش در ابعاد مختلف را پیشنهاد می‌دهد. این آموزش درحقیقت چگونگی زیست مسلمانی در جهان مدرن است. تا فرد مسلمان ضمن بهره‌برداری از مزایای جهان غرب از آسیب‌های آن در امان باشد.

با وجود این به نظر می‌رسد که گولن در نظریه‌پردازی درباره تمدن به نوعی

تقلیل‌گرایی دچار شده است. ریشه این تقلیل‌گرایی را می‌توان در رویکرد تصوف‌مابانه گولن به تمدن دانست که همراه با آداب مدارا و تساهل است. این تقلیل‌گرایی در ساحت‌های هستی‌شناختی و معرفتی‌شناختی رخ داده است. در ساحت هستی‌شناختی گولن با حذف عناصر کلیدی فعال در تمدن‌سازی و یا حتی اسلامی‌سازی جامعه، کوشیده است به جامعه مطلوب اسلام برسد، زیرا در این منظر فرد مقدم بر نهادهای اجتماعی است و رستگاری جمعی تنها از رهگذر رستگاری فردی محقق می‌شود و بود یا نبود نهادهای جمعی مانند دولت دینی در این فرایند نه تنها تأثیری ندارد، بلکه مخل به این هدف می‌باشد. بنابراین از جمله مفاهیمی که گولن در بُعد هستی‌شناختی آن را نادیده گرفته، عنصر دولت اسلامی و مقوله سیاست‌ورزی است که به‌طور کل وی آن را از نظریه خود حذف کرده و آن را کاملاً به عرف واگذار کرده و اساساً هیچ طرح ایجابی و اسلامی برای نقش دولت اسلامی در تمدن اسلامی ارائه نکرده است (نک: گولن، ۲۰۱۴: ۱۱۸-۱۳۳؛ نوروزی، ۱۳۹۲). گولن ساخت تمدن اسلامی را صرفاً در الگوی از پایین به بالا جست‌وجو می‌کند. در این الگو، تمدن‌سازی از لایه‌های زیرین هر جامعه مانند فرد، خانواده، مدرسه، بازار، و... ایجاد می‌شود، ولی در رویکرد گولن به جایگاه سیاست در تمدن‌سازی اشاره‌ای نمی‌شود.

همچنین تأکید بیش از حد گولن بر گفت‌وگو و رواداری در شرایطی است که جهان اسلام بسیاری از تحولات درونی خود مانند فروپاشی عثمانی، تقسیمات جغرافیایی جهان اسلام، ظهور دولت‌های لائیک و دیکتاتور در بسیاری از مناطق جهان اسلام و... را در نتیجه حضور چهره خشن و غیرمتمدن غرب در جهان اسلام تجربه می‌کند. حذف چهره استعماری غرب و هضم آن در قالب گفت‌وگو، دقیقاً در وضعیتی رخ می‌دهد که حتی در قرن بیست‌ویکم نیز مواجهه غرب با جهان اسلام یک مواجهه کاملاً نظامی است که در عراق، افغانستان و جنگ‌های نیابتی جلوه گر شده است.

گولن موانع شکل‌گیری تمدن اسلامی را در فلسفه مادی‌گرای غرب و همچنین در عوامل داخلی جهان اسلام همچون بحران هویت، جهل، فقر و تفرقه جست‌وجو می‌کند، ولی به ریشه‌های فقر، جهل، تفرقه و نقش قدرت‌های استعماری در تقویت آن اشاره





نمی‌کند. از سوئی گولن به روشنی و صراحت گرفتار در تعصب و عصبیت فرقه‌ای و قومی است، زیرا با تأکید بر اسلام ترکی، و تقدم آن بر دیگر قرائت‌های دیگر از اسلام، بسیاری از اندیشه‌های خود مانند تکثرگرایی را در عمل نقض می‌کند.

از سوی دیگر، از آنجا که ورود گولن به مباحث تمدن‌سازی با امور ایجابی و مثبت است و می‌کوشد جهان اسلام را به جهان مدرن نزدیک سازد، از طرح مباحثی مانند جهاد، لزوم حجاب، نفی سبیل، مقاومت، بازدارندگی و... پرهیز می‌کند و تقدم را به امور اجتماعی اسلام می‌دهد. از این رو، که گولن را یک اسلام‌گرای لیبرال خوانده‌اند. از این منظر، گولن در ساخت تمدن اسلامی به امور الزام‌آور اسلامی - خواه فردی یا اجتماعی - که در قالب احکام ارائه شده است ورود پیدا نمی‌کند. این تقلیل هستی‌شناختی سبب می‌شود که در معرفت حاصل شده از آن نیز تقلیل‌گرایی رخ دهد؛ یعنی دانش تولیدشده نیز یک دانش جامع درباره تمدن اسلامی نباشد. از این منظر می‌توان گفت که در اندیشه‌های گولن نبود عقلانیت دینی و در نتیجه محدودمانده در عقل نسبی بشری را شاهد هستیم. از سوئی دیگر، گولن برخلاف سعید نورسی از اصل و مفهوم کلیدی امامت که جایگاه و نقش محوری در تفسیر درست تعالیم دینی دارد غفلت کرده و این امر سبب می‌شود که بخشی از منابع معرفتی گولن، در جایگاه مناسب خود قرار نداشته باشند.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. الادریسی، عبدالقادر (۲۰۱۴)، نور وفتح: قراءه فی فکر سعید النورسی وفتح الله کولن، قاهره: دار النیل.
۲. ارکنه، محمد انس (۲۰۱۱)، فتح الله کولن جذوره الفکرية واستشراقاته الحضارية، قاهره: دار النیل.
۳. بکار، عثمان (۲۰۱۴)، الدین والعلم عند کولن: وجهه نظر عالم، فی توپراک، زکی ساری، الاسلام والتسامح فی فکر فتح الله کولن، قاهره: دار النیل.
۴. توپراک، زکی ساری (۲۰۱۴)، الاسلام والتسامح فی فکر فتح الله کولن، قاهره: دار النیل.
۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۴)، اطلس رهبران: تصویری از صحنه رقابت داعیان مذهب در جهان اهل سنت، قم: دفتر نشر معارف.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
۷. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۵) «درآمدی بر جریان شناسی دینی در اندیشه معاصر»، فصلنامه نقدونظر، ش ۴۵-۴۶.
۸. کولن، محمدفتح الله (۲۰۱۴)، حوار مع فتح الله گولن، اعداد دکتور زکی ساری توپراک، فی توپراک، زکی ساری، الاسلام و التسامح فی فکر فتح الله کولن، قاهره: دار النیل.
۹. نوروزی، رسول (۱۳۹۱)، «اسلام ترکی تقابل با اسلام انقلابی»؛ بررسی جنبش فتح الله گولن»، فصلنامه رهیافت انقلاب اسلامی، ش ۱۹.
۱۰. _____ (۱۳۹۲) «فراز و فرود جریان های اسلامی ترکیه و نسبت آنها با انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه پژوهش های منطقه ای جامعه المصطفی، ش ۴.
۱۱. _____ (۱۳۹۲)، «سیاست در اسلام لیبرالی»، فصلنامه پژوهش های سیاست اسلامی، ش ۲.
۱۲. _____ (۱۳۹۳). «در جستجوی مدرنیته اسلامی (بررسی و نقد اندیشه های تمدنی بدیع الزمان سعید نورسی)»، فصلنامه نقدونظر، ش ۷۴.
۱۳. یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۷۹)، نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: نشر گویو، چاپ دوم.

14. Akdogan, Cemil (2009), "a reappraisal of Islam's impact on modern science,"

in Al-Idrus Mohamed Ajmal bin Abdul Razak (ed.), *Islam hadhari: bridging*



- tradition and modernity*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
15. Aras, Bulent and Caha, Omer (2000), "Fethullah Gulen And His Liberal" "Turkish Islam" Movement," *Middle East Review of International Affairs*, vol. 4, No. 4.
 16. Gulen, M. Fethullah (2004a), *The Necessity of Interfaith Dialogue: A Muslim Perspective*, New Jersey: light.
 17. _____ (2005a), *The Essentials of the Islamic Faith*; new Jersey, light.
_____ (2006a), *Questions and Answers about Islam*, vol.1, New Jersey: light.
 18. _____ (2006b), *The Messenger of God Muhammad: An Analysis of the Prophet's Life*, New Jersey: light.
 19. _____ (1996), *Prophet Muhammed: The Infinite Light*, London: Truestar.
 20. _____ (2004b), *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, Tughra Books.
 21. _____ (2004c), *Islam and democracy*, Tughra Books.
 22. _____ (2005b), *pearls of wisdom*, New Jersey: light.
 23. Hall, martin and Jackson, Patrick Thaddeus (ed.) (2007), *Civilizational identity: the production and reproduction of "civilizations,"* in: *international relations*, MacMillan: Palgrave.
 24. Jackson, Patrick (2010), "how to think about civilizations?" In: *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*, Routledge.
 25. Katzenstein, Peter J.(2010), *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*, Routledge.
 26. _____ (2011), "Civilizational state, secularism and religion," in: Craig Calhoun; Mark Juergensmeyer; Jonathan Van Antwerpen: *Rethinking secularism*, Oxford University Press.



27. Koc Dogan (2012), *Strategic Defamation of Fethullah Gülen: English vs, Turkish*, university press of America.
28. Koneczny, feliks (1962), *on the plurality of the civilizations*, polonica series, No. 2, London: Polonica Publications.
29. Koylu Mustafa (2015), "Religion and Citizenship Education The Case of Turkey," in: Ednan Aslan, Marcia Hermansen (eds.), *Islam and Citizenship Education In Cooperation with Minela Salkic Joldo*, springer.
30. Nasr, Seyyed hossein (2009), "Civilizational dialogue and the Islamic world," in: Al-Idrus Mohamed Ajmal bin Abdul Razak (ed.); *Islam hadhari: bridging tradition and modernity*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
31. Rubin, Barry (2003), *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle*, State University of New York press.
32. Rudolph hoeber, Susan (2010), "four variants for Indians civilization," in: Peter J. (ed.), *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*, Routledge: Katzenstein.
33. Tibi, Bassam (2012), *Islam In Global Politics Conflict and cross-civilizational bridging*, Routledge.
34. Unal, Ali (2000), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gulen*, Fountain Pub.



نظر:

الهيئات اجتماعى و تمدن اسلامى

امکان تمدن اسلامی در دنیای کنونی؛ نگاهی به مبانی و ظرفیت‌ها

سیدعلیرضا واسعی*

چکیده

تمدن‌شناسان بر وجود تاریخی تمدن اسلامی و نقش کم‌نظیر آن در تمدن جهانی اتفاق نظر دارند، چنان‌که حیات‌مندی آن را در طول تاریخ گذشته پذیرا شده‌اند، ولی با توجه به آنچه در سده‌های اخیر این تمدن از خود به جا نهاده و نقش کم‌رنگی که در صحنه تمدن جهانی داشته است، این پرسش را برای اندیشمندان و محققان پدید آورده که آیا این تمدن می‌تواند در دنیای کنونی که تحولات بنیادینی یافته، با بازآرایی خود حضوری پویا و رقیبانه داشته باشد یا نه؟ این مقاله با روش تحلیل تاریخی و تبیین علمی به این نتیجه دست یافته است که تمدن اسلامی به‌رغم سستی و فتوری که خواسته یا ناخواسته دامنگیرش شده بود، می‌تواند دوباره در صحنه جهانی حضوری مؤثر بیابد با این پیش‌فرض که مبانی و ظرفیت‌های تمدن‌ساز اسلامی، چنین امکانی را برای ورود مجدد آن به عرصه رقابت تمدنی فراهم می‌سازد.

کلیدواژه‌ها

تمدن اسلامی، مبانی، ظرفیت‌ها، اسلام تمدنی، تمدن جدید.



مقدمه

در خصوص وجود تاریخی تمدن اسلامی و نقش آن در تمدن جهانی نمی توان تردید کرد.^۱ پژوهندگان حوزه تمدن بر آنند که تمدن اسلامی با سرعت چشم گیری توانست همه تمدن های کهن را در خود جمع کند و در فرایندی معقول، آنها را در قالب تمدن جدید و متفاوت عرضه نماید (نک: عوض، ۱۳۹۳: ۵۷). تمدن شکل گرفته به حکم ریشه های هویتی اش (المسایح، ۱۴۱۰: ۱۲۲) تمدن اسلامی نام گرفت و دنیای جدید را مرهون نقش آفرینی خود ساخت. به همین سبب، حتی آنان که بر تدوام کنونی آن نظر ندارند، به نقش واسط آن در انتقال تمدن کهن به دنیای جدید اذعان می کنند (توین بی، ۱۳۵۳: ۱۷۵).

این تمدن در گذر زمان و بنا به دلایلی، برای مدت ها نتوانست در عرصه رقابت تمدنی نقش آفرینی کرده و حضور مؤثری داشته باشد؛ هرچند مسلمانان خود تا مدت ها از آنچه پیش آمده بود، آگاه نبودند، چون نه با دنیای اطراف خود در ارتباط بودند تا در نگاهی مقایسه ای و انتقادی به کاستی های پیش آمده وقوف یابند، نه اساساً به برتری تمدنی دیگران باور داشتند تا اینکه در یک سده اخیر با گسترش تعامل و آشنایی مسلمانان با جهان غرب و مدرنیته^۲ و پیدایی رسانه ها و توسعه اطلاعات، دسته ای از متفکران نواندیش، در رویکردی مقایسه ای میان وضعیت جهان اسلام و داشته های دیگران و با راز کاوی اوضاع پیش آمده، راهکارهایی برای برون رفت از آن بجویند. برخی در نگاه به گذشته تمدن اسلامی و توانایی سنجی پیشرفت های تجربه شده، از توانایی مسلمانان در ایجاد تمدن جدید سخن گفتند و دسته ای دیگر با نگاهی آسیب شناسانه به فرایند تمدن اسلامی، دیدگاه ها، نظریه ها و پیشنهادهایی ارائه کردند که برایندها امکان احیای تمدن اسلامی یا ضرورت ایجاد تمدن جدید اسلامی است.

۱. نائینی در مقدمه تنبیه الامه و تزیه المله می نویسد: «ملل مسیحیه و اروپاییان، قبل از جنگ صلیب، چنانچه از تمام شعب حکمت علمیه بی نصیب بودند، همین قسم از علوم تمدنی و حکمت علمیه و احکام سیاسیه هم... بعد از آن واقعه عظیمه عدم فوزشان را به مقصد، به عدم تمدن و بی علمی خود مستند دانستند. علاج این ام الامراض را اهم مقاصد خود قرار داده و عاشقانه در مقام طلب بر آمدند؛ اصول تمدن و سیاسات اسلامیه را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت و غیرها اخذ و ...» (نک: نائینی، ۱۳۳۴: ۳۶-۳۷).

۲. در جنبش مشروطه برای نخستین بار ایرانیان با مدرنیسم آشنا شدند (نک: علمدار، ۱۳۸۲: ۴۸۹ به بعد).



نظر

امکان تمدن اسلامی در دنیای کنونی...



بی‌گمان تمدن اسلامی در دنیای کنونی حضوری انکارناپذیر دارد. نشانه آشکار آن، جمعیت رو به رشد مسلمانان، داشتن منابع مهم طبیعی و انسانی، وجود منابع ارزشمند فکری، میراث علمی و مهم‌تر از همه، مانیفست ماندگار (قرآن، کتاب خدا) آن است که بر خلاف ادیان دیگر، تمامی اعمال و عقاید مردمش بر اساس آن تعریف می‌شود (گرونیام، ۱۳۴۲: ۹۹۹). این تمدن که با گذر از پیچ و خم‌های بسیار توانسته هم‌چنان ماندگاری خود را تضمین کند، به یقین از عناصر و مقوم‌هایی برخوردار است که می‌تواند از نو در عرصه جهان تمدنی، به صورت پویا و مؤثر حضور یابد. این مقاله می‌کوشد تا با پرداختن به مبانی و ظرفیت‌های تمدن‌ساز اسلام، امکان احیای تمدن اسلامی تأکید ورزد.

۱. بررسی مفاهیم بنیادی

در آغاز باید سه نکته اساسی بررسی گردد: اول - مفهوم‌شناسی تمدن اسلامی و تمایز آن با دیگر تمدن‌ها؛ دوم - عهد شکوفایی تمدن اسلامی و جایگاه کنونی آن؛ و سوم - مفهوم اسلام تمدنی.

الف) مفهوم‌شناسی تمدن اسلامی

امروزه ترکیب تمدن اسلامی کاربرد فراوانی دارد، ولی همچنان نیازمند بازتعریف است، به‌ویژه وقتی در کنار واژه‌هایی همچون تمدن غربی و تمدن شرقی قرار می‌گیرد، الزام بیشتری برای روشن‌سازی دارد. برای تمدن، معانی مختلف و فراوانی ارائه شده است (نک: عوض، ۱۳۹۳: ۲۷ به بعد). برخی آن را با واژه فرهنگ هم‌تراز دانسته‌اند، هرچند در تعریف فرهنگ نیز اختلاف دارند؛ برخی دیگر، تمدن را به دستاوردهای مادی و ساخته‌های بشری که در جهت آسایش انسان شکل گرفته اطلاق کرده‌اند؛ دسته سوم با نظر به وجه مدنی زندگی انسانی، تمدن را به زیست مسالمت‌آمیز، نظم‌دار، قانون‌مند و اخلاقی آدمیان نسبت داده‌اند؛ و گروهی دیگر آن را در اقتدار سیاسی و گستردگی نفوذ قدرت، و شماری در پیشرفت‌های علمی معنا کرده‌اند؛ چنان‌که برخی پیشرفت جامعه انسانی را با تمدن برابر دانسته‌اند (نک: بابایی، ۱۳۹۳: ۲۸ به بعد).

همچنان تعریف‌های جدیدی برای تمدن ارائه می‌شود، ولی به نظر می‌رسد وجه مشترکی میان این تعریف‌ها می‌توان پیدا کرد؛ چون برخی از تعریف‌ها ناظر به مفهوم تمدن و دسته‌ای دیگر به مصداق و بعضی به لوازم آن اشاره دارند. ویل دورانت آن را ترکیبی از امنیت و فرهنگ، نظم و آزادی می‌داند (دورانت، ۱۳۷۰: ۲۹۸) و تأکید می‌کند: تمدن امری مادی نیست که به ناچار به خاک و زمین معینی بسته باشد، بلکه معجونی است لمس‌ناشدنی از دستاوردهای فنی و نوآوری‌های فرهنگی (همان: ۳۰۶). شریعتی تمدن را مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه انسانی می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۰: ۴) و هنری لوکاس در تعریف تمدن می‌نویسد: «تمدن [پدیده‌ای است به هم‌تئیده که همه رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر و ادبیات را شامل می‌شود» (لوکاس، ۱۳۶۶: ج ۱: ۷ و ۱۶). تمدن هم به دسترسی به رفاه مادی و هم به اعتلای روح بشری اشاره دارد؛ هم به معنای فراوانی نیازمندی‌های روزانه است و هم به معنای احترام گذاشتن به پالایش بشری (یوکیچی، ۱۳۶۳: ۵۶).

هر معنایی که برای تمدن در نظر گرفته شود، تمدن اسلامی بر پایه آن تعریف می‌شود، ولی پیش از ارائه تعریف، باید گفت: تمدن اولاً، مفهومی انتزاعی بدون مصداق عینی خارجی است؛ ثانیاً مفهومی نسبی است؛ یعنی در نسبت با همگنان یا دیگر تمدن‌ها معنا می‌شود؛ ثالثاً مفهومی سیال است (نک: یوکیچی، ۱۳۶۳: ۲۰-۲۱). بر این اساس، تمدن اسلامی عبارت است از: «نوع خاصی از زندگی که تابع داشته‌ها (آنچه از گذشته بوده) و دستاوردهای (نرم‌افزاری [معنوی] و سخت‌افزاری [مادی و جسمانی]) معطوف به نیازهای انسانی (نیازهای آرامشی و آسایشی) است که در سایه آموزه‌های اسلامی، در گذر زمان در جامعه مسلمانان نهادینه شده است». بنا بر این، تمدن اسلامی لزوماً برآمده از دیانت اسلامی یا برساخته مسلمانان نیست، بلکه محصولی است که ذیل چتر اسلام، در جامعه مسلمانی شکل گرفته است. بی‌تردید اگر اسلام نبود و مسلمانان کنش‌های خود را با آن منطبق نمی‌ساختند، چنین تمدنی هرگز رخ نمی‌کرد (نک: زرین کوب، ۱۳۷۶: ۳۵-۳۶). این تمدن، البته در رویکرد و جهت، اهداف و غایت‌ها، و صورت و ساختار با دیگر تمدن‌ها متفاوت است؛ چنان‌که مبانی خاص خود را دارد.





ب) عهد شکوفایی تمدن اسلامی و جایگاه کنونی آن

تمدن اسلامی از زمان پیدایی تاکنون، مسیر یک‌نواختی را پشت سر گذاشته است، بلکه به اعتبار توان پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه اسلامی، فراز و فرودهایی داشته و توانایی‌ها و ضعف‌هایی را تجربه کرده و همچنان در دنیای حاضر تأثیر معنوی دارد (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۱). به باور برخی، این تمدن تاکنون شش مرحله را پشت سر گذاشته و با ظهور انقلاب اسلامی ایران پای در مرحله هفتم نهاده که عصر بازگشت است (نک: جعفریان، ۱۳۸۵: ۴-۱۱). برخی دیگر، در نگاه مقایسه‌ای با تمدن غربی، یادآوری کرده‌اند که پیدایی اسلام و اوج تمدنی آن، به لحاظ تاریخی با دوره قرون وسطی در غرب مقارن بود^۱ و برخلاف آنجا، در سطح بالایی از زیست تمدنی قرار داشت، ولی تابع عوامل مختلف داخلی و خارجی، به تدریج در مسیر دیگری گام نهاد و از پویایی بازماند تا آنجا که در برابر هجمه‌های غریبان در جنگ‌های صلیبی کم‌توان شده و بعدها در برابر مغولان، دیگر یارای ایستادگی نیافت.

آنچه قوای مسلمانان را به ضعف و فروپاشی کشاند، کمبود نیروی نظامی یا ابزار جنگی آنان نبود، بلکه تزلزل مبانی فکری و ضعف اصول زیست اسلامی آنان بود؛ همان چیزهایی که در آغاز ظهور اسلام، مسلمانان را در مواجهه با امپراتوران زمانه برکشیده بود. مسلمانان به سرعت از قافله تمدنی بازماندند و دلیل این امر، بیش از هر چیز یک‌نواختی جهان اسلام در برابر مسائل نوآمد بود؛ یعنی تصلب مسلمانان و در رأس آنان رهبران جامعه^۲ بر داشته‌ها و اصرار بر پاسخ‌گویی همان‌ها بود. به بیان دیگر، عدم همپایی با پیشرفت‌های زمانه که پرسش‌های جدیدی را فراروی آدیان می‌نهاد و به طبع پاسخ‌های نویی را می‌طلبد. طبق این دیدگاه و برخلاف نظر مشهور، تمدن اسلامی

۱. قرون وسطی از قرن پنجم تا پانزدهم را شامل می‌شود که دوره انحطاط تمدنی، فرهنگی و عصر غلبه کلیسا بر تمامی حوزه‌های زندگی مردم بود. تاریک‌ترین آن دوره، قرون نهم تا دوازدهم میلادی، یعنی قرن‌های سوم تا ششم هجری بود که جهان اسلام مرحله شکوفایی تمدنی را پشت سر می‌گذاشت.

۲. در اینجا نویسنده از انحطاط تمدن اسلامی سخن به میان نیاورده است، چون معیاری برای انحطاط، جز ملاک‌انگاری علوم تجربی غرب به‌مثابه تمدن وجود ندارد (نک: نصر، ۱۳۸۹: ۲۲۶ به بعد).

دچار فروپاشی و اضمحلال و حتی بی‌راهه‌روی نشد، بلکه در چنبره باور به گذشته گرفتار و محصور گردید و به طبع کارآمدی خود را از دست داد؛ چنان‌که امپراتوری روم پیش‌تر به آن دچار شده بود (نک: دوران، ۱۳۶۷، ج ۳: ۷۷۶).

جهان اسلام، پس از ایلغار مغول در سده هفتم هجری زمان زیادی را پشت سر گذاشت تا به خود آید و از وضعیت تمدنی خویش آگاهی یابد تا بتواند به بازنگری بپردازد. به بیان دیگر، وقتی با پشت سر گذاشتن دوره شکل‌گیری و پیشرفت، از قرن ششم به بعد دچار توقف و عقب‌افتادگی از کاروان تمدنی گردید،^۱ با تأخیر بسیار از قرن بیستم وارد مرحله جدیدی شد و توانست با نقد تمدن غرب و آگاهی نسبت به داشته‌های خویش، به بازاندیشی تمدنی بپردازد. دوره اخیر که از یک سده پیش آغاز و با انقلاب اسلامی ایران وارد مرحله جدیدی شده، جایگاه تمدن اسلامی را در دنیای کنونی تا حد زیادی بازآرایی کرده است؛ چنان‌که حساسیت‌های جهانی ایجاد شده نسبت به آن مؤید این مدعاست.

ج) شناخت اسلام تمدنی

توانایی اسلام در ارائه تمدنی باشکوه در گذشته، بیانگر توانایی آن در ایجاد تمدن جدید است. این نگاه را امروزه با عنوان «اسلام تمدنی»^۲ شناسایی می‌کنند. این رویکرد که به معنای پرداختن یا تبیین دیانت اسلام به‌مثابه عنصر تمدن‌آفرین است، همانند دیگر اصطلاح‌های ترکیبی همچون «اسلام فقهی» که به مطالعه اسلام از حیث شریعت می‌پردازد یا «اسلام سیاسی» که منظری سیاسی برای اسلام می‌گشاید، اسلام را از حیث تمدن‌سازی مورد مذاقه قرار می‌دهد؛ اسلامی که توانایی ساخت جامعه‌ای شایسته، دارای آسایش و آرامش را دارد و می‌تواند تمدن‌ساز باشد. این ظرفیت اسلام را با

۱. البته شروع این وضعیت پیش‌تر از این بوده، ولی در قرن ششم پیش از پیش برجسته گردید (نک: صفا، ۱۳۷۱: ۱۳۴ به بعد).

۲. این اصطلاح، گرچه سابقه‌دار است، دانشمندان مالزی آن را به‌مثابه رویکردی جدید مورد مذاقه قرار داده‌اند (نک: نوروزی فیروز و خاتمی‌نیا، ۱۳۹۲: ۶۱ به بعد).





پسوند «تمدنی» می‌شناسانند. در این نگره، فقه، کلام، تفسیر، اخلاق، حدیث و دیگر علوم دینی، با رویکرد ایجاد تمدن بررسی شده و پژوهش معطوف به آنها، مطالعه‌ای در جهت ایجاد تمدن جدید، متمایز و پاسخ‌گو به نیازهای اساسی بشر است. بر این اساس، همه نگاه‌ها متوجه تمدن است و تمامی فهم‌ها، تبیین‌ها و تحلیل‌ها با نظر بدان جهت می‌یابد. مباحث مطرح در دهه‌های اخیر میان فرهیختگان، درکی از همین نگاه است که اسلام دارای ظرفیت بالا برای ایجاد تمدن جدید و متناسب با نیازهای روزآمد (اسلام تمدنی) است. با این بیان، حرکت‌های احیاگرانه مفهوم دقیق‌تری می‌یابد.

۲. احیا یا ایجاد تمدن بر اساس ظرفیت‌های اسلام

توجه به توانایی اسلام و مسلمانان در ایجاد تمدن متمایز و پاسخ‌گو، پیشینه زیادی ندارد؛ هرچند امروزه برای بسیاری از دین‌داران، فهم این ادعا آسان‌تر شده که تمدن، امری انسانی و دستاوردی بشری است و تابع اندیشه‌گری، تجربه‌اندوزی و تلاش اوست و با تدبیر و مدیریت او سامان می‌یابد و می‌بالد، اما در گذشته نه‌چندان دور، برخی از مسلمانان با باور به تقدیر الهی، منتظر برتری‌یابی دین حق بودند؛ به‌ویژه آنکه دیانت اسلامی به‌عنوان تنها دین مقبول الهی^۱ و بی‌رقیب در عرصه پیش‌روندگی^۲ آنان را به ایمانی خط‌آلود کشانده بود که به هر حال آینده از آن مسلمانان است؛ چه در تحقق آن کوشا باشند یا دست بر دست بگذارند. روشن‌اندیشان مسلمان، از این رویکرد فاصله گرفته، از یک‌سو بر داشته‌های اسلامی پای فشرده و از سوی دیگر، به بهره‌گیری از دستاوردها و تجربه‌های دیگران انگشت نهادند تا تمدن جدید اسلامی را محقق سازند. سیدجمال‌الدین اسدآبادی، در رأس این حرکت با شناختی از جهان اسلام که از جایگاه تمدنی خوبی بهره نداشت، و نیز آشنایی با تمدن غربی که همگان را مسحور سیطره و اقتدار خود ساخته بود، ادعا کرد همه شرایطی که برای پیشرفت ملت‌ها و احراز سعادت در دنیا و آخرت لازم است، در اساس اسلام وجود دارد و می‌تواند تمدنی شایسته در دنیای جدید پدید آورد.

۱. «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹)؛ «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (همان: ۸۵).

۲. «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يَغْلَى» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۲: ۹۶)؛ «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يَغْلَى عَلَيْهِ» (حبلی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۳۷۰).

وی در پاسخ به این پرسش که چرا با این فرض، مسلمانان در جهان امروزی ناتوانند، به آیه قرآن استناد می‌کند که «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ خداوند دگرگون نمی‌کند آنچه را که در قومی است، مگر زمانی که افراد آن قوم آنچه را که در نفس‌های ایشان است، دگرگون کنند» (رعد: ۱۱). بدین گونه او، به گفته کسرائی، علت اصلی بازمانی یا عدم پیشرفت مسلمانان را در سستی خودشان دانسته و برای برون‌رفت از آن، معتقد بود که مسلمانان با کسب دانش‌های جدید و از طریق خردورزی، استدلال و مکاشفه و نیز مبارزه با رویه استعماری غرب، می‌توانند جایگاه خویش را بیابند (کسرائی، ۱۳۷۹: ۲۹۸).

رویکرد متفاوت سیدجمال، با همه مخالفت‌ها و چالش‌های اولیه، به‌زودی همراهی یافت و در میان دین‌داران آگاه مقبولیتی نسبی یافت تا آنجا که می‌توان انقلاب اسلامی ایران و بیداری جهان اسلام را حاصل آن نگره دانست که با اعتقاد به توانایی ذاتی دین اسلام برای راهبری مسلمانان و تأمین نیرومندی و پیشرفت آنان و صلاحیت تمدن‌سازی شکل گرفته است. در این راستا، می‌بایست دو کار عمده باید صورت می‌گرفت: نخست شناخت صحیح تمدن غرب و نقد معقول و منصفانه آن؛ دوم شناخت توانایی‌های اسلام در ایجاد تمدن به‌صورت نظری و بالینی.

البته در خصوص نقادی تمدن غرب، خود نویسندگان غربی نیز گام‌هایی برداشته و آثاری منتشر کرده‌اند؛ کتاب‌های افول غرب اثر اشپینگلر، فروپاشی تمدن غرب اثر جی‌رینگر و بحران تمدن غرب اثر رنه‌گونون در این راستا قابل توجه‌اند؛ چنانکه تحلیل ارزشمند توین‌بی از تمدن اروپا، ذیل بی‌اهمیت شدن اروپا (توین‌بی، ۱۳۵۳: ۹۸ به بعد)، ناظر به همین مقوله است. در جهان اسلام نیز نویسندگان به بررسی این مقوله پرداخته و در بیان مشکلات تمدنی غرب، به جنبه‌های اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی و... اشاره کرده‌اند و مهم‌ترین مشکل آن را ماشین‌وارگی انسان در آن دانسته‌اند؛ یعنی ماشینی که می‌خواست در خدمت انسان باشد، در عمل انسان غربی را به کام خویش کشیده است (نصر، ۱۳۷۹: ۴۳ و ۴۴؛ همچنین نک: رفیع، ۱۳۷۱؛ سروش، ۱۳۷۰: ۲۷۴ به بعد).





اما در خصوص نکته دوم، از دو منظر می‌توان به نظاره نشست: شناسایی بالینی مبانی و اصولی که موجب پدیداری تمدن در گذشته گردید دیگری شناسایی ظرفیت‌های تمدن‌ساز اسلام که امکان تجدید بنای تمدنی جدید را امکان‌پذیر می‌سازد.

بی‌تردید تمدن اسلامی در دوره‌ای از تاریخ پدیدار شد و به‌سرعت به سطحی از شکوفایی رسید که رقیب و بدیلی برای آن متصور نبود (متز، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۶). این شکوفایی در ابعادی چون نظم و انضباط اخلاقی، برتری سطح زندگی، سعه صدر و اجتناب نسبی از تعصب و توسعه علم و ادب برجسته بود؛ اموری که مسلمانان را طی قرن‌های دراز، پیشاهنگ تمام دنیای متمدن و مربی فرهنگ عالم انسانیت قرار داده بود (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۲۱).

مهم‌ترین عوامل این شکوفایی تمدنی، در تساهل اسلامی و روح معاضدت، حضور در میدان فعالیت (دوری از رهبانیت)، پابندی به عهد و اخلاق، و دوری از تعصب دینی، قومی و نژادی بود (همان: ۲۲ و ۲۳). اصولی که بدون نظر داشت آنها سخن از احیای تمدن بی‌معنا می‌نماید.

۳. مبانی تمدن اسلامی به‌مثابه ظرفیت بنیادین

پیدایی و بالندگی تمدن اسلامی، در اساس دیانت اسلامی ریشه دارد که دینی جامع، حداکثری و همه‌زمانی است؛ هرچند در شکوفایی و گسترش آن، این تنها مسلمانان نبودند که نقش آفریدند، بلکه همگان با برخورداری از پشتوانه اسلامی و حمایت جامعه مسلمانی امکان حضور و پویایی یافتند، چون پیش از آمدن اسلام، نه رومیان و یونانیان از چنان تمدنی برخوردار بودند، نه ایرانیان و هندیان. نگاه فراگیر اسلام به زندگی انسانی بود که به همگان فرصت نقش‌آفرینی داد. مبانی و بنیادهای تمدن‌ساز اسلام را در چند اصل می‌توان شناسایی کرد:

الف) مبنای هستی‌شناختی و جهان‌شناختی

یکم: هدفمندی هستی و حاکمیت توحیدی، پایه‌ای‌ترین ظرفیت ایجاد تمدن جدید و متمایز اسلامی است؛ رهیافتی که در پرتو خدامحوری یکتاپرستانه پیگیری می‌شود. بر

اساس این مبنا، جهان هستی دارای هدفی روشن^۱ و سنتی تغییرناپذیر است (روم: ۳۰؛ احزاب: ۶۲) که خداوند خالق و یکتا آن را آفریده و تدبیر می‌کند.^۲ بر اساس این نگره، جهان هستی دارای معنا و هدف مشخصی است که آدمی با فهم و دریافت آن امید به زیستن می‌یابد و به بیان دیگر، تداوم حیات انسان در آن تضمین می‌شود. معنای زندگی چیزی است که دنیای امروزی به شدت به آن نیازمند است. اقبال لاهوری در زمان خویش به این نکته اساسی که همچنان بنیادین است، توجه داده بود که بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان؛ آزادی روحانی فرد؛ و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند (اقبال لاهوری، بی تا: ۲۰۳).

مطهری در توضیح سخن اقبال می‌گوید که دنیای امروز از تفسیرهای مادی جهان به تنگ آمده است و همه بدبختی‌هایش نیز از همین است. بشر امروز به یک تفسیر روحانی از جهان احتیاج دارد تا دریابد جهان صاحبی به نام خدا دارد. تا این فکر در دماغ بشر پیدا نشود و تا بشر این خلقت و حیات را عبث می‌داند، همین است که هست؛ بدتر هم خواهد شد. بشر احتیاج دارد به یک فکر و عقیده و ایمانی که جهان را به یک شکل روحانی تفسیر کند؛ مبدایی و منتهایی برایش قائل باشد: «أَنَا لِلَّهِ وَ أَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۹). بشر در میان این همه آزادی‌هایی که دارد، به یک آزادی معنوی احتیاج دارد... بدون اینکه بشر را در ناحیه معنویت خودش آزاد کرده باشیم، آزادی اجتماعی بی‌معناست. پس نیاز دوم، آزادی معنوی است. نیاز سوم، قانونی است که بشر را به سوی کمال سوق بدهد؛ ولی در عین حال، از یک ایمان معنوی سرچشمه بگیرد که به هر پدیده ظاهری رنگ معنوی بخشد. آیا شما جز اسلام، مکتب دیگری پیدا می‌کنید که این نیازها را برطرف کند؟ «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ. تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ» (صف: ۱۰ و ۱۱) (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱: ۴۶۷). به باور اقبال حقیقتی که از راه عقل محض

۱. خداوند در قرآن تصریح می‌کند که ما این جهان را بی‌هوده و باطل نیافریدیم (ص: ۲۷؛ آل عمران: ۱۹۱؛ مؤمنون: ۱۱۵).

۲. پایه‌ای‌ترین شعار اسلام، توحید خداوند است: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلَحُوا» (ابن حنبل، بی تا، ج ۳: ۴۹۳ و ج ۴: ۶۲؛ کوفی، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م، ج ۸: ۴۴۲).





به دست می آید، نمی تواند آن حرارت زنده‌ای را داشته باشد که تنها با الهام شخصی حاصل می شود (اقبال لاهوری، بی تا: ۲۰۴)، اما تفسیر توحیدی و مبتنی بر وحی از جهان هستی، زندگی و نجات را برای انسان به ارمغان می آورد.

توحید مهم ترین ویژگی است که تمدن اسلامی را از دیگر تمدن‌ها متمایز می سازد و پایه‌ای ترین شعار اسلامی است که در همه عرصه‌های حیات مسلمانی جاری است. پیامبر اساس حرکت خود را بر آن نهاده و نجات و پیروزی آدمیان را با آن شناسایی می کرد (بیهقی، ۱۴۰۵: ۱۸۶).

دوم: پیوند دنیا و آخرت یا برقراری تعادل میان دنیا و آخرت و مستمر دیدن حیات انسانی، بُعد دیگری در جهان‌شناسی اسلامی است. در تفکر اسلامی، دنیا و آخرت دو روی یک سکه‌اند که هر چه در این روی رخ دهد، بر روی دیگر اثر می کند. پیامبر اسلام در آغازین سال‌های دعوت خویش در بیان اهمیت پیام الهی برای مشرکان می گوید که برای شما چیزی آورده‌ام که به کار دنیا و آخرتتان می خورد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۶۷: ۱۶۴).

قرآن کریم درباره پیوند میان این دو به صراحت می فرماید: «انسانی که در این دنیا ناتوان و نابیناست، در آن دنیا نیز چنین است»^۱ و هر چه در این جا بکارده، در آنجا برداشت خواهد کرد؛ یعنی «برای انسان چیزی جز سعی و تلاش او نیست».^۲ آدمیان بازتاب عمل خویش را در هر اندازه‌ای که باشد، خواهند دید.^۳ این اصل، البته که هر گونه کژرفتاری، ستمگری، تجاوز به حقوق دیگران، حرمت شکنی و دیگر رذایل اخلاقی را مانع می شود و جامعه‌ای متعالی پدید می آورد؛ جامعه‌ای که در آن، آدمیان از رفاه و آسایش نیز بهره دارند. در این نگره، توجه به امر دنیا و ساختن آن، اهمیتی به قدر توجه به آخرت دارد.

۱. «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۷۲).

۲. «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ» (نجم: ۳۲).

۳. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله: ۷ و ۸).

ب) مبنای انسان‌شناختی

یکم: ارزش انسان و کرامت ذاتی او، جدای از ملیت، جغرافیا، رنگ، نژاد و حتی باورهای او در فرهنگ اسلامی امری مورد تأکید است. انسان به صرف انسان بودن ارزش و حقوقی دارد و کسی نمی‌تواند بر او سیطره یابد و به فرمان خویش درآورد. از همین رو، خداوند از پیامبرش می‌خواهد تا از مرحله تذکر و اندرز آگاهی‌محور فراتر نرود، زیرا او بر آنان فرمان‌روایی و سیطره ندارد (الغاشیه: ۲۱-۲۲). طباطبایی در این زمینه آورده است که حکم مخصوص خداست و حتی پیامبر فراتر از تبلیغ اختیاری ندارد (المیزان: ۱۲۳). مطابق قرآن، همه آسمان و زمین و آنچه در آن است برای او آفریده شده (ابراهیم: ۳۲-۳۳؛ نحل: ۱۲-۱۳؛ انبیاء: ۸۱؛...) و به منزله خلیفه خدا در روی زمین است (لقمان: ۲۰). در این میان، وظیفه پیامبران و اولیای الهی بیان راه و رسم درست زندگی است و جز این وظیفه‌ای ندارند. خداوند بالاترین مسئولیت پیامبری را تلاوت آیات الهی و تعلیم کتاب و حکمت می‌داند^۱ و اعمال زور را جایز نمی‌شمارد؛^۲ چنان‌که پیامبر اسلام ﷺ فلسفه بعثت خویش را تمام کردن مکارم اخلاق می‌شناسد؛^۳ یعنی آدمی دارای شأن و جایگاهی است که دیگران صرفاً در راهنمایی او می‌توانند مداخله کنند. البته در عرصه اجتماع، اگر فردی پای در مسیری بگذارد که کرامت دیگر آدمیان را به هر نحوی مخدوش سازد، باید با او برخورد شود و این اصلی لازم در حیات اجتماعی است.

آزادی و کرامت انسانی، آن‌گونه که در آموزه‌های اسلامی آمده، گرچه شاید هیچ‌گاه در طول تاریخ اسلام مورد توجه حاکمان، توده مردم و حتی عالمان و فرهیختگان قرار نگرفته است، یکی از مبانی مهم تمدن اسلامی و مؤثر در شکوفایی آن است. هرچه جامعه اسلامی به آن پایبندتر باشد، ضمانت پایایی و گسترش تمدن اسلامی بیشتر خواهد شد. دوم: برابری همگان و امکان برتری اکتسابی با پایبندی به ارزش‌های

۱. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ» (جمعه: ۲).

۲. «إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لِّسِتِّ عَلَيْهِمْ بِمُضِيظِرٍ» (غاشیه: ۲۲).

۳. «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (غزالی، بی تا، ج ۷: ۹۷).





متعالی، از آموزه‌های اسلامی است. اینکه قرآن می‌فرماید که «ما شما را از جنسیت مختلف آفریدیم و به گروه‌ها و قبیله‌هایی درآوردیم که هیچ یک موجب برتری شما نمی‌شود»، تصریحی بر برابری آدمیان است که تنها با تقوای پیشگی و پارسایی نزد خداوند ارج و منزلت می‌یابند (حجرات: ۱۳). این منزلت، هیچ برتری سیاسی، اجتماعی یا فرهنگی برای کسی نمی‌آفریند و به طبع هرگونه حس برتری‌جویی یا خودبزرگ‌بینی یا خودالاپنداری را از میان می‌برد و همگان را در جایگاه مساوی می‌نشانند. امام علی علیه السلام به مالک اشتر می‌فرماید «ای مالک! قلبت را از رحمت، محبت و لطف نسبت به رعیت آکنده ساز و بر آنان همچون درنده‌خوی مباش که خوردن آنان را غنیمت شمری، زیرا آنان بر دو صنف‌اند: یا برادر تو هستند در دین یا نظیر تو هستند در اصل آفرینش» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

برابری و برادری انسان‌ها با یک‌دیگر در برابر خداوند (بورلو، ۱۳۸۶: ۳۴) و برتری‌نداشتن هیچ کس بر دیگری و برخورداری همگان از حقوق مساوی، نگاه انسان‌شناسانه اسلامی است که امکان زندگی متمدنانه را فراهم می‌سازد. نائینی با توجه به همین اصل اساسی که آن را در زمان کنونی نشان تمدن می‌داند، اظهار شادمانی می‌کند که پس از قرن‌ها، عموم اسلامیان به حقوق مشروع ملی و مشارکت و مساواتشان در جمیع امور با جاترین پی بردند و در خلع طوق بندگی جباران و استفاده حقوق غضب‌شده خود پیش رفتند (نک: نائینی، ۱۳۳۴: ۳۷).

ضمن اینکه این اصل امکان گفت‌وگو و تعامل بدون خشونت و استعلا را پدید می‌آورد که ضروری‌ترین شرط پیشرفت تمدنی^۱ و نیز نشان جامعه متمدن است، زیرا جامعه متمدن، جامعه‌ای است که در آن تنبیه و زور که زبان نابرابری است، تا حد ممکن کاهش می‌یابد (وایتهد، ۱۳۷۱: ج ۱: ۲۲۳-۲۲۴).

۱. خداوند در قرآن، رسول خود را در فراخوانی مردم به سوی خدا، به طریق حکمت و موعظه نیکو و جدال احسن فرا می‌خواند (نحل: ۱۲۵) و صاحبان خرد و هدایت‌یافته را با این ویژگی می‌شناساند که گفتار را می‌شنوند و از بهترین آن پیروی می‌کنند (زمر: ۱۸).

ج) مبنای معرفت‌شناختی

یکم: علم‌محوری و آگاهی ارزشی اسلام، یکی از مبنای تمدن‌ساز است. سخن گفتن از ارزش علم و دانایی در قاموس اسلام، پرداختن به بدیهیات است، زیرا آغاز نزول وحی با خواندن است و مهم‌ترین وظیفه پیامبر تعلیم کتاب و حکمت است (آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲). اسلام دین آگاهی، علم‌آموزی و معرفت‌محور است. حتی عبادت که در فرهنگ دینی، سرسپردگی و بندگی در مقابل ذات الهی است، در قاموس اسلام آن‌گاه ارجمند است که بر پایه شناخت و آگاهی استوار باشد^۱ و اساساً علم به‌عنوان جست‌وجوی حقیقت در فرهنگ اسلامی، از فضایل انسانی به‌شمار می‌آید (نک: شریف، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۲۷-۲۲۸). در روایتی اسلامی آمده است که «فضل الفقیه علی العابد کفضل الشمس علی الکواکب و من لم یتفقّه فی دینه لم یرض الله له عملاً؛ برتری فقیه و دانشمند بر عابد، بسان برتری خورشید بر ستارگان است و هر که در دینش تفقه نکند، خداوند عملش را نمی‌پسندد» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۱۰). امام علی علیه السلام در اوصاف متقیان می‌فرماید: «آنان کسانی‌اند که گوش‌های خویش را وقف شنیدن دانش‌های سودمند می‌کنند»^۲.

علم‌آموزی در اسلام، نه مرز جغرافیایی دارد، نه مرز سنی؛ نه محدودده‌ای برای معلم دارد و نه مرزی برای موضوع می‌شناسد. هرچند مراتب علوم، از حیث اهمیت پاسخ‌گویی به نیازهای اصلی و متعالی، با اولویت‌های مختلفی است، اما چه‌بسا همان دانش، تابع اقتضائاتی، در زمانی در مرتبه بعدی قرار گیرد (نک: زیدان، ۱۳۳۶، ج ۳: ۵۲ به بعد؛ سروش، ۱۳۶۱: ۱۰۲ به بعد؛ همو، ۱۳۷۱: ۵۹ به بعد). به هر روی، اصل ارزش علم و معرفت، از ارکان مهم تمدن جدید اسلامی است.

دوم: عقل‌اندیشی و برتری تفکر عقلانی از دیگر ویژگی‌های اسلام است. اسلام همانند دیگر ادیان آسمانی، آیینی برای راه‌نمایی و به‌زیستی آدمی است و علی‌القاعده از پیروان خود سرسپردگی بی‌چون و چرا و پیروی محض را باید طلب کند، اما نگاهی به

۱. معصوم علیه السلام در تفسیر آیه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)، می‌فرماید که مراد از آن، معرفت است (ابی‌السعود، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۰؛ آلوسی، بی‌تا، ج ۲۷: ۲۵).
۲. «وقفوا أسماعهم علی العلم النافع لهم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳).





قرآن و سنت نشان می‌دهد این اصرار بر بهره‌گیری از عنصر عقل و اندیشه‌گری خردمندانانه است که برجستگی دارد زیرا اساس آموزه‌های اسلام بر فطرت آدمی مبتنی است و عقل‌اندیشی نه تنها در تعارض با آورده‌های آن نیست، بلکه در جهت تحکیم آنها نیز هست. از این منظر، معرفتی ارزشمند و پذیرفتنی است که بر عقل و تفکر بنا شده باشد (بقره: ۱۷۱؛ انفال: ۳۲؛ و نکه: فیض کاشانی، ۱۳۶۵: ج ۱: ۵۱ به بعد؛ شریف، ۱۳۶۲: ج ۱: ۲۰۳)؛ مبنایی که مهم‌ترین علت پیدایش و گسترش تمدن اسلامی است (مطهری، ۱۳۵۸: ج ۲۴: ۳۹۵).

۴. ظرفیت‌های اسلام در ایجاد تمدن یا اسلام تمدنی

طراحی الگویی برای تمدن جدید اسلامی بدون توجه به ظرفیت‌های اسلام تمدنی بی‌معناست. مراد از ظرفیت، داشتن امکان‌هایی برای شکل‌دهی به یک جامعه متمایز است. سیدجمال‌الدین اسدآبادی دسته‌ای از ویژگی‌های زندگی متمدنانه را برشمرده و معتقد است اسلام از چنین ظرفیتی بهره دارد: ۱. لوح عقول امم و قبایل را از خرافه‌ها پاک کند (پرهیز از خرافات)؛ ۲. به انسان‌ها بدون توجه به برتری نژادی و طبقاتی، شایستگی لازم برای دست‌یابی به عالی‌ترین مراتب، جز نبوت که رتبه‌ای الهی است، اعطا کند (شرافت انسانی بدون برتری نژادی و طبقاتی)؛ ۳. امکان خردورزی و پیروی از برهان‌های پایمند به آدمیان بدهد (پرهیز از تقلید کورکورانه)؛ ۴. افرادی را مسئول جامعه سازد تا با آموزش مردم و شناسایی معارف حقه بکوشند و از امر به معروف و نهی از منکر غافل نشوند (متعهدسازی انسان در قبال دیگران) (عنایت، ۱۳۶۳: ۹۴-۹۶).

در این کلام، چهار ظرفیت تمدنی اسلام شناسایی شده که به‌زعم اسدآبادی نیاز اصلی ساخت تمدن جدید است. او بزرگ‌ترین مشکل جهان اسلام را در نادیده‌انگاری این ظرفیت‌ها و غفلت مسلمانان از آنها می‌شناساند. از آن میان دو ظرفیت اهمیت بیشتری دارند: یکی اصلاح‌گری اسلام یا خرافه‌گریزی آن است؛ و دیگری اصل همگانی امر به معروف و نهی از منکر.

به هر روی، ظرفیت‌های تمدن‌ساز اسلام، افزون بر آنچه بیان شد، شامل مؤلفه‌های

زیر است:



یکم: اصل جهان‌وطنی اسلام: واژه «امت» در فرهنگ اسلامی، یکی از اصطلاح‌های پر معنا و هویت‌بخش است که تا حد بالایی با اصطلاح تمدن برابری می‌کند و چه بسا آن را به معنای انسانی نزدیک‌تر می‌سازد. مراد از «امت» مجموعه انسان‌های هم‌کیش و دارای افق فکری اعتقادی هماهنگ است که نیازمندی‌های اساسی خویش را در سایه آن کیش برآورده می‌سازد و به طبع نوع خاصی از زندگی را شکل می‌دهد. اسلام به عنوان دین برتر و همه‌زمانی، دارای توان بالایی در طراحی امت است. از نظر آموزه‌های اسلامی، همه انسان‌های معتقد به اسلام یک امت هستند، هرچند در نقطه‌های مختلف جغرافیایی باشند. از این رو، همه جهان برای فرد مسلمان وطن شمرده می‌شود و هیچ چیز جز دیانت اسلامی با محوریت قرآن نمی‌تواند وی را محدود سازد. برای مسلمانان بدیهی است که دیانت برتر و مقبول خداوندی، دین اسلام محمدی است که هیچ دینی با آن قابل مقایسه نیست. خداوند در قرآن به صراحت می‌فرماید که اگر کسی جز از اسلام پیروی کند، از او پذیرفته نیست،^۱ زیرا آنچه بر حضرت محمد ﷺ وحی شده، دین خالص آدم و ابراهیم و تجدید یک توحید فطری و اصلی است (نصر، ۱۳۸۴: ۲ به بعد) و اگر تمام آدمیان و پریان گرد هم آیند تا برتر از آنچه بر آن حضرت نازل شده و کتابی فراتر از قرآن بیاورند، نمی‌توانند؛ حتی اگر همگان به پشتیبانی یکدیگر برخیزند.^۲ این رویکرد، البته مایه تشجیع و ایمان به خویشان مسلمان می‌گردد؛^۳ امری که دنیای امروز مسلمانان به شدت به آن نیاز دارد، زیرا بزرگ‌ترین مشکل جهان اسلام، خودباختگی در برابر دیگران است و اگر ایمان به خویشان مورد توجه باشد، به یقین تحولی عظیم پدید می‌آید (نک: شریعتی، ۱۳۷۱: ۷۹ به بعد). «تشکیل جامعه نمونه اسلامی» و «تشکیل امت واحده جهانی» که در قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده، در همین راستاست.

۱. «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران: ۸۵).

۲. «قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (الاسراء: ۸۸).

۳. سیدجمال‌الدین اسدآبادی یکی از دردهای بزرگ مسلمانان را باورنداشتن خویشان و درمان آن را ایمان و اعتقاد به مکتب و داشته‌های خویش می‌دانست (نک: مطهری، ۱۳۷۶: ۲۲-۲۴).



دوم: مرزناشناسی در دانش‌ورزی، ظرفیت بزرگ دیگر تمدنی اسلام است. آنچه در این دین ارزش دارد، دانستن و آموختن برای رسیدن به حقیقت است؛ چنان‌که اگر لازم باشد برای دست‌یافتن به دانش به دورترین نقاط عالم سفر کرد یا از انسان غیرهم‌کیش خود فراگرفت، باید چنین کرد. آموزش علم در هر سنی و برای هر کسی توصیه شده است و از هر کسی نیز می‌توان آن را به دست آورد. این ظرفیت را در تولید علم، توسعه دانش و ایجاد تمدن، نمی‌توان اندک انگاشت. علم در تفکر اسلامی، به دانش خاصی نیز محدود نیست و به‌طبع در دوره‌های مختلف و با پیدایی شاخه‌های مختلف، علم معنایی متناسب با آن می‌یابد. کمال حسن، نویسنده مالزیایی، رسیدن به تمدن جدید را ضروری دانسته و بر آن است که برای بقا در دنیای کنونی، دو کار اساسی باید دنبال شود:

الف) دستیابی به برتری در شاخه‌های دانش روز و دستیابی به ویژگی‌های جوامع مترقی؛

ب) تغییر این تصویر غریبان از اسلام که آن را دین نامتمدن و متحجر نشان داده‌اند (همان: ۴۳۷).

مسلمانان با بهره‌گیری از ظرفیت علم‌ورزی و با فهم درستی که از مفهوم علم می‌یابند، می‌توانند حضور تمدنی خود را در دنیای کنونی ثابت بخشند.

سوم: توجه به عنصر خود انسانی که سابقه‌ای دیرینه دارد. با همه گفت‌وگوهایی که در تاریخ فکر اسلامی میان اشاعره و معتزله در گرفته، این اندیشه امروزه غلبه دارد که آدمی در ایجاد و ساختن یا تخریب و از میان‌بردن زندگی خویش، تابع سنت‌های حاکم بر طبیعت و اجتماع، مختار است؛ هرچند اختیار مطلق برای او رقم نخورده است. وی با همین اختیار و اراده‌گرایی می‌تواند کارهای بزرگی انجام دهد و پیشرفتی را پدید آورد یا با کوتاهی خود، دچار رکود شود. قرآن می‌فرماید: «خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد، جز آنکه آنان خود سرنوشت خویش را تغییر دهند» (انفال: ۵۳).

«انسان با تلاش خویش، توشه می‌سازد» (النجم: ۳۹) و با عمل خود پاداشی را به دست می‌آورد یا عقابی را محتوم می‌کند» (زلزله: ۷ و ۸). بنابراین، خود اوست که همه برنامه‌های زندگی‌اش را طراحی می‌کند.

چهارم: نپذیرفتن سلطه بیگانگان و غیرمسلمانان، بر مسلمانان از یک سو، و مقبولیت ولایت مسلمانان بر یکدیگر از سوی دیگر، چه در عرصه داخلی و چه در حوزه خارجی، از دیگر ظرفیت‌های اسلام تمدنی است که بر عدم اتکای به دیگران تأکید دارد. خداوند اساساً نمی‌پذیرد کافران بر مسلمانان برتری و سلطه یابند (نساء: ۱۴۱)؛ چنان‌که ولایت و دوستی با آنان را ناپسند می‌شمرد (آل عمران: ۲۸؛ نساء: ۱۲۹ و ۱۴۴)، در حالی که چنین پیوندی میان مسلمانان، امری بدیهی شمرده شده است (توبه: ۷۱). همین رویکرد، می‌تواند تمدنی مستقل و استوار پدید آورد.

۵. راهکارهای ایجاد تمدن جدید اسلامی

ظرفیت‌های پیش‌گفته برای اسلام در ساخت تمدن، با چند راهکار مهم تحقق‌یافتنی است؛ چنان‌که برخی از عالمان نواندیش پای در این عرصه گذاشته و الگویی برای دستیابی به توسعه و پیشرفت ارائه کرده‌اند؛ از جمله برخی دانشمندان مالزیایی با نظر به آینده و به‌منظور ایجاد جامعه‌ای مطمئن و باشکوه، بر اساس طرحی اولیه اصولی را به‌مثابه راهکار تمدن جدید شناسایی کردند؛ اصولی مانند ایمان و تقوای الهی؛ حکومت عادل و قابل اعتماد؛ حمایت از حقوق اقلیت‌ها و زنان؛ هم‌بستگی فرهنگی و اخلاقی؛ مردمی آزاد و مستقل؛ ارجحیت دانش؛ توسعه متوازن و فراگیر اقتصادی؛ حفظ محیط زیست و کیفیت خوب زندگی (نوروزی، ۱۳۹۳: ۳۹۱). این طرح به‌مثابه مانیفستی فراروی اندیشمندان و سردمداران آنجا قرار گرفت تا بر الگوی آن جامعه جدیدی شکل بگیرد. برخی در تشریح موارد یادشده و به‌منظور دستیابی به موفقیت، راهبردهای هشت‌گانه‌ای را برشمرده‌اند که به زعمشان در احیای تمدن اسلامی مؤثرند: احیای نقش تفکر خلاق و استقلال (اجتهاد) که اسلام به آن تشویق کرده است؛ گسترش و تفسیر مجدد جهاد برای پذیرش نیاز به دانش، علم و فناوری؛ ارتقای کیفیت شرایط اجتماعی و فرهنگی در تمامی زمینه‌ها؛ ارتقای نقش و مأموریت اسلام و مسلمانان به‌صورت جهانی به‌عنوان رحمتی برای نوع انسان؛ کاهش وابستگی به دیگر دولت‌ها یا ملت‌ها؛ گسترش جامعه‌ای که به دستورهای قرآنی عشق می‌ورزد و آن را به‌عنوان وظیفه‌ای برای





گسترش مرزهای دانش تقریر می کند؛ زدودن دوگانگی دانش دینی و دانش جهانی؛ یعنی دو دانشی که برای پیشرفت و توسعه لازم اند. همچنین آگاه ساختن نسل های جوان به این نکته مهم که رنسانس اروپایی بر اثر تماس اروپایی ها با دستاوردهای علمی و فناورانه مسلمانان در اسپانیا حاصل شد (همان: ۴۳۸-۴۳۹).

اما آنچه به باور نویسنده با توجه به مبانی و ظرفیت ها، در تحقق تمدن جدید اسلامی اثرگذاری دارد، به اختصار چنین است:

۱. تساهل و تسامح در مواجهه با مخالفان اندیشه ای، عقیدتی و علمی، فراهم سازی بستر اظهار نظرهای آزادانه؛
۲. توجه به کرامت انسانی و حقوقی که به حکم انسان بودن مستوجب آن است؛
۳. احترام به دیگران در عرصه گفت و گو، داد و ستدها و مراوده ها، بدون نگاه استیلابی و استعلایی؛
۴. رعایت اصل ارزش سالاری و صلاحیت مداری در نظام تشکیلاتی؛
۵. خود اصلاح گری پیش از اصلاح دیگری به عنوان آغاز تحول جامعه؛
۶. توجه به علم بدون مرز همراه با نوجویی یا به منظور یافتن کمالات جدید.

نتیجه گیری

تمدن اسلامی که بر پایه دسته ای از آموزه های بنیادین اسلام و در پرتو حاکمیت دیانت، توسط هموندان یعنی اعضای همزیست جامعه اسلامی - نه لزوماً مسلمانان - با بهره گیری از دستاوردهای تمدنی دیگران و در گذر زمان شکل گرفت، توانست در دوره هایی از تاریخ جهان، نقشی بی بدیل و چشمگیر ایفا کند و اساسی ترین نیازهای آسایشی و آرامشی آدمیان را پاسخ گوید، اما این تمدن در همیشه تاریخ به صورت پویا پیش رفت، بلکه بنا به دلایل و عواملی، در دوره ای از تاریخ، نتوانست هم پای تمدن جهانی پیش برود و دچار یکنواختی و عدم پیشرفت گردید. این بازمانی که قرن ها به درازا کشید، تا مدت ها بر مسلمانان پوشیده مانده بود تا اینکه در یک سده اخیر، دسته ای از نواندیشان دینی به آن تفتن یافته، با آسیب شناسی علل توقف، در پی احیای آن بر

آمدند تا تمدن اسلامی بار دیگر بتواند در میدان رقابت تمدنی حضور شایان خود را بیابد. اینکه به‌راستی چگونه می‌توان به احیای تمدن جدید دست یازید، دغدغه‌ای اساسی است که بدون شناخت مبانی اصلی تمدن‌ساز اسلامی امکان‌پذیر نیست؛ یعنی مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی که شکوفایی تمدن اسلامی به آنها پیوند داشته است. البته همراه با شناسایی ظرفیت‌های اسلام تمدنی که همیشه در تاریخ وجود داشته و دارد و کافی است مسلمانان به‌ویژه نخبگان جامعه به آن توجه کنند، زیرا در ساحت تمدن‌سازی، این آدمیان هستند که نقش اصلی، بلکه انحصاری دارند؛ چنان‌که در مالزی دسته‌ای از عالمان تمدن‌شناس گام‌هایی در این خصوص برداشته و توفیق‌هایی نیز به‌دست آورده‌اند. بی‌گمان برای رسیدن به این هدف، در نظر داشتن راه‌کارهای تمدن‌ساز ضروری است؛ راه‌کارهایی مانند تساهل و تسامح، توجه به حقوق و کرامت انسانی، احترام به دیگران، اعتنای به علم و عالم و ...



کتابنامه

- * قرآن کریم.
* نهج البلاغه.
۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (بی تا)، روح المعانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۲. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵)، تاریخ مدینه دمشق، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
 ۳. ابن حنبل، احمد (بی تا)، مسند، بیروت: دار صادر.
 ۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن حسن (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
 ۵. ابی السعود، محمد بن محمد عمادی (بی تا)، تفسیر ابی السعود، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۶. اعتماد السلطنه، محمد حسن خان (۱۳۶۷)، مرآت البلدان، به کشش: عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
 ۷. اقبال لاهوری، محمد (بی تا)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات کتاب پایا.
 ۸. بابایی، حبیب الله (۱۳۹۳)، کاوش های نظری در الهیات و تمدن، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۹. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، بیروت: دار الفکر.
 ۱۰. بورلو، ژوزف (۱۳۷۹)، تمدن اسلامی، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
 ۱۱. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۵)، دلائل النبوه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۲. توینبی، آرنولد (۱۳۵۳)، تمدن در بوته آزمایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
 ۱۳. جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، «ادوار تمدن اسلامی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۰۷-۱۰۸، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 ۱۴. حنبلی، عبدالرحمن (۱۴۱۷)، فتح الباری، تحقیق محمود شعبان و دیگران، مدینه: مکتبه الغرباء.
 ۱۵. دورانت، ویل (۱۳۶۷)، تاریخ تمدن، ترجمه حمید عنایت و...، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
 ۱۶. _____ (۱۳۷۰)، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: سازمان آموزش و انتشارات انقلاب اسلامی.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۸، زمستان ۱۳۹۶

۱۷. رفیع، جلال (۱۳۷۱)، در بهشت شداد، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم.
۱۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶)، کارنامه اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. زیدان، جرجی (۱۳۳۶)، تاریخ تمدن اسلام، علی جواهر کلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
۲۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۱)، علم چیست، فلسفه چیست، تهران: پیام آزادی، چاپ دوم.
۲۱. _____ (۱۳۷۰)، تفرج صنع، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم.
۲۲. _____ (۱۳۷۱)، اوصاف پارسایان، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۳. شریعتی، علی (۱۳۷۰)، تاریخ تمدن (مجموعه آثار، ج ۱۱)، تهران: انتشارات قلم.
۲۴. _____ (۱۳۷۱)، بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی (مجموعه آثار، ج ۲۷)، تهران: انتشارات الهام، چاپ سوم.
۲۵. شریف، میرمحمد (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. صفاء، ذبیح الله (۱۳۷۱)، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، تهران: مؤسسه انتشارات و نشر دانشگاه تهران.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۸. علمداری، کاظم (۱۳۸۲)، چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت، تهران: انتشارات نشر توسعه، چاپ نهم.
۲۹. عنایت، حمید (۱۳۶۲)، تفکر نوین سیاسی اسلام، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۰. _____ (۱۳۶۳)، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران: انتشارات سپهر، چاپ سوم.
۳۱. غزالی، ابوحامد (بی تا)، احیاء علوم الدین، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۲. فیض کاشانی، محمدحسن (۱۳۶۵)، الوافی، اصفهان: انتشارات امیرالمؤمنین.
۳۳. کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۲۸ق.)، تاریخ بیداری ایرانیان، چاپ سنگی موجود در کتابخانه آستان قدس.
۳۴. کرمر، جوئل (۱۳۷۵)، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۵. کسرابی، محمدسالار (۱۳۷۶)، چالش سنت و مدرنیته در ایران، تهران: نشر مرکز.





۳۶. کوفی، محمد بن ابی شیبه (۱۴۰۹/۱۹۸۹م)، المصنف، تحقیق سعید اللجام، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۳۷. گرانام، فن (۱۳۴۲)، وحدت و تنوع در تمدن اسلامی، ترجمه عباس آریان پور، تبریز: کتاب فروشی معرفت.
۳۸. لوکاس، هنری (۱۳۶۶)، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات کیهان.
۳۹. مایکل، آندره، با همکاری هانری لوران (۱۳۸۱)، اسلام و تمدن اسلامی، ترجمه حسن فروغی، تهران: انتشارات سمت.
۴۰. متز، آدام (۱۳۶۴)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا قراگوزلو، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
۴۱. مخبرالسلطنه (مهدی قلی)، هدایت (۱۳۶۳)، گزارش ایران، به اهتمام محمدعلی صوتی، تهران: نشر نقره.
۴۲. المسایح، احمد عبدالرحیم (۱۴۱۰)، فلسفة الحضارة الاسلامیه، قاهره، بی نا.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، تهران: انتشارات صدرا، چاپ بیست و دوم.
۴۴. _____ (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۴۵. نائینی، محمدحسین (۱۳۳۴)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران: به کوشش سید محمود طالقانی، چاپ سوم.
۴۶. نصر، سیدحسین (۱۳۷۹)، انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۷. _____ (۱۳۸۴)، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۴۸. _____ (۱۳۸۹)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر نشر سهروردی.
۴۹. نوروزی فیروز، رسول و فاضله خاتمی نیا (۱۳۹۲)، «اسلام تمدنی: پلی میان سنت و تجدد»، دو ماهنامه آینه پژوهش، ش ۱۴۰.
۵۰. وایتهد، آلفرد نورث (۱۳۷۱)، سرگذشت اندیشه‌ها، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵۱. یوکیشی، فوکوتساوا (۱۳۶۳)، نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: نشر گویو.

گفتمان به مثابه روش‌شناسی مطالعه تمدن

عبدالمجید مبلغی *

چکیده

گفتمان در شمار آن دسته از روش‌شناسی‌هایی است که درکی تازه از نحوه تحول تاریخ به‌دست می‌دهند. این روش‌شناسی، کشف نوعی از آگاهی در مطالعه‌های تاریخی را هدف قرار می‌دهد که معمولاً در سنت‌های کلاسیک مطالعات تاریخ فراچنگ نمی‌آید. این روش‌شناسی به‌ویژه به کارشناسایی مسیر تطور درونی یک تمدن و توضیح منطق ارتباط یک تمدن با تمدن‌های دیگر می‌آید. تمرکز گفتمان بر سازوکارهای انسجام‌یابی یک مجموعه و توجه آن به منطق تولید همبستگی و سازگاری در درون نظام‌واره‌ای از ایده‌ها، اعمال فردی و گروهی، اظهارات، تکنیک‌های منجر به بروز قدرت اجتماعی، و بستر معرفتی جاری در آن مجموعه، بیانگر استعداد مطالعات گفتمانی در حوزه تمدن‌پژوهی است. این توانایی چه‌بسا به شناسایی برخی زمینه‌های ناگشوده در مطالعه یک تمدن راه‌برده؛ زمینه‌هایی که به‌طور معمول از چشم پژوهشگران دور می‌مانند. هدف این مقاله آن است که اولاً، امکان و چگونگی بهره‌گیری از گفتمان در مطالعه سیر تطور تمدن‌ها را نشان دهد؛ ثانیاً، سودمندی چنین مطالعه‌ای را ضمن تطبیق آن بر یک عرصه مطالعاتی مشخص کند. تلاش خواهد شد تا ضمن کاربست روش‌شناسی گفتمان، درکی از نحوه پدیداری و اهمیت‌یابی اظهارات، اعمال و آرایش مفاهیم مرکزی در سه حوزه اصلی تمدن اسلامی حاصل کنیم. این سه حوزه «اسلام نخستین»، «اسلام عصر میانه» و «اسلام معاصر» است.

کلیدواژه‌ها

تمدن، تطورشناسی، گفتمان، تبارشناسی، مفصل‌بندی.



«مطالعات تمدن» به مجموعه هم‌بسته‌ای از تأملات ارزش‌مند و سودمند با تباری بینارشته‌ای اشاره دارد که به‌رغم اهمیت و گسترش آن در دهه‌های اخیر، همچنان درباره تعریف گسترده و توضیح چندوچون آن وفاقی نهایی به چشم نمی‌آید؛ هرچند تلاش‌های متعددی برای گسترش آن در جریان است (Bowden, 2009: 25). این مسئله به‌ویژه هنگامی که از منظر روش‌شناسی‌های معمول در این گروه از مطالعات به آن می‌نگریم، جدی‌تر و جان‌مایه‌دارتر به نظر می‌رسد. در ارزیابی مطالعات تمدن از منظر روش‌شناسی‌های مورد استفاده در آن باید به این نکته مهم توجه نماییم که فقدان درک روش‌شناختی سامان‌یافته‌ای در دل مطالعات تمدن حاصل موقعیتی دو سطحی است؛ از یک‌سو، فقدان بحث مؤثر در روش‌شناسی یا بی‌توجهی به روش‌شناسی، بیانگر نبود وفاق درباره معنا و قلمرو مطالعات تمدنی است و از سوی دیگر و در سطحی دیگر، خود به تشدید ناکامی‌های مطالعات تمدنی در دستیابی به وفاق پیش‌گفته کمک کرده است.

به باور این نوشتار، گسترش ژرف‌اندیشی‌های روش‌شناسانه در مطالعه تمدن نه تنها در تعمیق فهم روش‌شناختی ما در توضیح تمدن‌ها به‌جد مؤثر است، بلکه خود در وهله‌ای دیگر، رهاورد ارزش‌مندی همچون گسترش انسجام و در پی آن شکل‌گیری وفاق نظری درباره تعریف‌های مرکزی و مفاهیم عمده را در مطالعات تمدنی سبب خواهد شد و به ایجاد هویتی قابل‌اتکاتر برای این گروه از مطالعات به‌مثابه گفتمانی مستقل کمک خواهد رساند. به این ترتیب، به بی‌راهه نرفته‌ایم اگر تأمل روش‌شناسانه در مطالعات تمدنی را راهی به سمت سامان‌بخشی به این عرصه نه‌چندان تمایز یافته و نهایی‌گردیده در دو سطح تشدید هویت این گفتمان و ارتقای مهارت‌های نظری در راستای تحقق آن (روش‌شناسی) بدانیم. بر این اساس، می‌توان از ضرورت تمرکز بر مبحث روش‌شناسی در مطالعات تمدنی دفاع کرد.

در بخش نخست این نوشتار توضیح خواهیم داد که اولاً، چرا و چگونه مطابق با مجموعه‌ای از دلایل معرفت‌شناختی، رویکرد به گفتمان در مطالعات تمدنی ممکن است؛ همچنین چرا بر این اساس، روش‌شناسی گفتمان در میان آماده‌ترین



روش‌شناسی‌ها برای مطالعات تمدنی قرار دارد. سپس در بخش دوم می‌کوشیم تا درکی از نحوه و نتایج تطبیق روش‌شناسی گفتمان بر تمدن اسلامی به دست دهیم.

۱. گفتمان و مطالعات تمدنی

بخش نخست در سه سطح ارایه می‌شود: سطح نخست حاوی تأملی معرفت‌شناسانه در باب امکان بهره‌گیری از گفتمان در مطالعات تمدنی است. در این سطح می‌کوشیم تا استعداد معرفت‌شناختی ویژه‌ای را نشان می‌دهیم که گفتمان برای مطالعات تمدنی به ارمغان می‌آورد. در سطح دوم، به دغدغه‌ای می‌پردازیم که مسئله برخی بهره‌برداران‌ها از نظریه گفتمان در مطالعه تمدن اسلامی شده است؛ اینکه آیا کاربرد روش‌شناسی گفتمان در مطالعه تمدن اسلامی تعارض نداشت؟ در نهایت و در سطح سوم بخش نخست نوشتار ویژگی‌ها و چگونگی کاربرد روش‌شناسی گفتمان در مطالعات تمدنی را نشان خواهیم داد.

الف) امکان و استعداد بهره‌گیری از گفتمان در مطالعه تمدن‌ها

خوشبختانه تحول معرفت‌شناختی مهمی که در نظریه‌های روش‌شناختی متأخر رخ داده، بخت ما را در رویکرد روش‌شناسانه به مطالعات تمدنی گسترش داده است و بستر معرفت‌شناختی مساعدتری را برای نیل به این عرصه پیش روی تمدن‌پژوهان گشوده است. این امکان تازه در تقدم یافتن نظام‌مند امر معرفت‌شناختی بر امر هستی‌شناختی، در گروه روش‌شناسی‌های پست‌مدرن، به‌ویژه آنهایی که رویکردی پس‌اساختارگرایانه دارند، تحقق یافته است. این تقدم از آن جهت، به‌لحاظ معرفت‌شناختی به کار مطالعه تمدن‌ها می‌آید که رویکرد به این عرصه خطیر را از کمند پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی مدرنیستی که دست‌کم در بخشی از دعاوی خود ناهمخوانی‌های هویتی و تاریخی با دیگر تمدن‌ها دارند، می‌رهاند و راه را بر مطالعه‌ای بی‌طرفانه‌تر و متواضعانه‌تر درباره تمدن‌های مختلف هموار می‌سازد. این برتری را باید در کنار مزیت دیگر روش‌شناسی گفتمان در مطالعه تمدن‌ها لحاظ کرد. این مزیت دوم دغدغه‌مندی پیوسته و نظام‌مند،





مطالعه‌ای گفتمانی در شناسایی گونه‌های انسجام میان پاره‌های دانش و رفتار در بستر پژوهش است. به زبان دیگر، رویکرد گفتمان در شناسایی نظام‌های همبسته عمل و نظر و تلاش آن برای پرده‌برداری از نسبت‌های معمولاً ناگشوده میان مناسبات ذهنی و عینی مزیت دیگری است که این روش‌شناسی را جهت مطالعه تمدن‌ها سودمند می‌سازد. نکته این است که مطالعه گفتمانی به دلیل تقدم بخشیدن به امر معرفت‌شناختی، افقی تازه را در قبال امکان‌های تمدنی متفاوت با نگرش مدرن، پیش‌روی پژوهشگر می‌گشاید.

به منظور ریشه‌یابی این مسئله، باید به معنای بحث معرفت‌شناسی در روش‌شناسی‌های مدرن پرداخت. در نگرش‌های مدرنیستی این نحوه هستی است که حدود معرفت را مشخص می‌سازد؛ به بیان دیگر، معرفت‌شناسی مدرن دل‌مشغول توضیح واقعیت شناخت‌پذیر یا طبیعت هستند است (Hesse-Biber, Sharlene, Leavy, 2010: 8). ریشه چنین درکی از معرفت‌شناسی در نظریه‌های روش‌شناختی مدرن را باید در اشرافی سراغ گرفت که مدرنیسم برای هستی‌شناسی، به مثابه «مطالعه دل‌مشغول آنچه وجود دارد»، بر فراز معرفت‌شناسی به مثابه «مطالعه دل‌مشغول آنچه دانستی است» (R. Sedgwick, 2001:105) در نظر می‌گیرد. روش‌شناسی‌های مدرن بحث از امر هستند را مقدم بر بحث از نحوه شناخت آن می‌دانند، زیرا به اقتضای باور و فهم تجربه‌گرایانه و واقع‌گرایانه خود از جهان، تجربه‌پذیری جهان مادی را مفروض می‌گیرند. به زبان دیگر، مدرنیسم گویای رویکردی است که بر اساس ترجیح امور تجربه‌پذیر مادی بر امور غیرمادی و متافیزیکی سامان یافته است و از واقع‌گرایی معرفتی ویژه‌ای دفاع می‌کند که در آن معرفت‌شناسی در پی هستی‌شناسی مجال طرح و بسط می‌یابد. از همین‌روی، روش‌شناسی‌های مدرنیسم بنا بر ماهیت خود، از گزاره‌های غیرمادی و توضیح‌ناپذیر در دیگر تمدن‌ها چندان استقبال نمی‌کنند.

ب) آسیب‌شناسی بهره‌گیری از گفتمان در مطالعات تمدنی با رویکرد دینی

تقدم امر معرفت‌شناختی بر امر هستی‌شناختی در مطالعه گفتمانی به گشودگی گفتمان در قبال مطالعات پایمند یا علاقه‌مند به مفروضه‌ها و نگرش‌های هستی‌شناختی دینی

می‌انجامد. باید توجه داشت که درک هستی‌شناختی دینی و غیردینی ناسازگاری‌هایی دارند و هم از همین‌روی، ذیل تقدم‌بخشیدن به معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی، راه بر مطالعه‌گفتمانی در حوزه مباحث دینی گشوده می‌شود. با این حال و به‌رغم رفع مشکل در عرصه هستی‌شناسی، همچنان جای طرح پرسشی مهم در حوزه معرفت‌شناسی باقی است و آن اینکه آیا حضور نسبیّت‌اندیشی در بنیاد معرفتی گفتمان با مطلق‌اندیشی دین ناسازگاری ندارد؟ آیا چنین استفاده‌ای تناقض‌نما، یا دست‌کم ناهمخوان نیست؟

پاسخ آن است که نسبیّت‌گرایی معرفتی پست‌مدرنیسم لزوماً و در همه سطوح پژوهش با واقع‌گرایی معرفتی دینی سرناسازگاری ندارد؛ برای نمونه در مطالعه سیر تطور و چگونگی شکل‌گیری یک تمدن دینی نه‌تنها ضروری است که به تناسب موقعیت و اقتضای نگرش تمدنی مورد مطالعه امر قدسی لحاظ گردد، بلکه لازم است امر عینی بیرونی و مناسبات انسانی شکل‌گرفته پیرامون آن امر قدسی نیز بررسی شود. از همین‌روی از گذشته‌های دور تاکنون مؤمنان هیچ‌گاه پژوهش خود را از رهاوردهای تأملاتی که از رهگذر مطالعه‌ای برون‌دینی نصیبشان گردیده است محروم نساخته‌اند؛ چنین رویکردی در مطالعه تاریخ و تمدن را در آثار فاخری همچون مقدمه و تاریخ ابن‌خلدون و بسیاری دیگر از آثار دین‌باوران دغدغه‌مند می‌توان مشاهده کرد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۶-۹). بر این اساس، می‌توان دانست که چگونه نظریه‌ای همچون گفتمان امکان‌بسط پژوهشی را در اختیار ما می‌نهد که به تحصیل درکی مؤثرتر از نحوه بروز و ظهور عینیّت‌های اجتماعی می‌انجامد. نکته اینجاست که این امور عینی در دل یک تمدن، کارکردی قدسی نیز می‌یابند؛ مسئله‌ای که از گفتمان برای توضیح آن (ماهیت امر قدسی) انتظاری نمی‌رود.

دربارۀ با آسیب‌شناسی بهره‌گیری از روش‌شناسی گفتمان در مطالعات اجتماعی و تمدنی نیز می‌توان به دو مسئله مهم اشاره کرد:

نخست آنکه چنین مطالعه‌ای ماهیتی پیچیده دارد. در توضیح این پیچیدگی باید گفت که اقتضای بهره‌گیری از روش‌شناسی گفتمان شناسایی «اظهارات» مرکزی یک تمدن، به‌مثابه واحدهای زبان‌شناختی نشانگر آگاهی در سطح تمدن و تحلیل آنها در ارتباط با یکدیگر است. شناسایی اظهارات پایه‌ای در یک تمدن امری کمابیش پیچیده



است، زیرا لازمه آن از یک سو شناسایی مفاهیم پایه‌ای و غیرپایه‌ای و تفکیک قایل شدن میان آنهاست و از سوی دیگر درک منطق حاکم بر این مفاهیم و اظهارات حاکی از آنهاست.

آسیب‌شناسی دوم آنکه مطالعه‌ای گفتمانی، به اقتضای ظرفیت روش‌شناختی آن نباید به دامنه ارزش‌داوری‌های اجتماعی پیشینی فرو افتد و حاصل کار آن، به جای ارائه توضیحی از امر واقع، به تحمیل پیش‌انگاره‌ها به موقعیت‌های بیرونی بینجامد.

ج) چپستی گفتمان و چگونگی کاربرد آن در مطالعات تمدنی

گفتمان می‌کوشد تا درکی نو از چگونگی تطور تاریخ و منطق حاکم بر آن به دست دهد. این روش‌شناسی در گرایش‌های مختلف خود همچون تبارشناسی یا تحلیل انتقادی متون، شناسایی و کشف سطحی از آگاهی در مطالعه‌ای تاریخی را هدف می‌گیرد که معمولاً در سنت‌های کلاسیک مطالعات تاریخ (همچون رویکرد مبناشناختی لئو اشتراوس، نگرش دالان تاریخ هگل و یا بررسی‌های روایت‌گرایانه و اثبات‌گرایانه پوزیتیویستی) فراچنگ نمی‌آید. در میان تقریرهای مختلف از گفتمان چه بسا بتوان گفت هیچ‌یک به اندازه مباحث فوکو برای مطالعه تمدن‌ها قابلیت ندارد. این استعداد ناشی از رویکرد ویژه این فیلسوف فرانسوی به دیالکتیک زبان (اظهارات) و قدرت (روابط) در سطح صورت‌بندی‌های کلان اجتماعی (تمدن) است. حاصل کار فوکو به ما نشان می‌دهد که چگونه طی مطالعه‌ای گفتمانی می‌توان چگونگی تحول و سیر تطور یک تمدن را در ضمن توضیح دیالکتیک آگاهی (نظام دانش) و عمل (قدرت‌میرگی) در آن شناسایی و تحلیل کرد. البته فهم این دیالکتیک خودبسنده نیست و منوط به توجهی جدی به ارتباط آن تمدن با تمدن‌های دیگر (فرایندهای غیریت‌سازی) بر روی دو محور طولی تاریخ (مقایسه یک تمدن در ارتباط با تطورات پیش و پس از خود در مراحل مختلف آن) و محور عرضی تاریخ (توجه به نسبت آن تمدن با تمدن‌های رقیب در زمینه و زمانه مشترک با آن) است.



به نظر می‌رسد می‌توان ضمن تأکید بر برخی خط‌مشی‌های مرکزی در نگرش فوکو به گفتمان مانند تمرکز وی بر مناسبات و روابط قدرت در جامعه از یک‌سوی و شناسایی این روابط از طریق دیالکتیک زبان و اعمال (language and practices) از سوی دیگر، به تعریفی کمابیش کارآمد از گفتمان در ادبیات فوکو دست یافت. در چنین تلاشی باید به‌ویژه دو نکته مرکزی را به‌مثابه پیش‌شرط‌های فهم گفتمان در نگاه فوکو در نظر گرفت: اول آنکه آگاهی‌های معتبر در سطح جامعه و تمدن اظهارات فرآورده‌هایی زبان‌شناختی هستند و در دل زبان و بر اساس دیالکتیک عمل/زبان پدید می‌آیند؛ دوم آنکه هویت‌های اجتماعی به‌مثابه اموری برساخته بر پایه فرایندهای غیریت‌سازی (otherness) با دیگران شکل می‌گیرند. از همین‌روی اظهارات همبسته‌ای که در دل یک تمدن پدید می‌آیند نه تنها درباره آنچه آن تمدن می‌گوید، بلکه درباره آنچه آن تمدن نمی‌گوید باید دانسته و تحلیل شود.

۸۹



نظر

گفتمان به‌مثابه روش‌شناسی مطالعه تمدن

بر این اساس، می‌توان همچنان که برخی شارحان فوکو گفته‌اند، گفتمان را از منظر فوکو این‌گونه معرفی کرد: مطالعه روابط قدرت در جامعه از دهلیز زبان و اعمال (Lisa M. Given, 2008: 217). چنین مطالعه‌ای ضمن تمرکز بر زبان‌شناسی اجتماعی (socio linguistics) قابل انجام است. از منظر فوکو مطالعه‌ای زبانی با مراجعه به مجموعه‌ای از اظهارات (body of statements) در یک نظم اجتماعی تحقق می‌یابد. منظور از اظهارات، گزاره‌ها، واژگان، مفاهیم در دسترس و ایده‌های مطرح در دل روابط اجتماعی و مناسبات تمدنی هستند. کندل و ویکهام از شارحان معروف آثار فوکو، می‌کوشند تا به این ایده وجهی روش‌شناسانه ببخشند و به یک معنا، از نحوه رویکرد به گفتمان از طریق اظهارات که مورد تأکید فوکو در مطالعه‌ای زبانی نسبت به گفتمان است، پرده بردارند. حاصل تلاش ایشان که به کار مطالعه‌ای تمدنی بر اساس گفتمان می‌آید، پیشنهاد بررسی اظهارات گفتمان ذیل تلاشی چهار سطحی است:

۱. تمرکز بر چگونگی ساخته‌شدن اظهارات و نیز اعمال در یک گفتمان؛
۲. شناسایی اینکه در هر گفتمان چه چیزی گفتنی یا نوشتنی (مجاز یا فهمیدنی) می‌گردد و چه چیزی گفتنی یا نوشتنی نمی‌گردد (حدود آگاهی)؛



۳. مطالعه این مهم که فضاهای عمل و رفتار در درون این اظهارات و متأثر از امکان‌های تاریخی آنها چگونه شکل می‌گیرند؟

۴. در نظر گرفتن اعمال به مثابه مواد سازنده گفتمان و نیز فراورده‌های گفتمان هنگام مطالعه یک گفتمان (Gavin Kendall; Gary Wickham, 1999: 42).

بر این اساس، این مطالعه اظهارات و اعمال در یک گفتمان است که به شناسایی برخی زمینه‌های ناگشوده و نادیده در مطالعه تمدن راه می‌برد؛ زمینه‌هایی که به‌طور معمول از چشم رصدگران تاریخ تمدن دور می‌ماند و گذشته از بخت‌های گاه و بیگاه، به‌صورت نظام‌مندی بستری برای شناسایی آنها پیش روی محققان تمدن فراهم نمی‌آید. این قابلیت روش‌شناسی گفتمان را باید مدیون ویژگی‌هایی از این دست در مطالعه‌ای معطوف به شناسایی چهار حوزه مورد بحث درباره تمدن دانست:

۱. توجه نظام‌مند به مفصل‌بندی‌های شکل‌دهنده به زنجیره به‌هم‌پیوسته مفاهیم و معانی بر پایه تأمل در آرایش اظهارات و اعمال در دوره‌های تاریخی؛

۲. حساسیت در شناسایی و کشف شکاف‌های تاریخی میان اطوار مختلف یک تمدن، ضمن توجه به قدرت همه‌جایی و مویرگی در دل فرایندهای پایان‌ناپذیر غیریت‌سازی با «دیگری» (ذیل مفصل‌بندی‌هایی که با مفاهیم درون گفتمانی برقرار می‌کنند)؛

۳. اهمیت دادن آن به نسبت دانش شکل‌دهنده به یک تمدن با مناسبات اجتماعی سازنده آن و تلاش نظام‌مند برای درک دیالکتیک خرد - عمل در سطح دوگانه اجتماع و معرفت؛

۴. تمرکز جدی بر سازوکارهای هویت‌یابی درونی و انسجام‌یابی هویتی در دل یک تمدن و در نسبت آن با تمدن‌های دیگر بر پایه منطق تولید همبستگی و سازگاری در دل آن. نیز تمرکز بر نسبیّت آن تمدن با تمدن‌های رقیب به‌مثابه نظام‌واره‌هایی از ایده‌ها، اعمال فردی و گروهی، تکنیک‌های منجر به بروز و ظهور قدرت اجتماعی و مهم‌تر از همه، بستر دانشی یا نظام معرفتی جاری در سطح زیرین آن تمدن و تمدن‌های رقیب.

۲. بهره‌گیری از گفتمان در مطالعه تمدن اسلام

به‌منظور اجرای این مهم لازم است تا دو سطح در این بخش لحاظ گردد: در سطح نخست می‌کوشیم تا ضمن مراجعه‌ای هویت‌پژوهانه به تمدن اسلامی و بر پایه لحاظ غیریت‌سازی، دوره‌بندی مؤثری را پیشنهاد دهیم که به شناسایی منطق تطور و چگونگی تحول در تمدن اسلامی راه می‌برد. در سطح دوم به درون‌مایه هر یک از گفتمان‌های پیشنهادشده در گام نخست خواهیم پرداخت و بر پایه چهار اصل پیش‌گفته، چگونگی و بروز و ظهور این گفتمان‌ها را از دهلیز اظهارات، ایده‌پردازی‌ها و رویکردهای مرکزی هر کدام بررسی می‌کنیم.

یادآور می‌شویم که در این نوشتار حوزه تمرکز مطالعه را تحول و تطور در تاریخ اسلام قرار داده‌ایم و سطح غیریت‌سازی را بر دو محور عرضی (نسبت با تمدن‌های رقیب در زمانه و زمینه) و طولی (نسبت تمدن با خودش در شناسایی شکاف‌های شکل‌دهنده به خُرده‌تمدن‌ها در دل آن) نهاده‌ایم. بی‌گمان در همین سطح نیز می‌شد انتخاب‌های دیگری را برای مطالعه پیش‌کشید؛ برای نمونه این امکان وجود داشت که به چگونگی هویت‌پردازی در اظهارات ناشی از گفتمان‌های شیعه و سنی در تاریخ اسلام و یا حتی تفاوت گفتمان‌های شیعی یا سنی در دل نظام فکری شیعیان و سنیان می‌پرداختیم.

الف) دوره‌بندی گفتمانی تمدن اسلامی

بر پایه نظریه فوکو به‌منظور دستیابی به یک دوره‌بندی درباره تمدن، باید بر پایه نقادی تحلیلی ریشه‌های گفتمان را دریابیم. در یک نقد تحلیلی به‌ویژه باید بر مواردی مانند شناخت چگونگی مشروعیت‌یافتن نهادها (همچون نهاد‌های تأسیس‌شده ضمن اسلام مانند نهاد نبوت و خلافت) و چگونگی شکل‌گیری اعمال و ارزیابی اظهارات در گفتمان (همچون شیوه‌های مسلمان‌بودن و زبان عمومی اسلام در اطوار مختلف آن) تأکید کنیم و دریابیم که در گفتمان مفروض آن کدام روابط است که کارگزاری و عمل معطوف به قدرت را ذیل روابطی ویژه تعریف می‌کند و به آن در حوزه‌ای خاص معنا و هویت





می‌بخشد؟ با توجه به اصطلاح‌های فوکو این روابط را می‌توان «تحلیل همه یک جامعه» (overall analysis of a society) بنامیم؛ تحلیلی که به شناسایی سازوکارهای قدرت در تاریخ آن جامعه راه می‌برد (Foucault 2007) بر این اساس، می‌توان دانست که چرا همچنان که برخی شارحان میشل فوکو توضیح داده‌اند، رویکرد فوکو به گفتمان از آن جهت بدیع است که راه ما را به سمت بسترهای ناخودآگاهی در تاریخ می‌گشاید که در «تغییر» اثرگذار واقع شده‌اند (Elliott, 2009: 71).

به باور نگارنده، دو مفهوم بنیادین را باید به‌مثابه زمینه‌های شکل‌گیری اظهارات و انتخاب‌ها در دل تمدن اسلامی طرح کرد و از آنها به‌مثابه مبنایی برای «تحلیل همه‌جانبه» نقادی تحلیلی بهره گرفت. این دو مفهوم عبارتند از «قدسی بودن» و «احتیاط‌آمیز بودن» تمدن اسلامی. منظور از قدسی بودن ناظر بودن تمدن اسلامی بر امر قدسی است؛ به گونه‌ای که میل به امر قدسی را در مجموعه اظهارات و اعمال شکل گرفته ذیل این تمدن می‌توان مشاهده کرد. این بدان معناست که مطابق نگرش فوکو، قدرت مویرگی به گفتمان، در تمدن اسلامی جنسی قدسی دارد و قدسیت نه صرفاً در قالب‌های ساده‌ای همچون نقش آفرینی به‌مثابه بخشی از یک تلاش، یا قاعده‌ای در رأس روابط یا منبعی برای مشروعیت، بلکه در ذات^۱ مناسبات بروز و ظهور یافته است. وضعیت مشابهی برای مفهوم احتیاط قابل شناسایی است که چونان همزاد امر قدسی در تمدن اسلامی، حضوری همه‌جایی و همه‌گیر در اظهارات و انتخاب‌های آن دارد. در واقع احتیاط در اشکال مختلف و متنوع آن از وجوه روان‌شناختی و فردی گرفته تا مناسبات فکری و دانشی، به‌مثابه همزاد امر قدسی، بروز و ظهوری پیوسته در تمدن اسلامی یافته است. این احتیاط ناشی از خطیر بودن انتخاب و عمل و اظهار و زبان در تمدن اسلامی است؛ خطیربودنی که با سبک زندگی اسلامی معنا یافته است. در واقع این تمدن در ریزترین اجزای خود با احتیاط‌های منتشر در روابط سازنده آن زیسته و بالیده است؛ احتیاط در اتیان تکلیف فقیهانه، احتیاط در بندگی، احتیاط در مواجهه با جهان‌های تازه و احتیاط

۱. به معنای علوم اجتماعی واژه ذات که به حتمیت حضور یک موقعیت در بی‌نهایت از روابط اشاره دارد.

در چگونگی عمل و سلوک شخصی تنها مصادیقی از این مناسبات را نشان می‌دهد. حاصل آنکه تمدن اسلامی تمدنی قدسی/احتیاطی است و به‌صورت پیوسته تکنیک‌های ناشی از لحاظ امر قدسی و مراعات موقعیت احتیاطی را گسترش داده است؛ به‌گونه‌ای که اشکال مختلف رویکرد به امر الهی و قدسی و توجه به موقعیت خطیر و احتیاطی در تکنیک‌های آن حضوری حتمی یافته است. به بیان دیگر، وجه همت این تمدن، در اشکال تاریخ مختلف آن، بر حفظ امر خطیر دین و تضمین ارتباط با امر مقدس قرار گرفته است. بی‌گمان ساده‌انگارانه خواهد بود اگر به‌لحاظ امر قدسی و مراعات احتیاط، وجهی صرفاً پرهیزکارانه دهیم و از درک چندوچون بروز آن در مناسبات مؤثر در تولید محتوا و دانش‌های معتبر در تمدن اسلامی غافل شویم. بر این اساس، باید گفت که قدسیت و احتیاط در نسب‌نامه (genealogy) یا تبارشناسی تمدن اسلامی حضور دارند و به‌مثابه بخش مهمی از ژنتیک این تمدن در همه ظهورات آن نقشی سازنده ایفا کرده‌اند.

با چنین تأملی می‌توان سه سطح تمدنی را در تمدن اسلامی بازشناخت: یکم - «اسلام نخستین» (قرن نخست؛ دوم - «اسلام عصر میانه» (از آغاز تا اواخر قرن سیزدهم و سوم - «اسلام معاصر» (پس از اسلام میانه تا به امروز). این تقسیم‌بندی بر پایه توجه به دو ساحت احتیاط و قدسیت معنا یافته است. در اسلام نخستین، قدسیت و احتیاط بر پایه «متافیزیک حضور»، در اسلام میانه ذیل «متافیزیک متن» و در اسلام معاصر بر اساس «متافیزیک انتقادی پیرامون متن یا حضور» پیشنهاد گردیده است. در ادامه این تقسیم‌بندی سه گانه را توضیح می‌دهیم.

گفتمان تمدن اسلام نخستین حایز «عمل محوری» بوده است و در آن «تجربه زیسته» مسلمانان نخستین که پیامبر ﷺ، صحابه و تابعین طراز نخست را شامل می‌شده است، نحوه لحاظ قدسیت و احتیاط را شکل بخشیده است. به بیان دیگر، قدسیت و احتیاط در عمل و حضور پیامبر ﷺ و به تبع ایشان صحابه و سپس تابعین بروز و ظهور می‌یافته است. پیامبر ﷺ مظهر امر قدسی بودند و مراعات سیره آن حضرت ﷺ احتیاط‌ورزی، یا تقوا را معنا می‌بخشید. قرآن در آن عهد نه به‌مثابه متنی میان دو جلد که چنان بخشی از





مکالمه‌ای در محضر خداوند جریان می‌یافته (ابوزید، ۲۰۱۰: ۱۹۸) و بخشی از امر حاضر بوده است؛ امری که ناظر به سیر حوادث و منطقی روابط (به شیوه‌ای معطوف به امر قدسی و در موقعیتی خطیر و احتیاط‌آمیز که ناشی از ارتباط با حق تعالی بود) میان مسلمانان بروز می‌یافت. در شناسایی فرایندهای غیریت‌سازی میان اسلام نخستین و جریان‌های رقیب نیز باید توجه کرد که این سرآغاز تمدن اسلامی را نه بر پایه عناصر دانشی، بلکه بر اساس «سبک زندگی» متمایز آن با عهد جاهلیت و نیز ادیان ابراهیمی دیگر باید باز شناخت. در واقع اسلام نخستین «تلاشی معطوف به امر قدسی بود در موقعیتی خطیر» که راه و رسمی متفاوت با تنوع حاکم بر نحوه‌های عمل در این عهد را در دو سوی «جاهلیت» و «ادیان ابراهیمی» دیگر نمایندگی می‌کرد.

حضور در مجلس پیامبر ﷺ مسلمان بودن را معنا می‌بخشید؛ حضوری سازنده و گویای سبکی از زندگی که الگوپذیری از آن حضرت ﷺ را در پی می‌آورد. پرتو این حضور آن‌چنان پرتوان بود که نه تنها حاضران در محضر پیامبر ﷺ، بلکه حاضران در محضر صحابه و حتی تابعین را و جاهتی ممتاز درون این گفتمان می‌بخشید و «اظهارات» و «اعمال» ایشان را متأثر از درک حضور می‌ساخت. برای شیعیان نخستین حضور نه تنها در محضر پیامبر ﷺ، بلکه در ارتباط با امامان علیّه نیز معنا می‌یافت.

برخلاف عمل محوری حاکم بر گفتمان نخستین که ناشی از اهمیت سبک زندگی معطوف به درک حضور نبی ﷺ یا صحابه بود، اظهارات و اعمال در گفتمان اسلام میانه پیرامون «متن» شکل گرفت. پدیداری متن و نص در محور مناسبات در پی فقدان «حضور» رخ داد، زیرا حضور با گذشت زمان نمی‌توانست پایدار بماند. تدبیر مورد مراجعه در دل گفتمان اسلام میانه برای تداوم بخشیدن به حضور مراجعه به متن بود. به این ترتیب، متن جانشین حضور گردید و متافیزیکی پیرامون آن شکل گرفت که کارکرد حضور را تداوم می‌بخشید. متن یا نص، در بالاترین مرحله از هرم مشروعیت در اسلام میانه از کتاب (قرآن)، وجه مکتوب قول، فعل و تقریر پیامبر ﷺ یا امامان علیّه (برای شیعه) و صحابه (برای اهل سنت) نشئت می‌گرفت. نصوص اسلامی نیز در بافتار قدرت منتشر در جامعه معنا می‌یافت که از جنس لحاظ امر قدسی و مراعات احتیاط بود.

اقتضای توجه به متن آن شد که رویکرد به امر قدسی و مراعات احتیاط در گفتمان تمدنی اسلام میانه برخلاف گفتمان نخست، بیش از آنکه عمل گرایانه باشد و در همان وهله نخست در تار و پود روابط روزمره بروز و ظهور بیابد، وجهی نظری یافت و ضمن «دانش‌های اسلامی» پدیدار و پایدار گردید؛ دانش‌هایی که وجهه همت آنها «قاعده‌مند» کردن نیل به امر قدسی ذیل در کی احتیاط‌آمیز از خطیر بودن موقعیت مؤمنان در پیشگاه حق تعالی بود.

پس از گذار از عصر میانه اسلامی، گفتمان اسلام معاصر تحقق می‌یابد که به صورت نمادین عهد سیدجمال الدین اسدآبادی را می‌توان آغازی بر آن دانست. در این گفتمان نیز تمدن اسلامی در گیر و دار ارتباط با متن مقدس و احتیاط است. با این حال، چگونگی مواجهه با مواجهه‌های پیشین متفاوت است. در اینجا مسلمانان، در ملاقات با جهانی تحول‌یافته، بازگشت به میراث خود در اسلام نخستین یا میانه را دستمایه رویکردی تازه قرار می‌دهند؛ رویکردی که متأثر از عقل انتقادی و تحلیلی جدید به ایجاد «متافیزیک انتقادی» پیرامون نص و حضور می‌انجامد. توضیح آنکه عقل انتقادی معاصر که خود تنوعی از گرایش‌ها از رویکرد تجربی گرفته تا نگاه‌های هرمنوتیکی و یا برداشت‌های اگزیستانسیالیستی را شامل می‌شود، چگونگی مواجهه با امر مقدس و مقوله احتیاط را تحت تأثیر قرار می‌دهد. الهیات مدرن، الهیات پست‌مدرن، تأملات علوم انسانی درباره دین، تلاش برای دستیابی به علوم انسانی اسلامی و... همه بیانگر مجموعه تلاش‌های تازه‌ای هستند که، به‌رغم تنوع در نگاه‌ها و رویکردهایشان، از شکل‌گیری گفتمانی تازه خبر می‌دهند؛ گفتمانی که در آن زنجیره تازه‌ای از انتظارات و توقعات درباره دین به دین عرضه شده است و در فضایی انتقادی و کمابیش عقل‌بنیاد میل به امر مقدس و نحوه مراعات امر خطیر دین به‌مثابه موقعیتی احتیاط‌آمیز بازخوانی و فهم گردیده است.

ب) چگونگی بروز و ظهور سه گفتمان تمدنی در اسلام

در سطح پیشین بر پایه دو موقعیت قدسی بودن و احتیاط‌آمیز بودن به‌مثابه زمینه‌هایی مؤثر در قدرت‌مویرگی تمدن اسلام، سه حوزه تمدنی نخستین، میانه و معاصر را در توضیح





چگونگی تحول در تمدن اسلامی مطرح کردیم. اکنون می‌کوشیم بر اساس چهارگامی که در بخش نخست نوشتار درباره چگونگی تحلیل یک گفتمان ارایه گردید، راهی به درک و توضیح آن مفصل‌بندی ویژه‌ای بیابیم که به شناسایی و ظهور اظهارات و اعمال در گفتمان‌های مورد اشاره می‌انجامد. پیش‌تر باید دو ملاحظه را در نظر داشت:

ملاحظه نخست: میراث تمدن اسلامی به‌طور عمده در عهد اسلام میانه و گفتمان تمدنی اسلام میانه جمع آمده است و به یک معنا، سرشت تمدنی اسلام را باید در اسلام میانه سراغ گرفت. در واقع حوزه تمدنی پیش از آن یعنی (اسلام نخستین) در نهاد خود مستعد تحول به گفتمان اسلام میانه بود و به دلیل از میان رفتن شرایط حضور به‌صورت طبیعی بختی برای دیرپایی نداشت. همچنین گفتمان سوم (اسلام معاصر) نیز هنوز هم پای با اسلام میانه سترگ نگردیده است و برخلاف سنت درازدامن اسلام میانه، در ایجاد مجموعه‌ای از اظهارات و اعمال به شیوه‌ای منسجم، ژرف‌اندیشانه و تاریخ‌ساز مؤثر واقع نشده است.

ملاحظه دوم: نباید بر پایه درکی ساده‌سازانه از سه گفتمان بروزیافته در تمدن اسلام آنها را به‌مثابه موقعیت‌هایی قطعی تعریف کرد. این گفتمان‌ها بیانگر مرزهایی قطعی و شفاف نیستند، بلکه گویای شکل‌گیری و گسترش تدریجی رویه‌هایی از زبان، عمل، نگاه و آگاهی هستند که به مرور هویت و هژمونی یافته‌اند. بنابراین مشاهده رگه‌های تداخل و شناسایی عرصه‌های آمیختگی میان جریان‌های متعارض با همدیگر نباید به‌مثابه نقضی بر هویت آن گفتمان‌ها، بلکه نشانه‌ای بر پویایی آنها شناخته شود.

گام نخست: چگونگی پدیداری اظهارات و اعمال در این سه گفتمان

در گفتمان تمدنی اسلام نخستین، در وهله نخست حضور در محضر پیامبر ﷺ و در وهله بعدی اصحاب و سپس تابعان ایشان بود که برای اهل سنت و جماعت، به اظهارات در دل آن گفتمان معنا و به اعمال ناشی از آن مشروعیت و هویت می‌بخشید. برای شیعیان نه تنها محضر پیامبر ﷺ، بلکه محضر امامان علیهم‌السلام نیز اهمیت کمابیش مشابهی در اعتباربخشی به اظهارات و اعمال داشت؛ همچنان که در وهله بعدی اصحاب طراز نخست پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام قرار داشتند.

در این هر دو شاهد رخداد کمابیش مشابهی بودیم: شکل‌گیری هرم ویژه‌ای از اقتدار در اسلام نخستین که ویژگی مرکزی آن تمرکز بر چند و چون تجربه حضور در محضر پیامبر ﷺ، امامان علیّه و صحابه طراز نخست بود. این هرم اقتدار متافیزیک خاصی را درباره خود شکل داد؛ متافیزیکی که مناسبات را بر پایه درک حضور ارزش‌گذاری می‌کرد و بر این اساس، به روابط هویت می‌بخشید. دقت شود که در گفتمان تمدنی اسلام نخستین نحوه‌های حضور پیامبر ﷺ که بعدها در قالب‌هایی مانند قول، فعل و تقریر حضرت ﷺ طبقه‌بندی شد، با متن ارتباطی نداشت؛ بلکه وجهی عینی، روزمره و «زنده» داشت. در واقع این خود رفتار، کردار و تأیید بود که ذهن‌ها را شکل می‌بخشید و منشأ مشروعیت قرار می‌گرفت؛ حتی انتقال این نحوه‌های حضور به نسل پس از پیامبر ﷺ نیز شفاهی و پیچیده در اقتضائات و امکانات مقام مخاطب و عرصه حضور بود و نه به صورت مکتوب و ذیل محدودیت‌ها و نیز امکانات ناشی از مقام کتابت.

نکته مهم دیگر آنکه وضعیتی از این دست درباره قرآن نیز وجود داشت و آیات خداوند، در وهله نخست، نه لزوماً به مثابه بخشی از یک سنت مکتوب و در زمره یک کتاب، بلکه چونان پیامی درباره امری روزمره و در ارتباط با سوانح زندگی و رویدادهای پیرامونی بر پیامبر ﷺ فهمیده و اندیشیده می‌گردید. به بیان دیگر، همچنان که اصطلاح «قرآن» به روشنی مطرح می‌کند، قرآن عرصه خواندن و محل خطابت بود (ابوزید، ۲۰۱۰: ۲۰۲). حاصل آنکه متافیزیک اسلام نخستین، متافیزیک حضور بود و از مجموعه‌ای از روابط عینی، ملموس و فیزیکیال برمی‌آمد. جریان‌های غیریت‌سازی در ارتباط با این متافیزیک نیز با حضور معنا می‌یافت. حضور پیامبر ﷺ و سبک زندگی حضرت ﷺ گویای معتبر بودن سبک زندگی متفاوت با دو سطح مهم دیگر فهم شد که زمزمه حضورشان تهدیدکننده دانسته می‌شد؛ یعنی حضور عهد جاهلیت و حضور ادیان ابراهیمی دیگر. در چنین فضایی بود که احتیاط‌ورزی دینی و تقوا پیشه کردن در تعقیب امر قدسی و ایمان آوردن به مثابه یک سبک زندگی و نه موقعیتی دانشی ظهور می‌یافت. ایمان و تقوا موقعیت‌هایی انضمامی و ناشی از خطیر بودن خود زندگی مؤمنانه بودند؛ همچنان که پی‌آمدهای ناشی از نحوه مراعات امر قدسی و





لحاظ احتیاط آن روان‌شناختی و هویتی بود. تجربه‌ای که این گفتمان برای مسلمان بودن رقم می‌زد، با تجربه «فرزندان اسلام» تفاوت داشت و احتیاطی که در باب امر قدسی ذیل این اسلام لحاظ می‌شد و در قالب قدرت مویرگی جاری از حضور پیامبر ﷺ در زندگی تازه‌مسلمانان و سپس ملحقان به ایشان جریان می‌یافت، با قدرت مویرگی‌ای که بر پایه اقتدار ناشی از مراجعه به «نص» پیامبر ﷺ در دوره پس از آن در زندگی جریان می‌یافت، متفاوت بود.

هم از این روی چه‌بسا بتوان گفت صرف نظر از مباحث الهیاتی که بعدها باب شد، تجربه زیسته فرد در دل گفتمان ناشی از این اسلام، با اسلام «متن محور» پس از آن از یک فاصله مهم خبر می‌داد؛ فاصله‌ای که بعدها در قالب زبان ستایش‌گرانه اسلام میانه در یادآوری اسلام نخستین بازپرداختی تاریخی یافت و به یک معنا، بر پایه سازوکارهایی مانند احتیاط‌ورزی‌های ریز و درشت دانشی در مراجعه به «مصادر» اسلام نخستین نمود پیدا کرد. این زبان مکتوب با تجربه‌های بدیع اسلام نخستین تفاوت‌هایی عمده داشت و نگرش پرسواس آن به نشان‌های دینی با زبان تخاطبی و تجربه‌پایه ناشی از متافیزیک حضور در اسلام تمدنی نخستین تفاوت‌های فاحشی داشت. در آنجا با احساسات روزمره جاری میان صحابه که با اصطلاح‌هایی مانند کافر دانستن همدیگر در نبردها، گفت‌وگوهای گویای شکل‌گیری ژانرهای رفتاری خاص همچون گریه کردن و فریاد کشیدن در حوزه عمومی و... روبه‌رو هستیم.^۱

برخلاف زبان گفتمان تمدنی اسلام نخستین که با حضور معنا می‌یافت، بعدها زبان بر پایه متن شکل گرفت؛ متنی که قرار بود فقدان حضور پیامبر ﷺ، صحابه و تابعان (و نیز امامان معصوم علیهم‌السلام در نگاه شیعی) را جبران کند. این انتظار «رفتار» ویژه متن اسلام میانه را برای بیش از هزار سال تحت تأثیر قرار داد؛ همچنان که در وهله‌ای دیگر، متأثر از هژمونی متن مقدس، ساختار ویژه‌ای از اقتدار و مشروعیت در تمدن اسلام میانه

۱. به نظر می‌رسد مطالعه مصادر تاریخ اسلام با هدف سنخ‌شناسی زبان مطرح در اسلام نخستین و تفاوت‌های آن با زبان مطرح در اسلام میانه، به پژوهشی قابل توجه و ارزش‌مند می‌انجامد.

برساخته شد. در واقع متن به تولید «عقلانیت اسلامی» انجامید و نحوه بودن ویژه‌ای را ذیل تمدن اسلامی سامان بخشید. عقلانیتی از این دست، به اقتضای تنوع مفسران متن که حاملان مشروع این عقلانیت دانسته می‌شدند، خصلتی انباشتی داشت و ناشی از هژمونی سلسله‌های ادامه‌یافته‌ای از مفسران در طول تاریخ اسلام میانه بود. در واقع نص بر نص نهاده شد و در این چرخه، هر بار متافیزیک تازه‌ای بر آنچه پیشینیان در مواجهه با تفسیرهای پیشین بر نص حاصل کرده بودند افزوده شد؛ یعنی در هر مرحله دشواری دستیابی به متن بیش از پیش می‌شد و در هر گردش تاریخ بخش دیگری از سنت تفسیری گردآمده پیرامون متن، خود در قالب بخشی از متن برای نسل بعدی چونان بخشی از سنت کارکردی هژمونیک می‌یافت (مبلغی ۱۳۹۲: ۱۲۳-۱۲۹).

مهم‌ترین محصول تاریخی و هویتی این چرخه در قالب دانش «فقه» بروز و ظهور یافت. از منظری تاریخی و تمدنی، دانش فقه^۱ بیش‌ترین سهم از خلاقیت و توان تمدن اسلامی را مصروف خویش ساخت و بخش مهمی از قابلیت‌های این تمدن را گرد خود جمع آورد. فقه دانشی بود که تعقیب امر مقدس را به شیوه‌ای کاملاً محتاطانه تنظیم می‌کرد و نحوه مواجهه با متن را در ارتباط با محتاطانه‌ترین معنای آن که تنظیم فهم از نص و چگونگی عمل به تکلیف را بر اساس فراغت ذمه‌بودن کنترل می‌کرد. شکل‌گیری احتیاط، در سطوح مختلف در این دانش، نشانه‌ای تاریخی بر این موقعیت است. مفاهیمی همچون اتیان تکلیف و معذوریت در مقام عمل به حکم شرعی ذیل موقعیتی از این دست معنا می‌یافت. به‌منظور فهم فقه در گفتمان اسلام میانه باید به دانش‌های پشتیبان آن نیز که دست‌کم در بخش مهمی از تاریخ خود در دامنه فقه پرورش یافتند پرداخت. در این میان، می‌توان به دانش‌های تفسیری، که بررسی متافیزیک نص قرآن را برای فقه عهده دار شد، کلام اسلامی^۲ که توجه متافیزیک ناشی از نص را عهده دار گردید و اصول فقه که به شیوه‌ای مباشرتر از آن دو دانش دیگر به

۱. مجموعه‌ای از اظهارات در باب عمل مکلف به تکلیف در موقعیت‌های خطرناک فقدان دسترسی مستقیم به پیامبر ﷺ یا امامان ﷺ یا صحابه.

۲. این دانش در آغاز کمابیش مستقل بود اما در نهایت و با شکست معتزله، وجوه‌خادمانه آن به فقه تقویت شد.



نگار

گفتنمان به‌مثابه روش‌شناسی مطالعه تمدن



بررسی متافیزیک حاکم بر نحوه انجام فرایند استنباط فقهی مبادرت ورزید اشاره کرد. در نهایت باید گفت که کارگاه سنت اسلامی محصولات ژنریک و واجد ویژگی‌های سنخ‌شناسانه کمابیش مشترکی را به‌رغم سطوحی از تنوع تولید کرد. این محصولات طی بهره‌گیری از معارف تفسیری ویژه‌ای در مواجهه متن مقدس به‌مثابه موقعیتی خطیر و احتیاط‌آمیز قابل شناسایی بودند. در توضیح این ویژگی‌ها مشترک می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: تأملات زبان‌شناسی کلاسیک اسلامی که بیانگر درکی شناخته‌شده از چگونگی عملکرد زبان در جهان قدیم بود (مبلغی، ۱۳۹۲: ۱۲۵)؛ و خرد ویژه دینی که دست‌کم به‌لحاظ منطقی صورتی متأثر از ارسطو بود و در عین حال در دل گفتمان اسلام میانه‌سترگ و پیچیده گردیده بود.

پس از عهد اسلام میانه و در پی ملاقات میراث اسلامی ناشی از این گفتمان با مدرنیته، زمینه‌های تحولی تازه در تمدن اسلامی در افق پدیدار گردید. این تحول تازه گویای نگاهی متفاوت و بی‌سابقه به میراث کهن متن‌محور در عهد اسلام میانه بود؛ نگاهی از منظر انگاره‌های عقل انتقادی عصر جدید به سنت دیرپای اسلامی. تحولی از این دست زنجیره‌ای از تحولات مهم و تاریخ‌ساز را در اندیشه اسلامی رقم زد و آغازگر رشته دامنه‌داری از امکان‌های گفتمانی تازه گردید. نگرش انتقادی زوایا و سطوحی را روشن می‌کرد که پیش‌تر دیده نمی‌شد. همچنین مسیرهای نارفته و متفاوتی را خارج از این کارگاه نشان داد گفتمان اسلام میانه پیش‌تر بخت معرفت‌شناختی معتبری برای رصدشان نگسترده بود؛ همچنان‌که که توقع چنین انتظاری از آن نیز ناصحیح و خارج از استطاعت‌های هویتی و تاریخی زمینه و زمانه آن بود. حاصل آنکه ملاقات با مدرنیته پس از قرن‌ها امکان متفاوتی را برای اندیشه‌های تازه، نقدها، تأییدها، تردیدها و یا مقاومت‌های جدید پیش روی این گفتمان گشود و به یک معنا هوایی تازه را در کوره این کارگاه کهن دمید.

حاصل این ملاقات میان عقل انتقادی جدید و سنت درازدامن اسلام میانه، به‌ویژه در دو ساحت اتفاق افتاد: در یک ساحت نخست عقل انتقادی ملهم از خرد خودبنیاد امانوئل کانت، و در مواقع مهمی فلسفه علم کارل پوپر به نقد سنت اسلامی ورود کرد و

به میراث اسلام میانه نگر است. در ساحت دیگر، عقل انتقادی تحت تأثیر نگرش‌های پست‌مدرن و رویکردهای تفهمی و سنت‌اگزستانسیالیستی پیشینیان آن به سنت اسلام میانه رو کرد.

در ساحت نخست متافیزیک عقل محور و انتقادی تازه‌ای در مواجهه با امر قدسی و محتاطانه پیشین عرضه گردید. این متافیزیک برای عقل بشری و در پی آن چگونگی فهم ما از دین، خصلتی انباشتی و گسترش‌یابنده لحاظ می‌کرد. حاصل نگاهی از این دست تأیید چیرگی تاریخی فهم‌های متأخر از دین در قیاس با فهم‌های متقدم بود. به این ترتیب، رویکرد تازه‌ای در فهم یا تفسیر «متن» پیشنهاد گردید؛ رویکردی که برخلاف نگرش اسلام میانه به جای اهمیت‌دادن نظام‌مند به مفسران قدیمی‌تر و نزدیک‌تر به منشأ تولید متن، برای برداشت‌های متأخرتر و اشراق‌گردیده‌تر از عقل انباشی مدرن ارج قائل بود. به زبان دیگر، حاصل این نگاه آنکه دستاوردهای متأخران در مواجهه با متن مقدس، به دلیل آنکه به صورت مؤثرتری از نتایج خرد به لحاظ تاریخی فرجه‌تر گردیده متأخر بهره‌مند شده، معتبرتر از گذشتگان است.

در ساحت دوم، رویکرد انتقادی به میراث اسلام میانه ضمن انگاره‌های پست‌مدرن و خرد تفسیری یا تفهمی ملهم از آن پدیدار گردید. بر پایه چنین توجهی نوع جدیدی از «حضور» در محضر امر مقدس به مثابه موقعیتی احتیاط‌آمیز در نظر گرفته شد؛ حضوری که این بار برخلاف اسلام نخستین، در دایره صحابه و تابعین منحصر نبود، بلکه نصیب هر آن کسی می‌گردید که به این عرصه ورود کند و در مقام مخاطب با متن قدسی، تمنای درکی از امر مقدس نماید. توضیح آنکه در نگرش انتقادی پست‌مدرن دهلیزی تازه برای بازسازی نحوه‌های جدیدی از حضور در بطن امر مقدس و مواجهه با امر خطیر و احتیاط‌آمیز دین پیش کشیده می‌شد؛ بدین گونه که در هر قرائت از متن حضوری برای مخاطب تحقق می‌یابد؛ گویا با هر بار خواندن آیات آسمانی‌ای مانند «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» فرد به مکالمه‌ای تازه با خداوند برخاسته است و این آیات بر وی نازل می‌گردد. در پرتو نگاه‌هایی از این دست، هر مواجهه‌ای با متن مقدس مستعد اتفاقی تازه دانسته می‌شد. بهره‌برداری مسلمانان از ایده‌پردازی‌های



نگار



جدیدی همچون فعل گفتاری (speech act) که سرشت کارکردی زبان را نشان می‌داد و یا نگرش‌های تفهیمی تازه‌ای همچون تأملات هرمنوتیک هستی‌شناختی گادامر که تحقق زبان در افق مخاطب را آشکار می‌ساخت، به برداشتن گام‌هایی از این دست انجامید. در ساحت نخست، این خرد انتقادی استعلایی و کانتی بود که به سنت اسلام میانه می‌نگریست و بر این اساس می‌کوشید توضیحی عینی از زندگی مؤمنانه مدرن ضمن مراجعه به سنت دینی عرضه دارد؛ درحالی‌که در ساحت دوم این خرد انتقادی اگزیستانسیالیستی، پست‌مدرن و هرمنوتیک بود که به مشاهده میراث گذشته روی می‌آورد و می‌کوشید توضیحی ذهنی و درونی از آن برای تجربه‌کنندگان امر دینی فراهم آورد و لایه جدیدی از زندگی مؤمنانه را نشان دهد. ملاقات خرد انتقادی با سنت اسلام میانه در هر دو ساحت پیش‌گفته به ایجاد مجموعه‌ای از رویه‌ها و روندهای جدید در مطالعه دین در سطح سوم تمدن اسلام انجامید؛ رویه‌ها و روندهایی که در گفتمان‌هایی مانند الهیات انتقادی و تأملات علوم انسانی در باب امر دینی و نحوه دین‌داری در دوره معاصر سامان یافت.

گام دوم: امور دانستنی یا گفتنی (مجاز یا فهمیدنی) در این سه گفتمان

پرسش آن است که در این گفتمان‌ها چه چیزی گفتنی یا نوشتنی می‌گردد یا نمی‌گردد؟ به بیان دیگر، حدود آگاهی معتبر در این سه گفتمان چگونه است؟ پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها کمک می‌کند تا منطق طرح مفاهیم در این گفتمان‌ها را دریابیم. چگونگی طرح ایده‌ها تابعی از گفتمان‌ها رقم می‌خورد و فارغ از بضاعت‌های نظری و امکان‌های معرفتی در دسترس یک گفتمان اتفاق نمی‌افتد. هم از این روی پرسش از اینکه کدام اظهارات در دل یک گفتمان بختی برای طرح یافته است، پرسشی مهم است.

برای نمونه‌ای مهم و تاریخ‌ساز در تمدن اسلام، با نگاهی به چگونگی رویکرد به قرآن در گفتمان‌های اسلام تمدنی نخستین، میانه و معاصر می‌توان به این پرسش پرداخت که در هر کدام چگونه نحوه‌های مختلفی از رویکرد به قرآن بروز و ظهور

یافت؛ به بیان دیگر، بر اساس تأملی از این دست می‌توان پرسید که هر گفتمان کدام سطح را در فهم قرآن پیش کشیدند و درباره قرآن چه مباحثی طی هر یک «فهمیدنی» یا «پرسیدنی» گردید. در اسلام نخست ما با پدیده نزول تدریجی قرآن به مثابه امری معطوف به موقعیت‌ها و مرتبط با زمینه و زمانه مواجه هستیم؛ به یک زبان قرآن در دل یک گفت‌وگوی گسترده و دامنه‌دار با امر قدسی شکل می‌گیرد و در قالب توصیه‌ها، پاسخ‌ها، هشدارها و امیدهایی در پیوند با مناسبات عرضه می‌گردد. هم از این‌روی زبان قرآن مخاطبی است و فهم آیات، معمولاً با مراجعه به شأن نزول امکان‌پذیر می‌شود. به یقین شأن نزول در عهد نزول بخشی از مناسبات در جریان بوده است. همچنین در سراسر قرآن شیوه‌های زبان‌شناختی معطوف به گفت‌وگو در مقام مخاطب به چشم می‌آید و حضور آن کاملاً مشهود است. در فضایی از این دست، فهم آیات تابعی از امر پیوسته با زمینه و زمانه بود و نه بخشی از یک کل که به شیوه‌ای یک‌دست در دسترس باشد. نیز در آن عهد قرینه‌های زمانی و مکانی، مواجهه با آیات را روی منحنی واقعیت‌های عینی شاخص‌گذاری می‌کرد و معانی به شیوه‌ای پیوستار با امر بیرونی در موقعیت و در ضمن جایگاه دانسته می‌شدند.

با گذر از گفتمان حضورمحور اسلام نخستین، به عهدی ورود می‌کنیم که در آن متن واجد مرکزی‌ترین جایگاه در نظام اظهارات گفتمان دینی است. در اینجا متن باید یک‌دست و هم راستا دیده شود و پیام‌هایش، فراتر از امکان‌های معطوف به موقعیت، به شیوه‌ای فرازمانی و فرامکانی دانسته گردد. راهبردهای متعدد دانش‌های اسلامی به‌ویژه تفسیر، پدیدار گردید تا این یکسانی و یگانگی را در متن نشان دهد. طی گفتمان درازدامن اسلام میانه، مفسران قرآن قرن‌ها به دلیل هویت مخاطبی قرآن دچار مشکلاتی مهم در فهم آن بودند؛ مشکلاتی که در جهان مخاطب اساساً مشکل‌ساز نیست: شکل‌گیری سازوکارهایی مانند شناسایی ناسخ و منسوخ، تنظیم ارتباط میان عام به خاص یا تخصیص مطلق به مقید برای رفع این مشکلات به تدریج در اسلام میانه پرورش یافت (ابوزید، ۲۰۱۰: ۲۰۶-۲۱۲). نکته آنجاست که پرسش‌هایی از این دست درباره یکدستی قرآن در تمدن اسلام نخستین طرح نمی‌گردید و محل مناقشه نبود، زیرا قرآن به مثابه امر





تخاطبی و انضمامی در دل روابط روزمره و به شیوه‌ای محفوف به قرینه‌ها و شرایط فهمیده و دانسته می‌شد. در فضایی از این دست، هرگز لازم نبود میان سطوح اظهارات، همیشه و همه‌جا یکدستی و یگانگی باشد، زیرا در مقام مخاطب بخش عمده‌ای از مباحث به تصریح بیان نمی‌شود و در دل روابط دانسته می‌شود؛ همچنان‌که تغییرات محیطی در فهم تحولات اظهارات به صورت طبیعی لحاظ می‌گردد. همچنین مرجعیت قرآن در جهان عینی بود نه به مثابه کتابی نهایی شده و در جهان متن‌محور. مطالعه‌ای درباره نحوه‌های استناد به قرآن در اسلام نخستین، صحت رویکردی از این دست را نشان می‌دهد.

در شاخه معاصر تمدن اسلامی، قرآن متأثر از عقلانیت انتقادی معاصر به شیوه‌های متعدد و متفاوتی موضوع پرسش و گفت‌وگو قرار گرفت (Jackson, 2014: 74). از تلاش‌های تجربه‌محور علم‌گرایان برای کشف روابط علی در قرآن بر پایه محاسبات عددی گرفته تا نگرش‌های هرمنوتیکی معطوف به توضیح آیات به مثابه موقعیت‌هایی که گویا در لحاظ قرائت بر قاری نازل می‌گردند، همه و همه حاصل تحولی در گفتمان هستند. مثال دیگر که در سطحی دیگر تحول در پرسشگری از قرآن را تحت تأثیر تحولات گفتمانی نشان می‌دهد آنکه در اسلام میانه کسی پرسش از نسبت آزادی و عدالت را به قرآن عرضه نمی‌داشت، ولی اکنون با اطمینان می‌توان ادعا کرد چنین پرسشی را سستی‌ترین رویه‌های تفسیری قرآن نیز مورد توجه قرار می‌دهند و دست کم طرح آن را «معقول» شناسایی می‌کنند.

گام سوم: فضاهاى عمل و رفتار در زمینه اظهارات معتبر در گفتمان‌های تمدن اسلامی در ادامه بحثی از این دست، در شاخه نخستین گفتمان تمدنی اسلام می‌توان به شکل‌گیری آن امکان‌مندی و آمادگی ذهنی اشاره کرد که در قالب میل به جهاد و گسترش مرزهای ذهنی ایمان به مرزهای فیزیکی و عینی تحقق یافت. حمله به ایران و روم شرقی ذیل چنین امکان تاریخی‌ای معنا یافت و خیلی زود در قالب ایجاد مهم‌ترین و پهناورترین نظام سیاسی در جهان قدیم (از هند تا آفریقا) تحقق یافت. همچنین در

گفتمان اسلام نخستین گفت‌وگو درباره چگونگی حضور در محضر پیامبر ﷺ از شیوه ارتباط صحابه با یکدیگر، تفاوت‌های رفتار صحابه (که ضمن ارجاع‌های مختلف به درکی که در محضر پیامبر ﷺ حاصل کرده بودند) گفت‌وگو شد و مواردی از این دست اهمیت یافت. با رویکردی این‌گونه به امر حضور در عهد اسلام نخستین می‌توان به اختلاف صحابه در توضیح نحوه عملکرد خود پرداخت و از عقلانیت حاکی از این اختلاف‌ها در آن عهد آگاهی یافت. در عین حال دانست که چگونه عقلانیت اسلام میانه‌ای اهل سنت به صدور گزاره‌هایی همت گماشت که مطابق آن همه صحابه، به‌رغم اختلاف‌های شدیدشان، همچنان بر صراط حق معرفی گردیدند. به‌طبع این گزاره با معیارهای عقلانیت اسلام میانه‌ای شیعه که نوع دیگری از حضور را در عهد اسلام نخستین به رسمیت شناخته بود، متناقض است؛ همچنان که عقلانیت مدرن نیز حکمی از این دست را تأیید می‌کند.

بحثی از این دست درباره امکان‌های تاریخی را می‌توان در اسلام میانه نیز پی گرفت؛ برای نمونه با وجود اینکه کلام اعتزالی در کنار کلام اشعری در نخستین سده‌های اسلام میانه طرح گردید، ولی کلام اعتزالی در نهایت امکان‌مندی تاریخی چندانی برای گسترش نیافت و در عمل به اقتضای چیرگی متن محوری در تطورات اسلام میانه، نگرش غالب میان اهل سنت کلام اشعری و گفتمان‌های هم‌راستا و هم‌بسته با آن گردید. بر این اساس، می‌توان از امکان‌مندی تاریخی ویژه‌ای در تمدن اسلام میانه سخن گفت که به‌رغم درخشش‌های عقل‌گرایانه بدیع نخستین، ذیل گسترش پیوسته متن‌گرایی و در پی آن ظاهر‌گرایی میان اهل سنت و جماعت تحقق تاریخی یافت. البته این وضعیت میان شیعیان تا حد قابل توجهی متفاوت بود و چه‌بسا بتوان گفت رویکرد شیعی بر خلاف اهل سنت، از پویایی پیوسته گسترش ظاهر‌گرایی رنج تاریخی کمتری کشید.

در نهایت اینکه چگونه اعمال و اظهارات در شاخه معاصر تمدن اسلامی چشم‌اندازهای تازه‌ای را برای رویکردهای متنوعی مانند حکومت مبتنی بر ولایت فقیه در شیعه، احیای خلافت در اهل سنت، گونه‌های اسلام لیبرال یا سوسیالیست،





سلفی‌گرایی جهادی، اسلام دموکراتیک و... گشود، ذیل مطالعه‌ای در این سطح شکل می‌گیرد و پاسخ می‌یابد. همچنین در این گفتمان پرسش از نسبت گزاره‌های دینی با پیامدهای آن در حوزه خصوصی و زندگی شخصی انسان‌ها طرح می‌شود و از مباحثی مانند حقوق اساسی، حقوق اقلیت‌ها و حقوق زن و مرد بحث می‌گردد.

گام چهارم: لحاظ اعمال به‌مثابه مواد سازنده گفتمان و فراورده‌های گفتمان

در این گام که چه‌بسا انتزاعی‌ترین گام در مطالعه گفتمانی از تمدن است، بحث درباره شناسایی عناصر مرکزی و کلیدی سازنده هر یک از سه شاخه این گفتمان است؛ برای نمونه مفاهیمی مانند مشارکت در جهاد، درک محضر پیامبر ﷺ و نیز امامان علیهم‌السلام برای شیعیان، صحابی مکی (مهاجر) یا مدنی‌بودن (انصار)، عرب یا عجم‌بودن (از جمله قرار گرفتن ذیل عنوان موالی)، علوی یا عثمانی یا خارجی بودن و... به‌مثابه مواد و در عین حال فراورده‌های، گفتمان نخست مورد توجه قرار می‌گیرد و پژوهشگر بر پایه این عناصر به درک بسیطی از گفتمان تمدنی اسلام نخست دست می‌یابد.

همچنین در گفتمان تمدنی اسلام میانه، سلسله دیگری از مفاهیم و دال‌ها نیز مطرح می‌گردند؛ همچون تنوعات مذهبی سامان‌یافته پس از اسلام نخستین (همچون شیعه، سنی، خوارج و...)؛ دانش‌های بالیده در دل اسلام میانه و مجموعه اصطلاح‌های گسترده و تاریخ‌ساز آنها (به‌ویژه فقه، کلام اعتزالی یا اشعری، اصول فقه، تفسیر، فلسفه اسلامی و...)؛ گروه وسیعی از رویه‌های معطوف به سبک‌های زندگی (مانند زندگی عارفانه، زندگی فقیهانه، زندگی زنادقه و...)؛ مفاهیم مرزگذار میان خود و دیگری (از جمله دارالاسلام و دارالحرب، نبرد با صلیبیان و...) و گروه‌های متنوع دیگری از اصطلاح‌ها به‌مثابه مواد تحلیل گفتمانی؛ موادی که خود محصول‌تطورهای گفتمان هستند و امروزه در نگاه ما به گفتمان به‌مثابه ابزارهای تحلیلی به کار پژوهش درباره تمدن اسلام میانه می‌آیند.

در نهایت در ادامه بحثی از این دست در گفتمان تمدنی اسلام معاصر، می‌توان به گروه متنوعی از مشرب‌های تازه‌اندیشیدن (مانند محافظه‌کاری دینی، روشن‌فکری دینی

و...)، سبک‌های مسلمانی (مانند اسلام شریعت‌محور و مناسکی، اسلام هویتی، هویت اسلامی و...)، قرائت‌ها از نحوه حضور دین به حوزه خصوصی و حوزه عمومی (همچون اسلام ناب، اسلام لیبرال، دین‌داری عرفی، دین‌داری شخصی، دین حکومت‌محور، دین حکومتی و...)، دانش‌های مرتبط با گفتمان اسلام معاصر (علوم انسانی سکولار، علوم انسانی دینی و...) و در نهایت نحوه‌های مواجهه فلسفی با دین (انتظار از دین، عقل‌گرایی دینی، قبض و بسط دین، دین خالص و...) اشاره کرد.

نتیجه‌گیری

هدف این نوشتار، توضیح امکان و تأیید سودمندی بهره‌گیری از روش‌شناسی گفتمان در مطالعه تمدن‌ها در گام نخست، و تطبیق این مهم بر تمدن اسلامی به مثابه یک نمونه از انجام چنین مطالعه‌ای در گام دوم بود. در بخش نخست نوشتار مشخص شد که امکانی ارزش‌مند و فرصت‌بدیعی برای بهره‌گیری از گفتمان در مطالعات تمدنی پیش روی ما گشوده است و روشن شد که برخی تشکیک‌های معرفت‌شناختی درباره ممکن‌نبودن چنین کاربردی برای گفتمان در مطالعات تمدنی و جاهت‌ندارد. همچنان‌که آمد مبتنی بر چنین نگرشی، گزاره‌های زیر تأیید می‌گردد:

- امکان‌مندی و سودمندی بهره‌گیری از روش‌شناسی گفتمان در مطالعه تمدن‌ها، با توجه به کارکرد مطالعات گفتمانی در توضیح امر بیرونی؛

- امکان‌مندی و سودمندی بهره‌گیری از گفتمان در مطالعاتی که وجوه دینی دارند یا در ارتباط با امری دینی قرار دارند، با توجه به تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی در مطالعه‌ای از این دست.

در بخش دوم تلاش کردیم از روش‌شناسی گفتمان در مطالعه تمدن اسلامی بهره‌گیریم. بر این اساس، مشخص گردید که ساختار مویرگی و همه‌جایی قدرت در تمدن اسلامی با بررسی دو مفهوم «قدسی بودن» و «احتیاط‌آمیزبودن» قابل‌شناسایی و توضیح است. این اساس و با لحاظ کارکرد مفهوم غیریت‌سازی در شکل‌گیری خرده‌گفتمان‌های تمدن اسلامی، سه حوزه تمدنی «اسلام نخستین»، «اسلام میانه» و



«اسلام معاصر» را برای سه برهه گفتمانی تمدن اسلام پیشنهاد دادیم. در توضیح نتایج بهره‌گیری از گفتمان در مطالعه تمدن اسلامی در این صورت‌بندی تاریخی ویژه، موضوع‌های زیر بررسی شد: چگونگی پدیداری اظهارات و اعمال در هر یک از این سه خرده‌گفتمان، نحوه بروز و ظهور امور دانستنی/گفتنی (مجاز یا فهمیدنی) در آنها، شکل‌گیری فضاهای تاریخی عمل و رفتار در ارتباط با اظهارات معتبر در این خرده‌گفتمان‌ها، و درنهایت، نحوه فهم و منطق منجر به لحاظ اعمال گفتمانی به مثابه مواد سازنده گفتمان (و فرآورده‌های گفتمان). نتیجه چنین بحثی، شناسایی سازوکار تمدنی ویژه‌ای بود که درون‌مایه هر یک از خرده‌گفتمان‌ها را در مراحل پدیداری و سپس بسط تاریخی آنها شکل بخشیده است و امکان ارزش‌مندی را برای تحصیل «آگاهی تاریخی» از آنها، از دهلیز اظهارات، ایده‌پردازی‌ها و رویکردهای مرکزی هر یک برای ما بر اساس مطالعه‌ای گفتمانی امکان‌پذیر ساخته است.



نظر
صدر

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن خلدون (۱۴۰۸)، تاریخ ابن خلدون، بیروت: دارالفکر.
۲. نصر حامد، ابوزید (۲۰۱۰)، التجديد والتحریم و التأویل، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۳. مبلغی، عبدالمجید (۱۳۹۲)، «خاستگاه هرمنوتیکی دانش فقه و دیگر نظام‌های معرفتی مواجهه با نصوص»، مجله فقه، ش ۷۶.
4. Elliott and C. Lemert (2009), *The Global New Individualist Debate: Three Theories of Individualism and Beyond*. London, Sage.
5. Brett Bowden (2009), *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea*, University of Chicago Press.
6. Foucault, Michel (2007), *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78*, (ed.), Michel Senellart, Basingstoke: Palgrave Macmillan Lisa.
7. M. Given (2008), *The Sage encyclopedia of qualitative research methods*, London: Sage.
8. Gavin Kendall; Gary Wickham (1999), *Using Foucault's methods*, London: Sage.
9. Hesse-Biber, Sharlene Nagy and Patricia Leavy (2010), *The Practice of Qualitative Research*. London, sage.
10. R. Sedgwick, Peter (2001), *Descartes to Derrida: an introduction to European philosophy*, John Wiley & Sons
11. Roy Jackson (2014), *What is Islamic Philosophy?* Abingdon: Routledge.



نظر

گفت‌وگو به مثابه روش‌شناسی مطالعه تمدن

نقادی نظریه فخر رازی در باره رنج بودن لذات حسی

* محمود صیدی

** محسن پیش‌آهنگ

چکیده

مسئله لذت و رنج و ارتباط آن با سعادت حقیقی انسان از مباحث چالش‌برانگیز و دارای قدمت طولانی در تاریخ فلسفه است و فیلسوفان بزرگ اخلاق در تبیین حقیقت و نقش آنها در سعادت انسانی بسیار کوشیده‌اند. فخر رازی با تقسیم‌بندی لذات به دو قسم عقلانی و محسوس، لذات جسمانی را رنج بالذات دانسته و آنها را عامل دورشدن انسان از کمال و سعادت حقیقی می‌داند. نظریه فخر رازی در این زمینه با چالش‌های اساسی مواجه است که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به این موارد اشاره داشت: نقض شدن نظریه با موارد متعددی از لذات حسی، وجودی بودن لذات حسی و عدمی نبودن آنها، مقید بودن خیریت لذات حسی به رعایت حالت اعتدال، لذت‌پذیر بودن تکرار لذات حسی و غفلت از حقیقت وجودی لذات؛ یعنی تناسب و ملائمت با طبع انسانی.

کلیدواژه‌ها

فخر رازی، لذت، رنج، انسان، لذت عقلانی و لذت محسوس.



مقدمه

لذت و درد از مفاهیم بدیهی هستند که ادراک آنها مسبوق به تصور یا تصدیق دیگری نیست (رازی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۳۴-۱۳۵)، زیرا نفس انسانی لذات و آلام را در مقام ذات خویش بدون نیاز به واسطه دیگری ادراک می‌کند (همو، ۲۰۰۲: ۸۶). بدین جهت، ارائه تعریف حقیقی از لذت و الم امکان ندارد، بلکه صرفاً می‌توان آنها را تعریف لفظی کرد (همو، ۱۳۸۱: ۱۰۹).

به‌طور کلی لذات به دو قسم عقلانی و جسمانی یا محسوس تقسیم می‌شوند و مسئله این نوشتار آن است که چه رابطه‌ای میان لذت عقلانی و لذت جسمانی برقرار می‌باشد و دیگر اینکه آیا لذات حسی با سعادت عقلی انسان در تعارض نیستند؟ به بیان دیگر، هر یک از لذات عقلی و حسی در سعادت انسانی چه نقشی دارند؟

از دیدگاه افلاطون، «سعادت بشر به این است که در راه معرفت عقلی تلاش کند و در کنار آن از لذایذ بدنی نیز برخوردار شود؛ مشروط بر اینکه این لذایذ همراه آلام و خسارت روحی نباشد و در آن افراط نشده باشد. کسب معرفت عقلی در کنار لذت بدنی مذکور موجب کسب خیر و سعادت است» (مک ابتتایر، ۱۳۸۵: ۶۲-۶۳). از سوی دیگر، ارسطو حد وسط و ملکه اعتدال را در تحصیل لذات حسی لازم و ضروری می‌داند (همان: ۹۱).^۱ فیلسوفان بزرگ اسلامی مانند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۰) و (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۷۱) نیز نظریه ارسطو را در این زمینه پذیرفته‌اند.

هر کدام از این نظریه‌ها هماهنگی میان لذات عقلانی و جسمانی را در سعادت انسانی ضروری می‌دانند، ولی از دیدگاه فخر رازی لذات جسمانی در سعادت و کمال انسانی نقشی ندارند، بلکه ذاتاً مذموم‌اند و سبب رنج و ناراحتی انسان می‌گردند (رازی، ۱۴۰۶: ۹۶). از امور جسمانی برای انسان لذتی حاصل نمی‌شود و دردها و رنج‌های آنها برای انسان بسیار بیشتر است (همو، ۱۹۸۶، ج ۲: ۶۴)؛ به بیان دیگر، رنج ذاتی لذات جسمانی

۱. بررسی تفاوت‌های نظریه‌های اخلاقی ارسطو و افلاطون پژوهشی مستقل می‌طلبد و نگارنده درصدد پرداختن به آنها نیست.



نظریه

نقادی نظریه فخر رازی درباره رنج بودن لذات حسی



و محسوس است و از همین رو، سعادت انسانی تنها در لذات عقلی و دوری گزیدن از لذت‌های جسمانی است.

فخر رازی استدلال‌های متعددی برای اثبات نظریه خویش اقامه می‌کند که در پژوهش حاضر به بررسی نقادانه آنها می‌پردازیم.

عدمی بودن لذت‌های حسی

برخی از استدلال‌های فخر رازی در اثبات رنج بودن لذات حسی از جهت عدمی بودن آنهاست که در ادامه به بررسی نقادانه آنها پرداخته می‌شود:

لذت‌های حسی از میان برنده دردها هستند و در حقیقت لذت نیستند؛ برای نمونه، لذت غذا خوردن در واقع از میان بردن درد گرسنگی است^۱ یا لذت آمیزش جنسی در حقیقت از میان بردن دردهایی است که به دلیل اجتماع مایع منی در رگ‌های بدن انسان به وجود آمده‌اند که با مجامعت و دفع مایع بدنی، آن دردها نیز از میان می‌روند.^۲ همچنین لذت پوشیدن لباس‌های زیبا زداينده دردهای ناشی از گرما یا سرما هستند که ممکن است به دلیل نداشتن لباس مناسب عارض بدن انسانی گردد (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۲۹۹). از میان بردن درد نیز امری عدمی است (همو، ۱۴۲۰، ج ۱۷: ۱۹۸) و وجودی نمی‌باشد؛ در نتیجه متعلق لذات انسانی قرار نمی‌گیرد، زیرا لذت به امری حقیقی و واقعی تعلق می‌گیرد، نه امور عدمی و غیر واقعی.

فخر رازی در توضیح این نکته می‌افزاید که گاهی انسان به دلایلی مانند برخی بیماری‌ها نمی‌تواند ادرار یا مدفوع را از بدن خویش دفع کند و در این هنگام، درد شدیدی احساس می‌کند. اگر پس از این درد و ناراحتی دوباره بتواند ادرار یا بول خویش را دفع کند، احساس لذت و راحتی زیادی خواهد کرد؛ به گونه‌ای که هر چه درد نتوانستن

۱. بدین جهت، لذتی که برای انسان در خوردن اولین لقمه پس از گرسنگی شدید حاصل می‌شود، بسیار بیشتر از لقمه‌های بعدی است و به ترتیب، با سیر شدن انسان لذت بردن او از لقمه‌هایش کمتر می‌شود (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۶۴).

۲. این دیدگاه فخر رازی در مورد مردان صادق است نه زنان. از این جهت، این مثال اخلاقی با حدود نصف تعداد افراد انسان‌ها نقض می‌گردد.

دفع ادرار یا مدفوع بیشتر باشد، احساس لذت انسان به هنگام دفع آنها بیشتر خواهد بود. این مثال بسیار واضح دلالت می‌کند که لذت‌های حسی همگی از میان‌برنده دردها هستند و احساس لذت انسان به هنگام آنها به دلیل از میان رفتن درد است (همو، ۱۴۰۶: ۹۶).

بررسی و نقد: نظریه عدمی بودن لذات حسی موارد نقضی در میان این گونه لذت‌ها دارد. کسی که از تماشای صحنه‌های زیبای طبیعت مانند کوه، جنگل یا دریا که پیش‌تر نیز آنها را ندیده لذت می‌برد، ولی درد یا رنجی را از حس بینایی خویش برطرف نمی‌کند. یا کسی که از شنیدن صدایی دل‌نشین لذت می‌برد، هیچ‌گونه دردی را از حس شنوایی خویش از میان نمی‌برد.^۱ همچنین کسی که از بازی کردن با موم در دست خویش لذت می‌برد، چنین لذتی مسبوق به درد در آن عضو حسی نیست و لزوماً قبل از آن اشیای سختی مانند آهن یا سنگ را لمس نکرده است.

دیگر اینکه مثال‌های فخر رازی همگی در مورد حالت نیاز شدید جسمانی انسان به امری مانند غذا خوردن هستند، ولی نسبت به حالت طبیعی و معمولی، یعنی عدم احساس نیاز شدید یا استیفای کامل لذات حسی انسان صادق نیستند. اگر در این حالت غذایی لذیذ یا نوشیدنی گوارا برای انسان حاضر گردد، از خوردن و نوشیدن آنها لذت خواهد برد؛ درحالی‌که درد گرسنگی یا تشنگی را نیز از بین نمی‌برد.

بنابراین می‌توان گفت که هدف اصلی انسان در لذت‌های حسی ایجاد کردن و تحقق یا نیل به حالت خاصی است که از آن به لذت تعبیر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۰۲). تحقق چنین چیزی، بالذات امری وجودی است؛ هرچند لازمه بالعرض آن در مورد برخی لذت‌های حسی زدودن درد می‌باشد؛ بدین جهت به نظر می‌رسد یکی دیگر از اشکال‌ها بر فخر رازی در این استدلال، گرفتارشدن در مغالطه میان بالذات با بالعرض است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۷۲۹).

۱. جالب است که فخر رازی در برخی از آثار به نقادی نظریه عدمی بودن لذات می‌پردازد و آن‌را با مواردی نقض می‌کند: نگاه کردن به صورتی زیبا (همو، ۱۴۱۱ الف: ۲۵۷) یا نگاه کردن به دریا نسبت به شخصی که پیش‌تر آنرا ندیده است (همو، ۱۳۸۴، ج ۲: ۸۰). در این موارد، به دلیل نداشتن تجربه قبلی، لذت حسی از بین بردن درد فقدان آن نیست. در هر حال، نظریه فخر رازی در این زمینه گرفتار تناقض درونی است و مبانی او در آثار مختلف وی با یکدیگر سازگار نیستند.



رنج‌بودن خواستن لذات حسی

هر تحصیل لذتی به خواستن و انگیزه به‌دست آوردن آن منوط است. از دیدگاه فخر رازی چنین امری سبب می‌شود که لذات حسی به رنج بینجامد.

الف) هر مقدار که نیازمند به چیزی بیشتر باشد، لذت دست‌یافتن به آن نیز بیشتر است و در مقابل، هر چه نیاز به چیزی کمتر باشد، لذت دستیابی بدان نیز کمتر خواهد بود؛ برای نمونه، اگر قلاده‌ای از طلا را به سگی بدهند، هیچ توجهی بدان نخواهند کرد و داشتن آن را برای خود لذت نمی‌دانند، زیرا که نیازی به آن ندارد، ولی اگر استخوانی را به او بدهند، از داشتن آن لذت بسیاری خواهد برد؛ به گونه‌ای که حتی اگر انسان یا حیوانی بخواهد آن را از او بگیرد با آن کس مبارزه خواهد کرد. در مقابل، اگر قلاده طلا را به انسان بدهند، از داشتن آن لذت زیادی خواهد برد، زیرا نیاز شدیدی به آن دارد؛ برای مثال، آن را می‌فروشد و در رفع نیازهای خویش مصرف می‌کند، ولی اگر استخوانی را به او بدهند، احساس لذتی نخواهد کرد. در نتیجه لذت خواستن چیزی، به مقدار نیاز به آن وابستگی زیادی دارد. از سوی دیگر، نیازمندی خود گونه‌ای رنج و سختی است، زیرا با فقدان و نداشتن همراه است. با نظر به این دو مقدمه، چیزی که دستیابی بدان به سختی و رنج وابسته باشد، خود آن نیز همراه رنج و سختی می‌گردد. در نتیجه لذت‌های حسی و جسمانی مانند میوه زهر آگینی هستند که در ظاهر خوردن آن لذت‌بخش است، ولی در واقع قاتل انسان می‌شوند (رازی، ۱۴۰۶: ۹۷).

بررسی و نقد: فخر رازی لذات عقلی را لذت‌های حقیقی می‌داند که سبب کمال و سعادت انسانی می‌گردد (همو، ۱۴۰۷، ج ۷: ۲۹۷). در لذت‌های عقلی نیز خواستن نفسانی هست که سبب حرکت نفسانی به‌منظور تحصیل آن می‌گردد. خواستن لذت‌های عقلی مانند لذات جسمانی با فقدان و نداشتن همراه است. از این‌رو، چنین لذت‌هایی نیز بایستی به رنج و ناراحتی انسان می‌انجامند؛ حال آنکه فخر رازی لذات جسمانی را منجر به رنج و لذات عقلی را مستلزم سعادت و کمال انسانی می‌داند. با توجه به این نکته، مبانی فخر رازی در این زمینه دچار تناقض درونی است.

دیگر اینکه خواستن امر نفسانی است که با تحقق ذهنی آن، انسان در مقام تحصیل



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۸، زمستان ۱۳۹۶

خارجی آن بر می آید. از این رو، خواستن نفسانی ملازم با فقدان خارجی لذات حسی است، ولی چنین خواسته نفسانی به تحقق لذات خیالی انسان منجر می گردد؛ مانند تخیل پیروزی و انتقام (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۳۲) یا خوردن غذاهای لذیذ و ... اصولاً خواستن یک لذتی یا به بیان دیگر، تحقق ذهنی و خیالی آن نیز لذت زیادی برای انسان دست می دهند که با نظر به آن انسان درصدد تحصیل خارجی یک لذت بر می آید؛ در صورتی که اگر خواستن نفسانی یا ذهنی فاقد هرگونه لذتی می بود و به طور مطلق سبب رنج و ناراحتی می گشت، انسان در پی تحقق خارجی آن بر نمی آمد، زیرا هیچ انسانی درصدد تحصیل رنج بالذات که از هر جهتی برای او رنج باشد بر نمی آید.

(ب) حالات انسانها در مقایسه با یکدیگر به چند دسته قابل فرض است: (۱) کامل نبودن انسانی از انسانهای دیگر، موجب رنج و ناراحتی انسانهای ناقصی می شود که اکثریت نیز هستند. بدین جهت، آنها خواهند کوشید انسان کامل تر را از میان ببرند یا اینکه خود نیز کامل گردند. این امر سبب به وجود آمدن رنج و ناراحتی بسیاری در میان انسانها خواهد گشت و بر لذات آنها غلبه می کند؛ (۲) اگر انسانها در کمالات انسانی مساوی یکدیگر باشند، هر کدام خواهند کوشید با غلبه بر دیگران به لذات بیشتری دست یابند. از این رو، در میان انسانها نزاع و خصومت پیش خواهد آمد و لذات آنها تبدیل به رنج می گردد. دیگر اینکه به هنگام منازعه اگر انسانی بر دیگران غلبه کند، موجب رنج انسانهای دیگر خواهد شد، زیرا مغلوب شدن سبب ایجاد رنج و اندوه درونی می گردد. بنابراین، زندگی انسانی در هر حالت با درد و رنجهای بسیاری همراه است؛ به گونه ای که لذتها در مقایسه با آنها اندک اند (رازی، ۱۴۰۶: ۱۰۳-۱۰۴).

فخر رازی در این زمینه با آوردن مثالی می گوید که انسانها نسبت به لذتی مانند غذا خوردن بر سه دسته هستند: (۱) ثروتمندان مانند پادشاهان که همواره غذاهای نیکو می خورند؛ اینها به دلیل تکراری شدن این عمل و حصول عادت، لذتی از غذا خوردن نمی برند؛ (۲) فقیران که همیشه غذاهای پست و نامرغوب می خورند؛ (۳) کسانی که در بیشتر زمانها مانند فقیران هستند، ولی در موارد اندکی می توانند غذاهای با کیفیت بهتر تناول کنند (همو، ۲۰۰۰: ۵۶۶). دسته دوم به دلیل آروزی غذاهای نیک همیشه در حال رنج





و سختی‌اند و دسته سوم به دلیل یاد لذتی خوردنی که پیش‌تر داشته‌اند و آروزی داشتن دوباره آن، در رنج و ناراحتی هستند.

بررسی و نقد: حاصل این استدلال فخر رازی این است که مقایسه کردن کمالات انسان‌ها سبب رنج آنها می‌گردد، زیرا در این هنگام حرص و بخل در نهاد انسان شدت می‌یابد و در پی دستیابی به چیزهای دیگر برمی‌آید. در نقد این استدلال یادآوری چند نکته ضروری است: این استدلال مذموم بودن حرص و بخل را در انسان‌ها اثبات می‌کند، زیرا این امور هیچ‌گاه به داشته‌های خود انسان نظر ندارند و او را پیوسته به اکتساب امور دیگر تشویق می‌کنند: «دنیادار [خواستن لذت‌های حسی و دنیوی] به چیزی از دنیا نمی‌رسد؛ جز آنکه دری از حرص و شیفستگی به آن به رویش باز می‌گردد» (شریف‌رضی، ۱۳۸۸: ۲۸۸). بدین جهت، انسان در رنج و سختی گرفتار می‌شود. از این‌رو، نتیجه این استدلال اثبات مذموم بودن برخی از خواسته‌های نفسانی است که سبب رنج و حتی هلاکت انسان می‌گردند. در نتیجه این استدلال رنج‌بودن برخی از خواسته‌های لذات حسی و نه همه آنها را اثبات می‌کند. بنابراین، این استدلال به مغالطه «سرایت حکم جزء به کل» گرفتار شده است.

همچنین همان‌گونه که بیان شد این استدلال مقایسه‌ای است، نه نفسی. از این‌رو، می‌توان گفت خود یک انسان بدون نظر به مقایسه او با دیگران، از ادراک وجود خویش لذت می‌برد، زیرا حقیقت یک شیء وجود آن است و ادراک حقیقت و کمال با لذت همراه است. بدین جهت، هر کدام از قوای نفسانی انسان نیز در ادراکات خویش لذت می‌برند، زیرا امور متناسب با ذات و وجود خویش را ادراک می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸۶). بنابراین مغالطه دیگر این استدلال فخر رازی سرایت حکم قیاسی به حکم نفسی است، زیرا پذیرش استدلال او مستلزم اثبات رنج‌بودن لذات حسی به هنگام مقایسه است، ولی مدعای او اثبات رنج‌بودن همه آنهاست.

(۳) لذت‌های جسمانی انواع و اقسام بسیار متفاوتی دارند و به گونه‌ای هستند که ارضا کردن نوعی از آنها سبب ایجاد طلب و خواسته انواع دیگر می‌گردد؛ بدین جهت، انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند با رسیدن به لذات جسمانی و محسوس، به سعادت و آرامش

دست یابد؛ برای مثال، انسانی که به دلیل بیماری یا ضعف جسمانی نمی‌تواند پیاده‌روی کند، مرکبی مانند اسب برای خویش تهیه می‌کند، ولی همین امر سبب آشکارشدن نیازها و طلب لذات جسمانی دیگری مانند نیاز به خادم جهت تیمار اسب، نیاز به محل نگه‌داری و ... می‌شود (رازی، ۱۴۰۶: ۱۰۷). به بیان دیگر، به دلیل غلبه لذات حسی و قوای مرتبط با آن در انسان مانند شهوت و حرص، هر چه انسانی به لذتی محسوس دست یابد، حرص شدید او را به تحصیل لذت‌های دیگر وا می‌دارد؛ به گونه‌ای که هیچ‌گاه به آرامش و سعادت نرسیده و همواره با رنج و سختی خواهد بود (همو، ۱۴۲۰، ج ۱: ۷۳).

بررسی و نقد: این استدلال نیز مانند دلیل قبلی از جهت حریص‌گشتن انسان به اثبات رنج‌بودن لذات حسی می‌پردازد. نکته اصلی این دلیل ارضانشدن لذات حسی و تنوع‌طلبی انسان‌هاست. باید توجه داشت که لذات حسی به‌طور مطلق خیر و لذیذ نیستند، بلکه خیریت آنها از نظر فیلسوفان بزرگ اخلاق مانند ارسطو به رعایت حد وسط میان افراط و تفریط در دستیابی به این گونه نیازها بستگی دارد (ارسطو، ۱۳۴۳، ج ۲: ۳۸)، زیرا افراط در تأمین این گونه نیازها به حریص‌گشتن و دوری انسان از خیر و سعادت حقیقی می‌انجامد؛ به بیان دیگر، لذت‌بودن امری مقید به حالت ملائمت با طبیعت و فطرت از جهت ملائمت‌بودن آن است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۹۱)، زیرا ممکن است در برخی موارد لذتی جسمانی مانند حالت افراط از ویژگی ملائمت‌داشتن با طبع انسانی خارج گردد. بنابراین، اشکال این استدلال فخر رازی، غفلت از رعایت حد وسط و اعتدال در دستیابی به لذات حسی است که افراط در آنها به رنج می‌انجامد.

اندک‌بودن زمان لذات حسی

بخش دیگر استدلال‌های فخر رازی در اثبات رنج‌بودن لذات حسی ناظر به زمان لذت‌بردن است. زمان این گونه لذت‌ها اندک است و در نتیجه زمان رنج آنها بسیار بیشتر و غیرقابل مقایسه می‌باشد.

الف) لذات امور جسمانی صرفاً در حال حدوث و ایجاد آنهاست و در حالت بقا و استمرار لذتی ندارند (رازی، ۱۴۰۶: ۹۷)، زیرا لذت به معنای ادراک ملائمت و تأثیرپذیری از





آن است (همو، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۶۵). این معنا صرفاً در حالت حدوث است؛ مانند اینکه انسان از داشتن حیات احساس لذت نمی‌کند، ولی از امور جسمانی دیگر مانند آمیزش جنسی لذت بسیاری می‌برد (همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۸)، زیرا انفعال و تأثیرپذیری در زمان بقا و استمرار نیست و با حصول انفعال، ایجاد دوباره آن به دلیل امتناع تحصیل حاصل ممکن نخواهد بود. با نظر به انتفای انفعال و تأثیرپذیری، ادراک ملائم نیز اتفاق نمی‌افتد، زیرا ادراک ملائم صرفاً در صورت انفعال به وجود می‌آید و در صورت نبود آن، چنین ادراکی منتفی است (همو، ۱۴۰۶: ۹۷).

بررسی و نقد: به نظر می‌رسد قید «تأثیرپذیری» در تبیین فخر رازی از حقیقت لذت صحیح نباشد، زیرا لذت ادراک ملائم است؛ به گونه‌ای که لذات حسی، احساس و لذات عقلی، تعقل متعلق‌های لذت هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰). بنابراین، شرط لذات، انفعال و تأثیرپذیری نیست؛ مانند اینکه هر موجودی از جمله انسان از حیات و وجود خویش لذت بسیاری می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۵۱)، ولی در لذت خویش از اشیای خارجی منفعل نمی‌گردد. دلیل احساس لذت حیات نیز این است که کوچک‌ترین درد و امر منافی لذت، به درد و رنج بسیاری برای انسان می‌انجامد و انسان از هیچ‌گونه تلاشی در جهت حفظ و بقای حیات و وجود خویش دریغ نمی‌کند. در نتیجه افزودن مغالطه آمیز قید «تأثیرپذیری» در تبیین لذت، سبب اقامه این استدلال شده است. از این‌رو، لذت بردن مشروط به انفعال و تأثیرپذیری نیست و بهترین مؤید آن لذت بردن از حیات است.

ب) حالت قبلی اشیایی که سبب لذت حسی انسان در دنیا می‌گردند، اموری هستند که با لذت بودن آنها منافات دارد و سبب رنج انسان می‌گردند؛ برای نمونه گندم که از آن نان تهیه شده و سبب به وجود آمدن لذت غذا خوردن و سیری در انسان می‌گردد؛ ولی قبل از اینکه گندم به گیاه تبدیل گردد، از آب متعفن و بد بوی زمین نوشیده و از سرگین حیوانات استفاده کرده است. همچنین هنگامی که انسان نان گندم را در دهان خویش می‌جود، در صورتی که خود او یا دیگران لقمه مخلوط به آب دهان آن‌را ببینند، سبب رنج و ناراحتی شان می‌گردد؛ به گونه‌ای که از خوردن آن امتناع خواهند کرد. افزون بر این، برخی از قسمت‌های نان گندم پس از جویده شدن و رفتن به معده انسانی

به بول و ادرار تبدیل می‌گردند که با لذت‌بودن حالت قبلی در تضاد و تناقض قرار دارند. به همین میزان، دیگر اموری که سبب لذات حسی می‌گردند، مانند گوشت، میوه و... نیز چنین هستند. در نتیجه زمان لذت‌بودن امور محسوس بسیار اندک و سبب رنج و ناراحتی آنها بسیار بیشتر است؛ به گونه‌ای که قابل مقایسه با هم نیستند (رازی، ۱۴۰۶: ۹۸)؛ زیرا لذات جسمانی با کیفیت محسوس اجسام حاصل می‌شوند که همواره در معرض تغییر و فسادند (همو، ۱۴۲۰، ج ۱۷: ۲۷۰).

بررسی و نقد: این استدلال فخر رازی در مورد برخی از لذت‌های جسمانی صادق است، نه همه آنها؛ برای مثال، زمان لذت‌بردن در نگاه کردن به کوه، دشت، جنگل و... بسیار زیاد است؛ از این رو، این استدلال با برخی از موارد لذات جسمانی نقض می‌گردد که حالت قبلی و بعدی آنها لذت‌بخش است. دیگر اینکه گفتیم که حقیقت لذت ملائمت با طبع انسانی است. از این رو، لذت‌بردن به تناسب با ذات انسانی مقید است؛ ولی حالت قبلی و بعدی اموری که فخر رازی از آنها نام می‌برد، چنین حالتی ندارند؛ بلکه مفهوم درد و رنج به آنها صدق می‌کند، زیرا با طبع انسانی منافات دارند.

ج) در صورتی که انسان چیزی را دوست بدارد و از داشتن آن لذت ببرد، در مقابل از دست دادن آن موجب رنج و ناراحتی خواهد گشت. با توجه به اینکه، لذات حسی دوام و بقا ندارند، زمانی که انسان از آنها لذت می‌برد، بسیار اندک خواهد بود. از این رو، داشتن لذات حسی و سپس فقدان آنها موجب ناراحتی و رنج انسانی می‌گردد (همو، ۱۴۰۶: ۹۹-۱۰۰)؛ مانند لذت داشتن فرزندی صالح که با رنج از دست دادن و مرگ او قابل مقایسه نیست (همو، ۱۴۲۰، ج ۱۷: ۲۷۰). زمان چنین رنجی بسیار بیشتر از زمان داشتن لذات حسی است، زیرا با از بین رفتن آنها، زمان معدوم‌بودن پیشین و پسین لذات حسی و جسمانی بسیار بیشتر می‌باشد (همو، ۱۴۰۶: ۹۹-۱۰۰).

بررسی و نقد: این استدلال اثبات می‌کند که رابطه‌ای دو سویه میان لذت و درد یا رنج وجود دارد، زیرا ممکن است چیزی در صورت ملائمت با طبع انسانی لذت و در فرض منافرت با آن درد و رنج باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۲۳)؛ برای مثال، ممکن است خوردن غذایی خاص برای انسان سالم همراه با لذت و برای مریض رنج‌آور باشد. از این رو، نتیجه





این استدلال رنج بودن لذات جسمانی نیست. همچنین اندک بودن زمان برخی از لذت‌ها سبب تبدیل آنها به رنج نمی‌گردد، زیرا ماهیت و حقیقت اشیا به ضد آنها تبدیل نمی‌شود. (د لذات حسی، لذت‌های خالص و محض نیستند، بلکه همیشه با رنج و حسرت همراه‌اند؛ به گونه‌ای که هنگام مقایسه میان لذت امور جسمانی و رنج آنها می‌توان گفت که نسبت میان این دو مانند دریا و قطره است.^۱ توضیح اینکه احوال انسانی در مورد لذت یا رنج به سه قسمت گذشته، حال و آینده تقسیم می‌شوند (رازی، ۱۴۰۶: ۱۰۰).

حالات انسانی نسبت به گذشته در مورد لذت و رنج نیز بر سه قسم هستند: (۱) لذت بخش؛ (۲) همراه با رنج و سختی؛ (۳) حالت فقدان و عدم اقتضا نسبت به لذت یا رنج. هر کدام از این سه حالت موجب درد و رنج بسیاری برای انسان در زمان حاضر و آینده خواهد گردید، زیرا که فقدان لذت‌های گذشته یا یادآوری رنج و سختی‌های قبلی و همچنین از دست دادن فرصت و تزییع عمر گران‌بها جهت دستیابی به لذات، به حالت رنج و ناراحتی بسیاری برای انسان منجر خواهد شد (همان: ۱۰۰-۱۰۱).

زمان حاضر، پایان زمان گذشته و آغاز زمان آینده است. زمان از مقوله کم متصل است و تقسیم نامتناهی می‌پذیرد که برخی از اجزاء آن در زمان گذشته و برخی در زمان آینده واقع می‌گردند. مقدار زمان حاضر تنها «آن» است که زمان اندک و مقدار کمی است. از این رو، اگر انسان بخواهد در زمان حاضر به لذات حسی و جسمانی دست یابد، فرصت او صرفاً در «آن» خواهد بود، زیرا اجزای دیگر زمان یا در گذشته هستند یا در آینده و هر دو در زمان حاضر موجود نبوده و معدوم هستند. با توجه به این نکته، پرسش این است که چگونه انسان می‌تواند در این زمان اندک به لذات حسی و جسمانی دست یابد؟ در نتیجه لذات حسی و جسمانی به سعادت و کمال انسانی منجر نمی‌گردند، بلکه در حقیقت اموری خیالی و اوهامی باطل یا پوچ هستند (همان: ۱۰۱-۱۰۲) و همیشه به درد و

۱. در برخی از اوقات، حکم لذات یا دردهای جسمانی عکس می‌گردد؛ مانند شخص مریض که از خوردن برخی از غذاها لذت می‌برد؛ در حالی که خوردن آنها برای انسان سالم دردناک است (رازی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۳۵). همچنین آمیزش جنسی بیشترین لذت را در میان لذات جسمانی دارد، ولی ممکن است به بیماری قولنج بینجامد که درد و رنج آن بسیار بیشتر از لذت آمیزش است (همو، ۱۴۲۰، ج ۱۷: ۲۶۹).

رنج انسان می‌انجامند. دیگر اینکه طبیعت و فطرت انسانی به گونه‌ای است که از امور موجود و حاضر نزد خویش لذت نمی‌برد، بلکه قلب و روح او همیشه یا حسرت و رنج گذشته را می‌برد یا به آروزهای آینده نظر دارد. در نتیجه لذت‌بردن انسان در زمان حاضر از لذت‌های جسمانی و حسی ممتنع است (همان: ۱۰۲).

حالات انسانی نسبت به لذت یا رنج در زمان آینده نیز دارای دو بخش همراهی با لذت یا داشتن رنج و سختی است. بدین لحاظ انسان نسبت به زمان آینده همواره در حالت بیم و امید به سر می‌برد که خود سبب رنج و ناراحتی او می‌گردد (همان)، زیرا در این حالت، به دلیل سلب آرامش انسان، لذت‌بردن او ممکن نیست.

بررسی و نقد: علم یا ادراک حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن انسان (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۳) یا حصول اضافه و نسبتی با خارج طبق نظریه فخر رازی (رازی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۲۱) است. از این رو، هنگامی که انسان امور گذشته را ادراک می‌کند، حقیقت آنها از جهت لذت یا رنج یا عدم اقتضا نسبت به هر یک در ذهن و قوه خیال محفوظ است. طبق نظریه فخر رازی نیز هر کدام از این گونه ادراک‌ها با متعلق خارجی خود نسبت برقرار می‌کند. بنابراین، ادراک انسان از امور لذیذ گذشته، رنج نیست، زیرا در این صورت به دلیل مطابق نبودن صورت ذهنی با شیء خارجی سفسطه لازم می‌آید. بنابراین، حقیقت این گونه ادراک‌ها لذیذ بودن و رنج بالذات بودن است؛ ولی چه بسا به جهاتی مانند تعارض آنها با کمال و سعادت عقلی برای انسان رنج‌آور بالعرض باشند. از این رو، فخر رازی در اینجا نیز مرتکب مغالطه بالذات با بالعرض می‌گردد.

با توجه به اینکه لذیذ یا رنج‌آور بودن تصورات و تخیلات انسان در مقایسه با امور آینده نیز مطابق صورت‌های ادراکی است، صورت علمی از امور لذت‌بخش به رنج و درد تبدیل نمی‌شود و رنج‌آور نیز نمی‌گردد، زیرا انقلاب ذاتیات محال است؛ هر چند ممکن است به دلایلی بالعرض رنج‌آور گردند.^۱

۱. از نظر لذت‌های علمی، یعنی حصول صورت‌های علمی نزد قوای ادراک انسان به دلیل مجرد بودن، لذت بیشتری از امور جسمانی دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۳۵). فخر رازی در این گونه استدلال‌ها میان حیثیت‌های مختلف صورت‌های علمی خلط می‌کند و گرفتار مغالطه می‌گردد.





دیدگاه فخر رازی در مورد رنج گشتن لذات حسی و ممکن نبودن لذت بردن در زمان حاضر، ناشی از اشکال و انتقادی است که به وجود حرکت مطرح می‌کند و معتقد است به دلیل تقسیم‌پذیری نامتناهی حرکت و زمان، حصول حرکت ممتنع است (همو، ۱۴۱۱، ج ۱: ۵۵۱). با توجه به اینکه آغاز حرکت و پایان آن امور زمانی نیستند و دفعی‌اند، خروج از مبدأ حرکت یا وصول به آن زمانی نیست و «آنی» است. با توجه به این مطلب، آغاز لذت بردن انسان در زمان حاضر از «آن» آغاز شده، در زمان استمرار می‌یابد و در «آن» پایان می‌پذیرد.

رنج گشتن تکرار لذات حسی

فخر رازی استدلالی دیگر در اثبات رنج بودن لذات حسی اقامه می‌کند که در طی آن، تکرار این گونه لذت‌ها به رنج و ناراحتی در مورد آنها می‌انجامد؛ اگر انسان به‌طور کامل به لذات حسی دست یابد و آنها را استیفا کند، استفاده مجدد از این گونه امور نه تنها برای انسان لذتی نخواهد داشت، بلکه سبب ملول گشتن یا رنج او نیز می‌گردد که با لذت بردن در تعارض و تناقض است؛ برای مثال، اگر انسان گرسنه‌ای کاملاً غذا بخورد و سیر گردد، سپس بخواهد دوباره غذا تناول کند، سبب رنج و ناراحتی او می‌گردد. یا انسانی که قوه شهوت بر او غلبه کرده و با آمیزش جنسی شهوت خویش را مهار ساخته است، دوباره نمی‌تواند آمیزش جنسی کند و تکرار این عمل سبب رنج و تألم او می‌گردد. این مطلب دلالت کند که لذات حسی و جسمانی فی‌نفسه خیر نیستند و به سعادت انسانی منجر نمی‌گردند، بلکه صرفاً زمانی سبب لذت می‌گردند که انسان به آنها نیازمند باشد و در صورت از میان رفتن نیاز، این گونه لذت‌ها به رنج و ناراحتی نفوس انسانی منجر می‌گردند (رازی، ۱۴۰۶: ۹۸).

بررسی و نقد: واقعیت این است که انسان لذات حسی را همه‌روزه تکرار می‌کند و تکرار نکردن آنها موجب رنج و ناراحتی او می‌گردد؛ مانند غذا خوردن که انسان هر روز آن را تکرار می‌کند. غذا خوردن در طول یک روز یا روزهای متعدد سبب رنج و ناراحتی انسان می‌گردد. در نتیجه تکرار و انجام افعال متعدد حسی و جسمانی برای انسان

لذت بخش هستند (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۲۹۳). بدین جهت، رنج گشتن لذت های جسمانی در برخی موارد که فخر رازی به آنها استشهاد می جوید، ناشی از افراط در انجام آنها و خروج از حد وسط است، زیرا بیان گردید که رعایت حد وسط شرط اساسی لذات حسی و جسمانی است و رعایت نکردن آن سبب رنج و ناراحتی انسانی می گردد.

منافات داشتن لذات حسی با سعادت انسانی

بخش دیگر استدلال های فخر رازی در اثبات رنج بودن لذات حسی از جهت تعارض آنها با سعادت و کمال انسانی است؛ به گونه ای که تحصیل این گونه لذت ها، انسان را از کمال حقیقی خویش دور می سازد.

الف) کمال و سعادت انسان در حصول و فعلیت قوه عقل و ادراک امور غیبی و الهی است، ولی اگر انسان به استیفای لذات حسی و جسمانی مشغول گردد، قوه عقلی او ضعیف گشته و ادراک معارف الهی برای او ممتنع می شود (رازی، بی تا: ۲۲۲). در این صورت، حیوانیت بر انسان غلبه می کند و انسانیت او از میان می رود. بنابراین، لذات حسی خیر نبوده و کمال برای انسان نیستند (همو، ۱۴۰۶: ۹۸-۹۹). به بیان دیگر، به دلیل دور شدن از سعادت انسانی و کمال الهی او به رنج و ناراحتی انسان می انجامد.

بررسی و نقد: بیان گردید که در لذات حسی رعایت حد وسط ضروری است، زیرا افراط یا تفریط در آنها به رنج انسانی می انجامد. رعایت کردن حد وسط در تحصیل لذات حسی، به دورگشتن انسان از کمال و سعادت حقیقی منجر نمی گردد، بلکه در رسیدن به آن ضروری هستند، زیرا سعادت حقیقی انسان در فعلیت یافتن عقل نظری و عملی است که کمال عقل عملی در رعایت و تحصیل بلکه عدالت است (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۵۳). در نتیجه این استدلال فخر رازی ناشی از بی توجهی به معیار اخلاقی در تحصیل لذات حسی است.

ب) در انسان دو نیروی عقل و هوای نفس وجود دارد که عقل انسان را به انجام امور خیر هدایت می کند و هوای نفس سبب انجام دادن امور منافی عقل و خیر یا سعادت حقیقی می گردد. از این رو، میان مقتضیات این دو نیرو تعارض و تضاد به وجود می آید





(رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱: ۳۵۰). در آغاز، ادراکات و لذات حسی و جسمانی بر وجود انسانی غلبه دارند و در مقابل عقل و ادراکات او ضعیف هستند. بدین جهت، نفس انسانی گرایش زیادی به لذات جسمانی و محسوس دارد. از این رو، بیشتر افعال انسانی با لذات و سعادت جسمانی مناسبت دارند. در صورتی که به تدریج عقل انسانی کامل گردد و بتواند لذات و سعادت حقیقی را بشناسد، میان عقل و مقتضای آن با هوای نفس و مقتضیات آن نزاع پیش خواهد آمد که سبب ایجاد رنج و ناراحتی بسیاری می‌گردد. از جهت دیگر، با کامل شدن عقل، انسان به پوچی و سخافت لذات جسمانی آگاه می‌گردد که خود این امر از جهتی دیگری سبب رنج بسیاری برای انسان می‌شود (همو، ۱۴۰۶: ۱۰۴-۱۰۵).

بررسی و نقد: تعارض میان عقل و لذات حسی در صورت عدم رعایت حد وسط پیش می‌آید، زیرا افراط یا تفریط در آنها به رذیلت اخلاقی و نیز منافات داشتن با سعادت و کمال عقلی انسان منجر می‌گردد.^۱ در مقابل، رعایت حد وسط در عقل عملی و فعلیت یافتن در ادراکات عقل نظری به کمال حقیقی انسان در دو مقام علم و عمل می‌انجامد.

ج) سعادت و کمال انسانی درجات و مراتب نامتناهی دارد؛ دست‌یافتن به امور نامتناهی مقدور انسان نیست؛ در نتیجه انسان نمی‌تواند به همه مراتب سعادت و کمال برسد. پیش‌تر بیان شد که انسان بالذات و به‌لحاظ فطری به لذات جسمانی گرایش دارد و با نیروی عقلانی می‌کوشد از این گرایش بکاهد و به سعادت حقیقی توجه کند. به دلیل اینکه مراتب سعادت و کمال متناهی نیست، هر چه انسان مرتبه‌ای از آن را به دست آورد، شوق دستیابی به مرتبه بالاتر، سبب رنج و اندوه انسانی می‌گردد. با توجه به اینکه مراتب سعادت نامتناهی هستند، شوق دست‌یافتن به سعادت حقیقی نیز سبب رنج و ناراحتی دائمی و نامتناهی انسان می‌شود. رنج و ناراحتی دائمی انسان‌های فقیر به هنگام مشاهده آسایش و لذت ثروت‌مندان نمونه‌ای از این آلام و رنج‌های نامتناهی است (همان: ۱۰۶).

۱. از دیدگاه ارسطو، هر فضیلت اخلاقی حد وسط بین افراط و تفریط است که هر دو رذیلت هستند؛ بدین سان شجاعت حد وسط بین دو صفت ترس و بی‌پروایی است و این هر دو صفات و ملکاتی بد هستند (مک اینتایر، ۱۳۸۵: ۸۳).

بررسی و نقد: انسان به هر لذتی حسی یا جسمانی دست یابد، طلب تحصیل لذتی دیگر می‌کند. چنین مطلبی سبب رنج گشتن لذت نمی‌شود، زیرا هر حرکتی به منظور دستیابی به لذتی متناهی و خاص [نه لذات نامتناهی] است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵۹) که حرکت جهت تحصیل آن انجام می‌گیرد. از این رو، با رسیدن به مبدأ یا غایت حرکت، انسان لذت مورد نظر خویش را ادراک خواهد کرد و لذات او به رنج تبدیل نمی‌شوند. شوق تحصیل لذات عقلی، سبب کاستن و رعایت حد وسط در تحصیل لذات جسمانی می‌گردد. با توجه به اینکه لذات عقلی مرتبه بالاتری نسبت به لذات جسمانی دارند، در این هنگام از لذات ضعیف‌تر [جسمانی] جهت تحصیل لذت‌های شدیدتر [جسمانی] کاسته می‌شوند. واضح است که چنین حالتی نیز به معنای انقلاب لذات حسی به رنج نیست.

د) زندگی انسان و تحصیل سعادت و کمال او به دو صورت فردی و اجتماعی قابل فرض است. در صورتی که انسان همراه با دیگر مردم زندگی اجتماعی داشته باشد، تعارض منافع میان آنها موجب گسترش نزاع و قهر یا غلبه برخی بر دیگران می‌گردد که خود موجب ناراحتی و رنج بسیاری برای انسان خواهد شد. از سوی دیگر، به دلیل فطرت اجتماعی انسان، زندگی فردی او به رنج و ناراحتی او می‌انجامد؛ به‌ویژه اینکه مصالح زندگی انسانی و نیز تأمین سعادت او صرفاً در اجتماع تأمین می‌گردد. از این رو، به دلیل ناتوانی انسان در تهیه همه مصالح مورد نیاز، زندگی فردی او همراه با رنج و زحمت بسیاری خواهد بود (رازی، ۱۴۰۶: ۱۰۲-۱۰۳).

بررسی و نقد: همان‌گونه که فخر رازی در این استدلال بیان می‌دارد زندگی فردی انسان به دلیل فطرت و طبیعت اجتماعی او با رنج و ناراحتی بسیاری همراه خواهد بود، ولی دیدگاه فخر رازی در مورد رنج آمیز بودن زندگی اجتماعی انسان با حقیقت و واقعیت خارجی انطباق ندارد. بیشتر انسان‌ها با وجود زندگی اجتماعی درگیر نزاع و گرفتار رنج نیستند. دیگر اینکه به منظور جلوگیری از این موارد و رعایت حقوق افراد بشری، انبیا علیهم‌السلام برای هدایت آنها مبعوث شده‌اند و قوانینی برای آنها تشریح کرده‌اند تا اینکه تزاممی میان لذات و منافع انسان‌ها و نیز تعارضی میان لذات جسمانی با سعادت و کمال حقیقی آنها پیش نیاید.



نتیجه گیری

رنج بودن لذات حسی یکی از نوآوری‌های فخرازی در علم اخلاق اسلامی است. او استدلال‌های متعددی در اثبات این نظریه اقامه می‌کند که عبارتند از: عدمی بودن لذات حسی، رنج بودن خواستن لذات حسی، اندک بودن زمان لذات حسی، رنج گشتن تکرار لذات حسی و منافات داشتن لذات حسی با سعادت انسانی.

در پژوهش حاضر اثبات گردید که غالب این استدلال‌ها مغالطه آمیزند، زیرا تنها به برخی از جنبه‌های لذات حسی در آنها توجه شده است، زیرا تحصیل لذت امر وجودی است، نه عدمی و درد را بالعرض از بین می‌برند نه بالذات. خواستن لذات حسی نیز لذت خیالی برای انسان به همراه دارد و با نظر به حصول صورت خیالی، انسان در پی تحصیل لذت در خارج می‌رود. اندک بودن زمان لذات حسی نیز مستلزم رنج بودن آنها نیست، زیرا لذت به معنای ملائمت و تناسب با نفس انسانی است و حالات قبل یا بعد متعلق‌های خارجی لذت در آن معتبر نیست. تکرار لذت‌های حسی نیز در صورت رعایت حد وسط و رعایت عدالت منجر به رنج نمی‌گردد و با سعادت یا کمال حقیقی انسان نیز تعارض و تنافی ندارد.



نظر
صدر

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، التعليقات، تصحيح عبد الرحمن بدوى، قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
۲. _____ (۱۴۱۸)، الالهيات من كتاب الشفاء، تصحيح حسن زاده آملی، قم: بوستان كتاب.
۳. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامى.
۴. _____ (۱۳۶۴)، النجات من الغرق فى بحر الضلالات، ترجمه محمد تقى دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۵. _____ (۲۰۰۷)، رساله احوال النفس، تحقيق فواد الاهوانى، باريس: دار بيبليون.
۶. ارسطو (۱۳۴۳)، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه سيد احمد لطفى، بيروت: دار صادر.
۷. سبزواری، هادى (۱۳۶۰)، تعليقات الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، تصحيح سيد جلال الدين آشتيانی، تهران: مركز نشر دانشگاهی.
۸. شريف رضى، حسن بن محمد (۱۳۸۸)، نهج البلاغه، ترجمه انصاريان، قم: دار العرفان.
۹. رازى، فخر الدين (۱۴۰۶)، النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق حسن معصومى، تهران: بى نام.
۱۰. _____ (۱۳۷۳)، شرح عيون الحكمة، تحقيق احمد على سقا، تهران: مؤسسه الصادق عليه السلام.
۱۱. _____ (۱۳۸۱)، منطق الملخص، تصحيح احد فرامرز قراملكى، تهران: دانشگاه امام صادق عليه السلام.
۱۲. _____ (۱۳۸۴)، شرح الاشارات والتنبيهات، تصحيح علي رضا نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى.
۱۳. _____ (۱۴۰۷)، المطالب العالیه من العلم الالهى، تصحيح سقا احمد حجازى، بيروت: دار الكتاب العربى.
۱۴. _____ (۱۴۱۱)، المباحث المشرقيه، تصحيح محسن بيدارفر، قم: بيدار.
۱۵. _____ (۱۴۱۱ الف)، المحصل، تصحيح دكتور اتاى، عمان: دار الرازى.
۱۶. _____ (۱۴۲۰)، التفسير الكبير، دار احيا التراث العربى.
۱۷. _____ (۱۹۸۶)، لباب الاشارات والتنبيهات، تحقيق احمد حجازى السقا، قاهره: مكتبة الكليات الازهرية.



نقد:

نقدی نظریه فخر رازی درباره رنج بودن لذات حسی

۱۸. _____ (۱۹۸۶)، الأربعين في أصول الدين، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
۱۹. _____ (۲۰۰۰)، اسرار التنزيل وأنوار التأويل، تصحيح عبدالرحمان عميره، قاهره: دار
ركابى.
۲۰. _____ (۲۰۰۲)، الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية، تصحيح على محى الدين، بيروت:
دار الكتب العلمية.
۲۱. _____ (بى تا)، النبوات وما يتعلق بها، تحقيق احمد حجازى سقا، قاهره: مكتبة
الكليات الأزهرية.
۲۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، تصحيح
امينى و اميد، بيروت: دار احيا التراث العربى.
۲۳. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.
۲۴. _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مشهد: مركز نشر دانشگاهى.
۲۵. _____ (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
۲۶. _____ (۱۳۸۱)، كسر اصنام الجاهلية، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.
۲۷. _____ (۱۴۲۲)، شرح الهداية الاثريه، بيروت: مؤسسة التاريخ العربى.
۲۸. مك اينتاير (۱۳۸۵)، فلسفه اخلاق در تفكر غرب، ترجمه حميد شهريارى، تهران: سمت.



نظر
صدر

دفاع از الزام آوری بودن توافق فرضی در نظریه عدالت رالز

امید کریمزاده*

چکیده

مفهوم وضعیت نخستین از نظر روش شناختی، مهم ترین بخش نظریه رالز درباره عدالت به شمار می آید. از سوی دیگر، مناقشه برانگیزترین بخش مفهوم وضعیت نخستین مفهوم توافق فرضی است. این مقاله می کوشد با تبیین جایگاه توافق فرضی در وضعیت نخستین نشان دهد که می توان از الزام آوری بودن توافق فرضی در مقابل برخی انتقادات دفاع کرد. یکی از راه های دفاع از الزام آوری بودن توافق فرضی در مقابل انتقاد «استدلال شباهت» این است که الزام آوری بودن توافق فرضی از طریق استناد به دلایل مستقل دیگری که برای دو طرف توافق پذیرفتنی هستند توضیح داده شود. این شیوه دفاع به تمایز میان پرده بی خبری ضخیم و پرده بی خبری نازک نیز مربوط می شود و می توان آن را به عنوان دلیلی برای ترجیح اولی به دومی در نظر گرفت. در این مقاله پس از تبیین مفهوم وضعیت نخستین و توافق فرضی، نخست با اشاره به تمایز پرده بی خبری ضخیم و نازک، دلایل رالز را برای انتخاب پرده بی خبری ضخیم توضیح داده ام. سپس به این پرسش پرداخته ام که آیا توافق فرضی به خودی خود الزام آور است یا نه و آن گاه با ارائه استدلال شباهت، از پاسخ منفی به این پرسش دفاع کرده ام. در ادامه پس از شرح انتقاد دُورکین به الزام آوری بودن توافق فرضی نشان داده ام که در مواردی می توان توافق فرضی را به لحاظ شهودی الزام آور دانست. هسته اصلی تبیین فوق وجود دلالتی است که برای دو طرف توافق فرضی پذیرفتنی هستند.

کلیدواژه ها

وضعیت نخستین، توافق فرضی، نظریه عدالت، جان رالز، دُورکین.



مقدمه

مفهوم وضعیت نخستین (original position) و استدلال آن را که برآمده از مفهوم توافق فرضی است می‌توان قلب نظریه رالز درباره عدالت به‌شمار آورد. بنابر ادعای رالز هنگامی که افراد در وضعیت نخستین قرار می‌گیرند و شرایط آن را می‌پذیرند و در آن شرایط درباره اصول عدالتی که باید بر ساختار پایه جامعه حاکم باشد وارد بحث می‌شوند، وضعیت آنان را می‌توان منصفانه نامید. وجود این وضعیت منصفانه موجب می‌شود اصولی که در این شرایط بر آنها توافق می‌شود، اصولی عادلانه باشند. با این همه نباید پنداشت که برای دستیابی به اصول عدالت منصفانه افراد جامعه باید به شکل بالفعل در وضعیت نخستین قرار بگیرند و در عمل بر روی اصول معینی توافق کنند. رالز بارها تأکید می‌کند که وضعیت نخستین از نظر او وضعیتی فرضی (hypothetical) است؛ به این معنا که اگر افراد متعارف و معقول در آن شرایط قرار می‌گرفتند، بر روی آن اصول توافق می‌کردند. به گفته رالز: «انتخابی که افراد معقول در این شرایط فرضی و با آزادی برابر انجام می‌دهند، ... اصول عدالت را معین می‌کند» (Rawls, 1999: 11). او تأکید می‌کند که «وضعیت نخستین وضعیتی تماماً فرضی است» (ibid.: 19).

مفهوم وضعیت نخستین و توافقی که قرار است در آن حاصل شود، نظریه عدالت رالز را در شمار نظریه‌های قرارداد‌گرایانه (contractualist) در تاریخ فلسفه سیاسی قرار می‌دهد. نظریه‌های سیاسی لاک، کانت و روسو از جمله مهم‌ترین نظریه‌های قرارداد‌گرایانه در فلسفه سیاسی به‌شمار می‌آیند. چنان‌که از نام این نوع نظریه‌ها برمی‌آید می‌توان گفت مهم‌ترین ویژگی مشترک آنان این است که اخلاقی بودن یا عادلانه بودن اصول مورد نظر خود را بر توافق جمعی روی آن اصول بنا می‌کنند (Ashford & Mulgan, 2012). می‌توان در این باره بحث کرد که توافق مورد نظر فیلسوفان قرارداد‌گرا از نوع توافق بالفعل بوده است یا توافق فرضی، ولی اشاره شد که رالز به تصریح می‌گوید که توافق مورد نظر او را باید توافق فرضی دانست.^۱ فرضی بودن

۱. رالز تأکید می‌کند که کانت هم توافق مورد نظر خود را فرضی می‌دانسته است (Rawls, 1999: 11).



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۸، زمستان ۱۳۹۶

توافق برآمده از وضعیت نخستین، استدلال رالز را به نوعی آزمایش فکری (thought experiment) شبیه می‌کند. در واقع استدلال برآمده از وضعیت نخستین را باید به همراه استدلال «کامیون تامسون و فوت» (Foot, 2002 & Thompson, 1985: part, I. 47, 52) و «سفر تفریحی جی. ای. کوئن» (Cohen, 2009). «ماشین تجربه نوزیک» (Nozick, 1974) و مواردی دیگر از مهم‌ترین استدلال‌های مبتنی بر آزمایش فکری در فلسفه دانست.

یکی از دلایل اهمیت مفهوم وضعیت نخستین و توافق فرضی این است که این مفاهیم برای بررسی موضوع‌های و مسائل مربوط به عدالت نوعی دیدگاه عینی (objective point of view) فراهم می‌کنند. عینی بودن یک دیدگاه به این بازمی‌گردد که آن دیدگاه جانب‌دارانه نباشد یا بر اساس منافع فرد یا گروه خاصی در جامعه اتخاذ نشده باشد. به بیان دیگر، مهم‌ترین ویژگی دیدگاه عینی آن است که ملاحظه‌های اخلاقی نامربوط (مانند ثروت، طبقه اجتماعی و استعداد) را کنار بگذارد و بتواند از نقطه‌ای بی‌طرف درباره مسائل سیاسی و اخلاقی مانند عدالت و حق داوری کند. رالز ادعا می‌کند که مفهوم وضعیت نخستین چنین دیدگاه بی‌طرفانه‌ای را در اختیار او می‌گذارد. بی‌طرفانه بودن شرایط وضعیت نخستین از طریق ابزار پرده بی‌خبری (the veil of ignorance) تحقق می‌یابد. فرض بر این است که افرادی که قرار است در وضعیت نخستین بر سر اصول مشخصی درباره عدالت به توافق برسند، در پشت پرده بی‌خبری قرار دارند؛ به این معنا که این افراد هیچ اطلاعی درباره وضعیت واقعی خودشان در جامعه ندارند؛ به بیان دیگر، آنها نمی‌دانند که در کدام طبقه اجتماعی قرار دارند، چقدر ثروت دارند، از چه استعدادهای طبیعی برخوردارند، چه شغلی دارند و کدام گروه‌های اجتماعی از آنان حمایت می‌کنند. می‌توان گفت این افراد هیچ داده‌ای در اختیار ندارند که بر اساس آن بتوانند وضعیت خودشان را در جامعه مشخص کنند و منافع خود را حدس بزنند. در واقع پرده بی‌خبری مانع از آن می‌شود که کسی بتواند با تشخیص منافع خود به‌عنوان یک فرد یا گروه بر تصور خاصی

۱. برای آگاهی از ویژگی‌های آزمایش فکری خوش ساخت و فهرستی از مهم‌ترین این آزمایش‌ها در فلسفه نک: (Blau, 2017 in: Brownlee & Stemplowska, 2017).





از عدالت اصرار کند. این بی‌خبری و مستقل بودن از منافع افراد، تضمین‌کننده بی‌طرفانه بودن وضعیت نخستین و در نتیجه تضمین‌کننده عادلانه بودن اصولی است که در شرایط وضعیت نخستین مورد توافق فرضی افراد قرار می‌گیرد.

نکته مهم درباره وضعیت نخستین این است که رالز افزون بر موارد پیش گفته درباره پرده بی‌خبری، مورد دیگری را نیز به آنها می‌افزاید. مطابق این شرط اخیر افرادی که پشت پرده بی‌خبری قرار دارند نمی‌دانند که تلقی آنها به عنوان فرد یا گروه از مفهوم خیر (good) در زندگی چیست. به بیان دیگر، این افراد نمی‌دانند هنگامی که در جامعه قرار بگیرند زندگی خود را بر اساس چه مفهومی از خیر سامان می‌دهند، چه اهدافی برای زندگی خویش برمی‌گزینند و چه اموری را در زندگی ارزش‌مند (خوب) تلقی می‌کنند (Rawls, 1999: 11). به نظر می‌رسد که اگر افراد واجد چنین داده‌هایی باشند، به سوی انواعی از اصول عدالت خواهند رفت که با تلقی خودشان از مفهوم خیر سازگاری داشته باشد یا در خدمت تحقق آن قرار بگیرد، اما از آنجا که می‌توان با اطمینان فرض کرد که افراد مختلف درباره اینکه چه مفهومی از خیر باید بر زندگی حاکم باشد یا اینکه چه اموری در زندگی باید ارزش‌مند تلقی شوند، اختلاف‌نظرهای اساسی دارند، توسل به مفهوم خاصی از خیر مانع توافق افراد بر روی اصول مشخصی درباره عدالت خواهد شد.

از آن گذشته حتی اگر داده‌های مربوط به مفهوم معینی از خیر یا ارزش در زندگی تنها در اختیار یکی از دو طرف حاضر در وضعیت نخستین باشد و او بتواند با استناد به آن مفهوم خیر تلقی خاصی از عدالت را پیشنهاد کند و با دیگران بر روی آن به توافق برسد، اصل عدالت مورد توافق فاقد جنبه بی‌طرفانه خواهد بود، زیرا از دیدگاهی جانب‌دارانه حاصل شده است و در نتیجه ناعادلانه خواهد بود. بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان پذیرفت اگر افرادی که در وضعیت نخستین در پشت پرده بی‌خبری قرار دارند بتوانند بر اصول معینی درباره عدالت توافق فرضی حاصل کنند، اصول مورد نظر منصفانه و در نتیجه عادلانه خواهد بود و افراد پس از اینکه وارد جامعه شدند ملزم خواهند بود آن اصول را بپذیرند و درباره دیگران نیز رعایت کنند.

۱. یک تمایز: پرده بی خبری ضخیم یا نازک

پرده بی خبری مفروض رالز همه اطلاعات مربوط به حاضران در وضع نخستین و نیز دیگر افراد جامعه را از چشم آنها پنهان می کند. افزون بر این، اطلاعات مربوط به شرایط تاریخی و فرهنگی جامعه، منابع و ثروت جامعه، جمعیت آن و ... نیز پشت پرده بی خبری قرار می گیرند. رالز تصریح می کند که هیچ یک از این داده ها به توافقی که قرار است درباره اصول حاکم بر ساختار پایه ای جامعه انجام شود، مربوط نیست.^۱ به این ترتیب، می توان شرایط مورد نظر رالز را پرده بی خبری ضخیم (thick veil of ignorance) نامید. از سوی دیگر، فرض کنید دوطرف قرارداد فرضی همه واقیعت های خاص مربوط به مردم جامعه ای را که می خواهند برای ساختار پایه آن اصول عدالت برگزینند می داند. این واقیعت های خاص مواردی همچون نژاد، جنسیت، دین، ثروت و طبقه اجتماعی افراد جامعه را در بر می گیرد. فرض کنید افراد حاضر در وضعیت نخستین در عین حال که چنین اطلاعاتی را در اختیار دارند از هویت خود در جامعه مورد نظر بی خبرند. بیان دیگر، هیچ کس نمی داند وقتی در جامعه قرار بگیرد، چه توزیعی از واقیعت های پیش گفته نصیب او خواهد شد. این وضعیت را می توان پرده بی خبری نازک (thin veil of ignorance) نامید (Freeman, 2007: 157). رالز ادعا می کند که پرده بی خبری نازک نمی تواند بی طرفی کامل را در انتخاب اصول عدالت تأمین کند. این موضوع را می توان با مثال ساده ای توضیح داد. فرض کنید من پشت پرده بی خبری نازک قرار گرفته ام. در این حالت، می دانم که نژادها، ادیان، طبقات اجتماعی و استعداد های متفاوتی در جامعه وجود دارد، ولی در عین حال نمی دانم که من به عنوان یک فرد دارای چه سهمی از این منابع خواهم بود.

۱. هنگامی که موضوع عدالت را از ساختار پایه جامعه به مناسبات بین فردی تغییر دهیم، چه بسا چنین داده هایی به اصول عدالت مربوط شوند. برای مثال، به نظر می آید یک کارفرما محق است که اطلاعات مربوط به سطح آموزش و مهارت های یک کارمند بالقوه را در اختیار داشته باشد. مسئله این است که در کلان ترین سطح ممکن (اصول عدالت حاکم بر ساختار پایه جامعه) داده هایی از این دست به موضوع عدالت نامربوطند و بنابراین، باید پشت پرده بی خبری قرار بگیرند.





فرض کنید می‌دانم ۹۵ درصد افراد جامعه‌ای که می‌خواهم برای آن اصول عدالت برگزینم از نژاد سفید هستند. در این شرایط، اگر کمی خطر کنم، چه بسا برایم معقول باشد به سمت آن اصلی بروم که امکانات آموزشی برتر را در اختیار نژاد سفید قرار می‌دهد، زیرا تنها ۵ درصد احتمال دارد که من جزو نژاد سفید نباشم و در نتیجه از آن امکانات برتر محروم شوم. به نظر می‌آید هر قدر که کیفیت آموزش برتر (آموزشی که قرار است در اختیار نژاد سفید قرار بگیرد) با کیفیت آموزشی که قرار است در اختیار سایر نژادها قرار بگیرد، اختلاف بیشتری داشته باشد، پذیرش این ریسک و اصرار بر قانونی تبعیض آمیز به نفع سفیدپوستان برای من معقول‌تر خواهد بود، زیرا منافع مرا بیشتر تأمین می‌کند؛ به بیان دیگر، هر قدر مطلوبیت آموزش برایم بیشتر باشد، دسترسی به امکانات برتر را به گونه‌ای وزن‌دهی خواهم کرد که پذیرش ریسک مورد نظر و اصرار بر یک قانون تبعیض آمیز برایم معقول‌تر باشد.

بنابراین، به نظر می‌رسد پرده بی‌خبری نازک در مواردی نمی‌تواند مانع توافق بر اصول تبعیض آمیز شود. وجود پرده بی‌خبری ضخیم در نظریه عدالت رالز این نظریه را از نظریه‌های هیوم، ادم اسمیت و آمارتیاسن متمایز می‌کند. مفهوم ناظر بی‌طرف (Impartial spectator) و نیز مفهوم ناظر خردمند (Judicious spectator) که هیوم و اسمیت می‌کوشند از طریق آنها دیدگاهی اخلاقی به وجود آورند که از طریق آن بتوان درباره مسائل اجتماعی تصمیم گرفت، وجود پرده بی‌خبری نازک را مفروض می‌گیرد. در مقابل رالز ادعا می‌کند که برای به وجود آوردن دیدگاهی اخلاقی و عینی به چیزی بیش از پرده بی‌خبری نازک نیاز است. به همین دلیل، او مفهوم پرده بی‌خبری ضخیم را وارد نظریه سیاسی خود درباره عدالت می‌کند (Freeman, 2007: 159).

با وجود این، پرده بی‌خبری ضخیم در نظریه رالز، با دلیل دیگری نیز پشتیبانی می‌شود و این دلیل تأثیری است که رالز از نظریه اخلاقی کانت گرفته است. رالز به پیروی از کانت انسان‌ها را به مثابه موجوداتی آزاد، برابر و معقول در نظر می‌گیرد و می‌خواهد نظریه عدالتی پدید آورد که بر چنین انسان‌هایی قابل اطلاق باشد. از آنجاکه در پس پرده بی‌خبری ضخیم در وضعیت نخستین هیچ‌کس از واقعیت‌های خاص مربوط به خود و دیگر افراد جامعه مطلع نیست، دوطرف قرارداد فرضی از نظر داده‌های مربوط به

تصمیم‌گیری در وضعیت یکسانی قرار دارند؛ به بیان دیگر، آنها در این شرایط به‌عنوان موجوداتی آزاد و برابر در وضعی کاملاً متقارن به سر می‌برند. به این ترتیب، مفهوم پرده بی‌خبری ضخیم می‌تواند شرط‌های کانت را درباره آزادی و برابری افراد برآورده کند. در ادامه و به هنگام بحث درباره الزام آور بودن توافق فرضی نکته دیگری را در حمایت از مفهوم پرده بی‌خبری ضخیم و ترجیح آن بر پرده بی‌خبری نازک مطرح می‌کنیم.

پرده بی‌خبری ضخیم منشأ بروز انتقادهایی به نظریه عدالت رالز نیز بوده است. بر اساس یکی از این انتقادات افرادی که در پس پرده بی‌خبری ضخیم قرار گرفته‌اند و هیچ نوع داده‌ای درباره خود و دیگر افراد جامعه در اختیار ندارند، از انتخاب هر اصلی ناتوان خواهند بود (Dworkin, 1975: 16-53). به‌ویژه اینکه رالز اصرار می‌کند که افراد در پس پرده بی‌خبری ضخیم حتی به تلقی‌های خود درباره مفهوم خیر و ارزش در زندگی نیز دسترسی ندارند. پرسش این است که اشخاص علی‌الاصول چگونه می‌توانند بدون دسترسی داشتن به ارزش‌های بنیادین خود انتخاب عقلانی کنند. در پاسخ به این انتقاد باید به این نکته توجه کرد که مفاهیم وضعیت نخستین و پرده بی‌خبری ضخیم نوعی آزمایش فکری به‌شمار می‌آیند و همچون بیشتر آزمایش‌های فکری شرایطی را ترسیم می‌کنند که اگر غیرممکن نباشند، دست کم ناواقع‌گرایانه‌اند. پرده بی‌خبری ضخیم بازنمایاننده دلائل و داده‌هایی است که برای انتخاب اصول عدالت درباره ساختار پایه جامعه - از سوی انسان‌های آزاد و برابر - دلائل و داده‌های مربوط به‌شمار می‌آیند. اینکه اتخاذ تصمیم در چنین شرایطی از نظر روان‌شناختی برای افراد ممکن باشد یا نه، به اعتبار استدلال رالز صدمه‌ای وارد نمی‌کند؛ درست همان‌طور که غیرممکن بودن یا نبودن دسترسی عاملان اقتصادی به همه گزینه‌های ممکن و در شرایط رقابت کامل، به اعتبار نظریه قیمت (price theory) خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

۲. آیا توافق فرضی به‌خودی‌خود الزام‌آور است؟

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد مفهوم وضعیت نخستین را می‌توان مهم‌ترین بخش راهبرد رالز برای توجیه اصول عدالت دانست. به همین ترتیب، می‌توان گفت که مفهوم





توافق فرضی مهم‌ترین المان سازنده مفهوم وضعیت نخستین است. یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که در مواجهه با مفهوم توافق فرضی مطرح می‌شود این است که آیا توافق فرضی به خودی خود الزام‌آور است یا نه؛ به عبارت دیگر، اگر فرض کنیم که من و شما در شرایط معینی بر انجام عمل خاصی توافق کرده‌ایم، آیا صرف وجود چنین توافق فرضی‌ای - بدون اینکه چنین توافقی به واقع روی داده باشد - ما را به انجام عمل مورد نظر ملزم خواهد کرد؟

پیش از پاسخ به این پرسش می‌توان پرسش دیگری را مطرح کرد و آن اینکه چرا وارد شدن در یک توافق واقعی (actual agreement) برای افرادی که در عمل بر انجام عمل معین یا اتخاذ تصمیم معینی توافق کرده‌اند، الزام‌آور است؟ الزام‌آور بودن توافق‌های واقعی بسیار شهودی به نظر می‌رسد و بیشتر فیلسوفان سیاسی نیز آن را پذیرفته‌اند. کاملاً پذیرفتنی می‌نماید که اگر من و شما در عمل توافق کردیم که من ماشین خود را به قیمت معینی به شما بفروشم، تحویل دادن ماشین به شما برای من الزامی خواهد بود و نیز برای شما پرداخت قیمت مورد توافق به من الزامی به‌شمار می‌آید. در تبیین اینکه چرا توافق عملی (واقعی) برای دوطرف توافق الزام‌آور است می‌توان گفت که توافق عملی برای انجام عمل مورد توافق دلیلی (reason) در اختیار دوطرف قرارداد می‌گذارد. از آنجا که دلایل دارای سرشت هنجارین (normative) هستند می‌توان گفت که اگر شخص دلیلی برای انجام عمل معینی داشته باشد، باید آن عمل را انجام دهد؛ به بیان دیگر، انجام آن عمل برای او الزامی خواهد بود. این تبیین برای توضیح الزام‌آور بودن توافق واقعی کافی به نظر می‌رسد، ولی چرا باید بپذیریم که توافق فرضی نیز به همین طریق الزام‌آور است. روشن است که چون در عمل توافقی روی نداده است، دوطرف توافق فرضی دلیلی برای عمل به موضوع توافق فرضی در اختیار ندارند و بنابراین، استناد به فراهم کردن دلیل نمی‌تواند الزام‌آور بودن توافق فرضی را توضیح دهد. بنابراین به نظر می‌آید دلیلی نداریم که بتوانیم بر اساس آن الزام‌آور بودن توافق فرضی را به خودی خود بپذیریم. از سوی دیگر، شاید بتوان استدلالی ارائه کرد به نفع اینکه توافق فرضی به خودی خود الزام‌آور نیست. این استدلال را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

استدلال شباهت

- (۱) اگر توافق فرضی به خودی خود الزام آور باشد، آن گاه عدم توافق (اختلاف نظر) فرضی نیز به خودی خود از میان برنده الزام خواهد بود.
- (۲) اختلاف نظر فرضی به خودی خود از میان برنده الزام نیست.
- نتیجه: توافق فرضی به خودی خود الزام آور نیست (رفع تالی).

شکل منطقی استدلال فوق معتبر است. بنابراین، برای درستی آن کافی است که مقدمات آن نیز صحیح باشند. اکنون برای درستی هر یک از مقدمات استدلال فوق دلایلی ارائه می کنیم.

به نظر می آید تنها با استناد به فرم مقدمه (۱) می توان آن را پذیرفت. مقدمه (۱) در واقع می گوید که اگر توافق فرضی به خودی خود الزام آور باشد، آن گاه عدم توافق فرضی نیز به خودی خود از میان برنده الزام خواهد بود. کاملاً شهودی به نظر می رسد که اگر توافق فراهم کننده الزام باشد، نقیض آن (یعنی عدم توافق) از میان برنده الزام خواهد بود (یعنی نقیض الزام را فراهم خواهد کرد).

برای دریافتن دلیل درستی مقدمه (۲) باید نگاه کوتاهی به معرفت شناسی اختلاف نظر بیفکنیم. با رعایت اختصار کامل می توان گفت بیشتر معرفت شناسان بر این باورند که اختلاف نظر واقعی الزام شخص برای باور به گزاره P یا انجام عمل A را از بین می برد؛ به بیان دیگر، اگر من به طور مستقل و با استناد به شواهد معین E برای باور به گزاره P یا انجام عمل A دلیلی داشته باشم، در داشتن آن باور یا انجام آن عمل موجه خواهم بود؛ یعنی با حفظ دیگر شرایط داشتن آن باور یا انجام آن عمل برای من الزامی پیش می آید (اگر بخوایم معقول رفتار کنم). حال اگر مطلع شوم شخص دیگری که از نظر قوای عقلی و استدلالی هم تراز من است، با استناد به همان شواهد E برای باور به گزاره P یا انجام عمل $\neg A$ دلیلی داشته است، آگاهی از این اختلاف نظر الزام مرا برای داشتن باور P یا انجام عمل A از بین خواهد برد؛ به همین ترتیب، این اختلاف نظر الزام را از شخص مقابل نیز خواهد گرفت.

همان گونه که اشاره شد بیشتر معرفت شناسان اختلاف نظر واقعی را از بین برنده الزام



نظر



می‌دانند (Elga, 2007& 2010; Christensen, 2007& 2010& 2011). به همین ترتیب، تقریباً همه معرفت‌شناسان می‌پذیرند که اختلاف نظر فرضی (ممکن) (possible disagreement) نمی‌تواند توجیه شخص را برای باور به گزاره P یا انجام عمل A از بین ببرد (Carey, 2011: 371-381; Barnett & Li, 2016: 2973-2987). بی‌ربط بودن اختلاف نظر فرضی (ممکن) به الزام کاملاً شهودی به نظر می‌رسد. فرض کنید من با داشتن شواهد E گزاره P را باور کرده‌ام. تا وقتی که کس دیگری واقعاً وجود نداشته باشد که با استناد به همان شواهد E بر سر باور به گزاره P با من اختلاف نظر داشته باشد، الزام من در باور به P آسیبی نخواهد دید. به یقین اینکه من فکر کنم ممکن بود کسی وجود داشته باشد که با استناد به همان شواهد بر سر باور به گزاره P با من اختلاف نظر داشته باشد (هرچند چنین کسی به واقع نباشد)، الزام مرا برای باور به P از بین نخواهد برد. همین حالا هر یک از باورهای موجه شما می‌تواند در برابر یک اختلاف نظر ممکن قرار بگیرد (می‌توانید فرض کنید ممکن بود کسی باشد که با استناد به همان شواهد بر سر گزاره مورد نظر با شما اختلاف نظر پیدا کند) و با این حال، روشن است که این اختلاف نظر ممکن (فرضی) هیچ آسیبی به توجیه فعلی شما در باور به گزاره‌های مورد نظر نخواهد زد. با پذیرفتن مقدمه‌های (۱) و (۲)، می‌توان نتیجه استدلال را که می‌گویید توافق فرضی به خودی خود الزام‌آور نیست، پذیرفت.

۳. انتقاد دُورکین به نقش توافق فرضی در نظریه رالز

با مفهوم توافق فرضی و الزام‌آور بودن آن از زاویه دیگری نیز نقد شده است. نخستین صورت‌بندی این انتقاد را می‌توان در نقد راندل دُورکین (Ronald Dworkin) بر نظریه وضعیت نخستین رالز و مفهوم توافق فرضی موجود در آن یافت (Dworkin, 1975). نکته اساسی نقد دورکین بر مفهوم وضعیت نخستین را می‌توان چنین خلاصه کرد: می‌دانیم که توافق عملی (واقعی) امری است که اخلاقی بودن و نیز مجاز بودن وضعیت‌های مشخصی را تغییر می‌دهد؛ برای مثال، روشن است که اگر من ثروت شما را برای پیشبرد اهداف خودم به کار بگیرم، هم مرتکب عملی غیراخلاقی شده‌ام و هم از نظر حقوقی

مجرم خواهم بود. اگر شما به دلیل این عمل از من شکایت کنید - و بتوانید ادعای خود را در دادگاه ثابت کنید - دادگاه من را مجرم خواهد دانست و به پرداخت غرامت محکوم خواهد کرد. در این شرایط اگر من بتوانم سندی به دادگاه ارائه کنم که ثابت کند تصرف من در اموال شما و به کار گرفتن آن اموال در جهت پیشبرد اهداف خودم بر توافقی عملی میان من و شما استوار بوده است، دادگاه نه تنها دیگر من را مجرم نخواهد دانست، بلکه حتی دیگر کسی نمی تواند مرا به انجام کار غیراخلاقی متهم کند؛ به بیان دیگر، وجود یک توافق واقعی غیراخلاقی بودن و مجرمانه بودن عمل مرا یکسره از میان برمی دارد.

دورکین این نکته را این گونه بیان می کند که توافق واقعی دارای نوعی قدرت هنجارین (normative force) است. قدرت هنجارین توافق متکی است به اینکه توافق در عمل روی داده است و دوطرف توافق را در عمل به انجام اموری که در محتوای توافق آورده اند ملزم کرده است. حال دورکین می گوید چگونه ممکن است توافقی که در عمل رخ نداده و دوطرف قرارداد را صرفاً در وضعیتی فرضی به انجام اموری مقید کرده است، می تواند چنین نیروی هنجارینی داشته باشد. فرض کنید من در مثال قبل به دادگاه بگویم که هر چند توافقی واقعی مبنی بر اختیار من در تصرف در اموال شما میان من و شما نبوده است، اگر من چنین موضوعی را با شما مطرح می کردم شما با انجام آن موافقت می کردید؛ به بیان دیگر، شرایطی فرضی وجود دارد که من و شما می توانستیم در آن شرایط به چنین توافقی دست یابیم. بی گمان در چنین شرایطی من نه تنها از نظر دادگاه همچنان مجرم شناخته خواهم شد، بلکه هر انسان معقولی نیز مرا مرتکب عملی غیراخلاقی خواهد دانست؛ یعنی توافق فرضی نه می تواند مجرمانه بودن وضعیت را تغییر دهد و نه غیراخلاقی بودن آن را. به این ترتیب، می توان گفت توافق فرضی فاقد هر نوع قدرت هنجارین است. بنابر قول مشهور دورکین «نباید پنداشت که توافق فرضی صورت رنگ پریده ای از توافق واقعی است، بلکه باید دانست که توافق فرضی علی الاصول توافق نیست» (ibid.: 18).

به نظر می آید استدلال شباهت و نقد دورکین ضربه های هولناکی به الزام آور بودن توافق فرضی وارد می کنند. آیا باید پذیرفت که این ضربه ها الزام آور بودن توافق فرضی





را یکسره ابطال می‌کنند؟ مدافعان توافق فرضی چنین باوری ندارند. به باور آنان هرچند نمی‌توان تفاوت‌های توافق واقعی و توافق فرضی را انکار کرد، یکسره بی‌اثر بودن توافق فرضی را نیز نمی‌توان پذیرفت. دلیل این امر وجود مثال‌های زیادی است که نشان می‌دهند توافق فرضی دارای نوعی قدرت هنجارین است؛ هرچند این مثال‌ها تفاوت‌هایی جزئی با هم دارند، وجه مشترک همه‌شان این است که شرایطی را ترسیم می‌کنند که در آنها مربوط و مؤثر بودن توافق فرضی کاملاً شهودی به نظر می‌رسد. در ادامه به سه مورد از این مثال‌ها اشاره می‌کنیم.

مثال اول: فرض کنید شما پزشک اورژانس هستید. شبی شخصی را که در اثر تصادف به شدت مجروح شده و کاملاً بیهوش است نزد شما می‌آورند. وضعیت این شخص چنان است که برای نجات زندگی‌اش باید چند واحد خون به او تزریق شود. همچنین فرض کنید مطابق اخلاق و قوانین پزشکی تزریق خون به بیمار امری است که مستلزم موافقت بیمار است؛ به بیان دیگر، اگر پزشکی بدون موافقت بیمار به او خون تزریق کند، مرتکب عملی مجرمانه و غیراخلاقی شده است. بیمار مورد نظر بیهوش است و هیچ‌کس نیز همراهش نیست. بی‌گمان در این شرایط توافق واقعی بین بیمار و پزشک مبنی بر تزریق خون نمی‌تواند انجام شود. حال فرض کنید به‌منظور نجات جان بیمار - بدون حصول توافق واقعی - به او مقداری خون تزریق می‌کنید و در پاسخ به این پرسش که انجام این عمل چگونه ممکن است اخلاقی و غیرمجرمانه باشد، به توافق فرضی استناد می‌کنید. می‌گویید هر انسان معقولی می‌پذیرد که اگر آن شب بیمار می‌توانست موافقت خود را اعلام کند چنین می‌کرد. در واقع شما می‌گویید توافقی فرضی میان شما و بیمار وجود دارد که بر اساس آن تزریق خون - بدون توافق واقعی - دیگر عملی غیراخلاقی و مجرمانه نخواهد بود. در اینجا استدلال شما برای همه ما کاملاً شهودی به نظر می‌آید. به نظر می‌رسد با شرایطی مواجه‌ایم که توافق فرضی نیز مانند توافق واقعی دارای قدرت هنجارین است.^۱

۱. این مثال در مباحث مربوط به الزام آور بودن توافق فرضی مثال بسیار رایجی است؛ برای نمونه نک: Waldron, Clayton, 2015: 100 و Thomson, 1990: 187 و 1987: 139.

مثال دوم: اگر بپذیریم که همه ما افرادی آزاد و برابر هستیم، چه عاملی می‌تواند اقتدار دولت را بر ما موجه و مشروع کند. بی‌گمان هیچ توافق عملی بین ما و دولت وجود ندارد که بر اساس آن ما پذیرفته باشیم که دولت می‌تواند اقتدارش را بر ما اعمال کند. در این حالت، می‌توان گفت اعمال اقتدار دولت بر ما مستلزم نقض آزادی ماست و به این دلیل، نامشروع است، زیرا نقض آزادی افراد بدون حصول توافق واقعی آنها امری نامشروع است. در اینجا نیز می‌توان اعمال اقتدار دولت را با استناد به توافقی فرضی موجه و مشروع دانست. می‌توان گفت هر انسان معقولی می‌پذیرد که اگر از ما می‌پرسیدند که در ازای دریافت حمایت‌ها و خدمات دولت با اعمال اقتدار آن بر خودمان موافقت می‌کردیم یا نه، همه با این اعمال اقتدار موافقت می‌کردیم. اینجا هم به نظر می‌آید استناد به توافق فرضی، اعمال اقتدار دولت بر افراد را - بدون حصول موافقت واقعی آنها - موجه و مشروع می‌کند (Estlund, 2008: 117-135).

۱۴۱



نظر

دفاع از الزام‌آور بودن توافق فرضی در نظریه عدالت رالز

مثال سوم: فرض کنید می‌خواهید از پلی عبور کنید. شما نمی‌دانید که پل ناستوار است و اگر بر آن قدم بگذارید، به احتمال زیاد فرو خواهد ریخت. نیز فرض کنید من هم که همانجا حضور دارم از این موضوع آگاهم، ولی نمی‌توانم خطر فرو ریختن پل را به شما گوشزد کنم؛ مثلاً به این دلیل که زبان همدیگر را نمی‌فهمیم و مترجم دیگری هم در میان نیست. در این شرایط، من به شکل فیزیکی مانع از قدم گذاشتن شما بر روی پل می‌شوم. چنین ممانعتی امری است که اگر متکی به توافق دوطرف نباشد، غیراخلاقی و غیرمجاز تلقی خواهد شد. بی‌گمان توافقی واقعی بین من و شما صورت نگرفته که بتواند چنین ممانعتی را مجاز کند. با این حال، شاید من بتوانم با استناد به توافقی فرضی بین خودم و شما نشان دهم که کارم غیراخلاقی نبوده است. من می‌توانم بگویم هر انسان معقولی می‌پذیرد که اگر شما از وضعیت پل آگاهی داشتید، می‌پذیرفتید که من می‌توانم مانع از عبورتان از روی آن بشوم. به نظر می‌آید همین توافق فرضی می‌تواند عمل مرا به عملی مجاز تبدیل کند (Enoch, 2017: 7).

در هر سه مثال پیش گفته با وضعیتی مواجه‌ایم که در آن یک توافق فرضی می‌تواند عملی را موجه و مجاز کند؛ عملی که در شرایط متعارف برای موجه شدن به توافقی واقعی نیاز دارد. این مثال‌ها - اگر دست کم با برخی از آنها موافق باشیم - نشان می‌دهند



که توافق فرضی دارای نوعی قدرت هنجارین است و در شرایطی می‌توانند همان کارکردهای توافق واقعی را داشته باشند. چگونه می‌توان چنین چیزی را پذیرفت؟ یا اینکه چگونه می‌توان قدرت هنجارین توافق فرضی را توضیح داد؟ همچنان که دیدیم ادعای استدلال شباهت این بود که توافق فرضی به‌خودی‌خود فاقد قدرت هنجارین است. به نظر می‌آید اگر با سه مثال قبل موافق باشیم، باید قدرت هنجارین توافق فرضی را به شکل معقولی توضیح بدهیم.

الف) دفاع از الزام‌آور بودن توافق فرضی

در ادامه می‌کوشیم برای الزام‌آور بودن توافق فرضی توضیحی ارائه کنیم. اگر سه مثال قبل را به‌عنوان نمونه‌هایی که در آنها توافق فرضی دارای قدرت هنجارین است بپذیریم، خواهیم دید که هر سه در این نکته مشترک‌اند که الزام‌آور بودن توافق فرضی در شرایطی پذیرفتنی است که انجام توافق واقعی ناممکن باشد یا به‌آسانی در دسترس نباشد. این امر را به‌عنوان پیش‌شرط پذیرفتن توافق‌های فرضی در نظر داشته باشیم. نیز توجه شود که پذیرفتن این پیش‌شرط با ادعای دورکین درباره توافق فرضی ناسازگار به نظر می‌رسد؛ چنان‌که اشاره شد دورکین می‌گوید که توافق فرضی را نباید یک نسخه رنگ‌پریده از توافق واقعی به‌شمار آورد، بلکه علی‌الاصول نباید آن را توافق دانست. وقتی می‌پذیریم که کاربرد توافق فرضی در غیاب توافق واقعی است، گویی این ایده را پذیرفته‌ایم که توافق فرضی نسخه کم‌رنگی از توافق واقعی است. فرض کنید برای انجام کار خاصی باید اصل کارت شناسایی خود را نشان بدهید؛ یعنی اجازه یافتن شما برای انجام آن کار مشروط به ارائه اصل کارت شناسایی است. در این شرایط، اگر ارائه اصل کارت شناسایی ناممکن باشد یا کارت شناسایی شما به هر دلیلی در دسترس نباشد، چه‌بسا بتوانید به جای اصل کارت شناسایی نسخه کپی آن را ارائه دهید و با استناد به آن اجازه انجام آن کار را دریافت کنید. پذیرفتن نسخه کپی به جای نسخه اصلی، در بردارنده این ایده است که نسخه کپی صورت کم‌رنگی از نسخه اصلی است و در غیاب نسخه اصلی می‌تواند برخی از کارکردهای آن را ایفا کند.

تأمل بر سه مثال پیش گفته نشان می‌دهد که در هر سه آنها - و به احتمال در همه مثال‌های دیگری که نشانگر الزام آور بودن توافق فرضی‌اند - دلالتی وجود دارد که توافق فرضی با استناد به آن دلایل پذیرفتنی به نظر می‌آید. در مثال بیمار و پزشک، پزشک می‌گوید که اگر بیمار می‌دانست که نجات زندگی‌اش بدون تزریق خون ممکن با آن موافقت می‌کرد. در مثال اقتدار دولت، پذیرفتنی به نظر می‌آید که هر انسان معقولی اگر بداند که بیرون بودن از حوزه اقتدار دولت - یعنی در وضع طبیعی بودن (state of nature) - چه خطرهایی است، اعمال اقتدار را از سوی یک دولت مشروع بر خود خواهد پذیرفت. در مثال پُل، من ادعا می‌کنم که اگر شما می‌دانستید که پل ناستوار است، یا مسیر خود را عوض می‌کردید یا می‌پذیرفتید که من مانع عبورتان از روی آن بشوم. توافق فرضی بین بیمار و پزشک با استناد به این دلیل پذیرفتنی به نظر می‌آید که نجات جان بیمار بدون تزریق خون به او غیرممکن بوده است. در مثال اقتدار دولت، استناد به توافق فرضی به این دلیل پذیرفتنی است که در وضع طبیعی بودن بسیار خطرناک است. در مثال پل، این دلیل بدین گونه می‌شود که پل ناستوار است و به احتمال فرو خواهد ریخت.

روشن است که در همه این موارد وجود دلایل معینی استناد به توافق فرضی را پذیرفتنی می‌کند. مهم‌ترین ویژگی یک دلیل آن است که دارای قدرت هنجارین باشد. داشتن قدرت هنجارین، شرط لازم دلیل بودن است؛ به گونه‌ای که اگر چیزی قدرت هنجارین نداشته باشد، دلیل به شمار نمی‌آید (Scanlon, 2001: ch. 1). اگر بپذیریم که در همه موارد استناد به توافق فرضی، دلالتی وجود دارند که توافق فرضی را قابل پذیرش می‌کنند و نیز بپذیریم که آن دلایل قدرت هنجارین دارند، می‌توان پذیرفت که قدرت هنجارین دلالت به توافق فرضی منتقل شود و به این ترتیب، توافق فرضی نیز قدرت هنجارین پیدا کند. قدرت هنجارین یافتن توافق فرضی به این معناست که استناد به توافق فرضی در برخی شرایط می‌تواند همان تأثیری را داشته باشد که استناد به توافق واقعی خواهد داشت. می‌توان این وضعیت را با مثالی بهتر توضیح داد. فرض کنید ثروت تقسیم‌ناپذیری وجود دارد و با این مسئله مواجهیم که آن را در اختیار چه کسی قرار بدهیم. در شرایط متعارف راه‌های زیادی برای تعیین اینکه چه کسی باید دریافت‌کننده ثروت معینی باشد





وجود دارد (مانند توزیع بر اساس برابری، شایستگی، بازدهی و ...). فرض کنید در شرایط فعلی هیچ کس نمی‌تواند درباره‌ی این ثروت تقسیم‌ناپذیر ادعای بیشتری نسبت به دیگران داشته باشد. اگر چنین باشد، دلیلی در دست داریم که به همه شانس مساوی برای به‌دست آوردن این ثروت بدهیم. داشتن این دلیل می‌تواند ما را به برگزاری یک مراسم قرعه‌کشی و تعیین دریافت‌کننده‌ی ثروت از طریق قرعه‌مقاعده کند؛ به بیان دیگر، ما دلیلی داریم که ثروت مورد نظر را در اختیار کسی بگذاریم که از طریق قرعه‌کشی مشخص می‌شود. همان‌گونه که اشاره شد در شرایط متعارف نمی‌توان پذیرفت که قرعه‌کشی بهترین راه مشخص کردن دریافت‌کننده‌ی کالا باشد. در واقع می‌توان گفت برای توزیع هیچ کالایی قرعه‌کشی به‌خودی‌خود شیوه‌ی موجهی نیست. چیزی که باعث می‌شود در این مورد خاص قرعه‌کشی شیوه‌ی مناسبی به‌شمار آید، آن است که ما دلیلی داریم که بر اساس آن باید به همه‌ی افراد شانس یکسانی برای دراختیارداشتن آن ثروت بدهیم. به‌واسطه‌ی همین دلیل است که قرعه‌کشی در این مورد شیوه‌ی توزیع مناسبی به‌شمار می‌آید (Clayton, 2015: 101). به طریق مشابه می‌توان گفت توافق فرضی به‌خودی‌خود الزام‌آور نیست، ولی در مواردی و به‌واسطه‌ی برخی دلایل مستقل می‌تواند الزام‌آور به‌شمار آید.

این توضیح درباره‌ی الزام‌آور بودن توافق فرضی می‌تواند روشن کند که چرا برخی از فیلسوفان سیاسی به توافق فرضی استناد کرده‌اند؛ چنان‌که پیش‌تر گذشت یکی از مهم‌ترین این فیلسوفان رالز است که با استفاده از مفهوم وضعیت نخستین و استناد به توافق فرضی اصول عدالت خود را استخراج می‌کند. هرچند رالز به‌صراحت به این نکته اشاره نمی‌کند که چرا مخاطبان او باید توافق فرضی را الزام‌آور بدانند، در موارد زیادی به‌هنگام توضیح چرایی منصفانه بودن شرایط وضعیت نخستین می‌گوید که مهم‌ترین ویژگی وضعیت نخستین آن است که اجازه نمی‌دهد افرادی که برای دستیابی و توافق بر اصول عدالت در حال مذاکره‌اند، بتوانند به قدرت چانه‌زنی و منافع خاص خود تکیه کنند؛^۱ به بیان دیگر،

۱. چنان‌که گفتیم رالز در موارد زیادی از نظریه‌ی عدالت به این نکته اشاره می‌کند که کارکرد اساسی و نیز دلیل اصلی منصفانه بودن وضعیت نخستین آن است که اجازه نمی‌دهد سهم هیچ کس از خواسته‌های اجتماعی بر اساس قدرت چانه‌زنی او تعیین شود؛ برای مثال نک: Rawls, 1999: 25, 120.

پرهیز از جانبدارانه بودن انتخاب در وضعیت نخستین می تواند دلیلی باشد که الزام آور بودن توافق فرضی را در آن وضعیت توضیح دهد.

اینجا می توانیم به تفکیک پیش گفته میان پرده بی خبری ضخیم و نازک بازگردیم و نکته ای را در حمایت از مفهوم پرده بی خبری ضخیم مطرح کنیم. چنان که دیدیم یک راه دفاع از الزام آور بودن توافق فرضی این است که بگوییم دلائلی در پس توافق فرضی مورد نظر وجود دارد؛ به گونه ای که استناد به آن دلائل می تواند توافق فرضی مزبور را الزام آور کند. می توان گفت که در این حالت، ویژگی الزام آور بودن از آن دلائل به توافق فرضی منتقل می شود. دلیلی که از نظر رالز موجب الزام آور بودن توافق فرضی می شود این است که سهم عادلانه افراد از خواسته های اجتماعی نباید بر اساس قدرت چانه زنی و منافع آنان تعیین شود. اکنون به روشنی می توان دید که تنها مفهوم پرده بی خبری ضخیم می تواند شرایط بی طرفانه کامل را در وضعیت نخستین ایجاد کند و بنابراین، تنها مفهوم پرده بی خبری ضخیم قادر خواهد بود چنان دلائلی ایجاد کند که بتوانند به نوبه خود الزام آور بودن توافق فرضی را توضیح دهند؛ یعنی اگر فرض کنیم که افراد در وضعیت نخستین در پس پرده بی خبری نازک قرار گرفته اند، آن گاه نمی توان پذیرفت که شرط پرهیز از جانبداری و بی طرفی کامل رعایت شده باشد و بنابراین، آن دلیلی که باید الزام آور بودن توافق فرضی را توضیح دهد دیگر در دسترس نخواهد بود. به این ترتیب، می توان گفت الزام آور بودن توافق فرضی صرفاً از طریق مفروض گرفتن مفهوم پرده بی خبری ضخیم میسر خواهد بود. این ملاحظه را می توان به عنوان دلیل بر ترجیح مفهوم پرده بی خبری ضخیم بر مفهوم پرده بی خبری نازک در نظر گرفت.

۴. پاسخ به انتقاد دیگری بر الزام آور بودن توافق فرضی

همان طور که دیدیم یکی از راه های نجات توافق فرضی و توضیح الزام آور بودن آن استناد به دلائلی بود که در پس توافق فرضی وجود دارند. به نظر می آید با استفاده از همین دلائل می توان استدلال دیگری علیه الزام آور بودن توافق فرضی صورت بندی کرد. بار دیگر مثال پزشک و بیمار را در نظر بگیرید. گفتیم که در آن مثال دلائلی شبیه به اینکه خواسته بیمار





این است که زنده بماند، زندگی برای او ارزش مند است و زنده ماندن او بدون تزریق خون امکان پذیر نخواهد بود، ما را قانع می کرد که بیمار در توافقی فرضی با پزشک به تزریق خون رضایت می دهد. اکنون می توان پرسید آیا صرف استناد به همین دلایل کافی نیست تا عمل تزریق خون به بیمار را برای پزشک مُجاز کند. به نظر می رسد وظیفه هنجارین اصلی را همین دلایل انجام می دهند و نقش هنجارین دیگری باقی نمی ماند که توافق فرضی بتواند آن را به عهده بگیرد؛ به بیان دیگر، پزشک کافی است به این دلایل استناد کند که بیمار می خواهد زنده بماند و زنده ماندن او بدون تزریق خون ممکن نیست. صرف استناد به این دلایل عمل تزریق خون را مُجاز خواهد کرد بدون اینکه لازم باشد فکر کنیم که بیمار در توافقی فرضی تزریق خون را پذیرفته باشد. در این تصویر، توافق فرضی دیگر آن چیزی نیست که تزریق خون را مُجاز می کند، بلکه در واقع محصول فرعی آن چیزی است که آن عمل را مُجاز کرده است؛ یعنی دلایل یادشده علت اصلی اند و توافق فرضی محصول فرعی آن دلایل است. در مورد مثال اعمال اقتدار دولت نیز اگر بپذیریم که فرد دلالتی داشته است که با استناد به آنها در یک توافق فرضی اعمال اقتدار دولت بر خودش را بپذیرد، می توان گفت صرفاً همان دلایل کافی اند تا اعمال اقتدار دولت بر فرد مُجاز و مشروع باشد.^۱ در اینجا نیز توافق فرضی هیچ نقش هنجارینی بر عهده ندارد. بنابراین، باید بگوییم توافق فرضی علتِ مشروع سازی اقتدار دولت بر فرد نیست، بلکه توافق فرضی خود محصول جانبی علتِ دیگری است که اعمال اقتدار دولت بر فرد

۱. در نظریه های سیاسی متفاوت درباره دولت - دست کم در نظریه هایی که دولت و اقتدار آن امری مطلوب یا اجتناب ناپذیر تلقی می شود - چه بسا افراد دلایل متفاوتی برای پذیرش اقتدار دولت داشته باشند. در بیشتر سنت های قراردادگرایانه، مهم ترین دلیل افراد برای پذیرش اقتدار دولت این است که آنها زندگی در شرایط وضع طبیعی را نامطلوب و خطرناک می دانند یا معقولند که آن را چنین بدانند. در برخی دیگر از نظریه ها، دولت شرط لازم تحقق نظم اجتماعی و همکاری مؤثر افراد با یکدیگر و در پی آن تحقق دیگر خواسته های اجتماعی مانند رفاه، پیشرفت، آموزش و ... است. هر یک از این دلایل و نیز دلایل متنوع دیگری می توانند برای پذیرش اقتدار دولت مورد استناد افراد قرار بگیرند. به همین شیوه می توان گفت افرادی که نظریه های آنارشستی درباره دولت را می پذیرند یا دولت را امری شر و نالازم به شمار می آورند، دلیلی ندارند که اقتدار دولت بر خویش را بپذیرند. به این ترتیب، می توان گفت که چنین افرادی در هیچ توافق فرضی ای نیز بر اعمال اقتدار دولت بر خویش موافقت نخواهند کرد.

را موجه کرده است. این علت اخیر در واقع همان دلائلی است که فرد با استناد به آنها پذیرش اقتدار دولت را معقول می‌یابد.

می‌توان ایده فوق را به شکل استدلال دقیقی صورت‌بندی کرد.^۱ فرض کنید نتیجه توافق فرضی را نتیجه هنجارین (normative upshot) بنامیم. برای نمونه، در مثال پزشک و بیمار نتیجه هنجارین مجاز بودن تزریق خون است و در مثال دولت نتیجه هنجارین عبارت است از مشروع بودن اعمال اقتدار دولت بر فرد. همچنین فرض کنید دلائلی را که در پس توافق فرضی قرار دارند و این امر را معقول می‌کنند که بپذیریم شخص با استناد به آنها در توافق فرضی بر نتایج هنجارین توافق خواهد کرد، دلائل بنیادین (underlying reasons) بنامیم. اکنون با استفاده از این مفاهیم می‌توان استدلال تراگذری (Transitivity Argument) به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱. نتیجه هنجارین به واسطه توافق فرضی محقق می‌شود؛

۲. توافق فرضی به واسطه دلائل بنیادین انجام می‌شود؛

۳. رابطه «به واسطه» رابطه‌ای تراگذرنده (transitive) است؛

۴. بنابراین، نتیجه هنجارین به واسطه دلائل بنیادین محقق می‌شود.

نتیجه: بنابراین، توافق فرضی نقشی در محقق کردن نتیجه هنجارین ندارد.

استدلال فوق استدلال جالبی است که بررسی دقیق و همه‌جانبه آن فرصت بیشتری می‌طلبد. در اینجا صرفاً به یک نکته درباره این استدلال اشاره می‌کنیم. به این منظور باید دو نقش متفاوت استدلال‌های مبتنی بر توافق فرضی را - در مقام ارائه‌کننده دلیل - از یکدیگر تفکیک کنیم. این نقش‌ها را می‌توان نقش‌های تقویمی (constititional) و معرفتی (epistemic) نامید. می‌توان گفت یک وضعیت مشخص مانند وضعیت الف در مقام ارائه‌دهنده دلیل نقش تقویمی برای فرد دارد؛ تنها اگر بودن در وضعیت الف مقوم دلیل (برای انجام عملی خاص) برای آن فرد باشد؛ برای مثال می‌توان گفت بودن در وضعیت تشنگی - با حفظ دیگر شرایط - مقوم دلیلی برای نوشیدن آب است یا بودن در

۱. برای صورت‌بندی دقیق این استدلال نک: Enoch, 2017: 10, 11. توجه کنید که ایده اصلی این انتقاد در نوشته‌های مربوط به توافق فرضی سابقه دارد؛ از جمله نک: Hill, 2001.





وضعیت خستگی - با حفظ دیگر شرایط - مقوم دلیلی برای استراحت کردن است. این شرایط از آن جهت تقویمی خوانده می‌شوند که بودن در آنها ملاحظاتی را به نفع انجام عملی خاص پدید می‌آورد یا به بیان دیگر، برای انجام آن عمل خاص دلیل فراهم می‌کند. از سوی دیگر، به نظر می‌آید باید بین بودن در یک وضعیت خاص و تشخیص بودن در یک وضعیت خاص تمایز گذاشت. فرد می‌تواند در وضعیت خاص الف باشد بدون اینکه بداند در چنین وضعیتی است. می‌توان گفت بودن در وضعیت خاص الف - به عنوان وضعیتی که مقوم دلیل است - شفاف (transparent) نیست یعنی فرد ممکن است در وضعیت خاص الف باشد، یا در وضعیتی باشد که بودن در آن وضعیت برای او در واقع دلیلی (برای انجام عملی خاص) ایجاد می‌کند، بدون اینکه بداند در چنین وضعیتی است؛ برای مثال، ممکن است کسی در واقع در وضعیت خستگی جسمی یا ذهنی قرار داشته باشد، ولی به دلائلی - از جمله هیجان یا اضطراب - نتواند تشخیص دهد که خسته است. در این حالت، در واقع دلیل برای استراحت کردن فرد وجود دارد؛ بدون اینکه فرد آن دلیل را بداند. در این حالت، وضعیت خاص دیگری مانند وضعیت ب ممکن است برای فرد نقش معرفتی ایفا کند؛ به این معنا که او را متوجه سازد که در وضعیت الف قرار گرفته است. در مثال قبل چه بسا خود فرد یا اطرافیانش با توجه به رفتار عصبی یا بی‌دقتی‌های رفتاری یا گفتاری فرد تشخیص دهند که فرد در حالت خستگی قرار دارد. در این حالت، می‌توان گفت بروز رفتار عصبی یا بی‌دقتی‌های رفتاری یا گفتاری برای فرد نقش معرفتی ایفا می‌کنند؛ بدین معنا که او را متوجه می‌سازند که در وضعیت خستگی قرار دارد و بنابراین، دلیل برای استراحت کردن در اختیار دارد.^{۲۱}

۱. تمایز بین موقعیت تقویمی و موقعیت معرفتی را به احتمال می‌توان با استفاده از تفکیک توجه گزاره‌ای و توجه باوری در معرفت‌شناسی توضیح داد.

۲. پذیرفتنی است که چه بسا وضعیت خاصی مانند وضعیت الف شفاف باشد؛ به این معنا که صرف بودن در آن وضعیت فرد را متوجه کند که در آن وضعیت قرار گرفته است؛ از جمله برخی از وضعیت‌های فراهم‌کننده دلیل می‌توانند شفاف باشند. نکته‌ای در اینجا بر آن تأکید دارم آن است که این دو حالت علی‌الاصول از هم جداشدنی‌اند.

حال با توجه به این تفکیک می‌گوییم همه چیزی که استدلال تراگذری نشان می‌دهد - اگر درستی استدلال را بپذیریم - این است که بودن در وضعیت توافق فرضی نقش تقویمی در ایجاد دلیل برای فرد ندارد، زیرا همه نقش تقویمی را دلائلی که در پس توافق فرضی قرار گرفته‌اند ایفا می‌کنند. اگر درستی این حرف را بپذیریم، هنوز می‌توان گفت توافق فرضی دارای نقش معرفتی نسبت به دلائل فرد است. این گفته بدین معناست که چه‌بسا مواردی باشند که فرد صرفاً با تصور وضعیت توافق فرضی بتواند بفهمد که برای انجام عمل خاصی دلیل دارد یا نه. اگر چنین باشد می‌توان ادعا کرد که توافق فرضی حتی اگر ایجاد کننده دلیل نباشد، دست کم نقش تبیینی در توضیح رفتار فرد خواهد داشت؛ به بیان دیگر، تصور اینکه شخص در توافق فرضی با انجام عمل خاصی موافقت خواهد کرد یا نه نشان این است که آن فرد برای انجام آن عمل خاص به اندازه کافی دلیل در اختیار داشته است یا نه. همچنین در شرایطی که دلائل فرد برای انجام عمل معینی مختلف و متعارض باشند، نتیجه توافق فرضی می‌تواند روشن کند که فرد چگونه دلائل مختلف و متعارض خود را وزن‌دهی کرده است. به این ترتیب، می‌توان ادعا کرد که توافق فرضی در ملاحظات مربوط به داشتن دلیل برای موجه کردن عملی خاص بی‌تأثیر نیست.

نتیجه‌گیری

از مطالب پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت که توافق فرضی مهم‌ترین بخش مفهوم وضعیت نخستین در فلسفه سیاسی رالز را تشکیل می‌دهد. از آنجا که الزام‌آور بودن توافق فرضی - برخلاف توافق واقعی - موضوعی مناقشه‌برانگیز است، موفقیت پروژه رالز به این بازمی‌گردد که بتوان توضیحی برای الزام‌آور بودن توافق فرضی ارائه کرد. از آنچه در این مقاله گذشت می‌توان نتیجه گرفت که به‌رغم انتقادهایی که به الزام‌آور بودن توافق فرضی وارد شده است، می‌توان از الزام‌آور بودن آن - دست کم در مفهومی حداقلی - دفاع کرد.



کتابنامه

1. Ashford, E. and Mulgan, T. (2012), "Contractualism," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
2. Barnett, Z. & Li, H. (2016), "Conciliationism and merely possible disagreement," *Synthese*, No. 193.
3. Brownlee, K. and Stemplowska, Z. (2017), "Thought Experiments," In: *Methods in Analytical Political Theory* (ed.), Adrian Blau: Cambridge University Press.
4. Carey, B. (2011), "Possible disagreements and defeat," *Philos Stud*, 155.
5. Christensen, David (2007), "Epistemology of Disagreement: The Good News," *Philosophical Review*, No.116 (2).
6. Christensen, D. (2010), "Higher-Order Evidence," *Philosophical & Phenomenological Research*, No. 81(1).
7. Christensen, D. (2011), "Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism," *Philosophers' Imprint*, No. 11(6).
8. Clayton, M. (2015), "Rawls and Dworkin on hypothetical reasoning," In: *The Original Position* (ed.), Timothy Hinton: Cambridge University Press.
9. Cohen, G. A. (2009), *Why Not Socialism?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
10. Dworkin, R. (1975), "The Original Position," In: *Reading Rawls* (ed.) Norman Daniels, New York: Basic Books.
11. Elga, A. (2010), "How to disagree about how to disagree," In: *Disagreement* (eds.) Ted Warfield and Richard Feldman, Oxford University Press.
12. _____ (2007), "Reflection and Disagreement," *Nous*, No. 41(3).
13. Enoch, D. (2017), "Hypothetical Consent and the Value(s) of Autonomy," *Ethics*. No.128.
14. Estlund, D. (2008), *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, NJ: Princeton University Press.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۸، زمستان ۱۳۹۶

15. Foot, P.(2002), "The problem of abortion and the doctrine of double effect,"
In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
16. Freeman, S. (2007), *Rawls*, Routledge.
17. Hill, T. (2001), "Hypothetical Consent in Kantian Constructivism," *Social Philosophy and Policy* , No.18.
18. Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
19. Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press
20. Scanlon, T. M. (2001), *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press.
21. Thomson, J. (1985), "The trolley problem," *Yale Law Journal*, No. 94.
22. _____ (1990), *The Realm of Rights*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
23. Waldron, J. (1987), "Theoretical Foundations of Liberalism," *Philosophical Quarterly*, No. 37.



رہایی از جزم سوم تجربه‌گرایی؛ طرد بازنمایی‌گرایی و حرکت به سوی استنباط‌گرایی

میثم محمدامینی *

چکیده

دانلد دیویدسن اعتماد به تمایز میان «طرح مفهومی» و «محتوای تجربی» را جزم سوم تجربه‌گرایی معرفی می‌کند. در این مقاله نشان می‌دهیم که نقد دیویدسن در واقع متوجه کاستی‌های اساسی رویکرد بازنمایی‌گرایانه به معنا و معرفت است. آموزهٔ محوری بازنمایی‌گرایی این است که در تبیین معنا و معرفت باید برای مفهوم بازنمایی اولویت قائل شد و آن را پایه‌ای تلقی کرد. انتقاد اصلی دیویدسن به رویکرد بازنمایی‌گرایانه این است که ما درک روشن یا قابل فهمی از رابطهٔ بازنمایی نمی‌توانیم داشته باشیم، زیرا اساساً هیچ چیزی وجود ندارد که گزاره‌ها یا نظریه‌ها را صادق کند. در ادامه این ادعا را بررسی کرده‌ایم که انتقادهای دیویدسن را می‌توان با درپیش گرفتن رویکرد استنباط‌گرایانه پاسخ گفت. به‌طور خاص، استنباط‌گرایی می‌تواند چگونگی فهم عبارت زبانی را تبیین کند و همین‌طور برداشت غیردوگانه‌انگارانه از امر مفهومی به‌دست دهد. خود دیویدسن نیز به‌رغم اشاره به مشکلات عمدهٔ بازنمایی‌گرایی، شرحی از معنا و معرفت به‌دست می‌دهد که به علت تأکید بر مفهوم صدق، درنهایت به شکلی از بازنمایی‌گرایی متعهد است.

کلیدواژه‌ها

جزم سوم تجربه‌گرایی، بازنمایی‌گرایی، استنباط‌گرایی، طرح مفهومی، محتوای تجربی.



مقدمه

در سال ۱۹۵۱، دلیو. وی. کواین با انتشار مقاله بسیار مشهور «دو جزم تجربه گرایی»، ادعا کرد تجربه گرایی (به طور خاص دیدگاه مورد حمایت پوزیتیویست‌های منطقی و به ویژه ردولف کارنپ) گرفتار دو حکم جزمی است: (۱) قول به تمایز تحلیلی / ترکیبی؛ (۲) آموزه فروکاست گرایی (Quine, 1951). بعدها دانلد دیویدسن در مقاله‌ای مشهورتر با عنوان «درباره اصل ایده یک طرح مفهومی»، مدعی شد که تجربه گرایی کل گرایانه و غیرفروکاستی کواین هم گرفتار جزم سوم است: «جزم سوم و احتمالاً آخر، زیرا اگر این هم کنار گذاشته شود، معلوم نیست آیا چیز مشخص و متمایزی به نام تجربه گرایی باقی می‌ماند یا خیر» (Davidson, 1974: 5). جزم سوم، تمایز قائل شدن میان «طرح مفهومی» و «محتوای تجربی» است. دیویدسن در دفاع از نامعتبر بودن این تمایز در استدلال خود نشان دهد رابطه قابل فهمی میان طرح مفهومی و محتوای تجربی نمی‌تواند برقرار باشد. بنابراین سخن گفتن از طرح‌های مفهومی متفاوت بی‌معناست. پس چون معیار تمایز برای طرح‌های مفهومی نداریم، به طور کلی ادعای وجود طرح مفهومی نادرست است.

مخاطب اصلی نقد دیویدسن تجربه گرایی کواینی و برداشت کواین از ایده طرح مفهومی است. انتقاد معرفت‌شناسانه دیویدسن ریشه‌های معناشناسانه دارد. دیویدسن به معناشناسی کواین معترض است، زیرا کواین در پی تعیین محتوا بر پایه محرک‌های نزدیک (proximal stimuli) است. منظور از محتوای نزدیک الگوی تحریک پایانه‌های عصبی است. کواین با تعریف مفاهیمی مانند تحریک (stimulation) و معنای محرک (stimulus meaning)، دیدگاه خود را این گونه بیان می‌کند: در یک موقعیت مفروض تحریک مجموعه‌ای است (به لحاظ زمانی منظم) (stimulus meaning) از گیرنده‌های حسی که در آن موقعیت تحریک شده‌اند و معنای محرک برای یک گزاره مشاهده‌ای مفروض، زوج مرتبی است متشکل از مجموعه همه محرک‌هایی که می‌توانند برای گوینده سبب پذیرش آن گزاره شوند و مجموعه همه محرک‌هایی که می‌توانند سبب رد آن گزاره گردند (Quine, 1960: 32).

۱۵۳



نظر

رسانی از جزم سوم تجربه گرایی



دو انتقاد اصلی دیویدسن به این نظریه، یکی نامفهوم بودن تقابل میان امر مفهومی (محتوا) و امر غیرمفهومی (محرک‌های نزدیک) است که آن را «جزم سوم تجربه‌گرایی» می‌خواند و دیگری نتایج شکاکانه‌ای است که اعتقاد به نظریه نزدیک در پی دارد. نظریه نزدیک معنا بر تمایز غیرقابل قبول طرح/محتوا مبتنی است. با کنار گذاشتن این تمایز، دیویدسن به شکلی از برون‌گرایی معناشناختی (semantic externalism) روی می‌آورد و علت‌های دور باورها را وارد محتوای آنها می‌کند و اساساً مبتنی بر همین رویکرد، او نظریه معنای شرط صدقی خود را ارائه می‌دهد، اما مشکلاتی که نظریه معنای نزدیک کواین داشت به شکلی دیگر برای نظریه دور و رویکرد شرط صدقی دیویدسن پدید می‌آید. به نظر می‌رسد علت اصلی این مسئله آن است که دیویدسن دوباره به نحوی به مفهوم «بازنمایی» متوسل می‌شود.

تمایز قاطع میان امر مفهومی یا امر غیرمفهومی، امر ذهنی یا امر عینی، طرح یا محتوا و بازنمایی یا بازکرده، تمایزهای بی‌وجهی هستند که میراث دکارت و بعدها کانت برای فلسفه جدید بوده‌اند. اعتراض دیویدسن به ایده «طرح مفهومی» و «جزم سوم تجربه‌گرایی»، اعتراض به قائل شدن چنین تمایزهایی در فلسفه است که نتیجه آن گرفتار شدن در چنبره مسائل دشواری مانند دعوی واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی، مسئله ذهن و بدن و مسئله معرفت به جهان خارج از یک سو و میدان دادن به نسبی‌گرایی و در نهایت شکاکیت از سوی دیگر است. به قول رورتی مسائل فلسفه پس از دکارت صرفاً مسائل مربوط به بازنمایی بوده است: «مسائل فلسفه امروز چیزی نیست جز مجموعه‌ای به هم پیوسته از مسائل و مشکلاتی که نظریه‌های بازنمایی گرایانه در باب معرفت پدید آورده است... همه این مسائل درباره رابطه میان ذهن و واقعیت یا رابطه زبان و واقعیت هستند و این تصور وجود دارد که این رابطه باید رابطه‌ای باشد میان یک واسطه بازنمایی و آنچه به اصطلاح بازکرده می‌شود» (Rorty, 1992: 371).

دیویدسن به درستی تشخیص می‌دهد که تجربه‌گرایی جدید و بسیاری از شکل‌های نسبی‌گرایی به این تمایز میان طرح مفهومی و محتوای تجربی متکی هستند. چاره‌ای که او برای این مسئله می‌اندیشد کنار گذاشتن این تمایز و روی آوردن به نظریه دور معنا و

پذیرش برون‌گرایی معناشناختی است. در این صورت، دیگر امکان شکاکیت به‌عنوان یک تهدید جدی مطرح نخواهد بود: ممکن نخواهد بود که در ویژگی‌های بیرونی تغییرهای عمده‌ای رخ دهد، بدون اینکه هیچ تغییری در ویژگی‌های درونی رخ دهد. ادعایی که در این مقاله از آن دفاع می‌کنم این است که دیویدسن با این حرکت یکسره از بند «بازنمایی‌گرایی» (representationalism) رها نمی‌شود. نظریه‌ی معنای او مفهوم کلیدی برای تحلیل معنا را «صدق» می‌داند، مفهومی که (دست‌کم مطابق برداشت شهودی) اساساً متکی بر «بازنمایی» یا «دقت در بازنمایی» است. دیویدسن با وجود اینکه مشکلات اساسی آغاز کردن از مفهوم «بازنمایی» را درک می‌کند، چاره‌ی دیگری برای حل مسئله‌ی معنا و باور نمی‌یابد. از «صدق» سخن می‌گوید، ولی می‌کوشد از «تطابق» (correspondence) چیزی نگوید.^۱ نتیجه این می‌شود که نظریه‌ی معنای شرط صدقی چیزی نخواهد بود، جز راهنمای ترجمه‌ی شیء‌زبان به فرازبان؛ نظریه‌ای که فاقد قدرت تبیینی است و معناداری و فهم را نمی‌تواند توضیح دهد.

ایرادهای اساسی بازنمایی‌گرایی با انتقادهای دیویدسن بیشتر مورد توجه فیلسوفان قرار گرفت؛^۲ به‌گونه‌ای که کسانی مانند رورتی پا را فراتر نهادند و ریشه‌ی فساد را خود مفهوم «بازنمایی» دانستند که باید به کلی از فلسفه طرد شود: «اگر تصور وجود بازنمایی‌ها را یکسره کنار بگذاریم، دیگر این مسئله جذابیت چندانی ندارد که چه رابطه‌ای میان ذهن و جهان یا میان زبان و جهان برقرار است. پس دیگر جذابیتی ندارد که بخواهیم به دعوای قدیمی میان رئالیست‌ها و ایدئالیست‌ها یا بحث‌های جدید میان فیلسوفان تحلیلی درباره‌ی «واقع‌گرایی» و «ضدواقع‌گرایی» بپردازیم» (Rorty, 1992: 372). وی در جای دیگر می‌گوید: «مفهوم "بازنمایی" یا مفهوم "امر واقع" هیچ نقش مفید در فلسفه ندارد» (Rorty, 1991: 2).

۱. نظریه‌ی تطابقی یا نظریه‌ی واقع‌گرایانه‌ی صدق قدیمی‌ترین و شهودی‌ترین نظریه‌ی صدق است که صدق را «مطابقت با امر» واقع تعریف می‌کند. دیویدسن رابطه‌ی «تطابق» را دارای نواقص جدی می‌داند و نظریه‌ی تطابقی را نمی‌پذیرد، ولی این پرسش که وی در نهایت چه نظریه‌ای را در باب صدق می‌پذیرد، پاسخ ساده‌ای ندارد. در بخش سوم مقاله می‌کوشیم به این پرسش پاسخ دهیم.

۲. دیویدسن نخستین کسی نیست که از کاستی‌های رویکرد بازنمایی‌گرایانه سخن می‌گوید. دیگران به‌ویژه سلرز، پیش از او به برخی کاستی‌های این دیدگاه اشاره کرده‌اند.





البته خود دیویدسن هیچ‌گاه تا این حد پیش نرفت و همان‌گونه که گذشت، همواره به نوعی از بازنمایی گرایبی متعهد ماند، زیرا در نظریه معنای او مفهوم اساسی همانا «صدق» است. انتقاد اصلی دیویدسن به رویکرد بازنمایی گرایانه این است که ما درک روشن یا قابل فهمی از رابطه بازنمایی نمی‌توانیم داشته باشیم، زیرا اساساً «هیچ چیزی وجود ندارد که جملات یا نظریه‌ها را صادق کند» (Davidson, 1974: 16). وی در جای دیگر هم می‌گوید:

ایراد وارد به نظریه‌های تطابقی این نیست که آنها صدق را به چیزی تبدیل می‌کنند که انسان هرگز مجاز به دسترسی بدان نخواهد بود؛ بلکه ایراد واقعی آن است که چنین نظریه‌هایی نمی‌توانند هویت‌هایی را معرفی کنند که بتوان گفت حاملان صدق... با آنها تطابق می‌یابند. اگر همان‌طور که من قانع شده‌ام این سخن درست باشد، باید این فرض رایج را هم زیر سؤال ببریم که جملات یا نمونه‌های اظهارشده آنها، هویت‌های جمله‌مانند یا آرایش‌های خاص مغزمان را می‌توانیم به درستی «بازنمایی» بخوانیم، زیرا هیچ چیزی وجود ندارد که اینها بخوانند بازنمایی کنند (Davidson, 1990: 304).

درواقع بازنمایی همان رابطه‌ای است که هواداران طرح مفهومی ادعا می‌کنند میان طرح و محتوا برقرار است. دیویدسن مدعی است که چنین رابطه‌ای قابل فهم نیست. در اینجا به نظر می‌رسد نوعی دوگانگی یا بلاتکلیفی در موضع دیویدسن وجود دارد: او از یک سو به مشکلات رابطه بازنمایی و رویکرد بازنمایی گرایانه اشاره می‌کند و از سوی دیگر، نظریه معنا و تعبیر خود را با مفهوم «صدق» آغاز می‌کند. دو مشکل عمده این رویکرد عبارتند از:

الف) دشواری در تعیین محتوای مربوط به جهان خارج بر اساس روابط علی: تصویری که دیویدسن از ساختار علی رویدادها ارائه می‌دهد، تصویر بی‌وجه ساده‌شده‌ای است که در آن زنجیره‌های علی شکلی خطی دارند و هر زنجیره علی از توالی رویدادهای مختلف به وجود می‌آید، اما نحوه تعامل علی رویدادها شکل پیچیده‌تری دارد. اغلب رویدادهای عادی در اطراف ما، علت‌های متکثری دارند که هر

یک نقش ویژه خود را در متحقق شدن یک رویداد بازی می کنند. با در نظر گرفتن این وضعیت درست تر آن است که برای هر رویداد، به جای استعاره زنجیره علی از درخت علی سخن بگوییم (Føllesdal, 1999: 725). در این صورت، به سادگی می توانیم بینیم که مفهوم «آخرین حلقه مشترک در زنجیره های علی» که دیویدسن در نظریه دور خود برای تعیین محتوا بر آن تأکید می کند آن معنای روشنی ندارد. کدام یک از اشتراکات متعدد میان درخت علی گوینده و درخت علی تعبیرگر، آخرین حلقه به شمار می آید؟ به رغم آنکه وجود علت های مشترک که به صورت عینی و در ساحت عمومی دسترسی پذیر هستند، شرطی لازم برای تعیین محتواست، ولی به ظاهر شرط کافی نباشد.

ب) نقص تبیینی در توضیح فهم عبارت های زبانی: نظریه معنای شرط صدقی دیویدسن برای زبان L، به منظور توضیح معنای عبارت های و مفاهیمی که در L بیان می شود، از یک فرازبان کمک می گیرد. پیش فرض چنین نظریه معنایی این است که شخص به فرازبان تسلط دارد. تنها در صورت درستی چنین پیش فرضی است که می توان گفت این نظریه معنا فهم عبارت های شیء زبان (L) را توضیح می دهد، ولی آیا به راحتی چنین نظریه ای می تواند فهم عبارت های شیء زبان از سوی گویشگران زبان را توضیح دهد؟ انتقاد اصلی به نظریه شرط صدقی دیویدسن این است که چنین نظریه ای به لحاظ تبیینی ناقص است؛ این نقص را در حالتی که شیء زبان بخشی از فرازبان است، بهتر می توان نشان داد (Dummet, 1975).



نظریه

رئانی از جرم سوم تجربه گرایشی

ادعای ما در این مقاله آن است که اصل انتقاد دیویدسن به دوگانگی طرح یا محتوا و ایده «طرح مفهومی» در واقع انتقاد به رویکرد بازنمایی گرایانه است که او به درستی به نواقص آن پی برده است، ولی دشواری ها در پذیرش «بازنمایی» به عنوان مفهومی پایه ای، برخلاف ادعای رورتی، نتیجه نمی دهد که «بازنمایی» مفهومی بی فایده و گمراه کننده است و باید به کلی از فلسفه رانده شود، بلکه نتیجه حاصل از درک دشواری های مربوط به رابطه بازنمایی، همان گونه که هواداران رویکرد استنباط گرایانه (inferentialist)، همچون برندم (Brandom, 1994, 2000) اشاره می کنند، آن است که رابطه بازنمایی در بحث معنا و معرفت، اولویت تبیینی ندارد. در ادامه نشان داده ایم، اگر بتوانیم



با درپیش گرفتن رویکرد استنباط‌گرایانه تبیین مناسبی از رابطهٔ بازنمایی ارائه دهیم، دو مسئلهٔ فوق، یعنی مشکل تعیین محتوا و به‌ویژه تبیین فهم عبارات‌های زبانی را می‌توان برطرف کرد. همچنین می‌توان برداشتی از ایدهٔ طرح مفهومی یا به‌طور کلی برداشتی از «مفهوم» یا «امر مفهومی» ارائه داد که کاستی‌های جدی پیشین را نداشته باشد. در این صورت، از بعضی نتایج غیرشهودی رویکرد دیویدسن، مانند ادعای نبود طرح مفهومی متفاوت یا زبان ترجمه‌ناپذیر نیز پرهیز می‌شود.

۱. بازنمایی‌گرایی، استنباط‌گرایی

در بحث از محتوای التفاتی و معنا، به‌طور کلی دو رویکرد مبنایی را می‌توان از هم متمایز ساخت: بازنمایی‌گرایی و استنباط‌گرایی. اختلاف این دو نوع رویکرد بیشتر در ترتیب تبیینی (Order of Explanation) متفاوتی است که برای توضیح پدیده‌های مشابه (مسائل مربوط به حالات التفاتی، یعنی معنا و محتوای ذهن) به‌دست می‌دهند.

آموزهٔ اساسی بازنمایی‌گرایی قائل شدن اولویت تبیینی برای مفهوم بازنمایی است. از این‌رو، در نظریه‌های معنای بازنمایی‌گرایانه مفاهیم «صدق» و «ارجاع»، مفاهیم پایه‌ای تلقی می‌شوند. در مقابل، در رویکرد استنباط‌گرایانه، برای مفهوم «استدلال» (Reasoning) یا «استنباط» (Inference) اولویت قائل می‌شوند. هر دو سنت بازنمایی‌گرایی و استنباط‌گرایی، با مسئلهٔ واحدی روبه‌رو هستند: اینکه تعیین کنند در توضیح پدیده‌های معنایی کدام مفهوم پایه‌ای است و اینکه چگونه می‌توان مفاهیم دیگر را بر اساس مفهوم پایه‌ای تبیین کرد.

نظریه‌های بازنمایی‌گرایانه (مانند نظریه‌های شرط صدقی یا جهان‌های ممکن) به‌طور کلی در بخش دوم خوب عمل کرده‌اند؛ یعنی توانسته‌اند مثلاً با استفاده از نظریهٔ مجموعه‌ها به‌خوبی نشان دهند که چگونه مفاهیم مرتبط با استدلال و استنباط را بر اساس مفهوم بازنمایی می‌توان تبیین کرد. این دسته از نظریه‌ها توانسته‌اند نشان دهند که چگونه می‌شود ویژگی‌های استنباطی را بر اساس ویژگی‌های بازنمایانهٔ احکامی توضیح داد که به‌عنوان مقدمه و نتیجه به کار می‌روند؛ مثلاً می‌توان مفهوم استنباط صحیح را بر پایهٔ

مفهوم صدق به سادگی توضیح داد، ولی مشکل اصلی این گونه نظریه‌ها آن است که نتوانسته‌اند بگویند خود مفهوم بازنمایی چیست و چگونه می‌شود که اساساً یک عبارت زبانی می‌تواند بازنمایی کند (Brandom, 1994: xviii-xvi).

برای نظریه‌های استنباط‌گرایانه داستان به نوعی برعکس است. اینکه جملات چگونه با هم روابط استنباطی دارند، به سادگی بر اساس هنجارهای اجتماعی شکل گرفته در جامعه زبانی توضیح داده می‌شود، اما چالش اساسی پیش روی این دسته از نظریه‌ها آن است که وجوه بازنمایانه محتوای معناشناختی را توضیح دهند؛ چگونه می‌توان روابط ارجاعی را بر حسب روابط استنباطی توضیح داد؟

بازنمایی‌گرایی و استنباط‌گرایی در واقع متناظر با دو رویکرد متمایز در منطق و معناشناسی صوری نیز هستند؛ یعنی معناشناختی مبتنی بر نظریه مدل (Model-theoretic Semantics)، در برابر معناشناختی مبتنی بر نظریه برهان (Proof-theoretic Semantics). نظریه‌های معنا برای زبان‌های طبیعی را نیز می‌توان به لحاظ کاربرد منطق ریاضی در آنها به دو دسته تقسیم کرد: نظریه‌های معنای مبتنی بر نظریه مدل و نظریه‌های معنای مبتنی بر نظریه برهان.^۱

در معناشناسی مبتنی بر نظریه مدل که در حال حاضر در فلسفه زبان مقبولیت بالایی نیز دارد، معنای اجزای سازنده گزاره با استفاده از توابع تعبیر به صورت بازگشتی روی دامنه خاصی از اشیا تعریف می‌شود. معروف‌ترین نمونه این رویکرد در منطق، سمانتیک نظریه مدلی برای منطق محمولات مرتبه اول است که در آن تناظری میان اسامی یا ثوابت زبان با اعضای مجموعه پایه و میان محمولات (یا نسبت‌های) زبان با زیرمجموعه‌های (مرکب از چندتایی‌های مرتب) مجموعه پایه برقرار می‌شود و بر اساس همین تخصیص، تناظری میان گزاره‌ها و دو ارزش صدق، یعنی صدق و کذب برقرار می‌شود. معناشناسی مبتنی بر نظریه مدل، اساس رویکردی در معناشناسی زبان‌های

۱. البته در معناشناسی صوری افزون‌براین، دو دسته اصلی، از نظریه‌های معنای دیگری نیز یاد می‌شود؛ از جمله معناشناسی مبتنی بر ارزش صدق (Truth-value Semantics)؛ معناشناسی مبتنی بر نظریه بازی‌ها (Game-theoretic Semantics) و معناشناسی احتمالاتی (Probabilistic Semantics).





طبیعی است که نظریه‌های معنای شرط صدقی حاصل آن است و نظریه معنای دیویدسن بر اساس آن شکل گرفته است. معناشناسی کریپکی هم گرچه برخی تفاوت‌های تکنیکی دارد، اساساً بر رویکرد نظریه مدلی به معناشناسی مبتنی است.

در مقابل، معناشناسی مبتنی بر نظریه برهان به جای آنکه معنای هر گزاره را با توجه به تعبیر روشن سازد، در پی آن است که معنای گزاره را با توجه به نقش آن گزاره در فرایندهای استنتاج و استنباط مشخص کند. کاربست چنین رویکردی در معناشناسی به شدت ملهم از نظریه‌های ویتگنشتاین متأخر است که «کاربرد» را در معنای عبارت‌های زبانی مهم تلقی می‌کرد. برندم این تقسیم‌بندی را در معناشناسی از منظری روش‌شناختی توضیح می‌دهد و می‌گوید که برای داشتن نظریه‌ای درباره مفاهیم زبانی یک راه این است که بخواهیم کاربرد مفاهیم را بر اساس محتوا توضیح بدهیم؛ محتوایی که از پیش به شکل مستقل تعیین می‌شود؛ مثلاً با ارجاع به مجموعه جهان‌های ممکن یا شرایط صدق جملات که مستقل از کاربرد آنها تعیین می‌شود. راه دیگر این است که راهکار تبیینی عکس را در پیش بگیریم؛ یعنی برای توضیح محتوای مفاهیم به کاربرد آنها متوسل شویم (Brandt, 2000: 2). برندم رویکرد نخست را افلاطونی و رویکرد دوم را پراگماتیستی می‌خواند. مطابق این تقسیم‌بندی، ویتگنشتاین متأخر، کواین، سلرز، دامت و برندم پراگماتیست به‌شمار می‌آیند؛ در برابر رویکرد افلاطون‌گرایانه فرگه، راسل، کارناپ و تارسکی که متکی به معناشناسی نظریه مدلی است.

استنباط‌گرایی یا معناشناسی مبتنی بر نقش استنباطی (Inferential Role Semantics) رویکردی است برآمده از معناشناختی نظریه برهانی که می‌کوشد معنای هر عبارت زبانی را بر اساس روابط آن با دیگر عبارت‌های زبانی، به‌ویژه نقش آن در استنباط‌هایی که گویشگران زبان انجام می‌دهند، تعیین کند. همان‌گونه که اشاره شد این رویکرد برآمده از نظریه‌های ویتگنشتاین (به‌ویژه در پژوهش‌های فلسفی) و سلرز است و هواداران اصلی آن در فلسفه زبان رابرت برندم، گیلبرت هارمن، ند بلاک و مایکل دامت هستند. اصطلاح استنباط‌گرایی ساخته رابرت برندم است و جری فودور و ارنی لاپور نیز از اصطلاح معناشناسی مبتنی بر نقش استنباطی برای این دسته از نظریه‌های معنا استفاده می‌کنند و آن

را در برابر معناشناسی مبتنی بر شرط صدق قرار می‌دهند (Fodor & Lepore, 1992). این دسته‌بندی به نوعی یادآور دسته‌بندی سنتی نظریه‌های معنای «کاربرد» (Use theories) در برابر نظریه‌های معنای ارجاع‌گرایانه است. اندیشه بنیادی در پس استنباط‌گرایی، همان‌گونه که برندم اشاره می‌کند، «ارجحیت‌دادن استنباط بر ارجاع» در بحث معناشناسی است (Brandom, 2000: 1).

مطابق برنهد اصلی استنباط‌گرایی، عبارتی معنادار است اگر از مجموعه مشخصی از قواعد استنباطی تبعیت کند. منظور از استنباط در اینجا (به‌ویژه در نظریه برندم) (Brandom, 2000: 1994)، قابلیت استنتاج منطقی (استنتاج صوری) نیست، بلکه مفهوم استنباط در اینجا بیشتر ناظر به «کاربرد» عبارات‌های زبانی در موقعیت‌های مختلف اجتماعی است. در واقع داده تجربی پایه‌ای و بلوک‌های سازنده نظریه استنباط‌گرایانه برندم استلزام‌های مادی است که مطابق هنجارهای رایج در جامعه زبانی معتبر شمرده می‌شوند؛ برای مثال وقتی من ادعا می‌کنم «تهران در شمال قم واقع است»، مطابق هنجارهای جامعه زبانی، شنونده می‌تواند استنباط کند که «قم در جنوب تهران واقع است».

براساس این دیدگاه، هر گزاره شکل تصریح‌شده هنجارهای ضمنی موجود در جامعه زبانی است. بنابراین، اظهار هر جمله در زبان مجموعه‌ای از تعهدات و حقوق را با خود به همراه دارد. وقتی کسی جمله‌ای را اظهار می‌کند و بدین وسیله ادعایی انجام می‌دهد، متعهد می‌شود از این ادعا در برابر هر انتقاد یا چالش که شنونده برمی‌انگیزد دفاع کند. این دفاع می‌تواند به شکل ارائه دلایلی در پشتیبانی از ادعا باشد که به زبان آوردن آنها به سرعت با چالش مواجه نمی‌شود. همچنین با انجام این ادعا فرد به خود این حق را می‌دهد که استنباط‌های بیشتری هم بر مبنای آن انجام دهد (Lycan, 2008: 83). بر همین اساس، گفته می‌شود که ویژگی ذاتی محتوای التفاتی یا گزاره‌ای نه بازنمایی واقعیت بیرونی، بلکه بیان صریح آن چیزهایی است که در کنش‌ها به صورت ضمنی موجود است. این موضع را بیان‌گرایی (expressivism) می‌خوانند.

در ادامه می‌کشیم مزایای تبیینی اتخاذ رویکرد استنباط‌گرایانه به جای رویکرد بازنمایی‌گرایانه را با توجه مسائلی که درباره بحث دوگانگی طرح یا محتوا و ایده «طرح





مفهومی» مطرح شد، بررسی کنیم. در دو محور به طرح این موضوع می‌پردازیم: الف) استنباط‌گرایی برای مسئله معیار زبان یا معیار التفاتی بودن می‌تواند پاسخی ارائه دهد که هم نسبت به پاسخ سنتی بازنمایی‌گرایان (یعنی تقابل طرح مفهومی و محتوای تجربی) و هم نسبت به پاسخ دیویدسن (یعنی بازشناسی امر مفهومی در تقابل با امر مفهومی در قالب رابطه ترجمه) برتری دارد. همچنین مسئله دیگر مرتبط با این بحث توضیح چگونگی فهم عبارت‌های زبانی است که استنباط‌گرایی برای این پرسش هم می‌تواند پاسخ مناسبی ارائه دهد.

ب) تصور از «امر مفهومی» در سنت بازنمایی‌گرایانه، تصویری اساساً دوگانه‌انگار است؛ تصویری که «امر مفهومی» را در تقابل با «امر غیر مفهومی» درک می‌کند و در بن بر سه تقابل یا دوگانگی غیرموجه مبتنی است: (۱) تقابل صورت یا ماده؛ (۲) کلی یا جزئی و (۳) مفهومی یا علی (یا به تعبیر کانت ابداعی یا دریافتی). انتقاد دیویدسن به دوگانگی طرح مفهومی و محتوای تجربی را می‌توان انتقادی ریشه‌ای به همین تصور رایج از «امر مفهومی» دانست؛ بلکه در مقابل، برداشت استنباط‌گرایانه از «امر مفهومی»، دوگانه‌انگار نیست و چنین تقابلهای بی‌وجهی در آن وجود ندارد.

۲. مسئله معیار زبان و فهم عبارت‌های زبانی

یکی از پرسش‌های اصلی پیش روی هر نظریه معنای این است که چگونه می‌توان فهمید که چیزی دارای محتوای التفاتی یا گزاره‌ای است. از جمله مسائل محوری پیش روی تحلیل دیویدسن از ایده «طرح مفهومی» نیز همین پرسش است که به شکل تعیین «معیار زبان بودن» (Criterion of Languagehood) مطرح می‌شود.

مطابق پاسخ بازنمایی‌گرایانه به این پرسش، آن چیزی محتوای التفاتی یا گزاره‌ای دارد و عبارت زبانی به‌شمار می‌آید که بتواند بازنمای وضعیتی از امور باشد؛ یعنی به اشیا، رویدادها یا امور واقع ارجاع دهد یا اینکه درباره آن بتوان گفت که صادق است، ولی پرسش اساسی در اینجا آن است که آیا هر نظریه معنایی که صدق را مفهوم پایه‌ای بدانند، نظریه‌ای بازنمایی‌گرایانه است؟ به‌طور خاص، آیا نظریه معنای دیویدسن با در

نظر داشتن تعبیر خاصی که او از مفهوم صدق دارد، نظریه‌ای بازنمایی گرایانه است؟ بی‌گمان اگر مطابق دیدگاه واقع‌گرایان، از مفهوم «صدق» تعبیر «تطابقی» داشته باشیم، نظریه معنای شرط صدقی نظریه‌ای بازنمایی گرایانه خواهد بود، اما دیویدسن برداشت منحصر به فردی از مفهوم «صدق» دارد. نظریه‌های موجود درباره صدق را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول، نظریه‌های «تورمزداپانه» (deflationary theory of truth) هستند که صدق را مفهومی زائد تلقی می‌کنند که می‌توان آن را در تحلیل محو کرد. هواداران این‌گونه نظریه‌ها معتقدند هر آنچه درباره صدق می‌توان گفت و باید گفت در تعریف‌های صدق تارسکی آمده است.^۱ هیچ چیز مهم دیگری درباره صدق وجود ندارد، اما نظریه‌هایی که صدق را مفهومی مهم در تحلیل معنا و باور به‌شمار می‌آورند به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: نظریه‌های تطابقی (واقع‌گرایانه) و نظریه‌های معرفتی. دیویدسن نظریه‌های هر دو دسته را مردود می‌داند، چون هر دو نوع نظریه در نهایت به شکاکیت ختم می‌شوند:

نظریه‌های معرفتی [در باب صدق] به شکاکیت ختم می‌شوند؛ همان‌گونه که ایدئالیسم و فنومنالیسم به شکاکیت می‌انجامد. این دسته، نظریه‌های شکاکانه هستند، نه به این دلیل که واقعیت را ناشناختنی معرفی می‌کنند، بلکه به این دلیل که واقعیت را چیزی بسیار کمتر از آنچه تصور می‌کنیم، تقلیل می‌دهند. در مقابل، نظریه‌های واقع‌گرایانه هم... منکر وجود هرگونه پیوند قابل فهمی میان آنچه صادق است و آنچه باور داریم، هستند (Davidson, 1990: 298-299).

آنچه به‌طور قطع درباره برداشت دیویدسن از مفهوم صدق می‌توان گفت این است که

۱. مطابق نظریه صدق تارسکی، نباید در پی تعریف مفهوم «صدق» به‌عنوان یک مفهوم کلی، مستقل و انتزاعی باشیم، بلکه باید در پی تعریفی از «صدق-در-زبان-L» بگردیم. تارسکی میان شیء-زبان (object language) و فرازبان (meta-language) تمایز قائل می‌شود. منظور از فرازبان، هر زبان دیگری است که در آن بتوان درباره اجزا و عبارات‌های شیء-زبان سخن گفت. بنابراین صدق در هر زبان L، محمولی در فرازبان آن زبان (M) است، چون درباره جملات آن زبان سخن می‌گوید. حال مطابق تعریف صدق تارسکی، برای هر جمله s در زبان L، داریم: «s صادق-در-L است اگر و تنها اگر p». در اینجا «s» نماد جمله‌ای از شیء-زبان و p ترجمه همان جمله در فرازبان است.





او مخالف هر سه نوع نظریه موجود دربارهٔ صدق (یعنی نظریه‌های تورم‌زدایانه، تطابقی و معرفتی) است؛ اما اینکه جنبهٔ ایجابی نظر او چیست، چندان روشن نیست. به باور او صدق به معنای کلی مفهومی پایه‌ای است که تعریف‌شدنی نیست. هر کسی که به مفاهیم تسلط دارد، یعنی دست کم می‌تواند به یک زبان سخن بگوید، در کی کافی از مفهوم صدق دارد. در واقع تعریف‌های صدق تارسکی بیان صوری بخشی از همین درک پیشین همهٔ سخن‌گویان از مفهوم کلی صدق در قالب مفاهیم جزئی صدق - در - L است.

بر اساس همین شرح مختصر از تعبیر دیویدسن از مفهوم صدق، می‌توان نتیجه گرفت که رویکرد معناشناسانهٔ او در طیف نظریه‌های بازنمایی گرایانه قرار می‌گیرد، چون مطابق برداشت شهودی نیز «صدق» مفهومی معناشناختی است؛ یعنی مفهومی است که اساساً به رابطهٔ میان زبان و جهان (نوعی رابطهٔ بازنمایی) دلالت دارد. او می‌گوید «از نگاه صوری در انتخاب اینکه کدام یک از دو مفهوم معناشناختی صدق یا ارضا را مفهوم پایه‌ای [در نظریهٔ معنا] تلقی کنیم آزادیم، ولی چون درک شهودی عمیق‌تر و استوارتری از مفهوم صدق داریم، بهتر است صدق را مفهوم پایه‌ای در نظر بگیریم و ارضا (یا همان ارجاع) را بر اساس صدق توضیح دهیم» (Davidson, 1990: 299).

اما دیویدسن با بررسی تمایز طرح مفهومی و محتوای تجربی ادعا کرد که رابطهٔ قابل فهمی میان طرح و محتوا نمی‌تواند وجود داشته باشد. انتقاد او از دوگانگی طرح یا محتوا و نظریه‌های تطابقی، اشاره به مشکلات اساسی مربوط به مفهوم بازنمایی است. البته با وجود درک این مسئله، وی همچنان صدق را مفهوم پایه‌ای در تبیین محتوای التفاتی معرفی می‌کند. او از یک سو به این مسئله اشاره می‌کند که صدق مفهومی پایه‌ای است و درک شهودی و پیشین ما از این مفهوم مبنای درک محتوای التفاتی است: «اگر بجز آنچه از تعریف‌های صدق تارسکی از محمول‌های صدق درمی‌یابیم، چیزی برای دانستن دربارهٔ مفهوم صدق موجود باشد، مفهوم صدق هیچ کاربرد روشنی نخواهد داشت... و معلوم نیست رابطهٔ مشخصی میان این مفهوم با معنا یا باور وجود داشته باشد» (Davidson, 1990: 295)، ولی از سوی دیگر فراتر از تعریف‌های صدق تارسکی، هیچ چیز مشخصی دربارهٔ مفهوم صدق نمی‌گوید و مدعی است که مفهوم صدق را نمی‌توانیم از

مفهوم ترجمه تفکیک کنیم: «قرارداد T تبلور بهترین شهود ما از نحوه کاربرد مفهوم صدق است و بسیار بعید به نظر می‌رسد آزمونی برای تشخیص طرح مفهومی‌ای که عمیقاً متفاوت از طرح مفهومی ماست وجود داشته باشد، و بر این فرض متکی باشد که می‌توانیم مفهوم صدق را از مفهوم ترجمه جدا کنیم» (Davidson, 1974: 17).

بدین ترتیب، دیویدسن ترجمه‌پذیری را به‌عنوان معیار زبان‌بودن معرفی می‌کند و صدق را (که مطابق برداشتی شهودی رابطه‌ای میان زبان و جهان است) به مفهوم ترجمه (که رابطه‌ای میان زبان و زبان است) گره می‌زند. درواقع او می‌خواهد امر التفاتی را با اتکا به امر التفاتی شناسایی کند، ولی درباره رابطه به کار گرفته شده (ترجمه) توضیحی نمی‌دهد.

پاسخ استنباط‌گرایانه به پرسش از معیار التفاتی بودن نیز تلاش می‌کند امر التفاتی را مبتنی بر رابطه آن با دیگر امور التفاتی شناسایی کند، اما درباره این رابطه، یعنی استنباط، به روشنی توضیح می‌دهد. استنباط‌گرا معتقد است که محتوای گزاره‌ای باید بر حسب صورت‌بندی استنباطی درک شود: گزاره چیزی است که می‌تواند به‌عنوان مقدمه و نتیجه استنباط به کار رود. استنباط نیز کنشی است که هنجارهای اجتماعی مشخصی بر آن حاکم است؛ مثل اینکه بگوییم مهره شطرنج هر شیئی است که از آن در چارچوب مجموعه خاصی از کنش‌ها که هنجارهای مشخصی بر آن حاکم است، به چنین و چنان صورتی استفاده می‌شود.

درباره مسئله فهم عبارت‌های زبانی، نظریه شرط صدقی دیویدسن هیچ توضیح قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهد، و شاید درست‌تر آن باشد که بگوییم اصلاً این نظریه چنین ادعایی هم ندارد. به گفته دیویدسن رویکرد او نسبت به مسائل مربوط به معنا، باور و خواست «در پی آن نیست که به‌طور مستقیم... درباره چگونگی نحوه تسلط یافتن ما به نخستین مفاهیم و زبان اولمان مسئله‌ای را روشن کند» (Davidson, 1990: 324-325)، اما موضوع اصلی در اینجا آن است که مسئله یافتن معیاری برای زبان‌بودن یا محتوای التفاتی داشتن با مسئله فهم عبارت‌های زبانی و توضیح «فهم‌پذیری» رابطه‌ای مستقیم دارد. دیویدسن از یک سو ترجمه‌پذیری به زبانی آشنا را معیار زبان‌بودن معرفی می‌کند و





از سوی دیگر ادعا می‌کند هرگز در پی پرداختن به مسئله فهم نخستین مفاهیم و نخستین زبان نیست. اگر توضیحی برای نحوه تسلط یافتن به زبان اول و فهم عبارت‌های آن نداشته باشیم، پس معیار جامعی برای زبان بودن نخواهیم داشت. درست‌تر آن است که بگوییم اساساً پاسخی به مسئله معیار زبان بودن نداده‌ایم. معیار ترجمه‌پذیری به زبانی آشنا، زبان بودن را با توجه به رابطه‌ای خاص با زبان اول تشخیص می‌دهد، ولی معلوم نمی‌کند زبان بودن خود زبان اول و فهم عبارت‌های آن چگونه تشخیص داده می‌شود. پرسش اولیه هنوز به قوت خود باقی است: ویژگی ذاتی و مشخصه امر گزاره‌ای کدام است؟

اگر بپذیریم که کارکرد اصلی زبان برقراری ارتباط است و رفتاری را می‌توان رفتار زبانی دانست که در بستر یک ارتباط، قابل تعبیر و فهم‌پذیر باشد، آن‌گاه پذیرفته‌ایم که معیار زبان بودن همان معیار فهم‌پذیری است. رویکرد استنباط‌گرایانه برای مسئله فهم عبارت‌های زبانی همانند مسئله معیار زبان بودن پاسخ روشنی دارد. گویشگران توانای یک زبان عبارت‌های آن زبان را می‌فهمند، چون روابط استنباطی مختص هر یک از عبارت‌ها را می‌شناسند. آنها می‌دانند که هر جمله خاص را از کدام مجموعه از جمله‌ها می‌توان نتیجه گرفت یا استنباط کرد و چه مجموعه جمله‌هایی را می‌توان از آن جمله نتیجه گرفت. اگر زبان را مانند شبکه‌ای در نظر بگیریم که جملات یا مفاهیم آن، گره‌های شبکه و روابط استنباطی میان آنها یال‌های شبکه باشد، آن‌گاه فهم یا تسلط بر یک زبان به معنای شناخت کامل این شبکه است؛ یعنی گویشگر توانا می‌داند که از هر گره از روی یال‌ها به کدام گره‌های دیگر می‌توان رفت و از کدام گره‌ها می‌توان به آن گره رسید.

به کمک این تبیین در نظریه‌های استنباط‌گرایانه، به سادگی می‌توانیم میان فهم ادراکی یک موجود عقلانی و پاسخ‌های شرطی شده نسبت به محرک‌های محیطی تمایز قائل شویم. یک طوطی تربیت‌شده می‌تواند در صورتی که جسم قرمز رنگی در مقابلش قرار گیرد بگوید: «این قرمز است». چه تفاوتی میان این طوطی و یک گویشگر توانای زبان وجود دارد؟ پاسخ این است که طوطی آنچه را که می‌گوید نمی‌فهمد؛ درحالی که

گویشگر توانای زبان آن را می‌فهمد. روشن است که این پاسخ به‌تنهایی بسنده نیست؛ بلکه مسئله اصلی این است که معنای «فهمیدن» را مشخص کنیم. تصویر استنباط‌گرایانه از معنا، تبیین روشنی از «فهم» دارد که می‌تواند مورد طوطی و گویشگر توانای زبان را از هم متمایز کند. گویشگر توانای زبان روابط استنباطی پیرامون مفهوم «قرمز» را می‌شناسد، درحالی‌که طوطی چنین توانی ندارد. گویشگر توانای زبان برخلاف طوطی می‌داند که از عبارت «این قرمز است» می‌توان نتیجه گرفت «این آبی نیست» یا «این سبز نیست» یا «این رنگی است» یا... همچنین می‌تواند آن را از «این هم‌رنگ خون است» یا «این هم‌رنگ گل سرخ است» یا «رنگ این جسم بلندترین طول موج را در طیف رنگ‌ها دارد» یا... نتیجه گیرد (Brandom, 2000, ch. 5).

۳. برداشت بازنمایی‌گرایانه و استنباط‌گرایانه از «امر مفهومی»

در ادامه مزایای برداشت استنباط‌گرایانه از «امر مفهومی» را نسبت به برداشت بازنمایی‌گرایانه نشان می‌دهیم. برداشت بازنمایی‌گرایانه چنان در کل سنت فلسفی پس از دکارت حاکم بوده است که در بسیاری موارد اصول و آموزه‌های آن درست و با نگاهی غیرانتقادی به‌عنوان حقایق بدیهی مفروض انگاشته شده است. در واقع چون به‌طور کلی رقیب یا بدیل قابل‌اعتنایی برای رویکرد بازنمایی‌گرایانه مطرح نبوده است، بسیاری از این پیش‌فرض‌ها هرگز به‌درستی شناخته نشده‌اند؛ به‌ویژه، قابل توجه است که برداشت رایج از «امر مفهومی» و «محتوای مفهومی» در سنت بازنمایی‌گرایانه، پیش‌فرض‌هایی در خود نهفته دارد که با در نظر گرفتن مشکلات و ابهام‌های اشاره‌شده درباره خود مفهوم «بازنمایی»، آموزه‌هایی دفاع‌ناپذیر از کار درمی‌آیند.

برندم به این مسئله می‌پردازد که برداشت از «امر مفهومی» و «محتوای مفهومی» در رویکرد استنباط‌گرایانه اساساً متفاوت با برداشت بازنمایی‌گرایانه است. نگاه رایج به امر مفهومی در سنت فلسفی معاصر، نگاه بازنمایی‌گرایانه است که به نوعی میراث کانت به‌شمار می‌آید. این نگاه از اساس نگاهی دوگانه‌انگار (dualistic) است که در آن «امر مفهومی» با «امر غیرمفهومی» در تقابل قرار می‌گیرد (Brandom, 1994, ch. 9). در ادامه با





برشمردن ویژگی‌های تصور بازنمایی گرایانه از «امر مفهومی»، به دشواری‌های نهفته در آن اشاره می‌کنیم و روشن می‌سازیم که در واقع انتقاد دیویدسن از دوگانگی امر مفهومی و محتوای تجربی، انتقاد از مهم‌ترین مشکلات نهفته در تصور بازنمایی گرایانه از «امر مفهومی» است. همچنین به این موضوع می‌پردازیم که تصور از «امر مفهومی» در رویکرد استنباط‌گرایانه، تصویری اساساً متفاوت است که از این دشواری‌ها می‌پرهیزد.^۱

یکی از آموزه‌های بنیادی کانت، آموزه‌ای است که می‌گوید احکام یا تصدیقات، صورت‌های اساسی آگاهی هستند و مفاهیم را باید بر حسب نقشی که در شکل‌گیری این تصدیقات دارند، درک کرد. تصور بدون تصدیق وجود ندارد. آموزه مهم دیگر کانت این است که از جمله وجوه بارز تمایز میان شناخت و رفتار در موجودات عقلانی و غیرعقلانی این است که می‌توان شناخت و رفتار موجود عقلانی را ارزیابی هنجاری کرد. کانت این دو آموزه را با نظریه طبقه‌بندی درباره مفاهیم در آمیخت. بر اساس نظریه طبقه‌بندی، کاربرد مفاهیم در قالب تصدیقات عبارت است از اینکه یک اثره جزئی ذیل مفهومی کلی طبقه‌بندی شود. نظریه طبقه‌بندی هرچند به عناصری بنیادی در نحوه کاربرد مفاهیم توسط ما اشاره می‌کند، اما کاستی‌های جدی‌ای هم دارد، زیرا پدیده‌های ذاتاً متفاوتی را ذیل یک چارچوب واحد بررسی می‌کند.

در نظر کانت، مفهوم تنها یک مؤلفه را از دو مؤلفه مورد نیاز برای تصدیق تأمین می‌کند. مؤلفه دیگر شهود است؛ مفهوم بدون شهود تهی است و شهود بدون مفهوم کور. دو گانه‌انگار بودن برداشت کانتی از «امر مفهومی» همین جا آشکار است. هر تصدیق مرکب از یک جفت عناصر متعارض است و مؤلفه مفهومی یکی از اجزای این جفت به‌شمار می‌آید. هیچ‌یک از اجزای این جفت (یعنی مفهوم و شهود)، مستقل از رابطه متقابلی که با هم دارند قابل فهم نیستند؛ اما مسئله‌ای که اینجا پیش می‌آید آن است که اگر مفهوم و شهود را مستقل از تصدیق قابل درک ندانیم، آن‌گاه معلوم نیست که سخن گفتن از این دو اصلاً چه فایده‌ای دارد و چه توضیحی می‌توانند داشته باشند.

۱. عمده این تحلیل، برگرفته از بخش دوم فصل نهم این منبع است: Brandom, 1994.

از سوی دیگر، اگر مفهوم و شهود به طور مستقل قابل درک دانسته شوند، نمی توان فهمید که این دو چگونه می توانند با هم رابطه داشته باشند. چگونه می شود میان مفاهیم و شهود تطابقی پیش بیاید که بتوانیم بگوییم کاربرد برخی مفاهیم خاص درباره بعضی شهودها درست است و درباره برخی دیگر خیر. در اینجا باید به یاد داشته باشیم که «یک تمایز [مفید فلسفی] دقیقاً هنگامی به دوگانگی [بی وجه و جزمی] تبدیل می شود که مؤلفه های آن طوری از هم متمایز شده باشند که روابط مشخصه آنها با یکدیگر فهم ناپذیر باشد» (Brandom, 1994: 615).

گفتیم که تصور کانتی از «امر مفهومی» اساساً دوگانه انگار است. در این نوع نگاه، «امر مفهومی» در سه محور در تقابل با «امر غیر مفهومی» قرار می گیرد:

۱. از یک جهت شهود را می توان همچون ماده ای در نظر گرفت که مفهوم به آن صورت می بخشد (تقابل صوری - مادی)؛

۲. امر مفهوم واجد کلیتی است که شهود جزئی را ذیل خود طبقه بندی می کند (تقابل کلی - جزئی)؛

۳. وجه فعالانه امر مفهومی که به بیان کانت حاصل قوه ابداع (spontaneity) ماست، متمایز از وجه انفعالی شهودی است که به ما تحمیل می شوند و به بیان کانت حاصل قوه دریافت (receptivity) هستند (تقابل ابداعی - دریافتی).

آموزه محوری نظریه کانت درباره «امر مفهومی» این است که این سه تقابل به رغم تفاوتها همگی کاملاً منطبق بر هم هستند و هر کدام یکی از وجوه مختلف پدیده ای واحد، یعنی تعارض «امر مفهومی» و «امر غیر مفهومی» را نشان می دهند. البته می توان با تکیه بر رویکرد استنباط گرایانه نشان داد که گرچه در پس هر کدام از این سه تقابل، تمایزهای اصیلی نهفته است، تمایزها مستقل از یکدیگرند و هیچ یک از آنها نمی توانند به درستی «امر مفهومی» را از «امر غیر مفهومی» متمایز سازند. مطابق برداشت استنباط گرایانه، محتوای یک حکم، سراسر مفهومی است و تمایز میان طرح و محتوا درون آن وجود ندارد.

نخستین وجه تعارض امر مفهومی و غیر مفهومی تقابل ماده و صورت است. در یک





سو ماده‌ای وجود دارد به نام تجربه یا واقعیت غیر مفهومی و در سوی دیگر، صورتی که به این ماده سازمان یا ساختار می‌دهد. در واقع تقابل ماده - صورت همان دوگانگی طرح محتواسست که مورد انتقاد دیویدسن است و بر اساس این انتقاد، ایده «طرح مفهومی متفاوت» را نامفهوم می‌داند. همان‌گونه که دیویدسن به درستی اشاره می‌کند، همین تصور از «مفهوم» به عنوان قالبی که به ماده خام تجربی صورت می‌بخشد، نگرانی‌های شکاکانه پدید می‌آورد. اگر کار مفاهیم در ساختار دادن به محتوای غیر مفهومی عملی ضروری است، پس این عمل مفهومی کردن (conceptualizing) به نوعی تغییر در موضوع کار پدید می‌آورد، پس این امکان هست که در فرایند «مفهومی کردن» - یا قابل هضم کردن واقعیت تجربی برای قوه فهم - به شکلی نظام مند خطا پدید آید. در واقع ایراد از آنجاست که مفاهیم در برداشت بازنمایی گرایانه گویی نقش واسط‌های معرفتی را دارند که میان ما و جهان قرار گرفته‌اند و همیشه این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا می‌توان به آنچه فراتر از این واسط‌ها قرار دارد، دسترسی شناختی اصیلی داشت.

جنبه دوم تصویر دوگانه‌انگار کانت از امر مفهومی تقابل جزئی - کلی است. در این نگاه، امر مفهومی واجد کلیت و عمومیتی تصور می‌شود که در زبان در قالب محمول‌ها جلوه گر می‌شود. در مقابل، ویژگی امر غیر مفهومی جزئی بودن است که نمودهای زبانی آن الفاظ مفرد (singular terms) هستند. محمول‌ها چیزها را طبقه‌بندی می‌کنند؛ در حالی که الفاظ مفرد آنها را با نام گذاری مشخص می‌کنند.

جنبه سوم تعارض امر مفهومی و غیر مفهومی به نوعی به تمایز میان نظم مفهومی (conceptual order) و نظم علی (causal order) اشاره دارد. آنچه یک حکم بیان می‌کند تا حدی حاصل اعمال ذهن (عمل قوه ابداع) و تا حدی حاصل تأثرات علی از جانب جهان غیرذهنی (دریافت حسی) است. در این جا اشاره به سازو کار پدید آمدن احکام و تصدیقات است. دوگانگی مورد نظر تعارض میان روابط مفهومی و روابط علی است.

نگاه استنباط گرایانه به «امر مفهومی» اساساً دو گانه‌انگار نیست. در این رویکرد، مفاهیم با نقش استنباطی خود شناخته می‌شوند و ویژگی مشخصه «امر مفهومی»، داشتن جایگاهی مشخص در شبکه استنباطی مفاهیم است. درباره مسئله تجربیات حسی و

مفاهیم مشاهده‌تی، در این نگرش می‌گوییم یک پاسخ محرک‌های مربوطه را به شکل «مفهومی» طبقه‌بندی می‌کند، اگر آن پاسخ در شبکه استنباطی ادعاهایی که می‌توان به‌عنوان دلیل ارائه کرد یا برایشان دلیل آورد، جایگاه مشخصی داشته باشد (مثال تفاوت طوطی و گویشگر توانای زبان در برخورد با مفهوم «قرمز» را به یاد آورید). در این صورت، پاسخ زبانی را رفتار محتوادر محسوب می‌کنیم، اگر بتوان از آن پاسخ به‌عنوان مقدمه استنباط برای به‌کارگیری مفاهیم دیگر استفاده کرد.

در نگرش استنباط‌گرایانه، محتوای یک مفهوم دقیقاً مجموعه‌ای از تعهدات و حقوق استنباطی است؛ تعهداتی که مشخص می‌کنند از مفهوم مورد نظر کدام مفاهیم دیگر را می‌توان استنباط کرد و حقوقی که نشان می‌دهند از کدام مفاهیم می‌توان مفهوم مورد نظر را استنباط کرد. اگر چنین برداشتی از مفاهیم داشته باشیم، دیگر بحث تقابل ماده و صورت یا محتوا و فرم پدید نمی‌آید. نقش استنباطی است که محتوای مفهومی را پدید می‌آورد. در اینجا دیگر ساختارمند کردن یا سازمان‌دادن چیزی که با مفهوم در تقابل است مطرح نیست. استنباط‌ها یک مفهوم را به‌لحاظ مادی به دیگر مفاهیم ارتباط می‌دهند، نه به چیزهایی از انواع دیگر، همچون چیزهای غیرمفهومی؛ بنابراین نخستین تقابل یا دوگانگی کانتی میان صورت و ماده یا به تعبیر دیویدسن میان طرح و محتوا اساساً پدید نمی‌آید.

درباره دوگانگی دوم میان کلی و جزئی یا میان محمول‌ها و لفظ‌های مفرد باید بررسی کنیم که رویکرد استنباط‌گرایانه برای عبارت‌های کوچک‌تر از جمله به‌اصطلاح عبارت‌های زیرجمله‌ای) چه محتوایی تعیین می‌کند. تنها احکام و تصدیقات می‌توانند مقدمه یا نتیجه استنباط باشند. پس فقط محتوای جملات می‌توانند به‌طور مستقیم نقش استنباطی داشته باشند. عبارت‌های زیرجمله‌ای به شکلی غیرمستقیم نقش استنباطی دارند. این نقش را با استفاده از مفهوم تعویض می‌توان به‌صورت دقیق معین کرد. در یک جمله خاص تعویض یک عبارت زیرجمله‌ای با عبارت دیگر می‌تواند اعتبار استنباط‌هایی را که آن جمله در آنها به کار می‌رود حفظ کند یا از میان ببرد. به این شیوه، می‌توان عبارت‌های زیرجمله‌ای را در کلاس‌های هم‌ارزی مبتنی بر نقش





استنباطی غیرمستقیم دسته‌بندی کرد. بدین ترتیب، مقولات زیر جمله‌ای همچون محمول‌ها و لفظ‌های مفرد را می‌توان بر اساس الگوهای متفاوت تعویض‌پذیری در استنباط‌ها از هم متمایز ساخت. به‌طور کلی ویژگی الفاظ مفرد این است که نسبت به تعویض‌پذیری در استنباط‌ها رابطه‌ای متقارن با هم دارند؛ درحالی‌که محمول‌ها با هم رابطه‌ای غیرمتقارن دارند؛ برای مثال از عبارت «پاریس بیش از شش میلیون جمعیت دارد» می‌توان استنباط کرد که «پایتخت فرانسه بیش از شش میلیون جمعیت دارد» و عکس این استنباط هم معتبر است؛ درحالی‌که از عبارت «او یک سروان است» می‌توان استنباط کرد که «او یک درجه‌دار است»، اما عکس این استنباط معتبر نیست. اینجا هم مشاهده می‌شود که به جای یک دوگانگی مبهم و بی‌وجه با تمایزی روشن سر و کار داریم.

تمایز سوم کانت را نیز می‌توان تمایز نظم علی و نظم مفهومی دانست. طبق برداشت استنباط‌گرایانه، نقطه تماس نظم علی و نظم مفهومی در حالات اشاره مستقیم (یا به تعبیری جملات پروتکل) است؛ موقعیت‌هایی که در آنها چیزی مورد اشاره قرار می‌گیرد، بدون اینکه ویژگی‌های آن بیان شود. در اینجا باید به‌ویژه به کاربرد کلمات اشاری در گزارش‌های غیراستنباطی توجه کنیم؛ مانند جمله «این قرمز است». در چنین گزارش‌هایی، جهان به مستقیم‌ترین شکل خود را بر کسی که به‌خوبی استفاده از مفاهیم را فراگرفته (گویشگر توانای زبان) تحمیل می‌کند. گویشگر توانا در این موقعیت به‌صورتی منفعلانه تعهداتی را می‌پذیرد. رویکرد استنباط‌گرایانه کاربردهای اشاری تکرارناپذیر^۱ - مانند استفاده از «این» - را به‌صورت کاملاً مفهومی صورت‌بندی می‌کند. در غیر این صورت، این کاربردهای اشاری هیچ نقش شناختی نمی‌توانستند داشته باشند. استفاده‌های تکرارناپذیر از ضمائر اشاری به کمک مفهوم پس‌رویکرد (anaphora)^۲ در

۱. منظور از کاربردهای اشاری تکرارناپذیر، استفاده از یک عبارت نمایه‌ای (اندیس‌دار) در یک موقعیت خاص برای اشاره به یک چیز خاص است. قید تکرارناپذیر از این جهت افزوده شده که تأکید شود، آن عبارت نمایه‌ای تنها در همان موقعیت اشاری (و نه در هیچ موقعیت دیگر) آن مرجع خاص را پیدا می‌کند.

۲. منظور مواردی است که یک عبارت که اغلب ضمیر است، مرجع خود را با توجه به جملات پیشین پیدا می‌کند.

چارچوب استنباط گرایانه توضیح داده می‌شود. پس رویکرد نسبت به ضمائر اشاری مفهومی بنیادی‌تر است، زیرا می‌توان زبان بدون ضمائر اشاری داشت که پس رویکرد داشته باشد، اما زبان بدون پس رویکرد که ضمائر اشاری داشته باشد غیرممکن است. با وجود پس رویکرد می‌توان عبارت‌های اشاری را در استنباط‌های تعویضی دخیل کرد و بنابراین، محتوای مفهومی به آنها بخشید. در رویکرد استنباط گرایانه، میان وصف‌های خاص و ضمائر اشاری به لحاظ دارا بودن محتوای مفهومی تفاوتی وجود ندارد.

بنابراین در چنین رویکردی به مفاهیم، هیچ تعهدی نسبت به دوگانگی میان طرح مفهومی و چیز دیگری که باید به آن ساختار دهد، آن را طبقه‌بندی کند، درباره آن باشد یا بر آن منطبق شود، وجود ندارد. مفاهیم در رویکرد استنباط گرایانه نقش واسط‌های معرفتی را ندارند که میان ما و واقعیت قرار گرفته باشند. این مسئله بدان سبب نیست که نظمی علی وجود ندارد که تعامل با آن ماده فکر را فراهم کند، بلکه به دلیل آن است که همه این مؤلفه‌ها خودشان به صورت مفهومی تلقی می‌شوند، نه عناصری غیر مفهومی که در تقابل با امر مفهومی قرار گرفته باشند. بدین ترتیب، از اندیشه و جهانی که اندیشه درباره آن است تصویری داریم که در آن، هم اندیشه و هم جهان به شکل مفهومی صورت‌بندی شده‌اند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان دادیم که مخالفت دیویدسن با تمایز طرح مفهومی و محتوای تجربی یا به اصطلاح جزم سوم تجربه‌گرایی، در واقع انتقاد به کاستی‌های اساسی رویکرد بازنمایی گرایانه به معنا و معرفت است. ایراد اصلی دیویدسن فهم ناپذیر بودن رابطه طرح مفهومی و محتوای تجربی است. بر همین اساس، او ادعا می‌کند که تجربه حسی نمی‌تواند نقشی معرفتی (توجیهی) داشته باشد، و تجربه‌گرایی کوااین را به دلیل قائل شدن به چنین نقشی برای تجربه مردود می‌شمارد. البته دشواری‌های مربوط به شناسایی رابطه میان امر مفهومی و غیر مفهومی به واقع دشواری اساسی رویکرد بازنمایی گرایانه است. بنابراین، می‌توان گفت انتقاد از جزم سوم تجربه‌گرایی در واقع



تأکید بر کاستی‌های رویکرد بازنمایی گرایانه است. از سوی دیگر، کوشیدیم نشان دهیم که خود دیویدرسن در نظریه معنایی که عرضه می‌کند، با تأکید بر مفهوم صدق باز هم به شکلی از بازنمایی گرایی روی می‌آورد. از همین رو، گرچه انتقادهای جدی‌ای به نظریه معنا و معرفت کواین وارد می‌سازد، شرح ایجابی خودش نیز در حل مسائل مربوطه ناتوان است.

نتیجه اینکه استنباط گرایی را به عنوان بدیلی برای رویکرد بازنمایی گرایانه معرفی کردیم و با بررسی نظریه استنباط گرایانه برندم نشان دادیم مشکل تقابل امر مفهومی و غیر مفهومی در نگاه استنباط گرایانه به معنا و معرفت اساساً پدید نمی‌آید. البته همان گونه که به اختصار اشاره شد، استنباط گرایی هم با دشواری‌های خاصی روبه‌روست. اساسی‌ترین این مسائل پاسخ به این پرسش است که هنجارهای استنباطی حاکم بر جامعه زبانی چگونه می‌تواند با جهان خارج ارتباط یابد و توجیه معرفتی به بار آورد.



نظر
صدر

کتابنامه

1. Brandom, R., (1994), *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press.
2. _____ (2000), *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press.
3. Davidson, D., (1974), "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, No. 47.
4. _____ (1990), "The Structure and Content of Truth," *The Journal of Philosophy*, NO. 87.
5. Dummett, M., (1975), "What is a Theory of Meaning? (I)," in: *Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press, (1996).
6. Fodor, J, LePore, E., (1992), *Holism: A Shoppers Guide*, Blackwell.
7. Føllesdal, D., (1999), "Triangulation," in: *Philosophy of Donald Davidson*, Lewis Edwin Hahn (ed.), Chicago: Open Court Publishing Co.
8. Lycan, W., (2008) *Philosophy of Language*, 2nd ed., Routledge & New York.
9. Quine, W. V., (1951), "Two dogmas of empiricism," *Philosophical Review*, No. 60(1).
10. _____ (1960), *Word and Object*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
11. Rorty, R., (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Vol. I, Cambridge University Press.
12. _____ (1992), "Twenty-Five Years After," in: R. Rorty (ed.), *The Linguistic Trun*, 2nd ed., London: Hackett.



التنوع الإسلامي في العملية الحضارية

حبيب الله بابائي*

الملخص

ما يتمّ تأكيده في هذه الورقة ليس هو برنامجاً عاماً وشاملاً في العملية الحضارية الجديدة لدى المسلمين (المنحى الإيجابي) وليس هو الكشف عن الفوارق وحدود الحضارة الإسلامية وثغورها قياساً بالنموذج الحضاري العلماني في الغرب راهناً (المنحى السلبي)؛ ولكن ما تؤكّده الورقة هو "الوحدة والكثرة" باعتبارهما القضية الأساسية في فلسفة الدين الإسلامي من ناحية، والتحدّي المحوري للحضارة الحديثة من ناحية أخرى. ومن الممكن الانطلاق في تفسير النموذج الإسلامي للحضارة في العصر الحاضر عبر إيلاء القضية المشتركة التي هي عبارة عن ضرورة الوحدة في حالة التكثر الحضاري اهتماماً، واستعمال هذين الاثنين في جهتين الحديثة والتقليدية. واقتراحنا الحضاري في هذه الورقة هو التمييز بين الكثرات الإلهية والكثرات العالمية والدينوية. ففي هذه الواجهة من النظر ليس التوحيد الحضاري إزالة كافة أنواع الكثرات، ولكن هو ركام من الكثرات الإلهية والبشرية، ولا تتوقّر السبل العامة من دونها (الكثرات الإلهية)، ولا يتحقّق الصراط الحضاري في مجتمع المسلمين من دون السبل الإلهية العامة.

كلمات مفتاحية

الحضارة، التكثر، الوحدة، التوحيد، التعاصر، السبل والصراط.



الإلهيات الاجتماعية والحضارة الإسلامية (استعراض لأراء محمّد فتح الله كولن حول الحضارة الإسلامية)

رسول نوروزي فيروز*

الملخص

فتح الله كولن هو أحد المنظرين في الإلهيات الاجتماعية، وترتكز معظم نظرياته على نوعية تطبيق الإسلام في الوضع الحديث. يؤكد كولن على أمور مثل الخدمة، العمل والتعليم، وعلى كلّ حال تأسيس العالم الاجتماعي على أساس المفاهيم الإسلامية. وهذا ما جعل من قراءته للإسلام قراءة معاكسة لقراءة الإسلام السياسي؛ لأنه يرتب تنفيذية الإسلام على أنها أمر اجتماعي وبمعزل عن مسار الحكم. نسعى في المقال الراهن باستخدام الأبحاث النظرية في دراسات الحضارة في أن نستعرض آراء وأفكار فتح الله كولن. وكولن هو من أولئك المفكرين الذين يرون أنفسهم منظرين حول الحضارة الإسلامية. ويسعى في أن يقدم للاحتكاك الحضاري بين العالم الإسلامي والحداثة الغربية وصفة تصون للحضارة الإسلامية هويتها وكفاءتها لحلّ المشاكل الحاصلة في العالم الإسلامي ضمناً وتستتبع أقلّ قدر من النزاع والخلاف بين العالم الإسلامي والغرب لكي تتوفّر في ظلّ ذلك كلا السعادتين الدنيوية والأخروية معاً. يختلف كولن مع الكثير من المفكرين المسلمين في أسلوبه في تعاطي قضية العمل والنشاط الاجتماعي، وهذا ما أدى به إلى أن يغدو مفكراً مسلماً وقائداً اجتماعياً يسعى في اختبار أفكاره وآرائه في الجمع بين الإسلام والحداثة عملياً.

كلمات مفتاحية

الهوية، الحداثة، العلم الإسلامي، حوار الأديان، الحضارة الإسلامية.

١٧٧



نظير

خلاصة المقالات باللغة العربية

إمكانية الحضارة الإسلامية نظرة في المبادئ والقدرات

علي رضا واسعي*

الملخص

اتفقت كلمة علماء الحضارة على أنّ الحضارة الإسلامية ثابتة تاريخياً وهي ذات دور قلّ مثيله في الحضارة العالمية، كما أنهم موافقون لحياتها طيلة التاريخ الماضي. ولكن نظراً إلى ما تركته هذه الحضارة في القرون الأخيرة ودورها الهشّ على مسرح الحضارة العالمية ظهر تساؤل لدى المفكرين والباحثين بأنه هل لهذه الحضارة اليوم حضور فاعل ومنافس بإعادة تنظيمها في عالم مُني بتطوّرات أساسية أو لا؟ خلصت هذه الورقة بأسلوب التحليل التاريخي والتفسير العلمي إلى أنّ للحضارة الإسلامية التي اعترها رضيت أم كرهت ضعف وفتور أن تستعيد حضورها المؤثّر على الصعيد العالمي ولكن لهذا شرط مبدئي هو أن تتيح المبادئ والقدرات الإسلامية المُحضّرة الفرصة للدخول مجدّداً في مجال التنافس الحضاري.

كلمات مفتاحية

الحضارة الإسلامية، المبادئ، القدرات، الإسلام الحضاري، الحضارة الحديثة.

١٧٨



نظرة
صدر

سال بيست و دوم، شماره ٨٨، زمستان ١٣٩٦

الخطاب باعتباره منهجية دراسة الحضارة

عبدالمجيد مبلغي*

الملخص

الخطاب هو من تلك المناهج التي تُفيد فهماً جديداً لوتيرة التطور التاريخي. يجعل هذا المنهج الهدف الكشف عن نحو من الوعي في دراسة تاريخية لا تُستحصل عادة من الأساليب التقليدية في دراسات التاريخ. وينفع المنهج خاصة في معرفة مسار التطور الداخلي لحضارة ما وبيان المنطق الحاكم على العلاقة فيما بين حضارة وحضارات أخرى. يركز الخطاب على آليات تناسقية منظومة ما واهتمامه بمنطق إنتاج التلاحم والتوافق في داخل منظومة من الأفكار، والأعمال الفردية والجماعية، والملاحظات، والتقنيات المنتهية الى حدوث السلطة الاجتماعية، والأرضية المعرفية القائمة في تلك المجموعة؛ كل ذلك مما يكشف عن مقدرة الدراسات الخطابية في مجال بحوث الحضارة. وهذه القدرة قد تؤدي إلى تشخيص بعض المجالات المغلقة في دراسة حضارة ما وهي مجالات تخفى عادة على أعين الباحثين. تهدف هذه الورقة إلى الكشف أولاً عن إمكانية وطريقة الاستفادة من الخطاب في دراسة مسيرة تطور الحضارات؛ وثانياً تبين كفاءة دراسة كهذه ضمن استخدامها في مجال دراسي. يتم السعي في ضمن تطبيق منهجية الخطاب في أن نحصل على فهم لطريقة التمثيل وتحويل الأهمية للملاحظات والأعمال وترتيب المفاهيم المحورية في مجالات الحضارة الإسلامية الثلاثة الأساسية. والمجالات الثلاثة المذكورة هي "الإسلام المبدئي"، "إسلام العصر الوسيط"، و"الإسلام المعاصر".

كلمات مفتاحية

الحضارة، دراسة التطورات، الخطاب، جنالوجيا، التمثيل.

١٧٩



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

نقد نظرية الفخر الرازي في كون اللذات الحسية ألماً

* محمود صيدي

** محسن بيش آهنگ

الملخص

مسألة اللذة والألم وصلتهما بسعادة الإنسان الحقيقية هي من الأبحاث المثيرة للتحدي وضاربة في القدم في تاريخ الفلسفة، وقد سعى كبار فلاسفة الأخلاق كثيراً في بيان حقيقتهما ودورهما في السعادة البشرية. يقسم الفخر الرازي اللذات إلى اللذات العقلية واللذات الحسية ويرى أنّ اللذات الجسمية آلام ذاتاً وهي سبب ابتعاد الإنسان عن الكمال والسعادة الحقيقية. تعترض نظرية الفخر الرازي في هذا الموضوع إشكالات أساسية يمكن الإشارة إلى أهمها وهي: مناقضة النظرية بالعديد من اللذات الحسية، كون اللذات الحسية وجودية لا عدمية، تقيّد خيرية اللذات الحسية بالتزام جانب الاعتدال، لذّة استعادة اللذات الحسية وتكررها وإغفال حقيقتها الوجودية أي ملاءمتها وتوافقها مع الطبيعة البشرية.

كلمات مفتاحية

الفخر الرازي، اللذة، الألم، الإنسان، اللذة العقلية، اللذة الحسية.

١٨٠



نظر
صدر

سال بيست و دوم، شماره ٨٨، زمستان ١٣٩٦

الدفاع عن كون الاتفاق الافتراضي في نظرية رولز في العدالة مُلزماً

أُميد كريم زاده*

الملخص

يُعدّ مفهوم الوضع الأصلي من الناحية المنهجية أهمّ جزء في نظرية رولز عن العدالة. ومن ناحية أخرى فإنّ مفهوم الاتفاق الافتراضي هو أكثر أجزاء مفهوم الوضع الأصلي مناقشةً. تسعى هذه الورقة عبر بيان موقع الاتفاق الافتراضي في الوضع الأصلي في التبدليل على أنّ من الممكن الدفاع عن إلزامية الاتفاق الافتراضي أمام بعض النقود. أحد طرق الدفاع عن إلزامية الاتفاق الافتراضي أمام نقد "حجة التشابه" هو شرح إلزامية الاتفاق الافتراضي عن طريق اعتماد أدلة أخرى مستقلة يقبل بها طرفا الاتفاق. وترتبط هذه الطريقة في الدفاع بالتمييز بين حجاب الجهل السميك وحجاب الجهل الرقيق، ومن الممكن اعتباره دليلاً على تقديم الأول على الآخر. تطرقت في هذه الورقة في البداية بعد تفسير مفهوم الوضع الأصلي والاتفاق الافتراضي إلى التمييز بين حجاب الجهل السميك والرقيق وإيضاح أدلة رولز في اختياره لحجاب الجهل السميك، ثمّ عرّجت على سؤال: هل الاتفاق الافتراضي مُلزم بحد ذاته أم لا؟ وبعدها دافعت عن الإجابة بـ"لا" وذلك بذكر حجة التشابه. واستمرّ البحث في بيان نقد دوركين على إلزامية الاتفاق الافتراضي، وأثبتّ بعده أنّ من الممكن اعتبار الاتفاق الافتراضي مُلزماً في بعض الموارد وجداناً. ويرتكز الجواب المذكور على ركيزة أساسية هي توافر الأدلة التي من شأنها القبول بها من قبل طرفي الاتفاق الافتراضي وأنّ بإمكانهما أن ينقلا سلطتهما الطبيعية إلى الاتفاق الافتراضي. وفي الختام ذكرت نقداً آخر على إلزامية الاتفاق الافتراضي مع ردّ أقلّي عليه.

كلمات مفتاحية

الوضع الأصلي، الاتفاق الافتراضي، حجة التشابه، حجة التعدي، الأدلة المقومة، الأدلة المعرفية، رولز، دوركين.

١٨١



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

* أستاذ مساعد بجامعة الشهيد بهشتي، معهد الدراسات الأساسية في العلم والتكنولوجيا o_karimzadeh@sbu.ac.ir

التخلص من جزم التجريبية الثالث؛ استبعاد التمثيلية والانطلاق في جهة الاستنتاجية

ميثم محمداًميني*

الملخص

يرى دونالد ديفيدسن أنّ الثقة بالتميز بين "النموذج المفهومي" و"المحتوى التجريبي" هي الجزم الثالث لدى التجريبية. ندلل في هذه الورقة على أنّ نقد ديفيدسن ناظر في الواقع إلى النواقص الذاتية لاتّجاه التمثيل بالنسبة إلى تفسير المعنى والمعرفة. وتدور التمثيلية حول محور أنّ من الضروري إيلاء مفهوم التمثيل الأولوية وعدّه أساسياً في تفسير المعنى والمعرفة. وينصبّ النقد الأصلي لديفيدسن على الاتّجاه التمثيلي على أنّه لا يتأتّى لنا إدراك واضح أو مفهوم لعلاقة التمثيلية؛ لأنّه أساساً لا يوجد شيء يصدّق البيانات أو النظريات. ثم استرسلنا في مناقشة دعوى أنّ نقود ديفيدسن من الممكن الإجابة عليها باعتماد الاتّجاه الاستنتاجي. وبشكل خاص يمكن للاستنتاجية أن تفسّر طريقة فهم الفقرات اللسانية، كما أنّ لها أن تقدّم قراءة غير مثوية من الأمر المفهومي. وفي نهاية المطاف سعينا في إثبات أنّ ديفيدسن نفسه على الرغم من إشاراته إلى المآزق الأساسية للتمثيلية إلّا أنّه يقدّم شرحاً وتفسيراً للمعنى والمعرفة. وبما أنّه يؤكّد كثيراً على مفهوم الصدق فإنّه في النهاية متعهد لشكل من أشكال التمثيلية.

كلمات مفتاحية

جزم التجريبية الثالث، التمثيلية، الاستنتاجية، النموذج المفهومي، العلم والتكنولوجيا.

١٨٢



نظر
صدر

سال بيست و دوم، شماره ٨٨، زمستان ١٣٩٦

Avoiding the Third Dogma of Empiricism: Rejecting Representationalism in Favor of Inferentialism

Meysam Mohammadamini

Assistant professor in Shahid Beheshti University, Research Center for Fundamental Studies of Science and Technology

me_aminisbu.ac.ir

Donald Davidson pronounces the distinction between “conceptual scheme” and “empirical content” as the third dogma of empiricism. In this paper, I show that Davidson’s objection is, indeed, directed at essential deficiencies in the representationalist approach to meaning and knowledge. The central thesis of representationalism is that the notion of representation should be taken as prior and basic in an account of meaning and knowledge. Davidson’s main objection to the representationalist approach is that we could not have a clear understanding of the representation relation, for there is essentially nothing to make sentences and theories true. After a brief sketch of representationalism and its alternative, inferentialism, I discuss the possibility of rejoicing Davidson’s objections from an inferentialist view. In particular, the inferentialist can explain how linguistic expressions are understood, and how a non-dualistic picture of the conceptual could be provided. In the end, I try to show that, notwithstanding his objections to the representationalist approach, Davidson is ultimately committed to a version of representationalism, by emphasizing the role of “truth” in his account of meaning and knowledge.

Keywords

Third dogma of empiricism, representationalism, inferentialism, conceptual scheme, empirical content.



A Defense of Imperativeness of the Hypothetical Contract in Rawls's Theory of Justice

Omid Karimzadeh

Assistant professor in Shahid Beheshti University, Research Center for Fundamental Studies of Science and Technology
o_karimzadeh@sbu.ac.ir

Methodologically speaking, the main component of Rawls's theory of justice is the notion of the original position. However, the most controversial component of the notion of the original position is the notion of hypothetical contract. This paper seeks to elaborate the role of hypothetical contract in the original position in order to show that the imperativeness of hypothetical contract can be defended against some objections. One way to defend the imperativeness of hypothetical contract against the "argument from similarity" is to explain the imperativeness of hypothetical contract by an appeal to further independent reasons with which both sides can agree. Such a defense is also relevant to the distinction between thin and thick veils of ignorance, and can be considered as a reason to prefer the latter to the former. In this paper, I have elaborated the notions of the original position and hypothetical contract, and then pointed to the distinction between thick and thin veils of ignorance, delineating Rawls's reasons for opting the thick veil. I have then dealt with the question of whether hypothetical contract is imperative by itself or not, and I have then appealed to the argument from similarity to defend a negative answer to the question. I have then elaborated Dworkin's objection to the imperativeness of hypothetical contract to show that there are cases where hypothetical contract can be taken to be intuitively imperative. The core of the above account consists of reasons that are plausible for both sides, and can transfer their normative force to the hypothetical contract. I have finally presented another objection to the imperativeness of hypothetical contract and a minimal defense of it against the objection.

Keywords

Original position, hypothetical contract, argument from similarity, argument from transitivity, constitutive arguments, epistemic arguments, Rawls, Dworkin.

A Critique of Fakhr Rāzī's Theory of Painfulness of Sensational Pleasures

Mahmoud Saydi

Assistant professor at Shahed University

m.saidiy@yahoo.com

Mohsen Pishahang

PhD student of theological denominations, University of Religions and Denominations

mpf313@yahoo.com

An old challenging issue in the history of philosophy has been the problem of pleasure and pain, and their relationship with true human happiness. Prominent moral philosophers have tried to explain their nature and their role in human happiness. Fakhr Rāzī has divided pleasures into the rational and the sensational, taking bodily pleasures to be essentially painful, removing one from perfection and true happiness. Fakhr Rāzī's theory faces fundamental challenges, including the following: counterexamples from sensational pleasures, such pleasures being existent, rather than nonexistent, goodness of pleasures being modified by moderateness, pleasantness of repeating sensational pleasures ignoring their existential reality, that is, their agreement with the human nature.

Keywords

Fakhr Rāzī, pleasure, pain, human, rational pleasure, sensational pleasure.



Discourse as a Methodology for Civilization Studies

AbdolMajid Mobaleghi

Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy

mobaleghi@gmail.com

Discourse is a methodology that yields a new understanding of how the history has developed. The methodology aims to obtain a kind of awareness in a historical study, which cannot be obtained through classical traditions of historical studies. This methodology particularly helps us know the internal course of developments of a civilization and explain the logic of interrelationships between two civilizations. The capacities of discourse studies for research on civilizations are expressed by the focus of discourse on coherence mechanisms of a set, its focus on the logic of correlation and coherence within a system of ideas, individual and collective actions, expressions, techniques leading to the manifestation of social power, and the epistemic background of the set. The capacities may well lead us to undiscovered fields of studying a civilization—fields that are usually overlooked by researchers. This paper aims to, firstly, show the possibility and manner of deploying the discourse in studying the course of development of civilizations, and secondly, show the usefulness of such a study by applying it to a field of study. I will seek to achieve an understanding of the mode of appearance and significance of expressions, actions, and the arrangements of central notions in three main fields of the Islamic civilization, through the application of discourse methodology. The three fields consist in “early Islam,” “Medieval Islam,” and “contemporary Islam.”

Keywords

Civilization, development study, discourse, genealogy, articulation.



7

Abstracts

The Possibility of an Islamic Civilization in Today's World

A Look at Foundations and Capacities

Alireza Vase'i

Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy

a.vaseei@isca.ac.ir

Scholars of civilization agree over the historical existence of the Islamic civilization and its unique role in the world civilization, as they acknowledge its vitality throughout the history. However, given what the Islamic civilization has left and the minor role it had in the world civilization in recent centuries, the question has arisen for scholars and intellectuals of whether the Islamic civilization can still have a dynamic competitive contribution to today's world, which has undergone fundamental changes. The present paper has, through a historical method and scientific explanation, come to the conclusion that, despite its intentional or unintentional inactivity, the Islamic civilization can have an effective role to play in the world again, provided that the path is paved for its presence in the civilizational competition by Islamic civilization-making foundations and capacities.

Keywords

Islamic civilization, foundations, capacities, civilizational Islam, modern civilization.



Social Theology and Islamic Civilization

(An Examination of the Views of Muhammed Fethullah Gülen)

Rasoul Nowruzi Firuz

Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy

r.norozi@isca.ac.ir

Fethullah Gülen is a theorist of social theology whose theories are mainly focused on the application of Islam to the modern condition. He emphasizes on issues such as service, job, education, and, in general, the construction of a social world based on Islamic concepts. Thus, his reading of Islam is in contrast with a political reading of Islam, since he organizes the implementation of Islam as a social phenomenon, regardless of a governmental path. In this paper, I seek to explore and examine Fethullah Gülen's views by reference to theoretical issues in civilizational studies. Gülen is an intellectual who claims to have provided theories about the Islamic civilization. He tries to present a prescription for the encounter between the Islamic world and Western modernity, which preserves the identity of the Islamic civilization and is efficient as a solution for problems in the Islamic world, while having as a consequence as few conflicts between the Islamic world and the West as possible in order to secure both this-worldly and afterlife happiness. The main difference between Gülen and many other Muslim intellectuals is the way he approaches social activity and practice, and this has turned him into a figure who is both a Muslim intellectual and a social leader, who tries to put his thoughts about the reconciliation between Islam and modernity into practice.

Keywords

Identity, modernity, Islamic science, dialogue between religions, Islamic civilization.



Abstracts

Islamic Variety in the Civilizational Process

Habibollah Babaei

Faculty member of the Islamic Sciences and Culture Academy

h.babaei@isca.ac.ir

This paper does not focus on a comprehensive general plan for the new civilizational path of Muslims (the positive approach), nor does it focus on delineating differences and demarcations of the Islamic civilization from the secular civilizational model in today's West (the negative approach). It focuses, instead, on "unity and plurality" as the main issue in the philosophy of Islam, on the one hand, and the central challenge of the modern civilization, on the other. A focus on this common issue—that is, the necessity of unity within the plural civilization and their accommodation into modernity and tradition—can be a starting point in an account of the Islamic civilizational model in the contemporary period. My civilizational proposal in this paper is to distinguish divine pluralities from ordinary and mundane pluralities. In this outlook, the civilizational *tawhīd* (or monotheism) is not a negation of all kinds of pluralities; rather it is an accumulation of divine and human pluralities, without which general ways will not be there, and without divine general ways, no civilizational path will be there in the Muslim community.

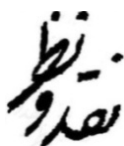
Keywords

Civilization, plurality, unity, monotheism, contemporaneity, ways and the path.



Table of Content

Islamic Variety in the Civilizational Process Habibollah Babaei	4
Social Theology and Islamic Civilization (An Examination of the Views of Muhammed Fethullah Gülen) Rasoul Nowruzi Firuz	5
The Possibility of an Islamic Civilization in Today's World A Look at Foundations and Capacities Alireza Vase'i	6
Discourse as a Methodology for Civilization Studies AbdolMajid Mobaleghi	7
A Critique of Fakhr Rāzī's Theory of Painfulness of Sensational Pleasures Mahmoud Saydi Mohsen Pishahang	8
A Defense of Imperativeness of the Hypothetical Contract in Rawls's Theory of Justice Omid Karimzadeh	9
Avoiding the Third Dogma of Empiricism: Rejecting Representationalism in Favor of Inferentialism Meysam Mohammadamini	10



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 22, No. 4, Winter 2018

88

Academy of Islamic Sciences and Culture
www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

☎ Tel.: +98 25 37742165 • 📠 Fax: +98 25 37743177 • ✉ P.O. Box. 37185/3693

jpt.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

پژوهش های قرآنی	اخلاق	حوزه	فقه	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۴۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	آینه پژوهش
یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۸۰,۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام نهاد یا شرکت:
.....

نامانی:	استان:	شهرستان:	کد پستی:
.....
.....
.....
.....

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشر
صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی