



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 3, autumn, 2014

تأمل در امکان، مفهوم و ماهیت تمدن اسلامی در عصر غیبت

احمد رهدار*

۶۷



نظر
رهدار

تأمل در امکان، مفهوم و ماهیت تمدن اسلامی در عصر غیبت

چکیده

هرچند تأمل درباره تمدن و تمدن اسلامی در سابقه نگاه‌های اسلامی نیز وجود دارد، اما پرسش از تمدن اسلامی در دهه‌های اخیر، به تبع خودآگاهی دینی مسلمانان، به‌ویژه از طریق شکوفاشدن جنبش‌های اسلامی از جمله انقلاب اسلامی ایران، شدت و عمومیت بیشتری یافته است. یکی از پرسش‌های مهم در این زمینه، ناظر به امکان تحقق تمدن اسلامی در عصر غیبت است. این مقاله با اذعان به حداقلی بودن ظرفیت‌های عصر غیبت در مقایسه با عصر ظهور، با تکیه بر تجربه تاریخی مسلمانان در عصر غیبت و نیز با درک تشکیکی از مفهوم تمدن، بر این باور است که تمدن اسلامی در عصر غیبت قابل تحقق بوده و در مقایسه با شرایط زمانی خود حتی می‌تواند از پویایی و نشاط مطلوبی نیز برخوردار باشد.

کلیدواژه‌ها

تمدن، تمدن اسلامی، عصر حضور، عصر غیبت و عصر ظهور.

بحث درباره تمدن و چگونگی مطالبه آن از مباحث دهه‌های اخیر در جهان اسلام است و بسیاری از کشورهای اسلامی که هنوز چنین مطالبه‌ای و حتی زمینه‌ای در آنها تحقق نیافته است. پیشینه طرح این بحث در کشور ما نیز از زمان مطالبه مقام معظم رهبری از فرهیختگان جامعه و ترسیم نقشه راه تکاملی ما در پنج گامی که آخرین آنها رسیدن به «تمدن نوین اسلامی» می‌باشد، شتاب بیشتری به خود گرفته است. تنها در این مرحله است که امکان پرسش از خود به تفصیل مطرح شده و وضعیت تاریخی مان در خود آنگاه ما قرار می‌گیرد. در چنین وضعیتی اولاً، داشته‌های تاریخ اسلامی به صورت حداکثری رصد می‌شود؛ ثانیاً، تاریخ به صورت خود آنگاهانه‌ای مهندسی می‌شود؛ بدین معنا که حرکت به فردای تاریخ بیشتر از گذشته نیازمند برنامه‌ریزی می‌گردد.

بیشتر محققانی که درباره تمدن تأمل کرده‌اند، آن را با مفهوم «فرهنگ» هم‌خانواده و در پیوند دیده‌اند. در این پژوهش، تمدن صورتی از فرهنگ است که همه ظرفیت‌های آن را در قالب نظمی ساختاری محقق می‌گردد. اگر ساحت تمدنی را ساحت بلوغ فرهنگی بدانیم، دغدغه تمدن‌پژوهی در حقیقت بحث از تکامل فرهنگی در وجه جمعی و ساختاری آن خواهد بود و از این روی، همان دلایلی که عقلانیت کمال‌جویی فرهنگی را توجیه می‌نماید، پشتوانه عقلانیت مطالبات تمدنی نیز خواهد بود.

تمدن اسلامی مصداقی از تمدن بشری است که مدعی است افزون بر دارابودن همه ویژگی‌های مشترک تمدن‌ها، ویژگی‌های خاصی نیز دارد. برای نمونه، تمدن مطلوب اسلامی وضعی از تاریخ اسلام است که در آن همه مناسبات فردی و اجتماعی (اعم از روابط و نیازهای ظاهری و باطنی) بر محور آموزه‌های اسلامی صورت گرفته باشد. از آنجا که تمدن‌ها همواره تمدن ملت‌ها و امت‌ها هستند، منظور از تمدن اسلامی نیز تمدن مسلمانان است. این تمدن وضعی است که در نسبت با تمدن مطلوب اسلامی و معطوف به آن شکل گرفته، ولی همواره در مرتبه‌ای به لحاظ اعتبار، نازل‌تر از آن قرار دارد. تمدن اسلامی فعل مسلمانان است و به‌ضرورت خود از جنس نصّ نمی‌باشد، اما حجیت و عقلانیت خود را از نصوص اسلامی می‌گیرد. توجه به این نکته از آن روی مهم است که بدانیم عقلانیت تمدن‌های رقیب از جمله تمدن غرب هرگز نمی‌توانند و نباید معیار ارزیابی تمدن اسلامی قرار گیرند.



عصر غیبت که پرسش محوری این پژوهش ناظر به امکان تحقق تمدن اسلامی در ساحت این عصر می‌باشد، مفهومی زمانی است که محدوده آن از آغاز غیبت امام دوازدهم (عج) تا زمان ظهور آن حضرت را دربرمی‌گیرد. هرچند ویژگی مهم عصر غیبت، غائب‌بودن امام معصوم 7 در آن است، این امر بدین معنا نیست که تعریف و ویژگی‌های این عصر، عاری از توصیف معصوم باشد، بلکه امامان معصوم 7 درباره فلسفه غیبت امام دوازدهم، شرایط عصر غیبت، وظایف مسلمانان و به‌ویژه شیعیان در این زمان و حتی طولانی‌بودن زمان آن و... سخنانی فرموده‌اند. بی‌شک غیبت امام معصوم 7 در این دوره را باید نوعی مصیبت تلقی کرد. با وجود این، باید توجه داشت که از سوی دیگر، مصیبت یادشده خود می‌تواند فرصتی نادر برای کسانی باشد که بخواهند خود را در بستر این مصیبت چنان بسازند که برای تحمل بار همراهی با آخرین ولی الهی آماده باشند. به بیان دیگر، «عصر غیبت از آن جهت که در آن مجالی برای دستیابی عمومی به حضور معصوم وجود ندارد، تهدید است و عذاب، و از آن جهت که در آن بقا و توسعه در مقایسه با شرایط عصر ظهور معصوم مستلزم زحمت مضاعف می‌باشد، فرصت است و نعمت؛ اما نباید پنداشت که پروژه بقا و توسعه اسلامی در عصر غیبت به دور از حضور و نقش‌آفرینی امام غائب و تنها با زحمت مضاعف مسلمانان رقم می‌خورد. واقعیت این است که هرچند رسیدن به بلوغ اجتماعی محتاج تجربه شکست‌ها و ناکامی‌هاست، اما آنجا که مصائب از طاقت فراتر می‌رود و دشمنی‌ها اساس حرکت را تهدید می‌کند، دخالت و حمایت امام ضرورت می‌یابد» (غوی، ۱۳۹۳: ۱۷).

تمدن؛ مطالبه عصر

با اینکه در گذشته نیز برخی از اندیشمندان اسلامی از جمله ابن‌خلدون درباره مسئله تمدن تأمل کرده‌اند، ولی تاکنون مطالبه تمدن هرگز به یک مطالبه عمومی (مردمی) و رسمی (حکومتی) تبدیل نشده است و همین امر سبب می‌شود طرح این پرسش که چرا چنین مطالبه‌ای در عصر ما صورت می‌گیرد و نه در اعصار گذشته جدی بنماید. پاسخ به این پرسش، نیازمند طرح مقدمات دین‌شناختی خاصی است که در ادامه به دو مورد از آنها اشاره می‌شود:

الف) در حالی که دین کامل است، دین‌داری مستکمل می‌باشد (نک: رهدار، ۱۳۹۳: ۵۳-۵۶)؛





این بدین معناست که تمامیت دین در تمامیت تاریخ فهم می‌شود و نمی‌توان دوره‌ای از تاریخ را یافت که مجموعه فهم اجتماعی از دین در آن دوره با کل ظرفیت دین تطبیق داشته باشد. بی‌شک، چنین اتفاقی باید در تاریخ بشریت بیفتد، و گرنه جعل ظرفیت‌های فهم‌نشده از دین از سوی خداوند متعال، امری بیهوده خواهد بود. در این صورت، اتفاق یادشده زمانی دست می‌دهد که تاریخ بشریت به پایان برسد. در آن زمان، می‌توان ادعا کرد که مجموعه فهم تاریخی بشر از دین با کل ظرفیت دین برابر است. این ادعا با مبانی روایی شیعه در خصوص اشتداد دین‌داری در عصر حاکمیت جهانی حضرت مهدی (عج) نیز هم‌خوانی دارد. مهم اینکه بدانیم صورت‌های استکمالی تحقق تاریخی اسلام، معلول آگاهی فزاینده و تکاملی مسلمانان است؛ بدین معنا که هرچه ظرفیت استنطاقی مسلمانان از اسلام بیشتر شود، به همین میزان درون‌مایه‌های آموزه‌های اسلامی برای هدایت و سعادت حیات بشری عمیق‌تر فهمیده می‌شود.^۱ اما این درون‌مایه‌ها همواره نمی‌توانند در یک قالب و عنوان بگنجد، زیرا ناگزیر میان قالب و محتوا رابطه‌ای وثیق برقرار است و با تغییر محتوا، تغییر قالب ضرورت می‌یابد؛ همچنان که در سیر استکمالی دوران تحصیل، به‌میزان افزایش آگاهی‌های دانش‌آموزان، لازم است تا متون آموزشی محتواهای بیشتری را در اختیار آنها قرار دهند. به بیان دیگر، دیالکتیک «ذهنیت اسلامی» - که بر این ادراکات مسلمانان در هر دوره‌ای است - و «متون اسلامی»، توأمان به ارتقای ذهنیت یادشده و ظاهرشدن روزافزون بطون متون اسلامی می‌انجامد.^۲ وضع‌های متفاوت فرهنگ، حکومت و تمدن، معلول چگونگی این ارتقای ذهنیت و تکثیر نص می‌باشند. مطابق روایت‌ها نیز عقل حجت درون است (کلینی، ج: ۱؛ ۱۶) و می‌توان از بر این عقول مردم، به «عقل جمعی» تعبیر کرد. در هیچ دوره‌ای از تاریخ، عقل جمعی برابر یا بیشتر از عقل حجت الهی در آن زمان نمی‌شود، زیرا

۱. به عبارت دیگر، تکامل اندیشه بشر تابع مراحل تاریخی است و مقصود از مراحل تاریخی، نه حکومت عوامل و قوانین مادی، بلکه سنت‌های الهی حاکم بر تاریخ می‌باشد. البته این مسئله به معنای حاکمیت جبر بر تکامل تاریخ از طریق حاکمیت سنت‌های الهی نیست، بلکه بدین معناست که چگونگی تولی انسان‌ها به ربوبیت الهی در چگونگی تکامل تاریخ مؤثر است، زیرا انسان‌ها در فضای جامعه و جامعه در فضای تاریخ تنفس می‌کند و بر این اساس، مرحله بلوغ تاریخی در بلوغ تفکر بشری نقش ایفا می‌کند. و لازمه این مطلب آن است که بخشی از اندیشه‌ها در حوزه معارف دینی در مراحل مختلف تکامل تاریخی مورد توجه بشر قرار بگیرد. به بیان دیگر، با تکامل تولی اجتماعی به ربوبیت الهی، انگیزه‌های دینی بلوغ یافته و وقتی در وجدان اجتماعی رسوب یابند، استنطاق از دین حداکثری می‌گردد (نک: میرباقری، ۱۳۸۴: ۳۶).
۲. اهمیت توجه به ارتقای ذهنیت اسلامی از آن روست که به باور نویسنده، این ذهنیت نه وجود اعتباری، بلکه وجود حقیقی و مستقل از ذهن افراد مسلمان دارد.

از آنجا که حجت الهی «انسان کامل» است، عقل او نیز «عقل کامل» می‌باشد. از منظر اسلامی، تکامل جامعه در تاریخ چیزی جز نزدیک شدن عقل جمعی به عقل انسان کامل نمی‌باشد؛ یعنی هرگاه عقل جامعه با عقل حجت الهی برابر شد، تاریخ بشر به تکامل و پایان می‌رسد.

ب) صورت کامل تحقق اسلام در تاریخ، دفعی نیست، بلکه تدریجی است و در هر مرحله نیز قالبی خاص دارد. این مرحله نه تنها تدریجی، بلکه تکاملی نیز هستند و این ادعا با باور به استكمال دین داری نیز هم‌خوانی دارد. به نظر می‌رسد سه صورت کلان تحقق تاریخی اسلام عبارتند از:

۱. صورت فرهنگی: این مرحله از تحقق اسلام، نخستین مرحله از تحقق تاریخی آن است که در یک فرایند به نسبت طولانی، مفاهیم، مناسک و به طور کلی هنجارهای فرهنگی دوره پیشا اسلامی به تدریج جای خود را به متناظرهای اسلامی می‌دهند. دلیل طولانی بودن این دوره، از سویی، دیرپایی و از سوی دیگر، دیرزایی فرهنگ است؛ بدین معنا که فرایند حذف فرهنگ پیشین و نیز فرایند زایش فرهنگ جدید به آسانی انجام نمی‌پذیرد. از این روی، هم‌زمان با تأسیس فرهنگ اسلامی در این دوره، «رویکرد امضایی» به مثابه راهبردی برای تعامل با فرهنگ پیشین و به منظور فرصت‌زایی زمانی برای تصرف مفهومی در فرهنگ پیشین و تحقق مؤلفه‌های فرهنگی جدید به کار گرفته می‌شود. بی‌گمان همان احکام امضایی در نهایت، چنان قیدهایی می‌یابند که اگر نه ماهیت، دست کم کارویژه آنها در خدمت اهداف فرهنگ جدید قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که گاه با کارویژه پیشین خود زاویه حداکثری می‌یابند. در مورد «مناسک» نیز تلاش می‌شود از طریق شبکه‌ای کردن مفاهیم فرهنگی جدید، نوعی هژمونی فرهنگی، معطوف به حداقلی کردن یا حذف مناسک فرهنگی پیشین ایجاد شود. برای نمونه، می‌توان به فرایند حداقلی - حذفی برده‌داری^۱ (میراث فرهنگ پیشا اسلامی در دوره اسلامی) در تاریخ اسلام اشاره کرد.

۲. صورت حکومتی: این مرحله از تحقق تاریخی اسلام، دومین مرحله از تحقق تاریخی آن است که در یک فرایند طولانی، مفاهیم فرهنگی تولید شده در عالم اسلامی به منظور هم‌افزایی معنایی و هم‌آهنگی کارکردی در یک نظم و ساختار منسجم و تشکیلاتی

۱. برای آگاهی از چگونگی حذف تدریجی برده‌داری در نظام حقوقی اسلام، نک: هاشمی، ۱۳۸۹.





قرار می‌گیرند.^۱ پیچیدگی ساختار یادشده و نیز جلوگیری از تفسیرها و تأویل‌های تحریفی، نیاز به یک اقتدار مرکزی به نام حکومت را ضروری می‌کرد. بی‌گمان حکومت اسلامی باید مسبوق به نظریه باشد؛ نظریه‌ای که هرچند پس از تشکیل حکومت نیز امکان تعالی و تغییر دارد، ولی پیش‌تر باید رسالت تنظیم مفاهیم فرهنگی و شبکه‌ای کردن آنها را عهده‌دار باشد.^۲

صورت حکومتی تحقق اسلام در هر دو قالب شیعی و سنی آن، سبب می‌شود تا هم امکان‌های اجرایی کردن ظرفیت‌های فهم شده از دین حداکثری شده و هم استنطاق از دین در ظرفیت‌های فهم نشده از آن و نیز الزام‌های آنها در حوزه اجرا حداکثری گردد. برای نمونه، با پیروزی انقلاب اسلامی و غلبه رویکرد ولایتی، فقه شیعه از جایگاه اپوزیسیون به جایگاه رهبری جامعه تغییر وضعیت داد و این گذار سبب حداکثری شدن استنطاق از فقه شده است. استنطاق حداکثری از فقه باعث می‌شود تا حتی اگر فقیهان داعیه رهبری جامعه را هم نداشته باشند، خود فقه به پرسش‌ها و مطالبات زمانه حساس شود. از تفاوت‌های مهم فقه اپوزیسیونی و فقه سرپرستی این است که در فقه اپوزیسیونی بیشتر جنبه‌های سلبی و انتقادی، و در فقه سرپرستی بیشتر جنبه‌های اثباتی و ایجابی رشد می‌کند. از همین رو، از زمانی که فقه سیاسی شیعه در عمل عهده‌دار حکومت گشته، «عنصر مصلحت» در آن پررنگ‌تر شده است. کارویژه عنصر مصلحت، پیش‌برد عملی دغدغه‌های فقهی در متن موانع می‌باشد.^۳ به بیان دیگر، فقه مصلحت‌گرا، فقه ناظر به شرایط مقدور است، در حالی که

۱. اساساً بدون ورود به مرحله حکومت، اجرایی شدن برخی از احکام اسلام ممکن نخواهد بود؛ برای مثال، برخلاف گمان برخی، احکام واجب یا عینی (لزوم امتثال همه مکلفان) و یا کفایبی (کفایت امتثال برخی مکلفان) هستند؛ احکامی مانند «الزَّائِنَةُ وَالزَّائِنُ فَاجِدُوا» (نور: ۲) و «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُ» (مانده: ۳۸) ... وجود دارند که نه عینی‌اند و نه کفایبی. در این نوع واجبات، فرد یا نهادهای خاصی می‌توانند عهده‌دار امتثال شوند. امامیه بر اساس اعتقاد به ولایت فقیه و حاکم شرع و شمول آن در این حوزه‌ها، این واجبات را تکالیفی می‌داند که متوجه حاکم شرع است (علی‌دوست، ۱۳۸۸: ۶۰۵-۶۰۹).

۲. متأسفانه در تاریخ اسلام و با اتفاق سقیفه، شکل‌گیری نظام (حکومت) اسلامی بر تولید نظریه حکومت اسلامی تقدم جست و از آن پس، نظریه‌های حکومت در ساحت تسنن، توجیه‌گیر نظام سیاسی موجود شدند و این چنین شد که به جای آنکه اندیشه اسلامی راهبر سیاست اسلامی گردد، سیاست موجود، ملاک فهم و تفسیر اندیشه اسلامی گشت! (نک: قادری، ۱۳۷۹: ۲۲-۲۳).

۳. برخی از نویسندگان با درک کاملاً عرفی از مفهوم مصلحت، بر این باورند که «اگر مصلحت‌سنجی که عبارت است از ارزیابی هزینه - فایده، وارد یک دستگاه جزمی بشود، سریعاً آن را عرفی می‌کند. البته هرچه میزان یا غلظت عنصر مصلحت در یک دستگاه حقوقی بیش‌تر باشد، جزم‌های آن دستگاه بیش‌تر و سریع‌تر حل می‌شوند» (حجاریان، ۱۳۸۰: ۱۰۵). این در حالی است که «مصلحت ثبوتاً بنا بر نظر عدلیه معیار حکم شرعی است؛ چه مصلحت در خود حکم باشد، چه در متعلق آن، ←

فقه‌پوزیسونی دغدغه شرایط مطلوب را دارد و از پایگاه شرایط مطلوب، وضعیت موجود را نقد می‌کند.

۳. صورت تمدنی: این مرحله، سومین مرحله از تحقق تاریخی اسلام است که در یک فرایند طولانی، تجربه‌ها و ظرفیت‌های حکومت‌های تاریخی اسلامی، معطوف به تحقق یک نظم پیچیده و فراگیر - به گونه‌ای که میراث اسلامی در بخش‌ها و ابعاد مختلف بتوانند به صورت منطقی یک‌دیگر را پشتیبانی کنند - در ظرفی به نام تمدن متمرکز می‌شوند. فراگیری و گسترده‌گی عمل و رسالت تمدن اسلامی دو وصف آشکار دارد: نخست اینکه برخلاف حکومت‌های اسلامی که با ویژگی خاص مذهبی (شیعی و سنی) تشخیص می‌یافتند، تمدن اسلامی به دلیل ساحت پیچیده، متکثر و فراگیرش با ویژگی خاص دینی (اسلامی) تشخیص می‌یابد. به بیان دیگر، تمدن اسلامی بیش از آنکه بر ویژگی‌های خاص شیعی و سنی استوار باشد، بر اشتراک‌های آن دو استوار است؛ دوم اینکه در حالی که غیرت اول حکومت‌های اسلامی، غیرت‌های درون‌اسلامی (و ناظر به تفاوت‌های فرقه‌های مذهبی) می‌باشد، غیرت اول تمدن اسلامی، ناظر به تمدن‌های غیراسلامی اعم از تمدن‌های دینی (مثل تمدن مسیحی غرب) و غیردینی (مثل تمدن چینی) است. بی‌گمان تحقق این وضع و وصف، مقتضی در پیش گرفتن رویکرد وحدتی - تقریبی در درون جهان اسلام می‌باشد. رویکرد یادشده به دلیل ایجاد فضای همدلانه در درون جهان اسلام، بستری مناسب برای تعامل حداکثری میراث دینی تمامی فرقه‌های اسلامی ایجاد کرده و به نوبه خود زمینه‌ساز گذار آسان جهان اسلام از سیطره گفتمان‌های تمدن‌های غیراسلامی می‌شود. بر این اساس، رویکردهای افراطی مذهبی مانند جریان‌های تکفیری از جمله طالبان، داعش، القاعده و... که همگی در قرائت وهابیت از اسلام ریشه دارند، فاقد ظرفیت تمدنی‌اند.

در مورد این صورت‌های سه‌گانه فرهنگی، حکومتی و تمدنی توجه به چند نکته اهمیت دارد:

نخست اینکه صورت‌های سه‌گانه فرهنگی، حکومتی و تمدنی، صورت‌های طولی

→ چه با جعل حکم محقق شود و چه با اطاعت آن... مصلحت به عنوان ملاک اثبات حکم شرعی معمولاً حداکثر مظنون فقیه مستنبط است» (ضیائی فر، ۱۳۹۱: ۲۰۵). بی‌گمان مصلحت شرعی، اصول و ویژگی‌های بسیار متفاوتی در مقایسه با مصلحت عرفی دارد و کاربرد آن در دستگاه سیاسی دینی به معنای عرفی کردن دستگاه مذکور نمی‌باشد (برای آگاهی از اصول و ویژگی‌های مصلحت شرعی، نک: علی‌دوست، ۱۳۸۸: ۸۷-۹۴).





تحقق تاریخی اسلام‌اند نه صورت‌های عرضی آن؛ بدین معنا که در انتقال از یک صورت به صورت بعدی، میراث صورت پیشین در صورت پسین حضور دارد و بر این اساس، برای نمونه، صورت تمدنی اسلام واجد میراث صورت‌های فرهنگی و حکومتی آن نیز می‌باشد. دوم اینکه صورت‌های یادشده، صورت‌های اجتماعی هستند؛ بدین معنا که از سویی، نقطه‌های آغاز آشکاری ندارند و از همین رو، چه بسا زمان انتقال از یک صورت به صورت دیگر چند دهه یا چند سده به طول انجامد و از سوی دیگر، ممکن است برخی از اجزای صورت پسین در متن صورت پیشین تحقق یابند.

سوم اینکه صورت‌های یادشده، صورت‌های ظاهری هستند؛ بدین معنا که بر اساس باورهای شیعه، پیشوایان معصوم : ولایت تاریخی دارند و کردار صورت‌های باطنی ولایت آن بزرگواران به ضرورت با صورت‌های ظاهری هم‌شکل نخواهد بود. به نظر می‌رسد در لایه‌های باطنی تاریخ، تکامل بر محور ایجاد و هماهنگی سه ساحت بشری (فطرت)، اسلامی (دین خاص) و شیعی (دین اخص) صورت می‌گیرد؛ به بیان دیگر، تلاش ولایت تاریخی حجت‌های الهی، نخست به تثبیت وضع فطری در تاریخ بشر و سپس به شکوفا ساختن استعداد بشر برای ورود به عالم اسلام و در نهایت به تحقق اسم و رسم تشیع تعلق می‌گیرد. شاید بتوان با مسامحه از مرحله اول با عنوان «فطرت اول» (که در آن مواجهه با عالم از پایگاه دانش عام و به شکل بسیط انجام می‌پذیرد)، از مرحله دوم با عنوان «فطرت ثانی» (که در آن مواجهه با عالم از پایگاه عقل انجام می‌پذیرد) و از مرحله سوم با عنوان «فطرت ثالث» (که در آن مواجهه با عالم از پایگاه عرفان انجام می‌پذیرد) نام برد، زیرا در مرحله نخست، فهم بشر حداقلی و بیشتر حسی و در مرحله دوم، تحت تأثیر ادیان الهی به‌ویژه دین اسلام، عقلانی و در مرحله سوم، تحت تأثیر آموزه‌های غنی تشیع، ضمن بهره‌گیری از سرمایه‌های حس و عقل، عرفانی شده است و نوعی هستی‌شناسی شهودی را تجربه می‌کند.

با توجه به مطالب پیش‌گفته پاسخ این پرسش که چرا مطالبه تمدن از میراث اسلامی در روزگار ما و نه در روزگاران گذشته صورت می‌گیرد، تا حدودی روشن می‌شود، زیرا اولاً، تا ذهنیت اسلامی به میزانی ارتقا نیابد که مسلمانان را آماده حرکت در وضعی خاص (اعم از فرهنگ، حکومت و تمدن) نماید، چنین مطالبه‌ای صورت نمی‌گیرد؛ به بیان دیگر، مطالبه

هر نوع از صورت‌های تحقق تاریخی اسلام، معلول وضع ذهنیت اسلامی است و در شرایطی که وضع ذهنیت اسلامی بسیط و غیرمتورم باشد، استعدادی برای مطالبه صورت تمدنی اسلام نخواهد بود؛ ثانیاً، باید توجه داشت بدون گذار از بستر صورت‌های فرهنگ و حکومت که هر کدام نیازمند گذراندن طی فرایندهایی طولانی هستند، مطالبه دفعی تمدن در گذشته امکان‌پذیر نبوده است.

به اختصار می‌توان گفت قرائت انقلاب اسلامی ایران از تراث اسلامی چنان بوده که به ایجاد «وضع‌ی خاص» برای ذهنیت اسلامی انجامیده است؛ به گونه‌ای که مسلمانان معاصر با تکیه بر آن وضع، خود را برای ورود به صورت تمدنی اسلام مستعد می‌بینند. البته این استعداد اعتباری نبوده است و تنها در صورتی دست می‌دهد که ماده خام آن به صورت واقعی وجود داشته باشد. بر این اساس، نباید پنداشت که تب تمدن‌خواهی و تمدن‌سازی در نخبگان اسلامی تنها در پی مطالبه اعتباری مقام معظم رهبری از آنها بالا رفته است، بلکه واقعیت این است که مطالبه ایشان نیز تنها پس از احساس وضع استعداد تمدنی امت اسلامی انجام پذیرفته که برای درک این وضع دست کم به دو نکته باید توجه داشت:

الف) وضع تمدن یک وضع هویتی است و از همین روی، همه تمدن‌ها غیریت یا غیریت‌هایی دارند (نک: تاجیک، ۱۳۸۴: ۲۱ - ۳۸).^۱ در یک رابطه دو سویه، به هر میزان که خودآگاهی افراد یک جامعه به هویت تمدنی‌شان بیشتر باشد، به همان میزان تنفر اجتماعی - تاریخی‌شان از غیریت آن تمدن شدت می‌یابد و برعکس. بر این اساس، کارگزاران و مهندسان تمدن‌ها به منظور حفظ تنفر یادشده، باید تلاش کنند تا همواره عناصر تمایزبخش میان تمدن خود و غیریتش را برجسته کنند. این مهم تنها از طریق آگاهی اجتماعی به عناصر تمایزبخش حاصل نمی‌شود، بلکه افزون بر آن نیازمند محمل‌هایی تاریخی هستند تا بتوانند شعور اجتماعی را به شور اجتماعی تبدیل کنند. تنها در این صورت است که دوگانه هویت - غیریت، در یک تعامل دیالکتیکی میان شعور و شور اجتماعی حفظ می‌شود. انقلاب اسلامی که هویت خود را از اسلام و به ویژه مکتب تشیع دارد، به خوبی توانسته است عناصر تمایزبخش غیریت‌هایش را در قالب شعار «استکبارستیزی» به حوزه شعور اجتماعی

۱. البته تمدن‌ها در مقام تمایز، غیریت یا غیریت‌هایی دارند، اما در مقام تعامل و گفت‌وگو دارای وحدت و جمعیت‌هایی نیز هستند.





وارد سازد. به بیان دیگر، انقلاب اسلامی توانسته است در میان پیروان خود، تنفر اجتماعی - تاریخی لازم را نسبت به غیرت‌هایش ایجاد کند. حداکثری شدن تنفر یادشده در مقیاس کمیت‌های انسانی، جریان‌های سیاسی - اجتماعی، جغرافیای گسترده و... به ایجاد وضع خاصی برای انقلاب اسلامی انجامیده است که باعث می‌شود رهبران آن چشم‌اندازی تمدنی را برای آن تعریف یا پیش‌بینی کنند.

ب) امروزه هویت انقلاب اسلامی از طریق مؤلفه‌هایی رقم می‌خورد که همگی دارای کارکردهای تمدنی‌اند. برای نمونه، وجود رهبری فرزانه با شایستگی‌های همه‌جانبه - به گونه‌ای که حتی مؤسسه‌های راهبردی تمدن‌های رقیب نیز به واقع‌بینانه و کارآمد بودن تحلیل‌هایش اذعان دارند - در مقایسه با همه کشورهای دیگر در جهان اسلام که داعیه تمدنی دارند، امتیازی برجسته است. اهمیت ویژه این امتیاز زمانی بیشتر درک می‌گردد که مجموعه ویژگی‌های تمدنی معظم‌له (مانند معرفت عمیق به اسلام و کارکردهای جهانی آن، قابلیت‌های مدیریتی به‌ویژه مدیریت بحران‌ها، ثبات و اصالت موضع‌گیری‌ها و مشی‌ها، اعتبار اسلامی در میان مسلمانان دنیا و...)، به‌طور مشخص با شخصیت‌های مدعی در این جایگاه از جمله طیب اردوغان، ماهاتیر محمد، پادشاه عربستان و... مقایسه گردد. همچنان که می‌توان از دیگر ظرفیت‌های تمدنی درون انقلاب اسلامی از جمله وحدت اجتماعی مردم که خود برآمده از پیوند امام و امت در آن می‌باشد و یا از رشد چشم‌گیر علم (اعم از هسته‌ای، نظامی، پزشکی و حتی حساسیت‌بازنگری در علوم انسانی غربی) نام برد.

تمدن اسلامی در عصر غیبت

در تاریخ اسلام، مسلمانان بر اساس درکی که از اسلام و آرمان‌های آن داشته‌اند، تلاش‌هایی انجام داده‌اند که با نگاهی پسینی می‌توان میان وجه جمعی - عینی آنها و تمدن اسلامی نسبتی برقرار کرد. از آنجا که امر محقق با مطلوب‌های اسلامی فاصله دارد، برخی از متفکران اسلامی در صدق عنوان تمدن بر آن تردید کرده‌اند و این پرسش جدی را طرح کرده‌اند که اساساً آیا امکان تحقق تمدنی با وصف اسلامی و مهم‌تر از آن، تمدنی در تراز اسلام در عصر غیبت وجود دارد یا خیر؟

منکران مسلمان تمدن اسلامی بر دو گروه کلان تقسیم می‌شوند: برخی بر این باورند که اساساً «تمدن»، پارادایمی مناسب با امکان‌ها و شرایط گذشته است و جهان مدرن در مجموع، ویژگی‌ها و دگرگونی‌هایی یافته است که تمدن (اعم از دینی و غیردینی) در ساحت آن امکان تحقق ندارد و از همین رو، پارادایم تعیین‌بخش در این ساحت، «فرهنگ» است، نه تمدن. این گروه، نظریه‌پردازان غربی قائل به امکان و وجود تمدن در عصر مدرن از جمله هانتینگتون را نیز از همین منظر نقد می‌کنند. برخی دیگر بر این باورند که هرچند تمدن، وضع پارادایم سنت نبوده و در عصر مدرن نیز امکان تحقق دارد، اما وضعیت جهان اسلام به‌ویژه در شرایط انفعال حداکثری آن نسبت به عالم غرب به‌گونه‌ای است که هرگونه چشم‌انداز تمدنی برای آن جز خیال و وهم نیست و مهم‌تر اینکه مبانی روایی شیعه درباره وضع به‌طور فزاینده حدافلی مسلمانان در عصر غیبت نیز گواه بر عدم امکان تحقق تمدن تراز اسلام در عصر یادشده می‌باشد (نک: کچوئیان و نصیری، ۱۳۹۴: ۵۸-۷۲).

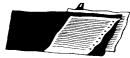
در حالی که برخی دیگر بر این باورند که صورت نهایی و کامل دین، جز در قامت تمدن امکان تحقق ندارد و اگر تمدن دینی (اسلامی) امکان تحقق نداشته باشد، لاجرم باید بخش قابل توجهی از ظرفیت‌های دین هیچ‌گاه امکان تحقق نداشته و جعل عبث داشته باشند. نگارنده با ایمان به امکان تحقق تمدن اسلامی حتی با وصف در تراز اسلام، یادآوری نکته‌های زیر را برای روشن شدن بحث لازم می‌داند:

الف) درک تمدنی از اسلام در عصر غیبت

یکم: معنای اسلام در عصر غیبت

درک تمدن اسلامی در عصر غیبت مستلزم تأمل در ماهیت اسلامی بودن یک پدیده در این دوره است. به بیان دیگر، پرسش اساسی در این مرحله آن است که یک پدیده باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد تا عنوان اسلامی بودن بر آن صدق کند؟

واقعیت این است که مسلمان بودن، مفهومی تشکیکی است که از یک وضع حدافلی شامل اظهار اسلام، ایمان به خدا، رسولان الهی، قیامت و نیز اقرار به شهادتین آغاز می‌شود و تا یک وضع حداکثری که شامل انسان کامل است ادامه می‌یابد. بی‌گمان درک تشکیکی بودن اسلام به وضعیت عصر غیبت اختصاص ندارد و این مفهوم حتی در دو عصر





حضور و ظهور نیز تشکیکی است. البته مفاهیم تشکیکی هر چند همواره شامل طیفی از افراد، جریان‌ها و دیدگاه‌هایی هستند که بر آنها صدق می‌کنند، اما ارزیابی این طیف همواره باید با فرض حفظ کردن عنوان مفهوم تشکیکی صورت گیرد، زیرا اساساً مصادیق و اجزای این طیف، تنها به این علت بدان مفهوم توصیف شده‌اند که حداقلی از وجود آن مفهوم، تمام‌عنوان آنها را فراگرفته است.

بر این اساس، تنها چیزی می‌تواند مصداقی از مفهوم تشکیکی اسلام قرار گیرد که تمام‌عنوان آن اسلام باشد، نه اینکه بخشی از ویژگی‌های آن با بخشی از ویژگی‌های اسلام قابل تطبیق باشد؛ به بیان دیگر، باید میان تشکیک عام و تشکیک خاص تفاوت قائل شد. مهم، تشکیک خاص است که به رابطه‌ای میان دو چیز اطلاق می‌گردد که اختلافشان به اشتراکشان برمی‌گردد. این قاعده در مورد تشکیک عام صدق نمی‌کند و از همین روی، دو چیز که رابطه میان آنها از نوع تشکیک عام می‌باشد (مثل واجب و مستحب)، می‌تواند حتی ضد یک‌دیگر نیز قرار گیرند. با توجه به این نکته، می‌توان ادعا کرد که جریانی مانند خوارج - که داعیه اسلام دارند، هر چند عقاید و رفتار آنها مصداق بارزی از کج‌فهمی از اسلام است - مصداقی از مفهوم تشکیکی اسلام هستند، اما جریان دیگری در قلب آفریقا یا آمریکا که داعیه اسلام ندارند، ولی برخی از رفتارهای آنها مثل صداقت و امانت‌داری‌شان قابل تطبیق بر آموزه‌های اسلامی است، نمی‌توانند مصداقی از مفهوم تشکیکی اسلام باشند، زیرا مصداق‌های مفاهیم تشکیکی در نسبت با جوهره آن مفاهیم عنوان می‌یابند.

توجه به تشکیکی بودن اسلام، فرصت‌ها و ظرفیت‌هایی را ایجاد می‌کند که می‌تواند در عصر غیبت کارکرد تمدنی داشته باشد. برخی از این فرصت‌ها و ظرفیت‌ها به قرار زیر است:

۱. هر فرد، جریان و نهادی که در میانه دو وضع حداقل و حداکثر اسلامی قرار گیرند، می‌توانند وصف اسلامی به خود گیرند. بر این اساس، بیشتر افراد، جریان‌ها و حکومت‌هایی که در تاریخ اسلام ظهور یافته و مدعی اسلام‌خواهی بوده‌اند، می‌توانند وصف اسلامی داشته باشند، زیرا این جریان‌ها و حکومت‌ها در ظاهر به جنگ باورهای اساسی اسلامی مثل ایمان به خدا و قیامت و نیز به جنگ مناسک اساسی اسلام مثل نماز، روزه و... نرفته‌اند، اگرچه برخی از آنها آگاهانه یا ناآگاهانه این باورها و مناسک را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند

که بدون دغدغه تأمین مقاصد شریعت، تنها تأمین کننده اهداف خودشان باشد. آنها در حقیقت، واجد درجه‌ای از اسلام بوده‌اند و به همین علت، در هر حال از جریان‌ها و حکومت‌های مشرک و کافر بهتر بوده‌اند؛ هرچند با آن درجه از اسلام که عقلانیت جمعی اسلامی (اعم از شیعی و سنی) آن را به‌طور نسبی مطلوب می‌داند، فاصله‌ها داشته‌اند. به بیان دیگر، تشکیکی بودن مفهوم اسلام سبب می‌شود تا بسیاری از افراد و جریان‌های با وصف اسلامی بتوانند بخشی از ظرف تمدن اسلامی را تحقق بخشند. اهمیت این حداکثری شدن وصف اسلامی از دو حیث می‌باشد: نخست در مقایسه با تقریری از اسلام که بسیاری از این افراد و جریان‌ها را از دایره آن خارج می‌داند و به همین علت نمی‌توانند سهمی در تمدن اسلامی داشته باشند؛ دوم با توجه به ماهیت تمدن که قوام آن در گرو رفع نیازهای خرد و کلان بسیاری است؛ به گونه‌ای که حتی نیازهای خرد نیز در آن به دلیل زیاد بودنشان در مجموع مهم هستند.

۷۹



نظر

تأمل در امکان، مفهوم و ماهیت تمدن اسلامی در عصر غیبت

۲. تشکیکی بودن مفهوم اسلام، به معنای بسته‌نبودن مسیر آن است؛ بدین معنا که مراتب مختلف اسلام را نمی‌توان و نباید بسان طبقات نظام‌های طبقاتی ترسیم کرد؛ به گونه‌ای که نتوان از یک مرحله به مراحل دیگر صعود یا نزول داشت. از این جهت، استکمال اسلامی تفاوتی آشکار با استکمال تحصیلی دارد. در فرایند تشکیکی تحصیل علم، پس از رسیدن به مرتبه‌ای از علم، تلاش‌های بعدی در این راستا همواره به مراتب بالاتر از درجه پیشین می‌انجامد و به ندرت سبب می‌شود تا از همان درجه پیشین نیز عقب‌تر رود. این در حالی است که حرکت در جاده استکمالی اسلام، یک سویه نبوده و همواره امکان عقب‌رفت در مسیر - همچنان که امکان پیش‌رفت در آن - وجود دارد. آنچه در فرایند حرکت در مسیر اسلام مهم است، حفظ کردن فرایند از طریق حفظ مبدأ و مقصد می‌باشد؛ بدین معنا که هرچند سازوکار حرکت در جاده تاریخی اسلام از قالب ثابتی پیروی نمی‌کند و این تکرار قالب‌ها خود طریقی برای استحصال حداکثری ظرفیت‌های متفاوت گروه‌های اسلامی می‌باشد، ولی همه این قالب‌ها مشروط به رعایت الزام‌های نظری و عملی مبدأ و مقصد هستند. به بیان دیگر، هیچ حرکتی به نام اسلام نمی‌تواند به گونه‌ای صورت گیرد که اتصاف آن به مبدأ و مقصد اسلامی آشکارا انکار شود.

۳. تشکیکی بودن مفهوم اسلام باعث می‌شود تا مخالفت گروه‌های متفاوت اسلامی با



یک‌دیگر، دست کم در ساحت عملی تا بدان‌جا کشیده نشود که موجب حذف یک‌دیگر - به‌ویژه از طریق فیزیکی - به نام اسلام گردد. این در حالی است که مخالفت‌های نظری می‌تواند چنان حداکثری شود که حتی قوت یک جریان به بطلان و در نهایت، حذف جریان دیگر بینجامد. به بیان دیگر، تشکیکی بودن مفهوم اسلام در ذهنیت اسلامی سبب می‌شود تا از سویی، در ساحت معرفت‌شناسی، امکان ادعای حق و باطل بودن برخی باورهای گروه‌ها فراهم باشد و از سوی دیگر، در ساحت جامعه‌شناسی نوعی زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی تجویز گردد (نک: ساشادینا، ۱۳۸۶: ۶۴ - ۶۵). بر این اساس، به‌ویژه با رویکردی تمدنی، نزاع‌های مذهبی ناشی از تکفیر متقابل گروه‌های اسلامی توجیه‌ناپذیر می‌شود. اساساً اگر گروه‌های متفاوت اسلامی نتوانند در میان خودشان با منطقی انسانی تعامل کنند، چگونه ممکن است بتوانند در گروه‌های رقیب خود به لحاظ معرفتی تصرف کنند؟

دوم: امکان فهم اسلامی در عصر غیبت

با وجود همه امکان‌های تأویل و تفسیری که در نصوص اسلامی وجود دارد، امکان فهم یقینی از این نصوص به گونه‌ای که حداقل‌های اسلامی بودن را تأمین شود، حتی در عصر غیبت امکان‌پذیر است.^۱ از همین رو، برای نمونه، هیچ مسلمانی از نماز، خمس، جهاد، حج و... برداشت‌های دیگری نکرده است. حتی در مراتب بالاتر فهم اسلامی - که مستلزم خوانش عمیق‌تر لایه‌ها و بطون نصوص است و امکان تأویل و تفسیرهای متفاوت و شاید متضاد در آنها وجود دارد - نیز ابزار و قواعدی برای فهم وجود دارد که عقلانیت قرائت‌های بسیار زاویه‌دار را رد می‌کند. «در واقع، مفروض اساسی اجتهاد، امکان تعامل زبانی با نص برای فهم و استنباط صحیح است» (میراحمدی، ۱۳۹۱: ۳۰). به نظر می‌رسد رویکرد ضابطه‌مند به تأویل نه تنها اشکالی ندارد، بلکه می‌تواند به‌مثابه روشی برای خروج از بن‌بست‌های عملی و نظری در تاریخ اسلام عمل کند و از این رو می‌توان از آن به‌عنوان ظرفیتی برای تمدن‌سازی نیز یاد کرد. با توجه به این‌گونه ضابطه‌های تأویل است که در جهان اسلام، قرائت‌هایی همچون

۱. برخی از جمله نصر حامد ابوزید تقریری از نص ارائه می‌دهند که امکان فهم یقینی از آن را منتفی می‌کند. برای آگاهی از نقد این دیدگاه‌ها، نک: واعظی، ۱۳۸۹: ۴۱ - ۶۵؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۳۶۶ - ۳۷۳.

غلات (منتسب به تشیع) و نواصب (منتسب به تسنن) به صراحت انکار شده‌اند. اهمیت توجه به این موضوع از آن روست که برخی با تفکیک میان اسلام تاریخی و اسلام معنوی و طرح گذار از اسلام تاریخی به اسلام معنوی چنین پنداشته‌اند که:

مراد از اسلام تاریخی، غلبه فرهنگ و مقتضیات زمانی و مکانی و شرایط خاص عصر نزول به‌عنوان مناسبات و قالب‌های قدسی، تغییرناپذیر، آرمانی و مطلوب بر اندیشه اسلامی است. گویی صورت اصیل اسلام، صورت زمان بعثت است و به میزانی که از آن گذشته مقدس و از آن شرایط تاریخی فاصله می‌گیریم، از اسلام اصیل و واقعی دورتر شده‌ایم. بهترین شرایط، شرایط دوران پیامبر است و احیای دین معنایی جز بازسازی همان شرایط، مقتضیات و مناسبات آغازین ندارد.

در مقابل، اسلام معنوی و غایت‌مدار، با در نوردیدن شرایط زمانی و مکانی عصر تکوین دین، دین‌داری را در معرفت و تحقق روح دین و اهداف و غایات اسلام می‌داند. بنابراین تلقی، هماهنگی نظری و عملی با هدف بعثت و روح اسلام، یعنی تقوی ضابطه دینی بودن است، نه اکتفا به رعایت ظواهر و قالب‌های خاص زمانی - مکانی عصر نزول. کار مشترک عالمان دین و اسلام‌شناسان بصیر به‌دست‌دادن معرفت بی‌پیرایه دین و پالایش احکام آن از مناسبات زمانی و مکانی مختلف از جمله مقتضیات ویژه عصر نزول است؛ یعنی گذر از مسائل زمان‌مند به متن ثابت و فرازمانی دین؛ به عبارت دیگر، رها کردن اسلام از آن دسته از احکامی که مصلحت‌شان منقضی شده و تنها قالب و ظاهر و صورتشان باقی مانده و دیگر وصول به اهداف و غایات متعالی دین را تأمین نمی‌کنند و تأکید مضاعف بر غایت، محتوا و مغز تعالیم دینی (کدیور، ۱۳۷۲: ۴۰۵-۴۰۶).

نصر حامد ابوزید نیز با تفکیک میان لفظ و معنا در قرآن کریم، بر این باور است که قرآن از جهت الفاظ متن دینی ثابتی است، اما از جهت دخالت عقل و فهم انسانی در تفسیر آن و تبدیل شدن به «مفهوم»، ویژگی ثابت را از دست می‌دهد و تعدد دلالت را می‌پذیرد. به اعتقاد او، اساساً متنی از نخستین لحظه نزول، یعنی با قرائت پیامبر در لحظه نزول وحی، از متنی الهی به متن انسانی تبدیل گردید، زیرا انسان به فهم آن پرداخت و از تزییل به تأویل رسید. فهم پیامبر از متن، نخستین مرحله از مواجهه عقل بشری با متن را نشان می‌دهد و نباید مانند پیروان گفتمان دینی چنین پنداشت که فهم پیامبر از متن با «معنای ذاتی نص» منطبق





است. همچنین باید میان «معنا» و «مغز» (مفاد و فحو) قرآن کریم تفکیک کرد. «معنا» مدلول مستقیم الفاظ نصوص است که برآمده از تحلیل ساختار زبانی در بافت فرهنگی آن بوده و مضمونی است که معاصران متن از آن درک کرده‌اند؛ در حالی که «معنا» جنبه تاریخی دارد و تنها از طریق شناخت دقیق بافت زبانی درون متن و بافت اجتماعی فرهنگی بیرون متن فراچنگ می‌آید، «مغزی» - که از «معنا» جدایی‌ناپذیر بوده و برآمده از آن است، جنبه عصری دارد؛ عصری که غیر از عصر صدور و حصول نص است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۵-۱۶۶ و ۳۰۱-۳۰۳).

به نظر می‌رسد در همه این تحلیل‌های تنزیلی - تقلیلی از اسلام، از نسبت اسلام منزّل با اسلام محقق غفلت شده است. در واقع، تفاوت آنچه مسلمانان از اسلام دریافت کرده‌اند با آنچه به پیامبر اسلام وحی شده، چنان نیست که اولاً، پیوستگی تنزیلی اسلام را زیر سؤال برد؛ ثانیاً، به مرحله قلب ماهیت اسلام رسیده باشد؛ به گونه‌ای که احکام دو اسلام پیشین و پسین متفاوت از یک‌دیگر باشد. از آیات قرآن نیز همین باور به دست می‌آید. قرآن خود را «مبین» (شعراء: ۲) نامیده است؛ در حالی که اگر نتوانسته باشد ماهیت پیامش را به مخاطبان بفهماند، بی‌تردید، چنان وصفی نه تنها عبث، بلکه کذب خواهد بود. لغت‌شناسان در توضیح مبین آورده‌اند: «البيان ما يبين به الشيء من الدلالة و غيرها» (ابن‌منظور، ۲۰۰۸: ماده «بان»).

بر این اساس، وصف «مبین» را می‌توان هم به معنای لازم و هم به معنای متعدی در نظر گرفت؛ یعنی «آنچه خود مبین، روشن و مسلّم» و «آنچه بیانگر و روشنگر» است. افزون بر این، همان‌گونه که از کلام ابن‌منظور پیداست، واژه «بیان» به معنای وضوح لفظی نیز به کار می‌رود که از آن به فصاحت و شیوایی سخن یاد می‌شود. بنابراین، قرآن هم مبین و قابل فهم است و هم گویای معانی و مقاصد خویش. همین معنا را واژه‌های «نور»، «برهان» و «هدی» نیز افاده می‌کنند.^۱ به بیان دیگر، اگر قرآن کریم در رساندن پیامش به مخاطبان ناتوان باشد، نه تنها فلسفه احکام عقاب و ثواب در اسلام لغو خواهد بود، بلکه این امر ضعف خداوند متعال را نشان می‌دهد و در این زمینه، تمسک به این استدلال که «فاعلیت فاعل، کامل است، ولی قابلیت قابل، ناقص است» نیز مشکلی را حل نخواهد کرد، زیرا

۱. برای اطلاع تفصیلی از معنای بیان و مبین بودن قرآن کریم و شبهات مربوط به آن، نک: اسعدی، ۱۳۸۳.

احکام تکلیفی برای استکمال نقص قابلیت‌های ناقص جعل می‌شوند و اگر این وصف نقص، مانع از مواجهه قابل‌ها با احکام شود، نقض غرض می‌شود.

به بیان دیگر، دین برای هدایت‌گری بشر آمده است و اگر خود با ما سخن نگوید و ما به مقتضای پیش‌فرض‌هایمان آن را به سخن درآوریم، آن‌گاه نه تنها هدایت‌گر نخواهد بود، بلکه ثابت‌بودن چنین دینی، هیچ تفسیری به ما در حل مسائل نمی‌دهد. نیز مقتضای بشربودن ما این نیست که همواره فهمی غیر از اصل دین بیابیم، بلکه به‌عکس چون که دین به زبان بشر و در حد فهم و معرفت او نازل شده است و از طرفی بشر نیز خود مخلوق همان خدایی است که دین را برای هدایتش می‌فرستد، بنابراین باید وضع چنان باشد که بشر بتواند خود دین را دریابد و مقتضای بشربودنش چنان نباشد که دین را با پیش‌فرض‌ها و انتظاراتش تغییر دهد یا مجبور باشد خود بر زبان آن چیزی بنهد تا آن را به سخن درآورد. خداوند همان‌گونه که توانست بشر را به سخن درآورد، می‌تواند دین را نیز به سخن درآورد و آن را در حد فهم بشر سازد و به تعبیر دیگر، فهم بشر را چنان توانایی دهد که دینش را نیز به‌درستی دریابد. اگر چنین امکانی هست، چه دلیلی در کار است که خدای حکیم این امر را از بشر دریغ ورزد و ساختمان ادراکی بشر را به‌گونه‌ای سازد که همواره دین از دسترس او به دور ماند؟ (صادقی، ۱۳۷۷: ۹۶).

به‌اختصار باید گفت امکان تفسیرها و تأویل‌ها از نصوص اسلامی به اندازه‌ای که قرائت‌های متضاد از اسلام را در پی داشته باشد وجود ندارد، بلکه به اندازه‌ای است که همه آنها می‌توانند شرایط وصف حداقلی به اسلام را - به‌گونه‌ای که بتوان آنها را مراتب تشکیکی فهمی از اسلام دانست - داشته باشند. این بدین معناست که برابند اجتماعی فهم مسلمانان از اسلام در عصر غیبت را می‌توان به اسلام نسبت داد و از این لحاظ - به‌ویژه به این دلیل که تمدن اسلامی نیز همچون خود اسلام مفهومی تشکیکی است - تفکیک میان تمدن اسلامی و تمدن مسلمانان توجیهی نخواهد داشت.

ب) امکان‌های تمدنی مسلمانان در عصر غیبت

فهم‌های متکثر از نصوص اسلامی تنها ارزش نظری نداشته، بلکه قابلیت اجرایی نیز دارند. از آنجا که صرف فرض همه این فهم‌ها شرایط حداقلی اتصاف به اسلام را دارند، تحقق عینی





آنها در مجموع به پیشبرد پروژه اسلام مدد می‌رساند. مهم آن است که سمفونی فهم اسلامی حاصل از قرائت‌های متکثر از اسلام، بلندتر از همه سمفونی‌های فهم ناشی از متون غیراسلامی است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد ظرفیت فهم در میان امت اسلامی در مقایسه با همه امت‌های دیگر سنگین‌تر می‌باشد. چه بسا چنین ادعایی در آغاز غیرواقعی به نظر بیاید، اما با ارائه استدلال‌هایی قابل تأیید است. واقعیت این است که اگر دین اسلام به مثابه آخرین و کامل‌ترین دین و پیامبر اسلام به مثابه خاتم همه انبیا باشد، به لحاظ منطقی باید بتوان نتیجه گرفت که امت اسلامی برترین امت‌هاست، و گرنه اساس برتری دین اسلام و پیامبر عظیم‌الشان آن نیز زیر سؤال می‌رود، زیرا اقتضای عملی برتر بودن اسلام و پیامبرش در مقایسه با دیگر ادیان و انبیا، آن است که آنها بتوانند پیروان خود را متمایز و متکامل از پیروان دیگر ادیان تربیت کنند. شاید منظور از سخن گهربار امام علی ۷ که فرمود «صورت مردمان، بازتاب سیرت حاکمان آنهاست» نیز همین باشد. با توجه به این نکته، بطلان برخی نظریه‌ها درباره «مدیریت تحولات مهم تاریخ اسلام از جمله سقیفه، کربلا و... توسط یهود»^۱ مشخص می‌شود، زیرا اگر اسلام نتواند پیروان خود را به چنان مرحله‌ای از بلوغ برساند که اقلیتی یهودی نتواند مناسبات اجتماعی - تاریخی آنها را مدیریت کنند، از اساس قابل احترام نخواهد بود. همچنان که آن دسته از دیدگاه‌هایی که ظرفیت‌های امت اسلامی را چنان تقدیر می‌کنند که در شرایط کنونی هیچ توانی برای اقدام اثباتی در جهت استکمال دین‌داری اسلامی در آنها نمی‌شناسد، بلکه آنها را در شرایط انفعال و تقلید محض از غرب تفسیر می‌کنند نیز فاقد اعتبار خواهند بود.

راز این مسئله در این است که وقتی اسلام از پیروان خود تفاوت امروز نسبت به دیروز، و فردا نسبت به امروز را مطالبه می‌نماید،^۲ انتظار می‌رود که در درون آموزه‌ها، احکام و مناسک خود، زمینه تکامل را برای معتقدان به ودیعه گذاشته باشد، و گرنه انتظار یادشده انتظاری غیرحکیمانه خواهد بود. در اینجا نیز تمسک به «کامل بودن فاعلیت فاعل و

۱. نظریه «مدیریت تحولات مهم تاریخ اسلام توسط یهود» را برخی از نویسندگان مطرح کرده‌اند (نک: طائب، ۱۳۸۸).

۲. در حدیثی آمده است لقمان حکیم به فرزندش فرمود: «یا بنی... واجتهد أن یكون الیوم خیراً لك من امس وغداً خیراً لك من الیوم، فإنه من استوی یوماه فهو مغبون ومن كان یومه شراً من امسه فهو ملعون»: فرزندم بکوش تا امروزت بهتر از دیروز و فردایت بهتر از امروز باشد که هر کس دو روزش برابر باشد، زیان‌کار است و هر کس امروزش بدتر از دیروزش باشد، از رحمت خدا دور است (دیلمی، ۱۴۱۷: ۷۳).

ناقص بودن قابلیت قابل» برای فرار از مسئولیت تعالی بخشی اسلام طرفی نمی‌بندد، زیرا رسالت اسلام تنها تجویز احکام اسلامی نیست، بلکه هنر آن در این است که بتواند نظام کامل تشریحی خود را بر ظرفیت‌های تکوینی پیروانش حمل کند. به بیان دیگر، هنر اسلام این نیست که انسان‌های کامل می‌توانند احکام آن را اجرا کنند، بلکه این است که همه انسان‌ها با همه ظرفیت‌های متفاوت، در صورت تمسک بدان می‌توانند مسیر استکمال خود را از «اسفل السافلین» تا «اعلیٰ علیین» طی کنند.

البته به لحاظ تاریخی، تمسک عملی به اسلام در هر دو جنبه فردی و اجتماعی همواره در حال دگرگونی‌های کمی و کیفی بوده است که این امر منزلت‌های تاریخی متفاوتی را برای اسلام تاریخی رقم زده است. به نظر می‌رسد روند منزلت‌های یادشده - به این دلیل که دین‌ورزی در بستر تاریخ هرگز از میان نمی‌رود - همواره صعودی و رو به تکامل بوده است. هرچند از نظر عقلی و نقلی می‌دانیم که هیچ کدام از این منزلت‌ها جز واپسین آنها که در زمان حکومت جهانی آخرین حجت الهی محقق می‌شود، منزلت کامل نیست و اساساً همین احساس ناقص بودن پیش از آخرین منزلت است که حرکت تاریخ را تضمین می‌کند. البته باید دانست که هر سه صورت فرهنگی، حکومتی و تمدنی اسلام در صورت‌بندی منزلت‌های تاریخی آن سهیم‌اند؛ به گونه‌ای که با مطالعه پسینی تاریخ اسلام می‌توان صورت‌های فرهنگی، حکومتی و تمدنی متنوعی را که البته همواره رو به تکامل داشته‌اند مشاهده کرد. برای نمونه، صورت تمدنی ناقص اسلام در سده‌های دهم تا دوازدهم در ایران عصر صفوی که برخی شرق‌شناسان از آن با عنوان «رنسانس تصوف» یاد کرده‌اند، در مقایسه با صورت تمدنی ناقص دیگر اسلام در سده‌های دوم تا پنجم قمری در جغرافیای مغرب اسلامی که شرق‌شناسانی مانند ریچارد فرای از آن با عنوان «عصر زرین فرهنگ اسلامی» یاد کرده‌اند، بسی کامل‌تر و اصیل‌تر می‌باشد و صورت تمدنی جدید اسلام که زمینه‌های آن در عصر حاضر و در تجربه جمهوری اسلامی ایران در حال شکل‌گیری است، از هر دو نسخه پیشین کارآمدتر و اصیل‌تر می‌باشد.

بی‌شک اصالت تمدن اسلامی از طریق محک آموزه‌ها، روش‌ها، مناسک و ابزار آن در «سنجه فقه» صورت خواهد گرفت و از آنجا که در تجربه ایران معاصر، حضور فقه در برنامه‌ریزی در مقایسه با گذشته اسلامی بیشتر شده است، اصالت میراث تمدنی معاصر بیشتر از متناظرهای پیشین آن می‌باشد. به بیان دیگر، تورم تدریجی میراث اصیل اسلامی در بستر





تاریخ اسلام سبب می‌شود همواره مراحل پسین نسبت به مراحل پیشین آن استعداد بیشتری برای ورود به تمدن ناب اسلامی داشته باشد.

ج) ماهیت حرکت تمدنی در عصر غیبت

تغییر منزلت‌های تاریخی به‌ویژه در مقیاس تمدنی، افزون بر تدریجی و تشکیکی بودن بسیار کند است. از همین‌روست که حتی نسخه‌های ناقص منزلت‌های تمدنی اسلام نیز اندک‌اند. راز این امر در «ماهیت تمدن» نهفته است، زیرا عوامل هستی‌بخش و عوامل قوام‌بخش تمدن اعم از عوامل انسانی (اخلاق و فرهنگ)، علمی (صنعت و فناوری)، تجربی (تاریخ) و... همه ماهیتی دیرپاب دارند. برای نمونه، با مطالعه تمدن از زاویه عامل انسانی، درمی‌یابیم که تمدن صورت تبلور یافته فرهنگ است و دگرگونی‌های اساسی در فرهنگ، بیش و پیش از هر چیز به درون آدمی مربوط می‌باشد. به بیان دیگر، در دگرگونی‌های فرهنگی، نقطه عزیمت تحول درون آدمی است. همچنان‌که رشد فرهنگی یک انسان از کودکی تا بزرگی به کندی صورت می‌گیرد، کندی تحول از سطح فردی به اجتماعی و تمدنی نیز بیشتر خواهد شد. این تحلیل درباره برش‌های دیگر تمدنی از جمله برش علمی و تجربی نیز صادق است، زیرا گستردگی و عمق میدان علم و تجربه نیازمند گذر زمانی بسیار طولانی است.

آنچه برای رسیدن به تمدن مهم است اولاً، نمودار رشد تاریخی عوامل یادشده است که خوشبختانه در تجربه تاریخ اسلام چنین اتفاقی رخ داده است؛ ثانیاً، هماهنگی و انسجام میان برون‌دادهای تاریخی این عوامل نیز به‌ویژه از طریق پالایش عناصر وارداتی غربی به عالم اسلام دست می‌دهد. برای نمونه، آگاهی از پیامدهای منفی تصرف بی‌رویه در منطق تکوین و طبیعت، کارآمدی و عقلانیت نگاه اسلام به طبیعت را در ذهنیت مسلمانان افزایش می‌دهد. این معقولیت و مقبولیت ذهنی مسلمانان در دهه‌های اخیر در زمینه طب اسلامی، روابط اجتماعی (به‌ویژه منطق خانواده در اسلام) و... همواره رو به افزایش بوده است. مجموعه این تغییر نگاه‌ها، باور به کارآمدی اسلام در اداره جوامع پیچیده را پدید آورده و باعث می‌شود تا سخن از حرکت به سوی «تمدن نوین اسلامی»، معطوف به گذار از وضع ناشی از تمدن موجود غربی به میان آید.

عصر غیبت ظرفی است که امکان‌های فهم و اجرای دین و نیز بسیاری از شرایط دیگر در مقایسه با عصر حضور متفاوت و حداقلی است؛ برای نمونه اگر اسلامی بودن تمدن در گرو یک جوهره مانند «توحید» باشد، بی‌شک، تراز نمایشگری توحید در عصر غیبت پایین‌تر از عصر حضور معصوم در دوره ظهور است که در آن گفتار و رفتار یک معصوم به روشنی مظهر توحید می‌شود. اگر میان آموزه‌های دینی و تمدن اسلامی رابطه‌ای مستقیم برقرار باشد - که به نظر می‌رسد چنین است - می‌توان با استناد به روایت‌هایی که علم ماقبل دوره ظهور را تنها دو جزء از بیست و هفت جزء علم در دوره ظهور معرفی می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۱، ج ۵۲: ۳۲۶)، ثابت کرد که دوره غیبت دوره‌ای با ظرفیت‌های حداقلی است و از این رو، تنها می‌توان تمدنی حداقلی طراحی کرد. با این همه، این پرسش همچنان قابل طرح است که نیازهای آموزه‌های تمدنی از چه جنسی هستند. آیا همه سطوح تمدنی قائم به آموزه و معرفت‌اند و در این صورت، آیا همه سطوح تمدنی نیازمند معرفت یقینی هستند؟

به نظر می‌رسد بتوان با تغییر در معنای معرفت اسلامی در دوره غیبت، سهم تمدن اسلامی در این دوره را بالا برد، زیرا در واقع برای اسلامی خواندن یک آموزه در عصر غیبت، «صحت مبانی، حجیت روش و حقایق غایت» کفایت می‌کند و در عصر غیبت، التزام به این امور در مقیاس بالایی ممکن است. البته برای دفاع از حداکثری بودن تمدن اسلامی در عصر غیبت، تمسک به این استدلال موجه نخواهد بود که «ظرف اسلام از ظرف تمدن بزرگ‌تر است و از این رو، لازم نیست برای حداکثری شدن تمدن اسلامی همه معارف اسلامی به میان آیند، بلکه معرفت اسلامی تولید شده در عصر غیبت نیز برای این منظور کفایت می‌کند»، زیرا تمدن مفهومی تشکیکی است و قابلیت یکی شدن مصداق آن با مصداق اسلام را دارد.

به‌رغم حداقلی بودن ظرفیت‌های تمدنی عصر غیبت، ظرفیت‌های ایجابی دین و نیز رسالت مسلمانان در این عصر تعطیل نمی‌گردد. بر این اساس، تکامل اسلامی در این دوره به معنای به فعلیت رساندن همه آن ظرفیت‌های حداقلی خواهد بود. به نظر می‌رسد عصر ظهور نیز تداوم طبیعی عصر غیبت و صورت تکمیلی آن می‌باشد. به بیان دیگر، تکوین و رشد امور ایجابی عصر ظهور نیز بستر تاریخی دارد و امری دفعی نیست. ادعای نویسنده این است که تمدن اسلامی در عصر غیبت چیزی جز به فعلیت رسیدن ظرفیت‌های اسلامی این عصر نیست. هرچند با توجه به مبانی روایی شیعه درباره شرایط آخرالزمان، فعلیت یادشده به





صورت حداکثری محقق نخواهد شد، اما این امر سبب نمی‌شود تا در اسلامی بودن امر محقق تردید شود. آنچه برای درستی اتصاف به اسلام در تحولات کلان تاریخی کفایت می‌کند، صحت مبانی، حجیت روش و حقانیت غایت است و این هر سه در عصر غیبت امکان تحقق دارد. البته امکان یادشده امکانی نسبی است و طرفه اینکه حتی در عصر حضور نیز، حضور دین در مقیاس‌های مختلف به صورت نسبی بوده است. از این‌روی، باید به‌هنگام تأمل درباره تمدن اسلامی در عصر غیبت، شرایط ظرف غیبت لحاظ گردد. بی‌گمان انتظار تحقق اوصاف و شرایط مطلق برای تمدن اسلامی در عصر غیبت، خروج از فرض عصر غیبت، امکانات و محدودیت‌های آن می‌باشد. به نظر می‌رسد با قیاس حکومت اسلامی و تمدن اسلامی در عصر غیبت بتوان به دقت مفهومی درباره تمدن تراز اسلام در عصر غیبت افزود.

واقعیت این است که حکومت تراز اسلام در عصر غیبت، حکومتی با زعامت جانشین شایسته معصوم است، نه حکومتی با امامت معصوم، زیرا فرض حضور معصوم به معنای خروج از فرض غیبت است. بر این اساس، تمدن اسلامی در عصر غیبت، تمدنی با ظرفیت‌های ویژه همین عصر خواهد بود، نه ویژگی‌های عصر حضور. البته میزان تفاوت ویژگی‌های دینی عصر غیبت با متناظرهایشان در عصر حضور در حد تضاد نمی‌باشد. بی‌گمان در میان تمدن‌های بشری ویژگی‌های مشترکی نیز وجود دارد، ولی آنچه سبب می‌شود یک تمدن، وصف خاصی مانند «اسلامی بودن» بیابد، به‌یقین خارج از ویژگی‌های مشترک خواهد بود. به بیان دیگر، اوصاف خاص تمدنی در ساحت امتیازهای فرهنگی حاصل می‌شود، نه در ساحت اشتراک‌های فرهنگی. از این‌روی، تأمل در این پرسش که تمدن اسلامی در عصر غیبت با چه چیزی خاص می‌شود، بسیار مهم است. به نظر می‌رسد روش اجتهادی که از سرمایه‌های تشیع است، در هویت‌بخشی به تمدن اسلامی در عصر غیبت بسیار اهمیت دارد. بی‌گمان «اجتهاد»^۱ ویژه عصر غیبت است و باید دانست که روش اجتهادی تنها به ساحت فقه منحصر نبوده و در تمام منظومه علوم اسلامی ممکن می‌باشد و از همین‌روی، می‌توان از اجتهاد به‌مثابه روشی موفق برای برون‌رفت از بن‌بست‌های ناشی از

۱. به معنای تلاش انسان‌های غیر معصوم برای استنباط احکام دینی از بستر کلام و رفتار معصوم به دلیل حضور معصوم در عصر حضور و ظهور وجود نداشته و از این‌روی، می‌توان گفت که اجتهاد اختصاص به عصر غیبت دارد.

موانع و آسیب‌های تمدنی نام برد. البته وضعیت عصر غیبت به‌ویژه در دوره‌های فروسته آن چنان است که حتی در خود مبانی و روش اجتهاد نیز باید اجتهاد شود. برای نمونه، با چشم‌پوشی از برخی رویکردهای غیرضابطه‌مند در روش‌های اجتهادی، در کنار «اجتهاد نقل‌محور»، باید به «اجتهاد عقل‌محور» نیز اهتمام ورزید.^۱

د) نقش آموزه مهدویت در تمدن اسلامی در عصر غیبت

آموزه مهدویت در اندیشه کلامی شیعه، سه کلیدواژه مهم دارد: امام غائب، انتظار (مسلمانان منتظر) و حکومت جهانی. با اندک تأملی در این کلیدواژه‌ها به تأثیر آنها در چگونگی شکل‌گیری تمدن اسلامی پی می‌بریم. اساساً تأثیر یادشده چنان است که بدون تأمل در این مفاهیم، تبیین و ارزیابی تمدن اسلامی در عصر غیبت ممکن نخواهد بود.

یکم: امام غایب و تمدن اسلامی

امام غایب، مفهومی متناقض‌نما به نظر می‌رسد، زیرا رسالت اساسی امام، هدایت جامعه است و ناپیدایی و ناشناختگی امکان هدایتگری را حداقلی می‌سازد. با وجود این، ایمان به وجود امامی غایب و حاضر، این پرسش را در پی دارد که به‌راستی او در عصر غیبت چه می‌کند. آیا به نوع متفاوتی از رهبری جامعه مشغول است یا تنها به امید تحول شرایط، آماده‌شدن زمینه و کناررفتن پرده غیبت مانند منتظرانش به انتظار نشسته است؟ (غنی، ۱۳۹۳: ۵-۶).

به نظر می‌رسد بهتر است پرسش از کارکرد امام غایب در عصر غیبت در لایه‌ای عمیق‌تر به پرسش از نقش دانش کلام در تمدن اسلامی تحویل رود. اهمیت دانش کلام در منظومه معارف اسلامی تا بدان جاست که متفکران مسلمان در طبقه‌بندی علوم، آن را در رأس قرار داده‌اند (برای نمونه نک: فارابی، ۱۳۴۸: ۳۶-۴۰). این بدان معناست که آنها برای علم کلام نقش تبیین‌کننده و هماهنگ‌کننده برای همه معارف و آموزه‌ها قائل بوده‌اند. با نگاهی کلامی به آموزه امام غایب در می‌یابیم که امام (چه غایب و چه ظاهر) ضامن اسلامی بودن جامعه و امت و عامل جلوگیری از عرفی شدن آنهاست.

۱. برای آگاهی تفصیلی از ویژگی‌های اجتهاد عقل‌محور، نک: عدالت‌نژاد، ۱۳۸۲: ۸-۱۲.





از سوی دیگر، برای درک نوع رسالت امام غایب، پاسخ به پرسش از تفاوت امام غایب و امام ظاهر ضروری می‌نماید. امام مفهومی متضایف است؛ بدین معنا که بدون توجه به نسبتش با مفهوم امت قابل تصور نمی‌باشد؛ یعنی امام تا وقتی امام است تمام مسئولیتش درباره امت باشد. تمدن اسلامی ساخته و پرداخته امت اسلامی است و امام به حکم امام‌بودنش در مرکز مناسبات امت قرار دارد. بر این اساس، امام به‌درستی راهبر مرکزی گفتمان تمدن اسلامی خواهد بود و این وصف اعم از شرایط غیبت و ظهور می‌باشد. بی‌شک «مسئولیت ایمانی امام با برکنار ماندن و به انتظار نشستن منافات دارد»، اما پرسش این است که دامنه این مسئولیت تا کجاست؟ به نظر می‌رسد «پذیرش شأن امامت برای او در عصر غیبت، همه مسئولیت‌های امام را متوجه او کرده و تنها تکالیفی را از او منتفی می‌کند که با غیبت و ناشناختگی سازگار نیست» (غنوی، ۱۳۹۳: ۵-۶).

افزون بر ضرورت توجه به مبانی روایی شیعه درباره چگونگی مدیریت جامعه از سوی امام غایب، تحلیل عقلی مدیریت غایبانه نیز لازم است. بیشترین ملاحظه در این زمینه ناشی از تأثیر نبود ارتباط میان امام و امت است که این پرسش را جدی می‌نماید که آیا حداقلی بودن ارتباط میان امام و امت در عصر غیبت می‌تواند استعداد مدیریت حداکثری جامعه را - که لازمه حرکت تمدنی است - فراهم آورد؟ به‌واقع هر چند عصر غیبت، عصر کوتاهی دست مردم از دامان عصمت است و این به معنای حداقلی بودن ظرفیت‌هاست، ولی ناشناختگی امام افزون بر محدودیت‌زا بودن، فرصت‌ساز نیز هست، زیرا سبب می‌شود او بتواند بدون حساس شدن دشمنان در صحنه مدیریت اجتماع حاضر باشد. به بیان دیگر، هر چند غیبت باعث حداقلی شدن پیوندهای عمومی امام می‌شود، در عین حال، امکان حضور امام را در عرصه‌هایی که در صورت ظاهر بودن، حضور در آن عرصه‌ها را سخت می‌کرد، فراهم می‌آورد. امام سجاد ۷ ظاهر بود، اما به دلیل حساسیت‌هایی که واقعه کربلا برای حاکمان وقت به وجود آورده بود، از حضور در بسیاری از عرصه‌ها محروم بود؛ حال آنکه امام غایب حتی در فرض حساس بودن دشمنان نیز در همه عرصه‌ها امکان حضور دارد.

دوم: مسلمانان منتظر و تمدن اسلامی

البته تمدن تراز اسلام جز در عصر ظهور امام آخرین محقق نخواهد شد و مهم‌ترین شاخصه این تمدن، اقامه عدل و احسان در بستری است که پیش‌تر پر از ظلم و جور شده بود. اگر

کارگزاران امام غایب بخواهند دشواری‌های این تمدن را بدون توسل به معجزه طی کنند، باید خود برای این مسئولیت بزرگ آماده گردند. بی‌گمان اقدام بزرگ، تربیت اجتماعی فراگیری را می‌طلبد. چنین تربیتی که مستلزم تهذیب، علم، آموزش و حراست (حمایت) می‌باشد، جز از بستر «فرصت‌های انتخاب» نمی‌گذرد. به بیان دیگر، امت اسلامی باید در ساحت تاریخی طولانی مدت دست به تجربه زند و در متن شکست‌ها و پیروزی‌ها هاضمه خود را قوی سازد و عصر غیبت فرصتی برای قوی شدن هاضمه امت است؛ همچنان که انتظار برنامه تمرین این قوی شدن است.

بر خلاف آن دسته از تفسیرها که انتظار را نوعی قعود ناشی از نبود برنامه تلقی کرده‌اند (نک: باقی، ۱۳۶۲: ۱۲۹-۱۳۸)،^۱ انتظار نوعی قیام و برنامه عمل مسلمانان در طول دوره غیبت است. درک قیام از انتظار، برآمده از تأمل در معنای التزامی خود این واژه می‌باشد. در هر قیامی سلب و ایجاب در هم تنیده شده‌اند؛ بدین معنا که نوعی منبع معرفت برای حرکت تاریخی مردم تعیین جهت کرده و برنامه عمل می‌دهد که تنها یکی از آن برنامه‌ها، سلب حریف و رقیب است. از این رو، تفسیر انتظار به «مذهب اعتراض» (شریعی، ۱۳۸۱: ۲۴۱ - ۲۹۰) و انحصار آن به سلب نیز همان اندازه اشتباه خواهد بود که تفسیر آن به نشستن و بی‌برنامه بودن. به بیان دیگر، تنها هنر منتظران امام غایب در دوره غیبت «نه گفتن» به همه الگوهای غیر نمی‌باشد، بلکه آنها در متن گرفتار شدن در آن الگوها مأموریت و مسئولیت دارند.

در واقع، همچنان که انقلاب‌ها با پیامدهایشان «کبیر» می‌شوند، امام نیز با امت خود «کامل» می‌گردد و برعکس. امتی که برنامه حرکت خود را در جهت امامش تنظیم نکند، سبب می‌شود وجود بسیط امام در همان وجود بسیطش متوقف گردد. بی‌شک، بسط وجودی امام با اطاعت از دستورهایش محقق می‌شود. به بیان دیگر، حکومت معصوم بر قامت کسانی استوار خواهد شد که شانه‌هاشان را برای حمل این رسالت تربیت کرده باشند و بی‌گمان هرچه رسالت سنگین‌تر باشد، تربیت برای تحقق آن سخت‌تر و طولانی‌تر خواهد بود.

۱. مهم‌ترین نقد به درک انجمن حجتیه از مسئله انتظار این است که آن را از وجه «عمل» بودن که مقتضی پویا می‌باشد، انداخته‌اند و حداکثر به «سکوت» تفسیر کرده‌اند!





وضع انتظار، وضع بیش‌فعالی است، زیرا در آن قوای ادراکی انسان از امکان رصد حداکثری برخوردار بوده و شرایط روانی او برای عمل مهیاست. وضع انتظار، وضع یک مأموریت است که بر کل زندگی منتظر سایه می‌افکند. اگر خودآگاهی به این وضع فراگیر شود، استعداد امت اسلامی برای خیز تمدنی حداکثری می‌شود. از آنجا که در نهضت‌های اجتماعی، خودآگاهی تاریخی امت افزایش می‌یابد، معمولاً به تبع آنها خیزهای تمدنی آغاز می‌گردند و هرچه دامنه جنبش‌ها گسترده‌تر باشد، استعداد خیز تمدنی نیز بیشتر خواهد بود. بهترین مؤید برای این ادعا، وضع ناشی از بستر انقلاب اسلامی ایران است که در آن توجه به مأموریت اتصال انقلاب اسلامی به حکومت جهانی حضرت مهدی (عج)، سبب استعداد خیز تمدنی شده است. طرفه اینکه ملت‌ها و دولت‌های اسلامی به میزانی که خود را شریک جنبش‌های اسلامی کرده‌اند، به‌ویژه آنهایی که به انقلاب اسلامی به‌مثابه برآیند نهضت‌های دینی معاصر نگریسته‌اند، در این خیز تمدن نوین اسلامی استعداد یافته‌اند. برای نمونه، حزب‌الله لبنان به‌رغم جمعیت و امکانات اندک به‌خوبی توانسته است با ایجاد مقاومت اسلامی از هضم شدن بخش زیادی از امت اسلامی در تمدن غرب جلوگیری کند.

با نگاهی آسیب‌شناسانه باید اذعان کرد که وضعیت انفعالی و انحطاطی مسلمانان در برخی از دوره‌های تاریخ اسلام تابع تغییری از وضع انتظاری آنها بوده است. واقعیت این است که میزان فهم و امید در وضع انتظار چنان قوی است که به خودی خود مانع از انحطاط و انفعال می‌شود. از این‌رو، می‌توان از انتظار به‌مثابه یکی از ظرفیت‌های تمدن اسلامی یاد کرد که کارکرد آن ایجاد خودآگاهی دینی به منظور فاصله‌دادن امت اسلامی از مرزهای گفتمانی تمدن رقیب و معطوف کردن او به افق حکومت جهانی آخرین حجت الهی است.

سوم: حکومت جهانی و تمدن اسلامی

حرکت‌های تکاملی انسان در تاریخ همواره «غایت» داشته است و از همین‌رو معمولاً در یک پیوستار تاریخی صورت گرفته است؛ بدین معنا که میراث حرکت‌های پیشین، سرمایه و نیز مایه عبرت حرکت‌های پسین بوده است. با آغاز غرب مدرن، «غایت» از اندیشه انسانی حذف گشته و یا بی‌معنا شده است تا جایی که نویسندگانی همچون نیکولو ماکیاولی، توماس هابز، والتر استیسی و... تمایز اصلی انسان ماقبل و مدرن را در همین توجه یا

بی توجه بودن به مسئله غایت دانسته‌اند (نک: استیس، ۱۳۸۱: ۳۴-۴۵). با ظهور پست‌مدرن و نفی فراروایت از ساحت اندیشه غربی، پیوستار تاریخی نیز فروریخت و از این‌پس، تاریخ بشر تجزیه و مستقل شد تا جایی که پیش‌بینی می‌شود در معرفت‌شناسی‌های آینده برای هر انسانی تاریخ و زیست‌بومی جدا و غیرمرتبط با دیگری وجود داشته باشد.

اندیشه اسلامی به دلیل اتصال به وحی، هم پیوستار تاریخی و هم غایت حرکتش را حفظ کرده است. در نگاه اسلامی، گذشته، میراث و سرمایه حال و آینده می‌باشد. حکومت جهانی امام مهدی (عج) بخشی از آینده تاریخ اسلام است که زمینه‌ها و شرایط تحقق و قوام آن در برخی روایت‌های اسلامی تبیین شده است. به بیان دیگر، معیارها و شرایط حکومت جهانی اسلام همواره بسان سنجه‌ای قابل اطمینان برای اندیشه و رفتارهای فرایندی مسلمانان در سراسر تاریخ اسلام عمل کرده است.

در اندیشه اسلامی، حکومت جهانی امام مهدی (عج) نمونه عالی حکومت انسان بر روی زمین است و اساساً وجه الگویی و الهام‌بخشی آن نیز به همین وصف برمی‌گردد. به بیان دیگر، باور به عالی بودن حکومت جهانی اسلام سبب می‌شود مسلمانان، آیین و قانون حرکت تاریخی خود را همواره در معرض آزمون تجربه قرار ندهند، بلکه خود تجربه تاریخی‌شان را با ملاک‌های حکومت یادشده محک زنند. وجود چنین ظرفیتی سبب می‌شود فرایند تحقق تمدن اسلامی - حتی در عصر غیبت سرعت گیرد. بی‌وجه نیست که نخستین ظهور تمدنی اسلام از همان سال‌های نخست سده دوم هجری آغاز شده است. متأسفانه با وجود ظرفیت پیش‌گفته در جهان اسلام، غفلت یا تغافل از آن سبب شد تا فرایند گذار از نمونه‌های ناقص تمدن اسلامی به نمونه‌های کارآمدتر آن در عصر غیبت به‌کندی پیش رود.

وجود یک وضع آرمانی در فراروی حرکت تاریخی یک قوم سبب می‌شود تا در بحران‌ها امید به آینده از میان نرود و مسیر حرکت گم نشود. بررسی تاریخ تحولات اقوام نشان می‌دهد یکی از مهم‌ترین دلایل لغزش‌های تاریخی اقوام، نبود افق روشن در فراروی آنها بوده است. همچنان که یکی از علت‌های انحطاط، جمود و توقف تاریخی آنها نیز نبود امید و نشاط بوده است.

به نظر می‌رسد وضعیت کنونی غرب بهترین مؤید این ادعا باشد. در واقع، غرب جدید در مواجهه با نخستین بحران جدی خود - در جنگ‌های جهانی اول و دوم - به صورت



عمومی تسلیم وضع نیست انگاری شد و نتیجه تسلیم به این وضع، به طرح نظریه‌هایی مانند: «پایان علم»، «پایان تاریخ»، «پایان ایدئولوژی»، «پایان تمدن» و... انجامید. این نظریه‌ها هر کدام از زاویه‌ای در پی القای این نکته بودند که جهان غرب به بن‌بست رسیده است. این در حالی است که خروج از بن‌بست‌های تاریخی جز با وجود یک امام حی که امت خود را معطوف به افقی روشن راهنمایی می‌کند، ممکن نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

تمدن پیچیده‌ترین شکل تحقق یک جامعه است. از این‌رو، سخن از تمدن اسلامی در حقیقت به معنای تأمل در شکل نهایی جامعه‌ای برآمده از آموزه‌های اسلام خواهد بود که بنا بر باورهای شیعی، چنین اتفاقی جز در عصر ظهور حجت آخرین محقق نمی‌شود. با وجود این، تأمل در چگونگی صورت تمدن یادشده در دوره قبل از عصر ظهور و اعتقاد به تحقق آن در ظرف شرایط عصر غیبت بی‌وجه نخواهد بود، زیرا تمدن اسلامی بسان همه دیگر تمدن‌ها، پدیده‌ای تدریجی است و نباید پنداشت که دینی‌بودنش به معنای تحقق آسمانی و معجزه‌آسای آن خواهد بود. در این صورت، تصور این مسئله، تصدیق به زمان‌مندی آن را به همراه خواهد داشت. به بیان دیگر، تدریجی‌بودن تمدن اسلامی مستلزم نوعی از تحقق آن در عصر غیبت است.



کتابنامه

۱. ابن منظور (۲۰۰۸)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابو زید، نصر حامد (۱۳۸۳)، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ دوم، تهران: یادآوران.
۳. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۱)، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، چاپ دوم، تهران: حکمت.
۴. اسعدی، محمد (۱۳۸۳)، «قرآن مبین»، در: جمعی از نویسندگان، دانشنامه موضوعی قرآن، به آدرس www.maarefquran.com.
۵. باقی، عمادالدین (۱۳۶۲)، در شناخت حزب قاعدین زمان، چاپ اول، تهران: دانش اسلامی.
۶. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴)، روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان، چاپ اول، تهران: فرهنگ گفتمان.
۷. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۲)، اندر باب اجتهاد، چاپ اول، تهران: طرح نو.
۸. حجاریان، سعید (۱۳۸۰)، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۹. حقیقت، سید صادق (۱۳۷۸)، گفت‌وگوی تمدن‌ها و برخورد تمدن‌ها، چاپ اول، قم: طه.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴)، رساله در باب سنت و تجدد، چاپ اول، تهران: ساقی.
۱۱. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۷)، *ارشاد القلوب*، محقق هاشم میلانی، تهران: دار الاسوه.
۱۲. رحیم‌پور ازغدی، حسن (۱۳۷۸)، عقلانیت، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۳. رمضانی، رضا (۱۳۸۷)، آرای اخلاقی علامه طباطبایی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. رهدار، احمد (۱۳۹۱)، «حرکت تکاملی انسان در تاریخ»، در: یحیی عبداللهمی، فلسفه تاریخ شیعی، چاپ اول، قم: کتاب فردا.
۱۵. ساشادینا، عبدالعزیز (۱۳۸۶)، مبانی هم‌زیستی اجتماعی در اسلام، چاپ اول، قم: ادیان.





۱۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، «ریشه در آب است: نگاهی به کارنامه کامیاب پیامبران»، ماهنامه کیان، ش ۲۹.
۱۷. شریعتی، علی (۱۳۸۱)، حسین وارث آدم، مجموع آثار، ج ۱۹، چاپ دهم، تهران: قلم.
۱۸. صادقی، هادی (۱۳۷۷)، پلورالیسم، چاپ اول، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف.
۱۹. ضیائی فر، سعید (۱۳۹۱)، درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. طائب، مهدی (۱۳۸۸)، تبار انحراف، قم: ولاء منتظر.
۲۱. علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، فقه و مصلحت، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. غنوی، امیر (۱۳۹۳)، «مدیریت از فرادست بر پایه مبانی»، مشرق موعود، ش ۳۰.
۲۳. قائمی نیا، علی رضا (۱۳۸۹)، بیولوژی نص، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. قادری، حاتم (۱۳۷۹)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.
۲۵. کچوئیان حسین و مهدی نصیری (۱۳۹۴)، مناظره «تمدن تراز در غیبت قائم»، هفته‌نامه پنجره، ش ۲۱۵.
۲۶. کدیور، محسن (۱۳۷۲)، «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی»، در: جمعی از نویسندگان، سنت و سکولاریسم، چاپ دوم، تهران: سروش.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵)، اصول کافی، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۱)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۹. موسوی، سید مهدی (۱۳۹۱)، «جغرافیای اسلامی سازی معرفت در نگرش طه جابر العلوانی»، صدر، ش ۱، ویژه‌نامه نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی.
۳۰. میراحمدی، منصور (۱۳۹۱)، ملاحظاتی بر چالش‌های فقه سیاسی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۸۴)، مباحثی پیرامون حکومت دینی و ولایت فقیه، چاپ اول، قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۳۲. واعظی، احمد (۱۳۸۹)، «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن»، قرآن شناخت، ش ۶.
۳۳. هاشمی، سید حسین (۱۳۸۹)، «بررسی نظام برده‌داری از دیدگاه اسلام»، رواق اندیشه، ش ۷.