

اسلام و تجدد (تحریر دوم)^۱

داکتر محمدامین احمدی*

چکیده

در پاسخ به این پرسش که آیا اساساً میان اسلام و تجدد و بالتبع میان مسلمان بودن و متجدد بودن دست کم نوعی تضاد وجود دارد و یا خیر، در قدم نخست مراد خود را از اسلام و تجدد مشخص باید کرد. مراد نگارنده از تجدد در این مکتوب، جریان فکری، فرهنگی و تمدنی مسلط روزگار معاصر با مجموعه اوصاف و خصایصی چون عقل‌گرایی، فردگرایی و لیبرالیسم، سکولاریسم و اومانیسم است که به طور خاص بر خودمختاری فرد و مرجعیت عقل اتکا می‌کند. همچنین مراد من از اسلام، روایت تجددگرایانه از این دین است که به مرجعیت مستقل عقل باور دارد و آن را در حد ابزار شریعت و نصوص دینی تقلیل نمی‌دهد. روایت تجددگرایانه از اسلام با قبول عقل به عنوان منبع مستقل معرفت و کاربرد نقادانه آن در دین‌شناسی، حوزه عمومی، اخلاق و دانش، حوزه وسیع برای عقلگرایی فراهم کرده است. همچنین، به دلیل شناخت از سرشت تاریخی و انسانی الاهیات و علم فقه، حوزه

۱. تحریر نخست این مقاله به سفارش دوست فاضل و گرامی‌ام جناب حفیظ منصور نماینده مردم کابل در مجلس نمایندگان (ولسی جرگه شورای ملی) انجام پذیرفت و با دعوت ایشان در مجلس «جمعیت فکر» ارائه گردید و به اهتمام ایشان و دوستان جمعیت فکر، همراه با مقالاتی از نویسندگان خوب کشور، در مجموعه‌ای ذیل عنوان اسلام و تجدد منتشر شده است. نگارنده این سطور مناسب دید به جای ارائه یک کار نه چندان دقیق دیگر، این مقاله را با پیرایش و افزایش، استحکام و اتقان بیشتر در شماره نخست مجله اندیشه معاصر تقدیم خوانندگان عزیز کند.

* نویسنده، پژوهشگر و رئیس دانشگاه ابن سینا.

گسترده فراغ از شریعت، و به دلیل باور به حقوق فردی مبتنی بر اخلاق و نقدپذیر دانستن فقه بر مبنای اخلاق و مبانی معرفت‌شناختی و دین‌شناختی آن، آزادی افراد را در داشتن عقاید و دیدگاه‌های اخلاقی متفاوت سرکوب نمی‌کند. در واقع، به موجب درک و شناخت اخلاقی خویش نوعی حقوق ذاتی برای فرد قائل است و نصوص ظنی‌الدلاله و ظنی‌الصدور را به لحاظ معرفت‌شناختی در حدی از قوت نمی‌بیند که میزانی از معرفت در ذهن انسان در مورد حکم و فرمان الهی تولید کند که علی‌رغم تضاد خویش با معرفت انسان در مورد عدالت و سایر احکام اخلاقی، بر وجود فرمان خداوند برای انسان «حجت» به حساب آید. این دیدگاه به دلیل نقشی که برای عقل در حوزه عمومی، نقد نصوص، نقدپذیر دانستن نظریات فقهی از منظر اخلاق، نگاه پدیدارشناسانه، دین‌پژوهانه و تاریخی به ادیان و معنویت موجود در آنها، قائل است، حوزه قدرت و دولت را در قلمرو عقل و اخلاق قرار می‌دهد و با سکولاریسم مدارا جو و انعطاف‌پذیر در این حوزه دچار ستیز و تضاد نمی‌گردد. در واقع روایت متجددانه از اسلام خود نوعی مدرنیسم است و در چارچوب گفتمان مدرن به وجود آمده و در این چارچوب، قابل فهم است و لزوماً به تقلیل مدرنیته و دین هم نمی‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: اسلام، تجدد، عقل، عقل‌گرایی، اخلاق، خودمختاری فرد، حقوق فردی، سکولاریسم، تعبد.

برای یافتن نسبت اسلام و تجدد لازم است نخست، باید معلوم کنیم که تجدد (مدرنیته) چیست و چه مولفه‌هایی دارد و سپس مراد خود را از اسلام مشخص کنیم تا بتوانیم زمینه مناسب، برای فهم و درک نسبت اسلام با تجدد فراهم آوریم.

۱. تجدد

تجدد ترجمه مدرنیته و تجددخواهی و نوگرایی ترجمه مدرنیسم است. ویژگی‌های مهم تجدد را تا جایی که من دیده‌ام، نسبت به هر عالم غربی و شرقی، مصطفی ملکیان با دقت

هر چه تمام‌تر برشمرده است. ایشان می‌نویسد: «من مانند بسیاری کسان دیگر، از تجدد مجموعه اوصاف و خصائصی را مراد می‌کنم که در تمدن جدیدی که در طی چندین قرن اخیر در اروپا و امریکای شمالی به ظهور پیوست، کمابیش، حضور دارند. این اوصاف و خصائص عبارتند از: (۱) شیوه‌های نو و کارآمد برای مطالعه و تحقیق در باب عالم طبیعت؛ (۲) فناوری‌های ماشینی نو؛ (۳) شیوه‌های نو در تولید صنعتی؛ (۴) بالا رفتن سطح زندگی مادی (که نتیجه سه وصف و خصیصه اول است)؛ (۵) سرمایه‌داری و بازار آزاد؛ (۶) مردم‌سالاری لیبرال؛ (۷) فرهنگ عمدتاً دنیوی و این جهانی؛ (۸) فردگرایی و حرمت به فرد و تفرد؛ (۹) عقل‌گرایی و تحقیق و برنامه‌ریزی عقلانی؛ (۱۰) انسان‌گرایی».^۱

به تعبیر ایشان این ده خصوصیت برای نخستین بار با هم در یک تمدن جمع شده‌اند و کنار هم نشسته‌اند هر چند پاره‌ای از این خصوصیات در گذشته نیز در تمدن‌های دیگر وجود داشته‌اند اما به این شکل به صورت جامع در یک تمدن جمع نشده بودند. به گفته ایشان چهار خصوصیت نخستین، به نحو بی‌سابقه‌ای در اروپای غربی و آمریکای شمالی پدیدار شده‌اند.^۲

از میان ده خصوصیت یادشده عقل‌گرایی، فردگرایی و لیبرالیسم، سکولاریزم و فرهنگ دنیوی و این جهانی، لیبرال دموکراسی (مردم‌سالاری لیبرال) و انسان‌گرایی (اومانیزم) سبب تفاوت عمیق، کیفی، فلسفی و اخلاقی تجدد با تمدن‌ها و سنت‌های گذشته شده‌اند و در واقع این دسته از خصوصیات همچنان‌که زیربنای فکری، فلسفی، معرفت‌شناختی تجدد را تشکیل می‌دهند به همان پیمانه سبب می‌شوند که فکر کنیم با سنت از جمله با ادیان نیز متفاوت‌اند. بنابراین، برای اینکه به فهمی نسبتاً واضح در خصوص نسبت تجدد و اسلام به عنوان یک دین نایل آییم، این خصوصیات را باید فهم کنیم.

۱.۱.۱. عقل‌گرایی

عقل‌گرایی مدرن را می‌توان با بیان اوصاف و خصوصیات آن این‌گونه توضیح داد: باور به توانایی عقل در شناخت طبیعت و اخلاق، باور به توانایی بشر برای پیشرفت و حل مشکلات

۱. ر. ک به: مصطفی ملکیان، راهی به راهی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۰، ص ۳۵۵-۳۵۶.

۲. همان.

خود، قابل نقد دانستن همه چیز توسط عقل و اینکه عقل مرجع نهایی است و مرجعی فراتر از عقل که قابل نقد نباشد و انسان آن را با خرد خود موضوع پژوهش و پرسش قرار ندهد، وجود ندارد، و روش موثق و قابل اعتماد دانستن عقل به طور خاص روشی که در علوم تجربی به کار گرفته می‌شود برای کسب معرفت. در نتیجه این اعتماد به عقل، ملزم‌ندانستن خود به مرجعی فراتر از عقل و این‌که اصولاً همه پدیده‌هایی که انسان با آن‌ها مواجه‌اند از بیماری گرفته تا دور دست‌ترین نقاط کیهان و از جمله دین و باورهای دینی مردم به عنوان یک پدیده، قابل تحقیق بوده و توسط عقل می‌توان راز آن‌ها را معلوم کرد. در واقع، راززدایی و تفکیک آگاهانه دانش از اسطوره، جزء پروژه‌های مهم عقل‌گرایی مدرن بوده است. عقل‌گرایی مدرن موفق شد که شیوه‌ای نو برای مطالعه طبیعت به وجود آورد به گونه‌ای که قدرت پیش‌بینی، کنترل و مهار طبیعت را برای بشر به ارمغان آورد. همچنین عقل‌گرایی مدرن در عرصه مدیریت جامعه و زندگی بر تفکیک نقش‌ها، کارآمدی و برنامه ریزی عقلانی اتکا می‌کند.

بنیاد فلسفی این نوع نگاه به عقل را به خوبی می‌توان در نوشته کانت، بزرگ‌ترین فیلسوف روشن‌نگری، نشان داد. کانت در پاسخ به این پرسش که روشن‌نگری چیست، می‌نویسد:

«روشن‌نگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود، و نابالغی، نا توانی در به

کارگرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری.»^۱

به باور کانت این نابالغی خودخواسته است و علت آن کمبود فهم نیست بلکه کمبود اراده و دلیری در به کارگرفتن عقل بدون هدایت دیگری است. لذا به گفته او شعار روشن‌نگری این است که: «دلیر باش در به کارگرفتن فهم خویش». پس از نگاه کانت حقیقت روشن‌نگری چیزی جز تصمیم و اراده قاطع بر به کار بردن آزادانه و نقادانه عقل در جمیع امور نیست. لذا می‌نویسد «برای دستیابی به این روشن‌نگری به هیچ چیز نیاز نیست مگر آزادی؛ تازه آن‌هم به کم‌زیانترین نوع آن، یعنی: آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی به تمام و کمال. کاربرد همگانی عقل خویش را می‌باید آزاد گذاشت و این یگانه ابزاری است که می‌تواند آدمیان را به روشن‌نگری

۱. ایمانوئل کانت، «در پاسخ به روشن‌نگری چیست؟»، در: لارنس کوهن، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ویراستار ترجمه فارسی: عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۹۰، ص ۵۱.

برساند.^۱ در واقع تصویر کانت از روشن‌نگری به لحاظ تاریخی در قالب رهایی عقل از مراجع سنتی بوده است و بشر مدرن به تدریج عقل خویش را در همه ابعاد از جمله در فهم و تحقیق سنت و مراجع سنتی به کار برده است.

۱.۲. فردگرایی و لیبرالیسم

فردگرایی را می‌توان با این ویژگی‌ها و خصوصیات توضیح داد: در اجتماع انسانی فرد یک مفهوم اساسی و بنیادین است. فرد از شخصیت حقوقی بنیادین مقدم بر جامعه، گروه و دولت برخوردار است. بنابراین، فرد مستقل از جامعه، گروه و خانواده ذاتاً یک شخصیت حقوقی است و دارای یک سلسله حقوق سلب ناشدنی. بر بنیاد این دیدگاه، از فرد و حق وی در برابر جامعه، گروه و دولت دفاع شود، جامعه و به نمایندگی آن دولت حق ندارد، بر حوزه خصوصی فرد و حقوق وی تجاوز کند. همچنین، منافع گروه و جامعه سبب نمی‌شود که حقوق فرد را سلب کنیم. فرد خودمختار است. خودمختاری فرد به تعبیر کانت به این معنا و مفهوم است که فرد می‌تواند و این قابلیت را دارد که بر اساس عقل عملی خود، اراده کند و چیزی جز حکم و اصل عملی ناشی از عقل بر وی حاکم نباشد. چیزی که وی از آن به «خودآیینی اراده» و «خودآیینی عقل عملی محض» یاد می‌کند. خودآیینی اراده و خودآیینی عقل عملی محض، در واقع به این معنا و مفهوم است که فرد بر اساس اراده و حکم عقل عملی محض باید عمل کند و این چیزی جز «خودفرمانرمایی» نیست. هرچند به اعتقاد کانت این خودفرمانرمایی به موجب اینکه ناشی از حکم عقل عملی محض فرد است، سبب می‌شود که نوعی توافق عقلی همگانی نیز در محور آن اساساً به وجود آید. چون حکم عقل عملی محض مطلق و همه شمول است و قابلیت تبدیل به قاعده عام را داراست و عقل استعلایی عملی هر فرد آن قاعده را تصدیق می‌کند. همچنین، از نگاه کانت فرد به حکم عقل عملی محض خود «غایت بالذات» باید باشد و با او همچون غایت بالذات رفتار باید کرد، نه چون یک شیء و وسیله.^۲ این اصل نیز به عنوان حکم عقل عملی محض جایگاه فرد را بیش از پیش تقویت می‌کند. در سطح عمومی تر، فراتر از مباحث فلسفی،

۱. همان، ص ۵۳.

۲. کانت، نقد عقل عملی، ترجمه دکتر انشالله رحمتی، تهران، نورالثقلین، ۱۳۸۰، ص ۵۸، ۷۱-۱۴۶، ۷۲-۱۴۷.

احترام به علایق، خواسته‌ها و قابلیت‌های فرد و اینکه بتواند قابلیت‌های خویش را پرورش دهد، جزء اصول مهم فردگرایی است. بر اساس این دیدگاه، فرد خود مرجع خویش است؛ به این معنا و مفهوم که بر طبق درک و برداشت خود از فضیلت و کمال و بر طبق وجدان خویش و دیدگاه اخلاقی، فلسفی و دینی خود بتواند توانایی‌ها و قابلیت‌های خود را پرورش دهد. خودمختاری فرد، به معنا و مفهومی که توضیح داده شد، سبب شده است که برای فرد جدا از حوزه عمومی و فارغ از آن یک هسته اساسی از حوزه و حریم خصوصی قائل باشد که در آن حوزه فرد طبق تشخیص و دریافت خود آزادانه عمل کند. در واقع علایق و خوشایندها و بدایندهای فرد و تصویری که از کمال و فضیلت دارد، جزء حریم خصوصی وی محسوب می‌شود.

لیبرالیسم رابطه نزدیک با فردگرایی دارد. چون فردگرایی نوعی خودفرمانفرمایی است، لیبرالیسم محصول و نتیجه آن است. لیبرالیسم سیاسی و حقوقی از فرد در برابر دولت و جامعه به این دلیل دفاع می‌کند که به موجب فردگرایی، فرد را واجد یک سلسله حقوق ذاتی می‌داند. این حقوق شامل آزادی عقیده، بیان و عمل و آزادی از محدودیت‌های دینی و ایدئولوژیک و برابری افراد در حقوق و در دسترسی به فرصت‌هاست. همچنین به موجب فردگرایی نوعی لیبرالیسم اخلاقی به وجود می‌آید که نتیجه آن مدارا و تساهل در جامعه و دولت در برابر نظام‌های اخلاقی و رفتاری متفاوت و گوناگون است و دولت نمی‌تواند نظام اخلاقی خاص ولو دینی را بر فرد و جامعه تحمیل کند. به همین ترتیب، لیبرالیسم اقتصادی (بازار آزاد) که به موجب آن، به تعبیر مصطفی ملکیان، بر داد و ستد، تولید، توزیع، مصرف و عرضه و تقاضا، آزادی طبیعی حاکم باشد، نیز محصول فردگرایی است.

۱.۳. سکولاریزم

سکولاریزم و فرهنگ این جهانی در دنیای جدید در سه ساحت تحقق یافته است:

نخست، در عرصه دولت و حکومت‌داری به مفهوم تفکیک دولت از دین است. به موجب این برداشت وظیفه دولت، تحقق اهداف اساساً مدنی و این جهانی مردم است نه تعقیب و تطبیق آرمان، اخلاق و احکام دینی. دولت سکولار از سنخ لیبرال آن لزوماً نسبت به دین و اعتقادات

دینی مردم بی طرف بوده و دینداری را نفیاً و اثباتاً خارج از حوزه مسئولیت خود می‌داند. در واقع به موجب این دیدگاه، دینداری جزو آزادی‌های فردی است که فرد بر اساس انتخاب خود آن را برمی‌گزیند و برحسب آن به زندگی خود معنا می‌بخشد. بنابراین دولت سکولار از نوع لیبرال آن بی طرفی خود را میان ادیان و پیروان آنها و همچنین نسبت به افرادی که پیرو دینی خاص نیستند حفظ و آزادی دینی را تأمین می‌کند.

دوم، در عرصه علم، هنر و اخلاق. در عرصه علم به این معنا و مفهوم است که دانش جدید هویت و ماهیت خود را عمدتاً از روش تحقیق عقلی و تجربی‌ای که در آن به کار گرفته می‌شود، کسب می‌کند. به این ترتیب، داور نهایی در علوم گویا خرد استدلال‌گر بشری است و اگر جز این باشد دیگر علم نیست. بنابراین خود دارای ماهیت است و قابل دینی شدن نیست. همچنین، علوم جدید بر این فرض که جهان را بر اساس خداوند و مشیت او توضیح دهد، استوار نیست و در واقع وجود خداوند و نقش او را در پیدایش عالم و گردش امور آن تحت پرانتز گذاشته است. هرچند این سخن به این معنا و مفهوم نیست که پرسش‌های هستی‌شناسانه در باب جهان را نیز می‌توان بر اساس علم و روش علمی حل و یا منحل کرد. بنابراین، جایگزین تحقیق هستی‌شناسانه در باب خداوند و هستی جهان نیست. به همین ترتیب، پژوهش‌های فیلسوفان علم از نوع تاریخی و پسینی آن نشان می‌دهند که علم جدید نیز فارغ از مبانی و پیش‌فرض‌های الاهیاتی نبوده است. برای مثال اسحق نیوتن، ارسطوی فیزیک جدید، برای تصویر میکانیکی از جهان به دو مقوله زمان مطلق و مکان مطلق نیاز داشت و این دو مقوله را به عنوان مشعر علم خداوند در الاهیات خود پذیرفته بود و در عین حال، پایه و بنیاد فیزیک خود قرار داد. بنابراین، علی‌رغم اینکه علم جدید هویت و ماهیت خود را از روش خویش به دست می‌آورد، اما مع‌ذک در وجود تاریخی خود فارغ از پیش‌فرض‌های الاهیاتی نیست. اما هنر و اخلاق هم از نوع دینی و هم از نوع غیردینی آن وجود دارد و می‌تواند از هر دو نوع باشد، لکن تفاوت دنیای جدید با دنیای قدیم در این دو عرصه این است که در عرصه هنر پیش از رنسانس، هنر عمدتاً صبغه دینی داشت و هنر غیردینی مجال رشد نیافته بود؛ اما بعد از رنسانس، هنر از تسلط کلیسا رهایی یافت و هنر پیشادینی را احیا کرد. در عرصه اخلاق، استقلال اخلاق از دین، بیش از پیش مورد

تأکید قرار گرفت.

سوم، سکولاریسم فلسفی است که در آن کوشش می‌شود هستی بدون خداوند، که کانونی‌ترین آموزه دینی است، تعبیر و تفسیر شود و برای پرسش‌های هستی‌شناسانه پاسخ فراهم گردد.

لکن از این سه ساحت، دو ساحت نخست از ویژگی‌های تجدد به حساب می‌آیند و ساحت سوم، صرفاً به عنوان یک دیدگاه فلسفی در کنار دیدگاه فلسفی رقیب وجود دارد و از ویژگی‌های ذاتی تجدد به حساب نمی‌آید.

۱.۴. اومانیزم

انسان‌گرایی (اومانیزم) در عرصه هنر و ادبیات به معنای اصالت دادن به هنر است از آن حیث که احساس، عواطف، درد و شادی انسان را منعکس می‌کند. از این جهت در برابر هنر دینی که هنر را محدود و مقید به دین و نمادپردازی دینی می‌کند، قرار می‌گیرد. انسان‌گرایی به صورت وسیع‌تر، اصالت دادن به انسان است. در نگاه اومانیزستی، عواطف و خوش‌آیندها و بدآیندهای انسان اصالت دارد و ایجاد شادی و کاستن از رنج وی مهمترین وظیفه اخلاقی محسوب می‌شود. مطابق این دیدگاه، انسان بیش از آن که مکلف باشد، ذی حق است. در واقع انسان‌گرایی حق محور است و بر حق داشتن قبلی و ذاتی انسان اتکا می‌کند تا مکلف بودن وی. همچنین این حق را تابع هویت ملی، قومی و دینی وی نمی‌داند، بلکه برای فرد مقدم بر هویت ملی، قومی و مذهبی و دینی‌اش حق قائل است، در نتیجه حقوق خود را از هویت خود کسب نمی‌کند، بلکه داشتن هویت مذهبی، قومی و ملی تابعی از حقوق ذاتی و فردی وی است.

۲. نوگرایی اسلامی و تجدد

حال با توجه به این خصوصیات که برای تجدد برشمردیم، باید دید چه نسبتی میان اسلام و تجدد می‌تواند برقرار باشد؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست باید مراد خود را اسلام مشخص کرد. مراد من از اسلام در این نوشتار اولاً با استفاده از تفکیکی که محمد ارکون به کار برده است

متن دوم، یعنی مجموعه آرا و نظریاتی است که مسلمانان در مقام تنسیق و تنظیم (پیکربندی)، تفسیر و توجیه متن نخست به کار برده و تحقق تاریخی یافته‌اند و به این لحاظ می‌توان آن را اسلام تاریخی نیز نامید. توضیح اینکه ارکون دریافت‌های پیامبر اسلام را که برای اصحاب خود به عنوان سخن خداوند بیان کرده است، متن نخست نامیده است. ثانیاً از میان متن دوم، مراد من روایت‌های بنیادگرایانه و سخت‌کیشانه از اسلام نیست. چون این روایت‌ها، که فرصت شرح و توضیح آن در اینجا نیست، به صورت واضح تجدد را در برابر اسلام قرار می‌دهند و در واقع حامیان و پیروان این روایت، نیروهای ضد تجدد به شمار می‌آیند. در نهایت هم اگر خیلی انعطاف نشان دهند، اقتصاد آزاد و تکنالوژی برآمده از تجدد را خواهند پذیرفت؛ نه زیربناهای معرفت‌شناختی، فلسفی و اخلاقی آن را. بنابراین، فقط کوشش می‌کنم تلاش‌های نوگرایانه نوگرایان و عقل‌گرایان مسلمان را (که به نوعی در صدد ایجاد چارچوب فکری‌ای برای روایتی از اسلام بوده است که هم فهم و شناخت متون اسلامی را در پرتو عقلانیت جدید ممکن کند و هم به گونه‌ای نقدی بر تجدد نیز باشند) ارایه داده و در ایضاح، نقد و احیاناً تکمیل آن می‌کوشم. بنابراین، مراد من از اسلام در این نوشتار، روایت نوگرایانه از اسلام است. این روایت، در یک فرایند تاریخی یک و نیم قرنه، شکل گرفته است. روش آن کم و بیش بر نقد و بررسی تاریخی و معرفت‌شناسانه آموزه‌های اسلام تاریخی و بازسازی آن‌ها استوار است.

تأسیس ۱۳۹۴

اینک به ترتیب کوشش نوگرایان را با هم مرور می‌کنیم:

۱.۲. عقل و نقل

نوگرایان مسلمان نسل نخست از قبیل محمدعبد و اقبال لاهوری کوشیده‌اند عقلانیت جدید را بپذیرند. در پذیرش اینکه علوم تجربی روش نو و مفید برای مطالعه طبیعت به دست داده‌اند و باید از آن بهره برد، تردید نکرده‌اند. اقبال لاهوری مدعی است که اساساً قرآن با تأکید مکرر بر تأمل در جهان به نوعی خواسته است که نوعی عقلگرایی تجربی و استقرایی در میان انسان‌ها پدید آید.^۱

1. Sir Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought In Islam* (New Delhi, 1981) p. 125-127.

اما مسأله مهم در دو جای پدید می‌آید: نخست این که اگر عقل تجربی و استقرایی در فهم طبیعت مرجعیت دارد و با فهم ما از نصوص دینی در تعارض قرار گرفت، کدام یک باید مقدم شود؟ می‌دانیم که عقل‌گرایی مدرن به طور واضح عقل را مرجع نهایی می‌داند. دوم اعتقاد به مرجعیت عقل در موضوعات دینی، اخلاق، سیاست و قانون‌گذاری در عقل‌گرایی مدرن است. در عقل‌گرایی مدرن، عقل می‌تواند خود دین، نظام‌الاهیاتی، متون دینی و نحوه شکل‌گیری این متون را به لحاظ تاریخی و زبانی با روش‌های خود موضوع پژوهش، آزاد و انتقادی و تحلیلی قرار دهد. قانون‌گذاری و سیاست بر مبنای برنامه‌ریزی عقلی و سنجش عقلانی سود و زیان آن استوار باید باشد. از اخلاق، قانون و سیاست راززدایی می‌کند و گویا در این حوزه چیزی فراتر از فهم و تحلیل عقلی انسان که به عنوان راز سر به مهر و فوق عقل بشری که در آن نباید چون و چرا کرد، وجود ندارد.

عقل‌گرایان مسلمان در خصوص تعارض علوم تجربی و دین از یک اصل کلی نسبتاً قدیمی پیروی می‌کنند که در موارد مخالفت ظواهر نصوص دینی با یافته‌های عقلانی، ظواهر نصوص دینی را تأویل باید کرد. لکن این بحث هنوز با جزئیات خود با تمامی ابعاد خویش در بخش‌های گوناگون متون و نصوص دینی به کار برده نشده است. در این خصوص می‌توان به اجمال گفت که در رویکردی نسبتاً علم‌گرایانه، قرآن و احادیث بر اساس علوم تجربی تفسیر و تأویل می‌شود. اما در رویکرد فلسفی‌تر، برخی آیات و احادیث فراتجربی دانسته می‌شوند که از وجوه گوناگون عالم غیب و معنا خبر می‌دهند و باید آن‌ها را بر اساس عقل کلی و یا شهودی فهم کند. در واقع این دیدگاه بر وجود عقلانیت چندبعدی و چندساحتی که از روش‌های گوناگون بهره می‌برد، تأکید می‌کند^۱ و روایتی از عقلانیت مدرن را در تأکید انحصارگرایانه‌اش بر روش علمی به عنوان یگانه روش موثق کسب معرفت و دانایی، نوعی ایدئولوژی می‌داند.^۲ لکن عقل‌گرایان مسلمان در مورد آن دسته از نصوص دینی که جهان‌شناسی متعارض با جهان‌شناسی علمی ارایه می‌دهند،

۱. برای مثال، از فیلسوفان غربی ژاک مارتین (۱۸۸۲-۱۹۷۳) فیلسوف نوتومایی بر وجود سه ساحت از معرفت تأکید می‌کند. به گفته وی معرفت سه مرتبه صعودی دارد که عبارتند از: معرفت علمی، معرفت مابعدالطبیعی و معرفت و رای عقلی که تجربه‌ای عرفانی است. به نقل از: شهرام پازوکی، «درآمدی بر تفکر نوتومایی»، ارغنون، شماره ۵/۶، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.

۲. برای شرح بیشتر رجوع شود به: محمدامین احمدی، تناقض‌نما یا غیب‌نمون: نگرشی نو به معجزه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۴-۲۷۷.

به تفصیل بحث نکرده‌اند و لوازم عقل‌گرایی و التزام به عقل و روش علمی را در این موارد به کار نبرده‌اند. برای مثال، در مورد حدیث التزام به روش علمی و پژوهش‌های مردم‌شناسانه و روش‌های جدید نقد تاریخی، خوانش، نقد و تحلیل متون می‌تواند تعارض برخی از این احادیث را از این حیث که تا چه اندازه حامل نوعی جهان‌شناسی ماقبل علمی، اسطوره‌ای و مانند آن است نشان دهد. در واقع تا کنون این روش به تفصیل در نقد متون دینی به کار نرفته است. مشکل اساسی در این خصوص این است که تا چه اندازه به کار بردن این روش با دینداری سازگار است و همچنین این ترس نیز وجود دارد که به کارگیری آن به جای این‌که به فهم دین و شناخت آن کمک کند، به تقلیل آن نینجامد. برای غلبه بر این مشکل، به کارگیری روش‌های دین‌پژوهانه جدید همراه اراییه یک نظام الاهیاتی که به فهم حداکثری متون دینی بدون تقلیل آن به ابعاد و عوامل دیگر نیز لازم است. ممکن است ادعا شود که این نوع نگاه، نوگرای مسلمان را از پروژه عقلانیت جدید خارج کند. در جواب باید گفت که عقلانیت جدید این قابلیت را دارد که به صورت‌های گوناگون بازسازی و صورت‌بندی گردد. مهم‌ترین عاملی که سبب این ظرفیت در عقلانیت جدید شده، نقدپذیری و گشودگی آن است. همچنین، معرفت‌شناسان و علم‌کاوان جدید به تدریج به محدودیت‌های دانش جدید و روش علمی پی برده‌اند و در نتیجه علم و روش علمی، به تواضع معرفتی رسیده‌اند و از این ادعا که روش متداول در علوم تجربی یگانه روش موثق برای رسیدن به حقیقت است، دست‌کشیده‌اند. در واقع، تجدد، خود هم به منابع و روش‌های معرفتی نسبتاً متنوع و هم به نقد خویش‌شن خویش مجال می‌دهد و از این طریق برای ادیان و پیروان آن‌ها این امکان را به وجود آورده است که با آن هم‌سخن شوند و ضمن تأثیرپذیری از منظومه معرفتی آن، چیزهایی نیز بر آن بیفزایند.

اما کوشش برای فهم حقیقت الوهی، وحی و دین، در سنت فلسفی و عقل‌گرایانه حکمای مسلمان از قدیم وجود داشته است. فیلسوفان و عارفان بزرگ مانند فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد، غزالی، ابن‌عربی، خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالدین شیرازی حقیقت دین، وحی و امر الوهی و حقیقت متعال قدسی را به روش عقلی توضیح داده‌اند. هرچند نوگرایان جهان عرب کمتر در این عرصه اندیشیده‌اند و بعضاً به نوعی الاهیات نقلی روی آورده‌اند، اما اقبال لاهوری

کوشیده است با الهام از فلسفه و الاهیات مدرن غرب حقیقت وحی و پیامبری را تحت عنوان نوعی تجربه دینی و عرفانی توضیح دهد.^۱ این رویکرد، یعنی رویکرد فلسفی و دین‌پژوهانه به فهم و شناخت حقیقت دین، وحی، حقیقت متعالی و امر قدسی توسط متألهان و الاهی‌دانان مسلمان در دنیای انگلیسی زبان نظیر فضل الرحمن و سیدحسین نصر و در ایران جدید به شکل وسیع‌تری نسبت به گذشته به کار گرفته شده است. در واقع، همان‌گونه که پیش از این اشاره کردیم عقلانیت مدرن به صورت‌های گوناگون قابل صورت‌بندی است و نمونه منحصراً به فرد و یا اعلای آن نگاه پوزیتیویستی به معرفت نیست. به همین دلیل پژوهش عقلی در مورد دین، معرفت‌شناسی دینی و اینکه میزان و معیار معقولیت در باور به گزاره‌های دینی چیست را ممکن ساخته است و این رویکرد کم و بیش از سوی نواندیشان مسلمان به کار گرفته شده و در چارچوب عقلگرایی مدرن قابل توسعه است.

اما کاربرد عقل در حکومت، سیاست و قانونگذاری و مدیریت جامعه، حوزه‌ای است که نوگرایان مسلمان سخن زیاد برای گفتن دارد که به ترتیب تاریخی توضیح می‌دهم:

محمد عبده اصل نظام سیاسی در اسلام را که عمدتاً در چارچوب خلافت ارایه شده است، مبتنی بر اجتهاد اهل رأی صدر اسلام می‌داند و پیروی از این اجتهاد را که مربوط به آن زمان است، برای اهل اجتهاد زمان‌های دیگر الزام آور نمی‌داند. دلیل عمده او بر اتخاذ این رأی این است که نظریه خلافت مبتنی بر فقدان نص است و بر این فرض اساسی مبتنی است که از سوی نصوص دینی به صورت پیشینی، نظام از پیش تعیین شده برای رهبری سیاسی جامعه مشخص نشده است و در نتیجه به خرد و تصمیم اهل شورا و اهل اجتهاد واگذار شده است. این اجتهاد نیز اجتهاد بر مبنای نص نیست، چون نصی در این زمینه وجود ندارد، بلکه اجتهاد بر اساس تشخیص اهل رأی و تشخیص آنان از مصلحت و عدالت است. سنت‌گرایان، تصمیم عصر صحابه را در حد و اندازه‌ای نص و سنت دینی ارتقا داده‌اند و از حد یک تصمیم اساساً مدنی و سیاسی فراتر برده و جنبه قدسی و فراتاریخی به آن بخشیده‌اند. اما عقل‌گرایان، نگاه تاریخی به این موضوع داشته و مانند هر تصمیم سیاسی تاریخی دیگر قابل تحلیل و نقد تاریخی

1. Op. Sit.

به شمار آورده است و نقد آن را مساوی با نقد نصوص دینی نمی‌دانند و در نهایت آن را یک اجتهاد متناسب با زمانه خویش به حساب می‌آورند و اذعان می‌کنند که اجتهاد «مصلحت‌بنیاد» یک عصر، نهایتاً برای همان عصر حجت است نه برای عصرهای دیگر. به همین دلیل عبده قائل است که تئوکراسی در اسلام وجود نداشته و حکومت در اسلام خصلت مدنی دارد. به باور عبده، قانون‌گذاری نیز خصلت مدنی و عقل‌گرایانه دارد. چون به اعتقاد او حوزه معاملات به معنی‌الاعم، اولاً، در اغلب موارد، احکام از پیش تعیین‌شده در نصوص ندارند و در واقع در این حوزه عمدتاً با فقدان نص مواجهیم و طبیعتاً اجتهاد در این حوزه بر مبنای اصول کلی و عمومی اسلام خواهد بود. ثانیاً، اساساً این حوزه مانند عبادات و شعائر دینی نیست که اسرار آن فوق عقل دانسته می‌شوند، بلکه جنبه عقلایی دارند و مصالح موجود در این احکام توسط عقل قابل درک است و لذا در حوزه اجتهاد، اهل رأی و نظر نه بر مبنای نصوص بلکه بر اساس اصول و قواعد کلی که عمدتاً ساختار عقلایی دارند، قرار دارند. به همین دلیل عبده معتقد است که اسلام نوعی از عقلانیت را در ساختار خود فعال کرده است.^۱

فعال ساختن نوعی خاص از عقلانیت، تحت عنوان اجتهاد، دیدگاهی است که اقبال آن را ابزاری می‌داند که اسلام برای سازگار ساختن اصول ابدی و ثابت خود که عمدتاً جنبه معنوی دارند با تحول و تغییر که لازمه یک زندگی پویا و رو به تحول است، به کار گرفته است. اقبال معتقد است که اسلام در میانه دنیای جدید و قدیم ظهور کرد و لذا در رسالت خود بر بلوغ عقلی بشر اتکا و در واقع نوعی عقلانیت را فعال کرد. این عقلانیت در بخشی از آن دعوت به تجربه و استقرا بوده است و در بخش مربوط به قوانین، اساساً اجتهاد خردورزانه اهل رأی و نظر در قالب اجماع و شورا است. چون به اعتقاد اقبال هدف اساسی قرآن تعلیم اصول ابدی معنوی بوده است، نه تعلیم قوانین مدنی و جزایی ثابت. به اعتقاد او قرآن کتاب قانون مدنی نیست. منبع مهم دیگر «اجتهاد نص‌بنیاد»، حدیث است و حدیث به باور او همانگونه که پیشوای حنفیان قرن‌ها قبل

۱. در این مورد نگارنده تحقیقی دارد تحت عنوان انتظار بشر از دین از دیدگاه محمد عبده و رشید رضا ارائه شده در مجموعه‌ای تحت عنوان انتظار بشر از دین از دیدگاه متفکران مسلمان دو قرن اخیر، ج ۲ (مرکز تحقیقات استراتژیک جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۷۵) در این نوشتار از آن تحقیق استفاده کرده‌ام. یادآوری می‌کنم که نگارنده این سطور ذیل عنوان انتظار بشر از دین از دیدگاه متفکران مسلمان دو قرن اخیر دیدگاه ۲۲ متفکر مسلمان را بررسی و در سه جلد توسط مرکز تحقیقات استراتژیک جمهوری اسلامی ایران در سالهای ۱۳۷۴ تا ۱۳۷۶ به صورت محدود منتشر و در اختیار صاحب‌نظران قرار داده شد.

معتقد بود، منبع و مرجع قابل اعتماد برای اجتهاد و کشف حکم واقعی خداوند نیست. بنابراین، نصی نیست تا بر خرد مسلط باشد، بلکه اسلام عمداً سلطه نص را از خرد جمعی انسان برداشته است و او را بر به کار بردن نوعی خرد نقاد فراخوانده است.^۱

۲.۲. فردگرایی و الاهیات لیبرال

اما در مورد فردگرایی و لیبرالیسم باید گفت هرچند به اعتقاد نوگرایان مسلمان، اسلام در ذات خود حامل نوعی معنویت و اخلاق مهم دینی است و از فرد می‌طلبد که رفتار خود را با آن هماهنگ سازد و به معنویت و فضیلتی که این دین معرفی می‌کند خود را آراسته سازد؛ همچنین وظیفه اخلاقی فرد می‌داند که خانواده و جامعه خویش را به اخلاق و معنویت اسلامی فرا بخواند و در تربیت اعضای خانواده و جامعه خویش بر طبق این فضیلت‌ها کوشش کند؛ اما در عین حال اساس این دعوت را بر حکمت و موعظه حسنه استوار می‌داند، نه بر تحکم و خشونت. آزادی افراد را در داشتن عقاید متفاوت و احیاناً نظام اخلاقی دیگر، می‌پذیرد. این آزادی را برخی از نوگرایان مسلمان، بر اساس ارایه نوعی «الاهیات لیبرال» استوار می‌کند.

الاهیات لیبرال را در تقابل با «الاهیات سخت‌کیشانه» و ارتدوکسی فهم باید کرد. در الاهیات سخت‌کیشانه، ادیان دیگر و کوشش معنوی آنها برای نجات و رستگاری نادیده گرفته می‌شود و در اسلام نیز تنها بر یک روایت منحصر به فرد از اسلام تأکید می‌شود و در نتیجه، دین و مذهب خود را یگانه راه نجات و رستگاری دانسته و مالک حقیقت مطلق تلقی می‌کند. همچنین، ارزش انسان‌ها را در میزان پیروی‌شان از این دین و مذهب خاص می‌سنجد و به خود اجازه می‌دهد که دین و اعتقادات مذهبی خود را بر مناسبات اجتماعی و حقوقی جامعه و افراد در چارچوب یک دولت تحمیل کند. این دیدگاه، اولاً مبتنی بر «انتظار و تلقی حداکثری» از دین استوار است^۲ و ثانیاً فاقد دیدگاه تاریخی، معرفت‌شناسانه و دین‌شناسانه به ادیان و مذاهب است و چگونگی روند شکل‌گیری ادیان، مذاهب، متون دینی و صورت‌بندی‌های الاهیاتی را به لحاظ تاریخی

1. *The Reconstruction of Islamic Thought*, p. 148 – 149, 165 – 168, 171 – 174, 177 – 178.

۲. نگارنده تلقی و انتظار حد اکثری از دین را و اینکه چگونه آگاهانه و حتی به صورت ناخودآگاه پیشفرض دین‌شناسی و اجتهاد رایج بوده همراه با نتایج آن در کتاب *انتظار بشر از دین*، (قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۵) به تفصیل توضیح داده است.

که در تعامل با سویه‌های فرهنگی، اجتماعی و اساساً بشری شکل گرفته‌اند، نسبت آن‌ها را با امر مقدس و تجارب دینی نادیده می‌گیرد. اما الاهیات لیبرال، نگاه تاریخی، معرفت‌شناسانه و دین‌شناسانه به ادیان دارد. بر این اساس، بر انحصار امر مقدس در یک دین خاص باور ندارد و همه مذاهب و صورت‌بندی‌های الاهیاتی را کوشش بشری برای فهم ایمان و متون مقدس می‌داند که در شکل‌گیری آن‌ها علاوه بر منظومه‌های معرفتی و دانش روزگار، جدال‌های سیاسی زمانه و اراده کسب مشروعیت بر اساس کلام مقدس نیز دخیل بوده است. متون دینی را تاریخی می‌داند که همراه که با کوشش و تلاش بشری شکل گرفته‌اند و از این طریق در واقع غبار بشریت و تاریخت در آن‌ها نقش بسته‌اند. به این ترتیب، از نگاه الاهیات لیبرال، اولاً، متون دینی دریافت بشر و شناخت او از امر مقدس است؛ و ثانیاً، بشر آن را به زبان خود گزارش کرده است؛ و ثالثاً، روایت یاران و راویان آثار پیامبران جز نقل قول تاریخی از حالات، رفتار و گفتار این پیشوایان نیست که به تدریج در طی قرون به متون دینی و سنت مقبول در آمده‌اند. بنابراین، از رهگذر روش‌های تحقیق تاریخی، دین‌پژوهی جدید، زبان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در مورد متون دینی و صورت‌بندی‌های الاهیاتی که از آموزه‌های پیشوایان دینی ارایه شده‌اند، قابل تحقیق و پژوهش آزاد عقلی‌اند. در نتیجه این نوع نگاه، نخست، نوعی پلورالیسم دینی را می‌پذیرند و به همین ترتیب به لحاظ معرفت‌شناختی مستندات نقلی‌ای را که با اصول اخلاقی ناسازگارند، در حدی از قوت نمی‌دانند که دست‌کم مبنای اثبات احکام ثابت و تغییرناپذیر شریعت تلقی شوند. بنابراین با قبول این پیش‌فرض که دین اساساً اخلاقی و «حق‌بنیاد» مغایر اخلاق نیست، به برتری و تقدم معرفت‌شناختی اصول اخلاقی بر نقل‌های تاریخی از کلام پیشوایان دینی قائل‌اند؛ چون باور به درستی نسبت این نقل‌قول‌ها به پیشوایان دینی نهایتاً در حد ظن و گمان است. بر اساس ظن و گمان نمی‌توان حکمی را به خدواند عادل نسبت داد که دست‌کم در مناسبات بشر امروزین ضد اخلاقی محسوب می‌شود.^۱

۱. در مورد رابطه دین و اخلاق و اینکه اولاً دین حق، اصولاً اخلاقیست و احکام ضد اخلاقی در آن نباید باشد، و ثانیاً به لحاظ معرفت‌شناختی بر پایه نصوص ظنی (خبر واحد صحیح و ظواهر قرآن) که منبع عمده فقه و استنباط احکام محسوب می‌شوند، نمی‌توان حکم مغایر با اصول اخلاقی از قبیل اصل عدالت و مانند آن را اثبات کرد، ابوالقاسم فنایی دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و آکسفورد در دو اثر پژوهشی خویش (دین در ترازوی اخلاق، پژوهشی در باب نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴ و اخلاق دین‌شناسی؛ پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۹) به تفصیل بحث کرده است. اینجانب نیز، علاوه بر اینکه در فصل اول و دوم بخش دوم کتاب انتظار بشر از دین، در مورد استقلال

همچنین، نوگرایان مسلمان قائل به وجود نوعی *منطقه الفراغ* است و برای هر حالتی متصور، به وجود نوعی قانون دینی که حکم آن حالت را معین کند، قائل نیست و به همین ترتیب به تعبیر مصطفی ملکیان بر «قانون پرستی» و تأکید بر تطبیق مو به موی احکام فقهی از راه توسل به خشونت و یا قدرت دولتی تأکید نمی‌کند. همچنین، باز به تعبیر ملکیان «سخت رفتاری» ندارد؛ یعنی اینگونه نیست که بنا را بر عدم جواز یک رفتار بگذارد مگر؛ این که بر خلاف آن یقین کند و به یقین بفهمد که آن رفتار جایز است. این نگاه لیبرالیستی با جایگاه حقوقی فرد در شریعت اسلامی که فرد را داری شخصیت حقوقی مستقل می‌داند و هر حقی را که برای فرد قائل شده و یا می‌توان قائل شد، به آسانی توسط دولت و جامعه قابل سلب نمی‌داند و همچنین برای فرد نوعی حریم خصوصی قائل است که از تعرض دیگران مصون باشد، در مجموع سبب شده است که نگاه متجددانه به اسلام فردگرایی و لیبرالیسم را، هر چند نه با تمام تار و پود آن، بپذیرد و دست‌کم محصول فردگرایی را تحمل کند و کاربرد خشونت را علیه آن توصیه نکند. البته نوگرایان مسلمان منتقد فردگرایی مهارگسیخته‌اند. همچنین محصول فردگرایی را در فرهنگ سکولار، سرمایه‌داری و اومانیستی که به تعالی و رشد فضیلت در وجود فرد کمک نمی‌کند و برخی افراد را در حد کالا و ابزار تنزل می‌دهد، با اخلاق و جهان‌نگری دینی سازگار نمی‌داند. اما با همه اینها، خود را در حد یک منتقد در جهان مدرن به شمار می‌آورد و اگر راه اصلاحی، از جمله از طریق وضع قانون نیز جستجو و پیشنهاد کند، در چارچوب ارزش‌های معرفتی، دموکراتیک و حقوق بشری این جهان خواهد بود.

۲.۳. حکومت در قلمرو عقل

اما سکولاریزم به معنای تفکیک دولت از سیاست، در پروژه نوگرایی اسلامی عمدتاً از راه عقلانی ساختن حکومت و سیاست و تأمین برابری برای همه تعقیب می‌شود، نه از طریق

اخلاق از دین و اینکه آیا انسان در اخلاقی شدن خود نیازمند دین است یا خیر، بحث کرده‌ام در یک درس‌گفتار دانشگاهی ذیل عنوان مبانی حقوق بشر از نگاه اسلام توضیح داده‌ام که اصل اولی در اسلام، آزادی و عدالت به مفهوم برابری است. از این اصول با استناد به نصوص ظنی نمی‌توانی عدول کرد. چون مبنای اعتبار و حجیت این نصوص در نهایت بنای عقلانیت است. عقلاً به این نصوص در موارد خطیر (مثل حکم به قتل یک شخص) و از جمله در مواردی که عمل به آنها موجب مخالفت با قواعد و اصول اخلاقی و به طور خاص موجب مخالفت با اصول و قواعد اولیه در اسلام گردد، اعتماد نمی‌توانند و به تعبیر علمای علم اصول فقه «حجت» (چه به مفهوم واسطه در اثبات و چه به مفهوم معذر در صورت مخالفت‌شان با حکم واقعی) نمی‌دانند.

کنار گذاشتن کامل دین از دولت و جامعه. توضیح این‌که از نگاه نوگرایان، صورتی از پیش تعیین شده در اسلام برای حکومت و دولت وجود ندارد. روایت‌های تاریخی دولت در اسلام قابل نقدند و هم وجود صورت‌های گوناگون دولت در تجربه تاریخی مسلمانان خود گواه این مدعاست که اسلام به مثابه یک دین به لحاظ تاریخی با صورت‌های گوناگون دولت‌داری کنار آمده است.^۱ در عرصه قانون و نسبت آن با شریعت، همان‌گونه که توضیح داده شد، قانون عمدتاً در منطقه الفراغ قرار دارد و احکام شرعی در حوزه معاملات به معنی‌الاعم نیز عمدتاً به لحاظ عقلانی، در چارچوب اصول کلی اسلام و اصول اخلاقی‌ای چون عدالت و برابری قابل تجدید نظراند و از این نظر کوشش می‌کند که برابری را برای همه تأمین کند. در واقع این رویکرد، مبنای نظری لازم را برای قبول حقوق بشر، انتخابات آزاد، گردش منظم قدرت از طریق آن، گردش آزاد اطلاعات و در کلام دموکراسی و برابری برای همه را به عنوان یک راهبرد نه تاکتیک فراهم می‌کند و در نتیجه حامل نوعی مدارای عمیق نسبت به نیروهای سکولار و نامسلمان است. بنابراین، دست کم می‌تواند خود را با سکولاریسم لیبرال و نرم سازگار ببیند و به قول پاره‌ای صاحب نظران در یک مدارای دو جانبه همدیگر را تحمل کند.^۲

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

۱. نگارنده، این مدعا را در نوشته‌ای کوتاه، ذیل عنوان «از اقتدارگرایی تا مردمسالاری» نشر شده در روزنامه جامعه باز، توضیح داده‌است.

۲. آلفرد استفان استاد دانشگاه کلمبیا و رئیس مرکز کلمبیا «برای مطالعات دموکراسی، مدارا و دین» در مقاله‌ای ذیل عنوان «گذار در تونس و مدارای دو جانبه» بر این نکته تأکید می‌کند که تجربه و تحقیقات او از جمله در مورد تونس و ترکیه نشان می‌دهد که سکولاریسم نرم با روایت مداراجویانه از دین، که حاکمیت حکومت منتخب و قوانین وضعی آن را با استناد به این ادعا که فقط خداوند حق دارد که قانون وضع کند نه انسان، مردود نشمارد، قابل جمع است و این دو با یکدیگر می‌توانند به انتقال دموکراتیک و پایدار شدن دموکراسی که از ویژگی‌های مهم تجدد است کمک کنند. ایشان در بخشی از مقاله خود می‌نویسد: «به باور پرنفوذترین و تأثیرگذارترین نظریه پردازان سکولاریسم و نوسازی (Modernization)، دین به مثابه چیزی «سننی و غیر عقلانی» نیروی به سود اقتدارگرایی و مانعی بر سر راه خواست تجدد و عقلانیت که می‌تواند به دموکراسی منجر شود، به حساب می‌آید. آیا این درک و برداشت آنها درست است؟ مطالعات من در مورد کوشش‌های به نتیجه رسیده دموکراسی‌سازی (Democratization) در کشورهایی چون برازیل، شیلی، هندوستان، اندونزی یا تا سنگال، اسپانیا، ترکیه و اکنون تونس از داستان متفاوت حکایت می‌کند. تجربه این کشورها در چند دهه اخیر، نشان می‌دهد که سکولاریسم «سخت» از نوع جمهوری سوم فرانسه و یا جمهوری پساامپراتوری عثمانی کمال مصطفی اتاتورک در ترکیه، شرط لازم دموکراسی‌سازی نیست و حتی ممکن است بر سر راه تحقق آن مشکل ایجاد کند. تونس در سال ۲۰۱۱ به یک انتقال موفقیت‌آمیز دموکراتیک دست یافت، هرچند که هنوز دموکراسی در آن به مرحله ثبات و استحکام نرسیده است. تونس این انتقال را با برقرارساختن رابطه‌ای میان دین و سیاست از نوعی که من آن را در این مقاله و در جای دیگر مدارای دو جانبه (twin toleration) نامیده‌ام، به دست آورده است.» ر. ک به:

Alfred Stepan, "Tunisian's Transition and The Twin Toleration", Journal of Democracy, April 2012, volume 23, Number 2.

۲.۴. اومانیسیم دینی

اما در بخش اصالت انسان بر وجود نوعی اومانیسیم اسلامی و دینی تأکید می‌کند. در ادبیات عرفانی اسلام، نصوص و متون دینی مفاهیمی هستند که انسان را در حدی والا ستایش می‌کنند. انسان فطرتاً پاک دانسته می‌شود و ظرفیت رشد و تعالی او نامتناهی تصویر می‌گردد که از آن در ادبیات عرفانی به انسان کامل تعبیر می‌گردد و این ظرفیت رشد و تعالی انحصاری دانسته نمی‌شود و بر روی همگان باز دانسته می‌شود. اما، مع‌ذلک اینگونه نیست که تمامی خوش‌آیندها و بدآیندهای انسان و لذت‌جویی تمام عیار انسان، هنر و صنعت برخاسته از آن را قابل نقد نداند و به تمام و کمال بپذیرد. نوگرایان مسلمان ضمن اینکه به اهمیت اخلاقی خوش‌آیندها و بدآیندهای انسان و این‌که مجموعه‌ای از عواطف، احساسات درونی، قابلیت‌ها و نیازهای آدمی بخشی مهم از انسان واقعی و انضمامی را می‌سازد و اگر به آن‌ها مجال رشد و بروز داده نشود و به نوعی سرکوب گردد، در واقع وجود انسان تحقیر شده است؛ اما در عین حال آن‌ها را تابع نظام رفتاری و اخلاقی دانسته و قابل نقد می‌داند. در واقع، نوگرایان وجود انسان، نیازها و خواسته‌های وی را به عنوان منشأ اساسی حق می‌پذیرد، اما در عین حال آن‌ها را قابل تربیت می‌داند و می‌کوشد که خواسته‌های انسان، اخلاقی و معنوی باشد.

۳. بررسی و نتیجه‌گیری

در واقع، با توضیحاتی که داده شد، می‌توانیم ادعا کنیم که نوگرایی اسلامی روایتی از مدرنیته است که با آن می‌نشیند، گفتگو می‌کند، نقد می‌کند و از آن می‌آموزد و به این ترتیب روایتی و یا وجهی از وجوه مدرنیته را تشکیل می‌دهد.

اما ممکن است پروژه نوگرایی و تجدد اسلامی از چند جهت مورد پرسش و نقد قرار گیرد و نوعی تلاش پارادوکسیکال، ممتنع، التقاطی و تقلیل‌گرایانه خوانده شود: برخی معتقدند که تجدد به لحاظ معرفت‌شناختی بر عقل‌گرایی استوار است که به مرجعی فراتر از عقل باور ندارد و چیزی را از سر تعبد نمی‌پذیرد؛ در حالی که جوهر دینداری، تعبد است. بنابراین، نوگرایی اسلامی پارادوکسیکال و ممتنع است. هم‌چنین، ممکن است گفته شود که این پروژه نه وفاداری

کامل به دین دارد و نه با تجدد؛ چون هم سبب تقلیل دین و فروکاستن آن به ابعادی خورد و تنک‌مایه می‌شود تا با الزامات تجدد سازگار گردد و هم سبب تقلیل مدرنیته می‌گردد؛ چون مفاهیم اساسی مدرنیته که هیچ نسبتی با دین ندارند و بلکه به نوعی برای رهایی انسان از سلطه و مرجعیت متون و مراجع دینی به وجود آمده‌اند، از محتوای اصلی خود خارج و به صورت سازگار با دین و مرجعیت دینی بازتعریف می‌گردند و لذا پروژه نوگرایی اسلامی نوعی التقاط و تقلیل‌گرایی است.

اما ایراد اول از قوت چندانی برخوردار نیست؛ چون اولاً دینداری محققانه که بر اساس عقل، موجه بودن و معقولیت آن به لحاظ معرفت‌شناختی احراز می‌گردد، ممکن است. این نوع دینداری مغایر عقل‌گرایی نیست. به عبارت دیگر، عقل‌گرایی و به تعبیر کانت، کاربرد آزادانه عقل در امور همگانی ایجاب می‌کند که شخص، برای مثال یک روحانی که مطابق اصول مذهب به اجرای امور دینی یک مرکز دینی می‌پردازد، به عنوان عالم و دانشمند راجع به کمی و کاستی آن اصول آزادانه تحقیق کند و آن را برای دیگران بازگو کند و برای اصلاح آن کاستی‌ها، در صورت امکان، پیشنهاداتی را ارائه دهد. اگر میزان کاستی‌ها در حدی باشد که معقولیت آن اصول را به کلی مخدوش کند، در آن صورت آن روحانی به حکم وجدان خود مجاز نیست که از آن اصول پیروی کند و به خدمت در مرکز دینی ادامه دهد. اما این تحقیق و کاربرد عقل مانع از آن نمی‌شود که آن روحانی به امور دینی در یک مرکز دینی تا زمانی که نارسایی‌های آن آشکار نشده است، نپردازد. در واقع کانت که خود یکی از بزرگترین فیلسوفان روشن‌نگری است، دینداری را با تجدد و عقل‌گرایی ممکن دانسته است.^۱ ثانیاً، گوهر دینداری و تعبد لزوماً این نیست که به لحاظ معرفت‌شناختی لزوماً آموزه‌های دینی را علی‌رغم مغایرت و ضدیت‌شان با عقل قبول کنیم، بلکه مراد از تعبد این است که اولاً، اخلاقاً ملزم به اطاعت از فرمان خداوند هستیم و باید با خلوص نیت از فرمان وی اطاعت کنیم. در این صورت نخست باید اخلاقی بودن اطاعت از فرمان خداوند را احراز کنیم و همان‌گونه که قبلاً آوردیم، موضوع و متعلق فرمان نیز اخلاقی باید باشد، وگرنه نمی‌توان چنان فرمانی را به خداوند نسبت داد. در واقع، تعبد به معنای اطاعت، با

۱. کانت، مقاله «روشن‌نگری چیست؟» مرجع پیشین، ص ۵۴ - ۵۵.

تعبد به معنای قبول، یک باور بدون دلیل و توجیه معرفت‌شناختی متفاوت است. ثانیاً، تعبد به معنای التزام فرد مؤمن به پرستش و نیایش خداوند در کمال خلوص نیز به کار می‌رود. تعبد به این دو معنا، چنان‌که می‌بینیم، مغایر عقل‌گرایی نیست.

ایراد دوم بر این پیش‌فرض استوار است که دین و تجدد هر کدام هویتی ثابت و با مرزهای تغییرناپذیر و معین دارد و نظر به هویت‌شان، دو امری کاملاً متضاد است. اما این پیش‌فرض به دلایل ذیل نادرست است:

اول. اسلام به مثابه متن، تجربه دینی و تجربه تاریخی که در روند تاریخ، متون، سنت، فرهنگ و تمدنی خاص آفریده است به صورت‌های مختلف قابل روایت و فهم است.

دوم. متون اصلی اسلام و تجربه دینی در این دین، اساساً به لحاظ معرفت‌شناختی در چارچوب یک نظام معرفتی فهم و تفسیر می‌شوند و تا کنون نیز چنین شده است. فهم سنتی از دین در چارچوب منظومه معرفتی پیشامدرن از دین فهم شده است.

سوم. دین‌پژوهی مدرن، دین و امر قدسی را به کلی حقیقت قابل تحویل نمی‌داند، بلکه آن را چونان امری مستقل قابل تحقیق و فهم می‌داند.

چهارم. بنابراین، نوگرایی می‌تواند پروژه فهم دین، در چارچوب منظومه معرفتی مدرن و ابزارها و روش‌های جدید شناخت که در دوره جدید به وجود آمده است، تلقی شود.

پنجم. شناخت و فهم دین در چارچوب منظومه معرفتی مدرن، می‌تواند از نوع زدایش توهم باشد و دین را در اساس نوعی محصول عوامل اجتماعی و یا روانشناختی تلقی کند و می‌تواند به نوعی معطوف به کشف معنا و حقیقت دین باشد و برای آن نوعی معنا قائل باشد که آن معنا و معقولیت نهفته در آن را در چارچوب منظومه معرفتی مدرن می‌توان دریافت و فهم کرد. در واقع، نوگرایان از گرایش دوم پیروی می‌کنند.

ششم. مدرنیته و عقلانیت مدرن نیز مانند دین صورت ثابت و روایت منحصر به فرد ندارد. روایت پاره‌ای از روشن‌نگران اولیه از تجدد که بر ایده پیشرفت و خوش‌بینی زایدالوصف به

توانایی علم جدید در حل مشکلات انسان و این‌که روش به کار رفته در علوم تجربی یگانه روش موثق و قابل اعتقاد برای کشف حقیقت و به دست آوردن دانایی است، استوار بود، فقط روایت اولیه از تجدد است. حتی می‌توان ادعا کرد تجدد و تمدن جدید غربی بر خلاف تصور غالب، ریشه‌های الاهیاتی داشته و نقش فیلسوفان دیندار، از قبیل دکارت و جان لاک به مراتب قوی‌تر از نقش فیلسوفان سکولارتر، نظیر توماس هابز و نیچه است. برای مثال مقایسه دیدگاه هابز و لاک در این زمینه بسیار روشن‌گر است. توضیح اینکه لیبرال دموکراسی و اقتصاد بازار که صورت غالب و مسلط مدرنیته در دو عرصه حکومت و اقتصاد به شمار می‌آیند، برآیند تاریخی اندیشه لاک است، نه هابز. هابز، هرچند با استوار دانستن قوانین طبیعی (Natural Laws) (قوانینی چون تأسیس حکومت و قانون، اعراض متقابل از حقوق طبیعی خود و اعطای قدرت و اختیار مطلق به حاکم سیاسی)، بر حقوق طبیعی (Natural Rights)، از قبیل حق فردی صیانت از خود، یکی از نگرش‌های مهم در حقوق مدرن را، یعنی باور به حق ذاتی و طبیعی فرد بدون مستند ساختن آن به منبعی متافیزیکی، پایه‌ریزی کرد، اما نتیجه مستقیم و بلافصل دیدگاه او نوعی دفاع از اقتدارگرایی و محافظه‌کاری بود، چون حفظ نظم را بر عدالت و آزادی ترجیح می‌داد. اما لاک بر عکس او، به پیروی از سنت توماس اکویناس حقوق طبیعی‌ای چون حق آزادی، حق حیات و حق مالکیت خصوصی را بر قانون طبیعی، یعنی اصول و قواعد اخلاقی‌ای که به عقیده او خداوند آن‌ها را در عقل انسان به ودیعت نهاده است تأکید می‌تواند آن‌ها را کشف کند، استوار می‌داند. در واقع بر همین مبنا، هر نظم سیاسی و سیستم اقتصادی مشروع را بر رعایت سه حق طبیعی یادشده استوار می‌داند که نتیجه آن لیبرال دموکراسی و اقتصاد بازار است. اما همان‌گونه که ملاحظه شد، سه حق یادشده از نظر لاک، خداینیاد است و در نهایت از عقل ازلی خداوند ناشی می‌شوند. حتی به تعبیری می‌توان گفت، فیلسوفانی چون کانت و جان لاک در خصوص نسبت عقل، علوم و معارف بشری با دین، عیناً در صدد حل مسائلی بوده‌اند که نوگرایان مسلمان از آغازین دهه‌های سده بیستم تا به امروز با آن‌ها دست و پنجه نرم می‌کنند. برای مثال، فصل ۱۸ از کتاب تحقیق در باب فاهمه بشر، نوشته جان لاک، ذیل عنوان «در باب ایمان و عقل و

ساحت‌های متمایز آنها» ترجمه مصطفی ملکیان و مقاله نیکلاس ولترستورف فیلسوف دینی معاصر، ذیل عنوان «دینداری معرفت‌شناسانه جان لاک: عقل شمع پرودگار است» ترجمه سایه میثمی، تا حدودی می‌توانند شاهدهی بر این مدعا باشند.^۱

هفتم. تجدد و مدرنیته، به گفته هابرماس، یک پروژه ناتمام است که خود ابزار نقد خود را به دست داده است و در واقع بر عقلانیت انتقادی از جمله بر انتقاد از خود استوار است. همین ویژگی سبب شده است که عقلانیت مدرن سرانجام به این دیدگاه نیز مجال دهد که دین به عنوان یک حقیقت قدسی قابل پژوهش است. با روش علوم تجربی به تنهایی نمی‌توان همه مسائل را حل کرد، بلکه جهان و داده‌هایی که با آن سروکار داریم، متنوع‌تر از آن است که تنها با روش علوم تجربی و پارادایم آن توضیح داد. منابع معرفت و روش فهم وقایع، گوناگون و متنوع است. براین اساس، به گفته ایان باربور، علوم دقیقه جدید بیش از آنچه فکر می‌شد، تأسیس و ساخته بشری است و انعکاس عینی و مو به موی وقایع در ذهن منفعل و آینه‌وار انسان نیست.^۲ به این ترتیب، این مجال به دینداران داده شد که روایت خود را از مدرنیته داشته باشند. یعنی با نقد مدرنیته از نگاه خود، صورتبندی‌ای از مدرنیته ارائه دهند که در عین عدم خروج از چارچوب آن، نوعی نگاهی دینمدارانه از تجدد تلقی شود. بر این اساس، می‌توان گفت که فیلسوفانی چون هانری کربن، الوین پلنتینگا، سیدحسین نصر، فضل‌الرحمن، اقبال لاهوری نیروهای ضد مدرنیته به شمار نمی‌آیند.

لکن یک سخن می‌ماند و آن اینکه آیا تجددگرایی دینی و اسلامی به تقلیل دین نمی‌انجامد؟ به عبارت دیگر، از خلال فهم متجددانه از دین و شریعت چه چیزی برای آن باقی می‌ماند؟ به صورت خلاصه، در پاسخ این پرسش می‌توان گفت که دین‌دارای ابعاد اعتقادی، آیینی-عبادی، اخلاقی-عرفانی و حقوقی است. عقل‌گرایی و فهم متجددانه از آنها، این ابعاد را از میان

۱. مشخصات کتابشناختی ترجمه فارسی دو مقاله یادشده: نقد و نظر، سال هفتم، شماره سوم و چهارم، (ویژه‌نامه دین و عقلانیت) تابستان و پاییز ۱۳۸۰، ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

2. Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, Harper Torchbooks..., Publisher, New York, ..., 1971, p. 3-4.

لازم است که یادآور شوم ترجمه خوبی از این کتاب با ترجمانی بهاء‌الدین خرمشاهی به زبان فارسی تحت عنوان علم و دین وجود دارد، لیکن با تأسف هنگام نگارش این مقاله، این ترجمه را در اختیارم نداشتیم.

نمی‌برد، بلکه در حد وسیع فهم ما را از آنها نو می‌کند. توضیح اینکه بر اساس پروژه عقل‌گرایی و تجدد در بعد حقوقی دین که در اسلام توسط علم فقه صورت‌بندی می‌شود، عنصر اخلاق به مثابه معیار نقد و بررسی نصوص وارد می‌شود؛ نه اینکه این رشته بسیار مهم در علوم دینی را از اساس منتفی و نظام حقوقی اسلام را که در ذات خود بسیار وسیع، عمیق و از ظرفیت‌های بسیار بالایی برخوردار است، از میان بردارد. بعد اخلاقی دین که تا حدودی زیاد، نوعی اخلاق فضیلت و معنویت‌گرا را تعقیب می‌کند، از نیازهای اساسی بشر به حساب می‌آید و در پروژه نوگرایی از اهمیت آن کاسته نمی‌شود. فرد و جامعه دیندار می‌توانند این نوع اخلاق را مبنای عمل خود قرار دهند و به این وسیله فضیلت را در خود و مناسبات جمعی خویش گسترش دهند. بعد عرفانی دین تفسیر معنوی از حقیقت و هستی به دست می‌دهد، معنویت و اخلاق را در وجود انسان قوت می‌بخشد و به این ترتیب، به زندگی انسان معنا می‌بخشد. بعد آیینی و عبادی دین، نیایش را به مثابه ابزاری برای تجربه امر قدسی و درک حضور الوهی در وجود انسان محقق می‌کند. بعد اعتقادی دین به مثابه جهان‌نگری دینی، در پروژه نوگرایی، سنجش و صورت‌بندی و دست‌کم معقولیت حداقلی آنها احراز می‌گردد و به این وسیله معقولیت سایر ابعاد دین، به طور خاص بعد آیینی آن نیز احراز می‌گردد. چون سایر ابعاد دین در معنا داشتن خود تا حدودی بر جهان‌نگری دینی استوار است. تلاش مهم دیگری که نوگرایی انجام داده و می‌دهد شناخت حقیقت ایمان و بازتعریف آن بر اساس پژوهش‌های دین‌شناسانه^{۳۴} است. تعریف ایمان و تعیین نسبت آن با اعتقادات دینی زمینه استواری را برای جمع میان کاربرد عقل در تفسیر و نقد اعتقادات دینی که مغایر جزمیت ارتدوکسی و راست‌کیشانه است و داشتن ایمان که مستلزم اعتماد وجودی، سکون و رضایت خاطر است، فراهم کرده است.

منابع

۱. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۰.
۲. کانت، ایمانوئل، «در پاسخ به روشن‌نگری چیست؟»، در: لارنس کهن، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراستار ترجمه فارسی: عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۹۰.
۳. کانت، ایمانوئل، نقد عقل عملی، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، تهران، نورالثقلین، ۱۳۸۰.
4. Iqbal, Sir Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought In Islam* (New Delhi, 1981).
۵. احمدی، محمدامین، تناقض‌نما یا غیب‌نمون؛ نگرشی نو به معجزه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
6. Stepan, Alfred, "Tunisian's Transition and The Twin Toleration", *Journal of Democracy*, April 2012, volume 23, Number 2.
7. Wacks, Raymond, *Philosophy of Law*, Oxford University press, 2006.
8. Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, Harper Torchbooks..., Publisher, New York, ..., 1971.