

۱۰۰





دوفصلنامه علمی - دانش پژوهی

# پژوهشنامه فلسفه و کلام

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱ (۱۴۴۴ق، ۲۰۲۲م)

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمیة، دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ  
(انجمن علمی کلام اسلامی با همکاری گروه علمی فلسفه، کلام و عرفان اسلامی و معاونت پژوهشی و تولید)  
مدیر مسئول: حجة الاسلام دکتر سعید ارجمندفر  
سرمدیر: دکتر توفیق اسداف  
مدیر اجرایی: دکتر امیرحسین پاشایی

## هیئت تحریریه:

|  |                    |
|--|--------------------|
| رئیس دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ (ایران)                                   | سعید ارجمندفر      |
| مدیر گروه فلسفه، کلام و عرفان اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ (ایران)   | محمد رکعی          |
| معاون آموزش دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ (ایران)                            | ابراهیم برارپور    |
| مدرس گروه فلسفه، کلام و عرفان اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ (سوریه)   | یزن علی            |
| مدرس گروه فلسفه، کلام و عرفان اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ (سنگال)   | عثمان ویندی انجای  |
| مدیر گروه مطالعات اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ (آذربایجان)           | توفیق اسداف        |
| مدرس گروه فلسفه، کلام و عرفان اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ (سوریه)   | سید غلام عباس نقوی |
| مدرس گروه فلسفه، عرفان و کلام دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ                  | مهدی نصرتیان اهور  |
| مدرس گروه فلسفه، کلام و عرفان اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ (پاکستان) | احسان رضی          |
| مدرس گروه فلسفه، عرفان و کلام دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ                  | شعبان نصرتی        |
| مدرس گروه فلسفه، عرفان و کلام دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ                  | علیرضا بهرامی      |

صندوق پستی: ۳۷۱۳۹۱۳۵۰۴

شمارگان: چاپ الکترونیکی

شاپا: ۲۶۷۶-۷۶۱۹

نشانی: قم، خیابان ساحلی جنوبی، نرسیده به مصلی، بین کوچه ۴ و ۶

تلفن و نمابر: ۳۲۶۱۳۸۷۵ - ۳۲۱۱۴۱۳۸

تعداد صفحات: ۱۵۲ صفحه

Web: [www.mou.ir](http://www.mou.ir)

Email: [research@mou.ir](mailto:research@mou.ir)

**بر اساس مجوز:**

**اداره کل ساماندهی و پشتیبانی پژوهشی  
معاونت پژوهشی جامعه المصطفی العالمیه ع  
(مورخ: ۱۴۰۱/۰۱/۲۵)**

**طبق شماره نامه ۳۵۱۹**

**این نشریه در سطح نشریات علمی – دانش پژوهی**

**(ویژه انجمن‌های علمی طلاب و دانشجویان)**

# راهنمای نویسندگان مقالات

۱. مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:  
عنوان، چکیده و کلیدواژگان، مقدمه یا طرح موضوع، بدنه اصلی مقاله، نتیجه‌گیری، فهرست منابع.
۲. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که قبلاً منتشر نشده باشند، و نویسنده متعهد به نشر آن در جای دیگر نباشد.
۳. مسئولیت صحت و سقم مقاله به‌لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده مسئول است.
۴. حق رد یا قبول مقاله‌ها برای نشریه محفوظ است؛ البته دبیرخانه نشریه موظف است ظرف حداکثر یک ماه - ۳۰ روز- به‌نویسنده مسئول مقالات ارسالی، آخرین وضعیت مقاله را گزارش دهد.
۵. تأیید نهایی مقاله برای چاپ در نشریه، پس از نظر داوران با هیئت تحریریه نشریه است.
۶. حجم مقاله حداقل ۸ صفحه و حداکثر ۲۵ صفحه ۲۵۰ کلمه‌ای خواهد بود.
۷. نقل و اقتباس از مقاله‌های نشریه، با ذکر مأخذ آزاد است.
۸. جهت نوشتن مقاله به‌زبان‌های فارسی و عربی، از فونت ۱۳ و خط "IRLotus" استفاده شود، جهت نوشتن مقاله به‌زبان اردو از فونت (۱۳) و خط "Alvi Nastaleeq" استفاده شود و جهت نوشتن مقاله به‌زبان انگلیسی و سایر زبان‌ها از فونت ۱۳ و خط "Times New Roman" استفاده شود.
۹. فهرست منابع به‌ترتیب حروف الفبا و به‌شرح زیر آورده شود:  
✓ نام خانوادگی، نام؛ (سال نشر). عنوان "Bold". نام مترجم. چاپ. محل نشر: نام ناشر.
۱۰. درج ارجاعات مربوط به منابع در متن به‌صورت (نام مؤلف، سال نشر: صفحه) آورده شود.
۱۱. ارجاعات هر صفحه مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و... در پاورقی همان صفحه آورده شود.
۱۲. نویسنده لازم است به‌همراه ارسال مقاله به‌نشانی رایانامه ..... به نشانی ..... نام و نام خانوادگی و رتبه علمی خود را ارسال نماید.
۱۳. پس از چاپ مقاله، دبیرخانه نشریه موظف است یک نسخه از نشریه الکترونیکی را به‌رایانامه نویسنده/نویسندگان ارسال کند.



# فهرست مطالب

- ۸.....سخن سردبیر.....
- ۹.....تأملی در مساله دین و عرفی شدن.....
- امیرحسین پاشایی
- ۶۱.....مهمترین شاخصه های تمدن اسلامی از نگاه امامیه.....
- سیدجعفر مساله گو
- ۹۷.....بررسی تطبیقی اومانیسم از دیدگاه استاد شهید مطهری و علامه اقبال لاهوری.....
- احسان علی رضی
- ۱۳۳.....دواقع التجدید فی الخطاب الإسلام.....
- عثمان ویندی انجای

## سخن سردبیر

با توجه به این که فلسفه در معنای عام شامل حکمت نظری و عملی و حتی فلسفه‌های مضاف می‌شود؛ در عین حال و در معنای خاص آن، دانشی است که با عنوان «ما بعدالطبیعه» یا «الهیات» از آن یاد می‌شود. در این میان، علم کلام نیز دانشی است که در مرحله نخست با اصول، مبانی و ادله عقلی، دین را اثبات می‌کند و در مرحله بعد با ادله نقلی، فروع اعتقادات را تبیین می‌نماید. بنابراین هر دو دانش با موضوع الهیات سروکار دارند.

از طرف دیگر، مناظرات فلسفی و مباحث کلامی، علاوه بر این که در تاریخ ایران از قدمتی طولانی برخوردار هستند، در محافل علمی جهان نیز از پُرسابقه‌ترین علوم بشری محسوب می‌شوند؛ هم‌چنین، مبحث متافیزیکی با ظهور دین اسلام در میان علمای مسلمان رشد یافته و و هم‌چنان در حال گسترش است. بر این اساس، اندیشه‌وران این حوزه علمی تلاش کردند اساسی‌ترین و کلی‌ترین پرسش‌های بشر را در حیطه‌های مختلف فلسفی و عقیدتی هدف خود قرار داده و در پرتو وحی الهی پاسخی عمیق و بر اساس استدالات عقلی برای آن‌ها فراهم نمایند.

دوفصلنامه علمی «پژوهشنامه فلسفه و کلام» تلاش می‌کند با بهره‌گیری از توانمندی علمی دانش‌پژوهان و یاری گرفتن از استادان خبره و اهل قلم به مباحث مهم الهیات و فلسفه بپردازد و برای تحقق این مهم، متمسک به روش عقلی و نقلی خواهد بود. امید می‌رود مقالات ارائه شده مورد رضایت مخاطبان نشریه قرار بگیرد و گروه علمی حکمت و مطالعات ادیان و مجموعه دانشگاه مجازی را از نقدها و ارشادات خویش بهره‌مند نمایند.

دکتر توفیق اسداف



## تأملی در مساله دین و عرفی شدن

نویسنده: دکتر امیرحسین پاشایی<sup>۱</sup>

### مقدمه

تقریباً هیچ جامعه ای نیست که در گذشته و حال آن ردپایی از دین نباشد و هیچ نهادی همچون دین دارای چنین تنوعی نیست. در عین حال، تغییرات دین در ماهیت خود و نقش، جایگاه و کارکرد آن در نظام‌های اجتماعی مختلف، مسئله ای است که صرف نظر از مطالعه آن و ورای اراده دانشمندان و پژوهشگران مختلف در طول تاریخ رخ داده است. گاه دین در جامعه، با اراده حکومت کاملاً در صحنه حیات اجتماعی کنار زده شده و گاه در جامعه ای دیگر، اساس و بنیان حکومتی بر دین بنا شده است. آنچه در تمام مسیر تحول دین در جوامع مشاهده می شود، فرایندهایی از فراز و نشیب و صعود و سقوط نقش، جایگاه و موقعیت دین در جامعه است.

تا کنون پژوهشهای متعددی توسط پژوهشگرانی بزرگ درباره دین، نقش آن در جامعه و تحولات آن صورت گرفته است که به عنوان منبعی مهم در جامعه شناسی دین از آنها استفاده می شود. کتابهایی مانند صور بنیانی حیات دینی دورکیم، یا مباحث ایدئولوژیک مارکس و نقش افیونی دین در جامعه و تحلیلهای موشکافانه وبر و برگر همگی مصادیقی از این پژوهشها هستند. در تحلیل فراز و فرود دین برخی زوال دین در دنیای پس از عهد روشنگری را بدیهی و ناگزیر دانسته اند و عده ای دیگر، این بحث را اساساً مربوط به گذشته دانسته اند و گروهی مسیر طی شده در اروپا را نسخه تعمیم پذیر و برنامه ریزی

---

۱. استاد همکار دانشگاه مجازی المصطفی و دانش آموخته دکترای دین پژوهی از دانشگاه ادیان و مذاهب.

برای پیشرفت در کل جهان می‌دانند و عده‌اندگی با تردید در این باره سخن گفته‌اند و گروهی آن را مخصوص مسیحیت خوانده‌اند نه اسلام. تمام این سخنان تحت فرایندی به نام سکولاریزاسیون<sup>۱</sup> جای می‌گیرد که البته برخی آن را به عرفی شدن ترجمه کرده‌اند که ترجمه‌ای مناسب به نظر نمی‌آید.

در جامعه ایران که جامعه‌ای است رسماً دینی، این که دین در ادامه مسیرش چه تغییری می‌کند و چگونه و چه زمانی و به چه سمتی می‌گراید از اهمیت بیشتری برخوردار است، و نقطه عطف بسیاری از پژوهش‌های جامعه‌شناسی دین بوده است. در این نوشتار در پی کاوشی در این باره هستیم. در پی آنیم بیابیم چه نظریاتی در این باره وجود دارد.

### پیشینه

باربیه در مقدمه کتاب خویش می‌گوید: «در سده شانزدهم بحران دین در اروپا پدیدار گشت»<sup>۲</sup> بحرانی که در نهایت به این نتیجه منتهی شد که «عرصه دین به تدریج تنگ و بی اعتبار شده تا آنجا که تقریباً به طور کامل از بین رفته و جای خود را به دیگر مراجع فرهنگی یا ایدئولوژیک سپرده است»<sup>۳</sup>، نکته‌ای که مارسل گشه در کتاب بسیار مهم تاریخ سیاسی دین با علام پایان اجتماعی دین در پایان قرن هجدهم به نحو خاص خویش آن را تأیید کرده بود. در قرن شانزدهم جنبش اصلاح دینی سبب از بین رفتن

---

## ۱. secularization

۲. موریس باربیه، امیر رضایی، نشر قصیده سرا، ۱۳۸۴، ص ۱۶.

۳. باربیه، پیشین، ص ۱۳.

یکپارچگی نهادی دین مسیحیت برای همیشه شد و باز آوری<sup>۱</sup> و تحقق دوباره «عالم مسیحی» به حسرت و آرزوی ناکام بسیاری از مسیحیان بدل گشت.

پس از این رخداد بود که باز اندیشی درباره نسبت میان دین و سیاست در اندیشه غربی دست کم تا دهه های نخست قرن بیستم قابل چشم پوشی نبوده است. با توجه به این نسبت مورس باریبه نظریات افراد مهم در این زمینه را در چهار دسته تقسیم بندی می کند:

الف) رویکرد برداشت دینی: اینان موضعی دینی دارند و بر برتری دین بر سیاست و لزوم تبعیت سیاست از دین می دهند. در این دسته آراء لوتر، کالون، بُدن، بوسوئه و دومستر را بررسی و تحلیل می کند. این رویکرد تدام اندیشه مسیحی قرون میانه است که وجه مشخصه آن برتری امر روحانی بر امر دنیوی بوده است. این متفکران همگی به نحوی کلاسیک دیندارند و به کاتولیسیسم یا پروتستانتیسم تعلق دارند غیر از بُدن که دین طبیعی باور دارد.

ب) رویکرد برداشت ابزاری: اینان اگر ارزش دین را انکار نکنند به آن اهمیتی ثانویه می دهند و کارکردهای مفیدی برایش قائلند و خواهان تبعیت دین از سیاستند. در این دسته آراء ماکیاول، هابز، اسپینوزا، منتسکیو، و روسو جای می گیرند.

ج) رویکرد برداشت لیبرالی: اینان خواهان استقلال دین و سیاست از یکدیگرند. اندیشه های لاک، کنستان، لامنه و توکویل در این بخش قرار می گیرند.

د) رویکرد انتقادی: اینان دین سنتی و تاریخی را طرد می‌کنند؛ این دیدگاه شامل ناقدان معتدل دین مثل سوسیالیست‌های به اصلاح تخیلی (نظیر سن سیسمون، روبرت اوئن، پیرلوف کابه و پرودن) و آگوست کنت و نیز منتقدان رادیکال نظیر مارکس، انگلس و گرامشی است. ناقدان معتدل قائلند باید دین جدیدی آورد که با نیازهای روز سازگار باشد. و رادیکال‌ها خواهان حذف دینند و آن را افیون توده می‌دانند.<sup>۱</sup>

### مفهوم شناسی

در بررسی این جریان مفاهیم مهمی وجود دارند که اگر چنانچه تعریف درستی از آنان به دست داده نشود و یا بین آنها تمایز برقرار نشده و در برخی موارد آنها را با هم خلط کرد مسلماً نتیجه صحیحی از بحث حاصل نمی‌شود. در ادامه به مفاهیم مؤثر در این حیطه اشاره می‌کنیم:

#### ۱. سکولار<sup>۲</sup>

واژه سکولار برگرفته از اصطلاح لاتین *saeculum* یا *saecularum* به معنی قرن و سده است و از آن به زمان حاضر و اتفاقات این جهان در مقابل ابدیت و جهان دیگر تعبیر شده است. تعبیر دیگر از این مفهوم به هرچیز متعلق به این جهان اشاره دارد. بررسی ریشه‌های لغوی و تاریخی این مفهوم نشان می‌دهد که سکولار از جمله اصطلاحاتی است که در عین پیمودن مسیری طولانی و کاربردهای فراوان، از معنا و

---

۱. محدثی، حسن، مروری انتقادی اثری غیر قابل چشم‌پوشی / ساده‌سازی نسبت دین و سیاست، کتاب ماه علوم اجتماعی، آبان و آذر و دی ۱۳۸۴، شماره ۹۷ و ۹۸ و ۹۹، ص ۵-۱۱.

۲. Secular

تأملی در مساله دین و عرفی شدن/۱۳

مفهوم اولیه خود فاصله چندانی نگرفته است. در تمامی کاربردهای این مفهوم تا مفهوم خاص و امروزی آن، جوهر اصلی واژه که همان امور مرتبط و متعلق به این جهان بوده، حفظ شده است.<sup>۱</sup>

مفهوم سکولار به امر غیردینی اشاره دارد که در فرهنگ اسلامی ما در تعبیر کلی با کلمه‌ی دنیا و دنیوی از آن یاد می‌کنیم. مثلاً غذا خوردن و لباس پوشیدن و خوابیدن و از این قبیل همه اموری سکولار یا دنیوی‌اند و به‌خودی خود منفی نیستند. این‌ها ابتدا به ساکن فعالیت‌هایی غیردینی هستند. امور دنیوی در برابر امور دینی معنا می‌یابند. در مقابل امور مشخصاً دنیوی، برخی امور نیز مشخصاً دینی تلقی می‌شوند؛ مثلاً عبادت، زیارت، ذکر، نذر، دعا، توکل، روزه‌داری، و قربانی کردن. در این‌جا سکولار به معنی ضددینی نیست بل که به معنی غیردینی است. لذا امر سکولار در معنای امر غیردینی فی نفسه منفی تلقی نمی‌شود.<sup>۲</sup>

## ۲. سکولاریته<sup>۳</sup>

این واژه را می‌توان به دنیویّت ترجمه کرد، از نوع پرداختن به دنیا یا امور دنیوی است که دنیویّت<sup>۴</sup> یا ضددنیویّت زاده می‌شود. دنیویّت یعنی تمایل به بهره‌مندی از دنیا و تأیید تلویحی یا آگاهانه‌ی این تمایل و روی‌آوری به آن. هر دینی در آموزه‌های اولیه‌ی خود

---

۱. پویانفر، محمد رضا - نوابخش، مهرداد، بررسی نشانه‌های عرفی شدن برای مطالعه تجربی در ایران، مسائل اجتماعی ایران، زمستان ۱۳۸۹، شماره ۲، ص ۷-۳۰.

۲. محدثی، حسن، انحصارزدایی از دین در جهان مدرن، دوماه‌نامه‌ی چشم‌انداز ایران شماره‌ی ۷۴، تیر و مرداد ۱۳۹۱.

۳. secularity

۴. secularity

اش تکلیف دنیا را تعیین می‌کند؛ یعنی نوع موضع‌گیری خود را در قبال آن عیان می‌سازد. به قول ماکس وبر هر دینی به شکل خاص خود اش "عقلانی‌شدن اخلاقی شیوه‌ی زندگی" را محقق می‌کند. اما دین در روند تاریخی خود اش متحول می‌شود و لذا آن عقلانی‌سازی اخلاقی شیوه‌ی زنده‌گی ممکن است به تدریج تغییر کند. لذا دین هر بار با اشکالی از سکولاریته (روی‌آوری یا تمایل به بهره‌مندی از امور دنیوی) مواجه است. لذا دین در روند تاریخی خود اش هر بار باید با این اشکال روی‌آوری و تمایل به دنیا مواجه شود و موضع خود اش را مشخص سازد. نکته این است که مواجهه‌ی دین با این اشکال روی‌آوری به دنیا سبب پویایی درونی خود دین می‌شود و در طی آن، دین نیز تحول می‌یابد. دنیا به‌خودی خود برای دین تنش ایجاد نمی‌کند بل که نوع روی‌آوری به دنیا است که برای دین تنش‌آفرین است. در پذیرش یا عدم پذیرش دنیا از سوی دین و دین‌داران است که برخی جهت‌گیری‌های دنیوی یا ضددنیوی دین شکل می‌گیرد. دین با رد برخی امور دنیوی پاره‌ای از تنش‌ها را برای مؤمنان در مواجهه با دنیا پدید می‌آورد. به‌عنوان مثال، ادیان این‌جهانی بیش‌تر با امور دنیوی کنار می‌آیند تا ادیان آخرت‌گرا.<sup>۱</sup>

### ۳. سکولاریزم<sup>۲</sup>

واژه سکولاریسم از واژه لاتین Secularis (سکولاریز) اخذ شده است. Secularis نیز از Seclum مشتق شده که به معنای «دنیا» و یا «گیتی» در برابر «مینو» است.<sup>۳</sup>

---

۱. محدثی، حسن، پیشین.

۲. Secularism.

۳. عبدالرسول بیات، فرهنگ واژه‌ها، نشر مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، ۱۳۸۱، ص ۳۲۷.

تأملی در مساله دین و عرفی شدن/۱۵

واژه‌ی سکولاریسم، همان‌طور که از پسوند "ایسم" آن پیدا است، دلالت بر نوعی ایده‌نولوژی دارد. پسوند "ایسم" در زبان انگلیسی یا دلالت بر امری خصلتی در فرد دارد یا حاکی از نوعی مکتب یا گرایش فکری، گرایش هنری و یا ایده‌نولوژی است. مثلاً سادیسم به معنای دیگرآزاری و نارساییسم یعنی خودشیفته‌گی که امری خصلتی در افراد اند و حاکی از وجود نوعی خلق و خو و تمایل روانی در آنان. اما سکولاریسم (هم‌چون سوسیالیسم، لیبرالیسم، و فمینیسم و غیره) به معنای نوعی ایده‌نولوژی است که آرمان‌اش عقب‌نشینی دین به عرصه‌ی خصوصی و عدم دخالت آن در امور سیاسی و یا حتا امور عمومی است.<sup>۱</sup> در همین رابطه ویلسون (Wilson) می‌نویسد: «دنیوی گروهی یا قول به اصالت دنیا یک ایدئولوژی است؛ قایلان و مبلغان این ایدئولوژی آگاهانه همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماورای طبیعی و وسایط و کارکردهای مختص به آن را طرد و تخطئه می‌کنند و از اصول غیر دینی و ضدّ دینی به عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی حمایت می‌کنند.»<sup>۲</sup>

سکولاریسم را در یک دسته‌بندی کلی می‌توان به دو نوع سکولاریسم معتدل که خواهان جدایی دین از حکومت است اما حضور آن را در برخی از عرصه‌های اجتماعی و انسانی به رسمیت می‌شناسد و خواهان حذف همه‌جانبه و کامل دین نیست و سکولاریسم افراطی یا بنیادگرایانه که وجه مشخصه‌اش دشمنی با همه‌ی مظاهر دین و

---

۱. محدثی، حسن، پیشین.

۲. ر.ک: میرچالیاده، فرهنگ و دین، هیأت مترجمان، زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴، مقاله

ویلسون، ص ۱۲۶.

حذف کامل دین و یا اعمال محدودیت شدید بر علیه آن است. برخی نمونه‌های سکولاریسم افراطی را می‌توان در ترکیه‌ی آتاتورک، ایران عصر پهلوی، و نیز تا حدی در فرانسه و احتمالاً در برخی دیگر از کشورهای اروپای غربی یافت. مهم‌ترین نمونه‌ی سکولاریسم معتدل نیز در ایالات متحده قابل مشاهده است.<sup>۱</sup>

#### ۴. سکولاریزاسیون<sup>۲</sup>

این واژه از حیث لغوی تفاوت جوهری با سکولاریسم ندارد، ولی در کیفیت و نوع دلالت متفاوت از آن است. واژه سکولاریزاسیون که با پسوند "ation" ختم می‌شود، به معنای شدن و صیوررت آن اشاره دارد، از این رو، معنای مصدری را افاده می‌کند. عرفی شدن فرآیندی است که طی آن موقعیت و اهمیت دین نزد فرد در عرصه اجتماع تنزل می‌یابد و برداشت‌هایی صرفاً دنیوی از تعالیم و غایات دینی غالب می‌شود.<sup>۳</sup>

این مفهوم بر پدیده‌ای دلالت دارد که در طی روند تاریخی نسبتاً طولانی در درون حیات اجتماعی - اغلب به صورت خواب‌گردانه و نه با میل و اراده‌ی این و آن - رخ می‌دهد و تحولاتی را در موقعیت اجتماعی دین ایجاد می‌کند و اغلب منجر به تضعیف اقتدار اجتماعی دین می‌شود. این پدیده را اغلب ناشی از وقوع مجموعه‌ای از تحولات اجتماعی و معرفتی می‌دانند که ابتدا در جوامع غربی و به دنبال روند مدرن شدن رخ داده است و پیش‌بینی می‌شد که بعدها با روند مدرن شدن جوامع غیرغربی، در آن‌ها نیز رخ

---

۱. محدثی، حسن، پیشین.

۲. Secularisation.

۳. همیلتون، ملکم، ۱۳۸۱، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.



تأملی در مساله دین و عرفی شدن/ ۱۷

خواهد داد و البته در تعیین ابعاد و دامنه و ویژه‌گی‌های آن میان صاحب‌نظران به‌ویژه جامعه‌شناسان اختلاف نظری جدی وجود دارد تا آن‌جا که برخی در مفید بودن کاربرد این مفهوم سخت دچار تردید اند زیرا معتقد اند واجد هیچ توصیف معتبری از امور عینی و بیرونی نیست و تزی است پرطمطراق اما توخالی که شواهد معتبری برای دفاع از آن نمی‌توان ارائه کرد. در مقابل هنوز برخی از محققان و صاحب‌نظران هم‌چنان از قرائت‌هایی از این تز دفاع می‌کنند. در هر صورت این مفهوم ناظر به امری اجتماعی و تاریخی است؛ صرف‌نظر از این‌که از نظر تاریخی و تجربی، مفهوم موجهی باشد یا خیر.<sup>۱</sup>

به اعتقاد و باور محققان معاصر غرب، این واژه یک مفهوم «توصیفی»<sup>۲</sup> است که از یک فرایند پیچیده اجتماعی حکایت می‌کند. از این رو، واژه مزبور متصدی و متکفل تبیین فراگردهایی است که در آن، به تدریج تبیین‌های قدسی و ماورای طبیعی از حوزه حیات اجتماعی و سیاسی و نیز حیات علمی جامعه رخت بسته و در نهایت، حذف می‌شوند. از این رو، نسبت امور دنیوی در همه زمینه‌ها، با حقایق ماورای طبیعی و وحیانی بریده می‌شود، که حاصل آن، سوق یافتن تمایلات و اراده‌های عمومی به سوی حوزه دنیوی با پهنه گسترده آن است.

در این رابطه، ویلسون با اشاره به این که واژه سکولاریزاسیون یک تعریف قطعی ندارد، می‌گوید: عنصر مشترکی در همه تعریف‌ها می‌توان یافت و آن عبارت است از توسل

۱. محدثی، حسن، پیشین.

۲. عبدالرسول بیات، پیشین، ص ۳۲۸

هر چه کمتر به توضیح و تبیین های ماورای طبیعی و توسل هر چه کمتر به منابعی که برای تأمین اهداف ماورای طبیعی به کار می آید.<sup>۱</sup> برای روشن شدن تعریف واژه مذکور، در ذیل به تعاریف برخی دیگر از پژوهشگران معاصر اشاره می گردد:

الف. دان کیوپیت<sup>۲</sup>: به اعتقاد وی، سکولاریزاسیون واژه جدیدی است که مصداق آن در قرن نوزدهم (۱۸۶۳ م) پدید آمده است؛ به مفهوم این جهانی کردن کامل آموزش و پرورش، اخلاق و زندگی عملی. وی می گوید: «تا آن جا که من دریافته ام، در سال های نسبتاً اخیر است که ما اصطلاح "Secularisation" را به مفهوم وسیع تر آن، یعنی گسترش تدریجی طرز فکر و ابزار سودگرایانه، به جنبه های هر چه بیشتر زندگی، اطلاق کلی داده ایم. بدین تعبیر، نفوذ دین در جامعه و در تفکر فردی رفته رفته کم می شود تا آن جا که سرانجام مقدس از بین می رود و نامقدس یکسره جای آن را می گیرد.»<sup>۳</sup>

ب. هابرماس<sup>۴</sup>: وی با نگاه به حاکمیت جبری جریان مدرنیته، سکولاریزاسیون را نتیجه قهری و جبری آن جریان تلقی کرده، می نویسد: «ما در اروپا، از این واژه، جریان تاریخی انتقال اجباری داشته های کلیسا به یک حاکمیت لائیک جدا شده از حاکمیت کلیسا را مدّ نظر داریم. در منازعات فرهنگی که در قرن نوزدهم صورت گرفت، این

---

۱. میرچالیا، پیشین، ص ۱۲۷.

۲. Don cupitt

۳. دان کیوپیت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶، ص ۳۶ و ۳۷.

۴. Habermas

مفهوم از معنای اصلی حقوق بسیار فراتر رفت و نمادی شد برای جریان های پیرو همراه با اجبار مدرنیته و آزمون و محکمی شد برای موضع گیری در قبال مدرنیته.<sup>۱</sup>

ج. ویلسون: وی با توجه به تفکیکی که بین دنیوی گری به عنوان یک ایدئولوژی، و جداانگاری دین و دنیا به عنوان یک فرایند قایل است، سکولاریزاسیون را این گونه تعریف می کند: «می توانیم بگوییم فرایندی است که طی آن وجدان دینی، فعالیت های دینی و نهادهای دینی اعتبار و اهمیت اجتماعی خود را از دست می دهند. و این بدان معناست که دین در عملکرد نظام اجتماعی به حاشیه رانده می شود و کارکردهای اساسی در عملکرد جامعه با خارج شدن از زیر نفوذ و نظارت عواملی که اختصاصا به امر ماورای طبیعی عنایت دارد، عقلایی می گردد.»<sup>۲</sup>

بنابراین توضیحات، مهم ترین فرق مفهوم سکولاریسم و سکولاریزاسیون در این است که اولی نوعی ایده نولوژی است که مولدان و حاملان آن می خواهند بر اساس آن نوعی نظم اجتماعی بیافرینند که دین یا در شکل گیری آن هیچ نقشی نداشته باشد و یا کمترین اثر و نقش را داشته باشد، در حالی که دومی پدیده ای اجتماعی است که لزوما به نحو ارادی و با خواست این و آن محقق نمی شود و چه بسا نتیجه ای ناخواسته ای عمل کرد خود دین داران باشد. از سوی دیگر، فعالیت های سکولاریست ها نیز لزوما به سکولاریزاسیون منتهی نمی شود بل که چه بسا نتیجه ای ناخواسته ای کنش آنان روی آوری

۱. مجله بازتاب اندیشه، ش ۲۶، قم، ۱۳۸۱، ص ۲۹.

۲. میرچالیا، پیشین، ص ۱۲۹.

بیش‌تر مردمان به دین و قوت گرفتن اجتماعی دین باشد. نمونه‌ی آن را در سکولارسازی آمرانه‌ی حکومت پهلوی مشاهده کرده‌ایم.<sup>۱</sup>

### انواع و سطوح سکولاریزاسیون

سکولاریزاسیون چه به مثابه فرآیند و چه به عنوان پدیده‌ی اجتماعی، در سطوح مختلفی پدیدار می‌شود. پیتر برگر برای سکولاریزاسیون دو سطح کلان و خرد را بر می‌شمارد. او معتقد است که سکولاریزاسیون ابتدا در سطح اقتصادی و سیاست و سپس در سطح «خانواده، ارزشها، فرهنگ و سطح معناساز» رخ می‌دهد. در واقع برگر سطوح سکولاریزاسیون در قرون گذشته در غرب طی شده و اکنون به لایه‌های زیرین آن یعنی خانواده، ارزشها و هنجارها، فرهنگ و سطح منابع معناساز نفوذ کرده است. کارل دابلر<sup>۲</sup> سکولاریزاسیون را مشتمل بر سه بعد می‌داند:

۱. بعد جامعه که به دنیوی شدن در سطح کلان و تفکیک ساختاری و عملکردی نهادها و مؤسسات مربوط می‌شود
۲. بعد دنیوی شدن درون خود دین که به تغییر و تحول در حوزه‌های دینی و تمایل آنها به دنیوی شدن مربوط می‌شود
۳. بعد فردی که با التزام دینی در سطح فردی و همبستگی شخص با گروه‌های دینی ارتباط دارد. طبقه بندی یاد شده از سطوح یا بسترهای وقوع سکولاریزاسیون تقریباً دربردارنده سطوح مورد اشاره در کار برخی از صاحب

۱. خاکی قراملکی، محمدرضا، خاستگاه و جایگاه سکولاریسم در غرب و ایران، مجله معرفت، شماره ۷۹.

۲. Karl Dobbelaere

نظران کلاسیک و جدید جامعه شناسی دین است که به مسئله سکولاریزاسیون پرداخته اند.

همچنین دابلر بین سه سطح سکولاریزاسیون با عناوین ۱. سطح کلان (اجتماعی)، ۲. سطح میانه (خرده سیستم ها) و ۳. سطح خرد (فرد)، تمایز قائل می شود.

همچنین لامبرت بر اساس توجه توأمان به نهادها و نمادها، سطح بندی مشابهی را انجام می دهد. او در هر یک از سطوح نهادها و نمادها، سه سطح کلان، میانه و فردی را از هم متمایز می کند (وریج کاظمی و فرجی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱). در میان جامعه شناسان داخلی نیز شجاعی زند در اثر خود با عنوان عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلام (۱۳۸۱) همین ابعاد را با عنوان بسترهای وقوع سکولاریزاسیون مورد توجه قرار داده است. سکولاریزاسیون در بعد دین، حداقل از طریق چهار فرآیند رخ می دهد؛ تک بعدی کردن دین، عصری کردن دین، انسانی کردن دین و دنیوی کردن درونی نهاد دین در مجموع می توان گفت صرف نظر از دنیوی شدن خود دین، فرآیند دنیوی شدن به طور کلی در دو سطح خرد و کلان و به بیان دیگر در دو سطح فردی و جمعی رخ می دهد. در سطح فردی، دنیوی شدن تک تک کنش گران مدنظر است. در سطح جمعی، دنیوی شدن کل جامعه مورد بررسی خواهد بود. اهمیت این نوع تمایز گذاری در سطح دنیوی شدن، به ویژه وقتی نمایان می شود که بخواهیم به تعیین نشانه های دنیوی شدن به شکلی جامع دست بزنیم. شناخت نشانه های دنیوی شدن، مقدمه ای برای سنجش دنیوی شدن در یک جامعه است.

دنیوی شدن فرد از طریق چهار فرآیند رخ می‌دهد؛ ۱. تغییر در نگرش<sup>۱</sup> ۲. تغییر در گرایش<sup>۲</sup>، ۳. تغییر در رفتار و ۴. تغییر بینش. دنیوی شدن جامعه به معنای طرد یا دست کم به حاشیه رانده شدن دین در جامعه است. در این فرآیند، موقعیت اجتماعی دین نزول قابل ملاحظه‌ای پیدا می‌کند. این سطح از دنیوی شدن در پنج شکل بروز می‌یابد؛ الف. دنیوی شدن ساختاری، ب. دنیوی شدن نهادی، ج. دنیوی شدن فرهنگی، د. دنیوی شدن منزلت‌ها، ه. دنیوی شدن روابط. عرفی شدن در سه سطح دین، فرد و جامعه فرآیند عامی است که در هریک از سطوح یاد شده جریان می‌یابد. شناخت تغییرات مرتبط با هر یک از این سطوح، نقش اساسی در تعیین شاخصها و نشانه‌های عرفی شدن برای سنجش آن در جامعه دارد. به طور کلی در باب فرآیند عرفی شدن دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه نخست که بیشتر متعلق به نظریه پردازان کلاسیک است، عرفی شدن را فرآیندی خطی، جبری و جهان شمول در نظر می‌گیرد و آن را محتوم همه جوامع صرف نظر از دین غالب و ماهیت ادیان جوامع می‌داند. افرادی مانند دورکیم، مارکس و وبر از این دسته‌اند.

---

Attitude .۱

Tendency .۲

تأملی در مساله دین و عرفی شدن/۲۳

در مقابل، نظریه پردازان متأخر در باب اصل موضوع عرفی شدن دیدگاه های مختلف دارند. هرچند اغلب آنها نیز تا امروز از ایده «روند عام دنیوی شدن» در جوامع دفاع می کنند<sup>۱</sup> اما به خصوص پس از بررسی رخدادهای مهم جهانی مانند انقلاب ایران، جنبشهای اصیل دینی مانند حزب الله لبنان و... موجب شده تا آنچه در میان صاحب نظران متأخر و معاصر شکل گرفته است نوعی تنوع و تفاوت در دیدگاه باشد.<sup>۲</sup>

### سکولاریزاسیون و رابطه آن با تعدد و تفاوت جوامع و ادیان

به نظر می آید از آنجایی که سکولاریزاسیون فرایندی تاریخی و اجتماعی است عوامل محیطی و شرایط اجتماعی - دینی حاکم در هر عصر و مکان می تواند تأثیر مستقیمی بر نوع، سرعت و نحوه تحقق این فرایند داشته باشد. لذا در بررسی این فرایند باید به این نکته که ادیان و جوامع چه انواع و اقسامی دارد توجه کرد.

### انواع ادیان

ادیان را به اعتبارهای گوناگون، دسته بندی کرده اند، آنچه در بحث عرفی شدن اهمیت دارد و می تواند ملاک دسته بندی ادیان مختلف قرار گیرد، حیث دنیوی و نشوئه اجتماعی دین است؛ لذا مناسب ترین شاخص برای گونه شناسی دین که پاسخگوی چنین بحثی باشد، بررسی نحوه نگرش دین به دنیا و میزان اهتمامی است که به عرصه حیات اجتماعی دارد. از این حیث می توان ادیان جهانی را در کلی ترین وضع، در دو گونه «

---

۱. Lechner, Frank. J. (۱۹۹۱) "The Case Against Secularization: A Rebuttal", Social Forces, ۶۴: (۴).

۱۱۰۳-۱۱۱۹.

۲. پویانفر، محمد رضا - نوا بخش، مهرداد پیشین.

تجزی گرا) و «انداماجی» از یکدیگر باز شناخت. رابرتسون می گوید غالب جامعه شناسان این واقعیت را پذیرفته اند که جوامع برحسب اینکه دین جاری در آنها چه خصلتی داشته باشد، دست کم دو نوع متفاوت پیدا می کنند. نوع نخست، جامعه است که در آن دین در بهترین حالت و در گسترده ترین صورت خویش، موقعیت نهادی را کنار نهادهای اجتماعی دیگر و عرفی به خود اختصاص می دهد، در حالی که در جامعه نوع دوم، دین در همه اجزا و عرصه های آن حضور تأثیر گذار دارد. او جامعه نخست را دارای «دین نهادی» و جامعه دوم را دارای «دین تسری یافته» می خواند، و بر نیز به دو دین «رستگاری» و «شریعتی» می رسد. و بر می گوید دین رستگاری معطوف به آخرت است و عموماً زندگی دنیا را خوار می شمارد؛ در حالی که دین شریعتی و مناسکی به دنیا ارج می گذارد و در صدد همسازی با آنست. چیزی نزدیک به همین گونه شناسی را به دیگری تحت عنوان ادیان «تک بعدی» و «دو بعدی» معرفی کرده اند. برنارد لوئیس در مقایسه بین مسیحیت و اسلام می گوید تلقی مسیحیان غربی در دوره مدن و میانه از دین چنین بوده است که به بخشی از حیان تعلق دارد و برای اموری خاص مقرر شده است و لذا از دیگر بخش های حیات، قابل تجزّی است. آنها در حالی همین تلقی را از اسلام دارند که اسلام اساساً چنین دینی نیست.<sup>۱</sup> اسلام یک دین قانون گرا، فراگیر و همه جانبه است؛ نه به معنای رسمی، بلکه به این معنای اخلاقی که الله یک خدای

---

۱. لوئیس، برنارد، «زبان سیاسی اسلام»، ترجمه غلامرضا بهروز لک، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۰-۱۱، بهار و



تأملی در مساله دین و عرفی شدن/ ۲۵

درب‌گیرنده همه جانبه است که می‌تواند قواعدی برای هر جنبه از زندگی... مقرر دارد.<sup>۱</sup> گونه شناسی دیگری که وبر و دیگران هم بدان اشاره کرده اند، «این دنیایی» و «آن دنیایی» بودن رویکرد ادیان است. با این توضیحات اندماجی بودن ادیان صفت آن دسته از ادیانی است که میان دنیا و آخرت شکافی نمی‌بینند و نسبت معارض و صورت نقیضی میانشان برقرار نمی‌سازند؛ بلکه آنها را دو بخش مکمل از حیات انسان و دو نشئه متفاهم از هستی عالم بر می‌شمرند که جمع میان آنها نه تنها میسر است که توصیه شده و طرحی برای آن ارائه گردیده است. برخلاف اینگونه، ادیان «تجزی‌گرا» تنها به تقابل میان دنیا و آخرت قائلند و موالیان خویش را در انتخابی بس دشوار به سوی آخرت می‌خوانند؛ چرا که بهای درک یکی، ترک دیگری است. از دین یهود، زرتشت و اسلام، به رغم تفاوتشان، به عنوان مصادیق ادیان اندماجی نام برده اند و بودیسم، مسیحیت و آیین مانی را قائل به نکوهیده بودن امتزاج نور و ظلمت هستند از ادیان تجزی‌گرا به شمار آورده اند.<sup>۲</sup>

## انواع جامعه

در نسبتی میان جامعه با دین می‌توان چند نوع جامعه را مشاهده کرد:

۱. جامعه غیردینی: صورت فرضی و تقریباً محالی که در آن هیچ نوع تعلق خاطر دینی اثرگذار بر حیات «فردی» و «اجتماعی» وجود ندارد و هیچ نوع اثر

۱. ترنر، برایان، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.

۲. شجاعی زند، علیرضا الگوهای عرفی شدن جوامع، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی ۱۳۸۰، شماره ۱۷۱ و ۱۷۲.

نمایانی از آن در نگرش، تمایلات و رفتارهای فردی و گروهی اعضای آن جامعه مشاهده نمی‌شود.

۲. نوع شایع و نسبتاً رایجی که در آن ایمان و پایبندی‌های «فردی» به دین، چهره خاص و متمایزی به حیات «اجتماعی» آن جامعه می‌بخشد و ساخت و مناسبات درونی آن را تا حدی متأثر می‌سازد. «اجتماع مؤمنان» اصطلاح تا حدی بزرگنمایی شده از همین نوع نسبتاً رایج است که حسب «ساخت دینی» آن جامعه یعنی «انحصاری بودن» و «غلبه داشتن یک دین» در آن یا متعدّد بودن ادیان و «متکثر بودن پیروی‌های دینی» دست کم دو صورت متفاوت به خود می‌گیرد.

۳. «جامعه دینی» نوع سوم از انواع جوامع حسب نزدیک تری است که با دین برقراری کند. این نوع که از مصادیق آن در ادوار متأخر تاریخ به میزان زیادی کاسته شده است، معرّف جامعه‌ای است متشکل از مؤمنان پایبند که برتر از آموزه‌های دین، تشکیل یا اداره می‌شود. در این نوع جوامع، همه تلاشها بر آن است که الگوی آرمانی یک دین خاص، بی‌کم و کاست در حیات فردی و اجتماعی آن جامعه پیاده گردد. در این جوامع کارگزاران و متولیان دین در قالب یک سازمان و نهاد قدرتمند مثل کلیسا، نقش و جایگاه مسلط و تعیین‌کننده‌ای در جامعه دارند.

## سکولاریزاسیون در حال و آینده

در اینجا باید به این مسئله پرداخت که سکولاریزاسیون فرایندی جبری است یا اختیاری و اکتسابی. آیا تمام جوامع در تقابل با تفاوتها و نوآوری های اجتماعی و مسائل مدرن به یک نحو متأثر می شوند؟ آیا تمامی جوامع و کنشهای اجتماعی ناگزیر از تأثیرند و یا اینکه در این مسیر اختیار و انتخاب آنان است که اثر می گذارد.

در این راستا بسیاری از متفکران فرایند سکولاریزاسیون را فرایندی می دانند که قهراً دامن هر جامعه ای را دیر یا زود خواهد گرفت و خود را به آن ها تحمیل خواهد کرد، اما در مقابل بسیاری عقیده دارند که سکولاریزاسیون فرایندی جبری و حتمی نبوده و جوامع و ادیان مختلف رویارویی متفاوتی با این پدیده خواهند داشت و به نسبت هر جامعه ای این فرایند متفاوت است. هر گروه هم نسخه ای برای دین و دینداران در تقابل با این فرایند پیچیده اند و پیش بینی هایی کرده اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

در غرب، هاروی کاکس<sup>۱</sup>، از علمای الهیات مدرن یکی از معروف ترین مدافعان طرز فکر غیردینی (دنیا گرایی) که بین سکولاریزم و سکولاریزاسیون تقابل قایل شده بود، دومی را قابل قبول دانست و اولی را رد کرد.<sup>۲</sup> به عقیده کاکس، «غیر دینی شدن» عبارت از جریان تاریخی است که قابل برگشت نمی باشد و به وسیله آن جوامع از تسلط کلیسایی و عقاید تعصب آمیز مابعدالطبیعه آزاد می شوند ولی «طرز فکر غیردینی» خود

---

۱. Harvey Cox

۲. میرچالباده، پیشین، ص ۱۲۹.

یک ایدئولوژی است که جهان بینی محدودی ارائه می دهد و خودش یک دین جدید است.»<sup>۱</sup>

کاکس بر این باور است که کلیسا و مسیحیت نباید با ورود جریان سکولاریزاسیون (دنیوی شدن) مخالفت کند و از آن دلگیر باشد؛ زیرا در کتاب مقدس با این فرایند مخالفتی نشده است. از این رو، کلیسا لازم است مردم را به زندگی دنیوی جدید که زندگی شهری کانون تجلی این جریان حیات دنیوی است تشویق کند تا در پرداختن به دنیای بهتر، سهمیم باشند. البته نگاه مثبتی که کاکس نسبت به فرایند دنیوی شدن دارد و آن را جریان تاریخی حتمی و غیر قابل برگشت می داند، ناشی از نگاهی است که وی به ماهیت دین دارد. وی به عنوان یک عالم الهیات جدید، اصولاً بر این باور است که در جریان دنیوی شدن دین، دیگر صحبت از خداوند به عنوان یک حقیقت ماورای طبیعی ضرورتی ندارد؛ زیرا زندگی جدید شهری که تجلی تام و آشکار دنیوی شدن دین می باشد، روابط و مناسبات اجتماعی جدید ایجاد کرده است؛ روابط انسان با خدا به عنوان حقیقت متعالی دگرگون شده، خدا از آن جایگاه برتر فرود آمده و در روابط و زندگی اجتماعی در حد فرد شریک و سهمیم حضور دارد:

«در دوران روشنایی روابط مردم با یکدیگر بر اساس من و تو قرار داشت و الهیات هم درباره خدا به صورت من و تو سخن می گفت. در شهر رابطه جدیدی به وجود آمده است که نه من و تو است و نه من و آن. این رابطه جدید یک رابطه من و شماست که

---

۱. ویلیام هوردان، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطروس میکائیلیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، ص

نشان می دهد با عضوی از گروه رابطه رضایت بخش داریم و انسان معاصر باید خدا را به عنوان "شما" ملاقات نماید. و به جای این که مسحور خدا شویم، باید بیش تر در فکر کاری باشیم که با خدا انجام می دهیم.<sup>۱</sup>

نگاه مزبور نتیجه منطقی اعتقاد به فرایند جبری دنیوی شدن است که در آن برای خدا هیچ گونه حقیقت قدسی و متعالی قایل نیست، بلکه خدا همچون فردی که در گفتمان زندگی انسان حضور دارد و شریک کارهای گروهی می باشد، تلقی می شود نه به عنوان یک حقیقت برتر؛ زیرا عصر جدید و زندگی شهری، برتری و حاکمیت آن را پذیرا نیست. از این رو، در نگاه کاکس راهبرد دیگری برای تطبیق با شرایط و فضای مدرن جامعه به عنوان وجود ماورای طبیعی، جز تصرف در مفهوم دین و ماورای طبیعت و جابه جا کردن جایگاه برتر و متعالی خدا وجود ندارد. روشن است این نگاه نمی تواند مدعی دینداری در عصر حاضر گردد؛ زیرا حقیقت دین در نسبت به وحی و خدا قابل فهم است. در واقع، پذیرش چنین فرایندی تن دادن به سکولاریسم است که هیچ مجال و فرصتی برای حضور متافیزیک و عنصر قدسی در روابط جدید زندگی نمی دهد.

دان کیوپیت، از دیگر متفکران غربی، نسبت به فرایند دنیوی شدن دین در غرب با عنوان کردن راهبرد جبری، معتقد است که دین مسیح باید در تعامل با فضای جدید و مدرن دست از ادعای ماورای طبیعی خود بردارد، و برای تفاهم با عصر جدید تحول جدیدی در عرصه مفاهیم دینی لازم است و برای تفاهم باید بتواند دین کارآمدی خود را به منصفه

---

۱. ویلیام هوردان، پیشین.

ظهور برسانند. از این رو، در نگاه دان کیوپیت مسیحیت باید دنیوی شود و فرایند دنیوی شدن را بپذیرد تا بتواند گره گشای معضلات پدیده های منفی و پیامدهای دنیای مدرنیته گردد، اما نه با دست آویز کردن عنصر ماورای طبیعی و قدسی، بلکه با تحول دینی و پاکسازی نمادها و الگوهای دینی از جوهر قدسی آن؛ زیرا به اعتقاد وی تحقق این تحول خواه ناخواه اجتناب ناپذیر است و تغییرات محیط فرهنگی بار معنایی و مفهومی آن (دین) را دگرگون خواهد کرد. پس لازم است دین مسیحیت در تسهیل و سرعت روند دنیوی شدن خود بکوشد و کارآمدی دنیوی خود را عملی کند. وی با بیان مثالی از زبان سنت مسیحی، مانند «توبه کنید؛ زیرا ملکوت خدا نزدیک است»، معتقد است این الگوی کهن دیگر به شکل ماورایی کارا نیست؛ زیرا جهان موجود به لحاظ علمی زوال نمی یابد و باقی خواهد ماند:

«با این همه، در فرهنگ نو می توان موقعیت و هماوردیهای مشابهی یافت و این مفهوم را از نو زنده کرد. مثلاً، اگر رفتار آدمی تغییر فاحش نکند، چه بسا حیات انسان به کره زمین در جنگی هسته ای نابود گردد. بدین طریق، پیام مذهبی دیرین درباره داوری آخرت و نیاز به توبه و ندامت می تواند تعبیر تازه و مؤثر از لحاظ اجتماعی، با ربط امروزی بیابد... این را می رساند که اسطوره زدایی از مسیحیت به مقصد پیوند دادن مؤثر آن به اوضاع و احوال زمان نو و چالش های آن و نیز تلاش ایمان برای یافتن

تأملی در مساله دین و عرفی شدن/۳۱

جایگاهی فراخور در جامعه، در عمل اگر نه، در اندیشه، هم اکنون صورت گرفته است،

در امور اخلاقی عقاید ماورای طبیعی پیشین تلویحا کنار نهاده شده است.»<sup>۱</sup>

نگاه دان کیویت در فرایند دنیوی شدن، در نهایت به حذف دین و تغییر ماهیت دین می

انجامد، هر چند وی بر این باور است که شیوه های دنیوی گرا و سود گرا، دین را در

حوزه اجتماعی و سیاست به حوزه خصوصی می رانند؛ دین به عنوان یک هویت

محرمانه شخصی کارکرد روان شناختی پیدا می کند.<sup>۲</sup>

اما این دین با بازسازی و تحول جدید محتوایی حتی نمی تواند در سطح هویت

محرمانه شخصی و خصوصی نیز باقی بماند تا لنگرگاه اطمینان و امید فرد باشد، بلکه

این ایمان مانند ایمان به هر موجود و پدیده هایی دیگر است بدون این که هویت و

خاصیت دین و ایمان از دست رفته را داشته باشد.

### نظریه جبری انتقال سکولاریسم

هابرماس، یکی دیگر از اندیشمندان غربی، معتقد است جوامع دینی باید خود را با

فرایند سکولاریزاسیون مطابقت دهند. وی با تفکیک جوامعی که پست سکولار هستند و

جوامعی که در آستانه ورود به آنند، معتقد است: دین در جوامع غربی که پست سکولار

هستند، توانست خود را با محیط و چارچوب مدرنیته وفق دهد و جهت گیری خود را از

آن اخذ کند. از این رو، این دین با همین تغییر مسیر و جهتی که داده، همچنان به عنوان

---

۱. دان کیویت، پیشین، ص ۱۷ و ۱۸

۲. دان کیویت، پیشین، ص ۲۰.

نیرویی در هویت بخشی و شکل دهی به شخصیت افراد سهم و تأثیر بسزایی گذاشته است.<sup>۱</sup>

هابرماس با تفکیک بین جوامع پُست سکولار و سکولار، بر این گمان است که می‌تواند از جریان روبه افزایش سکولار رهایی یابد و بر این اساس، دین را در چارچوب و فضای سکولاریستی زنده نگه دارد، غافل از این که دین در چنین فضایی نیز رو به اضمحلال و زوال خواهد رفت. از این رو، چنین تفکیکی بسیار ساده انگارانه است و با اصول و مؤلفه های مدرنیته، که وی از آن سرسختانه حمایت می‌کند، سازگاری ندارد. «با این وصف، می‌توان به تلقی هابرماس از "پست سکولاریسم" انتقاد کرد. تصویر او از پست سکولاریسم "استمرار وجود دین در محیطی که هم چنان سکولار است" می‌باشد؛ به این معنا که "دین همچنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از ملت نیرویی مؤثر در شکل دهی به شخصیت آن‌ها به شمار می‌آید." در نگاه هابرماس، سکولاریسم نیز در معنای دقیق خود به این معنا است که یگانه معیار در مناسبات اجتماعی، عرف و عقل خود بنیاد بشری است و ارزش‌ها و احکام دینی، مادام که با معیارهای یادشده سنجش نشود، پذیرفته نیست. بنابراین، آنچه را که هابرس به عنوان پست سکولاریسم مطرح می‌کند، چیزی جز همان سکولاریسم نیست.»<sup>۲</sup> و به همین دلیل وی سکولاریزاسیون را با روند مدرنیته ملازم می‌داند و مدعی است که در جهان مدرنیته، دین باید از ادعای خود در نظام دهی به زندگی اجتماعی و سیاسی در قالب

۱. مجله بازتاب اندیشه ش ۲۶، ص ۳۲

۲. مجله بازتاب اندیشه ش ۲۶، ص ۳۲



تأملی در مساله دین و عرفی شدن/۳۳

یک ساختار حکومتی دست بردارد؛ دین باید در این فرایند رابطه اش از حکومت و سیاست گسسته شود.

وی با تلقی مثبتی که از روند مدرنیته دارد و آن را کامل ترین و ایده آل ترین شکل پیشرفت و توسعه بشر قلمداد می کند، آثار و پیامدهای منفی مدرنیته را به ماهیت و ذات آن مربوط نمی داند، بلکه آن را ناشی از عدم تدبیر صحیح بازار و عدم مهار سیاست می داند.

منظور از بیان مزبور این است که هابرماس به دلیل آن که معتقد است سکولاریزاسیون لازمه جدایی ناپذیر مدرنیته است و مدرنیته نیز آخرین پروسه بشری در ساماندهی جوامع برای پیشرفت و تکامل است، از این رو، دین در ساختار مدرنیته برای حیات خود چاره ای ندارد جز این که:

۱. معرفت های دینی در تعامل با یکدیگر از ادعای حقیقت انحصاری دست بکشند و به یک همزیستی مسالمت آمیز تن در دهند (پلورالیسم).

۲. معیار و مناط داوری معارف دینی باید علوم و دانش سکولار و دنیوی باشد (ساینسیسم).

۳. نسبت خود را با مردم در امر حکومت، بر اساس اصل دموکراسی (مردم سالاری) و حقوق بشر برقرار کرده نه بر اساس تئوکراسی.

به لحاظ همین سه نکته است که دین می تواند با محدود و محصور شدن در قفس تنگ آهنین مدرنیته به حیات خود ادامه دهد. این نیز نه از سر عرف و منزلت بالایی که

دین دارد، بلکه از آن روی است که سعه صدر، گشادگی، مدارای مدرنیته نسبت به تحمل رقیب خود را نشان می‌دهد.<sup>۱</sup>

نتیجه‌ای که هابرماس به دنبال آن است، چیزی نیست جز این که جوامع، برای آمادگی اخذ کامل نظام مدرنیته باید بسترهای لازم را برای رشد فراهم کنند. مدرنیته در یک بستر و فضای سکولار به حیات و بالندگی خود استمرار بخشیده است. اگر دین بخواهد با حفظ هویت و ادعای پیشین خود در تکاپوی اخذ نظام مدرنیته باشد، در پارادوکس گرفتار خواهد شد و لاجرم به یک شکست مفتضحانه تن خواهد داد؛ زیرا پیروزی مدرنیته امری حتمی است. البته روشن است با ظهور پیامدهای منفی و شایع مدرنیته غرب که به یک پدیده فراگیر تبدیل شده، عملاً نظام مدرنیته در بن بست سنگینی قرار گرفته است. از این رو، ظهور پست مدرنیسم و رشد دینداری و دین‌گرایی شاخص مطمئنی برای به پایان رسیدن دوره مدرنیته و آغاز دوره‌ای جدید می‌باشد.

افرادی که سکولاریزاسیون را به نوعی جبری و محتوم می‌دانند بیان می‌دارند که سکولاریزاسیون پدیده‌ای است که با مدرنیته همزاد و همراه گشته است.

پروژه مدرنیته با ورود خود قلب و ذهن افراد آن جامعه را تسخیر می‌کند و به موضع و رفتار آن‌ها نیز جهت خاصی می‌بخشد. با تحقق این پروژه سیاست غربی سازی جهان تحقق می‌یابد. به گفته لاتوش «غرب یک سحابی است که همانند دنیای پاسکال (زبان برنامه نویسی) مرکزش در همه جا و محیطش هیچ جاست. غرب ماشین اجتماعی

گسترده ای شده است که نقاط ثقل آن در مغز ماست و... علاقه مند است که منطق خود را به کل شرایط زندگی تعمیم دهد.<sup>۱</sup>

غرب به واسطه پروژه مدرنیته نه تنها نقطه ثقلش را در مغز، بلکه در قلب افراد به عنوان کانون و مرکزی که تمایلات و ذائقه های انسان را جهت و سمت و سوی خاصی می بخشد، قرار می دهد.

غرب در این مرکز ثقل نیز برای خود پایگاهی محکمی ایجاد می کند. از این رو، تحقق پروژه مدرنیته و غربی سازی لزوماً از بسترهای فرهنگی و سنتی جوامع دینی و سنتی عبور خواهد کرد. عبور آن از جریان های سنتی و فرهنگی بدون اصطکاک و مقاومت های فرهنگی نخواهد بود. عبور از این بسترهای فرهنگی و سنتی نیز که با ماوراء طبیعی ارتباط حقیقی دارد، جز با تغییر بافت فرهنگی و سنتی و تغییر مرجعیت ارزشی آن از عنصر قدسی (و حیانی) به عنصر دنیوی ممکن نخواهد شد.

سرژ لاتوش در بحث غربی سازی جهان، نسبت صنعتی شدن را، که در راستای غربی سازی جهان قرار گرفته، با ارتقای سطح زندگی دنیوی همراه می داند که در نهایت به نابودی باورهای سنتی منتهی می گردد.

وی بر این باور است که صنعتی شدن نه تنها اقتصادهای بومی را نابود می کند، بلکه به بهای نابودی اسطوره ها و باورهای یک جامعه منجر می گردد. از این رو، صنعتی شدن و غربی شدن جوامع در فرایند دنیوی سازی مشارکت می کند؛ می نویسد: «صنعتی

---

۱. سرژ لاتوش، غربی سازی جهان، ترجمه امیر رضایی، نشر قصیده، تهران، ۱۳۷۹، ص ۸۸-۸۹.

شدن، مطمئن‌ترین راه برای دستیابی به لذایذ سطح زندگی و سراب‌های قدرت غرب است. صنعتی شدن، بهای آن هر قدر باشد در تمام جهان اجرا شده است. مسلماً این موجب نابودی اشکال اقتصاد داخل... می‌شود.

این اشکال مربوط به روش‌های خنثی برای تولید کالاهای مصرفی نبوده است، این روش‌ها در باورها و اسطوره‌های بنیان‌گذار جوامع به طور اساسی مشارکت نموده‌اند... همه زندگی بر اثر خرد صنعتی تکان خورده، قواعد، روش‌ها، غایات... محصولات و مصارف سنتی به نحوی برگشت ناپذیر و ویران می‌شوند. منطق کارخانه در تمام قلمروهای جامعه تحمیل می‌شود...»<sup>۱</sup>

از بیان مزبور به دست می‌آید که پروژه مدرن‌سازی و غربی‌سازی به شکل یک برنامه ریزی فراگیر در راستای سیاست سلطه جهان قابل ارزیابی است. با توجه به فراگیر و جهان‌گستری مدرن‌سازی و غربی‌سازی می‌توان فرایند دنیوی شدن و دنیوی‌گرایی را یک ایدئولوژی جهانی قلمداد کرد که در راستای همان سیاست جهانی می‌باشد.

از این رو، سکولارسازی جهان را می‌توان یک بسترسازی فرامنطقه‌ای و فراملی و در حقیقت، یک زمینه‌چینی الزام‌آور و غیرقابل برگشت تلقی کرد. استمرار این فرایند دنیوی کردن تا برچیده شدن تمام موانع، ادامه خواهد داشت.

حال اگر ما پدیده سکولاریزاسیون را با توجه به بیان فوق لازمه و ذاتی غربی شدن و مدرنیته دانستیم، دیگر تجربه فرایند سکولاریزاسیون محدود به مرزها و جغرافیای سیاسی خاصی نخواهد بود، بلکه یک تجربه الزام‌آور است که باید کسانی که در

تأملی در مساله دین و عرفی شدن/۳۷

سودای مدرن شدن و غربی شدن هستند آن را بچشند. دیگر نمی توان گفت سکولاریزاسیون مختص غرب مسیحی است و نمی توان آن را تعمیم داد؛ سکولاریزاسیون به واسطه جهان شمولی مدرنیته، عالم گیر خواهد شد. این تجربه ای است در طول پروژه مدرنیته که در همه جوامع قابل مشاهده می باشد. همیلتون<sup>۱</sup> با این که سعی دارد دنیوی گرایی را در مرزهای دین مسیحی و در جغرافیایی غرب محصور کند و رابطه آن را با صنعتی شدن و غرب گرایی گسسته بداند، در نهایت با ایجاد شک و تردید در این که آیا دنیاگرایی پدیده غرب مسیحی یا پیامد فرایند تجدد و مدرن شدن می باشد، تمامی کوشش خود را برای ارائه نظر و دیدگاه نهایی در یک موضع متزلزل و بی ثبات رها می کند و موضوع را در هاله ای از ابهام فرو می برد. وی می نویسد: «واقعیت این که ما هنوز نمی دانیم دنیاگرایی یک پدیده اساسا مسیحی و مختص غرب است و یا پیامدهای صنعتی شدن و یا فراگرد تجدد است. از همین روی، کشورهای غیر مسیحی و یا غیر غربی تنها در صورتی دنیاگرایی را تجربه خواهند کرد که صنعتی شدن آن ها با غرب گرایی با تجدد سبک غربی همراه باشد.»<sup>۲</sup>

### انتقاد به حتمی بودن این فرایند

نسبت به دیدگاه الزام آور عرفی شدن دین نقدهایی شده است. پیتر برگر استاد دانشگاه و مدیر مؤسسه مطالعات فرهنگ اقتصادی در دانشگاه بوستون، معتقد به فراگیر بودن

---

۱. Hamilton .

۲. ملکم همیلتون، پیشین، ص ۳۱۷.

اجبارآمیز سکولاریزاسیون نیست، بلکه بر این باور است که در جامعه غربی یک روند سکولارزدایی در حال رشد است. رشد دینداری در جوامع غربی از جمله شاخصه افول سکولاریزاسیون در این جوامع است.

پیتر برگر بر این باور است که هیچ ملازمه ای بین نوگرایی (مدرنیته) با پدیده سکولاریزاسیون وجود ندارد. این شواهد عینی حکایتگر آن است که می توان در دنیای مدرنیته عاری از نگاه سکولار و اندیشه دنیوی گرایی زندگی کرد. از این رو، این گفتار که در جهان سکولار زندگی می کنیم نمی تواند درست و منطقی باشد: «در این باید اذعان داشت که نمی توان گفت ما در جهان سکولار زندگی می کنیم، بجز چند مورد استثنا جهانی که ما امروزه در آن زندگی می کنیم همانند گذشته آکنده از احساسات دینی و در برخی مناطق این احساس بسی بیش تر از گذشته است. و این خود بدان معناست که کل ادبیاتی که مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی نام "نظریه سکولاریزاسیون" بر آن نهاده اند دارای نقایص عدیده ای است. ایده ساده ای است: نوگرایی لزوماً به افول دین، هم در جامعه و هم در نظر افراد، منجر خواهد شد. ولی همین ایده بسیار ساده غلط از آب درآمده است.

البته نمی توان انکار کرد که نوگرایی در برخی مناطق تأثیر بیش تری بر جای گذاشته است. اما باید به این نکته توجه داشت که نوگرایی در بسیاری از مناطق حرکت های قدرتمند ضد سکولار را به دنبال داشته است. نهایت این که رابطه بین دین و نوگرایی تا

حدودی پیچیده است. اصولاً این موضوع که نوگرایی، لزوماً، به افول دین می انجامد فاقد ارزش است.»<sup>۱</sup>

برگر علی رغم این که مدعی است جهان و دنیایی که در آن زندگی می کنیم دنیای سکولار نیست، ولی طرز نگاه و نظری که وی نسبت به سنت جوامع دینی در قبال سکولاریزاسیون دارد چیزی جز رسمیت دادن و پذیرفتن ضمنی دنیای سکولار نمی باشد.

برگر در خصوص نوع برخوردی که جوامع دینی نسبت به سکولاریزاسیون می توانند داشته باشند، دو راهبرد را پیشنهاد می دهد: یکی راهبرد «طرد» و دیگری راهبرد «تطابق».

وی راهبرد طرد را با وجود فضای مدرن و جدید، که یک حرکت انقلابی و رادیکال است، معقول نمی داند و آن را نمی پذیرد. راهبرد اول «انقلاب دینی» است؛ یعنی فرد تلاش می کند که کلیت جامعه را تحت سیطره خود آورده و دین ضدّ تجدد خود را بر همه تحمیل کند»<sup>۲</sup> ولی راهبرد تطابق را می پذیرد؛ به این صورت که جامعه دینی به جای درگیری و روبه رو شدن با یک روند فرسایشی، که برای دین در حال وقوع است، خود را با فضای سکولار و جهان سکولار تطبیق دهد و به عبارتی، سکولاریزاسیون را در خود منحل کند و از این طریق بر نظریه سکولاریزاسیون فایق آید. از این طریق است که می توان بر فرایند احیای عالم گستری سکولاریزاسیون خط بطلان کشید. وی می

۱. پیتر برگر، افول سکولاریزم، ترجمه افشار امیری، نشر پنگاه، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۸، ۱۹.

۲. پیتر برگر، پیشین، ص ۱۹.

نویسد: «راهبرد دیگری که می‌تواند مردم را وادار به ردّ تفکرات و ارزش‌های جدید در زندگی خود سازد، ایجاد خرده فرهنگ‌های دینی است که هدف از ایجاد آن‌ها جلوگیری از تأثیر جوامع خارجی می‌باشد. این راهبرد تا حدودی کارآمدتر از راهبرد انقلاب دینی به نظر می‌رسد. فرهنگ جدید از قدرت فراوانی برخوردار است و تلاش مضاعفی لازم است تا بتوان نظام دفاعی مستحکمی در برابر آن ایجاد نمود. جالب توجه آن‌که در نهادهای دینی با توسل به راهبرد تطابق، بر نظریه سکولاریزاسیون خط بطلان کشیده‌اند، اما اگر واقعا در دنیای سکولار زندگی کنیم، پس در آن صورت انتظار می‌رود که نهادها برای بهای هرچه بیش‌تر خود با سکولاریسم سازگاری یابند.»<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد، رشد دین‌گرایی اگر چه می‌تواند دلیلی محکم بر بطلان سکولاریزاسیون باشد، اما رشد دین‌گرایی در مرتبه قبل، خط بطلانی است بر تلقی فرایند اجباری مدرنیته، یعنی رشد دین‌گرایی علی‌رغم توسعه مدرنیته، بیانگر حدّ و سقف نهایی رشد مدرنیته است. به بیان دیگر، مدرنیته هرچند در توسعه خود توانست نظام باورها و اعتقادات توده را متزلزل کند و مناسک و آیین پرستش جامعه را تحت عنوان اسطوره‌ها و خرافات تحریف کند، اما مدرنیته در سیطره و گسترش خود در عبور و گذر از لایه‌های رویین دینداری نتوانست لایه‌های عمیق دینداری و فطرت دین‌خواهی را از وجود بشر بزدايد. از این رو، مدرنیته با حجم وسیع ابزارها و فناوری اطلاعاتی و تبلیغاتی غریزه و فطرت دین‌داری توده‌های جامعه را به فراموشی و غفلت دچار کرد، اما در دست‌بردن و شکستن حریم فطری بشر ناتوان و عاجز بود.



رشد و میزان بیداری در جوامع غربی و غیر غربی بستگی تام به حجم و میزان پوشش ها و حجاب‌هایی که به فطرت بشر کشیده شده است دارد. در این رابطه نقد نورمن. ال گیسلر<sup>۱</sup> به فرایند الزامی و جبرآمیز دنیوی شدن قابل توجه است:

«این حقیقت که تجربیات دنیامدار محض، به سختی یافت می شود گواهی است بر این که چگونه نهایتاً گریزی از انسان مذهبی نیست. حتی خدای عقل انسانی که زیگموند فروید مطرح کرده است و آن را لوگوس نامیده است با قدرت های عقلانی فرد یکی نیست و در نتیجه، به عنوان یک امر متعالی تعیین می یابد.»<sup>۲</sup>

در واقعیت بالفعل و عملاً تعداد بسیار کمی به وضعیت دنیامداری و سکولاریته کامل چنگ زده اند. بیش تر تجربه های دنیامدارانه هنوز شبه مذهبی هستند. تبلیغ معتقد است که همه انسان ها یک تعبد نهایی دارند. حتی ملحدین واجد یک مرکزیتی از شخصیتشان و یک محور متحدکننده عنایت هستند. دیگران، همچون اتو، فقط بر کلیت توانش انسان برای دین استدلال آورده اند؛ درست همان گونه که افراد واجد توانش کلی برای آواز یا هنر هستند، اگرچه هیچ گاه آواز نخوانده باشند یا نقاشی نکرده باشند.

البته روشن و بدیهی است آنچه گیسلر از آن به میراث مذهبی خدشه ناپذیر یاد می کند نمی تواند بر حقیقت مذهب و دین منطبق باشد، اما از این جوشش و گرایش درونی و فطری انسان به دین که امکان محو آن وجود ندارد حکایت دارد، هرچند در شکل و قالب انحرافی آن طرح شود.

---

۱. Norman. I. Geisler .

۲. نورمن ال گیسلر، فلسفه دین، ج ۱، ص ۳۱.

حال با توجه به نگاه فوق می توان گفت: رشد دین گرایی و دین خواهی در حقیقت، بیداری فطرت دینداری پس از قرن ها سکوت و انزوای دین است. در این شرایط است که می توان سکولاریزاسیون را دیگر یک فرایند جبری تلقی نکرد.

با این نگاه کلی می توان گفت: سکولاریزاسیون گرچه فرایندی قهری و الزام آور جوامع مدرنیته شده می باشد، اما سرنوشت حتمی و سرانجام همه جوامع با مدرنیته و سکولاریسم رقم نمی خورد. این آغاز عصر جدید در دنیای معاصر با پیروزی انقلاب اسلامی ایران به عنوان اولین سنگر شکست مدرنیته و سکولاریزاسیون در عصر جدید همراه است. بر این اساس، گیدنز رشد اسلام گرایی و حرکت های احیاگرانه جوامع اسلامی را که به تجدید حیات پر دامنه اسلام منجر شده و نیز تحوّل و انقلابی را که در ایران در دهه ۱۹۸۰ رخ داده است دلیل و شاهد آشکار بر بطلان فرایند اجتناب ناپذیری دنیوی شدن می داند و خیزش اسلامی ایران به رهبری امام خمینی را واکنشی علیه تأثیر غرب قلمداد می کند: «آیت الله خمینی حکومتی را که بر طبق قوانین سنتی اسلامی سازمان یافته بود تأسیس کرد. انقلاب اسلامی به گفته وی دین را آن گونه که در قرآن مشخص گردیده، اساس مستقیم زندگی سیاسی و اقتصادی قرار می دهد. احیاگری اسلامی را نمی توان صرفاً براساس ملاحظات مذهبی درک کرد. این جنبش تا حدی نشان دهنده واکنش علیه تأثیر غرب و یک جنبش ابراز هویت ملی یا فرهنگی است.

آنچه رخ داده است چیزی پیچیده تر است؛ آداب و شیوه های زندگی سنتی احیا گردیده اند، اما با علایقی همراه اند که خاص دوران مدرن است.<sup>۱</sup>

دین به منزله ی نهادی قدرت مند امکان ورود برخی از نیروهای اجتماعی را برای فعالیت و در اختیار گرفتن برخی منابع اجتماعی و انسانی سلب و مسدود می کرده است. اما در عصر مدرن با وقوع مجموعه ای از تحولات اجتماعی و معرفتی، دین امکان اعمال این کنترل طردآمیز را از دست داده است و لذا به ضرب و زور این تحولات، عملاً از قدرت دین انحصارزدایی شده است. غیر از رقابتی شدن، یک معنای دیگر نهفته در انحصارزدایی، تمرکززدایی است. این بدان معنا است که نه فقط نیروهای غیردینی به رقابت با دین می پردازند بل که در درون عرصه ی دینی نیز منابع دینی از دست نیروهای اجتماعی معینی خارج می شود. به اصطلاح عامیانه، دست زیاد می شود. مثلاً اگر قبلاً فقط روحانیان کالای دینی تولید و عرضه می کردند، اکنون روشن فکران دینی نیز چنین می کنند.<sup>۲</sup>

### معنای انحصارزدایی در دنیای مدرن و تحقق آن

انحصارزدوده شدن دین - یا انحصارزدایی شدن دین یا انحصارزدایی از دین - بدین معنا است که در گذشته دین انحصار برخورداری و عرضه ی بسیاری از منابع و یا حتا معنابخشی و هویت بخشی به بسیاری از منابع انسانی و اجتماعی - اعم از معرفتی و غیر معرفتی - را در حیات فردی و اجتماعی واجد بوده است. ولی دین در جهان مدرن

۱. آنتونی گیدنز، جامعه شناسی، ص ۵۱۳ / ص ۵۰۷.

۲. محدثی، حسن، پیشین.

ناچار شده است ورود رقبای جدید را به عرصه‌ی برخورداری، عرضه، و معنابخشی به این منابع بپذیرد و به ناچار بدان تن دهد. این فرآیند انحصارزدایی از دین در سه سطح خرد (در فرد)، میانه (در سطح گروه‌ها و سازمان‌ها، و نسل‌ها)، و کلان (سطح جامعه‌ای و بین‌المللی) رخ می‌دهد. مثلاً در سطح خرد، اگر فرد در جهان ماقبل مدرن جهان را انحصاراً دینی می‌فهمید و توضیح می‌داد، حالا فهم غیردینی (مثلاً علمی) جهان نیز در اندیشه‌ی او به‌عنوان فهمی بدیل حضور دارد و با فهم دینی‌اش رقابت و چالش جدی می‌کند. اصلاً بزرگ‌ترین مشکل دین در عصر حاضر فروپاشی و اضمحلال متافیزیک است و مفاهیم و باورهای اصلی دینی نیز عمده‌تاً متافیزیکی‌اند. این مشکلی است که کلام سنتی ما هنوز اصلاً از آن بویی نبرده است. به‌همین دلیل هم هست که بسیار می‌گویند اما اصلاً مسموع واقع نمی‌شود؛ چون اندیشه‌ی خود را از همان آغاز بر متافیزیک بنا می‌نهد. در حالی‌که الاهیات مسیحی در قرون اخیر کوشیده است امر استعلایی را به‌نحو درون‌ماندگار توضیح دهد و از زبان، فهم، و معرفت دینی اسطوره‌زدایی کند و از کاربرد زبان متافیزیکی فاصله بگیرد و در نهایت نیز سیر از تناهی به نامتناهی را بر اساس طلب و تکانه‌ای درونی و یا بر اساس نیازمندی تناهی به نامتناهی توضیح دهد. به‌تجربه دریافته‌ام که وقتی به یک عالم دینی مسلمان می‌گوییم حجت‌آوری متافیزیکی امروزه مسموع واقع نمی‌شود، به‌سختی سخن‌مان را درمی‌یابد.

هم‌چنین، اگر قبلاً فرد برای حل برخی مسائل روانی‌اش به منابع و نیروهای دینی (مثلاً روحانی محل) مراجعه می‌کرد، اکنون به روان‌شناس و روان‌پزشک نیز می‌تواند مراجعه نماید. اگر احساسات و افکار اش را پیش از این، دین برمی‌انگیخت و شکل می‌داد و

به حرکت درمی‌آورد، حالا ایده‌نولوژی‌ها و گرایش‌های فکری جدید غیردینی نیز می‌توانند چنین کنند. هم‌چنین است در سطح میانه و سطح کلان. در تمام این سطوح دین ناچار است با رقبای تازه‌وارد دست و پنجه نرم کند و گاه حتا عرصه را تا حد زیادی به رقبای خود واگذار کند. به‌ویژه من فکر می‌کنم در قلمرو معرفتی چنین اتفاقی افتاده است. تبیین دینی جهان، دیگر از آن شأن و اعتبار و یا به‌تعبیری از آن شوکت و حشمت پیشین برخوردار نیست.

در هر صورت، به نظر می‌رسد طرح چنین مدعایی (وقوع فرآیند انحصارزدایی از دین در جهان مدرن) به‌لحاظ نظری میانه‌روانه‌تر و نیز به‌نحو تجربی بیش‌تر قابل واریسی است. اگر از این منظر بنگریم و از تز انحصارزدایی از دین سخن بگوییم، به نظر من این پدیده در تمامی جوامع مدرن رخ داده است و پیوند تنگاتنگی با انفکاک یا تمایزیابی ساختاری<sup>۱</sup> از یک سو و رشد معرفت علمی از سوی دیگر دارد.<sup>۲</sup>

در ایران معاصر دو پدیده‌ی قابل توجه در عرصه دین داریم که نادیده گرفتن آنها باعث خطاهای فاحشی در جامعه‌شناسی دین می‌شود. من این خطا را هم در کار جامعه‌شناسان غربی دیده‌ام و هم در برخی از اشارات جامعه‌شناسان و یا محققان ایرانی. خطای اول این است که سکولارسازی آمرانه را در زمان شاه به معنی سکولاری شدن جامعه تلقی می‌کنیم. پدیده‌ی عکس این است که ما یک دیندارسازی آمرانه داریم و خطایی که اینجا صورت می‌گیرد این است که دیندارسازی آمرانه را برابر با دیندار شدن

---

۱. structural differentiation .

۲. معدثی، حسن، پیشین.

جامعه بگیریم. یعنی حضور سیاسی دین را تصور کنیم جامعه دینی شده است. باز این هم خطاهای فاحشی است که هم در کار جامعه‌شناسان غربی دیده شده و هم در کار برخی از محققان ایرانی. بنابراین این دو را نباید با هم خلط کنیم. سکولار شدن آمرانه غیر از سکولاریزه شدن جامعه است و دینداری‌سازی آمرانه غیر از دیندار شدن جامعه است.<sup>۱</sup>

### نظرات درباره تحقق سکولاریزاسیون در جامعه ایران

#### نظرات متفکران ایرانی در باب عرفی شدن

غالباً نظریه پردازان ایرانی، به لحاظ تفکر در باب عرفی شدن سه دسته اند. دسته ای از دین پژوهان مانند کچوئیان<sup>۲</sup> و سبحانی<sup>۳</sup> معتقدند که اساساً طرح بحث عرفی شدن در مورد اسلام مصداق ندارد؛ چرا که به دلیل تفاوت ماهوی اسلام با مسیحیت، چنین تجربه ای در اسلام و جوامع مسلمانان ناممکن است و بنابراین، طرح بحث در باب آن نیز بی مورد است. برخی دیگر از پژوهشگران معتقدند عرفی شدن فرآیندی است که دیر یا زود تمام جوامع را فرا می گیرد و مانیز صرف نظر از دین حاکم بر جامعه و برخی

---

۱. مصطفی ملکیان، «سلسله نشست‌های نقد و سنجش دینداری در ایران»، به همت «مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران» ۱۳۹۰، علیرضا شجاعی‌زند، محمد رضا طالبان، سید حسین سراج زاده و حسن محدثی و مصطفی ملکیان.

۲. کچوئیان، حسین، ۱۳۷۴، «اسلام، تشیع و فرایند عرفی شدن»، مجله کیان، شماره ۲۶، ص ۴۰ - ۴۵.

۳. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۳، «سکولاریسم یا عرفی شدن دین و فقه»، مجله تخصصی کلام اسلامی، سال سیزدهم، شماره ۵۰، ص ۵ - ۲۹.

تفاوت های اساسی اسلام با مسیحیت، به ناگزیر آن را تجربه خواهیم کرد. وریج کاظمی و فرجی<sup>۱</sup>، محمدی<sup>۲</sup> و حجاریان<sup>۳</sup> از این دسته هستند. در مقابل رویکرد بالا، معدودی از نظریه پردازان مانند شجاعی زند<sup>۴</sup> هستند که با پذیرش هم زمان تفاوت ماهوی اسلام و جوامع مسلمان با مسیحیت و جوامع مسیحی غربی از یک سو و احتمال عرفی شدن در نتیجه نفوذ و گسترش الگوهای توسعه غربی همراه با نمادها، ارزش ها و مفاهیم مدرن، ناگزیر، آینده ایران و جوامع مسلمانی مانند آن را آینده عرفی نمی دانند. آن ها با تأکید بر تفاوت های مهم جامعه اسلامی با جامعه مسیحی، استدلال می کنند که امکان حرکتی خلاف مسیر عرفی شدن برای ایران و جوامعی مانند آن وجود دارد.<sup>۵</sup>

سعید حجاریان قائل است عرفی شدن یکی از مهم ترین تجلیات مدرنیته است و گوهر مدرنیته، خرد نقاد است. مدرنیته به واسطه همین خصلت، یعنی برخورداری از عقل نقاد، اسیدیته بالایی دارد و هر چه در کاسه تیزاب مدرنیته می افتد، دیر یا زود در این تیزاب حل می شود. حال می توان پرسید که دین در مواجهه با تیزاب مدرنیته چه

---

۱. وریج کاظمی، عباس و مهدی فرجی، ۱۳۸۲، «عرفی شدن و زندگی روزمره»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۱، ص ۲۴۳-۲۶۹.

۲. محمدی، مجید، ۱۳۷۷، سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی، تهران، نشر نقره.

۳. حجاریان، سعید، ۱۳۸۰، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری؛ عرفی شدن در سپهر سیاست، چاپ دوم، نشر طرح نو، تهران.

۴. شجاعی زند، علیرضا، اسلام و عرفی شدن، «نقد و نظر»، شماره سوم و چهارم.

۵. بیویانفر، محمد رضا - نوا بخش، مهرداد، پیشین.

تحولاتی را از سر گذرانده و چه مسیرهایی را طی کرده است؟ بخش هایی از دین با پناه گرفتن در عرصه خصوصی تن به محک تیزاب مدرنیته نداده و موفق شده اند مدت های مدید به حیات قدسی خود ادامه دهند. عرصه عمومی، عرصه آزمون است و آنچه از عرصه عمومی به عرصه خصوصی می رود، از آزمون های عرصه عمومی می‌گریزد. اما بخش هایی از دین وارد چالش تمام عیار با مدرنیته شدند و طی این زد و خورد، حواشی ناکارآمدشان فرسایش پیدا کرد و هسته عقلانیتشان باقی ماند. بسیاری از امور قدسی واجد یک هسته عقلانی اند و گاه همین هسته عقلانی است که به حیات خود ادامه می دهد. مثلا نظام حقوقی فرانسه، انگلیس و آمریکا ریشه های مذهبی قوی دارد و نیز بسیاری از ایدئولوژی های مدرن در واقع اشکال بازسازی شده قدسیات دوران پیشامدرن هستند. گاه امور قدسی به فرهنگ تبدیل می شوند و بقایشان را حفظ می کنند؛ یعنی دین شریعتی به دین شعائری تبدیل می شود. در دین مدنی، بسیاری از مقولات و مفاهیم، قدسی نیستند؛ اما ریشه قدسی دارند. به این ترتیب، بخش هایی از دین در فضای عمومی باقی می ماند؛ اما پای بندی یا عدم پای بندی به آنها با تشویق و تنبیه دنیوی همراه نیست. گاه نیز پاره هایی از دین در حاشیه فضای عمومی قرار می گیرند - مثلا در ذهن یک فرد، در یک کتاب، در یک فرقه - و در آن جا به دور خودشان پيله می تند تا در روز مبادا مجددا ظهور کنند. این اتفاق در کشورهای کاملاً سکولار، نظیر هلند و انگلیس نیز رخ داده است. در آمریکا هم فرقه های دینی متعدد و قدسیات فراوانی وجود دارد.



به طور کلی به نظر می‌رسد که نظریه‌های قدیمی درباره سکولاریزاسیون، یعنی آرای کسانی همچون کنت، اسپنسر، زیمل، تونیس، دورکیم و وبر، دیگر مقبولیت چندانی ندارد و جای خود را به نظریات جدیدتری داده است که متفکرانی همچون چارلز گلاک، رادنی استارک و فیلیپ هامون مطرح کرده‌اند. در این نظریه‌های جدید عمدتاً این نکته مورد بررسی قرار می‌گیرد که امور قدسی چگونه به حیات خود ادامه می‌دهند، چگونه می‌روند و چگونه بازمی‌گردند. در کشور ما، به نام دین انقلابی رخ داد و دولتی شکل گرفت؛ یعنی امر قدسی در قالب پدیده انقلاب و نهاد دولت، آن هم در عصر عرفی، مجدداً به صحنه آمد. در چنین شرایطی طبیعی بود که امکان یا امتناع دولت دینی و همچنین سرنوشت امر قدسی در جهان عرفی شده، دغدغه اصلی یک فرد مسلمان بشود. به علاوه، پس از انقلاب اسلامی در جامعه ما روندهای پیچیده و گاه متناقض در جریان بود. از یک طرف امور دینی تر می‌شد و از طرف دیگر سکولاریزاسیون با قوت تمام در حال پیشرفت بود. مثلاً این تناقض‌ها در دستگاه قضایی دیده می‌شد.

ایشان معتقد است جوامع مدرن از برخی جهات فرآیندهای مشابهی را از سرمی‌گذرانند؛ نظیر انفکاک ساختاری و بهره‌مندی از دست‌آورهای علمی و تحت تأثیر جهان‌بینی علمی قرار داشتن و نظایر این‌ها. لذا فرآیند انحصارزدایی از دین به‌میزانی که جوامع مدرن می‌شوند، در آن‌ها رخ می‌دهد. اگر چه بسته به عمل‌کرد نیروها و امکانات زمینه‌ای در این جوامع، این فرآیند شدت و ضعف خواهد داشت. ثانیاً، ادیان به‌رغم تمامی تفاوت‌های‌شان هم‌چون هر نظام فرهنگی تام ناچار به رقابت با نیروهای تازه‌وارد اند و در این میان هیچ فرقی بین بودیسم و هندوئیسم و مسیحیت و اسلام وجود ندارد.

وانگهی، به گمان ایشان بین مسیحیت و اسلام چه از نظر آموزه‌ای و چه از نظر تاریخی، به‌رغم همهی تفاوت‌ها، شباهت‌های زیادی نیز وجود دارد.<sup>۱</sup>

دکتر محدثی در این زمینه قائلند که برای سخن گفتن از وضعیت دین (و نه فقط وضعیت دین‌داری) در ایران معاصر دو مفهوم به ما کمک می‌کند: الف) سطح تحلیل که عبارت‌اند از کلان، میانه، و خرد؛ و ب) ساحت یا قلمرویی که تحلیل ما ناظر بدان است. در سطح کلان دست‌کم می‌توان برای دین دو ساحت در نظر گرفت: ۱) ساحت نهادی که در آن نهاد دین در کنار دیگر نهادها قرار دارد و به تعامل و داد و ستد با آن‌ها می‌پردازد؛ ۲) در ساحت طرح‌های بدیل از جامعه و نظم اجتماعی. در سطح میانه می‌توان از وقوع تحولاتی در دو ساحت حیات سازمان‌ها و گروه‌های اجتماعی و حیات نسل‌ها سخن گفت. در سطح خرد، نیز تحولات در ساحت اندیشه‌گی (جهان‌بینی، نحوه‌ی اندیشیدن، نظام اعتقادات دینی)، اعمال (دینی و غیردینی)، تجربه‌ها (دینی و غیردینی)، و احساسات (دینی و غیردینی) در حال وقوع است. در تمام این سطوح و ساحت‌های تحولاتی در دین و دین‌داری در حال وقوع است که در جای خود می‌توان بدان پرداخت. تمام این تحولات نیز ناشی از حضور نیروهای بدیل اجتماعی و نظام‌های بدیل معرفتی‌اند که مانع از آن می‌شوند که دین بتواند چتر فراگیر خود را بر کل جامعه بگسترده و دنیایی یک‌پارچه فراهم کند.<sup>۲</sup>

۱. حجازیان، سعید، عرفی شدن دین در سپهر سیاست، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۱۹.

۲. محدثی، حسن، پیشین.

### رابطه و نسبت مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون

پدیده سکولاریزاسیون به لحاظ خاستگاهش همزاد و از حیث جایگاه همراه مدرنیته است؛ یعنی به لحاظ پدیدارشناسی، موضوع و مقوله ای به نام «سکولاریزاسیون» یک پدیده جدید و مدرن است که در بستر تاریخی خاص پدید آمده و مراحل متفاوتی را طی کرده است که از حیث مبنا، موضوع و مقیاس نمی توان آن را به مفاهیم ساده و ابتدایی آن در دیگر ادوار تاریخی عالم تقلیل داد. تقلیل آن به مفاهیم روزمره و متداول عمومی بسیار ساده انگارانه تلقی می شود از این، پدیده مزبور در تطوّر تاریخی خود از حیث قلمرو و عمق از تطورات تاریخی مدرنیته پیروی می کند. این همراهی و همگامی مدرنیته با سکولاریزاسیون را در جلوه و ظهورات نظام مدرنیته، یعنی تکنولوژی، صنعت، تحولات ساختاری و نهادی، زندگی شهری که محسوس ترین و عمومی ترین اشکال نمادین مدرنیته می باشد می توان دید که با کاهش تأثیر اجتماعی و سیاسی دین همراه است. بسیاری از تحلیل گران به این نکته اهتمام بیش تری دارند. ظهور و پدیده سکولاریزاسیون بیش از آن که یک تحول درونی دینی قلمداد شود یک تحول بیرونی است؛ یعنی در پدیدار گشتن سکولاریزاسیون نقش کلام مسیحی در غرب در رتبه و مرتبه بعد از تحولات بیرونی قرار داد. آنچه از شواهد و واقعیت تاریخ می توان فهمید، ایجاد بستر درون دینی مسیحی برای آزادسازی نیروی دنیوی ذخیره شده در بطن مسیحیت، ناشی از ضرورت تحمیل شده از نیروها و جریان های بیرونی است. دین مسیحی پس از این ضرورت تحمیل شده برای رهایی از فشارها و بحران مشروعیت مفاهیم دینی خود و نیز گسستن از اتهام کهنگی و تحجّر از سوی طرفداران

پروتستانتیسم مسیحی محمل‌های درون‌دینی برای همگامی و هم‌عصری با فضای مدرن‌ره‌گیری و پی‌گیری می‌شود که از آن به آزادسازی نیروها و محمل‌های دنیوی سرکوب‌شده در بطن مسیحیت یاد می‌شود.

در هر حال، با فرض دو نکته مزبور، دیگر انحصار تجربه پدیده سکولاریزاسیون در حوزه جغرافیایی دین مسیحیت پذیرفتنی نخواهد بود. اما در آزمون و تجربه تاریخی در مرتبه نخست، دنیای مسیحیت در آماج و هجوم سلطه جویانه فضای سکولاریزیستی قرار دارد. این پدیده با توجه به همزادی با مدرنیته و بیرونی بودن تحول، گسترش و شمول آن فراتر از حوزه‌های دنیای مسیحیت می‌تواند توسعه یابد، هرچند سطح و عمق چنین تجربه‌ای در دین مسیحیت شده با تجربه دیگران تفاوت دارد. آن نیز ناشی از این امر است که جوامع دینی تا چه اندازه در نظام مدرنیته هضم و منحل می‌گردند و تا چه میزان آن را با جوهره دینی عجین می‌کنند. البته نباید از نکته فوق این برداشت را کرد. این روند نقصان و زوال، دیگر مجال و فرضی برای اختیار و اراده نمی‌گذارد. هرچند ماهیت استبدادی تکنولوژی اطلاعاتی و ارتباطی به این ذهنیت قویا دامن زده است، ولی ما نقطه پایان و مرز توقف سکولاریزاسیون را در پایان و سقف نهایی رشد و تکامل مدرنیزاسیون می‌دانیم؛ یعنی با پایان تاریخ و دوره مدرنیته می‌توان توقف پدیده فوق را نیز متوقع بود. خاستگاه و جایگاه دنیوی شدن در ایران با بیان و تبیینی که از خاستگاه و جایگاه سکولاریزاسیون در غرب ارائه شد، می‌توان در جامعه ایران نیز خاستگاه تاریخی و جایگاه آن را در سیر تاریخی بیان کرد.

همان گونه که گفته شد، در غرب خاستگاه سکولاریزاسیون با مدرنیته گره و پیوند خورده است. از سوی دیگر، بر طبق عقیده نظریه پردازان توسعه، صنعتی شدن و رشد فناوری های مدرن از شاخصه های اصلی رشد مدرنیته محسوب می گردد. از این رو، این شاخصه ها را به عنوان عوامل توسعه یافتگی و پیشرفت غرب محسوب می کنند. این شاخصه ها نیز از قابلیت ها و ظرفیت های بالایی از حیث صدور و فراگیری و جهان شمولی برخوردار می باشند.

نظام مدرنیته در توسعه و جهان شمولی خود بسترهای لازم را در تمامی سطوح اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با خود همراه می کند. از این رو، پروژه مدرنیته قدرت و توانایی فراگیری و شمول را داراست. جوامع جهان سوم با دیدن مظاهر شکوه و عظمت مدرنیته در قالب فناوری علمی و صنعت، آن را به عنوان عوامل توسعه و پیشرفت اخذ و اقتباس می کردند غافل از این که نظام تکنولوژیک غرب در بستر و زمینه مناسب خود رشد و نمو کرده و اخذ و به کارگیری بدون بستر و زمینه آن به تنهایی نمی تواند عامل پیشرفت و توسعه یافتگی باشد، بلکه به عنوان ابزارهایی که وابستگی ممتد و مستمر را در ادامه مسیر با خود به همراه دارد تلقی می شوند.

«بنابراین، اگر یک کشور جهان سوم (خصوصاً کشورهای اسلامی که از نظر فرهنگ عمومی و نیازهای واقعی، فاصله عمیق تری با ممالک غربی دارند) بتواند از میان ابزارهای تولید شده موجود در بازار جهانی آن را که موجب عدم تمرکز، سازگار با قوانین محیط زیست، خادم بشر، نه مخدوم او، پاسخگوی حداکثر نیازهای واقعی جامعه باشد، انتخاب نماید، یا باید شرایط دو کشور واردکننده و صادرکننده را یکسان دانست و

یا طراحی غربی‌ها را در بست در خدمت حل معضلات جهان سوم دانست (که هر دو خلاف فرض و خلاف واقعیت است). آن‌ها نه تنها در پشت صحنه دلسوز حل مشکلات کشورهای عقب مانده نیستند، بلکه در صددند تا از این طریق مشکلات خود را به کشورهای دیگر صادر نموده و دیگر کشورها را نیز با ناهنجارهای اجتماعی ظاهری و غیرظاهری که خود با آن مواجهند روبه‌رو سازند. از این رو، تکنولوژی که در بستر این جوامع تولید شده، رنگ و بوی همان جا را دارد و در صورتی همچون همان جا بازدهی دارد که ما نیز همان جایی (غربی) می‌شویم.<sup>۱</sup>

با بیان مزبور، می‌توان چنین ادعا کرد که جامعه ایران نیز با ورود اولین دستاوردهای فنی غربی نمی‌توانست شیفتگی و خودباختگی خود در برابر آن را پنهان کند. این شیفتگی در قالب غرب زندگی و تجددزدگی در محافل روشنفکری خود باخته و در میان عوامل دولتی زمینه‌ساز چنین تفکری، ابراز شد. این پایان ماجرای غرب باوری و تجدد زدگی نبود، بلکه شروع و نقطه عطفی در تاریخ معاصر ایران برای جریان‌هایی بود که در صدد ایجاد عوامل و زمینه‌های غرب زدگی بودند. جریان روشنفکری و جریان دولتی برای ایجاد بستر توسعه در ایران، آن‌هم در شکل سطحی، نهادهای دینی و نیز نظام مفاهیم دینی در رأس آن علما و روحانیت حامی دین را به عنوان مانع توسعه یافتگی برشمردند. از این رو، نقطه آغاز سکولاریسم در ایران با جریان غرب‌گرایی و تجددگرایی که از سوی جریان‌های روشنفکری دولتی حمایت می‌شد، همراه بوده است

---

۱. موسی نخعی، اندیشه دینی و سکولاریزم در حوزه معرفت‌سیاسی و غرب‌شناسی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷.

و ضدیت و مخالفت با جریان روحانیت به عنوان اولین سنگر و سنگ بنایی که مانع در تحقق دنیوی شدن و دنیوی گرای می بود از سوی جریان غرب گرا و روشنفکری وابسته با شتاب بیش تری صورت می گرفت.<sup>۱</sup>

اساسا پیدایش نقطه آغاز جریان تفکر سکولاریستی در جهان اسلام، بخصوص ایران در سده های اخیر، با غرب گرایی و تجددگرایی توسط این جوامع همزاد بود.

پیش از این تجددگرایی و غرب زدگی، چنین مفاهیمی هیچ تناسب و سنخیتی با نظام مفاهیم دینی نداشته است. در همین زمینه، برنارد لوئیس پدیده سکولاریسم را با غرب گرایی مسلمانان همراه می داند و می نویسد: «در اسلام قبل از غرب گرایی مسلمین، دو قدرت وجود نداشت، بلکه تنها یک قدرت بود و نتیجه مسأله جدایی نمی توانست طرح شود. تمایز بین دستگاه کلیسا و دولت، که عمیقا در جهان مسیحیت ریشه دارد، در اسلام وجود نداشت و در عربی کلاسیک همانند دیگر زبان هایی که واژگان سیاسی و فکری خود را از آن گرفته اند، کلمات مزدوج معادل دنیوی و معنوی، عوام و خواص (کلیسایی) دینی و غیره وجود ندارد. تا قرن نوزدهم و بیستم چنین چیزی نبود و از آن زمان به بعد، تحت اندیشه ها و سنت غربی، واژه های جدید ابتدا در زبان ترکی و آن گاه در عربی ظاهر شدند تا مفهوم سکولار (غیر دینی) را بیان کنند.<sup>۲</sup>

در حقیقت، می توان چنین ادعا کرد که روند تاریخی تفکر سکولاریسم در ایران از آغاز تا حال با دغدغه مدرن سازی و تجددگرایی رقم خورده است. نظریه مدرنیزاسیون دو

۱. برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز لک، مرکز انتشارات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸، ص ۲۷.

۲. بهنام، جمشید، ایرانیان و اندیشه تجدد، نشر فروزان، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸-۱۲۹.

قطبی است و جامعه مدرن را در برابر جامعه سنتی قرار می‌دهد و بدون آن که تعریف جامع و کاملی ارائه دهد، جوامع غربی را مدرن می‌شناسد و جوامع جهان سوم را پای بند سنت معرفی می‌کند.

طبق این نظریه در کشورهای جهان سوم موانعی وجود دارند که امر توسعه را دشوار می‌کنند. این موانع عبارتند از: وجود نهادها و سیستم‌های ارزشی کهنه، افزایش جمعیت، عدم کارایی دستگاه‌ها، عدم مشارکت مردم در امور، وجود اعتقادات خاص، کمبود سرمایه‌گذاری تولیدی و... بدین سان نظریه مدرنیزاسیون در جست‌وجوی «دلایل درونی» برای توجیه عقب‌ماندگی است.<sup>۱</sup>

از بیان مزبور آشکارا می‌توان به رابطه و نسبت مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون پی برد.

### سخن پایانی

پدیده سکولاریزاسیون پدیده‌ای بسیار پیچیده و دارای ابعاد فراوان است که در تناسب با کشورها و جوامع متفاوت تأثیر، تأثر، سرعت و شکل مختلفی به خود می‌گیرد و بررسی آن نیازمند صرف وقت و دقت فراوان است و در این میان اگر فردی بتواند به نوعی به همه جهاتی که پژوهشگران متعدد به آنها توجه کرده‌اند نظر کند و نتیجه تحقیقش را بر آنها مبتنی کند خالی از فایده نخواهد بود.



## فهرست منابع

۱. باریبه، موریس. ۱۳۸۹. دین و سیاست در اندیشه مدرن، مترجم امیر رضایی، چاپ دوم. تهران: انتشارات قصیده سرا.
۲. برگر، پیتر، ۱۳۸۰، افول سکولاریزم، ترجمه افشار امیری، تهران، نشر پنگاه.
۳. بهنام، جمشید، ۱۳۷۵. ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران: نشر فروزان.
۴. بیات، عبدالرسول. ۱۳۸۱. فرهنگ واژه ها. قم: نشر مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۵. پویانفر، محمد رضا و نوا بخش، مهرداد. ۱۳۸۹. بررسی نشانه های عرفی شدن برای مطالعه تجربی در ایران. مسائل اجتماعی ایران، زمستان ۱۳۸۹، شماره ۲.
۶. ترنر، برایان، ۱۳۷۹، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، نشر مرکز.
۷. حجاریان، سعید، ۱۳۸۰، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری؛ عرفی شدن در سپهر سیاست، چاپ دوم، تهران، نشر طرح نو.
۸. خاکی قواملکی، محمدرضا. خاستگاه و جایگاه سکولاریسم در غرب و ایران، مجله معرفت، شماره ۷۹.
۹. دان کیویت. ۱۳۷۶. دریای ایمان. ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
۱۰. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۳، «سکولاریسم یا عرفی شدن دین و فقه»، مجله تخصصی کلام اسلامی، سال سیزدهم، شماره ۵۰، ص ۵-۲۹.
۱۱. شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۰، الگوهای عرفی شدن جوامع، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۷۱ و ۱۷۲.
۱۲. شجاعی زند، علیرضا، اسلام و عرفی شدن، «نقد و نظر»، شماره سوم و چهارم.
۱۳. کچونیان، حسین، ۱۳۷۴، «اسلام، تشیع و فرایند عرفی شدن»، مجله کیان، شماره ۲۶، ص ۴۰-۴۵.
۱۴. گیدنز، آنتونی، ۱۳۹۳، جامعه شناسی، منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

۱۵. گیسلر، نورمن ال، ۱۳۹۵، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۶. لاتوش، سرژ، ۱۳۷۹، غربی‌سازی جهان، ترجمه امیر رضایی، تهران، نشر قصیده.
۱۷. لويس، برنارد، ۱۳۷۸، زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز لک، قم: مرکز انتشارات حوزه علمیه قم.
۱۸. لوئیس، برنارد ۱۳۷۴. «زبان سیاسی اسلام»، ترجمه غلامرضا بهروز لک، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۰-۱۱، بهار و تابستان.
۱۹. محدثی، حسن. ۱۳۸۴. مروری انتقادی اثری غیر قابل چشم‌پوشی/ ساده‌سازی نسبت دین و سیاست. کتاب ماه علوم اجتماعی، آبان و آذر و دی، شماره ۹۷ و ۹۸ و ۹۹.
۲۰. محدثی، حسن، انحصارزدایی از دین در جهان مدرن. ۱۳۹۱. دوماه‌نامه‌ی چشم‌انداز ایران شماره‌ی ۷۴، تیر و مرداد ۱۳۹۱.
۲۱. محمدی، مجید، ۱۳۷۷، سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی، تهران، نشر نقره.
۲۲. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۰، «سلسله‌نشست‌های نقد و سنجش دینداری در ایران»، به همت «مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران».
۲۳. میرچالیاده ۱۳۷۴. فرهنگ و دین. هیأت مترجمان، زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی. تهران: طرح نو.
۲۴. نخعی، موسی، ۱۳۷۵، اندیشه دینی و سکولاریزم در حوزه معرفت سیاسی و غرب‌شناسی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۲۵. وریج کاظمی، عباس و مهدی فرجی، ۱۳۸۲، «عرفی شدن و زندگی روزمره»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۱، ص ۲۴۳-۲۶۹.
۲۶. هابرماس، یورگن، چیستی سکولاریزم، مجله بازتاب اندیشه، ش ۲۶، قم، ۱۳۸۱، ص ۲۹.

تأملی در مساله دین و عرفی شدن/ ۵۹

۲۷. همیلتون، ملکم. ۱۳۸۱. جامعه شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

۲۸. هوردان، ویلیام، ۱۳۶۸. راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطروس میکائیلیان، تهران انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۹. Lechner, Frank. J. (۱۹۹۱) "The Case Against Secularization: A Rebuttal",  
Social Forces, ۶۴: (۴) ۱۱۰۳- ۱۱۱۹



## مهمترین شاخصه‌های تمدن اسلامی از نگاه امامیه

نویسنده: دکتر سید جعفر مسئله‌گو<sup>۱</sup>

### چکیده

تمدن اسلامی در دوره بلندی از تاریخ یگانه دوران بود و محصول آن پیشرفت و توسعه در علوم و فنون مختلف و جابجای مرزهای دانش بود، در اصالت این تمدن که تحول آفرینی در ذات آن است همین بس که اندیشه توحید در تار و پود آن جاری است و آموزه‌های مترقی و فرا زمان و مکان اسلام با برقراری پیوند مستحکم بین دین و سیاست، دنیا و آخرت توانسته در کنار تامین رفاه و آسایش آرامش همان گمشده بشر امروز را تضمین کند دینی که آموزش را در کنار پرورش کارساز و مفید می‌داند بلکه تزکیه نفس را بر تعلیم مقدم و رفاه دنیوی را لازمه سعادت اخروی بداند، آینی که در ضمن به رسمیت شناختن حقوق و حریم خصوصی افراد مصلحت جمع و جامعه را بر افراد ترجیح دهد دینی که در آن اصل عدالت، مساوات، تعاون و برادری اصول چگونگی زیستن معرفی می‌شود ظرفیت آن را دارد که در بلندای قله تمدن سازی قرار گیرد این پژوهش به معرفی مهم‌ترین شاخصه‌های تمدنی اسلام در مقایسه با تمدن غرب می‌پردازد تا از طریق این آشنایی زمینه برای رویش و درخشش دوباره‌ی آن تحت عنوان تمدن نوین اسلامی به عنوان نماد تمدن برتر فراهم گردد روش پژوهش توصیفی - تحلیلی برگرفته از منابع کتابخانه‌ی است یافته‌ها نشان می‌دهد آموزه‌های اسلام بن مایه‌های تمدن ساز در سطح جهانی را داراست و جمهوری اسلامی ایران برای تحقق آن زمینه سازی و تلاش می‌کند از مرزهای دانش عبور کند و پیشرفت آبادانی و آرامش را برای مردم جهان به ارمغان آورد.

---

۱. استاد همکار، گروه فلسفه، کلام و عرفان اسلامی، دانشگاه مجازی المصطفی، قم، ایران.

## واژگان کلیدی: علم، اسلام، تمدن نوین، رفاه، آرامش

### مقدمه

تمدن اسلامی دارای سابقه‌ی طولانی درخشانی است که قریب به هزار سال یک‌ه تاز میدان در همه میادین و ساحت‌های علمی و عملی بود. دستیابی به این جایگاه رفیع مرهون تلاش‌های بی‌وقفه دانشمندان جهان اسلام در علوم مختلف از جمله فلسفه، ریاضیات، طب، نجوم و فلسفه حاصل شده است؛ علمای مسلمان به برکت امنیت و آرامشی که سر به داران و مدافعان اسلام تامین کرده بودند در سیاست مدن و تدبیر منزل با تاسی به آموزه‌های اسلامی دستاوردهای فراوان و ارزشمندی را در بلاد اسلامی فراهم آوردند به گونه‌ای که به تعبیر ویل دورانت «دنیای اسلام در زمینه‌های گوناگون چه از جهت نظم و اقتدار و بسط قلمرو قوانین منصفانه، آسان‌گیری دینی در علوم مختلف همچون ادبیات و طب و پژوهش‌های علمی در جهان سرآمد بود و دنیای مسیحیت نیز تحت تاثیر تمدن شگرف اسلامی قرار گرفته بود و اروپائیان، بسیاری از فنون و رسوم صنعت و تجارت را از مسلمین فرا گرفتند»<sup>۱</sup>. برآستی چه چیزی می‌توانست موجبات چنین رونق اقتصادی، اقتدار سیاسی و نظامی و پیشرفت در علوم و فنون مختلف موجب شود تا به حدی که چشم دنیا به جهان اسلام، فرهنگ و تمدن مسلمین دوخته شود و روی نیاز به این سوی آورند؟ حافظه تاریخ اسلام پر است از نمونه‌های فراوان این درخشش تمدنی که برسی و بازشناسی ویژگی‌های منحصر به فرد آن می‌تواند برای جوامع مسلمان فرصت دوباره فراهم آورد تا با ظرفیت‌های بسیاری که در اختیار دارند با بازگشت به ارزش‌های اصیل اسلامی

و اخلاقی هویت تمدنی خویش را بار دیگر بازسازی نموده و در مسیر تعالی و پیشرفت تمدنی و تحقق آرمان های اسلام ناب به قرائت اهل بیت علیهم السلام قرار گیرند تا مقدمات بنا نمودن مدینه فاضله که بشر در انتظارش است را فراهم آورده و چابک تر از گذشته مرزهای دانش را درنوردند البته چنین چشم اندازی در سایه تربیت صحیح اخلاقی و دینی شکل خواهد گرفت و در آن نسخه ی کامل تری از تمدن به عنوان الگوی برتر به جهان معرفی خواهد شد تمدنی که پاسخگوی تمام نیازهای و مشکلات بشر باشد و او را در مسیری رهنمون گردد که به رشد و کمال حقیقی رسیده و خود را به انسان کامل نزدیک کند هدف از فلسفه خلقت انسان نیز رسیدن به چنین مقامی است مرتبه ای که امنیت، رفاه مادی و آرامش معنوی را برای نوع بشر به ارمغان خواهد آورد؛ در تحقیق پیش رو بر آنیم تا مهمترین شاخصه های تمدن اسلامی در مقایسه با تمدن غرب را از نگاه شیعه توصیف و تحلیل کرده و آن را به عنوان نقشه راه معرفی نمائیم نقشه ای که کاربست آن ترقی و تعالی و رشد جوامع انسانی در همه زمینه ها را در پی دارد بر اساس این شاخصه ها انسان کامل معمار بزرگ این تمدن معرفی شده است، در این تمدن عدالت، توسعه و سازندگی در تمام ابعاد بر اساس تربیت اخلاقی و دینی شکل می گیرد. و هدف آن تعالی انسان و رسیدن او به کمال واقعی است؛ این نوشتار صرفا به توصیف شاخصه ها نمی پردازند بلکه عناصر و مولفه های تمدن ساز بر اساس قرائت شیعه از آموزه های اسلام تبیین و تحلیل می شود تا بر مبنای آن الگوی جامع تر از تمدن اسلامی ارائه گردد طرحی که مسلمانان در پرتو راهنمایی آن و کاربست هر چه بهتر آموزه های دینی دوباره عظمت تمدن اسلام را بازگردانده و زمینه را برای حکومت جهانی انسان

کامل آماده سازند حکومتی که تنها در سابه آن همه مردم جهان طعم شیرین وفاه و آرامش و آسایش واقعی را خواهند چشید

در این پژوهش به دنبال آن هستیم نشان دهیم آنچه در گذشته موجب رونق این تمدن بوده کاربست آموزه های فرا زمانی و مکانی و مترقی اسلام توسط مسلمین و شاخصه های ویژه آن به عنوان اصل زیر بنا بوده است. این مقاله درصد بازخوانی مهمترین مولفه های تمدن اسلامی همراه با شناسایی ظرفیت ها کلان آن برای ساختن تمدن نوین در سطح جهان است و همانگونه که در گذشته به همت تلاش دانشمندان مسلمان و حمایت حکومت های وقت تاریخ شاهد تابش آن بر تارک عالم بود امروز نیز می تواند چنین و یا بهتر از گذشته باشد.

### مفهوم شناسی تمدن

تمدن از واژه لاتین civilization به معنای شهری شدن به شهری که نظام واره است اطلاق می گردد شهر مجموعه ای از نهاد ها و سازمان هاست که برای نیل به هدف مشترک با یکدیگر تعامل اجتماعی دارند باید توجه داشت که شهر در اینجا علت تمدن نیست بلکه جزء آن است<sup>۱</sup> شهر را در هر صورت می توان نماد یک زندگی جمعی همراه با پذیرش نظم اجتماعی تلقی نمود که به خلاقیت فرهنگی بینجامد<sup>۲</sup> البته تمدن به خو گرفتن با اخلاق و آداب شهریان نیز تفسیر شده است<sup>۳</sup> البته برخی

---

۱. برنال ۱۳۵۴ ص ۸۶.

۲. ویل دورانت ۱۳۷۰ ص ۱۲۵

۴. معین ۱۳۶۵ ج ۲ ص ۵۹.



نیز آنرا به معادل شهر آیینی به معنای حسن معاشرت گرفته اند<sup>۱</sup> از این تعریف پیداست تمدن دارای هویت اخلاقی نیز است گر چه با شروع انقلاب صنعتی در غرب و فرانسه از قرن ۱۸ به بعد معنای اخلاقی خود را که به معنای ادب در رفتار فردی و نه اجتماعی بود را از دست داد و صرفاً به معنای نظم اجتماعی و جامعه یا معرفت نظام یافته در مفهوم تمدن لحاظ گردید؛ مفهوم جدید تمدن در غرب در نیمه قرن دوم ۱۸ در فرانسه مفهوم سازی شد و به معنای « طراحی جامعه ی که در آن حقوق و قوانین مدنی جایگزین قوانین نظامی شد به کار رفت<sup>۲</sup> و مراد از آن تنها پیشرفت دنیوی بود و نه دینی<sup>۳</sup> معادل این واژه در عربی " الحضاره " به معنای حضور و تجمع است<sup>۴</sup> آنچه در تعریف این اصطلاح روشن است این است که تمدن عبارت است از مرحله از زندگی که انسان وارد شهر نشینی شده است و دیگر از سبک زندگی بدوی گذشته خبری نباشد<sup>۵</sup> عده ای نیز تمدن را حاصل تلاش جمعی بشر در گذار از مراحل تکامل اجتماعی و رسیدن به یک زندگی شهری می دانند که با بهره گیری از خرد و دانش بتوان به سوی متمدن شدن گام برداشت<sup>۶</sup> برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان مانند علامه جعفری تمدن را برقراری نظم اجتماعی در قالب جامعه و

---

۲ Bruce Mazlish, civilization in a historical and global perspective international

Sociology ۲۰۰۱ ۱۱۶:p ۲۹۴.

۳. چنگیز پهلوان فرهنگ و تمدن تهران نشر نی ۱۳۸۸ ص ۳۵۹.

۴. لسان العرب

۵. کاشفی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی ص ۱۱

۶. دائره المعارف البستانی ج ۶ ص ۲۱۳

ساختاری می‌بیند که در سایه آن زمینه بروز و به فعلیت رسیدن استعدادهای سازنده افراد و گروه‌ها فراهم شود<sup>۱</sup> داوری اردکانی نیز در تعریف تمدن چنین گفته است: «فرهنگ ظاهر تمدن است»<sup>۲</sup> ارتباط تمدن با فرهنگ از بحث برانگیزترین مقولات در تمدن است برخی اندیشمندان غرب مانند تایلر و وایزر این دو را مترادف هم می‌دانند و در مقابل دیگرانی مانند کلریج فرهنگ را در مقابل تمدن دانسته و در عین حال بر ضرورت اخلاق پرورشی (cultivation) تاکید دارد او تمدن منهای این ویژگی را یک بیماری می‌داند نه سلامت.<sup>۳</sup> ماکس وبر فرهنگ را امر ذهنی و تمدن را فرهنگ مادی می‌داند از نظر او تمدن یک امر دینامیک و محصول مدرنازیسیون است<sup>۴</sup> هانتینگتون تمدن را گسترده‌ترین واحد مستقل فرهنگی می‌داند و معتقد است تمدن بالاترین سطح گروه بندی و گستردگی سطح هویت فرهنگی افراد است.<sup>۵</sup>

تمدن‌ها بر اساس نوع شکل‌گیری، مکان و زمان و جغرافیا قوم و نژاد، دین و مذهب دارای اشکال مختلفی هستند که بر اساس ویژگی‌های هر یک می‌توان آنها را از یکدیگر تمییز داد و طبقه بندی نمود به این دلیل که تمدن‌ها به مانند یک روند دائم در حال تحول و تغییر هستند؛ تمدن اسلامی شامل تمدن امویان تمدن عباسیان تمدن آل بویه و دیگر تمدن‌های شرقی مانند بودایی تمدن هندی و در غرب تمدن مسیحیت تمدن یهود نمونه‌های از این تمدن‌هاست.

---

۱. جعفری محمد تقی فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو ج ۶ ص ۴۴۴

۲. داوری اردکانی اتوبی و عصر تحجدد

۳. به نقل از فرهنگ و تمدن چنگیز پهلوان ص ۳۶۰

۴. نصر تاملاتی درباره انسان و آینده تمدن پژوهش‌های علم انسانی ش ۴ و ۱۱۴

۵. هانتینگتون ۶۳ و ۷۱

تمدن اسلامی یا تمدن مسلمانان هرچه که باشد- گر چه برخی این دو را از یکدیگر تفکیک می نمایند ولی تمدن مسلمانان نیز تحت تاثیر آموزه های اسلامی شکل گرفته و هویت اسلامی را می توان کم و بیش در اجزا و ساختار آن به مشاهده کرد- دارای مختصات و شاخصه های ممتازی است که می توان آن را از دیگر تمدن ها به خوبی بازشناخت. تمدن اسلامی یک تمدن برآمده از دین، جهان بینی الهی و توحیدی است و همانگونه که از نام آن پیداست اساس بر محور آموزه های اسلامی افراشته گشته است. مثالی از این دست معماری بناهای دینی و مذهبی در اشکالی که در تار و پود آن فلسفه آفرینش و حرکت کثرت یعنی همه موجودات به سمت وحدت و اصل خویش که خدای متعال باشد نمایان و هویدا است.

در اینجا لازم است به این نکته توجه داده شود که واژه تمدن با همه تعریف، تفسیر و ترجمه های که از آن شده است همچنان دارای یک مختصات روشن و شفاف نیست و ابهام دارد؛ برخی ادعا می کنند تمدن با فرهنگ آنچنان گره خورده که اساسا نمی توان و نباید آن را از یکدیگر تفکیک کرد چنانچه در ادبیات غرب تا پیش از عصر مدرنیته نیز اینچنین بود؛ تحقق تمدن بدون فرهنگ به نظر می رسد امری نا ممکن است چرا که حتی اگر به معنای دستاوردهای صرفی مادی بشر نیز باشد بدون پشتوانه علمی و فرهنگی تحصیل نخواهد شد. البته تبیین و تحلیل معناشناختی این دو اصطلاح و بیان اشتراکات و یا تفاوت های این دو و اقوال مختلفی که در این باره وجود دارد موضوع بحث ما نیست. خوانندگان محترم می توانند برای آشنایی بیشتر با سیر تطور معنای

تمدن به مقاله " تبار شناسی مفهوم تمدن در غرب جدید " اثر حبیب‌الله بابایی  
مراجعه نمایند.<sup>۱</sup>

### تمدن اسلامی

تمدن اسلامی تمدنی مبتنی بر جهان بینی اسلامی است نه به این معنا که مظاهر آن  
جملگی برگرفته از مَر قرآن و سنت باشد بلکه مراد تمدنی است که بعد از ظهور  
اسلام پدیدار گشت شکل تازه ای به خود گرفت و توسعه یافت تا پیش از اسلام از آن  
اثر و خبری نبود دکتر سید جعفر شهیدی و دکتر آینه‌وند دارای چنین نگاهی به تمدن  
اسلامی هستند. تمدن اسلامی در واقع یک تمدن دینی است یعنی تمدنی که ملهم از  
قرآن و سنت است به این معنا که مولفه های آن بر محور دین استوار گردیده است و  
علقه ی فراوانی با آموزه های دینی دارد، تمدن اسلامی یک تمدن الهی و توحیدی  
است که به دست مسلمانان شکل گرفته است و دارای مولفه های عقائد، احکام و  
اخلاق است و بزرگ منادی عدالت و مساوات است بین انسان هاست، انسان در این  
تمدن دارای اختیار و مسئولیت است به همین دلیل به عنوان اشرف مخلوقات عالم و  
معمار این شناخته می شود بنا بر اعتقادات شیعه خدای متعال همه چیز یعنی عالم  
را برای انسان آفرید و مسخر او ساخته است و انسان را برای عبودیت خود آفرید و تنها  
اوست که ظرفیت رسیدن به مقام خلیفه الهی را بر روی زمین را داراست.

---

۱. بابایی، حبیب‌الله؛ تبار شناسی مفهوم تمدن در غرب جدید آینه پژوهش، سال بیست و هشتم ش اول

مهمترین شاخصه های تمدن اسلامی از نگاه امامیه/۶۹

تمدنی که اسلام قرار است بسازد به دلیل اینکه جهانی است<sup>۱</sup> و جهانی می اندیشد یک تمدن جهانی بر مبنای توحید است اسلام سایر تمدن های بشری را چنانچه تعارضی با هویتش نداشته باشد به رسمیت می شناسد و آن را به خدمت می گیرد و حتی خود خلعت زیبا تری می بخشد

اسلام دارای قوانین مترقی فقهی و اصولی است که در هر زمان می تواند پاسخگوی نیازها و مقتضایات روز باشد مهمترین و بالاترین کمال در روایت شیعه تقدیر المعیشه<sup>۲</sup> معرفی شده است به معنای تدبیر برای رفاه در سایه رونق اقتصادی، احکام اسلام دارای ویژگی ممتازی بوده برخی تاسیسی و برخی دیگر امضایی هستند و این قابلیت موجب شده تمدن اسلامی علاوه بر آنکه خود مولد است از دستاوردهای تمدنی دیگران نیز برای اهداف تمدنی خود بهره می جوید بنابراین دارای میراث و گنجینه با ارزش تمدنی است آنچه اسلام می خواهد بنا بر آنچه از روح آیات و روایات پیامبر و اهل بیت استفاده می شود؛ استقلال سیاسی و اقتصادی و فرهنگی توأم با آزادی اجتماعی در همه ابعاد و زمینه هاست<sup>۳</sup>

---

۱. ان الدین عند الله الاسلام آل عمران ۱۹

۲. الکمال کل الکمال التفقه فی الدین و الصبر علی النائبه و تقدیر المعیشه امام باقر علیه السلام بحار الانوار

ج ۷۸، ص ۱۷۲،

۳. و اعدو لهم ما استطعتم من قوه

## شاخصه‌های تمدن اسلامی با تاکید بر نمونه‌های عینی تمدن

### ۱. جهان بینی توحیدی

تمدن اسلامی دارای جهان بینی توحیدی است؛ یعنی انسان شناسی، هستی شناسی و آخرت شناسی آن همه بر محور توحید است؛ و توحید مهمترین شاخصه و ویژگی تمدن جامعه مسلمین طبق شریعت و آموزهای اسلام است. اسلام در واقع عبارت است از عبودیت یعنی تسلیم محض بودن در برابر پروردگار عالم و اقرار به وحدانیت و ملکیت مطلق او بر همه چیز، همچنین اعتراف انسان به فقر و نیاز ذاتی خود به خدا<sup>۱</sup> قرآن کریم در این باره می‌گوید: «تبارک الذی بیده الملك و هو علی کل شیء قدیر») الملك (۱) در این جهان بینی انسان موجودی است دارای شعور، اراده و اختیار که خداوند همه عالم را مسخر او ساخته است و در خدمت او درآورده است و او را برای بندگی خود در نظر گرفته است انسان با ظرفیت‌های که دارد به عنوان یک موجود عاقل در این نظام با پیروی از دستورات خداوند و سرسپردگی در برابر او ظرفیت رسیدن به مقام خلافت الهی بر روی زمین را دارد و همانگونه که گذشت زمان و زمین و زمینه همه چیز برای او در این دنیا فراهم شده است؛ راه و راهنما شناسی و فرجام شناسی که اسلام ارائه می‌دهد نقشه راه بشر برای رسیدن به چنین مقامی است که بستر و مقدمه رسیدن به این درجه از کمال و سعادت معنوی، بر پایی تمدن با شکوه اسلامی است.

---

۱. یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید فاطر ۱۵

## ۲. اعتقاد به اصل نبوت

دومین اصل و شاخصه تمدن نظام اسلامی عبارت است از اعتقاد به اصل نبوت به این معنا که خداوند برای شناسندن خود به بشر و جهانی که در آن زندگی می کند رسول انی فرستاد تا هدایت گر او باشند و انسان بدون راه و راهنما نماند خود و جهانی که در آن زندگی می کند را بشناسد از همه قابلیت و ظرفیت های خود و امکانات که در اختیار دارد استفاده درست و کافی وافی را ببرد نظام و جامعه ای یکپارچه و منظم بسازد تا بر بستر آن تمدن انسانی و اسلامی را بنا نهد باور های دیگر مسلمین عبارت است از باور و ایمان به کتب و همه پیامبران و فرشتگان و معاد و عدل و امامت که می تواند مشترکات و نقاط تفاهم خوبی برای اتحاد با دیگر اقوام و ملل و مذاهب و ادیان باشد. در اسلام دین عبارت است از مجموعه کاملی از عقاید احکام و اخلاق برای عمران دنیای بشر در سایه سبک زندگی دینی و آبادانی آخرت او

## ۳. پاکی و پاکیزگی

توجه به بهداشت جسم و روح و سلامت این دو می تواند نقش مهمی در سلامت فرد و به تبع آن جامعه داشته باشد و به شکل گیری و توسعه تمدن اسلامی کمک شایانی نماید.

پاکی و پاکیزگی از ویژگی های مهم و اساسی در دین اسلام است قرآن کریم در این باره می فرماید: «ان الله يحب التوابین و يحب المتطهرین» (بقره ۲۲۲) خداوند پاکان و پاکیزگان را دوست دارد.

نکته قابل تامل در اینجا تاکید آیه بر سلامت و پاکیزگی جسم و روح با هم است در روایتی از پیامبر خدا آمده: «پاکیزگی نیمی از ایمان است». این اصل شامل مجموعه

کاملی از دستوراتی است که زندگی فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد. اساساً رعایت بهداشت جسم و سلامت آن متقابلاً بر سلامت روح تاثیر مستقیم دارد؛ به تعبیر مشهور «عقل سالم در بدن سالم است» ظرفیت شکوفا شدن استعدادهای بشر در جسم سالم و شاداب بیشتر است انسان سالم خلاق تر است و بهتر می‌تواند بیندیشد و تصمیم بگیرد.

در اسلام همانگونه که بر رعایت اصول تغذیه جسم تاکید فراوان شده است بر تغذیه صحیح روح نیز تاکید فراوان شده است؛ «فلینظر الانسان الی طعامه» (عبس ۲۴) «بایست انسان به غذای خویش بنگرد» اندیشه کند» یعنی رعایت اصول بهداشت مانند اینکه چه چیزی را می‌خورد؟ از کجا و چگونه بدست آمده است؟ و به آثار آن نیز توجه داشته باشد؛ این نکات شامل غذای روح نیز می‌شود.

رعایت بهداشت و اصول تغذیه روح به این است که از علم نافع و سودمند سیراب شود، اصل پرهیز که برای مصونیت از بیماری‌های جسمی تجویز می‌شود در پیشگیری بیماری‌های روحی نیز کاربرد دارد بیماری‌هایی مثل غرور و عجب و تکبر و حسادت ریا و بخل و سایر رذائل اخلاقی و روحی آفت سلامت روح هستند.

در اسلام آب مظهر پاکی و پاکیزگی است؛ خاک نیز پاک کننده است؛ و آفتاب نیز چنین ویژگی دارد و از همه مهمتر خود اسلام که مظهر طهارت و پاکی است. در آموزه‌های دینی صرفاً بر پاکیزگی جسم و صورت تاکید نشده بلکه کسب سیرت زیبا از اهمیت بالاتری برخوردار است. انسان پاکیزه شهر پاکیزه را می‌سازد و شهر پاک و سالم از آلودگی‌های زیست محیطی و رذائل اخلاقی تجلی بارزی از تمدن است.



#### ۴. اصل مساوات و برابری

یکی دیگر از شاخصه و مولفه های اساسی و بنیادین در تمدن اسلامی اصل مساوات است. از نظر اسلام همگان در پیشگاه خدای متعال برابر و دارای پاداش و یا جزای برابر متناسب با عمل خود می باشند فقیر و غنی با سواد و بی سواد و یا کم سواد سیاه و سفید یکسان هستند در نگاه خدای متعال آنچه مردمان را از یکدیگر متمایز می کند چیز دیگری غیر از تقوا نیست: «یا ایها الانسان انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکر مکم عند الله اتقاکم» (حجرات ۱۳).

ارزش برابری چیزی نیست که بتوان نادیده گرفت یا کلیشه ای با آن برخورد کرد؛ اسلام می آموزد در نگاه خداوند همه مردمان برابرند یعنی همه در اصل انسان بودن مشترک می باشند و برخی را بر برخی دیگر برتری و فخری نیست البته این برابری به معنای انکار تفاوت در نظام خلقت و ویژگی های فردی به لحاظ جنسیت و استعدادهای آنان نیست بلکه به این معنا که در اصل تکلیف، استحقاق مدح و ذم، عقاب و ثواب و رسیدن به کمال معنوی مشترک هستند در اجتماع نیز همگان بایست از خدمات فرهنگی، اجتماعی، آموزشی، بهداشتی و .. برخوردار باشند و این حق آنهاست چراکه در آموزه های اسلام چیزی به نام نژاد پرستی، مرد سالاری، زن سالاری، فرزند سالاری، نظام ارباب و رعیتی وجود ندارد آنچه دین (قرآن و سنت)

---

۱. مرد سالاری غیر از آن است که قرآن می گوید: الرجال قوامون علی النساء در این ایه مراد قدرت سررژستی مرد در میریت خانه است نه در اجتماع و نه به معنای برتری جنس مرد بر زن باشد آیه در قام تبیین وظیفه است نه

می‌گوید شایسته سالاری است.<sup>۱</sup> در اجتماع همه افراد اجتماع از نظر اسلام دارای حقوق و مزایای یکسان بایست باشند از حق آزادی حق مالکیت حق سواد آموزی حق اسایش و رفاه اجتماعی و ... یکسان باید برخوردار باشند.

### ۵. تاکید بر اصل اتحاد و اخوت

از دیگر شاخصه‌های تمدن اسلامی یک پیکره بودن آن است<sup>۲</sup> و اهمیت این ویژگی در اسلام بی‌تردید امری بنیادین است بگونه‌ای که در اسلام یک مسلمان نمی‌تواند با برادر و خواهر مسلمان خود بیش از سه روز قهر باشد؛ این نص روایت پیامبر اسلام است: لایحل لاحد یومن بالله ان یهجره اخاه فوق ثلاثه ایام... (مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۰۲).

یا اینکه پیامبر خدا مسلمان را اینگونه توصیف می‌کند: مسلمان کسی است که مسلمانان از زبان و دست او در سلامت و آسایش باشند. (محرّجة البیضاء، ج ۳، ص ۳۵۸).

در اسلام از مترقی‌ترین اصول اخلاقی برای معاشرت با مردم اصلی است که در این آیه از قرآن کریم به آن اشاره می‌شود: «لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون» و روایت امام صادق خطاب به معلی بن خنیس نیز به همین معنا اشاره دارد: «ایسر حق منها ان تحب له ما تحب لنفسک و تکره له ما تکره لنفسک» (محرّجة البیضاء، ج ۳، ص ۳۵۸).

---

۱ بهترین دلیل قرآن در خواست یوسف از عزیز مصر برای وزارت است «اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم» شرائط را چون دارا بود چنین درخواستی کرد هم حفیظ و هم علیم بود.

۲. واعتصمو بحبالله جمیعاً ولا تفرقوا آل عمران ۱۰۳

## ۶. اصل عدالت

اسلام نظامی برآمده از عدالت و میانه روی در اقتصاد و زندگی است مدافع مظلوم و دشمن ظالم است و دفاع از مظلوم (هر که باشد در هر کجا که باشد) را لازم و اجب می داند؛ چنین اسلامی تنها در قرائت شیعه یافت می شود که منادی چنین سبک زندگی است یعنی مسلمان هر جا اشک مظلومی را دید باید در برابر ظالم بایستد؛ خداوند در قرآن کریم نیز بر این اصل تاکید فراوانی دارد؛ در جای که می فرماید: «اعدولو هو اقرب للثقوی»<sup>۱</sup> حسن عدالت در اسلام ذاتی و عقلی است یعنی هر جا عدالت باشد، خوب است عدالت عبارت است از «اعطاء کل ذی حق حقه» عدالت درباه هر کس باید به اقتضای خود او تفسیر شود مثلا برای هر دانش آموز باید کفش متناسب با اندازه پای او را در نظر گرفت نه اینکه به همه کفشی با اندازه و شماره مشابه داد این عدالت نیست بلکه مراد آنست که به لحاظ جنس و قیمت شبیه باشند البته تعریف مشهور در معنای عدالت عبارت است از "وضع کل شء موضعه" یعنی قرار دادن هر چیز در جای خویش. اختلاف در این است که موضع هر چیزی کجاست؟ و حق هر شخصی کدام است در تعیین این حدود اختلاف است.

## ۷. امر به معروف و نهی از منکر

از مهمترین اصول و آموزه های دین اسلام اصل مهم امر و نهی معروف و نهی از منکر است که در قرآن و احادیث مورد تأکید قرار گرفته است: «کنتم خیر امه تاملون الناس بالمعروف و تنهون عن المنکر و تومنون بالله ... آل عمران ۱۱۰»

قرآن کریم می فرماید: «ان الله یامر بالعدل و الاحسان و ایتا ذی القربی و وینهی عن الفحشاء و المنک و البغی یعظم لعلکم تذکرون» نحل ۹۰

امر به معروف از مهمترین فروع دین است که دیگر واجبات در سایه آن اقامه می شود و امنیت راه و جاده ها و شهرها از هر حیث چه به لحاظ اخلاقی و چه غیر آن از این راه تأمین می شود<sup>۱</sup> امر و نهی از منکر از اصولی است که اگر درست تبیین شود و اجرا گردد بهترین ابزار برای تشویق افراد به انجام کارهای خوب و پرهیز از محرمات و تضمین حیات و سرزندگی جامعه است و به رشد و توسعه تمدن و پایداری و حفظ آن کمک خواهد کرد و فقر و فساد و تبعیض را ریشه کن خواهد نمود این اصلی است که در هیچ حال نباید ترک گردد ولو به قیمت بذل جان و مال انسان باشد قیام امام حسین علیه السلام در برابر ظلم یزید فرعون تاریخ اسلام بهترین الگو و مصداق عمل به چنین اصل مهم و ضروری است که حیات جامعه در گروه عمل به آن است.

## ۸. کرامت زن در اسلام

اسلام بر خلاف غرب به زن نگاه ویژه ای دارد و حقوق و اختیارات مترقی و فراوانی برای او قائل بوده و هست در اسلام زن یک موجود فرودست و درجه دوم در مقایسه با مرد به شمار نمی آید به دلیل اهمیت جایگاه زن در اسلام یک سوره کامل "نساء" در

قرآن کریم به آنان و حقوق ایشان اختصاص یافته است. اسلام تاکید می کند همه بشریت مرد و زن با فطرتی پاک و پاکیزه متولد می شوند در اسلام بر خلاف مسیحیت دیگر سخن از گناه ذاتی<sup>۱</sup> در میان نیست و مرد و زن در برابر خداوند متعال هر دو دارای تکلیف و مسئول هستند و می بایست اخلاق و رفتار خود را به زینت فضائل اخلاقی آراسته و از رذائل اخلاق دوری گزینند. در اسلام زن مالک دارای ها خود است و پس از ازدواج نیز هویت خانوادگی و فامیلی خود را حفظ می کند اما در غرب پس از ازدواج فامیلی زن به فامیلی شوهر تغییر می آید و به نام شوهرش او را می شناسند. زنان حق مشارکت در صحنه های اجتماعی هم پای مردان را دارند از جمله حق تحصیل، اشتغال در بیرون خانه و ....

## ۹. پوشش زن و مرد

اسلام در خصوص پوشش زن و مرد نیز نگاه تمدنی دارد در اسلام مرد و زن هر دو موظف هستند عفاف و حیا را در پوشش خود به نمایش بگذارند<sup>۲</sup> حتی در نگاه خود باید حریم حیا و عفاف را نگاه دارند البته این حیا و عفاف مختص به نگاه و پوشش نیست بلکه در تمام اعضا و جوارح خود باید این اصل را رعایت کنند و به آن پایبند باشند. چرا که در اسلام شخصیت این دو ملاک توجه است و نه جنسیت ایشان بخصوص زن.

---

۱. گناه ذاتی از آموزه های مسیحیت است به این معنا که انسان ذاتا گناهکار متولد می شود به دلیل گناه آدم و حوا آموزه ای که در اسلام مورد قبول نیست. ر.ک احمدی طباطبایی، ۱۳۸۵ شرح نگاه آگوستین در کتاب شهر خدا.

۲. (نور) ۳۰ به مردان و زنان مومن بگو چشم خود را فرونهاده و پاکدامنی پیشه سازند

اسلام برای پوشش مرد در خانه و اجتماع و حریم خصوصی نیز دستورات خاص به خود را دارد لکن در حریم اجتماع نه زن و نه مرد نمی‌تواند پوشش غیر عرف و ناهنجاری داشته باشند که آنان را انگشت نما کرده و به تعبیر فقها لباس شهرت باشد؛ لباس اختصاصی هیچ یک را دیگری نباید بپوشد چرا که موجب فتنه و مفسده است هم مفسده فردی و هم اجتماعی را در پی خواهد داشت.<sup>۱</sup>

مردان گر چه ملزم نیستند موی سر خود را بپوشانند ولی نمی‌توانند با لباسی بیرون بیاوند که با نمادهای اسلامی و آموزه های دینی یا اخلاقی تعارض و یا ناهماهنگی داشته باشد مانند اینکه لباس های بدن نما و یا اندامی تنگی برتن کنند که برجستگی های بدن را آشکار می‌سازد؛ در این باره مرد و زن با یکدیگر مشترک هستند.

زنان به دلیل اقتضائات زنانگی و جنسیت خود دارای جایگاه حساس تری نسبت به مردان هستند از همین رو احکام فقهی و اخلاقی خاص و مناسب با شان خود را دارند مانند اینکه آنان باید زیورآلات و زینت خود را در برابر نامحرم بپوشانند: «ولیضربن بخمرهن علی جیوبهن و لایدنین زینتهین الا لبعولتهن» (نور ایه ۳۱) مشعر به همین ویژگی است؛ خمار در زبان عرب به معنای روسری بزرگی است که موهای زنان را در نماز بپوشاند و اینکه می‌گوید آنرا روی سینه قرار دهند منظور پوشاندن حریم خصوصی آنان است که البته هر دو چه مرد و چه زن موظف هستند آن را بپوشانند بلکه هر گونه آرایش و زینت در مرثا و منظر نامحرم ممنوع است بجز صورت و دست‌ها تا می‌چ که در فقه شیعه استثناء شده است.

---

۱. اجوبه الاستفتاءات مقام معظم رهبری نسخه اینترنتی به آدرس

اینکه نگاه اسلام به پوشش زن و مرد و حفظ حریم محرم و نامحرم در پیدایش و توسعه تمدن اسلامی و شکوفایی آن چه تاثیری دارد؟ پاسخ این سوال را می توان خیلی کوتاه و فشرده در این عبارت خلاصه کرد که اسلام جامعه را مکان امنی برای ابراز و ارضاء هیجانان جنسی نمی داند نه آنکه بخواهد آن را سرکوب نماید خیر؛ بلکه کنترل آن را در قالب ازدواج آسان برای سلامت حیات فرد و جامعه امری لازم و اجتناب ناپذیر می داند. اصولاً همانگونه که گذشت نگاه اسلام به زن و مرد نگاه به جنسیت نیست یعنی مرد و زن را کالا نمی بیند و با به شدت مخالف است بلکه شخصیت انسانی هر دو مورد توجه است که باید به آن توجه شود.

## ۱۰- معماری در اسلام

معماری اسلامی تلفیقی از الگوی های دینی و دنیوی است. از آغاز اسلام تا کنون چنین بوده است در طراحی و سبک ساخت و ساز ابنیه، بازار، مسجد و مدرسه همچنین معماری شهرها در فرهنگ اسلامی از سایر فرهنگ ها الهام گرفته شده است که نوعاً با نوآوری مسلمانان و تغییراتی همراه بوده که از آموزهای دینی برآمده است؛ مانند اینکه در اسلام توصیه می شود خانه ها روبه قبله بنا شود به دلیل روشنایی و نور و گرمای خانه یا علل دیگری که چندان زوایای آن برای بشر امروز معلوم نیست و بر سلامت جسم و روح در خواب و بیداری تاثیر مستقیم دارد. یا به دلیل حفظ حریم محرم و نامحرم، شهرسازی و یا معماری اسلامی و سبک خانه سازی به گونه ای طراحی شد که خانه ها به یکدیگر اشراف و دید نداشته باشد؛ مانند خانه ی عباسی ها ، بروجردی ها و ... در کاشان و نمونه های فراوان دیگری از این دست یا مانند خانه های خشتی و گلی در بافت تاریخی یزد، معماری خانه به گونه ای است که حتی خانه

ای با زیر بنای کم در حدود ۱۵۰ متر به سبکی ساخته شده که از هیچ کجا، بالای پشت بام خانه‌ها و یا همسایه‌ها به اندورن و حیات خانه دید ندارد. یکی دیگر از اصول معماری اسلامی در شهر سازی که در گذشته مورد توجه جدی قرار داشته است، هارمونی و پیوند بین اجزای مختلف شهر است که ضمن حفظ یکپارچی از زیبایی خاصی برخوردار است و آرامش و امنیت خاصی به بیننده منتقل می‌کند چنین پیوند و سازگاری در معماری گذشته شهرهای اسلامی بین بازار و مسجد، مدرسه و حمام و اب انبار برقرار است و اینها در کنار هم به بهترین شکل قرار می‌گرفتند و البته چنین نگاهی بر گرفته از آموزه‌های اسلامی است در روایت آمده است *الفقه ثم المتجر* اول آشنایی با احکام معاملات آنگاه تجارت، یا اول طهارت و آنگاه عبادت، وضو مقدمه نماز است، کسبه بازار در گذشته ابتداء در مدرسه با فقه آشنا آنگاه به کسب و کار مشغول می‌شدند و آنان که می‌خواستند وارد مسجد شوند ابتدا با طهارت و پاکی به آن وارد می‌شدند و یا قرار گرفتن یا بنا شدن شهر در کنار گورستان و آرامستان‌ها که محل آمد و شد مردم بود و در ایام شادی و یا غم و اندوه با حضور بر سر مزار ایشان یاد آنان را زنده نگاه می‌داشتند. و این ساختار و اصول در اخلاق و آداب و سبک زندگی و تهذیب نفس اثر بلیغی داشته است و این نگاه و این معماری به یقین با آرامش فکری و امنیت خاطری که برای افراد در بر داشت به پویایی و تحرک و نشاط جامعه کمک می‌کرد.

نمونه‌های تیبیکال معماری اسلامی را می‌توان مساجد زیارتگاه‌ها، قلعه‌های قدیمی، کاخ‌ها، مدارس علیمه و مکتب‌خانه‌ها همچنین ساختمان‌های شهری دانست البته شهر سازی اصولی دارد که برخی آن را با مسکن سازی اشتباه می‌گیرند. شهر سازی مسکن سازی نیست دارای مبانی و اصول مقدمات زمین شناسی، اقلیم شناسی است که تا آماده نباشد نمی‌توان و نباید سراغ مسکن سازی رفت.



## ۱۱. صنعت و کشاورزی

آموزه های اسلامی در بخش صنعت و کشاورزی نیز قابل توجه است، سیره معصومین و روح آموزهای اسلامی بر آبادانی زمین دلالت دارد؛ روایات زیادی در رابطه با اهمیت عمران و آبادی مزارع، غرس اشجار و حفر آبار در متون روایی شیعه وجود دارد مانند این روایت معروف که می گوید اگر اجل انسان رسید و او مشغول غرس شجری است و فرصتی به او داده شود بهتر است که قبل از هر کار دیگری کاشت درخت را به پایان برساند.

در خصوص پیشرفت و توسعه در بخش صنعت و تجارت آیات قرآن و روایات اسلامی مسلمانان را به استقلال و تجهیز به تمام ادوات لازم در برابر دشمن امر می کند تا مبادا دشمن از این راه سلطه ای بر مسلمانان داشته باشد:

«و اعدو لهم ماستطعتم من قوه» انفال: ۶۰

«لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» نساء ۱۴۱

## ۱۲. مبارزه با خرافه پرستی

خرافه پرستی در اسلام حرام و هر گونه توجیه عقلی، شرعی یا اخلاقی برای این کار وجود ندارد اساسا اسلام هیچ سنمی با دنیای وهم و خیال ندارد و آن را به رسمیت نمی شناسد و اجازه نمی دهد سلسله ای از اباطیل و خرافت فکر و شعور انسان را به بازی بگیرد و او و جامعه را از رشد و نمو باز دارد اما دیده می شود در بسیاری از جوامع صنعتی غرب این امر همچنان رواج دارد. پیامبر اسلام از آغاز دعوت تا آخرین لحظات حیات خود با تمام توان در برابر خرافه پرستی در قول و عمل مبارزه می کرد؛ داستان مرگ یکی از فرزندان پیامبر خدا و تقارن آن با کسوف آسمانی در

تاریخ معروف است؛ پیامبر اسلام با وجودی که می‌توانست از این پدیده طبیعی و جهل مردم به نفع خود برای دعوت بیشتر به آیین اسلام بهره‌برد چنین نکرد.<sup>۱</sup> در اسلام کهنات و تشام زدن، تنجیم و امثال آن که به ضلالت و گمراهی فرد و جامعه بینجامد حرام است<sup>۲</sup> و در روایتی از پیامبر اسلام چنین آمده: «من تکهن او تکهن له فقد برء من دین محمد» شخصی که خود کهنات کند یا نزد کاهن و پیشگویی برود از اسلام خارج است<sup>۳</sup> اصولاً اسلام برای تبلیغ و پیشرفت خود نیازی به روشهای که توأم با خرافات باشد ندارد.

### ۱۳. احترام به شان و مقام کارگر و کسب و کار

کسب و کار حلال و درآمد مشروع در اسلام برای تمدن‌سازی و کمال انسان یک ضرورت است؛ کارگر نیز در اسلام دارای احترام و مقامی بس ارجمند است به طوریکه در تعبیر معروف "الکاسب حبیب الله" دوست خدا خوانده شده است این عبارت گرچه روایت نیست اما برآمده از فهم درست از قرآن و سنت است و دین نگاه پر از احترام و تکریم به کار و کارگر دارد. پیامبر اسلام نیز مانند دیگران مسلمین در حفر خندق در جریان جنگ احزاب مشارکت داشتند و به کار کردن و عرق ریختن مباحات می‌کرد<sup>۴</sup> و دوست می‌داشت دیگران نیز چنین باشند ایشان می‌فرماید:

---

۱. بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۳۹۲.

۲. مکاسب شیخ انصاری ج ۲ باب کهنات و تنجیم

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۲۶، ح ۲

۴. ابن هشام ج ۳ ص ۲۲۶ ابن سعد ج ۲ ص ۶۶ به نقل از دانشنامه جهان اسلامی به آدرس

«دنبال روزی حلال رفتن، بر هر مرد و زن مسلمان لازم است<sup>۱</sup>. تا جای که روزی مردی تنومندی را دید و از بازو و قدرت بدنی او در شگفت شد و زمانی که از کار و شغل او پرسید و پاسخ منفی شنید که بیکار است فرمود از چشم من افتاد<sup>۲</sup> قرآن کریم نیز بر اکل حلال و طیب تاکید دارد و سفارش می کند: «کلو مما فی الارض حلالا طیبا» بقره ۱۶۸ از رزق حلال و پاکیزه بخورید رزقی که از راه کسب حلال به دست آید. باز در جایی دیگر پیامبر خدا می فرماید: «الکاد لعیاله کالمجاهد فی سبیل الله»؛ کسی که برای اداره زندگی خانواده اش تلاش می کند، مانند کسی است که در راه خدا جهاد می کند»<sup>۳</sup>

#### ۱۴. مولفه ی اخلاق در تمدن اسلامی

اخلاق در تمدن اسلامی عبارت است از باور و عمل به این قاعده زرین اخلاقی « آنچه را که برای خود می پسندی برای دیگر بپسند» بلکه بالاتر از این طبق مفاد این آیه قرآن آنجا که می فرماید « بهتر از آنچه برای خود می خواهی برای دیگری بخواه» (آل عمران ۹۲). اساسا در جامعه وقتی اخلاقیات رشد کند و مردم با معیارهای ارزش اخلاقی آشنا و به تربیت اخلاقی آراسته باشند سطح امنیت و اعتماد در جامعه بالا رفته آنگاه تعاملات و ارتباطات اجتماعی بر مبنای حسن ظن، شکل می گیرد؛ پیدایی چنین فرهنگ مترقی که بالاتر از قانون مندی در یک نظم اجتماعی است به پویایی هر چه بیشتر تمدن متبلور در یک نظام واره کمک خواهد کرد و جامعه در مسیر پیشرفت

---

۱. بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۹.

۲. جامع الاخبار، ص ۱۳۹.

۳. بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۱۲.

و توسعه شتاب خواهد گرفت؛ اساساً رشد اقتصادی و سیاسی در سایه رشد اخلاق محقق خواهد شد و در مقابل اگر اخلاق در تمدن اشراب نشده باشد سیطره قانون نیز کاری از پیش نخواهد برد و توسعه حقیقی در تمام ابعاد جامعه چه مادی و معنوی شکل نخواهد گرفت. مطالعه تمدن‌های که از بین رفتند همچنین بررسی وضعیت تمدن غرب معاصر نشان می‌دهد این تمدن در تربیت انسان و رشد معنوی و اخلاقی ناکام بوده است به طوری که اگر یک روز کنترل دوربین‌ها و پیگرد قانونی نباشد دیده شد چگونه مردم به فروشگاه‌های زنجیره‌ای و مراکز تجاری حمله ور شده و دست به غارت و تخریب زدند. اوضاع فعلی کشور فرانسه<sup>۱</sup> که خود را مهد آزادی و تمدن غرب معرفی می‌کند و قیام مردم در برابر امپریالیسم و اعتراض مردمی به انحصار قدرت انباشت ثروت در طبقه خاصی از اجتماع و سرکوب مردم به بدترین شکل نمونه آشکار دیگری از این ناکامی غرب در پیشروی تمدنی و الگو بودن است.

اما چرا اخلاق جایگاه خود را در تمدن غرب از دست داده است؟

در پاسخ به این سوال باید گفت گسترش تمدن در جهات مادی سریع‌تر از جهات اخلاقی و معنوی در غرب بوده است و آنگاه که فتوحات و اکتشافات زیادی در حوزه توسعه در تمدن غرب رخ داد ارزش‌های اخلاقی در میان انبوه اختراعات و اکتشافات دفن شد در این فرایند این ایده به طور طبیعی مقبول واقع شد که تمدن یک پیشرفت مادی است و مستقلاً می‌تواند به اهداف خود برسد بی آنکه نیازمند گوهر اخلاقی باشد در واقع آنچه در این دروه یا برهه از تاریخ مورد تأکید بود صرفاً امیال غریزی بود که می‌بایست ارضا و اشباع می‌شد و اخلاق محلی از اعراب نداشت، تفکیک اخلاق از تمدن در غرب در عصر مدرنیته باعث در آمیختن ارزش‌های حیوانی و خیالی با

ارزش های حقیقی و انسانی شد و در پی آن توان جوامع در حل معضلات بشری ضعیف تر گردید و سرانجام حوادثی رخ داد که از عقلانیت، نظم و برنامه عاری بود<sup>۱</sup> به عقیده آشویتسر تنها با تجدید اخلاقی می توان تعارض میان امیت ها را کم کرده و راه را برای صورت بندی تمدن حقیقی فراهم آورد<sup>۲</sup>

مولفه های اخلاقی تمدن اسلامی عبارت است از :

### ۱. نجابت و پاکدامنی

در اسلام نجابت و پاکدامنی گوهری است که می تواند انسان را در برابر آسیب های و امیال شهوانی بیمه می کند و برای انسان در برابر خطا و لغزش های اخلاقی و معاشرتی مصونیت به بار می آورد است این پاکدامنی فضیلتی بزرگ به شمار می رود چرا که روح انسان را صفا و جلا داد و بشر با طهارت قلب به امنیت و آرامش روحی و فکری می رسد وجود چنین امنیتی در جای جای نظام تمدنی یک عنصر حیاتی و رمز شکوفایی و درخشش یک تمدن به شمار می رود؛ امروز جوامع غرب نا امن ترین جوامع بشر در این شاخصه هستند هر چند از لحاظ تمدنی یعنی دستاوردهای مادی، پیشرفت در صنعت و تکنولوژی در رتبه ی بالایی باشند دستاوردهای که نه تنها امنیت و آرامش به همراه نداشته بلکه امنیت و آزادی و حریم خصوص افراد را به مخاطره انداخته است.

---

۱. البرت اشفیتسر فلسفه الحضاره ترجمه عبد الرحمن بدوی بیروت دار الاندلس لطباعه و النشر ۱۹۹۷ م

۱۴۱۸ هـ ص ۳۴ - ۴۰

۲. همان ص ۵۲ - ۶۲

## ۲. غیرت و تعصب

این صفت به معنای بازشناسی خود و معرفت نفس است که اخلاقی بودن را برای انسان به ارمغان می‌آورد و به معنای هوش بالای اخلاقی در درون انسان است که بر اساس آن فرد می‌تواند کار درست از نادرست، خوب و بد را از یکدیگر تشخیص دهد « فالهما فجورها و تقوها » که قرآن می‌گوید، موید همین معناست. قوه تمیز و تشخیص است که خلاقیت و حل مسئله را در پی خواهد داشت در پرتو آن است که انسان برای چالش‌های اخلاقی خود برون رفتی می‌یابد. عدم نژاد پرستی و پذیرش حق و حقیقت از شاخصه‌های این فضیلت اخلاقی است؛ این عزت نفس و کرامت نفس است که احترام متقابل و اعتبار برای افراد و آحاد جامعه را در پی خواهد داشت.

## ۳. نوع دوستی و نوع پرستی

نوع دوستی و یا دیگر-گروی در ادبیات دینی دیگران را بر خود مقدم داشتن است که در آیات قرآن، سنت و سیره پیامبر مشهود است، حس دوست داشته شدن در جامعه حس تعلق است که همه افراد کم و بیش دارند چنین حسی است که دوستی را شکل می‌دهد وجود چنین پیوندی بین افراد اجتماع در چهارچوب اخلاق و شرع به هم‌افزایی در تولید و اشتغال و پیشرفت در همه عرصه‌های علم و فن‌آوری و تکنولوژی، به استحکام نهاد اخلاق، نهاد خانواده، تعالی نهاد بهداشت و سلامت و ترقی نهاد آموزش و پرورش کمک شایانی می‌کند و بهره‌وری بیشتر و پایداری را موجب خواهد شد.

#### ۴. حیات اخلاقی

اسلام نسبت به ارزش های والای اخلاقی در تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی جایگاه مهمی قائل است در اسلام اخلاق در همه ابعاد زندگی انسان بایست حاکم باشد.

جایگاه اخلاق و تربیت اخلاقی در اسلام به قدری ویژه و خاص است به طوریکه پیامبر اسلام هدف از رسالت و بعثت خویش را رسیدن به بالاترین قله های اخلاق یعنی مکارم اخلاق عنوان می کند «انی بعث لاتمم مکارم الاخلاق» اگر انسان تربیت شود جامعه تربیت خواهد شد و جامعه تربیت یافته، تمدن برتر را میسازد که در همه زمینه ها پیشرو باشد از طرفی سقوط اخلاق در یک جامعه سقوط فرهنگ و زوال تمدن آن را در بر خواهد داشت هر چند به ظاهر به لحاظ مادی پیشرفته ترین تمدن را دارا باشد؛ این سنت حاکم بر جامعه و تاریخ بشر است چون جامعه و تمدن هنگامی قادر است به حیات سعادت‌مندانانه خود ادامه داده و به پویایی، رشد و تکامل برسد که اصول و ارزش های اخلاقی در آن جامعه رعایت شود<sup>۱</sup> تمدن اسلام دارای یک چنین هویت اخلاقی و دینی است و اخلاق و دین در آن به مثابه نخ اسکناس و نشانه حقیقت و اصالت آن است این مولفه نباشد جعلی است و افول و اضمحلال آن قطعی است. قرآن کریم دلیل نابودی امت و تمدن ها گذشته را طغیان و سقوط اخلاقی معرفی می کند در حافظه تاریخ نمونه های زیادی از این تمدن ها آمدند و رفتند چرا که به موازین دینی و اخلاقی آراسته و یا پایبند نبودند و بر مدار قانون هستی که بر

---

۱. ظهور و سقوط تمدن ها ص ۴۱۹

درستی است سیر نمودند تمدن امویان عباس یان تمدن عثمانیان تمدن مسیحیان تمدن روم باستان ایران باستان.

### تأثیرات اخلاقی-اجتماعی تمدن اسلامی

آثار اجتماعی عبارت است از تغییری که در فکر افراد، احساسات و نگرش آنان ایجاد شده بر رفتار ایشان در تعامل با دیگر افراد جامعه و گروه‌ها تأثیر گذار است تغییرات اجتماعی در تمدن اسلامی با مولفه‌های ذیل تعریف می‌شود

#### الف: حق آزادی در پرستش و عبادت خدای متعال

دین اسلام در مقایسه با سایر ادیان و مکاتب نسبت به امر عبادت و پرستش آزادی عمل بیشتری به بشر می‌دهد؛ عبودیت خدای متعال در اسلام یک عقیده فراگیر است یک مسلمان می‌تواند در تمام حالات و مشغول عبادت باشد؛ در خانه، محیط کار یا هر جای دیگر فرقی نمی‌کند افراد صرف نظر از هر موقعیت شغلی، اجتماعی و یا اقتصادی شان، می‌توانند به عبادت بپردازند؛ اصل آزادی در اسلام یک اصل واقعا مترقی است؛ معمار کبیر انقلاب اسلامی ایران نیز در بیانات خود به چنین اصلی به خوبی اشاره کرده می‌گوید: «مملکت متمدن آن است که آزاد باشد و مطبوعاتش آزاد باشند در اظهار عقائید و آرائشان» (امام خمینی، دیدگاه‌های فرهنگی، ص ۵).

اما آزادی در دین تعریف خاص خود را دارد؛ آزادی در اسلام یعنی احترام به حریم خصوصی و شخصی افراد، گستره این آزادی تا آنجاست که با آزادی دیگران تعارض نداشته باشد و آنرا محدود نکند آزادی در اینجا آزادی به معنای لا ابالی گری و بی بند و باری نیست در تمدن اسلامی انسان‌ها آزاد نیستند درباره دیگران هر گونه خواستند قضاوت کنند چه مثبت و چه منفی؛ مانند اینکه صورت نماز و عبادات یک مسلمان به عنوان تنها معیار سنجش تقوا و خوبی او نمی‌تواند باشد اسلام برای قضاوت درباره



افراد عیار بالاتری را معرفی می کند و علاوه بر ظاهر عبادات توجه مردم را به نیت و کمالات دیگری که باید داشته باشند، جلب می کند. در اسلام صرفاً صورت ظاهر انسان و عبادات او نیست که باید آراسته باشد بلکه در تجارت و معاملات نیز می بایست دارای خلق نکو و سیرتی زیبا نباشد

به همین دلیل معیاری که در اسلام برای قضاوت درباره دیگران معرفی می شود صرفاً قضاوت بر اساس ظاهر و صورت عبادت افراد و یا میزان التزام آنان به عبادات نیست بلکه سیرت، گفتار و کردار آنان نیز بایست در داوری و قضاوت ملاک قرار بگیرد.

### ب) عدالت اجتماعی

اصل مساوات و آزادی در اسلام دارای بنیان مستحکمی است. اسلام در ضمن اینکه بر سلامتی جسم تاکید دارد در عین حال برای سلامتی و روح و حیات معنوی و اخلاقی انسان و جامعه اهمیت فراوانی قائل است؛ در عین آنکه به عبادات فردی مانند نماز و روزه فرمان می دهد در کنار آن سایر وظائف اجتماعی مانند خمس و زکات (خراج و مالیات دینی و مذهبی) نیز واجب کرده است؛ در یک جا به اشتغال و کسب روزی حلال امر می کند<sup>۱</sup> در عین حال با انباشت مال و ثروت و عدم انفاق آن در راه خدا به دلیل آثار و تبعات فردی و اجتماعی و تعارض آن با حقوق و رفاه دیگر افراد جامعه مخالف است و از این کار نهی می کند<sup>۲</sup>، تجارت را می ستاید اما همه انواع بیع و شراء را جایز نمی داند مانند اینکه در اسلام معامله ربوی حرام است

---

۱. ای کسانی که ایمان آورده اید اموال یکدیگر را به باطل ( از راه نامشروع) نخورید مگر اینکه تجارتنی با

رضایت شما انجام بگیرد. نساء ۲۹

۲. و کسانی که طلا و نقره پنهان می سازند و در راه خدا انفاق نمی کنند به مجازات دردناکی بشارت ده. توبه

«احل الله البيع و حرم الربا» (بقره ۲۷۵) بازار در تمدن اسلامی دارای نقش کلیدی در داد و ستد و شکوفای اقتصاد و تامین معیشت مردم دارد اما دارای مقررات و احکام دینی خاص به خود است که در فقه شیعه تحت عنوان "احکام معاملات" از آن یاد می‌شود و بدون آشنایی ورود در آن برای مسلمان روا نیست. "الفقه ثم المتجر" از دستورات پر تاکید دین برای سلامت معاملات و در پی آن سلامت جامعه است.

## نتیجه گیری

تمدن اسلامی از ظرفیت های تمدنی بسیار بالایی نسبت به رقبای خود برخوردار است چرا که آموزه های اسلام جهانی است و مورد قبول طبع همگان می باشد و بر وفق دینی است که پایه و اساس آن بر توحید استوار است.

تمدن اسلامی دارای شاخصه هایی است که ریشه در اصول مترقی هستی شناختی و معرفت شناختی و انسان شناختی اسلام دارد و همه توحیدی است و جاودانگی در ذات آن است اما به معماری نیاز دارد که با شناخت کامل از چنین ظرفیتی استفاده کرده تا بتواند تمدن سازی کند معمار این تمدن انسان است و برنامه او اسلام و زمینه تحقق چنین تمدنی زمین و دنیا است که راه آخرت از آن می گذرد. در گذشته تعالی این تمدن و در اوج بودن مرهون درک صحیح مسلمین از اسلام و عمل به آموزه های آن بود اما در عصر حاضر چنین برداشت از اسلام وجود ندارد این پژوهش در حد مضاعت خود تلاشی بود برای کمک به بازیابی این درک صحیح که تا نباشد انگیزه ی برای اوج گرفتن دوباره تمدن اسلام شکل نمی گیرد و جوامع مسلمان را مقلد غرب خواهد کرد و به انحراف خواهد کشاند

تمدن اسلامی یک تمدن پویا برآمده از نگاه توحیدی مبتنی بر فطرت پاک و قانون هستی است که بر درستی بنا گردید است و به انسان کمک کند در پرتو عمل به آموزه های مترقی دین حداکثر ظرفیت های بالقوه خود را به فعلیت برساند و برای آبادانی معاش و معاد خود از آن بهره کافی را ببرد انسان در تمدن اسلامی اشرف مخلوقات عالم، دارای اختیار تکلیف و مسولیت است موجودی است متشکل از جسم و روح و هر دو نیازهای دارند که بایست به بهترین شکل توأمان تامین گردد فلسفه آفرینش

انسان در این تمدن رسیدن به کمال حقیقی است که در سایه معرفت و عبادت حاصل می‌شود.

دین در تمدن اسلامی مهمترین مولفه به شمار می‌رود و یک امر شخصی نیست بلکه آمده تا تمدن سازی کند و دنیا و آخرت بشر را آباد نماید دین اسلام پاسخگویی تمام نیازهای بشر بوده و رشد مادی و تعالی معنوی بشر را کاملاً لحاظ کرده است به همین دلیل از هیچ نکته‌ای در تربیت انسان و جامعه برای پیشرفت مادی و معنوی غفلت نکرده است و موانع و مشکلات سر راه تکامل انسان و اجتماع را نه تنها گوشزد نموده بلکه برای رفع آن کوشیده است

اخلاق و تربیت اخلاقی در اسلام یک اصل بنیادین برای تمدن سازی است و به مثابه روح و جان برای متمدن به شمار می‌رود و در سایه آن است که اعتماد در جامعه شکل می‌گیرد و اتحاد و همبستگی حاصل می‌شود و جامعه به رشد و تعالی و ترقی می‌رسد

بهبود معیشت و رفاه مادی در تمدن اسلامی یک ضرورت برای تعالی معنوی انسان است و تا آن‌جا که نگردد انسان به کمال نخواهد رسید

در تمدن اسلامی دین و سیاست و دنیا و آخرت و دین و اخلاق دارای پیوندی ناگسستنی است و چنین پیوندی به اتحاد و همبستگی جامعه کمک کرده و به زندگی معنا می‌بخشد و زمینه را برای پیشرفت در تمام حوزه‌های مادی و معنوی فراهم می‌آورد.

از مهمترین ویژگی‌های بارز تمدن اسلامی در مقایسه با غرب وجود اصل امر به معروف و نهی از منکر است که با ریشه کن کردن فقر و فساد و تبعیض حیات جامعه و سلامت آنرا تضمین کرده امنیت به بار می‌آورد و مسیر جامعه را برای پیشرفت همواره می‌سازد.

مهمترین شاخصه های تمدن اسلامی از نگاه امامیه/۹۳

تمدن اسلامی یک تمدن باز و بخشنده نسبت به سایر تمدن هاست و نگاه اسلام در فتوحات نیز تاکید بر تزکیه و تعلیم و تربیت ملل غیر مسلمان است است برخلاف آنچه در استعمار دیده می شود که چیزی جز استثمار و انحصارگرایی نیست

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم ترجمه مکارم شیرازی
۲. البستانی پطرس دائره المعارف " قاموس عام لكل فن و مطلب " بيروت دار المعرفه  
بی تا
۳. ابن سعد، محمد، بی تا، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر.
۴. ابن هشام، سیره ابن هشام، بيروت دار المعرفه، بی تا
۵. اسلامی ندوشن، محمد علی فرهنگ و شبه فرهنگ، تهران انتشارات یزدان، ۱۳۷۱
۶. البرت اشفیتسر فلسفه الحضاره ترجمه عبد الرحمن بدوی بيروت دار الاندلس  
لطباعه و النشر ۱۹۹۷ م ۱۴۱۸ ه
۷. برنال، جان، علم در تاریخ، ترجمه اسد پور و دیگران، تهران امیر کبیر ۱۳۵۴
۸. جان احمدی فاطمه، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، معارف. ۱۳۸۶
۹. جعفری، محمد تقی فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو تهران انساارت علمی  
و فرهنگی، ۱۳۷۳
۱۰. چنگیز پهلوان، فرهنگ و تمدن، تهران، نشر نی ۱۳۸۸
۱۱. شهیدی، سید جعفر، تاریخ تحلیل اسلام، تهران، نشر دانشگاهی ۱۳۶۹
۱۲. داوری اردکانی، رضا، اتوبی و عصر تجدد، تهران، ساقی ۱۳۷۹
۱۳. امام خمینی ره، دیدگاه های فرهنگی امام، تهران، انتشارات ذکر ۱۳۷۴.
۱۴. همو، صحیفه روح الله، تهیه و تنظیم: رسول سعادت مند، قم، تسنیم ۱۳۸۵
۱۵. همو، ولایت فقیه، تهران موسسه تنظیم و نشر آثار امام ره ۱۳۸۰
۱۶. دورانت، ویل تایخ تمدن ترجمه ابوطالب صارمی و دیگران تهران سازمان انتشارات  
و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸
۱۷. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران، امیر کبیر ۱۳۶۰ چاپ چهارم.
۱۸. کاشفی، محمد رضا، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، تهران، انتشارات مرکز جهانب  
علم اسلامی ۱۳۸۴

مهمترین شاخصه های تمدن اسلامی از نگاه امامیه/۹۵

۱۹. کرمی فریدونی، علی، ظهور و سقوط تمدن ها از دیدگاه قرآن، قم، نسیم انتظار  
۱۳۸۵

۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، اسلامی، چاپ دوم ۱۳۶۲

۲۱. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید هاشم حسینی، تهران، کتاب  
فروشی اسلامی، ۱۳۵۸.

۲۲. مجلسی محمد باقر (۱۴۰۴ق) بحار الانوار، بیروت، نشر موسسه الوفاء. ۱۴۰۳

۲۳. بابایی، حبیب الله؛ تبار شناسی مفهوم تمدن در غرب جدید آینه پژوهش، سال  
بیست و هشتم ش اول فروردین و اردیبهشت ۹۶

۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران ناشر دار الکتب الاسلامیه ۱۳۷۴

۲۵. نصر، سید حسین، دین و نظم طبیعت ترجمه انشالله رحمتی، تهران، نشر نی  
۱۳۸۵.

۲۶. نصر، محمد عارف، الحضاره الثقافه المدنیه درسه لسیره المصطلح و و دلاله  
المفهوم بی جایی تا.

۲۷. ولایتی، علی اکبر، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران، وزارت امور  
خارج، چاپ سوم، ۱۳۸۴

۲۸. هانتینگتون، سامودل، نظریه برخورد تمدن ها ترجمه محتبی امیری تهران دفتر  
مطالعات سیاسی و بین الملل ۱۳۷۴

۲۹. Bruce Mazlish, civilization in a historical and global perspective  
international Sociology ۲۰۰۱.

۳۰. Civilization and Ethics , Albert Schweitzer , ۳<sup>rd</sup> Edition, London  
Adam and charles Black





# بررسی تطبیقی اومانیسیم از دیدگاه استاد شهید مطهری و علامه اقبال لاهوری

نویسنده: احسان علی رضی<sup>۱</sup>

## چکیده

استاد شهید مطهری و علامه اقبال لاهوری از معدود شخصیت‌های معاصر جهان اسلام می‌باشند. از جمله مهم‌ترین زمینه‌هایی که دیدگاه این دو متفکر در سطحی وسیع قابل پی‌گیری می‌باشد، فرهنگ و تمدن جدید غرب و مبانی و ارکان و مظاهر آن می‌باشد؛ به گونه‌ای که نقد و بررسی مبانی نظری غرب به صورت جدی و همه‌جانبه در آثار این دو فیلسوف به چشم می‌خورد. اقبال و شهید مطهری در برخی مباحث اختلاف‌مبنایی و روشی دارند که به نظام فکری و دستگاه فلسفی آنها بر می‌گردد. یعنی مبنای کار اقبال فلسفه خودی و تجربه دینی و روش و علوم جدید تجربی است ولی شهید مطهری فلسفه و عرفان اسلامی به خصوص حکمت متعالیه را اختیار کرده است. شهید مطهری بر این باور است که انسان‌گرایی یا انسان‌محوری به معنای حقیقی آن، یعنی مقدم دانستن انسانیت انسان، مورد تأیید اسلام است. ولی نزد ایشان نوع غربی انسان‌گرایی یا اومانیسیم از جهات مختلف قابل انتقاد است. همراهی اقبال با اندیشه اومانیسیم به این است که او نقش ایجابی انسان در ساختن زندگی خویش و جهان پیرامونش را نفی نمی‌کند.

واژگان کلیدی: اومانیسیم، شهید مطهری، اقبال لاهوری

---

۱. استاد همکار گروه فلسفه، کلام و عرفان اسلامی، دانشکده فلسفه، کلام و عرفان اسلامی، دانشگاه مجازی المصطفی، قم، ایران.

## مقدمه

استاد شهید مطهری و علامه اقبال لاهوری از معدود شخصیت‌های معاصر جهان اسلام می‌باشند که در حوزه‌های عقیدتی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و به خاص کلمه در قلمرو احیای اندیشه و فکر دینی بیش از هر کسی در عصر ما منشأ اثر بوده‌اند؛ لذا این دو اندیشمند و متفکر برجسته اسلامی دارای مقام و منزلت گرانقدر و ویژه‌ای در میان اسلام‌شناسان و ایدئولوگ‌های اسلامی هستند. از جمله مهم‌ترین زمینه‌هایی که دیدگاه این دو متفکر در سطحی وسیع قابل پی‌گیری می‌باشد، فرهنگ و تمدن جدید غرب و مبانی و ارکان و مظاهر آن می‌باشد؛ به گونه‌ای که نقد و بررسی مبانی نظری غرب به صورت جدی و همه‌جانبه در آثار این دو فیلسوف به چشم می‌خورد که با توجه و دقت در آنها می‌توان دیدگاه آنان را به عنوان الگو و سرمشق در برخورد علمی و عملی با غرب و مبانی آن تلقی کرد. بنابراین جویندگان دیدگاه واقعی اسلام که سعی در تلاش راه‌چاره‌ای برای زیستن به گونه اسلامی در محیط و شرایط جدید دارند، بیش از هر چیز نیازمند به بازفهمی اندیشه‌ها و افکار این دو اندیشمند هستند. از این روی می‌توان گفت که بدون در نظر داشتن دیدگاه‌شان بسیار دشوار است که کماحقه به مقصود خود نایل آیند. این تحقیق نیز با توجه به چنین ضرورتی و برای نیل به چنین هدفی نگاشته شده است؛ البته در اینجا فقط به بررسی اومانیسم از دیدگاه این دو متفکر می‌پردازیم که به اعتقاد خیلی از اندیشمندان جوهره غرب و زیر بنای تمدن جدید غرب می‌باشد. بنابراین اومانیسم همان روح فلسفی است که بر نظام فکری و نظری غرب حاکم است و تفاوت غرب با دیگر فرهنگ‌های جهان نیز از همین نوع نگاه به انسان و جهان نشأت می‌گیرد.

بنابراین بستر پژوهشی این تحقیق در راستای پاسخگویی به دغدغه یاد شده، انسان‌گرایی یا اومانیسم از دیدگاه شهید مطهری و اقبال لاهوری است؛ موضوع و اولویت

پژوهشی آن نیز مانند اصل هدف پژوهش ملهم و برگرفته از افکار و آثار استاد مطهری و اقبال لاهوری است. سؤال اصلی مورد نظر ما این است که اندیشه اومانیزم با اسلام چه نسبتی دارد؟ و آیا در جهان بینی اسلام جایگاهی برای این طرز تفکر می‌توان تصور کرد؟

## ۱. اومانیزم

اومانیزم به قول اتین ژیلسون «اصول اعتقادی فرهنگ غربی»<sup>۱</sup> به شمار می‌رود. البته به دشواری می‌توان آن را یک مکتب خاص و مستقل مانند بقیه مکاتب فلسفی به شمار آورد، بلکه نگرش و طرز فکری است<sup>۲</sup> که «در تقریباً همه مکاتب و جریان‌های فلسفی، اخلاقی، هنری و ادبی و نظام‌های سیاسی آن نفوذ و حضور یافته است.»<sup>۳</sup>

## ۱-۲. اومانیزم در لغت:

ریشه واژه «Humanism» کلمه لاتینی «Homo» است که اولین بار در رم، در بحث از انسانیت با عنوان «انسان انسانی» در مقابل «انسان الهی» مورد توجه قرار گرفت.<sup>۴</sup> البته کلمه «Humanism» در اوائل قرن نوزدهم در آلمان ابداع شده است.<sup>۵</sup> به قول

---

۱. اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت، ۱۳۸۰، ص ۲۱۳، چاپ اول.

۲. عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، ۱۳۸۱، ص ۳۸، چاپ دوم.

۳. آندره لالاند، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه؛ ذیل واژه jomanisme؛ به نقل از محمود رجبی، انسان

شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۴۳، چاپ اول.

۴. تونی دیوس، اومانیزم، ترجمه عباس مخیر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲، چاپ سوم؛ نقل در نامه به

اومانیزم، مارتین هیدگر.

۵. همان، ۱۵؛ عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، ۳۸.

تونی دیویس «یافتن اصطلاحی واحد برای اومانیسیم، دشوار می‌نماید؛ زیرا نوعی آشفستگی یا پیچیدگی معنایی وجود دارد که فهم این واژه را بسیار دشوار می‌سازد.»<sup>۱</sup> در فرهنگ انگلیسی آکسفورد آمده است:

«اومانیسیم، نظامی اعتقادی است که بر نیازهای عمومی انسان تکیه دارد و راه‌هایی را برای حل مشکلات انسان می‌جوید. هم‌چنین بنیاد آن بر عقل استوار است، نه اعتقاد به خداوند.»<sup>۲</sup>

## ۲-۲. اومانیسیم در اصطلاح

عموماً برای اومانیسیم دو معنای اصطلاحی، خاص و عام ذکر می‌شود.

### ۱-۲-۲. اصطلاح خاص (اومانیسیم رنسانس):

اصطلاح اول اومانیسیم، متعلق به دوره رنسانس است و در این معنا، مفهومی تاریخی به شمار می‌رود که جنبه زیربنایی رنسانس است.<sup>۳</sup> «اومانیسیم در این معنای خاص بر یک جنبش فرهنگی در عهد رنسانس اطلاق می‌شود که اهتمام اصلی آن بر تحقیقات کلاسیک و به ویژه لغت‌شناسی بود. هدف این جنبش فرهنگی آن بود که با توجه به متون کلاسیک فرهنگ باستانی یونانی رومی نیروهای درونی انسان را شکوفا سازد و دانش و زندگی اخلاقی و دینی انسانها را از قیومت کلیسا آزاد کند.»<sup>۴</sup>

---

۱. همان، ص ۱۷۴.

۲. Oxford Advanced Learner's Dictionary ۱۹۹۹, Oxford University Press ۱۹۹۸, p. ۵۸۲.

۳. مریم صانع پور، نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیسیم، تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸، ص ۱۷.

۴. عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، ص ۳۹.

در انتهای قرون وسطی (نیمه دوم قرن چهاردهم) وقتی که بنیان‌های کلیسا و مسیحیت سست شد، تفکر اومانستی یونان باستان، مورد توجه مجدد قرار گرفت و متفکرین عصر رنسانس، با انگیزه برگرداندن همان حیات روحی برای انسان به همان تفکر باز گشتند. به این ترتیب انسان محوری جایگزین خدا محوری شد. اندیشمندان دوره رنسانس در ابتداء در ایتالیا و به تدریج در سایر کشورهای اروپایی با پدید آوردن جنبشی علیه آموزه‌های قرون وسطی و مسیحیت، بازگشت به دوران باستان را مطرح نمودند به طوری که فرهنگ باستانی، خود را به عنوان فرهنگی آرمانی عرضه کرد و همه مردمان اعم از شاعران، نویسندگان، سخنوران، تاریخ نویسان و پژوهشگران، عنوان «اومانست» یافتند. به این ترتیب رنسانس؛ یعنی تولد دوباره ادب و فرهنگ دوران باستان، به صورت جدی و همه جانبه مطرح گردید.<sup>۱</sup>

## ۲-۲-۲. اصطلاح عام (اومانیسیم مدرنیته):

اصطلاح عام اومانیسیم که به آن اومانیسیم مدرنیته هم گفته می‌شود غیر از اصطلاح خاص است و مقصود از اومانیسیمی که یکی از مبانی نظری غرب محسوب می‌شود، همین اصطلاح است. طبق این اصطلاح اومانیسیم، دیگر به معنای یک جنبش ادبی و فرهنگی نیست، بلکه عبارت است از:

«یک شیوه فکری و حالتی روحی که شخصیت انسان و شکوفایی کامل او را بر همه چیز مقدم می‌شمارد و نیز عمل موافق با این حالت و شیوه فکر.»<sup>۲</sup>

---

۱. یاکوب بورکهارت، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۱۲، چاپ اول.

۲. عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، ص ۳۹.

بر اساس این تعریف، اومانیسم جریان فکری و فلسفه‌ای است که آن را دو بعد نظری و عملی تشکیل می‌دهد و ارزش یا مقام انسان را ارج نهاده و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد. به این بیان که در بعد نظری اومانیسم، هر معرفتی، معرفت برای انسان است. به عبارت دیگر شناخت ما از عالم واقع، شناخت انسان از عالم واقع است و نه شناخت از عالم واقع و این یعنی انسانی بودن هر شناختی و انسانی بودن هر شناختی به معنای این است که هیچ شناخت مطلقی وجود ندارد (نسبیت معرفت نسبت به انسان).

نکته دیگر این که طبق این نظر، وحی و عالم غیب و به تعبیری عالم فرا انسانی و ماوراءالطبیعی به عنوان منبع شناخت و کانون آموزش و هدایت، وجود ندارد و اگر هم به فرض وجود داشته باشد، انسان به آن نیازی ندارد و خود می‌تواند مستقلاً ارزش‌ها را بیافریند و وضع کند؛ چرا که «انسان به طور کامل و بدون دخالت خدا یا موجودات دیگر، خود را شناخته و ملاک حقیقت را خود شخصاً در می‌یابد»<sup>۱</sup>

اما در بعد عملی اومانیسم که بیش‌تر مورد توجه انسان جدید غربی است، هیچ موجودی ارزش، اهمیت یا شرافت وجودیش بیش‌تر از انسان نیست و در مقام دخل و تصرف در عالم، باید به گونه‌ای عمل شود که جایگاه انسان در جهان هستی، مورد خدشه واقع نشود و قدر اول بودنش حفظ شود. پس با توجه به این دو بعد اومانیسم است که گفته می‌شود که انسان، میزان و مقیاس همه چیز است؛ و جدای از انسان عمل او هیچ‌گونه حقیقت، ارزش، اخلاق و فضیلتی وجود ندارد و امثال ذالک.

۱. دان کیوپیت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، ص ۱۶۲.

## ۲-۵. مؤلفه‌های اومانیسیم

مؤلفه‌های اومانیسیم در معنای عام از قرن چهاردهم تا امروز عبارتند از:<sup>۱</sup>

۱. محور قرار دادن و پای بندی به خواسته‌های انسان.
۲. اعتقاد به عقل، شک‌گرایی و روش عملی به عنوان یکی از ابزارهای مناسب برای کشف حقیقت.
۳. برشمردن عقل و اختیار به عنوان ابعاد بنیادی وجودی انسان.
۴. اعتقاد به بنا نهادن اخلاق و جامعه بر اساس خود مختاری و برابری. یعنی انسان باید آزادی خود را در طبیعت و جامعه تجربه کند نه آنکه تکلیفی از مافوق برای او تعیین شود.
۵. اعتقاد به تساهل و کثرت‌گرایی.
۶. اعتقاد به نوعی نسبی‌گرایی مطلق در ارزش و معرفت.
۷. تأکید بر دموکراسی. وظیفه عمده دموکراسی، پاسداشت حق حاکمیت مردم بر خود است، لذا نبایستی کسانی را که می‌خواهند این حق را از میان بردارند، تحمل نمود.
۸. التزام به جدایی نهادهای دینی از دولت (سکولاریسم).
۹. باور به این که تبیین جهان بر اساس واقعیات ما و رای طبیعی و توجه به آن بی فائده است. یعنی اومانیسیم بر اعتقاد به خودکفایی و استقلال عقل انسانی استوار است.
۱۰. اعتقاد به ارزش‌گزاری تمام نظریه‌های دینی و اجتماعی باید به توسط انسان نه بر اساس ایمان.

---

۱. عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ‌واژه‌ها، ص ۴۴-۴۵؛ نیز ر.ک: سید محمود نویان، ماه‌نامه رواق

۱۱. کوشش برای یافتن حقیقت ملموس و عینی چون درک تجربه جدید ادراکهای ناقص ما را از آن حقیقت عینی تغییر می‌دهد.

۱۲. اعتقاد به این که اومانیسیم جانشین واقع بینانه برای الهیات نا امید کننده و نظریه‌های زیان آور است. چون اعتقاد به اومانیسیم، خوشی، امید، حقیقت طلبی، عشق، ترحم و دلسوزی، زیبایی و عقل‌گرایی به جای بدبینی، یأس، خشم، نفرت، تعصبات و ایمان کورکورانه و غیر عقلی می‌آورد.

### ۳. دیدگاه اقبال لاهوری در باره اومانیسیم

اکنون پیش روی ما چنین پرسش‌هایی قرار دارد که از دید اقبال اصالت انسان چه معنایی دارد؟ فلسفه اقبال تا چه میزان با انگاره «انسان میزان همه چیز است» توافق یا اختلاف دارد؟ در نظام فکری اقبال چه مشخصه‌هایی برای اصالت انسان بیان شده است؟ آیا معنویت و واقعیت قابل جمع‌اند؟ آیا لازمه انسان محوری نفی خدامحوری و حاکمیت دین و ارزش‌های ماورائی است؟ و...

شکی نیست که انسان در نظام معرفتی و جهان بینی اقبال از مقام شامخی برخوردار است؛ خودی انسانی و من بشری در آن موضوع محوری شناخته شده و برترین و متعالی ترین خودی است. از این لحاظ اگر نگاه شود از نظر اقبال اندیشه‌های اومانستی و به اصطلاح اصالت الانسانی تا جایی که دفاع از مقام و شرافت انسانی و اصرار به تبیین توانائی‌ها و نقش ایجابی، نه فقط مورد تأیید بوده،<sup>۱</sup> بلکه اقبال خودش یکی از کسانی است که شدیداً این آرمان را در دل می‌پروراند و در شعر و فلسفه خود

---

۱. محمد اقبال، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقائی، ص ۱۸۴-۱۸۵.



دنبال احیاء همین شرافت انسانی و توانائی‌های او در سطح جهانی است.<sup>۱</sup> یعنی روح انسان گرایی در مفهوم فراگیری رکن اصلی و محوری فلسفه اقبال را تشکیل می‌دهد ولی سؤال این است که آیا تفسیر غربی انسان گرایی و مؤلفه‌های آن با این فلسفه سازگاراند؟ این سؤالی است که نمی‌توان پاسخ مثبت به آن داد و یا لااقل کلیت آن به طور جدی مورد تردید و بلکه انکار است. بنابراین فرضیه ما در این بخش این است که میان دیدگاه اقبال و اومانیسم نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است؛ در یک نقطه یعنی قبول شرافت و احترام انسانیت و نقش ایجابی من بشری این دو باهم اتفاق نظر دارند ولی به طور اساسی جهت مسیر این دو از یکدیگر جداست و در مقابل هم قرار می‌گیرند.

### ۱-۳. نقش ایجابی خود بشری

چنان که گفتیم همراهی اقبال با اندیشه اومانیسم به این است که او نقش ایجابی انسان در ساختن زندگی خویش و جهان پیرامونش را نفی نمی‌کند؛ بلکه نقش من یا خود بشری بسیار مهم و حیاتی بوده و انسان نه تنها سرنوشت خویش بلکه سرنوشت جهان را هم شکل می‌دهد. به ویژه این که خود انسانی از قبیل معرفت و آگاهی،<sup>۲</sup> حیات، خلاقیت هدفمند،<sup>۳</sup> اراده،<sup>۴</sup> آزادی، اختیار<sup>۵</sup> و قدرت خود آفرینی و خودافزائی<sup>۶</sup>

---

۱. دکتر محمد سلیم اختر، اقبال شناسی (جستاری در اندیشه و هنر علامه دکتر محمد اقبال لاهوری)،

ص ۱۱۱-۱۱۲.

۲. محمد اقبال، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقانی، ص ۱۵۹.

۳. محمد اقبال، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقانی، ص ۱۴۹.

۴. دکتر عشرت حسن انور، مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ترجمه محمد بقانی، ص ۹۷.

۵. محمد اقبال، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، مه محمد بقانی، ص ۱۵۴-۱۵۸.

۶. همان، ص ۱۵۸.

برخوردار می باشد که در بخش نخست بیان شد این مطلب به خوبی روشن است؛  
آنجایی که اقبال می گوید:

« به تعبیر قرآن در درون بشر نیرویی زاینده و روحی متعالی است که در سیر تکاملی اش از یک مرحله وجود به مرحله دیگر پران می شود... این قرعه فال به نام بشر زده شد که در ژرف ترین تمنیات نفسانی سوزنده جهان پیرامونش سهیم شود، و سرنوشتش را به همان گونه شکل دهد که و بسازد که سرنوشت جهان را؛ گاهی با تطبیق خود با نیروهای جهان پیرامونش و گاه با صرف همه توانش تا آن نیروها را در جهت اهداف و مقاصد خویش شکل بخشد.»<sup>۱</sup>

اقبال بسط و تکامل من بشری را بسیار مهم می شمارد. من تکامل یافته (انسان کامل) به مرتبه حکمرانی جهان مادی و روحانی نایل می آید. من با عشق، عقل و عمل قوام می یابد. اقبال اسلام را نیز بر خلاف مسیحیت با این معیارها کاملاً هماهنگ می داند که بر اهمیت جهان خارجی به منظور بسط کامل من بشری تأکید دارد.<sup>۲</sup>

یکی دیگر از چیزهایی که اقبال آن را روح تعلیمات قرآن می داند، تأکید و اهتمامش به عمل گرایی است؛. به نظر اقبال عمل بیش از اندیشه اهمیت دارد؛ او در اولین جمله مقدمه کتاب «بازسازی اندیشه دینی» می گوید:

«قرآن کتابی است که در مورد «عمل» بیش از «اندیشه» تأکید می کند.»<sup>۳</sup>

و همین کتاب را با چنین جملاتی پایان می دهد:

« فعل [عمل] نهائی، امری [فعلی] عقلانی نیست بلکه عملی حیاتی است که به همه وجود من عمق می بخشد، اراده اش را مستحکم می سازد و این اطمینان را به او می دهد

۱. همان، ص ۴۷-۴۸.

۲. همان، ۴۴.

۳. همان، ص ۲۹.

که : جهان، صرفاً آنچه که به نظر می‌آید یا از طریق تصورات [اندیشه] درک می‌شود، نیست، بلکه چیزی است که باید با فعل مداوم، پی در پی در حال بازسازی باشد. این برای «من» لحظه سعادت متعالی، و نیز هنگام بزرگ‌ترین امتحان است.»<sup>۱</sup>

## ۲-۳. سرشت انسان و زندگی او در زمین

اقبال داستان هبوط حضرت آدم (ع) را به روایت قرآن و تورات باهم مقایسه کرده است که به خوبی نشانگر تفاوت نگرش این دو کتاب نسبت به سرشت انسان و تکامل حیات او است. البته ذکر این نکته به این سبب است که یکی از عوامل بسیار مهم گسترش انسان محوری در مقابل خدا محوری در بین عوامل گوناگون فکری، فرهنگی و دینی حاکم بر غرب، همین نگرش بدبینانه متون مقدس به انسان و حیات در زمین بود. از تحلیل مقایسه‌ای اقبال این نکات به دست می‌آیند:

۱. قصد قرآن بر خلاف تورات، بیان تاریخ نیست.
۲. بنا به گفته قرآن گمراهی و سرگردانی آدم و زوجه‌اش از وسوسه شیطان بود، حال آن‌که روایت تورات بیانگر «سرشت ذاتی پلید انسان» می‌باشد.
۳. تورات زمین را به دلیل نافرمانی آدم نفرین می‌کند، قرآن زمین را «جای استقرار» و «منبع معیشت» بشر ذکر می‌کند که انسان باید به دلیل تملک آن سپاس‌گزار خدا باشد. لذا سقوط انسان به هیچ روی به معنای فساد اخلاقی نیست، بلکه عبور او از مرحله آگاهی ابتدایی به نخستین اشعه خودآگاهی او می‌باشد.
۴. قرآن کره ارض را شکنجه‌گاه نمی‌داند که بشر بدنهاده به واسطه گناه نخستین در آن زندانی شده باشد. اولین نافرمانی بشر نخستین گزینش آزاد او هم بود. و خدا با این

امر، کاری پر خطر کرده است که نشان دهنده اعتماد بی اندازه او به بشر است. اکنون وظیفه بشر است تا از این روسفید در آید.

۵. به نظر اقبال این داستان در آیه ۱۹ تا ۲۰ سوره اعراف به اشتیاق بشر برای دستیابی معرفت ربط پیدا می کند و در آیه ۱۲۰ سوره طه به نیازهای او در مورد خود افزائی و قدرت ارتباط دارد.

۶. با توجه به نکات بالا تسلیم در برابر وسوسه شیطان به واسطه شرارت ذاتی انسان نبود، بلکه به این سبب بود که او طبیعتاً مخلوقی «عجول» بود، پس به دنبال راه میان بری برای کسب معرفت رفت.

۷. ورود انسان در زمین برای اصلاح این تمایل و کشش بود نه به قصد گوشمالی او؛ و تنها طریق آن قرار دادنش در محیطی مادی و رنج آور ولی مناسب تر برای شکوفائی استعدادهای عقلی بود، تا مراد شیطان حاصل نشود، که کوشید تا او را از لذت بالندگی و گسترش دائمی معرفت که حیات من محدود بستگی به این پیشرفت دارد، بی خبر نگاه دارد.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب بدبینی نسبت به سرشت انسان و زندگی زمینی او در متون دینی به ویژه در اثر نظریه تکامل، که در غرب یکی از عوامل پیدایش دیدگاه افراطی انسان گرایی به معنای نفی قدرت خدا است، با توجه به تعلیمات قرآن هیچ گونه تعارضی با احترام انسانیت ندارد، بلکه این نظریه از نظر اقبال با روایت قرآن هماهنگ و کلید فهم این مشکل است.

---

۱. محمد اقبال، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقائی، ص ۱۵۲-۱۶۰.

### ۳-۳. دین عامل انکشاف و توسعه خود بشری

یکی از جهاتی که اقبال در آن با اومانیسیم اختلاف نظر دارد، مسئله کشف و استخراج خودی است؛ چنان که از نظر اقبال خودی باید کشف گردد تا به آدمی تعین و فعلیت ببخشد. اساساً اقبال حیات خودی را منوط به کشف آن می‌داند. چراکه «من یا خود» همیشه با «غیر من یا غیر خود» در ستیز و رویارویی است. لذا عاملی باید باشد که من بشری را از طریق خودآگاهی به انکشاف و توسعه خودی برساند. گفتیم که اومانیسیم در همه امور نظری و عملی تنها انسان را مقیاس قرار می‌دهد، از این رو عاملی فرا انسانی نمی‌تواند انسان را خودآگاهی و شخصیت بخشیده، او را به تعالی برساند؛ بلکه این خود انسان است که بدون هیچ هدایتی و راهنمایی به مقام انسانیت می‌رسد. ولی به نظر اقبال کشف و بالندگی خودی از طریق «ایمان» و «دین» صورت می‌گیرد. دین عامل آگاهی انسان به خودی و ارزش‌های وجودی و فطری خویش است؛ و ایمان روح و گوهر دینداری است<sup>۱</sup>. شریعت و لوازم عملی دین نیز بر بنیاد ایمان شکل می‌گیرد.<sup>۲</sup>

روشن است که به نظر اقبال متعلق ایمان و این خودآگاهی من غائی و خودی مطلق یعنی ذات باری تعالی است که شناخت او و اتصال و پیوند با او از یک طرف به کشف خودی منجر می‌شود و از طرف دیگر به گسترش و تعالی خودی انسانی یا انسانیت یاری می‌رساند. انسان خود را با منقطع کردن از خود متعالی که اومانیسیم به دنبال آن است، نمی‌تواند کشف کند؛ و در نتیجه به انسانیت اصیل و کمال و تعالی خودی دست پیدا نخواهد کرد. بنابراین از نظر اقبال بین خودی و خدا، نوعی اکتشاف متقابل

۱. همان، ص ۳۲.

۲. محمد بقائی، شار زندگی (شرح اسرار خودی)، مقدمه حسن یوسفی اشکوری، ص ۳۱.

و دیالکتیکی وجود دارد و می‌توان آن را در معنای حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» دانست که عرفان خودی عرفان رب را نتیجه می‌دهد و عکس آن هم در این مورد صادق است.<sup>۱</sup>

از نظر اقبال دین پیوسته افراد بشر را به تعالی سوق داده و کل جامعه را دگرگون ساخته است؛<sup>۲</sup> وی «نیایش» و «نماز» را نیز یکی از ابزار و بستر لازم برای رسیدن به خودی و آگاهی و تجربه باطنی می‌داند.<sup>۳</sup>

#### ۳-۴. رابطه خود بشری با خدا

اقبال معتقد است که من بشری ارتباطی بسیار مستقیم و تنگاتنگ با من غائی یعنی خدا یا حقیقت مطلق دارد. من بشری متکی به خداست که منشأ هدایت، الهام، اصلاح و پیشرفت‌های من است. تحول من بدون خدا ممکن نیست. نیز با نظر داشتن ویژگی‌ها، ارکان و مراحل خودی مقصد اصلی حیات و تمامی فعالیت‌های انسان جز من مطلق و خدا نمی‌تواند باشد. وی می‌گوید:

«زندگی و حرکت‌مان مثل مروارید است و هستی‌مان ناشی از ریزش متواتر حیات الاهی است.»<sup>۴</sup>

از همین جاست که گفتیم توافق و سازگاری کلی اندیشه اقبال با رویکرد غربی اومانیزم مورد تردید و انکار است. این عشق به من مطلق و شوق پیوند و اتصال با او است که در انسان انگیزه زندگی ایجاد می‌کند و او را به سوی کشف خودی و یافتن انسانیتش سوق می‌دهد؛ انسان محوری به این معنی که انسان به عنوان موجودی صرفاً

۱. محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، با مقدمه احمد سروش، ص ۱۵۱.

۲. محمد اقبال، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقانی، ص ۲۸۰.

۳. همان، ص ۱۶۵.

۴. همان، ۱۳۸.

زمینی و عاری از هرگونه هدف معنوی و متعالی، با انگیزه‌های خودبنیاد و دنیا محور تمام فعالیت‌های خویش را به سازندگی «بهشت زمینی» متمرکز ساخته و دنبال آسایش و رفاه در همان بهشت باشد، با جهان بینی اقبال در تضاد است. چراکه در اسلام برقراری ملکوت خدا بر زمین یعنی وحدت نوع بشر بر بنیاد ایمان و ارزش‌های اصیل بشری است نه بر اساس تمایلات خودخواهانه و خودبنیاد بشر.

علاوه بر این اقبال تلاش و کوشش‌های انسان در جهت ساختن جهان پیرامونش از طریق عقل بشری و مطالعه طبیعت و محاسبات علمی را نیز به دلیل این که طبیعت «فعل و سنت خدا» است، از عبادت تعبیر کرده است.<sup>۱</sup> در نهایت می‌توان این نتیجه گرفت که به نظراقبال اصالت دادن به انسان به نفعی و انکار خدا نمی‌انجامد و انسان رقیب خدا نیست بلکه شأنی و جلوه‌ای از خودی لازوال و سرشار از حیات خلاق او است. رابطه انسان با خدا، با اصالت و استقلال انسان دوگانگی و ناسازگاری ندارد. بنا به گفته اقبال انسانیت و خودی بشر با جذب صفات الهی تحقق و تکامل می‌یابد نه با رد و انکار آن؛ و انسان « هر چه از خدا دورتر شود، شخصیتش کمتر می‌شود. کامل ترین شخص کسی است که از همه به خدا نزدیک‌تر است.»<sup>۲</sup>

#### ۴. دیدگاه شهید مطهری در باره اومانیسم

##### ۴-۱. تعریف و تحلیل مفهومی

شهید مطهری در جای جای آثار خود تعبیری از قبیل « اصالت انسان»، «مکتب انسانیت»، «دین انسانیت»، اصالت بشر» و احیاناً خود تعبیر «اومانیسم» به کار برده

۱. همان، ص ۱۱۳-۱۱۴

۲. محمد اقبال، مقدمه ترجمه اسرار خودی (-i-Asrar) (an English translation of The secrets of the self)، به نقل از نذیر قیصر، اقبال و شش فیلسوف غربی، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، ص ۷۱.

است که می‌توان گفت که ایشان هنگام بحث از اومانیزم به مؤلفه‌هایی توجه داشته‌است که به نظر نگارنده مهم‌ترین آنها از این قرارند:

۱. ادعای حیثیت و کرامت ذاتی برای انسان.
۲. انسان محوری در برابر خدامحوری و دین‌مداری و عدم سازگاری دین با انسانیت.
۳. انکار مرکزیت انسان در هستی<sup>۱</sup> بلکه او صرفاً موجودی زمینی و مادی است.
۴. اصالت از آن انسانیت انسان نیست بلکه تنها حیوانیتش اصالت دارد.<sup>۲</sup>
۵. نفی روح و نیز انکار این که روح به عنوان جنبه‌ای مستقل از وجود انسان و به عنوان حقیقتی قابل بقاء است. در نتیجه بین انسان و سایر جانداران از حیث ماهیت و جوهر تفاوتی نیست.<sup>۳</sup>

## ۴-۲. منشأ تفکر اومانیزم

شهید مطهری شکل‌گیری و اوج رویکرد اومانیزم را از رنسانس پی‌گیری کرده‌است و به اعتقاد ایشان سبب اصلی دگرگونی اساسی در مفهوم انسانیت ریشه در تحولات رنسانس به بعد دارد.<sup>۴</sup> چرا که از سوی مسیحیت و کلیسا انسانیت تحقیر و کرامت ذاتی آن با پیش کشیدن آموزه‌هایی مانند «ذاتاً گناهکار بودن انسان» انکار شد که به شدت مورد انتقاد اندیشمندان قرار گرفت. هم‌چنین در آیین مسیحیت به نام دین و خدا با برخی از احتیاجات طبیعی و غریزی انسان هم‌چون تمایل به فرزند، حقیقت‌جویی و مال‌دوستی معارضه و مبارزه شد.<sup>۵</sup>

۱. مرتضی مطهری، گفتارهای معنوی، ص ۳۱۰-۳۰۹.

۲. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، انسان و ایمان، ج ۱، ص ۱۵-۱۴.

۳. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۷۱.

۴. مرتضی مطهری، گفتارهای معنوی، ص ۳۰۹.

۵. مرتضی مطهری، علل گرایش به مادگرایی، ص ۱۶۵.



طبیعی است که نتیجه چنین نگاهی به انسان همان فرهنگ به وجود آمده در رنسانس خواهد بود که در آن انسان در پی اثبات حقانیت و حقوق خود در همین دنیا رفت و دین و انسان شناسی دینی را انکار کرده، خود به جای خدا نشست.

### ۴-۳. نقد مبانی اومانیسیم

شهید مطهری بر این باور است که انسان گرایی یا انسان محوری به معنای حقیقی آن، یعنی مقدم دانستن انسانیت انسان، مورد تأیید اسلام است. ولی نزد ایشان نوع غربی انسان گرایی یا اومانیسیم از جهات مختلف قابل انتقاد است.

#### ۴-۳-۱. تفسیر ناصواب از انسان

به اعتقاد شهید مطهری اومانیسیم نه انسان را درست شناخته و نه در ترویج انسانیت توفیق دارد چرا که جوهر اصلی وجود انسان را نادیده گرفته و مقام انسان را از حیوانیت بالا نمی‌شمارد. غرب در بیان حیثیت و کرامت ذاتی انسان دچار تناقض واضح شده است. چرا که از یک طرف در «اعلامیه حقوق بشر» بر آن تأکید می‌کند از طرف دیگر در فلسفه، انسان از ارزش و اعتبار خود افتاده است. یعنی غرب فاقد ملاک و معیار برای کرامت و حیثیت ذاتی انسان است چرا که چیزی که در اغلب نظام‌های فلسفی غرب عرضه می‌شود، حیوانیت و جنبه‌های مادی وجود انسان است که به هیچ وجه نمی‌تواند وجه تمایز و بیان کننده شرافت و کرامت انسان باشد.<sup>۱</sup>

از نظر ایشان در غرب مقام انسانیت را به حد یک ماشین و حیوان تنزل داده اند و اشرف المخلوقات دانستن انسان عقیده‌ای کهن تلقی شده است که حاصل آن، نه

۱. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۷۰-۱۶۹.

انسان محوري، بلکه حيوان محوري انسان شده است.<sup>۱</sup> در جاي ديگري اين نوع نگاه اومانیستي را از «سقوط انسان از مقام شامخ» خود تعبیر کرده و از آن به عنوان «ضربه‌اي به پیکر انسان» یاد کرده است. و بالاخره از اوایل قرن نوزدهم در غرب جریان‌هایی به ظهور رسیدند که به نظر شهید مطهری داعیه «ظهور مجدد انسانیت» را به همراه داشته‌اند، البته نه به آن معنایی که سابقاً داشت بلکه به شکل وارونه و عکس آن. این مرحله‌اي است که غرب در بیان مقام و منزلت انسان دچار همان تناقض شده است.<sup>۲</sup>

بنابر این از نظر شهید مطهری اومانیسم فقط به جنبه مادي و حیوانی و لایه بیرونی وجود انسان توجه دارد و جنبه انسانی و معنوی وجود انسان را که از نظر ایشان ملاک امتیاز و انسانیت انسان است، انکار می‌کند. ایشان اظهار می‌دارد که چنین دیدگاهی نسبت به انسان ملازم است با انکار اصالت واقع‌گرایی در بعد بینشی انسان و نیز نفی گرایش‌های فطری انسان در بعد گرایشی انسان که ملاک افتراق انسان با سایر حیوانات است.

ایشان می‌فرماید:

«(این بحث) به بحثی فلسفی درباره انسان و واقعیت و اصالت آن که امروز به نام اصالت انسان یا اومانیسم خوانده می‌شود کشیده می‌شود و آن این‌که انسانیت انسان به هیچ وجه اصالت ندارد، تنها حیوانیتش اصالت دارد و بس، انسان از اصالتی به نام انسانیت در برابر حیوانیت خویش برخوردار نیست یعنی نظر همان گروه تأیید می‌شود که منکر یک تمایز اساسی میان انسان و حیوان اند. طبق این نظریه نه تنها اصالت

۱. همان، ص ۱۷۱-۱۷۰.

۲. همان، ص ۱۷۳-۱۶۹. / مرتضی مطهری، گفتارهای معنوی، ص ۳۱۴-۳۰۹.

گرایش‌های انسانی اعم از حقیقت‌گرایی، خیرگرایی، زیبایی‌گرایی و خدا‌گرایی نفی می‌شود، اصالت واقع‌گرایی از دید انسان درباره جهان و واقعیت نیز نفی می‌شود زیرا هیچ دیدی نمی‌تواند فقط دید باشد، بی‌طرفانه باشد، هر دیدی یک گرایش خاص مادی را منعکس می‌کند و جز این نمی‌تواند باشد. عجب این است که برخی از مکاتب که چنین نظر می‌دهند، در همان حال از انسانیت و انسان‌گرایی و اومانیسیم دم می‌زنند!<sup>۱</sup>

خلاصه شهید مطهری معتقد است که اومانیسیم غربی انسان را به خوبی نشناخته است و تفسیری که از انسان ارائه می‌دهد خلاف سرشت انسان است و «برای غرب لازم بود اول در تفسیری که از انسان می‌کند تجدید نظری به عمل آورد. آنگاه اعلامیه‌های بالا بلند در زمینه حقوق مقدس و فطری بشر صادر کند.»<sup>۲</sup>

## ۲-۳-۲. خودفراموشی

از نظر شهید مطهری خودفراموشی و در نتیجه آن خدا فراموشی و غفلت از باطن قدسی و لایه درونی وجود خویش و توجه به دنیای مادی و حسی مسئله مهم اجتماع امروز بشر است:

«مسئله مهم اجتماع بشر در امروز اینست که بشر به تعبیر قرآن «خود» را فراموش کرده است، هم خود را فراموش کرده و هم خدای خود را، مسئله مهم این است که «خود» را تحقیر کرده است، از درون بینی و توجه به باطن و ضمیر غافل شده و توجه خویش را یکسره به دنیای حسی و مادی محدود کرده است، هدفی برای خود جز

۱. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، انسان و ایمان، ج ۱، ص ۱۴-۱۵.

۲. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۷۳.

چشیدن مادیات نمی بیند و نمی داند، خلقت را عبث می انگارد، خود را انکار می کند، روح خود را از دست داده است.»<sup>۱</sup>

ایشان معتقد است تمام بدبختی‌های بشر هم ریشه در همین تفکر دارد. این طرز تفکر که شرافت و کرامت انسان را تنها در تقدم خواسته‌های مادی وی حصر کرده و تأمین حقیقی انسان یعنی نیازهای معنوی و سعادت حقیقی او را انکار می‌کند، سبب شده است که انسان متمدن هرچه به سوی تمدن پیش برود به سوی حقارت گرایده، از خود بیگانه‌تر می‌شود و به اسارت دیگران در می‌آید.<sup>۲</sup>

بدین ترتیب هرچند تمدن جدید در پیشرفت مادی و تسخیر طبیعت کارهای بزرگی انجام داده است ولی از زیربنایی ترین اصل يك تمدن انسانی که همان توجه به معنویات و نیازهای عالی وجود انسان و در يك کلمه «ساختن انسان» است، عاجز است و در جوامع غربی امروز از انسان‌های واقعی خبری نیست.<sup>۳</sup>

خلاصه بزرگ‌ترین عیب و نقص فرهنگ و تمدن اومانیستی غرب و راز سقوط انسانیت در آن همین خود فراموشی است:

«آگاهان جهان، عیب اساسی که بر فرهنگ و تمدن غربی گرفته‌اند این است که این فرهنگ، فرهنگ جهان آگاهی و خود فراموشی است. انسان در این فرهنگ به جهان آگاه می‌گردد، و هر چه پیش‌تر به جهان آگاه می‌گردد، بیش‌تر خویشتن را از یاد می‌برد. راز اصلی سقوط انسانیت در غرب همین جاست. انسان آنگاه که خود را، به تعبیر قرآن، ببازد (خسران نفس)، به دست آوردن جهان به چه کارش می‌آید؟»<sup>۴</sup>

۱. همان، ص ۱۷۵-۱۷۴.

۲. مرتضی مطهری، فلسفه تاریخ، ج ۱، ص ۲۶۰.

۳. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۷۵.

۴. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، انسان در قرآن، ج ۴، ص ۵۶.

### ۳-۲-۳. پیوند و ملازمت دین و انسانیت

نخست توجه به این نکته لازم به نظر می‌رسد که شهید مطهری معتقد است در درجه اول انسان خودش همیشه موضوع بحث و تحقیق خودش بوده و انسانیت همواره با معنی قداست و بزرگی همراه بوده است. «یعنی پیوسته یکی از مسائل مورد بحث انسان، خود او بوده است. مفهوم کلمه انسانیت همواره با نوعی قدس و تعالی همراه بوده است، چنانکه شؤن خاص ما فوق حیوان انسان نظیر دانش، عدالت، آزادی و وجدان اخلاقی به عنوان مقدسات شناخته می‌شوند. پس انسان و انسانیت اجمالاً به عنوان يك امر مقدس شناخته شده و می‌شود.»<sup>۱</sup> سپس ایشان به این نکته اشاره می‌کند که در آموزه های دینی انسان از مقام «نیمه خدایی» برخوردار بوده است و ادبیات اسلامی هم سرشار از این مطلب است و به عنوان نمونه اشعاری از مولوی و حافظ را می‌آورد.

از همین جاست که ایشان انسان را دریچه معنویت و به تعبیر قرآنی «آیت بزرگ» می‌خواند و معتقد است که در تلقی اسلامی انسان يك دروازه بزرگ برای عبور از خود به سوی معنویت الهی و ایمان به غیب و ملکوت است. بنا براین از نظر ایشان معنویت و انسانیت یا دین و انسانیت دو امر تفکیک ناپذیرند.<sup>۲</sup> به همین خاطر فوق ایشان اظهار می‌دارد که در اومانیسیم و مکتب انسانیت یا فلسفه اصالت بشر بیشترین تأکید بر تفکیک دین و انسانیت می‌شود و در این تلقی بین دین و انسانیت سازگاری فرض نمی‌شود که از اشکالات جدی و موارد تناقض این دیدگاه است. یعنی دیدگاه اصالت بشر پایه و اساسی ندارد زیرا انسان را تك ساحتی و تك بعدی تفسیر می‌کند و

۱. مرتضی مطهری، گفتارهای معنوی، ص ۳۰۷.

۲. همان، ص ۳۲۳.

گرایش‌های معنوی و قدسی که ریشهٔ افعال و رفتار انسان باشد را به رسمیت نمی‌شناسد. هم‌چنان که ایشان ملاک انسانیت را از علم و ایمان تعبیر می‌کند، بر این باور است که پشتوانهٔ و اساس همهٔ ارزش‌های انسانی جز ایمان نمی‌تواند باشد و انسان‌گرایی و دفاع از انسانیت را تنها در صورت اعتقاد به خدا و دین باوری منطقی و امکان‌پذیر می‌داند.<sup>۱</sup>

خلاصه شهید مطهری برخلاف فلسفهٔ اصالت بشر اذعان دارد که دین و حاکمیت دینی نه تنها با حقوق و خواسته‌های انسانی متعارض نیست، بلکه سهم بزرگی در تأمین نیازهای انسان و بالندگی آن دارد. ایشان بر این باور است که در غرب به غلط این عقیده به وجود آمده است که دین با انسانیت ناسازگار است. این تفکر ریشه در تحولاتی دارد که در غرب به وقوع پیوسته است که ایشان از آن «سقوط انسانیت» یاد کرده است، چنان که توضیح داده شد. ایشان تصریح می‌کند غرب به غلط به بهانهٔ این تحولات منکر دین و تلازم انسانیت و دین شده است و تأکید می‌کند که اگر هیئت بطلمیوس درست هم نباشد و زمین مرکز عالم نباشد، باز هم می‌توان یقین داشت که انسان هدف جهان و مسیر خلقت است. در این میان تفاوتی نمی‌کند که انسان را از نسل حیوانات بدانیم یا او را دارای روح الهی هم ندانیم، این چیزها سبب نمی‌شود که ما از مقام شامخ انسان صرف نظر کنیم و از بُن و اساس منکر تمام آنها شویم.<sup>۲</sup>

#### ۴-۲. اصالت انسان اسلامی

چنان که گفته شد از نظر شهید مطهری اصالت انسان در اسلام به معنای مقدم داشتن حیثیت انسانی انسان بر حیثیت حیوانی او است؛ طبیعی است که در این صورت

۱. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۷۲-۱۷۱.

۲. مرتضی مطهری، گفتارهای معنوی، ص ۳۲۴-۳۲۳.

دیدگاه ایشان برخلاف آن چیزی که غرب در قالب اومانیسیم به نام کرامت انسان و حیثیت ذاتی او هیچ معنویتی قائل نیست، معنویت و دین را در رشد و تکامل استعدادهاي انسان لازم و ضروري مي‌داند. بنابر این اصالت انسان در نگاه شهیدمطهری با آنچه در غرب تلقی می‌شود تفاوت جوهری پیدا می‌کند؛ و آن مقدم داشتن حیثیت انسانی انسان در اسلام است.

شهیدمطهری ممیزات شرق و به خصوص اسلام را درمقابل دیدگاه غرب این گونه می‌شمارد:<sup>۱</sup>

الف: اسلام انسان را در درجه‌ای عالی‌تر از یک ترکیب مادی ماشینی می‌بیند، انگیزه‌ها و محرک‌های انسان را منحصر به امور حیوانی و شخصی نمی‌داند. برای انسان وجدان انسانی قائل است و بدون پذیرش نوعیت و فطرت و اصالت و وجدان انسان، اومانیسیم معنی ندارد:

«بدون شك تعلیمات اسلامی بر اساس قبول يك سلسله فطریات است، یعنی همه آن چیزهایی که امروز مسائل انسانی و ماوراء حیوانی نامیده می‌شوند و اسم آنها را «ارزش‌های انسانی» می‌گذاریم، از نظر معارف اسلامی ریشه‌ای در نهاد و سرشت انسان دارد، و اصالت انسان و انسانیت واقعی انسان در گرو قبول فطریات است. این، حرف مفت است که ما برای انسان، فطریات قائل نشویم یعنی ریشه‌ای در نهاد انسان برای اینها قائل نشویم و دم از «امانیزم» و اصالت انسان بزنیم.»<sup>۲</sup>

۱. همان، ص ۱۷۴-۱۷۳.

۲. مرتضی مطهری، فطرت، تهران: صدرا، ۱۳۷۰، ص ۳۷. نیز ر.ک: مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۳۱.

ب: اسلام انسان را به اصل «انی جاعل فی الارض خلیفة»<sup>۱</sup> خلیفة خدا و در او نمونه‌ای از مظاهر الوهیت سراغ دارد. (ونفخت فیه من روجی)

ج: اسلام در انسان آهنگ سیر و سفری تا سر منزل «یاایهاالانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه»<sup>۲</sup> (ای انسان مسلماً تو با تلاش و رنجی فراوان به سوی پروردگارت می روی، پس به لقایش خواهی رسید) قائل است.

د: اسلام نظامی است که بحکم «و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقواها»<sup>۳</sup> (و سوگند به نفس آدمی و آنکه او را سامان داد. پس هر تشخیصی فجور و تقوا را به وی الهام کرد.) در سرشت انسان تمایل به نیکی قائل است.

ه: اسلام به سرشت بشر خوشبین است و به حکم «و لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم»<sup>۴</sup> (که به راستی ما انسان را به نیکوترین ساختار آفریدیم) آن را معتدل‌ترین و کامل‌ترین سرشت‌ها می‌داند.

بنابراین در آموزه‌های ادیان الاهی و به ویژه اسلام، انسان‌گرایی، جز با خدا محوری و پیوند با مبدأ آفرینش به حیات حقیقی و انسانی و جایگاه برجسته و ممتاز خویش دست نمی‌یابد. آفرینش و طبیعت انسانی به گونه‌ای است که جز در پرتو هدایت الاهی، استعدادها و توانمندی‌هایش شکوفا نمی‌شود و انسان منهای خدا، حتی در معیشت و زندگی دنیایی کامیاب و در آرامش نخواهد بود. از همین جاست که شهید مطهری احترام انسان و کرامتش را با فلسفه شرق و به ویژه اسلام سازگار می‌داند،

---

۱ . بقره، آیه ۳۰.

۲ . انشقاق، آیه ۶.

۳ . شمس، آیه ۷ و ۸.

۴ . تین، آیه ۴.



بررسی تطبیقی اومانیسیم از دیدگاه.../۱۲۱

نه غرب که از يك طرف اعلاميه حقوق بشر را اعلام کرده، شعار کرامتش را مي دهد و از طرفي او را تا حد يك ماشين تنزل مقام مي دهد.<sup>۱</sup>

خلاصه نظر شهيد مطهري را مي توان در بيان ذيل مشاهده کرد:

«پس بايد دنيايی ساخت توأم با معنويت اما منهای مذهب و اين نظر، همان اومانيسمی است که جهان امروز در جستجوی آن است اين گروه مي پندارند همين قدر که شعاری عمومی و انسانی شد و گرايشی به اصطلاح به اومانيسم داشت، برای ايجاد معنويت کافی است حال آنکه ايجاد فضای معنوی، جز با تفسیری معنوی و روحانی از کل جهان میسر نیست معنويت و انسانیت صرفاً يك امر منفي نیست. تجربه نشان داده که شعارهای اومانيستی تا کجا تو خالی از آب در آمده است، گرايش اسرائیلی ژان پل سارتر اين منادی اومانيسم در عصر ما، شاهد خوبی بر اين مدعاست.»<sup>۲</sup>

## ۵. بررسی تطبیقی دیدگاه دو متفکر

بعد از ارائه دیدگاه دو متفکر در باره اومانيسم اکنون وقت آن رسیده است که با توجه به مطالب ارائه شده به بررسی تطبیقی دیدگاه های آن دو بزرگوار پردازیم؛ بنابراین در این بخش پایانی نخست اشتراک ها و افتراق های دیدگاه های دو متفکر بیان خواهد شد و بعد از آن از مجموعه مطالب عرضه شده نتیجه گیری خواهد شد.

---

۱ . مرتضی مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۳۹.

۲ . مرتضی مطهري، پیرامون انقلاب اسلامي، ص ۹۷.

## ۱-۵. اشتراكها

۱. اومانيسم بيش ترين تأکيد بر روي اعتقاد به عدم ارتباط انسان با سرچشمه الهي و قطع تعلق از هر نوع منشأ ماورائي هم در بعد نظري و هم در بعد عملي دارد. اما در جهان بيني اسلامي از دیدگاه اقبال و شهيد مطهری انسانیت مجزای سرچشمه الهي معنایی پیدا نمی‌کند؛ هستي و وجود انسان وابسته به خدا و مقصود و منزل اصلي اش نیز حقيقت مطلقه الهي مي‌باشد؛ نه اين که انسان موجودي صرفاً زميني با اهداف و آرمان هاي معطوف به زندگي دنيايي و بهشت زميني باشد. بنابراین انسان گرايي، جز با خدا محوری و پیوند با مبدأ آفرینش به حیات حقیقی و انسانی و جایگاه برجسته و ممتاز خویش دست نمی‌یابد. آفرینش و طبیعت انسانی به گونه‌ای است که جز در پرتو هدایت الاهی، استعدادها و توانمندی‌هایش شکوفا نمی‌شود و انسان منهای خدا، حتی در معیشت و زندگی دنیایی کامیاب و در آرامش نخواهد بود.

۲. لذا هر دو اعتقاد به شرافت و کرامت ذاتی انسان به عنوان «اشرف المخلوق» بودن او دارند. ولي هر دو معتقد هستند که اومانيسم در اين زمينه فقط ادعای شرافت و کرامت ذاتي انسان را دارد. بدین ترتیب هر دو برای انسان جایگاه ویژه‌ای در نظام خلقت قائل‌اند و انسان را از لحاظ کمالات و استعدادها و توانائي‌ها کامل ترين موجود مي‌دانند.

۳. هر دو براین باوراند که اصالت از آن انسانیت است که برخاسته از حقیقت انسانی و روحاني انسان است نه فقط از جنبه حیواني او؛ یعنی اصالت انسان را از آن نوعي فطرت و گرایش هاي روحاني و معنوي مي‌دانند نه فقط از حیوانیت و بعد مادي وجود انسان. لذا هر دو تأکید دارند که اومانيسم توجه اش را فقط به جنبه مادي و حیواني و لایه بیروني وجود انسان معطوف کرده است و جنبه انسانی و روحاني وجود انسان را که ملاک امتیاز و انسانیت انسان است، انکار مي‌کند. پیامد پافشاری بر این شناخت

دروغین افزون بر پیدایش خودبنیادی، انسان زدایی و پدیدار شدن خود فراموشی است. از این رو راز اصلی سقوط انسانیت در غرب نیز همین نکته است. پس برای غرب لازم است که در تفسیر از حقیقت وجودی انسان تجدید نظر کند و بعد، دم از اصالت انسان و اومانیسیم بزند.

۴. باتوجه به نکات بالا شهید مطهری و اقبال همگام با یکدیگر عقیده دارند که زندگی انسان سیر تکاملی دارد و این حرکت انسان در واقعیت حیوانی و مادی او محدود نمی‌باشد؛ چنان که در اومانیسیم تلقی می‌شود، بلکه مرحله نهانی و کمال آن معنویت و روحانیت و به تعبیر شهید مطهری واقعیت اصیل فرهنگی یعنی انسانیت است. لذا هردو تأکید دارند که انسان باید مدام جهت عبور از حالت «آن چنان که هست» به «آن چنان که باید باشد» سیر صعودی و کمالی را طی کند. این همان نکته‌ای است که در غرب مورد غفلت قرار گرفته و تمام توجه انسان غربی معطوف به جنبه مادی و واقعیت حیوانی انسان و نفی ارزش‌های ذاتی و الهی و قراردادی دانستن ارزش‌ها و برجیدن تفاوت میان انسان و حیوان می‌باشد.

۵. شهید مطهری و اقبال هر دو در ریشه‌یابی دیدگاه‌های افراطی انسان‌گرایانه غرب، انسان‌شناسی دینی مسیحی را مورد توجه قرار داده و آن را با انسان‌شناسی دینی اسلامی کاملاً متفاوت ارزیابی می‌کنند. بدین ترتیب هر دو براین باور اند که نگرش بدبینانه متون مقدس به سرشت انسان و حیات زمینی و مادی او یکی از عوامل بسیار مهم جایگزینی انسان محوری در مقابل خدا محوری در غرب می‌باشد. در حالیکه انسان‌شناسی اسلامی هیچ‌گونه تعارضی با احترام انسانیت ندارد و انسان را برخوردار از جایگاه خلیفه الهی و مقامی شامخ (حمل امانت وجودی که زمین و آسمان از تحمل آن سرباز زدند) و سرشتی پاک (ونفخت فیه من روحی)، و حیات زمینی و مادی

را جای استقرار و منبع معیشت انسان دانسته و زندگی دنیایی را مرحله مهمی برای رسیدن به کمال و سعادت او معرفی می‌کند. در این زمینه هردو «داستان هبوط» را در قرآن و متون مقدس مقایسه کرده و انسانیت و زندگی انسان را منوط به علم و آگاهی می‌دانند که متون مقدس، گناه نخستین انسان و منشأ پیدایش زندگی بدبختانه و پلید زمینی او معرفی می‌کنند.

۶. اندیشه‌های اومانستی بر استقلال و آزادی کامل انسان و رهائی از قیمومیت خدا و هر امر ماورائی تأکید داشته، به تکیه مطلق بر داوری‌های خود انسان، به رسمیت شناختن وجود او و مقدم داشتن تمنیات و امیال خودخواهانه او پای می‌فشارد. پس انسان هنگامی سعادت‌مند است که از رفاه و لذتی مادی هرچه بیشتر در این جهان برخوردار باشد. ولی شهید مطهری و اقبال این نگرش را به شدت مورد خدشه قرار داده و بر این اعتقاد هستند که زندگی و رفاه مادی بشر و ساختن جهان پیرامونش گرچه مورد تأیید قرآن است ولی زندگی انسان تنها در همین امور خلاصه نمی‌شود و رستگاری حقیقی جز با پیوستن به منبع ماورائی و کسب ارزش‌های معنوی تحقق نمی‌یابد.

۷. اومانیسم انسان شناسی دینی را به طور کلی مورد انکار قرار داده و قداست و تعالی انسان، تفاوت جوهری میان انسان و دیگر حیوانات، و از همه مهم‌تر روح و منشأ ماورائی آن را از بن باطل دانست. از این طریق میان انسانیت و دین هر نوع رابطه و پیوند را مردود دانست. ولی شهید مطهری و اقبال قائل به ارتباطی بسیار مستقیم و تنگاتنگ میان معنویت و واقعیت، و دین و انسانیت هستند. بنا براین معنویت و انسانیت یا دین و انسانیت دو امر تفکیک‌ناپذیر اند و پشتوانه و اساس همه ارزش‌های انسانی جز ایمان نمی‌تواند باشد. خلاصه شهید مطهری و اقبال برخلاف دیدگاه اومانستی بر این عقیده‌اند که دین و حاکمیت دینی نه تنها با حقوق و خواسته‌های

انسانی متعارض نیست، بلکه سهم بزرگی در تأمین نیازهای انسان و گسترش و بالندگی آن دارد.

با توجه به همین افتراقات اساسی است که اصالت انسان در نگاه این دو متفکر با آنچه در اومانیسیم تلقی می‌شود تفاوت جوهری پیدا می‌کند و شهید مطهری فلسفه شرق و به ویژه اسلام را سزاوارتر از فلسفه غرب به نامیدن به فلسفه اصالت بشر خوانده است و اقبال نیز پیدایش نهضت بشر دوستانه و انسان‌گرایانه در غرب را نتیجه نیروهای می‌داند که بر اثر فکر اسلامی پدید آمده بودند؛ لذا علم و فلسفه جدید را که ثمره آن می‌باشد، از جهات گوناگونی صرفاً توسعه‌پذیری تمدن اسلامی می‌داند.

## ۲-۵. افتراق‌ها

مهم‌ترین افتراق شهید مطهری و اقبال لاهوری به مبنای فلسفی دیدگاه این دو متفکر بر می‌گردد؛ یعنی اقبال لاهوری مبنای کار خود را فلسفه خودی قرار می‌دهد. ولی شهید مطهری در نقد و بررسی اومانیسیم با تمسک از قرآن و مکتب فلسفی ملاصدرا به انسان‌شناسی فطری روی می‌آورد.

همان‌طور که گفتیم موضوع اساسی و نقطه مرکزی در نظام فلسفی اقبال لاهوری را «من یا خودی انسانی» تشکیل می‌دهد و اومانیسیم و انسان‌گرایی تا جایی که دفاع از مقام، شرافت انسان، مقدم داشتن احترام انسانی و تبیین توانایی‌ها و نقش ایجابی او در ساختن جهان را مطرح کند، نه فقط مورد تأیید اقبال می‌باشد بلکه وی در این جهت نهضت‌های غربی را نیز متأثر از تمدن اسلام و صرفاً شکل توسعه یافته آن دانسته و به شدت در پی احیای آن در سطح جهانی است. ولی اقبال از همین دریچه بیش‌ترین نقد بر تفکر اومانستی حاکم بر وجه غالب فکر و فرهنگ غرب نیز وارد می‌سازد؛ به گونه‌ای که احترام آدمیت و انسان‌گرایی در تلقی اقبال به طور اساسی در جهتی مقابل

اندیشه‌های غربی قرار می‌گیرد و وی پیش رفت و مسیر حرکت فرهنگ غرب را در جهت غیرانسانی شدن و انسان زدایی می‌داند.

اما شهید مطهری چون مسئله فطرت را «ام المسائل» دانسته و در بسیاری از مسائل آن را مبنای خودش قرار می‌دهد. ایشان در بیان حقیقت وجودی و امتیاز اصلی انسان از دیگر موجودات به بینش‌ها و گرایش‌های فطری تأکید می‌کند.<sup>۱</sup>

بنابراین از نظر شهید مطهری زندگی انسان دو گونه است؛ زندگی حیوانی و زندگی فرهنگی و انسانی. جوهر اصلی انسان یا ملاک انسانیت انسان همان زندگی اصیل فرهنگی و انسانی انسان است؛ چرا که جوهره حقیقت وجودی انسانی را فطریات بینشی و گرایشی او تشکیل می‌دهند که ایشان از اینها به «علم و ایمان» یاد می‌کند. بدین ترتیب نقدهای شهید مطهری به فلسفه و فرهنگ انسان گرایانه غرب از همین دریچه صورت گرفته است که از طرفی فطریات انسان را انکار می‌کند و از طرف دیگر دم از اصالت انسان می‌زند:

«اصالت انسان و انسانیت واقعی انسان در گرو قبول فطریات است. این، حرف مفت است که ما برای انسان، فطریات قائل نشویم یعنی ریشه‌ای در نهاد انسان برای اینها قائل نشویم و دم از «امانیزم» و اصالت انسان بزنییم.»<sup>۲</sup>

---

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، فطرت، ص ۳۴-۸۶.

۲. مرتضی مطهری، فطرت، ص ۳۷.

## نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با الهام گرفتن از افکار و اندیشه‌های دو تن از برجسته‌ترین متفکرین معاصر جهان اسلام یعنی شهید استاد مرتضی مطهری و علامه محمد اقبال لاهوری در این جهت نگارش یافت که دیدگاه این دو بزرگوار را در خصوص اومانیسیم بازخوانی و تحلیل و تطبیق قرار دهد؛ آن‌چه در جمع‌بندی و نتیجه‌نهایی این تحقیق می‌توان ارائه کرد این است که:

۱. اندیشه‌ها و مبانی اومانیسیم برآمده از شرایط و عوامل ویژه‌ای است و تنها در همان فضاء و محیط قابل توجه می‌باشند. مهم‌ترین زمینه‌های مبانی اومانیسیم عبارت‌اند از فرهنگ دینی مسیحیت، آموزه‌های عقل‌ستیز و مخالف واقعیت‌های علمی نوظهور، استبداد کلیسا، پیشرفت علوم طبیعی و کشفیات جدید علمی و موفقیت‌های چشمگیر روش علمی و پیروزی آن بر روش قیاسی و پیدایش فلسفه حسی و تجربی جدید و...

۲. هدف و مسیر حیات و کائنات در زندگی مادی خلاصه نمی‌شود بلکه زندگی دنیایی هدف نیست بلکه در حقیقت گذرگاهی و پلی به زندگی ابدی و روحانی است ولی در نگرش اومانیسیم مابعدالطبیعه، عالم غیب و منبع وحی انکار شده و واقعیت عالم در ماده و محسوس منحصر می‌شود که مهم‌ترین پیامد آن نشستن انسان به جایی خدا و تخلیق و تعیین هدف و مسیر زندگی خود و جهان در راستای وصول به بهشت زمینی و رفاه و آسایش زودگذر مادی می‌باشد.

۳. انسان با مبدأ آفرینش و سرچشمه الهی پیوند خورده و به عنوان اشرف المخلوقات از شرافت و کرامت ذاتی برخوردار و دارای ارزش‌های متعالی و ویژگی‌های ذاتی و الهی است و این کرامت ذاتی و اصالت انسان به خاطر انسانیت او یعنی حقیقت انسانی و سرشت روحانی او است نه به سبب جنبه حیوانی و مادی او. حیات انسان

سیر تکاملی را طی می‌کند و مرحله نهایی آن روحانیت و واقعیت اصیل فرهنگی آن می‌باشد؛ بنابراین انسان جایگاه ویژه‌ای در نظام خلقت دارد و از لحاظ کمالات و استعدادها و توانایی‌ها کامل‌ترین موجود می‌باشد. ولی اومانیزم در این زمینه در واکنش با نگرش بدبینانه دینی مسیحیت به سرشت انسان و حیات زمینی و مادی هم در بعد نظری و هم در بعد عملی وابستگی انسان با هر نوع منبع ماورائی و الهی را انکار می‌کند و انسان را موجودی صرفاً زمینی با اهداف و آرمان‌های معطوف به زندگی دنیایی و بهشت زمینی قلمداد می‌کند و تمام توجه و اهتمام آن به جنبه حیوانی و مادی انسان بوده و او جایگاهی بهتر از یک ماشین یا حیوانی هم طراز دیگر حیوانات ندارد. بدین ترتیب نقد تنزل منزلت انسان که ریشه در تفسیر غلط حقیقت وجودی انسان و فقدان توجه به معنویات و نیازهای عالی وجود انسان دارد، جدی‌ترین نقد بر اومانیزم است که غروب معنویت و اخلاق، خود بنیادی، انسان زدایی و خود فراموشی را به ارمغان آورده است. پس برای غرب لازم است که در تفسیر از حقیقت وجودی انسان تجدید نظر کند و بعد، دم از اصالت انسان و اومانیزم بزند.

۴. انسان شناسی اسلامی هیچ گونه تعارضی با احترام انسانیت ندارد و انسان را برخوردار از جایگاه خلیفه الهی و مقامی شامخ و سرشتی پاک، و حیات زمینی و مادی را جای استقرار و منبع معیشت انسان دانسته و زندگی دنیایی را مرحله مهمی برای رسیدن به کمال و سعادت او معرفی می‌کند. بنا براین معنویت و انسانیت یا دین و انسانیت دو امر تفکیک ناپذیر اند و پشتوانه و اساس همه ارزش‌های انسانی جز ایمان نمی‌تواند باشد و انسان‌گرایی و دفاع از انسانیت جز در صورت اعتقاد به خدا و دین باوری منطقی و امکان پذیر نمی‌باشد.

۵. اقبال و شهید مطهری در برخی مباحث اختلاف مبنایی و روشی دارند که به نظام فکری و دستگاه فلسفی آنها بر می‌گردد. یعنی مبنای کار اقبال فلسفه خودی و تجربه



بررسی تطبیقی اومانیزم از دیدگاه.../۱۲۹

دینی و روش و علوم جدید تجربی است ولی شهید مطهری فلسفه و عرفان اسلامی به خصوص حکمت متعالیه را اختیار کرده است.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. اختر، دکتر محمد سلیم، اقبال شناسی (جستاری در اندیشه و هنر علامه دکتر محمد اقبال لاهوری)، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۷، چاپ اول.
۳. اقبال، محمد، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقائی، تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۷۹، چاپ اول.
۴. کلیات اقبال لاهوری، با مقدمه احمد سروش، تهران: انتشارات سنائی، ۱۳۷۶، چاپ هفتم.
۵. انور، دکتر عشرت حسن، مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ترجمه محمد بقائی ماکان، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۰، چاپ اول.
۶. بورکهارت، یاکوب، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، چاپ اول.
۷. بقایی، محمد، شرار زندگی (شرح اسرار خودی اقبال لاهوری)، تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۷۹، چاپ اول.
۸. بیات، عبدالرسول و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۶، چاپ سوم.
۹. دیویس، تونی، اومانیسیم، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶، چاپ سوم.
۱۰. رجیبی، محمود، انسان شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰، چاپ اول.
۱۱. ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت، ۱۳۸۰، چاپ اول.
۱۲. صانع‌پور، مریم، نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیسیم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.

بررسی تطبیقی اومانیسیم از دیدگاه.../۱۳۱

۱۳. قیصر، نذیر، اقبال و شش فیلسوف غربی، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، تهران: نشر یادآوران، ۱۳۸۴، چاپ اول.

۱۴. کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶، چاپ اول.

۱۵. نبویان، سید محمود، قم: ماه نامه رواق اندیشه، ۱۳۸۱، شماره ۱۴.

۱۶. مطهری، مرتضی، گفتارهای معنوی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳، چاپ چهاردهم.

۱۷. \_\_\_\_\_، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، انسان و ایمان، ج ۱، تهران: صدرا، ۱۳۷۱، چاپ هشتم.

۱۸. علل گرایش به مادیگری، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲، چاپ سیزدهم.

۱۹. نظام حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹، چاپ چهاردهم.

۲۰. فلسفه تاریخ، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، بی تا.

۲۱. مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، انسان در قرآن، ج ۴، تهران: صدرا، ۱۳۷۳، چاپ هشتم.

۲۲. پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲، چاپ نهم.

۲۳. فطرت، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰، چاپ دوم.

۲۴. Oxford Advanced Learner's Dictionary ۱۹۹۹, Oxford University Press ۱۹۹۸.



## دواع التجديد في الخطاب الإسلامي

الكاتب: عثمان ويندي انجاي<sup>١</sup>

### الخلاصة

قد اقترح بعض الباحثين مسألة تجديد التراث وكل ما يعود إلى السلف؛ لأن الفكر التراثي، حسب قناعتهم، يصلح حلاً لظروف تختلف عن ظروفنا، غير مكترئين بالضرورات الاجتهادية التي يفرضه النص الديني، فقد قبل علماء المسلمين التجديد وجدّدوا في ميادين مختلفة، منها تجديد النظر في المناهج وتجديد في أدلة بعض المسائل ومن تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر ليوكب مقتضيات العصر، وقد أخرجوا من دائرة التجديد النصوص الصريحة التي تملك دلالة عقلانية قطعية؛ لأن التجديد في هذا المجال يؤدي إلى طمس المعالم الإسلامية وإلى تنحية الإسلام والمسلمين اجتماعيةً، وعليه فإنكار العلماء أحياناً على المجدّدين مواقفهم التجديدية يعود إلى موقفهم الخطير الذي ينتهي بالمجدّد إلى أمر غير مقصود، وهو هدم أصل الإسلام، وتصفية المسلمين اجتماعياً؛ ولم ينكروا التجديد بقدر ما أنكروا من المجدّد الفوضى المعرفية والإرسال في هوس التجديد؛ لذلك شرطوا على المجدّد أن يكون مجتهداً وأن يكون دائرته مؤطرةً وفق معايير النص والعقل، قد اكتفينا بوصف المسألة مع قليل من الانتقاد دون الخوض في تفاصيلها:

**الكلمات المفتاحية:** التجديد، الخطاب الإسلامي، التراث، الاجتهاد.

## تقديم

### الخطاب الإسلامي، هويّةً وتساؤلات

إذا كان مفهوم الخطاب، من الناحية اللغوية، يعني التفاهم بواسطة كلام<sup>١</sup>، فالخطاب الإسلامي هو توظيف القيم الإسلامية، قاصداً من ذلك، التفاهم والتحاور، إما لتغيير وعي الآخر وسلوكه، أو لمحض التفاهم، بشرط أن يكون الموظف لذلك مجتهداً في العلوم الإسلامية. فإنّ نشاط غير المجتهد لا يولّد لنا خطاباً إسلامياً، هذا هو مقتضى الإنصاف العلمي والموضوعية.

ويبدو هذا، في الوهلة الأولى، واضحاً لكن الحيرة ستنتابنا لو رُمنا استيعاب مفهوم "الإسلامي" الناعت لمفردة الخطاب حق الاستيعاب؛ حيث إنّنا لا نعرف إلى ماذا يحيل؟ هل يصدق على الأنشطة الفقهية فقط، أو على الكلامية كذلك؟ أو لا على هذه أو على تلك، بل على الفكر الفلسفي منحصرأ، أو على الذوق الصوفي دون غيره؟ وهذه التساؤلات تترسّح من نزاعهم حول المرجعية القانونية التي يجب أن تنطق عن الإسلام.

ومهما قيل فإنّه يمكن القول إنّ هذا البحث يدور حول التّراث عموماً، وإن يتم ذلك عن طريق غير مباشر، قد اهتمّ العديد من الباحثين بالتّراث وبالخطاب الإسلامي، منها بعض دراسات الجابري في مشروعه حول "نقد العقل العربي" وحسن حنفي في مجموعته<sup>٢</sup>، كما توجد بجانب هذا النوع من الدراسة بحوثٌ متموضعة على جهةٍ خاصّة من التّراث، مثل دراسة طه حسين في الشعر الجاهلي.

١- ابن فارس، ص ٣٠٤.

٢- من الثورة إلى العقيدة، من النص إلى الواقع، من النقل إلى الإبداع، من النقل إلى العقل، من الفناء إلى البقاء وغيرها من تأليفاته التي تنصب على نفس المحور.

يرى الباحث الجابرى أنّ الآليّة التى أنتجت لنا كل هذا التّراث أو الخطاب الإسلامى آليّة سقيمة، ما ينتجه لا يستجيب لواقعنا، وكل كتبه الأربعة تدور حول الفكر كآليّة والفكر كمحتوى، وتحليلهما من النّاحية التاريخيّة والمعرفيّة وكيفية الخلاص منهما. وأما حسن حنفي فيذهب إلى أنّ الفكر العربى مثقل بنفاحاتٍ نتيجة الخلط بين المنهج العلمى الرصين فى الكتابة والتأليف والمنهج العاطفى، وأهمّ هذه المشكلات عبارة عن تشخيص الأفكار، فالقارئ للتّراث بدل أن يواجه الأفكار فهو يواجه الأشخاص<sup>٢</sup>.

وبحث هؤلاء عن الخطاب الإسلامى، من هذه النّاحية، يعدّ، حسب بحثنا، بحث غير مباشر، فهم حللوا وضع المسلمين اليوم وما هم عليه من أزمات فكرية واجتماعية فرجعوا إلى تراثهم القديم ليحفروا فيه حتى يعثروا على أسباب هذه المشاكل، وعليه فليس لهم مشكلة مع الخطاب الإسلامى المعاصر بقدر ما عندهم المشكلة مع مصدره المؤسّس.

هناك، من الباحثين من أقدم على التجديد والتحديث من دون تكلف هذا الصّطلح، مثل الشهيد المطهرى وباقر الصدر، فكتاب فلسفتنا تجديدٌ فى نحو تناول القضايا الفلسفية، كما أنّ كتاب اقتصادنا تجديد فى منهج معالجة المسائل الفقهيّة، وبحوث الشهيد حول الإنسان والإيمان وفلسفة الحجاب والخاتمية كلها دراساتٌ تجديديةٌ، حيث إنّّه حاول التنظير فيها من خلال المعطيات الفلسفية التى اقتبسها من كبار الفلاسفة المسلمين، مثل ابن سينا وصدر الدين الشيرازى، لكن فى ميدانٍ لم يرد فيه هذان العلمان.

١- تكوين العقل العربى، بنية العقل العربى، العقل الأخلاقى العربى، العقل السياسى العربى.

٢- راجع: من العقيدة إلى الثورة، ص ١٥.

من مميزات هذه الفئة الثقة بالتراث، مع الإيمان على ضرورة ترجمته وفقاً لمقتضيات العصر، وكأنهم انشغلوا بسؤال كيف نترجم التراث، أو كيف نقدم عنه قراءة، ليكون لساناً مواكباً لعصرنا وواقعنا ولا يبقى لوحةً لمتاحفنا؟ وسؤال المقال يدور حول هذه المسألة الأخيرة.

### مفهوم التجديد، هوية وتدايعات

وللشهاد المظهرية تعبيرٌ لطيفٌ في بيان معنى التجديد أيضاً: <إن الإبداع يعني التجديد، وابتكار خططٍ جديدة في الحياة، كما يعني الإتيان بشيءٍ جديد غير فعلاً، وهذا شيءٌ يفتقر إليه الحيوان لأنه يعرف فقط تلك الغزيرة المودعة فيه عن طريق الإيحاء ولا يتخطاه بإبداع شيءٍ من عندياته لفقده القدرة على ذلك<sup>١</sup>.

والشهاد بعد قبول ضرورة التجديد قد حذرنا من دعوى المجددين العريضة: <إن التطورات الحاصلة في حياة الإنسان تنقسم إلى قسمين: أحدهما صحيح والآخر غير صحيح<sup>٢</sup>.

ويصرح بعد ذلك إلى أن التجديد لا يعانق التقدم، بل قد يوقع الإنسان في الانحطاط الأخلاقي والتعاسة: إذا نفهم من هذا كله أن الإنسان كما يمكنه أن يتقدم ويتطور، كذلك يمكن أن ينحرف؛ ولقد أخبرنا معلموا الأخلاق منذ أقدم العصور بهذا الأمر إذ ذكروا أن وجود العلم عند الإنسان لا يدل أنه سيجعله في خدمة البشرية إذ يمكن أن يكون هناك عالم لكن يسخر علمه في خدمة شهوته<sup>٣</sup>.

١- الإسلام ومقتضيات العصر، ص ٢٣.

٢- الإسلام ومقتضيات العصر، ص ٢٦.

٣- الإسلام ومقتضيات العصر، ص ٣٠.



لقد أحسن الشهيد عندما ربط قضية التجديد بالإبداع، ولا يختلف المفهومان في الحقيقة؛ ويطبّق الشهيد المفهوم في نفس السياق - من باب المثال - على الواقع حسب نتاج العلم اليوم، بيد أنّه لا يحصره فيه دون غيره.

وقد ألف المحقق الجليل جعفر السبحاني، على غرار ما أفاده الشهيد في كتاب الإسلام ومقتضيات العصر، كتاباً سماه بالإسلام ومقتضيات العصر أو دور الزمان والمكان في الاستنباط؛ يتتبع فيه التحولات التي حصلت في بعض فتاوى الفقهاء. وهذا منه ليس إلا تطبيقاً لفكرة التجديد في مجال الفتاوى الفقهية.

يفهم من محاولة الأستاذ جعفر السبحاني في هذا الكتاب كون التجديد عمليةً مقبولةً عند الفقهاء المجتهدين، لكن التجديد ليس عمليةً فوضويةً بل له أسسٌ مضبوطةٌ يعرفها الفقهاء<sup>١</sup> والمتخصصون في الدين.

وقد يقال انطلاقاً مما أفاده أيضاً: إنّ الخلاف الشديد الواقع بين المجتهد المسمى بالتقليدي وبين غيره من المجددين الذين لا ينتمون إلى الطبقة المتفكّهة، خلافٌ في الصلاحية، وليس خلافاً في أصل التجديد وضرورته. ومما يؤيد ذلك شيوع الخطوات التجديدية في هذه الطبقة، ويمكن رؤية بصمات ذلك واضحةً في تراث الأسلاف وفي دراسات الأخلاف.

ولمزيد من التوضيح نقول إنّ التجديد هو البحث عن جوابٍ جديدٍ للنوازل والمستجدات؛ ويمكن أن يدور هذا البحث حول الموضوعات التالية:

١. أن تكون هناك إشكالية مطروحة في التراث، وهي تقبل أجوبةً متعددةً؛ هناك مسائل يمكن تناولها من جهات عديدة، مثل البرهنة على وجود الله، فتطرح الإشكالية من

جديد لينظر فيها الباحثون من جديد، والتجديد هنا، عند كافة الفرق الإسلامية، أمر مقبولٌ ومتداولٌ.

٢. جواب موجود في تراث المسلمين وقد تبين اليوم بطلانه؛ مثل مسألة علم الله بالجزئيات عند المشائين، من وجهة نظر الصدرايين، فقد جدد الصدرايين في هذا المجال عندما طرح أفكاراً جديدةً تباين ما ذهب إليه المشائي. ولا يزال هناك مجال للتفكير فيها، والكثير من الأجوبة التي سجلت في التراث قد تبين بطلانها، ويجب ضرورةً طرح الإشكالية من جديد، والتفكير فيها؛ للحصول على أجوبة جديدة مقنعة، وهذا السنخ من التجديد أيضاً كسابقه فهو مقبولٌ ومطروح بشكلٍ قويّ.

٣. جواب صحيحٌ مسجل في تراث المسلمين، لكن توصل إليه الباحثون القدماء عن طريق منهجٍ قديمٍ؛ مثل الكثير من قضايا الكلام الجديد، فقضية الروح لم تكن في القديم مطروحة من زاوية الدراسات المعنية بشبهات "الذكاء الاصطناعي" وعلم الأعصاب، واليوم لا يمكن الحسم فيها إلا بعد الإجابة عن هذه الشبهات.

فالتجديد في هذه الموارد الثلاثة لم يشكّل أزمة بين المسلمين فجميع العلماء، بسعة صدورهم، يرحبون بهذا النوع من إعادة النظر وتجديد الأفكار وتحديث وجهات النظر لكن النوع الآتي لطالما أوجع أوار النزاع بين القديم والجديد.

٤. التجديد في الثابت في الدين، الثابت بالتواتر، والثابت حسب المشهور، فالتجديد في مجال الثابتات شكّل، ولا يزال يشكّل، أزمة؛ لأنه يستبطن مضامين خطيرة: منها تسفيه الأسلاف؛ ومنها نسبة الخرافة أحياناً إلى التراث؛ ومنها إدعاء أنه يمكن تجاوز

---

١ - فلم نذكر الثابت بالأخبار الواحدة لأنها لم تشكل أزمة أبداً، ما لم يصل الخبر الواحد إلى حد الشهرة، وبنيت على أساسه آيدولوجيات وعقائد راسخة.

الإسلام. ونتيجة هذه القضايا الثلاث توازن، عندهم، تصفية الإسلام والمسلمين وجوداً واجتماعاً.

٥. التجديد انطلاقاً من الإيمان بقحط النصوص، وخلو التراث عن جواب؛ هذا الفرض يشكّل مشكلةً عند الكثير من الباحثين الإسلاميين الذين يؤمنون أنه ما من واقعة إلا ولله فيها حكمٌ؛ وتمسكا ببعض النصوص الدينية، يدعون للدين جواباً عن كل واقعة، كما أنّ نسبة القحط المعرفي المذكور إلى الإسلام تعني نسبة النقص إليه الإسلام، ولذلك أصبحت هذه الفكرة مرفوضةً جملةً وتفصيلاً عندهم.

ويوجد من علماء السنة كانوا، وما زالوا، على هذا النهج، من يعتبر الاجتهاد نشاطاً معرفياً ضرورياً لكل حقبةٍ زمنيةٍ، وإليك كلام القرضاوي: <نقرأ شيخ الإسلام ابن تيمية، وما خلف من كتب كبيرة، ورسائل متوسطة وصغيرة وفتاوى متنوعة ومباحث مستفيضة في الأصول والفروع، والمعقول والمنقول، فنغترف منها، وننتفع بها، ولكننا نخالفه فيما لا نقتنع به في العقلية والتقليدات، وفي بعض ما بالغ فيه، كإنكار المجاز في القرآن واللغة، ومنتقده كما نقد هو من قبله، ونقول ما قال تلميذه الذهبي: شيخ الإسلام حبيب إلينا، ولكن الحق أحب إلينا منه<sup>٢</sup>.

وهذا الذي ذهب ببعض أهل السنة<sup>٣</sup> من المجددين، ليُدعي ضرورة قبول المذهب الجعفري مذهباً خامساً في الإسلام، نقتبس منه الحكم الديني، كما نعود إلى المذاهب الأربعة من دون ميزة، مما يجعلنا نقول إن التقريب أيضاً قضية من قضايا

١- مثل الآية: (ما فرطنا في الكتاب من شيء الأنعام: ٣٨).

٢- الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، ص ٦٣.

٣- محمود الشلتوت.

التجديد اليوم، بل أهمها اليوم، وهذه القضية هي أساس الدراسات المقارنة، التي كان محمد عبده يحاول تأسيسها.

ومن ثمرات قضية التقريب اعتبار بعض النصوص الدينية إما تاريخيةً، متعلقة بظروف خاصة قد مضت، وإما إعادة النظر في دلالتها، فمن باب المثال نرى الباحثين المعاصرين، ممن يخلص للتقريب، يتأملون في دلالة رواية الحارث بن المغيرة، حيث قال: قلت لأبي عبد الله: قال رسول الله: <من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية؟ قال: نعم، ميتة جاهلية جهلاء أو جاهلة لا يعرف إمامه؟ قال جاهلية كفرٍ ونفاق وضلال، فيحملون معنى مفردة "الكفر" على المدلول اللغوي دون المصطلح في الفقه أو في الكلام.<sup>١</sup>

توجد مفاهيم ذات صلة بمفهوم التجديد منها مفهوم "المعاصرة"، وهناك دراسات كثيرة تحت هذا العنوان، ويقول القرضاوي في شرحه: يراد بالمعاصرة: أن يعيش الإنسان في عصره وزمانه، في أفكاره وقيمه وسلوكياته، في انتصاراته وهزائمه، في معمعة أحداثه، و مع أهله الأحياء المتحركين، يفكر كما يفكرون ويعمل كما يعملون، لا يعيش في عصر مضى<sup>٢</sup>، فهناك تعابير مبهمة من كلامه لكن الهدف هو الإشارة إلى المفاهيم التي لها نحو صلة بمفهوم التجديد، وليس الخوض فيما طرحه الرجل.

ويمكن الاكتفاء بهذا المقدار في البحث الأول، لننعطف إلى المبحث الأصلي للمقال، وهو تحليل دوافع التجديد والتحديث في العالم الإسلامي.

### دوافع التجديد عند العلماء المسلمين

١ - راجع: التجديد والاجتهاد، العدد ٤٧، ص ١٣٩.

٢ - الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، ص ٧٠.

يمكن الحديث عن دوافع كثيرة أدت إلى رفع شعار التجديد عند أكثر مفكري الإسلام، لكننا في هذه الدراسة الموجزة نكتفي بالإشارة إلى عاملين أساسيين؛

### التجديد مرحلة ضرورية

اعتبر بعض الباحثين التجديد مرحلة ضرورية لكل حركة فكرية، وعليه، فهو ليس إلا محاولة لتقديم حلولٍ للتحديات المعاصرة، والتي إما أن تكون ناشئة من الواقع والظروف المباشرة للظروف السابقة، أو تكون قد نشأت من الطروحات المزاخمة للخطاب الإسلامي.

وميزة هذا العامل أنه يعتبر التجديد نشاطاً ضرورياً للخطاب الإسلامي، وقد يدفعه هذا الإيمان نحو الانفتاح الثقافي للقيام بهذه المهمة الخطيرة، كل ذلك في سبيل تطوير معارف دينه وأساليب اجتهاده، مبرراً ذلك على أنه من مقدمات التجديد الضروري، أو من لوازمه.

وقد يقال إن النصوص تساعد على هذا القراءة الناشطة، فقولُه عز وجل {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه}١. إذا وضع بجانب الرواية التي رواها البخاري عن أبي عبد الله: إن العلماء ورثة الأنبياء وذلك أن الأنبياء لم يُورثوا درهماً ولا ديناراً وإنما أُورثوا أحاديثهم...٢.

فالرواية وإن كانت ضعيفة السند<sup>٣</sup> لكنها من ناحية المضمون تحمل محتوى الروايات التي تثبت لنا مناصب الإفتاء والحكم للفقيه، وإذا دمجنا الرواية إلى الآية نخرج بالنتيجة التالية: ضرورة كون الخطاب الإسلامي أو اللسان الإسلامي، والذي بيد

١- إبراهيم: ٤

٢- أصول الكافي، كتاب العلم/ باب فضل العلم، ح ٢.

٣- راجع: تبين الكافي، ج ١، ص ١٩٧.

المفتي أو الحاكم، متناغماً مع ظروف الناس، فيكون الدافع للتجديد هنا نفس ما أشرنا إليه من أنه ضرورة مرحلية ومن مقتضيات التصدي للتبليغ والدعوة لضرورة مواكبة اللسان ظروف الناس وواقعهم.

وللشهيد المطهري مقاربة في تبرير ضرورة التجديد قريبة من هذا الكلام، لكن يربط القضية بالإنسان المتجدد، ويعتبر الفارق بين الإنسان والحيوان أساساً من هذه الناحية: إن حياة الحيوان تقتصر إلى الإبداع والتجديد، فلا يستطيع أن يغير الوضع الذي هو عليه إلى ما هو أحسن منه على عكس الإنسان الذي تتميز حياته بالإبداع والتجديد. فالتجديد صبغة الإنسان!

والأجمل من هذا، ربطه الدافع نحو التجديد بالمسؤولية مستعيناً في ذلك بالآية الكريمة: {إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً}.

وقد يفهم من مقولة المسؤولية على أن المجتمع غير المبدع فهو مجتمع غير مسؤول وميت، حيث ألقى مهمته ووظيفته على عاتق القديم والتراث ليكون هو المجيب عن تساؤلاته وعن تحدياته.

### الإشكاليات الداخلية والخارجية

دوافع نحو التجديد؛ ويمكن أن نواجه هنا تيارين: تيار يقبل وجاهة الأزمات والإشكاليات، وتيار لا يقبل وجاهتها، وهو القطاع الذي يسلم بكمال الخطاب الإسلامي وبراءته من كل عيب، لولا هذه الشبهات المطروحة، فيكون نشاطه التجديدي من هذه الجهة، أمراً غير ضروري، مما يجعله عادةً سطحيًا وعاطفيًا

١ - الإسلام ومقتضيات العصر، ص ٢٠.

٢ - راجع: الإسلام ومقتضيات العصر، ص ٢٠.

وطائفيًا، كما قد يفضي، حين العجز عن المواجهة والإجابة، إلى الانغلاق الثقافي والتقوقع على الذات، والذي بالتأكيد له تبعات اجتماعية مضرّة. وطبيعة الأزمات الدافعة على التجديد تكون على حالتين: الأزمات الداخلية والأزمات الخارجية، لنتكلم عن كل واحدةٍ منهما.

### ١. أزمات داخلية

نعني منها الأزمات التي تعود إلى نفس الخطاب الإسلامي، نكتفي هنا بالإشارة إلى إشكالية واحدة، وهي "غياب عنصر الاتساق في الخطاب الإسلامي المعاصر" لعننا لا نجانب الصواب لو قلنا إنّ الفارق بين الخطاب الإسلامي في زمن المعصومين وفي غيره يرتد إلى اتساق الأول وفوضويّة الثاني، كان الاجتهاد بعد غياب المعصومين أمراً ضرورياً، حيث إنه الجسر الوحيد، الذي كان لا بدّ منه لمنح الشريعة والمعارف الإسلاميّة فرصة التجلي وإبراز ما لها من طاقات ومرونة، لكنه، إما عن قصدٍ أو من دون قصدٍ، قد لعب الاجتهاد دوراً مزدوجاً.

فالاتجاه قد أمّن للدين، من ناحية، عنصرَ المرونة فأصبح الدين بذلك مهيمناً على القضايا النازلة والمستحدثة فكان وما زال من هذه الزاوية سلاحاً للمسلمين، لكن، بما أنّه قد تمّ عادةً بشكلٍ فرديّ وشخصيّ تارةً ومن دون أن تكون وراءه سلطة قانونيّة تدير الخلافات الناشئة منه تارةً أخرى، قد أدى دوراً معاكساً، فأصبح في الوقت نفسه سلاحاً لأعداء الدين لأنه ولّد على مستوى الاجتماع خطاباً غير متّسقٍ.

يعني أن مفهوم الإسلام في عصر النبي ' كان يحيل إلى حقيقةٍ واحدة، معلومة ومحددة، لكنّ مفهوم الإسلام اليوم أصبح يحيل إلى مصاديق متعدّدة وحقائق متباينة، وهذا الذي نعني منه عدم الاتساق، فقد أصبح اليوم يحيل إلى ما يباين الإسلام؛ لتباين الاتّجاهات المنسوبة اليوم إلى الإسلام، فهذه المسألة قد دفعت الكثير من الباحثين

اليوم ليهتف بالتجديد، وينادي بضرورة إبداع ما يخرج المسلمين من هذه الأزمة الخطيرة.

## ٢. أزمات خارجية

وهي الأزمات التي نتجت من المناهج المباشرة لمناهج المسلمين إما مجال المعرفة أو في مجال الاجتماع والدعوة نحو القيم، نكتفي بتحليل نموذجين منها: الأزمة المنهجية، والخطاب الغربي المنافس للخطاب الإسلامي.

إن نظام اللغة الدلالي؛ يوجد في المنطق الكلاسيكي والصوري تقسيم الدلالة إلى ثلاثة أنواع، اللفظية والطبيعية والعقلية، وقد جعلوا العمدة في البحث المنطقي الدلالة اللفظية، والتي تربط المتلقي بالواقع والحقيقة، وتراثنا الإسلامي، كلاماً وأصلاً وفقهاً، على هذا الوعي تقريباً، وذلك مع ملاحظاتٍ، ليس هنا مجال التعرض لها. والمنهج القائم على هذا الوعي اللغوي، حسب تقدير معتقني الدراسات اللسانية والبنويّة، منهجٌ ضعيفٌ، فاللفظ عندهم لا يحيل إلى الواقع، وعليه يكون منهج المسلمين المولد للمعرفة، من وجهة نظر هؤلاء، على خطأ فادح.

فاهتمام الدراسات المعاصرة عن اللغة وفروعاتها من لسان وكلام واستعمالات وأنماط التواصل، الشي الذي لم يحدث بهذا الحجم في القديم، ألفت في نفس البعض أن الأسلوب الصحيح في التعاطي مع اللغة هو هذا الأسلوب اللساني دون السائد في مناهج علماء المسلمين الاجتهادية، فقاموا رافعين شعار التجديد تأسيا بالغرب.

يقول أبو زيد: لقد صارت العلاقة بين بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية والثقافية، إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن



مثل هذا العالم، إن كان له وجود، يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم<sup>١</sup>، ويقدم من خلال هذا الكلام خلاصة الفكرة التي أشرت إليها. فالمسلمون قد حاولوا إدارة هذه المشكلة المعرفية عندما أكدوا على ضرورة التدقيق في المفردات المستخدمة في الاستدلالات، وأكدوا على ضرورة القرائن عند الاشتراك، كلها ليس إلا للتوخي الدقة حتى يصاب المفكر عن الوقوع في الخطأ في تفكيره، ومن مشاكل بعض المجددين التغافل عن هذه الإسهامات والتدقيقات التي التي قد صدرت عن المفكرين المسلمين في هذا السياق.

إن اصطدام نظام الاستنتاج القياسي مع الواقع، القياس استدلال غير مباشر، في مقابل التمثيل والاستقراء، وهو يعني الانتقال من كلي إلى كلي آخر أو إلى جزئي أو جزئيات، وهو، حسب قناعة المنطقيين المسلمين، أقوى الطرق الاستدلالية.

وعندما نحلل المنهج القياسي، من وجهة نظر التجريبيين والوضعيين والحدائيين الذين تأثروا بهؤلاء، نراه حكماً على الواقع، انطلاقاً من معطيات ذاتية، فيعني ذبح الواقع وإهدار لزوياه، الملفت للنظر في القياس هو كونه حكماً على الخارج من عند نفسه، لأننا لا نجد الكلي في الخارج.

هناك من الفلاسفة المسلمين من يرون بأن الفلسفة لا تحتاج في الحكم على الأشياء إلى الحس ولا إلى الاستقراء، لأنها تستمد موادها من المعقولات الثانية الفلسفية، وهي متعالية عن الحس والتجربة ولوازمهما، كالاستقراء والملاحظة والتجربة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبعض المتأخرين، ابتداءً من إشارات العلامة الطباطبائي، قد

توصلوا إلى ضرورة اختزال المبادئ التي تستمد منها الفلسفة، بالأوليات والوجدانيات، لأن الباقي ليس بديهي<sup>١</sup>.

وهذا يعارض خط بعض الحدائين، إذا لم نقل كلهم، فهم يؤكدون على ضرورة الحس والتجربة والملاحظة والاستقراء في البرهان، بل ينسبونه إلى ابن رشد، ومن خلاله إلى أرسطو، وهو قول الجابري:

"إن الأقاويل البرهانية - أو بكلمة واحدة "البرهان" - هو عند ابن رشد، كما عند أرسطو، الأقاويل التي تتصف من جهة الاتساق المنطقي وتعتمد، من جهة أخرى، الاستقراء والملاحظة والتجربة"<sup>٢</sup>.

وهناك بجانب الجابري حدثيون كثيرون يدعون ضرورة العودة إلى ابن رشد، مقيمين حجة على أن الغرب قد اقتبس منه وتقدم، لماذا لا نستعيد منه بضاعتنا، وقد ذهب بهم هذا الشعار المخدّر حتى يحذّره أبو زيد منه<sup>٣</sup>. على أية حال فالتجديد عند هؤلاء هو العودة إلى ابن رشد أحياناً.

### مواجهة الخطاب الإسلامي خطاباً غربياً منافساً

من الأزمت الخارجية مزاحمة الخطاب الغربي الخطاب الإسلامي، خطاب يباين، من ناحية المبادئ أحياناً، الخطاب الغربي، كونه خطاباً استعماريًا، احتلالياً طامعاً في تعويم القيم الليبرالية وتدوير الثقافات الأخرى فيها، نذكر هنا نماذج يتعارض فيها الخطابان:

١ - راجع: شرح البرهان، مصباح البيدي، ص ١٥٩.

٢ - المثقفون في الثقافة العربية، الجابري، ص ١٣٦.

٣ - راجع: الخطاب والتأويل، أبو زيد، ص ٤١-٥٧.

للإسلام مصالح وهواجس يحلم فى إنجازها فى مقابل شهوة الغرب الجامحة، وحرصه الشديد على التغلب والاستحواذ على مصالح الناس بواسطة آليات الاحتلال والاستعمار بمستوياتهما، من الاسعمار الفيزيقي المحسوس إلى الثقافي الناعم غير الملموس الذى يشكل حرباً ناعمةً، والتي فى الواقع ليست حرباً شنت فى العصور الراهنة، بل القيم تبقى دائماً، تتدافع فيما بينها، وهى سنة الله الثابتة. وهذا التمر الغربى هو الذى يعيق المسلم أحياناً عن أن يفتح على الغربى وعلى حضارته وتقانه، رغم اعترافه بتفوقه فى هذا المجال، لقد سمى البعض موقف الغرب هذا بالدور المزدوج<sup>١</sup>.

قد يكون الغرب المنافس هو الذى ألجأنا إلى الوحدة والتقريب، وتغيير الكثير من الخطابات التى تشنت شمل المسلمين، حتى يمكن القول إنه المؤثر فى منهج قراءة البعض للنصوص، والسؤال الذى قد يطرح هنا هو هل أعطيت الموضوعية حقها ونحن نقرأ النصوص بهذا الشكل من القراءة؟

قد تجاوز البعض هذه الشبهة وفقاً للنظام الولائى الذى يخول شؤون المسلمين إلى الولى والحاكم الشرعى فيتصرف بهذه الولاية فى النصوص حسب أحكام الزمكانيّة والواقع، أو برّوها حسب قضية الضرورة وكونها مبيحة لكل معذورة.

الدين عند المسلمين يتقوم بأمرين: بالفطرة وبالوحي، وهناك انسجام تامّ بينهما أيضاً الفطرة، وهذا الذى يستظهره المفسّرون من هذه الآية التالية<sup>٢</sup>: { فأقم وجهك للدين

١- راجع: إشكاليات الفكر العربى المعاصر، ص ٢٤-٢٧.

٢- راجع على سبيل المثال - الميزان فى تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٨٣؛ تفسير الكشاف، ج ٣، ص ٤٧٩؛ التفسير

الكشاف، ج ٦، ص ١٤٢.

حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس علينا لا تبديل لخلق الله وذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون<sup>١</sup> .

وبين هذه القراءة وقراءة معظم الغربيين عن الدين بون شاسع، منها قراءة أوجست كونت من ادعاء نشو الدين من الجهل<sup>٢</sup>، وادعاء راسل الفيلسوف البريطاني، بأنه من الخوف<sup>٣</sup>، وتفهم في ضوء قراءة إميل دوركايم، في إرجاعه الدين إلى الطوغم، فلها جميعاً مشكلات مشتركة نكتفي بالإشارة إلى بعضها.

الأول: قد انطلق أوجست كونت في قراءته إلى ظواهر يونانية، وبنى عليها ليستنتج في نهاية تحليله إلى أن الدين خرافي ويشكل مرحلة من الجهل في مقابل مرحلة الفلسفة والعلم، وإشكال اتجاه يعود إلى أن الواقع اليوناني لا يشكل مرجعاً قوياً في هذه المسائل، فلو انطلق باحث آخر مما حدث في مكة المكرمة مثلاً مع ظاهرة الإسلام عندئذ ليتوصل إلى نتيجة مباينة لما توصل إليه أوجست كونت.

الثاني: غفل هؤلاء عن أن لفظ الدين مشترك لفظي، بين الدين اليوناني والأديان الإبراهيمية، فالخلط بين المصداقين أفضى إلى إسقاط عورات الأول على الثاني، وكذلك التغافل عن إنجازات الوحي وبركاته للبشرية.

الثالث: هناك خلط آخر، وهو أن ذلك الدين الذي تكلموا عنه في اليونان القديم أو في مكان آخر، والذي قابل العلم والفلسفة، لم ينشأ من الوحي، بل ذلك الدين كان نتاج عقول بعض الضعفاء والبسطاء واستنباطاتهم، وعليه يجب عليهم أن يشككوا في قدرة العقل والخيال، وليس في قدرة الوحي؛ وخلاصة القول هي إنه لا توجد ملازمة بين الدين وبين الوحي، قد نجد، حسب تحليلاتهم، ديناً، مثل ذلك الدين اليوناني، قد

١- الروم: ٣٠.

٢- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ج ٢، ص ٣١٢.

٣- راجع: لماذا لست مسيحياً، ص ٣٤.

صدر عن عجز الإنسان عن فهم الحقيقة والواقع، فيجب ألا ننزل هذا الدين منزلة الدين الوحياني، الالتباس الذي قد وقع فيه هؤلاء.

### طغيان المنهج الوضعي في الدراسات الغربية

للغربي مشكلة المنهج في البحث عن القضايا الدينية/ المنهج الوضعي والمادي؛ يقول حسن حنفي في بيان هذه المشكلة: وترجع أزمة المناهج إلى النعرة العلمية والنزعة الخطائية، والأولى تسود معظم دراسات المستشرقين، والثانية تسود معظم دراسات المسلمين<sup>١</sup>. ثم يقول في شرح النعرة العلمية: تنشأ النعرة العلمية من استعمال منهج أو طريقة أو عادة تخالف موضوع البحث لأنها مادية ترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجمه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي. وهذا مناقض تماماً لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي وهو الوحي<sup>٢</sup>.

وهذه هي النعرة العلمية، وقد أشار إليه أركون، وسمى منهجهم هذا بالمنهج الوضعي: فقد ألغوا كل شيء روعي أو غير مادي باعتبار أنه لا وجود لأي شيء إذا لم يكن مادياً نلمسه باليد. لقد غاب التعالي الرباني أو المثالي عن أفق الغرب كلياً، بسبب وضعيته المتطرفة<sup>٣</sup>.

وإذا زدنا مشكلة النسبية المفرطة واختزالهم الواقع في المصالح المادية نعرف كم توجد من مسافة شاسعة بين ما يريد الإسلام أن يحققه وما يطمع فيه الخطاب الغربي.

١- التراث والتجديد، حسن حنفي، ص ٧٠.

٢- التراث والتجديد، حسن حنفي، ص ٧١.

٣- تحرير الوعي الإسلامي، محمد أركون، ص ٦٠.

## نتائج الدراسة

- مفهوم التجديد له مصاديق كثيرة، قد يطلق ويراد به العودة إلى التراث الأصيل، كما يطلق ويقصد منه التوفيق بين التراث والواقع، أو يطلق ليدعى ضرورة العودة إلى منهج عالمٍ خاصّ كالرشديين مثلاً؛
- أنكر العلماء أحياناً على المجدّدين مواقفهم التجديدية؛ لأنها تشكّل موقفاً خطيراً ينتهي بالمجدد إلى أمر غير مقصودٍ، وهو هدم أصل الإسلام، وتصفية المسلمين اجتماعياً؛
- من النتيجة السابقة يفهم أن العلماء المسلمين لم ينكروا التجديد بقدر ما أنكروا من المجدّد الفوضى المعرفية والإرسال في هوس التجديد؛ لذلك شرطوا على المجدّد أن يكون مجتهداً وأن تكون دائرته مؤطّرةً وفق معايير النّص والعقل؛
- يمكن الادّعاء على أنّ التعارض أحياناً قائمٌ بين الخطاب الغربي واجتهاد بعض المسلمين، والذي يمكن إدارته بالتفريق بين أساس الإسلام والاجتهادات الدخيلة.

## مصادر البحث

١. قرآن كريم.
٢. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، بعناية: الدكتور محمد عوض مرعب، الأنسة فاطمة محمد أصلان، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ط/١٤٢٢ هـ.
٣. أبو زيد، نصر، النص، والسلطة، الحقيقة، الناشر: المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى/١٩٩٥
٤. أركون، محمد، تحرير الوعى الإسلامى، تقديم هاشم صالح، الناشر: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى/٢٠١١ م
٥. باقر الصدر، محمد، فلسفتنا، بيروت: دار التعارف، الطبعة الثالثة/٢٠٠٩ م
٦. بدوى، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط/١٩٩٦.
٧. الجابرى، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربى المعاصر، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى/١٩٨٩ م
٨. الجعفرى، بهراد، تبين الكافى فى مرآة العقول، تهران: جعفرى راد، الطبعة الأولى/١٣٩٣ هـ ش.
٩. حنفى، حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٢ هـ
١٠. راسل، برتراند، لماذا لست مسيحياً، ترجمة عبد الكريم ناصيف، الناشر: مكتبة الفكر الجديد، الطبعة الأولى/٢٠١٥ م
١١. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمر، منشورات البلاغة.
١٢. السبحانى، جعفر، المحاضرات فى الإلهيات، قم: المركز العالمى للدراسات الإسلامية، الطبعة الرابعة ١٤١٣ هـ ق.

١٣. الشهيد المطهري، مرتضى، الإسلام ومقتضيات العصر، بيروت: دار الإرشاد، الطبعة الأولى/٢٠١٢ م
١٤. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تصحيح: غلام رضا الفيضاني، قم: إصدارات مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، الطبعة الرابعة/١٣٩٠ ه.ش
١٥. القرضاوي، يوسف، الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، بيروت، مؤسسة الرسالة.
١٦. الكليني، ثقة الإسلام، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى/١٤٢٦ ه.ق
١٧. مصباح اليزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخافاني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، بقم المقدسة، ط١/١٤٠٩ ه.ق
١٨. المظفر، محمد رضا، المنطق، قم: انتشارات دار العلم، ط٢.