

* كارشناسی ارشد فلسفه، مجتمع عالی فقه، جامعة المصطفی ﷺ العالمية.

مقدمه

یکی از اصول تجدید فرهنگ و سنت، توجه و تذکر به این نکته است که تاریخ بشر، تاریخ توسعه علم و استکمال عقل است. توسعه علم و کمال عقل یک راه است، و این راه راهی استیلا و تسلط آدمی بر جهان و تسخیر موجودات است. راه توسعه هم رهرو مناسب خود را می‌طلبد و تا کسی مستعد رهروی نباشد نمی‌تواند وارد شود و اگر وارد شود راه را پر آشوب می‌کند. در دوران جدید، علم و عقل امری در میان دیگر امور نیستند بلکه مقامی شبه‌دینی دارند؛ درست‌تر بگوییم دوران عقل و علم دوره‌ای است که این دو، قائمه نظام جامعه، مناسبات و روابط مردم هستند و مردم به علم و عقل به صورت مرجع تعیین راه و جهت زندگی خود اعتقاد دارند. ما راهی جز راه توسعه و تجدد پیش پای خود نداریم. توسعه و تجدد، در هر مرتبه از قوت و ضعف که باشد تا زمانی که عهد جدید شکسته نشده و از اعتبار نیفتاده است همچنان دوام خواهد داشت. بسط و گسترش تجدد و تجددمآبی زمانی متوقف می‌شود که مبنای دیگری برای زندگی بشر گذاشته شود، و این مبنا را با حرف و ادعا نمی‌توان گذاشت بلکه باید آنرا یافت و به رهروان نشان داد.

تجدد نوعی اندیشه و خردنوایین است. مراد این نیست که هر چه در تاریخ تجدد می‌گذرد، موافق عقل و در افق عقلانیت است و بی‌خردی از جهان رخت بر بسته است بلکه منظور این است که یک مرجع حاکم یا یک منشاء قدرت وجود دارد. اما این که این مرجعیت یا قدرت چگونه و در کجا و به چه صورت‌ها و با چه شدت و ضعفی ظاهر می‌شود، در جای خود قابل بحث است. بحث و تفصیل این معنی فرصت و رخصت بیشتری می‌طلبد و در مجال کنونی بسط و تفصیل آن امکان ندارد اما به اجمال به این نکته اشاره می‌کنیم که تجدد و خرد انتقادی، طرح و چارچوبی است که مسائل در حدود آن مطرح می‌شود، و در این چارچوب اراده‌ها، خواهش‌ها، و نیازها ظهور می‌یابد و قواعد رفتار و کردار تعیین و البته بسط و تفصیل پیدا می‌کند.

عقلانیت انتقادی، به دوران بعد از قرون وسطی تعلق دارد و به نوعی خودآگاهی و ظهور بشر خودآگاه باز می‌گردد. تجدد و عقلانیت انتقادی، با ظهور بشر جدید پدید آمد و به سیر خود ادامه داد تا به مرحله‌ای رسید که برخی آنرا پایان تجدد و حتی پایان تاریخ خوانده‌اند. مردمی که از قافله تاریخ و تمدن واپس مانده‌اند ناگزیر مشکلی داشته‌اند و پای رفتشان می‌لنگیده است. برای

ورود به تجدد شرایطی لازم است که تا آن شرایط فراهم نشود هرکوشی برای ورود به تجدد، احیاناً تجدد زدگی را شدت می‌بخشد. ما اگر نمی‌توانیم روح‌مان را به روح بشر جدید پیوند بزنیم دست‌کم باید به تجدید تجربه بشر مدرن نزدیک شویم. تجدید تجربه جدید، مسبوق به مقدمات فکری، و نوعی وجدان و خودآگاهی فرهنگی و تمدنی است، و این مقدمات در عصر ما که در باره مبادی و معانی تجدد، چون و چرا و از اعتبار آن پرسش می‌شود به دشواری تحقق می‌یابد. فعلاً شاید نیاز نباشد که بحث کنیم چه میزان وجدان و خودآگاهی تمدنی، در جنبش‌های اسلامی وجود دارد، و آیا می‌توان آنرا نوعی گفتاری معطوف به عبور از بحران تلقی کرد یا نه. قدر مسلم این است که خودآگاهی و وجدانی که با جنبش‌های اسلامی و نواندیشی دینی وارد تاریخ ما می‌شود، به تاسیس نوعی عقلانیت و گسست معرفتی نمی‌انجامد. بنابراین، آن را می‌توان نوعی خودآگاهی مخدوش، وارونه و گونه‌یی دریافت قریحه‌ای از تجدد دانست، و راز و سر ناکامی آن را نیز می‌توان در همین ناتوانی در تاسیس عقلانیت جدید و گسست از الگوی معرفت‌شناختی قدیم جست‌وجو کرد. البته این امر نه بدان معناست که در جنبش‌های اسلامی از موضع معرفت-شناختی قدیم، موضع معرفتی مدرن مورد رد و تعرض قرار گرفته است، بلکه بر عکس با این که معضل در سرشت و بنیاد خود، نوعی بحران آگاهی است، هیچ گاه در ذهنیت اسلام‌گرایان به صورت یک معضل در حوزه آگاهی و نوعی بحران معرفت‌شناختی مطرح نبوده است. درست بدین‌روی، که با این که در ورای اسلام‌گرایی نوعی وجدان و آگاهی وجود دارد، اما این آگاهی مخدوش و وارونه، و به دیگر سخن، آگاهی کاذب (ایدئولوژی) نه خود را به کمال رسانده و به یک دستگاه معرفتی بدل می‌کند و نه قدرت تعمیم را دارد.

کارگردان اصلی جنبش اسلام‌گرایی، فقیه حجره‌نشین، مولوی یا ملا و مجاهد و روشنفکر حاشیه‌یی است که به شکاف‌های معرفتی قدیم و جدید به خوبی آگاهی ندارد، و در غیبت آگاهی و وجدان تاریخی، قصد پل بستن از این به آن را دارد. مجاهد، مولوی و ملا، هرچند یک جنبش مذهبی و دین‌سالار را پیش می‌کشد لکن آن‌ها نیز پروژه تجدید و نسخ سنت را نفی می‌کنند و دنبال نوسازی، البته با الگوی خاص خویش هستند، و بی‌تردید تجربه طالبان و پساطالبان

نیز تجربه یکه و یگانه است. می‌توان گفت که جنبش اسلام‌گرایی، در تمام وجوه و جوانب آن، پس از افت و خیزها، محکوم به شکست بوده است، جز فقر، فساد، فلاکت و استبداد، دستاورد ملموس و محسوسی نداشته است. راز پس ماندگی فکری و فرهنگی را نیز در همین استبداد دینی باید جست. جنبش اسلامی دلوایس تمدن و تفکر نیست، و سودای تجدید مناسبات انسانی و تاسیس عقلانیت و مدنیت ندارد. دغدغه اصلی اسلام‌گرایان، اجرای احکام اسلام و حاکمیت شریعت، تنظیم مناسبات انسانی بر مبنای قوانین و موازین شرعی است. هرچند که آنان به دلیل این که بحران را به مثابه بحران در آگاهی درک نکردند، نتوانستند این دغدغه را تبدیل به یک گفتار کنند، و از آنجا که این دغدغه در غفلت مطلق از بحران دانایی، قرار داشت، نتوانست به گفتاری در حوزه حق و عدالت تبدیل شود. زیرا خردورزی یا عقلانیتی که می‌بایستی پروژه اسلام‌گرایی را به فرجام این پروسه برساند، نه عقلانیت انتقادی و نه عقلانیت ابزاری بلکه نوعی عقلانیت شرعی بود. اسلام‌گرایان هرگز به این پرسش پاسخ نگفتند که چگونه می‌توان در جامعه‌ای که فتوای ملا و مولوی در آن حکم قانون را دارد، حقوق شهروندی و قانون منبعث از اراده افراد را مستقر ساخت. اسلام‌گرایی معطوف به نص و شریعت، هیچ نقطه‌عزیمتی جز نظام تبعیض‌آمیز موجود و مناسبات انسانی ظالمانه‌ی حاکم بر آن نداشت. در شرایط فقدان عقلانیت نوآیین، برای گذار از استبداد، که ناگزیر می‌باید از مجرای نسخ سنت استبدادی انجام شود، انتظار عمل مناسب که به دگرگونی‌های ساختاری منتج شود، نیز بی‌جا است. وقتی که دریافت قریحه‌ای جای نظر و نظریه را بگیرد، بدیهی است که واکنش‌های غریزی قائم مقام عمل خواهد شد. این گونه، انحطاط و بحران دانایی در جهان اسلام به یک درد بی درمان بدل شده و فرهنگ و تمدن اسلامی، دستخوش جدال‌های خونین مذهبی و خشونت‌های فرقه‌ای می‌شود.

نوسازی فرهنگی مبتنی بر عقلانیت معطوف به نص و شریعت، امکان پیشرفت ندارد. نخستین گام هر نوع نوسازی باید واسازی و نسخ (deconstruction) سنت باشد. نظام موجود و مستقر را نمی‌توان دور زد، بلکه بایست با تخریب و واسازی از آن عبور کرد و این به مدد عقلانیت انتقادی ممکن است. در شرایطی که به بحران آگاهی و امتناع تاسیس اندیشه و آگاهی نوآیین کم‌ترین التفاتی وجود ندارد، میزبانی از ایده تجدید فرهنگ و تاسیس عقلانیت در منظومه

معرفتی کلاسیک، تنها می‌تواند بی‌توجهی و غفلت عمیق از مبانی هر دو دنیای نو و دنیای کهن را یک جا به اثبات برساند. نواندیشان دینی در تشخیص درد تا حدودی زیادی موفق بودند، اما در درمان آن کاملاً ناکام ماندند. زیرا که سازوکار لازم را برای درمان نداشتند. آنان نه توان ارائه توضیح نظری لازم را از استبدای دینی بدوی حاکم بر جامعه خویش داشتند، نه به مبنا و معنای نظام نوی که می‌خواستند به وجود آورند، چنان که باید واقف بودند.

اینان این راز را در نیافتند که چگونه می‌توان قانون منبعث از اراده افراد را تا سر حد فتوای مولوی و ملا و حتی فراتر از آن، در دل و دیده شهروندان حرمت و قداست بخشید. بحث از انحطاط فرهنگ و هبوط عقلا نیت اسلامی، می‌بایست با امکانات و اهلیت فراتر از حد و توان ما مورد بررسی قرار گیرد. بدیهی است که بحث کنونی نتواند از طرح اجمالی مطلب پا فراتر نهد. زوال تفسیر عقلا نی از شریعت و ایمان زاهدانه و خردستیز، تاریخ ایمان اسلامی را به چالش جدید میان اسلام و تمدن غرب پیوند می‌زند. در این چالش است که معضل ایمان بار دیگر رخ می‌نماید و ما با گفتمان‌های اسلامی فراوانی مواجهیم که عمده‌ترین آنها، گفتمان سلفی، گفتمان-تجددگرا و گفتمان سنت‌گرا است. این گفتارها با این که منش اپولوژیک و مدافعه‌جویانه دارد، از نقطه‌های عزیمت گوناگون امکان طرح یافته است. گفتمان‌های اسلامی معاصر همگی راه درک تازه از اسلام را در نسبت به بنیادهای اندیشه تجدید می‌بندد. این نگاه‌ها و دیدگاه‌ها در همین عدم درک نو از اسلام به عنوان یک محور مشترک با هم یکی و یگانه می‌شود. تعصب و خشونت که امروز شاهد آنیم، خود ناشی از عدم درک سرشت تاریخی اسلام و بویژه عدم درک از انحطاط تاریخی آن در دوران معاصر است. برخورد با معضل اسلام، در بحبوحه چالش با تجدید، مشوب به شائبه‌های گوناگون بوده است و از این رو نتوانسته است که فراتر از مشغولیت‌های روشنفکرانه قامت افرازد. بدیهی است که مجادلات حلقات تنگ روشنفکری، بویژه از نوعی جهان‌سومی آن، که از بنیاد چونان پیرایه بر و تقلید از سنت روشنفکری غرب بوده است، هیچ‌گاه نتواند هیچ راهی به دهی ببرد.

این نبشته هیچ تئوری نجات یا گذاری را مطرح نمی‌کند؛ هیچ طرح و نظریه جدیدی را پیش

نمی‌کشد؛ برای انبوه مشکلات و بن‌بست‌ها هیچ راه حل آماده و آسانی در آستین ندارد. نه ندای بازگشت به گذشته سر می‌دهد و نه صلاهی مبارزه با غرب می‌زند. بلکه دعوتی است متواضعانه برای اندیشیدن و فهمیدن. فهمیدن با درد و دشواری و تعلق خاطر ممکن است. من مدعی فهم و دانایی نیستم، اما در حد امکان کوشیده‌ام که این گفته اسپینوزا را همواره به خاطر داشته باشم که «نه دشنام‌گویی، نه نفرین کن و نه خشم‌گین باش، بلکه بفهم».

نقطه عزیمت من در این نوشته، این نکته آشکار و در عین حال، غیرقابل توجه بوده است که انحطاط کنونی و خشونت‌های فرقه‌ای در جهان اسلام با روایت شیک و بی‌عیب و نقصی که از تمدن و فرهنگ اسلامی ارائه می‌شود، سازگار نیست. انحطاطی مزمن مانند کرمی در پوست سیب، جهان اسلام را به رغم شکوه و شوکت ظاهری آن، از درون می‌پوساند و می‌خورد. این انحطاط زمانی به درستی درک می‌شود که بحران عقلانیت به موضوع تامل و مسئله اصلی روزگار ما بدل گردد و جایگاهی در نظام آگاهی ما پیدا کند و بخشی از مخیله ما را بسازد. بحران عقلانیت و هبوط معنوی و اخلاقی مورد بحث این تحقیق نیست، بلکه پیش‌فرض اصلی مباحث این نبشته بوده است. هرگونه کوشش نظری برای بهبود وضعیت کنونی، باید با فرض این هبوط و انحطاط عقلی و فکری و توضیح و تبیین وضعیت امکان و امتناع تفکر پیش برود. این تحقیق تلاش کرده است این وضعیت را بیان کند. هبوط و تباهی‌های امروز ما، ریشه در چنین پس‌زمینه و دگردیسی‌های فکری و فرهنگی دارد.

ضرورت احیای فرهنگ و عقلانیت در اسلام

احیای فرهنگ و تجدید عقلانیت، همواره در کانون مباحثات و تأملات حلقه‌های فکری و انجمن‌های دینی قرار داشته است. اقوام و فرهنگ‌های گوناگونی که در سپهر اسلام گرد آمده‌اند، هر کدام بر اساس ذهنیت و پس‌زمینه‌های فرهنگی خود با پدیده سنت و فرهنگ برخورد کرده‌اند. اسلام در طول تاریخ خود، با ادیان و فرهنگ‌های مختلف هم در شرق (هندوئیسم، بودیزم و زرتشتی‌گری)، هم در غرب (یهودیت، مسیحیت و صابئین) مواجهه و رویارویی داشته و این رویارویی‌ها پیامدهای فرهنگی و تمدنی مهمی از خود به جا گذاشته است. برخورد اخیر با تمدن

غرب در طی دوسده اخیر، یکی از ناکام‌ترین رویارویی‌های فرهنگی در طول ۱۴ قرن حیات معنوی دین اسلام است. این وضعیت با فروختن مشعل عقلانیت و فلسفه ورزی دوره‌های که بی تردید غزالی در آن نقش اساسی داشت، پدید آمده است. تمدن غرب با تسخیر عرصه‌های فکری و تحمیل خود به عنوان یگانه شیوه و الگوی مشروع اندیشه و عمل به شاخصی برای درک و داوری گذشته بدل شده بود و درک اجمالی از انحطاط مذهبی نیز چیزی بود که از بر خورد با تمدن متجدد غربی برای برخی محافل و حلقات و عمدتاً اشخاص حاصل شده بود. بدین روی، تلاش‌هایی که برای تجدید و احیاء فرهنگ اسلامی صورت می‌بست نیز از سر توجه به سرشت دیانت اسلامی و بسط تاریخی واقعه‌ی ایمان در طول تاریخ آن نبود بلکه جنبش احیاء معاصر در مجموع جز بازتاب نازکی از گفتمان غرب نیست که در غفلت مطلق از سرشت انحطاط حاکم بر جوامع اسلامی و ایضاح منطق این انحطاط صورت می‌بست.

بدین سان جنبش احیاء در هر سه شکل بنیادگرایانه، سنت‌گرایانه و تجددگرایانه‌ی آن در ذات و بنیاد خود، در ذیل گفتمان مدرنیته معنا پیدا می‌کند و کم‌تر می‌تواند نسبتی با واقعیت‌های انضمامی و تاریخی جوامع اسلامی و سرشت دیانت اسلامی و سرگذشت تاریخی ویژه‌ی آن داشته باشد. جدال فرق کلامی برخاسته از بحرانی است که اسلام در رویارویی با وضعیت جدید به آن مبتلا بود و از سوی دیگر، وضعیت بی‌ثبات و نه‌چندان استوار فلسفه در تمدن اسلامی که وارد این تمدن شده اما نسبت آن با الزامات یکی از ادیان توحیدی، هم‌چنان مبهم و ناروشن مانده بود. سیدجواد طباطبایی در این خصوص می‌گوید: «خاستگاه تاسیس فلسفه در دوره اسلامی نیز بحرانی در وجدان انسان این دوره بود و به نظر می‌رسید که فارابی با تدوین آراء اهل مدینه‌ی فاضله و دیگر رساله‌های اخلاقی و سیاسی، نظری به این بحران داشته و تاسیس فلسفه در دوره اسلامی را هم چون یگانه راه برون رفت از بحران می‌دانسته است» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۵۳). الگوی پساغزالی، از برزخ انحطاط تمدن اسلامی و رویارویی ناخواسته و از سرناگزیری با تجدد غربی برخاسته است. بدیهی است که در چنین وضعیتی دیگر نه از آن عقلانیت شرعی غزالی خبری است، نه فقه دیگر آن کارکرد گذشته را دارد و نه تصوف زاهدانه می‌تواند پاسخی به

پرسش‌های کاملاً جدید و دیگرآیین فراهم سازد.

بدین‌روی، تمامی گفتمان‌های دینی و ایمانی پارادایم جدید دچار مشکل مبانی و ناب‌خوردار از پایگاه نظری استوار و بنابراین، عمدتاً بی‌وجه و انتزاعی است. این دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها از فقر و بی‌مایگی آشکار در رنج است. ضمناً همین دیدگاه‌ها، نمودار موضع سلفی و گذشته‌گرایانه نیز می‌تواند باشد. این موضع گذشته‌گرایانه از رویارویی مدعیان بازگشت سنت و سیره سلف صالح با موضع متجددانه بیش‌تر روشن می‌شود. تفسیر حدافلی و متجددانه از اسلام، واکنش برانگیز شده بود. نواندیشان دینی که نسبت به گذشته‌گرایان پایگاه نظری استوارتری داشت و ضرورت تفسیر تازه از دین را در فضا و شرایط جدید احساس می‌کرد، کوشیدند تا نسبت اسلام را با علم مدرن توضیح بدهد و در واقع تفسیر سازگار با علم مدرن از اسلام ارائه می‌داد.

یکی از نوگرایان دینی (احمدخان) معتقد است اسلام با تعدیلاتی از جمله بی‌اعتبار دانستن حدیث و انکار معجزه می‌تواند با دانش مدرن سازگار شود. بدین ترتیب او از علم کلام جدیدی دم می‌زد که بر اساس آن بتوان تفسیر موافق با روح زمانه از اسلام ارائه کرد. «امروز، ما به علم کلام جدیدی نیاز داریم ... روش درخشان استعاری قرآن این نکته را روشن ساخته است که هر عصری باید معنای این کتاب آسمانی را در پرتو مقتضیات خود دریابد» (احمدخان، ۱۳۷۳؛ ۱۹۳-۱۹۴). سید احمدخان معیار حقانیت دین را انطباق آن با طبیعت می‌داند و معتقد است که ممکن نیست که میان دین که کلام خداوند است و طبیعت که مخلوق او است تضاد و تناقض باشد. این تا حدودی یادآور سخن گالیله است که می‌گفت با کتاب تکوینی بهتر می‌توان کتاب تدوینی را فهمید. این دیدگاه مورد انتقاد مدعیان سنت‌گرایی است. تفسیر سیداحمدخان مبنای نظری جدید داشت و براساس روایت تازه از اسلام ممکن شده بود. احمدخان عقل جزئی و علم متجدد را به عنوان معیار تفسیر جدید از اسلام قبول کرده بود. در هر صورت روح نگاه سنت-گرایانه و بنیادگرایانه، جدلی، مدافعه‌جویانه، راست‌کیشانه (ارتدکسی) و گذشته‌گرایانه است و در برابر هرگونه تفسیر تازه از اسلام با سرسختی می‌ایستد.

واقع این است که نحله‌های راست‌کیشی مذهبی، از انحطاط حاکم بر جوامع اسلامی، دریافت ژرف و مبتنی بر ایضاح منطق انحطاط ندارند. اسلام‌گرایی متاخر، به جای این که بر

تفسیر تازه از اسلام مبتنی باشد، بر عواطف عوام مبتنی است. گفتمان جدید اسلام‌گرایی گفتمان قدرت است. اسلام‌گرایی معاصر توانست تبیین معقول از نسبت ایمان و رویدادهای تاریخی و تمدنی ارائه کند. جهان اسلام با دو بحران عمده مبتلاست: بحران قدرت و بحران ایمان. اگر بحران قدرت دغدغهی مشترک ملا و مجاهد است، بحران ایمان بایستی دلوایی منحصر به فرد اسلام‌گرایان معاصر باشد. اما اسلام‌گراها نه تنها راه‌هایی برای حل این دو بحران پیشنهاد نکردند که در درک وضعیت بحرانی در دو حوزه قدرت و ایمان، آشکارا، ابراز عجز کردند. اسلام‌گرایان اعم از مجاهد و ملا، در دوران تعلیق و انزوا به سر می‌برند؛ یعنی نه شناخت از میراث فرهنگی اسلام دارند و نه از تحولات تاریخی و تمدن‌چیزی می‌دانند. در طول این بیش از یک قرن رابطه با غرب، هیچ اثری که نشان آگاهی از تعلیق ما میان دنیای نو و کهن باشد یا حداقل به مسئله رابطه دنیای اسلام با غرب پرداخته باشد وجود ندارد. اکنون نیز وضع هیچ تغییری نکرده است و با پرسیدن و اندیشیدن نسبتی نیافته است.

یکی از وجوه چالش‌های فرهنگی معاصر، خشونت و نابرداری است که تقریباً تمامی قلمروی اسلام معاصر از تاثیر آن خالی نیست. اقلیتی در دو سوی جبهه جدال کلامی و فقهی در درون تمدن اسلامی می‌کوشند باب گفت و گورا بگشایند و بخش عمده‌یی به تقابل و ستیز می‌اندیشند. ستیزه‌جویان اسلامی قصد تجدید کردن روابط خصومت‌آمیز مذهبی را دارند. شاخه‌های افراطی‌تر این جریان نه تنها غرب را به کفر و فساد متهم می‌کنند، بلکه اکثریت جهان اسلام را نیز تکفیر می‌کنند. سردمداران این تفکر داعش و القاعده است. این جریان‌های افراطی پیش از آن که از کوره جوشان اسلام برآمده باشد، از پس‌زمینه‌ی برخورد ناکام اسلام و غرب سر در آورده است. اینان اکنون فعالانه در تلاش است که الگویی از ستیز و خشونت را بر فضای جهان اسلام حاکم سازند. واقع این که فرجام جدال فرقه‌ای به یک جا منتهی می‌شود که همان خلق ادبیات نفرت و خشونت باشد. دو طرف به طرد و نفی و رقابت و خشونت می‌اندیشند. می‌توان گفت که امروز جریان قوی و نیرومندی در دو دنیای اسلام شیعی و سنی وجود دارد که می‌کوشد روابط نحله‌های کلامی و فقهی در درون تمدن و فرهنگ اسلامی را، بر الگویی از ستیز و خشونت

استوار دارد. بانگ رجزخوانی بنیادگرایان در دو طرف، به حدی فضا را مغشوش و آشفته کرده است که به ندرت می‌توان صدایی را شنید.

طرفداران حاکم ساختن الگوی خشونت و ستیز بر روابط و مناسبات فرقه‌های اسلامی، جبهه قوی را تشکیل می‌دهند. دست اندرکاران جدال جدید، جنگ جاری را تنها جنگ با تروریسم یا جدال و جنگ قومی - قبیله‌ای لقب نمی‌دهند، بلکه آن را بدعت و جنگ اسلام و کفر نیز می‌خوانند و در سطح محافل سیاسی و استراتژیکی خود، استراتژی ستیز و دگرناپذیری را تدوین و طراحی می‌کنند. داوری غزالی در باره نحله‌های فکری در جهان اسلام نیز قاطع و حاکی از نوعی تصفیه حساب است: « من ایشان را اصناف گوناگون یافتم و علوم ایشان را چند گونه دیدم، آنان علی رغم فزونی اصناف‌شان، نشان کفر و الحاد از ایشان پیدا است » (غزالی، ۱۹۹۷؛ ۳۵). بدین ترتیب است که ما در ارتباط با فرقه‌های اسلامی به یک بن‌بست می‌رسیم. خشونت‌گرایی که در دو سوی، جبهه قوی و نیرومند دارد، پرهزینه، بی‌فرجام و محکوم به شکست است. گفت‌وگو مطلوب است، اما موثر و چه بسا ممکن نیست. زیرا هنوز زبانی برای گفت‌وگو پیدا نشده است و گروه‌های مدعی راست‌کیشی مذهبی در بن‌بست ناهم‌بانی دست و پا می‌زنند. در باب مدارا در اسلام و خشونت و ناپرهیزی، از جهات مختلف سخن گفته شده است. اغلب ریشه مدارا را به نوعی دیدگاه نظری می‌رسانند. اما واقع این است که مدارا و بردباری، بیش از آنکه حاصل دیدگاه و نظریه خاصی راجع به انسان و جهان باشد، توسط ساختار اجتماعی و فرهنگی تعین می‌یابد.

ضروری نیست که انسان مداراجو، نخست به نسیت فهم و معرفت باور پیدا کند و سپس با دوستان مروت و با دشمنان مدارا کند. مدارا نوعی هنجار اجتماعی و فرهنگی است و بنابراین، بیش از آن ریشه در باورهای انسانی داشته باشد، حاصل ساخت فرهنگی است که آن را به ناگزیری مبدل می‌کند. فرهنگ در شرایط کنونی، نسبت به هر زمان دیگر، نقش اساسی دارد. سنت‌ها اگر نتوانند فرهنگ و الگوی‌های رفتاری مناسب در هر حوزه زندگی را به وجود آورند، می‌توان گفت، عهد زوال و فروپاشی خود را اعلام کرده‌اند. سنت اسلامی اکنون دیگر توان تولید فرهنگ را از کف داده است و آن‌الگو از رفتار که عدم مدارا ترویج می‌کند، خود نشان ضعف الزامات فرهنگی است. فرهنگ اسلامی محتاج نوسازی دستگاه فقهی و حقوقی است. سه

گفتمان عمده در تفسیر دین اسلام وجود دارد که عبارتند از: گفتمان سلفیه (گذشته‌گرا) گفتمان متجددانه (نوگرا) و گفتمان سنت‌گرا. هر یک از این گفتمان‌ها طیفی از گفتارهای ریز و درشت است و در کانون هر یک از این گفتمان‌ها می‌توان یک شخصیت نسبتاً محوری را قرار داد. با تبیین و تشریح آراء این اشخاص می‌توان نما و تصویری از گفتمان‌های سه گانه ارائه کرد. ما در این جا به دیدگاه‌ها و گفتمان تجددگرا اشاره خواهیم کرد.

گفتمان تجددگرایانه

گفتمان تجددگرا طیفی از تفاسیر را شامل است که از تفسیر دین بر مبنای علوم اجتماعی مدرن گرفته تا تفسیر علمی (تفسیر دین بر مبنای علوم طبیعی مدرن) و تا تفسیر سیاسی (تفسیر ایدئولوژیک) از دین را احتوا می‌کند. روش‌های گوناگونی هم برای تفسیر دین به کار رفته است که از پدیدارشناسی گرفته تا هرمنوتیک و ساختارشکنی را در بر می‌گیرد. اکنون مجال آن نیست که گزارش هر چند فشرده از این طیف گسترده ارائه شود. گفتمان سلفیه در اثر چالش‌های برخاسته از تجدد غربی، بازگشت به گذشته را چونان الگوی عملی و نظری، تنها راه حل مشروع و موجه می‌دید. گفتمان تجددگرا اما، دین را در نسبت با تجدد یا می‌فهمد و تفسیر می‌کند یا از منظر عقل متجدد و عقل نقاد مدرن آن را نقد می‌کند. طیف‌های گوناگون گفتمان تجددگرا، در نفی حجیت گذشته همداستان است و بر فهم نو از دین در منظومه معرفت مدرن تأکید می‌کند. به طور خلاصه می‌توان گفت در حالی که شاخص اصلی گفتمان سلفی بازگشت به گذشته بود، شاخص اصلی گفتمان تجددگرا نفی حجیت از گذشته است. تنها به عنوان نمونه از گفتمان تجددگرا از دین، در این جا به آراء اقبال لاهوری اشاره می‌کنیم.

گفتمان تجددگرا بعد از اقبال به طرف تقلیل‌گرایی روی آورد؛ پاره‌یی دین را به اخلاق فروکاست (ملکیان) برخی جنبه‌های فقهی و حقوقی آن را برجسته دید (مطهری) اقبال اما، نگاه همه‌جانبه داشت و به رغم پیشگامی‌اش، هنوز هم تفسیر او را باید جدی‌ترین از نوع خودش دانست. او خود هم صوفی بود هم فیلسوف، هم دانشمند بود و هم حقوق‌دان و حتی به فقه

اسلامی هم بیش از همگنان خود تسلط داشت و از همه گذشته، درد دین داشت و از تفسیر ایدئولوژیک از دین به شدت می‌پرهیخت و آن را وسیله اغراض و اهواء سیاسی نمی‌کرد. بررسی آراء اقبال را با توجه به یگانه اثر او احیای فکری دینی در اسلام پی می‌گیریم. در ترجمه فارسی عنوان «احیاء» به کار رفته است که تا حدی یادآور احیاء از نوع غزالی است. اما عنوان برگزیده اقبال reconstruction است که می‌توان آن را بازسازی یا نوسازی ترجمه کرد. دقت در همین عنوان نشان می‌دهد که اقبال تنها به گذشته نظر ندارد و خواستار بازتولید آن چه که در گذشته اتفاق افتاده است، در زمان حال نیست، بلکه توجه او به فهم جدید یا نوسازی فهم دینی در زمان کنونی است. اقبال به تعیین جایگاه دین در رابطه میان انسان و خدا می‌پردازد. خداوند در نظر او من متعالی است «قرآن برای آن که جنبه فردیت من نهایی را موکد سازد به آن نام الله می‌دهد» (اقبال، بی‌تا؛ ۷۴). من بشری نیز در نظر اقبال سرشت جاودانی دارد و در سیر استکمالی خود به جانب آن من متعالی در حرکت است. اقبال از این اصل نوسازی فرهنگی با عنوان حرکت در اسلام بحث کرده است.

او به تکرار مدعی است که در طی پانصد سال اخیر، اسلام عملاً حالت رکود داشته است، و معتقد است «اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را و چون خدا بنیان روحانی نهایی هر زندگی است و وفاداری به خدا عملاً وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است، اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را باهم سازگار کند» (همان، بی‌تا؛ ۱۶۹). اجتهاد همان نیروی سازگارکننده است که ابدیت و تغییر را باهم سازگار می‌کند. به نظر اقبال رکود عملی فقه اسلامی به ویژه طی پانصد سال اخیر، ناشی از ساختار ذاتی و اصول اسلام نیست، بلکه معلول حوادث و رویدادهای تاریخی است. او از واکنش در برابر عقلگرایی افراطی و در نتیجه تجرد دستگاه‌های فقهی، رشد تصوف که با بی‌اعتنایی به ظاهر شریعت همراه است به عنوان واقعیت-های تاریخی یاد می‌کند که در رکود دستگاه حقوقی اسلام اثر داشته است.

اکنون وضع فرق کرده است و الزامات جدیدی ما را به سمت پویایی نخستین فقه اسلامی می‌خواند. «اکنون نسل جوانتر اسلام در آسیا و آفریقا خواستار توجیه جدیدی در ایمان خود هستند»

(همان، بی‌تا؛ ۱۱) باید با تجدید نظر اصولی به وظایف سنگینی که مسلمانان اکنون در پیش دارند رویاروی شوند. این وظیفه سنگین از نگاه اقبال آن است که مسلمانان «بی آنکه رشته‌ی ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد» (همان، بی‌تا؛ ۱۱۳). تا آن جا که به فهم تمامیت پیام و رسالت اسلام مربوط می‌شود، این اندیشیدن باید در پرتو عقلا نیت انتقادی صورت گیرد. اگر منابع چهارگانه را کماکان معتبر بدانیم، هیچ گونه تفسیر نهایی موجهی از آن‌ها در دست نداریم، تا بدان وسیله وضع ایستا و رخوت‌آمیز کنونی را توجیه کنیم. بلکه هریک از این منابع را می‌توان از نو فهمید و تفسیر کرد. این منابع استعداد و انعطاف‌پذیری آن را دارد که در تحول فقه اسلامی نقش مثبت ایفا کند. گویا از نظر اقبال این منابع استعداد آن را دارد که تغییرات زندگی رو به دگرگونی ما پاسخ مناسب دهد و بدین گونه تغییر و ابدیت در زندگی ما را با هم سازگار کند.

عقلا نیت‌ها نظام‌های پویا هستند که امکانات درونی خود را با همدیگر مبادله می‌کند. از این رو، می‌توان گفت هیچ بعید نیست که یک نظام عقلا نیت خاص، مفاهیم و امکاناتی را از نظام دیگری بگیرد و در خود جذب کند و با تصرفی که در مفاهیم آن می‌کند، آن را در خدمت خود بگیرد و به منظور توضیح وضعیت یا پدیده‌ای به کار ببرد. انتقال مفاهیم از یک عقلا نیت به عقلا نیت دیگر پدیده‌ای آشنا است و تصرف در مفاهیم نیز نمونه‌های کمی ندارد. اما جهان اسلام کنونی، همانگونه که برای واقعیت‌های جدید ابزار مفهومی جدید ندارد، همان‌سان برای فهم مفاهیم جدید مبادی لازم را ندارد. این واقعیت، دقیقاً بدان معناست که ما در نظامی از عقلا نیت می‌اندیشیم که امکانات مفهومی لازم را برای فهم پدیده‌های روزگار ما ندارد.

علاوه بر فقر مفاهیم و نظام عقلا نی مناسب جهت فهم پدیده‌ها، وجه دیگری از چالش عقلا نی اسلام، فقدان مبادی لازم و مناسب جهت فهم خود مفاهیمی است که عقلا نیت جدید غربی، پدید آورده است. جهان اسلام هرگز نتوانست دوران طلایی خود را تجدید کند. به نظر می‌رسد در جدالی که بین نص‌گرایی و عقل‌گرایی بوجود آمد، سرنوشت اسلام هم تعیین شد، سیطره اهل حدیث، و استیلای تصوف و عرفان، به نابودی عقل منتهی شد. غزالی قهرمان عقل-

ستیزی در راستای تصفیه حساب و پاکسازی تفکر دینی از فلسفه می‌گوید: «آن که نبوت را به زبان خودش اثبات می‌کند و اوضاع شرع را بر بنیان حکمت استوار می‌سازد، بنا بر تحقیق کافر به نبوت است... ایمان به نبوت، مستلزم اقرار به اثبات طوری وراء طور عقل است که در آن چشمی گشوده می‌شود که بدان وسیله مدرکات ویژه‌ی این چشم درک می‌گردد و دست عقل از آن کوتاه است» (غزالی، ۱۹۹۷؛ ۷۸). واضح است که ویرانی خرد و عقلانیت در عین حال نابودی مدارا و تسامح مذهبی در این جهان فرهنگی و تمدنی است. نص‌گرایی نماد و نماینده نارواداری، تعصب و قشریت در جهان اسلام است.

در جو آکنده از جدال‌های ایدئولوژیک و خشونت‌های فرقه‌ای، تنها از رهگذر یک طرح فرهنگی - عقلانی می‌توان شکست اکنون را با کامیابی در آینده جبران کرد. عقلانی‌کردن الوهیت و مهار امر قدسی در چارچوب خرد انسانی می‌تواند گرایش انسانی را به چشم‌انداز ثابت و برخوردار از شالوده‌های فلسفی در روزگار ما بدل کند. طرحی از ساختار فرهنگی و تمدنی فراوری جامعه قرار دهد که در چشم‌انداز آن، دین، فلسفه، فقه، موسیقی، ریاضی و دانش کلام در یک نسبت تعریف شده و هماهنگ قرار گیرند. نقطه‌عزیمت این طرح نه خداست و نه شریعت، بلکه عقل است، اما در این طرح عقلانی شریعت و الهیات نیز جایگاه خود را دارد. این طرح نوعی مهندسی معرفت است. شالوده این مهندسی را خرد تشکیل می‌دهد و دانش‌های دینی نیز در این چارچوب، جایگاه خود را باز می‌یابد. حوزه فرهنگی و تمدنی بلخ نمونه‌عالی این نوع نگاه در جهان اسلام است. بلخ پیش از اسلام، هم سابقه‌ی بودایی و هم سابقه‌ی یونانی داشت و با ظهور اسلام، بیش‌تر شهری چندفرهنگی شده بود. بلخ، کانون دیانت و مدنیت بود. سنت عقل - گرایی در بلخ و حوزه‌های اقماری آن سابقه‌ای دیرینه دارد. البته که عقل‌گرایی یونانی‌مآب معتزلیان به مذاق برخی علمای مکتب بلخ خوش نیامد، اما در اعتقادنامه‌هایی که آنان تدوین کردند، حتی آن گاه که علیه عقل‌گرایی افراطی معتزلی بانگ اعتراض برداشتند، جانب اعتدال را نگاه داشتند و میانه‌روی، عقل‌گرایی و رواداری در رفتار و گفتارشان موج میزد، طعن و تکفیر و تشیع به فرق و مذاهب دیگر هرگز در بلخ سابقه ندارد.

نمونه بارز تاثیر این رواداری را در عام شدن تعلیم و تعلم در بلخ می‌بینیم. واعظ بلخی می -

نویسد: «رفق و احسان و اعانت فقرا وضعفا و دوستی اهل صلاح و تربیت علما و اخلاق حمیده و افعال پسندیده از عادات ستوده‌ی ایشان بوده و خواص و عوام ایشان اغلب فقیه و متدین بودند. و از برای عوام، مسایل پارسی درس گفتندی تا فایده عام باشد.» (بلخی، ۱۳۷۶؛ ۴۵). ظهور و زوال اندیشه عقل‌گرا در جهان اسلام با برهم خوردن ساختار معرفت نسبت داشته است. اسنادی وجود دارند که تلقی خاصی از دانش در مکتب بلخ پدید آمد که نشان دهنده نسبتی استوار میان شریعت و عقلا نیت بوده است و دانش‌های عقلی و علوم شرعی و زبانی در یک پیوند استوار و تعریف شده نسبت به همدیگر قرار داشته‌اند. سندی که از این دوره در دست داریم همان مفاتیح العلوم نوشته ابوعبدالله احمد بن محمد بن یوسف کاتب خوارزمی است که در اواخر قرن چهارم برای ابوالحسین عبدالله بن احمد عتبی وزیر سامانی در بخارا نگارش یافته است. این اثر معرفی فشرده‌ای از تمام دانش‌های رایج در روزگار مولف در حوزه مکتب بلخ است.

او در مقدمه نوشته است: «این کتاب را مفاتیح العلوم نام نهادم، برای آنکه مدخل دانش است و برای بیش‌تر دانش‌ها در حکم کلید است. پس هر کس آن را بخواند و مطالبش را در خاطر سپرد، و سپس به کتاب‌های علمی به دقت بنگرد، با آن علوم آشنا می‌شود و به راز آنها پی می‌برد، گرچه با آن علوم بیگانه باشد و با اهل آن دانش‌ها مصاحبت و هم‌نشینی نکرده باشد. این کتاب را در دو مقالت تدوین کردم: مقالت اول شامل علوم شریعت و آن مقدار از علوم عربی است که به این مبحث مربوط می‌شود. مقالت دوم در علوم غیر غرب است، یعنی علوم یونانی‌ها و دیگر ملتها» (ابوعبدالله، ۱۳۷۶؛ ۵-۶). مفاتیح العلوم به منظور آشنایی با علوم رایج در حوزه‌ی مکتب بلخ است و این نشان دهنده‌ی ترکیب معتدلی از دانش‌های بشری و علوم شرعی در این حوزه است.

می‌توان گفت که فارابی یکی از چهره‌های تئوریک در جهان اسلام است که به حوزه بلخ تعلق دارد. ترکیب از تصوف، شریعت و عقلا نیت که در بلخ به وجود آمد بی‌نظیر است. فارابی یکی از نمایندگان برجسته این «ستز بلخی» است. او در حکمت عملی و اخلاق، ادامه سنت پیشااسلامی این حوزه فرهنگی است، و در تفسیر دیانت بر ضابطه عقل و نیز استوار کردن

سیاست عملی بر شالوده‌های حکمت و اخلاق به منظور نیل به سعادت، می‌توان گفت که یک الگوی جدی است. (ر.ک: عامری، ۱۳۶۷؛ ۲۲). این جا به مناسبت از فارابی و کوشش‌های او سخن می‌گوییم. سخن گفتن درست از فارابی، اما، به این معناست که نخست صورت مسئله و طرح فکری او را باز نماییم. فارابی نه ناقل و مترجم است و نه شارح و گزارش‌گر به معنای که می‌شناسیم. از توجه و اهتمامی که او به علم و معیار کسب دانایی از خود نشان داده می‌توان حدس زد که وی با نوعی بحران عقلانیت دست به گریبان بوده است. از این رو، عمده تلاش‌های او بایستی معطوف به تدوین نوعی عقلانیت باشد که به موجب آن بتوان به بحران‌های موجود، به خصوص در زمینه‌ی معرفت، پاسخ داد و زمینه را برای نوعی تامل عقلانی و دانش‌های عقلی مهیا کرد.

پروژه فکری اصلی فارابی تاسیس نوعی عقلانیت نوآیین بود. بدیهی است که این عقلانیت نمی‌تواند امری انتزاعی باشد و بایستی با تجربه‌ی تاریخی روزگار فارابی پیوند داشته باشد. پیوند طرح تاسیس عقلانیت فارابی با تجربه‌ی تاریخی‌اش بدین معناست که او نخست باید با در افکندن طرحی عقلانی، به نظام اجتماعی و مناسبات انسانی بیانداشود. بدین‌روی، نسبت فارابی با فلسفه یونانی بسیار پیچیده است. درست است که او با اقتدا به متفکران یونانی، به خصوص ارسطو و افلاطون، برای بحران موجود در تمدن اسلامی راه حلی فلسفی یافت، اما می‌دانیم که او قبلاً قاضی و عالم دین بود و بنابراین بحران را به درستی حدس زده بود؛ تنها از همین رهگذر می‌توان بازگشت او را به اخلاق و فلسفه سیاسی توجیه کرد.

ضرور است این نکته به درستی درک شود که فلسفه سیاسی فارابی نه وصف مدینه‌های موجود است و نه طرحی برای اصلاح آن، بلکه طرحی است از دولت عقل و حاکمیت خرد که تحقق آن تنها می‌تواند یکی از امکانات آدمی باشد. می‌توان فلسفه سیاسی او را، به معنای دقیق کلمه، عقلانیت اسلامی خواند. منظور از عقلانیت اسلامی آن طرح عقلانی است که به نیت حل مشکلات تمدنی، با ابزار و امکانات این تمدن و نیز با الزامات این تمدن و برای رفع چالش‌ها و دشواری‌های آن پدید آمده باشد. فارابی مؤسس چنین عقلانیتی در اسلام است. او کوشش‌های کامیابی در نسبت دین و فلسفه یا وحی اسلامی و خرد یونانی، صورت داد، و این نسبت را از

نظر فلسفی تبیین کرد. اما نکته مهم در این تامل، تفسیر دین اسلام با فلسفه یونانی بود بی آنکه دین و فلسفه را به هم آمیزد. وی نه فلسفه را در دین منحل کرد و نه دین را توجیه فلسفی نمود، اما برای دین و فلسفه غایت مشترک تعریف کرد و بدین ترتیب، به طرح نظریه سعادت خود رسید.

فارابی به دنبال یگانه‌سازی دین و فلسفه سرانجام نتیجه می‌گیرد که حقیقت دین و فلسفه یک چیز است. «این حقیقت واحد چون در نفس واضع النوامیس است، فلسفه است، و چون در نفس جمهور قرار گیرد دین خواهد بود.» (فارابی، ۱۹۹۵؛ ۹۴). دین و فلسفه یک هدف دارد. غایت مشترک هر دو سعادت آدمی است. هدف از فلسفه‌ورزی، کشف امر خیر و در نهایت، سعادت و خوشبختی آدمی است. این خوشبختی، اما، با شناخت مراتب هستی ممکن است. انسان خود بخشی از این مراتب است و شناخت انسان و سعادت آدمی، از رهگذر شناخت عالم ممکن است: «اگر ما بخواهیم که بر کار و غرض و رتبه‌ی آدمی آگاه شویم، از آنجا که انسان جزئی از عالم است، لازم است که نخست هدف تمامی عالم را درک کنیم تا غرض از انسان برای ما روشن شود. و همچنین روشن شود که چون انسان جزء ضروری عالم است، تحصیل غرض انسان تحصیل غایت اقصای کل عالم است. بدین روی، اگر بخواهیم برای چیزی که سزاوار کوشش است، کوشش کنیم، لازم است تا غرض از انسان و کمال انسانی را که بایستی برای آن تلاش کنیم، بشناسیم؛ و بدین سان منظور ناگزیر باید غرض تمام عالم را بشناسیم. این کار ممکن نیست مگر این که تمام اجزای عالم و مبادی آن را بشناسیم که چگونه است و از چیست و برای چیست؟ و این شناخت بایستی در هر یک از اجزای که عالم از آن فراهم آمده است، باشد.» (همان، ۱۹۹۵؛ ۶۹). بدین‌گونه، فارابی نقشه‌ای از یک سیر و سلوک فکری ترسیم می‌کند. او در این سیر و سلوک از منطق آغاز می‌کند، به دانش‌های طبیعی و سرانجام به متافیزیک می‌رسد.

متافیزیک ارسطو پیوند ژرف با تاریخ دارد و مشحون از رویدادهای تاریخی و عناصر زمانی است. اما فارابی از نحوه تفکر یونانی فاصله دارد. به همین دلیل با تفسیر غیرتاریخی‌ای که از ارسطو ارائه داده تقدیری تازه برای دانایی متافیزیکی در تمدن اسلامی رقم زده است. متافیزیک اسلامی از رهگذر پیوندی که با تصوف یافت، از مضمون و محتوای انضمامی و تاریخی خود

تهی شد و بدین سان، در آرایش نیروهای فکری در درون تمدن اسلامی، در ادوار بعدی، مغلوب عناصر مخالف خود شد و با ضربه‌های قشری‌گرایی و ظاهرینی از پای در آمد. جنبش اشعریت را باید واکنشی در برابر عقل‌گرایی افراطی معتزله و ایمان انسان‌محورانه آن دانست. تاکید معتزله بر عمل، بیش‌تر از آن که نشانه وفاداری به خداوند و انجام مناسک باشد، ناشی از پیش‌فرض‌های اصلی این گروه بود. از این اشارات اجمالی روشن می‌شود که نقطه‌عزیمت مومنان برای فهم ایمان در ادوار مختلف، متفاوت است و بدیهی است که تاریخ ایمان، شاهد اشکال مختلف ایمان‌ورزی باشد. فرق کلامی گوناگون و تفاسیر رنگارنگ از اسلام در خلال ۱۴ قرن تاریخ اسلام، خود، شاهد گویای این مدعاست و اکنون نمی‌توان به همه آن‌ها، رسیدگی کرد. در ادامه به پس‌منظر تاریخی و سیاسی جدال گروه‌های کلامی و فقهی در درون تمدن اسلامی می‌پردازیم.

پس‌زمینه تاریخی و سیاسی کلام اشعری

در اسلام، نخستین بحث‌هایی که سرشت دینی و کلامی داشته است، پیرامون مفهوم ایمان سامان یافته است. مرجئه و معتزله را شاید بتوان نخستین گروه‌های کلامی در اسلام دانست که هریک براساس پیش‌فرض‌های خاص، کوشیده‌اند مرز میان ایمان و نایمان (کفر) را مشخص کنند. در اندیشه مرجئه، معرفت اهمیت دارد، در حالی که معتزله بر عمل تاکید می‌کند. بدیهی است که اهمیت معرفت و عمل در اندیشه‌های متفکران این دو گروه، صرفاً از آن جا ناشی می‌شود که معرفت و عمل در نظر آنان شرط‌های حصول و تحقق ایمان است. فی‌المثل تاکید معتزله بر مفهوم گناه کبیره یا خلق مفاهیمی چون منزلت بین منزلتین - منطقه برزخی میان اسلام و کفر - همه، کوشش‌های عقلانی و مفهومی دقیقی است که برای تفسیر و تعریف دقیق ایمان انجام شده است. در سپهر یک دین، اغلب نخستین جدال‌ها این‌گونه پدید آمده است که مرز «ایمان» و «نایمان» کجاست. شواهد تاریخی زیادی وجود دارند که هم اتخاذ موقف میانی توسط معتزله و هم خاستگاه سیاسی دیدگاه معتزلی را تایید می‌کنند. رویدادهای تاریخی و سیاسی دهه‌های اول اسلام بر وفق یک چارچوب ایمانی تعریف شده اتفاق نمی‌افتاد و از شکل و فرم واحد برخوردار نبود، لذا به طور مکرر مستلزم اتخاذ یک موقف ایمانی بود. اغلب اصول ایمانی که توسط مکاتب

کلامی تدوین شد، ناظر به همین وضع سیاسی و تاریخی بود.

بعد از وفات محمد^۹ ابوبکر با اجماع اهل مدینه به خلافت رسید و در زمان حیات خود عمر را جانشین تعیین کرد. عمر هنگام رحلت خود شورایی شش نفری به وجود آورد که در آن رای عبدالرحمن بن عوف تعیین کننده بود و حاصل آن خلافت عثمان شد. عثمان که کشته شد، معترضین و مردم مدینه با علی بیعت کردند. علی با طلحه و زبیر در بصره با معاویه در صفین، در کنار رود فرات، و با کسانی که از سپاه خودش خارج و از همین رو به خوارج مشهور شده بودند، در دشت نهروان رزمید. این رویدادها سبب شدند که موضوع ایمان و نسبت آن با عمل به کانون مجادلات بدل گردد. با به قدرت رسیدن اموی‌ها در دمشق، ایمان آنان موضوع اصلی بحث بود. لویی گاروده می‌نویسد: «در چنین فضایی ناگزیر مباحث عقیدتی، در زندگی عملی تاثیر خود را آشکار می‌کند، زیرا بعد از شکست علی و سلطه امویان در دمشق، در حاشیه دربارشان یک مشکل جدی ضمیر مومنان را به خود مشغول داشته بود و آن این که آیا آنان مسلمانان حقیقی و واجب‌الاطاعه هستند یا کافرانی‌اند که باید با شمشیر قدرت‌شان را نابود کرد» (گاروده، ۱۳۸۱؛ ۵۲). مولفان مذکور توضیح می‌دهند که اهل شام موضوع اول را اتخاذ کرده بود و در موقف‌شان صادق بودند، در حالی که موقف دوم از آن خوارج بود. «آنان به شرعیت دو خلیفه اول و سال‌های اول خلافت عثمان معترف بودند و علی را نیز تا هنگام پیکار صفین تایید می‌کردند. روشن است که آنان با بنی‌امیه دشمنی شدید داشتند و آنان در نظر خوارج غاصبان قدرت بودند و به دلیل رفتار بدشان شایستگی خلافت را نداشتند. در نتیجه تا زمانی که کردارشان بد بود، ایمان‌شان هم عبث بود. چون خوارج معتقد بودند که هر گناهکار حتی اگر مومن باشد، چون مرتکب گناه کبیره شد و از آن توبه نکرد، نه تنها خداوند او را برای همیشه در آتش قرار می‌دهد، بلکه عزل او در این دنیا بر امت اسلامی نیز واجب است. این دیدگاه از حیث سیاسی به یک راه حل می‌انجامید و آن پیکار علنی، بی‌امان و بدون پرهیز از خشونت بود.» (همان، ۱۳۸۱؛ ۵۳). گروه مرجئه در میان این دو گروه موقف میانه اتخاذ کرد، اما بحث‌ها تا قرن دوم که شعله مباحثات بیشتر افروخته شد، ادامه داشت.

منزله بین المنزلتین به سرنوشت مرتکب گناه کبیره بازمی‌گردد. بحث در مورد گناه در کل و اصل «منزله بین المنزلتین» به طور خاص، نسبتی با موضع خوارج دارد که با عمال بنی‌امیه همواره در جدل بوده است. شبلی نعمانی نوشته است: «در اوقاتی که حسن بصری در بصره به تعلیم و وعظ اشتغال داشت، فرقه‌ای از خوارج به نام ازارقه بر بنی‌امیه شوریدند و مدت‌ها در اطراف بصره و شط کارون با عمال امویان زد و خورد می‌کردند. این وقت در میان مسلمانان بر سر حکم گناهکاران اختلاف شدیدی بروز کرد، بعضی آنها را کافر و بعضی فاسق دانسته و خود حسن بصری می‌گفت که آنها منافقند که از کافر به مراتب بدتر است. واصل بن عطا با استادش مخالفت کرده، گفت که آنها نه کافرند نه مومن و در واقع منزلت بین منزلتین یعنی واسطه کفر و ایمان را پدید آورد.» (نعمانی، ۱۳۲۸؛ ۱۶۲). منزلت بین المنزلتین یا موقف معتزلی نیز ناظر به یک چنین وضعیت سیاسی است. معتزله مانند یک حزب سوم در جدال‌ها ظاهر می‌شود. حنبلیسم و جریان اعتزالی‌گری همواره در جنگ و جدال بوده‌اند، و در این جدال و جدایی، نص-گرایی بر جنبش اعتزالی و اصحاب و اتباع اعتزال غلبه و سیطره داشته است. نظریه ایمان معتزله بر شالوده عمل استوار بود و بدین سان نقش انسان در رویداد ایمان برجسته می‌شد و نوعی ایمان انسان‌محورانه شکل می‌گرفت.

مخالفین معتزله برد و ژرفای اصالت عمل آنان را کم و بیش تشخیص می‌دادند و فرجام آن را کوتاهی دست خداوند از تدبیر امور بشری می‌دیدند. بی‌جهت نیست که ابوبکر واسطی گفته بود: «فرعون دعوی‌ خدایی کرد آشکارا و گفت انا ربکم الاعلی، و معتزله پنهان دعوی‌ خدایی کرد و گفتند: ما هر چه خواهیم توانیم کرد» (قشیری، ۱۳۶۷؛ ۱۸) در واقع ایمان انسان‌محورانه معتزله لرزه‌ای بر اندام برخی مومنان راست‌کیش می‌انداخت و در زمانی که ابوالحسن اشعری زندگی می‌کرد، این امر به قطعی‌شدن رادیکال جامعه دامن زد و بیم و خطر شقاق و فروپاشی را برانگیخت. این بیم اختلاف و تفرقه که زیاد هم بی‌مورد نبود، ضرورت نوعی آشتی و مصالحه را به میان آورد.

گویی مقدر بود که این نقش را ابوالحسن اشعری بازی کند. هنری اشعری به عنوان مردی که عمری را در میان معتزله گذرانده و خود نیز یکی از آنان بود، این است که با اشراف و تسلطی که

به محل و موضوع نزاع داشت، توانست ترکیب پایدار و نسبتاً استواری پدید آورد که تا حد زیادی سبب حفظ شیرازه اجتماع مسلمین شد. ابن خلدون سخت‌گیری و تشدد معتزله را که نفی صفات از ذات کرده‌اند، سبب ظهور اشاعره می‌داند. نظریه خلق و حادث بودن کلام خداوند، یکی از مشهورترین موارد این جدال است. در این باره ابن خلدون می‌نویسد: «... صفت کلام را نیز نفی کرده اند به علت شباهت آن به آنچه در شنیدن و دیدن هست و صفت کلامی را که قایم به نفس است درک نکردند و از این رو به مخلوق بودن قرآن حکم کردند. این بدعتی است که سلف بر خلاف آن تصریح کرده‌اند و زیان این بدعت عظیم بود.» (ابن خلدون، ۱۳۷۶؛ ۹۴۵) بدان‌سان که ابن خلدون اشاره می‌کند، اشعری طریق وسط را پیشه کرد و این امر بیش از هر چیز ناشی از الزامات روزگار او بود.

نص‌گرایی اهل حدیث به پیشوایی امام احمد بن حنبل و عقل‌گرایی اهل کلام به سردمداری معتزله، جامعه اسلامی را، از لحاظ فکر دینی، دو قطبی کرده بود و اگر یک ایدئولوژی میانه تاسیس نمی‌شد، امکان داشت شقاق و اختلاف و تفرقه و نزاع، امت اسلامی را به کام خود فروبرد و غرق کند. خاستگاه کلام اشعری تاریخی-سیاسی است و مقبولیتی که این کلام بعدها در نزد دستگاه‌های سیاسی مختلف پیدا کرد و به خصوص در عهد سلجوقی‌ها به ایدئولوژی رسمی سلاطین این سلسله بدل گردید، نشان این خاستگاه سیاسی است. کانون اصلی جدال‌ها بر سر قرآن و تفتیش عقاید نیز بر سر همین مسئله کلام خداوند رخ داده بود. این موضوع به ایجاد دو قطب متضاد منجر شده است: اصحاب عقل و اهل حدیث. ابوالحسن اشعری با طرح «کلام نفسی» در میان این دو قطب متضاد، یک راه حل میانی پیشنهاد کرد. در واقع با رد بخش‌های از دیدگاه‌های هر دو جناح متخاصم و پذیرش بخش‌های از آن، نوعی مصالحه به وجود آورد.

ممکن است که بتوان از حیث منطقی و استحکام نظری بر قول اشعری چون و چرا آورد. اما کامیابی یک تئوری الزاما به استحکام منطقی و استواری علمی آن باز نمی‌گردد، بلکه کاربرد اجتماعی نیز جزو ضمانت‌های اصلی کامیابی یک نظریه است. طرح کلام نفسی، چنانکه از هر طرح مصالحه‌جویانه دیگر انتظار می‌رود، زمینه نوعی مصالحه را به وجود آورد و با رد قطبی-

سازی، به وحدت و انسجام بیشتری یاری می‌رساند. در ادوار بعدی، مطالعه نظریات کلامی به صورت انتزاعی و به حیث دیدگاه‌های الهیاتی محض رایج گشت و خاستگاه سیاسی، تاریخی و اجتماعی آن نادیده گرفته شد. این امر به شکل‌گیری نوعی راست‌کیشی در جامعه اسلامی انجامید. واقع اما این است که وقوف به شان نزول تاریخی دیدگاه‌های کلامی، نه تنها سبب درک بهتر این دیدگاه‌ها می‌شود، بلکه زمینه تجدید نظر در آن دیدگاه‌ها را بر اساس ضرورت‌های تاریخی تازه الزام می‌کند.

بدیهی است که ارزیابی یک دستگاه الهیاتی بر پایه منطق درونی آن گرچه از حیث موشکافی‌های منطقی، شوق تجسس ذهن را اشباع می‌کند، اما تمام واقعیت را در مورد یک نظام الهیاتی روشن نمی‌کند. چه بسا اگر فارغ از خاستگاه سیاسی و تاریخی این دستگاه الهیاتی و صرفاً از منظر منطقی ناب به آن بنگریم، آن را ناخوشایند و مایوس‌کننده بباییم، بی‌جهت نیست که شیخ مفید وقتی دیدگاه اشعری مبنی بر قدیم بودن صفات مانند کلام را شنید، شگفت‌زده شد و با شگفتی بسیار نوشت: «مردی از اهل بصره که به اشعری معروف است، سخنی ابراز کرده است که مخالف الفاظ و معانی تمامی اهل توحید، به گونه‌ای که ما وصف کردیم، است و گمان کرده که برای خداوند صفات قدیم است و او دارای معانی است که نه عین و نه غیر خودش است. به جهت همان معانی خداوند مستحق صفات عالم، حی، قادر، سمیع، بصیر، متکلم و مرید است. گمان برده است که برای خداوند وجه قدیم، سمع و بصر قدیمین، دستان قدیم است و همه این اوصاف قدیم ازلی اند و این سخنی است که هیچ یک از منسوبین به توحید، چه برسد اهل اسلام، نگفته است.» (شیخ مفید، ۱۳۶۷؛ ۱۲) ارزیابی دستگاه‌های کلامی بر پایه منطق درونی آن، به نتایج مشابه شیخ مفید می‌انجامد. اما واقع این است که تنها با عنایت به خاستگاه‌های سیاسی و تاریخی جریان‌های فکری و کلامی می‌توان به فهم همه‌جانبه و مناسب‌تر از آنها دست یافت و بدیهی است که کلام اشعری نیز نه تنها از این قاعده مستثنا نیست، بلکه هرگونه قرائت از این دستگاه الهیاتی، منفک از پس‌زمینه‌های تاریخی و الزامات ایدئولوژیک آن، تنها تصویر مخدوشی از آن به دست می‌دهد.

کلام اشعری در میان اهل سنت به سرعت ترویج و توسعه یافت. باقلانی قدم‌های استواری

در تبیین، تثبیت و تقریر اصول اشعری برداشت. اما غزالی کلامی اشعری را به تصوف نزدیک کرد یا با وارد کردن تصوف به جهان اسلام سنی، دنیای اهل سنت و جماعت را با تصوف آشتی داد. از قرن هشت به بعد، به تدریج انحطاط و زوال آغاز می‌شد و می‌توان گفت که به نحوی تا اکنون ادامه یافته است. کلام شیعه در آغاز کلام نقلی بود. آن جدال جدی که در میان اهل حدیث و اهل کلام در اهل سنت به وجود آمد، حداقل با آن شدت و حدت در اهل تشیع سابقه ندارد. محدثین شیعه در عین حال متکلم نیز بودند. مجموعه‌های حدیثی ترتیب و تدوین شدند. هر چند شالوده‌های اجتهاد شیعی شکل گرفت، اما این دوره را می‌توان عصر سیطره محدثان دانست. آثار فقهی هم که در این دوره تدوین می‌شوند، احادیث فتوایی هستند.

نتیجه‌گیری و حاصل بحث

از آنچه گذشت این نتیجه بدست می‌آید که یکی از وجوه بحران عقلائیت معاصر در جهان اسلام، شکاف معرفت‌شناختی میان میراث کلاسیک و عهد کنونی است. انحطاط دیرپا و جلی - شده، به اندازه کافی مغاک ژرف میان ما و گذشته به وجود آورده است و اکنون فهم میراث گذشته اگر نگوییم حکم محال را پیدا کرده، به اندازه کافی دشوار شده است. اکنون جهل ما به میراث گذشته ما هیچ دست‌کم از جهل ما به غرب ندارد. اکنون دیری است که برخی فراورده‌های نازل و سطحی علوم اجتماعی مدرن، سکه اصلی دانش در میان ماست. اهل فضل کنونی به مدد این مفاهیم به میراث خود هجوم برده و اکنون شاهد انواع و اقسام روایت‌های مختلف از اسلام به عنوان یک میراث هستیم. در حالی که مسأله اصلی میراث فهم آن است.

روایت سنت‌گرایانه از اسلام، روایت غیرتاریخی و ایده‌آلیزه‌شده از اسلام است. بدیهی است که نخستین پیامد قرائت‌های ایده‌آلیزه‌شده از دینی مانند اسلام، مسدود کردن باب هر نوع تأمل در سرشت انحطاط و بحران معاصر آن است. این نوع روایت از اسلام است، که نه تنها بحران اسلام معاصر را از نظر دور می‌دارد بلکه هیچ نوع بحران و انحطاطی را به رسمیت نمی‌شناسد و به مسئله تبدیل نمی‌کند تا سزاوار مطالعه و تأمل باشد. من به اسلام به عنوان مرده‌ریگی از عهد

باستان و فرهنگی که تاریخ آن منقضی شده است، مطالعه نکرده‌ام بلکه به حیث یک سنت زنده و زاینده که عطش معنوی انسانی در جستجوی معنا را اشباع می‌کند مورد بررسی قرار دادم.

یک نکته بسیار مهم که در جهان اسلام به مغاک غفلت و فراموشی افکنده شده است، این است که احکام کاذب مبین شکست ذهن است و نه اشیا؛ پویایی سنت‌ها درست در آنجا است که ذهن با وقوف به شکست خود، راه تجدید نظر در فهم اشیا را در پیش می‌گیرد و این مسیر همان تجدید سنت و تضمین پویایی آن است. در این خلاصه و واپسین سخن، مجال باز کردن این نکته نیست، اما به اجمال می‌توان گفت که بحران عقلانیت در جهان اسلام هیچ گاه به صورت شکست ذهن درک نشده است و با شگفتی بسیار به صورت شکست اشیا فهمیده شده است؛ درست به همین دلیل جهان اسلام، به رغم گذر زمان طولانی، در تجدید فرم فرهنگ و تاسیس عقلانیت، نه تنها کوچک‌ترین گام بر نداشته که از جهات مختلف کوشش کرده است که واقعیت‌ها را به سود ذهنیت‌های ساخت‌یافته تغییر دهد.

خشونت‌های جاری در جهان اسلام دلیل آشکاری است که مسلمانان بیشتر مشکل را در واقعیت موجود، و نه در ذهنیت خودشان، می‌بینند. امروز ما، با نظام‌های دانایی بسته‌ای مواجه هستیم که در دوران میانه تدوین شده و به ما به میراث رسیده و در نتیجه، ابزار و امکانات مفهومی را که به کار می‌بریم، سده‌ها قبل برای بیان واقعیت‌های دیگری ساخته شده‌اند. همین است که واقعیت‌های جدید اغلب در سپهر اندیشه ما جای نمی‌گیرند. جهان اسلام تنها مشکل فقدان مفاهیم را ندارد، مشکل فهم مفاهیم را نیز دارد. ما در زرادخانه اصطلاحات علوم اسلامی نه مفهوم مناسبی در اختیار داریم که به وسیله آن، به پدیده‌های روزگار خود بیاندیشیم و نه مبادی لازم را برای فهم مفاهیم در چهارچوب علوم اجتماعی مدرن در اختیار داریم. در وضعیت کنونی، دشوارست به این وضعیت بیاندیشیم. این عدم امکان اندیشیدن، خود نه تنها نشان بحران عقلانیت در اسلام معاصر است، که ضرورت تجدید عقلانیت و تاسیس اسلوب تازه‌ای از اندیشیدن را گوشزد می‌کند. این کار در روزگاری که تجزیه و تفرقه در جهان اسلام به اوج خود رسیده و نزاع‌های فرقه‌ای در گوشه و کنار جهان اسلام سر برآورده، ضرورت تاریخی عهد کنونی ما است.

کتابنامه

- ابن تیمیه، درء تعارض العقل و النقل، تصحیح سید ابراهیم صادق، قاهره، ۲۰۰.
- ابوالحسن عامری، الاعلام بمناقب الاسلام، ترجمه، احمد شریعتی مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۷.
- ابوالقاسم، قشیری، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح و استدراکات بدایع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ابوالمعالی محمد بن نعمت فقیه بلخی، بیان الادیان، به تصحیح محمد تقی دانش پژوه، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی ۱۳۷۶.
- ابونصر فارابی، تحصیل السعاده، به کوشش علی بوملحم، دارالهلال، بیروت، ۱۹۹۵.
- حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه، بهاءالدین خرمشاهی، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.
- سید جواد طباطبایی، دیباجه ای بر نظریه انحطاط ایران، نشر معاصر، تهران، ۱۳۸۲.
- عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه، ترجمه، محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- غزالی، المنقذ من الضلال، به کوشش احمد شمس الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۷.
- قرآن.
- محمد اقبال لاهوری، احیاء فکر دینی، ترجمه، احمد آرام، سازمان فرهنگی منطقه یی، تهران، بی تا.
- محمد داراشکوه، اوپانیشاد (سراکبر) به کوشش دکتر جلالی نائینی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.
- هنری کرین، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایران، ترجمه، انشاءالله رحمتی، سوفیا، تهران، ۱۳۹۱.