

بازار مہدیو عصر غنیمت تابعہ ارکھمان بنیت در قانون طبعیت

پروفیسر محمد جواد جاوید*

پروفیسر محمد جواد جاوید*

پرتال جامع علوم انسانی

چکیده

بشر معاصر در آخر زمان نیست، اما به گونه‌ای رفتار می‌کند که گویی در آن است. آیا این رفتار بازتاب طبیعی سبک زندگی امروز بشر است؟ برخی از فیلسوفان و جامعه‌شناسان، دوره معاصر را دوره گذار از قرائت‌ها و روایت‌های کلان می‌نامند. بیشتر معتقدند همگان در برزخی به سر می‌بریم که آینده آن تاریک و گذشته‌اش برآمده از خطا و اشتباه است. بشر امروزی دیگر نه ادعای بندگی دارد و نه سمت خدایی را می‌پسندد. وی از گذشته بریده و به آینده بدبین است. لذا همه چیز را می‌پذیرد و هیچ چیز را بر نمی‌گزیند. بسیاری این دوره را عصر پسامدرن یا فراتجدد می‌نامند. اما نیاز به پیامبر معنوی در کدامین دوره بیشتر است؛ دوره‌ای که برخی از روی یأس و برخی از روی ترس آن را عهدی متفاوت با پیش می‌بینند، یا دوره‌ای که انسان خود را خدا نامید و از آسمان برید؟ به دیگر سخن، چه زمانی این بشر خاکی به پیامبران نیاز دارد؛ در عهد کودکی و بازی، عصر غرور و جوانی یا هنگام پیری و کوری؟ در مرحله دوم چگونه پیامبری او را متقاعد و قانع می‌سازد؟ این نوشتار با مفروض برشمردن مسئله حیرانی بشر امروزی، به دنبال یافتن طرح پاسخی به پرسش‌های فوق است. اساس سخن در فرضیه «گفتمان پیامبری خاتمیت ندارد» نهفته است و اصل مهدویت از علایم حیات جاویدان این گفتمان به شمار می‌رود. گفتمان مهدویت نیز در چارچوب قوانین طبیعت ظهور می‌یابد.

واژگان کلیدی

قانون طبیعی، پسامدرنیسم، مهدویت، گفتمان، پیامبری، اسلام، جامعه، آخر زمان.

مقدمه

بسیاری از نویسندگان غربی، روزگار پیامبران و جانشینان آنان را تا زمان قرون وسطای اروپا، عصر کهن یا عهد کلاسیک لقب داده‌اند. در آن عهد، هویت فرد و ساختارهای اجتماعی دین و معنویت تأثیر می‌پذیرفت و پادشاهی نیز بنابر واقعیتی عملی و اصلی طبیعی، شکل حکومت به شمار می‌رفت. با وجود نایک‌سانی درجه خلوص این گوهر روحانی در گذر زمان، هیچ‌کس برای مرگ آن تصویری نداشت؛ چراکه همه چیز به پادشاه حیات می‌یافت و همو زمینه‌ساز هویت یگانه‌ای برای بقای همگان شناخته می‌شد. او یگانه معیار حق و باطل بود و همه چیز در یکتایی و وحدت او توجیه و تفسیر می‌شد.

ارزش و مقبولیت این گوهر به تدریج باعث سودجویی دنیادوستان روحانی‌نمایی شد که با تهیه نسخه‌های جعلی و بدلی از دین، پلکان ترقی، سیاسی اقتصادی و اجتماعی برای خود می‌ساختند. ظهور منجی‌های کاذب از نشان‌های این بازار عکاظ بود.

بشر در صداقت پیام آسمانی تردید نداشت، اما دوره‌ای فرارسید که بشر پیام آسمانی را با کمال اجتماعی و توسعه انسانی و اقتصادی خود رویاروی دید. اندیشه مدرن، خدا را در برابر انسان، زمین را در برابر آسمان، روح را در برابر جسم، علم را ناسازگار با مذهب، عقل را در تضاد با وحی و سیاست را در ضدیت با دین می‌دید. دوگانگی، زاییده فکر مدرن به شمار می‌رود. ترقی انسان مدرن و صعود او با ابزار عقلانیت اقتصادی به قله‌های روح سرمایه‌داری، سبب آن شد که به خدا تنها در حوزه خصوصی توجه شود. لذا بشر یقین کرد که موفقیت او معلول کنار زدن معنویت از عرصه عمومی زندگی مدرن است. شکل حکومت را نیز مردمی و حاکم را از تباری غیر ایزدی شناسانند. انسان در عصر مدرن اروپا یا بدبینانه به گسستن از آسمان اندیشیده و کوشیده خود را محور قرار دهد و یا آن که خوش‌بینانه آسمان را حرمت گزارده، اما کوشیده که خود حرکت را آغاز کند. در صورت اول خود را خدا می‌نامد و در صورت دوم خود (هر انسانی) را نماینده خدا می‌شمارد. مدعای پروتستانتیسم در خلق اقتصاد کاپیتالیسم و جودائیسیم در ترسیم سیاست صهیونیسم، از همین انقلاب در تفسیر ایده‌آلیسم کلاسیک برآمده است. این برداشت بی‌آن که به گسست انجامد، گامی به سوی فهمی جدید از دنیای معناگرایانه به شمار می‌رود. درآمدی بر عصری دیگر و پلی برای ارتباط آینده با گذشته.

با وجود این، بشر با نگاهی به عقب متوجه شد که در عصر تجدد، سپیدی‌های این تابلو نقاشی را نگریسته و از تیرگی‌ها غفلت کرده است. اگر بشر باز به دوران گذشته نزدیک خود نگاهی افکند، متوجه خواهد شد که جنایات و صدمات مادی و معنوی در عصر قدیم، در ابعادی بسیار بزرگ‌تر و متنوع‌تر در عصر مدرن بازتولید شده، به گونه‌ای که کوچک‌ترین خطا تیشه به ریشه انسانیت به شمار می‌رود. آن‌گاه بشر به سوی معنویت‌ی خواهد رفت که امید به آینده در رأس آن نهفته است. از این‌رو، هیچ نوع دین اخلاقی محوری پایان این جهان را در سیاهی رها نکرده و چراغی را بر سر هر بحرانی به

ترقی انسان مدرن
و صعود او با ابزار
عقلانیت اقتصادی
به قله‌های روح
سرمایه‌داری، سبب آن
شد که به خدا تنها در
حوزه خصوصی توجه
شود. لذا بشر یقین کرد
که موفقیت او معلول
کنار زدن معنویت از
عرصه عمومی زندگی
مدرن است.

امید روشنایی بخشی به آینده برافروخته نگاه داشته است. گفتمان مهدویت که تابعی از فهم گفتمان نبوی است، در این دوره بیش از هر عصری ضرورت می‌یابد. از سویی، در این دوره بیش از هر دوره‌ای از تاریخ بشر، از آرمان و اندیشه مهدویت سوء استفاده کرده‌اند؛ چراکه ارزش این گوهر در عصر پسامدرن بیش از اعصار دیگر آشکار گردیده است.

این مقاله در بازخوانی این بحران، نخست به توصیف مفاهیم اساسی می‌پردازد، سپس به اصولی اشارت می‌دارد که با وضعیت پسامدرن بشر امروز، چون ایمان و تلاقی آن با عقل، عشق و احساس و سپس دین پیوند خورده است و آن‌گاه سیاست‌های حقوقی حوزه خصوصی، حقوق بشری عمومی و جایگاه دین در آن دو تحلیل خواهد شد. غایت این گفتار نشان خواهد داد که چگونه گذشته از ادله نقلی، سیر طبیعی و عقلانی بشر به دور از هرگونه تعلق فردی یا تملو سیاسی، به سوی باوری عمیق‌تر در مهدویت و اصل برتری خیر بر شر در آخر زمان در حرکت است. قوانین طبیعی عالم، گذشته از باور ظاهری یا باطنی انسان‌ها، دست در کار مجازات و مکافات برای رسیدن به عدالت و تعادل طبیعی در عالم هستند. بنابراین، می‌توان گفت که مهدویت تابع قانونی طبیعی است؛ چراکه بر سنتی الهی بنا شده و سنت الهی، خارج از قوانین طبیعت عمل نمی‌کند. از این‌رو در کتاب وحی نوشته شده است:

...هرگز برای سنت خدا تبدیل نخواهی یافت و هرگز برای سنت الهی تغییری نمی‌یابی!^۱

مفاهیم گفتمان معناگرای معاصر

فهم مفاهیم گذشته برای بسیاری از نویسندگان معاصر آسان نیست، هم‌چنان که مفاهیم آینده نیز برای اینان ناآشنا جلوه می‌کند. امروزه پدیده‌ای چون گسست نسل‌ها از نبود زبانی مشترک دلالت می‌کند که حلقه وصل نسل‌های گذشته به حال و آینده است. در واقع، حتی احساس عدم فهم متقابل میان افراد یک خانواده یا گروهی از دوستان نیز زاده همین بحران نبود زبان مشترک است. این زبان در عصر پسامدرن به مراتب سخت‌تر، پوشیده‌تر و پیچیده‌تر می‌گردد؛^۲ زبانی که نه زبان دهان، بلکه زبان ذهن است. برای گریز از همین خان‌های اندیشه فرامدرن، لاجرم

باید به دنبال شفاف نمودن مرز ذهن و زبان شتافت؛ چراکه نوعی تغییر در این عصر درباره اعتقادات و باورها ممکن است صورت پذیرد. دیگر اعتقادات و فرارویات‌های جامعه، خود را به صورت کلام نهایی تلقی نمی‌کنند. برای مثال، ظهور نوعی خردستیزی و عقل‌ناباوری و ذهنیت‌گرایی و سوءظن مردم به علم و امکان رسیدن به سعادت، نشان‌دهنده سست شدن فرارویات‌های جامعه مدرن گذشته است. حقیقت مطلق و غایی همواره در حال تغییر از یک دین به عنوان حقیقتی لایزال و بی‌زمان به سمت محصولی خاص، کاملاً میسر و ممکن جلوه می‌کند.^۳

این مسئله در پدیده‌های اجتماعی یا معنوی به همان میزان بررسی‌شدنی است که در امور طبیعی یا مادی. به عبارت دیگر، به هر میزان زبان سخن گفتن از پدیده‌ای به حق یا ناحق افزون‌تر گردد، نیاز یا عدم نیاز به آن پدیده نیز بیشتر زمینه‌ساز موج اجتماعی می‌شود. برای نمونه، اگر سخن از افزایش قیمت کالایی چون برنج یا نایابی محصولی چون چای در جامعه سخن روز شده باشد، بی‌تردید خارج از صدق و کذب واقعی آن در صحنه اقتصاد جامعه، یک امر حقیقت دارد: حادثه‌ای مثبت یا منفی درباره آن جنس در اجتماع رخ داده یا در حال وقوع است؛ حادثه مثبت به این معنا که افزایش غیر معمول عرضه در راه است و شاید سودجویانی قصد فروش کلان اجناس خویش به قیمت غیر معمول و کلان دارند و حادثه منفی آن که حس کاهش عرضه خلاف معمول بنابه دلایل طبیعی چون رشد جمعیت، افزایش تقاضا، کاهش کاشت، داشت و برداشت و عوامل دیگر صورت خواهد پذیرفت. در هر صورت، زبان جامعه و گفتمان حاکم حکایت از خدمتی طبیعی یا خیانتی غیر طبیعی در این باره است؛ چراکه جامعه به حق یا ناحق بدان حساسیت دارد. گفتمان در این باره یعنی التهاب همگانی و دغدغه‌ای فراگیر که هرچند کسی بدان واکنش نشان ندهد، کسی نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد و از عوارض آن در امان بماند؛ چون برای ناشنیده پنداشتن هم باید آن را شنیده باشد. در هر حال، نتیجه اقدام خوب یا بد در این باره مانع ظهور گفتمانی طبیعی نخواهد شد و ظهور این گفتمان یعنی حساسیت برآمده از نیاز جامعه. مهدویت از این منظر گفتمان است. این گفتمان در مقایسه با دیگر گفتمان‌های معنوی جامعه نوعی گفتمان حاکم تلقی می‌گردد، آن‌گاه که از پشتوانه‌ای متکثرتر برخوردار باشد.

این حکایت در عصر کنونی مشهور به پسامدرن، به دلیل توسعه تکنولوژی اطلاعاتی و افزایش حوزه‌های آگاهی و خودآگاهی، مقدورتر از هر زمان دیگر است.

در بازار دین پست مدرنیسم

بازگشت بسیاری از امور که می‌پنداشتیم تمام شده‌اند و پرونده‌شان را مختومه اعلام کرده بودیم، از ویژگی‌های این عصر است.^۵ با این حال، این بازگشت عینی امور گذشته نیست. به تعبیر نیکولادوکوز^۶ این بازگشتی در مرحله بالاتر از مرحله قبل است، درست مانند حرکتی حلزونی شکل.^۷ این خود نشان خوبی از رشد و توسعه فهم انسانی است، اما نه رشد و توسعه در قالب و شکل تک‌روایتی که مدرنیست‌ها با ملاک قرار دادن عقلانیت اقتصادی غرب در نظر داشته‌اند.

بر پایه نظریه ماکس وبر نویسنده آلمانی، فرآیند گسترش عقلانیت ابزاری از ویژگی‌های تکامل غربی است، به این معنا که ریشه‌های تکامل غربی را باید در یهودیت باستان و تنه آن را در پروتستانتیسم و سرمایه‌داری رو به رشد اروپا جست.^۸ هر چند برخی از متفکران یهودی اساس این اخلاق سرمایه‌داری را از یهودیت آغاز شده می‌دانند،^۹ مفاهیمی چون عقلانیت و عقلانی شدن در کانون این فرآیند قرار دارند. رشد عقلانیت در این چارچوب به دلیل توان‌مندی فزاینده انسان بوده که تمامی جوانب حیات را محاسبه و نظارت می‌کند. نقش دین در این الگو، وسیله‌سازی برای توسعه و رشد مادی است. بنا بر اعتقاد پسامدرن‌ها، هر چند دین در عصر مدرن در یکی از اساسی‌ترین جلوه‌های خود حتی موتور اقتصاد اروپا و اسباب عقلانیت ابزاری او شد، محصور کردن کارکرد آن در این قالب، باز به همان منطق کلان‌نگری باز می‌گردد که اگر نگوییم درست نیست، ناگزیر آن را کامل هم نمی‌توانیم خواند. از سوی دیگر، هر چند نیچه پدر اندیشه پسامدرن در برخی مباحث چون نوسان حق و باطل و حوزه قدرت و معنویت قلم‌داد شده و بر طبق منطق او خدا مرده است، اکنون خدایان به صورت تناقض‌آلودی در این اندیشه رسمیت می‌یابند.

در عصر فرامدرن یا پسامدرن بیش از هر زمان دیگری عرفان^{۱۰} و تصوف و یا به تعبیری بسیار امروزی «بازار دین»^{۱۱} و «سرمایه مذهبی»^{۱۲} رونق یافته است. این مفاهیم نیز هم‌چون خود مفهوم پسامدرن یا پست مدرنیسم هنوز در حال صیرورت و شدن هستند، به این معنا که هم‌چون دوره گذار مدرنیسم به پسامدرنیسم هنوز استواری معنایی نیافته‌اند. تنها می‌دانند که چه نیستند، اما این که به کجا می‌روند و چیستند، مشخص نیست. با توجه به این منطق است که مافسولوی، جامعه‌شناس پست مدرن فرانسه، معتقد است که این دوره نه دوره اعجاز‌زدایی به تعبیر وبر^{۱۳} و نه خروج دین^{۱۴} یا سرشکستگی دین^{۱۵} به تعبیر مارسل گوشه،^{۱۶} بلکه عصر بازگشت به اعجاز و اعتقاد است.^{۱۷} باورهای الهیات اجتماعی - سیاسی، هم‌چون الهیات آزادی‌بخش^{۱۸} برخاسته از امریکای لاتین و الهیات مینجانگ^{۱۹} از کره، الهیات وطن^{۲۰} از تایوان و الهیات مجاهدت^{۲۱} از فیلیپین با منطقی نو بازگشته‌اند.^{۲۲} آری، واقعیت آن است که این روایت‌ها و قرائت‌های

مافسولوی، جامعه‌شناس پست مدرن فرانسه، معتقد است که این دوره نه دوره اعجاز‌زدایی به تعبیر ماکس وبر و نه خروج دین یا سرشکستگی دین به تعبیر مارسل گوشه، بلکه عصر بازگشت به اعجاز و اعتقاد است.

کلان نیستند که بازگشته‌اند، بلکه شکل‌های جدیدی از دین‌داری هستند که بیشتر در زیر مجموعه فرقه‌ها بررسی و مطالعه می‌شوند. بازار دین امروزه داغ‌تر از هر دوره دیگر است. دین فردی، طبیعی، جمعی، اجتماعی، ملی و حتی بین‌المللی و جهان‌شمول نشان از تنوع محصول در این بازار اعتقادات است.

پلورالیسم و انتخاب عقلانی

اگر اگوست کنت^{۳۳} را نخستین متفکر جامعه‌شناسی بدانیم که با ارجاع دادن دین به حوزه بافته‌های خرافات یا یافته‌های فیلسوفان و در نتیجه ناکارآمد بودن آنها برای توسعه علم در مفهوم پوزیتیویستی آن داد سخن گفت،^{۳۴} ماکس وبر^{۳۵} را نیز باید از جمله نخستین دانش‌ورانی محسوب کرد که دین را به وادی‌ای کشاند که شاید به غایت کمتر دینی است و کارکرد مادی دین به شمار می‌رود. اما همان‌گونه که اگوست کنت در نهایت با اقرار به ضرورت دین در جامعه انسانی به تدارک مذهب انسانیت پرداخت، مسئله اعجاز‌زدایی^{۳۶} وبری جهان و تدارک سعادت انسان در همین جهان و به دور از ساختار نهادی ادیان نیز هرچند با منطق مدرنیسم رواج یافت، با نگاه پست‌مدرنی به شدت انتقاد پذیرفت. استارک، جامعه‌شناس امریکایی، در دهه هشتاد سعی کرد به نوعی متمایز از وبر به مبحث انتخاب عقلایی دین براساس منطق پاداش و جزا در ادیان مختلف بپردازد. به نظر او ادیان نیز در رقابت خود با دیگر ادیان، تابع منطق عرضه و تقاضای اقتصاد هستند. اینانکن، فینک و استارک در دهه نود به این تحلیل پرداختند که هر میزان عرضه ادیان در جامعه‌ای متنوع‌تر باشد، بازار دین‌داری گرم‌تر خواهد بود و به هر میزان که عرضه‌کننده محصولات دینی در جامعه تک‌قطبی، انحصارگرا و مطلقه باشد، شور و حرارت دین و در نهایت دین‌داری نیز کاهش می‌یابد.^{۳۷} اما بروس در سال ۱۹۹۲ میلادی به نقد انتخاب عقلانی^{۳۸} دین در حوزه پلورالیسم پرداخت.^{۳۹} به اعتقاد او، منطق اقتصادی درباره دین تنها در جامعه غرب و یا در برخی جوامع غربی چون امریکا مطالعه شده و نتایج آن تعمیم‌پذیر نیست؛ چون برای مثال، جامعه انگلستان در سال ۱۸۰۰ میلادی بسیار کمتر از سال ۲۰۰۰ میلادی پیرو پلورالیسم و منطق پست مدرنیسم بوده و براساس منطق انتخاب عقلایی می‌بایست کمتر از سال ۲۰۰۰ میلادی متدین داشته باشد، در حالی که اکنون

از شصت درصد دین‌دار در سال ۱۸۰۰ میلادی تنها هشت درصد به جا مانده‌اند.^{۴۰} نتیجه بررسی‌های انتقادی از این منطق فهم دین، از همان ره‌یافت مدرنیسم از دین برمی‌آید که ماکس وبر برداشت می‌کرد. به همین دلیل، ساختار کلان‌نگر این تئوری نیز از آن روی که ابعاد اعتقاد فردی، تفاوت فرهنگی و ساختار و ویژگی خاص دین را در بر نمی‌گیرد، از منظر جامعه‌شناسان دینی اخیر مطرود است و از آن روی که قصد دارد قرائت کلان‌نگری را به دیگر ادیان تحمیل کند، از نظر پست‌مدرن‌ها ارزش منطقه‌ای و حتی زمانی در یک منطقه دارد و نه بیشتر.^{۴۱}

با وجود این، انتقاد اساسی بر منطق پلورالیسم و بازار دین، تنها ویژه منطق اقتصادی بازار عرضه و تقاضای کالای دینی نیست، بلکه به ساختار پسینی در انتخاب عقلایی نیز اعتراض دارد، به این معنا که در بازار ادیان در عصر پسامدرن، تمرکز صرف به داده‌ها و خروجی اقتصادی دین نه تنها فراتر از منطق مدرنیسم نیست، بلکه دغدغه‌ای مادی را لحاظ می‌دارد. امروزه پست مدرنیسم، از یک سو، بسی بنیادی‌تر در مبانی انتخاب اولیه و منطق انتخاب نخستین دین و نیز در چرایی و چیستی آن و نه در چگونگی و ظهور بیرونی آن، دچار پرسش شده است و از سوی دیگر، همان‌گونه که در منطق اقتصادی اخیر نیز برای مثال مسائل شمال و جنوب در حال گذار از پارادایم‌های «کمی» به سوی پارادایم‌های «کیفی» هستند، در منطق معنویت معاصر نیز کاربرد پارادایم کمی هم‌سویی با منطق مدرنیسم است که دین را رقیب توسعه جامعه مدنی و مردم‌سالار تلقی می‌کند. مقوله‌هایی چون دین، فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی در عصر فرامدرن جایگاه خاصی می‌یابند و از منطق عددی رها می‌گردند.

بنابراین، پسامدرن‌ها میزان بهره‌مندی از حقیقت و امکان دسترس به آن را پرسش اصلی در این عصر برمی‌شمردند. این پرسش درباره میزان فاصله واقعیت با حقیقت است. معیار دیگر درباره برهه کنونی، میزان تطابق هر یک از ادیان با مجموعه خواست‌های انسانی افراد و جمعیت‌های انسانی است. از آن‌رو که همواره خواسته‌ای در ورای دغدغه مادی یا بازار اقتصادی عرضه و تقاضا وجود دارد، عقلانی‌تر بودن دینی از میان ادیان به گونه پرسشی فرارو مطرح است. ناگفته نماند که عقلانیت معاصر، ابعاد روحی بشر امروز را نیز در بر می‌گیرد.

باور به پیوند دین و ثروت به منزله محصولی از عصر مدرن و نه فرامدرن، به این معناست که جلوه مادی یا بهره‌گیری دنیایی از دین، نخست در اروپا و آن‌گاه در دل دو دین توحیدی آن سرزمین یعنی مسیحیت و یهودیت نهفته است. البته پروتستانتیسم به منزله قرائت مدرن اقتصادی از مسیحیت و صهیونیسم به منزله قرائتی مدرن و سیاسی از یهودیت، هر دو خروجی‌های دین اروپایی در منطق مدرنیسم هستند، اما زایش صهیونیست‌های مسیحی^{۳۳} حاصل پیوند این دو در عصر مشهور به فرامدرن یا پسامدرن است. ژاک اتلی در کتاب خود با عنوان *یهودیان، جهان و پول*^{۳۳} می‌نویسد که همه یهودیان حق دارند تا به این بخش از تاریخ خود افتخار کنند. او معتقد است که دین آورنده اندیشه توحیدی، آورنده اندیشه کاپیتالیستی هم بوده است. اما این اندیشه که ثروت ابزار خدمت به خداست و مؤمن هر مقدار سرمایه‌دارتر باشد، در تقویت مذهب نیز توفیق بیشتری می‌یابد، نخست به صورت عملی در یهودیت و سپس به صورت علمی در مسیحیت؛ وسیله‌ای شد تا اندیشه ساختاری دین اکثریت (کاتولیک) در اروپا که بر زهد، فقر و اطاعت مبتنی بود، در هم بشکند.

از علل بنیادین رسیدن به این سطح از فهم دین و در نتیجه، نوعی انقلاب فکری در اروپا، برخورد غربیان مسیحی با شرقیان مسلمان پس از جنگ‌های صلیبی بود، همان‌گونه که مسیر درک و فهم فلسفی و عقلانی از دین در اروپا را مسلمانان هموار کردند.^{۳۴} در این گذار فهم از دین، تلاقی‌های مفاهیم در مدرنیته اوج می‌گیرد و در نتیجه، نوسانی ساختاری در گریز از اعتدال صورت می‌پذیرد. یک‌دستی سرنوشت و یک‌سانی فهم دینی اروپای کلاسیک در دوران تجدد، دوگانه و تناقض‌آلود جلوه کرد و در عصر پسامدرن چندگانه و یا یکتانگارانه گردید.

دین، خرافه و بافت‌های ضد توسعه

پسامدرن‌ها نزاع‌های عصر مدرن را بی‌نتیجه می‌دانند و قهرمانان آنها را بدلی و ساخته ذهن غربی می‌دانند. از نظر آنان این نوع نزاع‌ها برنده ندارند و یا آن‌که همگان به یک اندازه بازنده یا برنده‌اند. راز این نزاع‌های بی‌حاصل غرب که پایان ندارد، در تلاقی عقل و اعتقاد نهفته است؛ آیا اعتقاد داشتن به چیزی به معنای بریدن از عقلانی بودن است؟ در پاسخی ایجابی، باید گفت از آن روی که دین جز خرافه نیست، پس مخالف عقل است. غایت تمام منطق عصر مدرن بر محور همین استدلال می‌چرخد که سنت به خرافه آلوده است و دین جزء خرافات عصر سنت است، پس دین مانع توسعه انسانی است.^{۳۵} در عمل نیز معتقدند که غرب با نفی جای‌گاه دین توسعه یافته است. از این روی، صرف حرکت زمان و عبور از سنت‌ها به تجدد‌ها مبارک و میمون می‌تواند باشد. براساس نظریه پولس مقدس در نامه‌های خود به رومیان در *انجیل*، عقل ناتوان‌تر از آن است که به راز ایمان پی ببرد.^{۳۶} نویسندگان عصر روشن‌گری با استدلالی معارض نتیجه‌ای مشابه گرفتند: دین مخالف عقل است؛ چون بر خرافه مبتنی است. لیختن برگ،^{۳۷} نویسنده و

پسامدرن‌ها نزاع‌های عصر مدرن را بی‌نتیجه می‌دانند و قهرمانان آنها را بدلی و ساخته ذهن غربی می‌دانند. از نظر آنان این نوع نزاع‌ها برنده ندارند و یا آن‌که همگان به یک اندازه بازنده یا برنده‌اند.

فیزیک‌دان آلمانی، به بهانه نقد دین در قرن هجده معتقد بوده که دین برای آن که مقبول عامه باشد، ناچار باید اموری به مراتب خرافی را برای خود غنیمت شمارد. پاسکال، نویسنده و فیلسوف فرانسوی در قرون هفده نیز به بهانه حمایت از دین معتقد بود که ایمان جایی ظهور می‌یابد که عقل در آن جا حاضر نباشد. لذا ایمان امری درونی و شخصی است. دل در این منظر، منطق خاصی دارد که با منطق عقل فهمیدنی نیست.^{۳۸} نویسندگان غربی از آغاز قرن هفده تا پایان قرن هجده چون اسپینوزا، ولتر و هیوم با همین منطق طرد یا دفاع از دین، به نقد رابطه عقل و دین پرداختند. هر دو گروه در تضاد این دو با هم تفاهم داشتند. مارکس و منطق ماتریالیسم آخرین تبر کاری بود که بر بنیان تفاهم عقل و دین خورد. مارکس معتقد بود که دین مانع فهم انسان‌ها از بردگی آنها می‌شود. لذا دین افیون توده‌هاست.

همه تلاش‌های دیگر در القای اعتقاد به وجود خدا که دکارت، کانت و حتی هیوم در سایه ایمان به ادیان طبیعی به توجیه آنها می‌پرداختند نیز راه به جایی نبرد و از وجود تضاد بین عقل و دین نکاست. این دسته از نویسندگان بیشتر می‌کوشیدند که ثابت کنند عقل برای کشف خدا و دین قدرت و کارایی دارد، اما درباره این که استدلال ادیان رسمی موجود در غرب را نیز دربرمی‌گیرد، چیزی نگفته‌اند. نتیجه آن که در گذر زمان و در قرن بیستم، این اندیشه رونق یافت که عقل معنایی واقعی به زندگی انسانی نمی‌تواند دهد، اما درباره این که برای جبران این خلأ باید به سراغ دین رفت یا نه، هم‌چنان ابهام برجا ماند، بلکه در اغلب موارد نفی گردید. از همین‌رو، زمزمه‌های حیرانی آغاز گردید؛ تندبادی که رفته‌رفته بنیان‌های مستحکم تجدد غربی را متزلزل ساخت. آن‌گاه بروز جنگ‌های جهانی اول و دوم غرور غرب را شکست و شهروند اروپایی را در حیرانی رها کرد.

جرم و جزا در منطق عدالت طبیعی

امروزه در غرب از پایان‌ها و پایانه‌های فراوانی سخن به میان می‌آید: پایان تاریخ یا آخرالزمان، پایان معنویت، پایان سنت، پایان ایدئولوژی‌ها، پایان مدرنیته، پایان انقلاب‌ها و جنگ‌ها^{۳۹} و بالاخره پایان ادیان.^{۴۰} شاید اینها پایانی برای غرب شمرده شود، اما آغازی برای شرق تلقی می‌گردند؛ چراکه بالتدگی خویش را به تازگی

آغاز کرده‌اند. اگر قرار بر پایانی بشر امروز باشد، بار دیگر این روایت چیزی جز همان مطلق‌گری در نظریه‌پردازی با محوریت دادن به غرب نیست. این منطق نشان از نفوذ مدرنیته غربی در اندیشه معاصر است.

بنابراین، اگر مانند دورکهایم^{۴۱} مدرنیته را روند تمایز نهادها و یا مانند وبر روند عقل‌گرایی تعریف نماییم، مفروض مدرنیته که فلسفه وجودی آن در عصر فرامردن بار دیگر تأمل می‌پذیرد، مرزبندی بین حوزه خصوصی و حوزه عمومی با قرار دادن دین در حوزه نخست است. به دنبال این تقسیم‌بندی، اخلاق فردی به اندرون خانه می‌رود و با دین هم‌نشین می‌شود. آموزش‌های دینی - اخلاقی هم در حوزه تعلیمات عمومی اجتماع نمی‌گنجد و بر عهده والدین نهاده می‌شود. دولت مدرن در این گذار فرد به جمع، تنها اخلاق جمعی و تعلیمات اجتماعی را بر عهده می‌گیرد که عناصر آن وام‌دار ره‌یافت دینی نیست، بلکه در بسیاری موارد در برابر منطق دین ظاهر می‌شود. این پدیده عوارض و آثار مختلفی در پی دارد که در عرصه‌های سیاسی، حقوقی و اجتماعی بروز می‌کند. مارسل گوشه، جامعه‌شناس معاصر فرانسوی، این افول نقش اجتماعی دین در دموکراسی مدرن شهروندان را به فردگرایی محکوم کرده است.^{۴۲} او معتقد است که در گذر نیم قرن آینده، گذار از دین پیش خواهد آمد.^{۴۳} اما دینی که کنار می‌رود، دین رسمی با ساختارها و نهادهای گذشته در غرب است. براساس همین روی‌کرد هرویولتر، متخصص در مسائل دینی مسیحیت کاتولیک، درباره جامعه امروزی معتقد است که این جامعه به نفع جریان‌های خرد مذهبی از ناسازگاری بین مذهب و جامعه عبور کرده است؛ پدیده‌ای که از آن تحت عنوان لائسیته و سکولاریسم یاد می‌شود.^{۴۴} اما این به معنای حذف دین نیست؛ ظهوری مجدد در قالبی جدید است.^{۴۵} این حضور عواقب دیگری نیز در پی دارد که از مهم‌ترین آنها به چالش کشیدن اندیشه شخصی بودن دین است.

قدرت‌های حاکم در عصر سنت با تنظیم مقرراتی خاطیان را تنبیه و یا حتی در ملأ عام اعدام می‌کردند. دولت‌ها در عصر جدید با توسعه مفاهیمی چون حقوق بشر، تصمیم گرفتند به جای تنبیه از حربه نظارت دقیق سود جویند. اما در عصر فرامردن این نظارت‌ها به مرور به حوزه خصوصی هم پا نهاد. دین به مثابه

انتخاب فردی از این امور به شمار می‌رود که در پنج ساله اخیر حریم آن شکسته شده است. این مداخله‌ها از سویی به طرز بسیار تناقض‌آلودی اندیشه بی‌طرفی دولت مدرن را در حوزه خصوصی زیر سؤال برده و از سوی دیگر، باعث ظهور هویت‌های جدیدی در قالب ادعاهای مذهبی شده است. ژان بوبرو^{۲۶} که به صورت دقیقی مسائل لائیسیته را در فرانسه و در چارچوب جامعه‌شناسی ادیان پی‌گیری می‌کند، معتقد است که با تقسیم مدرنیته به سه بخش ابتدایی، میانه و پایانی، مرزهای حوزه خصوصی و عمومی را در برهه اخیر دگرگون می‌بایم. ماده دهم اعلامیه حقوق ۱۷۸۹ ضمن اعلام آزادی دین و عقیده مذهبی، برای نخستین بار به صورت رسمی، دین را امری شخصی و فردی برای بشر می‌نامد. این نخستین گام به سوی سکولار کردن جامعه بود. با وجود این، هنوز نقش برابر برای تعلق زن و مرد به یکی از این دو حوزه وجود نداشت؛ چراکه بیشتر زنان نقش تعلیم دینی-اخلاقی را در خانواده برعهده داشتند و مردان در کارزار سیاست و حوزه عمومی تعریف می‌شدند.^{۲۷} مرحله دوم تفکیک این دو حوزه در قرن نوزدهم و بیستم آغاز شد. زندگی سنتی روستایی با رشد شهرنشینی برچیده می‌شد و به همین ترتیب، عرصه عمومی با تأسیس مدارس، راه آهن، سازمان و نهادهای ملی گسترش می‌یافت و جدایی‌ها بیشتر می‌نمود. دین در این برهه انتخابی خصوصی تلقی می‌شد و دولت سعی می‌کرد تا همه ادیان به صورت غیر آشکار با هم رقابت کنند. مدرسه دولتی، تعلیم و تربیت دولتی، مالیات دولتی، اخلاق اجتماعی و... جای کارکردهای جمعی دین را گرفت. در مرحله سوم این پدیده به صورتی خشن تمام مرزهای مرسوم در گذشته را در هم شکسته. نهادهایی که به منظور حفظ کارکردهای جمعی و منافع عمومی فراهم آمده بودند، دست خوش تعرض منافع فردی قرار گرفتند. به رسمیت شناختن حق سقط جنین برای زنان از نمونه‌های رایج آن به شمار می‌رود. با وجود این، پزشکان در فرانسه از پذیرش و انجام عمل سقط جنین ممنوع شدند و عمل کرد آنان جرم تلقی می‌شد. نمونه‌ای دیگر از تلاقی منافع در حوزه خصوصی و عمومی به مسئله حق فحشا و روسپی‌گری بازمی‌گردد. فاحشه‌ها در سوئد طبق قانون، تعقیب قانونی ندارند، بلکه این مشتریان زن یا مرد هستند که پی‌گرد قانونی دارند. حتی در بلژیک نیز که براساس قوانین تبلیغ روسپی‌گری را ممنوع می‌دانند، چون بسیاری دیگر از کشورهای اروپایی و به دلایل متعدد از جمله تورسیم جنسی، قانون را اجرا نمی‌کنند. منافع دولتی و نه عمومی و ملی باعث گردیده حوزه‌های حقوق فردی و جمعی در بسیاری از موارد در ابهام بماند. حکم اعدام نمونه دیگری از این حریم‌های مبهم به شمار می‌رود که در بسیاری از کشورهای اروپای غربی از جمله فرانسه علی‌رغم خواسته عامه مردم و رویه دموکراتیک برداشته شده است.^{۲۸} درباره مشروعیت‌بخشی به ازدواج هم‌جنس‌بازان نیز همین مرزهای منافع و مصالح ملی و خواسته‌های فردی اسباب اتخاذ رویه‌های گوناگون قضایی در غرب شده است. حتی در برخی کشورهای اروپایی در موارد ازدواج یا پیوند رسمی نیز ابهام در مسائل حقوقی هم‌چون ارث، وضع فرزند و تکالیف متقابل ناشی از این نوع ازدواج‌ها وجود دارد که به طولانی شدن روند دادرسی

دولت‌ها در عصر جدید با توسعه مفاهیمی چون حقوق بشر، تصمیم گرفتند به جای تنبیه از حربه نظارت دقیق سود جویند. اما در عصر فرامدرن این نظارت‌ها به مرور به حوزه خصوصی هم پا نهاد. دین به مثابه انتخاب فردی از این امور به شمار می‌رود که در پنج ساله اخیر حریم آن شکسته شده است.

انجامیده است. هنوز هم وضع حقیقی و حقوقی زنان با مشکلات جدی روبه‌روست.^{۴۹} از سوی دیگر، امروزه خانواده‌هایی خواهان مدرسی هستند که پسران و دخترانشان در آن‌جا جداگانه بتوانند تحصیل کنند. با وجود این، سیستم‌های حقوقی لیبرال همان‌گونه که حق خودکشی را مناقشه برانگیز ارزیابی می‌کنند، در این نوع مسائل نیز به خواسته‌های فردی عنایتی ندارند. در هر صورت، این امور اگر حکایت از رونق معنویت باشد، خود پاسخی طبیعی به مسئله‌ای غیر طبیعی در گذشته است. عصر پسامدرن تعارض و تناقض جامعه بشری را به اعتدال معمول نزدیک می‌کند.

منطق جزایی اسلام نیز همین سیر قوانین طبیعی را محترم می‌شمرد و بر این پایه، بحران‌های اجتماعی باید به گونه طبیعی درمان شوند. از نظر اسلام هیچ انسانی مجرم زاده نشده و نخواهد شد.^{۵۰} از سوی دیگر، جامعه نیز به تنهایی مسئول جرم اشخاص نیست. مجموعه‌ای از عوامل مسبب وقوع جرم در اجتماع هستند و قوانین جزایی اسلام نیز بر این اساس به مجازات جرم قائل است و نه تنها مجرم. بسیار طبیعی است که عمل هیچ فردی در جمع بدون بازتاب جمعی نخواهد بود، همان‌گونه که از عامه تأثیر و تأثر می‌پذیرد. لذا گفته می‌شود که معنای حق آزادی این نیست که آزادی یک فرد را دیگری تهدید نکند، بلکه ممکن است خود شهروند آن را تهدید کند. در این صورت، هیچ دولتی مجاز نیست اذن انتحار براساس حقوق انسانی شهروندان خویش را صادر کند و یا به تماشای آن بایستد.

بی‌تردید شارع در مسئله حدود و مجازات اسلامی یکی از دلایل اصلی ترسیم این گونه تنبیه و مکافات را مصلحت عمومی و لزوم عدم خدشه به اخلاق و نظم عمومی قرار داده است. لذا بیشتر مجازات‌ها در زبان علمی معاصر و عامه مردم، همان کیفرها و مقررات جزایی است که قانون‌گذاران الهی یا غیر الهی در جوامع بشری وضع کرده‌اند. فایده این‌گونه مجازات‌ها در دو پدیده رخ می‌نماید: یکی جلوگیری از مجرم یا دیگران برای تکرار جرم از طریق رعبی که کیفر دادن ایجاد می‌کند و لذا می‌توان این نوع از مجازات را «تنبیه» نامید. فایده دیگر، تشفی و تسلاهی خاطر ستم‌دیده است و این در مواردی است که از نوع جنایت و تجاوز به دیگران باشد. در این‌جا مجازات ناظر به جرم و مجرم است. اما این مسئله به معنای تحقیر انسانیت مجرم نیست، بلکه

نوعی بازدارندگی برای خود و دیگران دارد تا همواره، چنان‌که دورکیم قائل است ارتکاب جرم امری طبیعی تلقی نگردد،^{۵۱} بلکه همگان آن‌را وضعیتی غیر عادی در روابط اجتماعی بدانند، هر چند در عمل وقوع جرم در جوامع امری معمول باشد. لذا معمول بودن جرم از واگیر بودن آن و در نهایت عارض شدن بیماری بر جسم جامعه نمی‌کاهد. از همین روی، در صورت نیاز بنا بر مصالح عمومی می‌توان به پانسمانی ساده بسنده کرد و یا به جراحی پرداخت و یا این‌که به کلی عضو معیوب را قطع کرد. بنا بر این روی کرد مسئله تناسب جرم و کیفر، مربوط به کیفرهای قراردادی در حوزه حقوق شهروندی است که رابطه آنها با جرم، قراردادی است و نه واقعی و ذاتی. اما مکافات‌های طبیعی که ناشی از تخلف از قوانین طبیعی است، نتیجه و لازمه عمل طبیعی هستند و آثار تکوینی در پی دارند. هر پدیده‌ای در نظام علت و معلول جهان، موقعیت خاصی دارد و هرگز ممکن نیست که علت واقعی، معلول واقعی را به دنبال خود نیاورد.

در نتیجه، اسلام ادعا دارد که برای ترسیم قوانین کیفری و جزایی بر پایه قوانین طبیعی قانون وضع کرده است. تعمیم این قواعد بر اساس اصل جهان‌شمولی اسلام فراتر نیز می‌تواند باشد. مثال بارزی از روش و استدلال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره مؤیدی بر فلسفه طبیعی مجازات‌ها در اسلام و ارتباط آن با قوانین عام طبیعی و طبیعت جوامع انسانی است. درباره چرایی هلاک شدن امت‌های گذشته، فرموده‌اند که آنان در مسائل تبعیض روا می‌داشته‌اند؛ اگر مجرمی به یک خانواده بزرگ وابسته نبود و شفیع و واسطه نداشت، او را زود مجازات می‌کردند، ولی اگر شفیع و واسطه می‌داشت، در مورد او قانون کار نمی‌کرد و خدا به همین سبب، چنین اقوامی را هلاک می‌کند.^{۵۲} از این‌رو حتی استقرار حکومت دینی و جهانی موعود برای ایجاد عدالت جامع و جهان‌شمول نیز تابع قوانین طبیعی و سنن الهی است که از جمله آن آمادگی شهروندان جهان است. حکومت دینی مبتنی بر این سنت مسلم الهی است که خدا وقتی نعمتی از نعمت‌های خود را به بندگانش ارزانی می‌دارد که آنها خود را مهیای دریافت آن کنند:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغَيِّرَ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^{۵۳}

خداوند سرنوشت قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنها وضع خود را تغییر دهند.

از این رو می‌توان گفت که برای تثبیت حکومت الهی در جامعه باید رغبت و آمادگی جمعی وجود داشته باشد و چنین حکومتی، نه در تشکیل و نه در استمرار، به‌گونه تحمیلی و خلاف خواست طبیعی شهروندان نخواهد بود و تنها با خواست و اراده مردم شکل می‌گیرد و تداوم می‌یابد. مردم در حکومت دینی با توجه به این قانون طبیعی، با پذیرش دین و پذیرش ولایت حاکم اسلامی، دین خدا را در جامعه محقق می‌سازند و خداوند نصر خود را به چنین مردمی اگر چه اندک باشند می‌رساند. اما اگر مردم در صحنه حضور جدی نداشته باشند، حتی اگر رهبر آنان در حد وجود مبارک حضرت امیرمؤمنان علیه السلام باشد (بنابر قوانین طبیعی عالم خلقت)، نظام اسلامی سقوط می‌کند.^{۵۴} بنابراین، همان‌گونه که بدی^{۵۵} یا خوبی^{۵۶} غیر از جزای قراردادی بازتاب‌های طبیعی نیز دارد،^{۵۷} ناهنجاری‌های اجتماعی خرد و کلان و اعمال مجرمانه افراد در جامعه نیز دارای عوارضی است. وانگهی قوانین جزایی تنها به میزان مخدوش شدن حق فردی و جمعی افراد جامعه توجه دارند و از حقیقت‌یابی ریشه‌ها و آثار کلان عمل مجرمانه در فضای طبیعی چشم می‌پوشند و یا آن‌که آگاهی بدان ندارند. لذا در جامعه جهانی باید دید که تا چه میزان نظام حقوقی از جمله مجازات‌های قراردادی آن بر قوانین طبیعی مبتنی و یا از آنها الهام گرفته است.

واقعیت آن است که انسان در مکتب حقوقی اسلام بر خلاف مکتب پوزیتویسم حقوقی، در یک هرم هنجارهای حقوقی تعریف می‌گردد، چنان‌که به هر میزان از رأس هرم به سوی قواعد آن پیش رویم، مجازات متخلف به دلیل آسیب بالاتر و لزوم مسئولیت افزون‌تر می‌گردد. اگر جنایات شایع گردد، مجازات نیز به همان نسبت شیوع می‌یابد. اگر قوانین وضع شده به مجازات خطاکاران نپردازند، فرایند طبیعی خلقت به مجازات مجرمان و ایجاد عدالت خواهد پرداخت. شاید این حرکت آرام و پیوسته باشد، اما رها و گسسته نخواهد بود. این قانون‌مندی در دل عالم نهفته است که بنا بر برداشت دینی، خداوند متعال خود ضامن اجرای آن به شمار می‌رود. این فرایند، در آیات متعدد قرآن کریم در قالب سنت تغییر ناپذیر الهی و حتمی فرض شده است؛ آن‌جا که می‌فرماید:

﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^{۵۸}

در باره کسانی که پیشتر بوده‌اند همین سنت خدا جاری بوده است؛ و در سنت خدا هرگز تغییری نخواهی یافت.

﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^{۵۹}

سنت الهی از پیش همین بوده، و در سنت الهی هرگز تغییری نخواهی یافت.

﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا نَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾^{۶۰}

سنتی که همواره در میان امت‌های فرستادگانی که پیش از تو گسیل داشته‌ایم جاری بوده است، و برای سنت و قانون ما تغییری نخواهی یافت.

مسئله عدالت نیز که موعود آخرالزمان به اجرای آن می‌پردازد، تابع منطبق قوانین

انسان در مکتب حقوقی اسلام بر خلاف مکتب پوزیتویسم حقوقی، در یک هرم هنجارهای حقوقی تعریف می‌گردد، چنان‌که به هر میزان از رأس هرم به سوی قواعد آن پیش رویم، مجازات متخلف به دلیل آسیب بالاتر و لزوم مسئولیت افزون‌تر می‌گردد.

طبیعی است. براساس قرآن کریم، اجرای عدالت در آینده جهان با احقاق مستضعفان هم‌راه خواهد بود. سیر طبیعی امور در تحقق آرمان مهدویت نیز همین‌گونه است، چنان‌که می‌فرماید:

﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْمَلَهُمْ أَتَمَّةً وَنَجْمَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾^{۶۱}

ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم.

پیامبران هم فراتر از چارچوب قوانین طبیعت و بیرون از ظرفیت‌های طبیعی انسان‌ها عمل نمی‌کنند. رعایت این چارچوب‌ها همان رعایت قوانین و سنت‌های الهی نیز به شمار می‌رود:

﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فَبِمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾^{۶۲}

بر پیامبر در آن‌چه خدا برای او فرض گردانیده گناهی نیست. این سنت خداست که از دیرباز در میان گذشتگان معمول بوده، و فرمان خدا همواره به اندازه مقرر و متناسب با توانایی است.

این قانون عام تکوین در جوامع گذشته هم بوده است و مطالعه وضع گذشتگان و سرنوشت دولت‌ها نیز نشان می‌دهد که هیچ‌گاه ظلم پایدار نبوده است؛ چون سیطره ظلم غیر طبیعی است:

﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَكُنُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾^{۶۳}

آیا در زمین نگردیده‌اند تا فرجام کار کسانی را که پیش از ایشان زیسته و نیرومندتر از ایشان بودند بنگرند؟ و هیچ چیز، نه در آسمان‌ها و نه در زمین، خدا را در مانده نکرده است، چرا که او همواره دانای تواناست.

﴿اسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَجِئُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^{۶۴}

انگیزه این کارشان فقط گردنکشی در روی زمین و نیرنگ زشت بود؛ و نیرنگ زشت جز دامن صاحبش

را نگیرد. پس آیا جز سنت و سرنوشت شوم پیشینیان را انتظار می‌برند؟ و هرگز برای سنت خدا تبدیلی نمی‌یابی و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت.

از سوی دیگر، اگر خداوند متعال بیرون از سیر طبیعی قوانین خلقت به عقاب شایسته بدکاران می‌پرداخت، فلسفه خلقت کمتر فهمیدنی بود. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا﴾^{۶۵}

اگر خداوند مردم را به سبب کارهایی که انجام داده‌اند، مجازات کند، جنبنده‌ای را بر پشت زمین باقی نخواهد گذاشت، ولی (به لطفش) آنها را تا سرآمد معینی تأخیر می‌اندازد (و مهلت اصلاح می‌دهد) اما هنگامی که اجل آنان فرا رسد، (خداوند هر کس را به مقتضای عملش جزا می‌دهد) او به بندگانش بیناست (و از اعمال و نیات همه آگاه است)!

پایانه‌های بی‌پایه در پسمادر نیستم

بشر عصر مدرن، خدا، ماوراء الطبیعه، معنویت و مذهب را خصوصی کرد، اما از بازتاب‌های اجتماعی آن غافل ماند. در جبران این غفلت به جای‌گزینی ساختارهای مشابه مدنی به جای دینی پرداخت. وی از حسن یا سوء تصادف به دام همان گفتمانی افتاد که از آن می‌گریخت. آنتونی گیدنز در کتاب *تثایج مدرنیته* می‌نویسد:

نهادها و ساختارهای مدنی، تابع اصل بنیادین اعتماد بودند و این اعتماد لزوم اعتقاد به سه عنصر دیگر را ضروری می‌ساخت: اول، اعتقاد به درستی، صحت و اعتبار و هم‌چنین ایمان به مطلوبیت هدفی که این نهادها دنبال می‌کنند؛ دوم، باور و ایمان به این مسئله که نهادها یک صراط واحد و مستقیم را برای وصول به هدف فوق در پیش گرفته‌اند؛ سوم آن‌که، اعتقاد راسخ به این مقوله که مأموران و مسئولان نهادی در جامعه از منظر فنی و انسانی بی‌عیب و معصومند.^{۶۶}

این سه اصل اعتقادی در همه جوامع مدرن ربع قرن آخر قرن بیستم کم و بیش اجرا شد. اما پیر بورديو هیچ یک از این سه اصل سکولار را بی‌عیب و مطمئن نمی‌داند و معتقد است که تزلزل در هر سه رکن به چشم می‌خورد؛^{۶۷} زیرا در جامعه‌ای که شهروند آن حتی با مدرک فوق لیسانس به دنبال کمترین معیشت با مشکل روبه‌روست و با پزشک بر سر حق خودکشی چانه می‌زند، دیگر سخن از اعتقاد به تبع هدف نهاد و ساختار اجتماعی بی‌معناست؛ دوم آن که در مفهوم تک بودن، بی‌رقیب بودن یا تک قطبی بودن نهاد، تزلزل پیش آمده است. با نگاه به این که مسئله آموزش و بهداشت دو رکن اساسی جامعه به شمار می‌روند، ناگزیر توسعه رقابت در دو بُعد درونی با تمرکز بر تبلیغ مراکز آموزشی و بیمارستانی مقبول و در بُعد بیرونی با تأکید بر مراکز خصوصی کمک آموزشی و پزشکان صورت می‌گیرد. در این جا نیز گسیختگی معنایی و ساختاری در عنصر دوم مدرنیته به خوبی مشاهده‌شدنی است؛ در مرحله سوم با به رسمیت شناختن حق والدین بر مواردی چون اختلاف نظر پزشکی و تقدم یافتن نظر فردی بر اصل حق حیات و در نتیجه، نظر نهاد و سازمان خاص در جامعه، این نتیجه را در می‌افکند که خود مدرنیته هم در عمل به نقض حق عصمت خود پرداخته است. نتیجه هر سه عنصر یاد شده، نخست در بی‌اعتباری اندیشه نهاد محوری با خصوصیات آن و دوم، جانشینی فرد به جای نهاد در روند تصمیم‌گیری جامعه نهفته است. از این رو، نگاه فرد گرایانه غربی در مسئله‌ای کیفری چون قتل انسان بی‌گناه به فرد قاتل است و او را صاحب صفات انسانی و لایق کرامت ذاتی و در نتیجه، شایسته حق استمرار حیات می‌داند. از آن سوی، فرد مقتول نیز همین صفات را دارد، افزون بر آن که قاتل مثل خودی نبوده که به گونه عمدی او را از انسانیت ساقط کند. با نگاه بسیار اولیه به حقوق بشری غرب، در خواهیم یافت که حقوق انسانی را فردی می‌پندارند و ضمن نادیده انگاشتن انسانیت و کرامت فرد مقتول به حمایت از حقوق فردی جانی می‌پردازند. از این منظر، بسیار طبیعی است که منافع عمومی و پیرو آن حقوق عمومی همگی قربانی حقوقی فردی می‌گردد که شبهات جدی در اساس آن پس از ارتکاب جرم وجود دارد.

بنابراین، ناکارآمدی گفتمان‌های جانشین کارکرد دین در عرصه عمومی در عصر مدرنیته را باید از عمده‌ترین دلایل تزلزل مبانی آن دانست.

همه این تناقض و تضادها به قرائت غربی از دین باز می‌گردد؛ دینی که امروزه ناخواسته یا جزئی از فرهنگ یا بخشی از هویت انسان غربی را تشکیل می‌دهد،^{۶۸} در حالی که منطق اسلام هرگز در این چارچوب نمی‌گنجد. تا آن گاه که این تفکر تناقض‌آلود غربی بر جهان حاکم است و راه حلی برای آن درنیافته، عقل پسامدرن جز تخریب گفتمان گذشته چاره‌ای ندارد. اما این که عقل پسامدرن پیامبر چه گفتمان ثابت و فراگیری است، هنوز بر خود او نیز مسلم نیست.

بنابراین، در توصیف وضع عقل پسامدرن باید گفت که نه درمان‌کننده بلکه تنها تسکین‌دهنده درد است. گذشته را خوب می‌شناسد، اما درباره آینده ناامید و از جدال

ناکارآمدی گفتمان‌های
جانشین کارکرد دین
در عرصه عمومی در
عصر مدرنیته را باید از
عمده‌ترین دلایل تزلزل
مبانی آن دانست.

خسته است. با وجود این، هنوز به جوابی قانع کننده هم دست نیافته است. فکر می کند مسئله ها بی پاسخند. از این منظر پست مدرن ها با مدرن ها تفاوتی ندارند؛ چراکه آن چه او یافته بود، درست نبود و آن چه این یافته نیز لزوماً صحیح نیست. بر اساس همین منطق به پست مدرن ها نیز انتقادات بسیاری می توان کرد. اگر پلورالیسم منطق نظری پذیرفته پست مدرنیسم باشد، پس در گفتمانی کلان باید هم کلاسیک ها، هم مدرن ها و هم پست مدرن ها به میزانی از حقیقت بهره برده باشند، در حالی که این گفتمان ها هر سه دسته در عرض هم قرار دارند و نه در طول هم. از سوی دیگر، پست مدرن ها بسیار جلوتر از اندیشه های پیشین هستند؛ چرا که دست کم می دانند که بیش از گذشته نمی دانند. به این معنا که بیش از گذشتگان به عمق دریای ناتوانی های انسانی پی برده و بیشتر از پیشینیان در راستای نمودار ساختن نادانسته های بشری می تازند. پس تا بشر در این حیرانی خطیر است، پیامبری باید کرد!

نتیجه

هرچه سخن از پدیده ای به حق یا ناحق افزون تر گردد، به همان اندازه نشان از نیاز یا تلقی عدم نیاز به آن پدیده زمینه موج اجتماعی می گردد. گفتمان مهدویت در این مقاله ضمن ترسیم فضای اجتماعی انسان معاصر، در این برداشت تحلیل شد. فقدان اندیشه ای اصیل و الگوساز، باعث حیرانی بشر فعلی شده است. اکنون او به همه چیز آسمانی و زمینی، خرافی و اصیل، دینی و جسمی، عقلی و روحی، دینی و علمی و... باور دارد، اما به هیچ کدام یقین ندارد. انسان امروز از نداشتن معیاری برای حیات رنج می برد و لذا هر شاخص و معیاری را محترم می شناسد. اشتباه بزرگ بشر عصر پسامدرن آن است که امروزه به جای تأملی سازنده و بنیادین، به دلایل متعدد از آن جمله به دلیل سرخوردگی از گذشته عصر مدرن خود، دچار تنبلی فکری شده و همه چیز را به بهانه نسبیّت، شکاکیت و تکثرگرایی مقبول دانسته و فهم خود را ناتوان از کشف حقیقت می پندارد. پیامبری برای این دوره برزخ حیات بشری لازم است تا گوهر پنهان وجود او را به او بازشناساند و با زنگارزدایی از سوء استفاده های سابق، زمینه استفاده درست و بهینه آن را فراهم سازد. این رسول، تنها در مکتبی یافت می شود که پیامبر بیرونی را به پیامبر درونی یعنی عقل بشری پیوند زده باشد و هویت هر دو را به رسمیت شناخته باشد، یعنی دینی که نه قدیمی است و نه جدید زاییده می شود. دینی جاودانه است که با طبیعت و فطرت انسانی گره خورده و تا آن گاه که عقل و دل راهنمای بشر هستند، بشر در مسیر قوانین طبیعی حیات گام برمی دارد. در جامعه نیز آن گاه که توازنی وجود دارد، شهروند در سعادت است، اما آن گاه که از یک بُعد وجودی انسان به نفع دیگری سوء استفاده گردد، همان گونه که اگر بخشی از جامعه از بخش دیگر بی گاری کشد، تعادل و عدل در هم می ریزد و در این شرایط بیش از هر دوره دیگر باید به انتظار بازگشت طبیعی تعادل و عدالت طبیعی بود. منجی آخرالزمان با طرح قبلی و اراده الهی محقق می شود، اما زیست انسانی خارج از قواعد طبیعی تحمیل نمی شود. از این روست که گفتمان مهدویت نیز بی فلسفه غالب نمی گردد. به همین سبب، عصر معروف به پسامدرن بیش از ادوار تاریخ حیات بشری از طرح اندیشه مهدویت بهره مند می تواند گردد.

پی‌نوشت‌ها

- * استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۲. «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (سوره فاطر، آیه ۴۳).
۳. نک: استغن کتز، چگونه پست‌مدرنیسم بیاموزیم، بولتن چالش‌ها، شماره ۱۵.
۴. نک: محمدمسجد حنایی کاشانی، «هایدگر، انسان، هستی» فصل‌نامه / رخنه‌ها، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۵۰.
5. MAFFESOLI (Michel), réenchantement du monde, in Sciences de l'Homme & Sociétés, déc. 2004/jan. ۲۰۰۵, N° ۷۳, p. ۱۱.
6. Nicolas de Cuse
7. MAFFESOLI (Michel), Sur la Post-modernité, Centre d'études sur l'actuel et le quotidien – Sorbonne, Paris V, 2000.
8. WEBER (Max), «Protestantisme et capitalisme», Armand Colin, 1970.
9. ATTALI (Jacques), "Les Juifs, le monde et l'argent", Fayard, Paris, janvier 2002
۱۰. امروزه در غرب هندوئیسم و بودیسم از یک سو و اومانیسم و سکولاریسم از سوی دیگر، از مبانی عرفان پسامدرن به شمار می‌روند. نک: حمیدرضا مظاهری سیف، نقد عرفان پست مدرن، روزنامه کیهان، سه شنبه ۸ آذر ۱۳۸۴ - ش ۱۸۳۹۳.
11. Religious Marketing / Marché religieux.
12. Religious Goods / Biens religieux.
۱۳. مفهوم «عجاز‌زدایی جهان (Entzauberung der Welt) از همین جا نشأت می‌گیرد، مفهومی که وبر از شاعر آلمانی شیللر به عاریت گرفت و در لفظ خود به معنای «بیرون راندن سحر و جادو از اشیاء» است. ماوای انسان دیگر آن باغ بزرگ جادوشده نیست.
14. La sortie de la religion.
15. Le désenchantement du monde.
16. GAUCHET (Marcel), Le désenchantement du monde, Une histoire religieuse du politique, Paris: Gallimard, 1985, 307 p.
17. MAFFESOLI (Michel), Réenchantement du monde, in Sciences de l'Homme & Sociétés, déc. 2004/jan. 2005, N° 73, p. 14.
18. Liberation theology.
19. Minjung theology.
20. Homeland theology.
21. Theology of straggle.
۲۲. نک: دانیل جی آلمز، «الهیات پسامدرن»، ترجمه سید عبدالمجید طباطبایی لطفی، مجله نگاه هوزر، ش ۱۷۱.
23. Auguste Comte (Isidore Marie Auguste François Xavier Comte) (1798-1857).
24. Walter DUSSAUZE, Essai sur la religion d'après Auguste Comte, Préface d'Angèle Kremer-Marietti, L'Harmattan, 2007 ; G. CHABERT, Un nouveau pouvoir spirituel. Auguste Comte et la religion scientifique, Presses Universitaires de Caen, 2004
25. Max WEBER (1864-1920)
۲۶. وبر معتقد بود انسان برای این که در این جهان و آن جهان بتواند سمت و سوی خود را بیابد و احساس امنیت کند، دیگر نیاز به ستایش و یا فراخواندن ارواح ندارد و دیگر نباید یا به‌جا آوردن یک رشته آیین و مناسک دینی به رستگاری دست یابد. او احساس حضور مشیت الهی در حیات خود را از دست می‌دهد.
27. STARK Rodney & BAINBRIDGE William S., A theory of Religion, New York, Peter Lang, 1987.
28. Rational Choice.



۵۲ مرتضی مطهری، *پیرامون انقلاب اسلامی*، ص ۱۵۳ - ۱۵۴، چاپ نهم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.

۵۳ رعد ۱۱.

۵۴ نک: عبدالله جوادی آملی، *ولایت فقیه؛ ولایت فقاہت و عدالت*، ص ۸۰ - ۸۴، نشر اسراء، ۱۳۷۹.

۵۵ مثلاً بدی کردن به والدین، در همین جهان کیفر دارد، به ویژه اگر آن بدی کلان چون قتل والدین باشد. حتی اگر پدر و مادر انسان فاسق و یا کافر هم باشند، باز هم بدی به آنان بی عکس‌العمل نمی‌ماند. «متنصر عباسی پدرش متوکل را کشت و پس از مدت کوتاهی خودش نیز کشته شد، در حالی که متوکل مرد بسیار خبیث و ناپاکی بود». (نک: مرتضی مطهری، *عدل الهی*، ص ۲۰۵، صدرا، ۱۳۷۲، *بحار الانوار*، ج ۱۰، ص ۲۹۶ چاپ آخوندی)

۵۶ علی علیه السلام درباره عکس‌العمل احسان و خدمت به خلق در همین جهان می‌فرماید: «لا یزهدنک فی المعروف من لا یشکره لک، فقد یشکرک علیہ من لا یستمع بشیء منه و قد تدرک من شکر الشاکر اکثر مما أضاع الکافر و الله یحب المحسنین؛ این که گاهی به کسی نیکی می‌کنی و او قدرشناسی نمی‌کند (و یا ناسپاسی می‌کند) تو را به کار نیک بی‌رغبت نکند که شاید تو پاداش خویش را بیش از آن چه بخواهی از او بگیری، از دست کسی می‌گیری که هیچ به او نیکی نکرده‌ای. به هر حال جهان پاداش تو را پس می‌دهد، هر چند از ناحیه‌ای که تو هرگز گمان نمی‌بری.» (*سپح البلاغه*، حکمت ۱۹۵)

۵۷ مولوی درباره عمل و عکس‌العمل می‌گوید:
 این جهان کوداست و فضل ما نماند
 باز آید سوی ما از که صنا
 یا در باب مکافات طبیعی گفته شده:
 به چشم خویش دیدم در گذرگاه
 که ز دبر جان موری مرغی راه
 هنوز از صید، منقارش نپرداخت
 که مرغ دیگر آمد کار او ساخت
 چو بد کردی مشو ایمن زلفات
 که واجب شد طبیعت را مکافات

۵۸. سوره احزاب، آیه ۶۲
 ۵۹. سوره فتح، آیه ۲۳.
 ۶۰. سوره اسراء، آیه ۷۷.
 ۶۱. سوره قصص، آیه ۵.
 ۶۲. سوره احزاب، آیه ۲۸.
 ۶۳. سوره فاطر، آیه ۴۴.
 ۶۴. سوره فاطر، آیه ۴۳.
 ۶۵. سوره فاطر، آیه ۴۵.

66. GIDDENS A., *Les conséquences de la modernité*, Paris, Harmattan, 1994.

67. BAUBEROT Jean, *Modérnité tardive. « religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français) »*, in *Social compass*, Sages publications, Volume 53, number 2, June 2006, pp. 61-62.

۶۸. از همین رو، امروزه مخالفت با ورود ترکیه به اتحادیه اروپا علی‌رغم لایک بودن ساختار حکومتی نشان می‌دهد که آن کشور دارای هویت اسلامی شناخته می‌شود و در مقابل برخی از کشورهای اروپایی مسیحیت را جزئی از هویت خود برمی‌شمارند.

29. BRUCE Steve, "Pluralism and Religions Vitality", in S. Bruce (ed.) *Religion and Modernization*, pp. 170-194. Oxford University Press, 1992.

30. BRUCE Steve, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice*, Oxford University Press, 1999.

31. ISSR, *Social compass*, Sages publications, Volume 53, number 1, March 2006, pp. 5-49.

32. Sionistes chrétiens

33. ATTALI Jacques, *Les Juifs, le monde et l'argent*, Paris: Fayard, 15 janvier 2002.

34. BENCHEIKH (Ghaleb), « Alors, c'est quoi l'Islam ? », Paris, Presses de la Renaissance, octobre 2001.

۳۵. محمد جواد جاوید، «بررسی موانع توسعه سیاسی در ایران»، *روزنامه قدسی*، یکشنبه ۵ آذر ۱۳۸۵.

36. 1 Co 1: 20-27: « Où est-il, le sage ? Où est-il l'homme cultivé ? Où est-il, le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? ».

37. LICHTENBERG Georg Christoph (Ober-Ramstadt, Darmstadt, 1742 — Göttingen, 1799).

وی متأثر از افکار فروید نیز بوده است.

38. RUSS J., *Les chemins de la pensée*, Paris: Bordas, pp.163.

39. HUNTINGTON Samuel Phillips, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order ; The Clash of civilizations ?*, article du *Foreign Affairs*, Summer 1993, v72, n3.

40. Jean-Claude RUANO-BORBALAN, *La fin des religions ? in, L'univers de la religion*, Mensuel N° 34, Décembre 1993 ; http://www.scienceshumaines.com/l-univers-de-la-religion_fr_127.htm.

41. Durkheim.

42. Cf. GAUCHET (Marcel), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998, pp. 75-85, 107.

43. GAUCHET (Marcel), op., cit., 307 p.

44. HERVIEU-LEGER (Danièle, Exposé de), *Conférence-débat à l'Ecole normale catholique*, le 23 avril 1997.

45. Ibid.

46. Jean Baubérot.

47. Cf. Elsa DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes, une philosophie oubliée du XVIII^e siècle*, L'Harmattan 2000.

48. 18 septembre 1981 (Assemblée nationale en 2e lecture).

49. Christine FAURE, *La démocratie sans les femmes, essai sur le libéralisme en France*, PUF 1985.

۵۰. در حدیث نبوی آمده: «کل مولود یولد علی الفطرة. (أهلباء العلوم، ج ۳، ص ۱۳)

۵۱. نک: لوی برول، *مسائل جامعه شناسی جزایی در حقوق و جامعه شناسی*، ترجمه مصطفی رحیمی، ص ۱۹ - ۲۰، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵۸.