

## فلسفه عقلانیت تمدنی

### (تمدن سازی؛ فرایند و بنیاد الگوبرداری نظری آن)

ذبیح الله نعیمیان

مدرس فقه سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، دکتری اندیشه سیاسی اسلام

#### چکیده:

مقاله حاضر در تلاش است تا طرحی نظری در جهت تکوین تمدن دینی ارائه دهد. نویسنده در این مسیر، اندیشه خود را از منظری فلسفی به تصویر می کشد و تلاش می کند چشم انداز فلسفه ای نوین را ارائه دهد که آن را «فلسفه عقلانیت تمدنی» می خواند. بی تردید این چشم انداز نسبتی با فلسفه های متداول نیز دارد و نویسنده نیز چنین باوری را از نظر دور ندارد، اما ادبیات خود را در چارچوبی استعلایی و فرارونده تعریف می کند. نویسنده سه ضلع را در تصویر خود از فلسفه عقلانیت تمدنی ارائه می دهد: «بنیادشناسی عقلانیت»، «بنیادپردازی عقلانیت» و «بنیادسازی و بازتأسیس عقلانیت». رکن نخست را از آغازین مراحل لازم می داند و ادامه مسیر را نیز بر مدار آن معرفی می کند. رکن دوم را عمدتاً طرحی فراتر از الگوهای تقلیدباور و برای گذار از مراحل بحران اقتباس های اضطرابی معرفی می کند و سطح آن را در حد فرابرد اصلاحی می شناسد و آن را بر مدار اقتباس تمدنی یا آنچه او «فرابرد بنیادپردازی عقلانیت» می خواند، بازمی شناسد و گام سوم را از سنخ چرخش انقلابی در عقلانیت های اقتباسی و به تعبیر خود، از گونه فراگرد بازتأسیس می خواند. سرانجام، این امر را نه در سایه اندیشه های دین گریزانه یا دین ستیزانه، هرچند در قالب تفسیرهای هرمنوتیکی از دین و عقل دینی، بلکه در سایه هدایت کلان دین تصویر می کند و از این جهت، فرجام و تحقق عینی عقلانیت تمدنی را از سنخ عقلانیت هدایت شده دینی، بازمی شناسد.

واژگان کلیدی: عقلانیت، تمدن، فرایند، فرابرد بنیادشناسی، فراگرد بازتأسیس عقلانیت،

عقلانیت هدایت شده دینی.

درآمد

هر تمدنی گفته یا ناگفته، مبانی، اهداف، اصول و روش‌هایی کلی برای حیات بشری دارد. این مؤلفه‌ها هنگامی که در صورت انسجام یافته‌ای مورد توجه قرار گیرند، می‌توان بر آن‌ها عنوان «عقلانیت» را اطلاق کرد؛ همان‌گونه که بر ساختن تمدن نیز محتاج بنیان نهادن این مؤلفه‌هاست. بنابراین، این مفهوم در اصطلاح مورد نظر ما، منظومه‌ای از اندیشه‌های مرتبط با یکدیگر را مورد اشاره قرار می‌دهد که صاحبان و دبستان آن‌ها دست‌کم در تلاشند تا آن‌ها را عقلانی معرفی کنند. هنگامی که این مفهوم معطوف به تمدن مطرح می‌شود، عنوانی فراگیر خواهد بود که بنیانی نظری، اما راهبردی برای تکوین، حیات و توسعه تمدن ارائه می‌دهد. این بنیان نظری - راهبردی، با سامان دادن به دانش‌های بشری، تصویر تمدن ایده‌آل را می‌تواند به واقعیت تبدیل کند. از این روی، مسأله و دغدغه اصلی نوشتار حاضر، کیفیت بر ساختن الگوی «عقلانیت معطوف به تمدن سازی»، و البته در صورت دینی آن است. البته این بحث می‌تواند به مثابه «فلسفه و منطق تولید علم»، در معنای کلان آن معنا شود.

### الف. الگوهای معناشناسانه عقلانیت

مفهوم عقلانیت در این نوشتار، مفهومی کلیدی است. از این رو، درباره این «کلید - معنا»، ذکر این نکته ضروری است که به کارگیری شیوه عقلانی - هرچند با بهره‌گیری از داده‌های وحیانی در عقلانیت‌های دین‌باور - سامان‌دهنده بحث‌هایی حول محور «عقلانیت» خواهد بود که تعبیر «فلسفه عقلانیت معطوف به تمدن»، عنوان مناسبی برای آن خواهد بود. در بحث حاضر، «فلسفه عقلانیت» در همین معنای ناظر به تمدن سازی خواهد بود. بنابراین، این فضای معرفتی به دنبال آن است تا مؤلفه‌های مهمی چون «بینش، دانش، ارزش، روش، کنش و منش» را در افقی به بحث گذارد که بتواند پیوند آن‌ها را لحاظ نموده و مبنای مدیریت تمدنی را تبیین کند. به تعبیر دیگر، فلسفه عقلانیت این وظیفه را بر دوش دارد که «حکمت عملی» مناسب در حوزه‌های مختلف را بنیان نهد؛ اما پیش از بحث از فلسفه عقلانیت، توضیحی درباره مفهوم محوری آن، یعنی «عقلانیت» ضرورت دارد.

عقلانیت در حوزه‌های مختلف به صورت‌های گوناگونی به کار رفته است که می‌توان طیفی میان دو معنای مصدری و حاصل مصدری برای آن یافت. در بحث‌های فلسفی و به ویژه فلسفه دین، عقلانیت در معنای کلی عقلانی بودن باور به کار گرفته شده است؛ حال آن‌که در بحث حاضر عقلانیت به معنای حاصل مصدری مورد نظر است و تأکید آن بر مجموعه اندیشه‌هایی است که به صورت شبکه‌ای در تعامل و پیوند با یکدیگرند. به هر حال، صورت‌های مختلفی از کاربرد عقلانیت را می‌توان سراغ گرفت.<sup>۱</sup> در بحث‌های نظری معطوف به «شناخت، تأسیس، اصلاح و بازپرداخت، و

۱. دکتر سروش، در فضای بحث از انحصارگرایی دینی و انواع نامعقولیت اعتقادات انحصارگرا، پنج نوع عقلانیت را برمی‌شمارد: ۱. عقلانیت ارسطویی؛ ۲. فطریات عقلی؛ ۳. معنای فریضه‌شناسانه؛ ۴. معقولیت به مثابه سلامت و کارکرد صحیح عقل؛ ۵. عقلانیت ابزاری (هدف - وسیله‌ای). معنای اخیر که تقریباً در یکصد و پنجاه سال اخیر بسیار مهم تلقی شده است، به تبع ماکس وبر Zweckrationalitat نامیده شده است و عبارت است از این‌که «علم به این‌که چگونه می‌توانیم مطالبات خود را تحصیل کنیم»؛ امری که وی آن را «حیله‌ورزی عقل» می‌خواند و معتقد است نمی‌توان این تلقی را بر اعتقادات اطلاق کرد و با معنای نخست به صورت تمثیلی پیوند دارد (سروش، صراط‌های مستقیم، ۲۶۰-۲۶۸).

تکمیل عقلانیت»، عقلانیت را در دو بعد نظری و عملی می‌توان بازجست؛ چنان‌که برخی برای هر یک از این دو معنا و به تعبیر دقیق‌تر دو بعد عقلانیت، معانی یا ابعاد فرعی‌تری، حداقل شش مورد برای عقلانیت نظری و سه مورد برای عقلانیت عملی، برشمرده‌اند (ن.ک. ملکیان، فصلنامه نقد و نظر، ۲۵-۲۶؛ ۴-۸). این معانی گو آن‌که خارج از بحث ما هستند و مقصود ما همان معنای حاصل مصدری از واژه «عقلانیت» خواهد بود، برای مرزبندی از معنای مورد نظر خود، به آنها می‌پردازیم:

معانی عقلانیت نظری عبارتند از:

۱. گذر به بدیهیات یا استدلال معتبر از بدیهیات؛<sup>۱</sup>
  ۲. ایجاد سازگاری با سایر عقاید آدمی؛
  ۳. عدم تأثر از عوامل چهارگانه احساسات و عواطف، ایمان، تعبد، گزینش‌ها و ترجیحات خودسرانه؛
  ۴. تأیید تحقیقات کافی، بنا به رأی شخص صاحب عقیده؛
  ۵. تأیید تحقیقات کافی، بنا به معیارهای انفسی شخص صاحب رأی؛
  ۶. تأیید تحقیقات کافی، بنا به معیارهای آفاقی شخص صاحب رأی.
- چنان‌که روشن است این معانی به ارائه معیارهایی برای عقلانی بودن می‌پردازند و در واقع ناظر به معنای مصدری عقلانیت می‌باشند و این نگاه، از بحث ما دور هستند.

عقلانیت عملی را نیز بر سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. عقلانیت در جهت غایت یا غایات زندگی؛
۲. عقلانیت وسایل و ابزار؛
۳. عقلانیت گفتاری، بدین معنا که اختصار، بسط، تأکید و ارسال مسلم گفتار باید به اندازه کفایت باشد.

معنای نخست به معنای مورد نظر ما نزدیک است، اما به صورت کامل آن را پوشش نمی‌دهد. برداشت‌ها و گاه استعمال‌های دیگری از مفهوم «عقلانیت» نیز می‌توان سراغ گرفت.<sup>۲</sup> در این میان، در یک تلقی از معنای عقلانیت، از جهت تلفیق معنای عقلانیت با اندیشه‌های آرمانی و به

---

۱. بسیاری از متکلمان، فیلسوفان و فیلسوفان دین به این معنا نظر مثبت دارند. بر این اساس، وجه مشترک موحدان چون آکویناس و دکارت، و ملحدی چون راسل این مقدمه است که عقلانیت یک اعتقاد را باید از طریق ارتباطش با دسته‌ای از قضایای پایه آرمود که مبانی معرفت را تشکیل می‌دهد. الوین پلاتینجا به این باور مشترک، نام «مبنای‌گروی» را داده و دایلبون. کی. کلیفورد را سخنگوی این مشرب فکری می‌داند (ن.ک. فصلنامه نقد و نظر، ۲۷-۲۸؛ ۱۴۲-۱۵۰).

۲. از چشم‌انداز مورد نظر ما، کمتر کسی به عقلانیت معطوف به تمدن پرداخته است. دکتر محمدجواد لاریجانی از معدود کسانی است که از این منظر وارد بحث شده و البته آن را در زمینه مدنی و جامعه مدنی با رهیافتی دین‌اندیشانه به بحث گذاشته است. از این رو، برخی از محورهای کلی ناظر به عقلانیت را که می‌تواند همسو با بحث از عقلانیت تمدنی باشد (و به نظر می‌رسد ایشان نیز در راستای همین آرمان در نظر دارند)، از ایشان به اقتباس می‌آوریم (جامعه مدنی در عقلانیت اسلامی، اندیشه حوزه، ش ۱۴). البته وی در بحث دیگری، ضمن برشمردن دو معنای عقلانی بودن سخن و عقلانی بودن عمل برای عقلانیت، بحث خود را به معنای دوم بازمی‌گرداند (همو، حکومت؛ مباحثی در مشروعیت و کارآمدی؛ ۱۲۴-۱۲۸). معنای مورد نظر ما از این جهت با معنای مورد نظر ایشان قرابت دارد که ناظر به عمل است. معنای مورد نظر ما

ویژه از آن جهت که عقلانی بودن (معنای مصدری) مقصود نبوده و معنای حاصل مصدری از آن مورد نظر است، به رغم نزدیکی و مشابهت با عقلانیت عملی از جهت ناظر به عمل بودنش، نمی‌توان آنها را یکسان انگاشت. در این تلقی، دو سطح «عقلانیت موضعی» (مشکل از سه عنصر «تصویر عامل از وضعیت، گزینش اهداف جزئی در شبکه و ارتباط با اهداف کلی یا استراتژی، و برنامه اقدام») و «عقلانیت کلی» (یا اختصاراً عقلانیت) تعریف می‌شود. اهمیت این عقلانیت کلی در سطح فردی بدان لحاظ است که «از عناصر تشکیل دهنده هویت فرد به شمار می‌آید» و «بنابراین، نقش مهم مفهوم عقلانیت در فهم افعال دیگران است و بدین جهت در معارف انسانی جایگاه بسیار مهمی دارد». گاه این عقلانیت کلی را در سطح عمل جمعی نیز می‌توان بازشناخت که بر اساس آن، «وجود عقلانیت رسمی و پایه [به مثابه عقلانیتی که واقعاً مبنای تصمیم‌گیری و اقدام قرار می‌گیرد] به جمع امکان می‌دهد که [به] تصمیم‌گیری و طراحی، اقدام نمایند». ویژگی مهم این عقلانیت جمعی این است که «همچنین امکان فهم عمل جمعی را می‌دهد». این عقلانیت در سطوح جزئی و کلانی تعریف می‌شود. در چنین نگاه تشکیکی، مقاصد کلان مطرح در عقلانیت‌های جزئی، به رغم آن که خود مقاصد کلان‌اند، نسبت به مقاصد عالی‌تر جزئی هستند. حال اگر عقلانیتی بالاترین خیرها را هدف قرار دهد، آن عقلانیت را می‌توان «عقلانیت جامع» خواند. نکته مهم درباره عقلانیت جامع این است که کشف آن، «حادثه‌ای بزرگ و منفرد است و لذا زیاد تکرار نمی‌شود و شمار عقلانیت‌های جامع زیاد نیست» (لاریجانی، جامعه مدنی در عقلانیت اسلامی: ۴۸-۵۳).

از سوی دیگر، «عقلانیت معطوف به تمدن‌سازی»، به مثابه شبکه و منظومه‌ای از اندیشه‌های هدفمند، می‌تواند به صورت‌های مختلف و از خاستگاه‌های متفاوتی عینیت یابند. در یک تقسیم کلان، عقلانیت‌ها یا خودبنیاد و تنها محصول اندیشه آدمیان یا عقلانیت هدایت‌شده می‌توانند باشند. البته از خودبنیادی تمام‌عیار تا هدایت‌شدگی طیف گسترده‌ای را می‌توان شاهد بود که در این میان ظرفیت هدایت‌پذیری عقلانیت‌ها و اراده معطوف به هدایت‌طلبی در آن‌ها متفاوت است.

## ب. حکمت عملی؛ از فرابرد بازپردازی تا فراگرد بازتأسیس

تنها منظومه‌ای از اندیشه‌هاست که ناظر به عمل می‌باشد و از آن جهت که فرآورده عقل بوده، «عقلانیت» نام جسته است. از این رو، تمام آنچه در رویکرد حاضر مورد توجه قرار گرفته و بر اساس آن، به دنبال ضابطه‌ای برای عقلانی بودن عمل می‌گردد و طبیعتاً می‌تواند مفید باشد، ذاتاً مورد نظر ما نیست. البته از آنجا که دکتر لاریجانی مشروعیت یک برنامه را نیز در کنار برخورداری از شأن هدایت به وضعیت مراد، جنبه‌ای از عقلانی بودن عمل و برنامه برمی‌شمارد (همان: ۱۲۸)، با تسامح می‌توان معنای مورد نظر ایشان را در قرابت با عقلانیت به معنای مصدری دانست.

۱. وی در نوشته خاصی درباره عقلانیت، سه عنصر وضعیت فهم شده، وضعیت مراد و برنامه عمل را به عنوان جوهر عقلانیت معرفی می‌کند (همان: ۵۲ و ۱۲۵).

فرایند تعامل تمدن‌ها به صورت‌های مختلفی می‌تواند رقم بخورد و در این میان، این رویکردهای نظریه‌پردازی و نظریه‌سازی هستند که در پیدایی و نحوه گوناگونی آن صورت‌های گوناگون نقش آفرینی می‌کنند. از این روی، به کار انداختن تأمل‌های نظری درباره مبنا، اهداف، اصول و روش‌های معطوف به نظریه‌پردازی و نظریه‌سازی است که می‌تواند «حکمت عملی» مناسب و پویایی را بنیان نهد. به دیگر بیان، طرح چنین بحث‌هایی در فلسفه عقلانیت، وظیفه بنیان‌نهادن حکمت عملی در حوزه‌های مختلف تمدنی و به صورت‌های خاصی را می‌تواند تبلور بخشد؛ البته با این پیش‌فرض که حکمت عملی را از منظر فلسفه آن در نظر آوریم.

فلسفه متداول در دنیای اسلام، در دو صورت حکمت نظری و عملی تصویر می‌شده است. قلمرو حکمت نظری عمدتاً هستی‌شناسی بوده و تنها در این حوزه اندیشه‌پردازی یا اندیشه‌سازی می‌کرده است که بخشی از مبانی و اهداف، نه اصول و روش‌ها و حتی نه همه مبانی و همه اهداف مربوط به تمدن‌سازی را پوشش می‌دهد. این حکمت عملی بوده است که این وظیفه را به عهده دارد؛ اما می‌دانیم که این وظیفه در بستر تاریخ نیاز به بازکاوی و بازاندیشی مستمر دارد. ضرورت این بازاندیشی مستمر، در ساحت توسعه دانش‌های بشری، شدت می‌یابد؛ به ویژه اگر آن را در تعامل تمدن‌ها در نظر آوریم. بازتأسیس «حکمت عملی»، از طریق تأسیس «فلسفه عقلانیت معطوف به تمدن اسلامی» در چالش تمدن غربی با تمدن اسلامی در دوران حاضر که مسلمانان در تکاپو برای احیای هویت مستقل‌اند، اهمیت فراوانی می‌یابد.

در فرایند تعامل تمدن‌های معاصر، آنچه اغلب به عنوان ذهنیت حاکم درآمده، تنها به صورتی عقلانیتی حدآقلی و در سطح فرابردی جهت‌دار است که به رغم چشم‌اندازی مثبتی که در برابر خود ترسیم می‌کند، ظرفیت محدودی را بنیان نهاده و از آن فقط تا سطح خاصی می‌توان انتظار تحول آفرینی داشت و فرجام شالوده‌شکنی آن جز شالوده‌پردازی (به معنای اکتفا به پردازش‌های صورتی شالوده‌ها بدون شالوده‌شکنی واقعی و ساختن شالوده‌های واقعاً نوین) و ارائه صورت‌بندی‌های جزئی نخواهد بود. این کاستی و ظرفیت محدود از یک سو به شالوده‌شناسی ناقص نظریه‌پردازان و از سوی دیگر، نادیده‌انگاشتن ظرفیتی است که در داشته‌های تمدن پیشین می‌توان سراغ گرفت. حال آن‌که بازتأسیس حکمت عملی، باید به مثابه فراگردی (= چرخشی واقعی و بنیادین) تعریف شود که به جای شالوده‌پردازی - که عمدتاً در چارچوب‌های ناسفته و با تقلیدهای ناپخته‌ای صورت می‌گیرد - به شالوده‌سازی بنیادین اهتمام ورزد. از آنجا که شالوده‌پردازی جز صورت‌بندی ساده و خالی از تأملات بنیادین است، روند این امر را تحت عنوان فرابرد بازپردازی مورد اشاره قرار دادیم که متکی بر چرخش واقعی و بنیادین در جهت شالوده‌سازی نیست که مسیر آن را تحت عنوان فراگرد بازتأسیس مورد اشاره قرار دادیم. در هر حال، تأکید حاضر بر شالوده‌شناسی، شالوده‌شکنی و شالوده‌سازی (به جای شالوده‌پردازی)، از آن روست که عناصر و مؤلفه‌های تمدنی در قالب کلیت به هم پیوسته‌ای تعیین یافته‌اند که بهره از اجزای آن، شالوده‌شکنی و شالوده‌سازی را نیازمند است.

در مسیر تولید و تکوین حکمت عملی مناسب که در دانش‌ها و حوزه‌های مختلفی می‌تواند و باید عینیت یابد، این «فلسفه عقلانیت» است که بنیادها و بنیان‌های آن را ترسیم می‌کند؛ اما از آن‌جا که عقلانیت‌ها به صورت‌های گوناگونی می‌توانند رقم زده شوند، شأن دین و اقتضای ویژه آن در ترسیم یک عقلانیت امری است که باید به بحث گذاشته شود.

### ج. مؤلفه‌ها و فرایند تکوین عقلانیت

عقلانیت به مثابه شالوده‌ای فراگیر، مؤلفه‌های مختلفی را در دل خود دارد که با پیوند ساختاری ویژه‌ای در میان خود، سامان‌دهنده حرکتی نهادینه و هدفمند خواهند بود. از این روی، آن مؤلفه‌ها باید به گونه‌ای تعریف شوند که بر سازنده شالوده پویا و فراگیری باشند که بتواند تکوین، تثبیت، صیانت و توسعه اندیشه‌های راهبرنده جامعه به سوی تمدن متعالی را بسترسازی کنند. مؤلفه‌های مذکور را که شاکله دانش‌های معطوف به تمدن‌سازی‌اند، می‌توان در این عناوین محصور دانست:

۱. مبانی؛ ۲. اهداف؛ ۳. اصول؛ ۳. روش‌ها و راهبردها.

روشن است که مبانی و اهداف، امری‌اند که عمدتاً خاستگاه اساسی آن‌ها بر بحث‌ها و کاوش‌های هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و جهان‌شناسانه، افزون بر حوزه مهمی چون معرفت‌شناسی، تکیه دارند و اینجاست که عقلانیت هدایت‌شده دینی مرز خود را از عقلانیت‌های خودبنیاد جدا می‌کند؛ به ویژه آن‌که اصول و روش‌ها نیز در دامن مبانی و اهداف رشد می‌کنند.

از سوی دیگر، می‌دانیم که سیر حرکت تمدن‌ها (و نه لزوماً سیر تکاملی مستمر در همه ابعاد آن‌ها) دانش‌ها و حوزه‌های معرفتی تنوع‌طلبانه‌ای را رقم زده است. جدا از بحث نسبت ارتباطی یا تعاملی آن‌ها، در این‌جا این بحث مهم است که این حوزه‌های معرفتی، گفته یا ناگفته، آشکار یا پنهان، مبانی و اهدافی وجود دارند که اقتضای ترسیم اصول و راهبردهای خاصی را در حوزه خود دارند. اهمیت آن‌ها از این روست که شاکله اصلی دانش‌ها را تشکیل می‌دهند. در این میان، فلسفه عقلانیت عهده‌دار بررسی و تأمل کلی این ساحت‌ها به صورت کلی، در فرایند تمدن‌سازی است.

هنگامی که از برساختن «کلان‌الگوی نظری معطوف به تمدن» بر مدار مبانی و اهداف دینی سخن می‌رود، زمینه برای سخن گفتن و تأمل نظری و برساختن «عقلانیت هدایت‌شده دینی» ایجاد می‌شود. یعنی، فرایندی تصویر می‌شود که در آن با تکیه بر مبانی و اهداف دینی، زمینه برای بنیادپردازی و در گام بعد، بنیادسازی اصول و راهبردهای عقلانیت معطوف به تمدن آماده می‌شود که در واقع این شاکله کلی عقلانیت، سامان‌دهنده دانش‌هایی خواهد بود که رسیدن به تمدن متعالی را رقم می‌زند.

### د. فراگرد «گذار از نظریه‌پردازی به نظریه‌سازی معطوف به تمدن دینی»

برساختن یک تمدن متعالی نمی‌تواند بدون بسترسازی مناسب رقم بخورد. سه مؤلف یا مرحله اساسی برای این امر مورد نیاز است؛ امری که سطح کارآمدی را به سطح فراگردی برای عینیت‌بخشیدن به تمدن متعالی دینی (یعنی سطحی از چرخش واقعی و بنیادین به سوی آن)، ارتقا می‌دهد.

۱. ابتدا باید واقعیت‌ها را شناخت. اما شناختی بنیادشناسانه و شالوده‌شناسانه که بتواند داشته‌ها، یافته‌ها و تجربه‌های نظری بشری را در شبکه باورها و عقلانیت فراگیر بازشناسد. از این مرحله تحت عنوان «بنیادشناسی عقلانیت» یاد می‌کنیم.

۲. با این حال، از آن روی که آدمیان، به رغم توانایی‌های گسترده، معمولاً در چارچوب‌های نظری حاکم حرکت می‌کنند و فراروی آنان در فرایندی بشری و بر اساس پوییش نسبتاً تدریجی - هرچند با شتاب‌ها و جهش‌های فراوان - صورت می‌گیرد، معمولاً سطح فراروی را تنها می‌توان در سطح و افق «فرابرد» تعریف کرد. یعنی تنها سطح و چشم‌انداز مسیری از تحول که با فرایند پیشین همسو بوده و چشم‌اندازی از تحول بنیادین در مسیر آن به چشم نمی‌خورد و معمولاً در محدوده اندیشه‌هایی متکی بر تقلیدهای جزئی، خام و بدون تصرف است. این چشم‌انداز، سطح تأملات نظری را صرفاً در سطح پردازش دانسته‌های پیشین و ترکیب آنها با یافته‌های پسین تعریف می‌کند که از آن به عنوان بنیادپردازی عقلانیت یاد می‌کنیم.

به تعبیر دیگر، تأملات نظری معمولاً در سطح «بنیادپردازی عقلانیت» با غلبه عقلانیت‌های حاکم و پوییش تدریجی - به تعبیر کوهنی در قالب پارادایم پیشین - تکوین می‌یابد. از این رو، تأملات از تحولی بنیادین و شالوده‌شکنانه رنگ نمی‌گیرند و تنها ماهیتی شالوده‌پردازانه دارند. در هر حال، از این مرحله با نام «فرابرد بنیادپردازی عقلانیت» یاد می‌کنیم.

۳. در مقابل، اگر گامی فراتر و همراه با چرخشی واقعی در مبانی فکری رخ دهد، می‌توان فراروی در آن را در سطح و چشم‌انداز «فراگرد» تلقی کرد. یعنی، «فراگرد بازتأسیس عقلانیت» بیان‌گر چرخشی بنیادین و واقعی از مسیر پیشین و انتخاب مسیری دیگر، بر اساس عقلانیت نظری حاکم بر عقلانیت عملی ماست. این گام سوم، می‌تواند سطح تأملات نظری را از سطح بنیادپردازی به سطح بنیادسازی عقلانیت رهنمون باشد.

در این چشم‌انداز نظری، اگر یافته‌هایی از عقلانیت تمدنی دیگری بخواهند وارد عقلانیت مورد نظر شوند، تنها هنگامی این مسیر را طی خواهند کرد که واقعاً در کوره شالوده‌شکنی چنان تحولی یابند که امکان بهره‌مندی نظری از آنها در عقلانیت مذکور ممکن شود.

در این جاست که اهمیت «بنیادشناسی عقلانیت» از جهت ارتقای سطح حرکت تمدن‌سازی، روشن‌تر می‌شود. لذا باید آن را نخستین گام، اما از اساسی‌ترین گام‌ها برای تبدیل «فرابرد بنیادپردازی عقلانیت» به «فراگرد بنیادسازی عقلانیت»، و حلقه واسط میان آنها دانست. چرا که فرابرد نظریه‌پردازی آموزه‌ها و مؤلفه‌های تمدنی را بدون تحلیل شبکه‌ای، بازشناخته و کلیت عقلانیت و عناصر تمدنی را نادیده می‌انگارد. بنابراین، «بنیادشناسی عقلانیت» را به عنوان گام نخست، تنها مرحله‌ای برای گذار نباید تلقی کرد. بلکه، این امر همواره در کنار دو گام دیگر باید برداشته شود. اگر بخواهیم تمثیل گام را ارتقا بخشیم، می‌توانیم به برداشتن دو گام بنیادپردازی و بنیادسازی در درون یک وسیله در حال حرکت، تشبیه کرد.

در هر حال، بخش آتی عهده‌دار ترسیم چشم‌اندازی کلان از این سه امر است. از این رو، پس از مروری بر برخی از ابعاد «بنیادشناسی عقلانیت»، چشم‌اندازی اجمالی و در وسع این نوشتار، از دو الگوی «بنیادپردازی عقلانیت» و «بنیادسازی عقلانیت»، ترسیم خواهیم کرد.

#### ۱. بنیادشناسی عقلانیت

چنان‌که اشاره شد در قدم نخست، می‌بایست با تکیه بر الگوی روش‌شناسانه مناسب به واکاوی داشته‌هایی پرداخت که گریزی جز تکیه بر آن‌ها یا دست‌کم گریزی از حرکت در بستر آن‌ها نیست؛ همان‌گونه که تعامل یا بهره از تمدن‌های دیگر، جز بدان وسیله نمی‌تواند عینیت یابد. بحث حاضر بر اساس نوعی از نگاه شبکه‌ای و بر مبنای تفکیک معرفت از عقلانیت استوار است، بر این اساس، «بنیادشناسی عقلانیت» را به مثابه روشی در نظر می‌گیرد که مناسبات میان عقلانیت نظری و عملی را مورد تحلیل قرار می‌دهد و تلاش می‌کند مبنای تحلیل خود را در جهت نوعی از نگاه تمدنی ترسیم کند. از این رو، از کلان روش‌ها یا شبه‌کلان روش‌هایی چون تحلیل گفتمانی یا هرمنوتیک متمایز خواهد بود. این روش‌شناسی که از مبانی، اهداف، اصول و راهبردهای مستقلی برخوردار است، اموری را پوشش می‌دهد که گذار از نظریه‌پردازی به نظریه‌سازی، جز از طریق آن‌ها امکان ندارد:

۱. بنیادشناسی معنایی
۲. بنیادشناسی مبانی
۳. بنیادشناسی اصول
۴. بنیادشناسی راهبردی
۵. شالوده‌شناسی عقلانیت

چنان‌که از مؤلفه‌های مذکور روشن می‌گردد شفاف‌سازی، بنیادشناسی و ظرفیت‌شناسی در امور مذکور، بستر مناسب برای شالوده‌شناسی عقلانیت آماده می‌شود و سرانجام با شالوده‌شناسی و واکاوی ساختار عقلانیت‌ها، میزان و کیفیت بهره‌گیری از آن‌ها ممکن گردد.

#### ۱-۱. بنیادشناسی معنایی

هر عقلانیت تمدنی از ابزار مفهومی خاصی برای انتقال محموله‌های معنایی بهره می‌گیرد و سخن از مبانی، اصول، راهبردها و مسائل مربوط به آن عقلانیت تمدنی در بستر دو ادبیات مرتبط تولید و توزیع خاص، و در جغرافیای معنایی مناسب با آن عقلانیت، صورت گرفته و کلید واژگانی را می‌پروراند که بدون شناخت بنیاد آن نمی‌توان انتظار برساختن الگوهای فراروی و برساختن دانش‌هایی متعالی را داشت. راهیابی به منطق معنایی حاکم بر شبکه کلید واژگان را نمی‌توان به بررسی جزئی‌نگرانه مفاهیم فروکاست. اگر به ماهیت شبکه‌ای در منظومه کلید واژگان توجه کنیم، خود را ناگزیر از تلاش برای دستیابی به الگوی گذار از فرایند نظریه‌پردازی به فراگرد نظریه‌سازی خواهیم دید. این امر را می‌توان در الگوی نظری «بنیادشناسی معنایی» پی گرفت که بسیاری از بن‌مایه‌های خود را از «بنیاد زبان‌شناسی اجتماعی» وام می‌گیرد.



بنیادشناسی معنایی بر اساس چند محور می‌تواند توصیف گیرد:

۱. شفاف‌سازی معنایی
۲. بنیادشناسی مبانی (بنیادشناسی مبانی مؤثر در تکوین کلیدواژگان)
۳. ظرفیت‌شناسی مفهومی

در این میان، «شفاف‌سازی» و «ظرفیت‌شناسی معنایی» به مثابه دو رکن مهم در بنیادشناسی معنایی، دو شرط اساسی برای تبدیل فرابرد انفعالی نظریه‌پردازی به فراگرد نظریه‌سازی محسوب می‌شوند. چه آن‌که، اگر نظام شبکه‌ای حاکم بر کلید واژگان به صورت مناسب شناخته نشود، نمی‌تواند تحت برنامه کنترل معنایی قرار گیرد. چه آن‌که، معانی واژگان که در بستر اجتماعی تغییر می‌پذیرند، چنان تغییراتی را پذیرا خواهند شد که دیگر نمی‌توان معانی آنها را به صورت کنترل شده، مورد بهره‌برداری قرار داد. به تعبیر دیگر، ابزار بودن واژگان دیگر معنای واقعی خود را از دست خواهد داد و در مواردی که کلید واژگان محوریت دارند، تغییرپذیری بدون کنترل معنایی، مانعی جدی برای نظریه‌سازی خواهد بود. هنگامی کنترل معنا - در چارچوب تحول تمدنی - به صورت مناسب ممکن خواهد شد که از یک سو، عمق محموله‌های معنایی از طریق «شفاف‌سازی» مورد کاوش قرار گیرد و از سوی دیگر، از طریق «ظرفیت‌شناسی معنایی» راه‌ها و میزان تصرف در کلید واژگان روشن شود. بدیهی است که نمی‌توان این دو کار را تنها درباره ادبیات پیش‌داشته اعمال کرد؛ بلکه پی‌گیری آنها در زمینه ادبیات‌های رقیب نیز ضرورت دارد.

#### ۱-۲. بنیادشناسی مبانی

مبانی اصلی‌ترین بخش از عناصر موجود در شبکه عناصر عقلانیت است. واکاوی بنیادین در زمینه مبانی همانند آن‌چه در بنیادشناسی معنایی گذشت، از دو جهت اهمیت دارد: یکی، از جهت شفاف‌سازی مبانی و دیگری، از جهت ظرفیت‌شناسی مبانی. چه آن‌که، بخش مهمی از آشفته‌گی نظری در برخورد عقلانیت‌ها، محصول ابهام‌آفرینی در زمینه مبانی است. بخش دیگری از این آشفته‌گی نیز محصول ناشناختن لوازم نظری و ظرفیت‌های مکنون در آن مبانی است. از این رو، بازشناخت صحیح و دائمی مبانی در کنار تلاش برای بازاندیشی درباره ظرفیت‌های مبانی دو گام مهم در بنیادشناسی مبانی است. به ویژه آن‌که گاه هژمونی عقلانیت‌های خودبنیاد در برخورد با عقلانیت‌های دینی از طریق کشاندن آنها به موضع انفعالی، ضرورت تکیه نظری آنها را بر خود و به صورت تناقض‌آمیز و تحمیلی دامن می‌زند و از این رو، مقاومت در برابر چنین انفعالی جز از طریق بازشناخت مبانی و بازکاوی در ظرفیت‌های مبانی ضرورت می‌یابد. چنان‌که این دو گام، در دو مرحله بنیادشناسی اصول و بنیادشناسی راهبردی نیز محوریت دارند؛ همان‌گونه که بنیادشناسی مبانی در دو قلمرو مبانی عقلانیت خودی و مبانی عقلانیت بیگانه ضرورت دارد.

در هر حال، بنیادشناسی مبانی نیز از طریق سه امر قابل تصویر است:

۱. شفاف‌سازی مبانی
۲. نسبت‌سنجی درونی مبانی

### ۳. ظرفیت‌شناسی مبانی

#### ۱-۳. بنیادشناسی اصول

بنیادشناسی اصول از گستردگی خاصی برخوردار است؛ چه آن‌که، اصول بنیادین در هر عقلانیت ناظر به جوانب مختلفی از تمدن بوده و به ویژه اصول ناظر به تأسیس دانش‌ها، نهادها و راهبردهای نظری و عملی دامنه وسیعی را می‌پوشانند. از سوی دیگر، بستر شکل‌گیری هر عقلانیت، تأثیر خاصی در تکوین، توسعه و حیات این اصول دارد. از این رو، شناخت عمیق آنها در قالب «بنیادشناسی اصول» از این جهت اهمیت دارد که بتوانیم هم این اصول را از منظر پیوندشان با مبانی و اهداف عقلانیت بررسی کنیم و هم این اصول را از منظر پیوندشان با اهداف گوناگون این دانش‌ها و نهادها واکاوییم. همان‌گونه که از طریق «بنیادشناسی اصول» این امکان حاصل می‌شود که بنیاد راهبردهای گوناگون و کیفیت تکیه آنها بر مبانی، اهداف و اصول عقلانیت را بازشناسیم. بدیهی است بدون طی کردن کامل و دقیق این مراحل شناختی، نمی‌توان انتظار داشت بتوان شبکه عناصر مختلف در کلیت عقلانیت را شناخته و بر اساس آن، الگوهای کلانی را برای ارتقای فرابرد نظریه‌پردازی به فراگرد نظریه‌سازی به دست آورد. چرا که الگوی فرابرد نظریه‌پردازی، ماهیتی جز پردازش نظریه‌ها به صورت اصلاح‌گرایانه و در چارچوب پارادایم‌های موجود ندارد. یعنی، به رغم آن‌که تلاش‌های معطوف به آن، می‌تواند در مقایسه با نظریه‌های پیشین گامی به جلو باشد، اما از محدودیت‌آفرینی پارادایم‌های غالب رنج می‌برد. از این رو، پیشرفت حاصل در این تأملات نظری، از آن جهت که تا حدودی رو به جلو می‌باشد، فرابرد می‌نماید و از آن‌جا که عمدتاً جز پردازش نوینی از یافته‌ها و داده‌های اطلاعاتی نوین نیست و نتوانسته است پارادایم‌های پیشین را دچار تحول اساسی کند، در سطح نظریه‌سازی و بازتأسیس عقلانیت جدید نخواهد بود. از این رو، این فرابرد را که به سطح فراگرد و انقلاب در نظریه‌ها و پارادایم‌ها نرسیده است، نمی‌تواند از سنخ آفریدن نظریه‌های انقلابی بدانیم.

در هر حال، بنیادشناسی اصول نیز از طریق چهار امر قابل تصویر است:

۱. شفاف‌سازی اصول
۲. نسبت‌سنجی درونی اصول
۳. نسبت‌سنجی میان اصول و مبانی
۴. ظرفیت‌شناسی اصول

#### ۱-۴. بنیادشناسی راهبردی

هر دانش و هر نهاد تمدنی در مسیر تحول و حرکت زمانی خود، راهبردهای خاصی را طراحی و ابزارهای مناسب برای آن را مهیا می‌کند؛ اما بازتأسیس عقلانیت نوین هنگامی ممکن خواهد بود که راهبردهای پیشین در کلیت عقلانیت نوین مورد مطالعه قرار گیرند. بدیهی است در فضایی که مبانی، اهداف و اصول یک عقلانیت به صورت مناسبی از صورت‌بندی درون‌سازوار برخوردار نبوده و برخوردار عقلانیت‌های گوناگون باعث آشفتگی در بنیاد یک عقلانیت شده و آن را به انفعال کشیده باشد، راهبردهای خرد و کلان در یک عقلانیت همانند اصول بنیادین در آن در وضعیت انفعالی به سر برده

و تلاش‌های نظریه‌پردازانه به لحاظ آن که تحوّل را در سطح فرابرد نظری تعریف کرده است ناکارآمده و آسیب‌پذیر خواهد بود. از این رو، تلاش مذکور تنها هنگامی می‌تواند زمینه‌ساز گذر از وضعیت انفعالی باشد که به دنبال نظریه‌سازی حرکت کرده و تحوّل در راهبردها را در سطح تحول انقلابی و گذر از سطح فرابرد به فراگرد تعریف کند.

در هر حال، بنیادشناسی راهبردی نیز از طریق سه امر قابل تصویر است:

۱. شفاف‌سازی راهبردها
۲. نسبت‌سنجی راهبردها با مبانی و اصول
۳. ظرفیت‌شناسی راهبردها

#### ۱-۵. شالوده‌شناسی عقلانیت

رهیافت بنیادشناسی عقلانیت در ذات خود بر نگاه شبکه‌ای و بازکاوی کلیت عناصر عقلانیت تکیه دارد. حال آن‌که این شیوه را تا به حال به کار بستیم که عناصر عقلانیت (مبانی، اهداف، اصول و روش‌ها) را به صورت مستقل مورد مطالعه قرار دهیم. از این رو، برای تکمیل این الگوی مطالعاتی به این رهیافت تکمیلی نیازمندیم که از طریق «شالوده‌شناسی عقلانیت»، نحوه پیوندی که میان عناصر هر عقلانیتی تعریف شده و عینیت یافته است، بازشناسی شود. چه آن‌که، این عناصر گوناگون در عقلانیت‌های مختلف به صورت یکسان و مشابه، صورت‌بندی نمی‌شوند.

#### ۲. فرابرد بنیادپردازی عقلانیت

در مرحله‌ای که عقلانیت یا عقلانیت‌های موجود دینی به بلوغ کافی نرسیده‌اند، و اصول و راهبردهای خود را به خوبی بر بنیاد مبانی و اهداف متعالی خود ترسیم نکرده‌اند، به ویژه در تماس، تعامل و چالش عقلانیت‌های خودبنیاد با عقلانیت معطوف به مبانی و اهداف دینی، اموری به عنوان اصول و راهبردها در حوزه‌های دانش‌های بشری رشد می‌کنند که تناسب آن‌ها با مبانی و اهداف دینی، روشن نبوده یا حتی گاه تناسبی ندارند. در فضای «تعامل تا چالش» تمدن‌هایی که عقلانیت‌های متفاوت یا متعارضی را سامان داده‌اند، آموزه «اقتباس» محوری‌ترین اصلی است که به صورت‌های گوناگونی فراروی به عقلانیتی با سطح بهره‌وری بالاتر را نوید می‌دهد و در عمل نیز با ترسیم اصول مقدماتی و استراتژیک و راهبردهای کاربردی، به بنیادپردازی عقلانیت می‌پردازند؛ امری که به خاطر محدودیت‌های ویژه‌اش، فرایند فراروی را در سطح فرابردی پرافت و پرکاستی، و بلکه چالش‌آفرین رقم می‌زند.

به هر حال، این فرابرد در پی بنیادپردازی اقتباسی برای مؤلفه‌های عقلانیت نوین خود، با ظرفیت‌سنجی محدودی به قرار زیر به این امر مبادرت می‌کند:

۱. ظرفیت‌سنجی مفهومی
۲. ظرفیت‌سنجی مبانی و اهداف
۳. ظرفیت‌سنجی اصول بنیادین
۴. ظرفیت‌سنجی راهبردی

۲-۱. ظرفیت‌سنجی مفهومی

تنها هنگامی می‌توان به اقتباسی با حداقل کارآمدی مناسب دست یازید که از آغاز، ابزاری چون مفاهیم ظرفیت‌سنجی شوند. چه آن‌که، مفاهیم حامل تنها در حد ظرفیت محدود خود محموله‌های معنایی را انتقال می‌دهد و از دیگر سو، اندیشه‌های خاصی امکان آن را می‌یابند که توسط مفاهیم حامل انتقال یافته یا با محموله‌های معنایی دیگری آشنا شده و پیوند یابند. بنابراین، بدون ظرفیت‌سنجی مفهومی نمی‌توان انتظار داشت که به طور مناسب، به اقتباس اندیشه‌هایی دست یازید که در راستای اهداف عقلانیت خود باشد.

۲-۲. ظرفیت‌سنجی مبانی و اهداف

هنگامی می‌توان عقلانیتی پاینده و مستحکم بر پا داشت که عناصر تشکیل‌دهنده آن از ویژگی سازواری درونی برخوردار باشند. بر این اساس، آن اندیشه‌ها و عناصری که از تمدن دیگری اقتباس می‌شوند تنها هنگامی می‌توانند به صورت مناسب در خدمت عقلانیت مورد نظر باشند که بتوانند با مبانی و اهداف آن سازگار باشند. بنابراین، پیش از آن‌که اندیشه‌هایی را از عقلانیت تمدنی دیگر اقتباس کنیم، باید مبانی و اهداف عقلانیت تمدنی خود را ظرفیت‌سنجی کرد. چه آن‌که، مبانی و اهداف مورد نظر، با هر عنصر تمدنی سازگاری نداشته و اقتباسی می‌تواند موفقیت‌آمیز باشد که بتواند سازواری درونی عقلانیت را تأمین کند.

۲-۳. ظرفیت‌سنجی اصول بنیادین

اصول بنیادین عناصری‌اند که نقش میانجی میان مبانی و اهداف با راهبردهای عقلانیت را بازی می‌کنند. این اصول، تنها هنگامی می‌توانند این نقش را به خوبی بازی کنند که بر مبانی و اهداف مناسب خود تکیه زنند. بنابراین، شرط موفقیت در اقتباس از عقلانیت تمدنی دیگر باید احراز شود و این امر از طریق ظرفیت‌سنجی و بسط نظری محتوای اصول مذکور برای پذیرایی از عناصر اقتباسی، تأمین می‌شود.

۲-۴. ظرفیت‌سنجی راهبردی

پرداختن به وضعیت‌ها پیش‌داشته و تلاش برای اصلاح آنها در چارچوب اصول بنیادین، مستلزم تأملات نظری خاصی در جهت ظرفیت‌سنجی راهبردی است. به این معنا که تلاش برای ایجاد تحول - هرچند در سطح تحولات اصلاحی و نه انقلابی - مقتضی اتخاذ راهبردهایی است که عمدتاً در محدوده راهبردهای رایج قابل تصویر هستند. بر این اساس، جز ظرفیت‌سنجی مناسب از راهبردهای موجود برای رسیدن به اهداف مطرح در یک عقلانیت، چاره‌ای نیست.

از سوی دیگر، معمولاً با راهبردهایی از عقلانیت‌های تمدنی دیگر مواجه هستیم که بدون گذر از فرایند شالوده‌شکنی، خود را به ما تحمیل می‌کنند. از این رو، ناگزیر از ظرفیت‌سنجی کارآمدی آن راهبردها در جهت دستیابی به اهداف موجود در عقلانیت تمدنی خود هستیم. بنابراین، نمی‌توان بدون

ظرفیت‌سنجی نسبت به راهبردهای پیشین و راهبردهای اقتباسی، دست به اقدام زد و عقلانیت غیرشفاف و نامنضبطی را در عمل تصویر کرد.

در هر حال، این ظرفیت‌سنجی هرچند امر مهمی است، اما خود نیز در چارچوب عقلانیت و پارادایم‌های موجود و گاه تحمیلی، صورت می‌گیرد. از این رو، نمی‌توان انتظاری فراتر از مقوله‌ای در سطح بنیادپردازی از آن داشت. در عین حالی که امری است که معمولاً در شرایط بحران و اقتباس‌های اضطراری به فراموشی سپرده می‌شود.

### ۲-۵. بنیادپردازی مؤلفه‌های عقلانیت تمدنی

اقتباس هنری است که می‌تواند تا سطح محدودی افق آینده را در جهت زمینه‌سازی برای فراگرد بازتأسیس یک عقلانیت تمدنی نوین سودمند باشد. نباید و نمی‌توان عقلانیت تمدنی را در چارچوب اندیشه‌های اقتباسی - و آن هم بدون تصرف‌های کلان نظری و عملی در آن - پذیرفت. اما فراروی از آن هم هنری است که شکل مطلوب آن را «بنیادپردازی مؤلفه‌های عقلانیت» می‌خوانیم. چه آن‌که، با تکیه بر ظرفیت‌سنجی مفهومی نسبت به مقولات تمدنی، ظرفیت‌سنجی نسبت به مبانی و اهداف تمدنی، ظرفیت‌سنجی نسبت به اصول بنیادین و ظرفیت‌سنجی نسبت به مقوله‌های راهبردی، زمینه برای نوعی از پردازش کلان نسبت به مقوله‌های تمدنی آماده می‌شود. این پردازش عمدتاً در میانه پیش‌داشته‌هایی - که گاه ابعادی از آن تحت نام سنت مورد اشاره قرار می‌گیرد - و یافته‌هایی - که گاه در زمان حاضر به اقتباس از عقلانیت تمدنی غرب، مدرنیته نامیده می‌شود - صورت می‌گیرد.

در هر حال، پردازشی معطوف به بنیادهای عقلانیت تمدنی را مرحله‌گذاری می‌دانیم که از آن تحت عنوان «بنیادپردازی مؤلفه‌های عقلانیت تمدنی» یاد می‌کنیم و آن را امری ضروری می‌دانیم که به جای اقتباس‌های خام، کور و ناسنجیده از عقلانیت‌های تمدنی غالبی چون عقلانیت تمدنی غرب در زمان حاضر، باید تکوین یابد. اما آن را به خاطر تحمیل چارچوب‌های نظری - از جانب عقلانیت تمدنی غالب - و عدم ظرفیت‌سنجی‌های مناسب از پیش‌داشته‌ها و یافته‌ها، و به ویژه به خاطر عدم تکوین بنیادشناسی عقلانیت تنها مرحله‌گذاری بیش نمی‌دانیم که اگر به درستی تحقق یابد، تنها رقم زنده‌مرحله‌گذاری برای «انقلاب تمدنی» یا «فراگرد بنیادسازی و بازتأسیس عقلانیت تمدنی» خواهد بود.

### ۳. فراگرد بنیادسازی و بازتأسیس عقلانیت

بنیادشناسی عقلانیت، بستر بنیادسازی عقلانیت را آماده می‌کند. ماهیت این شناخت به گونه‌ای است که عقلانیت، به صورت کارآمدتری نسبت به صورت‌های تاریخی و پیشین خود، در جهت عینیت‌بخشیدن به اهداف تمدن دینی، بازتأسیس می‌شود. اگر از خاستگاه دینی این امر را دنبال کنیم، روشن است که این فراگرد باید با بنیادسازی اصول و راهبردهای مورد نیاز در حوزه‌های گوناگون، مسیر خود را به صورت نظری و عملی از تمدن‌های غیر دینی جدا کند، بی‌آن‌که در دام بازتفسیر آموزه‌های دینی به سود آموزه‌های عقلانیت خودبنیاد درافتد. هدف مذکور تنها از مسیری خاصی

می‌تواند به منزل مقصود برسد. از این روی، نیازمند پی‌افکندن امور زیر، و در حوزه دانش‌های بشری است که عینیت‌یافتن آن‌ها به معنای پیدایی هنجارها، دانش‌ها، نهادهای نوین خواهد بود:

۱. ظرفیت‌سازی و بازتأسیس نظام فراگرد مفهومی
۲. کنترل عینیت؛ فعال‌سازی ظرفیت مبانی و اهداف
۳. بازتأسیس نظام فراگرد اصول بنیادین
۴. بازتأسیس نظام فراگرد راهبردی

### ۳-۱. ظرفیت‌سازی و بازتأسیس نظام فراگرد مفهومی

بنیادسازی و بازتأسیس عقلانیت تمدنی در مسیر و فرایند تحقق خود نیازمند ابزارهای مفهومی خاصی است تا بتواند به تولید و ترویج اندیشه‌های مناسب خود بپردازد. تولید و ترویج کلید واژگان مناسب، امری نیست که بتواند در فرایند متداول تولید دانش، در وضعیت و افقی مناسب با سطح بنیادسازی عقلانیت تحقق یابد. چه آن‌که، فرایند متداول تولید دانش بر بنیاد عقلانیتی صورت می‌یابد که از ظرفیت لازم برای فراگرد بازتأسیس عقلانیت تمدنی برخوردار نیست. این امر در سطح فرابرد بنیادپردازی نیز نمی‌تواند متوقف گردد. چه آن‌که، این سطح نیز تنها مناسب با پردازش و تلفیق عناصری است که از سازواری درونی اندک و همسویی کمتری با اهداف و اصول عقلانیت فراروی برخوردار است. حال آن‌که، سطح بنیادسازی فراتر از بنیادپردازی بوده و خود را از افق فرابرد باید به افق فراگرد عقلانیت تمدنی فراتر برد.

فلسفه عقلانیت  
تمدنی  
(تمدن‌سازی فرایند و  
بنیاد الگوپردازی آن)

بخش مهمی از مراحل آغازین در بازتأسیس عقلانیت فراروی، از طریق بازتأسیس نظامی کارآمد برای تکوین، توسعه و حیات مفاهیم یک عقلانیت انجام می‌گیرد. این امر هنگامی مفید واقع خواهد شد که نظام مفاهیم در سطح و در الگوی نظام فراگرد معنایی تعریف شود و این الگو نیز هنگامی عینیت می‌یابد که کلید واژگان با تکیه بر مراحل مختلف «بنیادشناسی عقلانیت»، از کوره ظرفیت‌سازی عبور کرده و در جغرافیای معنایی خاصی پرورش یابند. چه آن‌که، هر عقلانیتی به نظام معنایی خاصی نیازمند است و این نظام معنایی جز از طریق بازتأسیس نظام فراگرد معنایی محقق نمی‌شود.

الگوی فراگرد معنایی از این جهت اهمیت دارد که نیازهای بنیادین یک عقلانیت در زمینه انتقال معانی، تنها در صورتی می‌تواند تأمین شوند که بستر و ظرفیت لازم برای انتقال محموله‌های معنایی را داشته باشند. از سوی دیگر، عقلانیتی که جوهره و ماهیت آن فراروی است، به ادبیات و نظام معنایی خاصی نیاز دارد که بتواند اندیشه‌های متعالی آن را در قالب تنگ واژگان جای دهد و بتواند کلید واژگان مورد نظر خود را در جغرافیای شکل‌گیری عقلانیت فراروی سامان دهد. بر این اساس، افق این نظام معنایی جز در سطح فراگرد معنایی که از طریق ظرفیت‌سازی ویژه باید پشتیبانی شود، نمی‌تواند تعریف شود. در صورتی که چنین نظام معنایی در افق فراگرد معنایی تعریف عینی شود، بستر مناسب برای دیگر مراحل فراگرد بنیادسازی و بازتأسیس عقلانیت تمدنی آماده می‌شود. چه آن‌که،

اندیشه‌ها و محموله‌های معنایی مناسب با کمال عقلانیت فراروی، محموله‌هایی نمی‌توانند باشد که بتوانند در نظام معنایی پایین‌تر از افق مناسب خود به صورت کامل قابل انتقال باشند.

اهمیت این امر هنگامی روشن‌تر می‌شود که توجه کنیم عناصر اقتباس شده از دیگر عقلانیت‌ها می‌بایست در فراگرد تصرف جوهری وارد شوند؛ امری که بازتابش ناگزیر در نظام معنایی نوین، خود را بازمی‌نماید. چه آن‌که، عدم ظرفیت‌سازی معنایی به صورت مناسب و اکتفا به فرایرد نظام معنایی و طراحی الگوهای پردازش معنایی، راهبردی است که در افقی پایین‌تر از سطح تأسیس فراگرد معنایی قرار دارد؛ امری که نقش‌آفرینی آن تنها به صورت محدود بوده و آسیب‌پذیری فراوان خواهد داشت، بلکه مانعی جدی در برابر تأسیس عقلانیتی فراتر خواهد بود و در عمل تبدیل به بستری برای تحویل یا تقلیل کلید واژگان به نظام معنایی دیگری خواهد شد و به صورت ناسازوار، بخشی از اندیشه‌های عقلانیت دیگر و ادبیات دیگری را انتقال داده و دامن خواهد زد.

اما کیفیت تأسیس نظام فراگرد معنایی و خروج از ادبیات رایج، هم در سطح تولید و هم در سطح توزیع، مقوله‌ای مجزاست و نیاز به بحث مستقلی به ویژه با توجه به بستر اجتماعی تکوین، توسعه و حیات کلید واژگان دارد.

### ۳-۲. کنترل عینیت؛ فعال‌سازی ظرفیت مبانی و اهداف

مبانی و اهدافی که یک عقلانیت تمدنی بر اساس آن سامان گرفته است، ظرفیت خاصی را در اختیار آن عقلانیت قرار می‌دهد. اما چنین نیست که شرایط خارجی امکان عینیت یافتن به همه‌ی این ظرفیت را بدهد. اهمیت این نکته هنگامی که در افق فراگرد بازتأسیس و بنیادسازی عقلانیت در نظر گرفته شود، بیشتر نمایان می‌شود. چه آن‌که، بنیادسازی تنها به این شرط محقق خواهد شد که بتواند ظرفیت مبانی و اهداف یک عقلانیت را به صورت جامع و کامل پوشش داده و آنها را عینیت بخشد. این امر از طریق «کنترل عینیت» و «فعال‌سازی» ظرفیت‌های بالقوه‌ای صورت می‌گیرد که در باطن هر عقلانیت تمدنی وجود دارد. در این میان، محوریت مبانی و اهداف متعالی و آن‌جهانی در عقلانیت تمدنی دینی، امری است که کنترل عینیت و لزوم فعال‌سازی مذکور را همواره در چارچوب مؤلفه‌های خود خواستار می‌باشد. چه آن‌که، عقلانیت تمدنی دینی چارچوبی نظری برای پیوند عملی عالم ملک به عالم ملکوت است و بدون فعال‌سازی همه‌ی ظرفیتی که در آموزه‌های دینی برای تأسیس تمدنی فراتر از سطح ظاهری مادیت وجود دارد و بدون بنیادسازی الگوهای عینی برای در میان آوردن فراگرد مناسب به سوی عالم ملکوت، این پیوند میمون عینیت نخواهد یافت.

بخش اصلی در این فعال‌سازی، از طریق بازتأسیس نظام فراگرد اصول بنیادین و بازتأسیس نظام فراگرد راهبردی ممکن خواهد بود. اما بخش مهمی از این امر به صورت مطالعه جامع و مناسب مبانی و اهداف عقلانیت تمدنی ممکن خواهد بود؛ چنان‌که بازخوانی، بازنگری و بازاندیشی آموزه‌های دینی، زمینه را برای فعال‌سازی ظرفیت‌های آن آموزه‌ها را مهیا می‌کند. مشکل عمده‌ای که در این مرحله وجود دارد، این است که گاه ادبیات علمی و بشری زمانه، درک بسیاری از آموزه‌های دینی را به علت نامأنوس شدن آنها دشوار و بلکه ناممکن می‌کند. این امر در تعامل و چالش تمدن‌ها بیشتر خود را

نشان می‌کند، به ویژه اگر رهپویان یک عقلانیت تمدنی بخواهند برکنار از تأثیرهای نامیمون مبانی و اهداف عقلانیت تمدنی دیگر بمانند.

روش است که هر عقلانیت تمدنی، ادبیات خاصی را بر اساس مبانی و اهداف خود پروراند و در تعامل یا چالش با عقلانیت تمدنی رقیب آنها را به صورت‌های مختلف صادر کرده و ضعف نظریه‌پردازان، نظریه‌سازان و حافظان عقلانیت رقیب زمینه مناسبی برای پیدایی آشتفگی معرفتی ایجاد می‌کند. امری که سرانجام منتهی به حاشیه رفتن بسیاری از مبانی و اهداف عقلانیت منفعل خواهد شد. توجه به این آشتفگی است که بسیاری از اندیشمندان را به خروج از وضعیت انفعالی ترغیب می‌کند. اما چنان‌چه گذشت تنها الگوهایی از موفقیت کامل برخوردار خواهند بود که تلاش نظری خود را از سطح نظریه‌پردازی و ارائه الگوهای فرابرد به سطح نظریه‌پردازی و ارائه الگوهای فراگرد ارتقا بخشند؛ امری که جز از طریق بازشناسی آموزه‌های اصیل خودداشته، به ویژه مبانی و اهداف ممکن نخواهد بود.

### ۳-۳. بازتأسیس «نظام فراگرد اصول بنیادین»

عقلانیتی که بر بنیاد آموزه‌های دینی سامان می‌یابد، در نوع و کیفیت بهره‌مندی از یافته‌های عقلانی متفاوت از عقلانیت‌های خودبنیاد عمل می‌کنند. همان‌گونه که مرحله به میان اندیشه‌ورزی بشری نیز در این دو گونه از عقلانیت متفاوت است. در عقلانیت خودبنیاد، اندیشه‌ورزی بشری و بریده از وحی در همه مراحل اصلی‌ترین نقش‌آفرین است. حال آن‌که، عقلانیت هدایت شده دینی در آغاز اندیشه‌ورزی را در خدمت به دست آوردن معرفت دینی به خدمت می‌گیرد و پس از این مرحله است که با تکیه بر هدایت کلان دینی و با تکیه بر این معرفت دینی، فرایند اندیشه‌ورزی را استمرار بخشیده و به تأسیس اصولی بنیادین دست می‌زند که بخش‌های مختلف عقلانیت تمدنی می‌بایست بر آنها تکیه زند. روشن است که هر زمینه و قلمروی از فعالیت‌های عملی و نظری انسان اصول بنیادین خاصی را (مانند اصول ارزشی، اصول داوری، اصول مدیریت عینی، و ...) طلب می‌کند. این اصول در عقلانیت دینی، از یک سو می‌بایست بر مبانی و اهداف دینی تکیه داشته باشند و از سوی دیگر، می‌بایست متناسب با فضای کاربری خود بر اساس یافته‌های دقیقی طراحی شوند که بتوانند اهداف خاص در آن زمینه را برآورده سازند.

وظیفه اصول بنیادین در هر زمینه از جمله دانش‌های بشری و به ویژه علوم انسانی، این است که اهداف و مبانی گوناگون را به همراه یکدیگر و در سازگاری مناسب و معطوف به اهداف خاص در آن زمینه، در قالب خاصی ارائه می‌دهد. چه آن‌که، به طور نمونه مبانی و اهداف دینی در دانش‌های مختلف به یک صورت و در یک سطح می‌توانند نقش‌آفرینی کنند. اما این اصول بنیادین در هر دانش است که نشان می‌دهد چگونه اهداف و مسائل خاص آن دانش بر مبانی و اهداف دینی تکیه می‌زند و به صورت عینی‌تری می‌تواند تفاوت دانش‌های برآمده در عقلانیت دینی را از دانش‌های برآمده در عقلانیت‌های خودبنیاد نشان دهد. از این رو، در فضایی که به دنبال تأسیس یا بازتأسیس دانش‌های انسانی بومی - دینی و مستقل از مشابه‌های غربی هستیم، نقطه تمرکز نظری برای اسلامی کردن



علوم روشن می‌شود. چه آن‌که، تنها نمی‌توان با بررسی و نقد مبانی و اهداف غیر دینی آنها، انتظار بر ساختن دانش‌های مستقل دینی را داشت. یعنی، تا مرحله‌ی واکاوی انتقادی در اصول بنیادین هر کدام از این دانش‌ها را پشت سر نگذاریم نمی‌توانیم انتظار دینی شدن آنها را داشته باشیم. اما این مرحله نیز اگر از طریق تصرف کلان در بخش‌های مختلف آن دانش‌ها، به مرحله‌ی بازتأسیس نظام فراگردی برای بر ساختن اصول بنیادین مورد نیاز در آنها پیوند نخورد، کافی نخواهد بود.

تفاوت اساسی میان الگوی «نظام فراگرد اصول بنیادین» و الگوی «نظام فرابرد اصول بنیادین» این است که نظام فرابرد، تنها به پردازش اصول مرسوم در دانش‌های پیش‌داشته پرداخته و نهایت تلاش آن متوجه اقتباس و صورت‌بندی آن در سطح حداقل همسازی و مطابقت با ظاهر شریعت است. بر این اساس، عقلانیتی که با این رهیافت حاصل خواهد شد، لزوماً برآورنده‌ی اهداف متعالی شریعت آسمانی نبوده و حداقلی از آن را تأمین می‌کند و این خواسته‌ی حداقل گاه نیز در وضعیت تراحم‌های مختلف تمدن برآمده از آن عقلانیت را به دامن عقلانیت و بنیاد تمدن ناهمساز دیگری می‌لغزاند و در تعامل با عقلانیت‌های رقیب، تنها به تصرفی در صورت عقلانیت اکتفا کرده و به پردازش سازواری از برخی آموزه‌های دو عقلانیت ناهمساز می‌پردازد؛ حال آن‌که، نظام فراگرد تلاش متعالی‌تری را سامان داده و خواهان بر ساختن بنیاد نوینی است. از این رو، بنیادسازی و الگوی بازتأسیس که از سنگلاخ‌های واکاوی انتقادی و شالوده‌شکنی گذر کرده است، از طریق شالوده‌سازی عناصر تمدنی در سطح فراگردی ظاهر می‌شود که با تکیه بر تصرف در جوهره‌ی عناصر اقتباسی آنها را در کلیت دیگری به کار می‌گیرد و در واقع با این کار، به بازتأسیس عقلانیت نوینی می‌پردازد. اما بر ساختن اصول بنیادین که از ثبات خاصی برخوردارند، بخشی از فراگرد متعالی بنیادسازی و بازتأسیس عقلانیت تمدنی است. چه آن‌که، بخشی از این امر، در بازتأسیس «نظام فراگرد راهبردی» عینیت می‌یابد.

#### ۳-۴. بازتأسیس «نظام فراگرد راهبردی»

در یک الگوی نظری معطوف به عمل و حرکت، پس از واکاوی مبانی، اهداف و اصول، نوبت به طراحی الگوهای راهبردی است؛ اما این امر در افق فراگرد بازتأسیس عقلانیت تمدنی، در سطح بازتأسیس «نظام فراگرد راهبردی» معنا می‌یابد؛ چرا که الگوی عقلانیت نمی‌تواند به طرح راهبردهای جزئی پرداخته یا اکتفا کند. از این رو، در بازتأسیس عقلانیت فراروی تمدنی، ناگزیر از تأسیس یا بازتأسیس نظامی برای فراگرد راهبردی هستیم تا به صورت جامعی، بتوان از اصول بنیادین در هر دانش به نزدیک‌ترین خرده - الگوهای راهبردی دست یافته و در تغییر شرایط بتوان خرده - الگوهای دیگری را به عنوان الگوهای جایگزین طراحی کرد.

#### ه بازتأسیس «عقلانیت هدایت‌شده دینی»؛ فراگردی به سوی تمدن بزرگ دینی

اهمیت دیرین و بنیادین بازتأسیس عقلانیت بر مبنای دین، اغلب در تماس تمدن‌ها و البته در طیف‌ها و سطوح مختلفی از گونه‌ی تعامل تا چالش و ستیز، در انزهان زنده می‌گردد؛ هرچند لزوم این امر به صورت استقلالی نیز نباید فراموش گردد. درباره‌ی پیوند تمدن‌سازی و عقلانیت معطوف به تمدن‌سازی، دین اقتضایی دارد که می‌توان آن را در مؤلفه‌ی فراگیر «هدایت‌گری» بازشناخت؛ امری که کاوش در

تجربه حدّ اقلی پیشین آن، می‌تواند چشمان ما را برخلاف برخی تحلیل‌ها (خاتمی، از دنیای شهر تا شهر دنیا: ۱۳) تنها به دیدن تقلیل‌گرایانه «تمدن مسلمانان» مشغول نکند؛ چه آن‌که دست‌کم می‌توان سطحی از تحقق عینی هدایت‌گری دین در تمدن‌سازی را در تمدن پیشین اسلامی سراغ گرفت. البته این امر، خود در معرض چالش‌هایی قرار دارد که در برابر معرفت دینی و عقلانیتی که باید بر اساس آن شکل گیرد، قد افراشته‌اند. از این روی، در مقام تمهید نظری برای تکوین و بازتأسیس عقلانیت دینی و مرزبندی آن با عقلانیت‌های خودبنیاد، باید به امور ذیل به صورت مبنایی بررسی شوند:

۱. تجلّی‌های عقل و رابطه آن‌ها با آموزه‌های دینی
۲. نسبت عقل ابزاری و عقل متعالی
۳. رابطه علم و دین
۴. فلسفه عقلانیت؛ منطق و زیر ساخت بازتولید دانش
۵. شأن هدایت‌گری دین
۶. خودبسندگی ذاتی دین در تحصیل رهنمون‌های درون دینی

#### ۱. تجلّی‌های عقل و رابطه آن‌ها با آموزه‌های دینی

عقل به مثابه عنصری بنیادین در تکوین، تثبیت، جهت‌دهی، توسعه و حفاظت از دست‌آمدهای انسانی، به گونه‌های مختلفی ظاهر می‌شود. گاه یافته‌های خود را در عرض داده‌های وحیانی قرار می‌دهد و «عقلانیتی خودبنیاد» را رقم می‌زند و گاه عقل، عقلانیتی را بنیاد می‌نهد که شالوده آن را بر اساس داده‌های وحیانی تنظیم کرده است. بر این اساس، عقل در عقلانیت بریده از وحی صحیح، به گونه‌ای است که می‌تواند در تعارض با آن متجلّی شود. البته آموزه‌های شبه وحیانی که استناد درست یا تفسیر صحیحی نیافته‌اند نیز می‌توانند به راحتی در تعارض با عقل قرار گیرند. بر این اساس، به هر میزان داده‌های دینی از واقعیت وحیانی برخوردار باشند، به همان میزان می‌توان انتظار داشت که با یافته‌های عقلی از نسبت همسازی کامل‌تری برخوردار باشد. چه آن‌که، عقل استعلایی و فرارونده در این تصویر مورد نظر است و از این رو، همسازی یافته‌های عقلانی و وحیانی - که هر دو بر واقعیت و عینیت خارجی ناظرند - امری ممکن، بلکه حتمی خواهد بود.

#### ۱-۱. انواع عقل

در سیر تمدن بشری، تلقی‌های گوناگونی از عقل، ظاهر شده و برخی از آنها به نوعی، بنیاد تمدنی را تشکیل داده است. بر این اساس، عقل در تفکر فیلسوفان قدیم و متجدد دارای مراتبی بوده است. در این میان، «عقلی که برای افلاطون و فلاسفه مطرح بوده، عقلی است که با نفس آدمی از عالم اعیان و مثال به عالم خاک هبوط کرده و در دامگه حادثه گرفتار آمده است. این عقل را پیش از افلاطون، عقل لاهوتی و یا عقل قدسی خدایان می‌خواندند»؛ اما پس از ستیزی که فلاسفه یا تفکر عتیق اساطیری - دینی داشتند و غرب به عصر خودآگاهی خودگام نهاد، عقل را واسطه‌رهایی از درد حیرتی که در برابر عظمت و جبروت عالم به آدمی دست می‌داد، قرار دادند. حال آن‌که، با پیدایی مسیحیت

نیز خرد این جهانی و تصویری که فیلسوفانی یونانی از عالم و آدم به دست می‌دادند، دگرگون می‌شود. در معرفت و عقلانیت حدّ اقلّی مسیحیت، عقل ربّانی و الهیات در انجیل تجلّی کرده بود و عالم باید این عقل را دریا بد و چنین الهیاتی به عقیدهٔ توماس آکوئیناس از عالم لاهوت به عالم دنیوی نازل می‌شود. همان‌گونه که فلسفه در جستجوی صعود از عالم دنیوی و غیرروحانی به عالم لاهوت و مطلق است و فقط به حقایق عقل فرمان می‌راند، الهیات با حقایق فوق عقل - و نه عقل‌گریز - سر و کار دارد که منبع آنها عقل ربّانی است. در مجموع، عقل یونانی با عقل مسیحی تفاوت خاصی دارد؛ چنان‌که ژاک مارتن، متفکر مسیحی معاصر معتقد است عقل یونانی به فهم این جهانی واقعیت‌گرایش دارد، در صورتی که عقل حقیقی، عقل رستگاری اخروی، عقل اولیاءالله است، عقلی که متفکران شرق باستان به آن نزدیک شده و آن را به مثابهٔ وسیله‌ای برای صعود و معراج انسان از عالم خاکی به عالم لاهوت دانستند. رجوع به این عقل که با وحی نازل می‌شود - و آکوئیناس آن را عقل ربّانی می‌داند - تنها راهی است که ما را به حقیقت هدایت می‌کند. به زعم او، سه نوع عقل ربّانی، دینی و متافیزیک در یک سلسله مراتب قرار می‌گیرند که آخرین آنها پایین‌ترین رتبه را حائز است (مددپور، سیر تفکر معاصر در ایران: ۲۴-۲۵ و ۳۱-۳۳).

در غرب مسیحی، بحث از سازش میان عقل و ایمان، بحث از نسبت عقل و خواسته‌های گوناگون وحی، از جمله بحث‌های کلانی بود که نحوهٔ جمع میان یافته‌های بشری و داده‌های دینی (و به ویژه از گونهٔ داده‌انگاشته‌های دینی) را به طور کلی دامن می‌زد و بسیاری از بحث‌های متفرع از این نزاع نسبتاً همیشگی، بازتاب‌های سیاسی، فرهنگی و به طور کلی بازتاب‌های تمدنی داشته و عملاً به عرفی شدن مبنای حیات بشری سوق داده شده است.<sup>۱</sup> در این میان، خدمت توماس آکوئیناس به مسیحیت آن بود که به عنوان «بزرگ‌ترین دانشمند الهی در تاریخ کلیسا» (میشل، کلام مسیحی: ۱۱۸) و «بزرگ‌ترین فیلسوف مسیحیت» در سازش عقل با ایمان کوشید<sup>۲</sup> و از این راه دین مسیح را با فلسفهٔ یونانی درآمیخت. از منظر او، با آن‌که میدان معارفی که به وسیله عقل می‌توان آنها را به دست آورد وسیع است، ولی مسائلی نیز وجود دارد که شناخت آنها جز از طریق وحی ممکن نیست. حقایق وحی شده تابع برهان عقلی نیست، ولی می‌توان امکان آنها را با عقل بیان کرد. در این میان، او معتقد است حقایق وحی شده نمی‌تواند با عقل مخالف باشد، ولی برخی از عناصر ایمان از عقل برتر هستند (همان: ۱۲۷).

آکوئیناس بر اساس اندیشهٔ مذکور، بیشتر از پیشینیان خود در ماهیت قانون سخن گفته و چهار نوع از عقل را برشمرده است: قانون ازلی (همان عقل خداوندی یا «عین ثابت مشیت الهی»)، قانون

۱. برای مطالعه دربارهٔ عرفی شدن تدریجی مسألهٔ رهبری سیاسی و دینی در جوامع مسیحی - کاتولیکی، به عنوان یکی از بازتاب‌های عقلانیت سست‌بنیاد در تمدن غربی، رک: طباطبایی، مفهوم ولایت فقیه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه. ۲. البته چند دهه پیش از او، این تحول در الهیات مسیحی رخ نموده بود که استدلال عقلی در خدمت دفاع از دینت قرار گرفته بود؛ اما ورود جدی‌تر سلوک اندیشگی ارسطویی، از طریق ایجاد و دامن زدن به تعارض عقل و شرع، مقدمات تأسیس علم برهانی الهیات توسط توماس آکوئیناس فراهم آمد (طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، ۱: ۶۲-۷۲).

طبیعی (قانون ازلی که در تصور و فهم خردمندان بازتابیده است)، قانون بشری (وضع توسط عقل آدمی طبق قانون طبیعی) و قانون الهی (فرمان اراده خداوندی). وی اصل الزامی در قانون گذاری بشری را لزوم پیروی از قانون ابدی می داند. در این میان، از منظر او، بدان جهت عقل آدمی نمی تواند از عقل الهی بهره کامل بگیرد، بلکه فقط بر اندازه سرشت ناقص خود از آن بهره می برد، پس عقل عملی برای آن که قواعد خاص اعمال جزئی انسان را معین کند، باید بکوشد که از اصول اولیه به وضع قواعد قانونی و حقوقی برسد. البته هر قانونی همین اندازه که در حد مقدور از خطا برکنار باشد، مقصود انسان را کفایت می کند (عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب: ۱۳۸-۱۴۵).

هنگامی که عقل یونانی در بستر فرهنگ اسلامی مورد توجه و استفاده قرار می گیرد، در مجموع نه آن که صرفاً بسط یابد، که در صورت های جزئی و کلی مورد تصرف قرار می گیرد. به طور نمونه، فارابی منش خاصی از خود نشان داده است؛ چنان که تلاش او منحصرماً مصروف به تأویل آرای افلاطون و ارسطو نشد، بلکه از یک سو، هم از حدود نحله های فلسفی تجاوز کرد و از سوی دیگر نیز گاه به تأویل احکام و اصول دیانت رسید و البته برخی، موارد آن را نیز زیاد می دانند، گو آن که وی را در تلاش برای جمع یافته های فلاسفه نیز التقاطی ندانسته و هیأت تألیفی او را از استقلال و روحیه اجتهادی خاصی برخوردار می دانند و تأویل احکام دینی را نیز از این جهت می توان تحلیل کرد. چه آن که، فارابی هم قصد توجیه دیانت نداشت و دست کم از منظر برخی نیز فلسفه را ذاتاً و زماناً بر دین مقدم می شمرد که از این بابت همواره مورد ملامت، رد و طعن نیز قرار می گرفته است. البته از منظر برخی محققان مانند روزنتال، فارابی در درجه اول مسلمان است و در درجه دوم، شاگرد افلاطون و ارسطوست. وی از همین جهت، تلاش فارابی را در جمع وحی و عقل می ستاید (داوری، فارابی فیلسوف فرهنگ: ۱۳۸-۱۳۹). در مجموع، فارابی به عنوان یکی از فیلسوفان پیشتاز و شاخص در زمینه جمع عقل (فلسفه) و شرع تلاش وافر کرده است. وی نکوشید با رجوع به فلسفه یونانی میان دیانت و فلسفه موافقت ظاهری به وجود آورد. برای درک راهبرد بنیادین او، می توان این برداشت را محوریت بخشید که او «مسائل دین و فلسفه را در وحدت و جمع این دو ادراک کرده است». این نکته چنان کلیدی است که تنها در پرتو آن می تواند فهمید که وی «مخالفت بعضی علمای دین با فلسفه و فلاسفه را مخالفت دین با فلسفه نمی داند و می گوید کسانی که فلسفه را مخالف با دیانت می دانند حقیقت دین و ماهیت فلسفه را درک نکرده اند و اهل فلسفه باید این معنی را برای ایشان روشن سازند» (همان). به تعبیر دیگر، فارابی «در سیر عقلانی خود به این نتیجه می رسد که دین و فلسفه دو وجه از یک حقیقت اند؛ حقیقتی که باطن آن فلسفه است و ظاهر آن، دین» (خاتمی، آیین و اندیشه در دام خودکامگی: ۱۱۱).

مسئله جمع عقل و شرع، ابعاد گوناگونی دارد؛ اما ورود در چنین مسأله ای که صورت به ظاهر مشابهی در عالم غرب و شرق دارد، نمی تواند مجوزی بر این رهیافت نظری باشد که مانند برخی با نگاهی شرق شناسانه به دنبال برجسته کردن خردورزی ابزاری در ادوار تمدن اسلامی و تعریف دوران «نوزایش اسلامی» برآییم (طباطبائی، زوال اندیشه سیاسی در ایران: ۱۸۸۰ و ۱۹۲ و ...): چه آن که،

نسبت عقل و شرع در دو حوزه تمدنی اسلام و مسیحیت تغایر ذاتی دارند. چنان که ظاهر غلبه سیاست شرعی و تعصب دینی بر آزاداندیشی فلسفی و سیر آن را برخلاف اندیشه مستشرقان و پیروان آنان مانند سیدجواد طباطبایی، ذبیح‌الله صفا و ... نمی‌توان دلیل بر انحطاط تمدن اسلامی دانست؛ چه آن که به تعبیر مرحوم دکتر مددیور چنین تلقی‌ای، «ناشی از غفلت مستشرقین و پیروان آنان نسبت به تباین ذاتی نتایج علوم عقلی اسلامی با نتایج علوم عقلی جدید است»<sup>۱</sup> و از سوی دیگر، همان‌گونه که «هیچ‌گاه علمای اسلامی، تسلیم نظریه وحدت ماهوی دین و فلسفه [رایج] نشدند و همواره حساب علم عقلی را از علوم دین جدا کردند، فلاسفه اسلامی نیز اصرار نداشتند که حقایق و معانی علمی و فلسفی را وارد معارف دینی کنند» و «چنین روشی درست بر عکس روشی بود که مسیحیان قرون وسطای اروپا در پیش گرفتند» و «به همین دلیل هنگامی که علوم پس از دوره رنسانس رو به پیشرفت نهاد، ناگزیر پیوند خود را اندک اندک از دین گسست» (مددیور، همان: ۱۷۳-۱۷۶).

## ۱-۲. تأثیر تجدد در تفسیر دین

رنسانس و تجددی که بنیاد نهاد، تأثیر شگرفی در طرح ایده‌های بازتفسیرگرایانه دین بر اساس مبانی نوین از خود برجای نهاد (ر.ک. همان: ۱۵-۸۲). با این حال، افراد فراوانی را در پنج سده اخیر می‌توان سراغ گرفت که به رغم داشتن تعلقات تجددگرایانه، صورتی از دین را حفظ کرده‌اند؛ اما نمی‌توان پذیرفت که ماهیت دین در عالم تجدد همان چیزی است که در اصل بوده است. همان‌گونه که مؤسسان مدرنیته در دوره رنسانس، به رغم حفظ سطوح بالایی از تدین خود، در طرح عالم جدید، دین و داده‌های وحیانی را (چه در روایت مسیحی و چه در دیگر روایت‌های آن) در نظر نگرفتند.

مهم‌ترین راهکاری که در عمل و نظر پذیرفته شد تفسیر در سازش آورنده کتاب‌های مقدس با روح تجدد بود، همان‌گونه که کانت فیلسوف بزرگ مدرنیته، طرح کتاب «دین در حدود عقل» را در انداخت (داوری، فرهنگ، خرد و آزادی: ۹۷). او در این کتاب دین را انکار نکرد، بلکه نشان داد که چگونه دین می‌تواند با عقل مدرن سازگار شود. بعد از او هگل و مارکس راه او را ادامه دادند. از جانب دیگر کسی چون ارنست رنان را می‌بینیم که می‌گفت مدرنیته حد و حدود ندارد و در آن همه چیز مباح است و به خاطر علم‌گرایی مطلق خود اصلاً لزومی نمی‌دید که برای دین، حتی در ذیل علم و عقل، جایی در نظر گرفته شود، او فقط به علم می‌اندیشید و بر آن بود که اگر در مدرنیته بتوان به علمی

۱. برخی نیز مانند سیدمحمد خاتمی که گاه از انحطاط تمدن اسلامی سخن می‌گویند، در مرحله بحث تفصیلی نمی‌توانند آن را مطلق انگارند؛ چنان که وی خود را ناگزیر می‌بیند حکمت متعالیه صدرالین محمد شیرازی را به عنوان «آخرین و فربه‌ترین ثمر» «عقلانیت مسلمانان» و دوره بعد از او را «دوره سترونی تقریباً کامل این درخت» به حساب آورد. سر آن که وی میوه‌های رسیده و سترونی درخت مذکور را چنین تناقض‌آمیز به فراخ چشمی نمی‌نگرد، این است که مطلق‌انگارانه معتقد است «با جرأت می‌توان ادعا کرد که این همه افزایش کمی و استعداد کیفی از چارچوبی که در قرن‌های سوم و چهارم برای اندیشه و ذهن متفکر و متأمل مسلمان مشخص شد بیرون نرفته است؛ یعنی، جهت‌گیری‌های اساسی فکری و مرامی تقریباً در خلال همین سده‌ها مشخص شد تا تکلیف دانش‌های شرعی و فلسفی و عرفانی و جهت کلی و سرنوشت تقریباً محتوم آنها تا نهایت رقم زده شود» (خاتمی، همان: ۷۱-۷۲).

یقینی رسید، با این علم بشر می‌تواند جای خدا را بگیرد و عالم را سر و صورت و سازمان بدهد. گرفتاری رنان در این بود که هنوز از افسون علمی جدید آزاد نشده بود و مثل کانت نمی‌توانست به دین در حدود عقل فکر کند. او به عالم جدید چنان نظر می‌کرد که گویی مدرنیته خود یک شریعت است یا باید به صورت شریعت ظاهر شود.

کانت بنای سوپراکتیویته را استحکام بخشید، امری که سنگ‌بنای تجدد نوین است. در مدرنیته قانون معتبر، قانون طبیعی است و در این فضا، طبیعت امر ایژکتیو است و قانون آن قانون فاهمه ماست. هگل نیز می‌گفت ما در تلاش برای استیلای بر طبیعت، خود را بازشناسیم و مارکس از بشری شدن طبیعت و شأن طبیعی پیدا کردن آدمی سخن می‌گفت و این هر دو قول ریشه در رأی کانت داشت که بر طبق آن، بشر از رقیب خارج می‌شود و به حکم غیر گردن نمی‌نهد. مدرنیته، به صورتی که کانت تحقق آن را می‌دید، ضد دیانت نبود، بلکه در آن، مسیحیت از باطن قدسی خود جدا می‌شد و به صورت زیور و ظاهر عالم سکولاریزه درمی‌آمد (همان: ۹۷-۹۹).

شایان ذکر است، در مغرب‌زمین چنان نبوده است که همه بی‌استثنا، مدرنیته رسمی را به راحتی برتابند؛ چه آن‌که در فضای مسیحیت، جریان‌های غیر رسمی‌ای وجود دارند که روح آن را نپذیرفته و از منظر دیگر درباره جهان، تفکر دینی و مدینه معنوی سخن می‌گویند که حتی با اندیشه کلیسای معاصر نیز سازگار نیست. به تعبیر مرحوم دکتر مددپور، «این متفکران دریافته‌اند که باطن و روح شیطانی فائوستی علم و تفکر جدید در حال بحران و احتضار است و آینده از آن تفکر غربی نیست و با افقی دیگر مواجه خواهد گردید و تلقی غیر معنوی چند صدساله غربی فرو خواهد ریخت» (مددپور، همان: ۲۵۴).

### ۳-۱. انواع رویکردهای جزئی در جمع یافته‌های بشری و داده‌های دینی

در مقام بحث از کیفیت سازگار نمودن فراورده‌های بشری با داده‌های دینی و به تعبیر دیگر راه‌های جمع تدین و تعقل، برخی مانند هانس فرای گرایش‌ات پنج‌گانه‌ای را در این مورد، شناسایی نموده‌اند (ملکیان، داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی؛ ش ۵). این گرایش‌ات گوناگون، علاوه بر تبیین راه جمع معارف دینی و بشری رهیافتهای مختلفی نیز برای تفسیر داده‌های دینی به شمار می‌روند. بنابراین اتخاذ موضع مناسب در این مورد می‌تواند در حوزه اندیشه سیاسی نیز که دین داده‌های بسیاری در آن رابطه دارد، مؤثر افتد:

۱- تعهد حداکثری به عقل (و تعهد حداقلی به دین): برخی اساساً دین را قبول نداشته و ذره‌ای در پی پاس داشت آموزه‌های آن نیستند. در نتیجه اینان تنها سراغ مکتبهای بشری و فراورده‌های آنها را گرفته و هنگامی که با متون دینی مواجه می‌شوند، تنها آموزه‌هایی را بر می‌گزینند که با یافته‌های بشری در تعارض نباشند و بنابراین شیوه تفسیری آنها نیز در همین چارچوب خواهد بود و بنا بر تعبیر قرآن «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» (نساء: ۱۵۰)؛ به برخی آیات ایمان آورده و به برخی کفر می‌ورزیم». این رویکرد، بیشترین اقبال را در عصر کنونی دارد.

این رویکرد که در دوران کنونی رواج فراوانی دارد آب‌سخورهای فراوانی دارد که عمدتاً با راهبردهای نسبی‌اندیش پیوند خورده‌اند. گاه برخی آموزه‌های وحیانی را انکار نمی‌کنند، اما همین

رویگرد را در برابر اندیشه دینی دارند. از مهمترین خاستگاههای این گرایش و گرایش بعدی، نسبیّت‌گرایی است که در بستر تفسیر متن مطرح می‌شود. کسانی که به سنت نسبیّت‌گرایانه هرمنوتیک و به ویژه هرمنوتیک گادامری تعلق خاطر دارند، به چنین نتایجی می‌رسند و از این روی کسانی چون صاحب نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت با تأثری که عمدتاً از سنت فکری گادامر و روش تفسیر متن وی گرفته‌اند. به همین چاه فرو غلطیده‌اند. روشن است که در نگاه چنین نظریه‌ای اندیشه‌های دینی همانند دیگر آموزه‌های دینی قربانی یافته‌های انسانی می‌شوند.

با این توضیحات می‌توان دریافت که مانند این عقل ورزی جایی برای سخن گفتن دین نمی‌بیند، بویژه در مواردی که دین اموری را به عنوان مصادیق عقل‌گریز و برتر از فهم آدمیان را مطرح می‌کند، عقل‌ورزی خودنیاد آدمیان بی‌آنکه بر اساس نکته‌ای منطقی باشد، این امور را به عنوان موارد عقل‌ستیز همانند چماقی بر سر دین و اندیشه سیاسی آن فرود خواهند آمد.

۲- تعهد مشروط به یافته‌های بشری: برخی نیز مکتبها و نظامهای بشری را بجد می‌گیرند، اما در عین حال دین را بیشتر از دسته اول پاس می‌دارند. اینان می‌پذیرند که یافته‌های بشری در فهم، تفسیر، بیان و تبیین داده‌های وحیانی دخالت تام و تمام داشته باشند، ولی به شرط آنکه یافته‌هایی باشند که یکسره سر ستیز با داده‌های وحیانی را نداشته باشند.

رودولف بولتمان الهی‌دان برجسته و پروتستان مذهب (۱۹۷۶-۱۸۸۴)، از معتقدان به این گرایش بود. او از میان فلسفه‌های بشری اگزیستانسیالیسم الهی را - نوعی از آن را که کسانی چون کرکگور، داستایوفسکی، اوناونو و مارسل به آن گرایش داشتند - سازگارتر و نزدیک‌ترین مکاتب فلسفی به مسیحیت می‌دانست و از این روی دست به تفسیر دین بر اساس آن می‌زد.

به نیکی روشن است که این گرایش کلامی، درک معارف دینی را در چارچوب خاصی قرار خواهد داد و هر قسمتی از دین را که با تفسیر بشری او ناسازگار افتد به عنوان قشر دین به کناری می‌افکند.

چنین رویکردهایی که در پی مسخ دین هستند، گاه با ظاهری دینی خود نمایی می‌کنند. اما این راهبردهای نسبیّت‌گرایانه، ابعاد گسترده‌ای دارند. از آن جمله معانی الفاظ را نیز مشمول تاریخی بودن می‌دانند، بی‌آنکه توجه داشته باشند که پیشرفتهای جدید در ساحت‌های گوناگون و عرصه‌های نوین علمی به معنای آن نیست که معانی الفاظ تغییر کرده‌اند. بلکه دلالت آنها به نحو اشاره به موضوع له خود است (لاریجانی، فلسفه تحلیلی) و بنابراین، یافته‌های جدید در فهم معنای واژه‌ها دخیل نیستند و تنها بیانگر اطلاعاتی در مورد مصادیق خارجی آنها می‌باشند. بنابراین، با ادعای تکامل فهم بشری، و قبض و بسط در ناحیه الفاظ آنها نمی‌توان رویکردی از قبیل این دو نظریه را در مورد اخلاق دینی و سایر معارف وحیانی اتخاذ کرد.

۳- رویکرد گزینشی از راه گفتگو: بر پایه این گرایش، هر نظام و مکتب بشری می‌تواند در فهم، تفسیر، بیان و تبیین بخشی از معارف دینی و وحیانی به کار آید و در سایر بخشها کارایی نداشته باشد. بنابراین ممکن است کسی یک مکتب سیاسی را برگزیده و بر پایه آن به تفسیر اندیشه سیاسی یک دین دست یازد.

در این گرایش دو مفهوم گفتگو و همبستگی دو مفهوم اساسی و کلیدی در این رویکرد هستند. قبل از انجام گفتگو اصلاً نمی‌توان پیش بینی نمود که کدام آموزه دینی یا کدام مجموعه از آموزه‌های دینی با کدام مکتب بشری قرابت بیشتری دارد و تنها بعد از گفتگو می‌توان به میزان این همبستگی آگاهی یافت. پس در سایه این گفتگو می‌توان و باید به دستچین نمودن بخش‌هایی از معارف بشری نمود که با داده‌های وحیانی سازگار باشد.

مشهورترین رهرو این مکتب در قرن بیستم پل تیلیش، الهی‌دان آلمانی تبار امریکایی (۱۹۶۵-۱۸۸۶) است که پروتستان مذهب بود. او در نوشته‌های خود می‌کوشد تا مسیحیت را با هر آنچه در کل فرهنگ جدید بشری با آن مناسبت و تلائم دارد ترکیب و تلفیق کند. او که دین‌شناسی خود با نام الهیات فرهنگ می‌نامد، می‌کوشد تا از این راه محتوای دین را در پاسخ به پرسش‌های مطرح از جانب فرهنگ زمانه بازشناسد. افزون بر آنکه در نگاه او، این روش فراورده‌هایی دارد که برای فهم و تفسیر متون مقدس دینی فایده و ضرورت تمام دارد.

۴- تفسیر یافته‌های بشری بر اساس دین: در این روش این نقد متوجه شیوه سوم می‌گردد که هیچ موضع بی‌طرفانه‌ای در میان نیست تا از آن طریق به مراد خود راه جست. بنابراین باید دانست کسی که وارد چنین گفتگویی می‌شود، نمی‌تواند بدون اینکه موضعی از پیش تعیین شده باشد، به بررسی دین و تفسیر آن بپردازد. بنابراین، راه درست این است که اولویت و تقدم را به وصف حالی بدهیم که دین از خود می‌کند و نمی‌توان برای هیچ فلسفه و یا جهان‌بینی‌ای این حق را در نظر گرفت که بتواند آموزه‌های دینی را تفسیر نماید. خود دین به اندازه کافی گویا و ناطق هست. نهایت آنکه باید برای از راه ایمان ورزیدن به دین زمینه فهم آن را یافت.

اما فراورده‌های جدید علاوه بر آن که می‌توانند مدعیات دینی را به آزمون کشانند، می‌توانند نقایص آن را برطرف نمایند. اما به آزمون کشانیدن یافته‌های انسانی از سوی دین غلبه دارد. بنابراین، هم‌چنان که باید امور ناسازگار با دین را از طریق چنین مقایسه‌ای دفع نمود. یعنی بر خلاف راه دوم که دین بر اساس یافته‌های بشری تفسیر می‌شود، این رویکرد امور مخالف با دین را ناصواب می‌خواند.

کارل بارث (۱۹۶۸-۱۸۸۶)، متکلم نامور و پروتستان سوئیسی، چنین دیدگاهی را می‌پروراند. در نگاه او خدا خود را در یافته‌های بشری جلوه گر نمی‌سازد. انسانها باید به کلام الهی گوش سپارند و در این صورت هم کلام الهی را فهم خواهند نمود و هم صدق و حقایقش را به رأی‌العین می‌یابند و آنگاه با ترازوی این کلام سخنان بشری را می‌سنجند. این الهیات چنانکه خود می‌گوید الهیات کلمه الهی می‌تواند نامبردار شود.

۵- تعهد حداکثری به دین: این رویکرد چنان به باورداشتهای دینی علاقمند و باورمند است که به یافته‌های انسانی کمال بی‌اعتنایی را دارد و با این فرض که معارف دینی کاملاً از دستبرد حوادث در امان بوده است، تدوین کنندگان الهیات را تنها سامان دهندگان معارف وحیانی می‌دانند. بنابراین، این رویکرد همانند راه نخست راه را بر گفتگوی یافته‌های انسانی و آموزه‌های دینی می‌بندد، با این تفاوت که تعهد این رویکرد بر خلاف راه نخست، به سود آموزه‌های دینی است.



بررسی اشاره‌وار این نگرش‌ها، هنگامی بهتر رقم خواهد خورد که به نسبت عقل ابزاری و عقل متعالی، نسبت علم و دین، و به ویژه به شأن هدایت‌گری دین بپردازیم. چنان‌که، توجه به خودبسندگی ذاتی دین در این هدایت‌گری می‌تواند تبیین‌کننده مسأله حاضر باشد.

## ۲. نسبت عقل ابزاری و عقل متعالی

محوریت عقل و عقلانیت ابزاری، چیزی است که مغرب‌زمین به عنوان مبنای نظری و عملی خود برگزیده و با تکیه بر آن مدرنیته را رقم زد و با تلاش برای گذر از آن نیز پست مدرنیسم را در افکند (لاریجانی، مجله اندیشه حوزه، ۲۴: ۱۶۰) ماهیت عقل ابزاری به گونه‌ای است که تعالی عقل آسمانی را برنرفته و با گسست از فلسفه زندگی پیشین، روح افسون‌گر نوینی را در تار و پود اندیشه مغرب زمین دمید. سحر عقل ابزاری، به لحاظ ذات افسون‌گر خود چنان در جهت‌دهی عصر نوین تأثیرگذار بوده است که تعالی آسمانی را نیز زمینی دیده و با نگاه ابزارانگار خویش، خدای آسمان را نیز در خدمت زمین تصویر نموده است. خداگونگی و خداانگاری انسان، بنیاد این عقل ابزاری است و از این رو، با عقل متعالی که اقتضای دیگری دارد، متفاوت است؛ چنان‌که ویژگی‌های عادی این جهانی را برای خود برمی‌گزیند تا اهداف بشری و زمینی را محقق کند.<sup>۱</sup>

تمدن غربی، بنیادی متفاوت از بنیاد تمدن اسلامی داشته و الگوهای نظری - عملی دیگری را در ساحت‌های مختلف دارد. در تمدن اسلامی، عقل متعالی محوریت غیر قابل اغماضی دارد و جایی برای ابزاریت مطلق عقل نمی‌نهد. این امر شأن «هدایت‌گری دین» را بر اساس عقل متعالی تصویر می‌کند و می‌تواند عقلانیتی را تصویر نموده و بر سازد که سطح بالایی از همسازی با عقل فطری و متعالی برخوردار باشد.

## ۳. رابطه علم و دین

پیوند علم و دین به صورت‌های مختلفی می‌تواند صورت یابد که از یک سو، بر واقعیت تاریخی علم و دین و از سوی دیگر بر بنیاد نظری آنها تکیه دارد. جریان علم، واقعیت تاریخی‌ای دارد که در مغرب‌زمین با مسیحیت تاریخی در نسبت‌های گوناگونی قرار گرفته است. بنابراین، نسبت‌هایی که در بستر تاریخ میان علم و دین (به ویژه در تاریخ مسیحیت) برقرار شده و تلقی‌های گوناگونی را به نمایش درآورده است (رهنمایی، غرب‌شناسی: ۹۳-۹۹)، لزوماً به معنای نسبت واقعی علم و دین نیست و عمدتاً به پارادایم‌های نظری - تاریخی‌ای باز می‌گردد که در مغرب‌زمین ایجاد شده است. به تعبیر دیگر، نسبت علم و دین، لزوماً همان نسبت یا نسبت‌هایی نیست که در بستر تاریخی غرب رقم خورده

۱. برخی چهار ویژگی برای عقل فنی و ابزاری برشمرده‌اند: ۱. عمل‌گرایی به جای وظیفه‌گرایی؛ ۲. توجه افراطی به محیط اکولوژیک پیرامونی به جای واقع‌گرایی جامع و به جای پرداختن به ریشه‌ها؛ ۳. علم‌گرایی؛ ۴. محوریت برنامه‌ریزی (محمدجواد لاریجانی، مدرنیسم و پست مدرنیسم و جامعه دینی: ۵۹-۶۱).

است.<sup>۱</sup> بی جهت نیست که امروز «نزاع میان علم و دین نزاع نسبتاً فروخته‌ای است و آن شکل آتشین پیشین را ندارد»؛ چه آن که وضعیت علم مدرن و دین تاریخی مسیحیت، حد و جایگاه خود را یافته‌اند و به تعبیر دیگر، «هم علم متواضع شده است و هم دین» (سروش، سنت و سکولاریسم: ۱۱۱). معمولاً در بحث از رابطه علم و دین، گونه‌های مختلفی چون تباین و استقلال، استقلال همراه با تعامل، و چالش طرح شده است؛ اما تلاش‌های دیگری را نیز می‌توان سراغ گرفت و آنها را بیش از پیش پروراند که شأن هدایت‌گری و به تعبیر دیگر، شأن «سرپرستی دین» رعایت شود (ن.ک. پیروزمند، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی).

در این میان، روشن است که وضعیت علوم انسانی با علوم طبیعی یکسان نیست؛ اما شأن سرپرستی دین و هدایت‌گری آن را نمی‌توان محدود به علوم موسوم به علوم انسانی انگاشت و از مواجهه دین با دانش‌های طبیعی غفلت کرد؛ چه آن که دین دست‌کم اهداف کلان، مرزها و اصول بهره‌مندی از آنها را ارائه داده و در کنار لحاظ ذات آزادی دانش، آنها را در خدمت‌گذاری به انسان هدایت و سرپرستی می‌کند. البته گو آن که از جانب کسی چون دکتر سروش، گفته می‌شود «علوم طبیعی آمیخته به ارزش نیستند» و از علوم انسانی که «رنگ عالمان را با خود دارد» متفاوت است، اما از جهت‌های گوناگونی که دست‌کم می‌توانند در سطح عوارض الحاقی شمرده شوند، آنها نیز در تعامل با انگیزه‌های انسانی رشد کرده و در خدمت انسان قرار می‌گیرند و از این رو، نیازمند هدایت و سرپرستی باشند. این منظر، تحلیل نظری مواجهه دین با دانش بشری را عمیق‌تر از آن سطحی می‌نمایاند که انتظار داشته باشیم با راهکارهای ساده بتوان انتظار تولید دانش‌های انسانی با صفت دینی و از جمله اسلامی را داشت. دکتر سروش طرح دینی و اسلامی کردن علوم انسانی را با این راهبرد تجویز کرده است که «در مورد علوم انسانی دو کار می‌باید بکنیم: یکی جراحی منطقی و جدا کردن دانش از ارزش و دیگری پروردن عالمان واقف به شرع و مسلط بر معارف بر اندیشه‌های خالص دینی و انسان‌شناسی مذهبی از یک طرف، و متبخر در علوم انسانی جدید از طرف دیگر، تا ضمیر اینان خاک حاصلخیزی برای علوم انسانی اسلامی باشد»؛ چه آن که، «اگر ما عالمان اسلامی‌ای داشته باشیم که هم بر مبانی شریعت و به خصوص انسان‌شناسی آن مسلط و محیط باشند و هم بر متد و مواضع علوم انسانی احاطه یابند، تزویجی فرهنگی که در ضمیر این عالمان صورت می‌گیرد، زمینه حاصلخیزی خواهد بود برای خلق و رشد علوم انسانی» و «آنچه اینان تولید کنند یقیناً علم انسانی اسلامی خواهد بود. اسلامی بودن، معنایی غیر از این ندارد. در یک سرزمین اصیل اسلامی هر چه که روید اسلامی است. وظیفه ما این است که فضا را اسلامی کنیم. همین که چنین شد، بقیه

۱. چالش مذکور که عمدتاً مربوط به دنیای غرب، هر از چند گاه به صورت تصنعی در جامعه دینی ما نیز دامن زده می‌شود و به شیوه‌ها و خاستگاه‌های مختلفی از آن بحث شده و از افق‌های مختلفی نیز پاسخ داده شده است. شهید سعید سیدمرتضی آوینی نیز در چالشی با «مدیریت فقهی و مدیریت علمی»، با تکیه بر این اندیشه که «اصلاً علوم جدید شأنیت صدور احکام عملی ندارند» و این که علوم مذکور اگر بخواهند از چنین شأنی برخوردار شوند، باید بر خلاف شأن ذاتی خود تبدیل به ایدئولوژی شوند، پنبه معضل مذکور را زده‌اند (آویمی، حلزون‌های خانه به دوش: ۷۲-۷۵).

امور به طور طبیعی اسلامی خواهند بود و عطر و بوی این گلستان را با خود خواهند داشت». در این جا تنها نمی‌توان سخن را بدین سطح (که البته شرط صحیحی است) فروکاست؛ چه آن که عالمان مذکور نیز این پرسش را نمی‌توانند فروگذارند که چگونه باید علوم انسانی دینی و اسلامی را تولید کنند؟ حال آن که، گوینده سخنان مذکور دست کم در دوره‌ای از اندیشه‌ورزی خود که آنها را بر زبان می‌آورد، تصریح می‌کند که شریعت «می‌باید برای رشد معرفت در این سرزمین به منزلهٔ یک چراغ پر نور عمل کند». بنابراین، این پرسش خود را به صورت عینی به عالمان فرهیختهٔ مذکور می‌نمایاند که شریعت آسمانی چگونه باید و می‌تواند این شأن خود را در راهبری انسان برای تکوین و جهت‌دهی علوم انسانی تا دینی شدن و اسلامی شدن آنها به انجام رساند؟ سخنان مذکور همراه با این اصل اساسی و در عین حال متناقض با بیان فوق، طرح شده است که اصل آزادی در پرورش و تولید دانش، اصلی اساسی است و «علم در مرحلهٔ تولید، تضییق‌بردار نیست» (سروش، تفرج صنع: ۱۹۴-۲۰۰).

در اینجا جای چنین تأملاتی هست که آیا محوریت اصل لزوم آزادی در اندیشه و تولید دانش - به عنوان امری بر صواب و لازم - هنگامی که به آرای گوناگون عالمان مسلمان، اسلام‌شناس و فرهیختهٔ مذکور منتهی می‌شود، لزوماً به معنای اسلامیت آرای همهٔ آنان (= تطبیق با اندیشه‌های واقعی اسلامی) است؟ اگر چنین باشد هیچ‌گاه نمی‌توان و نباید شاهد مباحثهٔ آنان باشیم؛ چرا که شخصیت دین‌شناسانه و فرهیختهٔ آنان برابر با اسلامی بودن همهٔ محصول فکری آنان دانسته شده است. البته از جهت تطابق نظریه‌های آنان با روش‌های اجتهادی و حجیت داشتن توصیه‌های عملی آنان، می‌توان تولید فکری ایشان را دینی دانست؛ اما آنان به صورت طبیعی، بحث نظری خود را برای اثبات نظریهٔ خود از جهت واقع‌گرایی آن و عدم صدق و اثبات عدم واقع‌نمایی نظریهٔ رقیب‌رها نخواهند کرد. بنابراین، رعایت شرط لازم مذکور به معنای پایان راه نیست.

#### ۴. فلسفهٔ عقلانیت و شأن هدایت‌گری دین؛ زیر ساخت «بازتولید دانش»

تمدن‌سازی از طریق تولید دانش‌هایی رقم می‌خورد که پشتوانهٔ خود را در «فلسفهٔ عقلانیت» می‌تواند بیابد. دانش نیز امری است که همراه نیازمند بازتولیدی با نیاز و زمانهٔ خود است و به صورت طبیعی، بازتولید دانش نیز تنها با تکیه بر فلسفهٔ عقلانیتی می‌تواند انجام گیرد که به صورت کلی‌تر، تمدن‌سازی را پشتیبانی می‌کند.

در این میان، فلسفهٔ تمدنی اسلام، نگاهی به دین دارد که با نگاه غرب از دریچهٔ تنگ مسیحیت تاریخی متفاوت است. غرب معاصر با گسست از دین تاریخی مسیحیت، هویت نوین خود را رقم زد و فلسفهٔ تمدنی‌ای را تصویر کرد که دین را دارای شأن تمدن‌سازی نمی‌داند. روشن است که داده‌های وحیانی اسلام، از جهت «غناي محتوایی» و «سطح تأثیرگذاری» متفاوت از انگاشته‌های وحیانی مسیحیت است (رهنمایی، همان: ۱۰۱) و برخلاف مسیحیت تاریخی که امکان تأسیس مدنیت جمعی را

نداشت،<sup>۱</sup> از توانی برای تأسیس مدنیت و بلکه تمدن را داراست. وجود دو ویژگی مذکور در آن، بی‌آن‌که بتوان انتظار جایگزینی آن را به جای دانش‌های بشری داشت، توانی برای بر ساختن عقلانیتی در فضای فرهنگ اسلامی فراهم می‌آورد که «شان هدایت‌گری دین» را به نمایش می‌گذارند. آموزه‌های دینی، گونه‌های مختلفی دارد؛ اما در مجموع رهیافت‌ها و اصولی را برای تأسیس «عقلانیت تمدنی» ارائه می‌دهد که نحوه ترکیب و هم‌نشینی عناصر حاکی از آنها، «شان هدایت‌گری دین» را به صورت راهبردی در خود نمایان می‌کند و این همه را در داشتن شریعت به معنای عام آن، به نمایش می‌گذارد و تداوم می‌بخشد.<sup>۲</sup> حال آن‌که، «دینی که شریعت ظاهری ندارد و یا شرایع خاص خویش را به حداقل ممکن رسانده است، به راحتی با شریعت دنیای امروز که از لحاظ فلسفی مبتنی بر پوزیتیویسم و متدولوژیسم است و از لحاظ عملی با پرستش ابزار اتوماتیک ظهور پیدا کرده، قابل جمع است» (اوینی، آغازی بر یک پایان: ۵۸). به تعبیر دیگر، عقلانیتی که تمدن‌های دیگر را برمی‌سازد، عقلانیتی خودبنیاد است که از شان هدایت‌گری دین و بر ساختن عقلانیت تمدن دینی، محروم می‌باشد.

روشن است که «شان هدایت‌گری دین»، امری کلی است که تحقق آرمانی و کامل آن تنها درباره دینی الهی می‌تواند ممکن گردد که از تحریف بنیادین مصون مانده و ارتباط جدی خود با مبدأ وحی را حفظ کرده باشد و از سوی دیگر، از غنای محتوایی لازم برخوردار باشد. حال آن‌که، مسیحیت تاریخی در مغرب‌زمین، بیشتر دینی اخلاقی است و متون آن از عدم وجود احکام حقوقی (خانوادگی، قضایی، سیاسی، ...) رنج می‌برد و آنچه که از جانب آبابی کلیسا مطرح می‌شده است، تنها می‌تواند نوعی فرآورده بشری (اما با جهت‌گیری‌های خاص کلیسا)، هرچند با اندکی صبغه اخلاقی ارزیابی شود. در نگاه ابتدایی و شاید سطحی حداقل می‌توان گفت که عدم برقراری حکومتی از جانب حضرت عیسی (ع) دلیل تاریخی این امر است؛ اما به هر حال مسیحیت، گذشته از فقر معرفت کلانی رنج می‌برد که توان تأسیس عقلانیت تمدنی را داشته باشد، حتی از فقر آموزه‌های حقوقی نیز در رنج است و توانایی بنیان‌گذاری نظام سیاسی فرابشری را ندارد و از این روی، همانگونه که نوگرایان و تجدیدگمانی‌اندیشند می‌توان از ترجیح ناچاری عرف بر شرع و امکان سکولاریزاسیون سخن گفت؛ چه آن‌که اساساً آموزه‌های سیاسی آنان به صورت کمرنگی از آموزه‌های اصیل دینی جهت‌گیری

۱. به تعبیر سیدمحمد خاتمی، «یکی از عمده‌ترین دلایل تأثیر اندک مسیحیت در اندیشه سیاسی، این است که این آیین ابتکار تأسیس یک مدنیت در سرزمینی بکر و مستعد پذیرش یک تمدن را نداشت، بلکه میهمانی بود که در آغوش تمدن و نظامی استوار که مظهر آن قانون و حقوق روم و پشتوانه‌اش فلسفه اخلاقی - سیاسی رواقی و یونانی‌مآب بود، پذیرفته شد» و «مسیحیت در امر سیاست و اداره کشور و تنظیم امور زندگی تقریباً فاقد «شریعت» بود و این امور را عرفی به حساب می‌آورد و به همین دلیل در آغاز نیز در برابر حقوق روم که جنبه بشری و انسانی داشت، نایستاد، بلکه به نحوی آن را تأیید نیز کرد» (خاتمی، از دنیای شهر تا شهر دنیا: ۱۲۰ و ۱۲۹).

۲. بی‌جهت نیست که فارابی مؤسسه فلسفه اسلامی، هنگامی که نوبت به بحث از «ضابطه‌های رفتار فردی و اجتماعی» می‌رسد، کار را رها کرده است؛ چه آن‌که از منظر او «این کار را خدا کرده است و اگر هم نمی‌کرد هیچ بشری از عهده آن بر نمی‌آمد» (همان: ۱۴۵-۱۴۶).

کرده‌اند و فقر ذاتی در متون مسیحیت مؤید این امر است. البته، یهودیت از غنای حقوقی بیشتری نسبت به مسیحیت تاریخی برخوردار است؛ اما آن نیز با غنای حقوقی و نظام‌سازی اسلام قابل مقایسه نیست. بنابراین، جهت‌دهی دین دربارهٔ مسیحیت تاریخی که مبنای اندیشه و تلاش غربیان تا رنسانس بوده است، تنها در سطح نازلی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد.

مسئلهٔ مهم دیگر، توجه به پیش‌فرض دین‌شناسی ماست که آیا دین مورد نظر خود را تحریف شده می‌دانیم یا نه؟ فرض تحریف نشدن متون دینی به ما این کمک را خواهد کرد که اگر دین را برآورندهٔ نیازهایی بدانیم که خدای متعال متکفل بیان آنها شده است، و نیز توجه داشته باشیم که حتی اموری را که خدای متعال به خود آدمیان وانهاده است، نمی‌توان تصور کرد هیچ مطلبی در مورد آنها ندارد، بلکه در این موارد جهت‌دهی‌های کلی نموده و آدمیان را به مسیر خاصی رهنمون شده است. بنابراین، طرح این نکته که دین بیانی «حدّاقلی» یا «حدّاکثری» دارد، طرحی اشتباه و نافرجام است.<sup>۱</sup>

#### ۵. خودبسنده‌گی ذاتی دین در ارائهٔ رهنمون‌های درون‌دینی

اگر تعهد کاملی به آموزه‌های دینی داشته باشیم، روشن است که نمی‌توان خود را تنها وامدار معارف بیرون از دین دانست و عقل خودبنیاد را محور معرفت و عقلانیت خود قرار داد. لذا ناچار به این باور نزدیک می‌شویم که ارزشهای دینی نمی‌توانند از مجرای غیر دینی بدست آیند، جز آنکه عقل را همسو با این ارزشهای دینی بدانیم و یا حتی آن را ابزاری برای دستیابی به آموزه‌های دینی بدانیم و از سوی دیگر، خود دین نیز رهنمودهای لازم برای کیفیت راهیابی به آن را ارائه نموده باشد، رهنمودهایی که خود بر اساس عقل بوده و ارشاد به حکم آن است و برای مواردی هم که امکان دستیابی قطعی به آنها نیست هم چاره‌ای اندیشیده باشد. در مقابل، بسیاری از روی جهالت یا تجاهل به «جهت‌دهی کردن» و «ضابطه‌مند کردن» تصمیم‌گیری آدمیان از سوی شرع، اهمیت «دستورات و رهنمودهای کلی دین» را ناچیز قلمداد می‌کنند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

۱. در این میان، نمی‌توان و نباید چنان سخن راند و اندیشید که می‌توان دین را بدون شریعت و فقه در نظر گرفت. یکی از مشکل‌های اساسی در اندیشهٔ دکتر سروش همین نکته است. به طور نمونه، وی در نقدی بر شیفتگان عرفی‌سازی سطحی، می‌گوید: «عجب از کسانی است که تصور می‌کنند دموکراتیک شدن حکومت دینی، مشروط به سکولار شدن دین و فقه دینی است. اینان همچنان در حجاب اسلام فقه‌ای محبوب‌اند، و به عوض آن که فقه را دینی ببینند، دین را فقهی می‌شمارند» و «از حکومت دموکراتیک دینی، حکومت دموکراتیک فقهی می‌فهمند و به فقه که می‌نگرند، هم دست مردم را در تأسیس آن کوتاه می‌یابند و هم دست تغییر در دامان آن نارسان. و نتیجهٔ منطقی می‌گیرند که دموکراسی دینی منتفی است». اندیشهٔ کلی او در این تعبیر او نمایان می‌شود که «شاهد و معیار جامعهٔ دینی، اجرای احکام فقهی نیست» و «فقه دینی گرچه خاستگاهش آسمانی است، اما کاربردی زمینی دارد و اگر چه از ماورای تاریخ می‌آید، اما ناگزیر تاریخی می‌شود» (سروش، مدارا و مدیریت: ۳۲۱-۳۲۷).

## جمع‌بندی

فائق آمدن بر چالش‌های عصر نوین، تنها هنگامی میسر خواهد بود که بتوان با تکیه بر ظرفیت‌های نظری پیشین، عقلانیت و فلسفه‌ای تمدنی را رقم زد. نوشتار حاضر در ترسیم ابتدایی خود از این فلسفه نظری فراگیر و راهبردی، از لزوم تکوین «بنیادشناسی عقلانیت» آغازید و ضمن آن‌که، آن را امری گریزناپذیر دانست، نیاز به آن را دائمی خواند. پس از آن، در مرحله مواجهه با عقلانیت‌های تمدنی غالب، سخن از لزوم تکوین فعالانه «بنیادپردازی عقلانیت» راند، اما آگاهانه آن را محدود به وضعیت اضطراری برخورد عقلانیت‌های تمدنی دانست و از این رو، آن را عمدتاً در چارچوب و پارادایم عقلانیت تمدنی غالب محصور و محدود دید و از همین رو، این مرحله را جز فرابردی که اندکی مسیر تمدن را پیش‌تر می‌برد و عمدتاً رنگی اصلاح‌گرایانه دارد، ندانست و نیازی به انقلابی را در عقلانیت تمدنی اعلام کرد و چشم‌انداز آن را از مقوله «فراگردبنیادسازی و بازتأسیس» دانست که مبتنی بر انقلاب و چرخشی در باورها و ارکان تحمیل شده از جانب عقلانیت‌های تمدنی غالب خواهد بود. این انقلاب تمدنی و این فراگرد عقلانیت در چارچوب مبانی، اهداف، اصول و راهبردهای دینی، معنا خواهد یافت و از این رو، عقلانیت تمدنی از سنخ عقلانیت هدایت شده دینی خواهد بود.

فلسفه عقلانیت

تمدنی

(تمدن‌سازی فرایند و

بنیاد الگوبردازی آن)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

- آوینی، سیدمحمد، حلزون‌های خانه به دوش، چ ۲، نشر ساقی، تهران، شهریور ۱۳۷۷ش.
- آوینی، سیدمرتضی، آغازی بر یک پایان، چ ۱، نشر ساقی، تهران، ۱۳۷۸ش.
- پیروزمند، علیرضا، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، چ ۱، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۶ش.
- خاتمی، سیدمحمد، از دنیای شهر تا شهر دنیا؛ سیری در اندیشه سیاسی غرب، چ ۵، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷ش.
- خاتمی، سیدمحمد، آیین و اندیشه در دام خودکامگی (سیری در اندیشه سیاسی مسلمانان در فراز و فرود تمدن اسلامی)، چ ۳، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ش.
- داوری اردکانی، رضا، فارابی، فیلسوف فرهنگ، چ ۱، نشر ساقی، تهران، ۱۳۸۲ش.
- داوری اردکانی، رضا، فرهنگ، خرد و آزادی، نشر ساقی، چ ۱، ۱۳۷۸ش.
- رهنمایی، سیداحمد، غرب‌شناسی، چ ۵، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، بهار ۱۳۸۲ش.
- سروش، عبدالکریم، «دینداری تجربت‌اندیش»، مندرج در: عبدالکریم سروش، محمدمجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و محسن کدیور (مجموعه گفتارها)، سنت و سکولاریسم، چ ۲، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، بهار ۱۳۸۲ش.
- سروش، عبدالکریم، «نسبت علم و دین»، مندرج در: عبدالکریم سروش، محمدمجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و محسن کدیور (مجموعه گفتارها)، سنت و سکولاریسم، چ ۲، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، بهار ۱۳۸۲ش.
- سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، چ ۳، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۳ش.
- سروش، عبدالکریم، صراط‌های مستقیم، چ ۲، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، شهریور ۱۳۷۷ش.
- سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، چ ۱، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، فروردین ۱۳۷۶ش.
- طباطبایی، سیدجواد، تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، ج ۱ (از نوزایش تا انقلاب فرانسه؛ بخش نخست: جدال قدیم و جدید)، چ ۱، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۲ش.
- طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران (گفتاری در مبانی نظری انحطاط ایران)، چ ۴، کویر، تهران، ۱۳۸۳ش.
- طباطبایی، سیدجواد، مفهوم ولایت فقیه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه، چ ۲، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۱ش.
- عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، چ ۳، با مقدمه و به اهتمام حمید مصدق، انتشارات زمستان، پاییز ۱۳۸۱ش.
- لاریجانی، صادق، فلسفه تحلیلی، چ ۱، قم، نشر مرصاد، ۱۳۷۵ش.
- لاریجانی، محمدجواد، «جامعه مدنی در عقلانیت اسلامی»، اندیشه حوزه، سال چهارم، ش ۱۴، پاییز ۱۳۷۷ش.
- لاریجانی، محمدجواد، «مدرنیسم و پست مدرنیسم و جامعه دینی» (گفتگو)، اندیشه حوزه، سال ششم، ش ۲۴، (ویژه دین و روشنفکری)، مهر و آبان ۱۳۷۹ش.
- لاریجانی، محمدجواد، حکومت؛ مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، چ ۱، سروش، تهران، ۱۳۷۳ش.
- مددیور، محمد، سیر تفکر معاصر در ایران؛ تجدد و دین‌زدایی در اندیشه منورالفکری سکولر و روشنفکری دین، کتاب دوم، چ ۲، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت، تهران، تابستان ۱۳۷۹ش.
- مددیور، محمد، سیر تفکر معاصر در ایران؛ زمینه‌های تجدد و دین‌زدایی، کتاب اول، چ ۲، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت، تهران، تابستان ۱۳۷۹ش.
- ملکیان، مصطفی، «روشنفکری؛ تجدد و دینداری»، اندیشه حوزه، سال ششم، ش ۲۴، (ویژه دین و روشنفکری)، مهر و آبان ۱۳۷۹ش.
- ملکیان، مصطفی، داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی؛ کیان، ش ۵۱.
- ملکیان، مصطفی، علی عابدی شاه‌رودی و محمد لگنه‌اوزن (اقتراح)، «دین و عقلانیت در نظرخواهی از دانشوران»، نقد و نظر، سال هفتم، شماره ۲۵ و ۲۶، زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰ش.
- میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، چ ۱، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۷۷ش.