

A Civilizational Reading of Christian and Islamic Theology with Emphasis on Monism and Pluralism

Masoud Motahari Nasab*
Alireza Agha Hosseini**
Mojtaba Sepahi***

Abstract

How theology has influenced civilizations, the issue of theological basics in two monist and pluralist aspects, as well as how it has influenced the orientations of Islamic and Western civilizations are profound investigable issues. The civilization reading of Christian theology and particularly Protestant theology versus Islamic theology, and specifically Islamic traditionalism as well as influences of these two types of theology and their effects on the two Islamic and Western civilizations in the postmodern era is the main problem of the present study which is conducted with descriptive and comparative method.

Exclusivism, religious relativism, Religious Pluralism, inclusivism, is the branches of Christian theology that has been civilizational reading. On the other hand, it is traditionalism, relativism, and monotheism, Islamic theology that has been civilizational reading.

As the results indicted, in spite of the fact that there are monist and pluralist aspects in both theologies, pluralism is dominant in Christian theology and monism is prevalent in Islamic theology. Since Renaissance, Christian theology has faced pluralism and by Christianity's ideologation, religious pluralism has played the role of legitimation in the advent of postmodernism.

On the other hand, Islamic theology has been based on monist attitudes from the beginning. In fact, despite the advent of traditionalism and intellectualism, it has kept its monist nature. Eventually, based on the issues discussed in this paper, Islamic civilization and Western civilization, at the level of ontological foundations, have very few points of interaction and dialogue, but at the level of methodology and epistemology, Islamic civilization is the relative ability of dialogue and interaction with other civilizations.

Keywords: Western civilization, Islamic civilization, Theology, Monism, Pluralism

Bibliography

- Ahmad, B. (1373). Modernity and critical thinking, Tehran, Publishing markaz.

* Ph. D. Student of Political Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran

motahari1200@gmail.com

** Associate Professor, Department of Political Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Responsible author)

a.aghahosseini@ase.ui.ac.ir

*** Assistant Professor, Department of Islamic Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran

m.sepahi@ltr.ui.ac.ir

Received: 09.01.2017

Accepted: 09.05.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

- Aslan, Adnan (1382). Translation Ansha *allah* mercy, religious pluralism (plurality of religions from the perspective of John Hick and Seyyed Hossein Nasr.
- Awani, G. (1382). Perennial philosophy, Conference critique of modernity from the perspective of contemporary traditionalists, Tehran: Tehran University.
- ayatollah, Hamid Reza (1385) .hekmat and Philosophy "philosophically postmodern theological evaluation of the spring, the second year
- Babaei, Habibullah (1393). Explore comment on theology and culture, Tehran, Islamic Sciences and Culture Academy.
- Bavman, Zigmon (1378). What is modernity? Modernity and modernism, translation and editing HA New Year, Tehran, the role of the world.
- Popkin et al (1377). Religion, here and now, translating Majid Mohammadi, Tehran, Qatreh.
- Patterson, Michael (1377). Reason and faith, translated by Ahmad Naraqi and Ebrahim Soltani, Tehran, modern design.
- Tajik, MR (1377). Bina text / visual cultures, civilizations discussion on common geography, socio-political discourse Quarterly, Issue 3.
- jafari ,Mohammad Taghi (1372). A study in the philosophy of science, Tehran: publishing Sharif University of Technology.
- Javadi Amoli, Abdullah (1381). Religion, Qom, printing Isra.
- J. Dunn, Robert. (1384). Social critique of postmodernity. Identity crisis. Translation Saleh Najafi. Tehran: publishin pardis danesh..
- Chittick, William (1388). Science World, life science, Tehran, publishing etelaaat.
- Arbitration ardekani, R. (1382). A culture, conflict between tradition and modernity is what sided, Tehran, No. 49
- Bertrand Russell (1340). West History of Philosophy, vol. 1, translation Najaf Darya, Tehran, Pocket Book Company
- Zarrinkub, Abdul (1375 p). Workbook Islam, Tehran, Amir Kabir.
- Soroush, A. (1380). Serat-haye place, Tehran, publishing serat.
- Sezer, or. (1356). Discourse on Colonialism, Translation of M. Hezarkhani, Tehran, look.
- aTas, Naghib (1374). Islam and the secular depends interpreter, Ahmad Ram.antsharat Institute of International Studies, Tehran University and the Institute of Islamic Thought and Civilization in Malaysia.
- Gharabad compelling, Ahmad Ali (1371). The causes of the decline of civilizations in the Quran, Tehran, Islamic Propaganda Organization.
- Kehon, Lawrence (1384). Selected texts from modernism to postmodernism. Translator Abdul Karim Rashidians. Tehran: ney Publishing.
- Griffin, David (1381). God and religion in the postmodern world, translation and analysis Ayatollah Hamid Reza, Tehran, publishing aftar tosee.
- linghausen, Mohamad. (1386). "Why am traditionalist" critique of the idea of the traditionalists, translator Mansour Nassiri, Kheradnameh hamshahri.
- Malcolm Hamilton (1387). Triad translator Mohsen, Tehran, third-party publications.
- Najafi, Moses (1392). New Islamic civilization theory, Isfahan, publishing Arma.
- Nash, Kate (1388) Mohammad Taghi Delfrooz, contemporary political sociology, Tehran: publishing kavir.
- Nasr, Seyyed Hossein (1382). "The need to sacred science" Miandari Hassan ,publishing Taha.
- Nasr, Seyyed Hossein (1383). And Vaqythay ideals of Islam, translated Shahabuddin Abbasi, Tehran, publishing Suhrawardi.

- Nasr, Seyyed Hossein (1384). Teachings of Islam in the contemporary world, Tehran, scientific, cultural, Fourth Edition. Nodoushan Islam, Muhammad Ali (1371). Culture and sub-culture, Tehran, God.
- Nasr, Seyyed Hossein (1385). A modern Islam and human dilemmas, God willing Translator mercy, Tehran, research and publication of Suhrawardi, winter.
- Nasr, Seyyed Hossein (1359). Science and Civilization in Islam, calm Translator Ahmad, Second Edition, Tehran, al-Khwarizmi.
- Nasr, Seyyed Hossein (1384). A Muslim youth and the modern world, Translator: Morteza Assadi, sixth edition, Tehran: New Plan
- Nasr, Seyyed Hossein (1384) b, religion and system of nature, translated by Mohammad Hassan Ghafouri, Tehran hekmat.
- Nasr, Seyyed Hossein (1385). B, In Search of the Sacred, Translator: Mostafa city ordinances, Tehran, ney Publishing.
- Nasr, Seyed Hossein (1380). "Knowledge and Spirituality", Translator: Mashallah Rahmati, Sohrevardi Publishing.
- Hordrn, William (1368). Guide Protestant Theology, translation Tathous Michaelian, Tehran, Cultural and Scientific Publications.
- Hick, John (1379). Philosophy of Religion, translated by B. Rad, Tehran, al-Hoda Publishing.
- Hick, John (1386). Topics pluralism, the translation of "Balrhym certificate, Tehran, science, printing.
- Hick, John (1974). The Out Come: Dialogue into Truth", Truth and Dialogue, John Hick (ed.), London.
- Quinn, Philip (1998). Religious Pluralism, Rutledge Encyclopedia of Philosophy, London, vol. 8.
- Macquarie, Johan (1981). Twentieth Century Religious Thought, New York.
- Ciadis, Mark S. (2006). Modernity in Religion: A Response to Constantin Fasolt's History and religion in the Modern age, History and Theory, Theme Issue 45.
- Plantinga, Alvin. (1993). A Defence of Religious Exclusivism ,in Louis p. Pojman, Philosophy of Religion: An Anthology, Wadsworth Publishing Company.
- Seyyed Hossein Nasr (1988). Religion and Scularism, Their Meaning and manifestation in Islamic History.
- Bauer, Walter (1979). William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, Frederick W. Danker, A Greek-English Lexicon of the New Testament, 2nd ed, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Rorty.Richard (1998). Truth and Progress, Cambridge, UK, Cambridge University Press



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

خوانش تمدنی بر الهیات مسیحی و الهیات اسلامی با تأکید بر وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی

مسعود مطهری‌نسب* - علیرضا آقاحسینی** - مجتبی سپاهی***

چکیده

چگونگی تأثیرگذاری الهیات بر تمدن‌ها و مبانی الهیاتی در دو وجه وحدت‌گرا و کثرت‌گرا و همچنین نحوه تأثیرگذاری بر جهت‌گیری تمدن اسلامی و تمدن غربی امری است که قابلیت پژوهشی عمیق دارد. خوانش تمدنی بر الهیات مسیحی و به‌طور خاص، الهیات پروتستانی و الهیات اسلامی و سنت‌گرایی اسلامی و همچنین تأثیرگذاری این دو الهیات و مناسبات آن دو بر تمدن اسلامی و غربی در عصر پسامدرن، مسئله اصلی این پژوهش هستند که با روش تحلیل مقایسه‌ای انجام شده‌اند. نتایج به‌دست‌آمده نشان می‌دهند در هر دو الهیات، جنبه‌هایی از وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی وجود دارد؛ اما کثرت‌گرایی در الهیات مسیحی و وحدت‌گرایی در الهیات اسلامی غلبه دارد. الهیات مسیحی از دوره رنسانس به این سو دچار تکثرگرایی شده و با ایدئولوژیک‌شدن مسیحیت، کثرت‌گرایی دینی، نقش مشروعیت‌بخشی در ظهور پست مدرنیسم داشته است. از سوی دیگر، الهیات اسلامی از ابتدا مبتنی بر نگرش توحیدی بوده و با وجود ظهور سنت‌گرایی و جریان‌های روشنفکری، جنبه وحدت‌بخش خود را تا به حال حفظ کرده است.

واژه‌های کلیدی

تمدن غربی، تمدن اسلامی، الهیات، وحدت‌گرایی، کثرت‌گرایی

motahari1200@gmail.com

a.aghahosseini@ase.ui.ac.ir

m.sepahi@ltr.ui.ac.ir

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

** دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

*** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۱۹

مقدمه:

وجودشناختی از تنوع چیزی در عالم واقع خبر می دهد؛ برای مثال، وقتی از تنوع ادیان، به معنای خبردادن از این واقعیت سخن گفته می شود که ادیان متعددی در عالم وجود دارند، درحوزه کثرت گرایی وجودشناختی سخن گفته می شود؛ اما در کثرت گرایی معرفت شناختی تنها از وجود انواع سخن سخن گفته نمی شود؛ بلکه از ارجح نبودن معرفتی انواعی از عقاید بر یکدیگر نیز سخن گفته می شود؛ برای نمونه، وقتی از یکسان بودن ادیان در حقانیت سخن گفته می شود، درحوزه کثرت گرایی معرفت شناختی سخنی گفته شده است. توجه به این نکته در تمایز این دو نوع کثرت گرایی بسیار مهم است. باید دقت داشت حتی اگر بحثی معرفتی مطرح شود، اما از وجود فهم های مختلف سخن به میان آید، اگرچه در حوزه معرفتی است، کثرت گرایی ما کثرت گرایی معرفت شناختی نیست؛ بلکه از نوع کثرت گرایی وجودشناختی است؛ زیرا تنها از وجود فهم های متنوع خبر داده است، بدون هیچ گونه ارزش داوری درباره آنها. بدین ترتیب، کثرت گرایی در هر نظریه مدعی وجود چیزهایی متعدد یا وجود انواع متعدد از چیزها کاربرد دارد؛ بدین معنا، کثرت گرایی در مقابل وحدت انگاری (مونیسیم) است (ظهیری، ۱۳۸۴: ۱۶۰-۱۶۱).

وحدت گرایی (Unitarianism):

وحدت گرایی یا یونیتاریانیسم در بُعد جامعه شناختی آن به معنای بودن یک مرکزیت ثقل واحد در عرصه های فرهنگ، سیاست، اقتصاد و علم است. وحدت گرایی در جامعه شناسی سیاسی ایدئولوژی انسجام بخش در دولت های ناسیونالیستی بوده است که البته ممکن است به حکومت های توتالیتر منجر شود. وحدت گرایی آدمی تنها در بعد کمال گرایی او نیست؛ بلکه از هر بعدی که به پهنه برون متوجه می شود، می خواهد وحدت هایی را کشف کند و با آنها وحدت نسبی را با راهکارهای مناسب به وحدت عالی تر برساند (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۱۷-۱۱۱). از سوی دیگر، وحدت گرایی یا مونیسیم، دیدگاه فلسفی است که

الهیات به معنای (تئولوژی) از معرفت ورزی درباره «امر الهی» در صورت های بسیار متنوع آن (امر متعالی، امر قدسی) پدید می آید. فرق «تئولوژی» با «تئیسیم» از آمدن «لوژی» به جای آمدن «ایسم» بر سر «تئوس» است. تئیسیم یعنی عقیده به خدا؛ اما تئولوژی یعنی معرفت ورزی درباره خداوند. از سوی دیگر، تمدن از دیدگاه آرنولد توین بی به معنای حرکت و نه سکون، سفر نه توقف است. او حرکت همه تمدن های بشری را نوعی تکاپوی بزرگ انسان ها بر پایه مناسبات انسانی، برای دستیابی به نوعی حیات روحی بالاتر از سطح بشریت صرف می داند (نجفی، ۱۳۹۱: ۲۱۹)؛ اما هنگامی که الهیات در موضوع تمدن شناسی استفاده می شود، الهیات تمدنی مد نظر قرار خواهد گرفت. الهیات تمدنی الهیاتی به تمدن معطوف است که با رویکرد و روش الهیاتی (عقلانی - وحیانی)، تمدن ها و قوانین حاکم بر آنها (سنن ظهور و سقوط تمدنی) را تفسیر و تبیین می کند و از سوی دیگر، در حل معضلات تمدنی با ارائه راهکارهای ارزش محور مشارکت می ورزد. الهیات تمدنی در چالش با نظریه های سکولاری است که با زیست دینی در سیستم اجتماعی مخالفت می کند؛ همین طور این الهیات در تضاد با نظریه های مخالف با تدبیر دینی دنیاست؛ همچنین با رویکردهایی اجتماعی تعارض دارد که دین را تنها به یک منطقه و یا یک ساحت از ساحات اجتماعی فرو می کاهند و تلاش می کنند با نگرشی الهیاتی به مقولات تمدنی، زیست و هویت دینی را در زیست اجتماعی ممکن سازند (بابایی، ۱۳۹۳: ۱۲۶). در اینجا لازم است تا قبل از ورود به بحث اصلی به مختصات اصلی تمدن غرب و مختصات اصلی تمدن اسلام و همچنین مفهوم کثرت گرایی و وحدت گرایی به صورت مختصر اشاره شود:

کثرت گرایی (pluralism):

دو نوع کثرت گرایی وجود دارد: کثرت گرایی وجودشناختی و کثرت گرایی معرفتی. کثرت گرایی

ویلیام چیتیک می‌گوید: خدای غرب، کثرت است؛ درحالی‌که خدای اسلام و همه ادیان، حضرت احد است (چیتیک، ۳۹: ۱۳۸۸). اندیشه توحیدی، خدامحوری را بر تفکر، حاکم می‌کند و خطاهای انسانی در مسیر تولید فکر و اندیشه به کمترین می‌رسد (عطاس، ۱۳۷۴: ۶۳).

۲. علم طلبی، تفکر و تعقل: قرآن، کتابی خردگرا و جهل ستیز، علم را همانند اهل ایمان مراتب والائی می‌بخشد و ایمان و علم را مایه سرفرازی و بلندمرتبگی انسان می‌داند و می‌فرماید: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱). همچنین در قرآن این سؤال انکاری مطرح می‌شود که آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند برابرند. درحقیقت خردمندان هستند که پند می‌گیرند (زمر: ۹). گفتمان تمدن اسلامی در قرآن، در آیات متعدد آن، نموداری از اندیشه ورزی است؛ برای نمونه، آیه شریفه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»؛ آیا نمی‌اندیشدند که چگونه شتر را خلق کردیم (غاشیه: ۱۷) و آیاتی که دلالت می‌کند بر «أَفَلَا تَبْصُرُونَ» (ذاریات: ۲۱)، و «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۷۶ و ۲۴۲؛ آل عمران: ۶۵) و آیاتی که انسان را به تفکر در آفرینش و تفکر در خودشان دعوت کرده است: «أَوْ لِمَ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ» (روم / ۸). هر تمدنی خاستگاه عقلانی دارد و آن به معنای مجموعه‌ای از گرایش‌ها و بینش‌ها و باورهای جمعی و فعالیت و رفتار جمعی است که مؤثر واقع می‌شود و این مبانی عقلانی در تمدن اسلامی با معارف و حیانی انطباق‌پذیر هستند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۴۰).

۳. روحیه تساهل و برابری: از دیگر مؤلفه‌های تمدن اسلامی مدارا با تمامی اقوام و برابری نژادی میان همه مردم در حاکمیت اسلام بوده است؛ به طوری که قرآن با برابردانستن همه ابنای بشر، تنها وجه تمایز ایشان را در تقوا و تقرب به خدا دانسته است (حجرات: ۱۳).

می‌گوید همه چیز موجود در جهان هستی سرانجام از یک جوهره سرشته شده‌اند و همه پدیده‌ها تنها نمودایی از یک جوهر واحد هستند (Searle, 2004:33).

تعامل بین تفکر وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی مدرن فعلی با تفکر وحدت‌گرا و کثرت‌گرا در اسلام می‌تواند گشایشی برای تعامل میان آن دو در ساحت مطالعات تمدنی باشد.

مختصات تمدن مدرن غرب:

مدرنیته جریان حاکم بر تمدن مدرن غرب است که مختصاتی دارد، از جمله: نوآوری، ابداع، ابتکار، خلاقیت، پیشرفت، ترقی و رشد خودآگاهی تاریخی بشر (باومن، ۱۳۷۸: ۳۳ و ۶۷). شارل بودلر معتقد است مدرن بودن یعنی درک این واقعیت که چیزهایی از زندگی کهنه در زندگی نو باقی مانده‌اند که ما باید با آنها بجنگیم. مدرنیته به معنای موقعیت آرامی نیست که در آن همه سنت‌ها و باورهای عتیق از میان رفته باشند و آدم‌ها به گونه پیروزمندان زندگی کنند؛ برعکس، مدرنیته یعنی در حال جنگ بودن با سنت‌ها و باورهای کهنه‌ای که همراه شده‌اند با آنچه شیوه تازه زیستن نامیده می‌شود، آن هم نه در شکل‌های قدیمی، بلکه در شکل‌هایی امروزی که باز شناختن آنها گاه کار بسیار دشواری است (احمدی، ۱۳۸۰: ۹). به طور کلی، عناصر اصلی مدرنیته و تمدن غربی این چنین هستند: ۱- عقل‌گرایی؛ ۲- تجربه‌گرایی؛ ۳- اومانیزم؛ ۴- فردگرایی؛ ۵- مادی‌گرایی؛ ۶- لیبرالیسم؛ ۷- سکولاریزم؛ ۸- دموکراسی؛ ۹- رفرمیسم؛ ۱۰- کثرت‌گرایی الاهیاتی؛ ۱۱- منفعت‌گرایی؛ ۱۲- فن‌آوری و فن‌باوری (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۱).

مختصات تمدن اسلامی:

۱. نگرش توحیدی: نگرش توحیدی ارائه شده قرآن در زمانه‌ای که بیشترین نگرش‌ها تصویر خداانگاران از پدیده‌های عالم بوده، نقش چشم‌گیری از دیگر تمدن‌های رقیب داشته است. اصلی‌ترین شاخص تمدن اسلامی، محوریت الوهیت توحیدی در تمامی اجزاء تمدنی است.

تساهل نیز بارور شدن استعداد های درونی مردم را موجب می‌شود. مسلمانان با رفتار متساهل خود اجازه دادند اندیشمندان شرق و غرب آن روز به تحقیق و ترجمه در علوم گوناگون بپردازند. تمدن اسلامی با پذیرش ادیان متنوع توحیدی و حتی غیر توحیدی و با ایجاد فضای اهل الذمه همه گونه آزادی و محترم شمردن جان و مال ایشان را خدشه‌ناپذیر دانست. حضور پر شمار اندیشمندان نصرانی و یهودی و ادیان دیگر از جمله این مؤیدات ماست (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۳). در تمدن اسلامی (بین قرون ۲-۶) نه مرزی وجود داشت، نه نژادی، نه شرقی و نه غربی. در مصر، یک خراسانی حکومت می‌کرد و در هند یک ترک. «غزالی» در بغداد، کتاب رد بر فلسفه می‌نوشت و «ابن رشد» در اندلس به آن پاسخ می‌داد. اسلام، میراث و علوم عام المنفعه اقوام گوناگون را پذیرفت و به آنها جهت داد. مسلمانان از هر نژادی، در هر جایی از قلمرو اسلامی، خود را در وطن می‌یافتند (زرین کوب: ۱۳۷۴). البته در قرائت شیعی از تمدن اسلامی باید علاوه بر شاخه های مذکور، به محور «ولایت» در متن زندگی مؤمنین توجه داشت. این ولایت تشکیکی از الله (جل جلاله) به چهارده معصوم و از آن به ولی فقیه در هر عصری تسری می‌یابد. در ادامه، الهیات مسیحی و الهیات اسلامی برای ورود به بحث اصلی تبیین شده است.

۱- الهیات مسیحی:

واژه تئولوژی در انگلیسی از واژه یونانی تئولوژیا مشتق شده است. واژه تئولوژیا از تئوس، به معنای خدا و لوژیا به معنای گفته‌ها و حکمت‌ها و اندرزها به کار می‌رفته است. لوژیا با واژه لوگوس مرتبط است که به معنای واژه، گفتار یا استدلال است (Bauer, 1979: 476). الهیات به معنی خداشناسی است که مبین تعریف، توصیف و شناخت خدا در یک دین است. در الهیات مسیحی، بحث به وجود خدا محدود نمی‌ماند؛ بلکه موضوعات دیگری نیز مطالعه و تحقیق می‌شوند.

موضوعات عمده الهیات مسیحی عبارت‌اند از: خداشناسی، مسیح‌شناسی، تثلیث، نجات‌شناسی، کتاب مقدس و آخرت‌شناسی. جنبش پروتستانی و نهضت اصلاح دینی در درون کلیسا مرجعیت، اقتدار و انحصارگرایی کلیسا را به شدت تضعیف کرد و نهضت روشنگری، عقل‌گرایی و مکاتب فلسفی نقادی عقلی و معرفت‌شناختی فیلسوفانی چون هیوم و کانت، الهیات مسیحی را به مبارزه طلبید. در واکنش به دوره قرون وسطی، در دوره رنسانس عوامل مختلف علمی، فلسفی، دینی و اجتماعی، طرح موضوع نسبت ادیان و نظریه های کثرت‌گرایی دینی در جهان مسیحیت و غرب را موجب شد و نظریه انحصارگرایی دینی را به چالش کشید. فرضیه‌ها و نظریات علمی جدید در زمینه کیهان‌شناسی مانند نجوم کوپرنیکی و دیدگاه تکاملی داروین و نظریه های تاریخی و جامعه‌شناختی محققانی چون مارکس، دورکیمو دیدگاه‌های روانشناختی فروید، نظریات و فرضیه های سنتی کتاب مقدس و کلیسا دربار کیهان، انسان، طبیعت، جامعه، تاریخ و سرانجام خلقت را که مبتنی بر نجوم بطلمیوسی و علوم ارسطویی قدیم بود، به شدت در شک آورد و نقد کتاب مقدس، از ارزش آن تا حد یک اثر ادبی کلاسیک فرو کاست (هوردن، ۱۳۶۸: ۲۸). سنت علمی در قرون وسطی منحصر بود به آنچه در مدارس دیر و کلیسا واقع می‌شد و تعلیمات به دستور اولیای دین مسیح مقید بود و مدرسه را به زبان لاتین «اسکولا» می‌گفتند؛ از این رو، کلیه علم و حکمت آن دوره را به اسکولا منتسب می‌کردند و «اسکولاستیک» می‌نامیدند. فلسفه مدرسی، به معنای اخص کلمه، در اوایل قرن دوازدهم آغاز می‌شود و به عنوان مکتب فلسفی، خصوصیات دارد که از معایب آن نیز به شمار می‌آید. آنها عبارت‌اند از: ۱- بی‌اعتنایی به حقایق علمی؛ ۲- اعتقاد به استدلال عقلی در مسائلی که تنها مشاهده درباره آنها حکم می‌کند؛ ۳- تأکید بیش از اندازه بر تمایزات و دقایق لفظی. گرچه این معایب را به

ویلهم دیلتای یکی از فیلسوفان تاریخ و فرهنگ، بر این باور است که دین یکی از مظاهر و تجلیات روح انسانی و عنصری از فرهنگ است که اهمیت آن در دوره‌های مختلف متفاوت است و بر این اساس می‌گوید: «آنچه که تاریخ به ما نشان می‌دهد، نسبت همه نظام‌های مابعدالطبیعی است» (Macquarie, 1981:124). ظهور مکاتب رومانیتسم و الهیات لیبرال، ایجاد تحول در تلقی از ماهیت دین را باعث شد؛ بدین معنا که مکاتب فوق، عقاید، احکام و اعمال دینی را اموری عرضی و تبعی و در نتیجه، متغیر و اعتباری دانستند و در عوض، ذات، گوهر و حقیقت دین را براساس تجارب و عواطف درونی و شهودی نفسانی تلقی کردند و تجربه دین و تجربه گرایی دینی را اصل و اساس و ذات و حقیقت دین مطرح کردند. نتیجه همه این عوامل، شیوع نسبی گرایی فرهنگی را موجب شد (پاپکین، ۱۳۷۷: ۱۳). فیلسوفان تاریخ و فرهنگ مانند دیلتای مدعی شدند الهیات بسیار متأثر از شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی هر دوره است؛ از این رو، هیچ نظام دینی و الهیاتی نمی‌تواند ادعای مطلق بودن داشته باشد. چنین نظریاتی بستر مناسبی را برای طرح نظریه کثرت گرایی دینی در دوره‌های بعد فراهم کرد.

۱-۳- کثرت گرایی دینی^۳

کثرت گرایی دینی که گاهی با عناوین دیگری مانند کثرت گرایی الهیاتی و کثرت گرایی ایدئولوژیکی در فلسفه دین و کلام جدید مطرح می‌شود، نظریه‌ای است که براساس آن، حقیقت از تنوع و تکثر مشروع برخوردار است (کیث یاندل، ۱۹۹۹: ۶۷). تفسیر تقریباً رسمی، کثرت گرایی دینی را چنین بیان می‌کند: «همه سنت‌های دینی، اعتبار یکسان دارند»؛ چنان که فلیپ کوپین در این خصوص می‌گوید: براساس کثرت گرایی، واقعیت دینی غایی یگانه، به صورت‌های متفاوت، در همه سنت‌های

فلسفه افلاطونی نیز نسبت داده‌اند، در فلسفه مدرسی شکلی افراطی‌تر داشته‌اند (راسل، ۱۳۴۰: ۲۳۸). بر این اساس، مکاتب مختلف الهیاتی در یک سیر آرام از رنسانس تا عصر فعلی ظاهر شدند که بر فرایند شکل‌گیری تمدن غربی اثر مستقیم داشت. این پژوهش درصدد نیست همه نحله‌های مختلف الهیات مسیحی را بررسی کند؛ بلکه تأکید بر برخی از آنها خصوصاً نحله‌های متأثر از الهیات پروتستان است که به دلیل تأثیرگذاری آن بر فرآیند شکل‌گیری تمدن غرب، ضروری است به صورت مختصر به آن اشاره شود:

۱-۱- انحصارگرایی دینی^۱

انحصارگرایان در مسیحیت معتقدند منحصراً یک دین حق وجود دارد که راه رستگاری و رهایی را پیش روی ما می‌نهد: بدین ترتیب پیروان سایر ادیان، حتی اگر دیندارانی اصیل و به لحاظ اخلاقی درستکار باشند، نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند، بلکه برای نجات این گونه افراد باید یگانه راه رستگاری که دین مسیحیت است را به ایشان نمایند. مهم‌ترین برهان کلامی انحصارگرایان دینی این است که رستگاری انسان‌ها در گرو لطف و عنایت الهی است و کوشش‌ها و شیوه‌های انسان‌ها و اقوام برای رستگاری نتیجه‌بخش نیست؛ از این رو، لازمه رستگاری این است که بدانیم رستگاری الهی در کجا متجلی شده است. هنگامی که دریافتیم خداوند غایبات و رستگاری را در کدام دین و طریق قرار داده است، متوسل شدن به دین و طریق دیگر گمراهی خواهد بود (پترسون، ۱۳۷۷: ۴۰۲).

۱-۲- نسبی گرایی دینی^۲

رویکرد نسبی گرایی دینی واکنشی نسبت به مطلق گرایی و انحصارگرایی دینی بود. این رویکرد بیشتر به فیلسوفان تاریخ و فرهنگ تعلق دارد که به طور کلی به نظریه نسبی فرهنگی و از جمله نسبی دینی معتقدند.

^۱ . exclusivism

^۲ .religious relativism

^۳ . Religious Pluralism

دینی اصلی، تجربه و درک می‌شود، تا جایی که همه آنها به طور برابر راه‌هایی عملی برای رسیدن به رستگاری و نجات ارائه می‌کنند (Quinn, 1998, 260).

جان هیک طراح نظریه پلورالیزم دینی در غرب است. به اعتقاد برخی اندیشمندان معاصر، فعالیت‌های سیاسی و تأملات جان هیک درباره عقلانیت ایمان دینی بر استپلورالیزم دینی و نوع اصلاح الهیات دین مسیح او تأثیر گذاشته است. جان هیک بر این باور است که راهنمای او تجربه دینی بوده است که ایمان دینی را عقلانی و استدلال‌پذیر می‌کند (لگنهاوزن، ۱۳۷۶: ۵). هیک مدعی است سخن گفتن از حقانیت یا بطلان ادیان اشتباه است؛ زیرا ادیان مختلف همانند تمدن‌های مختلف که صرفاً بیانگر طبایع و خلق و خویهای مختلف بشرند، اندیشه‌های مختلفی را درباره حقیقت غایی بیان می‌کنند (Hick, 1974:142).

الوین پلانتینگا^۱ (۱۹۳۲) یکی از فیلسوفان دین برجسته آمریکایی در قرن بیستم، در نقد این استدلال هیک که در بیشتر موارد، دین هر فرد، متأثر از شرایط جغرافیایی محل تولد اوست، این پاسخ را داده است که همین استدلال را می‌توان علیه دیدگاه پلورالیسم دینی نیز به کار برد. هیک نیز اگر در جای دیگری متولد می‌شد، احتمالاً کثرت‌گرا نبود؛ بنابراین او نیز باید بیشتر درباره تفکرات پلورالیستیک خود تأمل کند (Plantinga, 1997:298). یکی از اشکالات اساسی تقریر هیک از تجربه دینی (اساس دینداری و گوهر دین) این است که نقش ادیان به عنوان نظامی از آیین‌ها و تعالیم نظری، اخلاقی و فقهی انکار می‌شود و حوزه دینداری به تجربه انسانی و واکنشی بشری به امر الهی، آن هم با تأثیر از شرایط و پیش‌فرض‌های فرهنگی و تاریخی تنزل می‌یابد. سیدحسین نصر از منظر خود در نقد هیک چنین می‌گوید: شما تبلورات مختلف حقیقت دینی عالم را به منزله پاسخ

و واکنش انسان، نسبت به حضور امر الهی تفسیر می‌کنید؛ درحالی که من آن تبلورها را نوعی بیان الهی با توجه به شرایط مختلف بشری به حساب می‌آورم که در پرتو شرایط مختلف انسانی تحقق می‌یابد (اصلان، ۱۳۸۲: ۳۸۳).

۱-۴- شمول‌گرایی دینی^۲:

در قرن بیستم یکی از متکلمان کاتولیک به نام «کارل رینر» (۱۹۰۴-۱۹۸۴) برای اصلاح تنگ نظری این دیدگاه قائل شد که نجات، صرفاً به مسیحیان اختصاص ندارد؛ بلکه آن دسته از پیروان دیگر ادیان که پاک و درست کردارند نیز به بهشت راه می‌یابند؛ از این رو باید این دسته از پیروان ادیان غیرمسیحی را نیز در واقع مسیحی بدانیم، گرچه به حسب ظاهر مسیحی نباشند. او ایشان را «مسیحیان بی‌نام» یا «مسیحیان گمنام» نامید (پترسون، ۱۳۷۷: ۴۱۵). شمول‌گرایی دینی واکنشی به مسئله کثرت ادیان است و براساس آن، سنت و شریعت و دین خاص حامل حقیقت مطلق و غایی است و سایر سنت‌های دینی صرفاً جلوه‌ها و جنبه‌ها و رهیافت‌های دیگری از همان حقیقت نهایی را منعکس می‌کنند؛ از این رو، موثرترین و مطمئن‌ترین راه رستگاری، به آن دین خاص تعلق دارد؛ ولی ادیان دیگر نیز به نوعی و تا حدی موجب نجات و رستگاری می‌شوند. بر این اساس، دیدگاه شمول‌گرایی دینی در مواجهه با مسئله کثرت ادیان، موضعی میان‌نظریه انحصارگرایی و کثرت‌گرایی دینی است (Quinn, 1998:260). دیدگاه شمول‌گرایی دینی، موضعی میان‌نظریه انحصارگرایی و کثرت‌گرایی دینی است.

۱-۵- برآیند کثرت‌گرایی دینی:

سیطره کلیسا بر تمامی شئون خصوصی، عمومی، فکری و معنوی مردم، واکنش و شکل‌گیری فردگرایی را موجب شد و در ادامه با ظهور جنبش اصلاح دینی و مطرح شدن اصل همه‌اندیشی و پذیرش قرائت‌های متعدد پلورالیسم دینی شکل گرفت و به تدریج این عقیده گسترش یافت که همه ادیان حق هستند و ادیان راه‌های

². inclusivism

¹. Plantinga

نتیجه و از این انکار به آن انکار می‌رسد. استعمار نو سنگر مقدم یک تمدن وحشیگر است که در هر لحظه ممکن است از آن نفی مطلق تمدن بیرون جهد (سزر، ۱۳۵۶: ۲۲). البته این نکته حائز اهمیت است که ظهور تمدن اسلامی در آینده و شکل‌گیری آن در زمان حال به معنای نفی کامل دستاوردهای تمدن غرب نیست؛ به این دلیل که تمدن غرب مبتنی بر عقلانیت، یکی از منابع معرفتی اسلام، است؛ به همین اندازه، تمدن اسلامی از تمدن غرب علم و فناوری را گزینش و اقتباس می‌کند.

۲- الهیات اسلامی

الهیات در اسلام یعنی آنچه مربوط به الله باشد و علم الهی یکی از اقسام حکمت است. حکمت شامل ریاضیات، طبیعیات و علم الهی می‌شود. علم الهی در اسلام به معنی شناخت الله و مقربان اوست. در الهیات از اثبات خدا و ادله‌ای وجود، همچنین افعال تکوینی و تشریحی بحث می‌شود. توحید به معنای نفی کثرت بیرونی و نفی کثرت درونی از ذات خداوند است. سه نوع معرفت توحیدی نسبت به خداوند از یکدیگر تفکیک می‌شود که عبارت‌اند از توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی. ذات خداوند مرکب از اجزاء نیست و هیچ‌گونه کثرت و تعدد در درون ذات الهی راه ندارد؛ این معنا از توحید ذاتی در کتب متکلمان به عنوان بساطت ذات الهی و نفی ترکیب آمده است. دلیل بساطت و نفی ترکیب ذات خداوند آن است که اگر خداوند مرکب باشد، بنا بر یک اصل کلی هر موجود مرکبی به اجزاء خود نیاز دارد؛ بنابراین باید خداوند نیز به اجزاء خود نیازمند باشد و این نیاز با وجود وجود خداوند سازگار نیست (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۴۲). احدیت ذاتی و بساطت ذات الهی وجه متمایزکننده الوهیت اسلامی با الهیات مسیحی است. بر این اساس، این دو علم الهی از ابتدا مبانی متفاوت وحدانی و متکثر داشته‌اند و شکل‌گیری تمدن اسلامی و تمدن غربی که متأثر از آب‌خوره‌های الهیاتی هستند، برایندهای متفاوت

متفاوتی هستند و به مقصد واحد منتهی می‌شوند. جنبه‌های مناسکی و آئینی تا حد زیادی حذف شد و اخلاق‌گرایی (فردی) جای مناسک‌گرایی (جمعی) را گرفت. از سوی دیگر، با رفتن یقین در عرصه معرفت و شناخت، آرامشی را که بشر در غایت مداری هستی یافته بود، از دست داد. عقلانیت همه چیز را با معیار سود و زیان می‌سنجد و ابزاری است که اصالت منفعت را به جای اصالت ارزش می‌نشانند؛ در نتیجه، ایشار و گذشت در روانشناسی اجتماعی به‌عنوان کنشهای غیرعقلانی تحلیل می‌شود. جهانی‌شدن فرهنگ و جهان‌شمولی اشکال نوین سازمان‌های اجتماعی در سرمایه‌داری صنعتی، هویت و فرهنگ جوامع را با تهدید مواجه کرد و بحران هویت را باعث شد. علوم جدید با استناد به روش تجربی به شناخت پاره‌پاره درباره رفتار بشر دست یافت که از لحاظ کمی اعجاب برانگیز، اما از لحاظ کیفی بسیار سطحی بود و هیچ‌گاه نسبت به حقیقت انسان، شناختی عمیق به دست نیاورد (داوری اردکانی، نامه فرهنگ، ش ۴۹).

روند هرمنوتیک دینی، بستری برای تکثر دینی و پلورالیزم دینی در تمدن غرب شد. روشن است تکثرگرایی دینی فرایند ایدئولوژیک‌شدن دین را آسان می‌کند. این موقعیت تکثر مذهبی که شخص می‌توانست مذهبش را انتخاب کند، در ضمن همان موقعیتی بود که شخص می‌توانست هیچ دینی را برای خود انتخاب نکند. تکثرگرایی در دراز مدت نه دین، بلکه دنیاگرایی را تقویت کرد و از جمله اصول مهم دنیاگرایی محسوب شد (ملکم، ۱۳۸۷: ۳۰۰). در ذات چنین تمدن تکثراندیش که هیچ بنیاد هستی‌شناسانه و الوهی را مبنا نمی‌داند، عقلانیت نسبی معیارهای نسبی را موجب شده است و در آینده ظهور انسانی را نوید می‌دهد که به هیچ خط قرمز و گزاره اخلاقی متعهد نیست. اما سزر معتقد است: تمدنی که استعمار و سلطه را توجیه می‌کند، تمدنی بیمار و از حیث اخلاقی آلوده است، به همین دلیل، از این نتیجه به آن

نرم‌افزاری و سخت‌افزاری خواهند داشت. در اینجا مجال پرداختن به مباحث فلسفی توحید نیست. تأکید این بخش از پژوهش بر سنت‌گرایی در اندیشه اسلامی و نقش آن در اندیشه اسلامی و به تبع آن تمدن اسلامی است که با مرکزیت نظریه‌های سیدحسین نصر، رضا داوری اردکانی بررسی می‌شود.

۲-۱- سنت‌گرایی اسلامی:

سنت به معنای مجموعه آراء، عقاید و علوم است که در تمام ابعاد وجودی همچون هنر، علوم و فنون، در مجموع، یک تمدن را می‌سازند. این معارف می‌باید از یک منبع الهام یا وحی آسمانی نشأت گرفته باشد (اعوانی، ۱۳۸۲: ۱۳). جریان سنت‌گرایی در جهان حدود پنجاه نظریه‌پرداز دارد که از جمله آنها اندیشمندانی چون کوماراسوامی، شوان، لینگز، بورکهارت و گتون هستند. در میان این نظریه‌پردازان مهم‌ترین سنت‌گرای مسلمان ایرانی سیدحسین نصر است. نصر یکی از پیشگامان سنت‌گرایی در اندیشه اسلامی است. بنا به اعتقاد او «سنت» مجموعه اصول فرا بشری بوده و از عالم بالا فرود آمده و عبارت است از یک نوع تجلی خاص از ذات الهی، همراه با به کارگیری آن در مقاطع زمانی مختلف و شرایط متفاوت برای جماعت بشری خاص. سنت شامل علم قدسی است که در ذات حق ریشه دارد و تنها وسیله کامل برای نیل به این حق است. می‌توان اسلام را سنت دانست؛ به همان معنا که مسیحیت و آیین بودا را سنت می‌خوانند (نصر، ۱۳۸۵: ۱۱۶). سنت‌گرایی دینی مطرح شده در اندیشه اسلامی، شباهت نسبی به شمول‌گرایی دینی و کثرت‌گرایی دینی در اندیشه مسیحی دارد که در ادامه برخی از شاخصه‌های آن ذکر شده است.

یکی از اصلی‌ترین شاخصه‌های سنت‌گرایان، «وحدت متعالی ادیان» است؛ سنت‌گرایان معتقدند همه ادیان منشأ الهی دارند و از سوی خدای متعال نازل شدند و هرکدام از آنها بابتی است به سوی درگاه الهی که تا کنون نیز مفتوح بوده است؛ از این رو برای همه ادیان مشروعیت

فائل‌اند و آنان را جلوه‌های حقیقت واحد می‌دانند. پیروان سنت‌گرایی توجه خاصی به ادیان غیرابراهیمی دارند؛ آنان به تمام ادیان از درون نگریسته‌اند، چه سنت تائو، چه سنت کنفوسیوس، چه ادیان هندو، یا ادیان سرخ‌پوستی (اعوانی، ۱۳۸۲، ۶). نصر با فرق گذاشتن بین گوهر و صدف دین، گوهر ادیان را حقیقت غائی می‌داند که همه ادیان در محوریت آن پیوند و گره می‌خورند و باعث توافق و هماهنگی آن می‌شوند. او در این نگرش هیچ‌گونه فرقی بین ادیان و حیانی چون یهودیت و مسیحیت و اسلام، با آئین بودا و امثال آن نمی‌گذارد؛ گرچه از نظر افضلیت ادیان را متفاوت می‌داند و بر این باور است که آن حقیقت غائی و امر الوهی و قدسی به صورت‌های مختلف و گوناگون، مطابق ظرفیت ادیان، در آنها تجلی و ظهور یافته است (نصر، ۱۳۸۵: ۲۳۷). شارحان سنت‌گرای مکتب جاویدان خرد، تنها به زبان یک دین خاص سخن نمی‌گویند؛ بلکه علاوه بر استفاده از میراث غنی ماوراءالطبیعه اسلامی، مذهب هندو و دیگر ادیان، به شکل گسترده از میراث غنی ماوراءالطبیعی ادیان غربی نیز بهره می‌گیرند (نصر ب، ۱۳۸۴، ۳۹). همان‌طور که در نسبی‌گرایی دینی شرح داده شد دلتای معتقد است: آنچه که تاریخ به ما نشان می‌دهد، نسبت همه نظام‌های مابعدالطبیعی است. بر این اساس، نصر سنت اسلامی را در عرف تاریخ تمدن اسلامی جستجو کرده است و این تاریخ‌اندیشی نوعی معرفت‌شناسی شمول‌گرایانه را موجب شده است.

نسبت به نظریه «وحدت درونی و کثرت بیرونی ادیان» سیدحسین نصر این نقد وارد است که تمامی شرایع ابراهیمی دارای منشأ الهی بوده‌اند و شریعت بعدی مکمل و مؤید شریعت قبلی است؛ زیرا دین واحد و مبتنی بر فطرت واحد انسانی است که آیه شریفه «ان الدین عند الله الاسلام» و همچنین آیه شریفه «ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من النفس الواحده» مؤید آن است. همچنین بین شرایع تشکیک طولی وجود دارد. این در حالی است که

را حفظ کرد. بسیاری از گرفتاری‌ها با پدید آمدن این نزاع یا این قبیل نزاع‌های درحقیقت وهمی به وجود می‌آیند (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ش ۴۹ ص ۴). از سوی دیگر، در اندیشه اسلامی دوگانه‌انگاری‌هایی مانند: (عین و ذهن، دنیا و آخرت، زیر بنا و رو بنا) در نگاه توحیدی رنگ می‌بازد. براساس این نگرش، افزون بر از میان رفتن این دوگانگی‌ها، نوعی سلسله مراتب به وجود می‌آید و نگاهی یک پارچه مشاهده می‌شود.

سیدحسین نصر معتقد است: براساس سنت گرایمی، منشأ همه سنن یکی است و به صورت کلی از آن با عنوان حکمت خالده یاد می‌شود (نصر، ۱۳۸۰: ۱۳۹). سنت گرایمی، نگرش ارتجاعی و بازگشت به گذشته نیست؛ بلکه سنت از منظر سنت‌گرایی آموزه‌هایی زنده و جاوید است که انسان غربی و مدرن در برهه‌ای از تاریخ آن را کنار گذاشته‌اند. سنت مد نظر سنت‌گرایان، منشأ بشری ندارد که با گذشت زمان غبار فرسودگی بر آن بنشیند؛ بلکه این سنن در مراتب عالی تر هستی ریشه دارند: سنت به معنای حقایق یا اصول دارای منشأ الهی است که از شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال، برای انبیا بشر و در واقع، برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آنها برگرفته است. یکی از ایرادات تفکر مدرن بر سنت‌گرایی، ضعف در منفعت‌گرایی و عمل‌گرایی عینی و مادی است. طبیعتاً کشورهای که با سبک سنتی اداره می‌شوند، به دلیل منفعت‌زا و کاربردی نبودن در عرصه مادی و عینی [و به‌طورکلی در زمینه تمدن‌سازی] دچار عقب‌ماندگی خواهند شد؛ بنابراین از سوی کشورهای توسعه‌یافته ارزش‌های دینی و سنتی عامل اصلی توسعه نیافتگی برشمرده شده است و این کشورها مسیر پیشرفت را غربی شدن به سبک و مدل توسعه غربی می‌دانند. انسان متجدد با ویران کردن طبیعت و نگاه خشک علمی و صرفاً مادی و آمیخته با حرص تلاش دارد تا کل سنت دینی را نفی کند (نصر، ۱۳۷۶: ۳۰۱). داوری

انسان‌شناسی نصر، هم جنبه دینی دارد و هم جنبه عرفانی و تنها از اسلام نشأت نمی‌گیرد، از سایر مذاهب و عرفان‌های هندی، چینی، مسیحی و یهودی نیز متأثر بوده است و همچنین تمامی ادیان و مذاهب و شرایع با درجه اهمیت برابر در عرض یکدیگر هستند.

۲-۲- مناقشه جریان سنتی و جریان مدرن در تفکر

اسلامی و غربی:

مناقشات سنت و مدرنیته در افکار و رفتار جوامع در حال گذار به دو شکل کلی تئوریک و پراتیک تقسیم می‌شوند: بعد تئوریک، بیانگر تعارض در جهان‌بینی‌ها، دیدگاه‌ها، طرز تلقی‌ها و آراء و عقاید است و دنیای جدید را در مقابل دنیای سنتی قرار می‌دهد؛ اما تعارض‌های پراتیک نشان‌دهنده شرایطی است که در آن، نهادها، پدیده‌ها، نیازهای زندگی و رفتارهای فردی و اجتماعی و ابزار و تکنولوژی انسان متجدد، مغایر و بلکه متضاد با آن چیزی است که در دنیای سنتی جریان دارد. از سوی دیگر، امروزه قرائت‌ها و برداشت‌های متفاوت و متباینی از اسلام و مدرنیته غربی در سطح جهان و در تعاملات بین‌المللی و همچنین در اندیشه‌ای ایران وجود دارند. به‌طورکلی هر تعارضی که در عمل مسلمانان با نهادها و کنش‌های غربی به وجود می‌آید و هر ناسازگاری که میان معارف گوناگون اسلامی و غربی وجود دارد، ناشی از ناسازگاری در مبانی تئوریک و تئولوژیک است.

داوری اردکانی معتقد است: همواره و همه‌جا Tradition و Traditional را سنت و سنتی ترجمه می‌شود و حال آنکه از این تعبیرها معنویت گذشته و فرادش تاریخی و همچنین عادت و رسم عادی و رسمی هم مراد شده است؛ اما معمولاً سنت را مجموعه آداب و اقوال و رفتارهایی می‌دانند که از گذشته پیش از تجدد مانده است. آیا برای بازکردن راه تجدد (مدرنیته) باید این آداب و عادات را از بین برد. کسانی ظاهراً این‌طور فکر می‌کنند و دیگرانی هم هستند که می‌پندارند برای حفظ هویت باید عادات و رسوم قومی

اردکانی در رابطه با نوع برخورد علمای اسلام و به خصوص علمای شیعه معتقد است: مقابله سنت و تجدد هرچه باشد، صورت بحثی آن پرورده ذهن و فکر صاحب نظران اروپایی است. هیچ یک از صاحب نظران مسلمان هرگز به نظرشان نرسید و نگفتند که تجدد، کفر است و هرگز برایشان تجدد صورت تمدن جدید نبود که حکمی درباره آن صادر کنند. به عبارت دیگر، هرچه از اروپا می آمد، به این عنوان که ساخته دیار کفر است، طرد نمی شد (داوری اردکانی، نامه فرهنگ، ش ۴۹).

سنت گرایان در باب تکثر ادیان، دیدگاه خاصی دارند که وحدت متعالی ادیان^۱ نام دارد. از میان سنت گرایان، شووان در اثری با همین عنوان این دیدگاه را بسط داد. شووان و به طور کلی سنت گرایان، به شیوه منطقی مرسوم، دیدگاه خود را اثبات و استدلال های منطقی بر دیدگاه خود اقامه نمی کنند. «وحدت متعالی ادیان» هم از این نکته کلی مستثنی نیست و استدلال متعارف منطقی بر آن وجود ندارد. شووان صرفاً مدل خاصی را با استفاده از تفکیک عرفانی ظاهر و باطن برای فهم تکثر ادیان ارائه می دهد؛ اما هر دیدگاهی صرفاً با ارائه یک مدل سامان نمی یابد و پس از آن نوبت به اثبات آن مدل می رسد. چرا مدل های دیگر از تبیین تکثر ادیان ناتوانند و وحدت متعالی ادیان چه امتیاز یا امتیازاتی بر آنها دارد. این پیش فرض از دستاوردهای تفکر جدید و مدرنیسم است. در جوامع جدید، در مقام عمل، تکثرگرایی به صورت اصل پذیرفته شده است. سنت گرایان هرچند که مخالف تفکر جدیدند، نحوه نگاه آنان به ادیان از تفکر جدید متأثر است؛ البته واژگانی که آنان به کار می گیرند، با واژگان تفکر جدید متفاوت هستند؛ ولی در پیش فرض مذکور تابع آن هستند. به این دلیل، سنت گرایان اسلامی به روشنفکران اسلامی متمایل به مدرنیته نزدیک می شوند.

عبدالکریم سروش، روشنفکری دینی، نظریه «صراط های مستقیم» را مبتنی بر پلورالیسم دینی مطرح کرده و بر ده مبنا بنیان نهاده است که عبارت اند از: ۱- ناخالصی امور عالم؛ ۲- تنوع فهم های بشر از متون دینی؛ ۳- تنوع تجربه ها و تفسیرها از دین؛ ۴- القای حیرانی و باز نهادن مجال برای رازدانان بشری؛ ۵- تراکم حقایق و سرگردانی انسان ها در مواجهه و گزینش آنها؛ ۶- عنایت خداوند نسبت به طالبان صادق از هر مکتب و مذهبی؛ ۷- خویشاوندی و ارتباط حقایق با یکدیگر؛ ۸- اسم هادی خداوند؛ ۹- تعارض نازدودنی ارزش ها؛ ۱۰- موروثی و تقلیدی بودن طرفداران ادیان (سروش، ۱۳۸۰: ۲-۴۵).

از سوی دیگر علامه جوادی آملی با نگرشی توحیدی، پلورالیسم دینی را به شرح زیر نقد و بررسی می کند: «از دیدگاه عبدالله جوادی آملی، پلورالیسم دینی فرض صحیح و درستی ندارد؛ به این دلیل که دین برای تربیت انسان از طرف خدای متعال فرو فرستاده شده و ثابت شده که انسان، حقیقت واحدی است؛ چون دینی که برای تربیت و تکامل او آمد نیز باید واحد باشد. در اندیشه این متفکر و اندیشمند اسلامی معاصر، بین انسان شناسی و دین شناسی ارتباط محکمی وجود داشته است؛ به گونه ای که اگر انسان درست شناخته شود، دین نیز به صورت دقیق شناخته خواهد شد. اگر ثابت شود که در طول قرون و اعصار، انسان حقایق مختلف و گوناگونی داشته است، ادیان در امتداد زمان و در ادوار مختلف تاریخ نیز متفاوت و متنوع خواهد بود؛ اما اگر ثابت شود که انسان فطرت الهی ثابتی دارد که در طول قرون و شرایط اقلیمی و جغرافیائی تغییر نمی کند، تنها بعد مادی و بدنی و جسمانی او دگرگون خواهد شد. دین نیز به این دلیل که به بعد روانی و فطرت ثابت انسان مربوط می شود، باید واحد باشد. او معتقد است این امر ثابت شده است که انسان ها از بعد روحی یک حقیقت بوده اند و فطرت و عقل و قلب آنها از یک سنخ هستند؛ گرچه از بعد مادی و بدنی و ارتباطش با طبیعت و کیفیت و نحوه زندگی او در

^۱. Transcendental unity of religions

دستگاه‌های منطقی متکثر برای پل ارتباطی بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و گذار از معرفت‌شناسی به مناسبات اجتماعی و پدیده‌های عینی تشکیل شود، زمینه‌های ظهور تمدن آشکار خواهد شد. در واقع «وحدت در هستی‌شناسی و پذیرش تکثر در روش‌شناسی» در ساحت تفکر تمدنی رمز ورود به تمدن‌سازی خواهد بود.

۳- خوانش تمدنی بر الهیات پست مدرن از منظر اسلام و غرب:

اندیشمندان پسامدرن با وجود تفاوت‌های متعدد، در این واقعیت مشترک‌اند که پست مدرنیسم بیانگر بحران مدرنیته و روح مضطرب تمدن غربی است. در پسامدرنیته، نسبی‌انگاری و نیست‌انگاری و همچنین رویکرد سلبی انتقادی و وجودداشتن چشم‌انداز روشن از آینده و ضدیت با روش‌شناسی ایجابی، تمدن غرب را دچار سردرگمی معرفت‌شناختی کرده است. تری ایگلتون پست مدرنیسم را چنین تعریف می‌کند: پسامدرنیسم عبارت است از نوعی سبک تفکر مفاهیم کلاسیک حقیقت، خرد، هویت، عینیت، تصور پیشرفت یا رهایی عام، چارچوب‌های واحد و روایت‌های بزرگ روشنگری. پسامدرنیسم دنیا را محتمل، بی بنیاد، گوناگون، ناپایدار، قطعیت‌نیافته و مجموعه‌ای از فرهنگ‌ها یا تفاسیر پراکنده می‌داند که میزانی از تردیدها درباره عینی بودن حقیقت، تاریخ و هنجارها، معین بودن سرشت‌ها و انسجام و یکدستی هویت‌ها را به بار می‌آورد (ایگلتون، ۱۹۹۶: ۷). چرخش مدرنیسم به سمت پسامدرنیسم شرایطی بدین شرح دارد: ۱- ضدیت با معرفت‌شناسی: دعاوی چگونه ساخته می‌شوند، نه اینکه آیا صادق هستند یا خیر. ۲- بی‌نهایتی معنا: معنا سیال و مبهم است؛ بی‌نهایتی معنا تلاش برای دستیابی به ثبات نسبی در زندگی را فراهم می‌کند. ۳- مرکزیت‌زدایی و جوهرستیزی. ۴- تکثر چشم‌اندازها (نش، ۱۳۸۸: ۵۱). پارادایم ارتباطات نوین برای جذب همه نوع بیان فرهنگی، تمدنی، خطوط قرمز

اعصار و قرن‌های متفاوت فرق می‌کند. پس با توجه به رابطه تنگاتنگی که بین انسان‌شناسی و دین‌شناسی و وحدت فطرت انسانی وجود دارد، پلورالیسم دینی، فرض درست و صحیحی نخواهد داشت. ایشان برای تثبیت و تأیید این مدعا به دو آیه از قرآن کریم استدلال می‌کند که در آن دین حق یکی معرفی شده است؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: «انّ الدین عندالله الاسلام» (آل عمران: ۱۹)؛ حقیقتاً دین در نزد خدای متعال اسلام است. «و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه» (آل عمران: ۸۵) و هرکسی دینی غیر از اسلام را انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد؛ یعنی تنها یک دین، حق است» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۸۹-۱۹۰)؛ البته این نگرش انحصارگرایی دینی نیست؛ بلکه نگرش تشکیکی است که با توجه به اثبات هستی‌شناسانه، ذات و فطرت مشترک همه انسان‌ها است؛ بنابراین، دین اسلام به نحو تشکیک تمام شرایع قبلی را تأیید و تکمیل کرده است.

در یک جمع‌بندی باید اذعان داشت سنت‌گرایانی مانند نصر به‌وضوح مشخص نکرده‌اند احیای تمدن اسلامی به همان صورت که در گذشته بوده، چگونه با افزودن وجوه دیگر امکان‌پذیر است؛ یعنی به بعد روش‌شناسی آن نپرداخته‌اند و همچنین تساهل در پذیرش هستی‌شناسی‌های متکثر نیز با روح حاکم بر اندیشه اسلامی همخوانی ندارد. از سوی دیگر، روشنفکرانی چون سروش نیز به این دلیل که از وجه روش‌شناسی وارد حوزه غرب‌شناسی شده و با همان منظر روش‌شناسی متکثر نیز به خوانش اسلام پرداخته‌اند، اسلام را منطبق با نتایج حاصل از روش‌های مدرن، تفسیر و بر همین اساس به صراط‌های مستقیم عقیده پیدا کرده‌اند. درنهایت باید نگرش جوادی آملی را تا حدی پذیرفت. بر این اساس که در اندیشه اسلامی کثرت در عین وحدت است؛ هنگامی که یک فضای فکری و معرفتی و علمی (دانش) شکل گیرد و در آن بر حسب مبانی واحد عقیدتی (ارزش) و منابع متفق معرفتی (بیینش)، شیوه‌ها و روش‌ها و

تمایز میان فرهنگ‌ها و تمدن‌های متکثر را به خطوط نارنجی بینافرهنگی و بینامدنی بدل ساخته است (Abou, 2003: 1). منطق حاکم بر چنین فضایی، منطق دوانگار و تک‌گفتار مدرن (یعنی مونولوگ‌های خردباور) نیست؛ بلکه دانش محوری و نگرش بینامتنی است که پیش‌فرض آن، وجود متن‌های متکثر و پراکنده و وجود مؤلفان متکثر و سیال و کدر بودن مرزهای بینامتنی و بینامدنی آنهاست (تاجیک، ۱۳۷۷: ۵۷). ریچارد رورتی با عنوان «ضد بنیادگرایی» به نفی وجود هرگونه بنیادها و شالوده‌ها و زیربناهای وجودشناسانه، معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه معتقد است. او می‌گوید: این بنیان‌ها، شالوده‌ها و زیربناهای رکن و اساس مدرنیته و فیزیک مدرنیته به حساب می‌آیند. او با انکار حقیقت معتقد است سؤالاتی نظیر «آیا حقیقت وجود دارد» یا «آیا شما به حقیقت باور دارید» عاقلانه به نظر نمی‌رسند؛ هرکس می‌داند که تفاوت بین باورهای صادق و کاذب به همان اندازه مهم است که تفاوت میان غذاهای مغذی و سمی! با این حال، گاهی نخستین سؤال روزنامه‌نگاران از روشن‌فکران این است که «آیا شما به حقیقت باور دارید» یا «آیا شما یکی از آن پست‌مدرنیست‌های سبک‌سر هستید» اکنون این سؤال همان نقشی را ایفا می‌کند که پیشتر سؤال «آیا شما به خدا باور دارید» یا «آیا شما یکی از ملحدان خطرناک هستید» ایفا می‌کرد (Rorty, 1998: 2). پسامدرنیست‌ها با رد فراروایت‌ها با هرگونه نظریه‌پردازی و وضع هرگونه قانون ثابت مخالفت کردند؛ اما حقیقت آنست که گریزی از نظریه‌پردازی نیست. بر همین اساس، جمله معروف لیوتار که «پسامدرنیسم بی‌اعتقادی به فراروایت‌ها است» به نوبه خود نظریه کلان و فراروایت است (نوذری، ۱۳۷۹: ۴۰۵).

۳-۱- نگرش پسامدرن و سنت‌گرا به تمدن:

الهیات پست‌مدرن که زائیده وضعیت پسامدرن است، برای مقابله با سکولاریزم و معنویت‌گرایی ستیزی مدرن و نیز برای مقابله با جزم‌گرایی دینی و انحصارگرایی

پیشامدرن، قصد دارد همراه با تمایل مجدد به معنویت‌گرایی دینی به حوزه عمومی راه پیدا کند. از منظر شناخت‌شناسی، الهیات پست‌مدرن بر نوعی ادراک غیرحسی و تجربه‌گرایی فردگرایانه استوار است. از منظر جامعه‌شناختی، معرفت‌شناسی الهیات پست‌مدرن، عنصری از تجربه ادراکی را مجاز می‌داند که ساخته چهارچوب مشخص فرهنگی است و در نتیجه برای همه ما مشترک است؛ بنابراین، راهکار این الهیات نوعی «همه تجربه‌گرایی» است که در آن احساس‌ها و ارزش‌های ذاتی دینی به همه افراد نسبت داده می‌شود (گریفین، ۱۳۸۱: ۳۴). در الهیات پست‌مدرن با ویژگی همه تجربه‌گرایی آن امکان حیات پس از مرگ و آخرت‌گرایی پذیرفته و تصدیق می‌شود (گریفین، ۱۳۸۱: ۴۰). به اعتقاد گریفین جهان بینی مدرن با انکار نفس و روح به انکار خداوند رسید و سرانجام به جبر طبیعت رأی داد. سپس او در پاسخ به اینکه چرا مدرنیته به اینجا رسید می‌گوید همه اینها از این فرض ناشی می‌شد که ذرات بنیادی عالم فیزیکی عاری از خلاقیت است. اکنون پست‌مدرنیسم با نگاه به ذرات عالم به عنوان موقعیت‌های خلاق درصدد است تا معضلات ماقبل مدرن و دوره مدرن را برطرف کند. براساس دیدگاه پست‌مدرن، همه اشیاء تجسم‌هایی از خلاقیت هستند (گریفین، ۱۳۸۱: ۲۸۹). تجسم این خلاقیت متکثر پست‌مدرن، در کلان‌شهرهای جهان مشهود است. کلان‌شهر نیویورک، پارادایم تکثرگرایی مذهبی است که معبدهای هندو، کلیساهای انجیلی اتوپیایی، مساجد اسلامی، کنیسه‌های یهودی، مراکز شفابخش آیورودا، کلیساهای ارتدوکسی اکرایی، مراکز عزلت‌نشینی بودایی‌ها، مقبره‌های سنتریا و مراکز دیگر زیادی دارد. اگر شهر نیویورک تجسم یک پارادایم پسامدرن است، در این صورت در عصر جهانی‌شدن به نیویورک منحصر نمی‌شود؛ بلکه شیکاگو، استانبول و آتن، لندن، پکن و روم هرکدام با عنوان کلان‌شهر مدرن توصیف می‌شوند و هرکدام از آنها تا حد زیادی در مسیر دین هستند

پایه وحدت بنا شده اند و همین وحدت است که قلب و هسته وحی اسلامی را تشکیل می دهد. درست به همان صورت که هر هنر اسلامی، خواه الحمراء بوده باشد و یا مسجد اسلامی پاریس، صورت تجسمی خاصی را نشان می دهد که در آن شخص وحدت الهی را متجلی در کثرت می بیند، به همان صورت نیز همه علمی که به حق ممکن است اسلامی نامیده شوند، وحدت طبیعت را آشکار می کنند. ممکن است چنین گفته شود که هدف همه علوم اسلامی نشان دادن وحدت طبیعت و همه موجودات است؛ بدانسان که آدمی با مشاهده وحدت جهان، به وحدت اصلی و الهی می رسد (نصر، ۱۳۵۰: ۲). نصر معتقد است پیش از این، علوم اسلامی در عالمی نفس می زدند که در آن خدا همه جا بود. مبنای این علوم، یقین و متعاضد و وحدت سازی در اشیا بود؛ وحدتی که با واسطه ترکیب و تلفیق دست می دهد؛ ولی با ظهور ورود علوم جدید به دنیای اسلام، عنصر وحدانی هیچ کجا نیست یا حتی اگر هست دخلی به آن علوم ندارد. این علوم درصددند محتوای طبیعت را هرچه بیشتر تجزیه و تحلیل کنند؛ بنابراین، سیر حرکتشان رو به کثرت و به دور از وحدت است؛ در نتیجه، تقریباً در هر قلمرو از زندگی، اندیشه های سکولار با تحدی با اصول وحدانی اسلام برخاسته و جهان اسلام را با خطر جدی چندخداگرایی مواجه ساخته و اندیشه های متجدد اروپایی را به صورت خدایانی در عرض الله ظاهر ساخته است (Nasr, 1988:13).

سیدحسین نصر تمدن اسلامی را آن زمان در اوج اقتدار می بیند که حقایق اسلام را در همه سطوح حیات بشری متجلی کند. بر این اساس، بالندگی تمدن اسلامی به تحقق دو امر نیازمند نیاز دارد: ۱. نقد عمیق از تجدد و دنیای متجدد؛ ۲. تحقق رنسانس اسلامی در سطح فکری (احیای سنت) (نصر الف، ۱۳۸۵، ۲۷۵).

اما به راستی عرفان و معنویت مشترک میان ادیان، ظرفیت ایجاد یک تمدن جامع را دارد. اگر علوم مدرن پس از رنسانس یکپارچه از مفاهیم ارزشی و ایدئولوژیک

(Ciadis, 2006: 96). در نگاه پست مدرن همه افکار و اندیشه ها از همه مکان ها و زمان ها محترم شمرده می شوند و از آنها دعوت می شود که برای بشر امروز سخن بگویند و راه حل ارائه دهند. اهمیت و توجه امروز غربیان به آموزه های معنوی شرق و آموزه های دینی گذشته خود با همین تبیین توجیه پذیر است. این بازگشت به گذشته و سنت و معنویت بازگشتی است که پس از تجربه دوران مدرن صورت می گیرد و به کاستی های آن ناظر است. در اینجا سنت پس از تجربه مدرنیته دوباره مطرح می شود. در واقع، این بازگشت بیش از آنکه به جنبه های ایجابی و مثبت سنت ناظر باشد، بر کاستی ها، جنبه های سلبی و منفی دوران مدرن ناظر است (نصر، ۱۳۸۰: ۱۳۵).

پسامدرنیسم، جهان را عالمی ناهمگن و نامتجانس و برساخته از خیل کثیر تأویل ها و تعبیرهایی می داند که در آن معرفت و حقیقت، اموری امکانی اند و از همین روی، سرانجام قطعیت ناپذیرند. در چنین جهانی هویت، ذاتاً نامتمرکز و سیال است؛ زیرا همواره در مناسبات بی ثبات، تفاوت شکل می گیرد (جی دان، ۱۳۸۴: ۴۰۹). بنابراین نوعی کثرت گرایی در پست مدرن است که در آن دین، سنت و اندیشه های سایر اقوام، مثل آیین های شرقی نیز همچون همان خرده روایت ها تلقی می شوند که نه کاملاً نفی می شوند و نه مطلقاً پذیرفته می شوند (کهنون و لارنس: ۱۳۸۴: ۵۸). سنت گرایان همچون پست مدرن ها مخالف عقلانیت مدرن هستند؛ اما روش شناسی آثار شیسستی پست مدرن ها را بر نمی تابند؛ زیرا نظام هستی شناسانه پست مدرن ها بر مبنای ضدیت با معرفت شناسی و نسبت روش شناسانه پی ریزی و مفصل بندی می شود. این در حالی است که سنت گرایان به وحدت روش شناسانه و هستی شناسانه باور دارند و به فراروایت اعتقاد راسخ دارند (شقاقی، ۱۳۸۷: ۴۸). تمدن اسلامی از منظر سنت گرای مانند سیدحسین نصر ذیل عالم سنتی جای می گیرد که بر بنیادهای معنوی و اخلاقی تمرکز دارد. نصر معتقد است علوم و فنون در اسلام بر

انسان مادی رنج می‌برد، آیا حکمت خالده و عرفان و تصوف، قابلیت ارائه مبانی و روش علوم (علوم قدسی) در برابر علوم مدرن را به عنوان جایگزین دارا است. روش و متد جاری شدن عرفان در سایر علوم چگونه است. آیا علم قدسی، علوم تجربی و کاربردی و تکنولوژی‌های نوینی را نیز شامل می‌شود. آیا انتقال یک عنصر تمدنی از گذشته به ساحت امروز بدون انجام فراوری‌های لازم، به شکست و ناکارآمدی منجر نخواهد شد. این امری بدیهی است که عناصر جامعه سستی بدون تحول و تکامل از گذشته وارد زندگی امروز نمی‌شوند و انتظاری نیست که همان انسجام بخشی در بستر اولیه و اصلی در محیط‌های جدید نیز نقش داشته باشد (لگن هاوزن، ۱۳۸۲، ۲۶۳). در مجموع، هر چند نقدهای سیدحسین نصر بر تمدن غرب صحیح است، وجه سلبی سنت گرایی در برابر تمدن غرب بر وجه ایجابی آن غلبه دارد و همچنین روش شناسی لازم برای گزاره‌های ایجابی که از آنها سخن می‌گوید، طراحی و ارائه نشده است.

۳-۲- نگرش توحیدی اسلام به تمدن:

اما از سوی دیگر، نگرش توحیدی به تمدن‌سازی با هر دوی سنت‌گرایی و پست‌مدرنیسم متفاوت است. در این رابطه دیدگاه علامه جوادی آملی در رابطه با تمدن اسلامی مطرح می‌شود. او معتقد است تمدن جامعه انسانی در آینه تدین او ظهور دارد و ظهور هرگونه برانندگی او در گرو استقرار در مقطع چهارم از اسفار چهارگانه سالکان الهی (ولی الله) است. حق‌مداری که عنصر محوری سفر چهارم است، گاهی در مرآت فلسفه و کلام ظهور دارد و زمانی در آینه سیاست، اجتماع، اقتصاد و فرهنگ. حق‌مداری سفر چهارم، نه ارزیابی ظاهر و مظهر جهان هستی است که عرفان عهده‌دار آنست و نه بررسی واجب و ممکن که فن فلسفه و کلام، تولید آن را متعهد است؛ بلکه رعایت حقوق ناسوتی و اهداف آفرینش، اشیاء و اشخاص است که هر موجودی در جای خود قرار گیرد و بهره صحیح از برده شود و در مجموع، نظام هستی جای

ویژه هر چیزی ملحوظ شود که فن شریف تمدن‌یابی و جریان مدیریت جامعه، متکفل آن است. حق محوری در تغییر نظام اجتماعی با سه عنصر مهم جهان‌دانی، جهان‌داری و جهان‌آرایی سامان می‌گیرد؛ به‌طوری‌که هر لاحق مرهون سابق و هر سابق پایه لاحق خواهد بود. زیبایی و تجلی هنر که مایه آرایش صحنه هستی است، به حیات جامعه فرح می‌بخشد و جمال آن را تأمین می‌کند و هرگز نمی‌توان عرصه زندگی را بدون آرایش آن به خوبی اداره کرد. به کارگیری هنر مسبوق به اتقان بنا و استحکام ساختارهای اساسی جامعه است و این مهم را فن شریف جهان‌داری اداره می‌کند و تدبیر و مدیریت هر ساحتی فرع معرفت هستی‌شناسانه آن عرصه است که فن شریف جهان‌دانی کفیل آن است؛ یعنی مواد نظام بخش مدیریت برگرفته از مبانی کشورداری است و آن مبانی از منابع جهان‌دانی است که ریشه اصلی آن، معرفت وحیانی و شاخه‌های کاشف آن، عقل برهانی و نقل معتبر است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۰-۴۱).

در این نگرش، از یک سو سیری تشکیکی و تکاملی برای رهبر، انسان و جامعه وجود دارد و از سوی دیگر، در حوزه معرفتی علاوه بر توجه به طبیعت و روش تجربی معرفت وحیانی و شاخه‌های کاشف آن، یعنی عقل برهانی و نقل معتبر، اساس تمدن‌سازی اسلامی لحاظ شده است.

تمامی پیشینه الهیات متداول پسامدرن ناظر به زمینه مسیحی آن و عمیقاً متأثر از آموزه‌های بنیادین آن است. همین امر نگرش الهیاتی پسامدرن را برای مقایسه با اندیشه اسلامی ناممکن می‌کند. اندیشه‌های اسلامی که بر آموزه‌های مبتنی بر وحی الهی در قرآن بنیاد شده است، ماهیتی گزاره‌ای دارد؛ درحالی‌که مسیحیت بیشتر بر تجلی تاریخی خود تکیه می‌کند و تحقق تاریخی مسیح را در تاریخ می‌داند، نه در آموزه‌های او که حدود ۵۰ سال پس از مسیح نوشته شده است. همین امر نوع رویکرد مسیحی به الهیات را با رویکرد اسلامی متمایز می‌کند و

عقل و تجربه را به رسمیت می‌شناسد و این دو روش‌های معمول تمدن غربی برای تولید علم و فناوری هستند؛ اما بحث اصلی، جهت‌گیری علم و فناوری و مبنای شکل‌گیری علوم و هدف کاربردی آن در جامعه است. حوزه تمدن اسلام و حوزه تمدن مدرن غربی به لحاظ مبانی الهیاتی و هستی‌شناختی با یکدیگر تعامل ندارند؛ زیرا اختلافات، بنیادین و اصولی هستند و فضای کثرت‌گرای پست‌مدرن حاضر، تمدن اسلامی را در عرض و گاهی مقابل^۱ سایر تمدن‌ها قرار داده است. از لحاظ معرفت‌شناسی، وجه تشابه بین آنها در حدود استفاده از رهیافت عقلی و تجربی است و تفاوت آن دو در این است که تمدن غرب با مشی منفعت‌گرایانه، نگرشی تقلیل‌گرا به حوزه شناخت داشته‌اند و این دو رهیافت را محدود و معطوف به حوزه طبیعی و امور محسوس کرده است. همچنین به لحاظ روش شناختی، هر دو دیدگاه تمدنی علاوه بر بهره‌مندی از روش‌های کمی و کیفی جهان‌شمول، در طرح‌های خرد تحقیقاتی دارای مبانی روش‌شناختی منحصر به خود و متفاوت در عرصه تحلیل مسائل علوم انسانی و تمدن‌سازی هستند. بر همین اساس، در ساحت روش‌شناسی با تلفیق هر دو دیدگاه اسلامی و غربی در حوزه تفکر تمدنی، به نحو اعم، نگرش‌های کاربردی به دست می‌آیند.

منابع

- ۱- آیت‌اللهی، حمیدرضا، (۱۳۸۵)، «ارزیابی نگرش‌های الهیاتی پسامدرن از منظری فلسفی بهار»، حکمت و فلسفه، سال دوم، شماره ۱.
- ۲- احمدی، بابک، (۱۳۷۳)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز.
- ۳- اسلامی ندوشن، محمد علی، (۱۳۷۱)، فرهنگ و شبه فرهنگ، تهران، انتشارات یزدان.

با این پیش‌فرض مسیحی، نگرش الهیاتی پسامدرن، تجلی تاریخی الوهیت را تبیین می‌کند و در این میان، نگرش تاریخی خود را بسط می‌دهد. با این پیش‌فرض‌ها، تحلیل الهیات پسامدرن از منظری اسلامی باید به نقد و تحلیل مبانی مسیحی آن معطوف شود که تبیین تاریخی از تجلی الوهیت است. در چنین منظری به جای نقد مدل‌های الهیاتی مسیحی، مبانی رویکرد مسیحی به دین واکاوی و نقد می‌شود؛ زیرا مدل‌های الهیاتی درصددند نظریه‌ای منسجم از مجموعه باورهای مسیحی ارائه کنند تا با توجه به شرایط فکری جوامع غربی مقبولیت بیشتری یابند و دغدغه‌ای نیز از بابت درستی و نادرستی مدل ارائه شده خود نداشته باشند؛ بنابراین، نقد و تحلیل این نوع رویکرد به جای تحقیق در صحت و درستی، باید جای خود را به تحلیل در مبانی متشکله نگرش الهیاتی بدهد که همان تبیین تاریخی الوهیت است (آیت‌اللهی، ۱۳۸۵: ش ۱، ص ۳۶).

نتیجه‌گیری:

نتایج به‌دست‌آمده نشان می‌دهند باوجود آنکه در هر دو الهیات، جنبه‌هایی از وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی وجود دارد، کثرت‌گرایی در الهیات مسیحی و وحدت‌گرایی در الهیات اسلامی غلبه دارد. الهیات مسیحی از دوره رنسانس به این سو دچار کثرت‌گرایی شده و با ایدئولوژیک‌شدن مسیحیت، کثرت‌گرایی دینی، نقش مشروعیت‌بخشی در ظهور پست‌مدرنیسم داشته است. از سوی دیگر، الهیات اسلامی مبتنی بر نگرش توحیدی بوده و باوجود ظهور سنت‌گرایی و جریان‌های روشنفکری جنبه وحدت‌بخش خود را تا به حال حفظ کرده است. بر همین اساس، تعارض و تفاهم، هم نسبی و هم مطلق است؛ به این صورت که تنها در سطح روش‌های علمی و تکنیک‌های کاربردی و تا حدی معرفت‌شناسی تمدن اسلامی با سایر تمدن‌ها به‌طور نسبی قرابت و نزدیکی داشته است و می‌توان در این حوزه‌ها گفتگو کرد؛ زیرا دین مبین اسلام

^۱ منظور نظریه جنگ تمدن‌های هانتینگتون است.

- ۱۹- سزر، ا، (۱۳۵۶)، گفتاری در باب استعمار، ترجمه منوچهر هزارخانی، تهران، انتشارات نگاه.
- ۲۰- عطاس، نقیب، (۱۳۷۴)، اسلام و دنیوی گروی، ترجمه احمد آرام، انتشارات موسسه مطالعات دانشگاه تهران و موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک).
- ۲۱- گریفین، دیوید، (۱۳۸۱)، خداوند و دین در جهان پسامدرن، ترجمه و تحلیل حمیدرضا آیت‌الهی، تهران، انتشارات آفتاب توسعه.
- ۲۲- قانع غرابادی، احمدعلی، (۱۳۷۱)، علل انحطاط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲۳- جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۶ش)، جستاری نظری در باب تمدن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۲۴- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۵ش)، کارنامه اسلام، تهران، امیرکبیر.
- ۲۵- ملکم همیلتون، (۱۳۸۷)، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات ثالث.
- ۲۶- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۴)، معارف اسلام در جهان معاصر، تهران، علمی فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۲۷- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۳)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، سهروردی، چاپ اول.
- ۲۸- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۰)، «معرفت و معنویت»، ماشاءالله رحمتی، سهروردی، اول.
- ۲۹- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). «نیاز به علم مقدس»، حسن میانداری، طه، دوم، بهار.
- ۳۰- نصر، سیدحسین، (۱۳۵۹)، علم و تمدن در اسلام، مترجم آرام احمد، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- ۳۱- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۵)، الف، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، مترجم انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، زمستان.
- ۳۲- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۵)، ب، در جستجوی امر قدسی، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.
- ۴- اعوانی، غلامرضا، (۱۳۸۲)، خرد جاویدان، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت گرایان معاصر، تهران: دانشگاه تهران.
- ۵- اعوانی، غلامرضا، (۱۳۸۷)، فیلسوف سنت در میان منازعه، شهروند امروز، تهران.
- ۶- احمدی، بابک، (۱۳۸۰)، معمای مدرنیته، تهران، نشر مرکز.
- ۷- احمدی، بابک، (۱۳۷۳)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
- ۸- بابایی، حبیب‌الله، (۱۳۹۳)، کاوش نظری در الهیات و تمدن، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۹- پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو، چاپ سوم.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، دین شناسی، قم، اسراء، چاپ اول.
- ۱۱- جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۲)، تحقیقی در فلسفه علم، تهران، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.
- ۱۲- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۰)، صراط‌های مستقیم، تهران، صراط، چاپ چهارم.
- ۱۳- باومن، زیگموند، (۱۳۷۸)، مدرنیته چیست؟ مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسینعلی نوروزی، تهران، نقش جهان.
- ۱۴- تیلیش، پل، (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
- ۱۵- پاپکین و دیگران، (۱۳۷۷)، دین، اینجا و اکنون، ترجمه مجید محمدی، تهران، نشر قطره.
- ۱۶- پترسون، مایکل، (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- ۱۷- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۸)، علم جهان، علم جان، تهران، نشر اطلاعات.
- ۱۸- داوری اردکانی (۱۳۸۲). تقابل میان سنت و تجدد چه وجهی دارد، نامه فرهنگ، شماره ۴۹ صص ۴-۲۵

ترجمه طاطهوس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۴۶- میلنر، اندرو و جف، براویت، (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، جمال محمدی، تهران، ققنوس.

Reference:

- 47- Peter L. Berger (1980). *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*.
- 48- Hick, John (1974). *The Out Come: Dialogue into Truth*, Truth and Dialogue, John Hick (ed.), London.
- 49- Quinn, Philip (1998). *Religious Pluralism*, Rutledge Encyclopedia of Philosophy, London, vol. 8.
- 50- Macquarie, Johan (1981). *Twentieth Century Religious Thought*, New York.
- 51- Ciadis, Mark S. (2006). *Modernity in Religion: A Response to Constantin Fasolt's History and religion in the Modern age*, History and Theory, Theme Issue 45.
- 52- Plantinga, Alvin. (1993). *A Defence of Religious Exclusivism*, in Louis p. Pojman, *Philosophy of Religion: An Anthology*, Wadsworth Publishing Company.
- 53- Seyyed Hossein Nasr (1988). *Religion and Scularism, Their Meaning and manifestation in Islamic History*.
- 54- Bauer, Walter (1979). William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, Frederick W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 2nd ed, Chicago and London: University of Chicago Press.
- 55- Rorty, Richard (1998). *Truth and Progress*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.

۳۳- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۴)، الف، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو، چاپ ششم.

۳۴- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۴)، ب، دین و نظام طبیعت، ترجمه محمدحسن غفوری، تهران، حکمت.

۳۵- راسل برتراند، (۱۳۴۰)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی.

۳۶- گریفین، دیوید، (۱۳۸۱)، خداوند و دین در جهان پسامدرن، ترجمه و تحلیل حمیدرضا آیت الهی، انتشارات آفتاب توسعه، تهران.

۳۸- ویستر، فرانک، (۱۳۸۲)، نظریه های جامعه اطلاعاتی، ترجمه اسماعیل قدیمی، تهران، قصیده سرا.

۳۷- کهون، لارنس، (۱۳۸۴)، متن هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

۳۸- جی دان، رابرت، (۱۳۸۴)، نقد اجتماعی پست مدرنیته: بحران های هویت، ترجمه صالح نجفی، تهران، نشر پردیس دانش.

۳۹- نوذری، حسینعلی، (۱۳۷۹)، نگاهی به زندگی و آرای فرانسوا لیوتار، مجموعه مقالات، تهران، نقش جهان، چاپ اول.

۴۰- هیک، جان، (۱۳۷۹)، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی، چاپ اول.

۴۱- هیک، جان، (۱۳۸۶)، مباحث پلورالیسم، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، علم، چاپ اول.

۴۲- نش، کیت، (۱۳۸۸)، محمدتقی دلفروز، جامعه شناسی سیاسی معاصر، تهران، انتشارات کویر.

۴۳- عمید، حسن، (۱۳۷۶)، فرهنگ عمید، ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ یازدهم.

۴۴- نجفی، موسی، (۱۳۹۲)، نظریه تمدن جدید اسلامی، اصفهان، نشر آرما.

۴۵- هوردن، ویلیام، (۱۳۶۸)، راهنمای الهیات پروتستان،



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی