

ظرفیت‌های دانش کلام در مطالعات تمدنی

محمدتقی سبحانی*

چکیده

این مقاله از دو بخش اصلی تشکیل شده است: در بخش نخست با اشاره به تعریف‌ها و مفاهیم اصلی مانند تمدن و طبقه‌بندی دانشی مطلوب، جایگاه دانش کلام در این طبقه‌بندی و ظرفیت‌های دانش کلام در مطالعات تمدنی نشان داده می‌شود. ظرفیت کلام در دو قلمرو تبیین رویکرد تمدنی از دین و نیز ارائه دست‌آورد و جامع از آموزه‌های دینی خلاصه شده است. در این مورد به صورت استقرایی می‌توان به مباحث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و نظریه امامت در اندیشه کلامی به‌عنوان مهم‌ترین درون‌مایه‌های کلامی برای تمدن‌پژوهی اشاره کرد. در بخش دوم با تبیین انسان‌شناسی کلامی بر محور عقل و اراده نشان داده می‌شود که دانش کلام بر خلاف نگره‌های فلسفی و عرفانی می‌تواند بنیادهای لازم را برای پی‌ریزی دانش‌های تمدنی اسلامی عرضه کند.

کلیدواژه‌ها

مطالعات تمدنی، الهیات تمدن، کلام، عقلانیت، تعقل اولیه، تعقل جمعی و تمدنی.

مقدمه

امروزه رویکردهای مختلف و تحلیل‌های متفاوتی از تمدن آینده اسلامی به‌عنوان وضعیت یا فرایند مطلوب در زندگی مسلمانان ارائه شده است. در برخی از این رویکردها، ظرفیت‌های تمدن‌پژوهی و تمدن‌سازی بر پایه یکی از دانش‌های اسلامی بررسی می‌شود؛ مانند برخی از فیلسوفان یا فقیهان که عناصر تمدنی را از فلسفه یا فقه استخراج کرده، آن را در ساخت نظام فکری و عینی لحاظ می‌کنند (سبحانی، ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶). در این رویکردها به نظر می‌رسد دانش کلام که زمانی در مرکز دانش‌های اسلامی قرار داشت، اکنون به‌سبب شرایط تاریخی مسلمانان به یک دانش دفاعی و اقماعی تنزل یافته و ظرفیت مطالعات تمدنی در آن به‌شدت کاهش یافته است. البته تأمل در جایگاه اصلی این دانش، مفاد آن و نسبتی که با منابع دینی دارد و در مقابل، مشکلات آشکاری که در بنیان‌های معرفتی و جایگاه کنونی دیگر دانش‌های اسلامی وجود دارد، در عمل این دانش را به گزینه‌ای بی‌بندیل در صورت‌بندی مطالعات تمدنی بدل می‌سازد. در این نوشتار در دو بخش به ظرفیت‌های کلام در مطالعات تمدنی پرداخته می‌شود؛ در بخش نخست به فرایند تأسیس تمدن‌ها از منظر شناختی و بر محوریت اصالت اراده می‌پردازیم که در آن انسان‌شناسی کلامی در فرایند شکل‌گیری تمدن منظور می‌شود و در بخش دوم، به ظرفیت‌های میراث کلامی در غنابخشی به مطالعات تمدنی اشاره خواهیم داشت. دیگر بخش‌های مقاله برای تبیین همین دو محور تفصیل می‌یابد. چنان‌که گذشت باور به وجود ظرفیت‌های کلامی در عرصه تمدن‌پژوهی به‌معنای بی‌عیب و نقص دیدن دانش کلام موجود نیست، ولی لازم است کاستی‌های این علم در رویکرد تمدنی اصلاح شده، از ظرفیت‌های آن در صورت‌بندی تفکر تمدنی استفاده شود.

نظام مطلوب طبقه‌بندی دانش و جایگاه دانش کلام

از نگاه نویسنده، تمدن عینیت‌یافتن ارزش‌ها و مطلوب‌های انسانی در بستر حیات فردی و اجتماعی است. البته مراد از عینیت نیز تنها جنبه‌های کالبدی واقعیت نیست، بلکه ابعاد نرم فرهنگی نیز که همان انگاره‌ها، ارزش‌ها، رویکردها و روش‌ها هستند در نظر است. این تعریف نه تنها مجموعه عناصر فرهنگی را که سازنده کالبد‌های تمدنی هستند در برمی‌گیرد، بلکه فرایندهای بین‌اذهانی حاصل از تمدن (فرهنگ بعد از تمدن) را نیز شامل می‌شود.





بر این اساس، مطالعات تمدنی در رویکرد دانش محور، با شناسایی وضعیت موجود در یک حوزه تمدنی، در پی آن است که بیشترین مطلوب‌ها و ارزش‌های انسانی را در بزرگ‌ترین قلمرو عمل و زندگی به‌شکلی روش‌مند و به‌هم‌پیوسته تحقق بخشد؛ به بیان دیگر، این مطالعات بستر عینیت‌بخش باورها و ارزش‌ها در زندگی خواهد بود. در یک نگاه، می‌توان به چهار لایه دانش به ترتیب ذیل اشاره کرد: یکم: عقلانیت عام که از طریق قواعد عام فلسفه عمومی بیان می‌شود؛ دوم: منظومه معرفتی که بر پایه یک مکتب و فرهنگ خاص تبیین و تولید می‌گردد؛ سوم: مطالعات تمدنی که تبیین‌گر چگونگی رابطه نظر و عمل است و نشان می‌دهد که عناصر فلسفی یا مؤلفه‌های معرفتی چگونه به ساحت عمل و زندگی راه می‌یابند؛ چهارم: این لایه به دانش‌های کاربردی تعلق دارد که همزمان از لایه‌های سه‌گانه بالا تغذیه می‌کند و در صدد طراحی و اجرای الگوهای عملی در مقام عینیت خارجی است (سبحانی، ۱۳۸۲).

این طبقه‌بندی عمومیت دارد و در مورد هر تمدن و جامعه انسانی قابل اجراست، ولی با نگاهی به فضای تفکر اسلامی می‌توان از نقش واضح‌تر دانش‌های اسلامی در تمدن‌سازی سخن گفت.

در تاریخ تفکر اسلامی، لایه اول می‌بایست با دانش فلسفه تأمین می‌گردید، ولی به دلیل عدول فلسفه اسلامی از این رسالت، مشکلات بسیاری پدید آمده است.^۱ لایه دوم، یعنی فرهنگ و مکتب خاص اسلامی در دانش فقه استخراج شده و مبانی نظری آن با دانش کلام تبیین شده است. فقه و کلام به‌ویژه در دوران نخستین اسلامی تمامی فضای دانش‌های اسلامی را سامان می‌دادند؛ فقه با استنباط خود بیانگر هر دو دسته از گزاره‌های نظری و عملی (احکام و اخلاق) دین بود.^۲ کلام نیز وظیفه دفاع و تبیین این گزاره‌ها را در هر دو بخش نظری و عملی عهده‌دار بوده است (سبحانی، ۱۳۹۱: ۷)، اما به تدریج در نظام دانش‌ها گسستی پدید آمد و سبب شد که از یک سو، فقه به حوزه استنباط گزاره‌های عملی و آن‌هم بیشتر در حد احکام فردی منحصر گردد و از دیگر سو، کلام نیز به تبیین و دفاع

۱. در ادامه به برخی از موانع و مشکلات فلسفه اسلامی اشاره خواهد شد.

۲. در این تعریف، فقه به معنای فهم مؤلفه‌ها و مناسبات معرفتی درون یک مکتب است که دربردارنده هر دو حوزه هست‌ها و باید‌هاست و با توجه به تقسیم فقه به فقه اکبر و فقه اصغر شاهدیم که گستره فقه شامل کاربدهای اعتقادی نظری نیز بوده است، اما در کاربردهای بعدی و در پی انحصار فقه در حیطه احکام عملی، فقه از حوزه اندیشه‌های کلامی تهی گشته است.

اقتناعی از گزاره‌های نظری دین محدود شود. فهم این وضعیت تاریخی از آن جهت اهمیت دارد که هرگونه بازسازی دانش کلام از منظر تمدنی می‌بایست ناظر به تاریخ گذشته و شرایط کنونی این دانش سامان یابد. در مورد لایه سوم، یعنی حوزه مطالعات تمدنی باید گفت که اساساً گسست میان نظر و عمل یکی از شکاف‌های جدی در تبار اندیشه‌ای ما و یک خلأ بزرگ در تاریخ تفکر اسلامی است. بر اساس همین مشکلات می‌توان نقص و کاستی دانش‌های کاربردی در جهان اسلام را شناسایی کرد.

یکی دیگر از امور مهم درباره وضعیت مطلوب علوم عقلی در جهان اسلام فهم دقیق نسبت کلام و فلسفه است؛ برخی مدافعان کلام هیچ جایگاهی برای فلسفه قائل نیستند و برخی طرفداران فلسفه نیز به کلی تمام نقش‌های دانش کلام را به فلسفه واگذار می‌کنند، اما باید گفت هرچند کلام و فلسفه با یکدیگر داد و ستد دارند، ولی نباید این دو دانش را همپوشان تلقی کرد، بلکه درست‌تر آن است که فلسفه را عهده‌دار عام‌ترین تبیین‌ها و تحلیل‌ها و ارائه‌دهنده مفاهیم ناظر به کل حوزه نظر و عمل بدانیم و کلام را در جایگاه بیان منظومه معارفی و نظری اسلام بشناسیم. به بیان دیگر، فلسفه پیش‌نیاز ارائه چارچوب کلان هرگونه تفکر منسجم است^۱ تا بتوان آن را دانش انسانی و زبان مشترک برای همه مکتب‌ها دانست، اما دانش کلام به معنای الهیات نظری که بازسته یک مکتب خاص و منابع خاص معرفتی است، چنین رسالت عمومی ندارد و وظیفه آن تطبیق مبانی و قواعد عام فلسفی در حیطه مکتب و منبع معرفتی خاص است. از این‌رو، ورود فلسفه موجود اسلامی به حوزه‌های الهیاتی را در عمل باید عدول از مرزهای این دانش و ورود به حیطه کلام به‌شمار آورد؛ چنان‌که تمرکز صرف کلام بر دفاع از آموزه‌های نظری دین نیز فرو کاستن کلام به علم دفاعی صرف است.

کلام مطلوب با لحاظ موقعیت کنونی و تبار تاریخی‌اش پیش از هر چیز می‌تواند دو نقش ارائه و تبیین باورهای دین در حیطه هست‌ها (در اموری مانند خدا، انسان، جامعه، طبقات موجودات و آفرینش) و نیز تبیین عقلانی آموزه‌های ارزشی و عملی را ایفا کند. مراد از تبیین در اینجا ارائه نظام‌وار آموزه‌های دینی و دفاع عقلانی از آن با ارجاع به

۱. انگاره‌های عام هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی، ارزش‌شناختی و نسبت‌های میان این امور از مسائل چنین فلسفه‌ای است.





چارچوب عام عقلی و وحیانی و تعیین نسبت میان آنهاست. بنابراین، دانش کلام در تعریف جدید، افزون بر موجه‌سازی گزاره‌های اعتقادی اسلام، کاری فقیهانه در حوزه عقاید و باورها می‌کند. بدین ترتیب، در دانش کلام تبیینی پیچیده، غایت‌مند و کاربردی از تمامی آموزه‌های نظری و عملی دین انجام می‌گیرد.

بنابراین، در مقیاس تمدنی که ضرورت اولیه برای عینی‌سازی یک مکتب فکری، هماهنگی میان اجزای آموزه‌های آن مکتب است، کارویژه کلام اسلامی تبیین هماهنگی و به‌هم‌پیوستگی آموزه‌های عملی و نظری به‌عنوان مقدمه مطالعات تمدنی خواهد بود.

ظرفیت‌های کلامی در غنابخشی به مطالعات تمدنی

در یک نگاه تفصیلی و با بازخوانی ظرفیت‌های دانش موجود کلام اسلامی در تمدن‌سازی و تأمین نیازهای دانش مطالعات تمدنی، ظرفیت‌های محتوایی آن به دو دسته ظرفیت‌های عام و خاص قابل تقسیم است؛ ظرفیت عام در دانش کلام دست‌کم از دو منظر قابل مطالعه خواهد بود: یکی تبیین رویکرد تمدنی از دین و دیگری تبیین دستگاه‌مند از آموزه‌های دین با دو ویژگی استناد و عقلانیت. البته شمارش ظرفیت‌های خاص دانش کلام استقرایی است و می‌توان به برخی موارد مانند مبانی معرفت‌شناختی در کلام قدیم، مباحث دین‌شناختی علم کلام، نظام فاعلیت در هستی از منظر دانش کلام، بحث تکلیف، فلسفه بعثت انبیا، انسان‌شناسی کلامی، نگرش به دنیا و آخرت و نسبت میان آن دو و سرانجام نگاه کلامی به بحث امامت و ولایت اشاره کرد که هر کدام متناسب با عرصه‌های مختلف تمدن‌سازی به یاری تمدن‌پژوهان می‌آید.

درباره اهمیت تبیین رویکرد تمدنی از دین در تمدن‌پژوهی باید گفت زمانی می‌توان تمدنی را دینی دانست که در چارچوب دین برای تمدن جایگاهی تأثیرگذار قائل بود، اما این امر ممکن نمی‌شود مگر اینکه از دین تفسیری عرضه شود که کاملاً پذیرای فکر تمدنی و پذیرای تمدن به‌عنوان یک عنصر مهم در حیات دینی باشد. اکنون با توجه به این طبقه‌بندی‌ای که از چهار لایه معرفت از فکر عام فلسفی تا دانش‌های کاربردی ارائه شد، به‌گمان ما تنها دانشی که می‌تواند چنین مأموریتی را در حوزه دین‌شناسی به انجام رساند دانش کلام است. دانش کلام با تبیین ماهیت دین اسلام، جایگاه و قلمرو عقل و وحی در

پیشبرد حیات طیبه انسانی، تأمین سعادت دنیوی و اخروی و نیز با ارائه قلمرو وسیع حضور دین در لایه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی، به بازنمود واقعی رسالت انبیای الهی در تمدن‌سازی مدد می‌رساند.

کارویژه عام دیگر، یعنی تبیین دستگاه‌مند آموزه‌های دین نیز تنها در حیطه توانایی‌های دانش کلام است. دانش‌های دیگر هنوز یا وارد حوزه معارف خاص اسلام نشده‌اند (مانند فلسفه) یا دانش‌های خردنگر و جزئی‌نگر هستند و از ارائه دستگاه‌مند دین ناتوان‌اند (مانند فقه و اخلاق). البته در مورد فلسفه موجود باید گفت این دانش افزون بر عدول از حیطه دانشی،^۱ از نظر روش‌شناختی نیز نگاه استنادی و جزء به جزء به منابع دین ندارد و حال آنکه کلام ضمن برخورداری از نگاه استنادی و استنباطی، دارای روش عقلی عام نیز هست.

درباره ظرفیت خاص کلام در حیطه مبانی معرفت‌شناختی باید گفت برخلاف کسانی که فلسفه را از این حیث پرمایه‌تر می‌دانند، دانش کلام به‌ویژه در دوران نخستین از سدهٔ دوم هجری تا اوج آن در مدرسه بغداد در امامیه و مدرسه بصره در معتزله در جنبه‌های گوناگون بسی غنی‌تر و عینی‌تر است. کلام در عرصه معرفت‌شناختی اولاً، دارای مسئله‌های معرفت‌شناختی متنوع است؛ ثانیاً، از حیث روش‌شناسی برخلاف فلسفه موجود که عقلانیت را تنها به دستگاه قیاسی و اصول موضوعه‌ای (axiomatic) فروکاسته، از منابع متعدد اعم از مشهودات، تجربیات و حتی خواطر^۲ بهره می‌برد؛ یعنی دانش کلام دستگامی چندروشی (polymethodic) و نه تک‌روشی (monomethodic) است. به گمان ما فلسفه موجود اسلامی که تنها در پی دستیابی به یقین به معنای ضروری (در معنای اخص) است، در عمل به قضایای تحلیلی یا شبه تحلیلی محدود شده است، درحالی که متکلمان با تأکید بر مراتب معرفت و تفکیک میان یقین روان‌شناختی و یقین معرفت‌شناختی، دومی را در مدار مباحث قرار دادند. این البته ناشی از نگرش واقع‌بینانه در کلام است که عقل را به معنای کاشف واقعیت خارجی حجت می‌داند و نه دستگاه‌های مفهومی و اصل موضوعی؛ ثالثاً، مبحث

۱. فلسفه موجود ملغمه‌ای از چند لایه دانشی است؛ در سطحی به مباحث بنیادین عقلانی می‌پردازد و در بخشی به مباحث الهیاتی خاص وارد می‌شود و در لایه دیگر به دانش‌های عملی نظر دارد و با همان منظر وارد مباحث حکمت عملی می‌شود.
۲. این بحث نسبت وثیق با بحث معرفت‌اضطراری در کلام دارد و از عوامل ناخودآگاه و عناصر برون‌معرفتی در فرایند معرفت پرده برمی‌دارد و به‌نوعی به جامعه‌شناسی معرفت و روان‌شناسی ادراک مربوط می‌شود.





بسیار مهمی مانند عقل عملی که نقش مستقیم در تمدن‌سازی دارد - هر چند بر مباحث عقل نظری مبتنی است - در دانش کلام بسیار بیشتر از فلسفه بحث شده است. ضمن آنکه عقل عملی در فلسفه اسلامی با گرفتار آمدن در گرداب عقلانیت یونانی (سکولار) با شکست مواجه شد. عقل عملی در فلسفه در نهایت به مشهورات و مقبولات عامه فرو کاسته شد و کارویژه‌ای جدلی و اقناعی و نه معرفت‌ساز یافت، اما در دانش کلام با حقیقی‌انگاشتن ارزش‌های اخلاقی و اعتباربخشیدن به عقل عملی راه پی‌ریزی حکمت عملی اسلام بر پایه اصل عدل و حسن و قبح عقلی هموار گردید.

بی‌پرده باید گفت ناواقع‌انگاری مقولات عملی در فلسفه موجود اسلامی، یکی از موانع جدی بر سر تمدن‌سازی اسلامی است، زیرا بنابر اعتباری بودن ارزش‌های اخلاقی و ارجاع آنها به امور مشهور و مقبول اجتماعی، دیگر در نظام فکری مسلمانان جایی برای جدی گرفتن حکمت عملی اسلامی نخواهد بود و این امر راه را برای تمدنی سکولار خواهد گشود. یکی دیگر از ظرفیت‌های خاص دانش کلام در تمدن‌سازی که در مباحث تمدنی ضرورت طرح شدن دارد، مبانی دین‌شناسی است؛ مباحثی چون قلمرو دین، نیاز انسان به دین، جایگاه دین در حیات فردی و جمعی، رابطه دین و زندگی و مانند آن، همگی مقولاتی هستند که در مباحث دین‌شناختی دانش کلام مطرح بوده‌اند و اکنون نیز در دانش کلام جدید دوباره احیا شده‌اند. ناگفته پیداست که این مباحث تا چه اندازه بر دین‌شناسی ما در عرصه تمدن‌سازی تأثیر خواهد داشت.

ظرفیت دیگر دانش کلام مباحث نظام فاعلیت در هستی است؛ در علم کلام اولاً، از همان آغاز میان فعل و علت فرق گذاشته‌اند و ثانیاً، نظام ارتباطی عالم از حق تعالی تا همه موجودات و انسان‌ها بر اساس فاعلیت شکل گرفته است. از این رو، بر اساس مبانی کلامی می‌توان انسان را به‌عنوان «کائن حیّ مرید» خطاب کرده و او را در فرایند تمدن‌سازی کنشگر اصلی به‌شمار آورد، در حالی که بر اساس نگرش علیتی که همه چیز از پیش و به صورت جبری شکل گرفته است و میان انسان، شجر و حجر تفاوتی نیست، چنین خطایی در عمل جایگاه و کارکردی ندارد. در همین راستا باید با اشاره به ظرفیت ویژه برخی مباحث بیان‌شده در دانش کلام با عنوان «تکلیف» اشاره کرد و یادآور شد که کتاب‌های کلامی متکلمان پیشین از موضوع تکلیف شروع می‌شود و جهان را نظامی مسئولیت‌مدار تقریر

می‌کنند؛ به این معنا که رابطه میان انسان و حق تعالی بر اساس مسئولیت‌پذیری انسان در هستی و از جمله تغییر مناسبات در جهت مطلوب است.

مبحث «امامت و خلافت» در کلام اسلامی یکی از حلقه‌های مستقیم و پیوسته میان این دانش و عرصه‌های تمدنی است. نظریه‌های امامت در تاریخ کلام اسلامی نه تنها از نگره مذاهب به شیوه تحقیقی در عرصه جامعه پرده برمی‌دارد، بلکه از تجربه عینی مدیریت دینی در صحنه سیاسی و اجتماعی نیز حکایت دارد. مراجعه به میراث بلند امامت‌پژوهی نشان از تلاشی مستمر برای هماهنگ‌سازی ارزش‌های دینی و واقعیت‌های عینی است. در این میان، امامت شیعی و ویژگی‌هایی دارد که آن را در افق عالی نگرش تمدنی قرار می‌دهد از جمله آنکه اولاً، امامت شیعی با اتصال به سرچشمه‌های فهم دین و مرجعیت معارف دینی، راه را بر ورود قرائت‌های سکولار از تمدن می‌بندد؛ ثانیاً، امام خلیفه الهی است و به نیابت حق تعالی تصرف می‌کند؛ یعنی در نظریه امامت شیعی، ظرفیت تغییر و تحول انسانی به دست امام سپرده شده است و از این رو گستره ولایت او به جامعه ایمانی منحصر نمی‌شود، بلکه همه بشریت و سراسر تاریخ انسانی را فرا می‌گیرد. بنابراین، تراز امامت در اندیشه قرآن و اهل بیت : فراتر از ولایت سیاسی است، بلکه ولایت اجتماعی و بالاتر از همه هدایت نفوس و راهبری تمام مناسبات انسانی را در جهت توحیدی دربرمی‌گیرد؛ ثالثاً، امام می‌تواند مصدر تشریح باشد که این به معنای توانایی ایجاد مناسبات جدید و تکامل در روند حرکت‌های اجتماعی و تاریخی است؛ رابعاً، افق مهدویت در امامت اسلامی در واقع اتوپیایی واقعی و نه فرضی را پیش چشم قرار می‌دهد و مسئولیت حرکت به سمت آرمان‌های بلند انسانی را شکل می‌دهد. افزون بر آنکه اعتقاد به امام حئی و نه امامی که در آینده متولد می‌شود، به پویایی حرکت‌های تمدن‌آفرین کمک می‌رساند و کنشگر مسلمان خود را در پرتو حضور معنوی و اثرگذار یک شخصیت جهانی و تاریخ‌ساز می‌بیند و تلاش خود را همسو با حرکت یک راهبر بزرگ الهی می‌بیند. همچنین با اعتقاد به نظریه ولایت فقیه در عصر غیبت امام معصوم 7 در واقع به اجرای آرمان‌های امامت در شرایط زمانی و مکانی محدود خود معتقد می‌شود؛ خامساً، ضرورت حضور انسان الهی در شکل‌گیری تمدن جهانی بر اساس نگره امامت شیعی بدین معناست که امکان وصول به غایت، تنها با تمسک به شریعت و دستوره‌های دینی وجود ندارد، بلکه تغییر مناسبات در جهت مطلوب تنها با حضور انسان الهی ممکن می‌شود؛ امامی که البته در همین مناسبات دنیایی متولد شده





است و در همین شرایط زیست می‌کند.

از موارد دیگر ظرفیت‌های کلام در تمدن‌پژوهی انسان‌شناسی متعادل کلامی است که در نسبت میان روح و بدن نظریه‌ای متعادل عرضه می‌دارد؛ چنان‌که نه عرصه را برای حیات مادی و نقش بدن تنگ می‌کند و نه روح را از مدار حیات بشری خارج می‌سازد. در اینجا از میان مباحث انسان‌شناختی در دانش کلام، به یکی از مباحث تأثیرگذار در عرصه مطالعات تمدنی به تفصیل اشاره می‌کنیم تا شاید الگویی برای گسترش معارف کلامی به عرصه مطالعات تمدنی باشد.

محوریت عقل و اراده در انسان‌شناسی کلامی

با تحلیل عناصر هویت انسانی می‌توان تا اندازه‌ای چگونگی رسیدن به حیات متمدن را توضیح داد، زیرا تمدن محصولی انسانی و برآمده از نیازهای انسان و عناصر هویت‌ساز درونی اوست، ولی یک شرط موفقیت در این مسیر آن است که عناصر هویت‌ساز آدمی به گونه‌ای واقعی و جامع توصیف شود و هیچ کدام از نیازها و مؤلفه‌های وجودی انسان به نفع دیگر ابعاد منحل نشوند. این رویکرد واقعی و جامع به شناخت انسان می‌تواند به‌خوبی با انسان‌شناسی کلامی شکل بگیرد.

بر اساس نگرش‌های کلامی، هویت اساسی و پایه‌ای انسان یک هویت فقری است که همه کمالات و از جمله عقل و اراده به او اعطا شده است و می‌تواند از او پس گرفته شود؛ انسان همان «من» است که به نور عقل آراسته می‌گردد و با اعطای اراده به او، مُرید می‌گردد.^۱ در این میان، به واسطه حضور «من» انسانی، بین دو عنصر اراده و عقل وحدتی ترکیبی ایجاد می‌شود. البته این به معنای نفی دیگر وجوه حیات انسانی مانند عواطف و امیال نیست، ولی در نظرگاه کلامی آنچه انسان را مسئول و متفاوت از حیوان می‌سازد، عقل و اراده است، زیرا عقل و اراده انسان را از محکومیت در برابر قوانین و سنت‌ها می‌رهاند. بر این اساس، دو عنصر یادشده عنصر اساسی و دیگر عناصر تبعی هستند.

در مورد جایگاه عقل و اراده در هویت انسانی نیز باید گفت که این دو در عرض

۱. در بررسی کمالات اعطایی به انسان باید فطرت معرفتی و تمایلات را نیز به میان آورد، ولی در این نوشتار برای رعایت اختصار به این دو مؤلفه اشاره چندانی نمی‌شود و بحث بر محور دو عنصر عقل و اراده تبیین می‌گردد.

یکدیگر به انسان داده شده است با این تفاوت که عقل کار تشخیص و اراده کار گزینش را انجام می‌دهد. به بیان دیگر، کاریست یافته‌های عقلی و چگونگی اعمال این یافته‌ها و قلمرو آن کاری ارادی است. ضمن آنکه اراده نیز به خلاف قول مشهور در فلسفه اسلامی عاطفه شدید نیست، بلکه سلطنت واقعی انسان بر فعل و ترک است. البته عقل در معنای خاص همان کمال اعطایی و حجت نهایی است که حجت هر حجت دیگر باید بدان ختم شود، زیرا عقل تنها مصدر تشخیص درونی است و علم برخاسته از هر دلیل بیرونی نیز با این حجت درونی ارزیابی می‌گردد. بر اساس قرینه‌های بسیار می‌توان گفت: «جهل» در کاربرد قرآنی در مقابل عقل به همین معناست و به معنای نبود علم نیست. قرآن از «عدم علم» با تعبیر «لَا يَعْلَمُونَ» یاد می‌کند؛ درحالی که در مفهوم قرآنی از جهل، ادعای علم و تمییز هست و بسیاری از توانایی‌های علمی مانند محاسبه، حفظ، تدبیر و ایجاد مناسبات در آن به کار گرفته می‌شود.

البته نباید از گستره دریافته‌های عقل غافل مانده این موضوع در نسبت میان دانش کلام و حوزه مطالعات تمدنی اهمیت بسیاری دارد. بر اساس تفاوت معقولات و متعلقات عقل، چهار نوع عقل یا چهارگونه کارکرد برای عقل می‌توان برشمرد: اول، عقل نظری که به حوزه هست و نیست‌ها مربوط است؛ دوم، عقل عملی که به شناخت بایدها و نبایدها می‌پردازد؛ سوم، عقل استکشافی که معانی، نمادها و دلالت‌ها را درمی‌یابد و چهارم، عقل ابزاری که مناسبات میان اهداف یا ارزش‌ها را یک‌سو و واقعیت‌ها را ازسوی دیگر پی می‌گیرد. عقل تدبیری یا عقل معاش که در معارف و حیانی از آن یاد شده و از شئون عقل ابزاری است، به تدبیر شئون حیات آدمی براساس امکانات و مطلوب‌ها می‌پردازد. البته می‌توان این تقسیم‌بندی‌ها را ادامه داد و برای مثال نشان داد که عقل نظری گاه امور کلی و گاه امور جزئی و طبیعی را درک می‌کند و از همین رو می‌توان از نسبت میان عقل و حس سخن گفت.

نسبت عقل و اراده

پس از روشن شدن معنا و جایگاه عقل و اراده، باید از نسبت میان آن دو سخن گفت. در این زمینه می‌توان از تعقل به معنای به‌کارگیری عقل از سوی اراده در کاربردهای مختلف دفاع کرد. تعقل فرابندی ارادی برای دست‌یافتن به فرآورده‌های عقلی است؛ عامل این



صدر



فرایند، اراده و ابزار مورد کاربست، عقل است. حاصل این فرایند عقلانیت نام دارد؛ در واقع، عقلانیت نوع پیش و نگرش انسان از خود و جهان پیرامون است که متأثر از کاربست عقل - یا همان تعقل - در نسبت با وجوه مختلف حیات بشری است. عقل کاشف از واقع است و خطا ندارد، اما وقتی اراده انسانی کاربست این عقل را به دست می‌گیرد، چه بسا فرایندی را سامان دهد که حاصل آن ترکیب عقل با جهل باشد و در نتیجه آگاهی نادرست یا نادقیق شکل گیرد. اراده انسانی در عقل‌ورزی تنها به مدرکات ساده به دست آمده از درون و بیرون بسنده نمی‌کند، بلکه در امتداد شناخت علمی، به دستگاه‌سازی می‌پردازد. دستگاه‌سازی و نظریه‌پردازی با استفاده از ظرفیت‌های انسانی در موطن نفس انجام می‌گیرد. توجه به جایگاه اراده به عنوان عامل سازنده و عقل به عنوان کاشف حقیقت بسیار مهم است؛ در فرایند یادشده اراده کاری شناختی می‌کند، نه اینکه خود بشناسد. شناخت در همه حال از وظایف عقل است و اراده نیز به فعل و صنعت می‌پردازد. در فرایند تعقل و شناخت نوعی صنعت هم رخ می‌دهد، اما صنعت فعل پیوسته اراده است که گاه شناختی و گاه عینی و بیرونی است.

این دستگاه‌سازی که از سوی اراده صورت می‌گیرد، می‌تواند شناخت را توسعه دهد یا در تنگنا قرار دهد. چنین نگاهی که در کلام اسلامی و الهیات مکتب اهل بیت: ریشه دارد، مرز ظرفیتی میان دو حد افراط و تفریط در شناخت ایجاد می‌کند که یکی همه شناخت‌های انسان را کار عقل می‌داند و دیگری هر شناختی را ساختگی و خالی از واقع‌نمایی تصویر می‌کند. این ظرفیت انسانی در تعامل عقل و اراده همان معنای «تولید فکر» است.

بنابراین، تفاوت تعقل و عقلانیت حاصل از آن، در این است که گاه انسان با کاربست مستقیم عقل می‌شناسد و گاه در چارچوب صنعت اراده شناخت خود را سامان می‌دهد. تفکیک میان تعقل و عقلانیت از چند جهت مهم است: اول اینکه آدمی در موطن نفس خویش این دو را توأم با هم می‌یابد و به همین دلیل می‌تواند سبب خلط میان آن دو شود؛ دوم اینکه می‌تواند قدرت انسان را در فرایند نظام‌سازی‌های معرفتی توضیح دهد و از تفاوت نظام‌های معرفتی و نسبت آنها با تعقل اصیل پرده بردارد؛ سوم اینکه امکان ارتباط دستگاه شناختی با عینیت خارجی را حفظ کند. نکته سوم از آن جهت مهم است که در صورت قطع ارتباط با خارج، هیچ‌گاه امکان اخبار از خارج و اعلام علم وجود نخواهد

داشت. با تفکیک میان تعقل به عنوان راه دستیابی به شناخت و عقلانیت به عنوان محصول تلاش‌های عقلانی، عقل می‌تواند انسان را از تطابق و عدم تطابق شناخت‌ها و دستگاه‌های شناختی با واقع آگاه سازد. بنابراین، آدمی همواره با دو کار بست عقل مواجه است: تعقل اولی که همیشه ارتباط انسان با موضوع شناخت را حفظ می‌کند و به مثابه یک معیار شناخت قابل مراجعه است و تعقل ثانوی که در چارچوب دستگاه‌های تولید شده صورت می‌گیرد.

خلاصه آنکه تعقل حاصل دیالکتیک میان عقل و اراده انسان است و منوط و محدود به میزان بهره‌مندی از عقل و اراده است. با این وصف، عقل در هر صورت حاکم در تشخیص است و حتی می‌تواند مدخلیت شهوت را در تشخیص‌های خود رصد نماید، زیرا برای اتمام حجت بر انسان، عقل نباید هرگز محکوم روابط جبری بیرونی و درونی اعم از روان‌شناختی، اجتماعی و تاریخی قرار گیرد. با استناد به همین حاکمیت معرفت عقلی است که انسان می‌تواند در هر لحظه، شرایط و مناسبات پیرامونی، بلکه تاریخی را برهم زده، با انقلاب و درهم‌ریختن آنها حیات تازه یا مدنیت جدیدی را پی‌ریزی کند. دعوت قرآنی به هجرت و قیام و فراخوانی به اصل توبه در تحول درونی نیز شاهد بر همین امکان فراروی از شرایط محیطی و محکوم نشدن عقل و اراده انسان از شرایط محیطی است.

سه گانه عقل، تعقل و عقلانیت و تفکیک میان این سه می‌تواند خلط‌های رایج در این زمینه را روشن سازد. برای نمونه می‌توان گفت هگل به اشتباه تعقل را برابر عقل گرفته است و از حرکت و تکامل عقل در تاریخ سخن گفته است (هگل، ۱۳۵۶). نیز تاریخی‌گرایان در واقع عقل را با عقلانیت اشتباه گرفته‌اند و از این رو، کسانی همچون محمد ارکون یا محمد عابد الجابری وقتی از عقل اسلامی یا عقل عربی سخن می‌گویند، در واقع عقلانیت را در نظر دارند (ارکون، ۱۹۹۸: ۶۵؛ طرابیسی، ۱۹۹۹: ۱۱). حتی به نظر می‌رسد این خلدون نیز میان عقل و عقلانیت خلط کرده است (العروی، ۱۹۹۷: ۳۴۳).

در اینجا به رغم تأکیدی که بر حاکمیت نهایی عقل داشتیم، همچنان اصرار می‌ورزیم که عقلانیت به واسطه تأثیر مستقیم در تصمیم‌ها و حتی در نظام اندیشه‌ها و تمایلات جایگاه ویژه‌ای دارد. نظام کلان ارزشی انسان و اولویت‌بندی‌های انسان در مقام عمل به طور مستقیم به عقلانیت نهاده‌ینه وابسته است. به عبارت دیگر، راهبری حیات انسانی را عقلانیت تولیدی خود انسان و یا عقلانیت به ارث رسیده از فرهنگ و تمدن انسانی صورت می‌دهد؛ هر چند چنان‌که گفته شد امکان آسیب‌شناسی و تغییر این عقلانیت همواره وجود دارد و





آدمی به‌طور طبیعی در این مسیر دارای اختیار و اراده است. سرّ حضور فعال عقلانیت در حیات آدمی آن است که معمولاً آدمی به‌طور پیوسته به محاسبه خودآگاه عقلانی دست نمی‌زند، بلکه بر اساس دستگاه فکری و گرایش از پیش موجودش که همان عقلانیت است، به‌گونه‌ای ناخودآگاه بسیاری از تصمیم‌هایش را رقم می‌زند و همین نیز بخشی از هویت ثانوی او را شکل می‌دهد.

از جمله دلایل دیگری که سبب می‌شود انسان به‌طور طبیعی از مرحله تعقل اولیه گذر کند و با اراده‌ورزی، نظامی از نظریه‌ها و مفاهیم را برسازد، موارد ذیل است: انسان نیازمند تنظیم، تبیین و توضیح دانسته‌های خویش و در صدد پاسخ به مجهولات خویش از طریق ایجاد ارتباط میان دانسته‌های پیشین است. همچنین او در پی کاربردی کردن دانسته‌های خود و به‌ویژه در پی تفاهم با دیگران است. نیازهای فوق‌به‌طور طبیعی، نظام‌سازی فکری و نظریه‌پردازی را ایجاب می‌کند، اما در مراحل بعد - که مرحله تمدنی است - به هر میزان که آدمی در صدد تفاهم با دیگران باشد، از ظرفیت‌های مفهومی و معرفتی آنها تأثیر خواهد پذیرفت. چنین تفسیری از تفکر و معرفت انسانی برخلاف نگره‌های فلسفی و عرفانی است که اساساً برای اراده نقشی قائل نیست؛ مبنای این نگرش فلسفی نیز آن است که پایه اقدام جوارحی و عملی انسان را در اقدام جوانحی و درونی انسان، یعنی فعل معرفت انسانی می‌داند و فرایند معرفت از نظرگاه فیلسوفان مسلمان امری جبری و غیرارادی است.

پس از شکل‌گیری ساخته‌های ذهنی، انسان می‌تواند از دریچه این نظام مصنوع معرفتی دوباره به عالم و آدم نگاه کند و دریافت‌های نویی داشته باشد. نام این دریافت‌های نو را تعقل ثانویه می‌گذاریم. این تعقل ثانویه را می‌توان «تعقل جمعی» نیز نامید، زیرا انسان به‌هنگام تفکر و نظام‌سازی، بیشتر از ادبیات، فرهنگ، علوم زمانه و حتی نظام ارزشی محیط خویش مدد می‌گیرد، هرچند در تعقل اولیه نیز زبان، زمان و مکان تأثیر دارد، اما نقش آنها در فرایند فهم امری تبعی است.

گام سوم در تعقل - که تنها در شرایطی خاص رخ می‌دهد - شکل‌گیری «عقلانیت تمدنی» است و آن هنگامی است که محوریت فردی، یعنی باور، فرهنگ، ارزش و نیازمندی‌های فردی به باور، فرهنگ، ارزش و نیاز جمعی تبدیل می‌شود. در این مرحله پیوندهای جمعی چنان درهم تنیده و هماهنگ می‌شود که اهداف، فرهنگ و نیاز مشترک شکل می‌یابد و برخلاف مرحله زیست و تعقل جمعی که افراد تنها در نسبت با دیگران

هویت خودشان را هماهنگ می‌ساختند، در مرحله تمدنی، هویت‌های یکپارچه مشترک و مستقل از افراد شکل می‌گیرد و به‌عنوان الگوی تفکر و رفتار مورد تبعیت افراد قرار می‌گیرد. در مرحله تمدنی مناسبات جمعی به مرحله‌ای می‌رسد که به تولید فرهنگ مستقل جمعی بدل می‌شود؛ چنان‌که حتی مخالفان آن فرهنگ نیز در حیطه جمعی چاره‌ای جز همراهی با آن ندارند. در چنین حالتی مشارکت فرد به‌ضرورت مشارکت «من» باورمند در مناسبات اجتماعی نیست، بلکه ارزش‌ها، نیازها و فرهنگ جمعی، مبنای تفکر و اراده در افراد است. در این مرحله، اراده فرد یا تک‌تک افراد نیست که جمع را به پیش می‌برد، بلکه اراده‌های افراد در چارچوب اراده جمعی که به‌نسبت هویت مستقلی یافته است عمل می‌کند؛ بر این اساس، در وضعیت تمدنی ممکن است افراد دانشمند بدون اعتقاد شخصی در خدمت پیشبرد دانش و فرهنگ حاکم قرار گیرند.

شناسایی این مراحل در حیات انسانی و جوامع بشری، هم امکان توصیف روان‌شناختی از خود انسان و حالت او را فراهم می‌آورد و هم امکان تحلیل تاریخی - اجتماعی از مراحل تطور اجتماعات بشری را ممکن می‌سازد. نکته مهم آن است که چه بسا همزمان سه‌گونه تعقل اولی، ثانوی (جمعی) و تمدنی در انسان وجود داشته باشد. در وضع تمدنی حتی دانش‌هایی مانند فلسفه قابل تحویل به باور افراد نیست، بلکه به‌عنوان فصل مشترک حاکم بر مناسبات و اراده‌های جمعی عمل می‌کند. بنابراین، دانش و فرهنگ در وضعیت تمدنی هرچند محصول اراده‌هاست، ولی این محصول خود هویت مستقلی یافته است که تغییر آن نیازمند سازوکارهای ویژه است و با اراده‌های فردی نمی‌توان این هویت را متحول ساخت. خلاصه آنکه جوهره تمدن زمانی شکل می‌گیرد که بشر به تولید مشترک ارزش‌ها، مفاهیم و باورها، بر اساس اهداف و مقاصد خاص برسد. آنچه در اینجا باز گفتیم تنها اشاره‌ای به توان مبانی دانش کلام اسلامی در بازتولید نظریه‌های تمدنی بود. همانند این نمونه را تقریباً در تمام ظرفیت‌های پیش‌گفته در دانش کلام می‌توان به اجرا گذاشت.



کتابنامه

۱. ارکون، محمد (۱۹۹۸)، تاریخچه الفکر العربی الاسلامی، بیروت: المرکز الثقافی العربی.
۲. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۲)، الگوی جامع شخصیت زن مسلمان، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۳. _____ (۱۳۸۵)، «درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر»، نقدونظر، ش ۴۳ - ۴۴.
۴. _____ (۱۳۸۶)، «درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر»، نقدونظر، ش ۴۵ - ۴۶.
۵. طرایشی، جورج (۱۹۹۹)، نظریه العقل، بیروت: دارالساقی.
۶. العروی، عبدالله (۱۹۹۷)، مفهوم العقل، الطبعة الثانية، بیروت: المرکز الثقافی العربی.
۷. هگل، گ. و. (۱۳۵۶)، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران: موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.

