

انقلاب اسلامی ایران، سنت و تجدد

امیر نورانی مکرّم دوست^۱

چکیده: اصول‌گرایی به معنای برساختن هویتی برای یکسان‌سازی رفتار فردی و نهادهای جامعه با هنجارهایی است که برگرفته از احکام خداوند هستند. هدف اصلی گفتمان اصالت اسلامی بازگشت به ریشه‌ها و اصول اسلامی بر طبق سنت پیامبر اسلام (ص) می‌باشد. اصول‌گرایی به معنای پشت کردن به مدرنیته و جهان تجدد نیست. در واقع، گفتمان اصالت در صدد مقابله با دو جریان تحجر‌گرایی و تجدد‌گرایی افراطی است. برخلاف سنت‌گرایان و روشنفکران مذهبی که با دغدغه خلوص و تقدس دین و با نگاه حداقلی و انفعالی، دین را به گونه‌ای تعبیر می‌کنند که در مواجهه با امورات معیشتی و دنیایی قرار نگیرد و اساساً حوزه دین را در امور آخرتی و معنوی محدود می‌کنند، گفتمان اصالت اسلامی دغدغه خلوص و توانمندی دین را با هم مدنظر خود قرار می‌دهد و درصدد پیوند میان سنت و تجدد - دنیا و آخرت - برمی‌آید.

کلیدواژه‌ها: اصالت‌گرایی، عقلانیت دینی، سنت و مدرنیته، عقلانیت صوری، عقلانیت بنیادی.

مقدمه

هم‌زمان با پیشرفت علوم تجربی به ویژه با به کارگیری روش تجربی در علوم اجتماعی، ناسازگاری بین برخی از گزاره‌های دینی با دستاوردهای تمدن جدید آغاز شد. حل معضلات نظری و رفع مشکلات عملی برای محقق ساختن دین در جهان مدرن از دغدغه‌های بنیادین متفکران دینی است. گفتمان اصالت در انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی از دههٔ چهل به بعد طرحی نو و بیانی جدید را در حوزه اندیشه دینی مطرح ساخت. این جریان متمایز از همه جریانهای دینی، ضمن تأکید و اصرار بر حفظ و خلوص دین، در صدد توانمند ساختن آن در برابر حوادث و

e-mail: gordmahalleh@yahoo.com

۱. عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه گیلان.

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۸/۸/۶ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۸/۹/۱۲ مورد تأیید قرار گرفت.

تحولات نوین برآمد. گفتمان اصالت اسلامی در چهارچوب سنت و تجدد با تکیه بر اصول حاکم دینی دغدغه پاسخگویی به مطالبات و نیازهای تاریخی ملت ایران را نیز داشت. انقلاب اسلامی از نظر مواجهه با سنتهای ریشه‌دار جامعه نه تنها با آنها تقابل نداشت، بلکه اساساً با تکیه بر باورها، ارزشها، نهادها و نمادهایی شکل یافت که در عرف جامعه شناسی «سنت» تلقی می‌شد. نیازهای آدمی تا آنجا که به سرشت کلی او مربوط است، دقیقاً به دلیل ذات ثابت انسان همیشه ثابت است. از این رو جنبش احیاءگری اسلامی در دوره معاصر نیاز به اصالت را مطرح می‌کند و از مسلمانان می‌خواهد که ماهیت خود را در اسلام اصیل جويا باشند. اما این جنبش دینی حرکتی صرفاً سنتی نیست. انقلاب ایران پدیده‌ای بود که درصدد پیوند میان سنت و مدرنیته برآمد و مدرنیته را بر اساس چهارچوب سنتهای دینی بازخوانی کرد. بر همین اساس عده‌ای انقلاب ایران را حرکتی فرامدرن نامیدند:

یکی از نکات اساسی این است که گفتمان اصالت اسلامی نهضتی سنت‌گرا نیست به رغم تمام تلاشهای تفسیر که برای یافتن ریشه‌های هویت اسلامی در تاریخ و متون مقدس به عمل آمده است، اسلام‌گرایان برای مقاومت اجتماعی و قیام سیاسی همواره به بازسازی هویت فرهنگی متوسل شده‌اند که در واقع پدیده‌ای فرامدرن است (کاستلز ۱۳۸۴ ج ۲: ۳۳).

انقلابیان در انقلاب اسلامی هم سنت را که رفتار مبتنی بر تکرار شیوه‌های گذشته باشد و هم نوگرایی را که علم و خرد را تنها منابع حقیقت می‌دانند، رد می‌کنند. آنچه می‌خواهند تنها ایمان داشتن نیست، بلکه طالب اقدام ملهم از ایمان هستند که مناسب اوضاع و احوال دوران معاصر باشد (لی ۲۱۹: ۱۳۷۹).

گفتمان اصالت در ایران بر آوردی است از شکل‌های سنتی - فرهنگی ریشه دار تاریخی که با تکیه بر آنها و متناسب با شرایط اجتماعی نوین بر نوآوری و تجددگرایی تأکید می‌ورزد. بر اساس همین سرشت دوگانه است که بنیادگرایی اسلامی بین سنت و تجدد گام برمی‌دارد و در متحقق ساختن دین در دنیای مدرن با چالشهای اساسی مواجه می‌باشد. اهداف عمده‌ای را که این نوشتار دنبال می‌کند عبارتند از: (۱) تبیین معنای مدرنیته و ویژگیهای انسان و جهان در دنیای مدرن؛ (۲) تبیین مفهوم عقلانیت دینی و شاخصهای آن؛ (۳) تبیین چالشهای اساسی میان عقلانیت مدرن

دینی با گفتمان اصالت در انقلاب اسلامی ایران؛ ۴) گفتمان اصالت و «تجددگرایی در چارچوب سنتها» با تأکید بر نظرات بنیانگذار انقلاب امام خمینی.

پرسش اساسی مقاله این است که چالشهای اساسی میان مدرنیته (با مبانی نظری خاصی که نسبت به انسان و جهان دارد و با نگاه عقلانیت مدرن نسبت به دین قضاوت می‌کند) با قرائت اصول‌گرایانه از دین (که دارای سرشت دوگانه سنت و تجدد - دنیا و آخرت - و... می‌باشد) چیست و گفتمان اصالت برای متحقق ساختن دین در جهان مدرن از چه مختصاتی برخوردار می‌باشد؟

یکی از اساسی‌ترین مسائلی که اندیشمندان اسلامی به طور عام با آن رو در رو می‌باشند، مواجهه آنها با مسأله دنیای مدرن است. در جهانی که دردها و رنجهای بشر افزون گشته، دلهره‌ها و اضطرابهای وجودی انسان صدچندان شده، آرامش و اطمینان از زندگی آدمیان رخت بر بسته، کدامین مواجهه با دین در این میان راهگشاست؟ دنیای مدرن امروز ویژگیهای خاصی را با خود به همراه دارد، که در پاره‌ای موارد در چالش اساسی با (نگرش رایج از) دین می‌باشد. جایگاه دین در چنین دنیایی چگونه خواهد بود؟ آیا جمع دین و مدرنیته در انسانها و جوامع یک جمع پارادکسیکال نخواهد بود؟ آیا برای انسان مدرن هر برداشتی از دین و هرگونه طرز تلقی از آن امکان‌پذیر است؟

مرور منابع: بازگشت به اصول که یکی از اشکال نوین دینداری در جهان معاصر می‌باشد، ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است. گفتمان اصالت از ابعاد گوناگونی مورد بررسی قرار گرفته است که در ذیل به برخی از آنها اشاره خواهد شد. دسته اول از این تحقیقات به بررسی چگونگی شکل‌گیری این پدیده در جهان معاصر پرداخته است.

۱- مانوئل کاستلز در جلد سوم *عصر اطلاعات* به بررسی نهضت‌های اجتماعی همچون فمینیسم، جنبش محیط زیست و بنیادگرایی اسلامی و مسیحی می‌پردازد. از دیدگاه او این جنبشها واکنشی است از فعل و انفعال متقابل میان جهان شمولی ناشی از تکنولوژی، قدرت، هویت (هویت جنسی، دینی، ملی، قومی، منطقه‌ای؛ اجتماعی - زیستی) و نهادهای دولت. کاستلز معتقد است در سالهای پایانی این هزاره که جامعه شبکه‌ای، فرایندهای برساختن هویت را زیر سؤال می‌برد، بنیادگرایی دینی به عنوان مهم‌ترین منبع هویت، به طور اعجاب‌آوری، نیرومند و اثرگذار جلوه می‌کند. در

شرایط جدید جوامع مدنی تحلیل می‌روند و از هم می‌گسلند بنابراین جستجوی معنا فقط در بازسازی هویت‌های دفاعی حول حصول اجتماع اشتراکی مقدور می‌باشد و «بنیادگرایی مهم‌ترین منبع هویت‌ساز در جامعه شبکه‌ای می‌باشد» (کاستلز ۱۳۸۴: ۲۹).

۲- کتاب *جنبش‌های اسلامی در جهان عرب* نوشته‌ی هرایر دکمجان، به بررسی ریشه‌های تاریخی و الگوهای تجدید حیات طلبی اسلام و انواع مظاهر آن در محیط بحرانی جامعه اسلامی کنونی پرداخته است. نویسنده پس از بررسی حدود ۹۱ گروه اسلامی از جمله انقلاب اسلامی ایران، یک نمونه و ملاک تجربی در مورد جنبش بنیادگرایی اسلامی ارائه می‌دهد.

۳- *تأملی در مدرنیته ایرانی* نوشته‌ی علی میرسپاسی به بررسی گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران می‌پردازد. رویارویی ایران با مدرنیته آن هم بر اساس روایت اروپا مدارانه موضوع اصلی کتاب را تشکیل می‌دهد. از دیدگاه میرسپاسی سیاست مدرنیزاسیون در ایران «از بالا»، «سریع»، «خشونت بار» و «بی‌توجه به بافت فرهنگی جامعه» منجر به گفتمان بازگشت به اصل گردید. از دیدگاه نویسنده ایدئولوژی انقلاب ایران بیش از آنکه بازتابی از برخوردی سخت میان «مدرنیته» و «سنت» باشد. تلاشی است برای تحقق مدرنیته از طریق مطابقت با تجربه‌های ملی، فرهنگی و تاریخی (میرسپاسی ۱۳۸۴: ۴۱).

دسته دوم به تحقیقاتی اختصاص دارد که به بیان چالش‌های پدیده بنیادگرایی با دنیای مدرن اشاره دارند. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و تثبیت نظام جمهوری اسلامی، اداره جامعه اسلامی با مشکلاتی مواجه گردید. چالش‌های عملی میان حکومت دینی و دنیای مدرن؛ زمینه‌های شکل‌گیری برخی از مباحث نظری را مجدداً درباره دین و مدرنیته مطرح ساخت که در ذیل به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

۱- عبدالکریم سروش در کتاب *سنت و سکولاریسم* پس از بیان تفاوتها میان جهان جدید و جهان قدیم بر اساس یک تقسیم‌بندی سه‌گانه (دینداری معیشت‌اندیش، دینداری معرفت‌اندیش و دینداری تجربت‌اندیش) به بررسی مشکلات هر یک از این سه نوع دینداری در جهان مدرن می‌پردازد. دین‌ورزی معیشت‌اندیش نوعی دین‌دنیوی است که دین را برای زندگی در دنیا و آبادانی این جهان می‌خواهد (سروش ۱۳۸۱: ۱۸۳). حاکمان و روحانیونی که معتقدند می‌توان حکومت دینی را در دنیای جدید برقرار کرد، در این سطح از دینداری (دینداری معیشت‌اندیش) با دنیای مدرن روبرو می‌شوند (سروش ۱۳۸۱: ۱۹۱). دینداری معرفت‌اندیش مجموعه‌ای از

اندیشه‌هاست نه مجموعه‌ای از اعمال و آداب. در این نگاه پیامبر^(ص) به صورت یک معلم و مدرس، یک جهان‌بینی را معرفی می‌کند. این نوع دینداری صعب‌ترین مشکلات را از جهت دفاع عقلانی از دین در جهان مدرن دارد (سروش ۱۳۸۱: ۱۹۵-۱۹۲). سومین سطح دینداری، دینداری تجربت‌اندیش است. در این سطح از دینداری، از تجارب و اذواق شهودی پیامبر^(ص) پیروی می‌شود. تجربه دینی اساس و قائمه دینداری فرد است. اما این سطح از دینداری نیز در جهان مدرن با مشکل اسطوره‌زدایی مواجه می‌باشد (سروش ۱۳۸۱: ۱۹۸-۱۹۷).

در یک تقسیم‌بندی دیگر چنین بیان می‌شود که دین از یک هویت سه لایه (فقه، اخلاق و تجربه دینی) تشکیل شده است که دینداری معیشت‌اندیش در لایه اول (فقه) می‌ایستد. دینداری معرفت‌اندیش از لایه اول عبور می‌کند و لایه اول و دوم (فقه و اخلاق) را زیرنگاه معرفت‌شناسانه خود می‌گیرد. دینداری تجربت‌اندیشه می‌خواهد به قلب دین نفوذ کند (سروش ۱۳۸۱: ۱۷۷).

در این کتاب مشکلات سطوح سه گانه دینداری در جهان مدرن به گونه‌ای مطرح می‌شود که گویا این سطوح سه گانه سه جزیره جدا از هم می‌باشند و همه کسانی که از لایه فقهی سخن می‌گویند فقط در همان لایه متوقف خواهند شد و هیچ‌نگاهی به سطوح دیگر نخواهند داشت و برعکس. در حالی که می‌توان دین را مجموعه‌ای به هم پیوسته از این سه سطح دانست به گونه‌ای که سطح اول و دوم دینداری را مقدمه لازم برای سطح سوم برشمرد.

در ضمن، نویسنده فقط به توصیف مشکلات دینداری در سطوح سه گانه پرداخته و از ارائه طریق برای حضور دین در جهان مدرن طفره می‌رود. اگر افسوس‌زدایی یا نفی اتوریته و ... از ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر جهان مدرن می‌باشد. پس هیچ سطحی از دینداری در دنیای مدرن قابل تحقق نخواهد بود. به عبارت دیگر، سؤال اساسی این نوشتار (چگونگی تحقق دین در جهان مدرن) بی پاسخ خواهد ماند.

۲- در مقاله‌ای دیگر از همان کتاب مصطفی ملکیان در پاسخ به این پرسش که آیا جمع بین تدین و مدرنیته ممکن است یا خیر، می‌گوید در صورتی که از فهم سنتی از دین عبور کنیم و دین را به صورت جدیدی بپذیریم که با عقلانیت قابل جمع باشد پاسخ مثبت است. دیدگاه ملکیان را می‌توان چنین خلاصه نمود:

- برخی از مؤلفه‌های مدرنیته اجتناب‌ناپذیرند.

- کارکرد اساسی ادیان کاهش درد و رنج در زندگی از طریق ارائه معنا برای زندگی می‌باشد.

- دین سنتی، مابعدالطبیعه‌ای را عرضه می‌کند که پذیرش آن برای انسان آن زمان معقول بود اما آن متافیزیک امروزه زیر سؤال رفته است.

- با توجه به اینکه افسون‌زدایی از مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر جهان مدرن است، بنابراین فهم سنتی از دین در التیام دردها و رنجها ناتوان خواهد بود.

- امروزه به فهم جدیدی از دین نیاز است تا با کمترین بار متافیزیکی توان حل دردها و رنجها را داشته باشد.

- معنویت فهم جدیدی از دین است که با عقلانیت سازگاری دارد.

۳- محسن کدیور نیز در مقاله‌ای دیگر از کتاب *سنت و سکولاریسم* تحت عنوان «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» مواجهه عالمان اسلامی در ایران معاصر با مقتضیات عصر جدید را به سه رویکرد طبقه بندی کرده است. این سه رویکرد عبارتند از: مدل ثابت و متغیر، مدل فقه حکومتی یا فقه المصلحه، مدل اسلام معنوی یا غایت مدار (سروش ۱۳۸۱: ۴۰۸).

در رویکرد اول احکام اسلامی دو قسمند: احکام ثابت و احکام متغیر. احکام ثابت، لایتغیر و دائمی، متن شریعت را تشکیل می‌دهند و احکام متغیر، مقطعی، موقت و تابع مصالح موضوعی و زوال پذیرند. اگرچه در جامعه دینی احکام متغیر لازم الاجرا هستند اما جزء متن شمرده نمی‌شوند. در اینکه مقنن احکام متغیر چه کسانی هستند تقریرهای چندگانه (تقریر علامه طباطبایی، تقریر میرزای نائینی و تقریر سید محمد باقر صدر) وجود دارد که هر کدام با سؤالاتی از سوی نویسنده مواجه می‌باشد (سروش ۱۳۸۱: ۴۲۰-۴۰۸).

رویکرد دوم مدل فقه حکومتی است که از ابتکارات مرحوم امام خمینی می‌باشد (سروش ۱۳۸۱: ۴۲۰). این رویکرد رهاورد مواجهه عملی دین با اداره جامعه، و به بیان دقیق‌تر، رویارویی دین و مشکلات اجتماعی در عصر مدرن است. نویسنده پس از بیان مشکلاتی برای این مدل، رویکرد سوم «اسلام معنوی و غایت مدار» را به عنوان رویکردی که نکات قوت دو رویکرد گذشته را داراست و در عین حال اشکالات آنها را مرتفع می‌سازد، معرفی می‌کند. از آنجا که عدالت مقیاس دین است و نه دین مقیاس عدالت، و از آنجا که عقلایی بودن مقیاس حوزه اجتماعات و فقه معاملات است، می‌توان نتیجه گرفت که احکام فقهی تا زمانی که بر مقتضای عدالت باشند و سیره عقلا برخلاف آنها نباشد، دارای اعتبار و حجیت هستند (سروش ۱۳۸۱: ۴۲۸). به عبارت دیگر، در این رویکرد ملاک اعتبار احکام شرعی در هر زمان عادلانه بودن و موافقت آن با سیره عقلاست

(سروش ۱۳۸۱: ۴۳۰). اسلام معنوی یعنی توجه جدی به اهداف و غایات متعالی دین و معنای اسلام یعنی احکام، قالبهای عملی را برتر از اهداف و غایات ندانیم و یقین بدانیم که احکام، مطلوب بالعرض و غایات، مطلوب بالذات هستند (سروش ۱۳۸۱: ۴۲۸).

روش تحقیق: از آنجایی که در این نوشتار به بررسی برخی از پرسشهای بنیادین درباره گفتمان اصالت در جهان مدرن پرداخته می‌شود؛ روش تحقیق از نوع تحقیق بنیادی می‌باشد. سعی بر آن است که منابع این تحقیق مستند به کتب و مقالات صاحب نظران اصلی متناسب با هر موضوع باشد. بر همین اساس با استناد به دیدگاه بنیان‌گذار انقلاب اسلامی ایران، امام خمینی، به تبیین مقوله «گفتمان اصالت» و نیز با استفاده از نظریات محوری یکی از نظریه پردازان کلاسیک (عقلانیت از دیدگاه ماکس وبر) به تبیین «مبانی نظری مدرنیته و شاخصهای آن» پرداخته شده است. برای تحریر محل نزاع ابتدا اشاره‌ای به مفهوم مدرنیته و عقلانیت دینی و مختصات آن خواهیم داشت تا چالشهای اساسی میان مدرنیته و گفتمان اصالت آشکار گردد. سپس چگونگی مواجهه گفتمان اصالت با آن چالشها را بیان خواهیم داشت.

مدرنیته: واژه modernus از قید modo مشتق شده است. در زبان لاتین modo به معنای «این اواخر، به تازگی؛ گذشته‌ای بسیار نزدیک» به کار رفته است (احمدی ۱۳۸۰: ۳).

در معنای مدرنیته اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد و تاکنون از مدرنیته تعریفهای فراوان و گاه متضادی ارائه شده است. در سده شانزدهم؛ رویارویی مسائل تازه با سنتهای کهن مهم‌ترین معنای ضمنی مدرنیته به حساب می‌آمد. این معنای ضمنی تا به امروز همراه با معنای اصلی آن باقی مانده است. از نظر شماری از نظریه‌پردازان علوم اجتماعی نیز مشروعیت «مدرن بودن» یا مدرنیته از پیکارش با سنتها نتیجه می‌شود (احمدی ۱۳۸۰: ۵).

بسیاری از نظریه پردازان در مورد این نکته با هم توافق دارند که مدرنیته یعنی منش شیوه زندگی امروزی و جدید که به جای منش کهن زیستن نشسته و آن را نفی کرده است. البته شارل بودلر این تعریف از مدرنیته را غیردقیق می‌داند. مدرن بودن به گمان او، یعنی درک این واقعیت که چیزهایی از زندگی کهنه در زندگی نو باقی مانده‌اند که ما باید با آنها بجنگیم. مدرنیته این سان موقعیت آرامی نیست که در آن همه سنتها و باورهای عتیق از میان رفته باشند، و آدمها خوش و خرم به گونه پیروزمندان زندگی کنند. برعکس، مدرنیته یعنی در حال جنگ بودن با سنتها و باورهای کهنه‌ای که همراه شده‌اند با آنچه ما شیوه تازه زیستن می‌نامیم، آن هم نه در شکلهای

قدیمی خود، بل در شکلهایی امروزی که باز شناختن آنها گاه کار بسیار دشواری است (احمدی ۱۳۸۰: ۹). مدرنیته منکر هر گونه اقتدار و اعتبار برای گذشته است. هیچ گونه احترام یا حرمتی برای گذشته و سنت قایل نیست. راز پویایی مدرن در آزادی و رهایی کنش انسان از موانع و محظورات ناشی از آداب و سنن عرف و عادات، سنت و تعهدات جماعتی می‌باشد. به تعبیر مارکس: «هرچیز جامد ذوب می‌شود و به هوا می‌رود، هرچیز مقدس هتک حرمت می‌گردد» (نوذری ۱۳۷۹: ۳۱). بر همین اساس:

مدرنیته عصری است که ویژگی شاخص آن تحولات دائمی است؛ لکن عصری آنگاه از این ویژگی شاخص خود؛ عصری که اشکال حقوقی خود، آفرینشهای مادی و معنوی خود، دانش و اعتقادات خود را به مثابه جریانانی سیال، گذار، متغیر، غیرثابت و غیرقطعی تلقی می‌کند. جریاناتی که صرفاً باید تا «اطلاعی بعدی» به آنها باور داشت و عمل کرد (نوذری ۱۳۷۹: ۲۷).

مدرنیته و عقلانیت دینی

مفهوم عقلانیت از مفاهیم اساسی در جامعه‌شناسی ماکس وبر است که از طریق آن به تحلیل جامعه‌شناسی دین می‌پردازد. در اینجا به بررسی مفاهیمی خواهیم پرداخت که با دیدگاه اصالت‌گرایانه از دین سر ناسازگاری دارد: «عقلانی شدن عبارت است از سازمان دادن زندگی به وسیله تقسیم و همسازی فعالیتهای گوناگون بر پایه شناخت دقیق مناسبات میان انسانها با ابزارها و محیطشان، به منظور تحصیل کارایی و بازده بیشتر» (فرونده ۱۳۶۸: ۲۶). از ویژگیهای اساسی عقلانیت، افسون زدایی از جهان است:

اساس عقلانیت مدرن بر این مبنا استوار است که آدمی می‌تواند همه چیز را محاسبه کند و تمامی ابعاد زندگی را مورد تحقیق قرار دهد و بر همه چیز مسلط شود و همین مناسبت است که با جهان بینی وحدانی و نظام ارزشی دین ناسازگار است. دیگر نیرویی رمزی که بر جهان مسلط باشد وجود ندارد (اباذری ۱۳۷۷: ۱۵۰).

دیگر نمی‌توان معنای جهان را به یگانه‌ای فراج جهانی نسبت داد. افسون‌زدایی بنیان معرفت‌شناسی وبر است. نگرش آدمی به زندگی در جهانی عقلانی شده، افسون زدوده و گسسته و متناقض است. براساس افسون‌زدایی است که امور فوق طبیعی و فرا انسانی سیر طبیعی و انسانی خود را طی

می‌کند و بر این اساس «پروتستانتیسم جنبه‌های مناسکی و آیینی کاتالیسیسم را تا حد زیادی حذف کرد و رمز و راز، معجزه و جادو را به دور انداخت» (همیلتون ۱۳۷۷: ۲۹۸). گرچه در جهان قدیم نیز نوعی عقلانیت حاکم بود. اما عقلانیت در جهان سنتی مبتنی بر یقین بود. مهم‌ترین وجه معرفتی فرایند عقلانی شدن در جهان مدرن دست شستن از یقین و برهان است. حقایق دین و حیانی، مدعای ضرورت دارند ولی حقایق دین طبیعی ادعای تجربی بودن دارند. در دین طبیعی محتوای فرا عقلی ایمان نفی می‌شود.

از جمله نکات مهم دیگر اشاره به انواع اخلاق و رابطه آن با عقلانیت است. ماکس وبر دو نوع اخلاق مسئولیت و اخلاق اعتقادی را متناظر با عقلانیت صوری و عقلانیت بنیادی یا ارزشی می‌داند: «باید کاملاً آگاه بود که سبب رفتار اخلاقی می‌تواند دو نوع حکم متفاوت و آشتی ناپذیر باشد. رفتار می‌تواند به سبب اخلاق غایات مطلق انجام گیرد و یا به سبب اخلاق مسئولیت» (اباذری ۱۳۷۷: ۱۴۱). کسی که در پی اخلاق مسئولیت است باید در مورد نتایج احتمالی و پیش‌بینی پذیری اعمال خود به‌طور عقلانی اندیشیده باشد:

کسی که معتقد به اخلاق مسئولیت است اگر بخواهد دست به عملی بزند
باید تقایص معمولی مردمان را در نظر بگیرد. نباید کاری کند که نتایج
اعمال او گریبانگیر دیگران شود زیرا که او باید نتایج آن اعمال را محاسبه
کند (اباذری ۱۳۷۷: ۱۴۲).

اما بر اساس اخلاق غایات مطلق، مؤمن به مسیح بر آن است که تکلیف خود را انجام دهد و نتایج را به دست خدا رها کند و نگذارد شعله مقاصد خیر به خاموشی گراید. زنده نگه داشتن این شعله با هر عمل غیر عقلانی که میسر باشد وظیفه است.

تنش میان اخلاق غایات مطلق با اخلاق مسئولیت متناظر با تنش است که میان عقلانیت صوری و عقلانیت ارزشی وجود دارد. در جهان جدید بینش ماورای طبیعی و متافیزیکی انسان نسبت به طبیعت جای خود را به بینش علمی داد و به دنبال این تغییر بینش در عرصه طبیعت، تدریجاً بینش انسان در عرصه اجتماعی و سیاسی هم متحول گردید. یعنی تصویر متافیزیکی و ماورای طبیعی از جامعه و اقتصاد هم عوض شد و جای خود را به بینش علمی داد و این امر به تدریج باعث آن شد که مذهب در زندگی دنیوی و در صحنه سیاسی حضور کم‌رنگی پیدا کند. سکولارسازی را باید به عنوان یک تحول اجتماعی در نظر گرفت که به محدودیت نقش نهادی

فرهنگی و اجتماعی دین منجر می‌شود. فرایندی که دین اهمیت و قدرت اجتماعی خویش را از دست می‌دهد. از دیدگاه ویلسون جدا انگاری دین و دنیا است:

فرایندی است که طی آن وجدان دینی، فعالیت‌های دینی نهادهای دینی در عملکرد نظام اجتماعی به حاشیه رانده می‌شود و کارکردهای اساسی در عملکرد جامعه با خارج شدن از زیر نفوذ و نظارت عواملی که اختصاصاً به امر ماورای طبیعی عنایت دارند، عقلانی می‌گردد (الیاده ۱۳۷۴:۱۲۹).

از آنجایی که برخی سکولاریسم را همان جدایی دین از سیاست می‌دانند. بی‌مناسبت نیست که سکولاریسم در عرصه سیاست را به طور دقیق‌تر معنا کنیم:

در عصر جدید سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه معیشت و سیاست معرفی شده است. حکومت سکولار، حکومتی است که با دین ضدیت ندارد، اما دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل خود (سروش ۱۳۷۶:۴۲۳).

لازم است ذکر شود که ضعیف شدن تدریجی قوانین و مقررات نهادی دین با شکوفایی اشکال مختلف دین‌گرایی همراه می‌شود و در واقع می‌توان گفت سکولارسازی دین به نحوی منجر به شکل‌گیری پلورالیسم دینی می‌گردد. پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی از استقرار یک دین خاص به صورت انحصاری جلوگیری می‌کند و اشکال مختلف دینی را برای ارضای خواسته‌های اجتماعی برآورده می‌سازد. چنانکه برگر اشاره می‌کند از دست دادن صورت انحصارطلبی خود توسط دین در حقیقت یک جریان اجتماعی - روان‌شناختی است و این امر نیز منزلت اجتماعی دین را تحت تأثیر قرار می‌دهد:

کثرت‌گرایی انتخاب‌های بین دین و غیر دین (و یا مسائل و موضوعهای دینی و غیر دینی) را به یک انتخاب آزاد فردی تبدیل کرده و در باب رابطه افراد با دین مقداری کم و بیش زیاد، نسبی بودن را وارد ساخته است (ویلیم ۱۳۷۷:۱۴۹).

لذا تکثر‌گرایی دینی در نسبی ساختن حقیقت و فردی سازی دین تأثیر به‌سزایی دارد:

فردگرایی از دو محور اساسی تشکیل شده است که عبارتند از دو نفی، یعنی نفی هرگونه اقتدار برتر از فرد و به دنبال آن نفی هرگونه معرفت برتر از

عقل استدلالی فرد، فردیت پرستی یعنی خودداری از پذیرفتن یک اقتدار برتر و نیز یک معرفت برتر از عقل استدلالی فرد (گنون ۱۳۷۲: ۹۱).

تکیه بر عقل استدلالی میدان را برای نسیت مهیا می‌کند:

عقل استدلالی که یکسره نسبی است و نمی‌تواند به نحوی ارزشمند به جز در حوزه امور نسبی به کار بسته شود کاملاً مسلم است که این نسیت یگانه سرانجام منطقی فلسفی اصحاب عقل می‌باشد (گنون ۱۳۷۲: ۵۸).

سیر عقلانی شدن دین در فرایندهای زیر چنین خلاصه می‌شود:

عقلانیت و افسون زدایی: براساس عقلانیت تمام ابعاد زندگی محاسبه پذیر است و نیروی رمزی بر جهان تسلط ندارد و جهان خصلت مقدسش را از دست می‌دهد. انسان و طبیعت موضوع تبیین علی - عقلانی و دخل و تصرف می‌شوند. در این جهان نیروهای فرا طبیعی نقشی ندارند. معرفت طبیعی و انسانی: کلیه امور فوق انسانی سیر طبیعی و انسانی خود را طی می‌کند و توجیحات جادویی، کاریسمایی به توضیحات طبیعی و انسانی گذر می‌کند. دانش و رفتار و نمادهایی که زمانی مبتنی بر قدرت خدایی تصور می‌شدند به پدیده‌هایی آفریده انسانی و تحت مسئولیت او تبدیل می‌شود.

- اخلاق گرایی: جنبه‌های مناسکی و آیینی تا حد زیادی حذف می‌شود و اخلاق گرایی جای مناسک گرایی را می‌گیرد. راه رسیدن به رستگاری اخلاق است نه مناسک.

- اخلاق مسئولیت: انسانها در پی اخلاق مسئولیت باید در مورد نتایج احتمالی و پیش بینی پذیر اعمال خود به طور عقلانی اندیشیده باشند. فرد مسئول اعمال خود می‌باشد. نباید نتایج اعمال او گریبانگیر دیگران شود. این نوع اخلاق در مقابل اخلاق غایات قرار دارد که فرد فقط به دنبال تکلیف خود می‌باشد و نتایج را به دست خدا رها می‌کند.

- سکولاریزاسیون: فراگردی که طی آن نهاد، کنشها و آگاهی مذهبی اهمیت اجتماعی‌شان را از دست می‌دهند (با تعبیر ویلسون) (همیلتون ۱۳۷۷: ۱۴) و سمبولهای دینی ویژگی خود را به عنوان سمبولهایی که کل جامعه را فرا می‌گرفتند از دست می‌دهند (باتعبیر برگر) (ویلیم ۱۳۷۷: ۲۴).

- پلورالیسم: به این معنا که تنها یک دین، دین حقیقی نیست و همه ادیان حقند. ادیان راههای متفاوتی هستند که به مقصد واحد منتهی می‌شوند.

- ایمان متمایز از دین: دین یک پدیده بیرونی و یک نهاد اجتماعی است که از ایمان که پدیده درونی و فردی است متمایز می‌باشد. امروزه در جهان مدرن باید به معنویت دین بسنده کرد (نه فهم سنتی از دین) تا بتوان پیوندی بین مؤلفه‌های مدرنیته و دین برقرار کرد.

ما چه بخواهیم و چه نخواهیم در معرض مدرنیته قرار گرفتیم و مدرنیته مؤلفه‌های خود را بر ما تحمیل نموده است. انسان سنتی از لحاظ عاطفی، ارادی و عملی با انسان مدرن متفاوت است و بالطبع مسائل و مشکلات فرا روی بشر نیز به گونه‌ای دگر خواهد بود. علی‌رغم تحولات چشمگیر مادی و اجتماعی جهان مدرن، بشر امروز با بحرانهایی مواجه است که به تعبیر ماکس وبر زندگی به یک قفس آهنین مبدل گشته است. با رفتن یقین در عرصه معرفت و شناخت، آرامشی را که بشر در غایت مداری هستی یافته بود از دست داد. از سوی دیگر فرد گرایی، اصالت لذت را با اصالت ارزش جایگزین کرد. عقلانیت ابزاری که همه چیز را با معیار سود و زیان می‌سنجد مبدل گشتند. با سکولار شدن زندگی، روح و معنویت در زندگی کمرنگ گردید. جهانی شدن فرهنگ و جهان شمولی اشکال نوین سازمانهای اجتماعی در سرمایه داری صنعتی، هویت و فرهنگ جوامع را با تهدید مواجه ساخته و بحران هویت را به ارمغان آورد. علوم جدید با استناد به روش تجربی به شناخت پاره پاره درباره رفتار بشر دست یافته است که از لحاظ کمی اعجاب‌برانگیز، اما از لحاظ کیفی بسیار سطحی است و هیچ‌گاه نتوانست نسبت به حقیقت ناب انسان، شناختی به دست دهد. همچنین، مسأله تخریبی که فناوری برای محیط زیست به بار آورد نیز همگی از جمله مشکلاتی است که جوامع امروزی با آن مواجه‌اند.

در اینجا ما در صدد تبیین بحران دنیای متجدد نیستیم، اما خیزش نهضت‌های اجتماعی رهایی‌بخش^۱ در جهان سوم و جنبشهایی همچون فمینیسم و محیط زیست^۲ که در پی تغییر شکل مناسبات انسانی در بنیادی‌ترین سطوح آن هستند، خود گواهی است بر بحرانهایی که جهان مدرن پیش روی بشریت گذاشت. گفتمان اصالت واکنشی بود به بحرانی که تمدن جدید و مدرنیته پیش روی بشریت گذاشت. گفتمان اصالت از دل چنین محیط بحرانی نوید طرحی نو را سر داد که ضمن دعوت بشریت به اصول و بنیانهای ارزشی دینی برای رهایی از بحرانهای جهان جدید، از

۱. ر.ک. به: هرابرد کمجیان، بنیادگرایی اسلامی.

۲. ر.ک. به: کاستلز ۱۳۸۴ ج ۲: ۱۸.

دستاورد‌های نوین بشری نیز استقبال کرد. بر اساس این رویکرد شکاکیت آگاهانه نسبت به تمامی نظریه‌های تجدد و بازخوانی آن بر اساس فرهنگ بومی باعث برون رفت از بن بست است که مدرنیته فرا روی بشریت قرار داده است.

گفتمان اصالت و جهان مدرن

همان‌طور که اشاره شد برخی از روشنفکران مذهبی در مواجهه با مدرنیته اساساً مدرنیته و مؤلفه‌های آن را به عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر پذیرفته‌اند. این طیف از روشنفکران متأثر از فرایند نوگرایی در غرب، راه نجات از عقب‌ماندگی را در نوآوری و تجددگرایی غربی می‌پنداشتند. از دیدگاه آنها در جهان مدرن همه چیز با شدت و عمق و محتوای خاص دچار دگرگونی است و پایه‌های سنتی تاب‌ایستادگی در برابر این فرآیند را ندارند. آنها متأثر از فرهنگ مدرنیته، دچار نوعی نوآوری جنون‌آمیز گشته و تمام پایه‌های بومی و سنتهای بنیادین را متحول دیدند. در واقع، اینان صورت مسئله را طوری طرح می‌کنند که جواب آن از قبل مشخص است؛ یعنی در مواجهه با مدرنیته آنچه باید تعدیل گردد نگاه ما به دین است.

لذا نگاه حداقلی به دین را راه حل قضیه دانسته‌اند و از دین فقط به معنویت (مصطفی‌الملکیان) یا خدا و آخرت (مهدی‌بازرگان) یا تجربه دینی (عبدالکریم سروش) یا اسلام معنوی (محسن کدیور) بسنده می‌کنند. از دیدگاه روشنفکران مذهبی، این مدرنیته است که قواعد بازی را مشخص می‌کند. در واقع نوعی نگاه منفعلانه نسبت به دین در این دیدگاه حاکم است.

اما با توجه به نظریات جدیدی که امروزه نسبت به مدرنیته و جهان مدرن مطرح می‌باشد^۱، به روشنی می‌توان به گفته برگر اذعان نمود که «مدرنیسم انعطاف‌ناپذیر و یا غیر قابل اجتناب نیست» (محمدی عراقی ۱۳۷۳ ج ۲: ۴۲۴). یکی از مبادی اولیه اصالت‌گرایی اصرار بر اصول و پایه‌های اساسی دین و اعتماد به شیوه‌های سنتی برداشت از دین است. البته این اصول‌گرایی، به معنای پشت کردن به مدرنیته و جهان تجدد نیست. در واقع، گفتمان اصالت در صدد مقابله با دو جریان افراطی است، رویکرد سنتی و متحجرانه و رویکرد تجددگرایی افراطی. رویکرد سنتی رویکردی است که در مقابل هرگونه نوگرایی مقاومت می‌کند. و تجددگرایی افراطی که دست از اصول ثابت دین

۱. ر.ک. به (ویستر: ۱۷، نظریه‌های جامعه‌اطلاعاتی).

برداشته و خواهان اجتهاد در اصول و مبانی دین شده، به تمامی بنیادهای دین به جز معنویت آن پشت می‌کند. اما اصالت‌گرایی اسلامی رویکرد نوینی است که ضمن پذیرش جهان مدرن برحفظ سنتها و پایه‌های ثابت دین وفادار می‌ماند. سنت در این چهارچوب به معنای احکام ثابت‌ه‌ای است که حق تغییر در آن جز در چهارچوب ضرورت و مصلحت وجود ندارد. چون احکام ثابت دینی دایره مدار مصالح و مفسادند و مصالح و مفساد به حسب مقتضیات زمان و مکان تغییرپذیرند، لذا احکام ثابت نیز برحسب مصالح نوین تغییر می‌یابند. گفتمان اصالت در انقلاب اسلامی ایران با پایبندی به سنت در جهان مدرن در جستجوی یک آغاز تازه و یک تأسیس مجدد از اسلام ناب بود. این رویکرد بر اساس ماهیت نوین خود در صدد پذیرش مدرنیته در چهارچوب سنت برآمد که در ذیل به برخی از ویژگیها و دوگانه‌های سنت و تجدد در این گفتمان اشاره خواهیم کرد.

آزادی درونی و بیرونی

اگر دغدغه بشر در دوره‌های گذشته فقط آزادیهای درونی و رهایی از نفسانیات بود، دغدغه بشر در جهان مدرن فقط به آزادیهای بیرونی و رهایی از ساختارهای ظالمانه اجتماعی محدود شده است. گفتمان اصالت بر اساس انسان‌شناسی جامعی که ارائه می‌دهد فقدان آزادیهای درونی و آزادیهای بیرونی را بزرگترین معضل جامعه بشری معرفی می‌نماید بر اساس این رویکرد بزرگترین گرفتاری بشر در جهان مدرن این است که طلایه‌داران عدالت و آزادیهای بیرونی کسانی هستند که از درون به اعتدال نرسیدند. بر اساس گفتمان اصالت، رهایی از ساختارهای ظالمانه اجتماعی، امتداد آزادیهای درونی و رهایی از هوسهای شیطانی و نفسانی می‌باشد. بنابراین مبارزه با حکومت‌های طاغوت و استبدادی یک رسالت دینی هر مسلمان به حساب می‌آید.

اسلام دین رهایی است. رهایی از وابستگیهای مادی و فانی. رهایی از ساختارهای ظالمانه اجتماعی. اسلام دینی است که آبادانی دنیا را در راستای آبادانی آخرت تعریف می‌کند. انقلاب اسلامی ایران قبل از شکستن ساختار استبدادی رژیم پهلوی، تحول اساسی در نگرشها و باورهای دینی مردم به ویژه نسل جوان پدید آورد. به دنبال انقلاب اسلامی نگرشها نسبت به انسان و جهان متحول گردید:

انقلابی که در ایران واقع شد، قبل از انقلاب مهم که کوبنده بود، یک انقلابی در باطن مردم حاصل شد. ... آن چیزی که در اینجا حاصل شد و

باید او را جزء معجزات، ما حساب بکنیم، همان انقلاب درونی این ملت بود
(امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۴۷۹).

اسلام از دیدگاه گفتمان اصالت، چه در عرصه فردی و درونی و چه در عرصه اجتماعی و بیرونی، به عنوان دین رهایی بخش ظاهر گشت. بر اساس این دیدگاه صرف اسلام آوردن و ایمان داشتن کافی نیست و نمی‌تواند انسان را به حقیقت و جوهره دین برساند.

اسلام در این قرائت، دین رهایی است. رهایی از ظاهر حیات دنیوی و رسیدن به باطن عالم هستی و حیات معنوی. بر اساس این نگرش است که تمامی اعمال انسان با توجه به حیات معنوی ارزیابی می‌شود و همه اعمال فردی و اجتماعی انسان باید متوجه آن هدف غایی باشد. بنابراین یک مسلمان نمی‌تواند در زندگی اجتماعی خود نسبت به ظلم و استبداد و بی‌عدالتیها، رفتارهای ضد انسانی و ضد اخلاقی بی‌تفاوت باشد. گفتمان اصالت اسلامی در انقلاب ایران حرکتی برای بازسازی هویت جدید در جامعه اسلامی ایران بود. به تعبیر میشل فوکو روح انقلاب اسلامی در این حقیقت نهفته است که ایرانیها از خلال انقلاب خود درصدد ایجاد تحول و تغییر در خویش بودند. در واقع هدف اصلی آنها ایجاد تحولی بنیادین در وجود فردی و در حیات سیاسی و اجتماعی و در نحوه تفکر و شیوه نگرش خویش بود:

هویت اسلامی بر مبنای ساختار شکنی دوگانه‌ای بر ساخته می‌شود که یکی مربوط به کنش‌گران اجتماعی است و دیگری به نهادهای جامعه. کنش‌گران اجتماعی خواه به عنوان فرد، خواه به عنوان عضو یک گروه قومی یا به عنوان شهروندان یک ملت باید ساختار وجودی خود را درهم شکنند (کاستلز ۱۳۸۴ ج ۲: ۳۲).

ایرانیان خواهان این بودند که تجربه و نحوه زیستن خود را دگرگون سازند:

برای یک مسلمان وابستگی بنیادی نه به وطن بلکه به امت است که همگی از نظر تسلیم بودن در برابر الله برابر و یکسانند. از طرف دیگر دولت ملی نیز باید هویت خود را محو کند. دولت اسلامی که مبتنی بر شریعت است بر دولت ملی اولویت دارد (کاستلز ۱۳۸۴ ج ۲: ۳۳-۳۲).

خلوص و توانمندی دین

برخلاف سنت‌گرایان و روشنفکران مذهبی که با دغدغه خلوص و تقدس دین، دین را به گونه‌ای تعبیر می‌کنند که در مواجهه با امورات معیشتی و دنیایی قرار نگیرد و اساساً حوزه دین را در امور

آخرتی و معنوی محدود می‌کنند. گفتمان اصالت اسلامی دغدغه خلوص و توانمندی دین را با هم مد نظر خود قرار می‌دهد. بر همین اساس است که امام خمینی فقه سنتی را کافی ندانسته و فقه پویا را هم لازم می‌شمرد. ایشان ضمن آنکه منابع چهارگانه «کتاب - سنت - عقل - اجماع» را تنها منبع استنباط احکام و مقررات دینی معرفی می‌کند، اظهار می‌دارد:

اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد. برای مردم و جوانان و حتی عوام هم قابل قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید من در مسائل سیاسی اظهار نظر نمی‌کنم (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۸۹).

ایشان در نامه‌ای به مجمع تشخیص مصلحت نظام نقش زمان و مکان و پویایی اسلام را به اعضای شورای نگهبان متذکر می‌شوند:

تذکری پدران به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیریها است. ... این بحثهای طلبگی مدارس، که در چهارچوب تئوریهاست، نه تنها قابل حل نیست، که ما را به بن‌بستهایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد - و خدا آن روز را نیاورد - باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خمهای اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی، متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۱۸-۲۱۷).

بحث زمان و مکان و التزام به فقه سنتی، اما کافی ندانستن آن و بلکه ضرورت داشتن اجتهاد پویا، همگی از جمله اقداماتی است که امام — رحمت الله علیه — پس از بررسی تجربه دوران حاکمیت اسلام و درک مشکلاتی که حکومت اسلامی با آن رو در رو گردید به منظور پاسخگویی به مشکلات و توانمندی حکومت اسلامی بدان پرداختند.

همان‌طور که بیان شد ماهیت انقلاب بر اساس نواندیشی دینی امام خمینی پیوندی میان سنت تجدید برقرار کرد. در این دیدگاه نه هر کهنه‌ای مطرود است، و نه هر نویی با ارزش است. نوآوری در این دیدگاه کوششی آگاهانه و هدفمند است جهت بهبود بخشیدن وضع موجود و کارآمد ساختن آن نسبت به تحولات. یکی از مکانیسم‌هایی که حضرت امام براساس آن بین سنت و تجدید به معنای مذکور پیوند برقرار کرد و براساس آن چهره‌ای توانمند از اسلام ارائه داد تا نسبت به همه مسائل نوین پاسخگو باشد تئوری ولایت مطلقه فقیه است. ایشان بعد از مطالعه و تجربه سالیان قبل و پس از انقلاب، پس از درک مشکلات نظام اسلامی که در دوران حاکمیت با آن رو در رو روبرو گشت، برای اینکه ولی فقیه بتواند نظام اسلامی را کارآمد سازد و براساس پایه‌های ثابت دین به نیازهای نوشونده جامعه اسلامی پاسخگو باشد، نظریه ولایت مطلقه فقیه را مطرح کردند.

بر اساس تفکر عده‌ای از اندیشمندان اسلامی، فقیه فقط در حوزه مباحات و منطقه الفراغ می‌تواند جعل قانون نماید. یعنی در مواردی که شارع حکم الزامی ندارد فقیه می‌تواند با تشخیص مصلحت و براساس آن حکم الزامی صادر کند. اما امام خمینی با طرح تئوری ولایت مطلقه فقیه به اطلاق حوزه جعل قانون معتقد بودند. ولایت مطلقه فقیه یعنی آنکه ولایت فقیه در تمامی حوزه‌ها مبسوط الید است و فقیه می‌تواند براساس مصالح و مفاسد که توسط کارشناسان بخش مشخص می‌شود حتی بسیاری از احکام اولیه را تعطیل کند. به عبارتی، فقیه در تمام حوزه‌های مصلحت و مفاسد دارای اختیار است. چون مصلحت نوشونده و متغیر است. احکام نیز دایره مدار مصلحت و مفاسد است، لذا حاکم می‌تواند براساس آن حکم صادر کند در حقیقت فقیه باید در تمام حوزه مصلحت با کمک کارشناسان و عقلای قوم به نوعی از حکم شرعی در این مورد و این زمان پرده بردارد. کارشناسان و عقلا در حقیقت ابزارهایی در دست فقیه و برای تشخیص مصلحت هستند. کارشناسان مصالح و مفاسد را مشخص می‌کنند و فقیه حکم را تنفیذ می‌کند. اندیشه زمان و مکان در فقه، یعنی لحاظ کردن مصالح و مفاسد از کانال نظرهای کارشناسی برای پاسخگویی به نیازهای نوشونده اسلام و جامعه اسلامی. در واقع فقیه عادل که آگاه به مسائل دین و زمان و مکان

است به تبع اهداف کلی دین و روح اسلام و با در نظر گرفتن مصلحت مسلمانان و جامعه اسلامی، حکم را تنفیذ می‌کند و مسأله صورت حکم شرعی به خود می‌گیرد (فقیهی ۱۳۸۰: ۷). در واقع امام خمینی با طرح ولایت مطلقه فقیه پیوند میان مدیریت علمی و مدیریت فقهی را برقرار ساخت. طرح بحث ولایت مطلقه فقیه از جمله مفاهیمی است که در درون اندیشه سنتی وجود ندارد. «ولایت مطلقه فقیه» به این معنا که فقیه در حوزه تشخیص مصلحت و مفسده نیازهای انسان معاصر، مشکلات جامعه را به وسیله کارشناسان هر بخش درک کند و براساس مصالح و مفاسد حکم کند، از جمله مفاهیم و مبانی است که براساس آن دولت اسلامی می‌تواند در برابر تحولات اجتماعی و پیشرفتهای شگرف جهان معاصر سرافراز درآید و از نظر کارشناسی از هر بخش و عقل جمعی بهره لازم را ببرد. فقیه با در نظر گرفتن مصلحت مسلمین و جامعه اسلامی حکم را تنفیذ می‌کند و مسأله صورت حکم شرعی به خود می‌گیرد. حضرت امام در مورد تبیین دلایل پذیرش قطعنامه ۵۹۸ به اصل مصلحت اسلام و مسلمین استناد کرده است و می‌فرماید:

و خدا می‌داند که اگر نبود انگیزه‌ای که همه ما و عزت و اعتبار ما باید در مسیر مصلحت اسلام و مسلمین قربانی شود، هرگز راضی به این عمل نمی‌بودم و مرگ و شهادت برایم گواراتر بود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۹۲).

بنابراین با در نظر گرفتن این فیلترها، خلوص دین لحاظ و با در نظر گرفتن تشخیص مصالح و مفاسد بر اساس نظر کارشناسان، توانمندی دین مورد توجه قرار می‌گیرد. در تئوری ولایت مطلقه فقیه، برخلاف فقهای گذشته که به ظاهر دین و احکام توجه داشتند و فلسفه دین و فقه را فراموش می‌کردند، توجه کاملی به فلسفه دین و احکام آن شده است.

گفتمان اصالت و اخلاق اعتقادی

یکی از چالشهای اساسی بین مدرنیسم و گفتمان اصالت، نوع عقلانیت حاکم بر آنها است. گفتمان اصالت بر عقلانیت ارزشی استوار است که در تعارض با عقلانیت ابزاری می‌باشد. بر اساس عقلانیت ارزشی کنشها به طور مستقیم از طریق ارزشها بررسی می‌شوند. انتخاب وسایل و اهداف در یک سیستم ارزشی صورت می‌گیرد. در چهارچوب عقلانیت ارزشی (برخلاف عقلانیت ابزاری) یک ارزش است که ما را به کنش و می‌دارد نه یک سود مادی؛ و این برخلاف عقلانیت ابزاری است که بر جهان مدرن حاکم است و سود عینی و مادی را معیار عقلانیت معرفی

می‌کند. تفاوت اساسی که وجود دارد این است که بر اساس عقلانیت ابزاری هر چیزی که سود عینی و مادی را به همراه داشته باشد عقلانی به حساب می‌آید. بر اساس این مقوله، اعمالی چون ایثار و از خود گذشتگی که فرد منافع خود را فدای منافع جمع می‌کند عملی غیر عقلانی به حساب می‌آید. برخلاف آن در بنیاد گرایی دینی ایثار و از خود گذشتگی و مقدم داشتن منافع دیگران بر منافع خود یک ارزش است. لذا ایثار، شهادت و فنا ساختن خود برای دیگران فقط در چهارچوب اخلاق اعتقادی است که معنا پیدا می‌کند. کنشگر اخلاق اعتقادی برای رسیدن به هدف (ارزش) از بهترین ابزار مشروع استفاده می‌کند. اما در جهان مدرن ابزار نامشروع ولی کارآمد، برای رسیدن به اهداف فقط مادی و عینی، اساس کنشها را شکل می‌دهد و بر پایه همین منطق است که نسل کشیها و جنگهای ویرانگر و سیاستهای مذبحخانه و شیطانی، عقلانی تلقی می‌شود.

اما در گفتمان اصالت اسلامی اهداف فقط محدود به اهداف مادی نیست، بلکه اهداف و غایات ارزشی اصل و اساس قرار می‌گیرد و برای رسیدن به این اهداف باید از ابزار مشروع و کارآمد بهره جست. به تعبیر امام خمینی:

انسان مثل حیوانات نیست که یک حد حیوانی داشته باشد و تمام بشود. انسان یک حد مافوق حیوانی و یک مراتب مافوق حیوانی، مافوق عقل [دارد] تا برسد به مقامی که نمی‌توانیم از آن تعبیر کنیم؛ و [از] آن آخر مقام مثلاً تعبیر می‌کنند... کالالوهیه (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۸۶).

بر اساس همین نگرش است که امام خمینی به تقسیم بندی یا بیان انواعی از سیاست می‌پردازد و سیاست را به سه قسم سیاست شیطانی، سیاست تک بعدی و سیاست الهی تقسیم بندی می‌کند (فوزی ۱۳۸۴: ۹۳):

ما اگر فرض کنیم که یک فردی هم پیدا بشود که سیاست صحیح را اجرا کند، نه به آن معنای شیطانی فاسدش، یک حکومتی، یک رئیس جمهوری، یک دولتی سیاست صحیح را هم اجرا کند. و به خیر و صلاح ملت باشد، این سیاست یک بُعد از سیاستی است که برای انبیا بوده است. ... همانی که در قرآن صراط مستقیم گفته می‌شود... یک صراط مستقیمی که از اینجا شروع می‌شود و به آخرت ختم می‌شود... . سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد

انسان و جامعه را در نظر بگیرد، و اینها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان هست... این مختص به انبیا و اولیاست... (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۴۳۲-۴۳۱).

از سوی دیگر، این دو نوع عقلانیت با دو نوع اخلاق (اعتقادی و مسئولیت) متناظر می‌باشد. چالشی که میان اخلاق اعتقادی با اخلاق مسئولیت وجود دارد، متناظر با تنشی است که میان عقلانیت ارزشی و عقلانیت ابزاری وجود دارد. همان‌طور که قبلاً مطرح شد سبب رفتار اخلاقی می‌تواند دو نوع حکم متفاوت و آشتی‌ناپذیر باشد. رفتار می‌تواند به سبب اخلاق اعتقادی انجام گیرد یا به سبب اخلاق مسئولیت. اخلاق حاکم بر گفتمان اصالت دینی مبتنی بر اخلاق اعتقادی می‌باشد. از دیدگاه ماکس وبر منظور از اخلاق اعتقادی آن نیست که فرد، مسئول اعمال خود نباشد. کسی که در پی اخلاق اعتقادی است آنچه برای او مهم است انجام وظیفه است نه نتیجه. کسی که در پی اخلاق اعتقادی است تا آن حد خود را مسئول احساس می‌کند که نگذارد شعله مقاصد خیر به خاموشی گراید (اباذری ۱۳۷۷: ۱۴۲). بر اساس اخلاق اعتقادی ما مأمور به وظیفه‌ایم نه نتیجه. مهم آن است که فرد وظایف و تکالیف خود را درست بشناسد و برای تحقق آن از هیچ تلاشی دریغ ننماید. بنابراین در این دنیا تمام اعمال انسان باید در راستای ارزشها قرار گیرد و ارزش محوری رکن اساسی گفتمان اصالت در انقلاب اسلامی ایران است. «ما بنا داریم به تکلیف عمل کنیم. ما مکلفیم که با ظلم مقابله کنیم» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۳۲۲). همچنین می‌فرمایند:

نباید نگران باشیم که مبادا شکست بخوریم، باید نگران باشیم که مبادا به تکلیف عمل نکنیم؛ نگرانی از خود ماست.

اگر ما به تکالیفی که خدای تبارک و تعالی برای ما تعیین فرموده است عمل نکنیم، باکی از این نداریم که شکست بخوریم، ... و اگر به تکلیف خودمان عمل نکنیم، شکست خورده هستیم (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۷۰).

اخلاق‌گرایی و مناسک‌گرایی

بر خلاف سنت‌گرایی دینی که تأکید بر مناسک دینی دارد و برخلاف برخی از جریان‌ها تجدیدگرایی که بر اخلاق‌گرایی صرف تأکید می‌ورزد، گفتمان اصالت اسلامی هم بر جنبه‌های مناسکی و آیینی دین و هم بر اخلاق‌گرایی اهتمام می‌ورزد. انسان ایده‌آل انسانی است که ضمن پابندی و تأکید بر آیین و مناسک دینی بر جنبه‌های اخلاقی زندگی اجتماعی از قبیل «رعایت

قوانین و مقررات زندگی اجتماعی، رعایت حقوق شهروندی و ایجاد حس نوعدوستی و همیاری اجتماعی، پرهیز از مداخله در حریم خصوصی افراد، انجام وظایف محوله اجتماعی و...» نیز پایبند باشد. گرچه مبنای گفتمان اصالت بر تبعیت از شریعت پایه‌ریزی شده است و از دیدگاه بنیان‌گذار انقلاب، سیستم فقهی برای اداره کشور اسلامی یک ضرورت تلقی می‌شود؛ اما باید توجه داشت نگاه فقهی حضرت امام با نگاه سنتی به فقه تفاوت دارد. ایشان برخلاف دیگران، علم فقه را مجموعه‌ای از ابواب و فصول و عناوین پراکنده و غیر مرتبط به هم نمی‌داند و فقه اسلامی را تنها به صورت تئوری و طرح ذهنی و غیر کاربردی نمی‌شناسد، بلکه فقه را مجموعه‌ای از مقررات و راهکارهایی می‌داند که با لحاظ زمان و مکان و مصالح نوشونده می‌تواند پاسخگوی نیازهای نو شونده جامعه گردد. از دیدگاه امام، فقه اسلامی دستورالعمل زندگی است، احکام عبادی آن از احکام اخلاقی آن جدا نیست. امام خمینی در فرمان ۸ ماده‌ای خطاب به قوه قضائیه و تمام ارگانهای اجرایی می‌فرماید:

قابل قبول و تحمّل نیست که به اسم انقلاب و انقلابی بودن خدای نخواستہ
به کسی ظلم شود، و کارهای خلاف مقررات الهی و اخلاق کریم اسلامی از
اشخاص بی‌توجه به معنویات صادر شود.
باید ملت از این پس که حال استقرار و سازندگی است احساس آرامش و
امنیت نمایند و آسوده خاطر و مطمئن از همه جهات به کارهای خویش ادامه
دهند، و ... (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۷: ۱۴۲).

در واقع، در صورتی فقه اسلامی می‌تواند پاسخگوی معضلات اجتماعی باشد که به صورت به هم پیوسته و در قالب حکومت، جامعه عمل ببوشد.

همسویی مطالبات تاریخی با هویت تاریخی (رعایت مصالح مسلمین)

نکته اساسی که انقلاب ایران را از سایر حرکت‌های سیاسی تاریخ معاصر ایران متمایز می‌کند پاسخگویی به مطالبات مردم با تکیه بر هویت اسلامی آن است. در این حرکت سیاسی بزرگ مردم ایران تمام مطالبات خود را از بستر دین مطالبه می‌کردند. ایدئولوژی اسلامی ضمن پاسخگویی به مطالبات تاریخی مردم ایران (استقلال، آزادی و پیشرفت) همه آنها را از بستر دین متناسب با هویت تاریخی مردم جویا گشت. بر خلاف حرکت‌های سیاسی اجتماعی، مانند مشروطه و

ملی شدن نفت، در انقلاب اسلامی ایران مطالبات تاریخی مردم ایران (استقلال، آزادی و پیشرفت) با هویت تاریخی آنها (هویت دینی) عجین گشته و به این حرکت سیاسی اجتماعی مهم رنگ دینی بخشیده است. «خواست تاریخی ملت ما، که دست کم طی حدود دو قرن گذشته، که بارها در صورت حرکات و جریانها و نهضتهای دینی و اجتماعی و سیاسی تجلی یافته، در این سه شعار متجلی است: «آزادی، استقلال و پیشرفت». در چنین فضای ذهنی، تاریخی و اجتماعی و با چنین پیشینه‌ای است که انقلاب اسلامی رخ می‌نماید و آرزوهای فروخته و حرکتهای بارها به شکست انجامیده را جهت می‌دهد. انقلاب اسلامی بر بستر دین حرکت کرد و به همین دلیل این چنین عمق اجتماعی یافت و از آنجا که برخواستها و مطالبات تاریخی ملت، یعنی آزادی، استقلال و پیشرفت و در حقیقت بر عدالت که جمع متعادل همه اینها است تکیه داشت، توانست توده‌های مردم و نخبگان را جلب کند. چون پایگاه انقلاب اسلامی دین بود، بنابراین با هویت تاریخی جامعه سازگار شد و چون همگان را به آزادی و استقلال و پیشرفت فرا خواند. در نتیجه با خواست تاریخی مردم همسو شد. وقتی هویت تاریخی با مطالبات تاریخی در یک جهت قرار گیرد، واقعه‌ای پدید می‌آید که در جهت سلبی می‌تواند زنجیر سنگین و قطور استبداد وابسته به بیگانه را پاره کند و در وجه ایجابی، این استعداد را دارد که منشأ و مبدا تاریخ نوینی شود که در آن برای اولین بار، ملت طعم آزادی، حاکمیت بر سرنوشت خود به کارگیری امکاناتش را جهت پیشرفت بچشد (خاتمی ۱۳۸۳: ۶).

بر این اساس در رویکرد اصالت‌گرایی اسلامی رعایت مصالح نظام اجتماعی و مردم یکی از ارکان مهم حکومت دینی به حساب می‌آید. در واقع اساس حکومت اسلامی بر دورکن پایه‌ریزی شده است: (۱) پایبندی به قوانین و مقررات دینی؛ (۲) رعایت مصالح جامعه و امت اسلامی.

نهضت شما، نهضت برای حق تعالی باشد، برای مصلحت مسلمین. این چیزی است که خدای تبارک و تعالی می‌خواهد که اهتمام انسان داشته باشد به امر مسلمین... مسلمان این است که برای مصالح مسلمین اهمیت قائل بشود. مصلحت یک امت الآن در میان است. مسأله شخصی نیست، که مصلحت اسلام است که از همه چیز عزیزتر است. مصلحت یک امت است.

(امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۰۹).

در جای دیگر ایشان می‌فرماید:

احکام اسلام برای مصلحت مسلمین است، برای مصلحت اسلام است، اگر ما اسلام را در خطر دیدیم، همه مان باید از بین برویم تا حفظش کنیم. اگر دماء مسلمین را در خطر دیدیم ... بر همه ما واجب است که نظر کنیم و توجه کنیم و نگذاریم یک همچو غائله‌ای پیدا بشود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۱۶).

بر همین اساس، حاکم اسلامی اگر اعلم در علوم حوزوی و از لحاظ فنی و تخصصی، متخصص امر باشد ولی نتواند مصلحت جامعه و مطالبات مردم را تشخیص دهد، نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد. امام خمینی درباره رعایت مصلحت مسلمین چنین فرموده‌اند:

ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند که وحدت رویه و عمل ضروری است و همین جا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد. بلکه یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۱۷۸-۱۷۷).

گفتمان اصالت با شناخت دقیق از مطالبات تاریخی مردم و همسو ساختن آن با هویت تاریخی مردم این پدیده مهم (انقلاب اسلامی) را از همه جریاناتی که با تأکید بر مطالبات و مصالح مردم فقط به جمهوریت نظام و جریاناتی که با تأکید بر هویت تاریخی مردم فقط به اسلامیت نظام اصرار می‌ورزند، متمایز می‌سازد.

جمهوریت و اسلامیت نظام

پس از آنکه اندیشه سیاسی خلافت به حکم مجلس کبیر ملی ترکیه در سال ۱۹۴۲ الغا شد (عنایت ۱۳۷۲: ۹۸) همواره تعیین اندیشه سیاسی جایگزین، که بتواند حکومت سیاسی مدرن را در چهارچوب اسلام ارائه کند، از بزرگ‌ترین معضلات فکری جهان اسلام به حساب می‌آمد. نظام جمهوری اسلامی ایران با ویژگیهای منحصر به فرد خود تجربه جدیدی در جهان اسلام بود که انقلاب ایران

آن را الگو ساخت. ماهیت دینی این نظام سیاسی، نظامهای سیاسی مارکسیسم و لیبرالیسم را که تعیین کننده سیاست جهانی، اخلاق و فرهنگ بودند به چالش فرا خواند و خود بر رژیم سیاسی خاصی مبتنی شد. انقلاب اسلامی ایران در شرایطی بوجود آمد که سیاست جهانی در جهان دو قطبی و جنگ سرد به سر می برد. دو نظام سیاسی مارکسیسم و لیبرالیسم تنها نظامهایی بودند که سرنوشت جهان را رقم می زدند. قدرت، ثروت، سیاست جهانی در انحصار دو ابرقدرت شرق و غرب قرار داشت. برای برون رفت از نظام سیاسی - لیبرالی چاره‌ای نبود جز پناه بردن به اردوگاه مارکسیسم و بالعکس. در واقع کشورهای غیر متعهد عملاً متعهد و وام دار یکی از این دو نظام بودند. انقلاب ایران نوید بخش این پیام بود که حکومتها می توانند با اتکا به فرهنگ و مردم خود مسیری را غیر از مسیر شرق و غرب بپیمایند. اگر در گذشته نظامهای مارکسیسم و لیبرالیسم بودند که اخلاق و عدالت و فرهنگ را دیکته می کردند، با وقوع انقلاب نوید این پیام داده شد که اخلاق و عدالت است که باید سیاست را دیکته کند. انقلاب ایران با تأکید بر فرهنگ بومی، خاصه ارزشهای دینی که جزء لاینفک فرهنگ ملی به حساب می آید، و با تأکید بر نقش محوری مردم در سرنوشت خود تجربه جدیدی بود که لجام وابستگی به شرق و غرب را از هم گسیخت. نفس تأسیس جمهوری اسلامی و پذیرش جمهوریت نشانگر مدرن بودن و منطبق بودن با شرایط نوین جامعه می باشد. امام خمینی پس از پیروزی انقلاب اسلامی حکومت پیشنهادی آینده کشور را «جمهوری اسلامی» اعلام نمودند و آن را «حکومت جمهوری متکی به آرای عمومی و اسلامی، متکی به قانون اسلام» تعریف کردند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۱۴۴). مراد از جمهوری در اندیشه امام خمینی تکیه بر اکثریت مردم است «در این جمهوری یک مجلس ملی، مرکب از منتخبین واقعی مردم، امور مملکت را اداره خواهند کرد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۲۴۴).

شاید کلمه «مردم» پر کاربردترین کلمه‌ای باشد که بنیان گذار انقلاب بعد از کلمه اسلام در بیانات خود به کار بردند. نقش مردم در تعیین سرنوشت خود و اینکه آحاد مردم می توانند در انتخابات شرکت کنند و همپای یک مجتهد عالی مقام، یک پیرمرد روستایی نیز حق انتخاب داشته باشد، بیانگر آن است که جمهوری خواهی در دید گاه اسلام یک اصل رکن دینی می باشد:

ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد، ما هم از آن‌ها تبعیت می کنیم. ما حق نداریم. خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان چیزی را تحمیل بکنیم... لکن

اساس این است که، مسأله دست من و امثال من نیست و دست ملت است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۱: ۳۴-۳۵).

اما رکن اسلامیت این نظام سیاسی نیز تعیین کننده محتوای شکل حقوقی رژیم است. بدون پایبندی به قوانین اسلام و نظارت عالمان دین بر قوانین، جمهوری اسلامی معنا پیدا نخواهد کرد. گرچه عده‌ای در اوایل سعی کردند به طریقی قید اسلامیت را تحت الشعاع قرار دهند، اما تمام تأکید امام بر دو واژه «جمهوریت» و «اسلامیت» بود.

نتیجه گیری

سلسله پهلوی با اتخاذ سیاستی آمرانه و خشونت‌بار و بی‌اعتنا به سنت و بافت بومی و دینی جامعه، مدرن شدن به شیوه غربی را به سرعت در جامعه ایران به صورت صوری محقق ساخت. سرکوب نظام‌مند مخالفان سیاسی، خلأ ناشی از ناکارآمدی جریان لیبرال - سکولار و جریان چپ - مارکسیستی زمینه پیدایش گفتمان بازگشت به اصالت را در ایران فراهم ساخت. گفتمان اصالت در انقلاب اسلامی ایران با پایبندی به سنت در جهان مدرن در جستجوی یک آغاز تازه و تأسیس مجدد از اسلام ناب بود.

عینیت بخشی به سنتها در نظام نوین جهانی مستلزم بازنگری در سنتها با ملاحظه «نقش زمان و مکان در عنصر اجتهاد» می‌باشد. اندیشه زمان و مکان، یعنی رجوع به گفتمان مصلحت برای پاسخگویی به نیازهای نوشونده. این گفتمان بر خلاف جریانات سنت‌گرایی دینی که به ظاهر دین و احکام توجه داشتند و فلسفه دین و فقه را فراموش می‌کردند، توجه کاملی به فلسفه دین و فقه دارد. بر اساس این گفتمان گذار انسان به سوی کمال در دو ساحت فردی و اجتماعی باید تدریجی، با توجه به تمامی مسائل (مادی و معنوی، دنیایی و آخرتی) و به صورت نظام‌مند باشد. هدف نظام اسلامی یک زندگی سعادت‌مندانه واقعی برای بشر مبتنی بر اهداف دین است.

منابع

- ابادری، یوسف. (۱۳۷۷) *خرد جامعه شناسی*، تهران: انتشارات طرح نو.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۰) *معای مدرنیته*، تهران: نشر مرکز.

- الیاده، میرچا. (۱۳۷۴) *دین پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، چاپ چهارم.
- خاتمی، محمد. (۱۳۸۳/۲/۱۵) «نامه‌ای برای فردا»، *روزنامه آفتاب*، ش ۱۲۱۳.
- دکمچیان، هرایر. (۱۳۷۲) *جنش‌های اسلامی در جهان عرب*، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶) *مدارا و مدیریت*، تهران: انتشارات صراط.
- _____ (۱۳۸۱) *سنت و سکولاریسم*، تهران: انتشارات صراط.
- عنایت‌حمید. (۱۳۷۲) *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- فروند، ژولین. (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: انتشارات رایزن.
- فقیهی، م. (آبان ۱۳۸۰) «نواندیشه دینی در مقابل تحجر و سکولاریزم قرار دارد»، *مجله بینش سبز*، دوره اول، ش اول.
- فوزی، یحیی. (۱۳۸۴) *اندیشه سیاسی امام خمینی*، قم: انتشارات معارف.
- کاستلز، مانوئل. (۱۳۸۴) *عصر اطلاعات (قدرت و هویت)*، ترجمه حسین چاوشیان، تهران: طرح نو.
- گنون، رنه. (۱۳۷۲) *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- لی، رابرت دی. (۱۳۷۹) «انقلاب اسلامی و اصالت»، *مجموعه مقالات رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی*، ترجمه عبدالوهاب فراتی، قم: انتشارات معارف.
- محمدی عراقی، م. (۱۳۷۳) *مجموعه مقاله‌های سمینار جامعه‌شناسی و توسعه*، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
- میرسپاسی، علی. (۱۳۸۴) *تأملاتی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفت‌وگوهای روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران*، ترجمه جواد توکلیان، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
- نودزی، حسینعلی. (۱۳۷۹) *مدرنیته و مدرنیسم مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه‌های اجتماعی*، تهران: انتشارات نقش جهان.
- همیلتون، ملکم. (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات تیبان.
- ویلم، ژان پل. (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: انتشارات تیبان، چاپ اول.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.