

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سلسله تک‌نگاشت‌های  
الگوی اسلامی ایران پیشرفت

# تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت با بررسی نسبت میان دین اسلام و توسعه

اردیبهشت ماه ۱۳۹۵

## رهبر فرزانه انقلاب اسلامی:

باید در طراحی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت  
بر چهار عرصه‌ی فکر، علم، معنویت و زندگی تکیه شود  
که در این میان، موضوع «فکر» بنیانی‌تر از بقیه‌ی عرصه‌ها است

در دیدار اعضای شورای عالی  
مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت  
۱۳۹۱/۱۲/۱۴

سرشناسه : نوذری، حمزه، ۱۳۵۶ -  
عنوان و نام پدیدآور : تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت با بررسی نسبت میان دین اسلام و توسعه / نگارش حمزه نوذری.  
مشخصات نشر : تهران: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ۱۳۹۵.  
مشخصات ظاهری : ۶۸ ص.  
فروست : سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت: ۷۲.  
شابک : : ۶-۷۴-۷۶۱۱-۶۰۰-۹۷۸-۵۰۰۰۰ ریال  
وضعیت فهرست نویسی : فیبا  
یادداشت : کتابنامه: ص. ۶۶ - ۶۸  
موضوع : پیشرفت -- جنبه‌های مذهبی -- اسلام  
موضوع : Islam -- Religious aspects -- Progress  
موضوع : رشد اقتصادی -- جنبه‌های مذهبی -- اسلام  
موضوع : Economic development -- Religious aspects -- Islam  
موضوع : دین و تمدن  
موضوع : Religion and civilization  
مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. انتشارات الگوی پیشرفت  
شناسه افزوده : مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. انتشارات الگوی پیشرفت  
رده بندی کنگره : ۱۳۹۵ ت ۹ ن ۲۰ / ۲۳۰۲ BP  
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۸۲۳  
شماره کتابشناسی ملی : ۴۲۵۵۶۰۰

سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت:  
تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت با بررسی نسبت میان دین اسلام و توسعه

نگارش: دکتر حمزه نوذری (عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی)

ناشر: نشر الگوی پیشرفت، وابسته به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

نوبت چاپ: اول، اردیبهشت ماه ۱۳۹۵

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۶-۷۴-۷۶۱۱-۶۰۰-۹۷۸

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

تلفن: ۰۲۱ ۸۸۰۱۴۶۴۸ - ۰۲۱ ۸۸۶۳۴۰۰۸

www.olgou.ir

Email:olgou@olgou.ir

نشانی: تهران، خیابان جلال آل احمد، روبه‌روی بیمارستان شریعتی، شماره ۳  
تمامی حقوق این اثر متعلق به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت است.  
مسئولیت دیدگاه‌های بیان شده در این تک‌نگاشت بر عهده مؤلفان محترم است.

## پیشگفتار

تعیین مبانی، ارکان، چارچوب و مسیر پیشرفت کشور در نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران باید با مشارکت گسترده و حضور همه جانبه دانشمندان، محققان، نخبگان دانشگاهی و حوزوی و جوانان این مرز و بوم صورت گیرد. به گواه تاریخ و تجارب گذشته، پیشرفتی همه‌جانبه و پایدار خواهد بود که مبانی اسلامی و اقتضائات ایرانی در آن توأمان مورد توجه باشد.

اینک مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در آستانه اتمام سه سال تلاش‌های علمی، تخصصی و فکری درباره پیشرفت اسلامی ایرانی، برگزاری نشست‌های علمی و تخصصی، تاسیس اندیشکده‌های مرکز، انتشار صدها مقاله ارزشمند و تهیه نقشه راه تدوین الگو و انجام برخی از مراحل آن، در نظر دارد با هدف تولید دانش و گسترش و تعمیق ادبیات موضوعی در حوزه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، آثاری را به‌صورت تک‌نگاشت‌های علمی فاخر منتشر نماید.

تک‌نگاشت نوشتاری تخصصی و نیمه‌مبسوط است که توسط یک پژوهشگر خبره در یک موضوع خاص نگاشته می‌شود. تک‌نگاشت از نظر حجم و محتوا حد فاصل مقاله و کتاب است و نویسنده با پردازش و تحلیل یافته‌ها و مطالعات تخصصی پیشین و افزودن یافته‌های پژوهشی جدید خود و تحلیل جامع و منسجم آنها افق‌های تازه‌ای را در زمینه مورد بررسی می‌گشاید.

سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت که در مجلدات مختلف منتشر می‌شوند، حاصل تلاش جمعی از استادان، اندیشمندان و محققان دانشگاهی و حوزوی است که مراحل مختلف نگارش، ارزیابی، ویراستاری، تدوین و انتشار را با نظارت متخصصان و اهل فن گذرانده است و در اختیار صاحب‌نظران قرار می‌گیرد. در پایان از مساعدت‌ها و تلاش‌های ارزنده نویسندگان تک‌نگاشت‌ها و داوران و مراکز مختلف علمی و پژوهشی که ما را در تهیه، تدوین و انتشار این سلسله یاری رسانند، تقدیر و تشکر می‌شود. امید است این محتوای علمی بتواند افق‌های نو و روشنی را در پیش چشم متخصصان دانشگاهی و حوزوی بگشاید و هر روز در طی مسیر تدوین و تحقق الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت گام‌های بلندتر و استوارتری برداشته شود.





## فهرست

۷	خلاصه.....
۹	فصل اول: کلیات پژوهش.....
۱۳	فصل دوم: پیشینه تاریخی و تجربی.....
۲۱	فصل سوم: چارچوب نظری پژوهش.....
۲۱	رویکرد تعارض.....
۲۲	رویکرد تمایز.....
۲۳	رویکرد تکمیل.....
۲۴	موضع‌گیری‌های هر کدام از این رویکردها در دو نمونه.....
۲۴	وجود خدای شخصی.....
۲۵	دین و بحران محیط زیست.....
۲۶	روش‌شناسی پژوهش.....
۲۹	فصل چهارم: رابطه تعارض (اندیشه سید حسین نصر).....
۳۹	فصل پنجم: رابطه تمایز (اندیشه مصطفی ملکیان).....
۴۳	نقد و بررسی رویکرد تعارض و تمایز.....
۴۵	فصل ششم: رابطه تکمیل (اندیشه شریعتی).....
۴۷	تحلیل الگوی پیشرفت تمدن غرب و بیان چالش‌های آن.....
۵۲	الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت.....
۶۰	نقد رویکرد شریعتی.....
۶۱	نتیجه‌گیری.....
۶۱	تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در سه رویکرد.....
۶۶	منابع.....





## خلاصه

علم با بهره‌گیری از دانش بشری در تفسیر واقعیت نگاهی فارغ از توجه به دین داشته است و دستاوردهای خود را مبتنی بر قراردادهای بشری و بی‌نیاز از آموزه‌های وحیانی بنا کرده است. این تفسیر تک بعدی از عالم در قرن بیستم دچار تردیدهایی شد و علم مدرن و توسعه مبتنی بر آن دچار چالشهایی گردید. گروهی سخن از تمایز میان این دو به میان آوردند و گروهی دیگر امکان مکملیت بین این دو را مطرح ساختند.

در این مقاله با استفاده از نظریهٔ جان اف هات در کتاب علم و دین: از تعارض تا گفت و گو، به بیان رابطه میان دین اسلام و توسعه در آرا اندیشمندان دینی پرداخته شده است. رویکرد تعارض میان دین و توسعه در اندیشهٔ سید حسین نصر، رویکرد تمایز در آرا مصطفی ملکیان و رویکرد تکمیل در نوشته‌های علی شریعتی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در این پژوهش سعی کردیم با بهره‌گیری از نقاط قوت هر رویکرد به مشخصه‌های اولیهٔ مدلی نظری، که برای تبیین رابطهٔ دین و توسعه کارآمد باشد، دست یابیم. براساس دیدگاه تعارض (نصر)، پیشرفت یعنی عملی شدن دین و بازگشت به جوهر دین به عبارتی، پیشرفت چیزی جز تحقق دین نیست. پیشرفت بر مبنای دین فهم و درک می‌شود و روشهایی غیر از تجربه برای تدوین الگوی پیشرفت مناسب است. براساس این دیدگاه، مقولهٔ پیشرفت و تدوین الگویی برای آن نمی‌تواند تحقق پیدا کند مگر اینکه علوم به ویژه علوم انسانی متحول شوند. نمی‌شود از الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی سخن گفت اما علوم سکولار و غربی باشند. قائلین به رویکرد تعارض معتقدند که منطق و روشی که از دل آن توسعهٔ غربی برآمده با منطق و روشی که ما باید از آن استفاده کنیم متعارض است. به نظر می‌رسد پیشنهاد توقف در اکنون و بازگشت به گذشته از آن جهت که عملی نیست، نمی‌تواند در تدوین الگوی پیشرفت وجهی داشته باشد.



طرفداران رویکرد تمایز معتقدند که علم و تکنولوژی و توسعه منتج از آن در زمرهٔ بر ساخته‌های بشری به‌شمار می‌آیند، هدف علم شناخت واقعیتهاست و توسعه رفع نیازهای عمدتاً مادی و غیر معرفتی انسان است. پس هدف علم شناخت واقعیت و به دنبال آن هدف توسعه رفع حاجات علمی انسان است. توسعه محصول تعقل و خردورزی است و دین به ایمان و اعتماد نیاز دارد. این «دو راه» مجزا هستند و هیچگاه به یکدیگر فرو کاسته نمی‌شوند و جای یکدیگر قرار نمی‌گیرند. به عبارتی استدلال رویکرد تمایز این مدعاست که در حوزهٔ توسعه، جایی برای میدان داری دین و ایمان نیست و در این حوزه برتری از آن کسی نیست که از نظر ایمان برتر باشد. در حوزهٔ دین، هم جای رفیعی برای صاحب نظران توسعه نمی‌توان در نظر گرفت. یافته‌ها نشان می‌دهد رویکرد تکمیل بیش از دو رویکرد دیگر در تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت کارآمد است و بنابراین باید مورد توجه قرار گیرد چراکه دانش علمی می‌تواند افق ایمان دینی را وسعت بخشد و دین می‌تواند نابسامانی‌ها و ضعفهای توسعه را برطرف کند. این رویکرد در باب رابطهٔ دین و توسعه - آرا شریعتی - که با نام تکمیل از آن نام بردیم برخلاف دو رویکرد دیگر، معتقد است توسعهٔ امروزین بشر که برآمده از علوم تجربی است ناسازگار با دین - البته دین تحریف نشده و غیر مرتجع - نیست و آموزه‌های دین، نقص‌ها و ضعف‌هایی که در این نوع توسعه و پیشرفت وجود دارند، از جمله از دست دادن معنای زندگی و حاکمیت بی‌چون و چرای عقلانیت ایزاری، را تحت پوشش قرار می‌دهد. در اسلام مؤلفه‌های زیادی وجود دارد که نشان دهندهٔ عدم تعارض بین این دو واقعیت هستند. بنابراین دین تکمیل کنندهٔ توسعهٔ بشری است.

واژگان کلیدی: دین، توسعه، الگوی پیشرفت، رویکرد تمایز، رویکرد تعارض، رویکرد تکمیل





## فصل اول کلیات پژوهش

### مقدمه

برخی صاحب‌نظران تأکید دارند که توسعه برآمده از مدرنیته و عقلانیتِ ابزاری حق انسانی همهٔ افراد و جوامع است. در دنیای امروز، دستاوردهای توسعه‌ای به عنوان سلسله حقوق انسان تلقی می‌شود و همهٔ حکومتها، دولتها، نهادها و سازمانها در پی تحقق چنین حقوقی شکل می‌گیرند. مفهوم حق و تدارک وسایل و ابزارهایی برای احقاق آن از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های جوامع توسعه یافته است. اما «دین به ویژه در اشکال توحیدی آن، علاوه بر اعتقاداتی که حول محور امر قدسی تدوین می‌شود، حاوی مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهاست که گاه قوت ایمان با میزان وفاداری به این تکلیف آزمون می‌شود. آنچه در لسان دین، از آن به واجبات و محرمات تعبیر می‌شود و به موازات رعایت آن مشی دین‌داری تحقق بیشتری می‌یابد همان تکلیف‌هایی است که بر عهدهٔ اهل ایمان نهاده شده است و آنان موظف به رعایت آن هستند» (مردیها، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۱۸۰). برخی اندیشمندان «توسعه» را نتیجهٔ دوری و تبری جستن از دین، خصوصاً حکومت دینی، می‌دانند «چراکه مبنای آن به رسمیت شناختن انسان به عنوان موجودی که پیش از هر چیز واجد سلسله‌ای از حقوق است» (مردیها، ۱۳۸۹: ۱۸۰).

اما آیا این تفکر غالب است و همیشه و در همه حال دین و توسعه در تضاد با هم تعریف می‌شوند و امکان‌های دیگری وجود ندارد؟ در یک نگاه، انسان‌های دین‌دار هم می‌توانند از مزایای توسعه بهره‌مند شوند اما همیشه اینگونه نیست استفاده مومنین از مزایای توسعه در تضاد با تکالیف دینی قرار می‌گیرد. به عبارتی، در برخی جوامع، این حق را برای خود قائل هستند که به پشتوانهٔ عقاید دینی، اصل را تکالیف دینی و گزاره‌های موجود در آن



قرار دهند و بر مبنای آن توسعه را ارزیابی کنند. دین و توسعه به لحاظ ماهیتی و روشی از هم متمایز هستند و هر کس می‌تواند بنا به موضوع و ماهیت مسئله‌ای که دارد به یکی از این دو مراجعه کند، بنابراین تلقی «پیامبران خدا هم اگر با کسی مشکل حقوقی پیدا می‌کردند، ناگزیر بودند با طرف دعوا به قاضی ثالث مراجعه کنند. عظمت شخصیت و علم آنها به حقایق امور، موقعیت آنان به عنوان برترین و بارزترین انسان‌ها، موجه این نبود که در آن باب هم خود قضاوت کنند» (مردیها، ۱۳۸۹: ۱۸۴). بنابراین روایت دین و توسعه هر کدام کارکردهای خاص خود را دارند.

نظریه سکولاریزاسیون که می‌توان ریشه و آبخور اصلی آن را در عصر روشنگری، بازکاوی کرد در ابتدا ایده ساده و بدیهی به نظر می‌رسید. بدین مضمون نوگرایی لزوماً به افول دین هم در جامعه و هم در نظر افراد منجر خواهد شد، ولی همین ایده ساده غلط از آب درآمده است. بسیاری از متفکران عصر روشنگری و بسیاری از افراد روشن ضمیر از آن زمان تاکنون، بر این نکته تأکید داشته‌اند که سکولاریزاسیون پدیده جالب توجهی است. در نظر آنان، سکولاریزاسیون به واسطه طرد پدیده‌های دینی، که واپسگرا و خرافاتی یا ارتجاعی هستند، پدیده میمون و مبارکی است. اما متدینان، به ویژه آن دسته از افرادی که از عقاید سنتی و مکتبی برخوردار هستند، بر ارتباط نوگرایی و سکولاریزم صحه گذاشته‌اند و از این بابت بسیار خرسندند. برخی از این افراد نوگرایی را دشمن تلقی می‌کنند که باید با آن جنگید. در مقابل دسته دیگری هستند که نوگرایی را نوعی جهان بینی شکست‌ناپذیر می‌دانند که عقاید و رویه‌های دینی ناگزیر از هماهنگ نمودن خود با آن هستند (برگر، ۱۳۸۰: ۱۸).

تا قبل از مواجهه جدی دنیای اسلام با تمدن غربی از قرن هیجدهم به بعد، اندیشمندان مسلمان و همچنین مردم تعارضی بین دین اسلام و سایر ابعاد زندگی از جمله جامعه، کسب و پیشه و مسائلی از این دست احساس نمی‌کردند. به موازات بسط و گسترش تمدن غربی به سایر نقاط عالم، تعارض میان دین و توسعه (پیشرفت در علم و تکنولوژی)<sup>۱</sup> که سابقه طولانی در غرب مسیحی داشت تبدیل به مسئله‌ای برای سایر نظام‌های معرفتی و دینی شد که دچار چنین مسئله‌ای نبودند. به بیان دیگر، ظهور نظام معرفتی تجددگرایی و الزامات معرفتی آن بود که جوامع شرقی از جمله دنیای اسلام و مشخصاً ایران را دچار تعارضاتی نظیر تعارض میان دین و توسعه و کوشش برای حل آن نموده است. در سال‌های اخیر، مسائل عمده‌ای

۱. توسعه در تمدن غربی، به معنای مبادرت علمی به معنای پوزیتیویستی آن و فنی است که هدف اصلی آن گسترش رفاه مادی و ایجاد پیشرفت متناسب با آن است و تکنولوژی و علم تجربی دو مؤلفه اصلی آن به حساب می‌آیند. نصر، ملکیان و شریعتی هر سه این معنا از توسعه را مراد کرده‌اند.



در سطح کشور مطرح شده که توجه به موضوع رابطه میان دین و توسعه را جدی‌تر کرده است. از جمله: بحث در خصوص امکان و ضرورت علم دینی (ملکیان، ۱۳۸۱ گلشنی؛ ۱۳۸۵ پارسانیا، ۱۳۸۹ و نصر، ۱۳۸۱) و تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. هرچند طی دهه گذشته، پژوهشهایی درباره نسبت علم و فرهنگ (پارسانیا، ۱۳۸۳ و گلشنی، ۱۳۸۵) و رابطه دین و علم (باقری، ۱۳۸۲؛ گلشنی، ۱۳۸۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶؛ میرباقری، ۱۳۸۷ و جعفرزاده، ۱۳۸۵) انجام شده اما نسبت دین و توسعه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. نکته اصلی این پژوهش رابطه میان دین و توسعه در آرا متفکران مسلمان است که می‌تواند بنیاد نظری الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را تقویت کند. سوالات اصلی در طرح این مسائل این است که آیا بین علم و عقلانیت بشری و آموزه‌های وحیانی ناسازگاری‌های جدی وجود دارد؟ آیا می‌توان هم توسعه انجام شده به دست بشر (علم تجربی و تکنولوژی‌های نوین) را جدی گرفت و هم آموزه‌های وحیانی را در کانون توجه قرار داد؟ پاسخ به این سوالات را از منظر سه اندیشمند دینی دنبال خواهیم کرد. علاوه بر این به این سوال می‌پردازیم که از میان سه رویکرد و متفکر، کدام یک با توجه به واقعیت‌ها در تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت کارآمدتر است؟





## فصل دوم پیشینه نظری و تجربی پژوهش

### پیشینه نظری و تجربی پژوهش

در مقام بررسی رابطه دین و توسعه معمولاً این موضوع در غرب، ذیل رابطه علم و دین و در دنیای اسلام ذیل رابطه عقل و دین قرار می‌گیرد به همین منظور برای تحلیل رابطه توسعه و دین لازم است رابطه علم و دین در غرب به اختصار بیان شود. در قرون وسطی، برتری مطلق از آن دین بود و علم دایره گسترده‌ای نداشت که باعث چالش جدی با دین شود. باربور (۱۳۶۲: ۱۸) می‌نویسد: همراهی علم و فلسفه با دین و هماهنگ بودن تلقی اندیشمندان و فیلسوفان، خدمتگذاری طبیعت برای انسان و خدمتگزاری انسان برای خداوند و... از ویژگی‌های قرون وسطی است که تعارض جدی بین علم و دین مشاهده نمی‌شود. نخستین جرقه‌های تعارض علم و دین در قرن هفدهم زده شد چراکه علم جدید قرن هفدهم با علم قرون وسطایی متفاوت شد و استدلال ریاضی و مشاهده تجربی مهم‌ترین روش‌های گردآوری داده‌ها تلقی شد. براین اساس، با آشکار شدن رموز طبیعت توسط علم جدید و نارسائی مفهومی که کلیسا از خدا ارائه می‌کرد روز به روز احساس نیاز به خدای حاضر در صحنه کم‌رنگ‌تر می‌شد و بدین‌گونه نخستین جرقه‌های تعارض علم و دین زده شد (محیطی اردکان، ۱۳۹۲: ۲۹-۴۲). می‌توان گفت مهم‌ترین مسئله قرن هفدهم در مورد رابطه میان علم و دین، مسئله محاکمه گالیله بود. این واقعه تبعات فراوانی داشت و طرفداران رویکرد «تعارض» نیز بسیار از آن استفاده کردند. تا پیش از واقعه محاکمه گالیله می‌توان گفت که برتری و تسلط از هر نظر با کلیسا بود.

«گالیله استدلال کرد که اگر نظریه کپرنیکی درست است و او قطعاً بدان باور دارد، پس کتاب مقدس لاجرم در برخی مواضع نادرست تفسیر شده است. مثلاً وقتی یوشع، بنابه فرض،



کاری کرد که خورشید در جنگ اریحا ساکن بایستد، این [عبارت] آشکارا بدین معنی است که این زمین بوده است که ساکن بر جای خود ایستاد، زیرا خورشید در همه حال ساکن بوده است. نگرش کلیسا به گالیله تاحدی تنگ‌نظرانه بود، چه او را متکلم-اخترشناس می‌دانست، ولی متکلم به تنهایی، نه. در ۱۶-۱۶۱۵ گالیله تحت فشار قرار گرفت که تعهد بسپارد دیگر نه کتاب مقدس را تفسیر کند نه فرضیه کوپرنیکی را به‌عنوان حقیقت تعلیم دهد. وقتی گالیله تهددش را نقض کرد و با انتشار گفتگو در باب دو نظام بزرگ جهانی این نزاع را دوباره زنده کرد، براستی خودش را به دردسر افکند؛ اولاً او تنها با فریب دوستش پاپ، راجع به محتوای کتابش، توانسته بود آن را چاپ کند. ثانیاً، از لحن گزنده و نیشدارش علیه خود پاپ استفاده کرد. گالیله خیلی پیشروی کرده بود. در ۱۶۳۳، محاکمه و ملزم شد در ملا عام از عقیده‌اش در مورد حرکت زمین تبری جوید. درخور یادآوری است که مجازات گالیله مجازاتی خفیف و موقتی بود.» (کپالدی، ۱۳۸۷: ۱۵۶-۱۵۷). ویلیامز (۱۳۷۴) قرن هجدهم را قرن عقل‌گرا می‌داند که پای عقلانیت به حوزه حقانیت دین نیز وارد شد، به نحوی که تمام شئون زندگی از جمله پیشرفت انسان وابسته به عقل تجربی تلقی شد. در این قرن، استدلالهای «عقلی» و شکاکانه بیش از پیش رشد یافتند. تفسیر شدن طبیعت به مثابه سازوکاری جبری، مطرح بودن خدا در حد فرضیه‌ای قابل بحث و والا بودن منزلت عقل در کارایی داشتن در تمام شئون زندگی برای به کمال رساندن وی به کمک فناوری، از آثار نگرش عقل‌گرایانه است. نگرشی که واکنش نهضت رومانیتیک را بر ضد جفایی که در حق انسان شده بود برانگیخت و راه را برای واکنش‌های فلسفی نظیر اصالت تجربه هیوم و مکتب فکری کانت، که به شدت تحت تأثیر رشد علم بودند، باز کرد. هرچند در قرن هفدهم، تلقی علی‌البدل بودن علم و دین رواج داشت، ولی در قرن هجدهم، بعد از آنکه مدتی الهیات طبیعی جایگزین وحی شد، به تدریج زمزمه شکاکانه طرد و تخطئه انواع صور دین از امثال هیوم، امتری و هولباخ به گوش می‌رسید. پاسخهای هیوم به ادله اثبات خدا، با توجه به انکار مفهوم سنتی علیت و همچنین لادری‌گری دینی وی و بدنبال آن، دوگانه‌انگاری حوزه‌های علم و دین با نقد عقل نظری و برجسته کردن نقش ذهن در معرفت توسط کانت در این قرن، دو گام بلند در راستای به لرزه درآمدن پایه‌های تفکر متافیزیکی بود (باربور، ۱۳۶۲: ۶۹ تا ۹۸ به نقل از محیطی اردکانی، ۱۳۹۲: ۳۴). در قرن نوزدهم، تعارض علم و دین به گونه‌های مختلف در غرب شکل گرفت و می‌توان گفت علاوه بر رابطه دین و علم، رابطه دین و پیشرفت هم مورد توجه قرار گرفت.



اگوست کنت سخن از گذر جوامع از مراحل الهی و فلسفی و ورود به دوره علمی و تحصیلی به میان آورد، به گونه‌ای که پیشرفت و توسعه بشر وابسته به چیرگی علم تجربی بر دین و فلسفه تلقی شد و دین به عنوان مانعی برای پیشرفت و توسعه بشر معرفی شد. ریمون آرون (۱۳۹۰) اندیشه کنت را به سه مرحله تقسیم می‌کند. مرحله نخست بین سال‌های ۱۸۲۰ و ۱۸۲۶ است و «جزوات فلسفه اجتماعی» و چند اثر دیگر از اگوست کنت را شامل می‌شود. در این مرحله، این فارغ‌التحصیل جوان پلی تکنیک درباره جامعه زمان خود می‌اندیشد. به عقیده کنت، جامعه‌ای که به دو صفت «الهی» و «نظامی» مشخص می‌شد در حال مرگ است. عنصر وحدت‌دهنده جامعه قرون وسطایی، ایمان ماورا اندیش بود که بوسیله کلیسای کاتولیک تفسیر می‌شد. شیوه تفکر الهی با تسلط فعالیت نظامی هم‌زمان بود و نشانه‌اش در مقام نخستینی، که برای اهل نظام مشخص کرده بودند، دیده می‌شد. نوع دیگری از جامعه، جامعه علمی و صنعتی در حال پدید آمدن است. طرز فکری که خصیصه دوران جدید است طرز فکر دانشمندان است؛ همچنان که طرز فکری خصیصه دوران گذشته، طرز فکر متألهان و کشیشان بود. همچنان که دانشمندان در حال گرفتن جای کشیشان‌اند، صنعتداران، به معنای وسیع کلمه - کارفرمایان، مدیران کارخانه‌ها و بانکداران - نیز جانشین اهل نظام می‌شوند. آنگاه که انسان شروع به تفکر علمی می‌کند، کار عمده اجتماعات بشری دیگر جنگ افراد بر ضد هم نیست، بلکه فعالیت عمده افراد نبرد با طبیعت، یا بهره‌برداری عقلانی از منابع طبیعی خواهد بود (آرون، ۱۳۹۰: ۸۷-۸۸).

در مرحله دوم اندیشه کنت، یعنی مرحله دروس فلسفه اثباتی، افکار اصلی وی تغییر نکرده اما دورنمای فکری‌اش وسیع‌تر شده است. اوگوست کنت در جزوات، اساساً به جوامع معاصر و گذشته آنها یعنی تاریخ اروپا توجه دارد. غیراروپاییان به آسانی می‌توانند تذکر دهند که اوگوست کنت در نخستین جزوات خویش، با ساده‌لوحی، خواسته است تاریخ نوع بشر را در تاریخ اروپا خلاصه کند یا اروپا را سرمشق کاملی برای تاریخ همه جهان بپندارد. در این مرحله، اوگوست کنت علوم مختلف را دوباره از نظر می‌گذراند و دو قانون اساسی را که در جزوات خویش عرضه کرده بود، یعنی قانون مراحل سه‌گانه و طبقه‌بندی علوم را بسط می‌دهد، بنا به قانون مراحل سه‌گانه، جان بشری از سه مرحله متوالی عبور کرده است. در مرحله نخست، نمودها را بدین سان تبیین می‌کند که آنها را به موجودات و نیروهایی قابل قیاس با خود انسان نسبت می‌دهد. در مرحله دوم، جان انسان به موجودیتهای مجرد چون



طبیعت متوسل می‌شود. در مرحله سوم، انسان به این اکتفا می‌کند که نموده‌ها را مشاهده کرده بستگیهای منظمی را که ممکن است خواه در لحظه‌ای معین و خواه در طی زمان در بین آنها یافت می‌شود تعیین کند. انسان در این مرحله، از کشف علل پدیده‌ها چشم می‌پوشد و به همین اکتفا می‌کند که قوانین حاکم بر پدیده‌ها را بشناساند (آرون، ۱۳۹۰: ۹۰).

یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های کنت همین تقسیم‌بندی سه‌گانه دوره‌های تاریخی اوست. کنت حتی در همان اوایل کار و در سال ۱۸۲۲، که هنوز شاگرد سن سیمون بود، برای خود این وظیفه را قائل شده بود که کشف کند که چگونه نوع بشر از طریق پشت سر گذاشتن رشته ثابتی از دگرگونی‌های پی‌درپی از حالتی، نه چندان برتر از میمون‌های عالی، به تدریج به نقطه‌ای رسید که اروپای متمدن امروزه در آن سیر می‌کند کنت با به کار بستن آنچه را که خود روش مقایسه علمی در گذشت زمان نامیده بود، به مفهوم بنیادی خویش دست یافت که همان قانون پیشرفت بشر یا قانون سه مرحله‌ای است.

«هریک از مفاهیم شاخص ما و هر شاخه‌ای از دانش ما این سه وضع نظری متفاوت را به گونه‌ای پی‌درپی پشت سر گذاشته است: وضع خداشناختی یا افسانه‌ای، وضع مابعدطبیعی یا تجربیدی و وضع علمی یا اثباتی ... در مرحله خداشناختی ذهن بشر به دنبال ماهیت ذاتی هستیها و علت‌های نخستین و غایی (سرچشمه و مقصود) همه معلولها است... و تصور می‌کند که همه پدیده‌ها بر اثر کنش بی‌میانجی هستیهای فراطبیعی ایجاد می‌شوند. در مرحله مابعدطبیعی، ذهن می‌پندارد که نیروهای انتزاعی و موجودات حقیقی (یعنی تجربی‌های تشخیص‌یافته) می‌توانند همه پدیده‌ها را به وجود آورند. اما در مرحله نهایی، یعنی در مرحله اثباتی، ذهن انسان جستجوی بیهوده مفاهیم مطلق، سرچشمه و مقصد گیتی و علت‌های پدیده‌ها را رها می‌کند و وقت خود را به بررسی قوانین پدیده‌ها، یعنی همان روابط دگرگونی‌ناپذیر توالی و همانندی اختصاص می‌دهد» (نقل از کوزر، ۱۳۸۸: ۲۹).

باید پذیرفت که قانون سه‌مرحله‌ای کنت وجهه‌ای به شدت ذهن‌گرا و ایده‌آلیستی دارد. با این همه، او هر یک از مراحل تحول ذهنی نوع بشر را با یک نوع سازمان اجتماعی و سلطه سیاسی خاص آن مرحله مرتبط ساخته بود. مرحله خداشناختی تحت سلطه کاهنان است و مردان نظامی در آن فرمانروایی می‌کنند (کنت این مرحله را نیز مانند مراحل دیگر به چند خرده‌مرحله تقسیم می‌کند که به هر روی، چندان اهمیتی در فهم قانون سه مرحله‌ای





ندارد) مرحله مابعدطبیعی که به گونه‌ای مبهم به قرون وسطی و عصر رنسانس راجع است، تحت تسلط مردان کلیسا و حقوقدانان می‌باشد. مرحله اثباتی، که تازه آغاز شده است، تحت تسلط مدیران صنعتی و هدایت اخلاقی و هدایت اخلاقی دانشمندان خواهد بود. به همین سان، در مرحله نخست، خانواده واحد اجتماعی الگو را می‌سازد و در دومین مرحله، دولت اهمیت اجتماعی پیدا می‌کند و در سومین مرحله، کل نوع بشر واحد اجتماعی اصلی خواهد بود (کوزر، ۱۳۸۸: ۳۰). نظریه تبدیل انواع داروین از دیگر گونه‌های تعارض علم و دین در این قرن است. در قرن بیستم، تعامل‌های گوناگون میان علم و دین مطرح شد و توسعه به عنوان محصول علم در رابطه با دین بررسی شد. در ابتدای این قرن، فروید دین را نوعی روان‌رنجوری و مهم‌ترین دشمن علم دانست و پوزیتویسم منطقی با بی‌معنا خواندن گزاره‌های متافیزیکی پا به عرصه ظهور گذاشت (گلشنی، ۱۳۸۷: ۱۳۰). اما در ادامه قرن بیستم، در اگزیستانسیالیسم و تمایز زبان دین در فلسفه تحلیل زبانی، دین به صورت کاملاً متمایز از علم و غیر متعارض با آن معرفی شد (باربور، ۱۳۶۲: ۱۴۴). سنت پوزیتویسم منطقی ریشه در تجربه‌گرایی انگلیسی دارد که مهم‌ترین فیلسوف آن مکتب دیوید هیوم بود. هیوم هر نوع معرفت ناشی از غیر تجربه را انکار نموده و متافیزیک را سفسطه و بی‌مدلول می‌دانست. همچنین اصل علیت را ناشی از عادت تداعی برخی از داده‌های حسی می‌شمارد (فناپی، ۱۳۶۹).

اصحاب حلقه وین مهم‌ترین نقش را در شکل‌گیری این مکتب داشتند. حلقه وین انجمنی بود که با شرکت گروهی از فلاسفه و دانشمندان از قبیل کارنپ، فایگل، گودل، هان، نویرات، وایسمان، به رهبری موریتس شلیک در دهه ۱۹۲۰ در وین تأسیس شد.

ای. جی آیر اصل بسیار معروف «تحقیق‌پذیری» را مطرح کرد که طبق آن، فقط گزاره‌های تجربی‌ای که به وسیله تجربه حسی تحقیق‌پذیر باشند معنا دارند جز آن تعاریف رسمی و همانگویی‌ها را نیز می‌توان دارای معنا دانست (اما معنایشان نمی‌تواند اطلاعات جدیدی برای شناخت جهان به ما بدهد). به عقیده اصحاب این حلقه اغلب عبارات مشهور فلسفه و تمامی جملات و قضایا و گزاره‌های متداول در متافیزیک، اخلاق، الهیات و... نه صادق‌اند و نه کاذب، بلکه فاقد معنی‌اند. پوزیتویسم منطقی بر آن است که وظیفه فیلسوف این نیست که حکمی درباره هیچ چیزی از جهان صادر کند (که این فقط کار دانشمندان است) بلکه پالودن زبان و مفاهیمی است که در علوم مختلف به کار می‌رود. از آنجایی که پوزیتویست‌های منطقی



برای جملات فقط یک وظیفه مشروع قائل‌اند (یعنی گزارش اطلاعات تجربی) تحلیل‌گران زبانی از تنوع وظایف و نقشهایی که زبان به عهده دارد، شگفت‌زده شده‌اند. نظریه‌ای که امروزه در فلسفه انگلیس طرفداران زیادی دارد در این شعاع خلاصه می‌شود که «در معنای یک گزاره کندوکاو نکن، ببین کاربردش چیست». یعنی مردم چه منظوری را از کاربرد آن دارند، از آنجا که انواع گوناگون جملات، علائق مختلفی را - از هنری، اخلاقی، علمی، دینی و نظایر آن - منعکس می‌کنند، هر حوزه گفتمانی باید مقولات و منطقی را که برای منظورهای خویش مناسب‌تر می‌یابد به کار برد. در مورد علم، تحلیل‌گران زبانی غالباً نظر ابزارانگاران دارند، یعنی نظریه‌ها را بیشتر مفید می‌دانند، تا واقعی (باربور، ۱۳۹۲: ۱۵۱-۱۵۳).

برتراند راسل هم از کسانی است که سهم عمده‌ای در پیدایش پوزیتیویسم منطقی داشته است. بیشترین تأثیر وی از طریق منطقی بود که با وایتهد در کتاب اصول ریاضیات به شرح آن پرداخت. کارل پوپر از راسل به عنوان بانی معنوی و مؤسس فکری پوزیتیویسم نام می‌برد. بسیاری از اندیشه‌های اساسی پوزیتیویسم میراث لودویگ ویتگنشتاین است (فناپی، ۱۳۶۹). البته بسیاری از شارحان ویتگنشتاین را از پیروان پوزیتیویسم منطقی به شمار نمی‌آورند، چرا که ویتگنشتاین پس از انتشار کتاب رساله منطقی - فلسفی اقدام به نقد دیدگاه‌های خود کرد که سرانجام در کتاب دیگری به نام پژوهش‌های فلسفی منتشر شد. در این کتاب، ویتگنشتاین نظریه اولی خود (نظریه تصویری زبان) را نقد کرد و به جای آن نظریه «بازی‌های زبانی» را مطرح کرد. مقصود وی از به کار بردن تعبیر بازی تبیین هرچه بهتر ماهیت زبان و تنوع در کارکردهای آن در زندگی اجتماعی انسان است. وی در پژوهش‌های فلسفی، می‌گوید معنای یک واژه یا جمله همان کاربردی است که آن واژه یا جمله در عرف دارد. برای دانستن معنا نباید پرسید: یک واژه یا جمله چه چیزی را تصویر می‌کند؟ بلکه باید پرسید این واژه یا جمله چه کاربردی دارد؟ او در دوره دوم به سراغ نقد پوزیتیویسم منطقی می‌رود. در اینجا دیگر ویتگنشتاین زبان را تصویر جهان نمی‌داند؛ آن هم تصویری که رابطه و تناظر یک به یک با اشیای جهان داشته باشد و به ما اطمینان بخشد که سخن ما عینیت دارد و تصویرگر امر عینی است. ویتگنشتاین فهرستی از انواع بازی‌های زبانی ارائه می‌کند: «دستور دادن و اطاعت از آن - توصیف پیدا شدن فلان چیز، یا اندازه‌های آن - ساختن چیزی از روی یک توصیف (ترسیم) - گزارش یک رویداد - تأمل درباره یک رویداد - تشکیل و آزمون فرضیه - ارائه نتایج یک آزمایش با جدول و نمودار - خلق یک داستان و خواندن آن - بازی



در نمایشنامه - خواندن آواز - حدس زدن جواب معما - ساختن لطیفه، گفتن آن - حل مسئله‌ای در ریاضیات - ترجمه از زبانی به زبان دیگر - خواهش، تشکر، فحش، خوشامد، دعا... اینها تنها نمونه‌ای از بازی‌های زبانی بودند. زبان و بازی‌های زبانی محدودیت و ثبات ندارند و هر لحظه ممکن است بازی زبانی تازه‌ای به وجود آید. ویتگنشتاین هشدار می‌دهد که نباید به دنبال زبان و بازی مشترک بود. بنابراین زبان در این دیدگاه عبارت است از بازی‌های متنوعی که کارکردهایی همچون توصیف، گزارش، تحریک و تمسخر دارد. بنابراین بیشتر باید در پی یافتن کارکردهای خاص زبان بود. توجه ویتگنشتاین به کاربردهای مختلف زبان و تنوع آنها سبب تفکیک زبان‌های علم، دین، فلسفه و جز آن از یکدیگر می‌شوند (عسگری یزدی، ۱۳۹۲).

نکته بسیار مهم در همین جاست. در این دوره ویتگنشتاین «علم» و «دین» را دو بازی زبانی جداگانه می‌انگارد که هر کدام قواعد و کارکردهای خودشان را دارند و بنابراین با هم قیاس‌پذیر نیستند. چنین دیدگاهی سرچشمه رویکرد «تمایز» است که در چارچوب نظری مطرح کردیم و اندیشمندان ایرانی پیرو این رویکرد از قبیل مصطفی ملکیان از این دیدگاه ویتگنشتاین متأثر بوده‌اند.

در نیمه دو قرن بیستم، شکستهای پارادایمهای توسعه و ضعفهای پیشرفت مبتنی بر علم در زندگی فردی و اجتماعی، تعارض علم و توسعه منتج از آن با دین کم‌رنگ‌تر شد. نظریه پردازان مکتب نوسازی، دین و سنت را مانع جدی بر سر توسعه کشورها می‌دانستند اما در ادامه و در اواخر قرن بیستم، اندیشمندان پارادایم نوسازی جدید، مانند گیدنز، سنت و دین را نه تنها مانع توسعه ندانستند بلکه یکی از عوامل توسعه کشورها به شمار آوردند. خلاصه اینکه پس از قرون وسطی، پیشرفتهای محسوس در علوم طبیعی از قرن هفدهم تا نوزدهم در غرب، زمینه بروز تعارض میان علم و دین را فراهم کرد. از قرن نوزدهم مباحث رشد و پیشرفت انسان با نوشته‌های اندیشمندانی مانند گنت و مارکس مطرح شد و این تلقی رواج یافت که دین در پیشرفت انسان و جامعه نه تنها نقشی ندارد بلکه مانع اصلی است. در قرن بیستم تعامل‌های گوناگونی میان علم و توسعه با دین مطرح شد از جمله: تمایز توسعه از دین و مکملیت توسعه و دین (رجوع کنید به علیزمانی، ۱۳۸۰ و ساجدی، ۱۳۸۰).

در ایران اسلامی، اگرچه رابطه عقل و دین از دیرباز مطرح بوده است و اندیشمندان مسلمان به آن پرداخته‌اند اما رابطه میان دین اسلام و توسعه در زمان قاجار و شکست نیروهای ایرانی



در جنگ با روسیه، مانع بودن دین برای رشد و پیشرفت کشور مطرح شد، زیرا این تلقی رواج یافت که غرب غیردینی با کنار زدن دین به پیشرفت دست یافته است. بر همین اساس برخی با مشاهده تحولات توسعه‌ای در غرب، پیشنهاد کردند با کنار گذاشتن دین، از نوک سر تا انگشتان غربی شویم. برخی دیگر علم و توسعه منتج از آن و دین را دو قلمرو متفاوت و متمایز از هم دانستند که هر یک حکم خاص خود را دارند و برخی دیگر سعی کردند توسعه و دین را با هم جمع کنند. برخی دیگر حکم به تعارض بین این دو دادند و به شدت با علم و توسعه غربی مبارزه کردند.

در خصوص رابطه میان دین اسلام و توسعه به منظور تبیین الگوی پیشرفت، تحقیق اندکی صورت گرفته است. بیشتر پژوهشها نسبت علم و دین را بررسی کرده‌اند. به هر ترتیب، به چند پژوهش، که از برخی جهات به مسئله این تحقیق نزدیک‌ترند، اشاره می‌شود. منصور (۱۳۸۷: ۸۷-۱۱۴) در مقاله «ملاحظات انتقادی در باب مواجهه با مسئله علم دین و توسعه»، به این نتیجه رسیده است که استفاده از دستاوردهای اخیر در فلسفه و جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگاری علم در درک نقادانه سنت علمی گذشته و توجه به آنها برای سیاست‌گذاری متناسب با نیازهای کشور ضروری است. وی معتقد است که فعالیت علمی یک فعالیت جمعی است و سیاستهای نخبه‌گرای بدون مهار، منجر به تکنوکراسی می‌شود که ثبات و صلاح کشور را وابسته به منافع عده‌ای اندک می‌داند. عالمان علوم دینی نیز باید با وسواس و حساسیتی بیش از متألّهین غربی، دستاوردهای علمی و مبنای و لوازم متافیزیکی علم و نتایج مختلف به‌کارگیری آن را در جامعه به دقت رصد کنند.

حاجی احمدی (۱۳۸۴) پژوهشی با عنوان دین و توسعه اقتصادی، تفاهم یا تعارض انجام داده است و به این جمع‌بندی رسیده است که در بیان مفاهیم و تعلیمات دینی با مفاهیم ناسازگار با توسعه اقتصادی روبرو می‌شویم که بررسی دقیق آنها نشان می‌دهد چنین تغییری وجود ندارد و آنچه به عنوان مفاهیم ناسازگار مطرح می‌شود، ناسازگار نما هستند که ناشی از سو برداشت از آنهاست. پس رابطه دین و توسعه اقتصادی از نوع تفاهم هستند نه تعارض.

قائم نیک (۱۳۸۸) در پژوهش نظریه‌ها و آرا در باب نسبت علم و دین، به این نتیجه رسیده است که رویکردهای قائل به تعارض و تمایز میان علم و دین با مبنای معرفت‌شناختی که دارند امکان بحث از علم دینی را منتفی می‌دانند و امکان جستجوی علم دینی در رویکرد تکمیل محتمل تر است.



## فصل سوم چارچوب نظری

این نوشتار با توجه به سنخ‌شناسی جان اف هات (۱۳۸۵) در کتاب علم و دین از تعارض تا گفتگو، می‌کوشد تا آرا و اندیشه‌های سه تن از اندیشمندان مسلمان ایرانی (شریعتی، نصر و ملکیان) را در باب رابطه میان دین و توسعه بیان کند. جان اف هات در این کتاب رابطه میان علم و دین را در چهار رویکرد تعارض، تمایز، تلاقی و تأیید بیان کرده است. از آنجایی که مقوله‌بندی هات توان قابل ملاحظه‌ای در بازگو نمودن اندیشه‌هایی که به رابطه میان علم و دین می‌پردازند، دارد، با اندکی جرح و تعدیل سنخ‌شناسی وی را به کار بردیم. به این شکل که مقوله تعارض و تمایز را عیناً به کار بردیم و به جای رابطه تلاقی، رابطه تکمیل قرار دادیم. در اینجا لازم است مقوله‌بندی هات را اندکی توضیح دهیم.

**الف) رویکرد تعارض:** بر اساس این رویکرد، توسعه منتج از علم و عقلانیت بشری در دوران مدرن، با دین کاملاً با یکدیگر در تعارض اند. یعنی دو مشغله ماهیتاً معارض را تشکیل می‌دهند. در یک سر این طیف علم‌گرایانی قرار دارند که با استناد به آزمون‌ناپذیر بودن عقاید دینی به لحاظ تجربی به تخطئه دین می‌پردازند و آن را در تعارض آشتی‌ناپذیر با علم و توسعه منتج از آن تلقی می‌کنند. در سر دیگر طیف، سنت‌گرایانی قرار دارند که نظریه‌های علم جدید و توسعه را معارض با عقاید دینی قلمداد و به جایگزینی توسعه فعلی بشر با توسعه دیگری حکم می‌کنند.

بسیاری از متفکران علمی بر این باورند که نمی‌توان میان علم و توسعه برآمده از آن و دین آشتی برقرار کرد، زیرا دین می‌کوشد که رازگونه عمل کند و نمی‌تواند حقیقت آرائش را



با روش‌های آشکار نشان دهد. حال آنکه علم اینگونه نیست و از روش آزمایشگاهی بهره می‌گیرد و فرضیه‌هایش را بصورت تجربی می‌آزماید و توسعه‌ی مادی را به ارمغان می‌آورد. از لحاظ تاریخی هواداران این رویکرد به دو نمونه مشهور متوسل می‌شوند: یکی محاکمه گالیله در کلیسای قرن هفدهم و دیگری مخالفت گسترده دینی و کلامی با نظریه تکامل داروین در سده‌های نوزدهم و بیستم.

«در اینجا مسئله اصلی آن است که به نظر می‌رسد عقاید دینی، از لحاظ تجربی آزمون‌ناپذیرند؛ یعنی آنها ظاهراً خود را از سختگیری‌های آزمون عمومی معاف می‌کنند در حالی که علم همواره نظرات خود را در معرض آزمون باز قرار می‌دهد. اگر موشکافی تجربی نشان دهد که یک فرضیه علمی غلط است، آنگاه علم آن را با رغبت کنار می‌گذارد و شقوق دیگر را امتحان می‌کند و آنها را نیز در معرض همان فرایند دقیق بازبینی قرار می‌دهد» (هات، ۱۳۸۲: ۳۲). شکاکان اکثراً مدعی‌اند که دین بر پیش‌فرض‌هایی متکی است که باید به آنها «ایمان» آورد، در حالی که علم چیزی را مسلم نمی‌گیرد. شکاکان تنها کسانی نیستند که به «تعارض» علم و دین اعتقاد دارند. اصحاب اصالت نص کتب مقدس نیز میان سخنان کتاب مقدس و یافته‌های علمی تعارض می‌بینند و جانب دین را می‌گیرند (هات، ۱۳۸۲: ۳۴).

**ب) رویکرد تمایز:** بر اساس این رویکرد، دین و توسعه به دو قلمرو متمایز تعلق دارند. نه دین را می‌توان با معیار علم سنجید و نه توسعه ناشی شده از علم و عقلانیت جدید را با معیار دین. چراکه سؤالاتی که از هر یک از آنها می‌پرسند چنان متفاوت و محتوای آنها آنقدر متمایز است که مقایسه آنها با یکدیگر بی‌معناست. بر این اساس توسعه و دین می‌توانند اساس پرسش‌هایی که مطرح می‌کنند، قلمروهایی که بدانها ارجاع می‌دهند و روش‌هایی که به کار می‌گیرند تمایز یابند.

بر مبنای این رویکرد، باید از تلفیق علم و باور (دینی) بپرهیزیم. ناتوانی الهیات قرون وسطا در تشخیص این تمایز بود که عقاید گالیله را به نظر مؤمنان قرن هفدهم آن اندازه خصمانه ساخت. دو شی فقط در صورتی می‌توانند با هم در تعارض باشند که بازی یکسانی را انجام دهند. مثلاً نمی‌توان حرکتی در شطرنج را با حرکتی در بسکتبال مقایسه کرد. قواعد کاملاً متفاوتی بر این دو بازی حکمفرماست، بنابراین نمی‌توان گفت یکی از آن دو بهتر از دیگری است. طرفداران این رویکرد می‌گویند «بازی» علم آن است که جهان طبیعی را بررسی تجربی



کند، در حالی که بازی دین آن است که معنای غایی‌ای را فراتر از جهان تجربی شناخته شده بیان کند. علم با «چگونگی» حوادث کار دارد و دین با «چرایی» آن. علم با «علل» کار دارد و دین با «معنا» (هات، ۱۳۸۲: ۴۰).

آنچه که با دین تعارض دارد علم نیست، بلکه «علم‌مداری» است. «علم‌مداری را می‌توان به صورت زیر تعریف کرد: «این اعتقاد که علم تنها راهنمای قابل اعتماد برای رسیدن به حقیقت است». باید تأکید کرد که علم‌مداری به هیچ وجه خود علم نیست؛ زیرا در حالی که علم روشی کم‌ادعا، قابل اعتماد و پرحاصل برای آموختن امور مهم درباره جهان است، علم‌مداری عبارت از این فرض است که علم تنها راه مناسب برای رسیدن به کل حقیقت است. علم‌مداری یک اعتقاد فلسفی است» (هات، ۱۳۸۲: ۴۲).

**ج) رویکرد تکمیل (مکملیت):** بر اساس این رویکرد، رابطه میان توسعه و دین از نوع رابطه میان دو امر مکمل است. بر اساس این دیدگاه، می‌توان برای امر واحد دو تبیین منطقی سازگار ارائه نمود: تبیین توسعه‌ای و تبیین دینی و کلامی. هیچ‌یک از تبیین‌های توسعه‌ای یا دینی به تنهایی تبیین جامعی از واقعیت عرضه نمی‌کنند و تنها در کنار هم تصویر کاملی از واقعیت ارائه می‌دهند (نگاه کنید به هات، ۱۳۸۵).

این ادعای دین که جهان یک کل محدود، منسجم، عقلانی، منظم و مبتنی بر یک امید و دل‌بستگی غایی است، بینشی عام در مورد اشیا به دست می‌دهد که کاوش علمی را، به نحوی سازگار، برای کسب معرفت پرورش می‌دهد و علم را از همبستگی با ایدئولوژی‌های محدودکننده آزاد می‌سازد... به طور صریح‌تر، علم نمی‌تواند بدون مبنا داشتن در نوعی «ایمان» پیشین به اینکه جهان یک کلیت منظم عقلانی است، رشد کند» (هات، ۱۳۸۲: ۵۲). «رویکرد تأیید (مکملیت) از رویکردهای دیگر فراتر می‌رود؛ از این طریق که مستقیماً به ایمانی که دانشمندان باید در آغاز تلاش خود برای فهم‌پذیری بی‌انتهای جهان داشته باشند، متوسل می‌شود. پس موضع دین در رابطه با گفتمان علمی این نیست که به پرسش‌های علمی خاص پاسخ گوید (زیرا این تلفیق است)، بلکه کار دین پاسخ به این سؤال ریشه‌ای است که چرا باید به کار مهم جست‌وجوی حقیقت بپردازیم. کار دین این نیست که خود را به عنوان رقیبی در کنار علم برای «پاسخ» به سؤالات علمی مطرح سازد؛ بلکه کارش این است که اطمینان دانشمندان به انسجام واقعیت را تأیید کند» (هات، ۱۳۸۵: ۵۵).



## موضع‌گیری‌های هر کدام از این رویکردها در دو نمونه

### ۱. وجود خدای شخصی

#### الف) تعارض

کسی که علم را جدی بگیرد لاجرم به این نتیجه می‌رسد که ایده خدای شخصی باورنکردنی است. استیون وینبرگ از نمایندگان چنین موضعی است. او می‌گوید هرچه علم عمیق‌تر به سرشت اشیا نگاه می‌کند، کمتر به نظر می‌رسد جهان نشانی از یک خدای «علاقه‌مند» را در برداشته باشد. آلبرت اینشتین نیز از متحدان وینبرگ در این زمینه بود (هات، ۱۳۸۵: ۶۰-۶۲).

در گذشته انسان برای تبیین پدیده‌هایی که علتش را نمی‌دانست به وجود خدایان و امور ماوراطبیعی متوسل می‌شد، اما اکنون علم جهان را خالی از اسرار کرده و چنین تبیین‌هایی را باید کنار گذاشت.

#### ب) تمایز

فیزیک محض خود به اندازه کافی مجهز نیست که اطلاعاتی به ما بدهد تا مسئله وجود یک خدای شخصی را پاسخ دهد. فیزیک هر چیزی را که با تشخص کار دارد (ویژگی‌هایی مثل شعور، اراده، احساسات، عشق، مراقبت، آزادی، خلاقیت و غیره) نادیده می‌گیرد؛ پس ما باید در واقع، بسیار شگفتزده و حتی نومید شویم، اگر یک «نظریه نهایی» در فیزیک، چیزی جز یک جهان «غیر شخصی» را آشکار کند (هات، ۱۳۸۵: ۶۵). نفی خدای شخصی از ادعاهای علم‌مداری است و نه خود علم.

#### د) تأیید (مکملیت)

عقیده به خدای شخصی به جای اینکه مخالف علم باشد از آن حمایت می‌کند. «اعتقاد ما این است که در تدوین رابطه علم و دین می‌توان فراتر از رویکردهای تناقض، تمایز و حتی تلاقی پیش رفت. در اینجا، به طور خاص، ادعا می‌کنیم که ایمان به یک خدای شخصی این قابلیت یگانه را دارد که اعتماد ما به قابلیت درک بی‌پایان واقعیت را تأیید کند؛ اعتمادی که بدون آن، جست‌وجوی علمی، به‌طور نومیدکننده‌ای، علیل خواهد بود» (هات، ۱۳۸۵: ۸۴).





البته حق با وینبرگ است که استدلال می‌کند علم خدایی شخصی را کشف نمی‌کند. دست‌یابی به ایده خدای شخصی از طریق تجربه شخصی است؛ نه مشاهده تجربی و علمی.

## ۲. دین و بحران محیط زیست

### الف) تعارض

بر مبنای شک‌گرایی علمی، دین در بهترین وضعیت، یک انحرافِ نازوری و در بدترین حالت، مانعی جدی در مسیر دغدغه زیست‌محیطی سالم است. هر چند ادیان به لحاظ علمی صدق تجربی ندارند، اما از لحاظ زیست‌محیطی می‌توانند در کوشش اخلاقی مشترک برای نجات سیاره‌مان مهم باشند. اینکه شکاکان برای جهان هیچ‌گونه غایت و هدف‌نهایی در نظر نمی‌گیرند بدان معنا نیست که زیستگاه زمینی را شایسته مراقبت نمی‌دانند. خاموشی فراگیر و فقدان شعور در غالب کیهان، بر اهمیت کره حیاتی آسیب‌پذیر زمین تأکید می‌کند. اما آموزه‌های دینی اهمیت جهان طبیعی را کم‌رنگ جلوه می‌دهد و می‌گوید که ما صرفاً مسافرانی روی زمین هستیم. این دیدگاه غیردنیایی چگونه می‌تواند مدعی شود که بوم‌شناسی را جدی می‌گیرد؟ همچنین به عقیده لین وایت جونیور بحران فعلی محیط زیست ریشه در سلطه‌ای دارد که کتاب مقدس بر روی زمین به انسانها اعطا کرده است (هات، ۱۳۸۵: ۳۰۱-۳۰۴).

### ب) تمایز

تبیین لین وایت جونیور از قضیه تبیینی تقلیل‌گرا و تک‌علتی است. او گمان می‌کند منشأ بحرانهای زیست‌محیطی تأکید کتاب مقدس است، در حالی که کتاب مقدس ما را ترغیب می‌کند تا «مراقبت» را اعمال کنیم؛ یعنی از طبیعت مواظبت نماییم. درست است که اندیشه دینی وجود حوزه فوق طبیعی را می‌پذیرد، اما صرفاً به وسیله اعمال فضیلت‌های اخلاقی مرتبط با این حوزه فوق طبیعی است که می‌توانیم در جهت تسکین بحران زیست‌محیطی پیشرفت کنیم. بنابراین نه عامل دین بلکه ترک آن است که به ما اجازه می‌دهد نظام زیستی زمین را نابود کنیم. راندن خدا توسط سکولاریسم جدید، این امکان را برای عقل‌گرایی، انسان‌مداری و علم‌مداری فراهم ساخته که بشتابند و این خلأ را پر کنند و اینها همه بر اساس فرض برتری انسان بر طبیعت رشد می‌کنند (هات، ۱۳۸۵: ۳۰۴ - ۳۰۵).



«از سوی دیگر، ما به همان اندازه مخالف آنهایی هستیم که علم را عامل بحران محیط زیست معرفی می‌کنند. درست است که این بحران، بدون تکنولوژی و صنعتی شدن، که علم آن را میسر ساخت، به وجود نمی‌آمد اما این بدان معنا نیست که علم خود مقصر است... مشکل در خود علم نیست، بلکه تلفیق علم با ایدئولوژی‌ها و اعتقادات است که باعث شده ما مکتب زمین را از آن بگیریم. شاید مهم‌ترین این فرضیات این باشد که زمین به اندازه کافی منابع دارد که اشتیاق سکولار ما به رشد اقتصادی و نامحدود را تشدید کند. افسانه سکولار پیشرفت اقتصادی، تخصص علمی و تکنولوژی و همچنین جهانی از نجات‌بخشی دینی را محصور ساخته است و از آنها سواستفاده می‌کند تا جوّی ایجاد کند که ماهیتاً برای سلامت خود زمین زیانبار است» (هات، ۱۳۸۵: ۳۰۶).

#### د) تأیید

به رغم ابهام زیست‌محیطی تاریخی، می‌توان گفت دین در هسته خود متضمن یک نگرانی زیست‌محیطی است. دو ویژگی دین ذاتاً زیست‌محیطی به شمار می‌روند: آیین‌گرایی و سکوت. «آیین» هر شی‌ حادثه یا تجربه ملموس است که از طریق آن، ایمان دینی با خدا تماس پیدا می‌کند. مواد آیینی دین خصوصاً از جهان طبیعی آمده‌اند. ادیان خداباور قبول دارند که راز خداوندی در زیبایی و تنوع طبیعت بروز می‌کند. بنابراین سرشت آیینی طبیعت به ما یک دلیل واقعاً دینی برای نگرانی زیست‌محیطی می‌دهد (هات، ۱۳۸۵: ۳۲۲-۳۲۴). موضع «بی‌رغبتانه» سکوت محض در مقابل امر قدسی، به یک احترام عمیق به استقلال جهان طبیعت منجر می‌شود. سکوت اساساً به حال خود رهاشدن ماست از جانب خدا و همچنین جهان خدا. تأمل متفکرانه ما تقلیدی از رهاکردن خلاقانه خود خداوند است (هات، ۱۳۸۵: ۳۲۵).

#### روش‌شناسی

روش این پژوهش کتابخانه‌ای و اسنادی است. ابتدا تمامی آثار ۳ اندیشمند دینی را، که علاوه بر مباحث دینی، در زمینه توسعه و پیشرفت یا علم و تکنولوژی و ارتباط میان این دو بحث‌های مهمی دارند، مطالعه و سپس با توجه به هدف و سؤالات پژوهش، متونی را که به لحاظ معانی و مضامین مربوط به توسعه و دین هستند استخراج کردیم. سپس این متون



را با هم مقایسه کردیم تا ارتباط منطقی میان آنها لحاظ گردد. در نهایت، متونی که دارای مضامین ارتباط میان دین و توسعه و پیشرفت بودند و میان آنها سازگاری و ارتباط منطقی وجود داشت و همچنین میزان تکرار و صراحت بیانشان انتخاب و تحلیل شدند.

**انتخاب اندیشمندان دینی:** در رابطه تعارض میان دین و توسعه (در معنای حاضر)، بی تردید سید حسن نصر با نوشتارهای متعددش جایگاه مهمی دارد. تمایز میان دین و توسعه در نوشته‌های سروش و ملکیان، چشمگیرتر از بقیه است ضمن اینکه این دو طرفداران زیادی بین قشر تحصیل کرده دارند. ملکیان به دلیل ۱. سادگی و سلیس بودن متون نوشتاری‌اش و ۲. علائق محقق در این خصوص، انتخاب شد. اینکه دین و توسعه مکمل یکدیگرند در آثار شریعتی به وفور به چشم می‌خورد و در این زمینه شاید کمتر اندیشمندی صراحت بیان و حجم متون وی را داشته باشد.





## فصل چهارم رابطه تعارض (اندیشه سید حسین نصر)

رویکرد تعارض میان دین (امر قدسی) و توسعه (علم به معنای غربی و تکنولوژی حاصل از آن)، در آرا و اندیشه‌های سید حسن نصر به خوبی نمایان می‌شود. سید حسین نصر را می‌توان یکی از مهم‌ترین نمایندگان سنت‌گرایی در دوران معاصر به حساب آورد که به نقد تمام‌عیار مدرنیته و وجود آن می‌پردازد. وی اگرچه از دوران جوانی خود در دیاری زیست که غرق در تمدن مدرن بود، ولی اندیشه‌ای متفاوت با سیر کلی اندیشه غربی را دنبال کرد. «سنت‌گرایی اسلامی همانند سایر جنبشهای دینی همچون سنت‌گرایی یهودیت، کاتولیک، پروتستان و دیگر واکنشهای اروپایی به مدرنیسم است. این جنبشهای مذهبی در حمایت از سنتهای خاص خود و مرجعیت رهبرانی همچون پاپ به مخالفت آشکار با مدرنیسم پرداختند. مطلب قابل توجه اینکه سنت‌گرایی به سراغ معیار عام برای نقد مدرنیسم نمی‌رود و از درون سنت، آن را نقد می‌کند و به جای حذف سنت و دین، به احیای سنت می‌پردازد و ضمن بیان آسیبهای مدرنیته داروی سنت‌گرایی را پیشنهاد می‌دهد. این جریان با تأکید بر عرفان اسلامی و آیین‌های شرقی، در صدد حل معضل دنیای جدید غرب است. ایشان به حکمت خالده و خرد جاویدان معتقدند و ادیان بزرگ جهان مانند اسلام، مسیحیت و یهود و نیز آیین‌های شرق آسیا همچون بودا، جین، شینتو و تائو را از حقیقت مشترکی برخوردار می‌دانند» (محمدی، ۱۳۸۹).

ما، بر مبنای چارچوب نظری مان، وی را در دسته پیروان رویکرد «تعارض» میان علم و دین قرار می‌دهیم، بطوری که جانب «دین» را می‌گیرد و مشکلات مادی و معنایی دنیای کنونی را حاصل سیطره علم و بینش علمی می‌داند. وی قائل به تعارض میان علم مدرن و جهان‌بینی اسلامی است. در ابتدا لازم است معنای دین و توسعه از منظر نصر روشن شود.



نصر دین را امر قدسی و متافیزیکی می‌داند که دارای مجموعه احکام و دستوراتی است که پیامبران به انسان رسانده‌اند؛ بنابراین در تعریف او از دین، ادیان غیر توحیدی مانند بودا قرار نمی‌گیرند. در این دیدگاه (نصر و سنت‌اندیشان) اولاً، کتب مقدس با همین الفاظ و تعبیر از عالم بالا نازل و وحی شده‌است، یعنی حتی کلمات مقدس نیز از ناحیه‌الاهی صادر شده‌اند؛ ثانیاً، هیچ‌گونه دگرگونی و تحریف، اعم از زیاده و نقصان، در کتب مقدس روی نداده است؛ ثالثاً، معانی الفاظ و گزاره‌های کتب مقدس کاملاً واضح و روشن است؛ رابعاً، خدا احکام و تعالیم مذکور در کتب مقدس را برای همهٔ مکانها و زمانها، برای همیشه و همه جا، خواسته است، نه اینکه آنها را برای اوضاع و احوال و مقطع تاریخی خاصی ابداع کرده باشد و خامساً، فقط ما معانی و مرادات کتب مقدس را به نحو صحیح و دقیق فهم می‌کنیم، لاجرم، یگانه وظیفهٔ متدینان را این می‌دانند که به جمیع آنچه در کتب مقدس آمده است باور آورده و زندگی خود را، در همه ابعاد و ساحات، بر وفق آن سامان دهند. سرک کشیدن به علوم و معارف بشری به شک و حیرت، آشفته‌اندیشی، خطا و عدول از زندگی مؤمنانه و خداپسندانه می‌انجامد» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۴۸). توسعه از نگاه نصر به معنای علم و تکنولوژی غربی است.<sup>۱</sup> او در مقابل توسعه، بر حسب آنچه که غرب آن را تعریف می‌کند، علم و دانش سنتی قرار می‌دهد. نصر در همین خصوص می‌نویسد «علم مدرن که از قرن هفدهم و از دل رنسانس شکل گرفته، قطب عینی‌اش از ترکیب روانی جسمی جهان طبیعی محیط با انسان و قطب ذهنی‌اش، از تعقل بشری که به نحوی صرفاً انسان‌گونه تصور می‌شود و از منبع نور عقل کاملاً جدا شده است، فراتر نمی‌رود» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۳۰). از این حیث، توسعه و علم غربی از بنیاد و اساس با جهان‌بینی و علوم اسلامی در تضاد قرار دارد چون ریشهٔ علم و پیشرفت غربی بر اساس انسان‌مداری و طرد مابعدالطبیعه و وحی استوار است. از نظر نصر، در علم سنتی - و به تبع آن الگوی توسعهٔ مبتنی بر آن - امر انسانی در حاشیه و امر مقدس در کانون توجه قرار دارد. نصر در زمینهٔ تعارض میان این دو می‌نویسد «جذب کامل علم غربی - و در نتیجه توسعه مرتبط با آن - فقط با جذب جهان‌بینی آن انجام می‌شود که در آن صورت پیامدهای آن برای نگرش اسلامی به واقعیت طبیعی و فوق طبیعی، یقیناً فاجعه‌آمیز خواهد بود» (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۶).

نصر در کتاب معرفت و معنویت (۱۳۸۳: ۵۹)، می‌نویسد بین معرفت قدسی و سعادت بشر

۱. منظور نصر از توسعه (علم و تکنولوژی غربی) آن چیزی است که در حال حاضر به معنای توسعه و پیشرفت فرض شده است.



ارتباط وجود داشته است اما در دوران مدرن، ما شاهد غیرقدسی شدن معرفت و بنابراین، دست‌نیافتنی شدن سعادت برای انسان هستیم. از نظر نصر معرفت در دنیای مدرن، به امور سطحی محدود شده است. نصر فجایع دنیای مدرن را نتیجهٔ روی آوردن انسانها به منطق محاسبه و عقل ابزاری می‌داند. از نظر نصر، سنت اصیل اسلامی می‌تواند منشأ اصول و معیارهای جامعه‌ای متفاوت از جامعهٔ کنونی باشد. نصر علم و توسعهٔ ناشی از آن را باعث تضعیف دین و حتی دین‌زدایی می‌داند و «این امر در زمینه‌های گوناگون مانند اخلاق و منش اجتماعی، اقتصاد و سیاست از یکسو و فلسفه و علم و حتی تفکر جدید دینی از سوی دیگر مشهود است» (نصر، ۱۳۸۵). تضاد دین و توسعه از منظر نصر، در قول ذیل مشهود است «انسان مدرن زمین را خانه و کاشانهٔ خود می‌داند. زندگی را همانند تجارت‌خانهٔ بزرگی می‌بیند که آزاد است در آن پرسه بزند و اشیایی را به خواست خود برگزیند او درک و فهم قوی خود را از دست داده است» (نصر، ۱۳۸۳: ۳۲۷).

بنابراین نصر میان توسعه به معنای مدرن و دین، خصوصاً اسلام، قائل به نوعی تعارض حل‌نشده است. نصر می‌گوید، مشکل اصلی غرب جدید این است که معرفت‌های گوناگون بشری را به نفع معرفت‌شناسی حسی و تجربه‌گرا ترک کرده است. «معرفت‌شناسی حس‌گرا و تجربه‌باور که بر افق انسان غربی در عصر جدید، سیطره یافته است، در ارجاع و فروکاستن واقعیت به جهانی که به تجربهٔ حواس درآید، موفق شده و از این‌رو معنای واقعیت را محدود کرده است. پیامد این دگرگونی در معنای واقعیت، دست کمی از امری فاجعه‌آمیز ندارد و خداوند، و در واقع تمام ساحتهای معنوی وجود، را به مقولهٔ امور انتزاعی و سرانجام به امور غیر واقعی ارجاع و تحویل می‌کند» (نصر، ۱۳۸۲: ۳۱). راه‌حل این گروه در باب معضلات توسعه و بحران‌هایی که ایجاد کرده است، در بیان نصر کاملاً روشن آمده است «به علم و فناوری یکسره خاتمه بخشیده شود» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۳۹). البته ناگفته نماند که انتقاد از تمدن غربی خاص متفکران جهان سومی نیست بلکه انتقاد از تمدن غربی، خصوصاً تکنولوژی و عقل ابزاری آن، ابتدا بین خود غربیان آغاز شد. هایدگر، مکتب فرانکفورت، فوکو و... هر کدام نقدهای کوبنده‌ای از عقلانیت ابزاری غرب کرده‌اند. برای مثال، مارکوزه (۱۳۵۰) می‌نویسد «تکنولوژی ناشی از علاقه به تأمین نیازهای راستین بشر نیست، بلکه محصول استعمار و بردگی انسانهاست» (مارکوزه، ۱۳۵۰: ۷).

نصر معتقد است در جهان پیشامدرن، معارف و علم نتیجهٔ عقلانیت شهودی و استدلالی



بود و قداست داشت. این نگاه قدسی خود را در تفسیر عالم هستی، دین، تاریخ، جامعه و انسان نشان می‌داد. به بیان دیگر، او در برابر علم مادی زده، از علم قدسی یا از علم سنتی دفاع می‌کند که منشأ الهی دارد و پیامبران برای غنای حیات بشری به ما رسانده‌اند. این علم سنتی (علم قدسی) آمیزه‌ای از وحی، شهود، عرفان و استدلالات عقلانی است که به آن حکمت خالده می‌گویند که بهترین نمونه آن نظریه حکمت صدرالمتأهلین شیرازی است. چنین علمی به خاطر تجددگرایی از چشم افتاده است. نصر دستیابی به چنین علمی (حکمت خالده) را کار هرکسی نمی‌داند و لزوماً به شریعت و ذکر و نیایش نیاز است (نگاه کنید به نصر ۱۳۸۲). بر این اساس، از نظر نصر باید نگاه پرستش‌گرایانه به علم و توسعه رایج را کنار گذاشت و حکمت خالده را درک کرد و پیشرفتی بر مبنای آن بنیان گذاشت.

نصر با تکرار مداوم اصول سنت هیچ بحث یا پیشنهاد مفیدی برای چگونگی ارتقای جامعه، اصلاح نهادهای آن یا مواجهه با تغییرات در حال وقوع ارائه نکرده است. به عبارتی، نصر پیشنهاد قابل اجرایی ندارد. پافشاری بر اصول بنیادی سنت بدون راهکارهای اجرایی دقیق در زندگی مدرن، که به سرعت در حال تغییر و رشد است، کافی نیست نصر در مواجهه با توسعه و تکنولوژی معاصر رسالت خود و همراهانش را نه اصلاح بلکه ریشه‌کن کردن آن می‌داند (رجوع کنید به لگنهاوزن، ۱۳۸۷).

نصر معتقد است معرفت‌شناسی حس‌گرا و تجربه‌باور مفهوم «واقعیت» را دگرگون و محدود کرده است. «انسان متجدد از دو منبع معرفت مابعدالطبیعی یعنی وحی و تعقل دست بریده و نیز از آن تجربه معنوی درونی، که تحقق ملموس و عینی مراتب بالاتر وجود را میسر می‌سازد، محروم است. از این‌رو خود را مقید و محصور به چنین جنبه ناقص و محدودی از واقعیت ساخته که ناگزیر خداوند را به منزله حق به بوثه فراموشی سپرده است» (نصر، ۱۳۸۲: ۳۱-۳۲).

یکی از مهم‌ترین مشکلات غرب متجدد و توسعه‌یافته را نیز در همین مسئله می‌بیند. عقل‌روشنگری و پس از آن، به دلیل پیشرفت‌های تکنولوژی به خود مغرور شده و گمان می‌کرده که می‌تواند یکی‌یکی به کشف و حل اسرار و مشکلات جهان بپردازد، اما این ادعاها از نظر نصر کاملاً شکست خورده‌اند و دلایل هم توجه به علم و تجدد به جای سنت و دین است. نصر می‌گوید:

« شگفتا که انسان متجدد کشفیات فیزیک را تعبداً می‌پذیرد، و اگر بخواهد خودش آن را





درک کند، مشقت تعلیمات لازم را برای تسلط یافتن در این موضوع به جان می‌خورد، حال آنکه بر خلاف انسان سنت‌گرا، دامنه این ایمان را به ثمرات معرفت مابعدالطبیعی تسری نمی‌دهد. انسان متجدد بدون تمایل به تحمل تعلیم و ریاضتهای لازم، که در مابعدالطبیعه سنتی و در اختلاف فاحشی با علوم جدید، شامل نکات اخلاقی و معنوی هم هست، انتظار دارد که بی‌درنگ و بدون آمادگی‌های فکری یا معنوی، مابعدالطبیعه را دریابد. اگر نتواند به این موضوع پی ببرد، در این صورت خود امکان آن معرفت را، که به تنهایی توانایی حل مسائل جدلی‌الطرفین و تناقض‌های ظاهری مسئله عدالت الهی و شر را دارد، نفی می‌کند. در حقیقت، بسیاری از مردم در جهان متجدد، حقایق و حیانی را حتی بر اساس ایمان (تعبداً هم نمی‌پذیرند، در حالی که برای انسان سنتی، که نسبت به همتای امروزی‌اش معمولاً آگاهی بیشتری از محدودیت‌های خویش داشت، قضیه عکس این بود) (نصر، ۱۳۸۲: ۳۷).

البته می‌توان بر این دیدگاه نصر خرده‌هایی گرفت. باید پرسید که بر چه مبنایی وی از انسان متجدد چنین «تیپ ایدئال» می‌دهد. اگر منظور از انسان متجدد انسانهایی باشند که در جوامع متجدد از قبیل جوامع اروپایی و آمریکایی زندگی می‌کنند، آیا این ادعاها مطابق با واقع خواهد بود؟

نصر در کتاب معرفت و امر قدسی، به بررسی مبانی اصلی معرفت‌شناسی مدرن می‌پردازد و آن را با بنیان‌های معرفت‌شناسی سنتی مقایسه می‌کند. وی سنت را دارای سه مؤلفه می‌داند: الف) معرفت (قدسی) (ب) هستی و ج) سعادت. به عقیده او در سنت همواره میان این سه ارتباط وجود داشته است، اما در دوران مدرن، ما شاهد غیرقدسی شدن معرفت و بنابراین دست‌نیافتنی شدن سعادت برای انسان سنتی هستیم (فناپی، ۱۳۸۸).

نصر به «آموزه حجاب» هم اعتقاد دارد. «لازمه درک خداوند به مثابه حق، این است که واقعیت مراتبی دارد و آن واقعیت تنها طیفی روحی- جسمی (روان‌تنی) «در خارج»، که قابل تعریف تجربی باشد، نیست. جهان به اندازه‌ای واقعی است که تجلی‌بخش خداوند باشد، خداوندی که یگانه حق است. اما جهان تا آن حدی غیرواقعی است که خداوند را به مثابه حق مخفی می‌سازد و در پس حجاب می‌برد. فقط قدیسانی که خداوند را در همه جا می‌بینند می‌توانند ادعا کنند که آنچه «در همه جا» دیده و تجربه می‌شود واقعی است.» (نصر، ۱۳۸۲: ۴۰).



«سوژه» را صرفاً به امر مشاهده‌پذیر و عینی بیرونی ارجاع داده و سطوح دیگر واقعیت را محو کرده است.

«ثمره چندین قرن تفکر عقل‌گرایانه غرب در این بوده است که دو قطب عینی و ذهنی دانش را به یک مرتبه واحد، ارجاع و تحویل کند. به همان ترتیبی که «می‌اندیشم» دکارت مبتنی بر ارجاع و تحویل فاعل شناسا به نحوه خاصی از آگاهی است، جهان خارجی که این خود شناسا درک می‌کند هم ارجاع و تحویل می‌شود به ترکیبی مکانی-زمانی، که محدود به مرتبه واحدی از واقعیت است، صرف نظر از اینکه این ترکیب تا چه گستره‌ای از کهنکشانها یا در بستر سنجش‌ناپذیر زمان، در گذشته و آینده کشیده شده باشد... دیدگاه سنتی... برخلاف این دیدگاه، مبتنی است بر بینش سلسله‌مراتبی واقعیت، نه فقط بینش سلسله‌مراتبی از جنبه عینی واقعیت، بلکه بینش سلسله‌مراتبی جنبه ذهنی آن هم. نه فقط واقعیت یا وجود مراتب متعددی دارد، که از سطح مادی تا ذات حق که خداوند است گسترده شده است، بلکه واقعیت ذهنی یا آگاهی هم مراتب مختلفی، یعنی لایه‌های متعدد تودرتو دارد که سرانجام به خود مطلق می‌رسد که نامتناهی و سرمدی است و چیزی نیست مگر آن ذات حق در همه جای ساری و جاری (حال)، هم در بیرون و هم در درون» (نصر، ۱۳۸۲: ۴۴-۴۵).

با همین پیش‌فرض‌ها و مبانی، نصر در صدد تأسیس علمی متفاوت بر پایه نگرش مابعدالطبیعی عینی‌تر سنتی است.

نصر در زمره مخالفان جدی و سرسخت مدرنیته است. انتقادهای نصر بر تجدد و مدرنیته را به دو دسته (بر مبانی مدرنیته) و روبنایی (بر دستاوردهای مدرنیته) می‌توان تقسیم نمود (محمدی، ۱۳۸۹). مهم‌ترین انتقادهای زیربنایی بر مدرنیته عبارت‌اند از:

۱. فراموشی واقعیت الهی که نتیجه آن پشت کردن به عالم معنا و اعلام استقلال انسان از خداوند است. اشتباه محوری تجدد آن است که مبنای نظام فکری خویش را واقعیت جهان حسی خارج دانسته است.

۲. اومانیسیم جانشین انسان‌شناسی الهی و انسان را دچار خودفراموشی ساخته است. سکولاریسم، اومانیسیم، تجربه‌گرایی و راسیونالیسم سبب شده انسان متجدد تصویری از خود ترسیم کند که مادر تمام مشکلاتش است.

۳. غیرقدسی شدن معرفت بشری؛ علوم جدید معرفتی دائم تغییرپذیر و نامقدس است.



علم جدید فقط به ظواهر می‌پردازد در حالی که علوم سنتی نظام هستی را آیه و مظهر خدا می‌داند از این رو بیشتر بر ابعاد باطنی می‌پردازد.

۴. فقدان معنویت و تمرکز بر بعد دنیوی که نصر آن را «شورش علیه عالم بالا» می‌نامد. ریشه بحران محیط زیست هم از دستاوردهای شوم مدرنیته است.

برای توضیح تفاوت‌های درک دینی (سنتی) و درک مدرن از «معرفت»، نصر پدیده «زمان» را نمونه می‌آورد. وی ابتدا زمان را به دو دسته «عینی» و «انفسی» تقسیم می‌کند. زمان عینی به سطح انتزاعی مربوط است و ورای تجربه بشری است. اما زمان انفسی به سطح ملموس و انضمامی<sup>۱</sup> ربط دارد و موضوع تجربه ممکن بشری است. در برداشت سنتی:

«زمان عینی مستدیر است، نه خطی، که با دوره‌های کلی ظهور، که تعیین‌کننده دوره‌ها در مراتب فروتر وجود است، مرتبط است. زمان عینی با گردش زمین به دور محور خود، یا گردش آسمان به دور زمین اندازه‌گیری می‌شود، بسته به اینکه چه نقطه‌ای به عنوان مرجع اندازه‌گیری حرکت و سپس اندازه‌گیری حرکت آسمان که همگی مستدیر یا تقریباً مستدیرند، انتخاب شود. به علاوه، این حرکات مطابق نظم‌های کیهانی هستند که مستدیر یا دقیق‌تر بگوییم مارپیچی‌اند به این معنا که هیچگاه چرخه‌ای دقیقاً به همان نقطه‌ای که پیشتر بوده است باز نمی‌گردد، زیرا تکرار دقیق از حیث تجلی ممکن نیست. به این سبب است که آنچه «اسطوره بازگشت جاودانی» خوانده می‌شود، هر چند نحوه مؤثری از گفتگو درباره دوره‌های کیهانی است، از دیدگاه کیهان‌شناختی نحوه دقیقی از گفتگو نیست؛ زیرا هیچگاه چرخه‌ای به همان نقطه آغازش باز نمی‌گردد، به همان ترتیب که فصل بهار نو، هیچگاه دقیقاً همان فصل بهار پیشین نیست، ولی با این همه بازگشتی به بهار است. به هر حال فهم سنتی از زمان عینی‌ای که مبتنی بر دوره‌هاست از تصور خطی سیال زمان که در غرب، به‌ویژه در عصر جدید، شکل گرفته کاملاً متفاوت است. دنیوی شدن تصور مسیحیت نسبت به گذر زمان تاریخی، که با سه واقعه اصلی هبوط آدم، ظهور اول مسیح و ظهور دوم او مشخص می‌شود، به تصور کمی و خطی از تاریخ منجر گشته که با تصور دوره‌ای که در کیش هندو، دین یونان باستان و حتی اسلام وجود دارد (اگر معنی دائرةالنبوه را، که نشانه تاریخ مقدس اسلامی است، مطمح نظر قرار دهیم) کاملاً بیگانه است. ارجاع و تحویل زمان عینی، چه کیهانی باشد چه تاریخی، به زمان خطی کمی تصور شده که معمولاً



اندیشه پیشرفت نامحدود در تفکر اروپایی قرن هجدهم و نوزدهم به آن افزوده می‌شود، به معنای به‌بوته فراموشی سپردن ماهیت زمان به منزله تصویر متحرک سرمدیت است و به معنای نوعی مطلقیت بخشیدن به خود زمان با فراموش کردن ارتباط زمان با دوره‌های کیهانی ظهور است که با نظم و ترتیبی دائماً رو به صعود، به مبدأ متعال هر ظهوری یا به ذات سرمدی، از این حیث که سرمدی است می‌رسند.» (نصر، ۱۳۸۲: ۶۸-۶۹).

در اینجا می‌بینیم که نصر تصور خطی از زمان را تصویری حاصل از اندیشه‌های پیشرفت‌گرایانه روشنگری و سده ۱۸ و ۱۹ می‌بیند و آن را با تصور دینی از زمان متفاوت می‌انگارد.

«زمان خطی در نتیجه مجموعه پیچیده‌ای از عوامل مربوط به دنیوی شدن آموزه مسیحی تجسد و نیز پاره‌ای دیگر از اندیشه‌های فلسفی و علمی در فلسفه و علم غرب مورد توجه قرار گرفت. به هنگام گفتگو از زمان خطی، تمایز گذاردن بین زمان عینی کیفی و کمی اهمیت دارد. جریان اصلی تفکر جدید غربی به‌ویژه رگه علمی‌تر آن نه تنها اندیشه سرمدیت و دیگر مقولات زمان را که ذکر آن گذشت انکار می‌کند، بلکه زمان را به امری صرفاً کمی ارجاع و تحویل می‌کند و آن را از تمام جهات کیفی‌اش تهی می‌سازد. این جریان، یا از آن زمان کمی تهی سخن می‌گوید که گستره‌ای به قدمت بلیون‌ها سال دارد و در آن وقایع کیهانی رخ می‌دهد، یا زمان را به ماده و انرژی ارتباط می‌دهد، مانند زمان در نظریه نسبیت، ولی باز به صورتی کاملاً کمی. به همین سبب است که در علم جدید و تمام فلسفه‌های ناشی از آن، نوعی اصالت یکنواختی وجود دارد که بر تاریخ جهان و قوانین آن حاکم است. چنین دیدگاهی نمی‌تواند تبلور اشکال متعالی‌تر وجود را در تافته زمان-مکان، در لحظات خاصی از تاریخ جهان و نه در لحظات دیگر، درک کند. بنابراین، نیاز این دیدگاه به اصل قرار دادن نظریه منطقیاً مهملاً تطور (انواع) به منزله یک عقیده عملاً جزمی، به دانشمندان بزرگ این امکان را نداد که حتی آن را مورد تردید قرار دهند.» (نصر، ۱۳۸۲: ۶۸-۶۹).

نصر همچنین در جایی در تعریف مقدس می‌گوید «مقدس به معنای «حضور» ذات سرمدی در نظام انسان [است]» (نصر، ۱۳۸۲: ۷۶). با توجه به این نکات می‌توانیم دریابیم که از نظر نصر امکان شکل‌گیری یک نظام معرفتی مناسب در بستر جامعه مدرن و علم‌گرا وجود ندارد، زیرا تمامی عناصر این نظام حضور ذات سرمدی را در خود جای نداده‌اند.

نصر بر نکات منفی جامعه مدرن نیز انگشت می‌گذارد:

«در حقیقت، تجربه گذشته اخیر نشان داده که حتی در سطح حفظ کیفیت این زندگی



صرفاً زمینی، تمدن جدید لااقل با مشکلات حادی روبروست و به جای آن که انسان را رهایی بخشد، او را به طور بی سابقه‌ای برده و اسیر خود کرده است. حتی اگر قرار است امیدی به تداوم وجود انسانیت در میان باشد، لازم است که انسان انسانیتش را بازیابد و این بازیابی تنها از رهگذر تولد دوباره آن برداشت سنتی از انسان که سرکشی پرومته‌وار<sup>۱</sup> جهان جدید آن را به محاق فراموشی فروبرده است و از رهگذر درک انسانهای دیگر که حیات و فرهنگشان نمایانگر بازتابهای دیگر یک روح الهی است که در کانون وجود تمام مردان زنان، چه شرقی و چه غربی سکنی دارد، به دست می‌آید.

تصور شایع از انسان به عنوان مخلوقی خودمدار که در مقابل هیچ مقامی غیر از خودش مسئول نیست و بر محیط طبیعی سلطه نامحدود دارد، لاجرم به ستیزه‌جویی انسان با خود و جهان طبیعی می‌انجامد، به حدی که اینک هستی خودش را به مخاطره افکنده است. آن سنخ انسان پرومته‌ای که خود را طاغی در برابر خدا می‌بیند، همان حاکم بی‌چون و چرای سرنوشت خویش و دیگران و واجد قدرت بی‌حد و حصر بر زمین، که از آن تا حد زیادی برای فرونشاندن خواهشهای سیری‌ناپذیرش استفاده می‌کند، لاجرم به حالتی حاکی از عدم توازن و هرج و مرج خواهد انجامید که دقیقاً همان چیزی است که انسان متجدد در هر برهه‌ای از زندگی خویش با آن روبروست.» (نصر، ۱۳۸۲: ۹۱).

می‌بینم که نصر بر آن است که مشکلات زیست‌محیطی قرن حاضر نیز ناشی از غلبه علم و اندیشه ترقی است. بنابراین او معتقد است که برای برون‌رفت از این ماجرا نیازمند علمی جدید هستیم که امر قدسی در تمامی عرصه‌های آن حضور داشته باشد. برای دست‌یافتن به چنین دانش جدیدی او از آموزه حکمت جاوید استفاده می‌کند.

آنچه که سنت‌گرایانی نظیر نصر را حول یک حلقه جمع می‌کند و در واقع می‌توان آن را مهمترین آموزه سنت‌گرایان به شمار آورد «وحدت‌گرایی» بانی ادیان و یا به تعبیر فریتهوف شوان «وحدت‌استعلایی ادیان<sup>۲</sup> است. طبق این عقیده برخلاف نظر فلاسفه دینی همچون جان هیک، هر دینی دارای دو بعد ظاهری (تعالیم، احکام و شعائر) و باطنی (تجربه مواجهه و تسلیم باطنی در برابر خداوند) است. گرچه ظواهر ادیان به دلیل جغرافیا و تاریخ نزول وحی و الهام الهی اختلاف دارند، ولی پژواک ندای الهی از قلب همه دینها قابل شنیدن است (نصر، ۱۳۸۴: ۳۵ به نقل از فنایی، ۱۳۸۸).

۱. از شخصیت‌های اسطوره‌های یونان باستان



حکمت جاوید به گفته‌ی خود نصر عبارت است از معرفتی که همیشه بوده و همیشه خواهد بود و خصیصه‌ای جهان‌شمول دارد. قابل حصول برای عقل شهودی است. در قلب تمام ادیان و سنن حاضر است. کسب این معرفت در سطح بیرون‌ترش به دست قوه «به‌طرز خارق‌العاده طبیعی» ای که در ذات انسان ریشه دارد امکان‌پذیر است، ولی قاعده این است که کسب این معرفت متوقف بر عنایت و چهارچوبی است که تنها سنت در اختیار می‌گذارد. «مکتب حکمت جاوید از سنت و سنن سخن به میان می‌آورد. این مکتب معتقد است که سنت نخستینی وجود دارد که میراث اولیة معنوی و عقلانی انسان نخستین یا مثالی است که مستقیماً از وحی رسیده است، آنگاه که عالم مُلک و عالم ملکوت هنوز «متحد» بودند. این است نخستین در تمام سنت‌های بعدی انعکاس دارد، اما سنت‌های بعدی صرفاً تداوم تاریخی یا افقی (عرضی) آن نیستند. هر سنتی با نزول عمودی (طولی) تازه‌ای از مبدأ الهی مشخص می‌شود، وحی‌ای که به هر دینی که در قلب سنت منظور نظر نهفته است، نبوغ معنوی، شور و نشان تازه، یگانگی و «عنایتی» ارزانی می‌دارد که مناسک و اعمال دینی را عملی می‌سازد، بگذریم از بصیرت ملکوتی‌ای که سرمنشأ هنر مقدس و حکمتی است که در قلب پیام دینی نهفته است. اما چون مبدأ الهی واحد است و نیز به سبب وحدت عمیق گیرنده (ظرف) انسانی، علی‌رغم تفاوت‌های مهم نژادی، قومی و فرهنگی موجود، این حقیقت که هم سنت نخستین و هم سنن دیگر وجود دارد، به جاودانگی و جهان‌شمولی حکمت جاوید آسیب نمی‌زند» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۰).



## فصل پنجم رابطه تمایز (اندیشه ملکیان)

از سخنان ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی - که به ویتگنشتاین دوم مشهور شده است - چنین برمی آید که علم و دین هر یک بازی‌های زبانی مستقلی هستند و هر یک از این بازی‌ها قلمرو مستقل و قواعد خاص خود را دارند، پس بهتر است به تفکیک قلمروها قائل باشیم. در حقیقت، علم و توسعه ناشی از آن با دین دو بازی زبانی مستقل هستند که قلمرو کاملاً مجزایی دارند. بر اساس این رویکرد، بین علم و توسعه ناشی از آن و دین تمایز برقرار است نه تضاد. آنچه به دین مربوط می‌شود به علم مربوط نمی‌شود و آنچه که علم برای توسعه و پیشرفت بدان اشتغال دارد دین به آن کاری ندارد. همانگونه که دین نمی‌تواند از ارزش توسعه بر مبنای علم بکاهد، علم نیز نمی‌تواند ارزش دین را کم کند. طرفداران این نظریه می‌گویند که علم و دستاوردهای آن از جمله توسعه در محدوده طبیعت است و از این رو ممکن نیست در دین، که به ایمان مربوط است، از آنها بحث شود. به عبارتی معرفت دینی و توسعه و پیشرفت بشر از لحاظ نوع و محتوا اختلاف دارند. بنابراین معرفت دینی از تجربه عرفانی ناشی می‌شود و با دستاوردهای علمی از جمله توسعه، که با مشاهدات علمی به دست می‌آید، متفاوت است. به عبارتی، هر دو ابزارهای مفیدی هستند اما در قلمروهای متفاوت. توسعه هدفی خاص را دنبال می‌کند و دین هدفی دیگر. هدف توسعه پیشرفت مادی بشر اما هدف دین سعادت آدمی است. توسعه به رابطه آدمی با طبیعت می‌پردازد و دین از رابطه انسان با خدا می‌گوید.

ملکیان میان علم و علوم اسلامی قائل به تفکیک است و از رهگذر تفکیک میان این دو، توسعه و دین را دو امر متمایز و ناظر به کارکردهای متفاوتی می‌داند. ملکیان در زمینه تعریف علم می‌نویسد «علم حاصل به کارگیری مجموع قوای ادراکی است که در اختیار همه



افراد بشر بلااستثنا و البته به درجات متفاوت نهاده شده است» (ملکیان، ۱۳۸۰: ۵۸). از نظر ملکیان تعارض میان علم (توسعه) و دین معنایی ندارد. علم امری ناظر به واقع است و معطی ارزش نیست دحالی که دین معطی ارزش است. بنابراین این دو، دو امر متمایزند (حسنی، ۱۳۸۸: ۱۸۷).

برخی استدلالها در خصوص آرا ملکیان، تفسیر متفاوتی از این نوشتار ارائه کرده‌اند. استدلال اول اندیشه ملکیان در باب نسبت میان دین و توسعه را ذیل تضاد می‌پندارد بر این اساس در اندیشه ملکیان رکین رکین و مؤلفه لایتخلف دینداری تعبد است و جوهره مدرنیته استدلال‌گرایی و نفی تعبد است نتیجه اینکه مدرنیته (توسعه ناشی از آن) و دینداری با یکدیگر متباین هستند (دباغ، ۱۳۸۵). استدلال فوق مفهوم دیانت را از نظر ملکیان تعبد می‌پندارد و اساس مدرنیته و توسعه برآمده از آن را استدلال می‌داند به همین دلیل ملکیان را از کسانی تلقی می‌کند که به تضاد دین و توسعه معتقدند «دیر زمانی است که کاویدن ربط میان دین و مدرنیته و برشمردن مؤلفه‌های هریک از دل مشغولی‌های اصلی متفکران و روشنفکران این دیار است. جمعی تحت عنوان روشنفکران دینی با تفکیک میان مقومات اجتناب‌پذیر و اجتناب‌ناپذیر دین و مدرنیته در پی محقق ساختن گفتگوی انتقادی میان این دو هستند. گروهی دیگر تحت عنوان روشنفکران عرفی یا روشنفکران غیر دینی بر این باورند که گفت‌وگوی ثمربخش میان این دو مهم صورت نخواهد گرفت... در این میان، ملکیان از تباین دین و مدرنیته سخن می‌گویند» (دباغ، ۱۳۸۵).

استدلال دیگری وجود دارد که خلاف ادعای فوق، اندیشه ملکیان را در ذیل سازگاری میان دین و توسعه جمع‌بندی می‌کند. این استدلال سخن ملکیان را، که استدلالی بودن عقلانیت مهم‌ترین ویژگی اجتناب‌ناپذیر مدرنیته و توسعه برآمده از آن است و با تعبدی بودن دین سازگار نیست، سطحی و نادرست می‌انگارد و بر این ادعاست که نزد ملکیان جمع میان دین و مدرنیته و توسعه موجه و شدنی است. «ملکیان بارها تصریح کرده که معنویت با عقلانیت سازگار است و اساساً می‌کوشد بین این دو فضیلت بزرگ را جمع کند. وی در مواضع مختلف تصریح کرده که معنویت همان دین عقلانی شده یا دیانت خردورزانه و گوهر دیانت یا گوهر مشترک ادیان است... بنابراین از نظر ملکیان، معنویت و تلقی معنوی از دین و دین‌ورزی با مدرنیته ناسازگار است؛ برای نمونه او می‌نویسد چون بزرگ‌ترین ویژگی اجتناب‌ناپذیر مدرنیته عقلانیت است، بنابراین اولین ویژگی معنویتی که ذکر کردیم این





است که با عقلانیت سازگار است. وقتی چنین شد می توان از معنویت تعریف دیگری نیز ارائه کرد. معنویت یعنی دین عقلانیت یافته و عقلانی شده و نیز به تعبیر بهتر، دینداری سنتی برای انسان مدرن. اگر به معنای دقیق کلمه مدرن باشد... ملکیان قائل به تباین دین و دین داری با مدرنیته نیست بلکه قائل به ناسازگاری دین تاریخی و دین سنتی به مدرنیته تمام عیار است. مدعای ملکیان این است که قوام دین داری سنتی به تعبد است آن هم به معنای خاص از تعبد و چون این نوع خاصی از تعبد با نوعی خاصی از استدلال گرای، که از مقومات مدرنیته است، نمی سازد بنابراین شخص نمی تواند در آن واحد به این معنای خاص هم کاملاً دین دار و هم کاملاً مدرن باشد، بنابراین این خطاست که وانمود می شود از نظر ملکیان، دین و مدرنیته، و به تبع این دو امر دین دار بودن و مدرن بودن، دائر مدار همه یا هیچ است و هیچ درجه ای از دین داری با هیچ درجه ای از مدرن بودن سازگار نیست» (فناپی، ۱۳۸۸).

در مقابل دو استدلال فوق مدعی این تحقیق این است که ملکیان قائل به تمایز میان دین و توسعه است. ملکیان در کتاب راهی به رهایی (۱۳۸۰) به روشنی نگاهش را در باب تمایز میان این دو مفهوم بیان می کند. وی برای نشان دادن این امر از سعادت سخن به میان می آورد و توسعه را به معنای سعادت دنیوی می داند. «بهتر آن است که بنا به قرارداد، سعادت را به بهترین اوضاع و احوال ممکن تعریف کنیم و آن را به دو قسم سعادت دنیوی و سعادت اخروی تقسیم کنیم و مرادمان از سعادت دنیوی بهترین اوضاع و احوال ممکن باشد که قبل از مرگ روی می تواند داد و مقصودمان از سعادت اخروی بهترین اوضاع و احوال ممکن باشد که بعد از مرگ رخ می تواند نمود» (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۹۵). در ادامه، وی معتقد است دین اساساً برای سعادت دنیوی مادی نیامده است «مراد از سعادت دنیوی مادی همان چیزی است که امروزه از آن به عنوان بالاترین سطح (یا معیار) زندگی تعبیر می کنند. سطح زندگی شامل اموری است که به رفاه می افزاید. هرچه ثروت یا درآمد یا اشیای مصرفی یا خدماتی که شخص یا خانواده یا گروه اجتماعی در اختیار دارد بیشتر باشد، هرچه میزان مرگ و میر اطفال کمتر و امید زنده ماندن در حین تولد بیشتر باشد، هرچه مقدار کالری و پروتئین حیوانی مصرفی بیشتر باشد، هرچه تعداد تختخواب های بیمارستان ها و پزشکان نسبت به جمعیت بیشتر باشد، هرچه شرایط مسکن بهتر باشد، هرچه میزان پس انداز و قدرت خرید بیشتر شود، هرچه تعداد ساعات کار در هفته کمتر



و شرایط کار بهتر شود، هرچه مصرف الکتربسته و فولاد بیشتر باشد و... سطح زندگی بالاتر است. با توجه به این معنا می‌توان گفت که دین اساساً، برای هرچه بالاتر بردن سطح زندگی نیامده است و شأن و کارکردش، به هیچ وجه این نیست «ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۹۷». ملکیان معتقد است اگر هدف دین را ارتقای هرچه بیشتر سطح زندگی قلمداد کنیم، دین را وارد رقابت و مسابقه با مکاتب بشری که هدفشان رفاه بشر است کرده‌ایم که در نهایت این دین است که طعم شکست را خواهد چشید. از نظر ملکیان اگر مراد ما از توسعه، سعادت دنیوی مادی باشد شکی نیست که برای حصول آن از عقل و تجربه بشری استمداد باید کرد و اصلاً برای این مقصود به دین رجوع نمی‌شود و اگر مراد سعادت اخروی باشد، درست است که به دین مراجعه کنیم.

ملکیان دو عرصه متمایز و جداگانه برای دین و توسعه قائل است و برای هر یک حدود و ثغوری تعیین می‌کند «اگرچه دین نگاه کلی و فراگیری عرضه می‌کند، اما در بررسی جز به جز نتایج آزمودنی تاریخی دین را در ساحت ابژکتیو و آفاقی ناموفق می‌داند به این معنا که هر جا مؤمنان خواسته‌اند یک واقعیت آفاقی و عینی را مؤید دین بگیرند واقعیت آفاقی دیگری پیدا شده است که ناقص دین بوده است... اما دین در حوزه سوپژکتیو وعده‌هایش را محقق ساخته و آرامش و امید به همراه داشته است و به انسانها در غلبه و تحمل سختی و تنهایی و بی‌عدالتی کمک کرده است» (ملکیان، ۱۳۷۹<sup>۱</sup>). ملکیان معتقد است عقلانیت و استدلال بزرگترین دستاورد روزگار جدید است اما از سوی دیگر معترف است که سیطره بلامنازع عقل نتواسته است انسان مدرن را از آموزه و دلبستگی‌های دینی و معنوی فارغ و بی‌نیاز سازد و انسان مدرن به همان میزان نیازمند دین و معنویت است که انسان دیروز (ملکیان، ۱۳۸۲). بر این اساس دین در عصر جدید، جایگاهی در میان جوامع و انسانها دارد اما جایگاه متمایز و خاصی که منطبق متفاوتی از توسعه و مدرنیته دارد.

خلاصه اینکه دغدغه ملکیان انسان است. او معتقد است باید فقط دل‌نگران انسان باشیم نه دل‌نگران سنت و نه دل‌نگران تجدد، نه دل‌نگران فرهنگ و نه دل‌نگران هیچ امر انتزاعی دیگری. پس باید تلاش کرد که اولاً، انسانها هرچه بیشتر به حقیقت نزدیک شوند و ثانیاً، هرچه کمتر درد بکشند و هرچه بیشتر به نیکی و نیکوکاری گرایش پیدا کنند. بر این اساس از نظر ملکیان، یکی از راه‌های درد و رنج کمتر انسان، نزدیک‌تر شدن به حقیقت و گرایش

۱. این بخش از سخنان ملکیان در گفتگوی وی با ماهنامه کیان آمده است.



روزافزون به نیکی از رهگذر تمایز میان دین و توسعه است. راه برون رفت از تعارض، تمایز است. تمایزی که فضا را برای توسعه و دین جداگانه به وجود می‌آورد. نقدهایی به تمایز قلمرو توسعه و دین وارد است از جمله اینکه این دو می‌توانند نکاتی را از هم بیاموزند. آیاتی در قرآن وجود دارند که نشان می‌دهد دین در محدوده علوم طبیعی و انسانی سخن می‌گوید و ادعایی می‌کند که در قلمرو علم و پیشرفت بشری است، پس نمی‌توان قلمرو دین را از قلمرو علم و توسعه کاملاً جدا دانست چرا که اگر در دین ادعاهایی راجع به عالم طبیعت یا پیشرفت بشر بیابیم در این موارد با قلمرو علم و توسعه سروکار داریم.

### نقد و بررسی رویکرد تعارض و تمایز

نکته مشترک در رویکرد تعارض و تمایز این است که منبع الهام و شناخت دین را وحی می‌دانند و به همین خاطر دین را پدیده‌ای الهی می‌پندارند در حالی که توسعه را، چون از منابع معرفتی مانند حس و تجربه و عقل تجربی و عرفی به دست آمده، بشری و غیر الهی می‌پندارند و از همین رو، قائل به تعارض و تمایز بین این دو مفهوم هستند. این در حالی است که در دین اسلام و در میان فیلسوفان مسلمان «هیچ یک از علوم به دلیل اینکه از طریق حس، تجربه، عقل و دیگر ابزارها و وسایل ادراکی بشر به دست می‌آیند، از دایره شمول خود خارج نمی‌شود. در این نگاه، همان‌گونه که همه موجودات مخلوقات الهی‌اند و شناخت هر یک از آنها شناخت بخشی از خلقت خداوند است، انسان و ابزارهای ادراکی او نیز در زمره مخلوقات خداوند است و به همین دلیل، بشری و یا انسانی بودن عمل و یا علم، در مقابل الهی بودن قرار نمی‌گیرد. از دیدگاه قرآن، کسی که بشری بودن را در قبال الهی بودن قرار می‌دهد از معرفت و اندیشه توحیدی به دور است و علم و اندیشه او قارونی است. قارون ثروتی را که اندوخته بود به دانش خود نسبت می‌داد و می‌گفت: انما اوتيته علی علم عندی (قصص، ۷۸) من آن را به علمی که نزد خود داشته‌ام به دست آورده‌ام» (جوادی آملی، ۱۳۸۹).

علاوه بر این «حس، خیال، عقل و وحی منابع معرفتی‌ای هستند که در طول یکدیگر قرار دارند و رهاوردهای معرفتی و علمی آنها هرگز در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گیرد. حس موضوعات و عرصه‌های گوناگون را در معرض نظر و نگاه عقل قرار می‌دهد و عقل از یک سو با استفاده از مبانی نظری خود داده‌های حسی را به صورت گزاره‌های علمی در می‌آورد،



از دیگر سو، با آگاهی به کرانه‌های معرفتی خود\_ همان‌گونه که به حضور معرفت حسی پی‌می‌برد، بر وجود معرفت شهودی و وحیانی آگاه می‌گردد و بر ساحت‌هایی از هستی که با شناخت شهودی و وحیانی بر انسان منکشف می‌گردد\_ استدلال می‌کند. وحی نیز با توجه به افق برتر خود ضمن همگامی و همراهی با عقل، بخش‌هایی از معرفت را که عقل، به تنهایی از دریافت آنها عاجز است به افق مفاهیم، تنزل داده و در دسترس ادراک عقل قرار می‌دهد. بدین ترتیب، عقل همان‌گونه که در تعامل با حس به عرصه‌های جزئی هستی، راه می‌برد در تعامل با وحی از عرصه‌های عمیق و در عین حال، گسترده‌ی هستی به سهم خود، آگاه می‌گردد» (پارسانیا، ۱۳۸۸).

راهی که فیلسوفان مسلمان اعم از مشائی، اشراقی و خصوصاً صدرایی برای معرفت علمی و در نتیجه توسعه و پیشرفت ارائه می‌دهند این‌گونه نیست که دین و عقلانیت (توسعه) را ناظر به دو بخش ممتاز و جدا فرض کنند و دین را محدود به عقائد، ارزش و سعادت اخروی و توسعه (عقلانیت) را ناظر به تبیین جهان و رفاه انسان قرار دهند. فیلسوفان مسلمان از فارابی به بعد «معرفت علمی را محصول مشترک عقل و وحی دانسته‌اند و برای این محصول مشترک، هویتی غیر دینی و یا ناسازگار با آموزه‌های دینی و در نتیجه متضاد با فرهنگ و تمدن اسلامی ندیده‌اند» (همان). علاوه بر این به صورت مشخص، دیدگاه تمایز (ملکیان) با دو اشکال جدی مواجه است: اولاً، بر حسب این رویکرد امکان هرگونه غنابخشی میان توسعه و دین با گفتگوی سازنده از میان می‌رود و ثانیاً، بر اساس نگاه ملکیان، توسعه امری است ناظر به واقعیت و دین امری است ناظر به سرشت جهان که میان این دو هیچ‌گونه تعامل سودمندی وجود ندارد. و این ممکن است به این رأی منجر شود که دین به واقعیات نظر ندارد و در شناخت فاقد مشروعیت است.

بنابراین دین دستاوردهای معرفتی بشر را که از راه‌های غیر وحی حاصل شده باشد (توسعه) «حرمت می‌نهد، علم بودن آنها را قبول دارد و به آنها توصیه می‌کند و آنها را به عنوان یکی از منابع معرفتی مورد قبول به رسمیت می‌شناسد. البته این دانشها باید حقیقتاً برای انسان مفید باشند و غایات واقعی وجود او را تأمین کنند» (سوزنجی، ۱۳۸۸).



## فصل ششم رابطه تکمیل (اندیشه شریعتی)

آنچه با نام پیشرفت، به ویژه تا دو دهه اخیر، در کانون توجه نظریه پردازان قرار گرفته، غالباً توسعه اقتصادی یا به بیان دقیق تر، رشد اقتصادی (افزایش درآمد سرانه، کاهش فقر، بیکاری و غیره) بوده است. این دیدگاه را، به تعبیر هابرماس، می توان عقلانیت ابزاری نامید (نگاه کنید به هابرماس، ۱۳۸۰). در حقیقت الگوهای پیشرفت فقط به بُعد مادی حیات انسان توجه کرده اند و در نتیجه بُعد معنوی حیات انسان مغفول مانده است. این یک سویه نگرشی به پیشرفت قطعاً عواقب سوئی دارد و منجر به از خودبیگانگی و پوچی انسان می گردد بدون اینکه انسان و انسانیت شکوفا شود و پیشرفت واقعی صورت گیرد. جامعه شناسانی همچون مارکس، وبر، دورکیم و غیره در نقد چنین پیشرفتی سخن به میان آورده اند و از مفاهیمی همچون از خود بیگانگی، قفس آهنین، ناهنجاری برای نقد این الگوی پیشرفت سخن به میان آورده اند. بر این اساس بسیاری از مسائل و مشکلات امروزی بشر ناشی از توجه صرف به ابعاد اقتصادی و مادی پیشرفت است. نتیجه اینکه توجه به بعد مادی و اقتصادی پیشرفت کافی نیست. توجه به ابعاد معنوی و انسانی پیشرفت از الزامات حیاتی هر الگوی پیشرفت به حساب می آید. در چنین فضایی، شریعتی کوشید در تدوین الگوی پیشرفت، رابطه متقابلی میان اهداف معنوی و مادی، یعنی پاسخگویی به نیازهای مادی با توجه به اهداف معنوی برقرار کند. بر این اساس الگوی توسعه غربی با الگوی پیشرفت مدنظر شریعتی تفاوت های اساسی دارد. در الگوی توسعه غربی، عدم توجه به معنویت، کرامت انسانی و سرسپردگی انسان در برابر تکنولوژی و ماشینی به خوبی مشهود است در حالی که از منظر شریعتی در اسلام، یک هم گرایی و هم سوئی بین معنویت با پیشرفت مادی وجود دارد و باعث می گردد که فعالیتهای اقتصادی و توسعه ای جهت و هدفی معقول پیدا کند. شریعتی الگوی توسعه



غربی را نمی‌پذیرد و آن را برای هیچ کدام از کشورهای در حال توسعه پیشنهاد نمی‌کند چرا که چنین الگویی با پیش‌فرض‌ها و تعاریف مادی از انسان، جامعه و تاریخ همراه است که به تدریج افراد جامعه را با ارزش‌ها و اهداف غربی هماهنگ می‌نماید و آنها را مصرف‌کننده تمدن غربی بار می‌آورد.

مفهوم پیشرفت و توسعه از منظر شریعتی، هر چند ممکن است با آنچه که امروز از مفهوم توسعه در دنیا فهمیده می‌شود وجوه مشترکی داشته باشد، اما در الگوی پیشنهادی وی، کلمه توسعه و پیشرفت معنای خاص خودش را دارد. در الگوی توسعه غربی، بر اصالت اقتصاد، ثروت و رفاه به هر قیمتی تأکید می‌شود و سایر جنبه‌ها از جمله معنویت و عدالت صرفاً ابزاری برای کسب سود بیشتر است اما الگوی پیشرفت مدنظر شریعتی مبتنی بر تمامی وجوه است و هدف آن صرفاً اقتصادی و مادی نیست. الگوی پیشرفت مدنظر شریعتی دارای ارزش‌هایی است که با ارزش‌های غربی ناسازگار است. وی معتقد است که برای همه کشورهای یک الگوی واحدی وجود ندارد و پیشرفتی که نیاز جامعه اسلامی-ایرانی است گونه دیگری است هر چند که این دو الگو نقاط مشترکی نیز دارند.

الگوی پیشرفت سه بخش اصلی دارد: ارائه تعریفی مشخص از این مفهوم، ترسیم غایات و هدف آن و تمهید ابزار و شرایط مناسب نیل به آن. الگوی پیشرفت بر این اساس چیزی نیست جز دیدگاه منسجم و مفصل در هر سه جنبه فوق. با مطالعه آثار شریعتی می‌توان به الگوی پیشرفت منسجمی دست یافت. شریعتی معتقد است: عقلانیت ابزاری قادر به تعریف و تعیین غایات و اهداف پیشرفت نیست. به عبارت دیگر، تعیین غایات و اهداف پیشرفت خارج از آن صورت می‌گیرد. شریعتی مخالف تلاش‌هایی است که با بدیهی و عام گرفتن معنا و هدف پیشرفت آن را به یک بحث علمی و تکنیکی تقلیل دهند. شریعتی در جای جای آثارش، سعی دارد غفلت از بنیانهای فلسفی و دینی پیشرفت و عرضه آن در پوشش علم را نمایان کند.

چارچوبی که شریعتی برای تدوین الگوی پیشرفت مادی و معنوی پیشنهاد می‌کند بر اساس تفکیک و تمایز دو مفهوم ترقی و تکامل قرار دارد:

«ترقی و تکامل دو مفهوم متفاوت است. ترقی مترادف با توسعه (مادی و اقتصادی است) و تکامل مترادف با تصاعد. ترقی بیشتر مفهوم کمی است و تکامل، کیفی. ترقی بیشتر به قدرت و امکانات انسان عنایت دارد و تکامل به حقیقت و صفات وجودی وی. ترقی مفهومی



اعتباری و خارجی است و تکامل، اصلی و ذاتی. ترقی از رشد جامعه حکایت دارد و تکامل از انسان» (شریعتی، ۱۳۶۹: ۱۹۰).

براین اساس، شریعتی الگوی پیشرفت غربی را مترقی می‌داند و نه متکامل. از این رو هدف فرضی یا همان نقطه ایده‌آل پیشرفت در نزد وی زمانی است که هرد مفهوم ترقی و تکامل تحقق پیدا کند. بنابراین شریعتی به تداوم جریان پیشرفت در همه زمانها اعتقاد دارد. او جریان پیشرفت غرب را از برخی جنبه‌ها می‌پذیرد اما در عین حال آن را ایده‌آل و مناسب نمی‌داند. وی معتقد است کشورهای در حال توسعه باید درصدد تدوین الگوی پیشرفت جدیدی باشند. شریعتی این مدعا را نمی‌پذیرد که الگوی پیشرفت همانند علم و تکنولوژی قابل اخذ و اقتباس است و صرفه و صلاح ملل عقب‌مانده وارد کردن این الگوهاست. شریعتی هم در تعریف توسعه، هم در تعیین غایات و هم وجه ابزاری و عملیاتی الگوی پیشرفت نقش دین را پررنگ می‌کند. برای دستیابی به این منظور، ابتدا شریعتی چالشهای الگوی پیشرفت غربی را بیان می‌کند و سپس مؤلفه‌های الگوی پیشرفت مدنظر خود را طبق سنت اسلامی و ایرانی روشن می‌سازد.

### تحلیل الگوی پیشرفت تمدن غرب و بیان چالش‌های آن

شریعتی در آثار خود، الگوی پیشرفت غرب را از زوایای مختلفی مورد ارزیابی و نقد قرار داده است در نگاه اول این انتقادات به ظاهر پراکنده و نامنسجم به نظر می‌رسند اما به تعمق در نوشته‌های وی می‌توان چالشهای تمدن غرب را از منظر وی در دو دسته کلی قرار داد؛ ۱. چالش عقلانیت ابزاری ۲. چالش معنا.

#### ۱. چالش عقلانیت ابزاری تمدن غربی و تحقق پیشرفت حقیقی در پرتو دو بعد عقلانیت

شریعتی عقل را دارای دو بعد می‌داند «یک وجه آن راسیون است که توانایی درک واقعیت عینی و خارجی را دارد و این همان عقل حسابگر است و علوم نیز از دستاوردهای همین عقل است. وجه دیگر نیز رزن<sup>۱</sup> است که با آن حقایق، زیبایی‌ها و ارزشها درک می‌شوند و پرستش خداوند و فداکاری و ایثار نیز از همین وجه از عقل صورت می‌گیرد. اگر این دو وجه عقل



کنار هم باشند، سعادت بشری تأمین می‌شود و گرنه عقل حسابگر و ابزارساز هر چند موجب رشد و پیشرفت مادی می‌شود، وجوه بسیاری را نیز در انسان تضعیف می‌کند» (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۲-۱۱). از این منظر شریعتی علم مدرن را که حاصل عقلانیت ابزاری می‌داند نقد می‌کند. از نظر وی، یکی از عوامل دور شدن انسان از خویشتن همین معنای پوزتویستی از علم است «چون به چگونه زیستن انسان نه چرا زیستن می‌پردازد و هدفش مسلط کردن آدمی بر طبیعت و هر چه قدرتمند کردن انسان است» (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۱۵).

جهتگیری اصلی عقلانیت ابزاری به خدمت گرفتن و مسلط شدن بر طبیعت است. جمله معروف فرانسیس بیکن «دانایی توانایی است» ناظر به همین معنا از عقل است. کنشهای عقلانی معطوف به هدف ماکس وبر هم ناشی از عقلانیت ابزاری است، تکنولوژی، صنعت و... از نتایج غلبه این معنا از عقل است. در مقابل چنین عقلانیتی است که هابرماس عقلانیت ارتباطی را در مقابل آن مطرح می‌کند و راه‌حلی از سیطره عقلانیت ابزاری را در ارتباط آزاد کنشگران می‌داند. شریعتی ضمن نقد عقلانیت ابزاری از عقلانیتی سخن می‌گوید که از جنس عقلانیت ارتباطی نیست بلکه عقلانیت نزد وی، ناظر به معرفت حق، حقیقت ازلی و ابدی است. از منظر شریعتی راه برون رفت، انکار و نفی عقلانیت ابزاری نیست کمالینکه او گاه پیشرفت غرب را ستایش کرده و افراد متعصب دوره خود را، که در برابر تمدن مطلقاً نه می‌گفتند، نکوهش کرده و ضرورت اقتباس صنعت و تکنولوژی غرب را عنوان کرده است. از نظر وی، جستجوی خروج از بحران دنیای مدرن و پیشرفت درون‌زا، قبول و به رسمیت شناختن سایر ابعاد عقل را، که در اسلام ذکر شده، می‌باشد. با همین طرز فکر است که شریعتی پیشرفت در غرب را که ناشی از تأکید بر یک وجه عقل (راسیون) است رد می‌کند و معتقد است معنای زندگی در پرتو وجه دیگر عقل (رزن) به دست می‌آید. وی هرگونه حرکتی به سمت پیشرفت بدون معنویت را نشانه از خود بیگانگی می‌داند. شریعتی همچنین این دیدگاه را که معتقد است تمدن و فرهنگ یکی است و آن را هم که فرهنگ و تمدن غرب است رد می‌کند و هدف نهایی چنین دیدگاهی را غارت اقتصادی می‌داند.

## ۲. چالش معنا و دور شدن از سرمشق معنویت

اومانیسم و انسان‌باوری شکل گرفته از دوران رنسانس، انسان را به بُعد زمینی‌اش فروکاست و اندیشه و ذهنیت او را در همین دنیا محبوس ساخت و از این رهگذر مفاهیمی همچون





کمال، معنویت و ارتباط با مبدأ و مقصد حقیقی اش را اموری بی معنا و غیر قابل فهم تبدیل نمود. سرگشتگی و اضطراب انسانها، استثمار و بردگی نوع بشر محصول چنین رویکردی است. در الگوی پیشرفت غربی، اندیشه فردا و آینده باوری خاستگاه هر فرد و جامعه‌ای است و گذشته به قول ولتر «چنان است که گویا وجود نداشته است» (بومر، ۱۳۸۲: ۱۱۸). هر چند شریعتی پیشرفت را ایمان نسبت به آینده مطلوب تعریف می‌کند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۲۰) اما رویه او در این زمینه کاملاً با تمدن غربی متفاوت است.

مهم‌ترین نقدی که شریعتی به تمدن جدید غرب می‌کند این است که الگوی غربی فاقد بُعد معنویت است و در نتیجه، معنای انسانیت از این تمدن رخت بر بسته است «اصولاً رنج و پریشانی تمدن جدید معلول نداشتن سرمشق معنویت و سرشت انسانی است» (شریعتی، ۱۳۷۱: ۵۴۰). «تاریخ- و جغرافیا هم- شاهد است که زیر شعار پیشرفت، همیشه این حقیقت و عدالت و حق بوده است که پایمال شده، از یاد رفته و این مردم گرسنه، غارت شده و اسیر بوده‌اند که قربانی شده‌اند و چه بسا ارزشهای انسانی که در زیر ارابه بی‌رحم پیشرفت- که جنون‌آمیز شتاب گرفته و هر چه را بر سر خویش می‌بیند لگدمال می‌سازد- له شده و مسخ و محو گشته است» (شریعتی، ۱۳۶۹: ۱۹۰-۱۸۹).

شریعتی برای بیان تک بعدی بودن الگوی پیشرفت غرب و نداشتن سرشت انسانی آن، چهار مفهوم ترقی، تکامل، تجدد و تمدن را از هم متمایز می‌کند و در ذیل این مفاهیم به نقد تمدن غربی می‌پردازد. او ابتدا برای توضیح و فهم بیشتر پیشرفت و ایده‌آل نبودن نوع غربی آن دو مفهوم ترقی و تکامل را از هم جدا می‌کند: «ترقی و تکامل دو مفهوم متفاوت است، ترقی مترادف با توسعه است و تکامل مترادف با تصاعد. ترقی بیشتر مفهوم کمی است و تکامل کیفی، ترقی بیشتر به قدرت و امکانات انسان عنایت دارد و تکامل به حقیقت و صفات وجودی وی.» (شریعتی، ۱۳۶۹: ۱۹۰). تفکیک و تمایز میان دو مفهوم ترقی و تکامل به شریعتی این امکان را می‌دهد که نظام کنونی غرب را در راستای معرفی انسان مترقی و نه در راستای تربیت انسان کامل بداند.

شریعتی پیشرفت را دستیابی به تجدد نمی‌داند و تجدد و تمدن را هم راستا نمی‌پندارد. از نظر وی، یکی از حساس‌ترین مسائل و بلکه حیاتی‌ترین مسئله‌ای که امروز باید برای ما مطرح بشود، ولی متأسفانه تاکنون مطرح نشده، مسئله تجدد است که امروزه در همه جامعه‌های غیر اروپایی و همچنین در جامعه اسلامی با آن روبرو هستیم و «طرح اینکه تجدد



یا تمدن جه رابطه‌ای دارد، آیا مترادف تمدن است و یا هیچ‌گونه رابطه‌ای با هم ندارند، ولی متاسفانه به نام تمدن، تجدد را به خورد جامعه‌های غیر اروپایی داده‌اند» (شریعتی، ۱۳۷۰: ۳۶۲-۳۶۱).

شریعتی معتقد است غرب از طریق نفی فرهنگ، تمدن و مذهب کشورهای شرقی و القای این نحوه تفکر که فرهنگ اروپایی برتر است و همه جوامع برای رسیدن به تمدن باید هم‌رنگ آنان شوند، توانست تجدد را به نام تمدن راج دهد و آنها را مصرف‌کننده کالاهای غربی سازد.

برای فهم الگوی پیشرفت مدنظر شریعتی لازم است تفاوت دو مفهوم تجدد و تمدن کاملاً روشن گردد. شریعتی برای تمایز این دو مفهوم می‌نویسد: «تجدد به سادگی در مدت کوتاهی میسر است، مثلاً فرد یا جامعه‌ای را در مدت کوتاه می‌توان کاملاً متجدد کرد کافی است که فقط نوع مصرف جامعه را نو کنیم ولی ایجاد تمدن و ساختن انسان متدین بدین سادگی و در مدت کوتاه امکان‌پذیر نیست.

- برخلاف تجدد، تمدن را در مصرف و نمود و تجمل نمی‌توان یافت بلکه در بینش و تفکر و جهان بینی و درجه لطافت و عمق و احساس و روابط انسانی و اخلاقی و نظام ارزش‌ها و قدرت و غنای فرهنگ و هنر و استعداد و خلاقیت و تحلیل و انتخاب و اقتباس باید جست. - تجدد را می‌توان چون کالایی از خارج وارد کرد، اما تمدن کالای وارداتی نیست که بتوان به سرزمینی آورد، بنابراین تمدن، ساختنی است با خودسازی با خود اندیشی و با انقلاب در تفکر در نگاه و در بینش و در تعقل و در احساس پدید می‌آید.

- تجدد از طریق تقلید به سرعت تحقق می‌یابد اما تمدن، درست برخلاف آن، یک خودجوشی و آزاد از تقلید و رسیدن به مرز آفرینندگی است» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۴۴-۱۴۱). بر این اساس می‌توان مدل تحلیلی شریعتی از بیان تمایز میان چهار مفهوم فوق به شکل زیر بیان کرد.



جامعه	انسان	الگوی پیشرفت غربی
متمدن	ترقی تکامل متجدد √	
√	√	الگوی پیشرفت حقیقی

شکل شماره ۱ تفاوت الگوی پیشرفت غربی و حقیقی

از نگاه شریعتی، تمدن و پیشرفت در راستای تکامل هستند و به نوعی هم‌معنایند. پیشرفت در نزد وی، بییشتر امر فرهنگی است، تحول در بینش و تفکر (جهان‌بینی)، تعمیق روابط انسانی و اخلاقی و گسترش خلاقیت و نوآوری و خوداندیشی است. از منظر شریعتی، مؤلفه‌های فوق هم هدف پیشرفت و هم الزامات آن هستند. در اینجا بر خلاف تئوری پیشرفت نوسازی، که نهایت پیشرفت و توسعه را مصرف‌انبوه می‌داند، مصرف‌گرایی جهت‌ی عکس با پیشرفت دارد. در نگاه وی، مصرف‌گرایی نه تنها پیشرفت نیست که دامی برای گرفتار شدن در دام توسعه‌نیافتگی و مقلد محض غرب بودن است. بنابراین راه رسیدن به پیشرفت از مسیر تجدد (مصرف‌گرایی) نمی‌گذرد کمالینکه در ایران در زمان پهلوی، از راه تجدد به پیشرفت نرسیدیم. بر همین اساس شریعتی ضرورت الگوی پیشرفت درون‌زا را با تمثیلی زیبا بیان می‌کند:

به‌طور کلی از منظر شریعتی الگوی پیشرفت غرب ایده‌آل نیست و کشورهای دیگر باید درصدد ایجاد الگوی پیشرفت جدیدی باشند. «برای پیشبرد جامعه‌های عقب مانده، دو راه بیشتر نیست، یکی راهی که در این قرن رفته‌ایم و آن تقلید و ترجمه است و وارد کردن کالاهای مادی و معنوی غرب و نابود کردن کالاهای مشابه بومی، اما متأسفانه نتیجه معکوس بوده است و از این راه ما به تجدد رسیده‌ایم اما به تمدن نه تنها نزدیک‌تر که دورتر شده‌ایم و راه دیگر که من سالهاست بدان می‌اندیشم شناختن و ارزیابی کردن نیروها و استعدادهای موجود در جامعه است و رسوخ آنها و تزکیه و تبدیل آنها به عوامل مثبت و مصالح سازگار برای بیداری و پیشرفت و رشد فرهنگ و مدنیت و تحرک خلاقانه جامعه» (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۰۳۱).



شریعتی معتقد است برای ورود به تمدن جدید (الگوی پیشرفت جدید) دو راه وجود دارد: «یکی اینکه زمین شوره‌زار خشک و بایری که الان داریم دست نزنیم، درختهای میوه‌دار بخریم و در این زمینها فرو کنیم در اینجا مسلماً بعد از چند روز، باغ بسیار آبادی خواهیم داشت. به ظاهر معجزه‌های رخ داده اما این درختها بعد از چند روز، خشک می‌شوند و باید دور ریخت، باید دوباره درخت میوه‌دار خرید و در این زمینها کاشت. راه دوم این است که زمین بایر را به زمین حاصل خیز تبدیل کنیم، بذر خودمان را در آن بپاشیم، آبیاری کنیم و به مراقبتش بپردازیم تا بعد از چند سال میوه بدهد، آن وقت می‌توانیم بگوییم که ما باغ داریم، این جور متمدن شدن صحیح است» (شریعتی، ۱۳۶۸: ۱۵۴-۱۵۳).

### الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

تردید نیست که از نگاه اسلام، انسان از جایگاه رفیعی برخوردار است. انسان غایت هستی است، هدف از خلقت طبیعت کمال انسان است. تکامل حقیقی انسان از مسیر دنیا می‌گذرد اما دنیا مقصد و غایت انسان نیست. در جامعه اسلامی، هم به دنیا و هم به آخرت توجه می‌شود. به این معنی که راه سعادت انسان از مسیر این دنیا می‌گذرد. از نگاه شریعتی، جوامع بشری در طول تاریخ، میان دنیاگرایی و آخرت‌گرایی در نوسان بوده‌اند و به همین جهت هیچ کدام از این جوامع مصداق پیشرفت واقعی نیستند. بنابراین از منظر شریعتی لازمه جامعه پیشرفته توجه به هر دو بعد انسان است. «از آنجا که انسان دارای دو بعد - مادی و معنوی - و به تعبیر دیگر بعد خاکی و بعد خدایی است بنابراین برای انسان دو بعدی دینی لازم است که او را به آخرت‌گرایی صرف یا دنیاگرایی مطلق منحرف نکرده و همواره به حالت تعادل نگه دارد؛ یعنی یک دین دو بعدی لازم است تا مسئولیت بزرگ بشر را تحقق بخشد» (شریعتی، ۱۳۶۹: ۱۶-۱۵).

شریعتی معتقد است با پیروی از اسلام می‌توان امتی پیشرفته، از نظر مادی و معنوی، ساخت «اقتدار مادی مهم است، اما به تنهایی کافی نیست. یکی از علت‌های اصلی که باعث شده نظام‌های سرمایه‌داری و کمونیستی و ایدئولوژی‌های دیگر از تأسیس جامعه آرمانی عاجز بمانند، همان حذف معنویت از جامعه است. بشر امروز - در غرب - از نظر اقتدار مادی بیش از هر زمانی قوی است اما از نظر معنویت رو به ضعف گراییده و زندگی بشر در غرب، بی‌معنی، پوچ و بی‌هدف شده است. به همین جهت امروز بیش از همه، بشر نیازمند تفسیر



معنوی از جهان، هستی و انسان است و همین طور نشان دادن هدف و به تعبیر دقیق تر فلاح. اسلام در این آغاز عصر نوین - که ایدئولوژی‌ها و مکاتب از رستگاری بشر عاجز مانده‌اند - مقام بزرگی دارد. اولاً، اسلام هم با توحید ناب خویش آن تفسیر معنوی عمیق را از جهان ارائه می‌دهد که به همان اندازه که اشراقی و آرمانی است، عقلی و منطقی نیز هست. ثانیاً، اسلام با فلسفه خلقت آدم، جوهر مستقل و آزاد و متعالی از اومانیسیم را نشان می‌دهد که به همان اندازه که خدایی و ایده‌آل است در متن واقعیت زمینی و عینیت این جهانی قرار دارد. ثالثاً، اسلام به عنوان دین، پایه اخلاق است. بنابراین نقش بحران‌زدایی را دارد. رابعاً، اسلام برای انسان هدف و جهت برای زیستن است» (شریعتی، ۱۳۶۹: ۱۲۱-۱۲۰ و شریعتی، ۱۳۵۹: ۳۲). بر این اساس، پیشرفت از نظر شریعتی به تعالی نزدیک‌تر است تا توسعه. هر چند هدف هر دو انسان هستند و می‌خواهند انسان را به نقطه بالاتری برسانند تا انسان نیاز برتری را درک کند و برای رسیدن به آن برنامه‌ریزی کند اما در توسعه، رفاه و بهروزی مادی مطلوب است که از طریق علم، فناوری و صنعت و خدمات دنبال می‌شود اما در تعالی، هر چند از رفاه و عدالت و امنیت و دانش سخن به میان می‌آید اما جهت و مبنا معنویت است. در الگوی پیشرفت اسلامی شریعتی هم علم و هم معنویت وجود دارد. شریعتی معتقد است که الگوی پیشرفت اسلامی زمینی و کاملاً عینی است و برای این ادعا از قرآن و سه سمبل ذکر شده در آن دلیل می‌آورد. شریعتی جامعه پیشرفته را، که سه ضلع علم و عدالت و قدرت را دارا باشد، در قرآن جستجو می‌کند و آن را الگوی همهٔ جوامع می‌داند: «کتاب، ترازو و آهن در سورهٔ حدید، سه سمبل و سه رمز است. کتاب مظهر و سمبل تفکر، ایدئولوژی، فرهنگ، علم و ایمان است. آهن سمبل قدرت نظامی، قدرت مادی، قدرت اقتصادی، قدرت تکنیک و قدرت انسان بر طبیعت است. ترازو سمبل برابری، عدالت و حق ...» (شریعتی، ۱۳۷۱: ۵۹۱-۵۹۰). او وجود هر سه پایه را برای ایجاد جامعه پیشرفته ضروری می‌داند و فقدان هر یک، باعث ناقص ماندن تعالی جامعه می‌شود. «چنانکه تاریخ نشان می‌دهد تمدن‌ها و جامعه‌های بشری، هر کدام به علت فقدان یک یا دو پایه از این سه پایه، اساس حیات متعالی اجتماع انسان را فرو ریخته است. هند آهن را نداشته است و رم ترازو را و جای دیگر نه کتاب و نه آهن و نه ترازو را. وانگهی می‌توان گفت که مدینهٔ فاضله جامعه‌ای است بر این سه پایه استوار... جامعه و تمدن انسانی با این سه، از هر چه دل‌خواست برخوردار خواهد بود و از هر چه گزند است برکنار» (شریعتی، ۱۳۷۱: ۵۹۱-۵۹۰).



جامعه پیشرفته شریعتی، «امت<sup>۱</sup>» نام دارد. امت جامعه‌ای پویا و کمال طلب است. شریعتی بر این اعتقاد است که هدف جامعه‌های مختلف بشری، به طور کلی، بهزیستی و بهبود است. بدین معنی که آنها در قالب نظام‌ها تشکیلات و روابط حقوقی، طبقاتی و اجتماعی خاص شکل گرفته‌اند تا هرچه بیشتر ثروتمند، راحت، برخوردار و مرفه، آسوده، قدرتمند، مسلط بر طبیعت و بهره‌مند از لذایذ باشند. در صورتی که «در امت-هرچند که به رفاه اقتصادی و ... توجه شده است- هدف کمال است و کمال به معنای کامل شدن افراد انسانی و جامعه انسانی است.» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۴۳-۴۲ و شریعتی، ۱۳۷۰: ۳۱۹).

این جامعه و الگوی پیشرفت (امت) یک نمونه متعالی پیشرفت است که کاملاً دست‌یافتنی و عینی برای همه مردم جهان است. امت الگوی پیشرفت و راهکار نجات‌بخش بشر است. از نظر شریعتی، هدف این است که یک امت تشکیل شود تا از طرفی، در پهنه زمین و متن زندگی و زمان، دعوت به خیر کند و به‌خوبی و زیبایی بخواند و هم با زشتی‌ها و پلیدی‌ها مبارزه کند و از طرف دیگر، تیپ ایده‌آل و نمونه متعالی و الگوی عینی برای همه مردم جهان باشد «تا نشان دهد که چگونه انسانی باید بود و چگونه جامعه‌ای باید ساخت» (شریعتی، ۱۳۶۲: ۴۶۵-۴۶۴). از نظر شریعتی، امت روح جمعی است که فقدان آن سبب اضمحلال و فروپاشی جامعه می‌شود. بنابراین تا این روح اجتماعی نباشد، مفهوم جامعه واقعی و در نتیجه، توسعه اجتماعی محقق نمی‌گردد.

بنابراین راه و سمت‌وسوی جامعه پیشرفته کمال است و راه رسیدن به آن از طریق ارتقای سطح زندگی و پیشرفت اقتصادی همراه با اصول انسانی و توجه به جنبه‌های قدسی و معنوی انسان‌هاست. به‌طور کلی، دغدغه شریعتی ارائه رهنمود و تعیین جهات کلی پیشرفت است و نه تعیین دقیق جزئیات الگو که این موضوع از اعتبار و اهمیت بحث‌های او در زمینه تدوین الگوی پیشرفت نمی‌کاهد بلکه از نظریه‌های او می‌توان جزئیات الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی را استخراج نمود.

بنابر آنچه بیان شد، از نظر شریعتی، جامعه پیشرفته حقیقی (امت) سه ضلع دارد، علم، قدرت و عدالت. علاوه بر این تأکید اسلام بر روح جمعی و کمال‌طلبی مسیر پیشرفت را به گونه‌ای هموار نموده است که کاستی‌های تمدن غربی از جمله بحران معنا و حاکمیت مطلق عقل ابزاری را تحت پوشش قرار می‌دهد. به بیان دیگر، جامعه پیشرفته علاوه بر عدالت، علم

۱. شریعتی درباره امت و تحلیل آن می‌نویسد «در این اصطلاح این مفاهیم وجود دارد: ۱. اشتراک در هدف و قیله. ۲. رفتن به سمت قیله و هدف. ۳. لزوم رهبری و هدایت مشترک. پس امت عبارت است از جامعه انسانی‌ای که همه افرادش، که در یک هدف مشترک‌اند، گرد هم می‌آیند تا به سوی ایده‌آل حرکت کنند» (شریعتی، ۱۳۷۱: ۴۹۴).



و قدرت نیاز به مؤلفی اجتماعی به نام روح جمعی و انسجام اجتماعی دارد که اسلام این روح جمعی را در قالب امت بیان نموده است و نتیجه و هدف همه اینها کمال و تمدن است. عدالت، قدرت و علم ← همراه با روح جمعی(امت) = کمال انسان و جامعه متمدن در کنار مفاهیم و مدل فوق، از نظر شریعتی در اسلام، مفاهیم و اصولی وجود دارند که سازنده و مترقی هستند و برای تدوین الگوی پیشرفت مورد نظر، محتوا و مضمونی مساعد دارند و جهات پیشرفت را مشخص می‌نمایند. در اینجا به برخی از این مؤلفه‌ها از منظر شریعتی، اشاره می‌کنیم.

### الف) طبیعت‌گرایی و توجه دادن انسان به نظام طبیعت و اسرار آن

«همه مذاهب می‌خواهند انسان را دور از طبیعت رشد بدهند، درحالی‌که اسلام می‌خواهد انسان را در متن طبیعت، تکامل بدهد، در متن اقتصاد و در متن مادیت، تکامل معنوی بخشد»(شریعتی، ۱۳۶۱: ۵۸).

«در سراسر قرآن توجه دادن انسان به جزئیات و محسوسات و امور طبیعی به چشم می‌خورد و متد قرآن عینی، حسی و تجربی است و افراد را وادار به تفکر و بررسی در مادیات و امور طبیعی می‌کند.(راد، ۱۳۸۲: ۲۵۶).

### ب) توجه به همه ابعاد زندگی

«اسلام، برخلاف مذاهب دیگر در همه زمینه‌های زندگی فردی، اجتماعی، مادی و معنوی دخالت می‌کند و نظر دارد»(شریعتی، ۱۳۷۱: ۲۷۶).

### ج) وحدت و سازگاری معاش و معاد

«اسلام، معاش و معاد را، مادیت و معنویت را، دنیا و آخرت را از هم جدا و با هم متضاد نمی‌داند، بلکه اساساً دنیا را تنها جایگاه کار و تولید و تکامل و سازندگی و کسب ارزش‌های مادی و معنوی و سعادت اخروی معرفی می‌کند»(شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۳۷).

### د) رابطه معقول با خدا

«در اسلام، انسان در برابر خدا ذلیل نمی‌شود چون دوست و امانتدار و خویشاوند او در زمین



است، تعلیم یافته خدا و مسجود فرشتگان خداوند است» (شریعتی، ۱۳۶۹: ۱۶-۱۵).

### ه) نفی فقر در جامعه

«در جایی که مسئله فقر اقتصادی مطرح است، اسلام به اصالت اقتصادی و به پیشرفت و برخورداری هر چه بیشتر تکیه می‌کند. این سه تعبیر «معروف»، «خیر» و «فضل» خدا که هر سه در قرآن و حدیث به معنای ثروت مادی است، نشان‌دهنده این است که قرآن این همه به زندگی مادی و طبیعی اهمیت می‌دهد. (شریعتی، ۱۳۶۰: ۲۵ و شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۴۰).

### و) احترام به اصالت ملتها

«مسئله مخالفت اسلام با تبعیضات نژادی و برتری‌جویی‌های قومی به معنی مخالفت اسلام با وجود ملیت‌های گوناگون نیست. بلکه اسلام با اعتراف به وجود اختلاف میان ملت‌ها و در نتیجه، اقرار و احترام به اصالت‌های وجودی ملتها می‌کوشد تا در رابطه میان آنها، اصل تعارف را جاننشین اصل تعارض سازد و در نتیجه، به مرحله‌ای می‌رسد که در عین حال که یک ایدئولوژی مشترک و جهانی و ماوراء ملی، یعنی انسانی، و به تعبیر اسلام، خدایی در میان ملل حاکم شود، هر ملتی اصالت، شخصیت، آزادی، استقلال و در نتیجه سیادت خویش را بر خویش حفظ کند» (شریعتی، ۱۳۷۱: ۱۲۵ و ۱۴۷).

### ز) وحدت میان تضادها

«دنیا-آخرت، جسم-روح، معنوی-مادی، انسانی-اجتماعی، آزادی-مسئولیت، طبیعت-ماوراءالطبیعه و...» (شریعتی، ۱۳۶۴: ۱۳۷).

هدف شریعتی از بیان مفاهیم فوق این است که نشان دهد اسلام دین این دنیایی نیز هست و برای زندگی کردن در این دنیا برنامه دارد و برنامه اسلام برنامه‌ای مترقی است که می‌تواند ناسازگاری‌هایی که در سایر مذاهب میان دو بعد پیشرفت دنیایی و معنوی وجود دارد، تحت پوشش قرار دهد. شریعتی معتقد است با فعال کردن چنین مفاهیمی می‌توان دست به تبیین الگویی زد که در کنار پیشرفت مادی، انسان به هدف و معنای زندگی، که همان کمال است، دست یابد. بدین ترتیب از منظر شریعتی، دنیا بستر تکامل انسان است، جامعه نیاز به هدفمندی و برنامه برای رشد دارد و این اسلام است که می‌تواند هدفمندی و برنامه





پیشرفت جامعه را تدوین نماید. شریعتی به دنبال این است که با به کار بردن مفاهیم فوق نسبت بین انسان و طبیعت و زندگی دنیوی را مشخص نماید. وی معتقد است از یک سو انسان در مواجهه با طبیعت و بهره‌وری از آن رابطه خویش را با خداوند لمس می‌کند و از سوی دیگر، با عمران و آبادانی دنیا مسیر تکامل حیات اجتماعی خودش را هموار می‌کند. نتیجه اینکه هم به علومی که اسرار طبیعت و طرق بهره‌وری و تعامل با آن را کشف نماید و هم به دانش‌هایی که روحیات و روان انسان و جامعه را تحلیل می‌کند احتیاج داریم. در ادامه، شریعتی به مفاهیمی از جنس ملیت و تاریخ اشاره می‌کند که در کنار اسلام و در ذیل آن، معنا پیدا می‌کند و در راه کمال انسان و جامعه مؤثر هستند.

پس از بیان گزاره‌های اصلی دیدگاه شریعتی در بحث از الگوی اسلامی پیشرفت، اکنون نوبت آن رسیده است که به بیان مؤلفه‌های ملی دیدگاه او پرداخته شود.

شریعتی در نظریه بازگشت به خویشتن، پیشرفت را بر بنیاد ملیت، نژاد و ادبیات ملی تعریف می‌کند. او معتقد است بازیابی شخصیت انسانی و اجتماعی بر دو اصل است: «آشنایی با خویشتن و ایمان به خویشتن» (شریعتی، ۱۳۷۱: ۳۶۸). شریعتی در خصوص شناخت از خویشتن می‌گوید: «در مرحله اول باید من بفهمم که مربوط به چه نژادی، چه ملیتی، چه تاریخی، چه فرهنگی، چه زمانی و چه ادبیاتی هستم و به چه افتخارات، نبوغها وابسته‌ام» (شریعتی، ۱۳۶۸: ۲۰۱). او در ادامه به راه‌های شناخت خویش اشاره می‌کند:

## ۱- حفظ و تقویت زبان ملی

از منظر شریعتی، زبان و خط هر ملتی نقش به‌سزایی در پیشرفت هر کشوری دارد و بدون تأکید بر زبان ملی، هر ملتی وابسته و دست پرورده استعمار فرهنگی می‌گردد «زبان و خط بزرگترین پیوند حال با سنت است. چنانچه زبان و خط عوض شود و کسی نتواند خط خود را بخواند، مجبور است کتاب‌هایی را بخواند که در ظرف چند سال و به صورت دلخواه، به دست استعمار فرهنگی انتخاب و تهیه شده است و در اینجا این افراد حتی اگر دارای فرهنگ غنی باشند، استعمار می‌تواند به هر شکل دلخواه آنها را درآورد، اما موقعی که پیوند با گذشته قطع نشده، این امر امکان ندارد زیرا مکتب و فرهنگ گذشته با تمام خصوصیاتش و به زبان خویش، در دسترس قرار دارد» (شریعتی، ۱۳۷۰: ۱۸۱). و در ادامه می‌افزاید «اگر بیندیشیم که زبان یک ملت به عنوان وسیله تبادل فکری و تفاهم میان



افراد است و ادب آینه‌ای است که در آن شخصیت وی متجلی است و یک ملت می‌تواند خود را ببیند و بازیابد و حس کند و بشناسد، می‌توانیم ارزش عظیم این نهضت را در تکوین شخصیت ملی و حتی پیکره وجودی و نیز در گسترش فرهنگ در سطح توده مردم ارزیابی کنیم» (شریعتی، ۱۳۷۱: ۲۰۶).

## ۲- خویشتن ملی

شریعتی نقش ملیت را در بازاندیشی و شناخت دوباره خویشتن و در نتیجه پیشرفت حقیقی یک ملت، پررنگ می‌داند. وی اساساً در بازگشت به خویش، خویشتن ملی و مذهبی را این‌گونه روشن می‌سازد: «من یک شرقی مسلمان ایرانی هستم و باید در لاک ملیت و مذهب خویش خیزم- ملیتی متکی به تاریخ و اسلامی متکی به توحید- تا نخست، در برابر آنچه به نفی هویت و موجودیت من برخاسته قدرت مقاومت بخشد و در کنار چهره‌های ملل جهان، شناسنامه‌ام دهد و تکیه‌گاه ایستادن و سرمایه خود مانندم عطا کند و دومین در برابر هجوم ایده‌ها و مکتب‌های وارداتی که یا مسموم‌اند و یا مشکوک و یا موهوم، تکیه‌گاه ایستادن و سرچشمه ایمان و اخلاق که از عمق فطرت و اعماق تاریخ و فرهنگ و متن اجتماعی‌م نشئت می‌گیرد، آیا قابل سرزنشم؟» (شریعتی، ۱۳۷۱: ۱۱).

شعار بازگشت به خویشتن، بازگشت نقادانه به گذشته است و نه گزافه‌گویی در باب ملیت و تاریخ.

## ۳- بهره‌گیری از متد صحیح در شناخت فرهنگ

شریعتی معتقد است برای شناخت دقیق خویشتن لازم است تمامی عناصر در فرهنگ ملی را با روش علمی واکاوی دقیق -به قول گیدنز بازاندیشی- کنیم تا عناصر متضاد با جامعه پیشرفته و انسانی را شناسایی کنیم. «باید با نگاه امروز به کندوکاو دقیق علمی در متن مایه‌ها و سرمایه‌های انسانی، علمی و فرهنگی‌مان شروع کنیم و عوامل ارتقا و انحطاط فرهنگ و تمدن خود را بررسی کنیم» (شریعتی، ۱۳۶۸: ۵۱۵).

## ۴- تصفیه و پالایش منابع فرهنگی

«لازمه ایمان به خویشتن، تصفیه و پالایش منابع فرهنگی است و اینکه نقاط قوت خود را



شناسایی کرده و آنها را تقویت کنیم و حتی مواد خام فرهنگی را که مواد تعفن‌زا هستند و عفونت تولید می‌کنند، تبدیل به یک انرژی سازنده و روشنگرانه و خلاق و جهش‌دهنده بکنیم» (شریعتی، ۱۳۶۸: ۳۲۶ و ۳۲۹).

## ۵- بازگشت به خویشتن

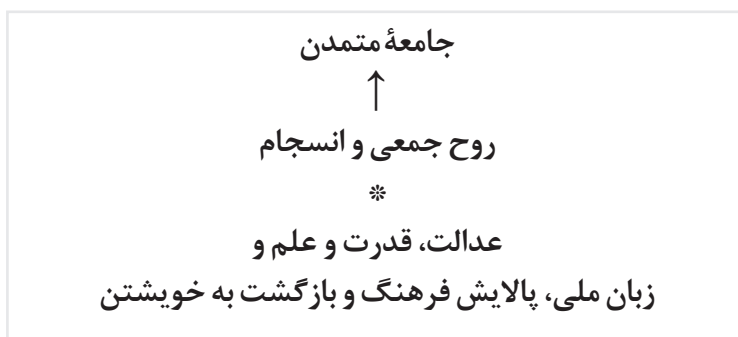
بازگشت به خویش یعنی تعریف دوباره انسان و خودآگاهی و اینکه هر انسانی ابتدا خود را براساس شخصیت تاریخی و فرهنگی خویش تعریف کند (شریعتی، ۱۳۶۹: ۳۴۷). قصد شریعتی بازگشت به تاریخ به طور فی نفسه نیست، بلکه تاریخ و فرهنگ به معنی منبع و سرچشمه مقاومت و نیرودهندگی است که سرشار از امکانات برای توسعه و خودشناسی و پتانسیل‌های نو و تازه برای ساختن آینده است. یعنی کشف خویش به عنوان موجودی انسانی و کشف ماهیت اصیل خویش که سازنده روح ماست. آن روحی که ما را سازنده، مبتکر و تولیدکننده معنوی و مادی می‌ساخت (شریعتی، ۱۳۶۹: ۳۴۶). از منظر شریعتی، گذشته که سرشار از عظمت است باعث اعتماد به نفس جامعه می‌شود و این زمینه را برای بنیان گذاشتن تمدنی متفاوت از غرب و براساس ارزش‌های فرهنگی خود امکان‌پذیر می‌سازد. راه‌حل شریعتی برای خلاصی انسان از معضلات پیشرفت غربی، راه‌حل انتزاعی و متافیزیکی نیست. او سخن از بازگشت به خویشتن می‌گوید. از طریق بازگشت به خویش است که می‌توان بر بحران معنا و هویت و بی‌شخصیتی انسانی و ملی غلبه کرد. بازگشت به خویش یک نهضت پیشرو و مترقی برای نجات از خودبیگانگی و حلول بیگانه در ماهیت انسانی و هویت ملی و فرهنگی خود و در نتیجه باز یافتن حقیقت از دست‌رفته و ارزش‌های غارت‌شده خویش است (شریعتی، ۱۳۶۶: ۲۰ و ۳۷۷). از نظر شریعتی، جامعه‌ای که بر روی اصول تاریخی و فرهنگ و اصالت‌های معنوی خویش به بنای جامعه خویش بپردازد و آنچه از مصالح غربی قابل استفاده است برگزیند، می‌تواند زندگی در جای رشدی بسازد» انسان‌هایی که دارای شخصیت و هویت فرهنگی خویش باشند، قادر هستند تمدن و اندیشه و تولید نیز داشته باشند» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۴، ۱۸). در نگاه شریعتی، انسان کامل انسانی است که به خودش، آگاهی دارد و این فرد وابسته به یک جامعه فرهنگی و تاریخی خاص خود است و شخصیت انسانی او در پرتو ذخایر معنوی و تاریخی جامعه‌اش ساخته می‌شود. او معتقد است هویت و شخصیت ریشه در گذشته و تاریخ دارد و گسست از گذشته تاریخی



و فرهنگی منجر به بی‌هویتی می‌شود. انسان بی‌هویت که گذشته ندارد، آینده نیز نمی‌تواند داشته باشد.

براساس مطالب فوق می‌توان الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی شریعتی را به شکل زیر بیان کرد.

شکل شماره ۲ الگوی پیشرفت ایرانی اسلامی از منظر شریعتی



### نقد رویکرد شریعتی

شریعتی به دنبال این است که تعریف جدیدی از دین ارائه دهد، به طوری که دین را توانا کند تا در جهت منافع دنیوی و آبادانی حرکت کند. وی به دنبال این است که نشان دهد دین اسلام در رقابت میان مکاتب بشری و الهی برای ساختن این جهان و به وجود آوردن تکنولوژی و تمدن دنیوی نه تنها عقب‌تر نیست بلکه از همه آنها کامل‌تر است. ایدئولوژیک کردن دین، که از منظر وی شناخت حقیقی اسلام است، عبارت است از اینکه ما مفاهیم و ارزش‌ها و تعلیمات دینی را معطوف به اهداف دنیوی کنیم تا بهره دنیایی نیکویی حاصل کنیم و حتی آخرتمان هم از این طریق، آباد شود. اما ایدئولوژی‌ها در خطر جزمیت و قالبی بودن هستند. به نظر می‌رسد قائلان به رویکرد تکمیل، از جمله شریعتی، نتوانسته‌اند به خوبی تبیین کنند که توسعه و دین چگونه مکمل یکدیگرند و در هنگام مواجهه با تعارضات چه باید کرد. «اگر دین و توسعه به نحوی تلقی شوند که بتوانند نتایج ظاهراً متناقض پدید آورند در این صورت دیدگاه قائل به تکمیل چگونه می‌توانند در مورد واقعیت واحد و یکپارچه، تبیینی به دست دهند» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۷۷).



## نتیجه‌گیری

پرسش اصلی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان با بهره‌گیری از نقاط قوت رویکردهای سه‌گانه، چارچوب و مدل تبیینی برای پروژه‌های پژوهشی اینچنینی فراهم کرد. ما در اینجا قصد ارائه این مدل را نداریم بلکه پیشنهاد اولیه‌ای را ارائه می‌کنیم که شامل چند مشخصه است:

۱. مشخصه اول: در شروع بهتر است میان توسعه ناشی شده از علم و دین قائل به تمایز باشیم با این هدف که ویژگی‌های ممتاز و دغدغه‌های هر یک حفظ شود تا بدین وسیله: الف) عدم لحاظ این تمایز، منجر به تداخل و خلط اهداف و دلمشغولی‌های مشخص و تمایز هر کدام نگردد. ب) منجر به حذف یکی از آنها یا انطباق کامل آنها در همان آغاز طرح پژوهشی نگردد.

۲. مشخصه دوم: تمایز اولیه منجر به قطع هر گونه تعامل و گفتگوی میان آن دو منجر نگردد. تعامل و گفتگوی سازنده میان این دو: الف) منجر به تعارض بنیادین و قطع رابطه نگردد. ب) زمینه را برای مشخصه سوم فراهم کند.

۳. مشخصه سوم: با نقادی صریح و آشکار راه برای رویکرد تکمیل فراهم گردد. به عبارتی با فراهم آوردن امکان گفتگوی میان توسعه و دین به یک مدل نظری در خصوص رابطه دین و توسعه دست یابیم که صرف ادعای رابطه و بیان چند مثال نباشد.

## تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در سه رویکرد

متفکران رویکرد تمایز جایگاه متمایزی برای دین در عرصه توسعه در نظر نمی‌گیرند چراکه



دین و توسعه دو میدان متمایز زندگی هستند که در بهترین حالت عدم تزاخم میان این دو میدان برقرار است چراکه منطق حاکم بر این دو متفاوت است. رویکرد تعارض به دنبال حکمت خالده است اما دستیابی به این هدف باعث می‌شود بسیاری از دستاوردهای توسعه به کناری نهاده شوند. مفهوم توسعه در دنیای امروز با پیشرفت‌ها در علوم تجربی، بهره‌وری، به خدمت گرفتن طبیعت، اشتغال، بهداشت، رفاه و طول عمر گره خورده است. توسعه این پیشرفت‌ها را در سایه تغییر نگرش و نگاه انسان ایجاد کرده است. تعارضی که اندیشمندانی مانند نصر بین دین و توسعه قائل اند از همین جا شروع می‌شود، بازگرداندن امر قدسی به زندگی انسان بسیاری از دستاوردهای توسعه را به کناری می‌نهد.

متفکرانی که قائل به رویکرد تکامل بین دین و توسعه هستند بیش از سایر متفکران زمینه‌ساز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت بر اساس واقعیت‌ها هستند به این دلیل که از یک طرف از نظر آنها الگوی توسعه بیرونی تقلیدی است که پیشرفت حقیقی را در جامعه اسلامی به وجود نمی‌آورد چراکه سبب وابستگی هرچه بیشتر و عقب ماندن از تکامل انسان و پیشرفت جامعه می‌شود. از طرف دیگر نزد قائلین به رویکرد تکامل الگوی کشورهای غربی ملاک عمل قرار نمی‌گیرد اما دستاوردهای توسعه‌ای آنها مورد توجه است. این رویکرد دین را در خدمت جامعه می‌داند. دین در گفتگو با توسعه علاوه بر اصلاح معایب توسعه می‌تواند جامعه را هدایت کند و انسان و جامعه را به سمت تکامل پیش ببرد. دین از نظر اندیشمندانی مانند شریعتی می‌تواند انسجام اجتماعی به وجود بیاورد (امت). به‌طور کلی در رویکرد تکامل، دین را باید در عرصه جامعه و با گرفتن از دستاوردهای توسعه بیازمائیم که به یقین نتیجه این آزمون تدارک جامعه‌ای پیشرفته، عدالت محور و سعادت‌مند است. همان‌گونه که بیان کردیم این رویکرد باید به سؤالات مهمی پاسخ دهد و تبدیل به برنامه‌ای پژوهشی شود.

سنت‌گرایانی چون نصر کم و بیش، می‌کوشند مشروعیت توسعه، علم و تکنولوژی‌های دنیای مدرن را زیر سؤال ببرند. نصر در پی آن است تا این ادعا را جا بیندازد که اسلام پاسخ‌های مناسب‌تری برای زندگی سعادت‌بخش انسان دارد و علم سنتی با مدد از وحی و عقل معصوم کارایی بیشتری دارد. این طرز فکر توسعه را سرابی ویرانگر می‌داند که اخلاق، خانواده، محیط زیست و از همه مهم‌تر، حقیقت و تاریخ را به مخاطره افکنده است. چنین توسعه‌ای در تعارض کامل با جهان‌بینی اسلامی قرار دارد و ما به ناگزیر احتیاج به تجدید نظر اصولی در تمدن فعلی بشر داریم.



تفکر تمایز و مشخصاً نظر ملکیان بر آن است که گزاره‌های وحیانی و نقلی و علمی که در جهت تبیین و توضیح این گزاره‌ها شکل گرفته‌اند، علوم ارزشی و تجویزی هستند که برای هدایت بشر و دستیابی به سعادت وی شکل گرفته‌اند و هر دینی برای این منظور باید پاسخگو باشد. اما علوم تجربی خاصه علوم تجربی انسانی و توسعه شکل گرفته از این علوم برای توصیف و تبیین تجربی جهان اجتماعی و رفاه و سعادت مادی مردم شکل گرفته‌اند. بنابراین دین و توسعه نه در تضاد بلکه مربوط به دو حوزه مستقل هستند که هر کدام کارکرد خودشان را دارا می‌باشند.

رویکرد دیگر در باب رابطه دین و توسعه - آراء شریعتی - که با نام تکمیل از آن نام بردیم، برخلاف دو رویکرد دیگر، معتقد است توسعه امروزین بشر که برآمده از علوم تجربی است ناسازگار با دین - البته دین تحریف نشده و غیر مرتجع - نیست و آموزه‌های دین نقص‌ها و ضعف‌هایی که در این نوع توسعه و پیشرفت وجود دارند، از جمله از دست دادن معنای زندگی و حاکمیت بی‌چون و چرای عقلانیت ابزاری، را تحت پوشش قرار می‌دهد. در اسلام، مؤلفه‌های زیادی وجود دارد که نشان‌دهنده عدم تعارض بین این دو واقعیت هستند. بنابراین دین تکمیل‌کننده توسعه بشری است.

متفکران مسلمان نشان دادند که علوم تأثیرگذار و ثمربخش تنها علمی نیستند که از مبنای حسی و تجربی به دست آمده باشند و امروزه نیز آشکار شده است که توسعه لزوماً بر همان مبنایی نیست که پرچمداران رنسانس و پس از آن فیلسوفان تجربی مسلک مدعی شدند و ماورالطبیعه و آموزه‌های دین را از گردونه خارج کردند. در پایان، پیشنهاد اولیه مدلی نظری که دارای مشخصات چندگانه است ارائه نمودیم. مشخصه اول، لحاظ نمودن تمایز میان توسعه ناشی شده از علم و تکنولوژی مدرن و دین در آغاز است چنانکه منجر به رد کامل و محو یکی از آن دو نگردد و از هرگونه بن‌بست میان این دو در همان آغاز جلوگیری شود. مشخصه دوم این است که از کشیدن مرز قاطع میان توسعه و دین، که هرگونه تعامل میان آنها انکار گردد، حذر شود و امکان گفتگوی غنابخش میان آن دو فراهم گردد و در نهایت مشخصه سوم، صرف ادعای رابطه و نگاه مکملیت میان این دو و ذکر چند مثال کافی نیست بلکه نیازمند یک مدل نظری تبیینی هستیم. قائلین به رویکرد تکامل، همچون شریعتی، بهترین موضع را برای تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دارند. شریعتی پیشرفت غربی را نه تنها ناقص و ناتمام می‌داند بلکه معتقد است برای دستیابی به پیشرفت باید براساس



مشخصات فرهنگی و تمدنی خود عمل کنیم. شریعتی عقل‌ابزاری را، که مهم‌ترین شاخص پیشرفت دنیای متمدن غربی است، رد نمی‌کند بلکه معتقد است پیشرفت فقط توانایی و برخوردار بودن نیست. بلکه پیشرفت و شاخصه وجود و زندگی متعالی آگاهی و ارزش و فضیلت است. او بر تقوا تکیه می‌کند و آرمانش نیز تکامل و فلاح است. بر همین مبنا وی زندگی متعالی را در پرتو ایمان جستجو می‌کند و وظیفه علم را دغدغه یافتن حقیقت می‌داند در صورتی که علم و عقل ابزاری امروز در جستجوی قدرت است و زندگی پیشرفته بر مبنای ارضای هرچه بیشتر غرایز استوار است. شریعتی مهم‌ترین ویژگی قرون جدید را علم، ماشین و پول می‌داند و سرآغاز انحطاط جامعه بشری نیز ماندن در این میدان معرفی می‌کند. از نظر شریعتی، علم اثباتی، که تعیین‌کننده مسیر پیشرفت است، انسان را در خدمت پول و قدرت درمی‌آورد و آفرینندگی بشر و توجه او به مبدأ و مقصد اصلی آفرینش را از وی می‌گیرد. شریعتی از توسعه نامتوازن و شتابان اقتصادی و ابزاری و ماشینی شدن زندگی انسان‌ها و گسترش بوروکراسی‌های بزرگ، که خردکننده زندگی اجتماعی هستند، انتقاد می‌کند. از دیگر نقدهای شریعتی به الگوی پیشرفت غربی، مسئله‌دار بودن مصرف‌گرایی این تمدن است. شریعتی مصرف‌زدگی که به دنبال پیشرفت غربی ایجاد و باعث شکل‌گیری نیازهای کاذب شده است را خطری بزرگ برای تعالی انسان و جامعه می‌داند و کشورهای جهان سوم را از درافتادن در این منجلاب، که نتیجتاً باعث ایجاد تمدن مصرفی بدون تولید است، برحذر می‌دارد. نتیجه‌ای که شریعتی از تحلیل پیشرفت تمدن غربی می‌گیرد این است که باور به چنین پیشرفتی باعث سلطه عقل ابزاری - ماشینیسم، ساینتیسیسم، سرمایه‌داری و از خود بیگانگی انسان است. شریعتی معتقد است انسان تا زمانی که مذهب و تاریخ و نیازهای خودش را دارد خودش باقی می‌ماند و به موقعیت خود آگاه می‌شود، خود را از دیگران متمایز می‌سازد و به دنبال پیشرفتی با ویژگی‌های خود است.

شریعتی الگوی پیشرفتی را جستجو می‌کند که هم مذهبی (اسلامی) است - که البته در این راه بایستی در بینش مذهبی تحول ایجاد شود - و هم با تاریخ و فرهنگ ایرانی سازگار و منطبق باشد. بر این اساس او از علم حقیقی سخن به میان می‌آورد که این علم پدیده‌ای معنوی است و معرفت وجودی و فضیلت درونی انسان‌ها را رشد می‌دهد. شریعتی الگوی اسلامی پیشرفت را در سه سمبل ذکر شده در قرآن، جستجو می‌کند. از نظر وی کتاب که مظهر تفکر و علم است، آهن که نشانه قدرت نظامی و مادی است و ترازو که نماد عدالت و





برابری است، سه پایه و اساس جامعه پیشرفته برمی‌شمارد و غفلت از هر کدام از این اصول را به معنای پیشرفتی ناقص و معیوب می‌داند. به‌طور کلی جهت پیشرفت کمال‌طلبی است و راه آن توجه به هر دو بعد اقتصادی و معنوی است. در کنار این توجه به اسلام، شریعتی معتقد است که هر جامعه‌ای برای دستیابی به پیشرفت و تکامل باید به اصالت‌های تاریخی و فرهنگی خود نیز توجه کند و هویت خویش را بازشناسد. به‌طور کلی رهنمودهای شریعتی برای دستیابی به الگوی پیشرفت اسلامی- ایرانی در سه جمله خلاصه می‌گردد: رجوع به متن اسلام، دست برداشتن از تقلید تمدن غربی (عقل ابزاری)، توجه با لایه‌های معرفتی و فرهنگی خویشتن.



## منابع

- آرون، ریمون، (۱۳۹۰). مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی. ترجمه باقر پرهام. تهران: شرکت سهامی.
- باریور، ایان. (۱۳۶۲). علم و دین. ترجمه بهالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- باقری، خسرو. (۱۳۸۲). هویت علم دینی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- برگر، پیتر ال. (۱۳۸۰). افول سکولاریزم. ترجمه افشار امیری. تهران: پنگان.
- بومر، فرانکلین لوفان. (۱۳۸۲). جریان‌های بزرگ در اندیشه غربی. ترجمه حسین بشیریه. تهران: مرکز بازاندیشی اسلام و ایران.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۸). «علم دینی از منظر حکمت اسلامی». مجله راهبرد فرهنگ. سال دوم، شماره ششم.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۳). علم و فلسفه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حاجی احمدی، محمود. (۱۳۸۴). «دین و توسعه اقتصادی؛ تفاهم یا تعارض». پژوهشنامه انقلاب اسلامی، شماره ۱۱ و ۱۲.
- حسنی، سید حمید رضا و دیگران. (۱۳۷۸). علم دینی. تهران: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). «علم اسلامی». مجله راهبرد فرهنگ، سال دوم، شماره ششم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
- جعفرزاده، محمد حسن. (۱۳۸۵). نهضت تولید علم با نگاهی به دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی. قم: فجر. ولایت.
- دباغ، سروش. (۱۳۸۵). تعبد و مدرنیت: نقدی بر آراء مصطفی ملکیان. مجله مدرسه، شماره ۴: ۶۳.
- راد، فیروز. (۱۳۸۲). جامعه‌شناسی توسعه فرهنگی. تهران: چاپخش.
- ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۰). «شیوه‌های حل تعارض علم و دین». معرفت، شماره ۵۱، ۳۰-۱۷.
- سوزنجی، حسین. (۱۳۸۸). «علم دینی به منزله مبنایی در باب نحوه تعامل علم و دین». مجله راهبرد فرهنگ، سال دوم، شماره ششم.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۶). مجموعه آثار ۲ (خودسازی انقلابی). تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۷). مجموعه آثار ۴ (بازگشت به خویشستن). تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۷). مجموعه آثار ۵ (ما و اقبال). تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۷). مجموعه آثار ۵ (ما و اقبال). تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۷). مجموعه آثار ۷ (شیعه). تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۷). مجموعه آثار ۹ (تشیع علوی و تشیع صفوی). تهران: انتشارات تشیع.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۹). مجموعه آثار ۱۲ (تاریخ تمدن). تهران: دفتر تدوین و تنظیم آثار معلم شهید دکتر



- علی شریعتی.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۹). مجموعه آثار ۱۴ (تاریخ و شناخت ادیان). تهران: انتشارات تشیع.
  - شریعتی، علی. (۱۳۶۱). مجموعه آثار ۱۶ (اسلام شناسی). تهران: قلم.
  - شریعتی، علی. (۱۳۷۱). مجموعه آثار ۱۹ (حسین وارث آدم). تهران: قلم.
  - شریعتی، علی. (۱۳۶۸). مجموعه آثار ۲۰ (چه باید کرد). تهران: قلم.
  - شریعتی، علی. (۱۳۶۰). مجموعه آثار ۲۲ (مذهب علیه مذهب). تهران: سبز.
  - شریعتی، علی. (۱۳۶۱). مجموعه آثار ۲۳ (جهان بینی و ایدئولوژی). تهران: مونا.
  - شریعتی، علی. (۱۳۶۹). مجموعه آثار ۲۴ (انسان). تهران: الهام.
  - شریعتی، علی. (۱۳۷۱). مجموعه آثار ۲۶ (علی). تهران: آمون.
  - شریعتی، علی. (۱۳۷۱). مجموعه آثار ۲۷ (بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی). تهران: الهام.
  - شریعتی، علی. (۱۳۶۲). مجموعه آثار ۲۸ (روش شناخت اسلام). تهران: چاپخش
  - شریعتی، علی. (۱۳۷۰). مجموعه آثار ۲۹ (میعاد با ابراهیم). تهران: مونا.
  - شریعتی، علی. (۱۳۷۱). مجموعه آثار ۳۰ (اسلام شناسی). تهران: چاپخش.
  - شریعتی، علی. (۱۳۷۰). مجموعه آثار ۳۱ (ویژگی‌های قرون جدید). تهران: چاپخش.
  - شریعتی، علی. (۱۳۶۲). مجموعه آثار ۳۳ (گفتگوهای تنهایی). تهران: آگاه.
  - شریعتی، علی. (۱۳۶۶). مجموعه آثار ۳۵ (آثار گونه‌گون). تهران: آگاه.
  - فنایی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). درباب گوهر دین و مدرنیته: پاسخ به نقد سروش دباغ بر آرای استاد مصطفی ملکیان در باب نسبت دین و مدرنیته.
  - فنایی، م. (۱۳۶۹). تاملی در پوزیتیویسم منطقی. کیهان اندیشه. شماره ۳۴. صص ۹۳ تا ۱۰۳.
  - قائمی نیک، م. (۱۳۸۸). نظریه‌ها و آراء در باب نسبت علم و دین. نامه فرهنگ؛ سال دوم، شماره ششم؛ صص ۹۵-۱۲۲.
  - علیزمانی، امیر عباس. (۱۳۸۰). تأملاتی در باب رابطه علم و دین در مغرب زمین. قم: احیایان.
  - عسگری یزدی، ع. (۱۳۹۲). نقد و بررسی نظریه «بازی‌های زبانی» لودویگ ویتگنشتاین. فلسفه دین، دوره ۱۰ شماره ۴ صص ۱۲۱-۱۳۶.
  - کاپالدی، نیکلاس. (۱۳۸۷). فلسفه علم، ترجمه دکتر علی حقی. تهران: انتشارات سروش.
  - کوزر، لیونیس. (۱۳۸۸). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
  - گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
  - گلشنی، مهدی. (۱۳۸۷). «نشست دوم علم، دین و معنویت در قرن ۲۱». در مجموعه سخنرانی‌های علم، دین و معنویت. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
  - لگنهاوزن، محمد. (۱۳۸۷). «چرا سنت‌گرا نیستیم»، ترجمه منصور نصیری. در خرد جاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر)، ۲۳۳-۲۳۴.
  - مارکوزه، هربرت. (۱۳۵۰). انسان تک‌ساحتی. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیر کبیر.
  - محیطی اردکان، محمد علی. (۱۳۹۲). «پیشینه رابطه علم و دین در اسلام و غرب». معرفت. سال بیست و دوم، شماره ۱۸۸: ۴۲-۲۹.
  - محمدی، ع. (۱۳۸۹). مبانی نقد مدرنیته در اندیشه سید حسین نصر. معرفت. شماره ۱۵۹ صص ۱۲۳-۱۳۰.
  - مردیها، سید مرتضی. (۱۳۸۹). دفاع از عقلانیت: تقدم عقل بر دین. سیاست و فرهنگ. تهران: نقش و نگار.



- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۰). راهی به رهایی جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). معنویت گوهر ادیان، سنت و سکولاریسم. تهران: انتشارات صراط.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۲). ضرورت دین در عصر حاضر. روزنامه شرق، یکشنبه ۱۳۸۲/۱۱/۵.
- منصوری، علیرضا. (۱۳۸۷). ملاحظاتی انتقادی در باب مواجهه با مسئله علم، دین و توسعه. «مجله حوزه و دانشگاه روش شناسی علوم انسانی». سال ۱۴، شماره ۵۴، ۸۷-۱۱۴.
- میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۸۷). جهت‌داری علم از منظر معرفت‌شناسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۲). نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری. قم: انتشارات طه.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۵). «تجدد دین را ضعیف کرده است». روزنامه شرق، ۲۵ مرداد.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۳). معرفت و معنویت. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- ویلیامز، برنارد. (۱۳۷۴). «عقل‌گرایی». ترجمه محمد تقی سبحانی. نقد و نظر. شماره ۲: ۱۲۸-۱۰۹.
- هابرماس، یورگن. (۱۳۸۰). جهانی شدن و آینده دموکراسی: منظومه پساملی. ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.
- هات، جان اف. (۱۳۸۵). علم و دین، از تعارض تا گفت و گو. ترجمه بتول نجفی. قم: انتشارات طه.