

بررسی نسبت میان عقلانیت و تمدن اسلامی بر اساس اندیشه‌های شهید صدر

ریحانه تحویل‌دارزاده^۱ تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۳۱

مهدی حسین‌زاده یزدی^۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۶

چکیده

عقلانیت در بنا و استمرار هر تمدنی نقش بی‌بدیلی ایفا می‌کند؛ از این رو، نسبت میان عقلانیت و تمدن یکی از مسائل بنیادین در علوم اجتماعی به حساب می‌آید؛ تاجایی که جامعه‌شناسی همچون وبر در بررسی تمدن مدرن، ویژگی برجسته آن را عقلانیت موجود در این تمدن برمی‌شمرد. اندیشمندان مسلمان نیز این دغدغه را در سر می‌پروراندند که چه نسبتی بین عقلانیت و تمدن برقرار است. شهید صدر نیز به عنوان متفکری مُبدع، به این مسئله پرداخته است. در نگاه وی «معضل» بنیادینی که ذهن انسان معاصر را درگیر کرده است، این پرسش است: نظام مطلوبی که جامعه را به سعادت برساند، چیست؟ پاسخ به این پرسش چهار مکتب را سامان می‌دهد: لیبرالیسم، سوسیالیسم، کمونیسم و اسلام. او ذیل این پرسش، نسبت عقلانیت و تمدن را برمی‌رسد. در این پژوهش به روش کیفی اسنادی دیدگاه شهید صدر درباره نسبت عقلانیت و تمدن را صورت‌بندی می‌کنیم. یکی از ابزارهای تحلیلی گره‌گشایی که او برای واکاوی بسیاری از موضوعات برگزیده است، الگوی زیربنا و روبناست. از نظر او بینش فلسفی اسلامی که متأثر از عقلانیت نظری است، زیربنا و مکتب اسلام روبنای آن است. او شرط تحقق این زیربنا و روبنا را جاری‌شدن خُلق و خوی اسلامی در امت اسلامی می‌داند. بر همین اساس، گام نخست برای دستیابی به تمدن اسلامی تبیین ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و گام دوم، بنانهادن مکتب اسلام براساس این زیربنا و کلیدواژه بنیادین «خلافت عام انسان» است. همچنین، اجرای برنامه‌های تربیتی برای تعالی گرایش‌ها و خُلق و خوی امت ضروری است.

کلیدواژه‌ها: تمدن اسلامی، عقلانیت، الگوی مفهومی، عقلانیت اسلامی، شهید صدر.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول): raha.t1370@yahoo.com

۲. استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران: Ma.hoseinzadeh@ut.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

بسیاری از اندیشمندان، نقش عقلانیت را در شکل‌گیری و آفرینش تمدن‌ها دارای اهمیت به‌سزایی می‌دانند. از جمله کسانی که به بررسی نقش عقلانیت و تمدن پرداخته، جامعه‌شناس کلاسیک، ماکس وبر است. وبر در پاسخ به این سوال که چرا تمدن غرب در معنای سرمایه‌داری آن تنها در مغرب زمین ظهور کرد، به نوع ویژه‌ای از عقل‌گرایی که مخصوص تمدن غربی است، اشاره می‌کند. از نظر وبر عقل‌گرایی می‌تواند مصادیق متنوعی داشته باشد و وجود انواع متفاوت عقلانی شدن در حوزه‌های مختلف زندگی بر حسب تمدن‌های مختلف از همین‌جا ناشی می‌شود (وبر، ۱۳۹۵: ۳۳). برخی بر این باورند، تمدن‌ها با عمومی شدن عقلانیت‌ها به وجود می‌آیند، با تغییر آن‌ها تغییر می‌کنند و با افول آن‌ها زائل می‌شوند (لاریجانی، ۱۳۷۴). برخی نیز معتقدند، عقلانیت لایه‌ها و ابعاد متعددی دارد و هر جامعه، بسته به این که از کدام بُعد و لایه آن بهره‌مند شود، فرهنگ و تمدنی خاص پیدا می‌کند. عقلانیتی که در دنیای مدرن و تمدن غرب بیش از همه فضیلت یافته، عقلانیت ابزاری است (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۵۵).

تمدن غرب بر اساس یک مبنای فکری شکل گرفته بود که تمدن را به مفهوم عام مادی آن یعنی ترقی، پیشرفت، علم و تکنولوژی در نظر داشت. آن نظام معنایی که در درون این تمدن وجود داشت، به تعبیر خود فلاسفه مشهور غرب، از زمانی شکل گرفته بود که انسان غربی یا تمدن غربی، خدا را کشته و انسان را به جای آن نشانده بود؛ این تمدن مبتنی بر جهان بی‌خدا و متکی بر انسان توانسته بود در بخش‌هایی رفاه و ترقی خوبی را برای انسان به ارمغان آورد، ولی به تدریج آشکار شد که آنچه حاصل شده است نمی‌تواند همه آن سعادت‌تی را که بشر از ازل به دنبال آن بوده است، فراهم کند. تا زمانی که جلوه‌ی ظاهری و مادی تمدن

غرب می‌توانست در غیر غرب، پیش بتازد، تمدن غرب در جهان پیش می‌تاخت. ولی به تدریج که خلأها و حفره‌های معنوی در درون تمدن غرب نمایان شد، این احساس تقویت شد که این حفره‌ها می‌تواند تمدن غرب را ببلعد. در چنین شرایطی است که رقیب تمدنی قوی‌ای هم پیدا می‌شود که با یک نظام معنایی متفاوتی از تمدنی نوین سخن به میان می‌آورد (خرمشاد، ۱۳۹۲). تمدنی که ریشه‌اش به ظهور اسلام می‌رسد و بر خلاف تمدن غربی داعیه‌دار مناسباتی قدسی و عقلانی میان انسان، جهان و خداست. برخی از جمله هانتینگتون، از تمدن اسلامی در کنار تمدن کنفوسیوس، به عنوان بزرگ‌ترین چالش غرب یاد می‌کنند. برخی نیز ایده تمدن نوین اسلامی را به منزله موجودیتی منطقه‌ای و خودآیین که جهان‌بینی خاص خودش را دارد و صاحب نظام تاریخی و اقتصادی مخصوص به خود است، شبیه به خیالات می‌پندارند (مظفری، ۱۳۹۵: ۱۹۱).

پژوهش حاضر در صدد بررسی نسبت میان عقلانیت و تمدن با استفاده از الگوی مفهومی سید محمدباقر صدر است. وجه متمایز شهید صدر نسبت به دیگر اندیشمندان مسلمان، نگاه کلی‌نگر و نظام‌مند ایشان نسبت به آموزه‌های اسلام می‌باشد که در آثاری چون فلسفتنا و اقتصادنا به خوبی متبلور است. حساسیت به حضور عینی اسلام، از او دانشمندی واقع‌گرا ساخت تا به خوبی بتواند نظر را با عمل جمع کند و نظریه‌های قابل تحقق در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی ارائه دهد، نه آن‌که به صرف مباحث نظری و انتزاعی اکتفا کند (نصری، ۱۳۹۴: ۲۰). از منظر شهید صدر بررسی و پژوهش برای یافتن نظریه‌های دینی و اسلامی، در جایگاه ضرورت و نیازی مبرم جلوه می‌کند، به ویژه آن‌جا که در تعامل انسان جهان اسلام، با انسان دنیای غرب، نظریه‌های متعدد غربی، با پشتوانه‌های عظیم، پا به میدان می‌گذارد. وقتی این تعامل بین انسان جهان اسلام و انسان دنیای غرب

برقرار می‌شود، فرد مسلمان خود را در برابر نظریه‌های بسیاری در عرصه‌های مختلف زندگی می‌بیند و ناچار باید موضع اسلام را در برابر آن‌ها تعریف کند و نظریه اسلام را در برابر موضوع‌هایی که تجارب هوشمند انسانی در عرصه‌های مختلف زندگی مطرح ساخته، کشف کند (صدر، ۱۳۹۳، ه: ۵۱). بر همین اساس، صدر دغدغه اصلی انسان امروز را نظام اجتماعی مطلوب می‌داند (صدر، ۱۳۹۳، الف: ۱۹) و معتقد است، تنها اسلام است که می‌تواند نظام اجتماعی مطلوب را به بشریت عرضه کند (صدر، ۱۳۹۳، ج: ۳۳۵). با این حال، او کشورهای اسلامی را دچار نوعی رکود و عقب ماندگی می‌یافت، بنابراین، در جست‌وجوی آمیزه‌ای تمدنی بود تا بتوان امت را به حرکت واداشت و همه نیروها و توانمندی‌های آن را برای مبارزه با عقب‌ماندگی بسیج کرد (صدر، ۱۳۹۳ ب: ۲۰).

پرسش تحقیق

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که از نگاه شهید صدر چه نسبتی میان عقلانیت اسلامی و تمدن اسلامی (در معنای غیر تاریخی آن) وجود دارد؟ واضح است که برای رسیدن به پاسخ این پرسش، به بررسی مفاهیم عقلانیت و تمدن خواهیم پرداخت.

پیشینه پژوهش

در میان پژوهش‌ها و کتاب‌ها کمتر موردی را می‌توان یافت که به طور خاص به بررسی رابطه میان تمدن اسلامی و عقلانیت پرداخته باشد، اما موارد موجود را می‌توان ذیل دو دسته تقسیم بندی کرد:

۱. بررسی نسبت عقلانیت و تمدن در مقام اثبات: پارسانیا و اسلامی‌تنها، در مقاله ای تحت عنوان «عقلانیت سکولار و قدسی در ساحت جهان‌دانی، جهان‌داری و جهان‌آرایی» این نسبت را بررسی کرده‌اند. ربط این عنوان با تمدن، هنگامی فهمیده می‌شود که

بدانیم به بیان آیت‌الله جوادی آملی، «تمدن اسلامی را باید در مشترکات بین انسان و فرشته جست‌وجو کرد. انسان و فرشته در بسیاری مسائل شرکت دارند که برجسته‌ترین آن‌ها سه اصل معروف جهان‌دانی، جهان‌داری و جهان‌آرایی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۴). این مقاله به بررسی عقلانیت وبر و عقلانیت علامه طباطبایی، به عنوان دو متفکر از جانب غربی و شرقی عالم، می‌پردازد و تأثیر آن را در سه ساحت فوق بررسی می‌کند. این مقاله به خوبی عقلانیت را در سه ساحت مورد نظر خود مورد بررسی و مذاقه قرار داده است، اما به نظر می‌رسد بیشتر در ساحت اثبات قرار دارد تا عرصه ثبوت و به شرایط تحقق حیات طیبه مورد نظر خویش با توجه به واقعیت اجتماعی نمی‌پردازد.

مقاله دیگر، «تعقل و تدین در ساحت‌های تمدن از منظر حکیم متأله جوادی آملی» است (امیدی، ۱۳۹۳). از نگاه این مقاله، تمدن متعالی و راستین برآیند پیشرفت همه جانبه ساحت‌های جامعه، حاکمیت نظم و اقتدار، برقراری امنیت پایدار، رشد علم و فن‌آوری، توزیع مناسب شرایط محیطی، گسترش سنت‌های اخلاقی و معنوی و سریان عقلانیت و عدالت در عرصه‌های مختلف اجتماعی با هدف تأمین سعادت انسان است. این مقاله، بیشتر درصدد ترسیم خطوط کلی مدینه فاضله و تمدن راستین بر محور «دین»، «عقل» و «علم» و ارائه تیپ ایده‌آل است و در نسبت عقلانیت و تمدن تنها به این بیان که «تمدن برآیند عقل نظری و عقل عملی و ابتدای دومی بر اولی است» اکتفا می‌کند؛ بنابراین، باز هم در ساحت اثبات هستیم و به عرصه واقعیت‌های اجتماعی و تمدنی اشاره نشده است. هرچند که نویسنده، خود نیز در پایان مقاله این نقد را به استاد جوادی آملی وارد کرده‌اند که تمدن هیچ‌گاه در قالب آرمانی تحقق نمی‌پذیرد؛ بلکه همواره در تعامل با دیگر فرهنگ‌ها و

تمدن‌ها شکل می‌گیرد، تکامل می‌پذیرد و بازسازی دوباره می‌شود (امیدی، ۱۳۹۳).

۲. بررسی نسبت عقلانیت و تمدن در مقام ثبوت: مقاله بعدی که می‌توان گفت به نحوی به بررسی نسبت میان عقلانیت و تمدن می‌پردازد، «تمدن نوین بر اساس عقلانیت اسلامی» نوشته محمدجواد لاریجانی است. لاریجانی، عقلانیت را منشأ شکل‌گیری تمدن‌ها و افول آن‌ها بیان می‌کند. او عقلانیت را در معنای عملی آن به کار می‌برد و بیان می‌کند که تمدن‌ها با عمومی شدن عقلانیت‌ها ظهور و بروز پیدا می‌کنند؛ چراکه تمدن، محصول عمل جمعی است و مظاهر تمدن همه و همه بر اساس عقلانیت پایه، که عمومی شده، توجیه لازم خود را می‌یابند (لاریجانی، ۱۳۷۴). او علاوه بر نقش نخبگان در عمومی شدن عقلانیت‌ها، به شرایط اجتماعی و عوامل روانی نیز اشاره کوتاهی دارد. لاریجانی بیان می‌کند که در نیمه دوم قرن بیستم شاهد ظهور عقلانیت نوع دیگری در جهان اسلام هستیم. مراحل اولیه این عقلانیت در ایران مقبولیت عمومی پیدا کرد که منجر به تولد نظام حکومتی خاصی (حکومت اسلامی) شد. البته هم اکنون در مراحل اولیه تکوین نظری این عقلانیت و همزمان، گسترش مقبولیت عمومی آن در سطح جهان هستیم. اگر این عقلانیت، سیر تکامل خود را طی کند بدون شک تمدن نوینی را به جهان عرضه خواهد کرد (همان). در نقد مقاله فوق می‌توان گفت، مطالب کثیری را به صورت کاملاً مجمل بیان و صرفاً به اشاراتی اکتفا کرده است، ضمن این‌که منابع و مراجع آن مشخص نیست و دیگر این‌که عقلانیت را صرف عقلانیت عملی در نظر گرفته و توجهی به عقلانیت نظری و تأثیر آن در پیدایش تمدن‌ها نداشته است.

شهید صدر به عنوان متفکری که با توجه به واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی، دغدغه

نظام‌سازی دارد، اولاً تنها به نظریه‌پردازی در عالم اثبات بسنده نمی‌کند و به شرایط تحقق تمدن اسلامی، نقش احساسات امت، روان‌شناسی و ساختار روحی جامعه توجه ویژه‌ای دارد. ثانیاً نقش هر دو بُعد نظری و عملی عقلانیت را در ساحت تمدنی بر می‌رسد. پژوهش پیش رو به منظور رفع کاستی پژوهش‌های پیشین، به بررسی اندیشه‌های صدر در نسبت عقلانیت و تمدن اسلامی می‌پردازد.

روش پژوهش

روش جمع‌آوری اطلاعات در پژوهش حاضر، اسنادی و مبتنی بر تحلیل متون است. «استفاده از اسناد و مدارک زمانی صورت می‌گیرد که یا تحقیقی تاریخی در دست انجام باشد و یا تحقیق مرتبط با پدیده‌های موجود بوده ولی محقق درصدد شناسایی تحقیقات قبلی درباره آن موضوع برآمده باشد و یا آنکه پژوهش نیاز به استفاده از اسناد و مدارک را ایجاب نماید» (ساروخانی، ۱۳۸۲: ۲۵۶)

نکته مهم در روشمندی مقاله پیش رو این است که در این پژوهش از روش هرمنوتیکی ابداعی شهید صدر با عنوان «استنطاق» استفاده شده است. رویکرد تفسیری ایشان وحدت‌بخش و موضوع‌محور است که در مقابل رویکردهای جزئی‌نگر قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که مفسر موضوع‌محور بر خلاف مفسر جزئی‌نگر فعالیت خود را از متن آغاز نمی‌کند؛ بلکه او ابتدا واقعیت‌های زندگی را می‌بیند و نظرش را بر یکی از موضوع‌های اعتقادی، اجتماعی و یا هستی‌شناسانه متمرکز می‌کند و مشکلاتی را که تجربه اندیشه انسانی درباره آن موضوع طرح کرده، راه حل‌هایی که تفکر بشری ارائه نموده و پرسش‌ها و نارسایی‌هایی را که تجربه‌های تاریخی بروز داده است، به خوبی فرامی‌گیرد و سپس به متن رجوع می‌کند،

اما نه به این منظور که در برابر متن، فقط نقش شنونده و ثبت‌کننده را بازی کند؛ بلکه با این هدف که موضوعی آماده و آکنده از انبوهی از افکار و مواضع بشری را مطرح کند و با آن به صورت سؤال و جواب (استنتاج) به گفت‌وگو بپردازد. این گفت‌وگوی مفسر با متن درباره موضوعی خاص برای آن است که او موضع این کتاب را درباره آن موضوع کشف کند و «نظریه‌ای» را که امکان الهام‌گیری آن وجود دارد، دریابد (صدر، ۱۳۹۳، ه: ۳۹-۴۰).

مقاله حاضر نیز با همین روش به سراغ متون شهید صدر رفته چراکه ایشان در آثارشان بخش مجزایی به عنوان عقلانیت، تمدن یا نسبت این دو ندارد؛ بلکه این مباحث با روش فوق از آثارشان استخراج شده و نظریه صدر را در مورد نسبت میان عقلانیت اسلامی و تمدن اسلامی ارائه کرده است.

تعریف مفاهیم

۱. عقلانیت

عقلانیت مصدري جعلی از صفت «عقلانی» و به معنای منسوب بودن به عقل، عقلانی بودن و معقول بودن است. واژه عقلانیت گاه به صورت مشترک لفظی نیز به کار می‌رود و به عبارتی در این میان توجه به این مهم ضروری است که «عقلانیت»، کاربردهای گسترده دارد که در علوم گوناگون اعم از الهیات، فلسفه، اخلاق، علوم اجتماعی و... معانی متنوع و متکثری می‌یابد. به عنوان مثال: «عقلانیت در جامعه‌شناسی و سیاست، با مفهوم عقل در فلسفه الهی فاصله بسیار زیادی پیدا می‌کند؛ اما با مفهوم عقل در علم اخلاق بسیار نزدیک است» (لاریجانی، ۱۳۷۵).

عقلانیت شامل تقسیم‌ها و دسته بندی‌های متفاوتی است. در اولین دسته بندی،

عقلانیت به دو قسم: عقلانیت توصیفی (نوعی) و عقلانیت هنجاری تقسیم می‌شود.^۱

۱/۱. عقلانیت توصیفی

عقلانیت توصیفی بدین معناست که موصوف عقلانیت، توانایی به کارگیری عقل را دارد و می‌تواند ملاک‌های عقلانیت را برآورده سازد (قائمی نیا، ۱۳۸۳). عقلانیت توصیفی در واقع معنای فلسفی عقلانیت است. ارسطو انسان را به عنوان «حیوان ناطق» تعریف می‌کند و فصل ممیز انسان را از سایر حیوانات در قوه تعقل او می‌داند که به وسیله این قوه قادر به فهم، سنجش، استدلال و استعمال زبان است (صادقی، ۱۳۸۶: ۴۴)؛ بنابراین، به دلیل اینکه انسان شأنیت اتصاف به صفت عقلانی بودن را داراست و اعمال، رفتار، باورها و ارزش‌های او می‌توانند بر اساس معیارهای عقلانی داوری شوند، عقلانیت توصیفی بر او صدق می‌کند.

۱/۲. عقلانیت هنجاری

عقلانیت توصیفی، یک ویژگی برای موصوفش تلقی می‌شود، اما این بدین معنا نیست که انسان در اعمال، باورها و ارزش‌هایش لزوماً بر اساس معیارهای عقلانی حرکت می‌کند. عقلانیت هنجاری در مقابل عقلانیت توصیفی، بدین معناست که از عقل و ملاک‌های عقلی به درستی استفاده کرده باشیم (قائمی نیا، ۱۳۸۳)؛ به عبارت دیگر، هنجاری بودن عقلانیت بدین معناست که عقلانیت، صفتی مربوط به صرف انجام دادن یک کار نیست؛ بلکه مربوط به بایستگی یا شایستگی انجام دادن کاری است (صادقی، ۱۳۸۶: ۴۷).
عقلانیت هنجاری نیز به دو دسته عقلانیت نظری و عقلانیت عملی تقسیم می‌شود.

۱. این تقسیم بندی میان متفکران مسلمان و متفکران غربی مشترک است.

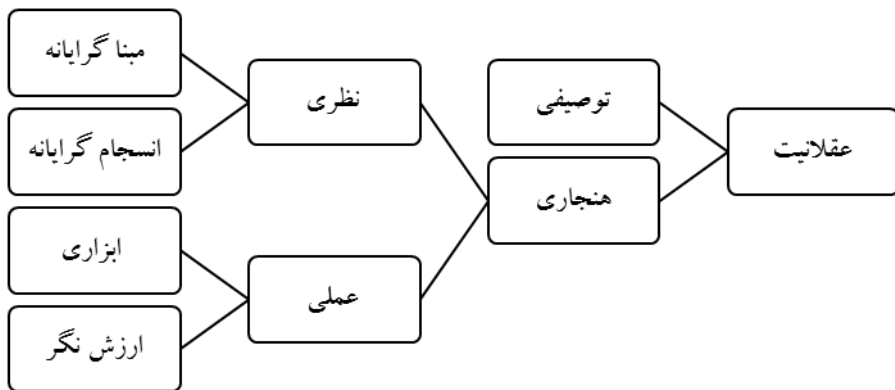
۱/۲/۱. عقلانیت نظری

عقلانیت نظری مربوط به ملاک پذیرش یا رد باورها، عقاید و گزاره‌هاست. به عبارت دیگر عقلانیت نظری مربوط به انجام وظایف و مسئولیت‌های عقلانی و معرفتی است و نادیده گرفتن و زیرپا گذاشتن وظایف و مسئولیت‌های معرفتی موجب غیر عقلانی شدن باورها می‌شود (صادقی، ۱۳۸۶: ۵۲-۵۳). تعریف‌های ایجابی از عقلانیت نظری، معمولاً بر اساس یکی از دو دیدگاه رایج در معرفت‌شناسی، به تعریف‌های مبنایگرایانه و انسجام‌گرایانه تقسیم می‌شوند. در تعریف مبنایگرایانه می‌گویند، باورهایی که بدیهی‌اند یا به وسیله روشی معتبر از باورهای بدیهی استنتاج شده‌اند، عقلانی‌اند. در تعریف انسجام‌گرایانه گفته می‌شود باورهایی که با اکثر باورهای یک شخص سازگار باشند، عقلانی‌اند (Gert, 1995: 675 به نقل از صادقی، ۱۳۸۶: ۵۲). اکثر فلاسفه مسلمان قائل به عقلانیت نظری در معنای مبنایگرایانه آن هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶).

۱/۲/۲. عقلانیت عملی

عقلانیت عملی به اعمال، رفتار و کنش‌های آدمی اطلاق می‌شود. عمل عقلانی، عملی است که بیشترین تأثیر مثبت را در رسیدن به هدف داشته باشد؛ البته اغلب می‌پذیرند که در مقام عمل، بسیاری از اهداف با یکدیگر تزاخم دارند، در نتیجه لازم است عملی را عقلانی بدانیم که ما را بهتر به اهداف نظام یافته‌مان برساند (صادقی، ۱۳۸۶: ۵۵). در مورد اهداف مورد نظر در عقلانیت نیز دو نوع نگاه وجود دارد. در نگاه اول برخی مانند هیوم عقلانیت را فقط به معنای ابزاری آن به کار می‌برند و معتقدند، عقل همه چیز را در خدمت دست‌یابی به اهداف انسان به کار می‌گیرد و انتخاب این اهداف به خواسته خود انسان بستگی دارد و کاری صرفاً عاطفی است نه عقلانی (صادقی، ۱۳۸۶: ۵۹). نگاه دوم، ضعف عقلانیت

ابزاری یا هدف، وسیله‌ای را در پوچ بودن و بی‌محتوا بودن آن می‌داند. این پوچی را می‌توان با افزودن ارزش به هدف برطرف ساخت. به علاوه باید توجه داشت که هدف ارزشمند با وسیله ضد ارزشی به دست نمی‌آید (صادقی، ۱۳۸۶: ۶۳). در علوم اجتماعی چنین عقلانیتی را عقلانیت ارزش- وسیله‌ای، عقلانیت کل‌نگر یا عقلانیت ارزش‌نگر می‌نامند.



شهیدصدر عقلانیت نظری را در معنای مبناگرایانه آن و عقلانیت عملی را در معنای ارزش‌نگر به کار می‌برد.

۲. تمدن

تمدن اسلامی و تمدن‌سازی اسلام، موضوعی است که امروزه مورد توجه بسیاری از متفکران و اندیشمندان اسلامی قرار دارد. چراکه از منظر آنان دین توحیدی ظرفیت فرهنگ‌سازی دارد و می‌تواند حیات جمعی را جهت‌دهی کند. این ظرفیت هم همواره به تمدن‌سازی منجر شده است. جهان اسلام آمادگی لازم برای ورود به عرصه تمدن‌سازی را

دارد و مجدداً تمدن اسلامی می‌تواند به اوج خودش برسد (حکیم، ۱۳۹۲: ۳۷۷). شهید صدر نیز از جمله متفکرانی است که به این موضوع توجه داشته و هرچند که به صورت مجزا و جداگانه به بحث تمدن و تمدن اسلامی نپرداخته، اما این واژگان در آثار او بسیار استعمال شده است (صدر، ۱۳۹۳، ج: ۲۵، ۴۳، ۱۰۵، ۱۹۳، ۲۲۳، ۲۷۸، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۱).

صدر در جایی که مستقیماً درباره تمدن و تعریف آن سخن می‌گوید، بین فرهنگ و تمدن تمایز قائل می‌شود. به نظر وی تمدن غیر از فرهنگ است؛ فرهنگ نگرش امت به زندگی و تمدن روش‌های زیستن است که با تحول علوم و اکتشافات تغییر می‌کند. فرهنگ اسلامی بر پایه پیوند دادن زندگی انسان به آفریننده حکیمی استوار است که این زندگی را خلق و بهترین نظام را برای آن وضع کرده است و باور دارد که سعادت این زندگی جز با تطبیق نظام الهی بر آن، به دست نمی‌آید و هدفی که باید برای این زندگی مد نظر قرار بگیرد، رضای خداوند متعال است که با برپایی جامعه‌ای عادل بر طبق نظام الهی محقق می‌شود. از منظر صدر، همه فرهنگ‌های دیگر نقطه مقابل فرهنگ اسلامی‌اند که قرآن به ارمغان آورده است؛ زیرا این فرهنگ‌ها زندگی را بر پایه جدایی دین از زندگی بنا می‌کنند و دین را از جایگاه اصلی خود در زیربنای اجتماعی زندگی کنار می‌زنند و سعادت را تنها کسب لذت و منفعت معرفی می‌کنند و هدف هر انسانی را این قرار می‌دهند که بیشترین مقدار ممکن از لذت و منفعت را به دست آورد (صدر، ۱۳۹۳، د: ۳۲۷). اما مظاهر تمدن که با پیشرفت صنایع و علوم، تحول پیدا می‌کنند و نیز آزمایشگاه‌ها و دستگاه‌های صنعتی، پزشکی، وسایل حمل و نقل و روش‌های ساخت‌وساز که همواره نوبه‌نو می‌شوند و دیگر شئون زندگی در سایر عرصه‌ها جهانی‌اند و می‌توانند با هر فرهنگ و مکتبی هم‌خوانی داشته باشند؛ بنابراین، علوم و نتایج آن از جمله چیزهایی است که هر جامعه‌ای با هر مکتبی از آن‌ها استفاده می‌کند و

اجرای اسلام که خود، دینی است که به علم و تأمل در اسرار طبیعت و یافتن گوهر و حقیقت آن دعوت کرده است، به معنای کاهش جایگاه این علوم نیست؛ بلکه به معنای برپا کردن یک جامعه بشری عاری از آلام و انواع فشارهای معنوی و مادی و آراسته از طمع و حرص حرام و لذت‌جویی بی‌ارزش به هزینه‌ی دیگران است (صدر، ۱۳۹۳، د: ۲۲۸).

همان‌طور که مشاهده شد، صدر در این قسمت، تمدن را تنها به بُعد سخت‌افزاری آن محدود می‌کند و بُعد نرم‌افزاری را فرهنگ می‌نامد. اما وقتی به آثار مختلف او مراجعه می‌کنیم، هنگامی که شهید صدر از واژه‌ی تمدن استفاده می‌کند، گویی که آن را نظامی اجتماعی می‌داند که از فرهنگ قابل انفکاک نیست و تمدن را اعم از نگرش و فرهنگ و نیز مظاهر مادی و علوم و فنون به کار می‌برد.

یافته‌های پژوهش

شهید صدر معضل اصلی جهان که فکر انسان امروز را به خود مشغول داشته، مسئله‌ی نظام اجتماعی می‌داند. برای او اهمیت نظام اجتماعی از آن روست که وسیله‌ی رسیدن به سعادت است؛ پرسش بنیادین وی این است که نظام مناسب انسان که او را در زندگی اجتماعی‌اش به سعادت می‌رساند، کدام است؟ (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۱۹). وی از چهار مکتب یا نظام اجتماعی که امروزه بر ذهنیت عمومی انسان چیره شده‌اند، نام می‌برد: نظام دموکراسی سرمایه‌داری، نظام سوسیالیسم، نظام کمونیسم و نظام اسلامی. از میان این نظام‌ها، دو نظام دموکراسی سرمایه‌داری و نظام سوسیالیسم جهان امروز را در بر گرفته‌اند و هریک بر بخش بزرگی از جهان حکومت می‌کنند. هر یک از این دو نظام، دارای بنیان سیاسی قدرتمندی است که آن را در نبرد با نظام دیگر یاری می‌کند. اما دو نظام کمونیسم و اسلامی فقط وجود نظری و فکری دارند و هنوز تحقق نیافته‌اند (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۲۰).

روش شهید صدر در واکاوی بسیاری از مسائل بر اساس زیربنا و روبناست. نظام‌های اجتماعی و حتی تمدن نیز از این قاعده مستثنا نیستند. بر همین اساس، شهید صدر نظام‌های اجتماعی را بر اساس قاعده زیربنا-روبنا تبیین می‌کند. از نظر او زیربنا و ریشه تمامی نظام‌ها و مکاتب اجتماعی، مبانی فکری و فلسفی آن است. او حتی تأثیر این مبانی را بیش از عناصری مانند علوم و تکنولوژی، که به گمان برخی سرچشمه شکل‌گیری تمدن غربی است، می‌داند^۱ (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۲۷). از نظر صدر پایه‌ها و مبانی‌ای که لازم است برای تبیین هر مکتب یا نظام اجتماعی بررسی شوند؛ عبارتند از نگرش عمومی آن مکتب در زمینه زندگی و هستی و همچنین روش فهم آن دو (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۶۵). به عبارت دیگر بنیانی که مکاتب بر آن استوار است، هم روش را در بر می‌گیرد و هم اندیشه را؛ یعنی هم روش تفکر و هم برداشت از جهان و زندگی را معین می‌کند؛ بنابراین، زیربنا شامل دو لایه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی یا به بیان دیگر، روش و بینش است (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۶۶). (البته در اینجا باید توجه داشت که در زیربنا، معرفت‌شناسی مقدم بر هستی‌شناسی و تعیین‌کننده آن است). تفاوت سیستم‌های مارکسیستی، سرمایه‌داری و اسلامی نیز در همین اصول فکری و ریشه‌های اصلی‌ای است که روح و پایه سیستم‌ها را تشکیل می‌دهند؛ به همین علت ساختمان

۱. صدر این عقیده را که برخی گمان می‌کنند، نظام اجتماعی غرب که چهره اساسی این تمدن را نشان می‌دهد، نتیجه پژوهش‌های علمی است تقد می‌کند و معتقد است «نظام اجتماعی مورد اعتماد اروپا و اصول اجتماعی‌ای که منادی آن است و آنها را به مرحله اجرا درآورده است، نتیجه تحقیقات علمی و تجربی نیست؛ بلکه جنبه نظری آن از جنبه تجربی‌اش بیشتر بوده، به اصول فلسفی صرف بیشتر متکی است تا به نظریات علمی و تجربی و بیشتر حاصل شناخت عقلی و اعتقاد به ارزش‌های عقلانی محدود است تا این که نتیجه شناخت تجربی نیازها و نمایان‌گر ویژگی‌های زیست‌شناختی و روان‌شناختی انسان باشد زیرا چنان چه مشاهده می‌کنیم در عرصه‌های اجتماعی، عقل جدید غربی بر اساس مکاتب نظری استوار است نه افکار علمی و تجربی» (صدر، ۱۳۹۳ ج: ۲۸۵). بنابراین، تجارب علمی نمی‌تواند مبنای ارائه یک نظام اجتماعی اصلاح‌یافته (نصری، ۱۳۹۴: ۶۳۱).

خاص هر یک از نظام‌ها با ساختمان دیگری تفاوت دارد (صدر، ۱۳۵۰: ۴۰۲).

۱. عقلانیت نظری به مثابه زیربنا

در مورد زیربنای نظام اسلامی، وی معتقد است که از ذات اسلام می‌توان هم به روش و هم به بینش دست یافت؛ یعنی روش عقلانی تفکر و جهان بینی الهی (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۶۶). از آنجا که صدر معتقد است، تعیین روش، پیش از شکل‌گیری بینش‌ها ضرورت دارد (همان)، ابتدا به بررسی روش یا همان معرفت‌شناسی می‌پردازیم.

۱/۱. معرفت‌شناسی

روش عقلانی تفکر دقیقاً همان چیزی است که در بخش عقلانیت نظری، آن را مربوط به انجام وظایف یا مسئولیت‌های معرفتی دانستیم. در معرفت‌شناسی نظام فلسفه اسلامی دریافت بشر به دو نوع تصور و تصدیق تقسیم می‌شود.

۱/۱/۱. تصور

تصور، دریافت ساده و بدون حکم است و عبارت است از وجود چیزی در دستگاه دریافت‌گر ما (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۱۸۷). ذهن بشر دو گونه تصور را در بر می‌گیرد: ۱- معانی تصویری ساده یا به عبارت دیگر صورهای مفرد بشر؛ مانند معانی وجود، وحدت، گرما، انسان و...؛ ۲- معانی تصویری مرکب، یعنی صورهای به دست آمده از جمع میان صورهای ساده؛ مانند تصور کوه طلا که از جمع میان تصور کوه و قطعه‌ای طلا به وجود آمده است (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۷۳).

۲۵ فیلسوفان مسلمان برای بررسی ریشه حقیقی و اصلی تصور و این‌که سبب سر برزدن آن‌ها در ادراک انسانی چیست، نظریه انتزاع را بیان کرده‌اند. بر این اساس صورهای ذهنی به دونوع اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند. صورهای اولیه، پایه تصورات را در ذهن بشر

می‌سازند و محتویات آن‌ها به طور مستقیم از احساس زاده می‌شود. به طور مثال گرما، رنگ و شیرینی را می‌توانیم تصور کنیم؛ زیرا آن‌ها را با حواس لامسه، بینایی و چشایی می‌توانیم درک کنیم. از این معانی، بنیان نخستین تصور شکل می‌گیرد و ذهن بر اساس همین بنیان، تصوره‌های ثانویه را می‌آفریند و در این جاست که به آفرینش و ابتکار دست می‌زند. این فرایند را انتزاع می‌نامند و بدین معناست که ذهن از آن معانی اولیه، مفاهیم تازه می‌سازد که از توان حس بیرون‌اند، گرچه از همان معانی که حس به ذهن و فکر ارمغان نموده، برآمده و استنباط شده‌اند. بر همین اساس می‌توانیم دریابیم که چگونه مفاهیم علت و معلول، جوهر و عرض، وجود و عدم و وحدت و کثرت در ذهن بشر سر بر آورده‌اند. همه این‌ها مفاهیمی انتزاعی‌اند که ذهن در پرتو معانی محسوس ساخته است. مثلاً هنگامی که آب به دمای صد درجه می‌رسد، جوشیدن آن را احساس می‌کنیم. این تجربه ما از دو پدیده دمای بالا و جوشیدن، بارها و بارها تکرار می‌شود، اما علیت دما برای جوشیدن را هرگز در نمی‌یابیم؛ بلکه این ذهن ماست که مفهوم علیت را از این دو پدیده که حس به میدان تصور آورده، انتزاع می‌نماید (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۸۴-۸۵)، اما چنانچه تصور از هر اضافه دیگری تهی باشد، دارای ارزش عینی و بیرونی نیست. آن‌چه که به طور ذاتی از واقعیتی بیرونی پرده برمی‌دارد، تصدیق یا شناخت تصدیقی است و تنها تصدیق است که وجود واقعیتی عینی برای تصور را کشف می‌کند (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۱۸۷).

۱/۱/۲. تصدیق

تصدیق، دریافت همراه با حکم است. گزاره‌هایی است که در می‌یابیم و تصدیق می‌کنیم. این گزاره‌ها خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: جزئی و کلی (عام). گزاره‌های جزئی گزاره‌هایی هستند که حکم در آن‌ها درباره حقایق عینی جزئی است؛ مانند هوا گرم است،

خورشید تابان است. گزاره‌های عام نیز گزاره‌هایی هستند که حکم میان دو معنای کلی صورت می‌گیرد؛ مانند کل بزرگ‌تر از جزء است، یک نصف دو است، گرما زاینده جوشش است و دیگر گزاره‌های فلسفی، طبیعی و ریاضی.

برای پی بردن به سرچشمه اصلی معانی تصدیقی نیز فیلسوفان مسلمان، در یک تقسیم‌بندی دیگر، گزاره‌ها را به گزاره‌های ضروری (بدیهی) و گزاره‌های نظری تقسیم کرده‌اند. گزاره‌های ضروری گزاره‌هایی هستند که نفس ناچار می‌شود آن را بپذیرد، بدون آن که دلیل یا برهانی برای درستی آن بخواهد؛ بلکه در طبیعت گزاره، ضرورت ایمان به آن را می‌یابد؛ ایمانی بی‌نیاز از هرگونه دلیل آوردن و اثبات. مانند: در یک چیز نفی و اثبات با هم جمع نمی‌شوند، موجود حادث بدون علت به وجود نمی‌آید، صف‌های متضاد در یک موضوع گرد نمی‌آیند، کل از جزء بزرگ‌تر است. اما برخی دیگر از گزاره‌ها نظری هستند؛ یعنی نفس به درستی آن‌ها ایمان نمی‌آورد مگر در پرتو شناخت‌ها و دانسته‌های پیشین. پس حکم دادن درباره آن‌ها مبنی بر فرایند تفکر و استنباط حقیقت از حقایق پیشین و روشن‌تر از آن‌هاست. گزاره‌های فلسفی و علمی از این قبیل‌اند: زمین کروی است، حرکت علت حرارت است، تسلسل امکان ندارد، ماده به انرژی تبدیل می‌شود و... (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۸۹-۸۷).

بازگشت همه شناخت‌های تصدیقی به شناخت‌های اساسی ضروری است که ضرورت آن‌ها را با دلیل نمی‌توان اثبات کرد و بر درستی آن‌ها نمی‌توان برهان آورد؛ بلکه عقل ضرورت پذیرش و اعتقاد به درستی آن‌ها را باور دارد، مانند اصل عدم تناقض، علیت و مبادی نخستین ریاضیات. هرچه فکر در بهره‌گیری تطبیقی از این پرتوها و چیره ساختن آنها دقیق‌تر باشد، از خطا دورتر خواهد بود، پس ارزش شناخت وابسته به میزان استواری آن بر

پایه این بنیان‌ها و مقدار بهره‌گیری‌اش از آنهاست. از این رو در پرتو این بنیان‌ها می‌توان هم در متافیزیک، هم در ریاضیات و هم در طبیعیات به شناخت‌های درست دست یافت^۱ (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۸۷-۸۸).

نتیجه این‌که براساس نظری، اصول عقلی ضروری‌ای وجود دارد که بنیان همه حقایق علمی اعم از تجربی و فلسفی را تشکیل می‌دهد. ارزش نظریه‌های علوم تجربی و غیر تجربی نیز به تطبیق آن اصول ضروری بر این نظریه‌ها استوار است. مثلاً در مسئله اثبات علت اولی برای جهان، به عنوان یک مسئله متافیزیکی و نظریه‌ای فلسفی، بر عقل لازم است که اصول ضروری را بر این مسئله تطبیق دهد تا بر پایه آن به نظریه‌ای ایجابی یا سلبی دست یابد (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۱۸۹-۱۹۰)؛ بنابراین، با توجه به نگاه شهید صدر می‌توان به واسطه ابتدا بر اصول عقلی ضروری، به گزاره‌هایی مطلق و حقیقی دست یافت که فرافرهنگی، فراتاریخی و فراپرادایمی هستند. این، همان عقلانیت نظری در معنای مبنی‌گرایانه آن است که مورد قبول فلاسفه مسلمان نیز می‌باشد. این معنا از عقلانیت، اسلامی و غیر اسلامی ندارد؛ چراکه شرط آن تطبیق بر بدیهیات عقلانی یا نظریات منتهی به بدیهیات با روش صحیح است. یکی از همین شناخت‌ها و گزاره‌های حقیقی، گزاره «خدا هست» است. شهید صدر بر اساس همان اصول عقلی اولیه، مسئله علت اولی را تا رسیدن به این نتیجه که بازگشت اساسی و بنیادین جهان و هستی به صورت عام، به علتی واجب بالذات است که زنجیره علل به آن می‌انجامد، بررسی می‌کند (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۳۶۹).

۱. البته شهید صدر بیان می‌کند که علوم طبیعی با دیگر علوم، از حیث این‌که دستیابی به شناخت‌های طبیعی، مبتنی بر حصول تجربه‌ای است که شرایط تطبیق با آن بنیان‌های اولی را برای انسان فراهم سازد، تفاوت دارند. در حالی‌که در متافیزیک و ریاضیات، این تطبیق نیازمند تجربه‌ای بیرونی نیست (صدر، ۱۳۹۳، الف: ۱۸۸). هرچند که گاهی اوقات استنتاج نظریه فلسفی یا متافیزیکی از اصول ضروری، موقوف به تجربه است (صدر، ۱۳۹۳، الف: ۱۹۰). همین ایده منجر به شکل‌گیری نظریه‌ی «مکتب ذاتی شناخت» در کتاب «الاسس المنطقیه للاستقراء» شد که بر اساس آن بسیاری از قضایای متافیزیک را با روش استقراء می‌توان تفسیر کرد.

بنابر آن چه که گفته شد، شهید صدر قائل به حوزه‌ای از معرفت و شناخت (معرفت‌های پیشین) در انسان است که به هیچ وجه در ارتباط با حس و تجربه نیست؛ در نتیجه نه از جامعه اخذ شده و نه جامعه تأثیری در آن دارد؛ بنابراین، او از حیث معرفت‌شناسی، روش تفکر عقلانی را زیربنای نظام اسلامی قرار می‌دهد که نسبی‌گرایانه و تاریخمند نیست؛ بلکه شامل برخی گزاره‌هایی است که ورای هر پارادایم و زمینه هستند و بر این مبنا و پایه است که ایشان پرسش اساسی شان را درباره معضل اصلی بشر مطرح می‌کنند. بی‌دلیل نیست که ایشان مهمترین سوال روبنایی در ارتباط با نظام اجتماعی مناسب برای زندگی بشر را در ابتدای کتاب فلسفتنا (که محتوای آن به بررسی زیربنای مکاتب اجتماعی می‌پردازد) مطرح می‌کند.

۱/۲. هستی‌شناسی

شهید صدر پس از طرح مسائل مربوط به ریشه‌ها و روش‌های شناخت بشری و رسیدن به علت‌العللی قدسی و ورای ماده برای جهان هستی (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۳۸۳) (بر پایه همان اصول عقلانی منتج به بدیهی)، دریچه‌ای به سوی جهان‌بینی الهی دست می‌گشاید. وی در هستی‌شناسی خود عالم غیب و شهادت را در کنار یکدیگر می‌بیند. این دیدگاه از یک سو در مقابل دیدگاه مادی‌گرایانه قرار دارد که وجود عالم غیر محسوس را انکار می‌کند و از سوی دیگر در مقابل رویکرد غیب‌گرای لاهوتی بسیاری از متفکران مسیحی از جمله آگوستین قرار دارد که نگاهی واقع‌گرا نداشته و همه روابط و پیوندهای پدیده‌های هستی را با یکدیگر قطع کرده و آن‌ها را مستقیماً به آسمان مرتبط می‌کنند و در حقیقت ارتباط با خدا را جانشین ارتباط با سایر حوادث و پدیده‌ها قرار می‌دهند (صدر، ۱۳۹۳ ه: ۸۴).

هستی‌شناسی شهید صدر مبتنی بر نگاه روحانی به زندگی و هستی است؛ اما به بیان ایشان

مقصود از نگاه روحانی، انکار مفاهیم مادی جهان یا منحصر نمودن حوزه هستی در روح و امور روحانی نیست؛ بلکه اسلام هم به حقایق روحانی و هم به حقایق مادی اذعان دارد و تمامی این حقایق را به یک علت مشترک که خدای متعال باشد نسبت می‌دهد؛ بنابراین، گوهر نگاه روحانی به هستی عبارت است از فهم پیوند زندگی و هستی به خداوند و نشأت گرفتن آن از قدرت و تقدیر او. مطابق این تفسیر، می‌توان هستی را به طور کلی امری روحانی دانست؛ زیرا چنین رابطه‌ای با آفریدگار، یعنی رابطه آفرینش و ابداع، هم شامل ماده و هم شامل روح می‌شود و تدبیر آن تمامی موجودات و حقایق هستی را زیر نفوذ خود دارد. این نگرش روحانی که حقیقت بزرگ هستی در آن متبلور است، نظریه ای صرف نیست؛ بلکه با بُعد عملی انسان ارتباط کاملی دارد و موضع او را درباره جهانی که در آن زندگی می‌کند و نیز زندگی خود معین می‌سازد. انسان با این نظریه یا در پرتو آن، جهت‌گیری کلی فعالیت و حرکت خود را روشن خواهد کرد (صدر، ۱۳۹۳ ج: ۴۵۲). در نتیجه اگر با این نگاه، زندگی محدود دنیا را مقدمه زندگی جاودان آخرت بدانیم، که آن زندگی از همین سر بر می‌زند و میزان‌هایش به اعتدال و پاکی همین دنیا بستگی دارد؛ بنابراین، طبیعی است که زندگی کنونی به عنوان مرحله مقدماتی حیات اخروی سامان یابد و بر پایه ارزش‌های معنوی و مادی، همراه با هم، استوار گردد (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۲۸).

۲. عقلانیت عملی به مثابه روبنا

روبنا در اندیشه صدر همان حکمت عملی و عقلانیت عملی است؛ چراکه اهداف انسانی و اجتماعی با توجه به نظام فلسفی، تعیین می‌شوند و نظام اجتماعی نیز برای فراهم آوردن ابزار مورد نیاز رسیدن به اهداف، بنا می‌گردد. در اندیشه اسلامی هم هدف عقلانی است و هم ابزار؛ زیرا در نظام فلسفه اسلامی، هدف با استدلال اثبات شده و برای رسیدن به

هدف، ابزار لازم در نظام اجتماعی تدارک دیده می‌شود. هدفی که اسلام با بنیان فکری خود برای انسان در همه برنامه‌ها و مراحل زندگی‌اش قرار داده عبارت است از رضای خداوند. پس بر خلاف نظام سرمایه‌داری هر چیز که منفعت شخصی ایجاد کند، لزوماً حلال و جایز نیست و هر چیز هم که زیانی شخصی به انسان بزند، لزوماً حرام و ناروا نیست؛ بلکه هدفی که اسلام برای انسان در زندگی ترسیم نموده، رضای خداوند است. معیار اخلاقی‌ای که همه کارها را با آن می‌سنجند، آن است که چه اندازه از این هدف مقدس تحقق یافته است. انسانی در راه راست است که این هدف را تحقق بخشد. شخصیت کامل اسلامی آن است که در همه مراحل بر وفق این هدف و در پرتو این معیار و در همین چهارچوب عام حرکت کند (صدر، ۱۳۹۳ الف: ۵۶-۵۷)؛ بنابراین، نظام کامل اسلامی نیز آن است که شاخص‌های مدنیت، نهضت و سازمان‌های اجتماعی خود را بر اساس رسیدن به این هدف استوار سازد، اما چگونه زیربنا باعث شکل‌گیری عقلانیت عملی و روبنا در عرصه نظام سازی خواهد شد؟

۳. الگوی شهید صدر

۳/۱. بنیان‌های نظام اجتماعی اسلامی

شهید صدر اصول اساسی جامعه اسلامی و نظام اجتماعی آن را تشکیل شده از سه عنصر عقیده، مفاهیم و عواطف و احساسات می‌داند.

عقیده، قاعده اساسی در تفکر اسلامی بوده و دیدگاه اصلی مسلمانان را به طور کلی

نسبت به جهان مشخص می‌سازد (صدر، ۱۳۵۰: ۳۷۲). در حقیقت، عقیده همان جهان‌بینی و نگرشی است که یکی از رئوس زیربنا را تشکیل می‌دهد. عقیده، سرچشمه تغذیه روحی نظام می‌باشد. عقیده، مسلمانان را برمی‌انگیزد که طبق خواسته «نظام» شکل

بگیرند؛ چراکه نظام از آن عقیده سرچشمه گرفته است (صدر، ۱۳۵۰: ۳۷۴). سرسلسله عقاید در نظام اسلامی، توحید است. همان‌طور که گفتیم، در زیربنای نظام اندیشه‌ای اسلام، بر اساس یک عقلانیت نظری فراپارادایمی که منتج از بدیهیات است، به جهان‌بینی توحیدی نائل می‌شویم. از منظر صدر عقیده توحید، اصلی بنیادین برای کل وجود تمدنی اسلام است (صدر، ۱۳۹۳هـ: ۳۸۰)؛ به بیان دیگر زیربنای نظام تمدنی اسلام، توحید می‌باشد.

منظور از مفاهیم، آرا و نظریات تفسیرکننده رویدادهای طبیعی، اجتماعی یا تشریحی است که عبارت از مفاهیمی است که نحوه نظر اسلام را نسبت به تفسیر اشیا منعکس می‌کند و این انعکاس در پرتو تصور عمومی بوده که عقیده به آن جلا می‌بخشد (صدر، ۱۳۵۰: ۳۷۲). مثلاً اسلام درباره سود، مفهومی بهتر و وسیع‌تر از آن چه که نگاه مادی‌گرایانه به آن توجه دارد می‌دهد، بدین‌سان بسیاری از فعالیت‌هایی که از نظر دید غیر اسلامی زیان به شمار می‌روند، در چهارچوب «سود» قرار دارند (صدر، ۱۳۵۰: ۳۷۵). این نگاه مناسبات اجتماعی جدیدی را میان مردم رقم می‌زند به طوری که می‌تواند معضل تضاد بین انگیزه‌های ذاتی و مصالح اجتماعی را حل کند (صدر، ۱۳۵۰: ۳۹۴).

اصل اساسی دیگر، عواطف و احساسات هستند. اسلام از ضرورت پیوند اندیشه و عاطفه سخن می‌گوید تا زندگی در عقیده سریان یافته، سرچشمه جنبش و نیروی پیش‌برنده شود، نه این که صرفاً اندیشه عقلی باشد که نه تپشی دارد، نه احساسی به آن واکنش نشان دهد و نه زندگی در آن جریان بیابد (صدر، ۱۳۹۳، ج: ۴۴۳-۴۴۴). اسلام، هر عاطفه‌ای را از مفهومی خاص از مجموعه مفاهیمی که از حیات، هستی و انسان دارد، الهام می‌گیرد (صدر، ۱۳۹۳، ج: ۴۴۴) و تلاش می‌کند عواطف و احساسات را بر اساس مفاهیم، رشد

دهد و گسترده سازد (صدر، ۱۳۵۰: ۳۷۲)؛ زیرا از منظر صدر، مفهوم از آن جا که [مبتنی بر] نظریه‌ای است درباره‌ی واقع مشخص، در روح مسلمانان شعور خاصی را در برابر آن واقع جلوه‌گر می‌سازد، همچنین جهت عاطفی وی را در مورد آن واقع، معین می‌کند؛ بنابراین، عواطف اسلامی زاینده‌ی مفاهیم اسلامی‌اند و مفاهیم اسلامی به نوبه‌ی خود از پرتو عقیده‌ی اساسی اسلام الهام می‌گیرند (صدر، ۱۳۵۰: ۳۷۲). از این رو، می‌بینیم که اسلام هر عقیده و مفهومی را برای این که سرچشمه‌ای برای احساس و عاطفه خاصی باشد که با آن مفهوم یا عقیده هماهنگ است، تدارک دیده است (صدر، ۱۳۹۳ ج: ۴۴۴). برای مثال تقوا را در نظر می‌گیریم. در زیر سایه‌ی عقیده‌ی توحید، مفهومی مانند تقوا داریم. نظریه‌ای که بخشی از محتوای تقوا را تأمین می‌کند این است که تقوا معیار احترام و برتری بین توده‌هاست. از این مفهوم، عاطفه‌ی اسلامی نسبت به تقوا و پرهیزکاران، که عبارت از عاطفه‌ی بزرگداشت و احترام باشد، زاینده می‌شود (صدر، ۱۳۵۰: ۳۷۲).

دلیل این پیوند بین مفاهیم و عواطف در اسلام کاملاً روشن است؛ زیرا اسلام مفاهیم و افکار را جدای از عمل و پیاده شدن نمی‌خواهد. اسلام مفاهیم و افکار را به عنوان نیروهای محرکه برای ساختن زندگی کامل در چهارچوب آن مفاهیم و ضمن حدود آن می‌خواهد و بدیهی است که افکار و مفاهیم چنین کارکردی نخواهند داشت مگر در صورتی که شکلی عاطفی بگیرند. وقتی افکار و مفاهیم، احساسات مناسب خود و عواطف پشتیبان خود را ایجاد کنند، در این صورت این عواطف و احساسات موضعی اثباتی در جهت دهی حیات عملی و رفتار کلی انسان‌ها پیدا خواهند کرد. به عنوان مثال مفهوم مساوات که یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که اسلام به آن نوید داده است، نمی‌تواند در حوزه‌ی عملی ثمره و نتیجه‌ی مطلوبی داشته باشد، مگر آن که از آن، عاطفه و احساسی مانند حس برادری همگانی

برآید. همان حسی که اسلام تلاش کرد تا آن را در مسلمانان بیدار کند و آن را به مفهوم خاصی که از مساوات دارد پیوند دهد تا این مفهوم در قالب احساس تپنده‌ای قرار گیرد که توان ایجاد حرکت و هدایت انسان‌ها را به سوی اهداف آن مفهوم داشته باشد (صدر، ۱۳۹۳ ج: ۴۴۴). در نتیجه عواطف و احساسات با تأثیر در ساختار روحی افراد جامعه، «شرط تحقق» نظام اسلامی را فراهم می‌کنند.

۲/۳. شرط تحقق

شهید صدر، وجود مکتب و چهارچوبی کلی را برای پیاده کردن نظام‌های مورد نظر، کافی نمی‌داند؛ بلکه خلق و خو و ساختار روحی و تاریخی امت را شرط تحقق نظام‌های مختلف می‌داند (صدر، ۱۳۹۳ ب: ۱۸).

به بیان صدر، هیچ نظام اجتماعی نقش خویش را در خلأ ایفا نمی‌کند؛ بلکه این کار را در واقعیت‌های انسانی و مناسباتی که میان انسان‌ها برقرار است، انجام می‌دهد و در این راستا میزان کامیابی و توانایی آن، در بسیج قابلیت‌های جامعه و آزاد کردن نیروهای شایسته افراد آن و همچنین میزان هماهنگی آن نظام با ساختار معنوی و تاریخی این افراد، تعیین می‌شود. البته این بدان معنا نیست که نظام اجتماعی و چهارچوب تمدنی جامعه، بایستی ساختار معنوی و تاریخی افراد جامعه را تبلور بخشد و همان افکار و احساسات آنان را به ساختاری منظم تبدیل کند؛ زیرا نسبت به جوامع جهان اسلام که از تبعات عقب‌ماندگی و ازهمگسیختگی و تباهی، شکوه دارند و از انواع ضعف روحی رنج می‌برند، چنین ایده‌ای صحیح نیست؛ زیرا متبلور ساختن این واقعیت روحی شکست خورده، چیزی جز تثبیت آن و استمرار راه تباهی و وابستگی نخواهد بود. مقصود این است که هرگونه ساخت تمدنی جدید برای چنین جوامع عقب‌مانده‌ای اگر به منظور وضع چهارچوبی سالم برای رشد امت

و بسیج نیروهای آن و استفاده کردن از تمامی امکانات در مبارزه بر علیه عقب‌ماندگی باشد بایستی احساسات امت، روان‌شناسی و ساختار عقیدتی و تاریخی آن را در نظر بگیرد؛ زیرا نیاز رشد تمدنی به روشی اجتماعی و چهارچوبی سیاسی، صرفاً نیاز به چهارچوبی از چهارچوب‌های سازماندهی اجتماعی نیست و برای سلامت سازندگی، بررسی و انتخاب يك چهارچوب به صورت انتزاعی و جدا از واقعیت خارجی کافی نیست؛ بلکه امکان ندارد هدف سازندگی که تحول امت و فراخوانی همه نیروهای آن علیه عقب‌ماندگی باشد، تحقق یابد مگر آنکه چهارچوبی انتخاب شود که امت به راستی جذب آن شود و فعالیت سازندگی بر پایه‌ای استوار شود که امت با آن، همراهی کند؛ بنابراین، حرکت تمامی امت، شرط اساسی کامیابی هر فرایند بنای تمدنی جدید و هر مبارزه فراگیر علیه عقب‌ماندگی است؛ زیرا حرکت امت، بیانی از رشد آن و رشد اراده آن و آزادی موهبت‌های درونی آن است و چنانچه امت رشد نکند، هیچ روش یا ساختاری روحی نمی‌تواند واقعیت را ذره‌ای دگرگون کند: **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** (رعد: ۱۱)؛ در حقیقت خداوند حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند (صدر، ۱۳۹۳، ج: ۲۱۳-۲۱۴).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله با دغدغه نسبت‌سنجی عقلانیت و تمدن (نوین) اسلامی، به بررسی اندیشه‌های شهید صدر به عنوان یک متفکر حوزه نظام‌سازی پرداختیم. ضرورت بحث این است که وقتی از تمدن نوین اسلامی سخن می‌گوییم به سخن‌پردازی و همچنین تبیین‌های نظری اکتفا نکرده و نقش بنیان‌های معرفتی و شرایط ویژه تحقق آن را بررسی نماییم. البته چنین نسبت‌سنجی در آثار ایشان به چشم نمی‌خورد. در این پژوهش ما چنین نسبتی را بررسی کردیم و نه این‌که به بازگو کردن صرف نظر ایشان پرداخته باشیم.

میزان هماهنگی آن نظام با ساختار روحی و تاریخی این افراد، تعیین می‌شود؛ بنابراین، از نظر شهید صدر برای پیشرفت و حرکت در مسیر تحقق تمدن (نوین) اسلامی باید خلق و خوی امت و ساختار روحی و تاریخی آنها مورد توجه قرار گیرد؛ چراکه جایگاه پیاده‌شدن فرایندهای تمدن‌سازانه، همین امت است.

دستاورد پاسخ به پرسش پژوهش در عرصه سیاست‌گذاری و در دو ساحت نخبگان و عامه مردم قابل توجه است. بر اساس یافته‌های پژوهش برای تحقق تمدن نوین اسلامی، نخبگان جامعه باید به تبیین و تنقیح مبانی معرفتی اسلامی بپردازند و همچنین باید توجه داشت برای آن‌که یک شیوه تفکر به شیوه‌ای غالب تبدیل گردد، باید ساختاری ادراکی در آن ایجاد شود که برای احساسات و غرایز، ارزش‌ها و خواست‌های امت، گیرایی داشته باشد تا بستر تحقق آن فراهم شود. بدین منظور توجه و بررسی فرهنگ عامه، مسائل تربیتی، رسانه‌های جمعی و هر آنچه که بر ساختار روحی امت تأثیرگذار است، حائز اهمیت خواهد بود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. امیدی، مهدی، (۱۳۹۳)، «تعقل و تدین در ساحت‌های تمدن از منظر حکیم متأله جوادی آملی»، نقد و نظر، شماره ۱۹ (۷۴)، ۱۴۳-۱۱۷.
۲. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۳. پارسانیا، حمید و اسلامی‌تنها، علی‌اصغر، (۱۳۹۲)، «عقلانیت سکولار و قدسی در ساحت جهان‌دانی، جهان‌داری و جهان‌آرایی»، آیین حکمت، شماره ۱۶، ۷-۴۳.
۴. حکیم، منذر، (۱۳۹۲)، اندیشه‌های حکمی و اجتهادی شهید آیت‌الله سید محمدباقر صدر، مجموعه مقالات، ابوالفضل عنابستانی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۳۷۵-۳۸۷.
۵. خرمشاد، محمدباقر، (۱۳۹۲)، «انقلاب اسلامی، بیداری اسلامی و تمدن نوین اسلامی»، راهبرد فرهنگ، شماره ۲۳، پاییز، ۱۲۷-۱۵۳.
۶. ساروخانی، باقر، (۱۳۸۲)، روش تحقیق در علوم اجتماعی (اصول و مبانی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. صادقی، هادی، (۱۳۸۶)، عقلانیت ایمان، قم: کتاب طه.
۸. صدر، محمدباقر، (۱۳۵۰)، اقتصاد ما، عبدالعلی اسپهبدی، تهران: انتشارات اسلامی، جلد ۱.
۹. صدر، محمدباقر، الف (۱۳۹۳)، فلسفه ما، سید ابوالقاسم حسینی ژرفا، قم: پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر.

۱۰. صدر، محمدباقر، ب (۱۳۹۳)، اقتصاد ما، سید ابوالقاسم حسینی ژرفا، قم: پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر، جلد ۱ و ۲.
۱۱. صدر، محمدباقر، ج (۱۳۹۳)، اسلام راهبر زندگی، مکتب اسلام، رسالت ما، مهدی زندیه، قم: پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر.
۱۲. صدر، محمدباقر، د (۱۳۹۳)، بارقه‌ها، سید امید مؤذنی، قم: پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر.
۱۳. صدر، محمدباقر، هـ (۱۳۹۳)، پژوهش‌های قرآنی، سید جلال امیرآقایی، قم: پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر.
۱۴. عبدالله، جوادی آملی، (۱۳۹۴)، «تمدن نوین اسلامی»، (سخنرانی)، ۱۶ مهر ۱۳۹۴.
۱۵. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۳)، «چیستی عقلانیت»، ذهن، ش ۱۷، ۳-۱۲.
۱۶. لاریجانی، محمدجواد، (۱۳۷۴)، «تمدن نوین بر اساس عقلانیت اسلامی»، مجلس و پژوهش، ش ۱۷، مهر و آبان، ۱۱-۲۳.
۱۷. لاریجانی، محمدجواد، (۱۳۷۵)، «چیستی عقلانیت: گفت‌وگو»، قبسات، ش ۱، ۱۵۶-۱۱۶.
۱۸. مظفری، مهدی، (۱۳۹۵)، راه ناهموار تمدن، مجموعه مقالات، گزینش محمد ملاعباسی، تهران: ترجمان علوم انسانی، ۱۵۷-۱۹۱.
۱۹. نصری، عبدالله، (۱۳۹۴)، صدر اندیشه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. وبر، ماکس، (۱۳۹۵)، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: علمی فرهنگی.