دومین همایش ملی حکمرانی اسلامی
The 2nd National Congress of Islamic Governance
بیستم آبان ۱۳۹۹ تهران

The approaches of Islamic governance in the face of the discourse of modernity: An analytical Survey

Sadegh Karimi Moghaddam [1]

[1]Invited Researcher, Department of Quran & Hadith, Encyclopaedia Islamica Foundation
Address, Tehran, 1856933135, Iran, skm630730@yahoo.com.

Corresponding author: Sadegh Karimi Moghaddam, skm630730@yahoo.com
Copyright © 2020 The Second National Congress of Governance. All rights reserved.

Abstract. Islamic governance in the form of a traditional discourse compared to other governments as a special form of government has components that in some of them are common to other governments and in some of them have their own characteristics. Therefore, the confrontation of this type of government with the discourse of modernity, at least in some areas, is not easy for other governments and is challenged in this regard. Using a library method and a comparative approach, this paper seeks to analyze the two discourses in dealing with each other and provide solutions to the contradictions between the two discourses. On the one hand, it seems that abandoning or diminishing religion from the rule of a heretical view, and on the other hand, disregarding modernity is also an extreme view. Therefore, on the one hand, considering the necessity of the components of Islamic governance and on the other hand, the inevitable interaction with modernity, it seems that a moderation path should be considered between these two sides. In the confrontation between the Islamism of the government and the characteristics of modernity, two approaches can be categorized and adopted: the incompatible conflict, the aggregate conflict approach and the two-way interaction approach.

Keywords: Islamic governance, modernity, tradition, discourse, conflict, interaction.

بررسی و تحلیل رویکردهای حکمرانی اسلامی در مواجهه با گفتمان مدرنیته

صادق کریمی‌مقدّم [1]

1- پژوهشگر مدعو، گروه علوم قرآن و حدیث، بنیاد دائره المعارف اسلامی، تهران

چکیده. حکمرانی اسلامی در قالب یک گفتمان سنتی نسبت به حکمرانی های دیگر به عنوان یک شیوه حکومتی ویژه دارای مؤلفه هایی است که در برخی از آن‌ها با دیگر حکومت‌ها مشترک و در برخی از آن ها دارای ویژگی‌های مخصوص به خود است. از این رو مواجهه این نوع از حکومت با گفتمان مدرنیته دست‌کم در برخی زمینه ها به آسانی دیگر حکومت ها نبوده و در این باره با چالش هایی رو به رو است. این جستار با استفاده از روش کتابخانه ای و رویکرد مقایسه‌ای به دنبال تحلیل این دو گفتمان در مواجهه با یکدیگر و ارائه راه حل هایی در رابطه با تضادهای میان این دو گفتمان است. به نظر می رسد از سویی، کنارگذاشتن یا کمرنگ کردن نقش دین در حکمرانی اسلامی دیدگاهی تفریطی و از سوی دیگر، پیش گرفتن رویه کنارگذاشتن یا بی توجهی به مدرنیته نیز دیدگاهی افراطی می‌باشد. لذا با توجه به ضرورت مؤلفه‌های قوام‌بخش حکمرانی اسلامی و نیز تعامل ناگزیر با مدرنیته، به نظر می رسد راهی دیگر از نوع اعتدال و هم‌گرایی میان این دو گفتمان را بایسته است. در تقابل میان دینی بودن یا همان اسلامیت حکومت با شاخصه های مدرنیته می‌توان دو شیوه، برگرفت یعنی در تضاد نا همسو، تغلیب دین را برگرفت و در تعارض قابل جمع، شیوه تعامل دوسویه را برگزید و نهایاتاً به روش یا شیوه انتخابی یا گزینشی روی آورد.

کلیدواژگان: گفتمان، حکمرانی اسلامی، سنّت، مدرنیته، تضادّ، تعارض، تعامل.

۱- مقدمه

رابطه دو پدیده دین و مدرنیته را می توان در رابطه با اصطلاح سنت و تجدد جستجو نمود. به نوعی می توان دین را بخش عمده ای از سنت جوامع - دست‌کم در سرزمین های اسلامی- برشمرد. همین نسبت در مورد مدرنیته نیز قابل طرح است و می توان مدرنیته را قسمت معظم دنیای امروز در عموم سرزمین ها در نظر گرفت.

حال سؤالاتی که در این مجال می توان مطرح نمود، چنین اند: «آیا دین با مدرنیته سازگار و قابل جمع است؟» «در دوران مدرن جایگاه دین چگونه خواهد بود؟». تقابل یا تناسب میان دین و در اینجا حکومت دینی و مدرنیته چگونه رابطه ای است؟ آیا میان این دو تباین کامل برقرار است و با وجود یکی دیگری از حیّز انتفاع ساقط می گردد یا راه حل یا راه حل‌های منطقی و نیز مسالمت آمیزی قابل تصور است؟ آیا پیوسته ترابط میان این دو تنازع است یا همسویی نیز می توان قرار داد؟

آیا ذاتاً اختلافات قابل طرح میان دین و مدرنیته ذاتاً با یکدیگر متناقض و غیر قابل جمع اند یا این تفاوت ها هیچ گونه سر سازش با همدیگر ندارند؟ اگر این اختلافات در حوزه ها یا بخش ها یا در محدوده هایی قابل تشخیص و تمییز هستند تا چه اندازه این دو حوزه یا پدیده با یکدیگر قابل هم پوشانی و همسویی اند و اندازه آن ها قابل تعیین اند؟ آیا پیوند به معنای همگام‌شدن دین با زمانه مدرن است یا همراهی مدرنیته با دین لازم است یا همگامی هریک بادیگری به طور برابر مطرح می گردد؟

چه راه حل هایی برای تقریب میان این دو می تواند وجود داشته باشد؟ آیا روی‌آوری به مدرنیته به منزله کناره گذاشتن یا به انزوا کشاندن دین است؟ آیا چهارچوب های دین صرفا در حوزه سنتی آن قابل طرح و پیروی است و دین با مظاهر مدرنیته از جمله پیشرفت های انسان در علوم تجربی، علوم پایه و علوم نوین بشری قابل جمع نیست؟ آیا میان اسلام، خاصه حکمرانی اسلامی و مدرنیته سازواری وجود دارد؟

به نظر می‌رسد نوع نگاه و میزان تأثیرگذاری دین در عرصه زندگی در نتیجه رسیدن به سؤالات مطرح شده نقش اساسی ای را ایفا نماید. دین به عنوان پدیده ای مافوق بشری و وحیانی ظاهراً در نگاه دین‌ورزان می‌تواند در جایگاه معیار، ملاک و شاخص برای تمامی تصمیمات و اندیشه ها و کنش های انسانی نقشی محوری را به خود اختصاص دهد. لذا تمامی رفتارهای فردی و اجتماعی انسان بر اساس آن ساماندهی گردد.

به نظر می رسد از آن جایی که دین از لحاظ ظاهری و در نظرگاه تاریخی- اجتماعی در مقام سنّت و فرهنگ می‌گنجد، لذا ابتدا به ساکن بایستی مدرنیته و تمامی شئون آن را در نقطه مقابل آن قرار داد. اما از آن جایی که از نظرگاه حسن و قُبح عقلی و به‌عبارتی خوبی و بدی، نه تماماً در سنت و نه تماماً در مدرنیته می گنجد با این فرض که ساحت دین گرچه در سنت می گنجد بایستی از هر اشتباه و خطا مصون باشد و از علم پاک (Pure Science) برخوردار است، چنان‌که مسلمانان دست‌کم در اکثریت، چنین باورمندند، لذا مدرنیته را با شاغول دین بایستی سنجید و به تمییز صحیح و سقیم مدرنیته همت نهاد تا به‌نوعی با پدیده فراگیر و ناگذیر مدرنیته و لوازم آن کنار آمده شود. این راه حل‌ها را می‌توان گاه از عقل سلیم و گاه از حقایق دینی برگفت تا به نتیجه ای درخور نائل آمد. اگرچه دیدگاه‌هایی دراین باره وجود دارند، اما در این مجال ما چندان به دیدگاه های مطرح در این زمینه وارد نمی شویم، مگر آن چه به ضرورت در مواضعی اقتضای آن را نماید.

هرچند دامنه مدرنیته مدت ها است از اروپا به نقاط دیگر جهان کشیده شده اما این بسط دامنه با تضعیف موقعیت دین در اقطار مختلف کره ارض همراه نبوده است. به عکس مشاهدات تجربی حکایت از آن دارد که در دهه های پایانی قرن بیستم و سال های آغازین قرن بیست و یکم رفتار های دینی از جلوه و بروز به مراتب بیشتری برخوردار شده اند. پرسشی که در این زمینه می باید مورد توجه قرار گیرد آن است که آیا این شواهد را می باید به معنای سازگاری دین و مدرنیته تفسیر کرد (پایا، ۱۳۸۵، ص ۷). اگرچه رویکرد جایگزین و یا همقطار مدرنیته یعنی پست مدرنیته نیز در حال شکل‌گیری است و با توجه به آنکه از جمله عناصر مقوم آن، توجه به باورهای دینی است، می‌توان نسبت به آینده دین و جایگاه موثر آن خوشبین بود (پایا، ۱۳۸۵، ص ۷؛ گرچه برخی بر این باورند که هنوز شواهد موجود برای نامیدن عصر حاضر به دوره پست مدرنیته کافی نیست، لایون، ۱۳۸۰، ۱۳۷-۱۳۸).

با وجود آن‌که این پدیده، پدیده ای غربی و برخاسته از غرب است، نمی‌توان به همین بهانه آن را تماماً نادرست، منحرف، نادرست و به‌خطا دانست؛ چه آن‌که دستاوردهای فراوانی همچون فناوری هایی بسیار نیز از غرب آمده و مورد استفاده تمامی انسان‌ها واقع گردیده است. لذا دست‌کم می‌توان آن را با رویکردی بومی‌سازی چه در عرصه بومی سازی ملی و چه در زمینه بومی سازی دینی، بسیاری از فوائد آن را به‌کار گرفت و در نتیجه خوانشی دینی و خاصه اسلامی را از آن عرضه نمود. هرچند این مطلب به این معنا نیست که تماماً این ترکیب‌سازی یا همسان‌سازی یا تقریب میان این دو پدیده، قابل تطبیق و موفقیت‌آمیز باشد؛ اما این قضیه، ناگذیرانه است که همه مدرنیته نمی تواند مورد

تأیید و یا مورد استفاده از نگاه دین اسلام و به خصوص حکمرانی اسلامی باشد.

درباره کلیات و اسس دین آن چه می توان بیان کرد تقسیمات سه گانه امور دینی است که به سه محور اصلی عقاید، احکام و اخلاق تقسیم بندی می گردد. در این بین بخش عقاید را که به اصول دین و علم کلام باز می گردد می توان گفت که اساساً تلاقی مستقیمی با مبحث مدرنیته ندارد. اما بخش احکام و به ویژه اخلاق را می‌توان محل منازعه و گرانیگاه ناهمسویی ها میان دین اسلام یا حکمرانی اسلامی و مدرنیته در نظر گرفت. لذا از آن جا که مدرنیته از سویی معایب و ازسوی دیگر مزایایی دارد که ناگزیر رودررو شدن با آن ها است، این منازعه را می توان در دو رویکرد به صورت مقابله و یا معامله با مدرنیته در نظر گرفت.

حال حکمرانی اسلامی که از اسلام نضج و منشأ می یابد نیز به طبع اسلامی بودنش دست کم در چیزی که مدعای آن را دارد، در رویارویی با مدرنیته دچار چالش هایی است که قطعا بر پایه اسلامیت بایستی به ارتفاع یا اجتماع با آن بپردازد و راهی به عنوان کناره گیری از این رویارویی متصوَّر نمی باشد. از این رو حکومت اسلامی مواجه با مدرنیته شدن است، لذا با توجه به چالش ها و فرصت های این تقابل، بایستی این نظام حکمرانی، اقدام به عرضه راهکارهایی نماید که نهایتاً در دو حیطه تقابل یا تعامل می گنجد.

در اینجا این مسأله مطرح می شود که آیا گفتمان دینی را بایستی گفتمانی مطلق و برای همه اعصار یا زمانه ها دانست یا دین با گذشت زمان قابل تغییر و منطبق بر زمانه شدن است؟ اگر پاسخ به این سؤال مثبت است این حیطه چه اندازه از دین یا به عبارتی دیگر کدام بخش های دین را دربر می گیرد؟ آیا حقیقت دین که از ناحیه وحی برای مخاطبش که بشر است – دست‌کم بشر خاص عصر نزول قرآن- و در زمانی از تاریخ آمده است، می تواند مورد تغییر و تطبیق آن به وسیله افرادی دیگر که مسئولیتی از سوی خداوند متعال برای دین ندارند، در جایگاهی که برای آن تعیین نشده اند به تغییر و تبدیل و یا انطباقات جدیدی چه از مدرنیته و چه از غیر آن قرار بگیرند؟ آیا به گفته برخی می توان برای دین به مانند دیگر مخلوقات و یا پدیده ها ذات و عرض فلسفی را بر دیدن حمل کرد؟ آیا برای دین نیز همانند مدرنیته می توان ذات و عرض فرض کرد؟ آیا فرض نکردن ذات و عرض برای دین امری غیر عقلانی است و برای آن چه ادله ای قابل اقامه است؟

به نظر آنچه ذات و عرض بردار است مربوط به غیر دین و برای پدیده ها و مخلوقات است. در دین اصول و فروع دین وجود دارد که یکی به عقاید و اندیشه و اعتقادات باز می گردد و دیگری به حیطه عمل و احکام و قوانین باز می گردد. برای نمونه اگر احکام را از نوع عرضیات دین فرض کنیم این معیار از کجا قابل عمل بر دین است؟ و یا در نگاهی معتدل تر از کجا باید تشخیص داد که مقداری از احکام از ذات و مقداری دیگر از آن از عرضیات است؟

نکته ای که در این میان است و بهترین راه به نظر می رسد، از خود دین می توان راه حل را دانست، چنین است که آن چه را که دین بیان کرده از دین و غیرقابل تعبیر شخصی است و به نوعی از شخصی‌سازی به دور است و صحیح آن است، آن چه را که از دین نیست به دین متصل نکرد و از طرف دیگر آن چه را در دین دست‌کم به صراحت (چه به نص و ظاهر) آمده، تبعیت نمود و از آن با نظرات شخصی چیزی را نکاست و یا تغییر نداد. گرچه اجتهاد در تمامی ارکان دین و مشخصاً در احکام (برای نمونه قیاس مستنبط العله) چندان شایسته نیست؛ لیکن اجتهاد در حیطه چهارچوب های اصلی بیان شده در دین و همسو با دستورات دین اسلام و احکام (برای نمونه قیاس منصوص العله) می توان اعتدال و توازن قابل قبولی را میان اسلام و مدرنیته برقرار نمود. همچنین می توان به گفته برخی محققان، «پیش از هرچیز باید متون دینی را ترجمه فرهنگی کنیم و فهم و تفسیر و برداشت خود از دین را از بخش های فرادینی یا غیردینی از بخش سنت که به متون دینی راه یافته و رنگ دین به خود گرفته اند، بپیراییم» (فنایی، از مدرنیته اسلامی تا اسلام مدرنیته، ۱۳۸۵، ص ۲۰). گرچه نه دین اسلام را می توان، مدرنیته برشمرد؛ و نه نیاز به مدرنیته اسلامی است؛ گرچه این دو پدیده مختلف، یکی وحیانی با ارتباط با مخاطب بشری و دیگری، پدیده ای بشری و متناظر به مسائل و صرفاً امور دنیایی و مادّی انسان است، در موارد و مواضعی از آن جا که هر دو به انسان و هر دو به دنیا نیز مرتبط هستند با یکدیگر در چنین موضوعاتی مشترکند و در این موضوعات مشترک در مواردی همسویی و در مواردی ناهمسویی را می نمایانند.

از نظر اخلاقی نیز تنها در مواضعی که تضادی حکمفرما باشد بایستی دستورات و توصیه های اخلاقی که بالاترین امور انسانی را دربردارد مورد تأکید و ارجحیت قرار داد. با این حال در مواضع شاید بسیار فراوانی حتی میان آموزه های اخلاقی اسلام و سازوکارهای مدرنیته نه تنها تضاد بلکه هم آوایی و سازواری وجود داشته باشد.

بنابراین، این که تضاد هایی میان این دو نظام وجود داشته باشد امری غیرقابل اجتناب را می نمایاند اما این بدین معنا نیست که تماماً از سنخ تباین و عدم اجتماع در بسیاری از مسائل و قضایا نسبت به هم باشند؛ لذا در جمع بسیاری از مؤلفه های هر یک با دیگری مانعیتی موجود نیست و امکان هم نوایی های فراوانی میان آن ها هست. از شرقی و غربی کردن فرهنگ که درگذریم شاید از منظری دیگر بتوان تلاقی و اجتماع این دو را اجتماع وحی و عقل بشری در دنیای امروزه برشناخت، از یک سو دین اسلام به عنوان تجلی گاه نهایی و اعلای وحی الهی در تمام ادوار تاریخ دین و از سوی دیگر مدرنیته و لوازم آن دست کم به عنوان یکی از دستاوردهای پیشرفته بشری می توانند خوانشی نوین از

دین الهی و عقلانیت را متبلور نمایند و وحی و عقل را بار دیگر از منظری متفاوت در معاضدت یکدیگر تثبیت نمایند. این تأیید و تثبیت حتی می تواند از سوی مدرنیته به اسلام متبلور گردد به گونه ای که حتی گاه بتوان با مدرنیته و شیوه های نوین حاصل از آن به دستاوردهای نوینی از آموزه های دینی نگاه و خوانش و تفسیری نوین و البته با رعایت دقیق قوانین دین و عدم تضاد با آن نسبت به اسلام را یافت.

شایان ذکر است آموزه های اسلام نیز آموزه هایی اند که اغلب آنها را بایستی فرا مکانی و فرا زمانی دانست و شاید از همین رو است که مدرنیته بودن اسلام و یا همسویی اسلام با مدرنیته امری مستبعد نباشد. به علاوه که در مواضعی اختلافاتی میان این دو پدیده اختلافاتی ظاهری به این معنا که گاه مدرنیته با تلقی های تاریخی و تفسیری از دین و به عبارتی دیگر هرمنوتیکی متضاد واقع می گردد که می توان در این منازعات به تلقی های دیگری متمایل شد و از فهم های سنتی به فهم های دیگری از دین و عقلانیتی شکوفاتر دست یازید. بنابراین نقد مدرنیته صرفاً با تکیه بر فهم سنتی از دین ناموجّه است (برای توضیح بیشتر، ر.ک: فنایی، همان). در مورد ترابط میان عقلانیت نوین و دین نیز باید گفت: «عقلانیت مقوله ای فرادینی است ... و اگر قلمرو دین شامل عقلانیت هم بشود، در این صورت می توان ادعا کرد که عقلانیت دینی با عقلانیت غیر دینی فرق دارد و به تبع هم مدرنیته اسلامی هم غیر از مدرنیته غربی خواهد بود. اما کمترین عیب این نظریه این است که شکاکیت و نسبیت گرایی دینی در باب عقلانیت را مفروض می گیرد و به امتناعِ دفاعِ عقلانی از مدّعیات دینی می انجامد» (فنایی، همان). این مطلب خود دلیل دیگری بر عقلانی بودن پذیرش دین از منظر دین اسلام است، چنانکه از امام صادق ع در تعریف عقل آمده است که فرمودند: «العقل ما عُبِدَ بِهِ الرّحمانُ وَ اکتُسِبَ بِهِ الجِنانُ ...» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۱)، این حدیث نیز پرستش خداوند متعال و رسیدن به سعادت و به عبارتی همان ایمان به خدا و آخرت را در گرو و به وسیله عقل معرفی می نماید.

به هر روی در این مقال به دنبال راه هایی حداکثری برای جمع میان اسلام و خاصه حکمرانی اسلامی با مدرنیته هستیم و رویکرد ما در مقاله بر اساس متون اسلامی و فلسفی- اجتماعی است.

۲- مروری بر اصطلاحات کاربردی:

۱-۲- گفتمان:

سابقه و خاستگاه این واژه به قرن ۱۴ میلادی می‌رسد و از ریشه لاتینی «discurosus» به معنای «گفتگو» و «گفتار» گرفته شده است (مک دانل، ۱۳۸۰ش: ۱۰). گاه گفتمان را زبان شفاهی در مقابل زبان کتبی قرار می‌دهند (میلز، ۱۳۸۲ش: ۱۰-۱۱) و گاه آن را هم مکتوب و هم شفاهی قرار می‌دهند و برآنند که همه انواع گفتمان از مکالمات عادی تا متقن‌ترین سخنرانی‌ها و انواع نوشتارهای برگرفته از گفتمان‌های شفاهی را نیز گفتمان در نظر گرفته اند (همان: ۱۲). تعریف دقیق تر در زبان شناسی چنین است که «مطالعه زبان در سطح بالاتر از جمله را گفتمان یا کلام می‌گویند» (آقاگل زاده، ۱۳۹۰ش: ۲ و ۸). برخی دیگر نیز اصطلاح گفتمان را برای اشاره به نوع خاصی از کاربرد زبان یا برای توضیح مجموعه خاصی از متون که درون محیطی خاص به ظهور می‌رسند همانند گفتمان مذهبی، گفتمان تاریخی، گفتمان علمی، گفتمان فلسفی و غیره به کار می‌برند. مؤلفه اصلی این تعریف بافت یا بستر تولید متون است (میلز، ۱۳۸۲ش: ۳۰۰). در همین راستا برخی گفتمان را «شیوه گفتاری که از زاویه دیدی خاص به تجربیات ما معنا دهد» دانسته اند (ادگار و سجویک، ۱۳۸۸ش: ۴۲۸-۴۲۹).

برخی دیگر علاوه بر جنبه زبانی و کلامی گفتمان، بعد اجتماعی را وجهه غالب اصطلاح گفتمان در نظر گرفته اند و در تعریف آن بیان کرده اند: «گفتمان هم صورت خاصی از کاربرد زبان است و هم صورتی خاص از تعامل اجتماعی» (فان دایک، ۱۳۸۲ش: ۲۸۳). بنابراین، گفتمان شامل مشخصه‌های مشهود کلامی و غیر کلامی و نیز تعاملات اجتماعی می‌گردد (همان). گفتمان جهان اجتماعی را در قالب معنا برمی سازد (Baker, 2011). نکته‌ای که در گفتمان‌های مختلف وجود دارد این است که، در هر گفتمان معنای زبان و ارجاعات دالّ‌ها نسبت‌به گفتمانی دیگر تغییر می کنند (Gee, 2005, p.).

از آن‌جا که در این نوشتار برآنیم که گفتمان مدرنیته را بسنجیم، لذا گفتمان منظور ما از آن رو که بحث اجتماع و حکمرانی ایشان و الگوگیری برای جامعه و حکومت امروزی ما مورد نظر است، بحث مطمح نظر در این‌جا، «گفتمان اجتماعی» خواهد بود. از بعد اجتماعی نیز منظور از گفتمان اجتماعی، بستری است که به‌سبب گفتگوهای فکری میان گروهی از افراد در یک بازه زمانی و مکانی مشخص درباره یک موضوع مشخص شکل گرفته است و همراه آن خودآگاهی جمعی نیز وجود دارد (ر.ک: گرامی، ۱۳۹۶ش: ۱۱۱).

۲-۲- حکمرانی:

حکمرانی در لغت در معنای اداره و تنظیم امور است و به رابطه میان شهروندان و حکومت‌کنندگان اطلاق می‌شود (میدری، ۱۳۸۳، ص ۱۷). معنای ساده حکمرانی فرآیند تصمیم‌گیری است که به وسیله آن تصمیمات اجرا می‌گردند (کمالی، ۱۳۸۸ش: ۲۱). معمولاً اجزای

تشکیل‌دهنده رسمی حکمرانی را می‌توان دولت و نیروی نظامی و لشکری یک حاکمیت در نظر گرفت (همان). حکمرانی را به دو نوع حکمرانی خوب و بد تقسیم‌بندی کرده اند؛ و برای نوع خوب آن هشت مشخصه تعیین شده است: مشارکتی، قانون‌محور و حاکمیت قانون، مسئولیت‌پذیری، شفافیت، پاسخ‌گویی، اثربخشی و کارآیی، دارای وفاق عمومی و نهایتاً عدالت (همان؛ ر.ک: کرمانی و باسخا، ۱۳۸۸ش: ۱۰۹-۱۳۰). همچنین می توان حکمرانی خوب را با این عبارات تعریف نمود: «رژیم سیاسی که الزامات کیفی خاصی را تضمین می‌کند، به‌عنوان مثال نبود فساد، احترام به حقوق بشر، شفافیت در دستگاه‌های دولتی و اراده سیاسی که باید در مقابل رأی‌دهندگان پاسخگو باشد» (sano, 2002, p. 123).

۳-۲- سنت:

۱-۳-۲- مروری بر واژه سنت در لغت و اصطلاح:

سنت یا تراداد (custom, tradition): سنّت یا تراداد در لغت به معنای راه و روش، شیوه، رسم، عادت، عرف، روایت متداول، عقیده رایج، سنن ملی، آیین، راه و روش گذشتگان است.

تراداد، گرته برداری از واژه tradition است. تراداد نیز از پیشوند ترا و فعل دادن تشکیل شده و به معنی آن چیزی است که از پیشینیان تحویل داده شده‌است. سنت یا تراداد عبارت از باور یا رفتاری است که در یک گروه یا جامعه از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، دارای معنای نمادین یا اهمیت ویژه‌ای است و ریشه آن به گذشته برمی‌گردد. تعطیلات عمومی و نیز لباس‌های غیرمنطقی اما به لحاظ اجتماعی معنی‌دار (مانند کلاه‌مویی که قضات در برخی کشورهای غربی در دادگاه‌ها بر سر می‌گذارند) نمونه‌های بارزی از سنت هستند. حتی هنجارهایی نظیر سلام و احوال‌پرسی‌کردن نیز سنت تلقی می‌شوند. سنت‌ها می‌توانند در طول هزاران سال به حیات خویش ادامه دهند یا اینکه گسترش پیدا کنند. در عین حال سنت‌هایی هم هستند که به دلایل سیاسی یا فرهنگی در طول مدت کوتاهی ایجاد شده‌اند (ویکی پدیا fa. https:// wikipedia.org/wiki/ سنت).

این تعبیر از سنت نظیر تعریفی است که دائره المعارف فلسفی راتلج از آن ارائه می‌دهد. مطابق این تعریف سنت عبارت است از مجموعه‌ای از اعمال و باورها که به‌صورت اجتماعی از گذشته به زمان حال منتقل شده‌اند. حجیت و اعتبار سنت تنها به این دلیل ساده است که سنت امری است متعلّق به گذشته و متضمن حکمت و تجربه گذشتگان (routledge, 1998, p. 8663). مطابق این تعریف از سنت، فرایند اجتماعی شدن، به مثابه‌ی مکانیسم نقل و انتقال سنت از نسلی به نسلی دیگر دانسته شده است. در این تعریف، سنت مجموعه‌ای از فهم‌هاست که یک فرد در خلال فرایند اجتماعی‌شدن آن‌ها را کسب می‌کند. افراد تنها از طریق سنتی که از طریق جامعه به ارث می‌برند به باورها و اعمال خاص خود دست پیدا می‌کنند و از این طریق در فرایند اجتماعی شدن قرار می‌گیرد (Bevir, 2000, p. 36). به تعبیر دیگر، در علوم اجتماعی، سنت، انتقال تجربه اجتماعی و معنوی گروه و همچنین مجموعه آداب و رسوم، باورها، ارزش‌ها و آرمان‌های غالب را نیز موجب می‌شود (بیرو، ۱۳۷۰، ص ۴۳۲).

۲-۳-۲- مکتب سنّت‌گرایی:

مکتب سنّت‌گرایی، رویکردی در فلسفه معاصر است که نسبت به مدرنیته و فلسفه جدید در غرب موضعی به شدت انتقادی دارد و خواهان احیای دانش و خرد در معنای قدسی است. باور بنیادین و مرکزی در این مکتب اعتقاد به خرد جاویدان می‌باشد که مبنی بر حضور یک حقیقت فراطبیعی مشترک، جاویدان و جهانی در بطن سنت‌های معتبر دینی می‌باشد و علم تجربی مدرن را که رویکردی سکولار به جهان و انسان دارد را نقد می‌کنند. این مکتب بر دین‌شناسی تطبیقی در دوره معاصر بسیار اثرگذار بوده‌است. در جهان اسلام، این مکتب با پیوند با تصوف جای پایی میان مردم یافته‌است. همچنین با آیین‌ها و ادیان شرق دور پیوند دارد. مهمترین متفکران این مکتب در سده بیستم رنه گنون، آننده کومرسوامی و فریتهیوف شوئون بوده‌اند. همچنین، از دیگر متفکران سرشناس این مکتب تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز، سیّدحسین نصر هستند (ویکی پدیا، ذیل مدخل مکتب سنّت‌گرایی).

۴-۲- مدرنیته:

واژه مدرنیته از ریشه modo لاتینی و مدرن نیز از واژه لاتینی modernus به معنای هم‌اکنون و الان (just now) گرفته شده است (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۷ش، ص ۳-۴). ظهور مدرنیته موجب تمایز نگاه انسان به خود و جهان هستی نسبت به پیش از آن گردید (نوذری، ۱۳۷۹، ص

۲۵، ۴۹) به تعبیری دیگر، رابطه میان هستی منشأ متعالی آن و انسان را دگرگون نمود (Dupre, 1993, p. 249)، لذا موجب تفاوت نگاه او به ایمان و دین و نتیجتاً چالش میان انسان و دین گردید (گالاگهر، ۱۳۷۷، ص ۱۷).

البته برخی متفکران معاصر عقلانیت مدرن را در سنجش‌گری فلسفی دانسته اند و آن را نقطه آغاز حرکت در فهم چیستی مدرنیته گرفته اند، به عبارتی، بازسنجی مدرنیته در حوزه های جامعه شناسی را کافی ندانسته، و مطلب مزبور را پاسخی به پرسش از ماهیت مدرنیته در قلمرو فلسفه طرح نموده‌اند (آشوری، ۱۳۷۵ش، ص ۱۷۵). برای دست‌یافتن به این فهم می باید به علوم انسانی و فلسفه مدرن دست یافت (آشوری، ۱۳۷۶ش، ص ۲۷۰). اساس مدرنیته از تحول نگاه انسان به جهان و به خصوص به خودش نشأت گرفته است (آشوری، ۱۳۷۵، ص ۳۷). مدرنیسم، یک مسأله فلسفی است‌که تفسیرهای مختلف اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی پیدا کرده است (خسروپناه، ص ۱۲۶).

البته دوران نوین، دوران مدرن یا مدرنیته (modernity) به جامعه نوین نیز اطلاق می‌شود. به گفته برخی محققان نمی توان میان توصیف چیستی باورها به پدیدارهای اجتماعی و شیوه کسب این باورها و دلایلی که برای آنها اقامه می شود، تفکیک کرد. بر این مبنا پدیدارها یا هستارهای اجتماعی موجودیتی مستقل از روایت یا گفتمانی که توصیف گر آنهاست ندارند (پایا، ۱۳۸۵، ص ۱۸). از منظر جامعه شناختی، مدرنیته بر عقلانی سازی اقتصادی و اداری و تفکیک و تمایز ساختاری جهان دلالت دارد (ساراپ، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶).

درباره تاریخ ظهور مدرنیته، آن در طی دوره‌ای تاریخی بین سده پانزدهم میلادی تا سده بیستم را دربرداشته و واجد جنبش‌های متعدد فرهنگی و عقلانی است. البته یورگن هابرماس فیلسوف مدافع مدرنیته بر این باور است که مدرنیته پروژه‌ای ناتمام است و هنوز به آخر نرسیده‌است. به شکل کلی می‌توان منظور از مدرنیته را جامعه مدرن دانست. از نظر تاریخی، دوران مدرن با دوره رنسانس آغاز شده و با عصر روشنگری و انقلاب فرانسه و ایده‌آلیسم آلمانی به عنوان گفتار کلیدی غرب تحکیم می‌شود (جهانبگلو، ص ۷۱).

البته می توان دوره های مختلفی را برای مدرنیته برشمرد، سده های ۱۵-۱۶ میلادی دوره نوزایی (رِنسانس) یا دوره کلاسیک؛ سده ۱۷ دوره خردگرایی انتزاعی و سده ۱۸-۱۹ دوره خردباوری انضمامی، عملی و عصر روشنگری (کِهون، ۱۳۸۱، ص ۱۳). بنابراین، مدرنیسم به شیوه هایی از زندگی یا سازمان اجتماعی مربوط می شود که از سده هفدهم به بعد در اروپا بناگذاشته شد و به تدریج در جهان شیوع یافت (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۴). میل به کشف و اکتشاف علمی در قرن پانزدهم، اصلاحات دینی پروتستانتی در قرن شانزدهم و انقلاب علمی- صنعتی در قرن هفدهم از علل و عوامل زمینه ساز مدرنیته در اروپا بود (Cahoone, 1996, p. 12).

حادثه رنسانس در قرن‌های ۱۴ و ۱۵ میلادی و تحولات هنری به ویژه نقاشی و معماری و مجسمه‌سازی در ایتالیا است که باعث تحکیم اومانیسم شد (نوذری، ۱۳۸۵، ص ۱۰). اصلاح‌مذهبی یا پروتستانتیسم، دومین حادثه تاثیرگذار در پیدایش مدرنیسم توسط مارتین لوتر در سال ۱۵۱۷ میلادی در مخالفت با کلیسای کاتولیک بوده است (نوذری، ۱۳۸۵، ص ۲۷-۲۹).

اما در واقع در قرن هفدهم انقلاب بزرگ علمی توانست ساختارهای ذهنی بشر را متحوّل کند و برای رسیدن به یقین از شک آغاز کرد که اساس آن، شک در ارزش های دوران سنّتی و در هر آن‌چه از گذشته برجا مانده بود می‌باشد (دکارت، ۱۳۸۰، ص ۲۹؛ دکارت، ۱۳۹۶، ص ۲۸). خردگرایی مدرن با انقلاب فلسفی رنه دکارت (۱۶۵۰م) در قرن هفدهم میلادی و بیان مفهوم سوژه خودانديش «من می اندیشم، پس هستم» (Cogito, ergo sum) آغاز شد و بر اساس شک دستوری آموزه های جزمی پیش دانسته قدیمی را مورد پرسش قرار داد. این انقلاب خردباوری دکارت یکی از ارکان اصلی مدرنیته است (کهون، ۱۳۸۱، ص ۲۷).

عصر روشنگری نیز در قرن هجدهم میلادی و حاکمیت عقل در توسعه مادی و حاشیه راندن وحی و جریان فلسفه عقل‌گرایی در میان فلاسفه فرانسه (دکارت، اسپینوزا، لایبنیتز و مالبرانش) و فلسفه تجربه‌گرایی انگلستان (بیکن، هابز، لاک، هیوم) و فلسفه استعلایی کانت در آلمان، سومین حادثه جهت تثبت مدرنیسم به شمار می‌آید (نوذری، ۱۳۸۵، ص ۷۱). و انقلاب صنعتی از نیمه دوم قرن هجدهم تا نیمه اول قرن نوزدهم، چهارمین حادثه برای تحکیم مدرنیسم بوده است (نوذری، ۱۳۸۵، ص ۷۷-۷۹).

علل پیدایش و رشد مدرنیته به شماری از تحولات بنیادین به عنوان جریان هایی که زمینه ساز ظهور این پدیدار در مغرب زمین شدند اشاره می شود. از جمله این تحولات شکل‌گیری بورژوازی شهری و رو به ضعف نهادن نظام فئودالی، کشف سرزمین های تازه، نواندیشی دینی و جنبش اصلاح دین، رنسانس نوزایش هنری و ادبی و نظایر آن است. که نهایتاً، عامل اصلی را بایستی رشد «علم جدید» از قرن پانزدهم به بعد در اروپا را برشمرد. پیدایش علم جدید به ناگهان انسان اروپایی را از جهان بسته ای که در آن می زیست به پهنه فراخ یک کیهان بیکران پرتاب کرد و کهکشانی از مسائل کاملا نو و چالش های به کلی بدیع را در برابر او مطرح ساخت. در تلاش برای پاسخگویی به این پرسش های نوظهور، انسان اروپایی به تدریج، به ظرفیت های تازه ای دست یافت و به مرحله ای گام نهاد که کانت از آن با عنوان «دوره بلوغ آدمی» یاد می کند و همان را مشخصه اصلی «عصر روشنگری» به شمار می آورد (پایا، ۱۳۸۵، ص ۶؛ برای مطالعه بیشتر درباره تحولات عصر روشنگری و انقلاب علمی، ر.ک: زیباکلام، ۱۳۹۷، ص ۲۰۹-۲۸۱).

از مدرنیسم (modernism) یا نوگرایی یا نوین‌گرایی، که از آن به نام تجدّدگرایی نیز یاد می‌شود، به معنای گرایش فکری و رفتاری به پدیده‌های فرهنگی نو و پیشرفته‌تر و کنارگذاشتن برخی از سنت‌های قدیمی است. نوگرایی فرایند گسترش خردگرایی در جامعه و تحقق آن در بستر مدرنیته است. نوگرایی یا مدرنیسم، گستره‌ای از جنبش‌های فرهنگی که ریشه در تغییرات جامعه غربی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم دارد را توصیف می‌کند. این واژه مجموعه‌ای از جنبش‌های هنری، معماری، موسیقی، ادبیات و هنرهای کاربردی را که در این دوره زمانی رخ داده‌اند، دربردارد (Gates, p. 210).

می‌توان گفت که چهار معنای اصلی از مدرنیته وجود دارد: مدرنیته سیاسی: که در قالب مفهوم مدرن از دموکراسی و حقوق شهروندی شکل می‌گیرد. مدرنیته علمی و تکنولوژیک: که نتیجه آن گسست معرفتی با کیهان‌شناسی ارسطویی، ایجاد علم جدید، انقلاب صنعتی و تکنولوژی مدرن است. مدرنیته زیبایی‌شناختی: که از رابطه جدید انسان با زیبایی و مفهوم جدید ذوق و سلیقه نشأت می‌گیرد. مدرنتیه فلسفی: مدرنیته به معنای آگاهی سوژه فردی [به عنوان فاعل شناسا / سوبژه] از طبیعت و سرنوشت خود و قرار دادن این سوژه به منزله پایه و اساس تفکر و اندیشه (جهانبگلو، ص ۲۱؛ هودشتیان، صفحات ۱۸-۲۸).

مظاهر و محصولات مدرنیته را می‌توان در سه دسته کلّی گنجانید: اول: تکنولوژی / فناوری، دوم: علوم تجربی (اعم از علوم تجربی محض و علوم انسانی) سوم: نهادهای مدنی (فنایی، همان). در برخورد مسلمانان و بالتَّبَع حکمرانی اسلامی، در استفاده از فناوری و علوم تجربی محض، اگر نگوییم مشکلی وجود ندارد، دست کم می توان گفت با مسائل کمتری برمی خوریم، اما در زمینه علوم انسانی و حتی نهادهای مدنی مخالفت ها شدت بیشتری را دارا هستند. مسلمانان، بنیادهای علوم انسانی در غرب را برگرفته از فلسفه های الحادی و غیردینی دانسته و نظریه های علوم انسانی در جوامع اسلامی را «دینی و ارزشی» برمی شمرند (فنایی، همان) و در نتیجه علوم انسانی در میان مسلمانان را با پسوندی اسلامی همانند اقتصاد اسلامی مدیریت اسلامی، جامعه شناسی اسلامی، روان شناسی اسلامی و غیره به مرزبندی دینی میان علوم می پردازند، در حالی که علی رغم ارزشمندبودن دین و خصوصاً دین اسلام، این طرز تلقی از علوم نادرست بوده چراکه علم بماهو علم بر اساس «روش خاص هر علم» و «علمی» داوری می شوند و برای توصیف، تبیین، اثبات یا ابطال یک قانون یا قاعده یا نظریه علمی نمی توان از ملاک های ارزشی یا دینی استفاده کرد و یا مرزهای علوم را در هم آمیخت. به عنوان مثال قانون عرضه و تقاضا در اقتصاد، به همان اندازه در جامعه اسلامی صادق است که در جامعه غربی. و صدق و کذب آن را با تکیه بر داده های تجربی و آماری می توان نشان داد، نه با استناد به متون دینی یا مثلاً قواعد فلسفی و کلامی ای که مسلمانان آن ها را بنا نهاده اند.

هریک از ابزارها «فرهنگ» و «اخلاق» مناسب خود را دارد و می طلبد و اخذ واقتباس و استفاده از این ابزارها بدون اخذ و اقتباس آن فرهنگ و اخلاق اغلب موجب بحران می شود و دینداران را از بهره بردن از نتایج نیکوی تکنولوژی مدرن محروم می نماید. به علاوه، هم روحانیان و هم توده های مسلمانان از این نکته حیاتی غفلت می‌ورزند که استفاده درست و مفید و بدون عوارض جنبی از ابزارها و وسایل مدرن در گرو تغییر و تحولی مناسب در ذهنیت و فرهنگ و اخلاق افراد است و از این نظر فرقی بین جامعه سکولار و جامعه دینی نیست. فی المثل جایگزینی خودرو به‌جای درشکه غیر از جایگزینی یک درشکه نو به‌جای یک درشکه کهنه است (فنایی، همان).

۳- کناره گیری از دو سویه دو مغالطه سنّت گرایی و مدرنیته گرایی:

گاهی مسأله ای به صورت گزاره منفصله مانعة الجمع مطرح می‌گردد. چنین مسأله‌ای به لحاظ ساختار، نوعی القاگری را دارد که به این معنا که یا مطلب اول درست است و یا مطلب دوم و هیچ گونه راهی برای جمع آن دو نیست؛ از این مطلب به طناب پوسیده یاد می شود (فرامرزقراملکی، ۱۳۸۵ش، ص ۹۱-۹۲)؛ به تعبیری دیگر، گاهی نیز خود را بر سر دو راهی می یابیم و راه سوّمی را در میان نمی بینیم و لزوماً یکی از آن دو راه را انتخاب می کنیم. به نوعی می توان جمودگرایی در مباحث اخلاقی یا دینی ریشه در مطلبی با عنوان «بن بست موهوم یا» دارد که در مسائلی همچون حصرگرایی به نصوص یا قیاس‌گرایی بی ضابطه نمود خواهد یافت(فرامرزقراملکی، ۱۳۸۵ش، ص ۹۳).

در این بخش برای این که به این خطا دچار نگردیم به دوسویه دو مغالطه متقابل یعنی حصرگرایی در سنت و حصرگرایی در تجدّد ر امورد بررسی قرار می دهیم تا نشان دهیم هر دوی این دو سو، راه به افراط، مغالطه و خطا منجر خواهد شد و پیروی از هریک از سنّت و یا مدرنیته و مسائل آن‌ها با ملاک ها و معیارهای خاص علمی و عقلی، مورد ارزیابی و صحّت‌سنجی قرار می گیرند.

۳-۱- سنت گرایی در مغالطه:

سنت‌گرایی (argumentum ad antiquitatem) نقطه مقابل تجددگرایی، به معنی آن است که شخص، کهنه و قدیمی بودن مطلبی را دلیل درستی یا خوبی آن بداند و بگوید که چون این کار از پیشینیان به ما رسیده است و از قدیم انجام می‌شده، پس درست است. میل به

پذیرش اعتقادات گذشتگان، گرایش رایجی‌است که علت آن می‌تواند گرایش‌های باطنی به آداب و رسوم، تنبلی در تفکر، ترس از دگرگونی، تحول در وضع کنونی باشد. یکی از مصادیق مهم این مغالطه، مسئله عادت است که افراد با تکرار عمل خاصی و مداومت بر شیوه‌های خاص زندگی، با آن‌ها انس می‌گیرند و گاه می‌پندارند اگر فردی به کاری که دارای اشکالات و نواقص است عادت کند، این باعث جواز انجام آن کار برای او می‌شود.

سخت‌ترین و پرنفوذترین حالت این مغالطه، عادات اجتماعی‌است که هنجارها و ارزش‌های اجتماع را شکل می‌دهند. البته آداب و رسوم به خودی خود زشت و ناپشند نیستند؛ بلکه مغالطه سنت‌گرایی وقتی رخ می‌دهد که گروهی با این‌که خطابودن برخی از این آداب را فهمیده‌اند باز دست از آن‌ها برنمی‌دارند یا تنها استدلالشان برای انجام دادن آن کار، ادامه دادن راه و روش گذشتگان باشد.

- من همیشه از بچگی عادت داشته‌ام که روی تخت به حالت درازکش درس بخوانم؛ دلیلی ندارد این رفتار را ترک کنم.

نقد: اگر ترک کنی، به زودی عادت می‌کنی به شیوه‌ای درس بخوانی که از نظر علمی درست است.

- مردم ما در طول تاریخ همیشه اسب می‌رانده‌اند. احمقانه‌است که بخواهیم ماشین سوار شویم.

نقد: ما می‌خواهیم مسافت‌های طولانی‌تری را مسافرت کنیم، و ماشین برای این مسافت‌ها مناسب‌تر از اسب است. علاوه بر این، دوره‌ای در تاریخ ما بوده‌است که گذشتگان ما تصمیم گرفتند به جای راه رفتن، اسب برانند.

- این قوانین از چندهزار سال پیش به ما رسیده‌است و ما همیشه به آن پایبند بوده‌ایم؛ بنابراین دلیلی برای تغییر آن‌ها وجود ندارد.

نقد: جامعه‌ای که آن قوانین در آن اجرا می‌شده‌اند، تغییر کرده‌است و لازم است قوانین نیز تغییر کنند (خندان، ۱۳۹۶، ص۲۹۱-۲۹۲).

در قرآن کریم نیز این استدلال نادرست مورد انتقاد واقع شده است برای نمونه در آیه احزاب: خداوند از زبان مشرکان می فرماید: «انا اطعنا سادتنا و کبرائنا فأضلونا السبیلا» (احزاب: ۶۷؛ ترجمه: و می گویند: پروردگارا ما رؤسا و بزرگان خویش را اطاعت کردیم و ما را گمراه کردند» و در سیاق انکار و توبیخ این سخن ایشان را به عنوان شاهدی بر سنّت‌گرایی نادرست بیان می‌نماید.

۲-۳- تجدّدگرایی در مغالطه:

توسّل به تجدّد (argumentum ad novitatem) وقتی صورت می‌گیرد که کسی بخواهد از نو بودن اندیشه یا عملی، درستی یا خوبی آن را نتیجه بگیرد. این مسئله نقطه مقابل سنت‌گرایی‌است؛ و در حقیقت قدمت و تجدد که دو امر متناقض‌اند، هر دو موجب استدلال نادرست و مغالطه می شوند. آن‌چه انسان را به پذیرش تجددگرایی وا می‌دارد، آراستگی و درخشش امور تازه و حالت روانی آدمی‌است که نوگرایی را می‌پسندد.

مغالطه تجددگرایی مبتنی بر این پیش‌فرض است که «هر چیز نو، ناشی از پیشرفت و رشد بشریت است؛ پس باید آن را پذیرفت.» که ریشه تاریخی آن را در مغرب زمین می‌توان در دو دوره جستجو کرد: یکی آغاز رنسانس که جهش بزرگی در دانش تجربی پدید آمد و یافته‌های جدید علمی برای بشر به ارمغان آورد تا آن‌جا که پنداشتند هر چیز جدیدی از رشد علمی بشر سرچشمه می‌گیرد و می‌توان آن را پذیرفت.

نقطه عطف دیگر، اندیشه‌های هگل است که به مسئله پیشرفت جنبه فلسفی بخشید و مدعی شد که جهان پیوسته رو به بهبود و پیشرفت است. این اندیشه چنان در میان گروه‌های تجدّدطلب جا افتاد که معتقد شدند هر نویی بهتر از کهنه است. یکی از موارد مهم شیوع این مغالطه، آگهی‌های تجاری‌است. همچنین مسئله تضاد ارزش‌های جدید با ارزش‌های دینی در کشورهای جهان سوم از همین دسته است.

- شما که با حرف‌های من مخالفت می‌کنید، آیا می‌دانید که این حرف مطابق با جدیدترین نظریه‌ها و تحلیل‌های جامعه‌شناختی است.

جنبه دیگر تجددگرایی‌این است که آن‌ها این پیش‌فرض را پذیرفته‌اند که «هر آن‌چه قدیمی‌است؛ نادرست و ناپذیرفتنی‌است.» این جمله اساس اندیشه نادرستی‌است که از آن به سنت‌گریزی تعبیر می‌شود. مقتضای تفکر عقلی و منطقی این است که برای قضاوت درباره هر مدعایی به محتوای آن مدعا و براهین آن توجه کنیم؛ بنابراین برای نشان دادن خطای یک اندیشه و مدعا باید با استدلال و برهان سخن گفت، و نمی‌شود تنها به دلیل قدیمی‌بودن، اندیشه‌ای را نادرست خواند.

- تعجب می‌کنم که شما به قانون قصاص باور دارید؛ این قانون به لوح حمورابی برمی‌گردد، نباید انتظار داشته باشید که در قرن بیست و یکم، بر اساس اندیشه‌های حمورابی عمل کنیم.

البته گفته بالا فقط برای این مغالطه است که گوینده دلیل قانع‌کننده‌ای برای مدعای خود نیاورده است؛ اگر نویسنده ثابت کند که قانون قصاص که ظاهراً نخستین بار در لوح حمورابی آمده است، پاسخ‌گوی مشکلات حقوقی جوامع امروزی نیست، سخن او مغالطه شمرده نمی‌شود (ر.ک: خندان، ۱۳۹۶، ص ۲۹۶-۲۹۸).

۴- مروری اجمالی بر برخی مؤلفه های مهم مدرنیته:

مدرنیسم را می‌توان یگانه مجمع بسیاری از ویژگی‌ها و پدیده‌های فردی و اجتماعی دانست که به صورت فرد فرد در دوره های دیگر تاریخ بشریت بوده اند و مجموع شان در عصر مدرن کنار هم گرد آمده اند. مدرنیسم که دربرگیرنده مجموعه ای از خصائص و عناصری هستند که مهمترین آنها را می‌توان در کاپیتالیسم، فرهنگ سکولاریستی فراگیر، دموکراسی لیبرال، فردگرایی، عقل‌گرایی و انسان‌گرایی دانست (Cahoone, 1996, p. 11).

از ویژگی‌های دوران مدرنیته می‌توان به این موارد اشاره نمود: در این دوره فردیت اعتلا یافته و سنّت نقد می‌شود. فرد خودمختار با ظهور یا ظهور به شکل سوژه دکارتی خود را ارباب و مالک طبیعت اعلام می‌کند و به مفهوم پیشرفت و بینش فعلی از تاریخ ارزش و بها می‌دهد. نیز جدایی دین از دولت (سکولاریسم)، تأکید بر آزادی‌های فردی، افسون‌زدایی از جهان، تأکید بر علم گالیله‌ای و نیوتونی همراه با انقلاب‌های علمی و صنعتی در غرب، دوران عقل ابزاری - به معنای تسلط انسان بر طبیعت و انسان از طریق به‌کارگیری علم و تکنولوژی، عقل انتقادی - به معنای تأکید بر سوژه خودمختار که شناسنده خود و جهان است و بر آزادی‌های فردی خود تأکید می‌کند (جهانبگلو، ص ۷۲). به عبارتی دیگر، انسان‌محوری، عقل‌گرایی (عقل محاسبه‌گر و ابزاری)، فردگرایی، سرمایه‌داری، دموکراسی، تقدم حقوق بر تکلیف، طبیعت‌شناسی نوین، تکنولوژی، صنعت، توسعه، تفکیک علم، اخلاق و هنر از یکدیگر، مشخصه‌های مدرنیته به شمار می‌آیند (ساجدی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۱). همچنین دوران مدرن در رویدادهای تاریخی چون انقلاب آمریکا و فرانسه و دو اعلامیه استقلال آمریکا و اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه (انقلاب کبیر) تجلی می‌یابد (جهانبگلو، ص ۷۲).

۴-۱- تأکید بر عقلانیت بشری (Rationalism):

مهمترین شاخصه مدرنیته، حاکمیت عقلانیت خودبنیاد انسانی و نفسانی بر باورهای سنتی (اعم از سنت‌های اسطوره‌ای و دینی و فلسفی) است (احمدی، ۱۳۸۷، ص ۸). مدرنیسم به طور مشخص به اندیشه عقلانی معاصر و تمدن جدیدی که در اروپا و آمریکای شمالی در خلال سده های اخیر و به ویژه در ابتدای قرن بیستم روی کار آمد اشاره دارد (cahoone, 1996, p. II).

مدرنتیه، مدرنیسم را به مثابه نوعی مکتب و ایدئولوژی فرهنگی و تمدنی غرب، روشن می‌سازد. مدرنیسم یا تجددگرایی، بر عقل‌گرایی و عقل خودبنیاد و عقل محاسبه‌گر مبتنی است. این‌گونه عقل، بدون بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی، داده‌های تجربی را در قالب استدلال منطقی قرار می‌دهد تا به مصلحت و لذت دنیوی دست یابد (ساجدی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۸). خردورزی و محوریت دادن به قدرت عقل بشری، پیروان مدرنیته را به جایی رساند که «خرد می تواند بر جهان فرمان راند و انسان ها اگر بر مبنای دانش و ظرفیت‌های آزادشده خود عمل کنند، می‌توانند صورت‌های منسوخ شده زندگی شان را دگرگون سازند (مارکوزه، ۱۳۶۷ش، ص ۳۴۷).

ویژگی دیگر انسان مدرن عقلگرایی، یا به تعبیر دقیق‌تر استدلال گرایی است. استدلال گرایی به معنای تعبدگریزی کامل است. به این معنا که در عقلانیت مدرن نباید سخنی را به صرف این‌که کسی گفته است پذیرفت. (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص). خردگرایی مدرنیته به معنی تکیه انسان بر معیار عقل سنجش گر خودبنیاد خویش که به کنارگذاشتن تقلید چشم بسته از سنّت، و روی آوری به نقد در همه امور و کاویدن پدیده ها منجر گشت (ر.ک: کورنر، ۱۳۶۷، ۶۱-۱۲۱). عقل‌گرایی با تأکید بر توانایی بی نهایت و به خود وابسته عقل انسان، اساس اندیشه ترقی و تاریخ ساز برای انسان است (بشیریه، ۱۳۷۹ش، ص ۲۷).

از آن‌جایی که مدرنیسم، یک مسأله فلسفی است‌که با الهیات مسیحی ارتباط وثیقی دارد که تفسیرهای مختلف اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی پیدا کرده است (خسروپناه، ص ۱۲۶)، خاستگاه عقل‌گرایی را می توان در اروپای غربی در سده پانزدهم پیجویی نمود. از آن جا که دستیابی به توافق بر سر مسأله چیستی و تفوق منابع الهیاتی در دوره رنسانس میان مذاهب دین مسیحیت، میسر نبود، به تدریج بحث به پرسش از عقلانی بودن اعتقادات برآمده در هر فرقه تغییر یافت. از اواخر این سده نقش عقل از اهمیت روزافزون‌تری برخوردار گشت که آثار برجسته آن را می توان در کلیسای اصلاح شده یعنی پروتستان در قرن هفدهم میلادی مشاهده کرد. این روند به این نتیجه منجر گردید که عقل در جایگاه منبعی مستقل از ویژگی‌های سنت دینی بتواند برای الهیات عقلی به مثابه بنیانی کافی و وافی به‌کار رود (مک گراث، ۱۳۸۱ش، ص ۱۶۵-۱۶۶).

تاکید بر عقل و عقلانیت در مدرنیته، سبب شده که شماری از نویسندگان در بحث از دین در جهان مدرن و آینده آن چنین نتیجه بگیرند که به اعتبار وجود عناصری در دین که از سنخ تکاپوهای عقلانی نیستند، با بسط گستره مدرنیته، از دامنه نفوذ دین نیز کاسته خواهد شد (پایا، ۱۳۸۵، ص ۶). اما دست کم در مدل خاصی از مدرنیته، همه اموری که در خارج از قلمرو عقل قرار می گیرند خواه آنچه که

ضدعقلانی irrational است و خواه آنچه که فوق عقلانی trans-rational/ meta-rational است و خواه آنچه که غیرعقلانی-non rational است، می باید در محکمه عقل مورد سنجش و ارزیابی قرار گیرد و تنها زمانی که عقل به گام زدن در مسیر آنها یا بهره گیری از آنها صحه بگذارد، می توان آنها را به خدمت گرفت (پایا، ۱۳۸۵، ص ۱۲). عقل/عقلانیت نقاد (Critical Rationality) همچون چشم بینایی است که راه را از چاه باز می نماید. در غیاب عقل نقاد و در فقدان ارتباط با حیطه عمومی، اموری که در بیرون از حوزه عقلانیت قرار می گیرند می توانند با بهره گیری از عواطف و احساسات و اراده که از سنخ امور غیر معرفتی (non-cognitive) هستند و با حوزه عمل ارتباط دارند، به نحوی کورکورانه فاجعه به بار آورند (پایا، ۱۳۸۵، ص ۱۲).

در مدرنیته متکی به عقل نقاد به ارزش های عام و کلی که در میان همه انسان‌ها مشترک است اهمیت داده می‌شود. در عین حال در این مدرنیته سهم بسیار زیادی برای پلورالیسم معرفتی و ارزشی در نظر گرفته می شود (پایا، ۱۳۸۵، ص ۱۲-۱۳). که می‌توان آن را در عین وجود نتایج مثبت بر مدار صلح میان ادیان، از جهت معرفت شناسی و از منظر درون دینی نتیجتاً در یافتن حقیقت و ارزش اصیل دین حقیقی دچار چالش های جدی ای می گردد. هرچند این نسبیت گرایی که به واسطه مدرنیته ایجاد می گردد در حوزه پدیدارهای اجتماعی قرار می گیرد به داوری نمی پردازد، چنانکه مدرنیته متکی به عقل نقاد، انواع نسبیت گرایی را هم از حیث مقدمات و ساختار دارای نقص دانسته و هم از حیث نتایجی که به بار می آورد نامطلوب معرفی می‌کند (پایا، ۱۳۸۵، ص ۱۳).

۴-۲- انسان محوری:

اومانیسم و انسانگرایی نیز از مؤلفه‌های دیگر مدرنیسم است. انسان در مدرنیسم، هم مبدأ و هم مقصد است و تعیین همه ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی از او سرچشمه می‌گیرد (ساجدی، همان، ص ۱۸۸). در اومانیسم با تأکید بر حقوق و خردمندی انسان تمایزهای دیگر نفی می گردد و هویت انسان متضمن نفی هویت طبقاتی، ملّی، قومی و نژادی و غیره است (بشیریه، ۱۳۷۹ش، ص ۲۶) همه چیز باید به نحوی در خدمت انسان قرار گیرد. درواقع انسان باید مخدوم غیرانسان و هرچیز باید در خدمت انسان باشد. در اومانیسم، انسان به لحاظ اوصاف اخلاقی شأن خدایی پیدا کرد؛ یعنی همه باید در خدمت انسان باشند و همه چیز باید رضایت انسان را جلب کنند (ملکیان، ۱۳۸۱ز، ص ؟؟؟). به نوعی فردگرایی نیز مولود همین انسان‌محوری مدرنیته است، به این معنا که همه چیز باید در خدمت فرد انسان باشد؛ یعنی محوریت حقوق انسانی، نه جامعه انسانی، بلکه فرد انسانی است. این حق، حق آزادی است. هویت‌هایی مثل هویت قوم، قبیله، ملت و نظایر آن همه بایستی به حقوق فرد ارجاع شوند (ر.ک: همان). فردگرایی در مدرنیته در مقابل همه قید و بندهایی که بنیاد جامعه کهن را تشکیل می دهد، استقلال داشته و هویت تازه‌ای می یابد (بشیریه، ۱۳۷۹ش، ص ۲۷).

۴-۳- ترقّی در علوم تجربی و تکنولوژی:

مدرنیزاسیون از مفاهیم مرتبط با مدرنیته و جهان مدرن است. اولی یک فرآیند اجتماعی است که در آن کوشش می شود نهاد ها و روابط و مناسبات در قلمروهای مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی به گونه ای برنامه ریزی شده متحول شوند تا با مقتضیات جهان مدرن انطباق پیدا کنند. این فرآیند همچون اغلب تحولات اجتماعی در بسیاری از موارد با نتایج ناخواسته ای که مخالف اهداف برنامه ریزان بوده، همراه است (پایا، ۱۳۸۵، ص ۶).

اندیشهٔ پیشرفت که مؤلفه اقبال به علوم تجربی را در انسان ایجاد کرد و اقبال به علوم تجربی، سایر مؤلفه ها را یکی پس از دیگری پدید آورد (ملکیان، ۱۳۸۸، ۱۳۸۶). نتیجه مدرنیته علمی و تکنولوژیک ایجاد علم جدید، انقلاب صنعتی و تکنولوژی مدرن است (جهانبگلو، ص ۲۱؛ هودشتیان، صفحات ۱۸-۲۸). پیشرفت های علمی و تکنولوژیک، یا تحولات بازار، یا رویکرد های اخلاقی هر یک به شیوه خاص خود بر دین تاثیر می گذارند و از آن اثر می پذیرند (پایا، ۱۳۸۵، ص ۷).

۴-۴- جدایی دین از سیاست:

اگرچه پدیده جدایی دین از سیاست، امری ناموجه در عرصه حکمرانی دینی محسوب می‌گردد؛ اما در نظر گاه اجتماعی آن و مبحث دخالت جامعه در تصمیمات حکومت همان جامعه که ظهور آن در جمهوریت حکومت است، می توان گفت: جنبه ای از «سکولاریزاسیون نوعی فرآیند عرفی‌شدن و عقلانی‌شدن امور در عرصه اجتماعی است. در این فرآیند مقام داوری برای تصمیم‌گیری در فعالیت‌های متنوعی که در قلمرو حیات جمعی ظهور می‌یابد به عقل جمعی سپرده و کوشش می شود از دامنه تأثیر هرآنچه که نتوان آن را در حیطه عمومی مورد وارسی و

ارزیابی قرار داد، در زمینه تصمیم گیری و داوری امور تا حد امکان کاسته شود» (پایا، ۱۳۸۵، ص ۶).

در نظام‌های دموکراتیک سکولار کوشش می شود تا از میراثی که هر یک از این سنت ها و فرهنگ ها و نظام های باور در اختیار دارند به نحو بهینه بهره گرفته شود. اما در این وضع و حال واقعی، تنها آن دسته از نظام های باور که بتوانند ارزش های مورد نظر خود را با زبان و بیان مناسب یک جامعه کثرت‌گرا صورت‌بندی کنند، شانس آن را خواهند داشت که حضور پررنگ‌تری در عرصه تعیین ارزش‌های ماشین دموکراسی و دیگر تکنولوژی های تمشیت امور سیاسی جامعه داشته باشند و سهم بیشتری بر عهده بگیرند.

۵-۴- سرعت بسیار فزونی یافتن مدرنیته:

شتاب در دگرگونی در عصر نوین موجب به حرکت درآمدن جنبش مدرنیسم گردید (رهنمایی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴). تحول و دگرگونی در مدرنیته نسبت به دوره‌های ماقبل و سنتی بسیار از سرعت و شتاب افزون تری برخوردار است و چه بسا این شتاب دگرگونی در زمینه صنعتی بارزتر و آشکارتر است. (همان).

مدرنیته در شتاب تحولاتی که در عرصه زندگی اجتماعی پدید می آید به نحو چشمگیری افزوده است. فیلسوفان از دیرباز به مسئله تغییر در همه ارکان هستی توجه کرده بودند، اما درحالی‌که این تغییرات، تا آنجا که به حوزه تعاملات انسانی ارتباط پیدا می‌کرد، در جهان پیشامدرن کند بود، در دوران جدید به نحو فزاینده ای بر سرعت آن افزوده شده است. تا آنجا که اکنون یکی از معیار های مدرن تر بودن ناظر به همین سرعت و شتاب انجام امور و واقع شدن تحولات در زندگی روزانه جوامع است. بر همین مبنا به سرزمین هایی «مدرن تر» از سرزمین های حتی مدرن دیگر اطلاق می‌گردد (پایا، ۱۳۸۵، ص ۹).

در جهان جدید که بسیار از سرعت بالایی در اطلاعات، رسانه، پیشرفت های تکنولوژی بشر برخوردار است، بایستی حکمرانی اسلامی نیز از فرصت های پدیدآمده در این عرصه ها استفاده لازم را برده و از این قافله پرسرعت عقب نیفتد. لذا همراهی با مدرنیته تا جای ممکن به پویاسازی حکومت دینی مدد و مساعدت مناسبی را می‌رساند.

۵- تفاوت مدرنیته (تجدّد) و مدرنیسم (نوگرایی):

مدرنیته و مدرنیسم با یکدیگر متفاوتند. تعاریف مدرنیته، بسیار متنوع و گاهی مبهم و متضاد هستند (احمدی، ۱۳۸۵: ۸). عصر مدرن را می‌توان تلاش انسان برای رهاسازی دستاوردهای فکری و فرهنگی، علمی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... از آموزه‌های دینی معرفی کرد (Mcinerny, 1994, p. ix).

مدرنیته و تجدد، وضعیتی است که از رنسانس به بعد در غرب پدیدار شده است. وضعیتی نوآور و متجدد با مدل‌های مختلف که گاهی از آن به تجدد لیبرالی، سازمان‌یافته، خودآگاه، ناخودآگاه، خوش‌بین و بدبین، تعبیر می‌شود. مدرنیته‌ای که امروزه مطرح می‌شود؛ مطلق نو شدن نیست؛ بلکه وضعیت نویی است که در غرب جدید تحقق یافت. برخی، تجدد و مدرنیته را با رشد و توسعه مترادف و یکسان می‌دانند و تصور می‌کنند چون در مدرنیته نوعی رشد و توسعه تحقق پیدا کرده است، پس الزاماً هر رشد و توسعه‌ای زاییده مدرنیته است؛ در حالی که رشد و توسعه را می‌توان لازم اعمی برای مدرنیته دانست. پس اگر کسی خانه‌ای قدیمی را خراب کند و به جای آن خانه‌ای نو و توسعه یافته بسازد، نمی‌گوییم که صاحب این خانه به سوی تجدد و مدرنیته رفته است. هر تغییر در وضعیت اجتماعی و اقتصادی جامعه را نیز گرایش به مدرنیته نمی‌نامند (خسروپناه، ص ۱۳۲).

مدرنیزاسیون مجموعه تحولاتی است که در امور رو بنایی جامعه در اقتصاد، نظام اداری- سیاسی صورت می‌گیرد. این‌ها همه مستقیماً با مدرنیسم مرتبط اند و هم غیر مستقیم تحت تأثیرات مدرنیته اند. بنابراین مدرنیزاسیون عبارت است از تحوّلات نو که در کشورهای غیرغربی در حوزه‌های ساختاری و رو بنایی ایجاد می‌شوند (هودشتیان، ۱۳۸۰ش، ص ۷۶). نوسازی در واقع فرآیندی ذو ابعاد است که اساس آن را می‌توان در نو شدن و تحوّل دائمی در همه ابعاد تمدّن بشری، دانست؛ از این رو نوسازی شامل همه تحوّلاتی است که از جمله در زمینه‌های سیاسی، آموزشی، دینی، خانوادگی و طبقاتی به‌وقوع می‌پیوندد (اسملسر، ۱۳۵۳، ص ۱۶۶).

اگر حیطه فعالیت و عمل هریک روشن شود، جدابودن آن‌ها از یکدیگر آشکار می‌گردد، از این‌رو مدرنیته مجموعه‌ای از یک رشته مفاهیمی است فراتر از ابزار، اساس و پایه تمدّن غرب است و مدرنیسم مجموعه عناصر بیرونی و قابل دید مدرنیته است. مدرنیته در عمق شکل می‌گیرد و جنبش اعماق است و به روند اصلی جامعه و فرهنگ مرتبط است. حال‌آن‌که مدرنیسم که کاملاً از مدرنیته متفاوت است، خود را در شکل بیرونی نمود می‌دهد؛ به‌این‌ترتیب، مدرنیته جنبش عمق و مدرنیسم جنبش در سطح است (هودشتیان، مدرنیته ۱۳۸۰، ص ۷۱-۷۲).

۶- مدرنیته در دو عرصه دین (ادیان) و سیاست (حکمرانی):

مدرنیسم، یک نوع ایدئولوژی و مکتب است و مدرنیست به کسی گفته می‌شود که معتقد باشد آن وضعیتی که در غرب پس از رنسانس رخ داده است، یک وضعیت ضروری و حتمی و از طرف دیگر، مطلوب و مفید است. هم مطلوب و شایسته است و هم بایسته و باید همان وضعیت نویی را که در آنجا تحقق پیدا کرده، بسته‌بندی شده در جامعه خودمان وارد و اجرا کنیم. مدرنیزاسیون، رویه، سیاست و برنامه خاصی برای تبدیل حکومت و نظام سیاسی و اجتماعی موجود در جامعه به وضعیت متجدد غربی است (خسروپناه، ص ۱۳۲).

پیدایش شرایط نوین که ما در آن قرار گرفته ایم حاصل برش تاریخی از گذشته و پدیدآوردنده یک مجموعه ارزش ترکیبی است و اساساً برگشت‌ناپذیر است. یعنی پس از ایجاد شرایط نوین دیگر امکان درهم‌ریختن کامل و همه‌جانبه آن و بازسازی کامل گذشته به‌طور واقعی و خصوصاً اجتماعی برای همیشه از میان رود (هودشتیان، ۱۳۸۰، ص ۹۰).

از آنجا که دین امروزه با مسائلی همچون محیط زیست، ازدیاد جمعیت، بیماری‌های فراگیر بشری، امنیت بین‌المللی و تروریسم با توجه به دسترس‌پذیرشدن فزاینده فناوری‌هایی که امکان کشتار جمعی را فراهم می‌آورند و غیره که در زمره دغدغه‌ها و مسأله‌های جدّی جهان امروز به‌شمار می‌آیند. بایستی بتواند در قبال این موضوعات اساسی رویکرد مناسبی اتخاذ کند و از معرض تلقی «کم یا فاقد اهمیت» از سوی جامعه جهانی و نادیده گرفته شدن و حاشیه رانده شدن، مصون بماند (ر.ک: پایا، ۱۳۸۵، ص ۱۴).

از پیامدهای مدرنیزاسیون آن است که روند یک پارچه‌شدن جهان را امری گریزناپذیر می‌نماید (تاملینسون، ۱۳۸۰، ص ۲۵ و ۶۳). تجدّدخواهی یا مدرنیته، همه تمدّن‌های موجود، از جمله تمدن غرب را متحوّل می‌کند، و این غرب‌گستری نیست، بلکه دگرگونی جهانی در شرایط بنیادی هر تمدّنی و همه تمدّن‌هاست (ر.ک: رجایی، ۱۳۸۰، ص ۸۵-۱۲۳). بسیاری از مردم کشورهای در حال توسعه تصور می‌کنند که مظاهر جدید فرهنگی باعث می‌گردد که هویت خود را از دست بدهند. در واقع، بر اساس این تفکر در مقابل نوسازی مقاومت می‌کنند و این خود به‌صورت مانعی بر سر راه توسعه درمی‌آید و فرآیند پذیرش عوامل توسعه را کند می‌کند. لزوماً همه مظاهر نو بد نیست و انسان برای اینکه بتواند در دنیای معاصر با مردم دیگر فرهنگ‌ها و کشورها کنش متقابل داشته باشد، باید بسیاری از مظاهر نو تمدّن‌های دیگر را بپذیرد و از دستاورد آن‌ها بهره گیرد. البته می‌توان از نفوذ برخی عناصر فرهنگی منحط جدید جلوگیری کرد (Bocock, 1995, p. 21).

در نظام سیاسی سنتی دولت با تکیه بر مشروعیت الهی خود، مالک جان و مال مردم است، دولت متجدّد دست‌کم از لحاظ نظری، خدمت‌گذار شهروندان است. به‌عبارت دیگر، زبانی که دولت برای احراز و اثبات مشروعیّت خود به‌کار می‌گیرد یکسره دگرگون می‌شود. حاکمیت مردم به‌جای حکومت ظلّ‌اللهی می نشیند (میلانی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱-۱۵۲). اما در مدرنیته تنها پایه مشروعیت دولت و قانون نوعی قرارداد اجتماعی است که خود برخاسته از اصول اراده عمومی و حاکمیت ملّی است (Lyotard, 1987, p. 118).

تأکید می شود که شهروندان می باید مستمراً در قالب نهادهای مدنی از دولت طلب کنند تا مشروعیت خود را با تکیه به شیوه های عقلانی احراز کند و دائماً می باید با هشیاری در پی یافتن و مطرح‌ساختن مواردی باشند که در آن‌ها دولت از این مسؤولیت خود عدول کرده و با انگشت‌گذاردن بر این موارد دولت را وادار به تصحیح رویه های خود کند. دولت نیز به نوبه خود موظف است مستمراً در جهت برطرف‌ساختن نقص‌های کارکردی ماشین عظیم حکومت‌گری گام بردارد. در چنین فضایی از تعامل میان دولت و نهادهای مدنی و دیگر حاملان قدرت، شهروندان، می‌کوشند خواسته ها و امیال و نیازهای مختلف را به زمینه هایی برای همکاری و رقابت بدل کنند. به همین اعتبار است که در مدرنیته خردگرا بر اهمیت دموکراسی به عنوان مناسب‌ترین شکل حکومت، تا این زمان، تأکید می شود. در این نظام چنان که اشاره شد، شهروندان وظیفه ای اساسی در نقادی مستمر سیستم و تصحیح رویه‌های آن دارند (پایا، ۱۳۸۵، ص ۱۸).

۷- نتیجه:

باید گفت که مدرنیته با همه خوبی هایش بدی هایی دارد و با همه بدی هایش خوبی هایی، اما به هرروی از مواجهه با آن راه گریزی نیست فلذا بهترین مواجهه با این واقعیت و پدیده جهانی و همه گیر، نه نادیده‌گرفتن آن، بلکه تعامل و روی‌آوری به رویکرد انتخاب و گزینش است. اگرچه این رویکرد یکسره آسان و بدون چالش نیست، با این حال بهترین روش مواجهه با این قضیۀ گریزناپذیر می نماید.

بایستی از فرصت های بسیار مدرنیته استفاده نمود و به تبع آن به مدرنیزاسیون معتدل، منطقی و همسو با ارزش های اسلامی و فرهنگ ایرانی همراه گردید. چراکه با آن چه که جهان امروز آن را به عنوان یک اصل بین انسانی پذیرفته و به فوائد آن دست یازیده بهره مند شد. اگرچه این مسیر بدون چالش و بدون معضل نیست؛ اما با حفظ فرهنگ اصیل دینی می توان مدرنیته را در مواضع بسیاری که با اصول و حقایق دینی

تناقض و تعارض قطعی وجود نداشته باشد مورد بهره برداری منطقی و محتاطانه داشت؛ اگرچه این مطلب دال بر نداشتن هیچ عیبی در مدرنیته ندارد و بدیهی است که بر حکمرانی دینی لازم است تا نهایت توان خود را به کار بندد تا جای ممکن از آسیب ها و مشکلات این پدیده فراگیر، بدنه حاکمه و جامعه تحت حاکمیت خود را حمایت و پشتیبانی نماید.

۸- منابع و مراجع:

آشوری، داریوش (۱۳۷۵ش). «میراث مدرنیته»، سنت، مدرنیته، پست مدرن، به‌کوشش اکبر گنجی، تهران، نشر صراط؛

آشوری، داریوش (۱۳۷۶ش). ما و مدرنیت، تهران، نشر صراط؛

آقاگل زاده، فردوس (۱۳۹۰ش). تحلیل گفتمان انتقادی: تکوین تحلیل گفتمان در زبان شناسی، تهران، علمی و فرهنگی؛

احمدی، بابک (۱۳۸۵ش). مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز؛

احمدی، بابک (۱۳۸۷ش). معمای مدرنیته، تهران، نشر مرکز؛

ادگار، اندرو و پیتر سجویک (۱۳۸۸ش). مفاهیم کلیدی در نظریه فرهنگی، ترجمه: ناصرالدین‌علی تقویان، تهران، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی، چ ۱؛

اسملسر، نیل (۱۳۵۳ش). «نوسازی روابط اجتماعی»، نوسازی جامعه، ترجمه رحمت اله مراغه‌ای و دیگران، تهران، جیبی؛

بشیریه، حسین (۱۳۷۹ش). درآمدی بر جامعه شناسی تجدد، دفتر تلیغات اسلامی حوزه علمیه قم؛

بیرو، آلن (۱۳۷۰ش). جهان در حال تحوّل، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، چاپ دوم.

پایا، علی (۱۳۸۵ش). «آینده دین در جهان مدرن»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره پیاپی ۱۹، تابستان؛

جهانبگلو، رامین (۱۳۸۴ش). موج چهارم، ترجمه منصور گودرزی، نشر نی، چ ۴؛

خندان، علی‌اصغر (۱۳۹۶ش). مغالطات، قم، بوستان کتاب، چ ۱۳؛

دکارت، رنه (۱۳۸۰ش). «تأمّلاتی درباره فلسفه اولی»، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه احمد احمدی، نشر نی.

دکارت، رنه (۱۳۹۶ش). گفتار در روش راه‌بردن عقل، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳؛

رجایی، فرهنگ (۱۳۸۰ش). پدیده جهانی شدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، نشر آگه؛

رهنمایی، سیداحمد (۱۳۸۳ش). غرب شناسی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۶؛

زیباکلام، صادق (۱۳۹۷ش). غرب چگونه غرب شد؟، تهران، روزنه، چ ۶؛

ساراپ، مادن (۱۳۸۲ش). راهنمایی مقدماتی بر پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، ترجمه محمدرضا تارجیک، تهران، نشر نی؛

ساجدی، ابوالفضل و مهدی مشکی (۱۳۸۷ش). دین در نگاهی نوین، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛

فان دایک، تون آدریانوس(۱۳۸۲ش). مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها پیروز ایزدی، ویراستاران: محمد نبوی، مهران مهاجر، چ ۱؛

فرامرزقراملکی، احد (۱۳۸۵). اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چ ۲؛

فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۵ش). «از مدرنیته اسلامی تا اسلام مدرنیته»، روزنامه شرق، ۲۵ مرداد؛

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه؛

کورنر، اشتفان (۱۳۶۷ش). فلسفه کانت، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی؛

کِهون، لارنس (۱۳۸۱ش). از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراستار: عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی؛

گالاگهر، مایکل پل (۱۳۸۴ش). «پاسخ های مکتب کاتولیک به تجدد»، ترجمه امیر اکرمی، نقد و نظر، زمستان و بهار ۱۳۷۷-۱۳۷۸ش، ش ۱۷ و ۱۸؛

گرامی، سیدمحمدهادی(۱۳۹۶ش). مقدمه ای بر تاریخ‌نگاری انگاره ای و اندیشه ای: جستارهایی درباره تاریخ‌نگاری اندیشه در مطالعات اسلامی، تنظیم و برخی افزوده‌ها: علیرضا دهقانی، با مقدمه: دکتر احمد پاکتچی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام و پژوهشکده قرآن و عترت دانشگاه آزاد اسلامی، چ ۱.

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷ش). پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز؛

لایون، دیوید (۱۳۸۰ش). پسامدرنیته، ترجمه محسن حکیمی، تهران، انتشارات آشیان؛

مارکوزه، هربرت (۱۳۶۷ش). خرد و انقلاب، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر قطره؛

مَک‌گِراث، آلیستر (۱۳۸۱ش). «انتقال به مدرنیته»، ترجمه محمدتقی انصاری پور، هفت آسمان، پاییز، شماره۱؛
میدری، احمد (۱۳۸۳ش). حکمرانی خوب بنیان توسعه، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی؛
میلانی، عباس (۱۳۸۱ش). تجدّد و تجدّدستیزی در ایران، تهران، نشر اختران، چ ۳؛
میلز، سارا (۱۳۸۲ش). گفتمان، ترجمه: فتاح محمدی، زنجان، هزاره سوم.
مک دانل، دایان (۱۳۸۰ش). مقدمه ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه: حسینعلی نوذری، تهران، نشر فرهنگ گفتمان.
نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹ش). مدرنیته و مدرنیسم، تهران، نشر نقش جهان؛
نوذری، حسینعلی (۱۳۸۵ش). صورت بندی مدرنیته و پست مدرنیته، تهران، نشر نقش جهان؛
هودشتیان، عطا (۱۳۸۱ش). مدرنیته، جهانی شدن و ایران، تهران، انتشارات چاپخش؛

Baker, Paul (2011). *Key Terms in Discource Analysis*, Continuum International Publisher.

Bevir, Mark (2000).”On Tradition”, *Humanitas*, Vol. 13: 2;

Bocock, Robert Etal (1995). Social and Cultural Froms of Modenity, Cambridge, Polity Press;

Cahoone, Lawrence E. (1996). *From Modernism to Postmodernism*, Blackwell Philosophy Anthologies, Wiley.

Gee, J. Paul (2005). *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*, London: Routledge.

Dupre, Louis (1993). *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven and London, Yale University Press.

Gates, Henry Louis (2004). *The Norton Anthology of African American Literature*. W.W. Norton & Company Inc;

Lyotard, Jean Francis (1987). Notes on Legitimation, in the Oxford Review, Literary, Vol. 19;

Mcinerny, Ralph (1994). Modernism & Reigion, University of Norte dame;

Sano, Hans-Otto, Alfredsson, G., Clapp (2002). Human Rights and Good Governance:Building Bridges, The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers;

Routledge Encyclopedia of Philosophy (1998). Version .1, London and New York: Routledge;

https:// fa.wikipedia.org/wiki/سنت

https:// fa.wikipedia.org/wiki/مکتب سنت گرایی

Copy protected with Online-PDF-No-Copy.com