

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۵

Research Journal of Islamic Philosophy and

Theology of Shahid Beheshti University

کد مقاله: ۱۳۳۸۷

چالش‌های پست مدرنیسم برای آموزه‌های اسلامی شیعی و راهکارهای مقابله با آن چالش‌ها

مهدی رحیمی*

علی شیرخانی**

چکیده

دوران پست مدرن دورانی است که عدم قطعیت، شاخصه اصلی معرفت‌شناسی آن است. مواجهه جامعه اسلامی شیعی با این عدم قطعیت‌ها در قالب‌های مختلفی بروز می‌کند. بر این اساس، چالش‌های ایجاد شده از سوی پست مدرنیسم برای اسلام و راهکارهای مقابله با آن چالش‌ها، موضوع اصلی مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. در این خصوص، ضمن برشمردن چالش‌هایی چون نفی روایت برتر، نسبیّت معرفت، پلورالیسم، تاریخ‌مندی معنا و مفهوم حقیقت، رابطه زبان با متن و به متن آمدن حاشیه رانده شده‌ها و بیان وجوه مثبت و منفی هر یک از آنها، به بررسی این چالش‌ها و رابطه آن با اندیشه اسلامی پرداخته شده و در نهایت پیشنهادهایی برای نقش آفرینی در این دوره ارائه می‌شود. مقاله حاضر با بررسی چالش‌های برآمده از این جریان، در پی یافتن پاسخ به این پرسش است که مزیت‌ها و معایب اندیشه پست مدرن برای اسلام چیست و نقش آفرینی ما در جهان معاصر که به حاشیه رانده شده‌های فرهنگی و دینی نضج یافته‌اند، چسان باید باشد؟

نتیجه مشخص آنکه وجوه مثبت اندیشه پست مدرنیسم که تا حدودی در اندیشه ما مغفول مانده یا کمتر بدان بها داده می‌شود می‌تواند در حکم یک کاتالیزور برای اسلام در دنیای پست مدرن ایفای نقش کند. آنچه در ادامه بدان دست یافتیم حاکی از آن است که با نوفهمی و نوآوری در ساحات دین پژوهی، توجه به بینشی با جوهری معنوی تازه برای رهایی بشر از هیچ‌انگاری مثبت و منفی، توجه به تحولات جهان و باور به ظرفیت خود و با اعتبار بخشیدن

* دانش‌آموخته علوم سیاسی، عضو باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم rahimi.guilani@chmail.ir
** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم rooz1357@gmail.com

به دیگری‌ها و تغییر خواست خود از منظری روان‌شناسانه به تاریخی، می‌توان امیدوار به ارائه نقشی شایسته در دوران پست مدرن شد.

کلیدواژه‌ها: پست مدرنیسم، اسلام شیعی، حقیقت، معرفت دینی، نسیت.

مقدمه

سیر تاریخ غرب نشان از آن است که مجموعه بس مهمی از ایده‌های غربی با مفهوم مشیت الهی^۱ آغاز می‌شود که ابتدا جای خود را به پیشرفت می‌دهد و سپس به سوی هیچ‌انگاری^۲ تغییر جهت می‌دهد و در نهایت هم گرفتار هیچ‌انگاری مدرنیته متأخر یا پست مدرنیسم می‌شود. از این رو زندگی در جامعه پست مدرن آسان نیست. زندگی بدون گزینه‌های روشن و با استراتژی‌هایی که همواره محل پرسش‌اند. جهان معاصر که ادعا می‌دارد هیچ حقیقت و واقعیتی وجود ندارد و در این غیبت حقیقت و واقعیت است که زندگی در یک وانموده گول‌پیکر تصور می‌شود.

دوران پست‌مدرن، دورانی است که عدم قطعیت، شاخصه اصلی آن شناخته می‌شود. حال مواجهه اندیشه دینی اسلام با این عدم قطعیت‌ها که در قالب‌های مختلفی بروز می‌کنند، چگونه خواهد بود؟ چالش‌های حاصل از طرح عدم قطعیت و عدم ثبات گفتارها، پندارها، ایمان‌ها، خرد کردن روایت‌ها و تکثیر آن به روایت‌های متعدد برای اندیشه دینی اسلام کدام‌اند؟ با توجه به نفوذ نسیت و شیوع شکاکیت معرفت‌شناختی و فزونی یافتن تکثرپذیری فرهنگی، دینی و توسعه مشرب‌های معنوی دست ساخته بشر، نسبت معرفت دینی اسلام با این وضعیت چگونه خواهد بود یا چگونه باید باشد؟ جریان نقاد پست مدرنیسم با قرار دادن پلورالیسم در برابر تمایل به مونیسم اندیشه دینی، چه توجهاتی را در آن برمی‌انگیزاند؟ وابسته کردن ساخت‌ها به زمینه و تاریخی پنداشتن عقاید و انکار هر گونه حقیقت فراتاریخی در پست مدرنیسم چگونه با اندیشه دینی قابل جمع خواهد بود؟ مواجهه اندیشه دینی اسلام با زبان که در حکم واسطه میان انسان و جهان عمل کرده و واقعیت را بر ساخته جلوه می‌کند چگونه خواهد بود؟ رابطه معرفت دینی با مفهوم مدارا یا تساهل در پست مدرنیسم چگونه خواهد بود؟ آیا می‌توان برای هر یک از مواجهات این دو اندیشه همراهی‌هایی را متصور بود؟ و اگر بله، میزان این هم‌سازی تا چه حد خواهد بود؟ و در نهایت، با وجود چالش‌های پیش آمده، اسلام چگونه می‌تواند در این شرایط ایفای نقش نماید؟ آیا این ایفای نقش‌ها همان تمایل به کلان روایت شدن‌ها نیست؟ در این نوشتار پاسخ به این پرسش‌ها را بررسی خواهیم کرد.

فرضیه ما در پاسخ به این پرسش‌ها این است که اولاً صرف بیان چالش‌ها می‌تواند در حد ایجاد دغدغه در میان اندیشه‌ورزان مسلمان مطرح شود که با پاسخ‌گویی بدین چالش‌ها از منظرهای گوناگون، می‌توان به ایفای نقشی مثبت و تاثیرگذار از سوی اسلام شیعی را در جهان پیش‌رونده به سوی نهیلیسم امید داشت. دوم آنکه هر تفاوت و ناسازگاری میان اسلام و پست‌مدرنیسم، نقشی یک سویه ندارد بلکه نقشی دوسویه دارد؛ یعنی در کنار تشخیص سویه نامطلوب می‌بایست تلاشی در جهت کشف سویه مطلوب آن نیز به کار گرفت. سوم آنکه مواجهه با جهان جدید و رویارویی با مفاهیمی چون نفی روایت برتر، نسبیت معرفت، پلورالیسم، تاریخ‌مندی معنا و مفهوم حقیقت، رابطه زبان با متن و میزان تساهل و مدارای حاصل از به متن آمدن حاشیه رانده‌ها، نه تنها باعث رواج نسبیت و از دست دادن اعتقاد به یک سری اصول نمی‌شود بلکه می‌توان هم معتقد بود و هم در این شرایط نقش‌آفرینی نمود.

در خصوص تحقق این انگاره، به لحاظ روشی، با بکارگیری روش‌های متن‌گرا و زمینه‌گرا سعی کردیم مسئله پژوهش را بررسی نماییم.

۱. نفی روایت برتر

مفهوم «روایت‌های کلان»^۳ و انکار آن از ویژگی‌های ساختار شکنانه دوران پست مدرن است. پارادایم در این چارچوب معنا نداشته و به هیچ وجه نمی‌توان سراغ الگو و مدل رفت (محمدخانی و دیگران، ص ۸۴). پست‌مدرنیسم با طرح عدم قطعیت و عدم ثبات گفتارها، پندارها، ایمان‌ها، به تکرار روایت‌های متعدد دامن زده و جنبش‌ها و چالش‌های جدیدی به راه‌انداخته است. آنان ماهیت متنوع، پراکنده، بی‌انسجام، تصویرشکنا و مختلط گونه فرهنگ عامه پست مدرن را گواهی بر ادعای افول فراروایت‌ها می‌دانند (نوذری، ص ۵۴۷ و ۵۴۸).

بر این اساس، پست‌مدرنیسم می‌خواهد بگوید: هر یک از فهم‌ها و تفسیرهای ما صرفاً طرح‌واره‌ای است که ما روی واقعیات می‌افکنیم یا داستان و روایتی^۴ است که ما از امور حکایت می‌کنیم. فوکو نیز بر این اساس، با نگرشی انتقادی در تبارشناسی علم، از تأثیر قدرت بر آن، به‌عنوان یکی از اشکال فعلیت و قالب‌بندی گفتمانی، یاد می‌کند (ریفوس و دیگران، ص ۲۸-۲۲). پست‌مدرنیست‌ها تعبیر «روایت» را از این روی برای فهم‌ها و تفسیرها به کار می‌برند تا نشان دهند که همواره در هر فهم و تفسیری، نوعی پردازش و صورت‌بندی وجود دارد که حاصل کار سوژه است و آن را او به واقعیت افزوده است. لذا این پردازش‌ها و صورت‌بندی‌ها می‌تواند به

طرق گوناگونی صورت پذیرد و هیچ پردازش یا روایتی را نمی‌توان یگانه نحوه پردازش و روایت ممکن و تفسیری بی‌رقیب و بی‌بدیل دانست. دیگر میان تفسیر و متن مرزی وجود ندارد؛ ذهن همیشه در حال نوسازی و بازتعریف متن‌هایی است که می‌کوشد آن‌ها را دربرگیرد. این بدان معنی است که علم دیگر نمی‌تواند انسجام منطقی یا کشف پذیری حقیقت را مسلم فرض کند (لایون، ص ۳۳). بنابراین ما به جای روایت‌های برتر صرفاً روایت‌های خرد یا محلی^۵ داریم. یعنی روایت‌هایی که داعیه همه جایی بودن ندارند و محلی و منطقه‌ای هستند. در این هنگام است که جا برای دیدگاه‌های رقیب و به حاشیه رانده شده‌ها باز می‌شود؛ اما نفی روایت‌های برتر در اندیشه پست مدرن با معرفت دینی و تربیت دینی چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟

۱.۱. بازنگری در مفهوم دین و دین کامل

این چالش حتی می‌تواند به بازنگری ما در مورد معنا و مفهوم دین و تصورمان از مفاهیمی چون دین جامع و جهانی منجر گردد. نگاهی که از دین می‌خواهد مسائل مختلف حیات انسان را حل کند یا اینکه پاسخ‌گوی تمام نیازمندی‌های بشر در زندگی این جهانی باشد و به علم و سایر ابزارهای زندگی نیازی نبیند^۶ (محمدرضایی و عابدینی، ص ۲۷). با بازنگری در چنین فهمی از دین می‌توان به این نکته پی برد که هدف غایی دین، هدایت انسان‌هاست نه حل مسائل پیچیده علمی و درمان تمام دردها و مشکلات دنیایی (مصباح، ص ۲۳۲-۲۲۵).

۲.۱. رابطه آموزه نفی مطلق روایت‌های برتر با آموزه‌های دینی

از سوی دیگر اگر با پست مدرنیسم همراه شویم و همچون پست مدرنیست‌ها دین را به منزله یک روایت برتر نفی مطلق کنیم، می‌توان پذیرفت که آموزه‌های دینی حتی نمی‌توانند به نحوی تأثیرهای ضمنی بگذارند؟ به عبارت دیگر، اگر بپذیریم که دین حوزه معینی را برای کار خودش اتخاذ کرده و نمی‌خواهد جایگزین فلسفه، علم یا حوزه‌های علمی شود، آیا می‌توان پذیرفت که آموزه‌های دین تأثیرات ضمنی خودش را در سایر حوزه‌ها نداشته باشد؟ یعنی آیا دین نمی‌تواند رشد و نشو داشته باشد و در واقع آموزه‌های دینی از مرز خودش فراتر رود و کم و بیش در عرصه‌های دیگر زندگی و معرفت تأثیرگذار باشد (عبدالکریمی و محمدی، ص ۱۵۶-۱۴۵)؟

۲. نسبت معرفت

پست‌مدرنیسم همواره خود را، در مقابل اعتقاد به معرفت‌های ثابت و مطلق، همچون اعتماد دوران مدرنیسم، به ویژه علم و عقل تعریف کرده است. حال با این نسبت معرفت که در پست‌مدرنیسم وجود دارد، آیا می‌توان از حقایق مسلم در معرفت دینی سخن گفت؟ یکی از اعتقاداتی که در ادیان وجود داشته و در ادامه در نظام معرفت‌شناختی اسلام وجود دارد این است که اموری را به منزله حقایق مسلم می‌شناسد. مهم‌ترین موضوع دین، خداست و در دین از اموری چون آخرت، فطرت و... سخن به میان می‌آید. اینها می‌توانند حقایقی ثابت، ازلی و همیشگی باشند. اگر پست‌مدرنیسم با اندیشه دینی مواجه شود، قاعدتاً هر مطلقیتی را زیر سؤال خواهد برد. حال تکلیف این چالش چیست؟

۱. ۲. نسبت در روش‌ها و فهم از حقایق مطلق دین نه در خود دین

این گرایش می‌تواند به این معنا مفید باشد که با توجه به تاریخ اندیشه‌های دینی و تحول‌های معرفت دینی در روش‌ها و در فهم از حقایق مطلق دین نه در خود حقیقت دین تا حدودی نسبت را در معرفت دینی وارد نمود. در این بخش با این فرض که متافیزیک در میان ما به عنوان یک دانش محسوب می‌شود - هر چند مورد قبول غربیان نباشد - می‌توان به اندیشه گادامر رجوع کرد که در باب یقینی دانستن ادعاهای علمی می‌گوید نتیجه این امر که بسیاری از ادعاهای علمی ما به چنین مرتبه‌ای از یقین نمی‌رسند این است که ممکن است اینها اشتباه از کار درآیند اما اینکه امکان خطا داریم یقیناً نتیجه نمی‌دهد که امکان بر حق بودن وجود ندارد؛ نه تنها ممکن است که ما بر حق باشیم، بلکه تضمین کافی هم برای توجیه اعتماد به نفس خود داریم (Dostal, p. 70).

۲. ۲. حدود موجه نسبت‌گرایی

نظر پست‌مدرنیسم بر آن است که تمامی نظریات استوار بر مفاهیم مطلق و حقیقت؛ چیزی جز یک سری ساختارهای مصنوعی نیستند و ماهیتی توتالیتیر دارند (قره باغی، ص ۲۱ و ۲۲). در این اندیشه، مهاجرت از کلمه به تصویر، از گفتمان به حرکت نمایشی، یا چنان که واژه‌پردازان هنرهای تجسمی ترجیح می‌دهند، از کلام محوری به شمایل محوری شکل می‌گیرد (لایون، ص ۲۲). به عبارتی معنادهی کلمات و واژه‌ها جای خود را به معنادهی تصویر می‌دهند. در سایه تهنی شدن معنا، دیگر دستیابی به واقعیت و حقیقت رنگ می‌بازد. نتیجه آنکه هیچ جایی برای حقیقت ثابت و مطلق در نظر گرفته نمی‌شود و مفاهیم از معنا تهنی می‌گردند. به نظر می‌رسد

مواجهه ما با پست مدرنیسم تا حد نقادی معرفت دینی - نه نسبیست گرایی در حقیقت دینی - قابل قبول باشد. نتیجه این سخن آن خواهد بود که محدودیت شناخت بشر تنها مبین وجود تعدد معرفت‌های بشر نسبت به واقعیت است ولی معیار صدق و کذب نخواهد بود. باید توجه داشت که یک پدیده یا یک متن واقعیت مستقل از معرفت ما نسبت به آن در خود دارد که اگر انسان به آن دست یابد به فهم درست رسیده و در غیر این صورت به خطا رفته است. بنابراین می‌توان گفت هر چند فهم‌های متفاوتی از یک پدیده یا متن، در جریان تغییر اطلاعات بیرونی و تحول سنت به وجود آمده باشند اما نمی‌توان همه این فهم‌ها را در موقعیت خاص خویش درست تلقی کرد و همه تفاسیر را فهم واقع و کشف حقیقت در ظرف خاص خود خواند (کاشفی، ص ۸۲ و هادوی تهرانی، ص ۲۲۹). این گونه نیست که ادعا شود ماهیت اشیاء که علم به آنها تعلق می‌گیرد ممکن نیست که به طور اطلاق و دست نخورده در قوای ادراکی بشر ظهور کند و مکشوف گردد، بلکه هر ماهیتی که بر انسان مکشوف می‌گردد، دستگاه ادراکی از یک طرف، شرایط زمانی و مکانی از طرف دیگر در کیفیت ظهور و نمایش شیء ادراک شده بر شخص ادراک کننده دخالت دارد؛ و از این جهت است که هر فرد یک چیز را مختلف ادراک می‌کند بلکه یک نفر در دو حالت یک چیز را دو نحو ادراک می‌کند. پس هر فکری در عین اینکه صحیح و حقیقت است فقط برای شخص ادراک کننده - آن هم فقط در شرایط زمانی و مکانی معین - حقیقت است اما برای شخص دیگر یا برای خود همان شخص در شرایط دیگر حقیقت چیز دیگری است (طباطبایی، ص ۱۵۵).

۳. پلورالیسم

قائل شدن به مونیسیم^۷ در نگاه پست مدرن‌ها، یکی از خصوصیات مدرنیته و سنت است. مطابق با دیدگاه مونیستی ما می‌توانیم طرح ثابت و واحدی را در حوزه‌های فلسفه، علم و در حوزه‌های اجتماعی طراحی کرده یا بوجود آوریم. پست مدرنیسم با این حق چالش کرده و در مقابلش پلورالیسم یا کثرت گرایی را قرار می‌دهد. به عبارتی ما نباید به طرح واحدی برای فهم و تفسیر واقعیت یا برای نحوه زیستن همه آدمیان فکر کنیم بلکه باید در فهم و تفسیر واقعیت یا برای نحوه زیستن انسان‌ها به طرح‌های متعدد و موازی توجه داشته باشیم. بدین دلیل که هیچ تفاوتی میان حقیقت و خطا باقی نمی‌ماند که قائل به مونیسیم شویم. این تفاوت فریب صرف است. فراسوی زبان ما و مفاهیم آن هیچ تضمینی - حتی خدا - باقی نمی‌ماند که این تفاوت را توجیه کند

(لایون، ص ۲۴). در حالت خیلی رادیکال، پلورالیسم می‌تواند به این معنا تفسیر شود که هیچ‌گونه مزیتی در میان طرح‌ها وجود ندارد. جین گراندین در مقاله‌ای تحت عنوان «هرمنوتیک و نسبی‌گروی» در تعریف نسبی‌گروی می‌نویسد: نسبی‌گروی نظریه‌ای است که طبق آن همه اندیشه‌ها در یک موضوع به نحو مساوی خوبند. این را نسبی‌گروی مطلق می‌نامند (عرب صالحی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۲ و ۲۶۳).

پلورالیسم نیز می‌تواند برای معرفت دینی چالش‌برانگیز باشد چرا که اندیشه دینی نوعاً به سمت وحدت‌گرایی تمایل بیشتری نشان می‌دهد. پیروان هر دینی معتقدند که دینشان بر حق است و چه بسا تمام حقیقت در نزد آنها جمع شده است. در اینجا نیز شاهد یک جریان دو سویه نقادی میان معرفت دینی و پست مدرنیسم هستیم.

۳. ۱. تعدیل در نگاه انحصارگرایی

از سویی، پلورالیسم پست مدرنیستی می‌تواند نظریه مسلط بر اذهان ارباب ادیان و اوسط متدینان جهان یعنی انگاره انحصارگرایی را تعدیل کند. انگاره انحصارگرایی به معنای حقانیت دین خاص و باطل‌انگاری دیگر ادیان است. هر دینی خود را حق مطلق و ناسخ دیگر دین‌ها می‌داند، همه ادیان برای خویش رسالتی جاودانه و جهانی قائل‌اند و حق با باطل برابر نمی‌نشیند و آن دو هرگز با هم سازگار نمی‌افتند. اصحاب حق، خود را محق و مکلف می‌دانند که از هر طریق ممکن، باطل را ابطال و باطل پیمایان را هدایت کنند (رشاد، ۱۳۸۶، ص ۱۰). به نظر می‌رسد که خود دین اسلام - به دور از برخی از نظریه‌پردازانش - که خود را آخرین دین و دین خاتم معرفتی می‌کند، هرگز این ادعا را نداشته است که ادیان پیش از خودش فاقد هر گونه حقیقتی هستند. قرآن می‌فرماید: «یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم» (ای اهل کتاب! بیایید در حول آن اندیشه و حقیقتی که بین ما و شما مشترک است جمع شویم). این آیه در واقع به معنای نفی انحصارگرایی و دعوت به تلاش برای جستجوی حقایقی مشترک در میان اهل کتاب است. آنچنان که جان هیک نیز در فرضیه پلورالیسم دینی خود به رویکرد کثرت‌گرایانه اسلام اشاره می‌دارد. هیک بیان می‌دارد که در آیه ۱۱۵ سوره بقره (قرآن) آمده است که مشرق و مغرب از آن خداست پس به هر جا رو کنید، همانجا رو به خداست، خدا گشایشگر و داناست (هیک، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴). در ادامه باید گفت که بسیاری از آیات، بدون تفاوت، از سلسله طولانی انبیا در اعصار گوناگون حمایت می‌کند (همو، ۱۳۸۴، ص ۴۹ و عباسی و رحیمیان، ص ۱۱۷). آیات

۶۴ بقره و ۶۸ مائده نیز عدم انحصارگرایی را در اجر و پاداش الهی تأیید می‌کند. البته باید به این نکته نیز توجه داشت که این نگاه، به نگاه جان هیکن در باب پلورالیسم دینی ختم نمی‌شود. زیرا او در لوای اثبات برابری میان همه دین‌ها و نفی انحصارگرایی دینی، در پی آن است که گوهر دین را یک تجربه دینی و احساس شخصی از حق قلمداد کند و جستن واقعیت نهایی در یک دین را امری موهوم بداند (نک: هیکن، ۱۳۷۲، فصل‌های ۶ و ۹).

۲.۳. حدود و ثغور پلورالیسم

اما سوئیه دیگر مسئله نقد پلورالیسم پست مدرنیستی از این منظر است که ما نباید دامنه پلورالیسم یا کثرت‌گرایی را به آنجا بکشانیم که حقانیت برابری برای همه اندیشه‌ها قایل شویم. انکار وحدت‌گرایی به همین مقدار کافی است که بپذیریم تمام حقیقت در یک نقطه متمرکز نیست. اما اینکه ادعا شود همه نحله‌ها و ادیان یا حتی همه نظریه‌های علمی در هر حوزه و با هر مبانی که باشند هم سنگ و هم ارزش هستند و اساساً مقایسه و ترجیح میان نظریه‌ها امکان پذیر نیست، جنبه نقدپذیر پلورالیسم پست مدرنیستی است. به نظر می‌رسد نسیت‌گرایی پلورالیستی تهدیدی برای خود تفکر خواهد بود (عبدالکریمی و محمدی، ص ۱۵۶-۱۴۵). این تفکر می‌تواند به یکی از مهم‌ترین چالش‌های فکری اسلام تبدیل شود. همان چالشی که نیچه در باب آن سخن گفت؛ یعنی «نهیلیسم» یا «هیچ‌انگاری» که عبارت است از پوچ دیدن امیدها و انتظاری که بشر در نگاه غایت‌اندیشانه به زندگی داشته است؛ سرخوردگی از بینش قرون وسطایی که هدف از زندگی این جهانی را رسیدن به سعادت آن جهانی می‌دانست و هم سرخوردگی از اندیشه آرمانشهری مدرن که وعده جهانی پر از عدل و داد و فراوانی می‌داد. هنگامی که امیدها و انتظاریها بر باد رود، بحران درونی و روانی آغاز می‌شود و هیچ‌انگاری و بی‌ارزش‌انگاشتن زندگی و جهان پدید می‌آید (گنجی، ص ۲۰).

۴. تاریخ مندی معنا و مفهوم «حقیقت» یا «امر واقع»

اندیشه پست مدرنیسم مفهوم «ساخت» یا «سازه» را در برابر مفهوم حقیقت و امر واقع قرار می‌دهد. در پست مدرنیسم معرفت به منزله یک ساخت و سازه ذهنی سوژه تلقی می‌شود. این نگاه که برگرفته از هیستوریسم است ادعا می‌کند «این انسان است که خدا و طبیعت را ساخته است. تمام مشاهدات و تجربیات و تمام دانش‌ها و علوم، هرگز به طور مستقل، هیچ نوع واقعیت

وجودی و خارجی ندارند، بلکه تنها اشکال فرهنگی هستند که بشر آن‌ها را خلق کرده است (Clouser, and Botting). این نظام‌های ذهنی نیز کاملاً جنبه موقت دارند چرا که اساساً امکان دسترسی مستقیم به واقعیت وجود ندارد. مفهوم ساخت یا سازه در نگاه پست مدرنیست‌ها مفهوم خود یا خویشتن را نیز در بر می‌گیرد. یعنی نمی‌توان از یک حقیقت واقعی و مسلمی در خود به نام خویشتن یاد کرد.

۴.۱. شناخت حقیقت

تلقی پست مدرنیستی از حقیقت توجه ما را بدین نکته جلب می‌نماید که اولاً واقع و نفس الامر که مفاهیم و محتویات فکری و ذهنی ما از آنها حکایت می‌کند می‌تواند موقت باشد یا دائمی. مثلاً واقعیت‌های خاص مادی در عالم خارج موقت است زیرا ماده و روابط اجزای آن دائماً در حال تغییر است. ولی یک نوع واقعیت مستمر و ابدی در خود طبیعت است مثل حرکت و اگر بگوییم ماده در حرکت است از یک امر مستمر و دائمی حکایت کرده‌ایم. پس واقعیت‌های خارج از ذهن ممکن است موقت باشند یا دائمی (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴). آنچه مفید و محدود به زمان است واقعیت خارجی است نه مطابقت مفهوم ذهنی با آن واقعیت خارجی؛ مثلاً اینکه ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است یکی از روابط متغیر اجزای طبیعت را بیان کرده‌ایم زیرا شاگردی ارسطو پیش افلاطون مربوط به یک قطعه خاص از زمان است اما این حقیقت که همیشه و دائماً صادق است و با واقع خود مطابقت دارد یعنی در همه زمان‌ها صادق است که ارسطو شاگرد افلاطون بوده است (همان‌جا). ثانیاً در اعتباریات و مسائل مربوط به علوم اعتباری جاری مثلاً در مسائل اخلاقی و قوانین اجتماعی که مصداق عینی و خارجی ندارند و تابع اعتبار قانون‌گذاران و غیرهم است، ممکن است برای یک مدت محدود یک چیز حقیقت اخلاقی یا اجتماعی شناخته شود و با تغییر شرایط محیط، آن حقیقت از بین برود. بنابراین بحث دوام و توقیت حقایق مربوط به حقایق عینی است نه حقایق احتمالی. بدین ترتیب تجربه را نیز محصل یقین نمی‌توان دانست و قوانین تجربی را حقایق احتمالی و گاهی یقینی نسبی می‌دانند (همان، ص ۱۴۵) و ثالثاً تلقی مبنای روانه از معرفت و حقیقت، صحیح نبوده و فهم انسان متناسب با محدودیت‌های اجتماعی و تاریخی‌اش است. به عنوان مثال؛ سنت و تاریخ از شرایط فهم ما هستند و فهم نمی‌تواند بر شرایط خود مسلط شود و ما هم از آنها آگاهی کامل نداریم بلکه مدیون و رهین آنها هستیم و نه مقدار بدهی ما به آنها و نه مقدار آزادی ما در فهم در

قبال این شرایط، هیچ کدام قابل اندازه گیری نیستند. این به معنای دست کشیدن از مبنای گروهی است که مشتاق کشف امکان همه صور دانش است که آن را ممکن می داند. البته این بدان معنا نیست که از دسترسی به مطلق عینی گروهی هم ناامید شویم (عرب صالحی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۶ و ۲۵۷).

۲.۴. تاریخی نگری افراطی

وابسته کردن ساخت‌ها به زمینه و تاریخی پنداشتن عقاید و در ادامه انکار هر گونه حقیقت فراتاریخی در پست مدرنیسم با اندیشه دینی قابل جمع نخواهد بود. این اصل قابل انکار نیست که وجود پیش فرض‌هایی چون شرایط پیرامونی انسان در فهم او مؤثر است اما آن گونه نیست که پذیرفتن این پیش فرض‌ها موجب نسبییت و شکاکیت شود و دستیابی به حقیقت را ناممکن کند. به نظر می رسد در فهم هر متن، توجه به دو پیش فرض غیر مشترک و مشترک، مهم و تاثیرگذار هستند تا اینکه فهم حقیقت نیز دست یافتنی نماید.

الف. پیش فرض‌های غیرمشترک: این پیش فرض‌ها بر یک رشته قوانین مسلم علمی - که از طریق تجربه یا برهان ثابت شده است - استوار است و نوشته‌ها بر اساس آن تجزیه و تحلیل می شود. مثلاً یک ریاضیدان اگر بخواهد یک معادله ریاضی را حل کند باید بسیاری از قواعد ریاضی مانند چهار عمل اصلی را بپذیرد و بر اساس آنها معادله را حل کند یا یک شیمیدان اگر بخواهد یک معادله شیمیایی را بفهمد باید بسیاری از قواعد فیزیک و شیمی از جمله خواص جدول «مندلیف» را بداند و بر اساس آنها این معادله را حل کند. این پیش فرض‌ها نیز از آنجا که از طریق حس یا برهان ثابت شده‌اند، تغییری در واقعیت شیء نمی دهند (سبحانی و واعظی، ۱۳۷۹، ص ۲۰).

ب. پیش فرض‌های مشترک: این پیش فرض مبتنی بر اصول ذیل است که بدون پذیرفتن آن، متن قابل فهم نمی شود: عاقل و هوشیار بودن نویسنده متن؛ اراده جلدی داشتن نسبت به مضمون گفتار و هزل و شوخی نبودن متن؛ به کار نبردن جمله ظاهر در معنی معینی را در خلاف آن؛ بر خلاف دستور زبان سخن نگفتن و هر واژه‌ای را در جای خود به کار بردن.

۵. زبان و متن

مهم ترین ابزار برای نیل به مقصود در پست مدرنیسم، زبان است و زبان بسان یک واسطه میان انسان و جهان است و همین واسطه، حجابی است که میان ما و واقعیت و حقیقت امور مانع می شود. ما با علائم زبانی، جهان را می سازیم. غیر از دستاوردهای زبان و فعالیت‌های سوژه، چیز

دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد. مفاهیم، حقایق و ارزش‌ها، همه بر ساخته انسان می‌شود (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۲۹). به همین جهت است که معناها نمی‌توانند از مرز زبان و اقتضانات حاکم بر آن همچون شرایط زمانی و مکانی فراتر روند و بیانگر حقیقت اشیا شوند، زیرا زبان واقعیتی برساخته را نمایان می‌کند نه خود واقعیت را.

۵. ۱. تعدیل قول واحد در فهم و تفسیر متن

ما از یک سو می‌توانیم نقادی پست مدرنیسم از فهم خود را از متن بپذیریم بدین معنی که وقتی متنی را می‌خوانیم توجه کنیم که تا چه حد به معنای آن دسترسی داریم و تا چه حد آموخته‌ها و ذهنیت خود را بر آن بار می‌کنیم. به این نکته نیز توجه داشته باشیم که تنها یک فهم از اسلام کاملاً درست نیست زیرا تاریخ گذشته شاهد تعدد رویکردها، نحله‌ها و فرقه‌های مختلفی است که همگی بنا بر عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به وجود آمده‌اند (ابوزید، ص ۷۹).

۵. ۲. ریشه کن کردن معنا در نگاه پست مدرنیستی

اگر تلقی پست مدرنیستی از زبان و رابطه معنا و متن تا معنا بخشیدن به فضاها و ذهنی مخاطبان و شرایط فرهنگی آنها به متن و تلقی آن به عنوان اموری موقتی، تاریخی و تغییرپذیر، پیش رود و بیرون از زبان، هیچ معنایی وجود نداشته باشد؛ رابطه گفتمان و جهان بریده شود، دال‌ها بی آنکه هیچ خدایی آن‌ها را تضمین کند، آزادانه شناور شوند و فهم آن‌ها فقط در رابطه با یکدیگر و با توجه به گفتمان‌های مختلف امکان پذیر گردد و دنیای معنی، همچون پاره‌های یخ‌های شناور در رودخانه هنگام شکستن یخ‌ها در بهار، شکسته و تکه پاره شود، طوری که سخن گفتن از معنی به تعبیر سنتی آن دشوار گردد (لایون، ص ۲۹)، بدیهی است که با اندیشه دینی نمی‌تواند همراه شود. در معرفت دینی فرض مسلم بر این است که خداوند کتابی را برای بشر فرستاده و می‌خواهد معنا و حقیقتی را به آدمی برساند.

۶. حاشیه و متن

تزلزل یا تردید محصول شناخت مدرنیته است ولی پست مدرنیسم دست کم امکان چیره شدن بر این مسئله را فراهم می‌کند و آن صرفاً از طریق پذیرش و یادگیری زندگی کردن با تزلزل است (ریتزر، ص ۴۰۱). پست مدرنیسم به جای آنکه درصدد حذف تزلزل باشد، به هم ریختگی جهان را می‌پذیرد؛ تصمیم ندارد که نظم را بر آن تحمیل کند. برای مثال، جهان پست مدرن غریبه را

بیشتر می‌پذیرد. در کل، جهانِ روادارتری است. جهانی که تفاوت‌ها را برمی‌تابد. از این رو افرادی که در جهان پست مدرن زیست می‌کنند لازم است اعصابی بسیار قوی داشته باشند (همان، ص ۴۰۲). به اعتقاد پست مدرنیست‌ها ما در روابط اجتماعی خود، گروهی را بر گروه دیگر برتری می‌بخشیم و در حقوق و امتیازات اجتماعی نوعی انحصارگری به وجود می‌آوریم. به قول دریدا ما یک گروه اکثریتی را به منزله «ما» و به عنوان «متن واقعیت اجتماعی» تلقی می‌کنیم و گروه‌های اقلیتی را به منزله «دیگری» و به عنوان «حاشیه» برای آن «ما» یا آن «متن اجتماعی» لحاظ می‌کنیم. این «دیگری» همواره در مقایسه با «ما» که در متن قرار دارد، همواره امری حاشیه‌ای و کم ارزش است و در مقابل، این «ما» حق انحصار همه حقوق و مزایای اجتماعی را برای خویش قائل است و حقانیت را از آن خویش می‌داند. چنین رابطه انحصارگرانه میان «خود» و «دیگری» یا میان «متن» و «حاشیه» را در مدرنیسم می‌توان مشاهده کرد. زیرا مدرنیسم مدعی دستیابی به حقیقت و واقعیات ثابت یا حقوق مسلم برای انسان‌ها است و هرگونه فرهنگ و جوامع مغایر با ارزش‌ها و فرهنگ خودش را غیر خودش و به منزله حاشیه تلقی می‌کند. لذا مفهوم تساهل یا مدارا، به معنای پذیرش و به رسمیت شناختن دیگران و حذف مرز میان خودی و دیگری از مفاهیم اساسی اندیشه پست مدرن است.

۶.۱. تساهل و مدارای دینی

در ارتباط میان معرفت دینی با مفهوم مدارا یا تساهل و آموزه حذف مرز میان «خودی و غیر خودی» یا «ما و دیگری» در اندیشه پست مدرنیسم باید به دو جنبه توجه داشت؛ اول، تعیین نوع نگاه به موضوع و دوم، تغییر بیش شناخت‌شناسی انسان دیندار. در باب جنبه اول، باید نگاه پراگماتیستی و کارکردی - در مقابل نگاه معرفت‌شناسی - به موضوع مطمح نظر قرار گیرد. حق مطلق‌انگاری موجب خشونت و عدم مدارای اجتماعی می‌شود ولی اگر حق نسبی دیده شود، در کنش اجتماعی موجب مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز می‌شود و تنازعاتی که برآمده از قوانین معرفتی است را از بین می‌برد. نتیجه اجتماعی حاصل از نفی قطعیت و عدم ثبات حقیقت، در حوزه مذهب؛ تساهل مذهب و رواداری مذهبی را پدید می‌آورد. در این معنا می‌توان دیگری را به رسمیت شناخت. وقتی اندیشه او به رسمیت شناخته شد، به تبع آن، تمام لوازم آن نیز رسمیت می‌یابد.

اما در مقام توجه به جنبه دوم موضوع؛ میزان تسامح و تساهل (رواداری) یک فرد دیندار نسبت به عقاید و باورهای دیگران (چه در قلمرو مباحث دینی و اختلاف برداشت‌ها از دین و چه در قلمرو مباحث دیگر) کاملاً به نوع شناخت‌شناسی (معرفت‌شناسی) او بستگی دارد. اگر دینداران در معرفت‌شناسی‌شان، دانش (از جمله دانش دینی) را در مقام تحقق خارجی مجموعه‌ای از تصدیقات و تصورات و مفاهیم و فرضیات و ظنیات و قطعیات صادق و کاذب و ناقص و کاملی بدانند که در رفت و آمد، جنگ و جدال مستمرند و ظفر و هزیمت تاریخی می‌یابند و به علاوه به هویت جمعی و جاری علم و داد و ستد عالمان باور داشته باشند و عالمان را از آن حیث که موجوداتی اجتماعی و متأثر از عوامل بیرونی‌اند مورد ملاحظه قرار دهند و به تصدیق این نکته نایل گردند که حقیقت اگرچه مطلوب است اما دیریاب و تو در تو است و به آسانی نمی‌توان از حصول آن اطمینان یافت و لذا شناخت، امر پیچیده‌ای است و به آسانی نمی‌توان از شناخت حق و کامل دم زد. آنگاه به «واقع‌باوری انتقادی» به‌عنوان مبدأ معرفت‌شناختی خود خواهند رسید. این معرفت‌شناسی به فرد دیندار می‌آموزد که اولاً شئون و احوال پست و شریف آدمی در شناخت او تأثیر می‌گذارند و تاریخ دانش به ما می‌آموزد که بسیاری از اختلافات دانشمندان از نوع اختلافات منطقی و عقلانی نبوده است اگرچه ظاهر منطقی داشته است. ثانیاً دانشی که در یک جمع حاصل می‌گردد به‌طور طبیعی پاره‌ای از امور را از نظر دور می‌دارد و پاره‌ای دیگر را به‌نظر نزدیک‌تر می‌کند و در میان می‌آورد. نتیجه منطقی «واقع‌باوری انتقادی» این است که تنها راه رسیدن به حق را عبور از راه درشتناک و پیچاپیچ تحقیق‌ها و تحلیل‌های همگانی بدانیم و خود را به جد محتاج دیگران دانسته و از دیگران تقاضای گفتن و مشارکت کنیم. این نوع معرفت‌شناسی نگاه انسان دیندار را نسبت به دیگران و آرا و عقاید آنها عوض می‌کند. بر این اساس در مسائل و اموری که تیرگی و تشنگی آرا بیشتر است آزادی ضرورت بیشتر می‌یابد و احترام به آرا و دیدگاه‌های دیگران واقعینانه‌تر است (داوری، ۱۳۷۶). بنابراین آموزه‌های پست مدرنیسم در باره دیگری این فضیلت اجتماعی را به ما می‌آموزد که انسان‌های دیگر نیز هم چون ما قابل احترام‌اند و سخنانشان باید تحمل و شنیده شود.

۲.۶. مدارای معرفت‌شناختی

نسبت به موضوع تساهل و مدارا تا زمانی که نگاه پراگماتیستی و کارکردی حاکم است تعارضی میان اسلام و پست مدرنیسم شکل نمی‌گیرد. اما مشکل با نگاه معرفت‌شناختی به موضوع بروز

می‌یابد. از دیدگاه معرفت‌شناختی، این موضوع با مبنای معرفت‌شناختی اسلام تعارض دارد زیرا به معنای نفی ثبات حقیقت و حقانیت مطلق دین است. نتیجه این نکته در عمل آن خواهد بود که هیچ حقی مطلق نیست و همه حق‌ها نسبی‌اند. بنابراین آنچه که من می‌اندیشم، نسبت به من حقیقت است و آنچه که دیگری با فرهنگ دیگر می‌اندیشد، نسبت به او حقیقت است؛ برای این اساس حقایق نسبی، زمان‌مند و مکان‌مند می‌شوند. این تلقی از معرفت، با نوعی پلورالیسم و نسبی‌گرایی پیوند می‌یابد که ظاهراً مورد پذیرش هیچ یک از ادیان نیز نیست و نتیجه این نوع نگاه، تکرار نهیلیسمی خواهد بود که پست‌مدرنیسم سعی در عبور از آن را داشت اما با بسط اندیشه‌های خود، دوباره در صدد بازگشت به همان نهیلیسم مدرنیته است.

با عنایت به مباحث مطروحه، روشن شد هر تفاوت و ناسازگاری میان اسلام و پست‌مدرنیسم، می‌تواند نقشی دوسویه داشته باشد. یعنی ممکن است از سویی عنصری، نامطلوب تشخیص داده شود اما از سوی دیگر بتوان تلاشی در جهت کشف سویه مطلوب آن نیز به کار گرفت.

جهت ایفای این نقش، پیشنهادهای ذیل قابل بررسی است:

۱. بازخوانی سنت و دین

در دوره‌ای که تعاملات و تعارضات سنت و تجدد رنگ باخته و نگاه خطی به جهان با نگاهی انتقادی روبه‌رو شده است، سنت دیگر به حاشیه رانده شده از سوی مدرنیته نیست بلکه به متن آمده‌ای است که تأمل بیشتر و در ادامه، بازاندیشی در فرهنگ‌ها و سنت‌ها را طلب می‌نماید.

اولاً اصول و ارزش‌های نهفته در فرهنگ دینی و سنتی با همان زبان مرسوم و نهادهای رایج، در دوران تاریخی ما و در گستره‌ای جهانی قابل عرضه نیست و ما نیازمند به احیاء، ترجمه و بازآفرینی آنها در شکل و زبان جدید زمان و زمانه خودمان هستیم (عبدالکریمی، ص ۳۶) تا در فراگرد آن، زمینه‌ای حاصلخیز برای بازنگری در پیوندهای میان سنت، مدرنیسم و پست‌مدرنیسم فراهم آید^۱ (قره‌باغی، ص ۱۸ و ۱۹).

ثانیاً در دوره‌ای که پاسخگویی دین - به عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌ها و آموزه‌هایی که در مقطع تاریخی خاصی، از ناحیه مبدأ قدسی فرود آمده است - به نیازها، پرسش‌ها و مسائل جدید بشری و همسازی با تطورات زمان و تحولات حیات انسان مورد سؤال قرار گرفته است و پرسش از این شده که آیا متطور و انطباق‌پذیر بودن و نیز وجود تعارض میان برداشت‌های بشر از دین در

ادوار مختلف، مستلزم سیالیت و نسبیت دین یا معرفت دینی خواهد بود یا نه، نوفهمی و نوآوری^۹ در همهٔ ساحات دین پژوهی و دینداری مهم می‌نماید (رشاد، ۱۳۸۸، ص ۲۲).

۲. حاکم شدن نگاهی فراتر از نگاه پست مدرن

گوناگونی باورها و ایمان‌های مذهبی در جامعه‌های چند فرهنگی، نمی‌تواند در جهان پست مدرن ایفای نقش کند. چون اگر قرار باشد «فرهنگ‌ها با باورهای مذهبی گوناگون» در این دوران به عنوان جزء جدایی‌ناپذیر آن محسوب شود، بازگشت به عقبی رخ داده است که با مبانی پست مدرن خوانش ندارد، زیرا پست مدرن در پاسخ به بحران‌های مدرنیته - عدم معنامندی امور را می‌توان در صدر این بحران‌ها جای داد - بوجود آمد. اگر این گوناگونی در اندیشهٔ پست مدرن حاکم شود همانا تجربهٔ مدرنیته با قالبی جدید با نام پست مدرنیسم در حال تکرار شدن است. زیرا جامعه‌ای که توجه به باورها و ایمان‌های مذهبی ناقص خود را برای فرار از فراروایت مدرنیته و مدرنیسم سرمشق خود قرار دهد، دوباره با بحرانی خودساخته مواجه می‌شود. بحرانی معنوی از جنس نهیلیستی که مشخصهٔ دوران پست مدرن است. در این صورت دور باطلی شکل می‌گیرد، زیرا وضعی دیگر با نامی غیر از پست مدرن شکل می‌گیرد تا به بحران وضع پست مدرن پاسخ دهد.

همچنین باید گفت که «مصرف گرایی» به عنوان یکی از وجوه مهم پست مدرنیسم، «بنیادهای سبک زندگی سنتی را ویران می‌کند و اعمال مذهبی سنتی را از بین می‌برد» (ترنر، ص ۳۰۴). و از طرف دیگر نیز می‌دانیم که پست مدرنیسم برای مذهب نوعی چالش است، حال چطور می‌توان از چندگونگی عقاید صحبت کرد؟ چرا که علت وقوع پست مدرنیسم مگر نه‌اینکه پاسخ به بحران‌های مدرنیته و در صدر آن عدم معنامندی امور بود!

بنابراین چارهٔ کار نه در حاکم شدن نگاه پست مدرن بلکه در چیزی فراتر از آن است. زیرا قصد آن نیست که تجربهٔ مدرنیته در قالبی دیگر تکرار شود. به نظر می‌رسد بینش تازه‌ای با جوهری معنوی لازم است تا بشر بتواند نه تنها خود را از نو با جهان و زندگی سازگار کند بلکه از هیچ انگاری مثبت و منفی نیز رهایی یابد (همان، ص ۲۱).

۳. توجه به تحولات جهان و باور به خود جهت ارائه نقشی شایسته

دو تحول عمده، جهان معاصر را از رونق انداخت؛ سقوط کمونیسم و ظهور پست‌مدرنیته (همان، ص ۴۰). نتیجه این شده است که هیچ جایگزین معرفتی برای سوسیالیسم به عنوان رقیب سرمایه‌داری غربی وجود ندارد. در نتیجه در دوره‌ای که پس از سقوط کمونیسم و بحران در سرمایه‌داری غرب، موقعیت جهان اسلام با اهمیت جلوه داده می‌شود می‌توان صحبت از جایگزین اصلی یا حتی جایگزین سلطه سرمایه‌داری غربی کرد (ترنر، ۱۳۸۱، ص ۴۰). زیرا غرب پای عزیمت و اراده رفتن به سوی آینده که در قرن ۱۸ و ۱۹ در او وجود داشت را از دست داده است و آنچنان که بودلر ادعا می‌کند، دیگر آن مردان قوی بنیانگذار وجود ندارند و اخلافتان، مردان و زنان ضعیف‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۷۸، ص ۲۰). در این دوره، تمدن مدرن دچار بحران معنا شده است و زمزمه‌های پرسش از این بحران با حضور پست‌مدرنیسم به گوش رسیده است.

با این توصیف، شاید نیاز به فرهنگ و تمدنی دیگر باشد. در این میان، هر تمدن و فرهنگی که بتواند خود را با شرایط زمانی تطبیق دهد و در راستای رفع نیازهای مادی و معنوی انسان‌ها حرکت کند می‌تواند با نظر داشت به زوال و انحطاطی که در اصول و تمدن غربی در حال نمایان شدن است یا بهتر بگوییم نمایان شده است، نقش خود را ایفا کند. جهت ایفای این نقش، تحقق چهار پیش‌فرض ضروری می‌نماید:

۱. جهان حاضر به‌رغم همه بدی‌ها، دنیایی است که فرهنگ و تمدن نقش اصلی را بازی می‌کنند. بنا به ادعای مارکوزه، جنگ آینده جنگ ملت‌هاست نه جنگ طبقات. چون این ملت‌ها از نظر فرهنگی هستند که خود را مطرح می‌کنند.

۲. تاریخ گواه بوده است که هر جا که نقشی شایسته ایفا شده و حقیقتی نمایان شده نه به‌خاطر وجود یک اندیشه بلکه به‌خاطر وجود اندیشه‌های گوناگون و شکل‌گیری تضارب آرایه سازنده و آزاد محقق شده است. جان استوارت میل نیز به روشنی بدین نکته اشاره داشته است: آنجا که اندیشه‌ها در بازار آزاد عرضه نشود، حجاب از چهره حقیقت بر نخواهد افتاد و جایی برای ابتکار، خودجوشی، نبوغ، قدرت فکری و شبهات اخلاقی نخواهد ماند. مرتضی مطهری نیز در استقبال از این عرضه عقاید گوناگون می‌گوید من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی جلوگیری از ابراز عقیده دیگران است. از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی دادن به افکار مخالف و مواجهه صریح و روشن با آنها (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۹).

من برخلاف بسیاری از افراد معتقدم که این آیین مقدس آسمانی در هر جبهه از جبهه‌ها که بیشتر مورد حمله و تعرض واقع شده، با نیرومندی و سرافرازی بیشتری آشکار شده است (همو، ص ۵۵ و ۵۶).

۳. در جامعه‌ای که مدرنیته حاکم شده، دین کنار رفته است. این وضع قاعدتاً می‌بایست عکس‌العملی در آینده، در تاریخ داشته باشد. چنانکه مشاهده شد وقتی جامعه غربی در تحقق ایده‌آل‌های خود مشکل پیدا کرد و امیدی که در قرن هجدهم در دل‌ها پدید آورده بود به یأس تبدیل کرد، صورت‌هایی از بیداری تاریخی، ملی و دینی پدید آمد که نتیجه‌ای جز توجه بیشتر به دین را در پی نداشته است. به این جهت آینده دنیا آینده‌ای است که نهضت‌های دینی رویی به سوی آن دارند (گنجی، ص ۱۲۳).

۴. در میان بدنه متنوع آراء، اندیشه‌های قوی‌تری که توانسته باشند ضرورت اهمیت خود را اثبات کنند، در پیشبرد حیات سیاسی- اجتماعی انسان مؤثرترند و امکان بقا می‌یابند (فلسفی، ص ۲۷۰).

پست مدرنیسم در تحقق سه پیش‌فرض ابتدایی نقشی بسزا داشته است. اما در تحقق پیش‌فرض آخر و مهم‌تر از دیگری‌ها، نقش ادیان ابراهیمی، اصیل‌تر و اصلی‌تر است. در میان این ادیان نیز به نظر می‌رسد نقش اسلام مهم بنماید. بنا به ادعای اندیشمندانی چون ترنر که در ابتدا بیان می‌دارند استدلال محکمی وجود دارد مبنی بر اینکه اسلام می‌تواند در کنار یهودیت و مسیحیت به عنوان یک گونه از ایمان جامع ابراهیمی در نظر گرفته شود (ترنر، ص ۵۶). سپس در اظهارنظری قابل تأمل دیگری، در برتری اسلام بیان می‌دارد که فرهنگ اسلام گونه و حتی اسلام به عنوان یک دین، سرشتی عمومی دارند و از لحاظ اجتماعی تبیین‌پذیرند (همان، ص ۱۰۷).

برخی دیگر همچون هادجسون نیز از فرهنگ برگزیده و والای اسلام یاد می‌کنند (Hodgson, p.41). یا نیچه که خود قائل است دین مسیح در اروپا مرده است، درباره اسلام نظر می‌دهد:

اگر اسلام، مسیحیت را خوار می‌شمارد، در این کار هزاران بار حق با اوست؛ وجود اسلام مستلزم وجود مردان است ... مسیحیت میوه فرهنگ جهان کهن را از ما به یغما برد و سپس میوه فرهنگ اسلامی را نیز از دست ما ربود. جهان شگفت‌انگیز اعراب اسپانیا که از بنیاد با ما بیشتر بستگی داشت و با ادراک‌ها و ذوق‌های ما صریح‌تر از یونان و روم سخن می‌گفت، لگدکوب شد زیرا این فرهنگ شریف بود و خاستگاه خود را به غرایز مردانه مدیون بود و حتی در آن گنجینه نادر و عالی زندگانی اعراب اسپانیا، باز به زندگانی آری می‌گفت. بعداً

جنگجویان صلیبی بر ضد چیزی جنگیدند که بهتر بود در برابرش به خاک می افتادند. فرهنگی که در مقایسه با آن حتی قرن نوزدهم خود ما باید خود را بس ناتوان و دیرآمده تصور کند (نیچه، ص ۱۳۱).

ارنست گلنر نیز می نویسد: «اسلام دین «کثیر الابعاد»^{۱۱} است که برنامه عمل دارد و مطالباتش مرزی نمی شناسد و مدعیاتش به نهادهای مشخصی محدود نمی گردد؛ اما در مسیحیت برخلاف اسلام، آمادگی جدی برای سپردن کار قیصر به قیصر وجود دارد (Gelner). به همین خاطر هم او در کتاب دیگرش؛ *پست مدرنیسم، عقل و دین* می نویسد از چهار تمدنی که پس از قرون وسطی از خاکستر دنیای قدیم برخاستند، سه تمدن غربی - مسیحی، تمدن چینی و تمدن هندی به میزان زیادی عرفی شده اند و در این میان تنها تمدن اسلامی است که همچنان به شکل متفاوتی باقی مانده و تاکنون تن به جریان غالب عرفی شدن نسپرده است (Giddens, p. 1) و شجاعی زند، ص ۲۵).

بدین ترتیب با توجه به صدق این گزاره که دین امر فطری بشر است و تطفن به این امر که انسانها در عین دارا بودن تفاوتها و دگرگونیهایی که بر اثر شرایط زمانی و مکانی بر آنها عارض شده است سرشت و فطرت یگانه ای دارند می توان گفت هر اندازه آیینی با اصول فطری انسان پیوند وثیق تری برقرار کند از پایایی و ماندگاری بیشتری برخوردار خواهد بود و هر قدر از آن فاصله گیرد گرفتار ناپایداری و ناماندگاری خواهد شد. توجه ژرف اسلام به طبیعت و سرشت آدمیان و تنظیم قوانین هماهنگ با آن، یکی از رمزهای جاودانگی اسلام و پایداری احکام اسلامی است (شاکرین، ص ۷۰).

۴. اعتباربخشی و به رسمیت شناختن دیگری

برخورد اسلام با مدرنیته و پست مدرنیته که در ادامه آن است، از گذرگاههای سرنوشت ساز تاریخی است. در دوره ای که اندیشه ها در حصار مرزها و فراروایتها نمانده و محل بروز می یابند، اسلام می تواند با نظر داشت به مدرنیته که در آن شاهد افول روایت های عرصه دین ورزی بود و عصر پست مدرن که روایت های معنوی - هر چند برخی هم کاذب - در حال فراگیر شدن هستند و توجه به کاستی ها و ظرفیت های خود و پاسخ گویی به چالش هایی که پست مدرنیسم برای ما به ارمغان آورده است، در این پیچش تاریخی - که نمونه تاریخی آن را می توان در جایگزینی عصر رنسانس با قرون وسطی مشاهده کرد - نقش شایسته ای ایفا کند. در این

دوره می‌توان صحبت از ارائه روایت اسلام در جهان حاضر کرد. روایت الگومندی که سعی در نفی «دگرها» ندارد؛ سلطه‌ای از نوع استعمار غربی و یگانه اندیشیدن تعقل غربی ندارد بلکه تعقل صحیح یعنی اتصال «عقل منفصل» به «وحی» را مدنظر قرار می‌دهد.

البته صحبت از روایت الگومند هرگز به معنای حاکمیت روایتی برتر آن هم از نوع غربی آن نیست. زیرا فرا روایت‌ها بدین دلیل در جامعه غرب از سوی پست‌مدرنیست‌ها مورد انتقاد قرار گرفتند که هر یک از کلان روایت‌ها، دیگر روایت‌ها را رد می‌کردند. روایت برتر غرب با توجه به مبانی مورد وثوقش، «دیگر» را نفی می‌کند در صورتی که در روایت اسلام، اگر هم روایت مطلق وجود داشته باشد روایتی است که «دیگر» را محکوم به فنا نمی‌کند بلکه به ذات انسان توجه دارد. ذاتی که خود فرهنگ را بنیان می‌نهد. روایت برتر اسلام روایتی است که در درون خود، خرده روایت‌هایی را دارد که آنان را نیز تأیید می‌کند. همانطور که بنا به ادعای هادجسون، قلمرو اسلامی همانند شاهراهی، تمامی فرهنگ‌های گوناگون اسلامی - که آنرا اسلام‌گونه می‌نامد - در خود جای می‌دهد (Hodgson, p.362) می‌توان این نقش را در دوره کنونی نیز برای اسلام قائل شده و به کشف آن پرداخت.

در ادامه همین مطلب می‌توان گفت اسلام اصولی دارد که مقبول و مشترک در میان همه فرهنگ‌هاست. به عبارتی موارد امضایی بسیاری دارد که در صورت رجوع دیگر روایت‌ها بدان، خود را در سیطره آن نمی‌بینند بلکه روایت برتر را روایتی از جنس خود می‌دانند. به زبانی دیگر، در عین تفاوت در اصول فربه، اصول نحیف مشترک زیادی با هم دارند. اصول فربه و نحیف را با ذکر مثالی روشن‌تر بیان می‌دارم. فرض کنید که مأموران پلیس در شب به حریم خانواده‌ای یورش ببرند و اعضای آنرا مورد ضرب و شتم قرار دهند. این می‌تواند در فرهنگ‌های دیگر مورد شماتت قرار گیرد (اصول نحیف) اما اگر فراتر بخواهد برود مانند اینکه حریم خانواده چیست، حریم امن و آزادی‌های مشروع کدام است و ... وارد اصول فربه شده‌ایم که این وابسته به فرهنگ‌هاست (حسینی بهشتی، ص ۳۵ و ۳۶ و نک: Walzer).

این اصل مورد قبول است که یک اصل فربه متناسب با فرهنگ آن تبیین و تفسیر می‌شود. اما باید به این نکته توجه داشت که این اصل در همه جا صادق نیست. در برخی موارد، یک مبنا را نمی‌توان تفسیر کرد زیرا با تفسیر، دیگر آن مبنا نمی‌شود. تبیین مبنا غیر از تبیین بناهایی است که از آن مبنا ناشی می‌شود. به عنوان مثال آدمی احسان را دوست می‌دارد. این احساس که نیازی به تبیین ندارد یا اینکه مواردی از اصول هستند که متأثر از فرهنگ نمی‌باشند و نمی‌توان آنرا را به

فرهنگ خاصی نسبت داد. مانند احساس لذت از غذا خوردن، احساس نیازی مرتفع می‌شود و انسان احساس خاصی پیدا می‌کند. همچنین اهانت به کسی که در این خصوص هم انسان احساسی پیدا می‌کند (حسینی بهشتی، ص ۴۱).

همچنین اگر در مواردی مشاهده می‌شود که اصول فربه در فرهنگ‌های مختلف مورد بحث قرار می‌گیرد به این دلیل است که عقل منقطع از وحی مبنای تبیین و بحث قرار می‌گیرد. قانون و مقرراتی وضع می‌شود که از عقل مزبور صادر می‌شود. اگر عقل منفصل به عقل متصل تبدیل شود و مبنای امور قرار گیرد، در اصول فربه نیز تضادها حداقلی می‌شود. مانند بحث سقط جنین که برخی به دلیل اینکه آدمی مختار است و تشخیص می‌دهد که باید سقط نماید و نمی‌توان به او اجبار کرد که در این صورت حقوق و آزادی فردی او مورد سوال قرار گرفته است اما از سوی دیگر برخی بر این نظرند که با توجه به اینکه جنین نیز یکی از نفوس عالم است آیا می‌توان گفت که فردی آزادی شخصی دیگر را که فعلاً قادر به تکلم و دفاع از خود نمی‌باشد، مورد خدشه قرار دهد.

۵. خواستی تاریخی از پست مدرن نه روان‌شناسی

در پایان باید گفت: خواست ما از پست مدرن باید از منظری تاریخی باشد تا بتوان بوسیله آن آینده را طراحی نمود. در بررسی تجدد از منظر تاریخی؛ تجدد با صورتی از خودبنیادی بشر گره خورده است. اما خواست ما از تجدد از منظری روانی و تقلیدی بود که در نهایت به سطح سیاست تقلیل یافته بود. اگر همانند تجدد، خواستی روان‌شناسی داشته باشیم در همان جایی که ایستاده‌ایم، اگر به عقب نرویم، به آینده نیز حتماً نخواهیم رفت.

نتیجه

نتایج بحث حاکی از آن است که تأثیر رویداد تاریخی مدرنیته و ظهور عقلانیت جدید و در این چند دهه اخیر با ظهور عقلانیت پسامدرن، باروهای حیات سنتی و عقلانیت دینی پیشامدرن مورد سوال قرار گرفته و ما دیگر نمی‌توانیم بدون توجه به پرسش‌های ژرف و شالوده شکن حاصل از عقلانیت مدرن و پسامدرن به پاره‌ای از باورهای نهادینه شده خویش اکتفا کنیم. به اعتقاد نگارنده، امروزه پرسش از چالش‌های اندیشه پست مدرن فارغ از اینکه آن‌را در ادامه مدرنیته بدانیم یا ظهور یک دوره جدید، یکی از مهم‌ترین مسائل برای اسلام شیعی است تا آنجا که آینده حیات فکری، اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و تمدنی اسلام برای ایفای نقش در جهان، به

نحوه پاسخ‌گویی مان به این چالش‌ها بستگی تام و تمام دارد. بنابراین ما در این مقال مسئله‌ای را مورد بررسی قرار دادیم که می‌تواند دو وجه دین‌داری و ایفای نقش در جهان مدرن را توأماً درگیر کند، تفکر و تحقیق درباره این پرسش‌ها شد که چگونه می‌توان با اندیشه‌های جدید همراه شد و در عین حال به منطق درونی اسلام پایبند ماند و دیگر آنکه اندیشه پست مدرن به چه درد اسلام می‌خورد؟

بر این اساس، با طرح این مسائل، چالش‌های مهم امروز اسلام شیعی مدنظر قرار گرفت و با روشن کردن ربط انضمامی اندیشه پست مدرن با خود، خودآگاهانه دریافتیم که این اندیشه‌ها، اولاً چه چیز نفعی را می‌تواند به ما بیاموزاند و دوم آنکه توجه به آن می‌تواند چه نتایج و عواقبی برای ما داشته باشد؟ پاسخ به این سؤالات روشن‌کننده چند نکته شد:

اول آنکه صرف بیان چالش‌ها می‌تواند باعث بروز ایجاد دغدغه در میان اندیشه‌ورزان اسلامی شده و با ظهور و بروز این دغدغه در میان آنان و شکل‌گیری تضارب آرای بی‌هنجار و در نهایت پاسخ‌گویی بدان چالش‌ها هر یک از منظر خود، انتظار تابش بارقه امید و روشن‌گشتن جهت ایفای نقشی مثبت و تاثیرگذار از سوی اسلام شیعی در جهان پیش‌رونده به سوی نهیلیسم داشت.

و اما دوم، مشخص شد که هر تفاوت و ناسازگاری میان اسلام و پست‌مدرنیسم، نقشی یک‌سویه ندارد بلکه می‌تواند نقشی دوسویه داشته باشد؛ یعنی ممکن است از سویی عنصری، نامطلوب تشخیص داده شود و از سوی دیگر می‌توان تلاشی در کشف سویه مطلوب آن نیز به کار گرفت. بدین ترتیب با تقریری از محل چالش، نشان دادیم که یک نگاه نسبی‌انگاره‌ای بر اندیشه پست مدرن حاکم است. این مسئله به لحاظ معرفت‌شناختی یک تضاد جدی با معرفت‌شناختی رئالیستی اندیشمندان مسلمان دارد. بر اساس نگاه معرفت‌شناختی، اصل مطابقت‌گرایی، اصل ثبات و اطلاق حقیقت و اینکه می‌توان به معرفت یقینی صادق دست یافت، معرفت دینی ما را شکل می‌دهد. بنابراین بنیه اصلی معرفت دینی ما را یقین شکل می‌دهد و این از اساس با بنیاد معرفت‌شناختی تفکر پست مدرن در تعارض است و اگر کسی بخواهد به آن سمت برود در واقع ارکان اساسی معرفت دینی خودش را شکسته و زیر سؤال برده است. اما دیدگاه پست مدرن می‌تواند فرصتی یا کمکی هم به ما از سنخ اجتماعی نه معرفت‌شناسی بدهد. در ادامه نیز دریافتیم که حقیقت مطلق یا دائم و حقیقت بشری یا همگانی؛ به این معناست که دین؛ دین حق الهی، در مقام ثبوت، حقیقت مطلق است اما در مقام اثبات؛ یعنی مقام فهم ما و معرفت دینی ما از آن حقیقت می‌تواند با مقام ثبوت تفاوت داشته باشد. فهم ما از دین و معرفت دینی، می‌تواند صحیح

یا ناصحیح باشد. در واقع ظروف ادراکی ما یک محدودیت‌هایی دارند و این محدودیت‌ها ما را از یقین باز می‌دارند. در جاهایی جامعه بر شعور فرد مسلط می‌شود و شعور فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد و از رهگذر شعور، اراده او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اینجاست که اندیشه پست مدرن وجه مثبتش را به ما نمایان می‌کند.

در نهایت هم روشن شد که می‌توان هم مسلمانی معتقد بود و هم در جهان جدید نقش آفرینی و بازیگری کرد. برای نقش آفرینی هم نیاز است که در ابتدا منطق دستگاه معرفتی خود را خوب شناخت و به دست آورد سپس به دنیا معرفی کرد. براین اساس پیشنهاد شد که اولاً با نوفهمی و نوآوری در همه ساحات دین‌پژوهی و دینداری، سنت به حاشیه رانده شده از سوی عقلانیت مدرن را با تأمل بیشتر در گذشته، حال و آینده و در ادامه؛ بازاندیشی در فرهنگ‌ها و سنت‌ها، به متن آورد و جهان را از محدودیت مادی جدا کرده و معنویت را بدان افزود.

دوماً آنکه با توجه به اینکه مشخص شد گوناگونی باورها و ایمان‌های مذهبی در جامعه‌های چند فرهنگی، نمی‌تواند در جهان پست مدرن ایفای نقش کند می‌بایست برای فرار از بحرانی معنوی از جنس نیهیلیستی که مشخصه دوران پست مدرن است وضعی دیگر با نامی غیر از پست مدرن شکل گیرد تا گرفتار بحران وضع پست مدرن نشد. چون اگر قرار باشد «فرهنگ‌ها با باورهای مذهبی گوناگون» در این دوران به عنوان جزء جدایی ناپذیر آن محسوب شود، بازگشت به عقبی رخ داده است که با مبانی پست مدرن خوانش ندارد. زیرا پست مدرن در پاسخ به بحران‌های مدرنیته همچون عدم معنمندی امور، بوجود آمد.

سوم اینکه، با نظر داشت به زوال و انحطاطی که در اصول و تمدن غربی در حال نمایان شدن است و با تطابق تمدن و فرهنگ خود با شرایط زمانی، در راستای رفع نیازهای مادی و معنوی انسان‌ها حرکت نمود.

چهارم آنکه اسلام می‌تواند صحبت از ارائه روایت الگومندی که سعی در نفی «دگرها» ندارد را در جهان حاضر کند. در گفت و گویی دو طرفه با دیگری و استخراج نقاط قوت و ضعف هر دو طرف، زندگی را سامان داد.

و در آخر هم، با خواستی تاریخی از پست مدرن، آینده را طراحی نمود.

یادداشت

1. providence
2. nihilism

3. Metanarratives

4. Narrative

5. Small / Local Narrative

۶. این نگاه برگرفته از مکتب اصالت عمل است.

7. Monism

۸. البته در این میان، برخی همچون سید جواد طباطبایی توجه به سنت را عامل انحطاط دانسته و راه برون‌رفت از آن‌را، نقد سنت از دیدگاه تجدد می‌دانند. و نقد را نه به معنای بازخوانی سنت بلکه آن‌را به معنای پایان سنت و خروج از آن نظر دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۶۲). به همین ترتیب، هر کوششی را که مؤدی به پرسش از مبانی و طرحی نو در مبادی نباشد، بی‌فایده می‌دانند (همان، ص ۵۳). اما باید گفت: نقد سنت نه به معنای خروج از آن بلکه به معنای منقح‌سازی و بسط دایره تفکر در سنت با حفظ اصول آن است.

۹. به هر گونه ابداع علمی (بنیادی، راهبردی یا کاربردی) روشمند در عرصه «تفهم»، «مفاهیم»، «تفهم» و «تحقق» دین، نوآوری دینی اطلاق می‌کنیم؛ نوآوری، شامل تأسیس، تنسیق، تنقیح، تقریر و تنقید جدید و اعم از نوفهمی و نوپردازی و غیر از نوگرایی (= اصالة التجدد) و بدعت‌گزاری و اصلاح دینی است؛ با احیاء دینی نیز نسبت عام من وجه دارد.

10. A number of dimentions

منابع

ابوزید، نصر حامد، نقد گفتمان دینی، ترجمه یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآور، ۱۳۸۳.

ترنر، برایان، شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی شدن، ترجمه غلامرضا کیانی، تهران، ریاست جمهوری، مرکز بررسی‌های استراتژیک، فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۱.

حسینی بهشتی، علیرضا، پسا تجددگرایی و جامعه امروز ایران، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.

داوری اردکانی، رضا، سیر اجمالی در اندیشه پست مدرن، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.

داوری، رضا، "دین و آزادی"، فصلنامه قبسات، ش ۵ و ۶، ۱۳۷۶.

رشاد، علی‌اکبر، "آینده مناسبات ادیان"، فصلنامه قبسات، شماره ۴۳، ۱۳۸۶.

_____، "ضرورت تأسیس فلسفه دین، منطق اکتشاف دین و فلسفه معرفت دینی و ترابط و تمایز آن‌ها با همدیگر"، قبسات، شماره ۵۴، ۱۳۸۸.

- ریترز، جرج، مبانی نظریه‌های جامعه شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۹.
- ریفوس، هیوبرت، بل رایف و میشل فوکو، ترجمه حسین بشیریه، فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، تهران، بی‌نا، بی‌تا.
- سبحانی، جعفر و احمد واعظی، "هرمنوتیک دینی"، فصلنامه قیاسات، شماره ۱۷، ۱۳۷۹.
- شاکرین، حمیدرضا، "مبنامندی فهم و معرفت دینی و برونادهای آن"، فصلنامه قیاسات، شماره ۵۹، ۱۳۹۰.
- شجاعی زند، علیرضا، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران، باز، ۱۳۸۱.
- طباطبایی، سید جواد، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، چ ۱۲، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.
- عباسی ولی‌الله و سعید رحیمیان، "ابن عربی و پلورالیسم دینی"، فصلنامه قیاسات، شماره ۵۴، ۱۳۸۸.
- عبدالکریمی، بیژن و محمدعلی محمدی، مجموعه مقالات ما و پست مدرنیسم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴.
- عبدالکریمی، بیژن، ما و جهان نیجه‌ای، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷.
- عرب صالحی، محمد، فهم در دام تاریخی‌نگری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- _____، تاریخی‌نگری و دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
- فلسفی، محمدتقی، بازخوانی اندیشه ۶۸، تهران، فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۷.
- قره‌باغی، علی‌اصغر، تبارشناسی پست مدرنیسم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۰.
- کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- کاشفی، محمدرضا، "نسبیت فرهنگی (مبانی و نقدها)"، فصلنامه قیاسات، شماره ۱۴، ۱۳۷۸.
- گنجی، اکبر، سنت، مدرنیته، پست مدرن، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
- لایون، دیوید، پسامدرنیته، ترجمه محسن حکیمی، تهران، آشتیان، ۱۳۸۰.
- محمدخانی، علی‌اصغر، عبدالکریم رشیدیان، حسین علی نوذری، محمد دهقانی و مهدی محبی، "از دکارت تا متفکران دوره جدید"، مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۶۴، ۱۳۸۱.

محمدرضایی، محمدو عظیم عابدینی، "نقد نگرش پراگماتیسم در تبیین ضرورت دین"، فصلنامه قیاسات، شماره ۶۷، ۱۳۹۲.

مصباح، محمدتقی، معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، ج ۲، قم، در راه حق، ۱۳۶۷.

مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، قم، صدرا، ۱۳۵۷.

_____، پیرامون انقلاب اسلامی، قم، صدرا، ۱۳۶۲.

نوذری، حسینعلی، صورت‌بندی مدرنیته و پست مدرنیته، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹.

نیچه، فردریش، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، پرسش، ۱۳۷۶.

هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷.

هیگک، جان، "پلورالیسم دینی و اسلام"، فصلنامه قیاسات، ترجمه محمد محمدرضایی، شماره ۳۷، ۱۳۸۴.

_____، تعدد ادیان در دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

_____، مباحث پلورالیزم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸.

_____، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، دارالهدی، ۱۳۷۲.

Hodgson, G.S, *The Venture of Islam*, Chicago, Cambridge University Press, 1974.

Giddens, A, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990.

Clouser, R, (1996), *A Critique of Historicism*, The College of New Jersey, Reprinted in Contemporary Reflections on the Philosophy of Herman Dooyeweerd, edited by DFM Strauss and EM Botting, Edwin Mellen press. 2000. available at: www.freewebs.com (3/5/2004).

Dostal, Robert J. *The Cambridge Companion to Gadamer Contributions*, Cambridge University Press, 2002.

Gelner, E, *A Pendulum Swing Theory of Islam*, in Robertson, 1968.

Roland. ed, *Sociology of Religion*, England, Penguin, 1969.

Walzer, M, *Think and Thin*, Notre Dame and London, University of, 1994.

