

نقد و بررسی پسامدرنیسم و پساساختارگرایی از منظر مبانی اسلامی

نویسنده گان: سید علی النقی معصومی
و علی نقی فیاض

چکیده

پسامدرنیسم و پساساختارگرایی جریانهای فکری اند، که از اواسط قرن بیستم به بعد در بستر ادبیات سیاسی جهان راه یافته است. تلاشهایی که از سوی وابسته گان این دو جریان فکری صورت میگیرد، به طور عمده در جهتی به چالش کشیدن دست آوردهای مدرنیته خلاصه میشود. نقد و بررسی پسامدرنیسم و پساساختارگرایی از منظر مبانی اسلامی، تلاشی است در خصوص تبیین رابطه تفکر اسلامی با دو جریان فکری ذکر شده. فرض نوشتار حاضر بر این امر مبتنی است که تفکر اسلامی و تفکر پست مدرنیسم و پساساختارگرایی از دو زاویه‌ی کاملاً متفاوت و متضاد برخی از دست آوردهای مدرنیسم را به چالش میکشد.

کلید واژه ها: مبناگرایی، ذات گرایی، مطلق گرایی، نسبی گرایی، فرا روایت، نفی روایت‌های کلان، سوژه انسانی.

مقدمه

نقد و ارزیابی پست مدرنیسم و پساستارگرایی از منظر مبانی اسلامی مستلزم آن است که نخست گزارش اجمالی از ماهیت این دو اندیشه ارایه شود؛ سپس دیدگاه اسلامی راجع به آنها تبیین یابد. بنابراین، نوشتار حاضر به لحاظ چارچوب نظری مشتمل بر سه بحث کلان: «تبیین ماهیت اندیشه پست مدرنیسم»، «تبیین دیدگاه پساستارگرایی راجع به جایگاه کار گزار انسانی» و نهایتاً «نقد و بررسی دو نحله فکری معاصر از منظر مبانی اسلامی» است.

ماهیت اندیشه پسامدرنیسم

هرچند فرارفتن از مدرنیسم از اوایل قرن بیستم و قبل از آن آغاز شده بود؛ اما پسامدرنیسم به صورت عملی از نیمه‌های قرن بیستم به بعد وارد ادبیات فکری و سیاسی جهان گردید. پست مدرنیسم جریانی است که در جهتی به چالش کشیدن دست‌آوردهای مدرنیته از قبیل محوریت انسان، عام‌گرایی، مبناگرایی، روایت‌های کلان و ... تلاش میکند. مهم‌ترین رسالت این جریان، آگاهی دادن به دربند کشیده شدن «سوژه انسانی» و تلاش برای رهایی به شکل حد اقلی است. اوج راه حل پست مدرنیسم دمکراسی رادیکال است که از سیاست به معنای سیطره عبور میکند و به توافق سیاسی میرسد؛ به عبارت دیگر، جریان پسامدرنیسم به جای سیاست به معنای سیطره فراگیر به سیاست به معنای نظم سیاسی موقت می‌اندیشد. از این‌رو، پسامدرنیسم یک نوع هرج و مرج فلسفی است که راه حل را پناه بردن به نظم سیاسی موقت میداند. چرخش پسامدرنیسم که تمام عام‌گرایهایی ناشی از رویکرد تجربی را به چالش کشیده است، از ظهور هویت‌های منحاظ چندگانه و فردی خبر میدهد؛ در بردارنده وجهی است که عناصر قوام بخش آن را تشکیل میدهند:

۱. ضدیت با معرفت شناسی؛ یعنی، بدینی نسبت به بنیادهای قطعی حقیقت، ارزش و علاقه به اینکه دعاوی چگونه ساخته میشوند و نه اینکه آیا «صادق» هستند یا نه؛

۲. توجه به بی‌نهایتی معنا به عنوان منبعی برای ساختن هویتها و ساختارها؛
 ۳. مرکزیت زدایی از جامعه؛ یعنی، عقیده به اینکه ساختارهای اجتماعی طی فرآیندهایی که در مکان و فضا صورت میگیرند، ساخته میشوند و هیچ نهاد مرکزی (برای مثال دولت) و هیچ معنایی (برای مثال حقیقت) وجود ندارد که جنبه‌های مختلف زنده گی اجتماعی در موضعی ثابت حول آن سازمان یابند.

۴. جوهر ستیزی؛ یعنی، هویتها و ساختارها پدیده‌هایی تلقی میشوند که در زمینه اجتماعی خاصی ساخته شده اند و وابسته به شرایط تاریخی خاصی هستند. (۹)
 میتوان گفت که مجموع اندیشمندان پسامدرنیسم در اعتراض به سیطره لیبرالیزم و به چالش کشیدن آموزه‌های مدرنیسم، حرفه‌ای مطرح کرده‌اند. در این جا با تأکید بر اندیشه «ژان فرانسوا لیوتار» به توضیح بیشتر ماهیت جریان فکری پست مدرنیسم پرداخته میشود.

دیدگاه لیوتار

آثار نویسنده و متفکر پرآوازه فرانسوی، ژان فرانسوا لیوتار نمونه کلاسیک اندیشه پست مدرن به شمار می‌آید. لیوتار شهرت خود را به ویژه مدیون کتاب «وضعیت پست مدرن» (۱۹۷۹) است که اکنون در چشم بسیاری در جایگاه مانیفست اندیشه پست مدرن نشسته است. (۳)

عقاید ژان فرانسوا لیوتار در «کتاب وضعیت پست مدرن» مبنی بر این که هیچ ارزش و حقیقت جهانی و عامی وجود ندارد که بین همه اعضای جامعه مشترک و پذیرفته شده باشد، به گونه‌ی فزاینده، حتا به وسیله اندیشمندانی که با پسامدرنیسم مخالف‌اند، نیز مورد حمایت قرار گرفته است. به عقیده لیوتار، ویژه گی زنده گی اجتماعی معاصر عبارت است از فرو پاشی ایمان به فرا روایت مدرن پیشرفت عقل به سوی یک جامعه بهتر. مشروعیت شدید مدرنیته که تحت عنوان ارزش حقایق علمی و آزاد سازی اجتماعی عصر روشنگری توجیه میشد، اکنون چیزی بیش از یک افسانه یا داستان مملو از دعاوی گراف برای احاطه نمودن کلیت تجربه بشری تلقی نمیشود. (۳)

لیوتار پایان و غایت فرا روایتها را مثبت ارزیابی میکند؛ زیرا حاکی است به جای این که یک تفسیر استاندارد شده و عام به همه روایتهای محلی تحمیل شود، این امکان وجود دارد که به خاص بودن آنها احترام نهاده شود و ابداع خلاقانه از درون آنها تشویق گردد. دعاوی دروغین پروژه روشنگری در مورد ارزشهای اخلاقی عام و جهان شمول که به وسیله حقیقت جهان شمول علم مدرن تقویت میشد، اکنون خود صرفاً روایتیایی مانند دیگر روایتهای تلقی میشوند؛ آنها دیگر قدرت این را ندارند که دیگر روایتها را به نام جهان شمولیت ادعایی شان به حاشیه برانند و از مشروعیت بپندازند. (۹)

بست و کلنر به گونه‌ی مفید دو نوع پسامدرنیسم را مشخص ساخته‌اند. آنها اولین نوع را پسامدرنیسم «بلهوسانه» یا «بازیگوشانه» مینامند که از «هر چیز رایجی» دفاع میکنند. آنها پسامدرنیسم لیوتار را از این نوع میدانند؛ چراکه به نظر میرسد که هم در عرصه دانش و هم در عرصه ارزش، اعتقاد به نسبی گرایی دارد. مسأله نسیبیت ارزشها در مورد پسامدرنیسم از این جهت مطرح میشود، که این جریان اولاً اندیشه‌ی تلقی میشود که بنیانهای ارزشهای اخلاقی و تعهد سیاسی را متزلزل میسازد. از دیدگاه یک پسامدرنیست هیچ روش «عینی» برای تصمیم‌گیری در مورد دو عقیده متعارض وجود ندارد. ثانیاً، پسامدرنیسم ساخت زدا است؛ به عبارت دیگر، پسامدرنیسم قبل از هر چیز به فرو پاشیدن چیزهایی که هویتهای ذاتی فرض شده‌اند و به گسستن پیوندهای منطقی اجباری میان عناصری که به طور اتفاقی کنار هم چیده شده‌اند، توجه میدارد. (۹)

لیوتار معتقد است که به دلیل قیودات و ویژه گیهای محیطی، امکان تولید عام وجود ندارد و هر چیزی ذاتاً و لامحاله خاص است. رابطه عام و کلان صرفاً زمانی پیدا میشود که خاص بتواند چهره خاص و جزئی بودنش را پنهان نماید و خود را عام جلوه دهد؛ پس با تفتن به هر چیزی خاص، روایت کلان رنگ میبازد. از این رو، پست‌مدرنیسم در تلقی لیوتار عبارت است از پرده افتادن و بر طرف شدن حجاب از روی عامها. در یک کلام، روایت کلان عبارت از الغای خصوصیت است.

مجموع سخنان و نکته نظرات لیوتار را در کتاب «وضعیت پست مدرن» میتوان چنین خلاصه کرد:

عصر تفوق جریان پست مدرنیسم، عصر فروپاشی و سقوط تمامی آن دسته از روایت‌های کلانی است که زمانی وعده و نوید نیل به حقیقت و عدالت را سر میدادند. آن چه برای ما و پیش روی ما به جای مانده، نوعی چند گانه گی و کثرت باز و آزاد «بازیهای زبانی نامتناجس» یا کاملاً ناسازگار است، که هر کدام واجد معیار ذاتی و درونی خاصی برای خود است. (۱۱)

چنان که پیش تر گفته شد یکی از رسالت‌های مهم پسامدرنیسم آگاهی دادن به اسارت انسان و تلاش برای رهایی آن است. اکنون این پرسش مطرح میشود که چگونه میتوان جایگاه سوژه (فاعل انسانی) را در نفی روایت کلان لیوتار تبیین کرد.

در پاسخ به پرسش فوق میتوان گفت که در نفی روایت کلان لیوتار، سوژه‌های انسانی در معرض رهایی قرار میگیرند؛ اما این تمام واقعیت نیست. سوژه‌ها زمانی آزاد میشوند که بتوانند از ذهنیت خاص خود نیز گذر کنند و به تعبیر نیچه ابر انسان شوند یا به عبارت دیگر بتوانند جبر ساختاری خاص بودن را بر طرف کنند.

نقد پسامدرنیسم از منظر مبانی اسلامی

همچنان که گفته آمد اندیشمندان پسامدرنیسم اغلب مباحث خویش را در نقد مدرنیته سازمان دهی کرده اند و ادعای مدرنیسم مبنی بر فراروایت دانش تجربی و تحمیل ذهنیت خویش بر همه چیز را به چالش کشیده‌اند. پست مدرنها معتقدند که هر چیزی ذاتاً به دلیل مقهوریت زمینه اجتماعی خاص است و این رابطه قدرت اجتماعی است که چهره خاص بودن آن را پنهان و آثار عام بودن آن را جلوه گر میسازد. از این رو، نفی روایت کلان از سوی طرف داران پسامدرنیسم، به مثابه تلاشی در جهت نقد دست آوردهای مدرنیته است؛ به همین دلیل، برخی از اندیشمندان اسلامی معتقدند که نقد مزبور به درد نقدهای اسلامی بر اندیشه مدرن نیز میخورد. اکبر/حمد پاکستانی یکی از آنهاست که در کتاب «پست مدرنیسم و

/اسلام»، از سازگاری اسلام با پست مدرنیسم سخن میگوید.

حقیقت آن است که برای دین و از جمله اسلام، پسامدرنیسم به مراتب خطرناک‌تر از مدرنیته است؛ چراکه هیچ نوع مبنای واحدی را نمیپذیرد. در واقع، نقد آن بر مدرنیته بنیاد هر نوع تفکر دینی را نیز میزند. این در حالی است که مدرنیته حداقل در اعتقاد به یک سری مبانی فراگیر و جهان‌شمول با اسلام مشترک است. هرچند هر کدام برداشت خاصی از کلان‌روایتها و مصادیق آنها دارد؛ لذا نمیتوان میان نسبی‌گرایی پست‌مدرنیسم با ذات‌گرایی اسلام آشتی داد.

مهم‌ترین نقدی که بر اساس مبانی اسلامی میتوان بر پسا مدرنیسم وارد کرد، این است که جریان مزبور نسبت‌گرا و ضد مبنی‌گرا است. در مقابل ادعای نسبی‌گرایانه و ضد مبنی‌گرایانه پست مدرنها مبنی‌بر اینکه هیچ حقیقت بنیادین و ثابتی وجود ندارد که بتواند واقعی بودن دانش و باورهای آدمی را تضمین کند؛ نگرش مبنی‌گرایانه و ذات‌گرایانه دین اسلام قرار میگیرد که بر وجود برخی از امور و حقایق مطلق، بنیادین، عام، مشترک و جهان‌شمول در زمینه‌های مختلف تأکید دارد. مبنی‌گرایی اسلامی عرصه‌های مختلف هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، غایت‌شناسی و نظایر آنها را پوشش میدهد. به عنوان نمونه، بر خلاف باور پست مدرنها که معتقدند ساختار ذهن بشر یکسان نیست؛ بلکه محصول شرایط محیطی و اجتماعی هر جامعه خاص میباشد. لذا امکان فهم مشترک و تفاهم وجود ندارد. اسلام مبنای عام، مشترک و جهان‌شمولی را برای شناخت قایل است. این مبنای معرفت‌شناسانه میتواند برای انسانها بستری فراهم آورد تا آنها به عنوان دارنده گان قوای شناختی مشترک، از امکان رسیدن به فهم مشترک و تفاهم برخوردار گردند.

نگاه نسبی‌گرایانه پست مدرنیسم علاوه بر موارد فوق، حوزه اخلاقیات و ارزشها را نیز شامل میشود. «ترویج نسبیت اخلاقی، عدم امکان رسیدن به نظریه اخلاقی و ارزشی، شکاکیت اخلاقی، رد اخلاق قانونمند (چه به شکل سنتی و چه به شکل مدرن) و نسبیت سنتها براساس اصل نسبیت اخلاقی» (۲) از دیگر آموزه‌های مورد پذیرش جریان پسامدرنیسم است که در نکته مقابل تعالیم دینی قرار میگیرد.

نسبی گرایی در ارزشها که بر نفی هرگونه نظام ارزشی و اخلاقی مطلق مبتنی میباشد، نظام ارزشی دین و اخلاق را تنها به خواست و اراده فرد یا جامعه وا میگذارد. در این نگرش، همه چیز، از جمله قواعد اخلاقی، ساخته دست بشر تلقی میشود که به اقتضای شرایط محیطی و اجتماعی متفاوت و مختلف، آنها نیز دچار تغییر و تحول خواهند شد. این در حالی است که از نظر مبانی دینی، ارزشهای اخلاقی و حقوقی که از سوی خداوند تعیین و دریافت میشوند، ثابت و لایتغیر اند. (۴)

افزون بر آنچه گفته آمد، نقد پسامدرنیسم از منظر مبانی اسلامی از این جهت نیز مطرح است که جریان فوق با ریشه‌های فطری انسان سر ناسازگاری دارد. یکی از اندیشمندان مسلمان با تکیه بر مبدای قابلیت دین و شریعت قرآنی، میان آموزه‌های دین اسلام با فطرت انسانی هماهنگی و ارتباط وثیقی قایل است. (۵)

از نظر این اندیشمند، تعالیم و گزاره‌های دینی مطابق به فطرت انسانی است و برای پرورش و شکوفایی آن فرستاده شده است. پرواضح است که فطرت، امر ثابت و همیشه گوی میباشد و آنچه که در زنده گوی دچار دگرگونی و تحول میگردد، آداب و رسومی است که وابسته به طبیعت انسان و زنده گوی مادی وی میباشد؛ اما ساختار درونی و روحی انسان که امری خداخواه و خدا جو است، میان تمامی انسانها ثابت و مشترک میباشد. بنابراین، دینی که برای پرورش و بالنده گوی فطرت انسانها آمده است و آموزه‌های آن در هماهنگی کامل با فطرت بوده است، قطعاً ثابت و جاودانه خواهد بود؛ به عبارت دیگر، در جهان بینی اسلامی همه نظامها و قوانین و دستورالعملها برای هدایت و به فعلیت رساندن استعدادهای انسانی و رفع نیازمندیهای او است و با ساختار وجودی و فطرت انسان کاملاً هماهنگ میباشد. براساس هماهنگی با فطرت انسان، خداوند حقوق و تکالیف انسانها را در زمینه‌های مشترک و مربوط به فطرت انسانی، یکسان و مساوی قرار داده است و آن را در همه زمانها و همه مکانها نسبت به همه افراد لازم الاجرا میداند. (۶)

از مجموع مباحثی که در نقد اندیشه پسامدرن به عمل آمد، میتوان به این جمع‌بندی رسید

که آنچه از مقایسه اصول فکری جریان مزبور با مبانی اسلامی بر میآید، ناسازگاری مبنایی چرخش پسامدرن با مبانی مطالعات سیاسی اسلامی است. ویژه گیهای نسبی گرایانه و ضد ذات گرایانه آن، در تعارض با مبانی تفکر اسلام و کل نظریه‌هایی مبتنی بر مبنای گرای قرار دارد. چنین ویژه گیهایی در تفکر سیاسی اسلامی قابل قبول نیستند. چراکه به تبع سنت فکری - عقلی ارسطویی، تفکر اسلامی، مبنای گرا، جوهر گرا و در نتیجه دارای روایت کلان است. (۱)

دیدگاه پساساختارگرایی در باره جایگاه انسان

پیش از بررسی دیدگاه پساساختارگرایی راجع به جایگاه انسان در جهان هستی، لازم است به دیدگاه نحله اروپایی ساختارگرایان در باره جایگاه انسان در جهان هستی و اسارت آن در زمینه اجتماعی اشاره یی شود. این نحله یی از ساختارگرایان، برخلاف ساختارگرایان امریکایی، به تعیین کننده گی (جبر) میاندیشند.

نحله اروپایی ساختارگرایی خود به سه شاخه تقسیم میشود:

۱. ساختار روانی فروید؛

۲. ساختار اقتصادی مارکس؛

۳. ساختار زبانی سوسور و ویتگنشتاین.

وجه اشتراک همه نحله‌های ساختارگرایی در این است که انسانها و کنش گران را در اسارت ساختار میبینند. در ساختارگرایی، ساختار امری ثابت قلمداد میشود. این در حالی است که پساساختارگرایان، ساختار را امری شناور در نظر میگیرند.

پساساختارگرایی با نقدهایی که به ساختارگرایی وارد کرده اند، از آن گذر نموده است؛ در واقع ما را به عصر پسامدرن وارد میکند. پساساختارگرایان در مخالفت با ساختارگرایی، بر این نکته تأکید میکنند که ساختارهای قطعی پنهان نمیتوانند شرایط انسان را تبیین کنند. (۵) بنابراین، در فراساختارگرایی با رویکرد جدیدی مواجه هستیم. در این رویکرد نیز تعیین کننده گی (جبر) وجود دارد و کنش گران در اسارت ساختارها باقی اند؛ اما این اسارت نه به دست ساختار معین و ثابت بلکه به دست ساختار شناور صورت میگیرد. از دید

پساساختارگرایان، زیر ساخت همه یی ساختارها رابطه قدرت در بین نیروهای اجتماعی است. این رابطه قدرت است که در هر زمانی ساختار موقت متناسب با خودش را ایجاد میکند. به طور خلاصه، توجه از ساختار به عقبه ساختار، گذار از ساختارگرایی به پساساختارگرایی است. همچنان که گفته شد در ساختارگرایی، ساختار امری ثابت تلقی میشود؛ در حالی که در پساساختارگرایی، خود ساختار امری شناور و عقبه آن ثابت میباشد. بنابراین، نکته اساسی فراساختارگرایی عبارت است از شناور بودن ساختارها و تأثیرپذیری آنها از زیرساخت رابطه قدرت. منظور از قدرت، قدرت هژمونیک است.

پرسش مهم و اساسی در بحث ساختارگرایی و پساساختارگرایی آن است که این دو، چه تلقی از جایگاه انسان در نظام هستی و زمینه اجتماعی دارند؟ پاسخ ساختارگرایی و پساساختارگرایی به پرسش فوق، دارای تشابهات و تفاوتی است که در زیر برخی از آنها به صورت اجمالی مرور میگردد:

وجوه اشتراک ساختارگرایی و فراساختارگرایی

۱. اسارت کلی انسان در ساختار؛
۲. منشای جبر بخشی از کنش گران اند و اکثریت تأثیرپذیر؛
۳. هر چند ساختارها توسط انسان ایجاد میشوند؛ اما در یک دوره زمانی، گاه خود اسیر ساختار خویش میشود.

وجوه تفاوت ساختارگرایی و فراساختارگرایی

کارگزاران و کنش گران در ساختارگرایی تحت تأثیر جبر واحد و لایتغیر قرار میگیرند که امکان فرار از آن ساختار مشخص وجود ندارد؛ اما امکان تغییر و تحول بین کنش گران مختلف وجود دارد؛ در حالی که در پساساختارگرایی با برجسته شدن نقش رابطه قدرت، این کنش گران هستند که هم نوع ساختار و هم رابطه ساختاری را ایجاد میکنند. به عبارت دیگر، ساختارها به عنوان محصول اراده های بخشی از کنش گران، چند وجهی و چند بعدی است. البته میتوان پذیرفت که کنش گران پس از ساختن ساختارها، ممکن است اسیر ساختارها شوند.

نقد ساختارگرایی و پساساختارگرایی از منظر اندیشه اسلامی

نقد ساختارگرایی و فراساختارگرایی از منظر اندیشه اسلامی در دو سطح جداگانه دنبال میشود؛ در سطح اول، به درک درست اسلام از موقعیت انسان در نظام هستی و ریشه‌یابی صحیح مشکلات اجتماعی انسان و راه حل آنها پرداخته میشود. نقدی که در این سطح، از ناحیه اندیشه اسلامی متوجه ساختارگرایی و فراساختارگرایی میشود؛ بیشتر ناظر به ناتوانی آن دو در تشخیص درست علت اسارت انسان و در نتیجه عدم موفقیت در گشودن راهی برای رهایی است. در سطح دوم، نیز به تبیین دیدگاه اسلام در باره رابطه جبر و اختیار توضیح میگردد. بدیهی است که نوع نگاه اسلام به این مسأله، متفاوت از آن چیزی است که ساختارگرایی و فراساختارگرایی در این خصوص ارایه کرده‌اند.

جایگاه انسان در جهان هستی از نگاه اسلام

زمانی که به تبیین جایگاه و منزلت آدمی در جهان هستی از منظر دین اسلام پرداخته میشود، مراد و مقصود، تعیین میزان قابلیت‌های مادی و فیزیکی، اقتدار و بهره‌مندی انسان در مقایسه با سایر حیوانات و موجودات نیست؛ بلکه مقصود از تعیین منزلت و جایگاه انسان در نظام هستی، قضاوت در باره ارزش‌های معنوی و اخلاقی انسان است. معنای این سخن آن است که نوع انسان نه لزوماً تک تک افراد آن، از چه کمالات بالقوه و بالفعلی برخوردار اند و در فضایل و کمالات ارزشی و اخلاقی موجود دیگری هم رتبه با او یافت میشود یا نه. (۱۱)

برخی دیدگاه‌های بدبینانه نسبت به انسان، در این امور امتیاز خاصی را برای آدمی در نظر نمیگیرند و امتیاز او را در همان برتری‌های مادی و فیزیکی میدانند؛ زیرا، با پذیرش بینش ماتریالیستی، انسان در ماده خلاصه میشود و در حدی یک سیستم ماشینی پیچیده تنزل پیدا میکند. واقعیت این است که برتری‌های تکوینی و فیزیکی آدمی نسبت به سایر موجودات، به خودی خود نوعی فضیلت و کرامت محسوب میشود. لذا انحراف مسیر از این توان‌مندی‌ها، قضاوت منفی در پی دارد. از این‌رو، با مسلم دانستن این گونه منزلت‌های مادی و فیزیکی برای انسان، به سراغ آیات قرآنی می‌رویم تا به لحاظ ارزشی نیز جایگاه انسان در نظام هستی مورد

بررسی قرار گیرد. (۱۱)

در مراجعه اجمالی به قرآن شریف، با سه مفهوم رو به رو میشویم که میتوانند معرف جایگاه و منزلت انسان باشند. انسان در قرآن، به عنوان خلیفه خدا بر روی زمین و موجودی که خدا او را کرامت بخشیده، امانت‌دار خویش قرار داده، معرف گردیده است. با توجه به این که عناوین سه گانه «خلافت»، «کرامت» و «امانت‌داری» اختصاص به انسان دارد و در باره سایر موجودات به کار نرفته است. این عناوین بیان‌کننده منزلت و فضیلت و جایگاه ویژه انسان در نظام هستی اند. (۱۱)

در قرآن چهره انسان توسط کسی به تصویر کشیده شده، که خالق انسان و جهان است. بنابراین، به طور حتم این کتاب الهی خالی از معرف چهره حقیقی انسان نیست. پاسخ پرسشهای مهمی که ترسیم‌کننده چهره واقعی انسان و منزلت آن در نظام هستی هستند، از این متون مقدس قابل استخراج است. این معرف و شناساندن، دارای خصوصیات و ویژه گیهای است که آن را از سایر انسان شناسیها؛ یعنی، انسان شناسیهای مکاتب بشری متمایز میکند. (۱۱)

نخستین ویژه گی انسان شناسی دینی، اتقان و استحکام و قابل اعتماد بودن آن است و این خصوصیت، به دلیل میزان اعتبار منبع این شناخت میباشد. جنبه وحیانی و اتصال به غیب داشتن متون دینی از جمله قرآن کریم، محتوای آن را در زمره اطمینان بخش ترین معارف قرار میدهد. (۱۱)

ویژه گی دوم، انسان شناسی دینی، جامعیت آن است. آموزه‌های دینی با گسترده گی تمام، به همه ابعاد وجود و نیازهای انسان نظر دارد. در انسان شناسی وحیانی، انسان منحصر به همین بدن مادی نیست؛ بلکه جنبه متعالی تری به نام روح دارد که حقیقت وجودی اش است. دین در شناخت انسان، استعدادها، تواناییها و نیازهای او، هم به جنبه مادی و غریزی وی توجه میکند و هم به جنبه معنوی و متعالی او. (۱۰)

خصوصیت سوم انسان شناسی دینی، در تفاوت اساسی آن به نگرشها و فلسفه‌های رایج غربی بر میگردد. همه نگرشهای فوق در این نکته که انسان را یک پدیده میدانند، اتفاق نظر

دارند. مراد از پدیده بودن انسان، این است که انسان را بی ارتباط با مبدای فاعلی و خالق او و بی ارتباط با غایت و هدف نهایی اش مورد مطالعه و بررسی قرار میدهند. در این نگرش، صرفاً به روابط درونی انسان و ارتباطش با سایر اشیاء توجه میشود؛ این در حالی است که در متون دینی، آدمی به عنوان موجودی که با خداوند ارتباط وجودی دارد و در حرکت به سوی غایت و هدف خاصی است، معرفی میشود. (۱۱)

تجربه‌های دنیای غرب به خوبی نشان میدهد که بسنده کردن به داده‌های انسانی جزء حیرت و سرگشته گی چیزی در پی نخواهد داشت؛ انسان نه خود را خواهد شناخت و نه حقیقت جهان را. گواه این ادعا، نظریه‌های متفاوت و یا متعارضی است که در باره انسان داده شده است. بنابراین، سرگشته گی انسان معاصر، تنها بدین دلیل است که در مسایل اساسی جهان‌بینی (خدا، انسان و جهان) به منابع اصلی معرفت که آموزه‌های وحیانی است، بی توجه بوده، خود را در وادی ظلمت و حیرت گرفتار کرده است. از این رو، انسانی که به دنبال حقیقت است و میخواهد به کمال رسد، میباید با تمام وجود، آموزه‌های دینی و وحیانی را مطمح نظر گیرد و آنها را معیار پذیرش یا رد داده‌های سایر علوم قرار دهد. (۱۰) بنابراین، ریشه‌یابی صحیح مشکلات اجتماعی انسان و راه درمان کامل آنها، در گرو این است که انسان بینش مادی خویش را کنار بگذارد و اهداف و معیارهای مناسبی را برای زنده گی اتخاذ نماید. اگر این معیار تغییر نماید و حیات هدفی دیگر پیدا کند که با طبیعت انسان هماهنگ باشد؛ نه تنها با خود دوستی او منافات ندارد؛ بلکه آن را کنترل میتواند. در این صورت درمان حقیقی مشکل بزرگ جوامع پیدا خواهد شد. به موجب دید اسلامی تنها راه حل مشکلات اجتماعی انسان، از میان بردن بینش ماتریالیستی حیات انسانی است. (۸) نظام اسلامی به دلیل آنکه انسان را موجودی دو ساحتی میداند و دنیا و آخرت را به مثابه دو بخشی از حیات انسانی تلقی میکند، توانسته است راه حل اساسی و واقعی برای درمان مشکلات انسانها و جوامع بشری ارائه نماید.

به طور خلاصه، علت ناکامی مکاتب بشری از جمله ساختارگرایی و فراساختارگرایی در رهانیدن انسانها از بلای سرگشته گی و اسارت، نادرست بودن زیربنای فکری آنها در مورد سرشت انسان و جایگاه و منزلت وی در نظام هستی است.

رابطه جبر و اختیار از نگاه اسلام

گرچه ساختارها و شرایط اجتماعی از جهات مختلف بر فرد تأثیر گذار است؛ اما پذیرش چنین امری به معنای نفی اراده و اختیار انسان نیست. در واقع، شرایط مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی زمینه اتخاذ تصمیمهای ویژه یی را فراهم میآورد؛ ولی تحقق چنین امری بدین معنا نیست که آدمی مجبور باشد. گواه این ادعا انسانهای بزرگی اند که در طول تاریخ نه تنها تسلیم شرایط حاکم اجتماعی خود نشده اند؛ بلکه برخلاف آن گام برداشته اند و گاه مسیر جامعه را تغییر داده اند و نقطه عطفی در تاریخ پدید آورده اند. پیامبران بزرگ الهی اغلب یا همیشه در جوامع شرک آلود و طاغوت زده ظهور کرده اند و با وجود چنین شرایطی توانسته اند مسیر جامعه را به سوی توحید باز گردانند. مصلحان بزرگ اجتماعی نیز در سطح پایین تری، موفق به تغییرات سیاسی و اجتماعی جوامع خود شده اند. وانگهی هر کدام از ما نیز چنین امری (تصمیم گیری برخلاف شرایط حاکم جامعه) را بارها تجربه کرده ایم. عزت هنگام فقر، راست گویی به هنگام ضرر، تصمیم گیری برخلاف خواست دوستان یا اطرفیان و مانند آن از جمله این موارد است. (۱۰)

در نقد و بررسی جبر ساختاری، توجه به دو مسأله ضروری میباشد؛ نخست، آنکه در مباحث مربوط به طبیعت و سرشت انسان، بر این نکته تأکید میشود که عوامل متعددی در شکل دهی شخصیت هر فرد سهم است: اموری نظیر خواسته ها و گرایشهای فطری، وراثت، محیط اجتماعی و تربیت، شرایط خاص جغرافیایی و اقلیمی، تجارب و ناکامیها و کامیابیهای فردی. همان طوری که مشاهده میشود، عنصر ساختار اجتماعی را نمیتوان یگانه عامل سازنده شخصیت فرد به حساب آورد؛ دوم، اینکه تأثیر و نفوذ عوامل سازنده شخصیت، به هیچ روی

اختیار و اراده آزاد فرد و نقش سرنوشت ساز او را نفی نمی‌کند؛ در عین حال انسان که تحت تأثیر و نفوذ عوامل مذکور است، مجبور نیست؛ بلکه می‌تواند در برابر مقتضیات آنها مقاومت ورزد و به مسیری پرود که خود انتخاب و اختیار میکند. مناسبات و باورهای مشترک اجتماعی، موجب میشوند که در انسان انتخابها و رفتارهای خاصی ترجیح داده شوند، نه آنکه تعیین کننده قطعی انتخابها و رفتارها باشند. (۱۱)

فرد کنش گر از نگاه تعالیم دینی، نه چنان مقهور جبر است که تسلیم شرایط موجود شود و به نوعی جبرگرایی تن دهد، و نه چنان است که بتواند هر آن چه را اراده کند، انجام دهد. (۲) بنابراین، اختیار و آزادی و قدرت گزینش گری یکی از ویژه گیهای اصلی انسان نسبت به سایر موجودات است که در فرهنگ قرآن و انسان شناسی اسلام بر آن بسیار تأکید گردیده است. آزادی و اختیار انسان در جهان بینی اسلامی، که یکی از لوازم توحید محوری است، باعث میشود که انسان مؤمن با تمسک به حاکمیت و ولایت آفریدگار خویش، خود را از اسارت ساختارهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و ... برهاند.

نتیجه گیری

با مروری بر مطالب گذشته به این جمع بندی میرسیم که جریانهای فکری معاصر، علی رغم اشتراک با تفکر اسلامی در نقد بر مدرنیسم از برخی جهات، زاویه نگاه شان به این مسأله کاملاً متفاوت است. جلوه ها و نمودهای این تفاوت را میتوان در مبانی و بنیادهای هستی شناسی، انسان شناسی، معرفت شناسی و روش شناسی به وضوح مشاهده کرد. از این رو، به نظر میرسد که پست مدرنیسم و پساساختارگرایی برای دین و از جمله اسلام، به مراتب خطرناک تر از مدرنیته میباشد. پست مدرنیسم و پساساختارگرایی هیچ نوع مبنای واحدی را نمیپذیرد و نقد آنها بر مدرنیته، در واقع بنیاد هر نوع تفکر دینی را نیز میزند. این در حالی است که مدرنیته حداقل در اعتقاد به یک سری مبانی فراگیر و جهان شمول با اسلام مشترک است، هرچند هر کدام برداشت خاصی از کلان روایتها و مصادیق آنها دارد؛ لذا نمیتوان میان نسبی گرایی پست مدرنیسم و پساساختارگرایی با ذات گرایی اسلام آشتی داد.

مآخذ

۱. بهروز لک، غلامرضا. (۱۳۸۸). **کاربرد تحلیل‌های گفتمانی در مطالعات سیاسی اسلامی؛ علیخانی، علی‌اکبر و همکاران.** (بی تا). **روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام.** تهران: چاپ دوم، دانشگاه امام صادق (ع)، صص ۵۶۵-۵۷۹.
۲. حقیقت، سیدصادق. (۱۳۸۷). **روش‌شناسی در علوم سیاسی.** قم: چاپ دوم، دانشگاه مفید، صص ۴۷۴، ۴۵۲، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۱.
۳. حقیقی، شاهرخ. (۱۳۸۳). **گذر از مدرنیته: نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا.** تهران: چاپ سوم، نشر آگه، ص ۳۲.
- ۴-رجبی، محمود. (۱۳۸۴). **انسان‌شناسی.** قم: چاپ ششم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، صص ۴۷، ۴۹ و ۵۹.
- ۵- شریعت، جوادی‌آملی. (۱۳۷۳). **در آیین معرفت.** قم: نشر اسراء، ص ۱۱۶.
- ۶- صادقی، عبدالله. (۱۳۸۶). **فلسفه و نظام سیاسی اسلام.** قم: چاپ دوم، نشر زمزم هدایت، ص ۱۳۶.
- ۷- صدر، محمدباقر. (۱۳۶۲). **تئوری شناخت و جهان بینی در فلسفه ما.** ترجمه حسینی، سید حسین. تهران: انتشارات دفتر تحقیقات و انتشارات بدر، ص ۱۹۰.
- ۸- کیت‌نش. (۱۳۸۷). **جامعه‌شناسی سیاسی معاصر.** ترجمه دلفروز، احمدتقی. تهران: چاپ پنجم، نشر کویر، صص ۵۱-۵۷، ۵۷، ۵۸، ۵۹-۶۱.

۹- گرامی، غلام حسین. (۱۳۸۴). **انسان در اسلام**. قم: دفتر نشر معارف، صص ۳۰، ۳۱-

۳۳، ۱۷۰، ۳۱-۳۳، ۱۷۰.

۱۰. لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۸۱). **وضعیت پست مدرن**. ترجمه نوذری، حسین علی.

تهران: گام نو، ص ۲۱.

۱۱- واعظی، احمد. (۱۳۸۴). **انسان از دیدگاه اسلام**. تهران: چاپ ششم، انتشارات

سمت، صص ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۰، ۱۷-۱۸، ۱۸، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۷-۱۸، ۱۸، ۱۳۱.