

فصلنامه | سال اول | بهار ۱۳۹۹

نقد دینی ۱

چیستی و چرایی نواندیشی دینی

با آثاری از:

هوشمند جلال، احمد علوی
رضا علیجانی، حسن فرشتیان
حسن محدثی گیلوایی
علیرضا معزی، هاوژین ملا امین
صدیقه وسمقی
و حسن یوسفی اشکوری

پدر، پسر، روح القدس

حاشیه‌ای بر آخرین نامه
دکتر شریعتی به پدرش
محمد جواد اکبرین

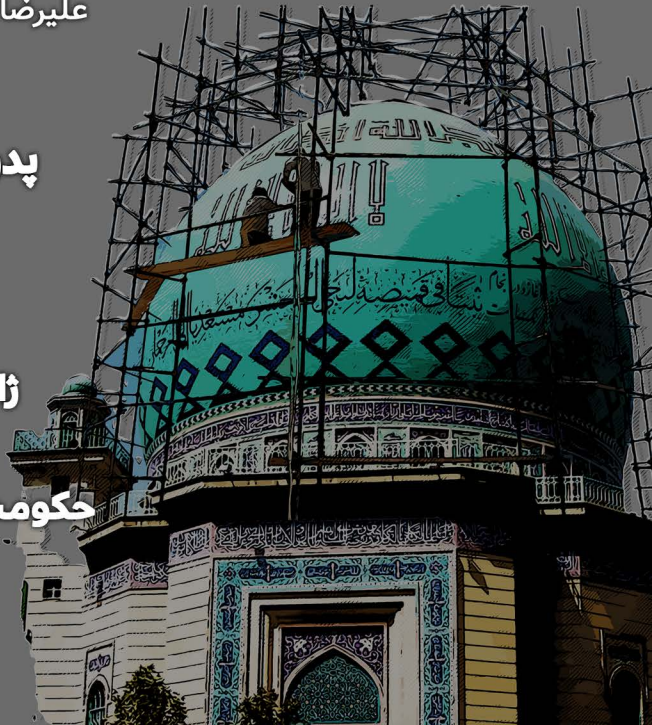
سینمای دینی

ژانر یا تمامیت‌خواهی؟

شهاب عموپور

حکومت، مشروعیت، عدالت

زنده‌یاد رضا بابایی



نقد دین

فصلنامه | سال اول | شماره ۱ | بهار ۱۳۹۹

نقد دینی

فصلنامه نقد دینی | سال اول | شماره ۱ | بهار ۱۳۹۹ | ۱۹۷ صفحه

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: حسن یوسفی اشکوری

سر دبیر: محمد جواد اکبرین

شورای اندیشه: حسن یوسفی اشکوری، رضا علیجانی، حسن فرشتیان

طراح، صفحه آرا و مدیر سایت: محمد حیدری

www.naqdedini.org

فصلنامه با پست الکترونیکی زیر

میزبان نامه‌ها و مقالات خوانندگان است:

Email: info@naqdedini.org

حق چاپ و نشر الکترونیکی و کاغذی فصلنامه نقد دینی محفوظ است.

بازنشر مقالات یا بخشی از آنها با ذکر مأخذ آزاد است.

فهرست

درآمد | ۴

پرونده: چیستی و چرایی نواندیشی دینی

مفهوم دین | هوشمند جلال | ۸

چالش‌های نوین و نهادهای کهنه | احمد علوی | ۲۴

کارکرد سه‌گانه نواندیشی دینی | رضا علیجانی | ۴۱

نواندیشی دینی و نحله‌های دیگر | حسن فرشتیان | ۵۲

روشن‌فکری دینی و تحقق ناتمام تاریخی، اجتماعی | حسن محدّثی

گیلوایی | ۶۹

روشنفکری دینی و مساله‌ی تعریف | علیرضا معزی | ۸۲

مسیح به مثابه‌ی روش | هاوژین ملا امین | ۱۰۱

احیای تعقل و اختیار | صدیقه وسمقی | ۱۲۰

راهبردها و بایسته‌ها | حسن یوسفی اشکوری | ۱۲۹

مقالات

پدر، پسر، روح‌القدس | محمد جواد اکبرین | ۱۴۹

سینمای دینی؛ ژانر یا تمامیت‌خواهی؟ | شهاب عموپور | ۱۶۴

حکومت، مشروعیت، عدالت | زنده‌یاد رضا بابایی | ۱۷۵

کتابخانه (معرفی دو کتاب) | سارا رضائیه | ۱۸۷

هو الحکیم

درآمد

سرانجام پس از ماهها پیگیری و همت جمعی از دوستان، دفتر فصلنامه نقد دینی باز شد تا از دین، نقد دینی و ضرورت بازسازی اندیشه دینداران بگویند و تازه‌های صاحب‌نظران را در نقاط مختلف جهان، به ویژه در بستر اسلام و ایران، در جامه‌ای تازه گرد آورد و نخستین نشریه فارسی‌زبان این حوزه در خارج از کشور باشد.

موضوع پرونده ویژه در نخستین شماره از این فصلنامه چیستی و چرایی نواندیشی دینی است. این موضوع اگرچه مکرر است اما به معنای مصطلح، تکراری نیست. هر چه جهان و انسان تغییر می‌کند پرسش‌هایی خاص و متفاوت از دین در جهان جدید، زاده یا تجدید می‌شود و چیستی و چرایی وجود نحله‌ای از دینداران یا دین پژوهانی که به این مواجهه می‌اندیشند بیشتر خود را نشان می‌دهد.

انتشار دفتر نخست این فصلنامه، همزمان شده است با فراگیری ویروس و بلا و ابتلای عالمگیری که علاوه بر به چالش کشیدن همه وجوه حیات انسان، الهیات را نیز با پرسش‌ها و تنش‌ها و چالش‌هایی تازه روبه‌رو کرده است. صاحب‌نظران بزرگواری که دعوت فصلنامه را برای این پرونده پذیرفته‌اند در ۹ مقاله به این پرسش‌ها پاسخ داده اند: آیا نواندیشی دینی با «دغدغه ایمانی» در پی دفاع از متون و گزاره‌های دینی به زبان امروز و خرافه‌زدایی از ساحت دین است؟ آیا

نواندیشی دینی با «دغدغه آکادمیک و علمی» در پی یک پروژه پژوهشی درباره اجزاء مختلف دین و احیاناً تبیین نسبت آن با دنیا و انسان جدید است؟ آیا نواندیشی دینی با «دغدغه روشنفکری» (نه الزاماً و انحصاراً آکادمیک) به دنبال روشنگری و نوزایی فکری در یک جامعه دینی است و ایجاد تغییرات اجتماعی در جهت آزادی، عدالت و اخلاق را دنبال می‌کند؟ اگر دغدغه نواندیشی دینی ترکیبی از دو یا سه مؤلفه فوق است، کدامیک متغیر اصلی است؟ آیا پروژه نواندیشی دینی نسبتی با وضعیت جامعه مخاطبش دارد و مثلاً ترکیب جمعیت و میزان و درصد مذهبی بودن یا نبودن جامعه تأثیری در این پروژه و کمیت و کیفیت آن نمی‌گذارد؟ و سرانجام با توجه به کارنامه حکومت دینی در ایران و واکنش جامعه به آن، آیا می‌توان برای پروژه نواندیشی دینی در جامعه کنونی ایران همچنان جایگاهی قائل بود؟

در صفحات خارج از این پرونده، سینماگری در آنچه که سینمای دینی خوانده می‌شود تأمل کرده است. مقاله‌ای دیگر به قصه نامکرر حیات و هویتِ دکتر علی شریعتی پرداخته است که از پیش‌کسوتان بازسازی و تجدید فکر دینی در نیم سده اخیر به شمار می‌آید؛ چنانکه این شماره نیز در چهل و سومین سالروز درگذشت او منتشر می‌شود. در ادامه، گفتگویی با زنده‌یاد رضا بابایی در باب "حکومت، مشروعیت و عدالت" فرصتی است برای گرامیداشت یاد این نواندیش دینی که بهار جاری در ۵۵ سالگی و پس از ماهها ابتلا به سرطان از جمع ما رفت؛ گفتگویی که در زمان حیات او منتشر نشده است. پایان‌بخش فصلنامه نیز معرفی دو کتاب است که سال گذشته توجه علاقمندان به این حوزه را جلب کرده است.

از همت و مهر صاحب‌نظرانی که در معماری این شماره همراه‌مان بوده‌اند سپاسگزاریم. مشتاقانه میزبان آثار خوانندگان‌مان هستیم و محتاج نقد و نظرشان تا کاستی‌های هر دفتر از دفتر پیشین کمتر باشد. به امید روزگاری که انسان و ایمان، در جهان و ایران‌مان ارزان نباشد.

حسن یوسفی اشکوری، محمد جواد اکبرین،
رضا علیجانی و حسن فرشتیان

چیستی و چرایی نواندیشی دینی



مفاهیم اساسی دین و نواندیشی دینی:

مفهوم دین

هوشمند جلال

ترجمه از کردی: عدنان حسن پور

تمامی تفکرات نواندیشانه سعی در بازتعریف مفاهیم اساسی خود دارند، مفاهیمی که قوام‌دهنده‌ی یک ساختار و بنیاد محسوب می‌شوند. در ارتباط با دین و ماهیت و ضرورت تفکر نواندیشانه نیز همین قاعده صادق بوده و باید مفاهیم اساسی مرتبط با این حوزه بازتعریف شوند. همان‌گونه که هگل تأکید می‌کند، در اندیشه به طور عام و مخصوصاً در اندیشه‌ی دینی، «مفهوم» همان «ذات و امر مطلق» است. «مفهوم» به‌سان تخمی که از دل آن درختی کامل قد می‌کشد، تمامی خصایص، سرشت و نوع شاخه‌های درخت را در درون خود مستور است، اما نه به گونه‌ای که بتوان رگ‌ها و برگ‌ها را پیش از پدیدار شدن کامل درخت، در مقیاسی کوچک و به وسیله‌ی یک ذره‌بین مشاهده کرد، بلکه مراد، وجود روحی آن‌هاست. خود معرفت چیزی نیست مگر توسعه و بسط مفاهیم، بسط هر آنچه که در بطن مفاهیم نهفته بوده و هنوز رخ نمایان نکرده و متولد نشده است.

در اندیشه‌ی دینی یکتاپرست یا توحیدی، ما با مجموعه‌ای از مفاهیم اساسی و پایه‌ای مواجه هستیم که خوانش و بازتعریف مجدد آن‌ها قدمی ضروری و اصلی است در شناخت احتمالات و امکانات فراروی رها شدن دین و باورمندان دینی از وظیفه‌ی سنگین و غیرقابل تحملی که بر دوش گرفته‌اند. و البته هم‌زمان بهترین معیار است برای نقد و بررسی اندیشه‌ای که مدعی نواندیشی است. اما اهمال و عدم تدقیق در مفاهیم بنیادی مزبور منجر به تداوم حضور دین و باورمندان دینی در درون پسمانده‌ی تجربه‌های منسوخ دینی و گره‌زدن اندیشه‌ی دینی و خرد باورمندان به بینش‌های سنتی، و در نهایت هم بی‌اعتباری مبلغین مدعی نواندیشی خواهد گشت.

مفاهیم اساسی و قوام‌دهنده‌ی ادیان یکتاپرست تا حدود زیادی مشابه هم هستند، می‌توان مفاهیمی چون «خدا و ماهیت آن، امر قدسی، سروش، کلام الهی، نبوت، ایمان، پرستش، تجربه‌ی دینی و زبان دین» را در زمره‌ی مهم‌ترین مفاهیم اساسی و برساننده‌ی ادیان توحیدی محسوب کرد. به همین دلیل بازتعریف و ارائه‌ی تعاریفی متفاوت از تعاریف سنتی برای این مصطلحات، یکی از وظایف مهم و در عین حال دشوار نواندیشی دینی است، به شرطی که اندیشه‌ی مذکور قادر به انجام چنین کاری در محدوده‌ی خود دین باشد. چرا که دین با وجود علم و فلسفه، اگر قادر به خلق مجدد موجودیتی دینی، در هر معنایی، برای این مفاهیم باشد، آن‌گاه می‌توان گفت بی‌تردید چالشی بزرگ را پشت سر گذاشته است. در تاریخ ادیان توحیدی، برخی از نواندیشان دینی توانسته‌اند با تمسک به علم و نگرش‌های فلسفی، برخی از این مفاهیم را جانی تازه بخشند. به نحوی که این مفاهیم با وجود هرژمونی علم و فلسفه و علی‌رغم حضور و جدلی نه چندان چشم‌گیر، وجود و حضور خود را تداوم بخشیده‌اند. اما عمده‌ترین مفهومی که به‌سان عنصر مادر

و بازنمایاننده‌ی کلیه‌ی مفاهیم دیگر ایفای نقش می‌کند، همانا خود مفهوم دین است.

بازتعریف مفهوم دین به جهت صبغه و سابقه‌ی نواندیشی دینی مطالبه‌ای منطقی است، از دیگر سو مطالبه‌ی مذکور مانعی جدی فراروی نواندیشی دینی نیز هست. پرسش مشخص ما این است: نواندیشی دینی چگونه خود دین را بازتعریف کرده است؟ آیا قادر بوده دین را به نحوی بازتعریف نماید که منجر به زایش آزادی خرد و به طور کلی زایش آزادی در معنای عام آن گردد؟ و آیا اساساً قادر به چنین کاری هست؟ آزادی خرد و تفکر آزاد عقلانی یکی از پیش‌نیازهای منطقی بازتعریف مفهوم دین است، چرا که در فقدان آن نمی‌توان مفاهیم اساسی و دیگر عوامل تشکیل دهنده‌ی دین را بازتعریف کرد. حتی اگر به چنین کاری هم دست یازیم از دو حالت خارج نخواهد بود: یا در دام تکرار و کلیشه گرفتار شده و مفاهیم در همان شکل اولیه و گذشته‌ی خود بازتولید خواهند شد، و یا در کشمکش و تضادی بزرگ با خود دین، در معنای سنتی این مفهوم، قرار خواهیم گرفت. از دیگر سو، اگر این پیش‌نیاز منطقی را در بازتعریف دین لحاظ نکنیم، دین مجدداً به بن‌بست خورده و قادر به پاسخ‌گویی به پرسش‌های الهیاتی و هستی‌شناختی انسان معاصر نخواهد بود، و در گرداب کشمکش‌ها و دعوای علم، فلسفه و اندیشه‌ی انسان معاصر با دین غوطه‌ور خواهد شد. یعنی اگر نواندیشی دینی قادر به ارائه‌ی چنین معنا و تعریفی برای دین نبوده باشد (و زین پس هم قادر بدان نباشد)، آیا اساساً می‌توان ادعا کرد که توانسته دیگر مفاهیم اساسی را ورای معانی منسوخ و سنتی آن‌ها بازتعریف نموده یا در آینده بازتعریف نماید؟ و اگر پاسخ ما به چنین پرسشی منفی باشد، آیا نمی‌توان گفت نواندیشی دینی

صرفاً" همان طعام بیات و سرد قدیمی را گرم کرده و بر سر خوانی نونوار عرضه داشته است؟

علی‌رغم تمامی تفاوت‌ها و دشواری‌های منطقی فراوری بازتعریف دین، اما علوم مختلف و فلسفه همواره اقدام به ارائه‌ی تعاریفی متعدد از آن نموده‌اند که در این مقال مجال پرداختن به آن نیست.^۱ از دیدگاه تحقیقات علمی، دین محصول جامعه، فرهنگ، ناخودآگاه و روان انسان در نسبت با خدا، امر قدسی و قدرت ماورایی است. علی‌رغم تفاوت‌های نگرشی فیلسوفان، اما باز می‌توان گفت که از دیدگاه فلسفی نیز دین محصول سطحی از خودآگاهی و اندیشه‌ی بشری در نسبت با امر نامتناهی است. اما در اندیشه‌ی دینی توحیدی، برای مثال در اندیشه‌ی اسلامی^۲، دین عبارت است از نگاه و وضعیتی الهی نسبت به بشر. اعتقاد به این که دین ساخته و پرداخته‌ی دست بشر باشد یا از سوی خدا نازل شده باشد، دربرگیرنده‌ی دو معنا از معانی عمومی و جامع‌نگر تعریف دین هستند که در حوزه‌های علم، فلسفه و دین به نتایج کاملاً متضاد و متفاوتی انجامیده و موجب بروز بن‌بست‌های متعددی شده است، به نحوی که انسان متدین معاصر در میان ده‌ها پرسش بی‌پاسخ هستی‌شناختی و الهیاتی در تردید و سرگردانی به سر می‌برد. در نهایت منشاء الهی آن موجب شده که خود دین نیز در میان خرد

۱. نک: فراس سواح، دین الانسان، منشورات دار علاء الدین، ط، سوریه / دمشق، ۲۰۰۲، صص ۲۲-۲۹.

۲. نک: أبو البقاء، کلیات، ج ۳، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، ۱۹۸۲، صص ۳۲۷-۳۲۹.

هم‌چنین: الجرجانی، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ۲۰۰۴، صص ۹۲ و ۹۳.

آزاد و خرد اسیر و وابسته سرگردان باقی بماند، زیرا که منشاء الهی دین به مطالبه‌ی تسلیم‌شدن اندیشه انجامیده و خواهد انجامید؛ تسلیم شدن خرد، اندیشه و رفتارهای بشری در مقابل خدا، سپس در مقابل خواست تبلور یافته‌ی خدا در کلام الهی که از طریق تسلیم شدن به فهم پیامبران و به تبع آن، ائمه، علما، مفسرین و نهادهای دینی به وقوع می‌پیوندد.

بدین ترتیب وقتی که دین و اندیشه‌ی دینی خواه ناخواه در تضادی واقعی با فهم و تحلیل‌های علمی و فلسفی قرار گرفته و دین قادر به پاسخ‌گویی به پرسش‌های الهیاتی، هستی‌شناختی و علمی انسان معاصر نباشد، آن‌گاه نواندیشی دینی به مثابه‌ی رهیافتی کارآمد جهت برون‌رفت از تناقض‌ها و بن‌بست‌های موجود و رفع سرگستگی و انفعال انسان متدین، ضرورت می‌یابد. پر واضح است که تولد نواندیشی دینی منبعث از همین ضرورت بوده و کماکان امری معنادار و نقش‌آفرین بوده و خواهد بود. به طور کلی و در ارتباط با ضرورت مذکور می‌توان گفت که نواندیشی دینی به معنای تفکر نفی‌کننده‌ی دیگری و مدافع دین سنتی، تفکر تداوم‌گرا و دفاع‌گرا، و تفکر انطباقی و التقاطی بوده و خواهد بود، و همین معانی را نیز برجسته کرده و کماکان می‌تواند در همین نقش‌ها ظاهر شود.

با این حساب می‌توان نواندیشی دینی را صرفاً "در دو مفهوم و نقش اصلی خلاصه کرده و به عنوان تفکری غیرضرور و عقیم به تاریخ سپرد، هم‌چنین می‌توان با ابتناء بر بازتعریف مفهوم دین و دیگر مفاهیم مرتبط، آن را اندیشه‌ای ضروری و پرفایده قلمداد کرده و معنا و نقشی جدید برایش تعریف کرد. دو نقش و معنایی که نواندیشی دینی را هم‌چو تفکری غیرضرور و عقیم بازنمایی خواهند کرد عبارت‌اند از: «نفی و دفاع» و «انطباق و دفاع». حتی در

موقعی هم که تفکر دینی بالاجبار و با آراستن خویش به قصد تداوم سنت‌های رسوب‌کرده، در پی انطباق خود با جریان معرفتی مسلط زمانه بوده، همواره "دفاع و پافشاری" یکی از خصایص همیشگی‌اش بوده و در آینده هم خواهد بود. اما "دفاع" می‌تواند هم ناخواسته و

در نواندیشی دینیِ رهایی‌بخش، مفاهیم اساسی دین مجدداً بازتعریف خواهند شد، دوگانه‌ی "انسان‌بنیاد" و "خدابنیاد" کنار نهاده و معنایی جدید آفریده خواهد شد، خدا دیگر در یک نسبت تسلیم‌خواهانه با بشر نبوده و در بطن نوعی اضطراب و دل‌مشغولی هستی‌شناختی قرار خواهد گرفت.

منفی باشد، هم خواسته و مثبت، تفاوت در موضوع مورد دفاع است. این دو نقش و دو معنای تفکر دینی و نواندیشی دینی از قرون وسطای مسیحیت و قرون میانی اسلام شروع شده و تا به امروز هم به حیات خود ادامه داده‌اند؛ یعنی از گفت‌گوی مابین عقل و نقل و عقل و ایمان شروع گشته و تا تلاش‌های مطایبه‌آمیز منطبق‌سازی اعجاز علمی با کلام الهی تداوم پیدا کرده است. قصد ما در این مجال پرداختن به جزئیات معانی و نقش‌های منفی نواندیشی دینی نیست، چرا که موضوعی مستقل، دامنه‌دار و بحث‌برانگیز است. اشاره‌ی مختصر ما به این مسأله صرفاً نوعی زمینه‌سازی برای پرداختن به امکان و احتمال ظهور نوعی از نواندیشی دینی بود که نه نفی‌کننده است و نه مدافع، نه در پی

انطباق است و نه آراستن خویش، بلکه در پی رهایی بخشی است. می توان با اشاره به چند نکته ی مهم، ماهیت، ضرورت و فایده ی این نحو از نواندیشی دینی را مورد بحث قرار داد.

در نواندیشی دینی رهایی بخش، مفاهیم اساسی دین مجدداً بازتعریف خواهند شد، دوگانه ی "انسان بنیاد" و "خدا بنیاد" کنار نهاده و معنایی جدید آفریده خواهد شد، خدا دیگر در یک نسبت تسلیم خواهانه با بشر نبوده و در بطن نوعی اضطراب و دل مشغولی هستی شناختی قرار خواهد گرفت. پر واضح است که دین هرگز قادر به رها شدن از قید خدا نیست، خدا در تمامی کنش های دینی، حتی در کنش های تقابل آمیز و خصمانه نیز، حضور داشته و خواهد داشت. اما دین می تواند کیفیت وجودی و نحوه ی حضور خدا را در جهان متحول و تغییر دهد. بدین ترتیب دوگانه ی انسان بنیاد و خدا بنیاد از دوگانه ای متضاد و متخاصم به سوی دوگانه ای هم بسته و درهم تنیده حرکت می کنند. غایت این حرکت رها شدن دین از چالش تاریخی تباین و تخصم با علم و فلسفه است، اما نه به مثابه ی نفی کننده، مدافع یا انطباق دهنده، بلکه به مثابه ی عاملی بی طرف که در قبال علم و فلسفه رویکردی علی السویه و بی طرفانه خواهد داشت. بدین ترتیب متدینین و باورمندان نیز از درگیر شدن با پاسخ ها و تفاسیر رها گشته و در پی دست یازی به معنا خواهند بود.

نواندیشی مسیحی از قرون وسطی به بعد رویکردی متفاوت با اسلام در پیش گرفت، اما «پل تیلیش» به عنوان یکی از اندیشمندان برجسته ی این حوزه، در این نقطه متوقف نشده و با ادامه ی افق پیش رونده ی نواندیشی، دین را این گونه بازتعریف می کند:

«دین وضعیتی است که در آن به استقبال نامشروط بودن می رویم، اما فرهنگ به معنای استقبال از اشکال مشروط و اتحاد درونی

آن‌هاست... دین از طریق تحقق یگانگی معنا، کلیه‌ی کنش‌های روحانی را به سمت دستیابی به یک مفهوم غیرمشروط از معنا سوق می‌دهد. بنابراین فرم‌زدایی از معنا و گذار کردن از آن به خصلت دین تبدیل می‌شود... اما فرهنگ در برابر اتحاد و یگانگی برخی واحدهای معنایی خاص توقفی کوتاه نموده و به صورت کلی قادر به گذار و فرارفتن از آن نیست... دین در قلمرو دانش، وضعیتی است که در آن از وجود نامشروط استقبال می‌شود، وجود نامشروط به مثابه‌ی بنیاد و شکاف کلیه‌ی گفتارهای خاص و اتحاد و یگانگی آن‌ها... تفسیر معنا همان تفسیر وجود است، چرا که معنا، وجود را به عنوان یک پاسخ‌گوی روحی فرامی‌خواند... دین و فرهنگ به سمت یگانگی کامل اشکال معنا حرکت می‌کنند، اما یگانگی مذکور برای فرهنگ واپسین ایستگاه اثرگذاری است، ولی برای دین نوعی نماد است... فرهنگ یکی از اشکال بازنمایی و تعریف دین است، اما دین مضمونی حقیقی در متن فرهنگ است»^۱.

توضیح گزاره‌ها و تعبیر کلی‌تیلیش در باب دین و معانی عمومی آن، مستلزم پرداختن به چندین مسأله، مفهوم، موضوع، تحلیل و توجیه دیگر است. توجیه و تعریف دین به مثابه‌ی یک رهیافت نامشروط و حرکت روح به سمت معنای نامشروط، مستلزم اثبات مفهوم مزبور در متن کلیه‌ی مسائل و موضوعاتی است که در درون اندیشه‌ی دینی از یک سو و علم و فلسفه از دیگر سو، مورد مباحثه و جدل قرار می‌گیرند، مسائلی چون سرشت و حقیقت دین، ایده، امور انضمامی، فرهنگ، اشکال معنا، امور عملی و... تیلیش به چنین توجیه و تعریفی دست زده است، اما تیلیش موضوع بحث

Tillich, what is religion, Harper & Row, New York, 1973, pp: 59- 60, 1. 66, 72-73

کنونی ما نیست، بلکه وی صرفاً" به عنوان یکی از نمونه‌های نحله‌ای از نواندیشی دینی مورد اشاره قرار گرفت که با ابتناء بر بازخوانی مفاهیم اساسی دین سعی در اثبات ضرورت و فایده‌ی چنین رهیافتی دارند. بازخوانی یک مفهوم دینی مشخص -به‌سان آنچه که مدنظر تبلیغ است- از سویی می‌تواند تمامی اضطراب‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و الهیاتی انسان را پوشش داده و از دیگر سو سرشار از آزادی، حرکت و پویایی باشد، چنین امری می‌تواند منجر به جوانه زدن دیگر مفاهیم و عناصر بنیادین درخت دین شود. برای مثال در تلاش‌های فکری تبلیغ که مبتنی بر دین است، ایمان به عنوان سرشت دین چنان معنای نوینی کسب می‌کند که حتی از گفت‌گو در باب وجود و عدم وجود خداهم هراسی به دل راه نمی‌دهد و آن را به دیدهی مثبت می‌نگرد، چرا که معتقد است: «ورود به امر نامشروط، چنان که ذکر شد، با استنتاج مفهوم سرشت دین که ما بدان ایمان می‌گوییم، گره می‌خورد. در کلیه‌ی اعمال و وظایف روح، ایمان با ابتناء بر نامشروطیتی حقیقی شکل می‌گیرد. به همین دلیل ایمان شبیه هیچ عمل و وظیفه‌ی دیگری نیست، نه مشابهتی با کنش‌های تئوریک دارد -آن‌گونه که فهم اشتباه غالب تصور می‌کند- و نه شباهتی با امورات عملی دارد -آن‌گونه که فهم غالب بر آن تأکید می‌کند^۱... ایمان یعنی درگیر شدن با واپسین دل‌شوره‌ها و اضطراب‌ها^۲».

تبلیغ در این معنا از ایمان، که پرداختن کامل به آن کار یک کتاب مستقل است، ایمان را مجدداً" به آغوش همان فاکت‌های علمی و تاریخی و استدلالات فلسفی بازمی‌گرداند که پایه‌های ایمان سنتی

۱. Ibid, p: 76.

۲. Tillich, Dynamics of Faith, Harper Brothers, New York, 1958, p : 1.

بشر را نابود کرده بودند. وی در این معنا و مفهوم، ایمان را از استنتاجات مخرب و کشنده‌ی خارجی‌اش رهایی بخشیده و آن را با مفاهیم انسان‌دوستی و ستایش زندگی مأنوس و مألوف می‌گرداند. در این معنا، خدا و جهان، ایمان و بی‌ایمانی، و وجود و عدم وجود خدا با اضطراب‌های بشر گره خورده و بحران بزرگ دین و اندیشه‌ی دینی، و حلقه‌ی ارتباطی قدیمی مابین انسان و خدا، یعنی همان سروش، کلام الهی و کتاب مقدس، شکسته می‌شود. پرداختن به ماهیت اندیشه‌ی مذکور -چه فلسفه‌ی دین باشد، چه الهیات و خداشناسی یا کلام در عنوان اسلامی آن، و یا حتی آن‌چه که دین‌شناسی می‌خواندش- نه تنها کاری است ضرور و مهم، بلکه در بافتار جوامع مسیحی و علی‌الخصوص جوامع مسلمان، حکم شفادهنده را دارد.

در جهان اسلامی، متعاقب اقدامات و تلاش‌های اعتزالیون، عرفا، فیلسوفان و تئوفیلسوفان، که تا به امروزهم اصول‌گرایی مسلط اسلامی سعی در بیرون راندن آن‌ها از بدن بیمار خویش دارد، شاهد چندین تلاش نواندیشانه‌ی آشکار و برخی اوقات ضمنی و غیرمستقیم بر ضد رهیافت دفاع‌گرایانه بوده‌ایم. ذکر دو نمونه تا حدودی راهگشا خواهد بود، اولی تلاشی است که در جامعه‌ی عربی به انجام رسیده و دومی‌هم در جامعه‌ی ایرانی. این دو نمونه در ابتدای نواندیشی دینی رهایی‌بخش و غیردفاع‌گرایانه قرار داشته و در تلاش برای بازتعریف مفاهیم اساسی دین هستند. اما تلاش‌های مذکور یا از طریق نوعی پنهان‌سازی و به نحوی کلی صورت پذیرفته‌اند، و یا اساساً "هنوز به مرحله‌ی اقدام پای نهاده‌اند. بیشترین این تلاش‌ها معطوف به ارائه‌ی تعریفی جدید از سروش و کلام الهی است، یعنی معطوف به حلقه‌ی ارتباطی دیرینه‌ی مابین خدا و انسان. به عبارت دیگر، این‌گونه تلاش‌های نواندیشانه بر

شکستن حلقه‌ی مذکور و دستیابی به نقطه‌ی اتصال دوگانه‌ی خدا بنیاد و انسان بنیاد متمرکز شده و سعی می‌کند با ابتناء بر این شبکه‌ی ارتباطی، به بازتعریف مفهوم دین مبادرت ورزند. ولی نباید این واقعیت را فراموش کرد که تلاش نواندیشانه‌ی مذکور هنوز در ابتدای مسیر قرار داشته و با تمرکز بر شبکه‌ی ارتباطی پیش‌گفته، هنوز قادر به پرداختن به برخی مفاهیم اساسی دیگر و اقرار صریح به ضرورت بازتعریف مفهوم دین به عنوان یک پیش‌نیاز منطقی هرگونه تلاش نواندیشانه، نبوده‌اند. از همین رو می‌توان گفت که هنوز پایی در اندیشه‌ی منسوخ قدیم و پایی هم در اندیشه‌ی جدید داشته و همین امر موجب بروز تناقضات فکری در درون نواندیشی دینی شده است، صدالبته می‌توان با دیده‌ی اغماض به این تناقضات نگریسته و آن را نتیجه‌ی نونهال بودن نواندیشی دینی دانست.

«نصر حامد ابوزید» با بازتعریف مفاهیم سروش، کلام الهی، پیامبر، زبان دین، گفتمان دینی و میراث دینی، درچه‌ای نو بر روی دین می‌گشاید. اما به دلیل شرایط فکری گفتمان مسلط دینی و هژمونی اصول‌گرایی اسلامی، نگرش‌ها و مفاهیم دینی مجدداً به نوعی تناقض‌گویی دچار گشته و قادر به گذار کامل از اصول‌گرایی نشدند. در کتاب «مفهوم‌النص» و با ارجاع به مفهوم سروش، البته با اندکی پوشیدگی، دین (دین اسلام) به مثابه‌ی تبلور رؤیای یک اجتماع بشری در نظر گرفته شده که قادر به پاسخ‌گویی به ضرورت‌های انضمامی انسان می‌باشد.^۱ در اینجا^۲ متن و سروش به عنوان پایه‌های اساسی یک تمدن، و نه یک دین، تعریف می‌شوند.

۱. نک: أبو زید، نصر حامد: مفهوم النص، المركز الثقافی العربی، بیروت - لبنان،

ط ۸، ۲۰۱۱، صص ۵۹-۶۹.

۲. همان، ص ۹.

در نگرش مذکور، سروش^۱ به سان هر گفتمان دیگری نمایان‌گر جامعه‌ای است که خود را متعلق بدان می‌داند، و این بدان معناست که سروش یک محصول فرهنگی است. قرآن اگر حتی سرشتی الهی هم داشته باشد باز بدین معنا نیست که نمی‌تواند یک متن

در باور مجتهد شبستری، نواندیشی و راه‌حل را باید در بازنگری در اصول و نه فروغ دین، جستجو کرد، یعنی باید توجه خویش را از معنای دین به مفهوم ایمان معطوف نماییم. تغییر مذکور منجر به ظهور یک تحول اساسی در کلیت ساختار دینی خواهد شد.

انسان‌ساخته باشد، از یاد نبریم که قرآن در متن زبان و تاریخ تبلور می‌یابد، پس می‌توان گفت که انسان‌ساخته است. باور به منشاء الهی قرآن به معنای غیرواقعی بودن مضامین و عدم ارتباط آن با بشر و مناسبات دیالکتیکی بشر و واقعیت انضمامی نیست. یعنی در اندیشه‌ی مذکور "منشاء" و "سرشت" سروش از هم تفکیک می‌شوند. سرشت انسان‌ساخته‌ی سروش، آزادی اندیشه و پویایی تحلیلی را در بطن دین ایجاد کرده و کلیه‌ی کنش‌های دینی با اتکا بر همین سروش شکل خواهند گرفت. شاید تفکر نواندیشانه‌ی حاضر قادر به بازتعریف مفاهیم اساسی حوزه‌ی دین نبوده و تنها بتوان آن را به عنوان اولین قدم، سرآغاز یا زمینه‌ای برای اهتمام ورزیدن به چنین کاری لحاظ نمود، اما این مسأله هیچ از اهمیت

۱. همان، مفهوم الوحی، صص ۳۱ - ۵۸.

آن نکاسته و می‌توان ادعا کرد که به اندازه‌ی اصل کار اهمیت دارد. ضرورت‌های انضمامی جامعه تمامی ادیان را مجبور به بازتعریف خود به عنوان یک دین امروزی خواهد نمود.

در جریان نواندیشی دینی ایران نیز شاهد نمونه‌ای مشابه نزد "مجتهد شبستری" هستیم؛ در باور وی نواندیشی و راه‌حل را باید در بازنگری در اصول و نه فروغ دین، جستجو کرد، یعنی باید توجه خویش را از معنای دین به مفهوم ایمان معطوف نماییم.^۱ تغییر مذکور منجر به ظهور یک تحول اساسی در کلیت ساختار دینی خواهد شد. در این ساختار جدید، خدا، سروش، قانون، ارزش‌ها و دیگر مفاهیم دینی معانی تازه و ویژه‌ای خواهند یافت، و صدا البته این امر به خروج از اسلام هم نخواهد انجامید. ساختار جدید به معنای ارائه‌ی فهمی بدیع و مشخص از پیامبر اسلام است، فهمی که راه را بر انطباق تفکر دینی با واقعیت‌های انضمامی زندگی در تمامی دوره‌ها و اعصار، و متحول نمودن نظام‌های اجتماعی و سیاسی، خواهد گشود.^۲ خوانش‌های تاریخی دین در گذشته، خوانش‌های کلامی، صوفیانه و فقهی، پایه‌های اصلی خوانش سنتی اسلام بوده و شباهت‌های فراوان و تفاوت‌هایی اندک با هم دارند، تمامی این خوانش‌ها نسبت به مبانی و اصول قدیمی پایبند و متعهدند. فیلسوفان و برخی از عرفای مسلمان جزء اولین افرادی بودند که از این مبانی و اصول قدیمی فاصله گرفتند، بدین معنا که تصورات و فهم آنان از خدا، نبوت، سروش و شریعت با تصورات و فهم متکلمین و فقها از همین مفاهیم متفاوت بود. به طور کلی می‌توان گفت که بدون بازنگری در مفاهیم خدا، سروش، نبوت،

۱. نک: الشبستری، نقد القراءة الرسمية للدين، ترجمة: احمد القبانجي، الانتشارات العربی، بیروت/ لبنان، ۱، ۲۰۱۳، ص ۴۷۹.

۲. همان، ص ۴۸۱.

ایمان و دیگر مفاهیم مشابه، دستیابی به راه حل امری است ممتنع.^۱ از همین روست که مجتهد شبستری دین را «یک رفتار ویژه‌ی بشری، یک رفتار معنوی^۲» تعریف می‌کند؛ دین پیامبر نمایان‌گر یک رفتار ویژه و مشخص است که با تجربه‌ی سروش هم‌بسته و گره خورده و عبارت است از «اقرار و شهادت؛ اقرار به خداوندی الله و شهادت بر ادراک پیامبر^۳». نبوت هم «متفاوت از تجربه‌ی عرفا، تجربه‌ای است اشباع‌شده و سرازیر شده به بیرون، تجربه‌ای که در یک زبان و فرهنگ مشخص تبلور یافته است^۴». خود پیامبر انسانی است که در یک وضعیت مشخص تاریخی یک افق معنوی مشخص را به روی مردم گشوده است، سروش و قرآن «قرائت نبوی از جهان^۵» بوده و در نهایت، ایمان «تجربه‌ای بشری است در مواجهه با یک ذات فراگیر مطلق از طریق تجربه‌ی امکان^۶».

باید اذعان داشت که نواندیشی مذکور را نمی‌توان صرفاً به عنوان مقدمه و دریچه‌ای تازه بر روی بازتعریف مفاهیم اساسی دین در نظر گرفت، در واقع چنین کاری آغاز شده است. در این‌گونه از نواندیشی، مفاهیم و تصورات به نحوی ارائه می‌شوند که عقل، رفتار و فهم بشری می‌توانند آزادانه در تجربه‌های نبوی، تجربه‌های دینی و فهم تجربه‌های نبوی و الهی غوطه‌ور شده و به تحقیق و تتبع

۱. همان، صص ۴۸۲ و ۴۸۳.

۲. همان، ص ۴۸۰.

۳. همان.

۴. همان.

۵. محمد مجتهد شبستری، مجموعه آثار (۲)، قرائت نبوی از جهان، به کوشش:

امیر قربانی، نشر الکترونیک، فروردین ماه ۱۳۹۵.

۶. الشبستری، الایمان و الحرية، ترجمة: احمد القبانجی، الانتشارات العربی،

بیروت، لبنان، ۲۰۱۶.

بپردازند. تحلیل و تفسیر مفاهیم و تصورات مزبور هنوز پایی در گذشته دارد، فرارفتن از آن مستلزم توجه به موانع و اشکالات مترتب بر داده‌های گذشته و حال، جهت‌بازنگری و بازسازی فهم حاصله در زمان/مکان‌های مختلف است. بر این مبنا، فهم و جهان‌بینی‌های گذشته در ابعاد سه‌گانه‌ی پیامبر، مخاطبین خاص و مخاطبین عام، به عنوان معضله و مسأله لحاظ شده و سعی بر بنیاد گذاشتن فهمی جدید نهاده خواهد شد. دوگانه‌ی انسان‌بنیاد و خدا‌بنیاد و شبکه‌ی ارتباطی میان آن‌ها به عنوان نوعی تجربه در نظر گرفته می‌شود که از انسان به سوی خدا شروع می‌شود، و کلیه‌ی جهت‌گیری‌هایی که از خدا به سوی انسان است، هم در عمل و هم در عالم نظر، به حاشیه رانده می‌شوند.

با توجه به آنچه تا کنون گفته آمد، می‌توان گفت دو نوع نواندیشی دینی در تاریخ اسلام پدیدار شده که تا به اکنون نیز، به ویژه در جهان اسلام، هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌دهند:

یکی از آن‌ها دفاع‌گرایانه است، بدین معنا که در پی تداوم حیات کلیشه‌ها و مبانی فکری، دینی و اجتماعی منسوخ‌ی است که از معنا تهی گشته و پاسخ‌گوی استلزامات انسان معاصر نیست، آن‌ها بازتولیدگر تسلیم‌گشتگی در تمامی معانی منفی آن بوده و به نوعی کارگاه بت‌سازی یا بازار برده‌فروشی می‌مانند. تفکر مذکور که خود را تفکری نواندیش جا زده و می‌زند، یا از بازنگری در مفاهیم اساسی دین صرف‌نظر کرده و با تمسک به برخی راه‌ها و لوازم موجود، صرفاً در پی بزک‌کردن و پینه‌کردن همان کالاهای قدیمی است؛ و یا مفاهیم را بدون هیچ‌گونه تغییر و در همان قالب معنایی قدیم، صرفاً با تمسک به عبارت‌پردازی و انشایی تازه و معاصرگونه، ارائه می‌دهد؛ و یا در یکی از نقاط تفکر نواندیشانه متوقف شده و سعی می‌کند با اثبات حقانیت مسائل و موضوعات ایمانی و دینی،

تردیدهای برون دینی را بزداید (برای مثال نک به کتاب: علم الکلام الجدید، حسن یوسفیان). در واقع محرک اصلی اصحاب تفکر مذکور دفاع از یک مبنای دینی است که در پاسخ به برخی مقاطع مشخص تاریخی به وجود آمده و به زعم این گونه افراد هنوز معنادار و قابل ارجاع بوده و می تواند واقعیت انضمامی و زندگی انسان معاصر را هم پوشش دهد.

دومین مورد اندیشه ای است رهایی بخش، بدین معنا که سعی دارد با گشت و گذار در میان انواع و اشکال معانی، یک معنای جدید تولید کند، معنایی که به هیچ وجه به معنای غایی تبدیل نخواهد شد. اندیشه ی مزبور نه خدامحور است و نه انسان محور، بلکه برای تفکر در قبال هر آنچه که مثل خدا در درون تاریخ ظاهر شده است، بر وجود، اضطراب ها، تجربه ها و فرهنگ بشری تکیه کرده و حقانیت خود را از حقانیت دل شوره های عمیق بشری کسب می کند. این نحله ی نو اندیشی، که غیر از موارد پیش گفته شامل موارد و نمونه های دیگری هم در دنیای اسلام می شود، عمیقاً وابسته و در ارتباط با جوامع و زیست-مکان خود است. این نحله از درون و لابه لای نعره های اصول گرایان، قدر قدرتی بزرگ کنندگان معضلات ایمانی، معتقدان مردد، انسان های مضطرب، جمود جامعه، واقعیت انضمامی منبعث از دین، فقدان آزادی و پایمال شدن عدالت چشم به جهان گشوده است. بنابراین می توان آن را یک پروژه ی کاملاً "روشنگرانه قلمداد کرد، و با عنایت به این که با پژوهش در باب مفهوم دین و مفاهیم اساسی آن اقدام به طرح و برجسته سازی پرسش های الهیاتی می نماید، پس پروژه ای علمی نیز هست.

در زمینه و ضرورت نواندیشی دینی ایران

چالش‌های نوین و نهادهای کهنه

احمد علوی

نهاد مذهب حتی پیش از دوره‌ای که با «مدرنیته» توصیف می‌شود، با چالش‌های گوناگونی روبه‌رو بود. چالش میان مذاهب گوناگون و چالش‌های میان فرقه‌های گوناگون درون مذاهب معین و مناقشات کلامی پیرامون مفاهیم دینی از جمله چالش‌های قدیمی بود. اما ورود به دنیای مدرن با پیدایش چالش‌های جدید برای نهادهای مذهبی همراه بود. چالش میان مرجعیت معرفت تجربی (علم) و معرفت دینی چشمگیرترین این چالش‌هاست اما منحصر به آن نیست. با پیدایش نظام‌های دموکراتیک و پذیرش حقوق بشر به عنوان مرجع اصلی حقوق در جهان امروز و گسترش مشارکت مردم در زندگی اجتماعی، بر چالش نهاد مذهب افزوده شد. از این رو می‌توان ادعا کرد چالش‌های کنونی بسیار گسترده‌تر و پیچیده‌تر از گذشته است. دلیل این امر از جمله جهانی شدن (Globalization) و همپیوستگی بین‌المللی (Global integration) و تولید انبوه و مستمر اطلاعات و دانش، فرایند به وجود آمدن جوامع چند فرهنگی (Multiculturalism)، پذیرش حقوق بشر و در نتیجه پذیرش تکثر و تنوع فرهنگی و مذهبی، گسترش جامعه مدنی و مشارکت

شهروندان در امر قدرت، پذیرش دموکراسی -به مثابه گزینه حکمرانی مطلوب- می‌باشد. اما همزمان باید تأکید کرد با افزایش میانگین آموزش عمومی، دسترسی به رسانه های متنوع و نیز مشارکت سیاسی در جهان، دیگر روش‌های قدیمی برون رفت از چالش‌های مذهب یا پنهان کردن آنها با مناقشات کلامی کارآمدی چندانی ندارد. از آن جهت نهادهای مذهبی که چشم به گذشته دوخته‌اند و ساختار آنها نیز چندان انعطاف‌پذیر نیست، آسیب‌پذیری آنها در چنین شرایطی گسترده است.

زمینه و زمانه به مثابه بستر نقد

هر چند رابطه میان پیدایش جنبش های اجتماعی و گروه بندیهای جدید با زمینه اجتماعی و زمانه ، مکانیکی و خطی نیست، اما زمینه اجتماعی و زمانه -و چالش های نوین ناشی از آن- سهم چشمگیری در چگونگی کنش بازیگران عرصه جامعه و تأویل متن جهان و جهان متن دارد. پایه کنش اجتماعی انسان اجتماعی، تأویل او از زمینه و زمانه است و نه خود آن زمینه و زمانه. چه زمینه و زمانه ابتدا از سوی بازیگران، در چارچوب منظر آنها، تأویل و «ترجمه» می‌شود و سپس با توجه به امکانات و محدودیتهای، سپس به مبنایی برای کنش تبدیل شده و احیاناً شکل اجرایی پیدا میکند. از این رو بازیگران گوناگون اجتماعی در زمینه حتی یکسان، کنشهای گوناگونی نشان میدهند. برای نمونه در واکنش به فرایند مدرنیته در غرب برخی در ایران راهکار شبیه‌سازی را برگزیدند (دستگاه رژیم شاه)، گروهی به مقابله با آن برخاستند (بنیادگرایان مذهبی). همزمان گروهی مدل سوسیالیسم مارکسی را به عنوان راهکار گذار پیشنهاد نمودند (طیفی از مارکسیست‌ها)، گروهی ادغام در فرهنگ غرب را پیشنهاد نمودند (برخی مدرنیست‌ها) و برخی نیز روش انتقادی -گزینشی را انتخاب

کردند (نواندیشان دینی و برخی دیگر). اقتباس یا انتقال فرهنگ می تواند در تحرك برای دگرگونی اجتماعی موثر باشد، چون گاه ورود اندیشه، ارزش، الگوی سبك زندگی از يك جامعه به جامعه دیگر به عنوان مشوق و انگیزه، عمل میکند؛ این به شرطی امکان پذیر است که جامعه میزبان، از نظر ساختاری پذیرای آن مولفه ها باشد. بر همین منوال، بستر پیدایش طیف نواندیشان و نواندیش دینی معاصر ایران، دگرگونی ساختاری اجتماعی است که از حدود يك سده پیش آغاز شد و هنوز ادامه داشته و هنوز در حال فعلیت یافتن است. با پیدایش جهان اجتماعی جدید، نگرش سنتی و ارزش های پیشین و دیرین با چالش و انتقاد جدی و گسترده روبرو میشود. هر چند انتقاد از نگرش سنتی، دارای پیشینه ای طولانی است و برخی از حکیمان و عرفای قدیم هم کم و بیش با کاستیهای نگرش سنتی آشنایی داشتند، اما نواندیشی دینی- اعم از متقدم یا متاخر- به مثابه نقد دین سنتی -به شکلی که در نیم قرن اخیر در جامعه ایران مطرح است، پدیده این عصر به شمار می آید. چه چنین پدیده ای دارای مابه ازای اجتماعی و تاریخی بوده و پایه های آن در چالش های اجتماعی، تحولات، در زندگی اجتماعی روزمره ملموس و قابل مشاهده است. نواندیشی دینی در این دوره به شکل يك جنبش اجتماعی اصلاح دینی درآمده و دارای ادبیات ویژه خود شد. این جنبش اجتماعی سهم و نقش مهمی را در تحولات کلان سیاسی و اجتماعی بازی کرد. مهم تر از این، اما این است که حتی مخالفان سنت گرای این جنبش، با وجود مخالفت با آن، از آن تأثیر پذیرفتند، به گونه ای که هرچند با آن مخالف بودند، ولی در مواردی از ظاهر آن تقلید می نمودند. البته ساختار گرایش - مانند هر دستگاه نظری- در این به تدریج نظم و ترتیب یافته و صف بندی های درون آن به آرامی کامل می شود.

دگرگونی ساختاری جامعه ایران

دگرگونی ساختاری و مناسبات جامعه ایران حاصل تعامل پایدار عوامل داخلی و بین‌المللی است. هر چند ممکن است در خصوص اهمیت یا تقدم و تأخر عوامل یا نهادهای اجتماعی موثر در این فرایند توافقی میان پژوهش‌گران نباشد، اما در خصوص دگرگونی ساختاری هر چند و پنهان و کند جامعه ایران توافق وجود دارد. مناقشه بر سر چون و چراي صاحب‌نظران در تأویل جهت، دامنه و سرعت این دگرگونی طبیعی است. مطالعه برخی از جنبه‌های دگرگونی ساختاری جامعه ایران در عرصه‌های "جمعیتی"، "بازار کار"، "اقتصاد"، "خانواده" و "نهادهای آموزشی" ما را در فهم پیدایش نواندیشی دینی به مثابه جنبش‌های اجتماعی انتقادی نسبت به نهادهای سنتی دینی کمک می‌کند.

رشد جمعیتی و دگرگون شدن ساختار آن

رشد جمعیتی و دگرگون شدن ساختار آن از جمله قابل مشاهده‌ترین نمودهای اجتماعی در تاریخ تحول اجتماعی قرن اخیر ایران می‌باشد. جمعیت ایران که در سال‌های میانی دهه ۳۰ خورشیدی، حدود ۱۳ میلیون نفر بود، شش دهه بعد به بیش از ۸۰ میلیون نفر افزایش یافت. این افزایش که خود معلول عوامل گوناگون و بسیاری بود، دارای پیامدهای بسیار پر اهمیت بود. چه، در جوامعی همچون جامعه ایران، افزایش جمعیت می‌تواند به‌عنوان انگیزه افزایش تولید، کارکرد مثبتی داشته باشد. در غیر این صورت اگر امکانات اجتماعی و اقتصادی همگام با فزونی جمعیت افزایش نیابد، سرانه رفاه عمومی کاهش می‌یابد. به همین دلیل افزایش جمعیت به معنی شرایط و چالش‌های جدیدی است. افزایش جمعیت در شرایط خاص ایران به معنی

مشکلات تازه‌ای بود، چرا که افزایش جمعیت در شرایطی که نتواند به وسیله آموزش و پرورش و اشتغال به نیروی کار مولد تبدیل شود زمینه ساز عدم تعادل‌های اقتصادی همچون کاهش درآمد سرانه، کاهش اشتغال، شکاف طبقاتی و فقر خواهد بود. عوارض چنین مشکلاتی در عرصه روابط اجتماعی بسیار بغرنج و پیچیده است. تا صدسال پیش، نقاط گوناگون جغرافیای ایران اغلب به شکل جوامع و جزایری جدا و تـك افتاده از یکدیگر بودند. با افزایش جمعیت و در نتیجه بالا رفتن تراکم جمعیتی و به دنبال آن افزایش و گسترش شهرها، به تدریج بر یکپارچگی جغرافیایی افزوده شد. استفاده از وسایل جدید ارتباطی بر این فرایند، تأثیر مثبتی داشت. به گونه‌ای که بر یکپارچگی اجتماعی افزوده شد. در چنین شرایطی دگرگونی اجتماعی در يك نقطه معین جغرافیایی می‌تواند به دیگر نقاط منتقل شود. تأثیر یکپارچگی جغرافیایی - جمعیتی بر اموری همچون سبک زندگی، ساختار خانواده، فرهنگ، زبان، بافت جامعه مدنی، رسوم و عادات و وجدان و رفتار جمعی انکارناپذیر است.

دگرگونی سبک زندگی

از دیگر پیامدهای فرایند یکپارچگی پیدایش نوع دیگری از گروه‌بندی اجتماعی، جنبش‌های اجتماعی و سیاسی است. تحول ساختاری که بازتاب بخشی از آن را می‌توان در جمعیت‌شناسی، نحوه معیشت و زندگی دید، عمیق‌تر از آن است که به این سطوح خلاصه شود. دگرگونی‌ها قابل تعمیم به اموری از قبیل گرایش عمومی، مناسبات حقوقی، عواطف، وجدان و رفتار جمعی نیز هست. به دنبال یا حتی همزمان با تحولات یادشده، مشکلات و پرسش‌های اساسی در جامعه نیز دگرگون می‌شود. این دگرگونی را می‌توان در گرایش‌ها و مناسبات اجتماعی در مناطقی از ایران که از توسعه اقتصادی و اجتماعی بهره

بیشتری می‌برند مشاهده کرد. مثلاً تلاش برای آزادی بیان و یا مشارکت سیاسی که در دهه‌های گذشته در میان شهروندان مناطق توسعه‌یافته تر بیشتر به چشم می‌خورد. در مناطق کمتر توسعه‌یافته، مسائلی همچون مسائل قومی و محلی، جای مسائلی همچون آزادی بیان و مشارکت سیاسی را پر کرده است. دگرگونی اجتماعی با دگرگونی در محیط‌زیست، چگونگی معیشت و سرانجام دگرگونی در مناسبات اقتصادی و اجتماعی همراه است. هرگاه يك یا چند متغیر از این متغیرها و مناسبات نتواند با سایر متغیرها در تعادل قرار گیرد، پیدایش بحران اجتماعی اجتناب‌ناپذیر است. به دنبال هر بحران، نظام‌های اندیشه‌ای که تا پیش از این می‌توانست اوضاع را توضیح داده و یا مرجع پاسخ‌ها باشد، دیگر قادر نیست چنین کارکردی داشته باشد. منشأ نیاز به نظام اندیشه تازه همین است. سازگاری يك نظام اندیشه ورزی با مقتضیات روز و یا مقبولیت آن به وسیله همین مکانیسم قابل فهم است. يك نظام اندیشه یا يك پارادایم اگر با پرسش‌های اساسی و اصلی زمانه بی‌ارتباط باشد و با تجربه جمعی اکثریت سازگاری نداشته باشد و نتواند در مقابل چالش‌های اجتماعی مقاومت کند، مقبولیت کسب نخواهد کرد. نظام‌های اندیشه آنگاه که مقبولیت یابند یا در میان افکار عمومی تثبیت شوند، اگر در معرض رقیبی جدی نباشند، معمولاً دچار سستی و کرختی شده نسبت به پرسش‌ها و تجربه‌های تازه واکنش نشان نداده یا با کندی روزآمد می‌شوند. در صورت نهادینه‌شدن این نظام‌ها حتی این امکان وجود دارد که نسبت به مسائل و مشکلات تازه خنثی مانده و در مقابل نظام‌های نو مقاومت نشان دهند. در صورتی که نظام اندیشه نتواند کارآمد و روزآمد شود و مکانیسم رفرم موثر در جامعه وجود نداشته باشد، بروز کشمکش میان نو و کهنه اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

دگرگونی در جامعه خود پیامد يك سلسله دگرگونیهای دیگر است اما خود روی متغیرهایی همچون سطح اطلاعات در جامعه، نیازهای روزمره و بلند مدت، سبك زندگی و معیشت تأثیر می گذارد و تنوع در زندگی را به همراه می آورد. فرایند فوق همواره جریان دارد و پویایی درونی جامعه را توضیح میدهد. در این فرایند تأکید بر تعامل عوامل داخلی در روند

بستر پیدایش طیف نواندیشان و نواندیش دینی معاصر ایران، دگرگونی ساختاری اجتماعی است که از حدود يك سده پیش آغاز شد و هنوز ادامه داشته و در حال فعلیت یافتن است. با پیدایش جهان اجتماعی جدید، نگرش سنتی و ارزش‌های پیشین و دیرین با چالش و انتقاد جدی و گسترده روبرو می‌شود. هر چند انتقاد از نگرش سنتی، دارای پیشینه‌ای طولانی است اما نواندیشی دینی به مثابه نقد دین سنتی به شکلی که در نیم قرن اخیر در جامعه ایران مطرح است، پدیده این عصر به شمار می‌آید.

پیدایش مشکلات و پرسش‌ها در جامعه است، اما همزمان نباید فراموش کرد تجربه اجتماعی، ارتباطات بین‌المللی در مسیر فهم و پیدایش راه‌حل‌های جدید بی‌تأثیر نیست. در کنار تحولی که در عرصه داخلی از نظر جمعیت، ساختار اجتماعی و فرهنگی به وقوع پیوست، رابطه جامعه ایران با جامعه جهانی نیز دستخوش دگرگونی شد. با افزایش و گسترش رابطه جامعه ایران با جامعه جهانی، تأثیر ارتباطات بین‌المللی بر متغیرهای درونی جامعه ایران نیز بیشتر شد.

گسترش شهرنشینی

از سوی دیگر، میزان شهرنشینی ایران در صد سال اخیر رشد قابل توجهی را نشان می‌دهد. علت این رشد، افزایش تعداد شهرها و همچنین تراکم جمعیت در شهرهای قدیمی می‌باشد. گسترش شهرنشینی دارای پیامدهای گوناگونی است. از جمله این دگرگونیها یکی دگرگونی ساختار خانواده، کارکرد آن، دگرگونی نقش اعضای خانواده و همچنین از بین رفتن مشاغل سنتی زنان در خانواده است. غلبه شهرنشینی بر ساخت جمعیت و خانوار به این معنی است که خانواده که در جامعه سنتی - کشاورزی، واحد تولید و مصرف بود، به واحدی مصرف کننده تبدیل شده است. بدین ترتیب اعضای خانواده در سازمان‌های تولیدی خارج از خانواده، نقش جدیدی را به عهده می گیرند. در نتیجه کار پنهان و غیر دستمزدی گذشته در خانه، رفته‌رفته جای خود را به کار دستمزدی بیرون از خانواده داده است. میانگین سن کل جمعیت، در ۵۰ سال اخیر دارای گرایش کاهنده بوده است. کاهش مرگ و میر کودکان، افزایش امید به زندگی از جمله عوامل این پدیده به شمار می‌آید. جوانی جمعیت دارای تأثیر مهمی بر نحوه معیشت و فرهنگ است. کاهش میانگین سن جمعیت - به شرط وجود امکانات و فقدان موانع - به معنی افزایش توان فراگیری و سطح آموزش است. از پیامدهای این امر، همزمان، از يك سو آمادگی بیشتر برای تحول فرهنگی و از سوی دیگر گرایش مثبت به نوگرایی است.

زمینه‌های اقتصادی

اقتصاد ایران در ابتدای قرن بیستم متکی به کشاورزی بود. نظام بازار ایران نیز کم و بیش شبکه توزیع همین بخش بود، چون بازرگانی خارجی نقش محدودی در اقتصاد ایران داشت. در کنار بخش کشاورزی، صنایع كوچك دستی شهری، پیشه‌وری و بخش

خدمات که بسیار محدود بود، عمده‌ترین پایه‌های دیگر اقتصاد ایران بودند. در طول سده گذشته به تدریج از سهم بخش کشاورزی در اقتصاد ایران کاسته شده و بر سهم بخش بازرگانی داخلی، صنعت، ساختمان و خدمات افزوده شده است. پیامد چنین فرایندی بر اشتغال و مهاجرت و مناسبات اجتماعی انکارناپذیر است. روابط جدید اجتماعی که بر محور صنعت و خدمات در شهرها شکل می‌گیرد از پیچیدگی و پویایی برخوردار است و کندی جامعه کشاورزی را ندارد.

گروه‌بندی‌های اجتماعی که در بستر چنین مناسباتی رشد می‌کنند دارای ویژگی‌ها متفاوت از گروه‌بندی‌های موجود در جامعه مبتنی بر تولید کشاورزی هستند. نهادهای اجتماعی در صورتی که با این پیچیدگی و پویایی سازگاری نشان دهند، می‌توانند نقش فعالی را بازی نمایند و الا دچار فرسایش شده از تاثیر گذاری آنها کاسته می‌شود. نفت و صنعت وابسته به آن، از ابتدای قرن اخیر عمده‌ترین حلقه وصل ایران به اقتصاد جهان شد. با ادغام اقتصاد ایران در اقتصاد جهانی نقش تجارت خارجی و واردات افزایش یافت. افزایش واردات تنها به معنی ورود کالا به بازار ایران نبود. ورود کالاهای خارجی به معنی افزایش ارتباط جامعه ایران با جهان بیرون، آشنایی ایرانیان با سبک زندگی تازه و دگرگونی مداوم در عرصه مصرف بود که تأثیر قابل توجهی در رفتار گروه‌های اجتماعی داشت.

تولید ناخالص ملی با همه افت‌وخیزها و گاه بسیار چشمگیر، به طور کلی دارای روندی رو به افزایش بوده است. این افزایش، قابل مقایسه با میانگین رشد در جهان پیشرفته در امریکای شمالی و اروپای غربی نیست و اغلب با افزایش جمعیت، متغیرهای بین المللی و بخصوص ادغام ایران در اقتصاد بین‌الملل به واسطه برون‌گرا شدن (مسامحتاً جهانی شدن بخش نفت ایران و سایر بخش

ها) قابل توضیح است. روند رشد اقتصادی ایران باوجود همه محدودیت‌ها بر افزایش سطح زندگی و شهرنشینی موثر بود و موجب پویایی زندگی، به ویژه در عرصه شهرها شد. این دگرگونی مداوم در زندگی بخش شهری نمی‌توانست دارای پیامدهایی در عرصه فرهنگ و مناسبات اجتماعی نباشد. بدین‌ترتیب، زمینه‌های اقتصادی دگرگونی الگوی زندگی سنتی به تدریج فراهم شد. برون‌گرا اقتصاد ایران، به‌معنی افزایش دادوستد اقتصادی با جهان بود. گسترش ارتباطات بین‌المللی در سطوح گوناگون جامعه با برون‌زایی شدن اقتصاد ایران، رابطه تنگاتنگی دارد. شاخص برون‌زایی اقتصاد ایران را می‌توان در افزایش صادرات نفت‌خام در بازرگانی خارجی ایران و همزمان افزایش واردات کالا و خدمات دید. تا پیش از سال ۱۳۹۰ خورشیدی هنوز نفت، سهم چندان زیادی در تجارت خارجی ایران نداشت و ارزش کل صادرات ایران از نیم میلیون ریال فراتر نمی‌رفت از سال ۱۳۰۰ خورشیدی به‌تدریج بر سهم صادرات نفتی در کل صادرات افزوده شد. صادرات نفت و درآمد حاصله از آن در اقتصاد ایران به معنی انتقال قدرت خرید قابل‌توجهی به دولت ایران بود. تقویت "ارتش"، "بسط دیوانسالاری"، "نفوذ دولت متمرکز به مناطق گوناگون" و برخی از اقدامات اقتصادی و اجتماعی از اولویتهای دولتها برای مصرف درآمد ناشی از صدور نفت‌خام بود. میان جریان واردات یعنی مولفه دیگر برون‌زایی اقتصاد ایران و ادغام آن در اقتصاد غرب و صادرات نفت پیوند مستحکمی وجود دارد. فرایند ادغام در اقتصاد غرب و آشنایی با مصرف و سبک و سطح زندگی با جهان پیشرفته بر سطح انتظارات و سبک زندگی مردم تأثیر می‌گذارد. الگوهای رفتاری و سبک سنتی و مدرن در چنین شرایطی با یکدیگر رویارو شده و چالش میان مدرنیته و سنت در متن زندگی روزمره و مصرف ظاهر شده، خواسته‌ها و پرسش‌های گوناگونی را برای شهروند ایرانی می‌آفریند. دگرگونی در انتظارات

جامعه تنها به مصرف برخی کالاها و خدمات محدود نمی شود، بلکه شامل زندگی اجتماعی و سیاسی نیز می باشد. چه، بخشهای گوناگون زندگی را نمی توان از یکدیگر مجزا نمود. افزایش مطلوبیت در عرصه اقتصادی زندگی. که محصول توسعه اقتصادی است. به مطلوبیت در عرصه زندگی سیاسی پیوند خورده است. بهبود مطلوبیت در این دو

به چالش کشیده شدن نظام معرفتی سنتی، بیان ناکارآمدی منظر، روش شناسی، روش و منابع، و سبک بیانی آن نیز هست. فرایند دگرگونی اجتماعی و طبقاتی ایران، موجب پیدایش گروه های تازه ای در جامعه ایران می شود. این گروه ها به دلیل خاستگاه اجتماعی و همچنین برخورداری از آموزش جدید و پرورش در محیط شهری و همچنین ارتباط با جهان بیرون از جامعه ایران، دارای نگاه دیگری به زندگی است. زبان، سبک زندگی، پرسش های اساسی، خواسته های آنها نیز از افشار و گروه های سنتی، کم و بیش، متفاوت است. به همین دلیل چالش ارتباطی میان نمایندگان گفتمان سنتی با این گروه، اجتناب ناپذیر می نماید.

عرصه بدون دگرگونی در عرصه فرهنگی و اجتماعی ممکن نیست. توسعه اقتصادی حتی در چارچوب سطحی ترین برداشت، خواه ناخواه با نوعی و سطحی از مشارکت عمومی در زندگی اجتماعی و رسمی همراه است. گسترش موسسه هایی خصوصی و دولتی و افزایش فعالیت آنها به ناچار زندگی مبتنی بر تولید کشاورزی که خانوار نقش

اصلی را در تولید بازی می‌کند، متلاشی می‌نماید. رابطه خویشاوندی که همزمان رابطه شغلی را شکل می‌داد، اجباراً جای خود را به روابط میان افرادی که خویشاوند نیستند میدهد. ورود به زندگی جمعی و عرصه عمومی به شکل‌های گوناگونی از مشارکت جمعی در تصمیم‌گیری و یا نظارت بر فرایند تصمیم‌گیری میانجامد. در دوران گذار که هنوز مدیریت از شکل‌های هرمی و اقتدارگرایی سنتی پیروی می‌کند، معضل ناهم‌سازی میان سبک مدیریت قدیم و مشارکت جویی جدید خود را به رخ می‌کشد. به همان اندازه که موسسه‌های تمرکزگرایی سنتی در مقابل مشارکت جویی مقاومت نشان دهند، چالش میان نیاز به مشارکت و تلاش برای حفظ تمرکز بزرگتر خواهد بود. نهادهای سنتی معمولاً از انعطاف برای رفرم مداوم - که یک فرایند مداوم در زندگی مدرن است - برخوردار نیستند. چه نهادهای سیاسی هرمی و متمرکز سنتی برای دورانی ساخته شده‌اند که دگرگونی اقتصادی - اجتماعی بسیار کند بوده و به دلیل محدود بودن سطح توقعات مشارکت سیاسی از سوی مردم، نیازی به آن هم نبود. البته توسعه اقتصادی نمیتواند در قالب راکد نهادهای سیاسی سنتی ادامه یابد. تلاشی عمدتاً تدریجی و گاه ناگهانی و شتابان نهادهای سیاسی سنتی و در رأس آن دولت، پیامد چالشی است که در بالا یاد شد. تلاشی نهادهای اقتدار سنتی دارای آثار ژرفی است که بخشی از آن را می‌توان در دگرگونی قشر بندی اجتماعی مشاهده نمود.

قشر بندی اجتماعی

قشر بندی اجتماعی ایران تا شش دهه پیش، پیش بسیار ساده بود. دهقانان ساکن روستا اکثریت جامعه ایران را تشکیل می‌دادند. قشرهای شهری در آن شرایط، کارگران، کسبه و بازاریان، تجار، دیوان سالاران و نظامیان بودند. کارگران و کسبه جزء - که بخش

عمده جمعیت شهرها را تشکیل می‌دانند. پایین‌ترین لایه هرم قشربندی شهرها بودند. طبقه متوسط شهری که مرکب از بازاریان عمده و دیوان‌سالاران و نظامیان بود، یکی از لایه‌های کوچک از اقشار شهری بود. این طبقه با وجود محدودبودن حجم‌اش، تأثیر قابل‌توجهی در عرصه اجتماعی داشت که در مقایسه با لایه‌های پایین قشربندی آن روز جامعه ایران - یعنی کشاورزان و کارگران بخشهای سنتی - با وزن‌اش تناسبی نداشت. به‌تدریج با گسترش طبقه متوسط بر این تأثیرگذاری نیز افزوده شد. اینک طبقه متوسط ایران هرچند از نظر درآمد سرانه با طبقه مشابه خود در جوامع پیشرفته قابل مقایسه نیست، ولی از برخی امکانات همچون آموزش و ارتباطات بین‌المللی برخوردار است که موجب می‌شود این طبقه بتواند در عرصه عمومی جامعه نقش فعالی را بازی کند. افزایش سهم بخش خدمات در کل اقتصاد جامعه، و دگرگونی جامعه به سمت جامعه‌ای - که به اصطلاح «جامعه خدمات» نامیده می‌شود - موجب می‌شود تا تولید خدمات سهم بیشتری را از اقتصاد جامعه به خود اختصاص دهد. افزایش نقش صنعت اطلاعات و عقلانی شدن روند تولید خدمات، نیاز به نیروی فیزیکی و قدرت بدنی را کاهش خواهد داد. در این روند نرم افزار انسانی یعنی توانایی اطلاعاتی و علمی او به‌تدریج جایگاه سخت افزار انسانی (قدرت بدنی) را خواهد گرفت. طبیعی است که داده‌پردازی و پردازش اطلاعات و نقش تولید دانش در فرایند توسعه اجتماعی بیشتر خواهد شد. با دگرگونی مناسبات اقتصادی و اجتماعی و پیچیده شدن جامعه، سازمان‌یافتگی گروه‌های اجتماعی ضروری می‌نماید. این همان روند عبور از جامعه توده وار به جامعه ای متشکل در موسسه‌ها، نهادها و سازمان هاست. از نتایج این فرایند، افزایش عقلانیت در تحولات اجتماعی و امکان تأثیرگذاری بر

مناسبات قدرت است. پیدایش شبکه توزیع نوین کالا و خدمات به تدریج جایگاه بازار سنتی را اشغال می‌کند. بدین‌ترتیب انتظار می‌رود بازار سنتی - که به‌دلیل تمرکز در يك نقطه جغرافیایی معین و تاریخ طولانی و احساس منافع مشترك - دارای اهمیت قابل‌توجهی در عرصه سیاسی و اجتماعی بود، به‌تدریج کنار رانده شود و نقش سیاسی سابق خود را از دست بدهد. ورود زنان به بازار کار به شکل انبوه از دیگر تحولات قابل توجهی است که زندگی اقتصادی در ایران را تحت‌تأثیر قرار داده است. در طی سال‌های گذشته نسبت زنان شاغل در میان کل شاغلان افزایش یافته و در آینده بر این نسبت افزوده خواهد شد. بنابراین کار مبتنی بر دستمزد به‌تدریج جای اشتغال بدون مزد درون خانوار را پر می‌کند. مشارکت زنان در عرصه اقتصادی، کم و بیش به مشارکت آنها در عرصه های سیاسی و اجتماعی خواهد انجامید. البته این امر ساخت خانواده را نیز دچار تغییر خواهد نمود. انتقال برخی از خدمات (همچون آموزش یا نگهداری کودکان) به خارج از روابط خانوادگی و همچنین برخی جابجایی‌ها در وظایف زن و مرد در مناسبات درون خانواده از جمله پیامدهای تغییر ساختار خانواده خواهد بود. اندازه خانواده (تعداد اعضای آن) رو به کاهش خواهد گذاشت. کاهش حجم خانواده دارای پیامدهای قابل‌توجهی خواهد بود. از جمله این‌که فعالیت‌های درون خانه کاهش یافته و اوقات فراغت افزایش می‌یابد. افزایش اوقات فراغت امکان استفاده از تفریحات را افزایش داده و موجب می‌شود تا دگرگونی در سبك زندگی شدت گیرد.

ساخت نهادهای آموزش و پرورش، جزیره‌ای‌تک‌افتاده در جهان اجتماعی نیست. به دنبال تحولات اجتماعی در دیگر عرصه‌های جامعه ایران، ساخت و کارکرد نهادهای آموزشی نیز دگرگون شد. نهادهای آموزشی که تا پیش از این تحت سیطره نهادهای مذهبی

و از جمله حوزه آموزشی حوزویان بود به تدریج با الگوگیری از روش های مرسوم در غرب گسترش یافت. در پی این فرایند، نه تنها از نقش و سهم حوزویان در آموزش کاسته شد، مواد درسی و شیوه آموزش نیز دچار تحولات اساسی شد. تأثیر دگرگونیهای یادشده به اندازه های بود که حتی مدارس مذهبی و حوزه آموزشی حوزویان نیز بسیاری از الگوهای آموزشی مدرن را پذیرفتند. این روند در دوره پس از انقلاب تشدید شد و امروز استفاده از عنوانهایی همچون پژوهشکده و دانشکده در شهر قم غیر معمول نیست. پیروی از سیستم آموزش مدرن، تنها به پیاده کردن برخی از روش های آموزشی، ادبیات و یا استفاده از عنوان های دانشگاهی خلاصه نشد. از آنجا که دانشگاهیان به گروهی تأثیرگذار و مرجع در جامعه ایران تبدیل شده بودند، حوزویان نیز مایل بوده و هست همین گروه مخاطب او باشند. بخش کهن و سنتی جامعه که مخاطب سنتی حوزه بودند دیگر تأثیر زیادی در جامعه ایران بخصوص در میدان روابط قدرت ندارند، به همین دلیل حوزویان ترجیح می دهند همین گروه مخاطب اصلی آنها باشند. افزایش منزلت دانشگاه و دانشگاهیان موجب شد تا حوزویان نه تنها برای گرفتن مدرک دانشگاهی تلاش کنند، بلکه مایل اند فرزندانشان هم دانشگاهی باشند. حال آن که به نظر می رسد تعداد دانشگاهیانی که مایل اند فرزندان آنها به لباس حوزویان درآیند، بسیار ناچیز باشد. از جمله پدیده های قابل توجه در نهادهای آموزشی جامعه، تنها گسترش آموزش به تعداد بیشتری از شهروندان نیست، بلکه همزمان افزایش میانگین سطح آموزش نیز هست. همگام با این روند، میانگین تعداد زنانی که دارای مدرک تحصیلی در سطح آموزش عالی و یا تخصصی نیز هستند افزایش می یابد. افزایش سطح آموزش و تخصص زنان در ترکیب با افزایش میانگین سن ازدواج، امکانات

بیشتری را برای مشارکت زنان در امور خارج خانه فراهم می‌آورد و طبیعی است که زمینه ساز کارآمدی بیشتر در امور شغلی و تخصصی آنهاست. اشتغال زنان در مشاغل تخصصی و لایه های بالای تصمیم‌گیری مدیریت، دارای پیامدهای قابل توجهی در عرصه مدیریت جامعه و همچنین چارچوب خانواده است. ورود جوامع معاصر به دوره ای که با عنوان جامعه اطلاعات و دانش از آن یاد میشود، امکان اشتغال زنان را نسبت به گذشته، بیشتر میکند، چراکه در جوامعی این چنین، نقش نرم افزارها و تولید دانش بیشتر می‌شود. تکنولوژی تولید دانش و نرم افزارها، رابطه میان فیزیک بدنی و مشاغل را کاهش میدهند. با کم اثر شدن فیزیک بدن در چگونگی انجام کار، بر تعداد مشاغلی که برای زنان مناسب تر است، افزوده میشود. بنابراین امکان اشتغال زنان در مشاغلی که پیش از این سخت به شمار می‌آمد، افزایش می یابد. یکی از پیامدهای افزایش اشتغال زنان به این شیوه، استقلال اقتصادی و افزایش درآمد آنهاست که میتواند بر موقعیت، منزلت اجتماعی و سهم آنها در قدرت سیاسی تاثیر مثبت داشته باشد. ورود زنان به عرصه مدیریت و تبدیل آنها به یکی از مخاطبهای نیروهای سیاسی، با همین فرایند قابل توضیح است.

طبقه متوسط نوین ایران

فرایند دگرگونی اجتماعی و طبقاتی ایران، موجب پیدایش گروههای تازه‌ای در جامعه ایران میشود. این گروهها به دلیل خاستگاه اجتماعی و همچنین برخورداری از آموزش جدید و پرورش در محیط شهری و همچنین ارتباط با جهان بیرون از جامعه ایران، دارای نگاه دیگری به زندگی بوده زبان، سبک زندگی، پرسشهای اساسی، خواسته های آنها نیز از اقشار و گروههای سنی متفاوت است. به

همین دلیل چالش ارتباطی میان نمایندگان گفتمان سنتی با این گروه، اجتناب‌ناپذیر مینماید. ورود جامعه ایران به دوره گذار به مدرنیته به معنی زوال و گسیختگی ساخت سنتی آن است. معرفت سنتی مذهبی که مبدأ عزیمت آن پرسش‌های جامعه کهن و امکانات و محدودیتهای آن دوره برای پاسخ به آن پرسش هاست، با پرسش‌ها و چالش‌هایی روبه‌رو میشود که بی‌سابقه است. سخنگویان مذهب سنتی تلاش میکنند تا با استفاده از میراث کلامی و فقهی، زبان و روش گذشتگان به رویارویی با پرسشهای تازه برخیزند. اما نواندیشان دینی استفاده از منظر، متد و منبع مدرن را به‌صورت انتقادی ـ گزینشی اجتناب‌ناپذیر و گامی برای بازتأویل منابع دینی احساس می‌کنند. به چالش کشیده‌شدن نظام معرفتی سنتی بیان ناکارآمدی منظر، روش‌شناسی، روش و منابع، سبک بیانی آن نیز هست. در فرایند دگرگونی اجتماعی و طبقاتی ایران، موجب پیدایش گروه‌های تازه‌ای در جامعه ایران می‌شود. این گروه‌ها به دلیل خاستگاه اجتماعی و همچنین برخورداری از آموزش جدید و پرورش در محیط شهری و همچنین ارتباط با جهان بیرون از جامعه ایران، دارای نگاه دیگری به زندگی بوده. زبان، سبک زندگی، پرسش‌های اساسی، خواسته‌های آنها نیز از اقشار و گروه‌های سنتی، کم و بیش، متفاوت است. به همین دلیل چالش ارتباطی میان نمایندگان گفتمان سنتی با این گروه، اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. این رویکرد پاسخ اساسی به دگرگونی‌های مداوم جهان بیرونی نیست. همین امر ناکامی‌گرایش سنتی جامعه در پاسخ مناسب به پرسش‌ها را توضیح می‌دهد. چالش‌های کنونی نهاد مذهب با زندگی عرفی جامعه ایران نماد همین ناکامی است. به نظر میرسد کارآمدی و ناکارآمدی مذهب سنتی یا نواندیشان دینی در گرو چگونگی پاسخ به این پرسش‌هاست.

کارکرد سه گانه نواندیشی دینی: احیاء‌گری، روشنفکری، آکادمیک رضا علیجانی

در باره نواندیشی دینی؛ تعریف، کارنامه و آسیب شناسی آن سخن بسیار است. من نیز به سهم اندک خویش در این باره بارها گفته و نوشته‌ام. از جمله این که این نحله و رویکرد را از دو دسته دیگر یعنی سنتی‌ها و رفرمیست‌ها (اصلاح‌گران درون حوزه)، بر اساس اشتراک و افتراقشان (در سه شاخص مهم «منبع»، «روش» و «بینش» شان در دین شناسی)، تفکیک کرده‌ام. پرداختن به این تعاریف و روند و تحلیل انتقادی این جریان را به همان مقالات و گفتارها ارجاع می‌دهم^۱ و در این مقال از زاویه‌ای دیگر به این جریان می‌نگرم.

۱. کتاب نوگرایی دینی؛ نگاهی از درون (به خصوص بخش حال و آینده نوگرایی دینی در ایران)

<https://bit.ly/3h3OKzc>

سخنرانی در همایش آسیب شناسی روشنفکری دینی (تهران)

<https://bit.ly/2A8KjTi>

ارزیابی اجمالی و سرمشق‌های نواندیشی دینی

<https://bit.ly/2UhuFvw>

تغییر جایگاه "مذهب" در ایران کنونی

<https://bit.ly/2MBRzcU>

روایت نسل من

بخش عمده ای از نسل من، از خانواده های مذهبی سنتی؛ با آموزه های مملو از شور و شعور علی شریعتی، پرده سنت در برابر چشمانشان فرو افتاده و دنیایی تازه و تجربه در هم تنیده ای را همزمان و به طور موازی (و شاید هم بدون این که خودشان در این دو لایه دقت و تاملی داشته باشند)، تجربه کرده اند: نوزایی فرهنگی و تعهد اجتماعی. این دو را شریعتی در یک کلمه بدون هیچ پیشوند یا پسوندی خلاصه اش می کرد: روشنفکر. ادبیات او مملو از این کلمه است. کلمه ای تنها و مجرد و این بی دلیل نبود... . بعدها؛ بعد از گذشت دهه ای از انقلاب بود که این کلمه واحد به دو واژه روشنفکر دینی و غیردینی تفکیک شد. این همزمان بود با تولد جریانی فرهنگی از درون ساختار قدرت که در حلقه کیان با محوریت اندیشه های دکتر سروش در جریان بود. (همزمان با آن دو رویکرد دیگر، یکی در ادبیات و هنر-محسن مخملباف- و دیگری در مدیریت و اقتصاد سیاسی- گروه کارگزاران- نیز شروع به جوانه زدن کرد که خود داستان دیگری است.)

حلقه کیان

نقدهای عبدالکریم سروش و حلقه کیان بر «علی شریعتی، ایدئولوژی و انقلاب» (که به گمان نگارنده نوعی فرار به جلو به جای نقد آقای خمینی و حزب جمهوری اسلامی و دیگر کارگزاران نظام از

نواندیشی دینی؛ برآمده از تاریخ و تاریخ ساز

<https://bit.ly/3eUQFwV>

سخنرانی در میزگرد سمینار رفرماسیون در غرب، اصلاح دینی در ایران(کلن)

<https://bit.ly/30fg5sp>

جمله کارگزاران فرهنگی‌اش شده بود)، به تدریج جریان جدیدی از نواندیشان دینی را پدیدار ساخت. بحث در باره این جریان و آثار مثبت (و احیانا منفی اش)، موضوع دیگری است. زین پس با متکثر شدن فضای اندیشه دینی و جریان‌ات فعال در آن بود که تعبیر مختلفی همچون نواندیشی دینی، روشنفکر دینی و... نیز بر دایره واژگانی که قبلا عمدتا تحت عنوان روشنفکر (به طور عام) و یا با اشاره به افراد و جریان‌ات خاص تر؛ احیاءگری دینی، خرافه زدایی از دین و امثال آن شناخته می شد، افزوده شد. امروزه با گذشت بیش از دو دهه از آن دوران و شاید بیش از یک قرن از نحله های مختلفی که هریک به نوعی نواندیش دینی تلقی می‌شوند تدقیق و تامل مجددی بر این جریان و عناوین و نام‌هایش؛ پروژه ها و رویکردها و دغدغه‌هایش بی‌فایده نباشد.

تولد دیالکتیکی نواندیشی دینی

قبل از ورود به اصل بحث باید به دو نکته مقدماتی نیز اشاره کرد. یک نکته محوری این است که تقریبا همه نحله‌هایی که به نواندیشی در دین پرداخته اند یا در پاسخ یا به چالشهای فکری بوده اند که دیگر منابع معرفتی (و یا رقبا و مخالفان دین و اندیشه دینی) ایجاد کرده بودند و یا در پاسخ به نیازهای مبرمی بوده که برخاسته از رخدادهای سیاسی و اجتماعی بوده است. و یا احتمالا برخاسته از هر دو نیاز و چالش؛ هم فکری و ذهنی و هم عینی و اجتماعی. شاید بتوان این امر را به درازنای فرهنگ و تمدن اسلامی نیز عقب برد. چرا که نواندیشی و اصلاح اندیشه دینی تاریخی به درازنای تاریخ دین و فرهنگ دینی دارد. از همان سده‌های اولیه شکل گیری فرهنگ و تمدن اسلامی (همانند جریان‌ات مشابه در اندیشه یهودی و مسیحی و ...)، و در پاسخ به معضلات ذهنی و عینی آن، نیاز به

نقد و پالایش و اجتهاد و نوآوری در ابعاد مختلف فرهنگ دینی (اعم از فقه و کلام و فلسفه و ...) احساس میشود. این که در هر قرنی

برای یک روشنفکر، کار فکری و فرهنگی نیز وسیله و ابزار و بستری برای تغییرات اجتماعی است. برای خدمت به آدمیان و کاستن از رنج و محنت‌ها و مرارت‌های‌شان. برای بهسازی زندگی اجتماعی شان و برای بهروزی فردی و اخلاقی و معناداری و ثمربخشی زندگی فردی‌شان. رویکرد روشنفکرانه بر خلاف رویکرد احیاگرانه، معطوف به جامعه‌ی کل است نه معطوف به شخص و فرد مومنان و متدینان. درون‌مایه مباحث آن نیز حالتی بین رشته‌ای دارد و بین ادبیات دینی و ادبیات علوم مدرن (تجربی و انسانی) در حال رفت و برگشت است و در برخی حتی بینشی مرزی را شکل داده است.

مجدّدی ظهور خواهد کرد جمله معروفی در تاریخ فرهنگ اسلامی است (که گاه حتی جامه حدیث منقول از بزرگان دین نیز به تن کرده است). اما در همان دوران نیز مجدّدان در دین و یا پیدایش نحله‌های متفاوت از فرهنگ رسمی و عامه، خود در پاسخ به مثلاً فلسفه یونان و یا نیازهای عملی امپراطوری اسلامی شکل می‌گرفته است. تولد جریاناتی همچون اخوان الصفا و یا پیدایش و رشد جریانات مختلف فقهی و فلسفی و کلامی و عرفانی در این بستر قابل فهم است.

اما اصلاح و بازخوانی اندیشه دینی در آن دوران عمدتاً مباحثی درون دینی و یا مباحثی بین‌الادّهانی بین ذهن دینی و ذهن علمی و

فلسفی قدیم بوده است. بدین ترتیب میتوان خط فاصل و فارغی بین آن نواندیشی ها با نواندیشی دوران جدید کشید. نواندیشی جدید عمدتاً در چالش با علم جدید و اندیشه های جهان جدید و از جمله در رقابت با علوم انسانی مدرن و یا ایدئولوژی های جدید (مثل ناسیونالیسم، سوسیالیسم و مارکسیسم - و بعدها فمینیسم)، و یا نیازهای عینی جوامع اسلامی در دنیای جدید و رخدادهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی آن، از جمله مسئله عقب ماندگی جهان اسلام از کاروان توسعه جهانی و مبتلا بودنش به استبداد و به خصوص پدیده استعمار (وبعداً، پدیده صهیونیسم) و آنچه از سوی جریان چپ امپریالیسم نامیده می شد، شکل گرفته است. مرور روند شکل گیری فکری-اجتماعی جریانات مختلف نواندیشی دینی و نسبت آن با واقعیات ذهنی و عینی، فرهنگی و سیاسی و اقتصادی دوران مقوله دیگری است.

روندها و مراحل تطور فردی نواندیشان دینی

نکته مقدماتی دوم این است که بسیاری از نامداران عرصه نواندیشی دینی در زندگی فردی و فکری خود سیر و روندی داشته اند که در مورد بسیاری شان می توان به مرحله بندی و تفکیک آنها پرداخت. در این نوشتار به دنبال این جزئیات نیستیم و به مرحله ای از زندگی فردی و فکری نامداران توجه داریم که بیانگر وجه غالب و شناخته شده اندیشه آنان است.

سه دغدغه و رویکرد در نواندیشان دینی

حال با این مقدمات و بیشتر معطوف به کشور خودمان ایران می توان رویکردها و درونمایه غالب بر جریانات مختلف نواندیشی دینی را در سه مولفه مهم شناسایی کرد:

کار احیاء‌گراانه

بخشی از نواندیشی‌هایی دینی بیشتر جنبه احیاء‌گری دینی با خرافه‌زدایی و بازگشت به منابع اصیل دارند. آنها هم در رقابت با برخی اندیشه‌های سنتی دینی و کلام سنتی آن هستند و هم بعضاً در رقابت و و چالش و گفتگو و پاسخگویی با علم تجربی (و بعداً اندیشه‌های جدیدی همچون مارکسیسم). جدا از تاثیر و تأثیری که با اتفاقات سیاسی و تاریخی عصر خویش داشته‌اند، آنها کار فکری دینی‌شان را عمدتاً با انگیزه‌های دینی و به قصد خدمت به دین انجام می‌داده‌اند. بازتاب بیرونی و عینی این رویکرد حداکثر در پی تربیت و بهبود اخلاق فردی مومنان و متدینان و جلوگیری از آسیب‌های اخلاقی آنان با رویکردی فردگرایانه است. مباحث این دسته عمدتاً درون دینی و با اتکا به قرآن دارد. بخشی از آنان دغدغه پالایش دین از خرافه را تا مقابله با انبوهی از احادیثی که جعلی‌اش می‌دانند دامن گسترده‌اند. شاید امثال ابوالحسن خان فروغی، هادی نجم‌آبادی، شریعت سنگلجی و ... را بتوان در این دسته جای داد.

کار روشنفکری

بخش دیگری از نواندیشی‌های دینی عمدتاً جنبه روشنفکری دارد. روشنفکری دارای دو مولفه است: کشف حقیقت و تقلیل مرارت. بیضی‌ای با دو کانون و نه دایره‌ای با یک مرکز. آکادمیسین‌ها دایره‌ای با مرکزیت کشف حقیقت هستند و سیاست‌مداران دایره‌ای با مرکزیت قدرت، کسب و حفظ قدرت و یا اصلاح و تغییر قدرت حاکم. شاید بخش مهمی از احیاء‌گران و خرافه‌زدایان از دین (دسته اولی که در بالا نام برده شد) نیز دایره‌ای با مرکزیت دین و انگیزه خدمت

به دین برای حفظ و اعتلای آن در برابر انحرافات داخلی، رقابای بیرونی و یا حوادث روزگار بوده اند. اما دسته دوم بیضی دوکانونی

بخش دیگری از نواندیشی‌های دینی عمدتاً جنبه آکادمیک دارد و آن را می‌توان همچون پروژه‌های علمی تلقی کرد. پروژه‌ای برای کشف حقیقت که هر چند موضوعش دین است و شاید در انتخاب این حوزه دغدغه‌ها، سابقه و سائقه دینی و متدینانه‌ی اندیشه‌ورزشانش نقش اصلی را دارد، اما در پیگیری موضوع و نتیجه‌گیری از آن نه آنچنان دغدغه خدمت به دین مولفه اصلی است و نه دغدغه تعهد اجتماعی و دغدغه تغییر در سیاست و قدرت. این رویکرد به ویژه بعد از انقلاب و به گل نشستن تدریجی پروژه حکومت دینی به محوریت ولایت فقیه تولد و نشو و نما یافته است.

بوده اند که یک کانونش شباهتی نسبی با احیاءگران دارد و بدنبال کشف حقیقت دینی (به علاوه دیگر نوزایی‌های فرهنگی غیردینی به فراخور زمانه خویش) است. در نگاه این دسته اما، دین اهمیت فی نفسه ای ندارد. دین برای انسان و مردم است. مذهب برای انسان است نه انسان برای مذهب (شریعتی). آنها می‌خواهند از طریق اسلام به ایران و مردمش خدمت کنند و نه برعکس (جمله بازرگان در مقایسه خودش با آقای خمینی). این نحله رویکردی کاملاً اجتماعی (و سیاسی) دارد. بدنبال آزادی و استقلال و عدالت و اخلاق است. هر چند مروجان این نحله هر یک به مراتبی، انگیزه های

دینی و بنا به فرهنگ و تربیت خانوادگی شان علائق دینی متدینانه داشته‌اند اما نسبت به دسته اول این علائق و احیانا تعصب دینی و دغدغه نجات دین و خدمت به دین نبوده است که آنها را به کار فرهنگی و اجتماعی و بعضا سیاسی کشانده است. آنها در عین حال و شاید هم در مرتبه نخست یک فعال اجتماعی و سیاسی و به طور دقیق تر یک «روشنفکر» بوده‌اند.

برای یک روشنفکر کار فکری و فرهنگی نیز وسیله و ابزار و بستری برای تغییرات اجتماعی است. برای خدمت به آدمیان و کاستن از رنج و محنت ها و مرارت های شان. برای بهسازی زندگی اجتماعی شان و برای بهروزی فردی و اخلاقی و معنا داری و ثمر بخشی زندگی فردی شان. اما در کل رویکرد این‌ها بر خلاف دسته اول درونمایه‌ای جمع گرایانه و به عبارتی معطوف به جامعه کل داشته است نه معطوف به شخص و فرد مومنان و متدینان.

درون مایه مباحث این رویکرد نیز حالتی بین رشته‌ای دارد و بین ادبیات دینی و ادبیات علوم مدرن (تجربی و انسانی) در حال رفت و برگشت است و در برخی حتی بینشی مرزی را شکل داده است. شاید بتوان سید جمال الدین اسدآبادی، محمد اقبال، مهدی بازرگان و علی شریعتی را در این دسته جای داد.

کار آکادمیک

پ- بخش دیگری از نواندیشی‌های دینی عمدتا جنبه آکادمیک دارد و آن را می توان همچون پروژه ای علمی تلقی کرد. پروژه ای برای کشف حقیقت که هر چند موضوعش دین است (و شاید در انتخاب این حوزه دغدغه ها، سابقه و سائقه دینی و متدینانه اندیشه و رزانش نقش اصلی را دارد)، اما در پیگیری موضوع و نتیجه‌گیری از

آن نه آنچنان دغدغه خدمت به دین مولفه اصلی است و نه دغدغه تعهد اجتماعی و دغدغه تغییر (در سیاست و قدرت). این رویکرد به ویژه بعد از انقلاب و به گل نشستن تدریجی پروژه حکومت دینی به محوریت ولایت فقیه تولد و نشو و نما یافته است. هم چالش ها و دغدغه ها و عکس العمل های درونی و روانی فردی قائلان این نحله و هم بستر اجتماعی سرخورده از دین و روحانیت و حکومت استبدادی دینی در شکل گیری این رویکرد بی تاثیر نبوده است. بدین ترتیب در مقایسه با دو نحله دیگر می توان گفت این رویکرد ادبیاتی عمدتا برون دینی دارد. هر چند مثل نحله دوم در رفت و برگشت بین دین و دنیای جدید است و تاحدی حالت مرزی دارد اما به صورت شتابانی نقطه ثقل ادبیاتش (شاید بنا به حالات شخصی و یا وضعیت اجتماعی مردمانی سرخورده از دین و حکومت دینی) به خارج از ادبیات دینی نقل مکان کرده است. در این رویکرد احتمالا بتوان از عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان و مجتهد شبستری- هر سه در وضعیت و مرحله متاخرشان- نام برد.

ساده سازی برای طبقه بندی

در همین جا باید اذعان نمود که در ترسیم و تفسیر سه رویکرد احیاءگری، روشنفکری و آکادمیک و به خصوص در مثال از مصادیق آن قطعا نوعی ساده سازی برای شکل دادن به طبقه بندی نمادین (ایده ال تیپ) صورت گرفته و شاید نتوان در هریک از اندیشه ورزانی که یاد شد این سه مولفه را به صورت کامل تفکیک نمود. در دسته اول نیز رگه ها و مولفه های مهمی از دسته دوم مشاهده می شود. همانطور که دسته دوم را نمی توان تماما خالی از مولفه های دسته اول و سوم دانست و یا در دسته سوم عناصر پر رنگی از دو لایه دیگر را ندید.

جدا از این ساده سازی؛ همانگونه که در بالا هم آمد، این تفکیک بی توجه به سیر و مراحل فردی و فکری این عزیزان و نامداران نبوده بلکه به وجه غالب آنان (و یا حداقل آنچه از منظر نگارنده غالب به نظر می رسد)، تمرکز نموده است. قطعاً با اصل قرار دادن مولفه های دیگری به جز انگیزه های وجودی و محوری هر یک از این سه رویکرد که به گمان بنده رنگش را به کل اندیشه و پروژه هر یک زده، و با برجسته کردن و متن و اصل قرار دادن مولفه هایی دیگر می توان دسته بندی متفاوتی از مجموعه خانواده نواندیشی دینی در ایران بدست داد و اسامی این نامداران را نیز در آن دسته بندی جابجا کرد و عده ای را در کنار عده ای دیگر قرار داد. نگارنده خود نیز مثلاً وقتی از منظر روش شناسی حاکم بر اندیشه ورزی هر یک از این نامداران بدانان نگریسته، بازرگان را در یک دسته (با غلبه رویکرد علمی شبه پوزیتیویستی)، شریعتی و مجتهد شبستری را در دسته ای دیگر (با غلبه رویکرد وجود و اگزیستانسیالیستی) و سروش و ملکیان را در دسته سوم (با غلبه نگاه عقلی و تحلیلی) قرار داده است. بر این اساس، همانگونه که در بالا هم آمد شاید خود نامداران نام برده شده نیز به سادگی در یکی از این سه قالب نگنجد. به طور مثال ممکن است فردی در رویکرد سوم شخصاً بسیار متشجع تر از فردی در رویکرد دوم باشد. و یا انگیزه های متدینانه فردی از دسته دوم از بعضی از نامداران دسته اول کمتر نبوده بلکه بسا بالاتر هم بوده باشد. بدین ترتیب این دسته بندی براساس نمای بیرونی و کلی ترین سیمایی است که از پروژه های سه گانه یاد شده، آن هم از پشت عینک نگارنده، دیده شده است.

رویکردهای تلفیقی

در همین راستا می توان از رویکردهای تلفیقی نام برد که در مرز بین این سه نحله قرار می گیرند. به طور مثال، به زعم نگارنده، آقای

کدیور حالتی تلفیقی میان رویکرد اول و سوم را دارد و یا تلفیقی از این دو را در ایشان (به خصوص کدیور متاخر و کنونی که به صراحت بین پروژه اصلاح دینی و اصلاح و تغییر سیاسی فاصله گذاری می کند)، می توان مشاهده نمود. و یا آقای یوسفی اشکوری به خصوص در تحقیقات و نگارش های اخیرش در مورد تاریخ اسلام، وضعیتی بین رویکرد دوم و سوم (و البته در بسیاری موارد رویکرد سوم)، را دارد. نوشریعتی ها عمدتاً در وضعیت دوم قرار دارند اما در بعضی کارها و پژوهش هایشان می توان حالت تلفیقی و یا مرزی بین رویکرد دوم و سوم را مشاهده نمود.

نواندیش دینی مثل احمد نراقی گاه تبارزهایی دارد که درونمایه اش تلفیقی از نحله اول و سوم (گاه با غلبه وجه سوم) به نظر می رسد. این حالت در برخی نوشتارهای یاسر میردامادی با درونمایه های مدافعه گرایانه اش (علیرغم همه بداعت هایش) نیز مشاهده می شود. همانطور که در کارهای سروش دباغ که جنبه پژوهشی و روایی اش (از علوم انسانی مدرن) غالب است، گاه کشش ها و دغدغه هایی قوی از رویکرد دوم مشاهده می گردد.

خانواده بزرگ نواندیشی دینی

در پایان با تاکید باید گفت مجموعه نواندیشان دینی علیرغم همه تنوع و تکثرشان از منظر نواندیشی در دین «یک خانواده بزرگ» هستند؛ با اعضای متنوع و متکثر. چه بدنبال «احیاء دین» بوده و «درد دین» داشته باشند و چه بدنبال «ساختارگشایی و بازسازی دین» و «دغدغه محرومان» وجودشان را شعله ور کرده باشد و چه بدنبال «تبیین دین با رویکرد آکادمیک» و «دغدغه مجهولات» بزرگ و استخوان سوز بر ذهن شان سنگینی کند و چه تلفیقی از این سه رویکرد و دغدغه محوری.

نواندیشی دینی و نحله‌های دیگر

حسن فرشتیان

یکی از شیوه‌های رایج شناخت یک پدیده، خوانش «تطبیقی» چرایی و چیستی و اهداف آن است. خوانش تطبیقی می‌تواند در مقایسه با پدیده‌های مقابل آن شکل بگیرد که از مصادیق قاعده «تعرف الاشياء باضدادها» می‌باشد. گونه‌ای دیگر از خوانش تطبیقی یک پدیده، در خوانش و قیاس آن با پدیده‌های موازی و هم‌سوی آن می‌باشد تا جزییات و تفاوت‌های چیستی و چرایی آن بهتر واکاوی شود. در این گونه از خوانش تطبیقی، همزمان با قیاس سوژه مورد مطالعه با پدیده‌های موازی، می‌توان در نهایت به ضرورت و یا عدم ضرورت سوژه مورد خوانش نیز آگاهی یافت. لذا این خوانش تطبیقی در میان سوژه‌های همسان و هم‌خانواده، می‌تواند کم و بیش به کلید فهم «ارزش افزوده» سوژه مورد خوانش در آن مجموعه تبدیل شود.

بدون تردید، در مجموعه خانواده کنشگران پهنه دین و فعالان و تاثیرگذاران این حوزه، «سنت‌گرایان» دیرپاترین کنشگران این حوزه محسوب می‌شوند. در گذر تاریخ، در برابر ناکارآمدی جریان سنت گرا، جریانات «نوسنت‌گرا» برای تطبیق سنت‌های کهن با دستاوردهای نو و مدرن پدید آمدند. در پی فربه شدن خوانش سنتی

از دین و افزوده شدن سنت‌های دینداران به سنت دینی و تلقی آن به عنوان بخشی از دین، جریان‌ات «اصلاح‌گری دینی» در پی پیرایش خوانش‌های کهن، بروز پیدا کردند. در سده اخیر به موازات پیدایش شرق‌شناسی در غرب، پژوهش‌های دینی نیز گسترش پیدا کرد و نسلی از کنشگران این حوزه به عنوان «پژوهشگران دینی» پا به عرصه خوانش‌های دینی گذاشتند.

البته به موازات جریان‌ات فوق در میان کنشگران پهنه دین، از زاویه ای دیگر، با جریان‌اتی از قبیل «پرسشگران حوزه دین»، «نقادان دین» و «دین‌ستیزان» نیز مواجه هستیم، ولی چون کنشگری آنان «برون دینی» و از زاویه متفاوت و در نقد دین محسوب می‌شود، از موضوع این نوشتار خارج می‌باشند.^۱

«نواندیشی دینی» که محور این یادداشت است به مثابه کنشگری در حوزه دین، در بده بستانی با سایر جریان‌ات کنشگری دین، به خوانشی «نو» از دین می‌پردازد. در این نوشتار تلاش می‌شود تا با مطالعه جریان‌ات همسو و همسایه نواندیشی دینی، به چرایی و چیستی این جریان و مشابهت‌های و مفارقت‌های آن، با سایر جریان‌ات همسو و هم‌خانواده آن پرداخته شود. هرچند هدف اصلی این نوشتار خوانش «نواندیشی» در قیاس با سایر خوانش‌های

۱. پرسشگران حوزه دین بدون تردید نقش مهمی در روند بازسازی و نوسازی اندیشه دینی داشته‌اند. آنان بدون آن که برای خویش رسالتی دینی قائل باشند، به امر نوسازی و بهسازی دینی کمک کرده‌اند. جریان موازی دیگر، یعنی دین‌ستیزان نیز ناخواسته به امر فوق کمک نموده‌اند هرچند این کمک، دقیقاً برخلاف خواسته ایشان بوده است. ولی این جریان‌ات اخیر، کنشگرانی به مفهوم مورد نظر در این یادداشت نیستند بلکه از زاویه ای دیگر و از طبقه «کنشگران پرسشگر دین»، «نقادان دین» و یا «کنشگران دین‌ستیز» می‌باشند و از عنوان موضوع این یادداشت خارج‌اند.

«همسو» می باشد، ولی بی مناسبت نیست که در ابتدا با خوانش «سنت گرای» آغاز شود که خوانش نواندیشی، «بدیل» آن تلقی می گردد.

اول - سنت گرایان:

آیا سنت گرایان را می توان از نحله های همسو با نواندیشان دینی در جریان کنشگری دینی قلمداد کرد؟ «سنت گرایان» از جنبه تاریخی، متقدم ترین و نخستین نحله کنشگران حوزه دین هستند که محافظه کارانه با تعلق و وابستگی کامل به متون کهن دینی، از کتاب و سنت گرفته تا متون سلف پیشین، خود را وارثان میراث کهن دینی و بلکه خود را تنها متولی رسمی و انحصاری دین می دانند. به نظر می رسد به دلایل متعددی سنت گرایان در مجموعه گروههای همسوی نواندیشی دینی قرار نمی گیرند. از زاویه دید خود سنت گرایان، آنان به دلیل رویکردی نفی گرایانه به سایر خوانش های دینی، انحصار گری مطلق در تفسیر از دین برای خویش قائل هستند و به نفی صریح سایر خوانش های درون دینی می پردازند. اینان به دلیل تقدم زمانی نسبت به سایر جریانات و همچنین به دلیل وفاداری به نص و متن، جایگاه خویش را موقعیتی رسمی و منحصر به فرد تلقی کرده و برای سایر کنشگران، مشروعیتی و اصلاتی قائل نیستند. و چون رسالت خویش را در مرزبانی آن سنت های کهن می دانند، در طول گذر تاریخ، بدبینانه و با دیده ای نگران و دلوپسانه به سایر کنشگران این حوزه می نگرند و هرگونه نوآوری و نوگرایی و نواندیشی را بدعتی نابخشودنی تلقی می کنند.

از سویی دیگر، به دلیل فلسفه وجودی نواندیشی دینی که با اندیشیدنی «نو» همزاد و پیوسته است، نواندیشی دینی نیز بر مبنای نفی خوانش سنت گرایانه قوام یافته است و لذا نواندیشی

استفاده مشابه پژوهشگران دینی و نواندیشان دینی از ابزارهای مدرن و خرد و منطق بشری، چه بسا، این دو نحله را در دستیابی به دستاوردهایی نزدیک و همسو هدایت کند، ولی هرچند آنان به دستاوردی مشترک برسند، این همسویی نه ناشی از درد و انگیزه مشترک، بلکه برآمده از پیمودن مسیری مشترک با ابزارهایی نسبتاً مشابه است. به همین دلیل موارد همسویی این دو جریان با یکدیگر، ناشی از همدلی آنان نیست، در حالی که همسویی‌های احتمالی «نوسنت‌گرایان» و «اصلاح‌گرایان» با «نواندیشان»، ناشی از انگیزه‌های مشترک و همدلی‌ها و همگامی‌ها است.

دینی به هنگام زایش خویش، از همان آغاز در برابر اندیشه سنت‌گرایی و بسان «بذیل» وی زاییده شده است و در نهایت نیز در برابر سنت‌گرایی کهن قرار خواهد گرفت. زایش نواندیشی دینی در برابر سنت‌گرایی، از همان ابتدا نواندیشی را در برابر سنت‌گرایی قرار داد. لذا این دو نحله به دلیل فلسفه وجودی متفاوتشان نمی‌توانند هم‌پیمانان یک‌دیگر باشند، هرچند ممکن است در برخی مقاطع به نقاط اشتراکی در برابر دیگر نحله‌ها برسند اما این هم‌پیمانی‌ها، ناپایدار و مقطعی خواهد بود. هم‌پیمانی سنت‌گرایان و

نواندیشان در برخی بزنگاه ها، نمی تواند موجب همسویی آنان در مبانی و ابزارها و هدف ها گردد. مطالعه موضوع گیری ها و گرایش های این دو نحله در برابر موضوعی مثل جایگاه حکومت دینی می تواند نمونه ای روشنگر در مورد امکان هم جبهه ای این دو نحله بدون همسویی آنان، باشد.

چنانچه می دانیم، در سال های اخیر، در برابر جریانات اسلامگرایی تندرو از قبیل داعش، سنت گرایان و نواندیشان از خاستگاه هایی متفاوت به نتایج کاربردی یکسان رسیده و در برابر جریانات اسلامگرایی تندرو (و همچنین در برابر اندیشه برقراری حکومت و شریعت اسلامی) قرار گرفتند. اما این همسویی آنان، نه به دلیل همسویی و همسایگی مبانی فکری و پایه های اعتقادی، بلکه بر مبنای تاکتیک خاص در شرایط ویژه است. اگر امروز در برابر برقراری حکومت اسلامی، سنت گرایان و نواندیشان به نقطه اشتراک می رسند، نیم سده پیش این چنین نبود. در آن هنگام نواندیشان دینی در جهان اسلام، چه در حوزه اهل تسنن و چه در حوزه شیعیان، به برقراری نوعی از حکومت اسلامی می اندیشیدند در حالی که سنت گرایان به چنین امری باور نداشتند.

در آن هنگام، سنت گرایان جامعه تسنن به مشروعیت حاکم باور داشته و با توجه به قواعدی مثل «الحکم لمن غلب»، «السلطة لمن غلب» و پرهیز از به هلاکت انداختن خویش «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» برای حکام و سلاطین خویش مشروعیت قائل بوده و تلاشی برای برقراری حکومت اسلامی و اجرای احکام اسلامی در سایه برقراری حکومت اسلامی نمی کردند، اگر خواهان اجرای احکام شریعت بودند، اجرای این احکام را از همان حاکمان عرفی مسلط می خواستند. سنت گرایان شیعه نیز با اعتقاد به عدم مشروعیت هرگونه حکومتی به جز حکومت امام معصوم، تلاش برای برقراری

حکومت اسلامی را پیش از ظهور امام موعود، تلاشی از پیش شکست خورده و نامشروع تلقی می‌کردند. اما نواندیشان دینی در جهان تسنن، به ویژه جریانات نزدیک به اخوان المسلمین با شعار «الإسلام هو الحل» راه حل جوامع مسلمان را برقراری نظامات اسلامی و حکومت اسلامی می‌پنداشتند، نواندیشان شیعه نیز کم و بیش تحت تاثیر همین جریانات جهان اسلام، به برقراری نظامات اسلامی تمایل می‌داشتند.

(یادآوری این نکته، ضروری به نظر می‌رسد که تمایلات و تلاش‌های نواندیشان دینی سنی و شیعه برای برقراری نوعی از حکومت اسلامی یا التزام به شریعت در سده پیش، با توجه به بیان جهت‌گیری‌های عدالت‌خواهانه مفاهیم اسلامی توسط آنان، تلاشی برای برقراری جنبه‌های عدالت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اسلام در زیر لوای تعالیم اسلام بود، نه صرفاً تلاش برای برقراری شریعت و احکام مجازات اسلامی. در حالی که تلاش سایر مدعیان برقراری حکومت اسلامی، معطوف به برقراری شریعت و نص احکام فقهی به ویژه نص مجازات مطروحه در متون و نصوص نخستین سده‌های اسلام بود. به عبارتی دیگر، می‌توان مدعی شد که واژه‌هایی از قبیل «حکومت دینی» در بیان آن نواندیشان با حکومت دینی در بیان سایر مدعیان، فقط از یک اشتراک لفظی برخوردار بودند بدون آن که از جهت مفهومی و معنایی، یکسانی و این‌همانی داشته باشند).

در دوران معاصر، نگاه نواندیشان دینی به موضوع فوق کاملاً متفاوت شده است این تفاوت، علاوه بر آن تفاوت مفهومی که در پاراگراف پیشین اشاره شد، برآمده از پی‌آمدها و دستاوردهای تجربیات دهه‌های اخیر می‌باشد. در جهان اسلام، واکنش راشد الغنوشی رهبر حزب اسلام‌گرایی «حركة النهضة» تونس نمونه گویایی از این نگرش متفاوت است که وی پس از بهار عربی تونس

در سال ۲۰۱۱ هنگامی که پس از دو دهه تبعید به کشورش بازگشت، مشارکت در امر سیاسی را از طریق مشارکت مدنی و سیاسی پیگیری کرد و از عقاید پیشین مربوطه فاصله گرفت. در جهان تشیع نیز

نواندیشی دینی با محور قراردادن «جهت‌گیری عدالتخواهانه دین» این جهت‌گیری را چونان ملاک و معیاری در فهم تاویل و بازخوانی موضوعات دینی قرار می‌دهد. این جریان، با توجه به اینکه اولویت و ترجیح و اصالتی برای خوانش‌های محافظه‌کارانه از دین قائل نیست، با انحصارگری یک خوانش مخالفت ورزیده و سایر خوانش‌ها را نیز می‌تواند با رعایت معیارهای سنجش خردمندانه به سهولت پذیرا باشد.

واکنش نواندیشان دینی به حکومت اسلامی نیز نیازی به واگویی ندارد که نه تنها از آن فاصله گرفته اند بلکه چنین حکومتی در تنافی با باورهای معاصر ایشان می‌باشد. چنانچه ملاحظه می‌شود تا حدود نیم سده پیش در موضوع فوق، نواندیشان و سنت‌گرایان در برابر یکدیگر قرار داشتند و در این مورد هیچگونه همسویی و همسایگی بین آنان وجود نداشت، ولی اکنون در این مورد می‌توانند هم پیمانان تاکتیکی و مقطعی یکدیگر باشند. بنابراین، هرچند در مقطعی نواندیشان دینی با سنت‌گرایان می‌توانند هم جبهه باشند (از قبیل هم جبهه بودن نواندیشان دینی شیعه و سنی با سنت‌گرایان شیعه و سنی در برابر داعش)، اما این هم جبهه‌گی ناشی از همسویی در مبانی اندیشه و باورهای دینی نمی‌باشد. لذا می‌توان

اظهار داشت که سنت گرایان در ذیل مجموعه نحله های همسو با نواندیشان قرار نمی گیرند.

دوم - نوست گرایان:

جریانات «سنت گرا» در مواجهه با مسائل نو و پدیده های نو، تلاش می کنند مرزبان همان دژهای کهن سنت باشند. وسواس آنان در پاسداری از سنت های کهن، تا بدانجا پیش می رود که در استفاده از ابزارهای مدرن و نو نیز تردیدی جدی داشته باشند. تردید آنان از استفاده از ابزارهای جدید موجب تاخیر و تاخر آنان در انطباق با مسائل معاصر و دستاوردهای نو و مدرن بشری می شود. نمونه احکامی مثل اجتناب شرعی از استفاده از بلندگو در مراسم مذهبی، اجتناب از استفاده از آب دوش جهت طهارت شرعی به جای استفاده از خزینه حمام^۱، و در میان مسائل جدیدتر، مسائلی از قبیل پیوند اعضا و یا تغییر جنسیت، می تواند به عنوان نمونه هایی از مقاومت سنت گرایان محافظه کار در مواجهه با دستاوردهای نو و جدید بشری مورد توجه قرار بگیرد. هرچند، سنت گرایان محافظه کار در نهایت به این نوآوری ها رضایت داده و به

۱. در مورد آب لوله کشی، ر. ک. جعفریان رسول، «از شیطان تا میکروب»، قم، ۱۳۹۸ نویسنده پس از ارائه تحقیقاتی مفصل در این مورد، جمع بندی می کند که «الف: مراجع تقلید و اهل فتوا، به صراحت در این باره مطلبی به عنوان مخالفت با دوش نگفته اند، ب: شماری از علمای طراز اول شهرها، مدافع تغییر خزینه به دوش بوده اند. ج: شماری از روحانیون از قشرهای متوسط به پایین و نیز متشرعین و متدینین، در مواردی به مخالفت با این امر برخاسته اند.» به نقل از سایت نویسنده در یادداشتی با عنوان «از خزینه تا دوش در عرصه فقه و بهداشت»:

<http://www.rasul-jafarian.com/?p=220> .

مشروعیت آن فتوا دادند، اما این تردیدها و تاخیرها، زیست مومنانه دینداران را تا مدت ها در سختی و مضیقه قرار می داد. در برابر این تردیدها و تاخیرهای سنت گرایان، بخش هایی به روزتری از بطن آن جریانات سنت گرا، و به هنگام ناکارآمدی آنان، در چارچوب «نوسنت گرایی» متولد می شود. این اندیشه های «نوسنت گرایی» غالباً در راستای همگامی با دستاوردهای زندگی مدرن هر دورانی آغاز می شود و تلاش می کند پاسخ ها و راهکارهایی نو به مسائل و پرسش های کهن ارائه دهد. در گذر تاریخ، پاسخ هایی که دیروز «نو» محسوب می شدند، امروز چه بسا کهنه تلقی گردند و به نوگرایی جدیدتری نیاز باشد. نوسنت گرایان با تعلق به «بینش» سلف پیشین و وفاداری به مبانی و قواعد آن، برای نوسازی آن با کمک گیری از «روش» های نو تلاش می کنند تا سنت دینی را قابل اجرا جلوه دهند. آنان در این تلاش خویش سعی می کنند بدون دست زدن به مبانی سنت گرایان و قواعد پیشینیان، با به بکارگیری «روش های نو»، و خرد بشری در استفاده از «ابزارهای جدید» و با استقبال از دستاوردهای نوین بشری به ارائه تفسیرهای نوینی از مسائل مبتلا به دینی و از متون دینی بپردازند که برای انسان معاصرشان قابل درک و فهم تر بوده و زیست مومنانه دینداران را همگام با دستاوردهای نو و مدرن تسهیل کند. هرچند، اینان از جهت «بینشی»، به مبانی و اهداف سنت گرایان وفادار باقی می مانند ولی از جهت «روشی» تلاش می کنند با بهره گیری از دستاوردهای نو به مرزبانی اندیشه های کهن دینی بپردازند. با توجه به رویکرد نوسنت گرایان به سایر خوانش های دینی، آنان با پذیرش نسبی سایر خوانش های درون دینی در زمینه های روشی، بر خلاف سنت گرایان، برای خویش انحصار گرایی کامل در زمینه های روشی، قائل نیستند لذا تلاش های آنان گام های مثبتی در

همسویی با نواندیشی دینی در زمینه «روش‌ها» و در بهره‌وری از ابزارها و دستاوردهای مدرن برای پذیرش سایر خوانش‌های درون دینی در محدوده روش‌های نو و ابزارهای جدید می‌باشد. «نوسنت‌گرایی» دینی در درون خود طبقات و درجاتی از حداقل تا حداکثری دارد. «نوسنت‌گرایی حداقلی» نزدیک به جریانان «سنت‌گرایی» محافظه‌کار می‌باشد در حالی که «نوسنت‌گرایی حداکثری» به مرزهای «اصلاحگری» دینی نزدیک می‌شود.

سوم - اصلاح‌گرایان:

اصلاح‌گرایان، برای خوانش‌های جدید از دین، چونان «نوسنت‌گرایان» تلاش می‌کنند با به‌کارگیری «روش‌های نو»، «ابزار جدید» و «خرد بشری» و با استقبال از دستاوردهای نوین بشری به ارائه تفسیرهای نوینی از دین و از متون دینی بپردازند که برای انسان معاصرشان قابل درک و فهم‌تر بوده و زیست‌مومنانه دینداران را همگام با دستاوردهای نو و مدرن تسهیل کند. ولی برخلاف «نوسنت‌گرایان» که با تعلق به سلف‌پیشین و وفاداری به مبانی و قواعد آن، تلاش می‌کردند همزمان با حفظ آن وفاداری، برای نوسازی تلاش کنند، «اصلاح‌گرایان» گامی فراتر از «نوسنت‌گرایان» برداشته و در زمینه‌های «بینشی» نیز مسیر جدیدی را گشوده و از نقد شیوه‌ها و بینش‌های سنت‌گرایان اجتناب نمی‌کنند.

اگر دغدغه نخستین «نوسنت‌گرایان» را بهره‌گیری از ابزارها و دستاوردهای مدرن بشری بدانیم، دغدغه نخستین «اصلاح‌گرایان» پیرایش دین از سنت‌ها و تعالیمی است که نه تنها متعلق به عصر آنان نمی‌باشد بلکه چه بسا از اصل و اساس زائده‌هایی برون دینی بوده است که بر دین افزوده شده است و برخی از آن‌ها، سنت دینداران بوده است که به مثابه سنت دینی تلقی شده است، لذا

اصلاح گرایان تلاش می کنند تا با زدودن آن از دین، به خوانشی اصلاحی از دین پرداخته و خوانش دینی را از آن زائده ها پاک و پاکسازی کنند. به همین دلیل است که اصلاح گران با استفاده از ابزارهای رایج درون دینی، به نقد سنت گرایان پرداخته و با استفاده از روش های «رפורمیستی»، منتقد آنان می شود.

با توجه به تلاش اصلاح گران دینی، برای پاکسازی و تنقیح خوانش های دینی سنتی، آنان در مواجهه با خوانش های سنتی مورد انتقاد، اصراری بر وفاداری به مبانی و قواعد و ابزارهای سنت گرایان ندارند. ولی از سویی دیگر، تلاش می کنند که خوانش اصلاحی آنان، موجب شکافی عمیق با مبانی و قواعد سنت گرایان نگردد. اندیشه اصلاحی آنان، سبب می شود که به دلیل نقد خوانش سنت گرایان، منتقد خوانش های انحصار گرایانه سنت گرایان شوند و در نتیجه به پذیرش نسبی سایر خوانش های درون دینی نگاهی مثبت داشته باشند. با توجه به بازخوانی آنان در روش ها و بینش ها، آنان از همسویان و هم پیمانان جریانات نواندیشی محسوب می شوند.

«اصلاح گرایان» دینی نیز در درون خود طبقات و درجاتی از حداقلی تا حداکثری دارد. «اصلاح گرایان حداقلی» نزدیک به جریانات «نوسنت گرایان» می باشند در حالی که «اصلاح گرایان حداکثری» به مرزهای «نواندیشی» دینی نزدیک می شود.

چهارم - پژوهشگران دینی:

گروهی دیگر از کنشگران حوزه دین که می توانند همسویی هایی با نواندیشان دینی داشته باشند، «پژوهشگران دینی» می باشند.^۱ این

۱. اشاره به این نکته بی مناسبت نیست که امروزه در ادبیات رسانه ای، به ویژه رسانه های برون مرزی که از بکارگیری القاب حوزوی و دانشگاهی خودداری می شود، برخی از کنشگران دینی، با عنوان «پژوهشگر دینی» توصیف می شوند هر

پژوهشگران، یا به دلایل علائق و دلمشغولی‌های شخصی خویش، و یا به دلایل شغلی و حرفه‌ای خویش و اشتغال در برخی از مؤسسات پژوهشی، آکادمیک و دانشگاهها، به پژوهش‌های دینی روی می‌آورند.

تفاوت مهم پژوهشگران دینی با نواندیشان دینی و سایر کنشگران حوزه دین، در انگیزه‌ها و ابزارهای مطالعاتی آنان است. موضوع مورد توجه «پژوهشگران دینی»، «امر دینی» *Fait religieux* است ولی برای خویش رسالتی دینی قائل نیست. در این پژوهش‌ها به سوژه «امر دینی» بسان «امر تاریخی» و «امر اجتماعی» نگریسته می‌شود و در کنار آن و به شکل موازی با آن، مورد آنالیز و تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. «پژوهشگر امر دینی» رسالت خویش را فقط در کمک‌رسانی به شناخت واقعیت امر دینی و تجزیه و تحلیل آن می‌داند. این جریان، هرچند با سایر نحله‌های فعال در حوزه دین، تفاوتی ماهوی در انگیزه دارد ولی با توجه به تاثیر بسزایی که بر سایر خوانش‌های دینی، به ویژه بر خوانش نواندیشی دینی می‌گذارد، در زمره کنشگران و فعالان حوزه دین محسوب می‌شود.

این جریان، هیچگونه احساس تعلق و وابستگی به متن و خوانش‌های گوناگون آن، و وفاداری به مبانی و قواعد سلف ندارد بلکه بر مبنای ابزارهای متدولوژیک آکادمیک، ناچار به عدم سوگیری در پژوهش‌های دینی می‌باشد، هدفش بیان و کشف واقعیت‌های «امر دینی» بدون دخالت دادن هرگونه سو و انگیزه دینی می‌باشد. به همین دلیل است که خوانش خویش را بسان یک دیدگاه و تئوری ارائه داده و در معرض نقد و بررسی علمی با معیارهای آکادمیک

چند بر مبنای تعاریف مورد نظر در این نوشتار، ممکن است آنان در حوزه جریان اصلاح‌گرایی و یا نواندیشی دینی جای بگیرند.

مرتبطه قرار می دهد. رویکرد این جریان نسبت به سایر جریانات فعال در حوزه دین، بر مبنای سنجش رعایت معیارهای آکادمیک دانش مربوطه می باشد.

در خوانش مقایسه ای انگیزه شناسی در میان جریانات فوق، جریانات پیشین، برای خویش رسالتی دینی قائل هستند و با انگیزه های دینی به کنشگری می پردازند. ولی این جریان برای خویش، چنین رسالتی قائل نیست و فارغ از هرگونه انگیزه دینی به پژوهشگری امر دینی می پردازد. ولی بدون تردید، این پژوهش ها کمک شایانی به سایر کنشگران حوزه های دین، و به ویژه به نواندیشان دینی می کند.

استفاده مشابه پژوهشگران دینی و نواندیشان دینی از ابزارهای مدرن و خرد و منطق بشری، چه بسا، این دو نحله را در دستیابی به دستاوردهایی نزدیک و همسو هدایت کند، ولی هرچند آنان به دستاوردی مشترک برسند، این همسویی آنان، نه ناشی از درد و انگیزه مشترک، بلکه برآمده از پیمودن مسیری مشترک با ابزارهایی نسبتاً مشابه باشد. به همین دلیل، موارد همسویی این دو جریان با یکدیگر، ناشی از همدلی آنان نیست، در حالی که همسویی های احتمالی «نوسنت گرایان» و «اصلاح گرایان» با «نواندیشان»، ناشی از انگیزه های مشترک و همدلی ها و همگامی ها آنان می باشد.

پنجم - نواندیشان دینی:

جریان نواندیشی دینی تلاش می کند تا با بکارگیری ابزار منطق نوین و خرد بشری و استفاده از دستاوردهای آن، خوانشی نو از متون کهن

ارائه کند.^۱ این جریان علاوه بر تفاوتش با نحله‌های سنت‌گرایان و اصلاح‌گرایان در ابزار مورد استفاده، در نگرش به متون و منابع و فرانس‌های دینی نیز، با آن نحله‌ها متفاوت است. نگاه نواندیشی دینی با پذیرش جنبه «تاریخیت» بسیاری از احکام اجتماعی مندرج در متون، به بازسازی ساختارها و مبانی اندیشه اسلامی معطوف است. نگرش نواندیشان به متن و دعوت آنان به «بازگشت به قرآن» در حقیقت در پی اصالت دادن به قرآن در مصاف با حدیث و فتواست.^۲ این جریان، زائیده از بطن جریان اصلاح‌گرایی دینی است که غالباً با یک «جهش نسلی» یا یک «جهش اندیشه‌ای» پدید می‌آید. نیازمندی

۱. ر.ک. فرشتیان حسن، «تبارشناسی کنشگران حوزه دین؛ از سنت‌گرایان تا نواندیشان»، یادداشت منتشره ص ۸۳ تا ۹۵ در «جشن نامه هفتاد سالگی حسن یوسفی اشکوری: از میان مردم و در کنار مردم»، پاریس، چاپ نخست، دی ۱۳۹۸ برابر ژانویه ۲۰۲۰.

۲. در راستای فهم دقیق‌تر این مسیر طی شده، نگاهی اجمالی به خاستگاه‌های اجتماعی و خانوادگی برخی از پرچمداران جریان‌ات نواندیشی دینی معاصر ایران، و استفاده از ابزارهای مورد توجه آنان، می‌تواند کمک شایانی بنماید: مهندس مهدی بازرگان (۱۳۷۳-۱۲۸۶) فرزند عباس قلی آقا تاجر تبریزی است که تاجری متدین و معتمد بازار محسوب می‌شده است؛ وی با بکارگیری علوم تجربی جدید تلاش به بازخوانی مفاهیم دینی با انطباق آن با علم و دانش تجربی دارد. آیت الله سید محمود طالقانی (۱۳۵۸-۱۲۸۹) فرزند سید ابوالحسن علایی طالقانی از روحانیون سنت‌گرای عصر خویش است؛ وی با محور قراردادن قرآن، خوانشی نو و تفسیری کاربردی و عملگرایانه از آیات قرآن، با توجه به نیازهای معاصر، ارائه می‌دهد. دکتر علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲) فرزند محمدتقی شریعتی و از نوادگان و نسل عالمان دین است. هرچند حرکت به سمت نوگرایی و نواندیشی دینی از محمدتقی شریعتی آغاز می‌شود که از مسیر طلبگی و زی‌روحانی و سپس نوگرایی دینی آغاز می‌کند و تلاش می‌کند تا تفسیرنویینی از قرآن ارائه دهد، فرزندش علی شریعتی با استفاده از فاکت‌های تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی گامی فراتر گذاشته و با بازخوانی مفاهیم دینی و انطباق آن با نیازهای نسل معاصر، باورهای عقیدتی-تاریخی سنت‌گرایان دینی را به چالش می‌کشد.

های اجتماعی و مذهبی به خوانش های جدید از متون کهن، و ناتوانی پاسخگویی سنت گرایان و نوسنت گرایان و اصلاح گرایان که در بالا یادآوری شد، موجب پیدایی جریان نواندیشی دینی می شود.

اگر جریان «نوسنت گرایی» به استفاده از ابزارهای جدید، و جریان «اصلاحگری» به بهره گیری از روش های جدید و ابزارهای رایج درون دینی توجه دارد، جریان «نواندیشی دینی»، تلاش می کند با استمداد از ابزارهای متدولوژیک و با دانش منطق نوین، به ویژه با استفاده از تاویل و خوانش هرمنوتیک به بازخوانی های بنیادین مبانی و بنیان های دینی بپردازد. این جریان، با محور قرار دادن «جهت گیری عدالت خواهانه دین»، این جهت گیری را چونان ملاک و معیاری در فهم تأویل و بازخوانی موضوعات دینی قرار می دهد.

این جریان با عدم وابستگی به روش ها و ابزارها و شیوه های سنت گرایان و سلف پیشین، برای رهایی از وابستگی بدان تلاش می کند. لذا با ترجیح ملاک «خرد بشری» بر تفسیر پیشینیان از متن، با استفاده از منطق و کلام نوین، و با تمسک به خوانش های برآمده از تأویل و هرمنوتیک، به نقد و بازخوانی ساختارها و مبانی پیشین، و به ارائه تفسیرهای نوین از دین می پردازد. این جریان، با توجه به اینکه اولویتی و ترجیح و اصالتی برای خوانش های محافظه کارانه از دین قائل نیست، با انحصارگری یک خوانش مخالفت ورزیده و سایر خوانش ها را نیز می تواند با رعایت معیارهای سنجش خردمندانه به سهولت پذیرا باشد.

نتیجه و جمع بندی:

پیش از جمع بندی نهایی این جستار، به نظر می رسد لازم به بیان است که طبقه بندی فوق از کنشگران حوزه دین، یک طبقه بندی اعتباری محض است. از یک سو، خود کنشگران، گاهی در گذر زمان،

نقل مکان می‌نمایند و از یک طبقه به طبقه دیگری کوچ می‌کنند. از سویی دیگر، با تغییر مفاهیم و نوشدن خوانش‌ها، این جایگاه‌ها نیز گاهی جابجا می‌شوند؛ اگر در برهه‌ای، صدور فتوا به جواز استفاده از بلندگو در مراسم مذهبی، نوآوری پنداشته می‌شد یا فتوا به جواز تغییر جنسیت، امری اصلاح گرایانه تلقی می‌گردید، در برهه ای دیگر، چه بسا همین امور، تبدیل به سنت های جاری در اندیشه دینی تلقی گردد و فاقد هرگونه نوآوری و اصلاح گری شود. لبه های نقاط مرزی جریانات فوق، می توانند همپوشانی و همخوانی داشته باشند، و به این دلیل که لبه های مرزی این جریانات، تعاریف و مرزهایی اعتباری هستند، یک جریان کنشگری «نواندیشی دینی حداقلی» می تواند در لبه حاشیه جریان «اصلاح گرایی» قرار گیرد همچنانکه یک جریان «اصلاح گری حداکثری» می تواند در کنار جریان موسوم به «نواندیشی» قرار گیرد. اما به شکلی اجمالی می توان رابطه جریان «نواندیش دینی» را با سایر نحله های مرتبط به شکل ذیل تلخیص کرد:

الف- «سنت گرایان»:

خوانش «نواندیشی دینی» در ذات خویش نمی تواند با خوانش «سنت گرایانه» همسو باشد، زیرا در فلسفه وجودی خویش، به عنوان بدیلی از سنت گرایی پا به عرصه خوانش های دینی گذاشته است و با آن در رقابت می باشد. اگر چه در برخی موارد می تواند به شکل تاکتیکی هم موضع سنت گرایان باشد ولی این هم موضع بودن، نشان از همسویی در شیوه ها و ابزارها و منابع نیست.

ب- «نوسنت گرایان»:

«نواندیشی دینی» در استفاده از ابزارهای مدرن و شیوه های نو می تواند همسو با «نوسنت گرایان» باشد بدون این که در بینش خویش با آنان همجواری و همسایگی داشته باشد.

ج- «اصلاح گرایان»:

خوانش «نواندیشی دینی» با خوانش «اصلاح گرایانه»، از یک سو در استفاده از ابزارهای نو و مدرن همسویی دارد و از سویی دیگر، در بینش های مربوط به پاکسازی دینی نیز همدلی و همپیمانی دارد، لذا این دو خوانش می توانند در بسیاری از موارد مکمل یکدیگر باشند، هرچند نواندیشی دینی در بازخوانی ساختاری و مبانی، با پذیرش جنبه تاریخت برخی از احکام، «جهت گیری عدالت خواهانه اسلام» را به عنوان یک معیار و ملاک بنیادین قرار می دهد.

د- «پژوهشگران دینی»:

خوانش «نواندیشی دینی» با توجه به اهداف و انگیزه های دینی که دارد، هرچند با انگیزه های خوانش «پژوهشگران دینی» تفاوت های اساسی و ماهوی دارد ولی به دلیل استفاده این دو خوانش از ابزارهای مشابه و یکسان، این دو خوانش نیز، ممکن است به شکلی دیگر، در برخی موارد مکمل یکدیگر بشوند و چه بسا به نتایج و دستاوردهایی همسان برسند.

روشن‌فکری دینی و تحقق ناتمام تاریخی-اجتماعی حسن محدّثی گیلوایی

مقدّمه

درباره‌ی روشن‌فکری دینی و نواندیشی دینی مطالب زیادی گفته شده است. من خود نیز پیش از این گاهی درباره‌ی این موضوع مطالبی نوشته و گفته‌ام. البته بین این دو مفهوم تفاوت‌هایی هست که اینک قصد پرداختن به آن را ندارم. به نظر می‌رسم مفهوم نواندیشی دینی حدود و ثغور مشخصی ندارد و پهنه‌ی بسیار وسیعی دارد و بر حسب برداشت‌ها و تفسیرهای مختلف، می‌تواند شخصیت‌ها و متفکران دینی مختلف را دربر بگیرد. از این رو، ترجیح من آن است که به جای سخن گفتن از نواندیشی دینی که دایره‌ی معنایی آن بسیار وسیع است، از مفهوم روشن‌فکری دینی سخن بگویم که معنای مشخصی دارد. وجه ممیّزه‌ی روشن‌فکری دینی که دامنه‌ی آن را محدود می‌سازد، تفکّر دینی پاساستی است. روشن‌فکری دینی بیان‌گر اندیشیدن در سپهر دینی و با زبان دینی، به‌نحو انتقادی‌اندیشانه و عاری از هر گونه باورهای غیرقابل تجدید نظر است.

بنیادهای نظری روشن فکری دینی

بر حسب آنچه روشن فکران دینی ایرانی و غیرایرانی تاکنون عرضه کرده‌اند و من توفیق داشته‌ام بخشی از این مجموعه‌ی وسیع را مطالعه کنم، می‌توان گفت که روشن فکران دینی درصدد اند اندیشه‌ی دینی را به‌نحوی مدرن و انتقادی‌اندیشانه و عقلانی صورت‌بندی کنند. می‌توان گفت که روشن فکران دینی در درون یک فضای تعلقات مشترک فعالیت دارند. اما در این فضای تعلقات مشترک آنان برخی مبانی نظری ناگفته دارند که اگرچه همیشه به‌صراحت بیان نمی‌شود، اما عملاً در پس پروژه‌های فکری آنان قرار دارد. در این‌جا می‌کوشم برخی از مهم‌ترین آن‌ها را مورد بحث قرار دهم.

الف) ذات‌مندی یا ناذاث‌مندی دین

یکی از اندیشه‌های که در بنیان کار روشن فکران دینی قرار دارد، این است که دین ذات مشخصی ندارد. این اندیشه دقیقاً مخالف تفکر دینی سنتی است. اگر قائل به این باشیم که دین ذات مشخصی دارد، آن‌گاه می‌توان با شناخت عناصر ذاتی دین، هر نوع فهم، قرائت، یا شکل محقق‌ی از دین را که از آن ذات شناخته شده و اعلام شده فاصله داشته باشد، انحرافی و بدعت‌آمیز دانست و به مبارزه با آن پرداخت. بر مبنای نگرش ذات‌نگرانه از دین، تنها یک قرائت، فهم، یا شکل درست از دین وجود دارد. اما روشن فکران دینی با نگرش ذات‌گرایانه به دین مخالف‌اند. حتا برجسته‌ترین روشن فکر دینی حال حاضر، عبدالکریم سروش، که از ذاتی و عرضی در دین سخن گفته است، در انتهای بحث خود با گفتن این‌که مراد او از "ذات" معنای ارسطویی کلمه نیست، تمایز مفهومی خود را به‌نحوی مطرح می‌کند که به نگرش ذات‌گرایانه نمی‌انجامد و معلوم می‌شود

که او می‌خواسته امور سطحی و غیربنیادی دین را که در برخی نگرش‌های دینی تا حد تقدس ارتقا یافته‌اند، بی‌اعتبار سازد و کم‌اهمیت جلوه دهد و راهی برای نقد برخی قرائت‌های سنتی و رسمی از دین بگشاید. در تفکر سنتی دینی، گاهی از عناصر ذاتی دین، با عناوین ضروریات دین یاد می‌شود که اگر مورد انکار قرار گیرند یا مراعات نگردند، اسباب انحراف از دین فراهم می‌شود.

اما روشن‌فکران دینی، به نگرش برساخت‌گرایانه از دین نزدیک‌تر اند. در نگرش برساخت‌گرایانه دین ذات مشخصی ندارد بلکه این تفسیر دین‌داران و کارگزاران دینی است که قرائت و فهم و شکل خاصی از دین را قرائت یا شکل اصلی دین تلقی می‌کنند و آن را در قالب امری بیناسوبژکتیو (بین‌الذهانی) تثبیت می‌کنند و هم‌چون واقعیتی عینی و فراسوژه‌ای می‌نمایانند و خود نیز معمولاً آن را امری عینی و فراسوژه‌ای می‌بینند. مطابق این نگرش، دین در هر دوره و عصری و در میان هر جمعیتی ممکن است به‌گونه‌ای خاصی برساخته شود. از این رو، نمی‌توان برای دین ذات مشخصی قایل شد. در هر عصر و جامعه‌ای ممکن است برخی از عناصر و مؤلفه‌های دینی مهم‌تر شوند. ممکن است برخی مؤلفه‌ها و عناصر سازنده‌ی دین در نزد جمعیتی از پیروان مهم‌تر از عناصر دیگر تلقی شوند. تفسیری که از این مؤلفه‌ها و عناصر سازنده می‌شود نیز از جمعیتی به جمعیتی متفاوت است و از این رو، حتا اگر بر مؤلفه‌های مشترکی در میان جمعیت‌های مختلف تأکید شود، فهم و تفسیر آن‌ها نیز چه بسا متفاوت خواهد بود نه یک‌سان یا حتا مشابه.

باور برساخت‌گرایانه درباره‌ی دین و فقدان ذات‌مندی دین، به روشن‌فکران دینی این امکان را می‌دهد که بر حسب اولویت‌های فکری و اجتماعی خود، اقدام به تفسیر دین و عناصر دینی آن بنمایند. همین موضوع است که مورد نقد برخی از صاحب‌نظران

نظیر مصطفی ملکیان قرار گرفته است. او در حقیقت یک مؤلفه‌ی ذاتی برای دین قائل است و آن تعبد است:

"قوام تدین و دیانت پیشگی و دین‌ورزی تعبد است. محال است که کسی ادعا کند که من مسیحی هستم و بعد بگویم من نسبت به هیچ‌یک از سخنان عیسی تعبد ندارم، بلکه هر سخنی که از زبان عیسی صادر شد من از او مطالبه‌ی دلیل نمی‌کنم و تا عیسی دلیل قانع‌کننده و دلیل قاطع اقامه نکند من سخن او را نمی‌پذیرم، اشکال ندارد که کسی این حرف را بزند؛ اما نباید دیگر اسم خودش را مسیحی بگذارد؛ چون مسیحی کسی است که لااقل به سخن عیسی تعبد بورزد و سخن عیسی مسیح را بدون چون‌وچرا بپذیرد. معنا ندارد که کسی بگوید من مسلمانم ولی تا یک یک جملات قرآن را مطالبه‌ی دلیل نکنم و دلیل قانع‌کننده‌ای درباره‌اش القا نشود من نمی‌پذیرم پس اگر این‌طوری باشد که همه‌ی مردم جهان مسلمان هستند؛ چون اگر برای همه‌ی مردم جهان، برای یکایک جملات قرآن دلیل قانع‌کننده و قاطع بیاوریم آن‌ها هم می‌پذیرند. مسلمان کسی است که نسبت به جملات قرآن و پیامبر اسلام لااقل تعبد بورزد؛ یعنی این سخنان را بی‌چون‌وچرا بپذیرد. اگر قوام روشن‌فکری به عقلانیت است و اگر قوام تدین و دین‌ورزی به تعبد است، بنده عرض می‌کنم که عقلانیت با تعبد سازگار نیست، عقلانیت نافی تعبد است، تعبد نافی عقلانیت است چگونه دو چیزی که یکدیگر را ذاتاً نفی می‌کنند در پروژه‌ی روشن‌فکری دینی می‌خواهند با هم جمع شوند؟" (ملکیان، ۱۳۹۲).

با توجه به شواهد متنی متعدد، از جمله سخنان فوق، به نظر می‌رسد در دین‌شناسی ملکیان نوعی گرایش ذات‌انگارانه نهفته است. از همین روی است که او تصور می‌کند مواجهه‌ی روشن‌فکران دینی با دین و مؤلفه‌های سازنده‌ی آن دل‌بخواهانه است. اما اگر

نگاهی غیرذات‌گرایانه به دین داشته باشیم، عمل‌کرد روشن‌فکران دینی و پروژه‌های فکری‌شان قابل دفاع به‌نظر می‌رسد، زیرا آنان مؤلفه‌های دیگری را در دین برجسته می‌سازند و دین‌داری را امری تعبدی نمی‌دانند.

روشن‌فکران دینی، به جای بحث از دین بالفعل از دین بالقوه سخن می‌گویند. اما دین بالقوه چیست؟ مشی روشن‌فکران دینی، اغلب این است که آنان در دین پاره‌ای امکانات نهفته‌ی تحقق‌نیافته می‌بیند یا امکاناتی در آن می‌یابند که در لمحاتی بروز و ظهور یافته اما به‌سرعت نادیده گرفته شده یا دچار کسوف شده‌اند. بنابراین، بر پتانسیل‌هایی از دین تمرکز می‌کنند که دیده نشده و به‌قدر کافی برجسته نشده‌اند. چارلز دیویس از امکاناتی در دین سخن می‌گوید که در تاریخ دین نتوانسته به‌نحو همه‌جانبه تحقق یابد و توسط نظام‌های سیاسی خاص‌گرا عملاً سست شده و تضعیف گشته و بی‌اثر مانده است.

ب) دین بالقوه یا دین بالفعل

بنیاد معرفتی دیگری که در پس پروژه‌های روشن‌فکرانه‌ی دینی موجود است و مورد اعتنا قرار نگرفته، تمایزی است که می‌توان بین دو مقام دین قایل شد: یکی مقام فعلیت دین و دیگری مقام بالقوه‌گی دین.

دین در مقام فعلیت، ناظر است به تحقق تاریخی دین. به عبارت دیگر، گاهی ما به دین به مثابه پدیده‌ای که ظهور و بروز تاریخی داشته و امکانات معینی از خود بروز داده است، نظر می‌کنیم و بر آن ایم که دین همین اشکال و چهره‌ها و امکانات بروز یافته است. اگر می‌خواهید اسلام را بشناسید، به تاریخ اسلام بنگرید و اگر می‌خواهید مسیحیت یا بودیسم یا هر دین دیگری را بشناسید، به تاریخ آن‌ها نظر کنید. این برداشت از دین را دین بالفعل می‌نامیم. دو گروه به دین این‌گونه نظر می‌کنند: کارگزاران دینی هر دین و دوم، منتقدان هر یک از ادیان. به عنوان مثال، کارگزاران دینی در اسلام که بسیاری‌شان خود را متولی آن می‌دانند، بخشی از ظهور تاریخی اسلام و بخشی از میراث اسلامی را که تحقق تاریخی یافته‌اند، به عنوان اسلام و اصل اسلام معرفی می‌کنند. از سوی دیگر، منتقدان اسلام نیز اسلام را بر اساس تاریخ اسلام به دیگران معرفی می‌کنند و اینان نیز معمولاً صفحات نامطلوب و غیرقابل دفاعی را در تاریخ این دین برجسته می‌سازند و همان را به مثابه اصل اسلام معرفی می‌نمایند. آن‌ها به گونه‌ای از دین سخن می‌گویند که گویی تاریخ دین به انتها رسیده و دین هر آنچه در چننه داشته، عرضه کرده است و در تمامیت‌اش تحقق بیرونی یافته است. از قضا، هر دو گروه از منتقدان جدی روشن‌فکران دینی هستند، زیرا روشن‌فکران دینی، به جای بحث از دین بالفعل از دین بالقوه سخن می‌گویند. اما دین بالقوه چیست؟

مشی روشن‌فکران دینی، اغلب این است که آنان در دین پاره‌ای امکانات نهفته‌ی تحقق‌نیافته می‌بیند یا امکاناتی در آن می‌یابند که در لمحاتی بروز و ظهور یافته اما به سرعت نادیده گرفته شده یا دچار کسوف شده‌اند. بنابراین، روشن‌فکران دینی بر پتانسیل‌هایی از دین تمرکز می‌کنند که دیده نشده و به قدر کافی برجسته نشده‌اند. آن‌ها

می‌کوشند با به‌میان آوردن این امکانات دینی، چهره‌ی دیگری از دین ارایه کنند و تفسیرهای نوینی از آن عرضه نمایند که با شرایط زیست در جهان جدید هم‌خوانی بیش‌تری دارند. بحث از امکانات نهفته در دین، اختصاص به روشن‌فکران مسلمان ندارد بلکه متفکرانی که در سنت‌های دینی مختلف زیست و اندیشه می‌کنند، به این کار روی می‌آورند. به‌عنوان مثال چارلز دیویس متأله مسیحی از عام‌گرایی تحقق‌نیافته در ادیان توحیدی سخن می‌گوید:

"ادیان جهان‌شمول [عام] به‌ویژه ادیان توحیدی، مرحله‌ی جدیدی از تکامل اجتماعی را مشخص می‌سازد، زیرا آن به شکل‌گیری هویتی شخصی جدا از همه‌ی نقش‌ها و هنجارهای ملموس رهنمون شدند. اجتماع دینی دیگر بر اجتماع سیاسی منطبق نبود، بلکه بالقوه، اجتماعی عام [جهان‌شمول] بود که مردم تحت رژیم‌های سیاسی مختلف را پذیرا می‌شد. بنابراین، هویت شخصی از تعین حصرگرایانه‌ی ناشی از هنجارها و نقش‌های یک جامعه‌ی خاص رهایی یافت. در یکتاپرستی، شخص به میزانی که در حضور خداوند قرار می‌گرفت، دارای هویت دانسته می‌شد و، بنابراین، در رابطه‌ی با خداوند به‌طور کامل به‌عنوان یک فرد شکل می‌گرفت. بدین ترتیب، در روند رشد دینی مفهوم شخص منفرد در یک اجتماع عام [جهان‌شمول] ظهور کرد، و هویت نقش‌ها یا هویتی عام‌گرا تعالی پیدا کرد. اما این دستاورد که در سطح شخصی در دست‌رس بود، با نظام‌های سیاسی آن زمان که خاص‌گرا باقی مانده بودند، متناقض بود" (دیویس، ۱۳۸۷: ۲۸۱).

بنابراین، چارلز دیویس از امکاناتی در دین سخن می‌گوید که در تاریخ دین نتوانسته به‌نحو همه‌جانبه تحقق یابد و توسط نظام‌های

سیاسی خاص‌گرا عملاً سست شده و تضعیف گشته و بی‌اثر مانده است. لاجرم، از نظر متفکرانی نظیر دیویس تاریخ دین به اتمام نرسیده و دین هنوز امکانات متعددی برای تحقق دارد. دین توسط سنت تهی نشده است. دین برابر با سنت دینی نیست و هویت دین با آنچه در سنت دینی تحقق یافته و صورت‌بندی شده، گره نخورده است:

"متفکرانی هستند که دین برای آن‌ها ذاتاً شیوه‌ای عرفی از آگاهی است، به‌گونه‌ای که تغییر به اخلاقیات عام‌گرا و عقلانی شدن حیات اجتماعی در نزدشان به معنای پایان دین است. کسانی که با این نتیجه‌گیری مخالفاند باید نشان دهند که ایمان دینی مستعد رشد اندیشه‌ای است که بین اصول دینی عام و سنت دینی خاص فرق می‌گذارد. این اصول عام منبع خلاق نمادها و داستان‌ها، نهادها و تعالیم، مناسک و هنجارهای هر سنت‌اند اما محدود به هیچ سنت منفردی نیستند و به واسطه‌ی تاریخ تاکنون به انجام رسیده‌شان، تهی نگشته‌اند. امر نوی ناب هنوز ممکن است. کسانی که با پرورش خود بر اساس اصول عام دینی به هویت دینی پساعرف‌نگر دست یافته‌اند، به نحوی مثبت، تکثر سنت‌های دینی و تغییرات جوهری در سنت خودشان را بپذیرند. هویت دینی پایه‌ای آن‌ها در معرض تهدید نیست، زیرا با محتوای صورت‌بندی‌شده‌ی سنتی که آن‌ها بدان تعلّق دارند، گره نخورده است" (همان: ۲۷۷).

این دقیقاً موضعی است که روشن‌فکران دینی در آثار گوناگون‌شان و به‌ویژه در تقابل با دو گروه فوق، اتخاذ کرده‌اند. از نظر آنان تاریخ دین هنوز از امکانات دینی تحول‌آفرین و اعتلابخش تهی نشده است و اسلام با سنت اسلامی یکی نیست. بدین ترتیب،

روشن‌فکران دینی از یک اسلام بالقوه سخن می‌گویند و این مفهوم همانا ناظر است به امکانات محقق نشده یا مغفول یا طردشده‌ی دینی در مجموعه‌ی میراث تاریخی اسلام. از نظر روشن‌فکران دینی، آنچه آنان عرضه کرده‌اند و قرائتی که آنان از دین پدید آورده‌اند نیز بخشی از تاریخ دین است و آنان نیز در حال تحقق بخشی چهره‌ای از اسلام‌اند. از این رو، اسلام را نباید به بخش اصلی از تاریخ آن یا سنت دینی اسلامی تقلیل دارد. اسلام هنوز به پایان نرسیده و از همه‌ی امکانات خود تهی نشده است.

با توجه به آنچه آمد، می‌توان گفت که قوّت‌های روشن‌فکری دینی متّکی است بر ناذات‌مند تلقی کردن دین و تمایز دین بالقوه از دین بالفعل و محقق. اما به نحو پارادکسیکال، به نظر می‌رسد برخی ضعف‌ها و نارسایی‌های جدی روشن‌فکری دینی نیز از همین بنیادها برمی‌خیزند.

سویه‌های مسأله‌مند روشن‌فکری دینی

آنچه تاکنون گفته شد، برخی مزیت‌های روشن‌فکری دینی را در بردارد. اما وجوه مسأله‌مند روشن‌فکری دینی نیز از همین‌جا نشأت می‌گیرند. در زیر می‌کوشم برخی از این وجوه مسأله‌مند را مورد بحث قرار دهم.

۱) روشن‌فکری دینی بیش‌تر سلبی است تا ایجابی

عمده‌ی جلوه‌گری‌های روشن‌فکری دینی در برابر نیروهای دینی سنتی و نیز نیروهای دینی رسمی در حکومتی اسلامی است. از این منظر، می‌توان گفت که روشن‌فکری دینی خوش درخشیده و آثار مبارکی به‌بار آورده است و وجدان اسلامی را ارتقا و تعالی بخشیده و بین دنیای مسلمانان و دنیای جدید مجرای ارج‌مند گشوده است. اما تصور کنید که شرایط دگرگون شود و رقبای کنونی روشن‌فکری

دینی تسلط خود را بر جهان اجتماعی معاصر از دست بدهند و به نحو جدی دچار زوال گردند و نیروهای مدرن لیبرال و سکولاریست

روشنفکری دینی بیش‌تر به دین‌داری نزدیک است تا به دین. هنوز مجموعه‌ای از آرای مختلف و تا حدی پراکنده است که عمدتاً وجهی سلبی دارد و در تقابل با تفکر دینی سنتی و تفکر دینی رسمی است. روشن‌فکری دینی هنوز یک نظام الاهیاتی یک‌پارچه ارایه نکرده است و هنوز شیوه‌ی مشخصی از الگوی زندگی دینی و نظام زندگی ارایه نکرده و بدل به یک نظام فرهنگی تام نشده است که بتواند تمامی ساحات انسان دین‌دار را به نحو یک‌پارچه پوشش دهد.

جای‌گزین آن گردند. در آن هنگام آیا روشن‌فکری دینی باز هم می‌تواند نقش اجتماعی مؤثری ایفا کند و از اعتبار فکری و اجتماعی برخوردار باشد؟ این پرسش مهمی است و روشن‌فکری دینی هنوز در آن شرایط آزموده نشده است. از این رو، می‌توان گفت که در حال حاضر، روشن‌فکری دینی بیش‌تر وجهی سلبی دارد تا وجهی ایجابی.

(۲) روشن‌فکری دینی هنوز دین نیست، بیش‌تر دین‌داری است
تمایز دین و دین‌داری تمایز مهمی است. وقتی که از دین سخن می‌گوییم، سطح بحث فراتر از زنده‌گی شخصی افراد و تجربه‌های آنان قرار می‌گیرد. دین مفهومی است که اغلب در دو سطح معنایی واجد دلالت است: نخست در سطح شناختی و معرفتی، به

دستگاهی الهیاتی و نظامی اعتقادی اشاره دارد که یک نظام فرهنگی تام را می‌سازد. در واقع، در این سطح دین نوعی جهان‌بینی، انسان‌شناسی، نظام اخلاقی، و قواعد حقوقی و شیوهی زنده‌گی ارایه می‌دهد و سه ساحت مختلف وجود آدمی و متناظر با آن، سه ساحت فرهنگ (ساحت‌های شناختی، اِبْرازی، و هنجارین) را پوشش می‌دهد. دوم، در سطح اجتماعی به نهادی اجتماعی اشاره دارد که واجد سازمان‌ها، و کارگزارانی است که نظام معرفتی خاصی را تبلیغ می‌کنند، شیوهی زنده‌گی ویژه‌ای را ترویج می‌دهند و به‌نحو خاصی واقعیت را برساخت می‌نمایند و در سطوح مختلف اجتماعی حضور می‌یابند و از رهگذر ساز و کارهایی ویژه که نظام دینی در اختیار آنان می‌گذارد، اِعمال قدرت می‌کنند و وارد روابط با دیگر نیروهای اجتماعی می‌شوند.

این دو دلالت از دین البتّه به هم‌پیوسته هستند و در بازتولید یک‌دیگر دخیل‌اند. دست‌گاه الهیاتی دین، نوع خاصی از نهادسازی را مشروع می‌سازد و شیوه‌ها و ساز و کارهای اجتماعی معینی را معرفی می‌کند و وظایف خاصی را برای کارگزاران دینی برمی‌شمارد و تعیین می‌کند. دین در سطح اجتماعی نیز ضمن این‌که مسبوق به معرفت دینی و نظریه‌های الهیاتی موجود است، نوع خاصی از نگرش و تفکّر دینی را مشروعیت می‌بخشد و رشد می‌دهد و فضای اجتماعی را برای بسط و گسترش آن مساعد می‌سازد.

بنابراین، وقتی مفهوم دین را به‌کار می‌بریم، بیش‌تر با دلالتی در سطوح مختلف اعم از خُرد و میانه و کلان سر و کار داریم. این مفهوم دایره‌ی وسیعی از حیات دینی در جامعه را پوشش می‌دهد. مفهوم دین‌داری اما دلالت بر سطح خُرد اجتماعی دارد. دین‌داری احوالی است که کنش‌گران دینی در زنده‌گی خود تجربه و زیست می‌کنند و حالاتی است که از خود بروز می‌دهند و کنش‌هایی است

که انجام می‌دهند یا از انجام‌اش خودداری می‌کنند و افکاری است که بیان می‌دارند. بنابراین، دین‌داری در سطح زنده‌گی کنش‌گران بروز و ظهور می‌کند و تداوم می‌یابد.

روشن‌فکری دینی هنوز بین این دو در نوسان است و بیش‌تر به دین‌داری نزدیک است تا به دین. روشن‌فکری دینی هنوز مجموعه‌ای از آرای مختلف و تا حدی پراکنده است که عمدتاً وجهی سلبی دارد و در تقابل با تفکر دینی سنتی و تفکر دینی رسمی (بین این دو فرق می‌گذارم) است. روشن‌فکری دینی هنوز یک نظام الاهیاتی یک‌پارچه ارایه نکرده است و هنوز شیوه‌ی مشخصی از الگوی زنده‌گی دینی و نظام زنده‌گی ارایه نکرده است و بدل به یک نظام فرهنگی تام نشده است که بتواند تمامی ساحات انسان دین‌دار را به‌نحو یک‌پارچه پوشش دهد.

۳) روشن‌فکری دینی هنوز یک دین مستقر نیست

روشن‌فکری دینی هنوز مجموعه‌ای از اندیشه‌ها است و به مرحله‌ی نهادینه شدن نرسیده است. در مرحله‌ی نهادینه شدن و تبدیل شدن به یک دین مستقر، سازمان‌ها و مؤسسات دینی و آموزشی و فرهنگی مختلف شکل می‌گیرد و رویه‌ها و قواعد و الگوهای عمل‌کردی در قلمروهای مختلف جهان اجتماعی شکل می‌گیرد و به نیازهای مختلف پی‌روان پاسخ داده می‌شود و نحوه‌ی برخورد با مخالفان و نیروهای رقیب مشخص می‌شود. این مرحله‌ای است که جریان مورد بحث به حدی از اقتدار اجتماعی می‌رسد و ظرفیت‌های ایجابی عملی خود را بروز می‌دهد. روشن‌فکری دینی تا نیل به این مرحله فاصله‌ی زیادی دارد. از این رو، هنوز برای قضاوت تاریخی درباره‌ی روشن‌فکری دینی بسیار زود است. در این مرحله است که نحوه‌ی مواجهه با مخالفان بروز می‌یابد.

نتیجه‌گیری

از نظر فکری در مدرسه‌ی روشن‌فکری دینی تربیت شده‌ام و خود را بسیار بدان مدیون می‌دانم و به‌نحو جدی بدان تعلق دارم. اما صرف‌نظر از این موارد شخصی، ارزیابی و برآورد این است که به‌رغم همه‌ی محصولات ارزش‌مندی که بوستان روشن‌فکری دینی به‌بار آورده است و به‌رغم رایحه‌ی خوشی که در فضای فکری جوامع اسلامی پراکنده است، هنوز به مرحله‌ی بارآوری کامل نایل نشده و هنوز به‌نحو تاریخی همه‌ی ابعاد خود را محقّق نساخته است. از این رو، چون روشن‌فکری دینی هنوز به‌لحاظ تاریخی و اجتماعی ناتمام است، ارزیابی تاریخی آن به‌درستی ممکن نیست. از نظر من روشن‌فکری دینی هنوز بیش‌تر وجهی سلبی دارد، هنوز به یک نظام فرهنگی تام بدل نشده، و هنوز دین مستقر نگشته است.

منابع و مآخذ

- دیویس، چارلز (۱۳۸۷) دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الهیات اجتماعی. ترجمه‌ی حسن محدّثی و حسین باب‌الحوائجی. تهران: نشر یادآوران، چاپ اول.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۲) با پارادکس خود چه می‌کنید؟ "روشنفکری دینی" در گفت‌و‌گو‌ی مشروح بهزاد جامه‌بزرگ با مصطفی ملکیان؛ پای‌گاه اینترنتی فرهنگ امروز، سه‌شنبه، ۲۹ بهمن ۱۳۹۲، زمان مشاهده: ۱۲ خرداد ۱۳۹۹،

<http://farhangemrooz.com/news/12421>

روشنفکری دینی و مسئله تعریف

علیرضا معزی

پروژه‌ی روشنفکری دینی، همچون هر برنامه‌ی پژوهشی دیگر، مساله یا مسائلی قانونی دارد که بهره‌گیری این پروژه از حوزه‌های معرفتی دیگر را مقید ساخته و بدان جهت می‌دهد. روشنفکر دینی سراغ آن دسته از مباحث فلسفی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی یا سایر شاخه‌های معرفتی می‌رود که جایی در پروژه‌ی فکری او داشته باشند و «هر» مساله‌ی، مثلاً، فلسفی‌ای لزوماً مساله‌ی او نیست. ولی در عین حال برخی مسائل نیز هست که گریزی از پرداختن به آنها نیست و مساله‌ی «تعریف» یکی از اینهاست: اینکه تعریف چیست و برای تعریف یک موضوع چه عناصر و مولفه‌هایی باید به‌دست داده شود.

اهمیت مساله‌ی تعریف در این است که اثرات آن تنها در نقطه‌ی آغازین هویت‌یابی یک جریان فکری متوقف نمی‌شود و در ادامه‌ی مسیر، و به‌هنگام پرداختن به مباحث محتوایی و موضوعات مرتبه‌ی اول نیز اثر تعیین‌بخش و تعیین‌کننده‌ای دارد. به بیان دیگر، مساله‌ی تعریف از جمله مسائل روش‌شناختی‌ای است که گریزی از ورود به آن نیست.

دهه‌ها از عمر جریان روشنفکری دینی در ایران می‌گذرد و در این مدت، خصوصاً در دو دهه‌ی اخیر، تعریف «روشنفکری دینی» و

سازگاری یا ناسازگاری مفهومی اجزاء آن از جمله موضوعات اصلی مورد بحث بوده است، و هر از گاهی، خصوصاً از طرف مخالفین و منتقدین آن، سر برمی‌آورد.

در این نوشته به بررسی دیدگاه‌های عبدالکریم سروش و مصطفی ملکیان در مورد مسأله‌ی تعریف پرداخته و خواهم کوشید تا حتی‌المقدور کاستی‌ها و نارسایی‌های دیدگاه آنان را برشمرم.

۱- سروش: «ذاتی و عرضی» یا «شباهت خانوادگی»؟

در این قسمت، با رجوع به برخی مکتوبات سروش، می‌کوشم تا دیدگاه او در مورد مسأله‌ی تعریف را توضیح دهم. به نظر می‌رسد که سروش در مورد تعریف به دو زبان و با دو مبنا سخن می‌گوید و این دو مبنا را نمی‌توان با یکدیگر در جمع و آشتی قرار داد. در ادامه، هر یک از این دو را مختصراً شرح خواهم داد.

الف) سروش مقاله‌ی «ذاتی و عرضی در دین»^۱ را با بحث از معنایی که از این دو مفهوم مراد می‌کند آغاز کرده و هدف این مقاله را جداکردن عناصر ذاتی دین از عرضیات آن معرفی می‌کند. او دوگانه‌ی «ذاتی و عرضی» را معادل «صورت و مضمون» می‌گیرد و عنصر ذاتی را «مدلول واپسین یا روح» می‌داند که «جهانی و بی‌وطن» است و «درون‌مایه ثابت»ی است که به آن مفهوم «قوام و هویت» می‌بخشد. اما «روح یا ذات برهنه نداریم؛ ذات‌ها همواره خود را در جامه‌ای از جامه‌ها و چهره‌ای از چهره‌ها عرضه می‌کنند»؛ جامه‌هایی که «رنگ و قطع فرهنگ و جغرافیا و زبان مردمی را دارند که آنها را دوخته‌اند» و «آن جامه‌ها برون‌مایه عرضی» اند. در برابر

۱. مجله‌ی کیان، شماره‌ی ۴۲، ۱۳۷۷، صص ۴-۱۹

ذات که «جهانی و بی‌وطن» است، «عرضی‌ها اصالت محلی و دوره‌ای دارند، نه اصالت جهانی و تاریخی».

«مقصود از عرضی... آن است که می‌توانست و می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد گرچه دین، هیچ‌گاه از گونه‌ای از گونه‌های آن تهی و عاری نیست. و ذاتی دین، به تبع، آن است که عرضی نیست و دین بدون آن دین نیست و تغییرش به نفی دین خواهد انجامید. ذاتی اسلام آن است که اسلام بدون آن اسلام نیست و دگرگونیش، به پیدایی دین دیگری خواهد انجامید».

رویکرد سروش در اینجا رئالیستی است و معتقد است که دین در «مقام ثبوت»، هسته‌ی سخت ثابتی دارد که جدانشدنی است، ولی این هسته‌ی سخت، به‌ناگزیر، همواره در صورتی زمانی و مکانی ظاهر می‌شود و در ظاهری عصری رخ می‌نماید.

ب) سروش در ادامه‌ی این مقاله، در بند بعدی آن، که به سراغ مصادیق مفهوم دین (یعنی موارد «جزئی») می‌رود موضعی نومی‌نالیستی می‌گیرد. به‌گفته‌ی او، «وجود تاریخی ادیان» به‌گونه‌ای است که «وجود یک ذات و روح مشترک در میان همه آنها، امری مسلم نیست و بلکه اثباتش نزدیک به محال است. ادیان، افراد یک کلی به نام "دین" نیستند و بیش از اینکه اشتراک در ماهیت داشته باشند، با یکدیگر (به تعبیر ویتگنشتاین) شباهت خانوادگی دارند». به‌نظر او، نه رئالیست‌ها می‌توانند از پس تعیین ذاتیات و عرضیات دین برآیند و نه پدیدارشناسان. تعریف تجربی-پسینی دین نیز فرجامی جز شباهت خانوادگی ندارد و محصولش این است که بین ادیان «عصاره واحدی» نیست. او در ادامه، ضمن به‌میان‌آوردن رای «پاره‌ای از جامعه‌شناسان و دین‌پژوهان» مبنی بر اینکه

... پدیده‌های مذهبی را پدیده‌های قدسی، و دین را دستگاهی از سمبول‌ها و اشیاء مقدس تعریف کرده‌اند...

و تقسیم امور و حوادث به دو سنخ مقدس و نامقدس،
فراتر و فروتر را از اجزای گوهری دین وانموده‌اند
این دیدگاه را نیز به دلایلی مقبول نمی‌شمارد، و سرانجام چنین
نتیجه می‌گیرد که «به فرض قبول آن [: دیدگاه «پاره‌ای از
جامعه‌شناسان و دین‌پژوهان»] هم، مشکلی برای تقسیم تعالیم
دین به ذاتی‌ها و عرضی‌ها پدید نمی‌آورد».
تلقی نومی‌نالیستی سروش (در مواجهه‌ی او با تنوعی که در میان
مصادیق جزئی مفاهیم برقرار است)، نه مختص این مقاله است و
نه مختص دین. او در مقاله‌ی ارئه‌شده در سمینار «دین و مدرنیته»^۱
نیز می‌نویسد:

سنت و مدرنیته دو مغالطه بزرگ دوران‌اند. نه سنت هویتی
است واحد و نه مدرنیته. نه دین گوهر ثابتی دارد نه تاریخ.
و هر کدام از اینها را که واجد ذات و ماهیتی بدانیم دچار
مغالطه‌ای شده‌ایم که جز خاک افشاندن در چشم داوری،
ثمری و اثری ندارد. سؤال از اینکه مدرنیته با دین چه
می‌کند، سئوالی است به غایت ابهام آلود و اغتشاش آفرین
و عین افتادن در مغالطه یاد شده... مدرنیته نه روح دارد و
نه ذات. مدرنیته چیزی نیست جز علم مدرن، فلسفه‌های
مدرن، هنر مدرن، سیاست مدرن، اقتصاد مدرن، معماری
مدرن و امثال آنها. و وقتی می‌پرسیم مدرنیته با دین چه
می‌کند، در حقیقت دهها سؤال را برهم ریخته‌اند و طالب
پاسخ واحد شده‌ایم که امری است دست‌نیافتنی. باید
پرسید علم جدید با دین چه می‌کند؟ فلسفه‌های جدید با

1. http://www.dr.soroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-CMB-13850525-HoseinieErshad.html

دین چه می‌کنند؟ سیاست جدید با دین چه می‌کند و قس علی‌هذا. و حکم هر کدام را جداگانه بدست آوریم. در میان آوردن قصه «عقلانیت جدید» هم دردی را دوا نمی‌کند. چون بالاخره عقلانیت جدید همان است که در علم و فلسفه و اخلاق و هنر جدید پدیدار شده است و لذا دوباره بهمان جای اول برمی‌گردیم. تازه دین هم مصداق واحدی ندارد، غرض‌مان اسلام است یا مسیحیت یا بودیزم یا ادیان دیگر؟ پس سؤال مشخص، فی‌المثل، این است که علم مدرن با دین اسلام (یا مسیحیت) چه می‌کند؟ چنان‌که می‌بینیم، در اینجا او به «مدرنیت» نیز از همین منظر می‌نگرد و آن را فاقد «گوهر ثابت» و «ذات و ماهیت» می‌بیند.^۱ در واقع دیدگاه سروش، در مقام تحلیل امور «جزئی» و مصادیق، دچار چرخشی کامل شده و با کنارگذاشتن رئالیسم نهفته در بحث ذاتی-عرضی دین، به هیچ اشتراکی میان مصادیق قائل نمی‌شود.

۲- نکاتی در نقد رأی سروش

بر اساس این توضیحات، می‌توان به چند نکته‌ی انتقادی درباره‌ی رأی سروش در مورد مساله‌ی تعریف اشاره کرد:

۲-۱- باید توجه داشت که کارآمدی دوگانه‌ی ذاتی و عرضی (به‌عنوان مفاهیمی «کلی») در تحلیل دین موکول به آن است که قابلیت اطلاق و اعمال بر نمونه‌ها و مصادیق دین (به‌عنوان اموری «جزئی»)

۱- این پیشنهاد سروش البته نمی‌تواند چندان راهگشا باشد. اینکه مدرنیت را با «علم مدرن، فلسفه‌های مدرن، هنر مدرن، سیاست مدرن، اقتصاد مدرن، معماری مدرن» جایگزین کنیم تفاوتی در مساله ایجاد نمی‌کند و صرفاً سوال از جایی به جای دیگر منتقل می‌شود: منظور از فلسفه‌ی مدرن یا سیاست مدرن چیست؟ میان شعب و اقسام آنها چه نسبتی برقرار است؟ و الخ.

را داشته باشد و این امر مستلزم درپیش‌نهادن «معیار» است. مطابق ایده‌ی ذاتی و عرضی، مواجهه‌ی ما با پدیده‌ها در عالم واقع مواجهه با ترکیبی از صورت و مضمون است و جداسازی صورت (امر متغیر) از مضمون (امر ثابت) مستلزم داشتن معیار است.

اگر، ذاتی دین آن چیزی است که «دین بدون آن دین نیست» و عرضی آن است که «می‌توانست و می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد»، به معیاری نیاز است تا همچون سنجه‌ای برای تفکیک مصادیق ذاتی از عرضی به‌کار آید، و در برابر یک صورت مفروض از صورت‌های تاریخی و محقق دین، بتواند نشان دهد که آن صورت و جامه، بر قامت کدام مضمون نشست است. توان تبیینی و توضیحی ایده‌ی «ذاتی و عرضی» در گرو چنین معیاری است.

از این رو، گام اولیه‌ی سروش نیازمند قدمی تکمیلی، و البته ضروری، است تا در پرتو آن، عالم «کلی» «ذاتی و عرضی» به دنیای مصادیق «جزئی» دین تاریخی ملحق شده، و مشخص شود که ایده‌ی «ذاتی و عرضی» چه کاربستی در مورد مصادیق تاریخی دین دارد. سروش اما چنین معیاری درپیش نمی‌نهد. لذا اگرچه مصادیقی از ذاتیات و عرضیات را فهرست می‌کند، اما در نبود معیاری برای این تفکیک، می‌توان در مورد هر یک از مصادیق با او مناقشه کرد و آنچه را که او مصداق ذاتی معرفی می‌کند، عرضی قلمداد کرد، و بالعکس.^۱

۱. در فقدان چنین معیاری، ذاتی‌دانستن یا عرضی‌نامیدن هر مولفه‌ای رنگ‌وبوی دلخواهی پیدا می‌کند و در نتیجه، اصل تمایز ذاتی و عرضی دچار تعلیق می‌شود. از این روست که منتقدی مثل نیکفر، در مقاله‌ی «ذات یک پندار؛ انتقاد از ذات‌باوری اصلاح‌طلبان دینی در نمونه‌ی سروش»، مدعی می‌شود که وقایع خشونت‌آمیز تاریخی از قضا بر ملاکننده‌ی ذات دین است. به‌گفته‌ی نیکفر «در سنت دینی اما رسم شده است که هر چه را خوش می‌دارند و لازم تشخیص

۲-۲- سروش خواننده را در معرکه‌ی رئالیسم-نومینالیسم بلاتکلیف رها می‌کند. از طرفی، در قسمت «یکم» از مقاله‌ی «ذاتی و عرضی در

سروش خواننده را در معرکه‌ی رئالیسم-نومینالیسم بلاتکلیف رها می‌کند. از طرفی، در قسمت «یکم» از مقاله‌ی «ذاتی و عرضی در دین»، که از منظر کلی و مفهومی به دین می‌نگرد، آن را واجد ذاتیات و عرضیات می‌داند و اولی را اموری ثابت، جهانی و بی‌وطن، و دومی را اموری محلی و دوره‌ای و عصری معرفی می‌کند. ولی در قسمت «سوم» همان مقاله، و به‌هنگام مواجهه با تاریخ و مصادیق جزئی و محقق دین، دوگانه‌ی ذاتی و عرضی را یکسره رها کرده و به انتها الیه طرف مقابل می‌رود و جز شباهتی لاغر و نومینالیستی میان مصادیق دین نمی‌بیند. این دوگانگی همچنان نیز در آراء سروش حاضر است.

دین»، که از منظر کلی و مفهومی به دین می‌نگرد، آن را واجد ذاتیات و عرضیات می‌داند و اولی را اموری ثابت، جهانی و بی‌وطن، و دومی را اموری محلی و دوره‌ای و عصری معرفی می‌کند. ولی در قسمت «سوم» همان مقاله، و به‌هنگام مواجهه با تاریخ و مصادیق جزئی و محقق دین، دوگانه‌ی ذاتی و عرضی را یکسره رها کرده و به انتها الیه طرف مقابل می‌رود و جز شباهتی لاغر و نومینالیستی میان مصادیق

می‌دهند، ذاتی بنامند و هرچه را ناپسندیده، دفاع ناپذیر، به نفع رقیبان یا منتقدان و بنابر محاسباتی بی‌فایده بدانند، در دسته‌ی عارضی‌ها بگذارند». این نقد نیکفر، از سرچشمه‌ای جاری می‌شود که سروش برای بستن آن چاره‌ای نیندیشده است.

دین نمی‌بیند (اگر اساساً «شباهت»ی باقی بماند!). این دوگانگی همچنان نیز در آراء سروش حاضر است. او اخیراً در نوشته‌ای^۱ مجدداً از ذاتیات و عرضیات دین سخن گفته، و در توصیف دوران کنونی گفته که «... عرضیات دین جا را بر ذاتیات آن تنگ کرده» و روشنفکری دینی را نخله‌ای معرفی کرده که «شریعتی... زدوده از زواید، [و] منحصر در ضروریات و قطعیات و ذاتیات... عرضه می‌کند». نسبت این توصیفات با دیدگاه نومی‌نالیستی‌ای که در جاهای دیگری ابراز کرده اما همچنان توضیح‌نا داده باقی مانده است.

در عین حال، این نکته نیز مبهم باقی می‌ماند که اگر (چنان که در فقره‌ی فوق‌الذکر از مقاله‌ی «ذاتی و عرضی دین» آمد) نه رئالیست‌ها می‌توانند تنوع و تفرق میان ادیان (و نیز فِرَق و مذاهب آنها را) توضیح دهند، و نه پدیدارشناسان، و نه رای برخی جامعه‌شناسان و دین‌پژوهان واجد اتقان لازم برای گردآوردن ادیان حول محوری واحد است، سروش بر چه مبنایی حکم می‌کند که این مساله «مشکلی برای تقسیم تعالیم دین به ذاتی‌ها و عرضی‌ها» پدید نمی‌آورد.

۲-۳- جدای از اینکه به لحاظ نظری، آیا دین‌شناسی رئالیستی قابل دفاع‌تر است یا گونه‌ی نومی‌نالیستی آن، اگر یکی از اهداف روشنفکری دینی، دین‌پیرایی و زدودن باورهای خرافی یا زمان‌پیشانه از دین باشد، چاره‌ای جز پذیرش حدی از رئالیسم نیست (اینکه در تحلیل دین کدام شکل رئالیسم باید در دستور کار قرار گیرد، بحث دیگری است).^۲ روشنفکری دینی تنها در صورتی

1- <https://www.zeitoons.com/75472>

۲- اینکه سروش، در مقاله‌ی «ذاتی و عرضی در دین»، می‌گوید: «... دین... ماهیتی از ماهیات نیست که مقومات و ذاتیاتی داشته باشد»، به یک معنا سخن درستی است. اگر «ذاتی و عرضی» را در معنای متافیزیکی، و آن را ناظر به وجودشناسی ماهیات ممکن‌الوجود، در نظر بگیریم، البته که دین به این معنا فاقد

توان مقابله‌ی انتقادی با خوانش‌های متصلب سنت‌گرایانه یا بنیادگرایانه را خواهد داشت که در مقام تحلیل دین، به جوهر و گوهری باور داشته باشد، و آن را شکل‌دهنده‌ی منظومه‌ی مفاهیم دینی قرار داده، و از آن به‌منزله‌ی ملاکی برای نقد و ارزیابی صورت‌های واقعی و تاریخی دین بهره‌برد. به عبارت دیگر، اهمیت تعریف رئالیستی از دین در آن است که به یک یا چند وجه هویت‌بخش و قوام‌آفرین برای دین ملتزم بوده و ملاکی به‌دست می‌دهد تا در پرتو آن، «هر» صورتی از دین نتواند دعوی موجه‌بودن و مشروعیت معرفتی داشته باشد. تنها در این صورت است که روشنفکری دینی می‌تواند واجد کارکرد اجتماعی و سیاسی راهگشا باشد. نومینالیسم اما جایی برای فراروی از سطح جزئی‌ها و مصادیق باقی نمی‌گذارد؛ ماییم و انبوهی از صورت‌های دینی و مذهبی، که هر یک داعیه‌ی دین‌شناختی خود را دارد، و در فقدان هسته‌ای ثابت برای تعریف دین، سنجه‌ای برای داوری میان آنها باقی نمی‌ماند.^۱

۲-۴- از آنجا که هم در مقاله‌ی سروش ذکری از «شباهت خانوادگی» به میان آمد و هم در آثار و مکتوبات برخی دیگر از موافقین یا مخالفین روشنفکری دینی نیز از این مفهوم استفاده شده است،^۲ ذکر این نکته نیز مفید به نظر می‌آید که خوانش نومینالیستی از این مفهوم نه‌تنها مورد

ماهیت است و لذا نه ذاتیاتی دارد و نه، به تبع، عرضیاتی. اما اگر دایره‌ی دیگری برای اطلاق ذاتی و عرضی در نظر بگیریم، آنگاه شاید بتوان از این بن‌بست خارج شد. اما در عین حال، این بر عهده‌ی سروش نیز هست که توضیح دهد که اگر معنای وجودشناختی از ایده‌ی «ذاتی و عرضی» را در تحلیل دین مفید نمی‌داند، این ایده را در چه معنای دیگری به‌کار برده است.

۱- طبعاً در اینجا از اختلافاتی که میان اشکال مختلف نومینالیسم وجود دارد چشم‌پوشی شده و صرفاً به مابه‌الاشتراک آنها نظر شده است.

۲- و همچنین در ادبیات فلسفی مربوط به تعریف موضوعات و مفاهیم دیگر نیز از این مفهوم بهره‌برده می‌شود

اتفاق همه‌ی مفسرین ویتگنشتاین نیست، بلکه بر سر دایره‌ی اطلاق این مفهوم نیز اتفاق نظر وجود ندارد. چنان‌که برخی مفسرین گفته‌اند شباهت خانوادگی ناظر به «نوع» خاصی از مفاهیم (مفاهیم صوری و گرامری در معنای ویتگنشتاینی آن) است، و ارتباطی با مسالهی تعریف امور و پدیده‌ها (چنان‌که در بحث کلی-جزئی مورد نظر است) ندارد. این نکته نیازمند توضیحاتی فنی‌تر است که در این مجال مختصر جای آن نیست.^۱ چنان‌چه تلقی رایج از «شباهت خانوادگی» (آن‌طور که سروش و دیگران از آن استفاده می‌کنند) را بپذیریم باید گفت که این مفهوم فاقد کارایی در مقام تعریف پدیده‌هاست و بلکه به شباهت و هم‌خانوادگی همه‌چیز با همه‌چیز منجر می‌شود! در تلقی رایج از شباهت خانوادگی گفته می‌شود که، مثلاً، «درخت ۱» (که ویژگی‌های a_1 ، a_2 و a_3 را دارد)، «درخت ۲» (که ویژگی‌های a_2 ، a_3 و a_4 را دارد)، «درخت ۳» (که ویژگی‌های a_3 ، a_4 و a_5 را دارد)، و «درخت ۴» (که ویژگی‌های a_4 ، a_5 و a_6 را دارد)، همگی «درخت» خوانده می‌شوند چون میان آنها شباهت خانوادگی برقرار است و هر یک با دیگری در یک یا چند ویژگی مشترک است، اما نه بدین خاطر که همگی آنها در یک یا چند ویژگی ثابت مشترک‌اند. اگر این مدل برای دلالت یک نام بر مجموعه‌ی مصادیق را بپذیریم چرا نباید یک میز که دارای ویژگی‌های (a_1 ، a_{10} و a_{11}) است را درخت نامید؟ و چرا سایر اشیاء را در دایره‌ی مشابهان و هم‌خویشان درخت وارد نکنیم؟!

۱. به‌عنوان یک نمونه، نگاه کنید به:

Ilham Dilamn, "Universals: Bambrough on Wittgenstein",
Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol.79, (1978-
1979), pp.35-58

۳- ملکيان و ناسازگاری دین و مدرنیته

مصطفی ملکيان چند سالی است که خود را بیرون از دایره‌ی روشنفکری دینی می‌داند، زیرا:

روشن‌فکری دینی به نظر من یک مفهوم پارادوکسیکال است به دلیل اینکه روشن‌فکری قوامش به عقلانیت است، روشن‌فکر، روشن‌فکر نیست مگر اینکه به عقلانیت التزام داشته باشد، التزام صددرصد به عقلانیت داشته باشد... [و] قوام تدین و دیانت پیشگی و دین‌ورزی تعبد است.^۱

باید دید که ملکيان از چه مبنایی در تعریف بهره برده که او را به ناسازگاری میان روشنفکری و دینداری رسانده است. او به صراحت نومینالیسم در تعریف را نمی‌پذیرد و معتقد است که مجموعه‌ی مصادیق یک مفهوم باید «لااقل یک چیز مشترک داشته باشند».^۲ «اینکه می‌گویند دموکراسی‌ها داریم... البته همین طور است... اما به شرطی که همه‌ی این دموکراسی‌ها در دموکراسی مشترک باشند... وگرنه اگر شما گفتید که ما... دموکراسی‌ها داریم، من می‌توانم توتالیتاریانیسم را هم از مصادیق دموکراسی بدانم». این سخن او را به معنایی از رئالیسم ملتزم می‌کند. اگرچه او به صراحت در مورد ذات‌گرایی سلباً یا ایجاباً سخنی نمی‌گوید، اما معتقد است که

لازمه سخن من ذات‌گرایی نیست، چون ذات‌گرایی می‌گوید همه‌ی اشیایی که نام واحد دارند، در عالم بیرون، لااقل یک ویژگی مشترک دارند... این‌ها در عالم تحقق بیرونی باید لااقل یک ویژگی مشترک داشته باشند که این ویژگی مشترک باید هم ثابت و هم واحد باشد اما من حرقم

1- <http://farhangemrooz.com/news/12421>

2- <https://bit.ly/2YDtPe8>

به معنای ذات‌گرایی نیست. چون من نمی‌خواهم بگویم همه‌ی چوب‌های عالم در عالم واقع لزوماً یک ویژگی واحد مشترک ثابت دارند. بلکه می‌خواهم بگویم ما ایرانیان وقتی لغت چوب را به کار می‌بریم یک ویژگی ثابت واحد مشترک را در نظر می‌گیریم و اطلاق نام چوب می‌کنیم.^۱ او سپس در تشریح دیدگاه مختار خود می‌گوید:

در باب معنای یک لفظ باید به شم زبانی، به گفته سرل، رجوع کرد... باید به شم زبانی، یا به تعبیر متعارف‌تر، به عرف اهل هر زبان باید رجوع کنیم و ببینیم وقتی این لفظ را به کار می‌برند، آیا این مؤلفه را در کاربرد و اطلاق آن لفظ مدنظر قرار می‌دهند یا نه.^۲

ملکیان می‌پذیرد که وجود یک یا چند «ویژگی مشترک» اطلاق یک مفهوم بر مصادیق را سامان می‌دهد، اما ریشه‌ی این ویژگی(های) مشترک را در شم زبانی (که تبلور آن در «فرهنگ‌های لغت» است) می‌داند. بر این اساس است که او می‌پرسد:

فرض کنید در ایران یک کسی بگوید من هیچ کدام از سخنان مسیح را که در اناجیل آمده، بی چون و چرا نمی‌پذیرم، بلکه برای تک تک این‌ها از مسیح دلیل می‌طلبم. آیا مردم در ایران به یک چنین کسی مسیحی می‌گویند؟

و در جایی دیگر، به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد:

1- <https://bit.ly/2YDtPe8>

2- <https://bit.ly/2YDtPe8>

محال است که کسی ادعا کند که من مسیحی هستم و بعد بگویم من نسبت به هیچ‌یک از سخنان عیسی تعبد ندارم.^۱

۴- نکاتی در نقد رأی ملکیان

با این توضیحات، در مورد دیدگاه ملکیان می‌توان ملاحظات انتقادی زیر را مطرح کرد:

۴-۱- اگرچه ملکیان با نومی‌نالیسم بر سر مهر نیست و معتقد است که مصادیق یک مفهوم کلی باید در یک یا چند ویژگی مشترک باشند، اما توضیحی که او در مورد فاصله‌ی میان دیدگاه خود با ذات‌گرایی می‌دهد دیدگاه او را دچار ابهام می‌کند. از نظر او، شم زبانی و عرف اهل یک زبان است که ویژگی(های) مشترک مصادیق یک مفهوم را مشخص می‌کند. اگر این ویژگی(های) مشترک مأخوذ از عرف اهالی یک زبان خاص باشد، آنگاه اهالی آن زبان، یا ویژگی(ها) را ناظر به اشتراکات واقعی مصادیق مطرح می‌کنند، یا به‌نحو قراردادی (و دلبخواهی؟).

در حالت اول موضع او با ذات‌گرایی فاصله‌ای نخواهد داشت. ذات‌گرایان نیز قائل به این‌اند که مصادیق یک مفهوم در ویژگی‌هایی مشترک‌اند و این ویژگی‌ها ثابت است. اگر ملکیان به این راه برود، آنگاه همچنان این توضیح را به مخاطب بدهکار است که چرا قوام دین‌داری به تعبد است.^۲

۱- <http://farhangemrooz.com/news/12421>

۲- در این حالت، نکاتی که در پاورقی شماره ۶ در مورد رای سروش گفته شد، در برابر دیدگاه ملکیان نیز قابل طرح است.

در حالت دوم جای این مناقشه هست که اگر انتخاب اهالی زبان طبیعی^۱ دسته‌ای از ویژگی‌ها باشد و انتخاب اهالی زبان طبیعی^۲ دسته‌ی دیگری، در این صورت، لزومی نیست که این دو انتخاب واجد عناصری مشترک باشد. در نتیجه، اولاً دیدگاه ملکیان نیز به تلقی «رایج» از مفهوم «شباهت خانوادگی»، و نومی‌الیسم نهفته در آن، نزدیک خواهد شد، در حالی که او صراحتاً کارآیی این مفهوم در مقام تعریف پدیده‌ها را مورد تردید قرار داده است. ثانیاً، اگر انتخاب ویژگی‌(ها) بدین نحو باشد، «شم زبانی» مورد نظر ملکیان نمی‌تواند گفتگوی میان کنش‌وران زبان‌های طبیعی مختلف را تبیین کند، و مفاهیمی میان آنها امری تصادفی و احتمالی خواهد بود، چرا که مشخص نیست طرفین ویژگی‌های واحدی را برای تعیین مصداق مفاهیم‌شان انتخاب کرده باشند.^۱

۲-۴- این‌که (علی فرض) در عرف یک زبان دین‌داری ضرورتاً آمیخته با تعبد باشد، دلیلی به‌دست نمی‌دهد که اهالی سایر زبان‌ها نیز چنین معنایی از دین‌داری مراد کنند. دعوت به بررسی فرهنگ‌های لغت در زبان‌های مختلف (برای آگاهی از شم زبانی) در اینجا کارآ نیست، چراکه معنایابی مفاهیم را به امری تجربی مبدل ساخته، و نتیجه‌ی این کاوش تجربی، هر چه باشد، نمی‌تواند منجر به این حکم شود که «محال است که کسی ادعا کند که من مسیحی هستم و بعد بگویم من نسبت به هیچ‌یک از سخنان عیسی تعبد ندارم». اثبات ضرورت، امکان یا امتناع یک چیز، از عهده‌ی پژوهش تجربی خارج است.

لازمه‌ی حکم به امکان و امتناع، در هر یک از ساحت‌های وجودشناسی، معرفت‌شناسی یا معناشناسی، آن است که پای یک

۱- در بحث ملکیان در مورد نسبت یک مفهوم با مصادیق‌اش، از تفاوت «نوع‌ی» میان مفاهیم چشم‌پوشی شده، و همه‌ی مفاهیم به‌طور هم‌عرض بررسی شده‌اند. این بحث را باید در فرصت دیگری پیگیری کرد.

مقوله‌بندی متناسب به میان آید. مثلاً، اینکه حکم به شی الف امکان
اتصاف به ویژگی a را دارد و محال است که ویژگی b را داشته باشد،

آیا خدا و انسانی که در پیکره‌ی اندیشه‌ی اسلامی و خصوصاً در
متن مقدس آن، معرفی می‌شود قرباتی با بدیل‌های مسیحی خود
در قرون وسطی دارد تا بتوان مفاهیم مدرن را به‌مثابه چاره‌ای
برای معضلات آن به‌کار برد یا خیر؟ پاسخ این سوالات و سوالاتی
مشابه است که نسبت مدرنیته با اسلام را مشخص کرده و حدود
تعامل آنها را تعیین می‌سازد و این راهی است که نه روشنفکری
دینی آن را به‌جد پیموده و نه برخی منتقدین آن.

نیازمند مقوله‌بندی‌ای است که صفات آن شی را معین کند. همچنان‌که
حکم به امکان یا امتناع دسترسی معرفتی به یک چیز، یا حکم به
معناداری یا بی‌معنایی یک عبارت یا یک گزاره، نیز چنین لازمه‌ای دارد.
به‌عنوان یک نمونه، حکم کانت (به‌عنوان یکی از نمونه‌هایی که
ملکیان از او در توضیح روشنفکری استفاده می‌کند) مبنی بر اینکه
گزاره‌ی «خدا وجود دارد» گزاره‌ای جدلی‌الطرفینی است، بر
مقوله‌بندی‌ای در حوزه‌ی معرفت استوار شده است. کانت با استفاده
از تحلیلی که از معرفت، فرایند شکل‌گیری، و حدود آن دارد، اموری
را که «امکان» آن را دارند که متعلق معرفت قرار گیرند، از اموری
که چنین «امکان»ی ندارند جدا می‌کند و بدین صورت مقوله‌ی
«حقیقت» را از مقوله‌ی «توهم» جدا می‌سازد، و آنگاه این

مقوله‌بندی او را قادر می‌سازد که نتیجه بگیرد گزاره‌ی «خدا وجود دارد» قابل رد و اثبات نیست.

من در اینجا در مقام ارزیابی رویکرد معرفت‌شناسانه‌ی کانت نیستم، بلکه غرض آن است که بگویم بدون داشتن چنین مقوله‌بندی‌هایی، نمی‌توان مدعی شد که دینداری غیرمتعبدانه «محال است».

۵- نکته‌ای تکمیلی: برخی لوازم درک مدرنیته

برای درک ماهیت مدرنیته، از جمله، لازم است به این نکته توجه شود که این تحولی که در سیر اندیشه‌ی غرب رخ داده، از بُعد نظری معطوف به پیشینه‌ای مفهومی است و در بافتاری از مسائل و معضلات تئوریک شکل گرفته است. به عبارت دیگر، مدرنیته در تقابل با فهم رایج از خدا، انسان، معرفت، اراده، گناه نخستین و غیره در قرون وسطی سربرآورده و بدیل‌هایی را در پیش نهاده است. از این جهت، سنجش نسبت مدرنیته با اسلام، اینکه پذیرش رویکردها و فراورده‌های نظری دوران مدرن و اعمال آن بر اندیشه‌ی اسلامی تا چه مقدار ممکن و مطلوب است، مستلزم توجه به این ابعاد تئوریک دخیل در شکل‌گیری و بسط اندیشه‌ی مدرن است، و تنها پس از چنین موشکافی‌هایی است که می‌توان در مورد امکان و مطلوبیت بهره‌گیری از اندیشه‌ی مدرن، و نیز میزان و نحوه‌ی این بهره‌گیری، به جمع‌بندی رسید. از این جهت نیز، چه در آثار روشنفکران دینی و چه منتقدین‌شان، کمتر می‌توان یک بررسی جامع و مساله‌کاوانه در مورد ماهیت مدرنیته را مشاهده کرد.

مسئله‌ی منظور این نیست که از تعدد روایت‌هایی که در مورد بنیادهای مدرنیته، نسبت آن با سنت، و تنوع جریان‌هایی که در مسیر بسط آن شکل گرفت چشم‌پوشی کرده و به تعریفی ساده و سردستی از آن برسیم. بلکه دعوت به این است که عناصر تئوریک

و تاریخی موثر در شکل‌گیری آن را در نظر گرفته و هرگونه بهره‌گیری از مفاهیم و مقولات اندیشه‌ی مدرن برای فهم دین را بر تصویری

«شم زبانی» مورد نظر مصطفی ملکیان نمی‌تواند گفتگوی میان کنش‌وران زبان‌های طبیعی مختلف را تبیین کند، و مفاهیمی میان آنها امری تصادفی و احتمالی خواهد بود، چرا که مشخص نیست طرفین ویژگی‌های واحدی را برای تعیین مصداق مفاهیم‌شان انتخاب کرده باشند.

جامع از این پدیده استوار سازیم، و از پژوهش‌های فراوانی که در این زمینه انجام شده استفاده کنیم. به‌عنوان مثال، مفاهیمی چون «آزادی» و «رهایی»، که در ترکیب‌هایی مثل «تفسیر رهایی‌بخش از دین» ظاهر می‌شود و مکرراً در ادبیات روشنفکری دینی به‌کار گرفته می‌شود، اگر با تحلیلی از معنای این مفاهیم (چه در دوره‌ی پیشامدرن و چه در دوره‌ی مدرن) و تحولات رخ داده در آن همراه نشود، و با رویکردی تطبیقی در کنار معنایی که جریان‌ات مختلف در اندیشه‌ی اسلامی (بر اساس متن مقدس اسلامی) از آن مراد می‌کرده‌اند قرار نگیرد، نمی‌تواند کاربستی شایسته بیابد و از یک رتوریک سیاسی-اجتماعی روزمره فراتر نخواهد رفت. با ظهور اندیشه‌ی مدرن، و ساجکتیویسمِ نهفته در آن، شکل جدیدی از ایدئالیسم سربرآورد که در مفاهیم مدرنی مثل خویش‌فرمایی (اتونومی)، خودبنیادی، اراده‌ی آزاد، آزادی (مثبت و منفی)، حقوق بنیادین بشر و غیره متجلی گردید و نتایجی نظری و عملی پدیدآمده از

آنها، از چشم همراهان یا مخالفان پروژه‌ی مدرنیته دور نماند، چنان‌که هم در سنت فلسفه‌ی قاره‌ای و هم در سنت فلسفه تحلیلی، ادبیات فلسفی فربه‌ی در ارزیابی این مفاهیم شکل گرفت. پژوهش‌های گسترده‌ای که در این موضوعات انجام شده، از جمله، می‌تواند به‌خوبی نشان دهد که درک این مفاهیم جدید تنها در بستر تقابل آنها با تلقی قرون وسطایی از خدا، گناه نخستین بشر و تاثیر آن در فساد معرفت و اراده‌ی انسانی، طرد دنیا و نگاه انحصاری به آخرت و اصالت شهر آسمانی (در برابر حکومت دنیوی) و مفاهیمی از این قبیل ممکن است. زایش آن مفاهیم مدرن در بستر چنین معضلاتی صورت پذیرفته و برای فراروی از انحصار و استبداد ناشی از آن طرح‌ریزی شده است. با نظر به چنین زمینه و بافتاری است که معنای جدید مفاهیم در اندیشه‌ی مدرن رخ می‌نماید.^۱

امروزه پرسش‌های فراوانی در ادبیات فلسفی پیرامون مدرنیته‌ی فلسفی مطرح است، از جمله اینکه آیا چنان ایدئالیسمی می‌تواند بر پای خود بایستد و توجیه‌بخش مفاهیم جدیدی که بر آن استوار شده باشد؟ از آن ایدئالیسم، کدام اخلاق و دین زاده می‌شود و چه «نظریه‌ی حق»ی از آن بیرون می‌آید؟ در کنار این، باید به این پرسش نیز اندیشید که آیا خدا و انسانی که در پیکره‌ی اندیشه‌ی اسلامی، و خصوصاً در متن مقدس آن، معرفی می‌شود قرابتی با بدیل‌های مسیحی خود در قرون وسطی دارد تا بتوان مفاهیم مدرن را به‌مثابه چاره‌ای برای معضلات آن به‌کار برد یا خیر.

۱. بهره‌گیری بسیاری از روشنفکران و نواندیشان دینی از مباحث معرفت‌شناختی و متافیزیکی معاصر، اگر مسبوق به چنین موشکافی‌هایی نشود، به نتایجی خواهد انجامید که از اتقان و استواری لازم برخوردار نبوده و در تطبیق‌پذیری آنها بر اندیشه‌ی اسلامی جای اما و اگر هست. این نکته‌ای است که باید در مجالی دیگر و با تفصیلی بیشتر بدان پرداخت.

پاسخ این سوالات و سؤالاتی مشابه است که نسبت مدرنیته با اسلام را مشخص کرده و حدود تعامل آنها را تعیین می‌سازد و این راهی است که نه روشنفکری دینی آن را به جد پیموده و نه برخی منتقدین آن. و البته این نه سخن بدیعی است و نه انتظاری ناممکن، چنان که در برخی آثار متفکرین بومی بعضاً و به صورت موردی چنین دقت‌هایی صورت پذیرفته است. مثلاً، دکتر سروش، به عنوان یکی از مهم‌ترین چهره‌های روشنفکری دینی، در برخی آثار مکتوب یا شفاهی خود این رویکرد تطبیقی درست را درپیش گرفته و کوشیده است تا با نظر به برخی جنبه‌های بنیادین، امکان یا عدم‌امکان پذیرش برخی مفاهیم جدید در درون الهیات اسلامی را مورد مذاقه قرار دهد.^۱ این رویکرد اما به نحو جامع پیگیری نشده، و همچنان به تداوم و بسط جدی‌تر و همه‌جانبه‌تری نیاز دارد.

خلاصه اینکه اگر در تعریف «روشنفکری» به عباراتی کلی چون «نقد سنت» و «بازخوانی انتقادی سنت» اکتفا کرده و آن را به تدقیق‌هایی نظیر آنچه که گفته شد نیاراییم، «روشنفکری دینی» فاقد گره‌کشایی موثر و مفید بوده و ما را همچنان در ابتدای مسیر متوقف می‌دارد.

۱. از آن جمله، بحثی است که ایشان، دست‌کم در دو مقطع، در خصوص «سکولاریسم» طرح نموده است. در این خصوص نک به «روشنفکری دینی و ۴ معنای سکولاریسم» در:

مسیح به مثابه‌ی روش

ضرورت‌ها و دشواری‌های نواندیشی دینی

هاوژین ملا امین
ترجمه از کردی: عدنان حسن‌پور

در ارتباط با مفهوم یا اصطلاح نواندیشی دینی، ظاهراً^۱ به نوعی با دو امر متضاد و متناقض مواجه هستیم: نواندیشی و دین. علی‌الظاهر در پی آنیم که به‌سان مفاهیمی چون سرد و گرم، نجس و مقدس، زمینی و آسمانی، مطلق و نسبی و...، از این دو مفهوم یا مفاهیم متضاد، یک بنیاد سومین یا به قول هگل یک سنتز تولید کنیم. مسیح و سرشت دوگانه‌اش، یا به عبارت بهتر تعالی کلیه‌ی این مفاهیم متضاد در نمونه‌ای چون مسیح، ما را در ترسیم یک تصویر یا تصور از این هستی یا وضع سومین یاری‌گر خواهد بود. احتمالاً^۲ خود ایماژ مسیح می‌تواند نقشی برجسته و مهم در دستیابی ما به فهمی مناسب از سرشت بنیادین نواندیشی دینی و نواندیشان دینی، در همان نحو متعین و موجود کنونی، داشته باشد.^۱

۱. اشاره به یک روایت جالب در همین ابتدای بحث خالی از لطف نخواهد بود: «در آخر الزمان ایمان شبیه اخگر خواهد شد، اگر در دست بگیری‌اش خواهی سوخت، و اگر دست از آن برداری شکست خواهی خورد».

دست‌کم برای نگارنده‌ی این سطور، مسیح صرفاً "یک نمونه یا ایماژ پیامبرانه نیست، یعنی ارجاع به هر پیامبر دیگری غیر از فرزند مریم نمی‌تواند وافی به مقصود باشد. طرح چنین انگاره‌ای به مفهوم وضوح تام و تمام، و به تبع آن یاری‌دهندگی مسأله‌ی تجمیع و تعالی این مفاهیم متضاد در وجود فرزند مریم نیست، هم‌چنین به معنای تقلیل جایگاه پیامبری و یا والاتر دانستن مسیحیت از دیگر ادیان هم نیست. بلکه دلایل بسیاری برای طرح چنین انگاره‌ای وجود دارد که در این مقال مجال پرداختن به همه‌ی آن‌ها را نداریم. یکی از دلایلی که لازم است در این مقال به جد بر آن تأکید کنیم، مسأله‌ی یگانگی و استثنابودگی وضعیت مسیح و مسیح‌گری است؛ استثنایی که هم‌چو نواندیشی دینی و نواندیش دینی حقیقی، تکرار و تحقق مجدد آن بسی دشوار و غامض است. نواندیشی دینی به‌سان مسیح همواره خود را در مقابل مصلوب‌شدن و بر سر یک دوراهی می‌بیند: عروج و تعالی به سوی آسمان و درافتادن مجدد به ورطه‌ی تقدس‌گرایی دینی و تبدیل شدن به یک آیین یا مذهب دیگر، و یا سقوط و توصیف آن به مثابه‌ی یک پدیده‌ی ناپاک‌زاد بی‌بنیاد و منحرف! در نهایت هم مترسک بر جای مانده بر صلیب، نومیدانه و به قدر حجم راستگویی خود و تا بدان جا که «دغدغه‌ی ایمانی» دارد، با تمام وجود فریاد خواهد زد: «پروردگارا چرا تنه‌ایم گذاشتی!»^۱.

۱. بنده و آقای منصور تیغوری، پژوهش‌گر مبرز و همکاران در بنیاد سهروردی، کتاب بسیار مهم جورجو آگامبن تحت عنوان «مسیح و پیلات» را به کردی ترجمه و شرحی جامع و مفصل نیز تحت عنوان «پیلات و مسیح: تغییر جایگاه» بر آن نگاشته‌ایم که به ضمیمه‌ی همان کتاب چاپ و منتشر شده است. در شرح مذکور علاوه بر طرح نظریه و تزی متفاوت، سعی در تأملی دقیق‌تر و جزئی‌تر در سرشت

فرزند مریم حامل دینی جدید نبود، او در پی انجام دو کار مهم بود: اعلان حلول عهد و زمانه‌ای نوین و انجام اصلاحات در دین یا شریعت موسی و سنت یهودی. وی آشکارا آمده بود تا به قول قرآن، برخی از حرام‌ها را حلال کند، آمده بود که طلسم جمود و سرگردانی را که بر گرده‌ی پسران اسرائیل مستولی شده بود، باطل نماید، آمده بود که تصور "برگزیدگان پروردگار" را چه در مقام امت و چه به مثابه‌ی مردان دین الغا کند، و حتی مهر باطلی بزند بر تمامی آیین‌ها و مراسم‌های نمادپردازانه و تعمیدگرایانه‌ی مبتنی بر تمایزطلبی و خودم تفاوت‌انگاری^۱.

شاید خود این امر یکی از اصلی‌ترین ارزش‌ها و هنجارهای نواندیشی دینی باشد، حتی فراتر از آن، شاید بتوان ادعا کرد که مورد پیش گفته که بن‌مایه‌ی اصلی پیام مسیح است، دست‌کم به زعم بنده (بگذارید چنین فرض کنیم) همانا اصلی‌ترین بن‌مایه‌ی نواندیشی دینی نیز هست: اعلان حلول عهد و زمانه‌ای نوین و ابطال و حتی فرارفتن و نابود ساختن تمامی موانع ذهنی، فرهنگی، انسانی، و نیز موانع ناشی از قدرت که فراروی بشر و مقدسات‌اش قرار گرفته‌اند، و آن‌گاه تعمیم آن بر کل بشریت، فارغ از جنسیت و بدون هرگونه تفاوت و تمایز. در وضعیت مسیح‌گری یا نواندیشی

مسیح داشته‌ایم، به ویژه در ارتباط با همین دوگانگی‌ها و دوالیسم‌ها و علی‌الخصوص در نسبت آن با سنت اسلامی.

۱. مقصود اصلی از این مناسک در نوشتار حاضر، ختنه کردن است که نماد قوم برگزیده‌ی پروردگار بود. صدا البته در فحوای ضمنی آن مقصود ما هرگونه نشان‌گذاری، دستار بر سر نهادن یا مناسک ورودیه‌ای است که در هر شکلی بر ورود فرد به جمع امت پروردگار دلالت داشته باشد؛ هرگونه امر نخبه‌انگارانه‌ای که غایت آن به انحصار درآوردن فهم کتاب، دستور و خواست خدا بوده و حامل آن به تنها مبلغ مشروع و انحصاری صراط مستقیم تبدیل شود.

دینی، ابطال و فروپاشی این موانع به عامل موجهی برقراری ارتباط تبدیل نخواهد شد، و یا منجر به نازل شدن مجدد وحی و الهام و حلول دینی جدید نخواهد شد، موضوع اساسی هم دقیقاً همین نکته است: رفع موانع مذکور موجب آفرینش انسان/خدا می‌شود. یعنی امر قدسی را به سطح جامعه‌ی بشری آورده و آن را به گل و خاک زمینی آلوده خواهد کرد. این‌گونه است که انسان مقدس، انسان خداگونه و حتی انسان/خدا متولد خواهد شد؛ انسانی که نیازی به اثبات ایمان‌اش نیست، بلکه در حقیقت ایمان، خود اوست، انسانی که نیازی به اثبات تقدس، پاکی و مشروعیت‌اش نیست، بلکه در واقع مقدس، خود اوست. چنین انسانی نشانه‌گذاری و ختنه نشده، تعمید و باجی بر او مقرر نگشته، هیچ‌گونه نماد ایمانی بر پیشانی خود حک نکرده و هیچ جامه‌ی ویژه‌ای جهت تمایز و تشخیص خویش بر تن نکرده است. پدر این انسان ناشناخته است، مقدس بودگی و مرکزیت یافتگی و مشروعیت خودبنیادش، پدر و نیای واقعی اوست، انسان نوزاده‌ی ما، زین پس قدرت و توان اعلان عهد و زمانه‌ای نوین و حلال‌سازی حرام را در خود حامل است.

به لحاظ هستی‌شناختی، بی‌پدری به معنای سرشت رادیکال و انقلابی لحظه، عهد و حقیقت ایمانی نوین است، دقیقاً در همان معنایی که "تامس کوهن" در مورد "انقلاب علمی" مدنظر داشته و آن را نتیجه‌ی بحران علم و به بن‌بست رسیدن پارادایم، رهیافت و روش‌های گذشته می‌داند. یا به قول "کارل پوپر"، ابطال‌پذیری و احتمال فروپاشی و حتی کذب بودن هرگونه نواندیشی، جزء خصایص ذاتی هر ایمان یا دغدغه‌ی ایمانی است که در پی اطلاق عنوان نواندیشی بر خویش باشد. البته با یک تناقض هم مواجه هستیم و آن‌هم این که ایمان و دغدغه‌ی جدید اساساً جهت

پاسخ‌گویی به مسأله و ضرورتی جدید پای به عرصه‌ی وجود نهاده و مشروعیت خود را نیز از بحران و به بن‌بست رسیدن عهد و زمانه‌ی

مسیح یک نمونه یا ایماژ پیامبرانه نیست، یعنی ارجاع به هر پیامبر دیگری غیر از فرزند مریم نمی‌تواند وافی به مقصود باشد. مسأله، یگانگی و استثنابودگی وضعیت مسیح و مسیح‌گری است؛ استثنایی که هم‌چو نواندیشی دینی و نواندیش دینی حقیقی، تکرار و تحقق مجدد آن بسی دشوار و غامض است. نواندیشی دینی به‌سان مسیح همواره خود را در مقابل مصلوب‌شدن و بر سر یک دوراهی می‌بیند: عروج و تعالی به سوی آسمان و درافتادن مجدد به ورطه‌ی تقدس‌گرایی دینی و تبدیل شدن به یک آیین یا مذهب دیگر، و یا سقوط و توصیف آن به مثابه‌ی یک پدیده‌ی ناپاک‌زاد بی‌بنیاد و منحرف!

قدیم و ضرورت آغازیدنی جدید اخذ می‌کند. به همین دلیل وضعیت بی‌پدری نوعی جهش ژنتیکی و تبارشناختی است، جهشی که فقدان پدر را به خصیصه‌ی ذاتی آن وضعیت تبدیل می‌کند. نواندیشی اساساً نمی‌تواند مشروعیت خود را از گذشته کسب کند، الا در یک حالت سلبی و گفتن این که من، او نیستم. به همین دلیل است که وابسته نمودن خود به پدر، سلف و پیشینیان و جستجوی هرگونه پدر یا هر نوع پدرپرذاری، بر فقدان نواندیشی دلالت دارد، یعنی در چنین وضعیتی هیچ امر نو و تازه‌ای (نوبودگی مستلزم یک هستی‌شناسی جدید است) وجود نخواهد داشت.

در همین راستا باید یک امر مهم و شایسته‌ی توجه را مورد اشاره قرار داد: در نهایت خود همین گسست و گذار است که به لحاظ هستی‌شناختی به ایمان و عهد جدید مشروعیت می‌بخشد و آن را به منزله‌ی وضعیتی تناقض‌آمیز در مقابل گذشته قرار می‌دهد. یعنی در عین این که ابطال‌پذیری خصیصه‌ی ذاتی این انگاره‌ی ایمانی است و هیچ‌گونه ضمانت و اطمینان قاطع و کاملی جهت اثبات ناپاک‌زادی یا حقیقی بودن آن وجود ندارد، در همان حال هیچ راهی هم برای بنیاد نهادن آن با ابتناء بر گذشته وجود ندارد، و صد البته رد و ابطال آن نیز از طریق ارجاع به گذشته امری است محال و ناممکن. گذشته دیگر قادر به در اختیار گرفتن آن نیست، چرا که نواندیشی همیشه دل در گرو آینده و امر نو داشته و در برابر محک پایان‌ناپذیر تجربه و استقرا قرار دارد. برای توضیح این مسأله نیز باید مجدداً به پوپر ارجاع دهیم؛ بر خلاف آن‌چه قبلاً یا گاهاً می‌پنداشتیم، کارویژه و وظیفه‌ی معرفت‌شناسی استدلال، ابتناء بر روش‌های معتبر و معهود اثبات استدلال نبوده و هرگز قادر به انجام چنین وظیفه‌ای نیست، بلکه بالعکس، وظیفه‌ی حقیقی استدلال، نقد و ابطال است. می‌توان به ضرس قاطع ادعا کرد که تنها یک مثال نقض یا یک استدلال صرف توان آن را دارد که انگاره و فرضیه‌ای را، و در موضوع مدنظر ما یک "ایمان" را ابطال نموده یا آن را یک تجربه‌ی ایمانی ناپاک‌زاد (در معنی غیرحقیقی) معرفی کند و موجب ابطال و بی‌اعتباری آن گردد. اما اگر قادر به انجام چنین کاری نباشد بدون تردید به نحوی ضمنی و غیرمستقیم در ارتقای جایگاه و تضعیف تردید غیرحقیقی بودن (ناپاک‌زادی) تجربه‌ی ایمانی مزبور، ایفای نقش خواهد کرد. اما با توجه به این واقعیت که زمینه‌ها و عوامل موجه‌ی تجارب و مثال‌ها هرگز پایان نخواهند یافت، پس اگر به هر نحو چنین بیندازیم که وظیفه‌ی استدلال،

اثبات و یا ایفای نقش اثبات‌گرایانه است، بی‌تردید دچار مغلطه و مشکلی معرفت‌شناختی گشته‌ایم.

نواندیشی قائم بر بی‌پدری است، چرا که به لحاظ تبارشناسانه، همان‌گونه که اشاره شد، اگر پدر، تناسل، زادوولد و تواسلی وجود داشته باشد دیگر نواندیشی‌ای وجود نخواهد داشت. واقعیت وضعیت نواندیشانه اینچنین است: مادری وجود دارد، بحران، خفقان، زمینه و ضرورتی وجود دارد، حتی زادوولد و ولادت هم وجود دارد، اما هیچ پدری وجود ندارد. اگر مادر، پدر، آبا و نیا و سلف و کلیت خانواده وجود داشته باشد، بی‌تردید تواصل و فرزندآوری تداوم خواهد داشت یا دست‌کم قابل تداوم است، اما هیچ "نوزاد"ی متولد نخواهد شد. یکی از شروط "توبودگی" در مفهوم فلسفی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن، همان بی‌پدری و گسست است و نه تداوم و تواصل. همین که مادر وجود داشته باشد یعنی این که امکان و ضرورت بودن، درد زایمان و خود زایش وجود دارد، اما عدم وجود پدر به معنای دشواربودن و عدم امکان زایش است، با این حساب هیچ مانعی فراروی درد زایش وجود ندارد اما موانعی جدی و دشوار فراروی خود زایش قرار دارد. «امر نو» دقیقاً همان معجزه‌ای است که می‌تواند در چنین وضعی، یعنی در غیاب کامل یا در عجز و ناتوانی کامل پدر، اتفاق بیافتد. به‌سان تولد فرزند ابراهیم یا تولد مسیح؛ تولد اولی امری نادر و انگار مقدمه و زمینه‌سازی برای تولد دومی بود. اما تولد مسیح، همان امر نو، معجزه و رخدادی استثنایی است که باید به جد مطمح نظر قرار گیرد. طرفه آن که ساره، همسر ابراهیم، که خود سترون و همسرش نیز پیر و ازکارافتاده بود، هنوز دل در گرو گذشته داشت و با پارادایم جدید مواجه نشده بود، پس امکان و احتمال تولد را به کل منکر می‌شد (ألد و أنا عجوز و هذا بعلی شیخا)، ولی مریم

اگرچه پدر نبود، اما به درد زایش و به زایش خویش اطمینان داشت، چرا که قلب‌اش سرشار از آتش ایمان بود؛ ایمان به حقیقت زمینه و زمانه‌ی خویش. (شاید همین تردیدی که نواندیشی دینی نسبت به حقانیت خویش دارد را بتوان به اطمینان ساره به سترون بودن خودش تشبیه کرد و آن را بزرگ‌ترین یا هستی‌شناسانه‌ترین مانع فراروی نواندیشی دینی دانست).

نواندیشی دینی دغدغه‌ای ایمانی جهت دفاع از متون و گزاره‌های دینی، زدودن خرافه و تعریف دین به مثابه‌ی گزاره‌ها، آموزه‌ها و مفاهیم عقلانی و متناسب با عقلانیت معاصر نیست، در صورت اطلاق تعریفی اینچنین و علی‌الخصوص در صورت تأکید بر مفهوم "دفاع"، دیگر باید نواندیشی دینی را صرفاً "دغدغه‌ای کلامی دانست که عمیقاً" وابسته‌ی نوع کلیشه‌ای و منسوخ علم کلام است که توانسته تا به امروز هم به‌سان گذشته (هم‌چو دل‌مشغولی طرفداران عهد و زمانه‌ی قدیم) به حیات خود ادامه داده و اساساً "نمی‌تواند حامل هیچ‌گونه معنای نواندیشانه‌ی بنیادین باشد. در حقیقت چنین رهیافتی هیچ نسبتی با نواندیشی دینی نداشته و نخواهد داشت، اتفاقاً" نواندیشی دینی در جهت عکس این رهیافت عمل کرده و با ابطال ایمان و گزاره‌های مزبور، در جهت تأسیس کلام و الهیاتی نوین حرکت خواهد کرد.

جهان‌بینی‌های علمی، روش‌های پژوهش فلسفی و علمی، دین‌شناسی و علوم انسانی و اجتماعی، به ویژه در مسأله‌ی پژوهش دینی، دین را هم‌چون اسطوره‌شناسی، تاریخ و دیگر موضوعات علمی در عداد موضوعات تحقیق علمی و معرفت‌شناختی، و نه منبع معرفت، قلمداد می‌کنند. بی‌تردید علوم مزبور یاری‌گری قدرت‌مند و در بسیاری اوقات یک چالش‌گر قابل توجه برای نواندیشی دینی هستند، اما خود هرگز قادر نیستند بار این مسوولیت حساس را

شخصاً" بر عهده بگیرند. چرا که در صورت تعریف نواندیشی دینی به مثابه‌ی نوعی دغدغه‌ی آکادمیک و علمی که با سرشت پژوهش در باب دین و نقش دین در حیات و دنیای جدید سروکار دارد، آن‌گاه

نواندیشی دینی اگر بخواهد یا بتواند حامل معنا و ارزشی باشد، به ناچار باید دقیقاً از همان نقطه‌ای بیاغازد که زمانه و عهد کهن در آن به پایان رسیده است. و اگر هنوز رمقی در جان دارد باید جایگاه و ضرورت حقیقی وجود خویش را باز یافته و بر بنیاد نهادن ایمانی جدید، دقیقاً ایمان و نه دینی جدید، متمرکز شود و یا دست‌کم به عنوان زمینه‌ای جهت طرح و تدوین مانیفیستی برای تبدیل این اضطراب و عطش ایمانی به یک ایمان جدید و نو، ایفا نقش کند، نه آن که دگر بار آویزان کلیشه‌های عقیدتی منسوخ و نخ‌نمای گذشته شود.

بالاجبار باید پایه‌گذاران یا پژوهش‌گران برجسته‌ی این حوزه‌ها را نیز در عداد برجسته‌ترین و حتی اولین نسل از نواندیشان دینی قلمداد کرده و اصول پژوهش علمی و آکادمیک را هم به عنوان معیارهای اصلی پژوهش دینی در رهیافت نواندیشی دینی در نظر بگیریم (بر این اساس باید جامعه‌شناسی دین، مردم‌شناسی دین و به طور کلی تمامی علوم مشابه با آن‌ها، پایه‌گذاران علم دین‌شناسی، آگوست کنت، مارسل موس، ماکس وبر، دورکیم و حتی مارکس را در زمره‌ی نواندیشی و نواندیشان دینی قرار داد.) بدین ترتیب دیگر هیچ ارتباطی (حتی یک ارتباط دست‌کم مستقیم) مابین نواندیشی دینی

و دغدغه‌ها و باورهای فردی انسان‌ها، و مابین اصلاح‌گری و اضطراب‌های اختصاصی نواندیشی دینی و پژوهش‌ها و پرسش‌های آن وجود نداشته و نیازی هم به وجود آن احساس نخواهد شد. شاید بتوان این امر را نوعی نقد دین نام نهاد، اما بی‌تردید نمی‌توان آن را نواندیشی دینی، یعنی اندیشه‌ای دانست که حامل ارزش‌ها، مضامین و ویژگی‌های مختص به خود است. بدین ترتیب چنین امری به تمامی عاری از هرگونه دغدغه‌ی اصلاح‌گری و مسائل مبتلا به دین‌داری، که موتور محرکه‌ی اصلی نواندیشی دینی است، خواهد بود. اگرچه در نهایت نگاه نواندیشی دینی معطوف به یکی از مناسبات محتمل‌الوقوع مابین دین، جهان و انسان کنونی خواهد بود، ولی چنین توجهی صرفاً "به منظور طرح یا تبیین دیدگاه مزبور نیست، بلکه استقرار، حمایت و تقویت آن را نیز مدنظر خواهد داشت. اگر این‌چنین نباشد، پس نواندیشی دینی به طرفدار یا مخالف یک یا چند نمونه از این ارتباطات و کارویژه‌ها تبدیل گشته و بخشی از توان خویش را، احتمالاً "اصلی‌ترین بخش آن را، صرف استقرار و تعیین تکلیف این امر و ارائه‌ی تعریفی جدید از دین خواهد نمود. بی‌تردید نواندیشی دینی به معنای یک دفاع مبتنی بر دغدغه‌ی دینی و ایمانی از دین نیست، اما در عین حال دغدغه‌ی دینی و عقیدتی نیز یکی از اصلی‌ترین محرک‌های آن است.

به تعبیر هابرماس، نواندیشی دینی می‌تواند نقش موتور محرکه‌ی تحول را ایفا کند، احتمال دارد نوعی فهم از دین به ایدئولوژی یک جریان تحول‌خواه و مخالف وضع موجود تبدیل شود، یا محتمل است فهم نواندیشانه از دین در راستای تحقق آزادی و عدالت و در برابر یک حکومت تحمیلی، ناعادل و ضدآزادی، به مبارزه برخیزد، به ویژه اگر حقوق و آزادی‌های مشروع مردم از سوی یک قدرت و رژیم دینی و یا تحت عنوان دین پایمال شده باشد، به‌سان آنچه که در

ایران اسلامی، ترکیه‌ی اردوغانی و بسیاری از رژیم‌های جهان عربی و اسلامی می‌گذرد. اما علی‌رغم تمام این‌ها و علی‌رغم نقش مهم نواندیشی در نوسازی و بازسازی جامعه، به دشواری بتوان آن را یک دغدغه‌ی روشن‌فکرانه قلمداد کرد.

نواندیشی دینی به عنوان شکلی از روشنگری و تلاشی در جهت تغییرات اجتماعی، تأمین آزادی و عدالت، و نیل به جامعه‌ای اخلاق‌مدار، شایسته‌ی آن است که به عنوان دغدغه‌ای انقلابی و ایدئولوژیک فهم و تعریف شود. حصول معرفت نسبت به پس‌زمینه‌های فکری، اجتماعی و روانی آن مستلزم تأمل، تحلیل و پژوهشی متناسب و جامع است. اگر چنین کنیم متوجه خواهیم شد که نواندیشی دینی فاقد یک معنای قائم به ذات و لایتغیر فکری به‌هم‌پیوسته است، و اگر از اهتمام به چنین تلاشی صرف‌نظر کنیم، آن‌چه اهمیت بیشتری پیدا خواهد کرد، همان پس‌زمینه‌ها و زمان/مکان‌های فکری، اجتماعی و سیاسی‌ای است که دغدغه‌های دینی نواندیشانه در متن آن‌ها متولد می‌شوند. در این صورت نواندیشی دینی نیز به شکلی از اشکال فراوان کالای مصرفی فکری و علمی تبدیل خواهد شد؛ کالا و زائده‌ای از همان پس‌زمینه‌ها و شرایط سیاسی و اجتماعی. این در حالی است که به زعم نگارنده‌ی این سطور، نواندیشی دینی دارای شرایط و زمینه‌های هستی‌شناختی مختص به خود بوده و علی‌رغم تمامی ارتباطات و تأثیر و تأثرات متقابل‌اش، اساساً محصول زمینه‌ای مستقل و پرسش‌ها و مخاطره‌جویی‌های هستی‌شناسانه‌ی مختص به خود می‌باشد که آن‌هم به نوبه‌ی خود ناشی از تألمات و تأملات هستی‌شناسانه‌ی درون‌دینی خود دین‌داری است. در واقع می‌توان گفت که این پدیده محصول دیالکتیک مابین دین و دین‌داری است -به مفهومی که مدنظر جورج زیمل است- یعنی محصول دیالکتیک

میان واقعیت دینامیک و پویا و وضع مستقر و تثبیت شده‌ی همان واقعیت. صد البته چنین مسأله‌ای در صورتی صادق است که فرض را بر این قرار دهیم که ارتباطی میان دل‌مشغولی‌های دینی هستی‌شناسانه‌ی بشر و عصر مدرن با کلیشه‌ها، یا صریح‌تر بگوییم، ادیانی که فرد نواندیشی دینی خود یا زمینه‌ی کاری خود را نزدیک‌تر و مرتبط‌تر با آن می‌داند، وجود دارد، برای مثال می‌توان به نسبت ما با اسلام اشاره کرد. این در حالی است که به سادگی می‌توان به این نتیجه رسید که هرکدام از این ادیان (اعم از کل سنت، میراث، آیین‌ها و حتی متون و نصوص مرجع آن‌ها) بسی بیش از آن که مرجع و منبع باشند، اگرچه به درجات متفاوت، اما خود اتفاقاً بخشی از مشکل هستند!

هماره چنین بازنمایی شده که چنین مسأله و معضله‌ای مربوط به نوع برداشت و تفسیر از دین و یا فلان قدرت حکومتی بوده و هیچ ارتباطی با خود متون، منابع، مبادی و مراجع دینی ندارد، سرچشمه‌هایی که گاهی "الهام‌بخش و برخی اوقات نیز در راستای تقویت یک پروژه‌ی "نواندیشانه‌ی دینی" مجدداً" مورد اتکا قرار می‌گیرند. بر اساس چنین برداشتی می‌توان گفت نواندیشی دینی صرفاً" تلاشی است در جهت ارائه‌ی یک تفسیر مناسب‌تر، خردگرایانه‌تر و معاصرتر از ادیان یا از یک دین مشخص. بدون تردید چنین تلاشی به مانند هرگونه تلاش فکری دیگری شایسته‌ی احترام است، اما نمی‌توان آن را نواندیشی دینی دانست.

اکنون در پی آنم که به مثال آغازین خود، یعنی انگاره‌ی "مسیح‌گری" بازگشته و کلام نهایی و مثبت‌نگرانه‌ی خود را در قبال نواندیشی دینی تقدیم کنم. نواندیشی دینی همان وضعیت روحی، فرهنگی و حتی فراتر از آن، اجتماعی و سیاسی، و از آن‌هم صحیح‌تر و عمیق‌تر، همان وضعیت هستی‌شناختی‌ای است که در بطن زندگی مسیح

تبلور می‌یابد. اما باید در نظر داشت که پس از مرگ مسیح، مسیحیت به یک دین، نهاد و روایت تبدیل شد، روایت مذکور حتی روایت وضعیت مذکور نیز نبود، بلکه اتفاقاً روایتی بود که مشروعیت خود را از آن وضعیت کسب می‌کرد. شاید بر زبان راندن این ادعا که حتی یهودیت و مخصوصاً اسلام نیز دو روایت دیگر از همان وضعیت و داستان بوده و هر دو نمایان‌گر دو سرنوشت مقدرشده‌ی مسیح هستند، موجب سوءتفاهم بسیار گردد؛ روایت‌های آنان اگرچه متفاوت از هم‌دیگر است، اما هر دو بدان پرداخته‌اند (هم اسلام و هم یهودیت به کشتن مسیح، اقرار به کشتن وی و سرنوشت خود ایمان پرداخته‌اند). در حالی که یهودیت مسیح را هم‌چو یک فرد منحرف، ناپاک‌زاد، کذاب و شیطان‌صفت تصویر کرده است، اسلام بر داستان عروج مسیح به آسمان جهت تأسیس یک دین، کلام و لاهوت جدید تأکید نهاده است. جهت پرهیز از اطالهی کلام در این مجال کوتاه و با توجه به این که مقصود بنده اساساً پرداختن به خود مسیحیت نیست (چرا که در نهایت مسیحیت نیز همان راهی را رفت که اسلام رفته و اتفاقاً بر اسلام فضل تقدم داشته و به نوعی نیای آن نیز محسوب می‌شود)، مستقیماً به مقصود اصلی خویش می‌پردازم. به زعم بنده آنچه که برای نواندیشی دینی امری ضروری و شایسته‌ی تدبر و تأکید بسیار است، ضرورت بازگشت است به وضع مسیحایی و تأکید بر این حقیقت که نواندیشی دینی حقیقی امری است دقیقاً مشابه با آنچه که در زندگی شخص مسیح، و نه در مسیحیت در مقام یک دین، تجلی پیدا کرد؛ خاستگاهی حقیقی که جوهری آن عبارت است از حلول عصری جدید از ایمان و دین‌داری که از پایان یافتن زمانه و عهد قدیم دین‌داری و دین سخن می‌گوید و اصلی‌ترین ویژگی‌هایش عبارت‌اند از اضطراب هستی‌شناسانه، پایه‌گذاری

خویش بر مبنای نوعی ایمان‌داری نوین، طرد و کنار گذاشتن هرگونه مناسک و مراسم پذیرش و تعمید، و در نهایت عدول از مشروعیت‌یابی یا هرگونه احتمال پایه‌گذاری خویش با ارجاع و تمسک به گذشته. همین ویژگی‌هاست که دست‌کم گاهی موجب ظهور نواندیشی دینی در اشکالی رادیکال‌تر از هرگونه "کفرورزی" می‌شود. اصلی‌ترین شاخصه‌ی نواندیشی دینی این است که علی‌رغم تمامی تضادها و اختلافات آن با کلیه‌ی گفتارهای پیشین در باب ایمان، و علی‌رغم انتقادات شدیدش در قبال کلیه‌ی نیروها، فرهنگ‌ها و جوامع دینی، اما از خاستگاهی دیگر سر برمی‌آورد. در واقع نواندیشی دینی اگر خواستار اعلان یک ایمان و حقیقت هستی‌شناختی دیگر و متفاوت نباشد، ایمان و حقیقتی که با عطف توجه به سقوط هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کلیه‌ی نهادها و ایمان دینی پیش از وی شکل می‌گیرد، به جز نوعی دفاعیه و مشغله‌ی کلامی واجد هیچ معنای دیگری نخواهد بود.

پاسخ‌گویی به وضع انسان و جهان مدرن و فروپاشی ساختار معرفتی و مادی جهان پیشامدرن مستلزم تکانه و زلزله‌ای چنین عظیم است؛ زلزله‌ای بسیار قدرت‌مندتر و واقعی‌تر از تمامی نمونه‌های گذشته، مخصوصاً از تکانه‌هایی که در درون خود ادیان به وقوع پیوسته و همواره به عنوان عامل تکثیر، نوسازی و تداوم آن‌ها معرفی شده است.

در اینجا باید به یک نکته‌ی مهم الهیاتی اشاره کنیم: شاید ظهور دین اسلام و اعلام پیامبر و اسلام به عنوان خاتم پیامبران و ادیان، چنین تصویری را به ذهن متبادر کند که زین پس بدون باور به ضرورت گسست معرفت‌شناختی و بدون نیاز به قبول تام و تمام پارادایم دینی جدید که مدعی پایان یافتن کلیه‌ی امکان‌های احتمالی ابتناء بر میراث، جهان و ذهنیت پیشین جهت کنش نواندیشانه است،

بتوان با توسل به همان هنجارها، اصول، معیارها، مفاهیم، اصطلاحات و لوازم معرفتی گذشته، امر جدید و متفاوت را خلق کرد. در قبال چنین تصویری صرفاً "می‌توان به همان دو تفسیر پیش گفته ارجاع داد: انسان یا ایمانی جدید در کار نیست و به تبع آن، نواندیشی نیز به امکانی دشوار و عاری از محتوا تبدیل خواهد شد. اگر چنین تصور هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای را بپذیریم و بازهم مدعی وجود زمینه‌های کنش‌گری نواندیشانه‌ی دینی باشیم، مخاطره و فاجعه‌ای بس عظیم را فراروی خود خواهیم دید: خطر قریب‌الوقوع مصلوب کردن دغدغه‌ی نواندیشی به دست خود مسیح‌گری به هر دلیل ممکن و محتمل. چنین امری موجب دچار شدن نواندیشی به یکی از سرنوشت‌هایی خواهد شد که پیش‌تر مورد اشاره قرار دادیم و مصادیق تاریخی متعددی برای اثبات این مدعا وجود دارد (می‌توان به حجم انبوه حرکات‌های اصلاح‌گرایانه، انتقادی، نوگرایانه و ادعاهایی اشاره کرد که در نهایت تحت عنوان زندق و خوارج تکفیر و طرد شدند و یا با گسست از دین پیشین، خود مبادرت به تأسیس دین و مذهبی جدید نموده و بدین ترتیب مهر پایانی بر حیات خود زدند)، حتی می‌توان خود مسیحیت و اسلام را نیز در نسبت با یهودیت در زمره‌ی چنین مصادیقی قرار داد. به زعم بنده خود این موضوع، یعنی زیستن یک تقدیر شکست‌آمیز حتمی، تا حدی ریشه در عدم گذار از جهان قدیمی و لوازم و جهان‌بینی‌های آن دارد، در تلاش برای بازآفرینی خویش بدون عبور از طفیلی و وابستگی به موارد مذکور، در عدم ورود به یک وضعیت حقیقی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌ی ایمانی، و در عدم مواجهه با بحران‌های عظیم ایمانی و عقیدتی. از این دیدگاه و با توجه به حقایق مذکور، باید اذعان داشت که احتمالاً خروج مردم و ساکنین جوامع اسلامی از دین و آنچنان که مشهور است "گمراه

شدن "آنان، بهترین یا مفیدترین نشانه و پدیده‌ای است که می‌توان بدان امید بست. صدا البته می‌توان آن را پدیده‌ای کاملاً طبیعی و مشروع نیز قلمداد کرد، چرا که مردم در پیوند با احساس نیاز طبیعی خویش به وادی اضطراب و دغدغه‌های دینی ورود می‌کنند. و اگرچه قادر به یافتن مفرها و دریچه‌هایی برای رهایی از بحران ایمان نیستند، اما خود همین خروج و به اصطلاح "گمراه شدن"، بهترین و حقیقی‌ترین زمینه را برای ظهور دریچه‌های رهایی فراهم می‌کند. مردم و یا اغلب مردم اکنون دیگر پی به وجود خلاءها، گسست‌ها و بن‌بست‌های دین برده و بر آن آگاه شده‌اند، به همین جهت و با اتکا به ادراک طبیعی خویش بدین نتیجه می‌رسند که گرمای دینی قادر به پوشش دادن چنین سرمای استخوان‌سوزی نیست.

بخش عظیمی از نحله‌هایی که اکنون خود را در پوشش نواندیشی دینی استتار کرده‌اند صرفاً "نوعی مشغله‌ی کلامی و تا حدود زیادی فروشنده‌ی همان کلام قدیمی در جامه‌ای نو هستند، به همین دلیل پس از گذشت مدتی که متوجه کساد بازار خود شدند دچار شوک شده و روی به عتاب و گلایه از مردم و روزگار می‌آورند. آنان در بسیاری از موارد همین تغییر ساده‌ی جامه‌ی ایده و افکار و افتتاح فروشگاه‌های تازه را به عنوان رهیافتی واقعی قلمداد می‌کنند، و حتی از آن‌هم فراتر رفته و کساد بازار را به موضوع تأمل و پرسشی فلسفی تبدیل کرده و می‌پرسند "به چه دلیل نواندیشی و اصلاح‌گری دینی کساد و بی‌مشتري شده است؟!".

بخشی از این مشکل به همین واقعیت برمی‌گردد که آنان "فروشنده" هستند (در ادبیات اسلامی و دینی چنین فروشنده‌هایی را دعوت‌کننده، مژده‌دهنده و حتی هشدار دهنده، بشیر و نذیر خطاب می‌کنند). بی‌تردید نواندیشی دینی پیوستگی تنگاتنگی با جامعه‌ی هدف و هم‌عصر خویش داشته و ضرورت‌ها و

جهتگیری‌های خود را از شرایط حاکم بر آن جامعه اخذ می‌کند، و طبیعتاً کلیه‌ی متغیرهای اجتماعی و انسانی موجود نیز بر کمیت و کیفیت آن تأثیر خواهند گذاشت. نواندیشی دینی قلب تپنده و خروش زمانه‌ی خویش است، پس طبیعتاً باید شرایط و ضرورت‌های اجتماعی و سیاسی زمانی و مکانی زیست‌بوم مزبور، بازتاب، تأثیر و نقش عمده‌تری دست‌کم در شکل‌گیری سیمای بیرونی آن داشته باشد. از این نظرگاه، توجه و مذاقه در جامعه‌ی ایرانی و تجربه‌ی حکومت دینی این کشور، از دو جنبه‌ی کاملاً متمایز واجد اهمیت بسیار است. اگر اصلی‌ترین هدف نواندیشی دینی نجات جامعه از تسلط قدرت دینی، سکولاریزاسیون و تکررگرایی باشد، می‌توان گفت که زمینه‌های کاری مساعدتری را جهت انتشار و تبلیغ گفتمان مدنظر خویش در اختیار داشته و خود شرایط موجود نیز لوازم رادیکال‌تر و انقلابی‌تر شدن آن در مواجهه با دین را فراهم خواهد کرد. اما اگر هدف از نواندیشی دینی دفاع از دین و عقاید و آموزه‌های دینی باشد، بدون شک هم اعتماد و اعتبار مردمی‌اش بسیار تضعیف خواهد شد و هم کار را بر خود به شدت دشوارتر خواهد نمود، به ویژه در خصوص بازشناسی مرزها و پایگاه‌های خود دچار مشکلات بس سترگی خواهد گشت. در جامعه‌ای چون ایران، نواندیشی دینی مجبور است به بسیاری از سوءظن‌ها و بی‌اعتمادی‌ها پاسخ داده و ضرورت‌های وجودی و سازش‌طلبی‌های خویش را توجیه نماید. هم‌چنین ناچار است بسیاری از مطالبات و ذهنیت‌های مردم را بدون لحاظ کردن میزان مشروعیت، حقیقت و صدقیت آن‌ها، مشروع جلوه دهد. نواندیشی دینی حتی نمی‌تواند بدان بپردازد که مطالبات و ذهنیت‌های مزبور تا چه اندازه محصول دین‌هراسی و یا واکنش نسبت به تجربه‌ی مشخص مذکور هستند، و این‌گونه است که

سقوط و افول آن به سطح زائده‌ای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نمود آشکارتری خواهد یافت. این در حالی است که نواندیشی دینی ابداً نباید کفاش، صافکار و یا فروشنده‌ی باور و عقیده باشد، نواندیشی دینی باید فرزند بلافصل همان اضطراب و عطش هستی‌شناسانه باشد؛ تشنه‌ی ایمان در بافتار و جهانی که در آن تمامی مبانی و ساختارهای ایمانی، منسوخ و کهنه گشته و زمانه و عهد قدیم نیز به احتضار افتاده و دیگر توان زیستن را از کف داده است.

همین بحران اخیر ناشی از شیوع ویروس کرونا، یعنی تسلط گفتار علمی و پزشکی مدرن که به قول آگامبن به نوعی دین جدید تبدیل شده، نشانه‌های مهمی را در خود مستور دارد. هم سرمایه‌داری و هم دین (مسیحیت، اسلام و دیگر ادیان نیز) همه و همه دچار شکستی بزرگ شده و توان مقابله با این دین جدید را نداشتند. تنها یک هشدار و توصیه‌ی ساده‌ی دین جدید کافی بود تا همه‌ی آن‌ها بساط خود را جمع کرده و در سوراخ‌هایی قایم شوند. بی‌تردید تعریف و تعبیر پاندمی کرونا به ابلیس یا قهر و غضب آسمانی و تعبیری مشابه، هیچ گوش شنوا و خریداری پیدا نخواهد کرد. خلاصتاً باید گفت هر آنچه که تحت عنوان "طب نبوی" یا دعا و اوراد دینی به مردم حقه شد، سریعاً ورافتاده و بی‌اعتبار گشتند، نمازهای جمعه و جماعت و زیارت اماکن متبرکه تعطیل شد، دین‌داران مجبور به اختفا در منازل خویش شدند و در نهایت پزشکی و علم موفق شدند به عنوان تنها منجی و گفتار رهایی‌بخش هم دین و هم سرمایه‌داری را به زیر بکشند. وضعیت به وجود آمده آشکارا و به صراحت مبین این حقیقت است که کلیشه‌های منسوخ و قدیمی دینی از معنا تهی شده و دیگر توان تأثیرگذاری و نقش‌آفرینی خود را از دست داده‌اند، به عبارت گویاتر، سحر و

طلسم آن‌ها دیگر باطل شده است. به همین جهت باید مجدداً تأکید کنیم که نواندیشی دینی اگر بخواهد یا بتواند حامل معنا و ارزشی باشد، به ناچار باید دقیقاً از همان نقطه‌ای بیاغازد که زمانه و عهد کهن در آن به پایان رسیده است. و اگر هنوز رمقی در جان دارد باید جایگاه و ضرورت حقیقی وجود خویش را باز یافته و بر بنیاد نهادن ایمانی جدید، دقیقاً ایمان و نه دینی جدید، متمرکز شود، و یا دست‌کم به عنوان زمینه‌ای جهت طرح و تدوین مانیفیستی برای تبدیل این اضطراب و عطش ایمانی به یک ایمان جدید و نو، ایفای نقش کند، نه آن که دگر بار آویزان کلیشه‌های عقیدتی منسوخ و نخ‌نمای گذشته شود بلکه به واسطه‌ی آن‌ها به توجیه خویش بپردازد. کلیشه‌های مذکور کاملاً برازنده و متناسب با انسان، جهان و جهان‌بینی پیشامدرن بود؛ کیهان‌شناسی بطلیموسی با زمینی تخت و هموار و آسمانی که با ستاره‌های‌اش زمین را چراغان کرده بود. اگر ما در جهانی مدرن و نوین زندگی می‌کنیم بی‌تردید با انسانی مدرن، یک دغدغه‌ی ایمانی جدید و اضطراب‌های هستی‌شناختی نوینی مواجه خواهیم بود و باید همین‌ها هم موتور محرکه‌ی واقعی نواندیشی دینی باشند، ما باید شکست‌خوردگان جنگ را به خود وانهیم تا مردگان‌شان را دفن کنند.

دغدغه مهم نواندیشی دینی:

احیای تعقل و اختیار

صدیقه و سمدقی

دین به گونه ای که در چهارده قرن گذشته به مسلمانان معرفی شده، چنان در تار و پود عرف و فرهنگ آنان تنیده و چنان با عرصه های گوناگون زندگی مردمان درآمیخته که جدا کردن آن از زندگی مسلمانان و حتی جدا کردن سره از ناسره در این میان کار آسانی به نظر نمی رسد. فقه و کلام بیشترین سهم را در معرفی اسلام و نفوذ در عرصه ی عملی و نظری زندگی مسلمانان داشته اند. فقه با شرعی سازی سنت و صدور احکام بر مبنای آن به عنوان اصلی ترین دلیل استنباط، در طول سده ها به نگرهانی سنت های کهن سرزمینی پرداخته که اسلام در آنجا ظهور کرده است.

از دیگر سو کلام نیز به پردازش باورهای پرداخته که نه تنها از مبانی مهم فقه و اصول به شمار می رود، بلکه به موازات آن حوزه ی وسیع و مهم اندیشه را در جهان اسلام در اختیار گرفته است. باورهایی که ساخته و پرداخته ی متکلمین است، به تابوهایی در اذهان مسلمانان تبدیل شده و برخی از آنها چنان در باورها رسوخ و در اذهان رسوب کرده که تغییر مدار زمین به قول شاعر عرب آسانتر از تغییر این سنگواره ها در اندیشه ی مردمان است. تاثیر فقه و کلام در حوزه ی عمل و نظر به گونه ای بوده که باب تعقل و تفکر را اگر

نگوییم در میان مسلمانان چهار قفله کرده، می توان گفت قفل کرده است. قفل شدن باب تعقل و تفکر، آفت هایی را بر سر مسلمانان فرو ریخته که مقابله با آنها و برون آمدن از زیر این آفت های زیان بار و بنیان سوز دشوار گشته است. قفل شدن باب تعقل، زمینه را برای خرافه بافان، دکان داران و جاه طلبانی که دین را فرصتی منحصر به فرد برای کسب ثروت و قدرت یافته اند، فراهم کرده است. همانان برای حفظ موقعیت خویش پشت جمل مردمان سنگر گرفته، همواره کوشیده اند راه را بر هر تغییری همچون تغییر اندیشه و باور و یا تغییر سبک زندگی و نیز پذیرش دستاوردهای علمی و مانند آن، سد کنند.

می توان دریافت که یکی از مهم ترین اسباب عقب ماندگی مسلمانان همانا جمود و تعصب نهاد دین در این جوامع است، نهادی که چنان دستگاه عریض و طویلی برای خود ساخته و چنان تشکیلات خود را در طول زمان گسترش داده که به یک امپراطوری بدل شده است. امپراطوری قدرتمندی که سنت را شریعت می خواند و با صرف هزینه ی هنگفت از جیب مردمان، حفاظت از سنت را وظیفه ی خویش می داند، سنتی که با خرافه ها و پیرایه های بسیار درآمیخته و علت برخی رنجه ها و آلام مسلمانان گشته است. توجه خواننده ی محترم را به مثالی جلب می کنم: در فقه آمده که اگر مردی زن خود را با مردی دیگر در بستر دید می تواند هر دو را به قتل برساند و نزد خدا گناهی بر او نیست، اگرچه قصاص شود.^۱

۱. در کتاب اللمعه الدمشقیه ، تألیف محمد بن جمال الدین مکی العاملی ملقب به شهید اول ، صفحه ۲۳۷ کتاب الحدود چنین آمده است: ولو وجد مع زوجته رجلا یزنی بها فله قتلها و لا اثم ولكن یجب القود الا مع البینه او التصدیق. ترجمه: اگر شوهر زن خود را با مردی در حال زنا بباید می تواند هر دو

این سخن به این معناست که غالب فقها بر این عقیده اند که اگر شوهر، زن و یا مرد زناکار را در این حال بکشد و شاهی برای ادعای خود نداشته باشد قصاص می شود. روایات موجود در این باب در وسائل الشیعه که معمولا مورد استناد فقهای شیعه قرار می گیرد اقدام به قتل را بدون آوردن چهار شاهد جایز نمی داند.^۱

بدیهی است که باز گذاشتن این باب، یعنی سپردن امر قضا، صدور حکم و اجرای آن به شوهر نه تنها اساسا با عدالت منافات دارد، با آیات قرآنی و روایات نیز ناسازگار بوده، راه سوء استفاده را برای وارد کردن اتهامات جنسی و ناموسی به زنان باز می کند. این یکی از باورها و شاید قوانین دوران جاهلی است که تا امروز به قتل هزاران زن منجر شده است، زنانی که یا بی گناه بوده اند و یا جزای گناه آنان مرگ نبوده است، زنانی که زیر بار سلطه ی مرگبار شوهر، پدر و یا حتی برادر جان سپرده اند. زدودن این گونه پیرایه های اسفبار از ساحت دین وظیفه ی کیست؟ در عصر مدنیت و حقوق بشر، در

را به قتل برساند و گناهی بر او نیست اما قصاص می شود مگر آنکه چهار شاهد بیاورد و یا زناکار کار خود را تصدیق نماید.

بر این عبارت نقدهای فراوانی وارد است که در اینجا محل پرداختن به آن نیست.
۱. وسائل الشیعه، تالیف شیخ محمد بن حسن الحر العاملی، جلد. ۲۸ صفحه. ۱۴ باب ۲

در برخی روایات این باب و دیگر ابواب شوهر از قتل برحذر داشته شده حتی در صورتی که خود زنش را با مردی در حال زنا دیده باشد. از شوهر خواسته شده که چهار شاهد بیاورد. به نظر می رسد در آن دوران که افراد عادت داشتند خودسرانه به مجازات یکدیگر به ویژه زنان خود بپردازند، تلاش می شود آنان به پروسه ی قضایی پای بند شوند و برای ادعای خود دلیل و مدرک بیاورند. زیرا آوردن شاهد مستلزم بررسی صدق گفتار شهود و درستی شهادت آنان است، اگر درستی شهادت شهود احراز نشود و شوهر زن یا مرد همراه او را کشته باشد، قصاصا کشته می شود و شهود نیز مجازات می شوند.

عصر گفتمان حاکمیت قانون و عصر محاکم مدنی و عالی و آیین دادرسی، در عصر بحث از فحوای عدالت و نظام های سیاسی و قضایی عادلانه، چنین برخورد سخیف و ابتدایی با جان انسانها و سپردن آن به دست خشم و تعصب چه محلی از اعراب دارد و چه جایی برای دفاع؟ اما می بینیم که دیدگاه سنتی که نسبت اندکی با تعقل دارد، بر همین حکم جاهلی نیز پیرایه هایی بسته و در قانون مجازات اسلامی آن را به این شکل آورده که اساساً چنین قتلی هیچ مجازاتی ندارد، نه قصاص و نه دیه! و نه حتی نیازی به آوردن شاهد.^۱ دیدگاهی که حتی از فقه قرن هفتم و هشتم و پیش از آن نیز عقب تر است.

هنگامی که مبانی نادرست فقه و کلام که به سنگواره هایی بدل شده و امکان هر گونه تحول در حوزه های دینی را سلب کرده است، این نواندیشان دینی هستند که با احساس مسئولیت در قبال جامعه ی خویش و زندگی مسلمانان به طرح افکار جدید برای ایجاد تحول در ساختمان کهن باورها و اندیشه ها می پردازند. دغدغه ی نواندیشان دینی به عقیده ی نگارنده نه نجات دین از کهنگی و فرسودگی، بلکه نجات اندیشه در زندگی مسلمانان از نموری و فرسودگی است که از باورهای نمور و فرسوده نشأت می گیرد. پس، نخستین و مهم ترین هدف نواندیشی دینی، اصلاح اجتماعی از طریق اصلاح دینی است. اصلاح اجتماعی جز با اصلاح رفتارها و باورهای مردمان ممکن نیست و هنگامی که این رفتارها و باورها با

۱. بند ۳۰۲ ماده ۳۹۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ بیان می کند که شوهر از قصاص معاف است در صورتی که زن خود را در حال زنا با مردی ببیند و آن دو را به قتل برساند. معافیت از قصاص مشروط به چهار شرط به قرار زیر شده است: علم به تمکین زن، مشاهده ی آن دو در حال زنا، شنیدن خبر بدون مشاهده کافی نیست، این حق منحصر به شوهر است.

دین در می آمیزد، جز با اصلاح دینی نمی توان به اصلاح رفتارها و باورهای نادرست و نامعقول منتسب به دین دست یافت. کمی تامل در زندگی اقشار سنتی در جوامع اسلامی کافی است اهمیت نواندیشی دینی را آشکار سازد. به هر گوشه ای از جهان اسلام که می نگریم، خرافه ها و باورهای خسارت بار و نامعقولی را چون سدهای سخت پیش روی خود می یابی که نواندیشان دینی باید برای برداشتن این سدها کمر همت بسته، هموار ساختن مسیر یک زندگی معقول را پیشه خود سازند.

باورهای کلامی و اکثر احکام فقهی که نقش مؤثری در شیوهی زندگی مسلمانان ایفا می کنند، بر پایه هایی استوار شده که محصول اندیشه ی پیشینیان و برساخته ی بضاعت فکر و دانش و بینش آنان است، فکر و دانش و بینشی که نسبت مستقیم با مقتضیات زمانی و مکانی دارد. دین یک واقعیت عینی نیست که دست به دست و نسل به نسل به طور تغییرناپذیر به یکدیگر سپرده شود. دین محصول تأملات و تفکرات و برداشت های هر شخص است و اگر همگان به تامل و تعقل در باب دین بپردازند، هر کس می تواند دین را از چشم انداز خویش ببیند. دین مقوله ای است که با نو شدن نسل ها اگر نو نشود و با تحولات ناگزیر زندگی و دستاوردهای انسانی و عقلانی بشری سازگار نگردد، یا طرد می شود و یا قید و بند اسارت باری بر پای مردمان.

وظیفه ی نواندیشی دینی سازگار کردن دین با عقل و دستاوردهای فکری و علمی و تلاش های بشری و رها ساختن انسان ها از قید و بند و خرافه های اسارت بار دین کهنه و فرسوده است. آگاه ساختن انسان مسلمان به اختیار خویش و واداشتن او به تعقل از مهم ترین دغدغه های نواندیشی دینی می تواند به شمار رود. اختیار و عقل دو کلید است که همه ی انسانها آنها را دارند، اما برخی آنها را گم

کرده اند و یا کناری نهاده اند. نواندیشی دینی این دو کلید را به یاد همه می آورد و می کوشد همگان را تشویق به استفاده از آنها نماید. در زمانه ای که ما در آن به سر می بریم این فرصت تاریخی فراهم آمد که به طور واقعی نمایش اسلام سنتی، یعنی همان اسلام

دغدغه نواندیشان دینی نه نجات دین از کهنگی و فرسودگی، بلکه نجات اندیشه در زندگی مسلمانان از نموری و فرسودگی است که از باورهای نمور و فرسوده نشأت می گیرد. پس، نخستین و مهم ترین هدف نواندیشی دینی، اصلاح اجتماعی از طریق اصلاح دینی است. اصلاح اجتماعی جز با اصلاح رفتارها و باورهای مردمان ممکن نیست و هنگامی که این رفتارها و باورها با دین در می آمیزد، جز با اصلاح دینی نمی توان به اصلاح رفتارها و باورهای نادرست و نامعقول منتسب به دین دست یافت.

برساخته ی فقه و کلام کهن و به دور از تعقل را با پیامدهای آن مشاهده کنیم. طالبان با هدف اجرای قوانین شریعت در افغانستان پرچم خویش را برافراشت و تاکنون جز قتل و خونریزی و جنگ و ناآرامی نتیجه ای به بار نیاورده است. جمهوری اسلامی با هدف اجرای قوانین شریعت در ایران پرچم خود را به اهتزاز در آورد و پیامد آن چهل و دو سال بی ثباتی داخلی، تنش خارجی، افزایش فقر و نابسامانی اجتماعی، تبعیض و نارضایتی بوده است. دولت اسلامی عراق و شام (داعش) ، با هدف اجرای قوانین شریعت و با ادعای رستگار ساختن انسانها پرچم برافراشت و جز نمایش قتل و

غارت و اسارت و بردگی و جهالت چیزی نبود. این گروه چنان چهره ای از اسلام سنتی به نمایش درآورد که مسلمانان نیز از آن رویگردان و منزجرند.

برخی بر این باورند که نواندیشان دینی می‌کوشند دین کهنه و زیان‌بار را احیا کنند؛ دینی که باید طرد شود و نه اصلاح. در پاسخ آنان باید گفت که اگر حتی نواندیشان دینی نیز با آنان همداستان شده، از اسلام اعلام برائت کنند، دین‌باوران از ایشان پیروی نخواهند کرد، بلکه راه خود را خواهند رفت. اگر بگویید بگذارید بروند، باید گفت: راهی که آنان بر مبنای باورهای کهن می‌روند، بر سرنوشت من و شما و جامعه‌ی مشترک ما تاثیرگذار است و همین تاثیرات است که نواندیشان دینی را بر آن می‌دارد تا سختی‌ها را بر خود هموار کرده، بکوشند به جای پاک کردن صورت مسئله، برای حل آن راهی بیابند.

این نمونه‌ها نمایش عملی اسلامی است که در کتابها نهفته و در حوزه‌ها و مدارس دینی به تعلیم و تعلم آن می‌پردازند. این همان اسلامی است که نواندیشان دینی به نقد آن از زوایای گوناگون می‌پردازند تا پنجره‌ای تازه و چهره‌ای مقبول از دین را پیش روی دوستداران دین قرار دهند، تا دوست‌داران دین بدانند که اسلام فقط آبی نیست که سنت‌گرایان می‌گویند. می‌توان مسلمان بود و در عین حال عاقل. می‌توان مسلمان بود و در عین حال با جهان و مردمان و فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون و دستاوردهای معقول

بشری سازگاری و همزیستی داشت. آنان که در حوزه ی دین به تامل و تعقل می پردازند و با ابهامات و پرسش های زیاد روبرو می شوند که پاسخ آن را در منابع دین سنتی نمی توانند یافت، در نواندیشی دینی به جستجوی پاسخ پرسش های خود می پردازند. نواندیشی دینی همواره یک ضرورت بوده، بلکه برآمده از یک نیاز و ضرورت بزرگ است.

این ضرورت به ویژه در دوره هایی مانند دوره ی کنونی که تضاد میان اسلام سنتی و مقتضیات زندگی آزاد و عاقلانه ی انسانی افزایش می یابد، بیشتر احساس می شود. باورها و قوانین کهنه که کارکرد خود را به مرور زمان از دست داده اند و دیگر نه عقل انسان امروزی را قانع می سازد و نه عدالت و انصاف را به ارمغان می آورد، به حوزه ی خرافه های دینی ملحق می شود و اصرار بر دفاع از آنها و تلاش برای اعمال آنها ناشی از ناآگاهی و خرافه پرستی تلقی می گردد. نواندیشی دینی در چنین دوره هایی می تواند نقشی اصلاح گر و در عین حال بنیادین ایفا کند و به مدد تامل و تعقل و دانش خود نسبت به تحول علوم عقلی و نظری و آگاهی از مقتضیات روز و دستاوردهای مهم فکری بشری به دور از جمود و تعصب به بازنگری در ابعاد گوناگون دین پرداخته، نفسی تازه در فضای تفکر دینی بدمد.

برخی بر این باورند که نواندیشان دینی می کوشند دین کهنه و زیان بار را احیا کنند. به گمان آنان دینی که به درد زندگی امروز نمی خورد و موجب عقب ماندگی و خسارت است باید طرد شود و نه اصلاح. در پاسخ آنان باید گفت که اگر حتی نواندیشان دینی نیز با آنان همداستان شده، از اسلام اعلام برائت کنند، دین باوران از ایشان پیروی نخواهند کرد، بلکه آنان راه خود را خواهند رفت. اگر بگویید بگذارید آنان راه خود را بروند، باید گفت: راهی که آنان بر مبنای باورهای کهن می روند، بر سرنوشت من و شما و جامعه ی مشترک

ما تاثیر گذار است و همین تاثیرات است که نواندیشان دینی را بر آن می دارد تا سختی ها را بر خود هموار کرده، بکوشند به جای پاک کردن صورت مسئله، برای حل آن راهی بیابند. نواندیشی دینی این تلاش را مسئولیت خود می داند و تا کنون نیز در این مسیر گام های بلندی برداشته است تا از دین به جای پدیده ای مخرب و زیانبار، پدیده ای انسانی و سازنده بسازد، تا از دین به جای عاملی ناسازگار با آمال و آرزوهای بلند انسانی، عاملی سازگار و اخلاقی بسازد، تا دین را به جای آنکه پیام جنگ و خشونت باشد، به پیام صلح و آشتی بدل سازد. باشد که صدای صلح و آشتی به مدد نواندیشی دینی بلندتر از صدای جنگ و دشمنی گردد.

چگونگی و چرایی بروز جنبش اصلاح دینی معاصر در جهان اسلام راهبردها و بایسته‌ها

حسن یوسفی اشکوری

درآمد

جریان تازه ای که از حدود صد و پنجاه سال قبل در جهان اسلام آغاز شد و مدعی رهایی مسلمانان از جهل و خرافه و عقب ماندگی بود، دارای عناوین و نام های مختلف و متنوعی بوده است. از جمله می توان به این عناوین اشاره کرد: احیاء، اصلاحگری، نوگرایی دینی، تجدید دینی، روشنفکری مذهبی، بازسازی اندیشه اسلامی، روشنفکری دینی، نواندیشی دینی و . . . نیز از این پروژه عام تحت عناوینی چون: رنسانس اسلامی، پروتستانتیسم اسلامی، انقلاب فکری و فرهنگی در جهان اسلام و در میان مسلمانان یاد شده است. با توجه به مدرن بودن مفهوم و پدیده «انقلاب» می توان اصطلاح کاملاً تازه انقلاب اسلامی را نیز از مصادیق جنبش عام اصلاحگری دینی دانست.

البته این عناوین لزوماً در تعارض با هم نبوده و نیستند، بلکه به دو دلیل، متفاوت شده اند. یکی آن که هریک از این عناوین معطوف به بُعدی از ابعاد متنوع و مختلف پروژه عام مورد اشاره بوده و دیگر این که، هر نام و عنوان به تناسب شرایط و هدف گذاری مرحله ای

و مقطعی این جنبش دینی - اجتماعی معاصر برساخته شده و شهرت یافته اند. اصولاً می دانیم که در روند تاریخی و در سیر و سیورت جعل مفاهیم و اصطلاحات، مسمایا بر اسم ها تقدم دارند؛ یعنی واقعیتهای و نیازی وجود داشته و آنگاه برای تفهیم و بیان آن واقعیت نامی مناسب (و شاید نامناسب) جعل و انتخاب شده و به تدریج رواج یافته است. البته این نام گذاری ها همیشه به جا و حتی آگاهانه و سنجیده و یا لزوماً از سوی خودی ها نبوده و نیست. در روند تحولات تاریخی، گاه نام و عنوان از سوی مخالفان و دشمنان یک اندیشه و یا یک جریان جعل شده و از این رو حاوی طعن است. مانند عنوان «خوارچ» که مدتها پس از پایان جنگ نهروان از سوی مخالفان این جریان به آنان اطلاق شده است. در این میان به گمانم عنوان «اصلاح دینی» از جامعیت و شمول بیشتری برخوردار است و این عنوان در دو شاخه نظری و عملی تعین یافته و می تواند متعین شود. شاخه نظری و نظریه پردازی آن بر عهده متفکران و اندیشمندان است که امروز عنوان «نواندیشی دینی» به خود گرفته و شاخه عملی آن بر عهده سیاستمداران و برنامه ریزان و در وقع دولتمردانی است که به این اندیشه تعلق خاطر دارند. با توجه به لغت و بار معنایی آنها، شاید بتوان نحله نخست را «اصلاح طلب» دانست و دومی را «اصلاحگر». هرچند این دو مانع الجمع نیستند و شاید گاه ضرورت عملی پیدا کنند. البته بیفزاییم که مراد از این اصطلاح، عام است و در واقع مفهوم سازی برای تمامی جوامع اسلامی و در تمامی دورانهاست. در وضعیت کنونی جهان اسلام، متأسفانه دولتمردان مصلح کمتر حضوری فعال دارند و در واقع جملگی مقهور جریانهای مختلف بنیادگرا و افراطی ویرانگر شده اند.

بیفزاییم که اصلاح و اصلاحگری در جهان اسلام اکنون یک عنوان تاریخی و آکادمیک شمرده می‌شود که می‌توان در منابع علمی از این عنوان سراغ گرفت.^۱

اما آنچه در این نوشتار ارائه خواهد شد، دیباچه‌ای است بر تاریخچه عنوان عام اصلاح طلبی اسلامی معاصر. چنین می‌نماید که این عنوان، به رغم دیرینه سالی‌اش، هنوز هم شامل‌ترین عناوین مرتبط با این جریان در این صد و پنجاه سال اخیر است. این مبحث از تعریف اصلاح آغاز خواهد شد و به تاریخچه و مضامین و هدف گذاری‌های آن می‌پردازد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که جنبش اصلاح دینی در سطح کلانش در پی چه اهدافی بوده است.

تعریف اجمالی واژه «اصلاح» در تاریخ و ادب اسلامی

ماده «صلح» با مشتقات آن در قالب «اصلاح»، «مصلح»، «مصلحین» و «مصلحون» بارها و در ارتباط با موضوعات مختلف در قرآن به کار رفته است (بنگرید به آیات ۲۲۰ و ۲۲۸ سوره بقره؛ آیات ۳۵ و ۱۱۴ سوره نساء؛ آیات ۵۶، ۸۵ و ۱۷۰ سوره اعراف؛

۱. در اینجا برای خالی نبودن عریضه می‌توان به چند مدخل قابل ذکر مراجعه کرد: مقاله «ISLAH» در «دائرة المعارف اسلام» (چاپ لیدن ۱۹۷۳) این مقاله تحت عنوان «نهضت بیدارگری در جهان اسلام» به دست سیدمحمد مهدی جعفری ترجمه و در سال ۱۳۶۲ به وسیله شرکت سهامی انتشار منتشر شده است. البته مترجم با افزودن مصلحان ایرانی بسی کتاب را غنی‌تر کرده و بر حجم آن افزوده است. احتمال دارد این مقاله دارای ویرایش تازه نیز باشد. دیگر مدخل «اصلاح طلبی» در جلد نهم دایره المعارف بزرگ اسلامی است. این مقاله مفصل است و نویسندگان متعدد (از جمله خود من) فصول مختلف آن را نگاشته‌اند. نوشتار دیگر مدخل «اصلاح و اصلاحگران» در جلد دوم «دائرة المعارف تشیع» است که به قلم محمد مهدی جعفری نگاشته شده است.

آیات ۸۸ و ۱۱۷ سوره سوره هود و آیه ۱۹ سوره قصص. در این میان آیه ۸۸ هود مثال زدنی است. در این آیه، هود نبی، می گوید: «... ان اُرید الاصلاح مااستطعت.» یعنی در حد توانم قصدی جز اصلاح ندارم.

از آنجا که روش اجتهادی یک ضرورت بود، در قرن دوم و سوم تبدیل شد به یک علم مدون و کم بیش ساختارمند و دارای قواعد و متدلوژی مشخص. علم اصول فقه، به عنوان متدلوژی اجتهاد و فقاقت تدوین شد. هرچند این علم، عمدتاً برآمده از علم منطق ارسطویی و یونانی بود ولی با هوشمندی عالمان اجتهادی، برای روش شناسی و قاعده‌مندی اجتهادهای شرعی و فقهی به کار گرفته شد. با این همه، اجتهاد به معنای عام کلمه، در فقاقت و احکام خاص شرعی محدود و محصور نماند و در اصلاح و اصلاحگری خاص دینی نیز قاعده اجتهاد به کار گرفته شد.

به لحاظ اصطلاحی، «صلاح» و «فساد» دوگانه ای را تشکیل می دهند. از آنجا که در دوگانه ها (مانند دوگانه شب و روز و یا نور و ظلمت و خیر و شر و ...)، از باب «تُعرف الاشياء باضدادها»، فهم معنای یکی موجب فهم مفهوم متناقض آن می شود، می توان گفت «فساد» در عرف و ادب دینی و در زبان عربی و پارسی، به معنای زوال و نابودی و تباهی چیزی است. مانند این که می‌گوییم فلان میوه فاسد شده است. در میوه‌ها (و دیگر گیاهان و حیوانات)، یک نیروی حیاتی وجود دارد که موجب حیات و رشد و بالندگی و

سلامت آنها و در نهایت عامل بقایشان است. با عنایت به معنای فساد، معنا و مفهوم صلاح نیز روشن است. صلاح نیز یعنی سلامت و واجد نیروی حیات و زندگی و بقا.

دوگانه صلاح و فساد در ادب دینی و قرآنی، با اصلاحات پیامبرانه پیوند مفهومی و عملی دارد. این که هود نبی می گوید هدف و غایتی جز اصلاح ندارم، در واقع یکی از ابعاد فلسفه نبوت را آشکار می کند. به عبارت دیگر، در ذهن و زبان قرآنی و اسلامی، تمام پیامبران الهی و ابراهیمی، مصلح اخلاقی و اجتماعی بوده اند. البته این نوع اصلاحگری در سلسله پیامبران، ابعاد مختلفی دارد که در یک جمع بندی می توان گفت اصلاحگری عبارت است از اصلاحات در ذهن و عین و در اندیشه و عمل و یا در اخلاق و فرهنگ و معیشت و زندگی مردم.

حال در ارتباط با موضوع گفتار ما، باید گفت فرض مسئله این است که در طول تاریخ، همواره فسادهایی در فهم آموزه های دینی و یا در عمل و نحوه زیست مؤمنان پدید آمده و یا می آید و کسانی در مقام اصلاح و تحت عنوان مصلح، به فسادزدایی از ذهنیت ها و عمل این مؤمنان، همت می کنند.

اشارتی به سابقه اصلاح دینی در تاریخ اسلام؛

کلیدواژه «اجتهاد»

می دانیم که اصلاح به معنایی که تعریف شد، در میان مسلمانان دیرینه سال است. مؤمنان به اسلام و پیرو وحی و نبوت حضرت محمد، از همان آغاز از انواع روش های اصلاحی برای تغییر و ترمیم برخی اشتباهات و یا انحرافات متصور در اندیشه و اخلاق و عمل مسلمانی سود جسته اند. می توان کلیدواژه «اجتهاد» را در روش شناسی دینی و ادبی مسلمانان آغازین نقطه عزیمت اصلاحی

مشروع برای مؤمنان دانست. وفق تعریف سنتی، اجتهاد یعنی علم استنباط احکام شرعی بر اساس ادله تفصیلی.^۱ در این که اجتهاد از کی مطرح شده است البته نظرها متفاوت است ولی عمدتاً روش اجتهادی را از توصیه نبی اسلام به معاذبن جبل استنباط کرده و بر مشروعیت دینی آن مهر تأیید زده اند. در منابع آمده است که وقتی معاذ بن جبل صحابی از سوی پیامبر برای تصدی امور دینی و اجتماعی مردم به یمن می رفت، وی از آن حضرت پرسید که در مورد حل مشکلات در صورت فقد دلیل و یا حکم در کتاب و سنت چه باید بکند، پیامبر فرمود: در آن صورت به تشخیص خود عمل کن.^۲ عموم مسلمانان این سخن نبوی را در دلیلی بر جواز اجتهاد دانسته اند. حتی گفته شده است که شخص پیامبر هم اجتهاد می کرده است.^۳ بر این اساس، نخستین خلیفه ابوبکر مدعی بود برای گره گشایی از برخی مشکلات تازه از اجتهاد شخصی استفاده می کند. پس از او خلیفه عمر از این اصل و قاعده به وفور استفاده کرد. به ویژه امام علی بن ابی طالب پس از سندیت

۱. شهید ثانی، معالم الاصول، ص ۲۲.

۲. شهرستانی، الملل و النحل، جلد ۱، ص ۲۰۱. البته این روایت حداقل به بیانی که نقل شده محل تأمل و تردید است. زیرا در آن هنوز اصطلاحات و مفاهیمی چون «کتاب» و «سنت» به مثابه متن مورد استناد در اجتهادهای فقهی و وضع مقررات حقوقی و مدنی پدید نیامده بود.

۳. الموسوعة الفقهية، جلد ۱، ص ۸-۹. اجتهاد را اگر به معنای متأخر یعنی علم استنباط احکام شرعی در نظر بگیریم، بی تردید پیامبر هم در امور جاری روزمره اجتهاد می کرده، یعنی در مواردی که حداقل حکم خاصی از طریق وحی نازل نشده بود، به تشخیص خود عمل می کرده است.

و حجیت قران و سنت و سیره قطعی نبوی^۱، بر اجتهاد شخصی خود در قلمرو مواجهه با معضلات اجتماعی و حکومتی اصرار داشت و بدان عمل می‌کرد.

از آنجا که روش اجتهادی یک ضرورت بود، در قرن دوم و سوم تبدیل شد به یک علم مدون و کم بیش ساختارمند و دارای قواعد و متدلوژی مشخص. علم اصول فقه، به عنوان متدلوژی اجتهاد و فقاہت تدوین شد. هرچند این علم، عمدتاً برآمده از علم منطق ارسطویی و یونانی بود ولی با هوشمندی عالمان اجتهادی، برای روش شناسی و قاعده مندی اجتهاد های شرعی و فقهی، به کار گرفته شد.^۲ با این همه، اجتهاد به معنای عام کلمه، در فقاہت و احکام خاص شرعی محدود و محصور نماند. این قاعده ذهنیت عالمان دینی را در شاخه های دیگر معارف متعارف دینی آن زمان (مانند علم الحدیث و کلام و حتی فلسفه) خلاق کرد و موجب گشایش افق های علمی و تمدنی شد.

در ارتباط با موضوع مورد بحث کنونی ما یعنی اصلاح و اصلاحگری خاص دینی نیز قاعده اجتهاد به کار گرفته شد. اصولاً پیدایی مکتب

۱. آنچه نقل شد، بر حسب گزارش منابع موجود است و گرنه سخن قبلی مبنی بر عدم ظهور مفاهیمی چون کتاب و سنت در قرن نخست، در باره امام علی نیز صادق است.

۲. برای آشنایی بیشتر با مفهوم اجتهاد و سیر تحول آن می توانید به مدخل «اجتهاد» در جلد ششم دائرة المعارف بزرگ اسلامی به قلم آقایان احمد پاکتچی و ابوالقاسم گرجی و مقاله مفصل آقای سید حسین مدرسی طباطبایی در مقدمه جلد نخست کتاب «زمین در فقه اسلامی» و نیز مقاله «فقه و اجتهاد» به قلم من در کتاب «تشیع؛ سیری در فرهنگ و تاریخ تشیع» نشر سعید محبی، ۱۳۷۳ مراجعه کنید.

های متنوع و گاه متعارض اجتهادی و فقهی و یا ظهور فرقه های کلامی پر شمار ذیل عنوان عام اسلام و سنت مسلمانی بدون قاعده اجتهاد ممکن نبود. به طور خاص می توان به نحله های مذهبی کلامی - فقهی شیعی و یا مشرب های عرفانی و یا آمیزه‌ای از تمامی معارف رایج آن زمان (به عنوان نمونه جریان مهم اخوان الصفا که در قرن چهارم هجری به دست ایرانیان بنیاد نهاده شد و رسائل مهم این نحله) اشاره کرد.

ظهور جنبش اصلاح طلبی اسلام در روزگار اخیر

اکنون می خواهیم به چگونگی و چرایی جنبش اصلاح طلبی در روزگار اخیر بپردازیم که موضوع این نوشتار است. در درازای تاریخ اسلام از آغاز تا قرن سیزدهم هجری، همواره به مقتضای شرایط و موقعیت ها، انواع اصلاح گری وجود داشته است. از نقطه نظر چگونگی و چرایی آغاز این جنبش (که در گذشته بیشتر تحت عنوان «نهضت» از آن یاد می شد)، به قرن سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی و به نخستین مواجهه مسلمانان با تمدن و تجدد غربی و غربیان باز می گردد.

می دانیم که مسلمانان تا کنون سه بار با غرب مسیحی رویارو شده اند: دوره شکل گیری و اعتلای تمدن اسلامی (قرن اول تا ششم هجری) دوره انحطاط (قرن ششم تا نیمه قرن دوم سیزدهم هجری) دوره بازخیزی (نیمه دوم قرن سیزدهم تا کنون)

به گواهی تاریخ، از همان سالهای نخست هجری در مدینه (به دلایلی)، روابط مسلمانان با یهودیان تیره شد و به تدریج با چند قبیله مهم یهودی مدینه و پیرامون آن به درگیری نظامی کشیده شد. هرچند جدال خشن با یهودیان به زودی فروکش کرد اما جدال با مسیحیان افزایش یافت. با اقتدار سیاسی و گسترش فتوحات

مسلمانان در نظام خلافت عربی - اسلامی امویان در نیمه دوم قرن اول و تداوم آن در قرن دوم هجری، رویارویی مسلمانان با مسیحیان نیز افزون شد. محور این جدال نیز در مرزهای سوریه / بیزانس بود. چرا که با حمله مسلمانان به سرحدات بیزانس و تسخیر دمشق، بخشی از قلمرو مقتدر و آباد بیزانس جدا شد. از دوران معاویه تا پایان امویان تقریباً هر سال دو بار در تابستان و زمستان به مرزهای روم شرقی حمله می شد و حتی یک بار مسلمانان به پایتخت بیزانس (قسطنطنیه) نفوذ کرده و این شهر مهم و استراتژیک در آستانه سقوط قرار گرفت. هرچند بیزانس قرن‌ها مقاومت کرد ولی محور مهم اختلاف و دشمنی پیروان دو دین تبلیغی بزرگ منطقه بوده است. در این دوره در مجموع مسلمانان پیروز بوده و در واقع نسبت بر رقیب دست برتر داشته اند.

تداوم این وضعیت به جنگ‌های صلیبی منتهی شد که در فاصله قرن‌های یازدهم تا سیزدهم میلادی رخ داد. هرچند در این دوران همواره جنگ و گریز بین مسیحیان اروپایی و یا آسیایی تابع اروپاییان با مسلمانان خاورمیانه ای در جریان بوده ولی هفت جنگ بزرگ و خونین در میانه رخ داد و در اغلب این جنگ‌ها پیروزی و حداقل برتری از آن مسلمانان بوده است. به ویژه در این دوران یعنی قرن نهم تا هفدهم میلادی، برتری تمدنی (علوم و فنون) به شکل قیاس ناپذیری از آن مسلمانان و خلافت اسلامی (عباسی) بوده است.

اما در مواجهه سوم که در قرن نوزدهم رخ داد، مسلمانان را به کلی غافلگیر کرد. در این آشنایی جدید، مسلمانان با غرب مسیحی کاملاً تازه ای آشنا شدند. دلیل این غافلگیری نیز آن بوده است که مسلمانان پس از زوال خلافت مقتدر عباسی در قرن هفتم هجری (چهاردهم میلادی)، به دلیلی نه تنها از پیشرفت تمدنی بازماندند بلکه سیر معکوس به سوی انحطاط و عقب ماندگی را آغاز کردند. می توان چنین

تقریر کرد در همان دورانی که غربیان رنسانس و رفرماسیون دینی را تجربه می کردند و در پی آن به قرون وسطی خود پایان می دادند و وارد قرون جدید شده و زایش علوم و فنون و جامعه سازی کاملاً متفاوتی را آغاز می کردند، مسلمانان به شکل معکوس به رخوت و عقب ماندگی علمی تمدنی دچار می شدند. با این که مرکز امپراتوری مسیحی شرقی در سال ۱۴۵۳ میلادی به دست مسلمان افتاد و کلیسای مهم ایاصوفیا به عنوان نماد اقتدار مذهبی مسیحیت شرقی تبدیل به مسجد شد ولی در نهایت چندان گرهی نگشود. خلافت - سلطنت نوبنیاد عثمانی با قدرت کارش را آغاز کرد و چندی به بعد به اروپا نیز لشکر کشید و حتی بخش هایی از این قاره سبز مسیحی را به تصرف خود درآورد اما در نهایت کامیاب نشد و مغرب زمین همچنان مسیحی ماند و با موفقیت های پیاپی در عرصه های مختلف تمدنی و انقلاب صنعتی استعمار را پی افکند و با قدرت برتر علمی و فنی و نظامی خود به تسخیر مستقیم و غیر مستقیم سرزمین های اسلامی (به ویژه تسخیر شبه قاره هندوستان) دست زد. مسلمانان زمانی چشم گشودند و از خواب دوشین بیدار شدند که دیگر قدرت رقابت با رقیب قدرتمند امروز را نداشتند.

در چنین بستری است که جنبش اصلاح دینی سر برآورد. ویل دورانت در «تاریخ تمدن» خود مطلب مهمی نقل کرده است که می تواند در مورد مسلمانان نیز صادق باشد. او گفته است تحولات تازه غربی ها زمانی آغاز شد که جنگ های صلیبی پایان یافته بود و برای گروهی این پرسش ستبر مطرح شد که: چرا شکست خوردیم؟ مگر ما بنده خوب خدا نیستیم و مگر مسیح با ما نیست و ما برای نجات خانه مقدس او به جنگ با کفار (مسیحیان نیز مانند مسلمانان رقیب را کافر می شمردند) نرفته بودیم؟ چرا دوستان و یاران مسیح شکست خورده و دشمنان پیروز شدند؟ (نقل به مضمون). به روایت این مورخ نامدار

غربی، همین پرسش تلخ جبهه شکست خوردگان آغاز بازاندیشی و خلق اندیشه‌های تازه‌ای شد که در یک روند طولانی به قرون وسطی پایان داد و زمینه را برای پیروزی‌های تازه فراهم کرد. در روزگار مواجهه نوین شماری از نخبگان فکری و سیاسی مسلمانان با تمدن و تجدد غربی، در پی یافتن پاسخ پرسش از راز پیشرفت غربیان و سرّ عقب ماندگی (که در آن زمان عمدتاً تحت عنوان «علل انحطاط مسلمانان» یاد می‌شد)^۱ بودند. پرسش بنیادین عباس میرزا ولیعهد فتحعلیشاه قاجار از ژوبر سیاستمدار و ایران شناس فرانسوی و فرستاده ویژه ناپلئون به دربار شاه قاجار (که زبان پارسی نیز می‌دانست) در تبریز عمق چنین پرسشی را نشان می‌دهد. عباس میرزا خطاب به سیاستمدار اروپایی دردمندانه می‌پرسد: «... چه کنم که قدر و قیمت جنگجویان مغرب زمین را داشته باشم. ... نمی‌دانم این قدرتی که شما (اروپایی‌ها) را بر ما مسلط کرده، چیست و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟ اجنبی حرف بزن! بگو

۱. عنوان «علل انحطاط مسلمانان» یک عنوان پر بسامد در اندیشه و ادب تمامی مصلحان حدود دویست سال اخیر است و ده‌ها کتاب و صدها مقاله در این باب عرضه شده است. کسانی چون سید احمدخان، سید جمال الدین، اقبال لاهوری (به ویژه در کلیات اشعار فارسی) و... در این باب سخن گفته و هر یک البته فهرستی از «علل انحطاط» و نیز راه‌های خروج از آن ارائه داده‌اند. ابوالحسن الندوی کتاب با عنوان «ماذا خسرالعالم بانحطاط المسلمین» دارد که در آن دیدگاه خود را در این باب بازگفته است. بیفزایم که این کتاب به وسیله مصطفی زمانی تحت عنوان «البته نه چندان دقیق» «با ضعف مسلمین دنیا در خطر سقوط» به پارسی ترجمه و منتشر شده است.

من چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم؟^۱» این پرسش مهم داستان مکرر شماری از نخبگان و روشنفکران و سیاستمداران قرن

اجتهاد مورد نظر اقبال و شریعتی با اجتهادهای سنتی و مصطلح در حوزه‌های کهن سنی و شیعی کاملاً متفاوت است. از جمله وفق نظر آنان «اجتهاد در اصول» بر «اجتهاد در فروع» به گونه‌ای که در حوزه اجتهاد و فقهات سنتی رایج است مقدم است. حتی مطهری نیز در این دوران مدافع اجتهاد اساسی (هرچند متفاوت) بوده است. در این قلمرو، موضوع محوری، تعیین نسبت «اسلام و مقتضیات زمان» بوده است.

هجدهم و نوزدهم میلادی در سراسر جهان اسلام بود. به عنوان نمونه بنگرید به گزارش احمد امین مصری در کتاب «زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث». در این کتاب از نخبگان فکری و سیاسی مهمی چون محمدبن عبدالوهاب، محمد عبده، سید جمال الدین اسدآبادی، احمدخان هندی، مدحت پاشا، علی پاشا مبارک، سید امیرعلی هندی، خیرالدین پاشا تونسلی، عبدالله ندیم و سید

۱. این گفتار مهم و عبرت آموز را در کتاب «مسافرت به ارمنستان و ایران» به قلم پی‌یر برون ژوبر، ترجمه محمود هدایت ببینید.

عبدالرحمان کواکبی سخن رفته و اندیشه‌ها و دغدغه‌های آنان برای اصلاح و تغییر در زندگی و سرنوشت مسلمانان بازگو شده است.^۱

بایسته‌های مصلحان مسلمان

در پی چنین آگاهی و در واقع مواجهه‌ای، بایسته‌هایی برای نخبگانی که بعدتر تحت عنوان «مصلحان مسلمان» شناخته شدند، مطرح شد. طبعاً مواجهه با این معضل و چالش تازه، راه حل‌هایی مناسب و کارآمد می‌طلبید.

شاید بتوان بایسته‌های نظری جنبش اصلاحی و سخن‌گویانش را در قرن سیزدهم / چهاردهم هجری چنین صورت بندی کرد: در این جنبش نوین دینی، دو پیش فرض وجود داشت: ۱- غربیان در علوم و فنون و سیاست پیشرفته‌اند، ۲- ما مسلمانان از آنان عقب‌تریم و بر این قیاس گرفتار انحطاط تمدنی و تأخر علمی و فرهنگی هستیم. نتایج و الزامات منطقی این دو امر مفروض نیز دو نتیجه منطقی بود: ۱- این که باید کاری کرد و به عبارت دقیق‌تر باید این تأخر و ضعف و عقب ماندگی جبران شود و ۲- می‌توان و باید از غربیانی که بالفعل پیشرفته‌ترند و مجهز به علوم و فنون هستند آموخت.

با این حال در این زمان دو مانع مهم در مسیر اخذ علوم و فنون فرنگی وجود داشت. یکی، چنین می‌نمود که برخی احکام شرعی و قواعد عملی فقهی اسلام با پاره‌های از قوانین و سنت‌های مدرن اروپایی انطباق ندارد و حتی متعارض می‌نماید. دیگر، وجود استعمار بود که از قرن هفدهم میلادی به بعد بر جهان اسلام چیره شده و در قرن

۱. این کتاب با عنوان «پیشگامان تجددگرایی مسلمان در عصر جدید» به وسیله اینجانب به پارسی برگردانده شده و در سال ۱۳۷۶ از سوی انتشارات علمی فرهنگی منتشر شده است.

نوزدهم بر بخش غالب جوامع اسلامی در آفریقا و آسیا و به ویژه در خاورمیانه عربی مسلط شده و استیلای سیاسی و نظامی و اقتصادی و فرهنگی استعماری در همه جا کم و بیش تثبیت شده بود. بدین ترتیب می بینیم که مسلمانان و کشورهای اسلامی در مواجهه جدید همزمان با دو چهره متفاوت غربی آشنا شدند. در یک سو چهره زیبای تمدن مدرن و پیشرفت و توسعه درخشان علمی و فنی بود و در سوی دیگر چهره مخوف و زشت سلطه گری و نظامی گری و اشغال نظامی سرزمین های شرقی و اسلامی. در این مواجهه، جز اغلب عددی مسلمانان که، به هر دلیل، بی تفاوت ماندند و در مجموع به زیست سنتی و محافظه کارانه خود ادامه داده و از قواعد راه یافته مدرن غربی در زندگی شان نیز در صورت لزوم و یا اضطرار استفاده می کردند، دو واکنش متفاوت پدید آمد: گروهی راه ستیزه و مقابله نظامی را در پیش گرفته و در قالب جنبشهای ستیزه جویانه نظامی در جای جای جهان اسلام با اشغالگران فرنگی جنگیدند (از جمله قیام سراسری ۱۷۵۷ مسلمانان در هند، قیام عبدالقادر گیلانی در الجزایر، جنبش ضد استعماری شیخ شامل در داغستان و... .)؛ و واکنش دیگر، سیاست و اندیشه نوگرایان و مصلحان دینی بود که راه میانه ای را در پیش گرفتند. اینان نه مانند اغلب مسلمانان راه بی تفاوتی و بی عملی را مناسب دیدند و نه مانند ستیزه گران چاره کار را در نظامی گری و مبارزات مسلحانه با دشمن و یا رقیب می دانستند. تفاوت بنیادینی که به لحاظ معرفتی بین این دو جریان وجود داشت این بود که گروه نخست (که اخیرا تحت عنوان «بنیادگرا» شناخته شده و در سی سال اخیر تحت عناوینی چون طالبان و القاعده و داعش و دهها نام دیگر شهرت یافته اند) یا در مغرب زمین چیزی به تمام تمدن به معنای مثبت آن نمی دید و نمی بیند و یا اگر هم چیزی می بیند به دلیل آلودگی اش به

استعمار عطایش را به لقایش می‌بخشد و غرب و جهان غربی را یکسره فاسد و ظالم و مردود می‌شمارد. اما جریان اصلاح دینی، بین رویه تمدنی و پیشرفت مثبت غربی و رویه سلطه‌گری و اشغالگری فرق می‌نهد و برای هر یک حکمی جداگانه قائل است. پس از سید جمال احتمالاً اقبال لاهوری برجسته‌ترین نماینده چنین تفکری است. چرا که او در سطح جهان اسلام منسجم‌ترین و فلسفی‌ترین و در عین حال کارآمدترین نظریات را در این باب ارائه داده است. او نه تنها با استعمار غربی موافق نبود بلکه شدیداً با استیلای فرهنگی مقابله می‌کرد ولی وی معتقد بود که مسلمانان باید «دانه» را بگیرند و «دام» را رها کنند و به تعبیر خودش ابراهیم وار در دل آتش بروند ولی سالم به در آیند.^۱ مصلحان نواندیش، مقاومت فرهنگی و سیاسی و گاه اقتصادی در برابر استعمارگران را جایز و لازم می‌دیدند (مانند تحریم کالاهای خارجی در برخی سرزمین‌های اسلامی و از جمله در ایران پیش از مشروطیت و پس از آن) ولی با تمدن و پیشرفت و توسعه علمی و فنی و به طور کلی تجدد و مدرنیت نه تنها موافق بودند بلکه متمدن شدن را با آموختن (حتی به تعبیر شریعتی از طریق شاگردی کردن) لازم و گریزناپذیر

۱. اقبال در باره خودش می‌گوید:

طلسم عصر حاضر را شکستم
ربودم دانه و دامش گسستم
خدا داند که مانند پراهمیم
به نار او چو بی‌پروا نشستم

می دانسته و می دانند و البته این را عین اسلام و منطبق با آموزه های مذهبی و قرآنی شمرده و می شمارند.^۱

بدین ترتیب، برای مشکل عدم سازگاری پاره های از قواعد و یا ارزش های اسلامی با قواعد زندگی مدرن غربی نیز راه حل هایی پیدا شد. بخشی از این راه حل ها را می توان چنین برشمرد:

یکم: برگرفتن جوانب مثبت و مفید تمدن غربی و وانهادن ابعاد منفی آن در چهارچوب غرب شناسی و نیز مبانی معرفتی دینی، نخستین گام مهم آن بوده است که به حکم عقل و شرع و به ضرورت زندگی، باید جوانب خوب و مفید و ضروری غربیان را برگرفت و جنبه های مضر و ناسالم و متعارض با مصالح و منافع دینی و ملی را رها کرد. این گزینه به مثابه یک سراندیشه و متمایز با نحله های دیگر مسلمان (سنتی ها، سنتی گراها و بنیادگراهای جهادی)، اساسی بوده و هست.

دوم: تطبیق و یا انطباق احکام ناسازگار اسلامی با مدرنیت از طریق قواعدی چون اجتهاد

از آنجا که چنین راه حل تمام نبود، راه حل دوم گزینه تطبیق و یا انطباق^۲ احکام ناسازگار دینی و کهن با قواعد زندگی مدرن بوده است. از جمله پیشنهاد شد که از مکانیزم های مشروع در سنت اسلامی برای انطباق و یا تطبیق قواعد سنتی شرعی با مقتضیات زندگی مدرن استفاده شود. یکی از مهم ترین این پیشنهادها، اصل اجتهاد بود که مورد توجه قرار گرفت. تقریباً تمامی نوگرایان اصلاح

۱. در این مورد کتاب «نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دورویه بورژوازی غرب» اثر عبدالهادی حائری از انتشارات امیرکبیر مفید تواند بود.

۲. البته در یک نگاه دقیق تر و فنی تر، لغت و مفهوم تطبیق و انطباق متفاوت اند ولی در اینجا با تسامح مترادف آمده اند.

طلب و اصلاحگر صد و پنجاه سال اخیر از اجتهاد دفاع کرده اند. از جمله اقبال در «بازسازی اندیشه اسلامی» اجتهاد را موتور حرکت اسلام خوانده و فصلی مهم از کتابش را بدان اختصاص داده است. شریعتی نیز در ایران به گستردگی و قوت مدافع اجتهاد بوده و بارها از ضرورت آن در کار «استخراج و تغلیظ منابع فرهنگی» سخن گفته است. البته باید افزود که اجتهاد مورد نظر اقبال و شریعتی با اجتهادهای سنتی و مصطلح در حوزه‌های کهن سنی و شیعی کاملاً متفاوت است. از جمله وفق نظر آنان «اجتهاد در اصول» بر «اجتهاد در فروع» (به گونه‌ای که در حوزه اجتهاد و فقهات سنتی رایج است) مقدم است. حتی مطهری نیز در این دوران مدافع اجتهاد اساسی (هرچند متفاوت) بوده است. در واقع در این قلمرو موضوع محوری تعیین نسبت «اسلام و مقتضیات زمان» بوده است (مطهری کتابی تحت همین عنوان دارد).

سوم: طرح تاریخت وحی و نبوت و اندیشه تغییرپذیری احکام اجتماعی اسلام

از آن دو مهم‌تر، طرح اندیشه تاریخت وحی و نبوت و به ویژه احکام اجتماعی اسلام (معاملات) بوده است که به وسیله برخی از این متفکران مصلح مطرح و پیشنهاد شده است. در این دیدگاه، اساساً قواعد دینی به طور خاص در تخته بند زمان و حتی مکان اند. اگر این دیدگاه به جد پذیرفته شود و مقبولیت پیدا کند، عملاً تا حدودی پیشنهاد دوم بلاموضوع خواهد شد. هرچند قواعدی چون اجتهاد به معنای دقیق و فنی آن می‌تواند در این فهم تاریخی همچنان مفید و گره‌گشا باشد.^۱

۱. گفتنی این که در تاریخ اسلام و بیشتر در قرن اخیر راه‌های دیگری نیز برابر اسلام و مقتضیات زمان ارائه شده است که من در مقاله «احکام اجتماعی اسلام

واپسین سخن

آنچه گفته شد گزارشی کوتاه و ناتمام است از چگونگی و چرایی پیدایش و ظهور جنبش اصلاح دینی اخیر جهان اسلام و اشارتی است به برخی راه حل ها و بایسته هایی که سخنگویان نخستین و میانی این جنبش برای گره گشایی از کار فروبسته مسلمانان در مواجهه با تمدن

و حقوق بشر» به تفصیل آورده‌ام. هرچند این مقاله به وسیله کتابیون امیرپور در کتابی با عنوان

Untergs ZU einem anem anderen islam

به آلمانی ترجمه و در سال ۲۰۰۹ در آلمان منتشر شده؛ ولی متن فارسی آن را می توانید در وب سایت من ملاحظه کنید.

عناوین این راه حل ها و یا پیشنهادها چنین است:

•اجتهاد

•احکام ثابت و متغیر در اسلام

•فقه پویا و فقه سنتی

•حکم حکومتی

•تمایز بین دین و شریعت

•تعلیق شماری از احکام اسلام در عصر غیبت

•ولایت مطلقه فقیه

•تعلیق شماری از احکام اجتماعی (مشروط به فراهم آمدن زمینه های اجرایی و عملی آنها)

•تفکیک ذاتی دین از عرضیات آن

•طرح اندیشه اسلام حداقلی در برابر حداکثری

•احکامی برای اجرا نشدن (مدافعان این نظریه استدلال می کنند برخی احکام سخت دینی مانند سنگسار و قطع دست سارق صرفا به انگیزه بازدارندگی تشریع شده اند و به واقع احکامی برای اجرا نشدن است).

•تغییرپذیری احکام اجتماعی اسلام؛ موضوع مهم تاریخت و زمانمند بودن احکام با توجه به قواعدی چون «مقاصد الشریعه» و یا «علل الشرایع» در این قلمرو برجسته اند.

و تجدد مغرب زمین مطرح کرده اند. برای ارائه پاسخ و یا پاسخ‌هایی روشن و کارآمد و گره‌گشا، تلاش‌های فراوانی صورت گرفت و تدابیری نظری و عملی گسترده‌ای اندیشیده و ارائه شد.

با این حال هنوز گفتنی‌های فراوانی در این زمینه وجود دارد و بدون طرح آنها سخن ناتمام است. اکنون کمتر از دو قرن از آغاز این جنبش گذشته است و صدها شخصیت نامدار و اثرگذار در جای جای جهان اسلام به عرصه آمده و در این باب سخن گفته و راه حل‌هایی نظری عرضه شده و هزاران دولتمرد و سیاستمدار برای تحقق آنها کوشیده اند. اما اکنون این پرسش مهم مطرح است که آیا این ایده‌ها محقق شده و این تلاش‌ها به ثمر نشسته است؟ هرچند این جنبش بی دستاورد نبوده ولی گفتن ندارد که هنوز «هزار باده ناخورده در رگ تاک است» و سرشت و سرنوشت کنونی مسلمانان در مرحله بحرانی و بس دردناک است. چرا این کوشش‌های غالباً پاک به اهداف مطلوب نرسیده است؟ اصلاً بایسته‌های کنونی این جنبش چیست و چگونه می‌توان به تحقق اهداف با محوریت خروج از بن بست عقب ماندگی نزدیک شد؟ از پرسش‌های بنیادین آن است که پیشنهاد اخذ پاره‌هایی از مدرنیت و وانهادن پاره‌های دیگر، عملاً ممکن است؟ مثلاً آیا می‌توان تکنولوژی غربی را برگرفت و علوم انسانی (فلسفه و ادبیات و روانشناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد و ...) رها کرد؟

این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگر موضوعاتی مهم و قابل تأمل‌اند که می‌توان در ادامه این نوشتار بدانها پرداخت. شاید وقتی دیگر.



پدر، پسر، روح القدس

محمد جواد اکبرین

۳۴ روز پیش از مرگ، دکتر علی شریعتی در آستانه هجرت از ایران نامه‌ای به پدرش محمد تقی شریعتی می‌نویسد. زمان دقیق نامه چنانکه خود در پایانش نوشته «نزدیک طلوع دوشنبه است و دو سه ساعتی مانده به حرکت»، دوشنبه ۲۶ اردیبهشت‌ماه ۱۳۵۶، نامه‌ای که حاوی آخرین تصویر شریعتی است و چنان «جامع و مانع» است که می‌تواند حلقه‌های پراکنده در آثار او را به هم متصل کند و عصاره و فصل‌الخطاب خطبه‌هایش تلقی شود.

آثار شریعتی بیشتر «مانع» است تا «جامع»، به این معنا که به دقت و صراحت مرز می‌کشد با «آنچه نمی‌خواهد» و مانع ورودش می‌شود، اما گاهی ابهام در تبیین و تعریف «آنچه می‌خواهد» ممکن است سوءتفاهم برانگیز باشد؛ این نامه اما چنین نیست. شفاف و خلاصه‌ای است از آنچه که در سالهای عمرش می‌خواسته و نمی‌خواسته، که از این نامه «وصیت‌نامه» می‌سازد و نوعی مانیفست از خود به جای می‌گذارد.

در آغاز نامه می‌خوانیم:

«پدر، استاد و مرادم! به روشنی محسوس است که اسلام دارد تولدی دوباره می‌یابد. عوامل این بعثت اسلامی وجدان‌ها که عمق

و دامنه بسیاری گرفته است متعدد است و اینجا جای طرح و تفسیرش نیست، اما فکر می‌کنم موثرترین عامل، به بن‌بست رسیدن روشنفکران این عصر است و شکست علم و ناتوانی ایدئولوژی‌ها و به ویژه، آشکار شدن نارسایی‌ها و کژی‌های سوسیالیسم و مارکسیستی و سوسیال دموکراسی غربی است که امیدهای بزرگی در میان همه انسان‌دوستان و عدالتخواهان و جویندگان راه نجات نهایی مردم برانگیخته بود و در نهایت به استالینیسم و مائوئیسم منجر شده یا رژیم‌هایی چون رژیم اشمیت و گی موله و کالاهان! و علم هم که به جای آن‌که جانشین شایسته تری برای مذهب شود که ادعا می‌کرد، سر از بمب اتم درآورد و غلام سرمایه‌داری و زور، و در نتیجه از انسان جدید، بدبختی غنی و وحشی‌ای متمدن ساخت و آزادی و دموکراسی هم میدان بازی شد برای ترک‌تازی بی‌مهار پول و شهوت و غارت آزاد مردم و لجن مال کردن همه‌ی ارزش‌های انسانی. تمامی این تجربه‌های تلخ زمینه را برای طلوع دوباره‌ی ایمان مساعد کرده است».

اندکی بعد اما از مرزبندیش با آنچه که امروز اسلام‌گرایی شناخته می‌شود می‌نویسد:

«یکی دیگر از علل و عوامل این بازگشت به سوی خدا و جستجوی ایمان در این نسل سرکش و حق طلب و حقیقت پرست این است که دیگر مذهب را از پس پرده‌های زشت و کهنه و کافر ارتجاع نمی‌بیند، پرده‌هایی که صدها لکه‌ی تیره و چرکین ریا و تخدیر و جهل و تعصب و خرافه و توجیه و محافظه‌کاری و مصلحت‌پرستی و سازش کاری و رکود و جمود و تنگ‌اندیشی و تعبد و تقلید و تحقیر عقل و اراده و تلاش انسان و قرابت نامشروع با قدرت و ثروت حاکم (که همیشه ایمان و اخلاص و پرستش و فقه و کلام و قرآن و سنت و ولایت و خدا و پیغمبر و امام و عقل و جهاد و اجتهاد و شهادت و

دعا و عبادت و ایمان به معاد و نجات و... همه‌ی ارزش‌های خالق و خلق و گنجینه‌های عزیز و نفیس مذهب و مردم در کابین این نکاح حرام می‌شد) بر آن افتاده بود. این پرده‌ها اکنون فرو افتاده و ایمان، بی‌حجاب و بی‌نقاب، چهره‌ی زیبا و شسته و روشن خویش را بر دیده و دل انسان‌های صاحب دل و صاحب‌نظر نمایانده است و خدا، بی‌واسطه سایه‌ها و آیه‌هایش ظاهر شده و جان‌ها را پر می‌کند و قلب‌ها را گرم و افق‌ها را روشن و قبرها را برمی‌شوراند و کفن‌های پوسیده را برمی‌دارند...»^۱

چهل‌وسه خرداد می‌گذرد از روزی که پیکر بی‌جان دکتر شریعتی را در اتاقی اجاره‌ای در ساوت‌همپتون انگلستان یافتند. روشنفکری که طی چهار دهه پس از پایان عمر کوتاهش دهها «یادنامه و کارنامه» درباره او منتشر شد، اما در سالهای اخیر بسیاری از آنچه درباره‌اش گفته و نوشته می‌شود بیشتر به «دادنامه» شباهت دارد. گویی طیفی از نسل خسته از استبداد، دادِ تسلط نظامِ شرّ بر سرنوشتش را از او می‌ستانند و او را مؤثر یا مقصر در برآمدن حکومت اسلامی می‌دانند. آیا شریعتی سزاوار اتهاماتِ وارده در این دادخواهی است؟ یا آن جنینِ ایمان که شریعتی شادمان از نزدیکی تولدش بود آیا نارسیده سقط شد؟ آیا شریعتی دچار توهم یا خطای محاسبه بود و برآمدن القاعده‌ها و دیگر سازمان‌های جهادی در جهان و تاسیس نظام «واسطه‌های خدا» در ایران تمام رؤیایش را نقش بر آب کرد؟ این پرسش به ویژه از این جهت اهمیت دارد که مثلاً در ایران، تمام آنچه شریعتی از «پرده‌های زشت ارتجاع» توصیف کرده بود گویی

۱. با مخاطب‌های آشنا/ص ۴۷

آینه و آئین جمهوری اسلامی است؛ نظامی که کمتر از ۲۰ ماه پس از مرگش سر کار آمد و هر ساعت که از عمرش گذشت بیشتر با «ریا و تخدیر و جهل و تعصب و خرافه و توجیه و رکود و جمود و تنگ‌اندیشی و تعبد و تقلید و تحقیر عقل» زیست و آمیخت و این «قربابت نامشروع با قدرت و ثروت حاکم...همه‌ی ارزش‌های خالق و خلق و گنجینه‌های عزیز و نفیس مذهب و مردم را در کابین این نکاح حرام کرد!» آیا آن خدا که در رؤیای شریعتی «بی‌واسطه سایه‌ها و آیه‌هایش ظاهر شده» در این چهار دهه به دست واسطه‌هایش نابود شده است؟ شریعتی در ادامه همین نامه از پدرش می‌پرسد: آیا اینکه «می‌توانید مطمئن باشید میراث مقدس ما محفوظ خواهد ماند، برایتان آرام‌بخش و بشارت‌آمیز نیست؟» پدرش استاد محمد تقی شریعتی که معلم الاهیات اسلامی بود و قرآن‌شناس، ۱۰ سال پس از مرگ فرزندش زنده ماند، نظام اسلامی و سالهای هولناک دهه ۶۰ را تجربه کرد و تا روز مرگش در ۳۱ فروردین ۱۳۶۶ اثری از این بشارت ندید. آیا تمام این نامه، روایتِ رمانتیکِی از شبِ شراب شریعتی است که نماند تا بامدادِ خمارِ مستی‌اش را ببیند؟ آنچه در پی می‌آید کوششی است در «تعبیر» رؤیای شریعتی.

شریعتی، ایمان و ایدئولوژی

شریعتی به صراحت می‌گوید «تولد دوباره اسلام» برایش «طلوع دوباره ایمان» است؛ چنانکه پیش‌تر هم درباره تمایز دین و ایمان بسیار گفته بود؛ از جمله آنجا که در توصیف «عالی‌ترین، کامل‌ترین، عمیق‌ترین، و مطمئن‌ترین ایمان» می‌گوید «ایمانی است که در جانِ انسانی طلوع کرده که با آتشِ شک، آنچه را به نام دین، از گذشته با خود داشته، و وراثت و محیط در او کاشته، پیش‌تر،

سوزانده است.^۱ به عبارت دیگر ایمان‌سازی شریعتی از دین‌سوزی می‌گذشت؛ دینی که محصول وراثت و محیط است. شریعتی همان‌قدر که تکلیفش با تمایز میان دین و ایمان روشن

آثار شریعتی بیشتر «مانع» است تا «جامع»، به این معنا که به دقت و صراحت مرز می‌کشد با «آنچه نمی‌خواهد» و مانع ورودش می‌شود، اما گاهی ابهام در تبیین و تعریف «آنچه می‌خواهد» ممکن است سوءتفاهم برانگیز باشد؛ آخرین نامه او به پدرش اما چنین نیست. شفاف و خلاصه‌ای است از آنچه که در سالهای عمرش می‌خواسته و نمی‌خواسته، که از این نامه «وصیت‌نامه» می‌سازد و نوعی مانیفست از خود به جای می‌گذارد.

است؛ تکلیفش با نسبت میان دین و ایدئولوژی هم روشن است و تلقی متأخری که از ایدئولوژیک کردن دین از سوی شریعتی وجود دارد دست کم با نص کلام شریعتی سازگار نیست؛ زیرا تاکید می‌کند که «ایدئولوژی هرگز جانشین تعهد فکری، علمی، اجتماعی و اجتهادی انسان نمی‌شود».^۲ او در شرح دقیق آنچه را که از ایدئولوژی مراد نمی‌کند می‌گوید:

۱. مجموعه آثار/۳۴/ ص ۱۷۸

۲. مجموعه آثار/۲۳/ ص ۱۱۱

«ایدئولوژی، یک کتابچه راهنمایی که افراد بخواهند از روی آن راه یابند و گنج پیدا کنند نیست. چنین تلقی‌ای از ایدئولوژی، تلقی یک مؤمن متعصب عامی است که به جای فراگرفتن علومی که او را به شناخت مذهب و مبانی اساسی مذهب هدایت کند، یک رساله عملیه از یک مجتهد جامع الشرایط می‌گیرد و هر مشکلی که در زندگی دارد، در صفحه‌ای از مسایل مربوط به آن جستجو می‌کند و جوابش را خیلی روشن، صریح و قاطع پیدا می‌کند.»^۱

او حتی تلقی‌های انقلابی رایج آن روزها از ایدئولوژی را نقد می‌کند: «اساسا در تعبیر و تلقی ایدئولوژی دچار یک اشتباه شده‌ایم و این اشتباه همان است که غالبا در ذهن روشنفکران دنیای سوم وجود دارد و آن دست یافتن شتابزده به وسیله‌ای است که بتواند آنها را در دست یافتن به اهداف سیاسی، اجتماعی، انقلابی‌شان به مثابه یک رساله عملیه یا یک آیین‌نامه راهنمایی یاری نماید، یک ایدئولوژی در چنین صورتی عبارت است از دگم‌هایی که براساس وضع و شرایط خاص موجود شکل گرفته است.»^۲

اینجاست که «اسلام به معنای ایمان» نه تنها با تلقی او از اسلام به مثابه ایدئولوژی قابل جمع است بلکه با تحول احوال مسلمانی و بیرون زدن از دگم‌های شریعت در جغرافیای مختلف هم قابل جمع است؛ چنانکه در نقد تلقی دگماتیک از مارکسیسم می‌گوید: «ایدئولوژی که به جزئیات تکیه کند ایدئولوژی نیست... مارکس که به طبقه کارگر تکیه می‌کند می‌بینیم که تا پایش را از مرز محیط جغرافیائی خود فراتر می‌گذارد دیگر این ایدئولوژی احتیاج به تجدید نظر دارد.»^۳

۱. مجموعه آثار/۲۳/ص ۱۱۹

۲. مجموعه آثار/۲۳/ص ۱۰۳

۳. مجموعه آثار/۲۳/ص ۱۱۱

تجربه‌ی ناخواسته و ناگزیر

شریعتی در این نامه از «نسلی سرکش و حق طلب و حقیقت پرست» می‌گوید که همزمان از پیامدهای استبداد مارکسیسم و استثمار لیبرالیسم خسته و بریده است اما در عین حال نمی‌تواند روی به مذهبی بیاورد که در «پس پرده‌های زشت و کهنه و کافر ارتجاع» نشسته است، در نتیجه به «تولد دوباره» امید می‌بندد. این یعنی او کاملاً متذکر این نکته است که اسلام به خودی خود نمی‌تواند راه نجاتی را پیش پای این نسل بگذارد، چه اینکه شریعتی اساساً به مقیاس‌های اسلام رایج، مسلمان نبود و از طلوع ایمانی حرف می‌زد که اسلام و سلامش در آستانه تولد بود. او نه تنها با تجربه‌ی ارتجاع و نوستیزی و کهنه‌پرستی در جوامع اسلامی بیگانه نبود بلکه خود قربانی تیرهای سهمگین آن بود؛ پیش از انقلاب، مغضوب اکثریت روحانیان بود و پس از انقلاب بسیاری از کتابهایش تا سالها مجوز نشر نیافت؛ زیرا ظاهر مذهب را نمادهایی برای ایمان و امنیت و معنای زندگی می‌فهمید و روایت می‌کرد (کاری که مثلاً در کتاب حج به خوبی از عهده آن برآمد) اما روحانیت و اسلام رایج، از ظاهر مذهب، «مذهب ظاهر» استخراج می‌کرد که نتیجه طبیعی اش ارتجاع بود.

آن «نسل سرکش» اما برای کنار زدن پرده‌های ارتجاع، راهی دراز در پیش داشت. زیرا آن «قرابت نامشروع اسلام با قدرت و ثروت» که شریعتی هشدارش می‌داد تا به تمامت ظهور نمی‌کرد راه برای «طلوع ایمان» هموار نمی‌شد. به عبارت دیگر رؤیای شریعتی بیشتر

ناظر به انرژی عظیم و متراکم آن نسل سرکش حقیقت طلب در فضای آن روزهای ایران بود؛ اما آن لشکر پرانرژی، یک میدان مین در پیش رو داشت که نتیجه طبیعی تصور جامعه دینی آن روز از اسلام رایج و روحانیان بود و ظهور حکومت دینی و شکست آن،

نه اتهاماتی که متوجه شریعتی است سند دارد و نه تفسیرهایی که از او می‌شود به متن آثارش مستند است! اگر قرار بر اتهام هم باشد شریعتی سزاوار اتهام نیست که ۲۰ ماه قبل از انقلاب ایران امانتش را به بازماندگانش سپرد. از بازماندگانش باید پرسید که چگونه تصویری را که شریعتی از آفات روحانیت و اسلام رایج نشان داد از یاد بردند و هم سفره و هم سفر کسانی شدند که جز فقه، کتاب و مکتبی برای عرضه نداشتند.

تقدیر تلخ اما محتوم چنان تصویری بود. شریعتی و گروه اندک همفکرانش تمام توان‌شان (و حتی بیش از توان‌شان) را صرف مبارزه با مذهب ظاهر و اسلام رایج کردند، اما همان طور که القاعده و هم‌مشربان‌ش در آسیا یا بوکوحرام در آفریقا تنها یک اتفاق نبودند جمهوری اسلامی در ایران نیز تنها محصول یک حادثه نبود تا با تلاش نحله‌ای از نواندیشان دینی مهار و پالایش شود. توقع «نجات بخشی» از حکومت اسلامی (که هرگز در آثار شریعتی نشانی از آن نیست، بلکه انکار شده است) میلیون‌ها جمهوری اسلامی در ذهن جامعه برپا کرده بود که وقوع فاجعه را ناگزیر می‌کرد. "پائولو کوئلیو" مثالی دارد که به فهم این وضعیت کمک می‌کند: می‌گویند روزی در

جاده‌ای به سوی مقصدی در حرکت بود، دورتر از جاده چیزهایی بر زمین که مثل طلا برق می‌زد توجه‌اش را جلب کرد. کنجکاوانه راهش را منحرف کرد تا ببیند آن اشیاء بَرّاق چیست؟ از جاده دور شد و هنگامی که به آن نقطه رسید دید چیزی جز شکسته‌های بطری‌های آجیو نبود که نور آفتاب را منعکس می‌کردند و برق می‌زدند. غمگین شد که چرا وقتش را هدر داده، راهش را دور کرده و به «هیچ» رسیده است. اما اندکی بعد به این اندیشید که اگر این تجربه نبود ممکن بود تا همیشه در حسرت این توهم می‌ماند که اگر آن روز سراغ آن اشیاء بَرّاق دوردست را می‌گرفت چه بسا به تکه‌هایی از طلا می‌رسید و زندگی‌اش تغییر می‌کرد.

مثال البته همیشه تمام ممثّل را تمثیل نمی‌کند و مرادم این نیست که تجربه جمهوری اسلامی کاملاً شبیه این مثال است، چون هزینه‌های برآمدن نظام شرّ گاه چنان هولناک است که به هیچ تجربه‌ای نمی‌ارزد؛ اما نه این تجربه به معنای دقیق کلمه «آگاهانه» بود و نه شریعتی مخاطبان‌ش را به ساختن حکومتی اسلامی دعوت کرد؛ شریعتی که پرچمدار «اسلام منهای روحانیت» توصیف می‌شد چگونه می‌توانست طالب حکومتی باشد که افق و قانونش را روحانیت ترسیم کند؟ اهمیت مثال پائولو کوئلیو اما در درازی راه و پیچیدگی تجربه‌هاست. نسل سرکشی که جویای حقیقت است را همیشه و برای همیشه نمی‌توان از کنجکاوای در اشیاء براق منع کرد! گیرم این منع مدتی ثمر دهد، فردا که باز از وضع موجود خسته شد و دل برید، باز به سراپ همان شکسته های بطری‌ها راهش را کج می‌کند. حکومت اسلامی و هم‌خانواده‌ها و همسایه‌هایش تکه‌هایی براق و غلط انداز از همان بطری‌ها بود که به ناگزیر، یکبار تجربه شد تا به قول مولانا «یا بگذرد یا بشکند کشتی در این سیلاب‌ها». جان سخن اینکه تجربه تلخ جمهوری اسلامی، تحقق رؤیای شریعتی در «تولد دوباره اسلام» را عقب نینداخت بلکه عمیق

تر و فربه‌تر کرد تا خستگان از استبداد مارکسیسم و استثمار لیبرالیسم، هرگز «تولد دوباره» را از «قرابت نامشروع دین با قدرت و ثروت که همه‌ی ارزش‌های خالق و خلق و گنجینه‌های عزیز و نفیس مذهب و مردم را در کابین این نکاح حرام می‌کند» جستجو نکنند.

اتهامات بی‌سند، تفسیرهای بی‌متن

نه اتهاماتی که متوجه شریعتی است سند دارد و نه تفسیرهایی که از او می‌شود به متن آثارش مستند است! اگر قرار بر اتهام هم باشد شریعتی سزاوار اتهام نیست که ۲۰ ماه قبل از انقلاب ایران امانتش را به بازماندگانش سپرد. از بازماندگانش باید پرسید که چگونه تصویری را که شریعتی از آفات روحانیت و اسلام رایج نشان داد از یاد بردند و هم‌سفره و هم‌سفر کسانی شدند که جز فقه، کتاب و مکتبی برای عرضه نداشتند.

از قضا شاید مهمترین شخصیتی که مرزبندی شریعتی با حکومت اسلامی را دریافته بود شخص آیت‌الله خمینی بود. او هرگز با شریعتی بر سر مهر نبود. در روزهای سوگواری همین نسل سرکش حقیقت‌طلب برای شریعتی، وقتی به آیت‌الله خمینی پیام تسلیت فرستادند او در پاسخ، کلمه‌ای در ستایش شریعتی نگفت بلکه از پیام‌شان «در فقد دکتر علی شریعتی» تشکر کرد بدون هیچ پیشوند و پسوند و توصیف و تعریفی. بقیه پاسخش فقط حرفها و نصایح خودش بود! احسان شریعتی فرزند دکتر در روایت آن روزها می‌گوید:

«البته گاهی بین نزدیکان امام خمینی و نزدیکان آقا موسی صدر اختلاف نظرهایی وجود داشت. در پیام تسلیت اختلاف نظر بود که می‌گفتند پیامی که برای دکتر شریعتی از سوی آیت‌الله خمینی آمده انتظار انجمن‌های اسلامی را برآورده نمی‌کند، چون در آن گفته شده بود که در فقدان دکتر شریعتی تسلیت‌های زیادی به من رسید که

نمی‌توانم به همه پاسخ دهم. می‌گفتند این کافی نیست و باید اظهارنظر بیشتری می‌کردند».

میراث مکر آیت‌الله خمینی با سوژه شریعتی تا همین امروز هم باقی است و آثارش در ماجرای انتقال پیکرش هم خود را نشان داد. احسان شریعتی در همان گفتگو می‌گوید: «دولت ایران باید تقاضای انتقال پیکر را به دولت سوریه بدهد، مانند تقاضایی که افغانستان از ترکیه کرد تا سید جمال‌الدین افغانی را به آن‌ها تحویل دهند و ترکیه هم موافقت کرد... اما شما می‌بینید که در مورد مرحوم میناچی که خودشان مالک و مسئول حسینیه ارشاد بودند و وصیت هم کرده بودند، اجازه دفن در حسینیه ارشاد داده نشد، چه برسد به دکتر شریعتی. در نتیجه اگرچه دکتر شریعتی از نظر رسمی شناخته شده و حتی خیابان و ایستگاه مترو و بیمارستان به نام او زیاد است، اما از سوی رسانه‌های رسمی برخورد صادقانه و جامع و کامل با ایشان را نمی‌بینیم و همیشه تصویری گزینشی و خلاصه و سربسته از ایشان در سالگردها ارائه می‌کنند و حتی چند سال است که اجازه نمی‌دهند مراسم بزرگداشت رسمی برای ایشان برگزار کنیم».^۱

نه آثار شریعتی به سود آمال خمینی بود و نه قامت شریعتی با امامت خمینی قابل جمع بود. بنیانگذار جمهوری اسلامی اگر شریعتی و آثارش را یکسره نابود نکرد نتوانست نه اینکه نخواست. قدرت جاذبه شریعتی در چند نسل، چندان بود که خمینی تاب ایستادن در برابرش را نداشت و چاره‌ای جز تحریف و حذف تدریجی اش را نیافت. جمهوری اسلامی تنها یک سوء تفاهم تاریک و خونین ناشی از رؤیای یک نسل خسته از استبداد بود و شریعتی متهم مناسبی برای انتقام از این سوء تفاهم تاریخی نیست.

۱. گفتگو با سایت تاریخ ایرانی/ ۲۳ تیرماه ۹۳

عجبا که برخی شریعتی را برای نثر شاعرانه‌اش متهم به شعار می‌کنند با اینکه هیچکس به اندازه او با استنادات متعدد، کمین‌گاه‌های راهزنی در اسلام و روحانیت را نشان نداد اما خمینی را که هیچ گذشته و کتاب و مکتب و کارنامه و استدلالی برای سازگاری‌اش با آزادی و کرامت انسانی نداشت تنها با شعارهایش به «صداقت» شناختند و بعد گفتند که او از شعارهای نخستین‌اش منحرف شد. خمینی بعدها منحرف نشد بلکه از آغاز، نیازموده و نامطمئن بود که اگر بنابر شعر گفتن باشد او تنها کسی است که سزاوار چنین توصیفی است. نه شرقی-نه غربی شریعتی، نفی و انکاری از سر نقد و معرفت بود و به گواهی آثارش هرگز در مواضع اثباتی‌اش به چیزی حتی شبیه جمهوری اسلامی نیز نمی‌رسید اما نه شرقی-نه غربی خمینی شعاری سیاسی بود و نتیجه اش همین شد که از محاسن شرق و غرب محروم ماند اما معایبش را در خود جای داد، حکومتی مرکب از استبداد مارکسیستی و استثمار لیبرالیستی، و شیر بی یال و دم و اشکمی که ایران و ایرانی را به پای مصلحت نظام، جامانده و درمانده کرد.

روح‌القدس؛ بشارت و انذار

و سرانجام پسر در آخرین نامه به پدرش از «روح‌القدس» نوشت! در اضطرابِ آخرین ساعات پیش از آن هجرتِ بی‌بازگشت، به رسم همه سنت‌هایی که در آن آدمیان، در میانه حیرت، دلخوش و سرخوش به تفرّال‌اند، کتاب مقدس را باز کرد تا به قول حافظ: بزند فالی و فریادرسی بیاید. او در پایان همین نامه می‌نویسد: «آقا جان!

پربیشب با قرآن تفألّی کردم و گفتم: نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ». منظورش آیه ۱۰۲ از سوره نحل بود:

شریعتی کاملاً متذکر این نکته است که اسلام به خودی خود نمی تواند راه نجاتی را پیش پای این نسل بگذارد، چه اینکه شریعتی اساساً به مقیاس‌های اسلام رایج، مسلمان نبود و از طلوع ایمانی حرف می‌زد که اسلام و سلامش در آستانه تولد بود. او نه تنها با تجربه‌ی ارتجاع و نوستیزی و کهنه‌پرستی در جوامع اسلامی بیگانه نبود بلکه خود قربانی تیره‌های سهمگین آن بود؛ پیش از انقلاب، مغضوب اکثریت روحانیان بود و پس از انقلاب بسیاری از کتابهایش تا سالها مجوز نشر نیافت.

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدًى وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ (بگو آن آیات را روح القدس از پروردگارت به حقیقت فرود آورده تا اهل ایمان را پایدار کند و برای اهل تسلیم، هدایت و بشارت باشد).

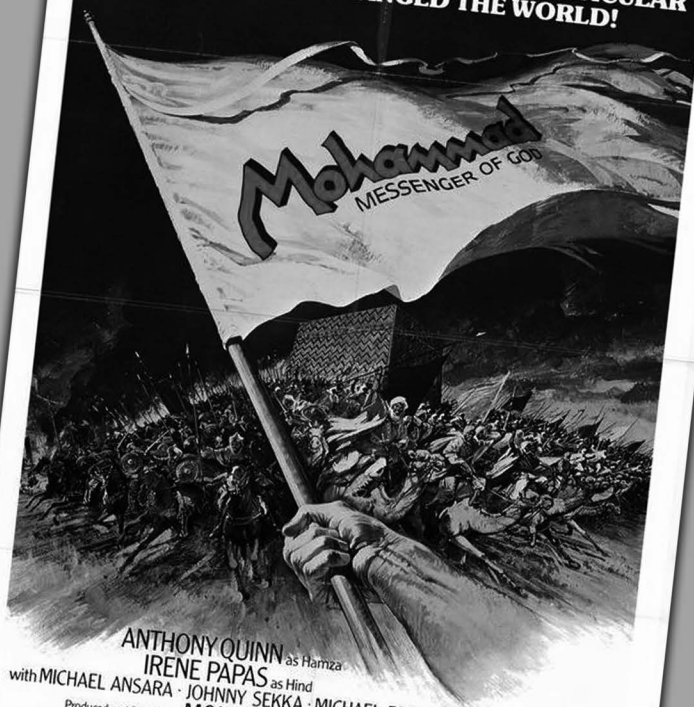
شریعتی در بشارتی که در آغاز نامه به پدر داده و در پایان نامه نیز به تفألّی متبرکش کرده بود اشتباه نکرد. اما تردید دارم که می دانست «این دریا چه موجی خون‌فشان دارد»! نشان به آن نشان که در خط بعد نوشت: «و اکنون که نزدیک طلوع دوشنبه است و دو سه ساعتی به حرکت، پس از نماز صبح که محتاج و مصرّ از او خواستم تا درباره این سفرم با من حرف بزند و حرفش را بزند، بالای صفحه نوشته بودند: «بد»! تکان خوردم، آیه را خواندم از شوق

گریستم: [سوره توبه ۳۹] إِلَّا تَنْفِرُوا يَعْذَّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ...» (اگر بیرون نروید، خداوند شما را به عذابی دردناک عذاب می‌کند، و گروهی دیگر به جای شما می‌آورد).

شریعتی از شوق گریست چون تغالش او را به رفتن تشویق می‌کرد، اما اندازش را درنیافت که چرا بالای صفحه تغالش به قرآن نوشته بود «بد»! نمی‌دانست که قومی غیر از قوم او در راه است که مسیر آن بشارتِ روح‌القدس را منحرف و طولانی می‌کند. تقدیری بسیار دشوارتر از آنچه شریعتی می‌پنداشت در انتظار ایران و ایمانش بود، او «تولد دوباره» را می‌دید و از مقصد مطمئن بود؛ اما تصویری از زایمان عذاب‌آوری که در آن آیه آمده بود نداشت.

اکنون ۴۳ سال پس از آن روزها بار دیگر باید نامه را خواند: «پدر، استاد و مرادم! به روشنی محسوس است که اسلام دارد تولدی دوباره می‌یابد! این مولودِ دوباره اما پرده‌نشینِ جان‌های مؤمنان است نه شاهد بازاری. دستش از قدرت بریده می‌شود تا پای‌بند دل‌های اهل ایمان بماند؛ اسلام معنویت و حکمت، نه اسلام نهاد حکومت.

IN FOUR DECADES ONLY FOUR...
"THE ROBE" "THE TEN COMMANDMENTS" "BEN-HUR"
AND NOW...
**FOR THE FIRST TIME...THE VAST, SPECTACULAR
DRAMA THAT CHANGED THE WORLD!**



ANTHONY QUINN as Hariza
IRENE PAPAS as Hind
with MICHAEL ANSARA · JOHNNY SEKKA · MICHAEL FOREST
Produced and Directed by MOUSTAPHA AKKAD
Screenplay by H.A.L. CRAIG · Photographed by JACK HILDYARD B.S.C. · Music Composed and Conducted by MAURICE JARRE
Panavision® Eastmancolor A Filmco International Production Released By Turin Film Distributors Ltd. in association with The Irwin-Yabars Company
in 4 Track Stereo

77/77

"MOHAMMAD MESSENGER OF GOD"

سینمای دینی؛ ژانر یا تمامیت‌خواهی؟

شهاب عموپور

آمیزش دین و هنر در یکدیگر، آبستن شدن دومین از نخستین، پیدایش فرزندان مکرم تا منفور، هم از دیرگاه تاریخ در هرکجای جغرافیای زمین مرسوم بوده، و هم از سده‌ی پیش و کمی بیش هنر هفتم خواب‌گاهی پر برق و زرق را برای این درهم‌تنیدن فراهم ساخته است. مشکل اما آن‌گاه پدید می‌آید که نرینه‌ی داستان، ماده‌ی را به تخت بندد که چار فصل عمر را فحله‌گی کند و از دما دم معاملی حتی گاه بی پیشکشی از مقدماتِ معاشقه، دست نکشد. مشکل؟ آری، مشکل! همان که در نظری زنجیر باید ادیان است بر گردن غلام هنر و در نظری دیگر، نوردبام الهی. در یکی تمام زشت است و در دیگری کمال برکت و وصل نگارنده می‌کوشد با ارزیابی ساده از همین مفهوم مشکل در منظرهای رویاروی که در یکی مانع است و در دیگری هدف، آن را کلیدی کند برای پی‌جویی بحث در صحنی که در عنوان مطلب به آن توجه شده است، یعنی: کارکرد سینمای دینی در حد یک گونه {ژانر}، و یا تمامیت‌خواهی از سینما برای استفاده‌ی ابزاری از آن به منظور فریبه‌ی دین، و سپس امتداد محتوم آن در حاکمیت بر سینما و سرانجام بر جان مخاطب کمال و نقصان، هژیری و پلشتی، نیک‌اختری و شقاوت از دغدغه‌هایی همیشگی‌ست که در تم‌هایی

متنوع در محصول‌های سینمایی همه کشورها به‌کار گرفته می‌شود. این دغدغه سبب پیدایش درصدی قابل‌توجه از فیلم‌نامه‌هایی‌ست که هر سال نوشته و مقابل دوربین می‌رود. از دم‌دستی‌ترین گونه‌ی آن، حتی می‌توان فیلم‌های پلیسی را نیز مثال زد که در سیر داستان، یک فرد قانون‌مدار چه در قالب کارآگاه یا شهروندمسئول در جست‌وجوی کشف حقیقت و محتملن رویارویی با نماینده‌ی شر که جانی، خلاف‌کار و ... است برمیآید. در پایان بر اساس جهان‌بینی مولف و کارگردان، این هژیر است که بر پلشت پیروز می‌شود و یا برعکس. کنون آیا می‌شود که همه‌ی این بسته را در گستره‌ی دینی ارزیابی کرد؟ پاسخ نگارنده این است که این‌ها در گستره‌ی معنوی قابل به جمع‌اند چون دست‌کم خاستگاه اخلاقی دارند، حتی اگر نشود آن‌ها را به دلیل نشانه‌نرفتن به یک دین خاص، به‌طور ویژه به سینمای دینی منسوب کرد. حال آیا این معنوی بودن در تقابل با دینی بودن است؟ نگارنده سکوت می‌کند که علمای دین قاعدتن بگویند: خیر! لکن در امتداد آن است. سینمای دینی به آن نرمی و لطافت که در پاراگراف بالا آمد و رفت، نبوده و نیست. بسا که هم گل‌درشت‌تر آمده و هم سفت‌تر نشسته و دیگر برنخاسته. همین است که برای بسیاری مشکل آفریده تا به تقابل، تمسخر و گاه حذف آن نیز متمایل شوند. مشکل‌دارها کیستند و بی‌مشکل‌ها که‌اند؟

فرض کنیم که آقای شاتی، خانم تاتی را که در یک میکده به تسلی خلق‌الله مشغول است، بعد از یک دل نه صد دل عاشق‌شدن، به پابوس امام‌زاده‌ای شیعی می‌برد تا به درگاه حرم تنش را در زلال توبه بشوید و راهی جدید برایش بگشاید. در نخستین ورسیون فیلم‌نامه، تاتی منزّه می‌شود و شاتی از آن پس به جای می‌گساری در محفل عمومی، دُردی‌کشِ خمره‌ی خانگی و خصوصی‌اش می‌شود. اگر از مخالفان دین بپرسیم، قاعدتن می‌گویند این نه یک

سینمای دینی بلکه استفاده‌ای مغشوش، مغلط و ابزاری است از دین. اگر هم معنویتی در آن یافت شود، بیشتر از برکهای سنت است که نوشیده، نه از چشمه‌ی دین. در ورسیون دوم نه فقط خانم تاتی توبه می‌کند، بلکه در استراحت‌گاهی در مسیر بازگشت از امام‌زاده، چنان معجزه‌ای مقابل آقای شاتی روی می‌دهد که او نیز تواب شده، شات عرق را بر زمین می‌کوبد و چه‌بسا که از پس آن مرد خدا می‌شود و خدمت‌گزار مومنان. این سینمای دینی است؟ مخالفان دین حتماً می‌گویند که این نمونه‌ای از تریبون تبلیغاتی دین است در سینما. علمای دین اما قاعدتاً از این دگرذیسی شیطانی به الهی، هم تعبیر معنوی و هم اکیدا اسلامی خواهند داشت، گرچه یقیناً آن را یک محصول دینی بی‌عیب در یک سینمای دینی بی‌عیب نمی‌پندارند که اگر می‌پنداشتند، در دوران شاه از این دست تولیدات کم نبود اما آن‌ها هرگز کلیت سینما را برنتافتند و فاسدش خواندند و آثارش را هم، چون توقع‌شان از سینما و هنر دیگر است. این دیگر، همان کمال یک پارچگی است که دورتر باز به آن می‌پردازم. آن‌ها که پس از استقرار جمهوری اسلامی، سینما را از خطر برچیده‌شدن توسط نظام نجات دادند، دستاویزشان برای جلب نظر حاکمان وقت این بود که از سینما می‌توان به‌عنوان وسیله برای ترویج دین استفاده کرد. فضا آماده بود و چه جمعی از فیلمسازان سابق، چه برخی که هرگز از کنار یک پروژه‌ی سینمایی عبور هم نکرده بودند به میدان آمدند و فیلم‌هایی با مضامین دینی در سیر تولید قرار گرفت. دین و انقلاب در تکمیل هم و به پشتوانه‌ی حاکمان و عوامل، در تقابل با سینمای غیر دینی/تقلابی و به حاشیه راندن و حذف آن برآمد.

از این منزل به بعد بیشتر می‌توان به تأکیدات سینمای دینی اسلامی یکپارچه‌گرا پی برد. اگر در صحن محتوا بنگریم، چنین سینمایی اهل مماشات

نیست. نه فقط در طراحی پرسوناژها و رویدادها، بلکه در رنگ‌آمیزی فیلم شامل بر محیط، ظاهر افراد، موسیقی، رنگ، صدا و ... نیز باید ظاهر اسلامی (شاید اینجا حتی بشود مدعی شد که تظاهر به اسلامی بودن) رعایت شود. جهان دینی سینما در این سیر، اهتمام بر یکسان‌سازی همراه با الگوافکنی دارد. افراد یا دین‌دارند و یا نه. اگر دارند علی‌اند و به سمت اعلی می‌روند. اگر ندارند، معیوب‌اند و هر آینه گمان بر سقوط بیشتر می‌رود. جامعه و مظاهر آن یا اسلامی‌ست و یا نه. اگر نیست که هیئات و اگر هست پس حتمن متعالی‌ست و به سمت متعالی‌ترتر می‌رود. اینجا ممکن است پرسش شود که خوب، باشد! ضررش کدام است؟ برای پاسخ باید صحنی دیگر را ورود کرد: تولید، عرضه، تکثیر و رانش.

صنعت سینمای ایران از یک الگوی اقتصادی باز پیروی نمی‌کند. اگر در هالیوود تجارت مسلک، به پشتوانه‌ی مذهبی کارگردان، تهیه‌کننده، پخش‌کننده و یا دیگر فرضن فیلم دین‌محور مصایب مسیح تولید می‌شود، در هنگام پخش باید به رقابتی آزاد با سایر تولیدها بنشیند. گرچه ممکن است که حسب سرمایه‌گذاری هنگفت، شهرت عوامل و ارتباطها، برخوردار از هزاران سالن سینما باشد، اما برای جلب نظر تماشاگر، حفظ سالن‌های پرشمار و ادامه یافتن نمایش و به سود رسیدن، تابع قواعد بازار است. گفتم که در ایران این‌گونه نیست چون از الف حمایت از ایده‌ی فیلمنامه، تا یای فروش آخرین نسخه‌ی دی‌وی‌دی فیلم به فلان نهاد در چند سال بعد نیز، تابع قواعدی دیگر است. سینمای ایران بر اساس الگوهای اروپایی سینمایی رانته و نگاه‌پرور است، البته که برخلاف آن‌ها هم هست، چراکه آن‌ها در پرورش نگاه بر نگاه‌ی /ایدئولوژیک‌دینی متمرکز نشده‌اند. هرچقدر در سینمای اروپا امکانات و سوسپید - به‌ویژه تولید- متوجه آثار مستقل، بدیع، اقلیت‌های نادیده، حرف‌های ناگفته و استعدادهای متفاوت است، در ایران اولویت

مطلق با ایده و اثری‌ست که در خدمت اسلام {تاریخ مطلوب اسلام، اسلام در پیوند با انقلاب، سپس جنگ، بعد نظام و به‌تازگی در پیوندش با چکیده‌ی خاص نظام} باشد. این اولویت نه فقط در

سینمای دینی اسلامی یکپارچه‌گرا اهل مماشات نیست. نه فقط در طراحی پرسوناژها و رویدادها، بلکه در رنگ‌آمیزی فیلم شامل بر محیط، ظاهر افراد، موسیقی، رنگ و صدا نیز باید ظاهر اسلامی یا تظاهر به اسلامی بودن رعایت شود. جهان دینی سینما در این سیر، اهتمام بر یکسان‌سازی همراه با الگوافکنی دارد.

سرمایه و تولید بلکه در ارایه و پخش هم همان است و از سالن‌های سینما تا پخش ویدیویی و کادو یا خرید اجباری دی‌وی‌دی در نهادها را هم درمینوردد. در چنین سیری وقتی به هزینه تولید فیلم، سد ارزشیابی ارشادی، تعداد معدود سالن، هزینه بلیط و مشکلات اقتصادی جامعه هم توجه کنیم، می‌بینیم که کار سایر بخش‌ها و تولیدکنندگان سینما چقدر دشوار می‌شود و این رقابت نابرابر به آن بخشی که به دنبال سینمای یکپارچه دینی است، چه توانی با تصاعدی ریشتری می‌دهد.

یک سوی رقابت شقاوت است اما سوی دیگر هر رقابتِ سالم ممکن است که تعهد بیاورد و دلدادگی و خلوص. این دوی آخری در تولید یک اثر هنری ممکن است حتی لازم هم نباشند، اما از دیگر سو ممکن است سبب پیدایش یک شاهکار شوند. درسینمای آمریکا معمولا شاهکارها را نوابغ تکنیسین‌هایی تولید می‌کنند که عاشق ایده‌شان

بوده‌اند و بودجه‌ی کافی هم به آن‌ها داده شده، و در سینمای آسیا، اروپا و امریکای لاتین معمولاً شاهکارها را نوابغ‌مولف‌هایی تولید می‌کنند که دیوانه‌ی ایده‌شان بوده‌اند و پولی چندان هم در اختیارشان نبوده، و در سینمای ایران هرچه بیشتر پول می‌ریزند که نابغه‌ای *شاهکاری/اسلامی* بسازد، کمتر می‌سور می‌شود، که حتی اگر نابغه باشد و تکنیسین درجه یک و مولفی بی‌نظیر، دیوانه‌گی‌اش کار نمی‌کند چون او می‌خواهد حسب مقرر و پیش‌فرض دینی از درمان لازم به درد ملزوم برسد، نه‌که دردش آمده و در جست‌وجوی درمان به داروخانه‌ی دین رسیده باشد. این، خلوص اثر را می‌کاهد و تماشاگرِ هوشمند پیش‌تر از هرکسی در سالن تاریک سینما اصل درد را از بدل آن تمییز می‌دهد. می‌گویند که حتی درباره بهترین و کامل‌ترین ساخته‌های سینمایی نیز تا زمانی که اولین واکنش تماشاگر بر آن دیده نشود، نمی‌شود تخمینی درست از شکست یا موفقیت آن داشت. یکی و فقط یکی از دلیل آن را نیز میزان صداقت مولف {نویسنده، کارگردان} با اثر و اثر با تماشاگر ذکر می‌کنند که البته تشخیص و تحلیلش امری بسیار پیچیده است. اما در این‌که تماشاگر بیش و پیش از هر دیگری می‌تواند این صداقت را تشخیص دهد و با اثر همدل شود یا آن را از خود براند، تردیدی نیست.

سیسیل ب دومیل یهودی تبار فیلم ده فرمان {پروردگار به موسی} را ساخت که بعد از قریب به ۷۰ سال آن را بر اساس محاسباتی در رقابت با سایر آثار هنوز ششمین فیلم پرفروش تاریخ محسوب می‌کنند. *مل گیبسون* مومن مسیحی فیلم *مصابیح* را ساخت که منتقد یهودی‌های وقت هم بود و فیلم ده‌ها برابر سرمایه‌اش فروخت و تبدیل شد به یکی از موفق‌ترین تاریخ سینما. *مصطفی عقاد* سوری برای گرفتن مجوز ساخت فیلم *رسالت* {معروف به *محمد رسول‌الله*} پوستش نزد مفتی‌های رادیکال مصری کنده شد و

در حقیض بی‌پولی برای تامین بودجه تا نزد قذافی هم رفت و سرآخر نیز فیلم را نه با مجوز علمای اسلام بلکه با دل خود ساخت تا شد یکی از ماندگارترین تولیدات سینمای دینی. در ایران این سال‌ها هم حسب بستر همیشه مهیای ایدیولوژیک، آب‌وتاب و بادوبرق و آفتاب‌ومه و پیاده‌وسوار ساختن فیلمی در مورد پیغامبر اسلام توسط یکی از کارگردانان به‌نام فراهم شد، تا نتیجه‌اش بشود فیلمی که نه در تاریخ، که در دوران خود هم توفیقی نیافت. آیا آن همدلی تماشاگران همه‌ی دنیا با فیلم‌های برشمرده و این پس‌زدن داخلی فیلم اخیر، محصول همان وجود یا عدم صداقت مولف با اثر و اثر با تماشاگر است؟ نگارنده نمی‌داند اما می‌داند که درد، درد دین یا هرچه، اگر حاکمیتی، دولتی، سفارشی، هل‌دادنی و ... باشد، درد نیست، محصولی که به درمان ارایه می‌شود نیز درمان نیست، که دارویی‌ست که داروگر حسب نسخه می‌پیچد و در سبد مشتری می‌اندازد و مشتری هم می‌گذاردش درون کمد حمام و چه‌بسا گاه‌گاه به تاریخ انقضایش هم نگاه‌کی نمی‌اندازد.

در جوار بی‌اثر شدن آثار تولیدشده در سینمای سفارشی و یکپارچه‌گرایی دینی، می‌توان گفت که در دهه‌های تازه‌تر، پیدایش ابزار ارتباطات جهانی و به تبع آن افزایش آگاهی، ارزش و ضدارزش‌هایی فراوان را جهانی کرده و نزد مخاطبان نشانده است. این خود دشواری‌های دینی‌سازی - یقیناً دینی‌سازی با میزان و تعبیر خودشان - را در سینمای ایران برای خط‌دهندگان ارشد، بیش از پیش کرده است. برای روشنایی مسأله می‌شود سراغ همان مثال

سینمای دینی؛ ژانر یا تمامیت‌خواهی؟ | شهاب عمویور

هژیر و پلشت و پلیس و خلاف‌کار رفت. اگر بخواهیم در طراحی فیلم‌نامه با همان آیین همیشگی پیش برویم، باید خیر را در پلیس بنشانیم و شر را در خلاف‌کار و داستان را طبق جهان‌بینی شخصی مولف به پیش ببریم. اما فرض کنیم که همین آیین قرار باشد در یک سینمای دینی تحت حاکمیت نظام اسلامی پیاده شود. پلیس،

مصطفی عقادِ سوری برای گرفتن مجوز ساخت فیلم رسالت (معروف به محمد رسول‌الله) پوستش نزد مفتی‌های رادیکال مصری کنده شد و در حضيض بی‌پولی برای تامین بودجه تا نزد قذافی هم رفت و سرآخر نیز فیلم را نه با مجوز علمای اسلام بلکه با دل خود ساخت تا شد یکی از ماندگارترین تولیدات سینمای دینی در تاریخ. اما در ایران، حسب بستر همیشه مهیای ایدیولوژیک، پیاده و سوار ساختن فیلمی در مورد پیامبر اسلام توسط یکی از کارگردانان به‌نام فراهم شد، تا نتیجه‌اش بشود فیلمی که حتی در دوران خود هم توفیقی نیافت.

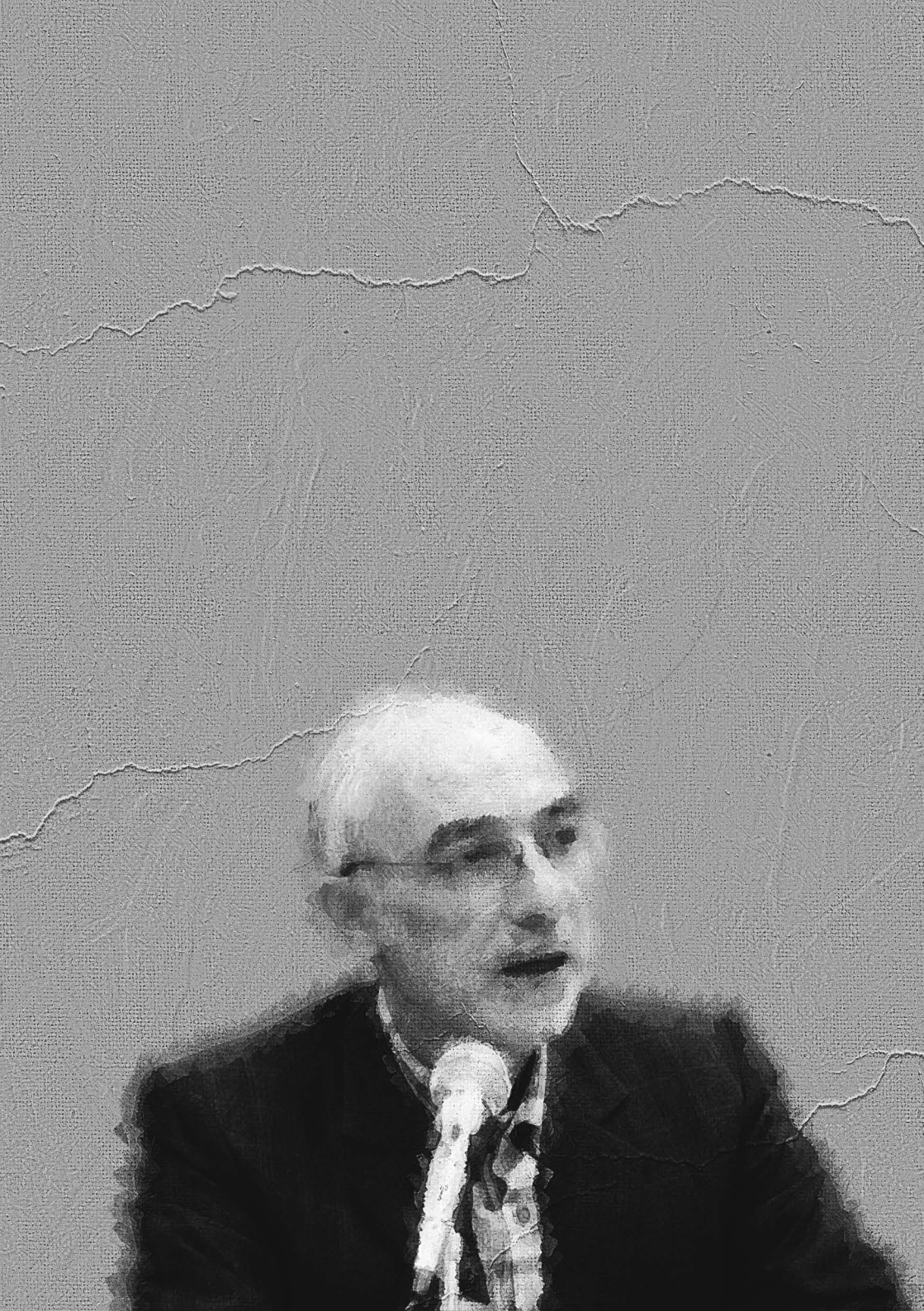
نه شهربان بلکه پلیس ارشاد باشد و سوی دیگر ماجرا دختری بی‌حجاب. پلیس خیر، حسب مسئولیت خیری که دین و حاکمیت تعیین کرده و در فیلم‌نامه نیز جاری شده، باید یقه‌گیر شر و نماینده‌ی آن یعنی دختر بشود و او را هدایت و یا دستگیر کند، تا متنبه و تبدیل به خیر و یا مجازات شود. در چند کشور چنین موازینی هنوز محل اعتبار و احترام دارد؟ آیا می‌شود در روزگار کنونی که طلب

آزادی پوشش و سایر حقوق بشر به واسطه‌ی چرخش اطلاعات همه‌گیر شده و نفی آن با واکنش‌هایی شدید مواجه می‌شود، خلاف این ارزش‌های جهانی فیلم ساخت و در انتظار بازخورد مثبت هم نشست؟ اگر بیست سال پیش بود و این همه امکان برای تماشای گزینه‌های دیگر نبود، شاید می‌شد، اما امروز چنین تصمیم و سرمایه‌گذاری جز حماقت نیست.^۱ البته که راه‌های دور زدن هم بسیار است و از جمله‌ی آن روش غیر مستقیم. بر فرض پرسوناژ یک خلاف‌کارِ بلاترديد مثلا یک قاچاقچی را با ظاهر و آرایش‌اش طوری ترسیم می‌کنند که با ظواهر مورد پسند دین تطابق نداشته باشد. این در مورد پلیس دقیقاً برعکس انجام می‌شود و با تکرار و تکرار و تکرار، پخش و پخش و پخش، موازین ذهن مخاطب دستمالی می‌شود.

مبارزه با استیلای سینمای یکپارچه‌گرای دینی به یک‌سو، اما برخی حتی کارکرد دین را در قالب یک ژانر که به رقابت با تولیدات سایر ژانرها بپردازد نیز برنمی‌تابند. عمده دلیل آن هم استفاده از دین‌هنر و ظرفیت‌های آن برای تهییج و دستکاری احساسات، عواطف، ذهنیت، آرمان و شیوه‌ی مخاطب است که همگی در نهایت در خدمت دین و در فاز پیچیده‌اش در خدمت حاکمیت دینی و اهداف آن درمی‌آید. یک مثال بیرون از سینما برای روشن‌تر شدن، کارکرد نوای صادق آهنگران است در تهییج رزمندگان اسلام برای جان‌فشانی در راه امام سیزدهم شیعیان انقلابی ساکن ایران.

۱. همین خود گواهی‌ست بر این‌که چرا سردمداران نظام‌های ایدئولوژیک و به‌ویژه از نوع مذهبی‌اش، با مفاهیم جهانی حقوق‌بشر و هر آن‌که مبلغ‌اش باشد، خصومتی بیش دارند

در نهی سینمای یکپارچه‌گرای دینی به نظر نگارنده نباید تردید کرد. گرچه که هنوز که هنوز است در ذیل حکومتی غیردموکراتیک چون نظام حاکم بر ایران بعد از چهل و خرده‌ای سال باز بر طبل آن کوبیده می‌شود. این خاصیت را گریزی نیست، چون حاکمیت یک‌پارچه‌گرا را از چنین خصوصیات گریزی نیست که اگر بود، آنی نبود که هست. ایضا همه محصولات چنین دوران هم اگر اثری بر مخاطب و محتملا جامعه بگذارند، گذرا است و ماندگار نخواهد شد. کارکردش در قابی دیگر درنهایت می‌شود مانند فیلم‌های دوران نازیسم که بعد از سالیان سال صرفا جای کنکاش و تحلیل علمی و آکادمیک و روانی دارند، نه جای بازخوانی و ماندگاری و حکاکی بر جان و روح یک مردم. اما این‌که حضور سینمای دینی در مقام یک ژانر هم‌ردیف با دیگر ژانرها هم، با واکنش و نفی مواجه شود و حسب پرهیز از تاثیرات احتمالی تنفس دین در فضای هنر، از حضور و درکش ممانعت شود، این دیگر جای تامل و پرهیز دارد و به نظر نگارنده، یک یکپارچه‌گرایی غیر دموکراتیک از سوی دیگر ماجر است.



حکومت، مشروعیت، عدالت

گفتگو با زنده‌یاد رضا بابایی

بهار امسال و انتشار نخستین شماره فصلنامه نقد دینی همزمان شده است با درگذشت نویسنده و نواندیش دینی، رضا بابایی که در ۵۵ سالگی و پس از ماهها ابتلا به سرطان از جمع ما رفت. آنچه می‌خوانید گفتگویی است که در زمان حیات او منتشر نشده است؛ جمعی از نواندیشان دینی در پیام تسلیت‌شان او را چنین توصیف کرده‌اند: «نام او در زمره‌ی کاوش‌گران قلندر و بی‌تکلف نواندیشی دینی ثبت خواهد شد و کوشش‌های ماندگار و ثمربخش او در آگاهی و بیداری نسل نو، حلقه‌ای زرّین از سلسله‌ی مبارک خرافه‌ستیزی و خردگرایی در دیار ما است. آثار بابایی جملگی حکایت از روح آزاد و مشتاق او می‌کند و تراوشات بیان و بنان او در دوره‌ی پختگی فکری او تلاش‌های ارجمندی در ادای دین به قلمرو سرنوشت ساز «عقل و دین» است. او در متن سنت حوزوی، علم نواندیشی دینی را به دوش می‌کشید، ملامت می‌شنید و بی هیچ منت و رشوتی استقامت می‌ورزید، برای آگاهی مردم می‌نوشت و برای آزادی ایران می‌کوشید. دین‌رهایی‌بخش و اخلاقی دغدغه‌ی اوّل او بود و در راه تفکیک گوهر معنوی دین از صورت عبوس تقلید و

تنسک، به نیکی و با هوشیاری از میراث فرهنگی و ادبی کهن ما سود می‌جست و بذر تحقیق و تأمل می‌کاشت». کتاب‌های «مولوی و قرآن»، «درآمدی بر دین‌شناسی حافظ»، «بهتر بنویسیم»، «اعجاز بیانی قرآن»، «پیش‌شرط‌های پژوهش در علوم دینی» و «دین و دینداری» از جمله آثار اوست. پرسش‌ها و پاسخ‌های پیش‌رو، حاصل گفتگوی دکتر محسن سلگی با زنده‌یاد رضا بابایی است:

محسن سلگی: آیا در اندیشه سیاسی شیعی، فارغ از اینکه چه کسی حکومت می‌کند که کارل پوپر مخالف این نوع مشروعیت است، می‌توان از مشروعیت ناظر به چگونه حکومت کردن سخن گفت؟

ابتدا باید در چیستی «اندیشه سیاسی شیعی» درنگ کرد. مبنای سؤال شما این است که اندیشه سیاسی شیعی، گفتمانی شکل یافته، ثابت، مستقر و اجماعی است. مطلقاً این‌گونه نیست. اولاً چندین اندیشه سیاسی را می‌توان نشان داد که نسبت آن‌ها با متون شیعی تقریباً مانند هم است، اما ماهیت‌های متفاوت دارند. هم باورهای شیخ فضل‌الله نوری را می‌توان از این متون بیرون آورد و هم اعتقادات میرزای نائینی را و هم گفتمان آخوند خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی را و هم دیدگاه‌های آیه الله طالقانی را و هم اقدامات نواب صفوی را. این‌گونه نیست که یکی از آن‌ها برآمده از متون دینی است و بقیه برون‌داد متون اهل سنت یا وهابیت یا بهائیت یا روشنفکری عرفی است؛ بلکه به شمار عالمان دینی، اندیشه سیاسی وجود دارد.

حتی حکمی‌زاده عقیده داشت که آنچه در کتاب «اسرار هزار ساله» نوشته است، از باورهای خالص شیعی بیگانه نیست. به طور خلاصه

عرض کنم که وقتی می‌گوییم «اندیشه سیاسی شیعی» با طیفی از رویکردها مواجهیم که تفاوت آن‌ها در میزان بهره‌وری آن‌ها از تجربه‌های جدید بشری است. یعنی مثلاً اندیشه سیاسی آخوند خراسانی، مستند به متون دینی است به اضافه دردها و دغدغه‌ها و جهان‌بینی او؛ همچنین اندیشه سیاسی شیخ فضل‌الله نوری، مستند است به آیات و روایات به اضافه دردها و دغدغه‌های شخص او. بله؛ می‌توان گفت که در هر دوره‌ای یکی از این اندیشه، رسمیت یا مقبولیت یا شهرت می‌یابد. مثلاً دهه شصت، روزگار رونق و اقبال به اندیشه سیاسی مرحوم نواب صفوی بود و دهه نود، دهه توجه به نائینی و آخوند خراسانی است.

اما درباره «مشروعیت ناظر» که در سؤال شما بود، توجه شما را به این نکته جلب می‌کنم که دو گونه ناظر داریم: خودی و غیرخودی. ناظر خودی، یعنی شخص و نهادی که خود حکومت برای نظارت بر خود تعیین می‌کند و ناظر دوم، نهاد غیرخودی (بیرون از نظارت و کنترل حکومت) است؛ مانند مردم و سازمان ملل و جریان‌های مستقل ملی و احزاب و مطبوعات و قوه قضائیه مستقل از نهادی دیگر. از متون دینی، فراوان می‌توان نمونه‌هایی آورد که ناظر باید غیرخودی باشد؛ چون اساساً ناظر خودی، ناظر نیست؛ مؤید است. مثلاً در متون اسلامی داریم که اقرار به نفع خود نافذ نیست؛ بر خلاف اقرار علیه خود که جایز و نافذ است. فردوسی هم می‌گوید: تو دعوی کنی هم تو باشی گوا؟

چنین مرد بخرد ندارد روا

یعنی تو نمی‌توانی هم مدعی باشی و هم گواه. اگر هم خودت مجری باشی و هم خودت قاضی باشی و هم گواه و شاهدت را هم خودت تعیین کنی یا زیر نظر تو موجودیت بیابد، نابخردانه است.

در اینجا نمی‌توان از قاعده عدم ضمان (لیس علی المؤمن ضمان) چاره جست و گفت: حاکم امین است و همین که سوگند بخورد و به نظر پرهیزگار بیاید، کافی است و نیازی به گواه مستقل (مانند رسانه‌های آزاد) ندارد. بله؛ امین مؤتمن است؛ اما اولاً اگر کسی ماهیت قدرت را بشناسد، این‌گونه ساده و سطحی با آن برخورد نمی‌کند؛ ثانیاً حکومت و قدرت، شیئی مانند طلا نیست که یک بار آن را بسپارند و یک بار بگیرند و داستان پایان بپذیرد؛ بلکه ابقای قدرت، پیوسته نیاز به تمدید در دوره‌های زمانی مختلف (مثلاً هر چهار سال) دارد و برای هر بار واگذاری باید شرایط او احراز شود و احراز شرایط نیاز به دلالت‌های بی‌شائبه و گواهان مستقل دارد. بدین رو است که حتی اعتبار انتخابات به حضور گواه‌های مستقل و نهادهای غیر خودی است.

سخن دیگر، در نوع امانت است. امانتی که از حکم «لیس علی المؤمن ضمان» به ذهن تبادر می‌کند، از جنس مال و ثروت است. ولی آیا اگر امانت از جنس «قدرت» بود، همچنان می‌توان صاحب قدرت را امین دانست و به سوگندهای او دل خوش کرد؟ گفته‌اند اگر کسی نداند که شیرینی و افسونگری قدرت، هزار بار بیشتر از شیرینی و افسونگری شهوت و ثروت است، هیچ درکی از سیاست و سیاست‌مدار ندارد. از همین رو است که معمولاً جوان‌ترها زودتر و بیشتر به دام سیاست‌مداران می‌افتند؛ چون اکثر آنان، شهوت و ثروت را می‌فهمند، اما طعم قدرت را نچشیده‌اند تا باور کنند که بسیاری از آنچه در دنیای سیاست دیده‌اند، شعبده‌بازی‌های قدرت است؛ نه اقتضائات کشورداری. در روایات اسلامی نیز وارد شده است که آخرین چیزی که از دل صدیقان بیرون می‌رود، جاه‌طلبی و ریاست‌خواهی است. برخلاف مولانا که گفته است: «آن که او تن

را بدین‌سان پی کند، حرص میری و خلافت کی کند؟» هیچ تلازمی میان زهد نان و زهد نام نیست.

مهم‌ترین علت ناکامی در امر عدالت، خطای روشی است؛ بنابراین اگر روشی به عدالت نینجامید باید روش را تغییر داد. هر اقدامی و هر واکنشی غیر از این، افزودن ناکامی جدید بر ناکامی‌های پیشین است. وقتی راهی در پیش گرفتیم که ما را به مقصود نرساند، باید در درستی راه تردید کنیم، نه در درستی نیت‌ها و اراده‌ها. در ارزیابی سیاست‌ها و سیاست‌مداران نباید از اهداف آن‌ها پرسید؛ بلکه باید دانست که برای رسیدن به اهداف ادعایی، چه اندازه با روش‌ها و راه‌های رسیدن به آن اهداف، آشنایی و تجربه دارند. عدالت بیش از آنکه در گرو گرایش باشد، در بند دانش و روش است.

**محسن سلگی: اصلی‌ترین فاکتورهای این مشروعیت‌ها و چگونگی
ها در متن دین چیست؟ در واقع نصوص دینی در این باره چه می
گویند؟**

اختلاف اساسی در همین ماهیت و چگونگی‌های حکومت است. حکومت‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کنند: عرفی و ایدئولوژیک. حکومت دینی، قطعاً حکومت عرفی نیست؛ اما ایدئولوژیک بودن آن هم از نوعی خاص است. ابتدا باید بدانیم که حکومت دینی هم در نزد همه مسلمانان، ماهیتی یکسان ندارد. حکومت افغانستان

هم خود را حکومت دینی می‌داند و نیز حکومت پاکستان. ولی می‌دانیم که ماهیت این حکومت‌ها چقدر متفاوت است و چقدر آن دو با جمهوری اسلامی ایران تفاوت دارند. حتی الگوی یکسان وجود ندارد. مثلاً حکومت اسلامی پیامبر(ص) در مدینه در خلأ شکل نگرفت که از کلیات تا جزئیات آن فرازمانی و فرامکانی باشد. وقتی پیامبر(ص) به مدینه آمد، هم‌پای رسالت، امارت کرد. بدین ترتیب، رسالت با امارت درآمیخت. زمامداری، سمت‌وسوی آیینی یافت و رسالت رنگ‌وبوی زمینی؛ اما آیا امارت مدینه، جزئی از رسالت بود یا همراه ناگزیر رسالت؟ چرا مردم یثرب، در روز ارتحال پیامبر(ص) بی‌درنگ در سقیفه گرد آمدند تا سعد بن عبادۀ انصاری را به ریاست شهر برگزینند، نه علی را و نه هیچ‌یک از خویشان پیامبر(ص) را و نه مهاجران را و نه آن کس که افتخارات بیشتری در اسلام دارد؟ استدلال آنان این بود که وقت آن رسیده است که امور شهرمان را خود در دست بگیریم. اما مهاجران(خلیفه اول و دوم) از راه رسیدند و با استدلال‌های دینی و قومی، انصار را از جداسری بازداشتند و نخستین حکومت دینی را در تاریخ اسلام بنیان گذاشتند؛ اگرچه حکومت اسلامی در نزد آنان، معنایی بیش از حکومت مسلمانان بر پایه سنت نداشت.

خلافت در نزد مسلمانان صدر اسلام، جانشینی و ادامه رسالت نبود؛ زیرا کسی در ختم نبوت تردید نداشت. در نزد آنان، خلافت جانشین امارت و زمامداری پیامبر بود، و اگر امارت را برای دوام مسلمانی لازم می‌دانستند، از آن رو نبود که رسالت را بدون امارت اسلامی و خلافت راشدین ناقص می‌پنداشتند (البته شیعه، رسالت را بدون امامت ناتمام می‌داند)، بلکه خلافت و امارت را حامی میراث نبوت می‌دیدند. به گواهی نشانه‌های بسیار، نخستین مسلمانان، خلافت را میراث زمامداری عرفی پیامبر(ص) در مدینه و جدا از برنامه رسالت

می‌دانستند. یکی از آن نشانه‌ها تعیین روز هجرت برای مبدأ تاریخ اسلامی است. چرا تاریخ اسلامی را با بعثت یا میلاد پیامبر(ص) آغاز نکردند؟ چون بعثت، آغاز رسالت بود و آنان خلافت را ادامه بعثت قلمداد نمی‌کردند، بلکه ادامه زمامداری پیامبر در مدینه می‌دانستند و زمامداری با هجرت آغاز شده بود، نه بعثت. میلاد را هم مبدأ تاریخ اسلام نکردند؛ چون اولاً تصور آنان از شخص پیامبر(ص) با تصویری که ما اکنون از ایشان داریم، تا حدی متفاوت است و ثانیاً میلاد در فرهنگ عرب، جایگاهی گرامی و بلند نداشت؛ برخلاف گرامی‌داشت مردگان که بخشی مهم در فرهنگ عرب بوده است (ر. ک: سوره تکوین: ... حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ). منظورم این است که الگوی حکومت اسلامی که زمامداری پیامبر (ص) در مدینه است، نه چندان ایدئولوژیک است و نه عرفی. اما حسن‌های هر دو را دارد. خلاصه آنکه حکومت‌ها نخست باید داعیه کشورداری داشته باشند و سپس اهداف ایدئولوژیک؛ وگرنه حکومت نیستند، بلکه احزابی هستند که قدرت را در اختیار دارند، اما مسئولیتی برعهده نگرفته اند. به عبارت دیگر حزب نشسته در جای حاکم‌اند بدون اینکه مسئولیت‌های حاکم را تعهد کنند. فرق حکومت با حزب همین است. احزاب باید پاسخگوی اندیشه‌های خود باشند و حکومت‌ها باید پاسخگوی قدرت و ثروتی که در اختیار دارند؛ اما اگر حکومتی کشور را رها کرد و به کارهای دیگر پرداخت، حزبی است که قدرت دارد، اما پاسخگو نیست. حکومت دینی سخت باید از این آفت بپرهیزد که به تبدیل به حزب شود. برای اینکه از چنین آفتی در امان باشد باید نخستین هدف او کشورداری بر پایه اصول و تجربه‌های جهانی باشد. این هدف‌گذاری، بار ایدئولوژیک حکومت را سبک می‌کند.

محسن سلگی: با توجه به هدف کلان حکومت در رسیدن به جامعه عدل محور، به عنوان نمونه خاص، عدالت در این راستا چه جایگاهی دارد؟

تاریخچه گفتگو درباره عدالت اجتماعی به درازای تاریخ اجتماعات بشری است؛ یعنی از روزی که نخستین جامعه انسانی در روی کره زمین شکل گرفت، ضرورت عدالت اجتماعی نیز احساس شد، اما عدالت اجتماعی در هر دوره‌ای معنا و تعریفی داشت. امروزه عدالت اجتماعی را «توزیع منصفانه منابع و فرصت‌ها در میان افراد و گروه‌ها» می‌دانند. عدالت هر تعریفی داشته باشد، پایه‌های آن ثابت است. مهم‌ترین ارکان و پایه‌های عدالت عبارت‌اند از:

یک. اراده معطوف به عدالت: عدالت تنها به دست کسانی جاری می‌شود که آن را مهم‌ترین هدف خود بشمارند و در راه آن بکوشند و به هیچ عذر و بهانه‌ای در این راه واقعی ننهند. عدالت، دشمنانی دارد که برخی از آن‌ها به نظر موجه نیز می‌آیند؛ مانند برخی اهداف به ظاهر محترم. بخشی از سیاستمداران همواره عدالت را ذبح شرعی می‌کنند؛ یعنی مثلاً به این بهانه که اکنون هدفی مهم‌تر از عدالت در میان است، آن را به حاشیه می‌رانند. دشمنان اصلی عدالت، ستمکاران نیستند؛ بلکه کسانی‌اند که شعار عدالت می‌دهند، اما همواره آن را تا رسیدن به اهدافی دیگر، به تأخیر می‌اندازند، تا آنگاه که فرصت‌ها از کف می‌رود یا انگیزه‌ها سست می‌گردد. گروهی از سیاستمداران نیز عدالت را جز برای خود و گروه همسوی خود نمی‌خواهند. بدین رو، چون نوبت دیگران می‌رسد، هزار بهانه می‌آورند و مانع‌تراشی‌های بسیار می‌کنند.

دو. روشمندی: شاید مهم‌ترین رکن و پایه عدالت، روش رسیدن به آن باشد. همه یا بیشتر مردم جهان و حتی اهل سیاست، عدالت را دوست دارند و از ستم بیزارند. کیست که ظلم را ستایش کند؟

کیست که عدالت را نجوید؟ کدام سیاستمدار شعار عدالت نداده است یا هدفی غیر از عدالت را مهم شمرده است؟ چه کسی را می‌شناسید که در فضیلت عدل و رذیلت ظلم سخن نگفته باشد؟ کدام

اندیشه سیاسی شیعی، مطلقاً گفتمانی شکل‌یافته، ثابت، مستقر و اجماعی نیست. هم باورهای شیخ فضل‌الله نوری را می‌توان از این متون بیرون آورد و هم اعتقادات میرزای نائینی را و هم گفتمان آخوند خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی را و هم دیدگاه‌های آیه‌الله طالقانی را و هم اقدامات نواب صفوی را. این‌گونه نیست که یکی از آن‌ها برآمده از متون دینی باشد و بقیه برون‌داد متون اهل سنت یا وهابیت یا بهائیت یا روشنفکری عرفی

اصل اخلاقی، مهم‌تر از «حُسن عدل» و «قُبْح ظلم» است؟ همه انسان‌ها در دل آرزوی عدالت دارند و گام‌هایی نیز به سوی آن برمی‌دارند؛ اما آنچه عدالت را از دسترس انسان‌ها و جوامع دور کرده است، خطا در راه‌های رسیدن به آن است. تفاوت مکتب‌ها و گفتمان‌ها و جریان‌های سیاسی، در اصل عدالت‌خواهی نیست؛ در روش‌هایی است که برای رسیدن به عدالت پیش می‌نهند. حتی مستبدان اگر عدالت را مزاحم قدرت و خودکامگی حکومت خویش نبینند، دلیلی برای رویگرانی از آن ندارند. آنچه بیشتر منادیان عدالت را ناکام می‌کند، تنها سستی اراده آنان برای اجرای عدالت نیست؛ مهم‌تر از آن روشی است که در پیش می‌گیرند و تصویری است که

از جامعه و اقتصاد و سیاست دارند. تصور غلط از ماهیت اقتصاد، به ویرانی اقتصاد می‌انجامد؛ تصور غلط از سیاست و اقتضائات آن، جامعه را به انبار مشکلات تبدیل می‌کند. هیچ کس خواستار نابودی اقتصاد کشورش نیست؛ اما هر کسی نیز نمی‌تواند اقتصاد را در مسیر درست بپندازد.

باری، روش رسیدن به عدالت به اندازه اراده معطوف به عدالت اهمیت دارد؛ اما بیشتر مردم گمان می‌کنند که آرزو و اراده عدالت برای رسیدن به آن کافی است.

مهم‌ترین علت ناکامی در امر عدالت، خطای روشی است؛ بنابراین اگر روشی به عدالت نینجامد باید روش را تغییر داد. هر اقدامی و هر واکنشی غیر از این، افزودن ناکامی جدید بر ناکامی‌های پیشین است. ایندرا گاندی، نخست وزیر فقید هند می‌گفت: «برای رسیدن به مقصدی که تا کنون به آن نرسیده‌ایم باید از راهی برویم که تا کنون نرفته‌ایم.» یعنی وقتی راهی در پیش گرفتیم که ما را به مقصود نرساند، باید در درستی راه تردید کنیم، نه در درستی نیت‌ها و اراده‌ها. بدین رو در ارزیابی سیاست‌ها و سیاست‌مداران نباید از اهداف آن‌ها پرسید؛ بلکه باید دانست که برای رسیدن به اهداف ادعایی، چه اندازه با روش‌ها و راه‌های رسیدن به آن اهداف، آشنایی و تجربه دارند. آنچه در هر جایی می‌توان یافت، عدالت‌خواهی است؛ اما آنچه گروهی اندک از آن برخوردارند، روش‌های علمی و مجرب برای رسیدن به آن هدف بزرگ و حیاتی است. پس می‌توان گفت که عدالت بیش از آنکه در گرو گرایش باشد، در بند دانش و روش است.

بنابراین اگر عدالت هدف نخست حکومتی باشد، علی‌القاعده باید دنبال موفق‌ترین شیوه‌های اجرای عدالت باشد، نه بهترین شعارها برای عدالت. به عقیده عدالت در گرو شایسته‌سالاری است و

حکومت، مشروعیت، عدالت | گفتگو با زنده‌یاد رضا بابایی

شایسته‌سالاری در گرو تخصص‌گرایی و تخصص‌گرایی در گرو حذف فاکتورهای دیگر مانند تملق و ریا و خودی‌نمایی است.

محسن سلگی: در دسته‌بندی ناظر به نوع حکمرانی، ویژگی‌های جامعه فاسد و هم چنین حکومت فاسد یا نامشروع، در برابر حکومت مشروع چگونه است؟

با قاطعیت عرض می‌کنم که فاسدترین حکومت آن است که تعریفش از کارگزاران شایسته، کسانی باشد که خودی هستند. وقتی حکومتی گفت: شایسته کسی است که مانند من فکر کند (نه کسی که در کار خود بیشترین و بهترین تخصص را دارد) می‌دانید چه اتفاقی می‌افتاد؟ عده‌ای متملق و ریاکار که صلاحیت کارگزاری ندارد، با صدای بلند اظهار سرسپردگی می‌کنند و رشته امور را در دست می‌گیرند و... ریشه فسادها همین جا است.

محسن سلگی: در طرف دیگر ماجرا جامعه صالح و حکومت صالح از لحاظ ویژگی‌ها چطور ترسیم می‌شود؟

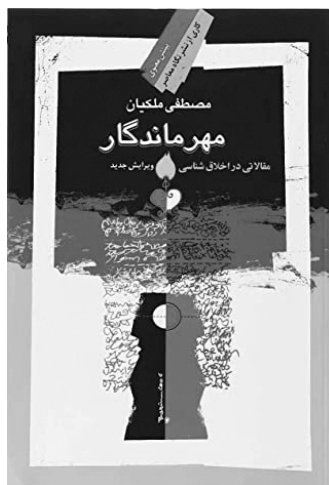
حکومت صالح، آن است که در خدمت مردم باشد، نه اینکه مردم در خدمت او باشند. حکومت صالح حکومتی است که خود را وامدار همه مردم می‌داند، نه اینکه مردم را به دو گروه طرفدار من و مخالف من تقسیم کند و بعد امکانات را به گروه اول بدهد و موانع را به گروه دوم. مردم صالح همان مردمی هستند که قرآن آنان را وصف کرده است: کسانی که عدالت را پاس می‌دارند و کینه‌ورزی نمی‌کنند و حقوق همدیگر را پایمال نمی‌کنند و آرمانی معنوی نیز دارند. مردم صالح، مردم عجیب و غریبی نیستند. برخی گمان می‌کنند که انسان صالح کسی است که صد گونه فیلتر رد شده باشد. این شیوه عجیب و غریب در دین‌داری را بسنجید با روش پیامبر اسلام (ص) که بیش

از شهادتین را برای مسلمانی لازم نمی‌شمرد. اسامه بن زید می‌گوید: در جنگ با کافری روبه‌رو شدم و بر او غلبه کردم. آن جنگجوی کافر همان‌دم به یگانگی خدا گواهی داد؛ اما من نیزه‌ام را در بدن او فرو کردم و او را کشتم. پس از جنگ، پیامبر (ص) به من گفت: آیا کسی را کشتی که به توحید شهادت داد؟ گفتم: اقرار او از بیم بود! فرمود: مگر دلش را شکافتی و دانستی که دروغ می‌گوید؟ پیامبر (ص) همچنین به تازه‌مسلمانان شهادت‌گو در کارهای بزرگ اعتماد می‌کرد؛ چنان‌که پس از فتح مکه و هنگام بازگشت به مدینه، شهر را به عتّاب بن اسد سپرد که جوانی نوزده‌ساله از بنی‌امیه بود و هم‌زمان با فتح مکه از روی ناچاری ایمان آورده بود؛ یا خالد بن ولید را که پیش از گرویدن به اسلام، مسلمانان را در جنگ احد کشته بود، فرمانده سپاه مسلمانان کرد. نیز بسیاری از کارگزاران و والیان امام علی (ع)، همان کارگزاران و والیان خلفای پیشین بودند.

• از وبسایت دین‌آنلاین

کتابخانه

سارا رضائیه



ملکیان و مهر ماندگارش

مصطفی ملکیان، زاده ۱۲ خرداد ۱۳۳۵ در شهرضای اصفهان، فیلسوف، اخلاق پژوه، مترجم و روشنفکر ایرانی است. پدرش عبدالرحیم ملکیان از عالمان و عارفان شهرضا بود که یک مجموعه اشعار با عنوان دیوان ناصح قمشه‌ای از او به یادگار مانده است.

ملکیان تحصیلات خود را تا مقطع دیپلم در شهرضا گذراند و در سال ۱۳۵۲ در رشته مهندسی مکانیک دانشگاه تبریز به ادامه تحصیل پرداخت. اما پس از مدتی دغدغه های فلسفی و کلامی باعث شد که مهندسی را رها و به سراغ رشته فلسفه برود و تحصیل در دانشگاه و حوزه را همزمان پی بگیرد. در اواخر دوره کارشناسی ارشد و در حالی که تنها یک گام تا دفاع پایان نامه ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه تهران فاصله داشت، ناگهان به دلایلی از تحصیلات آکادمیک صرف نظر کرد و در خلوت خویش به مطالعات شخصی و پژوهش پرداخت. در سال های گذشته این پیگیری مباحث اخلاقی و عرفانی و نیز پژوهش های ارزنده در حوزه علوم انسانی و فلسفه بود که نام او را بلند آوازه ساخت.

مشخصاً نظریه "عقلانیت و معنویت" که پروژه ای بیرون آمده از متن و بطن روشنفکری دینی است، از مهمترین و قابل تامل ترین نظریات اوست. پروژه ای که نشانگر تحول فکری ملکیان و حاصل گذار ۵ مرحله ای او از بنیادگرایی به مرحله عقلانیت و معنویت است و با اینکه نتیجه تراوشات فکری یک روشنفکر دینی است اما به اعتراف خود او، این نظریه از منطری متفاوت با آن چه چهره های شاخص این جریان ارائه می کنند، سخن می گوید.

این نظریه، فهم سنتی از دین در جهان مدرن را کارآمد نمی داند و فهمی جدید از معنویت را که سازگار با مولفه های مدرنیته است معرفی می کند. به طور طبیعی کارکرد دین و انتظار انسان از آن این است که ادیان باید به درد و رنج های بی پایان بشری یا به تعبیری کلی تر به زندگی ما معنا بدهند و با معنابخشی به این رنج ها، ما را از آنها برهانند و به اوضاع و احوال مطلوب برسانند. اما او معتقد است که در جهان مدرن، باید این بار سنگین را از شانه های نحیف

دین سنتی برداشت و باید رفته رفته به فهمی جدید از دین که او از آن با تعبیر معنویت یاد می کند رسید.

مقاله حاضر به بررسی کتاب "مهر ماندگار" تالیف و ترجمه مصطفی ملکیان می پردازد که در ۳۴۴ صفحه توسط نشر نگاه معاصر به بازار عرضه شد. کتابی که شامل ۱۷ مقاله با موضوع اخلاق شناسی است که عمده آنها پیش از این در نشریات تخصصی این حوزه منتشر شده بود.

ملکیان در مقدمه این اثر، اخلاقی زیستن را به پیروی از مک ایوان (Mc Ewen) یگانه راه عشق جاودانه می داند. عشقی که هم مهرورزی به خود است و هم مهرورزی به دیگران. همه ۱۷ مقاله ی گردآمده در کتاب مهر ماندگار به حوزه اخلاق شناسی که خود شامل سه زیر مجموعه ی اخلاق تحلیلی، اخلاق دستوری و روانشناسی اخلاق می شود، تعلق دارند.

به گواه نویسنده اثر، نخستین مقاله کتاب با عنوان "جغرافیای اخلاق شناسی" به اجمال هر چه تمام تر، مهمترین مباحث نظری و فلسفی در اخلاق و درباره اخلاق را احصاء و تعریف می کند، به گونه ای که دقت در محتوای این مقاله، جایگاه هر یک از ۱۶ مقاله ی دیگر را آشکار می سازد. در این نوشتار ملکیان اشاره می کند که می توان مهم ترین مباحث اخلاق را در چهار گروه عمده جای داد : ۱. اخلاق تحلیلی یا فرااخلاق، ۲. اخلاق دستوری یا هنجاری، ۳. اخلاق توصیفی و ۴. علم النفس اخلاقی.

در یکی از مهم ترین مقالات کتاب حاضر، با عنوان " درد از کجا؟ رنج از کجا؟" ملکیان با حصری استقرایی درباره ۸ رای مختلف در باب خاستگاه درد و رنج های بشری سخن می گوید. هشت رایی که هنوز هم طرفداران و مدافعان سرسختی دارد. از این ۸ رای، چهار

رای از دل سنت های دینی و چهار رای دیگر از دل رویکردهای انسان گروانه ی متاخر سربرآورده اند.

نخستین مقاله ی مهر ماندگار با عنوان "جغرافیای اخلاق شناسی" به اجمال هر چه تمام تر، مهمترین مباحث نظری و فلسفی در اخلاق و درباره اخلاق را احصاء و تعریف می کند، به گونه ای که دقت در محتوای این مقاله، جایگاه هر یک از ۱۶ مقاله ی دیگر را آشکار می سازد. ملکیان می گوید می توان مهم ترین مباحث اخلاق را در چهار گروه عمده جای داد: یک. اخلاق تحلیلی یا فرا اخلاق، دو. اخلاق دستوری یا هنجاری، سه. اخلاق توصیفی و چهار. علم النفس اخلاقی.

او در مهمترین قسمت این مقاله، از دلیلی برآمده از دنیای مدرن صحبت می کند که علت العلل رنج های بشر را "اینجایی و اکنونی نیستن" می داند. به عبارت دیگر، "حضور قلب تمام عیار نسبت به مقطع زمانی و مکانی ای که در آن قرار داریم، می تواند درد زندگی بشری را به حداقل ممکن برساند."

او در پایان این مقاله اشاره می کند که "شایسته است علت جویی دردها و رنج های آدمیان، بزرگترین دغدغه فکری هر انسان ژرفنگری باشد."

در بخشی دیگر از کتاب مهر ماندگار و در مقاله ای با عنوان "روشنفکری: نمایندگی فرهنگی یا داوری فرهنگی؟" ملکیان با دفاع از تلقی فرهنگی از روشنفکری، "بزرگترین یا یگانه مشکل جامعه را

نظام فرهنگی می داند که شهروندان جامعه به آن تعلق خاطر دارند و خود را نظراً و عملاً به آن ملتزم می دانند." او معتقد است که "روشنفکر در درجه اول ناقد مردم است و با نقد فرهنگی شهروندان جامعه خود به آنان توجه می دهد که دشمن نه فقط خانگی است، بلکه به درون یکایک آنان رخنه کرده و در آنجا سکنی گزیده است."

او در پایان این مقاله اشاره می کند که "در تلقی فرهنگی از روشنفکری، رویکرد حقیقت طلبانه مد نظر است و روشنفکر در صدد این است که هویت مردم را به ترازوی حقیقت برکشد و مولفه هایی از آن را که با حقیقت طلبی سازگاری ندارند، نفی و امحاء کند." ملکیان در آخرین مقاله از سلسله مقالات کتاب مهر ماندگار، بحث خود را با ذمّ عقیده پرستی، در مقاله ای به همین نام به پایان می برد. او که در نوشتار مورد بحث، "عقیده پرستی را بزرگترین رقیب خداپرستی می شمارد، به کسانی که دغدغه خداپرستی دارند، این انداز را می دهد که باید کاملاً مراقب این رقیب باشند، یعنی هیچ چیز را با خود خدا عوض نکنند، حتی عقیده به وجود خدا را." ملکیان در جایی از این مقاله خاطر نشان می کند که "خدا نداشتن، به مراتب بهتر از چند خدا داشتن است و توصیه می کند که وقت آن رسیده که هر یک از ما به خود بباوراند که من مطلق، کامل و مقدس نیستم و عقیده من از آن سنخ داشته هایی نیستند که باید به هر قیمتی و با هر هزینه ای نگهشان دارم، بلکه تا زمانی ارزش نگه داشتن دارند که نسبت به نقائص شان رجحان استدلالی داشته باشند."

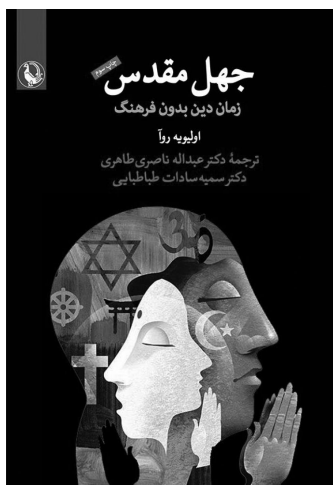
پیر بیراه نیست اگر بگوییم راوی این سخنان خود تلاش کرده از کسانی باشد که حقیقت طلبی و نفی عقیده پرستی را چراغ راه خود ساخته اند. او نزدیک به سه دهه است که مخاطب خود را از تغییرات

احوال خویش آگاه کرده و با خود همراه ساخته است. "تغییر اندیشه ای که هر چند از سر حقیقت طلبی بوده و نه مد روز"، اما حتی برای ثانیه ای رنج انسان امروز را از یاد نبرده است. مصطفی ملکیان،

**ملکیان در آخرین مقاله از کتاب مهر ماندگار، عقیده پرستی را
بزرگترین رقیب خداپرستی می شمارد، به کسانی که دغدغه
خداپرستی دارند، این انذار را می دهد که باید کاملاً مراقب این
رقیب باشند، یعنی هیچ چیز را با خود خدا عوض نکنند، حتی
عقیده به وجود خدا را. به باور او خدا نداشتن، به مراتب بهتر از
چند خدا داشتن است.**

فیلسوف و روشنفکری است که بارها و به دفعات از تقلیل مرارت آدمیان سخن گفته و به حق حاصل عمر و سرمایه فکری خویش را در تبیین این راه به عالم تفکر عرضه نموده است. او بارها با تاکید بر اینکه: "من نه دل نگران سنتم، نه دل نگران تجدد، نه دل نگران تمدن، نه دل نگران فرهنگ و نه دل نگران هیچ امر انتزاعی از این قبیل، من دل نگران انسان های گوشت و پوست و استخوان داری هستم که می آیند، رنج می برند و می روند." و بدون افتادن در دام مجیزگویی و فریب مردم، که آن را از خیانت های آشکار روشنفکران در طول تاریخ می داند، برای تقلیل مرارت و تقریر حقیقت تلاش کرده است. با اینکه فهرست آثار تألیفی مصطفی ملکیان لیستی بلند بالا نیست. اما "مهر ماندگار" جایگاهی رفیع در میان آنها دارد. کتابی که در میانه

ی زندگی مدرن، سعی در بازشناسی حلقه گمشده اخلاق، به انسان عاصی از این همه بی معنایی را دارد. معنای زندگی، همان که از دید آلبر کامو، فوری و فوتی ترین پرسش و مساله است.



جهل مقدس؛ زمان دین بدون فرهنگ

اولیویه روآ، اسلام‌شناس فرانسوی، نویسنده کتابی است که با نام «جهل مقدس، زمان دین بدون فرهنگ» با ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه‌سادات طباطبائی و به همت انتشارات مروارید در ایران منتشر شده است.

نویسنده که در دو رشته فلسفه و علوم سیاسی تحصیل کرده، مدت ها در میان قبایل افغان و در سرزمین افغانستان زندگی کرده و همین به او امکان داده تا افغانستان را زادگاه مناسبی برای «جنبش های جهادی» بداند. اولیویه روآ بر این باور است که اسلام رادیکال در این منطقه ربطی به دین و شعائر دینی ندارد و جهادی‌های

تکفیری الزاما مذهبی نیستند و انتخاب مذهبی آن‌ها یک گرایش ابزاری برای شورش است. از نظر روآ افراطی‌های جهادی، اسلام اخلاقی را صرفا یک ایدئولوژی سیاسی می‌دانند تا یک مذهب و البته تاکید می‌کند ساحت اسلام را باید از اتهام به یک «آئین کهنه پرستی» مبرا دانست. کتاب «چهل مقدس» همین رویکرد را علاوه بر اسلام در مورد مسیحیت صادق می‌داند و معتقد است که در هر دو مذهب، زمانی که دین و فرهنگ تعامل نداشته باشند، بنیادگرایی شکل می‌گیرد.

مترجمان در بخشی از مقدمه آورده‌اند: جوهر اصلی کتاب چهل مقدس درباره اشکال جدید بنیادگرایی است؛ شکل‌هایی که به علم، فرهنگ، الهیات و روند جهانی‌شدن بی‌اعتناست و درباره این که تاثیر جهانی شدن و دین بر یکدیگر به عنوان یک واقعیت باعث فرار بنیادگرایی از فرهنگ و خلاصه کردن دین در تعبد شده است. خطر روزافزونی که تعامل ضروری دین و فرهنگ را نادیده می‌گیرد و عدم سازگاری آن دو خصومت میان این دو مقوله را دامن زده است. نویسنده می‌گوید هر چه «سخت اعتقاد» باشیم که کمتر می‌خواهیم بدانیم. آن جاست که دین به ایمان تقلیل می‌یابد و البته اعتراض او نه به دین که به انواع تعصب دینی است. از نظر او تقلیل دین به ایمان همان چهل مقدس است. دغدغه نویسنده تعالی جهان است با تکیه بر این اصل که دین بدون تعامل با ساختارهای اجتماعی و فرهنگی در حوزه خصوصی یعنی ایمان شخصی رشد نمی‌کند و در جهان طرفدار عمده پیدا نمی‌کند. در جهان مسیحیت، کاتولیک‌های تبشیری هستند که به فرهنگ‌ها توجه ندارند و آن‌ها را شرکت‌آلود می‌دانند.

اولیویه روآ معتقد است که سکولاریزاسیون و جهانی‌سازی، ادیان را مجبور به گسست از فرهنگ کرده و دین خود را مستقل از فرهنگ تعریف می‌کند. البته تاکید می‌کند هر چند دین (مسیحیت) بیش

اولیویه روآ، اسلام‌شناس فرانسوی، در دو رشته فلسفه و علوم سیاسی تحصیل کرده، مدت‌ها در میان قبایل افغان و در سرزمین افغانستان زندگی کرده و همین به او امکان داده تا افغانستان را زادگاه مناسبی برای «جنبش‌های جهادی» بداند. او بر این باور است که اسلام رادیکال در این منطقه ربطی به دین و شعائر دینی ندارد و جهادی‌های تکفیری الزاما مذهبی نیستند و انتخاب مذهبی آن‌ها یک گرایش ابزاری برای شورش است. او همین را علاوه بر اسلام در مورد مسیحیت صادق می‌داند و معتقد است که در هر دو، زمانی که دین و فرهنگ تعامل نداشته باشند، بنیادگرایی شکل می‌گیرد.

از گذشته به چشم می‌آید؛ اما غالبا از اصل خود منحرف شده است. برای سازگاری با جهانی شدن سخن «همه یا هیچ» در حوزه دینداری پذیرفته نیست. نویسنده این کتاب معتقد است برای مبارزه با طرد دین در جامعه باید میان دین و فرهنگ پیوند زد و این معضل اصلی بسیاری از جوامع دینی است. به عبارت دیگر اگر به چیستی فرهنگ دینی پاسخ ندهیم باید انتظار دو پدیده باشیم: یکی غلبه جهل مقدس و دیگری روند رو به افزایش نوکیشی. نوکیشان فرهنگ زدایی از دین را نمایندگی می‌کنند و بحث و مجادله «الهیاتی» را بر

نمی‌تابند و البته نویسنده مدعی است در صورت تلاش برای فرهنگ زدایی، انگیزش اصلی دین از بین می‌رود و از لذت فرهنگ به عنوان دستاورد بشر گریزی نیست. فرهنگ شرط بقای حیات بشر است. او می‌گوید دین جهانی باید به چهار عنصر اصلی توجه کند، نشانه‌های دینی مثل شعائر و مناسک، هنجارها مثل معیارهای اخلاقی، تدین و ایمان جاری در زندگی و تئوری‌های الهیاتی و استدلال‌های عقیدتی.

مترجمان در بخش دیگری از مقدمه آورده‌اند که اولیویه روآ بر اساس تجارب مشاهده‌گرایانه خود در جهان معتقد است بعد از یازده سپتامبر ۲۰۰۱ میلادی برخی از دولت‌ها و نهادها، آگاه یا ناخودآگاه به سوی سکولاریزاسیون گام بر می‌دارند و معتقدند خشونت نه از برخورد تمدن‌ها؛ بلکه از عقب‌نشینی هویت فرهنگی در برابر دین نشئت می‌گیرد. به عبارت دیگر اگر فرهنگ نقش سازنده هویت را از دست داد و فقط ایمان هویت ساز شد و «دین» از هر ارجاع فرهنگی کناره گرفت و نشانه‌های دینی از بستر اجتماعی جدا شد، «ایمان اجتماعی» سست و تضعیف می‌شود و از آن پس دینی، تقویت می‌شود جدا از فرهنگ و نهادی که خود مسبب آن بوده، مثل کلیسا در جهان مسیحیت، ناخواسته خود مروج سکولاریزاسیون می‌شود و از سوی دیگر، فرهنگ ریشه‌های دینی خود را از دست می‌دهد و این نه از سر ستیزه با دین که از جهل سرچشمه می‌گیرد. این جاست که مردم از ظواهر دین استفاده می‌کنند؛ اما دین را نمی‌شناسند و زمانی که دین از سوی فرهنگ فراموش شد، فقط «اعمال صالح» خاتمه نمی‌پذیرد؛ بلکه فرهنگ ارزش‌ها و هنجارهای جدید را تعریف می‌کند که با آنچه در دین سراغ داریم متناقض است. جدایی از فرهنگ دینی و آنچه را که به عنوان عقیده مسلم به مردم تحمیل شده است، فریاد می‌زند.

این اثر در دو بخش، هفت فصل، یک مقدمه و یک مؤخره تألیف شده است. عنوان بخش اول «فرهنگ‌آمیزی دین» است و عنوان بخش دوم «جهانی‌شدن و دین». عناوین فصل‌های آن به ترتیب عبارت است: ۱) مواجهه دین و فرهنگ ۲) از تمدن تا تکثرگرایی فرهنگی ۳) دین، نژاد، ملت ۴) دین و فرهنگ: گسست ۵) بازار آزاد یا سیطره به واسطه بازار ۶) بازار دینی ۷) یکسان‌سازی سبک دینی. کتاب با پاورقی مترجمان به پایان می‌رسد که بخش‌هایی از آن بیشتر به نظر می‌رسد برای حل مشکل صدور مجوز کتاب نوشته شده؛ زیرا بدون پاره‌ای از توضیحات و اعلام برائت‌ها در پاورقی، قابل درک است اگر کتابی که شکست اسلام سیاسی در مواجهه با سکولاریسم را روایت می‌کند از فیلتر ممیزی وزارت ارشاد نگذرد!