

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقد و بازاندیشی گفتمان دینی

مجموعه مقالات سمینار علمی و فرهنگی
بزرگداشت مهندس بازرگان

بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان

نقد و بازاندیشی گفتمان دینی

مجموعه مقالات سمینار علمی و فرهنگی
بزرگداشت مهندس بازرگان

□ بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان

• ویراستار: مرتضی کاظمیان

• حروف چینی و صفحه آرایی: خدیجه امیدوند

• طراح جلد:

• لیتوگرافی:

• چاپ:

• صحافی:

• شمارگان:

• چاپ اول: ۱۳۸۵

• نشانی:

• تلفن:

• شابک:

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۵.....	پیشگفتار بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان
۷.....	خیر مقدم و افتتاحیه سمینار
۱۱.....	روشنفکری دینی، معنویت و رهایی (سیدهاشم آقاجری)
۲۱.....	جایگاه حقوق بشر در گفتمان دینی (محمد بسته‌نگار)
۴۱.....	مهندس در نقش مدیر (محمدحسین بنی‌اسدی)
۶۵.....	بازنگری گفتمان روشنفکری دینی (علی پایا)
۹۱.....	آسیب‌شناسی گفتمان دینی «واقعاً موجود» (محمدرضا تاجیک)
۹۹.....	بنیادگرایی، اسلام فوییا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول (غلامعباس توسلی)
۱۲۳.....	دین‌داری و دین‌گریزی (سید محمد مهدی جعفری)
۱۳۳.....	نقد و بازاندیشی گفتمان دینی (عزت‌الله سبحانی)
۱۴۱.....	روش تفکر از حلقه مفقوده‌های امروزین گفتمان دینی (هدی صابر)
۱۵۵.....	نقد و بازاندیشی گفتمان دینی (علی طهماسبی)
۱۶۳.....	شناخت‌شناسی و خط مشی‌گذاری عمومی (علی‌رضا علوی تبار)
۱۷۱.....	مسئله سنت‌گرایی با اصول‌گرایی (مقصود فراستخواه)
۱۹۳.....	بازبینی نقل با معیار عقل (احمد قابل)
۲۱۳.....	سنجش سیر تکوینی آیات در باب آزادی (حاتم قادری)
۲۲۹.....	بحران دین‌داری و آسیب‌شناسی آن در جامعه ایرانی (علی قاسمی)
۲۵۵.....	بازگشت به فهم فرهنگی از مقوله دین (محمد جواد غلامرضا کاشی)
۲۷۵.....	فلسفه استقلال نهاد دین، دانش، هنر و ادبیات از دولت (سیدعلی محمودی)

۴	مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
۲۹۹	دین بی اخلاق ، دین داری زمانه ما (محمد جواد مظفر).....
۳۰۵	میزگرد و پرسش و پاسخ روز دوم.....
۳۱۳	نمایه.....

به نام خدا

پیش‌گفتار

همزمان با یازدهمین سال درگذشت زنده‌یاد مهندس مهدی بازرگان ، به منظور بزرگداشت این رجل فرهنگی و نیز در جهت تداوم و تعمیق تلاش‌های فکری- فرهنگی و اندیشه‌ورزی‌های دینی آن متفکر مصلح که خود از پیشگامان روشنفکری دینی ایران است ، سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی ، در روزهای سه‌شنبه و چهارشنبه ۲۷ و ۲۸ دی‌ماه ۱۳۸۴ در تالار کتابخانه حسینیه ارشاد برگزار گردید. این سمینار با فراخوان بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان و کوشش دوستان و همفکران ایشان و نیز همراهی جمعی از صاحب‌نظران و اندیشمندان انجام پذیرفت. از میان مقالات دریافت شده ، ۱۶ مقاله در جلسات سمینار ارایه و برای دو مقاله‌ی منتخب دیگر فرصت ارایه فراهم نگردید . اکنون خوشوقتیم که این مقالات با همکاری سخنرانان و نویسندگان آنها و جهت استفاده‌ی بیشتر علاقه‌مندان و اهل مطالعه و پژوهش ، و به‌ویژه آن دسته از هموطنانی که پیگیر مباحث «روشنفکری و گفتمان دینی» هستند ، به شرح عناوین زیر به صورت کتاب حاضر ، آماده‌ی انتشار گردیده است :

۱. روشنفکری دینی، معنویت و رهایی
۲. جایگاه حقوق بشر در گفتمان دینی ،
۳. مهندس در نقش مدیر
۴. بازنگری گفتمان روشنفکری دینی
۵. آسیب‌شناسی گفتمان دینی «واقعاً موجود»
۶. بنیادگرایی ، اسلام فوییا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول

۷. دین‌داری و دین‌گریزی
۸. گفتمان دینی، پیشینه، کارنامه و آینده
۹. روش تفکر از حلقه مفقوده‌های امروزین گفتمان دینی
۱۰. نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
۱۱. شناخت‌شناسی و خط‌مشی‌گذاری عمومی
۱۲. مسأله سنت‌گرایی با اصول‌گرایی
۱۳. بازبینی نقل با معیار عقل
۱۴. سنجش سیر تکوینی آیات در باب آزادی
۱۵. بحران دین‌داری و آسیب‌شناسی آن در جامعه ایرانی
۱۶. بازگشت به فهم فرهنگی از مقوله‌ی دین
۱۷. فلسفه استقلال نهاد دین، دانش، هنر و ادبیات از دولت
۱۸. دین‌بی‌اخلاق، دین‌داری زمانه‌ی ما

بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان لازم می‌داند از همه‌ی عزیزانی که در برپایی و اجرای موفق این سمینار و نیز آماده‌سازی این مجموعه تلاش کرده‌اند، به‌خصوص از برادران گرامی جناب آقای سیداکبر بدیع‌زادگان، مدیرعامل بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان؛ جناب آقای محمدحسین بنی‌اسدی، مسئول کمیته تحقیقات بنیاد؛ جناب آقای مرتضی کاظمیان، مدیر اجرایی سمینار؛ و نیز جناب آقای ناصر میناچی، مدیریت محترم حسینیه ارشاد؛ تشکر و قدردانی نماید.

بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان

خیر مقدم و افتتاحیه سمینار

دکتر محمدحسین بنی‌اسدی

ابتدا خدمت استادان و پژوهشگران عزیز، خواهران و برادران گرامی و همه‌ی حضار محترم سلام عرض می‌کنم. از طرف بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان به شما خوش آمد می‌گویم و از اینکه دعوت ما را پذیرفتید و در این سمینار شرکت کردید تشکر می‌کنم. به مناسبت اینکه بین دو عید بزرگ اسلامی و شیعی قرار گرفته‌ایم (یکی عید سعید قربان و دیگری عید سعید غدیر خم) به همگی تبریک می‌گویم، مخصوصاً که این دو عید می‌تواند الهام‌بخش این سمینار باشد.

عید اول (عید قربان) مربوط می‌شود به امتحان بزرگ حضرت ابراهیم؛ امتحان خلوص و ایمان، و تذکری برای ما که جملگی در معرض امتحان‌های بزرگ الهی هستیم. ان شاء الله بتوانیم همان‌طور که حضرت ابراهیم از آن امتحان بزرگ با موفقیت خارج شد، ما هم از امتحان‌ها سر بلند خارج شویم.

عید دوم (عید غدیر) هم مربوط می‌شود به حقانیت و عدالت حضرت علی (ع)؛ کسی که الگوی زنده‌ی اسلام است و می‌تواند امروز معیار محکمی باشد برای راهنمایی، و هم‌چون چراغی باشد فراروی ما برای طی نمودن راه درست.

ابتدا چند کلمه‌ای در معرفی بنیاد فرهنگی مهندس بازرگان عرض می‌کنم. این بنیاد بعد از درگذشت آن مرحوم، با سه هدف اصلی، در سال ۱۳۷۴ تشکیل شد:

یکی، جمع‌آوری و تنظیم و انتشار آثار آن مرحوم است که تاکنون توانسته‌ایم بیش از ۴۰۰ اثر را جمع‌آوری کنیم. این آثار به تدریج تنظیم و چاپ شده و می‌شود. از ۳۰ مجموعه آثاری که پیش‌بینی شده، تاکنون ۸ جلد چاپ شده است؛ لازم است اشاره کنم که علاوه بر این، بنیاد تاکنون حدود ۲۰ جلد کتاب دیگر را در این راستا چاپ و منتشر کرده است.

هدف دوم بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان این است که بتواند همان راه شادروان بازرگان را دنبال کند، راهی که در ارتباط با هماهنگی دین و علم، و دین و آزادی است. در این زمینه قرار است که آثار آن مرحوم هم نقد و هم تدوین گردد. هم‌چنین با این نگرش، در زمینه‌ی مسایل اجتماعی موجود، تحقیقاتی انجام شود. بررسی مسایل واقعی که حل آنها برای جامعه واقعاً مفید است، در برنامه‌ی بنیاد فرهنگی بازرگان قرار دارد. امیدواریم به خواست خداوند و با همکاری محققان و پژوهشگران بتوانیم نسبت به حل این مسایل، یک کار گروهی انجام دهیم.

هدف سوم بنیاد این است که از هر نوع تحقیق و پژوهش اجتماعی که به حل مسایل و رفع مشکلات جامعه‌ی ایران کمک کند، حمایت نماید. کمیته‌ی تحقیقات بنیاد که مسئولیت انجام این سمینار را هم به عهده دارد، برنامه‌ی نسبتاً جامعی را برای تحقیقات تهیه کرده است که ان‌شاءالله با همکاری علاقه‌مندان و محققان اجرا و محقق شود و مسایل به‌طور سیستماتیک و منظم مورد بررسی قرار گیرد.

اما راجع به این سمینار؛ به‌طور مختصر باید عرض کنم، هدف این سمینار توجه دادن و تمرکز بر بحران بزرگی است که ملت ما با آن مواجه است و آن بحران اخلاق است. رسالت دین، این است که بتواند سطح اخلاقی جامعه را ارتقاء دهد. پیامبر گرامی ما می‌فرماید: «إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»؛ یعنی هدف بعثت پیامبر اسلام این بوده که بالاترین ارزش‌های اخلاقی را که به‌وسیله پیامبران دیگر هم معرفی و تعلیم داده شده است، تکمیل و تمام کند. اگر دین به کار اعتلای اخلاق نیاید، کارکرد یا وظیفه و نقش ارزش‌مندتری نخواهد داشت. هدف اصلی و نقش اصلی دین این است که اخلاق جامعه و انسان را اعتلاء ببخشد؛ ما امروز می‌بینیم که متأسفانه ارزش‌های اخلاقی (از جمله اعتماد عمومی)، بسیار تنزل پیدا کرده است و ما واقعاً در معرض انحطاط و بحران اخلاقی هستیم؛ مخصوصاً در ارتباط با جوانان، شاهد نوعی دین‌گریزی و دین‌ستیزی یا بی‌تفاوتی نسبت به دین هستیم. هدف این سمینار این است که اولاً مسایلی را که ما با آنها مواجه هستیم به عنوان مسایل دینی و اخلاقی و اجتماعی، بهتر بشناسیم و بتوانیم وضعیت را بهتر ارزیابی کنیم و به این سؤال‌ها پاسخ بدهیم که امروز، جایگاه دین کجاست؟ وضعیت دین‌داری ملت ما چیست؟ ضمن این‌که بهتر به آسیب‌شناسی دین در جامعه‌ی خودمان پردازیم و

مهم‌ترین مسایل را لااقل درست تعریف کنیم. در مرحله‌ی دوم، هدف سمینار این است که تحلیل کنیم و بگوییم که علت پیدایش این وضعیت چیست، و چرا ما از نظر دین و اخلاق به اینجا رسیده‌ایم؛ و در مرحله‌ی سوم هدف این است که بتوانیم جایگاه مطلوب دین و اخلاق را در جامعه‌ی امروز، در عصر معاصر و در زمان معاصر ترسیم کنیم و بگوییم که دین باید چه جایگاهی داشته باشد و چه نقشی را ایفا کند. و نهایتاً راه‌حل‌های اصولی ارائه بدهیم که بتواند این مسایل را حل کند یا تخفیف دهد یا حداقل کنترل کند که وضعیت از این بدتر نشود. بنیاد فرهنگی مهندس بازرگان امیدوار است سمینار حاضر در جهت این اهداف گام‌های مفیدی بردارد.

من به‌طور خاص از پژوهشگران و استادان عزیزی که دعوت ما را پذیرفتند و به این سمینار مقاله دادند، بسیار تشکر می‌کنم. امید است که همکاری این دوستان و پژوهشگران با بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان ادامه پیدا کند، و ان‌شاءالله ما بتوانیم برنامه‌ی نسبتاً جامعی را که برای اصلاح و بهبود فرهنگی جامعه خودمان و به‌لحاظ تحقیقاتی که پیش‌بینی کرده‌ایم، با همکاری این دوستان به نتیجه برسانیم.

امیدوارم، ایام ارزش‌مندی که ما در آن قرار گرفته‌ایم، الهام‌بخش این سمینار باشد و بتوانیم با توجه به آموزه‌های عید غدیر و عید قربان، مطالبی را مطرح کنیم که در جهت حل مسایل اخلاقی و دینی مملکت مان باشد، و خداوند هم به ما کمک کند که بتوانیم در این راستا درست بیاندیشیم و دستاورد خوبی از این سمینار داشته باشیم.

روشنفکری دینی ، معنویت و رهایی

دکتر سید هاشم آقاجری

۱

«روشنفکری» در مفهوم مورد نظر این نوشتار ، از دو مؤلفه‌ی «نقد» و «رهايي» جدایی‌ناپذیر است و از اینرو سه تیپ روشنفکر ، دانش‌مند و سیاست‌مدار را باید از یکدیگر بازشناخت. درحالی‌که «دانش‌مند» با عرصه‌ی «تئوریک» سر و کار دارد، نظرورزی می‌کند و دغدغه‌ی حقیقت دارد، و «سیاست‌مدار» در حیطه‌ی «پراتیک» می‌کوشد و دل مشغول سیاست و سلطه است، کنش روشنفکرانه ، کنش تئوریک-پراتیک است و با دو عرصه‌ی نظریه و پراکسیس تعریف می‌شود. روشنفکر ضمن اینکه دغدغه‌ی حقیقت دارد، با ابزار نقد، به کنش معطوف به تغییر و رهایی می‌پردازد ؛ او نه هم‌چون دانش‌مندان و فیلسوفان، تنها دست‌اندرکار «تفسیر جهان» است و نه مانند سیاست‌مداران «تغییر» بدون تفسیر و مبتنی بر سلطه را رصد می‌کند. تفسیر انتقادی و تغییر معطوف به‌رهایی دو رکنِ رکنِ روشنفکری است و به‌همین سبب روشنفکر تئوریک و روشنفکر پراتیک لازم و ملزوم یکدیگر و جدایی‌ناپذیرند، هر چند که در تاریخ روشنفکری گاه وزن مخصوص این و گاه ثقل و گرانیگاه آن سنگین‌تر شده و می‌شود.

در این میان روشنفکری دینی اما، روشنفکری توحید و فلاح، نفی و رهایی و نقد همواره و پیوسته‌ی خدای گانگی و بت‌وارگی همه چیز است. شعار اصلی و بنیادی پیامبر و مبنا و سمت‌گیری نهایی او که در سه سال نخست بعثت‌اش به طور متراکم و مستمر، و پس از آن تا هجرت و وفاتش به گونه‌ای عملی و تاریخی، متناسب با سطح تکامل مرحله‌ای فضا- زمان (space - time) دوران خود آن را دنبال کرد: «قولوا لا

۱۲ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی

اله الا الله تفلحوا»؛ نفی- اثبات- فلاح؛ اما اثباتی که در ذات خود چیزی جز نفی مداوم مطلق‌ها و مطلقیت‌ها نبوده است و نیست چرا که هر آنچه در ذهن و عین بشری مطلق گردد، نه الله، که الهه‌ها و بت واره‌های شرک است. هر آنچه را که بشر «خدا» بپندارد، عین بت است و توحید چیزی جز نفی بت در صور و اشکال‌گوناگون طبیعی، ذهنی، عینی و تاریخی نیست. نقد، نفی در نفی و رهایی گوهر آن شعار است. مؤلفه‌ی نقد در روشنفکری دینی، آن را با نقد در سه حوزه درگیر می‌کند: نقد معرفت دینی (معرفت و قرائت واقعاً موجود از دین)، نقد سلطه (سیاست، و سلطه‌ی سیاسی و نهادی)، و نقد جامعه و فرهنگ. روشنفکری دینی به دلیل تعلقات و دغدغه‌های دینی‌اش از یک سو، و به سبب منطقی نقد و تحول و تغییر اجتماعی (جامعه دینی) از سوی دیگر، پیوسته با دین، چه در بعد متن‌شناسانه و معرفت‌شناختی و چه در وجه جامعه‌شناسانه و نهادی آن مرتبط است. نقد و رهایی مبتنی بر دین، معنویت و عقلانیت، در یک جامعه‌ی دینی، روشنفکر دینی را در برابر دین در هیأت سلطه و نهاد، به نظریه‌پرداز و کنشگر دین به منزله‌ی هژمونی و نهضت تبدیل می‌کند. روشنفکر دینی، در دین، نه به عنوان دین‌داری نهادی برای سلطه بلکه به مثابه راه و روش برای رهایی بشر می‌نگرد، رهایی درونی و بیرونی، فردی و جمعی، ذهنی و عینی، معراجی (روحی و استعلایی) و اسرائی (اجتماعی و تاریخی).

۲

در تاریخ صد ساله روشنفکری و به ویژه روشنفکری دینی از آغاز تا انقلاب اسلامی سه دوره و نسل یا سه پارادایم و روشنفکری دینی را می‌توان از یکدیگر تفکیک و بازشناسی کرد که به ترتیب نمایندگان برجسته آن عبارتند از: سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مهندس مهدی بازرگان و دکتر علی شریعتی. البته این سه دوره یا پارادایم به‌نحو زمانی و طولی قابل جداسازی نیستند و می‌توان همپوشانی‌ها، تداخل‌ها و تداوم‌هایی را از هر یک از دوره‌ها و پارادایم‌های پیشین در مراحل پسین مشاهده کرد اما سخن بر سر پارادایم یا سرمشق غالب و مسلط در هر یک از آن نسل‌ها و دوره‌هاست. سیدجمال‌الدین، نماینده‌ی نقد مسلمانان و جوامع اسلامی، نقد سیاسی و سلطه‌ی استعماری و استبدادی بر ایران و دیگر کشورهای مسلمان است؛ مهندس بازرگان ضمن نقد ایرانیان و مسلمانان، نماینده‌ی نقد علمی دین و دفاع از

روشنفکری دینی، معنویت و رهایی ————— ۱۳

آن با اتکاء به عقل و منطق پوزیتیویک به شمار می‌رود؛ و بالاخره دکتر شریعتی با شعار «عرفان، برابری، آزادی» نماینده‌ی نقد فکری و رهایی وجودی و اجتماعی با تکیه بر عقل ارتباطی، هرمنوتیکی و دیالکتیکی تاریخی است. با شریعتی است که روشنفکری دینی به بارزترین شکلی با دو مؤلفه نقد و رهایی در هم می‌آمیزد. تظن به این هسته‌ی سخت (core) پروژه‌ی شریعتی است که ما را از تقلیل‌گرایی‌های غرض‌ورزانه یا غافلانه و درغلتیدن به‌وادای غلط‌خوانی‌ها و عوضی‌گرفتن‌های عوارض و پوسته‌های ناگزیر مرحله‌ای-تاریخی به جای خوانش مبنایی و معطوف به گوهر درونی اندیشه‌ی شریعتی بازمی‌دارد. تمیز روح از پوست و روده، پایدار از ناپایدار، منطق درونی و دینامسیم پروژه از برخی شکل و شمایل‌ها، محتوا از فرم، مبادی و غایات از آلات و ابزار، شرط خوانش وفادار و نخستین ضرورت یک متدولوژی علمی در بازشناسی تاریخ اندیشه‌ها و اندیشه‌ورزان محسوب می‌شود. دین در پروژه روشنفکری دینی شریعتی عمق وجودی، معنوی و اگزیستانسیال پیدا می‌کند و نقد و رهایی، با اتکاء به عقل انتقادی، ارتباطی و هرمنوتیکی سویه‌ای دیالکتیکی و تاریخی می‌یابد. از آن پس، هرگونه روشنفکری دینی، بدون رویکرد تاریخی، گونه‌ای عقیم و منصرف از نقد رهایی بخش است.

۳

روشنفکری دینی پدیده‌ی حضور دین در دوران مدرن و حاصل یا واکنش به گسست اپیستمولوژیکی است که در عرصه‌ی معرفت دینی متعلق به پارادایم پیشامدرن با پارادایم مدرن به‌وجود آمده است. تعارضات ناشی از تحولات تاریخی و معرفتی عصر و پارادایم پیشامدرن به دوران مدرن، هم علت و هم دلیل روشنفکری دینی است و پروبلماتیک روشنفکری دینی نیز در مواجهه با همین گذار و گسست شکل گرفته است و می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت، پروبلماتیک مشترک همه‌ی مراحل پروژه‌ی روشنفکری دینی، بلکه کل دین‌داری در عصر حاضر دوگانه‌ی مدرنیت و سنت و یا به تعبیر مشخص‌تر دوگانه‌ی عقل و وحی است. نحوه‌ی مواجهه با این دوگانه و چگونگی برقرارکردن نسبت میان عقل و امر مدرن با وحی و امر دین است که صورت‌ها و گفتمان‌های گوناگون دینی را در دوران کنونی تعیین می‌کند.

این سخن اما بدان معنا نیست که در کل تاریخ پیشامدرن، دین و اندیشه دینی از هر گونه تنش و چالش برکنار بوده و دین‌داری در آن دوران کلیتی منسجم و یکپارچه را تشکیل می‌داده است. دوگانه‌ی عقل و وحی و به نحو مشخص فلسفه و دین، در پیش از عصر کنونی و در قرون نخستین اسلامی و پس از آشنایی و مواجهه‌ی اندیشه اسلامی با فلسفه یونانی نیز پروبلماتیک مسلط بر نظریات کلامی، عرفانی، فلسفی، فقهی و اخلاقی به ویژه سده‌های دوم تا هفتم هجری تمدن اسلامی به شمار می‌رفته است.

برقراری نسبت میان وحی با عقل یا دین با فلسفه در آن دوران را می‌توان زیر سه سرمشق یا رویکرد طبقه‌بندی کرد: ۱- تفریق و تضاد ۲- تلفیق و وحدت ۳- توفیق و تلائم و هماهنگی یا حداقل نفی ناسازگاری میان آنها. صاحبان رویکرد تفریقی به رابطه‌ی تضاد و همبستگی منفی دین و فلسفه قایل بوده و آن دو را نافی یکدیگر می‌دانسته‌اند. هر چند که این‌گونه متفکران (اعم از متکلمان، متصوفان و عارفان، فیلسوفان و حکیمان، محدثان و فقیهان و عالمان علم اخلاق) از نظر شدت و خفت میزان استقلال و تضاد دین و فلسفه بر روی طیفی حداقلی تا حداکثری قابل شناسایی و مطالعه هستند؛ اما در میان خود، با دو موضع و سمت‌گیری، قابل تقسیم به دو جریان در عین حال متضاد با یکدیگر هستند؛ جریانی که از موضع دفاع از وحی و دین، منطق ایمانی را اثبات و منطق یونانی را نفی کرده و می‌کوشیده است تا برای حفظ دین و اصالت آن به کسر ظاهر فلسفه پردازد و بی‌بنیادی و بطلان مبانی و دعاوی آن را اثبات کند؛ نماینده‌ی برجسته این جریان امام محمد غزالی^۱ است. و جریان مقابل که به مقابله با ادیان و نبوت‌ها برخاسته و از مقام مستقل و مستغنی از دین عقل و فلسفه دفاع می‌کرده و ایمان و پیروی از ادیان و پیامبران را مانع سعادت بشری می‌دانسته است؛ نماینده‌ی بارز این دیدگاه در تاریخ تمدن اسلامی حکیم و دانش‌مند معروف محمدبن زکریای رازی است.^۲ این هر دو جریان فکری بر تضاد و

۱. «المنقذ من الضلال» و «تهافت الفلاسفه» نشان‌دهنده‌ی برخی از کوشش‌های او در این زمینه است. برای زندگی و اندیشه‌های غزالی بنگرید به: جلال‌الدین همایی، غزالی نامه / عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه / آدام متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری / دکاتور عبدالرحمان بدوی، مؤلفات الغزالی.

۲. برخی از آثار او که نمایانگر چنین مساهمت‌هایی است عبارتند از:

«فی النبوت»، «حیل المتنبین» معروف به مخاریق الانبیاء، «رسائل فلسفیه». برای زندگی، آثار و افکار رازی بنگرید به: ابن ندیم، الفهرست / پول کراوس، رسائل فلسفیه‌ی محمدبن زکریا / قفطی، اخبار الحکما / ابن ابی‌اصیبه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء.

ناهمخوانی دین و فلسفه اتفاق نظر داشته‌اند با این تفاوت که آن، دین را اثبات و فلسفه را نفی می‌کرده است، و این، از فلسفه دفاع و به نفی وحی و نبوت می‌پرداخته است. رویکرد تلفیق، ترکیب و وحدت، با توجه به نسبت‌های شدید و ضعیف وحدت دین و فلسفه از دیدگاه صاحبان آن، به طور مشخص با نخستین فیلسوف به مفهوم مصطلح کلمه در تمدن اسلامی یعنی یعقوب بن اسحاق کندی در اواخر سده دوم و سده سوم هجری آغاز شده، توسط فارابی و بوعلی سینا ادامه یافته و با متفکران اخوان الصفا و حکیمان و متکلمان اسماعیلی از قبیل حمیدالدین کرمانی، ابوحاتم رازی، ابویعقوب سجستانی به اوج خود رسیده است. اینان می‌کوشیدند مکتب‌های مختلف ارسطویی، افلاطونی و نوافلاطونی را با یکدیگر از یک سو و با دین از سوی دیگر تلفیق کنند؛ و بر آن بودند که حکیمان و پیامبران با دو روش و زبان مختلف، درصدد بیان حقیقت واحدی بوده‌اند؛ مقصدشان یکی است هر چند راه و روش‌شان متفاوت بوده است؛ گوهر فلسفه یا حکمت با گوهر دین و وحی وحدت دارد؛ سیر و سلوک عقلی و دینی یا فلسفی و روحانی آنان نیز صرف نظر از روش‌های مشابهی یا اشراقی باطنی و تأویلی‌شان مبین همین رویکرد تلفیقی و وحدت‌انگارانه‌ی آنهاست^۱. رویکرد سوم، اما نه تفریق و تضاد دین و فلسفه و نه تلفیق و وحدت آنها را باور داشت بلکه بر این نظر بود که دین و فلسفه یا عقل و وحی، ضمن استقلال، تنافی و تعارضی با یکدیگر نداشته بلکه ضمن هماهنگی و تلائمی که دارند معطوف به دو عرصه‌ی متفاوت هستند؛ بشر از هیچ‌یک از آنها بی‌نیاز نیست و هیچ‌یک نه معارض با دیگری و نه قابل تقلیل و تحویل به آن است، باید قلمرو و حدود هر یک را باز شناخت و برای پرواز نمی‌توان آدمی را از هیچ یک از آن دو بال محروم ساخت. ابوسلیمان سجستانی، ابن باجه و به‌ویژه ابن رشد اندلسی از زمره‌ی نمایندگان و سخنگویان این رویکرد هستند که ضمن اعتراض به

۱. برای کندی بنگرید به: رسائل الکندی الفلسفیه تحقیق محمد عبد الهادی ابوریده / دایرةالمعارف مصاحب، ج ۲. در مورد فارابی آثار متعددی از او و در باره او وجود دارد. همچنین بنگرید به سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان / دایرةالمعارف مصاحب ج ۲ / الاعلام زر کلی ج ۷ - کتاب الحروف فارابی تحقیق محسن مهدی. در باره فارابی و بوعلی سینا بنگرید به: هانری کربن تاریخ فلسفه اسلامی / زر کلی، همان / مصاحب، همان / دایرةالمعارف بزرگ اسلامی ج ۲. در باره اخوان الصفا و اسماعیلیان نیز آثار متعددی در دست است از جمله: اخوان الصفا و خلان الوفا، عارف تامر / حمیدالدین کرمانی، راحه العقل / ابوحيان توحیدی، الامتاع و المؤمنسه / ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی / هانری کربن، همان.

۱۶ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی

تلفیق دین و فلسفه به شیوه‌ی اخوان الصفا یا به سبک فیلسوفان مشرقی از قبیل بوعلی سینا، و نفی تقابل و تضاد این دو حوزه‌ی معرفت‌شناختی، بر استقلال و در عین حال سازگاری و توفیق دین و فلسفه، و عقل و وحی اصرار می‌ورزیده‌اند. به تعبیر ابوسلیمان منطقی سجستانی، فلسفه، رویه (تفکر، تصفح، قیاس، حسن و عقل) است و دین، بدیهه (وحی و الهام). ابن رشد در «فصل المقال فی مابین الحکمه و الشریعه من الاتصال» می‌گوید: «هر چه از طریق برهان اثبات شود ولی ظاهر شرع با آن مخالفت کند باید ظاهر شرع را بر اساس قانون تأویل عربی، تأویل کرد. اصل بر موافقت امر شرعی با امر وجودی طبیعی، اجتماعی و عقلی و موافقت منقول با معقول است. اگر نص شرعی با واقعیت تعارض داشت باید آن را تأویل کرد و دلالت حقیقی را به دلالت مجازی تحویل نمود». ابن رشد که خود هم فیلسوف بوده است و هم فقیه (برخلاف فارابی و بوعلی سینا) در کتاب «تهافت التهافت» هم به ستیز با رویکرد تفریقی غزالی برخاسته است و هم به نقد دیدگاه تلفیقی بوعلی سینا پرداخته است.^۱

۴

سه سرمشق یا رویکرد تفریق / تضاد، تلفیق / وحدت و توفیق، / سازگاری مذکور را به‌نحو دیگری در عصر جدید و در چارچوب پروبلماتیک مدرنیت - سنت یا عقل و دین در افق مدرن، میان دین‌داران، روشنفکران و روشنفکران دینی مشاهده می‌کنیم. رویکرد تفریقی - تضادی عمده‌ترین شکافی است که روشنفکری دینی را از یک سو از قرائت‌های سنت‌گرایانه و بنیادگرایانه از دین جدا می‌سازد و از سوی دیگر، فرق فارق روشنفکری دینی از روشنفکری سکولار است. رویکرد تلفیق/وحدت عمدتاً متعلق به دوره اول و به ویژه‌ی دوم تاریخ روشنفکری دینی است؛ و با شریعتی است که سرمشق توفیق / سازگاری به روش انتقادی، باشناسانه و

۱. برای این رویکرد سوم بنگرید به: ابوسلیمان منطقی سجستانی، *صوان الحکمه*، تحقیق الدكتور عبدالرحمن بدوی / زرکلی، *الاعلام* ج ۶ / ابوحنان توحیدی، *الامتناع و المؤمنه* ج ۲ / ابوحنان توحیدی، *المقابسات / دایرة المعارف بزرگ اسلامی* ج ۵ / الدكتور عمر فروغ، *تاریخ الادب العربی / رسائل ابن باجه*، تحقیق ماجد فخری / ابن رشد، *فصل المقال و تهافت التهافت*، تحقیق الدكتور محمد عابد الجابری / *الکشف عن مناهج الادله*، ابن رشد، تحقیق محمود قاسم / *ابن رشد، سیره و فکر*، الدكتور محمد عابد الجابری / *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* ج ۳.

رهایی بخش نسبت به عقل و وحی یا دین و مدرنیته آغاز می‌شود. در میان کلیه‌ی دین‌داران و نظریه پردازان مسلمان عصر حاضر سه جریان بر اساس سه نوع قرائت از دین و به طور کلی میراث/ سنت و عقل و مدرنیته تکوین یافته است. جریان سنت‌گرایان با قرائت سنتی از سنت، جریان بنیادگرایان با قرائت سنتی از مدرن، و جریان نوگرایان یا روشنفکران دینی با قرائت مدرن از سنت یا نقد معطوف به رهایی و همزمان مدرن و سنتی (بنا به جریان‌های فکری متفاوت در درون حوزه روشنفکری دینی). سنت‌گرایان و بنیادگرایان به نسبت‌ها و درجات مختلف از سرمشق تفریق / تضاد عقل و وحی یا دین و مدرنیته پیروی می‌کنند. همچنان که بدیل و نظیر متقابل و مخالف آنان، یعنی روشنفکری سکولار نیز مدافع و مروج چنین سرمشقی است با این تفاوت که طیف اول عقل و مدرنیته را در پای وحی و شریعت قربانی می‌کند و طیف دوم، مقام مؤسس را در همه‌ی زمینه‌ها حتی در حیطه‌ی وجودی، معنوی و اخلاقی به عقل وا می‌گذارد و از سکولاریسم هستی‌شناختی و فلسفی یا حداقل سکولاریسم اخلاقی، اجتماعی و سیاسی دم می‌زند. عقل مورد نظر این‌گونه روشنفکری سکولار - که گاه از معنویت نیز سخن می‌گوید - عقل توتالی‌تر، تمامیت‌خواه و مطلق است که معناداری هستی و معنویت را به امری جعلی - و نه کشفی - تبدیل می‌کند و بدون توجه به حدود ذاتی عقل (به معنای کانتی کلمه) و حدود تاریخی عقل (به مفهوم هگلی آن) تمنای تأسیس معنویت و اخلاق (به معنای Ethics و نه Morality) بر بنیاد عقل را دارد. اما تأسیس معنویت و اخلاق بر بنیاد عقل محصولی جز بی‌بنیاد کردن معنویت و اخلاق به مفهوم اصیل کلمه ندارد و نتیجه‌ای جز نیست‌انگاری و نیهلیسم بر جای نمی‌گذارد، چرا که هستی غیر رازآمیز و فاقد هرگونه سرّ و غیبی چگونه می‌تواند سکنا‌ی حیاتی معنوی و اخلاقی باشد؟! معنویت و اخلاق بر ساخته و مصنوع بشری تا سرحد گونه‌ای زیبایی‌شناسی هنری و محاسبه‌ی سودانگاران و مبتنی بر منطق مصلحت عملی فرو کاهیده می‌شود و سخت سست و لرزان است؛ و در صورتی که هستی خود به‌واقع معنادار، و معنویت و اخلاق ریشه‌ای انتولوژیک و وجودشناسانه داشته باشد، چگونه می‌توان با پای عقل به کشف و انکشاف آن پرداخت، ساحتی از وجود و راز و رمزی در هستی که فراتر از گزاره‌های اثبات‌شونده‌ی عقلی قرار دارد. سنت‌گرایان و بنیادگرایان، در جبهه‌ی مقابل، دین و شریعت را از همه‌ی عناصر عقلانی و تاریخی آن تهی می‌سازند و از

۱۸ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
مجموعه‌ی سطوح و ساحات دین در همه ابعاد فردی و جمعی، اعتقادی، عبادی،
مناسکی و در تمام عرصه‌های حقوقی، هنجاری، سیاسی، کل ثابت، متصلب و
مکانیکی ای می‌سازند که به هیچ‌وجه دینامیسم تاریخی و پویایی عقلانی را بر نمی‌تابد.
روشنفکری دینی، از یک سو با سنت‌گرایان و بنیادگرایان بر سر مسأله‌ی عقل و
رهایی جمعی- تاریخی و تغییر بیرونی دچار چالش است، و از سوی دیگر با
روشنفکری سکولار، بر سر مسأله‌ی معنا و معنویت، تفسیر وجود و تغییر درونی
مبنتی بر ایمان و مبادی هستی‌شناختی اخلاق مشکل دارد. روشنفکری دینی، رهایی
معنوی را به نحوی اصیل جز بر بنیاد ایمان دینی و عقل مفسر و تأویلی مخاطب پیام
پیامبران ناممکن می‌داند و رهایی اجتماعی و تاریخی را نیز بر پایه‌ی عقل مؤسس و
رهایی‌بخش و نقد و مصلحت‌گزاری جمعی مسبوق به مبادی دینی و معطوف به
مقاصد نهایی تاریخی آن- که در لسان شریعت، اجتهاد نامیده شده است- می‌گذارد.
انفتاح باب اجتهاد، بدون انفتاح باب عقل ناممکن است و بدون آن، تغییر و رهایی
جمعی و تاریخی جامعه اسلامی امکان ندارد.

۵

به‌طور کلی، همه‌ی گزاره‌های ممکن، از سه نوع بیرون نیستند: گزاره‌های
عقل‌پذیر، گزاره‌های عقل‌ستیز و گزاره‌های عقل‌گریز. صاحبان رویکرد تلفیقی و
توفیقی در گذشته و حال، همگی اتفاق نظر داشته و دارند که گزاره‌های عقل‌ستیز و
قضایی که بطلان‌شان با ادله‌ی عقلی اثبات شده یا خواهد شد، مردود است و دین
شامل چنین گزاره‌هایی نمی‌تواند باشد و همان‌گونه که از ابن‌رشد نقل شد، در
صورت مواجه شدن با چنین گزاره‌هایی در متون دینی و در صورت قطع بر صدور
آنها باید حقیقت را به مجاز تأویل کرد و به مقتضای عقل به تفسیر دین و رفع
تعارض آن با عقل پرداخت. اما همه‌ی گزاره‌ها و مسایل، با عقل اثبات‌شدنی
نیست، حیطه‌های فرا عقلی و حل مسأله‌ی (به عنوان مثال) معنا، جاودانگی، مرگ،
غیب عالم، و ... تا آنجا که عقل‌ستیز نباشد موضوع ایمان است و در این عرصه‌ها،
عقل و وحی، دین‌داری و مدرنیت وضعیتی پارادوکسیکال نمی‌یابند. «هسته‌ی سخت»
(core) دین و گوهر فرا تاریخی وحی نیز شامل چنین گزاره‌هایی است که حدود
ذاتی عقل بشری، دستیابی مستقل و مستغنی از پیام خداوند و پیامبران او را برای

همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی دوره‌های تاریخی دچار امتناع و عدم امکان می‌سازد. نیازمندی عقل بشری به وحی در عرصه‌ی راز وجود، معناداری هستی، معنویت، خلود و ... همیشگی است. بشر نه به دلیل حدود تاریخی عقل خود- که در فرآیند بسط و تکامل تاریخی، رشد می‌کند و تواناتر می‌شود- بلکه به سبب حدود و ناتوانی‌های ذاتی آن، راهی جز تکیه به گواهی گواهان و شاهدان صادق، پیامبران، برای درک و فهم این عرصه از اقلیم وجود- که عرصه‌ی غیب مطلق است، غیبت از عقل نه حس- ندارد؛ در همین جاست که صرف نظر از مقدمات اولیه‌ی عقلی مانند نفی گزاره‌های عقل ستیز و اعتماد به گواهی گواه صادق، ایمان به عنوان تجربه‌ای وجودی و قرار گرفتن در مدار جاذبه‌ای معنوی و هستی شناختی، گوهر دین‌داری است و رابطه‌ای انسان با خدا و حقیقت وجود، عبادت، تکلیف و اخلاق، هدف اصلی و ثابت رسالت انبیاء است؛ رابطه‌ای که مبادی و غایات دین، بینش‌ها، ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های نهایی دعوت پیامبران نیز از آن برمی‌خیزد. روشن است که ابزار، وسایل، و روش‌ها متناسب با سطح تکامل عقلی و تاریخی، برای تأمین غایات به گونه‌ای مرحله‌ای در هر عصر و زمانه‌ای تغییر می‌کند و چنین تغییری جز به یاری عقل و محصولات آن اعم از علم و تجربه و تحول انسانی و تاریخی امکان‌پذیر نیست. این عرصه‌ی متحول و پویای تاریخی، همان حیطه‌ی رابطه‌ی انسان با انسان، هنجارها، اخلاقیات، حقوق، معاملات و سیاست است که وجه بیرونی و پوسته‌ی متحول و پویای دینی را تشکیل می‌دهد. پیامبران، افزون بر ایمان و انتقال پیام گوهرین و وحیانی، عقل و تجربه بشری را نیز در دوران خود تا عصر پیامبر خاتم راه برده‌اند؛ آن را تربیت کرده و در جهت شکوفایی آن کوشیده‌اند. در برابر وحی - که حجت ظاهر است - عقل را حجت باطن نامیده‌اند و نقشی تعیین کننده در رهایی آن و حاکم شدن انسان عقلانی بر سرنوشت این جهانی و تاریخی خود ایفا کرده‌اند. غایت رهایی تاریخی او را نیز در دین خاتم، با ترسیم معیارها و شاخص‌های جامعه‌ی آرمانی انسانی و تحت عنوان جامعه‌ی مهدوی با تراز کمال معنویت، عقلانیت، معرفت و علم، عدالت و برابری، اخلاق و وارستگی درونی، امنیت، آزادی، و وحدت و برادری بشری، رصد کرده‌اند.

انسان، در دوران تاریخی خاتمیت، مخاطب مستقیم کلمه‌ی خداوند و پیام نازل او در هیأت کتاب مقدس است. فهم این پیام، نیازمند متدولوژی‌ای است که کلام

۲۰ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
خداوند را عامل نجات رهایی وجودی و تاریخی بشر گرداند و روشنفکری دینی با
«تجدید» و نوسازی و «تأسیل اصول»^۱ و «انفتاح باب عقل» به عنوان پایه‌ی انفتاح باب
اجتهاد و وظیفه‌ای بس خطیر و سترگ بر عهده دارد، وظیفه‌ای که عقل و معنویت
دینی را در دو قلمرو تئوریک و پراتیک، در خدمت رهایی بشر گذارد. تفصیل این
اجمال را باید در نوشتاری دیگر پی گرفت.

۱. برای بحثی در این زمینه بنگرید به کتاب در دست انتشار: دکتر محمد عابدالجابری، دین و دولت، و
کاربست شریعت، ترجمه سید هاشم آقاجری، انتشارات کویر

جایگاه حقوق بشر در گفتمان دینی به یاد مهندس مهدی بازرگان

محمد بسته‌نگار

به دنبال برخورد جهان اسلام و ایران با دنیای غرب، علاوه بر تمدن و پیشرفت تکنیک آن دیار، مسأله نظام سیاسی و اجتماعی آن نیز مورد توجه اندیشمندان و متفکران قرار گرفت و به طور کلی سه نوع واکنش به دنبال این برخورد به وجود آمد. یکی پذیرش بدون قید و شرط تمدن و فرهنگ و نظامات اجتماعی غربی‌ها و اروپائیان که می‌گفتند از فرق سر تا ناخن باید فرنگی شد؛ دیگری برخورد منفی به خصوص عدم اقتباس از نظام اجتماعی و سیاسی آن دیار؛ سومی نیز ضمن پذیرش تمدن و فرهنگ و نظام غربی، معتقد بود که می‌بایستی آن را با فرهنگ و اعتقادات خود عجین نموده و آن را بومی نماییم. صاحبان این سه تفکر هر کدام برای خود طرفدارانی داشته و در مورد نظرات خود، مناقشه و منازعه و دفاع می‌نمودند.

از جمله پیامدهای این برخورد، تغییر و تحولی است که در جامعه‌ی ما - با توجه به زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی - ایجاد گردید و مسأله‌ی مبارزه با استبداد به صورت مبنایی درآمد که دیگر این شاهان، سلاطین، مستبدان و دیکتاتورها نیستند که مردم را بنده و برده خود پنداشته و از آنها (یعنی توده مردم) بخواهند اطاعت صرف و کورکورانه بنمایند، بلکه برعکس این مردماند که باید سرنوشت خود را به دست بگیرند. این چنین حرکت‌ها و قیام‌هایی مانند جنبش تنباکو و قیام مشروطیت شکل گرفت.

نتیجه‌ی چنین تفکری که به تدریج در جامعه‌ی ما شروع به رشد و ریشه دواندن نمود ایجاد دغدغه‌ها و طرح مسایل مستحدثه و خلق سلسله سئوالاتی بود که در گذشته

۲۲ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفت‌مان دینی
وجود نداشتند؛ و می‌بایستی به این دغدغه‌ها و مسایل مستحدثه توسط فقها، متفکران،
اندیشمندان و اسلام‌شناسان پاسخ جدی و قابل قبولی داده می‌شد و راه‌حلی برای
آنها ارائه می‌گردید. یکی از این اندیشمندان در مورد مسایل به‌وجود آمده، چنین
می‌گوید:

«امروز در زمینه‌ی مهم‌ترین مسایل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی با سئوالات
تازه‌ای مواجه هستیم و علم فقه امروز، باید از دیدگاه انسان امروز به‌این
سئوالات بنگرد و پاسخ فقهی آنها را روشن کند نه این که سئوالات
گذشتگان را مطرح و تکرار کند. با چند مثال، مطلب را توضیح می‌دهیم؛ این
مثال‌ها نشان می‌دهد سئوالات عصر ما با سئوالات اعصار گذشته تفاوت
اساسی پیدا کرده است.

یک روز سؤال این بود که «بیعت اهل حل و عقد» می‌تواند مبانی حکومت
قرار گیرد یا نه؟ امروز سؤال این است که انتخاب عمومی یا انقلاب می‌تواند
مبنای حکومت باشد یا نه؟ یک روز سؤال این بود که حاکم مجاز است
قسمتی از قدرت خود را به‌عنوان امارت و وزارت به‌دیگران تفویض کند؟
امروز سؤال این است که آیا حاکم مجاز است همه‌ی قدرت را در خود
متمرکز کند؟ یک روز سؤال این بود که چه کسی باید حکومت کند و
شرایط حاکم چیست؟ امروز سؤال این است که چگونه باید حکومت کرد؟
یک روز سؤال این بود که حاکم مجاز است قیمت گذاری کند یا نه؟ امروز
سؤال این است که برنامه‌ریزی عمومی اقتصادی تا چه اندازه مجاز است
فعالیت‌های آزاد مردم را کنترل کند و جهت دهد؟ یک روز سؤال این بود
که «کنز» چیست و در چه موردی می‌توان گفت مصداق «یکزون الذهب و
الفضه» واقع شده است؟ امروز سؤال این است که نظام سرمایه‌داری مجاز و
مشروع است یا نه؟ یک روز سؤال این بود که وظائف محتسب چیست؟
امروز سؤال این است که تبدیل شدن دولت به‌یک دستگاه قدرت سامان‌مند
به‌طوری که بر همه‌ی زوایای زندگی افراد مستقیم یا غیرمستقیم نفوذ و اثر
داشته باشد جایز است یا نه؟ یک روز سؤال این بود که قلمرو دارالاسلام و
دارالحرب کجاست؟ امروز سؤال این است که نقض حاکمیت ملی دیگران
مجاز است یا نه؟ یک روز سؤال این بود که تعلیم فنون و صنایع واجب
کفایی است یا نه؟ امروز سؤال این است که تبعیت از اقتصاد صنعتی جهان
امروز که زندگی معنوی و فضائل اخلاقی انسان‌ها را تهدید می‌کند مجاز
است یا نه؟^۱

۱. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، انتشارات طرح نو، چاپ اول ۱۳۷۵ ص ۶۱

مرحوم استاد مطهری درباره‌ی مبانی اقتصاد از نظر اسلام مطالعاتی نموده بود. نتیجه‌ی مطالعات ایشان با عنوان *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی* در سال‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۶۱ منتشر گردید، اما به دلایلی جلو انتشار آن گرفته شد. ایشان هم وارد این بحث گردیده که امروز، یک سلسله مسایلی به وجود آمده و سئوالاتی مطرح شده است که دیگر نمی‌توان با احکام پیشین آن‌ها را حل نمود. از جمله‌ی آنها مسأله‌ی سرمایه‌داری است که برخی از فقها می‌خواهند با احکام مضاربه، مساقات، مزارعه و ... آن را حل نمایند، در صورتی که این گونه نیست و باید دنبال راه‌حل‌های جدید رفت و اجتهاد تازه‌ای در مورد آنها به عمل آید.

«فقهای عصر از مسایل بانک و بیمه و چک و سفته به‌عنوان مسایل مستحدثت کم و بیش بحث‌هایی کرده و می‌کنند ولی توجه ندارند که رأس و رییس مسایل مستحدثه خود سرمایه‌داری است. زیرا ابتدا چنین تصور می‌رود که سرمایه‌داری یک موضوع کهنه قدیمی است که شارع اسلام برای آن حدود و موازینی مقرر کرده است، تجارت، اجاره، مستقلات، مزارعه، مضاربه، مساقات، شرکت‌ها، همه‌ی اینها سرمایه‌داری است که در اسلام برای آنها احکام و مقرراتی تعیین کرده است اما این که مقدار سرمایه کمتر یا بیشتر باشد ربطی به مطلب ندارد، ولی حقیقت مطلب این طور نیست؛ سرمایه‌داری جدید یک پدیده‌ی جداگانه و مستقل و بی‌سابقه‌ای است و جداگانه و مستقلاً باید درباره‌ی آن اجتهاد کرد!»^۱

یعنی باید با گفتمان نو و برداشت تازه با این پدیده برخورد کرد. از جمله این سئوالات و مسایلی که در این چند دهه اخیر در جامعه ما مسأله روز بوده است موضوع «حقوق بشر» می‌باشد.

قبل از وقوع مشروطیت یکی از متفکرانی که در این باره اظهارنظر نموده بود، مرحوم میرزا یوسف خان مستشارالدوله است که کتاب *یک کلمه‌ی او* مقایسه‌ای است بین مواد اعلامیه حقوق بشر فرانسه و مبانی اسلامی. بعد از انتشار این کتاب، وقتی که مستشارالدوله به جرم آزادی‌خواهی به زندان می‌افتد آن قدر این کتاب را به سر وی می‌زنند که چشمان وی دچار آسیب دیدگی می‌گردد. بعد از تصویب

۱. متفکر شهید استاد مطهری، *مبانی اقتصاد اسلامی*، انتشارات حکمت، چاپ اول، صفر ۱۴۰۳، صص ۵۶ و ۵۷.

۲. مقدمه کتاب *رسائل قاجاری*، کتاب هفتم، انتشارات نشر تاریخ، چاپ اول، بهار ۱۳۶۴، رساله *یک کلمه*، نوشته مستشارالدوله به کوشش صادق سجادی. تاریخ تألیف این کتاب بین سال‌های ۱۳۸۳ و ۱۳۸۷ هجری قمری - حدود ۱۴۰ سال قبل - است.

اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸، متفکران و نویسندگان ما در مقابل این اعلامیه واکنش‌های مثبت و منفی نشان داده‌اند که از جمله واکنش‌های مثبت یکی، دیدگاه شادروان مهندس بازرگان در کتاب *راه طی شده* است که فصلی از کتاب را به حقوق بشر اختصاص داده است. دیگری سخنرانی علی گلزاده غفوری است که در سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱ در جلسات ماهانه‌ی دینی ایراد کردید. هم‌چنین کتاب *اسلام و تبعیضات نژادی*، تألیف مرحوم علی حجتی کرمانی است که با بحث پیرامون آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْيَكُمْ» (حجرات / ۱۳) به دفاع از لغو تبعیضات نژادی پرداخته که اسلام در ۱۴۰۰ سال قبل آن را ملغی نموده بود.

اخیراً هم برخی از متفکران و اندیشمندان، حقوق بشر را از منظر برون دینی و عدم مغایرت آن را با اسلام مورد بحث قرار داده‌اند؛ بعضی نیز گفته‌اند گر چه ممکن است مواردی از اعلامیه حقوق بشر مغایر با مبانی دینی باشد ولی از آنجایی که دولت جمهوری اسلامی آن را پذیرفته، است از باب قاعده‌ی آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده / ۱) ملزم به رعایت این اعلامیه هستیم.

«اگر پذیرش اعلامیه جهانی حقوق بشر» و امضای آن از جانب قدم‌پیشاپیش صورت گرفته باشد، امروزه کسی حق تخلف از آن را ندارد چرا که اکنون در حکم «عهد و پیمان» است و «نقض و عهد» از جمله بزرگ‌ترین محرمات شرعی است. حتی اگر برخی از مفاد مواد آن مخالف برخی احکام فرعی و شرعی باشد. باز هم تحمل آن برای شریعت آسان‌تر از «پیمان‌شکنی» است.^۱

اما گذشته از آنچه که تاکنون درباره‌ی اعلامیه حقوق بشر - چه از منظر برون دینی و چه از منظر درون دینی - بیان گردیده است که در جای خود می‌تواند مورد استفاده و استناد قرار گیرد، انتقادی که به این نوع برداشت‌ها وارد است این است که اوضاع و شرایط سیاسی و جامعه و نسل تشنه حقایق ما به گونه‌ای است که می‌بایستی در این باره عالمانه و نقادانه جزء جزء مسایل حقوق بشری و چگونگی تعامل آن با مبانی اسلامی مطرح گردیده و دست از اجمال و کلی‌گفتن برداشت. این گونه سخن گفتن، دیگر نمی‌تواند جوابگوی ابهاماتی گردد که پیرامون آن وجود دارد. باید مسایل به صورت مصداقی مورد بررسی و نقد قرار بگیرد؛ از جمله مصادیق مورد نظر

۱. احمد قابل، تکالیف دینی و حقوق بشر، روزنامه صبح/روز، شماره ۲۴۰ و ۲۴۱ شنبه ۲۴ و یکشنبه ۲۵

که بررسی آنها ضروری است باید به موضوعاتی چون بردگی، حقوق زنان، آزادی تغییر اندیشه، حقوق غیرمسلمانان و حق کرامت انسانی (که آیا این حق به همه افراد بشر تعمیم دارد یا مختص مسلمانان است) اشاره کرد.

راجع به بردگی تاکنون کتابها و مقالات زیادی نوشته شده است؛ از جمله می توان مقاله‌ی «اختلاف و امتیاز طبقات» آیت‌الله طالقانی را ذکر کرد که در کتاب مالکیت در اسلام درج گردیده است.

در مورد حقوق زنان نیز گرچه مطالبی در این زمینه منتشر شده است، اما بحث مستقلی را می‌طلبد که مقاله‌ی حاضر گنجایش آن را ندارد. اما سه مقوله‌ی دیگر (یعنی آزادی اندیشه و تغییر آن، حقوق غیرمسلمانان و حق کرامت انسانی) در ادامه - و به‌طور اجمالی - در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرند.

آزادی تغییر اندیشه

ماده ۲ اعلامیه حقوق بشر می‌گوید: «هر کس می‌تواند بی‌هیچ‌گونه تمایزی به‌ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر... از تمام حقوق و همه آزادی‌های ذکر شده در این اعلامیه بهره‌مند گردد». در ماده ۱۹ این اعلامیه هم تأکید شده است که «هر فردی حق آزادی عقیده و بیان دارد و این حق مستلزم آن است که کسی از داشتن عقاید خود بیم‌نگرانی نداشته باشد...»

آیا این حق (آزادی اندیشه و مهم‌تر از آن تغییر اندیشه) در قرآن به رسمیت شناخته شده است؟ به‌نظر می‌رسد با توجه به آیاتی که در قرآن وجود دارد پاسخ مثبت است؛ آیاتی مانند:

۱- «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره/۲۵۶)؛ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس/۹۹)؛ و «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف/۲۹). این آیات به‌قدر کافی گویا، صریح و شفاف هستند که هیچ‌گونه اکراهی چه در پذیرش دین و چه در تغییر و یا رد و عدم قبول آن وجود نداشته باشد، مع‌ذلک به‌پاره‌ای علل که بعدها به‌وجود آمد بعضی از فقهای گذشته ارتداد را که بیشتر یک امر سیاسی و اجتماعی و اقدامی عملی علیه حکومت وقت بود یا تغییر اندیشه یکی دانسته و با آنکه در قرآن حکمی درباره‌ی مرتد وجود ندارد آنان با استناد به بعضی از احادیث و روایات، حکم به کشتن مرتد داده‌اند.

۲- اغلب فقهای اهل تسنن همچنان به کشتن مرتد پافشاری می کنند؛ گروه دیگری معتقدند که حکم کشتن مرتد وجود ندارد بلکه باید آن را در اختیار حکومت قرار داد که بنا به مصالح اجتماعی یا آنها را تبرئه نموده یا این که تعزیر نماید.^۱ راشد غنوشی، یکی از روشنفکران دینی تونس، بعد از نقل این عبارت که حکم مرتد و اختیار حکومت است، می گوید:

«نشانه‌هایی از این دیدگاه در مواضع برخی علمای متقدم چون سرخی و ابن قیم دیده می شود و بسیاری از متأخران چون امام محمد عبده، شیخ عبدالمتعال صعیدی، عبدالوهاب خلاف، ابوزهره، شیخ عبدالعزيز شوايش و هم چنین شماری از صاحب نظران حقوق اساسی هم چون فتحی عثمان، دکتر عبدالحمید متولی، عبدالحکیم حسن عیلى، دکتر حسن ترابی و دکتر محمد سلیم غزوری به این نظریه گراییده اند»^۳.

راشد غنوشی سپس به توضیح دلیل این گونه علما می پردازد که علت اینکه حکم کشتن مرتد را نهی نموده اند آن است که ارتداد یک امر سیاسی و غیر از آزادی عقیده می باشد. که اسلام آن را به رسمیت شناخته است.

چکیده‌ی این نظریه از دیدگاه راشد غنوشی این است که :

«ارتداد جرمی است که با مسأله آزادی عقیده که اسلام آن را به رسمیت شناخته است ارتباطی ندارد و تنها مسأله‌ای است سیاسی و هدف از کیفر برای آن پاسداری از مسلمانان و حفاظت از تشکیلات حکومت اسلامی در برابر تجاوز دشمنان است»^۴.

در سال‌های اخیر که تحقیق و تفحص در روایات و احادیث شیعه پیش از گذشته باب شده است برخی از علما و فقهای شیعه به این نتیجه رسیده اند که علاوه بر این که در قرآن حکمی برای ارتداد وجود ندارد، ادله‌ای هم که دال بر کشتن مرتد است غیر قابل استناد و ضعیف می باشد. از جمله این علما، مرحوم آیت الله سید محمد جواد غروی است که بعد از بررسی اسناد این احادیث چنین نظر می دهد :

«غایت چیزی که از این اخبار قلیله‌ی ضعیف حاصل می شود، ظن است که ظن هم حجت نیست خصوصاً در مورد مثال مربوط به دماء و قتل نفس. پس

۱. راشد غنوشی، آزادی‌های عمومی و حکومت اسلامی، ترجمه حسین صابری، انتشارات شرکت علمی و فرهنگی چاپ اول ۱۳۸۱ صص ۲۹ و ۳۰.

۲. همان، صص ۳۰ و ۳۱

۳. همان، صص ۳۱ و ۳۲

۴. همان، ص ۳۲

چگونه با تمسک به این اخبار، به قتل نفس حکم می‌دهند؟! در حالی که قتل نفس از اعظم کبائر است. «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مانده/۳۲). از طرف دیگر حدود، به شبهات دفع می‌شود، چنان که در چند روایت از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌و‌آله‌و‌آلهم‌وسلم‌علیهم‌السلام وارد شده است. پس چنین حاصل آمد که این اخبار آحاد است و متعارض و مختلف و عمل به آنها بالمره جایز نیست، و افاده‌ای جز ظن ندارد. شگفتا از آرای که دلیلی از کتاب و سنت بر آن اقامه نشده بلکه ادله قاطعه برخلاف آن قائم است.^۱

یکی دیگر از اندیشمندان شیعه در زمینه‌ی ارتداد و آزادی تغییر اندیشه مطالبی دارد که در ادامه بیان می‌شود. ایشان ضمن رد ارتداد به دفاع از آزادی اندیشه و حق تغییر آن پرداخته و گفته است:

«درباره‌ی مسأله «ارتداد» باید بگویم، به نظر من یک سلسله مسایلی در فقه عرضه شده که بسیاری از اینها به‌طور تقلیدی و بدون تحقیق جدید بیان شده است و امروز بایستی ریشه‌یابی بشود. عقل هم گواهی می‌دهد که مسأله طور دیگری است. «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف/۲۹). صریح آیه قرآن است که: انسان! تو خودت فکر کن، خودت انتخاب کن، رشدت را بشناس و انتخاب کن. نقش خادمان انسان‌ها، آموزش درست فکر کردن است. اگر ریشه‌ای فکر کنیم خدا مستبدی نیست که اگر یک نفر کلمه‌ای نابجا در مورد او گفت، عصبانی شود. نمایندگان و رسولان واقعی خدا هم، انسان‌هایی هستند که رسالتشان ارزش دارد نه شخصیت فردی انسانی‌شان. لذا آنها هم گفته‌اند و می‌گویند: «انا بشر مثلکم» (کهف/۱۱۰). آنچه که در رسالت آنها ارزش دارد دعوت به خداست. لذا نمی‌توانند انسان‌ها را با اجبار و زور و برخلاف آنچه که با عقل خود تشخیص می‌دهند به کاری وادارند و یا مقرراتی را معین کنند که به‌خاطر گفتن یک کلمه که باید و نیاید‌های دستوری است، منتهی به حذف و نابودی آنها شود. بنابراین اگر انسانی از فکری که داشت به‌خاطر یک فکر جدیدتر و پیشرفته‌تر (هرچند به نظر خودش) باز گردد، خود این بازگشتن می‌تواند نکته‌ی مثبتی باشد»^۲

بنابراین با توجه به مطالب گفته شده کاملاً روشن و مشخص می‌شود که آزادی تغییر اندیشه، یک تفکر اسلامی است که مبانی دینی به خصوص آیات قرآنی در مورد آن صراحت کامل دارد و در جهت صیانت از حقوق انسانی، چه افراد و چه حکومت‌ها ملزم به رعایت آن هستند.

۱. سید محمد جواد موسی غروی، نقل از کتاب *فقه استدلالی در مسایل خلافی*، مندرج در کتاب *حقوق بشر از منظر اندیشمندان*، نوشته محمد بسته‌نگار، صص ۷۶۲ و ۷۶۳
 ۲. گفت‌وگو با علی غفوری مندرج در هفته‌نامه پیام‌هاجر، شماره ۲۷۶ سه‌شنبه ۵ مرداد ۱۳۷۸

در اینجا برای تأکید بیشتر روی نظر خود، دیدگاه دوتن از عالمان و مراجع دینی را که نظرات آنان می‌تواند حجت و سند باشد نقل می‌نماییم. یکی از آنان از لحاظ تاریخی به عملکرد پیامبر اسلام و شأن نزول آیه «لا اکراه فی الدین» استناد نموده و دیگری برای مدعای خود، بر دلایل عقلانی تکیه کرده است.

در مورد اول که دلیل تاریخی باشد مرحوم آیت‌الله دکتر مهدی حائری، فرزند آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری، مؤسس حوزه علمیه قرآن، در مقاله‌ای که تحت عنوان «اسلام و اعلامیه حقوق بشر» حدود ۴۳ سال قبل در مجله‌ی مکتب تشیع نوشته است، شأن نزول آیه «لا اکراه فی الدین» را که آن هم درباره‌ی عدم اکراه در پذیرش دین و هم آزادی در ترک دین است، چنین بیان می‌کند:

«در مورد نزول این آیه گفته شده مردی از انصار، «صبیح» خدمتکار سیاهپوست خود را به پذیرش دین اسلام مجبور کرد و چون این عمل کاملاً برخلاف مبنی و روش دین اسلام بود این آیه فرود آمد و مسلمانان را از این عمل برحذر داشت.

و باز برخی دیگر از مفسرین اسلامی نقل کرده‌اند، مردی از انصار که حصین نامیده می‌شد دارای دو فرزند برومند بود که گاهی با بازرگانان خارجی در کار تجارت همکاری می‌نمودند. اتفاقاً چند تن از بازرگانان سواحل مدیترانه برای تجارت روغن وارد مدینه شدند و بر طبق معمول با فرزندان حصین رابطه تجاری برقرار کردند و این رابطه با صمیمیت خاصی ادامه یافت. سرانجام بازرگانان مسیحی دو فرزند حصین را به دین مسیح دعوت نمودند و آنان نیز از اسلام کناره‌جویی کرده و به دین مسیح گرویدند و با هم‌کیشان تازه خود به آن سوی دریا رهسپار شدند. پدر آنان که از اصحاب پیغمبر اسلام بود ماجرای دو فرزند خویش را به رهبر عظیم‌الشأن خود خبر داد، پیامبر بدون هیچ‌گونه ابراز ناراحتی این آیه را تلاوت کردند: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»^۱.

فقیه بزرگوار دیگری که در مورد نظریه خود از آیه «لا اکراه فی الدین» در خصوص حق آزادی تغییر اندیشه استدلال عقلی می‌نماید، حضرت آیت‌الله منتظری هستند. ایشان ابتدا به تعریف و دفاع از آزادی اندیشه و بیان پرداخته است که:

«از آنجا که عقل و تفکر جوهر اصلی انسان می‌باشد، آزادی و بیان از حقوق مسلم همه انسان‌هاست و همه حق دارند که در مسایل مختلف اعتقادی،

۱. مهدی حائری یزدی، اسلام و اعلامیه حقوق بشر مندرج در مکتب تشیع، شماره ۴ خرداد ۱۳۴۱ به نقل از «حقوق بشر از منظر اندیشمندان»، صص ۲۶۹ و ۲۷۰

سیاسی و اجتماعی آزادانه بیندیشند و حاصل تفکر و اندیشه خود را بیان نمایند. و می‌توان گفت آزادی اندیشه و بیان از مهم‌ترین حقوقی است که هر انسانی دارد، و تجاوز به این حق و سلب آن ستمی بزرگ بر انسان‌ها می‌باشد؛ آیه‌ی شریفه «خلق الانسان، علمه البيان» (الرحمن/۳ و ۴)؛ «خداوند، انسان را آفرید و بیان را به او آموخت نیز به اهمیت بیان اشاره دارد»^۱.

آیت‌الله منتظری بعد از تعریفی که از حق آزادی اندیشه اندیشه و بیان ارائه می‌کند به تبیین نظریه قرآنی و عقلانی خود درباره‌ی حق آزادی تغییر اندیشه پرداخته و توضیح داده‌اند که این حق با هیچ یک از عناوین کیفری مانند، ارتداد، افساد، توهین و افترا ارتباطی ندارد و این مسأله صرفاً یکی از حقوق ذاتی انسان‌ها بر اساس آیه «لا اکراه فی الدین» است که هیچ کس، حق تجاوز و سلب کردن آن را از هیچ انسانی ندارد.

«در حقیقت تعبیر به آزادی اندیشه یا تغییر آن نوعی مسامحه در تعبیر است، زیرا پیدایش هر عقیده و استمرار آن معلول شرایط خاص ذهنی است که از اختیار انسان خارج می‌باشد. آنچه اختیاری انسان است و انسان نسبت به آن آزاد است، مقدمات آن می‌باشد نظیر تحقیق، مطالعه و تلاش فکری در راه رسیدن به آنچه حق است.

از این رو تحمیل هر عقیده‌ای به دیگری نه امکان دارد و نه صحیح خواهد بود، و هر انسانی بالفطره در پیدا نمودن هر اندیشه و استمرار آن قابل تحمیل و اکراه نخواهد بود. آیه شریفه «لا اکراه فی الدین...» چه در مقام خبر از واقع خارج باشد، یا انشاء نهی از اکراه- با توجه به شأن نزول آن- قطعاً شامل امور اعتقادی دین نیز می‌باشد.

همچنین هر انسانی حق دارد عقیده‌ی خود را صحیح یا غلط بیان کند؛ ولی حق ندارد ضمن بیان اندیشه‌ی خود به اندیشه و عقیده‌ی دیگران و مقدسات آنان توهین نماید و یا مورد تحریف و افترا قرار دهد. اما صرف بازگشت یا تغییر دین و اندیشه اگر از روی عناد با حق مستلزم عناوین جزایی و کیفری نباشد، خود مستقلاً نمی‌تواند مجازات کیفری دنیوی در پی داشته باشد.

بنابراین مجرد اندیشه و اعتقاد، یا تغییر آن، و یا ابراز آن، و یا اطلاع از اندیشه و تفکری دیگر، حق هر انسانی است؛ و با هیچ یک از عناوین کیفری نظیر: ارتداد، افساد، توهین، افترا و مانند آن مربوط نیست»^۲.

۱. حضرت آیت‌الله العظمی منتظری، رساله حقوق، انتشارات سرایی، چاپ دوم، زمستان ۱۳۸۳ ص ۵۰

۲. رساله حقوق، حضرت آیت‌الله العظمی منتظری، همان ص ۵۱ و ۵۲

حیثیت و کرامت ذاتی انسان

قرآن کریم در مورد کرامت ذاتی انسان چنین می‌گوید:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰)؛ و ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم و آنها را در دریاها و خشکی‌ها بر مرکب‌هایی سوار کردیم، و از غذاهای لذیذ و پاکیزه آنها را روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتری و فضیلت بخشیدیم.

مقدمه‌ی اعلامیه حقوق بشر در مورد کرامت انسانی هم با چنین عباراتی آغاز

می‌شود:

«شناسایی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و سلب ناپذیر آنان اساس آزادی، عدالت و صلح در جهان است».

در ماده‌ی یک، دیگر بار به تکرار کرامت انسانی پرداخته و می‌گوید:

«تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند. همگی دارای عقل و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روحیه‌ای برادرانه رفتار کنند».

یکی از مسائلی که چهره‌ی اسلام را تاکنون خدشه دار نموده است نادیده گرفتن «کرامت ذاتی انسان» است، به طوری که در اثر شرایط به وجود آمده مسلمانان، غیرهم‌کیشان خود را طرد و از معاشرت با آنان اجتناب می‌نمودند، زیرا به فتوای اغلب روحانیون، آنان ناپاک به حساب می‌آمدند و اغلب خوردن ذبیحه و طعام آنها را جایز نمی‌دانستند. رساله‌های عملیه از جمله در رساله توضیح المسائل یکی از مراجع ۴۰ سال قبل، مسایل ۱۰۷ الی ۱۱۱ به این امر اختصاص داشت.

اما همان طوری که گفته شد در اثر روحیه‌ی تحقیق و تفحص که چه در عالم تسنن و چه در عالم تشیع به وجود آمد مبانی این طرز تفکر سست گردید، به طوری که امروزه دیگر به این نوع مسایل کمتر توجه شده و بالعکس از دید مثبت وضع غیرمسلمانان مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

در عالم اسلام، مرحوم شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر و شاگرد سیدجمال‌الدین اسدآبادی از اولین کسانی بود که به اثبات حقوق غیرمسلمانان پرداخت. وی در جواب استفتایی که مسلمانی از ناحیه ترانسوال آفریقای جنوبی در مورد خوردن ذبیحه‌ی اهل کتاب از او پرسیده بود، خوردن گوشت حیوانات ذبح

جایگاه حقوق بشر در گفتمان دینی، ... ۳۱
شده توسط مسیحیان و یهودیان را برای مسلمانان جایز شمرد و این فتوا به «فتوای ترانسوال» معروف گشت.^۱

در جهان تشیع نیز سال‌ها قبل مرحوم علامه محمدتقی جعفری در چند جلسه سخنرانی در انجمن اسلامی مهندسین که درباره‌ی طهارت و خوردن ذبیحه اهل کتاب نموده بود بر این امر تأکید کرد که اظهارات و فتوای گذشتگان، چندان پایه اساسی ندارد.^۲

از نظر فقهی علما و مراجع جدید وقت نیز به این نتیجه رسیده‌اند که نجاست غیرمسلمانان مبنای صحیحی ندارد و در اغلب رساله‌های عملی امروز نیز به آن اشاره شده است از جمله مرحوم آیت‌الله سیدمحمد جواد غروی در رساله عملیه‌اش که حاشیه‌ایست بر توضیح المسائل آیت‌الله بروجردی مسایل ۱۰۷ الی ۱۱۱ را مورد مناقشه قرار داده و صریحاً می‌گوید، نجاست کفار هیچ‌گونه دلیلی ندارد.^۳ بدین ترتیب امید است که به تدریج این تفکر غیر انسانی که حق کرامت انسانی را از بین برده و آن را ضایع کرده است از چهره‌ی اسلام زدوده شود. چنان‌که در همین راستا برخی از مراجع به تساوی پرداخت دیه بین مسلمان و غیر مسلمان فتوا داده‌اند و عملاً در جهت کرامت انسانی گام‌هایی برداشته‌اند. به موجب تحقیقاتی که انجام شده است به نظر می‌رسد که ناپاک شمردن اهل کتاب، تسری افکار زردتشی به جهان اسلام به‌خصوص ایران و عالم تشیع باشد زیرا زردتشتیان، غیر خود را ناپاک می‌شمردند. «این که چرا روحانیون شیعه غیر مسلمین را مشمول این قانون (یعنی ناپاک دانستن) می‌دانند؟ برخی محققان در پاسخ گفته‌اند: سواس به نجاست غیرمسلمین که سرانجام هم به شیعیان ایران منحصر شده است، احتمالاً تحت تأثیر عقاید زردتشتیان است».^۴

۱. مجید خدوری، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، از انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ اول، سال ۱۳۶۶ ص ۷۳
۲. رجوع شود به کتاب منابع فقه، نوشته محمد تقی جعفری، از انتشارات شرکت سهامی انتشار، تاریخ چاپ سال ۱۳۴۹ شمسی
۳. رساله حواشی آیت‌الله سیدمحمد جواد غروی بر رساله توضیح‌المسائل آیت‌الله حاج آقا حسین بروجردی، نشر ناشر، چاپ دوم، زمستان ۱۳۸۲، ص ۲۹ الی ۳۱
۴. فرزندان استر، به کوشش هومن سرشار، ترجمه مهرناز نصریه، مقاله هوشنگ ابرامی، نشر کارنگ چاپ اول ۱۳۸۴، ص ۹۸

فراتر از نجاست و پاکی و خوردن ذبیحه غیرمسلمانان در زمینه‌ی کرامت ذاتی انسان اخیراً حضرت آیت‌الله منتظری پس از رفع حصر منزلشان در سال ۱۳۸۲ در فاصله‌ی ۲۶ شهریور تا ۱۶ مهر ۱۳۸۲ در درس خارج‌شان مسایلی را تحت عنوان «کرامت انسانی» بیان نموده و این حق کرامت را شامل همه‌ی افراد بشر دانسته‌اند که اختصاص به گروه و طبقه و مذهب خاصی از جمله مسلمانان ندارد و انسان به‌ماهو انسان ارزش دارد. در زیر قسمت‌هایی از درس‌های ایشان را در زمینه‌ی کرامت انسانی به‌طور اجمال بیان می‌نماییم. ایشان از جمله می‌فرمایند:

«به عقیده‌ی ما قرآن که می‌گوید «لقد کرّمنا بنی آدم» منظور این است که بنی آدم به‌اعتبار این که بنی آدم هستند کرامت دارد. این که گفته می‌شود حقوق انسان، یعنی انسان به‌ماهو انسان شرافت دارد ولو این که کافر باشد؛ چون ذاتاً انسان نزد خداوند احترام دارد و این صریح آیه است. امام علی نیز در نامه به مالک اشتر می‌گوید مردم دو صنف هستند «اما اخ لک فی الدین و اما نظیر لک فی الخلق» پس انسان بما انه انسان حرمت دارد.^۱

آیت‌الله منتظری در بخش دیگری از سخنان خود در توضیح قسمتی از نامه امام علی(ع) به مالک اشتر که چنین شروع می‌شود: «و اشعر قلبک الرحمه للرعیته و المحبه لهم و اللطف بهم و لا تکونن سبعا ضاریا تغتتم اکلهم فانهم صنفان؛ اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق» پس از توضیح لغوی کلمه «شعر» در مورد حقوق شهروندی که شامل همه‌ی انسان‌ها بدون در نظر گرفتن عقاید و مذاهب آنهاست، چنین می‌گوید:

«(و اشعر) یعنی در عمق دل خویش مردم را دوست داشته باش و این عبارت قید اسلام ندارد. برای مردم چون درنده‌ای نباش... چون آنها دو صنف‌اند یا برادر دینی هستند و یا اگر مسلمان نیستند در خلقت مانند تو یک انسانند؛ پس انسان به‌ماهو انسان حرمت و کرامت دارد. اینکه در سیاست، خودی و غیر خودی و دسته‌بندی می‌کنیم غلط است. در مقابل خدا، مؤمن مقاماتی دارد و اجر و ثواب دارد. عالم هم حرمت دارد اما از نظر حقوق اجتماعی که می‌خواهند در یک کشور زندگی کنند حقوق مساوی دارند مانند هم هستند و همگی شهروند و متعلق به یک کشورند «او نظیر لک فی الخلق» این مردم اشتباه هم می‌کنند و تو باید با آنها با محبت رفتار کنی پس از نظر شهروندی آنها هم که غیر مسلمان هستند حقوقی دارند.»^۲

۱. برگرفته از سایت اینترنتی

۲. برگرفته از سایت اینترنتی

حقوق غیر مسلمان در جامعه اسلامی

ماده دوم اعلامیه حقوق بشر صراحت دارد به این که:

«هر کس حق دارد بدون هیچ گونه تمایز، به خصوص از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده‌ی سیاسی یا هر عقیده‌ی دیگر و هم‌چنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت، یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و کلیه‌ی آزادی‌هایی که در اعلامیه حاضر ذکر شده است، بهره‌مند گردد».

بنابراین تعریف، شهروندان یک جامعه با هر بینش و اعتقادی این حق را دارند که از کلیه‌ی حقوق و مزایایی که در جامعه برای یکدیگر در نظر گرفته شده بهره‌مند گردند. اما سخن بر سر این است که آیا در یک جامعه اسلامی غیرمسلمانان می‌توانند با مسلمانان تشریک مساعی و همکاری نمایند. یا به عبارت دیگر به عنوان یک شهروند در مسایل جاری شهر و کشورشان همانند دیگر شهروندان نظر دهند و خود را به عنوان یکی از مالکین مشاع شهروندی سهم در سرنوشت خود بدانند، و علاوه بر استفاده از حقوق و مزایایی که همه دارند، بتوانند همانند دیگران در شوراها، مجالس قانون‌گذاری و یا در سمت‌های اجرایی به فعالیت و خدمت پردازند؟ تاکنون گام‌هایی در این راه برداشته شده ولی هنوز راه زیادی در پیش است و باید تحقیقات زیادی انجام بگیرد. یکی از متفکران نوگرای اسلامی در این باره می‌گوید:

«هنوز یک سخن مهم دیگر، این است که پاره‌ای از احکام فقهی موجود با دو اصل مهم دموکراسی مساوات حقوقی همه شهروندان و اصل هدف قانون باید تأمین منافع همه شهروندان باشد، معارضه دارد. مثلاً پاره‌ای از احکام فقهی از برتری‌های حقوقی مسلمانان بر غیرمسلمانان یا مردان بر زنان سخن می‌گوید؛ پاره‌ای از احکام دیگر فقهی اگر قانون تلقی شود، نه منافع همه‌ی شهروندان که منافع عده‌ای خاصی را تأمین می‌کنند. در این موارد چه باید گفت و چه باید کرد؟»^۱.

این متفکر بعد از طرح این سؤال خود چنین جواب می‌دهد:

«اگر بخواهیم سؤال فوق را در ارتباط با یک جامعه‌ی دینی مانند جامعه‌ی خودمان پاسخ دهیم، باید بگوییم اگر سنت دینی گذشته ما توسط اجتهادهای جدید نقد شود و از این طریق حقوق بشر در معنای امروزی آن پذیرفته شود و آن را در فرهنگ دینی خود جذب کنیم، در این صورت جامعه‌ی دینی ما

۱. محمد مجتهد شبستری، *نقادی بر قرائت رسمی از دین*، انتشارات طرح نو، چاپ اول ۱۳۷۹، صص ۱۱۶ و

می‌تواند با مدارا و تحمل سازگاری داشته باشد و آن را به صورت یک اصل سیاسی-اجتماعی بپذیرد^۱... ایجاد تغییرات سنت به نفع حقوق انسان‌ها در عصر نزول و ورود کتاب و سنت، این جهت را نشان ما می‌دهد که می‌توانیم در عصر خودمان آن راه را که در زمان پیامبر اسلام شروع شده تا آخر برویم^۲.

طرح این گونه مسایل نه تنها مبتلابه این اندیشمند و متفکر نواندیش بلکه مورد توجه دیگر علما و متفکران هم بوده است و علی‌رغم دید منفی که در گذشته نسبت به غیرمسلمانان وجود داشته است، به تدریج از این گرایش منفی کاسته شده و با رویکرد مثبت نسبت به این مسایل روبه‌رو می‌گردند.

در زیر برخی از دیدگاه‌ها را که در رابطه با همکاری بین مسلمانان و غیرمسلمانان و پذیرش حقوقشان است مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در جهان اهل سنت از جمله کسانی که همکاری بین مسلمان و غیر مسلمان را جایز می‌داند، شیخ محمد عبده، مفتی بزرگ مصر است. وی به سؤال و استفتایی که یکی از مسلمانان هندوستان درباره‌ی همکاری مسلمانان و غیر مسلمانان در فعالیت‌های خیریه می‌پرسد، پاسخ مثبت می‌دهد. عبده نخست عقاید نمایندگان مذاهب چهارگانه را در الازهر و سپس عقیده‌ی شخصی خود را ذکر می‌کند و علاوه بر آن به قرآن و حدیث و عرف پیشینیان مسلمان استناد می‌جوید.^۳

اصولاً دیدگاه شیخ محمد عبده بر این بود که احکام فقهی باید در پرتو خرد بررسی شود. آن وقت دیگر نمی‌توان گروه زیادی از غیرمسلمانان را از جامعه اسلامی جدا کرد و با چشم غیرخودی به آنان نگریست و حقوق انسانی و بشری انسان را ضایع نمود. یکی از نویسندگان، دیدگاه شیخ محمد عبده را چنین بیان می‌کند:

«در طرح تفکر عبده اسلام بدون رها کردن تقلید یعنی آیین کهن احترام پیروی و بدون توسل به خرد نمی‌تواند بر زوال غلبه کند... عبده در رساله الهیات نقش خرد در زندگی را به‌طور کلی شرح می‌دهد و تأکید می‌کند که اسلام در اصل خرد است؛ زیرا قرآن با بیان آن که خرد نیرویی است که انسان را به تشخیص حقیقت از دروغ و زیان از سود توانا می‌کند، اهمیت نخست را به آن می‌دهد. عبده بر پایه این فرض اساسی اظهار عقیده کرد که قانون اسلامی باید در پرتو خرد تفسیر شود و در صورت تعارض میان معنی واقعی قانون و خرد، باید به خرد برتری داد^۴».

۱. همان صص ۷۶ و ۷۷

۲. همان صص ۷۶

۳. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ اول ۱۳۵۶، صص ۱۴۱
 ۴. مجید خدوری، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران ۱۳۶۶، چاپ اول، صص ۷۲ و ۷۳

در جریان قیام مشروطیت برخی از علماء شیعه مانند شیخ فضل الله نوری شدیداً به عدم تساوی غیرمسلمانان با مسلمانان نظر می دادند و معتقد بودند که به هیچ وجه حقوق یک غیرمسلم با مسلم برابر نیست. اما مرحوم علامه نائینی در کتاب *تنبيه الامه و تنزیه المله* خود ضمن پاسخ به نظریات شیخ فضل الله، تأکید می کند که پیروان سایر ادیان می بایستی در مجلس قانون گذاری شرکت نمایند و بدین دلیل حقوق اساسی آنان حفظ و تأمین گردد. از طرف دیگر، اداره ی کشور با حضور همه ی مردم با هر گرایشی باید محقق شود و در غیر این صورت اصل حاکمیت مردم تحقق پیدا نمی کند. «نسبت به فرق غیر اسلامی هم هر چند نظر به اشتراکشان در مالیه و غیرها و هم به واسطه توقف تمامیت و رسمیت شورویت عمومی بر دخولشان در امر انتخاب لامحاله باید داخل شوند، و اگر از صنف خود کسی را انتخاب کنند حفظ ناموس دین از او مترقب نباشد، لکن خیرخواهی نسبت به وطن و نوع از آنان هم مترقب و اتصالشان به اوصاف مذکوره در صلاحیت برای عضویت کافی است»^۱.

اخیراً مصاحبه ای درباره ی حکومت اسلامی توسط آقای حسن یوسفی اشکوری با محمدجواد حجتی کرمانی منتشر شده است که مربوط به سال ۱۳۷۳ می باشد. در این مصاحبه آقای حجتی - که یکی از صاحب نظران مسایل اسلامی است - صریحاً از حکومت و ریاست جمهوری غیر مسلمان سخن گفته و تأکید کرده است در شرایطی یک کافر عادل می تواند زمام حکومت را به دست گیرد و این منافاتی با حکومت اسلامی ندارد.

«نوع پنجمی هم می توانیم سراغ کنیم که باز هم می تواند حکومت اسلامی نامیده شود و پشتوانه ی فقهی هم دارد، این است که حاکم لزوماً مسلمان هم نیست؛ یعنی در این حکومت، شرط این است که حاکم عادل باشد، لایق باشد، به مظاهر اسلامی احترام بگذارد، همه ی ظواهر اسلامی را رعایت و ترویج کند، عدل و داد را که اساس حکومت است در بین جامعه گسترش بدهد، زیر بار بیگانه نرود، خیانت نکند، حقوق مردم را پایمال نسازد، ولی نه این که لزوماً مسلمان باشد.

پشتوانه ی فقهی این سه نوع حکومت اسلامی، این است که فقهای عظام فرموده اند اگر فقیه عادل میسر نشد، فرد عادل ولو فقیه نباشد باید حکومت کند و اگر عادل نشد فاسق، اگر مسلمان فاسق میسر نشد کافر عادل می تواند حاکم باشد... کما اینکه الان در نظام جمهوری اسلامی یک زرتشتی یا مسیحی یا کلیمی نماینده مجلس است... در هیچ حالی نمی شود مردم بدون

۱. *تنبيه الامه و تنزیه المله*، علامه نائینی با توضیحات سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، چاپ هفتم

حکومت باشند و حکم شرع اسلام هم در هیچ حالی تعطیل بردار نیست، پس حکم شرع به تناسب شرایط و برحسب ضرورت‌ها تغییر می‌کند. پس این نوع حکومت را می‌توانیم حکومت اسلامی بخوانیم، ولو حاکم کافر باشد»^۱.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا غیر مسلمانان می‌توانند بر مسلمانان سلطه داشته باشد؟ ایشان در جواب، این‌گونه استدلال می‌کنند:

«در زمینه شق آخر حکومت اسلامی که حاکم کافر عادل باشد الان به ذهنم رسید و آن آیه: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سِيبًا» است که ممکن است کسانی بگویند به دلیل این آیه ما نمی‌توانیم چنین حکومتی را حکومت اسلامی بدانیم. پاسخ این اشکال با توجه به مقوله‌ی «قرارداد اجتماعی» آسان است. اگر حکومت را از نوع «قرارداد اجتماعی» بدانیم در این قرارداد، حاکم اصلی مردم مسلمان هستند و شخص حاکم یا گروه حاکم «نمایندگان» مردمند و «مأمور» مردمند و چون قدرت مطلقه ندارند، پس کافر «سبیل» بر مسلمان ندارد بلکه نماینده و وکیل اوست و وکالت و نمایندگی غیرمسلمان از طرف مسلمان جایز است»^۲.

آقای حجتی در اینجا منابع فقهی خود را ذکر ننموده اما به نظر می‌رسد یکی از استنادات ایشان نظر سیدبن طاووس باشد که وقتی هلاکو خان مغول از او استفتا می‌کند که کدام یک افضلند: سلطان کافر عادل یا سلطان مسلمان ستمکار. سید بن طاووس بلافاصله در جواب می‌گوید:

«سلطان کافر عادل بهتر از سلطان مسلمان ستمکار است؛ و سپس، دیگر عالمان نظر سیدبن طاووس را تأیید کردند»^۳.

در این میانه دیدگاه آیت‌الله طالقانی در مورد حقوق غیرمسلمانان جایگاه خاصی دارد که باید از هر جهت مورد توجه قرار گیرد. ایشان در مورد حقوق غیرمسلمانان فراتر از اهل کتاب می‌روند و حقوق دیگر دگراندیشان را نیز مورد توجه قرار می‌دهند. آراء و نظریات طالقانی می‌تواند معیار و الگویی باشد که متفکران اسلامی و روشنفکران دینی در این زمینه باید به آن بپردازند و به مسایل جدیدی دست پیدا کنند. این آراء و اندیشه‌ها را می‌توان در چند بند بیان کرد.

۱. یوسفی اشکوری و حجتی کرمانی، تحت عنوان اسلام و حکومت، روزنامه شرق، سال سوم، شماره ۶۵۸، شنبه ۳ دی ۱۳۵۸، ص ۱۷

۲. روزنامه شرق، همان

۳. محمد بن علی بن طباطبایی، تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تاریخ ۱۳۵۰، ص ۱۸ و ۱۹. حقوق بشر در جهان امروز، مجموعه مقالات در سمینار بزرگداشت آیت‌الله طالقانی، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول ۱۳۸۳، ص ۲۴

۱- ایشان در تفسیر این آیه « إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ » (آل عمران/ ۲۱) می گویند: «من الناس» در آیه «وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ» همه آمرین بالقسط هستند که شامل تمام گروه‌ها و مکتب‌ها می‌گردد که هم‌قدم و هم‌هدف با انبیاء هستند و کسانی که علیه این دو گروه یعنی انبیاء و آمرین به قسط فعالیت می‌کنند و آنها را محروم از هر حقوقی می‌نمایند و در نهایت آنها را به قتل می‌رسانند، گناه و جرم‌شان یکی است.

«آمرین به قسط از دیگر مردم (من الناس) اگر چه از پیغمبران و پیروان نباشند (و اگر دعوت پیامبران به آنها نرسیده باشد، یا چنان که هست دریافت نکرده‌اند و در صف معاند و مخالف آن دعوت نبیوندند)، هدف پیامبران را انجام می‌دهند و در این جهت، آگاهانه یا ناآگاه در راه آنها می‌روند و کشتندگان پیغمبران و کشتندگان آن در یک مسیر می‌باشند»^۱.

۲- در هنگام انقلاب که در طی مصاحبه‌ای نظر ایشان را در مورد حکومت اسلامی می‌پرسند چنین جواب می‌دهند:

«هر جمهوری در دنیا معیارهایی دارد. در نظام اسلامی که من اسمش را حکومت نمی‌گذارم، چون حکومت معنای حاکمیت عده‌ای بر عده دیگر دارد، اما در اسلام حاکمیت جز برای خدا که خالق همه‌ی مردم است، نمی‌باشد و همه‌ی مردم بنده خدا هستند... چون همیشه قرآن خطابش به «ناس» است و «ناس» یعنی همه‌ی مردم نه مسلم یا مؤمن به تنهایی»^۲.

۳- وقتی که انتخابات مجلس بررسی قانون اساسی در پیش بود، نظرش این بود که می‌بایستی همه‌ی صاحبان افکار و اندیشه‌ها و مکاتب سیاسی و فکری حضور داشته باشند. وی نگرانی خود را از عدم حضور آنان پنهان نمی‌دارد. لذا در خطبه‌ی اولین نماز جمعه این نگرانی را چنین بیان می‌کند:

«من معتقدم که باید در این مجلس همه‌ی گروه‌ها راه پیدا کنند و ما تابع قرآنیم: «فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هرا هم الله و اولئک اولوالالباب» این درس ماست، این مکتب ماست که حرف حسابی را بشنود... بنابراین ما هیچ نباید وحشت کنیم که گروه‌های دیگر راه پیدا کنند حرفشان را بزنند... مجلس اصیل این است که همه‌ی آراء گفته شود، همه‌ی ابعاد مسایل بررسی شود از این جهت باید راه پیدا کنند»^۳.

۱. پرتویی از قرآن، ج ۵، ص ۶۲

۲. از آزادی تا شهادت ص ۶۵، به نقل از کیهان، سه‌شنبه ۱۷ بهمن ۱۳۵۷

۳. همان، ص ۲۵۲

۴- ایشان در دیدار با هیأت کویایی هر حرکت اجتماعی را که علیه استبداد و استعمار باشد، یک حرکت اسلامی ارزیابی می‌کند.

«در واقع هر انقلاب علیه ظلم، علیه استبداد علیه استعمار در هر جای دنیا که باشد از نظر ما یک انقلاب اسلامی است چرا که روح اسلام و تعالیم اسلام در جهت رفع ظلم از همه‌ی بشر، همه‌ی انسان‌ها، مظلومین و مستضعفین است»^۱.

۵- به لحاظ عملی هم، هنگامی که آشوب‌هایی بلافاصله بعد از انقلاب در کردستان پیش می‌آید، به اتفاق هیأتی در نوروز ۱۳۵۸ به آن منطقه سفر می‌کند. از اقدامات اولیه‌ی ایشان برای آرام کردن منطقه، تشکیل شورای شهر در سنندج جهت اداره‌ی شهر توسط خود اهالی بود. در این انتخابات چند تن از دگراندیشان انتخاب می‌شوند. طالقانی بر این انتخابات با وجود حضور افراد غیر مسلمان صحنه می‌گذارد و این باعث می‌شود در شرایطی که اغلب مناطق کردستان ناامن و در حال آشوب بود سنندج یکی از مناطق آرام کردستان باشد. طالقانی همیشه از این عمل خود با وجود حضور غیرمسلمانان در شورای شهر دفاع می‌نمود. حتی در آخرین نماز جمعه خود در بهشت زهرا به این مسأله اشاره می‌کند.

«مگر در سنندج که این شورای نیم‌بند تشکیل شد ضرری به جایی رسید، و می‌بینیم آنجا نسبتاً از همه‌ی منطقه کردستان آرام‌تر است»^۲.

این عمل طالقانی علاوه بر دیدگاه فکری‌شان می‌تواند مبنایی برای استنباط نظرات حقوق بشری، فرا راه متفکران اسلامی و روشنفکران دینی و مذهبی قرار دهد و در ارزیابی‌ها و تحقیقات‌شان مؤثر باشد. به امید آن که در آینده بتوانیم حقوق دگراندیشان را بر مبنای دینی و اسلامی خود از هر نظر تأمین کنیم.

مهندس بازرگان و حقوق بشر

از آنجایی که این مقاله و این سمینار به یاد مهندس بازرگان نوشته و تشکیل شده است، جا دارد که در پایان به دیدگاه ایشان در زمینه‌ی حقوق بشر نیز اشاره‌ای بشود. همان‌طور که در مقاله‌ای درباره‌ی سیر دموکراسی و حقوق بشر در اندیشه‌ی مهندس بازرگان گفته شده است، یکی از حساسیت‌ها و دغدغه‌های ایشان در طول دوران فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی‌شان مسأله دموکراسی و حقوق بشر و لازم و ملزوم بودن آن دو و چگونگی تعامل آنها با اندیشه اسلامی بوده است. ایشان از

۱. همان، ص ۲۶۳

۲. همان، ص ۳۱۸

زمانی که راه طی شده را به نگارش در آورد و تا هنگامی که آخرین مقاله‌ی خود تحت عنوان «آیا اسلام یک خطر جهانی است» را نوشت، دغدغه و حساسیت خود را در مورد دموکراسی و حقوق بشرها نکرد.

در زیر، آخرین دیدگاه ایشان را درباره‌ی آزادی عقیده، کرامت انسانی و حقوق مخالفان - که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است - نقل می‌نمایم.

مهندس بازرگان در مورد ارتداد و عدم ارتباط آن با آزادی عقیده چنین می‌گوید:

«بسیاری از علماء (فقها)، خاصه نزد اکثریت اهل تسنن، مرتدین و سب‌کنندگان را که با گفته یا عمل خود به خداوند، حضرت رسول (ص) یا به اسلام اهانت کنند، محکوم به مرگ می‌دانند. در حقیقت گزارش‌هایی در مورد منازعه یا حمله به مخالفان یا معاندین اسلام در زمان حیات حضرت محمد (ص) و خلیفه‌ی اول رسیده است. در واقعیت آن عصر، ارتداد منسوب به اشخاص بیش از یک مخالفت ساده دینی یا خروج از اعتقاد یکتاپرستی بوده و در مورد مخالفت‌های سیاسی - عقیدتی و قیام مسلح علیه امت تازه تولد یافته اسلام به کار برده می‌شد یا مربوط به خروج از تعهدات و قراردادهای بود که هدف آن سرکشی و شورش اعلام می‌شد. در غیر این صورت، چگونه می‌توان اجازه یا حتی دستور صدور مرگ و حکم اعدام یا هرگونه خشونت دیگر را به خاطر ایمان و اعتقاد دینی تصور کرد؟ قرآن دقیقاً اعلام کرده است که «در دین هیچ اجبار و اکراهی وجود ندارد» (لا اکراه فی الدین). خداوند بیش از صد بار این نکته را برای حیب خود تکرار کرده است که رسالت تو نمونه و شاهد بودن است و دادن مژده و بیم به انسان‌ها برای آخرت آنها و پرتو افکندن بدون آنکه خود را مسئول، مراقب، مأمور و گزارشگر عقاید و اعمال اشخاص بدانی... از نظر قرآن، معتقد بودن یا نبودن انسان‌ها از امور شخصی محسوب می‌شود و در رابطه‌ی مستقیم با خداوند خالق بوده و بستگی به تصمیم خود اشخاص دارد»^۱.

ایشان در مورد کرامت انسانی نیز چنین اظهار عقیده می‌کنند:

«من تصور می‌کنم که همه‌ی کسانی که اسلام را مطالعه کرده‌اند موافق باشند که هیچ دین یا ایدئولوژی و آیینی به اندازه‌ی اسلام بر اختیار و مسئولیت و کرامت انسانی اصرار نورزیده و برای آدمی، آزادی کامل در گزینش عقیده و اتخاذ تصمیم در آنچه تمایل دارد و عواقب‌اش را می‌پذیرد، قایل نشده است»^۲.

مهندس بازرگان هم‌چنین معتقد است که:

۱. مهندس مهدی بازرگان، *آیا اسلام یک خطر جهانی است*، انتشارات قلم، چاپ اول، سال ۱۳۷۴، ص

۱۸ و ۱۹

۲. همان، ص ۲۱

«داستان واقعی آفرینش آدم و اخراج از بهشت به‌زمینی که در قرآن آمده است و مهلتی که به‌شیطان برای اغوای انسان و مقابله با خدای رحمان داده شده است حکایتی پرمعنا و معرفی از زندگی و انسان‌شناسی است»^۱.

ایشان در مورد برادری همه‌ی انسان‌ها و به‌رسمیت شناختن حقوق آنان بدون در نظر گرفتن عقاید و طرز تفکرشان نیز نظر خود را چنین بیان می‌کنند:

«در مورد برادری انسان‌ها و همکاری متقابل اهل ایمان، قرآن به آنان توصیه می‌کند که هرگز به‌ایجاد اختلاف نپردازند... قرآن از این حد هم فراتر رفته، با داعیه وحدت بشری و لغو هر نوع خصومت آیینی، اظهار می‌دارد که از دیدگاه خداوند سبحان، علی‌رغم تفاوت‌های نژادی، ملی، عقیدتی، فرهنگی و مالی، انسان‌ها متعلق به یک امت ... هستند. ما به‌خوبی می‌دانیم که پیامبران با خواندن انسان‌ها به نام بنی آدم، به استقرار اخوت جهانی خیلی بیش از نویسندگان اعلامیه حقوق بشر کمک کرده‌اند. بنابراین به‌عنوان نتیجه باید بگوییم که اسلام و ادیان توحیدی، بیشتر از آنکه بخواهند جنگ میان انسان‌ها و ملل با برخورد و تصادم میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را برانگیزند، آخرین راه‌حل‌های آرمانی و مؤثر را برای صلح و سازش نژاد انسانی ارائه کرده‌اند»^۲.

* * *

گفتار خود را با این اشعار عارفانه‌ی مولانا که درباره‌ی کرامت انسان سروده است به‌پایان می‌برم:

جوهر است انسان و چرخ او را عوض

جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض

تاج کرمناست بر فرق سرت

طوق اعطیناک آویز بورت

محمد بسته‌نگار

۱. همان، ص ۲۲

۲. همان، ص ۲۳ و ۲۴.

مهندس در نقش مدیر رابطه‌ی دین و مدیریت در زندگی مهندس بازرگان

«وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (شوری / ۳۸)»

دکتر محمدحسین بنی‌اسدی

موضوع این مقاله ، تبیین مهندس بازرگان در نقش مدیر است. تاکنون زندگی و عملکرد مهندس بازرگان از ابعاد مختلف مورد تأمل قرار گرفته است . مهندس بازرگان به عنوان مبارز ، سیاست‌مدار ، استاد دانشگاه و معلم ، نواندیش دینی ، آزادی‌خواه، مؤسس سازمان‌های مدنی و ... مورد بررسی و ارزیابی و نقد قرار گرفته است ؛ ولی مهندس به‌عنوان یک «مدیر» تبیین و تحلیل نشده است. بازرگان، به رغم اینکه متفکر و نویسنده و تئوری‌پرداز بود، اهل عمل و اجرا بود و از این رو زندگی او وارد حوزه‌ی مدیریت گردید و با وجودی که مهندس بود، به‌عنوان مدیر، مسئولیت‌های متعددی را به‌عهده گرفت و در این نقش عامل خدمات برجسته‌ای گردید.

این که کشور ما دارای مسایل و بحران‌های مدیریتی بوده است، امری بدیهی است و نیازی به استدلال مفصل و اثبات ندارد ؛ به‌عنوان مثال ، کافی است به بزرگ‌ترین سازمان اداری و مدیریتی آن یعنی دولت نگاه کنید و بزرگ شدن هرچه بیشتر و کاهش بهره‌وری آن را مشاهده نمایید. مطالعات کارشناسی درباره‌ی حقوق کارکنان دولت ادعا می‌کند که بهره‌وری کارکنان دولت در سال ۱۳۷۴ نسبت به ۳۰ سال قبل از آن، یعنی سال ۱۳۵۳ به ۲۰ درصد رسیده است. این مطالعات نتیجه می‌گیرد که حجم دولت بزرگ و بزرگ‌تر شده است، ولی کمک این نیروی انسانی به توسعه اقتصادی و اقتصادی ملی کمتر و کمتر شده است.

به مسایل تهران، بزرگ‌ترین شهر کشور نگاه کنید؛ به علت نداشتن یک برنامه‌ی جامع توسعه و یک طرح جامع حمل و نقل و ترافیک شهری، با افزایش روزانه بیش از ۱۰۰۰ دستگاه خودرو در خیابان‌های تهران مواجه‌ایم. بحران ترافیک و آلودگی هوا، تراکم نامناسب و نسجیده جمعیت و سر بر افراشتن برج‌های بلند در معابر فرعی و کم ظرفیت و با خدمات پشتیبانی نارسا، فاجعه بزرگی را به لحاظ مدیریت شهری خبر می‌دهد. سطح کیفیت زندگی به علت تخریب محیط زیست، اتلاف وقت شهروندان، تراکم جمعیت و سخت شدن کارها مدت‌هاست رو به افول گذارده است. همه با بی‌نظمی، نظم ناپذیری، بی‌برنامگی، پارتی بازی، باندبازی و... آشنا هستیم و کم و بیش آنها را تجربه کرده‌ایم. عوامل فوق همگی - همان‌طور که در ابتدا اشاره شد- به کاهش و سقوط بهره‌وری ملی کمک نموده است.

مطالعات بهره‌وری ملی (بهره‌وری اقتصادی کشور) نیز طی سال‌های ۱۳۷۴ تا ۱۳۸۰، طبق گزارش سازمان ملی بهره‌وری - که اخیراً منحل گردید- نشان می‌دهد که رشد بهره‌وری کشور به‌طور آرام با نرخ متوسط ۱/۲۹ درصد در سال طی سال‌های گذشته کاهش یافته است. این در حالی است که طی سال‌های گذشته صدها میلیارد دلار درآمدهای نفت به پیکر اقتصادی کشور تزریق گردیده است.

فساد و انحطاط اخلاقی نیز از بدیهیات واقعیت‌های اجتماعی ما هستند که نیازی به ذکر نمونه و مثال زیادی ندارد. فساد در دستگاه‌های اجرایی و سازمان‌های اقتصادی به نحوی است که به گزارش سازمان ملل، کشور ما در بین حدود ۱۴۵ کشور در رتبه ۸۷ قرار دارد. چنین فساد مسلمان‌آثار سوء عمیقی داشته و بهره‌وری اقتصادی ما را به شدت کاهش خواهد داد و حضور رقابت‌آمیز ما را در صحنه‌ی جهانی منتفی خواهد ساخت.

مسأله‌ی فساد آنقدر حاد و گسترده گردیده است که روزنامه همشهری مورخ ۱۳۸۴/۱۰/۱۰ عیناً در تیتراژ اول خود اعلام کرده است که: «رشوه و سوءاستفاده از مقام اصلی‌ترین مشکل مردم با ادارات است».

بنابراین مسأله‌ی «مدیریت» و «اخلاق در مدیریت» از مسایل مهم جامعه ماست و از این‌رو بررسی سنت و روش مدیریتی بازرگان می‌تواند آموزنده و الهام‌بخش باشد. با توجه به اینکه بازرگان، تنها نظریه‌پرداز نبود، بلکه خود در مقام اجرا به پیاده‌سازی یافته‌ها و ایده‌های خود می‌پرداخت و در مدیریت کارهای مذکور

دخالت و شرکت مؤثر داشت و شخصاً بسیار مولد بود، بررسی شیوه‌های مدیریتی او می‌تواند مفید و یاری دهنده‌ی نه تنها مدیران، بلکه هر یک از ما در زندگی فردی و خصوصی مان باشد.

بنده از سال ۱۳۴۶ به مدت حدود ۳۷ سال، افتخار شاگردی و نیز روابط خانوادگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی با بازرگانان داشتم و تا لحظه‌ی چشم فرو بستن از این جهان با او بودم؛ از این رو خود را مسئول می‌دانم که پاره‌ای از تجارب مذکور را برای استفاده‌ی هموطنان، خواهران و برادران باز گویم. آنچه که برای شما خواهم گفت به‌طور خلاصه عبارت است از:

۱- انگیزه‌ی مسافرت و تحصیل مهندسی و تجارب مهندس بازرگان در فرانسه و

بازگشت به ایران

۲- دین‌داری مهندس و رابطه‌ی آن با مدیریت بازرگان

۳- مدیریت بازرگان

۳/۱- مدیریت و انواع مدیران

۳/۲- منش و روش بازرگان در مدیریت

(شیوه‌ی مدیریت بازرگان بر خویشتن، بر خانواده، بر انجمن‌های مدنی و

احزاب، بر مراکز آموزش عالی، بر سازمان‌ها و شرکت‌های تولیدی، و

بر دولت موقت)

۴- نتیجه‌گیری: آموزه‌های مدیریتی بازرگان

۱- انگیزه‌ی مسافرت و تحصیل بازرگان در فرانسه و بازگشت به ایران

مهندس بازرگان با هدف کشف رمز و راز پیشرفت و آگاهی یافتن از فرهنگ و زندگی غرب، به‌ویژه جایگاه دین به فرانسه رفت و در این ارتباط قبلاً به پدر خود گفته بود:

«آقا، با این وضعیتی که امروز در مملکت هست، شاید تا چهار پنج سال دیگر

از دین استعفاء بدهم... حالا که این موج بی‌دینی، این حملاتی که به دیانت ما

می‌شود، از فرنگ است... اجازه بفرمایید بروم آنجا بینیم در سرچشمه چه خبر

است. اگر این‌طور که می‌گویند، نبود، عقیده و ایمان‌ام محکم‌تر می‌شود.»

با وجود این بازرگان، در فرانسه به مدت ۷ سال تحصیلات فشرده مهندسی و

کارآموزی‌های مفصل را پشت سر گذاشت.

مهندس بازرگان دروس مهندسی را خوب فراگرفت و نگرش و روش علوم پایه و مهندسی را که روش علمی به معنای پوزیتیویستی و عمل‌گرایانه‌ی آن است با موفقیت آموخت. او رشته‌ی مهندسی ماشین را انتخاب کرد و در کارخانه‌های تلمبه‌سازی، لکوموتیوسازی، توربین بخار، ماشین‌های مولد برق (ژنراتور) و در شرکت‌های تولید برق کار کرد؛ هم‌چنین در کارخانه‌ی آلستوم، کشتی‌سازی لوآر و مدرسه نساجی تورپوال کارآموزی کرد.

آموزش رسمی بازرگان در «مدرسه‌ی مرکزی فرانسه» و سایر مؤسسات آموزشی و صنعتی واقعاً تربیت فنی و مهندسی بود. از آنجایی که بازرگان، بعدها در جایگاه مدیریت عالی سازمان‌های بزرگی از جمله دولت قرار گرفت و طرز تفکر مهندسی و رویکرد مهندسی در عملکردش مؤثر بود، و توسط بسیاری از روشنفکران از این جهت مورد نقد قرار گرفته است، لازم است این عامل در ارزیابی عملکرد او در نقش مدیر مورد بررسی واقع شود.

مهندسی در عرف به معنای به کار گرفتن علوم و فنون برای حل یا رفع مسایل و مشکلات زندگی است و حتی در مورد مسایل اجتماعی نیز، تحت عنوان مهندسی اجتماعی به کار رفته است. ولی ما برای اینکه بتوانیم تاثیر تحصیلات مهندسی را بر زندگی و مدیریت بازرگان ارزیابی کنیم، دقت بیشتری در این واژه می‌کنیم.

«مهندس» از ریشه‌ی «هندسه» مشتق می‌گردد. «هندسه» معرب کلمه فارسی «اندازه» است و به معنای اندازه‌گیری، نقشه‌برداری اراضی و ابنیه به کار رفته است و علمی است که درباره‌ی اشکال و ابعاد و اندازه‌گیری آنها بحث می‌کند. مهندس به معنای اندازه‌گیرنده و رعایت‌کننده‌ی قدر و مقدار است. این کلمه ترجمه‌ی کلمه Engineer انگلیسی است و مشابه آن در زبان‌های فرانسه و آلمانی هم وجود دارد. ریشه‌ی آن Engine است که به معنای نبوغ، نابغه، دارای استعداد طبیعی بسیار زیاد در کار خاص، استعداد در برنامه‌ریزی و نقشه‌کشی، اختراع، زرنگی و بالاخره یک محصول حاصل از نبوغ (مثل موتور ماشین) است.

کلمه‌ی مهندس یا Engineer به معنی کسی است که ماشین یا تعدادی ماشین را راه می‌اندازد و کنترل می‌کند؛ هم‌چنین به معنای کسی است که تهیه‌ی طرح یک ماشین (یا ساختمان، راه، پل و کانال...) را می‌دهد و یا آن را می‌سازد و یا اینکه آن را مدیریت می‌کند.

ماشین، در سلسله مراتب سیستم‌ها، پایین‌تر از سایر سیستم‌ها و ابتدایی‌تر از سیستم‌های جاندار، اجتماعی و زیست‌محیطی است. ماشین در طبقه‌بندی سیستم‌ها جزء سیستم‌های جبری قرار می‌گیرد. سیستم‌های جبری سیستم‌هایی هستند که هدف‌مند نیستند و دارای توانایی انتخاب نمی‌باشند. سیستم‌های مکانیکی، سیستم‌های جبری هستند. دکارت و نیوتن دارای دید مکانیستیک بودند و جهان هستی را یک سیستم بزرگ مکانیکی بسته تصور می‌کردند که کارش تحقق بخشیدن به اهداف و خواست خداست.

تحصیلات بازرگان در اواخر عصر ماشین و انقلاب صنعتی و ما قبل انقلاب فراصنعتی (عصر اطلاعات) و در رشته مهندسی ماشین انجام شد. جهان‌بینی حاکم بر دوران عصر ماشین، جهان‌بینی مکانیکی است که بر تقلیل‌گرایی، تحلیل و جبر‌گرایی (دترمینیسم Determinism) استوار می‌باشد؛ در این جهان‌بینی کل عالم به صورت یک ساعت بسیار دقیق و منظم تصور می‌شود که بر اساس قوانین علت و معلول کار می‌کند و دارای محیطی خارج از خود نیست.

جهان‌بینی ماشینی به انقلاب صنعتی منتهی شد. انقلاب صنعتی ماشین را جایگزین انسان ساخت تا کار انسان را انجام دهد. کار، کار فیزیکی یعنی اعمال نیروی بر ماده تعریف شد و کار ذهنی و فکری به رسمیت شناخته نشد. کار پیچیده به اجزای ساده تحلیل گردید و کار ساده را ماشین انجام می‌داد و آنچه را سطح تکنولوژی اجازه نمی‌داد، یا گران تمام می‌شد، انسان انجام می‌داد (مثلاً سفت کردن یک پیچ یا کوبیدن میخ). ساده نمودن و تکراری کردن کار به بیگانگی بشر امروز از کار منجر گردید؛ ماشین‌ها سیستم‌های جبری بودند که در خدمت خالق یا طراح خود بودند.

قوانین سیستم‌های ماشینی (جبری) برای توضیح و مدیریت سیستم‌های زنده (Living Systems) و سیستم‌های اجتماعی، هر چند لازم، ولی کافی نیستند؛ نظام‌های زنده (مانند انسان) و سیستم‌های اجتماعی (مانند سازمان‌ها و جوامع) نظام‌های هدف‌دارند. در مورد سیستم‌های اجتماعی، نه تنها خود هدف‌مند هستند، بلکه اعضای آنها نیز هدف‌مند می‌باشند، یعنی هم دارای آزادی و اختیار انتخاب هدف و هم وسیله رسیدن به هدف هستند. اداره و مدیریت و کنترل این سیستم‌ها نیازمند آگاهی نسبت به ویژگی‌ها و قوانین حاکم بر آنهاست. در این سیستم‌ها، علاوه بر ماده و انرژی که عوامل کنترل‌کننده‌ی رفتار سیستم‌های مکانیکی هستند، اطلاعات (شامل دانش، ارزش‌ها، اعتقادات، ایده‌ها، آرمان‌ها و...) نقش اساسی در تحولات و رفتار آنها دارد.

در جهان‌بینی مکانیستیک (یا پارادایم مکانیستیک) که زیربنای علم مهندسی را تشکیل می‌دهد تغییرات منظم، کنترل شده، تدریجی، قابل پیش‌بینی و نسبتاً ساده است؛ ولی در پارادایم عصر سیستم‌های اطلاعاتی (پارادایم مدرن و پست مدرن) پدیده‌ها متلاطم و آشوبناک و دارای بی‌نظمی و ابهام و پیچیدگی بسیار زیادی هستند و نقش اطلاعات، هم‌چون نقش انرژی در سیستم‌های مکانیکی، ایجاد حرکت و تغییر و تحول و کنترل عملکرد سیستم است.

به عقیده‌ی منتقدین پارادایم مکانیستیک، ابزارهای مهندسی برای پذیرفتن مسئولیت‌های اجتماعی و مدیریت سازمان‌های اجتماعی و جامعه کافی نیستند. سؤال این است که چگونه «مهندس» چنین مسئولیت‌هایی را در زندگی پذیرفته است. این در حالی است که هم‌دوره‌ای‌ها و هم‌کلاسان او به همان کار مهندسی یا دانشگاهی خود پرداختند و وارد زندگی و مخاطرات اجتماعی و سیاسی نشدند. پس چرا بازرگان وارد صحنه‌های پر درد سر و خطر اصلاحات اجتماعی و فرهنگی و سیاسی گردید؟

۲- دین‌داری بازرگان

هر چند بازرگان از کودکی در خانواده‌ای مذهبی تربیت شده و به قیود و فرایض مذهبی سخت مقید بود، ولی در درون خود دچار تضاد و تعارض‌های شدیدی بین آنچه به‌عنوان علوم جدید آموخته بود و آنچه از زبان مبلغین و وعاظ شنیده بود، گردید؛ به سؤالات او پاسخ قانع‌کننده‌ای داده نمی‌شد؛ خود را در مقابل سیل امواج بی‌دینی که از درس آموخته‌های علوم جدید برمی‌خاست، بی‌دفاع می‌دید؛ درس خوانده‌های جدید مرعوب و مجذوب مغرب‌زمین بودند و بسیاری دست از دیانت کشیده بودند. ذهن کنجکاو و تشنه‌ی او پر از پرسش‌های بی‌جواب بود تا اینکه وارد مدرسه دارالمعلمین شد و در آن جا کسی را یافت که او را برای دریافت پاسخ به پرسش‌ها امیدوار کرد؛ این شخص میرزا ابوالحسن خان فروغی بود که با اظهاراتش در کلاس قرآن خود، او را امیدوار به رفع تضادهای ظاهری علم و دین کرد. علاقه به نشان دادن هماهنگی بین دین و علم و تأیید گزاره‌های دینی از طریق علمی در بازرگان می‌جوشید.

آب کم جو، تشنگی آور بدست تا که آبت جوشد از بالا و پست

با چنین انگیزه‌هایی بود که در امتحان اعزام به خارج محصلین شرکت کرد و پس از قبولی به فرانسه رفت تا شاید به این سؤالات پاسخ دهد:

«آیا غربیان دین را کلاً کنار گذاشته‌اند؟ آیا علت پیشرفت مادی و علمی آنها کنار گذاردن دین است؟ آیا پیشرفت مادی و علمی با دین (اسلام) منافات دارد؟ آیا می‌توانم این تعارض‌ها را به نفع مملکت و اسلام حل کنم؟» (۲:۱۴۷)

براین اساس می‌بینیم که قصد و نیت اصلی بازرگان از سفر به فرانسه مجهز شدن به علم و زبان روز، نه برای معیشت که برای فهم بهتر دین (اسلام) و رویکرد علمی نسبت به اسلام، خرافه‌زدایی از دین و خدمت به وطن براساس آموزه‌های دینی بود. مطالعه‌ی مهندسی وسیله‌ای برای دست یافتن به این هدف به شمار می‌آمد؛ از همین رو بود که بازرگان با چشمان باز و دقت به شرایط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی فرانسه، توجه و سعی نمود مکانیزم زندگی اجتماعی و فرهنگی آنان را بفهمد و جایگاه دین و اخلاق را در جامعه‌ی آنها درک کند.

زندگی و تحصیل در فرانسه به مدت ۷ سال بر تفکر و بنیث او آثار ژرفی داشت؛ در اعتقادش به آزادی‌های اجتماعی راسخ‌تر شد؛ از هماهنگی و همزیستی و رابطه‌ی سازنده بین دین و علم مطمئن‌تر گردید؛ به نقش سازنده‌ی دین و اصلاحات دینی و اخلاقی امیدوارتر شد؛ در به کار گرفتن روش علمی و تأملات عقلانی برای درک حقایق و پاسخگویی به مسایل مصمم‌تر گردید. مجموعه‌ی این تحولات او را برای ایفای نقش به‌عنوان مدیر آماده‌تر و صاحب صلاحیت‌تر نمود.

بازرگان در مدافعات خود می‌گوید:

خورجین‌های خالی را در طی هفت سال تحصیل به تدریج از افکار و ارمغان‌های چهارگانه‌ی زیر پر کرده بودیم:

- ۱- مختصری معلومات مهندسی و تمرینات تخصصی؛
- ۲- اعتقاد و علاقه‌ی فزون یافته به اسلام، ولی نه خرافی و انحرافی و تشریفاتی فردی، بلکه اسلام اجتماعی زنده و زنده کنند؛
- ۳- احساس این واقعیت که سازنده و صاحب تمدن و سروری ممالک اروپا، یک فرد و یک مقام نبوده، تمام افراد در آن سهیم‌اند، و تمام افراد از این جهت سهیم‌اند که می‌بینند دارای ارزش و احترام هستند.
- ۴- کشف این راز بزرگ که زندگی اروپایی و ضامن بقا و پیروزی ملت‌ها در شکل و نظام اجتماعی است نه انفرادی و شخصی (مدافعات، صص ۶۴-۶۵).

آنچه بازرگان از سفر به اروپا به دست آورد بخش کوچکی از آن معلومات مهندسی است، و بیشتر از آن اعتقاد و علاقه فزون یافته به اسلام خالص، ضرورت مشارکت آحاد جامعه در سرنوشت اجتماعی خود، سازندگی کشور و نظام اجتماعی دموکراتیک. خود او علاوه بر اینها «سوغات فرنگ» را «مقلد بودن» (مبتکر بودن) ذکر می کند. بازرگان انگیزه‌ی برگشتن به ایران را «فعالیت و خدمت» در راستای ایجاد و اداره (عمران و آبادی کشور) اعلام می کند. بازرگان عقب ماندگی و نابسامانی کشور را بیشتر ناشی از عوامل فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی و بینشی می دید تا کمبودهای فنی و مهندسی و از همان زمان مسافرت به فرانسه در اجتماع و اصلاح دین و فرهنگ را داشت و با مشاهده‌ی اروپا و فرانسه این انگیزه شدیداً تقویت گردید و لذا برای انجام رسالتی ارزش مند به وطن مراجعت نمود. این رسالت از طریق فعالیت اجتماعی و مدیریت امور جمعی، سازمانی و اجتماعی بود و به این ترتیب است که بازرگان سریعاً وارد حوزه مدیریت گردید. نگرش علمی و مهندسی و روش ها و تکنیک های مهندسی، بخشی از ابزارهای او در مدیریت و رهبری اجتماعی شدند.

شاید شباهتی بین گاندی و بازرگان باشد؛ گاندی حقوقدانی بود که با دیدن بی عدالتی های انگلیسی ها و اعتقاد به خدمت به هموطنانش به یک رهبر اجتماعی تبدیل شد؛ بازرگان نیز مهندسی بود که با مشاهده‌ی نابسامانی های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی جامعه و اعتقاد و ایمان به ارزش ها و اصول به نمادی از مبارزه و عامل تغییر، و مدیری عمل گرا تبدیل شد.

۲-۱. رابطه‌ی دین داری و مدیریت بازرگان

سؤال اساسی این است که بازرگان که عشق و ارادت به اسلام وجودش را لبریز کرده بود، دین داری را چگونه در مدیریت خود انعکاس می داد. رابطه و نسبت دین و مدیریت در دیدگاه و زندگی عملی او چه بود؟ آیا بین آنها رابطه‌ای رسمی و ساختاری و به اصطلاح فورمال قایل بود که رنگ و رو و ظاهر اسلامی داشته باشد، یا در پی گوهر ارزش مندتر دین در این ارتباط بود؟

رفتار بازرگان نشان می داد که او مدیریت را علم و هنری می داند که شخص را قادر به هدف گذاری و استفاده‌ی مؤثر از منابع و امکانات برای تحقق هدف ها سازد؛ از این رو قایل به مشروعیت بخشیدن به مدیریت از طریق دین نبود.

آنچه از مشاهده‌ی رفتار مدیریتی بازرگان قابل برداشت و مشاهده است، دین‌داری در منش و اخلاق او در مدیریت است. صفا و سادگی و صداقت و محبت و مهربانی از یک سو و نظم و انضباط در امور و رعایت تقوا، قسط و عدالت در توزیع دستاوردها و جلب مشارکت اعضاء و کارکنان از سوی دیگر در مدیریت او متجلی بود. چنین رابطه‌ای بین دیانت و مدیریت، رابطه‌ای برهم‌افزاینده (Synergic) بود، که هم به تقویت مدیریت می‌انجامید و هم دین و دین‌داری را در دل مردم جای می‌داد. کارکنان که از ناحیه‌ی مدیر محبت و عدل و انصاف را تجربه می‌کردند، با اشتیاق و از روی دلگرمی و اعتقاد کار می‌کردند و نسبت به دین خوش‌بین‌تر می‌گردیدند. ارادت و ایمان و تقوای او به دین، حب قدرت و جلال و جبروت آن را سال‌ها پیش مهار کرده بود. خود را احدی از آحاد ملت می‌دانست، به طوری که در مقام نخست‌وزیر دولت انقلاب هنگام مسافرت با هواپیما به اهواز برای خاموش کردن غائله‌ای که در آنجا ایجاد شده بود، اصرار بر این داشت که عیناً مانند سایر مسافران کارت شناسایی خود را برای سوار شدن به هواپیما به ماموران فرودگاه عرضه نماید تا کوچک‌ترین مزیتی برای او قایل نگردند. قوت اخلاق، قدرت و برتریجویی را درون او مقهور کرده بود.

اعتقاد او به آزادی بیان، واقعیات را در سازمان تحت مدیریت او، ظاهر می‌ساخت. در جریان آزاد اطلاعات، ظاهرسازی و دروغ نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد و بساط آن برچیده می‌شود. هم‌چنین با توجه به اعتقاد او به مشارکت و مشورت واقعی (براساس آیه‌ی شریفه شماره ۳۸ سوره شورا) از عقل و خرد همگان برای انتخاب راه درست استفاده می‌کرد و بدین ترتیب تصمیمات عادلانه که منافع جامعه و جمع را تأمین می‌کرد، اتخاذ می‌نمود.

دین رابطه‌ی نزدیک ولی غیرمستقیم با مدیریت بازرگان داشت؛ دین پشتیبان و مقوم اخلاق بازرگان در مدیریت بود. از این رو نقش دین تکمیل و تعالی بخشیدن به ارزش‌های اخلاقی به شمار می‌رود. آنان چنان که پیامبر اسلام می‌فرماید: «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق».

بد نیست اشاره‌ای به شیوه‌ی مدیریتی امیرالمومنین، امام اول شیعیان، علی‌ابن ابیطالب (ع) بنماییم. شیوه‌ی مدیریتی امام در فرمان به مالک‌اشتر متجلی است؛ در این فرمان توصیه‌های امام اصولاً و عمدتاً توصیه‌های اخلاقی است. در مطالعه‌ای که

۵۰ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
به منظور شناخت محتوای مدیریتی این فرمان طبقه‌بندی و به ۲۰ بخش تقسیم شده
است.^۱ این دستورات عمدتاً بر عدالت و رحمت، تأمین رفاه مردم، وحدت، کنترل
نفس، خوش‌بینی، انصاف، تبعیت از منافع جمع، رازداری، رعایت ضابطه و دوری از
رابطه (عدالت)، همنشینی، دوستی و توجه به افراد، پاداش عادلانه، جدایی شخص از
موضوع، حفظ سنت‌های نیک گذشتگان و نکوهش تغییر سنت‌های جاریه نیک
تاکید دارد. دقت در محتوای این فرمان، رابطه‌ی اخلاقی بین دیانت و مدیریت را به
عنوان یک رابطه‌ی سازنده و درست تأیید می‌نماید.

با توجه به آنچه گذشت و به‌طور خلاصه چنین می‌توان گفت که برای ایجاد
یک محیط امن و سرشار از صمیمیت و همکاری از یک سو، و جلوگیری از استثمار
کارکنان و اعضای سازمان یا افراد یک جامعه از سوی دیگر، عدالت و محبت از
طرف مدیر لازم و کافی است. عدالت و محبت زیرمجموعه‌ی اخلاق به شمار
می‌روند؛ از این رو برقراری اخلاق در مدیریت یک سازمان یا جامعه، می‌تواند ما را
نسبت به اینکه دین نقش مطلوب خود را ایفا کرده است، مطمئن سازد.

۳- بازرگان مدیر

بازرگان پس از مراجعت و گذراندن دوران نظام وظیفه، ضمن استادی دانشکده فنی
دانشگاه تهران یا پس از آن مسئولیت‌های مدیریتی متعددی را به‌عهده می‌گیرد. از
جمله ریاست دانشکده فنی، معاونت وزارت فرهنگ، ریاست هیات مدیره شرکت
نفت ایران در دوران خلع‌ید (دوران نهضت ملی و دکتر مصدق)، ریاست سازمان
آب تهران مسئولیت، انجمن اسلامی مهندسين، تشکیل و رهبری نهضت آزادی ایران
و جمعیت ایرانی دفاع از آزادی و حقوق بشر، نخست‌وزیری در دولت موقت
جمهوری اسلامی ایران، جمعیت دفاع از آزادی و حاکمیت ملت، مدیریت
شرکت‌های مهندسی اما، یاد، صافیاد و... در ضمن در تأسیس شرکت‌ها و
انجمن‌های متعدد دیگری نیز مشارکت و همکاری نمود.

موضوع اصلی صحبت این است که مدیریت بازرگان چگونه بود و آیا
آموزه‌های مفیدی برای ما - و به‌ویژه نسل جوان و مدیران - جوان عرضه می‌کند؟
آیا پیامی برای مدیران کشور دارد یا نه؟

۱. محمدرضا برنجی، اصول مدیریت، نگرشی بر مدیریت در اسلام، مجموعه مقالات ارایه شده در چهارمین
سمینار بین‌المللی مدیریت اسلامی

برای پاسخ به این سؤال لازم است ابتدا مدیر و مدیریت را تعریف کنیم، هدف مدیریت را در دنیای جدید بیان نماییم و بینیم آیا بازرگانان، به عنوان «مدیر» نقش مطلوبی ایفا کرده است.

۳-۱. مدیریت و انواع مدیران

به طور ساده مدیریت عبارت است از انجام امور از طریق و به دست کارکنان یک سازمان. هانری نایول اظهار می دارد که مدیریت عبارت است از علم و هنر متشکل و هماهنگ نمودن و رهبری و کنترل فعالیت های دسته جمعی برای رسیدن به هدف یا هدف های مشترک. به طور خلاصه مدیریت را می توان به کار گرفتن مؤثر منابع و امکانات برای تحقق بخشیدن به اهداف مورد نظر تعریف کرد.

هدف مدیریت این است که محیطی را ایجاد کند که افراد یا اعضاء یک سازمان یا جامعه با همکاری و تعاون، هدف مشترک خود را به طور مؤثر دنبال کنند. نهایت آرمان مدیریت این است که: «تدبیری بجوید تا کارکنان با دست خود و میل و رغبت کارها را به پایان برسانند» (نقش دل در مدیریت، ص ۲۸).

آیا بازرگان چنین مدیری بود؟ بازرگان چه نوع مدیری بود؟ برای پاسخ به این سؤال ها ابتدا نگاهی به انواع مدیران می اندازیم.

انواع مدیران

مدیران سنتی را بسته به نگرش آنان به عامل زمان و موضوع تغییر و تحول می توان طبقه بندی کرد؛ سه نوع اصلی این مدیران عبارتند از:

- گذشته نگر؛ ارتجاعی و واکنشی هستند که علاقه مند به بازسازی گذشته اند،
 - حال نگر؛ از هر گونه تغییر در وضع موجود جلوگیری و سعی می کنند وضع موجود را حفظ نمایند؛
 - آینده نگر؛ سعی می کنند که تغییرات را تسریع کنند.
- در واقعیت مدیران ترکیبی از نگرش های فوق را دارا هستند.

مدیران گذشته نگر؛ این نوع مدیران نسبت به وضع موجود و آینده بدبین و ناخرسندند و وضع گذشته را مطلوب می دانند. در مدیریت خود سعی می کنند وضع گذشته را بازسازی کنند. این نوع مدیریت پدرسالارانه و متکی بر ارشدیت و تجربه است.

۵۲ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفت‌مان دینی سازمان یا جامعه مثل ماشینی است که وضع عادی و مطلوبی دارد. حال اگر یکی از قطعات آن خراب شود، باید آن قطعه را تعویض کرد و در نتیجه سازمان یا جامعه به وضع نرمال و مطلوب گذشته باز گردد. مثلاً دولت تغییر فرهنگ و دیدگاه‌های مردم را ناشی از ماهواره، و علت آن را دسترسی به تجهیزات مربوط می‌داند، و در نتیجه با قانونی، خرید و فروش آن را ممنوع می‌کند. این راه حل در گذشته عمل نکرده است و مردم را به سوی قاچاق وسایل مذکور یا فعالیت‌های «بد» دیگری می‌کشاند. در این نوع مدیریت، سعی می‌شود که از وضع نامطلوب احتراز یا دوری شود، ولی دوری از وضع نامطلوب، الزاماً ما را به سوی وضع مطلوب نمی‌برد.

مدیران حال‌نگر؛ برخلاف مدیران گذشته‌نگر، مدیران حال‌نگر از شرایط موجود راضی هستند؛ «حفظ وضع موجود» هدف آنان است و از هرگونه تغییری پیشگیری می‌کنند؛ می‌گویند سری که درد نمی‌کند دستمال نمی‌بندند. از دیدگاه آنان اوضاع و احوال به اندازه‌ی کافی خوب است؛ تنها در صورتی که تحولات و تغییرات محیطی بقاء آنان را تهدید کند، حاضر می‌شوند قدمی به عقب یا جلو بردارند. تا کار به بحران نرسد تکانی نمی‌خورند. مدیران بورکرات (دیوان سالار) معمولاً این گونه‌اند؛ مردم را سرگرم کاغذبازی و کارهای بی‌فایده می‌کنند؛ آنان را سرگرم کارهای پوچ می‌سازند. بقای این مدیران و سازمان‌های متبوع آنها مستقل از عملکرد آنهاست. پول نفت را مصرف و بوروکراسی را حفظ می‌کنند و هیچ اصلاح اساسی را به انجام نمی‌رسانند.

مدیران آینده‌نگر؛ این مدیران آینده را بهتر از گذشته و حال می‌دانند و تلاش خود را صرف تحقق بخشیدن به آن می‌کنند. تغییرات محیطی را فرصتی می‌دانند که باید از آن بهره‌برداری کرد. با توجه به شرایط محیطی، بیانیه یا سند چشم‌اندازی تنظیم و سعی می‌کنند آن را تحقق بخشند. پیش‌بینی آینده و آماده کردن خود برای بهره‌برداری از آن، شیوه‌ی اصلی کار این مدیران است. آموختن و توانایی سازگاری با تغییرات نیز از ویژگی‌های این مدیران است. جوان‌گرا هستند و کارهای گروهی را تشویق می‌کنند، آمادگی پاسخ یا واکنش سریع به تغییرات محیطی دارند؛ مدیریت آینده‌نگر به‌استفاده از تکنولوژی در حل مسایل گرایش دارد.

مشکل اصلی این نگرش، روندهای جاری و پیش‌بینی آینده‌ی آنهاست؛ اگر این روندها درست نباشد و یا اینکه پیش‌بینی ما درست از آب درنیاید کل برنامه‌ریزی انجام شده اشتباه یا بی‌فایده خواهد بود.

مدیران عاقبت‌نگر؛ تصمیمات این مدیران تنها تابعی از آنچه در محیط می‌گذرد نیست، به این نمی‌اندیشند که زمان برای ما چه خوبی‌ها و بدی‌هایی می‌آورد؛ به این نمی‌اندیشند که ما با زمان چه می‌کنیم. سرنوشت و آینده‌ی ما بیشتر در گرو اقدامات و اعمالی است که خود انجام می‌دهیم نه آنچه بر ما می‌گذرد. این مدیران آینده را آن‌طور که اصول و ارزش‌ها تعیین می‌کند می‌سازند؛ و حتی در نامناسب‌ترین شرایط محیطی از اصول و ارزش‌های درست چشم نمی‌پوشند. مدیران مزبور با صبر و سعه صدر و تلاش در راه تحقق بخشیدن به اصول و ارزش‌ها، تلاش و مبارزه می‌کنند. این مدیران، انتخابگر هستند؛ مدیران در حال انفعال نیستند که محیط رفتار آنها را تعیین کند. همیشه به این موضوع آگاه‌اند که بین فشارهای محیطی و پاسخ آنها به آن فشارها فاصله‌ای است که «آزادی» نام دارد و این ویژگی و سرمایه‌ی بزرگ انسانی است؛ این سرمایه‌ی بزرگ را گرامی می‌دارند. این مدیران به جای اینکه آینده‌ی تحولات موجود را پیش‌بینی کنند و از فرصت‌های آن بهره‌برداری کنند- و در واقع فرصت‌طلبی نمایند- آینده‌ی اصولی، معقول و مطلوب را برای جامعه، سازمان، خانواده و خودشان ترسیم و مشخص می‌کنند و در هر زمان با در نظر داشتن وضع مطلوب، هدف‌ها و اقدامات و اعمال خود را انتخاب و یا تطبیق می‌دهند. به این ترتیب رفتار آنها را اصول و ارزش‌ها تعیین می‌کند، نه عوامل و علل محیطی. این مدیران در تحت هر شرایطی اثرگذار و خلاق‌اند و حتی اگر با حیات خود نتوانند مؤثر گردند، با مرگ و شهادت خود، بر محیط خود تأثیر می‌گذارند.

مدیران فعال به این اعتقاد پای‌بند هستند که آنچه امروز هستیم نتیجه و معلول انتخاب دیروز ماست ولی آنچه فردا خواهیم بود نتیجه‌ی انتخاب امروز ماست. اگر درست آینده را انتخاب کنیم برای تحقق آن سختی و رنج را می‌پذیریم. به قول نیچه: آن که چرایی دارد، با هر چگونه‌ای خواهد ساخت.

این مدیران بیش از آنکه بر هوشمندی منطقی که به نام ضریب هوش منطقی یا IQ خوانده می‌شود به ضریب هوش عاطفی EQ تاکید دارند. پژوهشگران نشان داده‌اند تفاوت بین رهبران مؤثر و موفق و رهبران عادی ۹۰ درصد از EQ نشأت می‌گیرد.

موفقیت در کار ۸۰ درصد مربوط به EQ و تنها حدود ۲۰ درصد مربوط به IQ می‌گردد. هوش عاطفی میزان آگاهی فرد نسبت به خود و دیگران و توانایی مدیریت و ایجاد انگیزه در خود و دیگران است. توانایی مدیریت بر احساسات خود (خود مدیریتی) و هم‌چنین مدیریت عواطف خود و دیگران، از عناصر هوش عاطفی‌اند. هوش عاطفی دارای ابعاد اخلاقی مهمی است.

این مدیران بزرگ‌ترین سرمایه‌ی سازمان را منابع انسانی و بزرگ‌ترین سرمایه‌ی جامعه را سرمایه‌های اجتماعی آن (مانند اعتماد و امیدواری عمومی) می‌دانند و از این سرمایه‌ها بیشترین و مؤثرترین استفاده را می‌کنند. این استفاده از طریق مشارکت اعضاء و افراد امکان‌پذیر می‌گردد. مشارکت را نه تنها وسیله‌ای برای بهره‌وری بیشتر سازمان، بلکه به‌عنوان ابزار و وسیله‌ای برای رشد و کمال اعضاء سازمان تلقی کرده و به‌عنوان یک ارزش اخلاقی آن را توسعه می‌دهند. معتقدند که جامعه یا سازمان از اعضاء هدف‌مند و انتخاب‌گر و آزاد تشکیل گردیده است و از این رو مشارکت افراد در تصمیم‌گیری، اعم از تعیین اهداف و راه‌های نیل به آنها ضرورت دارد؛ بنابراین شیوه‌ی مدیریت این مدیران هر چه بیشتر به سمت و سوی مدیریت مشارکتی متمایل است.

۲-۳. نقش و روش بازرگان در مدیریت

تربیت اخلاقی و اسلامی بازرگان در یک خانواده‌ی اهل دین، ایمان و اخلاق در یک سو، و مسافرت او به فرانسه با اهداف و انگیزه‌های اجتماعی و اسلامی، از سوی دیگر، حساسیت و دردمندی او را نسبت به عقب‌افتادگی و فقر و فساد جامعه ایران در سال‌های ۱۳۰۰ تشدید کرد. تحصیلات درخشان او در رشته‌ی مهندسی ماشین و مشاهدات و تجارب علمی و فرهنگی در اروپا و مهم‌تر از همه تلاش خستگی‌ناپذیر و مستمر او در جهت خدمت و پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه و حل مسایل اجتماعی، فرهنگی و فنی جامعه‌ی ایران، منش و روش او را در مدیریت، به شدت تحت تأثیر قرار داد و از او یک مدیر عاقبت‌نگر ساخت.

آثار این تأثیر را در سطوح مختلف مدیریت او می‌توان بررسی کرد:

مدیریت بر خود، مدیریت بر خانواده، مدیریت بر سازمان‌ها و انجمن‌های مدنی و سیاسی، مدیریت بر سازمانهای آموزشی، علمی و تربیتی، مدیریت بر سازمانهای مهندسی، فنی، صنعتی و اقتصادی، و مدیریت کلان بر دولت موقت انقلاب اسلامی

ایران، آموزه‌های ارزش‌مندی برای همه، به ویژه مدیران و نسل جوان، خواهد داشت. ذیلاً سعی می‌گردد به طور خلاصه توضیحاتی در هر مورد ارائه و به پاره‌ای از آموزه‌های مربوط اشاره گردد.

الف. مدیریت بر خود

- مدیریت بر خود را براساس تعاریفی که از مدیریت کردیم می‌توان «استفاده‌ی مؤثر از امکانات و استعدادهای فرد برای تحقق اهداف و خواسته‌هایش» تعریف کرد. این اهداف و خواسته‌ها در حالت مطلوب، پرورش و توسعه‌ی توان‌مندی‌های خود و دیگران است.

برای مدیریت مؤثر بر خود، شناخت نقاط قوت و ضعف خود، از جمله چگونگی یادگیری، همکاری با دیگران، شرایط عملکرد بهینه و چگونگی رشد و تعالی پیدا کردن، لازم است.

با توجه به نکات فوق، برای مدیریت مؤثر بر خود، شخص باید نقش و رسالت خود را به خوبی بشناسد و مشخص کند. با خود این پرسش سخت را مطرح کند که: «روزی که از این جهان می‌روی، می‌خواهی که چه اثر یا آثاری جای گذاشته باشی؟» پاسخ به این سؤال به‌زندگی فرد معنا می‌بخشد و کمک می‌کند تا شخص برنامه‌ی یادگیری، اصلاح خود (خودسازی) و یاری کردن به دیگران و تحقق بخشیدن به رسالتی را که برای خود تعریف کرده است، تعریف و تنظیم کند و در اجرای آن بکوشد.

بازرگان در مدیریت بر خود عملکرد کم‌نظیری داشت؛ با رعایت نظم و استفاده‌ی مؤثر از زمان و امکانات خدادادی موفق به تولید صدها اثر و محصول فرهنگی، اسلامی، علمی، صنعتی، اقتصادی... گردید. تألیف حدود ۴۰۰ اثر دلالت بر بهره‌وری فردی او دارد.

از جدول زمان‌بندی کارهای روزانه جداً تبعیت می‌نمود و به راحتی در رأس ساعت مربوط از کاری به کار دیگری می‌پرداخت. روزهای جمعه از کار احتراز می‌کرد و به استراحت، صل‌رحم، گردش در طبیعت و بازسازی خود می‌پرداخت. با صبوری و تحمل و استمرار و پشتکار و نظم و آرامش بدون تبلیغ و سر و صدای زیاد، کار خود را دنبال می‌کرد و به نتیجه می‌رساند.

اخلاق بر عملکرد او نسبت به خود و دیگران حاکم بود. مهربانی و دوستی با دیگران، بر عدالت و سخت گیری‌هایی که از اجرای عدالت کامل ناشی می‌شود، غلبه داشت. تعادل را در همه‌ی امور شخصی رعایت می‌کرد.

در برابر سختی‌ها و ناگواری‌ها سعه صدر و تحمل فراوان داشت و به توصیه‌ی حضرت علی (ع) دایر بر عادت دادن نفس خود به شکیبایی در برابر ناگواری‌ها (عود نفسک التصبر علی المکروه) عمل کرده بود.

فعال و عامل اثر گذار بود و کشتی بادبان افراشته‌ای بود که هدف خود را در شرایط متلاطم و طوفانی دریای جامعه با تلاش و سرسختی و مهارت دنبال می‌کرد.

ب. مدیریت بر خانواده

اعمال مدیریت بر خود راحت‌تر از اعمال مدیریت بر خانواده است، زیرا که روابط خانوادگی عمدتاً بر عواطف و محبت متقابل استوار است و نظم‌پذیری آن تحت الشعاع عواطف و روابط غیررسمی قرار می‌گیرد. با وجود این، بازرگان در این امر تا حدودی موفق بود. وظایف اداره‌ی خانه بین فرزندان تقسیم شده بود؛ یک نفر مسئول آب دادن به گل‌های باغچه، یک نفر مسئول شستن خودرو، یک نفر مسئول مثلاً خرید نان و... در ایامی که آزاد بود همگی شام را ساعت ۸ صرف می‌کردند و به نوعی تبادل نظر و رسیدگی به کارهای جاری می‌شد. عصرهای پنجشنبه کلاس آموزش قرآن برای فرزندان بود (یادداشت‌ها و تمرین‌های همین کلاس‌ها بود که به تدریج جمع‌آوری و سه جلد کتاب‌های آموزش قرآن را تشکیل داد که اخیراً بنیاد فرهنگی بازرگان تحت عنوان مجموعه آثار شماره ۵ به چاپ رسانده است).

متأسفانه با زندان‌های مکرر برنامه‌ی فوق دچار اختلال می‌شد؛ با وجود این، از اعضای خانواده خواسته بود شرح وضع روزانه را برای او بنویسند تا در جریان باشد و از داخل زندان نیز نامه نگاری مرتب با هر یک از اعضای خانواده داشت و مدیریت و برنامه‌ریزی خانواده را از درون زندان هم، در حد ممکن انجام می‌داد؛ حتی مراجعه‌ی فرزندان به پزشک و دندان‌پزشک برنامه‌ریزی می‌کرد. در فصل تابستان یک بار فرزندان را به‌طور دسته جمعی برای کسب تجربه و استقلال و ایران‌گردی و آشنا شدن با کشور به سفر فرستاد. فرزند خود، مهندس عبدالعلی بازرگان، که آن روزها محصل دبیرستان بود در دو تابستان متوالی برای

کارآموزی‌اش در شرکت یاد که اجرای ساختمان کارخانه روغن‌کشی زیتون را در نزدیکی شهر رودبار به عهده داشت، مامور نمود. روزهای جمعه را اغلب با فرزندان در دامنه‌ی کوه‌های البرز و در دامن طبیعت می‌گذرانند و از آن برای تقویت و تحکیم پیوندهای دوستی و محبت استفاده می‌کرد. آقای مهندس عبدالعلی بازرگان در خاطرات خود می‌نویسد:

«راستش «درس ورزش» و دوست شدن طبیعت را نیز از پدر فرا گرفته‌ام که از همان دوران کودکی، هر صبح جمعه، ما را به کوه می‌برد تا جسم و جانمان را به جاذبه‌های طبیعت بسپاریم و کمی جست و خیز کنیم! حتی زمان امتحانات هم اگر می‌خواستیم خانه بمانیم، می‌گفت: «جمعه که روز درس خواندن نیست، بسه دیگه، سوسک می‌شید! برین بیرون سری به فامیل بزنین!»

چه خاطره‌های زیبایی با خواهران در روزهای برفی زمستان در ارتفاعات شمال تهران به همراه پدر برای من باقی مانده است، و چقدر یادآوری مسئولیت‌هایی که برای جمع‌آوری هیزم، درست کردن چای، کباب کردن سیب‌زمینی و... به هر یک از ما می‌داد شیرین است.»

آقای مهندس عبدالعلی بازرگان در خاطرات خود می‌نویسد:

«اصلاً نمی‌دانستم ایراد سخنرانی چه آداب و اصولی دارد؟!... وقتی که یک بار در مدرسه برای سخنرانی نوبت‌ام رسید با کمال شرمندگی گفتم، نتوانستم چیزی برای گفتن تهیه کنم!

قاعدتاً وضع به همان منوال باید ادامه پیدا می‌کرد، ولی (همراه با برنامه‌های پدر برای من) دست تقدیر الهی رقم رحمتی زد و راه‌ها را به تدریج هموار کرد. و امروز که به توفیق آن که قلم و بیان را آموخت، سفیر سیاری شده‌ام که با بضاعت اندک خود و خرده‌نانی که از خورجین پدر و مربیانی هم چون طالقانی و شریعتی و سحابی برگرفته‌ام، سفره‌ی سخنان خدایی آن‌ها را در سفر به سرزمین‌های دور به سلیقه‌ی خود پهن می‌کنم؛ شکر رزقی را که رب رحیم ارزانی کرد می‌گذارم.»

پ. مدیریت بر سازمان‌ها و انجمن‌های مدنی و احزاب سیاسی

بازرگان از مشاهدات و مطالعات خود، آموخته بود که یکی از مهم‌ترین اسرار پیشرفت و توسعه‌ی جوامع اروپایی همکاری و مشارکت اجتماعی آنهاست. از این رو با نگرشی بلندمدت و با عشق و علاقه به ترویج و تأسیس انجمن‌های مدنی همت گماشت و بخش مهمی از اوقات عمر خود را صرف همکاری، تأسیس و راه‌اندازی

۵۸ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفت‌مان دینی آنها، در شرایط نامطلوب استبدادی دهه‌های ۱۳۲۰، ۳۰ و ۴۰ نمود؛ از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

همکاری با کانون اسلام و آشنایی با آیت‌الله طالقانی (۱۳۲۰)، همکاری با انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده پزشکی دانشگاه تهران (۱۳۲۱)، تأسیس کانون مهندسين ایران (۱۳۲۱)، تأسیس مکتب تربیتی اجتماعی عملی (م.ت.ا.ع یا متاع) در سال ۱۳۳۴ که به تأسیس انجمن اسلامی مهندسين، انجمن اسلامی پزشکان، شرکت سهامی انتشار، انجمن اسلامی بانوان، انجمن اسلامی معلمان و موسسه اسلامی نارمک، شرکت صنعتی ایرفو، و شرکت کارآموز (هنرستان کارآموز) در دهه ۳۰ انجامید.

تأسیس این انجمن‌ها نه تنها آگاه ساختن نسل جوان نسبت به جهان‌بینی و ارزش‌های اسلامی و اخلاقی بود، بلکه تربیت اجتماعی آنان و آماده ساختن آنان برای مشارکت در امور اجتماعی و تحول فرهنگی جامعه ایران بود.

مدیریت بازرگان در این انجمن‌ها نوعی مدیریت مشارکت‌آمیز در جهت تربیت و ساختن انسان اجتماعی مورد نیاز جامعه بود. به‌عنوان مثال در مورد نحوه تعیین رییس برای این سازمان‌ها اعتقاد به گردش مسئولیت بین همه‌ی اعضا داشت. یک بار در برابر اصرار اعضا برای ادامه‌ی ریاست انجمن اسلامی مهندسين گفته بود که اگر این مقام افتخار است اجازه دهید که هر سال نصیب یکی از اعضا گردد و اگر زحمت است نیز بگذارید بین همه‌ی اعضا تقسیم شود (تا قدر همدیگر را بهتر بدانند).

در جلسات این انجمن‌ها بود که جوانان با نحوه‌ی کار دسته‌جمعی، تصمیم‌گیری گروهی، اداره‌ی جلسات و مسایل جامعه، مشارکت در حل آنها و کارکردهای دموکراتیک، آشنا شدند و ذخایری برای تحولات دهه‌های بعدی گردیدند؛ همین شیوه‌ی مدیریت را بازرگان در تشکیلات سیاسی مانند نهضت آزادی تشویق و ترویج می‌کرد.

ت. مدیریت بر سازمان‌های فنی، صنعتی و اقتصادی

بازرگان طی دهه‌های ۲۰، ۳۰، ۴۰ و ۵۰ به مدت ۴۰ سال مسئولیت مدیریت سازمان‌های و دستگاه‌های بزرگ آموزشی، اقتصادی، عمومی و بالاخره مدیریت دستگاه‌های اجرایی کشور (به‌عنوان نخست‌وزیر دولت موقت انقلاب) را به‌عهده گرفت. ریاست دانشکده فنی، معاونت وزارت فرهنگ، ریاست هیات مدیره شرکت نفت، ریاست سازمان آب تهران، تأسیس و مدیریت شرکت یاد و تأسیس و مدیریت

شرکت صافیاد از جمله سازمان‌ها و شرکت‌هایی بودند که طی این مدت بازرگان در مدیریت آنها حضور و مشارکت جدی داشت. شیوه‌ی مدیریت مشارکتی و جلب همکاری همکاران و ایجاد فضای دوستی و تعاون و رشد و پیشرفت وجه مشترک اغلب سازمان‌های فوق در دوران مدیریت بازرگان در آنهاست. به‌عنوان مثال در ارتباط با ریاست دانشکده فنی که در دو دوره از سال ۱۳۲۴ تا ۱۳۲۹ ادامه داشته است و با رأی استادان دانشکده هر دو بار به این سمت انتخاب گردید، در کتاب *خاطرات چنین می‌نویسد:*

«در دور دوم، به اتفاق آرای شورای دانشکده به ریاست انتخاب شدم. این نشانه‌ی رضایت و تأیید از مدیر تیم بود، به خاطر اینکه به کار «تیمی» اعتقاد داشتم، مسایل و امور مهم دانشکده را درشورا مطرح می‌کردم و از نظر استادان بهره می‌گرفتم. خلاصه شیوه‌ی کار دموکراتیک بود، روشی که در گذشته به آن توجهی نمی‌شد. کار به شیوه دموکراتیک نتایج سودمندی به بار آورد. دو دستگی از میان رفت...» (*خاطرات*، صص ۲۵۳ و ۲۵۶ و ۲۵۷).

انجمن فارغ‌التحصیلان دانشکده فنی نیز که نیز بخشی از برنامه‌ی تربیت اجتماعی جامعه ایران بود به همت بازرگان در این دوره تأسیس گردید.

ریاست هیات مدیره شرکت نفت

جریان ملی شدن صنعت نفت، خلع‌ید از شرکت نفت انگلیس و سپس ریاست هیات مدیره شرکت نفت ایران و اداره و بهره‌برداری از پالایشگاه نفت آبادان و... بسیار مفصل است. در اینجا به‌طور بسیار مختصر به آنچه که به این بحث ما، یعنی مدیریت مشارکت‌آمیز و اخلاقی و نتیجه بخش بازرگان مربوط می‌شود، را مطرح می‌کنم. پس از خلع‌ید و نشستن بازرگان روی صندلی مدیر انگلیسی قبلی شرکت نفت، کارکنان و متخصصین انگلیسی شرکت نفت، بدون سر و صدا و اقدامات حاد، به‌طور ناگهانی ایران را ترک می‌کنند، و اداره و مدیریت و بهره‌برداری از تأسیسات عظیم پالایشگاه آبادان را با خلاء شدیدی - که خبر از بحران بزرگی در صنعت نفت می‌داد - روبرو می‌سازند.

بازرگان، با استفاده از شیوه‌ی مشارکت‌آمیز و اخلاقی وارد کار می‌گردد؛ بهره‌برداری از تأسیسات و مدیریت عمومی و فنی پالایشگاه آبادان را با موفقیت

پشت سر می‌گذارد و موجب شگفتی بسیاری از محافل در داخل و خارج از کشور می‌گردد. از زبان بازرگان سر موفقیت مدیریت او به این ترتیب است:

« افتخار و دل‌خوشی من فقط یک چیز است، چیزی که می‌توانید آن را در عین حال بسیار کوچک تلقی کنید و هم بسیار بزرگ: اعمال مدیریت، اما نه مدیریتی استبدادوار و انحصارطلب که همه چیز را در قبضه و اختیار خود قرار داده باشد. وظیفه و عمل بنده... این بود که خواستم و گذاشتم هر کس کار خود را بکند. مانع از این نشدم (یا باعث این شدم) که هر کارگر و کارمند و متخصص ایرانی با حداکثر علاقه و علم خود در پستی که قرار دارد، لیاقت و امکاناتش را بروز دهد و احترام و حقش رعایت گردد... به شخصیت و ارزش آنها احترام گذارده شده بود و میدان عملی در اختیارشان قرار گرفته بود. مدیریت به طریق دموکراتیک اجرا شده بود و با حقیقت و صمیمیت نه دروغ و حرف. بنده مدیریت را این طور فهمیده بودم و می‌فهمم.»

البته پس از انجام موفقیت‌آمیز خلع‌ید و بهره‌برداری از تأسیسات و تجهیزات صنعت نفت به دست متخصصین ایرانی و از طریق مدیریت مشارکت‌آمیز و دموکراتیک بازرگان، اختلافات داخلی و تدروی‌ها آغاز می‌گردد و آن، این بود که در داخل شرکت نفت ایران باید پاک‌سازی شود و کسانی که در شرکت نفت سابق دارای مقاماتی بوده و با مدیریت انگلیسی همکاری می‌کرده‌اند باید اخراج و احیاناً محاکمه و تنبیه گردند (ولو به قیمت از هم پاشیدن صنعت نفت ملی شده و دستاوردهای حاصله). بازرگان در مقاله‌ای که در آن زمان در روزنامه چاپ می‌شود و آثار گسترده‌ای به جای می‌گذارد، با عنوان «از نفت قیمتی‌تر» اظهار می‌دارد: «این کینه‌توزی‌ها و تصفیه‌حساب‌ها حق نیست زیرا که پیوندهای اجتماعی ما را می‌گسلد و فضای کینه‌توزی را جایگزین می‌نماید و توان فنی و کارشناسی ما را برای مقاومت در برابر استعمار کاهش می‌دهد». او همکاری و اتحاد حاصله را ارزشمندتر از نفت به شمار می‌آورد.

سپس در نامه‌ی مفصل خود به حسین مکی - که طرفدار و رهبر جناح تندرو و عملیات سیاسی مربوط بود - جمله‌ای را که دقیقاً چکیده‌ی هدف مدیریت جدید است، منعکس می‌کند:

«بنده به کارمندان ایرانی به اعتبار استفاده‌ای که باید دستگاه در آینده از آنها بکند نگاه می‌کنم... به جمع و نوع خیلی اهمیت می‌دهم و خیلی مایلم که

کارمندان دلگرم و در امن و امان بوده، بدانند که به حرف و گفته‌ی اشخاص و اتهام‌های ناروا یا روا حیثیت و سوابق و شخصیت و حقوق آنها به باد نخواهد رفت...»

بازرگان در اعتراض به تندروی‌ها، دخالت‌های ناروا، سوء استفاده‌ها و مشکل اخلاقی و فرهنگی که پس از پیروزی با آن روبرو گردید و همچنین حسادت‌ها، برتری جویی‌ها، رقابت‌های ناسالم، فرصت‌طلبی‌ها و منفعت‌طلبی‌های شخصی که راه‌های مدیریت و خدمت را مسدود کرد، پس از ۹ ماه مدیریت موفق، استعفاء می‌دهد و علت پیروزی یا شکست در امور اجتماعی و مدیریت را عمدتاً «مسایل انسانی و ایمان و اخلاق» اعلام می‌دارد.

ث. مدیریت سازمان (لوله‌کشی) آب تهران

بازرگان پس از استعفاء از ریاست هیات مدیره شرکت نفت بنا به دعوت مرحوم دکتر مصدق مدیریت سازمان آب تهران را با قصد و نیت خدمت به مردم تهران برای دست یافتن به آب سالم به عهده می‌گیرد و با حداقل منابع مالی (۱۶ میلیون تومان) شبکه بندی توزیع آب تهران را انجام می‌دهد؛ او برای اولین بار آب بهداشتی را از چاه‌های عمیق تهران به منازل بخش‌هایی از خیابان‌های تهران می‌رساند و مردم را امیدوار می‌کند. در این عمل نیز همکاری و مشارکت مهندسين سازمان و نظم و دقت و جدی گرفتن کار و رعایت جنبه‌های اخلاقی اسباب موفقیت لازم را فراهم می‌آورد. پس از کودتای ۲۸ مرداد، و شرکت او در فعالیت‌های نهضت مقاومت ملی و اعتراض به انتخابات دوره هیجدهم مجلس شورای ملی، از طرف حکومت کودتا مجبور به استعفاء می‌گردد. در خاطرات خود در پاسخ به تیمسار جهانبانی که او را متهم می‌کند، مخالفان حکومت را سرکار می‌آورد و تقویت می‌کند، پاسخ می‌دهد: «اعضاء سازمان آب همان‌ها هستند که قبلاً بودند و سوابق عمل من در آنجا و دانشکده فنی نشان می‌دهد که هیچ‌گاه اعمال نظرهای شخصی و سیاسی و مذهبی در کارهای اداری [بخوانید مدیریتی] نکرده و نمی‌کنم.»

اظهارات بازرگان نشان می‌دهد که در مدیریت او ملاحظات مذهبی و اسلامی از طریق «اخلاق» اثرگذار بوده است. به عبارت دیگر، رابطه‌ی دین‌داری بازرگان و مدیریت او، یک رابطه‌ی شکلی و صوری و رسمی و حقوقی نبوده است، بلکه رابطه‌ی ارزشی و اخلاقی (مبنی بر تقوا، محبت و عدالت) و منبعث و یا هماهنگ با دین و اسلام بوده است.

ج. مدیریت بر شرکت‌های بخش خصوصی

بازرگان اعتقاد به بخش خصوصی داشت و در طی دوران کاری خود با مشارکت و همکاری مهندسان، علاقه‌مندان و دوستان دست به تأسیس شرکت‌های مهندسی و صنعتی زد. شرکت‌های مهندسی اما، شرکت یاد، شرکت صافیاد از جمله شرکت‌های که قابل ذکر است. در این شرکت‌ها ضمن کاربرد همان اصول همکاری و تعاون و مشارکت و رعایت مبانی و موازین اخلاقی در مدیریت خود، بیشتر نقش مهندسی و فنی ایفا می‌کرد. ضمن رعایت عدالت در توزیع منافع و دستاوردهای کار در مقابل زورگویی و فشار غیراصولی کارکنان و شوراها، تحت عناوین مختلف (به‌ویژه پس از انقلاب) ایجاد شده بودند، می‌ایستاد. برخلاف آنچه در بخش خصوصی رایج است که هدف مؤسس یا مدیر تأمین حداکثر سود و برداشت هر چه بیشتر منافع مالی است، هدف بازرگان کمک به ارتقاء صنعت و تولید محصولات فنی ابتکاری، متناسب با نیاز کشور و ایجاد اشتغال مفید بود و حقوقی که برای خود برداشت می‌نمود از حقوق بعضی از مهندسين و کارکنان کمتر بود. این در حالی بود که بیشترین کارآیی و اثربخشی (بهره‌وری) را برای شرکت‌ها داشت و در بعضی موارد به تنهایی نقش «دفتر فنی» شرکت را ایفا می‌کرد و از طراحی محصول تا نظارت بر ساخت و آزمایش و نصب و بهره‌برداری از دستگاه‌های تأسیساتی را شخصاً انجام می‌داد.

مهندس بازرگان تا واپسین روزهای عمر با حضور خود در کارخانه صافیاد، امور فنی را تحت نظارت کلی داشت و حتی بخشی از آخرین شب حیات خاکی خود را صرف تکمیل یک مقاله علمی درباره دستگاه تهویه مطبوع بومی که خود اختراع یا طراحی نموده بود (زتکا) کرد.

چ. مدیریت کلان کشور

در سال ۱۳۵۷ نیز ماموریت خطیری، هم‌چون ماموریت خلع‌ید از شرکت نفت انگلیسی و ریاست هیات‌مدیره شرکت نفت ایران، البته بسیار بزرگ‌تر و پیچیده‌تر و مهم‌تر، برای تشکیل دولت موقت انقلاب به بازرگان داده شد. ماموریت بازرگان از طرف رهبر فقید انقلاب عبارت بود از:

۱. ترتیب اداره امور مملکت؛
۲. انجام رفراندوم درباره‌ی تغییر نظام سیاسی کشور به جمهوری اسلامی؛
۳. تشکیل مجلس مؤسسان از منتخبین مردم جهت

تصویب قانون اساسی جدید؛ و ۴. انتخاب مجلس نمایندگان ملت بر طبق قانون اساسی جدید.

شرایط متلاطم و انقلاب شدید محیط و دستگاه‌های اجرایی متلاشی شده یا از کار افتاده، اعمال هرگونه مدیریتی را تقریباً غیرممکن می‌ساخت. با وجود این، بازرگان براساس تقسیم وظیفه‌ی کلی که قبلاً در آبان ماه در فرانسه صورت گرفته بود و طبق آن قرار بود که دولت موقت به امور اداری و مدیریتی و عده‌ای دیگر (شورای انقلاب) به ادامه و اداره‌ی نهضت (انقلاب) پردازند، نهایت تلاش را به عمل آورد و وظایف خود را با امکانات قلیلی که در اختیار داشت تا آنجا که امکان بود انجام داد.

در انجام وظایف خود به‌عنوان رییس دولت موقت، همان موازین و اصول ارزشی که به آنها پایبند و متعهد بود را رعایت نمود و از آنها تخطی نکرد. براساس اصول اخلاقی در فروردین ماه ۱۳۵۸ تقاضای عفو عمومی نمود و هرگز اقدامی در جهت محدود کردن آزادی‌ها و مشارکت نظام یافته مردم به عمل نیاورد. نیز در برابر بی‌نظمی‌ها و خشونت‌ها و فرصت‌طلبی و اعمال خلاف اخلاق و قانون و عدالت صریحاً ایستادگی کرد.

در طول مدیریت بازرگان، دستگاه‌های اجرایی (وزارتخانه‌ها) و سازمان‌های مختلف بازسازی و راه‌اندازی گردید؛ رفراندم تغییر نظام صورت گرفت؛ انتخابات مجلس مؤسسان (خبرگان) انجام شد؛ و پیش‌نویس قانون اساسی تهیه و به تصویب شورای انقلاب رسید؛ ولی انتخابات مجلس نمایندگان ملت باقی ماند. تجربه‌ی ماموریت خلع‌ید و شرکت نفت تکرار گردید. کارشکنی‌ها و تندروی‌ها و تعارضات به نقطه‌ای رسید که ادامه‌ی پیشرفت کار و مدیریت صحیح را غیرممکن ساخت و همان‌طور که در ماموریت خلع‌ید از انگلیسی‌ها، پس از انجام موفقیت‌آمیز ماموریت محوله از طرف مرحوم دکتر مصدق، و آغاز دوره‌ی غنایم، به علت تندروی‌ها، خودخواهی‌ها و قدرت‌طلبی‌ها، پس از ۹ ماه استعفاء داد در این ماموریت نیز پس از ۹ ماه به همان دلایل و علل مشابه استعفاء نمود. در هر دو مورد، علت استعفاء را دخالت‌ها، تعارض‌ها و ناهماهنگی‌هایی ذکر نمود که مانع مدیریت و اداره‌ی درست امور می‌گردید. استعفاء را به نفع مملکت تشخیص داده بود؛ تاریخ تکرار شده بود (البته با تفاوت‌های بسیار!)

بازنگری گفتمان روشنفکری دینی

دکتر علی پایا

اشاره

یادداشت حاضر صورت اندکی بسط یافته‌تر مقاله‌ی کوتاهی است که در مراسم نیکوداشت مرحوم مهندس مهدی بازرگان که در ۱۷ و ۱۸ دی‌ماه ۱۳۸۴ در حسینیه ارشاد برگزار شد، ارائه گردید. در بازنویسی متن حاضر، تغییر چندانی در ساختار متن اصلی داده نشده است؛ در بخش‌های عمده‌ای از مقاله، مفاد موضوعات و مباحث مورد نظر در قالب گزاره‌های کوتاه و مستقل بیان شده‌اند. بسط این موارد از سویی منجر به آن می‌شد تا بر حجم مقاله تا حد زیادی افزوده شود و از سوی دیگر به زمانی بیش از آنچه که صبوری دوست عزیز، جناب آقای مرتضی کاظمیان و دیگر همکاران محترم ایشان در بنیاد مرحوم بازرگان اجازه می‌داد، نیاز داشت. با این حال، علی‌رغم اختصاری که در تدوین مطالب رعایت شده، کوشش بر آن بوده تا چیزی از وضوح و روشنی آنها کاسته نشود. شاید اگر در آینده توفیق رفیق گردد، به خواست خدا به تکمیل آنچه که در این متن به اجمال و اختصار بدان اشارت رفته، اهتمام شود. صاحب این قلم در تحریر متن کنونی از آراء نقادانه آقای حسین پایا بهره‌افری برده است و لازم می‌داند از همفکری‌های ایشان سپاسگذاری کند.

۱- روشنفکری دینی چه چیزی نیست؟

- روشنفکری دینی، یک نهضت طردکننده‌ی «دیگری» نیست؛
- روشنفکری دینی، جریانی یک دست و یکپارچه نیست؛
- روشنفکری دینی، سنت مدار محض یا سنت ستیز محض نیست؛
- روشنفکری دینی، ایدئولوژی گرا و «هویت زده» نیست؛
- روشنفکری دینی، محصول یک تقسیم‌بندی مصنوعی نیست؛

۲- روشنفکر کیست؟

شاید بتوان وجه مشترک همه‌ی آنان را که «روشنفکر» نامیده می‌شوند «طلب و جستجوی مدام معرفتی و کوشش مستمر برای دستیابی به ظرفیت‌های معنایی و اندیشه‌ای جدید» در نظر گرفت. این تکاپوی دایم به شیوه‌های مختلف تحقق می‌یابد و جلوه‌های نظری و عملی متنوعی به خود می‌گیرد. شماری از کسانی که به صفت روشنفکر موصوف می‌شوند عقل نقاد را در تکاپوهای معرفتی بر صدر می‌نشانند و با مددگیری از توانایی‌های آن همه‌ی امور از جمله توانایی‌های خود عقل نقاد را مورد واریسی و موشکافی قرار می‌دهند و می‌کوشند با عرضه‌ی مدل‌هایی، واقعیات پیچیده را فهم کنند و راه‌های برون‌شد از تنگناها و بن‌بست‌ها و دشواری‌ها را بیابند. برخی دیگر از روشنفکران احیاناً، در عین آنکه برای عقل اهمیت قایل‌اند، به آنچه که از رهگذر تجربه‌های شخصی کسب می‌کنند وزن معرفتی بیشتری می‌بخشند. گروهی از روشنفکران به طغیان علیه عقل برمی‌خیزند و عواطف و احساسات و اراده را راهنمای عمل خود قرار می‌دهند.

روشنفکران، در معنای دقیق کلمه، حاملان و نمایندگان مرجعیت اجتماعی به شمار می‌آیند و به این اعتبار در برابر سیاست‌مداران و «متخصصان» جای می‌گیرند که مراجع سپهر تعاملات سیاسی و سپهر دانش‌ها و فنون تخصصی هستند. روشنفکر نمی‌کوشد اندیشه‌ی هموطنانش را در قالب کلیشه‌هایی مشخص صورت بندی کند، بلکه تلاش می‌کند دیدگاه‌های آنان را زمانی که به امور خوب اندیشیده باشند بازگو نماید. خود او در کمک به آنان در دستیابی به درک بهتر از امور نقش ایفا می‌کند. روشنفکر در تلاش است تا فهم بهتر و عمل بهتر و اراده‌ی نیک را محقق کند.

۳- چیستی روشنفکر دینی

«روشنفکر دینی» آدمی است که روشنفکری و دین‌داری را به شیوه‌ای متلائم با یکدیگر همراه کرده است؛ اما از آنجا که هم «روشنفکری» و هم «دین‌داری» به‌انحاء مختلف تعریف می‌شوند می‌توان انتظار داشت که اصناف متنوعی از «روشنفکری دینی» به منصفی ظهور رسیده باشد و یا در آینده ظاهر شود.

در نزد شماری از روشنفکران دینی، «دین» دارای گوهری قدسی است که محتوای آن تصدیق واقعیت موجودی برین است. شناخت این موجود در گرو همکاری نزدیک عقل و تجربه‌های فرا-عقلانی است. این شناخت، امری سیال و دائماً

نوشونده است و در نزد افراد مختلف به اعتبار تفاوت معرفت‌های پیشین آنان و تنوع تجربه‌های شخصی‌شان عیناً یکسان نیست. گروهی دیگر از روشنفکران دینی، بیش از آنکه به جنبه‌های معرفت‌شناسانه در تلقی خود از دین توجه داشته باشند به زبان دینی و ساحت‌هایی که به وسیله‌ی آن خلق می‌شود و آثاری که از رهگذر آن پدید می‌آید توجه می‌کنند. برخی از روشنفکران دینی به جنبه‌های ایمانی - که احیاناً در نزد گروهی از ایشان از آموزه‌های معرفتی نیز تصفیه می‌شود - بیش از آنچه که در دین صبغه‌ی معرفتی دارد دل بستگی دارند. در عین حال روشنفکران دینی به اقتضای حضور در یک «شکل زندگی» خاص و وابستگی به یک سنت تاریخی با شاعر و شیوه‌ها و معانی و مضامینی مألوف هستند که میان آنان و دیگر کسانی که در آن «شکل زندگی و سنت» با آنان مشارکت دارند، مشترکات فراوانی ایجاد می‌کند.

اطلاق عنوان «روشنفکر دینی» امری دلخواهی نیست و به عبارت دیگر «روشنفکری دینی» مشترک لفظی نیست که شباهت میان مصادیق آن از سنخ «شباهت خانوادگی» آن گونه که ویتکنشتاین می‌گفت باشد. رشته‌هایی واقعی میان روشنفکران دینی پیوند برقرار می‌سازد و آنان را با این مشخصه‌های اصلی می‌توان از دیگران بازشناخت. از جمله‌ی این مشخصه‌ها آن که روشنفکران دینی از منظر مرتبه‌ی دوم، امور را مورد ارزیابی قرار می‌دهند و در تکاپوی مستمر برای گسترده‌تر ساختن ظرفیت‌های نظری خود هستند. این افراد دغدغه‌های اصیل انسانی دارند و می‌کوشند با توانایی‌های ذهنی و ادراکی خود پاسخی در خور برای این دغدغه‌ها ارائه دهند؛ به عنوان نمونه آن دسته از روشنفکران دینی که به ظرفیت‌های عقل نقاد توجه دارند بر آموزه‌ی اخلاقی امید و پرهیز از پراکندن روحیه‌ی ضعف و ناامیدی و بی‌عملی تأکید دارند.

روشنفکر دینی هم‌چنین به این واقعیت اجتماعی - تاریخی اذعان دارد که دین، در جامعه‌ای نظیر ایران، سنتی قدرت‌مند و ریشه‌دار است و تحقق هر نوع گذار به ترازهایی معرفتی رفتاری کمال‌یافته‌تر در گرو بهره‌گیری سنجیده از این سنت قدرت‌مند و کوشش در راستای پالایش نقادانه‌ی آن است. روشنفکر دینی عمیقاً بر این باور است که در خلأ معرفتی، نه می‌توان اندیشید و نه می‌توان عمل کرد. و از آنجا که خود را عضوی از سنت دینی جامعه‌ی خود به شمار می‌آورد و به اهمیت این سنت و نقش بالقوه‌ی آن در تبدیل شدن به یک فرصت (در برابر عمل کردن به

منزله‌ی یک تهدید) توجه دارد، همه‌ی کوشش خود را مصروف آن می‌کند که با شناخت بهتر امکانات و ظرفیت‌های موجود در این سنت و نیز درک و فهم عمیق شرایط جهانی و آشنایی جدی با پیشرفت‌های معرفتی جدید، از بهترین الگوها برای انجام فرایند گذر به نحو بهینه بهره بگیرد.

در میان روشنفکران دینی و در تراز فعالیت‌های اجتماعی، برخی گرایش‌های اجتماعی - سیاسی پررنگ‌تری دارند؛ در نزد گروهی دیگر رویکردهای فرهنگی از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ شماری به اقدامات گروهی و تغییرات نهادی تأکید می‌ورزند و جمعی نیز به آموزش‌های فردی اهمیت می‌دهند.

۴- چه نیازی به روشنفکری دینی است؟

اهمیت مقوله‌ی روشنفکری دینی را در زمانه‌ی کنونی می‌توان از زوایای مختلف و تنوع مورد بررسی قرار داد. برای مقصودی که در این وجیزه دنبال می‌شود شاید تنها اشاره به یک مسأله که این روزها دوباره در شرق و غرب برجستگی پیدا کرده است کفایت کند. مسأله‌ی مورد نظر، بحث هویت است. هم اکنون در جوامع غربی که از دهه ۱۹۸۰ به این سو کوشیده‌اند به شیوه‌ای سازنده رویکردهای کثرت‌گرایانه (پلورالیستی) را نهادینه سازند و با پدیدار تنوع فرهنگ‌ها (multiculturalism) به شیوه‌ای مناسب تعامل کنند، مسأله‌ی هویت و موقع فلسفی، انسان‌شناسانه، اجتماعی و سیاسی آن اهمیت یافته است. در این جوامع که اقوام و فرهنگ‌ها و گروه‌های گوناگون در کنار هم زیست می‌کنند، این نگرانی، خواه در فرهنگ میزبان و خواه در فرهنگ‌های میهمان بروز کرده است که اگر نتوانند خود را از غیرخود متمایز سازند از بین خواهند رفت.

مسأله‌ی هویت هم‌چنین در جوامع و فرهنگ‌هایی که هنوز پذیرای پلورالیسم نشده‌اند اما خود را تحت فشار فرهنگ‌های مسلط بیرونی احساس می‌کنند نیز اهمیت می‌یابد. در این جوامع نیز این تلقی شکل می‌گیرد که تنها راه مقابله با فشار این فرهنگ‌های مهاجم تکیه بر فرهنگ بومی و پررنگ‌تر کردن آن است. اما به‌شهادت تاریخ هر نوع تأکید افراطی بر هویت‌های و قومی و گروهی، می‌تواند در تراز معرفتی به حقیر و فقیر شدن زیست بوم‌های معرفتی و کاهش شانس دستیابی به آموزه‌های راهگشا که منجر به رشد بهینه‌ی افراد و زیست بوم‌ها می‌شود منجر گردد. این رویکردهای افراطی در تراز اجتماعی نیز می‌تواند به بروز فجایع بزرگ و احیاناً

نسل‌کشی‌ها راهبر شود. به این ترتیب این پرسش اساسی مطرح می‌شود که با کدام رویکرد در قبال مسأله‌ی هویت می‌توان از یک سو از خطر محو و نابودی و تحلیل رفتن شخصیت‌ها و فرهنگ‌ها جلوگیری کرد، و در عین حال از بروز فجایع انسانی و تمدنی در قالب کوشش برای حذف دیگران ممانعت به عمل آورد. در مواجهه با مسأله‌ای با این درجه از اهمیت، نقش روشنفکری دینی در جوامعی که از سنت‌های دینی قوی برخوردارند برجسته می‌شود.

به یک معنا، هیچ کس را نمی‌توان فارغ از هویت دانست. به عنوان یک آموزه‌ی اخلاقی باید این نکته را ترویج کرد که داشتن هویت، به معنای صحیح کلمه، اهمیت دارد. از بین بردن هویت یا سرکوب آن هزاران مشکل برای فرد و جامعه به وجود می‌آورد. یک نمونه‌ی این مسأله، سرکوب هویت مردان جوان در غرب است که موجب رشد هنجارها و الگوهای نادرست رفتاری و اخلاقی شده است.

اگر داشتن هویت مناسب حایز اهمیت است، در آن صورت مسأله‌ی تعیین و تعریف هویت به نحو صحیح نیز از اهمیت فراوان برخوردار است. هر فرد انواع متنوعی از لایه‌های هویتی را با خود به همراه دارد؛ این لایه‌ها در ارتباط وی با دیگر افراد و هستارهایی که او در «موقعیت‌های زیسته» با آنها رو به‌روست، شکل می‌گیرند و پدیدار می‌شوند. نمود بیرونی این لایه‌ها در درون یک فضای معنایی - مفهومی دائماً تحول‌یابنده که به جهان ۳ (جهان برساخته‌های اجتماعی social constructs) تعلق دارد، ظهور می‌یابد. به عنوان نمونه، یک فرد ایرانی، مسلمان، استاد دانشگاه، پدر یا مادر چند فرزند، عضو بهمان مؤسسه علمی، صاحب این یا آن تألیفات، و ... به اعتبار هر یک از وجوهی که بر شمرده شد حایز هویتی متمایز است. در بین این لایه‌ها اگر یک هسته‌ی مناسب از هویت‌ها وجود داشته باشد که با یکدیگر به نحو متلائم و سازگار وحدت یافته باشند، شخص می‌تواند به نحو موزونی از رشد و کثرت لایه‌های بیرونی هویتی برخوردار شود؛ اما اگر بن‌مایه‌ی هویتی فرد فاقد وحدت و انسجام لازم باشد، اضافه شدن هر لایه‌ی تازه به تجزیه‌ی شخصیتی بیشتر وی منجر می‌شود.

در شکل دادن بن‌مایه‌ی هویتی افراد، عوامل مختلفی مؤثرند؛ یکی از این عوامل به‌عنوان نمونه، زبان است که در ایجاد سپهر معنایی - مفهومی هر فرد نقش مهمی ایفا می‌کند. اگر زبان فرد حقیر باشد بن - مایه‌ی هویتی مربوط به آن نیز حقیر می‌شود.

سیاهپوستان بخش‌های فقیرنشین آمریکا که از امکان رشد دادن توانایی‌های ادراکی و زبانی خود محروم مانده‌اند، مثال زنده‌ای در این خصوص‌اند.

متفکران مختلف برای تبیین مسأله‌ی هویت به ارایه‌ی مدل‌های مختلفی اهتمام ورزیده‌اند. سه مدل مشهور در این زمینه مدل‌هایدگری متکی به اصالت (authenticity)، مدل‌های اگزیستانسیالیستی متکی به خلاقیت وجودی (existential creativity)، و مدل‌های کانتی ناظر به انسان خودآیین (autonomous) است؛ اما هر یک از این سه مدل با محدودیت‌های مهمی رو به‌رو هستند.

در مدل متکی به اصالت آنچه که ذاتی و درونی و اصیل است در برابر آنچه که مصنوعی و عارضی است مورد تأکید قرار می‌گیرد. اما یکی از آموزه‌های نامطلوبی که از این مدل حاصل می‌شود، طرد دیگری به اعتبار غیراصیل بودن وی است؛ تلاش نازی‌ها برای پاک‌سازی نژاد آلمانی بر مبنای درکی بود که از این نوع اصالت قومی و هویتی ترویج می‌کردند.

مدل خلاقیت وجودی بر مسبوق بودن هستی شخص به چیستی وی تأکید دارد و از این رو وی را مسئول خلق خود و شکل دادن به چیستی خویش می‌شمارد و در این مسیر مرز و محدودیتی را نیز به رسمیت نمی‌شمارد. اما خلق از عدم تمنایی محال است و تشویق افراد به فراگذری از مرزهایی که عبور از آنها ناممکن است صرفاً به سرخوردگی و حرمان بیشتر می‌انجامد. به عنوان نمونه، طرفداران این نوع نگاه به هویت مدعی بودند که اگر افلیجی نتواند در مسابقه دو از افراد سالم پیش بیفتد، تقصیر و قصور هر دو از خود اوست.

در مدل کانتی، هویت فرد می‌باید با بهره‌گیری از ارزش خودمختاری و خودآیینی تکمیل شود. فرد خودآیین کسی است که فرماندهی اندیشه و ایده‌آل‌های خویش است و نقشه‌ی زندگی خود را خود، گزین می‌کند؛ اما این که تا چه اندازه هر کس می‌تواند فرماندهی اندیشه‌های خود باشد و هر فکر را تنها زمانی که همه‌ی جوانب‌اش را سنجیده است در نظام باور خویش جای دهد، نکته‌ای است که نیازمند تأمل است.

واقعیت این است که ما بسیاری از افکار و باورهای خود را بر اساس اعتماد (trust) می‌پذیریم. شمار اندیشه‌هایی که می‌باید با دقت تحت ارزیابی همه‌جانبه قرار گیرند زیاد نیستند. این نکته همان اندازه که درباره‌ی باورها صادق است

درباره‌ی تعهدات ما نیز صدق می‌کند. ما بخش اعظم چیزی‌هایی را که بدان‌ها امید یا اشتیاق داریم یا فکر می‌کنیم که صحیح یا غلط هستند بر اساس اعتماد قبول کرده‌ایم. فلاسفه از زمان ارسطو تا به اکنون به این نکته توجه کرده‌اند که ما از کودکی تا بلوغ و پختگی بر اساس بیعت و پیوستگی با افراد و مکان‌ها و امور رشد می‌کنیم و تنها زمانی که به‌رشد و تشخیص رسیدیم به واریسی این نکته می‌پردازیم که کدام پیوندها را حفظ کنیم و کدام را کنار بگذاریم؛ اما حتی در این مرحله نیز عنصر اعتماد، سهمی اساسی در تشخیص‌های افراد ایفا می‌کند. تأکید افراطی بر هویت می‌تواند به تضعیف عنصر اعتماد بینجامد و از آنجا که قوام جوامع در نهایت به این عنصر باز بسته است، تضعیف، آن تبعات نامطلوبی را به بار خواهد آورد.

اگر معنای خودمختاری و خودآیینی اخلاقی آن است که همه‌ی باورها و گزینش‌های ما از همان آغاز تحت ارزیابی‌های دقیق قرار گیرند و هیچ باوری بدون سنجش نقادانه پذیرفته نشود، آن‌گاه هیچ یک از ما خودمختار و خود آیین نمی‌توانیم بود. بحث‌های مربوط به خودآیینی در معنای ایده‌آلی که کانت از آن مراد می‌کرد معمولاً معیارهایی بسیار بالا و دست نیافتنی (high standards) را برای فاعل شناسایی (سوژه subject) مفروض می‌گیرند، نظیر اینکه افراد اطلاعات کامل و بی‌نقصی در اختیار دارند و کاملاً سازگار و منطقی عمل می‌کنند و از تأثیر جریان عادی علی و معلولی برکنارند؛ اما این معیارها خودآیینی را غیر ممکن می‌سازد.

با این همه، مدل کانتی خودآیینی در میان مدل‌های سه‌گانه‌ای که بدان اشاره شد و مدل‌های دیگری که به برخی از آنها در ادامه‌ی مطلب به اجمال پرداخته می‌شود، از این قابلیت برخوردار است که با اندکی تعدیل به یک مدل کارآمد و مناسب برای تعیین و تعریف و اخذ هویت‌های سازنده و صحیح بدل شود (پایا، ۱۳۸۱).

در اینکه اغلب آدمیان تا حدودی خودآیین هستند تردیدی نیست. این نکته را می‌توان با استفاده از شیوه‌ای که در علوم (اعم از علوم انسانی و اجتماعی و علوم طبیعی و زیستی) برای تشخیص مصادیق معیار و تعیین حد و مرزها به کار می‌گیرند مشخص ساخت؛ شیوه‌ی موسوم به نمونه‌های روشن در دو سوی طیف (Clear instances). در مورد وجود خودآیینی نسبی در غالب افراد می‌توانیم این مسأله را با نظر به کسانی که از ترس آنکه عقیده‌شان عوض شود به هیچ استدلالی توجه نمی‌کنند (سوی افراطی طیف) و یا افرادی که در نقطه‌ی مقابل آنان قرار دارند و با هر نسیمی

عقاید خود را تغییر می‌دهند (سوی تفریط) تشخیص دهیم؛ هیچ‌یک از این دو گروه خودآیین نیستند. دیگران اما - که اکثریت را تشکیل می‌دهند - در جایی میانه‌ی این دو قطب جای دارند.

خودآیینی نسبی زمینه‌ی مساعدی برای شکل دادن به بن - لایه‌های سازنده و مناسب هویت در فرد فراهم می‌آورد؛ اما آدمی موجودی اجتماعی است و این امر در ارتباط با غنی شدن یا فقر لایه‌های هویت افراد و مناسب یا نامناسب بودن آن به غایت حایز اهمیت است. رابینسون کروزوئه یا حی بن یقظان در قیاس با کسانی که در میان جمع زندگی می‌کنند، لایه‌های به مراتب تُنک‌تر و اندک‌شمارتری دارند.

بخشی از جنبه‌های هویتی به وراثت و از نیاکانمان به ما میراث می‌رسد. ما در عین حال شماری از لایه‌های هویت فردی خود را از هویت جمعی خویش به دست می‌آوریم: از طریق ارتباط با افراد از سنخ‌های مختلف. دیگران ما را به عنوان فرزندان والدین خاص، ساکنان اماکن معین، اعضای نهادهای شناخته شده یا ناآشنا، و نظایر آن مشخص می‌کنند. این جنبه‌های هویت بخش به همی آنچه که می‌توانیم تخیل بکنیم و همی آنچه که می‌توانیم به عنوان شیوه‌ی زیست خود اخذ کنیم بسط پیدا می‌کند.

دیگران می‌توانند به شیوه‌های مختلف (خواه آن‌گونه که لقمان از بی ادبان حکمت آموخت و خواه به صورت گرت‌برداری مستقیم و خواه ملاحظه‌ی نقادانه) به ما در بر ساختن لایه‌های هویتی جدید یا تصحیح لایه‌های موجود کمک کنند. واژه‌ی الگوهای نقش بخش (role models) که از آن در زمینه‌ی تأثیرگذاری افراد بر شکل دادن به شخصیت دیگران استفاده می‌شود (نظیر تأثیری که هنرپیشگان سینما یا بازیکنان فوتبال بر جوانان دارند) ناظر به همین نکته است. روشنفکران به طور کلی و روشنفکران دینی در جوامع دینی به نحو خاص در این عرصه (یعنی ایجاد لایه‌های هویتی) نقش مهمی ایفا می‌کنند.

آموزه‌های سازنده‌ی روشنفکران - خواه دینی، و خواه غیر آن - می‌تواند به افراد در تعیین و اخذ و شکل دادن به هویت‌های مناسب مدد برساند؛ به عنوان مثال روشنفکران توضیحی می‌دهند که عقل نقاد از جمله مهم‌ترین ابزارهایی است که می‌تواند از خطراتی که از رهگذر جنبه‌های قبیله‌گرایی، ناشی از تأکید افراطی بر هویت‌های قومی، حاصل می‌شود جلوگیری کند. عقل نقاد به عنوان مثال با ارایه‌ی

تحلیل و توصیف دقیقی از کارکرد عنصر اعتماد و ترسیم مرزهای کارکرد آن ، می تواند زمینه را برای تعامل مناسب میان افراد با هویت های گوناگون هموار سازد. از جمله جنبه های دیگری که روشنفکران در قبال آن هشدار می دهند و آن را عامل ظهور لایه های نامناسب هویتی معرفی می کنند، حضور در «موقعیت های حماقت» است. موقعیت حماقت را می توان با ذکر برخی موارد کلی و مصادیق و نمونه های جزئی آنها بهتر شناسایی کرد. اصرار آگاهانه بر ارتکاب اشتباه از جمله این موارد است. کسی که در اتوبانی شلوغ در مسیر خلاف به حرکت درمی آید خود را در یک «موقعیت حماقت» قرار می دهد. حضور در دورانی پایان یافته مورد دیگری از چنین موقعیتی است. دون کیشوت که در رمان جاودان سروانتس برای بهبود اوضاع جهان به نبرد با آسیاب ها برمی خیزد مصداقی از این مورد کلی است. شرایطی که ادامه ی گفت وگو را ناممکن می سازد نیز یک مورد مهم دیگر از «موقعیت های حماقتی» را به وجود می آورد. پرسشگری که در پاسخ به تحدی امام علی (ع) که فرمود «سلونی قبل آن تفقدونی» از آن حضرت خواست تا شمار موهای سر سائل را برای وی بازگو کند، یکی از مصادیق آشنای این مورد است. ابتهاج و احساس بی نیازی با تکیه به اموری غیر واقعی مورد دیگری از «موقعیت حماقت» به شمار می آید. کازونو ایشیکورو ، نویسنده ژاپنی الاصل انگلیسی در داستان باقیمانده روز ماجرای پیشخدمت وفادار یک لرد انگلیسی را بیان می کند که از فرط اهتمام به انجام دقیق وظایف پیشخدمتی، همه ی زندگی خود و اطرافیان را قربانی می کند. اما این موارد صرفاً ناظر به افراد نیست بلکه اقوام و گروه ها و کشورها را نیز دربر می گیرد. به عنوان نمونه ، در عرصه ی بین المللی رفتار نابخردانه ی کشورها در قبال جامعه جهانی می تواند آنها را در «موقعیت حماقت» قرار دهد.

در تعیین مناسب ترین لایه های هویت، آموزه های معرفت شناسانه و نیز آموزه های اخلاقی ، خواه در تراز اخلاقیات فردی و خواه در تراز تعامل اخلاقی با دیگران از اهمیت فراوان برخوردارند. ما آقای استیونس ، پیشخدمت وفادار رمان باقیمانده روز و معیارهای بالای او را برای یک پیشخدمت خوب بودن می فهمیم؛ درست همان گونه که دون کیشوت و دغدغه های او را درک می کنیم؛ اما این موقعیتی نیست که بخواهیم برای خود گزین کنیم. آنچه که ما برای خود گزین می کنیم چه موقعیتی است؟ این ، پرسش اساسی علم اخلاق است.

می‌توان به نحو تخیلی به موقعیت دیگری گام گذارد اما اینکه بیش از این چه می‌توان کرد مسأله‌ی دیگری است. نیچه در مقایسه میان خمیره‌ی قهرمانی علم اخلاق یونانی و اخلاق بردگی مسیحی، مرتکب خطای منطقی یا اجتماعی نشده است؛ اما اگر می‌خواست نظیر یک قهرمان یونانی (مثلاً هرکول) عمل کند آن‌گاه هیأت دون‌کیشوت را به خود می‌گرفت، یعنی خود را در وضعیتی احمقانه قرار می‌داد.

معرفت‌شناسان در زمانه‌ی جدید به این نکته تفتن پیدا کرده‌اند که یک شرط اساسی برای رشد معرفت، کثرت‌گرایی و پلورالیسم معرفتی است. متفکران رئالیستی که از عقلانیت نقادانه بهره می‌گیرند نشان داده‌اند که کثرت‌گرایی با ابتناء به یک بنیاد رئالیستی نه تنها به نسبی‌گرایی منتهی نمی‌شود که راه را برای کسب بهره‌های معرفتی در قلمروهای گوناگون هموار می‌کند. روشنفکران با تکیه به این آموزه‌ها تأکید می‌ورزند که می‌باید از همه‌ی لایه‌های هویتی که شخص را در درون حصارهای تنگ و بسته محصور می‌سازند و نقش خرد نقاد را - خواه در هیأت فردی و خواه در هیأت جمعی آن - تضعیف می‌کنند پرهیز کرد. یک نمونه‌ی تکان‌دهنده از این نوع رویکردهای هویتی را می‌توان در آلمان نازی و تأکید ایدئولوژیک متفکرانی که بحث هویت برتر نژاد آلمانی را مطرح می‌کردند مشاهده کرد. این رویکرد موجب شد تا آلمان در «موقعیت حماقت» در قبال جامعه جهانی قرار گیرد و برای خود و دیگران خسارات فراوان به بار آورد.

۵- روشنفکری دینی و جهان مدرن

- جهان مدرن و «موقعیت‌های تراژیک»
 - جهان مدرن و دغدغه‌ی از دست رفتن دین
 - جهان مدرن، جهان پست مدرن، مسایل واقعی و مسایل کاذب
 - هویت دینی، روشنفکری دینی و روشنفکری غیر دینی
- روشنفکری دینی یک وجه معرفتی دارد در ارتباط یک موجود برین، و یک وجه تاریخی - اجتماعی دارد در ارتباط با آنچه که می‌توان آن را «شیوه‌ی زیست یا سنت» خاصی نامید که پیامبری منشاء ظهور آن بوده است. به عنوان مثال، یک روشنفکر مسیحی و یک روشنفکر مسلمان و یک روشنفکر یهودی، هر سه در باور به وجود یک امر قدسی شریک‌اند (هر چند عمق و ژرفای مدل‌های معرفتی هر کدام در این زمینه ممکن است با دیگری متفاوت باشد). این سه تن اما به واسطه‌ی تعلق به

سه شیوهی زیست یا سنت متفاوت، تارهای احساسی و عاطفی وجودشان تا اندازه‌ای با محرک‌های متفاوتی برانگیخته و تحریک می‌شود. به‌عنوان مثال، نوای اذان یا آیات قرآن برای روشنفکر مسلمان شوق برانگیز است در حالی که روشنفکر مسیحی با نوای سرودهای کلیسایی (hymns) احساس جذبه‌ی دینی پیدا می‌کند و روشنفکر یهودی را احیاناً آیه‌های تلمود به حرکت وامی‌دارد.

روشنفکر دینی به اعتبار روشنفکر بودن مستمراً در تکاپوی آن است که از وضع موجود فراتر برود و شرایطی را ایجاد کند که واجد ظرفیت‌ها و استعداد‌های تازه‌ای باشد که امکان رشد بهینه‌ی زیست بوم و افزون شدن بهره‌های معرفتی، اخلاقی و زیباشناسانه‌ی ساکنان زیست بوم را فراهم سازد.

روشنفکر دینی به اعتبار ایمان به وجود گوهری قدسی در عالم و پیوند با یک سنت خاص به این نکته توجه می‌دهد که ایمان و باور ایمانی نیز هم از جنبه‌ی معرفتی و هم از حیث شیوه‌ی زیستی مختص آن، حایز اهمیت است. این وجه اخیر همان است که جماعت‌گرایان (communitarians) بر آن تأکید کرده‌اند. البته اینان در این زمینه به راه اغراق و افراط رفته‌اند. ایجاد توازن صحیح میان توجه به جمع و جماعت و حفظ ارتباط سازنده با دیگران، مسأله‌ی بسیار مهمی است که می‌تواند در حیات و بقای امت‌ها و اقوام و گروه‌ها نقشی اساسی ایفا کند. در این عرصه، روشنفکران دینی سهم روشنگرانه‌ی زیادی داشته‌اند. اینان توضیح می‌دهند که هر جا نگاه به جمع و جماعت بیش از حد تضعیف شود نوعی باری به هر جهت بودن و نداشتن هیچ نوع دلبستگی پدید می‌آید. از سوی دیگر، تأکید بیش از حد بر جمع و جماعت فاجعه‌بار است و به طرد و حذف غیر و بروز خشونت می‌انجامد. آنچه که می‌تواند به ایجاد توازن کمک کند، ترویج فرهنگ متکی به عقلانیت نقادانه و بهره‌گیری از آن در نقد منابع فرهنگی است.

نسل جوان ما اکنون بین دو جنبه سرگردان مانده است: اولی، نگاهی غلیظ و پالایش نشده به سنت، و دیگری رویکردی دشمنانه به دین. در کشور ما موقعیتی برقرار است که در آن بیش از حد بر رهیافت‌های هویت‌گرایانه تأکید می‌شود و به گرایش‌های متکی به خردگرایی نقادانه کمتر بها داده می‌شود. آموزه‌ی روشنفکران دینی آن است که ما با خرد انتقادی می‌توانیم به لایه‌های مناسب برای شکل دادن به هویتی موزون دست یابیم اما با هویت‌گرایی نمی‌توانیم به خرد انتقادی برسیم.

روشنفکران دینی بر این نکته تأکید می‌کنند که هر چند در جهان مدرن و در جوامع جدید افراد تا اندازه‌ای متمیز شده‌اند و ارتباطشان با هم کم شده است، اما این مسأله در زمره‌ی معضلاتی است که خرد مدرن در حال تعامل با آن و تلاش برای یافتن راه حل مناسب برای آن است. خرد مدرن توضیح می‌دهد که چه باید کرد تا افراد به هم در و پنجره باز کنند؛ چه نوع فناوری‌های اجتماعی و غیراجتماعی را باید طراحی کرد تا سبب ایزوله شدن و دوری افراد از یکدیگر نشود؛ چه باید کرد تا افراد با هم صرفاً ارتباط مجازی نداشته باشند؛ این رویکرد با آنچه که رویکرد هویتی ارائه می‌دهد تفاوت بنیادی دارد و بین این دو عدم تقارن برقرار است.

نگاه هویتی، رویکرد قبیله‌ای را ترویج می‌کند و به افراد می‌گوید، قبیله و بقای آن مهم‌ترین امر است. اگر قبیله نباشد هیچ چیز بر جای نمی‌ماند. هر عالم ناسازی را باید برای حفظ قبیله از بین برد. اما خرد انتقادی در قبال عوامل ناساز رویکرد حذفی در پیش نمی‌گیرد بلکه می‌کوشد تا به شیوه‌ای بهینه به راه حل مناسبی دست یابد که نتیجه‌ی آن به ازدیاد ظرفیت‌ها و استعدادهاى مثبت زیست بوم و همه‌ی اجزای آن منجر شود. در تکاپو برای دستیابی به راه‌حل‌های بهینه است که خرد نقاد به اهمیت پلورالیسم معرفتی و نیز اهمیت گفت‌وگوی نقادانه پی برده و بر آن تأکید می‌ورزد. مقصود از گفت‌وگوی نقادانه، برقراری ارتباط با «دیگری» است با این پیش فرض که او با ما در تراز یکسانی از انسانیت قرار دارد و در عین حال سرچشمه‌ی مستقل و متفاوتی برای کسب معرفت به شمار می‌آید. در این گفت‌وگوی نقادانه، طرفین در عین رعایت حرمت و کرامت یکدیگر، از مطرح ساختن انتقادات و دیدگاه‌های نقادانه‌ی خود در قبال آنچه که در نظام باور یا ارزش دیگری نمی‌پسندند طفره نمی‌روند، اما هر دو طرف اهتمام می‌ورزند که انتقادات خود را در قالب استدلال‌ات وزین و خردپسند ارائه دهند و از هر نوع رویکرد شعارگونه یا فاقد پشتوانه‌ی عقلی اجتناب ورزند.

نیچه معتقد است که خرد مدرن، ناشاد است؛ علت آن است که به قول نیچه، ما در جهان مدرن با موقعیت تراژیک رو به رو هستیم. چشم در چشم بسیاری مگاک‌ها دوخته‌ایم و ناگزیریم با حدس‌ها و فرض‌های خود، راه خویش را در تاریکی بیابیم. اما این سخن در عین درستی، بیانگر همه‌ی ماجرا نیست. در درون همین شرایط

مغاک وار ، ظرفیت‌ها و امکانات واقعی تازه‌ای پدیدار شده که چشم‌اندازی واقع‌بینانه و امیدوار کننده را پیش روی انسانی که در جهان مدرن در تلاش دستیابی به استعدادها و توانایی‌های مثبت و تازه در عرصه‌های معرفتی و زیباشناسانه و اخلاقی می‌باشد ترسیم کرده است.

آموزه‌ی روشنفکران دینی آن است که هم امکانات و ظرفیت‌های جدید و هم افق تازه ، هر دو اموری واقعی و واجد توان علی برای ایجاد تغییرات سازنده هستند نه برساخته‌هایی تصنعی و خیالی ؛ چنین نیست که بنیاد این ظرفیت‌ها صرفاً بر یک سلسله عواطف شورمندانه استوار باشد که ناگهان در تندباد حوادث به یأس و حرمان و پوچی بدل شود.

آنچه که کشف این ظرفیت‌های جدید را امکان‌پذیر می‌سازد خرد انتقادی است. به عنوان مثال ، خرد انتقادی است که به ما می‌آموزد به ارزش‌های جمع و جماعت در پرتو نوری تازه نظر کنیم و وجوه مثبت و منفی آن را از یکدیگر بازنهمیم. توجه به این نکته ما را به این جنبه‌ی مهم رهنمون می‌شود که چرا ضرورت دارد با هر شیوه‌ی ممکن از تضعیف خرد انتقادی جلوگیری به عمل آوریم؛ چرا که این خرد ، تنها سرمایه‌ی ما برای کشف ظرفیت‌ها و استعدادهای مثبت جدید و پرهیز از جنبه‌های خطر خیز در همه‌ی عرصه‌ها (از ایمان و باورهای ایمانی و آموزه‌های وحیانی گرفته تا معرفت و اخلاق و زیباشناسی) است. در پرتو توجه به اهمیت خرد نقاد است که این بحث که «آیا باید ایمان بیاوریم تا عاقل شویم یا باید عاقل باشیم تا ایمان بیاوریم» وزن و اهمیت تازه‌ای پیدا می‌کند . روشنفکران دینی بر این نکته تأکید می‌کنند که ایمانی که در غیاب خرد نقاد حاصل شده باشد، در خور انسان عصر جدید نیست.

روشنفکر دینی می‌کوشد تا نشان دهد که اولاً دین‌داری برای دین‌داران یک منبع معرفتی - عاطفی (در معنای دقیق این واژگان ، آن گونه که معرفت شناسان توضیح می‌دهند) است نه یک امر داوری کننده. دین برای دین‌داران مجرایی است به جهان اما به این معنا نیست که آنان در حیطه‌ی عمومی این معیار را عامل ترجیح و رجحان خود بر دیگران به شمار آورند.

در روشنفکری دینی ، پلورالیسم مورد توجه و اعتنای جدی است. تأکید بر روشنفکری دینی از سوی روشنفکر دینی به منزله‌ی اعلام بی‌نیازی او از غیر نیست ؛ به عکس، این تأکید نشانه‌ی توجه عمیق روشنفکر دینی به این نکته است که در متن

یک شیوه‌ی زیست و یک محیط اجتماعی، نوعی تقسیم‌بندی واقعی وجود دارد که می‌تواند راه را برای فهم عمیق‌تر هموار سازد. روشنفکر دینی با نگاه به دیگری و استعانت از ظرفیت‌های او می‌کوشد خود را و موقعیت خود را بهتر فهم کند. به این ترتیب روشنفکر دینی عمیقاً خود را نیازمند روشنفکر غیردینی احساس می‌کند و در این مسیر هیچ نوع رجحان یا غرور ناشی از استغناء و برتری در ذهن نمی‌پرورد. او توجه دارد که هم او و هم همتای غیردینی‌اش در یک تراز قرار دارند و تنها در ارتباط با هم است که می‌توانند جهان‌های تازه‌ای را به روی هم و به روی دیگران بکشایند و این مگاک تیره را اندکی روشن‌تر سازند.

روشنفکر دینی هم در مقام فهم دین و هم در مقام حل مسأله می‌تواند بهره‌های زیادی از روشنفکران غیر دینی ببرد؛ چندان که هم در تاریخ گذشته‌ی خود ما و هم در تاریخ ادیان دیگر، اندیشوران غیردینی کمک بسیار زیادی به روشنفکران دینی در تدقیق اندیشه‌های خود و صورت‌بندی کارآمدتر دیدگاه‌های آنان کرده‌اند. بسیاری از انتقادات روشنفکران غیردینی، فهم دین‌باوران را از دین دقیق‌تر و عمیق‌تر کرده و ظرفیت‌های تازه و مهمی را در فهم معرفت دینی و قبول ایمان معنوی آشکار ساخته است. به عنوان نمونه، انتقادات منتقدان موجب شده است تا دین‌باوران به این نکته توجه کنند که باید از اموری که عقل را تضعیف می‌کند و آن را به موجودی پارازیت‌گونه بدل می‌سازد که به صورت یک ابزار در مواقع نیاز مورد استفاده قرار می‌گیرد و در بقیه اوقات کنار گذاشته می‌شود و یا تحقیر می‌گردد پرهیز کنند و به همین ترتیب از اتخاذ رویکردهایی که باورهای دینی را به صورتی مضحک و سست ارایه می‌دهند خودداری ورزند.

بهره‌گیری از آراء منتقدان برای تقویت بنیان‌های دین‌باوری در همه‌ی فرهنگ‌های دینی نمونه و نظیر دارد. مرحوم مطهری به کرات از انتقاداتی که موجب شد تا متفکران اسلامی مبانی دقیق‌تری برای دفاع از آموزه‌های دینی فراهم سازند یاد کرده است. تیلش، متاله آلمانی، نیز می‌گوید، بالاترین درک خود را از دین مدیون کسانی نظیر نیچه و مارکس و غیردین‌داران هستم و نه دین‌داران؛ آنان بودند که چشم مرا به آن چه که باید به آن ایمان داشته باشم باز کردند.

نیاز ما به غیر، تنها در فهم بهتر مباحث دینی خلاصه نمی‌شود. این نیاز در همه‌ی عرصه‌های معرفتی و تعاملات اجتماعی خود را آشکار می‌سازد. داستان آشنایی «فیل

در خانه تاریک» ماجرای همه‌ی ما در این عرصه‌ی خاکی است. واقعیتی که پیش روی ما قرار دارد گسترده‌تر از آن است که صرفاً بتوانیم با سرانگشت تدبیر خود، به فهم آن نائل شویم؛ تجربه‌های دیگران هر یک گوشه‌ای از این واقعیت فراگیر را آشکار می‌سازد و به تکمیل تصور کلی‌تر مدد می‌رساند.

ما در مواجهه با مغاک‌ها باید توان‌مند باشیم و الا از بین می‌رویم؛ در مراجعه به دیگری است که بخشی از خطرها و جاذبه‌هایی از توان‌مندی‌ها را بهتر درک می‌کنیم. از جمله جنبه‌هایی که می‌تواند مانع تشخیص صحیح مغاک‌ها شود نگره‌های ایمانی غیرنقدانه است. هر نوع گرایش و علاقه‌ی غیرنقدانه به مصداق «حب الشی یعمی و یصم» می‌تواند مانع دیدن چیزهای دیگر شود. موقعیت حماقتی آن است که به شخص اجازه نمی‌دهد که شرایط خود را تشخیص دهد. حضرت علی (ع) می‌گوید، سلونی قبل ان تفقدونی. اما یکی از حاضران سؤال می‌کند که بگو در سر من چند دانه موجود دارد؟ به این ترتیب راه گفت‌وگو با یک پرسش احمقانه بسته می‌شود. روشنفکران دینی بر این نکته تأکید می‌ورزند که شواهد تاریخی و عینی نشان می‌دهند که می‌توان در عین حماقت و بلاهت مدعی «ایمان ورزی» بود و چون در عرصه‌ی ایمان ورزی نوعی رمانتیسیم قوی و سانتی‌مانتالیسم و نوعی حقانیت متکی به جماعت وجود دارد که می‌تواند به سرعت سیالیت و قوت اندیشه را از افراد سلب کند، به این اعتبار می‌باید بر روشنفکری متکی به خرد انتقادی تأکید گذارد. خرد انتقادی فصل الخطاب است و از این رو تمام تلاش روشنفکری می‌باید مصروف این نکته شود که این سرمایه تضعیف نشود یا از دست نرود. موقعیت‌های دوگانه، نظیر ایمان‌ورزی و داشتن باور جازم، موقعیت‌های بالقوه خطرآفرینی هستند. این موقعیت‌ها در عین رهایی بخشی می‌توانند حماقت آفرین باشند و چشم افراد را به روی واقعیت ببندد و به بروز شرایط تراژیک کمک کنند. نکته از این قرار است که ما چون نمی‌توانیم شخصاً توازن را برقرار کنیم باید دائماً در نگاه انتقادی و رجوع به غیر، حماقت خود را تشخیص دهیم، یعنی ببینیم که در کدام مواضع قادر نبوده‌ایم که امور را به درستی ارزیابی کنیم و در کجا عامدانه از دیدن واقعیت چشم پوشیده‌ایم. مدرنیته، به مدد ابزار خرد انتقادی، چشم ما را به موقعیت‌های جدی خطرناک باز می‌کند، اما این بازشدگی در گشودگی به غیر اتفاق می‌افتد. در جریان یک گفت‌وگوی مستمر با غیر است که خرد انتقادی ورزیده می‌شود. شخص نمی‌تواند

۸۰ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفت‌مان دینی
به تنهایی پروژه‌ی رفع و حذف خطا را به پیش ببرد. به عنوان مثال، رابینسون کروزوئه
نمی‌تواند علم به معنای مجموعه‌ای نقادی شده از حدس‌ها و فرض‌ها داشته باشد،
زیرا کسی نیست که با او وارد گفت‌وگوی نقادانه شود.

به میزانی که رابطه‌های میان گروهی گشوده‌تر باشد امکان حذف خطا برای بالا
بردن درجه‌ی بقای جامعه بیشتر می‌شود. به عکس هر چه گروه‌ها روابط درون گروهی
خود را تقویت کنند و در همان حال از ظرفیت ارتباط‌های بیرون گروهی خود
بکاهند امکان حذف خطا برایشان کمتر می‌شود. جوامع دینی چون از نوعی اعتماد
به نفس غیرنقادانه برخوردار هستند از این جهت بیشتر در معرض خطر قرار دارند. ما
در جامعه‌ی خود نیچه نداشته‌ایم؛ نداشتن شخصیتی نظیر نیچه در جامعه به این
معناست که ما از شانس قرار گرفتن در معرض نقدهای سخت فرهنگی بی‌بهره
بوده‌ایم؛ همین فقر می‌تواند جامعه ما را به شدت در برابر بحران‌های نظری ضعیف و
آسیب‌پذیر سازد. ما در گذشته و در دورانی که افراد منتقد در فرهنگ خود داشتیم
از حیات فرهنگی غنی‌تری برخوردار بودیم. نداشتن منتقدان قدرت‌مند فرهنگی در
زمانه‌ی کنونی نوعی فاجعه به شمار می‌آید. ما در غیاب این گونه منتقدان ژرف‌نگر
باید بیشتر نگران سلامت نگاه دینی در جامعه خود باشیم.

غرب مسیحی به علت برخوردار بودن از منتقدانی قوی موفق شد بنیه‌ی دینی
خود را پالایش کند و نگاه قدرت‌مندی را به دین شکل دهد. شواهد عینی نشان
می‌دهند که کلام مدرن مسیحی از کلام اسلامی در موقعیت کنونی چندین سر و
گردن بالاتر است. نکته‌ی حایز اهمیت آن است که ما نمی‌توانیم مصنوعاً خود را با
متفکران غربی برابر کنیم زیرا این موقعیت‌ها می‌باید عمیقاً از درون و متن زندگی ما
بعجوشند و تجربه‌های واقعی زیسته‌ی خود ما باشند. بنابراین تأکید ما بر روشنفکری
دینی به اعتبار جدی بودن نیاز ماست. روشنفکر دینی کسی است که می‌تواند در
درون فرهنگ دینی به پالایش صحیح آن همت بگمارد.

در جوامعی که تعهد غیرعقلانی (commitment) مورد تأکید قرار می‌گیرد خطر
بلاغت و حماقت زیاد می‌شود. از بارزترین مصادیق موقعیت حماقت، اوضاع و
احوال کسانی است که از پرسش‌هایی که می‌تواند موجب تغییر در شرایط ابلهانه‌ی
زندگی آنان شود نگرانند و مایلند در همان حماقت و بلاغت باقی بمانند. اینان
می‌گویند، در حضور ما نباید از شک و تردید و اگر و مگر سخن بگویید زیرا ما را

دچار ناراحتی می‌کند. صمد بهرنگی نمونه‌ی نوعی این گونه افراد را در قالب شخصیتی که برایش نام «آقای چوخ بختیار» را انتخاب کرده بود به خوبی ترسیم کرده است.

فرهنگی‌هایی که در آن موقعیت‌های حماقت ترویج می‌شود به شدت به رویکردهای متظاهرانه و منافقانه دامن می‌زنند؛ در چنین فرهنگ‌هایی فرد در عین پرداختن به ظواهر شعائر (مثلاً سینه زدن یا شرکت در روضه و مراسم عبادت یا حضور در مسجد) همان رویه‌های غیراخلاقی همیشگی خود را ادامه می‌دهد بی‌آنکه از این رویه‌ی دوگانه کمترین تشویشی در ذهن و اندیشه‌اش پدیدار شود.

اما در غرب افراد به تشویش‌ها توجه کردند و البته خود بهای گزافی برای آن پرداختند؛ اما این تجربه‌های زیسته برای دیگران رهایی بخش بود. روشنفکر دینی باید به این نکته توجه کند و توجه دهد که همه‌ی افراد در موقعیت‌های بشری به یکسان درگیر هستند و هیچ کس نمی‌تواند با این دعوی که به فرقه‌ی ناجیه تعلق دارد پس اهل نجات است، خود را از دیگران برتر بداند. آنکه مدعی است از دیگری پیش‌تر است می‌باید این نکته را به نحو مدلل نشان دهد و صرف تکرار مدعا در این زمینه دلیل تلقی نمی‌شود.

روشنفکر دینی نظیر اولیس در داستان پر مضمون هومر می‌باید خود را برای بسیاری سفرهای مخاطره‌آمیز آماده کند. او نباید به خود دروغ بگوید یا وعده‌های نادرست بدهد و یا تصور کند که چون مسلمان است پس نجات یافته و برتر از دیگران است. در پروژه‌ی روشنفکری دینی، حلوا خیرات نمی‌کنند و افرادی که این نام را بر خود می‌نهند باید بدانند که چه دشواری‌هایی در این مسیر وجود دارد. تضمینی وجود ندارد که روشنفکر دینی بتواند به راه‌حلی مناسب و خرد پسند برای آشتی برقرار کردن میان عقل و ایمان دست یابد. این خطر وجود دارد که شخص هم‌چون نیچه، خرد خود را در این راه از کف بدهد. در عین حال این نکته را نیز نباید فراموش کرد که از پیمودن این راه‌گزینی نیست؛ نادیده گرفتن این نیاز مبرم به معنای دوباره به تعطیلات رفتن در تاریخ خواهد بود و این امری است که ما را و دیگرانی را که پس از ما می‌آیند فقیرتر خواهد کرد و حل مسأله برای آنان دشوارتر خواهد شد.

در مسیر حرکت برای پالایش میراث‌های فرهنگی هم روشنفکران دینی و هم روشنفکران غیر دینی می‌باید به رسالت سنگینی که بر دوششان قرار دارد توجه کنند. در این مسیر هر نوع تأکید افراطی بر «هویت»، خواه هویت دینی و خواه هویت غیردینی، می‌تواند نفرت به بار آورد و هر یک از طرفین نسبت خود را با دیگری صرفاً بر اساس نفرت از او تعریف کند. این نوع نگاه هویتی نوعی باتلاق است که اگر اسیرش شویم رهایی از آن کاری آسان نخواهد بود.

۶- روشنفکری دینی کدام مدل؟

- ویژگی‌های یک مدل مختار
- تأکید بر جایگاه و نقش عقل نقاد و معرفت‌های مرتبه دوم
- حساسیت در قبال موقعیت «حماقت»، موقعیت‌های تراژیک و مسایل واقعی
- گشودگی به غیر
- اهتمام به بهره‌گیری از ابزار گفت و گو
- تأکید بر اهمیت پلورالیسم
- تأکید بر عنصر اخلاق (اخلاق به هر دو معنی morality و ethics)

روشنفکر دینی عقل‌گرا معتقد است که در حوزه جمعی، تنها عقل جمعی است که می‌باید نقش داور را بر عهده داشته باشد و اعطای مقام داور به دغدغه‌ها و ترس‌ها و امیدها راه را برای انواع گرایش‌های غیرعقلانی، بوتویایی و خردستیزانه هموار می‌کند. عقل جمعی در داور خود البته به همه‌ی این جنبه‌های عاطفی و روانی و احساسی توجه می‌کند اما زمام خود را به دست آنها نمی‌سپارد.

میان روشنفکران دینی با گرایش‌های مختلف و نیز میان این روشنفکران از اصناف گوناگون و روشنفکران غیردینی، در مواردی گفت‌وگو و دیالوگ نیز برقرار می‌گردد. روشنفکران دینی طرفدار عقلانیت نقادانه بر تداوم و گسترش این قبیل گفت‌وگوهای انتقادی سازنده میان گروه‌های مختلف روشنفکری - اعم از دینی و غیردینی - تأکید دارند و آن را مایه‌ی گسترش ظرفیت‌های معنایی شبکه‌های معرفتی می‌دانند. به عنوان مثال، این گروه از روشنفکران دینی در برخورد نقادانه به رهیافت‌های آن دسته از هم‌تایان خود که به خالص و مجزا نگاه داشتن ایمان از جنبه‌های معرفتی تأکید دارند، متذکر می‌شوند که قطع ارتباط فضای ایمانی با معرفت‌هایی که در حیطه‌ی عمومی قابل نقد و واریسی است می‌تواند به نتایج

ناخواسته و نامطلوب گسترده‌ای منجر شود. از آنجا که حوزه‌های ایمانی با بخش‌هایی از وجود آدمی ارتباط دارند که با اراده و عمل پیوند خورده است، در غیاب پرتو روشنگر خرد نقاد، تکاپوهای عملی، کور و فاقد راهنما خواهند بود و می‌توانند نتایج فاجعه بار خلق کنند. نگاهی گذرا به تاریخ جوامع بشری نشان می‌دهد که هر جا هر زمان که خرد نقاد کنار گذاشته شده، رویکردهای ایدئولوژیک - خواه از جنس دینی و خواه غیر دینی - مسبب انواع جنایت‌ها شده‌اند.

برای آن دسته از روشنفکران دینی که به عقل انتقادی باور دارند، مهم‌ترین ابزار برای ایجاد هر نوع تغییر در جامعه، آموزش و اصلاح تدریجی و نهادسازی است. این دسته از روشنفکران دینی بر این باورند که اگر مردم، برخلاف باورهای ذهنی و نظریه‌های آنان، به‌اموری گرایش پیدا کردند که ایشان نسبت به آن رویکردی انتقادی دارد، در آن صورت واقع‌بینی معرفت‌شناسانه حکم می‌کند که در نظام باور خود بازبینی به عمل آورند و هر نوع تلاش برای تسهیل گذر از وضع موجود به وضع مطلوب را با بهره‌گیری از عقلانیت و نیز آموزه‌ی اخلاقی توجه به غیر و ایجاد وفاق و کسب رضایت افراد به انجام برسانند.

روشنفکران دینی طرفدار عقلانیت انتقادی، رویکردی مسأله‌محور دارند. اینان در تحلیل شرایط جامعه‌ای نظیر ایران به این نکته توجه دارند که دین به منزله واقعیتی در جهان ۳ از اهمیت فراوان برخوردار است و می‌تواند در جهان ۱ و ۲ تأثیرات گسترده برجای بگذارد. این روشنفکران دینی به عنوان مثال به این نکته توجه می‌کنند که دین می‌تواند به ظهور و رشد و تثبیت استبداد کمک کند. اما در عین حال در جامعه‌ای نظیر ایران که اخلاق عملی و نیز قوانین جمعی از قوت زیاد برخوردار نیستند، عامل دین، با در نظر گرفتن ظرفیت‌های موجود در آن، می‌تواند به شرط بهره‌گیری صحیح، در تلطیف رفتار اجتماعی افراد و جلوگیری از روی‌آوری آنان به رویه‌های خشونت‌آمیز و ستیزه‌جویانه نقش ایفا کند. روشنفکر دینی معتقد به عقل نقاد در پیشبرد پروژه‌ی خود - که نوعی پروژه‌ی روشنگری است - به این نکته توجه می‌کند که بهره‌گیری از عناصر دینی، هم ممکن است و هم مطلوب. دین می‌تواند به عمیق‌تر کردن فهم از جهان مدرن کمک کند و فرایند گذار را سهل‌تر سازد. در این مسیر روشنفکر دینی می‌کوشد جنبه‌های رمانتیستی جمعی را که در دین قدرت‌مند است از طریق نهادهای رسمی تحت ضوابط عقلانی درآورد.

۷- روشنفکری دینی: پروژه ناتمام

- تبارشناسی تاریخی نهضت روشنفکری دینی در ایران
 - دستاوردهای روشنفکران مسلمان در دوران پس از انقلاب
 - چشم‌اندازهای آینده نهضت روشنفکری دینی
 - گفت‌وگوی سازنده با روشنفکران غیر دینی
- توجه به آفات روشنفکری (پیامبری دروغین، کاساندرا، افسون زایی به عوض افسون زدایی)
- تلاش برای خلق کارکردهای جدید و کارساز
- مسایل بومی، حضور جهانی و راه‌حل‌های بهینه (احیای نقش مرجعیت اجتماعی، توجه به معرفت‌های مرتبه دوم و بالاتر)
- جامعه‌ی هم‌آغوش خطر risk society، صیانت از زیست‌گُره، تقویت بنیادهای اخلاقی

در باب پروژه‌ی روشنفکری دینی چنان‌که می‌توان از فهرست بالا - که به نوبه‌ی خود ناکامل است - حدس زد، نکات زیادی وجود دارد که نیازمند توضیح و تبیین‌اند. در این مختصر نمی‌توان حتی به اختصار نیز به اقلامی که در فهرست آمده و آنچه که در آن درج نشده پرداخت. آنچه که در مجال بر جای مانده در این مقاله می‌باید بر آن تأکید ورزید اهمیت و نقش خرد نقاد در پیشبرد پروژه‌ی ناتمام روشنفکری دینی است. این امر در جامعه‌ی ما و در سال‌های اخیر که دکان انواع گرایش‌های شبه‌عرفانی رونق گرفته و بازار کسانی که مدعی خرق عادت و توانایی بر انجام امور غریبه و خبر دادن از اسرار آینده و غیب دینی و نظایر آن هستند گرم شده، از اهمیت بیشتری برخوردار گردیده است.

دعاوی شبه پیامبرانه به واسطه‌ی تحمیل الگوهای تعین یافته و حتمیت پیدا کرده از آینده در ذهن افراد، فضای فکری آنان را به شدت فقیر و نحیف می‌کند و توانایی اندیشه و عمل صحیح را از ایشان سلب می‌سازد و نوعی فلج فکری را به آنان تحمیل می‌نماید. این موقعیت که در آن ارتباط عقل نقاد با واقعیت قطع شده و شخص در آن هم‌چون مگسی در درون یک تار عنکبوت در چنبره‌ی مجموعه‌ای از باورهای برساخته‌ی مراد و مرشد و پیامبر دروغین به دام افتاده، می‌تواند زمینه‌ساز رفتارهای کاملاً غیراخلاقی و ضداخلاقی شود و در نهایت ایمان فرد را نیز بر باد دهد.

در تاریخ گذشته‌ی کشور ما تجربه‌ی آشنایی با فرهنگ عقل‌گرای یونانی زمینه‌ساز رشد قابلیت‌های نظری مناسبی در میان متفکران مسلمان شد. این امر به نوبه‌ی خود فرصتی شد برای ظهور خودگرایی قدرت‌مندی که در پرتو آن دین نیز تفسیر و فهم بهتری پیدا کرد. به عنوان مثال، فارابی در یک نظام استبدادی مسأله‌ی شأن فیلسوف را مطرح کرد و بر این نکته انگشت گذارد که فیلسوفان نیز مانند پیامبران از توانایی روشنگری برخوردارند. این تقسیم‌بندی و مرزبندی در یک فضای استبدادی حایز اهمیت است زیرا تأکید می‌کند که جهان صرفاً به پیامبران ختم نمی‌شود و کسانی مانند فیلسوفان وجود دارند که می‌توانند آموزه‌های فشرده پیامبران را با دقت بسط دهند و از این رهگذر راه را برای فکر کردن و فراهم آوردن زمینه برای ظهور اندیشه‌های متکثر هموار سازند.

برای آن که می‌گویند، در عالم تنها یک نفر برای من مهم است و آن هم یک پیامبر (مثلاً عیسیای مسیح) است، و مدعی می‌شود که سخن او، کلام آخرین است، زمینه برای پذیرش اندیشه‌های متنوع به وجود نمی‌آید. در عین حال در برابر چنین فردی کسان دیگری هستند که به عیسیای مسیح معتقد نیستند و به نهایب بودن کلام افراد دیگری تأکید می‌ورزند. همین اصرار، موقعیت را برای بروز خشونت مساعد می‌سازد. با این نوع خط‌کشی‌ها، «غیر» طرد می‌شود و امکان فراگیری از دیگری و بده بستان معرفتی منتفع می‌گردد. اما فارابی با تأکید بر نقش خرد فیلسوفانه راه را بر نوعی کثرت‌گرایی معرفتی باز می‌کند.

در جهان اسلام از زمان فتوای مشهور غزالی علیه فلسفه و تأکید بر این اندیشه که ما همه چیز را در خود داریم و تأکید کسانی نظیر قانانی در این خصوص که حکمت ایمانیان را باید شنید و از حکمت یونانیان باید عزل نظر کرد، زمینه برای نوعی سکون و بازماندگی فرهنگی در زیست بوم معرفتی مسلمانان آماده شد. از هنگامی که مسلمانان از گشودگی به جهان بیرون از خود عزل نظر کردند دچار نوعی ذبول و پژمردگی و انحطاط شدند، و این سرنوشت هر زیست بومی است که بر «در خود بسته بودن» اصرار بورزد.

این نکته در خور تأمل است که در شرق مسیحی نیز از زمانی که دو باره به یونان و تجربه‌ی یونان نظر شد، راه نه تنها برای فعالیت خرد انتقادی که برای فهم‌های تازه‌تر از دین گشوده شد. از رنسانس به بعد در جهان غرب مجدداً فیلسوف‌ها در

متن جامعه قرار گرفتند و راه خود را از میان قدرت‌های سیاسی و دینی باز کردند و راه سومی را در برابر جامعه گشودند. پاپ‌ها و سلاطین و دیگران مجبور شدند جا را برای فیلسوف خالی کنند و به عقل نقاد میدان بدهند. اهمیت عقل نقاد در آن است که برخلاف روش‌های متصلب و جزمی گذشتگان، در تلاش برای فهم عالم و واقعیت‌های عالم، خواه در جهان طبیعت و خواه در جهان بر ساخته‌های اجتماعی، به شیوه‌ی سعی و خطا، هر بار که به زیاده‌روی خود - خواه به عنوان مثال در بهره‌گیری از طبیعت و خواه در حذف منابع معرفتی غیرمأخوذ از عقل - تفتن پیدا می‌کند، می‌کوشد تا راه‌های مناسبی برای برطرف کردن خطا و جبران مافات پیدا کند. این نکته نشان‌گر آن است که این ظرفیت در عقل نقاد وجود داشت که به خودانتقادی پردازد و اهمیت غیر و دیگری و نیاز خود را به او کشف کند. به این ترتیب خرد نقاد - و حاملان آن - هویت خود را در ارتباط با دیگری تعریف می‌کرد؛ یعنی می‌گفت، چنین نیست که من هویت نداشته باشم بلکه باید هویت خود را به گونه‌ای سیال تعریف کنم که در و پنجره را به روی دیگری نبندد.

در شرق هیچ‌گاه مسأله به شکلی که در غرب تحول یافت شکل نگرفته است. وجود سنت‌های متصلب شده به همراه استبداد قدرت‌مندی که برای خرد نقاد حداقل توجه و اهمیت را قایل است اجازه فعالیت چندانی به خرد نقاد نداده است. موقعیت فلاسفه در جهان اسلام نکته‌ی قابل توجهی را مشخص می‌سازد؛ این افراد همواره مجبور بوده‌اند در حاشیه زندگی کنند؛ غالباً از امکانات محروم بوده‌اند و دائماً تحت فشار قرار داشته‌اند، یا عرفاً برایشان مشکل ایجاد می‌کرده‌اند یا فقها یا امراء؛ آنان به یک اعتبار موجوداتی زیادی بوده‌اند، موجوداتی که برای جامعه ضروری تلقی نمی‌شده‌اند.

با این حال همچنان که تجربه‌ی درخشان دوره‌ی طلایی اسلام به خوبی نشان داده است، ظرفیت‌های نهفته‌ی عظیمی در درون فرهنگ اسلامی وجود دارد که در صورت بهره‌برداری مناسب از آنها و به شرط فراهم آوردن امکانات بده بستان کارآمد با فرهنگ‌های دیگر، می‌تواند به سرچشمه‌ی زاینده‌ای برای اندیشه‌ها و محصولات بدیع و نو بدل شود. این فرهنگ باز همچنان که همان تجربه و حضور نمونه‌های درخشانی نظیر ابوریحان و ابوعلی سینا و پرسش و پاسخ‌های مهم فیما بین آنها یا خرد گیری‌های دقیق رازی و یا دقت نظرهای شیخ طوسی و یا انتقادات

این رشد و ده‌ها نمونه‌ی دیگر نشان می‌دهد، فرهنگی بوده که توانایی پرورش عنصر نقادی را نیز در درون خود داشته است.

نقد فرهنگ و فرهنگ نقادی برای رشد معرفتی و ارزشی جوامع از اهمیت بسیار زیادی برخوردارند. تجربه‌ی مغرب زمین به‌خوبی نشان می‌دهد که عنصر نقادی تا چه اندازه در این زمینه سهم ایفا کرده است. فرهنگ به یک اعتبار نظیر یک تیغ دو دم است؛ از یک سو به افراد هویت می‌بخشد و زمینه‌ای برای اندیشیدن فراهم می‌سازد زیرا که اندیشه در خلا به وجود نمی‌آید؛ اما در عین حال همین زمینه اگر بدان غیرنقادانه نظر شود می‌تواند به شکل باتلاقی افراد را در درون خود فرو ببرد و آنان را اسیر جزمیات بر ساخته‌ی خود کند. به این جهت است که نقد فرهنگ و وجود فرهنگ نقد اهمیت زیاد پیدا می‌کند. نقد فرهنگ محملی است برای اینکه موقعیت‌های جمعی احمقانه کمتر فرصت ظهور و رشد پیدا کنند. نمونه‌ی آلمان در اوایل قرن بیستم از این حیث نکته‌آموز است. طیفی از روشنفکران آلمانی که نازیسم را تقویت کردند از ارنست یونگر گرفته تا هایدگر و دیگران بحث هویت را سرلوحه‌ی مباحث خود قرار داده بودند و بر این نکته تأکید داشتند که ما باید بر هویت یگانه و ممتاز خود تکیه کنیم و رسالت خود را به عنوان روح برگزیده‌ی عالم در جهانی که سرمایه‌داری غربی و بی‌خدایی سوسیالیستی آن را از ارزش‌ها تهی کرده، به انجام برسانیم. این رویکرد - چنان که می‌دانیم - یک موقعیت احمقانه، بل فاجعه بار برای آلمان ایجاد کرد.

در جهان مدرن کنونی اعاده‌ی توانایی‌های عقل نقاد در زیست‌بوم بزرگی که ایران و یا فراتر، سپهر فرهنگ ایرانی، نام دارد یک وظیفه‌ی مبرم به شمار می‌آید. در کتاب‌های تاریخ، منقول است که در زمان فتنه‌ی اشرف افغان و حمله‌ی او به اصفهان، شاه سلطان حسین به عوض بهره‌گیری از رهنمودهای عقلای قوم مشتی رمال و جن‌گیر و دعانویس را گرد خود جمع کرده بود و در تلاش بود با اوارد و ادعیه و چله‌نشینی، بلاهای آسمانی بر سر اشرف افغان و قوم او وارد آورد و شر او را بدین گونه بر طرف سازد. در برابر این نوع رویکرد که ایران را در موقعیت حماقت قرار داد، رویکردهای دیگری نیز می‌توان مثال زد که موقعیت‌های حماقت از انواع دیگری را در این کشور به وجود آوردند؛ جنگ‌های فتحعلی‌شاه قاجار با روس‌ها، یا رویه‌ی استبدادی رضاخان، یا مدرنیزاسیون نسنجیده‌ی محمدرضا نمونه‌هایی از این دسته‌اند.

روشنفکری دینی وظیفه دارد با اتخاذ رویکردهای مناسب این نکته را آموزش دهد که چگونه می‌توان میان ایمان و عقل آشتی برقرار کرد و با حفظ مرتبه‌ی هریک، فضای مناسبی برای تقویت صحیح باورهای ایمانی و بهره‌گیری از آموزه‌های عقلی جهت رفع مشکلاتی که کشور در صحنه‌های داخلی و بین‌المللی با آنها روبرو است، فراهم آورد. از مهم‌ترین آموزه‌های عقل نقاد در این عرصه تأکید بر عنصر امید و طرد رویکردهای نیهیلیستی و دیدگاه‌هایی است که همه چیز را تباہ شده و از بین رفته می‌بیند و تنها راه برون شد را ویران سازی کامل نظم موجود و بازساختن آن از نو، معرفی می‌کند. عقل نقاد در برابر این نوع رویکردهای نیست‌انگارانه بر این نکته تأکید می‌ورزد که امیدوار بودن به آینده یک وظیفه‌ی اخلاقی است و تنها در پرتو این نوع رویکرد است که می‌توان توانایی حذف خطا و درس‌گیری از اشتباه را افزایش داد و شانس دستیابی به راه‌حل‌های مؤثر را بالا برد. در این مسیر، بهره‌گیری از همه‌ی ظرفیت‌های معرفتی و ارزشی موجود در جامعه، امری است که خرد نقاد بر آن صحنه می‌گذارد و توصیه می‌کند.

۸- بازرگان و روشنفکری دینی

مرحوم مهندس مهدی بازرگان - که این یادداشت به‌نیت بزرگداشت نام و یاد او تحریر شده است - یک نمونه‌ی نوعی از «روشنفکر دینی» بود: انسان دین‌مداری که دائماً در طلب و جستجوی مدام برای افزایش ظرفیت معنایی و مفهومی خود و جامعه‌ی خویش، از رهگذر بهره‌گیری نقادانه از توان‌مندی‌های عقل و سرمایه‌های موجود در سنت و فرهنگ دینی بود. نکته‌ی بسیار حایز اهمیت در رویکرد مهندس بازرگان - که در عین حال یک جنبه‌ی شاخص در روشنفکر دینی است - آمادگی برای قبول خطا و دست برداشتن از رویه‌ها و شیوه‌های نادرست و عدم اصرار بر تکرار اشتباهات است.

مرحوم بازرگان در آغاز تلاش‌های فکری خود و به اعتبار آنکه در ظرف و زمانه‌ای واقع شده بود که نگاه‌های ایدئولوژیک و آموزه‌هایی که با ساده‌سازی جهان در پی تغییر آن در جهت الگوهای مختار بودند، از جاذبه و نفوذ زیاد برخوردار بودند، تا مدتی تحت تأثیر همین جاذبه با نگاهی ایدئولوژیک به دین بر این باور بود که از ظرفیت‌های درون دینی برای بهبود شرایط مادی جامعه و انجام

اصلاحات مدیریتی در ارکان و امور مختلف بهره بگیرد؛ اما زمانی که به این نکته پی برد که نگاه ایدئولوژیک به دین، آن را تا حد یک ابزار تنزل می دهد و جنبه های معنوی و ارزشی دین، یعنی در واقع اصلی ترین سرمایه ی آن را نابود می سازد، شجاعانه از «راه طی شده» عدول کرد و پروژه ی تازه ای را سرلوحه ی تلاش های خود قرار داد که مضمون آن، نه ایدئولوژی زده کردن دین، که بهره گیری از عناصر دینی برای بسط مدنیت بود.

پروژه ی مدنی سازی با استفاده از آموزه های دینی بر این نکته تأکید دارد که اداره ی جوامع مدرن با تکیه به خرد نقاد امکان پذیر است؛ اما خرد نقاد می تواند با به کارگیری ذخیره های معنایی و ارزشی در نظام های باور دینی، فضای روابط اجتماعی و جهان تعاملات اخلاقی میان افراد را در حیطه ی عمومی تلطیف کند و محتوای قوانین و مقررات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را چنان شکل دهد که شرایط انسانی تر و اخلاقی تری برای زیست آدمیان فراهم سازد.

مهندس بازرگان در مقام یک نمونه ی نوعی روشنفکر دینی، سال ها قبل، به جنبه هایی توجه کرد که همچنان در زمره ی مبرم ترین بخش های پروژه ی ناتمام روشنفکری دینی قرار دارد. به عنوان نمونه، در راستای تلاش برای تسهیل گذار جامعه ایرانی از یک جامعه روستایی به یک جامعه شهری متمدن و مدرن، به این نکته اهتمام ورزید که مواد و مصالح مناسب برای آموزش شهروندانی فراهم آورد که قرار است در جهانی به مراتب پیچیده تر از جهان ساده ی گذشتگان به تعامل پردازند. او در عین حال مشفقانه به پالایش منابع فرهنگ دینی از طریق نقد سازنده ی آنها اقدام کرد. از جمله محورهای این نقد و پالایش، زدودن این توهم بود که صرف داشتن باور دینی، بدون تلاش و فعالیت شایسته، می تواند موجب فلاح و صلاح شود و یا آنکه به فرد موقعیتی برتر در قیاس با دیگرانی که احیاناً بدان باورها پای بند نیستند اعطا کند. کوشش در زمینه ی سازماندهی اجتماعی، باز نگاه داشتن باب گفت و گو با گروه ها و اقشار مختلف از روشنفکر و غیر روشنفکر و دین دار و غیر آن، از دیگر وجوه پروژه ی گسترده ی مرحوم بازرگان بود. مهندس بازرگان، حتی در تعامل با رژیم شاه نیز همین رویه «ان آرید الا اصلاح» را دنبال می کرد و می کوشید از رهگذر نقد عقلانی و ارایه ی شیوه های کارآمد بدیل، زمینه را برای اصلاح عمومی، در عین حفظ دستاوردها و سرمایه های اجتماعی، آماده سازد.

۹۰ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفت‌مان دینی

نکته‌ی مهمی که مهندس بازرگان در مقام یک روشنفکر دینی در تکاپوهای معرفتی و فعالیت‌های اجتماعی خود بدان تظن پیدا کرد، آن بود که متفکران متدین در جهان مدرن، می‌توانند به اعتبار آشنایی با سرمایه‌های معنایی و معنوی مهمی که در درون سنت‌های دینی جای دارند، سهمی اساسی در نزدیک‌سازی سنت‌های مدرنیته عقلانی و عناصر عقلانی دین ایفا کنند. به این ترتیب فرایند مدنی‌سازی، نوعی پروژه‌ی تقریب عناصر عقلانی موجود در قلمرو مدرنیته و دین با بهره‌گیری از بازسازی‌ها و تفسیرهای مناسب است. تربیت و آموزش انسان‌های دین‌مدار بر مبنای آموزه‌هایی که به این شیوه حاصل می‌شود، در عین حال به منزله‌ی پرورش شهروندانی است که می‌توانند اخلاق و عقل را در خدمت تقویت زیست‌بوم‌هایی که در آن حضور دارند به کار گیرند. از آنجا که عقل مدرن نقاد، در عین توجه به جنبه‌ی مختص هر زیست‌بوم، به عناصر مشترک میان زیست‌بوم‌ها نیز توجه دارد، شهروندانی که به این گونه بصیرت‌های مشترک دست می‌یابند، می‌توانند در عرصه‌ی جهانی برای پی‌ریزی دنیای بهتر با یکدیگر به همکاری پردازند. این همکاری در عین آن‌که از رهگذر ارزش‌ها و تجربه‌های محلی و خاص مشارکان در این تلاش جمعی از غنا و تنوع بیشتری برخوردار می‌شود، در چارچوب ارزش‌هایی کلی و عام و مشترک میان همگان (نظیر عدالت، آزادی و انصاف) به برساختن مدل‌های تازه راهبر می‌گردد.

منابع

پایا، علی. «معماری رواداری»، مندرج در *گفت‌وگو در جهان واقعی: کوششی واهی یا ضرورتی اجتناب‌ناپذیر*، طرح نو، ۱۳۸۱.

آسیب‌شناسی گفتمان دینی «واقعاً موجود»

دکتر محمدرضا تاجیک

۱. روزی روزگاری، در حاشیه فرا-گفتمان پهلویستی شاهد شکل‌گیری پادگفتمانی دینی با استعداد و داعیه‌ای هژمونیک بودیم. نظام دانایی و نظام صدقی حاکم بر این پادگفتمان، کاملاً با نظام دانایی و نظام صدقی پهلویستی بیگانه و در تضاد بود. گروه‌های مرجع در فضای آن، متفاوت با گروه‌های مرجعی بودند که وظیفه‌ی بازتولید گفتمان پهلویستی را برعهده داشتند و منابع و مآخذ تولید آگاهی و هدایت نگرش‌ها و رفتارها نیز، از فضای گفتمانی پهلویستی فاصله بسیار داشتند. در این فضا، دین و دین‌داری ارزش برتر بود و بسیاری هویت خویش را در همنشینی تنگاتنگ با هنجارها و ایستارهای دینی تعریف می‌کردند. دین و مناسبات و روابط دینی، بسیار زیبا و جاذب می‌نمودند و قواعد و قوانین دینی، تنها هنجارهای پذیرفته شده‌ی رفتاری در این فضا بود. مساجد، تکایا و هیأت‌های مذهبی، به‌مثابه طبیعی‌ترین «پارلمان مردم» تعریف و تثبیت شده بودند. علمای مذهبی، به‌دور از پیرایه‌های سیاسی و آلاینده‌های حکومتی، مقبول‌ترین و مشروع‌ترین هدایت‌گران جان و عقل و روح و روان مردم بودند؛ و دین و دین‌داری، ابزاری برای کسب قدرت و توجیه اغراض و اهداف سیاسی نبودند.

دین، منبع آگاهی و خودآگاهی بود؛ منشأ اعتراض به «وضع موجود» بود؛ بستر شکل‌گیری هویت‌های مقاومت بود؛ تصویرگر اتوپای مستضعفین زمین بود؛ پیام و بیانی سیاسی داشت، اما به‌آفت سیاست‌زدگی و قدرت‌زدگی آغشته نشده بود؛

حاملان آن، روحانیون و روشنفکران انقلابی و آگاهی بودند که به علت نقش آفرینی شان در ریز بدنه‌های جامعه و بهره بردن از میکروفیزیک قدرت، قادر به تزریق بسیار سیال و موج و مؤثر آگاهی‌ها بودند.

با انقلاب اسلامی، جامعه‌ی ایرانی در آستانه‌ی تجربه‌ی دیگری از دین و دین‌داری قرار گرفت. بی‌تردید، انقلاب ایران، انقلابی بود به نام خدا و دین؛ انقلابی که حاملان اصلی آن همین هویت‌های حاشیه‌ای بودند. با انقلاب اسلامی، دین از حاشیه‌ی جامعه وارد متن می‌شود و رنگ خود را بر همه چیز می‌پاشد. به بیان دیگر، گفتمان دینی، گفتمان مسلط جامعه می‌شود. در فرایند انقلاب، تجربه‌ی یک خیزش و جنبش معرفتی، ارزشی، سیاسی و مردمی، به مثابه غنی‌ترین و جذاب‌ترین منبع آگاهی نقش ایفا می‌کند. با انقلاب، مردم نسبت به وضعیت موجود خود، آگاه شده و وضعیت مطلوبی را در پرتو تحقق و نهادینه شدن هنجارها و ایستارهای دینی تعریف و تصویر می‌کنند. در این دوران، گفتمان دینی هنوز به ملاحظات سیاسی-جناحی زمخت، آلوده نشده بود، لذا بسیار محرک و مهیج می‌نمود؛ به گونه‌ای که آگاهی‌ها و خودآگاهی‌های نسل گذشته را به شدت دستخوش تحول و تغییر کرد و انسان ایرانی دیگری را خلق نمود. در این ایام، هر فعل و انفعالی، هر کنش و واکنشی، هر باید و نبایدی، هر گسست و پیوستی، هر گشت و بازگشتی، هر موافقت و مخالفتی، هر ماندن و رفتنی و... رنگ دین داشت و در پرتو آن معنا می‌یافت.

۲. اما دیری نپایید که انقلاب پیروز شد و ضرورت تسلط گفتمانی دیگر را ایجاد کرد. این گفتمان که به اقتضای نظام معرفتی و صدقی حاکم بر جامعه، یک گفتمان دینی بود، به اقتضای شرایط انقلابی، به درونمایه و سویی‌ی ایدئولوژیک نیز مزین شد و خود را در قالب یک فراگفتمان حکومتی بازتولید نمود. زین پس، گزاره‌های این گفتمان در فضایی آکنده و سرشار از گرایش‌ها و تمایلات سیاسی، انقلابی و ایدئولوژیک تقریر شدند و زین پس، روایت گفتمان دینی دگرگونه گشت.

در درونی‌ترین لایه‌های این گفتمان، بازی زبانی و گفتمانی متفاوتی (متفاوت از آنچه به عنوان گفتمان امام مطرح بود)، بازی خود را آغاز نمود و اندک اندک تلاش کرد که خود را به‌مثابه «تنها بازی در شهر» مطرح سازد. این گفتمان که

سودای کسب منزلت استعلایی داشت، نظیر هر فراگفتمان دیگر، بنا بر تعریف، یک گفتمان جهان شمول (عام‌گرا)، حقیقت محور، گوهر‌گرا، تقلیل‌گرا، انسداد‌طلب، کلام‌محور (دو انگار)، و تک‌گفتار (منولوگ) بود. در عرصه‌ی این فراگفتمان، هیچ پرسشی بدون پاسخ نمی‌ماند؛ در آغوش گرم آن، تمامی علوم و دانسته‌های بشری آرمیده بودند؛ هر دانشی که اسیر رنگ آن می‌گردید، اهم و اجل معارف و دانش‌های بشری شناخته می‌شد؛ اسطوره‌های چارچوب آن توسط هیچ خردمندی قابل خدشه و مناقشه نبود؛ گزاره‌های آن همواره جدی‌ترین گزاره‌ها بودند، پای استدلالیان همواره در برابر منطق آن چوبین بود؛ یافته و تافته‌های آن حجت‌تبعی بودند؛ و در ساحت مقدس آن، هیچ چون و چرایی راه نداشت.

در حریم این فرا-گفتمان، تنها رابطه‌ی ممکن میان پدید‌آوردگان (تقریرکنندگان) و پیروان، یک رابطه‌ی مرید و مرادی است. تمامی گزاره‌های این فرا-گفتمان، به‌نوعی «تکلیف» دلالت می‌دهند. اصالت آن، ربطی وثیق و تنگاتنگ با آراء و اجماع قدما و آموزه‌های سنتی دارد، بالمآل، در عرصه‌ی آن جایی برای نقدهای جسورانه نیست. طبیعت این فرا-گفتمان، طبیعتی «دگرساز»، و استراتژی آن، «حذف و طرد و انقیاد» دگرهای معرفتی خود است. در پهنه‌ی آن فقط «عقل تفسیری» امکان عرض اندام دارد و «عقل تسخیری» و «خرد خودمختار نقاد» را در آن راهی نیست. فهم و درک متون و نصوص را بی‌حضور و واسطه‌ی عقل پیشنهاد می‌کند، و «انسداد باب علم» را شعار خود می‌سازد (نگاه کنید به عقاید مرحوم شیخ مرتضی انصاری، محسن غروی‌ان، ۱۳۸۲)^۱.

بر اساس آموزه‌های این فراگفتمان، فراگیری هر علمی در شأن آدمی نیست. فقط علمی که «وحی جلیل» را دستمایه‌ی استدلال خود قرار می‌دهد، می‌توان علم نامید^۲، و فراگیری آن را توصیه نمود. بدیهی و طبیعی است که چنین علمی مسبوق به ایمان است و بر مبانی آن نمی‌توان انگشت نقد و اعتراض نهاد (عبدالکریم سروش: ۱۳۷۵، ۲۳)^۳. در حریم این علم، نقص و عیب راهی ندارد و پیشاپیش صحت و حرمت و قداست آن پذیرفته شده است (همان)^۴. شناختی که از رهگذر این علم حاصل می‌گردد، وحدتی (یکبودی) ناگسستگی با آفرینش دارد. حامل این علم، جهان را در شناسایی پیشین خود از پیش می‌شناسد و تردیدی در این شناخت پیشینی روا نمی‌دارد. چنین بینش علمی در وابستگی خود به قدسی، معطوف او و معطوف کلام

اوست و نه عاطف بر امور. از این رو، نادانستگی به عنوان محرک پرسش در بینش این علم، نادانستگی ناظر بر امور نیست، بلکه منحصرأ و از پیش به این سبب نادانستگی است که محجوب دانش الهی بر امور است (آرامش دوستدار، ۱۳۸۱، ۱۶).^۵ به بیان دیگر، چنین پرسشی صرفاً مفری (استخباری) است برای اینکه حکمت الهی به صورت کلام بر مخلوق افاضه شود (همان، ۱۸).^۶ این غرض در شعر مولوی آشکار دیده می‌شود:

گفت موسی ای خداوند حساب	نقش کردی باز چون کردی خراب؟
گفت حق دائم که این پرسش تو را	نیست از انکار و غفلت وز هوا
ورنه تأدیب و عتابت کردمی	بهر این پرسش تو را آزردمی
لیک می‌خواهی که در افعال ما	بازجویی حکمت و سر بقا
تا از آن واقف کنی مر عام را	پخته گردانی بدین هر خام را

انسانی که معتقد به چنین فراگفتمانی است، در ماهیت خود معطوف کلام پدید آورنده‌ی آن گفتمان می‌باشد، و بی‌واسطه‌ی او، با امری ارتباط نمی‌یابد، و هیچ امری را بدون وساطت او، مستعد بودن و مورد شناسایی قرار گرفتن نمی‌داند. بنابراین، رابطه‌ی معتقدین به این گفتمان با امور از آغاز به واسطه است. این واسطه کلام قدسی است. کلام قدسی شناسانده و آفریننده امور است. امور در حدی هستند- و چنان هستند- که از پیش در شناسایی قدسی متعین بوده‌اند و افاضه‌ی شناسایی قدسی است که انسان را به درک امور قادر می‌کند (همان، صص ۳۴ و ۳۵).^۷

بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم که من دل‌شده این ره نه به‌خود می‌پویم
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
(حافظ)

در این فضای گفتمانی، «تعقل نهایتاً یک امر قدسی شمرده می‌شود»، و معرفت نیز «به‌طور قطع با امر قدسی و تحقق آن در وجود شخص متعلم» مربوط می‌شود. (سید حسین نصر، ۱۳۸۰، ۱).^۸ در این فضا، وابستگی مطلق، شور و شوق به‌بیکرانه (به‌تعبیر شلایرماخر)^۹ و امر قدسی و مینوی (به‌تعبیر اتو)، با نوعی وارستگی از تعقل غیر قدسی و شناخت علمی توأم با تغییر و تبدیل‌های غیر دینی همراه است. از رو، عده‌ای در این فضای گفتمانی به پیروی از اندیشمندانی هم‌چون استیون وینبرگ

(Steven Weinberg) بر این اعتقاد شده‌اند که گفت‌وگو میان علم و دین به هیچ وجه، نمی‌تواند سودمند و قرین به توفیق باشد: «چون علم، این امکان را برای مردم فراهم می‌کند که بی‌دین باشند»^{۱۰}. و یا هم‌چون نظریه‌پردازانی نظیر پاول کرتس، مدعی می‌شوند که علم و دین به نحو حداقلی با یکدیگر سازگاری دارند، چون در حالی که علم می‌کوشد فهم و درکی از جهان بیکران و اسرارآمیز ارایه دهد، دین می‌خواهد «شعر وجودشناختی مهیجی» از آن بسراید که محصول قدرت تخیل بشر است و سروده می‌شود تا آدمی عشق و امید خویش را حفظ کند و در عین حال بر ترس و تردید و بلا تکلیفی فاتق آید^{۱۱}.

تردیدی نیست که در پرتو سطوت، جذبه، جلال و قدرت چنین فراگفتمانی، نمی‌توان به انسانی در مقابل جهان و به جهانی در مقابل انسان اندیشید؛ نمی‌توان به انسان به عنوان یک فاعل شناسا (سوئزه) آزاد و مستقل اندیشید؛ نمی‌توان به موضوع شناسایی (ابژه) ناشناخته و نامتعیین اندیشید؛ نمی‌توان به اندیشه‌ی ناشی از تفکر که مشمول «درستی» و «نادرستی» می‌شود، اندیشید؛ نمی‌توان به رابطه‌ی بی‌واسطه فاعل شناسا و موضوع شناسا اندیشید؛ نمی‌توان به فراسوی حدود فاهمه و ناطقه‌ی این فراگفتمان اندیشید؛ نمی‌توان در «گزاره‌های جدی» آن تردیدی روا داشت و در مدعیات آن تجربه و آزمون را جاری کرد؛ و نمی‌توان از معتقدین بدان انتظار داشت که در درک فهم پدیده‌ها، نخست خود را از حصار پیشافرض‌ها، پیشاذهن‌ها و پیشافهم‌ها برهانند و با مشربی بی‌طرفانه، غیرعاشقانه و عاقلانه با جهان و مافیها رابطه برقرار نمایند.

گرچه تفسیر زبان روشنگرست لیک عشق بی‌زبان روشن‌ترست

(مولوی)

افزون بر این، در سایه‌ی سنگین چنین فراگفتمانی، حتی نمی‌توان حکومت دینی را تئوریزه نمود و تعریفی شفاف از یک حکومت دینی به دست داد. از این روست که به‌رغم گذشت بیش از دو دهه از استقرار یک گفتمان دینی در این مرز و بوم، کماکان، بسیاری از ما در فضایی آکنده و مملو از بازی‌های گفتمانی گونه‌گون و متخالف و متضاد سرگردان هستیم؛ کماکان، تعریفی کاربردی و راهبردی از اصطلاحاتی نظیر «سیاست دینی»، «اقتصاد دینی»، «قدرت اخلاقی»، «روابط بین‌الملل اسلامی» و... ارایه نشده است؛ کماکان، تکلیف خود و جامعه را نسبت به رابطه میان

۹۶ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
منافع ملی و مصالح ملی، واقعیت و حقیقت، وظیفه و نتیجه، مردم و حکومت،
اسلامیت و جمهوریت، وحدت و کثرت، آزادی و شریعت، فرد و جمع و ...
مشخص نکرده‌ایم؛ کماکان نتوانسته‌ایم به‌اجماعی نظری-گفتمانی حتی در میان
نخبگان دین‌باور و سیاست‌پیشه دست یابیم.

۳. اما، به‌عنوان کلام آخر بگوییم که، تمامی این «فقدان‌ها»، نمی‌توانند ما را
به‌نوعی «عدم کفایت توضیحی-تفسیری» گفتمان دینی رهنمون شوند، زیرا هنوز
کسی خبر از پایان عصر قرائت و تفسیر و اجتهاد نداده است. از این منظر، تا زمانی
که باب قرائت و خوانش باز است، نمی‌توان یک «متن» را متهم به‌عدم کفایت
توضیحی-تفسیری کرد. می‌خواهم بگویم که یک «متن» به سبب خصیصه و ویژگی
«متنیت» خود، با انسداد و تصلب و توضیح و تفسیر ناپذیری سازگاری ندارد، و این
«فاعل شناسا» (انسان) است که به تعبیر فوکو، با خشونت گفتمانی خود، متون لبریز
از معانی را به سخره می‌گیرد و آنان را به تعبیر پوپر، اسیر اسطوره‌های چارچوب خود
می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- رجوع کنید به عقاید مرحوم شیخ مرتضی انصاری در این زمینه.
- ۲- اشاره به این شعر مولانا است که :
آن طیبیان را بود بولی دلیل وین دلیل ما بود وحی جلیل
در جای دیگر، می‌سراید:
این همه، علم بنای آخرست که عماد بودِ گاو و اشترست
بهر استبقای حیوان چند روز نام آن کردند این گیجان رموز
- ۳- عبدالکریم سروش، انتظارات دانشگاه از حوزه، در *فربه‌تر از ایدئولوژی* (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵)، ص ۲۳
- ۴- همان
- ۵- ن.ک. به آرامش دوستدار، *ملاحظات فلسفی در دین و علم* (بینش دینی و دید علمی)، (پاریس: انتشارات خاوران، ۱۳۸۱)، ص ۱۶
- ۶- همان، ص ۱۷
- ۷- همان، صص ۳۴ و ۳۵
- ۸- سید حسین نصر، *معرفت و امر قدسی*، ترجمه‌ی فرزاد حاجی میرزایی (تهران: انتشارات فرزاد، ۱۳۸۰)، ص ۱
- ۹- شلایرماخر این احساس وابستگی را به سه طریق از احساس وابستگی متعارف متمایز می‌سازد؛ یکی اینکه وابستگی در زیست دینی احساسی است مطلق و نه نسبی و از این رو، با نوع دیگر وابستگی که وابستگی تدریجی نسبت به کس یا امری است فرق می‌کند. شاخص دوم این عنصر این است که خویشتن انسان دینی را متعین می‌کند؛ به این معنا که انسان دینی نخست خود را از طریق احساس این وابستگی درک می‌کند و درمی‌یابد. این احساس برای او منشأ درک خویشتن اوست؛ شاخص سوم این عنصر این است که انسان دینی را براساس درک خویشتن خود متوجه علت او می‌کند که جز اوست و خارج از اوست. خود را وابسته به مطلق یا به کمال می‌داند و نخست از طریق همین عنصر است که وی ابتدا به ساکن خویشتن خود را متعین می‌سازد و بدین گونه از تعین قبلی خود براساس احساس وابستگی‌اش حکم به وجود علت خارجی این وابستگی می‌کند که همان قدسی باشد (آرامش دوستدار، همان، ص ۲۴).

۹۸ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی

۱۰- *Science and Religion: Are they Compatible?* Prometheus Books. Paul Kurts

2003 در خبرنامه دین پژوهان، دوره ۳، شماره ۲، آبان ۱۳۸۲، ص ۱۷

۱۱- همان

بنیادگرایی، اسلام فویبا و علل واکنش‌های تند و غیرمعقول

دکتر غلامعباس توسلی

زنده یاد مهندس بازرگان در یکی از آخرین نوشته‌های خود - که یک سال قبل از وفاتش به زبان فرانسه تدوین و برای چاپ به روزنامه *لوموند* ارسال گردید - به مقاله‌ای که زیر عنوان «دموکراسی اسلامی یا اسلام تروریستی» توسط ام. ژ. اف. رول (M.G.F Revel) در کتاب «بازگشت به دموکراسی» (*le Retourne Democratique*) به چاپ رسیده بود پاسخ جامعی داد و اسلام را از اتهامات و افترااتی که او و برخی دیگر از روزنامه‌نگاران و نویسندگان مغرب زمین بر اسلام - و نه مسلمانان - روا می‌داشتند، مبری دانست؛ از جمله عنوان فصل دوازدهم کتاب مذکور که نویسنده به جای دموکراسی اسلامی پشت جلد اسلام را با «تروریسم» یکسان تلقی کرده بود و در جای دیگر به کرات «بنیادگرایی اسلامی» را تهدیدی جدی برای صلح و امنیت جهان و تهدیدی شبیه نازیسم و فاشیسم دهه ۳۰ و هم‌چنین کمونیسم دهه ۵۰ قرن بیستم دانسته بود، (مجله *لوپوآن*، اولویه کار، اختلاف میان اسلام و لائسیته، ۱۹۹۳)، اخیراً (سال ۱۳۸۵) نیز بوش صریحاً لفظ فاشیست‌های اسلامی را به‌زبان راند.

کسانی که چنین اتهامات و توهین‌هایی را بر اسلام وارد می‌کنند تاکیدشان بیشتر بر اسلامی است که به نام «بنیادگرا» شناخته شده است، به خصوص بعد از عملیات تروریستی ۱۱ سپتامبر و اسناد آن به القاعده و طالبان، بحث فراوانی در مورد بنیادگرایان در جهان در گرفته است تاجایی که عده‌ای این حرکات را شواهدی بر آغاز «جنگ تمدن‌ها» دانسته، نظریه‌ی هانتینگتون را صائب شمرده‌اند.

به هر حال، موضوع «بنیادگرایی» - اگر به فرض این اصطلاح به جا و درست ادا شده باشد - مسأله‌ای مهم و تعیین‌کننده در رابطه‌ی میان مسلمانان و غرب شده است؛ به طوری که غربی‌ها هر نوع حرکت تند در جهان اسلام را بدان نسبت می‌دهند و در

۱۰۰ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
عین حال بسیاری از دانش‌مندان شیوه‌های خشن و ترور کور را مغایر تعلیمات
اسلامی می‌دانند و کشتن انسان‌های بی‌گناه را جایز ندانسته، حرام می‌شمارند^۱.
در آن مقاله مرحوم مهندس بازرگان ساحت اسلام را از تجویز هر نوع شیوه‌های
خشن و ضدانسانی به‌ناحق و آدم‌کشی‌های ناموجه را برضد افراد بی‌گناه، مبری
دانست و به شدت برداشت‌های امثال «رول» را نادرست و مغایر با اصول اسلامی
اعلان کرد.

از آنجا که این بحث چه در منطقه و چه در ایران در شرایط خاص کنونی از
اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و احتمال دارد بنیادگرایی صورت‌ها و رنگ‌های
مختلفی به خود بگیرد (چنان‌که از یک‌سو طالبانیسم و شیوه‌های تروریسم بن‌لادن و
از سوی دیگر، گروه‌هایی نظیر اخوان المسلمین را زیر پوشش قرار می‌دهد، و حتی
حضور نظامی آمریکا را در افغانستان و استمرار آن را در عراق و... از آثار و
پیامدهای روش‌های ترور و وحشت در جهان اسلام می‌دانند) ما سعی کرده‌ایم در
این بحث مفهوم فوندامنتالیسم (بنیادگرایی) و صور گوناگون آن را توضیح دهیم.
«اسلام فوبیا» اصطلاحی است که با تحولات بنیادگرایان نوعی ترس و نگرانی از
اسلام و مسلمانان را در غرب تبلیغ می‌کند و آن را جان‌نشین ردفوبیا (ترس از
کمونیسم) قرار داده است، در اینجا ابتدا به سابقه‌ای بحث و مفهوم بنیادگرایی که
تعاریف و صورت‌های مختلفی دارد به اختصار می‌پردازیم و سپس به شرایط کنونی
منطقه و ایران اشاره می‌کنیم.

ساموئل هانتینگتون، نظریه‌پرداز مشهور و استاد علوم سیاسی آمریکا، در نظریه‌ی
«برخورد تمدن‌ها»^۲ که در دهه ۹۰ مطرح کرده بود، نقش اصلی برخورد تمدن‌ها را
به ایدئولوژی و بنیادگرایی دینی نسبت می‌دهد و دین اسلام را مستقیماً در رویارویی
با فرهنگ غرب می‌بیند، لذا جنگ بین تمدن غرب (مسیحی) و شرق (مسلمان) را
اجتناب‌ناپذیر می‌داند. این نظریه‌ای است که به عقاید قرون وسطی و جنگ‌های
صلیبی برمی‌گردد. در نظریه‌ی او، جنگ آینده منشا دینی دارد و اسلام با «تمدن
غرب» در تضاد و تعارض است. براین اساس، او و همفکرانش اسلام را ستیزه‌جو و

۱. در شهریورماه امسال (۱۳۸۵) نیز آقای خاتمی در سخنرانی‌های خود در آمریکا تروریسم را از دیدگاه
اسلام مردود و ضد اسلام دانست.

۲. Samuel Huntington, *Clash of civilisation*, 1992

بنیادگرایی، اسلام فوبیا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول _____ ۱۰۱

ناسازگار با مدرنیته غرب و ضد صلح معرفی کرده، «بنیادگرایی اسلامی» را مانع اصلی حرکت «جهانی شدن» می‌انگارند و به این ترتیب به نگرانی‌های خطر اسلام (و اسلام فوبیا) که پس از انقلاب اسلامی در میان غربیان بیشتر برانگیخته شد، دامن می‌زنند. نویسندگان و ایدئولوگ‌های دیگری که شهرت جهانی دارند نیز به همین ایده اشاره داشته، اسلام را منشاء تروریسم و خشونت معرفی کرده‌اند. چنان‌که فرانسیس فوکویاما نویسنده کتاب *پایان تاریخ* و مشاور وزارت امور خارجه آمریکا می‌گوید: «به نظر می‌رسد اسلام تنها نظام فرهنگی می‌باشد که مرتباً افرادی چون بن لادن را بازمی‌پرورد و این افراد از بنیاد با تمدن جدید مخالف‌اند» (روزنامه گاردین، ۱۱ اکتبر ۲۰۰۱).

به هر حال نظریه‌ی «برخورد تمدن‌ها» از هانتینگتون و نظریه‌ی «پایان تاریخ» فوکویاما که مکمل یکدیگرند، شاید پشتوانه نظری را برای برخورد با جهان اسلام و مسلمانان در لشکرکشی و تهدیدات آمریکا فراهم ساخته و وقایع ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ بدان دامن زده است.

در برابر رسالت مبارزه با «تروریسم» که هانتینگتون برای غرب قایل است و اقشاری از سرمایه‌داران و نظامیان آمریکا با تکیه بر منافع اقتصادی و روحیه‌ی هژمونیک و نظامی‌گری خود به آن دامن می‌زنند و کشورهای اسلامی را زیر عنوانی فریبنده‌ی خود به طور دائم تهدید می‌کنند، گروهی از بنیادگرایان در کشورهای اسلامی نیز این موضوع را بهانه‌ی خشونت و ناباوری نسبت به غرب قرار داده‌اند. در ایران از چند سال پیش نظریه‌ی گفت‌وگویی بین فرهنگ‌ها مطرح گردید؛ اساس این نظریه‌ی بشردوستانه، اصلاحات سیاسی و مدنی در داخل کشور و تنش زدایی و گفت‌وگو با کشورهای دیگر در سطح جهانی است؛ اما مسلم است که براساس این تز گفت‌وگو باید به دور از هژمونی و سلسله‌مراتب قایل شدن برای فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و در شرایط برابر صورت گیرد، در غیر این صورت گفت‌وگو معنی و مفهوم خود را از دست خواهد داد، زیرا اگر از ابتدا برتری و سلطه‌ی یک فرهنگ یا سلطه‌ی تمدن غرب را بپذیریم در این صورت «گفت‌وگو» منجر به افزایش سلطه و عمیق‌تر شدن آن می‌شود و اساساً چنین گفت‌وگویی پیشاپیش معنا و ارزش خود را از دست خواهد داد و اما زیربنای چنین گفت‌وگویی نه فقط آمادگی سایر فرهنگ‌ها برای پذیرفتن اصل گفت‌وگویی برابر است، بلکه شرط فهم و اساس آن

۱۰۲ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
اعمال همین گفت‌وگو در داخل کشور و در بین اقشار ملت است که سلطه‌ی
گروهی را بر گروه دیگر، نفی کند و آزادی و تساوی حقوق افراد جامعه را به
رسمیت می‌شناسد.

بنیاد گرایی (فوندامنتالیسم) و علل واکنش‌های تند در مقابل آن

حادثه ۱۱ سپتامبر نیویورک که اکنون بیش از پنج سال از وقوع آن می‌گذرد، ابعاد
جهانی پیدا کرد و مسلماً در آینده بر روابط بین‌المللی باز هم تأثیرات فراوان‌تری
خواهد گذاشت. در سال‌های اخیر این حادثه بیش از پیش توجه محافل مختلف را به
بعد مخرب ترورهای بین‌المللی که با فاجعه‌های انسانی و اغتشاش در روابط
بین‌المللی همراه است، جلب کرده است. اما آنچه بیش از همه برای مسلمانان سراسر
دنیا و مسلمانان ساکن کشورهای غربی - به‌خصوص آمریکا - دردآور و ناراحت
کننده بود، واکنش‌های منفی و تند جماعاتی از آمریکاییان علیه مسلمانان و در عین
حال ایجاد ترس و وحشت از اسلام (اسلام فوبیا) در این کشورهاست که از دو دهه
پیش، روز به روز ابعاد گسترده‌تری پیدا می‌کند. از همان لحظات اولیه‌ی واقعه و بلند
شدن لهیب آتش و فروریختن برج‌های بلند و دوقلوی نیویورک، رادیوها و
تلویزیون‌های متعدد آمریکا، «به طور طبیعی» و قطعی، توجه مردم آمریکا را به سوی
کشورهای اسلامی و شهروندان مسلمان و قیافه‌های خاورمیانه‌ای جلب کردند و به
دنبال آن روزنامه‌های پرتیراژ عکس و طرح قیافه‌ها و اسامی فرضی برخی مسلمانان
را که گویا در هواپیماها بودند منتشر کردند که: «ببینید؛ این‌ها هستند مسبب قتل
«چندین» هزار نفر انسان بی‌گناه و فروریختن بزرگ‌ترین مرکز تجارت جهانی و
دشمن درجه یک شما مردم!» و برای قوت بخشیدن به این حدسیات، بلافاصله
عکس‌ها و تصاویر و فیلم‌های انفجارات قبلی ساختمان «مرکز تجارت جهانی»
نیویورک و سفارت آمریکا در کنیا و تانزانیا و ... و احساس شادی در کشورهای
مصر و فلسطین - را که معلوم نبود فیلم‌های آن مربوط به چه زمانی است - برای
مضعف جلوه دادن ابعاد ترور و خشونت منتشر کردند.

یکی از دست‌آوردهای منفی حادثه ۱۱ سپتامبر، واکنش جمعی از روشنفکران و
صاحب‌نظران و نویسندگان آمریکاست که چهره‌های معروف و شاخصی هم‌چون
هانتینگتون، فوکویاما، اسکاچپول، اتریونی و ... در میان آنها قرار دارد. این

بنیادگرایی، اسلام فوبیا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول _____ ۱۰۳
واکنش رادیکال تا سرحد تأیید قطعی تهاجم نظامی مورد نظر بوش به برخی
کشورهای اسلامی (از جمله ایران) پیش می‌رود و منعکس کننده‌ی وجهه نظر منفی
و نومیدانه‌ی محافل سیاسی آمریکا در برابر گسترش و توانایی آن چیزی است که در
اصطلاح آنها، «بنیادگرایی» نامیده می‌شود.

شکی نیست که ابعاد انسانی فاجعه ۱۱ سپتامبر به اندازه‌ی بزرگ و غیرقابل باور
بود که هر انسانی را متأثر می‌کرد. اما تبلیغات ماهرانه با بهره‌برداری از شیوه‌های
روان‌شناسانه در ایجاد این وجهه نظر منفی نسبت به مسلمانان، با توجه به زمینه‌های
مساعدی که پیشاپیش از «خشونت طلبی» و «بنیادگرایی» و «تروریسم» مسلمانان
توسط وسایل ارتباط جمعی آمریکا و صهیونیسم جهانی تبلیغ شده بود، عرصه را
برای بروز خشم و کینه و تنفر بیشتر آمریکاییان نسبت به مسلمانان و حتی نسبت به
«اسلام» به طور کلی بیش از پیش آماده کرد؛ به طوری که هرگونه انتقام‌جویی و
حمله و تهاجم علیه تروریست‌ها و حامیان آنها متوجه کشورهای اسلامی بود. حتی
مردم معمولی و محصلان و کارکنان در ادارات نیز بعضاً به تهدید و ارباب و ضرب
و شتم و ناسزاگویی و حتی قتل مسلمانان و کسانی که قیافه‌ی شرقی و خاورمیانه‌ای
داشتند، پرداختند که با همدردی همه جانبه سران بیشتر کشورهای اسلامی و محکوم
دانستن تروریسم از جانب آنان، آن هدف به شخص «بن لادن»، کشور افغانستان
و طالبان محدود شد و تا حدودی موقتاً جلوی فجایع بیشتر را گرفت.

اما مقالات منتشر شده در برخی روزنامه‌های بزرگ و معروف نشان می‌دهد که
هنوز هم خشونت به عنوان امر ذاتی و طبیعی در اسلام و تروریسم به عنوان یک
عمل تجویز شده علیه «کفار» توسط مسلمانان تبلیغ می‌شود.^۱

گفتنی است، نوعی بنیادگرایی در دهه‌های اخیر در همه مذاهب و ادیان بروز و
ظهور کرده و به‌خصوص در بین مسیحیان اعم از کاتولیک، پروتستان، ارتدوکس،
گروه‌ها و شاخه‌های بنیادگرا وجود دارد که نمونه‌ی یک نظام ایدئولوژیک و
عناصر ذهنی دینی است که با یکدیگر پیوند نزدیکی دارند، از قبیل اعتقاد بنیادین به
عدم وجود اشتباه در *انجیل*، عقیده به الوهیت مسیح و رستخیز او و نجات انسان و
ظهور دوباره‌ی مسیح در هزارسال آینده و اعتقاد به پایان جهان در تاریخ معین و
بالاخره رفتارهای غیرعادی پیروان این گونه گروه‌های بنیادگرا که بعضاً خود را در

۱. مقاله آندرو سولیوان تحت عنوان: «این یک جنگ مذهبی است» در مجله نیویورک تایمز، ۱۷ اکتبر، ۲۰۰۳.

کلیسا یا معبدی حبس می کنند یا به «خودکشی دسته جمعی» دست می زنند. در اینجا ضمن اشاره به وجود بنیادگرایی در مسیحیت و بودائیسیم و سایر ادیان سعی خواهیم کرد به برخی عوامل و عناصر بروز و ظهور آن در جهان اسلام اشاره کنیم و نقاط اتکاء و مثبت و منفی آن بررسی و ارزیابی شود. نمونه‌ی عملیات پرتاب هواپیما به صورت خودکشی به ساختمان‌های بلند دوقلوی نیویورک و پنتاگون در واشنگتن که در واقع به نحوی سمبل تمدن جدید و سرمایه‌داری جدید است و انتساب آن به «اسامه بن لادن» - که هرچند از عربستان سعودی برخاسته اما با گروه‌های بنیادگرا در نقاط مختلف به خصوص با طالبان در افغانستان ارتباط و پیوند نزدیک و تنگاتنگی دارد - نشان داد که گروه‌های بنیادگرا هرچند به صورت ناشناخته و نامریی عمل می کنند، در مواردی به عملیات انتحاری فوق‌العاده‌ای که متکی بر باور عمیق فرد است، دست می زنند؛ اما در نهایت چه به لحاظ نفس عمل که موجب کشتار دسته جمعی بی گناهان و تخریب می شود و می تواند ضربه‌پذیری نظام‌های جهان سرمایه‌داری را به نمایش گذارد و چه به لحاظ رواج تروریسم کور که طرف قضیه مشخص نیست و هیچ جناحی به طور آشکار مسئولیت آن را نمی پذیرد، عملی نابخردانه و مردود است که در چشم جهانیان پنهان نمی ماند، و می بینیم چگونه در مورد عمل تروریستی برج‌های دوقلو، هیچ یک از دولت‌ها و گروه‌های اسلامی شناخته شده (حتی گروه‌های فلسطین و مردم فلسطین که ممکن است چنین عملیات انتحاری به نام دفاع از آنها صورت گیرد) مسئولیت آن را نپذیرفتند و آن را محکوم کردند. حادثه‌ای که عواقب آن می تواند تا سال‌ها گریبانگیر کشورها و ملت‌ها شود و اثرات درازمدتی بر روابط کشورهای دیگر به خصوص کشورهای غربی بر جهان اسلام و تلقی آن‌ها از اسلام باقی گذارد. برخی از این حرکات که شامل تروریسم کور، خشونت و بی‌رحمی است مستلزم آدم‌کشی‌های ناموجه نیز هست که به «بنیادگرایی اسلامی» منسوب می شود و نمی توان گفت به لحاظ شیوه‌ی عمل با اصول مسلم اسلام همخوانی دارد، چه «در اسلام حتی قتل یک فرد بی گناه هم جایز نیست و اگر هدف درست باشد، هیچ گاه هدف، وسیله را توجیه نمی کند»، و قتل یک نفر بی گناه معادل قتل کل بشریت شناخته شده است.

در مورد انفجار برج‌های نیویورک که ممکن است عملیاتی مهم و ماهرانه و «شجاعانه» به نظر برسد اما صرف لشگرکشی آمریکا به یک کشور اسلامی و حضور مجدد نظامی آمریکا در منطقه و در درون کشورهای اسلامی و تهدیدات نظامی

بنیادگرایی، اسلام فوبیا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول _____ ۱۰۵
مستمر آن در سایر کشورهای منطقه می‌تواند اثرات منفی درازمدت زیادی همراه داشته باشد که نتواند جبرانی برای آن عمل باشد.

اما در محافل دانشگاهی و در میان نویسندگان و گویندگان به اصطلاح مطلع‌تر غربی، بیش از آن که «اسلام» و «مسلمانان» به طور کلی مورد نفرت و سرزنش قرار گیرند، بنیادگرایان یا «اسلامیست‌ها» یا «اسلام بنیادگرا» مورد تحلیل و حمله قرار می‌گیرند.

طالبان و اسامه بن لادن و گروه‌هایی مثل القاعده به عنوان نمونه‌های آشکار «اسلام بنیادگرا» ذکر می‌شوند. اما برای برخی روزنامه نگاران معمولی و مردم عادی، اگر نه همه، دست کم اکثریت قاطع مسلمانان در هر کجای دنیا که هستند بنیادگرا تلقی می‌شوند. به قول یک روزنامه نگار خیره، غالب مردم آمریکا فکر می‌کنند که همه‌ی مسلمانان «تروریست» و بنیادگرا هستند و بالقوه یا بالفعل دست به ترور می‌زنند! به این ترتیب با عمل گروه به خصوصی، همه‌ی مسلمانان در مظان اتهام و حمایت آشکار و پنهان از تروریست‌ها هستند و این باور عمومی، خواه ناخواه تأثیرات همه‌جانبه و مستقیمی بر مقبولیت مسلمانان و امکان نفوذ فرهنگ اسلامی در جهان باقی می‌گذارد. بعضی از غربی‌ها تنها بنیادگرایی را محکوم می‌کنند اما خیلی‌های دیگر اساس اسلام را، چرا که آن را معادل با بنیادگرایی می‌دانند.

هدف خاص این بحث آن است که تا حدی که ممکن باشد معنی و مفهوم اصطلاح بنیادگرایی و جایگاه آن را در فرهنگ سیاسی غرب و تاریخچه‌ی توسعه‌ی آن در جهان و نیز علل و عوامل حضور آن را روشن سازیم.

در یک تعریف ساده و کلی - نه اختصاصی -، بنیادگرایی تکیه بر مبادی و اصول و سنت‌های اولیه یک مذهب و روش‌های نخستین پایه گذاران و بازگشت همه‌جانبه و کامل، مطلق و برگشت ناپذیر به آن است. بازگشت به سرچشمه‌ها، بازگشت به بنیان‌ها که نوعی اصالت و مطلق‌گرایی و تکیه بر اصول مسلم و غیرقابل نقض را همراه دارد. البته بنیادگرایی در معنای امروز با مفهوم «سلفی‌گری» که نوعی ارتدوکسی و بازگشت به دین حنیف اولیه را القا می‌کند تا حدی متفاوت است، هرچند ممکن است بیان مشترکی داشته باشد.

در میان برخی از مسیحیان، بنیادگرایی به معنای بازگشت به متن نخستین کتاب مقدس و کامل دانستن آن است. با توجه به اینکه متون مذهبی مسیحی در طول تاریخ دستخوش تغییر و دگرگونی گشته، از اصالت اولیه آنها کاسته شده است، این نوع

بنیادگرایی معنایی خاص می‌یابد. در این دیدگاه، سنن کهن دینی، حتی آنها که مربوط به شرایط زمانی و مکانی خاصی است، عین دین تلقی می‌گردد، و بدین ترتیب گاهی عمل به سنن دینی بر ارجاع به کتاب مقدس نیز ارجحیت می‌یابد.

تعریف دیگر بنیادگرایی خواست و اجرای حکومت هژمونیک دین است به گونه‌ای که تمامی شئون اجتماعی و شخصی یک جامعه را در برگیرد. در این دیدگاه، وظیفه‌ی حکومت اجرای دین برای مردم است و این اجرا همه چیز (از جمله سیاست، اقتصاد و زندگی خصوصی افراد جامعه) را در برمی‌گیرد. احکامی که از سنت گرفته می‌شوند بدون خدشه و به‌طور همه‌جانبه اعمال می‌گردد و جامعه، سراپا تبدیل به جامعه‌ای با ظاهر دینی می‌گردد. تفسیری از این بینش، اعمال روش‌های تحکمی و اعمال فشار و خشونت فیزیکی را مجاز می‌شمارد و دقیقاً همین جاست که از دید غربیان عادی و میان بنیادگرایی فکری و عقیدتی، با تروریسم و ایجاد وحشت و قتل و خشونت پیوند برقرار می‌گردد و به‌طور منطقی، بنیادگرایی مروج و پشتیبان خشونت و ترور و تهاجم و شدت عمل و... شناخته می‌شود.

هر چند بنیادگرایی در بسیاری از ادیان، مثل مسیحیت، یهود، بودیسم و هندوئیسم و... وجود دارد و اختصاص به اسلام ندارد، اما تأثیر منفی آن در سال‌های اخیر دامان بسیاری از مسلمانان را گرفته و در نتیجه بنیادگرایی مربوط به ادیان دیگر چندان مورد توجه و بررسی واقع نشده است؛ همین امر باعث گردیده است که در نظر بسیاری از غربیان، اسلام‌گرایی با «ضد مدرنیته»، «ضد تمدن» و «ضد فرهنگ غرب» معادل شناخته شود، یا دست کم جنبه‌های ضدتمدنی آن بسیار برجسته می‌گردد و خشونت طلبی و جنگ خواهی آن مورد تأکید واقع می‌شود.

هم‌چنین، بنیادگرایی به تغییر و تحولات اجتماعی و مدرنیزاسیون و مردم‌سالاری و حتی ملیت‌خواهی روی خوشی نشان نمی‌دهد و تمدن و فرهنگ جدید را یک‌سره فاسد و غیرقابل قبول می‌پندارد، همان‌گونه که سنت‌پرستی (ترادیسینالیسم) با گذشته‌گرایی و مقاومت در برابر مدرنیسم و نهادهای مدرن مشخص می‌گردد، بنیادگرایی نیز با تأکید بر غیر دینی بودن جامعه مدنی به دشمنی با فرهنگ مدرن و تهاجم و تخریب نسبت به آن می‌پردازد. مدرنیسم، دغدغه‌ی حفظ سنن را ندارد و اموری چون رقابت، تخصص‌گرایی، تساوی حقوق (اعم از جنس و نژاد)، حقوق بشر، حقوق شهروندی و حقوق اقلیت‌های سیاسی و مذهبی دغدغه‌ی اصلی آن است و همین دغدغه‌ها، بنیادگرایی را به دشمنی با جهان مدرن فرا می‌خواند.

بنیادگرایی، اسلام فوبیا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول _____ ۱۰۷
این است تصویری که از بنیادگرایی اسلامی در ژورنالیسم غربی از اسلام‌گرایی
و فوندامانتالیسم اسلامی ارایه شده است.

برای بسیاری از غربیان، نکته‌ی نامفهوم این است که چرا باید با توجه به اینکه
آنها هیچ‌گاه به شیوه مذهبی و با تکیه بر اندیشه‌ی دینی فکر نمی‌کنند، کسانی با تکیه
بر ایمان مذهبی خود، رفتارهای خشن و «بی‌رحمانه» از خود بروز دهند؛ در واقع
جامعه‌ی مدرن به دو «ملت» مجزا تقسیم می‌شود: سکولاریست‌ها و مذهب‌گراها. این
دو گروه هر چند در کشور واحدی زندگی می‌کنند اما به زبان واحدی با یکدیگر
صحبت نمی‌کنند و از موضع واحدی امور را نمی‌بینند؛ چیزهایی که در یک اردوگاه
مقدس و مثبت به نظر می‌رسد در اردوی مقابل شیطانی و جنون‌آمیز جلوه می‌کند.
سکولارها و بنیادگراها هر دو عمیقاً احساس می‌کنند که از جانب طرف مقابل
مورد اهانت و بدرفتاری قرار گرفته‌اند و زمانی که برخوردهای میان این نگرش
سازش‌ناپذیر می‌نماید، تنها احساس بیزاری، نفرت و بیگانگی رشد می‌کند، این
حالت ناسالم و بالقوه خطرناکی است. بنیادگرایی کنار نمی‌نشیند بلکه بیشتر به
سمت افراط پیش می‌رود. سکولارها که تسامح و اغماض را توصیه می‌کنند،
سرکوب و فشار را پاسخ مناسبی نمی‌دانند، اما زمانی که به روش خشن و تهاجمی
عمل می‌کنند، بنیادگراها سرسخت‌تر و افراطی‌تر می‌شوند و در بعضی مواقع از یک
پافشاری به پافشاری دیگر جابجا می‌شوند.

بنیادگراها در هر چیز و هر جا انگشت یک توطئه را می‌بینند و برخی اوقات خشم
تسکین‌ناپذیری آنها را تسخیر می‌کند و هربار که حکومت‌ها و دولت‌ها می‌خواهند
از آنها بهره‌برداری کنند، از آنها ضربه می‌خورند؛ کارن آرمسترانگ^۱ معتقد است
که اسرائیل ابتدا حماس را برای مقابله با سازمان آزادی‌بخش فلسطین تقویت می‌کرد
و به او میدان می‌داد؛ آمریکا، اسامه بن لادن و طالبان را وسیله‌ی مقابله با شوروی‌ها
قرار داده بود، اما آنها بلای جانشان شدند؛ لذا سعی در آلت دست قرار دادن و
کنترل جریان‌ات بنیادگرا، به تراژدی منجر می‌شود و دولت‌های سکولار را مورد
تهدید قرار می‌دهد.

برخی صاحب‌نظران معتقدند که ریشه‌ی این ایدئولوژی در ترس (فوبیا) نهفته
است؛ «در وحشت خاموش شدن» و آن این است که در یک لحظه و زمان معین،

۱. Karen Armesterang

بنیادگراها به این باور می‌رسند که به زودی از دور خارج خواهند شد و ریشه‌ی آنها خواهد خشکید و سکولارها به زودی جای آنها را خواهند گرفت .

دنیای جدید که برای یک اندیشه‌ی آزادمنش این همه جذاب است در نظر یک بنیادگرا، دنیایی بی‌دین، پوچ و شیطانی است. اگر کسی چنین برداشتی داشته باشد و چنین وسواسی را تجربه کند که توطئه‌های پنهانی را همه جا حس کند، به صورت یک انتقام جو علایم و نشانه‌های آشفتگی و اضطراب را از خود بروز خواهد داد و بشریت را در حال افول و سقوط خواهد دید. اینها می‌تواند نشانه‌های روشن نومی‌دی باشد که مدرنیته به آنها اتکا کرده است. نکته‌ی دیگر این است که بنیادگرایی مربوط به گذشته و یک جنبش کهنه و فرسوده نیست بلکه مسأله‌ی روز است .

بنیادگرایی یک پدیده‌ی مدرن و این زمانی است و در هماهنگی و ضدیت با مدرنیته، نوآور و به اشکال مدرن خود را بازگو می‌کند، چنان‌که با تکیه بر کهن ترین اصول، یک تئوری ضدامپریالیستی را ارایه می‌دهند و خود را در برابر تغییرات مجهز می‌سازند و زمینه‌ی بهره‌برداری از ایده‌ها و افکار نو را برای خود فراهم می‌کنند. بسیاری از جنبش‌های جدید دینی بنیادگرا، خود را مدرنیته کرده به صورت ایدئولوژی‌های رهایی بخش عمل کرده‌اند و حتی از اهرم‌های سیاسی و اقتصادی و حقوقی نیز برای خلق مجدد یک کلیت از دست رفته بهره گرفته و تلاش کرده‌اند تا خلاء دین سنتی به وجود آمده در بطن جامعه‌ی مدرن را که بر عقلانیت علی استوار است پر کنند. و در نهایت می‌توان گفت که بنیادگرایان با ایجاد موانع در برابر حرکات اصلاحی، نقش یک «ضد فرهنگ» را بازی کرده است و قرائت تحت اللفظی از دین و کتب مقدس تفسیری مغایر با تمدن و دگرگونی عصر جدید را تبلیغ می‌کنند^۱.

هرچند می‌توان به عیان دید که برخی کشورهای غربی به خصوص آمریکا و وسایل ارتباط جمعی آن چهره نابخردانه و سیاهی از بنیادگرایی و «اسلام بنیادگرا» ارایه داده و می‌دهند و حتی از آن به عنوان ابزاری برای کوییدن حرکت‌های آزادی‌بخش و مبارزه با کمونیسم و غیره استفاده کرده‌اند، اما دنبال کردن حرکات بنیادگرایانه در یک گروه یا قوم و به خصوص در اداره‌ی امور یک ملت و حضور یک دولت «بنیادگرا» در عصر جدید درس‌های زیاد و آموزنده‌ای برای دفاع واقعی از اسلام در دنیای مدرن به ما می‌دهد. یک نمونه‌ی آن، ظهور طالبان و طالبانیسم در

۱. کارن، آرمسترانگ، همان منبع

بنیادگرایی، اسلام فوبیا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول _____ ۱۰۹
افغانستان است. شاید همگان ندانند که بن لادن و طالبان که امروز مورد تعرض و
تهاجم تبلیغاتی و نظامی آمریکا قرار می‌گیرد شاخه‌ای از بنیادگرایی در عربستان
سعودی و پاکستان است که به خاطر مبارزه با کمونیسم در افغانستان توسط آمریکا،
عربستان و پاکستان به وجود آمده و پرورش یافته است. نمونه‌ی دیگر آن، سپاه
صحابه در پاکستان است که شیعیان آنجا از دست آن‌ها امان ندارند و حمله و
خشونت و ترور کار عادی آن‌هاست.

از لحاظ تاریخی، مورخان شکل‌گیری دولت عربستان سعودی و روی کار آمدن
وهابیت را در اوایل قرن، ایجاد نخستین دولت «اسلامی» بنیادگرا می‌دانند. این
بنیادگرایی که از لحاظ سیاسی بی‌خطر و از جهت اجتماعی «خشک» و سخت‌گیر و
پیرو «احکام» است در غرب هرگز مورد انتقاد و سؤال و تهاجم قرار نمی‌گیرد؛
زیرا اگر بنیادگرایی دولتی با استبداد داخلی و سخت‌گیری نسبت به زنان، بی‌اعتنایی
نسبت به دموکراسی و حقوق مردم همراه و همساز باشد و منافع غرب همچنان حفظ
شود، نه فقط ضرری متوجه تمدن و فرهنگ غرب نیست، بلکه از نظر آنها پدیده‌ای
کاملاً «اسلامی» و مطلوب است.

ژورنالیسم غربی، به هر بهانه‌ای به بنیادگرایی حمله می‌کند و آن را نوعی بیماری
اجتماعی تلقی می‌کند که محصولی جز توسعه تروریسم علیه منافع غرب ندارد،
بدون آن که هرگز آن را به‌طور دقیق تعریف یا مصادیق آن را روشن کند. ظاهراً
بنیادگرایی برای آن‌ها یک مصداق بیشتر ندارد و آن تروریسم است و «اسلام
بنیادگرا مساوی است با تروریسم اسلامی»؛ پس بنیادگرایی از نوع «بی‌خطر» خوب و
مطلوب است و بنیادگرایی نامطلوب الزاماً ضد غرب و تروریست است. از این رو
جهان اسلام منبع و منشأ همه بنیادگرایی‌هاست. هرچند بنیادگرایی، دین و منطقه
نمی‌شناسد! بدین سان بحث بنیادگرایی، مثل سایر بحث‌ها به چگونگی رفتار و
کردار مسلمان از یک سو و منافع آمریکا در جهان اسلام از سوی دیگر بر می‌گردد
و جز با یک مطالعه و تحلیل همه‌جانبه و بی‌طرفانه قابل درک و حل نیست.

هرچند «بنیادگرایی» یک امر درون‌دینی و تاریخی است، و در دوره‌های
مختلف تاریخ با آن سروکار داشته‌ایم، اما ظهور مجدد آن در عصر جدید و
مرکزیت یافتن آن در روابط بین‌المللی و حتی در داخل کشورها، پدیده‌ی جدیدی
است که چند دهه‌ای بیشتر از عمر آن نمی‌گذرد. حتی برخی از صاحب‌نظران
معتقدند که افزایش درآمد نفت در دهه ۱۹۷۰، اگر نه موجب، دست کم کاتالیزور

انفجار اعتراضات سراسری علیه حاکمان مستبد کشورهای اسلامی شد. این اعتراضات که ابتدا جنبه‌ی ناسیونالیستی و استقلال خواهی داشت، به تدریج متوجه نظم غیراسلامی مسلط بر این کشورها شد. به این اعتراضات ذاتاً دینی که صورت جنبش‌های سیاسی و اجتماعی و آزادی خواهانه پیدا کرد، در غرب برچسب رادیکالیسم اسلامی و فوندامانتالیسم یا به طور همه جانبه اسلام گرایی (اسلامیسم)، به آن زده شد. با توجه به این نظریه، رادیکالیسم اسلامی را نمی توان از پیوندهایی که با قدرت جهانی، تجارت و ساختار وابستگی دارد جدا دانست. معهدنا نمی توان الزاماً رادیکالیسم را با بنیادگرایی معادل دانست، هرچند می تواند زمانی برهم منطبق و با هم هماهنگ شوند. رادیکالیسم هر نوع حرکت تند و رادیکال انقلابی و به خصوص چپ گرایانه‌ای است که می تواند بر یک ایدئولوژی خاص متکی باشد. در حالی که بنیادگرایی به اصول و مبادی غیرقابل نقض مکتب بر می گردد و غالباً راست گرایانه است و به سنت‌ها تکیه می کند.

به هر حال از آغاز قرن، جنبش‌های اصلاح طلبانه یا انقلابی زیادی در جهان اسلام بروز و ظهور کرده که هدف استقلال خواهی و آزادی طلبی و خروج از بن بست وابستگی سیاسی و اقتصادی داشته و درصدد پیشرفت و تحول واقعی و مقابله با استعمار و حضور شرکت‌های چند ملیتی بوده، اما با وجود منابع فراوان (ناشی از درآمد نفت) غالباً انرژی‌های آزاد شده به هرز رفته و پیشرفت اقتصادی، غیرممکن جلوه کرده است. در عوض نوعی «خود تخریبی» دیوانه‌وار، گذشته گرایی و انحطاط از نوع دیگر جامعه را در یک سیکل معیوب نگه داشته است، چرا که کمتر به ابزارهای اساسی چنین تلاش و مبارزه‌ای توجه شده است.

قدر مسلم تا زمانی که وسیع ترین صحنه‌ی بازی قرن، در پیشرفت تکنیک و فن آوری سطح بالا و متکی بر علم و اکتشافات علمی و گسترش وسایل ارتباطی و تجاری و مدیریت و تخصص سطح بالاست و «بنیادگرایی اسلامی» در هر لباس به آن پشت می کند و مقتضیات و مکانیسم‌های واقعی آن را که مردم سالاری و رشد اساسی فکر و علم در جامعه است به چیزی نمی گیرد، دست آوردش بیش از آن که احیاءگری و حاکمیت و استقلال سیاسی و اقتصادی باشد، هم چون یک تاراج گر عمل می کند و بیشتر نقش افساد دارد تا اصلاح. استبداد ایدئولوژیک از منابع مکتبی کهن بدون انطباق آن با نیازهای زمان و مکان و بهره گیری از نیروی انسانی کارآمد جز به درماندگی و شکست منجر نمی شود و عجز بنیادگرایی خشونت طلب را نمایان می کند.

بنیادگرایی، اسلام فوبیا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول _____ ۱۱۱

یکی دیگر از نقاط ضعف بنیادگرایی موجود در عمل، تمایل شدید به مرکزیت محوری است که در عرصه‌ی سیاسی یادگار دوران قبل از جنگ جهانی دوم است و تسلط بی‌چون و چرا از طریق کنترل ارتش و پلیس مخفی و تلویزیون دولتی و روزنامه‌های وابسته به دولت و مالکیت صنایع بزرگ و انتخاب مسئولان رده اول از میان «محرمان» و بنا بر وابستگی‌های خاندانی و ملاحظات شخصی است که جامعه را از بهره‌گیری از عقلانیت و اندیشه ورزی و فن آوری به شدت محروم می‌کند. در کشورهای اسلامی حتی زمانی که گروه‌های بنیادگرا با رژیم‌های موجود برخورد می‌کنند تا جایی پیش می‌روند که «فرعونی» را به قتل برسانند (چنان که در مرگ سادات این اصطلاح به کار رفت) اما فرعون‌های دیگر و قدرت‌مندان دیگری جان‌شان آن می‌شوند و قدرت متمرکز را در اختیار می‌گیرند. برخی از گروه‌های بنیادگرا هم تنها شیوه‌های تاریخی قهرمان‌سازی و شخصیت پرستی را ملاک قرار داده و از آن سود می‌جویند؛ اما این شیوه‌ها نیز در درازمدت تأثیر ندارد و بنیادگرایان در دنیای تنگ گذشته و گروه خود که از آن ایده آل‌سازی کرده‌اند به نوعی «خاص‌گرایی» دچار می‌شوند و قادر نیستند خارج از دایره‌ی محدود تفکر خود به برخی ویژگی‌های دنیای مدرن که خصوصیت «عام‌گرایانه» (اونیورسالیسم) دارد پاسخ دهند و از دایره‌ی «خودی‌ها» بیرون آیند. می‌بینیم دولتی هم‌چون طالبان در طول چندین سال حکومت نتوانست با دنیا ارتباط برقرار کند و جز پاکستان هیچ کشوری آن حکومت را به رسمیت نشناخت.

به هر حال بنیادگرایی در عین حال که محصول مدرنیته است با آن شدیداً در تضاد است و متقابلاً نوعی ترس از بنیادگرایی در طرفداران مدرنیسم به چشم می‌خورد و آن را برای خود خطر آفرین می‌داند؛ به همین دلیل با آن سخت برخورد می‌کند. به عبارتی «بنیادگرایی» هر چه باشد نمی‌توان آن را از دشمن اعلان شده‌اش روشنفکری و روشنگری که زیربنای فکری مدرنیته را تشکیل می‌دهد جدا دانست. شکی نیست که بنیادگرایان می‌خواهند با تمام قوا مدرنیته را پایین بکشند و در برابر آن با تمام وجود مقاومت کنند اما مسلم است که در طول زمان نه مدرنیته بر یک روال ثابت باقی می‌ماند و نه بنیادگرایی قادر است مطلق اندیشی خود را تا به آخر حفظ کند و به آن پایبند باقی بماند؛ به ناچار بنیادگرایان نیز در طول زمان به این سو و آن سو کشیده می‌شوند، به تحلیل می‌روند.

در پایان باید یادآور شویم که بنیادگرایی در هر چهره‌ای که نمایان شود و هر شیوه و عمل ناصوابی که انجام دهد، توجیه گر جنگ و لشگر کشی و حمله و تهاجم و یکه تازی قدرت‌های فائده - و به خصوص آمریکا - برای حمله به ملت‌ها نیست. در عین حال، معادل دانستن اسلام با «بنیادگرایی» و تبلیغ آن در دهه‌های اخیر که اثرات زیان بخشی بر روابط جهان اسلام و کشورهای غربی گذاشته و می‌گذارد، نیاز به بررسی و تبیین و توجیه بیشتری دارد که در این مختصر نمی‌گنجد.

این بحث ابعاد مختلفی دارد که اگر به درستی مطالعه و فهمیده نشود موجب پریشانی فکر و اندیشه خاصه در میان جوانان و دانشجویان در کشورهای اسلامی می‌شود و آنها را به سمت رادیکالیسم از نوع بنیادگرایانه یا رادیکالیسم در جهت سکولاریسم مطلق سوق می‌دهد که متأسفانه در سال‌های اخیر در محافل دانشجویی در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی شاهد آن بوده‌ایم.

یک نمونه از آن‌را که مشخصاً با آن برخورد داشته‌ایم و در سال‌های اخیر سئوالات زیادی را برای دانشجویان برانگیخته است، طرفداری برخی از بنیادگراها و تبلیغ آن از مفهوم «جنگ تمدن‌ها» به جای «گفت و گوی تمدن‌ها» است. مطلب زیر که در درخواست انجمن‌های اسلامی منعکس شده یک نمونه‌ی بارز آن است که برای روشن شدن مطلب در زیر می‌آید. برای تأیید مطالب سه سند زنده، ضمیمه می‌شود:

۱- نامه انجمن اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان

۲- پاسخ دکتر توسلی به نامه انجمن اسلامی مذکور

۳- نامه مهندس بازرگان به امام در سال ۱۳۶۱

الف. نامه انجمن اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان

جناب آقای دکتر توسلی

سلام علیکم

همان‌طور که مستحضرید بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر و حمله نظامی آمریکا به افغانستان سخن از برخورد تمدن غرب و اسلام در میان افکار عمومی جهان و خبرگزاری‌ها مورد توجه قرار گرفت.

بنیادگرایی، اسلام فوبیا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول _____ ۱۱۳

در آن زمان باور ما دانشجویان بر این بود که حمله آمریکا به افغانستان، حمله‌ای تلافی‌جویانه و در راستای رضایت خاطر مردم آمریکا بود و این جنگ را نه دارای یک استراتژی قوی و محکم، بلکه آن را یک تاکتیک آنی در مقابل حرکت تروریستی شبکه القاعده پنداشتیم و موضوع برخورد تمدن‌ها را در اذهان خود زیاد بارور نموده و به آن شاخ و برگ ندادیم. اما در ابتدای سال جاری، حمله‌ی آمریکا به عراق و سخن از حملات بعدی به سوریه و لبنان و تغییرات بنیادین در کشورهای اسلامی من جمله ایران، عربستان، پاکستان و... و حمایت از دموکراسی در آنها باعث شد تا نظریه‌ی جنگ تمدن‌ها برای ما پررنگ تر جلوه کند.

هم‌چنین در چند روز گذشته سخنرانی دکتر حسن عباسی با موضوع جنگ جهانی چهارم و جنگ سایبرنتیک این ابهامات را در بین دانشجویان دو چندان نمود. سوالاتی چند که پس از پایان سخنرانی دکتر عباسی اذهان ما را مشوش نموده بدین قرار است:

۱. آیا سیاست‌های کنونی آمریکا در کشورهای اسلامی بر پایه‌ی یک استراتژی بلند مدت شکل گرفته و آغاز پروژه جنگ جهانی چهارم و برخورد تمدن‌هاست؟
 ۲. آیا جنگ سایبرنتیک یک واقعیت عینی است یا توهم و مبالغه‌ای است که دکتر عباسی در سخنان خود عنوان نموده‌اند؟
 ۳. آیا پذیرفتن دموکراسی به عنوان یک روش حکومت در کشورهای اسلامی به معنای پذیرفتن سیطره‌ی تمدن غرب بر تمدن اسلام است؟ (با توجه به اینکه ایشان در سخنان خود دین و دموکراسی را مانع‌الجمع فرض کرده‌اند)
 ۴. ایشان در سخنرانی خود عنوان کرده‌اند که جنگ تمدن‌ها دارای پشتوانه‌ی تئوریک و مدلی باشد در صورتی که گفت‌وگوی تمدن‌ها فاقد ابزار لازم برای تحقق می‌باشد و اقتدار ما را در عرصه‌ی سیاست خدشه دار کرده است. و دیگر سوالات مشابه که با استماع سخنان ایشان برای ما به وجود آمد.
- لذا با توجه به عنایت شما به سئوالات فرهنگی - سیاسی دانشجویان، خواهشمند است به طور تحلیلی و مفصل با ارسال مطالب خود (با توجه استماع سخنرانی دکتر عباسی) شبهه‌های به‌وجود آمده در این زمینه را مرتفع سازید^۱.

۱. نامه انجمن اسلامی دانشجویان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، تاریخ ۸۲/۳/۳۱

ب. پاسخ دکتر توسلی

دبیر محترم انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه سیستان و بلوچستان
با سلام و آرزوی توفیق برای شما، ضمن اعلام دریافت نامه مورخ ۸۲/۳/۳۱ و پیوست‌های آن، و تشکر از شما که نظر بنده را در رابطه با به اصطلاح «جنگ جهانی چهارم» و «جنگ سایبرنتیک» و رفع ابهام از دانشجویان در این موارد خواسته بودید، با توجه به زمان محدودی که در اختیار دارم و با توجه به جزوات ضمیمه‌ی نامه‌ای که مطالعه کردم، به پرسش‌های شما پاسخ می‌دهم و بحث تفصیلی را به زمان دیگر موکول می‌کنم. امیدوارم با بینش و خودآگاهی که دانشجویان ما دارند، در دام‌هایی که جلو آنها گسترده می‌شود نیفتند و خود، مسایل را عمیقاً تجزیه و تحلیل کنند.

سؤال اول: آیا سیاست‌های کنونی آمریکا در کشورهای اسلامی بر پایه‌ی یک استراتژی بلند مدت شکل گرفته است؟

قدر مسلم آنها، نه یک استراتژی بلکه «استراتژی‌های» متعددی دارند و مسلماً این استراتژی‌ها هم کوتاه مدت و هم میان مدت و هم درازمدت است تا برحسب نیاز، هر کدام را که مناسب تشخیص دادند پیاده کنند. این حق آنهاست، اما در اینکه این استراتژی درازمدت، الزاماً همان آغاز برخورد پروژه «جنگ چهارم» است جای تردید وجود دارد و این نظری معقول نیست.

به علاوه نفس جنگ جهانی چهارم زیر عنوان برخورد تمدن‌ها نیز معقول و عملی به نظر نمی‌رسد؛ وقتی یک قدرت نظامی و اقتصادی اول دنیا، افغانستان را ظرف دو هفته و عراق را ظرف سه هفته یا کمتر و بیشتر به تسخیر خود درمی‌آورد، چه نیازی به «جنگ تمدن‌ها» وجود دارد. از نوشته‌های ایشان (آقای دکتر عباسی) چنین استنباط می‌شود که:

اولاً، ایشان نظریه هانتینگتون را که قریب یک دهه قبل مطرح شده می‌پذیرند و معتقد به برخورد تمدن‌ها به معنای جنگ بین تمدن‌ها هستند.

دوم؛ آن را درست و مطلوب و برای جهان اسلام، مفید می‌دانند!
سوم؛ نه فقط پروژه جنگ تمدن‌ها درست و عملی و مفید است، بلکه با استقبال ایشان از آن، تلویحاً شکست آمریکا را در چنین جنگی که بین «جهان اسلام» و تمدن جدید رخ خواهد داد حتمی می‌دانند.

بنیادگرایی، اسلام فوبیا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول _____ ۱۱۵

چهارم؛ خشونت جنگ را در روابط بین‌المللی یک اصل و یک واقعیت می‌دانند که ما باید از آن استقبال کنیم و این «واقعیت تلخ» را بپذیریم و به نوبه‌ی خود با هانتینگتون هم داستان شویم، و بالاتر از آن، ما هم تا می‌توانیم بر طبل جنگ بنوازیم و زمینه‌های لازم را برای چنین جنگی که آنها می‌خواهند راه بیندازند، آماده کنیم، چون از پیروزی خود مطمئن هستیم!

از نحوه‌ی استدلال‌های ایشان چنین برمی‌آید که پروژه‌ی جنگ چهارم جیمز ویسی و دالیوت کلمن یک نظریه علمی است و یک استراتژی و تنها استراتژی حتمی الوقوع است و نقش ما در این سوی دنیا، این است که مقدمات آن را فراهم کنیم، چنان که بن لادن و طالبان و صدام زمینه آغاز شدن چنین جنگی را تدارک دیدند و به هوای اینکه بر آمریکا ضربه بزنند اما کشور خود را از دست دادند و نظام مستقر در کشور خود را با زیادت طلبی و جنگ‌خواهی به باد فنا دادند و دل خوش کردند که بر آمریکا ضربه وارد می‌کنند!

فرض کنیم با این زمینه‌سازی‌ها و تدارکات که از درون جهان اسلام به آتش فتنه‌ها دامن زده می‌شود و بی‌حساب و کتاب «شعار جنگ» داده می‌شود امکان چنین جنگی را فراهم می‌شود؛ در شرایطی که جهان اسلام متحد و متعهد نیست و با هزاران مشکل سیاسی و فرهنگی و اقتصادی دست به گریبان است و حتی در کشور مستقلى مثل ایران که آمریکایی حضور و دخالت ندارد میلیاردها درآمد نفت طی نیم قرن به جای سرمایه‌گذاری و ایجاد تحول و پیشرفت، بخش عمده‌ی آن باد هوا شده و معلوم نیست چگونه مصرف شده است و از آن در جهت بهبود شرایط زندگی، کمتر اثری دیده می‌شود، چگونه وارد جنگی شویم که نابرابر است و آنها قدرت‌مند و حداقل سرزمین و تمامیت ارضی ما به خطر می‌افتد و اقتصاد ضعیف و محدود ما بار دیگر ضربه می‌بیند و در جامعه، نظام گسیختگی به وجود می‌آید، مردم هم در جاهای دیگر مثل عراق سرگردانند تا کی منجی آنها را نجات دهد!

در این مدت، نفت آنها به غارت می‌رود و نیروهای انسانی آنها به هدر می‌رود و یک بار دیگر با از دست دادن استقلال خود احساس تحقیر می‌کنند و به امید واهی که آمریکا پایدار نیست و می‌توان بر آن ضربات سهمگینی وارد کرد، به استعمار نو امکان می‌دهند که یک بار دیگر در کشورشان حضور یابد و خاطره استعمار کهن را زنده کند و حال باید چند سال تلاش کنند و خون بدهند... و با فقر و فلاکت و

تحقیر بسازند تا دیکتاتور دیگری - که ممکن دست نشانده باشد - «نظم» را مستقر سازد و جامعه را سرپا نگهدارد! بنابراین خیال خام «جنگ چهارم» چنین سرنوشتی را برای ما تدارک می‌بیند .

سؤال دوم ؛ آری ظاهراً نظریه‌ی استراتژی‌های آمریکا تحقق پیدا می‌کند و جنگ چهارم در راه است ؛ واقعاً! « جنگی بین «جهان مدرن» و جهان اسلام که در برابر مدرنیسم مقاومت می‌کند درگیر شده است و هدف مدرنیته دنیاگرایی و «انسان گرایی» و هدف «ما» خداگرایی است » ؛ مصداق این خداگرایان هم بن لادن و طالبان در افغانستان و صدام حسین در عراق است و دیگرانی که مدعی اسلام و مسلمانی هستند اما از اسلام فقط زر و زور به مذاقشان خوش آمده است و فکر و اندیشه و علم و انسان دوستی در آن جایی ندارد .

به نظر من دامی است که استراتژی‌های آمریکایی بر سر راه خیال پردازان ما گسترده‌اند تا با توهم «استراتژی‌های» جهان اسلام ، بهانه‌ی لازم را به دست دهیم و زمینه‌ی لازم را فراهم می‌کنیم تا با توجیحات خود ما ، آنها به چنین جنگ‌هایی مشروعیت دهند ؛ و حتی کشورهای دیگر من جمله برخی کشورهای جهان سوم را نیز با خود همراه کنند .

سؤال سوم ؛ این است که استراتژی آنها هر چه باشد و مسلماً هر جنگی را که تدارک ببینند مطابق با امکانات و نیرویی است که از قبل تدارک دیده و توان خود را سنجیده‌اند و استراتژی خود را با برنامه‌ریزی معینی دنبال می‌کنند. به علاوه، همه‌ی عوامل مساعد را برای رسیدن به مقصود خود به کار می‌گیرند، از جمله ، از رادیکالیسم ، احساسات و غیر عقلانی و بی حساب عمل کردن ، به عنوان یک عامل مهم بهره برداری می‌کنند تا ما را به دست خودمان و در معرض ضربات خود، بی سلاح کنند . به عبارت دیگر، برنامه‌ی آنها هر چه باشد ، اگر در درون جهان اسلام و بین خود ما کسانی نباشند که به آنها کمک کنند و زمینه‌های لازم را فراهم کنند ، احتمال آنکه آنها به مقصود خود برسند کم است . اما تجربه نشان می‌دهد که به دست خود ما ، ما را تالیه پرتگاه سقوط پیش می‌برند و در آخر با یک هل دادن ما را ساقط می‌کنند ؛ سؤال این است که اگر افراط‌کاری‌های القاعده و فرهنگ منحط طالبان در افغانستان نبود و اگر افغان‌ها سال‌ها بر سر مواضع قدرت با هم نمی‌جنگیدند و زمین‌های برای محو طالبان فراهم نمی‌کردند ، باز هم آمریکا به افغانستان لشکر کشی می‌کرد و خود را درگیر آن کشور فقیر جنگ زده کرده بود ؛ به احتمال

بنیادگرایی، اسلام فوبیا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول _____ ۱۱۷
قوی پس از وقایع ۱۱ سپتامبر بهانه و مقدمه جنگ و اشغال افغانستان شد و آن هم به وسیله‌ی القاعده و طالبان زمینه‌اش فراهم گردید.

سؤال دیگر؛ اگر صدام حسین با جاه طلبی و غرور آغشته به جهل و توهم و نخوت قبیله‌ای و نظامی‌گری و جنگ طلبی به ایران حمله نکرده، ۸ سال نیروهای مادی و پول نفت عراق و ایران را صرف جنگ‌افزارهای کشتار و کشتار جمعی نکرده بود، و اگر بعد از جنگ ایران و عراق با تحلیل رفتن قدرت‌اش، فیل‌اش یاد هندوستان نمی‌کرد و به کشور برادر «اسلامی» و «عربی» کویت حمله و آن را اشغال نمی‌کرد، باز هم جنگ آمریکا علیه عراق با آن همه اخطارها و علایم، از سوی سازمان ملل و کشورهای اسلامی و هر کسی که کمی عقل در سر داشت کافی نبود که «صدام» را از خر شیطان پایین آورد و چنان صدمات جبران‌ناپذیری به خود و خانواده و کشور و همسایگانش وارد نسازد!؟

اگر صدام به ایران و کویت حمله نکرده بود (خواهید گفت فریب خورد؛ آری بحث بر سر این است که ما را مغرور می‌کنند و فریب می‌دهند و ما چرا عقل خود را قاضی نکنیم) و چند صد میلیارد دلار در آمد نفت را دود و آتش نمی‌کرد، بلکه صرف آبادانی کشور و ملت خود می‌کرد و با ملت خود کنار می‌آمد و به جای سرکوب و تحقیر جوانان عراقی و فرستادن آنها به چند جنگ، به آنها حداقل دموکراسی را «اعطا» می‌کرد و موجب فرار مغزها نمی‌شد بلکه با سرمایه‌های سنگین، نیروهای انسانی عراق را به کار گرفت، آیا امروز به جای کشوری اشغال شده و از هم پاشیده کشوری ثروت‌مند و پیشرفته و مرفه (نظیر کره یا ژاپن) در همسایگی ما نبود؟ و ما هم اگر آنچه را صرف رفاه خود می‌کردیم و فاصله‌ی دولت و مردم را به حداقل کاهش می‌دادیم، در شرایط اقتصادی و سیاسی بهتری نبودیم؟ آیا واقعاً «جنگ تمدن‌ها» است که این بلاها را سرملت‌های مسلمان می‌آورد یا غرور و تکبر و در نهایت خیانت سران آنها که قدرت ظاهری آنها را مست می‌کند. در چنین شرایطی باید گفت، اگر استراتژی‌های آمریکا نقشه‌ی جنگ را بر روی کاغذ ترسیم می‌کنند، اما استراتژی‌های این سوی جهان، همه‌ی تسهیلات لازم را برای پیاده کردن آن فراهم می‌سازند!

آیا صدام نمی‌دانست و نمی‌توانست قبل از آنکه استراتژی‌های آن سوی دنیا برنامه‌های جنگی خود را پیاده کنند، قدرت را به مردم خود بسپارد و طی یک فرماندوم واقعی از قدرت کناره‌گیری کند و کشور خود را به این فاجعه‌ای که امروز

شاهد آن هستیم (حضور نظامی و سیاسی آمریکا در عراق) نکشاند، و آیا اگر درست و منطقی عمل می‌کرد، قدم به قدم خود را به کام مرگ نزدیک تر می‌نمود؟ و ما امروز در همسایگی ارتش آمریکا و انگلیس از چند سو توسط آنها احاطه شده بودیم؟ نتیجه آنکه این تعصبات و جهالت‌ها و بی‌حساب و کتاب عمل کردن گروه‌های افراطی است که نقشه‌ی استراتژیست‌های امریکا را محقق می‌کند، غرور زمامداران کشورهای غیر مدرن است، یعنی ما دقیقاً کشور و ملت خود را به همان سمت و سویی هدایت می‌کنیم که آنها طراحی می‌کنند؛ یعنی با روش‌های غلط و شعارهای ظاهر فریب و توخالی، راه را برای پیاده کردن استراتژی و برنامه‌های آنها هموار می‌کنیم!

پس:

۱- جنگ بین تمدن‌ها یک توهم است و معنای واقعی ندارد، در شرایط خاص هر جنگی فقط بین کشورهای مسلط و قوی و کشورهای ضعیف و زیر سلطه انجام پذیر است.

۲- درگیر شدن در یک جنگ و بهانه‌ی آن را فراهم کردن با خیالات رمانتیکی که «ما» می‌خواهیم آمریکا را که «از درون پوسیده است» از پا آوریم، خوش خیالی است.

۳- جنگ سایبرنتیکی حرفی مبالغه آمیز و وهم آلوده است و به این زودی قابل تحقق نیست.

۴- همان قدر که بین «تمدن اسلامی» و «تمدن غرب» می‌تواند اختلاف و برخورد وجود داشته باشد، در درون تمدن غرب (گروه‌های منافع) یعنی اروپا و آمریکا نیز خیلی بیشتر برخورد و تضاد وجود دارد.

۵- «برخورد تمدن‌ها» وقتی میسر است که ما با فرهنگ و تمدن یکپارچه‌ای در این سوی جهان سروکار داشته باشیم، همه را متحد کنیم، وسایل و ابزار لازم را فراهم کنیم، ولی ما می‌بینیم که حتی در حد «اتحادیه عرب» و «کنفرانس اسلامی» یکپارچگی و وحدت وجود ندارد و سال‌هاست ایجاد یک بازار مشترک اسلامی نتوانسته است معنی و تحقق پیدا کند.

۶- با هر جنگی که رخ داده، جهان اسلام با مسایل و مشکلات حادث‌تری روبرو شده، چنان که جنگ ژوئن ۱۹۶۷ و جنگ‌های قبل از آن که بخش‌هایی از مصر و اردن و سوریه را به تصرف اسرائیل درآورد بعد از نیم قرن هنوز ترمیم نشده و اشغال

بنیادگرایی، اسلام فوبیا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول _____ ۱۱۹
افغانستان و عراق و تهاجم به این دو کشور هیچ آینده و تصویر روشنی از این دو
کشور اسلامی نوید نمی‌دید و فقط باید منتظر یک «منجی» باشند؛ پس نه فقط ما از
«جنگ» و به هم ریختگی طرفی نمی‌بندیم بلکه به تدریج بیشتر در کام استعمار نو
فرو می‌رویم.

۷- می‌پرسید «راه چاره چیست؟» به نظر من، گفت‌وگوی بین تمدن‌ها،
اصلاحات داخلی و دموکراسی و رشد جامعه و یک‌پارچگی آن از درون، تقویت
سازمان ملل و داشتن یک برنامه‌ی استراتژی مثبت غیرجنگ‌طلبانه و سیاست روشن
در روابط بین‌المللی تنها راهی است که می‌تواند در دنیای آشفته‌ی امروز، کشور و
جامعه‌ی ما را از خطرات و تهدیداتی که رویاروی ماست تا حد زیادی حفظ کند؛
جنگ بدترین راهی است که یک کشور فقط باید برای دفاع از خود و در آخرین
مرحله پیش گیرد و تجویز کند، و تا آنجا که می‌تواند گفت‌وگو و مدارا و روابط
مثبت را وسیله‌ی نجات و پیشرفت قرار دهد. بنابراین حتی اگر دیگران جنگ
می‌خواهند باید به آن «نه»! گفت، زیرا در هر حال جنگ به نفع آنهاست و دست کم
کارخانه‌های اسلحه‌سازی آنها را پویا و غنی می‌سازد.

۸- تلاشی واقع بینانه برای رشد و پیشرفت و حفاظت از منافع ملی و...
پیروز باشید، غلامعباس توسلی

پ. نامه سرگشاده مهندس بازرگان به امام

بسم الله الرحمن الرحيم

سه کلمه گله‌ی مخلصانه بازرگان به رهبری پدران انقلاب اسلامی ایران

این گلایه یا نامه‌ی سرگشاده حقا می‌بایستی خصوصی و حضوری باشد ولی بعد
از فرمایشاتی که روز چهارشنبه ۶ خرداد در خطاب به نمایندگان از بام جماران به
همه‌ی مردم ایران و جهان اعلام داشتید، عدالت و ادای وظیفه اجازه می‌دهد مطالبی
را که بنا به تکلیف شرعی و ادای حق ملی در دل داشتیم به صورت عمومی ابراز
دارم. یقیناً با سعه صدر رهبری و انصاف اسلامی که مورد انتظار و عامل اقتدار است
تلقی خواهند فرمود.

۱- ضمن سخنان سرنوشت ساز آن روز فرمودید، ملت جز اسلام چیزی
نمی‌خواهد و کسانی که اعتراض دارند، خود را می‌خواهند، نه ملت را و اگر با اسلام
بد هستند به اروپا و آمریکا بروند.

مؤدبان‌ها باید سؤال کنم که این نظر آیا دور از واقعیت و انصاف نیست؟ افراد زیادی از نویسندگان و نمایندگان و خودبنده که یکی از اعتراض‌کنندگان می‌باشم نه خودخواه و ضد اسلام هستیم و نه جدای از مردم کوچه و بازار؛ اسلام نیز عنوان بسیطی نبوده ابعاد و چهره‌های فراوان دارد که بسیاری از شکایت‌کنندگان میان مردم اعم از مقدس و غیرمقدس، درد و دادشان از عدم اجرای صحیح اسلام در ابعاد مختلف و بدنام شدن اسلام است. البته اکثریت مردم این مملکت مومن و دل‌سوخته‌ی انقلاب و علاقه‌مند به استقرار جمهوری اسلامی هستند ولی شکایات و نظریاتی هم دارند که ناشی از شخصیت و رشدشان می‌باشد.

با چنان قضاوت قاطعانه و مشت‌بی‌دریغ که از مقام‌الای رهبری نثار هر صاحب‌درد و داد‌شد، آیا جایی برای وظیفه‌ی امر به معروف و نهی از منکر و برای آزادی عقیده و انتقاد و تظلم که از پایه‌های قانون اساسی است باقی خواهد ماند؟ البته تصریح فرموده بودید و کلام بسیار به جایی بود که «انتقادات آزاد است به اندازه‌ای که نخواهد گروهی را خفیف و از صحنه خارج کنند، انتقاد برای ساختن و اصلاح امور است». اما نگرانی و تجربه‌ی گذشته این است که متولیان و آنها که خود را متکی و در خط امام اعلام می‌نمایند تا چه حد پابند این کلام و عامل خلاف آن نبوده و نباشند.

۲- موقعی که در آبان‌ماه ۵۷ در پاریس خدمت‌تان رسیدم و صورتی از اشخاص موجه مورد اعتماد برای مشاوره در امور آینده مملکت از بنده خواستید و پس از آن در بهمن ماه همان سال که در تهران افتخار تشکیل دولت موقت و انتخاب وزرا را به بنده دادید، در هر دو مورد تاکید می‌فرمودید که افراد معرفی شده انحصاراً از گروه خودتان نباشند زیرا که نمی‌خواهم بگویند من متعلق یا طرفدار دسته‌ای خاص هستم. نکته‌ای بود بسیار حکیمانه که از طرف نهضتی‌ها به خوبی درک و اطاعت شده در تمام دوران دولت موقت از هرگونه فعالیت و ارتباط حزبی خودداری می‌کردیم. ملت ایران نیز که در اثر نارضایتی‌های انباشته شده ۵۵ سال پهلوی با وحدت کلمه و به صورت یک‌پارچه به دنبال جنابعالی راه افتاده به‌حول و قوه الهی موفق به آن قیام اسلامی پروزمندانه شدند انتظار و اعتقادشان نسبت به رهبر بزرگوار انقلاب همین عدم تمایل و طرفداری از جناح معین بود و اثبات حالت پدری یکسان نسبت به همگان.

بنیادگرایی، اسلام فوبیا و علل واکنش‌های تند و غیر معقول _____ ۱۲۱

متأسفانه برداشت غالب حاضرین در آن مجلس و شنوندگان بعدی و بهره‌برداری که به عمل آمد یک نوع طرفداری خاص و تاکید یک جانبه برای طبقه ممتاز و حزب و گروه‌هایی بود که تظاهر به وابستگی و در انحصار داشتن امام را می‌نمایند. مدتی است ملیون و روشنفکران مسلمان و ایرانیانی که چهره‌ی تند انقلابی به خود نگرفته‌اند مورد بی‌مهری رهبری قرار گرفته با اصرار و تکرار خدمات ارزنده‌ی زمان پیروزی انقلاب و قبل از آن آنان را انکار می‌فرمایند. گویی که کلاً خارج از دین یا جدای از مردم یا ضد انقلاب هستند؛ باید دید با نفی مبارزات و مبارزین گذشته و طبقات غیر روحانی، چه خیری عاید انقلاب و جمهوری اسلامی که احتیاج شدید به التیام و اتحاد دارد می‌شود.

روحانیت تشیع با همه‌ی مقام و موقعیت که به لحاظ معلم اسلام و مدافع مسلمین داشته است احترام و محبوبیت خود را مدیون تقوی و تواضع و پیوند با مردم می‌داند نه تسلط و تمایز و تبلیغات. هم‌چنین رفتار و روابط آقایان، تنظیم‌کننده‌ی منزلت و نفوذشان بوده است نه تکریم یا توهین سلاطین و توطئه و تلقینات خارجی‌ها.

۳- تنبیه و توبیخ‌هایی که درباره‌ی نمایندگان و نویسندگان و دولتمردان در عدول از حق و عدالت و در عدم رعایت قانون می‌فرمودید کاملاً به جا و اصولی بود اما رنگ تند ضد دین دادن به گفتار و کردارهایی که با سوءنیت یا غفلت و احیاناً به قصد خدمت در قالب‌های اداری و اجتماعی و سیاسی از اشخاص سر می‌زند، این خطر بزرگ را پیش می‌آورد که در مناقشات گروهی و اختلافات مرامی، کینه و کشتارهای غیرقابل مهار و دور از انسانیت و اسلامیت به وجود آید. مگر آنکه مصلحت دیده باشید که برای حفظ دستاوردهای انقلاب اسلامی، جو وحشت و شدت عمل ایجاد گردد.

آیا با حربه‌ی اسلام و قرآن و با تهمت خروج بر خلیفه خدا یا رافضی بودن و تفرقه افکندن نبود که بنی‌امیه و بنی‌عباس و عثمانی‌ها آن فجایع و بلاها را به سر اهل بیت و شیعیان و آزاداندیشان مسلمان درآوردند؟ امان از آن زمان که به شیوه‌ی کلیسای قرون وسطی برداشت و برخوردهای حکومتی و اجتماعی و فرهنگی در مجاری دینی انحصار یافته‌افتد و چماق تکفیر حاکم اختلافات گردد.

اگر مسئول و مقامی حتی رییس‌جمهور شانه از اطاعت قانون خالی کند با وجود اصول ۱۱۰ و ۱۲۲ قانون اساسی که اجازه‌ی پیشنهاد و محاکمه و امکان عزل از

طرف مقام رهبری را داده است چه حاجت که داغ و درفش مذهبی مفسد فی الارض به میان آمده باشد یا از طنز نویسان و ایراد گیرندگان به نورسیده‌هایی که عنوان مکتب اتخاذ کرده‌اند چنان طرفداری شود که پس فردا بینیم بعد از نیمه شب دو ژ-۳ به دست کنار بسترمان آمده آخرین مایتعلق یعنی زن حلالمان را با خود ببرند!

اگر مانند حضرت عبدالعظیم که دین خود را به امام زمانش عرضه کرده تأییدیه گرفت، مکتبی‌ها نیز عقاید و افکار خود را جمع‌بندی و دقیقاً تعریف نموده و رفتارشان در چارچوب عصمت تحت نظارت قرار می‌گرفت و امام پس از تضمین لازم و تطبیق با اصول و احکام مسلم اسلام سند سفید مهر تساوی مکتب آنها با اسلام را به دست‌شان می‌دادند و سپس ایرادگیرندگان را ملعون و مرتد اعلام می‌فرمودند شاید اشکال چندان به بار نمی‌آورد، اما آنها که احیاناً عدم توافق با اینها ابراز می‌دارند بیشتر به دلیل احساس عدم انطباق اعمال‌شان با اسلام و افراط و انحراف‌ها می‌باشد.

در ادوار گذشته تاریخ همیشه سوء استفاده از اختلاط دیانت با سیاست در امور اجرایی حکومت وسیله‌ی شیطانی و حشتناکی بوده است که سلاطین جور با همدستی غاصبین معاند بر مستضعفین ناس و بر چهره‌ی تابناک توحید وارد ساخته جهل و ظلم را حاکم می‌نمودند.

با امید چاره اندیشی خداپسندانه عاجل، بار دیگر سلامتی و محبوبیت و عزت رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی را در تعلق و توجه به عموم مردم ایران و ایجاد محیط عدالت و امنیت از درگاه سبحان مسئلت می‌نمایم و از گستاخی صادقانه که در راه رضای خدا و خواست خلق مرتکب شده ام پوزش می‌طلبم!

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره / ۱۴۳).

دین‌داری و دین‌گریزی

دکتر سید محمد مهدی جعفری

مقدمه

در تعریف دین اختلاف نظر در میان دانش‌مندان بسیار است و هر مکتبی یا مصلحتی، دین را از دریچه‌ی جهان‌بینی خود تعریف کرده است. پس از گذار از معانی لغوی و تعاریف اصطلاحی دین، در لغت‌نامه دهخدا/ با تعریف زیر روبه‌رو می‌شویم: «مجموعه‌ی عقاید موروث مقبول در باب روابط انسان با مبدأ وجودی وی و التزام بر سلوک و رفتار بر مقتضای آن عقاید»^۱.

و شاید بتوان گفت که دین مجموعه‌ی نظام یافته و سازواره‌ای از عقاید کسانی است که مدعی‌اند آن عقاید از طرف خدا بر پیامبرشان وحی شده است و پیامبر آن وحی را به مردم ابلاغ کرده است.

برخی از ادیان، افزون بر عقاید اصولی درباره‌ی توحید و نبوت و معاد، سلسله احکام و اوامری نیز برای به‌اجرا درآوردن در زندگی فردی و اجتماعی نیز دارند که افراد وابسته به آن دین باید تعهداً آنها را بپذیرند و به‌اجرا در آورند، و گرنه گناه‌کار و اهل معصیت به‌شمار می‌روند. این دسته از احکام اجرایی را «شریعت» می‌نامند.

از دیدگاه علم و فلسفه، دین‌داری همان اعتقاد داشتن به‌اصول است، و از نظر فقه و قانون، التزام و پایبندی و به‌اجرا در آوردن شریعت، دین‌داری به‌شمار می‌رود.

اما اگر از دریچه‌ی چشم تاریخ به اجتماعات بشری و اقوام و ملل بنگریم، روزگار را سراسر صحنه‌ی جنگ میان دین‌داران و بی‌دینان، دین‌آوران و دین‌گریزان، متولیان دین و دین‌ستیزان می‌یابیم. و این جنگ یا میان پیامبران و مدعیان دین با مردم و قدرت‌های فراری از دین بوده است، یا میان پیروان ادیان مختلف با یکدیگر. و شگفت اینکه در درازنای تاریخ بشر، چه دین تازه‌ای ظهور کرده باشد، و چه عده‌ای بخواهند خود را از سیطره‌ی دینی رهایی بخشند، خواه در جنگ میان مدعی

آوردن دین تازه، و خواه پس از خاموش شدن آتش جنگی که در میان پیروان دو دین برافروخته شده، همیشه تمدن نویی، پیشرفته‌تر از تمدن‌های پیشین سربرآورده است. گویی همه‌ی این جنگ و دعوها، در زایمان نوزاد با برکتی است که بشریت را یک قدم یا چند قدم به هدف انسانی‌اش نزدیک‌تر می‌کند.

تاریخ، این گزارشگر پیر، همیشه از ضعف دین‌داری، بی‌توجهی یا کم‌توجهی به دین و گریزان بودن اکثریت از دین و عقیده و ایمان شکایت دارد؛ حتی در جوامع دینی و در آغاز طلوع یک دین نیز، مومنان از بی‌دینی یا لاقیدی افراد گله می‌کنند.

عوامل بی‌دینی و مخالفت با دین و یا دین‌گریزی و دین‌ستیزی بسیار است و در هر زمان و مکان و شرایط، این عوامل دگرگون می‌شوند، و به‌رحال این پدیده‌ی اجتماعی را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن شرایط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی هر زمان و هر مکان در نظر گرفت.

پیش از آنکه به عوامل دین‌گریزی و دین‌ستیزی در اجتماع خودمان پردازیم، به دیدگاه امیرالمؤمنین، امام علی ابن ابی‌طالب مراجعه می‌کنیم تا ببینیم از نظر آن بزرگوار علت ارجمندی و نیرومندی دین در جامعه چیست، و علت نیرنگ بازی‌های دینی و در نتیجه دین‌گریزی چیست.

عوامل دین‌داری و دین‌گریزی

امیرالمؤمنین در سال ۳۶ هجری، پس از جنگ جمل، به مدینه بازنگشت، بلکه کوفه را که شهر تازه احداث چند فرهنگی و چند ملیتی بود، مرکز خلافت خود ساخت و در آن شهر بود که به احیاء و اجرای آموزه‌ها و رهنمودهای خدا و پیغمبر (یا کتاب و سنت) همت گماشت. نخستین مسأله‌ای که در آن زمان امام را بیش از هر چیز به خود مشغول ساخت، خودداری معاویه از پذیرش امر همگانی خلافت امام و برافراشتن عَلم طغیان در شام بود. از این رو، پس از تلاش بسیار برای درآوردن معاویه در صف دیگران و به‌دست نیاوردن موفقیت در این راه، به ناچار و برخلاف میل خود، به اعزام سپاهی گران به سوی شام دست زد، و در سرزمینی به نام صفین در برابر سپاه معاویه، صف آراست. ورود امام به سرزمین صفین، در بیست و پنجم شوال سال سی‌وششم هجری بود. همین که ماه ذی‌قعدة طلوع کرد امام از فرصت پیش آمده در ماه‌های ذی‌قعدة و ذی‌حجه و محرم که جنگیدن در آن ماه‌ها حرام است، سود جست، به مذاکره با دشمن برای اجتناب از جنگ و روشنگری و آموزش دوست و

دشمن برخواست و از هیچ موقعیتی برای رسیدن به این هدف غفلت نمی‌کرد. در یکی از این موقعیت‌ها، امام عده‌ای از یاران خود را گردآورد و درباره‌ی آموزش حقوق متقابل اجتماعی و شناساندن حق سخن گفت.^۱ نخست به‌عنوان مقدمه‌ی سخن، حق را چنین تعریف کرد: «الْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَّاصُفِ، وَ أَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ»؛ حق در هنگام وصف کردن [بیان و سخن گفتن درباره‌ی آن و شعار دادن] گسترده‌ترین دامنه‌ها و پهناورترین زمینه‌ها را دارد، و در هنگام به‌اجرا درآوردن و انصاف دادن تنگ‌ترین حوزه‌ی کاربرد را پیدا می‌کند و دچار بن‌بست می‌شود. سپس تقابل حق را با تکلیف و دو طرفه بودن آن را توضیح می‌دهد: «لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ، وَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ»؛ حق به‌سود هیچ‌کس به‌جریان در نمی‌آید، مگر اینکه تعهد و تکلیفی هم برعهده‌ی او جاری سازد، و تکلیف و وظیفه‌ای بر عهده کسی نمی‌گذارد مگر اینکه به‌سود او جریان یابد. یعنی حق و تکلیف، در اجتماع انسانی، با هم هستند و نمی‌توان تصور کرد که شخص تنها حق داشته باشد یا دیگری فقط عهده‌دار تکلیف و وظیفه باشد.

سپس برای تأکید بر این اصل می‌گوید، اگر قرار بود حق تنها به‌سود کسی جریان یابد و تکلیف و وظیفه‌ای بر عهده او نگذارد، این کس خدا بود و بس، زیرا هم بر بندگان خود اعمال قدرت می‌کند، و هم در فرمان‌های گوناگونی که می‌دهد دادگری در همه‌ی آنها به‌اجرا در می‌آید؛ اما حتی خدا هم، با داشتن دو ویژگی قدرت و عدالت، حق را یک طرفه به‌خود نداده تکالیف و تعهداتی هم بر عهده گرفته است؛ حق خود را برگردن بندگانش، فرمان برداری از دستورها و رهنمودهایش قرار داده، و در برابر این فرمان بردن، خود را موظف و مکلف به‌دادن پاداش چند برابر ساخته است.

امام علی بزرگ‌ترین حق اجتماعی را که خدا واجب کرده است حق متقابل مردم و سرپرست آنان می‌داند. هر شهروندی بر گردن سرپرست خود حقی دارد و هر سرپرستی هم بر گردن شهروندان حقی دارد. این حق را خدا به‌صورت فریضه‌ای واجب برای هر یک از دو طرف برعهده‌ی دیگری گذاشته آن را نظامی جهت همبستگی آنان و وسیله سرافرازی و نیرومندی دین‌شان قرار داده است. بنابراین، امور مردم به‌صلاح در نمی‌آید و سر و سامان نمی‌یابد مگر با صالح بودن سرپرستان؛ و سرپرستان صالح و شایسته نمی‌شوند مگر با پایداری شهروندان.

لذا هنگامی که مردم، حق سرپرست و زمام‌دار را به‌جای آوردند، و زمام‌دار و سرپرست حق شهروندان را چنان که برعهده دارد گزارد، حق در میان‌شان به‌عزت و قدرت می‌رسد و راه‌های روشن دین به‌روی مردم گشوده می‌شود، نشانه‌های راهنمایی‌کننده‌ی دادگری به‌استواری برپا می‌ایستند، و شیوه‌های عمل شناخته شده بر راه‌های هموار خود به‌حرکت در می‌آیند، و بدین ترتیب روزگار به‌سامان درمی‌آید اصلاح می‌شود، و به‌مانندگاری دولت امید می‌رود، و دشمنان [از نابودی و سقوط چنین مجتمعی] ناامید می‌گردند.

با این سخن امام، رعایت حقوق شهروندان از طرف سرپرست و زمام‌دار، و به‌جای آوردن حقوق سرپرست به‌وسیله‌ی شهروندان، افزون بر مزایا و نتایج مثبت دیگر، باعث گشوده شدن راه‌های دین به‌روی مردم، و فراهم شدن زمینه‌ی دین‌داری می‌شود. نتیجه‌ی حتمی رعایت حقوق در چنین مجتمعی، اصلاح شدن روزگار مردم از جهت سیاسی و اقتصادی و قضایی و اعتقادی و اخلاقی و فردی و اجتماعی است. دولت یعنی قوه مجریه و مجموعه‌ی نظام حکومتی پایدار می‌ماند و هیچ روزنی از اختلاف و بدبینی و حق‌کشی برای نفوذ دشمنان در ساختمان استوار اجتماعی باز نمی‌ماند.

امام مجتمع دیگری را به‌تصویر می‌کشد که شهروندان بر سرپرست غلبه کرده حق او را نمی‌گزارند و سرپرست نیز با اجحاف بر شهروندان، حقوق آنان را به‌جای نمی‌آورد. در چنین اجتماعی اختلاف کلمه در میان همه‌ی مردم پدید می‌آید، نشانه‌های ستمگری آشکار می‌شود، نیرنگ و تباهی و دغلی در دین بسیار می‌گردد، راه‌های روشن سنت‌ها کنار گذاشته می‌شود، افراد برطبق هواها و خواسته‌های شخصی به‌عمل دست می‌زنند، احکام الهی به‌تعطیلی کشیده می‌شود، بیماری‌های روانی رو به‌فزونی می‌گذارد، آن‌گاه در چنین شرایطی هیچ کس برای تعطیل شدن و به‌اجر در نیامدن حقی بزرگ دچار ترس و وحشت نمی‌شود، و در برابر به‌اجرا درآمدن و رایج شدن باطلی بزرگ احساس بیم و هراس نمی‌کند. در چنان مجتمعی، نیکوکاران خوار می‌شوند و بدکرداران، عزیز و ارجمند می‌گردند، و حق خدا برای کیفر دادن و انتقام گرفتن از بندگان بس گران و بزرگ خواهد شد. در این مجتمع که هیچ کس حق دیگری را رعایت نمی‌کند و وظیفه‌ای را که برعهده دارد به‌جا نمی‌آورد، دین‌داری مردم با نیرنگ و تبه‌کاری و خیانت و تقلب و تظاهر و ریاکاری

همراه و در آمیخته می‌شود، و دین به صورت ابزاری فریبنده درمی‌آید که هر کس از آن ابزار برای رسیدن به هدف‌های باطل و شخصی و سودجویانه خود استفاده می‌کند. همین نوع دین‌داری به تنش‌های اجتماعی و بیماری‌های روانی و چالش‌های عقیدتی و سرانجام به دین‌گریزی و دین‌ستیزی کشیده می‌شود.

در این اجتماع واژگونه و پرتنش، ارزش‌های انسانی جای خود را به سودهای شخصی می‌دهد و ضد ارزش‌ها حاکم می‌گردد، خواسته‌های پست شخصی و گروهی ملاک رفتار و سلوک اجتماعی قرار می‌گیرد، قوانین و فرمان‌های خدا و پیغمبر به کناری نهاده شده، ناهنجاری‌های روانی و بیماری‌های اعصاب و بحران‌های اخلاقی و عقیدتی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی فراگیر می‌شود، در نتیجه بی‌توجهی و پشت کردن به حق - هر چند که بزرگ باشد - شگفتی و نگرانی و وحشت کسی را بر نمی‌انگیزد، و حاکمیت و برقراری باطل نیز، با همه‌ی بزرگی و آشکار بودنش، کسی را نمی‌آزارد و برای آینده و حال اجتماع، دچار بیم و هراس نمی‌کند. این‌گونه رفتارها و اندیشه‌ها و ایستارها، نیکان و آزادگان را در اجتماع خوار و بی‌مقدار و گوشه‌نشین یا گرفتار در بند و زندان می‌کند، و روسپی نامردمان تبه‌کار و عوام‌فریب و قشری و منجمد را فرمانروا و چیره بر کارها و ارجمند و نیرومند می‌سازد. نتیجه و سرانجام چنین اوضاع و احوال و رفتار و سلوکی، تازیانه‌های عذاب پروردگار است که چون بارانی تند بر مردم فرو می‌بارد.

بنابراین از نظر امام علی (ع) یکی از عوامل مهم دین‌گریزی و بی‌توجهی به دین و دین‌داری ریاکارانه و منافقانه، رعایت نکردن حقوق دیگران و رعایت نشدن حقوق مردمان از سوی مسئولان حکومتی است.

فتنه یا آشوب فکری و آشفته‌گی اجتماعی

یکی دیگر از عوامل بی‌توجهی به دین از دیدگاه امیرالمؤمنین «فتنه» است. فتنه در لغت به معنای آزمایش است. همان‌گونه که بوته‌ی آزمایش با آتش فروزان خود، زر آمیخته به فلزات دیگر را پاک و ناب می‌کند و ناخالصی‌ها را می‌سوزاند و خاکستر می‌کند، فتنه‌ی اجتماعی هم انسان‌های ریاکار و منافق و بی‌ایمان و لاقید را از انسان‌های راستگو و راست‌رو و با ایمان و استوار در عقیده و پایدار در زندگی جدا می‌کند و هر یک از آنها را هم برای خودشان مشخص و معلوم می‌کند و هم برای اجتماع.

از امیرالمؤمنین پرسیدند که درباره‌ی فتنه از رسول خدا (ص) چیزی شنیده‌ای؟ گفت: چرا، وقتی آیه «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ»^۳

(عنکبوت/۲) فرود آمد، دانستم که تا هنگامی که رسول خدا (ص) در میان ماست فتنه ما را فرا نمی‌گیرد. لذا گفتم: رسول خدا! این فتنه چیست که خدا تو را نسبت به آن آگاه گردانید؟ گفت: «علی، امتم پس از من دچار فتنه خواهند شد». پس از پرسش دیگری، پیامبر(ص) در پاسخ امام می‌گوید: «علی، آن مردم به وسیله دارایی‌هایشان دچار فتنه خواهند شد، و با دین‌داری خود بر پروردگارشان منت می‌گذارند و در عین حال رحمت او را آرزو می‌کنند، و از قهر و سطوت پروردگار آسوده خاطر هستند و خود را در امان می‌یابند. با ایجاد شبهه‌های دروغ و طرح و توجیه مسایل باطل حق نما و هوا و هوس‌های اشتباه، حرام خدا را حلال و روا می‌شمارند، در نتیجه باده را به نام نیب [و جوشیده و امثال آن] حلال می‌دانند، و رشوه را به نام هدیه روا می‌دارند، و ربا را به نام خرید و فروش توجیه می‌کنند». گفتم: رسول خدا، وقتی مردم به چنین کارهایی دست زدند؛ آنان را [از نظر اجتماعی و عقیدتی] در چه جایگاهی قرار دهم؟ آنان را در جایگاه مرتد و از دین برگشته بگذارم، یا کسانی که دچار فتنه شده‌اند؟ گفت: «در جایگاه کسانی که دچار فتنه شده‌اند».^۴

بنابر چنین گفت‌وگوی روشن و آشکاری، مردمی هستند که از مسیر واضح قرآن و سنت پیامبر منحرف می‌شوند، ولی خود را مسلمان و دین‌دار می‌دانند. اینان در معرض امتحان قرار گرفته دین‌داری ایشان به محک آزمایش‌های گوناگون حوادث درمی‌آید. در نتیجه در چنان اجتماع واژگونه و منحرفی، ردیلت‌ها و ضدارزش‌ها حاکم می‌شود. اگرچه به نام و نشان و عادات و مراسم، مسلمان و دین‌دار هستند، کارهای انحرافی و ضدارزشی خود را به نام دین و تکلیف شرعی و وظیفه‌ی مذهبی انجام می‌دهند؛ چون از مسیر درست منحرف شده‌اند و به‌پوسته و ظاهر چسبیده‌اند و سود و مصلحت فردی و گروهی خود را بر منافع اجتماعی و مصلحت نظام و آموزش‌های مکتب ترجیح می‌دهند، همه‌ی کارهای خود را حق می‌دانند و عین دستورهای مذهبی به‌شمار می‌آورند و از هرگونه انتقادی خود را برتر می‌بینند و در برابر هر اصلاحی مقاومت می‌کنند.

توده‌ی مردم که رفتار نخبگان اجتماعی و شخصیت‌ها را الگو قرار می‌دهند، در حال نادانی، شیوه‌ی یاد شده در بالا را به‌عنوان دین‌داری در پیش می‌گیرند، و خود یا فرزندان‌شان به محض آگاه شدن، از دین و دین‌داری و دین‌داران بیزار می‌گردند و دین‌گریز می‌شوند و با برخورد نادرست بزرگ‌تران و مسئولان و سرپرستان اجتماعی و خانواده، به دین ستیزی می‌ایستند.

چگونگی پدید آمدن و گسترش فتنه

این فتنه چگونه آغاز می‌شود و چگونه در جامعه گسترش می‌یابد و چگونه می‌توان از آثار آن نجات یافت؟ امیرالمؤمنین در این باره می‌فرماید: «إِنَّمَا بَدَعُ وَقُوعُ الْفِتَنِ أَهْوَاءُ تُتَّبَعُ وَ أَحْكَامُ تُبْتَدَعُ، يُخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ، وَ يَتَوَلَّى عَلَيْهَا رُجَالٌ رَجَالاً عَلَى غَيْرِ دِينِ اللَّهِ...»^۵

بی‌گمان آغاز پدید آمدن فتنه‌ها تنها خواسته‌های بی‌پایه‌ای است که به وسیله افرادی پیرو صورت می‌گیرد و حکم‌های بی‌ریشه از خود پدید آورده‌ای است که در آنها با احکام کتاب خدا مخالفت می‌شود؛ و کسانی، افرادی را بر پایه‌ای غیر از قوانین دین خدا، سرپرست اجرای آن احکام می‌کنند و در چنین شرایطی، اگر باطل از آمیختگی با حق رها می‌شود، از دید حق جویان پنهان نمی‌ماند، و چنان که حق از پوشش باطل برهنه می‌نمود، حتماً زبان ستیزندگان از [گفت‌وگوهای فریبنده و بیهوده و ادعاهای بی‌جا درباره] آن بریده می‌شد؛ لیکن از این، مستی و از دیگری، مستی برگرفته با هم درآمیزند، لذا در این جاست که شیطان [از فرصت فتنه و آشوب فکری پیش آمده سود جوید و] بردوستان و هواداران خود چیره گردد، و کسانی [از این فتنه و آشوب] رهایی می‌یابند که از جانب خدا سرانجام نیکی برایشان پیش افتاده باشد.

بنابراین آموزه، هواهای شخصی، هوس‌های منحرف، خواسته‌های بی‌پایه، عقده‌های سرکوفته، کینه‌های دیرین، کج فهمی‌ها، برداشت‌های خودسرانه از واقعیت‌ها، سطحی‌نگری‌ها، بینش‌های تنگ و این گونه رفتارها و خواسته‌هاست که سنگ بنای فتنه را می‌گذارد. و بر همین اساس و در همین مسیر، فرمان‌ها، درخواست‌ها، دستورها و آموزش‌های منحرف پیش می‌روند، و اینها هیچ پیوندی با هدف اصلی اجتماع و نیازهای مردم و واقعیت‌های موجود ندارد.

این دستورها و فرمان‌ها و آموزش‌ها و برداشت‌ها، هیچ هماهنگی و توافقی با کتاب خدا ندارد، لیکن هواپرستان و عقده‌داران و تنگ‌نظران و بیماردلان آنها را عین احکام خدا و آموزش‌های کتابش ادعا می‌کنند، و کسانی که بدین شیوه کارها را به دست گرفته‌اند، پیوندهای خویشی، روابط دوستانه، عوام‌زدگی، شخصیت‌پرستی و خرده حساب‌های خصوصی را بر ضوابط و معیارهای خدایی و قانونی و اصولی ترجیح می‌دهند و بر همین اساس از افرادی یاری و همکاری می‌خواهند که خواست و سلیقه و مقصد آنان را بپسندند، نه دین خدا و اصول انسانی را.

این کسان، باطل خود را برهنه به میدان نمی آورند، بلکه لباس حق برتن اش می پوشانند؛ در گفتار خود پیوسته از حق سخن به میان می آورند؛ خود را طرفدار جدی حق معرفی می کنند؛ و با آمیختن مشتی از حق و مشتی از باطل افراد سطحی نگر و کم آگاه و ساده دل و شخصیت پرست و قشری و کج اندیش را دچار شبهه می کنند، تحت تأثیر قرار می دهند و به سوی خود می کشانند؛ حتی حقیقت خواهان نیز به شبهه می افتند و نمی توانند به آسانی حق را از باطل تشخیص دهند.

در چنین شرایط اجتماعی که فتنه فراگیر شده ابر تیره ای کران تا کران را در خود پوشانیده است، شیطان های جنی و انسی یا عوامل پنهان و آشکار، از درون و بیرون به عنوان دوست خیرخواه سربر آورده بر همگان چیره می شوند، جو اجتماع را تحت تأثیر خود قرار می دهند و به تأیید وضع موجود از یک سو، و تشویق جوانان و روشنی جویان به حرکت در همین مسیر، از سوی دیگر، می پردازند. دین داری سودجویانه زورمداران و زرپرستان و تزویرگران به دین گریزی آن جوانان و دین ستیزی روشنی جویان می انجامد و همین، خواست شیطان هاست. در چنین جو و شرایطی، نجات فردی خویش و گریز از اجتماع، سردادن شعار جدایی دین از سیاست، روی آوردن به مکتب ها و پناهگاه های غیر دینی و سرگرم ساختن خود به مشغولیت های پراکنده و بی فایده رواج پیدا می کند.

عوامل دیگر

عوامل دین گریزی را نمی توان به همان چیزهایی که گفته شد محدود کرد، در هر زمان و هر مکان عوامل خاصی به دین گریزی و دین داری منجر می شود. می توان برخی از آن عوامل را در کشور خودمان و در شرایط حاضر فهرست وار چنین برشمرد:

- عملکرد نادرست و سوداگرانه و جاهلانه ی مدعیان دین داری و متولیان رسمی

دین، و اجرای انحرافی احکام به وسیله مسئولان؛

- استفاده ی ابزاری از دین برای رسیدن به قدرت و مقام یا تحکیم قدرت و مقام و

موقعیت؛

- قرائت های انحصارطلبانه و یک طرفه از دین و ممنوع کردن هرگونه قرائت و

برداشتی مخالف با قرائت خود برای دیگران؛

- سطحی نگریستن به مسایل دینی و منحصر کردن دین به عبادات و مراسم و

تأکید بر روی مراسم سنتی و پوسیده؛

- ترویج جنبه‌های منفی و سطحی فرهنگ بیگانه و برداشت‌های نادرست از مفاهیم نوین مانند آزادی و دموکراسی و حقوق بشر و فرهنگ و تمدن از طرف روشنفکران لائیک؛

- شخصیت‌پرستی و وابسته کردن ایمان و عقیده‌ی دینی به اشخاص و ترویج اندیشه‌ی تعبد و تقلید و اطاعت و سرسپردگی در میان توده‌ی مردم؛

- جابه‌جایی قدرت سیاسی و یا مذهبی و یکی شدن هر دو قدرت و ایستادن در مقابل مردم. در توضیح عامل اخیر باید گفت در زمانی که حکومت‌ها و قدرت‌های غیر دینی به مردم ظلم می‌کردند، رجال مذهبی نه تنها پناهگاه مردم که مدافع و حتی پیش‌مرگ مردم بودند و مردم مظلوم تحت تأثیر این فداکاری‌ها جذب شخصیت‌های دینی و به‌وسیله آنان، جذب عقاید دینی می‌شدند؛ و چون در یک صف در برابر ستمگران و زورگویان قرار داشتند، راه نجات خود از سیاست زورگویانه و قدرت خودکامه را در دین‌داری و پناه بردن به دین می‌دیدند؛ لیکن پس از جابه‌جایی قدرت و قرار گرفتن حکومت در دست رجال دینی و اعمال همان شیوه‌ی سابق به نام دین، مردم که این افراد را در صف مقابل خود دیدند و دیگر هیچ پناهگاهی برای فرار از ستم و زورگویی نداشتند. خلق نه تنها از دین و دین‌داری گریزان شدند، بلکه اصول و عقاید و ایمان و تاریخ و فرهنگ و همه چیز گذشته‌ی دین را هم زیر سؤال بردند. مردم به این نتیجه رسیدند که دفاع رجال دین از حقوق و آزادی آنان، به‌علت کوتاه بودن دست خودشان از قدرت بوده است و حالا که به قدرت دست یافته‌اند می‌بینند که برای حفظ قدرت و موقعیت خویش ناچارند همان شیوه‌ی پیشینان را به دست بگیرند و بر سر مردم همان بلاهایی را بیاورند که قدرت‌های غیر مدعی دین‌داری و حکومت الهی گذشته می‌آوردند، و گاه از آن هم بدتر.

این بود برخی از عوامل دین‌گریزی و دین‌ستیزی و آسیب‌های دین‌داری که امروز جامعه‌ی ما را به شدت فراگرفته و هر روز دامنه‌ی آن گسترده‌تر و نفوذ آن بر مردم ژرف‌تر می‌شود.

در پایان روی سخن‌ام با جوانان، به‌ویژه دانشجویان و فرهنگیان است. به‌عنوان یک معلم می‌گویم که اگر توده‌ی درس‌ناخوانده و کم‌سواد، پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی را وابسته به شخصیت‌ها می‌بینند و با دگرگون شدن شخصیت‌ها ایمان و عقیده‌ی خود را دگرگون می‌کنند و از سرنامیدی و ناتوانی در ریشه‌یابی مسایل و

تجزیه و تحلیل رخدادها و پی‌بردن به قوانین ثابت حرکت تاریخ و سیر اجتماع، همه‌ی آنها را به قضا و قدر گریز ناپذیر الهی و تیره روزی مقدر خود می‌دانند؛ شما دانشجویان و حقیقت پژوهان را شایسته است که خود مستقلاً و به دور از تأثیر و تأثرهای شخصیتی و خانوادگی و محیط، پدیده‌ها را به شیوه‌ای علمی ریشه‌یابی کنید، درباره‌ی پیشامدها و رخدادها بیندیشید، روابط به‌هم پیوسته و تنگاتنگ پدیده‌های اجتماعی و قوانین تاریخی و حرکت‌های انسانی را تجزیه و تحلیل نمایید و هر مسیری را که در پیش می‌گیرید با آگاهی و آزادی برگزینید، و متوجه مسئولیت اجتماعی و انسانی خود باشید که شما نه تنها در نجات خود که در نجات دیگران هم باید بکوشید. گرد خرافات و عقاید سنتی بی‌ریشه و عادات غالباً نادرست آباء و اجدادی نگردید. خرد و اندیشه خود را در برخورد با مسایل به کار گیرید و پیش از پرداختن به مسایل سیاسی روز، به‌خودسازی و خودآگاهی بپردازید و خویشتن و جامعه خویش را در برابر آسیب‌های زودگذر و رخدادهای هر روزه مقاوم سازید و مطمئن باشید که این افکار خانمان‌سوز بی‌ریشه، مانند جنگ و بیماری واگیر است که می‌آیند و چون موج می‌روند، اما شاید باید هم‌چون ساحل صخره‌ای در برابر این امواج پایداری ورزید، زیرا شما ماندگارید و حوادث، زودگذر و ناپایدار.

یادداشت‌ها

۱- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، دانشگاه تهران، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۷، ج ۸، ص

۱۱۴۱۷

۲- رضی، سید، نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۶ (به تصحیح صبحی الصالح) و ۲۰۷ ترجمه

فیض الاسلام

۳- قرآن، عنکبوت / ۱ و ۲

۴- نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۶

۵- همان، خطبه ۵۰

۶- اشاره به آیه ۱۰۱ سوره انبیاء است.

نقد و بازاندیشی گفتمان دینی

مهندس عزت‌الله سجایی

۱. تعریف گفتمان

کلیدی تلاش‌های فکری و عملی و آموزشی که برای توضیح و رفع ابهام و پاسخ به مسایل و سئوالات مؤمنین یا غیرمؤمنین به یک مکتب و مذهب صورت می‌گیرد تا یک یا چند موضوع و مفهوم و حیانی دین را به لحاظ عقلانی برای مخاطبان یا معارضان توجیه کنند، گفتمان دینی نام دارند.

۲. سابقه

در زمان حیات پیامبر اسلام (ص) این گونه گفتمان‌ها اغلب به وسیله شخص رسول خدا صورت می‌گرفت و اصحاب، بیشتر کار آموزش احکام و معارف دینی به مؤمنین جدید را به عهده داشتند. ولی بعد از رحلت پیامبر (ص) و گشوده شدن باب ارتباطات با ملت‌ها و امت‌های مختلفی که در جریان گسترش جهان اسلام به مسلمین می‌پیوستند، آموزش‌ها و مباحث اجتماعی عقلانی و استدلالی که نسبت به معارف و احکام دین اسلام با جدیدالاسلام‌ها و حتی مخالفین در حوزه‌های تعلیمات دینی صورت می‌گرفت کار دفاع از اصول و احکام و توجیه آن بر حسب معارف عقلانی آن روزگار مقدمه‌ی پیدایش علم کلام گردید. در قرون بعد و با ترجمه و انتقال فلسفه و منطق یونانی یا زرتشتی به داخل معارف اسلامی، علم کلام توسعه‌ی بیشتری یافت. اهل فکر و استدلال نیز خود از همان فلسفه و منطق بهره‌هایی گرفتند و آن را با نقد و ارزیابی و یا بدون نقد، وارد معارف و فلسفه اسلامی نمودند. علم کلام در عهد بنی‌امیه و بنی‌عباس، گفتمان دینی بود. علاوه بر آن علم اصول - که در واقع روش‌شناسی حقوق اسلامی یعنی فقه است - براساس منطق یونانی ارسطویی تدوین شد. این گرایش کلامی، به کشورهای دیگر از جمله ایران نیز سرایت نمود.

پس از استقلال ایران و پیشرفت مباحث دینی نظری در ایران، مجموعه‌ها و مکاتب فلسفی‌ای پدیدار شد که از علم کلام خارج و صورت مستقل فلسفه اسلامی با مسلمانان را یافتند؛ شخصیت‌هایی نیز در این بستر ظهور کردند، دانش‌مندی چون: فارابی، بوعلی سینا، سهروردی و خواجه نصیر طوسی. این حکما- و فلسفه‌ی آنها- گرچه بر اساس منطق ارسطویی استوار بودند ولی به‌میزانی چشم‌گیر از حکمت یونانیان فراتر رفتند. اما فلسفه با متد نخستین زایش آن در یونان قدیم، مستقل از عقاید و آموزه‌های دینی به‌راه خود می‌رفت و می‌رود که ممکن است گاه موازی با مواضع مذهبی باشد یا نباشد. یا قرائت‌های متفاوتی از آموزه‌های دینی در خود داشته باشد. لذا ما فلسفه را جدا و مستقل از گفته‌های دینی می‌شناسیم.

در سیر فلسفه و کلام تا قرون معاصر، تنها مکتب فلسفی مهمی که متولد شد همانا مکتب اصالت وجود صدرالمتهلین یا حکمت متعالیه است که هنوز اعتبار و اصالت خود را حفظ کرده است و پس از صدرالمتهلین، دیگر مکتب جدید فلسفی یا بسط و توسعه‌ی فلسفه ملاصدرا صورت نگرفت. فلسفه اصالت وجود، در عین آنکه سراسر گفته‌های دینی است ولی به‌طور کلی جنبه‌ی تبلیغی از اسلام را ندارد، یعنی در نقد و ارزیابی فلسفه مشائی یونانی بود و اصالت وجود را به‌جای اصالت ماهیت یونانی فرض گرفت و اثبات نمود. پیدایش این فلسفه در اوایل دوره‌ی صفویان بود و در دوران افشاریان و زندیه و قاجاریه پویایی فلسفی در ایران دچار رکود گردید و زایش فلسفی یا کلامی جدیدی صورت نگرفت.

نکته‌ی مهم این‌که در فلسفه و کلام اسلامی یا شیعی بحث بنیادی یا عمیقی در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی صورت نگرفت و دنیای اسلام از این نظر فقیر است؛ تنها مباحثی در حکمت عملی تحت عنوان سیاست مدن مطرح شده است. تنها کسی هم که از خیل فیلسوفان و متفکران به‌اجتماع و تاریخ پرداخته است، ابن‌خلدون می‌باشد.

اما از آغاز قرن نوزدهم میلادی که باب مراودات ایرانی‌ها با دنیای غرب باز شد، ابتدا از طریق تجارت و سپس در روابط سیاسی و آموزش‌های علمی، ترقی افکار و نظریه‌های فلسفی سیاسی غرب وارد ایران گردید. در برابر این ورود چندان واکنش فلسفی سیاسی برنخاست و صاحب‌نظرانی فرهنگی- سیاسی چون آخوندزاده یا ملک‌خان به‌وارد ساختن فلسفه‌های لیبرال غربی به‌فرهنگ ایرانی‌ها پرداختند و کمتر به‌بررسی آن فلسفه‌ها و مقایسه و تطبیق با فلسفه و کلام اسلامی اقدام نمودند. با

ظهور سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ عبده در کشورهای اسلامی (به‌ویژه هند و مصر و عثمانی و ایران) گفتمان دینی به‌معنای امروزی آن آغاز گردید. این گفتمان دو وجه داشت: وجهی متوجه مؤمنین مسلمان و اصلاح‌اندیشه و معارف دینی آنها و انطباق آنها با نیازها و الزامات دنیای مدرن غربی، همراه با نقد و هضم آن در معارف اسلامی صورت گرفت، و وجهی از فعالیت فرهنگی آنان در جهت تبلیغ و مقایسه و معرفی اسلام و موازین آن با دین مسیح و فیلسوفان غربی و جنوبی، جنبش وسیعی را برانگیخت که صرف‌نظر از گفتمان دینی موجب بیداری و بسیج قوای مردمان این سرزمین‌ها گردید، و در مجموع به‌جنبش اتحاد اسلام معروف شد. و همین جنبش سبب سایه انداختن دیدگاه‌های سیدجمال و عبده از منظر گفتمان دینی برافکار میهن گردید. پیروان برداشت‌های سنتی و عرفانی بالنسبه رو به کاهش رفتند و نواندیشی دینی در اکثر سرزمین‌های مذکور پیشرفت کرد. از آثار این حرکت در شبه جزیره هند، پیدایش اقبال لاهوری بود. وی که در غرب تحصیل کرده و فلسفه و حکمت غربی و مکاتب مختلف آن را عمیقاً فرا گرفته بود، در درون معارف اسلامی نیز موفق به‌نوآوری‌های جدید و قابل توجهی شد. کتاب *احیای اندیشه دینی اقبال* برخوردار جدیدی با مذهب و ایمان مذهبی است که متکی بر فلسفه‌های سنتی مشهور اسلام و ایران نیست، گرچه از آنها الهام بسیار گرفته بود ولی کیفیت استدلال او بیشتر شیوه تجربی و مشاهده‌ای است. این شیوه را در طبیعت و تاریخ و نیز قرآن تعقیب می‌نماید و روی هم‌رفته برای نسل‌های جدید مسلمین که با علوم و معارف غربی آشنایی و انس می‌یافتند اقناع‌آمیزتر و پذیرفتنی‌تر می‌شود.

پس از اقبال، جنبش مشروطه‌خواهی در میان مسلمین و شیعیان ایران نیز حرکتی کم و بیش عمیق به‌راه انداخت. در همین راستا، مباحث مرحوم نائینی و مرحوم آخوند ملاکازم خراسانی قابل توجه است. این دو اگر چه وارد بحث‌های فلسفی نمی‌شوند ولی در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی موفق به‌نوع‌آوری‌هایی می‌گردند که در واقع پایه‌گذار کلام جدید در حوزه‌ی امور اجتماعی و سیاسی می‌شود. تتبعات نائینی در معارف اسلام و قرآن، از یک سو، و فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی غربی - که از طریق مصر و عثمانی به‌آنها می‌رسید و عبدالرحمن کواکبی آنها را به‌عربی ترجمه کرده بود - مورد استفاده‌ی نائینی قرار گرفت. آن مرحوم با احاطه و اشرافی که به‌قرآن و منابع اهل بیت (ع) داشت، برای توجیه حکومت مردم‌سالاری و نفی

کامل استبداد، دو نظر ابداعی را در تاریخ اسلام مطرح کرد که مبتنی و متخذ از قرآن بود، کتابی که اصیل‌ترین و عمده‌ترین منبع معارف و حیانی اسلام است. اول اینکه استبداد و انواع سلطه و بهره‌کشی از انسان را از مقولات اجتماعی «شرک» معرفی کرد؛ چرا که یک مقام یا یک حکومت استبدادی یا یک صاحب ثروت مادی که خلق خدا را مورد استفاده ایزاری قرار می‌دهد و آزادی و شخصیت و دسترنج آدمیان را می‌مکد و می‌برد، در واقع آنها را وادار به عبودیت و پرستش خود می‌نماید و در عمل به جای خدا، در درون جامعه نشسته است و شرک افعالی و صفاتی را تحقق می‌دهد.

نکته‌ی دیگر نائینی - که در واقع ابتکار او بود - اینکه تمام نهادهای مردم‌سالاری از قبیل پارلمان، آزادی عقاید، اندیشه و بیان و جماعت‌ها را از مظاهر مقابله با شرک (استبداد، استعمار و استثمار) و همه‌ی آنها را از آموزش‌های اساسی قرآن معرفی کرد. نائینی امر به معروف و نهی از منکر را نماد مبارزه با شرک و استبداد و استثمار و استثمار دانست. و بدین ترتیب تقوی را که در نزد افراد آدمی، امری درونی و وابسته به اراده و ایمان و کنترل شخص و فرد و خارج از حیطه نظارت اجتماع است با وجوب امر به معروف و نهی از منکر و پای‌بندی به عهد و پیمان‌ها و بسیاری از ارزش‌ها و آموزش‌های اخلاقی، همراه دانست. او در واقع، تقوی را از حالت درونی و ضمیری فرد بیرون آورده و در صحنه‌ی اجتماع و در معرض دید و ملاحظه و امر به معروف و نهی از منکر جامعه قرار می‌دهد. بدین ترتیب، «تقوی» از حالت نفسانی درونی، به حالت عینی در جامعه در می‌آید.

این دو ابتکار نائینی از دهه ۱۳۳۰ شمسی با همت مرحوم طالقانی و با حاشیه و توضیحات ایشان بر کتاب نائینی، حلال مشکلات بسیاری از مبارزان ملی - مذهبی گردید؛ آنها اطمینان یافتند که اگر با صداقت و اخلاص به مبارزه با استبداد و استثمار و استعمار پردازند در واقع اصل مأموریت دینی توحیدی، یعنی مبارزه با شرک (سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) را عملی‌تر کرده‌اند.

ولی به هر حال مرحومان آخوند خراسانی و نائینی، بیش از آنکه وارد در مباحث فلسفی ناب اسلامی یا غربی شوند، در اندیشه‌ی وارد کردن فلسفه سیاسی معاصر و محصولات آن نظیر دموکراسی، جامعه مدنی و تکثرگرایی بودند. اما همین واردسازی فلسفه سیاسی در کار گرانقدر نائینی می‌تواند الگویی جهت استفاده از اندیشه و حکمت و علم غربی قرار گیرد. هنر یک اندیشمند این است که آموزه‌های

خارج از دین اسلام را با قواعد و ضوابط دینی اسلامی وارد در فرهنگ اسلامی نماید و در واقع در درون یادداشت‌ها و نوشته‌های سیاسی - علمی خود، مضامین غربی را جذب و هضم نماید و صرفاً به‌طور مکانیکی عقاید و مفاهیم غربی را در کنار آموزه‌های و ارزش‌های اسلامی قرار ندهد. در این صورت است که آموزه‌های غیردینی وارد حوزه‌ی ایمان مذهبی، و موجب تکامل اندیشه و بینش اسلامی می‌شود. به‌هر حال نواندیشان دینی ایران و کشورهای اسلامی سعی در اثبات این مدعا داشتند که آموزه‌های تجدد و مردم‌سالاری هیچ تعارضی با احکام دینی و اسلامی ندارند. حرکت سیدجمال‌الدین و عبده، مبتنی بر رجوع به قرآن و ارایه‌ی تفسیری نوین و متفاوت، با تفسیرهای سابق (سنتی یا عرفانی) تفاوت چشم‌گیری دارد. تفسیر شیخ عبده و رشیدرضا در تفسیر المنار با رویکرد اجتماعی و تاریخی، و تفسیر بیضاوی با عینک علوم مثبتة انجام شد.

در جریان جنبش مشروطه، به‌خصوص پس از فتح تهران و تکوین احزاب اعتدالی و انقلابی در قالب حزب اجتماعیون - عامیون (سوسیال دموکرات) اندیشه‌های عدالت‌گرایانه یا سوسیالیستی هم در آموزش‌های مردم‌سالاری وارد گشتند. نحله‌هایی از مشروطه‌خواهان (مثل سردار جنگل، میرزا کوچک‌خان) با گرایش کامل و تأکید بر عدالت اجتماعی به‌صحنه آمده جنبش جنگل را پایه‌گذاری کردند. اما به‌دلیل اضافه کردن مفاهیم سوسیالیستی به‌ارزش‌های مردم‌سالاری که در مشروطیت عدم تعارض آنها با ارزش‌های اسلامی پذیرفته و همگانی شده بود، بدون تلاش برای بومی کردن یا هضم در فرهنگ اسلامی، سوسیالیسم را در کنار دموکراسی نشانده‌اند. غافل از اینکه این پیوند مکانیکی موجب فروریختن مرز بین دموکراسی اسلامی با مارکسیسم گردید و کمونیست‌ها در جنبش جنگل نفوذ کردند تا سرانجام موجب حذف میرزا کوچک‌خان و غلبه کمونیست‌ها گردید.

بعد از نهضت جنگل و تبدیل آن به جامعه کمونیستی و شکست آن در مقابله با نیروهای مسلح دولتی تحت فرمان رضاخان، این حرکت به‌کلی از صحنه‌ی علنی خارج شد. پس از این شکست، از طرف افرادی که در شوروی تعلیم دیده بودند به‌تأسیس حزب کمونیست ایران به‌طور مخفیانه پرداختند و همین حزب بعدها به‌گروه پنجاه و سه‌نفر به‌رهبری دکتر ارانی متصل شدند و این دیگر هیچ نسبتی با دین و معارف اسلامی نداشت بلکه مخالف آن و برانداز اندیشه دینی با اسلامی بود.

در سال‌های بعد از کودتای ۲۸ مرداد و شکست جنبش نهضت ملی در سال‌های ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ و تهاجم رژیم شاه (پهلوی دوم)، در سال ۱۳۴۴ حرکت مجاهدین خلق تکوین یافت که آن نیز مثل نهضت جنگل آمیزه‌ای از افکار اسلامی و مارکسیستی بود و یک عمل التقاطی انجام دادند، بدون آنکه هم‌چون نائینی سعی در بومی کردن و جذب اندیشه‌های مارکسیستی در حوزه‌ی مذهب اسلام بنمایند. لذا یک تضاد و تناقض در درون اندیشه مجاهدین به وجود آمد که سرانجام موجب عمل کودتایی درون سازمان به سال‌های ۵۴-۱۳۵۳ گردید.

در سال‌های بعد از انقلاب اسلامی هم جریان روشنفکری دینی با پیشگامی‌های دکتر سروش، عملکردی نظیر عملکرد مجاهدین خلق داشت. یعنی بدون تلاش در بومی کردن یا اسلامی نمودن مفاهیم روشنفکری مذهبی به‌التقاط آن مفاهیم با اسلام پرداختند. با این تفاوت که التقاط مجاهدین خلق موجب تربیت نسلی ایثارگر و مؤمن و انقلابی گردید که موجب نوآوری‌هایی در صحنه سیاسی-اجتماعی و اخلاقی شد و روح خدمت به جامعه و فداکاری را تا سرحد شهادت در آنها دمید؛ ولی نهضت روشنفکری دینی و التقاط مفاهیم فلسفی سیاسی غرب با مفاهیم اسلامی از چنین بسیجی در نیروهای انسانی و جوانان ناتوان ماند.

پس از شهریور ۱۳۲۰ و علنی شدن کارهای مارکسیستی و ماتریالیستی، کمونیست‌ها که در خفا بودند با تشکیل حزب توده ایران به یک‌باره فضای خالی جامعه‌ی ایران را از ارزش‌های جدید و مارکسیستی، آکنده کردند و تا مدتی غلبه‌ی فرهنگی و اجتماعی، نسبت به سایر نیروهای ملی یا مذهبی-ملی یافتند.

در برابر این غلبه و ورود مجدد فرهنگ مارکسیستی- که مدعی علمی بودن در جامعه بود- حرکتی به‌وسیله‌ی مرحوم مهندس بازرگان و مرحوم دکتر سحابی شروع شد با این هدف که برخلاف ادعای مارکسیست‌ها و برخی روشنفکران لیبرال و لائیک و راست که می‌گفتند مفاهیم و ارزش‌ها و آموزه‌های دینی به‌دلیل علمی نبودن مقبولیت خود را در میان مردم ایران از دست داده و منسوخ شده است. نشان دهند و اثبات نمایند که آموزه‌های دینی اصیل اسلامی هیچ‌گونه تعارضی با اندیشه علمی ندارد.

این حرکت که در حقیقت دنباله و محصول حرکت سید جمال- تحت نام نوگرایی دینی بود- به‌علت اینکه هم‌چون نائینی و خراسانی سعی در بومی کردن یا

جذب مفاهیم علمی و مدرنیسم در فرهنگ و معارف اسلامی داشته و دارد، شکست نخورده و همچنان سیر تثبیت و تکامل و عمومی شدن خود را در جامعه‌ی ایران ادامه می‌دهد.

حرکت دکتر شریعتی، هم‌جنس حرکت دو شخصیت فوق در جهت بومی کردن مفاهیم جامعه‌شناختی و علوم انسانی غربی از طریق نقد اندیشه‌های انسانی-اجتماعی غرب بود. این اقدام هویت تطبیقی با اندیشه‌های غربی داشت و نه انطباقی؛ یعنی می‌کوشید که آن مفاهیم اجتماعی-سیاسی را به سمت ارزش‌ها و ایمان‌های اسلامی بکشاند. در حالی که گروه‌های دیگر (مثل مجاهدین) سعی در کشاندن و انطباق مفاهیم دینی با مفاهیم مارکسیستی داشتند.

حرکت دکتر شریعتی در بستر گفتمان دینی واجد سریع‌ترین و گسترده‌ترین تأثیر و نفوذ در فضای فرهنگی دهه‌های ۴۰ تا ۶۰ هجری شمسی بود؛ ضمن این که از اشکالات حرکت مجاهدین خلق در گفتمان دینی و اجتماعی برکنار بود؛ ولی چون به مکانیسم‌های نو کردن ایمان، در کنار نو کردن اندیشه‌ها، مجهز نبود، وابستگان به آن تا حدودی از انحراف از مذهب حراست شده‌اند ولیکن این گفتمان، ایمان دینی آنها را تقویت نکرده و یا تکامل نبخشیده است.

اکنون به نظر اینجانب گفتمان دینی راهی ندارد مگر اینکه با جذب و هضم پیوسته‌ی اندیشه‌های نوین غربی و یا ایرانی به‌درون فرهنگ اسلامی و بومی (اسلامی) کردن آن، دامنه و گستره‌ی معارف اسلامی را توسعه دهند، والا نوگرایی دینی دچار استحاله به فرهنگ لائیک غربی یا مارکسیسم خواهد شد. جذب و هضم اندیشه‌ها و ارزش‌های نوین غربی (مثل حقوق بشر و کثرت‌گرایی) تنها با عرضه به قرآن-به‌عنوان اصیل‌ترین منبع معرفتی اسلام - می‌تواند از خطر استحاله به فرهنگ‌های لائیک یا مادی برکنار باشد؛ چرا که قرآن یک کتاب ساده و معمولی نیست، «کتاباً متشابهاً مثانی» که در سوره زمر در توصیف قرآن آمده است به این معناست که این کتاب همیشه نو است (مثانی = يتجدد حالاً فحالیاً - مفردات راغب)^۱؛ و این ظرفیت قرآن است که می‌تواند هر مفهوم یا ارزش جدیدی را در خود هضم کند.

۱. زمر/ ۲۳: اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكُمْ هُدَىٰ اللَّهُ يَهْدِي بِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

اختلاط یا التقاط مفاهیم و ارزش‌های جدید با معارف اسلامی تاکنون چندین بار در عالم اسلام اتفاق افتاده است؛ از جمله اختلاط فلسفه و منطق یونانی با معارف اسلامی یا اختلاط مفاهیم مارکسیستی با ارزش‌های اسلامی توسط مجاهدین خلق و بالاخره ارزش‌های فلسفه سیاسی غربی چون مردم‌سالاری و کثرت‌گرایی و حقوق بشر بعد از انقلاب. این اختلاط‌ها، بدون توجه به تفاوت‌های بینشی در فرهنگ قرآنی و فرهنگ غربی لیبرال یا مارکسیستی و تلاش در جستجوی مبانی و داوری‌های قرآنی، نتایج خوبی نداشته است، و اینها می‌بایست برای نواندیشان و نوگرایان دینی که به گفتمان دینی می‌پردازند، عبرت‌آموز و هشدار دهنده باشد.

روش تفکر از حلقه مفقوده‌های امروزین گفتمان دینی نقش روش پردازانه‌ی بازرگان در ارتقاء سطح گفتمان دینی

هدی صابر

مقاله‌ی پیش‌اروی حاوی سه بخش است؛ مطلع، متن و مقصود. «مطلع»، گریزی است تاریخی برای ترسیم فضای دورانِ نشو و نمای تفکر و ادبیات ایدئوژیک مهندس بازرگان. «متن»، زمینه‌ای است برای طرح و بسط موضوع. «مقصود»، تلنگری است به وضعیت کنونی گفتمان دینی، معطوف به حلقه مفقوده‌ی روش تفکر.

۱. مطلع

نیم سده‌ی ۱۹۲۰ تا ۱۹۷۰ میلادی در جهان و مقارن با آن نیم سده‌ی ۱۳۰۰ تا ۱۳۵۰ هجری خورشیدی در ایران، از مناظر مختلف، دورانی کیفی و کلیدی است؛ در این نیم سده که دهه‌های پس از منازعه‌ی دوم بین‌الملل را دربرمی‌گیرد، جهان نو صاحب نظم و نظام تازه‌ای شده و با تأسیس سازمان ملل متحد و زیرمجموعه‌های آن و مؤسسات نوپدیدی چون صندوق بین‌المللی پول و بانک بین‌المللی ترمیم و توسعه و ... نهاددار می‌شود. در همین حال نظام نوین قراردادهای بین‌المللی اعم از حقوقی، تجاری و پولی - مالی، سامان می‌یابد و به اجرا درمی‌آید. از منظری دیگر، دستاوردهای شگرف علوم پایه و ازدواج تاریخی فیزیک و فلسفه، از یک سو به باز شدن عصر فضا و سرکشیدن انسان به منظومه می‌انجامد و از دیگر سو، به فراهم شدن درک و دریافت‌های جدید هستی‌شناسی و آرایه‌ی تبیین نو از جهان منجر می‌شود. فیزیک انیشتنی و سپس فیزیک کوانتومی، پلکان این ارتقاء تلقی می‌شوند.

تکامل علوم سیستم‌ها و طبقه‌بندی لودویگ فن برتالنفی آلمانی از موجودات - از ذرات بنیادین گرفته تا انسان - مبانی تئوریک مدیریت علمی جدید قرار گرفته و دانش مدیریت اقتصادی و اجتماعی را پرمایه می‌کند.

دانش برنامه‌ریزی‌های کلان اقتصادی - اجتماعی، متکی به جدول داده - ستانده‌ی لئونتیف که برای نخستین بار مبادلات میان بخش‌های مختلف اقتصادی را روشن می‌سازد، به مراحل کیفی خود وارد می‌شود.

از نمای دیگر، ۱۰ فیلم برتر تاریخ سینما در همین دوره ساخته شده و رکوردهای کمتر دست‌یافتنی و نیز سبک و روش‌های پایدار در عالم ورزش در همین برش تاریخی به ثبت می‌رسند.

در مجموع، جهان در این نیم سده، نظام‌مند و نهاددار شده و مبانی علمی نوین راهگشا، سازماندهی‌های جدید، مدیریت‌های ممیز با اسلوب‌های پیشین، سبک و سیاق‌ها و روش‌های نو، در عرصه‌های مختلف آن پدیدار می‌شوند.

در برش زمانی ۱۳۰۰ تا ۱۳۵۰ در درون دیوارهای ملی ما نیز، «نوپدیده‌ها»، بروز و ظهور می‌یابند؛ دولت متمرکز، نظامات اداری، آموزشی و حقوقی جدید، سازمان متولی برنامه و بودجه و تولد نظام برنامه‌ریزی، احزاب مدرن، صنوف نوین، باشگاه‌های ورزشی نو تأسیس و... آشکار می‌شوند.

در همین دوران است که باب عصر نواندیشی، ایدئولوژی و سازمان‌دهی گشوده شده و مبارزات سیاسی و اجتماعی - طبقاتی نوین، آغاز می‌شود. دریچه‌ی نواندیشی دینی و گفتمان محصول آن نیز در همین پنجاهه به روی شرایط باز می‌شود.

۲. متن

در پنجاهه‌ی مورد بحث و در متن نو آغازی‌ها، نوپدیداری‌ها، نوروشی‌ها و نو مبنایی‌ها، اندیشه و گفتمان دینی نیز به عنوان یک پدیدار نوین، بروز و ظهور یافته و سیر تکوین و تکامل طی می‌کند. از آغاز حیات این گزاره تا زمان اوج انتشار تراوشات اندیشه‌ی بازرگان، برخاستن دو موج اندیشه‌ای غیرهمسطح و با حوزه‌ی تأثیرگذاری بسیار متفاوت را شاهد و ناظریم؛

موج اول

اندیشه‌های برملا شده‌ی شریعت سنگلجی، راشد و ابوالحسن فروغی در دو دهه‌ی نخست سده‌ی جاری، مجموعاً موج اول را برمی‌خیزاند. شریعت سنگلجی با ورود به

روش تفکر از حلقه مفقوده‌های امروزین گفتمان دینی _____ ۱۴۳

عرصه‌های قرآن‌شناسی، توحیدشناسی، نقد موردی فقه، خرافه ستیزی و نقد روحانیت، راشد با گام نهادن به حوزه‌ی معارف عام و اخلاق، و فروغی با بروز و ظهور در زمینه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق، دوران آغازین حیات گفتمان دینی در ایران را رقم می‌زنند.

ویژگی‌های مشترک ادبی چهره‌های شاخص موج اول که بیشتر اهل «گفتار» اند و کمتر اهل «نوشتار»، در سه مؤلفه هویدا می‌شود: نظم سنتی عام، روایی، و استنادی. نظم سنتی عام، کما بیش متأثر از اسلوب «صغری، کبری و نتیجه‌ی» منبعث از منطق صوری است به همراه اندکی بداعت.

گزینگی روایت، متأثر از علم نقل است.

استناد به گزیده‌هایی از متون مورد استفاده، با استعانت به رویه‌ی مستندگویی و مستندنویسی عرضی.

در این میان، شریعت سنگلجی به میزانی از نوآوری برخوردار است. از وی دو اثر مکتوب با عناوین توحید و کلید فهم قرآن برجای مانده است؛ هر دو اثر حاوی عناصری برتر از «نظم سنتی عام» است.

شریعت در کلید فهم قرآن برای بار نخست بر «پیش‌نیاز»های ورود به متن قرآن، دست می‌گذارد؛ وی با عبارت «تحصیل مقدمات تدبر در قرآن»، به ضرورت استفاده از کمک کارهای فهم قرآن تأکید می‌ورزد. چنانچه به ادبیات امروزین سخن بگوییم، این اندیشه‌ورز آغاز سده، پنج مؤلفه را به عنوان «ابزار کمک درسی» برای درک و دریافت‌های هرچه بهتر و عمیق‌تر از متن، معرفی می‌کند:

۱. [اشراف بر] حالات رسول [در دوران وحی]

۲. [احاطه بر] لغت عرب جاهلی

۳. [عنایت به] شأن نزول آیات

۴. اطلاع از احوال عرب در عصر رسالت

۵. [آشنایی با] تفسیر سلف صالح

شریعت در پی آیند معرفی ابزارها، کلیدهای فهم قرآن را پیش‌اروی مخاطب قرار می‌دهد. در کلیدهای شریعت نیز رگه‌هایی از نواندیشی و نوروشی قابل مشاهده است.

موج اولی‌های اندیشه و گفتمان دینی در ایران، بیشتر «شارح» اند و کمتر «واضع». در این میان شریعت است که در حوزه‌ی «روش» اندیشه و پردازش محتوا، به «وضع» دست می‌یازد.

موج دوم

دومین موج اندیشه و گفتمان دینی در ایران، باز از یک «مثلث» ساطع می‌شود: مهدی بازرگان، سید محمود طالقانی و یدالله سبحانی، با سهم‌هایی متفاوت و درحوزه‌هایی متفاوت.

موج دوم که بسی مرتفع‌تر، افشاننده‌تر و پرآثارتر از موج اول است، موج «واضع» آن است و نه «شارح» آن. «وضع» روش و محتوا و به عبارتی «سبک» و «ایده»، جان مایه‌ی حیات رشدیابنده و تکاملی بشر بوده است. روش نو و ایده‌ی نو است که به مرحله‌سازی و دوران‌سازی منجر می‌شود. از این روست که مجموعه ادبیات مثلث موج دوم به سپهرسازی در ایران منتهی می‌شود.

زان رو که متن بحث، معطوف به نقش روش‌پردازانه‌ی بازرگان در ارتقاء سطح گفتمان دینی در ایران است، ادبیات ایدئولوژیک وی مورد تدقیق قرار می‌گیرد و به طور بدیهی دلیل و مجالی در این چارچوب برای ورود به حوزه‌ی روش و محتوای ادبیات دو ضلع دیگر مثلث موج دوم نیست.

تدقیق در روش و ساختار ادبیات ایدئولوژیک بازرگان

میراث ادبی مهندس بازرگان را در کلیت خود می‌توان در ۴ بخش توزیع کرد؛

- ادبیات ایدئولوژیک
- ادبیات قرآنی
- اخلاق فردی
- اخلاق اجتماعی

زین پس بحث، به قصد تدقیق در روش و ساختار ادبیات ایدئولوژیک بازرگان - بدون قضاوت بر محتوای آن - سه اثر اصلی *راه طی شده* (۱۳۲۶)، *عشق و پرستش* (۱۳۳۶) و *ذره‌ی بی‌انتهای* (۱۳۴۴) که دست‌مایه‌ی اصلی این بخش از ادبیات اوست، در حوزه‌ی بررسی قرار می‌گیرد.

روش تفکر از حلقه مفقوده‌های امروزین گفتمان دینی _____ ۱۴۵
از دقیق‌خوانی سه اثر اصلی در حوزه‌ی ادبیات ایدئولوژیک بازرگان به چند نمایه
برمی‌خوریم. عنوان‌بندی نمایه‌ها و بیان جوهره‌ی آن‌ها، می‌تواند به شناخت روش و
ساختار این ادبیات منجر شود؛

نمایه اول : باب کلام چندرشته‌ای

از دقت در متون مورد بررسی، چنین دریافت می‌شود که برای تبیین جهان، به طور
همزمان از قوانین علمی، سنن حاکم بر هستی، انسان‌شناسی، قوانین جامعه و
جانمایه‌های قرآن به عنوان کتاب جاویدان، بهره گرفته شده است. به عبارتی،
مخاطب در غواصی تبیین جهان با چند رشته طناب، به عمق فرستاده می‌شود؛ رشته
طناب‌های علم، قواعد هستی، قانون مندی جامعه، ویژگی‌های انسان پیچیده، و
جوهره‌ی کتاب.

براین اساس، تبیین جهان برون تراویده از این سه اثر، ترجمه‌ی همزمان کتاب
هستی، کتاب طبیعت، کتاب جامعه، کتاب انسان و کتاب آخر است.

نمایه دوم : مهندسی موضوع

متون مورد بحث، از هندسه‌ی موضوع برخوردارند و موضوعات به نوعی، «مهندسی»
شده‌اند. این مهندسی حاوی سه عنصر اساسی است: طراحی ساختار برای ارایه موضوع،
هدایت موضوع به‌درون ساختار، و تعبیه‌ی مجرا برای عصاره‌گیری از موضوع.
براین مبنا، موضوع به طور فله‌ای و بدون شاکله به مخاطب ارایه نمی‌شود و
مخاطب از آغاز با یک ساختار محافظ برای موضوع مورد بحث مواجه است و در
انتها نیز با کارآیی‌ها و کاربری‌های همان موضوع آشنا شده و با آن به وحدت
مفاهمه‌ای می‌رسد و جایگاه موضوع را در جهان واقع، درک می‌کند.

نمایه سوم : مهندسی محتوا

هنگامی که موضوع به ظرف محتوایی خود ریخته می‌شود، چهار لایه پیش روی
مخاطب نمایان می‌شود:

لایه‌ی اول، توضیح مبنای نظری محتوای مورد بحث

لایه‌ی دوم، شرح و بسط محتوا

لایه‌ی سوم، استنتاج و اخذ قانون از محتوا

لایه‌ی چهارم، مسئولیت برخاسته از فهم محتوا و قانون نتیجه شده از آن

از آن جا که موضوع دارای هندسه است، محتوا نیز از ساخت هندسی بهره‌مند است. بدین ترتیب که در ابتدا، مبنای نظری محتوای مورد بحث توضیح داده می‌شود و مبتنی بر آن مبنای محتوا به شرح و بسط درمی‌آید. در مرحله‌ی پس از شرح و بسط، قانون و قواعد مندرج در محتوا شناسایی و معرفی می‌شود و در نهایت، مسئولیت مترتب بر آن قانون‌مندی، برابر روی مخاطب قرار می‌گیرد.

از منظر مهندسی محتوا، متون ادبی مورد بررسی خصوصاً راه طی شده، مخاطب را پس از توضیح مبنای نظری و شرح محتوا، با قوانین همان حوزه آشنا ساخته و سپس «آونگ» مسئولیت را در گوش و پس پیشانی وی، به صدا در می‌آورد.

نمایه چهارم : تحلیل روندی

در متون در دست بررسی، هر موضوع براساس «نظریه‌ی آغازین» مطرح شده، به طور روندی تعقیب و تحلیل می‌شود و به عبارتی، مسیر سینوسی پدیده‌ی مورد نظر ترسیم می‌شود. به طور دقیق‌تر، نظریه‌ی آغازین پیرامون موضوع، به عنوان محور فرض شده و حرکت پدیده در مسیر خود متناسب با دوری و نزدیکی به این محور، تحلیل می‌شود. به بیان دیگر، تحلیل حرکت پدیده و مشخص کردن میزان دور و نزدیک شدن آن به مبدأ مختصات انجام می‌گیرد؛ مبدأ مختصاتی که در واقع امر، همان نظریه‌ی آغازین است. تحلیل روند طی شده‌ی «توحید»، «عبادات» و «آخرت» براساس مبنای اولیه، روشی است که در اثر راه طی شده بسیار پررنگ است.

نمایه پنجم : تعقیب موازی سیرها

تعقیب همزمان سیرها در ترسیم روند حرکت انبیاء به عنوان «پرواز مستقیم» و روند حرکت بشر به عنوان «راه خاکی» و نیز ره‌گیری سیر علم و سیر دین در کتاب راه طی شده، هویدایی روش «تعقیب موازی» است.

نمایه ششم : مرحله شناسی

ادبیات ضمن برخوردار از روش تحلیل روندی، در ترسیم خط سیر پدیده‌ها، به «مرحله‌شناسی» نیز دست می‌یازد. این ویژگی با تکنیک سه گانه‌ی : برش زدن ، توقف بر مفصل‌ها ، و تحلیل در پایان هر مرحله ، متجلی شده است. براین اساس، سیر انبیاء با مرحله بندی‌های مشخصی چون «مرحله‌ی ابراهیم (ع)»، «مرحله‌ی موسی (ع)» و «مرحله‌ی محمد (ص)»، پی گرفته و تحلیل می‌شود. در این روش، هر مرحله تحلیل

روش تفکر از حلقه مفقوده‌های امروزین گفتمان دینی _____ ۱۴۷
خاص خود را داراست؛ ضمن آن که روندی که از مراحل مختلف بوجود آمده
است نیز دارای تحلیل نهایی خاص خود است.

تحلیل روند کلانی که انسان در مراحل «آشنایی با جلوه‌ی طبیعت»، «پیدایش
فلسفه»، «بازگشت مجدد به طبیعت»، «مبارزه با ادیان» و «احیای توحید»، طی می‌کند،
جلوه‌ی دیگری از کاربرست تحلیل مبتنی بر مرحله‌شناسی است.

نمایه هفتم: تحلیل بر مبنای ساختار

در اثر عشق و پرستش، تبیین جهان بر مبنای اصول ترمودینامیک، ارایه شده است. در
همان اثر، اصول ترمودینامیک با حقیقت انسان، ارتباط داده شده و «ترمودینامیک
انسانی» به عنوان «تحلیل جزء» از آن استنتاج شده است. همان اصول با حقیقت
اجتماع نیز پیوند برقرار کرده و «ترمودینامیک اجتماع» به عنوان «تحلیل کل» از آن
اخذ شده است.

محور قراردادن یک ساختار و استوار کردن تحلیل بر آن، در نوع خود در آن
زمان «تازه» گئی داشت. در همان عشق و پرستش، صاحب اثر، مدار زندگی انسان را
روی مبدأ مختصات نمایش می‌دهد و سپس بر اساس همان مدار، زندگی انسان و
مضمون آن را تحلیل می‌کند:

«انسان برای رفع «احتیاج» و پرکردن کسری و خللی که در خود حس می‌کند،
به حرکت و تکاپو و طلب درمی‌آید تا به مقصود می‌رسد و با معشوق یا طعمه
در می‌آمیزد. از آتش عشق یا اشتها یا احتیاج او تدریجاً کاسته می‌شود. آرامش
و سکونت و رضایت و به عبارت دیگر رکودی در او حاصل می‌شود، خاموش
می‌شود. ممکن است حتی به خواب برود.

به این ترتیب یک دوره یا یک حلقه از اعمال زندگی او به سر منزل مقصود
می‌رسد. به اصطلاح ترمودینامیک یک مدار کوچک را طی می‌کند. مدار یا
سیر بسته‌ای که ابتدای آن سکون بود، احتیاج پدیدار شد و قوت گرفت،
احتیاج موجب حرکت و فعالیت گردید، فعالیت منتهی به موفقیت و وصال
شد، فعالیت تخفیف یافته و ختم گردید و به سکون مجدد تبدیل شد.

این مدار کوچک فرضی را که برای کلیه‌ی موجودات زنده به طور لاینقطع تا
دم مرگ تکرار می‌شود و ممکن است بسیط یا مرکب باشد، «مدار عنصری
زندگی» یا «مدار مفرد» می‌گوییم. هر قدر درجه احتیاج و عطش و عشق
شدیدتر باشد فعالیت قوی‌تر و طولانی‌تر انجام گردیده، مدار دامنه‌دارتر
خواهد بود.» (عشق و پرستش، مجموعه آثار ۱، صص ۲۶۴-۲۶۳).

نمایه هشتم: کاربری قوانین هستی در تحلیل جامعه و فرد

در سنه ۱۸۲۵ میلادی، کارنو در تدقیق و بذل عنایت علمی به ماشین بخار که حرارت را تبدیل به کار می‌کرد، به ۲ اصل کیفی دست یافت: اصل بقاء انرژی، و اصل کهولت یا انحطاط انرژی (آنتروپی)

وی با وضع این دو اصل، مبدع علم ترمودینامیک شد. در بداعت علمی کارنو، مرتبط با اصل کهولت یا انحطاط انرژی، چنانچه سه شرط شامل: تعویض قطعه‌ی فرسوده، برقراری مناسبات مستحکم میان اجزاء، و جریان سیال، در یک سیستم فراهم باشد، آن سیستم مشمول کهولت نخواهد شد و پایداری آن استمرار خواهد یافت. بازرگان در عشق و پرستش، این سه شرط پایداری سیستم را برای تحلیل شرایط پایداری اجتماع مورد استفاده قرار می‌دهد:

«اگر سه شرط تعویض قطعه‌ی فرسوده (آلوده)، مناسبات مستحکم و جریان سیال (دینامیسم) تأمین باشند نه تنها عمر اجتماع، ابدی خواهد بود، بلکه ترقی آن با تصاعد هندسی خواهد بود» (عشق و پرستش، مجموعه آثار، ص ۳۳۷).
وی با تصریح بر آن که «جامعه‌ی پوسیده‌ی پرشکاف»، میرا خواهد بود، از قواعد عام علمی و مکانیکی، نتیجه‌ی «لطیف» اجتماعی اخذ می‌کند:
«اگر جامعه معشوق‌های عمومی داشته باشد، اصلاح خواهد شد».
معشوق‌هایی چون استقلال، تعالی علمی، احراز قدرت بین‌المللی و ...
و سپس، نتیجه‌ای لطیف‌تر:

«ترقی جامعه‌ای که سالم و عاشق باشد تعطیل‌بردار نیست و گرفتار هجوم آنتروپی و اضمحلال نخواهد شد».
به این ترتیب، «جامعه بهره‌ورتر از ماشین کارنو است».
وی همان قواعد عام علمی درون یک سیستم را به فرد انسان نیز تسری می‌دهد و براساس اصل اول ترمودینامیک، باور دارد که «موجود با استفاده از ذخیره‌ها [نیروها] بی‌کی که قبلاً کسب کرده است، از خود مایه می‌گذارد و تحول درون‌زا انجام می‌دهد»؛ «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران / ۹۲).

نمایه نهم: مشترک کردن جان مایه‌ی ادبیات گونه‌گون

در سه اثر مورد بحث، تلاش ویژه‌ای صورت گرفته است تا عصاره‌ی ادبیات گونه‌گون اعم از: ادبیات هستی، ادبیات علم، و ادبیات کتاب آخر، به جان مایه‌ی ادبی مشترکی مبدل شود. این گونه عصاره‌گیری و معجون‌سازی را پیش از آن سراغ نداریم؛

روش تفکر از حلقه مفقوده‌های امروزیین گفتمان دینی _____ ۱۴۹

«بیرون ریختن و به کار انداختن مال و تعلقات شخصی اولاً مانند دوران دُم و عمل متابولیسم که ضمن احتراق مواد داخلی و ایجاد حرارات ثابت، فضولات و سموم نسوج را خارج می‌سازد و محیط بدن را پاک می‌کند، شخص را تطهیر می‌نماید، و ثانیاً در اثر تقلیل ذخایر بیکاره و محتاج ساختن مجدد انسان، او را طالب و عاشق نموده و به فعالیت و نشاط آورده و گام دیگری در جاده رشد و کمال برخواهد داشت» (عشق و پرستش، مجموعه آثار ۱، ص ۲۷۴).

و وحدت طبیعت با انسان و جامعه به عنوان مجتمع انسانی نیز در این تکه تعبیر، نمایان می‌شود:

«طبیعت که خود ضامن ایجاد احتیاجات و معشوق‌های تازه است، انسان‌ها را در سیری و رخوت آنروپی نخواهد گذاشت. برای اجتماع زنده و متعادل، هر روز مسایل و مشکلات تازه پیش خواهد آمد و نیروی تازه‌ای بر آن‌ها خواهد دمید» (عشق و پرستش، مجموعه آثار ۱، ص ۳۴۱).

و صاحب اثر در فرازی دیگر، عصاره‌ی مشترک هدف خلقت، فلسفه‌ی حرکت انسان، عشق پر معنی و ایثار را که عناصر آن هر یک از یک کتاب، برگرفته شده، مقابل روی قرار می‌دهد:

«قرار خلقت و مدار زندگی بر این است تا شخص از آنچه دارد و مورد علاقه‌ی اوست، مصرف نکند به معشوق و دریافت جدیدی نخواهد رسید و به مرحله‌ای از مراحل رشد و کمال نائل نخواهد شد. تا انسان از آنچه در دست و در اختیار دارد مایه نگذارد، به آنچه مطلوب و پسندیده است، نخواهد رسید» (عشق و پرستش، مجموعه آثار ۱، ص ۲۷۴).

این انسان، «سمت» اش و «کارکرد» اش و «ارزش افزوده» اش، سمت و کارکرد و ارزش افزوده‌ی ماشین ترمودینامیکی نیست و «راندمان تئوریک» آن آن

برتر از راندمان تئوریک ماشین است:
$$\left[\frac{\text{کار دریافت شده}}{\text{کار داده شده}} = \text{راندمان تئوریک} \right]$$

«انسان اگر بخواهد می‌تواند بیش از ماشین باشد و از قوانین ترمودینامیکی پافراتر گذارد، مثلاً بیش از آنچه تقاضا و احتیاج اوست کار کند و مازاد را به همسایه و هم‌نوع بدهد. یعنی علاوه بر تقاضا و احتیاج مادی که عامل کار و فعالیت او می‌باشد، یک تقاضا و احتیاج و عاملی هم که عامل عاطفه است در معادله وارد شود. هم‌چنین فردی که در کامل‌ترین مرحله مانند ماشین کارنو کار کرده... برای خاطر اجتماع راضی به دستمزد کمتر حتی خدمت مجانی شده و راندمان را تا بی‌نهایت بالا می‌برد. (عشق و پرستش، مجموعه آثار ۱، ص ۳۲۵).

این «گونه» انسان در نهایت به کجا می‌رود؟ آن «جا» نیز نقطه مشترک فلسفه عالی خلقت، میل نهایی انسان آرامش طلب و جوهره‌ی کتاب آخر است:

«انسان در تمام طول عمر که جذب غذا می‌کند لاینقطع فعالیت‌های وجودی خود را مانند اشعه به اطراف صادر می‌نماید. و وقتی به مرتبه‌ی شهادت می‌رسد، در واقع تمام جسم خود را تبدیل به اراده و انرژی خدمت‌گزاری کرده است» (عشق و پرستش، مجموعه آثار ۱، ص ۲۳۹).

نمایه دهم: مضمون پردازی نهایی

صاحب اثر که در ادبیات «خاص» اش در پی «تلخیص» و انتقال «خلاصه» ادیان، توحید، انبیاء، بشر و عبادات به مخاطب است، خود نیز به درک و دریافت‌هایی می‌رسد و مضمون پردازی می‌کند، مضامینی که خود محصول کنکاش و پژوهش و «تلخیص» است. دقت ورزیم:

«ایمان آوردن به مفهوم انتخاب معشوق مناسب است.»
«تقوی پیشگی به معنای احتراز از عوامل موجد آنتروپی است.»
«دعاء و رجاء! یعنی خواستن، آرزو و امید!»
«نقش انبیاء پل زدن ما بین دو بی‌نهایت بزرگ و کوچک است.»

۳. مقصود

«تا به حال اگر از عشق و زندگی به زبان ادبی و کلی صحبت می‌کردیم، از این به بعد به دنبال عبارت ریاضی و فرمول ترمودینامیکی عشق و زندگی می‌رویم. کورمال کورمال و لنگ‌لنگان قدمی برداشته می‌شود شاید دیگران گام‌های محکم‌تر و بلندتری بردارند.»

آن هنگام که در دهه‌ی ۱۳۲۰، بازرگان در موج دوم اندیشه‌ورزی و گفتمان دینی، «کورمال کورمال» و «لنگ‌لنگان» قدم در مسیری نو برمی‌داشت، در پی فرار رضاخان و پاره شدن تور پلیسی - نظامی، باب عصر ایدئولوژی در ایران ما گشوده شده بود. باب عصر ایدئولوژی که در ایران باز شد، چهار گروه واکنش‌های خاص خود را به نمایش گذاشتند: حزب توده‌ی ایران، منورالفکران راحت خیال‌پذیرا، سنتی‌های راحت خیال‌ستیزه‌جو، و مذهبی‌های نواندیش دغدغه‌دار.

حزب توده‌ی ایران که در آغاز دهه‌ی ۲۰ با شعار صلح و آزادی به میانه آمد و اندیشه‌ی فلسفی مارکسیسم - لنینیسم خود را در ابتدا ابراز نکرد، آرام آرام اندیشه

روش تفکر از حلقه مفقوده‌های امروزین گفتمان دینی _____ ۱۵۱

برملا ساخت. اندیشه‌ای که نه محصول کار و تلاش بومی و خوداتکا، که مشخصاً متکی به دستاوردهای نبش جهانی کمونیستی و «پکیج» حاضر و آماده در آکادمی‌های اتحاد جماهیر شوروی بود. حزب با وارد کردن پکیج اندیشه، روش اندیشه و دانش سازمان‌دهی از آن سو، با توان توضیح، قدرت سازمان‌دهی و موج‌افشانی خود، بسیار سریع فضای فکر و اندیشه در ایران را از آن خویش کرد و تبدیل به یک نیروی اتوریتر در عرصه‌ی نوحیات ایدئولوژی شد.

در همین حال، منورالفکران مایل به اندیشه‌های لیبرال غرب، با نوعی راحت خیالی، مجموعه تفکر لیبرال غرب را اعم از دموکراسی سیاسی و اقتصاد باز، پاسخ تاریخی به پکیج حزب توده تلقی کردند و نیازی به تلاش‌های فکری بومی احساس نمی‌کردند، و در واقع امر، پذیرای یک پکیج دیگر بودند.

در «کوچه‌ی مقابل» این دو، طیف مذهب‌یون سنتی نیز با توسل به نوعی از راحت خیالی، پاسخ سنتی را پاسخ کافی و تاریخی به دو پکیج تلقی می‌کردند و در عمل بر آن بودند تا با دست‌مایه‌های سنتی، با تفکر «الحادی» حزب به ستیزه برخیزند و همزمان، نسخه‌های تجویزی تفکر لیبرال را به «زباله‌دانی» تاریخ پرتاب کنند. در این وانفسا، تنها یک جریان نوپای مذهبی نواندیش دغدغه‌دار بود که در یک روند «اثباتی»، تلاش بومی آغاز کرد؛ این جریان نو پدید در حقیقت، در سر خط رقابت قرار گرفته بود. جریان نو پدید که در همان مثلث پیش یاد شده، تجلی می‌یافت؛

یک ضلع مثلث به بازگشت به کتاب آخر و «پرده‌برداری» از مفاهیم مندرج در آن، روی کرد. ضلع دیگر در پی به سامان کردن قواعد تکامل و زیست‌شناسی فعال، برآمد و مهندس نیز در مسیر ساخت و ساز ادبیات ایدئولوژیک تلاش آغازید. این مساعی مشترک به خلق: «روش نو، تبیین نو، امید نو، و سپهر نو» انجامید. مهندس که مساعی اش اثر موضوع این بحث است، در روش، بنیان‌گذاری کرد. آن چنان که در صدر سطور و در مطلع اشاره شد، در پنجاهه‌ی ۱۳۰۰ تا ۱۳۵۰ (۱۹۲۰ تا ۱۹۷۰م) در حوزه‌های مختلف، سبک‌ها نمایان شد. سبک‌هایی که تا هم اینک نیز پایدارند.

تا سال‌های میانی دهه‌ی ۱۹۶۰ میلادی، انسان با «روش اسبی» از روی مانع پرواز می‌کرد و در واقع رشته پرش ارتفاع در دو و میدانی، مدیون شیوه‌ی پرش اسب از روی مانع بود. انسان تا آن زمان، اسبی می‌پرید. در روش اسبی، پیشانی، بینی، چانه، سینه، کشکک زانو و نوک پا با میله‌ی نصاب برخورد می‌کردند و زمینه برای

افزایش رکورد پرش ارتفاع، محدود بود. تا آن که دیک فاسبوری آمریکایی پیدا شد و روش پرش از پشت را ابداع کرد. در این روش، موانع شش گانه بدن انسان که با میله برخورد می کرد به سه مورد کاهش یافت: پشت سر، نشیمن گاه و پاشنه‌ی پا. از سویی، گودی کمر انسان و در واقع فاصله‌ی گودی کمر با سطح افق به کمک انسان پرنده آمد و با کاهش موانع بدن انسان و بهره‌گیری از فاصله گودی کمر با سطح افق، رکورد پرش ارتفاع به طور جهشی ارتقاء یافت.

به همان گونه که فاسبوری با ابداع روش، زمینه‌ی جهش را فراهم آورد، مهندس نیز با بنیان‌گذاری در روش، اسباب جهش نسل پس از خود را مهیا ساخت. کوتاه مدتی پس از ابداع روش فاسبوری، والرئ برومل پرنده‌ی اهل شوروی، رکورد شگرف ۲ متر و ۲۹ سانتی‌متر در پرش ارتفاع را با به کار بستن همان روش به ثبت رساند که تا سال‌ها پایدار بود. بازرگان در اثر عشق و پرستش جایگاه فاسبوری را برای خود قایل شد؛ کورمال کورمال و لنگ لنگان قدمی برداشته می‌شود، شاید دیگران گام‌های محکم‌تر و مهم‌تری بردارند.

کوتاه مدتی پس از انتشار ادبیات ایدئولوژیک بازرگان و ابداع روش اندیشه ورزی و تفکر وی که در باز کردن باب کلام چند رشته‌ای، مهندسی موضوع، مهندسی محتوی، تحلیل روندی، تعقیب موازی سیرها، مرحله‌بندی، تحلیل برمبنای ساختار، یافتن مشترکات ادبی کتاب‌ها و مضمون پردازی، متجلی بود، نسلی با استعانت به آن روش ابداعی و با تلاش و کار توان فرسا، به بالاتر پرواز کردند؛ محمد حنیف‌نژاد ۲۹ بار راه طی شده را آموزش داد و سپس *راه انبیاء*، *راه بشر* را تدوین کرد.

کار بازرگان، کار فاسبوری، و کار حنیف، کار برومل بود. فارغ از آن که به *راه طی شده* و *راه انبیاء*، *راه بشر*، چه نقدهای محتوایی وجود دارد.

بازرگان با ابداع در روش و در واقع امر با به میان آوردن روش اندیشه ورزی و تفکر، چنین آموزش داد که:

گام زدن در جهان واقع، نیازمند روش، ایده، مهندسی ایده و مابه‌ازاء سازی

است،

وی با درهم آمیختن مضامین چند کتاب از جمله کتاب آخر محکم، در عمل؛

برای مهندسان، هستی را تبیین کرد

برای پزشکان، مهندسی هستی را

برای علوم انسانی‌ها، هر دو را

و برای غیردانشگاهی‌ها، هدف‌داری جهان را.

به تعبیری، ادبیات دینی تا قبل از بازرگان به مانند عکس بود و با بازرگان تبدیل به فیلم شد؛ وی توانست تصویری سیال و سیار از پدیده‌ها در کتاب بزرگ آفرینش به نمایش گذارد.

هم اینک حدود نیم قرن پس از مساعی مهندس، روش در اندیشه ورزی و تفکر روشنفکری مذهبی ایران، گم است؛ آن‌چه که به‌عنوان روش معرفی می‌شود، روش موجود در آن سوی آب‌هاست، نه بومی است و نه محصول روند فرآوری. روش بومی فرآوری شده، امکان پرواز طیف پرنده را ایجاد می‌کند؛ اینک نه روشی بومی هویداست، نه پاتیل فرآوری، نه پرواز نه پرنده.

نقد و باز اندیشی گفتمان دینی

علی طهماسبی

این عنوان را دوستی روزنامه نگار پیشنهاد کرده بود برای ارابه در سمیناری با همین عنوان در حسینیه ارشاد؛ من هم چیزی به تکلیف نوشتم. اما بعد به اشاره‌ی عزیزی دیگر دریافتم که آوردن اصطلاح «گفتمان» در این مورد شاید بی‌معنا باشد. درست‌تر اینکه در عرصه‌ی دینی - چه نواندیشی و چه سنت‌گرا - چیزی به‌نام گفتمان مطرح نیست. آنچه هست نوعی تبلیغ است و نه گفتمان، یعنی شبیه همان رویکردی که متکلمین در روزگاران گذشته داشتند. این البته شاید از ویژگی‌های دین‌داران ما باشد، اعم از آنکه سنتی باشند یا مدرن. اصطلاح گفتمان را هنگامی می‌توان آورد که نوعی دیالوگ میان طرفین پدید آید برای رسیدن به افق تازه‌ای.

به‌گمان من، در حال حاضر و در جامعه‌ی ما، و با یک نگاه کلی‌نگر، تبلیغ دینی را از سوی دو جریان کاملاً متفاوت می‌توان مشخص کرد. یکی همان است که به نواندیشی، یا روشنفکری دینی شهرت پیدا کرده است^۱. و دیگری نحله‌ای است که تبلیغ خود را درباره‌ی دین، با رویکردی سنت‌گرایانه یا بنیادگرایانه سامان می‌دهد. نکته‌ی دیگری که از آشکاری شاید نیازی هم به گفتن ندارد اینکه تبلیغ دینی از سوی هر دو جریان به هر حال معطوف به قدرت است و اگر چه به‌نام دین است اما سخت با تدبیر قدرت در آمیخته است. این هم شاید به این دلیل باشد که به هر حال در این روزگار حکومتی دینی در ایران پدید آمده است و دین و قدرت سخت درهم‌تنیده‌اند. خواننده‌ی این متن حتماً بر این نکته واقف است که تفاوت بسیاری

۱. این دو اصطلاح روشنفکری دینی و نواندیشی دینی نیز آن‌قدر کلی هستند که شاید نتوان تعریف مشخص و دقیقی از آن ارابه کرد.

۱۵۶ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازانديشي گفتمان ديني
هست ميان «نقد» قدرت با «تديير» قدرت^۱ (در ادامه بازهم به اين مسأله اشاره‌اي
خواهم داشت).

نوانديشي، همان گونه كه از نامش پيدااست طبعاً تلاش مي‌كند تا با معيارهاي
امروزي كه از جهان مدرن كسب كرده رويكردي تازه به فرهنگ، دين و ثنوري
حكومت داشته باشد. اما به نظر مي‌رسد كه اين واگويه‌هاي روشنفكرانه، يا نوانديشانه
نتوانسته است در سطحي عمومي گسترش يابد؛ در حالي كه تبليغ ديني با رويكرد
سنتي، بيشترين طيف جامعه‌ي ايران را پوشش داده است و ظاهراً به بركت همين
تبليغ گسترده توانسته بر كرسي‌هاي قدرت تكيه زند. احتمالاً همين است كه حالا
نوانديشي ديني خود را شكست خورده مي‌بيند؛ و باز شايد به همين دليل است كه به
فكر افتاده تا راهي به سوي مردم بگشايد.

از ميان همه‌ي مشكلات و موانع دانسته و ندانسته كه براي اين رويكرد تازه
مي‌توان برشمرد به دو نكته مي‌توانم اشاره كنم كه از نظر خودم اساسي و مهم
مي‌نمايد؛ يكي، درون‌مايه يا محتوايي است كه نوانديشي ديني با تكيه‌ي بر آن،
تلاش مي‌كند تا كلام خود را سامان دهد؛ و دوم، زباني است كه نوانديش ديني
به وسيله‌ي آن مي‌خواهد با مردم جامعه‌ي خويش ارتباط برقرار كند و نظريات ديني
خود را به گوش ديگران برساند.

اين دو نكته البته حرف‌هاي تازه‌اي نيست. چندي است كه ديگران هم به اين
مشكل اشاره كرده‌اند اما شايد در اين مجال از منظري ديگر اشاره‌اي هرچند نابسنده
به اين دو نكته آمده باشد. مبتني بر همين پيش‌فرض شتابزده‌اي كه نوشتم، مي‌توانم
نقد نوانديشي ديني را از اين منظر پي‌گيري كنم.

۱- مشكل محتوايي

دين، اعم از آنكه اسلام باشد، يا مسيحيت يا زردتشتي يا هر دين ديگري، يكي از
مهم‌ترين مشخصه‌هايش اين بوده و هست كه چشم‌اندازي براي آينده‌ي انسان ترسيم
مي‌كند؛ مضاميني مانند: معاد، ملكوت، آخرت، قيامت، روز حساب، بهشت و
دوزخ، همه و همه گونه‌هايي از همين چشم‌انداز شمرده مي‌شوند. اينكه اين مضامين

۱. از باب احتياط به اشاره مي‌گويم كه: كسي كه به نقد قدرت مي‌پردازد شايد حتي گوشه‌ي چشمي هم به
كسب قدرت براي خود نداشته باشد.

به آن گونه که در نظام سنتی مطرح است تا چه اندازه به حقیقت نزدیک است یا تا چه اندازه به خرافه و افسانه پهلو می‌زند بحثی دیگر است. مهم این است که اکثریت آدم‌ها در هر جامعه‌ای برای فرجام خویش نیاز به چشم‌اندازهایی دارند و در حال حاضر نواندیشی دینی نتوانسته در این باب طرح تازه‌ای ارائه دهد. به تعبیر دیگر، نواندیشی دینی، در باب مهم‌ترین مضامین دینی، گنگ و خاموش مانده است، انگار حرفی برای گفتن پیدا نمی‌کند.

در رویکرد سنتی به دین، چیزهایی به نام مناسک دیده می‌شود؛ منظورم از مناسک، اعمالی دسته جمعی و رازورزانه است که کمترین اثرش شاید این باشد که روان آدمی را یک چند از چند و چون هوشیاری‌های تلخ و گزنده رها کند و گه‌گاه تشفی خاطر پی‌دیده آورد. اما روشنفکری دینی فاقد این گونه مناسک است و آنچه امروزه به عنوان مناسک در تفکر سنتی باقی مانده از حج و روزه و نماز و دعا گرفته تا روضه و مناجات، در تولید دین‌گرایان سنتی است.

هم‌چنین نواندیشی دینی با آنکه تلویحاً و گاه تصریحاً طرفدار خرد خود بنیاد است اما هنوز نتوانسته دوپارگی امر قدسی و خرد خود بنیاد را به وحدت برساند و هم‌چنین نتوانسته بازخوانی تازه و مناسبی به صورت نظام‌مند، از مضامین دینی ارائه دهد.

تبلیغ سنتی از دین، اگرچه روزآمد نیست و اگرچه با ساختارهای تازه در جهان معاصر ناهمخوانی دارد و به همین جهت در این ساختار اجتماعی جدید گرفتار بحران مدیریت شده است، اما به هر حال برای خودش، و در چهارچوب تفکر سنتی خودش، نظام‌مند است. بحث بر سر درست و نادرست تفکر سنتی نیست؛ بحث بر سر این است که همین نظام‌مند بودن، چیزی هست که روشنفکری دینی فاقد آن است.

با همین چند نمونه و برخی نمونه‌های دیگر از این دست می‌توان تا حدودی پی برد که چرا در این رقابت، نواندیشان دینی مغلوب واقع شده‌اند؛ چرا تبلیغات نواندیشی دینی در سطح بخشی از نخبگان باقی مانده و نتوانسته در سطح عمومی جایی برای خود باز کند؛ و چرا نواندیشان فاقد سنگر اجتماعی هستند.

ممکن است برخی دوستان ما، عواملی مانند رسانه‌های عمومی را که در انحصار سنت‌گرایان است به عنوان عوامل بازدارنده، و یکی از علل مهم در توفیق نیافتن

گفتمان نواندیشی دینی ذکر کنند. اما این نکته به گمان من از عوامل دست اول نیست و عامل عدم توفیق نواندیشی نیست. در ادامه باز هم به این نکته اشاره خواهم داشت. پیش از این به اشاره گذشت که هم سنت گرایان دینی و هم نواندیشان، رویکردشان به دین، به هر حال معطوف به قدرت و حاکمیت است. اما به نظر می‌رسد که نواندیشان دینی در این مورد هم دست‌شان خالی باشد. توضیح اینکه، نواندیشان دینی نتوانسته‌اند برای امر حکومت هم طرحی ارائه دهند که با نظام فرهنگی و باورهای اکثریت مردم در تناقض نباشد؛ و اگر بپذیریم که نواندیشان دینی از دموکراسی یا مردم‌سالاری دفاع می‌کنند، هنوز نتوانسته‌اند مضمون دموکراسی را با اعتقادات عمومی سازگاری دهند. درست‌تر اینکه: نتوانسته‌اند فرهنگ دموکراسی را جایگزین فرهنگ ارباب - رعیتی کنند.

یکی از عواملی که شاید مورد غفلت روشنفکران دینی قرار گرفته است، مسأله‌ی مهاجرت گسترده‌ی جمعیت روستایی به شهرهاست. اوج این مهاجرت‌ها را می‌توان بین دهه‌ی ۵۰ تا اواخر دهه‌ی ۶۰ مورد تأمل قرار داد. اتفاقی که در این جابجایی‌ها افتاد یکی هم این بود که جامعه‌ی روستایی با همان پس‌زمینه‌های فرهنگ ارباب - رعیتی، شهر نشین شد و طبعاً به‌عنوان شهروندانی که در یک نظام جمهوری حق رای و انتخاب دارند در سیاست‌گذاری اجتماعی نقشی مؤثر یافت.

اگر آمار نسبتاً روشنی از چگونگی توسعه‌ی کلان‌شهرهای ایران می‌داشتیم، شاید این نکته آشکار می‌شد که به‌ویژه در سال‌های بعد از انقلاب، شهرهای ما اگرچه به‌لحاظ امکانات زیستی «شهر» شمرده می‌شد اما به‌لحاظ باورهای فرهنگی و دینی، وجه غالب همان فرهنگ نظام ارباب - رعیتی بود که در ساختار جمهوری اسلامی کاملاً صبغه‌ی دینی هم پیدا کرده است. به نظر می‌رسد که مهم‌ترین وجه مشخصه‌ی چنین جامعه‌ای در امر اصلاحات، رابطه‌ی از بالا به‌پایین میان حاکمیت و مردم خواهد بود. به تعبیر دیگر، مفهوم دموکراسی در چنین نظامی، به معنای ارباب خوب، انتخاب کردن است و نه توزیع قدرت و دموکراسی و مردم‌سالاری.

درست از همین جاست که مثلاً به موازات طرح مردم‌سالاری از سوی روشنفکران، تبلیغات درباره‌ی امام زمان هم از سوی رهبران جناح سنتی موج‌های تازه برمی‌دارد. ناگفته پیداست که بهره‌جستن از باورهایی مانند «انتظار» برای رهبری یگانه و منجی قدرت‌مندی که بتواند به‌تنهایی همه‌ی مسایل و مشکلات جامعه را

مدیریت و حل و فصل نماید، نقطه‌ی مقابل برای مفهوم مردم سالاری و دموکراسی است. بگذریم که چنین تبلیغاتی هم‌چنین می‌تواند سرپوش نهادن بر نارسایی‌ها و مشکلات حل نشده‌ی مدیریت کلان کشور نیز باشد.

اینکه این باور کهن در جامعه‌ی امروز موج برمی‌دارد و اتفاقاً مورد اقبال اکثریت عمومی جامعه هم قرار می‌گیرد، یکی هم به همین دلیل می‌تواند باشد که چنین تبلیغاتی منطبق با فرهنگ و باورهای نظام ارباب- رعیتی و اعتقاد به اصلاحات از بالا به پایین است. همین باور، خود به خود یکی از موانع جدی فکری و فرهنگی برای توسعه‌ی مفهوم دموکراسی و مردم سالاری است.

روشنفکران دینی، اگر چه راهکارهایی برای توسعه‌ی دموکراسی و مردم سالاری ارایه می‌دهند اما چنین می‌نمایند که این تئوری‌ها و راه‌کارها بومی شده نیستند و اگر چه مدام این تئوری‌ها را با نوعی قرائت از دین پیوند می‌زنند اما بازهم انگار وصله‌های ناهمگون با مضامین دینی است.

۲- مشکل زبان

در اینکه هم زبان نواندیشان و هم زبان سنت‌گرایان- هردو- زبانی دینی است یا نه، جای اما و اگر بسیار است؛ اما از نگاه هر دانشجوی مبتدی زبان‌شناسی هم این نکته آشکار است که زبان، اعم از دینی و غیر دینی، در ارتباط با طبقات گوناگون اجتماعی، نقش‌ها، و معناهای متناسب با همان طبقه را پیدا می‌کند. در اینجا منظورم از «زبان» صرفاً الفاظ نیست؛ بلکه زبان عبارت است از مجموعه‌ی نشانه‌ها، استعاره‌ها، تمثیل‌ها، ایهام‌ها، خاطره‌ها، تداعی‌ها، و همه‌ی گزاره‌هایی که یک فرد یا یک گروه اجتماعی به وسیله‌ی آن، خود را و جهان پیرامون خود را فهم می‌کند.

این نکته نیز تا حدودی آشکار است که جامعه‌ی ما به ویژه در عرصه‌ی دینی و سیاسی، هنوز در گرو زبانی است که در ساختار نظام ارباب و رعیتی بالیده و شکل گرفته است و اکثریت مردم این جامعه خود و جهان خود را در قالب الفاظ و معناهای همان زبان تفسیر می‌کنند.

در اینجا می‌توانم این پرسش را مطرح کنم که آیا روشنفکر دینی، زبان مردم جامعه‌ی خود را می‌شناسد؟

به نظر می‌رسد که زبان روشنفکران دینی بیشتر به زبانی غیرصریح، پیچیده، وارداتی، مبهم و نارسا می‌ماند. زبانی که انگار با بسیاری از مضامین دینی

رودربایستی دارد. و این به گمان من به علت تقیه و بیم از تکفیر و تهدید و ارباب هم نیست، بلکه از آن جهت است که روشنفکر دینی، از یک سو، نقش فرهنگ و زبان ویژه‌ی ارباب- رعیتی را نادیده گرفته است و از سوی دیگر، مسأله‌ی خودش را با بسیاری از مضامین سنتی دین حل نکرده است.

به گمان من حتی اگر برخی کانال‌های تلویزیون هم در اختیار نواندیشی دینی قرار گیرد، باز هم همین مشکل زبان وجود خواهد داشت. اجازه بدهید گامی فراتر بگذارم و بگویم حتی اگر رادیو و تلویزیون هم از سنت‌گرایان گرفته شود و آنان حق هیچ تبلیغی در این رسانه‌ها نداشته باشند باز هم شبکه‌ی عظیم و گسترده‌ای به نام روحانیت سنتی هست که زبان اکثریت جامعه را خوب می‌داند و تا درون خانه‌های این اکثریت به سهولت راه پیدا می‌کند و به آسانی رقیب خود یعنی نواندیشی دینی را باشکست مواجه می‌کند.

نکته‌ی دیگری که اخیراً خود روشنفکران دینی هم شاید به آن رسیده‌اند- و پیش‌تر نیز به آن اشاره رفت- اینکه در سال‌های پس از انقلاب، گفتمان روشنفکری دینی، اغلب معطوف به تدبیر قدرت بوده است و کمتر به نقد واقعی قدرت پرداخته‌اند. یعنی بسیاری از نواندیشان دینی، بیشتر خود را رقیب و حتی جایگزین حاکمیت موجود تلقی کرده‌اند و نه منتقدی که شاید گوشه‌ی چشمی هم به تصاحب کرسی‌های قدرت نداشته باشد و این شاید یکی دیگر از دلایل شکست نواندیشی دینی باشد.

اجازه می‌خواهم با آوردن تمثیلی از تاریخ اجتماعی خودمان، مسأله‌ی فوق و تفاوت میان تدبیر قدرت و نقد قدرت را آشکارتر بنمایانم.

همیشه حکومت‌ها در این سرزمین، به هر حال مواجه با اشخاص و فرقه‌هایی بوده‌اند که امروزه با عنوان اپوزیسیون از آنان می‌توان یاد کرد. اما در تاریخ اجتماعی سیاسی ما اپوزیسیون را به دو بخش کاملاً متفاوت و با دو رویکرد متفاوت می‌توان مشاهده کرد؛ بخش اول که بیشتر صبغه‌ی سیاسی داشت همیشه مترصد برانداختن حکومت وقت و به دست گرفتن حاکمیت توسط خود بودند. از سرخ‌جامگان و سیاه‌جامگان و اسماعیلیه گرفته تا یعقوب لیث و تا همه‌ی سلسله‌های تازه‌ای که با برانداختن سلسله‌های پیشین، خود را جایگزین حاکمیت پیشین می‌کردند. هر کدام هم تا پیش از به قدرت رسیدن به هر حال اپوزیسیون حاکمیت

شمرده می‌شدند. هم‌چنین گروه‌هایی که توفیق حاکمیت پیدا می‌کردند، پس از به‌قدرت رسیدن، دارای مدیریتی از بالا به پایین و متناسب با همان نظام ارباب-رعیتی بودند؛ یعنی تغییر حاکمان، به معنای تغییر نظام ارباب-رعیتی نبود.

نوع دیگری از اپوزیسیون را هم در تاریخ ایران می‌توان نشان داد که نه صرفاً به تغییر حاکمیت، بلکه به تغییر نظام می‌اندیشیدند. به گمان من، رویکرد برخی از عرفای ایرانی (مانند ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، عطار، مولوی و حافظ) شاخصه‌های آشکاری از این گونه هستند که دقیقاً با رویکردی نواندیشانه به دین، در تغییر نظام فکری و فرهنگی جامعه و نقد وضع موجود، نقشی اساسی ایفا کردند، بی‌آنکه گوشه‌ی چشمی به تدبیر قدرت برای خویش داشته باشند.

این بزرگان، هم به لحاظ طرح محتوایی دین برجسته‌تر و قدرت‌مندتر از نظام حاکم بودند و هم دارای زبانی متناسب با مخاطب، و می‌توانستند آن محتوای دینی را در قالب تمثیل‌ها، نمادها، و قصه‌ها بیان کنند. مخاطب اینان نیز، بیشتر همین مردم کوچه و بازار بودند و احتمالاً بر این گمانه بوده‌اند که تا در فرهنگ و باور مردم تغییری پدید نیاید، تغییر حاکمیت‌ها مشکل‌چندانی را حل نخواهد کرد.

این نکته را نیز اضافه کنم که بحث بر سر این نیست که نواندیش دینی در زمان ما همان گفتمان عرفای پیشین را تکرار کند و خود را تبدیل به دون کیشوت نماید. به گمان من، امروز برای تغییر باورهای ناسازگار با زندگی به باورهای زندگی ساز، جامعه‌ی ما نیاز به نواندیشانی دارد که از نوعی هوشمندی و درک عرفانی هم برخوردار باشند.

این تعبیر را در یکی از سخنرانی‌ها که به یاد دکتر شریعتی داشتم عنوان کرده بودم که او در عرصه‌ی عرفان، نه یک عارف خانقاهی و گل‌مولایی، بلکه یک عارف اجتماعی-سیاسی بود. و شاید همین بود که توانست به نقد گفتمان سنتی از دین پردازد و بازخوانی‌های تازه‌ای از متن دین پدید آورد و زبانی پیدا کند که نه تنها در سطح نخبگان، بلکه در سطح عمومی جامعه نیز گسترش یابد.

آیا نواندیشان دینی در این روزگار که ما در آن به سر می‌بریم، می‌توانند بدون رودربایستی به نقد گفتمان سنتی از دین پردازند؟ آیا می‌توانند بازخوانی تازه‌ای از مضامین دینی داشته باشند که هم زندگی ساز و هم برای مردم عادی هم قابل فهم باشد؟ و سرانجام، آیا می‌توانند زبانی مردمی پیدا کنند؟

شناخت شناسی و خط مشی گذاری عمومی

بررسی موردی مهندس مهدی بازرگان

دکتر علی رضا علوی تبار

یکم. مبنای نظری این بحث، پذیرش وجود زنجیره‌ای به صورت زیر است: «سرمشق شناخت‌شناسی ← الگوی تبیین اجتماعی ← رهنمودهایی برای عمل سیاسی و خط مشی گذاری عمومی»

اثبات وجود چنین زنجیره‌ای با تحلیل مفهومی عناصر آن می‌تواند صورت پذیرد. آنچه مهم است این است که نباید رابطه‌ی عناصر این زنجیره را «خطی و یکطرفه» تلقی کرد. نوعی رابطه‌ی «تعیین‌کنندگی» شامل عناصری چون «محدودسازی»، «میانجی‌گری» و «باز تولید» میان آنها وجود دارد که به رابطه‌ی آنها صورتی پیچیده و پویا می‌بخشد.

دوم. طبقه‌بندی‌های مختلف از دیدگاه‌ها و سرمشق‌های موجود در زمینه‌ی شناخت‌شناسی (معرفت‌شناسی) صورت گرفته است. از میان این طبقه‌بندی‌ها، در اینجا طبقه‌بندی سرمشق‌های مختلف در زمینه‌ی شناخت‌شناسی را می‌توان به صورت زیر از یکدیگر متمایز ساخت:

الف- سرمشق اثبات‌گرایی

ب- سرمشق عقل‌گرایی انتقادی (پسا اثبات‌گرایی)

پ- سرمشق نظریه انتقادی

ت- سرمشق سازه‌گرایی (بر ساخته‌گرایی)

این سرمشق‌ها را می‌توان آن‌چنان که در جدول شماره ۱ آمده است، با یکدیگر مقایسه کرد:

جدول ۱- مقایسه سرمشق‌های مختلف در شناخت‌شناسی

عناصر سرمشق	اثبات‌گرایی	عقل‌گرایی انتقادی	نظریه انتقادی	سازه‌گرایی
نگاه به واقعیت	واقع‌باوری متعارف، جهان واقعی و قابل درک است.	واقع‌باوری انتقادی، جهان واقعی است اما به صورت ناقص و احتمالی قابل درک است.	واقع‌باوری تاریخی، واقعیت توسط ارزش‌ها و ساختارهای مجازی و تاریخی احاطه شده و فقط در گذر زمان واقعیت شفاف می‌شود.	نسبی‌گرایی، واقعیت‌های اجتماعی از این رو چندگونه و تابع آگاهی‌اند.
نگاه به درک واقعیت	دوگانگی ذهن و واقعیت و امکان رسیدن به عینیت وجود دارد.	دوگانگی ذهن و واقعیت و عینیت‌گرایی اصلاح شده با توجه به عرف اهل علم انتقاد مداوم	تعامل میان ذهن و واقعیت، تقدم ذهنیت و یافته متاثر از ارزش‌ها می‌شوند	تقدم ذهن در فرآیند شناخت، یافته‌ها خلق می‌شوند
روش شناخت واقعیت	تأکید بر روش‌های کمی تجربی، معیار تأیید‌پذیری نظریه‌ها، تلاش برای دستکاری واقعیت و انجام آزمایش	چندگونگی انتقادی نظریه‌ها، معیار بطلان‌پذیری برای علوم تجربی	تأکید بر تحلیل‌گفتمانی و نگرش دیالکتیکی	تأکید بر هرمنوتیک و پویایی دیالکتیکی

سوم. سرمشق‌های مختلف در زمینه شناخت‌شناسی، بستر ساز نگاه‌های مختلفی به پدیده‌های اجتماعی می‌گردند؛ این نگاه‌های مختلف برای پاسخ به پرسش «چرایی و چگونگی» پدید آمدن، پدیده‌ها و مشکلات اجتماعی، الگوهای مختلفی را پیشنهاد می‌کنند. این الگوهای تبیینی به طور عمده حاوی «نمایش‌های کم و بیش ساده شده‌ای از واقعیت‌های اجتماعی» هستند؛ تلاش این الگوها این است که ضمن توضیح گذشته اقدام به پیش‌بینی مشروط آینده نیز بنمایند.

الگوهای تبیین اجتماعی را می‌توان در قالب طیف‌های مختلف مورد مطالعه قرار داد. بر مفهوم طیف بایستی تأکید کرد تا موارد موجود از هم‌پوشانی این الگوها و شباهت‌های جریان‌های حدی آنها با یکدیگر نادیده گرفته نشوند. در یک طبقه‌بندی ساده شده می‌توان از وجود سه طیف گوناگون در زمینه‌ی تبیین اجتماعی، سخن گفت:

الف- الگوی اثبات‌گرا، ب- الگوی تفسیری (تفهیمی) و پ- الگوی انتقادی.

تناظری یک به یک میان الگوهای تبیین اجتماعی و سرمشق‌های شناخت‌شناسی وجود ندارد. اما هر یک از سرمشق‌های شناخت‌شناسی بیشتر از یکی از الگوهای تبیین اجتماعی «حمایت» کرده و به عنوان «پشتیبان» و «توجیه‌کننده‌ی آن» عمل می‌کنند.

به طور اجمالی می‌توان ادعا کرد که رابطه‌ی میان سرمشق‌های اثبات‌گرایی و عقل‌گرایی انتقادی با الگوی تبیین اثبات‌گرا دارای قدرت بیشتری است. سرمشق سازه‌گرایی با الگوی تبیین تفسیری (تفهیمی)، و سرمشق نظریه انتقادی با الگوی انتقادی، دارای ارتباط توجیهی بیشتر هستند.

به اجمال می‌توان برای شناخت هر یک از الگوها به چند نکته‌ی مختصر اشاره کرد.

الف) الگوی اثبات‌گرا

این الگو بر مبنای پذیره‌های زیر شکل می‌گیرد:

- ۱- تمایز قابل شدن میان «اهداف» و «وسایل» و مرتبط ساختن این تمایز به تمایز میان «امور واقع» و «ارزش‌ها». این الگو وظیفه‌ی اصلی علوم اجتماعی (نظریه‌های اجتماعی) را توصیف و تبیین امور واقعی می‌داند. بر اساس این الگو، برای خط‌مشی‌گذاری، خط‌مشی‌گذاران نیازمند یک حکم ارزشی برای تعیین اهداف خود هستند؛ اما مسأله‌ی تعیین بهترین وسایل برای هدفی معین، مسأله‌ای مبتنی بر واقعیت و بنابراین قابل پیگیری به شیوه‌ی علمی است. عالمان علوم اجتماعی می‌توانند به طوری بی‌طرفانه بهترین وسایل را برای رسیدن به اهداف معین شده تبیین نمایند.
- ۲- نهادهای بنیادین اجتماعی و آداب جامعه‌ی خود را بایستی چون یک «شیئی» تلقی کرد. در مطالعه بایستی پدیده‌ها را مستقل از خواش‌ها و تمایلات فاعلان اجتماعی درگیر آنها و تابع قواعدی معین مورد مطالعه قرار داد.

ب) الگوی تفسیری (تفهیمی)

این الگو بر مبنای پذیره‌های زیر شکل گرفته است:

- ۱- بخش اعظم واژگان علوم اجتماعی، مفاهیم کنش (action concepts) هستند. مفاهیم کنش برای توصیف رفتاری به کار می‌روند که به منظوری صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که می‌توان درباره‌اش پرسید، هدف یا مقصود از آن، یا آنچه شخص

می‌کوشد یا می‌خواهد یا قصد دارد انجام دهد، چیست؟ یکی از وظایف الگوی تفهیمی، کشف نیاتی است که فاعلان در انجام کارهای خویش داشته‌اند.

۲- وظیفه‌ی دیگر الگوی تفهیمی، کشف مجموعه قواعدی است که زیربنای دسته معینی از کنش‌ها را شکل می‌دهند و نیز روشن کردن این قواعد و مرتبط ساختن آنها با دیگر قواعد موجود در جامعه است.

۳- هر عمل خاصی تنها در متن و بافت یک سلسله قواعد اجتماعی معین شکل می‌گیرد و بر حسب همین قواعد است که یک فاعل می‌تواند بگوید که کاری انجام داده است؛ همین امر است که درک قواعد اجتماعی را برای فهم اعمال انسان‌ها ضروری می‌سازد.

پ) الگوهای انتقادی

این الگو بر مبنای پذیره‌های زیر شکل گرفته است:

۱- برای وقوف بر موضوع و شناخت و تبیین پدیده‌های اجتماعی، باید نیات و خواست‌های فاعلان مورد مطالعه و نیز قواعد و معانی مقوم نظام اجتماعی آنها فهمیده شود.

۲- بیشتر اعمال مردم معلول شرایط اجتماعی است که مردم هیچ تسلط و کنترلی بر آن ندارند و اکثر کارهای مردم در ارتباط با دیگران نتیجه‌ی شناخت و انتخاب آگاهانه نیست.

۳- نظریه اجتماعی مرتبط با عمل اجتماعی است؛ بخش عمده‌ی صدق یک نظریه‌ی علمی از طریق ارتباط آن با عمل واقعی مشخص می‌گردد.

۴- رنج‌ها و نیازهای محسوس یک گروه اجتماعی را با این تلقی که این رنج‌ها و نیازها پیامد برخی تعارض‌های ساختاری در آن نظام اجتماعی‌اند، باید تبیین کرد.

چهارم. ترکیب الگوی تبیین اجتماعی با منظومه‌ای از ارزش‌ها و اولویت‌ها به پیرایش پیشنهادهایی در زمینه‌ی عمل سیاسی و خط مشی‌گذاری عمومی می‌انجامد. به بیان دیگر، عمل سیاسی آگاهانه و سنجیده به ناگزیر «مبتنی بر نظریه» است. البته درک نتایج و پیامدهای سیاسی و عملی پذیرش هر نظریه و الگوی تبیینی نیز به نوبه‌ی خود، ما را در درک بهتر ماهیت الگوهای تبیین اجتماعی یاری می‌نماید.

سیاست‌ورزی سنجیده و آگاهانه و خط‌مشی‌گذاری موجه به ناگزیر از الگوهای نظری تغذیه می‌کند و خود را با آنها توجیه کرده و مدلل می‌سازد. در اینجا با اختصار هر چه تمام‌تر و به گونه‌ای گزینشی به برخی از رهنمودهای عملی ناشی از پذیرش هر یک از الگوهای تبیینی پیش‌گفته اشاره می‌کنیم.

الف) رهنمودهای ابزار انگار، فن شناختی و مبتنی بر مهار فنی

این مجموعه از رهنمودها که به‌طور مشخص از الگوی اثبات‌گرا در تبیین اجتماعی تغذیه می‌کند بر چند محور تأکید دارد:

- ۱- پاسخ به مسأله‌ی تعیین بهترین وسایل برای اهداف مشخص شده توسط حکومت دموکراتیک را بایستی به عالمان علوم اجتماعی و فن‌سالاران سپرد، آنها می‌توانند این کار را با کارآیی و بی‌طرفی انجام دهند.
- ۲- مسایل مربوط به اهداف زندگی اجتماعی و سیاسی، موضوعاتی هستند که نمی‌توان درباره‌ی آنها به شیوه‌ی عقلانی و عملی بحث کرد و مربوط به سلیقه‌ها و انتخاب‌های ارزشی اساسی افراد می‌شوند.

ب) رهنمودهای درون‌فهمی، روشنگرانه و مبتنی بر افزایش ارتباط

این مجموعه از رهنمودها که از الگوی تفهیمی و تفسیری تغذیه می‌کند، بر محورهای زیر تأکید دارد:

- ۱- باید چستی اعمال و اقوال خود مردم و دیگران را برای آنان روشن ساخت تا به نوعی روشنگری از معانی آنها دست یابند.
- ۲- روشن ساختن قواعد و مفروضاتی که مردم بر اساس آنها کارهایشان را انجام می‌دهند، امکان گفت‌وگو با مردم را مهیا می‌کند، به‌طوری‌که گویی سازمان اجتماعی آنان را می‌فهمیم. هدف خط‌مشی‌گذاری باید ممکن ساختن گفت‌وگویی نتیجه‌بخش میان فاعلان اجتماعی متفاوت در سخن گفتن و عمل کردن باشد؛ از این طریق می‌توان به رشد و ترویج مدارا و احترام به عنوان پایه‌ی اصلی یک نظام اجتماعی دموکراتیک دست یافت. به علاوه، ممکن است از این طریق از جاذبه‌های خشونت، به عنوان راهی برای رفتار با مخالفان نیز کاسته شود.
- ۲- خط‌مشی‌گذاران با ایجاد ارتباط با مردم، آغوش خود را بر روی تأثیر و نفوذ دیگران می‌گشایند و از این طریق به‌فهم بیشتری از امکانات و تنگناها دست می‌یابند.

۴- اگر بتوان معنای سبک‌های دیگر زندگی و شیوه‌های متفاوت نگاه به جهان را دریافت، در این صورت همین شیوه‌های جدید زندگی به بدی‌هایی واقعی تبدیل می‌شوند. در واقع فراهم کردن شکل جدیدی از زبان، به دست دادن شکل و شیوه‌ی جدیدی از زندگی است.

پ) رهنمودهای انتقادی، گفت‌وگویی و مبتنی بر مشارکت و دخالت فعالانه
این مجموعه از رهنمودها که از الگوی تبیین انتقادی تغذیه می‌کند بر چند محور تکیه دارد:

۱- باید نشان داد که ایدئولوژی‌های فاعلان اجتماعی دقیقاً در چه مواردی اوهم و خیالات است و از این طریق ایدئولوژی‌های سلطه را بر آنان افشا کرد. باید نشان داد که چگونه تصورات و عقاید آشکار فاعلان محتوایی پنهان دارد، محتوایی که معنای راستین این تصورات را نمایان می‌سازد و بنابراین منبع سلطه این تصورات را بر معتقدان به آنها نیز مشخص می‌کند.

۲- خط مشی‌گذاری باید با دو گونه آگاهی‌بخشی همراه باشد؛ نخست باید وسایلی برای فاعلان مورد مطالعه فراهم کرد تا به مطالعه‌ی خود به شیوه‌ای کاملاً متفاوت با خودشناسی‌های کنونی بپردازند؛ دوم، فاعلان را از سازوکارهای دقیقی که موجب درماندگی و عجز آنان گشته است و با این حال، خود آنان از این سازوکارها بی‌خبرند و بنابراین سازوکارهای مذکور مستقل از اراده‌ی آنان عمل می‌کند، آگاه ساخت. بنابراین باید اولاً فاعلان تصویرهای متفاوتی از خود داشته باشند و نیازها و خواست‌های خود را از نو تعریف کنند و ثانیاً راه‌های سرکوبگری نظام اجتماعی را به خوبی بشناسند.

۳- باید تبادل انتقادی مستمری میان خط‌مشی‌گذاران و سیاست‌ورزان با فاعلان اجتماعی که با تصمیم‌های خود منشاء اثر هستند، برقرار گردد.

۴- یک نظریه اجتماعی فقط تصویری از شیوه‌ی عمل یک نظام اجتماعی عرضه نمی‌کند، بلکه خود نظریه‌ی اجتماعی یکی از عامل‌های شتاب دهنده‌ی تغییر در درون مجموعه‌ی حیات اجتماعی است که نظریه‌ی آن را مورد تحلیل قرار می‌دهد.

پنجم. در چارچوب نظری فوق می‌توان به تحلیل و نقد و ارزیابی اندیشه‌های زنده‌یاد بازرگان پرداخت. نخست باید جایگاه او را در زنجیره‌ی نظری پیش‌گفته

مشخص کرد. شناخت‌شناسی بازرگان در مجموع زیر کدام سه مشق قرار می‌گیرد؟ الگوی تبیین اجتماعی او را در کدام طبقه می‌توان جای داد؟ رهنمودهای او برای عمل سیاسی و خط‌مشی‌گذاری عمومی بر کدام مبنا استوار است؟

پاسخ اجمالی این مقاله این است که می‌توان سرمشق او را در شناخت‌شناسی «اثبات‌گرا» و در اواخر عمر چیزی در میانه‌ی «اثبات‌گرایی» و «عقل‌گرایی انتقادی» نامید. هم‌چنین به طور مشخص الگوی تبیین اجتماعی او را می‌توان دارای شباهت بیشتری با الگوی اثبات‌گرا دانست. در نتیجه‌ی دو مقدمه‌ی فوق، می‌توان از رهنمودهای ابزار‌انگار، فن‌شناختی و مبتنی بر مهار فنی در مورد او سخن گفت. هم‌این انتساب‌ها را می‌توان مورد نقد قرار داد و هم پیامدهای ناشی از پذیرش آنها را. در یک مطالعه‌ی تفصیلی می‌توان درست بودن چنین تحلیلی را از زنده‌یاد بازرگان بررسی کرد و در صورت تأیید، پیامدهای آن را در عرصه‌ی اندیشه و عمل به نقد گذاشت.

مسأله‌ی سنت‌گرایی با اصول‌گرایی سکولاریسم وارونه یا شبه سکولاریسم

دکتر مقصود فراستخواه

۱. نیاز جامعه ما به تحلیل گفتمان‌ها

در این مطالعه هر دو رویکرد سنت‌گرایی و اصول‌گرایی مذهبی به‌عنوان گفتمان‌هایی تلقی شده‌اند که می‌توان به روش «تحلیل گفتمان» آنها را مورد بررسی انتقادی^۱ قرارداد و تفسیر مجدد کرد. قبلاً گمان می‌رفت که حقایق محضی به صورت مطلق در افکار و اقوال وجود دارند؛ این حقایق در دوره‌ی قدیم در عقاید و اقوال مذهبی مردمان و یا در آراء و گفتارهای استدلالی آنها و در دوره‌ی جدید در گزاره‌های آزمون‌شده‌ی تجربی سراغ گرفته می‌شد. هم معتقدان مذهبی و هم پیروان نظام‌های فلسفی قدیم و هم به‌یک معنا، قایلان به‌تحصل‌گرایی تجربی و علمی در دوره‌ی مدرن، تصور می‌کرده‌اند که به کشف و فهم کامل دنیای عینی و امور واقعی، نایل می‌آیند و مفاهیم و مقوله‌هایی که آنها دارند، خصوصیت فراگفتمانی ناب دارد. اما ملاحظات و بررسی‌های انتقادی بعدی، متوجه این امر شد که زبان بشر - چه زبان مذهبی، چه زبان استدلالی، چه زبان هنری و چه زبان علمی او - صرفاً ترجمان ذهن واقع‌نمای او و بازتاب واقعیات عینی نیست، بلکه مردمان از طریق کاربردهای ذهن و زبان خود و با نظامی از نشانه‌ها و معانی - که با تاریخت و وضعیت بشری آنها گره خورده است - به تعریف امور دست می‌زنند. وجه مفراط - و به نظر نگارنده، ناموجه - این رویکرد جدید، آن است که این بار بگوییم هیچ امری و واقعیتی مستقل

۱. Critical

از ما نیست و حقیقتی اصلاً وجود ندارد اما وجهِ موجّه این ملاحظات انتقادی آن است که از مدعیاتِ واقع‌نمایی محض چه به صورت قدیم و چه به صورت جدید، عبور بکنیم و حقیقت‌ها و صدق را مقوله‌ای انتقادی و پیوسته قابل تأمل و بررسی مجدد بدانیم.

سارتر در اگزیستانسیالیسم سخن مشهوری دارد و می‌گوید، برخلاف دیگر موجودات که با ماهیت و تعریف مشخصی، به عرصه وجود می‌آیند (و ماهیت آنها مقدم بر وجودشان است)، انسان ابتدا وجود دارد و در صحنه ظاهر می‌شود و سپس، خود را و ماهیت خویش را تعریف می‌کند. به تعبیر دیگر، مردمان از طریق گفتمان‌هایشان به تعریف عالم و آدم و تعریف خود می‌پردازند (بشیریه، ۱۳۷۸).

در اینجا نیز به نظر نگارنده، شکل افراطی این رویکرد گفتمانی، آن است که جهان، سر به سر بی‌معناست و تنها توسط گفتمان‌ها، معنا می‌شود اما حالت موجه و منطقی آن این است که به نقش گفتمان‌های بشری خودمان و به‌ویژه به نقش گفتمان‌های مسلط در شکل دادن به جهان و استقرار سیطره‌ی تعریفی خود بر جهان توجه پیدا بکنیم و افکار و اقوال خود را بازتاب عینی و مطلق امور واقعی ندانیم. اموری که به دلیل آن که ما آنها را واقعیت‌های غیرگفتمانی، ماقبل گفتمانی و فراگفتمانی و فراگفتمانی قلمداد می‌کنیم، تقدس و مطلقیت می‌یابند و مانع فرایند باز و پویا و تاریخی و جمعی تفکر و تعریف و زبان می‌شوند.

توجه به ویژگی‌های گفتمانی افکار و اقوال، کمک می‌کند که ما از ادعای دستیابی به ذات‌ها و جوهرهایی که مستقل از تجربه‌ی ما، در آنجا، وجود دارند- و پس از دستیابی ما، دیگران نیز منطقیاً و باید آن ذات‌ها را به رسمیت بشناسند- دست بشویم و از جزمیت ذات شناختی^۱ خود رها بشویم. اگر ذاتی هم وجود دارد، ما تنها از طریق تجربه‌های زیسته^۲ خود، با آنها ارتباط داریم و در محدوده‌ی زبانی و گفتمانی خود، از آنها حکایت می‌کنیم. به عبارت دیگر، ما تنها می‌توانیم از ظهورات آنها برای ما و از پدیدارهایی برای ما دم بزنیم و دیگران را با تجربه‌های خود آزاد بگذاریم. تجربه‌ها می‌توانند به صورت منطقی با هم به تبادل و گفت‌وگو پردازند و تفسیرها را با یکدیگر مبادله بکنند و از طریق مقایسه‌ی تجربه‌ها به آنها

۱. Essentialistic

۲. Lived Experiences

عمق و توسعه بدهند. اما هیچ یک نباید مدعی شناخت مطلق بشوند. در اینجا نیز به نظر نگارنده، وجه مفراط این رویکرد پدیدارشناختی^۱ آن است که هیچ شالوده‌ای از معرفت برجای نماند، همان‌طور که در روایتی از دیدگاه‌های کسانی چون «دریدا» آمده است. اما وجه منطقی و موجه آن این است که همه‌ی شالوده‌های فکری و کلامی، پیوسته مورد بررسی مجدد و انتقاد و گفت‌وگو قرار بگیرند چرا که فرض بر این است که «واقعیت» هر چند هست اما تا آنجا که به وضعیت و شرایط بشری^۲ و محدودیت‌های ما مربوط می‌شود، به‌غایت در تاریکی است؛ بنابراین جهان واقع اگر چه هست اما قرین ابهام و غموض و پیچیدگی است و موضوع گفت‌وگوهای محدود و مختلف و حتی متعارض انسانی ماست. هیچ کس از ما در آن بالا، (جایگاه خدایگانی) قرار ندارد و بر فراز گفت‌وگوها نیست و به ذات امور- همان‌گونه که هست- راه ندارد. ذات امور اگرچه هستند اما هر کس فقط می‌تواند بگوید که ظهوراتی از آنها را تجربه می‌کند و تعریفی از آنها را به دست می‌دهد و به دیگران در جاهای دیگر و در زمان‌های دیگر نیز باید این حق را قایل بشود که تجربه و تعریف خود را به دست دهند و آن‌گاه تنها از طریق گفت‌وگو و مبادله و مقایسه این تجربه‌ها و تعریف‌ها (در سپهری نسبتاً مشترک و اجماعی میان تجربه‌ها و تعریف‌ها) می‌توانیم به مقایسه و نقد و بررسی و توسعه‌ی آنها نایل بیاییم. (همان)

فوکو در *نظم/اشیاء*^۳ (کلمات و اشیاء: باستان‌شناسی علوم انسانی)^۴ گفته است تا هر زمان که کلماتی هست، کلمات دیگر نیز تولید خواهد شد (Foucault, 1970). همه‌ی آنهایی که به تولید یا بازتولید و کاربرد کلمات می‌پردازند، علاوه بر آن که با کلمات خود سخنانی- بر حسب آنچه ما در ظاهر مبادله‌ی پیام‌ها در روابط اجتماعی می‌بینیم- به زبان می‌آورند، کارهای دیگری نیز می‌کنند و در پی کسب مطلوبیت‌ها و منافع و علائق و ابراز تعلقات خاصی هستند، و کلمات آنها و کاربرد این کلمات، سازوکارهایی برای نیل به مطلوبیت‌های خودشان و به یک تعبیر ترفندهایی برای رسیدن به غایات آگاه یا ناخودآگاه آنها و یا کمندی برای دستیابی به قدرت هستند.

۱. Phenomenological

۲. Human Condition

۳. The Order of Things

۴. Words and Things; An Archaeology of the Human Science

تفسیر باستان‌شناختی^۱ و تبار‌شناختی^۲ کلمات به تحلیل‌گر کمک می‌کند که به شکل‌گیری ساختار زیرین و اپیستم‌های^۳ مختلف و مجموعه‌های معرفتی - گفتاری گوناگون متناسب با مناسبات و معادلات قدرت توجه پیدا بکند. در اینجا نیز به نظر نگارنده هر چند که دیدگاه معرفت‌شناسی و زبان‌شناختی فوکو، به دلیل سوق یافتن به طرف مفرط^۴ ساختارگرایی، ایده‌آلیسم و نسبییت، موضوع تأمل و ملاحظه است و دلایل و شواهدی برای نقد این افراط‌گرایی^۵ وجود دارد و حتی خود مدعیات فوکو با این مبادی، قابلیت سنجش و مقایسه‌ی^۶ خود را یک‌سره از دست می‌دهند، اما آرای فوکو و نقدهایی از این دست، می‌توانند به‌ما در عبور از جزئیات‌های معرفت‌شناختی «واقع‌نمایی خام»^۷ و اعتقاد واهی به صدق محض^۸ و مطابقت^۹ کامل اقوال با اعیان واقعی، کمک بکند و تلقی ما را از فرایند اکتشاف حقیقت و جستجوی معنا، و مقایسه و سنجش مفاهیم و گزاره‌ها توسط فاعلان شناسای انسانی، بسط و توسعه بدهند.

هر چند هم شوق تکاپوهای اکتشافی و طلب و تمنای معنا و نیاز به حقیقت و صدق، با ما باشد اما با درک موقعیت بشری خویش، به این نیز واقفی‌ام که در هر حال آلوده به طمع مطلوبیت هستیم و به‌نحوی از انحاء در صدد کسب قدرت و ایجاد آثار و نتایج مورد نظر خویش حتی عارفان و فرزندانگان نیز از این غرض آلودگی لاینفک^{۱۰} از شرایط بشری به دور و برکنار نیستند. اگر فاشیست‌ها قدرت خود را با زور و اجبار و سرکوب دیگران، و استثمارگران آن را با تفوق مالی دنبال می‌کنند، مرییان نیز با قدرت ترغیب به دنبال آثار مورد نظر خود هستند، همان‌طور که ایدئولوگ‌ها نیز با قدرت ایدئولوژی، رهبران مردمی با قدرت نفوذ، و مدیران حرفه‌ای با قدرت و مشروعیت، و فیلسوفان و متفکران با قدرت معرفت، و اهل رسانه

۱. Archaeological Hermunitics

۲. Genealogical Hermunitics

۳. Epistemes

۴. Extreme

۵. Extremism

۶. Commensurability

۷. Naïve Realism

۸. Pure Truth

۹. Correspondence

با قدرت اطلاعات، آثار و نتایج مورد نظرشان را تعقیب می‌کنند و لی آنچه همه‌ی ما در آن شریک هستیم این است که با کارکردهای گفتمانی خود (با افکار و اقوال و با نظامی از نشانه‌ها و معانی خویش) تارهایی از قدرت می‌تنیم و آن را در ارتباطات خود به کار می‌گیریم. پس این نه حقایق محض، بلکه گفتمان‌های ماست که در میان ما ردّ و بدل می‌شود. پس تنها هر چه قواعد گفت‌وگو و نقد و دموکراسی و تکثرگرایی را رعایت بکنیم این گفتمان‌ها خواهند توانست از حقانیت لازم برخوردار شوند (لوکس، ۱۳۷۰).

۲- وجه تمایزهای سنت‌گرایی از اصول‌گرایی

پیش از اینکه به توصیف رویکرد سنت‌گرایی (Traditionalism) بپردازیم لازم است به تفاوت آن با اصول‌گرایی یا بنیادگرایی (Fundamentalism) تأکید کنیم. سنت‌گرایی عمدتاً یک گفتمان فکری، فرهنگی و اجتماعی است و وجه بارز آن، این است که تجدد را از دیدگاه سنت، نقد یا تخطئه می‌کند و با فعالیت‌های فکری و تبلیغی و مانند آن می‌کوشد آموزه‌های سنت را در میان مردم ترویج دهد و آنان را به باورهای سنتی و تعهدات آن، راغب سازد.

هر چند اصول‌گرایی یا بنیادگرایی مذهبی با سنت‌گرایی وجوه شباهتی دارد و مهم‌ترین شباهت آنها موافق نبودن با تجدد و تغییرات مربوط به آن است اما تمایزها و تفاوت‌های مهمی نیز میان اصول‌گرایی با سنت‌گرایی وجود دارد. یک فرق عمده این است که اصول‌گرایی گفتمانی سیاسی و حکومتی است، برخلاف سنت‌گرایی که گفته شد عمدتاً گفتمانی فکری، فرهنگی و اجتماعی است. سنت‌گرایی لزوماً در صدد اجرای شریعت از طریق کسب قدرت - با توسل به مقدار کم یا زیادی از قوه‌ی قهریه - در دنیای امروز نیست؛ اما اصول‌گرایی یا بنیادگرایی مذهبی به طور جدی در صدد آن است.

سنت‌گرایی در مجموع خواهان بازگشت اختیاری انسان جدید به مبادی و آموزه‌های سنت برای رهایی از چیزی است که او بحران‌های دنیای مدرن می‌داند؛ برخلاف اصول‌گرایی مذهبی که معتقد است راه رهایی از این بحران‌ها، مبارزه با نظام‌های سیاسی مدرن، برهم زدن و برانداختن آنها و تشکیل حکومت‌هایی مبتنی بر اصول مذهبی مورد اعتقاد خود با هدف اجرای احکام است. (Tibi, 1992 / Al-Azmeh, 1993, p31)

بنابراین اینکه گاهی در گونه‌شناسی جریان‌های فکری - فرهنگی ایران معاصر به همه‌ی گروه‌ها و رویکردها محافظه‌کار عنوان سنت‌گرا اطلاق می‌شود، خالی از مسامحه نیست زیرا هر چند همه‌ی محافظه‌کاران با تغییرات مدرن و نوگرایی تجدیدخواهان، مشکل دارند، اما فقط بخشی از آنها، در حد سنت‌گرایی - به معنایی که در چند سطر پیش اشاره شد - متوقف می‌شوند، بلکه بخشی دیگر از این فراتر می‌روند و چنان‌که گفتیم با توسل به روش‌های مبارزاتی و انقلابی و حتی قهرآمیز، خواهان برهم خوردن و خرابی نظم‌های مدرن غربی و جای‌گزین شدن آبادی‌هایی در چارچوب‌های مورد اعتقاد خود بر این ویرانه‌ها هستند. در بخش دیگری، ویژگی‌های آنان به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد.

سنت‌گرایی به علت اینکه در چند سطر اخیر گفته شد عمدتاً رویکردی فکری و فرهنگی و اجتماعی است و بازگشت اختیاری انسان به سنت را برای رهایی از بحران‌های مدرنیته، تبلیغ و ترویج می‌کند، پشت‌گرم به ادبیات وسیعی در مقیاس جهانی است. از خود غرب تا این سوی شرق، کسانی بوده و هستند که یک وجه مشترک دارند و آن این است که فکر می‌کنند راه بیرون شدن از مشکلات معنوی و اخلاقی - که به نظر آنها دنیای مدرن برای بشر به وجود آورده است - بازگشت آگاهانه و اختیاری انسان معاصر به عناصری از سنت است. این وجه مشترک همان چیزی است که مراجع سنتی مذهبی هم‌چون بروجردی و خویی، و حکیمان و عالمانی مانند محمدحسین طباطبایی را با دانشگاهیان سنت‌گرا هم‌چون حسین نصر و با متفکرانی از خود غربی‌ها مانند رنه گنون (گنون، ۱۳۴۸ و ۱۳۶۱)^۱ هنری کرین (کرین، ۱۳۶۸) و سنت‌گرایان در جاهای دیگر مانند ای. کی. کومارا سوامیکومارا (Swamy, 1988, ...) و فریتیوف شووان (Shuon, 1989, ...) در یک «رویکرد عام»، به هم شبیه می‌سازد. حتی بخشی از رویکردهای پسانوین‌گرایی^۲ و گرایش‌های

۱. رنه گنون، ارایه کارهایش را از نیمه اول قرن بیستم آغاز کرد و در ایران آثار او چه قبل و چه بلافاصله بعد از انقلاب ترجمه شد بنگرید به:

رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، توسعه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.

رنه گنون، سیطره کمیت و علایم آخرالزمان، ترجمه علی محمد کاردان، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱

۲. Postmodernism

تحسرآمیز^۱ در روزگار ما در توجه مجدد به اسطوره‌ها و نمادها^۲ و عناصر دنیای قدیم، کم و بیش و در برخی موارد، قرابت‌هایی با سنت‌گرایی از خود نشان می‌دهند و البته سپس از آن فاصله می‌گیرند.

نقد تجدد و حتی نقدهای رادیکال از تجدد، چیزی نیست که بتوان با آن سنت‌گرایی را تعریف کرد، زیرا خیلی از رویکردهای دیگر وجود دارند که به نقد تجدد و حتی نقد ریشه‌ای آن می‌پردازند ولی سنت‌گرا نیستند. از روشنفکران دین‌گرا و معنویت‌گرا که گاهی به نقد مدرنیته می‌پردازند بگذریم حتی در میان مدرنیست‌های سکولار نیز نقد مدرنیته صورت می‌گیرد، به‌ویژه در مدرنیته‌ی متأخر، نقادی خود مدرنیته رواج بیشتری پیدا کرده است. جریان‌های متنوع چپ انتقادی و نیز پسانوگرا به نقد مدرنیته می‌پردازند (مکتب فرانکفورت، هابرماس، آدورنو، هورکهایمر نمونه‌ای از ناقدان مدرنیته هستند). گاهی این نقدها بسیار شالوده‌شکنانه^۳ هستند (دریدا و ...) و اتفاقاً روشنفکران دینی از این نقدها برای توجیه حضور خود در منطقه‌ی خاکستری میان سنت و تجدد بهره‌های بسیاری می‌گیرند؛ اما همه‌ی اینان، در نهایت طالب فرهنگ مدرن و یا مابعد مدرن- و نه پیشامدرن- هستند. پس نقد تجدد را نمی‌توان مبنا و شاخصی برای تعریف سنت‌گرایی تلقی کرد. آنچه سنت‌گرایان را سنت‌گرا می‌کند این است که در میان دو گزینه‌ی سنت و تجدد، قاطعانه به سنت می‌گریند و تجدد را به نفع سنت، نفی می‌کنند، زیرا معتقدند که چیزهایی (خبرها، حقایق و احکامی) در سنت به دست می‌آورند که تجدد فاقد آن و مانع آن و رهن آن است. البته در میان سنت‌گرایان نیز، گاهی رویکردهایی به چشم می‌خورد که ضمن تأکید بر حرف حساب جدی سنت برای دنیای کنونی، تمایل دارند که به جای نفی کامل مدرنیته، آن را نقد بکنند و چه بسا از برخی مواد و عناصر و دستاوردهای معرفتی آن بهره بگیرند.

با وجود این، در مجموع سنت‌گرایی بر این باور است که سنت حرف‌هایی برای گفتن و راهنمایی‌هایی برای بشریت دارد که انسان، به‌ویژه انسان گرفتار آمده به توهمات مدرنی مثل «عقلانیت، علم، پیشرفت و نقادی سکولار» به آنها سخت نیازمند است و مدرنیته نه تنها نمی‌تواند کار سنت را انجام بدهد بلکه انسان را از مسیر صحیح سعادت و

۱. Nostalgic

۲. Symbols

۳. Deconstructionalistic

۱۷۸ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
رستگاری که از طریق سنت دست‌یافتنی است، منحرف کرده است و او را به نام توسعه
دنیوی- و اما نیستی خودبنیاد- به انواع ضلالت‌ها، مصائب و بحران‌ها دچار ساخته است.
البته همین سخن را چنان‌که اندکی پیش گفتیم، اصول‌گرایان مذهبی نیز چه بسا با
شدت و حدت بیشتر می‌گویند اما فرق آنها با سنت‌گرایان این است که سنت‌گرایی، کم
و بیش به سنت همان‌طور که هست وفاداری نشان می‌دهد در حالی که اصول‌گرایی از
نوعی تصرف در سنت، به دور و بر کنار نیست و کم و بیش قصد دارد از سنت،
منظومه‌های مسلکی و مرامی بسازد و گاهی در عین ضدیت غلیظ و حتی خشونت‌آمیز با
مبانی دنیای جدید، تحت تأثیر برخی عناصر و مقولات آن قرار می‌گیرد تا حدی که به
یک لحاظ می‌توان این را نوعی «سکولاریسم وارونه»^۱ نامید. نمونه‌اش مقولاتی مثل
انقلاب و ایدئولوژی و امثال آن است که اصول‌گرایان به صورت انقلاب دینی و
ایدئولوژی دینی و حزب سیاسی دینی و جمهوری دینی آن را به کار می‌برند. سنت‌گرایی
اما، بیشتر تمایل دارد که با رجوع به سنت (مانند، سنت اشراقی شرق، حکمت ایرانیان،
سنت عرفانی، سنت فلسفی و حکمی اسلام، سنت علمی قدیم، سنت علوم عقلی یا نقلی
اسلام، سنت کلامی، سنت فقهی، سنت تفسیری، سنت روایی، سنت تعلیمی، سنت
اخلاقی و معنوی) و با تداوم بخشیدن به فعالیت‌های سنتی به صورت تحقیق، سلوک و
التزام و مانند آن، دامن خود را از تجدد برچیند و از آنچه او تبعات نامطلوب ناشی از
تحولات و تغییرات مدرنیته می‌داند، مصون و برکنار بماند.

برای همین است که سنت‌گرایی مثلاً در نمونه هنری کربن، در مقابل تقلیل امور
دینی به امور دنیوی و عرفی کردن دین مقاومت می‌کند و در این ارتباط در مقابل
هر دو نوع عرف‌گرایی می‌ایستد. چه آن نوع آشکار که از هستی، قدسی‌زدایی
می‌کند و ایدئولوژیهای سکولار دنیوی را به وجود می‌آورد و چه آن نوع پنهان که
با تأویل امر آسمانی به زمین، کسی یا نهادی را در زمین، با این عنوان که امر قدسی
در او و با او، ظاهر می‌شود «مقدس» می‌کند این نوع پنهان از عرفی شدن، منشأ
ایدئولوژی‌های شبه دینی می‌شود. سنت‌گرایی با پرهیز از این ورطه، امر دینی و
آسمانی را از تأویلات دنیوی و زمینی و ایدئولوژی‌های شبه دینی دور و برکنار
می‌دارد (کربن، ۱۲ و ۱۶۹).

۳. سنت‌گرایی در ایران معاصر و مسأله آن با اصول‌گرایی مذهبی

در دوره‌ی معاصر ایران، جریان‌های مختلف سنت‌گرایی را می‌توان نشان داد. برای مثال [آیت‌الله] بروجردی نماینده‌ی برجسته‌ی ادامه سنت فقهی و مرجعیت شیعی بود که از موضع سنت‌گرایی در مقابل غلبه‌ی گرایش‌های مسلکی-سیاسی جدید بر حوزه‌ی دین (به شکل اصول‌گرایی مذهبی) ایستادگی کرد و تا آغاز دهه‌ی ۴۰ شمسی که ایشان حیات داشتند، فضای غالب بر حوزه‌ی قم، فضای سنت‌گرایی مذهبی-و نه اصول‌گرایی مذهبی و مسلکی سیاسی-بود و در نتیجه به جای اشاعه و فعالیت اسلام سیاسی (اسلامیسم)، فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی به منظور ترویج و تقویت سنت‌های اسلامی جریان داشت. هدف از این فعالیت‌ها آن بود که مرجعیت سنتی دینی-به جای اصرار بر کسب قدرت و جایگزینی سیاسی و دگرگون ساختن فرهنگ با تشکیل یک حکومت دینی-به ترویج و اشاعه‌ی تعالیم و احکام و ارزش‌های سنتی اسلامی در جامعه همت بگمارد و از این طریق ظرفیت‌های سنتی مذهبی در جامعه را تقویت کند تا بتواند برای مردم در مقابل فرایندهای «عرفی شدن» و «نوسازی»، مصونیت‌های اعتقادی و شرعی فراهم بیاورند و بکوشند تا سعادت و صلاح اخروی و رضایت الهی، تحت‌الشعاع یا مغلوب پیشرفت دنیوی و مقاصد و مطالبات این جهانی انسانی واقع نشود؛ چرا که به نظر آنها در این صورت، مردم دچار ضلالت و خسران خواهند شد و تراوش‌های فکری و گرایش‌های نفسانی و تمایلات مرزناشناس انسانی آنها به جای هدایت‌های الهی و عقاید و احکام آسمانی دین که از طریق پیامبران و ائمه به دست ما رسیده است، مبنای قرار خواهد گرفت، و مردم از راه راست ایمان و تقوا منحرف خواهند شد و به پی‌آمدهای سوء دنیوی و مهم‌تر از همه عقوبت اخروی گرفتار خواهند آمد. در این چشم‌انداز، فرهنگ جامعه، پیوسته نیازمند تعلیم و تربیت دینی و تبلیغات دینی است و عقاید و احکام سنتی باید همواره در فرهنگ و از طریق وعظ و تبلیغ و سخنرانی و مانند آن ترویج و اشاعه و تذکر داده شود تا حجّت بر مردمان تمام بشود و عقلانیت و نفسانیت و دنیویت جدید، آنها را از نیازشان به تعالیم و آموزه‌ها و اعتقادات و احکام سنتی دین آسمانی و فلاح اخروی غافل نسازد.

سنت‌گرایی مذهبی به صورت ادامه‌ی سنت‌های فقهی و مرجعیت شیعی، بعد از فوت بروجردی، به نفع رشد مرجعیت و فقه سیاسی (ولایت فقیه و ...) آهسته آهسته به حاشیه

۱۸۰ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی رفت. قبل از دهه‌ی ۴۰، فقه سنتی در متن قرار داشت و اصول‌گرایی مسلکی - سیاسی در حوزه‌ی دین (مثل جریان فدائیان اسلام) به صورت حاشیه بود. البته در آن دوره اصول‌گرایی مذهبی، شکل گرفته بود. در سال ۱۳۲۹ رزم‌آرا (نماینده‌ی سکولاریسم غرب‌گرای سیاسی در ایران) با وجود توسل‌اتی که به مراجع سه‌گانه‌ی سنتی در قم (آقایان صدر، حجت و فیض) داشت، وقتی در مراسم ختم [آیت‌الله] فیض شرکت کرده بود، توسط خلیل طهماسبی - از مبارزان فدائیان اسلام - ترور شد و آیت‌الله کاشانی (عالم اصول‌گرای مذهبی) طی اعلامیه‌ای از این عمل به تحسین یاد کرد. پس از رزم‌آرا - و با نخست‌وزیری حسین علا از همان گروه سکولاریسم آمریکاکرا - نواب صفوی اعلامیه‌ای با این عبارت صادر کرد که: «هو العزیز؛ زمامداری ملت مسلمان درخور صلاحیت تو و امثال تو نیست» (فراستخواه، ۱۳۷۹)؛ اما فضای غالب بر حوزه‌ی دین، فضای سنت‌گرایی و نه اصول‌گرایی مسلکی - سیاسی بود.

یعنی با اینکه در دهه‌ی ۲۰ کاشانی علیه سلطه‌ی کافر اجنبی اعلامیه صادر می‌کرد و مجمع مسلمانان مجاهد و فدائیان اسلام، با روش‌های سیاسی خود علیه بی‌حجابی و مشروب‌فروشی فعالیت می‌کردند و دگراندیشانی مثل کسروی را ترور می‌کردند اما جو غالب بر حوزه‌ی دین، جو سنت‌گرایی بود و اصول‌گرایی سیاسی و مکتبی در حاشیه قرار داشت (همان). این در حالی است که از دهه‌ی ۴۰، جامعه و فرهنگ دینی آهسته آهسته شاهد حاشیه‌ای شدن تدریجی اسلام سنتی (سنت‌گرایی مذهبی) و مرکزی شدن تدریجی اسلام سیاسی (اصول‌گرایی مذهبی) می‌شد. البته، هنوز هم، صرف‌نظر از [آیت‌الله] خمینی و همراهان او، مراجع دیگر کم و بیش به سبک و اسلوب سنتی، گرایش نشان می‌دادند، نمونه‌اش مشی [آیت‌الله] شریعتمداری و دارالتبلیغ اسلامی قم بود. فعالیت‌های تبلیغاتی، انتشاراتی، ترویجی و ارتباطی دارالتبلیغ اسلامی قم در پیرامون مرجعیت [آیت‌الله] شریعتمداری نمونه بارزی از ادامه‌ی سنت‌گرایی مذهبی و تا حدودی متناسب با شرایط دنیای جدید و در تساهل با آن بو. فعالیت‌های دیگری هم چون مجله مکتب اسلام نیز کم و بیش در این راستا قرار داشتند. مراجعی مثل [آیت‌الله] سید ابوالقاسم خویی نیز شدیداً از اسلام سیاسی رو به رشد، فاصله می‌گرفتند و معتقد به همان مشی سنت‌گرایی اسلامی و اشاعه و تقویت بنیانهای اعتقادی و ترویج فرهنگی و اجتماعی شریعت - به جای اعمال سیاسی و حکومتی آن - بودند و تا آخر عمر خودشان با مشی اصول‌گرایی مذهبی شیعه و به طور مشخص با تشکیل دولت شیعی در ایران و با

دعوت به تشکیل آن در جاهای دیگر مخالفت ورزیدند. اما جریان اصول‌گرایی مذهبی روز به روز به رشد خود ادامه داد، به گونه‌ای که ابتکار عمل سیاسی در کشور، تدریجاً از جبهه‌ی ملی به رهبری [دکتر] محمد مصدق (نماینده‌ی عرف‌گرایی سیاسی) به نهضت دینی - سیاسی با رهبری [آیت‌الله] روح‌الله خمینی منتقل می‌شد. در این نهضت نیز، با وجود جریان‌های ملی - مذهبی مانند نهضت آزادی و روشنفکران دینی مانند شریعتی، تفوق و ابتکار عمل به دست جریان اصول‌گرایی مذهبی افتاد. این مسیر به پیروزی انقلاب اسلامی بهمن ۵۷ انجامید که رویکرد غالب فرهنگی آن به صورت انقلاب فرهنگی اسلامی دنبال شد و مرجعیت سیاسی و حکومتی شیعه در ایران بر مرجعیت سنتی آن سایه انداخت و بر آن تفوق یافت، به طوری که یا آن را با خود کم و بیش همراه ساخت یا به حاشیه راند و حتی حذف کرد.

سنت‌گرایی دینی علاوه بر سطح مرجعیت که به آن اشاره شد، در سطوح دیگری مثل ادامه‌ی سنت‌های فلسفی، تفسیری و فقهی، حکمی، عرفانی و اشراقی، در تاریخ معاصر ما، از زندگی و آثار برجسته‌ای برخوردار بود و چه بسا با جهت‌گیری‌های معرفتی و کارکردی بسیار فرهیخته و مؤثری ظاهر می‌شد و نوعاً با اصول‌گرایی مذهبی مسأله داشت.

برای مثال، وجه تمایز [علامه] سید محمد حسین طباطبایی به عنوان نمونه‌ی فرهیخته‌ای از سنت‌گرایی اسلامی با اصول‌گرایی مذهبی بسیار آشکار است زیرا صریحاً، از شائبه‌ی اجبار و خشونت برای استقرار دین در جامعه تبرّی می‌جوید و ساحت دین فطری را از اجبار عقیده، بری می‌دارد^۱ (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳۹/۴). اما وجه تمایز او با روشنفکری دینی و حتی عرفی نیز تأکید صریحی است که ایشان بر نیاز انسان به منابع سنت اسلامی برای عبودیت حق تعالی و سعادت حقیقی می‌کند. این‌گونه تمرکز بر سنت، او و سنت‌گرایی اسلامی را از رویکرد سکولار و حتی

۱. وی می‌گوید: تحمیل یک اعتقاد بر مردم و لاک و مهر زدن بر دل‌ها و کشتن غریزه اندیشیدن در انسان با توسل به خشونت و قهر چه به صورت تازیانه و شمشیر و چه با حربۀ تکفیر و بایکوت کردن و حبس و تبعید چیزی است که ساحت حقیقت و دین مبتنی بر فطرت، از آن به‌دور و برکنار است. نه به آن رضا می‌دهد و نه آن را مشروع می‌داند و نه تأیید می‌کند (و اما تحمیل الاعتقاد علی‌النفوس و الحتم علی‌القلوب و امانۀ غریزه‌الفکر فی‌الانسان عنوه و قهراً و التوسل فی‌ذک بالوسط و السیف او بالتکفیر و الهجره و ترک‌المخالطه فحاشا ساحة الحق و الدین القویم ان یرضی به او یشرع ما یؤیده ... (فصل ۴ از بحث در زیر آیه ۲۰۰ سوره آل‌عمران).

روشنفکری دینی متمایز می‌سازد. وی می‌گوید، فرق اجتماع اسلامی با اجتماعی مدنی مدرن آن است که اجتماع اسلامی بر مبنای پیروی از حق و حقیقت در نظر و عمل بنا می‌شود در حالی که اجتماع مدنی نوین، بنای کار خود را بر پیروی از نتایج آرا و خواست‌های اکثریت گذارده است^۱ (طباطبایی، المیزان، ۱۰۷/۴).

اما اگر حق و حقیقت به معنای متعالی و الهی کلمه، تنها چیزی است که با پیروی از آن، سعادت و رستگاری واقعی نصیب انسان می‌شود، این پرسش به میان می‌آید که به این نوع حق و حقیقت از چه طریقی می‌توان نایل شد؟ از نظر طباطبایی، تنها از طریق دین توحید و نبوت‌ها و شرایع حقه و به طور مشخص اسلام است که می‌توان به این نوع حقیقت متعالی و الهی نایل شد. در اینجا طباطبایی حتی به کسانی مانند سقراط و افلاطون و ارسطو اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد از طریق آنها نیز، «مرجع» مطمئنی برای نیل به حق و حقیقت متعالی یاد شده در زندگی فردی و اجتماعی - چه در سطح نظر و چه در سطح عمل - قابل دستیابی نیست (طباطبایی، المیزان، ۱۰۰/۴).

نمونه‌ای دیگر از سنت‌گرایی معاصر ایران [دکتر] مهدی حائری یزدی است که تمایزهای او با روشنفکری عرفی و دینی، مانع از آن نمی‌شود که با اصول‌گرایی مذهبی معاصر در ایران همراهی نماید بلکه رادیکال‌ترین انتقادات خود را - اتفاقاً بر اساس مبانی منطق و فقه سنتی - بر مهم‌ترین آموزه‌ی اصول‌گرایان مذهبی یعنی «ولایت فقیه» وارد می‌کند. حائری با انتشار کتاب بسیار بحث‌برانگیز خود یعنی «حکمت و حکومت» در سال ۱۹۹۵ میلادی، نه تنها مهم‌ترین خط قرمز اصول‌گرایان مذهبی یعنی «ولایت فقیه» بلکه اساس و مبانی جمهوری اسلامی را از موضع سنت‌گرایانه به چالش طلبید و صریحاً اعلام کرد که «حکومت» نه در ذات اسلام است و نه در گوهر نبوت پیامبر (ص) و امامت ائمه (ع). در واقع - به عقیده‌ی او - کشیده شدن روحانیون به حکومت و طرح اندیشه‌ای تحت عنوان حکومت اسلامی (از دهه‌ی ۴۰ شمسی در ایران) از مغالطه‌ای ناشی می‌شد که در آن، امور عرفی راجع به تاریخ و سیره و سنت اسلامی با امور ذاتی اسلام و قرآن، خلط می‌شد. اگر پیامبر (ص) بر حسب پاره‌ای مقتضیات، به مدینه هجرت کرد و در رأس حکومتی قرار گرفت و احکام و برنامه‌های سیاسی از این رهگذر در قرآن و سنت و سیره شکل

۲. ان الاجتماع الاسلامی شعاره التوحید هو اتباع الحق فی المنظر و العمل و الاجتماع المدنی الحاضر شعاره اتباع ما یراه و یریده الاکثر ... (زیر تفسیر آیه ۲۰۰ سوره آل عمران)

یافت به آن معنی نیست که حکومت، جزو ذاتیات نبوت باشد. هم‌چنین حکومت علی (ع) نیز لازمه‌ی لاینفک امامت او نبود (حکمت و حکومت، ۱۵۱-۱۵۳). وی تأکید می‌کند که خلافت در تاریخ اسلام شأنی دنیوی داشت و ادامه‌ی نبوت پیامبر نبود؛ آنچه ادامه‌ی نبوت محسوب می‌شد امامت بود و باید میان نبوت و امامت با حکومت، تمایز قایل شد چون دین ذاتاً متفاوت با حکومت است (همان، ۱۷۱-۱۷۶). اما هم در حکومتی که پیامبر (ص) تشکیل داد و هم در حکومت علی (ع)، به نظر حائری، انسان در فردیت خود، موجودی اصیل و صاحب اختیار تلقی شد و مردم با آزادی، آن حکومت‌ها را بر پا ساخته بودند و هم پیامبر و هم علی، در واقع مجریان احکام الهی بودند و عصمت آنها تضمین‌کننده‌ی درونی نیرومندی بود که احکام الهی را از هر گونه اعمال نظر مستبدانه در قوانین زندگی اجتماعی مردم متمایز ساخت، و در نتیجه در حکومت پیامبر و علی، هر گونه شائبه‌ی خودکامگی و سلطه بر مردم منتفی می‌شد اما در حالت‌های دیگری که افراد غیر معصوم بخواهند تحت عنوان حکومت اسلامی بر مردم حکومت کنند زمینه‌ی ستم و استبداد وجود دارد (همان، ۱۵۰-۱۷۰).

از نظر حائری، «ولایت» به لحاظ ماهوی فقط به مواردی اختصاص دارد که کسی به بلوغ نرسیده یا رشد عقلانی کافی ندارد، دیوانه و سفیه است یا به علت ورشکستگی از تصرف در اموال و حقوق خود محروم شده است؛ ولایت بر چنین کسانی می‌تواند موضوعیت و معنا داشته باشد اما درباره‌ی مردمان عاقل و بالغ و رشید، اعمال ولایت مفهومی ندارد، حکومت در زندگی اجتماعی مردم، تنها از طریق وکالت می‌تواند مشروعیت داشته باشد، به این صورت که مردم کسانی را آگاهانه و آزادانه به عنوان وکلای خود برای سامان دادن زندگی اجتماعی خویش، انتخاب کنند و برگمارند (همان، ۱۷۷ و ۱۷۸).

حائری معتقد است که در تاریخ فقه سنتی اسلامی، ولایت فقیه هرگز به معنای کشورداری تلقی نمی‌شود و تنها به معنای حق فقها برای فتوا و قضا بود؛ برای اولین بار نراقی بود که با مقاصد سیاسی و برای حمایت از پادشاه وقت، نظریه‌ی ولایت فقیه را ابداع کرد؛ این کار نوعی مداخله مقاصد سیاسی و دنیوی در امر استنباط از احکام شرعی بود. نراقی در روایات و معانی واژه‌های آنها، تجزیه و تحلیل عقلی و درایت الحدیثی کافی آن‌طور که در سنت‌های علوم اسلامی وجود داشت، نکرد^۱ و

۱. برای مثال به نظر حائری، واژه «علما» در روایات، در بسیاری موارد معانی عرفی دارد و به معنای فقیه و روحانی به مفهوم صنفی و خاص نیست (همان).

۱۸۴ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی بر اساس مقاصد و مقتضیات سیاسی روزگارش (چیزی که امروز به آن رویکرد سکولار اطلاق می‌شود!)، کار را به جایی رسانید که در *عوائد الایام* صفحات ۱۸۵ تا ۱۹۰ فقیه را خداوندگار روی زمین دانست (همان، ۱۷۸ و ۱۷۹).

حائری بر همین اساس به نقد الگوی سیاسی «جمهوری اسلامی زیر نظر حاکمیت ولایت فقیه» می‌پردازد و از نحوه‌ی تحلیل خاص خود نتیجه می‌گیرد که این الگو به دو قضیه‌ی متناقض و مانع‌الجمع، تجزیه می‌شود آن دو قضیه بدین قرار است: ۱- حکومت ایران جمهوری است. ۲- چنین نیست که حکومت ایران جمهوری است (زیرا حکومتی که زیر نظر حاکمیت ولی فقیه باشد به نظر حائری قطعاً از نوع نظام جمهوری نخواهد بود). بدین ترتیب مبنای نظری حکومت جمهوری اسلامی که با پیروزی انقلاب اسلامی و به رهبری [امام] خمینی شکل گرفت، از نظر حائری، دچار یک تناقض منطقی است (همان، ۲۱۶).

حائری هم‌چنین انتخاب خبرگان را توسط مردم در جمهوری اسلامی بی‌معنی می‌داند زیرا اگر مردم و خود خبرگان، تحت ولایت فقیه هستند دیگر انتخاب کردن و شدن آنها چه مفهومی دارد و اگر مستقلاً انتخاب می‌کنند، در آن صورت ولایت فقیه، موردی ندارد. حائری این را به معمای راسل «اگر آری نه، اگر نه آری»^۱ تشبیه می‌کند (همان، ۲۲۰). حائری نتیجه می‌گیرد که جمهوری اسلامی چگونه می‌تواند قانونیت و مشروعیت و معقولیت داشته باشد در حالی که مبتنی بر یک تناقض منطقی است. مثل اینکه در معامله‌ای شرطی گذاشته شود که با ماهیت معامله مغایرت دارد. برای مثال بگوییم من این خانه را به تو می‌فروشم به شرط اینکه تو نتوانی مالک خانه بشوی. این بدان معناست که بگوییم «۱. من این خانه را به تو می‌فروشم، ۲. چنین نیست که من این خانه را به تو می‌فروشم» (همان، ۲۱۷). پس همه‌پرسی ۱۲ فروردین ۵۸ جمهوری اسلامی ایران به نظر حائری از درجه‌ی اعتبار فقهی و حقوقی ساقط و بلااثر است و هر نوع قرارداد و اعتبارات مبتنی بر آن در حقیقت معتبر نیستند (همان مأخذ).

حائری سپس تعجب و شگفتی خود را از دیدگاه‌های [امام] خمینی که حق تصرف ولایت فقیه را تا حد تصرف بر احکام اولیه مثل نماز و روزه و حج و زکات گسترش داده است (ولایت مطلقه فقیه) ابراز می‌دارد. از جمله ایرادهایی که

۱. If yes, then no, if no, then yes.

حائری بر نحوه‌ی شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی ایران می‌گیرد آن است که در آن، جامعه دچار یکی از پیچیده‌ترین مغالطات منطقی شده‌اند که همان «وضع مالیس بعله، عله» است (علت قرارداد «الف» برای «ب» در حالی که منطقی و عقلاً «الف» نمی‌تواند علت معقولی برای «ب» باشد)؛ منظور حائری این است که حکومت باید براساس عقلانیت و حکمت و منطق تأسیس شود نه با احساسات و هیجانات. (همان ۲۱۸ و ...)

نمونه‌ای دیگر از سنت‌گرایی معاصر ایران [دکتر] سید حسین نصر است. وی سنت‌گرایی را «راست‌آیینی» می‌داند و نه «ظاهرگرایی». از نظر وی، راست‌آیینی^۱ به معنای عمل کامل به یک دین تمام‌عیار، برای رستگاری انسان ضرورت مبرم دارد اما این به معنای ظاهرگرایی دینی نیست که در آن گوهر معنویت و قدسی دینی، صرفاً در سطوح ظاهری شریعت محدود و منحصر می‌شود و از معنای باطنی آن باز می‌ماند؛ بنابراین سنت‌گرایی اصیل همان راست‌دینی است و نه ظاهرگرایی دینی (نصر، ۱۳۷۹، نیاز به علم مقدس، ۱۵ و ۱۰۵ و ۱۰۶).

نصر تصریح می‌کند که مسلمانان را از یک لحاظ می‌توان به سه گروه اسلام‌گرایان بنیادگرا، تجددگرایان و مسلمانان سنتی تقسیم کرد. در طول ۱/۵ سده‌ی گذشته، دو ندا از عالم اسلامی بیشتر از همه طنین‌انداز بوده و در غرب راحت‌تر به گوش می‌رسیده است؛ یکی، ندای بنیادگرایان و دیگری، ندای تجددگرایان (و یا تجددگرایی در قالب مسلمانی). گروه اول، رو در روی غرب به دنبال برپا ساختن دوباره‌ی جامعه‌ای مبتنی بر رواج شریعت هستند. ستیز این گروه با غرب کمتر نقادانه است. نسل‌های بعدی بنیادگرایان با وجود غرب‌ستیزی عملاً در خط علم و فناوری غربی افتادند. گروه دوم نیز از آغاز و صریحاً اصل را بر علم و فناوری غربی گذاشتند که نمونه‌ی آنها سید احمدخان هندی، ضیاء گوکالپ در ترکیه و سیدحسن تقی‌زاده در ایران بود. کسانی از مسلمانان مثل سیدجمال نیز مقولات اسلامی را با غربی همسنگ دانستند. بیش از یک سده، معلم‌ها در مدارس و حتی وعاظ از منابر و مساجد، این نگرش را تکرار کرده‌اند و از علم و فناوری غربی تعریف و تمجید کرده‌اند و فراگیری آن را عملاً وظیفه‌ای دینی برشمرده‌اند و اگر در گوشه و کنار کسی بر علم و تکنولوژی غربی خرده می‌گرفت، از او نمی‌پذیرفتند.

اما ندای اسلام سنتی، ندای سومی است که هم با اسلام‌گرایی بنیادگرا و هم با تجددخواهی غرب‌گرا (هر چند در قالب مسلمانی) متفاوت است. در اسلام سنتی، به بعد باطنی اسلام اهمیت داده می‌شود و متأسفانه این ندا در غرب کمتر شنیده شده است. اقبال لاهوری در شعر خود به اسلام نزدیک شد اما او نیز آن قدر غرق در مسایل جاری جامعه‌ی اسلامی و به‌قدری تحت تأثیر عمیق فلسفه‌ی اروپا در قرن نوزدهم بود که نتوانست بر علم سنتی در برابر متجدد انگشت گذارد. به‌طور خلاصه، تا چندی پیش تقریباً آگاهی‌های موجود از شرق بیشتر معطوف به بنیادگرایی و تجددگرایی بود همان دو گروهی که با همه‌ی اختلافات، عملاً در پذیرفتن علم و فناوری جدید غربی و بی‌توجهی به آرا و نظریه‌های سنتی درباره‌ی علم و طبیعت کم و بیش اشتراک عمل داشتند. در حالی که اسلام سنتی از حکمت هزاره‌ای گرایش‌های اسلام و علم دفاع می‌کرده که اخیراً پس از قرار گرفتن مسایل زیست محیطی در محل توجهات جدید، اهمیت ندای اسلام سنتی آشکارتر شده است (همان، ۲۰ و ۲۳۲-۲۲۹).

۴. اصول‌گرایی اسلامی و سکولاریسم پنهان

تمایزهای اصول‌گرایی دینی با سنت‌گرایی دینی یکی از موضوعات مهم تحلیل گفتمان‌های دینی معاصر است. (Ruttan, 2003. pp 215-248). گفتمان‌های دینی معاصر به نحوی از انحاء با تناقض‌نماهایی درگیر هستند؛ این موضوع درباره‌ی اصول‌گرایی اسلامی نیز صدق می‌کند. این گفتمان به رغم اینکه بنای مقاومت در برابر فرایند سکولاریزاسیون را دارد خود نوعی سکولاریسم پنهان را با خود حمل می‌کند.

اصول‌گرایی مذهبی - چنان‌که در فصل سنت‌گرایی گفته شد - واکنشی سیاسی در برابر تغییرات مدرن است. پروژه‌های نوسازی به‌ویژه در شکل‌های عملیاتی - دولتی خود موجب کشیده شدن مذهب از متن مرکزی و رأس هرمی خود به قاعده و حاشیه می‌شدند. رویکردهای دینی به شکل‌های مختلف به مواجهه‌ی مستقیم و غیرمستقیم با این روند برمی‌خاستند و از میان اینها عکس‌العمل اصول‌گرایی، ستیزه جویانه‌تر و تمامی‌خواهانه‌تر بود.

در واقع اصول‌گرایی مذهبی به صورت شورش حاشیه بر متن، در برابر تغییرات مدرن به مقاومت برمی‌خاست و هدفش اجرای شریعت از طریق کنترل قدرت یا

کسب قدرت هر چند با توسل به قهر بود، و برای این کار با نوعی تصرف ذهنی و تأویلی هدف‌مند و جهت‌دار در سنت دینی، «اصولی» را در قالب منظومه‌ای مسلکی و مرامی و در چارچوب ایدئولوژیک - سیاسی به عنوان بنیادهای هویتی خود تعریف می‌کرد اما ردّ پای تناقض‌نما در همین جا بود که این اصول به عنوان اصول و بنیادهای ناب مذهبی و نشأت یافته از امر مقدس و عینی فرمان خداوند و مأموریت پیامبر تلقی و اعلام می‌شد؛ در حالی که آشکارا بنابر مقتضیات دنیای مدرن و تحت تأثیر آگاه یا ناخودآگاه برخی عناصر و مقولات آن مانند انقلاب، ایدئولوژی، حزب سیاسی و منافع صنفی و گروهی برساخته می‌شدند.

بررسی اسنادی مربوط به گفتمان‌های دینی معاصر در ایران نشان می‌دهد که چگونه اصول‌گرایان، در توسل به بعضی از این مفاهیم سکولار، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، هم تحت تأثیر مقتضیات منافع و گروه‌بندی‌های اجتماعی و هم تحت تأثیر ادبیات گفتمان‌های سکولار یا شبه‌سکولار و روشنفکری دینی بودند. مؤتلفه اسلامی در اوایل دهه‌ی ۴۰ خورشیدی در برابر قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی و موضوع انتخاب شدن غیرمسلمان‌ها به نمایندگی و نیز حقوق زنان و مانند آن، ایستادگی کردند و در سال ۱۳۴۳ نشریه *انتقام* را انتشار دادند. محمدتقی مصباح یزدی از جمله‌ی دست‌اندرکاران این نشریه بود. در شماره‌ی هشتم این نشریه (مهر ۱۳۴۴) مقاله‌ای درج شد که عنوان اصلی آن «ایدئولوژی اسلامی» و عنوان فرعی آن «حکومت شرعی» بود. مروری در این مقاله نشان می‌دهد که چگونه نویسندگان از یک سو تحت تأثیر عرف‌گرایی و نوگرایی دینی متأثر از مدرنیته‌ی سکولار بودند و حتی به برخی از آثار و گفتارهای جدید آن مستقیماً استفاده می‌کردند و از سوی دیگر هدف‌شان تشکیل حکومت اسلامی توسط ولی‌فقیه بود (بادامچیان، *هیأت‌های مؤتلفه اسلامی*، ۱۳۶۲، صص ۳۱۶-۳۱۲).

این در واقع نوعی تصرف ذهنی و فنی در سنت (و نوعی شناساگری - سوپزکتیویته‌ی وارونه^۱) بود که اصول‌گرایی مذهبی در واکنش به خودبنیادی بشر و ایدئولوژی‌های مدرن و سکولار برآمده از آن، دست به کار می‌شد و به اقتضای مقتضیات و هدف‌گیری‌های سیاسی، با صورتبندی مجددی از مواد سنت، چارچوب تازه‌ای با عنوان اصول مکتبی و ایدئولوژی دینی را برمی‌ساخت.

قبلاً ملاحظه شد که از نظر هنری کربن، چگونه در حالی که در سکولاریسم آشکار از «هستی» قدسی زدایی می‌شود و ارتباط با امر قدسی در جامعه به حوزه‌ی خصوصی تحویل می‌شود، در سکولاریسم پنهان، امر قدسی، از آسمان بی‌تکیف، به پایین می‌آید و در یک «نهاد زمینی» تعیین پیدا می‌کند؛ این به تعبیر کربن، سکولار شدن از نوع پنهانی امر قدسی است که در نتیجه‌ی نوعی تأویل توأم با سوگیری و جانبداری از آن، عارض می‌شود (کربن، ۱۳۶۹). فریتوف شووان^۱ نیز در کتاب *منطق و تعالی*^۲ که «تاونسند» آن را به انگلیسی ترجمه کرده است^۳، در بررسی فرایند شکل‌گیری ایدئولوژی‌های شبه دینی، به این موضوع اشاره کرده است (Shuon, 1975).

از طریق این سکولاریزاسیون پنهان، از اسرار عالم الهی بر اثر تعیین آنها در دستورهای حکومتی و برنامه‌های اقتضایی قدرت و رفتارهای سیاسی و حزبی، تدریجاً نوعی تقدس‌زدایی می‌شد؛ همان‌طور که قداست و اسرار احکام اسلامی نیز به دلیل تغییراتی که در فقه حکومتی با عناوین ثانویه و تشخیص مصلحت صورت می‌گرفت، تدریجاً فرو کاسته می‌شد و اصول‌گرایی مذهبی با وجود تعریف موجودیت و مشروعیت خود با امر مقدس، عامل نوعی «قدسی‌زدایی وارونه»^۴ می‌شد.

بدین ترتیب شاهدیم که چگونه در حالی که از یک سو برخی از مفاهیم جامعه‌شناسی دینی وبری همچنان موضوعیت دارند اما تمامیت الگوهای توصیفی - تحلیلی این نوع جامعه‌شناسی دین، کارایی خود را برای تبیین پدیده‌های متعدد کارکردهای دینی از دست داده است. در واقع ما شاهد فرایندی غیرخطی از عرفی شدن و نیز شاهد روندی از هویت‌های بازگشتی دینی و نیز تحریک دین در عرصه‌ی عمومی و سیاسی - و نه فقط عرصه‌ی خصوصی - هستیم که گویا دوره‌ای را با عنوان پساسکولار^۵ رقم می‌زند و برای تبیین این امور نوپدید است که مدتهاست مباحث جامعه‌شناسی دینی ما بعد وبری^۶ در ارتباط با «عرفی شدن» موضوعیت یافته است (Pierucci, 2000).

۱. F. Shuon

۲. Logic and Transcendence

۳. P. Townsend, New York, 1975

۴. Dissacralization Inverse

۵. Post - Seular

۶. Post - Weberian Sociology of Religion

اصول‌گرایی مذهبی هر چند هم مایل به بهره‌گیری کامل از محصولات و ابزارهای مدرنیته و صنعت و تکنولوژی آن است اما با مبانی مدرنیته سر ستیز دارد و به جای آن می‌خواهد محصولات و ابزارها و تکنولوژی مدرن و نیز فوق مدرن را در خدمت بنیادها و اصول و قوانینی قرار بدهد که آنها را خواسته‌ها و احکام «خداوند» برای بشریت می‌داند و معتقد است، همه‌ی نهادها و اهداف در جامعه باید در چارچوب این خواسته‌ها و احکام قرار بگیرند و گفت‌وگو و تکرر و چانه‌زنی را در صورتی که با اصولش مغایرت داشته باشد مجاز نمی‌داند.^۱ به عبارت دیگر، به یک سلسله اصول و خط قرمزهای مذهبی اعتقاد دارد که دیگر نمی‌توان در آنها به چون و چرا پرداخت یا تکلیف آنها را به رأی‌گیری و تبادل آرا و نتایج غیرقابل پیش‌بینی دموکراسی موکول کرد زیرا آنها به صورت پیشین و به عنوان «اصول و بنیادها» پذیرفته شده‌اند (Castells, 1999, p371-375).

کاستلز به‌ویژه در جلد دوم کتاب سه‌جلدی خود به توصیف و تحلیل چگونگی برساخته شدن هویت‌های بنیادگرایانه‌ی مذهبی^۲، از نوع هویت‌های بازگشتی و در صورت‌های مسیحی و اسلامی و بررسی نمونه‌های کشوری فعالیت‌های اصول‌گرایی مذهبی اسلامی مانند مورد مصر (اخوان المسلمین و...) پاکستان (مودودی و...) تونس (غنوشی و...) الجزایر، آسیای میانه و ایران پرداخته است (Castells, 1999, vol.2). متمایز با سنت‌گرایی که از رویکردهای الهیاتی راست دینی، تاریخ مقدس و اگزستانسیالیستی مشروب می‌شود، اصول‌گرایی مذهبی با الهیات بنیادگرایانه^۳ متناظر است و بر اساس آن نصوص و متن‌های مقدسی^۴ وجود دارد که عیناً وحی خدا، سخن خدا و با همان کلمات و عبارات ظاهری خود، مستقیماً در برگیرنده‌ی خواسته‌ها و احکام الهی هستند و بدون هرگونه خدشه‌ی تاریخی از مخاطب نخستین وحی (پیامبر) به دست ما رسیده است (Grenz and Olson, 1999).

در اصول‌گرایی اسلامی از نوع سنی، سنت صحیح پیامبر نیز به دلیل معصومیت

1. Religious Fundamentalism does not reject technology, but puts it at the service of God's Law, to which all institutions and purposes must submit without possible bargaining. (Castells, 1999, p372)

۲. Religious fundamentalistic Identities

۳. Fundamentalistic Theology

۴. The Holy Texts

۱۹۰ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی الهی او به نصوص و ظواهر قرآنی افزوده می‌شود، و در نوع شیعی، دایره نصوص مقدس از قرآن و سنت پیامبر به سنت صحیح ائمه معصومین و اقوال و افعال و تقریرات آنها گسترش داده می‌شود که یکی از آنها، حتی در زمان کنونی نیز زنده و از چشم‌ها غایب است و ظهور خواهد کرد.

بدین ترتیب از نظر اصول‌گرایی مذهبی، هر گونه نقد و تشکیک در خصوص ظواهر مقدس یا موکول کردن آنها به فرایندهای بشری و عقلانی مانند دموکراسی، انتخابات، کثرت آراء، گفت‌وگو و بازاندیشی، می‌تواند ما را به نافرمانی خدا آلوده بکند و از اصول و احکام مورد خواسته‌ی الهی منحرف سازد. البته این مقدار که بیان شد، حداقل محدودی اصول‌گرایی مذهبی است و گرنه چه بسا صورتهایی از اصول‌گرایی مذهبی اسلامی، به فتاوی فقہی یا آرای کلامی مراجع مذهبی مورد نظر خود نیز، نوعی تقدس الهی قایل می‌شوند و به عبارت دیگر، حجیت بی‌چون و چرای امر قدسی، از خدا به نصوص و حیانی و ظواهر آن؛ و از آن دو به مجموع اقوال و افعال پیامبر؛ و از آن سه به اقوال و افعال معصومین دیگر؛ و از آنها، به فتاوا و آرای مراجع مذهبی بعدی تا زمان کنونی، تسری داده می‌شود.

منابع

بشیریه، حسین؛ دولت و جامعه‌ی مدنی: گفتمان‌های جامعه‌شناسی سیاسی. نقد و نظر، ۱۳۷۸

لوکس، استیون؛ قدرت؛ فرّ انسانی یا شرّ شیطنی. فرهنگ رجایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۷۰

Tibi, B (1992) *Religious Fundamentalism and Ethnicity*. Berkeley, university of California.

Al-Azmeh, A. (1993) *Islams and Modernities*, Loneon

- Shuon, F. (1989) *In The Face of the Absolute*, Bllomington.

کربن، هنری؛ فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی. جواد طباطبایی، توس، ۱۳۶۹

فراستخواه، مقصود؛ تحولات نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در جامعه‌ی ایران و تأثیر آن بر فرایندهای عرضه و تقضای آموزش عالی. بخش نخست: مروری بر تاریخچه و پیشینه‌ی تحولات و تأثیرات در قبل از انقلاب اسلامی

بهمن ۵۷. توسعه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی، ۱۳۷۹

حائری یزدی، مهدی؛ حکمت و حکومت، بی‌تا، ۱۹۹۵ میلادی

مسأله سنت‌گرایی با اصول‌گرایی _____ ۱۹۱

نصر، حسین؛ نیاز به علم مقدس، ترجمه‌ی حسن میان‌داری، مؤسسه فرهنگی طه،
چاپ اول، قم، ۱۳۷۹
طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان.

- - Ruttan Vernon w(2003) *Social Science Knowledge and Economic Development*. An Institutional Design Perspective. University of Michigan Press.
 - Pierueci Antonio Flavio (2000) *Secularization in Max weber*. Roderick stee. Sei-Elo. Brazil.
 - Castells, Manuel (1999) *The information Age: Economy, Society and Culture*. 3Volume. Blackwell Publishers Inc. Massachusetts.
- Grenz Stanley, J. and Roger E. Olson (1999) *20th Century Theology ; God and the world in a Transitional Age*. Routledge. New York

بازبینی نقل با معیار عقل

احمد قابل

« نقد و باز اندیشی گفتمان دینی » نیازمند تلاش‌های علمی و فرهنگی است. تأثیر این تلاش‌ها به چند « شرط لازم » وابسته است ؛

یکم ؛ شناخت توان درک مخاطبان

در هر گفتمانی ، باید سطح دانش مخاطب یا مخاطبان در نظر گرفته شود . ارایه‌ی مطالبی که خارج از توان مخاطب باشد ، نه توجهی را بر می‌انگیزد و نه کنشی را در پی دارد . جلب نظر و پذیرش عملی ، در صورتی توقع می‌رود که درک صحیحی از سخن و بیان ارایه شده برای مخاطب پدید آید .

بی‌توجهی به این شرط لازم ، سبب بدآموزی‌ها و عملکردهای ناقصی است که هم زندگی مخاطب را خراب می‌کند و هم اندیشه‌ی ارایه شده را تحریف می‌نماید و تصویری غیر واقعی از آن را به عنوان «صورت حقیقی» عرضه می‌کند.

یکی از مطالب پذیرفته شده در تفکر دینی، موضوعیت «عقل بشر» در نسبت انسان با کل شریعت است . به همین جهت در قرآن کریم آمده است که : «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» ؛ خداوند هیچ کس را به بیش از توان او مکلف نکرده است. این مضمون ، شش نوبت در قرآن تکرار شده است^(۱) و روایات معتبره نیز آن را تأیید کرده‌اند . در یکی از این روایات می‌خوانیم که : «رسول خدا (ص) هرگز با تمامی خرد و دانش خویش با مردم سخن نگفته است. بلکه خود ایشان فرموده است: ما پیامبران الهی، دستور گرفته‌ایم که با بشر، به اندازه‌ی عقل‌شان سخن بگوییم»^(۲) .

روایات در این نکته به تواتر رسیده‌اند که پیامبر خدا (ص) در هنگام بیان احکام الهی (یعنی در تمام مدت رسالت خویش) به میزان توانایی مسلمانان برای پذیرش احکام خدا، توجه جدی داشته و از بیان یا شرح بسیاری از مطالب پرهیز کرده است. حتی در برخی موارد، پرسش‌های افراد را بدون جواب گذاشته و یا تصریح کرده است که چون پاسخ آن را تحمل نمی‌کنید، چیزی نمی‌گویم.

این مطلب حتی در قرآن نیز آمده است؛ «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلَكُمُ تَسْؤُكُمْ»^(۴)؛ نپرسید از چیزهایی که اگر پاسخش آشکار شود، ناراحتتان می‌کند. لازم است بدانیم که این آیه در سوره‌ی مائده است، که آخرین آیات نازل شده بر پیامبر گرامی اسلام است و مفهومش روشن‌گر آن است که تا آخرین روزهای حیات پیامبر خدا (ص)، امکان پاسخگویی به برخی پرسش‌ها وجود نداشته، چرا که درک و خرد بشر آن روز، آمادگی پذیرش آن را نداشته است.

در روایتی از امام رضا (ع) آمده است که: «تَوَقَّى النَّبِيُّ وَ هُوَ فِي تَقِيَّةٍ»؛ پیامبر خدا از دنیا رفت در حالی که در تقیه به سر می‌برد^(۳).

در روایتی معتبره از امام باقر (ع) هم نقل شده است که امیر مؤمنان علی (ع) برخی احکام را صرفاً به خانواده خود یاد داده و برای مردم آن را بازگو نکرده است. پرسیده می‌شود که چرا چنین کرده است؟ در پاسخ می‌گوید که: می‌ترسید که پذیرفته نشود (قلنا ما منعه ان يبين ذلك للناس؟ قال: خشى ان لا يطاع)^(۵).

مراعات سطح درک مخاطب، تا آنجا لازم است که در شریعت محمدی (ص) بر لزوم «تقیه‌ی مداراتی» به عنوان «اساسی‌ترین روش در تبیین حقایق نامأنوس با فرهنگ جامعه» مکرراً تأکید شده است. این رویکرد، روش شناخته شده‌ای بوده است که پیشینیان به آن ملتزم بوده و کمتر کسی از آن تخلف کرده است.

مرحوم آیت‌الله مطهری در مقاله‌ی «مشکلات اساسی سازمان روحانیت» نوشته است: «در سال‌های اول زعامت مرحوم آیت‌الله آقای بروجردی (اعلی الله مقامه) یک روز ضمن درس فقه، حدیثی به میان آمد که از حضرت صادق (ع) سئوالی می‌کنند و ایشان جوابی می‌دهند... چون این حدیث متضمن تقیه از خود شیعه بود، نه از مخالفین شیعه، فرصتی به دست آن مرحوم داد که درد دل خودشان را بگویند. گفتند: تقیه از خودمانی مهم‌تر و بالاتر است. من خودم در اول مرجعیت عامه، گمان می‌کردم از من استنباط است و از مردم عمل. هر چه من فتوا بدهم، مردم عمل

می‌کنند. ولی در جریان بعضی فتواها (که برخلاف ذوق و سلیقه عوام بود) دیدم مطلب این طور نیست»^(۶).

البته به این نکته نیز باید توجه کرد که اعتقاد به لزوم مدارا با توان درک مخاطب، نباید به عوام زدگی و عوام‌گرایی در شریعت منجر شود (که با کمال تأسف در برخی موارد منجر شده است) و همیشه باید امکان اصلاح و رفع تحریفات و اندیشه‌های غیر دینی نسبت داده شده به دین و شریعت را در دسترس مصلحان قرار داد. گروهی باید امکان نقد و پالایش اندیشه‌های شریعتمداران و نسبت‌های مختلفی که به شریعت می‌دهند را بیابند تا راه بر «بدعت‌گزاران، غالیان و تحریف‌کنندگان» بیندند.

علاوه بر این، ارتقاء سطح علمی و دانش و تجربه‌ی عمومی بشر در عصر حاضر (بالنسبه به دو سه قرن اولیه‌ی حضور شریعت محمدی) نشان از «آمادگی مردم این زمان برای درک حقایق بیشتر و تحمل مطالب برتر» دارد. یعنی اگر عدم آمادگی مردم در زمان رسول خدا (ص) و ائمه‌ی هدی (ع) سبب عدم بیان برخی احکام و یا اقتضای عدم مخالفت با برخی رویکردهای ناپسند رایج و «امضاء» برخی راهکارها بوده است، امروزه آمادگی لازم برای بیان آن احکام مکتوم و مخالفت شریعت با راهکارهای ناپسند، کاملاً وجود دارد. به همین دلیل، مسئولیت بازبینی احکام شریعت از این منظر، بر عهده‌ی عالمانی است که به ضرورت پالایش اندیشه‌ها، مبتنی بر روش‌های علمی و منطقی، رسیده‌اند.

لازم به ذکر است که اکثر قریب به اتفاق احکام غیر عبادی شریعت محمدی (ص) از نوع «احکام امضایی» اند. یعنی شارع مقدس، راهکارهایی که عقلای بشر (در زمان پیامبر) برای سامان دادن به زندگی خویش به آن ملتزم بوده‌اند را مورد بررسی قرار داده و معقول‌ترین و عادلانه‌ترین آنها را گزینش و امضا کرده است. علت اصلی امضای آن احکام، رواج و گسترش آن رویکردها در میان عقلای بشر یا عقلای جامعه عرب یا مردم مکه و مدینه بوده است. این رواج، نشانگر سطح عقلانیت و پذیرش آن مردم است، و البته سعی شارع مقدس بر گزینش بهترین راهکارهای موجود بوده است.

به عبارت دیگر، احکام امضایی اسلام «احکامی عرفی» هستند که توان عقلی بشر آن زمان را مراعات کرده‌اند. دلیلی وجود ندارد که «مراعات توان عقلی بشر در عصر

۱۹۶ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
حاضر» را از چشم انداز احکام شریعت محمدی (ص) خارج بدانیم و صرفاً به
«جمود بر ظواهر» اکتفا کنیم.

دوم؛ دانش لازم برای بررسی رویکردهای شریعت در امور مربوط به جهات گوناگون زندگی بشر

ظاهراً بسیاری گمان می‌کنند که لفظ «شرع» مرادف با «فقه» است. به گمان من، این
تصور صحیح نیست، چرا که «شرع یا شریعت محمدی (ص) در سه حوزه‌ی کلام،
اخلاق و فقه، عرضه شده است»؛ بنابراین، واژه‌ی «شرع» شامل مباحث کلامی،
اخلاقی و فقهی می‌شود.

عنوان «دین» در متون شریعت محمدی (ص) نسبت به عنوان «شریعت» عنوانی «اعم»
است. یعنی وقتی از عنوان «دین» بهره می‌گیرد که «همه‌ی شرایع» را مورد توجه
قرار می‌دهد. مثلاً مقصود قرآن از عبارات؛ «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»؛ دین، نزد
خدا، تسلیم شدن در برابر حق است، یا «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ»؛
هر کس به دینی جز اسلام، ملتزم شود از او پذیرفته نمی‌شود، همان «اسلام» است
که در قرآن از قول «نوح، ابراهیم، اسحق، اسماعیل، یعقوب، فرزندان یعقوب،
سلیمان، بلقیس، موسی، فرعون، عیسی و حواریون» نیز «اقرار، توصیه و التزام به
آن» نقل شده است.^(۷)

اما وقتی سخن از «شریعت» به میان می‌آید، صریحاً به «تکثر شریعت‌ها» اقرار می‌کند
و می‌گوید که «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا»؛ برای هر گروهی از شما، یک
شریعت و راهی را قرار دادیم.^(۸) و این جمله را «پس از شمارش شریعت موسی،
عیسی و محمد (علیهم صلوات الله)» می‌گوید تا معلوم شود که «راهکارهای مختلف
شرایع، مابینتی با وحدت دین ندارد».

مطابق نص قرآن «اساس دین بر سه اصل ایمان به خدا، ایمان به روز رستاخیز و عالم
آخرت، و لزوم عمل صالح آدمیان، استوار است» (مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ
صَالِحًا، فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)^(۹).

البته راه رسیدن به «عمل صالح» که «تنها هدف عملی و دنیایی دین یگانه‌ی خدای
یگانه است» از طرق و صراط‌هایی می‌گذرد که عمدتاً در «شرایع الهیه» به آن‌ها
توجه شده است ولی - به گمان من - منحصر در آن‌ها نیست.

«انگیزه‌ی ارسال رسل و تشریح شرایع» را متن شریعت محمدی (ص) صریحاً در قرآن کریم، توضیح داده است. در این خصوص به چند آیه‌ی قرآن (به‌عنوان نمونه) می‌پردازم.

الف. «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً، فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»؛ مردم به‌صورت جمعی هماهنگ (امت) بودند، پس از آن دچار اختلاف شدند، سپس خداوند، پیامبرانی بشارت دهنده و پرهیز دهنده را برانگیخت و با آنان، کتاب (قانون) مبتنی بر حق را نازل کرد تا در مسایل اختلافی بین مردم، حق را بیان کنند^(۱۰).

ب. «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ، وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»؛ و ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای آن که آشکارکنی حق را برای آدمیان، در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند، و این هدایت و رحمت خدا بر گروهی است که ایمان می‌آورند^(۱۱).

ج. «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ... لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ، وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ»؛ و حقیقتاً برانگیختیم در هر گروه هماهنگ، پیامبری را مبتنی بر دعوت به عبادت خدا و دوری‌گزیدن از سرکشی و سرکشان... تا برای آنان حق را آشکار کنند در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند و تا منکران حق بدانند که دروغگو بوده‌اند^(۱۲).

در این آیات (و برخی آیات دیگر که مجال طرح همه‌ی آنها نیست) با صراحت کامل، اقرار شده است که «کار ویژه‌ی شرایع» در محدوده‌ی زندگی دنیوی، دخالت در «مسایل اختلافی» است که با بهره‌گیری از وحی، حقایق را در حد درک و فهم آدمیان موجود در هر زمان، برای آنان آشکار کرده و می‌کنند. تنها مطلبی که جزئیات آن ظاهراً دور از دسترس عقل بشر است (گرچه کلیات آن اجمالاً در دسترس است) و شرایع «مستقل در طرح آن» اند، موضوع خدا و آخرت و بحث عبادات است.

د. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ، وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ، لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ ما مؤکداً پیامبران را با شواهدی آشکار کننده فرستادیم و کتاب (قانون) و میزان را با آنان نازل کردیم، تا بشر به عدالت برخیزد^(۱۳).

در این آیه، به «هدف دنیایی شرایع» که «عدالت» است (و مصداق کامل «عمل صالح» است) تصریح شده است. سایر عناوین قرآنی یا روایی که در مقام تبیین «کارکرد پیامبران و شرایع» اند، به‌عنوان کلی «عدالت» و «بیان حق در مسایل اختلافی عقلاء بشر» بر می‌گردند.

حال باید از خود پرسیم که چرا خدای رحمان «بیان حقایق در مسایل اختلافی» را وظیفه‌ی پیامبران و شرایع دانسته است و سخنی درباره‌ی «مسایل اجماعی عقلاء» به عنوان وظیفه‌ی آنان بیان نکرده است؟

به گمان من، این نکته همان اصل اساسی‌ای است که باید مورد توجه قرار گیرد. یعنی در این‌گونه موارد «وظیفه‌ی عقلانی اقتضاء می‌کند که اجماعیات عقلانی را بپذیرند و از آن تخلف نکنند». یعنی همه‌ی آدمیان، این مطلب را به‌عنوان یک «اصل موضوعی» پذیرفته‌اند. برای تأیید بیشتر این مطلب، باید به‌روایاتی مراجعه کرد که می‌گویند: «تمامی امور بر سه گونه‌اند؛ یا آشکار در رشد (هدایت و رسانا بودن به مقصد) اند، یا آشکار در غی (گمراهی و نا رسانای به مقصد) اند و یا اختلافی‌اند، اولی را باید برگزید، دومی را باید اجتناب کرد و سومی را باید به خدا و رسول او ارجاع داد»^(۱۴).

این روایات نیز تأیید می‌کنند که «آنچه نزد عقلاء موجب هدایت و رشد آشکار است» باید تبعیت شوند و «آنچه نزد عقلاء باعث گمراهی آشکار است» باید وانهاده شوند و «آنچه عقلاء در مورد هدایت و رشد یا گمراهی آن اختلاف نظر دارند» در محدوده‌ی اظهار نظر و گزینش شریعت قرار می‌گیرند.

اشاره شد که قرآن کریم، هدف نهایی از بعثت تمامی انبیای الهی و فرستادن کتاب‌های آسمانی را در دو عنوان «داوری در مسایل اختلافی و قیام بشر برای عدالت» معرفی کرده است. اگر بپذیریم که «عدالت نهایی و مطلق» به‌معنی «تساوی» است، راه حل اساسی برای رفع مشکلات موجود بین برخی رویکردهای عقلانی و عرفی عصر حاضر با برخی احکام شریعت را پیدا کرده ایم. این مفهوم در کتاب‌های لغت عرب، آشکارا بیان شده است^(۱۵).

«خواجه نصیرالدین طوسی» در این خصوص نوشته است، لفظ «عدالت» از روی دلالت، مبنی است از معنای «مساوات» ... بدین سبب، در نسبت، هیچ نسبتی شریف تر از «نسبت مساوات» نیست. عادل کسی بود که مناسبات و مساوات می‌دهد

چیزهای نامتناسب و نامتساوی را... به حقیقت، واضح تساوی و عدالت، ناموس الهی است^(۱۶).

همین برداشت از معنی عدالت، از قول «ارسطو» نیز نقل شده است که: «کسی که به ناموس الهی متمسک باشد، عمل به طبیعت مساوات کند»^(۱۷).

در قرآن کریم، آیاتی وجود دارند که عدالت را به منزله‌ی «محور اصلی مطلوبات خداوندی» و نزدیک‌ترین راه برای رسیدن به تقوی، قرار داده‌اند. در جایی از قرآن می‌خوانیم «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»؛ همانا خدا به عدل و نیکوکاری دستور می‌دهد (نحل/۹۰). و در جایی دیگر آمده است: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»؛ عدالت بورزید چرا که نزدیک‌تر به پرهیزکاری است (مائده/۸). و در سخنی دیگر، توصیه می‌کند که: «أَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»؛ عدالت بورزید، همانا خدا افراد عدالت پیشه را دوست می‌دارد (حجرات/۹). می‌توان گفت که این آیات، بیانگر «روح تمامی احکام شرعی» است.

مرحوم شهید آیت‌الله مطهری، می‌نویسد: ای عجب، که دیگران به روح اسلامی نزدیک می‌شوند ولی فقهای ما توجه ندارند که اصل «ان الله يامر بالعدل والاحسان» به منزله‌ی روح و مشخص سایر مقررات حقوقی اسلامی است و لهذا بر ظواهر و قوالب جمود می‌کنند و روح را از دست می‌دهند^(۱۸).

البته باید پذیرفت که برخی از فقهای شیعه به این نکته واقف بوده‌اند که روح احکام اسلام، عدالت است. مرحوم آیت‌الله خمینی، در مباحث فقهی خود در نجف، آورده است: «الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیة لاجرائها و بسط العدالة»؛ احکام فقهی شرعی، اموری عرضی‌اند و ابزارهایی هستند که برای اجراء و گسترش عدالت، مورد پسند واقع شده‌اند»^(۱۹).

حتی می‌توان گفت که تمامی فقهای اصولی قایل به ابتناء احکام بر «مصلح و مفاسد نفس الامر» تلویحاً به این نکته اشاره کرده‌اند که روح و هدف احکام شرعی «ایجاد عدالت» است.

خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: «نوامیس الهی... سه صنف باشد: اول، آنچه راجع بود به هر نفسی به انفراد، مانند عبادات و احکام؛ دوم، آنچه راجع بود به اهل منازل به مشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات؛ سوم، آنچه راجع بود به اهل شهرها و اقلیت‌ها، مانند حدود و سیاسات. و این نوع علم را فقه خوانند و چون مبدأ

۲۰۰ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
این جنس اعمال، «وضع» است، به تقلب اصول و تغلب رجال و تطاول روزگار و
تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در تبدل افتد»^(۲۰).
ایشان «تبدل در قوانین و احکام فقهی» را به «تبدل و تحول روزگار» موکول کرده و
آن را تأیید کرده است.

مرحوم شیخ طوسی نیز در بیان علت نسخ شرایع سابقه، توسط شریعت محمدی
(ص) از دلیلی استفاده می‌کند که عقلی و تجربی است. او می‌نویسد: «شریعت پیامبر
ما، نسخ کننده‌ی شرایع سابقه است به این جهت که مصالح بشر به حسب زمان و
افراد تغییر می‌کند، همان‌گونه که معالجات پزشکی برای هر مرضی به حساب مزاج
و بیماری او متفاوت است»^(۲۱).

می‌دانیم که «دلایل عقلی تخصیص بردار نیستند». بنابراین، اگر «تغییر مصالح بشر
به حسب زمان و افراد» دلیل کافی برای «نسخ شرایع سابقه» و وانهادن احکام آن
شرایع است، می‌تواند در درون یک شریعت نیز مؤثر باشد و باعث «متغیر بودن
احکام شریعت» باشد.

پس می‌توان گفت که بر اساس استدلال شیخ طوسی و عدم تخصیص دلیل عقلی
(تبعیت احکام از علت غائی، که مورد استناد است)، علی القاعده باید ایشان نیز با
متغیر بودن آن دسته از احکامی که مصالح بشر در خصوص آن‌ها دچار تغییر شده
است، موافق باشند. اگر این «کبرای کلی» پذیرفته شود، سایر موارد نزاع، بحثی
«صغروی» خواهند شد که اختلاف نظر در آن طبیعی و پذیرفتنی است.

مرحوم آیت‌الله مطهری می‌گوید: «مبتنی بودن احکام اسلامی بر یک سلسله مصالح
و مفاسد به اصطلاح زمینی (یعنی مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم
بشر است) از یک طرف، و سیستم قانون گذاری اسلام که به نحو قضایای حقیقیه
است (یعنی حکم را روی عناوین کلیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر،
این دو، امکان زیادی به مجتهد می‌دهد که به حکم خود اسلام، در شرایط مختلف
زمانی و مکانی، فتوهای مختلف بدهد و در واقع، کشف کند که چیزی در یک
زمان حلال است و در یک زمان حرام؛ در یک زمان واجب است، در زمان دیگر
مستحب؛ یک زمان چنین است، یک زمان چنان»^(۲۲).

با توجه به مطالب یادشده، می‌توان سخن از «ثابت و متغیر شریعت» را گسترش داد و
ملاک اساسی را کشف کرد و مبتنی بر آن، به‌بازبینی متون شریعت، اقدام کرد.

**سوم ؛ تفکیک بین « متون معتبر اولیه » (قرآن و سنت معتبره) و متون ثانویه
(برداشت‌های عالمان دینی)**

مقصود از «متون معتبر اولیه» در این عبارت، چیزی نیست جز «قرآن و روایات معتبره از صاحب شریعت» که قابلیت برداشت‌های گوناگون (اما روش‌مند) را دارد. آنچه اندیشمندان پیشین برداشت کرده‌اند و آنچه اکنون و پس از این برداشت شود، متکی بر متنی است که انتساب آن به صاحب شریعت، با دلایل مطمئن اثبات شده باشد.

«برداشت‌های متفاوت عالمان شریعت» از متون اولیه را به عنوان «متون ثانویه» می‌شناسیم. تفاوت این دو متن در این نکته است که متون اولیه، «نسخه‌ی اصلی است و قابلیت استناد دارد». یعنی هر پژوهشگری می‌تواند صرفاً متکی بر آن متن، چیزی را به شریعت نسبت دهد، ولی نمی‌تواند صرفاً با استناد به متون ثانویه، چیزی را به شریعت منتسب کند.

بنابراین، معیار عمومی برای درک حقیقت شرع (درحد توان بشری) مراجعه‌ی مستقیم به متون اولیه‌ی شریعت است، که «حقی همگانی» است و البته محتاج دانش لازم برای بهره‌گیری از آن هر کس در این زمینه کوتاهی کند یا ضرورت زندگی او را از این کار باز دارد، طبیعتاً پیرو برداشت‌های علمی دیگران خواهد شد.

گرچه در متون اولیه‌ی روایی، اختلافات و تعارضاتی وجود دارد که منجر به اختلاف نظرهای فقیهان گردیده است، ولی این اختلافات، کمتر از مجموعه‌ی اختلافات موجود در متون ثانویه است.

اختلاف فتاوی فقهای شیعه به گونه‌ای است که مرحوم علامه حلی در کتاب «مختلف الشیعه» نزدیک به چهار هزار صفحه (با چاپ جدید) را به نقل برخی مسایل اختلافی فقهای شیعه از قرن چهارم تا قرن هشتم اختصاص داده است. مطمئناً اگر کسی بخواهد مجموعه‌ی نظریات اختلافی فقهای شیعه از قرن دوم تا پانزدهم را با تمامی جزئیات یادآوری کند، به نتایج سرسام‌آوری خواهد رسید.

عدم آگاهی پیروان شریعت محمدی (ص) از این همه اختلاف و عدم تفکیک بین متون اولیه و ثانویه، سبب شده است تا بسیاری از فتاوی مشهور، به اشتباه از سوی برخی افراد به عنوان «فتاوی اجماعی و مورد توافق» ارزیابی شوند. ادعاهای بی‌اساس برخی عالمان و فقیهان در مورد «ضروری دین یا مذهب» خواندن برخی فتاوی اختلافی، به‌خوبی نشان می‌دهد که «تنگ حوصلگی برخی افراد، به‌محدوده‌ی

بحث‌های علمی آنان نیز راه یافته است». راه حل اساسی برای پایان دادن به این ادعاهای بی اساس، بازبینی و بازخوانی متون اولیه و ثانویه و آرایه‌ی آشکار نتایج، به مجامع علمی و افکار عمومی پیروان شریعت است.

گرچه مخالفت با برخی فتاوی اجماعی (متون ثانویه) در صورتی که مبتنی بر مدارک معتبره‌ی متون اولیه باشد (آیه‌ای از قرآن یا روایتی معتبره)، نه تنها اقدامی علیه «ضروری شریعت یا مذهب» ارزیابی نخواهد شد که می‌تواند ناشی از ترجیح برداشت‌های عرفی این زمان بر برداشت‌های رایج عرفی زمان‌های پیشین باشد.

روایاتی از معصومین علیهم السلام نقل شده است که رویکرد مسلمانان نسبت به روایات (بخش عمده‌ای از متون اولیه) را سه وجهی می‌دانند: پذیرش، امتناع و انکار. البته آنچه به آن توصیه شده است حرمت انکار و جواز پذیرش یا امتناع است؛ یعنی هر مسلمانی حق دارد که روایت نقل شده از رسول خدا (ص) یا ائمه هدی (ع) را بپذیرد و به کار بندد و یا آن را نپذیرد و به کار نبرد. تنها چیزی که ممنوع شمرده شده است «انکار غیر علمی روایات» است.

در متن روایتی معتبر - که مضمون آن در روایات دیگری تأیید شده است - امام باقر (ع) از رسول گرامی اسلام (ص) نقل می‌کند «اگر روایتی از رسول خدا نقل شد، آنچه را که قلب آدمی نسبت به آن واکنش مثبت نشان داده و پذیرای آن می‌شود، باید پذیرفت و به کار بست و آنچه قلب آدمی نسبت به مفاد آن واکنش منفی نشان می‌دهد - که در متن روایت می‌گوید «ما اشمازت قلوبکم»؛ آنچه قلب شما از آن مضمئز می‌شود -^(۲۳) باید کناری گذاشت و به آن عمل نکرد؛ ولی حق نیست که به خاطر عدم پذیرش قلبی، اصل صدور آن را انکار کنیم، چرا که ممکن است، حقیقتی وراء عقل و درک ما را گزارش کرده باشد و در آینده، معنی و مفهوم آن روشن گشته و آیندگان از آن بهره گیرند.

وقتی نسبت به اصل حدیث پیامبر (ص) یا ائمه طاهرین (ع) «حق وانهادن و عمل نکردن» برای اهل ایمان به رسمیت شناخته شده است، حق رد نظریات مشهور، و یا اجماعی، که حداکثر توان آن «اثبات اجمالی وجود روایتی است که به دست ما نرسیده» به طریق اولی برای اهل ایمان وجود دارد و نمی‌توان از عدم التزام عملی به فتاوی اجماعی یا مشهور فقهاء، عنوان عدم التزام به اسلام، مذهب و یا انکار ضروری شریعت را کشف کرد.

بازبینی نقل با معیار عقل _____ ۲۰۳

بنابراین اگر روایتی معتبره، در مسایل اجماعی یا مشهور فقه پیدا شود که با برداشت پیشینیان مخالف باشد ولی با برداشت عقلای بشر، در عصر حاضر موافق باشد، بدون هیچ تردیدی می‌توان به آن فتوا داد و هیچ تردیدی در مشروعیت چنین رویکردی نمی‌توان کرد.

توجه شود که اگر فتاوی اجماعی یا مشهوره در مواردی باشند که روایات متعارضه داشته باشند، در این صورت، اجماع مورد ادعا، «اجماعی مدرکی» خواهد بود که حتی در خوشبینانه‌ترین گرایشات اصولیین شیعه به اجماع، حجیت ندارد. حال اگر با این رویکرد به سراغ فقه سنتی برویم، بسیاری از مشکلات ناشی از لزوم مراعات نظریات مشهور فقها را می‌توان حل کرد. توجه به مجموعه‌ی برداشت‌های موجود در فقه سنتی (اعم از مشهور و غیر مشهور) احتمالات منطقی بیشتری را پیش روی عالمان شریعت قرار می‌دهد که توانایی حل مشکلات امروز جامعه‌ی بشری را افزایش می‌دهد، در صورتی که اتکای انحصاری به نظریه‌ی مشهور فقهاء، هرگز این قابلیت را ندارد.

چهارم؛ شجاعت آشکار گویی یافته‌های علمی

بازبینی متون اولیه و ثانویه و نقد و بررسی آن‌ها، احتیاج مبرمی به «شجاعت» برای بیان یافته‌های علمی در مجامع سنتی دارد. اکثر افراد، از پذیرش مسئولیت در این زمینه طفره رفته‌اند و هنوز نیز از زیر بار سنگین آن شانه خالی می‌کنند. آیت‌الله مطهری (ره) می‌نویسد: «هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به خاطر مصلحت بزرگ‌تر باید از مصلحت کوچک‌تر دست برداشت و به خاطر مفسده بزرگ‌تری که اسلام دچارش می‌شود، باید مفسده‌های کوچک‌تر را متحمل شد. در این، احدی شک ندارد. اگر می‌بینید عمل نمی‌شود، به اسلام مربوط نیست. یا به این است که فقیه زمان، مصالح را تشخیص نمی‌دهد یا فقیه زمان خوب تشخیص می‌دهد ولی از مردم می‌ترسد، جرأت نمی‌کند. باز هم تقصیر اسلام نیست. فقیه، شهادتی را که باید داشته باشد، ندارد»^(۲۴).

نتیجه‌ای که از این قضیه حاصل شده است، رایج شدن باورهای غلو آمیز کلامی و فتاوی سخت گیرانه‌ی مبتنی بر «اشعری‌گری» و «اخباری‌گری» است.

شهید آیت‌الله مطهری درباره‌ی اینکه به چه علتی فقیه از بیان نظر علمی خویش استنکاف می‌کند و آن را پنهان می‌دارد، نوشته است: «در انسان، تمایل به اینکه

۲۰۴ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفت‌مان دینی
هم‌رنگ جمع شود، زیاد است. در فقها این قضیه زیاد است. یک فقیه مسأله‌ای را
استنباط می‌کند ولی جرأت نمی‌کند ابراز نماید. می‌رود می‌گردد بیند در فقهای
عصر، همفکر و همراهی برای خودش پیدا می‌کند یا نه. کمتر فقیهی است که وقتی
رفت گشت و دید هیچکس چنین چیزی نگفته، جرأت کند فتوایش را اعلام نماید.
یعنی وقتی خودش را در راهی تنها می‌بیند؛ وحشت می‌کند. سایر رشته‌ها هم چنین
است»^(۲۵).

داد و ستد آسان اندیشه‌های بشری در عصر حاضر و سرعت بیش از پیش انتقال
اطلاعات، به گونه‌ای است که اگر افراد مؤمن به یک اندیشه، خود به نقد و بررسی
اندیشه‌های خویش نپردازند، از سوی مخالفان، بی‌رحمانه مورد انتقاد قرار می‌گیرند
و به شدت زیر سؤال می‌روند.

اگر روزگاری بر بشریت گذشته است که می‌شد با کتمان برخی مسایل و بی‌توجهی
به برخی پرسش‌ها و انتقادات، خود و جامعه را از لرزه و پس لرزه‌های اندیشه‌های
تخریبی در امان نگه داشت، امروزه نمی‌توان با هیچ ابزاری از طرح آن اندیشه‌های
مخرب، جلوگیری کرد.

علاوه بر این، بسیاری از پرسش‌های علمی، پیش شرط لازم برای رشد و توسعه‌ی
هر اندیشه‌ای است. در حقیقت، اندیشه‌ای می‌تواند در دنیای امروز، استوار بماند که
هرروزه خود را به اطلاعات روز، مجهز سازد و پاسخ مناسب هر پرسشی را در زمان
طرح اولیه و اوج شور و نشاط علمی، بیابد و ارایه کند.

در دنیایی که بسیاری از امور غیبی هزار سال قبل، به شهود عمومی رسیده است
(مثل اطلاع از جنسیت فرزندی که در رحم مادر است) و بشر مجهز به علوم جدید
تجربی، مسیر «از غیب به شهود رساندن» مسایل را در پیش گرفته است، نباید از
شریعت محمدی (ص) انتظار داشت که با «جمود بر ظواهر و قوالب پیشین» و بدون
توجه به «روح احکام و اهداف اخلاقی و کلامی» پا به میدان گذارد.

مطمئناً قالب‌های ظاهری و مصادیق احکام - که مبتنی بر احکام کلی و اساسی‌اند - تا
زمانی که رسانای به‌اهداف شرعی باشند، باقی می‌مانند و زمانی که تبدیل به
قالب‌هایی بی‌محتوا و نارسانای به مقاصد و اهداف شدند، جای خود را به راه‌های
رسانا یا رساناتر به مقصد خواهند داد.

بازخوانی مؤمنانه‌ی متون اولیه و ثانویه، و ابراز شجاعانه‌ی یافته‌های علمی و روش‌مند
آن، می‌تواند راهی مطمئن برای رسیدن به «حقیقت مطلوبات شریعت» باشد.

پنجم؛ حفظ ادب و اخلاق انسانی در نقد افراد و افکار

اما سخن اصلی در این گفتار، مربوط به «بازبینی نقل با معیار عقل» است. کاری که بدون توجه به آن، نه «نقد علمی» تحقق می‌یابد و نه «شروط لازم» تأمین می‌گردد. باید توجه شود که نقد علمی، مستلزم مراعات ادب و اخلاق انسانی نیز هست. بهره‌گیری از واژگان اهانت بار یا تحقیرآمیز و استفاده از اتهام پراکنی یا انگیزه خوانی، عملاً سبب می‌شود که عمده‌ی توجه مخاطب یا مخاطبان، به پاسخ‌گویی به اتهامات و یا مقابله‌ی به مثل، جلب شود و عملاً نقد و پاسخ‌های علمی، فراموش گردند و یا به حاشیه رانده شوند.

البته، نباید تصور شود که محترم دانستن افراد و افکار، در گرو «عدم نقد» آنان است. بلکه باید به گونه‌ای دیگر به مسأله نگریست، تا «توجه ناقد به متن مورد انتقاد وی» نشانه‌ی احترام و «ارزش قایل شدن برای آن اندیشه» تلقی شود.

آشکار است که وقتی افراد صاحب نظر، وقت خود را به نقد یک اندیشه اختصاص می‌دهند، به «ارزش توجه و صرف وقت برای پاسخ‌گویی یا نقد آن اندیشه» اعتراف کرده‌اند. یعنی آن اندیشه را چندان مهم و تأثیرگذار دانسته‌اند که پرداختن به نقد و بررسی آن را لازم شمرده و به آن اقدام کرده‌اند.

تنها چیزی که می‌تواند این معادله را کاملاً برهم زند، بهره‌گیری انتقادکننده از عباراتی است که نشانگر تحقیر یا توهین نسبت به آن فرد یا اندیشه باشد.

طبیعی است که «بازبینی و بازخوانی مؤمنانه‌ی متون شریعت» و نقدهای ناشی از آن نسبت به نظریات رایج، تنها مبتنی بر رعایت ادب و اخلاق انسانی، میسر خواهد شد.

* * *

اکنون باید دید که چندگانگی رویکردهای پیروان هر یک از این شریعت‌ها، نشانگر چه اتفاقاتی درباره‌ی متون مقدس است؟ شاید بتوان گفت که برخی از مهم‌ترین عوامل برداشت‌ها و رویکردهای مختلف، عبارتند از:

۱. نگاه‌های متفاوت به این متون و قرائت‌های گوناگون از یک متن

اگر مبنای کلامی ما درباره‌ی رابطه‌ی «خدا، انسان و طبیعت» بر اساس «اصالة الإباحة عقلیه» باشد، و مبنای اخلاقی ما، اخلاق، به منزله‌ی «تنظیم‌کننده‌ی روابط

اجتماعی» باشد و نه صرفاً به منزله‌ی «تنظیم کمالات فردی» و فقه ما تابعی از اهداف تعریف شده در دو بخش کلام و اخلاق باشد، و هندسه‌ی آن بر این ترتیب استوار باشد، به مجموعه‌ای هماهنگ و کارآ خواهیم رسید.

اگر مبتنی بر «اصالة الحظر عقليه» (که مبنای فکری اشاعره و اخباریون شیعه و تعداد اندکی از اصولیین شیعه است) به رابطه‌ی خدا، انسان و طبیعت، نگاه کنیم و اخلاق را صرفاً به «کمالات فردی» فرو کاهیم و فقه را مجموعه‌ای نامنظم و به دور از «مصلح و مفسد واقعی» ارزیابی کنیم، شاهد وضعیتی خواهیم شد که اکنون دچار آنیم.

خوشبختانه، مبنای نظری پذیرفته شده از سوی اکثریت بیش از ۹۵ درصدی اصولیین فقهاء و متکلمان شیعه و معتزلیان از اهل سنت، چیزی جز «اصالة الإباحة العقلية» نیست. نتیجه‌ای که از این دیدگاه حاصل می‌شود، مباح و مجاز بودن تمامی بهره‌مندی‌های بشر از توانایی‌های طبیعی خود و امکانات موجود در طبیعت و جهان هستی است و تنها مواردی که مبتنی بر دلایل اطمینان آور عقلی و نقلی ممنوع شده باشند، از این قاعده مستثنی می‌شوند. یعنی «اصل بر مجاز بودن همه چیز است بجز مواردی خاص و محدود که با دلیل اطمینان آور، ممنوع بودن آن‌ها ثابت شده باشد». در برابر این دیدگاه، رویکرد «اصالة الحظر» است که معتقد است: «اصل بر ممنوع بودن همه چیز است بجز مواردی که با دلیل اطمینان آور، مجاز بودن آن ثابت شده باشد».

تفاوت این دو دیدگاه از شریعت محمدی (ص) در مثل به دو مسافری می‌ماند که یکی عازم سفر شرق است و دیگری عازم سفر غرب؛ یکی تصرف در همه چیز را بر آدمی مباح و مجاز می‌داند، مگر آنکه با دلایل مطمئنه، وجوب یا حرمت آن اثبات شود؛ دیگری همه چیز را ممنوع و حرام می‌داند، مگر آنکه با دلایل مطمئنه، وجوب یا اباحه‌ی آن اثبات شود.

با کمال تأسف، عملکرد اکثریت عمده‌ای از فقهاء اصولی شیعه در بسیاری از مسایل فقهی به گونه‌ای است که تحت تأثیر «اصالة الحظر» اظهار نظر کرده و اصل را بر ممنوعیت گذاشته‌اند، در حالی که به لحاظ نظری، معتقد به «اصالة الإباحة» اند. یعنی عملاً به مبنای علمی خویش، ملتزم نمانده و برخلاف آن اقدام کرده‌اند.

تابع قرار دادن «احکام» برای «اخلاق و مبانی اخلاقی» و تابع قرار دادن هر دوی آنها برای «باورها و مبانی کلامی» مقتضای عقل و نقل است و قاعده‌ی «تبعیت فرع از اصل» نیز آن را تأیید می‌کند.

اما اکنون و در فرهنگ رایج مذهبی، به شیوه‌ای معکوس عمل می‌شود و این فقه است که اخلاق و باورها را تعیین می‌کند.

اگر ترتیب هندسی اصل و فرع شریعت، مراعات شود، نمی‌توان دلایلی را ترجیح داد که اخلاق انسانی را مخدوش کرده و فی‌المثل اجازه‌ی اهانت، سرقت، قتل و امثال آن را نسبت به هر انسان «غیرمومن» می‌دهد. بلکه اگر اهداف اخلاقی تعیین‌کننده گرایش‌های فقهی باشد، ترجیح داده می‌شود تا به روایاتی مراجعه گردد که می‌گوید: «خداوند از کوچک‌ترین ظلمی به انسان‌ها نمی‌گذرد اگر چه آنها کافر باشند (فانی لم ادع ظلما متهم و ان كانوا كفارا)»^(۲۶).

۲. سره و ناسره کردن بخش‌هایی از متون و نادیده یا دیده گرفتن برخی دیگر
متون معتبره‌ی شرعی بسیاری وجود دارند که با نظریات رایج فقهی ناسازگارند. معمولاً این‌گونه متون، از سوی عالمان پیشین، مورد بی‌توجهی (اعراض) قرار گرفته یا به نفع متون سازگار با برداشت‌های رایج، تأویل و تفسیر شده‌اند. بیشتر روایات ناسازگار با برداشت‌های رایج را «حمل بر تقیه» و یا «تضعیف» کرده‌اند و آیاتی از قرآن را که ناسازگار دیده‌اند، به‌اجمال و ابهام و یا تخصیص و تقييد كشانده‌اند. ظاهراً می‌توان گفت که دلیل اصلی این رویکردها، احساس عدم سازگاری با فرهنگ مورد نظر پیشینیان بوده است.

این در حالی است که بسیاری از متون تأویل شده یا گرفتار اعراض، با رویکردهای عقلانی بشر در عصر حاضر هماهنگ‌تر و سازگارترند.

با توجه به «حق انتخاب و ترجیح نصی خاص از نصوص متعارضه» (در بحث تعارض امارات) برای همه‌ی مسلمانان و مجتهدان، و ترجیح نصوص منطبق با فرهنگ زمانه‌ی گذشته از سوی فقهای پیشین، توجه به این «متون مغفول» و هماهنگ با عقلانیت بشر امروز و ترجیح آنها بر دیدگاه‌های پیشینیان، نه تنها از نظر علمی و منطقی، اشکالی ندارد که در برخی موارد، لازم و ضروری است.

عدم توجه جدی مدافعان نظریات رایج، به برداشت‌هایی که مبتنی بر اعتنای به این روایات‌اند، توجیه علمی محکمی ندارد.

سره و ناسره کردن روایات، در بسیاری از موارد، در گرو پذیرش «وجود تحریفات در متون روایی» است. ملاک‌های معتبر، برای کشف صحیح و سقیم، نزد گروه‌های مختلف فکری، متفاوت است. اگر ملاک واحدی وجود داشته باشد، تنها «انطباق یا

۲۰۸ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازناندیشی گفت‌مان دینی
عدم انطباق با قرآن» است. البته این ملاک هم در گرایش عملی برخی گروه‌ها،
دچار تفسیرهایی شده است که کاربرد آن را شدیداً تقلیل داده است.

۳. آگاهی یا ناآگاهی نسبت به تحریفاتی که در برخی متون مقدس هر شریعت پدیدار شده است و رویکردهای مبتنی بر آن

سخن دیگر این است که تردیدی در وجود روایات مجعوله، تحریفات عمدی و
سهوی، و لفظی و معنوی در مجموعه‌ی عظیم «روایات» نمی‌توان کرد.
روایات معتبره‌ی فراوانی وجود دارند که به موضوع «تحریف» پرداخته‌اند. اگر این
روایات، معتبر ارزیابی شوند، مدلول آن‌ها «تحریف برخی متون روایی» است. اگر
نفس این روایات، نامعتبر ارزیابی شوند، خود همین روایات را به‌عنوان مصداق
صحت ادعای موجود در آن‌ها باید دانست. بنابراین، راهی برای انکار «وجود
تحریفات» در متون روایی، باقی نمی‌ماند.

لازمه‌ی این مطلب، رو آوردن به سره و ناسره کردن روایات، مبتنی بر دلایل عقلیه و
نصوص و ظواهر قرآن است. گرچه برخی رویکردها (اشاعره، ظاهریه و اخباریه)
ملاک معتبر برای سره و ناسره کردن روایات را نصوص و ظواهر قرآن و سیره‌ی
قطعی، معرفی کرده‌اند و اعتباری برای «عقل» قایل نشده‌اند.

با کمال تأسف، بسیاری از اصولیین شیعه، ملاک‌هایی هم‌چون «مخالفت با رویکرد
اهل سنت» را نیز به‌عنوان ملاک جدی ارزیابی و سره و ناسره کردن روایات شیعه،
قرار داده‌اند. رویکردی که عملاً هیچ نتیجه‌ای جز «اصرار بر تفرقه» و «دوری از
اتحاد و اجتماع مسلمین» در بر نداشته و ندارد. گویا خدای سبحان بر «لزوم وحدت
مسلمین و پرهیز از تفرقه» هیچ دستور مؤکدی نداده است و آیه‌ی «و اعتصموا بحبل
الله جمیعا و لا تفرقوا» را برای غیر مسلمانان نازل کرده است!

گوناگونی رویکردهای ناشی از نظریات یادشده، آشکار است. هریک از دیدگاهی
با متون «قرآن و سنت» ارتباط پیدا کرده است و نتیجه‌ی آن «اختلافات بی‌شمار
پیروان شریعت و مذاهب گوناگون و حتی پیروان یک مذهب با هم» است.

به گمان من، پیدا کردن رویکردی نزدیک به رویکرد صاحب شریعت (ص) در
سایه‌ی «بازبینی نقل با معیار عقل» و داوری در مورد رویکردهای پیشینیان با توجه به
رعایت «شروط لازم» در هر زمان و «معیار عقل بشری» در هر زمان، ممکن خواهد
بود. در این مسیر به «چند امر اساسی» توجه می‌شود؛

۱-۳. بازخوانی متون برگزیده‌ی رایج بین عالمان دینی، مبتنی بر عقلانیت جمعی بشر امروز و یافته‌های علمی و رایج کنونی؛ بررسی و نقد برداشت‌های فقیهان، از آن جهت لازم است که در برخی موارد، رویکردهای مشهور فقها و یا نظریات اجماعی آنان، با برداشت‌های علمی و تجربی بشر، ناسازگار است و عقلانیت بشر امروز، بهره‌گیری از برخی راهکارها را مفید نمی‌داند و صرف وقت و هزینه در مسیری که رسانای به مقصد نیست، کاری عبث و عقلاً ممنوع است.

بازخوانی متون ثانویه و بازگرداندن اندیشه‌ها، به‌زمان حضور صاحبان آن برداشت‌ها، موانع ذهنی موجود در راه کشف مطلوبات شارع را برطرف می‌سازد. از طرفی، دانستن این نکته لازم است که بزرگانی چون شیخ طوسی، سید مرتضی، ابن براج، ابن حمزه و ابن ادریس، تصریح کرده‌اند که «ادعای اجماع کردن آنان در بسیاری موارد، با علم به نظریه‌ی مخالف از طرف برخی فقهای شیعه بوده است». آن‌ها استدلال می‌کنند که «وقتی فرد یا افراد مخالف را با اسم و رسم می‌شناسیم و یقین داریم که امام زمان در بین آنان نیست، علم پیدا می‌کنیم که امام زمان با نظریه‌ی مشهور، موافق اند».

از آنجا که اجماع مورد نظر شیعه، زیر مجموعه‌ی بحث «سنت = روایات» است و حداکثر توان آن در حد «اثبات قول معصوم» است (که بنا بر دلایلی متن آن به ما نرسیده است)، این رویکرد عجیب فقهای سلف به مقوله‌ی اجماع (که وجود نظر مخالف را مانع ادعای اجماع نمی‌داند) ارزش و اعتبار علمی چندانی برای کشف یا حدس قول معصوم ندارد.

بنا بر آنچه گذشت، می‌توان گفت که؛ وانهادن نظریات اجماعی یا مشهور فقهاء، و نفی انتساب آن به شریعت، در صورتی که دلیل یا دلایل علمی (عقلی و نقلی) معتبری در مقابل نظریات یادشده، وجود داشته باشند، کاملاً علمی است و هرگز به معنی اقدام بر خلاف ضروری شریعت یا مذهب، ارزیابی نمی‌شود.

۲-۳. بازبینی متون مغفول یا نادیده گرفته شده از طرف پیشینیان - که می‌تواند ناشی از عدم سازگاری با دانش زمان‌های پیشین باشد - با معیار عقل و پذیرش مواردی که با رویکرد دانش جدید، هماهنگ‌اند؛ اکنون می‌توان گفت که بازبینی و بازخوانی متون مغفول اولیه و ثانویه، قابلیت حل بسیاری از مشکلات موجود فقهی را دارد. بنابراین، راه مواجه شدن با فقه، منحصر در دو راه (وانهادن مطلق یا پذیرش مطلق نظریات

۲۱۰ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی رایج) نیست. «واریسی متون و سره و ناسره کردن آنها با معیار و ملاک عقل و بازیابی نقل‌های معتبر مغفول» راه سومی است که با واقعیات زندگی بشر، انطباق بیشتری داشته و امکان دست‌یابی به آن بیشتر است و از نظر علمی نیز پذیرفته‌تر و مؤثرتر است.

ردّ ناقص یک نظریه و بی‌توجهی به احتمالات گوناگون آن، عملاً به تقویت و بازگشت آن نظریه می‌انجامد و موجب نقض غرض خواهد شد. بی‌توجهی به احتمالات متفاوت و راهگشا، می‌تواند به «محروم کردن بشر از اندیشه‌های مثبت» منجر گردد.

پیش از این درباره‌ی «علل ترجیح برخی روایات متعارضه از سوی فقهای پیشین» و تأثیر فرهنگ زمانه بر گزینش‌های آنان، توضیحاتی ارائه شد. اگر متون نقلی معتبری پیدا شوند که با رویکردهای عرفی بشر امروز، سازگار تر بوده و مورد بی‌توجهی پیشینیان قرار گرفته باشند، نباید تردید کرد که «حق گزینش روایات منطبق بر برداشت‌های جدید بشر» برای عالمان امروز، امری کاملاً اثبات شده و علمی است و در مشروعیت آن کوچک‌ترین تردیدی نمی‌توان کرد.

۳-۳. نگاه مجموعه‌ای به «مجموعه‌ی متون معتبر اولیه» و پرهیز از التزام به رویکردهای متضاد یا متناقض؛ مراعات «اصل عدم تناقض» در مجموعه‌ی اندیشه، اعم از باورها (عقاید) و اخلاق و احکام (قوانین) یکی از معیارهای اساسی برای تشخیص صحت و استواری یک اندیشه است. بنابراین پذیرش کوچک‌ترین تناقض در رویکرد و برداشت از این مجموعه، نشانه‌ی عدم صحت آن رویکرد و برداشت خواهد بود.

عدم التزام عملی بسیاری از فقهاء به لوازم منطقی مبانی پذیرفته شده‌ی خویش (در مقام بیان فتاوی) و فاصله گرفتن نسخه‌های تجویزی ایشان از «نسخه‌ی اصلی شریعت»- که منطبق بر فطرت و سرشت انسانی است- و غلبه و تسلط فرهنگ غیر علمی و علایق و عادات رسمی غیر شرعی در جوامع اسلامی، عملاً به عدم گسترش شایسته‌ی فرهنگ عقلانی در این جوامع منجر شده است.

پیدا کردن فقیهی که در تمامی ابواب فقه دارای نظریاتی هماهنگ باشد و نگاه او به مجموعه‌ی احکام شرعی، نگاهی منظومه‌ای باشد، بسیار دشوار است. مرحوم شهید آیت الله محمد باقر صدر، در کتاب «تصادفنا» به این حقیقت که فتاوی فقهاء، ناظر

به هم نبوده و بیشتر به عنوان وظایف فردی مورد توجه قرار گرفته، اعتراف می‌کند. مرحوم آیت‌الله نائینی در بخشی از بحث‌های اصولی خود تصریح کرده است که «احکام فقهی، متشنت و پراکنده و غیرمرتبط با هم‌اند؛ گاه مسایل مشابه دارای احکام مختلف و مسایل مختلف دارای احکام مشابه هستند»^(۲۷).

البته، پیدا کردن فقهی که مبتنی بر نگاه مجموعه‌ای به شریعت محمدی (ص) باشد، دور از دسترس نیست و تنها محتاج بازبینی و بازخوانی عقلانی متون اولیه و ثانویه‌ی شریعت و التزام به مبانی پذیرفته شده و نتایج علمی است.

خلاصه‌ی کلام این است که تلاش‌های علمی و فرهنگی بسیاری برای رسیدن به حقیقت شریعت (یا دین) لازم است که «نقد و بازاندیشی گفتمان دینی» قدمی استوار در راه رسیدن به آن مقصد است.

یادداشت‌ها

۱. بقره / ۲۳۳ و ۲۸۶؛ انعام / ۱۵۲؛ اعراف / ۴۲؛ مومنون / ۶۲ و طلاق / ۷

۲. کافی / ۱ / ۲۳

۳. بحار / ۱۶ / ۲۲۱ ش ۶

۴. مائده / ۱۰۱

۵. کافی / ۵ / ۵۵۶؛ تهذیب / ۷ / ۴۶۳ و استبصار / ۳ / ۱۷۳

۶. مجموعه مقالات ۱۱۰ و ۱۱۱

۷. برای نمونه: «اذ قال یعقوب لبنیه ... لا تموتن الا وانتم مسلمون» یا «و اسلمت مع

سلیمان لله رب العالمین» یا «... و انا من المسلمین» یا «... هو سماکم المسلمین

من قبل» و ...

۸. مائده / ۴۸

۹. مائده / ۶۹. (و در آیه‌ی ۶۲ سوره‌ی بقره، آمده است: ... من آمن بالله و الیوم

الآخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون).

۱۰. بقره / ۲۱۳. (در آیه‌ی ۱۹ یونس، نیز می‌خوانیم: «و ما کان الناس الا امه واحده

فاختلفوا ...» که پس از این اختلاف، ضرورت ارسال رسل و تشریح شرایع پدید

آمد)

۱۱. نحل / ۶۴

۱۲. آیات ۳۶ تا ۳۹ نحل

۱۳. حدید/۲۵

۱۴. «مقبوله ی عمر بن حنظله» ؛ ... و آنما الامور ثلاثه ؛ امر بین رشده فیتبع ، و امر بین غیه فیتجنب ، و امر مشکل یرد علمه الی الله و الی رسوله (کافی ۱/۶۷ و ۶۸ ، من

لایحضره الفقیه ۸/۳ تا ۱۰ ش ۳۲۳۳ ، تهذیب ۳۰۱/۶ و ۳۰۲ ش ۵۲)

«روایت جمیل بن صالح از امام صادق» ؛ الامور ثلاثه ؛ امر تبیین لک رشده فاتبعه ، و امر تبیین لک غیه فاجتنبه ، و امر اختلف فيه فردّه الی الله عزّ و جلّ (من لا یحضره الفقیه ۴/۴۰۰ ش ۵۸۵۸)

عن النبی ، صلی الله علیه و آله : انّ عیسی ، علیه السلام ، قال : یا بنی اسرائیل ، انما الامور ثلاثه ؛ امر تبیین لکم رشده فاتبعوه ، و امر تبیین لکم غیه فاجتنبوه ، و امر اختلف فيه فكلوه الی الله تعالی (کنز العمال ۱۶/۸۵۵ ش ۴۳۴۰۳)

۱۵. العین ۲ / ۳۸ تا ۴۰ ؛ معجم مقاییس اللغه ۴ / ۲۴۶

۱۶. اخلاق ناصری / ۱۰۰ تا ۱۰۳

۱۷. اخلاق ناصری / ۱۰۴

۱۸. یادداشت‌ها ۳ / ۲۷۱ ، انتشارات صدرا

۱۹. کتاب البیع ۲ / ۴۷۲ ، انتشارات اسماعیلیان ، قم

۲۰. اخلاق ناصری / ۱۰ و ۱۱

۲۱. جواهر الفقه / ۲۴۸ و ۲۴۹

۲۲. اسلام و مقتضیات زمان ۲ / ۳۱

۲۳. کافی ۱/۱/۴۰ ش ۱

۲۴. اسلام و مقتضیات زمان ۲ / ۸۶

۲۵. تعلیم و تربیت در اسلام / ۲۸۵

۲۶. کافی ۲ / ۳۳۳

۲۷. فوائد الاصول ۳ / ۹۱

سنجش سیر تکوینی آیات در باب آزادی

دکتر حاتم قادری

فشرده

پرسش امکان خوانش آزادی خواهانه از آیات قرآن، یکی از مهم ترین و جذاب ترین موضوعات در روزگار امروزین به شمار می آید. تاثیرات امکان و یا عدم امکان چنین خوانشی بر گزاره های سیاسی - اجتماعی، جدای از جذابیت های دین پژوهی آن، بر کسی پوشیده نیست. در نگاه اول به آیات قرآن، امکان هر دو سویه خوانش وجود دارد؛ اما در نگاه عمیق تر، آن هم با توجه به سیر تکوینی آیات، به نظر می آید که دست کم خوانش موافق را نامحتمل می سازد.

این مقاله در صدد آن است که نشان دهد، آن دسته از آیاتی که در جهت موافق خوانش آزادی خواهانه مورد تاکید و استفاده قرار گرفته اند، عمدتاً آیات مکی و یا سال های آغازین مدنی هستند و آن میزان که نفوذ و جایگاه پیامبر افزایش می یابد، از دامنه و کمیت این گونه آیات کاسته می گردد. این مقاله هم چنین نشان می دهد که شرایط بحرانی پیش آمده در مدینه، از جمله جنگ احزاب، تثبیت اقتدار پیامبری در حیطه های خصوصی و عمومی را شدت بخشیده است؛ و این وضعیت، عکس آن چیزی است که در مکه به هنگام ظهور اسلام حاکم بود.

مقاله هم چنین توجه خواننده را به این نکته جلب می کند که اصولاً آن دسته از آیات مکی و یا مدینه نخستین هم خالی از تهدید - دست کم - اخروی نبوده است و هر جا که فشار و یا مقاومت مشرکان و یا مخالفان شدت یافته، آیات به سمت نوعی تفکیک ظاهری، از قبیل «لکم دینکم ولی دین» و یا به تعبیر امروزین جنگ سرد پیش رفته است. این نوع برخورد در برخی از آیات مدنی هم به چشم می خورند که ناشی از شدت تنش ها و از هم گسیختگی هاست.

مقاله در کنار نشان دادن این سیر تکوینی و فراز و فرود آیات، مدعی آن است که اصولاً دعوت نبوی، آن هم در شرایط عربستان، نمی‌توانست در راستای خوانش آزادی‌خواهانه از حیث سیاسی - اجتماعی بوده باشد. البته سیره‌ی پیامبر به‌خصوص با «وفود»، اندکی از این سیر تکوینی فاصله می‌گیرد ولی نه آنقدر که این جنبه از تحیب قلوب به روال کلی آسیب وارد نماید.

مدخل

اینکه طرفداران یک دین بخواهند از نصوص دینی برای تأیید و یا توضیح علایق سیاسی - اجتماعی خود سود جویند، چندان عجیب نیست. دامنه‌ی این سودجویی گسترده است، یعنی از مشارکت حداکثری سیاست - اجتماع تا اجتناب حداکثری را در پی می‌گیرد. به جهت نوع استفاده هم، این سودجویی به اشکال و قوالب مختلف ظاهر می‌شود؛ از سوسیالیسم تا لیبرالیسم، از تئوکراسی تا لائیسزم و از اقتدار شدیداً متمرکز تا پذیرش پلورالیسم سیاسی را در بر می‌گیرد.

همین دامنه‌ی فراخ و انواع متکثر، پژوهشگر حوزه‌های سیاست و دین و نسبت این دو را به تأمل وامی‌دارد. مباحثی هم‌چون فلسفه‌ی دین، زبان دینی، نسبت دین با سیاست و اجتماع، ذاتی و عرضی بودن گزاره‌های دینی و... بالاخره روش‌شناسی بهره‌گیری از آیات و نصوص در جهت علایق سیاسی - اجتماعی، از مهم‌ترین محورهایی است که پژوهشگر را دل‌مشغول خود می‌سازد. حساسیت روزافزون به مسایل سیاسی - اجتماعی، تلاش برای به روز کردن مفاهیم و باورهای دینی و به‌ویژه تلاش برای داوری در باب نسبت دین و مدرنیته در دوران مدرن و معاصر، شاید یکی از جذاب‌ترین و در همان حال آشفته‌ترین موارد نحوه‌ی نگاه و رجوع به قرآن در جهت دفاع از آزادی‌های سیاسی - اجتماعی، آن‌هم به معنی نوین آن است. پیش از این، در برخی از مقالات قبلی خود به ظرفیت سنجی آیات و مقوله‌ی پیامبری در راستای مفهوم آزادی پرداخته‌ام.^۱ در مقاله‌ی «ظرفیت سنجی» آورده‌ام که «آزادی و نظام‌های سیاسی - اجتماعی متضمن آزادی، شرط لازم و پایه اولیه برای نظام‌های ایمانی نیستند». از این گزاره نباید چنین برداشت کرد که آیات ابتدا به ساکن در نقطه‌ی مقابل آزادی سمت و سو دارند. گزاره تنها می‌خواهد نشان دهد که نمی‌توان از آیات، به‌عنوان هسته‌ی بنیادین برپا کردن نظام‌های با سوگیری مثبت به نفع آزادی

سیاسی - اجتماعی استفاده کرد. در مقاله «آزادی وجدان...» نشان داده‌ام که اصولاً به مفهوم سیاسی - اجتماعی، دعوی نبوت، دربرگیرنده و متضمن «آزادی وجدان» نبوده است و این مقوله، به رغم اهمیت آن برای نظام دینی از یک سو و نظام‌های سیاسی - اجتماعی از سوی دیگر، یک پدیده‌ی متأخر است که گسترده‌گی و پذیرش آن به دوران اصلاح دین و حوادث پس از آن در اروپا برمی‌گردد.

حال در مقاله‌ی حاضر می‌خواهم نشان دهم که مهم‌ترین آیات مورد استفاده علاقه‌مندان به توجیه نظام‌های سیاسی معطوف به آزادی، از حجیت لازم برای این مهم برخوردار نیستند. اما پیش از پردازش این مهم، چند نکته‌ی مقدماتی حایز اهمیت است؛ اول آنکه مقاله عمدتاً متکی بر بررسی آیات مورد نظرست و لذا به روایات و احادیث در متون دینی نمی‌پردازد، هرچند که به نظر نمی‌رسد چنین پردازشی، خلاف نتیجه‌گیری‌های مقاله از کار در آید؛ دوم آنکه مقاله به دیدگاه‌ها و آرای متفکران دینی هم نمی‌پردازد، در این راستا، مقالات و کتاب‌های نه چندان کمی به عرصه‌ی انتشار در آمده‌اند.^۲

با این توضیحات می‌توان به بخش اول مقاله که بررسی آیات چهارگانه‌ی مهم است پرداخت.

آیات چهارگانه

به نظر می‌آید که آیات چهارگانه‌ای که در ادامه می‌آید، مهم‌ترین و یا دست کم، شایع‌ترین آیات در حلقه‌های پژوهشی - تبلیغی باور به امکان استخراج آزادی‌های سیاسی - اجتماعی از آیات قرآن است. این آیات، چنین هستند: آیه «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلكي دین» که خود آیه پایانی سوره کوتاه «کافرون» به حساب می‌آید. آیه «لا اِکْرَاهَ فِي الدِّينِ» که بخشی از آیه ۲۵۶ سوره بقره است. سوم، بخشی از آیه ۱۵۹ سوره آل عمران، یعنی «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ» و بالاخره بخشی از آیه ۳۸ سوره شوری «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ». باید پذیرفت که نمی‌توان میان ۴ آیه، در جهت تأسیس نظام متکی بر آزادی‌های سیاسی - اجتماعی انسجام لازم را برقرار کرد. دو آیه نخست، بیشتر آیات «سلبی» هستند که از آن‌ها در جهت تأمین «آزادی» استفاده می‌شود و دو آیه بعدی، در حالی که برای تأمین آزادی‌های سیاسی - اجتماعی بی‌نظر نیست، ولی در جهت تأسیس یک نظام سیاسی - اجتماعی ایجابی است؛ یعنی به شکل خاص و یا

دست کم تقويت و برجسته کردن شکل خاصی که همانا شورا و نهادهاي شورايي در دل یک نظام سياسي - اجتماعي است، توصيه مي کند.^۳ به يکايک اين آيات مي پردازيم.

نخست آيه «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»؛ گفته شد که اين آيه بخشي از سوره کافرون است. مي توان به جهت کوتاهي سوره تمام آن را اينجا آورد: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (۱) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (۲) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (۳) وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ (۴) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (۵) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (۶)». در مجموع اين اعتقاد وجود دارد که اين سوره، هجدهمين سوره نازل شده است و زمان نزول آن سال دوم بعثت و به بياني در هنگامي است که دعوت، بيشر جنبه ي پنهاني دارد. يک نگاه کوتاه به ساختار سوره نشان مي دهد که سوره، اصلاً نمي خواهد نوعي اباحيگري در امر اعتقاد را به رسميت پذيرد. در بهترين حالت، سوره مي خواهد نوعي تفکيک را نشان دهد و به تعبير امروزي، جنگ سرد را برقرار نمايد. در اين باب، در ادامه و به هنگام پرداختن به سوره نجم، نکاتي ديگر را متذکر مي شوم.

آيه مورد نظر دوم، آيه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» است که بخشي از آيه ۲۵۶ سوره بقره مي باشد. تمامي آيه چنين است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ». سوره بقره، پر آيه ترين سوره قرآن، در زمان هاي متفاوتي نازل شده است. مفسران و قرآن پژوهان، تقريباً تمامي سال هاي مدينه، يعني سال هاي اول تا دهم هجرت را جزو سالياني دانسته اند که اين سوره به تدريج نازل شده است. اما، آيه مورد نظر ما، جزو آياتي است که در او ان مدينه و يا حتى پيش از جنگ بدر نازل شده است. در باب اين آيه حرف و حديث بسياري در کتاب هاي تفسير آمده است. «طبرسي»، صاحب تفسير «مجمع البيان»^۴ چندين روايت در باب شأن نزول آيه آورده است، از جمله، آيه در باب يک انصاري که غلامش را به پذيرش اسلام مجبور مي کرد؛ در باب يک انصاري که دو پسرش برخلاف انتظار پدر مسيحي شدند و به شام رفتند و پيامبر حاضر نشد براي برگرداندن آنها اقدامي صورت دهد؛ و بالاخره اينکه، به آن کساني که پس از جنگ ايمان آوردند، نگويند که ايمان شان از روي اکراه بوده است و... نازل شده است. البته صاحب «مجمع» متذکر مي شود که برخي هم آيه را به طور عام لحاظ کرده اند. در باب حجيت آيه هم بين مفسران بحث هايي

صورت گرفته است؛ صاحب «مجمع» به نقل از «ابن مسعود» و «ابن زید» می آورد که آیه با آیه قتال نسخ شده است (جلد سوم، ص ۱۱۳-۱۱۲).

اما علامه طباطبایی معتقد است که آیه نسخ نشده است و از آیه در تکذیب کسانی سود می جوید که گسترش اسلام را به زور شمشیر دانسته اند (جلد دوم، ص ۴۸۴). ولی به هر حال باید در نظر داشت که آیه «حداکثر» در سال دوم هجرت نازل شده است.

سومین مطلب مورد نظر، بخشی از آیه ۱۵۹ سوره آل عمران است؛ تمام آیه چنین است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ». مفسران همگی اعتقاد دارند که آیه در راستای جنگ احد نازل شده است. واقدی صاحب «مغازی»^۵ تاریخ جنگ را چنین مشخص کرده است، شبه هشتم شوال ماه سی و دوم از هجرت (جلد ۱، ص ۱۴۵). علامه طباطبایی در تفسیر خود، در زیر این آیه می آورد که آیه در صدد بر طرف کردن گمان ناروای برخی کسان بود که تصور می کردند پیامبر مسئول کشته شدن کثیری از انصار در جریان جنگ احد بوده است و اضافه می کند که آیه در صدد امضاء تصمیم پیامبر در انجام جنگ بیرون از مدینه است (جلد چهارم، ص ۱۰۱-۱۰۰). توضیح آنکه، در آستانه‌ی جنگ احد میان مؤمنان درباب استراتژی و مکان جنگ اختلاف بروز کرد. واقدی در مغازی خود شرح می دهد که پیامبر متأثر از خوابی که دیده بود، خواهان خروج از مدینه نبود ولی برخی جوانان و هم چنین برخی از «وجوه» مسلمانان اصرار داشتند که برای جنگ به بیرون از مدینه و به استقبال دشمن بروند. پیروزی در جنگ «بدر» پشتوانه‌ی روحی این فشار بود. هرچند که گروهی از انصار هم معتقد بودند که در زمان کفر هم، دیگران جرأت حمله به یثرب (مدینه فعلی) را نداشته‌اند، چه برسد به حال که عصر اسلام است. از میان مهاجران نیز کسانی مایل به خروج از مدینه بودند. واقدی نام «حمزه» عموی پیامبر را در این میان می آورد. البته حمزه مرد جنگی بود و به شور جنگ علاقه خاصی داشت. اما میان انصار، اختلاف جدی بود که چه بسا بیانگر اختلاف کهنه میان اوس و خزرج بوده باشد. «سعد بن عباد» خواهان خروج از مدینه بود و «سعد بن معاذ» مخالف بود و انصار و مهاجران را سرزنش می کرد که پیامبر را وادار به تصمیمی خلاف میل خود می نمایند. به هر حال

جنگ به خاطر غفلتی که بین مسلمانان مأمور به حفاظت از بلندی‌های احد پیش آمد به فاجعه انجامید و به گفته‌ی صاحب مغازی، هفتاد انصاری کشته شدند (جلد اول، ص ۲۱۶)، در حالی که از مهاجران تعداد معدودی - بیشتر سیره‌ها چهار نفر را ذکر کرده‌اند - به قتل رسیدند که یکی از آنها حمزه بود. این تعداد کشته شدگان انصار، بدون بازتاب نبود و حال - همان‌گونه که علامه طباطبایی یادآوری می‌کند - آیه در صدد توضیح و امضاء واقعه است. به دو نکته تفسیری در آیه باید توجه کرد؛ یکی، بخش نخستین آیه است که پیامبر را به ملایمت می‌ستاید و از او می‌خواهد که برای مؤمنان طلب غفران و بخشش کنند که طبعاً اشاره به مجادلات هنگام تصمیم‌گیری و چه بسا، تنش پس از جنگ بوده باشد؛ نکته‌ی دوم، بخش پایانی آیه است: «فاذا عزمتم فتوکل» که آشکارا مرحله «شور» را از «تصمیم» منفک می‌نماید و به بیان دیگر، تصمیم را لزوماً بر شور استوار نمی‌سازد. در باب خود آن بخش از آیه یعنی «و شاورهم فی الامر» هم تفاسیر مختلفی آمده است؛ صاحب مجمع، مواردی هم چون جلب الفت مومنان (به نقل از قتاده، ابن اسحاق)؛ اقتدای امت به پیامبر (به نقل از سفیان بن عینه)؛ تجلیل از اصحاب (به نقل از حسن و ضحاک)؛ و امتحان مؤمنان (کسی در این رابطه ذکر نشده است) را در تفسیر آیه می‌آورد و هم چنین اضافه می‌کند که به گفته‌ی برخی (از جمله ابی علی جبایی) این مشورت خواهی تنها در زمینه‌ی «جنگ» است.

علامه طباطبایی زیر همین آیه و در بحث لغوی، شور - مشورت و با اشاره به «راغب» می‌آورد «استخراج رأی صحیح است، به اینکه آدمی در مواقعی که خودش درباره‌ی کاری رأی صحیح ندارد» (جلد هجدهم، ص ۹۹). به بیان دیگر اگر کسی خود رأی صحیح داشت و یا به نظرش آمد که رأی صحیح دارد، مشورت، یا منتفی می‌شود و یا جنبه تشریفاتی می‌یابد.

و بالاخره باید به مورد چهارم یعنی بخشی از آیه ۳۸ سوره شوری پرداخت؛ تمام آیه چنین است: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ». در باب این سوره و آیه مورد نظر چند نکته شایان دقت است؛ اول آن که خود سوره مکی است. صاحب مجمع می‌آورد که سوره مکی است به جز چند آیه آن، و سپس به نقل از حسن، ۴ آیه از ۵۳ آیه سوره را مستثنی می‌کند که آیه مورد نظر ما هم در آن زمره است. در باب شأن نزول آن می‌نویسد که آیه

خطاب به انصار است به هنگامی که بین خود شور می‌کردند که اسلام آورده و پیامبر را به یثرب (مدینه بعدی) دعوت نمایند (جلد ۲۲، ص ۱۵۵). به این ترتیب آیه باید در کش و قوس هجرت و در بهترین حالت، در اوان هجرت نازل شده باشد که در آن به تجلیل انصار می‌پردازد. اما نکته مهم دیگر، اشاره به دیگر نام سوره است: حمعسق. این حروف همانند برخی حروف دیگر که به شکل رمزی بر سر تعدادی از سوره آمده‌اند کنجکاوای بسیاری را میان مفسران برانگیخته است. خود صاحب مجمع به نقل از شاهدان خود، یازده مورد را در تفسیر این حروف ذکر می‌کند که در بین آنها، اسم اعظم، رمز میان رسول و خدا و تعیین اجل امت اسلامی آمده است. علامه طباطبایی در تفسیر خود پس از ذکر این یازده مورد، سعی دارد موردی دیگر نیز بیافزاید (جلد ۱۸، زیر سوره شوری).

منظور از این یادآوری آن است که چه بسا آن نامی از سوره که امروز در نزد علاقه‌مندان لیبرال مسلک شهرت دارد، یعنی سوره شوری، در عصر خود، تحت الشعاع حروف رمزی ابتدای آن بوده باشد و یا دست کم حفظ نام شوری به خاطر تجلیل از انصار در باب اتخاذ آن تصمیم تاریخ‌سازشان است و نباید به راحتی تمامی سوره - که یادآوری شد مکی است و... - و یا این آیه خاص را پایه تفاسیر دور و دراز قرار داد.

خلاصه آن که بررسی مختصر این چهار آیه مهم، چند نکته را به ما یادآوری می‌کند؛ یکی آن که با صرف نظر کردن از آیه «لکم دینکم ولی دین»، سه آیه مورد نظر دیگر، به اوان حضور پیامبر در مدینه بر می‌گردد که متأخرترین آن، آیه ۱۵۹ سوره آل عمران است که گفته شد به تاریخ سی و دومین ماه و جنگ احد باز می‌گردد. و این تأییدی است بر آنچه که در «فشرده»ی مقاله آمد، یعنی این نوع آیاتی که موافق خوانش آزادی‌خواهانه سیاسی - اجتماعی است، مربوط به مکه و اوان مدینه است. دوم آنکه هیچ یک از آیات مورد نظر، پایه «تأسیس» یک نظام سیاسی - اجتماعی مورد نظر این خوانش قرار نگرفت. اینکه پیامبر در مواردی از جمله جنگ احد مشورت کرد، هیچ‌گاه به پایه تأسیس یک نظام شورایی ارتقاء نیافت. در بخش بعدی مقاله نشان داده می‌شود که گذشته از شیوه‌های مردم‌داری پیامبر، در مجموع، و به‌ویژه پس از جنگ احزاب و نزول سوره احزاب، استعداد چنین خوانشی کم‌رنگ‌تر از همیشه شد. برای فهم چنین فراز و فرودی باید به سطح و درکی از

پیوند بین نص (text) و بافتار (context) قایل باشیم. زمینه سیاسی - اجتماعی در اوآن مدینه، جامعه‌ای بالنسبه متکثر را به ما نشان می‌دهد. بحث انصار و مهاجران، گسست اوس و خزرج در میان خود انصار، حضور یهودیان در کناره‌های شهر، وجود گروه‌های مشرک هم‌پیمان با مسلمانان و... بخشی از این «بافتار» است که باید در جایی دیگر به آنها پرداخت.

روش و خوانش

در بخش پیشین آورده شد که دامنه‌ی فراخ بهره‌گیری از آیات قرآن در مطالعات سیاسی - اجتماعی و تحقق نظام‌های دلخواه و هم چنین نوع بهره‌گیری از آیات می‌طلبد که پرسش‌های عدیده‌ای طرح و حتی الامکان پاسخ داده شوند. یکی از آن پرسش‌ها، چگونگی «روش» بود. در این جا، مجال پردازش به چنین مهمی نیست و به نظر نمی‌رسد که این بحث به‌سادگی، حل شده بنماید. شاید توجه به آفات «روشی» از برجسته کردن نکات «ایجابی» روشی آسان‌تر باشد. به‌طور مثال، چگونگی خوانش آیات متأثر از علایق سیاسی - اجتماعی پژوهشگر؛ این امر به قدمت خود دین است. کافی است که حتی شکل‌گیری خوانش‌های سیاسی - دینی در نوع خود حایز اهمیتی، چون مرجئه را به یاد بیاوریم. گذشته از موارد تاریخی و در یک بحث نظری باید پذیرفت که دست کم در مطالعات انسانی امروزی، امکان نفی و حذف پیش‌فرض‌ها و علایق پژوهشگر در خوانش پدیده‌های مورد نظر پذیرفتنی نیست؛ اما آنچه که مهم است، مهار و ضابطه‌مند کردن و حتی الامکان شفاف نمودن این پیش‌فرض‌هاست؛ ولی این امر هم زمانی شدنی است که پژوهشگر بر پیش‌فرض‌های خود، آگاهی بایسته داشته باشد. با این حال به نظر می‌آید که «نقد» پیش‌فرض‌ها و نقاط اتصال در استدلال‌ها از سوی منتقدان و پژوهشگران، یک ضرورت بنیادین باشد؛ به‌عنوان مثال، می‌توان از طرفداران خوانش آزادی‌خواهانه پرسید که چرا حجم آیات مورد نظر، در راستای تثبیت جامعه و دولت اسلامی در مدینه، بیشتر نشد؟ چرا پیامبر در این باب اقدام به نهاد سازی و تلاش‌های ساخت‌گرایانه ننمود؟ می‌دانیم که برخی، از جریان رحلت پیامبر و واقعه‌ی سقیفه در راستای پاسخ به این پرسش سود می‌جویند، اما دست کم در فضای تفکر شیعی و هم چنین بخش قابل توجهی از اهل سنت، این نوع «پاسخ‌یابی» با حرف و حدیث‌های بسیار رو بروست.

به هر حال، در این بخش از مقاله، نگاهی کوتاه به پژوهش منتشر نشده‌ی خود در باب «پیامبر و قرآن» کرده و متناسب با حجم و حوصله‌ی مقاله، سوره احزاب را که به نظر می‌رسد در راستای موضوع مقاله اهمیت بسیار داشته باشد، از آن پژوهش - البته به طور فشرده - استخراج نموده و توضیح می‌دهیم.

پژوهش مورد نظر، اهدافی به مراتب فراتر از موضوع این مقاله دارد که شرح آن نیازمند نوشته‌ای جداگانه است. به همین بسنده می‌شود که در آن پژوهش، تمامی ضمایر و خطاب‌های مربوط به پیامبر را جمع آوری و دسته بندی کرده و با توجه به تعامل نص و بافتار سعی شده که از این زاویه به حیات پیامبر، زمانه‌اش، مخاطب‌هایش، مردم‌اش و چگونگی انجام رسالت نبوی نگریسته شود. این نوع روش و خوانش، در برگیرنده‌ی - چه بسا - مزایای چندی باشد، از جمله اجتناب از نگاه کردن گزینشی به آیات و مهم‌تر از آن، تشکیل فرایندی که در آن بهتر بتوان فراز و فرود موضوعات را پی گرفت. ناگفته پیداست که نباید از این فرایند، خام اندیشانه، انتظار نمودار حداکثری «خطی» را داشت. طبیعی است که در بافتار مورد نظر، پویایی تحولات و وجود عوامل تاثیر گذار بسیار، اجازه‌ی ترسیم «خطی» را نمی‌دهد، ولی آن قدر هست که «مسیر و جهت» را به ما نشان دهد. در آن پژوهش، ابتدا تمامی خطاب‌ها و ضمایر مستقیم و غیر مستقیم مربوط به پیامبر در بخشی به نام «داده‌ها» در هر سوره جمع آوری و براساس بندهای زیر سازماندهی شدند:

۱. نام سوره
۲. ردیف سوره
۳. تعداد آیات سوره
۴. محل نزول سوره
۵. سال نزول سوره
۶. ترتیب نزول
۷. موضوعات عمومی سوره
۸. تعداد آیات مرتبط؛ منظور آیاتی است که مستقیم و غیر مستقیم در آنها ذکر و اشاره‌ای از پیامبر آمده است.
۹. آیات و ضمایر مورد مجادله؛ منظور بررسی مواردی است که در باب «مرجع» ضمیر میان مفسران اختلاف است.

۱۰. درصد آیات؛ یعنی تعداد آیات دربرگیرنده‌ی پژوهش نسبت به کل آیات

سوره

۱۱. چینش آیات؛ مکان یابی آیات مورد نظر در بستر عمومی سوره

۱۲. چگونگی ضمائر تفصیلی؛ نحوه‌ی چینش ضمائر و خطاب‌ها در آیه

۱۳. تعداد ضمائر به تفکیک؛ گردآوری آماری هر خطاب و ضمیر

۱۴. مجموع خطاب‌ها و ضمائر

۱۵. آیات حاوی بیشترین خطاب‌ها

۱۶. فراوانی خطاب‌ها

سپس این «داده‌ها» در محورهای تفسیری و نگارشی زیر مورد بحث قرار گرفته‌اند.

۱. ضمائر غیر مستقیم و مجادله‌ای

۲. آیات پر مضمون؛ منظور نگرش تفسیری و تفصیلی به آیه و ارتباط‌های

ضروری بین ضمائر و خطاب‌ها با کل آیه و یا دیگر آیات است.

۳. بیشترین خطاب‌ها؛ به توضیح بالا نگاه شود.

۴. پیامبر در نسبت؛ یعنی خطاب‌های ترکیبی که به نوعی بین پیامبر با خداوند

(مانند ربك، ربه...)، قوم و یا دیگر پیامبران ارتباط برقرار می‌کند.

۵. وظایف و نقش‌های پیامبری که شامل انذار، هشدار، تعلیم و ... می‌شود.

۶. پیامبر - انسان؛ در این بند، شأن دوگانه‌ی پیامبر - انسان مورد بررسی قرار

گرفته است. این بررسی توجهات به قالب و جسم حضرت تا علایق و

نگرانی‌های ایشان را در بر می‌گیرد.

۷. پیامبر - شاهد فرضی؛ مراد آیاتی است که پیامبر را شاهد فرضی حادثه‌ای

کیهانی - رستاخیزی، تاریخی و یا معاصر قرار می‌دهد.

۸. آیات شرطی - محاجه‌ای؛ که منظور آیات با ساختار شرطی هستند که عمدتاً

محاجه‌های با کافران، منافقان و... در این آیات آمده است.

حال با توجه به این توضیح بسیار مختصر، نگاهی اجمالی به سوره احزاب

می‌اندازیم. لازم به تذکر است که یکی از دستاوردهای مجموع مطالعات این پژوهش،

نشان دادن آن نقاط عطفی است که گردش و سوگیری تحولات، آنقدر اهمیت پیدا

می‌کند که می‌تواند به نوبه‌ی خود چرخشی سرنوشت‌ساز در روند امور به وجود آورد.

با این توجه است که برخی سوره‌ها، چون سوره نجم (درمکه) و احزاب و توبه (در مدینه) از آن چنان اهمیتی در شکل‌گیری سمت و سوی جامعه دینی و چگونگی تأسیس نهادها و ساختارها برخوردار می‌شوند که در نگاه عادی‌تر از چشم پژوهشگر به‌دور می‌مانند. در اینجا، تنها به برخی موارد از استخراجات پژوهشی سوره احزاب اشاره می‌شود.

سوره احزاب، که به مناسبت جنگ خندق و ائتلاف نیروهای مشرک با یهود در ذی‌قعدة سال پنجم هجری،^۷ و محاصره مدینه این نام را به‌خود گرفت، شامل ۷۳ آیه است؛ در ۳۷ آیه آن - یعنی تقریباً نزدیک به نیمی از آیات - ضمائر و خطاب‌های مربوط به پیامبر آمده است که در کنار دیگر مسایل به‌طور مستقیم در برگیرنده‌ی اوضاع و احوال خاص پیامبر هم هست. در این سوره موضوعات بسیار مهمی طرح شده است. «جنگ احزاب و خطری که کیان جامعه اسلامی را تهدید می‌کرد و هم چنین برخی مسایل داخلی جامعه (از جمله، وضع زنان پیامبر، مسأله‌ی زینب و بالاخره حجاب) از موضوعات مهم سوره هستند. در سوره تأکید بسیار بر روی ایجاد نظم و انضباط در جامعه از یک‌سو و اطاعت از پیامبر، چه در حوزه جنگ و یا زناشویی از دیگر سو، شده است. از این جهت سوره یک وضع استثنایی در میان دیگر سوره‌ها دارد.

در این سوره به‌خاطر ایجاد کدهای قانونی در ایجاد ساختار جنسی و اخلاقیات مرتبط با آن و هم چنین نیاز به تحکیم اقتدار پیامبر از ضمائر اشاره و وصلی بسیاری استفاده شده است که گسترده‌ترین وضع را در آیه ۵۰ شاهد هستیم. این آیه از جهت دربرگیرندگی ضمائر اشاره به پیامبر، پرمضمون‌ترین آیه نه تنها در سوره که در تمامی قرآن است. این آیه در کنار سه آیه بعدی، گروهی از آیات را تشکیل می‌دهند که هدف اصلی آنها، انتظام وضعیت زناشویی پیامبر، جایگاه زنان پیامبر و بالاخره صدور حکم حجاب است که اهمیت آن در زندگی سیاسی - اجتماعی و اقتصادی جامعه مسلمانان آن‌قدر است که می‌توان آن را یکی از چند موضوع محوری تعیین‌کننده‌ی روابط... دانست» [استخراج از پژوهش مورد نظر]. از ۸ آیه پرمضمون سوره، آیات ۵۰ با ۱۶ خطاب، ۳۷ با ۸ خطاب، ۵۱ با ۶ خطاب، آیات ۲۸، ۴۵ و ۵۳ با ۵ خطاب و آیات ۵۲ و ۵۹ با ۴ خطاب؛ ۷ آیه، یعنی با استثناء کردن آیه ۴۵، تماماً ساختار جنسی - اخلاقی مناسبات را در مدینه و جامعه اسلامی پی‌ریزی

می‌کند. بحث زنان حلال؛ هبه کردن زنان، خویشان را؛ بحث زید (زینب)؛ ام‌المومنین بودن همسران پیامبر؛ آیه تخییر و... در این زمره است. هم چنین نباید از موضوع مهم «خاتم النبیین» بودن پیامبر در مجموعه یاد شده و در راستای بحث زید - زینب چشم پوشی کرد.

اما در باب بیشترین خطاب‌ها کافی است اشاره شود که ایها النبی (۵ بار)، النبی (۵ بار)، للنبی (۱ بار)، نساء النبی (۲ بار)، بیوت النبی (۱ بار)، یودی النبی (۱ بار) و در مجموع ۱۵ بار و در ۱۲ آیه، پرمضمون‌ترین واژگان اشتقاقی سوره است که بیشترین کاربرد آن‌ها همین انتظام جنسی - فرهنگی است. در همین راستا و در دل همین بحث است که در آیه ۶ اعلام می‌شود که پیامبر بر مومنان از خودشان نزدیک‌تر است. و اگر به غلظت و حساسیت احکامی که در آیات بعدی آمده توجه کنیم، می‌توانیم، چه بسا، کاربرد آیه را در کاهش تنش‌های احتمالی ارزیابی نماییم.

پس از واژه نبی و مشتقات آن، واژه رسوله (۱۰ نوبت)، الرسولا (۱ نوبت) و رسول الله (۳ نوبت) مجموعاً ۱۴ نوبت در ۱۲ آیه را تشکیل می‌دهند؛ از ده مورد به کارگیری واژه رسوله، باز ۶ مورد آن در قالب ۵ آیه به بحث یاد شده اختصاص دارد، و تنها در دو آیه ۱۲ و ۲۲ با تمرکز بر جنگ، منافقان و بیمار دلان را مورد سرزنش قرار می‌دهد.

اما برای اینکه نوع ساخت سازی و نهادمندی، مورد تاکید بیشتری قرار گیرد لازم است «به این نکته توجه کرد که در این سوره، سه آیه اول گروهی از آیات را تشکیل می‌دهند که از نظر جایگاه آن‌ها، یعنی قرار گرفتن در ابتدای سوره با گستره سه آیه پیاپی و هم چنین مفادشان، وضع خاصی را به سوره احزاب می‌دهند. در این سه آیه، پیامبر مجموعاً ۷ بار مورد توجه قرار گرفته است. آیه اول با خطاب «یا ایها النبی» آغاز شده و بلافاصله از او می‌خواهد تقوای الهی پیشه کند و از کافران و منافقان اطاعت ننماید. همین طرح انتظارات در ابتدای سوره، فضای سنگین محتوای آیات در تمامی سوره و موضوعات محوری چون جنگ و تنظیم قوانین جنسی و طبیعتاً انتظام بخشی امور مدینه را نشان می‌دهد. آیه دوم، تبعیت از وحی را خواستار می‌شود. این دو آیه در خواننده قرآن و مخاطب وحی این حس را به وجود می‌آورد که پیامبر در مرحله آمادگی برای ایفای نقش‌ها و تنظیمات مهمی است. بلافاصله آیه سوم، از پیامبر می‌خواهد که بر خداوند توکل کند» [از همان پژوهش]. خلاصه

آنکه سوره در ساختار سازی و نهادمند کردن مناسبات فرهنگی - سیاسی جامعه، سرکوب تهدید خارجی، تهدید منافقان و برکشیدن پیامبر به جایگاه «النبی اولى بالمومنین من انفسهم» نقش بسیار مهمی دارد که جایگاه این سوره را در تمامی سوره‌های قرآن، ممتاز می‌نماید. نباید فراموش کرد که این سوره در سال پنجم هجری نازل شده که نیمه راه دوران هجرت به هنگام حیات پیامبر است. ولی به نظر می‌رسد که سوره احزاب، شاکله‌ای از روند غالب در ساختار سازی و نهادمندی جامعه اسلامی را معرفی می‌کند. به این ترتیب، باید آن گونه برداشت‌های گزینشی از آیات و برکندن آنها از بستر شکل‌گیری‌شان و هم چون گزاره‌های انتزاعی از آنها سود جستن، جای به «این گونه» پژوهش‌ها بدهد که بتواند روندهای غالب را عرضه نماید. بدیهی است که این گونه پژوهش‌ها در کنار وسعت دادن به مطالعات تاریخی، هرمنوتیک، جامعه‌شناسی و بویژه روان‌شناسی فردی - جمعی پیش از اسلام، صدر اسلام و دوران تکوین، نیازمند سازماندهی مطالعات بسیاری است.

به‌هرحال، در قبل آمد که سوره‌هایی چون نجم، احزاب و توبه را می‌توان جزو سوره‌های بنیادی و نقاط عطف دانست. این به معنی کاهش ارج و قدر دیگر سوره‌ها نیست، بلکه می‌خواهیم برسانیم که این سوره‌ها، هم‌چون حاصلی فشرده از روندها - فرایندها، به معرفی روندهای غالب می‌پردازند. جای آن نیست که در این مقال، هم‌چون سوره احزاب به آن دو سوره توجه شود. تنها یادآوری می‌گردد که سوره توبه که آیات آن را نازل شده در سال‌های ۸-۷ هجری می‌دانند، روند غالبی است برای کل شبه جزیره عربستان؛ یعنی به تعبیری آن چیزی که از جنگ احزاب در شکست آخرین تلاش مهم شرک با همدستی یهود و ناراضیان داخلی مدینه آغاز شد و به فتح مکه منجر گردید، در سوره توبه به اوج خود می‌رسد: انسجام سیاسی - عقیدتی در سطح کل شبه جزیره و تعمیم روندهای غالب پیشین به مجموعه‌ای بزرگ‌تر از مدینه.

در باب سوره نجم، برخی از پژوهشگران از جمله محمد عابد جابری،^۸ نکات برجسته‌ای را طرح نموده‌اند؛ جابری می‌نویسد: «اولین سوره‌ای که قرآن در آن به خدایان قریش پرداخت، سوره نجم بود» (ص ۱۰۳). به بیان دیگر، این سوره آغازی است بر آن که دعوت به توحید، توأم با حمله و مذمت خدایان شرک باشد.

اگر تا پیش از این سوره، مشرکان در مجموع آماده بودند که دست کم، دعوت پیامبر را هر چند با نارضایتی، تنها یک دعوت تلقی کنند، با این سوره متوجه

می‌شوند که دعوت پیامبر نه تلویحاً که آشکارا و با شدت، به مذمت خدایان آنها می‌پردازد. خوب است به این روایت از ابن اسحاق^۹ توجه نماییم که نگاه مشرکان به دعوت پیامبر را در مرحله «لکم دینکم ولی دین» و سپس در مرتبه بعد، مذمت خدایان مشرک را خلاصه می‌کند؛ «چون بر ابوطالب آمدند این التماس کردند که اگر محمد دست از خدایان ما بردارد و در دین ما طعن نیارد و نسبت کفر و ضلالت بر ما ننهد، ما را با وی کاری نیست و او داند و دین خود، و ما دانیم و دین خود». در اساس مشرکان به همان گزاره «لکم دینکم ولی دین» سال دوم بعثت رضایت داشتند ولی به تدریج با تغییر اوضاع و به خصوص نزول سوره نجم، کار به یک مقابله‌ی تمام عیار منجر شد. فراموش نشود که سوره نجم، متعلق به سال ۴ بعثت است. سوره نجم نه تنها خدایان که پدران مشرکان را هم مورد مذمت قرار می‌دهد. با سوره نجم آن انفکاک «لکم دینکم ولی دین» دگرگون شد. همان‌گونه که با سوره احزاب، روند آغازین شکل‌گیری جامعه اسلامی در مدینه وارد مرحله جدید و غالبی شد، و به همان سان که سوره توبه، این روند را در سطح تمامی شبه جزیره به نمایش گذارد.

جمع بندی

الف) گزینش آیات برحسب پیش فرض‌ها و علایق پژوهشگر و یا فعالان سیاسی - اجتماعی و پایه قرارداد آن‌ها برای تأملات سیاسی - اجتماعی، بدون توجه به بستر نزول و شکل‌گیری آیات در تعامل با بافتار و به خصوص نادیده انگاشتن روند و سمت‌گیری آیات، روش مناسب و قابل دفاعی نیست.

ب) نقد خوانش آزادی‌خواهانه در تأسیسی دیدن برخی آیات به معنی پذیرش نقطه مقابل، یعنی قبول جامعه و نظامی بسته نیست؛ در این جا فقط به روندهای غالب توجه داده شده و نه یک نظام بسته و آکنده از جزئیات.

ج) نباید روندهای غالب در بررسی آیات و سمت و سوی تعامل نص با بافتار را مکانیستی و خطی بررسی کرد. طبعاً فراز و فرودها و قبض و بسطها در تناسب با پویایی جامعه و تحولات داخلی - خارجی، چیزی دور از انتظار نیست. با این حال، انتخاب یکی از این فراز و فرودها - و برجسته کردن آن - نافی نگاه به روند «غالب» است. به‌طور مثال، صرفنظر از موارد طرح شده در مقاله، می‌توان اشاره کرد که برخورد پیامبر با «وفود» در اواخر دوران هجرت، از «جهاتی» بی‌شبهت با موضع‌گیری‌های سیاسی - اجتماعی آغازین هجرت نیست؛ ولی این شبهت‌ها را

سنجش سیر تکوینی آیات در باب آزادی _____ ۲۲۷
نمی‌توان مطلقاً به معنی نفی محورهای غالب شکل گرفته طی سالیان سپری شده دانست. از آنجا که قصد آن بود که پژوهش به خود آیات محدود بماند، از بررسی «سیره» پیامبر و نشان دادن انطباق عمومی آن با روند غالب آیات - که امری طبیعی به شمار می‌آید - اجتناب می‌کنیم.

منابع

۱. از جمله، «ظرفیت سنجی برخی از آیات در باب آزادی» و «آزادی وجدان مفهومی پسا پیامبری» در کتابی به‌همین نام: *آزادی وجدان مفهومی پسا پیامبری*، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۱
۲. از جمله باید به کتاب بنیادین «*Islamic Liberalism*» از Leonard Binder اشاره کرد. انتشارات دانشگاه شیکاگو The university of Chicago Press، سال ۱۹۸۸.
۳. از جمله آثار مهم، دست کم در برخی حلقه‌های سیاسی - دینی، کتاب «شوری و بیعت» عبدالعلی بازرگان است. وی در این کتاب، در کنار نظریه خود، آرای مرحوم طالقانی را هم برجسته می‌کند. مشخصات کتاب چنین است: بازرگان، عبدالعلی، شوری و بیعت، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱
۴. این مقاله عمدتاً بر دو تفسیر متکی است؛ یکی «مجمع‌البیان» از شیخ طبرسی است که به یک تفسیر معتدل شیعی که آراء اهل سنت را هم در خود گنجانده است، مشهور می‌باشد و دیگری تفسیر «المیزان» علامه طباطبایی. مشخصات هر دو تفسیر چنین است: الطبرسی، فضل بن الحسن، تفسیر مجمع‌البیان، حسین نوری و دیگران، تهران، انتشارات فراهانی، ۲۷ جلد؛ از این به بعد تنها شماره‌های جلد و صفحات آورده می‌شود. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۲۰ جلد؛ از این پس تنها شماره‌های جلد و صفحات آورده می‌شود.
۵. واقدی، محمدبن عمر، مغازی، محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ۳ جلد؛ از این به بعد تنها شماره جلد و صفحات آورده می‌شود.
۶. در برخی دیگر از مقالات و آثار خود، تا حدودی به این امر پرداخته‌ام، از جمله مقاله‌ی منتشر نشده‌ی «پژوهش و باور».

۲۲۸ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی

۷. واقدی، جلد دوم، ص ۳۲۹

۸. جابری، محمد عابد، عقل سیاسی در اسلام، عبدالرضا سواری، تهران، گام نو،
۱۳۸۴

۹. ابن اسحاق، محمد، سیرت رسول الله، رفیع الدین اسحق بن محمد همدانی، تهران،
خوارزمی، جلد اول، ص ۲۳۴

بحران دین‌داری و آسیب‌شناسی آن در جامعه‌ی ایرانی

علی قاسمی

دین‌داری حالت یا کنشی است اعتقادی، عاطفی و عملی که حول یک حقیقت متعالی (خداوند) در اشکال مختلف بین پیروان یک دین نمایان می‌شود و بسته به اینکه متعلق دین‌داری یعنی دین چه توصیه‌ها یا رهنمودهایی برای پیروانش ارائه داده است، انواع گسترده‌ای «از انجام شعایر دینی تا التزام به یک زندگی اخلاقی» را در بر می‌گیرد. «احساساتی» که مطلوب ادیان است از احساس خشیت و خشوع تا احساس خوش‌بینی نسبت به زندگی و جهان». (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۲۰)

معمولاً صاحب‌نظران و پژوهشگران علوم اجتماعی برای دین دو ساحت قایل‌اند: (۱) ساحت عقاید و باورها؛ و (۲) ساحت اعمال (مناسک). ساحت عقاید و باورها به جنبه‌های اعتقادی دین ارجاع می‌شود و ساحت اعمال در برگیرنده‌ی ابعاد مناسکی و عبادی دین است و بسته به اینکه در سنجش دین‌داری بر روی کدام ساحت تأکید شود و چه عناصری از آن ساحت معرف دین‌داری به شمار آید، بین پژوهشگران اختلاف است. مثلاً یکی از پژوهشگران، دین‌داری را در اعمال ششگانه‌ی برگزاری نماز جماعت، رفتن به مجالس روضه‌خوانی، مشارکت در مراسم دعای کمیل، زیارت اماکن متبرکه مذهبی، پرداخت فطریه و نذر کردن در بین گروه‌های جمعیتی ایران مورد بررسی و سنجش قرار داده است (محسنی، ۱۳۷۹: ۳۸۲ تا ۳۹۳).

اما برخی دیگر از پژوهشگران شاخص‌های مذکور را معرف دین‌داری تمام عیار قلمداد نکرده، بر ابعاد اعتقادی، معرفتی، نهادی، مناسکی و نهادی انگشت نهاده‌اند و ضمن تأکید بر دو بعد عملکرد دینی و نهادهای دین‌داری، معرف‌های سنجش دین‌داری را در شاخص‌هایی هم‌چون نگاه کردن به نامحرم، نمازخواندن، روزه گرفتن، استفاده نکردن از نوار خواننده‌های زن (به صورت مستمر و ارادی) و صحبت نکردن با نامحرم دانسته‌اند (طالبی، ۱۳۸۰: ص ۸۳).

اما برخی متفکران دینی، دین را واجد سه ساحت : (۱) باورها ؛ (۲) عواطف ؛ (۳) اعمال (مناسک و پرستش) یا به عبارت دیگر، واجد سه وجه : (۱) گوهری ؛ (۲) گزاره‌ای ؛ و (۳) قشری، دانسته‌اند (شبستری ، ص ۱۱۸).

در این تقسیم‌بندی وجه گوهری دین به تجربه‌ی دینی، وجه گزاره‌ای به گزاره‌های تبیین کننده و توجیه‌گر آموزه‌ها و اصول دینی، و وجه قشری به اعمال عبادی (مناسکی) دین ارجاع می‌شود. پرداختن به این وجوه در صورتی که در فرد التزام لازم را در بعد عقیدتی، عاطفی و عملی ایجاد نماید، دین‌داری نامیده می‌شود و می‌تواند اشکال مختلفی از دین‌داری را به وجود بیاورد که هم به وجه ذهنی و درونی و نمادین و معنایی دین ارجاع شود و هم به وجه عاطفی و احساسی و عملی دین. بنا بر همین نوع دین‌داری‌ها در بین معتقدان و پیروان دین (اسلام) بود که شریعتی از سه نوع اسلام : (۱) «عالمانه» ؛ (۲) «عامیانه» ؛ و (۳) «آگاهانه» ؛ سرورش نیز از سه دین‌داری : (۱) «مصلحت اندیش» ؛ (۲) «معرفت اندیش» ؛ (۳) «تجربت اندیش» سخن گفته‌اند.

در بررسی و تحلیل رفتارهای دینی و تعیین شاخص‌ها و معیارهای دین‌داری ، برخی از پژوهشگران بر ابعاد عملی و بیرونی رفتار دینی تأکید می‌کنند تا وجوه گوهری و باطنی دین. این رویکرد با تقلیل رفتارهای دینی به اعمال عبادی و مناسکی یا وجوه گزاره‌ای دین، کنه دین را به وجه یا وجوهی از دین تقلیل می‌دهد و از درک همه‌جانبه‌ی دین و دین‌داری محروم می‌ماند.

درست است که دین‌داری به صورت یک رشته اعمال، باورها، ایستارها و ... در رفتار معتقدان به یک دین تبارز می‌یابد و از این طریق می‌توان میزان پای‌بندی و التزام فرد را نسبت به آن باورها ملاحظه کرد اما بسیاری از رفتارها و اعمال دینی (در وجوه اعتقادی، عاطفی و عملی) از امور کیفی است و دارای ضعف و شدت و به هیچ روی نمی‌توان کنش‌های فرد دین‌دار را با معیارها و شاخص‌هایی کمی اندازه گرفت و آن را نشان داد.

اگر ملاک‌ها و معیارهای سنجش دین‌داری در رفتارهای بیرونی محدود شود، آن‌گاه بخش عظیمی از تجارب گرانبار و حیاتی و تحول‌آفرین دین مغفول و ناشناخته می‌ماند. مثلاً چگونه می‌شود تلاش‌های مؤمنانه متألهی را که یک عمر بر شناخت خداوند و توفیق در افعال و صفات او متمرکز شده است یا حالت‌ها و جذبه‌ها و کشش‌های وجودی عارفی که در نسبت با ذات قدسی خداوند برانگیخته

شده و متکلمی که سال‌ها در پی اثبات و مدلل کردن گزاره‌های دینی بر آمده یا ایدئولوژی که با تلاش ورزی همه جانبه، مذهب را از آسمان به متن جامعه و زمان وارد کرده، تلاش‌های اینان را با ملاک‌های صرف بیرونی سنجید. مثلاً چگونه می‌شود و اعمال فردی را که دین‌داری را در اعمال و مناسک دینی مانند نماز خواندن، روزه گرفتن، حج رفتن و امثالهم می‌داند با فردی که زیست مؤمنانه را در پذیرش مسئولیت اجتماعی و سیاسی برای نجات و رهایی مردم می‌داند و به مبارزه بر ضد مناسبات اجتماعی و سیاسی ضد بشری می‌پردازد، یکی دانست. آیا این دو رفتار از حیث انگیزه‌مندی و التزام و پای‌بندی به اصول و ارزش‌های یک دین یکسانند؟ به گونه‌ای که یکی در متن جامعه و زمان به منظور حل تضادهای عصر و نسل، شب و روز تلاش می‌کند و دیگری در کنج عافیت صرفاً به برگزاری اعمال دینی در قالب عبادت و نیایش و ... می‌پردازد و احیاناً سوختبار جبهی استعمار و عملی ظلم و ستم می‌شود. توضیحات فوق از این حیث ضروری می‌نمود که نشان داده شود هم دین‌داری‌های گوناگون داریم و هم ملاک‌ها و شاخص‌های گوناگون برای سنجش آن. و از آنجا که جامعه ایران جامعه‌ای دینی است و نظام سیاسی حاکم بر آن هم هویت خود را از دین گرفته و از بدو انقلاب تاکنون سودای ساختن جامعه‌ای براساس ارزش‌های دینی را داشته است و بر اساس معیارها و شاخص‌هایی به تبلیغ و ترویج دین و دین‌داری می‌پردازد، بررسی رفتارهای آن به منظور جامعه‌پذیری دینی و سیاسی مردم به قصد بالا بردن حس تعهد و وفاداری به نظام سیاسی حایز اهمیت است. چرا که مسئول اصلی بحران‌های به وجود آمده در ساختار اجتماعی ایران، نظام سیاسی موجود است که با در اختیار داشتن مدیریت جامعه و امکانات و منابع و ظرفیت‌های بی‌شمار در وجه ملی، در جامعه‌پذیری دینی و سیاسی افراد و هنجارمند کردن رفتارهای نسل جوان ناموفق بوده است.

در اینجا پیش از آنکه به بحران دین‌داری و عوامل مؤثر بر آن در جامعه ایران پرداخته شود. اشاره‌ای اجمالی به وضع دین‌داری و اشکال متفاوت آن در سطوح جمعیتی می‌شود.

اشکال دین‌داری در ایران

دین‌داری در ایران چه به مثابه گرایش یا باور به آموزه‌ها و تعالیم دینی و چه به عنوان التزام به عقاید، احکام و دستورهای دینی در بین گروه‌ها و معتقدان به دین اشکال

۲۳۲ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
متفاوتی دارد. این اشکال در سطوح عالمانه (سنتی - مدرسی) و روشنفکرانه
(ایدئولوژیک و آنتروپولوژیک) از گرایش به «تجربه‌ی دینی» (ایمانی - عارفانه) ؛
تأکید بر وجه گزاره‌ای دین (متکلمان - فیلسوفانه) ؛ اعتقاد به وجوه «عبادی و
مناسکی» (مشرعانه - فقیهانه) تا تلقی از دین به‌عنوان «راه زندگی» (انسانی -
رهایی‌بخشانه) را در بر می‌گیرد و در سطح عامیانه نیز شامل رفتارها و اعمالی است
عمدتاً مناسکی، تعبدی، نیایشی، تکراری، قالبی، قشری، خرافی و آیینی که بیش از
آنکه بر تجربه‌ای ژرف از حضور یک شعور برتر در ساحت انسانی حکایت کند یا
بر نگرشی اعتقادی به آموزه‌ها و تعالیم معنوی و ارزشی آن استوار باشد، بیشتر در
برگیرنده‌ی اعمال و رفتارهایی است که ریشه در برداشت قشری از دین و آموزه‌های
آن دارد و ای بسا که برخی از این اعمال بیش از آنکه با روح اسلام سازگاری
داشته باشد، با روح اعمال آیینی و اسطوره‌ای و رسم‌ها مناسکی ادیان و کیش‌های
باستانی و تاریخی ایران نظیر میترائیسم و زردشتی و مانوی و... سنخیت و همخوانی
دارد که همچنان بنا بر خصلت دیرپای سنت‌ها در گذار تاریخ، در قالب‌ها و صور
گونگون به حیات خود ادامه می‌دهند.

این اعمال در برگیرنده‌ی انواعی از اشکال عبادی و مناسکی نظیر نماز و روزه و
حج و زیارت و نذر و نیاز و مشارکت در جشن‌های دینی و مراسم سوگواری و...
است که از جانب گروه‌های جمعیتی (سنی، جنسیتی، تحصیلی، درآمدی و...) اجرا
می‌شود. برخی از این اعمال از واجبات دین شمرده می‌شود مانند برگزاری نماز و
روزه و حج، و برخی از آنها اصلاً سنتی نسبتی به اصول و فروع دین ندارد و ریشه
آنها به رفتارهای آیینی جهان‌نگری‌های اسطوره‌ای و زردشتی و مانوی باز می‌گردد
مثل دخیل بستن به درخت یا مکان مقدس؛ مقدس دانستن برخی مکان‌ها و درخت‌ها؛
شمع روشن کردن بر سر قبور مردگان و در سقاخانه‌ها و امامزاده‌ها و شب شام
غریبان و ... نذر و نیازها و شله پختن به اسم‌ها و اشکال مختلف که بیشتر سنتی
زردشتی است تا اسلامی.

این اعمال به قدری در بین مردم و عوام رایج شده که برگزاری و التزام به آنها
عین دین‌داری قلمداد می‌شود و کسانی نیز آگاهانه یا ناآگاهانه به تبلیغ و ترویج آن
می‌پردازند.

این اعمال که ریشه در فرهنگ عمومی و باورهای ایرانیان دارد در گذار تاریخ یا برخی اعمال مناسکی اسلام ترکیب شده یا در قالب و صورت شیعی به حیات خود ادامه می‌دهد. مانند مراسم سیاووشان که برخی از اعمال آیینی آن در مراسم سوگواری برای امام حسین (ع) واگویی و تکرار می‌شود. اما نکته‌ی جالب و طنز قضیه اینجاست که به رغم هم‌جودی مسئولان دینی و سیاسی نظام برای هنجارمند کردن ارزش‌های دینی، این فرهنگ عمومی است که سخت سرانه تفوق و برتری خود را در تأثیرگذاری بر رفتارهای گروه‌های جمعیتی نسبت به ارزش‌ها و الگوهای رسمی مورد نظر نظام سیاسی نشان می‌دهد که در واقع این یک شکست آشکار برای برنامه‌ریزان و مروجان الگوهای دینی به صورت رسمی است.

ریشه‌های این شکست فرهنگی را باید از یک سو در شیوه‌های تبلیغی و ترویجی آموزه‌های دینی از جانب نهادهای رسمی دینی و سیاسی دانست که بدون نوآوری و در نظر گرفتن نیازها و روحیات مردم و ضرورت‌های عصر و زمان به واگویی مکرر و بخشنامه‌ای آنها می‌پردازند و از سوی دیگر در انطباق‌پذیری و سازگاری فرهنگ عمومی با فرهنگ دینی در ادوار تاریخی و اجتماعی دانست. بنابر تجارب تاریخی و اجتماعی دیگر ثابت شده که هرگاه یک نظام حکومتی مدعی ارزش‌ها و الگوهای اخلاقی و دینی بخواهد الگوهای دینی و ارزشی را به‌قصد هنجارمند کردن رفتارهای مردم به شیوه‌های دستوری و بخشنامه‌ای پیش ببرد نه تنها آن الگوها در رفتارهای افراد هنجارمند نمی‌شود بلکه به عکس جامعه و مردم با روی گردانی از آنها به ارزش‌ها و الگوهای متوسل می‌شوند که در تقابل با ارزش‌های رسمی معرفی شده از جانب نظام حاکم باشد (حتی در چنین شرایطی اگر مردم بنا بر ملاحظات اجتماعی و معیشتی و سیاسی و ... تن به انقیاد آن الگوها بدهند، روح‌شان از پذیرش و درونی کردن آن ارزش‌ها تن می‌زند و به بی‌ثمری و ناکارآمدی آنها رأی خواهند داد) و نتیجه‌ی چنین وضعی، سوق یافتن مردم به الگوها و فرهنگ‌های غیر دینی و بیگانه است.

رویکرد سنتی - مدرسی که بعد از انقلاب به قدرت مسلط تبدیل شد، تلاش کرد تا با صحنه آوردن دین و ترویج آموزه‌های آن، نظم اجتماعی و سیاسی مطلوب خود را ایجاد نماید، به گونه‌ای که با تثبیت و نهادینه کردن ارزش‌های دینی به جای الگوهای عرفی و اجتماعی برخاسته از فرهنگ عمومی یا در تعارض با ارزش‌های باقی‌مانده از رژیم پیشین، نظم مطلوب خود را ایجاد کرده، حس التزام و پای‌بندی

۲۳۴ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
افراد را نسبت به نظام سیاسی تقویت کند. اما به دلیل عدم توانایی در ایجاد همگرایی
بین گروه‌های جمعیتی (قومی، زبانی، نژادی و مذهبی)، فقدان یک الگوی فراگیر
ملی، فقر تئوریک، غلبه‌ی وجه فقهی بر همه‌ی شئون اجتماعی و سیاسی و فرهنگی،
تلقی ابزاری از دین و کارکردهای آن در تحقق این اهداف ناموفق بوده است.

بحران

حال جامعه‌ی ایران با شکاف‌ها و گسیختگی‌های عدیده‌ای مواجه است و بروز
بحران‌هایی نظیر بحران هویت، بحران ارزش‌ها، بحران نسلی، بحران دین‌داری و...
ریشه در شکاف‌های بالقوه و بالفعل این جامعه دارد که فعال شدن هر یک از آنها
می‌تواند جامعه را به سمت تنش‌ها و بحران‌های حادی هدایت کند که بسیار پرهزینه
و توأم با مرارت است.

از گسیختگی دورانی تا گسیختگی نسلی؛ از بحران‌های ساختاری تا بحران‌های
ادواری؛ از شکاف‌های سیاسی تا شکاف‌های اجتماعی و فرهنگی؛ از شکاف‌های
عمودی (شکاف بین نظام سیاسی و نظام اجتماعی) تا شکاف‌های افقی (شکاف‌های
قومیتی، زبانی، مذهبی و...) در این جامعه دیده می‌شود و علاوه بر آن همزمانی و
مقارنت در عصر ارتباطات و فرایند جهانی شدن (Globalization)، پیش از پیش به
متراکم‌تر شدن و مضاعف‌تر شدن این شکاف‌ها دامن خواهد زد. سرریز کردن
بحران‌های نسلی، هویتی، ارزشی، رفتاری و... در کنار بحران‌های اقتصادی (رکودی
- تورمی بودن بحران اقتصاد ایران) و سیاسی (چالش جناح‌های قدرت) از درجه و
عمق این بحران‌ها حکایت می‌کند.

روش

نگارنده در این نوشتار با مروری اجمالی بر وضع دین‌داری در ایران تلاش دارد ریشه‌ی
بحران دین‌داری را در سه مقطع از تحولات اجتماعی و سیاسی یعنی دوره (۱) انقلاب
و جنگ؛ (۲) دوره توسعه؛ و (۳) دوره اصلاحات. از سه منظر (۱) جامعه‌شناختی؛ (۲)
اقتصادی؛ و (۳) فرهنگی مورد آسیب‌شناسی قرار دهد. از نظر جامعه‌شناختی با تکیه
بر دو فرضیه‌ی اینگلههارت مبنی بر اصل «کمپایی» (Scarcity hypothesis) و اصل
«اجتماعی شدن» (hypothesis Socialization) به بررسی بحران دین‌داری و تغییر
نگرش ارزشی در جامعه و نسل جوان می‌پردازد.

فرضیه‌ی اجتماعی‌شدن اینگلهارت، شکل‌گیری ارزش‌های فرد را ناشی از شرایطی می‌داند که طی سال‌های قبل از بلوغ برای فرد فراهم می‌شود (اینگلهارت، ص ۶۱). این فرضیه که مبتنی بر «نظریه‌ی شخصیت پایه» است، شکل‌گیری اصلی شخصیت را تا زمانی که شخص به بلوغ می‌رسد ممکن می‌داند؛ هر چند که به تغییرات اندک بعد از بلوغ فرد هم قایل است.

این نظریه جامعه‌پذیری را در سال‌های ابتدای زندگی نسبت به دوره‌ی بزرگ‌سالی دارای اهمیت بیشتری می‌داند. «فرضیه اجتماعی‌شدن دلالت بر آن دارد که آثار بلند مدت نسلی نیز وجود دارد و فی‌المثل جایگزینی جمعیت نسلی جدید به تدریج به جابه‌جایی بلند مدت از ارزش‌های مادی به ارزش‌های فرامادی منجر خواهد شد (همان، ص ۶۱). فرضیه‌ی کمیابی به دگرگونی‌های کوتاه مدت یا آثار دوره‌ای اشاره دارد مانند دوره‌های رونق و دوره‌های کمیابی یا رکود (همان، ص ۸۷)

دو فرضیه‌ی مذکور بر این دلالت دارند که در نتیجه‌ی رونق یا رکود اقتصادی و نیز جایگزینی یک نسل جوان‌تر در جمعیت بزرگ‌سال یک جامعه، دگرگونی‌های اساسی ارزشی به طور تدریجی و بیشتر به طرز نامریی در نسل جوان‌تر رخ می‌دهد تا جایی که فی‌المثل نسلی که در دوران جنگ و رکود اقتصادی و در شرایط ناشی از فقدان امنیت به سر برده اولویت‌های بیشتری به نیازهای مادی و امنیت اقتصادی و جانی می‌دهد تا گروه‌های جوان‌تری که این شرایط را درک نکرده‌اند و در نتیجه گروه‌های سنی جوان‌تر، اولویت بیشتری به نیازهای غیرمادی مانند کیفیت زندگی و درک عمومی می‌دهند (همان، ص ۶۱).

در بخش مقدمه از بحران‌های عدیدهای در ساختار اجتماعی ایران سخن به میان آمد. حال قبل از اینکه به بررسی مصادیق بحران در جامعه و در رفتارهای گروه‌های اجتماعی و فرهنگی پرداخته شود و نظر خود را درباره بحران و علایم آن توضیح می‌دهیم.

بحران و علایم آن

بحران به گفته‌ی یکی از صاحب‌نظران زمانی رخ می‌دهد که «سرعت تحولات درونی یک ارگانسم یا یک اجتماع از سرعت تحولات بیرونی آن کمتر شود و به عبارتی سیستم در مقابل چیزی قرار بگیرد که فراتر از قابلیت‌های آن برای ادارک محیط

خود است»؛ يا بنا به گفته‌ي مرتون: «يك مسأله يا مشكل زماني بروز مي‌كند كه ميان آنچه هست و آنچه بايد باشد اختلاف اساسي وجود داشته باشد».

بنا بر مطالب فوق، هم اكنون سرعت تحولات بيروني از جامعه ايران سريع‌تر از تحولات درون آن است. اين تحولات سريع در كشورهاي پيشرفته و توسعه يافته از طريق رسانه‌هاي نوشتاري و تصويري و يا با مسافرت كردن به آن كشورها كاملاً محسوس است. بديهي است وقتي افراد جامعه و نسل جديد در برابر سير پيشرفت فزاينده‌ي كشورهايي قرار بگيرد كه سرعت تحولاتشان از آن جامعه بيشتر باشد و بين عقب‌ماندگي ساختاري و اجتماعي و علمي و فرهنگي خود و جلوافتادگي علمي - تكنولوجيكي آنها فاصله ببيند، يعني بين آنچه هستند و آنچه بايد باشند، شكافي عميق و هولناك ببيند، درك همين فاصله‌ي نخستين نطفه‌هاي بحران را در ذهن و روان افراد وارد مي‌سازد؛ يا هرگاه يك نسل جديد به ساختار جمعي جامعه وارد شود، علاوه بر ايجاد گسست يا فاصله‌ي نسلي، سطحی از انتظارات و توقعات به وجود مي‌آيد و موجب تغييراتي در نگرش‌هاي ارزشي آن نسل مي‌شود و چنانچه اين انتظارات و توقعات متناسب با ظرفيت‌ها و منابع آن جامعه نباشد، يا ارزش‌هاي مورد قبول نسل جديد با ارزش‌ها و نگرش‌هاي نسل بزرگ‌سال‌تر يا الگوهائي كه يك نظام سياسي براي جامعه‌پذيري سياسي و ديني افراد جامعه ارايه مي‌كند در تعارض باشد، آن‌گاه بحران در اشكال گوناگون نگرشي و رفتاري خود را نمايان مي‌سازد.

البته ناگفته نماند هر جامعه‌اي با ورود يك نسل جديد به ساختار جمعي خود مواجه است اما در جوامعي مانند ايران كه علاوه بر گسست يا شكافي نسلي، از گسستگي دوراني (سنتي - مدرن) هم رنج مي‌برد، در صورت فقدان آمادگي، براي پاسخ به نيازهاي عصري و نسلي، فرصت نسلي را به بحران نسلي و در نتيجه به تهديد نسلي تبديل مي‌كند. وجود بحران در روابط انساني - اجتماعي امري طبيعي و به مثابه خصلت طبيعي گذار رشدی قلمداد مي‌شود و بنا بر گفته‌ي اريكسون: «انسان در هر يك از مراحل رشد با يك بحران رواني - اجتماعي رو به روست»، يا بنا به گفته‌ي آرون: «كمتر نسلي را سراغ داريم كه احساس نكرده باشد كه در حال «بحران» يا به عبارت ديگر در نقطه‌ي «چرخش» تاريخ به سر مي‌برد». بنا بر اين بروز بحران جزو لاينفك گذار رشد انسان‌هاست. فقط آنچه در اين دوره گذار بايد مورد توجه قرار بگيرد، عبور نسل از مراحل بحران است و چنانچه در سطح مديريتي (خرد و كلان)

اهتمام لازم در حل و رفع بحران‌ها نباشد، بحران به بیماری یا تهدید تبدیل شده ، هزینه سنگینی را بر دوش جامعه و نظام سیاسی می‌گذارد.

شاید در هیچ دوره‌ای مانند امروز جامعه و نسل ما دچار بحران نبوده است و نیز در هیچ دوره و عصری جامعه‌ی ایران در معرض امواج سهمگین اطلاعات که از طریق رسانه‌ها منتقل می‌شود، قرار نداشته است. ورود این اطلاعات و تأثیر آن در افراد جامعه به ویژه نسل جدید، باعث رویارویی و چالش بین ارزش‌های بومی و ارزش‌های غیر بومی برخاسته از فرهنگ‌های دیگر می‌شود و در نتیجه تغییر نگرش ارزشی را در افراد جامعه به وجود می‌آورد. این تغییر نگرش ارزشی باعث فاصله‌گیری از ارزش‌ها و الگوهای فرهنگی و اجتماعی بومی شده و آنها را به چالش می‌کشد. در این وضع اگر افراد جامعه و به ویژه نسل جدید نتوانند با دور شدن از ارزش‌ها و الگوهای بومی، الگوهای جدید را جایگزین آنها سازند و در سرگشتگی و آشفتگی بین این دو نگرش ارزشی قرار بگیرند، بحران خود را پدیدار می‌سازند.

بی‌گمان بحران هویت، بحران ارزش‌ها ، و بحران دین‌داری در بین گروه‌های جمعیتی از همین فاصله‌ی ساختاری و فرهنگی و ناموزونی و بی‌تناسبی در سطوح اقتصادی ، اجتماعی ، سیاسی و فرهنگی برخاسته است. و همین ناموزونی‌ها و فاصله‌ها، احساس ثبات را از جامعه و نسل جدید می‌ستاند و نسبت ما را با محیط خود برهم می‌زند تا جایی که در فهم و ادراک محیط خود دچار مشکل می‌شویم. به گفته‌ی آرون : «از قرن ۱۶ به این سو، به دشواری می‌توان نسلی را یافت که خود را در دوره‌ای از ثبات تصور کرده باشد». زیرا که به اعتقاد وی: «احساس ثبات همواره با نگاه به گذشته به انسان دست می‌دهد».

امروزه بسیاری از گروه‌های اجتماعی که در معرض این اطلاعات هستند در مواجهه با الگوها و ارزش‌های جدید و غیر بومی، روز به روز ثبات و آرامش زیستی و روانی و اجتماعی خود را از دست می‌دهند و بین عینیت زیستی و ذهنیت ادراکی‌شان فاصله افتاده است. این بحران فاصله بین وضع زیستی و ادراکی ، بین عینیت و ذهنیت ، حتی در حوزه‌ی روابط روشنفکران و مراجع فکری جامعه نیز راه یافته است. آنان نیز در اثر مواجهه با عقلانیت مدرن و مبانی نظری و متدولوژیک فلسفه‌های تحلیلی و قاره‌ای به بازنگری اساسی به میراث‌های ملی و مذهبی و فرهنگی فراخوانده شده‌اند. روشنفکران با مبنا قرار دادن مدرنیته و سرمشق‌های آن،

۲۳۸ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
به بازخوانی مکرر آن آموزه‌ها سرگرم‌اند و روشنفکری دینی نیز با قرار داشتن در شکاف سنت و مدرنیته، راه صعب و دشواری را فرا روی خود دارد و چالش اصلی خود را در وجه نظری و ساختاری برخاسته از همین شکاف می‌داند و همه‌ی هم و تلاش خود را معطوف به ایضاح نسبت بین سنت و مدنیته و در صورت امکان، سازگار کردن بین این دو وجه کرده است: این چالش هم اکنون در وجه نظری و متدولوژیک در اشکال گوناگون به صورت دوگانه‌های اسلام و توسعه، اسلام و سکولاریسم، اسلام و پلورالیسم، اسلام و دموکراسی، اسلام و حکومت، اسلام و حقوق بشر و ... خود را نشان می‌دهد.

امروزه روشنفکری دینی با تأثیر پذیری از فلسفه‌ها و گفتارهای مدرنیستی در تلاش و سازگار کردن مبانی و ارزش‌های دینی با آن نگرش‌هاست. در حوزه‌ی دین و دین‌داری نیز روشنفکران دینی با سرخوردگی از اسلام سیاسی و ایدئولوژیک (فقیهانه و متشرعانه و قشری) که به همه‌ی عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی تعمیم پذیرفته، به رویکردهای تقلیلی از دین روی آورده است. فاصله‌گیری از دین حداکثری (ایدئولوژیک، فقهی و سیاسی) و گرایش به دین اقلی (ایمانی، عرفانی، اخلاقی، معنوی و...) و اخیراً پروژه‌ی معنویت، جدا از سنت دینی، این وجه تفریطی را در برابر وجه افراطی و حداکثری از دین به نمایش می‌گذارد رویکردهایی که خصلت نخبه‌گرایانه داشته و به نظر نمی‌رسد توانایی لازم را در پاسخ به نیازهای نسلی و ضرورت‌های عصری داشته باشند.

بحران و نسبت آن با جهانی شدن

جامعه‌ی ایران اکنون از حیث فرهنگی به دلیل حضور همزمان همه‌ی سطوح آگاهی (از آگاهی نوسنگی تا آگاهی عصر اطلاعات) (شایگان، ص ۳۷) و فقدان یک فراگفتار (ملی - مذهبی، مدنی و ...) - که شکل‌گیری آن با توجه به شرایط اجتماعی و فرهنگی داخلی و نیز خارجی بعید به نظر می‌رسد - در یک وضع آنومیک (نابهنجار) به سر می‌برد.

اگر بروز برخی از بحران‌ها از جمله بحران هویت، بحران ارزش‌ها، بحران معنا، بحران دین‌داری و ... را در گروه‌های جمعیتی ایران ناشی از سر ریز شدن اطلاعات از طریق تکنولوژی‌های رسانه‌ای بدانیم آن‌گاه باید به فرایند جهانی شدن به عنوان

یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در تغییرات نگرشی و ارزشی و فرهنگی ایرانیان اشاره کنیم. هم اکنون با شبکه‌ای شدن ارتباطات از طریق رسانه‌هایی مانند اینترنت، ماهواره و ... دسترسی به منابع و مراجع اطلاعاتی در سراسر کره‌ی زمین فراهم شده است و بخش قابل توجهی از گروه‌های جمعیتی به این منابع و مراجع دسترسی دارند. حجم گسترده‌ی این اطلاعات و تراکم آن در فضای زیستی - اجتماعی گروه‌های جمعیتی بدون وجود یک ساختار مناسب که به طبقه‌بندی و اولویت بخشی بر آنها بینجامد، سردرگمی و آشفتگی و تشتت ذهنی و روانی و رفتاری را در بین قشرهای مختلف در سطوح معرفتی و هویتی به وجود آورده است. فرآیند جهانی شدن موجب چروک خوردگی زمان و مکان و بالنتیجه فضایی شدن سپهر زیستی - اجتماعی مردم شده، با جدا کردن فرهنگ‌ها از مدارهای خود، تمامی کانون‌های فرهنگی را مورد سؤال و چالش قرار داده است. از سوی دیگر با به میدان آمدن همه‌ی سطوح آگاهی، و رویارویی فرهنگ‌ها، هویت‌های فرهنگی و اجتماعی پیشین که در بستری سنتی و بومی شکل گرفته بودند و از نظمی پیشینی برخوردار بودند، در برابر هجوم اطلاعات به درون ساختار اجتماعی و فرهنگی و باز شدن دریچه‌های فرهنگی گوناگون به روی یکدیگر، به بازنگری و بازسنجی هویت‌های پیشین که به «توصیف دست دوم از نظمی که پیشاپیش وجود داشت» (هیوبرت دریفوس و پل رابینو، ص ۸۶) فراخوانده شده‌اند.

حال با توجه به مطالب فوق - که به بررسی ریشه‌های بحران در وجه اجتماعی و فرهنگی پرداخته شد - به ریشه‌یابی دگرگونی ارزشی و نگرشی در سه دوره از مقاطع جمهوری اسلامی می‌پردازیم.

۱) دوره‌ی انقلاب و جنگ از ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۷

در این دوره رشد اقتصادی با وجود بالا بودن حجم سرمایه‌گذاری‌ها و حتی درآمدهای نفتی، بسیار محدود و میزان تورم ۳۰ درصد و میزان بیکاری ۱۴ درصد برآورد شده است. «این دوره که از سال‌های آغازین انقلاب (۱۳۵۶) تا پایان جنگ ادامه داشته است از وخیم‌ترین سال‌های اقتصاد ایران محسوب می‌شود و اصلی‌ترین دلیل رکود بی‌سابقه در این دوره، چه از دیدگاه افزایش میزان بیکاری و پایین بودن رشد اقتصادی و چه بروز بحران اقتصادی در سال ۱۳۶۵، وجود جنگ و نا آرامی‌ها و افت و خیزهای شدید درآمدهای نفتی است» (تقوی، غروی نخجوانی، ص ۲۱).

در این دوره اگر چه جامعه با رکود اقتصادی و نهایتاً بحران اقتصادی رو به روست، در زمینه‌ی بحران نسلی و برحان ارزش‌ها مشکلی چندانی ندارد زیرا که هنوز نسل جدیدی در ترکیب جمعیتی ایران وارد نشده و از حیث فرهنگی نیز به رغم وقوع یک تحول انقلابی، الگوهای ارزشی پایدار و مستحکمی در ترکیب جمعیتی حاکم است که موجب جامعه‌پذیری و هنجارمندی رفتارها می‌شود (هر چند برخی گروه‌های سیاسی برخاسته از این ترکیب جمعیتی به دلیل باورهای ایدئولوژیک سیاسی و تضاد و ارزشی ناشی از خاستگاه‌های متفاوت اجتماعی و فرهنگی و ... با ارزش‌های مورد نظر حاکمان جدید بعد از انقلاب، توافقی نداشته به مبارزه در اشکال مختلف علیه آنان دست می‌زنند).

به رغم افت و خیزهای شدید و ناآرامی‌های اجتماعی و سیاسی در سراسر کشور، در این دوره بین نظام سیاسی (حاکمیت) و نظام اجتماعی شکاف و گسختگی حادی دیده نشد. نیروهای مرجع و نخبگان سنتی و مدرن، هر دو در ساختارهای سنتی و مدرن نفوذ و برد لازم را داشتند. از حیث موقعیت نسلی هم دو نسل قابل شناسایی بود: نسل اول که از تجربه‌ی مبارزاتی جریان ملی شدن نفت برخاسته بود، و نسل دوم که بعد از کودتای ۲۸ مرداد متولد شده بود و با عوارض و سیاست‌های ناکارآمد رژیم وقت (پهلوی) آشنا می‌شد و احیاناً به فکر چاره‌اندیشی برای حل معضلات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی بود. بین این دو نسل به طور نسبی بر تغییر وضع موجود و ایجاد دگرگونی تأکید می‌شد و در این زمینه اشتراک نظر و عمل وجود داشت؛ هر چند این اشتراک نظر از ابتدای سرنگونی رژیم پهلوی تا سال ۱۳۶۰ به تدریج و همراه با روند تحولات اجتماعی و سیاسی، کم و کمتر شد و بخش‌ها و لایه‌های مدرن جامعه از سیاست‌های اعمال نشده توسط حاکمان جدید سرخورده شدند و برخی از در معارضة با آنان درآمدند.

انقلاب و ارزش‌های برخاسته از آن در این دوره توانسته بود بین نظام سیاسی و نظام اجتماعی و نیز بین اغلب گروه‌های جمعیتی نوعی وفاق و همبستگی نسبی ایجاد نماید به گونه‌ای که در این دوره فعال‌ترین شکاف عمده‌تأ سیاسی بود و شکاف‌های دیگر جامعه مانند شکاف کار و سرمایه، سنت - مدرنیسم، دین‌داری - سکولاریسم، شهر - روستا، ثروت‌مند - فقیر، نخبگان - توده‌ها، نسل اول - نسل دوم، و ... یا به دلایل ساختاری یا به دلایل شرایط اجتماعی - سیاسی موجود، فعال نبود و به رغم

وجود گسیختگی دورانی، از گسیختگی نسلی خبری نبود و حتی نسل دوم به تاسی از نسل اول به همراهی و همگانی با آنان در امور مختلف می‌پرداخت و از حیث نگرش ارزشی و اخلاقی، پای‌بندی متعهدانه به ارزش‌های پایدار (سنتی و مدرن) را داشت. دین‌داری در این دوره با توجه به تحول‌خواهی و روحیه‌ی انقلابی‌گری اشکال جدیدی به‌خود گرفته بود و در اهدافی کلان و آرمانی مانند استقلال‌خواهی، آزادی، عدالت، دفاع از مستضعف و مبارزه با مستکبر و ... خلاصه می‌شد. عزاداری‌های ایام محرم جای خود را به تظاهرات داده بود و مجالس روضه‌خوانی به میتینگ‌های سیاسی تبدیل شده بود؛ حمل پلاکارد و شعار و چسباندن تراکت بر در و دیوار با مضامین انقلابی جای علم و کُتُل را پر کرده بود؛ تبلیغ و ترویج آموزه‌های انقلابی و پارسایانه مبتنی بر زهد و ورع و پاکی و صداقت و ایثار و فداکاری و شهادت و ساده‌زیستی و ... در همه جا بر سر منابر و فضای مساجد و کوچه و بازار و خانه و مدرسه و دانشگاه و ... طنین‌انداز بود و بیشتر قشرها و طبقات اجتماعی با هر خاستگاه اجتماعی و فرهنگی نسبت به انقلاب و حفظ ارزش‌های آن وفادارانه و سخت‌کوشانه در تلاش بودند و برای تعمیق و نه‌اینه کردن آرمان‌های آن پای می‌فشردند؛ هر چند نسبت به چگونگی تحقق آن آرمان‌ها رویکردهای متفاوت داشتند.

در این دوره بنا بر زمینه‌ها و شرایط فرهنگی و اجتماعی و سیاسی بعد از کودتای ۲۸ مرداد، هر سه جریان سیاسی - مسلکی برخاسته از متن جامعه در قالب ملی، مذهبی و مارکسیستی دارای هویت و به آرمان‌های ارزش و انقلابی اعتقاد داشتند، و به دلیل بهره‌گیری از ارزش‌های ایدئولوژیک و عناصر و مایه‌های هویت بخش برخاسته از خاستگاه فکری - تمدنی یا ارزش‌های ملهم از مدرنیته و الگوهای جدید، دچار بحران ارزش‌ها و بحران هویت نبودند و هر خرده فرهنگ متأثر از سه صورت مذکور می‌توانست نقش لازم را در نظم‌پذیری اجتماعی و سیاسی و هنجارمندی و تعهد دینی و سیاسی در بین پیروان و معتقدان به آن ایفا نماید.

در سطور قبل ضمن اشاره به ریشه‌های بحران گفته شد که هرگاه سرعت تحولات بیرونی یک ارگانسم بیشتر از تحولات درون آن باشد آن‌گاه، درک محیط ارگانسم برای افرادی که درون آن به سر می‌برند، دشوار می‌شود و در اینجا بحران رخ می‌نماید. بنابر نظر فوق می‌توان گفت که سرعت تحولات درون جامعه‌ی ایران از بدو انقلاب تا چند سال بعد از آن به قدری شتاب داشت که به رغم

عقب‌ماندگی‌های ساختاری ناشی از بی‌کفایتی رژیم پهلوی نسبت به دنیای مدرن و کشورهای توسعه‌یافته، حال این ایران بود که به کانون تحولات و دگرگونی‌ها تبدیل شده و سرعت تحولاتش از محیط بیرونی شتابدارتر شده بود؛ به عبارت دیگر، نسل انقلابی نسبت به تحولات درونی ارگانیزم آگاهی داشت و می‌خواست با توانایی و قابلیت‌های خود، جامعه‌اش را بسازد و آرمان‌های خود را نهادینه کند. او چشم بر بیرون بسته بود و به استغنا درونی خود می‌اندیشید و حتی نسبت به ارزش‌هایی که از ورای مرزهایش آمده بود به چشم انتقادی و بعضاً نفرت می‌نگریست و از نماد همه‌ی آن اشکال که جامعه را به عقب‌ماندگی ساختاری کشانیده بود به نام «امپریالیسم» یاد می‌کرد و صلاهی مبارزه با آن را سر می‌داد.

تکوین نسل سوم

در این دوره پایه‌های نسل سوم در حال پی‌ریزی یا در حال ریخته شدن بود. نسلی که در سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ به بعد متولد شده بود تا پایان دوره‌ی مزبور بین ۸ تا ۱۰ سالگی به سر می‌برد و شخصیت پایه‌ی آنها بنا بر اصل اجتماعی شدن اینگلههارت در کوران تب و تاب انقلاب و فراز و نشیب‌ها و تلاطمات اجتماعی - سیاسی و کاهش رشد اقتصادی و بحران‌های ناشی از آن به تدریج شکل می‌گرفت. همان‌گونه که در سطور آغازین این مرحله اشاره شد، این دوره به رغم حجم سرمایه‌گذاری بالا، دچار کاهش رشد اقتصادی بود و به علت شرایط جنگی و هزینه‌های مترتب بر آن (طبق آمار، یک‌سوم بودجه‌ی ایران صرف هزینه‌های جنگ می‌شد) و اعمال سیاست‌های انقباضی جیره‌بندی کالاها و کوپنی شدن برخی ارزاق مصرفی و پایین آمدن امنیت جانی در برخی مناطق جنگی و بعدها موشک‌باران شهرها و نبود فرهنگ شادی و نشاط به خاطر گستردگی جنگ و درگیر شدن فرزندان این مرز و بوم و تلفات جانی و هزینه‌های گرانبار مالی و جریحه دار شدن مردم از حیث عاطفی و انسانی نسبت به کشته شدگان در جنگ و خانه‌خرابی و ویرانی شهرها و روستاها و تخریب تأسیسات اقتصادی و اداری و مزارع و ... می‌توانست در احساسات و عواطف نسل جدید و شکل‌گیری پایه‌های شخصیت‌اش تأثیر فراوان بگذارد. طولانی شدن جنگ در کنار کاهش رشد اقتصادی و پایین بودن امنیت مالی و جانی به رغم وفادارای به ارزش‌های پایدار ملی و دینی، کم‌کم زمزمه‌های توقف جنگ را در بین برخی دولتمردان و مسئولان حکومتی و رده‌هایی که در بدنه‌ی

نهادهای نظامی و سیاسی قرار داشتند و نیز در بین لایه‌ها و قشرهای مختلف اجتماعی دامن زد. کمبودهای مذکور در سطوح مختلف مالی و روانی باعث شد که مطابق با فرضیه‌ی کمیابی اینگلهارت، مردم و نسل جدید کم کم به سوی ارزش‌های مادی گرایش نشان دهند. طبق این اصل، دوره‌های رونق به فرامادی‌گرایی و دوره‌های کمیابی به مادی‌گرایی در بین مردم و نسل جوان جامعه می‌انجامد، حال در سال‌های پایانی جنگ، مطالباتی که مردم و نسل انقلابی از نظام سیاسی داشتند و به خاطر وفاداری به آرمان‌های انقلاب یا توجیهات ارزشی مسئولان از نظر ایدئولوژیک یا نفوذ کاریزمایی رهبر انقلاب و ... تحقق آنها عقب افتاده بود، کم کم مطرح می‌شد و در فهرست اولویت بندی خواست‌های مردم قرار می‌گرفت.

فضای تغییر نگرش از ارزش‌های فرامادی به مادی صرفاً در محدوده‌ی نظام اجتماعی خلاصه نمی‌شد بلکه این تغییر نگرش ارزشی در بین وفاداران به نظام سیاسی هم اندک اندک راه می‌یافت که می‌شد آثار و عوارض این تغییر نگرش را در برخی دیدگاه‌ها و مواضع مسئولان و حاکمان مشاهده کرد. فی‌المثل تصویری که از یک حزب‌اللهی در دوره‌ی مورد نظر در ذهن این و آن جای داشت با شاخص‌هایی از الگوهای ظاهری و رفتاری و سلوک باطن سنجیده می‌شد که ساده‌زیستی، ساده‌پوشی، آراستگی به مظاهر و نشانه‌هایی که از علایم دین‌داری به شمار می‌رفت نظیر ریش گذاشتن، پیراهن بر روی شلوار انداختن، سر به‌زیری، خودداری از به‌کارگیری رنگ‌های گرم و شاد در تزیینات و البسه‌ی شخصی، مشارکت جستن در مجالس مذهبی، برگزاری دعا و نیایش به صورت فردی و جمعی و ... حال در دوره‌ی بعد از جنگ از جانب برخی مسئولان حتی درجه اول نظام و مربیان آموزشی مورد نقد قرار می‌گرفت (رییس جمهور وقت در خطبه‌های نماز جمعه چهره‌ی ترسیم شده‌ی مذکور را مورد نقد قرار داد و در یکی از برنامه‌های آموزشی معروف تلویزیون هم، مربی با نقد آن چهره، تلاش می‌کرد چهره‌ی آبرومندانه‌تر و روزآمدی از یک تیپ حزب‌اللهی ارایه دهد). دین‌داری در این دوره با شاخص‌هایی از جمله دفاع از دستاوردهای انقلاب، حضور در جبهه‌ها، مشارکت در نماز جمعه، فعالیت در جهاد سازندگی، شرکت در تظاهرات و راهپیمایی‌ها به مناسبت‌های مختلف و ... سنجیده می‌شد و بیشتر تلاش می‌شد این رفتارها مطابق با نگرش فقهی و سنتی ترویج و نهادینه شود و هنوز برداشت‌های قشری و آیین و خرافی و اسطوره‌ای از دین به عنوان دین‌داری در جامعه رایج نشده بود.

این دوره با آنکه از حیث اقتصادی و شاخص‌های امنیتی و جانی دوره‌ی سخت و دشواری بود، از نظر ارزشی به دلایلی که اشاره شد، شکل جدی وجود نداشت و بین سطحی از انتظارات و مطالبات برای به دست آوردن منابع کمیاب نظیر ثروت، قدرت، منزلت و اطلاعات (به جز مورد قدرت)، چالش جدی دیده نمی‌شد. دلیل اصلی فعال نشدن شکاف‌ها حول محورهای فوق، به دلیل شرایط انقلابی و جنگ و نیز تأثیر نگرش‌های ارزشی برخاسته از روحیه‌ی انقلابی‌گری بود که توانسته بود بین نظام ارزشی و ساختار محیطی تناسب و تطابق نسبی برقرار شود. دلیل دیگر فقدان نسلی بود که با مطالبات و نگرش‌های خود ارزش‌ها و الگوهای انقلابی را مورد انتقاد و بی‌مهری قرار دهد. از این رو به رغم کمبودها و نارسایی‌های مادی، آنچه باعث تعدیل و تحدید خواست‌ها و مطالبات صنفی و طبقاتی و جنسیتی و ... در نسبت با منابع و ظرفیت‌های محدود می‌شد، از یک سو وفاداری به ارزش‌های انقلابی و هویت داشتن گروه‌های جمعیتی بود و از سوی دیگر اقتدار نظام در سرپوش گذاشتن این مطالبات یا به تأخیر انداختن آنها بر اثر ادامه‌ی جنگ و نیز توانایی نظام در سرکوب و حذف مخالفان.

۲) دوره‌ی توسعه‌ی اقتصادی از ۱۳۶۷ تا ۱۳۷۶

این دوره سال‌های رشد و بهبود موقت اقتصاد ایران است. در این سال‌ها با خاتمه یافتن جنگ و افزایش درآمدهای نفتی، متوسط رشد اقتصادی به بالاترین حد خود رسید. میزان تورم هم تا سال ۱۳۷۰ نسبت به دوره‌ی قبل تغییر قابل توجهی نداشت اما از ۱۳۷۰ به بعد با بالا رفتن درآمدهای نفتی، سرمایه‌گذاری‌ها نیز افزایش می‌یابد و میزان تورم در سطح بسیار بالاتری نسبت به گذشته قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که بر اساس آمارها آهنگ تورم تا مرز ۵۰ درصد در سال ۱۳۷۴ پیش می‌رود.

سیاست‌های این دوره حول توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی پیش می‌رود و به توسعه‌ی سیاسی توجه چندانی نمی‌شود (مدرنیزاسیون بدون دموکراتیزاسیون)، توسعه‌ی فرهنگی هم نقش کمرنگی دارد. سیاست‌های دولت توسعه‌گرا به رشد شهرنشینی و گسترش طبقات متوسط می‌انجامد. از آنجا که الگوی توسعه با مدیریت علمی و عقلانیت مدرن تعریف می‌شود، مسئولان در پی عقلانی‌سازی امور به طور نسبی هستند و از آنجا که این الگوها با نگرش‌ها و ارزش‌های دوره‌ی قبل سازگاری

ندارد و فرآیند فرهنگ‌پذیری طبقات متوسط هم به مدت زمان بیشتری نیازمند است، تعارضاتی در سطوح ارزشی و نگرشی رخ می‌نماید که برای رفع آن مسئولان تلاش می‌کنند برداشت‌های عقلانی خود را با ارزش‌های مکتبی و انقلابی بازمانده از دوره‌ی انقلاب و جنگ هماهنگ سازند. دوره‌ی اول، دوره‌ی تک صدایی بود و فقط یک قرائت ایدئولوژیک به عنوان فراگفتمان در تلاش جامعه‌پذیرکردن و فرهنگ‌سازی بر روی افراد جامعه بود. اما در دوره‌ی توسعه، همراه با رشد شهرنشینی و گسترش کمی و کیفی طبقات متوسط و بالتیجه شکل‌گیری روان‌شناسی این طبقات، که از حیث روان‌شناسی طبقاتی و اجتماعی، ارزش‌ها و نگرش‌های مادی و عینی و مصرف‌گرا دارند، زمینه‌های عینی و ذهنی برای فعالیت و تحرک این قشرها در ابعاد اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی فراهم شد که صداهایی چندگانه و ناهمخوان با وضع و موقع دوران جنگ داشتند.

البته خود مسئولان وقت هم کوشیدند در گفتارها و رفتارهای خود به تبلیغ و ترویج ارزش‌های عقلی بر ارزش‌های سنتی و مکتبی بپردازند. دنیاگرایی، فردباوری، رفاه و آبادانی و سازندگی، رشد و توسعه‌ی علم و صنعت، ترجیح دادن تخصص بر تعهد و ... از جمله ارزش‌هایی بود که مسئولان و برنامه‌ریزان و حتی تئوریسین‌های توسعه آنها را مطرح می‌کردند. از سوی دیگر، هم طبقات متوسط شهرنشین که به لحاظ روانشناختی تمایلات نزدیکی با الگوهای توسعه داشتند با فراهم شدن زمینه‌های عینی با ترجیح نیازهای روان‌شناسانه‌ی طبقاتی خود به دنبال برخورداری و رفاه و مصرف و مُد و... بودند که این الگوها نیز با الگوهای دوران انقلاب و جنگ تعارض داشت و انعکاس آن در رفتارهای اجتماعی می‌توانست، تنش‌هایی را به دنبال بیاورد. تأسیس دانشگاه آزاد در این دوره یکی از اهداف دولت توسعه‌گرا بود که با گسترش خود در اقصی نقاط کشور، بازماندگان پشت کنکور دانشگاه‌های دولتی را به خود جلب کرد. و شمار زیادی از جوانان دیپلمه و بیکار و دخترانی که نه از حیث شرایط اجتماعی و سیاسی و نه از حیث آموزش توجه چندانی به آنان نمی‌شد در خود جای داد و موجب تحول در نگرش‌ها و ایستارهای این بخش از جامعه شد.

در دوران جنگ، ثلث بودجه صرف هزینه‌های جنگ می‌شد. حال در دوران توسعه همراه با بالا رفتن قیمت نفت، این بودجه باید صرف بازسازی و نوسازی ساختارهای اقتصادی و اجتماعی می‌شد. در این دوره، هفت ساله‌های دوران جنگ

از زبان والدین و مسئولان و نخبگان تحسین ارزش‌های نظیر امنیت داشتن مالی و جانی و برخورداری و رفاه و آبادانی و شادی و شادمانی را می‌شنیدند و این نسل داشت اندک‌اندک با ارزش‌های مادی و اخلاق توسعه‌ای بزرگ می‌شد و شخصیت پایه‌اش شکل می‌گرفت.

در این دوره به خاطر توجه بیش از حد به بعد اقتصادی توسعه (نوسازی)، توجهی به بعد دیگر آن یعنی فرآیند دموکراتیزاسیون نشد. الگوی سیاسی دولت وقتی نوعی اقتدارگرایی بود که می‌خواست به صورت قطره‌چکانی از بالا، فرآیند دموکراتیزاسیون را به اجرا بگذارد در صورتی که با گسترش شهرنشینی و رشد کمی و کیفی طبقات متوسط و بالا رفتن سطح مطالبات آنها در وجوه اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و اجتماعی می‌باید فضایی مناسب این قشرها فراهم می‌شد و آنها نیز می‌توانستند در حوزه‌های مدنی (نهادهای و «NGOها») و فعالیت در قالب احزاب و گروه‌ها و دستجات، مطالبات خود را به منظور تحقق بخشیدن به آنها، صورت‌بندی می‌کردند. اما نظام سیاسی اقتدارگرا تمایلی به این سیاست نداشت و حتی در تشکیل کابینه‌ی رییس‌جمهور وقت اشاره کرد که «ما در کابینه فقط نیروی کاری متخصص می‌خواهیم و نه سیاسی، من خودم به اندازه‌ی کافی سیاسی هستم».

اتخاذ مواضعی از این دست، خواهی نخواهی به نادیده گرفتن بخش زیادی از مطالبات گروه‌ها و قشرهای اجتماعی می‌انجامد. و در واقع آنچه در ذهن و ضمیر برنامه‌ریزان و مسئولان دولت توسعه می‌گذشت و به نام توسعه مطرح می‌شد، تلقی رشدی از توسعه بود و نه توسعه به عنوان الگویی در ابعاد مختلف انسانی. دولت توسعه برای نظام اجتماعی و گروه‌های جمعیتی الگویی نداشت به جز الگوهایی که فرایند نوسازی به طور طبیعی آنها را به همراه می‌آورد. همزمان با عقلانی کردن امور در عرصه‌ی مدیریتی و توسعه‌ای، الگوهای ارزشی سنتی و مکتبی در پرتو این نگرش عقلانی و هنجارین نشدند. قشرهای سنتی در فضای زیستی و اجتماعی خود به تکرار همان الگوها و اشکال سنتی و مذهبی مشغول بودند ولی قشرهای مدرن‌شده‌ی شهری همراه با فرایند مدرنیزاسیون طالب مشارکت و حضور در عرصه‌های مختلف سیاسی و فرهنگی بودند که فضایی برای بازی این قشرها فراهم نشده بود.

به جز قشرهایی که سنتی بودند و اکنون به برکت دولت توسعه‌گرا - اقتدارگرا طعم مدرنیزه‌شدن را می‌چشیدند و اندک‌اندک در افکار و نگرش‌ها و ایستارهایشان

تغییراتی دیده می‌شد، بخش زیادی از قشرهای طبقه‌ی متوسط از این برخورداری محروم بودند. قشرهای سنتی با توجه به فضای ایجاد شده تلاش بر هماهنگی و انطباق با شرایط جدید و الگوهای ترویج شده از طرف دولت توسعه‌گرا داشتند که منجر به گرایش از ارزش‌های سنتی و مکتبی و ایدئولوژیک (ارزش‌های فرامادی) به ارزش‌های مادی می‌شد. اما در قشرهای مدرن و به ویژه طبقه متوسط مرفه از آنجا که دولت توسعه‌الگویی برای جامعه‌پذیری دینی و سیاسی نداشت، این بخش به دلیل برخورداری نسبی و رفاه ناشی از موقع و وضع طبقاتی و اجتماعی‌اش درست عکس تمایلات قشرهای سنتی به ارزش‌های فرامادی تمایل نشان می‌داد. سرخوردگی این قشرها از وضع حاکم، آنها را به درون‌گرایی سوق داد و آنها تحقق برخی از تمایلات و امیال سرکوفته را در عرفان و انواع آن اعم از هندی و سرخ‌پوستی و مسیحی و اسلامی و نیز در فراروانشناسی و فلسفه‌های اگزیستانس جستجو می‌کردند و برخی هم به دنبال جن‌گیری و احضار ارواح و کف بینی و هیپنوتیزم و ... اوقات فراغت خود را می‌گذرانیدند؛ پناه بردن به این قبیل الگوها به تحلیل بردن بخش زیادی از استعدادها منجر شد.

در این میان، اگر از زاویه‌ی روان‌شناسی به این دوره نگاه کنیم می‌توانیم گرایش‌ات و ایستارهای نسل اول و دوم انقلاب را به صورت زیر ارزیابی کنیم. اشاره شد که در دوره‌ی انقلاب و جنگ بین نسل اول و دوم هماهنگی وجود داشت اما در دوره‌ی توسعه با توجه به تحولاتی که در جریان بود، نسل اول با توجه به تجربه‌های گذشته و فقدان امنیت مالی و جانی و نیز به دلیل بزرگ‌سالی که خصلاً محافظه‌کاری از آن ناشی می‌شود و از آنجا که شاهد انقلاب و جنگ و ناامنی و موشک باران و کمبودها و عسرت‌ها و بحران‌های ادواری بود به اولویت‌های توسعه‌ای بیشتر گرایش نشان می‌داد اما نسل دوم (چه باورمند به نظام و چه سرخورده و مخالف نظام سیاسی)، احساس مغبون شدن نسبت به شرایط پیش آمده داشت. قشرهای سنتی جوان می‌دیدند که ارزش‌هایی را که برای تحقق آنها تا فدا کردن جان پیش رفته بودند حال رنگ چندان‌ی ندارد و شرایط عینی نیز برای طرح شدن دوباره‌ی آنها فراهم نیست و نسل غیر سنتی مخالف نظام نیز نمی‌توانست خود را با الگوهای توسعه‌سازگار و هماهنگ ببیند. این بود که هر دو گرایش سنتی و غیرسنتی نسل دوم از وضع و شرایط حاکم ناراضی بودند و این سرخوردگی برای

سنتی‌ها، سرخوردگی از اشکال سیاسی عبادت و دین‌داری را که در نماز جمعه و جماعت و تظاهرات و راهپیمایی و مشارکت در مساجد و ... بود به همراه داشت و آنها را به اشکال فردی و غیر سیاسی عبادت سوق داد (درون‌گرایی این قشرهای سنتی و پناه جستن به این قبیل اشکال دین‌داری امری طبیعی بود زیرا که دولت توسعه داعیه‌ی تنظیم امور را با تکیه بر عقلانیت و مدیریت علمی و کارشناسانه در سر داشت و این عقل و مدیریت و نهادهای مدرن بودند که سازوکارهای جامعه را تنظیم و ثبات نسبی را فراهم می‌کردند نه ارزش‌های مکتبی و سنتی و ایدئولوژیک و نه حتی نیروهای اخلاقی پاک و پیراسته از شائبه‌های نفسانی و شیطانی).

اما نسل سوم، نسلی که در آستانه‌ی بلوغ و طی کردن فرایند تکمیل شخصیت پایه به سر می‌برد، وضعی دیگر داشت. این نسل نیمی از عمر خود را در دوره‌ی جنگ به سر برده بود و جز ویرانی و ناامنی و کمبود و موشک باران شهرها و فضای سوگواری ناشی از کشته‌شدگان جنگ را ندیده بود. این نسل، نه تصویری از انقلاب و ارزش‌های آن داشت و نه در فرایند شکل‌گیری شخصیت‌اش با الگوهای ارزشی (به جز الگوهایی که در مدرسه به صورت بخشنامه‌ای و بعضاً اجباری از طریق مسئولان امور تربیتی و معلمان دینی و ... ترویج می‌شد) متناسب با شرایط متغیر مواجه شده بود و از آنجا که نسل اول بنا بر محافظه‌کاری به ارزش‌های توسعه‌گراییده و نسل دوم نیز به درون خزیده بود و از مناسبات حاکم سرخورده به نظر می‌رسید، و از آنجا که الگوهای توسعه در همه‌ی سطوح اجتماعی از طریق رسانه‌ها و نهادها و از زبان مسئولان و حتی امامان جماعت جمعه و مساجد و ... تبلیغ و ترویج می‌شد، نسل سوم با تأسی از گرایش‌های نسل اول و تحت تأثیر فضای توسعه‌ای به الگوها و ارزش‌های مادی گرایش یافت. نسل اول از این نظر به الگوهای توسعه‌خوش‌بین است که بنابر تجربه، دوره‌های نبود امنیت مالی و جانی و کمبودها را احساس کرده است. اما همراهی و همگامی نسل سوم با الگوهای توسعه از آن جهت است که این نسل اولاً، تصویری از انقلاب و ارزش‌های آن ندارد و ثانیاً، نیمه‌ی اول عمر خود را در دوران جنگ به سر برده و شاهد نگرانی‌ها و دغدغه‌ها و اضطراب‌های والدین خود بوده و ثالثاً، اکنون در فرایند شکل‌گیری شخصیت پایه با الگوهای توسعه و ارزش‌های مادی و دنیایی و عقلانی مواجه است.

این دوره موجب شکاف بین مراجع سنتی و مراجع مدرن می‌شود و بحث جدایی یا وحدت حوزه و دانشگاه، تعهد و تخصص، روحانی و مکتباً از سر گرفته می‌شود

بحران دینداری و آسیب‌شناسی آن در جامعه ایرانی _____ ۲۴۹

زیرا چرخ‌های دولت توسعه - اقتدارگرا با استفاده از تکنوکرات‌ها و بوروکرات‌ها و تحصیل‌کردگان و کارشناسان باید بچرخد نه با مربیان و معلمان اخلاقی و ارزشی و ...

اما مسأله‌ای که منجر به بحران یا شکاف نسلی می‌شود باید ریشه‌ی آن را در رشد بی‌رویه‌ی جمعیت بعد از انقلاب دید. آمار نشان می‌دهد که طی سال‌های ۵۵-۱۳۴۶ سالانه به طور متوسط ، ۷۹۰ هزار نفر بر جمعیت کشور افزوده شده که در ده سال بعد، ناگهان به بیش از یک میلیون و پانصد هزار نفر رسیده است. این میزان از رشد جمعیت از یک سو منجر به ایجاد شکاف نسلی و از سوی دیگر به بحران بیکاری منجر شده است. هجوم ۶۵۰ هزار نفری سالانه‌ی جمعیت فعال به بازار کار در سال‌های اخیر، دلیلی جز افزایش سالانه یک و نیم میلیون نفر بر جمعیت کشور طی سال‌های پایانی دهه‌ی ۵۰ و اوایل دهه‌ی ۶۰ ندارد.

حال نسل جدید در دولت توسعه به ۱۵-۱۶ سالگی پانهاد است و با فاصله‌گیری از ارزش‌های مورد نظر نسل دوم، حجم ضخیم جمعیت جامعه را تشکیل می‌دهد و به کانون مرکزی برای تغییر و تحول اجتماعی و سیاسی و فرهنگی تبدیل می‌شود. الگوهای ارزشی مورد قبول این نسل نه با ارزش‌های مورد نظر نظام سیاسی سازگار است و نه با الگوهای برخاسته از نظام اجتماعی که در بستر تاریخ شکل گرفته است. هر چند این نسل تا سن ۱۵-۱۶ سالگی از الگوهای تربیتی خانه و مدرسه تبعیت می‌کند و به ظاهر رفتارهای هنجارمند است اما با افزایش سن و ورود به دبیرستان، کم‌کم علایم ناسازگاری با هنجارهای خانوادگی و دینی در رفتارهایش راه می‌یابد.

اشاره شد که دولت توسعه‌گرا، الگویی برای دین‌داری نداشت و فرایند نوسازی را شرط لازم و کافی توسعه قلمداد می‌کرد و همه‌ی تلاشش معطوف به وجوه اقتصادی توسعه (پی‌ریزی پروژه‌های زیر بنایی ، ترمیم زیرساختارهای اقتصادی، تولید و فعال کردن صنعت و خدمات، بالا بردن راندمان تولید و افزایش تولید ناخالص ملی و درآمد سرانه و...) بود و به وجوه انسانی توسعه توجهی نداشت . از طرفی ارزش‌های مدرنیته مانند علم ، پیشرفت ، توسعه، فردباوری، سکولاریسم و ... در چالش با ارزش‌های سنتی و دینی قرار گرفت و تکیه بر وجوه کمی توسعه موجب مغفول ماندن وجوه کیفی شد (که البته این غفلت از روی ناآگاهی مسئولان

۲۵۰ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
نیود بلکه آگاهانه انتخاب شده بود). در حالی که نیروهای اجتماعی شامل زنان،
جوانان، قشرهای طبقه متوسط به دنبال تغییرات در شرایط عینی و اقتصادی جامعه به
تدریج دچار تغییر نگرش ارزشی و فرهنگی می‌شدند و فضایی متناسب با اقتضائات
روحي و روانی خود می‌جستند، دولت توسعه‌گرا - اقتدارگرا فقط به بعد مادی و
اقتصادی توسعه می‌اندیشید. اینجا بود که با ظهور نیروهای جدید در عرصه‌ی جامعه
و عدم پاسخگویی مناسب به خواست‌ها و مطالبات این نیروها، شکاف بین نظام
سیاسی و نظام اجتماعی حادث شد و نیروهای جدید اجتماعی را به سمت
تحول‌خواهی و تغییر در مناسبات سیاسی و فرهنگی سوق داد که نتیجه‌ی آن روی
کار آمدن دولت اصلاحات بود.

دوره‌ی اصلاحات (۱۳۸۴-۱۳۷۶)

اصلاحات در واقع در پاسخ به نیازهای نیروهای جدید اجتماعی به وجود آمد؛
نیازهایی که در دوره‌ی توسعه، آگاهانه کنار گذاشته شد و اکنون نسل جدید و
گروه‌های اجتماعی طرح آنها را از زبان یکی از کاندیداهای انتخابات ریاست
جمهوری می‌دیدند. اکنون زنان، جوانان، طبقات متوسط، نخبگان، دگراندیشان،
روشنفکران، نیروهای مرجع، اقلیت‌های قومی با انگیزه‌ها و مطالبات گوناگون
اعتراضات چندین ساله‌ی خود را در پشت کردن به کاندیدای جناح راست و
روی آوردن به کاندیدای مورد نظر خویش نشان می‌دادند. در این مرحله همانند
دوره‌ی انقلاب شاهد نوعی وفاق و همگرایی نسبی بین قشرها و طبقات اجتماعی
بودیم که دست کم بر یک چیز و آن امر تحول، اتفاق نظر داشتند.

اینجا بود که توافق بین قشرهای اجتماعی برای تغییر، توافق بین نمایندگان
فکری، سیاسی و طبقاتی این لایه‌ها را در میان داشت که بر سر شعارهای اصلاحات
با هم اشتراک نظر داشتند. با نزدیک شدن این قشرها و گروه‌های جمعیتی به هم،
نظام اجتماعی به طور نسبی به همگونی رسید و از سوی دیگر شکاف بین نظام
سیاسی و نظام اجتماعی کمرنگ شد و حس التزام و پایبندی به آن در بین افراد و
گروه‌های اجتماعی و سیاسی بالا رفت. علاوه بر این، بین نسل اول و دوم و سوم نیز
بر سر اصل تحول و تغییر در ساختارهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی توافق حاصل
شد. اکنون ۱۵-۱۶ ساله‌های دوران توسعه در کنار گروه‌های جمعیتی جوان‌تر،

بحران دینداری و آسیب‌شناسی آن در جامعه ایرانی _____ ۲۵۱

بیشترین تعداد جمعیت را از حیث جوان بودن تشکیل می‌دادند (طبق آمار ۷۵ درصد جمعیت در دوران اول اصلاحات زیر ۳۰ سال و ۵۲ درصد زیر ۲۰ سال و یک‌سوم جمعیت بین ۱۶ تا ۳۰ سال قرار داشتند).

اوضاع اقتصادی در دوره‌ی اول اصلاحات تفاوت محسوسی با دوره‌ی قبل نداشت به جز بیکاری که آهنگ آن از ۹ درصد در دوره‌ی اول سال ۱۳۷۶ به ۱۶ درصد در سال ۱۳۷۹ رسیده بود، اما رشد اقتصادی به اندازه دوره‌ی موفق گذشته بود. در این دوره برخی سیاست‌های اقتصادی و فرهنگی دولت توسعه نمایان می‌شد. فی‌المثل با بالا رفتن سطح آموزش و گسترش دانشگاه آزاد در دوران توسعه، تعداد دانشجویان در سال ۱۳۸۰ به ۱/۴ میلیون نفر افزایش یافت و زنان نیز با کسب آموزش و ورود در تقسیم کار اجتماعی و تغییر نگرش نسبت به ارزش‌ها و الگوهای سنتی، به دنبال مطالبات حقوقی خود بودند. غالب تحصیل‌کردگان با اخذ مبانی علمی، به دنبال دستیابی به منابع کمیابی نظیر ثروت، منزلت، قدرت و اطلاعات بودند.

بنا بر فرضیه اجتماعی اینگلهارت، نسل جدید به دنبال تحقق مطالبات و خواست‌های خود بود و از آنجا که ظرفیت‌ها و منابع اقتصادی و مادی جامعه با نیازهای متنوع و متراکم این نسل تناسب نداشت، فرار مغزها و نخبگان شکل حادثتری به خود گرفت. از سویی مطابق اصل کمیابی اینگلهارت مبنی بر اینکه با افزایش رکود و تورم، ارزش‌های مادی اولویت بیشتری پیدا می‌کنند، نسل جدید و تحصیل کرده به دنبال ارزش‌های مادی از التزام و وابستگی به ارزش‌های دینی فاصله می‌گیرد. بنا بر نظر یکی از پژوهشگران «کم‌ترین میانگین دین‌داری در بین رده‌های مختلف تحصیلی مربوط به تحصیل‌کردگان دانشگاهی و در بین رده‌های مختلف سنی مربوط به گروه سنی ۲۹-۱۵ ساله یا جوانان است. به‌طور کلی، رابطه دین‌داری با تحصیلات منفی و با سن مثبت است. هر دو یافته‌ی اخیر متضمن این معناست که با فرض ثابت بودن شرایط موجود، با جایگزینی نسل جدید، اعتقاد و التزام دینی یا دین‌داری در جامعه کاهش خواهد یافت. واقعیت اخیر از یک سو، و ضعیف بودن اعتقاد و التزام به بُعد جمعی دین از سوی دیگر، زمینه را برای پذیرش سکولاریسم یا سکولارشدن عقاید مذهبی در جامعه فراهم خواهد آورد» (تاجیک، ص ۲۱۲).

این تغییر نگرش ارزشی در کار پژوهشی یکی دیگر از محققان به این صورت بیان شده است: «به نظر می‌رسد ارزش‌های مادی‌گرایانه، واقع‌گرایز و غیر اجتماعی

۲۵۲ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
در نسل ۲۴-۱۶ سال ایران در معرض رشد زیاد است. اطلاعات ما شرایط این گروه
را متفاوت از بقیه نشان می‌دهد. جوانان در معرض تغییر ارزش‌ها قرار دارند، و آن
هم نه حرکت به سوی ارزش‌های متعالی بلکه مسیر بیش‌تر ارزش‌های مادی‌گرایانه
است» (محسنی، ص ۵۲۸).

دوره‌ی اصلاحات زمینه‌ی مناسبی برای جامعه‌پذیری دینی و سیاسی گروه‌های
جمعیتی بود اما به دلیل ضعف‌های رهبری اصلاحات در عملیاتی کردن شعارها و
برنامه‌ها و کارشکنی مخالفان اصلاحات، پروژه‌ی اصلاحات شکست خورد و مردم
و نسل جدید را به سرخوردگی و یأس و انفعال کشانید.

اما در این میان بعد از مرور اجمالی بر سه دوره از تحولات در نظام جمهوری
اسلام، توده‌ها رفتارهای معنی‌داری در دین‌داری نشان داده‌اند. آنان در مرحله‌ی اول
یعنی سال‌های انقلاب و جنگ از ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۷، تحت تأثیر فضای انقلاب و
تبلیغات نظام سیاسی به‌وجه عبادی - مناسکی دین‌داری آن هم در بعد جمعی گرایش
داشتند و ترجمان آن را در قالب راهپیمایی‌ها و تظاهرات سیاسی، برگزاری نماز
جمعه و جماعت، همکاری با نهادهای دولتی و دینی، تأمین نیروهای انسانی جنگ و
مشارکت در اموری که مسئولان به تشویق آن می‌پرداختند می‌دیدند.

در دوره‌ی دوم یعنی از ۱۳۶۷ تا ۱۳۷۶ وجه عبادی - مناسکی دین‌داری جای خود
را به وجه نیایشی - پرستشی دین در بعد فردی داد و از غلظت بعد سیاسی و اجتماعی
عبادت کاسته شد. در دوره‌ی سوم از ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴ توده‌ها از دین‌داری نیایشی -
پرستشی به دین‌داری آیینی - اسطوره‌ای گراییدند که نوعی پس روی و فرار به عقب
نسبت به دین‌داری دوره‌های قبل است. و این رفتارها حکایت از بحران دین‌داری و
عدم توانایی مسئولان سیاسی و مربیان در هنجارمند کردن رفتارهای دینی توده‌ها
دارد. بنابر تحقیقات یکی از محققان «میانگین پای‌بندی به نماز جماعت (۳۹ درصد)
خیلی بیشتر از پای‌بندی به نماز جمعه (۲۸ درصد) است. این تفاوت را نیز تا حد
زیادی می‌توان به آمیختگی بیش‌تر نماز جمعه به سیاست و ایدئولوژی سیاسی مربوط
دانست» (تاجیک، ص ۲۰۸).

روشنفکران نیز در دوره‌ی اول به همه چیز رویکرد ایدئولوژیک داشتند. در
دوره‌ی دوم رویکرد آنتروپولوژیک جانشین رویکرد ایدئولوژیک شد و آنان با
روی آوری به فلسفه‌های مدرنیستی (تحلیلی و غیرتحلیلی) در پی تبیین مسایل فرهنگی

بحران دینداری و آسیب‌شناسی آن در جامعه ایرانی _____ ۲۵۳
برآمدند. در دوره‌ی سوم، روشنفکران به فلسفه‌های قاره‌ای کشانیده شدند و کم‌کم رویکردهای هرمنوتیکی و پست‌مدرنیستی به حوزه‌ی روابط روشنفکری وارد شد و آنان با فرار به جلو به دنبال سرپناهی برای سؤال‌ها و مسأله‌ها و «چه باید کرد»‌های خود هستند.

بخش‌متناهی از مردم طبقات متوسط و مرفه سرخورده از الگوهای رسمی با فرار به درون به دنبال ارتضای دغدغه‌های وجودی به انواع عرفان‌های سرخپوستی و مسیحی و هندی و اسلامی و... پناه بردند و حتی جن‌گیری و احضار ارواح و اخیراً شرکت‌های هرمنوتیکی گلدکوئیست و... و در این میان قرائت سنتی - مدرسی این‌همان شده با قدرت نه به عقب راه می‌برد (به دلیل ناممکن بودن) و نه به جلو (به دلیل بحران عقلانیت)، و از این رو به پهلو فرار می‌کند.

منابع

- ۱) *عقل و اعتقاد دینی*، مایکل پترسون و دیگران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، سال ۱۳۷۶، چاپ اول.
- ۲) *بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی - فرهنگی در ایران*، دکتر منوچهر محسنی، ناشر: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی کشور، سال ۱۳۷۹، چاپ اول.
- ۳) *نامه پژوهش*، فصلنامه تحقیقات فرهنگی با عنوان مطالعات اجتماعی دین، مقاله «عملکرد دینی دانشجویان و نمادهای دین‌داری در میان دانشجویان دختر». سال پنجم، شماره ۲۰ و ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۸۰، مؤسسه پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- ۴) *ایمان و آزادی*، دکتر محمد مجتهد شبستری، طرح نو، سال ۱۳۷۶، چاپ اول.
- ۵) *م.آ. ۱۶*، انتشارات تشیع، سال ۱۳۶۰، چاپ اول.
- ۶) *سنت و سکولاریسم*
- ۷) *تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی*، رونالد اینگلهارت، ترجمه مریم وتر، انتشارات کویر، سال ۱۳۷۳، چاپ اول.
- ۸) *افسون زدگی جدید (هویت چهل تکی و تفکر سیار)*، داریوش شایگان، ترجمه فاطمه ولیانی، نشر فرزانه روز، سال ۱۳۸۱، چاپ سوم.

- ۲۵۴ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازانديشي گفتمان ديني
- ۹) «تورم رکودی در اقتصاد ایران»، فصلنامه پژوهشنامه اقتصادی، ناشر: پژوهشکده امور اقتصادی، سال سوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۲.
- ۱۰) فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، هیوبرت دریفوس - پل رابینو، ترجمه دکتر حسین بشیریه، نشر نی، سال ۱۳۷۶، چاپ اول.
- ۱۱) دهه سوم؛ تخمین‌ها و تدبیرها، جلد اول، محمدرضا تاجیک، مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری، سال ۱۳۸۳، چاپ اول.

بازگشت به فهم فرهنگی از مقوله دین

دکتر محمدجواد غلامرضا کاشی

مقدمه

بحث محوری این مقاله، طرح بن بست فعلی جریان روشنفکری دینی و اعلام انحلال صورت متعارف و سنتی آن است. در این مقاله عامل اصلی برون رفت از وضع فعلی، بازگشت به نحوی فهم فرهنگ محور از مقوله‌ی دین به جای فهم ایدئولوژیک محور است. نگارنده تابع فهم فرهنگی از مقوله‌ی آموزه‌های دینی، محورهای متنوعی را عرضه کرده است.

نقطه عزیمت برون رفت از وضعیت مذکور، حرکتی معکوس نسبت به سنت پیشین روشنفکری دینی است؛ اگر پیش از این ایدئولوژیک‌سازی دین مطمح نظر بوده، اینک شاید حرکت معکوس آن را باید جدی گرفت و آن تقویت رویکرد فرهنگی به مقوله دین است. مقصود از رویکرد فرهنگی، توجه و اولویت بخشی به ابعادی از دین است که قبل از هر چیز در متن زندگی روزمره، در کار تولید معانی عمیق وجودشناختی‌اند. جهت تبیین این مقصود، ابتدا مراد از الگوی ایدئولوژیک اندیشی در روایت دینی مورد ملاحظه قرار خواهد گرفت، آن‌گاه عوامل بن بست در سنت مذکور را در ایران پس از انقلاب مطمح نظر قرار خواهیم داد و از ظهور روشنفکری دینی با نقطه عزیمت فرهنگی به مثابه یک ضرورت برای برون رفت، سخن خواهیم گفت.

۱. تعریف مفاهیم اساسی

این مقاله بر دو تعریف اساسی استوار است: ایدئولوژی و فرهنگ، و تمایزگذاری میان فهم روایت دینی بر حسب الگوی ایدئولوژیک و روایت دینی بر حسب الگوی فرهنگی. ایدئولوژی البته - چنان‌که متذکر خواهیم شد - به هیچ روی منتزع و قابل

تفكيك از مقوله فرهنگ نيست ؛ اما در عين حال مي توان از تفاوت ميان آنچه نمودی فرهنگي دارد و آنچه در قالب يك ايدئولوژی بازتاب شده، سخن گفت.

ضروري است دو معنای فرهنگ را از هم تفكيك كنيم، چرا كه اين دو معنا نسبتی متفاوت با مقوله ايدئولوژی دارند: فرهنگ را گاه ارزش ها و مواريت ارزش مند تاريخی و قومی دانسته اند. اما مقصود ما از فرهنگ، مجموعه ارزش ها و نمادهای دال بر شبکه معانی است كه در روابط و كنش های روزمره فردی و جمعی ماديت يافته است. در آن روايت نخست، فرهنگ همواره يك امر پيشيني، انتزاعي و فراتر از منظومه كنش های روزمره است ؛ در حالی كه در روايت دوم، فرهنگ همواره امری پسینی، انضمامی و پیچیده در كنش های روزمره است. روايت دوم از فرهنگ، الزاماً انضمامی است به اين معنا كه همواره مسبوق به كنش ها، انتخاب ها زنده و عینی مردم در متن زندگی روزمره است. به همین معناست كه فرهنگ همواره پسینی است به اين اعتبار كه پس از ظهور و تبلور در متن زندگی روزمره و تثبیت نسبی در ساختار آن، می تواند در زمره ارزش ها و نمادهای فرهنگي ضبط و ثبت شود.

فرهنگ به روايت نخست، همواره از نحوی انسجام بهره مند است، چرا كه همواره پيشيني است و قابليت آن را دارد كه توسط مؤلف زير مفاهيم بنيادی و اساسی ساماندهی شود ؛ مثلاً می توان فرهنگ ایرانی به آن معنای نخست را به نحوی تقرير كرد كه فرهنگ ایران باستان و ارزش ها و معارف مندرج در ادبيات شيعی و دورهی مدرن را زير برخی مفاهيم اساسی و كانونی گردهم آورد ؛ در حالی كه در روايت دوم به اعتبار انضمامی و پسینی بودنش، اتفاقاً همواره نامنسجم، پراكنده، گسيخته و در حال زایش مجدد است.

فرهنگ به معنای نخست - چنان كه خواهيم دانست - خود روايتی ايدئولوژيك از مقولهی فرهنگ است و به اين اعتبار تبائنی ميان ايدئولوژی و فرهنگ نيست. اما اگر فرهنگ را مطابق روايت دوم، ماديت يافته در متن زندگی روزمره بدانيم، به كلي ناسازگار با ايدئولوژی است، چرا كه ايدئولوژی برعكس، وجهی خارجي و بيرونی دارد. ايدئولوگ همواره منظومه ای از باورها، ارزش ها و گرايش های خاص را عرضه می نمايد كه تأمين هدف و مقصود معینی را دنبال می كنند. ممكن است - و حتماً نيز چنین است - كه بخشی عمده از اين ارزش ها و باورها و گرايش ها از متن ارزش های جاری فرهنگي اخذ شده باشند، اما ايدئولوگ اين همه را تابع ساختار و سازمانی می كند كه منجر به تغيير كار كرد بسياری از ارزش های فرهنگي خواهد شد.

به عبارتی، ارزش‌های فرهنگی در متن زندگی روزمره، تابع قواعد، معانی و کارکردهای متکثر و متعارض قرار می‌گیرد، در حالی که ایدئولوژی قصد دارد این همه را تابع یک ساختار و معنا و کارکرد بنیادی سازد.

ایدئولوژی‌ها تنها به شرط ظهور ایدئولوگ تولید می‌شوند. تنها به شرطی یک ایدئولوژی متولد خواهد شد که یک ایدئولوگ، وظیفه از جا کندن ارزش‌های فرهنگی منتشر در متن زندگی روزمره را به عهده بگیرد، و آن را با توجه به معارف، آرمان‌ها، مقاصد مقدس و غیره، در صورت‌بندی تازه‌ای دوباره جاسازی کند. به عبارتی، ایدئولوژی‌ها صورت‌های سامان یافته ارزش‌های فرهنگی‌اند که در نتیجه‌ی اعمال اراده یک مرجع معین اتفاق می‌افتند. به اعتبار همین ساختار و انسجام ناشی از مقاصد ایدئولوگ است که ایدئولوژی به رغم تأثیر عمیقی که از متن روزمره‌ی ارزش‌های فرهنگی پذیرفته است، تازه، متفاوت و بدیع می‌نماید.

ناگفته پیداست که ایدئولوژی تافته‌ی جدابافته‌ای از فرهنگ نیست، بلکه زاده‌ی منظومه‌ی ارزش‌های متکثر و ذخایر معنایی آن است. ایدئولوژیک‌شدن یک منظومه‌ی فرهنگی نیز موضوع قابل درکی است. کارگزاران تحولات فرهنگی، ناگزیرند با ایدئولوژیک‌سازی بخش‌هایی از ارزش‌های فرهنگی، چیزی را تبلیغ و از اموری ممانعت به عمل آورند؛ اما مسأله اساسی مقتضیات متفاوت این دو معناست. همواره ایدئولوژی از ضرورت‌های پیشینی و هندسی و اغلب ناساز با متن زندگی روزمره نشات می‌گیرد، در حالی که فرهنگ، از متن و مقتضیات زنده و حیاتی و روزمره ناشی می‌شود.

نکته‌ی قابل توجه در این زمینه، اولویت و تقدم مرتبه‌ی فرهنگ بر ایدئولوژی است. فرهنگ، منظومه‌ی ذخایر پیچیده‌ای است که نیازهای کثیر و متعارضی را پاسخ می‌دهد. به عبارتی می‌توان فرهنگ را واجد سه لایه‌ی اساسی بر شمرد. لایه‌ی نخست، لایه‌ی معنایی و هرمنوتیکال فرهنگ است. این لایه عمیق‌ترین و پایدارترین لایه‌ی هر نظام فرهنگی، و کمتر قابل شناسایی دقیق است؛ در روایت‌های متعارض و متفاوت ایدئولوژیک به نحوی نامحسوس خانه می‌کند؛ به طوری که یک ناظر بیرونی قادر است دریابد که چگونه در محصولات ناسازگار یک منظومه‌ی فرهنگی، ساختارهای معنایی مشابهی بازتولید شده است. در این لایه‌ی بنیادی، ایدئولوژی همواره تغذیه‌کننده از فرهنگ است. ایدئولوژی همزمان با قطع ارتباط با لایه‌ی

هرمنوتیکال و معنایی فرهنگ، یک باره خشک می‌شود و از قدرت عمل باز می‌ماند، اما فرهنگ لایه‌های دیگری نیز دارد که ایدئولوژی قدرت عمل بیشتری در آن دارد. لایه‌ی دوم فرهنگ که کمتر از لایه‌ی اول مانایی دارد، لایه‌ی هویت بخش فرهنگ است. در این لایه، خصلت تقسیم نقش‌ها، ارزش‌گذاری نقش‌ها و آفرینش فضاهای عمل برای بازیگران تحصیل می‌شود. ایدئولوژی اگر چه قادر است گاه در این نقش‌گذاری‌ها و ارزش‌دواری‌ها اثر بخش باشد، اما در عین حال در این بخش نیز تا حدود زیادی تابع ارزش‌های فرهنگ است.

اما فرهنگ حاوی لایه‌ی مشروعیت بخش نیز هست. اقتدار پدر در مقابل فرزند، مرد در مقابل زن، مشروعیت ریش سفیدان در یک فضای کوچک چهره به چهره، مشروعیت یک الگوی حکومت و استیلای سیاسی، نشات گرفته از لایه‌ی مشروعیت بخش فرهنگ است. این لایه در مقایسه با دولایه‌ی اول و دوم، متزلزل‌ترین و اثرپذیرترین لایه‌هاست. ایدئولوژی‌ها نیز عموماً در این لایه اثرگذارند و ناخواسته ضمن یورش به این سویه‌های فرهنگ، بازتولیدکننده‌ی قدرت و عمل سویه‌های اول و دوم هستند.

به هر روی با توجه به تمایزاتی که میان ایدئولوژی و فرهنگ نهادیم، امور و شاخص‌ها و ارزش‌های فرهنگی، هنگامی که منتشر در متن متکثر و چند سویه‌ی زندگی روزمره و عادات و انتخاب‌های بالفعل و عینی‌اند، در قالب فرهنگی خود ظاهر شده‌اند. ما اجمالاً این صورت ظهور ارزش‌های فرهنگی را صورت طبیعی‌تر آنها قلمداد می‌کنیم. اما در زمانی که در متن یک نظام انسجام یافته‌ی ایدئولوژیک بازآفرینی شده‌اند، با صورت تصنعی و موقتی‌تر آنها مواجهیم. در هر الگویی از نسبت میان ایدئولوژی و فرهنگ، ضرورت دارد که صور ایدئولوژیک شده، به صور بنیادی‌تر و طبیعی‌تر فرهنگی ارجاع شوند و در نتیجه‌ی این ارجاع، از حیات طبیعی و زنده محروم نگردند.

مقصود از ارجاع صور ایدئولوژیک شده به صورت طبیعی‌تر فرهنگ، آن است که روایت‌های ایدئولوژیک شده ممکن است در مدت زمانی کوتاه و برای تأمین مقاصدی معین در الگوهای هندسی، سازمان ایدئولوژیک یابند و این سازمان مطلوبیت موقت داشته باشد. اما در صورتی که صور ایدئولوژیک شده بخواهند صور دائمی و مستمر قلمداد شوند و حتی صور طبیعی‌تر منتشر در زندگی روزمره را سرکوب کنند، در آن صورت علاوه بر آنکه ایدئولوژی خود به یک عامل خطرناک

بدل می‌شود، بلکه نقش مخربی نیز بر وضع طبیعی آن ارزش‌ها و گرایش‌ها از خود به جای خواهد نهاد. به نظر می‌رسد که ایدئولوژیک کردن ارزش‌های دینی برای ساماندهی به یک کنش سیاسی در محدوده‌ی زمانی معینی مطلوبیت داشته باشد، اما تصلب یافتن قرائت ایدئولوژیک دینی، نه تنها قدرت دفاع دراز مدت از مشروعیت خود را به تنهایی ندارد، بلکه مهم‌ترین عامل آسیب‌زننده به دین در صورت طبیعی آن نیز به حساب خواهد آمد.

البته چنان‌که توضیح خواهیم داد، روشنفکری دینی از مرحله‌ی فهم ایدئولوژیک- دست کم به روایت پیشین آن- در گذشته است؛ اما این بازگشت با نحوی سردرگمی در بازتولید ارزش‌های دینی مواجه است. به نظر می‌رسد بازگشت به صور طبیعی‌تر منتشر در متن زندگی روزمره راه مطلوب برای فرار از انسداد تولید فکر در عرصه‌ی ارزش‌ها و معارف دینی است.

۲. ایدئولوژیک اندیشی در روایت دینی سنت روشنفکری

با توجه به آنچه در باب تمایز میان فرهنگ و ایدئولوژی عرضه داشتیم، بحث در باب ادعای اصلی این مقاله را می‌توان دنبال کرد. روشنفکران دینی تاکنون برحسب یک الگوی ایدئولوژیک به خوانش دین و معارف آن پرداخته‌اند و اینک در نتیجه‌ی تجربه یک نظام برخاسته از یک انقلاب ایدئولوژیک، دستخوش بحران معنا و کاربست شده‌اند. احیای روشنفکری دینی، ارجاع فهم ایدئولوژیک خود از دین به منظومه‌ی فرهنگی است. اختیار نقطه عزیمت فرهنگی در خوانش دین، می‌تواند نقطه عزیمتی برای یک شروع تازه باشد. از جمله مظاهر فهم ایدئولوژیک از دین که کم و بیش در روایت روشنفکری دینی استیلا داشته سه بعد زیر است:

الف. ناب‌گرایی؛ خصلت ایدئولوژیک اندیشی روشنفکری دینی بیش از هر چیز خود را در ناب‌گرایی روشنفکری دینی نشان داده است. هر چه فیلسوفان دغدغه‌ی سازگاری و انطباق میان مقدمات و نتایج دارند، دغدغه‌ی اساسی روشنفکران، ناب‌گرایی است. ناب‌گرایی ناظر به دعوی اتصال همه دعاوی و استدلال‌ات بر یک منبع یا یک گزاره‌ی اساسی است. هیچ ضربه‌ای به یک روایت چپ مارکسیستی مهلک‌تر از اثبات این نکته نیست که بسیاری از دعاوی و بنیادهای آن از روایت لیرال اخذ شده است و اهداف مقدس سوسیالیستی در پاره‌ای بنیادها، با اهداف و مقاصد بورژوازی سازگاری دارد. چه کشفی بیش از اثبات نسبت میان مارکسیسم و

مذهب مسیح می‌تواند برای روایت بلشویکی خطرناک باشد؟ روشنفکران دینی نیز به همین سیاق، بیشترین اهتمام خود را صرف آن کرده‌اند که نشان دهند چگونه به رغم بهره‌گیری عملی از منابع کثیر، همچنان بیش از دیگر مدعیان به اسلام اصیل و ناب واصل شده‌اند. آنها به انحاء مختلف تلاش دارند منتقدان سنت‌گرای خود را متقاعد کنند که توفیق آنها در بهره‌گیری از علوم متعدد روز و بیرون از دایره‌ی علوم دینی، راهی هموارتر گشوده است تا به گوهر دین دست یابند و با درک صادق‌تر از دین، بیش از سنت‌گرایان روایت نابی از اسلام عرضه کنند.

ناب‌گرایی، به دقت از سرشت و سیاق بازی روشنفکرانه تبعیت کرده است. ناب‌گرایی و اتصال به یک منبع واحد پاسخ سرهم‌بندی شده‌ای است به بحران جهان جدید. همه‌ی رونق بازار روشنفکری ناشی از ادعای شگفتی است که در جهان گسست‌های بنیادی عرضه می‌کند. در فضای حیات شهری که همه از گسست حوزه‌ی ارزش‌های زندگی در رنجند، از تعارض میان ارزش‌های دینی و ارزش‌های حاکم بر بازار می‌نالند، عرصه‌ی سیاسی را خالی از قدسیت‌های دینی می‌یابند و دین را اسیر سازوکارهای سودمحور بازار سرمایه‌داری می‌بینند، در فضایی که فرد اسیر گسست‌های روانی و وجودشناختی عمیق است و قادر نیست در این جهان گسست‌های بنیادی ساحل آرامی در روان خود بیابد، در جهانی که فرد در متن رفتارها و مناسبات خود، مستمراً ناگزیر است با چهره‌های متنوع ظاهر شود و از ارزش‌های ناسازگار تبعیت کند، روشنفکر او را به خانه امنی از باورهای ایدئولوژیک خود دعوت می‌کند که همه‌ی ناسازگاری‌ها را سازگاری بخشیده است. دین و دنیا و سیاست با اخلاق و هنجارهای فرهنگی پیوند خورده‌اند و مشروط به یک اقدام هماهنگ جمعی، همه‌ی ناسازگاری‌ها به برکت الگویی ایده‌آل از زندگی اجتماعی سازگاری خواهد یافت. به عرضه نمایش گذاردن جهانی سازگار، تنها به مدد روایت‌های ناب و منتهی به ارزش و نمادی واحد امکان پذیر است. روایت‌های ناب ایدئولوژیک، همانطور که همه چیز را به یک ارزش واحد منتسب می‌کنند و همه چیز را به نحوی هندسی، از یک گوهر کانونی استنباط می‌نمایند، جهان را نیز هم‌چون یک کل سازگار و منتظم پیش چشم مخاطب سرگشته از ناسازگاری‌های عالم عرضه می‌کنند. ایده‌های ناب‌گرایانه مثل خلسه‌های نعشه‌آوری است که فرد را دست‌کم برای لحظاتی از یکنواختی این جهان بی‌معنا نجات می‌بخشد.

ب. بدل کردن دین به نحوی اصل تنظیم کننده در حوزه سیاست؛ دین منتشر در متن زندگی روزمره مردم، همراه با تحولات تاریخی و اجتماعی، استقلال حوزه‌های گوناگون حیاتی را کم و بیش پذیرفته است؛ چنان که می‌توان استقلال قواعد عمل سیاسی از قواعد عمل عبادی را حتی در صدر ظهور اسلام نیز مشاهده نمود. اما روایت انتزاعی، ناب‌گرا و تاریخی روشنفکران دینی، استقلال هیچ حوزه‌ای را از حیات و ارزش‌های دینی، امکان پذیر نمی‌سازد. چنین است که دین به مثابه عامل بیرونی تعیین کننده قواعد عمل سیاسی نمودار می‌شود و صد البته که در این بازخوانی، به جای آنکه سیاست به حسب ارزش‌های قدسی دینی تغییر ماهیت دهد و سرشت قدرت از عرصه سیاسی رخت بربندد تا ارزش‌های مقدس دینی خانه کند، ارزش‌های مقدس دینی رخت بر می‌بندند تا قواعد تنظیم کننده‌ی قدرت منزل کنند. به عبارت دیگر، سیاست عامل اصلی خوانش و کاربرست دین خواهد بود.

به هر روی، الگوی خوانش ایدئولوژیک از دین، جلوه و جمال خود را تا تحقق و پیروزی یک انقلاب حفظ کرد و تداوم بخشید. با تجلی کردن آموزه‌های ایدئولوژی اسلامی در قواره‌ی یک نظام سیاسی، روشنفکری دینی مخاطبان پر شمار خود را از دست داد و به یک پیام غیر قابل شنیدن بدل شد.

عارضه‌ی اصلی در این زمینه، به هیچ روی کساد شدن دکان روشنفکران دینی نبوده و نیست. عارضه‌ی اصلی، رویارویی نسل جدید با روایت ایدئولوژیک اسلام به مثابه روایت برگزیده و اولویت‌دار است. نسل انقلاب از بستر پربار و غنی فرهنگ مشحون از ارزش‌های دینی به روایت ایدئولوژیک اسلامی واصل شد و به همین اعتبار همواره به حسب یک خاطره فردی و گروهی امکان بازگشت به سرچشمه را داراست. اما نسل جدید فاقد چنان خاطره‌ای است و چنین است که اثربخشی ارزش‌های اخلاقی و معنوی دین به حداقل خواهد رسید و این خود مقدمه‌ی بحران در عرصه‌ی اخلاق و ارزش‌های همبسته ساز اجتماعی است.

ج. ایده‌ی رستگاری و نجات و محوریت موقعیت روشنفکر؛ اگر چه زندگی اجتماعی انسان، بارها شاهد بلایای جمعی بوده است، و انتظار یک منجی دایر مدار دغدغه‌های جمعی؛ اما بدل کردن بلیه به یک قاعده‌ی تاریخی حاصل روایت‌های ایدئولوژیک است. بر این مبنا، یک نشانه‌ی دیگر روایت ایدئولوژیک روشنفکران دینی در ایران قبل از انقلاب، محوریت عنصر نجات‌بخشی و رهایی است. روشنفکران و به ویژه روشنفکران دینی، بدیل پیامبران در عصر جدیدند؛ چنین است

که بیشتر خصایل پیامبرانه‌ی آنان جلب توجه کرده است تا خصایل متفکرانه‌ی آنان؛ خطیبان بزرگ‌اند؛ سخن را بسیار با شعر و حماسه آمیخته‌اند؛ جسارت و شجاعت دارند؛ مردم نیز از آنان روایت‌های قریب به پیامبران عرضه کرده‌اند. دکتر علی شریعتی مصداق عالی و اعلا‌ی این سخن است.

روشنفکران ایدئولوگ و ایدئولوژی‌اندیش، جهان جدید را عرصه‌ی تباهی‌های بزرگ قلمداد کرده‌اند. تباهی‌ها چنان در گفتار و روایت‌های آنان عرضه شده است، که نه تنها قیام علیه آن را ضروری کنند، بلکه تن سپردن به متن متعارف زندگی را ننگین و غیر قابل پذیرش جلوه دهند. در این روایت‌ها نجات از مهلکه‌ی زندگی روزمره یک مطلوب قابل تحصیل است که به مدد خواست و اراده‌ی جمعی اتفاق خواهد افتاد.

پیامد طبیعی و ناخواسته این رخداد، انحلال دین به مثابه یک روایت اخلاقی و تنظیم‌کننده‌ی رفتارهای جمعی است. روایت متکی بر رستگاری جمعی نیز البته متکی بر ارزش‌های اخلاقی است، اما نظم اخلاقی که در متن زندگی روزمره مردم، با تمنیات و خواست‌ها و اختیارهای خاص آنها در می‌آمیزد، و قادر است بر حسب موقعیت بازیگر و پهنه‌ی انتخاب‌های او جابه‌جا شود، در یک روایت نجات بخش تاریخی، از موقعیت‌های خاص فردی و انتخاب‌های فردانی فاصله می‌گیرد و با انحلال فرد در اراده‌ی مقدس جمعی، امکان حیات اخلاقی را بازتولید می‌کند.

سه مشخصه‌ی یاد شده ناظر به سه رأس مثلثی است که روشنفکر را در کانون منازعه می‌نشانند. اگر همه چیز به یک گزاره‌ی کانونی قابل تقلیل است، گزاره‌ای که همه‌ی ناسازه‌ها را سازگار می‌نماید و منطق حوزه‌های گوناگون حیاتی از جمله عرصه‌ی سیاست را تابع قواعد منتج از همان گزاره‌ی کانونی می‌سازد، و ایمان به این خیمه‌ی انسجام یافته شرط نجات است، کلید دار این خیمه‌ی نجات روشنفکرانند.

۳. شرط مقوم ایدئولوژیک اندیشی

ایدئولوژیک‌اندیشی روشنفکران و روشنفکران دینی پیش از هر چیز ناشی از یک مشخصه‌ی عام و اساسی است و تا زمانی که مشخصه‌ی مذکور مطمح نظر قرار نگیرد، امکان خروج از ایدئولوژیک‌اندیشی فراهم نخواهد شد. ایدئولوژیک‌اندیشی ناشی از عدم آگاهی روشنفکران از خود و موقعیت خویشان است؛ در نوشته‌ها و خطابه‌ها بسیار گفته و شنیده‌ایم که روشنفکران طبقات آگاه و تحصیل کرده‌اند. تفاوت

روشنفکران و عامه مردم، آگاهی بیشتر، قدرت آنان در تحلیل و ارزیابی دردها و رنج‌های عمومی و گشودن راه‌های مسدود شده به مدد تأمل و خرد آنان است. روشنفکری با آگاهی، با خرد و نقد مستمر شناخته شده است. عدم تفتن و آگاهی روشنفکران به خویشتن، به چه معناست؟ از آنجا که این تفتن مفهومی فلسفی دارد، ابتدا ضروری است نسبت میان فلسفه و روشنفکری را مطمح نظر قرار دهیم.

روشنفکران مدعیان خرد و منازعه‌کنندگان با خرافه‌اند. به همین سبب است که روشنفکران قشر آگاه جامعه در مقابل توده‌ی ناآگاه شناخته می‌شوند. اما آگاهی از آنچه به عنوان خرد حامل آن به حساب می‌آیند مقوله‌ی متمایزی است که تنها به مدد فلسفه‌ی جدید امکان پذیر است و روشنفکران ایرانی هیچگاه به این معنای خاص فیلسوف نبوده‌اند حتی اگر از آگاهی‌های انبوه فلسفی نیز بهره‌مند بوده باشند. در جامعه‌ی ایرانی، چندان تمایزی میان فیلسوف و روشنفکر قابل نیستیم. فیلسوف هنگامی محل توجه و عنایت است که روشنفکر نیز باشد. به این اعتبار، روشنفکر مقامی ارجح و اعم از فیلسوف است. این نکته البته اختصاص به ایران نیز ندارد. فیلولوزوف‌های فرانسوی پیش و همزمان با انقلاب فرانسه نیز کم و بیش مشابه و هم معنا با روشنفکران ایرانی بوده‌اند. هر شخصیت متجددی که علاقه‌مند به نقد سنت و حامی تحولات عصر جدید بوده و بر این علاقه خود نیز پای فشرده و به مثابه یک تعهد اجتماعی آن را دنبال کرده است، فیلولوزوف خوانده شده است. اما خیل عظیمی که در این کار همراه و همگام بودند، همه به جد فیلسوف نبودند اگر چه شاید همه روشنفکر بودند.

روشنفکر و فیلسوف را بر مبنای نوع تعریف از این دو مقوله به روایات گوناگون می‌توان از هم تفکیک کرد. اما با توجه به تحول خاصی که در ایران طی یکی دو دهه‌ی اخیر و در نتیجه‌ی گسترش و شیوع فلسفه تحلیلی و روایت انگلیسی فلسفه رخ داده است، این تمایز به نحوی خاص صورت تحقق می‌پذیرد. بنابراین به فرض مبنا گرفتن فلسفه با قرائت انگلیسی، تفاوت بنیادی میان روشنفکر و فیلسوف را باید در تفاوت بازی آنان جستجو کرد. بازی فیلسوفانه، بازی هستی و نیستی و صدق و کذب است. اما بازی روشنفکرانه، بازی خوب و بد و مطلوب و نامطلوب. البته هر بازی صدق و کذب و هست و نیستی، درگیر امر هنجارین خوب و بد نیز هست، و هر بازی هنجارینی نیز مسبوق و وابسته به بازی صدق و کذب. اما نقطه عزیمت فیلسوفان و روشنفکران در این زمینه متمایز است.

روشنفکری با مشاهده‌ی سویه‌های نابهنجار عینی آغاز می‌شود و تعهد روشنفکرانه با دل سپردن به آرمان‌های مطلوب. چه جای تردیدی هست که فقر ناگوار است، و استبداد غیر قابل تحمل. پس چه جای تأمل و تردید که علیه فقر باید شورید و استبداد سیاسی را افشا کرد. روشنفکر به حق، جهل و نادانی کسانی را عامل صبوری بر فقر و استبداد قلمداد می‌کند، و هر الگویی از آگاهی که به نحو مؤثر موجبات شورش بر فقر و استبداد را سبب می‌شود، آگاهی راستین است. روشنفکری عملاً دل‌نگران است. راه‌های عملی می‌جوید، درمانی برای دردهای ملموس جستجو می‌کند. به همین سبب نقطه عزیمت روشنفکران، بازی خوب و بد است اگر چه در این بازی، بسیار گزاره‌های مربوط به هست و نیست و صدق و کذب را نیز به کار بندد.

در این نقطه عزیمت، افق محدودی برای آگاهی پیش روی روشنفکر گشوده است. آیا در این افق، روشنفکر قادر است دایره‌ی آگاهی را به روی خویش و چند و چون وجودی خویش نیز بکشاند؟ او از نامطلوبی فقر سخن می‌گوید، اما آیا چیزی مخرب و اختلال افکن تر از این هست که در حین مبارزه با فقر و استبداد، خردی را در ترازوی نقد و ارزیابی بنشاند که جهان انسانی را در دوگانه‌ی فقر و بهره‌مندی یا استبداد و آزادی، طبقه بندی می‌کند؟ او می‌تواند شرایط اجتماعی و فرهنگی وجودی خویش را تحلیل کند و از خود و دیگران بپرسد چرا من این چنین‌ام که هستم؟ در هنگامه‌ی منازعات پر دامنه علیه استبداد سیاسی، آیا می‌توان از روشنفکری سراغ گرفت که یک باره قدسیت آزادی را به پرسش بکشد و از خود و دیگران بپرسد به راستی آزادی به چه معناست و آزادی به چه واسطه مطلوب است؟ یا پرسش بنیادی‌تری را در میان بگذارد: چه شد که ما این همه آزادی را اولویت بخشیده‌ایم و آن را مطلوب می‌انگاریم؟

پرسش از بنیادها، پرسش از هستی و نیستی است. پرسش از صدق و کذب داوری‌ها و باورهای متعارف است. روشنفکر هنگامی سر از گفت‌وگو از بنیادها در می‌آورد، که در میدان عمل سیاسی و اجتماعی خود، با بن بست مواجه شده است، یا در حال شماتت خود است یا در حال ارزیابی و نقد دورانی که پشت سر گذاشته است. چنین است که بازی روشنفکرانه به بازی فیلسوفانه راه می‌سپرد و به همین سبب نیز بسیاری از فیلسوفان سابقه‌ی روشنفکری دارند.

روشنفکر تا زمانی که موقعیت خود را جدی می‌انگارد، به هیچ روی بر خود به مثابه یک اثره‌ی دنیای جدید، تفتن ندارد. از خود و شرایط وجود شناختی خود

پرسش نکرده است. روشنفکر، نمی‌تواند در فرمانی که به سوی دنیای جدید صادر کرده است، به چند و چون بنیادی در باب ارزش‌های بنیادی خود تظن حاصل کند. به همین سبب روشنفکر به سبب صفت روشنفکری اگر چه به قشر آگاه جامعه در مقابل توده‌ی ناآگاه تعلق دارد، اما این نقش و موقعیت را به برکت عدم تظن و آگاهی نسبت به خود کسب کرده است. آگاهی که به مدد یک غفلت حاصل شده است.

در مغرب زمین، البته روشنفکران، همواره مسبوق به روشنگری‌های نظری فیلسوفانه‌اند و فیلسوفان نیز متقابلاً مسبوق به روشنگری‌های ارزش‌مدارانه‌ی روشنفکران. فیلسوفان، با تردید افکندن در ابره‌های قدسیت یافته‌ی روشنفکران، نسلی از روشنفکری را بلا اثر می‌کنند و زمینه ساز نسل تازه‌ای با مفاهیم قدسیت یافته‌ی تازه می‌شوند. البته به نظر می‌آید که سرانجام کار نیز بلا اثر شدن کلی نقش روشنفکران در تعاملات و تحولات اجتماعی و فرهنگی مغرب زمین شده است.

ایدئولوژیک اندیشی روشنفکران، ناظر به همین خصلت طبیعی روشنفکران است که از سرشت بازی و کارکرد اجتماعی آنان برمی‌آید. آنان ایدئولوژیک اندیش‌اند به این سبب که کمتر تظن به موقعیت خویش و ارزش‌های محوری گفتار خویش دارند. خصلت ایدئولوژیک روشنفکری دینی، بیش از روشنفکران به نحو عام تظاهر می‌کند؛ نه به این سبب که لزوماً روشنفکران دینی بیشتر ایدئولوژیک‌اند، بلکه به این سبب که شرایط برای ایدئولوژیک بودن روشنفکران دینی بیشتر مهیاست. روشنفکران غیر دینی کمتر در فضای فکری و گفتاری خود قادرند از ذخایر معنایی محیط خود بهره‌گیری کنند. به عبارتی، دستاویزهای ایدئولوژیک کمتری در محیط خود می‌یابند؛ البته آنها نیز تلاش کرده و می‌کنند مفاهیمی هم از دایره‌ی معنایی ایران باستان و آیین شهریاری و هم با قدسیت بخشیدن به مفاهیم دنیای جدید دست و پا کنند و دستاویزهای ایدئولوژیک گفتار خود را فربه کنند؛ اما پیشاپیش معلوم است که در این وادی از روشنفکران دینی عقب می‌مانند. روشنفکران دینی بر درخت پر بار و بری تکیه کرده‌اند که در این زمینه هیچ احساس کمبودی موضوعیت ندارد.

نسل روشنفکران دینی تا انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ را ایدئولوژیک اندیش خوانده‌ام به این سبب که نظم گفتاری‌اش انباشته از مفاهیم منتشر در محیط است بی‌آنکه درگیر پرسش بنیادی در باب چند و چون این مفاهیم و چند و چون خود و موقعیت و هدف‌های آرمانی‌اش شده باشد. روشنفکری دینی از فرط بدهات خواست‌ها و آرمان‌هایش در حوزه عمومی و در فهم متعارف مردم، هیچ‌گاه نیازی

۲۶۶ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
پیدا نکرده است که در باب مبانی بنیادین آنچه می‌اندیشد و آرمانی که می‌پرورد
مداقه‌ی فلسفی کند.

۴. تفتن روشنفکران به خویش

تفتن روشنفکران به خویش، قبل از آنکه حاصل گسترش تعمق و تأمل فلسفی باشد، حاصل تجسد یافتن بالنسبه تام و تمام طرح‌های نجات بخش روشنفکران در عرصه‌ی قدرت سیاسی است. روشنفکران با این بهانه که در فرایند تحولات پس از انقلاب، روشنفکران به حاشیه رانده شده‌اند، تلاش داشته‌اند دامان خود را از صورت تجسد یافته‌ی آرمان‌هایشان در عرصه‌ی قدرت سیاسی پاک نگاه دارند. در حالی که در تار و پود آنچه تحقق عینی یافت، زبان، الگوهای فهم، زوایای دید، واژگان و کلیشه‌های تحلیلی روشنفکران مشهود و ملموس بود.

تجسد عینی آنچه در قوالب ذهنی جای داشت، راه‌گشای ظهور تفتن فلسفی به خویش و گزاره‌هایی بود که از سرایمان تزلزل‌ناپذیر تولید و مصرف می‌شد. یک‌باره بازی خوب و بد، به بازی درست و نادرست در لسان فلسفی بدل شد. نقشی که در ایران فلسفه تحلیلی برای دگرگون کردن بازی مذکور به عهده گرفت، در مغرب زمین نیز پیش از این در واژگونی روایت‌های ایدئولوژیک چپ به عهده گرفته بود. بازی صادق و کاذبی که روشنفکران دینی در نتیجه‌ی رواج فلسفه تحلیلی انگلیسی با آن دست به‌گریبان شدند، یک‌باره همه‌ی باورهای ایقانی را فروریخت. به عبارتی، رسالت تاریخی الگوهای تحلیلی، چیزی نبود الا، ویران‌سازی آنچه بر آن به نحو درجه دوم و بیرونی نظر نشده بود. در واقع فلسفه تحلیلی امکان خروج از چادر جزم‌های ایدئولوژیک را فراهم می‌ساخت بی‌آنکه الزاماً چیزی را جانشین آن کند.

جالب است که در جهان غرب، هیچ روایتی بیش از روایت فرانسوی پست‌مدرنیسم، رویاروی فلسفه‌ی رئالیستی انگلیسی قرار ندارد؛ اما در ایران این دو روایت ناسازگار با یکدیگر سازگار از آب درآمدند. اگر فلسفه تحلیلی با دگرگون کردن بازی خوب و بد به بازی صادق و کاذب، الگوی بازی و سخن‌پردازی را به کلی دگرگون کرد و موجب فروریختن کاخ جزم‌های بنیادین ایدئولوژیک بود، روایت پست‌مدرنیست‌ها از جمله ترویج افکار میشل فوکو، به نحوی دیگر موجبات تفتن روشنفکران به خود را فراهم می‌ساخت.

پیش از این تصور می‌شد که قدرت به نحو کمیت‌پذیر و تملک‌پذیر در دست یک کانون معین و مشهود انباشت شده است. اما روایت فوکویبی از قدرت سیاسی نشان می‌داد که قدرت امری منتشر و بی‌کانون است. تا زمانی که باور داشته باشیم قدرت امری تمرکزپذیر و کمیت‌پذیر و تملک‌پذیر است، روشنفکر می‌تواند خود را بیرون از چادر و عرصه قدرت وانمایی کند و از روشنفکر چهره‌ی قدسی پیامبری بیافریند که خود را سرسپرده‌ی حقیقت ساخته است. اما در روایت فوکویبی اینچنین وانمود می‌شود که روشنفکر خود نیز بخشی از شبکه پیچیده قدرت سیاسی است و دعوی حقیقت او، نحوی بازتولید مشروع قدرت در سویی از این شبکه پیچیده است. به عبارتی، تحولات فکری در ایران از نیمه‌های دهه شصت تا نیمه‌های دهه هفتاد، کارکردی مهم تر از این نداشت که روشنفکران را به کلی هم از حیث منطق تولید سخن و هم از حیث اعتماد به موقعیت خاص اجتماعی‌شان، دستخوش عدم اعتماد به نفس کرد. دیگر به نظر می‌آمد روشنفکران مدعی حقیقتی نیستند. البته طنز زیبای تاریخی آن بود که همین حقیقت ستیزی و نقض و نقد هر دعوی حقیقتی، اقبال و رونق بازار آنان را از نیمه‌ی دهه‌ی هفتاد به این سو فراهم ساخت؛ همین خصیصه در عرصه‌ی سیاسی گمان تولید افق تازه‌ای را برای آنان فراهم کرد.

۵. معضلات ناشی از تعلیق مفهوم حقیقت

اگر روشنفکری و روشنفکری دینی با ابلاغ حقیقتی نجات بخش معرفی می‌شد، روشنفکری اعم از دینی و غیر دینی کارکرد و وظیفه‌ی معکوسی را بر گردن گرفت و آن، نقض و نقد هر دعوی حقیقتی بود. به نظر می‌رسید اینک راه نجات از مسیری به کلی متفاوت می‌گذرد. اینک مدینه‌ی نجات که همانا دمکراسی است تحقق نخواهد یافت، مگر با تلاش برای نشان دادن آنکه چگونه همه چیز دستخوش نسبیاتی تام است. نشان دادن آنکه هیچ بنیادی چنان که وانمایی می‌شود استواری ندارد، راه را بر تساهل و مدارا خواهد گشود و فرشته‌ی نجات دمکراسی از نهانخانه بیرون خواهد آمد.

البته نقطه عزیمت این فصل، روشنفکران نبودند. بلکه قبل از آن نظامی بود که به عنوان متولی ارزش‌های مقدس نقش توزیع نقش‌ها و منزلت‌های اجتماعی را اختیار کرده بود. در نسبت با قدرت قرار گرفتن ارزش‌ها و هنجارهای مقوم اجتماعی، نقطه عزیمت اعتبارزدایی از آنها و در معرض پرسش قرار گرفتن آنها بود.

به هر روی تعلیق مفهوم حقیقت، پیش از هر چیز به معنای انحلال پروژه‌ی روشنفکری دینی - دست کم به معنای سنتی آن - بود. اینک مقوله‌ی حقیقت دینی نظیر هر حقیقت اجتماعی و فرهنگی دیگری، در نسبت با خرد بنیادگذار قرار گرفته بود و موضوعیت دین به مثابه مرجع قابل اتکاء بلاموضوع شده بود. روشنفکران دینی تسلیم منطق بنیادگذاری شده بودند که قادر بود نشان دهد که نظام‌های به ظاهر منسجم روشنفکران فاقد عقلانیت است و با استناد به رخداد‌های عالم واقع نیز نشان می‌داد که تا چه حد فاقد مطلوبیت‌اند.

عدم امکان عقلانی و عدم مطلوبیت عملی، به نحوی اساسی پروژه‌ی روشنفکران دینی را به نحو سنتی ویران و منحل ساخت. اما همانقدر که در انحلال آنچه ساخته شده بود توفیق و فرصت داشت، در بازسازی چیزی به جای آن، ناکام بود. اگر دکتر عبدالکریم سروش را محور و کانون تأسیس این روایت انحلالی به شمار آوریم، همه‌ی چهره‌های موسوم به روشنفکری دینی از این قاعده تبعیت کردند که مستمراً در جهت رادیکال‌تر کردن این روایت در نقد جزم‌های عقلانی پنداشته شده پیش روند. برخی نقش خود را اعمال و کاربست قواعد نقاد دکتر سروش در سایر جوانب دیده نشده دانستند و برخی نیز در پیش برد این قواعد تا جایی پیش رفتند که رسماً اعلام کردند که باقی ماندن در تعیین دینی خاص مانند اسلام موضوعیت خود را از دست داده است و با جایگزینی معنویت به جای اسلام، رسماً مقوله‌ی روشنفکری دینی را بلاموضوع کردند.

اما این تعلیقات فکری، پیامدهای شگرفی نیز در محیط اجتماعی و فرهنگی بیرونی داشت؛ از جمله آنکه روشنفکران دینی به کلی نقش خود را در تبلیغ و ترویج ارزش‌های دینی از دست دادند و به مروجین نظام دمکراسی بدل شدند و از این حیث تفاوت خود را با روشنفکران لائیک از دست دادند. کاستی گرفتن نقش روشنفکران دینی در ترویج و تبلیغ ارزش‌های دینی - با روایتی متفاوت از روایت سنتی - ثمری جز آن نداشت که دست محافل سنتی در جلب و تبلیغ گشوده‌تر شود و به نحوی رقیب خود را در این زمینه از میدان به در کند. به عبارتی، سوی دیگر منازعه‌ای که روشنفکران دینی آغاز کرده بودند، بلاموضوع کردن کلی خود به مثابه فاعلان مؤثر اجتماعی بود؛ میدانی که پیش از این در اختیار داشتند، میان محافل سنتی و روشنفکران غیر دینی تقسیم شد.

در چنین شرایطی است که روشنفکران دینی دست کم برای تحصیل موقعیت از دست رفته در عرصه‌ی اجتماعی و فرهنگی ضروری است به بازیافتن نقش خود بیاندیشند؛ و این، چیزی بود که به نحو تدریجی پس از شکست در انتخابات نهم ریاست جمهوری رخ داد. یکی از جمع‌بندی‌های شایع در محافل روشنفکران، دوری از ارزش‌های دینی و راندن مردم به سوی محافل سنتی بود. اما گفت‌وگو از بازگشت به ارزش‌های دینی معمولاً ناظر به نحوی بازگشت نیاندیشده بود که کمتر امکان‌پذیر می‌نماید.

بازگشت مجدد به شریعتی، اهتمام به برگزاری مناسک دینی نظیر نمازهای جماعت و شب‌های احیاء ماه رمضان، برگزاری نشست‌ها و سخنرانی‌هایی که مضمون دینی دارند و به مدح شخصیت‌های والای دینی می‌پردازند، از جمله‌ی این اقدامات است. اما مسأله این است که بازگشت برای روشنفکری که اینک هم از حیث اجتماعی و هم از حیث روانی به خود و باورهای خود تفتن بیرونی یافته است، امری ناممکن می‌نماید. همان قدر که خود متولیان چندان اقدام به بازگشت به سنگرهای از دست رفته را جدی نمی‌انگارند، افکار عمومی نیز چندان به جدیت این بازگشت باور ندارد. چنین است که باورمندان به ارزش‌های سنتی دینی، ترجیح می‌دهند یا به نهادهای سنتی رجوع کنند و یا صور تازه‌ای از دین‌داری را ابداع کنند. مراجعین به این قبیل مراسم و مناسک اغلب با اهداف دیگری نظیر بازتولید یک هویت از دست رفته‌ی سیاسی وارد عمل می‌شوند و چنین است که این قبیل اقدامات به نظر نمی‌رسد منتهی به مقصود باشد.

گسست از سنت روشنفکری دینی با یک نقطه عزیمت فلسفی رخ نموده است. اینک برای بازگشت، گریزی جز چاره‌جویی در مقام فلسفی نیست. به عبارتی ضرورت دارد در همان نقطه‌ی گسست از سنت روشنفکری دینی امکان تازه‌ای برای آفرینش جدید هویت دینی جستجو شود.

۶. طرحی کلی برای گشودن امکانی تازه

بازگشت به نقطه‌ی گسست و نادیده انگاشتن آن به هیچ روی امکان تازه‌ای پیش پای روشنفکران دینی نخواهد گشود. روشنفکری دینی بخوایم یا نخواستیم یک سنت جمعی و تاریخی است. نقطه گسستی که به مدد فلسفه تحلیلی حاصل شده است، اینک غیرقابل بازگشت است. اگر روشنفکران دینی نخواهند در عرصه‌ی

بنیادین فلسفی به نقطه‌ی گسست پاسخ دهند، بخواهند یا نخواهند همواره در آغوش همان روایت فلسفی تولید اندیشه می‌کنند و حتی با ستیز نسنجیده‌ی خود به قوت و قوام آن کمک می‌کنند، قوت و قوامی که به معنای بلااثر شدن خود آنان خواهد بود. در تاریخ مغرب زمین، تنها رویداد فلسفی مهم در مقابل روایت انگلیسی، روایت پدیدارشناسی است که تلاش کرده‌اند در مقابل تعلیق سخن آنتولوژیک در روایت انگلیسی راهی تازه بکشایند. در این مجال کوتاه البته امکان گفت‌وگو در باب این نحله‌ی فکری و فلسفی نیست. اما اجمال سخن آن است که در این روایت، اعتبار خرد سنجشگر و نقاد مدرن بیرون از موقعیت وجودشناختی فرد در متن زندگی روزمره به پرسش گرفته شده است. فیلسوفان تحلیلی - البته به روایت خاصی تکیه دارم که در ایران شایع شد، والا در میان فیلسوفان تحلیلی نیز می‌توان جریانی را نشان داد که متوجه کاستی‌های این سنت فلسفی بوده‌اند و به همین سبب از فیلسوفان پدیدارشناس تأثیر پذیرفته‌اند - با استیلا بخشیدن به منطق در مقابل پیچیدگی متن زندگی روزمره، غنای منتشر در زندگی را نادیده انگاشته‌اند. روایتی متنوع از جهان و انسان عرضه می‌کنند و در جهانی دوگانه که یک سوی آن، انسان فارغ از جهان و سوی دیگر آن، جهان فارغ از انسان است، امکانی برای داوری تولید کرده‌اند. فروکاستن انسان به مقام داور در عرصه‌ی زندگی، موضوع محوری است که نزد فیلسوفان پدیدارشناس محل منازعه قرار گرفته است. انسان پیش از آنکه در مقام داوری بنشیند در جهان حضور دارد و حضور او، مسبوق به جوانب پیشادراکی مهمی است که به عنوان شرط امکان طور مشاهده جهان، ایفای نقش می‌کند. تکیه بر این جوانب ادراکی تنها مرزبندی فلسفی باروایت‌های تحلیلی و خردمحور انگلیسی نبوده است، بلکه شاید به همان میزان نیز روایت سنتی و متافیزیکال فلسفی را موضوع نقد قرار می‌دهد، چرا که در روایت شایع و تاریخی فلسفی نیز، همواره این گمان وجود داشته است که برای خرد انسانی متنوع از امیال و خواست‌ها و موقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی ویژه امکان کشف ساختار جهان و مراد شارع مقدس وجود داشته است. اولویت جوانب پیشادراکی و ایفای نقش بنیادی آنان در نحو ادراک جهان، هم اولویت منطق داوری را بلاموضوع کرده است و هم گزاره‌گویی‌های ابژکتیویسم فلسفه متافیزیکال سنتی را. این چنین است که فلسفه‌های پدیدارشناسی بی‌آنکه فلسفه‌های بازگشت به روایت‌های سنتی فلسفی باشند، مرزبندی روشنی نیز رویاروی خردداوری‌های انگلیسی‌گشوده‌اند و از مفهوم سرد و قلیل عقل به روایت مذکور فاصله گرفته‌اند.

فلسفه‌های پدیدارشناسی نقطه عزیمتی تازه برای تولید فهم‌های دینی بوده‌اند. نقطه قوت آنان برای امکان فراخ‌تر در تولید روایت‌های دینی، اهمیتی است که سنت در این قبیل روایت‌ها اختیار کرده است. سنت در روایت سنت‌گرایان یک مرجع اساسی و قدسی است، اما در روایت‌های خرد محور و عقلانی انگلیسی فاقد هر نوع مرجعیتی است. جوانب سنتی تنها به شرط گذر کردن از آزمون سخت عقل انتقادی موضوعیت خواهند یافت. در روایت نخست، سنت مرجعیت تام دارد و در روایت دوم، سنت در مقابل عقل به کلی فاقد مرجعیت است.

آنچه البته در هر دو روایت فوق، محوریت دارد، نقطه عزیمت فردی است که هر بار چیزی را به مثابه نقطه عزیمت تأملات فردی خود اختیار می‌کند. اما در روایت دوم، با نفی امکان فردباوری منتزع و ذره شده در دو روایت مذکور، سنت به مثابه منبع وجودشناختی مهمی پدیدار می‌شود که همواره در متن زندگی روزمره تولید می‌شود، به انحاء گوناگون و گزینشی به کار بسته می‌شود، به یاد آورده می‌شود و دستخوش فراموشی می‌شود.

ترک موقعیت فردی به مثابه نقطه عزیمت، و رجوع به ذهن جمعی، نقطه عزیمتی است که بر سازنده‌ی بسیاری از شالوده‌های جدید برای کانونی شدن موقعیت دین است. از جمله آنکه در ساحت ذهن جمعی، تردیدی در موقعیت کانونی دین نیست. هر تمایلی به رجوع به ساختار ذهن جمعی خواسته یا ناخواسته ذهن پژوهشگر را متوجه حوزه‌ی ارزش‌ها و گرایشات دینی می‌سازد. چنان‌که هگل در مقابل سنت فایده‌باور انگلیسی، تاریخ تحول دین را در کانون پژوهش خود قرار داد.

نکته‌ی دوم در این نقطه عزیمت متفاوت، دگرگون کردن موقعیت کانونی سنجشگری و داوری و تبعیت عمل از عقل سنجشگر است. در این روایات، متن کنشمند زندگی است که در کانون جای می‌گیرد و سنت به اعتبار موقعیت خود در متن کنشمند زندگی است که بازتولید، فراموش، گزینش، و به کار بسته می‌شود. توجه به متن کنشمند زندگی در عرصه‌ی روزمره، نمی‌تواند بر نقش مهم ارزش‌های دینی چشم بیند.

مهم‌تر از همه، امکان تازه‌ای است که در روایت مذکور، برای طرح پرسش‌های بنیادی و وجودشناختی گشوده می‌شود و این همه صرفاً به این اعتبار که قادر به گذر از آزمون عقل جمعی در حوزه علم نیستند، از میدان گفت‌وگو بیرون رانده نمی‌شوند. به سبب احیای موقعیت طرح پرسش‌های وجودشناختی است که دین

۲۷۲ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
به عنوان یکی از اصلی ترین منابع پاسخگویی به پرسش های مذکور جایگاهی کانونی
اختیار می کند.

نکته ی دیگری که در سنت پدیدارشناسان به مثابه یک امکان پیش روی
پژوهشگر گشوده می شود، فراغت از ضرورت تبعیت از الگوهای جهانشمول است.
هر دو روایت سنتی و روشنفکری تحلیلی، امکانی برای ملاحظه ی شرایط و ممیزات
هر موقعیت خاص، نمی گشایند و عملاً دست به تعمیم های جهانشمول می زنند؛ اما
خرد موقعیتی که در روایت پدیدارشناسان به میان نهاده می شود، امکان تکیه بر
شرایط و موقعیت های خاص را پیش روی مخاطب می گشاید.

استمداد از روایت مذکور، امکان کمتری برای شکل گیری روشنفکری تفتن نیافته
به وجود خویش از یک سو، و فیلسوف بی اعتنا به جوانب عملی گفتار پدیدار
می سازد. یکی از پیامدهای جذاب فلسفه های مذکور، پایان دادن به دوگانه های سنتی
ذهن و عین، توصیف و حکم هنجارین، علم و اخلاق و غیره است. این همه در این
روایات در هم تنیده اند و به همین سبب، همواره روشنفکر با تفتن فیلسوفانه و
فیلسوف با عنایت به جوانب هنجارین پیش چشم ظاهر خواهد شد.

روایت های پدیدارشناسانه، تمایز کلی میان حوزه های حیات اجتماعی و فرهنگی
را بلاموضوع می کند. به این اعتبار که اصولاً تمایز میان حوزه های خصوصی و
عمومی در این روایات معنای محصل خود را از دست می دهد؛ راندن دین به
عرصه ی خصوصی و پرهیز حوزه ی سیاست از حوزه ی دین بلاموضوع خواهد بود.
اما در عین حال، در این روایات امکانی برای قرائت همبسته از دین و سیاست به نحو
سیاست دینی نیز موضوعیت خود را از دست خواهد داد. چرا که سیاست و بازی
قدرت همه جا حاضر، امکانی برای قدسیت مستقل از بازی قدرت دین نهادین نیز
باقی نخواهد گذاشت.

به هر روی، فلسفه های پدیدارشناختی امکان های گسترده ای برای گشودن امکان
حیات دینی در نطفه می پرورند؛ اما بدیهی است که اختیار این نقطه عزیمت برای
خوانش دین به هیچ روی با سنت روشنفکری دینی سازگار نیست.

البته پیشاپیش گفت و گو کردن از شاخصه های ظهور روشنفکری دینی با اختیار
نقطه عزیمت فلسفی متفاوت با روایت سنتی از یک سو، و روایت تحلیلی از سوی
دیگر، بی معناست. چنان که ملاحظه کردیم، یکی از شاخصه های این سنت فکری،
توجه به موقعیت های خاص است. بنابراین به نحو پیشینی نمی توان از شاخصه های آن

بازگشت به فهم فرهنگی از مقوله دین ————— ۲۷۳

به دقت سخن گفت. تنها به نحو پسینی و به شرط تحقق عینی این هویت دین دارانه است که می توان از شاخصه های آن سخن به میان آورد. اما در عین حال شاید بتوان در چند گزاره ی کانونی وضع متفاوت این سنت بدیع را در مقابل سنت گرایان دینی از یکسو، و سنت تحلیلی روشنفکران دینی از سوی دیگر، تشریح کرد؛ این گزاره ها در جدول زیر بیان شده است.

سنت پدیدارشناختی	سنت تحلیلی	سنت گرایان	
تجربه ی زنده در متن حیات جمعی	خرد داور	مواریث پیشینی	نقطه عزیمت
عدم دغدغه ی انسجام و تکیه بر وجه متکثر و ناساز تجربه ها و فهم های دینی در متن زندگی روزمره	انسجام بر مبنای منطق و اجماع خرد دانش مندان عصر	انسجام بر مبنای گزاره های کانونی و متافیزیکال	ساختار
منبع	فاقد مرجعیت	مرجع	موقعیت سنت
موقعیت های وجودشناختی ایمان در شرایط فردی و جمعی	فرد مؤمن	امت	فاعل مؤمن
بازخوانی و تأویل منابع شریعت بر اساس موقعیت های جمعی	حاصل جمع آراء مستقل مومنان	تکیه بر فرامین شریعت	حوزه های جمعی
باور به عدم امکان تمایز میان حوزه های خصوصی و عمومی و باور به نسبت میان حوزه های گوناگون حیاتی و تلاش جهت تأمین ارتباط سالم میان حوزه های گوناگون به نحوی که ناقض منطق بالنسبه مستقل هر یک نباشد	فاقد نسبت و تلاش جهت منحصر کردن دین در حوزه خصوصی	نسبت وثیق و تلاش جهت تولید سیاست به نحو قدسی	نسبت با سیاست

فلسفه‌ی استقلال نهاد دین، دانش، هنر و ادبیات از دولت

دکتر سیدعلی محمودی

مقدمه

تأملات نظری در باب چگونگی ارتباط میان نهاد دین، دانش، هنر و ادبیات از یک سو و نهاد دولت^۱ از سوی دیگر، به قرن هجدهم میلادی باز می‌گردد؛ یعنی دورانی که مفهوم‌ها و ساختارهای دولت مدرن در فلسفه‌ی سیاسی اندیشه‌ورانی همانند جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲)، ژان ژاک روسو (۱۷۷۸ - ۱۷۱۲) و ایمانوئل کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴)، صورت‌بندی می‌شود. در ایران، پیشینه‌ی تأمل نظری در مورد ارتباط میان دین و سیاست و هم‌چنین نهاد دین و نهاد سیاست در آثار مهدی بازرگان (۱۳۷۳ - ۱۲۸۶) و مرتضی مطهری (۱۳۵۸ - ۱۲۹۹) به چشم می‌خورد. این دو در سال‌های نخست دهه‌ی ۱۳۴۰ خورشیدی به‌این مفهوم‌ها پرداخته‌اند. از این رو، نگرش مفهومی به نسبت میان دین و سیاست در ایران (بدون اندیشه‌ورزی در ارتباط و تعامل میان نهاد دانش، هنر و ادبیات و نهاد دولت)، پیشینه‌ای کمتر از نیم قرن دارد. چگونگی رابطه میان دین و سیاست و نهادهای آن در ایران طی یکصد سال گذشته، همواره گرفتار سیاست‌زدگی، سطحی‌نگری و ابهام، و در تنگنای سوءاستفاده‌ی برخی از رهبران سیاسی و روحانی بوده است. نخست اینکه مفهومی‌هایی هم‌چون «رابطه‌ی دین و سیاست»، «جدایی دین و سیاست»، «جدایی نهاد دین و نهاد دولت» و «تعامل میان نهاد دین و نهاد دولت»، از روی سهو یا عمد، با یکدیگر خلط شده‌اند. این در هم آمیختگی و آشفتگی، به‌شماری از ارباب سیاست و

1. State

روحانیت، میدان تاخت و تاز داده است تا افرادی چون احمد قوام (قوام السلطنه) (۱۳۳۴-۱۲۴۹) در بیانیه‌ی معروف «کشتی‌بان را سیاستی دگر آمد»^(۱) از جدایی دین و سیاست در واپسین دوران نخست‌وزیری خود سخن بگویند، بدون اینکه برای مخاطبان آشکار کند که مراد او از جدایی دین و سیاست، جدایی میان دو مقوله‌ی دین و سیاست است، یا تفکیک وظایف و نقش آفرینی بین نهاد دین و دولت. وجود ابهام در مفهوم‌های یاد شده، برخی از رهبران روحانی را برآن داشته است که در میانه‌ی این معرکه‌ی اسفناک، از جایگاه پشتیبانی از دین و با تکرار سخن سید حسن مدرس (۱۳۱۶-۱۲۴۸) که «دیانت ما عین سیاست ما، و سیاست ما عین دیانت ماست»^(۲)، خواسته یا ناخواسته، به‌اندیشه‌ی «جدایی نهاد دین از دولت» زیر عنوان مفهوم «جدایی دین و سیاست» حمله‌ور شوند و شماری از قشرهای جامعه ایران را علیه اندیشه‌وران و نوگرایان دینی بشورانند.

رفع این گونه مشاجره‌ها، مغالطه‌ها و کینه‌توزی‌ها هنگامی میسر است که تا حد امکان، از مفهوم‌های نسبت میان دین و سیاست و ارتباط میان نهاد دین و نهاد دولت، ابهام‌زدایی شود. افزون بر چگونگی ارتباط بین دین و دولت، به‌نظر می‌رسد در جامعه ایران، نسبت میان نهادهای دانش، هنر و ادبیات و نهاد دولت نیز در تیرگی و ابهام قرار گرفته است. از یک‌سو کسانی به این باورند که دولت نباید در کار نهادهای علمی، هنری و ادبی دخالت ورزد. آنان به‌گونه‌ای در این باب سخن می‌گویند که امکان و چگونگی تعامل میان این نهادها در بوته‌ی ابهام قرار می‌گیرد و تا مرزهای امتناع پیش می‌رود. از سوی دیگر، افرادی به‌این عقیده‌اند که دولت باید سیاست‌ها و خط‌مشی‌های نهادهای علمی، هنری و ادبی را تعیین و ابلاغ کند و اهالی دانش، هنر و ادب، در خدمت اجرای سیاست‌ها و منویات دولت قرار گیرند. موضوع این نوشتار، تبیین چگونگی ارتباط نهاد دین، دانش، هنر و ادبیات با دولت است. در این راستا، می‌کوشم پاسخ‌های ممکن را به‌دو پرسش بنیادین زیر ارایه کنم:

۱. چرا نهادهای دین، دانش، هنر و ادبیات باید از دولت مستقل باشند؟

۲. آیا نهادهای دین، دانش، هنر و ادبیات می‌توانند از دولت مستقل باشند؟

پیدا است که پرسش نخست از چرایی و پرسش دوم از امکان/عدم امکان استقلال میان نهادهای دین، دانش، هنر و ادبیات و دولت سخن می‌گویند؛ پرسش نخست،

دارای جنبه نظری و پرسش دوم، دارای جنبه ساختاری و کارکردی است. افزون بر این‌ها، هر دو پرسش واجد مفهوم‌های کلی و جهان‌شمول^۱ است و به‌دین، دانش، هنر، ادبیات و دولت خاصی محدود نمی‌شود؛ اگر چه در این مقال، ما به این مفهوم‌ها در دایره‌ی فرهنگ و تاریخ خودمان، تأکید بیشتر خواهیم کرد.

در آغاز لازم است مراد خود را از دو مفهوم «استقلال» و «نهاد» روشن کنیم تا هنگامی که برای نمونه از استقلال نهاد دین و دولت سخن می‌رود، تا آنجا که ممکن است ابهامی پدید نیاید. منظور از استقلال نهاد دین، دانش، هنر و ادبیات، انتخاب آزادانه‌ی راه‌های نیل به حقیقت^۲ و عرضه دستاوردهای آن است. استقلال نهاد دین، به‌معنی آزادی عمل این نهاد در دین‌پژوهی و دین‌شناسی و ارایه نتایج و دستاوردهای آن در عرصه عمومی و هم‌چنین برخورداری نهاد دین از استقلال ساختاری و مالی است. مراد از استقلال نهاد دانش، هنر و ادبیات، انجام پژوهش‌ها و آفرینش‌های علمی، هنری و ادبی، رها از دخالت‌های دولت و ارایه نتایج آنها به‌افکار عمومی از طریق بیان و قلم است.

مراد از نهاد دین، مراکز آموزش دینی مانند حوزه‌های علمیه، نهادی پژوهشی و مراکز عبادی- ترویجی مانند مساجد، حسینیه‌ها و تکیه‌هاست. منظور از نهاد دانش، مراکز آموزش عالی مانند دانشگاه‌ها و نهادهای پژوهشی دولتی و خصوصی است. غرض از نهاد هنر و ادبیات، مراکز آموزشی و پژوهشی هنری مانند دانشگاه‌ها، هنر کده‌ها، نمایشگاه‌ها و کارگاه‌های هنری و ادبی، اعم از دولتی و خصوصی است.

شالوده‌های نظری

فلسفه‌ی استقلال نهاد دین، دانش، هنر و ادبیات از دولت، بر شالوده‌های نظری استوار است. بدون تأمل در بنیادهای فلسفی جداسازی این نهادها از دولت، منطق تفکیک‌ها، پیوندها و تعامل‌های ساختارهای یاد شده، از تبیین و ایضاح برخوردار نخواهد شد. به‌نظر من، جداسازی مورد بحث، دست کم بر پایه‌ی سه اصل آزادی اندیشه، حقیقت‌جویی، و تساهل و مدارا قابل تبیین و روشن‌گری است؛ هر چند ممکن است بتوان اصل‌های دیگری را نیز بر آنها افزود.

1. Universal
2. Truth

اصل نخست: آزادي اندیشه

اندیشیدن، کارکرد ذهن انسان به‌عنوان اندیشنده است. اندیشیدن که در ظرفیت و استعداد کلمات و یا نشانه‌ها صورت می‌گیرد، از هر گونه محدودیت و قیدی جز منطق صوری، آزاد است. در ساحت اندیشه، آزادی بر مدار قانون به‌اندیشنده اعطاء نمی‌شود. او در اندیشیدن، از «آزادی درونی» برخوردار است، از کسی یا قدرتی تمنای آزادی نمی‌کند و به‌عطای آزادی بیرونی از سوی حاکمان حاجت ندارد؛ چرا که به‌طور طبیعی آزاد است که بیانیشد و برای اندیشیدن به دریافت مجوز قانونی و شرعی نیازمند نیست.

اندیشیدن به‌مثابه حرکت و کار ذهن، به‌واقعیت اتکاء دارد، اما عین واقعیت به‌صورت عکس‌برداری از پدیده‌های واقعی نیست، بلکه به‌فهم، تحلیل و نقادی می‌پردازد، واقعیت را با شالوده‌شکنی درهم می‌ریزد، تکه تکه می‌کند و از قطعه‌های بر جای مانده، به کمک ذهن، صورت‌های تازه و نو می‌آفریند.

اصل دوم: حقیقت‌جویی

انسان به‌عنوان اندیشنده و پژوهنده، با بهره‌جستن از روش‌های علمی، در پی کشف حقیقت است. هر انسانی می‌تواند کاشف حقیقت باشد، اعم از مرد، زن، سیاه، سفید، دین‌دار، بی‌دین، سنت‌گرا و نواندیش. بنابراین، نیل به‌حقیقت در انحصار هیچ فرد، صنف، طبقه، سلسله و گروه خاصی نیست. انسان در عین خردورزی و کوشش در راه بردن به‌صدق و کذب گزاره‌های خبری و انشایی، موجودی خطاپذیر و اهل تشکیک است. انسان‌های عادی (مانند ما) به‌طور بی‌واسطه به‌حقیقت راه ندارند. در حقیقت‌جویی، هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی وصول تام و تمام باشد. بنابراین، در حقیقت‌جویی، هیچ‌کس فصل‌الخطاب و مرشد کامل نیست. پیام‌آوری از حقیقت مطلق، صرفاً کار پیامبران بزرگ است و البته محدود به‌دانشی است که به‌آنان وحی می‌شود. دانش انسان، اعم از پیامبر و غیر پیامبر، اندک و محدود است. از سوی دیگر، انسان خطاپذیر و اهل تشکیک، در چارچوب امکانات محدود ذهن خود، در راه رسیدن به‌حقیقت گام برمی‌دارد، اما در بسیاری از موارد نمی‌تواند یافته‌های ذهنی خویش را عین حقیقت بداند و مدعی دستیابی به‌بلندای یقین باشد.

اصل سوم: تساهل و مدارا

از آنجا که اندیشیدن هیچ گونه قیدی را - جز منطق - بر نمی‌تابد و فهم‌های بشری، با خطا، تردید و شک در آمیخته‌اند و نمی‌توان هیچ فرد و طایفه‌ای را تنها سکandar حقیقت‌یابی و تنها گزارشگر حقیقت‌جویی به‌شمار آورد، انسان‌ها ناگزیرند بر پایه‌ی تساهل و مدارا، عقاید و اندیشه‌های مخالف یکدیگر را تحمل کنند. فهم‌های بشری متفاوت و متنوع، لاجرم به‌تکثر و تنوع معرفتی و اعتقادی می‌انجامد. از اینروست که در طول تاریخ این همه مکتب و مذهب و مسلک و روش و نگرش در میان آدمیان پدید آمده است و هر یک، مدعی صدق و نیل به حقیقت گشته‌اند. در سپهر تکثر اندیشه‌ها و عقیده‌ها و سنت‌ها، چاره‌ای نیست جز اینکه به‌سخنان یکدیگر، با دقت و با دغدغه‌ی نزدیک شدن به حقیقت، گوش بسپاریم، تا از رهگذر گفت‌وگو، هم‌اندیشی و درک متقابل، و هم‌چنین نقد و ارزیابی دیدگاه‌های متنوع و متفاوت، به‌سرچشمه‌های حقیقت نزدیک‌تر شویم.

اصل‌های سه‌گانه‌ی یاد شده به‌ما می‌آموزد که: نخست؛ آزادی اندیشه امری درونی و رها از هرگونه قید و مانع بیرونی (اعم از قانونی و فیزیکی) است. دوم، حقیقت‌جویی کاری بشری است، در تیول و انحصار افراد و اصناف خاصی نیست، با شک، تردید و خطاپذیری همراه است، و دستیابی به حقیقت به‌صورت‌های متفاوت و در سپهری متکثر و متنوع رخ می‌نماید. سوم، تکثر، گوناگونی و خصلت درونی بودن اندیشه‌ها از یک‌سو، و درنوردیدن راه‌های بی‌پایان حقیقت‌جویی و دایره‌های طاقت‌سوز تشکیک و خطاپذیری از سوی دیگر، به‌افراد و دولت (دموکراتیک) می‌آموزد که راه و رسم بردباری و تساهل پیشه‌سازند، در کار یکدیگر دخالت نوزند، استقلال یکدیگر را به‌رسمیت بشناسند و حریم خود مختار انسان‌های آزاد را مورد تاخت و تاز قرار ندهند.

بر شالوده‌ی اصل‌های سه‌گانه، فلسفه‌ی استقلال نهاد دین، دانش، هنر و ادبیات از نهاد دولت، آشکار می‌شود. چرا که جست‌وجوی آزادی اندیشه از یک‌سو، و حقیقت‌جویی و مدارا از سوی دیگر، ایجاب می‌کنند که دین‌شناسان، دانش‌مندان، و اهل ادب و هنر، فارغ از الزامات دولتی، با وانهادن منطق قدرت، برمدار منطق حقیقت، به‌کار آزادانه دینی، علمی، ادبی و هنری بپردازند. در واقع ماهیت آزادی اندیشه، حقیقت‌جویی و مدارا، به‌نهادهای دین، دانش، هنر و ادبیات می‌آموزد که راه

خویش را در آزادی و استقلال از نهاد قدرت سیاسی ببینند تا امکان اندیشیدن آزاد و جویندگی حقیقت برای آنان فراهم آید. البته جداسازی نهادهای یاد شده از دولت، یکسان و کلیشه‌ای نیست، بلکه بر پایه‌ی ویژگی‌ها و منطق درونی دین، دانش، هنر و ادبیات و جایگاه هر یک از این نهادها در جامعه، شکل‌های متفاوت به‌خود می‌گیرد.

اکنون به ترتیب به موضوع جداسازی نهاد دین، نهاد دانش و نهاد هنر و ادبیات از دولت می‌پردازیم.

۱- استقلال نهاد دین از دولت

ادیان بزرگ جهان در درازنای تاریخ همواره فرهنگ‌ساز و تمدن‌آفرین بوده‌اند؛ در میان آنها، می‌توان به‌طور خاص از ادیان یهود، مسیحیت و اسلام یاد کرد. اندیشه‌ها، باورها و ارزش‌های برآمده از دین، الهام‌بخش و انگیزه‌ساز انسان‌ها در تولید فرهنگ‌ها و تأسیس تمدن‌ها بوده و برگ‌های درخشانی بر گنجینه‌ی فرهنگ و تمدن بشری افزوده است. بنابراین، به‌شهادت تاریخ، در آسیا، اروپا، آفریقا و آمریکا، ادیان، افزون به عرصه‌ی خصوصی بر عرصه‌ی عمومی جامعه‌های انسانی، تأثیرهای ژرف و شگرف نهاده‌اند و از جمله، نظام‌های اجتماعی و امور سیاسی را زیر نفوذ خود قرار داده‌اند. عرصه‌ی سیاست آن‌گاه نمایان می‌شود که انسان‌ها در ارتباط و تعامل با یکدیگر، به تنظیم روابط متقابل خویش می‌پردازند. آموزه‌های پرشمار و گوناگون جاری در آیات *تورات*، *انجیل* و قرآن، گواه آن است که دین در عرصه‌ی عمومی و در ارتباط سیاسی میان آدمیان، توصیه‌ها و اندرزها، اوامر و نواهی بسیار دارد. بر این اساس، ارتباط میان دین و سیاست، بر پایه کتاب و سنت یهودی، مسیحی و اسلامی، موضوعی روشن و آشکار به‌نظر می‌رسد. البته این سخن به معنی آن نیست که آراء دین‌داران در تأسیس حکومت برآمده از کتاب و سنت، امری یگانه و فارغ از مشاجرات دینی و به‌ویژه کلامی است.

بر پایه‌ی این پیش‌درآمد، استقلال نهاد دین از دولت، برابر با مفهوم جدایی دین و سیاست نیست و نباید این دو مفهوم را یگانه پنداشت. اثبات ادعای جدایی دین از سیاست، می‌تواند بر این پایه استوار باشد که نخست به اثبات فقدان گزاره‌های سیاسی و یا گزاره‌های ناظر به امور سیاسی برآمده از دین، میان آدمیان پردازیم و سپس،

به این نتیجه گیری دست یابیم که دین، آموزه‌هایی در رابطه با امور جمعی افراد ندارد. برداشت من از کتاب و سنت در ادیان یهود، مسیحیت و اسلام این است که فقره‌های پرشماری در *تورات*، *انجیل* و قرآن ناظر به بیان صدق و کذب و یا باید و نباید در امور اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و سیاسی و در عرصه عمومی جامعه‌های بشری است. در این میان، اندیشه جدایی میان نهاد دین و دولت، مقوله‌ای دیگر است. این اندیشه، دارای پیشینه تاریخی، صورت‌بندی‌های نظری و پی‌آمدهای ساختاری و کارکردی است که به‌طور فشرده به‌هر یک می‌پردازیم.

اندیشه‌ی استقلال نهاد دین از دولت در اندیشه‌های جان لاک، صورتی نظری و فلسفی یافته است. در نگاه لاک، کار دولت نگاهبانی از حقوق و آزادی‌ها و تأمین امنیت شهروندان در یک حکومت مدنی است که بر مدار قرارداد اجتماعی و برپایه‌ی رضایت شهروندان، حاکمیت مردم را عینیت می‌بخشد. به‌سخن دیگر، دولت نقشی «بیرونی» به‌نماینده‌ی از سوی مردم به‌عهده دارد و دخالت دولت‌مردان در آزادی‌های مذهبی و رابطه‌ی اشخاص با خداوند - که مربوط به‌ساحت «درونی» زندگی فردی و جمعی شهروندان است - دخالتی ناروا و تجاوزی آشکار در قلمرو حقوق مردم است. در واقع، مردم اختیار دین‌داری، رستگاری روان‌ها و هدایت و ارشاد خویش را به‌دولت برگزیده‌ی خود نداده‌اند که این دولت، دارنده‌ی حق دخالت در آزادی‌های مذهبی آنان باشد. لاک، بر این اساس، از جدایی میان کلیسا و دولت سخن‌رانده است.^(۳) نهاد دین، در نگاه لاک، یک جامعه آزاد و داوطلبانه است که با تصمیم و انتخاب دین‌داران بر پا می‌گردد.^(۴) دولت به‌هیچ‌وجه حق ندارد در کار نهادهای دینی دخالت ورزد؛ همان‌گونه که نهادهای دینی نباید در وظایف مدنی دولت مداخله کنند. اصولاً دین‌گرایی کاری داوطلبانه است که افراد با اختیار و انتخاب شخصی به آن مبادرت می‌ورزند؛ دین‌داری نه برپایه‌ی زور و اعمال قدرت سیاسی، بلکه بر مبنای گزینش آگاهانه، فارغ از فشار نهادهای سیاسی و دیگر مراکز قدرت، صورت می‌گیرد. از اینرو، با توسل به‌زور و اجبار و با پشتوانه سلطه دولتی، نمی‌توان جامعه‌ای دارای افراد با ایمان و رفتار مؤمنانه پدید آورد.

اندیشه‌ی استقلال نهاد دین از دولت در فلسفه‌ی سیاسی و آراء ایمانوئل کانت در باب دین، ابعاد و زوایای نوینی را در برمی‌گیرد. از دیدگاه کانت، ساماندهی نهاد دین، از تدوین قانون اساسی و نظام نامه داخلی گرفته تا آموزش‌های دینی و اندرزها

و آداب عبادی، یک سره به عهده‌ی آموزگاران و کارگزارانی است که مردم آزادانه برمی‌گزینند. دولت حق دخالت در کار نهاد دین را ندارد. کانت در رساله *مابعدالطبیعه اخلاق* - که در سال‌های پایانی عمر خود نوشته است - به‌طور آشکار و صریح، از استقلال حقوقی و ساختاری نهاد دین در برابر دولت سخن می‌راند:

«حکومت به‌طور قطع حق ندارد در مورد قانون اساسی داخلی کلیسا (و) برای سروسامان دادن به‌امور کلیسا که با سود آن مناسب باشد، قانون بگذراند یا در موضوع‌های ایمانی و آداب عبادی، دستورها و فرمان‌هایی برای مردم صادر کند؛ زیرا تمامی این امور باید به‌طور کامل به‌آموزگاران و مشاورانی سپرده شود که مردم، خودشان، آنان را برگزیده‌اند»^(۵).

البته استقلال نهاد دین از دولت، حقوق و اختیارات دولت در نگاهبانی از امنیت جامعه را منتفی نمی‌کند. هرگاه حریم امنیت جامعه مورد تجاوز قرار گیرد، دولت به‌نماینده‌ی از سوی شهروندان حق دارد برپایه‌ی قانون در برابر قانون‌شکنی و ناامنی واکنش نشان دهد و وارد عمل شود. «قلمرو صلح عمومی»، به‌تعبیر کانت، حوزه عملکرد قانونی دولت است. هنگامی که این قلمرو مورد تجاوز واقع شود، دولت از آنجا که مسئول پاسداری از امنیت جامعه است، می‌تواند در حوزه‌ی اختیار و کارکرد خود، وظایف قانونی خویش را انجام دهد. بر این اساس، دولت فقط از یک «حق منفی» در برابر نهاد دین برخوردار است. یعنی اصل بر آزاد بودن نهاد دین و استقلال آن از دولت است، مگر اینکه نهاد دین از حریم مستقل خود تجاوز کند و عرصه امنیت و صلح عمومی را که حوزه‌ی اختیار و کارکرد دولت است، با در پیش گرفته‌ی مشی مسلحانه، در عمل مورد تهدید قرار دهد. در این صورت، دولت می‌تواند از این حق منفی استفاده کند^(۶). نتیجه می‌گیریم که دولت به‌هیچ‌وجه در جایگاهی قرار ندارد که در مورد صدق و کذب و باید و نباید گزاره‌های دینی، داوری و تصمیم‌گیری کند. دولت نه استاد معرفت‌شناسی جامعه است، نه آموزگار اخلاق آدمیان و نه واعظ ثواب و گناه و بهشت و دوزخ شهروندان. دولت، صرفاً نماینده مردم است در نگاهبانی از امنیت ملی و برون مرزی، تأمین حقوق و آزادی‌های شهروندان و اداره امور مدنی مردم.

موضوع استقلال مالی نهاد دین از دولت در قرن هجدهم میلادی، از حوزه‌ی مطالعه و ارزیابی کانت دور نمانده است. کانت در این باره می‌نویسد:

«بار مسئولیت پرداخت مخارج نگهداری کلیسا نمی‌تواند به‌دوش دولت بیفتد. این مخارج باید توسط آن بخش از مردم که از عقیده و کیش خاصی پیروی می‌کنند، یعنی از سوی جماعت [مردم] تأمین شود»^(۷).

به‌نظر می‌رسد فلسفه‌ی استقلال مالی نهاد دین در روزگار ما با نظر به‌جامعه‌ها و کشورهایمانند ایران که در عمل با این موضوع درگیر بوده‌اند، روشن‌تر از آن است که نیاز به‌شرح و بسط دراز دامن داشته باشد. هنگامی که نهاد دین از نظر مالی به‌دولت و هر قدرت مسلط دیگر وابسته شود، مجبور است که منویات، سیاست‌ها و توقعات اصحاب سیاست و قدرت را نیز نصب‌العین خویش قرار دهد. این وابستگی که از «دیگته» کردن سیاستگذاری‌ها آغاز می‌شود، می‌تواند تا حد تنزل و سقوط نهاد دین به‌عنوان ابزار و آلت قدرت سیاسی، افزایش یابد. در این صورت، نهاد دین از مسیر دین‌پژوهی و دین‌شناسی آزادانه و مستقل و از شکل جامعه‌ی داوطلبانه دین‌داران خارج می‌شود و به‌عنوان شعبه‌ای از دستگاه دولت، در دایره‌ی مناسبات اراده معطوف به‌قدرت سیاسی در می‌آید. چنین نهاد وابسته‌ای، نه تنها از پویایی، زاینده‌گی و سازندگی تهی می‌شود، بلکه مخاطبان آزاد، وارسته و آزاداندیش خود را نیز به‌تدریج از دست می‌دهد و لاجرم با شماری از حقوق‌بگیران حرفه‌ای و تُتک مایه، خویش‌ن را دلخوش می‌دارد. در ادبیات اجتماعی ایران، چنین افرادی را «علمای سوء»، «وعاظ السلاطین» و «آخوندهای درباری» نامیده‌اند.

در گستره‌ی فلسفه‌ی سیاسی معاصر، آراء جان رالز (۲۰۰۲-۱۹۲۱) بر مدار استقلال نهاد دین از دولت قرار دارد. رالز در *نظریه‌ای درباره‌ی عدالت* (۱۹۷۱) از عدم صلاحیت دولت در جانب‌داری از یک دین خاص و یا اعمال مجازات نسبت به‌نهادهای دینی و اعلام عدم شایستگی این‌گونه نهادها سخن می‌گوید. در نگاه رالز، نهادهای دینی می‌توانند آزادانه-بدان سان که اعضای آنها می‌خواهند-سامان یابند و از زیست درونی و نظم و ترتیب برخوردار باشند.

رالز در ادامه به محدودیت آزادی وجدان بر پایه‌ی «منافع عمومی» و «نظم و امنیت عمومی» اشاره می‌کند، محدودیتی که از دیدگاه مبتنی بر قرارداد سرچشمه می‌گیرد. البته رالز بلافاصله می‌افزاید که پذیرش این محدودیت، بدان معنی نیست که منافع عمومی-با هر مفهومی- بر منافع اخلاقی و دینی برتری دارد. هم‌چنین، محدودیت یاد شده مستلزم آن نیست که دولت به‌مسایل دینی به‌مثابه اموری بی‌اثر بنگرد یا هنگام چالش میان عقاید فلسفی با امور دولتی، با اعمال فشار به‌این‌گونه

عقاید، برای خود حقی قایل شود. از دیدگاه رالز، ورود به این گونه مسایل بر پایه‌ی قانون اساسی عادلانه، در صلاحیت دولت نیست. دولت باید به مثابه نهادی شامل شهردان برابر، شناخته شود. دولت خود را با آموزه‌های فلسفی و دینی درگیر نمی‌کند، بلکه تعقیب منافع اخلاقی و روحانی افراد را بر پایه‌ی اصل‌هایی که خود در وضعیت برابری اولیه بر سر آن توافق می‌کنند، سامان می‌بخشد. از آنجا که اصل عدالت، هیچ‌گونه حق و وظیفه‌ای برای دولت یا اکثریت، به‌منظور ورود به مسایل اخلاقی و دینی قایل نیست، حتی دولت دنیاگرا (سکولار) نیز در این زمینه فاقد صلاحیت تمام عیار است. در واقع، صلاحیت دولت به‌تضمین شرایط بهره‌مندی از آزادی اخلاقی و دینی، محدود می‌شود.^(۸)

بر پایه‌ی آنچه که گذشت، رالز با تأکید بر استقلال نهاد دین در برابر دولت، با نظر به اندیشه‌های لاک و کانت، فقط آن‌گاه محدودیت آزادی دینی را می‌پذیرد که نظم عمومی و منافع عمومی در مخاطره قرار گیرد. البته رالز در این مقام، با حزم و احتیاط فراوان، سخن می‌گوید. به‌نظر او، محدودیت آزادی وجدان هنگامی توجیه‌پذیر و قابل قبول است که انجام ندادن کاری، به‌نظم عمومی - که دولت متکفل آن است - زیان وارد آورد. چنین محدودیتی آن‌گاه منطقی است که بر پایه‌ی گواه و شاهد صورت پذیرد و به‌گونه‌ای قانع‌کننده، برای همگان قابل پذیرش باشد. چنین کاری باید از جانبداری مشاهده و نظارت متداول و از اسلوب‌های فکری (شامل شیوه‌های پرسش عقلانی علمی که جدال‌انگیز و اختلافی نباشد و عموماً به‌عنوان امری صواب به‌رسمیت شناخته می‌شود) برخوردار گردد.^(۹)

اندیشه‌ی استقلال نهاد دین از دولت در ایران - چنان‌که در مقدمه یاد کردیم - در ابعاد نظری، دست‌کم پیشینه‌ای در حدود ۵۰ سال دارد. مهدی بازرگان در مرز میان دین و سیاست (۱۳۴۱) به‌طرح این دیدگاه می‌پردازد که نهادهای دینی (انجمن‌های اسلامی) نباید به‌فعالیت سیاسی پردازند و نهادهای سیاسی (احزاب و جمعیت‌ها) نباید نقش مراکز ترویج دینی را ایفا نمایند. افزون بر این، تأکید می‌کند که بهره‌برداری ابزاری از دین در جهت مقاصد سیاسی و رقابت‌های حزبی، جفا در حق دین و دین‌داران است^(۱۰). بازرگان در مقاله‌ی «انتظارات مردم از مراجع» (۱۳۴۱) و در آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء، اندیشه‌های خود را در باب رابطه میان دین و سیاست و هم‌چنین رابطه نهاد دین و دولت، به‌گونه‌ای آشکار و تفصیلی مطرح

می‌کند. در نگاه بازرگان، نهاد دین باید در برابر دولت از استقلال خود نگاهبانی کند، دولت حق دخالت در نهاد دین را ندارد و باید از اعمال زور بر نهاد دین و تهدید یا تطمیع آن خودداری ورزد. بازرگان می‌افزاید که حتی اگر یک حکومت دینی تمام عیار به دست دین‌داران با اخلاص تأسیس گردد، این حکومت نباید در «دین و ایمان و اخلاق مردم» دخالت کند؛ زیرا نقش دولت عبارت است از تأمین امنیت ملی و نگاهبانی از حقوق و آزادی‌های مردم. بنابراین، از آنجا که سرشت دولت، به دست آوردن قدرت و نگاهداری از آن است و «دولت، یعنی قدرت و زور»، راهیابی به امور درونی و معنوی مردم، کار دولت نیست، و وابستگی نهاد دین به قدرت دولت، نهاد دین را در چشم مؤمنان، خوار و خفیف خواهد کرد^(۱۱).

در اندیشه‌ی بازرگان، نسبت نهاد دین و دولت در یک «معادله‌ی یک طرفه» صورت‌بندی می‌شود. به این معنی که چون نقش دولت انسان‌سازی نیست، دولت قادر به پرورش انسان دین‌دار و اخلاق‌مدار نخواهد بود؛ اما دین‌داران و اخلاق‌مداران می‌توانند از رهگذر بر پایی نهاد دین، حکومت دین‌داران تأسیس کنند^(۱۲).

مرتضی مطهری در مقاله‌ی «مشکل اساسی در سازمان روحانیت» (۱۳۴۱) با بیانی آشکار از ضرورت استقلال نهاد دین در برابر دولت سخن می‌گوید. او در بحث استقلال نهاد دین، تأکیدهای خاص بر استقلال مالی نهاد دین دارد و بر این باور است که وابستگی مالی این نهاد به دولت، آن‌را از آزادی و استقلال محروم می‌سازد. مطهری می‌نویسد:

«مجتهدین شیعه، بودجه‌ی خود را از دولت دریافت نمی‌کنند و عزل و نصب‌شان به دست مقامات دولتی نیست. روی همین جهت، همواره استقلالشان در برابر دولت‌ها محفوظ است؛ قدرتی در برابر قدرت دولت‌ها به شمار می‌روند و احیاناً در مواردی، سخت مزاحم دولت‌ها و پادشاهان بوده‌اند. همین بودجه مستقل و اتکاء به عقیده مردم است که سبب شده در مواقع زیادی با انحراف دولت‌ها معارضه کنند و آنها را از پای در آورند...»^(۱۳)

در نگاه مطهری، نهاد دین فقط در صورتی که به مردم متکی باشد، می‌تواند با بیدادگری‌ها و خودکامگی‌های دولت‌ها به مبارزه برخیزد؛ اما وابستگی این نهاد به توده‌های عوام، همانند وابستگی به دولت، آفتی بزرگ برای نهاد دین است؛ زیرا وابستگی این نهاد به دولت موجب از دست رفتن «خدمت» آن می‌شود و وابستگی به توده آن را از «حریت» (آزادی) بی‌نصیب می‌سازد^(۱۴). او می‌نویسد:

«آفتی که جامعه روحانیت ما را فلج کرده و از پا درآورده است «عوام زدگی» است. عوام زدگی از سیل زدگی، زلزله زدگی، مار و عقرب زدگی بالاتر است. این آفت عظیم، معلول نظام مالی ما است. [...] روحانیت عوام زده‌ی ما چاره‌ای ندارد از اینکه هر وقت یک مسأله اجتماعی می‌خواهد عنوان کند، به دنبال مسایل سطحی و غیر اصولی برود و از مسایل اصولی صرف نظر کند و یا طوری نسبت به این مسایل اظهار نظر کند که با کمال تأسف، علامت تأخر و منسوخیت اسلام به‌شمار رود و وسیله به‌دست دشمنان اسلام بدهد»^(۱۵).

مطهری در ادامه، «حکومت عوام» را این‌گونه معرفی می‌کند:

«حکومت عوام منشأ رواج بی‌حد و حصر ریا و مجامله و تظاهر و کتمان حقایق و آرایش قیافه و پرداختن به‌هیكل و شیوع عناویت و القاب بالا بلند در جامعه روحانیت ما شده که در دنیا بی‌نظیر است. حکومت عوام است که آزادمردان و اصلاح‌طلبان روحانیت ما را دل‌خون کرده و می‌کند...»^(۱۶)

مطهری که در سال‌های نخستین دهه‌ی ۱۳۴۰ اصلاح نهاد دین را در «آزادی» و در گشودن «غل و زنجیرها» بی‌می‌دانست که «به دست و پای این موجود زنده و فعال بسته شده»^(۱۷) و به این باور بود که: «راه اصلاح این نیست که روحانیت ما مانند روحانیت مصر تابع دولت شود»^(۱۸)، تا واپسین سال‌های زندگی خود، بر پایبندی به این دیدگاه‌ها باقی ماند و بر آنها پای فشرد. مطهری در گفت‌وگویی که دو هفته پیش از شهادت خود (در فروردین ماه ۱۳۵۸) انجام داد، درباره‌ی استقلال نهاد دین در برابر دولت و در تبیین اندیشه‌های آیت‌الله خمینی (۱۳۶۸-۱۲۸۱) در این زمینه، می‌گوید:

«روحانیت باید مستقل بماند همچنان‌که در گذشته مستقل بوده است، و نهضت‌هایی که روحانیت کرده به‌دلیل مستقل بودنش بوده. اینکه روحانیت شیعه توفیق پیدا کرده که چندین نهضت و انقلاب را در صد ساله اخیر رهبری بکند، به‌دلیل استقلالش از دستگاه‌های حاکمه وقت بوده»^(۱۹).

در اندیشه‌ی مطهری، نهاد دین باید از دولت جدا و مستقل باشد، اعم از اینکه دولت اسلامی بر سر کار باشد یا غیر اسلامی. او می‌گوید:

«حالا هم که باز حکومت، حکومت اسلامی می‌شود، با اینکه حکومت اسلامی است، ایشان [آیت‌الله خمینی] معتقدند که روحانیت مستقل و به‌صورت مردمی مانند همیشه باقی بماند و روحانیت آمیخته با دولت نشود. ایشان با اینکه روحانیت به‌طور کلی وابسته به‌دولت شود- آن‌چنان‌که روحانیت اهل تسنن هست- به‌شدت مخالف‌اند ولو در دوره حکومت اسلامی، و نیز با

اینکه روحانیین بیایند جزء دولت بشوند و پست‌های دولتی را رسماً اشغال بکنند، مخالف‌اند»^(۲۰).

بر این اساس، مطهری بر نگرشی که مدعی است اکنون که دولت دینی در ایران تأسیس شده و دین و قدرت سیاسی به هم آمیخته، پس باید نهاد دین و نهاد دولت یگانه شوند، از اساس خط بطلان می‌کشد، و این، موضوعی اساسی، ظریف و بسیار مهم در اندیشه‌ی او است.

مطهری حتی از استقلال نهاد دین در برابر دولت فراتر می‌رود و این دیدگاه را مطرح می‌کند که روحانیون نباید بر کرسی قدرت تکیه زنند و سمت‌های دولتی را به‌اشغال خود درآورند. او در گفت‌وگوی یاد شده، آشکارا تأکید می‌کند:

«به‌هر حال روحانیت نه به‌طور مجموعه و دستگاه روحانیت باید وابسته به‌دولت بشود و نه افرادی از روحانیین بیایند پست‌های دولتی را به‌جای دیگران اشغال کنند»^(۲۱).

آموزه‌ی مطهری این است که دولت باید کار خود را بکند و نهاد دین وظایف خود را انجام بدهد و این دو در مسئولیت‌های یکدیگر مداخله نکنند. او می‌افزاید:

«روحانیت باید همان پست خودش را که ارشاد و هدایت و نظارت و مبارزه با انحرافات حکومت‌ها و دولت‌هاست حفظ بکند؛ در آینده هم همین پست را باید حفظ بکند»^(۲۲).

در نگاه مطهری، فقط در نبود افراد صالح برای تصدی سمت‌های دولتی، روحانیون می‌توانند بر پایه‌ی ضرورت، «چون کس دیگری نیست»، در سمت‌های حکومتی وارد شوند، در غیر این صورت، یعنی «شرایطی که روحانی و غیر روحانی هر دو وجود دارد، تا چه رسد که در شرایط بهتر وجود داشته باشد، اولویت با غیرروحانی است»^(۲۳).

بر این اساس، مطهری با جانبداری آشکار از اندیشه‌ی استقلال نهاد دین از دولت، نقش اصلی نهاد دین را «ارشاد، هدایت، نظارت و مبارزه با انحرافات حکومت‌ها» می‌داند و روحانیون را از اشغال کرسی‌های قدرت سیاسی منع می‌کند. این دیدگاه به‌روشنی با نفی «امتیاز ویژه» برای روحانیون، حکومت صنفی طبقه روحانیت را از بنیان رد می‌کند و «حکومت اسلامی» را به‌هیچ‌وجه برابر با «حکومت طبقه روحانیون» نمی‌داند.

بر پایه‌ی آنچه که گذشت، درمی‌یابیم که فلسفه‌ی استقلال نهاد دین در برابر دولت، به‌سرشت هر یک از این دو نهاد باز می‌گردد که یکی جامعه‌ی داوطلبانه و

۲۸۸ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی
آزادانه‌ی دین‌داران و در کار دین‌پژوهی، دین‌شناسی و آموزش و ترویج آموزه‌های
دینی است، و دیگری، نهاد اقتدار، امنیت و منافع ملی و نگاه‌بانی از حقوق و
آزادی‌های شهروندان. بنابراین، هر یک از این ساختارها می‌یابد هدف‌ها و
غایت‌های خاص خویش را - بدون تجاوز به قلمرو یکدیگر -، دنبال کنند.

۲- استقلال نهاد دانش از دولت

انتقال دانش‌ها به جویندگان، انجام پژوهش‌های علمی، ابداع نظریه‌ها و سرانجام
گفت‌وگو و نقادی پیرامون یافته‌های علمی، به‌عنوان کارکردهای نهادهای حوزوی،
دانشگاهی و پژوهشی در جهت کشف حقیقت، کارهایی مستقل‌اند که نمی‌توانند از
قدرت و فرمانروایی دولت پیروی کنند. کار علمی و پژوهشی، در پی کشف
حقیقت است و وابستگی آن به دستگاه قدرت سیاسی و پذیرش اوامر و نواحي دولتی
در پیمودن و چگونه پیمودن راه‌های وصول به حقیقت، آن‌را درون تهی و تباه
می‌سازد. اگر قدرت سیاسی به‌تحمیل رویکرد خاص و ایجاد حد و مرز برای
اندیشیدن علمی و فلسفیدن برخیزد، آشکارا قلمرو نهاد دانش را مورد تجاوز قرار
داده و بی‌طرفی خود را نقض کرده است.

دولت دموکراتیک از دست‌اندازی به مرزهای دانش خودداری می‌کند، حد و
اندازه‌ی قدرت خود را می‌شناسد و پای خود را از گلیم قدرت محدود خویش فراتر
نمی‌نهد. دولت دموکراتیک به‌جای دخالت و تعیین تکلیف برای اهل دانش و
پژوهش، ساز و کارهای لازم را در جهت تعامل سازنده میان دولت و نهاد دانش،
تدوین می‌کند و به‌اجرا می‌گذارد. دانشگاه در رشته‌های گوناگون، دانشجویان را
برای به‌گردش درآوردن چرخ‌های اداره‌ی جامعه آماده می‌کند. دولت حق دارد
نیازهای خود به‌رشته‌های مختلف، اولویت‌های تخصیصی و تعداد افراد متخصص
مورد نیاز را با مدیریت دانشگاه در میان بگذارد. بر این اساس، دانشگاه و دولت، در
تعاملی پویا با یکدیگر همکاری می‌کنند. حد ارتباط دولت و نهاد دانش، اعم از
آموزشی و پژوهشی، دادن بودجه به نهاد دانش و درخواست آموزش و پرورش افراد
متخصص و کارآموده است. اینکه دانشگاه‌ها و نهادهای پژوهشی از چه روش‌های
علمی برای رسیدن به حقیقت استفاده کنند، چه پرسش‌هایی مطرح سازند و یا از
طرح چه پرسش‌هایی اجتناب ورزند، به‌چه پاسخ‌ها و نتایجی برسند و چه اصلاح‌ها و
جرح و تعدیل‌هایی در فرایند کار علمی و پژوهشی به‌عمل آورند، همگی از حدود

اختیارات و دخالت‌های دولت خارج است. طنزآمیزترین اتفاقی که ممکن است در دانشگاه‌ها و نهادهای پژوهشی بیفتد این است که دولت به‌استادان، نظریه‌پردازان و پژوهشگران دستور بدهد که چگونه تدریس کنند، چه روش‌هایی در پژوهش‌های علمی به کار گیرند، به چه نتایجی دست یابند و در چه موضوع‌ها و در کدام چارچوب‌ها نظریه‌پردازی کنند. برای نمونه، اگر در نظر سنجی‌های علمی - با در نظر گرفتن درصدی از خطا - نتایجی به دست آید که برای دولت ناخوشایند باشد، دولت می‌تواند با بهره‌برداری از این نتایج، در اصلاح و ترمیم کار خود بکوشد و ایرادهای کار خود را برطرف سازد؛ نه اینکه از اهل دانش و پژوهش - یعنی نظرسنجان - با وارد آوردن تهمت و اتهام و با حبس و زجر، انتقام بگیرد. در پیش گرفتن چنین سیاستی از سوی دولت، عین خردگریزی و دانش‌ستیزی است؛ زیرا اعتماد معطوف به‌واقع‌گرایی و رهیافت علمی را خدشه‌دار می‌سازد و ارکان دولت را در هاویه جهالت و واپسگرایی فرو می‌برد.

موضوع استقلال نهاد دانش از دولت، ذهن کانت را در واپسین سال‌های زندگی به‌خود مشغول کرده بود. کانت در *کشاکش دانشکده‌ها*، از دو دسته «دانشکده‌های فراتر»^۱ و «دانشکده‌ی فروتر»^۲ سخن می‌گوید. دانشکده‌های فراتر، عبارت‌اند از: دانشکده‌ی الهیات، دانشکده حقوق و دانشکده‌ی پزشکی. دانشکده‌ی فروتر، دانشکده فلسفه است. کانت یادآور می‌شود که دولت‌ها به‌دانشکده‌های فراتر، توجه و دلبستگی خاص دارند، زیرا بر زندگی مردم تأثیرات مستقیم می‌گذارند. کانت به‌درستی می‌پذیرد که دولت در مورد نیازهای تخصصی و تعداد متخصصان برای اجرای سیاست‌های خود، اعمال نظر قانونی کند؛ اما کارکرد علمی و پژوهشی دانشکده‌های فراتر در راه بردن به‌حقیقت، به‌طور مطلق خارج از حیطه‌ی وظایف دولت است. بنابراین، از دیدگاه کانت، نهاد دانش در هیأت دانشکده‌های فراتر، در برابر نهاد دولت، استقلال دارد. دولت صرفاً می‌تواند یک نظارت قانونی و بیرونی بر نهاد دانش اعمال کند^(۲۴).

کانت با فروتنی، دانشکده‌ی فلسفه را «دانشکده فروتر» نامیده است، چرا که این دانشکده به‌اندازه‌ی دانشکده‌های فراتر، به‌طور مستقیم با حاجات روزمره‌ی جامعه

1. Higher Faculties
2. Lower Faculty

سر و کار ندارد. اما در واقع امر، این دانشکده فلسفه است که در کار دانشکده‌های الهیات، حقوق و پزشکی، با نگاهی نقاد و پرسشگر، داوری می‌کند. دانشکده‌ی فلسفه، فراورده‌های دانش و نظریه‌های علمی برآمده از دانشکده‌های فراتر را در بوته نقد و آزمون می‌گذارد و در مورد نسبت این دستاوردها با مقوله‌های انسان، اخلاق، دین و سیاست و مانند این‌ها، به نقادی و ارزیابی می‌نشیند. آشکار است که نتایج داوری‌های دانشکده‌ی فلسفه به دانشکده‌های فراتر می‌آموزد که نظریه‌ها، ابداع‌ها و کشفیات آنان تا چه اندازه با انسان و نیازهای فردی و جمعی او سازگاری و تناسب دارند. بنابراین، کشاکش دانشکده‌ها، به معنی جنگ و نزاع میان دانشکده‌های فروتر و دانشکده فراتر نیست؛ بلکه از داد و ستدی سودمند و تعاملی پویا و کارگشا در میان آنان حکایت می‌کند^(۲۵).

بر این اساس، استقلال نهاد دانش از دولت، از یک سو آزادی مراکز دانشگاهی و پژوهشی را در راه مطالعه، انتقال دانش‌ها، نقادی علمی و نوآوری تأمین می‌کند؛ از سوی دیگر این فرصت را برای دولت فراهم می‌سازد که از دستاوردهای علمی، پژوهشی و نظریه‌پردازی‌های این نهاد، در جهت سیاست‌گذاری، ارزیابی عملکرد و نوسازی جامعه بهره‌برداری کند.

۳- استقلال نهاد هنر و ادبیات از دولت

هنر و ادبیات برآیند گره خوردگی خیال با واقعیت و خلق اندیشه‌های نو و بدیع از سوی نویسنده و هنرمند، در صورت‌های گوناگون است. هنر و ادبیات در عرصه‌ی اندیشه‌ی آزاد متولد می‌شود. و از آنجا که واقعیت و خیال را به هم می‌آمیزد، حتی می‌تواند در مواردی از قیده‌های منطق صوری رها شود و خود، در منطقی تازه چهره بگشاید. کار هنرمند و نویسنده در آفرینش هنری و ادبی، نامعین و غیر قابل پیش‌بینی است. البته در آغاز پدیده‌ای ذهن هنرمند و نویسنده را به خود مشغول می‌دارد؛ او با این پدیده رابطه‌ی حسی و عقلی برقرار می‌کند؛ تخیل با آن می‌آمیزد و صورتی از اندیشه خلق می‌شود که حتی برای هنرمند و نویسنده، از پیش قابل اندازه‌گیری و پیش‌بینی نیست. چیزی در زهدان ذهنی او به تدریج شکل می‌گیرد، رشد می‌کند به مرحله تولد می‌رسد، به دنیا می‌آید، اما مادر هنرمند و نویسنده، به درستی نمی‌داند که این نوزاد کیست، چه شکل و شمایلی دارد، در چه حد و قواره‌ای است و هنگامی که پای در جهان واقعیت نهاد، چه سرشت و سرنوشتی پیدا می‌کند. کار

هنری و ادبی، دارای چنین وضعیتی است. اکنون، پرسش از استقلال نهاد هنر و ادبیات از دولت، پرسشی بدیهی می‌نماید.

چگونه هنر و ادبیات با این ویژگی‌ها و خصلت‌های ذاتی - پیدایش در آزادی، شکل‌گیری و رشد در آزادی و تجسم یافتن در آزادی - می‌تواند قیومیت و آمریت قدرت سیاسی (یا هر گونه قدرت دیگری) را بپذیرد؟ وقتی برای خود هنرمند و نویسنده آشکار نیست که فرایند کار هنری و ادبی، از آغاز تا پایان، به صورت کیفی و کمی، چه مسیری را طی می‌کند، چه هنگام آغاز می‌شود و چه هنگام پایان می‌یابد و چه درون‌مایه و صورتی به خود می‌گیرد، چگونه هنرمند و نویسنده می‌توانند به دولت التزام بدهند که اجرا کننده‌ی سیاست‌های آن باشند؟ اساساً کار هنری و ادبی به معنی واقعی کلمه، نه بخشنامه پذیر است و نه می‌تواند بر مدار منویات و فرمان‌های خداوندان قدرت شکل بگیرد. آمریت دولت تمامیت خواه یا اقتدارگرا بر ساحت هنر و ادبیات، فقط به پیدایش هنر و ادبیات کاذب و مقلوب می‌انجامد، نه آفرینش صورت‌های نوین هنر و ادبیات که به طور آزاد و طبیعی از ژرفای جان هنرمند و نویسنده تراویده باشد. بنابراین، هنر و ادبیات دستوری، یا هنر و ادبیات رسمی، نه هنر اصیل و واقعی است و نه ادبیات بدیع و معنوی. گاه شنیده می‌شود که ارباب قدرت با تکیه بر سلاح، از صلاح هنرمند و نویسنده در کار هنری و ادبی سخن می‌گویند که «باید» پیام شعر و داستان این گونه باشد و «نباید» تولید موسیقی و نقاشی آن گونه باشد. اینان اگر می‌دانستند که عرصه‌ی هنر و ادبیات با واژه‌های آمرانه و ناهیهانه به کلی بیگانه است، این گونه سخنان را به زبان نمی‌آوردند. اینکه هنرمند و نویسنده در آفرینش داستان کوتاه و بلند، شعر، موسیقی، تأثر، سینما، نقاشی، مجسمه‌سازی و ... چه طرح‌هایی در افکنند، در چه سبک و اسلوبی کار کنند و چه آثاری پدید آورند، مطلقاً خارج از قلمرو و دخالت‌های دولت است. اساساً این فرایند پیچیده و بغرنج - چنان که گذشت - حتی در اختیار خود هنرمند و نویسنده هم نیست؛ پس چگونه می‌تواند در گستره آمریت و اقتدار دولت جای گیرد؟

گاه شنیده می‌شود که برخی رهبران سیاسی می‌گویند، هنر و ادبیات باید «در خدمت» این یا آن عقیده و «پشتیبان» این حکومت یا آن افراد خاص باشد. شاید این افراد نمی‌دانند که هنر و ادبیات «ابزار» و «وسیله» نیست که در راه خدمت به این و آن «به کار گرفته شود». نگاه ابزاری به شعر و داستان و سینما و موسیقی، جایگاه این

هنرها را در حد شيئي و «آلت فعل» پائين مي آورد. به نظر مي رسد شماری از خداوندان قدرت، همان گونه به شعر و قصه و موسيقي مي نگرند که به ابزارها و ساز و کارهای گوناگون تحکيم و تثبيت قدرت سياسي؛ در حالی که «هنر» - که از «گوهر» برتر است - نمی تواند به ماده ای برای صورت بخشیدن به تبليغات رسمي تبديل شود.

هنر و ادبيات، تراوش اندیشه خلاق و خيال انگيز هنرمند و نويسنده است در صورت های گوناگون هنري و ادبي. پذيرش «سفارش» سياسي، ديني، بي ديني، حزبي، مرامی و عرفانی، به شرط مزد - يا به اميد پاداش در روز بازپسين - کار هنرمند و نويسنده ای آزاد و آگاه و اندیشه ور نيست. اصحاب هنر و ادبيات به عنوان سرسپردگان حقيقت و پرچمداران آزادی و عدالت، از هفت دولت آزاداند، به ویژه هنگامی که شماری از اين دولت ها، خودکامه، تماميت خواه و ستمگر باشند. هنرمند و نويسنده ای با ايمان، انسان گرا و وطن خواه، اخلاق گرا و دردمند، هرگز هنر خود را به پيروي از حکيم ناصر خسرو علوی به پای «خوگان» نمی ريزد؛ چرا که «اين قيمتی دُرّ لفظ ذری را» نمی توان و نبايد حرام و بي مقدار کرد^(۲۶).

درست است که کار هنرمند و نويسنده، در آزادی به سامان می رسد، اما او می تواند بدون الترام نسبت به قدرت سياسي و يا عقیده ها و مرام های گوناگون، اندیشه ای خود و باورهای راستين خود را در آفرينش هنري و ادبي متبلور سازد. کار هنرمند و نويسنده، از آنجا که تراوش اندیشه ای خلاق او است، می تواند درونمايه ای ديني، اخلاقي، سياسي و اجتماعي داشته باشد؛ اما آنچه در قالب های هنري و ادبي تجسم می يابد، بازتاب صورت های خلاقانه ذهن هنرمند و نويسنده است، نه «ساختن» شعر و موسيقي و داستان با «قصد» قبلي و يا به سفارش و فرمايش اين و آن. از اينرو، میان «قصيده» به عنوان يک قالب شعري و ساير شکل های شعر تفاوت وجود دارد. در قصيده، شاعر از قبل طرحي را آماده کرده است که به طور معمول از وصف طبيعت آغاز می شود و به مدح و ستايش سلطان و فرمانروا می انجامد و بايد شعر در اين قالب، طولانی باشد. در برابر قصيده، می توان به «غزل» اشاره کرده. غزل یکی از آزادترين صورت های خلق ادبي است که در شعرهای حافظ شيرازی به اوج خود رسيده است. اندیشه ای آزاد در هنر و ادبيات، رمز جاودانه ای آفرينش هنري و ادبي است. شاعر و نويسنده ای دين دار و اخلاق گرا، بدون اينکه حاجت به صدور دستورات دولتي و ذکر بايدها و نبايدها در خطابه های رهبران سياسي باشد، شخصيت و عقیده

و نگاه خاص خود را در شعر و نثر تجسم می‌بخشند و مکنونات قلبی خویش را آشکار می‌کنند. در برابر، می‌توان هنرمندان و نویسندگانی را در فرهنگ‌های مختلف یافت، که بدون دلبستگی و پایبندی به‌دین، فرهنگ و ارزشی‌های اخلاقی، بنا به‌خواستهای دولت‌ها، شعر دینی بسازند یا داستان اخلاقی تولید کنند و حسب سفارش، آنها را در قالب‌ها و اندازه‌های دلخواه، به‌سفارش دهنده، ارایه دهند و مزد خود را بستانند.

براساس آنچه که گذشت، نهاد هنر و ادبیات با توجه به ذات و غایات هنری و ادبی «نمی‌تواند» وابسته به‌دولت باشد، مگر اینکه هنر و ادبیات با تهی شدن از گوهر و سرشت خاص خود و با درآمدن به‌صورت «شیئی» و «ابزار»، تابعیت و قیمومیت دولت را بپذیرد و کار پذیرانه، به‌صورت جزئی از دستگاه قدرت سیاسی درآید. استقلال نهاد هنر و ادبیات، از یک‌سو زایشگر صورت‌های گوناگون هنری و ادبی در قلمرویی آزاد، هماهنگ با ذات و سرشت هنر و ادبیات است و می‌تواند جامعه‌ی بشری را از انواع تولیدات هنری و ادبی برخوردار سازد؛ از سوی دیگر، رونق بازار هنر و ادبیات و صدرنشینی اصحاب هنر و ادب، به‌طور طبیعی به‌اعتبار و اقتدار کشور و ملت می‌افزاید، هویت ملی را فربهی و قوام می‌بخشد، و اگر دولت دارای ویژگی‌های دموکراتیک و دادگرانه باشد، از دستاوردهای هنری و ادبی درس می‌آموزد، به‌هنرمندان و ادیبان خود افتخار می‌کند و به سخن حکیمان‌هی آنان گوش می‌سپارد که از سر لطف، کاری به‌کار اهل هنر و ادب نداشته باشد!

نتیجه‌گیری

استقلال نهاد دین، دانش، هنر و ادبیات که بر سه شالوده‌ی نظری آزادی اندیشه، حقیقت‌جویی و مدارا استوار است، از ویژگی درونی آزادی اندیشه، حقیقت‌جویی انسان در راه دشوار شکاکیت و خطاپذیری، و سرانجام تساهل و مدارا در مواجهه با اندیشه‌ها و اعتقادات، سرچشمه می‌گیرد. فلسفه‌ی رهایی این نهادها از آمریت و قیمومیت دولت، در گوهر مستقل دین‌ورزی، دانش پژوهی و آفرینش‌های هنری و ادبی نهفته است. نهاد دین که جامعه‌ای داوطلبانه است باید در کار دین پژوهشی، دین‌شناسی و ارایه‌ی دستاوردهای خود در عرصه‌ی عمومی، آزادی و مستقل باشد. نهاد دانش در کاوش‌های علمی، در پدید آوردن نظریه‌های علمی، و در نقادی و

۲۹۴ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازانديشي گفتمان ديني

آزمون فرضيه‌ها و نظريه‌ها و به‌کارگيري روش‌هاي علمي، نمي‌تواند از اوامر و نواهي دولت دنباله‌روي کند و استقلال علمي خود را ناپديده بگيرد. نهاد هنر و ادبيات به‌عنوان تبلور خلاقيت ذهني انسان، تجلي آزادي اندیشه است. از آنرو که آزادي اندیشه امري دروني و خارج از دست‌اندازي دولت به‌مثابه نهادي است که با امور بيروني سرو کار دارد، هنر و ادبيات نمي‌توانند التزام‌هاي رسمي دولتي را پذيرند و به فرمان‌ها و حتي توصيه‌هاي خداوندان قدرت، گردن نهند. بر اين اساس، قدرت سياسي در هيأت دولت، نه حق دست‌اندازي به گستره‌ي فعاليت‌هاي نهاد دين را داراست و نه اجازه دارد که در راه‌هاي نيل به حقيقت، در کارهاي پژوهشي و در محتوا و صورت نظريه‌هاي گوناگون علمي، دخالت ورزد. همين گونه، عرصه‌ي هنر و ادبيات براي خداوند قدرت سياسي و دولتيان، منطقه ممنوعه است؛ از آن رو که آفرينش هنري و ادبي، فقط در فضاي پاک و آزاد اندیشه، تخيل و احساس، امکان زايش و پيدائش مي‌يابد. البته استقلال نهاد دين، دانش، هنر و ادبيات از نهاد دولت، نافي تعامل سازنده بين آنان نيست. دولت دموکراتيک مي‌تواند از دستاوردهاي آزاد اين نهادها، در کار نقد و ارزيابي، برنامه‌ريزي و سياست‌گذاري بهره‌هاي فراوان ببرد و با فروتنی و اغتنام فرصت، از خرمن دانش، اندیشه و سنجش‌گري اين نهادها، بهره برگیرد و به‌اندازه‌ي توان و اقتدار خویش بيافزاید.

یادداشت‌ها

۱. احمد قوام (قوام السلطنه) در آغاز پنجمین دوره‌ی نخست‌وزیری (از ۲۶ تا ۳۰ تیر ۱۳۳۱)، در اعلامیه‌ی مشهور خود آورده بود: «به‌همان اندازه که از عوام فریبی در امور سیاسی بیزارم، در مسایل مذهبی نیز از ریا و سالوس منزجرم. کسانی که به‌بهانه‌ی مبارزه با افراطیون سرخ، ارتجاع سیاه را تقویت نموده‌اند، لطمه‌ی شدیدی به‌آزادی وارد ساخته و زحمات بانیان مشروطیت را از نیم‌قرن به‌این طرف به‌هدر داده‌اند. من در عین احترام به‌تعالیم مقدسه‌ی اسلام، دیانت را از سیاست دور نگاه خواهم داشت و از نشر خرافات و عقاید فقه‌قراپی جلوگیری خواهم کرد».

باقر عاقلی، میرزا احمدخان قوام السلطنه در دوران قاجار و پهلوی، ص ۵۹۴.

۲. سیدحسن مدرس در جلسه ۲۸۴ مجلس شورای ملی، دوشنبه، بیست و یکم جوزا ۱۳۰۲، برابر با بیست و پنجم شوال ۱۳۴۱ در نطقی که به‌مناسبت استیضاح از دولت مستوفی الممالک در دوره‌ی پادشاهی احمدشاه قاجار ایراد کرد، در اشاره به‌نسبت میان دین و سیاست چنین گفت: «... منشأ سیاست مادیانت ماست. ما نسبت به‌دول دنیا دولت هستیم؛ چه همسایه، چه غیر همسایه، چه جنوب، چه شمال، چه شرقی، چه غرب؛ و هر کسی متعرض ما بشود، متعرض آن می‌شویم؛ هر چه باشد، هر که باشد، به‌قدری که ازمان برمی‌آید و ساخته است. همین مذاکره را با مرحوم صدراعظم شهید عثمانی کردم. گفتم که اگر یک کسی از سرحد ایران بدون اجازه دولت ایران، پایش را بگذارد در ایران و ما قدرت داشته باشیم، او را با تیر می‌زنیم و هیچ نمی‌بینیم که کلاه پوستی سرش است یا عمامه یا شاپو. بعد که گلوله خورد، دست می‌کنیم ببینیم ختنه شده است یا نه. اگر ختنه شده است، بر او نماز می‌کنیم و او را دفن می‌نماییم، و الا که هیچ. پس هیچ فرق نمی‌کند. دیانت ما عین سیاست ما هست، سیاست ما عین دیانت ماست. ما با هم دوستیم، مادامی که با ما دوست باشند و متعرض ما نباشند. همان قسم که به‌ما دستورالعمل داده شده است، رفتار می‌کنیم».

محمد ترکمان، مدرس در پنج دوره تفنینه، جلد اول، ص ۴۳۰.

در متن بالا، مدرس با یاد کرد این عبارت که: «منشاء سیاست ما دیانت ماست»، سیاست را بر شالوده‌ی دین استوار می‌سازد. این جمله برای فهم دیدگاه مدرس در مورد رابطه‌ی دین و سیاست، مهم و کلیدی است. جمله‌های بعدی مدرس که

می‌گوید: «دیانت ما عین سیاست ما هست، سیاست ما عین دیانت ماست»، می‌باید در پرتو عبارت پیشین فهمیده شود؛ زیرا برای مدرس، سیاست و دیانت هم عرض و هم ارز نیستند؛ بلکه سیاست در طول دیانت قرار می‌گیرد. مثال‌هایی که مدرس به دنبال دو عبارت یاد شده به میان می‌آورد، یادآور این حکم نامور اخلاقی است که: «آنچه بر خود می‌پسندی بر دیگران پسند، و آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران مپسند». به نظر می‌رسد در این نطق اشاره‌ی مدرس به دین - با توجه به مثال‌هایی که می‌آورد - بیشتر ناظر به بُعد اخلاقی دین باشد. چنان که این متن آشکارا نشان می‌دهد، سخن مدرس در باب نسبت میان دین و سیاست است، با این دیدگاه که سیاست ما بر مدار دین ما استوار است. از این سخنان، به هیچ وجه موضوع وابستگی نهاد دین به نهاد سیاست (دولت) به دست نمی‌آید.

3. John Locke , *A Letter Concerning Toleration* , PP. 22 - 30

4. *Ibid.* , P. 20

5. Immanuel Kant , *The Metaphysics of Morals* , Reiss , P. 150

6. *Ibid.* , P. 151

و نیز نگاه کنید به: سیدعلی محمودی، *فلسفه سیاسی کانت؛ اندیشه سیاسی در گستره‌ی فلسفه نظری و فلسفه اخلاق*، صص ۴۴۸ - ۴۳۹.

7. *Ibid.*

8. John Rawls , *A Theory of Justice* , P. 212.

9. *Ibid.* , P. 213.

۱۰. مهدی بازرگان، *مرز میان دین و سیاست*، ص ۵۲.

۱۱. مهدی بازرگان، *آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء*، ص ۸۸.

۱۲. همان، صفحه ۷۷. و نیز نگاه کنید به: سیدعلی محمودی، «نسبت میان دین و سیاست در اندیشه مهدی بازرگان»، *در بازرگان؛ راه پاک*، صص ۴۰۰ - ۳۷۷.

۱۳. مرتضی مطهری، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، *بخشی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت*، صص ۸۲ - ۱۸۱.

۱۴. همان، صص ۸۴ - ۱۸۳.

۱۵. همان، صص ۸۵ - ۱۸۴.

فلسفه استقلال نهادین ، دانش ، هنر و ادبیات از دولت _____ ۲۹۷

۱۶. همان ، ص ۱۸۴.

۱۷. همان ، ص ۱۹۸.

۱۸. همان ، ص ۱۸۹.

۱۹. مرتضی مطهری ، پیرامون جمهوری اسلامی ، ص ۲۵.

۲۰. همان ، صص ۲۶-۲۵.

۲۱. همان ، ص ۲۶.

۲۲. همان.

۲۳. همان ، ص ۲۷.

24. Immanuel Kant , *The Contest of Faculties* , Reiss , P. 176 .

25. *Ibid.*

۲۶. من آنم که در پای خوگان نریزم مر این قیمتی دُرّ لفظ ذری را
گزیده‌ی اشعار ناصر خسرو ، انتخاب و شرح جعفر شعار ، ص ۱۷

منابع

بازرگان، مهدی، مرز میان دین و سیاست^۱، [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
بازرگان، مهدی، آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء، تهران، مؤسسه خدمات
فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.

ترکمان، محمد، مدرس در پنج دوره تقنینیه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،
۱۳۷۲. جلد اول.

شعار، جعفر (انتخاب و شرح)، گزیده‌ی اشعار ناصر خسرو، تهران، نشر فطره،
۱۳۴۷.

عاقلی، باقر، میرزا احمدخان قوام السلطنه در دوران قاجار و پهلوی، تهران،
سازمان انتشارات جاودان، ۱۳۷۶.

محمودی، سید علی، فلسفه‌ی سیاسی کانت؛ اندیشه سیاسی در گستره فلسفه
نظری و فلسفه اخلاق، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۴.

۱. تدوین و تکمیل سخنرانی مورخ ۱۳۴۱/۶/۲۱ در دومین کنگره انجمن‌های اسلامی ایران، مسجد جامع
نارمک.

۲۹۸ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی

محمودی ، سیدعلی ، «نسبت میان دین و سیاست در اندیشه مهدی بازرگان»،
بازرگان ؛ راه پاک ، تهران ، کویر ۱۳۸۴ .

مطهری، مرتضی، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، بحثی درباره‌ی مرجعیت
و روحانیت ، تهران ، شرکت سهامی انتشار ، [بی تا].

مطهری ، مرتضی ، پیرامون جمهوری اسلامی ، تهران ، صدرا ، ۱۳۸۲ .

Kant , Immanuel , *The Metaphysics of Morals* , Trans. H. B. Nisbet
Kant ; *Political Writings* , ed. H. S. Reiss , Cambridg University Press
, 1991 .

Kant , Immanuel , *The Conlest of Faculties* , Trans. H. B. Nisbet ,
Kant ; *Political Writings* , ed. H. S. Reiss , Cambridg University Press
, 1991 .

Locke , John , *A Letter Concerning Toleration* , ed. P. Romanell ,
New York , Bobbs Merrill , 1955.

Rawls , John , *A Theory of jusyice* , Oxford University press , 1986.

دین بی اخلاق دین داری زمانه‌ی ما

محمدجواد مظفر

در زمانه‌ی ما، همه جا سخن از حکومت دینی، قوانین دینی، و جامعه‌ی دین‌دار است؛ اما در همین جامعه به ندرت می‌توانید کار خود را بدون بهره‌مندی از مناسبات فاسدانه و بدون توسل به ابزار غیر اخلاقی پیش برید، به ندرت می‌توانید با اعتماد به پایبندی کسی به اصول اخلاقی یا آسودگی خیال، کار خود را به وی بسپارید و مطمئن باشید که غشی در معامله نمی‌کند و خیانت نمی‌ورزد و یا حداقل تلاش نمی‌کند برای افزودن به منافع خود به منافع شما آسیب رساند و یا خلف عهد و وعده نکند.

بی‌اعتمادی و بی‌اطمینانی در میان ما بیداد می‌کند؛ اصول اخلاقی در مناسبات اقتصادی و اجتماعی ما فراموش شده و نوعی قانون نانوشته‌ی جنگلی مبتنی بر اصل تنازع بقا و غلبه‌ی قوی بر ضعیف بر ما حاکم گشته و در یک کلام شاهد فروپاشی اخلاقی هستیم. در این نوشته برآنیم تا به واکاوی اهمّ عوامل مؤثر که چنین شرایطی را سبب شده‌اند پردازیم. اما قبل از ورود به بحث لازم است بر سه نکته‌ی کلیدی که ما را در فهم بهتر موضوع یاری می‌کند، تأکید گردد.

اول آنکه مقصود نویسنده از اخلاق، آن اصولی است که پایبندی به آنها موجب استحکام روابط اجتماعی می‌شود و مناسبات و جایگاه نهادها و رابطه‌ی آن نهادها را با فرد تعریف‌پذیر می‌کند. به زبان دیگر، اصولی که پایبندی به آنها، جامعه را به آرامش می‌رساند، از اضطراب‌ها می‌کاهد و بسیاری از هزینه‌های اجتماعی را که ناشی از بی‌اعتمادی است، کاهش می‌دهد.

دوم؛ از آنجا که حداقل کارکرد ادیان - خصوصاً اسلام - اخلاقی کردن فرد و جامعه است و جوهر این اخلاق پذیرش حقوق دیگر افراد و جوامع از سوی هر فرد و جامعه‌ای است و جان کلام بسیاری از دستورات دینی اعم از اخلاقی و تکلیفی پایبندی به عدالت، پرهیز از تجاوز و به لسان دینی رعایت حق‌الناس است، متأسفانه در دین‌داری حاکم با تأکید و بسط و گسترش شعائر، اخلاق مفعول مانده و دین‌داری رایج از جوهر اخلاقی تهی شده است.

سوم؛ در این نوشته مدعای ما دین‌گریزی نیست تا سبب مغالطه شود و پاسخ دهند که دین‌گریزی زائیده‌ی ذهن‌های عیب‌جو و بدبین است و خیل عظیم دین‌داران - که عمدتاً مقصود دین‌داری متکی بر تعظیم شعائر است - نادیده گرفته شده، بلکه مدعای ما اینست که دین‌داری هست، اما این دین‌داری فاقد جوهر اخلاقی است. حال با گذر از این مقدمات، به بررسی عوامل مورد نظر در ایجاد وضع اخلاقی موجود می‌پردازیم.

۱. آرمان‌گرایی توهمی و تخیلی نسل انقلاب، بدون درک قانون‌مندی‌ها و دانش لازم برای تحقق جامعه‌ی آرمانی بدون توجه به بسترها و زیرساخت‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و ...

نسل انقلاب با گذر از آلام و رنج‌های برآمده از مناسبات نظام سلطنتی و با تکیه بر ایدئولوژی انقلاب، که آمیزه‌ای بود از برخی تعلیمات قرآنی، جان‌مایه‌هایی از زندگی و عملکرد پیشوایان دین، و ایدئولوژی مارکسیستی - که ایدئولوژی مسلط در دهه‌های ۵۰ تا ۷۰ میلادی بر خیزش‌ها، نهضت‌ها و انقلاب‌ها در سراسر جهان بود - چنان آرمان‌گرایانه به انسان، مناسبات اجتماعی و چگونگی اداره‌ی حکومت می‌اندیشید که بیشتر ملغمه‌ای از اتوپیا، مدینه‌ی فاضله، کمون‌نهایی و فردوس برین بود تا واقعیت حکومت و جامعه‌ای در دنیای مدرن. آن آرمان‌گرایی افراطی تنه به خیال می‌زد و توهم‌آلود بود! نسل انقلاب بیش از آنکه برای جهان بیرونی اصالت قایل شود به ذهن خود، به خواسته و تمایل خود اصالت می‌بخشید؛ گمان می‌کرد نیت خیر و آدم‌های مؤمن، حلال همه‌ی مصائب و کامیاب‌کردن همه‌ی ناکامی‌ها خواهند بود. غفلت از قانون‌مندی‌های ناظر به تحولات اجتماعی و عدم درک سیستمیک از پیوستگی پدیده‌ها، به زودی ناتوانی اندیشه و فکر راهنما را در نسل اول انقلاب آشکار ساخت و نشان داد که فقدان تئوری‌های عمیق و کارساز در اداره‌ی امور کشور و پایبند کردن جامعه به اصول اخلاقی آن‌گونه که در آرزوهای

آن نسل تجلی یافته بود چگونه تسلیم وضع موجود و گرایش‌ها و تمایلات توده‌ها شد و از پوپولیسم بی‌منطق و بی‌هدف سر بر آورد.

۲. فقدان تئوری مشخص برای راهبری جامعه به سوی پایبندی‌های اخلاقی در مناسبات مدرن و ناتوانی اندیشه‌ی اسلامی موجود در چگونگی تحقق رهنمودهای اخلاقی دینی در اعمال و مناسبات روزمره‌ی مردم. دستورهای اخلاقی در نگاه روحانیت و در آموزه‌های حوزوی بیشتر کلیاتی اندرزگونه و عمدتاً فردی - نه اجتماعی - و بخشی نیز که محصول تلاش عارفان بوده، صوفیانه و غیراجتماعی و ناتوان از سیستم‌سازی بودند. اصولاً اندیشه‌ی دینی موجود ناتوان از تحقق ذهنیت در عینیت جامعه است؛ علاوه بر آن، فاقد درک لازم برای آن است که توضیح دهد و تبیین کند که اگر یک انسان و یک جامعه بخواهد در دنیای مدرن اخلاقی به حیات خویش ادامه دهد چه زنجیره‌ای از اقدامات و سازوکارهای اجتماعی باید به آن مدد رسانند تا آن خواست تحقق یابد. از آن اسف‌بارتر آنکه معمولاً در تعریف اخلاق دینی و در تفکر سنتی جابه‌جایی‌های عمیق صورت گرفته بدان معنا که برخی اصول اخلاقی که سبب تحکیم مناسبات اجتماعی می‌شود کمتر از اصول اخلاقی که بیشتر جنبه‌ی فردی دارد مورد توجه است؛ به عنوان مثال در نگاه اخلاق سنتی و رایج آن‌قدر که دست دادن مرد و زن نامحرم غیراخلاقی و غیرقابل تحمل می‌نماید، دروغ‌گفتن مذموم و ناپسند نیست و از کنار دومی راحت‌تر از اولی می‌گذرند. یا حجاب زن، محاسن مرد، پایبندی به شعائر و نظائر آن بیش از رعایت حقوق دیگران با تحلیلی عمیق و مبتنی بر حقوق در مناسبات مدرن به چشم می‌آید و به آن حساسیت نشان داده می‌شود.

۳. حضور قاطبه‌ی روحانیت در سازوکار قدرت و دستیابی به قدرت و ثروت متکی به درآمد نفت، توسط جماعتی که به‌هیچ‌وجه برای اداره و هضم این مقدار ثروت و قدرت تربیت نشده بودند و برای آن آمادگی نداشتند. علاوه بر این، بخش وسیعی از روحانیت، نه انقلابی بودند نه نواندیش و نه صاحب کرامت اخلاقی؛ بنابراین هر اقدام انحرافی و خلاقیتی که از این جماعت سر زد با توجه به ذهنیت جامعه مبنی بر اینکه روحانیت، قاعدتاً می‌بایست هادیان مردم به سوی دین‌داری و پایبندی‌های اخلاقی باشند، پایه‌های اعتقادی مردم را سست کرد و این تباهی و فساد به درون جامعه نیز رسوخ نمود.

رهبری انقلاب توسط یک مرجع تقلید، حضور روحانیت مبارز و هدایت مردم در جریان انقلاب، فقدان حزب فراگیر در رهبری انقلاب و متلاشی شدن نسبی سازمان‌های چریکی توسط نیروهای سرکوبگر استبداد شاهنشاهی، سبب شد تا کلیت روحانیت که تنها سازمان غیررسمی و تعریف نشده اما صاحب نفوذ و گسترده در سراسر کشور حتی در دورافتاده‌ترین شهرها و روستاها بودند سکانتدار کشتی پرتلاطم انقلاب پس از پیروزی و دخیل و صاحب اختیار بخش وسیعی از ارکان دستگاه اجرایی و قضایی کشور شوند. درحالی‌که بسیاری از آنان فاقد کمترین صلاحیت برخورداری از چنان قدرت و پس از آن، امکانات مالی بودند که در اختیار آنان قرار گرفت؛ بسیاری از آنان با پس‌زمینه‌ای از تربیت و زندگی و تمایلات روستایی هرگز در پس ذهن خود نیز تصور چنان شرایطی را که برایشان فراهم شده بود نمی‌کردند. چنین شد که سازمان روانی آنان درهم ریخت و مقاومت اخلاقی‌شان درهم شکست و از بسیاری از آنان کارهایی سر زد که زبان و قلم از گفتن و نوشتن‌اش شرم دارد. هزاران هزار پرونده در دادگاه‌های ویژه‌ی روحانیت از سال‌های آغازین پیروزی انقلاب تاکنون تنها مثنی است نمونه‌ی خروار از کارهای نامکشوف و به دادگاه نرسیده، ولی دین و اخلاق بر باد ده.

۴. به دنبال وقایع سال اول انقلاب و حذف جریان عالم، دین‌دار، اخلاقی، دین‌شناس و مدیر از حاکمیت (نظیر مهندس بازرگان و یاران او)، فوت و ترور برخی از روحانیون عالم، آگاه و مدیر (مانند مرحوم آیت‌الله طالقانی، استاد شهید مطهری و آیت‌الله شهید دکتر بهشتی) از عرصه‌ی قدرت، امور اجرایی در بخش‌های وسیعی - خصوصاً در شهرستان‌ها - به دست اقشار و طبقات زیرین اجتماعی افتاد که عمدتاً فاقد تحصیلات لازم، بینش و آگاهی بودند و با نگاهی روستایی به امور و دارای عقده‌های تاریخی از تحقیر و فقر، به طور غریزی درصدد جبران عقب‌ماندگی‌های شخصی و تلاش برای برخورداری از خوان‌گسترده‌ای که به آن رسیده بودند، برآمدند و باز هم این تباهی و فساد را به درون جامعه تسری دادند. آشفته‌گی سال‌های اول انقلاب، عدم نظارت لازم بر عملکرد افراد و نهادها، تأکید و دقت در ظواهر مذهب، پست‌ها و مقامات توسط آنان شد؛ کسانی که به هیچ چیز جز منافع شخصی اعتقاد نداشتند اما دست جریان حاکم را خوانده بودند که چگونه می‌توان با حفظ ظواهر، او را فریب داد.

۵. وجود مجموعه‌ای از اخلاقیات منحنی و بنجل در میان مردم، که نسل در نسل به ارث رسیده و هیچ وقت شرایطی برای اصلاح و رفع آن فراهم نیامده بود و جای آن داشت که حکومت دینی با درک این واقعیت در یک برنامه‌ریزی نسلی (دراز مدت) آن اخلاقیات را به سوی اخلاقیات انسانی در مناسبات نوین بدل کند. لکن حکومت، درک و توان چنین کاری را نداشت و در جهت عکس آن عمل نمود و با توسل به نوعی مردم‌ستایی مبتذل برای بسیج توده‌ها و اقدامات پوپولیستی برای تحکیم پایه‌های قدرت، روز به روز بر ناآگاهی مردم نسبت به واقعیات خود و بی‌اخلاقی بیشتر افزودند.

نگارنده معتقد است، امروزه ایرانیان بیش از هر چیز نیازمند یک نهضت و دگرگونی اخلاقی هستند که نخبگان و فرهیختگان و دردمندان جامعه می‌بایست زمینه‌ساز آن باشند.

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران / ۱۰۴)

میزگرد و پرسش و پاسخ روز دوم

در میزگرد روز دوم سمینار، آقایان آقاجری، محمودی و طهماسبی، نقدهایی را نسبت به بحث آقای قادری مطرح نمودند. در زیر، این نقدها همراه با توضیحات تکمیلی و پایانی آقای قادری جهت اطلاع علاقه‌مندان درج می‌گردد.

□ دکتر هاشم آقاجری

همان‌طور که آقای دکتر قادری فرمودند، نه ایشان می‌توانند نتایج تحقیقاتی چندین ساله‌ی خود را در این وقت مختصر ارایه کنند و نه مخالفان و دیدگاه‌های منتقد، امکان دارند که به گونه‌ای عملی و دقیق این بحث را نقد کنند. ان‌شاءالله متن پژوهش ایشان چاپ شود و بعد به تفصیل مورد بررسی قرار گیرد؛ طبیعتاً آن‌گاه منتقدان، این رأی و دیدگاه را نقد و یا نفی خواهند کرد.

البته من این را عرض کنم که پژوهش‌های علمی که تاکنون در مورد پیامبر اسلام انجام شده به‌خصوص در خارج از ایران و توسط اسلام‌شناسان و غرب‌شناسان، بسیار متعدد است و برخی از آنها هم نقدهای شالوده‌شکن و بنیادافکنی است. اگر دوستان، تاریخ قرآن «نولدکه» را ببینند خواهند دید که او با دانش وسیع زبان‌شناسی و تاریخی که دارد در واقع کوشیده است که یک نقد ضد قرآن بسیار اساسی ارایه کند. من امیدوارم که این آثار در ایران اجازه چاپ و نشر پیدا کنند. مرحوم شهید بهشتی قبل از انقلاب کتاب یاد شده را ترجمه کرد، و امیدوارم این کتاب اجازه‌ی انتشار پیدا کند تا ما با ادبیاتی که در دو سه قرن گذشته به‌خصوص در مورد قرآن وجود دارد و از سوی اسلام‌شناسان و مستشرقین غربی مطرح شده است آشنا شویم، و ببینیم که به هر حال آنها با چه رویکردی به نقد قرآن پرداخته‌اند؛ آیا رویکردی

بخش‌هایی از میزگرد و پرسش و پاسخ روز دوم _____ ۳۰۵

خصمانه نسبت به اسلام داشته‌اند و آبخشور آن، صلیبی و مسیحی بوده، یا حداقل پیش فرض‌هایی وجود داشته که در کار آنها به آن نتایج منجر شده است. اما در مورد مطالبی که آقای دکتر قادری فرمودند، بنده واقعاً منطبق بحث و نهایتاً گزاره‌ی تفسیری و تفصیلی از سیر حرکت قرآن و پیامبر - که اینها را بدون هم نمی‌شود تحلیل کرد - در نیافتیم؛ چون آقای دکتر قادری در پاسخ‌هایی که دادند تبصره‌هایی زدند که واقعاً این تبصره‌ها یک گریزگاه‌ها و فرارگاه‌هایی ایجاد می‌کند که ما را گرفتار یک منطق بسیار ژلاتینی سیال ریز می‌کند که هر جای آن را بخواهیم بگیریم، می‌شود با آن تبصره‌ها گریخت.

اما آقای دکتر قادری از تساهل و آزادی صحبت می‌کنند؛ ابتدا باید دو بعد اعتقادی و سیاسی را در این زمینه از هم جدا کنیم؛ یعنی اینکه آقای دکتر قادری به ما بگویند که آیا قرآن و پیامبر اساساً در بعد اعتقادی و برای اینکه اسلام را به عنوان یک عقیده تبلیغ کند، متوسل به اعمال زور و قدرت شده‌اند؟ ایشان نمی‌توانند حتی یک مورد در قرآن و یا در سیره‌ی پیامبر نشان دهند که پیامبر به عنوان «نبی» این کار را کرده باشد؛ به عنوان «نبی» می‌گوییم چون پیامبر دو شأن دارد: شأن نبوت و رسالت که شأن اعتقادی پیامبر است و شأن حکومت و حاکم. همان‌طور که همه می‌دانید دوره‌ی مکی، دوره‌ی ماقبل دولت است، دوره‌ای است که پیامبر، نبی و رسول است و فقط دارد ابلاغ پیام می‌کند؛ در مورد این ابلاغ پیام هم مستشرقین زیاد سخن گفته‌اند از جمله این که: محمد تا زمانی که ضعیف بود دم از تسامح و تساهل و گفت‌وگو می‌زد و با یک لحن بسیار دوستانه با یهودیان و مسیحیان سخن می‌گفت، اما بعد که قدرت گرفت تغییر روش داد و موضع خود را متفاوت ساخت. و کاملاً به اصطلاح مسأله به صورت یک پروژه‌ی برنامه‌ریزی شده و تاکتیکی و سیاست‌مدارانه، رفتار پیامبر را تحلیل می‌کنند، مانند سیاست‌مدارانی که تا وقتی که در حکومت نیستند خیلی از آزادی و تساهل دم می‌زنند، اما وقتی که قدرت را در دست گرفتند، ادعای خود را فراموش و شروع می‌کنند به استبداد ورزیدن. از یاد نبریم که پیامبر در تمام دوره‌ی مکی تحت فشار بود؛ این فشارها نه تنها کاهش پیدا نکرد، بلکه افزایش یافت. در حالی که لحن قرآن - اتفاقاً همان‌طور که آقای دکتر قادری گفتند - در سه سال اول به پیامبر هیچ فشاری نیاورد زیرا که پیامبر دعوت اثباتی می‌کرد «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقْلِحُوا»، و بعد و به تدریج این دعوت جنبه‌ی نفی هم پیدا کرد و در واقع از

اجمال به تفصیل رفت. به موازات فشارهایی که از سال سوم به پیامبر و مسلمانها وارد گردید، به طوری که پیامبر مجبور به فرار به طائف شد و مجبور به هجرت، و مهاجرت کردن مسلمانها به حبشه و بالاخره مجبور به فرار شبانه از مکه به یثرب شد، اما لحن پیامبر در آیات مکی به هیچ وجه یک لحن متناسب با قبض و بسط فشار نیست. یک سیاست مدار طبیعتاً وقتی که فشارها بر او بیشتر می شود لحن اش باید ملایم تر و مسالمت جو تر شود، در حالی که دقیقاً عکس این است. آیات مکی آیاتی است اولاً به لحاظ اعتقادی بسیار انداز آمیز؛ یعنی آیاتی است که لحن و آهنگ اش کوتاه، مقطع و قاطع، و بر بنیادهای اعتقادی قرار دارد؛ وعده ی جهنم، قیامت و عذاب و هشدار و انداز مشرکین، در این آیات فراوان است. اتفاقاً مهندس بازرگان در این خصوص، در بحث انسان و زمان اش، بحث بسیار زیبایی را مطرح می کند و بُعد ارتباط زمانی را با این گونه آیات قرآن تبیین می نماید که چگونه آیاتی که قرآن به صورت وقوع یافته، و واقعه های وقوع یافته، مطرح می کند، از منظر خدا با منظر انسان متفاوت است؛ یعنی انسان به عنوان یک منظر زمانی و «در زمانی» واقعه ی آینده را آینده می بیند، ولی منظر خدا، واقعه ی آینده را وقوع یافته و تحقق یافته می بیند؛ و تفسیری که مرحوم مهندس بازرگان در مورد شق القمر و انشقاق قمر کرده، بسیار جالب است که آنان هم بر اساس نظریه ی نسبیت عام و مسأله ی زمان گفته شده است.

در دوره ی مکی ما آیاتی مثل آنچه که علیه ابولهب آمد را با آن لحن تند شاهدیم. پیامبر در چه شرایطی است؟ در شرایطی است که فرار می کند و از مکه به طائف می رود و در طائف هم سنگباران می شود و رانده می شود و فرار می کند. در اوج سختی، نهایتاً قبیله از او حمایت می کند؛ بنی هاشم بر اساس سنت های قبیله ای نهایتاً مجبور می شوند به شعب ابی طالب بروند، با آن گرسنگی ها و بدبختی ها که طی آن، خدیجه و ابوطالب را هم به خاطر شرایط سخت از دست می دهند؛ اما در عین حال پیامبر در این شرایط، می آورد: « تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ، مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ » ، با این لحن؛ این دوره ی مکی است یعنی دوره ای است که پیامبر دارد فردسازی می کند، نبی است و رسول است، پیام را منتقل می کند، در عین حال از پیام خود هم، کوتاه نمی آید. اگر پیامبر واقعاً یک حرکت قبض و بسط سیاسی داشت که در دوره ی مکی باید از پیشنهادهایی که کفار به او مطرح کردند، یا به ابوطالب

بخش‌هایی از میزگرد و پرسش و پاسخ روز دوم _____ ۳۰۷

مطرح کردند، و پیشنهادهایی مسالمت‌جویانه و بینابین بود؛ استقبال می‌کرد؛ اتفاقاً سوره کافرون که آقای دکتر قادری هم اشاره کردند نمونه‌ی بسیار خوبی است؛ پیامبر اگر می‌خواست به عنوان نبی یک حرکت تاکتیکی داشته باشد، آن پیشنهاد، پیشنهاد خیلی خوبی بود ولی پیامبر آن را رد کرد.

دوره‌ی مدنی هم دوره‌ی حکومت است؛ اساساً دوره‌ی حکومت، منطق خاص خود را دارد اما در آن منطق من دو سؤال اساسی دارم:

۱- آیا می‌شود در دوره‌ی مدنی که دوره‌ی حکومت پیامبر است یک نمونه نشان داد که پیامبر در حوزه تساهل انتقادی کوشش کرده است از قدرت دولت و سلطه‌ی سیاسی خودش برای دگر آیینی و تحمیل اسلام استفاده کند؟

۲- طبیعی است که آیات سوره مدنی ناظر به شرایط مدینه است؛ و طبیعی است که یک دولت و جامعه‌ای مثل مدینه که پیامبر آمده بر اساس بیعت مدنی‌ها و یشربی‌ها دولتی را بر مبنای تعالیم دین جدید تشکیل داده است، که البته یهود، آن را قبول ندارد و مسیحیان در مدینه بسیار اندک بودند و آنها هم قبول نداشتند، ولی پیامبر با آنها پیمان می‌بندد. همان طور که آقای دکتر گفتند در سال اول پیمان می‌بندد و حقوق آنها را به رسمیت می‌شمارد اما سخن در این است که اگر گروهی هم‌پیمان، نقض عهد کردند و برای براندازی اقدام عملی کردند، باید با آنها چه کرد؟ من قبول دارم که آنها در جامعه مدینه شهروندان درجه دو بودند؛ اصلاً به گمان من این یک بحث غلطی است که ما مفاهیم امروزی را برگردانیم به آن دوره، و بعد مثلاً بگوییم که این فرد دموکرات بود و آن یکی جمهوری‌خواه بود. شنیده‌ام که حتی خود آقای دکتر یک زمانی گفته‌اند، خوارج، دموکرات بوده‌اند... به نظر من این بحث‌ها، بحث‌های آناکرومیک است. باید موضوع را در کانتکس قرار داد و بعد آن را بررسی کرد. لذا طبیعی است که وقتی یک دولتی با یک گروه پیمان‌شکنی مواجه می‌شود که علیه آن دولت و علیه رییس آن دولت، عملیات براندازی انجام می‌دهد، با آنها برخورد کند. چرا پیامبر با یهودیان برخورد می‌کند، آیا به دلیل این که اعتقاد متفاوتی داشتند، یا به دلیل اینکه توطئه کردند، پیمان‌شکنی کردند و با کفار مکه علیه پیامبر زد و بند کردند؟ خوب شما از دموکرات‌ترین دولت‌های امروز هم این انتظار را ندارید که اگر یک گروهی برای براندازی آن دولت عملیات کند، آن دولت بگوید من

اهل تسامح و تساهل هستم و اشکال ندارد. آیاتی که در قرآن است مربوط به این بعد مسأله است و طبیعی است هر دولتی به عنوان دولت تشکیل شود نه تنها در مقابل یهود، در مقابل هر گروهی که دولت مورد قبول و مشروع جامعه را با عملیات، علیه آن خیانت و توطئه‌ی عملی می‌کند می‌ایستد و با آن برخورد می‌کند. اتفاقاً به قول «نیچه» اخلاق مسیحیت، اخلاق زنانه است (البته با عرض معذرت از خانم‌ها! من این صحبت را قبول ندارم ولی مقصودش را می‌گویم) و اخلاق اسلامی، اخلاق مردانه است، درست مثل اخلاق یونانی. و بعد نکته آخر [البته من بحث زیاد دارم] آقای دکتر می‌فرمایند که هر چه ما به سال دهم نزدیک می‌شویم قدرت و سیاست پیامبر متصلب‌تر می‌شود؛ اگر واقعاً این چنین است چرا پیامبر جانشین خودش را بر مسلمان‌ها تحمیل نمی‌کند و چرا خود شما می‌گویید که در آن زمینه، پیامبر کار را واگذار کرد؟ این تناقض است؛ البته در این قسمت می‌شود بحث کرد؛ من هم معتقدم که پیامبر را با همان تفاوتی که ما در دو شأن نبوت و رسالت، از یک سو، و رهبری سیاسی و حکومت از سوی دیگر داریم، باید مورد بررسی قرار داد. همین تفکیک را ما در مورد امامان شیعه هم داریم. آن بُعد رهبری سیاسی و خلافت و دولت یک بعدی است که به مردم واگذار شده، و ائمه‌ی ما هم به همین ترتیب عمل کردند؛ یعنی آنهایی که مردم قبول‌شان کردند و به هر دلیل با آنها بیعت کردند، مثل علی ابن ابی‌طالب (ع) و مثل امام حسین (ع) قبل از واقعه‌ی کربلا، خوب پذیرفتند؛ اما آنهایی که اقبال نکردند و رضایت مردم و بیعت مردم و شورای مردم نبود، به گونه‌ای دیگر عمل کردند؛ پیامبر هم یقیناً همین جور برخورد کرد. آیا پیامبر در خصوص مسایل، خود رأی بود؟ در همین جنگ احزابی که آقای دکتر اشاره کردند، یا در جنگ احد و تقریباً همه‌ی جنگ‌ها، پیامبر با مشورت مسلمان‌ها اقدام می‌کرد، البته معلوم بود که با یهودیان مشورت نمی‌کند. اینکه لحن پیامبر علیه یهود تندتر است، من به چیزی برخلاف آن چه که مستشرقین گفته‌اند که پیامبر می‌خواست با این وسیله برای خودش هویت‌سازی کرده باشد، معتقدم. پیامبر بخش عظیمی از تعالیم‌اش را از تورات گرفته بود؛ اما در دوره‌ی مکی تاکنون کسی نتوانسته که نشان دهد که در این دوره اساساً اثر مشخصی از یهود را شاهد باشیم. و این بحثی است که ما با آن جماعت داریم. اما پیامبر در همه‌ی جنگ‌ها با مشورت و شورا

بخش‌هایی از میزگرد و پرسش و پاسخ روز دوم _____ ۳۰۹

عمل کرده و به این مقوله‌ها تسلیم شده است. شما می‌دانید که در همین جنگ خندق- برخلاف نظری که پیامبر ابتدا خودش داشت- برای اینکه یک سوم خرمای آن سال را بدهد به «حوازن»، مسلمان‌ها و به خصوص انصار مخالفت کردند، و بعد پیامبر تسلیم نظر آنها شد...

دکتر سیدعلی محمودی :

من می‌خواهم نکته‌ای را در رابطه با مطالب آقای دکتر قادری عرض کنم؛ اینکه ایشان تحقیقی را در این زمینه آغاز کرده‌اند خبر بسیار خوبی است و امیدواریم که این تحقیق به انجام برسد، و کار شایسته‌ای کردند که بخشی از این تحقیق را در اینجا ارایه و اعمال کردند. اما انتظاری که بنده به عنوان یک شنونده داشتم این بود که خوب در حد همین وقت محدودی که هست ایشان متدولوژی این پژوهش‌شان را معرفی می‌کردند و با توجه به اینکه به هر حال ملاک‌هایی مثل آزادی و آزادی‌خواهی را مطرح کردند، اولاً تلقی‌شان را در ارتباط با این ملاک‌ها و نیز در مورد تساهل و مدارا، بزرگ‌منشی و آزادی‌خواهی اعلام می‌کردند تا اینکه ما فهم بهتری از مطالب ایشان را در اختیار داشته باشیم.

واقعاً نکته‌ای که لازم است به آن توجه شود، این است که ملاک‌ها در درجه‌ی اول ملاک‌های درون‌دینی است یا برون‌دینی؛ این مهم است که ما ابتدا مشخص کنیم ارزیابی را از درون مکتب و دین انجام می‌دهیم یا از بیرون آن، و در اینجا چون به قرآن اشاره کردند، تأکیدم به خود نص است، که آیا از این ملاک استفاده می‌کنند (درون‌دینی) یا ملاک‌های بیرونی؛ اگر ملاک‌های بیرونی مورد استفاده قرار می‌گیرد، معرفی شود و اگر مفاهیمی را به کار می‌گیریم طبیعتاً بینیم که این را در چه زمینه و کانتکسی مطرح می‌کنیم، فکر می‌کنم که این جمع‌بندی دوم ایشان که دعوت نبی نمی‌تواند ماهیتاً دعوت آزادی بخش باشد، شاید یک مقداری جمع‌بندی شتاب‌زده‌ای بود، به خاطر اینکه خوب وقت و مجال، امکان را فراهم نمی‌کند که خود بحث به طور تفصیلی و مدلل و متقن و روش‌مند مطرح شود و بعد این نتیجه‌گیری یا نتیجه‌گیری‌های دیگر عنوان گردد از جمله اینکه: «هر چه به سمت اواخر مدینه حرکت می‌کنیم، غلظت سیاسی اسلام افزایش پیدا می‌کند، اما تبدیل به یک نظام به معنی متعارف آن نمی‌شود». اولاً برای من روشن نبود که این نظام به

۳۱۰ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی

معنای متعارف یعنی چه؟ آیا متعارف یعنی نظام دوران مدرن؟ دموکراسی، دموکراسی لیبرال یا انواع و اصناف دیگر این مکتب؟ و از اینها گذشته، آیا واقعاً توقعی که از دین می‌رود این است که نظام سیاسی بسازد اگر پاسخ این سؤال مثبت است، ما توقع داریم که با چه ملاکی این را طرح کنیم که اسلام یک دین نظام‌ساز است؟ با ملاک‌های قرن بیستمی یا قرن هجدهمی و یا قرن بیست و یکمی؟ وقتی به سراغ پدیده‌های دوران گذشته می‌رویم به نوعی این خطر هست که دیدگاه‌های امروزین را به آن تحمیل کنیم؛ طبیعی است که انتظاری هم از دین نمی‌رود که مفاهیم دوران مدرن را در نظر گرفته باشد و به لحاظ شکلی و قالبی و تجربه‌ی عقل اجتماعی، با مفاهیم دوران مدرن همسو و همخوان باشد؛ چیزی که ۱۴۰۰ سال پیش رخ داده و موارد بسیاری در دوران معاصر وجود دارد که نه در آن زمان وجود داشته است و نه انسان و نه خرد بشری آن زمان، آنها را خلق کرده بوده، و نه اصلاً ترکیب قبیله‌ای و عشیره‌ای و ساخت اجتماعی آن زمان و آن دوران اقتضای چنین امری را می‌کرده است.

علی طهماسبی :

من به صورت خیلی خلاصه و تلگرافی می‌گویم؛ داستان پیامبر - و به خصوص قرآن - را می‌توان در دو ساحت بررسی کرد: یکی همان موقع بعثت است و از زمان بعثت تا وفات پیامبر، و یکی هم در پروسه یا در سیر تاریخی از تورات تا قرآن، یعنی در این دو سیر. فراموش نکنید که پس‌زمینه‌ی قرآن، تورات است؛ یعنی اینکه بسیاری از داستان‌هایی که در تورات آمده در قرآن هم آمده است، منتها با یک روایت شکسته و به یک فرازها و برش‌های خاصی اشاره شده که آن هم به مناسبت‌های خاصی بوده است؛ حالا من یکی دو نکته‌اش را عرض می‌کنم؛ مثلاً مسأله‌ی زنا که در تورات، حکم آن سنگسار و در برخی از جاها آتش زدن است؛ یعنی کسی را که زنا کرده آتش می‌زنند؛ این در کتاب «خروج» در تورات است. یا ارتداد هم این جور، حکم‌اش سنگسار است، اما اینها در خود قرآن نیست؛ در فقه ما آمده که احتمالاً یک بازگشتی از آن طرف باشد. اما در قرآن، واقعاً اینها نیست، یعنی می‌خواهم سیر داستان را بگویم؛ وقتی سیر نزولی آیات را از تورات تا قرآن در نظر بگیریم می‌بینیم که انگار به یک نوع تساهل تازه‌ای نسبت به ادیان

بخش‌هایی از میزگرد و پرسش و پاسخ روز دوم _____ ۳۱۱
دست یافته است، اما در آن پروسه‌ی کوتاه مدت، و خوب آن بحث دیگری دارد و
که «مهتاب شبی خواهد و آسوده سری» و الان فرصت‌اش نیست؛ به من هم گفتند
که تلگرافی فقط در دو کلام بگو و من هم در دو کلام گفتم.

دکتر حاتم قادری :

می‌گویند، وقتی که سقراط در آتن یک سری حرف‌هایی را گفت ، عده‌ای
برانگیخته شدند؛ یک نمایش‌نامه نویسی هم بود به نام «آریستوفانس» ، و
نمایش‌نامه‌ای نوشته بود با عنوان «ابرها» ، که در آنجا سقراط را مورد طنز و استهزا
قرار داده بود؛ وقتی که مردم از جاهای دیگر به آتن می‌آمدند ، سقراط را
نمی‌شناختند ؛ لذا سقراط بلند می‌شد و به روی صحنه می‌رفت و می‌گفت : «این
آدمی که همه‌ی مشکلات مربوط به اوست، من هستم !» حالا بنده هم باید بگویم
که من هم کسی هستم که این مشکلاتی را که آقایان گفتند ، دارم ! در این وقت
اندک انتهای جلسه هم، نمی‌توان چندان به نقدها پاسخ گفت ، اما در همین زمان
اندک من پاره‌ای توضیحات را عرض می‌کنم.

آقای دکتر آقاجری، مکررگویی می‌کنند ولی لزوماً مسلّم‌گویی نمی‌کنند ؛ یک
سری اشکالات روشی به من وارد کردند و گفتند که بحث من، ژلاتینی است. ایشان
خودشان پژوهش‌گر و استاد تاریخ هستند؛ آیا وقتی که می‌خواهند تاریخ یک دوره
- مثلاً صفویه- را بررسی کنند ، به روایات و بحث‌های عمومی توجه می‌کنند، یا
توجه نمی‌کنند؟ آیا می‌گویند این زیگزاگ‌ها ، مؤید آن وضعیت عمومی است یا
نیست. این ، چه خدشه‌ای است که می‌خواهند به بحث من وارد کنند؟! آیا
می‌خواهند بگویند که پیامبر از ابتدا تا انتها یک وضعیت کاملاً صعودی و بدون
هیچ‌گونه اعوجاجی داشته است؟ آیا تاریخ این طوری است ؟ آیا تاریخ یا
نهضت‌های اجتماعی و سیاسی را ایشان همین‌طور به دانشجویانشان تدریس
می‌کنند؟ مثلاً پهلوی‌ها را این‌طور تحلیل می‌کنند یا فعالیت‌های آیت‌الله خمینی را؟
و اعلامیه‌ها و حرف‌ها و حرکت‌های ایشان را چگونه تبیین می‌کنند؟ در روند
عمومی دخالت می‌دهند یا نمی‌دهند.

این یک نکته ؛ اما تعجب‌ام در این است که من را به گفتار و تحلیل ژلاتینی متهم
می‌کنند، ولی خودشان از ابتدا یک زاویه‌ای بسته، باز می‌کنند که این نبوت و این

حکومت است، و هر چه دلشان می‌خواهد در آنجا می‌گنجانند. دو سه تا مشکل دیگر هم در مورد من که طرح کردند؛ یکی اینکه اگر این‌طور است، چرا پیامبر جانشین انتخاب نکرد. حقیقتاً با نگاه مؤمنانه خیلی چیزها می‌توان گفت؛ ولی با نگاه پژوهشی می‌توان گفت، به خاطر اینکه پیامبر از عواقب کارش مطمئن نبود و به تعبیری اراده‌ی سیاسی یا نتایج سیاسی روشنی نداشت، و لذا این کار را نکرد؛ نه به این معنا که تساهل می‌ورزید.

آقای دکتر آقاجری از من می‌پرسند که هیچ وقت شد که به زور حکومت، تغییر عقیده‌ای را صورت بدهند. بله، به کرات؛ من تعجب می‌کنم از ایشان که چرا چنین پرسشی را طرح می‌کنند. مگر پیروزی طائف و فتح طائف چگونه بود. مگر برخی از «وفود» که می‌آمدند و درخواست‌هایی داشتند، چگونه بود. یعنی اینجا از امر حکومت استفاده می‌کردند و جز این هم راهی نداشتند. که این وضعیت را صورت دهند. و این نکاتی بود که می‌شد گفت.

یک نکته‌ای را هم آقای دکتر محمودی اشاره کردند، من خیلی کوتاه می‌گویم که وقت تمام نشود، به ویژه که این بحث‌ها از بحث‌هایی نیست که به همین جا ختم و تمام شود. ایشان از من روش بحث را پرسیدند. حقیقتاً من نمی‌خواستم در مورد پژوهش‌ام گزارش دهم. عنوان بحث من، سیر تکوین آیات در مورد آزادی بود. اشاره‌ای کردم به نحوه‌ی انجام کار و این که بحث از کجا شد؛ گفتم از آنجاست [پژوهش] که اگر خواستند بعداً می‌شود مفصل‌تر توضیح داد. ولی در یک جمله بگویم: «روش من درون‌دینی است ولی نگاهم برون‌دینی است»؛ این، جمله‌ای است که می‌توانم بگویم.

در خاتمه باید بگویم این بحث‌ها، بحث‌های کشداری است؛ این که کی می‌توانیم در فرصت و زمان وسیع‌تری در مورد آنها بیاندیشیم و گفت‌وگو کنیم، نمی‌دانم چه زمان؛ ولی امیدوارم که این وضعیت، هر چه زودتر در جامعه‌ی ما حکم‌فرما شود.

نمایه اشخاص

		۱	
۷۳	استیونس		
۲۲۸، ۱۹۶	اسحق (ع)	۱۹۶، ۱۴۶، ۷	ابراهیم (ع)
، ۱۲	اسدآبادی ، سید جمال‌الدین	۲۰۹	ابن ادريس
۱۳۷، ۱۳۵، ۳۰		۲۲۸، ۲۲۶، ۲۱۸	ابن اسحاق
۱۰۲	اسکاچپول	۱۶، ۱۵	ابن باجه
۱۹۶	اسماعیل (ع)	۲۰۹	ابن براج
۸۷	اشرف افغان	۲۰۹	ابن حمزه
۳۵	اشکوری ، حسن یوسفی	۱۳۴	ابن خلدون
۱۸۶، ۱۳۵	اقبال لاهوری	۸۷، ۱۸، ۱۵	ابن رشد
۱۹۴	امام باقر (ع)	۲۱۷	ابن زید
۲۳۳	امام حسین (ع)	۲۱۷	ابن مسعود
۱۹۴	امام رضا (ع)	۱۶۱	ابوالخیر ، ابوسعید
۲۰۹، ۱۵۸	امام زمان (ع)	۸۶	ابوریحان
۱۲۷، ۳۲، ۷	امام علی (ع)	۲۶	ابوزهره
۱۵	اندلسی	۳۰۷، ۲۲۶	ابوطالب
۹۷، ۹۳	انصاری ، شیخ مرتضی	۳۰۶	ابولهب
۸۱	اولیس	۱۳۴، ۸۶، ۱۵	ابوعلی سینا
، ۲۳۴	اینگلهارت	۲۱۸	ابی علی جبایی
۲۵۳، ۲۵۱، ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۳۵		۱۰۲	اتزیونی
	آ	۲۹۵	احمدشاه (قاجار)
		۱۶، ۱۵	اخوان الصفا
۱۳۴	آخوندزاده	۱۳۷	ارانی
۱۷۷	آدورنو	۱۹۹، ۱۸۲، ۷۱	ارسطو
۱۰۷	آرمسترانک ، کارن	۲۳۶	اریکسون

۳۱۴ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی

۱۸۸	تاونسند	۲۳۷، ۲۳۶	آرون
۲۶	ترابی، حسن	۳۱۱	آریستوفانس
۲۳۹	تقوی	۱۱، ۳	آقاجری، سیدهاشم
۱۸۵	تقی زاده، سیدحسن	۳۱۲، ۳۱۱، ۳۰۴، ۲۰	
۱۱۹	توسلی، غلامعباس ۳، ۹۹، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۹		
۷۸	تیلش		ب
		۱۸۷	بادامچیان
		۶، ۵، ۳، ۲	بازرگان، مهدی
	ج	۱۶۳، ۸۸، ۶۵، ۳۹، ۲۱، ۱۲، ۹، ۷	
۲۲۵	جابری، محمدعابد	۲۲۷، ۵۷، ۵۶	بازرگان، عبدالعلی
۳۱	جعفری، محمدتقی	۶	بدیع زادگان، سیداکبر
۱۲۳، ۳۱، ۳	جعفری، محمدمهدی	۱۴۲	برتالنفی، لودویک فن
۶۱	جهانبانی، تیمسار	۳۱	بروجردی، آیت الله
		۱۵۲	برومل، والرئ
	ح	۴۰، ۲۷، ۲۱، ۳	بسته نگار، محمد
۲۸	حائری، آیت الله عبدالکریم	۲۵۴، ۱۹۰، ۱۷۲	بشیریه
۲۸	حائری، آیت الله مهدی	۱۹۶	بلقیس
۲۹۲، ۱۶۱، ۹۴	حافظ	۱۰۳، ۱۰۱، ۱۰۰	بن لادن
۲۴	حجتی کرمانی، علی	۱۱۶، ۱۱۵، ۱۰۹، ۱۰۷، ۱۰۵، ۱۰۴	
۳۶، ۳۵	حجتی کرمانی، محمدجواد	۴۱، ۷، ۶، ۳	بنی اسدی، محمدحسین
۲۰۱	حلی، علامه	۸۱	بهرنگی، صمد
۲۱۸	حمزه	۳۰۲	بهشتی، آیت الله
۱۵۲	حنیف نژاد، محمد	۱۰۳، ۹۹	بوش
۷۲	حی بن یقظان		پ
	خ	۹۰، ۷۱، ۳	پایا، علی
۱۳۵	خراسانی، ملاکاظم	۶۵	پایا، حسین
۱۶۱	خرقانی، ابوالحسن	۲۲۹، ۲۶	پترسون، مایکل
۲۶	خلاف، عبدالوهاب	۹۶	پوپر
۱۸۰	خویی، آیت الله سید ابوالقاسم	۲۰۲، ۱۴۶، ۱۳۳، ۱۲۸	پیامبر اسلام(ص)
	د		ت
۱۷۷، ۱۷۳	دریدا	۹۱، ۳	تاجیک، محمدرضا
۲۵۴، ۲۳۹	دریفوس، هیوبرت	۲۵۴، ۲۵۲، ۲۵۱	

۳۱۵	نمایه اشخاص	
۱۹۶	سلیمان	۴۵ دکارت
۱۳۴	سهروردی	۹۷، ۹۴ دوستدار، آرامش
۱۷۶	سوامی، ای. کی. کومارا	۱۶۱، ۷۳ دون کیشوت
۳۶	سیدبن طاووس	
د		
	ش	
۸۷	شاه سلطان حسین	۸۰، ۷۲ رایبسون کروزوئه
۲۶	شاویش، شیخ عبدالعزیز	۲۵۴، ۲۳۹ رایبو، پل
۱۴۳، ۱۴۲	شریعت سنگلجی	۱۵ رازی، ابوحاتم
۱۸۰	شریعتمداری، آیت الله	۱۴۲ راشد
۵۷، ۱۶، ۱۲	شریعتی، علی	۲۸۳ رالز، جان
۲۶۹، ۲۶۲، ۲۳۰، ۱۸۱، ۱۶۱، ۱۳۹		۱۸۰ رزم آرا
۹۷، ۹۴	شلایرماخر	۱۳۷ رشیدرضا
۱۸۸، ۱۷۶	شووان، فریتوف	۱۵۰، ۱۳۷، ۸۷ رضاخان (پهلوی)
۲۰۹، ۲۰۰	شیخ طوسی	۲۷۵ روسو، ژان ژاک
		۹۹ رول، ام. ژ. اف
ص		
۱۴۱، ۳	صابر، هدی	
۲۱۲، ۱۹۴	صادق (ع)	
۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵	صدام	
۲۱۰، ۱۸۰	صدر، آیت الله محمدباقر	
۱۳۴	صدر المتألهین	
۲۶	صعیدی، شیخ عبدالمتعال	
ض		
۲۱۸	ضحاک	
ط		
۲۲۹	طالبی	
۲۵	طالقانی، آیت الله سید محمود	
۳۰۲، ۵۸، ۳۶		
۱۷۶	طباطبایی، علامه	
۲۲۷، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۷		
۲۲۷، ۲۱۶	طبررسی	
۳۱۰، ۳۰۴، ۱۵۵، ۳	طهماسبی، علی	
۱۸۰	طهماسبی، خلیل	
ز		
		۱۴ زکریای رازی، محمد
		۲۲۴، ۲۲۳ زینب
س		
		۱۱۱ سادات
		۱۷۲ سارتر
		۱۵ سجستانی، ابوسلیمان
		۱۵ سجستانی، ابویعقوب
		۱۳۳، ۳ سحابی، عزت الله
		۱۴۴، ۱۳۸، ۵۷ سحابی، یدالله
		۷۳ سروانتس
		۹۷، ۹۳ سروش، عبدالکریم
		۲۱۷ سعد بن عباده
		۲۱۷ سعد بن معاذ
		۲۱۸ سفیان بن عیینه
		۳۱۱، ۱۸۲ سقراط

۳۱۶ _____ مجموعه مقالات سمینار نقد و بازاندیشی گفتمان دینی

۱۹۳، ۲۴، ۳	قابل، احمد	۱۹۹، ۱۹۸، ۱۳۴	طوسی، خواجه نصیرالدین
۲۱۳، ۳	قادری، حاتم	۸۶	طوسی، شیخ
۳۱۱، ۳۰۹، ۳۰۷، ۳۰۵، ۳۰۴			
۲۲۹، ۳	قاسمی، علی	۱۱۳	عباسی، حسن
۲۹۵، ۲۷۶	قوام، احمد	۱۲۲	عبدالعظیم
		۱۳۷، ۳۴، ۳۰، ۲۶	عبده، محمد
	ک	۱۶۱	عطار
۹۹	کار، اولویه	۱۸۰	علا، حسین
۱۴۹، ۱۴۸	کارنو	۱۶۳، ۳	علوی تبار، علیرضا
۷۳	کازونو، ایشیگورو	۲۶	عیلی، عبدالحکیم حسن
۱۸۹	کاستلز		
۱۸۰	کاشانی، آیت الله		
۲۵۵، ۳	کاشی، محمدجواد غلامرضا	۳۱، ۲۶	غروی، آیت الله سیدمحمد جواد
۶۵، ۶، ۲	کاظمیان، مرتضی	۲۳۹	غروی نخجوانی
۲۸۱، ۲۷۵	کانت، ایمانوئل	۹۳	غرویان، محسن
۱۸۸، ۱۷۶	کرین، هنری	۸۵، ۱۶، ۱۴	غزالی، محمد
۹۵	کرتس، پاول	۲۶	غزوری، محمد سلیم
۱۵	کرمانی، حمیدالدین	۱۸۹، ۲۶	غنوشی، راشد
۱۸۰	کسروی		
۱۱۵	کلمن، دالیوت		
۱۵	کندی، یعقوب بن اسحاق		
۱۳۵	کواکبی، عبدالرحمن	۱۳۴، ۸۵، ۱۶، ۱۵	فارابی
		۱۵۲	فاسبوری، دیک
	گ	۸۷	فتحعلی شاه قاجار
۴۸	گانندی	۲۶	فتحی عثمان
۲۴	گلزاده غفوری، علی	۱۹۰، ۱۸۰، ۱۷۱، ۳	فراستخواه، مقصود
۱۸۵	گوکالپ، ضیاء	۱۹۶، ۱۱۱	فرعون
		۱۴۲، ۴۶	فروغی، ابوالحسن
	ل	۱۷۳، ۹۶	فوکو
۲۸۴، ۲۷۵	لاک، جان	۱۰۲، ۱۰۱	فوکویاما، فرانسیس
۱۴۲	لئونتیف	۱۸۰	فیض، آیت الله
۷۲	لقمان		
۱۹۰، ۱۷۵	لوکس		
		۸۵	قآنی
			ق

۱۸۵، ۹۷، ۱۵، ۹۴	نصر، سید حسین	۴	
۱۹۶	نوح (ع)	۷۸	مارکس
۳۵	نوری، شیخ فضل الله	۳۲	مالک اشتر
۳۰۴	نولدکه	۲۶	متولی، عبدالحمید
۳۰۸، ۸۱، ۸۰، ۷۸، ۷۶، ۷۴، ۵۳	نیچه	۲۵۳، ۲۵۲، ۲۲۹	محسنی
۴۵	نیوتن	۳، ۲۷۵	محمودی، سیدعلی
		۳۱۲، ۳۰۹، ۳۰۴، ۲۹۸، ۲۹۶	
	۵	۲۵۳، ۲۳۰، ۳۳، ۲۲	مجتهد شبستری، محمد
		۲۳۶	مرتون
۱۷۷	هابرماس	۲۳	مستشارالدوله، یوسف خان
۹۹	هانتینگتون، ساموئل	۲۶۰، ۱۹۶، ۱۳۵، ۱۰۳، ۸۵، ۲۸	مسیح (ع)
۱۱۵، ۱۱۴، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰		۱۸۷	مصباح یزدی، محمدتقی
۷۰، ۸۷	هایدگر	۶۳، ۶۱، ۵۰	مصدق، محمد
۷۴	هرکول	۲۳	مطهری، آیت الله مرتضی
۳۶	هلاکوخان	۲۸۵، ۲۷۵، ۲۰۳، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۴، ۷۸	
۱۸۵	هندی، سید احمدخان	۳۰۲، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۸۷، ۲۸۶	
۱۷۷	هورکهایمر	۲۹۹، ۴	مظفر، محمدجواد
۸۱	هومر	۱۲۴	معاویه
		۶۰	مکی، حسین
	۶	۱۳۴	ملاصدرا
	۷	۱۳۴	ملکم خان
۲۲۸، ۲۲۷، ۲۱۷	واقدی	۳۲، ۲۹، ۲۸	منتظری، آیت الله
۱۱۵	ویسی، جیمز	۱۸۹	مودودی
۹۴	وینبرگ، استیون	۱۹۶، ۱۴۶	موسی (ع)
		۱۶۱، ۹۵، ۹۴	مولوی
	۸	۱۳۷	میرزا کوچک خان
۱۹۶	یعقوب (ع)	۶	میناچی، ناصر
۱۶۰	یعقوب لیث		
۸۷	یونگر، ارنست	۳۵	نائینی، علامه
			ن