

بررسی مبانی فکری روشن‌فکری سکولار در ایران امروز

سیدحمیدرضا طالقانی اصفهانی*

چکیده

این مقاله ابتدا بستر تاریخی تجدد را در مغرب‌زمین و سپس مبانی فکری روشن‌فکری سکولار ایران را بررسی و اثبات می‌کند که این نحله، پدیده‌ای استعماری بوده و بدین منظور، استراتژی‌های گوناگونی از جمله پروتستانیزم اسلامی یا اسلام اصلاحی را اجرا کرده است.

گفتمان روشن‌فکری که کانون توجه این مقاله است، روشن‌فکری مولود انقلاب اسلامی ایران که ما آن را روشن‌فکری اسلامی می‌نامیم نیست، بلکه گفتمانی غرب‌گرا و دین‌گریز است که با تاپش پرفروغ اسلام در عصر حاضر، به‌گونه‌ای خودخوانده، از عنوان «روشن‌فکری دینی» سود جست تا بتواند توجه جوانان تشنه زلال اندیشه دینی را به خود جلب کند.

مهم‌ترین بحث در این مقاله، رویکرد گفتمان مزبور در مواجهه با انقلاب اسلامی است و این که برای استحاله تفکر ناب اسلامی، سیاست کهنه اسلام اصلاحی را در پیش گرفته است.

واژگان کلیدی

روشن‌فکری، تجدد، مبانی، سکولاریسم، لیبرال دموکراسی، اسلام، غرب، ایران، اصلاح، سیاست.

*. عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان.

taleghani313@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۲۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۸

مقدمه

به یقین، بدون بررسی ماهیت روشن فکری و پیشینه تاریخی آن، نمی‌توان در این مطالعه، به نتایج مطلوب رسید؛ زیرا تحولات فکری و فرهنگی، تاریخی و نظام‌مند بوده و از رهگذر مقایسه یک دوره با دوره دیگر درک می‌شود.

با راهبایی تجدد به ایران در بیش از یک قرن پیش، چالشی گسترده بین تمدن غرب و تفکر اسلامی، در ابعاد گوناگون فلسفی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، پدید آمد که پیامدهای مثبت و منفی داشت.

روشن فکری که از آبخور رنسانس و عقل‌گرایی و حس‌گرایی افراطی سیراب شده بود، تهاجم سنگینی را بر ضد سنت‌های دینی آغاز کرد و کوشید نظام اعتقادی جدیدی را جایگزین سازد. از این رو، جامعه ایران تحت تأثیر امواج تجدد، در مقاطعی، نظیر مشروطیت و ملی‌شدن نفت، انواع تشتت‌ها را پشت سر گذاشت و در نتیجه، از حیات شایسته خود بازماند.

روشن‌فکران سکولار، از غفلت اندیشمندان اسلامی درباره مبانی فلسفی تجدد، سوءاستفاده کرده، در سایه جذابیت نتایج ملموس آن در زمینه‌های تکنولوژیک، آن را در معادلات فکری جامعه ایران وارد کردند. آنچه اینان با عنوان «نوسازی و نوگرایی و اصلاح» دنبال کرده‌اند، چیزی جز تلاش برای غربی‌شدن از فرق سر تا نوک انگشتان پا نبوده است.

گفتنی است که روشن فکری، در عصر انقلاب اسلامی، ظهورهای گوناگونی دارد که گفتمان بومی آن، مولود انقلاب اسلامی بوده و نه تنها به عقبه تئوریک نظام متعهد است، بلکه می‌کوشد افق‌های جدیدی را پیش روی نهضت اسلامی، ترسیم کند. مطالعه این گفتمان که ما آن را روشن فکری اسلامی می‌نامیم، از موضوع این مقاله، خارج است.

با پیروزی انقلاب و کانونی‌شدن اندیشه اسلامی و به حاشیه رفتن رویکردهای مارکسیستی و لیبرالی، روشن فکری سکولار، تغییر چهره داد و با عنوان «روشن فکری دینی»، در تحولات ایران، حضور یافت؛ اما طولی نکشید که همسویی گفتمان یادشده با روشن فکری سکولار بر ملا شد و بسیاری از مخاطبان دریافتند که اینان با بهره‌گیری از نفوذ دین، می‌کوشند اعتماد جوانان را جلب کرده، زمینه را برای سکولاریزه کردن جامعه ایران فراهم سازند.

محور اصلی این مقاله، پاسخ به پرسش‌هایی نظیر این پرسش‌هاست: نسبت میان اندیشه‌گفتمان روشن‌فکری سکولار با دین چیست؟ این گفتمان، چه نقشی را برای دین، در عرصه مسائل اجتماعی و سیاسی، به رسمیت می‌شناسد؟ آیا مبانی فکری گفتمان یادشده، بومی است یا وارداتی و در صورت اخیر، آن را از چه مکتب و یا مکاتبی اخذ کرده است؟ شاخص‌ترین چهره‌های گفتمان مزبور در ایران امروز چه کسانی هستند و استراتژی آنان برای آینده ایران چیست؟

بستر تاریخی و فکری تجدد و روشن‌فکری

خاستگاه تجدد، مغرب‌زمین است و رنسانس اروپا، دو جریان فکری نوین، یعنی عقل‌گرایی یا راسیونالیسم و حس‌گرایی یا امپرسیسیسم را پایه گذاشت. عقل‌گرایی با «دکارت» آغاز شد و به‌وسیله افرادی نظیر «اسپینوزا»، «لایب‌نیتز» و «هگل»، به اوج خود رسید. آغاز حس‌گرایی نیز با «فرانسیس بیکن» بود و اشخاصی مثل «لاک»، «برکلی»، «هیوم»، «کنت» و «میل»، آن را به چیرگی رساندند. (ارون، ۱۳۶۷: ۶)

راسیونالیسم، به انکار ابعادی پرداخت که فراتر از ادراک عقل است. راسیونالیست‌ها، به‌لحاظ روشن‌شدن واقعیت هستی برای فکرشان، خود را روشن‌فکر تلقی کردند؛ کسی که هر نوع حقیقت فراعقلی را انکار می‌کند. اما عقل‌گرایی، در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی، کم‌کم غروب کرد و محصولات خود را به حس‌گرایی سپرد.

حس‌گرایی، ابعاد عقلانی را نیز انکار کرد و همه گزاره‌های بیانگر حقایق متافیزیکی را بی‌معنا خواند.

۱. مبانی فکری تجدد

با انکار حقایق غیبی، انسان به‌طور مستقل مورد توجه قرار گرفت و اعتبار او، در واقعیت طبیعی او معنا شد، آن‌گونه که «اومانیزم» با نبود اعتقاد به غیب، نفسانیت انسان را مدار هستی شناخت و او را به‌جای خدا نشانده.

چنین موجودی با چنان جایگاهی، نباید مقید باشد. ازاین‌رو، «لیبرالیسم» یا اباحیت و آزادانگاری انسان، اصل دوم ایدئولوژی تجدد را تشکیل داد. (اربلستر، ۱۳۶۸: ۲۶)

اومانیزم و لیبرالیزم، معرفت دینی را انکار کرد و قانون را یکسره، قرارداد اجتماعی دانست؛ قراردادی که جوامع بر محور آن شکل می‌گیرند. اینجاست که اگر قرارداد، تابع مرزهای جغرافیایی خاص باشد، ناسیونالیزم و در غیر این صورت، انترناسیونالیزم متولد می‌شود (داوری، ۱۳۶۵: ۲۴۱) و این واژگان، هم‌زمان با مشروطیت، به‌وسیله روشن‌فکران، به ایران آمد و جایگزین واژگانی، نظیر «ملت» و «ملی‌گرایی» شد. (عنایت، ۱۳۶۵: ۱۹۸)

سپس غرب مدرن بر آن شد تا با دموکراسی، در سیاست نیز دین را به زیر کشیده، خود بر تخت بنشیند. (گیدنز، ۱۳۷۹: ۵۹) انتقال حق حاکمیت از خداوند به مردم، بسیاری از حکومت‌های دیگر را نیز که تا آن زمان مشروعیت خود را در قالب حکومت خدا توجیه می‌کردند، وادار کرد تا معیار مدینه جماعت را برگزینند.

پس از برتری حس‌گرایی، دانش از ارزش و علم از اخلاق وداع کرد؛ زیرا علم، محدود به‌گزاره‌های تجربی شد و صلاحیت قضاوت در قضایای ارزشی را از دست داد. (باربور، ۱۳۶۹: ۲۷) بدین ترتیب، یقین به حقانیت دین، جای خود را به تردید داد و روشن‌فکری، بُعد ثابت دین را حذف‌شده انگاشت.

دینی که هویت علمی نداشته باشد، صلاحیت عمل سیاسی نخواهد داشت و با غلبه حس‌گرایی، هم‌ادیان، مجال حضور در عرصه‌های سیاسی را از دست دادند و هم ایدئولوژی‌هایی که محصول دیدگاه عقل‌گرایی بودند.

بنابراین، دین صلاحیت داوری در عرصه سیاست را نیز ندارد، بلکه این سیاست است که همواره درباره دین داوری خواهد کرد. سکولاریسم غربی محصول این نگاه است. (بریجانیان، ۱۳۷۳: ۷۸)

۲. نسبت میان روشن‌فکری و استعمار

با حذف نگاه دینی از عقل و دانش انسان غربی، همه همت او در تنگنای «دنیا» محدود شد، تا آنجا که نتوانست به جغرافیای خود اکتفا کند و گستره جهانی را جستجو کرد و زمین، میدان ستیز کسانی شد که صرفاً قدرت و ثروت را می‌فهمیدند، اما لیبرال‌ها، برای برتری بر شرق با دشواری‌های زیادی روبه‌رو شدند. (یاسپرس، ۱۳۶۲: ۱۸۵)

یک. استراتژی دین جایگزین: استعمار غربی نتوانست مانع دین را در شرق، به‌گونه غرب رفع کند و غربی‌ها ناچار شدند آن را با ابزار دین از میان بردارند. از این‌رو، در گام نخست، مبلغان کلیسا را به‌سوی جوامع هدف فرستادند، ولی این سیاست نیز در کشورهای اسلامی نتوانست اهداف غرب را تأمین کند. (داوری، ۱۳۶۳ الف: ۱۲)

دو. استراتژی تفرقه: غرب با تغییر استراتژی خود، تصمیم گرفت از سه طریق، چیرگی خود را در این‌گونه کشورها امکان‌پذیر سازد: ابداع فرقه‌های جدید، نظیر بهائیت در ایران (اعتضادالسلطنه، ۱۳۵۱: ۹۰) و وهابیت در کشورهای عربی؛ احیای فرقه‌های مذهبی انحطاط‌یافته و سرانجام، تشدید اختلافات فرقه‌های دینی و قومی موجود.

سه. استراتژی ماسونی و روشن‌فکری لائیک: شکل‌گیری سازمان‌های ماسونی در جوامع هدف، نظیر فراموشخانه ملک‌خان و جامع آدمیت در ایران، همچنین تأسیس نظام‌های آموزشی نوین، برای این هدف انجام گرفت. (رائین، ۱۳۴۷)

نسل اول تجدد، جوانانی از دربار قاجار و اشراف وابسته بودند که برای تحصیل، به فرنگ رفته، با تأثیر از لیبرالیسم، همه ترقی غرب را ناشی از حذف دین و همه عقب‌ماندگی شرق را در پیروی از دین ارزیابی کردند و بازگشتند تا رسالت روشن‌فکری خود را در دین‌زدایی و تمهید شرایط توسعه، به انجام رسانند. (تافلر، ۱۳۶۸: ۴۰۱)

میرزا فتحعلی آخوندزاده به نقل از میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله که یکی از شاخص‌ترین چهره‌های روشن‌فکری اولیه ایران است، می‌نویسد:

امروز خرابی کل دنیا، از این جهت است که طوایف آسیا عموماً و طوایف اروپا خصوصاً، به‌واسطه ظهور پیغمبران از اقلیم آسیا که مولد ادیان است و از اینجا ادیان به اروپا مستولی شده است و به‌واسطه مواعظ و صیان و امامان و نایبان و خلفای ایشان که بعد از پیغمبران، به ترویج ادیان کوشیده‌اند و در اعتقاد مردم، به درجه مقدس ولایت رسیده‌اند، عقل انسانی را از درجه شرافت و اعتماد انداخته، تا امروز در حبس ابدی نگاه داشته، در امورات و خیالات، اصلاً آن را سند و حجت نمی‌شمارند ... (آخوندزاده، ۱۹۶۳: ۱۴۲ - ۱۴۰)

راهکار او چنین است:

ای عقلای ایران، ای صاحبان غیرت، اگر طالب حفظ و تعالی ایران هستید ... بی جهت خود را فریب ندهید، درصدد اختراعات تازه نباشید؛ تلگراف را همان طور می توان ساخت که فرنگی ساخته است، این مجلس را همان طور می توان ترتیب داد که فرنگی داده است ... (ناظم الدوله، ۱۳۲۷: ۱۲۷)

خود آخوندزاده نیز با صراحت به مخالفت با اسلام برخاسته و با انکار وحی، به پیامبر توهین کرده، می گوید: «او با کیاست آنچه را از خود می گفت، به خداوند نسبت می داد»؛ (پارسا، ۱۳۸۰: ۲۰۹) سخنی که اکنون برخی از مدعیان روشن فکری دینی، نظیر عبدالکریم سروش، به بیانی دیگر تکرار می کنند.

آخوندزاده، در نمایشنامه «ملا ابراهیم خلیل؛ کیمیاگر» می نویسد:

من ملا ابراهیم خلیل را ندیده ام، اما به فراست می دانم که دستگاه عوام فریبی باز کرده است. (آخوندزاده، ۱۳۴۹: ۳۷۹)

او در معارضه صریح با نماز و روزه و حج می نویسد:

فی الحقیقه از حقوق الله، مطلقاً منفعتی عاید نیست، به جز ضرر ...؛ مثلاً در هر شبانه روز، پنج وقت نماز، تو را از کسب و کار بازمی دارد، روزه به جان تو ضرر می کند، حج به هلاکت تو باعث می شود ... (آخوندزاده، ۱۹۶۳: ۱۴۸)

آخوندزاده توصیه می کند که مردم، خود را از عبودیت الهی برهانند و به آزادی لیبرالیستی روی آورند. (همان: ۵۶) وی که تحصیل کرده غرب و درعین حال دست نشانده دولت روسیه بود، می نویسد:

ای جماعت، الحال برای شما عبرت باشد ... هیچ می دانید دولت روس چه خوبی ها به شما کرده و شما را از چه نوع بلاها محافظت می کند؟ بر شما لازم است که بزرگ خود را بشناسید، حق ولی نعمتی او را به جا بیاورید و همیشه به امر و نهی او مطیع بشوید و رسوم بندگی و آداب انسانیت را یاد بگیرید. (آخوندزاده، ۱۳۴۹: ۱۵۶)

اینان اولین کسانی بودند که سازمان های فراماسونری را در ایران، پایه گذاری کردند.

چهار. استراتژی اسلام اصلاحی یا پروتستانیسم اسلامی: استعمار، در ترویج روشن‌فکری سکولار نیز چندان موفق نبود؛ زیرا مخالفت بی‌پرده با اسلام، خشم مردم متدین و دست‌کم، بی‌اعتنایی آنان به روشن‌فکران را سبب می‌شد. از این‌رو، برای رسیدن به مقصود، استراتژی «پروتستانیسم اسلامی» (ولایتی، ۱۳۷۳: ۴۱) یا «اسلام اصلاحی» را طراحی کرد. بدین ترتیب، همان کسانی که «خرابی کل دنیا را به واسطه ظهور پیامبران» و آیات الهی را ساخته ذهن پیامبر تلقی می‌کردند، در تقلید از استراتژی جدید غرب، به‌ناگاه مفسر دین اسلام، به‌روش مدرن شدند. ملک‌خان می‌گوید:

طرحی ریختم که عقل سیاست مغرب را با خرد دیانت شرق، به‌هم آمیزم، چنین دانستم که تغییر ایران به‌صورت اروپا، کوشش بی‌فایده‌ای است. از این‌رو، فکر ترقی مادی را در لفافه دین عرضه داشتم تا هموطنانم، آن معانی را نیک دریابند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم؛ در محفل خصوصی [فراماسونری]، از لزوم پیرایشگری اسلام سخن راندم و به شرافت معنوی و جوهر ذاتی آدمی [اومانیزم] توسل جستیم. (الگار، ۱۳۶۹: ۱۳ و ۱۴)

آخوندزاده نیز که قبلاً درباره خطاکاری ایرانیان در پیروی از اسلام می‌گفت، می‌نویسد: «الان چیزی که مایه تسلی ما تواند شد، این است که تکلیف خودمان را بفهمیم و بدانیم که ما ۱۲۸۰ سال در خطا بوده‌ایم». (آخوندزاده، ۱۹۶۳: ۲۱۳) او که به پیامبر ﷺ و حضرت ابراهیم ع توهین می‌کرد و منکر نماز و روزه و حج بود، ناگهان از پروتستانیسم اسلامی سخن گفت:

از مذهب آبا و اجداد نیز کناره‌جویی لزوم ندارد، در ظاهر باید با هم‌مذهبان خودمان برادرانه راه برویم و در باطن، سالک راه حق بشویم. (همان: ۲۹۳؛ آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۲)

طرح او برای اجرای پروتستانیسم اسلامی این‌چنین است:

پروتستانیسم، عبارت از مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عبادالله، جمیعاً در آن ساقط بوده، فقط حقوق الناس باقی بماند. (آخوندزاده، ۱۹۶۳: ۱۲)

بنابراین، اسلام اصلاحی از نظر او، از یک سو حذف ابعاد آسمانی دین و نفی شریعت و از سوی دیگر، به کرسی نشاندن قراردادهای اجتماعی، در مرکز دین است. او همچنین اسلام اصلاحی را دینی می‌داند که در امور سیاسی دخالت نکند. (همان: ۲۰۰ و ۲۰۱) او معتقد است تا زمانی که دین، از احکام اجتماعی و سیاسی و دخالت در امور بشری تهی نشود، هرگز بازسازی آن، نمی‌تواند در رسیدن جامعه به تمدن غرب، کارساز باشد. (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۱۱)

او حتی تا آنجا پیش می‌رود که به اعتقاد او، اسلام اصلاحی باید بدون احکامی باشد که پیامبر ﷺ وضع کرده است و احکام دیگری برگرفته از دنیای غرب باید در دین استقرار یابد. (همان: ۲۱۶)

بدین ترتیب، «روشن‌فکری دینی» زاده شد تا با استحاله دین، دینی جدید، در خدمت اهداف استعمار را جایگزین سازد. تعبیر روشن‌فکری دینی، به عنوان یک ترکیب وصفی و نه اضافی، می‌فهماند که روشن‌فکری، برای حضور در جوامع دینی، ناچار است که از نقاب دین استفاده کند. اما از منظر روشن‌فکران دینی، این روشن‌فکری نیست که از ارزش‌های دینی تأثیر می‌پذیرد، بلکه این دین است که با ارزش‌های ماتریالیستی هماهنگ شده و از بنیان دگرگون می‌شود. به دیگر سخن، روشن‌فکری، کارگزار مبانی فکری است، لیکن دین، آن را به صورتی اعتمادبخش برای متدینان می‌آراید. پس این روشن‌فکری نیست که دینی می‌شود، بلکه این دین است که روشن‌فکری می‌گردد و این، همان اسلام اصلاحی است که از هر جهت مبانی نظری و ایدئولوژیک مدرنیته را برمی‌تابد. دین جدید، نه تنها کمترین مقاومتی در برابر ماتریالیسم لیبرالیستی از خود نشان نمی‌دهد، بلکه با ارائه توجیه دینی از اصول آن، در خدمت آن است و آن را مشروعیت می‌بخشد.

آیا دینی که اصالت ذاتی ماده را - که در نفی نگاه دینی به هستی و انکار شرایع آسمانی تئوریزه شده است - توجیه می‌کند، دین آسمانی خواهد بود؟

دین با روشن‌فکری شدن، نسبی نیز می‌شود؛ زیرا صرف نظر از اینکه نسبییت نیز ذاتی مدرنیته است، با نفی ابعاد آسمانی دین و منشأ الهی حق و قطع رابطه دین با منابع ثابت آسمانی، دین جامه تکرر پوشیده و هرکسی تفسیر ظنی خود را دین حق خواهد نامید؛ بلایی که امثال «هیگ» و «پوپر» بر سر مسیحیت آورده، آن را به تعداد افهام بشری، متکثر دانستند.

بنابراین، روشن‌فکری دینی، در مبانی، اهداف و غایات، همان روشن‌فکری لائیک است، با این تفاوت که دو مرحله از استراتژی استعمار مدرن را تشکیل می‌دهد. گفتمان روشن‌فکری سکولار، صریح است، حال آن‌که روشن‌فکری دینی، با حربه دین، به جنگ دین آمده است. از بررسی دیدگاه‌های نسل اول روشن‌فکری، نظیر میرزا ابوالحسن خان ایلیچی (ایلیچی، ۱۳۶۴) و میرزا حسین‌خان سپهسالار، میرزا صالح شیرازی و ...، همچنین نسل دوم آن، نظیر حسن تقی‌زاده، فروغی و غیره، صرف‌نظر می‌کنیم؛ زیرا این نوشتار را از اهداف اصلی خود بازمی‌دارد.

ظهور و حضور روشن‌فکری در تحولات ایران

استعمار انگلیس، پس از شکست سنگینی که در جنبش تنباکو، از ملت ایران به‌رهبری روحانیت متحمل شد، اولین محموله روشن‌فکری را به‌مقصد ایران بارگیری کرد.

۱. نهضت مشروطیت ایران

روحانیتی که نهضت عدالتخانه (کرمانی، ۱۳۶۷: ۳ / ۵۱۲ و ۵۱۳) را کلید زد، ماهیت جریان روشن‌فکری را درک نمی‌کرد. روشن‌فکران نیز با استفاده از این غفلت، بر امواج خروشان حرکت مردمی که مرجعیت شیعه، آن را به وجود آورده بود، سوار شدند. برخی از علمای مشروطه، نظیر مرحوم نائینی نیز همراهی روشن‌فکران را مثبت تلقی کردند. پس از آن‌که اجتماع مردم در حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام سرکوب شد، روشن‌فکران گروه زیادی از مردم را به‌پهانه ادامه مبارزه، به‌سمت سفارت انگلستان روانه کردند و از این نقطه، ماهیت استعماری آنان برملا شد و بزرگ‌ترین شکاف، در صفوف مبارزان مشروطیت به وجود آمد. (جعفریان، ۱۳۶۹: ۲۷۰)

پس از آن، روشن‌فکران در پوشش ضدیت با استبداد، ابتدا به قتل حریفان آگاه نظیر شیخ فضل‌الله نوری و سپس به حذف رقیبان غافل اقدام کردند و به‌تدریج افول مشروطیت را به‌نفع غرب رقم زدند.

نسل دوم روشن‌فکران، در لحظات احتضار مشروطیت، از رضاخان که منتخب انگلستان برای بازیگری در ایران بود، حمایت کرده، او را به قدرت رساندند و حکومتی را بنیان گذاشتند که دنیای غرب، مدت‌ها به‌دنبال آن بود.

استبداد رضاخانی با همکاری بی‌دریغ روشن‌فکران، حملات گسترده خود را متوجه روحانیان و متدینان کرد و برای اولین بار، به‌طور بی‌پرده، تقابل دولت با دین را پایه گذاشت.

۲. نهضت ملی‌شدن صنعت نفت

روشن‌فکری در این دوره نیز بر امواج خروشان مردم سوار شد و با بهره‌گیری از وجاهت آیت‌الله کاشانی به قدرت رسید. این در حالی بود که بسیاری از متدینان، از جمله فدائیان اسلام (واحدی، ۱۳۷۸: ۴۳) از ماهیت آن غافل نبودند.

جبهه ملی پس از دستیابی به قدرت، روحانیت را دشمن شمرد و با انحلال مجلس، به جنگ آن رفت و آنگاه، زمینه را برای وقوع کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ فراهم کرد؛ کودتایی که پیش از آن، آیت‌الله کاشانی وقوع آن را به دکتر مصدق گوشزد کرده بود و ضمن آن متذکر شده بود که خود دکتر مصدق، در آن نقش دارد. (گروهی از هواداران نهضت اسلامی ایران و اروپا، بی‌تا: ۱۸۵)

بدین ترتیب، روشن‌فکری ایران برای بار دوم، تحولات جامعه ایران را به‌نفع استعمار غرب مدیریت کرد.

۳. نهضت امام خمینی ره

امام خمینی ره، با تدبیری توصیف‌نشده، هرگز اشتباهات رهبران روحانی مشروطه و آیت‌الله کاشانی را تکرار نکرد. او هرگز اجازه نداد که روشن‌فکری، بر امواج حرکت توفنده ملت سوار شود. امام در شرایطی که از سلامت مسیر انقلاب مطمئن بود، اجازه داد دولت موقت که چکیده نیروهای راست روشن‌فکری ایران، شامل جبهه ملی و نهضت آزادی بود، خود را محک بزند. گرچه دولت موقت، سرانجام در تقابل با موضع غرب‌ستیزانه انقلاب استعفا کرد، سیاست امام، به‌خوبی چهره واقعی روشن‌فکری غرب‌گرا را برملا کرد. امام حتی پس از آن نیز به روشن‌فکری لیبرال، به‌رهبری ابوالحسن بنی‌صدر، اجازه بازیگری داد، اما آنان نیز از این میدان، سربلند بیرون نیامدند. مردم با هنرنمایی امام، به‌خوبی دریافتند که روشن‌فکری ایران، در پی چیست.

بازگشت روشن‌فکری به «پروتستانیسیم اسلامی یا اسلام اصلاحی»

پس از فروپاشی شوروی، روشن‌فکری ایران نیز از بار چپ خود تخلیه شد و حتی نحله مارکسیستی آن نیز به دل‌بستگی به غرب بازگشت. اندیشه‌های «کارل پوپر»، نظر روشن‌فکران ایرانی را جلب کرد و از پایان دهه شصت، پوپریسم بر محیط روشن‌فکری ایران غلبه یافت. از آن زمان، روشن‌فکری، آشکارا به سیاست پروتستانیزم اسلامی دوران مشروطیت بازگشت و در دو دهه اخیر، همواره بازنگری مذهب را براساس الگوهای فکر غربی جستجو می‌کند؛ گرچه فقه سیاسی شیعه، زمینه‌ای را برای حرکت‌های نوگرایانه در قالب اسلام اصلاحی باقی نگذاشته است.

چنان‌که گفتیم، در دو دهه اول حیات نظام، جریان روشن‌فکری، همواره برای حضور در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی، از نقاب دین استفاده می‌کرد و کمتر اثری از روشن‌فکری سکولار یا عرفی دیده می‌شد، ولی در دوره برتری اصلاح‌طلبان، بسیاری از کسانی که تا آن زمان، داعیه روشن‌فکری دینی داشته، خود را در صف مقدم مبارزه با دولت موقت بنی‌صدر می‌دانستند، به‌ناگاه اندیشه سکولاریستی را برگزیدند و عده‌ای نیز همچنان بر روشن‌فکری دینی پای فشردند.

۱. مناقشه روشن‌فکران، در شیوه برخورد با دین

برخی از اینان، تعبیر روشن‌فکری دینی را ترکیبی مسخره دانسته، می‌گویند: «همان‌طور که نقاش دینی و مورخ دینی نداریم، روشن‌فکر دینی هم نمی‌توانیم داشته باشیم». (جهان‌بگلو و صدری، ۱۳۸۳: ۴) اما عده‌ای هم برآنند که روشن‌فکری، شامل روشن‌فکری دینی و سکولار است. اینان می‌گویند: «درست است که در کار روشن‌فکری نباید تفکر دینی را دخالت داد، اما ذائقه دینی و شور دینی می‌تواند فرد را در انتخاب پروژه‌اش راهنمایی کند؛ پروژه‌ای که [برای] طی کردن و عملیاتی کردن آن، البته باید روشمند عمل کرد و نه منطبق بر نگاه بسته دینی». (همان)

جالب آنکه، روشن‌فکران سکولار، دیدگاه اول و روشن‌فکران دینی، دیدگاه دوم را انتخاب می‌کنند، گرچه در دیدگاه دوم نیز همچنان از دین، به‌مثابه ابزاری کمکی، برای شورآفرینی و

تغییر ذائقه استفاده می‌شود؛ بدون آن که در کار روشن‌فکری، دخالتی داشته باشد. در این نگرش، عمل روشمند، پیروی از مبانی وارداتی مدرنیته غربی است و روشن‌فکر، گرچه از مزایای پسوند دینی، نهایت سود را می‌برد، اما باطناً تفکر دینی را «نگاهی بسته» می‌داند. بومی‌نبودن روشن‌فکری و ناهماهنگی با فرهنگ ایرانی و اسلامی و ابهام در تعاریف غربی و پیشینه آن، از عواملی است که تعریف آن را دشوار ساخته است؛ تا آنجا که برخی، تا شصت تعریف متضاد و حتی متناقض را یادآور شده‌اند (بشیریه، ۱۳۷۶: ۲۴۷) و عده‌ای نیز روشن‌فکری را یک غلط مشهور و به‌ناچار مجاز تلقی کرده‌اند. (آل احمد، ۱۳۷۴: ۱۹ و ۲۰) جالب آن که در خود غرب نیز، تحیر در توضیح ماهیت روشن‌فکری چشمگیر است. «استار هاردبار» در این باره می‌نویسد:

مشکل بتوان مفهوم عصر دیگری را نشان داد که مانند مفهوم روشنگری در آلمان، از آغاز پیدایش خود تا به امروز مورد مناقشه بوده باشد. (هاردبار، ۱۳۷۷: ۹۷)

۲. روشن‌فکری دینی و روشن‌فکری سکولار؛ دو روی یک سکه

ابهام در تعریف روشن‌فکری و حتی نادرست‌شمردن نام‌گذاری آن، مایه مجهول‌ماندن ماهیت روشن‌فکری است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۰) و داوری درباره آن را نیز دشوار می‌سازد. از این‌رو، تحلیل عملکرد و تاریخ روشن‌فکری در ایران، جایگزین داوری درباره مبانی معرفتی آن شده است. بررسی این مبانی، به روشنی اثبات می‌کند که روشن‌فکری به اصطلاح دینی نیز در حقیقت، غیردینی و سکولار است.

نگاه ابزاری به دین، بدون اعتقاد به دخالت روشمند آن در عملیاتی‌کردن پروژه‌های روشن‌فکری و با اعتقاد به بسته‌بودن نگاه دینی که اتهام‌واهی روشن‌فکران دینی و سکولار است، صلاحیت این جریان مقلد اندیشه‌های وارداتی غرب را در استفاده از پسوند «دینی»، شدیداً به چالش می‌کشد. (بهار، ۱۳۷۲: ۹ و ۱۰)

چنان که گفتیم، روشن‌فکران ایرانی، رسالت اصلی خود را برای رسیدن به جامعه مدرن و گذار از سنت به مدرنیته، حذف و یا دست‌کم محدود کردن قلمرو دین و تکیه بر عقل خودبنیاد بیان می‌کنند.

جهان‌بگلو می‌گوید: «برای مدرن‌شدن، دین باید در قلمرو خصوصی قرار بگیرد و نه در قلمرو عمومی». (جهان‌بگلو و صدری، ۱۳۸۳: ۴؛ پارسانیا، ۱۳۷۷: ۷۷ - ۷۱) محمود صدری، جامعه‌شناس مقیم آمریکا نیز با قبول معیار یادشده و معرفی محمد مجتهد شبستری، به‌عنوان یک روشن‌فکر دینی، می‌گوید: «مجتهد شبستری، حوزه دین را محدود می‌داند». (جهان‌بگلو و صدری، ۱۳۸۳: ۴)

اختصاص دین به عرصه خصوصی (زیباکلام، ۱۳۷۲: ۸۰) و اعتقاد به محدودبودن آن، محور مشترک گفتمان روشن‌فکری سکولار و روشن‌فکری دینی است؛ زیرا هر دو، رسالت روشن‌فکری را برپایی جامعه مدرن می‌دانند؛ جامعه‌ای که در آن، دین نمی‌تواند در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی حضور داشته باشد، گرچه بیشترین مدارای با دین، اجازه حضور آن - از باب تسامح - در حوزه خصوصی و یا به‌عبارتی فردی (جعفریان، ۱۳۷۱: ۱۵ و ۱۶) است.

بنابراین، هدف غایی این دو نحله از روشن‌فکری، یکی است، با این تفاوت که روشن‌فکری سکولار، در تبیین مبانی معرفتی و اهداف غایی خود، صریح سخن می‌گوید، اما روشن‌فکری دینی، با برخورداری از همان مبانی و غایات، چهره واقعی خود را در پس نقابی از دین مخفی می‌کند. شاید این بدان دلیل است که اینان به‌درستی دریافته‌اند که در جامعه اسلامی ایران، صراحت در گرایش به ماتریالیسم غربی، سبب طرد آنان می‌شود. (داوری، ۱۳۶۳: ب: ۵)

همچنین با سابقه یک قرن حیات روشن‌فکری در ایران، می‌توانیم پیامدهای آن را بررسی کرده، بفهمیم که روشن‌فکری سکولار در این پیشینه، چه دستاوردهای شکوهمندی را آفریده است که اکنون، حضور دوباره آن را ضروری سازد؟

آیا انحراف مشروطیت از اماکن متبرکه به سفارت انگلستان و حمایت از رضاخان و پدیدآوردن تشتت در نهضت ملی‌شدن نفت و تمهید شرایط کودتا و ۳۲ سال تلاش هماهنگ با استکبار، برای نابودی و یا انحراف انقلاب اسلامی، پیشینه درخشانی است که بتوان با تکیه بر آن، ضرورت نقش‌آفرینی دوباره روشن‌فکری سکولار را توجیه کرد؟

ناصواب‌خواندن دین و نادینی‌خواندن اقتصاد و سیاست و ... ، ناشی از تمامیت‌خواهی است؛ زیرا بدیهی است که نگاه یک طبیعت‌شناس و یا متفکر سیاسی ماتریالیست، با طبیعت‌شناس و عالم سیاسی دین‌دار، تفاوت دارد. اما این نهایت تمامیت‌خواهی است که

شناخت طبیعت و یا فکر سیاسی را تنها در صلاحیت تلقی ماتریالیستی قلمداد می‌کنند، با وجودی که قرآن و سنت، اصول هستی‌شناسی، علم و دانش و ... را تبیین و تجربه تاریخی نیز صلاحیت شگرف دین را در شکوفایی و تعالی رشته‌های گوناگون علمی، به‌ویژه در قرون سوم تا پنجم هجری اثبات کرده است.

البته بدیهی است که می‌توان و باید اندیشمندان عرصه دین را که با خلاقیت، هر روز افق‌های نوینی از تفکر دینی را متجلی می‌سازند، روشن فکر اسلامی نامید، اما اگر روشن فکری، به معنای دنیاگرایی و اعتقاد به عقلانیت ابزاری و معرفت سکولاریستی تلقی شود، ترکیب آن با پسوند دینی، بسیار مضحک و متناقض خواهد بود؛ از آن رو که دین اسلام، دینی آسمانی، جهانی و جامع است و در همه عرصه‌های عمومی و خصوصی، دارای طرح و استراتژی و الگوست.

رویکرد ایدئولوژیک روشن فکری در ایران امروز

از اواخر دهه شصت، روشن فکری، رویکرد بازتولید اسلام اصلاحی را به صورتی بی‌سابقه آغاز کرده است. (رجایی، ۱۳۷۲: ۸ / ۸۴ و ۸۵) تحلیل و جمع‌بندی صریح دکتر محمود صدری، با عنوان «اسلام و آینده ایران مردم‌سالار» که در سمینار «گذار به دموکراسی» در خرداد ۱۳۸۴ در دانشگاه تهران عرضه کرد، تقریباً همه ابعاد گوناگون معرفتی و استراتژی روشن فکری را پوشش می‌دهد. از این رو، ما آن را مبنای نقد و بررسی خود قرار می‌دهیم.

از پیش‌فرض‌های مسلم‌انگاشته او این است که «ما در حال گذار به دموکراسی هستیم و آینده ایران، دموکراتیک خواهد بود». وی ترجیح می‌دهد که به جای تعبیر «روشن فکر دینی»، از روشن فکر بومی و به جای تعبیر «روشن فکر لائیک»، از «روشن فکر جهان‌شهر» استفاده کند.

۱. روشن فکران و حوزه عمل دین

صدری با تأکید بر اینکه گفتمان حاکم بین روشن فکر بومی و روشن فکر جهان‌شهر، گفتمانی مثبت است، یکی از مهم‌ترین موضوعات آن را آینده اسلام و جامعه مردم‌سالار می‌داند و می‌گوید:

حوزه عمل دین را می‌توان در چهار قلمرو تقسیم‌بندی کرد: حیطه خصوصی، حیطه جامعه مدنی، حیطه جامعه سیاسی و حیطه دولت. (زائری، ۱۳۸۴: ۲۵۰)

او بر این اساس، نحله‌های مختلف سیاسی را به چهار گروه تفکیک می‌کند: گروه اول که همان روشن‌فکران لائیک هستند، معتقدند دین تنها باید در حیطه خصوصی حضور داشته باشد. (پارسانیا، ۱۳۷۵: ۸۹ - ۷۶) دسته دوم یا روشن‌فکران دینی، حضور دین را در حیطه خصوصی و جامعه مدنی می‌پذیرند؛ نظریه مختار دکتر صدری نیز همین است. فرقه سوم، حضور دین را در حیطه خصوصی و در جامعه مدنی و سیاسی می‌پذیرند، بدون آن‌که اعتقادی به حضور دین در عرصه دولت داشته باشند؛ به نظر می‌رسد که این فرقه، مابازاء خارجی نداشته باشد. (رفیع‌الدین، ۱۳۶۴) دسته چهارم، حضور حداکثری دین را در هر چهار حیطه، موجه می‌دانند؛ طرفداران نظریه مردم‌سالاری دینی یعنی ملت ایران، در این گروه دسته‌بندی می‌شوند. گرچه صدری، این دسته را از موضوع بحث خارج می‌داند.

۲. روشن‌فکری، سکولاریسم و کاپیتالیسم

پیش‌فرض مسلم‌انگاشته دیگر صدری این است که جامعه دموکراتیک در آینده ایران، نمی‌تواند سکولار نباشد؛ زیرا تنها جامعه‌ای دموکراتیک است که هم‌گرایی میان دین و مردم‌سالاری را نپذیرد. اما به‌ناچار می‌گوید:

در جامعه مدرن لیبرال دموکراتیک، هیچ راهی وجود ندارد که جلوی مشارکت مؤمنان را در حیطه جامعه مدنی بگیریم. (زائری، ۱۳۸۴: ۲۵۱)

او معتقد است که مؤمنان نباید به‌جز حیطه خصوصی، در حیطه دیگری مشارکت داشته باشند، اما تنها از آن جهت که امکان ممانعت وجود ندارد، به‌ناچار باید به حضور آنان در جامعه مدنی نیز تن داد!

پیش‌فرض دیگر وی، این است که «کاپیتالیسم (شوپیتز، ۱۳۵۴) نظامی است که کارایی بسیار دارد و هیچ آلترناتیوی برای آن یافت نمی‌شود». او آن‌گاه می‌گوید: «چنین نظامی از نظر ماهیت، ابایی ندارد از اینکه تعداد زیادی فقیر در جامعه وجود داشته باشند و اساساً شرط کاپیتالیست‌بودن، رعایت نکردن حال فقر است.» (زائری، ۱۳۸۴: ۲۵۱)

۳. تحلیل روشن‌فکری از چرایی و چگونگی حضور دین در جامعه مدنی

صدری معتقد است که دین می‌تواند به‌عنوان «یک ناقد درون‌زادِ نظام سکولار»، «به‌مثابه وزنه‌ای در مقابل کج‌روی‌های نظام‌های کاپیتالیستی و سکولار» عمل کند. بدین ترتیب، او نیز همچون دیگر روشن‌فکران دینی، تلاش می‌کند از پتانسیل دین، در خدمت اهداف نظام سرمایه‌داری سکولار استفاده کند.

او نقش کلیسای کاتولیک را در آمریکای لاتین و جنوبی می‌ستاید و می‌گوید:

به‌طور مثال در برزیل، آن‌گاه که نظام سکولار، مبتلا به فاشیسم شد و روشن‌فکران کاملاً قلع‌و‌قمع شدند، کلیسای کاتولیک، یک‌تنه در مقابل حاکمیت ایستاد و به پیروزی رسید؛ گرچه از شرکت در جامعه سیاسی سر باز زد. لذا کلیسای کاتولیک می‌تواند در شرایط مقتضی، محرومان را که در حلبی‌آبادها و در کنار قصرهای عظیم زندگی می‌کنند، بسیج کند. این وزنه‌ای است در خدمت نظام سکولار که در جامعه مدنی، به‌مثابه یک امر مثبت تلقی می‌شود!

او در ادامه، تصریح می‌کند:

من از منظر یک روشن‌فکر بومی یا دینی و نه از منظر یک جامعه‌شناس، با شرکت دین در جامعه سیاسی مخالف هستم. (همان: ۲۵۲)

جامعه آرمانی صدری و نظایر او، آن است که در فردای ایران، دینداران از موقعیت هژمونیکشان بیفتند؛ اما تصریح می‌کند که رسیدن به چنین هدفی، به‌یک‌باره امکان‌پذیر نیست و «ما نمی‌توانیم یک‌باره در مدینه فاضله سکولار عینی و ذهنی، مطابق با تئوری سکولاریزاسیون دهه شصت یا تئوری عصر روشنگری فرهنگ اروپایی قرار بگیریم». بنابراین، از منظر او نیز قبول حضور دین در جامعه مدنی، مصلحتی است که شرایط دینداری در ایران، آن را تحمیل می‌کند و شایسته آن است که دین تنها در حیطه خصوصی و فردی به بند کشیده شود. (بهار، ۱۳۷۲: ۱۲) او درباره حاکمیت دین در ۳۲ سال گذشته ایران می‌گوید:

دین در همه دنیا در حال نوعی تهاجم فرهنگی به نهادهای سکولار بوده، گرچه در ایران موفق شده است که دولت را براساس بنیادگرایی تعریف کند.

وی برای گذار از شرایط فعلی ایران به دموکراسی سکولار، «اسلام اصلاحی» را توصیه می‌کند و می‌گوید اسلام اصلاحی، با ایده کسانی که معتقدند دین باید دولت را در اختیار داشته باشد، مخالف است. او همچنین نگاه علوم انسانی به کتب مقدس (هرمنوتیک) را تأیید کرده، می‌گوید اسلام اصلاحی، اسلامی تکثرگرا و همسوی مدرنیته است. سرانجام، صدری حرف دلش را می‌زند و می‌گوید:

یهودیت، مسیحیت و اسلام، ادیانی براساس صلاح فردی بوده و رابطه انسان با خدا را تبیین می‌کنند. سیاسی‌شدن این ادیان، به تعبیر دکتر سروش، برای آنها عرضی است نه ذاتی. (زائری، ۱۳۸۴: ۲۵۳)

او اسلام اصلاحی را اسلامی می‌داند که سلبی نه، بلکه ایجابی بوده و خود را بازسازی کرده است و این، همان اتفاقی است که در یهودیت و مسیحیت معاصر افتاده و آنها را در خدمت مدرنیته قرار داده است. او نفوذ تحریف‌ها در فرهنگ عاشورا و استفاده از موسیقی پاپ در عزاداری‌ها و تزئین مو و چهره امام حسین و حضرت ابوالفضل علیه السلام به سبک‌های غربی را نشانه‌هایی از این اتفاق مبارک می‌داند و می‌گوید:

اینها نوآوری‌های فرهنگی در مراسم عاشورا است. این فرهنگ، زنده است و نشان می‌دهد که نوعی آیکونوگرافی در شیعه امروزی، در حال تکامل و توسعه است ...، یک آیکونو (تصویر) را می‌بینیم و پی می‌بریم که دقیقاً این فرد، کدام امام معصوم است؛ زیرا هر کدام، شکلی پیدا کرده‌اند و این امر نشان می‌دهد که هنوز فرهنگ تشیع نمرده است!

او می‌افزاید:

دین باید نحوه‌ای از ایجاد سازه‌های احساسی را در خود داشته و کاملاً حدود و ثغور خود را بشناسد. دولتی نباشد و تنها بخواهد که فعالیت خود را در جامعه مدنی احساس کند. این یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اسلام اصلاحی و بازسازی شده است. (همان: ۲۵۴)

یک. نقد و بررسی پیش‌فرض‌ها

پیش‌فرض‌های صدری، همان اصولی است که جامعه‌شناسان مدرنیته، نظیر «کنت»، «دورکیم» و دیگران پایه گذاشته‌اند. آنان بر این باور بودند که جوامع انسانی، در طول تاریخ خود، سیر تکاملی را طی می‌کنند و اوضاع امروز غرب، آخرین مرحله تکامل اجتماعی و دستاوردهای آن، مترقی‌ترین دستاوردهای انسانی است. آنان راه انحصاری دیگر جوامع را برای رسیدن به توسعه، پیروی از غرب می‌دانند و الگوی مدرنیته را تنها معیار معتبر سنجش صحت و یا سقم روند اجتماعی محسوب می‌دارند. این، همان سنت قدیمی است که روشن‌فکران اولیه ایرانی با خود به ایران آورده، با پیروی از آن، مشروطیت ایران را به دیکتاتوری آمرانه رضاخان سپردند. (زرشناس، ۱۳۷۹) جالب آن که این مدل و قالب فکری قرن نوزدهمی جامعه‌شناسان اروپایی که هم روشن‌فکران سکولار و هم روشن‌فکران به‌اصطلاح دینی ایران امروز، همچنان بر آن پای می‌فشرند، در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی غرب جدید، چالش‌برانگیز است. (صانع‌پور، ۱۳۸۰: ۱۷)

دو. ماهیت اسلام اصلاحی

روشن‌فکران ایرانی می‌دانند که دین را نمی‌توان از زندگی ایرانیان حذف کرد. از این رو، برآنند که از طریق «بازسازی عقلانی دین»، دینی پدید آورند که پتانسیل سلبی و مقاومت ندارد و برعکس، از موضع ایجابی و تسلیم برخوردار است.

این موضع روشن‌فکری دینی را نباید در حکم اعتقاد قلبی آنان به حقانیت اسلام دانست، بلکه ضرورت رسیدن به یک جامعه سکولار، آنان را وادار کرده به حضور حداقلی دین در جامعه مدنی و نه در جامعه سیاسی، رضایت دهند. اینان درصددند که پاره‌ای از اصول معرفتی و فروع اجتماعی و سیاسی اسلام را که بر حضور دین در حیطه عمومی تأکید دارد، حذف و موانعی را که دین در راه رسیدن به اهداف تجدد ایجاد کرده است، رفع کنند. بنابراین، دغدغه روشن‌فکری دینی، دین نیست، بلکه لائیسزم است که در مسیر سیطره خود، مانعی به‌نام اسلام سیاسی را پیش رو دارد.

اسلام اصلاحی، پروژه‌ای برای تبدیل اسلام به دینی منفعل است که فقط در خلوت

خصوصی انسان‌ها، حس معنوی ایجاد می‌کند. چنین دینی، کارایی سیاسی نداشته، در عرصه حکومت، به یکه‌تازی لیبرال‌های سکولار تن می‌دهد.

دین اصلاحی، دینی است که نه‌تنها مزاحمتی برای نظام کاپیتالیستی ایجاد نمی‌کند و اجازه می‌دهد که خیل فقرا، در کنار کاخ‌های مجلل، به قرص نانی قناعت کنند، بلکه در خدمت آن است و در شرایط خطر، با قدرت بسیج‌گری توده‌ها، سپر بالای دولت سکولار می‌شود! این در حالی است که متدینان، از تشکیل هرگونه نهاد سیاسی، به شدت منع می‌شوند.

از صدری می‌پرسیم دین اصلاحی که قدرت سلبی ندارد و از وجهه سیاسی تهی شده است، چگونه به‌ناگاه نقشی کاملاً سیاسی را عهده‌دار شده، با بسیج مردم، دولت سکولار را محافظت می‌کند؟ افزون بر آن، چنین دینی که باید در شرایط خطر، نقش سیاسی فعالی را ایفا کند، چگونه می‌تواند بدون حضور در جامعه سیاسی، این پتانسیل را ذخیره و در موقع نیاز آزاد کند؟ مضافاً آیا مدل شما «استفاده ابزاری از دین و تمامیت‌خواهی» نیست؟

سه. طرح‌های غیرمدل

این پیش‌فرض‌ها و نتایج آن و استراتژی‌هایی که ارائه می‌دهند، بر چه دلایل و براهینی استوار است؟ (نقیب العطاس، ۱۳۷۴: ۹۶) به چه دلیل، جامعه ما در حال گذار به دموکراسی سکولار است؟ مبنای تقسیم‌بندی قلمروهای دین چیست؟ آیا تعیین قلمروها، درون‌دینی است یا برون‌دینی؟ چرا جامعه مردم‌سالار، باید سکولار باشد و چرا دین از موضع سیاسی منع می‌شود؟ چگونه می‌توان با وجود همه بحران‌های ناشی از کاپیتالیسم، آن را کارآمدترین دانست؟ و ده‌ها چرای دیگر که روشن‌فکران، از پاسخ آن ناتوانند.

چهار. تحیر در تحلیل حکومت‌های نبوی و علوی

روشن‌فکری دینی، تشکیل حکومت اسلامی در مدینه‌النبی را تنها بعد از گذشت سیزده سال از بعثت، چگونه ارزیابی می‌کند؟ این ویژگی‌های دین اسلام است که پس از عصر دعوت، الگوی حکومت دینی را عملیاتی کرد و تا قرن‌ها پس از رحلت پیامبر ﷺ، دیگران به‌نام او، حکومت برپا داشتند. جریان روشن‌فکری، چگونه می‌تواند به جامعه مؤمنان که سیره پیامبر اکرم ﷺ را حجت مسلم شرعی می‌دانند، بقبولاند که قلمرو دین، شامل جامعه سیاسی و دولت نمی‌شود؟

ظهور اسلام سیاسی که روشن‌فکران، آن را بخشی از یک‌تهاجم عَرَضی برضد سکولاریسم تلقی می‌کنند، اولاً عکس‌العمل سیاست سرکوب لیبرال‌دموکراسی در برابر مسلمین و ثانیاً ناشی از رویکرد استعماری آنان در چند قرن گذشته در کشورهای اسلامی و ثالثاً نتیجه تلاش هدفمند غرب، برای به‌فراموشی سپردن تاریخی مسلمانان در ساخت تمدن بشری است. اسلام سیاسی، واکنش به آن چیزی است که در نگاه گفتمانی غرب، از آن به «غیریت‌سازی و دشمن‌انگاری» یاد می‌شود و واکنشی منطقی در برابر تمامیت‌خواهی و سلطه‌طلبی غرب در جغرافیای سیاسی مسلمانان است.

روشن‌فکران غرب‌گرا می‌پندارند همان‌گونه که ملی‌گرایی، برآمده از اقتضائات تجدد و نتیجه رویارویی انفعالی ملت‌های تحقیرشده با لیبرال‌دموکراسی غرب است، ظهور اسلام سیاسی نیز امری عَرَضی است. البته بدون تردید، بنیادگرایی اسلامی که از جنس قوم‌گرایی است، برساخته دنیای مدرن است و به هیچ‌سند تاریخی و انسان‌شناسانه، هویتی در تمدن اسلامی ندارد؛ حال آنکه، اسلام سیاسی و مردم‌سالاری دینی، امری معین در دین اسلام است و سابقه تاریخی حکومت نبوی و علوی، آن را تأیید می‌کند.

به‌هرروی، دغدغه اصلی روشن‌فکری دینی، حذف مانع اسلام از حیطه عمومی، به‌نفع توسعه فکر غربی است. آنان کمترین اعتقادی به حضور دین در حوزه خصوصی نیز ندارند، اما اصرار آنان از آن‌روست که چنین اسلامی، نه‌تنها کمترین مزاحمتی ایجاد نمی‌کند، بلکه برعکس در مواقع خطر، می‌تواند نجات‌بخش کاپیتالیزم باشد.

تبیین بدعت‌ها و بدعت‌گذاران

روشن‌فکران ایرانی معاصر، تئوری‌هایی را در تفسیر اسلام اصلاحی عرضه کرده‌اند که بیشتر، ترجمه آثار فکری متکلمان غرب جدید، در رویارویی با مسیحیت کاتولیک است؛ تئوری‌هایی نظیر قبض و بسط تئوریک شریعت، تمایز دین و معرفت دینی، بسط تجربه نبوی، صراط‌های مستقیم، ضرورت عبور از شکل‌گرایی دینی، هرمنوتیک، پلورالیسم دینی، هویت تاریخی، تدریجی، دینامیکی، دیالوگی و زمینی‌بودن دین، عقلانیت انتقادی دینی، راز و راززدایی، ذاتی و عَرَضی در دین و ... از این جمله‌اند که به‌دلیل اهمیت، آن را به‌اختصار بررسی می‌کنیم:

۱. تئوری ترجمه فرهنگی دین: تئوری‌های یادشده می‌کوشد میان حقیقت ناب دین و واقعیت موجود آن فاصله انداخته و چهره زمینی معرفت دینی را ترجمه فرهنگی دین ناب قلمداد کند؛ اما برای کسب و جاهت در جامعه دینی، مدعی احیاگری طولی یا عصری و عَرَضی یا مکانی دین است. اینان به‌جای تعبیر «اسلام اصلاحی»، بیشتر، از تعبیر «ترجمه فرهنگی دین» استفاده کردند؛ اما باید دانست که اسلام اصلاحی، غایتی است که اینان از رهگذر ترجمه یادشده در پی آنند.

یک. تعریف «ترجمه فرهنگی دین»: اینان خود گفته‌اند که ترجمه فرهنگی دین، یعنی حفظ روح در عین تبدیل جسم؛ یعنی عرفیات و آداب و خلیقات فرهنگ‌های گوناگون را ملاحظه کردن و مقاصد شریعت را نه شکلی، بلکه روحانی و معنایی رعایت کردن و انتقال دادن؛ درگذشتن از عرضیات، با ترجمه آنها به عرضیات فرهنگ دیگر. (سروش، ۱۳۷۷: ۱۹)

البته این تعریف، مربوط به دوره‌ای است که این جریان، با احترام به روح و معنای دین، شکل آن را مورد هجمه قرار می‌داد. اما تحول تعاریف در دوره‌های بعدی، با ویژگی تعرض به روح و معنای دین، نشان داد که جریان ترجمه، برای «دین‌زدایی از فرهنگ»، گام‌هایی را طراحی کرده که تعریف پیشین، گام اول آن است.

دو. ترجمه فرهنگی دین و اجتهاد: اجتهاد دینی در مذهب شیعه، اخباری‌گری را که مبتنی بر شکل‌گرایی یا فرمالیسم دینی بود، به چالش کشید. اخباریان بر آن بودند که دین با همه وجوه باطنی و ظاهری خود، به‌صورت عینی برای همه اعصار و اقوام، حجت است و آنچه بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل و یا از او صادر شده، همگی ذات دین است و همه در دینی‌بودن به یک وزن هستند. بنابراین، دینداربودن، یعنی تنظیم اعتقادات و اعمال با آنچه که در عهد پیامبر صلی الله علیه و آله به‌عنوان ایمان و عمل دینی، مبنا بوده است. براساس این دیدگاه، هرگونه تفسیر عقلایی از دین، بدعت و موجب خروج از آن است. اجتهاد شیعی، در تقابل با شکل‌گرایی اخباری، بر اعتبار اصولی‌گری، عقل‌گرایی و اجتهاد پافشاری کرد، اما مرزهای اجتهاد را در «فروع دین» استوار ساخت.

بسیاری از فقیهان، بر کارایی عناصر «زمان و مکان» در استنباط احکام فقهی تأکید و

پویایی فقه شیعه را در این ساختار جستجو کرده‌اند، اما باید دانست که اجتهاد شیعه، محدود به فروع دین است و شامل اصول اندیشه دینی نمی‌شود. از این رو، روشن‌فکری، فقهای شیعه را به شکل‌گرایی متهم می‌کند؛ زیرا بر این باور است که «ترجمه فرهنگی دین»، همه قالب‌های رایج، اعم از اخباری‌گری، اجتهاد در فروع و حتی در اصول را درهم می‌شکند و هرگز به ترجمه دین بر مبنای مقتضیات زمانی و مکانی و یا حتی از ظاهر دین به باطن آن رفتن، اکتفا نمی‌کند.

سه. ترجمه فرهنگی دین و احیاء دینی: ترجمه فرهنگی دین، فراتر از احیاء دینی است؛ زیرا احیاء دینی، فقط به معنای تفسیر دین، متناسب با زمان و بدون اعتنا به سایر فرهنگ‌هاست، حال آن‌که ترجمه فرهنگی دین، علاوه بر عصری کردن، آن را متناسب با مقتضیات فرهنگی گوناگون تغییر می‌دهد؛ یعنی ترجمه یادشده، حیات طولی و عرضی دین را در گرو ترجمه طولی و عرضی آن می‌داند.

چهار. مترجمان «ترجمه فرهنگی دین»: لازم است که به جای تعابیری، نظیر «متفکر» و «اندیشه‌ورز»، برای مدعیان تئوری ترجمه در جهان اسلام، از تعبیر «مترجم» استفاده کنیم؛ زیرا آنچه را امثال «محمد ارکون»، «محمد مجتهد شبستری»، «عبدالکریم سروش» و ... مدعی تئوری پردازی آن هستند، عیناً در متون کلامی غرب جدید می‌توان یافت و هنر این مترجمان، علاوه بر ترجمه روان آن، جایگزینی واژگانی نظیر «اسلام و تشیع و قرآن» به جای «مسیحیت و کاتولیسیسم و انجیل» در این متون است.

محمد ارکون: مترجم معاصر الجزایری است که به دلیل اقامت در فرانسه، از تئوری‌های «تاریخی و بشری بودن دین» در کلام جدید غرب تأثیر گرفته است. او گرچه وحی را فراتاریخی می‌انگارد، معتقد است که چون تنزل یافته و این جهانی می‌شود، در کشاکش جدال‌های عقیدتی و سیاسی و تضارب مصالح و ستیزه و سبقت بر منافع، آلوده چاه طبیعت شده، نمی‌تواند همچون سایر پدیده‌های دنیوی، تاریخ‌مند نباشد. (ارکون، ۱۳۷۳: ۱۹ - ۱۵)

او تفاسیر مذاهب را از قرآن، پس از عصر نزول، بیش از آن‌که مرتبط با قرآن بداند، به فرآورده‌های فرهنگی در پیوند با زمین و زمانه فرهنگی خود ربط می‌دهد که در آغوش محیط اجتماعی و مکتب کلامی خود پرورده شده و رشد کرده‌اند؛ تفاسیری که پاسخگوی نیازهای

ایدئولوژیک هر قومی، در هر عصری است. (ارکون، ۱۳۷۸: ۲۱)

وی در تئوری «جوامع ام‌الکتاب» خود، می‌کوشد که جوانب زبانی، جامعه‌شناختی، سیاسی و فرهنگی را وارد قرآن کرده و تاریخ‌مندی را به آن بازگرداند تا راه را برای نفوذ تئوری ترجمه فرهنگی در جهان اسلام، هموار کند. (ارکون، ۱۳۷۶)

محمد مجتهد شبستری: وی چون مدتی را در آلمان بوده، تحت تأثیر فکر غربی قرار گرفته و می‌کوشد از منظر هرمنوتیک به متون دینی بنگرد و نوعی بازنگری در اصول اسلام و فروع فقهی و تفسیری تأسیس کند که اساس آن، عقلانیت عصر است. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۷ ب: ۲۹)

وی تجربه‌های دینی را رکن اساسی دین انگاشته و خواهان عبور از دین به دین عرفانی است و معتقد است که بحث‌های فقهی، از ارتباط با مبانی انسان‌شناسی قرآن و سنت محروم بوده و مبانی آن دیگر قابل قبول نیست. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۷ الف)

او تجلی شکل‌گرایی را تنها در فقه نمی‌داند، بلکه بر این باور است که شکل‌گرایی، کمتر در عرفان تجلی می‌یابد؛ زیرا هر اندازه شخص با فرهنگ خود آمیخته است، دین عرفانی نیز که درونی است، با فرهنگ او درمی‌آمیزد. سرانجام، او تغییر کانون دین از فقه به عرفان را به‌عنوان زمینه‌ای برای عبور از شکل‌گرایی نتیجه می‌گیرد.

عبدالکریم سروش: وی سرآمد مترجمان و مقلدان تئوری ترجمه بوده و آنچه از نیمه دوم دهه شصت تاکنون با عناوین قبض و بسط تئوریک شریعت، تدریجی، دیالوگی، بشری و تاریخی‌بودن دین، بسط تجربه نبوی، پلورالیزم دینی، ذاتی و عرضی دین، صراط‌های مستقیم و ... نگاشته است، ترجمه‌های مستقیم و یا غیرمستقیم آثار «شلایرماخر»، «کارل ریموند پوپر»، «هایدگر»، «گادامر»، «ویلیام آلتون»، «آلفرد فیرمین لویزی» و ... است؛ با این تفاوت که در ترجمه آن، روح آن را حفظ، اما جسمش را با واژگان اسلامی و مددگرفتن از اشعار فارسی تبدیل کرده است.

۲. تئوری قبض و بسط تئوریک شریعت: محور این تئوری، تمایز دین از معرفت دینی است؛ معرفتی که در گذر زمان، متناسب با تحول علوم بشری، دچار قبض و بسط می‌شود. بنابراین، دین امری قدسی است، ولی معرفت دینی، بشری بوده و از این نظر، تقدس ندارد. در این تئوری، واقعیت موجود دین در جوامع، معرفتی دینی است که هویتی تاریخی، بشری،

دینامیکی و دیالوگی دارد و همواره با اثرپذیری از فرهنگ‌های بشری متحول می‌شود. این تئوری، حتی معرفت دینی عصر پیامبر اعظم ﷺ را نیز شامل می‌شود. (سروش، ۱۳۷۵: ۳۱) از نتایج دیگر این تئوری، تناسب دین با فرهنگ قومی است. از این رو، معرفت دینی هر فرد، پدیده‌ای بشری و متأثر از فرهنگ قومی اوست و به یقین، با معرفت دینی افراد دیگر که از فرهنگ‌های قومی دیگری اثر می‌پذیرند، متفاوت است.

۳. تئوری هرمنوتیک: هرمنوتیک، بافته ذهنی «شلاپیرماخر»، «هایدگر» و «گادامر» در غرب است و تئوری‌های قبض و بسط تئوریک شریعت سروش و کتاب «هرمنوتیک کتاب و سنت» مجتهد شبستری، ترجمه مخدوش آن است.

هرمنوتیک بر آن است که معرفت دینی، از عصر پیامبر تا به امروز و میان هر قومیتی که اسلام را مؤمن بوده‌اند، عین دین نبوده، بلکه برگرفته از عقلانیت و فرهنگ آن قوم بوده است. بنابراین، مؤمنان، از هر ملیتی که باشند، حق دارند که دین را مطابق عقلانیت قوم خود، تبیین کنند. پس، از این نظر که معرفت دینی، دستاورد پیش فرض‌ها، علایق و سلائیق مفسران آن است و پیش فرض‌ها، علایق و سلائیق هر فرد، متأثر از فرهنگ قومی اوست، معرفت دینی، کاملاً بشری است.

۴. زبان اسطوره‌ای دین: «دیویس براین»، تئوری ترجمه فرهنگی دین را از طریق بحث در زبان آن، پیگیری کرده است. (براین، ۱۳۷۸) او بر این باور است که زبان دین، نمادین و غیرواقع‌نماست و از این نظر که زبان، بدون هویت علمی، فلسفی و واقع‌نمایی است و هویتی اسطوره‌ای دارد و اسطوره، نزد فرهنگ‌های مختلف، متفاوت است، بنابراین به‌ناچار صاحبان هر فرهنگ و قومیتی، باید غبار دیگر اسطوره‌ها و نمادها را از دین زدوده، ویژگی‌های اسطوره‌ای فرهنگ خود را بر آن بیوشانند، تا دین برای آنان قابل درک باشد. اسلام نیز هویتی اسطوره‌ای و زبانی نمادین دارد و به این دلیل که مرزهای فرهنگی و قومی عصر نزول را درنور دیده و به فرهنگ‌ها و اقوام دیگری سرایت کرده است، این اقوام، ناگزیر از زدودن رنگ اسطوره‌های عربی از آن و ترجمه فرهنگی اسلام هستند.

۵. پلورالیسم دینی: تکتگرایی دینی، اصالت قرائت‌های دینی را برمی‌تابد. بی‌شک با

ترجمه مزبور، معرفت‌های دینی متغایر و متضاد ظهور می‌کند. از آنجا که تئوری ترجمه دین می‌کوشد معرفت‌های دینی برگرفته از فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف را بپذیرد، به‌ناچار همه پیروان دین، باید پلورالیسم را ملزوم باشند تا بتوانند یکدیگر را تحمل کنند.

۶. عقلانیت انتقادی: «ایمانوئل کانت»، پایه‌گذار عقلانیت انتقادی بود که بر امکان و ضرورت نقد عقل تأکید کرد، ولی پس از او، نقد همه میراث گذشته انسان، رایج و حتی متون مقدس دینی را نیز شامل شد؛ تا جایی که فیلسوفان علم اعلام کردند که آنچه نقدپذیر نباشد، از حوزه معرفت علمی خارج است. نفوذ عقلانیت انتقادی به دین، آن را از انجماد و ایستایی خارج کرده، به آن هویتی سیال و جاری می‌بخشد و بدین‌وسیله، بر حجیت و اعتبار آن می‌افزاید؛ علاوه بر آن که از رسوب دین در لایه‌های یک فرهنگ خاص، نظیر فرهنگ قومیت عرب، جلوگیری می‌کند. بنابراین، عقلانیت دینی، زمینه و امکان ترجمه فرهنگی دین را فراهم می‌کند. (مک‌کواری، ۱۳۷۸: ۸۶)

۷. تئوری ذاتی و عرضی دین: مبانی اصلی تئوری ترجمه، تقسیم‌تعالیم دین به ذاتی و عرضی است. او تعالیمی مانند زبان و فرهنگ اعراب، مفاهیم شرعی، پرسش‌های مؤمنان و مخالفان، احکام فقهی، جعل‌ها و ... را که می‌توانستند به‌گونه دیگری باشند، عرضی دین نامیده و خدا، آخرت و نظایر آن را ذاتیات دین معرفی کرده است. (سروش، ۱۳۷۸)

او می‌گوید هر زبانی دارای تنگناها و فراخناها و ویژگی‌های خاص خود است. بنابراین، اگر پیامبر اسلام، ایرانی یا هندی یا رومی بود، زبانش پارسی یا سانسکریت یا لاتین می‌شد و دین او نیز متناسب با هر زبان، تغییر می‌کرد. (همان: ۱۰) حتی اگر اسلام به‌جای حجاز، در یونان و هند و روم ظهور می‌کرد، اسلام یونانی و هندی و رومی و عرضیانشان که تا عمیق‌ترین لایه‌های هسته مرکزی دین پیش می‌روند، با اسلام عربی، تفاوت بسیار داشت. (همان: ۱۳)

نتیجه آنکه، ما می‌توانیم و چه‌بسا باید، مطابق منویات تئوری ترجمه، اسلام را در همه عرضیاتش، به شکل و رنگ و صورت فرهنگ خود درآوریم؛ چنان که قومیت‌های فرهنگی دیگر نیز ناگزیر از آنند.

۸. **تئوری هویت بشری دین:** ترجمه فرهنگی دین، به هیچ معیاری پایبند نبوده، درصدد است به تقلید از جریان پوزیتیویستی غرب، اعتبار دین را در همه ساحت‌ها به چالش بکشد، تا جایی که نه تنها معرفت دینی، بلکه سرانجام، خود دین را نیز بشری تلقی می‌کند. برخی، سخن اخیر سروش را که برای پیامبر به‌عنوان یک انسان، در پیدایی قرآن، نقش محوری قائل شد، موضعی جدید تلقی کردند، در حالی که وی قبلاً در کتاب «بسط تجربه نبوی» کوشیده بود از وجوه تاریخی، بشری و زمینی خود دین و وحی - و نه معرفت دینی - دفاع کند. وی وحی را تجربه دینی بشری می‌داند؛ زیرا پیامبر، بشر بوده و این جنبه از وجود او، در درک او از وحی تأثیر می‌گذارد و به وحی و اصل دین نیز جنبه‌های بشری می‌بخشد. همه اتکای او در این تلقی، آن است که دین به زبان قوم نازل می‌شود.

گفتار ما در اسلام اصلاحی یا ترجمه فرهنگی دین

مطالعه کلامی تئوری‌های مزبور، تفصیلی می‌طلبد که از عهده این مقاله خارج است. بنابراین، علاوه بر موارد گفته‌شده در صفحات قبل، به نقد کوتاهی اکتفا کرده، مطالعات کلامی آن را به نوشتاری دیگر واگذار می‌کنیم.

۱. پیش‌فرض‌های ناصواب

تئوری ترجمه فرهنگی دین، بر پیش‌فرض‌هایی استوار است که وجاهت علمی ندارد؛ بنابراین، اثبات این پیش‌فرض، به‌گونه‌ای که گزاره‌ای مبنایی و لازم‌الاتباع را به کرسی بنشانند، ممکن نیست.

اینکه مترجمان تئوری‌ها به‌طور متناقض، دامنه اعمال ترجمه فرهنگی دین را تبیین کرده و سرانجام، همه بخش‌های دین را شامل آن می‌دانند، بر چه مبنایی استوار بوده و چگونه قابل اثبات است؟ همچنین کلیت تئوری ترجمه دین، بر این پیش‌فرض استوار است که تنها فرهنگ در دین اثر می‌گذارد. می‌پرسیم به چه دلیل، تأثیر دین در فرهنگ منتفی است و به کدامین ایجابی می‌توان پذیرفت که فرهنگ از دین تأثیر نمی‌پذیرد؟ بدیهی است که پیدایی دین، در تأسیس نظام‌های فرهنگی، نقشی ممتاز داشته است. در این صورت، می‌توان گزاره

تأثیر دین در فرهنگ را که تجربه تاریخی نیز به‌طور کامل مؤید آن است، پذیرفت، اما اعتقاد به تأثیر صرف فرهنگ در دین، تا جایی که همه وجوه و ارکان دین را نیز شامل شده، به ترجمه فرهنگی دین بینجامد، وجاهت عقلایی و استدلالی ندارد.

حضور ایمانی ادبانی مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام در سرزمین‌هایی غیر از سرزمین نزول آن، به‌طور عینی و تجربی اثبات می‌کند که ملت‌ها، پس از قبول دین جدید، فرهنگ بومی خود را با آن محک زده، در طول زمان، پس از پیرایش ویژگی‌های فرهنگی منافی با دین جدید، تنها به خصایص فرهنگی همسو با آن پایبند می‌مانند. این از آن روست که دین، علاوه بر وجوه اختصاصی، دارای لوازم و عناصر فرهنگی است و به‌لحاظ جهان‌شمولی، تفسیری جامع از هستی و اهداف آن و تعریفی فراگیر از کنش و عمل انسانی را ارائه می‌کند که عادات، اخلاقیات، هنر، نظام ارزشی و حقوقی، الگوها، احکام و نمادهای مشخصی را به ارمغان می‌آورد؛ عناصری که تأسیس فرهنگ، ریشه در آن دارد. بنابراین، تجربه تاریخی اثبات می‌کند که پیامد قطعی تحول دینی، اصلاح فرهنگی، مبتنی بر ارزش‌های نظری و عملی دین جدید است که چه‌بسا بتوان با چشم‌پوشی، آن را «تلقی دینی فرهنگ» نامید؛ گرچه ادامه حیات فرهنگ بومی، به سطح مدارای دین با مقتضیات زمانی و مکانی وابسته است. در این زمینه، مطالعه نحوه حضور ایمانی دین اسلام در جغرافیای ایران زمین که آزمایشگاهی با بیش از یک‌هزار سال قدمت تاریخی را در اختیار ما می‌نهد، بسیار سودمند خواهد بود.

بدیهی است که امثال سروش و مجتهد شبستری برآنند که با وجود این حضور هزارساله در ایران، هنوز صورت «ترجمه فرهنگی دین» تحقق نیافته و دین اسلام در این سرزمین، بر مبنای خصایص فرهنگی ایران، ترجمه نشده است. در این صورت می‌پرسیم که در طی این دوران طولانی، رابطه دین اسلام با فرهنگ ایرانی، چگونه بوده است؟

با وجود نفوذ اسلام در زندگی ایرانیان، از جمله عقاید، رفتار، آداب و رسوم، هنر، حقوق و ... که تبلور هر یک، شامل صدها اثر گرانسنگی است که در گنجینه تاریخ مزبور، هویت فرهنگی ایرانیان را تعیین می‌بخشد، آیا می‌توان استقلال فرهنگی ایران را از اسلام ادعا کرد و به‌عنوان یک پروژه روشن‌فکری وارداتی، لزوم ترجمه فرهنگی دین را پیشنهاد کرد؟ حال آنکه، فرهنگ نوین ایران زمین که در این پروسه تاریخی تکوین یافته، به‌روشنی، تلقی

اسلامی از فرهنگ ایرانی را متبلور می‌کند و اسلام را با همه موجودیت روشمندش، به‌عنوان هویت خود منعکس می‌سازد.

ایرانیان با ایمان به اسلام، به پالایش و پیرایش فرهنگ بومی، براساس منویات دینی پرداخته، عقاید سخیف، آداب و عادات خرافی را که موجب تخدیر جامعه بود، به‌دور ریختند؛ درعین‌حال، بسیاری از وجوه مثبت و کارآمد فرهنگ ایرانی را که در آینه زلال اسلام نیز منعکس بود، حفظ کردند. اسلام نیز که دین «سَمَحَه و سَهْلَه» است، نه‌تنها این وجوه را امضا کرد، بلکه بدان غنا بخشید و بدین ترتیب، فرهنگی نوین، با حفظ همه موجودیت اسلام، ولی متفاوت با فرهنگ‌های دیگر از جمله فرهنگ عربی، متولد شد. در این صورت، چگونه می‌توان انتقال اسلام به ایران را شکلی و فرمالیستی تلقی کرد؟ بنابراین، حضور اسلام در ایران، حضوری هویتی است و تحقق تئوری رجعت به فرهنگ دوردست ایران نه‌تنها ناممکن، بلکه بسی کودکانه است؛ هم به‌لحاظ آلودگی به انواع خرافه‌ها و هم از آن‌رو که موجودیتی ندارد.

۲. مبانی برون‌دینی تئوری‌ها

تئوری ترجمه فرهنگی دین که تحریف همه شئون دینی را شامل می‌شود، تنها بر مبانی برون‌دینی استوار است و هیچ دلیلی در دین ندارد. پس چگونه می‌تواند در جامعه مؤمنان، پذیرفته شود؟ تفاوت این نگرش با آنچه فقها، اجتهاد در فروع و حتی اندکی از آنان، اجتهاد در اصول می‌خوانند، این است که اولاً آن را از نظر دلایل متقن درون‌دینی، اثبات می‌کنند، ثانیاً شرط اِعمال آن را پاسداشت همه جوانب دینی می‌انگارند. حال آنکه، تئوری ترجمه فرهنگی دین، بر فرض‌های برون‌دینی اثبات‌نشده استوار است که با نقدهای جدی روبه‌روست و با آرای پیروان آن تغایر دارد. علاوه بر این، از نظر قرآن و احادیث فراوانی از پیامبر ﷺ و اهل‌بیت ، مردود است. اینکه فقیهان بزرگی، مانند حضرت امام خمینی رحمته‌الله‌علیه عنصر زمان و مکان را در اجتهاد مؤثر می‌شمرند، دلایل متقن درون‌دینی دارد، نه آن‌که بافته‌ای ذهنی باشد که بتوان با آن به جان دین افتاد و آن را مثله کرد. همچنین تقسیمات ساختاری که علمای دین ارائه کرده‌اند نیز دارای معیارهای درون‌دینی بوده، مستند به قرآن و سنت است و با تقسیم‌بندی‌های سلیقه‌ای روشن‌فکری وارداتی ناسازگار است.

۳. اندام‌وارگی ساختار دین

دین، ساختار اندام‌وار و ارگانیک دارد و گرچه به اصول و فروع و ... تقسیم می‌شود، همه اجزای دین با یکدیگر، رابطه حیاتی دارد و هر تغییری در آن، اندام‌وارگی آن را مخدوش می‌کند.

۴. تناقض در ارائه تئوری‌ها

امثال سروش، در انتقال اندیشه‌های وارداتی، همواره از سطحی، به سطح دیگر پریده‌اند. روزی که سروش «تئوری قبض و بسط» را ترجمه کرد و دین را از معرفت دینی جدا و آن را امری ثابت دانست، چه کسی باور می‌کرد که خود او در زمانی کوتاه، در «بسط تجربه نبوی»، جنبه‌های بشری خود دین - و نه معرفت دینی - را قائل شود. همچنین زمانی که او، تعلیمات دین را به عرضی و ذاتی تقسیم کرد، اما ذاتیات را لایتغیر تلقی کرد، چه کسی باور می‌کرد او به‌زودی قرآن را نیز که ثقل اکبر و ذات دین اسلام است، بشری خوانده، پیدایی آن را به پیامبر نسبت دهد.

بنابراین، دور از ذهن نیست که او به‌سراغ خدا و توحید و معاد نیز برود و به‌تقلید از اندیشه‌های سخیف پوزیتیویستی، همه ارکان دین اسلام را دستکاری کند؛ گرچه در آراییی از او، تعرض به توحید افعالی قابل ملاحظه است.

۵. ناتوانی از تعیین مرزهای ذاتیات و عرضیات دین

اگر بتوان به‌شیوه سروش، تعلیم دینی را به عرضی متغیر و ذاتی ثابت تقسیم کرد، چگونه می‌توان گفت که فرهنگ یک قوم و امور اجتماعی و عصری آن که موجب تشکیل عرضیات می‌شود، بر نفس ذاتیات، اثر نمی‌گذارد؟ با کدامین دلیل منطقی می‌توان گفت که عرضیات مزبور، فراخی و تنگناهایی را که دارند، بر نفس ذاتیات جاری نمی‌کنند.

او خود می‌گوید:

فرقه‌شدن تدریجی دین و کنارهم‌نشستن پاره‌های آن، در گرو چه عرضیاتی بوده و چه‌ها می‌شد که در دین باشد و اکنون نیست و چه‌ها می‌شد که در دین نباشد و اینک هست. (طالبی، ۱۳۷۸: ۸۶)

آن گاه می گوید:

آنان نه تنها نگفتنی‌ها را نگفتند، بلکه گفتنی‌ها را همچنان که می‌خواستند، نتوانستند بگویند. به سخن دیگر، مرز گفتنی‌ها و نگفتنی‌ها را پیش از اینکه خودشان معین کنند، گاه فرهنگ عصر و زبان قوم، تعیین می‌کرد. (همان: ۹۰)

بنابراین، پیش‌بینی یادشده دور از ذهن نیست؛ زیرا او خود، تأثیر عرضیات را در هویت ذاتیات پذیرفته است و از نگاه وی، ترجمه فرهنگی دین، علاوه بر عرضیات، ذاتیات را نیز شامل می‌شود. در این صورت که هم عرضیات و هم ذاتیات دین، برگرفته از فرهنگ قوم است و ترجمه فرهنگی آن بایسته است، از دین آسمانی چه چیزی باقی می‌ماند؟ مجتهد شبستری هم که عدالت و رحمت را روح دین قلمداد می‌کند، سرانجام، از «عدل زمان» سخن می‌گوید که عقلای هر قوم، آن را تعریف می‌کنند. بنابراین، از نظر او، روح دین نیز قابل ترجمه فرهنگی است.

یک. شرایع دینی، ذاتی اند یا عرضی؟

سروش، شرایع دینی را نیز از عرضیات برشمرده، تغییرپذیر می‌داند؛ حال آن که فرعی بودن نماز، روزه و ... در مقایسه با توحید و معاد، دلیل بر آن نیست که شرایع، رکن لایتغیر نبوده، قابل تغییر هستند؛ زیرا آیات متعددی از قرآن، به‌اضافه احادیثی از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام، به نص صریح، فروع دین را از بنیان‌ها و ضروریات اسلام تشریح فرموده است. از سروش می‌پرسیم که اگر نماز و روزه و حج و ... از عرضیاتی است که قابل ترجمه فرهنگی است، چرا خداپرستی و توحید و معاد، از جمله این عرضیات تلقی نشود؟

دو. بی‌فایده بودن تقسیم تعالیم دینی به ذاتی و عرضی

اگر آن گونه که سروش و مجتهد شبستری می‌گویند، ناچار از ترجمه فرهنگی دین باشیم، آیا هر عرضی را می‌توان بر قامت ذاتیات دین پوشاند؟ سروش می‌گوید:

زبان عربی، اینک تنگناها و فراخناها و روشنی‌ها و تیرگی‌ها و ویژگی‌های خود

را بر وحی محمدی ﷺ تحمیل کرده است و چون نی که بر دهان نی‌زن نشسته باشد، آوای او را درخور اندازه‌های خود کرده است. (همان: ۹۲)

واضح است که تا چه حد، امر عرضی می‌تواند خصایص خود را بر ذاتیات دین تحمیل کند. پس، عرضی‌های دیگر، مانند زبان فارسی یا هندی نیز تنگناها و فراخناها و ویژگی‌های خاص خود را دارند، به‌گونه‌ای که اگر عرضی زبان عربی را از ذاتیات دین گرفته و عرضی زبان دیگری را بر آن بیوشانیم، خصایص یادشده، خود را بر ذاتیات دین تحمیل خواهد کرد و آن‌هم چون نی که بر دهان نی‌زن نشسته است، آوای وحی را درخور اندازه‌های خود خواهد کرد. در این صورت - که هم ذاتیات و هم عرضیات متغیرند - تقسیم شئون و تعالیم دینی به ذاتی و عرضی چه فایده‌ای دارد؟

نتیجه

آرمان ادیان الهی، تأسیس شالوده اجتماعی مبتنی بر اندیشه دینی است که در آن، همه آموزه‌های متعالی پیامبران، در قالب ملکات فردی و اجتماعی، به‌طور عینی و رفتاری تبلور یابد و اندیشه‌ها، عادت‌ها، آداب و رسوم، اخلاق، هنر، حقوق، ارزش‌ها، الگوها، احکام و نمادها را عیناً پوشش دهد. اندیشه دینی در این فرایند، به جنبه خاصی از حیات اجتماعی محدود نمی‌شود و همه نیازها و ابعاد زندگی انسان، اعم از معنوی و مادی را دربرمی‌گیرد.

لیبرال دموکراسی غرب که موجد روشن‌فکری است، به‌طور ذاتی، با دین و مبادی و مبانی آن ناسازگار است و وجود خود را در نبود دین جستجو می‌کند. از این‌رو، آرمان آن با آرمان دین در تقابل بوده، نمی‌تواند وجود دین ناب را تحمل کند.

رسالت روشن‌فکران غربگرا و نه روشن‌فکران اسلامی، تأمین و تمهید این آرمان در جوامع هدف بوده و تجربه تاریخی ایران‌زمین نیز به‌روشنی، این رسالت را اثبات می‌کند.

مبانی فکری و معرفتی روشن‌فکری، دقیقاً از لیبرال دموکراسی غرب گرفته شده است و باید دانست که هویت روشن‌فکری، غربی است. بنابراین، روشن‌فکری سکولار و روشن‌فکری دینی، دو روی یک سکه‌اند که تفاوت آنها، صرفاً در مرحله‌بندی گام‌های استراتژیک، برای جایگزینی ماتریالیسم غربی به‌جای اندیشه دینی، قابل ارزیابی است.

مهم‌ترین استراتژی‌های غرب جدید برای رفع مانع معرفت دینی و به‌ویژه حکومت اسلامی در ایران، استحاله دین و تهی‌کردن آن از ابعاد آسمانی است که روشن‌فکران ایرانی آن را برعهده دارند؛ روشن‌فکرانی که به‌صورت جدی، تحریف جوانب گوناگون دین مقدس اسلام را وجهه همت خود ساخته و با عنوان فریب‌کارانه نوگرایی دینی، به‌طور غیرمتدولولوژیک و متعارض با اصول فهم شریعت، اصول و فروع اسلام را مورد دستبرد قرار می‌دهند.

منابع و مأخذ

۱. آخوندزاده، میرزا فتحعلی، ۱۳۴۹، تمثیلات، ترجمه محمدجعفر قراچه‌داغی، تهران، خوارزمی، چ دوم.
۲. _____، ۱۹۶۳ م، *الفبای جدید و مکتوبات*، گردآوری حمید محمدزاده، باکو، نشریات فرهنگستان علوم شوروی.
۳. آدمیت، فریدون، ۱۳۴۹، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران، خوارزمی.
۴. اربلاستر، آنتونی، ۱۳۶۸، *ظهور و سقوط لیبرالیسم*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چ دوم.
۵. ارکون، محمد، ۱۳۷۳، «محمد ارکون و فرآیند روشنفکری دینی»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *ماهنامه کیان*، تهران، سال چهارم، شماره ۲۰، تیر و مرداد ۷۳.
۶. _____، ۱۳۷۶، «تسامح در اسلام یا در دارالاسلام»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *ماهنامه کیان*، تهران، شماره ۳۸، مرداد و آبان ۷۶.
۷. _____، ۱۳۷۸، «نقد عقل اسلامی و مفهوم خدا»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *ماهنامه کیان*، تهران، شماره ۴۸، خرداد و تیر ۷۸.
۸. ارون، ریمون، ۱۳۶۷، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ج اول، ترجمه باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ چهارم.

۹. اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، ۱۳۵۱، *فتنه باب*، توضیحات: عبدالحسین نوایی، تهران، نشر بابک.
۱۰. آل احمد، جلال، ۱۳۷۴، *در خدمت و خیانت روشن‌فکران*، تهران، نشر فردوس، چ دوم.
۱۱. ایلچی، میرزا ابوالحسن خان، ۱۳۶۴، *حیرت‌السفراء یا حیرت‌نامه*، به کوشش محمدحسن مرسل‌وند، تهران، رسا.
۱۲. باربور، ایان، ۱۳۶۹، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. براین، دیویس، ۱۳۷۸، *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. بریجانیان، ماری، ۱۳۷۳، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. بشیریه، حسین، ۱۳۷۶، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، نشر پگاه.
۱۶. بهار، ملک الشعراء، ۱۳۷۲، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران، امیرکبیر، چ دوم.
۱۷. پارسانیا، حمید، ۱۳۷۵، «مبانی معرفتی و چهره اجتماعی سکولاریزم»، *فصلنامه کتاب*، تقد، تهران، سال اول، شماره یک.
۱۸. _____، ۱۳۷۷، «ناسیونالیزم»، *مجله معرفت*، شماره ۲۵، تابستان ۷۷.
۱۹. _____، ۱۳۸۰، *حدیث پیمان*، قم، دفتر نشر معارف.
۲۰. تافلر، آلوین، ۱۳۶۸، *موج سوم*، ترجمه شهین‌دخت خوارزمی، تهران، نشر نو، چ چهارم.
۲۱. جعفریان، رسول، ۱۳۶۹، *بررسی و تحقیق جنبش مشروطیت ایران*، قم، نشر طوس.
۲۲. جهان‌بگلو، رامین و محمودصدری، ۱۳۸۳/۵/۲۹، «میزگرد روشن‌فکری دینی و عرفی»، *روزنامه شرق*، شماره ۲۶۹.
۲۳. _____، ۱۳۷۱، *زمینه‌های فکری التقاط جدید در ایران*، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چ دوم.

۲۴. داوری، رضا، ۱۳۶۳ الف، *دفاع از فلسفه*، تهران، انتشارات وزارت ارشاد.
۲۵. _____، ۱۳۶۳ ب، *شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما*، تهران، سروش، چ دوم.
۲۶. _____، ۱۳۶۵، *ناسیونالیسم و انقلاب*، تهران، انتشارات وزارت ارشاد.
۲۷. راثین، اسماعیل، ۱۳۴۷، *فراموشخانه و فراماسونری در ایران*، تهران، امیرکبیر، چ دوم.
۲۸. رجایی، فرهنگ، ۱۳۷۲، «درآمدی نظری در باب افکار سیاسی و اجتماعی در ایران سده چهاردهم شمسی»، *مجله تحقیقات تاریخی*، شماره ۸.
۲۹. رفیع‌الدین، محمد، ۱۳۶۴، *پاکسازی سکولاریسم یا مبارزه با سیستم حکومت دنیوی روشن‌فکران*، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۰. زائری، قاسم، ۱۳۸۴، «روشنفکر ایرانی و مقاومت‌زدایی از دین»، *راهبرد یاس*، تهران، شماره ۳، پاییز ۸۴.
۳۱. زرشناس، شهریار، ۱۳۷۹، *اشاراتی درباره لیبرالیسم در ایران*، تهران، نشر کیهان.
۳۲. زیباکلام، صادق، ۱۳۷۲، *مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی*، تهران، نشر روزنه.
۳۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۵، *قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دینی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۴. _____، ۱۳۷۷، «مدارا و مدیریت»، *ماهنامه کیان*، تهران، سال هشتم، شماره ۴۲، خرداد و تیر ۷۷.
۳۵. _____، ۱۳۷۸، *بسط تجربی نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ دوم.
۳۶. شوپیتز، جی. ا، ۱۳۵۴، *کاپیتالیزم، سوسیالیسم و دموکراسی*، ترجمه حسن منصور، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۷. صانع‌پور، مریم، ۱۳۸۰، *نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیستی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۸. صفوی، نواب، «تاریخ فدائیان اسلام»، *مجله تاریخ و فرهنگ معاصر*، شماره ۹ و ۱۰.

۳۹. طباطبایی، جواد، ۱۳۶۴، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چ اول.
۴۰. عنایت، حمید، ۱۳۶۵، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
۴۱. کرمانی، ناظم‌الاسلام، ۱۳۶۷، *تاریخ بیداری ایرانیان*، جلد سوم، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سرجانی، تهران، نشر آگاه، چ سوم.
۴۲. الگار، حامد، ۱۳۶۹، *میرزا ملکم‌خان*، ترجمه جهانگیر عظیمی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۴۳. گروهی از هواداران نهضت اسلامی ایران و اروپا، بی‌تا، *روحانیت و اسرار فاش‌نشده از نهضت ملی‌شدن صنعت نفت*، قم، انتشارات دارالفکر.
۴۴. گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۹، *مقدمه‌ای بر تحلیل نهادین مدرنیته*، ترجمه حسین علی‌نوذری، تهران، نقش جهان.
۴۵. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۷ الف، «ضرورت عبور از شکل‌گرایی دینی»، *روزنامه جامعه*، خرداد ۷۷.
۴۶. _____، ۱۳۷۷ ب، «قرائت رسمی از دیانت، بحرانها، چالشها، راه‌حل‌ها»، *راه نو*، تهران، شماره ۱۹، شهریور ۷۷.
۴۷. مک‌کواری، جان، ۱۳۷۸، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، امیرکبیر.
۴۸. ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷، *دفتر قانون*، تهیه و تدوین محمد محیط طباطبایی، تهران، کتابخانه دانش.
۴۹. نقیب‌العطاس، سیدمحمد، ۱۳۷۴، *اسلام و دنیوی‌گری*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۵۰. واحدی، سیدمحمد، ۱۳۷۸، «تاریخ فدائیان اسلام»، *تاریخ و فرهنگ معاصر*، تهران،

شماره ۹ و ۱۰.

۵۱. ولایتی، علی اکبر، ۱۳۶۵، *زمینه‌های فکری مشروطیت*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۵۲. هاردبار، استار، ۱۳۷۷، *روشن‌نگری چیست؟*، ترجمه سیروس آراین‌پور، تهران، نشر آگاه.

۵۳. یاسپرس، کارل، ۱۳۶۲، *آغاز و انجام تاریخ*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

Archive of SID