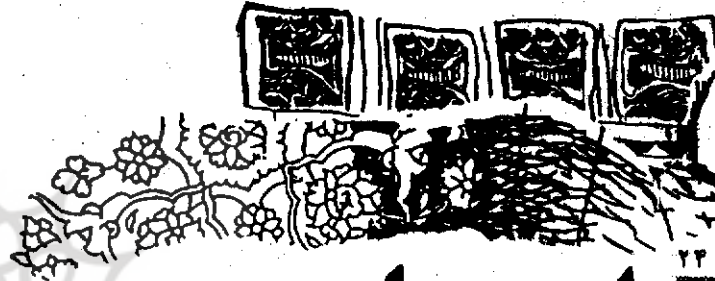


کوشش برای احیای دین، مضمون جنبش دیرپا و گسترده‌ای است که در طول پیش از یک قرن، تحت عنوان جنبش احیای دینی در آفاق فکری جامعه‌ما حضور و نمود بارزی داشته است. این جنبش از یک سو به دغدغه‌مشفقانه مؤمنان برای حفظ چهره‌آراسته و دلربای دین نظر می‌کند و از سوی دیگر، بخشی از تلاش فکری جامعه‌ما را در جهت پاسخگویی به بحرانهای عینی، نظیر عقب‌ماندگی، استعمارزدگی، فقر فرهنگی و... شکل می‌دهد. این عوامل عینی بحران و آن دغدغه‌های مشفقانه، راه‌گذار جنبش احیای دینی را از بحرانهای علیده هموار کرده است. ترسیم یک چشم‌انداز تاریخی از تطور این جنبش و ارزیابی مضمون کوششهای فکری آن از جمله اقدامات ضروری برای تعمیق هر چه بیشتر این حرکت به شمار می‌رود. مقاله زیر کوششی است نظری برای ارائه تصویری از حدود مفهومی احیای دین و تضادهای مفهومی و عملی مترتب بر آن.

احیای دینی‌های موجود نتوانسته باشند، دغدغه‌های دینی گروه یا گروههایی از مردم را پاسخگو باشند، باز هم نمی‌توان حکم به کنار گذاشتن تلاش برای احیای دینی کرد. ما در باب آنچه تاکنون شده است می‌توانیم سخن بگوییم، نه در باب آنچه خواهد شد. البته تصور اینکه گروهی از دینداران این پروژه را همچنان دنبال کنند، تصور معمولی است که آن هم به معنای «امکان» احیای دین نیست. تنها در یک صورت می‌توان احیای دین را منتفی دانست و آن نشان دادن تناقضها و دوگانگی‌های غیرقابل خدشه در تلاش احیای دینی یا مبانی احیای دینی است. حتی عرضه مشکلات عملی در کار احیای دین، تنها عدم امکان عملی آن را روشن می‌کند و نه عدم امکان منطقی آن را. آنچه از پیش با قطعیت می‌توان گفت آن است که اولاً همواره تلاش برای احیای دین به احیای آن نینجامیده است (با هر تلفی و تعریفی که از دین و احیا داشته باشیم)، ثانیاً خواست احیای دین گاه با نتایج متفاوت و معکوسی مواجه شده است و ثالثاً تلاش برای احیای دین حداقل در حوزه معرفت دینی پرثمر بوده است.

۱-۳. سخن گفتن از امکان احیای دین علاوه بر مخاطراتی که دارد، فوایدی نیز در بر خواهد داشت. نخست آنکه لازم بحث از امکان، ارزیابی کار احیای دینی است. تاکنون عموم مباحث مربوط به احیای دین، خود از یک نگرش احیایی برخوردار بوده است؛ به این معنا



احیای دین؛ تصورات و

مجید محمدی

۱. مقدمه

۱-۱. مشکلات و مخاطرات جوامع دینی در یک صدسال اخیر، دینداران را به آنجا کشانده است که از هویت دینی و قومی خویش با هر آنچه در اختیار دارند، دفاع کنند. یکی از این امکانات یا طرحهای دفاعی، طرح احیای دین است. دینداران در برابر فرهنگ و تمدن مهاجم، چاره‌ای بجز بهره‌گیری از فرهنگ و تمدن خودی و بومی نداشتند و به همین جهت تلاش می‌کردند دین را سد دفاعی خویش قرار دهند. ولی چهره‌ای که آنان از دین مشاهده می‌کردند، برای این مقابله کافی تلقی نمی‌شد. از همین رو، چهره‌ای نوین و مهاجم از دین عرضه می‌شد. به این ترتیب ضرورت‌های دنیای بیرونی و جریان مدرنیته مؤمنان را به تلاش در راه احیای دین کشاند.

ما اکنون با نگاه به تجربه‌هایی که در پشت سر داریم، می‌خواهیم با بحث از تصورات و تئوری‌هایی که در باب احیای دین مطرح شده از «امکان» آن سخن بگوییم. چرا که معتقدیم در دنیای واقعی و عینی، هر ضرورتی به معنای امکان نیست (ضرورتی که ما در اینجا از آن سخن می‌گوییم از جنس وجوب وجود نیست).

۱-۲. بحث از «امکان» احیای دین، یک پرسش بنیادی در باب مبانی و تلقی‌های موجود در این موضوع است و نه منتفی دانستن آن. هیچ بحثی را پیش از روشن کردن قلمروها و مقوله‌بندی دیدگاهها و نظریه‌های مربوط به آن نمی‌توان منتفی دانست. حتی اگر انواع

که افراد تلاش می‌کرده‌اند با طرح آرای یک احیای دینی، خود سهمی در مسیر احیای دینی داشته باشند.

مباحث شریعتی و مطهری در باب اقبال دقیقاً از همین جنس است. ولی کار احیای دین از حیث خود احیا، یعنی بسط و گسترش یک نحوه دینداری خاص یا یک طرز تلقی ویژه از دین در میان دینداران مورد ارزیابی واقع نشده است. در مباحث مربوط به احیای دین، نفس تلاش برای احیای دینی، به معنی موفقیت و تأثیر یا احیا دانسته شده است، در صورتی که هر گونه احیا را باید بر حسب انتظاراتی که احیای دینی دارد، مورد ارزیابی قرار داد. دوم آنکه بحث از امکان احیا ما را ضرورتاً به مقوله‌بندی تصورات و دیدگاههای مربوط به احیا، طرح تئوری‌ها و مسائل احیای دین، فلسفه دین هر یک از احیای دین و مبانی نظری و عملی فعالیت یا کنش آنها می‌کشاند. سوم آنکه در بحث از امکان احیا، ما به ارزیابی مجدد ادبیات و آثار احیای دینی خواهیم رسید که از دل آن پروژه‌های تحقیقاتی بسیاری بیرون می‌آید. حداقل کاری که در این بررسی گسترده انجام می‌شود، مقایسه احیای دین و شرایط بیرونی آنها با یکدیگر است. چهارم آنکه با روشن شدن موانع موجود بر سر راه امکان منطقی و امکان عملی احیای دین، می‌توان کیفیت «امکان»های موجود احیای دین را بازنسازایی کرد. و پنجم آنکه با پرسش از امکان می‌توان از برخی لوازم نادرست پدیده احیای دین (مثل اعتقاد به هزاره‌گرایی یا تجدید

دغدغه‌های دینی دو گونه تصور وجود دارد؛ تصور شاعرانه و تصور ذاکرانه. بر اساس تصور شاعرانه، ما می‌توانیم به نحو استعاری زنده کننده دین باشیم، همان طور که دین به نحو استعاری (و از نظر برخی مؤمنان به نحو حقیقی) زنده کننده ماست: «هیچ منافات نیست که هم دین محیی و زنده کننده ما باشد و هم ما وظیفه داشته باشیم که محیی و زنده کننده دین باشیم. این به اصطلاح دور نیست.»^۶ تصویری که در هر دو طرف از احیا در این بیان به چشم می‌خورد، زنده کردن معنوی و استعاری است. تصور دوم، تصور ذاکرانه است. به این معنی که با بیان، ذکر و تقوه به امور دینی، دغدغه‌های دینی به مجموعه دیگر دغدغه‌های انسانی افزوده شود. فرض بنیادین در این تصور، زنده بودن دین، مستقل از دینداران است. دینداران باید مدام به امور و اعتقادات دینی متذکر باشند تا جوهره دین در آنها تبلور پیدا کند.

زنده بودن حقیقت دین در تصور ذاکرانه در سه وجه قابل تصور است: ۱- «دین به عنوان یک پدیده تاریخی» که در دوره‌ای خاص ظهور پیدا کرده است و همه اصالتها به آن دوره راجع است. احیای دغدغه‌های دینی در این شق به معنای یادآوری وقایع، گفتارها و عواطف خاص آن دوره تاریخی (صدر اسلام، صدر مسیحیت و...) و فراهم آوردن بستر تکرار آن وقایع و تجربه‌هاست. ۲- «دین به عنوان یک پدیده فطری»^۷ که عمدتاً در اعتقادات به خداوند، وحی و معاد خلاصه می‌شود. احیای دغدغه‌های دینی در این شق به معنای یادآوری

حیات دین در هر صدسال) پیشگیری کرد.^۱

۱-۴. پرسش از امکان احیای دین به دو موضوع دیگر یعنی تبعات و موانع احیای دین نیز ارتباط پیدا می‌کند. این پرسش از حیث بررسی احیا در چارچوب انتظارات احیاگران، طبیعتاً به تبعات خواسته یا ناخواسته احیاگری سر می‌کشد. آفات احیاگری برای خود دین می‌تواند در ذیل بحث از تبعات مطرح شوند. مطالعه موانع احیای دین نیز جزئی از بررسی‌های ما در باب مشکلات بر سر راه احیای دین در دنیای معاصر (امکان‌ات عملی) قرار می‌گیرند.

۱-۵. در بحث از «امکان» احیای دین، ما با پرسشهای زیر مواجه هستیم: آیا دین احیا شده به عنوان پدیده‌ای قابل اشاره و ارجاع برای همگان وجود دارد؟ آیا این پدیده منحصر به فرد است یا متعدد. به این معنا که آیا همه بالاتفاق می‌توانند به پدیده‌ای واحد اشاره کرده، بگویند که این است دین احیا شده یا این است صورگوناگون دین احیا شده؟ آیا می‌توان شاخصها و ملاکهای مشخص برای احیا عرضه کرد تا مایه گفت‌وگو میان کسانی که معتقدند دین احیا شده است و کسانی که معتقدند نشده، شوند؟ آیا ملاکها و شاخصهایی وجود دارد که به ما نشان دهد، حرکت احیاگری در یک دوره گامی به پیش یا گامی به پس گذاشته است؟ آیا با طرح سطوح و مراتب گوناگون احیا می‌توان پرسش از امکان را واریسی کرد؟ آیا تفکیک‌هایی مثل تفکیک احیای فکر دینی و احیای دینداری یا مانند آنها از احیای دین می‌تواند به

دوگانگی‌ها

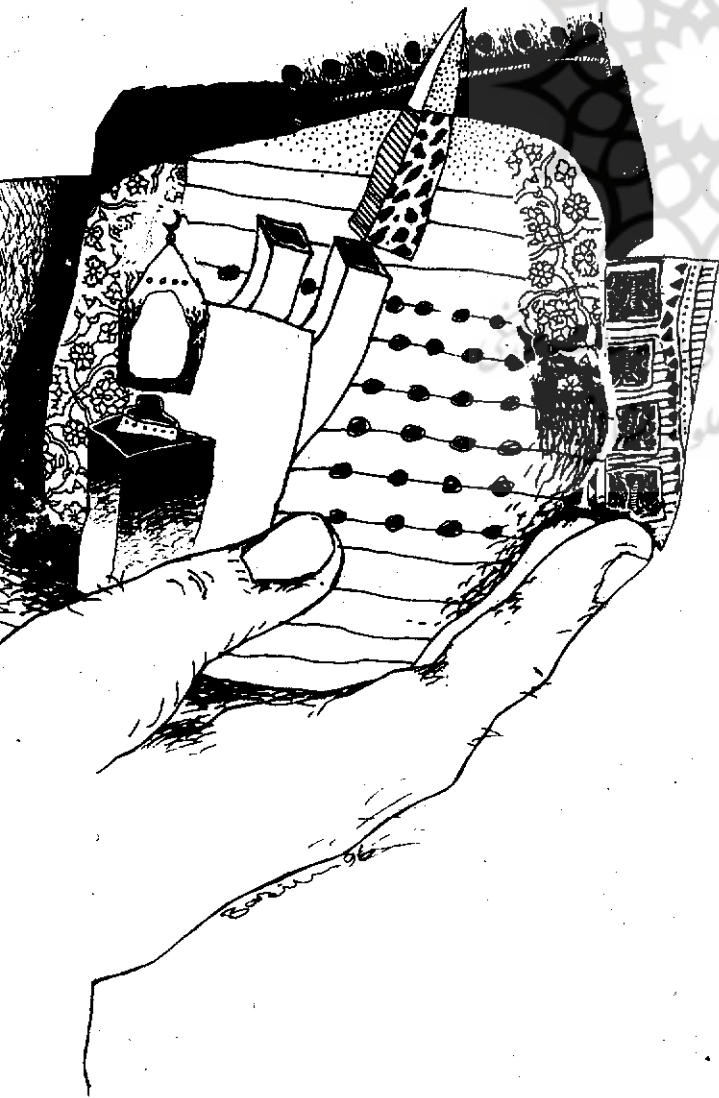
پیشبرد بحث یاری رساند؟ نقد روشها و مبانی فکری احیاگران چطور؟

۲. تصورات

کسانی که از احیای دین سخن گفته‌اند، به دلیل دینداری و اعتقاد شخصی هیچ‌گاه احیای دین را در برابر زوال آن مطرح نکرده‌اند، بلکه از احیای اموری که قید دین برمی‌دارند سخن گفته‌اند. مرحوم مطهری در آغاز بحث از احیای فکر دینی به این موضوع اشاره دارد که «دین زنده است و هرگز نمی‌میرد، یعنی آن حقیقت دین قابل مردن نیست.»^۲ این سخن در مقابل کسانی گفته می‌شود که احیای دین را به زیر سؤال می‌برند: «مگر ما وظیفه داریم و یا حق داریم که بخواهیم دین را احیا کنیم.»^۳ مرحوم مطهری در پاسخ به این سؤال که آن را به حق هم می‌داند «احیای فکر دینی» را به جای احیای دین قرار می‌دهد.

در اشاره به تصورات مربوط به احیای دین، ما نیز باید از همین راه برویم و احیای دغدغه‌های دینی، احیای تمدن دینی، احیای معارف دینی، احیای فکر دینی، احیای باورهای دینی و احیای شعایر دینی را به جای احیای دین مطرح کنیم:

الف. احیای دغدغه‌های دینی. اگر معتقد باشیم که حقیقت دین قابل مردن نیست، طبیعتاً هنگامی که سخن از احیای آن می‌رود باید فرض گرفته شده باشد که «دین در میان مردم می‌میرد»^۴. در همین جاست که حساب دین از دینداران جدا می‌شود.^۵ در باب احیای



آن اعتقادات «مغفول واقع شده» است. بسیاری از مباحث کلامی و اعتقادی در صورت نگرش فطری به دین، شکل تذکر را پیدا می‌کنند. و ۳- «دین به عنوان یکی از محملهای رازوری» (در صورتی که عرفان را به دین تحویل نکنیم) که به عنوان یکی از نیازهای بشر ارائه می‌شود. احیای دغدغه‌های دینی در این حال به معنای فراهم آوردن بسترهای آن فعالیت شهودی و مکاشفات مربوطه در چارچوب فضاها، اقوال و تجربیات خاص دینی است. در این حال یک مجموعه عناصر مورد یادآوری یا بازسازی قرار می‌گیرند.

ب. احیای تمدن دینی. بخش عمده‌ای از تلاشهای صورت گرفته در یک سده اخیر متوجه احیای میراث تمدن دینی بوده است. در این حال «دین به عنوان فرهنگ» تصور می‌شود. احیای تمدن دینی نوعی واکنش در برابر حضور پرفوت تمدنهای دیگر و طرح پیشرفت و ترقی آنها در یک جامعه دینی است، بالأخص اگر آن تمدنها به ادیانی دیگر منسوب باشند یا تخاصم میان آنها و تمدن مورد نظر ریشه دار باشد. پیش فرض بنیادین در این نحوه احیا آن است که تحول فرهنگی مبنای تحول اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است یا اینکه هر ملتی با تکیه بر یک گذشته با عظمت می‌تواند دوباره بوسه بر سر پا بایستد. قائلین به این نحوه احیا معتقد بوده‌اند که با احیای تمدن و میراث گذشته می‌توان شاهد طلوع دوباره تمدن دینی و حتی دین بود. طبیعی است که دینی که از طریق احیای میراث فرهنگی یک تمدن دینی احیا شود، وجهی فرهنگی و مدنی خواهد داشت. مصححان آثار خطی و ناشران آنها، معماران و تعمیرکنندگان مساجد و ابنیه مذهبی گذشته و محققان و آموزشگران فرهنگ دینی گذشته در این جهت گام برمی‌دارند.

ج. احیای فکر دینی. ایده اصلی در این نحوه احیا آن است که فکر دینداران درباره یک دین خاص یا به طور کلی دین، نادرست است. فکر در اینجا به معنای طرز تلقی و

نگرش است و از نوع اندیشه نیست. این نکته آنجا روشن می‌شود

که معتقدان به احیای فکر دینی از رستاخیزها و نهضت‌های اجتماعی سخن می‌گویند: «ما اکنون بیش از هر چیزی نیازمندیم به یک رستاخیز دینی و اسلامی، به یک احیای تفکر دینی، به یک نهضت روشنگر اسلامی».^۱ مینا و مفروض این نحوه احیا آن است که دین به یک ابزار مبارزه اجتماعی مبدل شود (دین به عنوان ایدئولوژی) و جامعه را از رکود و توقف خارج سازد.

کسانی که در فرایند تبدیل دین به ایدئولوژی یا قرائت ایدئولوژیک از دین نقشی داشته‌اند، چنین ادعایی را نوید داده‌اند. مشتاق‌ترین و پرشورترین مدافع این نحوه احیا در دوران معاصر ایران، شریعتی است. جمالتی از این دست که «اسلام کنونی به ما تحرک نمی‌دهد، بلکه به ما سکوت و سکون و قناعت می‌دهد» یا «اسلام در این دوره رکود و توقف در چارچوبهای تنگ قومی و قالبهای بسته محلی خود منجمد شده و بینش جهانی و جهانی‌بینی اسلام فراموش گشته است»^۲ مبین نحوه احیای دین از نگاه شریعتی هستند. شریعتی همین طرز تلقی از احیای دین را به اقبال نسبت می‌دهد. البته او هم همانند مطهری،

میان اسلام و مسلمین تفکیک قائل می‌شود و وقتی می‌گوید «اسلام»، منظور او مسلمین و جامعه اسلامی است. شریعتی می‌خواست احساس مذهبی و قدرت معجزه‌آسای مذهب را از آسمان به زمین بیاورد و آن را ابزار کسب مشروعیت و قدرت توسط دینداران و مقابله با استعمار، استعمار و استثمار قرار دهد. شریعتی برای احیای فکر دینی یا به تعبیر دقیقتر، تغییر نگرش به دین به احیای دغدغه‌های دینی نیز اقدام می‌کند، ولی آن دغدغه‌ها طبیعتاً باید در خدمت ایدئولوژیک شدن دین قرار گیرند. مطهری به راه دیگری می‌رود؛ انواع روشهای احیا از احیای دغدغه‌ها، تمدن و نگرش دینی تا احیای معارف دینی در آثار او قابل پی‌جویی هستند، چرا که او در طرح دین در دنیای معاصر سبک و سیاق خاصی (مثل سیاق فلسفی، فقهی، کلامی، جامعه‌شناختی و...) را به شکل محض آن دنبال نمی‌کند و صرفاً رنگ فلسفی در آثار او جلوه بیشتری دارد. احیای ایدئولوژیک دین فقط یکی از دغدغه‌های مطهری است، ولی شریعتی بیشترین هم خود را صرف این روش می‌کند.

احیای فکر دینی که متوجه تغییر شیوه زندگی است و نوعی تبلیغات اجتماعی و سیاسی را به ناگزیر به دنبال دارد، می‌تواند وجه علمی نیز پیدا کند. احیاگران فکر دینی که می‌خواهند نگرش افراد را به دین تغییر دهند، به بررسی انتقادی متون می‌پردازند تا سره را از ناسره بازشناسند. فرض بنیادی این بررسی نیز همانند احیای دغدغه‌های دینی از طریق ذکر، آن است که دین واقعی و خالص دینی است که در دوران اولیه ظهور، خود را نشان داده و اسطوره‌ها و متون مقدس مربوط به آن دوره هستند. بر همین اساس وحی یک پدیده تاریخی و منحصر به فرد است و دیگر نمی‌توان کلام خداوند را وحی ای جاودانه به همه انسانها و در همه زمانها دانست. بررسی انتقادی متون می‌تواند



۲۶
کتابخانه
مطالعات
اسلامی

راهی مستقل از احیای فکر دینی را در پیش گرفته و به یک تلاش علمی مبدل شود.

اقبال از احیای فکر دینی چیز دیگری مراد می‌کند. او از سه دوره ایمان، اندیشه و اکتشاف در مسیر تحول فرد مؤمن سخن می‌گوید.^{۱۱} حال باید دید که از «اندیشه» در دوره دوم چه چیزی اراده می‌شود. منظور او از اندیشه، فهم عقلی سامانمند و سرچشمه نهایی قدرت و اعتبار آن است: «در این دوره، حیات دینی متوجه احساس و شالوده خود در نوعی مابعدالطبیعه می‌شود که پیدا کردن نظری منطقی نسبت به جهان است و خدا هم جزئی از آن به شمار می‌رود.»^{۱۲} پی‌گیری شالوده حیات دینی در مابعدالطبیعه با منضم شدن عدم کفایت عقل، مفهوم آن اندیشه را روشن می‌کند: «حقیقتی که از راه عقل محض به دست می‌آید نمی‌تواند آن حرارت اعتقاد زنده‌ای را داشته باشد که تنها با الهام شخصی حاصل می‌شود.»^{۱۳} به این ترتیب اندیشه همان اعتقاد است؛ اعتقاد به یک نظام مابعدالطبیعه که عناصر اعتقادی دینی شالوده آن هستند. بر همین اساس در این عبارت که «سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقی‌های اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دینی اسلامی را احیاء و نوسازی کنم»^{۱۴} فلسفه دینی اسلامی نیز همان مفهوم و نظام اعتقادی و کلامی را پیدا می‌کند. نزد اقبال نیز احیای فکر دینی به معنای احیای اعتقادات و باورهای دینی است.

د. احیای معارف دینی. احیای معارف دینی می‌تواند دو شکل متفاوت پیدا کند. شکل اول دستکاری در مجموعه معارف دینی است، به این معنا که یک احیاءگر مانند غزالی می‌تواند به این جا برسد که علوم مانند فقه و کلام که علوم دنیوی و ظاهری هستند، عرصه را بر علوم معنوی مانند اخلاق و عرفان تنگ کرده‌اند. از نظر غزالی کار متکلم حراست عقیده عوام از تشویش مبدعان و کار فقیه حفظ قانونی است که به واسطه آن، حاکم می‌تواند از فساد و شر جلوگیری کند.^{۱۵} از نظر او این دو دانش به کار دنیا می‌آیند و قوت و قدرت یافته‌اند، ولی «علم دین» مغفول واقع شده است. کاری که غزالی در احیاء علوم الدین انجام می‌دهد پرداختن به اسرار عبادات، آداب امور دنیوی و مهلکات و منجیات خویشن انسانی افراد است.

شکل دوم احیای معارف دینی به صورت یک برنامه تحقیقاتی بروز پیدا می‌کند. این برنامه تحقیقاتی در سه شکل می‌تواند جریان یابد: ۱- مواجهه معارف دینی با معارف دیگر (علم تجربی، فلسفه) بالاخص در مواردی که مدعیات علمی و فلسفی در معارف دینی به چشم می‌خورد و حد و مرزها روشن نیست ۲- جست و جو در مبانی معارف دینی یا نگاه مرتبه دوم به آنها ۳- مطالعات میان رشته‌ای که یک طرف آنها معارف دینی باشد.^{۱۶}

احیای دین در قالب احیای معارف دینی و به صورت یک برنامه تحقیقاتی، آن را از صورت یک شعار متوجه کسب قدرت سیاسی یا شبه‌الگوی تحقیقاتی بیرون می‌آورد (برخلاف عناوینی مانند غربزدگی یا وحدت یا جدایی دین و سیاست که هیچ‌گاه به برنامه تحقیقاتی مبدل نمی‌شوند). همان‌طور که عنوان غربزدگی می‌تواند یک شبه‌الگو یا شبه تئوری برای توصیف انحطاط مسلمین باشد، احیای دین به شکل غیرتحقیقاتی آن می‌تواند به یک شبه‌الگوی تجدید یا مدرنیته تبدیل شود.

ه. احیای شعایر دینی. این نوع از احیای دین عمدتاً در میان توده مردم که دین آنها دین آیینی است دنبال می‌شود. بازسازی دین جهت تداوم حیات آن در عرصه زندگی مردم معمولاً از نوع دستکاری در

شعایر دینی است. همزیستی سنتها و زندگی نو از راه کاستن زمان انجام آداب مذهبی، احاطه بیشتر مسئولیت‌های انجام آداب مذهبی به کسانی که وقت بیشتری دارند و تفسیر مجدد آیینهای دینی از همین نوع است. شعایر دینی در میان مسلمانان نیز همواره به گونه‌ای تفسیر و بازسازی می‌شوند که تحت هر شرایطی بتوانند به حیات خویش ادامه دهند.

و- احیای باورهای دینی. گروهی که جوهره دین را باور و اعتقاد به مجموعه‌ای از گزاره‌ها مثل «خدا یکی است»، «روز جزا و پاداشی وجود دارد»، «سعادت انسان از مسیر وحی می‌گذرد» می‌دانند، طبیعتاً در صورت مشاهده مغفول ماندن این گزاره‌ها به طرح و تبلیغ مجدد آنها می‌پردازند. در این مسیر حتی ممکن است اعتقادات موجود به نحوی دستکاری شوند که با واقعیت‌های موجود تعارضی پیدا نکنند. در کار احیاءگران مسلمان نیز آنجا که از احیای فکر دینی سخن گفته می‌شود، عمدتاً احیای باورهای دینی مراد می‌شود.

۳. گونه‌های نوین دین

احیای دین با هر یک از قیود ششگانه مذکور، گونه‌های تازه‌ای از دین را خلق می‌کند. درست به همان ترتیبی که یک دین تازه موجب تفکیک انسانها به دو گروه پیروان و غیرپیروان می‌شود، هر گونه تلاش احیاءگرا، دینداران و دین آنها را دو پاره می‌کند. از آنجا که در هر تفکیک، ما دو طرف یک طیف را مطرح می‌کنیم و اشکال دیگری بر روی این طیفها می‌توانند مطرح باشند، دوگانه‌های حاصل را بر روی طیف نشان می‌دهیم:

- دین معنوی ○ ————— ○ دین ظاهری
- دین شخصی ○ ————— ○ دین سیاسی
- دین متجدد ○ ————— ○ دین سنتی
- دین محرف‌التقاطی، مبتدعانه ○ ————— ○ دین خالص
- دین آرمانگرا ○ ————— ○ دین محافظه‌کار
- دین توده‌پسند ○ ————— ○ دین نخبه‌پسند

طیف «دین معنوی - دین ظاهری» از دل تلاش غزالی، یعنی احیای معارف دینی از نوع دستکاری یا شدت و ضعف بخشیدن به هر یک از آنها به دست می‌آید. طیف «دین سیاسی - دین شخصی» حاصل احیای فکر دینی یا به تعبیر درست‌تر تغییر نگرش به دین و وارد کردن دین به عرصه سیاست و اجتماع است. در این حال ما با نوعی دین به عنوان ابزار کسب قدرت سیاسی و فراهم آوردن تبلیغات اجتماعی و سیاسی از یک سو و نوع دیگری از دین به عنوان یک امر دل‌بسته درونی بدون ظواهر اجتماعی و سیاسی مواجه هستیم. طیف «دین متجدد - دین سنتی» حاصل تلاشهای احیاءگرا متوجه تمدن دینی است؛ دینی که در چارچوب تمدن گذشته درک می‌شود. دین سنتی و دینی که در چارچوب تمدن جدید و همه لوازم و مقتضیات آن فهمیده می‌شود، دین متجدد است. طیف «دین خالص - دین محرف، التقاطی، مبتدعانه» حاصل دو نوع احیاست: احیای دغدغه‌های دینی از نوع ذاکرانه آن و تلقی دین به عنوان یک پدیده تاریخی و احیای فکر دینی از طریق بررسی انتقادی متون دینی. طیف «دین آرمانگرا - دین محافظه‌کار» از تغییر نگرش دینی به دست می‌آید، به این معنا که دین حاضر در صحنه‌های اجتماعی و سیاسی می‌تواند عدالت‌خواه یا آزادی‌خواه باشد یا اینکه واقعیت‌های موجود را بپذیرد و تئوری محافظه‌کاران واقع

شود. و سرانجام طیف «دین نخبه‌پسند - دین توده‌پسند» ناشی از احیای معارف دینی به صورت یک برنامه تحقیقاتی (به علاوه تمایز یابی‌های اجتماعی) است. دین معارض با علم تجربی یا رقیب آن نمی‌تواند دین نخبگان فکری دنیای امروز باشد، چرا که علم تجربی یکی از معارف اجتماعی و یکی از عناصر بنیادین تمدن امروز است. همچنین گرایش نخبگان فکری به سوی جست و جوی مبانی معارف دینی و نگاه مرتبه دوم به آنهاست در صورتی که توده مردم عمدتاً به شاعیر و آیینها گرایش دارند.

۴. دوگانگی‌ها

بحث از امکان احیای دین در چارچوب هر یک از تصورات و گونه‌های مذکور که قرار گیرد، در نهایت به دو امکان منطقی و امکان عملی منتهی می‌شود. احیای دین اولاً باید منطقیاً ممکن باشد، به این معنی که در دل خود واجد تناقض غیرقابل حل نباشد و ثانیاً عملاً ممکن باشد، به این معنی که موانع بیرونی و واقعی در برابر آن چندان قوت نداشته باشند که آن را منتفی سازند. ما در بحث امکان صرفاً به «احیای دین» بدون هیچ قید اضافی می‌اندیشیم، چرا که افزودن قیود به احیا (دغدغه، باور، فکر، تمدن، شاعیر و معارف) نوعی تغییر مسأله به شمار می‌آید.

الف. امکان منطقی. در حوزه امکان منطقی ما با چهار تناقض مواجه هستیم:

۱- تناقض اصالت دین تاریخی و اصالت دین عصری

۲- تناقض اصول ثابت و متغیر

۳- تناقض حفظ دین توسط خداوند و مرگ آن

۴- تناقض جامعیت و عدم جامعیت

تناقض اول هنگامی بروز پیدا می‌کند که یک دیندار از یک سو معتقد باشد دین در دوره اولیه ظهور خویش دارای اصالت است و وقایع، متون و واکنشهای انسانی آن دوره از نظر دینی ناب و خالص هستند و از سوی دیگر معتقد باشد که دین باید عصری شود، به این معنا که با تحولات زمانه پیش برود و این دین عصری نیز به همان اندازه دین تاریخی اصالت دارد. اگر به منحصر به فرد بودن حوادث تاریخی و از جمله ظهور ادیان معتقد باشیم، طبیعی است که این پدیده‌های منحصر به فرد قابل تکرار نبوده و با تحولات زمانه، دیگر آن خلوص سابق را واجد نخواهند بود. اگر دین خالص مربوط به زمان پیامبر باشد، دیگر چنین دینی در عصری دیگر (دین عصری) عیناً تجدید نخواهد شد و صرفاً روگرفتی از آن خواهد بود. همچنین اعتقاد دینی از یک سو با یک واقعه تاریخی ویژه و تکرار ناشدنی مربوط می‌شود و از سوی دیگر مدعی حقایق ضروری است. ادیان توانسته‌اند سازشی سازگار میان حقایق ضروری خود و حقایق ممکن تاریخی برقرار کنند. منطقیاً نمی‌توان حقایق ممکن تاریخی را به منزله دلیلی برای اثبات حقایق ضروری به کاربرد یا آنها را در مقام ضرورت نشانده. احیای دین نیز با همین دشواری مواجه است، چرا که معمولاً در بحث از احیای دین، نوعی بازگشت به دوران اولیه دین استشمام می‌شود. اگر اصالت به یک واقعه تاریخی تکرار ناشدنی راجع باشد، دیگر نمی‌توان چنین اصالتی را تجدید کرد.

برای حل تناقض اصالت دوگانه، سه راه حل را می‌توان پیشنهاد کرد: ۱- برداشتن انحصار از اصالت دین تاریخی و سرایت آن اصالت به همه زمانها و مکانها ۲- منضی کردن اصالت با احاله حقیقت دین به تجربه فردی یا احاله آن به شهود فرد ۳- تحویل اصالت یا خلوص به

کارآمدی. هر سه راه حل توسط گروههایی از دینداران معتقد به احیای دین پیشنهاد شده‌است. راه حل اول بالاخص هنگامی قابل پیشنهاد است که دینداران از طریق دین، جنبشها و انقلابهایی را تجربه کنند. هر جنبش و انقلابی خود را مبدأ یک تاریخ دوباره می‌داند و از این جهت یک دین تاریخی ثانویه و اصیل قابل طرح خواهد شد. در هر انقلاب دینی، دینداران احساسی دوباره از آغازگری و بنیانگذاری خواهند داشت و «ظهور انقلابی» همان‌طور که بار اول به معنای اصالت گرفته شد در بارهای دیگر نیز چنین تلقی‌ای را برخواهد انگیخت. این راه حل با یک دشواری نیز مواجه می‌شود و آن دشواری این است که مجدداً هر دوره، اصالت را صرفاً به خود انتساب دهند و همان‌طور که مفهوم انقلاب دائمی از منظر انقلابیون یک دوره پذیرفتنی نیست، تجدید حیات نیز ملک طلق مجددان هر عصر تلقی شود. پذیرش مفهوم انقلاب دائمی از نگاه یک مورخ یا تحلیل‌گر شاید چندان غریب به نظر نیاید، ولی کسی که خود در کار انقلاب است، تجربه اصیل را صرفاً تجربه خود می‌داند.

راه حل دوم مستلزم مشخص کردن حقیقت دین است و معلوم نیست که دینداران تا چه حد آن را بپذیرند. بر اساس این راه حل، دین هر کس کاملاً وابسته به شرایط ذهنی و عینی اوست و به واسطه منحصر به فرد بودن شخصیت افراد، ما به تعداد افراد، دارای دین خواهیم بود. این تکثرگرایی مبالغه‌آمیز در صورتی پذیرفته خواهد شد که نفرد جای بسیاری از شباهتها و هم‌شکلی‌های لازم در این جهان را بگیرد و دینداران از شاعیر و آیینهای یکدست دست بشویند.

راه حل سوم به دین ایدئولوژیک منتهی می‌شود. دین ایدئولوژیک ذخیره خلوص دین را به کارآمدی دین در جهت اهداف خاص اجتماعی و سیاسی تحویل می‌کند. در طول تاریخ ادیان هیچ‌گاه همانند امروز از کارآمدی دین سخن نرفته‌است، چرا که زمانه ما زمانه کارآمدی است و عموم پدیده‌ها با این ملاک سنجیده می‌شوند. تحویل اصالت به کارآمدی در واقع عبارت‌است از نشستن کارآمدی به جای اصالت. کسانی که مسأله را به صورت تحویل بیان می‌کنند، می‌خواهند نقطه اتکایی نیز در خلوص داشته باشند تا اهل دین را از این ملاک تازه و امروزی‌ن زمانند. نشستن کارآمدی به جای خلوص یکی از بارزترین جلوه‌های عصری کردن دین بوده است. بدین ترتیب برای حل تناقض، اصل تناقض به بیان دیگری جلوه‌گر شده‌است.

تناقض دوم پر قوت‌تر از تناقض اول ظاهر می‌شود. عموم اهل ادیان به یک مجموعه اصول ثابت در دین خود باور دارند. اما با تحولات زمانه و ضرورت تحول دین جهت حفظ پیروان یا حفظ اصل آن باور، دسته‌ای از آن اصول ثابت، متغیر اعلام می‌شوند. این اتفاق در یک صدسال اخیر در میان مسلمانان به وضوح رخ داده است. مشکل متغیر اعلام کردن برخی از اصول ثابت آن است که اولاً چه تضمینی وجود دارد که آن مجموعه اصول ثابت نیز با تحولات دیگر، متغیر اعلام نشوند، ثانیاً منطق متغیر اعلام کردن چه بوده است و اگر صرف اقتضای زمان مطرح باشد (که دلیل درون دینی محکمی نیست) بر سر هر گونه اصول ثابت چه خواهد آمد و ثالثاً چه نسبتی میان اصول ثابت و متغیر قابل تصور است.

برخی از دینداران مسأله را تا نقطه امروز بر روی محور مختصات زمانی حل کرده‌اند. به این معنا که با منطق اجتهادی خویش، خود را موظف به «امروز» می‌دانند و برای امروز نیز اصول ثابت و متغیری را که به جامعه جهان امروز دوختنی است اعلام می‌دارند. این کار شاید

عملاً مشکل گشا باشد، ولی منطقاً چنین نیست. همچنین تحولات زمانه آن چنان سریع است که دیگر به راحتی نمی‌توان از یک «امروز» با مشخصات ویژه سخن گفت. گروهی دیگر از دینداران اصولاً اصول متغیری را که دیگران از آنها سخن می‌گویند، از دایره دین خارج می‌کنند. لازمه این کار آنان حذف بخشهایی از دین سنتی است. و بالاخره گروه سوم اصول ثابت را سیال اعلام می‌کنند، به این معنا که تنها یک اصل ثابت باقی می‌گذارند و آن این است که «حتماً باید اصل ثابتی وجود داشته باشد». به این ترتیب کار دینداران در هر دوره آن خواهد شد که اصل ثابتی مخصوص به خویش جست و جو یا خلق کنند. نتیجه منطقی تلاش فوق این است که در ذات دین اصل ثابتی وجود ندارد و دینداران در هر عصر، اصل ثابتی را بر آن می‌افکنند. شاید موفقترین روش حل این تناقض آن باشد که دینداران از اصول ثابت و جزمی در دین چشم‌پوشی کنند و تفسیر آنان از دین و دینداری صرفاً رابطه‌ای بدون قید و شرط با امر مقدس باشد. در چنین دینی طبیعتاً شعایر و مراسم از حالت جزمی و تکلیفی خویش خارج می‌شوند و به تعداد مؤمنان، راه برای ارتباط با خداوند و تجربه دینی وجود خواهد داشت. دین و شعایر غیرتکلیفی دین در این حالت نقشی الهام‌گرانه خواهند داشت و تجربه دینی بسیار شبیه به تجربیات انفجاری، آزاد و بدون پیش فرضی بیرون از هنرمند در تجربیات هنری خواهد شد.

تناقض سوم فرض مرگ دین (لازمه هرگونه ادعای احیاء، مرگی مسبوق به آن است) و حفظ دین توسط امر مقدس است. در متون دینی به صراحت یا با دلالت ضمنی به این نکته اشاره شده است که خداوند یا امر مقدس، دین خود را حفظ می‌کند. ۱۷ به این ترتیب چگونه می‌توان مرگ دین را تصور کرد. برای حل این تناقض چندین راه حل ارائه شده است؛ اول آنکه حقیقتی برای دین منفک از دینداران در نظر بگیریم و مسأله را به این شکل بیان کنیم که حقیقت دین در نزد خداوند محفوظ است و این دیندارانند که سست اعتقاد می‌شوند یا از تعداد آنها کاسته می‌شود. ولی کسانی که از مرگ دین سخن می‌گویند مرگ را به معنی سست اعتقادی و کاهش پیرو می‌گیرند و نه معدوم شدن آن حقیقت. اگر بقای دین توسط خداوند را به معنای عرفی آن بگیریم (که بسیاری می‌گیرند) فرض یک حقیقت قدسی برای دین، تناقض مذکور را حل نمی‌کند، دوم آنکه بقای دین به معنی فطری بودن آن گرفته شود. این فرض نیز تناقض را حل نمی‌کند، چرا که این سؤال همواره قابل طرح خواهد بود که این دین فطری چرا بروز و ظهوری ندارد و بود و نبود آن با هم چه فرقی می‌کند. مشکلی که در برابر هر گونه پدیده فطری قدعلم می‌کند آن است که معمولاً این فطریات نقض می‌شوند و در آن صورت ما با یک «فطری غیر فطری» مواجه هستیم. سوم آنکه دین را مجموعه‌ای از آموزشها و تعالیم در نظر بیاوریم که وجود یک دستگاه آموزشی و تبلیغاتی فعال به معنای زنده بودن دین و عدم وجود آن، به معنای مرگ دین خواهد بود. نقش خداوند یا امر مقدس در اینجا آن است که تسلسل هادیان و تعلیم دهندگان را تضمین کند. پدیده امامت در شیعه تا حدی پاسخ به همین نیاز است. این راه حل امکان احیاء را منتفی می‌کند، چرا که همه ادیان دارای نهادی ویژه برای انتقال تعالیم و برپا داشتن شعایر هستند و با وجود این نهاد، دیگر دین نخواهد مرد تا زنده شود. به این ترتیب کسانی که معتقدند یک نهاد دینی خاص ضامن بقای دین است، نمی‌توانند از احیای دین سخن بگویند و طبیعتاً باید با مدعیان احیاء مقابله کنند. و راه حل چهارم آنکه، مرگ دین را همانا

غفلت انسانها از دین تلقی کنیم و مؤمنان قلیل را جنود الهی برای احیای دین او در نظر بگیریم. در اینجا دین به نحو غیرمستقیم توسط خداوند (جنود او) احیاء شده است، ولی باز این مشکل برجای می‌ماند که در صورت حفظ دین توسط خداوند، چگونه عموم مؤمنان می‌توانند در غفلت به سر برند و دین مرده باشد.

تناقض چهارم از رویارویی جامعیت دین و عدم جامعیت آن برمی‌خیزد. بنا به اعتقاد سنتی دین در همه عرصه‌های زندگی پاسخگویی زندگی بشر است. این پاسخگویی دامنه‌ای عریض دارد: از زندگی شخصی تا حیات اجتماعی، از خلوت تا جلوت، از دنیای ذهنی تا دنیای عینی، از معنویت تا مادیت، از حیات اخروی تا معاش دنیوی. مسأله دنیا فقط به دستورات فقهی نیز محدود نمی‌شود، بلکه نحوه تغذیه، طبابت، عمران و معارف بشری معطوف به فهم جهان (رفتار، نگرش) در مجموعه‌های روایی شیعه قابل پی‌گیری هستند. از سوی دیگر، تحولات در زندگی و فهم بشر مسأله را به اینجا کشانده است که دین بسیاری از سنگرها را عمداً به دست رقبای سابق و لاحق (علم تجربی، فلسفه، تکنولوژی و...) سپرده است. پیش از این، این دین بود که تکلیف قلمروهای مختلف زندگی بشر را تعیین می‌کرد و هم اکنون این جهان واقعی بسط یافته است که حوزه دین را روشن می‌کند. بنا بر این تعیین تکلیف تازه، دین صرفاً به کار امور معنوی می‌آید. البته در مورد حوزه ارزشها و احکام و جهان‌بینی (اخلاق، فقه و کلام) هنوز درگیری ادامه دارد. در دنیای جدید حقوق عرصه را بر فقه در



معاملات، اخلاق مدنی عرصه را بر اخلاقیات دینی و نگرش فلسفی عرصه را بر نگرش الهی و کلامی تنگ کرده است.

تفسیر می‌کنیم که دین به قد و قامت جهان امروز اندازه شود. در هیچ کجای متون دینی به صراحت از این امر سخن نرفته است که انتظار خدا از دین چیست؛ انتظار خداوند از دین، وابسته به تفسیری است که مؤمنان از خداوند و نقش او در این جهان دارند. بدین ترتیب بحث انتظار از دین، در واقع آن تناقض را حل نمی‌کند، بلکه با سنگینتر کردن کفه انسان امروز و خواسته‌ها و نگرش‌هایش، مسأله را به نفع تفکیک قلمروها بر اساس روندهای موجود حل می‌کند. بحث انتظار از دین بیش از آنکه تفسیری در مورد یک سنت دینی خاص باشد، تفسیری است از موقعیت معاصر.

راه‌حل دوم تغییر و دست‌کاری در جهان امروز است به نحوی که آن دین جامع با قد و قامت جهان دست‌کاری شده همخوان باشد. به عنوان نمونه اگر امروز دیگر برده و کنیزی وجود ندارد و بدین واسطه بخشی از احکام خداوند معطل مانده‌اند، راه‌حل مسأله ایجاد دوباره آن واقعیت (کنیز و برده‌گرفتن) است؛ ایجاد محدودیت و کنترل برای عدم گسترش واقعیت، در واقع بیانگر همین راه‌حل است. این راه‌حل اولاً در عمل هیچ‌گاه موفق نبوده است، ثانیاً بسیاری از حیطه‌های گسترش واقعیت از توابع حضور خود دین هستند. ادیان مسائل و واقعیت‌هایی را به وجود می‌آورند که توابع آنها لزوماً در چارچوب «دین واقعاً موجود» جای نمی‌گیرد. ثالثاً منبع و مبدأ گسترش واقعیت همان چیزی است که ایمان و دینداری نیز از آن برمی‌خیزد. اختیار و اراده انسان و روحیه جست‌وجوگری او، هم موجب گسترش دنیای واقعی، فراتر از حوزه ایمان و دین شده است و هم جلوه‌هایی قابل توجه از دینداری و ایمان را موجب شده است.

راه‌حل سوم، قدسی کردن همه امور عرفی است، به این معنا که با همه چیز را از منشأ دینی (خودی) بدانیم (اینکه علم و فن - هر نوع آن - از انبیا نشأت گرفته است، یا تمدن غرب از دین جامع و کامل اسلام نشأت گرفته است^{۱۸}) یا اینکه همه نهادها و واقعیت‌های امروزین را به یک واقعیت در چارچوب دینی سنتی تحویل کنیم (پارلمان به شورا، مشارکت به بیعت، مالیات به خمس و زکات و جزیه، مشروطه به مشروطه، ایدئولوژی و جهان‌بینی به دین یا مذهب، مساوات در برابر قانون به عدالت، حقوق به فقه و...) یا اینکه با نصوص پیش‌بینی کننده، حدوث همه وقایع را مستقیماً به یک منشأ قدسی نسبت دهیم یا با مستقلات عقیده، اموری مانند حریت را به ضروریات دین تبدیل کنیم^{۱۹}. یا امور عرفی را که در خلعت شرع هستند شرعی بدانیم^{۲۰}. و در نهایت اگر پدیده‌ای با همه این موارد به یک بدیده قدسی تبدیل نشد با ماده تاریخ آن (مثل استخراج ۱۳۲۴ یعنی زمان وقوع مشروطه از اشعار محقق طوسی) شأن قدسی فراهم آید^{۲۱}. آن منشأیابی و تحویل یا پیش‌بینی و جست‌وجوی ماده تاریخ هیچ‌گاه در قدسی کردن امور عرفی موفق نبوده‌اند. چرا که اولاً واقعیت‌های عرفی مدام در حال بسط هستند و بسیاری از واقعیت‌های عرفی در چارچوب تلاش‌های فوق‌ترار نمی‌گیرند و احتمالاً حتی با نظریه‌های ابطال‌ناپذیر به منشأ قدسی باز نمی‌گردند. ثانیاً می‌توان با نشان دادن تفاوت‌های بنیادی میان نهادها و واقعیت‌های سنتی و مدرن، از تحویل مدرن به سنتی در اکثر موارد جلوگیری کرد. همچنین نصوص موجود از پیش‌بینی همه وقایع قاصرند یا تطبیق آنها با یکدیگر دشوار است.

ب. امکان عملی. سخن گفتن از احیای دین غیر از مفروضات ذهنی سابق‌الذکر، یک مجموعه شرایط عینی را نیز در پشت سر خود دارد. بنابراین باید از «احیای دین در دنیای معاصر» سخن گفت.

اولین راه‌حل تناقض تفکیک قلمروهاست، به این معنی که برای دین یک قلمرو خاص تعریف شود. این قلمرو باید به گونه‌ای باشد که اصولاً رقبا نتوانند آن عرصه را فتح کنند. همچنین در عرصه‌هایی که دین و غیر دین هر دو حضور دارند، از حیث روش برخورد به گونه‌ای تفکیک صورت‌پذیرد که شأن دین بر جای خویش باقی بماند. مشکل جامعیت و کمال نیز بدین ترتیب حل می‌شود که بگوییم جامعیت و کمال دین باید از منظر شارع و عرصه‌کننده آن تعریف شود: برویم ببینیم که خداوند چه انتظاری از دین خویش داشته است. اولین مشکل این راه‌حل آن است که تفکیک قلمروها به آسانی ممکن نیست. نمی‌توان دین را صرفاً به کشف و شهوداتی که به خلوت آدمها مربوط می‌شود فرو کاهید. همان کشف و شهودها در نحوه برخورد ما با این جهان بیرونی مؤثر واقع می‌شوند. همچنین دستورات اجتماعی دین نادیده‌گرفته‌نیست، حتی اگر حوزه‌های اخلاق، اعتقادات و احکام را به دین منحصر سازیم (که انحصار آن در دنیای امروز بسیار دشوار شده است) باز دامنه‌های این سه به گونه‌ای به جهان خارج گسترش می‌یابند که از دل آن، مکتب و ایدئولوژی تمامیت طلب بیرون آمده و جهان‌گیری پیشه می‌کند. ثانیاً بررسی انتظار خداوند از دین در واقع رسیدن به انتظاری است که خود ما از دین داریم؛ این ما هستیم که با خط قرمزهایی که در ذهن داریم، متون دینی و رفتار اولیا را به گونه‌ای



اکنون باید دید که شرایط و مقتضیات دنیای حاضر کدامند و کدام دسته از آنها در برابر ایده‌ها و عناصر دینی قرار می‌گیرند. ما در اینجا به مجموعه‌ای از دوگانگی‌های ناشی از حضور دین در دنیای حاضر اشاره می‌کنیم:

- ۱- ایده امت اسلامی در برابر دولت - ملت
- ۲- ایدئولوژی دینی در برابر روالهای عرفی
- ۳- تمدن دینی در برابر تمدن سکولار
- ۴- اخلاق دینی در برابر اخلاق مدنی
- ۵- معارف دینی در برابر علوم انسانی
- ۶- ایده پیشگام - توده یا روشنفکر - توده در برابر ایده محقق - توده یا معلم - توده.

دوگانگی‌های فوق و دوگانگی‌های دیگری که می‌توان بر این فهرست افزود در صحنه عمل‌گرایان احیاگران را می‌گیرد. احیاگری که از عظمت و شکوه و یکپارچگی امت اسلامی سخن می‌گوید، بناچار پدیده دولت - ملت را که در چند سده اخیر گسترش و تحکیم یافته مغفول می‌گذارد. آنکه دین را حلال همه مشکلات جامعه بشری معرفی می‌کند، با این واقعیت روبروست که جوامع سکولار با روالهای عرفی خویش بسیاری از آن مشکلات را پشت سر گذاشته‌اند. در برابر هر یک از تعابیر دینی که دین ایدئولوژیک عرضه می‌کند (مثل بیعت) رقیبی عرفی و دنیوی وجود دارد (مشارکت). آنها که دغدغه احیای تمدن دینی را در برابر تمدن سکولار دارند، خود بسیاری از وجوه مشخصه تمدن سکولار را در جوف تمدن دینی قرار می‌دهند و در واقع دوگانگی را به نفع تمدن سکولار حل می‌کنند. آنان که در نهایت بسیاری از حوزه‌ها را به رقبای دین می‌سپارند و تلاش می‌کنند سرچشمه اخلاق را به نحو انحصاری به دین نسبت دهند، با نوعی اخلاق مدنی و وجدانی که اتکابی بر خداوند و امر مقدس ندارد، مواجه می‌شوند. رقابت حتی به معارف دینی نیز گسترده شده است و دیگر به طبیعیات و مابعدالطبیعه که بسیاری از عالمان دین سالهاست در آن عرصه عقب‌نشینی کرده‌اند مخلدود نمی‌شود. اکنون علوم انسانی در برابر معارف باقی مانده، عرض اندام می‌کنند. حقوق و اقتصاد دایره‌های مدعای فقه را قید می‌زنند، جامعه‌شناسی تجربی، فلسفه اجتماعی متکی بر دین را به تمیز روشها و حوزه عملش فرا می‌خواند، روان‌شناسی به علم النفس دینی خطاب می‌کند که در عرصه‌های تجربی به صدور مسأله و گزاره اقدام کند و نخواهد جای آن را بگیرد و حتی دانشهایی خاصتر مثل تفسیر، وامداری اصول و مبانی خویش را به دانشهای غیردینی اعلام می‌کنند.

یکی دیگر از عرصه‌های محدود شدن دایره عمل احیاگران دین، تغییر نسبت رهبران فکری یا مردم است. در دنیای قدیم (و البته در دنیای پیرامونی که هنوز توده بی‌شکلی از افراد وجود دارد) کسانی به عنوان هادی، پیشگام، روشنفکر و مراد می‌توانستند عرض اندام کنند، ولی در دنیای جدید رهبران فکری نقش آموزشگر (غیرمقدس، غیرمطاع) و محقق را پیدا کرده‌اند. آموزشگر میراث گذشته را به نسل امروز انتقال می‌دهد و کار او عمدتاً گزارش است. تحلیلها و نظریه‌های او نیز «تنها» تحلیل و نظریه نیستند، بلکه در دنیایی از آرا و عقاید غوطه‌ورند. محقق نیز بر گنجینه دانش امروز می‌افزاید و نقش پیشگویی یا افزودن رازی بر رازهای دیگر ندارد. در این حال دیگر پدیده احیاگر دین منتفی می‌شود و ما با معلم معارف دینی و محقق معارف دینی مواجه خواهیم شد.

۱. انبیشه هزاره یا سده‌گرایی در میان مسلمانان و مسیحیان به شدت رواج داشته است. در میان مسلمانان این حدیث که «ان اللبیبث لهنه الاقه علی راس کل مائة سنة من یجدد لها دینها» مطرح بوده است (مرحوم مطهری معتقد است که «در هیچ یک از کتب شیعه چنین حدیثی نیست»، ده گفتار، صدرا، قم، [بی‌تا]، ص ۱۱۸).

۲. همان، ص ۱۱۱.
۳. همان، ص ۱۰۸.
۴. همان، ص ۱۱۲.

۵. اهل ادیان برای حفظ تقدس دینی باید همه امور منفی را به دینداران نسبت دهند و نه به خود دین. از همین جهت باید به تفکیک میان دین و دینداران قائل باشند، ولی باید دقت کرد که «ماهیت» دین و ماهیت دینداران دو پدیده مستقل از یکدیگرند و دین از حیث «وجود» بدون فرض دیندار قابل تصور نیست، مگر آنکه برای دین یک حقیقت وجودی فرض کنیم که مستقل از بود و نبود دینداران وجود داشته باشد. این نوع فرض حیات برای دین، گرهی از احیاگران نمی‌گشاید، چرا که در هر صورت آنها با یک پدیده زنده مواجهند و تلاش برای احیا، تلاشی بیهوده خواهد شد. همچنین دین از این حیث با همه امور تفاوتی از حیث زنده بودن و جاودانگی نخواهد داشت، چرا که به این تعبیر هر پدیده‌ای به محض وجود گرفتن جاودانه است. دین به عنوان مجموعه‌ای از تعالیم نیز همانند دیگر مکاتب، مرگ و زندگی ندارد؛ عرضه این تعالیم به معنای زندگی آن است. ولی از حیث پیروی یا عدم پیروی می‌توان به آن اسناد مرگ و زندگی داد (به این معنا که «اسلام زنده است» را به این معنی بگیریم که از تعالیم اسلام تبعیت می‌شود یا گروهی به آن اعتقاد دارند).

۶. ده گفتار، ص ۱۰۵.
۷. سوره روم، ۳۰؛ آل عمران، ۸۳.
۸. ده گفتار، ص ۱۲۵.
۹. همان، ص ۱۰۵.
۱۰. شریعتی، علی، اقبال معمار تجدید بنای تفکر اسلامی. [بی‌تا]. تهران، ۱۳۵۶. صص ۶ و ۱۳.

۱۱. اقبال لاهوری. احیای فکر دینی، ترجمه احمد آرام. کانون نشر و پژوهشهای اسلامی. تهران [بی‌تا]. ص ۲۰۵.

۱۲. همان
۱۳. همان، ص ۲۰۴.
۱۴. همان، مقله.
۱۵. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. احیاء علوم الدین. الجزء الأول. دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۶، ص ۳۴.
۱۶. احیای دین در چارچوب آرای «سروش» عمدتاً در این قلمرو جای می‌گیرد.

۱۷. سوره حجر، ۱.
۱۸. فاضل خراسانی ترشیزی در رساله کلمه جامعه شمس کاشمیری می‌گوید: «تلگراف از مخترعات اروپ نیست بلکه از متکشفات آنهاست». رسائل مشروطیت به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، کویر، ۱۳۷۴، ص ۶۴۹.
۱۹. شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی در رساله اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه می‌گوید: «دین به این معنی از مستقلات عقلیه و از ضروریات مذهب اسلام است و ملخص آن رفع ظلم و تعدی اقویا از خلق است». رسائل مشروطیت، ص ۵۲۱.
۲۰. در رساله مکالمات مهم و مساف (منسوب به حاج آقا روح‌الله نجفی اصفهانی) آمده است: «قانونگذاری در مجلس به معنی شکل اجرایی قوانین شرعیه است». رسائل مشروطیت، ص ۴۵۷.
۲۱. نگاه کنید به رساله شیخ حسین اهرمی بوشهری با عنوان احیاء المله (در مجموعه رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، کویر، تهران، ۱۳۷۴) صص ۲۹۲ - ۲۸۹.

کتاب شماره ۳۱