

جدال نوگرایان و سنت‌گرایان در ایران

ایمان نمیدیان‌پور*

چکیده

از آنجا که سنت و مدرنیته، در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متفاوت هستند و با تغییر آنان دیگر اجزای جامعه نیز متحول می‌شوند، نشان دادن زوایای پنهان سنت و مدرنیته، بازیگران این عرصه و واکنش آنان با جهان غرب و شناخت تبارشناسی این دو جریان در ایران از اهداف اصلی این مقاله است. چرا که جدال سنت و مدرنیته همیشه برای ایرانیان جدالی جدی و اساسی بوده است، ایرانیان در گذرگاه تاریخ، چه از بعد معرفتی و چه از بعد زیستی، درگیر این دو مقوله بوده‌اند. همواره وجهی از زندگی آدمیان را دیگری شکل می‌دهد؛ امروزه، دیگری همان غرب است که توانست با معرفت و فناوری خود «من» ایرانی را متزلزل کند. همچنین به دنبال این است که ثابت کند ما نباید با نگاهی مطلق و کلان به سنت از آن انتظار همه چیز داشته باشیم، بلکه باید با نگاهی عاقلانه نسبت به سنت با آن گفت‌وگو کنیم. در این وضعیت سنت و مدرنیته می‌توانند با هم زیست کنند بدون اینکه بودن یکی موجب حذف دیگری شود.

کلید واژه‌ها

سنت، مدرنیته، نوگرایان، سنت‌گرایان، گفتمان.

* کارشناس ارشد فرهنگ و ارتباطات

نگاه تئوریک به رابطه سنت و مدرنیته

رابطه سنت و مدرنیته، رابطه‌ای است پیچیده که متفکران گوناگون با توجه به پیش‌فهم‌های خود، نسبت این دو را تفسیر می‌کنند؛ عده‌ای به گسست روی آوردند و عده‌ای تداوم را نقطه دید خود قرار دادند. رابطه سنت و مدرنیته مانند اسطوره و عقل است: «اسطوره و عقل به دنیاهای متفاوت متعلق‌اند، گذر از یکی به دیگری با توسل به معیارهای معرفتی فلسفه سنتی مقدور نیست، جهشی کیفی یا به عبارتی گسستن از یک سطح و پیوستن به سطحی دیگر را می‌طلبد. برای تعیین حدود قلمرو هر یک، باید آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد و هر یک را در طبقه‌ای مستقل و تحت نظام معرفتی خاص خود نشانند» (شایگان، 1380: 23).

طباطبایی جدال معرفتی سنت و مدرنیته را در طول تاریخ این گونه تفسیر می‌کند «در دوره طولانی سده‌های میانه، به تدریج، سنت قدما به مانع معرفتی بزرگی در راه تجدیدنظر در مبانی دانش‌های قدما تبدیل شد، اما با انقلاب سده شانزدهم زمینه تجدیدنظری اساسی در مبانی همه شاخه‌های ادب، هنر و دانش فراهم آمد و راه جدالی با سنت قدما و مبانی دانش آنان هموار شد» (طباطبایی، 1382: 94).

جدال قدیم و جدید در بعد جامعه‌شناختی آن، همان جدال شرق و غرب است، جدالی که در آن یکی خود را داعیه‌دار سنت می‌داند و دیگری داعیه‌دار امر مدرن. به عبارتی تفاوت آنان، همان تفاوت قدیم و جدید، یا سنت و مدرنیته است. «برداشت تمدن‌های شرقی از عالم وجود، بر مبنای بینش دینی و عرفانی، این بود که یک اصل ثابت و بی‌تغییر و مطلق وجود دارد که جاودانه است و اصالت با اوست. و آنچه انسان به صورت امور گذرا و رویدادی در زمان و مکان مشاهده می‌کند مجازی است، و به دلیل ناپایداری و گذرایی، خالی از اصالت است و جز اوهام نیست. منزلت انسان در این جهان از دیدگاه تمدن‌های شرقی این بود که انسان به لحاظ داشتن بهره‌ای از آن ذات ثابت مطلق دارای ارزش و اعتبار است و حامل بار امانت اوست و پس از طی

زندگی خود در این دنیای موهوم و این سراچه‌بازیچه باز به مبدأ خود بازمی‌گردد. اما آنچه تمدن غربی پیش گذارد، به عکس این بود. تمدن غربی اصالت را به آنچه گذراست داد. تمدن غربی با اصالت دادن به زمان، شروع به پژوهش در اشیاء و امور عالم کرد و به جای گذشته چشم خود را به آینده دوخت. حاصل این توجه، پیدایی علوم و فنون و فناوری کنونی‌ست و پیدا شدن مفاهیم ترقی و پیشرفت و اصالت یافتن زمان و نفی سکون و ثبات. تفسیر غربی از جهان بر مبنای علوم این شد که اصل اساسی جهان و همچنین وجود انسان تغییر و تطور و تحول است» (آشوری، 1376: 2و3). بنابراین، در این نگاه، تفاوت سنت و مدرنیته، در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است و با تغییر آن دیگر اجزای جامعه نیز متحول می‌شوند.

اما از بعد جامعه‌شناختی نیز سنت و مدرنیته، بیانگر دو جامعه و فرهنگ هستند. فرهنگ توده‌ای و جمعی، و فرهنگ فردی. جماعت مفهوم اساسی در جامعه سنتی است و ریش سفید نقش مهمی را در این جامعه ایفا می‌کند. اما مدرنیته این قواعد و خصلت مسلم گرفته شده را با قواعد جدیدی جایگزین می‌کند و به راه‌رسم زندگی کارخانه‌ای و دیوان‌سالارانه تبدیل می‌کند «مدرنیته همه شیوه‌های عرفی انجام دادن کارها را زیر سؤال برد، و مراجع خاص خود را، که بر علم، رشد اقتصادی، دموکراسی یا قانون مبتنی هستند، جایگزین آن‌ها کرد و آرامش خود را بر هم زد. اگر در جامعه سنتی هویت امری [از پیش] داده شده است، در مدرنیته هویت ساخته می‌شود. مدرنیته کار خود را با فتح جهانی به نام عقل آغاز کرد، و تعیین و نظم اجتماعی بر بنیان‌های نوینی پی‌ریزی شد» (لایون، 1380: 44).

به زبان دوکیمی می‌توان گفت: «همبستگی قدیمی مکانیکی بر اعمال زور و مشت آهنین سنت متکی بود، حال آنکه همبستگی انداموار از دل وابستگی رشد‌یابنده‌ای بیرون می‌آید که در اثر تقسیم کار اشاعه می‌یابد» (همان: 47).

«هابرماس در تحلیل خود در مورد سنت و مدرنیته یادآور شده است که تفاوت و

تمایز میان سنت و مدرنیته در این است که نظرگاه جهان سستی از دو جنبه دارای ماهیتی اسطوره‌ای و مسدود هستند. یکی آنکه هنوز میان جهان عینی، اجتماعی، و ذهنی تمایز و تفکیکی اساسی به وجود نیامده است. دوم اینکه وجهی بازتاب و انعکاسی در جهان‌بینی پدید نیامده است. بدین معنا که در اندیشه پیشامدرن جهان‌بینی‌ها و سنت‌های فرهنگی منش و ماهیت موضوعی به خود نگرفته، بلکه دارای منشی جوهری به شمار می‌روند. جهان‌بینی اسطوره‌ای از ناحیه اتباع این نظرگاه‌ها، نظام تفسیری و هرمنوتیک محسوب نمی‌شود. بدین معنا که نقد و نقادی در مورد سنت‌های فرهنگی مزبور مجاز و موجه تلقی نمی‌شود. از این رو، هرگونه تجدید نظر، اصلاح و تغییر در آن‌ها ممنوع و در زمره محرمات به شمار می‌رود» (ضیمران، 1385: 58).

سیاوش جمادی سعی کرده است هایدگری به رابطه سنت و مدرنیته نگاه کند: «1) سنت و تجدد دو قطب هم ستیز و مانع‌الجمع نیستند 2) طرح جبهه‌گونه سنت‌گرایی و تجدد در محافل دانشگاهی و روشنفکری از ژرفا یا به بیانی درست‌تر از بنیاد احتمالی این تقابل دورافتاده و این دورافتادگی، طرح مسئله را به انحراف کشانده است. تقریباً آمیختگی سنت و تجدد در امور واقع در همه نقاط جهان قرینه‌ای بر این انحراف است. سنت‌گرا، بی‌دغدغه از همه فرآورده‌های مدرنیسم که بار درخت مدرنیته است، در زندگی فعلی خود بهره می‌برد و متجدد چه بسا در خانه خود رفتار پدرسالارانه دارد. اگر سنت‌ها اساساً برانداختنی بودند، هیچ قومی نمی‌توانست حتی به زبان خود وفادار بماند. سنت و تجدد چنان که گفتیم در نوعی گفت‌وگوی ناگزیر میان پدران و فرزندان حاضر می‌شوند. بنابراین، تجدد تجدید سنت است. سنت بدون تجدد می‌پوسد، مگر مومیایی آن را در موزه‌ها حبس کند، تجدد بدون سنت بی‌ریشه می‌گردد، مگر به زبانی نامفهوم حتی برای خود محدود گردد. نسبت سنت و تجدد، گفت‌وگویی برخاسته از ساختار وجودی انسان در مناسبتی دوگانه با قدر و قدرت است» (1385: 56).

در این روایت دو امر سنت و مدرنیته تفکیک‌ناپذیرند، زیرا وضعیتی در هم تنیده

دارند. سنت در این نگاه همیشه روی به امر نو دارد و مدرنیته هیچ گاه فارغ از سنت تصور نمی‌شود. می‌توان این‌گونه گفت که سنت و مدرنیته در نگاه های‌دگری، در همبودگی سر می‌برند.

اما نگاه غالب در تبیین سنت و مدرنیته در ایران به دو شکل تفسیر می‌شود:

1. دیدگاه اول: آنان معتقدند دوران جدید دوران انسان‌باوری و کم‌رنگ شدن نگاه خدا‌باورانه است. در این دوران بشر بدون توجه به حکم الاهی حکم خود را برتر از حکم خداوند می‌داند. به اعتقاد آنان شهود و وحی از عرصه زندگی آدمیان به گوشه‌ای رانده شد. از نگاه آنان باید سنت را در جهان مدرن احیاء کرد. بنابراین، باید در برابر نفوذ غرب شدیداً موضع گرفت، نباید اجازه داد ارزش‌ها، نهادها و روش‌های غربی به جامعه ما سرایت کند. طرفداران این دیدگاه را در ایران سنت‌گرایان تشکیل می‌دهند.

2. دیدگاه دوم: این دیدگاه به فرایند مدرن شدن با نگاهی مثبت می‌نگرد و آن را مرحله‌ای از مراحل کمال آدمی می‌داند. از نظر این متفکران، مدرنیته تقدیر همه بشریت است و راه‌گزینی از آن وجود ندارد. این متفکران تلاش می‌کنند تا میراث سنتی خویش را در پرتو شرایط به‌وجود آمده درک کنند. متفکران این دیدگاه به نواقص عقلانی بودن نیز آگاهی دارند. به اعتقاد آنان اگر رهایی امکان‌پذیر باشد با نقد مدرنیته و زوائد آن میسر می‌شود.

یک‌صد سال است که عرصه اندیشه‌ورزی در ایران محل چالش میان این دو دیدگاه است. بنابراین، جدال تاریخی سنت و مدرنیته، یعنی برخورد ما یا «مای» ایرانی با دیگری (همان غرب)، ما را به تحرک و جنبش واداشت. عده‌ای همانند فروغی نخستین برخورد ما را با غرب برخوردی اندیشه‌ورزانه می‌دانند، یعنی با ترجمه آثار دکارت و اندیشمندان غربی به خود فرورفتیم و جدال ما با غرب آغاز شد؛ اما عده‌ای برخورد ما را با غرب نه اندیشه‌ورزانه بلکه فناورانه می‌دانند یعنی ما در برخورد با فناوری غرب متوجه شدیم که سال‌هاست در خوابیم. در طیف دیگر، سنت‌گراها عدم پیشرفت ما را

بی‌توجهی به سنت خود می‌دانند و سعی دارند با توجه به سنت دینی، دوباره علم اسلامی و دینی را احیاء کنند. در ابتدا تلاش می‌کنیم دلایل تاریخی و اجتماعی سنت‌گرایی و سپس نوگرایی دینی را توضیح دهیم.

سنت‌گرایان

دلایلی که سنت‌گرایان را از غرب بی‌نیاز می‌کند و در نهایت غرب را همانند نیرویی شر در نظر می‌گیرد این است که آنان مدرنیته را غروب بشریت می‌دانند: «حول و حوش اوایل قرن بیستم آرای افرادی مانند گنون، کوما راسوامی، شوان و لینگر آغازگر شماری از مباحث پیرامون سنت‌گرایی در غرب بودند. اینان به این محور مبنایی اعتقاد دارند که سنت، حقیقت وحی الهی است که در ابعاد وجودی انسان در هنر، علوم و صنایع جریان دارد. سنت‌گرایان معتقدند انسان با جدا شدن از آن مبنای الهی و تسلط بر چیرگی بیش از اندازه بر عقل و خرد، از آن حقیقت نخستین و معرفت حقیقی جدا شده است. بنابراین، آدمی در گردابی سیاه گرفتار آمده است، تبعات آن نیز همین بلایی است که مدرنیته بر سر بشر امروزی آورده است. این مسلک گاه با وحدت متعالی ادیان و حکمت جاویدان و حکمت خالده شناسانده می‌شود و معتقدات به این مسلک را سنت‌گرا می‌نامند» (دین‌پرست، 1385: 18).

ملکیان نیز در توضیح تاریخی و مسلک فکری آنان می‌گویند: «سابقه تاریخی سنت‌گرایی به سابقه تاریخ بشری است. چون بر طبق ادعای خود سنت‌گرایان، مدعیات اصلی سنت‌گرایان، مجموعه حقایقی است که شمول تاریخی و جغرافیایی همه‌گیر دارد، یعنی همه انسان‌ها در همه مقاطع تاریخی و همه مناطق جغرافیایی بدان‌ها باور داشته‌اند، دارند و خواهند داشت. سنت‌گرایی را می‌توان در علوم و معارف سنتی اقوام بدوی و نیز در هر ناحیه از جهان یافت و اشکال و صور متکامل‌تر آن را در هر یک از ادیان بزرگ جهانی می‌توان سراغ گرفت. اما به معنایی دیگر، یعنی اگر مراد از

سنت‌گرایی گرایش آگاهانه‌ای باشد، به پاره‌ای از آراء و عقایدی که درست در برابر آراء و عقاید انسان متجدد قرار می‌گیرند، باید گفت که این مسلک فکری و معنوی به دست رنه گنون آینده عالم، حکیم، و عارف فرانسوی، که پس از مسلمان شدنش عبدالواحد یحیی نام گرفت، احیا شد و بنابراین سابقه‌اش از یک قرن کمتر است. این مسلک با مساعی رنه گنون و کوما راسوامی، عالم، هنرشناس و حکیم سیلانی که ضمناً بزرگ‌ترین تاریخ‌نگار هنر هندی است، هویت و موجودیت مستقلی یافت و اندیشمندان بسیاری را به خود متوجه ساخت» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۹۲ - ۳۹۱).

از بعد جامعه‌شناسی تاریخی نیز می‌توان دلایل تاریخی آن را با نگاه جامعه‌شناختی ردیابی کرد. البته باید یادآور شد که تحلیل فوق به تفکر سنتی نزدیک‌تر است تا به سنت‌گراها ولی به دلیل یکسانی در عمل، شباهت‌های این دو در عرصه سیاسی و اجتماعی در یک راستا تحلیل می‌شوند. بشیریه درباره این دسته از گروه‌ها می‌گوید: «این دسته از احزاب و گروه‌ها گرچه ریشه در دوران قبل از انقلاب داشتند ولی عمدتاً پس از انقلاب شکل یافتند. احزاب بنیادگرا به تحول از نظام سلطنتی به حکومت جمهوری قانع نبودند بلکه خواستار ترکیب مذهب و سیاست و تأسیس حکومت دینی یا روحانی و اجرای احکام اسلام از طریق نظام سیاسی بودند» (بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۸).

اگر بدنه سیستم جمهوری اسلامی را تحت تأثیر سنت‌گراها یا سنتی‌ها بدانیم «به طور کلی در جمهوری اسلامی، سنت اسلامی جانشین ایده کل و مطلق می‌شود که در دولت‌های ایدئولوژیک دیگر به عنوان دولت انداموار، جنبش توده‌ای یا قومیت همچون محور اصلی همبستگی ظاهر می‌گردد و فرد هویت و آزادی خود را در استغراق در آن می‌یابد. کل حقوق و تکالیف و ارزش‌ها و هنجارها در متن سنت اسلامی نهفته است و فرد تنها در این متن حقوق و ارزش پیدا می‌کند. در ایدئولوژی انقلاب اسلامی، نه دولت یا حزب و یا طبقه خاصی بلکه سنت اسلامی که روحانیت مفسر اصلی آن است، تعظیم و تکریم می‌شود. میان سنت و افکار عمومی به عنوان محمل ظهور آن ضرورتاً

پیوندی در کار نیست، بلکه روحانیت و در راس آن ولایت فقیه مظهر اصلی سنت اسلامی تلقی می‌شود. از این رو، سنت اسلامی و تفسیر رهبر از آن رشته اصلی پیوند نظام جمهوری اسلامی را تشکیل می‌دهد» (همان: 51). بنابر استدلال‌ات پیشین، به طور کلی ظهور سنت‌گرایی، جنبشی علیه مدرنیسم و اندیشه مدرن بود. سنت‌گرایی سعی دارد در برابر هژمونی مسلط مدرنیته، و حذف دستاورد سنت، دوباره خود و سنت گذشته را احیا کند؛ چنان که بشیریه می‌گوید: «این گفتمان در واکنش به مدرنیسم مطلقه پهلوی پدیدار شد و در آغاز دو تعبیر متفاوت از آن عرضه گردید: یکی از جانب روشنفکران مذهبی و دیگری از سوی برخی روحانیون ناراضی. اما روی هم‌رفته، این گفتمان بازتاب علائق و ارزش‌های طبقات رو به افول جامعه سنتی بود که در معرض نوسازی و اصلاح و انقلاب از بالا قرار گرفته بودند. از سوی دیگر، ظهور جامعه توده‌ای جدید به واسطه نوسازی در عصر پهلوی زمینه مساعدی برای گسترش سنت‌گرایی ایدئولوژیک فراهم کرد و این دو در وقوع انقلاب اسلامی تأثیر به‌سزا داشتند. در این گفتمان سنت اسلامی به عنوان راه‌حلی برای مسائل جامعه و عصر مدرن به ایدئولوژی تبدیل شد. روی هم‌رفته این گفتمان محصول فشارهای جامعه مدرن و زوال جامعه سنتی بود که احساسی از ترس و ناامنی در بین شئون و طبقات سنتی ایجاد می‌کرد. این گفتمان خود مرکب از عناصر گوناگونی چون نظریه سیاسی شیعه، برخی از وجوه پاتریمونالیسم سنتی، برخی از عناصر مدرنیسم (مانند پارلمنتاریسم)، نوعی مردم‌گرایی و اقتدار کاریزمایی بوده است. سنت‌گرایی ایدئولوژیک جهان مدرن و شیوه زندگی دموکراتیک را به عنوان دشمن اصلی قلمداد کرده و به مظاهر گوناگون تجدد غربی تاخته است. این گفتمان به‌ویژه با پلورالیسم، جامعه مدنی، لیبرالیسم، سنت روشنگری غرب و نیز ناسیونالیسم ایرانی سر ستیز داشته است و در مقابل بر رهبری، انضباط اجتماعی و اخلاقی ارزش‌های سنتی، نخبه‌گرایی سیاسی و کنترل فرهنگی تأکید گذاشته است» (همان: 70 - 69).

از بُعد تاریخی در ایران می‌توان گفت «گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک دو گرایش عمده در درون خود داشته است. یکی گرایش کاریزمایی پوپولیستی که از سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸ غالب بود و دیگری گرایش محافظه‌کارانه و سنتی‌تری که از ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶ حاکم شد. در واقع گرایش اول موجب احیا و تجدید سنت‌گرایی به عنوان ایدئولوژی مسلط در مقابل ایدئولوژی‌های مدرن گردید. بر طبق این دو گرایش، زندگی و کردارهای سیاسی، در درون گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک تعیین خاصی می‌یابد. در آغاز، نظام جمهوری اسلامی براساس اقتدار کاریزمایی - سنتی آیت‌الله خمینی شکل گرفت. پس از تصویب قانون اساسی، ترکیبی از اقتدار کاریزمایی و سنتی در نهاد ولایت فقیه ایجاد شد. در فاصله سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸ گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک میان دو گرایش کاریزمایی و سنتی‌تر در نوسان بود هر چند عنصر کاریزمایی غلبه داشت. اما در دوره بعد با نهادینه و روال‌مند شدن نهاد ولایت فقیه عنصر سنت‌گرایی غلبه یافت و طبقه حاکم روحانی تشخیص و تعیین بیشتری پیدا کرد» (همان: ۷۰).

با نهادینه شدن اقتدار سنت‌گرایی ایده‌های دستگاه معرفتی آنان مجال بیشتری برای رشد یافت. قانون اساسی و تدوین آن یکی از اهدافی بود که سنت‌گراها تلاش داشتند آن را با روایت خود به شکلی سنتی تفسیر کنند. سنت‌گراها برای تنظیم و تدوین قانون اعتقاد داشتند ما هیچ احتیاجی نداریم که به اندیشه غربی رجوع کنیم، زیرا در متن قرآن همه چیز وجود دارد، و با اجتهاد می‌توان آن‌ها را احیاء کرد، و برای جامعه به کار بست. ریشه این امر را می‌توان در دوران مشروطه تبارشناسی کرد «شیخ فضل‌الله نوری، در خلال مباحثاتی که برای تدوین قانون اساسی جریان داشت، استدلال کرد که یکی از مفاهیم اصلی دموکراسی برابری همه مردم با هم است که در اسلام ناممکن است. نابرابری‌های ناگزیر و تغییرناپذیری مانند آنکه میان مؤمنان و کافران، و فقرا و اغنیاء، زنان و شوهران، تندرست‌ها و بیماران، و مجتهدان و مقلدان وجود دارد. این هم ممکن

نیست که در اسلام یک هیئت مقننه تشکیل شود، چرا که در اسلام نقض و نقصانی نیست که تکمیل و اکمال آن لازم باشد؟» (اسعدی، 1377: 57).

سنت‌گرایان معتقدند همه چیز در دل متن مقدس وجود دارد و نباید دنباله‌رو قوانین غربی باشیم «مسئله تدوین یک قانون اساسی برای ایران جنجال فراوانی برانگیخت، به محض آنکه علماء مخالف مشروطه احساس کردند که از آن پس امکان دارد که قانونی غیر از قرآن و حدیث به‌شیوه‌ای رسمی مورد استناد قرار گیرد، واکنش‌هایی سخت نشان دادند. از دیدگاه شیخ فضل‌الله مهم‌ترین مسئله همانا مسئله نوشتن و تدوین یک قانون اساسی برای ایران بود که به دیده‌ی وی به تنهایی با سه گونه بدعت یا نوآوری همراه بوده و در نتیجه برضد اسلام و حرام می‌باشد، آن سه گونه بدعت از این قرارند: 1) نوشتن یک قانون در برابر قانون اسلام 2) وادار کردن شهروندان به پیروی از قانونی که به وسیله شریعت اسلام آورده نشده است 3) کیفر دادن شهروندان به‌خاطر اطاعت نکردن آنان از قانون مدرن» (حائری، 1381: 278).

آنان در رد پارلمان و مجلس نیز همین استدلال را مبنا قرار می‌دهند «مخالفت اصولی محمدحسین تبریزی، مانند دیگر طرفداران مشروطه مشروعه، ناشی از این امر است که او مجلس شورای ملی را تقلیدی از مجلس‌های قانونگذاری اروپایی می‌داند و می‌نویسد که ضرورت ایجاد چنین مجلس‌هایی در این کشورها به سبب فقدان قانون شرع در مسیحیت است و از آنجا که مسیحیت فاقد احکام الهیه وافی و کافی به وقایع جزئی و سیاسی مدنی است، لاجرم، کشورهای مسیحی باید مجلسی از عقلاء و علماء ترتیب دهند و صلاح و ملک و ملت را به اکثریت آراء، به‌دست آورند، وانگهی، به سبب همین فقدان احکام شرعی کامل در کشورهای اروپایی ناچار تفکیکی میان قوه مجریه و مقننه صورت گرفته است تا یکی قانون وضع کند و دیگری متصدی اجرای قانون‌های وضع شده باشد، برعکس. ما اهل اسلام و ایمان، چون احکام شرعی وافی و کافی داریم، لهذا احتیاج به قوه مقننه نداریم، زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع

جدال نوگرایان و سنت‌گرایان در ایران v 201

می‌دانیم و مخالفت او را تجویز نمی‌کنیم. و قوه مجریه عبارت از سلطان و اعوان ایشان است». پس مشکل جهان اسلام را نباید از مسیحیت قیاس گرفت، اشکال اهل اسلام و ایمان از این امر ناشی شده که شکافی میان عمل و نظر آنان پدید آمده است، زیرا اگرچه اینان خود را تابع شرع می‌دانند، اما در عمل شرع را به موقع اجراء نمی‌کنند. از این رو، ایران به مجلسی نیاز دارد 'مرکب از خانواده‌های بزرگ مملکت، متدین و عالم و متبحر و سیاسی‌دان و صلاح‌بین و بی‌غرض' که بر حسن جریان کارهای کشور نظارت داشته باشد و چنان که از کسی عملی در مخالفت با عدل و شریعت سرزند مانع او شوند» (طباطبائی، 1386: 401 - 400).

گفتمان مسلط نشان می‌داد سنت‌گراها هیچ‌گاه قائل به صلح با اندیشه غربی نبودند و همه تلاششان نفی آنان بود، و دموکراسی را دستاوردی نادرست می‌دانستند: «سید قطب که از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان اخوان المسلمین بود و در 1966 توسط حکومت مصر اعدام شد، قویاً با هرگونه فکر حاکمیت مردمی مخالف بود، از نظر او چنین حاکمیتی غصب حاکمیت خدا و گونه‌ای از استبداد بود. زیرا فرد را مطیع و منقاد اراده افراد دیگر قرار می‌داد» (اسعدی، 1377: 57).

سنت‌گراها امروزه تلاش دارند تا مدعای خود را در جهان مطرح کنند، البته نباید آن‌ها را با جریان‌های پست‌مدرن اشتباه گرفت. سنت‌گرایی را می‌توان نظریه‌ای معاصر دانست - همچنان که سنت‌گرایان تأکید دارند - ولی هرگز نمی‌توان آن را نظریه‌ای متجدد یا حتی پسامتجدد تلقی کرد. سنت‌گرایی صرفاً دغدغه گذشته را، از آن جهت که گذشته است، ندارد. این‌گونه نیست که سنت‌گرایان در حسرت گذشته به سر ببرند و به بازگشت به آن امید بسته باشند. اگر گذشته برای آن‌ها ارج و اهمیتی داشته باشد، فقط از آن روست که در گذشته به سنت خالده، که لامکان و لازمان است، بهتر از امروز عمل می‌شده است. بنابراین، سنت‌گرایان دیدگاه خویش را دیدگاهی امروزی می‌دانند. همچنین سنت‌گرایی تجددستیز پدیده پیچیده‌ای است که با روان‌شناسی انسان سنتی

گرفتار گیرودار جامعه مدرن پیوندی عمیق دارد واکنش خشم آلود انسان‌ها، گروه‌ها، طبقات و حتی تمدن‌هایی است که از تجدد آسیب‌دیده‌اند و گرفتار سرگشتگی و هنجارستیزی شده‌اند. از این رو، منشأ ظهور آن را باید در احساس دشمنی با تمدن جدید یافت که همواره مورد نیاز آن نیز خواهد بود تا بتواند تداوم یابد. با این حال سنت‌گرایی تجددستیز تنها خصلت رد و نفی ندارد. البته سنت‌گرایی تجددستیز در اشکال گوناگون خود نه تنها با تجدد به معنای مجموعه‌ای از ابزارها و امکانات، لزوماً مخالفت نمی‌ورزد، بلکه حتی از ابعاد عینی آن بهره‌برداری کامل می‌کند. اما نظام فرهنگی مرتبط با آن یعنی ابعاد ذهنی و فکری تجدد را نفی می‌کند. به سخن دیگر، سنت‌گرایان تجددستیز پیکر بی‌روح آن یعنی فناوری تجدد را بدون ایدئولوژی می‌خواهند. به همین دلیل باید گفت که سنت‌گرایی تجددستیز خود پدیده «مدرنی» است، یعنی در متن واکنش به تجدد پدید آمده است.

بنابراین، سنت‌گرایی در دل گفتمان تجدد سخن می‌گوید. گفتمان سنت‌گرایی در دل این گفتمان دارای ویژگی‌های خاص خود است، که او را از گفتمان رقیب متمایز می‌سازد. «گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک در پی ایجاد اتباعی مطیع و تابع اقتدارهای سنتی بوده است. وفاداری و اعتماد و ارادت شخصی و مذهبی به رهبران و ارزش‌های مقبول آن‌ها، اساس کردارهای سیاسی در این گفتمان را تشکیل می‌دهد. طبعاً در چنین گفتمانی جایی برای فردگرایی، نقد و انتقاد، رقابت فکری، کثرت‌گرایی و شیوه زندگی دموکراتیک وجود ندارد. در مقابل اطاعت‌پذیری، سرسپردگی، سکوت و انفعال در این گفتمان امکان پرورش می‌یابند. سنت‌گرایی ایدئولوژیک به عنوان گفتمان مستولی و غالب، به نحو فزاینده‌ای، با فرایندهای جهانی شدن در عرصه‌های اقتصاد، فرهنگ و ارتباطات، در تقابل قرار گرفته است و همین تقابل یکی از محورهای اصلی منازعات و کشمکش‌های جاری در جامعه و نظام سیاسی ایران را تشکیل می‌دهد» (بشیریه، 1381: 71 - 70).

نوگرایان دینی

نوگرایان دینی کسانی هستند که تلاش می‌کنند در جهان مدرن گوهر دین را احیاء کنند. در این قسمت تلاش براین است که نوگرایی تعریف و جریان شناسی آن مشخص شود. «جنبش اصلاح‌طلبانه به مفهوم ایجاد تحول و حرکت در میان ملل به خواب رفته مسلمانان، از نیمه دوم قرن سیزدهم در هندوستان و ایران و بین‌النهرین و مصر و سودان و لیبی و ترکیه پیدا شد» (حلی، 1382: 2). بنابراین، «اصطلاح نوگرایی، جهت نشان دادن ویژگی‌های کشورهای پیشرفته در عرصه‌های فناوری، سیاست، اقتصاد و مسائل اجتماعی به کار می‌رود. پیش از توصیف این ویژگی‌ها باید یادآوری گردد که این تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، گرچه ریشه در تاریخ دارند ولی سرچشمه آن را می‌توان در تحولات تجارت جهانی در هزاره اول میلادی و نیز شکوفایی ایتالیا و انتشار فلسفه ابن‌رشد در اروپا، ارتباط اروپا با مشرق عربی در دوران جنگ‌های صلیبی و افزایش جمعیت زمین، کشف آمریکا، دستیابی به منابع زیرزمینی توسط استعمارگران، گسترش صنعت چاپ، فراگیر شدن خواندن و نوشتن، اصلاحات پروتستانی، نهضت اروپایی استفاده از میراث یونان و روم و خارج شدن از سیطره کلیسا و عوامل دیگر بر شمرد» (شرفی، 1383: 33).

سید جواد طباطبایی در توضیح مفهوم اصلاح چنین می‌گوید: «در زبان‌های اروپایی اصطلاح reformation که در زبان فارسی با توجه به مضمون آن، ناچار به اصلاح دینی ترجمه کرده‌اند، چنین معنایی را افاده می‌کرد. در زبان لاتینی عهد جدید، فعل reformare در تعارض آن با conformare به کار رفته است. در ترجمه رسمی آیه دوم از فصل دوازدهم نامه پولس قدیس به رمیان آمده است: 'این طور نباشد که به دنیا تشبه پیدا کنید بلکه قوه تمیز شما موجب اصلاح شما شود و مشیت الهی را بر شما آشکار کند...' در این استعمال نخستین، «اصلاح» به معنای تهذیب به کار رفته که به موجب انسان از دنیا به آخرت توجه پیدا کند و از نظر مضمونی با واژه‌هایی مانند renovatio

(نو شدن) پیوند دارد. در تاریخ مسیحیت اصطلاح reformatio پیوسته به گنجینه واژگان پدران کلیسا تعلق داشت. اما از سده پانزدهم در زبان عامه نیز وارد شد. در زبان آلمانی لوتر آنجا که از «اصلاح دانشگاه» توبینگن سخن می‌گوید، از آن به معنای تغییر نظام برای بهبود بخشیدن می‌آورد، اما او در تعبیرهای مانند reformatio ecclesiae اصلاح را به معنای تأکید بر عنصر معنوی دیانت، بازگشت به اصل و تجدید کلیسای نخستین و جماعت مسیحیت آغازین استعمال می‌کند» (طباطبائی، 1386: 167 - 166).

اگر از لفظ و معنای لفظی آن اندکی فراتر برویم، تلاش نوگرایی دینی در جهان اسلام برای سازگاری اسلام و تجدد است. نوگرایان دینی واژگان و مفاهیم جدید را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که با شریعت سازگار باشد و بر وجوه مشترک میان دو نظام معنایی اسلام و تجدد تأکید می‌کردند، در حالی که سنت‌گرایان جهات ناسازگاری را برجسته می‌ساختند. «نوگرایان اسلامی از بازخوانی مستمر و انعطاف‌پذیر اسلام دفاع می‌کردند تا مسلمانان بتوانند نهادهای آموزش و پرورش، حقوق و سیاست را با شرایط جدید سازگار کنند. رویکردهای نوگرایی در دهه‌های اول قرن نوزدهم و در واکنش به سلطه اروپاییان و رژیم‌های غرب‌گرا ظهور کرد. فرهنگ نخبگان مسلمان ترکیبی از دو حوزه جداگانه غرب‌گرای و سنت‌گرای بود. نوگرایی در پی وحدت بخشیدن میان این دو حوزه بودند. نوگرایان مسلمان در برابر سنت‌گرایان اعلام کردند که نوگرایی زمینه بازگشت به اسلام حقیقی را، آن‌گونه که در صدر اسلام تبلیغ و بدان عمل شده بود، فراهم می‌آورد و با این ادعا خود را مجاز به بررسی مجدد متون دینی می‌دانستند. همان ادعایی که بسیاری از جنبش‌های اصلاح‌طلب در طول تاریخ اسلام با تمسک به آن، به صحنه عملی آمده بودند. نوگرایی با این پیش‌فرض مورد قبول مسلمانان در قرن نوزدهم و بیست آغاز شد که جهان اسلام نسبت به جهان غرب عقب مانده است و برای رسیدن به توازن در میان این دو جامعه، گریزی جز آن وجود ندارد که محیط اسلامی با اعمال، نهادها و مصنوعات که با قدرت اروپاییان پیوند دارد، انطباق پیدا کند.

فرایند حصول چنین انطباقی، در نیمه اول قرن نوزدهم در عصر و امپراتوری عثمانی آغاز شد. در دهه 1860م، بعضی از مسلمانان به مخالفت با نفوذ روش‌ها و سنت‌هایی که میراثی از اروپاییان بود پرداختند، آن‌ها پیش‌تر اعلام کردند که تقلید کورکورانه از اروپا منجر به جایگزینی فرهنگ اروپایی به جای فرهنگ اسلامی و در نتیجه نابودی اسلام خواهد شد. به نظر این گروه از مسلمانان برای گزینش خردمندانه از شاخص‌های غربی، باید مایه و هسته شیوه‌های مدرن را از پوسته فرهنگ غربی سوا کرد. از نقطه نظر آن‌ها پایه‌های تکنولوژیکی و علمی قدرت اروپاییان، به مقولاتی از دانش و کنش، قابل تقلیل است که مسلمانان می‌توانند بدون از دست دادن تمامیت اسلامی آن‌ها را بیاموزند. به علاوه نوگرایان اعلام کردند که علوم جدید اروپایی ریشه در تعلیمات اسلامی دارد که از طریق اسپانیا وارد اروپا شد. بنابراین، مسلمانان در یادگیری علوم جدید میراث خود را باز پس می‌گیرند» (اسپوزیتو، 1376: 38).

متفکران نوگرا و عالمان دینی نواندیش، همیشه غرب و معرفت‌شناسی آن را تحسین کرده‌اند بنابراین، رویکرد آنان توجه به دستاوردهای مثبت غرب بود. طبق این استدلال، گفتمان غربی و تجدد امری منفی نبود بلکه «در چارچوب گفتمان اصلاحی، تجدد غربی به عنوان یک دستاورد ارزنده بشری تلقی شد که دارای جنبه‌های مثبت بسیار بود، و سهمی به‌سزا در تکامل و پیشرفت و آگاهی ملل مسلمان از انحطاط خود داشته است. نائینی در بسیاری موارد غرب را به دلیل پیشرفت‌هایش ستوده و فهم آنان در زمینه مردم‌سالاری و استبدادزدایی را ارج نهاده و آن را زُهی مایه شرف و افتخارش و بسی موجب سربه‌زیری و غبطه ما مردم» دانسته است» (میرموسوی، 1384: 269).

نائینی در دوران مشروطه مدافع ترجیح عقل بر نقل بود و هیچ‌گاه به دام شکل‌گرایی دینی سقوط نکرد. ویژگی برجسته اندیشه نائینی که با گسست از دوران قدیم اتصاف وی به تجددگرایی را موجه می‌کند، در تأکید بر عقل و فهم عقلی از دین نهفته است. وی بر پایه این نگرش از افتادن به دام تفسیر ظاهرگرایانه از نصوص دینی و تصلب بر

آن رهایی یافته، بسیاری از باورها و تصورات سنتی درباره سلطنت و حکومت را نسخ و شالوده‌شکنی کرده و اصول بسیار مهمی را در این باره بنیاد گذاشته است. این نگرش قلمرو انتظارات از دین و دامنه شریعت را به زیان عقل گسترش نمی‌دهد، بلکه با بسط منطقه‌الفراغ زمینه را برای جولان عقل در حوزه زندگی اجتماعی و سیاسی باز می‌گذارد.

داستان نوگرایی در میان اندیشمندان دوره مشروطه، حتی در میان نوگراها نیز روایت‌های گوناگونی داشت، عده‌ای تلاش داشتند از خود متن دینی تفسیری نوین ارائه دهند، عده‌ای این استعداد را در متن نمی‌دیدند و با نفی متن، تحلیلی بیرون‌دینی از آزادی را مطرح می‌کردند. حائری می‌گوید: «ایرانیان نوگرایی مانند مستشارالدوله و ملک‌خان نیز به مفهوم آزادی رنگ اسلامی دادند، گرچه تفسیرشان ریشه‌های غربی نیز داشت. به طور مثال، مستشارالدوله آزادی سخن را با دستور اسلامی امریه‌معروف و نهی‌ازمنکر همسان ساخت. تنها یکی دو تن از ایرانیان مانند طالب‌اف، تفسیری نسبتاً متناسب با مفهوم نو آزادی به‌دست داده‌اند» (حائری، 1381: 304). در نهایت نوگرایان دینی تلاش می‌کنند در جهان جدید دین و سنت را طوری تفسیر کنند که توانایی بازسازی خود را داشته باشد. آنان به عقل و معرفت جدید وفادارند و تلاش می‌کنند میان جهان قدیم و جدید رابطه‌ای معقول برقرار کنند. آنان سعی می‌کنند با توجه به منطق موقعیت به مفهوم سنت نگاه کنند. نوگرایان برای همه آدمیان نسخه‌ای یکسان نمی‌پیچند، بلکه انسان را با توجه به موقعیت وجودی و زیستی‌اش تحلیل می‌کنند. از نگاه آنان ما نباید از سنت بدون پالایش استفاده کنیم. زیرا زندگی گذشتگان با امروز از هر بعدی متفاوت است. نوگرایان تلاش می‌کنند باطن دین را از ظاهر آن جدا کنند تا در دام قشری‌باوری نیفتند.

تقسیم‌بندی اندیشمندان ایرانی در مواجهه با غرب

در این قسمت تلاش می‌کنیم با نگاه حائری و جهان‌نگو به تقسیم‌بندی معقولی برسیم تا بتوانیم زوایای پنهان تفکر اندیشمندان ایرانی و غرب را کشف کنیم. حائری اعتقاد دارد: «در خلال رشد اندیشه‌های نو سیاسی در ایران، چهار گونه اندیشه نو گام به پهنه هستی گذاردند، آنان را شاید بتوان این چنین قشربندی کرد:

1. هواخواهان بی‌قید و شرط نظام‌های غیردینی و یا سکولاریست‌های یک دنده، آخوندزاده و طالب‌أف را می‌توان از این قشر دانست.
2. سکولاریست‌های اهل توافق، ملک‌خان و مستشارالدوله تبریزی از نمایندگان این قشر به‌شمار می‌آیند.
3. نوگرایان مذهبی محافظه‌کار مانند شیخ فضل‌الله نوری، شیخ عبدالنبی نوری و بسیاری دیگر.

این افراد در شعارهای نوگرایانه خود حداکثر تا درخواست بنیان‌گذاری عدالتخانه پیش رفتند ولی از سوی دیگر برای برقراری مشروطه مشروعه با حکمرانان صدرصد استبدادگر همکاری بسیار نزدیک کردند. علمایی بودند که با رهبران جنبش مشروطه مشروعه هدف‌های مشترک داشتند ولی مایل نبودند که در سیاست کشور جز در موارد و شرایط بسیار ضروری و غیرعادی به‌شیوه‌ای آشکار دخالت کنند. بهترین نمونه این‌گونه علما مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی یزدی بود.

4. مذهبی‌های علاقه‌مند به تغییرات بیشتر، اغماض بیشتر، و آشتی‌گرایی بیشتر مانند خراسانی، مازندرانی، بهبهانی، نائینی و - با تفاوت‌های چند - سید محمد طباطبائی. آن دو تن نوگرای یاد شده در گروه نخست - آخوندزاده و طالب‌أف - نهادهای نو سیاسی اروپا را با استفاده از ترجمه روسی اندیشه‌گران غرب آموخته، پیروان آن پژوهش کافی کرده بودند و از این‌رو توانستند اصول مشروطه را تقریباً همان‌گونه که در دموکراسی بورژوازی غربی مطرح گردیده بود، مورد بررسی قرار دهند، اینان از معانی و مفاهیم

اصلی دچار انحراف فراوانی نشدند ولی باید گفت که یک تفاوت میان دیدگاه‌های آن دو تن دیده می‌شود: آخوندزاده، که یک بورکرات رژیم تزاری روسیه بود، ولی تمایلات آزادی‌خواهی و احساسات همدردی نسبت به ایرانیان روشنگر داشت، آشکارا اعلام کرد که مشروطه‌گری نمی‌تواند با اسلام راست بیاید. ولی طالب‌اف که یک بورژوازی ایرانی ساکن روسیه بوده همواره با ملت‌گرایان طبقه متوسط ایرانی هم‌صدایی می‌کرد، مشروطه‌گری را در بیشتر موارد همان‌گونه که بود تفسیر می‌کرد ولی وی نگفت که شریعت اسلامی بسیاری از نهادهای دموکراسی غربی را تحمل نمی‌کند، بلکه یک‌بار هم این جمله مبهم را نوشت: 'آنچه مخالف تمدن است در شرع شریف ما که اساس قانون ایران خواهد بود ممنوع و مادام‌العمر حرام است'. البته هر دو آن روشنفکران مورد خشم سران مذهبی قرار گرفتند. اگرچه کتاب‌های طالب‌اف چاپ شد و خوانندگانی چند در میان آزادی‌خواهان یافت. دومین گروه از نوگرایان، از اصول نوگرایی و معنی و هدف آن به‌خوبی آگاه بودند و بدان ارج نهادند. آنان به اندیشه‌های نو سیاسی در انگلیس و فرانسه دسترسی مستقیم داشتند ولی به‌حکم اقتضاء و مصلحت، اندیشه‌های مشروطه‌گری را رنگ اسلامی زدند. آنان معنای واقعی مشروطه‌گری غربی را پنهان نگاه داشتند و در مواردی هم مشروطه و اسلام را یکی دانستند. آنان زیر نفوذ فراوان بورژوازی غربی قرار داشتند و از منافع اقتصادی و سرمایه‌گذاری غرب در ایران علناً پشتیبانی می‌کردند. سومین گروه از نوگرایان، دست‌کم در آغاز مبارزات مشروطه‌خواهی علاقه‌مند به اصلاحاتی به سود گروه‌هایی از مردم بودند. آنان بهبود وضع دادگستری را همراه با 'نظامنامه، نظامنامه، نظامنامه، اما اسلامی اسلامی اسلامی' خواستار گردیدند. به دیگر سخن آنان آن‌گونه اصلاحاتی را می‌خواستند که بایستی در چارچوب اسلام بدون کمترین انعطاف‌پذیری و تفسیر و تأویلی صورت می‌گرفت و مبارزه در این راه را از وظایف تردیدناپذیر خویش می‌دانستند. آنان چون مشروطه را با اسلام هماهنگ نیافتند آن را گونه‌ای الحاد اعلام

کرده پشتیبانی از محمدعلی‌شاه و رژیم استبدادی وی را یکی از وظایف حتمی اسلامی به‌شمار آوردند و خود را با درباریان و بازرگانان محافظه‌کار و فئودال‌ها متحد ساختند. چهارمین گروه نوگرایان به رهبری علمایی تشکیلی یافته بود که بر ضد حکومت استبدادی که در آن هنگام بر اریکه قدرت تکیه داشت برخاستند و از مبارزات بازرگانان آزادی‌خواه، پیشه‌وران و مردم کم‌درآمد و خورده‌پا پشتیبانی کردند. ولی این رهبران روحانی موضع ناتوان بنیاد مذهب را در یک نظام مشروطه دموکراسی از دیده دور داشتند. آنان به متون اصلی نوشته‌های اندیشه‌گران اروپایی دسترسی نداشتند، زیرا هیچ یک از زبان‌های اروپایی را نمی‌دانستند و منابع آگاهی آنان محدود به نوشته‌های عربی و فارسی بوده است. آن دسته از رهبران مذهبی که اهل آذربایجان بودند با زبان و نوشته‌های ترکی نیز آشنایی داشتند که بنا به گفته تقی‌زاده آن‌گونه نوشته‌ها در میان انقلابیان تبریز بخش می‌گردید» (همان: 329 - 328).

اما رامین جهانگللو نیز در تقسیم‌بندی خود به چهار دوره جدال روشنفکری ایران با غرب می‌پردازد. او سعی می‌کند نخستین برخوردهای ما را با غرب نشان دهد. جنگ ایران و روس برای جهانگللو از حیاتی‌ترین برخوردها بود، او تلاش می‌کند جدال را از اینجا آغاز کند: «در واقع جنگ ایران و روس برای اشراف آن زمان و تبع آن برای صاحب‌نظران و کسانی که دست‌اندرکار امور سیاسی بودند، مثل عباس میرزا و امیرکبیر بیشتر به صورت یک شوک وارد شد. ماهیت آن هم صرفاً یک شکست نظامی نبود، بلکه شامل نوعی تقابل هستی‌شناختی نیز می‌شد. بدین ترتیب برای نخستین بار با تحول ایرانی نه از منظر فرهنگی که از منظر سیاسی و نظامی برخورد شد. نتیجه این شد که آن نسل از روشنفکران به این فکر افتادند که پاسخ این سؤال را که چرا شکست خوردند، بیابند و در صورت امکان راه‌حل‌های استراتژیک و نظامی برای این شکست پیدا کنند. نکته درخور توجه این است که کسانی هم چون عباس میرزا مثل روشنفکران غرب الزاماً به دنبال راه‌حل‌های فرهنگی نبودند، بلکه بیشتر در پی بازسازی ارتش ایران از

طریق وارد کردن استراتژی جنگی از کشورهای فرنگی همچون ارتش و ترجمه کتاب‌هایی در باب نظام و نظامی‌گری به ایران بودند. اتفاقی که برای ما ایرانیان در آن دوران افتاد همین بود. کارداران ایرانی در آن دوره تصمیم گرفتند که یک عده را مثل میرزاصالح به غرب اعزام کنند تا بیشتر در حوزه‌های تکنولوژیک و فنی تحصیل کنند، و نتیجه این تحصیل را نیز در قالب فنی وارد ایران کنند، این نسل از ایرانیان اعزام شده به اروپا در آنجا با فرهنگ و تمدن غرب آشنا شدند و براینکه این نکته هم این بود که برای مثال از دل این جریان اولین روزنامه ایران منتشر شد، و اولین بازخورد با نمونه‌های تمدنی غرب را تجربه کردند. همه این مسائل در کنار هم موجب شد که برای نخستین بار یک جنبش روشنفکری در ایران پدید آید در کنار اشراف قاجار که مسئله شأن دغدغه سیاسی بود و بیشتر هم بر این بودند که اصلاحات را از بالا صورت دهند نه از پایین، افرادی مثل طالبوف، آخوندزاده، میرزاملکم‌خان مطرح می‌شوند که تفکرشان عمدتاً معطوف به مسئله قانون بود، آن‌ها صرفاً نگاهشان معطوف به دستاوردهای سیاسی غرب نبود، بلکه دستاوردهای فرهنگی غربی را نیز تحت‌نظر داشتند. مسئله آن‌ها مسئله غربی شدن بود، اینکه غرب را چگونه می‌توان شناخت یا چگونه می‌توان غربی شد که سرانجام این نحوه نگرش، انقلاب مشروطه با همه دستاوردهایش است و ما هر گاه بخواهیم مجدداً در فضای عمومی این جامعه بحث‌های سیاسی را مطرح کنیم ملزم به بازگشت به آن دوره‌ایم. دوره دوم روشنفکری ایران دوره پهلوی اول است. این دوره دارای خصلتی متمایز است. هم دستاوردهای مشروطه را به همراه دارد و هم شکست‌های مشروطه را. دستاوردهای مشروطه را در آدمی مثل فروغی می‌توان دید. توجهی که فردی مثل فروغی به مسئله قانون مشروطه، متسکیو و تفکیک سه قوه قضاییه، مجریه و مقننه می‌کند و یا بذل توجه به جامعه ملل. از این منظر این دوره حامل اتفاقات مهمی است. این دوره در قیاس با دوره پیش یک چیز اضافی دارد و آن حوادث جدیدی است که در این دوره اتفاق می‌افتد که یکی از

این حوادث انقلاب بسیار مهم روسیه است. و مهم‌ترین نکته روشن‌فکران ما بیش از گذشته به ترجمه علاقه نشان می‌دهند، تجربیات جدیدی در این زمینه رقم می‌خورد... نهادهایی مثل فرهنگستان و دانشگاه تهران از جمله نهادهایی هستند که به همت افرادی مثل فروغی و علی‌اکبر داور و اسماعیل مرآت به وجود آمدند. نسل سوم روشن‌فکران ایرانی نیز از دل یک شکست سربرمی‌آورد، از شهریور ۱۳۲۰ و شکست آن دوران موجب شد که روشن‌فکران ما به وضع بین‌المللی کمی بدبینانه نگاه کنند و ضمناً به این فکر کنند که نتوانسته‌اند به این توفیق دست یابند که در کادر یک دولت کار کنند، آن طور که فروغی یا قوام گمان می‌کردند که می‌توانند. البته ما همیشه در این دوران استثناهایی مثل هدایت هم داریم، اما این دسته از روشن‌فکران در شمار اقلیت‌ها هستند. دوره سوم دوره‌ای است که شخصیت پارادایمی و محوری آن آل‌احمد است و در همین راستا افرادی مثل شریعتی که با دولت مرکزی و غربی که آن دوره که پذیرفته شده است در ستیزند و در تلاشند تا برای آن بدیل‌های جدید مطرح کنند و اصل بازگشت به خویشتن برای آنان از اهمیت به‌سزایی برخوردار است، دوره‌ای که اکثریت و حتی بخش قابل‌توجهی از تحصیل‌کرده‌ها و دانشجویان تحت چنبره مارکسیسم روس قرار می‌گیرند» (جهانگلو، ۱۳۸۴: ۱۷۷ - ۱۷۵).

در مرحله چهارم روشنفکری «عده زیادی از روشن‌فکران جوان‌تر که در خارج از کشور بودند و در آنجا تحصیل می‌کردند به ایران آمدند و همراه با روشن‌فکران جوان‌تر در ایران مجلاتی مثل گفت‌وگو، نگاه نو، کیان، ارغنون و... را منتشر کردند. به این ترتیب موضوعات و پرسش‌های جدید در جامعه مطرح شد که هنوز هم جریان دارد. آنچه به چشم می‌خورد افول ایدئولوژی‌هاست. مسائل به صورت عمیق‌تر مطرح می‌شود و هیچ‌گونه تفکر اوتوپییایی در کار نیست. مسئله این نسل یعنی نسل چهارم، نوعی روشنگری است، برای جامعه تمام نوشته‌های افراد نسل چهارم می‌توان موضوع سنت و مدرنیته را مشاهده کرد» (همان: ۲۵۱).

البته ریشه‌های این امر و مسئله را می‌توان در نسل قبل‌تر روشنفکری دینی تبارشناسی کرد. «بارقه اصلی این عقل مدرن در مرحله اول در عرصه علوم تجربی، مورد توجه نواندیشان نسل اول ایرانی قرار گرفت و بعدها نیز در نسل دوم در رشته‌های علوم انسانی، خود را نمایان کرد. نواندیشانی چون سر سید احمدخان تا مهندس بازرگان در ایران در مواجهه با علوم تجربی به عنوان یکی از شاخه‌های علمی متأثر از عقل مدرن، به تلاش برای برقراری رابطه و نسبت میان مذهب و عقل مدرن پرداختند» (رحمانی، 1384: 93). بنابراین، اگر بخواهیم تبارشناسی جریان چهارم را بررسی کنیم به نظر نگارنده در دوران اخیر می‌توان به دکتر سروش اشاره کرد، زیرا نقدهای اساسی او فهم دین در جامعه را (البته در نگاه نخبگان) دگرگون کرد. همان‌طور که تقی رحمانی می‌گوید: «چهره شاخص این جریان دکتر عبدالکریم سروش است، که قبل از بلوغ و باور فکری خود سابقه در انجمن حجتیه دارد، سیر جریان روشنفکری دینی را باید از جوانان دهه 1350 آغاز کرد. جوانانی که با حسینیه ارشاد آشنا شدند و شناخت کلی از افکار شریعتی و مطهری بدست آوردند و در نهایت به دلایل گوناگون، آن‌ها در بتون آرمه اندیشه مطهری از خطر مصون ماندند. در کشمکش سال 1354 و حوادث انقلاب 1357 این گرایش در اوج فعالیت به سوی روحانیت سیر کرد و رهبری حوزه و برتری ایدئولوژیک - فکری مرحوم مطهری و آیت‌الله خمینی را بر روشنفکران مذهبی پذیرفت و در جریان انقلاب و حوادث بعد از آن به نام نیروهای خط امام (همراه با روحانیت مبارز) کل جریان روشنفکری مذهبی را التقاطی دانست. نگاه مذهبی به دیدگاه فقهی و نزدیکی اش به روحانیت با عنوان خط امام بسیار مهم بود و حادثه بنیادین شکل‌گیری جریان مزبور از کیهان فرهنگی در سال 1363 آغاز شد و با ایجاد مجله کیان، حلقه کیان شکل گرفت. او در ادامه می‌گوید خاستگاه تاریخی روشنفکران دینی درون بستر قدرت سیاسی حاکمیت دینی بعد از انقلاب شکل گرفت و با انواع گرایش‌ها و با داشتن تحصیلات دانشگاهی به دلایل گوناگون و موقعیت

حوادث بنیادین درون حاکمیت به نام دین شکل گرفتند. حاکمیتی که ایشان در تحکیم آن کوشیدند، در حوادث 1360 با سه شعار (مرگ بر آمریکا، مرگ بر کمونیست و مرگ بر التقاط) که سمبل دانشگاهی آن دفتر تحکیم وحدت و نماد سازمانی آن، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و بخشی از حزب جمهوری اسلامی است، گرایش خود را نمایان کردند. در سال 1368 بعد از حذف نیروهای خط امام از مناصب کلیدی قدرت و رانده شدن این بخش از حاکمیت، جریانی در دفتر مطالعات استراتژیک ریاست جمهوری و برخی از نهادها با مطالعه آراء جدید اندیشمندان غرب و همچنین در گرد مجله کیان به نظریه‌های جدیدی در عرصه دین - سیاست و دولت - دین و شریعت و غیره پرداخت» (همان : 16 - 14). او اعتقاد دارد حوادث در جامعه باعث می‌شوند که جریانی در اندیشه‌ورزی به گفتمان غالب تبدیل شود، البته از نظر او قدرت و نزدیکی به حاکمیت و بعد از آن جدایی از حاکمیت، دلیلی است که یک گروه یا جریان را در نزد مردم و یا حتی نخبگان تبدیل به گفتمان غالب می‌کند. او می‌گوید: «اما حادثه بنیادینی که جریان روشنفکری دینی را شکل داد و آن‌ها را به خود آورد، موقعیت در حاشیه قدرت قرار گرفتن بود، البته مدتی بود که برخی از هنرمندان این گرایش مثل مخملباف و اندیشمندان آن مثل دکتر سروش دیدگاه انتقادی را با گرایش‌های گوناگون مطرح کرده بودند، و مهم‌تر از همه این بود که نشریه کیهان فرهنگی را از آن‌ها گرفتند و جریان مزبور با انتشار نشریه کیان باب گفت‌وگو در مقوله روشنفکری دینی را باز کرد، که مورد استقبال عمومی واقع شد. این استقبال در دانشگاه‌ها و بخشی از بدنه حاکمیت رخ داد، جامعه جوان ایرانی نسلی از دانشجویان را شاهد بود که بدون حافظه تاریخی وارد دانشگاه می‌شدند، اینان دانشگاه بعد از انقلاب فرهنگی را می‌دیدند که بی‌شبهت به دبیرستان بزرگ‌تر نبود. تک‌صدایی فرهنگی حاکم، گزینش‌های سخت‌گیرانه، نظارت دائمی در کلاس‌های درس زمینه را برای نقدهای دکتر سروش و مجله کیان فراهم کرد. که این بحث‌ها، در یک کلام، دموکراتیک کردن فضای جامعه را

طلب می‌کرد» (رحمانی، 1385: 18). به طور کلی سروش و حلقه کیان توانستند نسلی را پرورش دهند که هم در جریان‌های سیاسی، هم در جریان‌های فلسفی و جامعه‌شناسی ایده‌های تازه برای گفتن داشته باشند. البته این جریان یعنی نوگرایی دینی ریشه‌های تاریخی دارد که در مسیر آن سروش و جریان همراه او مجال پدیدار شدن پیدا کردند.

نتیجه‌گیری

می‌توان این‌گونه فهم کرد که سنت و مدرنیته گاهی قادر به گفت‌وگو با هم نیستند و بودن یکی با عدم دیگری برابر است. بنابراین، به نظر می‌رسد برای زندگی امروزی عناصری از سنت که قابلیت ماندگاری دارد جذب و عناصر دیگر آن را باید به تاریخ بسپاریم. به نظر نگارنده راز ماندگاری سنت نگاه حداقلی و انتظار حداقلی نسبت به سنت است. نباید با نگاهی مطلق و کلان به سنت داشته باشیم و از آن انتظار همه چیز داشته باشیم؛ بلکه باید با نگاهی عاقلانه نسبت به سنت با آن گفت‌وگو کنیم. در این وضعیت سنت و مدرنیته می‌توانند با هم زیست کنند، بدون اینکه وجود یکی موجب حذف دیگری شود.

منابع و مأخذ

- اسپوزیتو، جان، فروردین - اردیبهشت: 1376. «غرب، مدرنیسم و احیای دین»،
ماهنامه کیان، سال هفتم، شماره 36.
- اسعدی، مرتضی، 1377. ایران، اسلام، تجدد، تهران: طرح نو.
- آشوری، داریوش، 1376. ما و مدرنیت، تهران: صراط.
- بشیریه، حسین، 1381. دیپلاچهای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره
جمهوری اسلامی ایران، تهران: نگاه معاصر.
- جهانگللو، رامین، 1384. بین گذشته و آینده، تهران: نی.
- جمادی، سیاوش، 1385 مرداد. «انسان تا هست»، ماهنامه خردنامه، سال سوم،
ش 5.
- حائری، عبدالهادی، 1381. تشیع و مشروطیت در ایران، و نقش ایرانیان مقیم
عراق، تهران: امیرکبیر.
- حلبی، علی اصغر، 1382. تاریخ نهضت‌های دینی - سیاسی معاصر،
تهران: زوار.
- دین پرست، منوچهر، مرداد 1385. «سنت‌گرایی به روایت خودمان»، ماهنامه
خردنامه، سال سوم، ش 5. نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- رحمانی، تقی، 1384. روشنفکران مذهبی و عقل مدرن، تهران: قلم.
- _____، پائیز 1385. نواندیشان مذهبی، نوگرایان دینی.
- شایگان، داریوش، 1380. افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار،
ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه روز.
- شرفی، عبدالحمید، 1383. اسلام و مدرنیت، ترجمه مهدی مهریزی، تهران:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

216 v نامه پژوهش فرهنگی، سال دهم، دوره سوم، شماره هشتم

- ضیمران، محمد، مرداد 1385. «فردا شدن ما»، ماهنامه خردنامه، سال سوم، شماره 5.
- طباطبائی، سید جواد، 1382. *جدال قدیم و جدید*، تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- _____، 1386. *نظریه حکومت قانون در ایران*، تبریز: ستوده.
- لایون، دیوید، 1380. *پسامدرنیته*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: آشتیان.
- ملکیان، مصطفی، 1381. *راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، تهران: نگاه معاصر.
- میر موسوی، سید علی، 1384. *اسلام، سنت، دولت مدرن*، تهران: نی.

