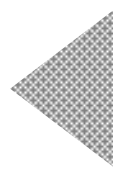


رویکرد انتقادی به افکار محمود صدری

روشنفکر ایرانی و مقاومت زدایی از دین



قاسم زائری

مقدمه

سمینار «گذار به دموکراسی» به همت انجمن اسلامی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، خردادماه ۱۳۸۴ برگزار شد. در این سمینار «دکتر محمود صدری» جامعه‌شناس ایرانی مقیم امریکا با موضوع «اسلام و آینده ایران مردم‌سالار» به ایراد سخن پرداختند. در این نوشتار ضمن ارائه چکیده‌ای از نظرات دکتر صدری، سعی می‌شود از منظری بیرونی و بر اساس تحلیل پارادایمی، برخی دیدگاه‌های ایشان نقد گردد.

۱- چکیده سخنرانی دکتر محمود صدری*

۱-۱- جایگاه دین در جامعه مردم‌سالار

ما در حال گذار به دموکراسی هستیم و سؤال بنیادینی که می‌تواند طرح شود این است که در جامعه مردم‌سالار، جایگاه دین کجاست؟ جایگاه دین اسلام در آینده ایران دموکراتیک کجاست؟ این پرسش، موضوع یک گفتار است و در این گفتار طرفینی وجود دارند که عبارتند از: روشنفکران دینی و روشنفکران لایبیک. این تقسیم‌بندی از روشنفکران، در جامعه ما رایج است اما من (محمود صدری) این تقسیم‌بندی را به روشنفکران بومی و روشنفکران جهان‌شهر تغییر می‌دهم. به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی جدید، بهتر می‌تواند جریان‌های موجود در جامعه ما را نشان دهد؛ مفهوم روشنفکری دینی، مفهومی گنگ است و افراد مورد شمول آن معین نیست. به ویژه این که ما امروزه در شرایطی زندگی می‌کنیم که سخنان روشنفکر لایبیک و روشنفکر دینی، تمایز چندانی با هم ندارند. در گذشته بحث و مواضع

* ارائه شده در سمینار گذار به دموکراسی خردادماه ۱۳۸۴، گفتنی است که جملات از متن سخنرانی اخذ شده، و به منظور تلخیص، مثال‌ها و برخی مباحث غیرضروری حذف شده‌اند.

روشنفکر دینی و لاییک با یکدیگر متفاوت بودند و از یکدیگر تمایز داشتند ولی امروزه هر دو از دموکراسی، حقوق بشر و نظایر آن صحبت می‌کنند. به نظر می‌رسد که باید تقسیم‌بندی روشنفکر بومی / جهان‌شهر را جایگزین روشنفکر دینی / لاییک کنیم.

۱-۲- تفاوت‌های روشنفکر بومی و روشنفکر جهان‌شهر

۱- روشنفکر بومی خود را جهانی می‌بیند، ولی می‌خواهد محلی عمل کند؛ در حالی که روشنفکر جهان‌شهر خود را شهروند دنیا می‌داند، شهروند جهان می‌داند ولی به هر حال از بد یا خوشی حادثه در مرزهای ایران قرار گرفته و در ایران به دنیا آمده است. البته هدف هر دو این است که ایران به قافله جهانی بپیوندد و عقب نماند، هدف هر دو مشترک است ولی نحوه رسیدن به آن متفاوت است؛

۲- روشنفکر بومی می‌خواهد، آهسته و پیوسته حرکت کند. تئوری دگرگونی اجتماعی مورد نظر او، تئوری یادگیری جمعی است. در حالی که تئوری دگرگونی اجتماعی روشنفکر جهان‌شهر، بیشتر انقلابی و رادیکال است؛

۳- اعتقادات دینی روشنفکر بومی می‌تواند لاییک باشد یا مذهبی باشد، در حالی که اعتقادات روشنفکر جهان‌شهر احتمال بیشتری دارد که لاییک باشد؛

۴- از نظر راه حل نیز روشنفکر جهان‌شهر از واردات فله‌ای فرهنگی ابایی ندارد.

۵- گفتمان حاکم بین روشنفکر بومی و روشنفکر جهان‌شهر، گفتمان مثبتی است. یکی از موضوعات گفت و گوی روشنفکر بومی و روشنفکر جهان‌شهر، بحث در باب آینده اسلام و جامعه مردم‌سالار است. ما می‌توانیم حوزه عمل دین را در چهار قلمرو تقسیم‌بندی کنیم: حیطه خصوصی، حیطه جامعه مدنی، حیطه جامعه سیاسی و حیطه دولت.

۱-۳- تقسیم‌بندی حیطه‌های چهارگانه فعالیت دین

۱- برخی بر این باورند که دین باید عقب نشینی کند و تنها در حیطه خصوصی حضور داشته باشد؛

۲- برخی نیز بر این باورند که جای دین هم در حیطه خصوصی و هم در حیطه جامعه مدنی است؛

۳- برخی نیز بر این باورند که دین باید هم در حیطه خصوصی، هم در جامعه مدنی و هم در جامعه سیاسی حضور داشته باشد. این دسته بر این باورند که مؤمنان در یک جامعه سکولار دموکراتیک باید حضور داشته باشند؛ در زندگی خصوصی شان آزاد باشد و دین‌ورزی نکنند؛ در جامعه مدنی هم حضور داشته باشند؛ در جامعه سیاسی هم فعال باشند. آنها، به طور مثال، باید فرض کنید حزب تشکیل بدهند و از راه‌های کاملاً دموکراتیک منویات و نیت خود را اعمال کنند؛

۴- برخی نیز بر این باورند که دین باید به صورت حداکثری در چهار حیطه مختلف زندگی حضور داشته

باشد. در اینجا، امکان حداکثری مدنظر است که بر اساس آن دین بخواهد در دولت حضور پیدا کند و از بالا خطرِ مزها را تعیین کند.

دسته چهارم، موضوع بحث ما نیست. ما می‌خواهیم به این موضوع پردازیم که در یک جامعه مردم‌سالار که از نظر علمی سکولار است، جایی که دولت به صورت مردم‌سالارانه اداره می‌شود، دین چه جایگاهی خواهد داشت؟ من (صدری) خود را با دسته دوم همراه می‌دانم. یعنی معتقد نیستم که دین باید به پستوی زندگی خصوصی برود. یک دلیل بسیار عملی برای این عقیده این است که در هر جامعه دموکراتیک سکولار، به هیچ وجه امکان ندارد که بتوانیم جلوی مؤمنان را برای حضور و فعالیت در جامعه مدنی یا در جامعه سیاسی بگیریم. در جامعه مدرن لیبرال دموکراتیک، هیچ راهی وجود ندارد که جلوی مشارکت مؤمنان را در حیطه جامعه مدنی و حیطه جامعه سیاسی بگیریم.

در اینجا اهمیت «گفتمان» نمودار می‌شود چرا که کسانی که مذهبی و مومن هستند باید وارد گفتمان با غیرمذهبی‌ها شده و تصمیم بگیرند که جای دین در جامعه سکولار مردم‌سالار کجاست. به نظر من، محدود کردن دین به حیطه خصوصی، رویایی بیش نیست زیرا هیچ گاه، هیچ ضامن اجرایی برای آن یافت نمی‌شود و تنها با عبور از موکراسی و جامعه لیبرال دموکراتیک، ضامن اجرایی پیدا می‌کند. بعلاوه اینکه معلوم نیست این عمل، درست و مناسب باشد که دین تنها در حیطه خصوصی فعال باشد؛ به نظر من فعالیت دین در جامعه مدنی به عنوان یک ناقد درون‌زاد نظام سکولار بد نیست. در عین حال می‌تواند به مثابه وزنه‌ای در مقابل کجروی‌هایی باشد که ممکن است نظام‌های سکولار به آن مبتلا شوند.

می‌دانیم که کاپیتالیسم، نظامی است که کارایی بسیاری دارد و آلترناتیوی برای آن وجود ندارد. با این حال، کاپیتالیسم یک نظام غیراخلاقی است، هر چند ضداخلاقی نیست. آیا نحوه دفاع کلیسای کاتولیک در آمریکای مرکزی از محرومین، چیزی است که نباید در جامعه داشته باشیم؟ این یک نوع نقد درون‌زاد جامعه است که تنها در حیطه جامعه مدنی فعال است و می‌تواند به عنوان ناقد یک نظام کاپیتالیستی عمل کند که به هیچ وجه بنابر ماهیت درونی‌اش، از اینکه عده زیادی افراد محروم در جامعه وجود داشته باشند، ابایی ندارد و اساساً شرط کاپیتالیست بودن، عدم ملاحظه این افراد است. دین می‌تواند به مثابه وزنه‌ای در مقابل این نظام عمل کند. همانگونه که در آمریکای لاتین این ایده به واقعیت پیوسته است.

علاوه بر این، ممکن است در نظام‌های سکولار، فاشیسم ظهور کند و حقوق مردم را سلب کند. همان گونه که در آمریکای جنوبی اتفاق افتاد. به طور مثال در برزیل، کلیسای کاتولیک در دهه ۶۰، به تنهایی در مقابل حاکم نظامی ایستاد و زمانی که روشنفکران کاملاً قلع و قمع شده بودند، به پیروزی دست یافت.

با این حال، کلیسا به دلیل تبعیت از واتیکان از شرکت در جامعه سیاسی سرباز زد. کسانی که اعم از سرمایه دار و دموکرات که در نظام دموکراتیک برزیل فعالیت می‌کنند، واقف هستند که کلیسای کاتولیک در آنجا وجود دارد که می‌تواند محرومین و مردمی را که در حلی آبادها و در کنار قصرهای عظیم در شهرها زندگی می‌کنند را بسیج کند و همین وزنه متقابل می‌تواند در جامعه مدنی و نظام سیاسی به مثابه یک امر مثبت تلقی شود.

بنابراین، وجود مذهب، به عنوان یک نیروی ناقد درون‌زا در جامعه مدنی امر کاملاً مثبتی است. با این حال، من از منظر یک روشنفکر بومی و نه از منظر یک جامعه‌شناس، با شرکت دین در جامعه سیاسی (*Political Society*) مخالف هستم. چنان که گفته شد برخی معتقدند که دین داران تنها باید در حیطه خصوصی فعالیت کنند. برخی نیز بر این باورند که دین باید در حیطه جامعه سیاسی دخالت نکند. من خود را گزینه‌ای میانی قرار می‌دهم که این دو در دو سوی آن قرار دارند.

بنابراین ما باید یک گفتمان تازه را آغاز کنیم؛ به نظر من، این گونه نیست که در فردای ایران، دینداران از سلطه و از موقعیت هژمونیک شان بیفتند؛ این گونه نیست که ما یکباره در مدینه فاضله سکولار عینی و ذهنی مطابق با تئوری سکولاریزاسیون دهه ۶۰ یا منطبق با تئوری‌های عصر روشنگری فرهنگ اروپایی قرار گیریم. در واقع نقدی که من بر برخی از روشنفکران جهان‌شهر سکولار و لائیک دارم این است که همواره گلابه می‌کنند از جفا و ظلمی که بر آنها در طول ۲۵ گذشته وارد آمده است. من نمی‌گویم که ظلمی نشده است ولی بر این باورم که ایران در دنیا استثنا نبوده است؛ ایران نیز جزئی از قاعده جهانی بوده است. اگر به جریان بنیادگرایی اعم از سلفی‌گری در کشورهای اسلامی، بنیادگرایی مسیحی در آمریکا، بنیادگرایی یهودی در اسرائیل و بنیادگرایی بودایی در هند بنگریم، متوجه می‌شویم که فی الواقع، دین در همه دنیا در حال نوعی تهاجم فرهنگی به نهادهای سکولار بوده است. این مسئله‌ای است که در ایران کاملاً موفق شده و دولت را بر اساس بنیادگرایی تعریف کرده است. لکن این یک جریان جهانی است و جامعه‌شناسان دین در سطح جهانی درصددند تا نقش دین و آینده سکولاریزاسیون را مجدداً مورد مطالعه قرار دهند. ما باید به پدیده دین، در سطح جهانی نگاه کنیم و آنچه در ایران اتفاق می‌افتد را به عنوان بخشی از ماجرای جهانی تهاجم فرهنگی ناشی از احیای مجدد دین در حد جهانی مورد توجه قرار دهیم. باید در حیطه جهانی به مسأله نگاه کنیم.

به نظر من اسلام اصلاح‌گرا می‌تواند موضوع گفتمان بین روشنفکران بومی و روشنفکران جهان‌شهر باشد. اسلام اصلاحی، اسلامی است که خودنهادینه‌انگار است؛ اسلامی است که با ایده کسانی که معتقدند دین باید دولت را در اختیار داشته باشد (دسته چهارم) مخالف است؛ اسلامی است که همسو با علم اعم

از علوم آفاق و علوم انفس است؛ اسلام مابعدروشنگری اسلامی است. اسلامی است که نه تنها نگاه علوم کیهانی به جهان و تکامل را می‌پذیرد بلکه نگاه علوم انسانی به کتب مقدس را نیز می‌پذیرد؛ اسلامی است تكثرگرا و همسو ولی منتقد مدرنیته که می‌تواند نقش انتقادی را در جامعه مدنی ایفا کرده و تداوم بخشد. به نظر من این تلقی از اسلام ممکن هست و نانهادینه کردن دین یا نانهادینه‌گرایی، جزء ذات اسلام، مسیحیت و یهودیت است. نه ادیان ابتدایی که قبیله‌ای بودند و خدا منصف و محل ظهور اجتماعی بودن انسان بود؛ ادیان رستگاری مدنظر است، ادیانی هستند که مبتنی بر رستگاری فردی هستند. به نظر من، سیاسی شدن این ادیان به تعبیر دکتر سروش، برای آنها عرضی است و نه ذاتی. یهودیت مسیحیت و اسلام، اینها ادیانی هستند که بر اساس صلاح فردی هستند و بر اساس رابطه انسان با خدا هستند؛ سیاسی شدن در این ادیان به نظر من عرضی بوده است. البته این بحث بسیار سنگینی است و اثبات می‌طلبد و من الان قدرت آن را ندارم که خدمتان عرض کنم.

اسلامی که می‌خواهد در جامعه مردم‌سالار حضور داشته باشد، سلبی نیست، بلکه اسلام ایجابی است. اسلامی است که به نظر من، باید خودش را بازسازی عقلی کند؛ برای اولین بار در تاریخ اسلام خودش را با چالش همساز بکند و این همان اتفاقی است که در یهودیت و مسیحیت معاصر افتاده است. تنها نسخه بنیادگرایی این ادیان است که پذیرش مدرنیته را رد می‌کند. در عین حال، به نظر من اسلام اصلاحی، اسلامی است که محتوای فرهنگی دارد، اسلام صرفاً سلبی نیست؛ اسلام ایجابی است. بعد از ۲۵ سال، با این که تئوکراسی هنوز در ایران زنده است، می‌توانیم نوآوری‌هایی را ملاحظه کنیم. اگر به نوآوری‌هایی که در مراسم عاشورا صورت می‌گیرد توجه کنیم، در می‌یابیم که اینها همگی نوآوری فرهنگی است؛ این فرهنگ، زنده است. نمونه دیگر، آیکونوگرافی شیعه است که امروزه در حال تکامل و توسعه است. این همان اتفاقی است که در مسیحیت ارتودوکس افتاده است. یک آیکونو، یک تصویر را می‌بینیم و پی می‌بریم که دقیقاً این فرد کیست، کدام امام معصوم است. چرا که هر کدام شکلی پیدا کرده‌اند. این امر نشان می‌دهد که هنوز فرهنگ تشیع نمرده است. مطالعات جامعه‌شناسی هم این موضوع را اثبات می‌کند. بر اساس مطالعاتی که اخیراً انجام شده، هنوز اکثریت مردم ایران دیندارند. بنابر این، اصلاح این دین نه تنها به نفع مومنان بلکه به نفع همه مردم است؛ به نفع سکولارها و به نفع لائیک‌ها هم هست.

چرا اسلام را اسلام واپس‌گرا می‌خواهیم؟ چرا می‌خواهیم در همه زمینه‌های زندگی پیشرفت کنیم لکن در زمینه اسلامی، قطع نظر از اینکه مذهبی باشیم یا نباشیم، دنبال پیشرفت نیستیم؟ اسلام در این جامعه باید پیشرو و مابعدروشنگری باشد؛ اسلام مابعدروشنگری محتوای فرهنگی هم دارد. در اینجا یکی از مهمترین انتقادات به روشنفکری اسلامی قابل طرح است و آن عدم توجه و انکار جنبه‌های فرهنگی

واقعی اسلام شیعی ایرانی است. به جای این که به این موضوعات توجه شود و آنها را به عنوان منابع فرهنگی استخراج کنند، نادیده و مغفول انگاشته شده‌اند. این‌ها سنت‌های زنده و موجود در حال تنفس و در حال رشد و تکامل هستند.

بالاخره این که اسلام اصلاحی بازسازی شده، اسلامی است که جنبه احساسی و جنبه عرفانی نیز دارد. در نسخه‌های تفکر اصلاحی اسلامی، ملاحظه می‌شود که تنها در زمان دکتر شریعتی بود که اسلام بازسازی شده، یک جنبه سازه‌های عمل و جنبه‌های احساسی و عرفانی هم داشت، یعنی شریعتی به مخاطبانش، فقط اطلاعات علمی نمی‌داد، بلکه زمینه‌های عمل را برای آنها تعریف می‌کرد؛ مخاطبان یا باید یزیدی می‌بودند یا حسینی و زینبی. اشکالی ندارد که این نحوه ایجاد سازه‌های احساسی، در دین وجود داشته باشد و کاملاً حدود و ثغور خود را بشناسد. نانهاده شده باشد و دولتی نباشد. تنها بخواهد که فعالیت خود را در جامعه مدنی احساس کند. این می‌تواند یکی از جنبه‌های یک اسلام بازسازی شده باشد.

۲- چشم‌انداز انتقادی

۲-۱- درآمد

بیش از یکصد و پنجاه سال است که از مواجهه ایرانیان با تجدد می‌گذرد. برای نخستین بار در دور دوم جنگ‌های ایران و روس، ایرانیان به دستاوردهای تجدد و لزوم بهره‌گیری از آنها پی بردند. در این جنگ‌ها، عباس میرزا، ولیعهد خردمند ایرانی در مقابل سردار روس، پاسکویچ قرار گرفت؛ پاسکویچ به تازگی، پیروزمندانه از جنگ‌های اروپایی امپراتوری روسیه باز می‌گشت. او در سالهای جنگ در اروپا توانسته بود تجارب نظامی اروپاییان را بیاموزد. از این جمله به کارگیری ابزارهای نظامی نظیر توپ و به ویژه سلاح‌های خودکار بود؛ ارتش روس از یونیفورم‌های متحدالشکلی برخوردار بودند؛ با تاکتیک‌های نظامی آشنا بوده و از ابزارهای خاص جهت‌یابی برخوردار بودند. پس از شکست سپاه ایران در مرحله اول این جنگ‌ها، «فتوای جهادیه» به یاری عباس میرزا آمد؛ برخی علما، خود، لباس رزم پوشیدند و به میدان جنگ رفتند. از دست رفتن بخشی از سرزمین ایران در دوره اول جنگ‌ها، وحشیگری‌های روس‌ها در سرزمین‌های تصرف شده، فتوای علما-که برخی از آن به اولین مرحله ورود دین به عرصه سیاست یاد می‌کنند- و ناتوانی دربار در حفظ مرزها و تمامیت ارضی ایران، خیل عظیمی از مردم را به ناحیه شمال‌غربی ایران برای نبرد با روس‌ها کشاند. جنگ آغاز شد و ایرانیان به رغم شجاعت و دلاوری‌های فراوان به ویژه با فرماندهی ولیعهد شجاع خود، مغلوب شدند. پاسکویچ تا تبریز پیشروی کرد و بخش‌های بیشتری از ایران به تصرف روس‌ها درآمد و ... ایران طی عهدنامه‌ای بخش بزرگی از سرزمین خود را به همراه امتیازات سیاسی و اقتصادی زیادی به روس‌ها داد. علت واقعی شکست در جنگ،

آشنایی روس‌ها با «علوم جدید» و بکارگیری دستاوردهای آن به ویژه در بخش نظامی تشخیص داده شد؛ البته علت واقعی نیز همین بود. عباس میرزا گروهی از دانشجویان ایرانی را به اروپا فرستاد تا «فنونِ فرنگی» را بیاموزند. در اینجا تاکید بر آموزش نحوه ساخت و استفاده از ادوات نظامی، فنون رزمی و فرماندهی و برخی علوم مرتبط با ساخت توپ و گلوله جنگی مانند شیمی بود. این نخستین مواجهه نظام‌مند ایرانیان با تجدد بود که بعدها با تاسیس دارالفنون در ایران و آمدن اروپایی‌ها به ایران نمود بیشتری یافت. هر چند مواجهه اولیه ایرانیان با تجدد از سر نیاز و بر اساس ضرورت پیروزی نظامی در جبهه جنگ بود- که البته برخی پژوهشگران تاریخ معاصر ایران، همین نحوه مواجهه اولیه با تجدد که از روی نیاز و ضرورت نظامی بوده را منشا مشکلات بعدی ایرانیان در فهم منطقی تجدد دانسته‌اند- اما بعدها با گسترش فعالیت‌های تجاری، گسترش روابط دیپلماتیک، بازگشت دانش‌آموختگان ایرانی از اروپا و فعالیت‌های سیاسی و فکری آنها و نیز تحولات در کشورهای همسایه نظیر هند و عثمانی و قفقاز، زمینه آشنایی بیشتر ایرانیان با تجدد، به ویژه در حوزه فکری و فرهنگی فراهم آورد.

یکی از حوزه‌هایی که در رابطه ایرانیان با تجدد، در دوره‌های بعد، بیش از همه نمود یافت نحوه رویارویی با اصول اعتقادی و بنیادهای نظری تجدد بود. در اینجا سعی می‌شود ضمن تقسیم‌بندی تازه‌ای از جریان تفکر در ایران معاصر، به نقد بیرونی نظرات «محمود صدری» در باب گذار به دموکراسی در ایران پرداخته شود. به نظر می‌رسد که از رهگذر ارتباط فکری ایرانیان با تجدد، دو پارادایم قابل شناسایی است. لازم به ذکر است که پژوهشگران، تاریخ روشنفکری در ایران را به اشکال گوناگونی بررسی کرده‌اند که شایع‌ترین آن الگوی «شخصیت‌محور» است که به بررسی شخصیت‌های مهم در هر دوره تاریخی پرداخته است. در این نوشتار سعی می‌شود تا بر اساس دو «پارادایم مساله‌محور» به بررسی تاریخ روشنفکری در ایران پرداخته شود. مفهوم پارادایم را نخستین بار تامس کوهن در کتاب **ساختارهای انقلاب علمی** مطرح کرد. کوهن تعریف معینی از پارادایم ارائه نداده و این مفهوم تا حدی مبهم است. با این حال ریتزر (۱۳۷۴) که سعی کرده است از سنت جامعه‌شناسی، تحلیل پارادایمی ارائه دهد، در تعریف پارادایم می‌نویسد: «یک انگاره^۱ در جهت متمایز ساختن یک اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند ... انگاره‌ها می‌توانند گروه‌بندی‌های شناختی درون یک علم را از هم تفکیک کنند». ^۲ از نظر ریتزر، پارادایم، تصویری بنیادی از موضوع یک علم ارائه می‌دهد؛ اینکه یک علم چه چیزی را باید بررسی کند؛ چه پرسش‌هایی باید مطرح شود و در تفسیر پاسخ‌های به دست آمده، چه قواعدی را باید رعایت کرد. از این منظر، پارادایم، گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است و سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها، و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند. به بیانی ساده،

می‌توان گفت که پارادایم مجموعه‌ای از نظریه‌ها، مفاهیم، نظریه‌پردازان و ایده‌های نظری است که پیرامون یک موضوع و مساله تشکیل می‌شود. در نحوه برخورد اصحاب فکر و اندیشه در ایران با مبانی فکری و اعتقادی تجدد و نیز برنامه عملی و اجرایی آن، به زعم نگارنده، دو پارادایم مساله‌محور را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد که مجموعه‌ای از متفکران، نظریه‌ها و مفاهیم مرتبط با این حوزه را در بر می‌گیرد. لازم به ذکر است که پارادایم‌ها بر اساس مساله‌ای که در آنها محوریت دارد تقسیم‌بندی شده‌اند که البته ممکن است با دسته‌بندی‌های رایج تفاوت داشته باشد. در ادامه نیز پارادایم انتقادی به عنوان رویکرد برگزیده این نوشتار با رهیافت انتقادی به هر دو پارادایم مورد توجه قرار خواهد گرفت که البته در این مقاله به نقد پارادایم دوم که نظریات «محمود صدری» در آن قرار می‌گیرد، پرداخته می‌شود.

۲-۲ پارادایم تجددمحور

پارادایم نخست؛ کسانی هستند که در نظریه‌پردازی پیرامون آینده ایران، به «مساله تجدد» پرداخته‌اند. این دسته از صاحبان اندیشه و فکر درصدد بوده‌اند تا تجدد و مظاهر آن را به عنوان «مساله» مبتلابه جامعه ایران و نظام فکری-فرهنگی‌اش مورد بررسی قرار دهند. به عبارتی دغدغه و مشغله و مساله ذهنی تاریخ این دسته از اصحاب فکر و اندیشه، تجدد و مقتضیات آن بوده است. برای این عده، آنچه در نظام فکری و جهان بینی ایرانیان وجود دارد، «اصل» است و تجدد و پیامدهایش «فرع» بر آن قلمداد می‌شود. در اینجا گفته می‌شود که نظام فکری ایرانی، به مثابه یک کل است که همه اجزای لازم برای زندگی در این جهان حتی در عصر جدید و در مواجهه با تجدد را داراست؛ توانایی‌های فکری این نظام اندیشه به گونه‌ای است که می‌توان لوازم یک برنامه عملی زندگی را درون آن استخراج نمود، کما اینکه در دوره‌های مختلف تاریخ نیز پویایی خود را نشان داده است. این نظام فکری، ریشه در عمق تاریخ ایران دارد و ایرانیان توانسته‌اند بر مبنای آن نظام فکری-فرهنگی ایران باستان را رقم زنند و بر اساس آن، لحظه تاریخی گذار از ایران قبل از اسلام به ایران پس از اسلام را با موفقیت سپری کنند و نقش تاریخی خود را در اعتلای اسلام و تمدن بزرگ اسلامی به عنوان تجربه منحصر به فرد بشری در زمان خودش ایفا کنند. این نظام اندیشه توانسته است پس از حمله مغول‌ها به ایران، از میان ویرانه‌های فکری و سرزمینی سربرآورد و امپراتوری بزرگ صفوی را بنیان نهد. از نظر این افراد، امروز نیز ایرانیان می‌توانند با اتکا بر همین نظام فکری، با تجدد به عنوان مهمترین مساله مبتلابه زمان خود مواجه شوند. صاحب‌نظران این پارادایم، تجدد و دستاوردهای مادی و معنوی آن را پاس می‌دارند لکن برای آن اصالت قایل نیستند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که در این پارادایم، کارکرد تجدد و دستاوردهایش نزد این صاحبان اندیشه چیست؟ به نظر می‌رسد که تجدد در اینجا بیشتر از بعد «روش‌شناختی» و نه «معرفت‌شناختی» مورد توجه

و استفاده قرار می‌گیرد. تجدد و دستاوردهای علمی و تکنیکی‌اش به مثابه آخرین تجربه و دستاورد بشری، به عنوان ابزاری روش‌مند جهت فهم و درک بیشتر داشته‌های فکری و فرهنگی که در این گفتمان، سنت نامیده می‌شود، به کار گرفته می‌شود؛ داشته‌های سنتی که مشمول مرور زمان شده و غبار تاریخ آن را فراگرفته و نیازمند احیا و بازنگری در قالب مفهومی خودش است. از این منظر نیازی نیست که مبانی معرفتی سنت که در اینجا متکی و مبتنی بر دین است با نظام معرفتی تجدد جایگزین شود یا بخش‌هایی از آن به عاریت گرفته شود؛ داشته‌های تجدد، روش‌هایی برای فهم و درک بهتر سنت و اجتهاد در دین است تا با نیازها و مقتضیات زمان همگام و همراه شود. لذاست که آنچه در این پارادایم، «مساله» تلقی می‌شود، تجدد است نه سنت.

۱-۳- پارادایم سنت محور

پارادایم دوم؛ کسانی هستند که به «مساله سنت» پرداخته‌اند. این دسته از متفکران، به غور در تجدد پرداخته و سنت را به مثابه «مانع» در راه بسط و گسترش تجدد در جامعه ایران دانسته‌اند. این متفکران که عمدتاً متأثر از اصل تکامل و اصل ترقی در علوم اجتماعی غرب بوده‌اند، تجدد را به عنوان متکامل‌ترین و مترقی‌ترین دستاورد و نیز آخرین تجربه منحصر بفرهنگ بشری قبول دارند که تمام تاریخ اندیشه و زندگی بشر در دیگر اعصار و جوامع و فرهنگ‌ها به مثابه پیش‌درآمدی در نیل به این تجربه و پیامدهای آن بوده است. لذا سعادت ایران را در رسیدن به «شرایط تجدد» دانسته و هر چیزی که در این راه مقاومت کند را به مثابه مانعی قلمداد می‌کنند که باید از سر راه برداشته شود. در این پارادایم، سنت، مظهر مقاومت در برابر تجدد است که عمدتاً به جز در برخی موارد استثنایی، در دین تجلی یافته است. به عبارتی در این پارادایم، تجدد «اصل» و سنت (که در دین نمود یافته است) نه تنها «فرع» آن بلکه به عنوان «مانع» در راه تحقق آن تلقی می‌شود. تجدد هم در حوزه روش و بیشتر از آن در حوزه معرفت‌شناختی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ نه تنها روش شناسی تجدد و دستاوردهای متدولوژیک آن مورد استفاده قرار می‌گیرد بلکه مبانی معرفت‌شناختی آن نیز به وفور صورت‌کاربردی پیدا می‌کند؛ گو اینکه سنت (و دین) چاره‌ای جز خانه‌تکانی معرفت‌شناختی ندارد! صاحبان فکر و اندیشه در این پارادایم رسالت حقیقی خود را تلاش برای «مقاومت‌زدایی» در برابر تجدد و مظاهر و دستاوردهای آن دانسته‌اند. در اینجا، موانع یا از سر راه برداشته و «حذف» می‌شوند یا اینکه با دستکاری کردن، مشکل آنها به انحاء مختلف «رفع» و مقاومت آنها کم اثر می‌شود. لذاست که گاه به صراحت از حذف و کنار نهادن سنت یا برخی نهادهای سنتی سخن گفته‌اند و خواسته‌اند از فرق سر تا نوک پا فرنگی شوند یا این که از تغییر زبان و خط سخن گفته‌اند؛ گاهی نیز سعی کرده‌اند تفسیری متجددانه از سنت ارائه دهند مثل اینکه به تعریف نوعی دموکراسی دینی

دست یازیده‌اند. در این پارادایم تصور بر این است که عمر سنت (و دین) به سر آمده و عصر جدید، مطالبات و ضرورت‌های فکری و عملی خاص خود را دارد که اینک در دنیای غرب و در فکر تجدد نمود یافته است.

در این پارادایم-چنان که گفته خواهد شد-دین با سنت برابر انگاشته می‌شود. بر همین اساس نیز دین اسلام و اعتقادات دینی به عنوان اصلی‌ترین مانع در راه تحقق اندیشه تجدد در ایران پنداشته می‌شود. جدای از اینکه اسلام به مثابه جزئی از سنت مانعی در راه پیاده شدن تجدد در ایران قلمداد می‌شود، دین اسلام از ویژگی منحصر بفرد دیگری نیز برخوردار است و آن کل‌گرا بودن است؛ و این مساله را حادث می‌کند. چرا که دین اسلام، دینی کل‌گراست که داعیه پوشش دادن همه وجوه زندگی افراد را دارد؛ دینی تاریخی است که مناسک مربوط به آن در زندگی فردی و جمعی معتقدان به آن نمود می‌یابد و از این جهت با مسیحیت در تجربه غرب که اغلب، دینی فردی قلمداد می‌شود متفاوت است. این مساله زمانی به اوج خود می‌رسد که تشیع به عنوان مذهب غالب در ایران اساساً با مناسک مذهبی رابطه تنگاتنگ دارد. لذاست که از منظر این پارادایم، دین به مثابه یک مانع حقیقی در راه استقرار تجدد در ایران عمل می‌کند.

۲-۴- پارادایم برگزیده: پارادایم انتقادمحور

جدای از اعتقادات دینی و پیش‌داوری‌های سیاسی و از موضعی جامعه‌شناختی-تاریخی، می‌توان از پارادایم انتقادمحور نیز نام برد که رویکرد پارادایم‌های مساله‌محور اعم از سنت‌محور و تجددمحور را مورد نقد و بازتحلیل قرار می‌دهد. با توجه به این که دیدگاه‌های جناب محمود صدیقی در قالب پارادایم سنت‌محور قابل تعریف است، در اینجا به دو مورد نقد از این پارادایم اشاره می‌شود.

۲-۴-۱- جدایی ارزشی سنت و تجدد

قبل از بیان مبانی فکری و عملی این دو پارادایم، لازم است به این نکته اشاره شود که در همان ابتدای ورود تجدد به ایران، نوعی جدایی ارزشی بین آنچه به عنوان مظاهر تجدد اعم از مظاهر عینی و ارزش‌های فکری آن با آنچه داشته‌های فکری و تاریخی و عملی ایرانیان نامیده می‌شود، پدید آمد که کمی بیشتر تحت عنوان جدایی بین سنت و تجدد از آن یاد کرده‌اند. البته این جدایی ارزشی نیز خود یکی از دستاوردهای تجدد در حوزه علوم اجتماعی است. جامعه‌شناسان اولیه (کنت، دورکیم و دیگران) به اصل تکامل اعتقاد داشتند که بر مبنای آن جوامع انسانی، در طول تاریخ خود یک سیر تکاملی در پیش گرفته‌اند و آنچه امروز در غرب مابعد رنسانس و در عصر جدید آن شکل گرفته است، آخرین مرحله تکامل و دستاوردهای آن، آخرین و بنا بر اصل ترقی، مترقی‌ترین دستاوردهای انسانی است که لازم است

جوامع غیرغربی نیز همین راه و الگو را در پیش گیرند.^۳ الگوی دیگری برای تکامل و ترقی وجود ندارد و جوامع غیرغربی راهی جز پیگیری الگوی جوامع غربی در عصر جدیدشان ندارند. بر این اساس، آنچه مربوط به دوره پیشاتجدد است فاقد اعتبار است و معیار سنجش و اعتبار نیز ملاک‌های تجدد است که از آن جمله علمی بودن است. دستاوردهای عملی و ارزش‌های فکری و فرهنگی پیشاتجدد در قالب «سنت» به دور انداخته و فاقد ارزش شناخته شد. خواهیم دید که منورالفکرهای اولیه ایرانی که در «فرنگ» و عمدتاً در فرانسه و اتریش و بلژیک به تحصیل پرداخته بودند، این قالب فکری را به خوبی آموخته و آن را در آموزه‌هایشان به کار گرفته‌اند. البته آشکار است که امروزه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی در غرب خود به بطلان این اندیشه پی برده و نظریه‌های مختلف و برنامه‌های اجرایی گونه‌گونی در رد این ایده طرح و اجرا شده است. با این حال هنوز برخی روشنفکران ایرانی بر اساس مدل قرن نوزدهمی جامعه‌شناسان اروپایی فکر کرده و تحلیل می‌کنند.

۲-۴-۲- برابرتاری دین و سنت

نکته دیگری که باید در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد تفکیک میان سنت به مثابه یک مفهوم «عام» در برابر دین به مثابه یک مفهوم «خاص» است. آنچه در جدایی ارزشی فوق‌الذکر، سنت خوانده می‌شود به معنای همه آن چیزی است که در دنیای غیرمتجدد وجود دارد که از جمله دین و دیگر نهادها سنتی را در بر می‌گیرد ولی سنت لزوماً متناظر با دین نیست؛ سنت عام‌تر از دین است. به طور مثال، وقتی درباره خانواده در جامعه ایران سخن می‌گوییم، خانواده را یکی از مظاهر سنت می‌دانیم که بخشی از آداب و رسوم و شعایر مربوط به تشکیل و تداوم آن مثلاً در باب حقوق زن و مرد، متأثر از دین است ولی همه نظام معنایی و مناسکی که امروزه در ایران خانواده نامیده می‌شود، برآمده از دین نیست، بلکه عوامل گونه‌گونی نظیر جغرافیا و اقلیم، آداب و رسوم منطقه‌ای و محلی و نظایر آن بیش از دین در شکل دادن به خانواده تاثیر داشته است. اما متأسفانه این تفکیک و جدایی مورد توجه قرار نگرفته است. یکی از دلایل بی‌توجهی به این موضوع، تاریخ اروپا و تجدد است. علوم اجتماعی و انسانی غرب، بین دوره پیش از رنسانس و دوره پس از رنسانس، تمایز ذاتی و بنیادین قایل است. به عبارتی، عصر تجدد به طور بنیادین، نقطه مقابل قرون وسطی قرار می‌گیرد. قرون وسطی مظهر هر آن چیزی است که غیرمتجدد و سنتی خوانده می‌شود؛ از آنجا که قرون وسطی با سلطه کلیسا و دین تعریف می‌شود، لذا است که در تاریخ اندیشه غرب و حافظه تاریخی تجدد، غیرمتجدد (سنتی) برابر با دین و مناسک آن پنداشته شده است. در تاریخ تجدد، نوعی هراس عمیق از دین و ظهور دوباره آن به واسطه سابقه تاریخی دین در تاریخ اروپا وجود داشته و دارد. برابرتاری دین و سنت در ایران، مرهون منورالفکرهای اولیه است که

به دلیل شیفتگی نسبت به تجدد، بدون توجه به موقعیت‌مندی تاریک‌اندیشی و عقب‌ماندگی اروپا، برای فهم عقب‌ماندگی ایرانیان، «علت»ها را از تاریخ اروپا نسخه‌برداری کرده‌اند؛ اینان چون رنسانس در غرب را ناشی از کنارگذاشتن نظام فکری متصلب مسیحی که در حاکمیت کلیسا نمود یافته بود می‌دانستند، تصور می‌کردند که پیشرفت و ترقی ایران نیز از همین مجرا امکان پذیر است؛ چون اروپا دین را برابر با سنت نهاده بود آنان نیز سنت در ایران را برابر با دین و برآمده از آن پنداشتند.

۲-۵- دکتر صدری و دین‌اصلاحی

با توجه به آنچه در بالا ذکر شد و از منظر پارادایم برگزیده این نوشتار، می‌توان به نقد تلقی جناب دکتر صدری از دین اسلام پرداخت. آنچه دکتر صدری در باب «اسلام اصلاحی» گفته است به مثابه تلاشی برای استقرار تجدد در ایران است. گویی ایشان به قدرت و نفوذ دین و فرهنگ شیعه در ایران اعتراف دارد و بر این باور رسیده است که نمی‌توان دین را از زندگی فردی و جمعی ایرانیان «حذف» کرد، لذا در صدد برآمده است تا آن‌گونه که خود گفته است به بازسازی عقلانی دین پردازد؛ البته نه اینکه دکتر صدری بخواهد به حقانیت دین اعتراف کند یا اینکه برای دینداران حق فعالیت قایل باشد بلکه ضرورت یک جامعه سکولار دموکراتیک، او را به این موضع واداشته است که دین می‌تواند در جامعه به فعالیت پردازد و نمی‌توان آن را حذف کرد. او دین را به مثابه «منتقد درون‌زاد نظام سکولار» می‌خواهد چراکه چنین منتقدی برای نظام سکولار «بد نیست» و کارکرد مثبت دارد؛ چراکه به زعم او، جامعه سکولار هم می‌تواند به سوی فاشیسم نیل کند و روشنفکران منتقد را از عرصه سیاسی-اجتماعی کنار بگذارد لذا در این شرایط وجود منتقدی مانند دین لازم و ضروری است. به عبارتی او درصدد است با دستکاری کردن در دین و رفع پاره‌ای از اصول و مبانی معرفتی آن، زمینه را برای کم‌اثر کردن نفوذ و نقش دین در راه استقرار تجدد فراهم کند. ملاحظه می‌شود که دغدغه دکتر صدری، دین نیست بلکه سکولاریسم است که در راه استقرار خود در ایران با موانعی مواجه است و دکتر صدری با «اسلام اصلاحی» اش می‌خواهد این موانع را تقلیل داده و کم‌اثر کند. او به زعم خود تلاش می‌کند تا مساله سنت و معضل دین را در ایران حل کند؛ البته این نه اولین و نه آخرین چاره‌اندیشی در باب «معضل دین» است. پیش از این نیز افراد مختلفی چاره‌اندیشی کرده‌اند و پس از ایشان نیز چاره‌اندیشی خواهند کرد.

دکتر صدری پس از آن که بر مبنای ضرورت‌های سکولاریسم، در نظام فکری‌اش، به دین اجازه می‌دهد تا در جامعه فعالیت کند، تقسیم‌بندی چهارگانه‌ای از قلمرو فعالیت دین ارائه می‌دهد. بر این اساس، دین می‌تواند در حوزه خصوصی یا جامعه مدنی یا جامعه سیاسی یا در دولت حضور داشته باشد. دکتر صدری، نظر خود را بر حضور دین در حیطه جامعه مدنی متمرکز کرده و بر این باور است که دین نباید

در جامعه سیاسی و نیز در دولت حضور داشته باشد. او از این که دین و دولت به هم آمیخته شود و دین برای جامعه حد و مرز فعالیت را مشخص کند، صرفنظر می‌کند و برای آن هیچ دلیلی ارائه نمی‌دهد. او نه تنها نقش دین در حکم قاعده‌گذار سیاسی - اجتماعی را رد می‌کند بلکه از حضور دین در جامعه سیاسی نیز نگران است و معتقد است که دین باید در قالب «منتقد اجتماعی» برای دولت سکولار لیبرال عمل کند؛ اما دین را از تشکیل هرگونه سازمان سیاسی برای ایفای این نقش منع می‌کند. دین نمی‌تواند تشکیلات سیاسی داشته باشد و نباید در حوزه جامعه سیاسی به ایفای نقش بپردازد. فی الواقع، دکتر صدری به دیگر اندیشه‌ها اعم از لیبرال و سکولار اجازه می‌دهد تا تا به فعالیت تشکیلاتی سیاسی بپردازد ولی بدون بیان هیچ ادله‌ای، دین را از این حق محروم می‌کند کما اینکه پیش از این نیز بدون هیچ ادله‌ای دین را از حضور در دولت بازداشته است!

او از تجربه آمریکای لاتین و برزیل سخن می‌گوید که کلیسای کاتولیک در حمایت از حق محرومان، به نقد دولت پرداخت و به بسیج عمومی دست یازید، منتهی از ورود به جامعه سیاسی و فراتر از آن به دولت خودداری کرد. دکتر صدری فکر می‌کند که این الگو برای ایران نیز مناسب است. سؤال اینجاست که چرا دکتر صدری در مقام یک جامعه‌شناس، یکی از اولیه‌ترین اصولی که جامعه‌شناسی به آن دست یافته، را کاملاً نادیده می‌گیرد و آن «موقعیت‌مند» بودن ایده‌ها، مفاهیم و نظریه‌ها و تجربه‌هاست. خوب است توجه کنیم که: اسلام دین خاتم است و ادعای آن را دارد که برای کلیت زندگی انسان از بدو تولد تا پایان مرگ و نیز جهان پس از مرگ برنامه دارد؛ دین تمامیت‌خواهی که نه تنها ادعای راهنمایی زندگی انسان‌ها را در حوزه خصوصی شان دارد بلکه در حوزه اجتماعی و مدنی نیز تاکید گسترده‌ای بر اجتماعی بودن مومنان دارد؛ این مهم از تاکید اسلام بر اجتماعات (نماز جماعت پنج‌گانه و نماز جمعه به عنوان میعاد پایانی هر هفته و نیز اجتماعات روزهای فطر و قربان و نظایر آن که به ویژه در مذهب شیعه با توجه به مناسک مذهبی نظیر عاشورا نمود بیشتری می‌یابد؛) گردهمایی بزرگ مسلمانان در حج که کسی تردیدی ندارد که علاوه بر درگذشتن از مرزهای ملی و قومی، اجتماعی کاملاً سیاسی است خود گواهی بر ورود اسلام به بخش دیگری از تقسیم‌بندی دکتر صدری از جامعه یعنی حوزه سیاسی است. حال دکتر صدری چگونه می‌خواهد این دین را از ورود به حوزه سیاسی و دولت منع کند و تجربه کاتولیک‌ها در آمریکای لاتین را به آن تعمیم دهد؟ چگونه می‌توان بدون ارجاع به زمینه اجتماعی و بافت تاریخی، تجربه مسیحیت در برزیل را برای دین اسلام در ایران عملیاتی کرد؟

مسئله دیگری که عموم صاحب‌نظران پارادایم دوم از پرداختن به آن ابا دارند، موضوع تشکیل حکومت اسلامی به وسیله پیامبر اسلام است. تنها ۱۳ سال پس از اعلان رسالت، پیامبر به عنوان اولین حاکم اسلامی

در مدینه حکومت تشکیل داد و این یکی از ممتازترین خصلت‌های دین اسلام در مقایسه با دیگر ادیان بزرگ آسمانی است. هیچ کدام از پیامبران صاحب کتاب، نتوانسته اند به این توفیق نایل آیند. تا قرن‌ها پس از پیامبر اسلام، به نام او و بر مبنای شریعت او، دیگران به حکومت و خلافت پرداخته‌اند و در اوج و اعتلای آن، تمدن اسلامی شکل گرفت. جناب دکتر صدری چگونه این تاریخ را انکار می‌کند و از آن در می‌گذرد!

دکتر صدری تلاش دارد تا ظهور اسلام سیاسی در دوره اخیر را بخشی از یک قاعده جهانی بداند که سکولاریسم را مورد تهاجم فرهنگی قرار داده و البته ایران را نیز در بر گرفته و حتی به تشکیل دولت نیز دست یازیده است و بدین ترتیب عرصه‌ی بودن اسلام سیاسی را اثبات کند؛ بدین معنا که اسلام سیاسی، موقتی است و ناشی از اقتضائات تجدد در جوامع غیر غربی و شرقی است که زمامند بوده و از بین خواهد رفت؛ گویی دکتر صدری می‌خواهد بگوید بنیادگرایی اسلامی، نوعی مانع و ناهمواری جزئی در راه سکولار شدن جوامع اسلامی و تحقق دموکراسی در آنهاست و رفع شدنی است؛ باید منتظر ماند تا عمر آن به سر آید. دکتر صدری باز هم نشان می‌دهد که مانند خیل روشنفکران پارادایم دوم در قید و بند اصل تکامل و ترقی قرن نوزدهمی باقی مانده و برای جوامع اسلامی و شرقی راهی جز ادامه دادن اندیشه تجدد باقی نمی‌گذارد.

جالب این است که اسلام سیاسی یا آنچه دکتر صدری تحت عنوان بنیادگرایی اسلامی از آن یاد می‌کند همان رگه‌ی سیاسی اسلام است که از یکسو به دلیل سرکوب، تحقیر و عقب نگه داشتن مسلمانان از سوی داعیه‌داران اندیشه تجدد طی ماجرای استعمار و از سوی دیگر به واسطه فراموشی تاریخی مسلمانان، در دهه‌های اخیر سربرآورده است. شاید در تایید نظر دکتر صدری بتوان گفت که بنیادگرایی دینی، نوعی واکنش به آن چیزی است که اندیشه تجدد و پیشگامان آن در پیش گرفته‌اند و آن حذف "دیگری" در اندیشه تجدد است؛ اسلام گرایی واکنشی بومی در برابر سلطه و گسترش سیستم جهانی تحت رهبری غرب است.^۴ تجدد در اوان شکل‌گیری، اساساً به انکار هر هویتی غیر از هویت متجددانه همت گمارد و اقسام بنیادگرایی که دکتر صدری به آن اشاره کرده است واکنشی به چنین حذف هویتی در میان ملت‌های تحقیرشده و سرکوب‌شده بوده است. اما این امر چیزی از اصالت و اعتبار اسلام سیاسی و تاکید اسلام بر حوزه سیاسی و اجتماعی کم نمی‌کند؛ گویا دکتر صدری می‌پندارد که به همین ترتیب که ملی‌گرایی و ناسیونالیسم در اشکال مختلف خود اساساً برآمده از اقتضائات تجدد و نتیجه مواجهه انفعالی ملت‌های تحقیرشده با تجدد است، سیاسی بودن اسلام نیز امری اعتباری و نتیجه مواجهه مسلمانان تحقیرشده و هویت‌انکارشده مسلمین است؛ گویا سیاسی بودن اسلام در ذات خود اعتباری ندارد و آن

گونه که دکتر صدری خود نیز اشاره کرده، سیاسی بودن اسلام عَرَضی آن است و فی نفسه اعتباری ندارد. تردیدی نیست که بنیادگرایی از جنس نژادپرستانه و ملی گرایانه آن، بر ساخته دنیای مدرن است و هیچ مدرک تاریخی و نیز انسان شناسانه‌ای دال بر وجود هویت ملی در دوره پیشاتجدد وجود ندارد و اساساً ملت و ملیت از اقتضائات دوره مدرن است، اما وجه سیاسی دین و تشکیل حکومت به نام دین، امری معین و قابل استناد تاریخی است. این امر به ویژه درباره اسلام نمود بیشتری دارد که از تشکیل نخستین حکومت دینی در دوره پیامبر اسلام تا پایان امپراتوری عثمانی همگی به نام اسلام و پیامبر اسلام، حکومت تشکیل داده و -درست یا غلط- نام خلیفه پیغمبر بر خود نهاده‌اند. توجه به این نکته باز هم نشان می‌دهد که جناب دکتر صدری کمتر دغدغه نظریه‌پردازی در باب اسلام را دارد و بیشتر نظریه‌هایی برای ترویج تجدد در ایران ارائه کرده است. او بیشتر تلاش کرده است تا برای رواج اندیشه تجدد و عقب نگه داشتن دین به نفع رواج تجدد نظریه‌پردازی کند. جالب اینجاست که با همه این تفاسیر، دکتر صدری در انتهای سخنرانی‌اش گلایه می‌کند که چرا برخی خواهان اسلام واپس گرا هستند و می‌خواهند جلوی پیشرفت اسلام را بگیرند، در حالی که همه چیز در حال پیشرفت است؟!

تجربه تازه

از فحوای کلام دکتر محمود صدری این گونه بر می‌آید که مردم ایران به عنوان حاملان دین مبین اسلام، شرایط را درک نمی‌کنند و نمی‌دانند که امروزه در «شرایط تجدد»، دین باید در چه حیطه‌ای فعال باشد و قلمرو فعالیت آن کجاست؟ این روشنفکران هستند که در اقسام گوناگون بومی، لاییک، دینی و جهان‌شهر آن، می‌توانند دریابند که دین چه باید بکند و لاجرم مردم دیندار ایران نیز باید به دستورالعمل‌های روشنفکرانه در باب دین توجه و تبعیت کنند. سؤال این است که تا چه اندازه، حرکت دینداران در ایران با دستورالعمل‌های روشنفکرانه امثال دکتر صدری همخوانی دارد؟ تا چه اندازه مردم در اعتقادات، باورها و مناسک دینی‌شان - یا به تعبیر دکتر صدری، فرهنگ شیعه-با احکام صادره روشنفکران همخوانی دارند. بهترین ادله برای ناهمخوانی باورهای دینداران و روشنفکران، انتخابات ریاست جمهوری نهم است که نشان داد اساساً دغدغه روشنفکران و مردم دیندار ایران با هم متفاوت است. موضع‌گیری جماعت روشنفکر ایرانی -اعم از دینی، لاییک، بومی و جهان‌شهر و دیگر اقسام آن- که دکتر صدری نیز در قالب «بیانیه جامعه‌شناسان» در آن مشارکت داشت، اتفاقاً نتوانست توجه توده مردم را به خود جلب کند و مردم، «راهی متفاوت از روشنفکران برگزیدند».

پانویس‌ها:

- ۱- مفهوم «پارادایم» به «انگاره» نیز برگردان شده است.
- ۲- جرج ریتزر (۱۳۷۴) نظریه های جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی؛ صفحه ۶۳۱.
- ۳- ریتزر، ص ۱۷.
- ۴- سعید بابی (۱۳۷۹)، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی، مترجمان: غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران؛ ۲۵.

