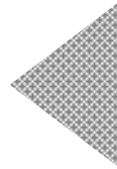


تأملی نقادانه در کتاب:

جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران



حامد حاجی‌حیدری

مقدمه

فاصله سال‌های ۱۳۷۲ تا ۱۳۷۴، سال‌های ورود نسلی به دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران بود، که تحولات مهمی را در علوم اجتماعی ایران رقم خواهند زد و دکتر عباس کاظمی البته یکی از استعدادهای درخشان این دوره بوده است. او اخیراً به عنوان عضو هیأت علمی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران پذیرفته شده است.

کتاب «جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران»^۱ رساله پایان‌نامه کارشناسی ارشد اوست که در سال ۱۳۷۸ دفاع شد و بالاخره در اواخر سال ۱۳۸۳ از چاپ درآمد. کتاب «جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران»، از سری «رسائل دانشجویی» انتشارات طرح نو (عنوانی که کمی تحقیرآمیز و غیرمنصفانه به نظر می‌رسد)، البته حایز ترکیب متعارف «رسائل دانشجویی» نیست. به این معنا که فاقد یک طراحی سیستماتیک، که از طرح مسأله، تعیین اهداف، تدقیق چهارچوب مفهومی، تنقیح چهارچوب نظری مورد استفاده برای سامان‌دهی مفاهیم تعریف شده، و پاسخ به سؤالات اصلی و فرعی معین، استنتاج فرضیات، آزمون تجربی (یا در این مورد تاریخی) فرضیات، و جمع‌بندی و تذکراتی برای مطالعات بعدی است. سازمانی که پایان‌نامه دکترای عباس کاظمی از آن بهره‌مند است، اما پایان‌نامه کارشناسی ارشد او (که آنچنان که یادم هست، کمی با عجله تهیه و دفاع شد)، از آن بی‌بهره است.

برخی از کژتابی‌های کار عباس کاظمی از همین فقدان تلاش سیستماتیک برای فایق آمدن به موضوع برمی‌خیزد. خاطریم هست که جناب دکتر منصور وثوقی که استاد داور این رساله بودند، به ویژه و طبق معمول خود به همین موضوع، به ویژه دشواری‌های اساسی در ساختار مفهومی کار تأکید داشتند؛ چیزی که هم اکنون که کار پس از پنج سال به دست چاپ سپرده شده است، هنوز هم به چشم می‌آید و به ویژه تا آنجا که به سه مفهوم «روشنفکر»، «دین» و «روشنفکری دینی» مربوط می‌شود، خواننده را سرگردان می‌کند. او گاه از خاستگاه مدرن روشنفکری سخن می‌گوید^۲ و گاه به عبارت «روشنفکر سنتی»^۳ (اشاره به روحانیت) که رویاروی «روشنفکر مدرن» ایستاده است، اشاره می‌کند. به این ترتیب،

وضعیت دشواری برای خواننده برای اساسی‌ترین مفهوم این کتاب، یعنی «روشنفکری» شکل می‌گیرد. مرور من به این کتاب، به این منظور است تا وضعیت و تیب «روشنفکری دینی» را در شرایط پیچیده فعلی (خصوصاً در وضعیتی که با زوال موج روشنفکری برخاسته از دوم خرداد ۱۳۷۶، موضوع «روشنفکری دینی» به امری پروبلماتیک و مسأله‌دار تبدیل شده است)، مورد کاوش قرار دهم. شاید همین ساختار مفهومی متغیر در کتاب عباس کاظمی، به نحوی دراماتیک شعر به تحیر در وضعیت «روشنفکری دینی» باشد؛ تحیری که از درون مایه متناقض این مفهوم برمی‌خیزد.

۱. روشن فکر

از دیدگاه گرامشی، مفهوم روشن فکر به نقشی که آنان در صحنه اجتماعی ایفا می‌نمایند گره خورده است (ص. ۱۷). اما، کاظمی به یک معنای حداقلی، صرف نظر از بستر اجتماعی گرامشی‌ای، برای روشنفکری اصرار دارد. از دیدگاه او «ماهیت روشنفکری به اصول و مبادی روشنگری گره خورده است» (ص. ۱۸). «اصولی که روشنفکری به آن تکیه زده است، عبارت است از اعتقاد به قانون، آزادی، برابری، خودمختاری فردی، پیمان، مدارا، اسطوره‌زدایی و نفی استبداد دینی و استبداد سیاسی و یا به طور کلی مبارزه با هر گونه استبداد و نزاع برای هر گونه سلطه» (ص. ۱۸). این تلقی کاظمی که می‌کوشد تا حداقلی را برای مفهوم روشن فکر تضمین کند به رغم تلقی افرادی مانند آاناتول فرانس^۴ است. «در این معنی روشن فکر وارث اصلی انسان‌گرای عصر رنسانس و «روشنگر» قرن هیجدهم اروپاست که با استفاده از روحیه انتقادی خویش به جنگ اساطیر و خرافات می‌رود و معتقد به ارزش‌های جهانی چون عقل، عدالت، شکیبایی، آزادی و زیبایی است» (ص. ۱۸). «با شروع مدرنیته است که روشن فکر به منزله سوزن‌های تاریخی (که در گذشته از آنها به عنوان فرزانه‌گان، فیلسوفان یا ادیبان یاد می‌شد) یک مجموعه فرهنگی با مشخصات معین را تشکیل می‌دهند» (صص ۲-۱۱). «قبل از ظهور طبقات اجتماعی مدرن، نمی‌توان از روشن فکران سخن گفت» (ص. ۱۳).

به نقل از کاظمی مفهوم روشن فکر دارای مؤلفه‌های دیگری نیز هست (صص ۲۰-۱۹)؛ از دیدگاه شیلز، «روشن فکران غالباً از طریق اشتغال در بخش‌های فکری مثل دانشگاه، مدارس، مؤسسه‌های آموزشی و فکری و مراکز تحقیقاتی ارتزاق می‌کنند» (ص. ۱۹). این اماکن به نوبه خود اعمال روشن فکرانه را ساخت می‌دهند و کنترل می‌کنند (ص. ۲۰). الگوهای تقاضا نیز از دیگر عناصری هستند که به اقدامات روشنفکری شکل می‌دهند (ص. ۲۰). همچنین اعمال مستقیم قدرت از جانب نهادهای قدرت، وجود «روشن فکران سنتی» (به کار بردن این عبارت عجیب است؛ شاید اگر پیتر برگر و تامس لاکمن بودند، عبارت «ایدئولوگ‌های سنتی» را به کار می‌بردند)، و دیگر گروه‌های مخالف قبض کننده فعالیت‌های

روشنفکری هستند.

ویژگی مهمی که کاظمی برای روشنفکر در عصر جهانی شدن مطلوب برمی شمرد، ویژگی جهانی عمل کردن، بریدن از تعلقات طبقاتی و پایگاهی است. او می گوید:

«تلقی مانهایم از روشنفکری به روشنفکر جهانشمول که به مثابه وجدان جهانی عمل می کند، بسیار نزدیک است. اگر چه بریدن از تعلقات طبقاتی و پایگاهی برای روشنفکران آسان نیست، اما روشنفکر جهانشمول باید به مثابه یک قشر شناور، [و] فراطبقاتی عملی کند. به نظر می رسد که توسعه نظام مدنی و تکوین آموزش و پرورش، طبقاتی بودن روشنفکران را زیر سؤال برده است. حضور نیروهای اجتماعی از همه طبقات، آنها را به قشر شناوری مبدل کرده است که اکنون باید نگاهیانی همه طبقات را بر عهده گیرند.» (ص. ۲۳).

همچنین:

«روشنفکر... معتقد به ارزش های جهانی چون عقل، عدالت، شکیبایی، آزادی و زیبایی است» (ص. ۱۸).

همچنین:

«روشنفکر دینی در ایران، ضمن آنکه با مسائل محلی خود دست به گریبان است، به عنوان یک روشنفکر جهانی با مسائلی روبروست که دغدغه او در جامعه جهانی است اگر او در «جامعه جهانی» به دنبال بازسازی جامعه ای است که در دهه های اخیر «دیگران» اجازه یافته اند در آن مشارکت نمایند. جامعه جهانی ارزش های مشترک انسانی را طالب است که روشنفکر جهانی قرار است آن را پی ریزی کند.» (صص. ۸-۱۵۷).

این جمله از جمله جملات غامض عباس کاظمی است؛ او ترکیب وصفی «روشنفکر جهانی» را برای روشنفکری که از نظر او ذاتاً جهانی است می آورد. در این ترکیب وصفی، وصف چیزی را به موصوف بار می کند که موصوف ذاتاً آن را دارد. او روشنفکر را ذاتاً معتقد به ارزش های جهانی می داند (ص. ۱۸). اما از سوی دیگر، رسالت بازسازی جامعه محلی را برای او قایل است. این در حالی است که «جامعه جهانی با برداشتن مرزها، از افراد در هر نقطه از جهان «شهروندی جهانی» را طلب می کند (ص. ۱۵۸). این غموض در بیان مذکور با اذعان به این مطلب بهتر فهم می شود که «روشنفکر در جامعه جهانی شده با محلی اندیشی در صدد جهانی عمل کردن است» (ص. ۱۵۰). در عین حال، زوایایی همچنان نامعلوم می ماند؛ چرا روشنفکر می کوشد جامعه محلی را از طریق بازسازی و تحریف جهانی عناصر محلی، جهانی کند، به جای آنکه صراحتاً خود را به نام ارزش های جهانی معرفی کند. آیا روشنفکر امروز که از نظر کاظمی باید «تنها با در نظر گرفتن این نقش دوگانه و متقابل می تواند درک شود» (ص. ۱۵۰)، یک

متفکر مزور است که خود را «بازسازی کننده جامعه محلی» (ص. ۱۵۸). نشان می‌دهد، حال آنکه واقعاً معتقد به ارزش‌های جهانی است» (ص. ۱۵۸)؟ به زعم کاظمی:

«روشنفکران عموماً سنت‌شکن‌اند و به دنبال پی‌ریزی نظمی جدید برای جامعه دستخوش دگرگونی هستند. نقش روشنفکران با جایگاه‌های ساختاری که آنان در آن قرار دارند ارتباط مستقیمی دارد. کارکردهایی که جامعه مدرن به آنان محول نموده است و میزان نیروهای اجتماعی که از طرح‌های آنان پشتیبانی می‌کنند از جمله موقعیت‌هایی است که تعیین‌کننده میزان نقش روشنفکری در جامعه است» (ص. ۶۳).

در مجموع، جمع‌بندی کاظمی از نقش روشنفکر مبهم و دشوار باقی می‌ماند: «از سوی دیگر روشنفکران جهان سومی در مقایسه با روشنفکران غربی در وضعیت متفاوتی هستند. ساختار جوامع در حال توسعه زمینه‌ساز ظهور ایدئولوژی‌های متفاوتی است و همچنان روشنفکران، نقش هدایت‌کننده برای خود در این جوامع قایل هستند (العطاس، ۱۹۷۷).

«اما مسأله اساسی در وضعیت کنونی این است که روشنفکران تا چه اندازه حق دارند از جانب توده‌ها سخن بگویند؟ آنها تا چه اندازه از شهروندان عادی جامعه فاصله دارند؟ روشنفکران جهان سومی از جمله روشنفکران ایرانی باید مراقب نقش هدایت‌گرانه خود باشند. آنها نباید ادعایی پیامبرانه داشته باشند. هالوی (۱۳۷۸) در کتاب خود به درستی نشان داد که از روشنفکران باید اسطوره‌زدایی شود. آنها نباید مقدس، همه‌چیزدان و دانای کل نشان داده شوند. اگر چه علی‌رغم نظر هالوی، نمی‌توان نسبت به نقش روشنفکران در جامعه کاملاً بدبین بود، اما آنها باید بدانند که نمایندگی مردم را بر عهده ندارند و بیش از همه باید بیندیشند که تا چه اندازه اجازه دارند به «موعظه از بالای کوه» پردازند (ص. ۲۸).

روشنفکری جهان سومی با رسالت نمایندگی و کنسولگری مدرنیت که برای خویش قایل است، نمی‌تواند «سنت‌شکن» نباشد، چرا که اگر نباشد «روشنفکر سنت‌شکن» (ص. ۶۳) نخواهد بود.

۲. ابزار دین

انتظار می‌رود که کاظمی به همان مقیاس که به مفهوم «روشنفکر» می‌پردازد، مفهوم «دین» را نیز به عنوان شق دوم «روشنفکری دینی» بکاود تا در نهایت به درک عمیق‌تری از «روشنفکری دینی» دست یابد. این تقریباً همان کاری است که او نمی‌کند. کار او تعریفی از دین، عناصر و موقعیت آن به عنوان یک نهاد اجتماعی ارائه نمی‌دهد. بسیاری از نتایجی که وی در مورد «روشنفکری دینی» می‌گیرد، از همین رو با دشواری مواجه است. یعنی حاوی درک مشخص و دقیق و قابل دفاعی از دین (به عنوان یک نهاد اجتماعی) نیست.

از دیدگاه کاظمی، دین از این جهت مهم است که منبعی برای نظم و دگرگونی باشد. اما از آن رو که ماجرا به روشنفکری مربوط می‌شود، دین و دگرگونی اجتماعی موضوع قابل توجه‌تری برای پژوهش کاظمی می‌شود؛

«اینکه دین چگونه به دگرگونی کمک می‌کند، ناشی از تفسیری اخلاقی است که از سیاست، زندگی اجتماعی و دیگر اشکال حیات اجتماعی ارائه می‌دهد» (ص. ۲۹).

کاظمی سعی می‌کند دیدگاهی مشابه نظریه ساختاربندی گیدنزی برای توضیح نهاد اجتماعی دین ارائه کند. کاظمی دین را «به عنوان شکلی از عمل اجتماعی در نظر» می‌گیرد (ص. ۳۵). از این رو، دین به وسیله شیوه‌ای که در آن جامعه سامان می‌یابد متأثر می‌شود (ص. ۳۶). کاظمی این تلقی ساختاربندی مآب از نهاد دین را در برابر تصور پیش از مدرن قرار می‌دهد که در آن نظام اجتماعی به یک نظم کیهان‌شناختی منتسب می‌شد که آدمیان در چارچوب سنت لایتغیر آن کنش می‌کنند (ص. ۳۶).

کاظمی در مقام تعریف دین نیست (در حالی که در تعریف روشنفکری تلاش‌های قابل‌ی می‌کند و مؤلفه‌های حداقلی برای آن شناسایی می‌کند)؛ بررسی ساختار کار کاظمی این برداشت را تقویت می‌کند که او در پی تعلیق دین و تحکیم روشنفکری است. این ترکیب‌بندی در نتیجه نهایی نیز خود را نشان خواهد داد؛ تحکیم روشنفکری به عنوان یک اقدام مدرن‌ساز و تعلیق دین که می‌تواند به عنوان یک ابزار محلی کننده به سرانجام‌بخشی رسالت جهانی مدرن‌سازی مدد رساند. این ترکیب‌بندی را به یاد داشته باشید تا در ارزیابی نهایی کار کاظمی ملاحظه کنید. فی‌الجمله می‌دانیم که کاظمی هم به تعریف نکردن دین به عنوان یکی از پنج نهاد مهم اجتماعی اصرار دارد، و هم با تمسک کوتاه و در عین حال، اثرگذار خود به روش ساختاربندی گیدنزی دین را «دود می‌کند و به هوا می‌فرستد». جالب اینکه او چنین گرایشی را در تعریف روشنفکری از خود بروز نمی‌دهد و می‌کوشد برای روشنفکری تعاریف حداقلی و مستقل از ساختاربندی روشنفکری در فضای هر جامعه خاص ارائه دهد. این می‌تواند الهامات ویژه‌ای برای یک تحلیل‌گفتمان از کار کاظمی ارائه دهد. چرا کاظمی چنین در تحکیم روشنفکری به عنوان یک رسالت مدرنیستی غیر قابل تفسیر و تعلیق و پا در هوا کردن دین، چنین چهارچوب نظری تحلیل خود را نامتوازن بنا می‌کند؟ او وارد این گفتگو نمی‌شود که نهاد دین به عنوان یک پیکره ساختاربندی شده، دارای عناصر و تعریف حداقلی و شامل عناصر مبنایی مانند «امر مقدس»، «اعتقاد دینی»، «ایمان دینی» و «شریعت» هست یا نه. جهان پیش از مدرن که مبتنی بر نظم دینی بود، منبع نظم را خارج از عمل انسانی جستجو می‌کرد، بدین‌سان به عامل دین در برابر عامل‌های انسانی اولویت می‌داد در مقابل، جامعه سکولار، نظم اجتماعی را تابع عامل انسانی می‌بیند و تصدیق می‌کند که نظم اجتماعی قابل تغییر است.

خروج دین به عنوان منبع مشروعیت بخش نظم اجتماعی موجب شده است که آدمیان به عنوان سازندگان جامعه خود، مطرح شوند. مسأله اساسی در اینجا، نقش ویژه عامل انسانی و دینی در بازسازی جامعه است. آیا اگر ما جامعه را مصنوع انسانی فرض کنیم، دیگر دین در نظم بخشی جامعه سهمی نخواهد داشت؟ از سوی دیگر، اگر جامعه را مبتنی بر نظمی دینی و وحیانی تصور نماییم، به معنای نادیده گرفتن عامل انسانی است؟ به طوری که جامعه باید کاملاً دارای ساختاری مقدس فرض بشود؟ (ص. ۳۶). از دیدگاه کاظمی می توان دین را به گونه ای فهم کرد که ضمن حضور فعال در انسجام و انتظام اجتماعی به نقش منحصر به فرد عامل های انسانی نیز ارج نهد. اعتقاد به دین به عنوان منبعی برای بازسازی جامعه یا انتظام بخشی اجتماعی، هیچ تعارضی با اعتقاد به نقش عامل های انسانی ندارد. اگر آدمیان سازندگان جامعه فرض شوند نظم دینی نیز به دست آنها بنا خواهد شد. آدمیان می توانند با تکیه بر دین به عنوان ابزار کنش تاریخی خود در بازسازی جامعه مشارکت کنند (ص. ۳۷). کاظمی با این شیوه استدلال، دین را نه به عنوان یک نهاد اجتماعی که می تواند مانند روشنفکری دارای معنای حداقلی باشد، بلکه به عنوان یک «ابزار» برای تغییر در نظر می گیرد.

۳. روشنفکری و ابزار دین

اما برای کاظمی و برای موضوع کتاب او (**جامعه شناسی روشنفکری دینی**) این اهمیت دارد که از میان عاملیت های اجتماعی، خصوصاً دین ابزاری برای روشنفکران است (ص. ۴۰). روشنفکران از نظر او «بخش قابل توجهی» از عامل های انسانی را تشکیل می دهند (ص. ۴۰). آنها به همراه دیگر عامل ها در اداره دگرگونی جامعه سهم هستند. ابزار کنش تاریخی روشنفکران عمدتاً با نظریه سازی و ایده پردازی همراه است. اما از آنجا که میان عاملیت و ساختار ارتباطی یک سویه نیست، عمل روشنفکرانه، تابع فراخنایی خواهد بود که ساختار اجتماعی در یک جامعه پیش روی روشنفکران می نهاد (صص. ۱-۴۰). (البته به استثنای جوهر اساسی روشنفکری که پیشبرد آرمان های مدرنیت است).

از دیدگاه کاظمی، در برخی جوامع دگرگونی اجتماعی [به سوی آرمانشهر مدرنیت] به کمک بازتولید سنت و دین ممکن می گردد (ص. ۴۱). از یک سوی تحولات ساختاری موجب می شود تا نوگرایان (=مدرنیست ها) و روشنفکران، تفسیری متناسب با ساختار جدید از دین عرضه کنند و از سوی دیگر، روشنفکران همواره تلاش می کنند تا به واسطه تعبیر و تفسیر جدید از دین و سنت به کمک تحولات ساختاری-اجتماعی بشتابند. روشنفکران در جوامع در حال توسعه که با جامعه ای دستخوش دگرگونی مواجه اند، و بیش از دیگران این ضرورت را احساس می کنند که از طریق بازسازی سنت و دین موانع موجود را در جهت استقرار مدرنیت بردارند (ص. ۴۱).

اما چرا کاظمی می‌کوشد تا دین را به ابزاری برای روشنفکران تبدیل کند؟ چرا روشنفکری خود به تنهایی چنین نمی‌کند و باید بکوشد تا دین، آن هم دینی که به زحمت استحاله شده است را برای تغییر مورد استفاده قرار دهد؟ کاظمی مایل است رویکردی را که دانیل بل و پیتر برگر در نسبت میان دین و مدرنیت نسبت می‌دهد مستمسک قرار دهد و نشان دهد که دین ابزار قابل‌برای رهایی مدرنیت از تنگناهای خود است (ص. ۳۲)، هر چند که استدلال قابل ملاحظه‌ای برای این برداشت خود ارائه نمی‌دهد. از دیدگاه او راجع به مدرنیت سه دیدگاه وجود دارد؛ دیدگاه اول، «دیدگاه هزاره‌گرایانه»^۵ تکامل‌گرایی مدرنیستی است. این دیدگاه از سوی افرادی مانند کنت^۶، مارکس^۷، دورکیم^۸، پارسنز^۹ و هابرماس^{۱۰} اختیار شده است و معتقد به آن است که تکامل جوامع مدرن به معنای پیشرفت دائمی انسانیت است (ص. ۳۱). دیدگاه دوم، «دیدگاه آخرالزمانی»^{۱۱} که فی‌المثل ماکس وبر^{۱۲} و مکتب فرانکفورت^{۱۳} داعیه آن را دارند، مدرنیت را نشانه ظهور عصر زوال فرهنگی، انحطاط اجتماعی و اضمحلال معنوی می‌داند (ص. ۳۱). رویکرد سوم که کاظمی نام آن را «دیدگاه تطبیقی» می‌گذارد، و دیدگاه مورد اختیار خود کاظمی در این رساله نیز هست، رویکرد دانیل بل و پیتر برگر^{۱۴} است که به باور او مضامین «هزاره‌گرایانه» و «آخرالزمانی» را با هم می‌آمیزد. آنها تصدیق می‌کنند که مدرنیت عصر پیشرفت اجتماعی است و در عین حال، اعتراف می‌کنند که سکولاریزه شدن به یک بحران اجتماعی مداوم منجر می‌شود (ص. ۳۱). لذا برای آغاز یک احیای اجتماعی فرهنگی به احیای دینی چشم دوخته‌اند. در این دیدگاه تطبیقی به نوعی تلاش می‌شود که بر نقش دین و آموزه‌های معنوی برای نجات مدرنیت از بحران تأکید شود (ص. ۳۲). کاظمی برای تثبیت موضع ابزارگرایانه خود راجع به دین بر وفق دانیل بل و پیتر برگر اقتباس کرده است، نگرش‌های دینی احیاگرانه (چون شهید مطهری و امام خمینی و... ص. ۸-۸-) را که علیه مدرنیت واکنش نشان می‌دهند و آن را از پایگاه دین مورد انتقاد قرار می‌دهند را رد می‌کند (ص. ۳۲). ردیه او مفصل و حاوی بحث کاملی با احیاگرایان نیست. او اعتراف می‌کند که «اگر چه مدرنیت به عنوان نافی هر گونه آموزه‌های قدسی مطرح می‌شود، اما نمی‌توان گفت که دین و آموزه‌های دینی تا کنون در جوامع مدرن در اشکال متفاوت حضور نداشته‌اند» (ص. ۳۳). اما در عین حال، نمی‌توان انکار کرد که دین در جریان گسترش مدرنیت تضعیف شده است و به موازات گسترش شتابان‌تر آن اساساً امر دینی و امر مقدس موضوعیت خود را از دست می‌دهد. از دیدگاه کاظمی منازعه مدرنیت با دین موجب ظهور اشکال جدیدتری از دین (دین مدنی) شده است (صص. ۳-۳۲). اما در عین حال، بسیاری از این دین‌های مدنی در تعریف جامعه‌شناختی نمی‌توانند دین محسوب شوند (خصوصاً که معمولاً فاقد دو عنصر «امر مقدس» و «ایمان» هستند).

۴. روشنفکری و ابزار دین و جهانی شدن

اگر چه همواره دگرگونی در همه جوامع وجود داشته است، اما آنچه دگرگونی در جامعه مدرن را متمایز می‌سازد، آهنگ تغییر و گستره آن است. امروزه جوامع مدرن وضعیتی از دگرگونی را تجربه می‌کنند که از جهت آهنگ دگرگونی و کیفیت قابل مقایسه با جوامع پیشین نیست (به نقل از گیدنز) (ص. ۴۱). ابعاد جهانی شدن آن قدر وسیع است که همه حوزه‌های زیست بشری را تحت پوشش خود قرار داده است. تا آنجا که به روشنفکران مربوط می‌شود، «جهانی شدن» فراخوانی عمل آنان را گسترش داده است و به نوعی روشنفکران را به طور متقابل واجد ماهیت و نقش «جهانی» و «محلی» کرده است. دگرگونی‌هایی که روشنفکران قرار است مدیریت آنها را بر عهده گیرند، هم محلی است و هم جهانی. هیچ تغییری در جهان نیست که «محلها» را تحت تأثیر قرار ندهد و هیچ تغییری در «محل» نیست که بازتاب و پیامد جهانی نداشته باشد. جهان در محل حضور دارد و محل در جهان حاضر است (ص. ۴۱). این وضعیت روشنفکران را به عنوان عاملان تغییر در شرایط خاصی قرار داده است. آنان قبل از آنکه محلی عمل کنند، باید به پیامدهای جهانی عمل خود بیندیشند (ص. ۴۲).

ساختار دین در جامعه جهانی شده، اگر خصوصاً و صرفاً به عنوان یک ابزار تغییر در دست روشنفکران تلقی شود که در درون خود فاقد هر گونه جوهر و درون‌مایه تثبیت شده‌ای است، به همراه فروپاشی مرزهای جغرافیایی میان جوامع و ظهور یک جامعه جهانی متحول می‌شود و مرزهای دینی مانند «خودی/غیرخودی» و «دارالاسلام/دارالکفر» از میان می‌روند (ص. ۴۲). یا باید بروند. از این رو، از دیدگاه کاظمی، نوگرایان (=مدرنیست‌ها) جهت «طراحی یک دین جهانی شده»، ناچار به شالوده‌شکنی در دین سنتی هستند. پس، از این عملکرد و اساسانه، بازسازی از دین آغاز می‌شود و قرائت جدیدی از دین شکل می‌گیرد که در آن قرار است دین با ساز و کارهای جامعه مدنی همخوان درآید. در این قرائت جدید طبیعتاً «انسان»، «خدا»، «شیطان»، «خیر» و «شر» و روابط آنها با یکدیگر از نو تعریف می‌شود، به گونه‌ای که «شالوده‌های جدید» یک دین جهانی را پایه‌ریزی نماید (ص. ۴۲).

کاظمی، وضعیت چهارچوب نظری خود را بسیار پیچیده و دشوار ساخته است. همانطور که قبلاً گفتیم او از یک تلقی حداقلی از روشنفکری سخن می‌گوید، بدون آنکه تلقی حداقلی راجع به دین ارائه دهد. نظریه ساختاربندی او تنها در مورد دین اعمال می‌شود و در مورد روشنفکری با محدودیت مواجه است. تلقی او از جهانی شدن بدون بررسی دقیقی در مورد چهارچوب‌های رقیب صورت می‌گیرد و به این ترتیب انتخاب چهارچوب نظری جهانی شدن در دیدگاه او تا اندازه زیادی ابعاد دیدگاه او را با ابهام مواجه می‌کند. در واقع، به نظر می‌رسد که دیدگاه او در مورد جهانی شدن بسیار بسیط است. دست آخر

نوع استخدام «شالوده‌شکنی» یا «واسازی» در دیدگاه او به نحوی متناقض است، چرا که از یک سوی از شالوده‌شکنی دین که احتمالاً از طریق تعلیق دین به قرائت‌های مختلف و ناسازگار صورت می‌گیرد انجام می‌شود، و سپس از بنای «شالوده‌های جدید» سخن می‌گوید که معلوم نیست چگونه می‌تواند خود را در شرایطی که تلقی معرفتی تکثر قرائت‌ها وجود دارد، می‌تواند به عنوان یک شالوده بدون شکستن حفظ کند. در واقع، افرادی مانند ژاک دریدا که شالوده‌شکنی را فرموله کرده‌اند، طوری این کار را انجام داده‌اند که در آن هیچ شالوده‌ای دیگر ماندنی نیست، نه شالوده دینی، نه شالوده دین مدرن شده، نه شالوده خود مدرنیت و نه شالوده روشنفکری. در واقع، روشنفکری از جمله نخستین چیزهایی است که در جریان شالوده‌شکنی نابود و مرکززدایی می‌شود. کاظمی چهارچوب نظری بسیار متناقضی ساخته است که نمی‌توان امیدی از آن برای تبیین داده‌های تاریخی نحیف ارائه شده از سوی کاظمی داشت.

۵. نتیجه

تر اساسی که از کتاب «جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران» کاظمی فهم می‌شود این است که به دلایل مختلف تنها راه موفقیت روشنفکری ایرانی در اعمال تغییرات به سوی مدرنیت، استفاده از دین از طریق اعمال دگرذیسی‌های مناسب در آن است.

کاظمی در کار توجیه اثربخشی جامعه‌شناختی نوعی روشنفکری دینی است که رسیدن به مدرنیت جهانی شده را به عنوان درون‌مایه اصلی جهانی و استفاده انعطاف پذیر از دین را به عنوان نقاب محلی در دستور کار دارد.

کاظمی با این ابرام مآلاً یک نتیجه مهم را به دست خواننده می‌دهد و آن اینکه روشنفکری غیر دینی در ایران برای پیشبرد فرایند مدرنیزاسیون توانمندی لازم را ندارد.

این روشنفکری دینی است که می‌تواند با این ترکیب زر اندود خود، اعتماد جامعه را بر مبنای ریشه‌های سنتی تأمین و سپس به نحوی متناقض‌نما همین ریشه‌های سنتی را رفته رفته بی‌اعتبار کند و مدرنیت را به جای آن بنشانند.

استفاده از این ترکیب متناقض برای روشنفکری ایرانی نه صرفاً از آن روی که یک جامعه در حال توسعه است (و سنت همچنان در آن قدرتمند است)، بلکه از آن روی که بحران سنتی روشنفکری ایرانی همواره بحران مخاطب بوده است (صص. ۹-۵۶) حایز اهمیت است.

در فضای جهانی شدنی که با قرائت گیدنزی تعبیر می‌شود، تنها کسانی که می‌توانند در آن واحد محلی و جهانی عمل کنند پیروز می‌شوند.

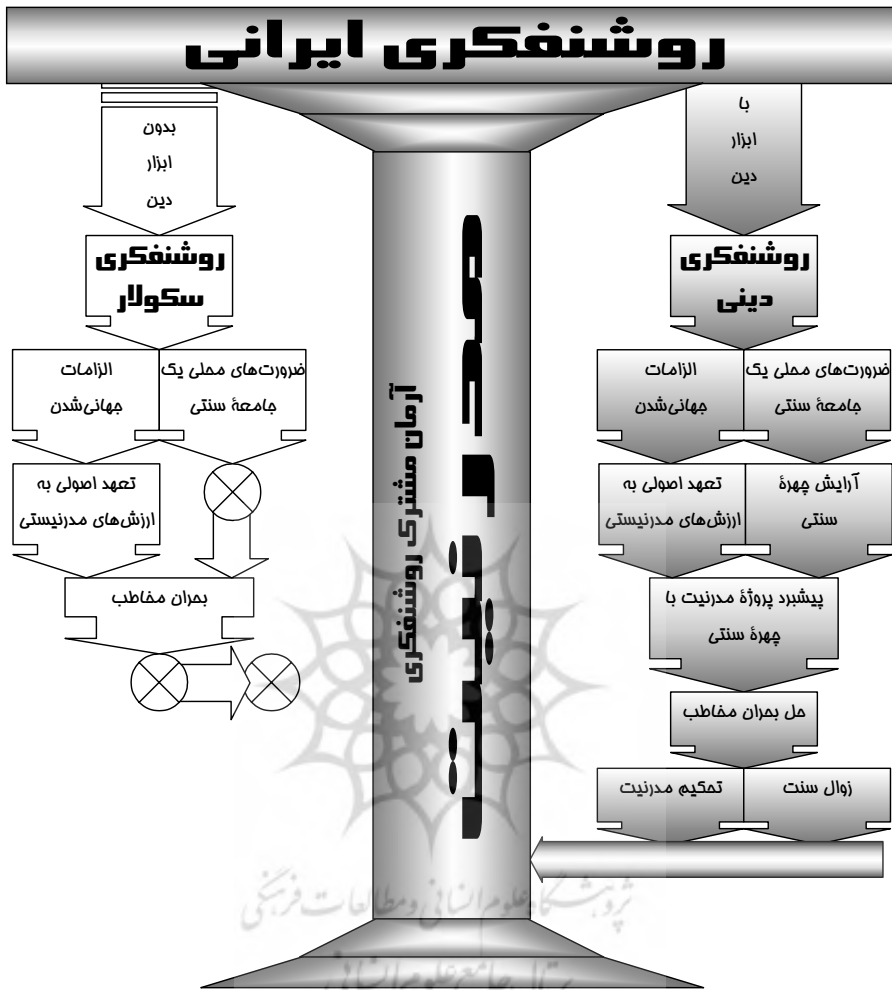
این ادعایی است که کاظمی در سال ۱۳۷۸ به آن معتقد بود، اما کسانی که او را می‌شناسند می‌دانند که

کاظمی ۱۳۸۳ و ۱۳۸۴ دیگر اعتقادی به این مدعا ندارد؛ به نظر نمی‌رسد که او همچنان روشنفکری دینی را مؤثر بداند.

کار کاظمی فاقد شواهد تجربی و تاریخی کافی است که اعمال چنین چهارچوب نظری را تصدیق نماید و از این جهت رساله او در نهایت به طرح فرضیات قابل آزمون تجربی (که آزمون نشده و احتمالاً به مطالعات بعدی واگذار شده است) ختم می‌شود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تصویر ۱: نمودار نشانگر تراز اصلی روشنفکری دینی در ایران

پانوشت‌ها:

- ۱- عباس کاظمی (۱۳۸۳)، «جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران»، تهران، طرح نو.
- ۲- ص. ۱۸.
- ۳- ص. ۲۰.
- ۴- آنتول فرانس، روشنفکران را «آن گروه از فرهیختگان جامعه... که بی‌آنکه تکلیفی سیاسی-حزبی فعالیت در محدودهٔ حرفه‌ای‌شان- به آنها واگذار شده باشد، در اموری دخالت می‌کنند و نسبت به آنها واکنش نشان می‌دهند که به منافع و مصالح عمومی جامعه بستگی دارد» (ص. ۱۷).
- ۵- بدون ذکر معادل؛ این در حالیست که کاظمی معادل موضوعهٔ «عرفی شدن» را به صورت زیرنویس می‌آورد.
- ۶- ارجاعات مفقودند.
- ۷- ارجاعات مفقودند.
- ۸- ارجاعات مفقودند.
- ۹- ارجاعات مفقودند.
- ۱۰- ارجاعات مفقودند.
- ۱۱- بدون ذکر معادل.
- ۱۲- ارجاعات مفقودند.
- ۱۳- ارجاعات مفقودند.
- ۱۴- ارجاع با واسطه ارائه شده است.

