

تاملاتی پیرامون اندیشه‌ورزی معاصر مسلمین :

بحران عقلانیت

دکتر فردین قریشی *

استادیار علوم سیاسی دانشگاه تبریز

چکیده:

این مقاله بدنبال یافتن پاسخ این پرسش است که متفکران جوامع اسلامی تا چه حدی «درست» و «سنجیده» می‌اندیشند. از همین رو ابتدا معیار «درست و سنجیده اندیشی» مورد بررسی قرار گرفته است. این معیار ناظر بر «آزاد اندیشی» و «رهایی از قیومت‌های مختلف» در مقام اندیشه‌ورزی است و راه تحقق آن «تجربه‌گرایی» و تکیه بر «داده‌های عینی» به عنوان مبنای داوری است. در واقع انسان اندیشه‌ورز در صورت محرومیت از این ویژگی به «بحران عقلانیت» گرفتار خواهد آمد و عقل او در شناخت واقعیات راه به خطا خواهد پیمود. بعد از روشن ساختن این معیار سعی شده است با استفاده توأمان از روش قیاس و روش شبهه آزمون، در خصوص شیوه اندیشه‌ورزی دسته‌های مختلف متفکران جوامع اسلامی که شامل سنت‌گرایان، تجددخواهان و نوگرایان دینی است، داوری شود. حاصل کار عبارت از این است که هر سه جریان فکری جهان اسلام با «درست و سنجیده‌اندیشی» فاصله دارند و به همین لحاظ در اسارت «بحران عقلانیت» قرار گرفته‌اند. از حیث میزان آسیب‌پذیری در برابر این بحران نیز سنت‌گرایی بیشترین میزان تأثیر و نوگرایی دینی کمترین میزان تأثیر را از خود نشان می‌دهد و جریان تجددخواهی نیز در مابین این دو قرار گرفته است.

واژگان کلیدی:

بحران عقلانیت - سنت‌گرایان - تجددخواهان - نوگرایان دینی - جوامع اسلامی

*E mail:ghoreishi3583@yahoo.com

اشاره

وظیفه این مقاله کوشش برای یافتن پاسخ این سؤال نسبتاً عجیب و غیرمنتظره است که مسلمین در دوره معاصر تا چه حدی «درست» و «سنجیده» می‌اندیشند؟ روشن است که اندیشیدن به این سؤال، خود مستلزم پاسخ دادن به یک سؤال کلی‌تر است و آن اینکه معیار «درست» و «سنجیده» اندیشیدن کدام است؟ از اینرو در این مقاله سعی بر آن بوده است که از یک سو مقدمات نظری این بحث فراهم آید و از سوی دیگر با تکیه بر این مقدمات نظری، در خصوص چگونگی اندیشه‌ورزی مسلمین داوری شود. این بحث در حوزه معرفت‌شناسی است. روش مورد استفاده، روش قیاس است. اما برای پرهیز از خطا در محاسبات ذهنی، گزاره‌های کلی و جزئی مورد بررسی، با محک تجربه و به مدد شواهد تاریخی آزمون شده‌اند. محور اساسی این بحث این است که اندیشه‌ورزی مسلمانان در دوره معاصر در یک وضعیت بحرانی است و ریشه‌ای‌ترین بحران در این زمینه، بحران عقلانیت است. بحث به چهار بخش تقسیم شده است. وظیفه بخش اول تمهید مبانی نظری است و سه بخش باقیمانده، هر کدام به بررسی وضعیت یکی از سه جریان اصلی اندیشه‌ورزی در جهان اسلام تخصیص یافته است. این سه جریان عبارت از: سنت‌گرایی، تجددخواهی و نوگرایی دینی است.

۱- مبانی نظری:

کار این بخش چنانکه اشاره شد به دست آوردن معیار «درست و سنجیده» اندیشیدن است. حاصل بررسیها و تأملات این پژوهش حاکی از آن است که «درست و سنجیده» اندیشیدن، در گرو عقلانیت‌ورزی آزاد و رهایی از قیومت‌های مختلف فکری است (کانت، ۱۳۷۶). در واقع معیار اندیشه‌ورزی درست و سنجیده در همین نکته نهفته است و هرگاه عقلانیت‌ورزی بشر از آزادی طبیعی خویش محروم شود و در بند قیومت عوامل مختلف گرفتار آید، از چنین وضعیتی می‌توان به «بحران عقلانیت»

تعبیر کرد.^۱ چراکه در این صورت عقل بشر در مقام انجام وظایف خویش ناتوان شده و از احراز کارکرد خویش باز خواهد ماند. برای مثال هرگاه یکی از وظایف عقل آدمی، شناخت صحیح از واقعیات باشد، در شرایط بحران عقلانیت، احراز این وظیفه با اختلال مواجه می‌شود و عقل از شناخت صحیح باز می‌ماند و گزاره‌هایی در مورد دنیای واقعیات می‌گوید که انطباق چندانی با دنیای مزبور ندارد. اهمیت موضوع آنجاست که عمل انسان نیز تابعی از عقل اوست و هرگاه شناخت عقلانی دچار اختلال شود، اشتباهات فاحشی در عرصه عمل به تحقق خواهد پیوست و به این ترتیب مسیر زندگی انسان، گرفتار انحراف و اعوجاج خواهد شد. به نظر می‌رسد با توجه به آنچه گفته شد، لازم است توضیحات بیشتری در خصوص عقلانیت آزاد و فارغ از قیومت داده شود.

باید گفت عقلانیت آزاد، عقلانیتی است که برای هر مدعائی، برهان عقلی طلب می‌کند و در عموم مسائل برای خویش صلاحیت داوری قائل می‌شود. هرگاه در این زمینه استثنائی نیز وجود داشته باشد، مرجع تشخیص این استثناء خود اوست. از این نوع عقلانیت‌ورزی به «عقلانیت خودبنیاد» و یا «آزاداندیشی» نیز تعبیر می‌شود. اما باید اضافه کنیم که این عقلانیت‌ورزی واجد روش ویژه‌ای نیز هست. و صرفاً با این ادعا که عقلانیت من آزاد و فارغ از قیومت کار می‌کند، محقق نمی‌شود. نام این روش «تجربه‌گرایی» است. در این روش، تجربه، معیار داوری است و عقلانیت آزاد با استفاده از این روش قادر می‌شود علاوه بر قیومت‌های آشکار، قیومت‌های پنهان را نیز مهار سازد. چرا که «تجربه» راهی است که «فراگیر» و «قابل دسترس برای همگان» بوده و به آدمی اجازه می‌دهد «واقعیت» را آن‌چنان که هست بشناسد نه آنچنانکه دلخواه دیگران و یا دلخواه اوست (افتخاری، ۱۳۷۱؛ سروش، منتشر نشده؛ وارناک، ۱۳۷۲، قریشی، ۱۳۸۰: ۶۹-۶۶)

۱- برای ملاحظه تعریف دیگری از بحران عقلانیت مراجعه کنید به: Habermas 1975 به نقل از بشیریه،

عقلانیت‌ورزی آزاد هرچند در دوره مدرن تئوریزه شده است، اما عملاً ریشه در گذشته‌های دور دارد و در حقیقت صورت طبیعی عقلانیت‌ورزی است. البته از همان گذشته‌های دور و بویژه در یکی دو دهه اخیر (از سوی افرادی که به پست مدرن شهرت یافته‌اند)، امکان عملی تحقق این نوع عقلانیت مورد تردیدهای جدی قرار گرفته است (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۲۸۶-۲۵۱؛ ضیمران، ۱۳۸۱، نوذری، ۱۳۷۹) و عنوان شده است که عقل آدمی در حصار علائق، منافع، مناسبات قدرت، باورهای فرهنگی و متغیرهایی از این دست قرارداد و رهایی از این حصار مستحکم به آسانی امکانپذیر نیست. با این حال طرفداران عقلانیت‌ورزی آزاد ضمن پذیرش این آسیب‌پذیری‌ها، سعی کرده‌اند با چاره‌جویی‌های مختلف تأثیر این متغیرها را کنترل کنند و روی آوردن به روش بررسی تجربی - حسی به عنوان تنها روش معتبر برای عقلانیت‌ورزی نیز در همین راستا قابل ارزیابی است (مکی، ۱۳۷۲). در عین حال باید افزود که اگر هم تلاش برای «آزاداندیشی کامل» به نتیجه نرسیده باشد، هنوز راه کارآمدتری برای عقلانیت‌ورزی، از سوی منتقدان و یا هر کس دیگری پیشنهاد نشده است و به همین لحاظ در وضعیت کنونی گریزی از التزام به این نوع عقلانیت‌ورزی وجود ندارد.

همین جا مناسب است به اقتضای موضوع این پژوهش چند جمله‌ای نیز در خصوص نسبت این نوع از عقلانیت‌ورزی با دین گفته شود. چرا که با توجه به مطالب فوق‌الذکر ممکن است این سوال در ذهن ما پدید آید که هرگاه عقلانیت‌ورزی مستلزم نفی هرگونه قیم فکری است، آیا این امر به نقادی خود دین و پیام‌های وحیانی نیز کشیده می‌شود یا خیر؟ در پاسخ به این سوال باید به دو نکته اشاره کرد. نکته اول اینکه قیومت‌های فکری عموماً در مناسبات انسانی مطرح است. یعنی قیومت یک انسان معمولی بر دیگر انسان‌ها در این نوع عقلانیت‌ورزی نفی می‌شود و گرنه هرگاه یقین کنیم که پیام وحی چیست و مراد خداوند متعال کدام است، تبعیت از آن برای مؤمنین مفروض است و هیچ تعارضی بین این نوع عقلانیت‌ورزی و تبعیت مؤمنین از اوامر خداوند وجود ندارد. ولی آنچه معمولاً روی می‌دهد این است که یک عده سعی

می‌کنند فهم و برداشت خود را از دین، عین دین دانسته و آن را بر دیگران تحمیل نمایند و یا در پاره‌ای موارد عده‌ای امیال نامشروع خود را در قالب دین مطرح می‌کنند و با تقدس بخشیدن به آن، امکان چون و چرا را از دیگران می‌ستانند. از این‌رو آزاداندیشانی که اهل ایمانند، ناچارند برای کشف مراد حقیقی خداوند عقلانیت‌ورزی کنند و بعد از دریافت حقیقت پیام الهی، وظیفه آنان تسلیم در برابر خواست و اراده خداوند است. چرا که بشر در مقامی نیست که بتواند با خداوند وارد گفتگویی انتقادی شود (قریشی، ۱۳۸۰: ۶۹).

و اما نکته دوم عبارت از این است که عقلانیت‌ورزی آزادانه خود به عدم صلاحیت عقل در نقد وحی رای می‌دهد. این چیزی است که معروف‌ترین نظریه‌پرداز عقلانیت آزاد یعنی ایمانوئل کانت نیز به آن تأکید کرده است. کانت در مقاله معروف «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟» ضمن اینکه گوهر روشن‌نگری و یا به تعبیر این مقاله گوهر عقلانیت آزاد را اندیشیدن مستقل و نفی هرگونه قیّم فکری معرفی می‌کند و بر این باور است که تمامی اشخاص در عین ضرورت رعایت تعهدات خود در عمل، باید در مقام اندیشه و اظهار آن از هرگونه قیّم فکری آزاد باشند، به این نکته پرداخته است که با توجه به اینکه رأی معتبر عقلی، رأی مبتنی بر تجربه است و این در حالی است که برای مطالعه آموزه‌های وحیانی برای تجربه علمی راهی نیست، از این‌رو عقل نه می‌تواند این آموزه‌ها را تأیید کند و نه می‌تواند به نقی آنها پردازد. بنابراین وحی در حوزه ایمان است و هرگاه کسی اهل ایمان مذهبی باشد کاری خلاف عقل نکرده است و چنانکه معروف است کانت خود از جمله مؤمنین بوده است (کانت، ۱۳۷۶؛ وارناک، ۱۳۷۲). در واقع به نظر می‌رسد خود مؤمن به اعتبار ایمان خویش که بنا به دلایل و عوامل مختلف از جمله اعتماد به قول انبیاء به آن دست یافته است، تمامی اجزاء وحی را باور دارد و روشن‌نگری او خدشه‌ای در این زمینه ایجاد نمی‌کند. اما همانگونه که اشاره شد این روشن‌نگری، او را وادار می‌کند که هر چیزی را به نام وحی نپذیرد و سخن هر کسی را به عنوان سخن خداوند لازم الاتباع نپندارد و از همین روست که اندیشه‌های

معطوف به دین را نقد عقلانی می‌کند و گفته‌های خود را نیز قابل نقد عقلانی می‌داند (قریشی، ۱۳۸۰: ۶۹).

حال با این تمهیدات نظری به این پرسش می‌رسیم که عقلانیت‌ورزی متفکران مسلمان در دوره معاصر تا چه حدی با ضوابط عقلانیت‌ورزی طبیعی و درست هماهنگی دارد؟ پاسخ این سوال ساده نیست. چرا که متفکران مسلمان یکدست و متحدالفکر نیستند. و چنانکه قبلاً گفته‌ایم حداقل سه جریان عمده فکری صرفنظر از تقسیمات درونی هر یک از آنها در میان متفکران مسلمان قابل شناسایی است. این سه جریان شامل سنت‌گرایان، متجددین و نوگرایان دینی است. از اینرو باید برای دادن پاسخ به سوال فوق‌الذکر، مطلب را به تناسب جریان‌های فکری سه گانه جهان اسلام به سه قسمت مجزا تفکیک کرد و وضعیت هرکدام از این جریانات را به نحو جداگانه مورد بررسی قرارداد. بخش‌های بعدی این نوشتار ایفای چنین نقشی را بر عهده گرفته‌اند.

۲- سنت‌گرایان:

در یک ارزیابی کلی باید گفت جریان سنت‌گرایی به نظر می‌رسد بیش از دو جریان دیگر گرفتار بحران عقلانیت است. چرا که در نگاه سنت‌گرایان عقلانیت آزاد چندان پذیرفته نیست. عقل تا جایی صلاحیت اندیشیدن، نقادی کردن و اظهارنظر نمودن دارد که در تعارض با آموزه‌های دینی قرار نگیرد. هرگاه محصول تأمل عقلانی، یافته‌ای باشد که خلاف آموزه‌های دینی است، ملایم‌ترین واکنش نسبت به چنین یافته‌ای کنار نهادن آن و اصالت دادن به آموزه‌های دینی است. استدلال متفکران سنتی برای اتخاذ چنین موضعی عبارت از این است که آنچه از عقل آدمی صادر می‌شود، محصول یک عقلانیت ناقص است. عقل بشر اشتباه می‌کند، مواضع متعارضی می‌گیرد، در طول زمان عوض می‌شود و چندان قابل اعتماد نیست. در حالی که آنچه ما از ناحیه دین آموخته‌ایم، سخن خداوند است. محصول یک عقلانیت متعالی است، ثابت است،

احتمال ورود کوچک‌ترین خطایی در مضمون آن نیست و می‌توان به صحت آن یقین داشت. از این رو هیچگاه نباید یافته‌های عقلانی بشر را با آموزه‌های دینی خداوند همسنگ پنداشت و یک متفکر مسلمان باید در چارچوب دین اندیشه کند نه آنکه در بیرون از این چارچوب و به نام آزاداندیشی، به اندیشه‌ورزی بپردازد و حتی به آموزه‌های دینی نگرشی انتقادی داشته باشد و از این طریق تقدس این آموزه‌ها را خدشه دار سازد (قریشی، ۱۳۷۸).

واکنش سنت‌گرایان به آزاد اندیشی در خصوص آموزه‌های دینی گاهی نیز تند و سخت‌گیرانه است. موضعی که سنت‌گرایان مصری در برابر اندیشه‌های نصر حامد ابوزید اتخاذ کردند، نمونه‌ای از این دست است.

ابوزید از جمله حافظان کل قرآن و از جمله اندیشمندان مسلمانی است که به آموزه‌های دینی نگرشی آزادانه داشته است. در اواسط دهه ۱۹۹۰ جنجال‌های فراوانی پیرامون اندیشه‌های او در مجامع دانشگاهی و غیر دانشگاهی مصر صورت گرفت و در این میان چند نفر از اساتید دانشگاه الازهر و دارالعلوم با تسلیم دادخواستی علیه ابوزید، خواستار جدایی او از همسرش به دلیل ارتداد شدند. سرانجام دادگاه تجدید نظر قاهره در ۱۹۹۵/۶/۱۴ حکم به ارتداد ابوزید و جدایی وی از همسرش داد. از طرف دیگر نیز سازمان الجهاد به رهبری ایمن الظواهری دستیار بن لادن در القاعده دستور ترور ابوزید را صادر کرد. به همین لحاظ فعالیت‌های او نیازمند مراقبت‌های پلیس گردید و سرانجام ابوزید از زندگی در مصر چشم پوشید و به لایدن هلند مهاجرت نمود (ابوزید، ۱۳۸۱: درباره نویسنده).

حال باید پرسید ایراد اندیشه‌ورزی سنت‌گرایان در چیست؟ مگر نه این است که خود عقلانیت‌ورزی آزاد نیز، با توجه به عدم امکان مطالعه تجربی آموزه‌های وحیانی، این آموزه‌ها را در حوزه ایمان قرار می‌دهد و به عقل آدمی صلاحیت داوری در این عرصه را قائل نیست؟ آیا نمی‌توان بر همین مبنا آموزه‌های وحیانی را از هرگونه نقدی مصونیت بخشید و در لحظه تعارض این آموزه‌ها با یافته‌های عقلانی، به اصالت

آموزه‌های مزبور رأی داد؟ در پاسخ به این سوالات نکات ذیل را باید مورد توجه قرارداد:

نکته اول ناظر بر همان نقدی است که عبدالکریم سروش از متفکران دینی ایران به این نوع اندیشه‌ورزی وارد آورد. سروش در کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» میان خود دین و فهم ما از آن تفکیک قائل شد. او دین را ثابت، مقدس، عاری از خطا و کامل معرفی کرد. در حالی که فهم و برداشت ما از دین را متغیر، غیرمقدس، متضمن خطا و ناقص دانست و در این میان بر این ایده پای فشرده که هرچند دین از تحول معارف بشری متأثر نیست اما فهم دینی ما به وضوح تحت تأثیر تحول در دیگر معارف بشری است (سروش، ۱۳۷۵). به این ترتیب بسیاری از مطالبی که سنت‌گرایان به نام دین معرفی می‌کردند، به فهم و برداشت آنان از پیام الهی تبدیل شد و به همین لحاظ مطالب آنها، از درجه قدسی بودن به مرتبه بشری بودن تقلیل مقام داد و دیگر هیچ دلیلی وجود نداشت که آنها را از نقد عقلانی مصونیت بخشد. در واقع موضع سنت‌گرایان ناظر بر اینکه یافته‌های علمی محصول عقل ناقص بشری است و این یافته‌ها نباید همسنگ آموزه‌های دینی که محصول عقل متعالی خداوند است پنداشته شود، بنا به مراتب فوق، به یک اعتبار درست است، اما سوال این است که آیا آنچه به نام آموزه‌های دینی عرضه می‌شود، عین مراد خداوند است، یا اینکه برداشت بشری از این آموزه‌هاست؟ اگر مراد خداوند، همانند صدر اسلام از زبان پیامبر (ص) جاری می‌گشت، ادعای سنت‌گرایان کاملاً موجه بود، اما امروز روشن است که ما با تفاسیر متعددی از کتاب و سنت سر و کار داریم و برای تشخیص مراد خداوند از میان این همه اقوال و مدعیات چاره‌ای جز عقلانیت‌ورزی آزاد وجود ندارد. در واقع هرچند نقد وحی در صلاحیت عقل بشری نیست، اما نقد برداشت‌ها، فهم‌ها و تفاسیر مختلف از وحی به خاطر بشری بودن آنها در حوزه صلاحیت عقل قرار می‌گیرد و عدم پذیرش این نکته، به قیومیت تفکرات و تفاسیر خاصی از دین بر عقلانیت‌ورزی ما منتهی شده و آن را از مسیر درست و طبیعی خارج خواهد ساخت.

اما نکته دوم عبارت از این است که هرگاه گفته می‌شود عقل صلاحیت نقد آموزه‌های دینی را ندارد، این عدم صلاحیت به خاطر عدم امکان مطالعه تجربی این آموزه‌هاست. در واقع از آن جهت که ملاک داوری عقلانی، آزمون تجربی است، عدم امکان آزمون تجربی آموزه‌های دینی باعث خروج آنها از حوزه صلاحیت عقل برای نقادی شده است. اما باید توجه داشت که اینجا تعریف مضیقی از آموزه‌های دینی مورد نظر است. یعنی آموزه‌هایی مورد نظر است که به هیچ روی قابل آزمون تجربی نیستند. بدیهی است که هرگاه آموزه‌ای قابل آزمون تجربی باشد، عقل در خصوص صحت و سقم آن داوری می‌کند و اگر عقل آزاد اندیش در صحت چنین آموزه‌ای تردید کرد، تلقی موجود در خصوص این آموزه‌ها دگرگون می‌شود و بسته به اینکه آزمون کننده غیر مؤمن و یا مؤمن آزاداندیش باشد، ماهیت و نوع نگرش جدید به این آموزه تعیین می‌شود. غیر مؤمن به نادرست بودن چنین آموزه‌ای رأی می‌دهند و مومنین آزاداندیش، در فهم و برداشت ما از آن آموزه تردید می‌کنند و تفسیر جدیدی از چنین آموزه‌ای ارائه می‌دهند.^۱ برای مثال آنچه در کتاب و سنت مسلمین در خصوص اندام انسان، نجوم، سیاست، اقتصاد و ... آمده است، همگی قابلیت آزمون تجربی دارند و هیچگاه نمی‌توان آنها را در زمره مقولات ایمانی درآورد و از داوری عقلانی دور ساخت. در واقع آزاد اندیشان چاره‌ای جز نگرش عقلانی به این آموزه‌ها ندارند به این ترتیب هرگاه یک جریان فکری عقل بشر را از ورود به مباحثی که صلاحیت داوری در آن را داراست محروم سازد، در درجه اول عقلانیت خویش را دچار بحران ساخته و خود را از نعمات اندیشه‌ورزی صحیح محروم نموده است.

و نکته آخر اینکه نفی عقلانیت‌ورزی آزاد و فارغ از قیومت با خود مبانی دینی مسلمین نیز در تعارض است. خداوند متعال ما را به تفقه در دین به مفهوم فهم عمیق

^۱ - برای ملاحظه یکی از کوشش‌های نظری استادانه در این خصوص که از یک موضع مؤمنانه به انجام رسیده

است، رجوع کنید به: سروش، ۱۳۷۸

آموزه‌های دینی و تعقل‌ورزی دعوت کرده است. از نمونه‌های این دعوت مواضع انتقادآمیزی است که پیامبران الهی در برابر عقل‌گریزی برخی از مخاطبین خود و عدم اهتمام آنان به تعقل‌ورزی در مباحث دینی و اعتقادی اتخاذ می‌کرده‌اند. آیات زیر از قرآن مجید از جمله مواردی است که به نظر می‌رسد دلالت بر همین نکته داشته باشد:

«و بر آنان گزارش ابراهیم را بخوان * آنگاه که به پدر خود و قومش گفت: «چه می‌پرستید؟» * گفتند «بتانی را می‌پرستیم و همواره ملازم آنهایم.» * گفت: «آیا وقتی دعا می‌کنید، از شما می‌شنوند؟» * یا به شما سود یا زیان می‌رسانند؟» * گفتند: «نه، بلکه پدران خود را یافتیم که چنین می‌کردند.» * گفت: «آیا در آنچه می‌پرستیده‌اید تأمل کرده‌اید؟» (آیات ۶۹ تا ۷۵ سوره شعرا بر اساس ترجمه استاد محمد مهدی فولادوند)

از آیات فوق الذکر می‌توان چنین استنباط کرد که ما موظفیم در آموزه‌های دینی خود که از پدران خویش دریافت کرده‌ایم به دیده عقلانی نظر کنیم و مسئولیم که در آنچه می‌پرستیم تأمل کنیم و گرنه ممکن است در همان دامی بیفتیم که منکران حقیقت وحی می‌افتادند، چرا که نفی عقلانیت‌ورزی باز تولید ناخودآگاهانه و احیاناً آگاهانه همان منطق در قالب و چارچوب دین است. در بخش بعدی نوع عقلانیت‌ورزی جریان تجددخواهی را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۳-متجددین:

جریان تجددخواهی نیز به‌رغم اسم و عنوان خویش، به شدت گرفتار بحران عقلانیت است. این جریان در ابتلاء به بحران عقلانیت هرچند در حد و اندازه جریان سنت‌گرایانه نیست، اما با جریان مزبور فاصله چندانی ندارد. البته اگر ملاک ارزیابی ما، صرفاً گفته‌ها و مدعیات متجددین باشد، ممکن است به اشتباه تصور کنیم که آنها آزاداندیش‌ترین جریان موجود در جهان اسلامند. چرا که آنان مکرر به اندیشیدن فارغ از قیومت فرا می‌خوانند و کارگزار اصلی تبلیغ آزاداندیشی در جوامع خویش هستند. اما تأمل بیشتر در این خصوص ما را به نتیجه دیگری می‌رساند. اگر آزادانه و فارغ از

قیمومت اندیشیدن چیزی فراتر از سخن گفتن درباره آن باشد و ضابطه چنین اندیشیدنی، نشان دادن آن در مقام داوری‌های اندیشه‌ای و قضاوت‌های فکری خویشتن باشد، به نظر می‌رسد متجددان جهان اسلام عموماً شعار آزاداندیشی داده‌اند و پای‌بندی ذهنی آنان به چنین اندیشیدنی قابل اثبات نیست. برای دفاع از این مدعا باید گفت متجددان ما، در لحظه اندیشیدن، آزاد و فارغ از قیمومت نیستند. بلکه ناخودآگاه و یا آگاهانه محتوای تفکر غرب و نظریه‌های آن دیار را مرجع و قیم خویش ساخته‌اند.

در صفحات پیش گفتیم که روش آزاداندیشی، آزمون تجربی ایده‌ها و اندیشه‌هاست. سوال این است که متجددین ما تا چه حدی ایده‌های غربی را با رویکردی انتقادی مورد توجه قرار داده‌اند و برای استفاده از تجربه غرب، تا چه حدی این تجربه را با واقعیات جوامع خویش آزمون کرده‌اند. هرگاه بخواهیم متجددین را با سنت‌گرایان مقایسه کنیم باید گفت سنت‌گرایان در نظر و عمل از آزاداندیشی فاصله گرفته‌اند، اما متجددین شعار آزاد اندیشی می‌دهند، اما عملاً تحت قیمومت اندیشه‌های غربی، اندیشه می‌کنند و جالب است که اگر قیمومت‌پذیری اعلام شده سنت‌گرایان، با استناد هرچند نا به جا به عقلانیت عاری از خطای خداوند و جهی داشته باشد، قیمومت‌پذیری عملی متجددین در برابر غرب به هیچ وجهی موجه نیست. چرا که هیچ دلیلی مبنی بر مصونیت اندیشه‌های غربی از خطا و اشتباه وجود ندارد و حتی اندیشه‌های صحیح غربی نیز با توجه به اینکه خاستگاه آنها واقعیات و ذهنیات جوامع غربی است، ممکن است به لحاظ تجربی چندان انطباقی با واقعیات جوامع مسلمان نداشته باشند.

به این ترتیب می‌توان گفت متجددین جوامع اسلامی نیز از بند قیمومت نرسته‌اند و کاری که کرده‌اند صرفاً عوض کردن نوع مرجع و قیم فکری است. در واقع ایراد اصلی کار متجددین در عدم پایبندی به تجربی اندیشی است و این عامل است که تلاش آنان را برای رهایی از قیمومت فکری بی‌سرانجام کرده است. در واقع آنان با شدت و حدت و احیاناً با صداقت تمام از آزاداندیشی خویش دفاع می‌کنند و پیروی از غرب را نه

معنای تقلید بلکه به مفهوم ضرورت پیروی از یافته‌های صحیح عقلانی معرفی می‌کنند. اما نظارت بیرونی بر کار آنها حکایت از واقعیات دیگری دارد.

در حقیقت عقل انسان چنان که در توضیحات تئوریک ابتدای بحث اشاره شد، تحت تأثیر عوامل مختلفی است که از جمله آنها مناسبات قدرت است. برای مثال هرگاه بین یک دانشمندی که ما می‌شناسیم و یک فرد عادی بحثی درگیرد، و ما در بحث مزبور اهل نظر نباشیم، عقل ما ناخودآگاه به این سمت تمایل دارد که حق را به دانشمند بدهد و جسارت آن فرد را نکوهش نماید. در حالی که در عالم واقع ممکن است در این بحث خاص حق به جانب آن فرد عادی باشد. در چنین وضعیتی آنچه ما را از خطا می‌رهاند، آزمون تجربی هر دو حرف است. یعنی نباید به صرف دانشمند بودن یک شخص حرف او را مرجح شمرد. بلکه باید حرف دو شخص را با واقعیات مقایسه کرد و این آزمون تجربی است که داور نهایی قضیه خواهد بود. نکته جالب این است که شواهد تاریخی نیز گواه این مدعاست که هنگام پدید آمدن یک نظریه جدید و یا حصول یک کشف تازه، بسیاری از دانشمندان جوامع مختلف در برابر نظریه‌پرداز و کاشف نورسیده که شهرتی و احیاناً سن و سالی ندارد مقاومت نشان می‌دهند و تنها محک تجربه است که نظریه و کشف نوین را آبرو می‌بخشد و حرف این شخص نورسیده را به کرسی می‌نشانند. چنانکه می‌دانیم آن زمان که هنوز داوری بر اساس شواهد تجربی بصورت یک گفتمان غالب در نیامده بود یک کشف جدید نه تنها منتهی به استقبال از کاشف نمی‌گشت، بلکه چه بسا ممکن بود به قیمت جان او تمام شود. اجماع نظر مورخین در خصوص وجود چنین رفتارهایی در تاریخ قرون وسطای غرب، این پژوهش را از ذکر شواهد تاریخی مؤید این سخن بی‌نیاز می‌سازد.

در ارتباط با بحث ما نیز مسئله عبارت از این است که متجددین ما در برابر غرب، تحت تأثیر قدرت غرب قرار گرفته‌اند و عقلانیت آنها در این عرصه به شدت متأثر از مناسبات قدرت موجود داوری می‌کند در واقع مشکل این است که متجددین جوامع اسلامی در بسیاری از موارد آنچه از غرب می‌آید را به حق، درست، برتر از یافته‌های

مسلمین و حلال مشکلات ما می‌انگارند و اگر اختلافی بین متجددین دیده می‌شود، این اختلافات حاصل کوشش‌های فکری متفاوت آنان نیست، بلکه به خاطر وجود مکاتب مختلف فکری در غرب است و شاید تنها کوششی که به لحاظ فکری انجام می‌شود، در انتخاب از بین مکاتب مزبور است. البته در این سطح نیز کوشش بسیار جدی انجام نمی‌گیرد، بلکه آنچه در غرب گفتمان مسلط است، بیشترین تعداد از متفکران متجدد ما را به خویش جلب می‌کند و به همین لحاظ گفتمان مسلط غرب، به گفتمان مسلط متجددین مسلمان نیز تبدیل می‌شود و هنگامی که این گفتمان عوض می‌شود، گفتمان متجددین مسلمان نیز به تبع آن دیگرگون می‌شود. برای اینکه این داوری انتزاعی، به شواهد تجربی مستند شود، به راحتی می‌توان رابطه بین جریان‌های فکری مسلط در بین متجددین جوامع اسلامی را با جریان‌های مسلط فکری در غرب در طول قرن بیستم نشان داد. در سال‌های آغازین قرن بیستم نظر به اینکه در غرب مکتب لیبرالیسم، گفتمان مسلط محافل فکری است، در بین متجددین جوامع مسلمان نیز جریان از همین قرار است، زمانی که با انقلاب ۱۹۱۷ روسیه و پیدایش فاشیسم و نازیسم در ایتالیا و آلمان در بین دو جنگ جهانی، لیبرالیسم اعتبار اولیه خویش را از دست می‌دهد، در جوامع اسلامی نیز متجددین چند دسته می‌شوند و طیفی از لیبرال و فاشیست و ناسیونالیست و مارکسیست را تشکیل می‌دهند. اما در دوره بعد از جنگ جهانی دوم با توجه به اینکه مارکسیسم، جاذبه افزون‌تری در محافل فکری غربی دارد، گفتمان مسلط متجددان کشورهای اسلامی نیز مارکسیسم است و از زمانی که اتحاد شوروی اصلاحات خود را از سال ۱۹۸۵ شروع می‌کند و در اوایل دهه ۱۹۹۰ فرو می‌پاشد، با توجه به اینکه در غرب لیبرالیسم، یکبار دیگر گفتمان مسلط شده است، متجددان ما نیز به تبع متفکران غربی عموماً به اندیشه‌های لیبرالیستی روی می‌آورند (قریشی، ۱۳۸۰).

این تبعیت، پرسش با اهمیتی مطرح می‌سازد و آن اینکه اگر آزاداندیشی و فراغت از قیمومت گوهر عقلانیت خود بنیاد و به تعبیر این مقاله گوهر عقلانیت طبیعی و معمولی بشر است، کجا می‌توان از تجلی چنین عقلانیتی در میان متجددان ما سراغ گرفت. آیا

می‌توان ادعا کرد که واقعاً زمانی که وضعیت غرب و مسائل و مشکلات آن تغییر می‌یابد، وضعیت ما نیز دقیقاً به همان سان دگرگون می‌شود و تغییر تفکر ما در هماهنگی با غرب به خاطر همین مشابهت در مسائل و مشکلات است. این ادعا چگونه می‌تواند صادق باشد در حالی که به اعتراف خود متجددین، جوامع مسلمان با غرب حداقل سیصد چهارصد سال فقط اختلاف تاریخی دارند و سطح تکنولوژی، ترکیب جمعیتی، بافت فرهنگی، نظام سیاسی، وضع معیشتی و... این دو کاملاً متفاوت است. بنابراین چگونه است که ما اینهمه تفاوت، بی‌هیچ جرح و تعدیلی در اندیشه‌های غربی، آنها را اقتباس می‌کنیم، مشکلات خود را براساس و با الهام از آنها حدس می‌زنیم و سپس بر مبنای آنها راهکار را ارائه می‌دهیم و با تحول گفتمان مسلط در غرب، خط بطلان بر تمامی تشخیص‌های موجود خویش در باب مشکلات و راهکارهای پیشنهادی برای حل آنها می‌کشیم و طرحی نو در می‌اندازیم؟

با توجه به مراتب فوق می‌توان ادعا کرد که متجددین جوامع مسلمان درست است که برای تشخیص‌ها، تبیین‌ها و تجویزهای خود توجیه عقلانی می‌آورند، اما این توجیهات کمتر رنگ و بوی استدلال تجربی دارد. البته این سخن به معنای عدم رجوع متجددین به تاریخ جوامع خویش و یا وضعیت عینی این جوامع نیست، بلکه در آثار آنان این امر بوضوح به چشم می‌خورد. اما هر سخنی در باب وضعیت عینی و تجربی گفتن به مفهوم تجربه‌گرایی نیست. تجربه‌گرایی به مفهوم پذیرش داوری واقعیات عینی در خصوص فرضیات و اندیشه‌های ذهنی در عین حفظ حداکثر بی‌طرفی و پرهیز از هر گونه دخل و تصرف در معرفی واقعیات است. اما رجوعی که در آثار متجددین به تجربه و تاریخ مشاهده می‌شود عموماً^۱ به گونه‌ای دیگر است. در آثار فوق‌الذکر هدف متجددین اثبات این نکته است که اندیشه‌های غربی اقتباس شده، منطبق با واقعیات جامعه آنها نیز هست، به این منظور آنها به نحو کاملاً جانبدارانه

^۱ - قید «عموماً» از آن جهت بکار رفته است که در خیلی از مسائل اجتماعی، موارد استثنایی نیز یافت می‌شود.

به سمت گزینش یک سلسله شواهد تاریخی- تجربی می‌روند و تاریخ و تجربه را به نحوی قرائت می‌کنند که مؤید همین اندیشه‌ها باشد. این نوع رجوع به تاریخ تجربه‌گرایی نیست. بلکه چنانکه اشاره شد در تجربه‌گرایی ما با حفظ حداکثر بیطرفی ممکن، شواهد عینی و تاریخی را برای داوری درخصوص اندیشه‌های خویش فرا می‌خوانیم و نتیجه این داوری گاهی به نفع اندیشه‌های ما و گاهی به زیان آنهاست. اما در روش گزینش جانب‌دارانه واقعیات، اندیشه‌های مورد نظر همیشه مورد تأیید شواهد تاریخی و تجربی قرار می‌گیرند و البته عمر این تأییدات نیز بعضاً تا زمانی است که گفتمان مسلط اندیشه در غرب دچار دگرگونی می‌شود. حتی گاهی صحت و صدق اندیشه اخذ شده، برای متجددین کاملاً مفروض انگاشته می‌شود و رجوع به تاریخ جامعه خویشتن، نه برای داوری در خصوص اندیشه فوق، بلکه برای داوری درخصوص این تاریخ است.

برای مثال در آثاری که در خصوص عوامل عقب‌ماندگی ایران از سوی متجددین این کشور نوشته شده است، عوامل توسعه غرب بر مبنای تئوری‌های آن دیار استخراج می‌شود و فرض بر این قرار می‌گیرد که شرط حصول توسعه وجود عوامل فوق‌الذکر است. سپس تاریخ ایران مورد بررسی قرار می‌گیرد و غیبت یکی از عوامل توسعه غرب در ایران، به عنوان عامل توسعه‌نیافتگی معرفی می‌شود. سوالی که اینجا به ذهن می‌آید عبارت از این است که این قیاس تا چه حدی درست است؟ این فرض که تجربه غرب در زمینه توسعه، راه اجتناب‌ناپذیر توسعه در سراسر جهان است، تا چه حدی واجد اعتبار علمی است؟ نویسندگان فوق حتی توصیه می‌کنند که برای حصول توسعه در ایران، باید آن عامل را که در غرب حاضر بوده است، به نحو تصنعی در اینجا نیز حاضر نمود و از این طریق مسیر توسعه را هموار کرد. آیا این توصیه شبیه آن نیست که اگر کفشی اندازه پای ما نیست، به جای عوض کردن کفش، شروع به بریدن بخش‌هایی از

پا کنیم؟ هرچند این مثال، تا حدی خشن و زمخت است، اما آیا می‌تواند تا حدودی موضع متجددین جوامع اسلامی را در ارتباط با اندیشه‌های غربی روشن سازد؟^۱

رویکرد ویژه متجددان کشورهای مسلمان به اندیشه و تمدن غرب، به پیدایش عرف ویژه‌ای نیز در میان آنان و هواداران‌شان در جامعه و به ویژه در محافل دانشگاهی منتهی شده است. هرچند کسی شهادت اعلام التزام به این عرف را در خویش نمی‌بیند، اما کمتر کسی می‌تواند وجود آن را انکار کند. مطابق این عرف هر کسی بیشتر از دیگران زبان‌های اروپایی بلد باشد، بیشتر می‌فهمد. هرکسی در گفتارش از واژه‌های غربی بیشتری استفاده کند، با سوادتر است. هرگاه در منابع و مأخذ کتاب یا مقاله‌ای، خبری از آثار غربی آنهم به زبان اصلی نباشد، اثر درخور توجهی نیست. استناد به آثار نویسندگان غربی از استدلال و استنباط شخصی اهمیت بیشتری دارد و هرگاه کسی سخنی به نقل از یک دانشمند حتی گمنام غربی بازگوید باید به دقت به سخن او گوش فراداد و سپس به تحسین او زبان گشود مگر اینکه دانشمند دیگری از غرب سخنی برخلاف او گفته باشد. این نوشتار در مقام احصاء شاخصه‌های مختلف این عرف نیست، اما بذل توجه به وجود این عرف بسیار حائز اهمیت است. این عرف هرچند خود بازتاب نوعی قیومیت در برابر غرب است، اما خود منشأ آفات فراوانی است که از جمله آنها نقض آن در جامعه‌پذیری نامطلوب اقشار تحصیلکرده جوامع اسلامی است. به این معنا که اقشار مزبور با ورود به محافل آموزشی و پژوهشی مدرن به تدریج و ناخودآگاه، با مؤلفه‌های این عرف مأنوس می‌شوند و از این طریق راه را برای عقلانیت ورزی درست و سالم خویش مسدود می‌کنند. این وضعیت بدانجا منتهی می‌شود که حتی برخی از متفکران جوامع اسلامی مجبور شده‌اند برای اینکه مخاطبی پیداکنند و یا حرفشان محل توجه قرارگیرد، سخن خویش را به نام غربیان بزنند و از جمله آنها علی شریعتی است که با آگاهی از این فضای نامطلوب برخی ایده‌های خود را به پروفیسورشانندل نسبت می‌داد و

^۱ - برای ملاحظه نمونه‌هایی از این آثار مراجعه کنید به: علمداری، ۱۳۷۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۸ و ۱۳۷۳.

تنها در سال‌های اخیر بود که معلوم شد که اندیشمندی بنام پروفیسور شاندل اصلاً وجود خارجی نداشته است و شاندل در زبان فرانسه به معنای شمع است و شمع مخفف شریعتی مزینانی، علی است.

در هر حال حاصل بحث ما در این قسمت آن است که متجددان جوامع مسلمان نیز به‌رغم آنکه خود را پیام‌آور عقلانیت خود بنیاد می‌دانند، گرفتار بحران عقلانیت بوده و از این حیث فاصله چندانی با سنت‌گرایان ندارند. در واقع هرچند این سنت‌گرایان هستند که متهم به جزم اندیشی و پذیرش قیومت پاره‌ای افکار منسوب به دین می‌باشند، اما این اتهام صرفاً در خصوص آنان مطرح نیست. متجددین نیز در معرض این اتهامند (سروش، ۱۳۷۵، قریشی، ۱۳۸۲) شاید بتوان گفت متجددین جوامع اسلامی در حقیقت عقلانیت آزاداندیش را از حالت روش بودنش خارج ساخته و به یک پروژه تبعیت و تقلید از غرب مبدل ساخته‌اند متجددان خواسته‌اند از قیومت رها شوند، اما به خاطر عدم پای‌بندی به سر و کنه موضوع، تفکر را تبدیل به ترجمه کرده‌اند. مولانا جلال‌الدین محمد رومی از عرفای قرن هفتم هجری ابیاتی در تناسب با این موضوع دارد که نقل سه بیت از آنها در اینجا بی‌فایده نیست:

ظاهرش دیدی سرش از تو نهان	اوستا ناگشته بگشادی دکان
ظاهر صنعت بدیدی زوستاد	اوستادی برگرفتی شاد شاد
صورتی بشنیده گشتی ترجمان	بی‌خبر از گفت خود چون طوطیان

ابیات ۱۴۱۹، ۱۴۲۲، ۱۴۲۶، ۱۴۲۹ از دفتر پنجم مثنوی معنوی (۱۳۷۶)

۴- نوگرایان دینی:

نوگرایان دینی آخرین جریانی است که در این نوشتار در خصوص نوع عقلانیت‌ورزی آن بحث می‌شود. چنانکه غالباً گفته می‌شود این جریان شامل متفکرانی است که بین پذیرش آموزه‌های دینی و پذیرش عقلانیت خودبنیاد تعارضی نمی‌بینند. چنانکه دیدیم از دو جریان قبلی سنت‌گرایان اصالت را به دین می‌دهند و گزاره‌های

عقلانی را تا جایی می‌پذیرند که در مغایرت با دین قرار نگیرد و متجددین عقل را (حداقل در مقام ادعا) بر دیگر منابع شناخت که از جمله آنها دین است، برتری می‌دهند و صحت و سقم همه گزاره‌ها را به محک عقل خودبنیاد می‌زنند. از همین رو نوگرایان دینی را می‌توان دارای یک موضع بینابین دانست. آنها بر این باورند که نیازی به اصالت قائل شدن به عقل یا دین وجود ندارد. چرا که بین این دو تعارضی نیست و هرگاه تعارضی ظاهری بین این دو پدید آید، باید یافته‌های عقلانی و آموزه‌های دینی ظاهراً متعارض را یکبار دیگر بررسی نمود و ایراد کار را یافت. چرا که یا محاسبات تجربی ما در بخش یافته‌های عقلانی واجد اشکال است و یا برداشت و فهم ما از متون دینی مورد نظر چندان سنجیده نیست. بعد از رفع این ایرادات تعارض ظاهری پیش آمده از بین خواهد رفت و نیازی به صدور حکم بر له یا علیه اصل عقلانیت و یا اصل دین نخواهد بود. (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۹؛ سروش، ۱۳۷۶؛ اقبال لاهوری، ۱۳۶۸)

وجه اشتراک نوگرایان دینی با سنت‌گرایان این است که هر دو آنها بر ضرورت پای‌بندی به آموزه‌های فردی و اجتماعی دین تأکید می‌کنند. اما وجه افتراق آنها این است که سنت‌گرایان به عقل بشر اجازه نقد آموزه‌های دینی را نمی‌دهند در حالی که نوگرایان دینی بر این باورند که باید به دین رویکردی عقلانی داشت، آن را در پرتو عقل فهمید و حتی متناسب با مقتضیات زمان پاره‌ای از آنها را بازسازی نمود (موتقی، ۱۳۷۳؛ کدیور، ۱۳۸۰؛ سروش، ۱۳۷۸؛ شبستری، ۱۳۷۵؛ شریعتی، ۱۳۷۷: ۱۷۸). در ارتباط با متجددین نیز وجه اشتراک این دو در پذیرش آزاداندیشی و تأکید بر ضرورت فراغت از قیومت است. اما وجه افتراق این دو در آن است که متجددین با عقلانیت‌ورزی خود که عموماً تبعیت از غرب است، نسبت به دین یا بی‌تفاوتند و آن را مربوط به حوزه زندگی خصوصی افراد می‌دانند و یا احیاناً موضع ستیز با آن را اتخاذ کرده‌اند. اما نوگرایان دینی با استفاده از همین عقلانیت‌ورزی آزادانه سعی در اثبات سازگاری دین با محصولات مدرنیته در ابعاد مختلف داشته و حتی در پاره‌ای موارد به ضرورت نقش‌آفرینی دین در مناسبات اجتماعی تأکید می‌کنند و این نقش‌آفرینی را در دوره مدرن با توجه به گرفتار

آمدن بشر در چنگال عقلانیت ابزاری و افتادن وی در ورطه از خودبیگانگی‌های مختلف بیش از هر زمان دیگری حایز اهمیت تلقی می‌کنند.^۱ و این کار از طریق اتخاذ یک رویکرد انتقادی نسبت به ایده‌های غربی در خصوص دین و حتی المقدور آزمون علمی آنها عملی می‌شود.

چنانکه می‌بینیم تا به اینجای کار، ایرادی بر عقلانیت‌ورزی نوگرایان دینی وارد نیست و آنچه دیده می‌شود هنر است. هنر آنان این است که با پذیرش اسمی آزاد اندیشی از سنت‌گرایان فراتر می‌روند و با عمل به آزاد اندیشی به صورت اتخاذ موضع انتقادی نسبت به ایده‌های غربی مربوط به دین و آزمون تجربی آنها متجددین را پشت سر می‌گذارند. امتیاز آنان نسبت به سنت‌گرایان با توجه به ملاک امتیازدهی این نوشتار یعنی میزان پذیرش آزاداندیشی چندان محل بحث نمی‌تواند باشد. اما در خصوص امتیاز آنان نسبت به متجددین توضیح مختصری لازم است.

چنانکه قبلاً بحث کردیم متجددین هرچند عقلانیت آزاد را می‌پذیرند، اما با اتخاذ یک رویکرد تقلیدی نسبت به غرب، توان آزاد اندیشی در معنای درست آن را از خویش سلب می‌کنند. اما نوگرایان دینی حداقل در رویارویی ایده‌های به ویژه دین‌ستیزانه غربی به آزاداندیشی خود عمل کرده‌اند. به این معنا که صرفنظر از مرجع صدور ایده و فارغ از قیومت او به تاریخ سرزمینهای خود رجوع کرده و عیب و هنر دین را با رویکردی تجربه‌گرایانه بررسی نموده‌اند و نهایتاً رأی به بطلان ایده‌های فوق‌الذکر داده‌اند.^۲

داوری نوگرایان دینی در این خصوص هرچند صحیح به نظر می‌رسد. اما هدف ما در اینجا تایید این داوری آنها نیست. بلکه آنچه مقصود است تأیید رویکرد آزاداندیشانه و تجربه‌گرایانه نوگرایان دینی در قبال ایده‌های دین‌ستیزانه مورد بحث می‌باشد. اما قصه

^۱ - برای آگاهی بیشتر در خصوص معضل عقلانیت ابزاری و از خودبیگانگی و خدمات دین در این عرصه مراجعه کنید به: سروش، ۱۳۷۹؛ بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۰۹؛ شارون: ۱۳۸۲: ۲۵۱-۲۴۷.

^۲ - آثار دکتر علی شریعتی از جمله برجسته‌ترین نمونه‌های عمل به این وظیفه در میان نوگرایان دینی است.

به اینجا ختم نمی‌شود. چرا که هرچند نوگرایان دینی در بادی امر خوش می‌درخشند اما دولت مستعجلی دارند. درست است که در خصوص ایده‌های دین‌ستیزانه، نوگرایان دینی به یک رأی متفاوت با متجددان می‌رسند، اما در مراحل بعدی به همان راهی می‌روند که متجددان رفته‌اند. به این معنا که روش آزاداندیشانه و تجربه‌گرایانه خود را در نگرش به سایر ایده‌های غربی به کار نمی‌گیرند. این ایده‌ها را همانند متجددان، حقیقت می‌پندارند و عموم تلاش آنها به این امر مصروف می‌شود که یا ادعا کنند ایده‌های مزبور، در دین اسلام ریشه دارد و یا اینکه استدلال کنند که بین این ایده‌ها و آموزه‌های دینی مسلمانان مغایرتی وجود ندارد و در همین راستا گاهی تفاسیری از کتاب و سنت ارائه می‌دهند که حقیقتاً عجیب و پرسش برانگیز است (شریعتی، ۱۳۷۵: مبحث فلسفه تاریخ؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: گفت‌وگو با پیامبر اکرم (ص)). این رویه آنان را از آزاداندیشی به سمت نوعی قیومیت‌پذیری در برابر اندیشه‌های غربی می‌کشاند. این قیومیت‌پذیری البته در حد و اندازه متجددان نیست، اما فاصله چندانی نیز با آن ندارد و حتی در مواردی زیانبارتر از آن است. برای مثال اگر یک متجدد مکتب مارکسیسم را به همان صورتی که هست، بپذیرد زیان آن برای جامعه کمتر از تمایل یک نوگرای دینی به این مکتب است. چرا که به خاطر مذهب‌ستیزی موجود در مارکسیسم، متجدد مارکسیست شانس چندانی برای پیشبرد اهداف خود در یک جامعه مذهبی نخواهد داشت، اما زمانی که یک نوگرایی دینی به این مکتب متمایل شود، قرائتی از مارکسیسم ارائه می‌دهد که در آن مارکسیسم با اسلام همسو به نظر می‌رسد و اگر در مواردی ناهمسویی آشکاری وجود داشته باشد، آن را ناشی از سوء تفاهم معرفی می‌کند و از این طریق راه پذیرش ایده‌های مارکسیستی در یک جامعه مسلمان را صاف و هموار می‌کند و به یک معنا ناخواسته در خدمت متجددین قرار می‌گیرد.

در هر حال این قیومیت‌پذیری در برابر غرب نوگرایان دینی را به بحران عقلانیت گرفتار می‌سازد و هرآنچه در خصوص متجددان گفته شد، از این نقطه به بعد در خصوص نوگرایان دینی نیز محل طرح پیدا می‌کند. برای مثال آنچه در خصوص تبعیت

گفتمان مسلط متجددین جوامع اسلامی از گفتمان مسلط محافل فکری غرب گفتیم، به نوعی در خصوص نوگرایان دینی نیز صادق است. هرگاه همان دوره قرن بیستم را در خصوص این جریان فکری نیز در نظر آوریم، در ابتدای این قرن با توجه به اینکه لیبرالیسم گفتمان مسلط است، گفتمان مسلط نوگرایان دینی نیز همسوسازی دین با اندیشه‌های لیبرال است. زمانی که از ۱۹۱۷ تا جنگ جهانی دوم گفتمان خاصی در غرب مسلط نیست، در میان نوگرایان دینی جوامع اسلامی نیز گفتمان مسلطی وجود ندارد. زمانی که در غرب از اواسط دهه ۱۹۴۰ تا اواسط دهه ۱۹۸۰ مارکسیسم بر کرسی گفتمان مسلط تکیه می‌زند، گفتمان مسلط نوگرایان دینی نیز چپ‌گرایی اسلامی است و از اواسط دهه ۱۹۸۰ تا به امروز که دوره سیطره گفتمان لیبرالیسم در محافل فکری غربی است، گفتمان مسلط نوگرایان مسلمان نیز، همسوسازی اسلام با اندیشه‌هایی همچون دموکراسی، پلورالیسم، حقوق بشر، آزادی بیان و ... شده است که همگی شاخص‌های تفکر لیبرالیستی است (قریشی، ۱۳۸۰). البته نباید از این سخن به اشتباه چنین برداشت کرد که شرط آزاداندیشی در عدم استفاده از اندیشه‌های غربی و از جمله اندیشه‌هایی است که به گفتمان مسلط آن دیار تبدیل شده‌اند. بلکه مراد این است که از مصرف بی‌مهابا و نا‌سنجیده این اندیشه‌ها باید احتراز کرد. آزمون تجربی این اندیشه‌ها و رویارو کردن آنها با واقعیات جوامع اسلامی و سنجش میزان کارآمدی آنها برای تبیین مشکلات این جوامع و تعیین حد سودمندی آنها برای غلبه بر این مشکلات شرط آزاداندیشی است و بی‌اعتنایی به این شرط هرچند ممکن است اندیشه‌های شسته رفته و آماده‌ای در اختیار ما بگذارد، اما ما را از تبیین صحیح مسائل و مشکلات و دسترسی به راهکارهای سنجیده محروم خواهد کرد. در هر حال حاصل سخن این بخش نیز روایت یک «خروج از مسیر» است. خلاصه کلام این است که نوگرایان دینی جهان اسلام نیز هرچند خفیف‌تر از دو جریان دیگر، اما در عین حال با شدت تمام در بحران عقلانیت غوطه‌ورند.

نتیجه‌گیری:

بحث حاضر را با این پرسش آغاز کردیم که متفکران جوامع اسلامی در دوره معاصر تا چه حدی درست و سنجیده می‌اندیشند؟ در مسیر یافتن پاسخ این سوال ابتدا معیارهای درست و سنجیده اندیشیدن را معلوم نمودیم. مشخص شد که یکی از شاخص‌ها یا معیارهای اندیشه‌ورزی سالم عبارت از آزادانه اندیشیدن و تفکر فارغ از قیومت است و روش این اندیشه‌ورزی نیز داوری بر اساس تجربه می‌باشد. عنوان شد که هرگاه این معیار و این روش رعایت نشود، اندیشه‌ورزی بشر از مسیر صحیح و سنجیده خویش خارج شده و اندیشمند و متفکر را گرفتار بحران عقلانیت خواهد ساخت. هرچند معیارهای دیگری نیز برای اندیشه‌ورزی درست و معمولی وجود دارد، در این پژوهش، همین معیار، به عنوان ابزار سنجش وضعیت اندیشه‌ورزی در جهان اسلام برگزیده شد و بر همین اساس سه جریان اصلی اندیشه‌ورزی مسلمین یعنی سنت‌گرایی، تجددخواهی و نوگرایی دینی مورد ارزیابی واقع شدند. حاصل این ارزیابی حاکی از آن است که اندیشه‌ورزی در جوامع اسلامی از مسیر درست معمولی خویش تا حد زیادی فاصله گرفته است. سنت‌گرایان اصل آزاداندیشی را نفی می‌کنند و تحت قیومت آموزه‌های به ظاهر دینی می‌اندیشند. متجددین هرچند آزاداندیشی را در مقام ادعا می‌پذیرند و از این حیث بر سنت‌گرایان برتری دارند اما با توجه به اینکه افکار غربی را نقد تجربی نمی‌کنند، فاصله چندانی با سنت‌گرایان ندارند و اندیشه‌های غربی چونان آموزه‌هایی به ظاهر دینی، بر اذهان آنان قیومت حاصل می‌کند و درخصوص نوگرایان دینی باید گفت آنان در بادی امر در وضعیت بهتری نسبت به دو جریان قبلی قرار دارند. چرا که از یکسو با پذیرش نظری عقلانیت آزاد از سنت‌گرایان پیشی می‌گیرند و با عمل به آزاداندیشی به صورت نقد تجربی - تاریخی آن دسته از ایده‌های غربی که در تعارض آشکار با آموزه‌های دینی قرار دارند از متجددین فراتر می‌روند. اما این رویه به نحو دائمی دنبال نمی‌شود و نوگرایان دینی با ترک رویکرد تجربه‌گرایانه

خویش در برابر سایر اندیشه‌های غربی، در نیمه راه به گونه‌ای ضمنی تحت قیمومت همین اندیشه‌ها واقع می‌شوند.

این ارزیابی نشان می‌دهد که متفکران جوامع اسلامی با اندیشه فارغ از قیمومت فاصله زیادی دارند. یا در قیمومت افکار سنتی بومی اندیشه می‌کنند، یا در قیمومت اندیشه‌های مدرن غربی؛ و هنوز برای رهایی از این «در بنداندیشی» راه زیادی باید پیمود.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن مجید
- ۲- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱). نقد گفتمان دینی. ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام. تهران: یادآوران
- ۳- افتخاری، قاسم (۱۳۷۱). «تقریرات درس روش و پژوهش در روابط بین الملل». دوره کارشناسی ارشد روابط بین الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. نیمسال دوم ۷۲-۱۳۷۱
- ۴- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۸). *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*. ترجمه محمد بقائی. تهران: ماکان
- ۵- بشیریه، حسین (۱۳۷۸). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*. جلد اول، چاپ دوم. تهران: نی
- ۶- بشیریه، حسین (۱۳۸۰). *آموزشی دانش سیاسی*. تهران: موسسه نگاه معاصر
- ۷- سروش، عبدالکریم (منتشر نشده). *روش تفکراندیشه (مجموعه سخنرانی)*. برای ملاحظه این مجموعه مراجعه کنید به: تهران: موسسه فرهنگی صراط
- ۸- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). *قبض و بسط تئوریک شریعت*. چاپ پنجم. تهران: صراط
- ۹- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). «ذاتی و عرضی در ادیان». در: سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*. چاپ دوم. تهران: موسسه فرهنگی صراط
- ۱۰- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). «سکولاریسم». در: عبدالکریم سروش و دیگران (۱۳۸۱). *سنت و سکولاریسم*. تهران: موسسه فرهنگی صراط
- ۱۱- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). *ایدئولوژی شیطان*. تهران: موسسه فرهنگی صراط
- ۱۲- شارون، جوئل (۱۳۸۲). *ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری. چاپ سوم. تهران: نی
- ۱۳- شریعتی، علی (۱۳۷۵). *اسلام شناسی (۱)*. جلد شانزدهم مجموعه آثار. تهران: قلم
- ۱۴- شریعتی، علی (۱۳۷۷). *با مخاطبهای آشنا*. جلد اول مجموعه آثار. تهران: چاپخش
- ۱۵- ضیمران، محمد (۱۳۸۱). *میشل فوکو*. تهران: هرمس

- ۱۶- طباطبایی، سید جواد (۱۳۶۸). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. چاپ دوم. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه
- ۱۷- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کویر
- ۱۸- علمداری، کاظم (۱۳۷۹). *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت*. تهران: گام نو
- ۱۹- قریشی، فردین (۱۳۷۸). «سیاست‌نوسازی فرهنگی ایران: تحریر محل نزاع و طرح یک فرضیه». در: سازمان برنامه و بودجه و جهاد دانشگاهی. *مقالات برگزیده همایش نقش و جایگاه دولت در توسعه فرهنگی*. تهران: سازمان برنامه و بودجه
- ۲۰- قریشی، فردین (۱۳۸۰). «جهانی‌شدن و بازسازی اندیشه دینی در ایران». رساله دکتری روابط بین‌الملل در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران
- ۲۱- قریشی، فردین (۱۳۸۲). «چالش‌های ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران: جزم اندیشی». در: *ماهنامه آفتاب*. شماره ۳۰، آبان ۱۳۸۲
- ۲۲- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۶). «در پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟». در: بار، ارهاورد (۱۳۷۶)، گردآورنده. *روشنگری چیست؟: نظریه‌ها و تعریفها*. ترجمه سیروس آرین پور. تهران: آگاه
- ۲۳- کدیور، محسن (۱۳۸۰). «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی». در: سروش، عبدالکریم و دیگران (۱۳۸۱). *سنت و سکولاریسم*. تهران: موسسه فرهنگی صراط
- ۲۴- کسرابی، محمد سالار (۱۳۷۹). *چالش سنت و مدرنیته در ایران: از مشروطه تا ۱۳۲۰*. تهران: نشر مرکز
- ۲۵- مثنوی معنوی: بر اساس نسخه قونیه (۱۳۷۶). به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش. جلد دوم. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- ۲۶- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵). *هرمنوتیک، کتاب و سنت*. چاپ دوم. تهران: طرح نو
- ۲۷- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۵). *تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل*. چاپ دوم. تهران: سمت
- ۲۸- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *اسلام و مقتضیات زمان*. جلد دوم. چاپ پنجم. تهران: صدرا
- ۲۹- مگی، براین (۱۳۷۲). *مصاحبه کننده*. فلاسفه بزرگ. تهران: خوارزمی
- ۳۰- موثقی، احمد (۱۳۷۳). *علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه‌های سیاسی و آرای اصلاحی سید جمال‌الدین اسدآبادی*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- ۳۱- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹). *ترجمه و تدوین*. پست مدرنیته و پست مدرنیسم: تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها. تهران: نقش جهان
- ۳۲- وارناک، جفری (۱۳۷۲). *مصاحبه*. کانت. در: مگی (۱۳۷۲). *فلاسفه بزرگ*. تهران: ۱۳۷۲.

ب. انگلیسی:

- 1- Habermas, J (1975). Legitimation crisis. Trans T.Mc Carthy. Bostin: Beacom press

هرگز در زمین به کبر و ناز مرو که زمین را نتوانی شکافت و به کوه در

سر بلندی نفواهی رسید.

(قرآن کریم)

