

بررسی مبانی فکری روشن‌فکری سکولار در ایران امروز

سیدحمیدرضا طالقانی اصفهانی*

چکیده

این مقاله ابتدا بستر تاریخی تجدد را در مغرب‌زمین و سپس مبانی فکری روشن‌فکری سکولار ایران را بررسی و اثبات می‌کند که این نحله، پدیده‌ای استعماری بوده و بدین منظور، لست‌رئزهای گوناگونی از جمله پروتستلیزم اسلامی یا اسلام اصلاحی را اجرا کرده است. گفتمان روشن‌فکری که کلون توجه این مقاله است، روشن‌فکری مولود انقلاب اسلامی ایران که ما آن را روشن‌فکری اسلامی می‌نامیم نیست، بلکه گفتمانی غرب‌گرا و دین‌گریز است که با تلبش پرفروغ اسلام در عصر حاضر، به‌گونه‌ای خودخولده، از عنوان «روشن‌فکری دینی» سود جست تا بتولد توجه جولان تشنه زلال لدیشه دینی را به خود جلب کند.

مهم‌ترین بحث در این مقاله، رویکرد گفتمان مزبور در مواجهه با انقلاب اسلامی است و این که برای استحاله تفکر ناب اسلامی، سیلست کهنه اسلام اصلاحی را در پیش گرفته است.

واژگان کلیدی

روشن‌فکری، تجدد، مبانی، سکولاریسم، لیبرال هموکراسی، اسلام، غرب، ایران، اصلاح، سیلست.

*. عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان.

taleghani313@yahoo.com

تاریخ پذیرش: 90/7/22

تاریخ دریافت: 90/4/8

مقدمه

به‌یقین، بدون بررسی ماهیت روشن‌فکری و پیشینه تاریخی آن، نمی‌توان در این مطالعه، به نتایج مطلوب رسید؛ زیرا تحولات فکری و فرهنگی، تاریخی و نظام‌مند بوده و از رهگذر مقایسه یک دوره با دوره دیگر درک می‌شود.

با راهیابی تجدد به ایران در بیش از یک قرن پیش، چالشی گسترده بین تمدن غرب و تفکر اسلامی، در ابعاد گوناگون فلسفی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، پدید آمد که پیامدهای مثبت و منفی داشت.

روشن‌فکری که از آبشخور رنسانس و عقل‌گرایی و حس‌گرایی افراطی سیراب شده بود، تهاجم سنگینی را بر ضد سنت‌های دینی آغاز کرد و کوشید نظام اعتقادی جدیدی را جایگزین سازد. از این رو، جامعه ایران تحت تأثیر امواج تجدد، در مقطعی، نظیر مشروطیت و ملی‌شدن نفت، انواع تشکته‌ها را پشت سر گذاشت و در نتیجه، از حیات شایسته خود بازماند.

روشن‌فکران سکولار، از غفلت اندیشمندان اسلامی درباره مبانی فلسفی تجدد، سوءاستفاده کرده، در سایه جذابیت نتایج ملموس آن در زمینه‌های تکنولوژیک، آن را در معادلات فکری جامعه ایران وارد کردند. آنچه اینان با عنوان «نوسازی و نوگرایی و اصلاح» دنبال کرده‌اند، چیزی جز تلاش برای غربی‌شدن از فرق سر تا نوک انگشتان پا نبوده است.

گفتنی است که روشن‌فکری، در عصر انقلاب اسلامی، ظهورهای گوناگونی دارد که گفتمان بومی آن، مولود انقلاب اسلامی بوده و نه تنها به‌عقبه تئوریک نظام متعهد است، بلکه می‌کوشد افق‌های جدیدی را پیش روی نهضت اسلامی، ترسیم کند. مطالعه این گفتمان که ما آن را روشن‌فکری اسلامی می‌نمئیم، از موضوع این مقاله، خارج است.

با پیروزی انقلاب و کانونی‌شدن اندیشه اسلامی و به‌دانشی‌رفتن رویکردهای مارکسیستی و لیبرالی، روشن‌فکری سکولار، تغییر چهره داد و با عنوان «روشن‌فکری دینی»، در تحولات ایران، حضور یافت؛ اما طولی نکشید که همسویی گفتمان یادشده با روشن‌فکری سکولار برملا شد و بسیاری از مخاطبان دریفتند که اینان با بهره‌گیری از نفوذ دین، می‌کوشند اعتماد جوانان را جلب کرده، زمینه را برای سکولاریزه کردن جامعه ایران فراهم سازند.

محور اصلی این مقاله، پلسخ به پرسش‌هایی نظیر این پرسش‌هاست: نسبت میان اندیشه گفتمان روشن‌فکری سکولار با دین چیست؟ این گفتمان، چه نقشی را برای دین، در عرصه مسائل اجتماعی و سیلسی، به رسمیت می‌شناسد؟ آیا مبلی فکری گفتمان یا شده، بومی است یا وارداتی و در صورت اخیر، آن را از چه مکتب و یا مکاتبی اخذ کرده است؟ شاخص‌ترین چهره‌های گفتمان مزبور در ایران امروز چه کسانی هستند و استراتژی آنان برای آینده ایران چیست؟

بستر تاریخی و فکری تجدد و روشن‌فکری

خاستگاه تجدد، مغرب‌زمین است و رنسانس اروپا، دو جریان فکری نوین، یعنی عقل‌گرایی یا راسیونالیسم و حس‌گرایی یا امپرسیسیسم را پایه گذاشت. عقل‌گرایی با «دکارت» آغاز شد و به‌وسیله افرادی نظیر «اسپینوزا»، «لایب‌نیتز» و «هگل»، به اوج خود رسید. آغاز حس‌گرایی نیز با «فرانسیس بیکن» بود و اشخاصی مثل «لاک»، «برکلی»، «هیوم»، «کنت» و «میل»، آن را به پیروگی رساندند. (ارون، 1367: 6)

راسیونالیسم، به انکار ابعادی پرداخت که فراتر از ادراک عقل است. راسیونالیست‌ها، به‌لحاظ روشن‌شدن واقعیت هستی برای فکرشان، خود را روشن‌فکر تلقی کردند؛ کسی که هر نوع حقیقت فراعقلی را انکار می‌کند. اما عقل‌گرایی، در قرون 17 و 18 میلادی، کم‌کم غروب کرد و محصولات خود را به حس‌گرایی سپرد.

حس‌گرایی، ابعاد عقلانی را نیز انکار کرد و همه گزاره‌های بی‌انگیز حقایق متافیزیکی را بی‌معنا خواند.

1. مبانی فکری تجدد

با انکار حقایق غیبی، انسان به‌طور مستقل مورد توجه قرار گرفت و اعتبار او، در واقعیت طبیعی او معنا شد، آن‌گونه که «اومانیسم» با نبود اعتقاد به غیب، نفسانیت انسان را مدار هستی شناخت و او را به‌جای خدا نشاند.

چنین موجودی با چنان جایگاهی، نباید مقید باشد. از این‌رو، «لیبرالیسم» یا ابلحیت و آزادانگاری انسان، اصل نوم ایدئولوژی تجدد را تشکیل داد. (اربلستر، 1368: 26)

اومانیسم و لیبرالیسم، معرفت دینی را انکار کرد و قانون را یکسره، قرار داد اجتماعی دانست؛ قرار دادی که جوامع بر محور آن شکل می‌گیرند. اینجاست که اگر قرار داد، تابع مرزهای جغرافیایی خاص باشد، نلسیونالیسم و در غیر این صورت، انترنلسیونالیسم متولد می‌شود (داوری، 1365: 241) و این واژگان، هم‌زمان با مشروطیت، به‌وسیله روشن‌فکران، به ایران آمد و جایگزین واژگانی، نظیر «ملت» و «ملی‌گرایی» شد. (عنایت، 1365: 198)

سپس غرب مدرن بر آن شد تا با هموکراسی، در سیلست نیز دین را به زیر کشیده، خود بر تخت بنشیند. (گیدنز، 1379: 59) انتقال حق حاکمیت از خداوند به مردم، بسیلاری از حکومت‌های دیگر را نیز که تا آن زمان مشروعبیت خود را در قالب حکومت خدا توجیه می‌کردند، وادار کرد تا معیار مدینه جماعت را برگزینند.

پس از برتری حس‌گرایی، دانش از ارزش و علم از اخلاق و داع کرد؛ زیرا علم، محدود به گزاره‌های تجربی شد و صلاحیت قضاوت در قضیای ارزشی را از دست داد. (لایبور، 1369: 27) بدین ترتیب، یقین به حقایق دین، جای خود را به تردید داد و روشن‌فکری، بُعد ثبوت دین را حذف‌شده انگاشت.

دینی که هویت علمی نداشته باشد، صلاحیت عمل سیلسی نخواهد داشت و با غلبه حس‌گرایی، هم ادیان، مجال حضور در عرصه‌های سیلسی را از دست داند و هم ایدئولوژی‌هایی که محصول دیدگاه عقل‌گرایی بودند. بنابراین، دین صلاحیت داوری در عرصه سیلست را نیز ندارد، بلکه این سیلست است که همواره درباره دین داوری خواهد کرد. سکولاریسم غربی محصول این نگاه است. (برجانیان، 1373: 78)

2. نسبت میان روشن‌فکری و استعمار

با حذف نگاه دینی از عقل و دانش انسان غربی، همه همت او در تنگنای «دنیا» محدود شد، تا آنجا که نتوانست به جغرافیای خود اکتفا کند و گستره جهانی را جستجو کرد و زمین، میدان ستیز کسائی شد که صرفاً قدرت و ثروت را می‌فهمیدند، اما لیبرال‌ها، برای برتری بر

شرق با دشواری‌های زیادی روبه‌رو شدند. (پلسپر س، 1362: 185)

یک. استراتژی دین جایگزین: استعمار غربی نتوانست مانع دین را در شرق، به‌گونه غرب
رفع کند و غربی‌ها ناچار شدند آن را با ابزار دین از میان بردارند. از این‌رو، در گام نخست،
مبلغان کلیسا را به‌سوی جوامع هدف فرستادند، ولی این سیاست نیز در کشورهای اسلامی
نتوانست اهداف غرب را تأمین کند. (داوری، 1363 الف: 12)

دو. استراتژی تفرقه: غرب با تغییر استراتژی خود، تصمیم گرفت از سه طریق، چیرگی خود
را در این‌گونه کشورها امکان‌پذیر سازد: ابداع فرقه‌های جدید، نظیر بهائیت در ایران
(اعتضادالسلطنه، 1351: 90) و وهابیت در کشورهای عربی؛ احیای فرقه‌های مذهبی
انحطاط‌یافته و سرانجام، تشدید اختلافات فرقه‌های دینی و قومی موجود.

سه. استراتژی ماسونی و روشن‌فکری لائیک: شکل‌گیری سازمان‌های ماسونی در جوامع
هدف، نظیر فراموشخانه ملک‌خان و جلع آمیت در ایران، همچنین تأسیس نظام‌های
آموزشی نوین، برای این هدف انجام گرفت. (رائین، 1347)

نسل اول تجدد، جوانانی از دربار قاجار و اشراف وابسته بودند که برای تحصیل، به فرنگ
رفته، با تأثیر از لیبرالیسم، همه ترقی غرب را ناشی از حذف دین و همه عقب‌ماندگی شرق را
در پیروی از دین ارزیابی کردند و بازگشتند تا رسالت روشن‌فکری خود را در دین‌زدایی و
تمهید شرایط توسعه، به انجام رسانند. (ثقلر، 1368: 401)

میرزا فتحعلی آخوندزاده به نقل از میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله که یکی از شاخص‌ترین
چهره‌های روشن‌فکری اولیه ایران است، می‌نویسد:

امروز خرابی کل دنیا، از این جهت است که طوایف آسیا عموماً و طوایف اروپا
خصوصاً، به‌واسطه ظهور پیغمبران از قلیم آسیا که مولد ادیان است و از اینجاست
ادیان به اروپا مستولی شده است و به‌واسطه مواعظ وصیان و لمان و نایبان و
خلفای ایشان که بعد از پیغمبران، به ترویج ادیان کوشیده‌اند و در اعتقاد مردم،
به درجه مقدس ولایت رسیده‌اند، عقل نسلی را از درجه شرافت و اعتماد
نداخته، تا امروز در حبس ابدی نگاه داشته، در مسورات و خیالات، اصلاً آن را
سند و حجت نمی‌شمارند ... (آخوندزاده، 1963: 142 - 140)

راهکار او چنین است:

ای عقلای ایران، ای صاحبان غیرت، اگر طلب حفظ و تعالی ایران هستید ... بی‌جهت خود را فریب ندهید، درصدد اختراعات تازه نباشید؛ تلگراف را همان‌طور می‌توان ساخت که فرنگی ساخته است، این مجلس را همان‌طور می‌توان ترتیب داد که فرنگی داده است ... (ناظم لدوله، 1327: 127)

خود آخوندزاده نیز با صراحت به مخالفت با اسلام برخاسته و با انکار وحی، به پیغمبر توهین کرده، می‌گوید: «او با کیلست آنچه را از خود می‌گفت، به خداوند نسبت می‌داد»؛ (پارسانیا، 1380: 209) سخنی که اکنون برخی از مدعیان روشن‌فکری دینی، نظیر عبدالکریم سروش، به بیانی دیگر تکرار می‌کنند.

آخوندزاده، در نمایشنامه «ملا ابراهیم خلیل؛ کیمیاگر» می‌نویسد:

من ملا ابراهیم خلیل را ندیده‌ام، ما بفروست می‌دلیم که دستگاه عوام‌فریبی باز کرده است. (آخوندزاده، 1349: 379)

او در معرضه صریح با نماز و روزه و حج می‌نویسد:

فی‌الحقیقه از حقوق‌الله، مطلقاً منفعتی عاید نیست، به‌جز ضرر ...؛ مثلاً در هر شب‌ه‌روز، پنج وقت نماز، تو را از کسب و کار بازمی‌دارد، روزه به جان تو ضرر می‌کند، حج به هلاکت تو باعث می‌شود ... (آخوندزاده، 1963: 148)

آخوندزاده توصیه می‌کند که مردم، خود را از عبودیت الهی برهانند و به آزادی لیبرالیستی روی آورند. (همان: 56) وی که تحصیل کرده غرب و در عین حال دست‌نشانده دولت روسیه بود، می‌نویسد:

ای جماعت، احوال برای شما عبرت باشد ... هیچ می‌دانید دولت روس چه خوبی‌ها به شما کرده و شما را از چه نوع بلاها محافظت می‌کند؟ بر شما لازم است که بزرگ خود را بشناسید، حق ولی‌نعمتی او را به‌جا بیاورید و همیشه به امر و نهی او مطیع بشوید و رسوم بندگی و آداب تسلیمیت را یاد بگیرید.

(آخوندزاده، 1349: 156)

اینان اولین کسانی بودند که سازمان‌های فراملسونری را در ایران، پایه‌گذاری کردند. چهار استراتژی اسلام اصلاحی یا پروتستانیسم اسلامی: استعمار، در ترویج روشن‌فکری سکولار نیز چندان موفق نبود؛ زیرا مخالفت بی‌پرده با اسلام، خشم مردم متدین و دست‌کم، بی‌اعتنایی آنان به روشن‌فکران را سبب می‌شد. از این‌رو، برای رسیدن به مقصود، استراتژی «پروتستانیسم اسلامی» (ولایتی، 1373: 41) یا «اسلام اصلاحی» را طراحی کرد. بدین ترتیب، همان کسانی که «خرابی کل دنیا را به‌واسطه ظهور پیامبران» و آیات الهی را ساخته نهن پیامبر تلقی می‌کردند، در تقلید از استراتژی جدید غرب، به‌ناگاه مفسر دین اسلام، به‌روش ملرن شدند. ملکم‌خان می‌گوید:

طرحی ریختم که عقل سیلست مغرب را با خرد دیلست شرق، به‌هم آمیزم، چنین دلستم که تغییر ایران به‌صورت اروپا، کوشش بی‌فایده‌ای است. از این‌رو، فکر ترقی مادی را در لقایه دین عرضه داشتم تا هموطنانم، آن معلی رانیک در بلند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم؛ در محفل خصوصی افرملسونری^۱ از لزوم پیرایشگری اسلام سخن رلدم و به شرافت معنوی و جوهر ذاتی آملی [اوملیزم] توسل جستم. (لگار، 1369: 13 و 14)

آخوندزاده نیز که قبلاً درباره خطاکاری ایرانیان در پیروی از اسلام می‌گفت، می‌نویسد: «الان چیزی که ملیه تسلی ما تواند شد، این است که تکلیف خومان را بفهمیم و بدانیم که ما 1280 سال در خطا بوده‌ایم». (آخوندزاده، 1963: 213) او که به پیامبر ﷺ و حضرت ابراهیم علیه السلام توهین می‌کرد و منکر نماز و روزه و حج بود، ناگهان از پروتستانیسم اسلامی سخن گفت:

از منهب آبا و اجداد نیز کنار جویی لزوم ندارد، در ظاهر باید با هم‌نهمان خومان برادرله راه برویم و در باطن، سلاک راه حق بشویم. (همان: 293؛ اهمیت، 1349: 22)

طرح او برای اجرای پروتستانیسم اسلامی این‌چنین است:

پروتستلیسم، عبارت از مذهبی است که حقوق الله و تکلیف عبادالله، جمعاً در آن ساقط بوده، فقط حقوق اناس بقی بملد. (آخوندزاده، 1963: 12)

بنابراین، اسلام اصلاحی از نظر او، از یکسو حذف ابعاد آسمانی دین و نفی شریعت و از سوی دیگر، به کرسی نشاندن قراردادهای اجتماعی، در مرکز دین است. او همچنین اسلام اصلاحی را دینی می‌داند که در امور سیاسی دخالت نکند. (همان: 200 و 201) او معتقد است تا زمانی که دین، از احکام اجتماعی و سیاسی و دخالت در امور بشری تهی نشود، هرگز بازسازی آن، نمی‌تواند در رسیدن جامعه به تمدن غرب، کارساز باشد. (پارسائیا، 1380: 211)

او حتی تا آنجا پیش می‌رود که به اعتقاد او، اسلام اصلاحی باید بدون احکامی باشد که پیامبر ﷺ وضع کرده است و احکام دیگری برگرفته از دنیای غرب باید در دین استقرار یابد. (همان: 216)

بدین ترتیب، «روشن‌فکری دینی» زاده شد تا با استحاله دین، دینی جدید، در خدمت اهداف استعمار را جایگزین سازد. تعبیر روشن‌فکری دینی، به عنوان یک ترکیب وصفی و نه اصلاحی، می‌فهماند که روشن‌فکری، برای حضور در جوامع دینی، ناچار است که از نقاب دین استفاده کند. اما از منظر روشن‌فکران دینی، این روشن‌فکری نیست که از ارزش‌های دینی تأثیر می‌پذیرد، بلکه این دین است که با ارزش‌های ماتریالیستی هماهنگ شده و از بنیان دگرگون می‌شود. به دیگر سخن، روشن‌فکری، کارگزار مبانی فکری است، لیکن دین، آن را به صورتی اعتمادبخش برای متدینان می‌آراید. پس این روشن‌فکری نیست که دینی می‌شود، بلکه این دین است که روشن‌فکری می‌گردد و این، همان اسلام اصلاحی است که از هر جهت مبانی نظری و ایدئولوژیک مدرنیته را برمی‌تابد. دین جدید، نه تنها کمترین مقابله‌ای در برابر ماتریالیسم لیبرالیستی از خود نشان نمی‌دهد، بلکه با ارائه توجیه دینی از اصول آن، در خدمت آن است و آن را مشروعیت می‌بخشد.

آیا دینی که اصالت ذاتی ماده را - که در نفی نگاه دینی به هستی و انکار شرایع آسمانی تئوریزه شده است - توجیه می‌کند، دین آسمانی خواهد بود؟

دین با روشن‌فکری شدن، نسبی می‌شود؛ زیرا صرف‌نظر از اینکه نسبت نیز ذاتی مدرنیته است، با نفی ابعاد آسمانی دین و منشأ الهی حق و قطع رابطه دین با منابع ثابت آسمانی، دین جمله تکثر پوشیده و هرکسی تفسیر ظنی خود را دین حق خواهد نهد؛ بلایی که امثال «هیگ» و «پوپر» بر سر مسیحیت آورده، آن را به تعداد افهلم بشری، متکثر دانستند.

بنابراین، روشن‌فکری دینی، در مبدی، اهداف و غیایات، همان روشن‌فکری لائیک است، با این تفاوت که دو مرحله از استراتژی استعمال مدرن را تشکیل می‌دهد. گفتمان روشن‌فکری سکولار، صریح است، حال آن‌که روشن‌فکری دینی، با حربه دین، به جنگ دین آمده است. از بررسی دیدگاه‌های نسل اول روشن‌فکری، نظیر میرزا ابوالحسن‌خان ایلچی (ایلچی، 1364) و میرزا حسین‌خان سپهسالار، میرزا صالح شیرازی و ... همچنین نسل دوم آن، نظیر حسن تقی‌زاده، فروغی و غیره، صرف‌نظر می‌کنیم؛ زیرا این نوشتار را از اهداف اصلی خود بازمی‌دارد.

ظهور و حضور روشن‌فکری در تحولات ایران

استعمال انگلیس، پس از شکست سنگینی که در جنبش تنباکو، از ملت ایران به‌رهبری روحانیت متحمل شد، اولین محموله روشن‌فکری را به‌مقصد ایران بارگیری کرد.

1. نهضت مشروطیت ایران

روحانیتی که نهضت عدالتخانه (کرمانی، 1367: 3 / 512 و 513) را کلید زد، ماهیت جریان روشن‌فکری را درک نمی‌کرد. روشن‌فکران نیز با استفاده از این غفلت، بر امواج خروشان حرکت مردمی که مرجعیت شیعه، آن را به وجود آورده بود، سوار شدند. برخی از علمای مشروطه، نظیر مرحوم نائینی نیز همراهی روشن‌فکران را مثبت تلقی کردند. پس از آن‌که اجتماع مردم در حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام سرکوب شد، روشن‌فکران گروه زیادی از مردم را به‌همراه ادامه مبارزه، به‌سمت سفارت انگلستان روانه کردند و از این نقطه، ماهیت استعماری آنان برملا شد و بزرگ‌ترین شکاف، در صفوف مبارزان مشروطیت به وجود آمد. (جعفریان، 1369: 270)

پس از آن، روشن‌فکران در پوشش ضدیت با استبداد، ابتدا به قتل حریفان آگاه نظیر شیخ فضل‌الله نوری و سپس به حذف رقیبان غفل اقدام کردند و به‌تدریج افول مشروطیت را به‌نفع

غرب رقم زدند.

نسل دوم روشن‌فکران، در لحظات اختصار مشروطیت، از رضاخان که منتخب انگلستان برای بازیگری در ایران بود، حمایت کرده، او را به قدرت رساندند و حکومتی را بنیان گذاشتند که نیای غرب، مدت‌ها به دنبال آن بود.

استبداد رضاخانی با همکاری بی‌دریغ روشن‌فکران، حملات گسترده خود را متوجه روحانیان و متدینان کرد و برای اولین بار، به‌طور بی‌پرده، تقابل دولت با دین را پایه گذاشت.

2. نهضت ملی‌شدن صنعت نفت

روشن‌فکری در این دوره نیز بر امواج خروشان مردم سوار شد و با بهره‌گیری از وجهت آیت‌الله کاشانی به قدرت رسید. این در حالی بود که بسیاری از متدینان، از جمله فدائیان اسلام (واحدی، 1378: 43) از ماهیت آن غفلت نمودند.

جبهه ملی پس از دستیابی به قدرت، روحانیت را دشمن شمرد و با انحلال مجلس، به جنگ آن رفت و آنگاه، زمینه را برای وقوع کودتای 28 مرداد 1332 فراهم کرد؛ کوتلیی که پیش از آن، آیت‌الله کاشانی وقوع آن را به دکتر مصدق گوشزد کرده بود و ضمن آن متذکر شده بود که خود دکتر مصدق، در آن نقش دارد. (گروهی از هواداران نهضت اسلامی ایران و اروپا، بی‌تا: 185)

بدین ترتیب، روشن‌فکری ایران برای بار دوم، تحولات جملعه ایران را به‌نفع استعمار غرب مدیریت کرد.

3. نهضت امام خمینی علیه‌السلام

امام خمینی علیه‌السلام، با تدبیری توصیف‌نشده، هرگز اشتباهات رهبران روحانی مشروطه و آیت‌الله کاشانی را تکرار نکرد. او هرگز اجازه نداد که روشن‌فکری، بر امواج حرکت توفنده ملت سوار شود. امام در شرایطی که از سلامت مسیر انقلاب مطمئن بود، اجازه داد دولت موقت که چکیده نیروهای راست روشن‌فکری ایران، شامل جبهه ملی و نهضت آزادی بود، خود را محک بزند. گرچه دولت موقت، سرانجام در تقابل با موضع غرب‌ستیزانه انقلاب استعفا کرد،

سیلست امل، به‌خوبی چهره واقعی روشن‌فکری غرب‌گرا را برملا کرد. امل حتی پس از آن نیز به روشن‌فکری لیبرال، به‌رهبری ابوالحسن بنی‌صدر، اجازه بازیگری داد، اما آنان نیز از این میدان، سربلند بیرون نیامدند. مردم با هنرنمایی امل، به‌خوبی دریافته‌اند که روشن‌فکری ایران، در پی چیست.

بازگشت روشن‌فکری به «پروتستانیسیم اسلامی یا اسلام اصلاحی»

پس از فروپاشی شوروی، روشن‌فکری ایران نیز از بار چپ خود تخلیه شد و حتی نحله مارکسیستی آن نیز به دل‌بستگی به غرب بازگشت. اندیشه‌های «کارل پوپر»، نظر روشن‌فکران ایرانی را جلب کرد و از پایان دهه شصت، پوپریسم بر محیط روشن‌فکری ایران غلبه یافت. از آن زمان، روشن‌فکری، آشکارا به سیلست پروتستانیزم اسلامی دوران مشروطیت بازگشت و در دو دهه اخیر، همواره بازنگری مذهب را براساس الگوهای فکر غربی جستجو می‌کند؛ گرچه فقه سیلسی شیعه، زمینه‌ای را برای حرکت‌های نوگرایانه در قالب اسلام اصلاحی باقی نگذاشته است.

چنان‌که گفتیم، در دو دهه اول حیات نظام، جریان روشن‌فکری، همواره برای حضور در عرصه‌های سیلسی و فرهنگی، از نقاب دین استفاده می‌کرد و کمتر اثری از روشن‌فکری سکولار یا عرفی دیده می‌شد، ولی در دوره برتری اصلاح‌طلبان، بسیاری از کسانی که تا آن زمان، داعیه روشن‌فکری دینی داشته، خود را در صف مقدم مبارزه با دولت موقت بنی‌صدر می‌دانستند، به‌ناگاه اندیشه سکولاریستی را برگزیدند و عده‌ای نیز همچنان بر روشن‌فکری دینی پای فشر دند.

1. مناقشه روشن‌فکران، در شیوه برخورد با دین

برخی از اینان، تعبیر روشن‌فکری دینی را ترکیبی مسخره دانسته، می‌گویند: «همان‌طور که نقاش دینی و مورخ دینی نداریم، روشن‌فکر دینی هم نمی‌توانیم داشته باشیم». (جهان‌نگو و صدی، 1383: 4) اما عده‌ای هم برآنند که روشن‌فکری، شامل روشن‌فکری دینی و سکولار است. اینان می‌گویند: «درست است که در کار روشن‌فکری نباید تفکر دینی را

دخالت داد، اما داتقه دینی و شور دینی می‌تواند فرد را در انتخاب پروژه‌هاش راهنمایی کند؛ پروژه‌های که [برای] طی کردن و عملیاتی کردن آن، البته بلید روشمند عمل کرد و نه منطبق بر نگاه بسته دینی». (همان)

جالب آنکه، روشن‌فکران سکولار، دیدگاه اول و روشن‌فکران دینی، دیدگاه دوم را انتخاب می‌کنند، گرچه در دیدگاه دوم نیز همچنان از دین، به‌مثابه ابزاری کمکی، برای شورآفرینی و تغییر داتقه استفاده می‌شود؛ بدون آن‌که در کلر روشن‌فکری، دخالتی داشته باشد. در این نگرش، عمل روشمند، پیروی از مبانی وار داتی مدرنیته غربی است و روشن‌فکر، گرچه از مزایای پسوند دینی، نهایت سود را می‌برد، اما بلطناً تفکر دینی را «نگاهی بسته» می‌داند. بومی‌نبودن روشن‌فکری و ناهماهنگی با فرهنگ ایرانی و اسلامی و ابهام در تعریف غربی و پیشینه آن، از عواملی است که تعریف آن را دشوار ساخته است؛ تا آنجا که برخی، تا شصت تعریف متضاد و حتی متناقض را یادآور شده‌اند (بشیریه، 1376: 247) و عده‌ای نیز روشن‌فکری را یک غلط مشهور و به‌ناچار مجاز تلقی کرده‌اند. (آل‌احمد، 1374: 19 و 20) جالب آن‌که در خود غرب نیز، تحیر در توضیح ماهیت روشن‌فکری چشمگیر است. «استار هار دبار» در این باره می‌نویسد:

مشکل بتوان مفهوم عصر دیگری را نشان داد که ملند مفهوم روشن‌گری در آلمان، از آغاز پیدایش خود تا به امروز مورد منقشه بوده باشد. (هار دبار، 1377: 97)

2. روشن‌فکری دینی و روشن‌فکری سکولار؛ دو روی یک سکه

ابهام در تعریف روشن‌فکری و حتی نادرست‌شمردن نام‌گذاری آن، مایه مجهول‌ملند ماهیت روشن‌فکری است (طب‌لطیایی، 1364: 10) و داوری درباره آن را نیز دشوار می‌سازد. از این‌رو، تحلیل عملکرد و تاریخ روشن‌فکری در ایران، جایگزین داوری درباره مبانی معرفتی آن شده است. بررسی این مبانی، به‌روشنی اثبات می‌کند که روشن‌فکری به‌اصطلاح دینی نیز در حقیقت، غیردینی و سکولار است.

نگاه ابزاری به دین، بدون اعتقاد به دخالت روشمند آن در عملیاتی کردن پروژه‌های

روشن‌فکری و با اعتقاد به بستن‌بودن نگاه دینی که اتهام‌های روشن‌فکران دینی و سکولار است، صلاحیت این جریان مقلدِ اندیشه‌های وارداتی غرب را در استفاده از پسوند «دینی»، شدیداً به چالش می‌کشد. (بهار، 1372: 9 و 10)

چنان‌که گفتیم، روشن‌فکران ایرانی، رسالت اصلی خود را برای رسیدن به جامعه مدرن و گذار از سنت به مدرنیته، حذف و یا دست‌کم محدود کردن قلمرو دین و تکیه بر عقل‌خوبنیاد بیان می‌کنند.

جهان‌نگو می‌گوید: «برای مدرن‌شدن، دین باید در قلمرو خصوصی قرار بگیرد و نه در قلمرو عمومی». (جهان‌نگو و صدری، 1383: 4؛ پارسلیا، 1377: 77 - 71) محمود صدری، جامعه‌شناس مقیم آمریکا نیز با قبول معیار یادشده و معرفی محمد مجتهد شبستری، به‌عنوان یک روشن‌فکر دینی، می‌گوید: «مجتهد شبستری، حوزه دین را محدود می‌داند». (جهان‌نگو و صدری، 1383: 4)

اختصاص دین به عرصه خصوصی (زیباکلام، 1372: 80) و اعتقاد به محدودبودن آن، محور مشترک گفتمان روشن‌فکری سکولار و روشن‌فکری دینی است؛ زیرا هر دو، رسالت روشن‌فکری را برپایی جامعه مدرن می‌دانند؛ جامعه‌ای که در آن، دین نمی‌تواند در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی حضور داشته باشد، گرچه بیشترین مدارای با دین، اجازه حضور آن - از باب تسامح - در حوزه خصوصی و یا به‌عبارتی فردی (جعفریان، 1371: 15 و 16) است.

بنابراین، هدف غایی این دو نحله از روشن‌فکری، یکی است، با این تفاوت که روشن‌فکری سکولار، در تبیین مبانی معرفتی و اهداف غایی خود، صریح سخن می‌گوید، اما روشن‌فکری دینی، با برخورداری از همان مبانی و غلیات، چهره واقعی خود را در پس نقاب‌هایی از دین مخفی می‌کند. شاید این بدان دلیل است که اینان به‌درستی دریافته‌اند که در جامعه اسلامی ایران، صراحت در گرایش به ماتریالیسم غربی، سبب طرد آنان می‌شود. (داوری، 1363 ب: 5)

همچنین با سلبه یک قرن حیات روشن‌فکری در ایران، می‌توانیم پیامدهای آن را بررسی کرده، بفهمیم که روشن‌فکری سکولار در این پیشینه، چه دستاوردهای شکوهمندی را آفریده است که اکنون، حضور دوباره آن را ضروری سازد؟

آیا انحراف مشروطیت از اماکن متبرکه به سفارت انگلستان و حمایت از رضاخان و

پدیدآور دن تشتت در نهضت ملی‌شدن نفت و تمهید شرایط کودتا و 32 سال تلاش هماهنگ با استکبار، برای نلودی و یا انحراف انقلاب اسلامی، پیشینه درخشانی است که بتوان با تکیه بر آن، ضرورت نقش‌آفرینی دوباره روشن‌فکری سکولار را توجیه کرد؟

نصواب‌خواندن دین و نادینی‌خواندن اقتصاد و سیلست و ...، ناشی از تملیت‌خواهی است؛ زیرا بدیهی است که نگاه یک طبیعت‌شناس و یا متفکر سیلستی ماتریالیست، با طبیعت‌شناس و عالم سیلستی دین‌دار، تفاوت دارد. اما این نهایت تملیت‌خواهی است که شناخت طبیعت و یا فکر سیلستی را تنها در صلاحیت تلقی ماتریالیستی قلمداد می‌کنند، با وجودی که قرآن و سنت، اصول هستی‌شناسی، علم و دانش و ... را تبیین و تجربه تاریخی نیز صلاحیت شگرف دین را در شکوفایی و تعالی رشته‌های گوناگون علمی، به‌ویژه در قرون سوم تا پنجم هجری اثبات کرده است.

البته بدیهی است که می‌توان و باید اندیشمندان عرصه دین را که با خلاقیت، هر روز افق‌های نوینی از تفکر دینی را متجلی می‌سازند، روشن‌فکر اسلامی نلکید، اما اگر روشن‌فکری، به‌معنای دنیاگرایی و اعتقاد به عقلانیت ابزاری و معرفت سکولاریستی تلقی شود، ترکیب آن با پسوند دینی، بسیار مضحک و منتقض خواهد بود؛ از آن‌رو که دین اسلام، دینی آسمانی، جهانی و جامع است و در همه عرصه‌های عمومی و خصوصی، دارای طرح و استراتژی و الگوست.

رویکرد ایدئولوژیک روشن‌فکری در ایران امروز

از اواخر دهه شصت، روشن‌فکری، رویکرد بازتولید اسلام اصلاحی را به‌صورتی بی‌سلبه آغاز کرده است. (جایی، 1372: 8 / 84 و 85) تحلیل و جمع‌بندی صریح دکتر محمود صدری، با عنوان «اسلام و آینده ایران مردم‌سالار» که در سمینار «گذار به مومکراسی» در خرداد 1384 در دانشگاه تهران عرضه کرد، تقریباً همه ابعاد گوناگون معرفتی و استراتژی روشن‌فکری را پوشش می‌دهد. از این‌رو، ما آن را مبنای نقد و بررسی خود قرار می‌دهیم.

از پیش‌فرض‌های مسلم‌انگاشته او این است که «ما در حال گذار به مومکراسی هستیم و آینده ایران، مومکراتیک خواهد بود». وی ترجیح می‌دهد که به‌جای تعبیر «روشن‌فکر دینی»، از روشن‌فکر بومی و به‌جای تعبیر «روشن‌فکر لائیک»، از «روشن‌فکر جهان‌شهر» استفاده کند.

1. روشن‌فکران و حوزه عمل دین

صدری با تأکید بر اینکه گفتمان حاکم بین روشن‌فکر بومی و روشن‌فکر جهان‌شهر، گفتمانی مثبت است، یکی از مهم‌ترین موضوعات آن را آینده اسلام و جامعه مردم‌سالار می‌داند و می‌گوید:

حوزه عمل دین را می‌توان در چهار قلمرو تقسیم‌بندی کرد: حیطة خصوصی، حیطة جامعه مدنی، حیطة جامعه سیلسی و حیطة دولت. (زئری، 1384: 250)

او بر این اساس، نحله‌های مختلف سیلسی را به چهار گروه تفکیک می‌کند: گروه اول که همان روشن‌فکران لائیک هستند، معتقدند دین تنها باید در حیطة خصوصی حضور داشته باشد. (پارسائیا، 1375: 89 - 76) دسته دوم یا روشن‌فکران دینی، حضور دین را در حیطة خصوصی و جامعه مدنی می‌پذیرند؛ نظریه مختار دکتر صدری نیز همین است. فرقه سوم، حضور دین را در حیطة خصوصی و در جامعه مدنی و سیلسی می‌پذیرند، بدون آن‌که اعتقادی به حضور دین در عرصه دولت داشته باشند؛ به نظر می‌رسد که این فرقه، مجازاً خارج نشدند. (رفیع‌الدین، 1364) دسته چهارم، حضور حداکثری دین را در هر چهار حیطة، موجه می‌دانند؛ طرفداران نظریه مردم‌سالاری دینی یعنی ملت ایران، در این گروه دست‌بندی می‌شوند. گرچه صدری، این دسته را از موضوع بحث خارج می‌داند.

2. روشن‌فکری، سکولاریسم و کاپیتالیزم

پیش‌فرض مسلم‌انگاشته دیگر صدری این است که جامعه دموکراتیک در آینده ایران، نمی‌تواند سکولار نباشد؛ زیرا تنها جامعه‌ای دموکراتیک است که هم‌گرایی میان دین و مردم‌سالاری را نپذیرد. اما به‌نچار می‌گوید:

در جامعه مدرن لیبرال دموکراتیک، هیچ راهی وجود ندارد که جلوی مشارکت مؤمنان را در حیطة جامعه مدنی بگیریم. (زئری، 1384: 251)

او معتقد است که مؤمنان نباید به‌جز حیطة خصوصی، در حیطة دیگری مشارکت داشته

باشند، اما تنها از آن جهت که امکان ممانعت وجود ندارد، به‌ناچار باید به حضور آنان در جامعه مدنی نیز تن داد!

پیش‌فرض دیگر وی، این است که «کاپیتالیسم (شوپیتر، 1354) نظمی است که کارایی بسیار دارد و هیچ آلترناتیوی برای آن یافت نمی‌شود». او آن‌گاه می‌گوید: «چنین نظمی از نظر ملهیت، لیلی ندارد از اینکه تعداد زیادی فقیر در جامعه وجود داشته باشند و لسلماً شرط کاپیتالیست‌بودن، رعایت نکردن حال فقر است.» (زئری، 1384: 251)

3. تحلیل روشن‌فکری از چرایی و چگونگی حضور دین در جامعه مدنی

صدری معتقد است که دین می‌تواند به‌عنوان «یک ناقد درون‌زادِ نظام سکولار»، «به‌مثابه وزنه‌ای در مقابل کج‌روی‌های نظام‌های کاپیتالیستی و سکولار» عمل کند. بدین ترتیب، او نیز همچون دیگر روشن‌فکران دینی، تلاش می‌کند از پتانسیل دین، در خدمت اهداف نظام سرمایه‌داری سکولار استفاده کند.

او نقش کلیسای کاتولیک را در آمریکای لاتین و جنوبی می‌ستاید و می‌گوید:

به‌طور مثال در برزیل، آن‌گاه که نظام سکولار، مبتلا به فلش‌بسم شد و روشن‌فکران کلاً قلع‌و‌قمع شدند، کلیسای کاتولیک، یکنه در مقابل حاکمیت ایستاد و به پیروزی رسید؛ گرچه از شرکت در جامعه سیلسی سر باز زد. لذا کلیسای کاتولیک می‌تولد در شرایط مقتضی، محرومان را که در حلبی‌آبادها و در کنار قصرهای عظیم زندگی می‌کنند، بسیج کند. این وزنه‌ای است در خدمت نظام سکولار که در جامعه مدنی، به‌مثابه یک لمر مثبت تلقی می‌شود!

او در ادامه، تصریح می‌کند:

من از منظر یک روشن‌فکر بومی یا دینی و نه از منظر یک جامعه‌شناس، با شرکت دین در جامعه سیلسی مخالف هستم. (همان: 252)

جامعه آرمائی صدری و نظایر او، آن است که در فردای ایران، دینداران از موقعیت

هژمونیکشان بیفتند؛ اما تصریح می‌کند که رسیدن به چنین هدفی، به یکباره امکان‌پذیر نیست و «مانمی‌توانیم یکباره در مدینه فاضله سکولار عینی و ذهنی، مطابق با تئوری سکولاریزاسیون دهه شصت یا تئوری عصر روشنگری فرهنگ اروپایی قرار بگیریم». بنابراین، از منظر او نیز قبول حضور دین در جامعه مدنی، مصلحتی است که شرایط دینداری در ایران، آن را تحمیل می‌کند و شایسته آن است که دین تنها در حیطه خصوصی و فردی به بند کشیده شود. (پهلر، 1372: 12) او درباره حاکمیت دین در 32 سال گذشته ایران می‌گوید:

دین در همه دنیا در حال نوعی تهاجم فرهنگی به نهادهای سکولار بوده، گرچه در ایران موفق شده است که دولت را بر اساس بنیادگرایی تعریف کند.

وی برای گذار از شرایط فعلی ایران به دموکراسی سکولار، «اسلام اصلاحی» را توصیه می‌کند و می‌گوید اسلام اصلاحی، با ایده کسانی که معتقدند دین باید دولت را در اختیار داشته باشد، مخالف است. او همچنین نگاه علوم انسانی به کتب مقدس (هرمنوتیک) را تأیید کرده، می‌گوید اسلام اصلاحی، اسلامی تکثرگرا و همسوی مدرنیته است.

سرانجام، صدری حرف دلش را می‌زند و می‌گوید:

یهودیت، مسیحیت و اسلام، ادیای بر اساس صلاح فردی بوده و رابطه لسان با خدا را تبیین می‌کنند. سلسلی شدن این ادیان، به تعبیر دکتر سروش، برای آنها عَرَضی است نه ذاتی. (زئری، 1384: 253)

او اسلام اصلاحی را اسلامی می‌داند که سلبی نه، بلکه ایجابی بوده و خود را بازسازی کرده است و این، همان اتفالی است که در یهودیت و مسیحیت معاصر افتاده و آنها را در خدمت مدرنیته قرار داده است.

او نفوذ تحریف‌ها در فرهنگ عشورا و استفاده از موسیقی پاپ در عزاداری‌ها و تزیین مو و چهره املم حسین و حضرت ابوالفضل علیه السلام به سبک‌های غربی را نشانه‌هایی از این اتفاق مبلرک می‌داند و می‌گوید:

اینها نوآوری‌های فرهنگی در مرلسم عشور است. این فرهنگ، زنده است و نشان

می دهد که نوعی آیکونوگرافی در شیعه لمروزی، در حال تکلم و توسعه لست ...، یک آیکونو (تصویر) را می بینیم و پی می بریم که دقیقاً این فرد، کدام امام معصوم لست؛ زیرا هر کدام، شکلی پیدا کرده اند و این لمر نشان می دهد که هنوز فرهنگ تشیع نمرده لست!

او می افزاید:

دین باید نحوه ای از ایجاد سازه های احسلی را در خود داشته و کلاً حدود و ثغور خود را بشناسد. دولتی نباشد و تنها بخواهد که فعلیت خود را در جمله مدنی احساس کند. این یکی از مهم ترین جنبه های سلام لصلاحی و بازسازی شده لست. (همان: 254)

یک. نقد و بررسی پیش فرض ها

پیش فرض های صبری، همان اصولی است که جمله شناسان مدرنیته، نظیر «کنت»، «دورکیم» و دیگران پایه گذاشته اند. آنان بر این بلور بودند که جوامع انسانی، در طول تاریخ خود، سیر تکلمی را طی می کنند و اوضاع امروز غرب، آخرین مرحله تکلم اجتماعی و دستاوردهای آن، مترقی ترین دستاوردهای انسانی است. آنان راه انحصاری دیگر جوامع را برای رسیدن به توسعه، پیروی از غرب می دانند و الگوی مدرنیته را تنها معیار معتبر سنجش صحت و یا سقم روند اجتماعی محسوب می دارند. این، همان سنت قدیمی است که روشن فکران اولیه ایرانی با خود به ایران آورده، با پیروی از آن، مشروطیت ایران را به دیکتاتوری آمرانه رضاخان سپردند. (زرشناس، 1379) جالب آن که این مدل و قالب فکری قرن نوزدهمی جمله شناسان اروپایی که هم روشن فکران سکولار و هم روشن فکران به اصطلاح دینی ایران امروز، همچنان بر آن پای می فشرند، در علوم اجتماعی و جمله شناسی غرب جدید، چالش برانگیز است. (صلح پور، 1380: 17)

دو. ماهیت اسلام اصلاحی

روشن فکران ایرانی می دانند که دین را نمی توان از زندگی ایرانیان حذف کرد. از این رو، برآنند که از طریق «بازسازی عقلانی دین»، دینی پدید آورند که پتانسیل سلبی و مقاومت ندارد و

برعکس، از موضع ایجابی و تسلیم برخوردار است.

این موضع روشن‌فکری دینی را نباید در حکم اعتقاد قلبی آنان به حقایق اسلام دانست، بلکه ضرورت رسیدن به یک جامعه سکولار، آنان را وادار کرده به حضور حداقلی دین در جامعه مدنی و نه در جامعه سیلسی، رضایت دهند. اینان درصددند که پارهای از اصول معرفتی و فروع اجتماعی و سیلسی اسلام را که بر حضور دین در حیطه عمومی تأکید دارد، حذف و مواعی را که دین در راه رسیدن به اهداف تجدد ایجاد کرده است، رفع کنند. بنابراین، دغدغه روشن‌فکری دینی، دین نیست، بلکه لائیسزم است که در مسیر سیطره خود، ماعی به‌نام اسلام سیلسی را پیش رو دارد.

اسلام اصلاحی، پروژه‌ای برای تبدیل اسلام به دینی منفعل است که فقط در خلوت خصوصی انسان‌ها، حس معنوی ایجاد می‌کند. چنین دینی، کلرای سیلسی نداشته، در عرصه حکومت، به یکه‌تازی لیبرال‌های سکولار تن می‌دهد.

دین اصلاحی، دینی است که نهنها مزاحمتی برای نظام کلپیتالیستی ایجاد نمی‌کند و اجازه می‌دهد که خیل فقرا، در کنل کاخ‌های مجلل، به قرص نئی قناعت کنند، بلکه در خدمت آن است و در شرایط خطر، با قدرت بسیج‌گری توده‌ها، سپر بالای دولت سکولار می‌شود! این در حالی است که متدینان، از تشکیل هرگونه نهاد سیلسی، بهشدت منع می‌شوند.

از صدری می‌پرسیم دین اصلاحی که قدرت سلبی ندارد و از وجهه سیلسی تهی شده است، چگونه به‌ناگاه نقشی کلاماً سیلسی را عهده‌دار شده، با بسیج مردم، دولت سکولار را محفظت می‌کند؟ افزون بر آن، چنین دینی که باید در شرایط خطر، نقش سیلسی فعالی را ایفا کند، چگونه می‌تواند بدون حضور در جامعه سیلسی، این پتانسیل را ذخیره و در موقع نیاز آزاد کند؟ مضافاً آیا مدل شما «استفاده ابزاری از دین و تملیت‌خواهی» نیست؟

سه. طرح‌های غیرمدلل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
این پیش‌فرض‌ها و نتایج آن و استراتژی‌هایی که ارائه می‌دهند، بر چه دلایل و براهینی استوار است؟ (تقیب المطاس، 1374: 96) به چه دلیل، جامعه ما در حال گذار به دموکراسی سکولار است؟ مبنای تقسیم‌بندی قلمروهای دین چیست؟ آیا تعیین قلمروها، درون دینی است

یا برون دینی؟ چرا جامعه مردم سالار، باید سکولار باشد و چرا دین از موضع سیلسی منع می شود؟ چگونه می توان با وجود همه بحران های ناشی از کلیتالیسم، آن را کارآمدترین دانست؟ و دهها چرای دیگر که روشن فکران، از پاسخ آن ناتوانند.

چهار. تحیر در تحلیل حکومت های نبوی و علوی

روشن فکری دینی، تشکیل حکومت اسلامی در مدینه النبوی را تنها بعد از گذشت سیزده سال از بعثت، چگونه ارزیابی می کند؟ این ویژگی های دین اسلام است که پس از عصر دعوت، الگوی حکومت دینی را عملیاتی کرد و تا قرن ها پس از رحلت پیغمبر ﷺ، دیگران به نام او، حکومت برپا داشتند. جریان روشن فکری، چگونه می تواند به جامعه مؤمنان که سیره پیغمبر اکرم ﷺ را حجت مسلم شرعی می دانند، بقولاند که قلمرو دین، شامل جامعه سیلسی و دولت نمی شود؟

ظهور اسلام سیلسی که روشن فکران، آن را بخشی از یکتهاجم عرّضی برضد سکولاریسم تلقی می کنند، اولاً عکس العمل سیلست سرکوب لیبرال دموکراسی در برابر مسلمین و ثانیاً ناشی از رویکرد استعماری آنان در چند قرن گذشته در کشورهای اسلامی و ثالثاً نتیجه تلاش هدفمند غرب، برای بفراموشی سپردن تاریخی مسلمانان در ساخت تمدن بشری است. اسلام سیلسی، واکنش به آن چیزی است که در نگاه گفتمانی غرب، از آن به «غیریت سازی و دشمن انگاری» یاد می شود و واکنشی منطقی در برابر تملیت خواهی و سلطه طلبی غرب در جغرافیای سیلسی مسلمانان است.

روشن فکران غرب گرا می پندارند همان گونه که ملی گرایی، برآمده از اقتضانات تجدد و نتیجه رویلروی انفعالی ملت های تحقیر شده با لیبرال دموکراسی غرب است، ظهور اسلام سیلسی نیز امری عرّضی است. البته بلون تردید، بنیادگرایی اسلامی که از جنس قوم گرایی است، برساخته دنیای مدرن است و به هیچ سند تاریخی و انسان شناسانه، هویتی در تمدن اسلامی ندارد؛ حال آنکه، اسلام سیلسی و مردم سالاری دینی، امری معین در دین اسلام است و سلیقه تاریخی حکومت نبوی و علوی، آن را تأیید می کند.

به هر روی، دغدغه اصلی روشن فکری دینی، حذف مایع اسلام از حیطه عمومی، به نفع

توسعه فکر غربی است. آنان کمترین اعتقادی به حضور دین در حوزه خصوصی نیز ندارند، اما اصرار آنان از آن‌دوست که چنین اسلامی، نه‌تنها کمترین مزاحمتی ایجاد نمی‌کند، بلکه برعکس در مواقع خطر، می‌تواند نجات‌بخش کاپیتالیسم باشد.

تبیین بدعت‌ها و بدعت‌گذاران

روشن‌فکران ایرانی معاصر، تئوری‌هایی را در تفسیر اسلام اصلاحی عرضه کرده‌اند که بیشتر، ترجمه آثار فکری متکلمان غرب جدید، در رویارویی با مسیحیت کاتولیک است؛ تئوری‌هایی نظیر قبض و بسط تئوریک شریعت، تمایز دین و معرفت دینی، بسط تجربه نبوی، صراط‌های مستقیم، ضرورت عبور از شکل‌گرایی دینی، هرمنوتیک، پلورالیسم دینی، هویت تاریخی، تدریجی، دینامیکی، دیالوگی و زمینی‌بودن دین، عقلانیت انتقادی دینی، راز و رازدایی، ذاتی و عرضی در دین و ... از این جمله‌اند که به‌دلیل اهمیت، آن را به‌اختصار بررسی می‌کنیم:

1. تئوری ترجمه فرهنگی دین: تئوری‌های یادشده می‌کوشد میان حقیقت ناب دین و واقعیت موجود آن فاصله انداخته و چهره زمینی معرفت دینی را ترجمه فرهنگی دین ناب قلمداد کند؛ اما برای کسب و جاهت در جامعه دینی، مدعی احیای طولی یا عصری و عرضی یا مکانی دین است. اینان به‌جای تعبیر «اسلام اصلاحی»، بیشتر، از تعبیر «ترجمه فرهنگی دین» استفاده کردند؛ اما باید دانست که اسلام اصلاحی، غایتی است که اینان از رهگذر ترجمه یادشده در پی‌اند.

یک. تعریف «ترجمه فرهنگی دین»: اینان خود گفته‌اند که ترجمه فرهنگی دین، یعنی حفظ روح در عین تبدیل جسم؛ یعنی عرفیات و آداب و خلیقات فرهنگ‌های گوناگون را ملاحظه کردن و مقصد شریعت را نه شکلی، بلکه روحانی و معنایی رعایت کردن و انتقال دادن؛ درگذشتن از عرضیات، با ترجمه آنها به عرضیات فرهنگ دیگر. (سروش، 1377: 19)

البته این تعریف، مربوط به دوره‌ای است که این جریان، با احترام به روح و معنای دین، شکل آن را مورد هجوم قرار می‌داد. اما تحول تعاریف در دوره‌های بعدی، با ویژگی تعرض به روح و معنای دین، نشان داد که جریان ترجمه، برای «دین‌زدایی از فرهنگ»، گام‌هایی را

طراحی کرده که تعریف پیشین، گام اول آن است.

دو. ترجمه فرهنگی دین و اجتهاد: اجتهاد دینی در مذهب شیعه، اخباری‌گری را که مبتنی بر شکل‌گرایی یا فرمالیسم دینی بود، به چالش کشید. اخباریان بر آن بودند که دین با همه وجوه بلطنی و ظاهری خود، بمصورت عینی برای همه اعصار و اقوام، حجت است و آنچه بر پیامبر اکرم ﷺ نازل و یا از او صادر شده، همگی ذات دین است و همه در دینی بودن به یک وزن هستند. بنابراین، دینداربودن، یعنی تنظیم اعتقادات و اعمال با آنچه که در عهد پیامبر ﷺ به‌عنوان ایمان و عمل دینی، مینا بوده است. براساس این دیدگاه، هرگونه تفسیر عقلایی از دین، بدعت و موجب خروج از آن است. اجتهاد شیعی، در تقلیل با شکل‌گرایی اخباری، بر اعتبار اصولی‌گری، عقل‌گرایی و اجتهاد پلغشاری کرد، اما مرزهای اجتهاد را در «فروع دین» استوار ساخت.

بسیاری از فقیهان، بر کارایی عنصر «زمان و مکان» در استنباط احکام فقهی تأکید و پویایی فقه شیعه را در این ساختار جستجو کرده‌اند، اما باید دانست که اجتهاد شیعه، محدود به فروع دین است و شامل اصول اندیشه دینی نمی‌شود. از این رو، روشن‌فکری، فقهای شیعه را به شکل‌گرایی متهم می‌کند؛ زیرا بر این باور است که «ترجمه فرهنگی دین»، همه قالب‌های رایج، اعم از اخباری‌گری، اجتهاد در فروع و حتی در اصول را درهم می‌شکند و هرگز به ترجمه دین بر مبنای مقتضیات زمانی و مکانی و یا حتی از ظاهر دین به بلطن آن رفتن، اکتفا نمی‌کند.

سه. ترجمه فرهنگی دین و احیای دینی: ترجمه فرهنگی دین، فراتر از احیای دینی است؛ زیرا احیای دینی، فقط به‌معنای تفسیر دین، متناسب با زمان و بدون اعتنا به سایر فرهنگ‌هاست، حال آن‌که ترجمه فرهنگی دین، علاوه بر عصری‌کردن، آن را متناسب با مقتضیات فرهنگی گوناگون تغییر می‌دهد؛ یعنی ترجمه یابدشده، حیات طولی و عرضی دین را در گرو ترجمه طولی و عرضی آن می‌داند.

چهار. مترجمان «ترجمه فرهنگی دین»: لازم است که به‌جای تعبیری، نظیر «متفکر» و «اندیشه‌ورز»، برای مدعیان تئوری ترجمه در جهان اسلام، از تعبیر «مترجم» استفاده کنیم؛

زیرا آنچه را امثال «محمد ارکون»، «محمد مجتهد شبستری»، «عبدالکریم سروش» و ... مدعی تئوری‌پردازی آن هستند، عیناً در متون کلامی غرب جدید می‌توان یافت و هنر این مترجمان، علاوه بر ترجمه روان آن، جایگزینی واژگانی نظیر «اسلام و تشیع و قرآن» به‌جای «مسیحیت و کاتولیسیسم و انجیل» در این متون است.

محمد ارکون: مترجم معاصر الجزایری است که به دلیل اقلیت در فرانسه، از تئوری‌های «تاریخی و بشری‌بودن دین» در کلام جدید غرب تأثیر گرفته است. او گرچه وحی را فراتاریخی می‌انگارد، معتقد است که چون تنزل یافت و این‌جهانی می‌شود، در کشاکش جدال‌های عقیدتی و سیلمی و تضارب مصالح و ستیزه و سبقت بر منافع، آلوده چاه طبیعت شده، نمی‌تواند همچون سایر پدیده‌های دنیوی، تاریخ‌مند نباشد. (ارکون، 1373: 19 - 15)

او تفلسیر مذاهب را از قرآن، پس از عصر نزول، بیش از آن‌که مرتبط با قرآن بداند، به فرآورده‌های فرهنگی در پیوند با زمین و زمانه فرهنگی خود ربط می‌دهد که در آغوش محیط اجتماعی و مکتب کلامی خود پرورده شده و رشد کرده‌اند؛ تفلسیری که پاسخگوی نیازهای ایدئولوژیک هر قومی، در هر عصری است. (ارکون، 1378: 21)

وی در تئوری «جوامع ام‌الکتاب» خود، می‌کوشد که جوانب زبانی، جمله‌شناسی، سیلمی و فرهنگی را وارد قرآن کرده و تاریخ‌مندی را به آن بازگرداند تا راه را برای نفوذ تئوری ترجمه فرهنگی در جهان اسلام، هموار کند. (ارکون، 1376)

محمد مجتهد شبستری: وی چون مدتی را در آلمان بوده، تحت تأثیر فکر غربی قرار گرفته و می‌کوشد از منظر هرمنوتیک به متون دینی بنگرد و نوعی بازنگری در اصول اسلام و فروع فقهی و تفسیری تأسیس کند که اساس آن، عقلانیت عصر است. (مجتهد شبستری، 1377: ب: 29)

وی تجربه‌های دینی را رکن اسلمی دین انگاشته و خواهان عبور از دین به دین عرفانی است و معتقد است که بحث‌های فقهی، از ارتباط با مبانی انسان‌شناسی قرآن و سنت محروم بوده و مبانی آن دیگر قابل قبول نیست. (مجتهد شبستری، 1377: الف)

او تجلی شکل‌گرایی را تنها در فقه نمی‌داند، بلکه بر این باور است که شکل‌گرایی، کمتر در عرفان تجلی می‌یابد؛ زیرا هر اندازه شخص با فرهنگ خود آمیخته است، دین عرفانی نیز

که درونی است، با فرهنگ او درمی آمیزد. سرانجام، او تغییر کانون دین از فقه به عرفان را به عنوان زمینه‌ای برای عبور از شکل‌گرایی نتیجه می‌گیرد.

عبدالکریم سروش: وی سرآمد مترجمان و مقلدان تئوری ترجمه بوده و آنچه از نیمه دوم دهه شصت تاکنون با عناوین قبض و بسط تئوریک شریعت، تدریجی، دیالوگی، بشری و تدریجی‌بودن دین، بسط تجربه نبوی، پلورالیزم دینی، ذاتی و عرضی دین، صراط‌های مستقیم و ... نگاشته است، ترجمه‌های مستقیم و یا غیرمستقیم آثار «شلاپرماخر»، «کالرل ریموند پوپر»، «هایدگر»، «گادامر»، «ویلیلم آلتون»، «آلفرد فیرمین لویزی» و ... است؛ با این تفکرات که در ترجمه آن، روح آن را حفظ، اما جسمش را با واژگان اسلامی و مددگرفتن از اشعار فارسی تبدیل کرده است.

2. تئوری قبض و بسط تئوریک شریعت: محور این تئوری، تمایز دین از معرفت دینی است؛ معرفتی که در گذر زمان، متناسب با تحول علوم بشری، دچار قبض و بسط می‌شود. بنابراین، دین امری قدسی است، ولی معرفت دینی، بشری بوده و از این نظر، تقدس ندارد. در این تئوری، واقعیت موجود دین در جوامع، معرفتی دینی است که هویتی تدریجی، بشری، دینلمیکی و دیالوگی دارد و همواره با اثرپذیری از فرهنگ‌های بشری متحول می‌شود. این تئوری، حتی معرفت دینی عصر پیامبر اعظم ﷺ را نیز شامل می‌شود. (سروش، 1375: 31)

از نتایج دیگر این تئوری، تناسب دین با فرهنگ قومی است. از این رو، معرفت دینی هر فرد، پدیده‌ای بشری و متأثر از فرهنگ قومی اوست و به یقین، با معرفت دینی افراد دیگر که از فرهنگ‌های قومی دیگری اثر می‌پذیرند، متفاوت است.

3. تئوری هرمنوتیک: هرمنوتیک، بلخته ذهنی «شلاپرماخر»، «هایدگر» و «گادامر» در غرب است و تئوری‌های قبض و بسط تئوریک شریعت سروش و کتاب «هرمنوتیک کتاب و سنت» مجتهد شبستری، ترجمه مخلوش آن است.

هرمنوتیک بر آن است که معرفت دینی، از عصر پیامبر تا به امروز و میان هر قومیتی که اسلام را مؤمن بوده‌اند، عین دین نبوده، بلکه برگرفته از عقلانیت و فرهنگ آن قوم بوده

است. بنابراین، مؤمنان، از هر ملیتی که باشند، حق دارند که دین را مطابق عقلانیت قوم خود، تبیین کنند. پس، از این نظر که معرفت دینی، دست‌نورد پیش‌فرض‌ها، علایق و سلائیق مفسران آن است و پیش‌فرض‌ها، علایق و سلائیق هر فرد، متأثر از فرهنگ قومی اوست، معرفت دینی، کلاً بشری است.

4. **زبان اسطوره‌های دین:** «دیویس براین»، تئوری ترجمه فرهنگی دین را از طریق بحث در زبان آن، پیگیری کرده است. (براین، 1378) او بر این بلور است که زبان دین، نمادین و غیرواقع‌نمست و از این نظر که زبان، بدون هویت علمی، فلسفی و واقع‌نمایی است و هویتی اسطوره‌ای دارد و اسطوره، نزد فرهنگ‌های مختلف، متفاوت است، بنابراین به‌ناچار صاحبان هر فرهنگ و قومیتی، باید غبار دیگر اسطوره‌ها و نمادها را از دین زوده، ویژگی‌های اسطوره‌های فرهنگ خود را بر آن بیوشانند، تا دین برای آنان قابل درک باشد. اسلام نیز هویتی اسطوره‌ای و زبانی نمادین دارد و به این دلیل که مرزهای فرهنگی و قومی عصر نزول را دربر گرفته و به فرهنگ‌ها و اقوام دیگری سرایت کرده است، این اقوام، ناگزیر از زودن رنگ اسطوره‌های عربی از آن و ترجمه فرهنگی اسلام هستند.

5. **پلورالیسم دینی:** تکثرگرایی دینی، اصالت قرائت‌های دینی را برمی‌تابد. بی‌شک با ترجمه مزبور، معرفت‌های دینی متغایر و متضاد ظهور می‌کند. از آنجا که تئوری ترجمه دین می‌کوشد معرفت‌های دینی برگرفته از فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف را بپذیرد، به‌ناچار همه پیروان دین، باید پلورالیسم را ملتزم باشند تا بتوانند یکدیگر را تحمل کنند.

6. **عقلانیت انتقادی:** «ایملوئل کانت»، پایه‌گذار عقلانیت انتقادی بود که بر امکان و ضرورت نقد عقل تأکید کرد، ولی پس از او، نقد همه میراث گذشته انسان، رایج و حتی متون مقدس دینی را نیز شامل شد؛ تا جایی که فیلسوفان علم اعلام کردند که آنچه نقدپذیر نباشد، از حوزه معرفت علمی خارج است. نفوذ عقلانیت انتقادی به دین، آن را از انجماد و ایستایی خارج کرده، به آن هویتی سیال و جاری می‌بخشد و بدین‌وسیله، بر حجیت و اعتبار آن می‌افزاید؛ علاوه بر آن که از رسوب دین در لایه‌های یک فرهنگ خاص، نظیر فرهنگ قومیت عرب، جلوگیری می‌کند. بنابراین، عقلانیت دینی، زمینه و امکان ترجمه فرهنگی دین

را فراهم می‌کند. (مک‌کواری، 1378: 86)

7. تئوری ذاتی و عرضی دین: مبنای اصلی تئوری ترجمه، تقسیم تعالیم دین به ذاتی و عرضی است. او تعالیمی مانند زبان و فرهنگ اعراب، مفاهیم شرعی، پرسش‌های مؤمنان و مخالفان، احکام فقهی، جعل‌ها و ... را که می‌توانستند به‌گونه دیگری باشند، عرضی دین نلمبیده و خدا، آخرت و نظایر آن را ذاتیات دین معرفی کرده است. (سروش، 1378)

او می‌گوید هر زبانی دارای تنگناها و فراخناها و ویژگی‌های خاص خود است. بنابراین، اگر پیلمبر اسلام، ایرانی یا هندی یا رومی بود، زبانش پلرسی یا سانسکریت و یا لاتین می‌شد و دین او نیز متناسب با هر زبان، تغییر می‌کرد. (همان: 10) حتی اگر اسلام به‌جای حجاز، در یونان و هند و روم ظهور می‌کرد، اسلام یونانی و هندی و رومی و عرضی‌اشان که تا عمیق‌ترین لایه‌های هسته مرکزی دین پیش می‌روند، با اسلام عربی، تفاوت بسیار داشت. (همان: 13)

نتیجه آنکه، ما می‌توانیم و چه‌بسا باید، مطابق منویات تئوری ترجمه، اسلام را در همه عرضی‌اش، به شکل و رنگ و صورت فرهنگ خود درآوریم؛ چنان‌که قومیت‌های فرهنگی دیگر نیز ناگزیر از آنند.

8. تئوری هویت بشری دین: ترجمه فرهنگی دین، به هیچ معیاری پایبند نبوده، درصدد است به‌تقلید از جریان پوزیتیویستی غرب، اعتبار دین را در همه ساحت‌ها به چالش بکشد، تا جایی که نه‌تنها معرفت دینی، بلکه سرانجام، خود دین را نیز بشری تلقی می‌کند. برخی، سخن اخیر سروش را که برای پیلمبر به‌عنوان یک انسان، در پیدایی قرآن، نقش محوری قائل شد، موضعی جدید تلقی کردند، در حالی که وی قبلاً در کتاب «بسط تجربه نبوی» کوشیده بود از وجوه تاریخی، بشری و زمینی خود دین و وحی - و نه معرفت دینی - دفاع کند. وی وحی را تجربه دینی بشری می‌داند؛ زیرا پیلمبر، بشر بوده و این جنبه از وجود او، در درک او از وحی تأثیر می‌گذارد و به وحی و اصل دین نیز جنبه‌های بشری می‌بخشد. همه اتکای او در این تلقی، آن است که دین به زبان قوم نازل می‌شود.

گفتار ما در اسلام اصلاحی یا ترجمه فرهنگی دین

مطالعه کلامی تئوری‌های مزبور، تفصیلی می‌طلبد که از عهده این مقاله خارج است. بنابراین، علاوه بر موارد گفته‌شده در صفحات قبل، به نقد کوتاهی اکتفا کرده، مطالبات کلامی آن را به نوشتاری دیگر واگذار می‌کنیم.

1. پیش‌فرض‌های ناصواب

تئوری ترجمه فرهنگی دین، بر پیش‌فرض‌هایی استوار است که وجاهت علمی ندارد؛ بنابراین، اثبات این پیش‌فرض، به‌گونه‌ای که گزاره‌های مبنایی و لازم‌الاتباع را به کرسی بنشانند، ممکن نیست.

اینکه مترجمان تئوری‌ها به‌طور متناقض، دامنه اعمال ترجمه فرهنگی دین را تبیین کرده و سرانجام، همه بخش‌های دین را شامل آن می‌دانند، بر چه مبنایی استوار بوده و چگونه قبل اثبات است؟ همچنین کلیت تئوری ترجمه دین، بر این پیش‌فرض استوار است که تنها فرهنگ در دین اثر می‌گذارد، می‌پرسیم به چه دلیل، تأثیر دین در فرهنگ منفی است و به کدامین اجزایی می‌توان پذیرفت که فرهنگ از دین تأثیر نمی‌پذیرد؟ بدیهی است که پیدایی دین، در تأسیس نظام‌های فرهنگی، نقشی ممتاز داشته است. در این صورت، می‌توان گزاره تأثیر دین در فرهنگ را که تجربه تاریخی نیز به‌طور کامل مؤید آن است، پذیرفت، اما اعتقاد به تأثیر صرف فرهنگ در دین، تا جایی که همه وجوه و ارکان دین را نیز شامل شده، به ترجمه فرهنگی دین بینجامد، وجاهت عقلایی و استدلالی ندارد.

حضور ایمانی ادیانی مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام در سرزمین‌هایی غیر از سرزمین نزول آن، به‌طور عینی و تجربی اثبات می‌کند که ملت‌ها، پس از قبول دین جدید، فرهنگ بومی خود را با آن محک زده، در طول زمان، پس از پیرایش ویژگی‌های فرهنگی منقذی با دین جدید، تنها به خصایص فرهنگی همسو با آن پلیند می‌مانند. این از آن‌روست که دین، علاوه بر وجوه اختصاصی، دارای لوازم و عناصر فرهنگی است و به‌لحاظ جهان‌شمولی، تفسیری جامع از هستی و اهداف آن و تعریفی فراگیر از کنش و عمل انسانی را ارائه می‌کند که عادات،

اخلاقیات، هنر، نظام ارزشی و حقوقی، الگوها، احکام و نمادهای مشخصی را به ارمغان می‌آورد؛ عنصری که تأسیس فرهنگ، ریشه در آن دارد. بنابراین، تجربه تاریخی اثبات می‌کند که پیلمد قطعی تحول دینی، اصلاح فرهنگی، مبتنی بر ارزش‌های نظری و عملی دین جدید است که چمبسا بتوان با چشم‌پوشی، آن را «تلقی دینی فرهنگ» نلمید؛ گرچه ادامه حیات فرهنگ بومی، به سطح مدارای دین با مقتضیات زمانی و مکانی وابسته است. در این زمینه، مطالعه نحوه حضور ایمانی دین اسلام در جغرافیای ایران زمین که آزمایشگاهی با بیش از یک‌هزار سال قدمت تاریخی را در اختیار ما می‌نهد، بسیار سودمند خواهد بود.

بدیهی است که امثال سروش و مجتهد شبستری برآنند که با وجود این حضور هزارساله در ایران، هنوز صورت «ترجمه فرهنگی دین» تحقق نیافته و دین اسلام در این سرزمین، برمبنای خصایص فرهنگی ایران، ترجمه نشده است. در این صورت می‌پرسیم که در طی این دوران طولانی، رابطه دین اسلام با فرهنگ ایرانی، چگونه بوده است؟

با وجود نفوذ اسلام در زندگی ایرانیان، از جمله عقاید، رفتار، آداب و رسوم، هنر، حقوق و ... که تبلور هر یک، شامل صدها اثر گرانسنگی است که در گنجینه تاریخ مزبور، هویت فرهنگی ایرانیان را تعیین می‌بخشد، آیا می‌توان استقلال فرهنگی ایران را از اسلام ادعا کرد و به‌عنوان یک‌پروژه روشن‌فکری وارداتی، لزوم ترجمه فرهنگی دین را پیشنهاد کرد؟ حال آنکه، فرهنگ نوین ایران زمین که در این پروسه تاریخی تکوین یافته، به‌روشنی، تلقی اسلامی از فرهنگ ایرانی را متبلور می‌کند و اسلام را با همه موجودیت روشمندش، به‌عنوان هویت خود منعکس می‌سازد.

ایرانیان با ایمان به اسلام، به پالایش و پیرایش فرهنگ بومی، براساس منویات دینی پرداخته، عقاید سخیف، آداب و عادات خرافی را که موجب تخدیر جامعه بود، به‌طور ریختند؛ در عین حال، بسیاری از وجوه مثبت و کل‌آمد فرهنگ ایرانی را که در آینه زلال اسلام نیز منعکس بود، حفظ کردند. اسلام نیز که دین «سّمحه و سهله» است، نه‌تنها این وجوه را امضا کرد، بلکه بدان غنا بخشید و بدین ترتیب، فرهنگی نوین، با حفظ همه موجودیت اسلام، ولی متفلوت با فرهنگ‌های دیگر از جمله فرهنگ عربی، متولد شد. در این صورت، چگونه می‌توان

انتقال اسلام به ایران را شکلی و فرمالیستی تلقی کرد؟ بنابراین، حضور اسلام در ایران، حضوری هویتی است و تحقق تئوری رجعت به فرهنگ دور دست ایران نه تنها ناممکن، بلکه بسی کودکانه است؛ هم به لحاظ آلودگی به انواع خرافه‌ها و هم از آن رو که موجودیتی ندارد.

2. مبانی برون‌دینی تئوری‌ها

تئوری ترجمه فرهنگی دین که تحریف همه شئون دینی را شامل می‌شود، تنها بر مبانی برون‌دینی استوار است و هیچ دلیلی در دین ندارد. پس چگونه می‌تواند در جامعه مؤمنان، پذیرفته شود؟ تفاوت این نگرش با آنچه فقها، اجتهاد در فروع و حتی اندکی از آنان، اجتهاد در اصول می‌خوانند، این است که اولاً آن را از نظر دلایل متقن درون‌دینی، اثبات می‌کنند، ثانیاً شرط اعمال آن را پلمدداشت همه جوانب دینی می‌انگارند. حال آنکه، تئوری ترجمه فرهنگی دین، بر فرض‌های برون‌دینی اثبات‌نشده استوار است که با نقدهای جدی روبه‌روست و با آرای پیروان آن تغییر دارد. علاوه بر این، از نظر قرآن و احادیث فراوانی از پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام، مردود است. اینکه فقیهان بزرگی، مانند حضرت امام خمینی رحمته‌الله عنصر زمان و مکان را در اجتهاد مؤثر می‌شمرند، دلایل متقن درون‌دینی دارد، نه آن‌که با قتهای نهی باشد که بتوان با آن به جان دین افتاد و آن را مثله کرد. همچنین تقسیمات ساختاری که علمای دین ارائه کرده‌اند نیز دارای معیارهای درون‌دینی بوده، مستند به قرآن و سنت است و با تقسیم‌بندی‌های سلیقه‌ای روشن‌فکری وارداتی نلسازگار است.

3. اندام‌وارگی ساختار دین

دین، ساختار اندام‌وار و ارگنیک دارد و گرچه به اصول و فروع و ... تقسیم می‌شود، همه اجزای دین با یکدیگر، رابطه حیاتی دارد و هر تغییری در آن، اندام‌وارگی آن را مخدوش می‌کند.

4. تناقض در ارائه تئوری‌ها

امثال سروش، در انتقال اندیشه‌های وارداتی، همواره از سطحی، به سطح دیگر پریده‌اند. روزی که سروش «تئوری قبض و بسط» را ترجمه کرد و دین را از معرفت دینی جدا و آن را

امری ثابت دانست، چه کسی بلور می‌کرد که خود او در زمانی کوتاه، در «بسط تجربه نبوی»، جنبه‌های بشری خود دین - و نه معرفت دینی - را قائل شود. همچنین زمانی که او، تعلیمات دین را به عرضی و ذاتی تقسیم کرد، اما ذاتیات را لایتغیر تلقی کرد، چه کسی بلور می‌کرد او به زودی قرآن را نیز که ثقل اکبر و ذات دین اسلام است، بشری خوانده، پیدایی آن را به پیامبر نسبت دهد.

بنابراین، دور از ذهن نیست که او به سراغ خدا و توحید و معاد نیز برود و به تقلید از اندیشه‌های سخیف پوزیتیویستی، همه ارکان دین اسلام را دستکاری کند؛ گرچه در آرای او، تعرض به توحید افعالی قابل ملاحظه است.

5. ناتوانی از تعیین مرزهای ذاتیات و عرضیات دین

اگر بتوان به شیوه سروش، تعالیم دینی را به عرضی متغیر و ذاتی ثابت تقسیم کرد، چگونه می‌توان گفت که فرهنگ یک قوم و امور اجتماعی و عصری آن که موجب تشکیل عرضیات می‌شود، بر نفس ذاتیات، اثر نمی‌گذارد؟ با کدامین دلیل منطقی می‌توان گفت که عرضیات مزبور، فراخی و تنگناهایی را که دارند، بر نفس ذاتیات جاری نمی‌کنند. او خود می‌گوید:

فرقه‌شدن تدریجی دین و کنارهم‌نشستن پارهای آن، در گرو چه عرضیاتی بوده و چه‌ها می‌شد که در دین بلشد و اکنون نیست و چه‌ها می‌شد که در دین نباشد و اینک هست. (طلبی، 1378: 86)

آن‌گاه می‌گوید:

آنان نه تنها نگفتنی‌ها را نگفتند، بلکه گفتنی‌ها را همچنان که می‌خواستند، نتولستند بگویند. به سخن دیگر، مرز گفتنی‌ها و نگفتنی‌ها را پیش از اینکه خودشان معین کنند، گاه فرهنگ عصر و زبان قوم، تعیین می‌کرد. (همان: 90)

بنابراین، پیش‌بینی یادشده دور از ذهن نیست؛ زیرا او خود، تأثیر عرضیات را در هویت

ذاتیات پذیرفته است و از نگاه وی، ترجمه فرهنگی دین، علاوه بر عرضیات، ذاتیات را نیز شامل می‌شود. در این صورت که هم عرضیات و هم ذاتیات دین، برگرفته از فرهنگ قوم است و ترجمه فرهنگی آن بایسته است، از دین آسمانی چه چیزی باقی می‌ماند؟
مجتهد شبستری هم که عدالت و رحمت را روح دین قلمداد می‌کند، سرانجام، از «عدل زمان» سخن می‌گوید که عقلای هر قوم، آن را تعریف می‌کنند. بنابراین، از نظر او، روح دین نیز قبل ترجمه فرهنگی است.

یک. شرایع دینی، ذاتی‌اند یا عرضی؟

سروش، شرایع دینی را نیز از عرضیات برشمرده، تغییرپذیر می‌داند؛ حال آن‌که فرعی‌بودن نماز، روزه و ... در مقایسه با توحید و معاد، دلیل بر آن نیست که شرایع، رکن لایتغیر نبوده، قبل تغییر هستند؛ زیرا آیات متعددی از قرآن، به‌اضافه احادیثی از پیغمبر ﷺ و ائمه علیهم السلام، به نص صریح، فروع دین را از بنیان‌ها و ضروریات اسلام تشریح فرموده است. از سروش می‌پرسیم که اگر نماز و روزه و حج و ... از عرضیاتی است که قبل ترجمه فرهنگی است، چرا خداپرستی و توحید و معاد، از جمله این عرضیات تلقی نشود؟

دو. بی‌فایده‌بودن تقسیم‌تعالیم دینی به ذاتی و عرضی

اگر آن‌گونه که سروش و مجتهد شبستری می‌گویند، ناچار از ترجمه فرهنگی دین باشیم، آیا هر عرضی را می‌توان بر قلمت ذاتیات دین پوشاند؟ سروش می‌گوید:

زبان عربی، اینک تنگناها و فراخناها و روشنی‌ها و تیرگی‌ها و ویژگی‌های خود را بر وحی محمدی ﷺ تحمیل کرده است و چون نی که بر همان نی‌زن نشسته باشد، آوای او را درخور لدازه‌های خود کرده است. (همان: 92)

واضح است که تا چه حد، امر عرضی می‌تواند خصایص خود را بر ذاتیات دین تحمیل کند. پس، عرضی‌های دیگر، مانند زبان فارسی یا هندی نیز تنگناها و فراخناها و ویژگی‌های خاص خود را دارند، به‌گونه‌ای که اگر عرضی زبان عربی را از ذاتیات دین گرفته و عرضی زبان دیگری را بر آن پوشانیم، خصایص یابنده، خود را بر ذاتیات دین تحمیل خواهد کرد و

آن‌هم چون نی که بر دهان نی‌زن نشسته است، آوای وحی را درخور اندازه‌های خود خواهد کرد. در این صورت - که هم کتایات و هم عرضیات متغیرند - تقسیم شئون و تعالیم دینی به ذاتی و عرضی چه فایده‌ای دارد؟

نتیجه

آرمان ادیان الهی، تأسیس شالوده اجتماعی مبتنی بر اندیشه دینی است که در آن، همه آموزه‌های متعالی پیلمبران، در قالب ملکات فردی و اجتماعی، به‌طور عینی و رفتاری تبلور یابد و اندیشه‌ها، عادت‌ها، آداب و رسوم، اخلاق، هنر، حقوق، ارزش‌ها، الگوها، احکام و نمادها را عیناً پوشش دهد. اندیشه دینی در این فرایند، به جنبه خالصی از حیات اجتماعی محدود نمی‌شود و همه نیازها و ابعاد زندگی انسان، اعم از معنوی و مادی را دربرمی‌گیرد.

لیبرال موکراسی غرب که موجد روشن‌فکری است، به‌طور ذاتی، با دین و مبادی و مبانی آن نلسازگار است و وجود خود را در نبود دین جستجو می‌کند. از این‌رو، آرمان آن با آرمان دین در تقابل بوده، نمی‌تواند وجود دین ناب را تحمل کند.

رسالت روشن‌فکران غربگرا و نه روشن‌فکران اسلامی، تأمین و تمهید این آرمان در جوامع هدف بوده و تجربه تاریخی ایران‌زمین نیز به‌روشنی، این رسالت را اثبات می‌کند. مبانی فکری و معرفتی روشن‌فکری، دقیقاً از لیبرال موکراسی غرب گرفته شده است و باید دانست که هویت روشن‌فکری، غربی است. بنابراین، روشن‌فکری سکولار و روشن‌فکری دینی، نو روی یک سکه‌اند که تفلوت آنها، صرفاً در مرحله‌بندی گلم‌های استراتژیک، برای جایگزینی ماتریالیسم غربی به‌جای اندیشه دینی، قلیل ارزیابی است.

مهم‌ترین استراتژی‌های غرب جدید برای رفع ممانع معرفت دینی و به‌ویژه حکومت اسلامی در ایران، استحاله دین و تهی‌کردن آن از ابعاد آسمانی است که روشن‌فکران ایرانی آن را برعهده دارند؛ روشن‌فکرانی که به‌صورت جدی، تحریف جوانب گوناگون دین مقدس اسلام را وجهه همت خود ساخته و با عنوان فریب‌کارانه نوگرایی دینی، به‌طور غیرمتمدولوژیک و متعارض با اصول فهم شریعت، اصول و فروع اسلام را مورد دستبرد قرار می‌دهند.

منابع و مأخذ

1. آخوندزاده، میرزا فتحعلی، 1349، *تمثیلات*، ترجمه محمدجعفر قراچه‌داغی، تهران، خوارزمی، چ دوم.
2. _____، 1963 م، *الفبای جدید و مکتوبات*، گردآوری حمید محمدزاده، باکو، نشریات فرهنگستان علوم شوروی.
3. آدمیت، فریدون، 1349، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران، خوارزمی.
4. اربلاستر، آنتونی، 1368، *ظهور و سقوط لیبرال‌یزم*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چ دوم.
5. ارکون، محمد، 1373، «محمد ارکون و فرآیند روشن‌فکری دینی»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *ماهنامه کیان*، تهران، سال چهارم، شماره 20، تیر و مرداد 73.
6. _____، 1376، «تسامح در اسلام یا در دارالاسلام»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *ماهنامه کیان*، تهران، شماره 38، مرداد و آبان 76.
7. _____، 1378، «نقد عقل اسلامی و مفهوم خدا»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *ماهنامه کیان*، تهران، شماره 48، خرداد و تیر 78.
8. ارون، ریمون، 1367، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ج اول، ترجمه باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ چهارم.
9. اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، 1351، *فتنه باب*، توضیحات: عبدالحسین نوایی، تهران، نشر بابک.
10. آل‌احمد، جلال، 1374، *در خدمت و خیانت*

- روشن‌فکران، تهران، نشر فردوس، چ دوم.
11. ایلچی، میرزا ابوالحسن‌خان، 1364، *حیرت‌السفراء یا حیرتنامه*، به‌کوشش محمدحسن مرسلوند، تهران، رسا.
12. باربور، ایان، 1369، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
13. براین، دیویس، 1378، *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
14. بریجانیان، ماری، 1373، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
15. بشیریه، حسین، 1376، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، نشر پگاه.
16. بهار، ملک‌الشعراء، 1372، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران، امیرکبیر، چ دوم.
17. پارسانیا، حمید، 1375، «مبانی معرفتی و چهره اجتماعی سکولاریزم»، *فصلنامه کتاب نقد*، تهران، سال اول، شماره یک.
18. _____، 1377، «ناسیونالیزم»، *مجله معرفت*، شماره 25، تابستان 77.
19. _____، 1380، *حدیث پیمانه*، قم، دفتر نشر معارف.
20. تافلر، آلوین، 1368، *موج سوم*، ترجمه شهین‌دخت خوارزمی، تهران، نشر نو، چ چهارم.
21. جعفریان، رسول، 1369، *بررسی و تحقیق جنبش مشروطیت ایران*، قم، نشر طوس.
22. جهان‌بگلو، رامین و محمودصدری، 1383/5/29، «میزگرد روشن‌فکری دینی و عرفی»، *روزنامه شرق*،

شماره 269.

23. _____ ، 1371، *زمینه‌های فکری التقاط جدید در ایران*، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چ دوم.
24. داوری، رضا، 1363 الف، *دفاع از فلسفه*، تهران، انتشارات وزارت ارشاد.
25. _____ ، 1363 ب، *شده‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما*، تهران، سروش، چ دوم.
26. _____ ، 1365، *ناسیونالیسم و انقلاب*، تهران، انتشارات وزارت ارشاد.
27. رائین، اسماعیل، 1347، *فراموش‌خانه و فراماسونری در ایران*، تهران، امیرکبیر، چ دوم.
28. رجایی، فرهنگ، 1372، «درآمدی نظری در باب افکار سیاسی و اجتماعی در ایران سده چهاردهم شمسی»، *مجله تحقیقات تاریخی*، شماره 8.
29. رفیع‌الدین، محمد، 1364، *پاکسازی سکولاریسم یا مبارزه با سیستم حکومت دنیوی روشن‌فکران*، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
30. زائری، قاسم، 1384، «روشن‌فکر ایرانی و مقاومت‌زدایی از دین»، *راهبرد یاس*، تهران، شماره 3، پاییز 84.
31. زرشناس، شهریار، 1379، *اشارات در باره لیبرالیسم در ایران*، تهران، نشر کیهان.
32. زیباکلام، صادق، 1372، *مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی*، تهران، نشر روزنه.
33. سروش، عبدالکریم، 1375، *قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دینی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

34. _____ ، 1377 ، «مدار و مدیریت»، **ماهنامه کیان**، تهران، سال هشتم، شماره 42، خرداد و تیر 77.
35. _____ ، 1378، بسط تجربی نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ دوم.
36. شوپیتز، جی. ا، 1354، **کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی**، ترجمه حسن منصور، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
37. صانع‌پور، مریم، 1380، **نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیستی**، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
38. صفوی، نواب، «تاریخ فدائیان اسلام»، **مجله تاریخ و فرهنگ معاصر**، شماره 9 و 10.
39. طباطبایی، جواد، 1364، **درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران**، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چ اول.
40. عنایت، حمید، 1365، **اندیشه سیاسی در اسلام معاصر**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
41. کرمانی، ناظم‌الاسلام، 1367، **تاریخ بیداری ایرانیان**، جلد سوم، به‌کوشش علی‌اکبر سعیدی سرجانی، تهران، نشر آگاه، چ سوم.
42. الگار، حامد، 1369، **میرزا ملک‌خان**، ترجمه جهانگیر عظیمی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
43. گروهی از هواداران نهضت اسلامی ایران و اروپا، **بی‌تا، روحانیت و اسرار فاش‌نشده از نهضت ملی‌شدن صنعت نفت**، قم، انتشارات دارالفکر.
44. گیدنز، آنتونی، 1379، **مقدمه‌ای بر تحلیل نهادین مدرنیته**، ترجمه حسین‌علی نوذری، تهران، نقش جهان.

45. مجتهد شبستری، محمد، 1377 الف، «ضرورت عبور از شکل‌گرایی دینی»، *روزنامه جامعه*، خرداد 77.
46. _____، 1377 ب، «قرائت رسمی از دیانت، بحرانها، چالشها، راه‌حل‌ها»، *راه نو*، تهران، شماره 19، شهریور 77.
47. مککواری، جان، 1378، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، امیرکبیر.
48. ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان، 1327، *دفتر قانون*، تهیه و تدوین محمد محیط طباطبایی، تهران، کتابخانه دانش.
49. نقیب‌العطاس، سیدمحمد، 1374، *اسلام و دنیوی‌گری*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
50. واحدی، سیدمحمد، 1378، «تاریخ فدائیان اسلام»، *تاریخ و فرهنگ معاصر*، تهران، شماره 9 و 10.
51. ولایتی، علی‌اکبر، 1365، *زمینه‌های فکری مشروطیت*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
52. هاردبار، استار، 1377، *روشن‌نگری چیست؟*، ترجمه سیروس آری‌پور، تهران، نشر آگاه.
53. یاسپرس، کارل، 1362، *آغاز و انجام تاریخ*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی
پرتال جامع علوم انسانی