

# احیای فکر دینی به «مثابه زندگی چون روش»

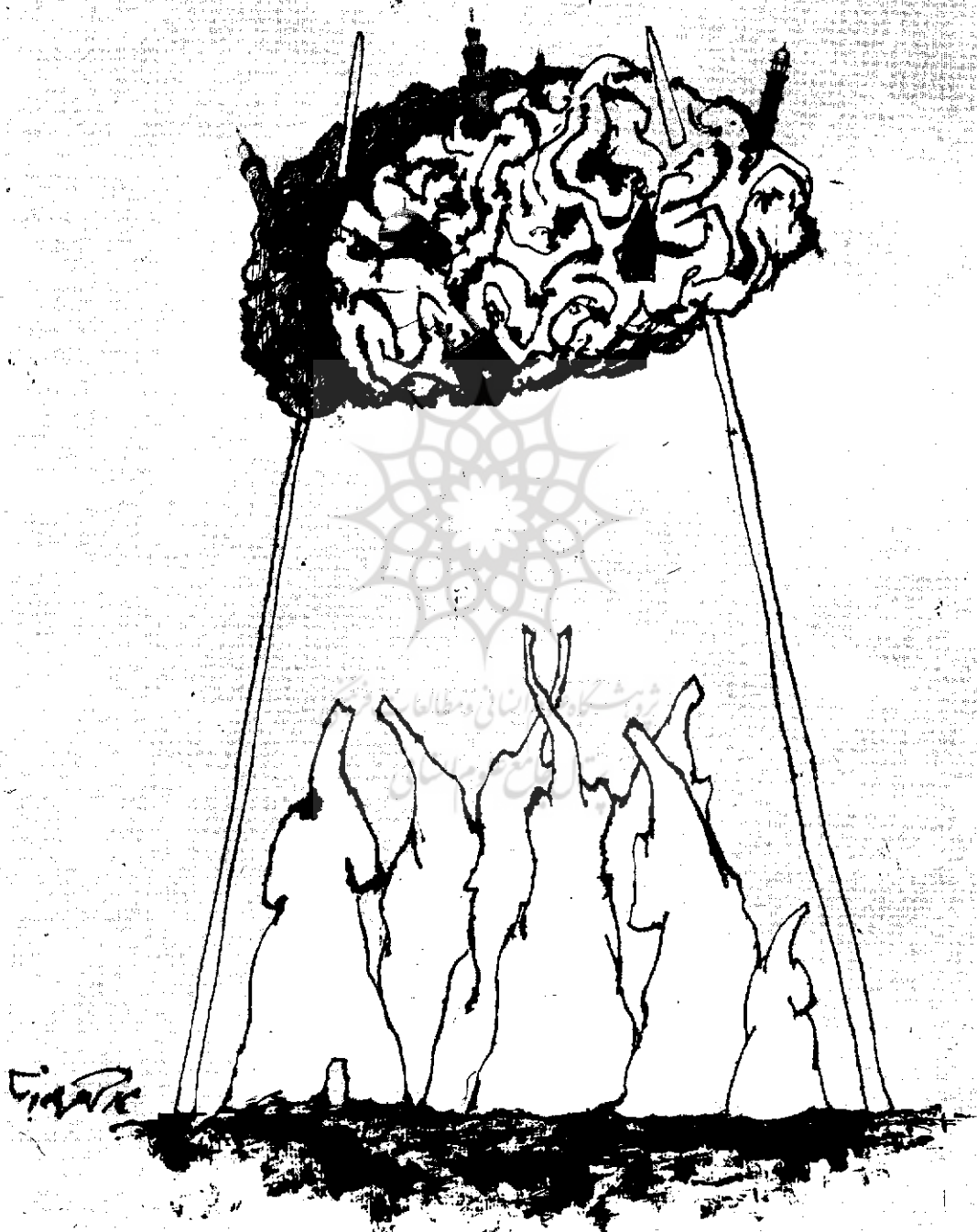
عبدالحمید آکوچکیان

## هویت فرهنگی: اسلام، ایران و غرب!

«فرهنگ دینی» مجموعه دیدگاه‌ها، نگرش‌ها، اعتقادات، اندیشه‌ها، تلقی‌ها، پندارها، ارزش‌ها، باورها و آداب و سنت‌های جوامع دینی شکل گرفته پیرامون گرایش‌های دینی آنان است که دارای یک ساختار ترکیبی معین بوده و در سطح جامعه دیندار به طور نسبی عمومی است و پذیرش آنها متکی به استدلال نبوده و جامعه دیندار به گونه‌ای غیرارادی و غیراختیاری در آن غوطه‌ور می‌باشد.

فرهنگ دینی بنابراین، همان دینداری رایج و موجود است و البته با تعالیم ناب دینی که متعلق به عالم ثبوت است، متفاوت است. ضرورت احیای فکر دینی و اصلاح فرهنگ دینی در همین نقطه است که مورد توجه قرار می‌گیرد. چرا که از یک سو فرهنگ به ما متکی است و در قبض و بسط و پالایش و قدرت، نیازمند ماست و از سوی ما به فرهنگ تکیه می‌کنیم و از آن هویت می‌گیریم و بخشی از خود را در آن معنی می‌کنیم.

احیای فکر دینی معمولاً معادل احیای برخی جنبه‌های کارآمد عصری دین محسوب می‌شود که در ذیل عنوان «انتظار از دین» شکل می‌گیرد و صیقل می‌خورد. اما واقعیت این است که تحقق تغییرات اجتماعی، (Social Change) انتظارات نیز متحول می‌شود؛ به این شکل که



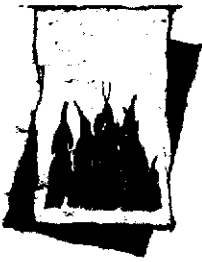
۵۱۲۲

در جنبه‌های مورد انتظار نسبت به دین، تغییر روی می‌دهد و در آن حذف و اضافه (ترمیم) صورت می‌گیرد و بسته به سطح و عمق این تغییرات، میزان «ترمیم»، خرد یا کلان و محدود یا گسترده می‌شود.

اما در تحلیل جنبش احیای فکر دینی باید دو جنبه مرتبط را نیز مورد توجه قرار داد: از سویی در فضای خود ویژه ما، فرهنگ دینی و اسلامی اینک هم از نظر کمی و هم کیفی، فرهنگ غالب این کشور است که قدمتی هزار و سیصد ساله دارد. از هنگامی که ایرانیان با فکر و فرهنگ اسلامی مواجه شدند، دیگر هیچگاه با آن ودانکردند و بلکه عاشقانه به آن روی آوردند و آن را پروراندند و تکامل دادند. به ادبیات اسلامی غنا بخشیدند و به فکر اسلامی و فرهنگ دینی خدمت بسیار کردند. از آن پس، آداب و رسوم، هنر، معماری، ازدواج، طلاق، تعلیم و تربیت، تفریح و سرگرمی، عزا و عروسی، کتاب و مدرسه، و... همه رنگ و ماهیت اسلامی به خود گرفت. اما فرهنگ ما در کنار دو فرهنگ دیگر یعنی فرهنگ‌های ملی و غربی نیز می‌زید و با آنها عمیقاً در آمیخته است. بنابراین این سؤال اساسی وجود دارد که شاکل نهایی هویت فرهنگی ما کدام یک از این سه است؟ و اینکه آن «خود»ی که در شعار بازگشت به خویش مندرج است، کدام خود و کدام هویت فرهنگی است؟ و در نهایت، احیای فکر دینی چه نسبتی با این فرایند دارد؟

به نظر می‌رسد نظریه‌ای که می‌تواند ما را برای دریافت پاسخی درست در این باب یاری کند، نظریه «هویت سیال» است. به این معنا که «هویت» و از جمله هویت فرهنگی امری سیال و متحول است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را معادل رکود و سکون آورد.<sup>۱</sup> از این منظر است که می‌توان از ضرورت تصحیح هویت و حرکت و توسعه و ترقی در بخشهای مختلف فرهنگی، سیاسی و اقتصادی و اجتماعی سخن گفت. در واقع پیش فرض نظریه پردازی در باب احیای فکر دینی، پذیرفتن این نظریه پیش نیازی است.

تحول فرهنگی که در متن قبض و بسط‌های اندیشه‌ای یک جامعه روی می‌دهد، دیر یا زود، کم و بیش به تمام بخش‌های آن سرایت می‌کند. اندیشه دینی و مفهوم دینداری نیز خارج از این مقوله نیست. بنابراین فرهنگ ما می‌تواند عزیزانه، در داد و ستدی سودآور با دیگر فرهنگ‌ها فربه و سبتر گردد؛ چنانکه قوم آریایی در بیع متقابل با فرهنگ دینی اسلامی گامی بلند به جلو برداشت. البته در این مبادله و احیای آنچه به عنوان پاگرد اصلی مد نظر خواهد بود، نگرش حق‌گرایانه و حقیقت‌جویانه به «خود» و «هویت خودی» از یک سو و به عناصر دیگر فرهنگ‌ها از سوی دیگر است. و در نهایت، هویت سیال ما همواره



از سه فرهنگ دینی، ملی و جهانی تغذیه کرده و می‌تواند همواره خود را پالایش نماید. به علاوه، ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، تحت ریزش مدام اطلاعات از منابع گوناگون و متنوع در زمینه‌های گوناگون و متنوع قرار داریم. عصر ما - در کنار ویژگی‌های دیگری نیز که دارد - عصر انفجار اطلاعات است.

هویت فرهنگی ما نیز در گرو آگاهی‌های ماست. هرچه نوع و دامنه آگاهی‌ها، دانش و اطلاعات ما چه در کمیت و چه در کیفیت، متحول شود، به طور طبیعی این هویت نیز دستخوش تغییر می‌گردد و از ما و جامعه ما، واقعیتی دیگر می‌سازد. به این معنا که با تأثیر بی‌درپی آنها، آرام آرام پندارها، آرزوها، آرمان‌ها و رفتار آدمیان به گونه‌ای غفلت‌آمیز، نو به نو و دیگر گونه می‌شود. یعنی در حقیقت تغییر فرهنگی روی می‌دهد.

تغییر بنیادینی که در غرب به وقوع پیوست و آن را وارد دوره روشنگری کرد و تحولات چند سده گذشته، البته غافلانه بوده است، اما برای ما که به عنوان جوامع در حال توسعه یا جهان سوم و یا گروه کشورهای جنوب با آن برخورد می‌کنیم و می‌خواهیم گام در وادی توسعه جامع و پایدار و تجدد بگذاریم، داستان دیگری است. این ورود و این گزینش، اگر چه آگاهانه صورت می‌گیرد، اما موجد بحرانی دامنگیر در هویت فرهنگی و دیگر بخشهای جامعه ماست. در این بحران، میان ذهنیت فرهنگی و واقعیت‌های فرهنگی ما مغایرت و تباین روی می‌دهد. چیزی که برخی بر آن «ذهنیت مشوش، هویت مشوش» نام نهاده‌اند.<sup>۲</sup>

این عدم تعادل اگر به معنای فاجعه نباشد، حداقل یک بحران جدی است. از این رو رسیدن به تعادل فرهنگی در عرصه‌های گوناگون، همانند عرصه ضمیر شخصی و فرهنگ قومی، دغدغه اندیشمندان و دانشوران امروز قلمداد می‌شود.

در تأملی تاریخی و در محدوده منطقه‌ای ایران زمین، گفتمان غالب تا پیش از اسلام گفتمانی تمدنی - فرهنگی بومی و پس از آن و تا پیش از ورود اندیشه‌های جهان جدید، گفتمانی فرهنگی ایرانی - اسلامی بوده است. اما اینک گفتمان غالب در این محدوده گفتمان آشفته و مشوش ایرانی - اسلامی - غربی است که عنوان «معرکه جهان بینی‌ها» نیز برای آن با مسمی می‌نماید.<sup>۳</sup>

ایران در تاریخ معاصر، به ویژه در سده اخیر دچار مشکلات و بحرانهای متعدد بوده است که در طی آنها توجه به نظریه پردازی برای برقراری تعادل و نظم نسبی، گسترش فراوان یافته و نحله‌های فکری و ایدئولوژی‌های گوناگون و نوعا رقیب در پی در رسیدن به

نظریه‌ای نهایی و جایگزین بوده‌اند که هر از چندی ذهنیت ایرانیان را به خود معطوف می‌نموده‌اند. این روند، همچنان در سه دهه اخیر جاری بوده است و هیچگاه آتش آن خاموش نگشته و حتی برخورداری برخی رقبا از قدرت سیاسی و اقتصادی و تبلیغاتی نتوانسته است برای مدت زیادی آن را مهار کند.

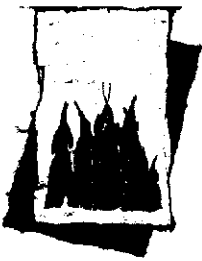
این تشویش آرا و رواج اندیشه‌ها و عقاید گوناگون، خود حکایت از گسستگی و از هم پاشیدگی همه‌گیری دارد که چندین قرن است جامعه ما را در تب بحران می‌سوزاند و حتی در ساختار سیاسی، بحران مشروعیت، همچنان بخران غالب است.<sup>۴</sup>

آنچه موجب شد جامعه ما و جوامعی همچون ما به این صورت درآیند، چالش تمدنی جدیدی است که به نادرست به تمدن غرب معروف است. غرب با گسترش جدی تمدن خود که با فن‌آوری، که خودجوشی، همه‌گیری و کارآمدی از ویژگی‌های آن است، در واقع «منشوری»<sup>۵</sup> شد که در سر راه حرکت و حیات جوامع غیرغربی قرار گرفت و با حضور پر قدرت خود، هم روند حرکت و زندگی را در جوامع غیرغربی به هم ریخت و هم آنها را دچار تشتت‌های فراوان سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حتی فکری کرد.

با توجه به تحولات جامعه ایران در دو قرن گذشته، این کشور را باید در شمار کشورهای منشوری دانست. اما چرا ما در برخورد جدی با تمدن غرب متحیر شدیم؟

شاید به این دلیل باشد که هنگامی که به عنوان نمونه در نظام سیاسی، دولت، آن شیرازه‌ای که مقبولیت، یا به زبان ابن خلدون «عصبیت» و به زبان هانا آرنست «قدرت» و به زبان وبر «آمریت»، است را از دست می‌دهد، نیاز به «توجیه» و یا به زبان آنتونیو گرامشی «ایدئولوژی» پیدا می‌کند تا بتواند به حیات سیاسی خود ادامه بدهد. اما در عمل چون توان اراییه چنین توجیهی را ندارد، به ناچار جامعه دچار بن‌بست می‌شود. برای مثال انقلاب مشروطیت پاسخی به این بحران است و کوششی برای اراییه توجیهی جدید.<sup>۶</sup>

در جهان جدید، منشور غرب از نظر فکری و فرهنگی نیز جابجایی و تزلزلی در حیات اجتماعی ما پدید آورد. تأثیر غرب در بعد اندیشه و اندیشمندان نیز گسستگی ویژه‌ای به بار آورد که مطالعه تاریخ اندیشه را نیز در قالب‌های قدیم جامعه بی ثمر کرده است. تأثیر چالش اندیشگی غرب نه تنها به ایجاد معركة آرا نینجامید تا مجموعه این آرا گفتمان معاصر ایرانی را قوام دهد، بلکه به دلیل سست شدن گفتمان فرهنگی مشترک در ایران عرصه اندیشه را به معركة جهان‌بینی‌ها مبدل نمود که در عمل یکدیگر را خنثی کرده راه



را برای اقدامی جمعی سد نموده‌اند. به زبان دیگر، عرصه تفکر و عمل اجتماعی و سیاسی در کشور ما، در چند دهه گذشته نه محل مسابقه و رقابت، بلکه محل نزاع نحله‌های فکری بر اساس برداشتهای متفاوت از مشکل ایران بود. به همین دلیل، صورت‌برداری غیر غرضمند و خردورز از آنها برای بازشناسی خود و قدم گذاشتن در راه آینده از ضروریات است.<sup>۷</sup>

ما اینک بیش از همیشه نیازمند بازبینی سیاست‌های فرهنگی در جهت نیل به ایجاد فضای آکادمیک و تقویت سپهر عقلانیت هستیم. ما امروز بیش از پیش باید به سوی حاکمیت منطق گفت و گو حرکت کنیم. فضای کتابخانه‌ای و دانشجویی و دانایی‌طلبی به جامعه امنیت عقلی و روحی عطا می‌کند و اندیشه، آگاهی و نور افرا می‌شکند. آینده و چالش‌های آینده از آن تمدن‌هاست و در این میان، امکان و فرصت تمدن ایرانی - اسلامی - با توجه به بازفهمی‌ها و نهضت‌های احیاءگری در مرکز ثقل فکر دینی معاصر - از دیگر حوزه‌های تمدنی به مراتب بیشتر است. اما آیا این حقیقت را به اندازه کافی جدی گرفته ایم؟

از دیگر سو نیز ما در حال حاضر بایستی تمامی آنچه را که به نام دین و سنت دینی به ما رسیده است، مورد توجه و تجدید نظر قرار دهیم و سره را از ناسره جدا سازیم. آنها از خلال حجاب‌ها، تحریف‌ها و غبار اعصار و قرون عبور کرده‌اند و اینک غبار آلود و همراه با افزودنی‌های غیرمجاز به دست ما رسیده‌اند. در دل این مجموعه مواردی مهمی وجود دارد که برخی همچون عاشورا تأثیرش تا اعماق جان ما رسوخ کرده است و بر تارهای بسیار حساس وجود ما زخمه زده است و ما خود را در آن شریک می‌دانیم. از این است که برای دست‌یابی به فکر دینی سره، ما به طور دایم نیازمند احیاءگری فکر دینی هستیم. در عصر جدید دامنه نیازها و انتظارات ما از دین تحولی شگرف یافته است و جنبش احیا می‌تواند دغدغه ما را در دریافت درست اندیشه دینی پاسخگو باشد.

در طرف دیگر نیز فرایندی تاریخی در کنار رشد آن آفتها در حال تکوین بوده است که با تحولات فکری، فرهنگی و اجتماعی قرین شده است. در یکی دو قرن اخیر، و در جغرافیای معارف جدید بشری، تحول و معرفت دینی شتابی چشمگیر گرفته است و تمامی بخشهای متنوع اندیشه را در می‌نوردد.

محییان دیروز در کار کنار زدن پرده‌ها از چهره دین و زدودن خرافه‌ها و زوائد آمیخته با آن بودند. اما محییان این عصر کاری دشوارتر دارند و آن آشتی دادن ابدیت و تغییر است،

چرا که در دنیای نو به نو شونده امروز نه می توان تسلیم مطلق تجدّد شد که ثبات و در نتیجه دین را باقی نمی گذارد و از آن سونه می توان بر ثبات پای فشرد و تغییر را انکار کرد که زندگی دینی در این عصر را ناممکن می سازد.<sup>۸</sup>

در عمل، اندیشه احیا در جهان اسلام به دو گونه خود را نشان داده است. برخی از محییان به جوامع دینی پرداخته اند و برخی به اندیشه دینی. اما نکته ای برای عموم این مصلحان و احیاگران قطعی بوده است و آن اینکه در کار ما مسلمانان در جهان جدید خللی هست که از علم و صنعت و تمدن جدید عقب مانده ایم و اینک باید در پی چاره ای باشیم. آنچه برای این مصلحان مطرح بود، این تعبیر بود که فکر دینی فکری است ثبات طلب، در حالی که جوامع پیشرفته، جوامعی هستند که از اندیشه ثبات طلبی فاصله گرفته اند. در نگاه این مصلحان تجددگرا، اندیشه های دینی خواهان نوعی ایستایی است، نوعی نگاه به عقب و گذشته. در این اندیشه ها، در برخورد با مشکلات امروز، در گذشته خویش به دنبال پاسخ می روند تا از آن پاسخی برای مشکل امروزشان بیابند. یعنی در اندیشه ثبات گرا، مرجعی وجود دارد که همیشه به آن مرجع توجه می شود و حل همه مشکلات از آن خواسته می شود.

مصلحان دینی چنین می دیدند که از سویی اگر به تغییرگرایی مطلق روی آورند، باید از دین و سنت دست بشویند؛ آنگاه تمامی گذشته انکار می شود و بنابراین اعتقادات و ضرورت های ثابت دینی از دست خواهد رفت. از دیگر سو، در گذشته نیز نمی توان ماند. توده ها به نحوی افراطی و زیان آور گذشته گرا و متحجرند، بسیاری از امور نامقدس و حتی غیردینی را مقدس می شمردند، و به علاوه برخی از اندیشه های گذشتگان هم علی رغم رواج و رسوخشان، قابل دفاع نیستند. بنابراین جمع بین ثبات و تغییر، مسئله عمده اصلاحگری دینی است. اما چگونه می توان هم ثبات را حفظ کرده تا دین حفظ شده باشد و هم تغییر را پذیرفت تا تحجر از میان برود و پیشرفت و ترقی میسر شود؟<sup>۹</sup>

فلسفه دین در جوامع اسلامی، به دلیل همزمان شدن تولد تمدن غرب با دوران رکود در این جوامع، بیشتر در بخش احیای فکر دینی بروز یافت. در میان اندیشمندان اسلامی، می تواند سیدجمال الدین اسدآبادی، عبده، رشیدرضا، محمد اقبال لاهوری و علامه محمد حسین طباطبایی را به عنوان چهره های شاخص در این بخش نام برد.

تحول و در اینجا تحول تاریخی فرهنگ دینی دارای منطق ویژه خود است که به عنوان مغز درونی آن عمل می کند. این روش منطقی به شکلی عمومی است که برای مثال



می توان نشان داد که برای چنین تغییر و تحولی ما همیشه و همه جا نیازمند نخبگانی چون سیدجمال الدین اسدآبادی، محمد اقبال، دکتر علی شریعتی، استاد شهید مرتضی مطهری و امام خمینی (س) هستیم. به این معنا که تحول فرهنگی و از جمله جنبش احیای فکر دینی همیشه به وسیله اندیشمندانی تحقق می یابد که پاسخ حداقل برخی از پرسشهای عصری خویش را در دین می جویند و مشفقانه باوردار این حقیقتند که دین حامل چنین پاسخ هایی نیز هست.

وجه دیگری که بر این میان باید مورد توجه قرار گیرد این است که احیای فکر دینی در اندیشه دینی معاصر عمیقاً با روشنفکری دینی پیوند خورده است. چرا که روشنفکر دینی از سویی نسبت به زمان و جامعه خویش منتقد است و در عین حال به دین نیز تعلق خاطر دارد. یعنی در عین حال به عقلانیت و نیز آموزه های وحیانی متکی است. سیدجمال الدین اسدآبادی را از این نظر می توان سر سلسله روشنفکران دینی دانست. او در میان اندیشمندان دوره اخیر، اولین کسی است که به طور جدی به مقتضیات زمان خود توجه کرد و در جریان فرایند گذار از سنت به مدرنیسم و تجدید قرار گرفت و کوشید با خرافه زدایی، ساخت دین را از عرف و عادات محلی پاک کند و نشان دهد که آموزه های دینی با مقتضیات اصیل زمان می تواند سازگار باشد.

از طرفی عناصر اصلی مورد انتظار در فرایند احیا، خلوص و کارآمدی است. خلوص به معنای اصالت اندیشه دینی است. آنچه به نام دین عرضه می شود مستند به آموزه های دینی و به طور مستقیم یا غیرمستقیم برگرفته از منابع وحیانی و روایی است. کارآمدی نیز به معنای توانمندی و پویایی اندیشه دینی در پاسخ گفتن به نیازهای فردی و اجتماعی انسان هر عصر است. از این رو احیاگران در عین حالی که به کارآمدی اندیشه دینی در مواجهه با پرسشها و نیازهای انسان امروز می اندیشند، باید به خلوص و اصالت آن نیز توجه تام داشته باشند. چرا که احیای فکر دینی، احیای درون مایه های حیات بخش دینی است که اینکه مرده و به انحطاط کشیده شده است.

در این میان اگر اصل جاری در تمامی مراحل تحقق فرایند احیا گردش آزادانه دانش و عرضه ایضاً آزادانه، نقادانه و منطقی آن باشد، آنگاه می توان امیدوار بود فرایند احیای فکر دینی به سامان خواهد رسید و نشان خواهد داد که دین خاتم، بی دلیل موصوف به صفت خاتمیت نشده است. در این میان «وظیفه ای که مسلمان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است. باید بی آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را گذشته قطع کند، از نو در کل



دستگاه مسلمانی بیندیشد».<sup>۱۰</sup>

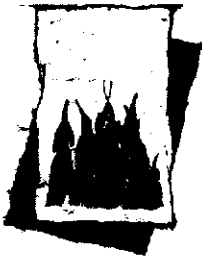
جنبش احیاء در چند دهه گذشته، در حوزه اندیشه اسلامی با رویکردهای گوناگونی مطرح بوده است. رویکردهای برجسته موجود در جامعه امروز ما را می توان به چند گروه با قابلیت های متفاوت تقسیم نمود که در ضمن آنها راه هایی چند برای حل مشکل جمع کردن میان ثبات و تغییر پیشنهاد شده است، این مقاله به برخی جنبه های چشمگیر آنها نگاهی دوباره انداخته و رویکرد پیشنهادی خویش را توضیح می دهد.

### هسته مرکزی: احیای فکر دینی به مثابه یک پارادایم کلامی

احیای فکر دینی بسیار بیش از آنکه بیشتر تصور می رفت به حوزه کلام دینی مرتبط است. حوزه ای که آکنده از پیش فرضها و انتظارات آدمی از دین است. در حقیقت این حوزه، ریشه های پنهان مقوله احیاء را جستجو می کند و آنها را با فاصله گرفتن از موضوع تحقیق و بر نهادن آن استخراج می کند.

می توان ساز و کار این ارتباط را به این گونه توضیح داد که انسان ها به طور معمول دارای الگو یا سرمشق های فکری اند که خود آگاهانه یا ناخود آگاهانه برای ایجاد ارتباط با دیگران و تجزیه و تحلیل مسایل و نیازها استفاده می کنند. این الگوها حاوی سلسله پیش فرض هایی هستند که تقریباً در مورد همه چیز می توانند باشند و گاهی از سطح حوزه فردی گذر کرده بر گروه، نهادها، و جوامع، مسلط و تبدیل به یک مسئله و یا باور اجتماعی می شوند. گاهی نیز جوامع دیگر را متأثر کرده و می توانند حتی بر اندیشه عصرها و نسل هایی فراتر مسلط شوند. الگوهای فکری غالب موجود در جامعه ایران در تلقی جاری در آن نیز می تواند به عنوان یک مسئله اجتماعی - فکری مورد بررسی قرار بگیرد.

معنای عام مورد نظر از الگوهای فکری تا حدودی ناظر بر ایده مشترکی است که کوهن آن را «پارادایم»، لاکتوش «برنامه پژوهش» و آلتوسر «پروپدیماتیک» و یا به زبان حافظ «کمند» اندیشه می نامند. به عبارت روشن تر، الگوهای فکری نظام های نظری در بردارنده مجموعه ای از مفاهیم، اصول، قضایا و فرضیه ها و البته پیش فرض هایی هستند که چگونگی نگاه ما به جهان، موضوعات، مسایل، راه حل ها و مرزهای اندیشه را تعیین می کنند. به ما می گویند که مجاز به طرح چه پرسشهایی هستیم و چگونه باید به آنها پاسخ دهیم. الگوهای فکری هم هنجاری های تفکر و ملاک گزینش را معین می کنند، هم ابزارهایی برای تحلیل مسایل مختلف ارائه می نمایند.<sup>۱۱</sup>



در نگاهی جامعه‌شناسانه، در جامعه ما می‌توان دو الگوی فکری غالب سنت‌گرایی و تجددگرایی را بازشناخت. به گونه‌ای که بسیاری از صاحبان این الگوها گاه حتی بی‌آنکه خود بدانند به آن تعلق دارند. محور رویکرد نخست، گذشته‌گرایی، قداست گذشته و تفسیر امور دیگر تحت الزامات آن است. محور رویکرد دیگر نیز نوگرایی، ملاک بودن قداست امور جدید و تفسیر و ارزیابی پدیده‌های دیگر تحت الزامات آن است. این دو، حدود یک قرن است که بر اندیشه جوامع اسلامی مسلط‌اند و بسیاری از منابع جامعه صرف توجیه، تفسیر و اشاعه آنها شده است. در این الگوها، دینی بودن یا نبودن، بیشتر امری حاشیه‌ای و درجه دوم محسوب می‌شود. به همین دلیل است که مشاهده می‌شود در هر دو گرایش، برای برکسی نشانند و توجیه علاقه‌های شخصی و قبیله‌ای، در برخی مواقع از دین استفاده‌ای ابزاری می‌شود. بنابراین با توجه به آثار این الگوهای فکری، بازشکافی ویژگیها و ارزیابی عملکرد آنها ضروری است. اکنون ما باید به خود اجازه دهیم چند و چون و عملکرد آنها را مورد پرسش قرار دهیم. چرا که با توجه به تضادها و مسایلی موجود در جامعه امروز ما، طرح چنین پرسشی برای حل مسایلی و اتخاذ الگویی مناسب، از نیازهای حیاتی جامعه ماست.

از سویی، تجددگرایی در مفهوم خاص خود با تاریخ جدید غرب پیوند خورده است و می‌توان به دو جنبه کلیدی آن اشاره کرد. یکی پدیده «مدرنیسم» و جنبه‌های عینی تجربه تاریخی جدید غرب مانند: گسترش شهرنشینی و صنعتی شدن است و دیگری جنبه‌های ذهنی و اندیشه‌ای آن یعنی «مدرنیته» است که نشانگر آغاز دوره فکری جدیدی در غرب است که طی آن خرد مدرن ظهور می‌کند و ویژگیهایی چون تفکر در ماهیت واقعیت‌ها، روابط پدیده‌های جدید، کشف قانونمندی‌های آنها، اسطوره‌زدایی از جهان، تکیه بر خرد انسانی و خرد تاریخی و خرد اجتماعی را دارا می‌باشد.

از سوی دیگر، سنت‌گرایی نیز به مفهوم عام آن، گرایشی ذهنی یا عملی است که سنت را ملاک ارزیابی و معتبر می‌شمارد. معمولاً سنت را آنچه به گذشته مربوط است و اکنون حیات دارد و یا مسایلی مهمی که در گذشته بوده و پدیده‌های دیگر را تحت تأثیر قرار داده است، معرفی می‌کنند. به طور خاص نیز سنت‌گرایی الگوی فکری‌ای است که در برابر تجدد به مفهوم خاص کلمه و در تضاد با آن مطرح می‌شود.

اما آیا الگوهای فکری سنت‌گرایی و تجدد قادر به توضیح وضعیت اندیشه و حل مسایلی اجتماعی ما هستند؟

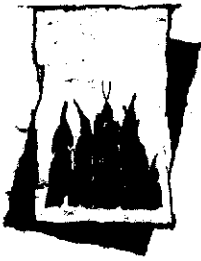
واقعیت آن است که جامعه ما نه یک جامعه سنتی است و نه یک جامعه غربی و به طور مشخص فرهنگ ما متأثر از سه فرهنگ ایرانی، اسلامی و غربی است. ما از سویی دارای ریشه‌های تاریخی فرهنگی - اجتماعی طولانی و عمیقی هستیم که ساختارهای جامعه امروز ما را متعین می‌سازد؛ از دیگر سو، از تنوعات تمدن جدید، پیشرفته‌ترین دستاوردهای فناوری و حتی الگوهای ساختاری آنها استفاده می‌کنیم. در عین حال امروزه موقعیت داخلی، بین‌المللی و تاریخی جامعه ما با شرایطی که غرب در آن تجدد را تجربه کرد، متفاوت است.

جامعه ما دارای تاریخی چندین هزار ساله است. این تاریخ برای ما هویتی را ایجاد کرده است که از دست دادن آن نه ممکن است نه مطلوب. تجددگرایی ما را به چالش با این هویت فرامی‌خواند. اما امکان اخذ تجدد با حفظ تمامیت هویت فکری ممکن نیست. به علاوه علی‌رغم فشارهای خارجی و سیاسی برای پیروزی جریان تجددگرایی، هویت تاریخی ما دارای نیرویی گسترده می‌باشد. که آن را در هم می‌شکند. آنچه در انقلاب اسلامی روی داد، تجلی بخشی از این نیرو می‌باشد.

از آنجا که به لحاظ مطالعات تاریخی، تجددگرایی در ایران جریانی برون‌زا و سطحی‌نگر است، حتی در صورت تحویز تجدد، این جریان اکنون به دلیل وجود رقیبانی پرسابقه، قدرتمند و بومی، توان بالفعل تحقق خود را در جامعه ایرانی ندارد.

از طرفی تجربه نشان داده است سنت‌گرایی نیز از حل مسایل جامعه ما ناتوان است. چرا که در این جامعه واقعیت‌های جدیدی وجود دارد که هم سنت‌گرایی در صحنه آن حضور ندارد و هم توان درک و توضیح آن را ندارد. برای مثال می‌توان به علوم و تکنولوژی و مدیریت جدید اشاره کرد. واقعیت‌های جدید، معانی و روح جدیدی را نیز با خود همراه دارند. تجربه تاریخی ما نشانگر عدم توفیق اندیشه سنت‌گرایانه افراطی در درک درست و حل مسایل جامعه می‌باشد. شکست نظامی کشورهای سنتی (مانند ایران و عثمانی) در مقابل کشورهای متجدد و ظهور و گسترش تجددگرایی در آنها و نیاز ما به کشورهای صنعتی همه گواه عدم کفایت الگوی فکری سنت‌گرایانه است.

این رویداد را می‌توان این‌گونه توضیح داد که واقعیت‌های قدیم، معانی و کاربردهای جدیدی پیدا می‌کنند که از معانی و کاربردهای قبلی آنها بسیار به دور است، و یا به تعبیری حقوقی‌تر، تغییر موضوع می‌دهند؛ از این رو نیازمند احکام جدیدی هستند. با باقی ماندن در حصار اندیشه سنت‌گرایانه، امکان ارائه چنین احکامی وجود ندارد. چنانچه اینک



اندیشه‌ها و جلوه‌های مدنیت نوینی ظهور کرده‌اند که در سنت پیرامون آنها نظری نمی‌بینیم. البته بخشی از این مسایل به جهت‌گیری معرفت‌شناسانه سنت‌گرایی باز می‌گردد. این جهت‌گیری پیش‌تر بر کشف حقیقت متمرکز بود؛ اما هدف معرفت باید علاوه بر کشف حقیقت، تحقق و رسیدن به آن نیز باشد. این مهم نیز جز با دست‌یابی به قدرت و داشتن جهت‌گیری غایت‌گرایانه در معرفت‌شناسی ممکن نیست.

به علاوه به نظر می‌رسد الگوهای سنت‌گرایی و تجددگرایی فاقد توان مناسبی برای ایجاد پیوند ما با وضعیت گذشته و حال‌اند و نمی‌توانند در چارچوب خود آنها را توضیح دهند. از طرفی تجددگرایی در ارتباط با اندیشه‌های بومی و سنت‌گرایی در مفاهیم با اندیشه‌های جدید دچار مشکل جدی‌اند. برای مثال، می‌توان دید این موضوع هم در ارتباط با الگوهای درونی سنت‌گرایی ملی‌گرایانه مطرح است و هم در ارتباط با الگوهای درونی سنت‌گرایی مذهبی، مانند عرفان، فقه، فلسفه و کلام. این مسئله آن قدر شدید است که پارادایم‌های درون‌اندیشه دینی سنتی نیز امکان گفتگو با همدیگر را ندارند و چه بسا آنها یکدیگر را طرد و نفی می‌کنند. این ویژگی موجب ناتوانی و نحیف شدن الگوهای فکری مذکور بوده است.

اما در برآوردی جامعه‌شناختی می‌توان نشان داد که الگوهای مذکور علی‌رغم ضعف‌هایی که به آنها اشاره رفت، بخشی از اذهان متفکران را در تسلط خود دارند. این واقعیت هم پیش از انقلاب اسلامی و هم پس از آن به چشم می‌خورد و نشانگر نهادی شدن آنها در جامعه و احراز موقعیت ساختاری می‌باشد.

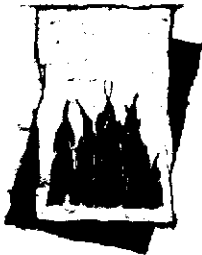
به این قرار، سنت‌گرایی و تجددگرایی ضمن داشتن زمینه‌هایی در جامعه، هیچ‌کدام به تنهایی توان حل مسایل فکری و اجتماعی فعلی جامعه ما را ندارند. پایبندی تعصب‌آمیز به هر کدام، ما را از دیدن بخشی از حقایق و به کارگیری بخشی از سرمایه‌های فکری باز می‌دارد. همچنین تداوم این وضعیت به صف‌بندی و جدال‌های بی‌سرانجامی منجر شده است که بسیاری از امکانات و منابع جامعه را بیهوده صرف خود می‌کنند. «سنت‌گرایی» موجود نه توان توضیح گذشته فعال ما را دارد و نه توان ترسیم موقعیت فعلی ما را در جغرافیای اندیشه و شرایط موجود. تجددگرایی نیز موجود ناقص الخلقه‌ای است که نه تنها به حل مسایل ما کمکی نمی‌تواند بکند، بلکه با هویت تاریخی ما نیز تضاد عمیقی دارد. چرا که در بهترین حالت، تنها یک پاسخ بیرونی به سؤال‌های درونی جامعه ما می‌دهد که پیش از این عدم توفیق آن را دیده‌ایم.

از این رو، ما باید الگوی فکری دیگری اتخاذ کنیم که هم بتواند ارتباط ما را با گذشته حفظ کند و هم موقعیت فعلی و راه آینده را ترسیم نماید. الگویی که با شرایط فعلی جامعه تطابق داشته باشد، بتواند تاریخ اندیشه ما را توضیح دهد، مرزهای درونی و بیرونی آن و تصویری که از تاریخ ارائه می‌کند، باز باشد، ارتباط عمودی و افقی گفتمانی برقرار نماید و متفکران را به خود جلب و انگیزه لازم را برای فعالیت در راستای آن فراهم کند. این الگو باید بتواند به موضع‌گیری‌های یک طرفه، تک بعدی و تنازعات بی‌ثمری که ظرفیتهای انسانی، مادی و معنوی و ساختاری جامعه را بیهود به هدر می‌دهد، پایان دهد. همچنین جنبه‌های مثبت سنت و تجدد را در درون خود داشته باشد.

باید اذعان نمود که خود آگاهی به این نیاز و خروج از حصارهای تنگ الگوهای غالب و تلاش برای دست‌یابی به الگوی مطلوب، اولین گام برای نیل به آن می‌باشد. این الگو باید یک ویژگی اساسی داشته باشد و آن ریشه داشتن در فرهنگ جامعه است. این همان چیزی است که تولید درونی جامعه (Production of Society Self) نامیده می‌شود. در صورت داشتن چنین الگوی فکری‌ای، احساس تردید، بیمناکی، شرم و پشیمانی را به خویش راه نخواهیم داد.<sup>۱۲</sup>

در حوزه دین، کلام جدید و بویژه بخش متأخر آن یعنی فلسفه دین، چون حاوی پرسش و پاسخ‌هایی در باب حقیقت و معنی زندگی است، در کنار پیش زمینه‌های فلسفی، آموزه‌های عرفانی، اخلاقی و روانشناختی را نیز در بر دارد. از این رو، سهم فائوری در بازگشت انسان سرگشته امروز به دامن اندیشه دینی دارد؛ اما از منظری نوین و البته متفاوت با تلقی‌های کهن.

به علاوه، مهمترین بازسازی در یک جامعه دینی باید در کلام دینی صورت پذیرد. و احیای فکر دینی در عمیق‌ترین معنایش در حوزه کلام طرح و محقق می‌شود. کلام دینی از پیش فرض‌های بیرون دینی متأثر می‌شود و در یک جامعه دینی اگر بخواهیم احیایی به وجود بیاوریم، تنها راهش این است که دینداری خود را تصحیح کنیم و به سرچشمه‌های ناب آن باز گردیم؛ همان که در ادبیات انقلاب به آن اسلام ناب محمدی (ص) اطلاق می‌گردد. بدون اصلاح دینی، به اصلاح سیاسی و اجتماعی نیز موفق نمی‌شویم، از این رو بر کلام دینی توجه زیادی باید مصروف داشت. بنابراین، در تحولی چشمگیر، با انقلاب اسلامی و تکیه‌گاه آن، یعنی اندیشه‌های اما راحل (س)، تصویر نوینی از دین و بسیار متفاوت از تصویرهای رایج در باور دینداران، متولد شد. از



این است که «اندیشه‌ی احیای فکر دینی» در حقیقت متعلق به حوزه‌ی کلام جدید است.<sup>۱۳</sup> و نیز اینکه که دین در معرض حکومت است، انبوهی از شبهات و پرسش‌های متنوع مستحده، هم در جامعه‌ی دینی و هم در جامعه‌ی جهانی در برابر آن طرح می‌شود. توجه خاص به این وضعیت جدید جامعه‌ی دینی و جامعه‌ی جهانی، بازبینی، تکامل و گسترش علم کلام و ورود به عرصه‌های جدید و بکر را طلب می‌کند.

تلقی کلامی سایه‌ی خویش را بر تمامی تلقی‌های دیگر انداخته است و عامل اصلی تعدد روش‌ها و شیوه‌های پیشنهادی است. از این رو، با قدر مسامحه می‌تواند احیای فکر دینی را معادل احیا و تحول پیش فرضها دانست. این تحول پیش فرض‌ها می‌تواند در بخش کلام دینی روی دهد؛ به شکلی که در تحولی معرفت‌شناختی که به خودی خود تحول در بخش‌های دیگر را فوق‌العاده تسهیل می‌کند. یا آنکه منجر به تهذیب آموزه‌های دینی از خرافات، عقاید شخصی و تحریف‌ها شود و یا آنکه موجب تحول روان‌شناختی دینداران گردد و آسیب‌هایی همچون خودشیفتگی فرهنگی و به‌طور کلی موانع فرهنگی توسعه را بکاود و برون‌سوی از آن را ترسیم کند. برخی از این پیش فرض‌های امروزی می‌توانند هماهنگی علم و دین، پروژه‌ی همه‌یا هیچ عقلانیت، سامانه‌ای بودن تعالیم دین و... باشند.

پس احیای دین را نباید به معنای سنت‌گرایی گرفت. این خطایی است که اینک به وفور در حوزه‌ی اندیشه‌ی دینی ماکرار می‌شود. این امر بدیهی را باید همیشه مورد توجه قرار دارد که سنت‌های موجود در تمامیت خود، در خور بازگشت نیستند.

به هر حال، سنت‌گرایی و تجدد دارای مرزهای بسته‌ای هستند، اما احیای دین ضمن برخورداری از «مرزهای باز» و بینش عمیق، حائز جنبه‌های مثبت الگوهای فکری دیگر نیز می‌باشد.

### فصل نظریه‌های مقدماتی

چنین نظریه‌هایی پیش از این بسیار مورد توجه و تحلیل قرار گرفته‌اند؛ در اینجا تنها به برخی جنبه‌های آن در حد ضرورت اشاره می‌گردد:

#### احیای فکر دینی به مثابه بازسازی فکر دینی (Reconstruction)

بازسازی فکر دینی آرمان بلندی بود که از آغاز مورد توجه محییان قرار داشت. محتوای این بازسازی مبتنی بر مدل‌سازی اندیشه‌ی دینی بر مدار یک بنای رفیع است که اینک

پرتال جامع علوم انسانی

برخی از مصالح آن مفقود، برخی جابجا و برخی فرسوده و برخی نیز بی‌مناسبت بر آن افزون گشته است و به بنای برجای مانده شکلی ناموزون و ناخوش آیند بخشیده است. برخی از این مصالح (اعم از موجود و مفقود) پایه‌های بنیادین این بنا و در حکم گوهر آن‌اند و برخی وابسته به متغیرهای زمان و مکانند. وظیفه احیاگران در این عرصه بازسازی این بنای ویران به شکلی مطلوب است.

ایده جدا کردن اصول ثابت دینی از متغیرات دینی در حوزه اجتهاد، به دنبال چنین آرمانی است. اما این روش تنها در حوزه فقه احکام کاربرد دارد و حوزه‌های دیگر فکر دینی همچنان نیازمند توجه جدی و سامانه‌ای درخور است.

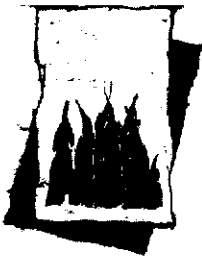
### احیای فکر دینی به مثابه نوسازی فکر دینی

نوسازی، در بسیاری موارد به معنای بازسازی می‌آید؛ اما می‌توان نوعی تفاوت میان آن دو در نظر گرفت، به این شکل که در این روش، بسیاری از مصالح اندیشه دینی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما در زمینی نو و همراه با مصالحی نوین که بتواند دین را به سطحی از کارآمدی مطلوب برساند که قادر باشد در مواجهه با ایدئولوژی‌های رقیب به خوبی عمل کند. این طرح بیش از خلوص دین، به کارآمدی آن می‌اندیشد. همین عامل، هم یکپارچگی و هم خلوص دین را به مخاطره جدی می‌اندازد.

### احیای فکر دینی به مثابه احیای اندیشه دینداران

این مینامشکل اصلی را در جامعه مسلمین می‌بیند و بنابراین راه حل در بیداری ایشان جست و جو می‌کند. در حقیقت توجه به انحطاط جوامع دینی و پی‌جویی علل آن به لحاظ جامعه‌شناسی موجب این نظریه است. سیدجمال الدین اسدآبادی از پی‌گیران جدی این رویکرد است. این تعبیر از اوست که: «الاسلام محبوب بالمسلمین».

این رویکرد، وضعیت موجود را به این گونه توضیح می‌دهد که: انحطاط دورکن گذشته ما را در بر گرفته است، هم اندیشه دینی و هم جریان عینی حیات فردی و اجتماعی ما را. تا ما خود را تغییر ندهیم، جریان انحطاط متوقف و معکوس نمی‌شود. خواب‌های طلایی گذشته نیز، اگر نگاه ما را متوجه آینده نکند، خود به عنوان عامل تشدید انحطاط عمل می‌کند و موجب غفلت، تبلی، سستی و خودشیفتگی تاریخی ما خواهد بود، مصیبتی که هنوز گریبان ما را رها نکرده است.



این اختلال جدی روان‌شناختی، جامعه و فرهنگ ما را همچنان در دوران کودکی نگاه می‌دارد و امکان بلوغ، توسعه و ترقی را از ما سلب می‌کند. «خودشیفتگی» به عنوان آسیب ساختاری جامعه ایرانی خود را در زندگی روزمره ما و به دنباله آن، انتقاد ناپذیری ارکان سیاسی نشان می‌دهد.

در نگاه برخی فیلسوفان سیاسی، آنچه را ما - به ویژه در چند دهه اخیر - احیای تفکر دینی می‌نامیم، در حقیقت نوعی ایدئولوژی تخریب است که پیامدی جز بیراهه «راه اصیل آسیایی» که در جست و جوی «آنچه خود داشتی» که سده پیشتر شمع آن فرو مرده بود، نمی‌توانست باشد. این خود نوعی باز ماندن از باززایی و تحول و به بن بست رسیدن انحطاط است، چه بازگشت به گذشته، تنها در صورتی می‌تواند معنایی داشته باشد که بازگشت به «تأسیس» باشد، نه تقلید. این هم به معنای تجدید خردورزی است، نه تعطیل عقل.<sup>۱۴</sup>

از این رو نیازمندی به تحولی روان‌شناختی در مواجهه با موانع فرهنگی توسعه فراگیر و پایدار بخش عمده‌ای از فرایندها را به خود اختصاص می‌دهد و در کنار تغییر و تحول نگرش کلامی دینداران، به لحاظ معرفت‌شناختی - که تحول در بخش‌های دیگر را فوق‌العاده تسهیل می‌کند - و تهذیب آموزه‌های دینی از خرافات و عقاید شخصی و غیردینی، این تحول را ممکن می‌سازد.

### پیش نیاز مقام تحقق: احیای فکر دینی به مثابه ایدئولوژی راهنمای عمل

در نگاهی واقع‌گرایانه و در دست آدمیان (انسان طبیعی) بنیادهای فکری یک نظریه اگر بخواهد به حوزه تحقق و اجرا گام گذارد، به طور طبیعی، در یک مرحله میانی میان مدت، لاجرم متناسب با ویژگی‌ها و نیازمندی‌های عصری، برخی از ایمان‌ها و عناصر آن در جایگاهی متفاوت با دیگر اجزاء قرار می‌گیرند؛ برخی برجسته‌تر می‌شوند و برخی کم اهمیت‌تر جلوه می‌کنند و برخی نیز مغفول می‌مانند. به این صورت است که رویکرد ایدئولوژیک (Ideologic) به دین پایه عرصه وجود می‌گذارد.

در این رویکرد، نقصان اساسی اندیشه دینی معاصر فقدان خود آگاهی ایدئولوژیک دینداران تلقی می‌گردد. دین‌نگاه که شکل یک ایدئولوژی منسجم و منظم را به خود بگیرد، همه اجزای آن در پناه این نظم تازه، معانی جدیدی می‌یابند. ایدئولوژی، ارزش‌ها و آرمان‌ها را به شکلی مشخص و واضح به آدمیان می‌آموزد، و موضع آنها را در برابر



حوادث و پرسش‌ها معین می‌کند و راهنمای عمل ایشان قرار می‌گیرد. از این رو دین ایدئولوژیک عامل حماسه و نهضت و حرکت است.

ویژگی بارز این رویکرد، توجه‌گزینشی به مفاهیم دینی به ویژه عناصر اجتماعی آن و تفسیر بسیاری از این مفاهیم و احکام، ناظر به عمل اجتماعی است. و از این رو در مرحله نهضت و تأسیس، به توفیق دست می‌یابد و در زمینه توانمندی اندیشه دینی گام‌های بلندی بر می‌دارد. اما همین ویژگی در مراحل بعدی عمل اجتماعی، از آن رو که دست به گزینش‌های مشخص می‌زند و به جای عقلانیت - عاطفه، جزمیت و خصلت‌های رمانتیک را می‌نشانند، با مشکل جدی مواجه می‌شود. آموزه‌های عارفانه، عالمانه و نیز فیلسوفانه به معنای وسیع کلمه، از دایره این رویکرد بیرون می‌ماند و در مرحله استقرار که اندیشه دینی نیاز مبرمی به این مفاهیم و احکام دارد، به بحران مشروعیت می‌رسد. زیرا با همان ابزاری که برای دوران تأسیس استخراج شده است، می‌خواهد همه رویدادها را توضیح دهد که البته با دشواری‌های بسیار روبرو خواهد بود.

در این رویکرد خلوص، اصالت، تمامیت و وحدت ذاتی دین مخدوش می‌گردد و در عمل دین به شکل ابزاری «تک منظوره» و برای مواجهه با هدفی خاص که معمولاً دشمنی خاص است، جهت‌گیری می‌شود و بنابراین در تلقی ایدئولوژیک از دین واژه «دشمن» بار معنایی ویژه‌ای می‌یابد.

با این حال، به نظر می‌رسد هرگاه دین بخواند وارد عرصه عمل اجتماعی شود به طور طبیعی خواه ناخواه در معرض ایدئولوژیک شدن قرار می‌گیرد. واقعیت اجتماعی، از آن رو که واقعی است، یک «هست» است؛ و دین در معرض این «هست»، لاجرم به نوعی برای مواجهه منطقی با آن، شکل ویژه‌ای به خود می‌گیرد، یعنی خود بخود متناسب با آن موقعیت واقعی، وضعیت می‌گیرد؛ بر برخی بخش‌ها تأکید و با برخی دیگر مدارا می‌کند. در میان مدافعین جدی این رویکرد، می‌توان از دکتر علی شریعتی نام برد. راهبرد پیشنهادی او در این باب، فرق نهادن میان قالب متغیر و محتوای ثابت و تفاوت قائل شدن بین اندیشه اسلامی و تمدن اسلامی است که با سه اصل: امر به معروف و نهی از منکر، مهاجرت و اجتهاد که با استخراج و تصفیه منابع فرهنگی و بازگشت به اسلام نخستین صورت می‌پذیرد؛ محقق می‌شود.

اما به هر صورت، باید از این وضعیت، تلقی‌ای موقتی، کوتاه و یا میان مدت و متعلق به دوره گذار داشت. این وضعیت آنگاه مطلوب و گاهی مخرب می‌شود که ما به دیده یک



وضعیت دایمی به آن بنگریم و با ابزارهای موقتی آن بخواهیم یک عمل تثبیت شده و یا یک نهاد مستقر را حاکم کنیم. تجربه نشان می‌دهد این وضعیت حاصلی بجز خودکامگی و فروپاشی پیوند دولت - ملت ندارد.

تلقی ایدئولوژیک از دین باید به طور مداوم مورد بازبینی و جرح و تعدیل قرار گیرد و دائماً در معرض عقلانیت، مردم‌سالاری و فرایند طبیعی تولید علم و جنبش نرم‌افزاری قرار می‌گیرد؛ در غیر این صورت به راه طی شده دیگر نمونه‌هایش خواهد رفت.

### دین در معرض حکومت:

#### احیای فکر دینی به مثابه تحقق احکام دینی به وسیله حکومت دینی

این رویکرد در حوزه دین در معرض حکومت بروز و نمود پیدا می‌کند و دارای وجهه‌ای عملگرایانه (Pragmatic) است. از این دیدگاه مهمترین عامل جمود و پس‌ماندگی اندیشه دینی، دور بودن آن از صحنه حکومت است و از آنجا که احکام اسلام بافتی حکومتی دارند، به این معنا که بدون در دست داشتن زمام حکومت، بخش قابل توجهی از احکام دین تعطیل می‌شوند، به دست گرفتن حکومت به وسیله فقیهان مهمترین عامل احیای اندیشه دینی خواهد بود. اما قالب‌های متعارف فقهی متناسب با حقوق خصوصی و به دور از ارتباط با حقوق عمومی تنظیم شده‌اند. بنابراین نظام دینی که آهنگ رسیدن به اهداف متعالی دینی را دارد، از شکستن قالب‌هایی که تناسبی با زمان حاکمیت دین ندارند، ابایی ندارد. توجه به مقتضیات زمان و مکان، اجتهاد را از ایستایی و جمود می‌رهاند و عنایت به عنصر «مصلحت» که اختیاری زایدالوصف به حکومت برای اداره جامعه می‌دهد، از مهمترین عوامل بسط و گسترش فقه و در نتیجه اندیشه دینی به حساب می‌آید. در حقیقت این رویکرد منجر به تحقق دین حکومتی می‌گردد.

دین حکومتی اگرچه به لحاظ کارآمدی، به ویژه در حوزه عمل به موفقیت‌هایی دست می‌یابد و می‌تواند با تأسیس حکومت دینی، در حوزه نظری نیز گام‌هایی در سیاست دینی بردارد، اما به لحاظ خلوص و اصالت دینی، با پرسش‌ها و دغدغه‌هایی جدی مواجه است. انتظار گسترده و همه‌جانبه از دین و فقه، بخصوص آنکه فقه بخش کوچکی از تمامیت دین محسوب می‌گردد، این دورا به عرصه‌هایی می‌کشاند که راه را برای رجوع به عنصر «مصلحت» باز می‌کند. تمسک به مصلحت، به ویژه اگر احکام برآمده از آن، بر جمیع احکام اولی و ثانوی شرعی مقدم شده باشد و عدم ارائه حدود و ضوابط مدون تمسک

به آنها، دغدغه جدی «عرفی شدن تدریجی فقه و دین» از یکسو و فرو افتادن به گرداب هزینه شدن دین برای مصالح روزمره دنیوی و قبیله‌ای را از سوی دیگر در پی دارد.<sup>۱۵</sup>

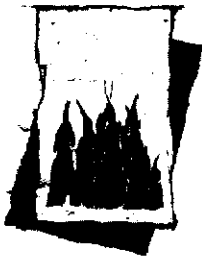
### احیای فکر دینی به مثابه توسعه فکر دینی تا تمام دین

در این رویکرد بر جانب معرفتی - عقیدتی دین تأکید می‌شود. مرحله ابتدایی آن به این شکل توضیح داده می‌شود که فکر دینی به دو مشکل گرفتار آمده است، یکی آنکه مواردی که جزو اسلام نیست، به آن افزوده شده است و دیگری آنکه بسیاری از اموری که در اسلام هست، مغفول مانده است. پس باید هم آن را از زواید پیراست و هم به باز یافت بخشهای مغفول پرداخت. یعنی احیایی با دو بخش پیرایشی و آرایش. محمد عبده را می‌توان از قائلین این رویکرد دانست.

اما در نگاهی فراگیرتر و گامی بسیار بلندتر، به رویکردی دیگر می‌رسیم که بسیار فراتر از اسلام فقاهتی،<sup>۱۶</sup> سودای دلپذیر دیدگاه جامع فقهی (فقه در دین) را دارد. در این دیدگاه، فقه در دین، به معنای فقه در تمامی دین، هم از لحاظ گستره مفهومی و هم به لحاظ گستره موضوعی می‌باشد. بنابراین فقه در دین، یعنی پیوند همه ابعاد وجود انسان و ساختار پدیدار اجتماعی در همه زمینه‌های زمان، با همه ابعاد مذهب حق و تعالیم سره قرآنی، محمدی و علوی و تأمین جامع ابعاد هدایت و رشد و فلاح انسانی و اجتماعی و در همه مراحل، از وسعت بینش تا وسعت ایمان و اعتقاد، تا وسعت آزادی و اختیار خلاق، تا وسعت «حیات طیبه»، همان زندگی پاک و تقوای کامل، تا وسعت توحید و قرب و لقاء و رضوان تا مرتبه تنزیه و تسبیح مطلق. به بیان دیگر، «فقه در دین» جریان عظیم و گسترده رویش انسان و جامعه است؛ از به فقه رسیدن و به فقه رساندن و انذار خلق تا حذر و لقاء.

شکل این وسعت گسترده فقه اسلامی در هر دوره‌ای از تاریخ، بر اساس نیازها و ضرورت‌ها دگرگون می‌شود. این دگرگونی، یک رابطه با میدان معنی شناختی مفهوم فقهی دارد و یک رابطه با مسایل مستحدثه و مقتضیات زمان و رابطه‌ای با موضوع فقهی - طرح‌ها و برنامه ریزی‌ها - و ربطی نیز با شکل مدیریت اسلامی و اصل ولایت فقیه. این مسایل مستحدثه و تازه و ضرورت‌های زمان، در حوزه آن میدان معنی شناختی، به ناچار، شکل فقهی را دگرگون می‌سازد.<sup>۱۷</sup>

چنانکه بر می‌آید، دیدگاه فقهی، دیدگاهی در حوزه مباحث احیای تفکر دینی و نگرش



بنیادی به انقلاب اسلامی مطرح است.

احیای فکر دینی به مثابه فرایند باز فهمی دین (رویکرد معرفت‌شناختی) (Epistemologic) معرفت‌شناسی دینی به طور طبیعی تقریباً همزمان با دیگر رشته‌های معرفت‌شناسی در غرب متولد شد و در آغاز به الهیات مسیحی توجه نمود و معرفت دینی مندرج در تعالیم کلیسا را مورد بازشناسی و نقد قرار داد. در میان اندیشمندان مسلمان این امر با تأخیر بیشتری صورت پذیرفت، ولی به هر حال کسانی چون محمداقبال لاهوری (۱۹۳۸-۱۸۷۳) در مطالعات خویش به آن توجه جدی مبذول داشتند که خود موجب تحول در ارکان فکر دینی شد.<sup>۱۸</sup>

این دانش در ایران بسیار جوان است و طرح جدی آن به چند دهه اخیر باز می‌گردد. توجه به معرفت‌شناسی دینی در آغاز با ترجمه متونی در باب فلسفه نقدی آغاز گشت و در نهایت، تحقیق و تأمل در این بخش، توجه اندیشمندان دینی را بخود جلب نمود که تأثیر زیادی بر جریان احیای دینی گذاشت و اینک و پس از انقلاب اسلامی یکی از رشته‌های فعال در حوزه دین‌شناسی است.<sup>۱۹</sup>

نظریه قبض و بسط شریعت با الهام و نشأت گرفته از معرفت‌شناسی دینی مندرج در ذیل همین رویکرد است.<sup>۲۰</sup> بر طبق نظریه اخیر، اکنون و در دنیای جدید احساس می‌شود که در توانایی دیانت خللی افتاده است. مجموعه دیانت، پس از پالایش‌ها و آرایش‌ها به نظر می‌رسد که در پاسخ‌گویی به برخی معضلات درمانده است. در این پاسخ، برای بازگردانیدن توانایی مورد انتظار از دین به آن، به اینگونه تلاش می‌گردد که تفکر و معرفت دینی از درون تکامل یابد و فهم دینی بازسازی و نو فهمی شود.<sup>۲۱</sup>

بنابراین یک راه حل می‌تواند این نظریه باشد: آنکه ثابت می‌ماند دین است و آنکه تغییر می‌کند، معرفت دینی است و به اینگونه ابدیت و تغییر آشتی می‌کنند.<sup>۲۲</sup> به این بیان که آنچه تاکنون از خلوص دین سخن به میان آمده است: مقوله‌ای هم خانواده ثبوت بوده است و به این قرار ثبوت و خلوص ملازم انگاشته شده‌اند. اما آنجایی که فهم آدمی از انسان و جهان تحولی رو به جلو می‌یابد، لاجرم فهم از دین را نیز به دنبال خود می‌کشد و دگرگون می‌کند. اکنون به عنوان یک تلقی ملازم با توسعه پایدار، باید تلاش نمود خلوص معرفت را با تکامل آشتی داد و خلوص متحول را جایگزین خلوص ثابت کرد. این خلوص، رشد یابنده و به تعبیری دیگر، رشدی خلوص‌آمیز است.<sup>۲۳</sup>

اگر فکر دینی ثابت انگاشته یا خواسته شود، از آن رو که تصویر ما از شریعت و طبیعت

مبتنی بر سطح معلومات اندک و ناتمام امروزیین ماست، در حقیقت ما دین را محدود و گرفتار در بن‌بستهای امروزیین و سطح نازل دانش و معرفت مستند به آن ساخته‌ایم.<sup>۲۴</sup> اما فهم دین عصری است. این نه توصیه، که توصیف است. اما فهم درست دینی و پیش‌گیری از التقاط، معرفت درجه اول دین است. و این پیش‌گیری تنها با داشتن درکی عمیق از نسبت میان معرفت دینی و معارف بشری و نحوه داد و ستد آنها و نه انکار آن ممکن است.<sup>۲۵</sup>

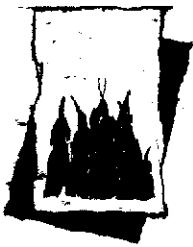
اندیشه دینی محفوف به اندیشه‌های غیردینی است و فهم ما از دین متناسب با فهم ما از مقولات و حقایق دیگر است و به لحاظ این تناسب، تحول در فهم ما منجر به تحول در بدنه معرفت دینی ما می‌گردد. بنابراین درک روشن‌تر و عمیق‌تر ما از معارف غیردینی موجب درکی بهتر و کامل‌تر از مفاد وحی و مضمون شریعت می‌گردد.<sup>۲۶</sup>

از این رو اگر تحول و تکامل عصری را از فکر و فهم دینی منع کنیم، در حقیقت هندسه فضایی معرفت را به هم ریخته و ناموزون ساخته‌ایم. به اینگونه که بخشی از دنیای معرفت (معرفت‌های بشری) تحول و تکامل طبیعی و عصر خود را خواهند داشت و بخش دیگر (معرفت دینی) در حصارهای رسمی و به ثبت رسیده محبوس می‌ماند. این رویداد در نهایت به سکولاریزم منتهی می‌گردد، چنانچه تجربه تاریخی غرب این را به ما نشان داده است.

اما در یک فرایند جمعی و طبیعی، فهم دین لاجرم از قبض و بسط معارف غیردینی متاثر خواهد شد - که شده و می‌شود - که از منظری جامعه‌شناختی در صورت عدم مانع‌زدایی برای تحول رو به جلوی فکری دینی، ما دچار یک گسست فرهنگی پرخسارت و مزمن خواهیم شد.

بی‌شک امروز مسلمین دستخوش انحطاط و عقب‌ماندگی شده‌اند و از آن منزلت و عزت تاریخی اثر برجای نمانده است. اما آنچه عموم مصلحین و دردمندان آن را عامل این انحطاط یافتند، همان چیزی است که عزیزترین محبوب نزد مسلمین است، یعنی همان عامل دیانت که روزی برایشان عزت آور بود. اگر امروز نیز این عزم وجود دارد که این انحطاط دوباره به عزت و رونق بدل شود، باید به همان عامل بازنگریست و چاره و راه حل را از همان مخزن باز جست. و نباید در تعلیل انحطاط مسلمین تقصیر را فقط متوجه بیگانگان دانست.<sup>۲۷</sup>

اما چگونه چنین اتفاق رویداد؟ باید دانست که دین دو وصف بسیار مهم دارد: یکی آنکه در مقام عمل همانند رسن



(حبل) بی جهت است و دیگر آنکه در مقام نظر همچون طبیعت، صامت و خاموش است. دین ترازو و چراغ راه هست، اما اینها هیچکدام جهت دار نیستند. اما آنچه بر استفاده از رسن مقدم است، سودای سربالا داشتن است.<sup>۲۸</sup>

«شریعت صامت و خاموش است، اما بی حرف و سخن نیست و سخن خود را با کسانی در میان می‌گذارد که در حضور او بنشینند و از او بپرسند.» بنابراین پرسش‌های تازه از آن موجب جواب‌های تازه از دین می‌شود.

اما آیا مسلمین از هنگامی که دین را بد فهمیدند، دچار انحطاط شدند یا از هنگامی که دچار انحطاط شدند، دین را بد فهمیدند؟

بسیاری از مصلحان دینی بر گمان اول بوده‌اند. اما حقیقت این است که حادثه دوم روی داده است. یعنی از هنگامی که «سودای سربالا» را از دست دادند، «همان ریسمان که روزی آنان را از ته چاه برآورده بود، بر گردنشان آویخت و خفگی آور شد. و همان منبعی که فهم عزیزانه‌اش عزت آفرین بود، مدرسه‌ای شد برای تدریس کاهلی و کژی‌بینی و تاریک اندیشی و...»

در این مورد، خاموش بودن دین، فهم آن را تابع آدمی می‌کند و ریسمان بودنش، استفاده از آن را.<sup>۲۹</sup> «مسلمین تا سودای سربالا داشتند، دین را عزیزانه می‌فهمیدند و همین که در آنان رخوت و مذلت فکری و معیشتی افتاد، نوبت فهم ذلیلانه دین در رسید، یعنی تقیه و توکل و صبر و شکر و... توجیهی شد برای زندگی منحنط و تاریک اندیشی‌های معرفت آزار. و این نشان می‌دهد که فهم یک قوم، آینه معیشت و معرفت آنان است و آنچه بواقع در عرصه معرفت و معیشت‌شان می‌گذرد، همان را در دین می‌خوانند و از دین، برای آن پشتوانهٔ تئوریک می‌سازند.»<sup>۳۰</sup>

از این رو انحطاط مسلمین ناشی از عوامل بیرون دینی بود که فهم ما و نیز نحوه بهره جستن ما را از دین جهت داد و ما را بدانجا رسانید که اکنون رسیده‌ایم.<sup>۳۱</sup> بنابراین در پی سودای عزت، باید به دنبال درکی عزت‌طلبانه از دین بود.<sup>۳۲</sup>

در تحلیل این رویکرد باید گفت: در این رویکرد، هر دینی اگر چه واحد است و در جایگاه رفیع قدسی خود محفوظ است، اما معرفت دینی، امری ناخالص، غیرکامل، تاریخی و بشری است. معرفت‌های بشری نیز با یکدیگر در داد و ستد و تعامل و تعاطی هستند. از این رو با تحول در معارف بشری دیگر، معرفت دینی نیز دستخوش تغییر و تحول می‌گردد. از آنجا که سرای ذهن مانمی‌تواند میزبان معارف متعارض و متناقض باشد، لذا

معارف ما با یکدیگر در پی سازگاری بر می آیند. معرفت دینی مطلوب، خود را با دیگر معارف عصری سازگار می نماید و تصویری از دین ارائه نمی کند که با احکام علمی مقبول زمانه، ناسازگار باشد. چنین تصویری را می توان دین عصری خواند.

در دین عصری که رویکرد معرفت شناسانه به احیاء است، معرفت دینی با بازسازی خود بر اساس معرفت بشری زمانه، احیاء می شود. با این رویکرد، اگر چه اتهام تعارض دین با علم، و عقل با وحی سالبه به انتفای موضوع می شود و دین با فربه شدن از معارف زمانه پویا، توانمند و سازگار با علوم و معارف بشری شده، امری مقبول و خواستنی می گردد. اما در این وضعیت قصه بحران خلوص و اصالت همچنان به جای خود باقی است. اگر معرفت دینی در تمامی گزاره های خود و امدار و تغذیه کننده از دیگر معارف بشری است، با توجه به تغییر دائمی در علوم و معارف بشری، چه تضمینی برای دینی بودن چنین معرفتی داریم؟ و با توجه به نظریه های گوناگون و مکاتب متفاوت در هر رشته از علوم، به ویژه علوم انسانی، احیاء اندیشه دینی، با سازگاری با کدامیک از این مکاتب و نظریه ها، حاصل می شود؟ آیا چنین اندیشه متغیر و سیالی، توان تعلق ایمان دینی را دارد؟

به علاوه، تلقی عصری از دین نیز به خودی خود همچنان تلقی ای ایدئولوژیک با تمام کاستی های آن است و تلاش برای سازگاری معرفتی منجر به حذف و اضافه ای گسترده به ویژه، در احکام حقوقی دینی می گردد.

## فراروایت ها

**احیاء فکر دینی به مثابه کشف و صید حقیقت (حنیفیت، حقیقت جویی در نظر و حقگرایی در عمل)**

این فراروایت با یک پیش فرض کانونی همراه است: «حقیقتی ناب و گوهرین وجود دارد که باید بدان دست یافت!» بنابراین هم باید پالایش و پیرایش کرد، هم به کشف و استخراج مبادرت نمود، هم اصلاح کرد، هم به بازسازی، گسترش دامنه و عرصه دین، تکامل و هم تحقیق دین و دینداری دست زد.

هنگامی که ادعا می شود دین پاسخگویی تمامی نیازهای دیروز، امروز و فردای آدمی است، الزاماً این نکته را نیز در خود دارد که هر پرسشی از جنس زندگی و اصول کلی حیات فردی و جمعی و هر نیازی در این سطح یک پرسش دینی محسوب می گردد.

از آنکه آدمی - در اندیشه دینی - هدف اصلی خلقت بشمار می آید و - با مقدماتی کلامی



- بنابراین مخاطب امر و نهی خداوندی قرار می‌گیرد و روح سیالی است که مورد الهام بدکاری‌های و پرهیزکاری‌هاست<sup>۳۳</sup> و مهار هدایت در نهایت به کف او داده شده است، آنگاه پرسش و نیاز، که با اختیار عجین است، از بارزترین خصلت‌های او بشمار خواهد آمد.

در عمق اختیار، هستی مختارانه نمی‌تواند توأم و همراه به خوف نباشد. یعنی انسان مختار در برابر انتخاب‌های مستمری قرار گرفته است. که از آنها ناگزیر است. این ویژگی نوعی به خود وانهادگی است. اینکه گفته می‌شود: مشیت خداوند - در نگرش کلامی شیعه - به مشیت آدمی تعلق می‌گیرد، از این حقیقت سرچشمه گرفته است و این اختیار نیز یعنی: دلهره‌ای مداوم و جدایی‌ناپذیر.

«حقیقت کدام است؟ و چه باید کرد؟» پرسش‌های ویژه این مرحله است. این شک چون با حقیقت‌طلبی پیوند خورده است، مقدس و زیباست و پرسش‌های دینی از این نوع، گونه‌ای از رشد و اعتلا است.

پرسش، مرحله آغازین علم و عمل است. رسیدن یا رساندن به سؤال و حرکت برای یافتن پاسخ‌ها، روشی تربیتی و آرمانی است. مسیر اندیشه دینی شیعی همانند روح آن، تشخیص حقیقت و تعقیب آن است.

از آنجا که ظهور شک در روح و احساس آدمی تجلی اختیار اوست، پس شک گامی بنیادین در سلوک آدمی، بویژه انسان این عصر است. پرسش و شک او را اگر از دغدغه حقیقت‌خواهی است، مقدس است و باید حرمتش نهاد، آن را بزرگ داشت و اکسیر اندیشه را به پاس هدایت عقل و وحی در دستانش نهاد و از اتهام شبهه او را مصون داشت.

بی‌شک، حقیقت چند لایه تو در تو و در هم تنیده است و نیز کشف شدنی و قابل دسترس و نیز کشف آن، پله پله، گام به گام و مرحله به مرحله محقق می‌شود. از این رو، چنانکه بر می‌آید، مبنای این رویکرد نظریه‌ای معارض با نظریه نفی امکان معرفت مطابق با واقع در مقولات دینی است.

به این قرار، دست‌یابی به حقیقت بی‌تردید به شیوه‌ها و روش‌هایی نیازمند است که هماهنگ با خود حقیقت باشد و نیز پذیرفتنی است که: «وظیفه ترک ناشدنی هر محقق حق‌طلب، حل کردن مستمر جدول حقایق و موزون کردن دائمی هندسه معرفت است.»<sup>۳۴</sup> چرا که انسان طالب حقیقت است و به دنبال آنست تا آن را بیابد و بچشد و با آن زندگی کند. ما در این سرای سعی و عبور فرو افتاده‌ایم، نه برای آنکه از دری جاهل



و مجهول وارد شویم و از دری دیگر جاهل و مجهول بیرون برویم. آدمی - چه عوام و چه خواص، چه کلامی و چه غیر کلامی - برای صید حقیقت و زیبایی و در آویختن به دامان آن آفریده شده است. راه بی بدیل نجات آدمی (بطور عامل) از مسیر این صیادی می گذرد.

قرب به حقیقت و دریافت آگاهی‌ها و فهم‌های طولی عمیق‌تر، کیفی‌تر و بی‌واسطه‌تر خواسته‌ اصولی و مورد وفاق آدمیان پس از قبول امکان معرفت است. عزم دائمی برای نیل به حقیقت، راهبرد روشنی برای دستیابی به خلوص بیشتر و آهنگ و دغدغه تمام ناشدنی آدمی برای کشف ناشناخته‌ها و تبیین تاریکی‌هاست. از این است که در این راه اگر حجت بر راهی (انسان در راه) تمام نشود، معذور خواهد بود.

از این رویکرد، به مذهب اساساً باید به گونه‌ای دیگر نگریست. دین و مذهب در لغت به معنای راه است و بنابراین مذهبی کسی است که در راه است. راهی بودن ویژگی اصلی این مبناست. در واقع آنچه از عالم انسانی تصویر یک گلستان پر عطر و رنگ را می‌سازد، همین در راه بودن است. پس در این تلقی، ما به اندازه‌ای که در راهیم، مذهبی هستیم.

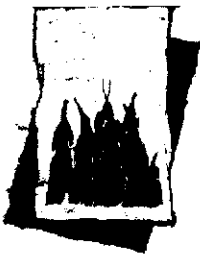
در راه بودن به معنای حرکت همیشگی به سوی کشف و نظاره حقیقت و نوعی حق‌جویی است. این وجهه نظر در دیدگاه کلامی شیعه مقبولیت دارد و بنابراین دیندار محقق همواره باید به دنبال فهم کامل‌تر و عمیق‌تر باشد.

از این رو، اساساً قصه، قصه مذهبی بودن است. و از این قرار، هیچ سکونی به رسمیت شناخته نمی‌شود و هیچ توقفی در هیچ موردی مقبول نیست، بلکه اصل، سعی است<sup>۳۵</sup> و سعی از جنس عمل و زندگی و تلاش برای دستیابی به حقیقت است.

به نظر می‌رسد رویکرد عقلانی مؤید این مبناست و نیز موارد بی‌شماری در منابع دینی ارشاد این حکمند. آیا گوهر دین حق‌گرایی و سعی نیست؟ آیا روحی که سلمان‌وار در پی حقیقت دوان است، مذهبی نیست؟ و آیا این روح تشنه لایق نیل به غایت و ذات هستی نیست؟<sup>۳۶</sup>

در اندیشه دینی این حق‌گرایی با عنوان حقیقت‌نایمده و صفت اصلی آن دانسته می‌شود. حقیقت‌ویژگی اصیل ادیان ابراهیمی و در عین حال فطرت انسانی است.

این رویکرد، اکنون پس از بروز بحران‌هایی جدی در نسبت دولت - ملت و در قرائت رسمی از دین در حوزه عمومی دینداران و به ویژه دانشوران جوان در حال گسترش است.



## احیای فکر دینی به مثابه پیشرفت و ترقی

احیایگران معاصر در مقام توانمندی و بالندگی اندیشه دینی گام‌های بلندی برداشته‌اند؛ اما همه رویکردهای پیشین به لحاظ تضمین اصالت اندیشه دینی با پرسش‌هایی جدی مواجهند که نیازمند پاسخ‌اند.

به این رویکردها می‌توان رویکرد دیگری را افزود که اینک در حال تولد و گسترش است و آن رویکردی ترقی‌خواهانه است. ابتدای این رویکرد بر پیشرفت و ترقی (Progress) است. اینک نیز به نظر می‌رسد نظریه جایگزین با این رویکرد در حوزه احیای تفکر دینی آرام آرام جای خویش را می‌یابد.

معرکه گفتگو از احیای تفکر دینی چه در حوزه‌های آکادمیک و چه در حوزه گفتار (Discourse) عمومی این روزها و این سال‌ها کم و بیش فرو خفته است، اگر چه ریشه‌های آن هنوز و همچنان زنده است و به حیات خویش ادامه می‌دهد. اما به هر حال این جنبش در آینده دوباره و در مجالی دیگر و در شکلی دیگر بروز خواهد یافت، اما شاید تنها در صورتی که از منظر تحقیق و توسعه (RD) بدان نگاه شود، ماندگار خواهد بود. در این دیدگاه، «توسعه» فرایند گذار تاریخمند بهینه‌سازی وضعیت اجتماعی رو به آرمان‌های برگزیده و بر اساس سیاست‌ها و برنامه‌هایی پیش‌بینی شده در جنبه‌های گوناگون انسانی - اجتماعی است. و بدینسان «تحقیق و توسعه» فرایند شناخت ساز و کار آن گذار بهینه‌سازی و مدیریت موضوعات، رو به آرمان‌های یاد شده می‌باشد.

تحول در گفتمان دین‌شناختی ترقی و بر مدار آن شکوفایی نهضت احیای فکر دینی به انضمام تحلیل فرایند تاریخی تحول گفتمان ترقی در اندیشه دینی، عرصه نوینی را خواهد گشود که طی آن نیازهای عصری دین‌شناختی سامان‌مندتر پاسخ خواهند گرفت. چرا که در این نظریه، منطق عام محتوا، رون‌شناسی سیستمی است.

ترقی در مفهوم پیشینی آن، گرایش به تغییرات بادوام و مستمر مطلوب‌تر در همه ارکان و ابعاد بینش‌ها و گرایش‌های فردی و ساختار و رفتار و فرایند اجتماعی است. اعتقاد به ترقی، مفهومی است که دارای ماهیتی نظری - تجربی است و بر پایه گرایش به بهینه‌سازی جامعه بر اساس قوانین عام معینی استوار بوده و ماهیت نظری و ارزشی آن در راستای آرمان‌ها در نظریه‌های گوناگون ترقی ممکن است بسته به اندیشه دینی مورد پذیرش، متفاوت باشد. و به علاوه در بر دارنده این فرض است که در تاریخ بشر یک الگوی

دگرگونی وجود دارد که برای ما قابل درک است و متشکل از تغییراتی است که در جهت معینی صورت می‌پذیرد که منجر به مطلوب تر شدن وضعیت موجود می‌گردد. در حقیقت این مفهوم در بردارنده پیوستگی آرمان‌گرایی موعود و واقع‌گرایی تجربی است. به این معنا که ترقی‌گرایان و ترقی‌خواهان از سویی چشم به پایان تاریخ آرمانی خویش دارند و از سویی نیز برای به‌سازی وضعیت موجود خویش برای نیل به آن آرمان برگزیده در تلاشند.<sup>۳۷</sup>

در این نظریه، دین عبارت است از: هدایت فردی و اجتماعی انسان رو به جاذبیت الهی با تکیه بر مجموعه‌ای از اصول ابدی و احکام برگرفته از حقایق و حیاتی و قابل استنباط از کتاب و سنت معصومین(ع) و نیز عقلانی، در هماهنگی مستمر با یکدیگر.<sup>۳۸</sup> بنابراین احیای فکر دینی و اصلاح جامعه دینی در این نگرش، همانا گفتمان دینی از فرایند ترقی است که با پذیرش منتقدانه نواندیشی، یعنی خردباوری و تلاش برای سامان دادن خردمندانه همه چیز از یک سو و انتقاد بنیادی از اندیشه‌ها و روش‌های جاری در حوزه فردی و اجتماعی است.

در این میان، اقامه حکومت دینی تأثیری جدی و مستقیم در تحقق فرایند یاد شده دارد. این مسئله در روند‌نمای ذیل مقاله به روشنی نشان داده شده است. در این لایه، «ولایت فقیه» نیز به مثابه «مدیریت دین‌شناختی فرایند ترقی» در نظر گرفته می‌شود.

### **لایه نهایی: احیای فکر دینی به مثابه «زندگی چون روش» احیای فکر دینی این همه هست و هیچکدام هم نیست!**

احیای فکر دینی که یک تحول تک‌خطی و یا حتی به لحاظ ریاضی یک تغییر خطی نیست، بلکه سامانه‌ای حاوی اجزایی متعدد است که برای نمونه می‌تواند هم‌زمان، در بردارنده روش‌های تاریخی، هرمنوتیک، برهانی، عرفانی، اجتهادی، اخباری، علمی، توسعه‌ای، مکتب تفکیک، تیپ‌شناسی و معرفت‌شناسی باشد.

در حقیقت، تلقی احیای فکر دینی به مثابه «زندگی چون روش»، کوشش در همه جانبه دیدن این فرایند است تا در ضمن آن بخش‌های مغفول آن که از جنس زندگی است، بهتر دیده شود.

می‌توان این رویکرد را با پرسشی آغاز کرد: آیا گزاره «یا ایها الذین آمنوا استجیبوا و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم»<sup>۳۹</sup> «ای کسانی که ایمان آوردید! چون خدا و رسول



شما را به چیزی که به شما زندگی می‌بخشد فراخوانند، بپذیرید.» یک فراخوان درون دینی است یا یک دعوت بیرون دینی، و یا عمومیت دارد؟ آیا تنها حوزه فردی را در نظر دارد و یا حوزه جمعی را نیز؟ آیا به دنیای آدمی اشارت دارد یا به آخرت او؟ و آیا احیای دین منوط به احیای فرهنگ درونی ما نیست؟ از آن رو که «خداوند سرنوشت هیچ ملتی را دگرگون نخواهد کرد، مگر آنکه خود سرنوشت خویش را دگرگون کنند.» آیا بدینسان راه این احیا را به سراحت نشان نداده است؟

در پاسخ به این پرسش‌ها و پس از گذار از دغدغه‌های فراوان حاکم بر الگوهای متنوع سنت‌گرایی و تجددگرایی، می‌توان به الگویی جایگزین اشاره کرد که به مقولهٔ حیات انسانی و اجتماعی دیدگاهی متفاوت دارد. یعنی الگویی که بر آن روح احیا و زندگی بخشی حاکم است و گرایش به حیات، گزارهٔ کانونی و مرکز ثقل آن می‌باشد. بدین روی، احیاءگری به معنای گرایش به حیات در تمامی ابعاد آن خواهد بود. از جمله مصادیق آن؛ حیات انسان و آزادی او، حیات اجتماع در ابعاد فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، حیات مادی، حیات معنوی، حیات معقول، حیات طبیعی و محسوس، حیات دنیوی و حیات اخروی می‌باشد.

احیاءگری به عنوان یک الگوی فکری بر اصول هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ چندینی مبتنی است؛ یکی آنکه حیات یک امر مطلق با تجلیات گوناگون است و دیگر آنکه حیات دارای ابعاد متعادل و پیوستهٔ این جهانی و آن جهانی، مادی و معنوی است و برهوت زمین را به ملکوت آسمان‌ها و زمین پیوند می‌دهد.

نه کهنه و قدیم اصل است و نه تازه و جدید، هر دو جلوه‌های حیات هستند و در شأن خود قابل توجه‌اند. لذا نباید با سنت، تجدد را نفی کرد و نه با تجدد، از سنت دست کشید. سنت لازمهٔ تجدد و درحقیقت سکوی پرش آن است. بدون توجه و تکیه به گذشته نمی‌توان مدرن بود و اساساً تجدد در ارتباط با سنت معنی پیدا می‌کند. سنت متحجر نیز مرده و بی‌روح و مرگ‌آور است. «سنت‌گرایی» و «تجددگرایی» در اشکال گوناگون آنها، هر کدام به تنهایی حصارهای تنگی هستند که قلمرو دید و پرواز و حیات در آنها بسته است. گذار از این دو به سوی احیاءگری از همین رو است.

احیاءگری در حوزهٔ اندیشه بر چند امر هم‌زمان و مرتبط استوار است. هم بر احیای حقیقت دین تأکید دارد و در این راستا، نخست بر احیای جنبه‌های مغفول آن و

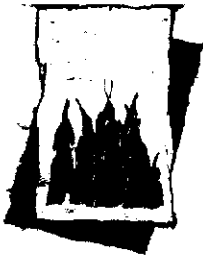
تمامیت دین، دوم به پیراستن آن از زوایدی که در تاریخ بر آن پوشانده شده است و سوم به پویایی آن با توجه به شرایط، برای پاسخ به سؤال‌های جدید تأکید می‌نماید؛ و هم بر معرفت‌های بشری و اندیشه علمی به عنوان مجرای تجلی پروردگار پای می‌فشارد.

الگوی فکری احیاء هم جهت‌گیری هستی‌شناسانه و حقیقت‌کاوانه دارد و هم جهت‌گیری غایتمندانه. چرا که اینها دو حد یک طیف یا دو روی یک سکه‌اند. حقیقت بدون توانمندی و انرژی، مغفول و مستور است و انسان‌ها از دست‌یابی به آن بی‌نصیب و قدرت و توانمندی بدون حقیقت نیز معیوب است و هلاکت‌آور. اینها هر دو باید در معرفت‌شناسی ملحوظ شوند.

احیاء در حوزه اندیشه به ضرورت توجه به جنبه‌های حیات‌بخش اندیشه‌ها و مسایل حیاتی آنها در دو بعد درونی و بیرونی تأکید دارد. در بعد درونی به ضرورت پویایی درونی قلمروهای معرفتی و باز کردن مرزهای درونی خرده نظام‌های معرفتی بر روی هم و ایجاد ارتباط گفتمانی بین آنها تأکید می‌نماید. برای مثال در قلمروهای یک رشته علمی باید از بسته بودن مرزهای نظری پرهیز شود. در حوزه اندیشه دینی نیز باید بین معرفت‌های کلامی، اخلاقی، عرفانی و فقهی ارتباط مثبت برقرار گردد. در بعد بیرونی نیز باید حوزه‌های معرفتی، مرزهای خود را بر دیگر حوزه‌ها نبندد و از موضع‌گیری‌های تعصب‌آور پرهیز کنند.

مجموعه نگری و کل‌نگری، ویژگی‌ای است که شاید با صراحت به نبود آن در اندیشه دینی سده‌های اخیر، اذعان نشده است. چنان که اینک نیز همچنان تفکر دینی به نوعی دیگر گرفتار آن است. کلیت دین، در بر دارنده بخش‌هایی گوناگون و متنوع است؛ اما رشد غیرطبیعی و نامتوازن تاریخی بخشی از آن، به شکوه و توانمندی آن لطمه‌های جبران‌ناپذیری وارد ساخته است. اسلام عرفانی، اسلام فلسفی، اسلام فقهاتی، اسلام سیاسی، اسلام کلامی، اسلام حزبی و... شکل‌های فرو کاسته شده از اسلامی است که کارایی موفق آن در تحقیق مجموعه‌ای آن میسر است.

اگر بپذیریم که قرآن به تمامه، حاکی از تمامیت دین الهی است، پس باید توزیع متناسب بخش‌های جاری و موجود این دین نیز تناسب قابل قبولی با توزیع موضوعی آیات قرآن داشته باشد. که با تأسف می‌بینیم این گونه نیست. و این عدم توازن اینک به لحاظ جامعه‌شناختی، آسیب‌های خود را نشان می‌دهد؛ به شکلی که حتی به طور غیر مستقیم، موجب



و حداقل تسهیل و حتی تسریع کننده عرفی و سکولار شدن غیرطبیعی جامعه ما شده است.

احیاءگری در حوزه اندیشه اجتماعی که از دیگر مؤلفه‌های احیاءگری است، ابعاد گوناگونی دارد. در اینجا، هم احیای عملی دین در حوزه جامعه دینداران و ایجاد اندیشه تغییرات لازم در جامعه مورد نظر است و هم احیای اندیشه اقتصادی، سیاسی، فرهنگی برای بهره‌گیری از تنعمات زندگی، ساختن زندگی بهتر همراه با عزت برای دینداران و جامعه و ساختن اجتماعی متکامل، سعادت‌مند و قدرتمند مورد نظر می‌باشد. ساختن جامعه سعادت‌مند نیازمند اندیشه تحول و تغییرات مرتبط درونی و بیرونی جامعه است.

الگوی فکری احیاءگرانه در برخورد با واقعیت‌های فکری و ذهنی یا عینی و اجتماعی در جستجوی عنصر «حیات» و مسایل حیاتی در آنها است. لذا در بررسی تاریخ اندیشه، ضمن آنکه ضعف‌های متفکران را کنار می‌گذارد، در کنار آنها «مسئله‌های حیاتی» را کشف می‌کند و از آنها بهره می‌جوید. و در بررسی هیچ اندیشه‌ای به دلیل ضعف‌هایی که دارد، مسئله حیاتی آن را مغفول نمی‌گذارد. در نتیجه توجه به تاریخ اندیشه برای احیاءگری نیز مسئله‌ای حیاتی است. به تعبیر امام علی (ع):

«فانز مواکل امر لزمت العزة به شا: نهم... و اجتنبوا کل امر کسر فقرتهم و اوهن متهم...»<sup>۴۰</sup>

«با آگاهی به عوامل پیشرفت و انحطاط پیشینیان بهره بگیرند و به آنچه مایه عزت آنان بوده ملزم شوید و از عامل ذلت و انحطاط بپرهیزید.»

الگوی فکری احیاءگرانه دارای امتیازات بسیاری است. به نظر می‌رسد که هم با شرایط جامعه ما تطابق بیشتری دارد و هم ریشه‌های آن در منابع فکری جامعه و کتاب و سنت وجود دارد و با تکیه بر آن می‌توان به حل مسایل اجتماعی - فکری امیدوار بود؛ هم می‌تواند تاریخ اندیشه را به خوبی توضیح دهد و در واقع با آنها ارتباط مثبت برقرار کند و هم مرزهای آن باز است و می‌تواند با تکیه بر حقیقت‌گرایی، ایده‌های مثبت دیگر را جذب و هضم کند.<sup>۴۱</sup>

به هر حال، مؤلفه مرکزی احیای فکر دینی، حیات، زندگی‌داری و زندگی بخشی است. این اندیشه زنده است که می‌تواند زندگی بخش باشد. اگر از دین نیز مؤلفه «زندگی‌داری و زندگی بخشی» گرفته شود، آن نیز می‌تواند مرگ‌آور و زشت و آزاردهنده گردد.<sup>۴۲</sup>

به تعبیر اقبال: «عمل نهایی، عمل عقلی و ذهنی نیست، بلکه عمل حیاتی است که به تمام

وجود «من» عمق می‌بخشد و اراده او را استوارتر می‌سازد. این اطمینان خلاق برای او فراهم شود که: جهان چیزی نیست که تنها از طریق تصورات، دیده یا شناخته شوند، بلکه چیزی است که با فعل پیوسته باید ساخته و از نو ساخته شود.<sup>۴۳</sup>

در اندیشه برگزیده امام خمینی (س) نیز که فرایند احیای فکر دینی را با جهشی رو به جلو وارد مرحله جدیدی نمود، سیاست و عرفان به نحو چشمگیری احیا شده‌اند و عمیقاً رو به زندگی دارند. ایشان چنین دیدگاهی را به این گونه توضیح می‌دهند: «اگر عمیقاً توجه کنید پی خواهید برد که مهم‌ترین عامل انحطاط مسلمانان دوری از تعالیم واقعی و حیات بخش اسلام است، اسلامی که در تاریک‌ترین ادوار تاریخ، مشعشع‌ترین و نورانی‌ترین تمدن‌ها را به وجود آورد و پیروان خود را به اوج عظمت و اقتدار و آقایی رسانید و آن زمانی که همان پیروان از آن تعالیم چشم پوشیدند و به روشی منحرف و قشری - که به اسم اسلامش نامیدند - گرویدند، طبیعی بود که عظمت و مجد دیرین خود را از دست داده، به روز سیاه و تیره‌ای چون روزگار موجود بیفتند...»<sup>۴۴</sup>

اما عام‌البلوای امروز در میانه چالش دو تفکر سیاسی شده حکومت فقهتی نسبتاً سنتی و رویکرد معرفت‌شناختی نسبتاً متجدد است که هر دو در پی تحقق قرائت مفاهیم خویش از دو مقوله اسلامیت و جمهوریت‌اند. فارغ از صحت و سقم ادله و میزان تعهد اخلاقی طرفین به رعایت قوانین بازی، این دو پروژه از اصلی‌ترین فرایندهای جاری در این زمینه‌اند. اما جنبش احیا البته در مقیاسی گسترده‌تر و در نقشه‌ای عام‌تر در حوزه پیدا و پنهان مطالعات دینی در جریان است.

در حقیقت، احیای تفکر دینی نوعی بازگشت به حقیقتی فرازمانی و فرامکانی است که در مضمون اسلام نخستین و در ضمن گفتمانی عصری از دین بیان شده است. اما این بازگشت برای دست‌یابی به مجموعه آموزه‌هایی است که امروز برای ما تکیه‌گاهی جهت مواجهه با آینده فراهم می‌آورد.

اگر بخواهیم سامانه ارتباطی و تحقق تلقی اخیر از فرایند احیای فکر دینی را به صورت روندنا نشان دهیم به نمودار شماره (۱) می‌رسیم. در این نمودار، هر چه از «هسته مرکزی» و یا در تعبیری دیگری، «عنصر پایه‌ی احیاءگری» یعنی پارادایم کلامی، فاصله می‌گیریم روابط میان خرده بخش‌ها رو به پیچیدگی و کیفی‌تر شدگی می‌روند. برای درک بهتر این سامانه، نمودار (۲)، همین وضعیت را به شکل لایه‌های مطبق نشان می‌دهد. و چنانچه از نمودار (۱) می‌توان دریافت، پارادایم کلامی به اشکال گوناگون در هر



لایه ساری و جاری است و سایه سنگین آن بر هر بخش افتاده و فضای عمومی هر طبقه را شکل می دهد.

گذار از مراحل ساده و خطی به پیچیده و ترکیبی، اگرچه حاکی از جریان تاریخی فرایند احیای فکر دینی است، اما در عین حال نشان دهنده وضعیت نوینی است که این فرایند در آن قرار دارد. این وضعیت به لحاظ نظری دارای پیچیدگی نظام واره و در عین حال در ظرف زمان - مکانی و مخاطبین یا سطح بالاتری محقق می شود. دینداران حامل و قابل این اندیشه، نو عا شهر نشین، تحصیل کرده، با اطلاعات فراوان فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و با ضریب خود آگاهی بالاتر و با دسترسی فوق العاده به منابع خبری و اطلاعاتی هستند. به طور طبیعی نیز انتظارات و مطالباتی متفاوت از دین و دین در معرض تحقق، یعنی حکومت دینی دارند.

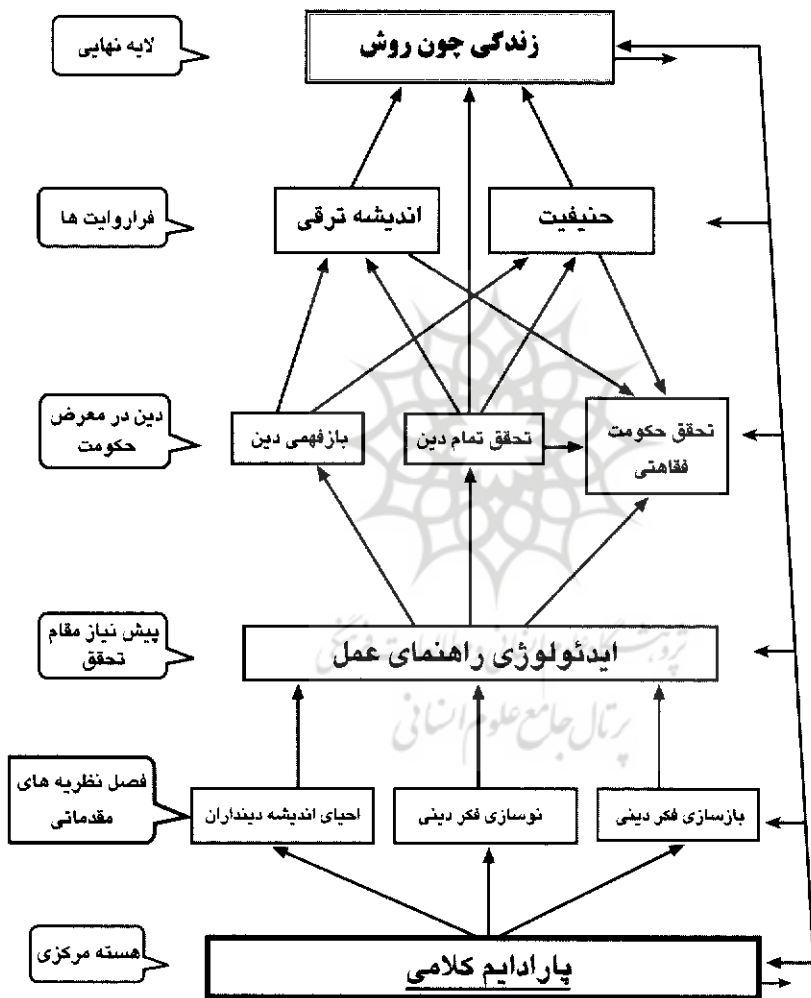
در لایه نهایی، تحقق حکومت دینی به عنوان یک پیش فرض پذیرفته می شود، اما نه در نوع فرو کاسته فقهاتی آن. در این لایه هر گاه نیز از فقه و «فقه در دین» سخن گفته می شود، به معنای فقه در تمامی دین و نه فقط فقه موسوم یعنی فقه در احکام جزئی فرعی آن است. که این البته با فقه جاری مرسوم بسیار فاصله دارد.

در این مرحله به دلیل ارتقای سطح کیفی امر انسانی، نسبت به احیای فکر دینی یک حس درونزا در حال انعقاد است که عملاً در حال تبدیل به «حسی مشترک» (Common Sense) در وجدان عمومی جامعه دینی است. به این معنا که سپهر مورد توجه احیای فکر دینی اینک یک سپهر عمومی است و بدنه اجتماعی در آن نقش اول را بازی می کند. توجه و درک به این تحول برای جامعه دانشوران دینی فوق العاده حائز اهمیت است. اهمیت آن هنگامی بیشتر آشکار می گردد که با نگاهی جامعه شناسانه تحولات چند دهه اخیر را در حوزه وجدان عمومی جامعه و به ویژه جوانان، مورد مطالعه قرار گیرد. گذار جنبش احیا از حوزه محدود و اختصاصی آکادمیک به «حوزه عمومی» و تبدیل آن به یک «وجدان عمومی» ویژگی بی بدیل وضعیت امروز است که م رهون تحقق انقلاب اسلامی ایران و تشکیل حکومت دینی مردم سالار است.

در این مرحله تاریخی جنبش احیای تفکر دینی، اگر این جنبش به مثابه «زندگی چون روش» لحاظ نشود، جامعه دینی ما پابه دوره ای می گذارد که به طور طبیعی عرفی گرای و سکولاریسم عمومی شده حاصل آن خواهد بود.

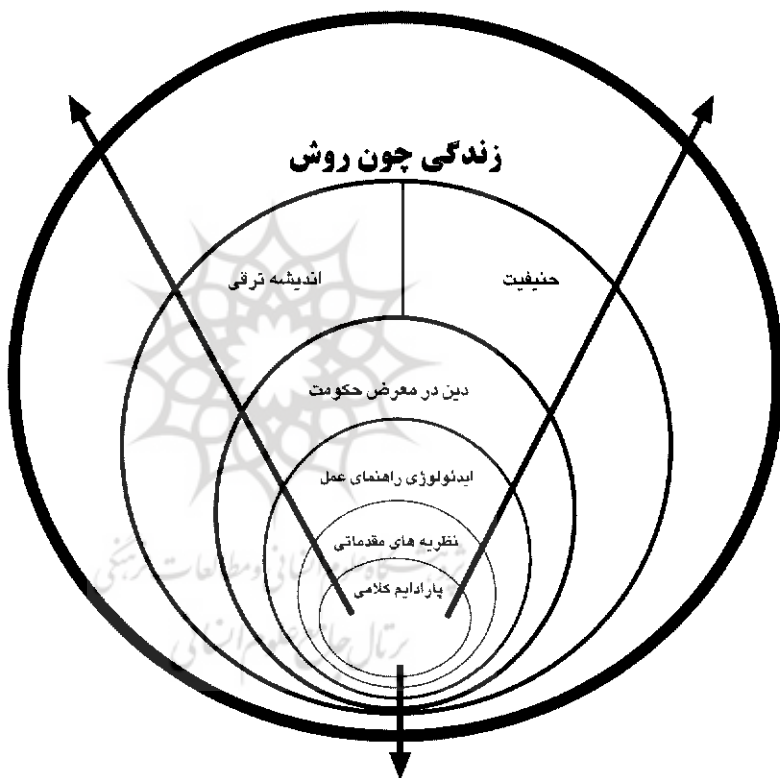


نمودار (۱): ربط سامانمند تکامل تاریخی و در عین حال محتوایی فرایند احیای تفکر دینی

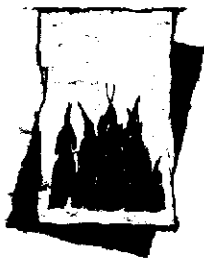




نمودار (۲): لایه های مطبق



۱. هویت فرهنگی - چنانکه برخی از اندیشمندان معاصر به خوبی بر آن تظمن یافته‌اند - امری متحول و سیال است. و از همین رو نیازمندی تصحیح مداوم و مبادله دائمی فرهنگی امری جدی تلقی می‌گردد.
۲. عبدالکریم سروش، اخلاق خدایان، در مقاله‌ای به همین نام، انتشارات طرح نو، چ اول، تهران، ۱۳۸۰، صص ۱۷۴ - ۱۵۷.
۳. در کتابی به همین نام از: فرهنگ رجایی، شرکت انتشارات احیاء، کتاب، چ اول، تهران، ۱۳۷۳.
۴. مشروعیت در تعبیر عالمان علم سیاست، به تعادل سیاسی قابل قبول که از جانب وجدان عمومی مردم پذیرفته شده باشد، اطلاق می‌گردد.
۵. منشور چون بر سر راه نور قرار می‌گیرد، هم مسیر حرکت آن را بر هم می‌زند و هم اتحاد و همبستگی و قوت آن را می‌شکند و آن را تجزیه می‌کند.
۶. فرهنگ رجایی، پیشین، صص ۱۲۵ - ۱۲۰.
۷. همان، صص ۱۳۲ - ۱۲۷.
۸. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، چ چهارم، تهران، ۱۳۷۴، ص ۴۸.
۹. همان، صص (۴۹۵ - ۴۹۳).
۱۰. محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۱۲.
۱۱. ابوطالب طالبی، تجددگرایی، سنت‌گرایی و احیاءگرایی (نقدی بر الگوهای فکری مسلط و مروری بر جنبه‌های احیاءگرانه اندیشه امام خمینی (س))، مجموعه مقالات دومین کنگره بین‌المللی امام خمینی و احیاء فکر دینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چ چهارم، چهار جلد، چ اول، تهران، ۱۳۷۸، صص ۳۴۸ - ۳۱۳.
۱۲. همان.
۱۳. برای نمونه‌ای جالب از آن ر. ک. به: محمد اقبال لاهوری، پیشین.
۱۴. سیدجواد طباطبایی، پروژه فکری من، روزنامه ایران، شش ۲۵۹۶ - ۲۵۹۴، ۹ - ۷ مهرماه ۱۳۸۲.
۱۵. برای تحلیلی خاص در مورد این سه رویکرد که منجر به سه نوع تلقی از دین می‌گردد، ر. ک. به: «کدیور، محسن، دغدغه‌های حکومت دینی، مقاله: تحلیل انتقادی سه نظریه معاصر احیاءگرایی دینی، نشر نی، چ اول، تهران، ۱۳۷۹، صص ۴۶۲ - ۴۶۰».
۱۶. منحصر به فقه احکام فرعی و متناسب به قرائت رایج.
۱۷. احمد آکوچکیان، در شناخت اقبال، مقاله: «اقبال؛ تفکر دین - دیدگاه در این احیا - انقلاب اسلامی»، مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری، دانشگاه تهران، چ اول، تهران، ۱۳۶۵، صص ۵۰۲ - ۴۹۹.
۱۸. برای مطالعه عمیق‌تر در این مورد ر. ک. به: «محمد اقبال لاهوری، پیشین».
۱۹. برای نمونه ر. ک. به: «عبدالکریم سروش، پیشین» و نیز سلسله‌نقدهایی بر این کتاب مانند: «آیت‌عبدالجوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۷۲» و نیز «غفاری، حسین، نقد نظریه شریعت صامت، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۸».



۲۰. عبدالکریم سروش، پیشین، صص (۵۰۱-۴۹۵).
۲۱. همو، قصه ارباب معرفت، مؤسسه فرهنگی صراط، چ سوم، تهران، ۱۳۵۷، ص ۳۶۳.
۲۲. همو، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۵۵.
۲۳. همان، ص ۲۴۸.
۲۴. همان، ص ۲۵۲.
۲۵. همان، ص ۳۴۶.
۲۶. همان، ص ۳۶۹.
۲۷. همو، مدارا و مدیریت، مؤسسه فرهنگی صراط، چ اول، تهران، ۱۳۷۶، صص ۱۰۰-۹۹.
۲۸. همان، صص ۱۰۲-۱۰۰.
۲۹. همان، صص ۱۰۶-۱۰۵.
۳۰. همان، ص ۱۰۹.
۳۱. همان، ص ۱۱۵.
۳۲. همان، ص ۱۱۷.
۳۳. فالهما فجورها و تقویها، (شمس / ۸).
۳۴. عبدالکریم سروش، صراط های مستقیم، مجله کیان، ش ۶۳، ص ۳۱.
۳۵. لیس للانسان انا ما سعی. (نجم / ۴۰).
۳۶. و من یرج من بینه مهاجر الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی او کان الله غفوراً رحیماً. (نساء / ۱۰۰)
۳۷. پولارد، سیلنی، اندیشه ترقی، ترجمه حسین اسدیپور بیرانفر، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۴، صص ۱۰-۹.
۳۸. برای توجیه اجزای تعریف برای مثال می توانید ن. ک. به: مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، ص ۹ و صص ۱۴-۱۳؛ آیت اجوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۳، ص ۱۹۳ و علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۴، صص ۱۳۸-۹۲.
۳۹. (انفال / ۲۴).
۴۰. نهج البلاغه، خطبه قاصعه.
۴۱. ابوطالب طالبی، پیشین.
۴۲. به تعبیر زیبای امام علی (ع): «لیس الاسلام لیس الفرو و مقلوباً». نهج البلاغه، و یا: رسول اکرم (ص): «ساءتی علی امتی زمان لایقی من القرآن الارسمه و لا من الاسلام الا اسمه، یسمون به و هم ابعد الناس من، مساجدهم عامرة و هی خراب من الهدی.» «بزودی بر امت من زمانی خواهد آمد که از قرآن تنها رسمی و از اسلام بجز اسمی باقی نماند، خودشان را مسلمان می نامند ولی از همه بدترند و نسبت به اسلام دورترند، مساجدشان آباد است اما از هدایت تهی است.»
۴۳. محمد اقبال لاهوری، پیشین، ص ۲۲۴.
۴۴. صحیفه امام (س)، ج ۲، ص ۱۷۷.

