

مبانی معرفتی و مختصات تاریخی پارادایم نوگرایی دینی در ایران  
سید محمد ابراهیمی حسینی<sup>۱</sup> - علی اصغر داوودی<sup>۲\*</sup> - سعید گزرائی<sup>۳</sup>  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۵

### چکیده:

نوگرایی دینی در ایران پس از ظهور اندیشه‌های فلسفی جدید در غرب و متأثر از ورود بارقه‌های مدرنیته به کشور پدید آمد. هرچند پیشرفت‌های فناورانه و مظاهر تمدن غرب نگاه‌ها را به خود متمایل کرده بود، اما برای عده‌ای روح و مبانی فلسفی و ایدئولوژیک اندیشه‌های نوآورانه آن دیار جذابیت افزون‌تری یافته بود. نهضت مشروطه نیز افق این چشم‌انداز و دورنگاه آن را وسیع‌تر و امیدوارانه‌تر کرد و زمینه را برای ظهور طیف متنوعی از نوگرایان دینی فراهم آورد؛ گروهی که در پی پالایش دین از زواید و خرافات بودند، تا اشخاص و جماعت‌هایی که در مبانی و اصول دین و مذهب تشکیک کردند و به زعم خود در پی پاک‌دینی بودند. هدف این مقاله، تبیین مبانی معرفتی و چگونگی شکل‌گیری پارادایم نوگرایی دینی در ایران است؛ با این فرض که نوگرایی دینی در ایران به عنوان سنتز چالش سنت و تجدد از میان گفتمان‌های فعال پس از مشروطه سر برآورد.

**واژگان کلیدی:** نوگرایی دینی، سنت، مدرنیته، احیاءگری دینی، اصلاح‌گری دینی، روشنفکری

دینی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

JPIR-2011-1623

۱- دانشجوی دکتری تخصصی علوم سیاسی (مسائل ایران)، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران  
۲- استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق - علوم سیاسی و زبان‌های خارجه، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران:  
نویسنده مسئول

ndavoudi@gmail.com

۳- استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق - علوم سیاسی و زبان‌های خارجه، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

## مقدمه

تحولات صد و پنجاه سال اخیر در ایران، به تعبیری نشأت یافته از دگرگونی‌های جدید مغرب زمین بوده است. در کنار جلوه‌های خیره‌کننده آغاز عصر مدرن، و برخوردار شدن زندگی غربی‌ها از نوآوری‌های فناورانه، در بُعد ذهنی نیز عصر روشنگری اروپا دستاوردهایی همچون عقل‌گرایی، توجه به ادراکات و معلومات یقینی، رویکرد تجربی و استقرایی به علوم و فنون، اعتقاد به کشف قوانین اجتماعی همچون کشف قوانین طبیعی، تغییر فاز علم از کشف حقیقت به جست‌وجوی قدرت، به خدمت گرفتن علم برای اهداف ایدئولوژیک، استخراج جهان‌بینی و ایدئولوژی از فرضیات علمی، بی‌اعتنایی به سنت‌های کهن و نهادهای سنتی دینی، مهم انگاشتن زندگی دنیوی، توجه به آزادی‌های فردی و اصالت انسان (اومانیزم) و... داشته است. آثار این تحولات نه تنها در ایران، بلکه به سایر جوامع شرقی نیز سرزیر شد و متناسب با زمینه‌های درونی آن جوامع، منجر به بروز تحولات نوگرایانه‌ای گردید.

همان‌گونه که جنگ‌های صلیبی و رویدادهای مرتبط با آن، یکی از عوامل بیداری غرب بود، شرق نیز به انحطاط و عقب‌ماندگی خود و پیشرفت‌های جدید اروپایی، از طریق تعرضات نظامی غرب به او، پی برد و از همین راه بود که ایرانی‌ها با مظاهر و جلوه‌های تمدن غربی آشنا شدند و به تدریج باب روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی گشوده شد. این آشنایی، ابتدا زمینه‌ساز بهره‌جستن از پیشرفت‌های نظامی اروپا شد و سپس به بازسازی اداری و تحولات آموزشی، فکری و فرهنگی نیز سرایت کرد و در ادامه، اقتصاد و تجارت کشور را تحت تأثیر قرار داد. در حقیقت، این دگرگونی‌ها ابتدا از دوره عباس‌میرزا و قائم‌مقام فراهانی آغاز شد و در دوران امیرکبیر منجر به اصلاحات گسترده‌تری گردید و انسجام کمی و کیفی بیشتری یافت. البته این اصلاحات به دلیل کارشکنی دولت‌های انگلیس و روس از یک سو، و مخالفت زمامداران فاسد و نالایق قاجار، چندان راه به جایی نبرد و به بلوغ پیش‌بینی شده خود نرسید.

در آن دوران، اذهان، بیشتر متوجه علوم طبیعی، فنی و صنایع غربی بود و هنوز تحولی در بنیان‌های جهان‌شناختی و انسان‌شناختی و معرفتی رخ نداده بود. پاره‌ای از مظاهر تمدن غرب - بویژه در علوم طبیعی و صنعت - برای ایرانی‌ها جلوه پیدا کرده بود، اما روح و مبانی فلسفی و ایدئولوژیک آن هنوز به طور مشخص شناخته نشده بود. در غرب، فلاسفه پس از رنسانس، متأثر از پیشرفت‌های علمی جدید، پا به صحنه گذاشتند و مسائل و پرسش‌های تازه‌ای مطرح کردند. این مسائل، جسته و گریخته به ایران وارد شد و اهل نظر را در عرصه‌های جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و مبانی معرفت، مسأله‌دار کرد. مطرح شدن این گره‌های ذهنی، بالطبع باعث

دید آمدن نگرش‌های تازه‌ای در میان اندیشمندان ایرانی شد و عاملی شد تا در دریای آرام اندیشه سنتی، تموّجی نو حاصل گردد.

همگام با گسترش علوم طبیعی و نظریات فلسفی، اندیشه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیز به ایران راه یافت. از دهه هفتم قرن سیزدهم هجری به تدریج زمینه‌های نقد و انتقاد و مطالبه اصلاح و ترقی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و نیز پیشرفت عقلی و عرفی نمایان گردید و اندکی قبل از آن نیز عناصری از فکر اصالت عقلی، عدالت عرفی، تفکیک دین از سیاست، مساوات و لزوم کاردانی و کارآمدی زمامداران جامعه در منشورات و مکتوبات آن دوره ملاحظه گردیده بود. در حقیقت، مبنای مشروطه در ایران، بازتابی بود از تحولات فکری و سپس سیاسی و اجتماعی ضد خودکامگی، آزادی طلبانه و قانون خواهانه نیمه دوم قرن ۱۹ میلادی در اروپا. با انعکاس این رویدادها به درون ایران، و تمایل افرادی به دریافت آن تجربیات نوگرایانه، خواهان خواه کشور وارد دوران جدیدی گردید و نقش آفرینان پرتحرکی وارد عرصه‌ی سیاسی و فرهنگی شدند.

نوگرایان دینی در عصر مشروطه، در مقابل آزاداندیشان غیر دینی یا ضد دینی منطق خاص خود را داشتند. از سوی دیگر، کار نوگرایان دینی به مراتب دشوارتر و صعب‌الوصول‌تر از کار آزاد-اندیشان غیردینی بود. اصلاح اندیشه دینی مردم، و تجدید و تعریف مجدد دین، و نواندیشی در سنت‌های دینی در آن شرایط نوپدید، ظرافت‌ها، مشکلات و دشواری‌های خاص خود را داشت و به آسانی به نتیجه دلخواه نمی‌رسید. این فراز و نشیب‌ها و تموّج‌ها هرچند در نسل‌های بعدی نوگرایان دینی تا حدودی به ساحل آرامش رسید و فضای ابهام‌آمیز دوران پیشین را پشت سر گذارد، اما نواندیشی دینی وارد دوران جدیدی شد که سرنوشت نسل‌های بعدی نوگرایان دینی را رقم زد.

### بیان مسأله

نوگرایی دینی در ایران که به‌طور جدی از دوران مشروطه آغاز شده و موج آن تا دهه‌های بعد ادامه داشته، جریانی تأثیرگذار در کشور بوده است و در کنار بروز گرایش‌های ملی‌گرایانه و ناسیونالیستی و نیز گرایش‌های چپ، نقش عمده‌ای در ظهور روشنفکری دینی داشته است. اهمیت این جریان همچنین به خاطر آن است که به‌گونه‌ای با دو رویداد بزرگ - مشروطه و انقلاب اسلامی - مرتبط بوده است و به عنوان یک متغیر میانجی، هم معلول انقلاب مشروطه است و هم علتی از عوامل رویدادهای سیاسی و دینی پس از آن بوده است. کاربست نوگرایی دینی در مقاطع گوناگون و در میان نسل‌های متوالی آن متفاوت بوده است. اگر نوگرایی در نسل اول

(از مشروطه تا ظهور پهلوی اول)، بیشتر با رویکرد سیاسی و اجتماعی بوده است، در نسل دوم (دوران پهلوی اول تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲) این رویکرد، بیشتر جنبه دینی و مذهبی داشته است. نوگرایان دینی در این مقطع با جنبه‌های خرافی وارد شده به اعتقادات دینی جامعه در ستیز بودند و برداشت‌های جزم‌اندیشانه و ثابت‌انگارانه مفسران دینی را رد می‌کردند و با عنصری که عقلاً با دین و نیازهای جدید سازگاری نداشتند، به چالش می‌پرداختند. از آنجا که جریان نوگرایی دینی در ایران از کارکردهای عقیدتی به رویکردهای سیاسی نیز گرایش پیدا کرده و اهداف و غایات فراخ‌تری را دنبال نموده است، همچنین با انگیزه‌های متفاوت و رویکرد-های فردی یا اجتماعی و علایق دینی متمایزی در عرصه دینداری ظاهر گشته است، بنابراین واکاوی مبانی معرفتی و مختصات تاریخی و سیاسی این نحله فکری اهمیت دوچندان می‌یابد.

### پیشینه پژوهش

در زمینه پیشینه پژوهش، کتاب‌ها و مقاله‌های مرتبط به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

۱. کتاب‌ها و مقاله‌هایی که به نوگرایی و نواندیشی دینی پرداخته‌اند:

مقصود فراستخواه: «سرآغاز نواندیشی معاصر» (۱۳۸۸)/ سید هادی طباطبایی: «حدیث نو اندیشان دینی، یک نسل پس از عبدالکریم سروش» (۱۳۹۷)/ محمدمنصور هاشمی: «دین‌اندیشان متجدد؛ روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان» (۱۳۹۶)/ سید محسن آل سید غفور: «سنت اسلام نواندیش در ایران معاصر» (۱۳۹۴)/ احمد صدری: «سازهای نو برای نواندیشی دینی» (۱۳۹۷)/ سید صادق حقیقت: «نواندیشی دینی: بررسی و نقد رویکرد حداکثری و حداقلی» (۱۳۹۲)/ علی شجاعی زند: «احیا و اصلاح؛ مقایسه رویکرد دینی شیخ، میرزا و امام» (۱۳۹۱)/ عبدالکریم سروش: «رازدانی و روشنفکری و دینداری» (۱۳۹۲)/ عبدالکریم سروش: «قبض و بسط تئوریک شریعت؛ نظریه تکامل معرفت دینی» (۱۳۹۳)/ مهدی رهبری: «انقلاب مشروطه؛ تجدد و زایش نوگرایی دینی در ایران» (۱۳۸۸)/ داوود فیروزی: «مبانی فقهی مشروطه‌خواهی از دیدگاه آخوند خراسانی» (۱۳۹۲)/ سید مرتضی هزوه‌ای و علی زیرکی حیدری: «همگرایی و واگرایی گفتمان‌های روحانیت مشروطه‌خواه و روشنفکری، از مشروطه تا انقلاب اسلامی» (۱۳۹۲)/ رامین گل‌مکانی: «نوگرایی در اسلام» (۱۳۸۸)/ مجله حوزه (بدون نام نویسنده): «روشنفکری دینی، نواندیشی دینی و احیای دینی» (۱۳۸۶).

۲. کتابها و مقاله‌هایی که به بحث سنت و تجدد وارد شده‌اند:

محمدسالار کسرابی: «چالش سنت و مدرنیته در ایران» (۱۳۷۹)/ سیدحسین نصر: «تأملاتی

درباره اسلام و اندیشه مدرن» (۱۳۸۹) / ابوالقاسم فنایی: «اخلاق دین شناسی» (۱۳۹۴) / مهدی رهبری: «روحانیت، انقلاب مشروطه و ستیز میان سنت و تجدد» (۱۳۸۷) / فرشاد مهدی پور: «گونه‌شناسی جریان‌های فکری - فرهنگی در ایران معاصر» (۱۳۹۳) / ابراهیم یزدی: «روشنفکری دینی، سنت و مدرنیته» (۱۳۸۹) / «سنت و سکولاریسم؛ گفتارهایی از عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور» (۱۳۹۲) / عبدالحسین خسروپناه: «اسلام و مدرنیته» (۱۳۹۳) / شروین وکیلی: «سنت و مدرنیته در سه رنگ؛ سیر تکاملی اندیشه ایرانی در جدال سنت و مدرنیته» (۱۳۸۸) / حسن بلخاری قهی و دیگران: «تطبیق مدرنیته با بنیان‌های دینی و مفاهیم اسلامی» (۱۳۹۴) / مهدی رهبری: «انقلاب مشروطه و رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد» (۱۳۸۸) / مصطفی لعل شاطری و حسین رضانژاد: «سنت‌گرایی و نوگرایی در عصر مشروطه و تأثیر آن بر پیشرفت ایران» (۱۳۹۴) / منصور میراحمدی و یزدان خالدی - پور: «نسبت سنت و تجدد در اندیشه سیاسی آیت‌ا. مطهری» (۱۳۹۴) / رحیم خستو: «نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغازگر گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی» (۱۳۸۸) / جلال درخشه و فرزاد جهان‌بین: «بررسی رویکردها در ارتباط با نسبت دین و عناصر مدرنیته در دوره مشروطه».

(۱۳۸۸)

## روش‌شناسی

این مقاله در پی آن است که دریابد بسترها و زمینه‌های پیدایش و نقطه عزیمت و مقصد نهایی نوگرایی دینی در ایران چیست؟ فرض مقاله بر این است که نوگرایی دینی در ایران با ورود مدرنیته به کشور و بروز چالش میان سنت و تجدد، شکل گرفت و متأثر از شرایط و زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و بعضاً سیاسی کشور، نسل‌های متعددی از این نحله نواندیش، با مختصات و مبانی عموماً مشترک و در مواقعی متفاوت، پدیدار گردید. البته زبان و فحوای نوگرایی دینی از دوران مشروطه تاکنون صیقل فراوانی خورده و همپای گسترش و فراگیری اندیشه‌های جهان‌شمول، رفته‌رفته ادبیات آن نیز از مرحله مباحث درون‌دینی به وادی احتجاجات برون‌دینی تغییر ماهیت داده و همچنین نسبت به گذشته طیف وسیعی از جامعه نخبگانی را با خود همراه نموده است. مقاله حاضر از نوع کیفی و اسنادی است و داده‌ها از طریق فیش - برداری از کتاب‌ها، مقاله‌ها و سایت‌های اینترنتی گردآوری شده است. روش تحقیق در این پژوهش نیز توصیفی - تحلیلی است.

## چالش سنت و مدرنیته

برای بررسی زمینه‌های شکل‌گیری نوگرایی دینی در ایران و همچنین چپستی و گستره

آن از ابتدا تا کنون، می‌باید ابتدا به عنوان پیش‌زمینه طرح مطلب، به چالش سنت و مدرنیته که زمینه‌ساز پدید آمدن نوگرایی دینی در ایران و سایر کشورهای اسلامی شد، اشاره کرد. چند و چون این سرآغاز و واکاوی بسترها و درونمایه‌ها و اهداف و غایات این پدیده فرهنگی و اجتماعی، ما را در هنجاریابی و معرفت‌شناسی گرایش به مسیر نوگرایی دینی به نقطه عزیمت صحیحی رهنمون خواهد ساخت.

### مفهوم شناسی

پیش از ورود به بحث چالش میان سنت و مدرنیته، می‌باید پنج واژه اساسی و مهم در این حوزه را تشریح و تبیین کرد: تجدد،<sup>۱</sup> متجددسازی،<sup>۲</sup> تجددگرایی،<sup>۳</sup> سنت<sup>۴</sup> و سنت‌گرایی.<sup>۵</sup>

### تجدد

مجموعه اوصاف و خصایصی است که در تمدن‌های جدیدی که در طی چند قرن اخیر در اروپا و آمریکای شمالی به ظهور پیوست، کمابیش حضور دارند. این اوصاف و خصایص عبارتند از: ۱. شیوه‌های نو و کارآمد برای مطالعه و تحقیق در باب عالم طبیعت، ۲. فناوری‌های ماشینی نو، ۳. شیوه‌های نو در تولید صنعتی، ۴. بالا رفتن سطح زندگی مادی، ۵. سرمایه‌داری و بازار آزاد، ۶. مردم‌سالاری لیبرال، ۷. فرهنگ عمدتاً دنیوی و این‌جهانی، ۸. فردگرایی و حرمت به فرد و تفرّد، ۹. عقل‌گرایی و تحقیق و برنامه‌ریزی عقلانی، ۱۰. انسان‌گرایی.

### متجددسازی

فعالیتی آگاهانه و خودساخته است در این جهت که جوامعی که دارای اوصاف و خصایص فوق‌الذکر نیستند، کمابیش واجد آنها شوند. به عبارت دیگر، متجددسازی سعی در جهت‌تنبه به جوامع موجود در اروپا و آمریکای شمالی است. بدین معنا اگر جامعه‌ای متجدد شود، فرایند متجددسازی در آن جامعه قرین توفیق شده و طبعاً به پایان رسیده است. پدید آمدن جامعه‌ای متجدد، به هر دو معنای واژه غایت، غایت فرایند متجددسازی است؛ یعنی هم آرمان متجددسازی است و هم فرجام آن.

### تجددگرایی

تجددگرایی، فرهنگ تمدن متجدد غرب است؛ یعنی وجه عقیدتی و احساسی و عاطفی آن

1. Modernity

2. Modernization

3. Modernism

4. Tradition

5. Traditionalism

یا به عبارت دیگر، جنبه نگرشی و گرایشی آن. تجددگرایی: ۱. مشاهده‌گرا، آزمایش‌گرا و تجربه-گرا، ۲. قائل به عقل جزئی، استدلال‌گر و ابزاری، ۳. کمابیش مادی، ۴. انسان‌گرا، ۵. فردگرا، ۶. برابری‌طلب، ۷. آزاداندیش و تعبدستیز، ۸. عاطفه‌گرا، ۹. قائل به پیشرفت بشر، و ۱۰. سنت‌گریز است.

### سنت

مجموعه‌ای از افکار، احساسات و افعال موروثی و جاافتاده است که از سوی کسانی قانع‌کننده و حتی فوق سؤال و چون و چراناپذیر تلقی می‌شود و از راه تاسی به اسوه گذشتگان، از نسلی به نسلی انتقال می‌یابد.

### سنت‌گرایی

آموزه‌ها و اصول کسانی است که از قبول و تبعیت سنت دفاع می‌کنند و سنت را قابل اعتماد-تر از افکار، احساسات و افعالی می‌دانند که بر اثر تجربه و تفکر شخصی حاصل آمده‌اند. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۵۹-۳۵۵)

### ماهیت مدرنیته و روشنفکری غربی

با این توضیح، می‌توان گفت رویارویی ایران با تمدن نوین غرب<sup>۱</sup> در دوران قاجار پس از شکست‌های مکرر از روسیه و بر مبنای حیرت از پیشرفت‌های گسترده اروپا شکل گرفت. جست‌جوی علت و سرمنشأ این نوآوری‌ها، برای کسانی که در اندیشه تحول و دگرگونی در بسترهای فکری و ذهنی جامعه ایران بودند و همان پیشرفت‌ها را برای کشور خود تمنا می‌کردند، به بحث پر دامنه‌ای در خصوص جدال سنت و تجدد منجر گردید و صف‌بندی‌های متعددی را رقم زد. برای درک ماهیت مدرنیته، از جمله لازم است به این نکته توجه شود که این تحولی که در

<sup>۱</sup> تعریف از غرب، فرهنگی و نه جغرافیایی است؛ و مباحثی چون استعمار، امپریالیسم، بحث در مورد مؤلفه‌های سیاسی و اقتصادی، ماهیت غرب را برای ما مجهول ساخته و شناخت غرب را غیرممکن می‌سازد. غرب، یک واحد جغرافیایی متمایز از شرق است. عمدتاً غرب عبارت است از اروپا به‌اضافه آمریکا. ولی در درجه نخست، پدیده غرب ماهیتاً یک واقعیت فرهنگی است. این واقعیت فرهنگی در حدود هفت هشت قرن قبل از میلاد در یونان بروز کرد و تا روم گسترش یافت و آنگاه به مسیحیت منتقل شد، که آن هم از نظر فرهنگی و فکری میراث‌خوار روم و ایران است. سپس آن اندیشه یونانی-رومی به‌اضافه مسیحیت به فرهنگ جدید غربی تبدیل شده است. در این صورت غرب را در تمایز با شرق می‌توان مطالعه کرد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۵). همچنین غرب به منزله یک واحد کل یا فردی از یک کلی وجود ندارد. این جز در پندار پندارسازان یافت نمی‌شود و آن وحدت، اعتباری بیش نیست. کل غرب وحدتی اعتباری دارد، نه حقیقی؛ و امور اعتباری نه برخوردار از وجودند، نه از ماهیت. همین کل است که تجربه‌پذیر و تغذیه‌پذیر است و از این رو غرب می‌تواند به منزله یک اعتبار تلقی شود و به دلیل ترابط اجزاء، موصوف به وحدت گردد. (سروش، ۱۳۷۰: ۲۴۴-۲۳۴)

سیر اندیشه غربی رخ داده، از بُعد نظری معطوف به پیشینه‌ای مفهومی است و در بافتاری از مسائل و معضلات تئوریک شکل گرفته است. به عبارت دیگر، مدرنیته در تقابل با فهم رایج از خدا، انسان، معرفت، اراده، گناه نخستین و غیره در قرون وسطی سر برآورده و بدیل‌هایی را در پیش نهاده است. (معزی، ۱۳۹۹: ۹۷)

پدیده روشنفکری نیز چنین سیر و سرنوشتی داشته است. یک تفاوت ما با مغرب‌زمینان این بود که اندیشه روشنفکری در مغرب‌زمین تدریجاً زاده شد و رشد کرد، اما یکجا و ناگهان و سیل‌آسا بدین‌جا سرازیر شد. روشنفکران ما فرصت نیافتند که با آنها زندگی کنند و یا آنها را تدریجاً در خود هضم کنند؛ نجویده و شتاب‌زده و بی‌فرصت، آنها را بلعیدند و اغلب به جای بهبودی، بیماری یافتند. (سروش، ۱۳۹۲: ۲۹۰)

با وقوع انقلاب مشروطه در ایران، نگاه به مدرنیته و غرب صورت‌بندی متفاوتی پیدا کرد. در واقع انقلاب مشروطه، نخستین مواجهه مستقیم بین فرهنگ سنتی اسلامی و غرب در ایران جدید را نشان می‌دهد. همه کوشش‌های قدیمی‌تر در جهت نوسازی، هرچند تحولات در نظام-های حقوقی، حکومتی و اداری را تضمین می‌کرد، به راه‌ها و در حوزه‌هایی افتاده بود که تماس دورادوری با ارزش‌های سنتی داشت، اما هیچ‌کدام به نحوی آشکار و اساسی با این ارزش‌ها معارضه نکرده بود. (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۸۵) در نهضت مشروطه ایران طیف گوناگونی از اندیشه‌ها که نسبت خود را با تجدد و غرب وزن‌کشی و سنجش می‌کردند، پدید آمدند؛ اما در این میان، سه گروه شاخص‌تر و بارزتر وارد صحنه شدند و اندیشه‌های خود را مطرح کردند:

۱. عده‌ای از علمای شیعه نه تنها مشروطه را کفر و مشروطه‌طلب را کافر می‌دانستند، بلکه هر نوع نوگرایی را تخطئه می‌کردند.

۲. در مقابل، برخی دیگر به روش‌های افراطی و دین‌ستیزانه اقدام کردند و نگرانی‌هایی را در جامعه پدید آوردند.

۳. در میانه این دو جریان افراطی، پدیده‌ای ظاهر شد که حاکی از همسویی و همگرایی تعدادی از علمای نواندیش و روشنفکران نوگرای دین‌باور بود. ایده اصلی این دسته، دفاع از نسبت دین و آزادی در حوزه سیاست، و علم و دین در اسلام بود. (فیرحی، ۱۳۹۳: ۲۶۳)

البته در جنبش مشروطه کوشش تئوریک اسلامی انجام نشده بود. آنهایی که به کشورهای غربی سفر کرده بودند، عمدتاً ظواهر تجدد را دیده و خیلی سطحی با مسائل تماس داشتند. فرضاً دیده بودند که در این کشورها حکومت قانون است؛ بنابراین فکر می‌کردند مسأله بسیار مثبتی است که همه کارها بر اساس قانون انجام می‌شود. به همین دلیل فکر می‌کردند که راه-

حل، تنها قانون است. اما مسأله اساسی این بود که در غرب حکومت قانون بر اساس و مبنای چه تحول فکری امکان‌پذیر شده بود؟ این سؤالی بود که آنها نتوانستند به آن پاسخ بدهند. آنها نمی‌دانستند که در غرب چه بحث‌هایی در درون کلیسا و درباره امور دینی صورت گرفته و راه را برای حکومت قانون هموار کرده است. ما حتی بعد از شکست مشروطه هم به این بحث نپرداختیم که این تحول اساسی که در غرب صورت گرفته، چه بوده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۵)

### تلقی عوامانه و نخبگانی از مدرنیته

تلقی از تجدد هم به نتیجه و برداشت یکسانی منجر نگردید. تلقی عوامانه از مدرنیته این است که جهان ما جهانی است بس متفاوت با جهان پیشین و کافی است که فردی چشمان خویش را باز نماید تا این تفاوت را به وضوح در عرصه‌های هنر، علم، صنعت و ... تشخیص دهد. این نو شدن که در جهان بیرون رخ داده است و گاهی از آن تعبیر به مدرنیته می‌شود، نوشدنی است که درکش تفکر و تأمل لازم ندارد و با گشودن چشمان حسی می‌توان آن را دید و شناخت. در تلقی عوامانه، تفاوت میان جهان کهن و جهان جدید عبارت است از: ۱. غلبه و تسلط بر طبیعت، ۲. تفوق علوم عملی بر علوم نظری، ۳. تفاوت ماهوی عقل بشر جدید با عقل انسان قدیم. ۴. دینی‌تر بودن جهان کهن نسبت به جهان جدید، ۵. جهان کهن، جهانی بوده است که متفکران بیشتر به دنبال تفسیر جهان بوده‌اند؛ در حالی که امروز به دنبال تغییر جهانند، ۶. محدود بودن جهان گذشتگان؛ در حالی که در جهان جدید، آدمیان به لحاظ زمانی و مکانی در دنیای بیکرانی زندگی می‌کنند؛ به درستی به پیشینه خود آگاه نیستند و جهان جغرافیایی خود را بزرگتر از آن می‌دانند که حس یا عقل بتواند بر جمیع ابعاد آن احاطه یابد.<sup>۱</sup> (سروش، ۱۳۷۶: ۳۵۱-۳۵۰)

تلقی نخبگانی از مدرنیته هم منتج به نتایج متفاوتی می‌گردد. در حقیقت در تلقی و برداشت نخبگانی از مدرنیته، تجدد در غرب دو عنصر اصلی و اساسی دارد: ۱. خرد دموکراتیک؛ یعنی حاکمیت منبعث از مردم و به کار گرفتن عقل مردمی در تمام امور معیشتی مردم، روابط، مناسبات و فرهنگ مردم. ۲. خرد تکنولوژیک؛ یعنی باید این فکر در ما رسوخ کند که از کلیه منابع بهره‌برداری عقلانی کنیم. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۸)

<sup>۱</sup> در بُعد انسانی نیز انسان جدید تفاوت‌های جوهری و ماهوی با انسان پیشین یافته است و این تفاوت اساسی، هم در ساحت اندیشه و جهان‌بینی انسان، و هم در ساحت عمل و معیشت او تجلی کرده است. یعنی نگاه آدمی به عالم و توقعات و رفتار او از هر جهت عوض شده است و گرچه دنیای ما در ظاهر همان دنیایی به نظر می‌آید که گذشتگان در آن می‌زیستند، اما در واقع، باطن این دنیا دستخوش تحول بنیادین شده و معنای تازه‌ای یافته است. (دبایغ، ۱۳۸۷: ۶۱۹)

البته برخی مدرنیته‌شناسان هم مدرنیته را به اسطوره رومی ژانوس تشبیه کرده‌اند که دو چهره داشته است و از پشت به هم چسبیده بودند؛ یکی رو به پیش و دیگری رو به پس، یکی بالنده و خلاق و دیگری میرنده و ویرانگر. این دو وجهی بودن به اجمال در دوگانه‌هایی که به توصیف مدرنیته می‌پردازد، خود را نمایان می‌کند: رهایی و سلطه، یا آزادی و انضباط. (حنفی، ۱۳۹۸: ۲۱)

## چیستی و دامنه نوگرایی دینی

### ۱. نوگرایی دینی، جریان‌ی چالش‌برانگیز

عرصه علوم انسانی به‌ویژه به دلیل تفسیرپذیری و ماهیت جدال‌برانگیز آن، متروس از اصطلاحات و تعبیرهای چند وجهی است. این چندگانگی و آشفتگی مفاهیم، به تعدد تفسیرها و تأویل‌های موجه یا غیرموجه انجامیده و گاه جدال‌ها و ستیزهای بی‌پایانی را رقم زده است. البته مفاهیم ناسازگار و ذاتاً جدال‌برانگیز، مفاهیمی مبهم و غبارآلود نیستند، بلکه همان مفاهیم آشکار و واضح، متأثر از ایدئولوژی هر شخص، چالش‌برانگیزند و برداشت‌های متنوع و متعددی از آن صورت می‌گیرد. بنابراین تمام مفاهیم پیچیده هنجاری و ارزشی، مورد بحث و جدل واقع می‌شوند و هرکس با دیدگاه و تفسیر و تعریف خود، برداشت پسندیده خویش را ارج می‌گذارد. والتر بریس گالی،<sup>۱</sup> فیلسوف نامدار معاصر ایتالیایی با استفاده از روش فلسفه پساتحلیلی، ایده «مفاهیم ذاتاً جدل‌برانگیز»<sup>۲</sup> را مطرح کرده است. شروط هفت‌گانه وضع شده در چارچوب ایده «گالی» برای پذیرفتن مفهومی به مثابه «ذاتاً جدل‌برانگیز» بر مفهوم «نوگرایی دینی» منطبق است. از این رو می‌توان ادعا کرد که نوگرایی دینی مفهومی ذاتاً جدل‌برانگیز است. از نظر گالی، مفهومی که ذاتاً جدل‌برانگیز شناخته می‌شود، باید از شرایط و معیارهای هفت-گانه ذیل برخوردار باشد:

۱. بار ارزشی:<sup>۳</sup> مفاهیم ذاتاً جدل‌برانگیز باید بار ارزشی داشته و به داوری ارزشی و یا انجام عمل ارزشی دلالت کند.

۲. پیچیدگی داخلی:<sup>۴</sup> انجام عملی که بار ارزشی یا داوری ارزشی در پی دارد، باید از نگاه داخلی پیچیده باشد و در مجموع مؤلفه‌ها و صفت‌های مختلف به یک مفهوم واحد ارجاع شود.

۳. تعدد وصف‌پذیری:<sup>۵</sup> هرگونه توضیح ارزشی، باید دربردارنده اشاره به سهم اجزای مختلف

<sup>۱</sup>Walter Bryce Gallie

<sup>۲</sup>Essentially Contested Concepts

<sup>۳</sup>Schematization

<sup>۴</sup>Internal Complexity

<sup>۵</sup>Divers Describability

یا ویژگی‌های متعدد ارزش باشد.

۴. باز بودن<sup>۱</sup>: دستاورد کاربر مفهوم باید طوری باشد که با توجه به تغییر شرایط، به صورت جدی تعدیل‌پذیر باشد و این تعدیل طوری باشد که نه تجویز شود و نه از قبل قابل پیش‌بینی باشد.

۵. کاربرد هجومی و دفاعی<sup>۲</sup>: این معیار بر این تأکید دارد که اطراف درگیر، ویژگی جدل-برانگیز بودن مفهومی را به رسمیت می‌شناسند و تا اندازه‌ای به کاربرد مختلف رقیب خویش که بر برداشت متفاوتی از مفهوم متکی است، اعتراف می‌کنند.

۶. نمونه و سرمشق<sup>۳</sup>: دستاورد باید از یک نمونه و سرمشق به رسمیت شناخته شده ریشه بگیرد. چنین مفهومی باید از نمونه‌ای سرچشمه گیرد که مرجعیت و اعتبار آن را طرف‌های متنازع و رقیب کاربر مفهوم، به رسمیت بشناسند.

۷. رقابت ترقی‌خواهانه<sup>۴</sup>: آخرین شرط و معیار برای پذیرفته شدن مفهومی به مثابه ذاتاً جدل‌برانگیز، رقابت ترقی‌خواهانه است. گالی بر این باور است که احتمال یا امکان اینکه رقابت ترقی-خواهانه برای به رسمیت شناخته شدن میان رقیبانی که مفهومی را با برداشتهای متفاوت مورد استفاده قرار می‌دهند، منجر به تداوم و توسعه دستاورد نمونه و سرمشق به حد اعلی و بهینه-اش گردد، وجود دارد. (داودی، ۱۳۹۰: ۱۶۴-۱۶۱)

حال با توجه به دیدگاه گالی درباره مفاهیم ذاتاً جدل‌برانگیز، «نوگرایی دینی» را با همان شرایط و معیارها ارزیابی می‌کنیم:

۱. بار ارزشی: افراد، با فرهنگ‌ها و ایدئولوژی‌های مختلف، هر کدام به قضاوت ارزشی و هنجاری درباره نوگرایی دینی می‌پردازند و برداشت خود را از این جریان ارائه می‌دهند.

۲. پیچیدگی داخلی: نوگرایی دینی، طیف گسترده‌ای از عقاید و اندیشه‌ها را در بر می‌گیرد؛ از خرافه‌زدایی و خلوص‌گرایی دینی تا ابداع پاک‌دینی و آئینی سهل‌الوصول.

۳. تعدد وصف‌پذیری: ویژگی پیچیدگی داخلی، لاجرم منجر به تعدد وصف‌پذیری می‌شود. بنابراین نوگرایی دینی در اوصاف و زیرمجموعه‌هایی مانند نواندیشی دینی، اصلاح‌گری دینی، احیاگری دینی، روشنفکری دینی و... تبلور می‌یابد.

۴. باز بودن: نوگرایی دینی که تاکنون چهار نسل را پشت سر گذاشته است، در هر دورانی

<sup>1</sup>.Openness

<sup>2</sup>.Aggressive and Defensive Use

<sup>3</sup>.Exemplar

<sup>4</sup>.Progressive Competition

با متاعی جدید و اندیشه‌هایی نوپدید وارد فضای گفتمانی جامعه شده است و ادبیات آن از مباحث درون‌دینی به برون‌دینی تغییر ماهیت پیدا کرده است.

۵. کاربرد هجومی و دفاعی: نوگرایی دینی، هم رویکرد هجومی داشته، هم رویکرد دفاعی. از آغاز پیدایش این جریان در سده‌های اخیر، سیر این گرایش فکری از حالت دفاعی به سمت مواضع هجومی بوده است؛ تا آنجا که تبیین صرف نوگرایی دینی را با مطالبات اجتماعی و سیاسی نیز همراه کرده است.

۶. نمونه و سرمشق: خاستگاه نوگرایی دینی در غرب بوده و سپس برخی از کشورهای عربی و نیز شبه قاره هند به عنوان پیشگامان این عرصه در شرق از آن گرت‌برداری کردند. این الگو و سرمشق بر افکار و اندیشه‌های نوگرایان دینی ایران نیز تأثیر گذار بوده است.

۷. رقابت ترقی خواهانه: نوگرایی دینی، لفظی مشترک برای تمام تکاپوهای نواندیشانه در عرصه دین است. تلاش هیچ‌یک از این نواندیشان، کلام آخر و گام نهایی در این وادی نیست. تعاطی افکار نوگرایان دینی و رقابت ترقی خواهانه میان آنها، این گرایش فکری را جامع‌تر و پویاتر خواهد کرد.

## ۲. نوگرایی دینی، سنتز سنت و تجدد

ورود مدرنیته به کشورهای اسلامی و چگونگی مواجهه با آن، یکی از پرچالش‌ترین مسائل دینی و فرهنگی در دوران معاصر بوده است. این چالش باعث نزاع و مجادلات فکری فراوانی میان دینداران متصلب و متجددان ترقی خواه گردید. در میانه چنین شرایطی، جریان جدیدی پدیدار شد که می‌توان آن را محصول چالش میان سنت و تجدد از زاویه‌ای دیگر دانست؛ یعنی نوگرایی دینی. هدف این جریان، تطبیق عقلانی دین با شرایط و اقتضات جدید از یک سو، و بومی‌سازی تجدد از سوی دیگر بود و بالمآل در پی ایجاد سازگاری میان دین و تجدد برآمد و به نظریه‌پردازی و گفتمان‌سازی در زمینه نواندیشی دینی روی آورد. پیدایش این جریان به این دلیل بود که از یک سو اسلام را از برداشته‌های جزم‌اندیشانه و ثابتی که نمی‌توانند و یا نمی‌خواهند با مقتضیات جدید سازگار شوند، خارج سازند؛ و از سوی دیگر به خاطر آن بود که بتوان با هماهنگ شدن با تحولات جدید، از جوانب مثبت آن برای پیشرفت کشور بهره گرفت. (وحدت، ۱۳۸۲: ۱۱۰) نوگرایی دینی که دل در گرو سنت و تجدد دارد، نه می‌تواند همچون سنتی‌ها تجدد را نادیده بگیرد، و نه می‌تواند همچون برخی روشنفکران، سنت را از پروژه خود حذف کند. دقیقاً از همین جا است که تعریف «نوگرایی دینی» شکل می‌گیرد: رویکردی نو به دین که در حالی که سنت و دین برای آن اعتبار دارد، از دستاوردهای علوم بشری و متجددانه نیز

غافل نیست. (حقیقت، ۱۳۹۲: ۵)

در تعریفی دیگر، نوگرایی دینی (اسلامی) عبارت است از: تلاش برای گسستن زنجیرهای ارتدوکسی متعصب و بسیار خشک از دین اسلام و انجام اصلاحاتی که اسلام را با مقتضیات زندگی پیچیده امروزی وفق بدهد. ویژگی غالب آن، اصلاح دین است؛ و این عمدتاً الهام گرفته از و تحت الشعاع مسائل کلامی است. (جهانبخش، ۱۳۸۵: ۹۰)

در ترکیب اصطلاح «نوگرایی دینی» از یک سو دینی قرار دارد که توان و ظرفیت خود را در یک گذشته طلایی به منصفه ظهور رسانیده و اینک از توش و توان افتاده است و برای بقا و اثربخشی، به مساعدت مؤمنانی مشفق و مطلع از اوضاع و شرایط نوپدید نیاز دارد؛ در دیگر سوی آن، فلسفه و اندیشه‌هایی است نو که از موقعیت و اعتبار یک گفتمان مسلط برخوردار است و همراهی و همسویی در تمامی سطوح و عرصه‌ها را با خویش مطالبه می‌نماید. واسطه این پیوند و آمیزش، متفکرانی هستند متعهد و دلبسته دین و در عین حال متأثر از گفتمان غالب که دست به بازنگری و روزآمدسازی دین زده‌اند تا با کاستن از فاصله غیرقابل قبول و توجیه‌ناپذیرش با آن گفتمان، آن را کارآمد سازند. (شجاعی زند، ۱۳۹۱: ۹۰) بنابراین نوگرایی دینی تفکری است که اعتقاد به انحراف اندیشه اسلامی پس از دوره آغازین آن، تحت تأثیر افکار یونانی و هندی و... و یا به علت درک فردگرایانه و طبقاتی از اندیشه نخستین، دارد. این تفکر بین آنچه در تاریخ مسلمانان به نام معارف دینی (همچون فلسفه، منطق، کلام، عرفان، اصول، فقه و...) نام گرفته و اصل دین نخستین، فاصله‌ای فراوان می‌بیند و در تحلیل نهایی، این معارف را از حوزه دین خارج می‌کند. (علیجانی، ۱۳۷۹: ۱۶۳)

### ۳. رویکردهای مختلف برای اصلاح دین

وقتی صحبت از بازسازی و بهسازی دین می‌شود، باید دید منظور از دین چیست و چه وجه یا وجوهی از دین باید در گردونه اصلاح‌گری یا احیاگری قرار گیرد. هنگامی که از اصلاح دین سخن گفته می‌شود، رویکردهای مختلفی از اصلاح دین را می‌توان در نظر گرفت. یکی از این رویکردها این است که اصلاح به معنای زدودن بدعت‌ها و افزودن‌های ناروا به دین تلقی گردد که به مرور زمان در دین پیدا شده و سیمای اصلی و راستین دین با آنها آلوده گشته است. افرادی مانند ابن تیمیه با این رویکرد ادعای اصلاح دین داشته‌اند. تعیین حدود و قلمرو دین که چه چیزی جزو دین محسوب می‌شود و چه چیزی محسوب نمی‌شود، نیاز به نقد و بررسی دائمی است؛ چون در بستر زمان همواره چیزهایی وارد دین می‌شود که جزو دین نیست و یا چیزهایی از دین حذف می‌گردد که جزو دین است.

رویکرد دیگر در اصلاح، توجه به هسته اصلی و مرکزی دین است که در بعضی از برهه‌های تاریخی مورد غفلت واقع می‌شود. به عبارت دیگر، توجه به ذاتیات و تفکیک آنها از عرضیات. افرادی مانند ابوحامد غزالی با این رویکرد به دنبال اصلاحات دینی بودند. غزالی بر این باور بود که آنچه هدف اصلی دین اسلام بوده، تطهیر نفس و قلب و نجات یافتن انسان از مهلکات و رذایل اخلاقی و آراسته شدن به فضایل است.

اما رویکرد سومی در اصلاح دین مطرح است که امروزه مورد توجه دین‌پژوهان است و آن، پرداختن به معرفت‌شناسی فهم دین یا هرمنوتیک دینی است. هرمنوتیک امروزه به رشته‌ای از دانش بشری اطلاق می‌گردد که با شناخت فهم و تفسیر متن سروکار دارد. (یزدانی، ۱۳۸۹: ۱۱۴-۱۱۳) تفسیر و اجتهاد عالمان هم مشمول اصلی کلی در دانش هرمنوتیک، یعنی ابتناء تفسیر و فهم متون بر پیش‌فهم‌ها و علایق و انتظارات مفسر است. علوم و معارف بشری در هر سه مرحله دینداری مسلمانان؛ یعنی شناختن خدا و پیامبر، دریافت و فهم سخن پیامبر، و جهت دادن به زندگی بر پایه آموزش‌های پیامبر، مؤثر است. در نتیجه، تفسیر وحی الهی، چه در بخش علم تفسیر، و چه در بخش اجتهاد فقهی، بدون تکیه بر پیش‌فهم‌های موجود در علوم و معارف بشری میسر نیست. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۴۰)

#### ۴. رویکردهای سنتی و نوگرایی اجتهاد

ایجاد اصلاحات در دین، با توجه به دو رویکرد عمده‌ای که در مبانی معرفتی نسبت به فقه رایج و موضوع اجتهاد وجود دارد، پدیدار خواهد شد:

۱. رویکرد سنتی اجتهاد: این رویکرد بر توقف بر استنباطات گذشتگان و نگاه سلبی به تحولات دوران جدید تأکید دارد. از نظر روش نیز بر مصرحات منصوصات تأکید داشته و در پی برقراری پیوند با نظم قدمایی است. این رویکرد همچنین جریان زندگی سیاسی در دوره غیبت را ذیل نظریه «ولایت» معنا کرده است و تمام ظرفیت فقه را به منظور تحقق آن به کار می‌گیرد. بر اساس این دیدگاه، نه تنها هیچ ضرورتی برای انطباق شریعت با مقتضیات عصر وجود ندارد، بلکه هرگونه تلاشی در این زمینه بدعت و به منزله خروج و یا حتی نابود کردن دین خواهد بود.

۲. رویکرد نوگرایی اجتهاد: رویکرد نوگرا همزمان با چالش دولت مدرن در اجتهاد رشد کرد و در مقابل ورود مظاهر مدرنیته به کشورهای اسلامی تلاش کرد از انسجام استدلالات دینی دفاع کند. این رویکرد با التزام به کارآمدی فقه و روش اجتهادی، بر آن شد تا عناصر جدیدی را به فقه وارد کند و قرائت تازه‌ای را از مفاهیم سنتی در مسیر تطابق با زمانه خود داشته باشد.

تلقی این نظریه از مظاهر دولت مدرن و از جمله نقش مردم در حکومت، مثبت بوده است و با قرائت‌های تازه از ابواب فقهی و بازسازی آنها در تقسیم‌بندی جدید، فقه را بیش از پیش برای حضور در عرصه اجتماع آماده می‌کند. (طباطبایی‌فر، ۱۳۹۳: ۳۳-۳۰).

در حقیقت اجتهاد اگر فلسفه‌ای داشته باشد، روزآمدسازی دین و کشف ظرفیت‌های پنهان آن برای زیست معنوی‌تر مسلمانان در همه زمان‌ها است. روزآمدسازی، لزوماً وادادگی در برابر تحولات روز نیست؛ بلکه اجتهاد می‌کوشد بخش‌های پنهان و نادیده دین را که پاسخگوی نیازهای روز است، کشف و در قالب فتوا صورت‌بندی کند. در غیبت اجتهاد واقعی، تنها راهی که برای دینداران باقی می‌ماند، ایستادگی نافرجام در برابر سیل نوپدیدها و طوفان تحولات است.

دانشمندان دینی در مسأله اجتهاد، دو گونه رفتار می‌کنند:

۱. گروهی که بر پایه محکمت دین و نیازهای انسان به واقع اجتهاد می‌کنند و در عین اصول‌گرایی در استنباط احکام، در دام جمود نمی‌افتند.

۲. گروهی که خود را بیشتر حافظ و نگهبان سنت‌ها و فتاوی پیشینیان می‌دانند و هرگونه تخطی از گذشته را بازی با مقدسات می‌شمارند.

گروه نخست، دین را اعم از باورها و فتاوی موجود و مرسوم می‌بینند و گروه دوم، دین و شریعت را بیش و کم همان می‌دانند که دانشمندان پیشین استنباط کرده‌اند و بیش از آن را خلاف احتیاط می‌دانند. (بابایی، ۱۳۹۹: ۸۷)

برونداد مهم دیگر در دو رویکرد سنتی و نوگرا، بحث خدا و نسبت او با انسان است. خدایی که در فقه سنتی از آن سخن گفته می‌شود، دو ویژگی برجسته و ممتاز دارد: یکی اینکه «ارباب» است، و دیگر اینکه «مالک» است. فقهای سنتی برآنند تا پیامدهای هنجاری این الگوی ارباب و برده را در قالب حقوق و تکالیف دو طرف این رابطه استخراج کنند، سپس بر اساس آن هنجارها رابطه انسان و خدا را تنظیم کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۶۶) بنابراین دین را از دو منظر می‌توان مطالعه کرد: از منظر خدا به انسان، و از منظر انسان به خدا. از آنجا که ما انسان هستیم و دین را آنگاه بهتر می‌فهمیم که از منظر انسانی قرائت کنیم، ناگزیر باید این رویکرد دوم را پیش چشم داشته باشیم. آدمی خاکی را به منظر خدا بار نیست و لازم است از این تصور که امری را از منظر او می‌بیند، رها شود. این همان قرائت انسانی از دین است. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۲۲)

##### ۵. احیاگری ماهیت یا وجود دین؟

در بحث قرائت انسانی از دین، احیاگری دینی وفاق بیشتری نشان می‌دهد. البته در موضوع

احیاگری دینی نیز باید دو مقوله را از یکدیگر تفکیک کرد: دین، هم ماهیتی دارد و هم وجودی. ماهیت دین عبارت است از نفس احکام و معارف دینی که از ناحیه پیامبر به دست ما رسیده است. اما وجود دین عبارت است از دینی که در جامعه جاری است و نهادهایی که به دین تعلق دارند و بر اساس آن پدید آمده‌اند، روابطی که میان مردم به دلیل دیندار بودنشان برقرار است، روحانیت که پدید می‌آید، حکومت دینی که پدید می‌آید، کتاب‌هایی که نوشته می‌شود، جنگها و نزاع‌هایی که در میان فرقه‌های مختلف دیندار در می‌گیرد، فرقه فرقه شدن‌هایی که پیکر یک دین و یک جامعه دینی را مبتلا می‌کند؛ اینها وجود خارجی دین است. وقتی که می‌گوییم احیای دین، گاهی مرادمان احیایی است که تعلق به ماهیت دین می‌گیرد و گاهی مرادمان احیایی است که تعلق به وجود خارجی دین می‌گیرد. ماهیت دین (یعنی آنچه از ناحیه پیامبر رسیده است) البته احیابردار نیست؛ یعنی آن همان است که آمده است و متن و نص دین است و دست‌بردنی و دست‌خوردنی نیست.

در مورد ماهیت دین، به معرفت دینی هم باید اشاره کنیم؛ برای اینکه آنچه برای ما از دین حاصل می‌شود، عبارت است از درکی که از دین داریم و این درک قابل احیا است. یعنی گاه به خفتگی و رکود می‌رود؛ گاهی به نظر شخص احیاگر، آن درک، درک درستی نیست و مطابق با آن نیست که خواسته شارع است فلذا باید احیا یا اصلاح شود. لذا این را ما احیای متعلق به ماهیت دین می‌گیریم که معنای دقیق آن عبارت می‌شود از بازفهمی دین، که این بازفهمی انگیزه‌ها و اسباب بسیار دارد و از اهم اسباب آن، نیازهای تازه معیشتی است که در جامعه دینی پدید می‌آید و با معرفت‌های تازه‌ای که دینداران پیدا می‌کنند و به طور کلی شاخه‌های تازه معرفت که در جهان پدید می‌آید، همه اینها دینداران را به فهمیدن مجدد معارف دینی - شان دعوت می‌کند.

اما احیای وجود دین معنای دیگری هم دارد. گاهی هست که یک محیی همتش را بیشتر معطوف به در میان آوردن دین می‌کند. در جامعه‌ای که به دین بی‌اعتنایی می‌شود و مردم روابطشان را بر اساس دین بنا نمی‌کنند و خلاصه دین از جامعه غایب است، یا اسم دین هست، اما کسانی، حاکمانی، روحانیانی، دین را ابزار زندگی نامشروع دنیوی خود کرده‌اند و از دین سوءاستفاده می‌کنند؛ یا دینداران هستند، اما دینشان برای آنها عزت نیآورده است، بلکه برعکس ذلت آورده است، تمام اینها راجع می‌شود به وجود خارجی دین و شخص محیی همت می‌گمارد به احیای دین در جامعه، دست سوءاستفاده‌چی‌ها را کوتاه کردن و نهادهای دینی را دوباره و به معنای صحیح مستقر کردن، روابط اجتماعی را به نحو صحیح و مشروع بر

اساس داده‌های دینی پدید آوردن، عزت دینی مسلمین را به مسلمین و به دینداران برگرداندن و امثال اینها... (سروش، ۱۳۷۶: ۱۵۳)

### ۶. احکام و تعالیم لوکال و گلوبال

وقتی کسی می‌خواهد رویکرد تجددگرایانه به دین داشته باشد، یک تفکیک را پیش‌فرض می‌گیرد و با آن تفکیک، این رویکرد را انجام می‌دهد. آن تفکیک این است که می‌گوید احکام و تعالیمی که در متون مقدس هر دینی آمده‌اند، به دو دسته قابل تقسیم هستند: یک دسته احکام و تعالیمی که در هر دینی به این سبب آمده است که آن دین، در مکان خاص، زمان خاص و اوضاع و احوال خاصی ظهور کرده است که اگر آن دین در آن مکان، زمان و اوضاع و احوال ظهور نمی‌کرد و در مکان، زمان و اوضاع و احوال دیگری ظهور می‌کرد، این احکام و تعالیم در آن دین نبود. دسته دیگر، احکام و تعالیمی هستند که اگر آن دین در هر مکان، زمان و اوضاع و احوال دیگری هم ظهور می‌کرد، می‌توانستند وجود داشته باشند. به احکام و تعالیمی که در دسته اول وجود دارد، احکام و تعالیم لوکال<sup>۱</sup> آن دین و مذهب می‌گوییم. اینها به مقطع خاص و مکان، زمان و اوضاع و احوال خاص بستگی دارند. اما هر دینی، یک‌سری احکام و تعالیم گلوبال<sup>۲</sup> هم دارد که آن تعالیم جهانی هستند و اختصاص به زمان و مکان ندارند.

وقتی این تفکیک را بپذیریم، تمام هم و غم رویکرد تجددگرایانه به دین در هر عصر این خواهد بود که با کندوکاو، جنبه‌های لوکال دین را کشف کند و کنار بگذارد و به جنبه‌های یونیورسال<sup>۳</sup> و گلوبال دین بپردازد. از این جنبه، تجدد در تعبیر دین معنادار است. در واقع، جا پیدا می‌کند که دائماً بگویید این متن و حکم تعلیمی که در فلان دین وجود داشته است، به جهت همان وضع زمان و مکان خاص بوده است. برعکس بنیادگرا که رویکرد دیگری دارد و برخلاف سنت-گرا که او نیز رویکرد دیگری به کتاب مقدس دارد، رویکرد تجددگرایانه امکان‌پذیر می‌شود. وجهه بارز تفاوت آنها این است که رویکرد تجددگرا می‌خواهد دائماً جنبه‌های لوکال دین را حذف کند و از ورای این جنبه، جنبه گلوبال دین را کشف نماید. (ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۰۰-۴۰۲)

### ۷. لزوم تفکیک ذاتیات از عرضیات دین

همان‌گونه که اشاره شد، یکی از ویژگی‌های مهم اجتهاد این است که ذاتیات شریعت از عرضیات آن، و دین مطلق یا فراتاریخی از دین تطبیق شده یا تاریخی تفکیک نمی‌شود و احکام خود دین، یعنی مظروف، به ظرف تاریخی آن سرایت داده می‌شود. در توضیح موضوع عرضی (صورت) و

<sup>۱</sup>.Local

<sup>۲</sup>.Global

<sup>۳</sup>.Universal

ذاتی (مضمون) باید خاطر نشان کرد که عرضی‌ها آنها هستند که می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند، برخلاف ذاتی‌ها. اولین شأن عرضی دین اسلام زبان عربی آن است که می‌توانست زبان دیگری جای آن را بگیرد. دومین عرضی، فرهنگ اعراب است. سومین عرضی، مفاهیمی هستند که مورد استفاده شارع قرار گرفته‌اند. چهارمین عرضی، حوادث تاریخی وارد در کتاب و سنت هستند. پنجمین عرضی، پرسش‌های مؤمنان و مخالفان و پاسخ‌های وارده به آنها است. ششمین عرضی، احکام فقه و شرایع دینی است. هفتمین عرضی، جعل‌ها و وضع‌ها و تحریفاتی است که مخالفان در دین کرده‌اند. هشتمین عرضی، توانایی و وسع مخاطبان دین است.

شارع مقاصدی دارد. این مقاصد، همان ذاتیات دینند. ذاتیات عمدتاً عبارتند از: ۱. آدمی خدا نیست، بلکه بنده است (اعتقاد). ۲. سعادت اخروی مهمترین هدف زندگی آدمی و مهمترین غایت اخلاق دینی است (اخلاق). ۳. حفظ دین و عقل و جان و نسل و مال، مهمترین مقاصد شارع در حیات دنیوی است (فقه). برای ابراز و تفهیم و تحصیل مقاصد شارع، شارع: ۱. از زبانی خاص، ۲. مفاهیمی خاص، ۳. شیوه‌های خاص (فقه و اخلاق) کمک می‌گیرد. این کارها همه در ۴. زمانی و ۵. مکانی (محیط و فرهنگی) خاص و برای ۶. مردمی خاص با طاقت‌های بدنی و ذهنی خاص صورت می‌پذیرد. ابلاغ‌کننده شریعت، مورد ۷. عکس‌العمل‌ها و ۸. پرسش‌های معین قرار می‌گیرد و نسبت به آنها ۹. پاسخ‌های معین می‌دهد. جاری شدن سیل دیانت در بستر زمان به نوبه خود حوادثی می‌آفریند، کسانی را به ۱۰. تصدیق و کسانی را به ۱۱. انکار وامی‌دارد. منکران و مؤمنان ۱۲. مناسبت‌های خاصی با یکدیگر و با دین پیدا می‌کنند؛ می‌جنگند یا تمدن می‌آفرینند، ۱۳. به فهمیدن و بسط اندیشه و تجربه دینی همت می‌گمارند یا به ۱۴. تخریب و تضعیف آن. نکات چهارده‌گانه، که همه محصول تاریخت و بشریت و تدریجیت و دیالوگی و دینامیک بودن هویت دینند، همان عرضیات ثمینند که ذات ثمین دیانت را در خود نهفته‌اند و برای کشف آن گوهر، چاره‌ای جز شکافتن آن قشور نیست. (سروش، ۱۳۷۷: ۱۹-۴)

## نوگرایی دینی در ایران

### ۱. سیر تحول اندیشه دینی در ایران معاصر

به طور کلی منحنی تحول اندیشه دینی در ایران، به‌ویژه در سده اخیر، رشد شتابنده‌ای را نشان می‌دهد. این تحول را می‌توان به گذار از تلقی تاریخی از دین به تلقی معنوی و معطوف به غایت دینداری تعبیر کرد. بنابراین تلقی، هماهنگی نظری و عملی با هدف بعثت و روح اسلام، یعنی تقوا، ضابطه دینی بودن است، نه اکتفا به رعایت ظواهر و قالب‌های خاص زمانی-مکانی

عصر نزول.

تا قبل از مواجهه مسلمانان با مدرنیته، که طلوع آن در جامعه ما با نهضت مشروطه آغاز شد، دینداران در دینداری‌شان کمتر مشکلی می‌یافتند؛ یعنی اعتقادات، اخلاق، فقه و شریعتشان را به‌هنجار می‌یافتند و در مواجهه با مسائل مختلف مشکلی احساس نمی‌کردند. با ورود جهان به عصر مدرنیته و تجدد و آشنایی تدریجی مسلمانان با ضوابط و مباحث عصر جدید، نسبت بین دینداری و تجدد از مهمترین مسائل فراروی انسان مسلمان معاصر شد. نخستین عکس-العمل دینداران با مسأله تجدد، تخطئه مسائل و ضوابط جدید بود. تجدد و مدرنیته را کوششی سازمان‌یافته و توطئه‌ای شیطنانی برای انهدام اساس دیانت دانستند و بستن درهای کشور را بر این فاضلاب تجدد، فریضه دینی شمردند. در مقابل این افراط، گروهی نیز به تفریط خود را کاملاً باخته، راه سعادت را در تسلیم مطلق به مدرنیته و سپردن دین به خصوصی‌ترین زوایای زندگی یافتند. اینها در تغییر ظواهر ماندند و هرگز به گوهر ترقی دست نیافتند.

فارغ از این دو گرایش افراطی و تفریطی، دینداران بصیر دریافتند که نه از مدرنیته و تجدد می‌توان گریخت و نه سنت و دین را می‌توان رها کرد. اما چگونه می‌توان با حفظ سنت مسلمانی، در دنیای مدرن و عصر تجدد زندگی کرد؟ پاسخ‌های مختلفی به این سؤال مهم داده شد. این متفکران بیشترین ناسازگاری بین دین و تجدد را در حوزه شریعت یافته‌اند و کمتر به مباحث دو حوزه اعتقاد و ایمان، و اخلاق و منش توجه کرده‌اند و راه‌حل‌هایشان اکثراً معطوف به حل تعارض حوزه شریعت یا فقهت یا احکام عملی اسلام با مناسبات دنیای جدید است. (سروش و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۳۰-۴۰۷)

## ۲. کارکردها و رویکردهای نوگرایی دینی در ایران

نوگرایی دینی در ایران، درونمایه‌ها و بسترها و کارکردهای مختلفی داشته و اهداف و غایات گوناگونی را دنبال کرده است؛ همچنین با انگیزه‌های متفاوت و رویکردهای فردی یا اجتماعی و علایق دینی متمایزی در عرصه ترویج دینداری ظاهر گشته است. می‌توان رویکردها و درونمایه غالب بر جریانات مختلف نواندیشی دینی در ایران را در سه مؤلفه مهم شناسایی کرد:

کار احیاگرانه: بخشی از نواندیشی‌های دینی بیشتر جنبه احیاگری دینی با خرافه‌زدایی و بازگشت به منابع اصیل دارند. آنها، هم در رقابت با برخی اندیشه‌های سنتی دینی و کلام سنتی آن هستند، و هم بعضاً در رقابت و چالش و گفت‌وگو و پاسخگویی با علم تجربی (و بعداً اندیشه‌های جدیدی همچون مارکسیسم). جدا از تأثیر و تأثیری که با اتفاقات سیاسی و تاریخی عصر خویش داشته‌اند، آنها کار فکری دینی‌شان را عمدتاً با انگیزه‌های دینی و به قصد خدمت به دین انجام

می‌دادند. شاید امثال ابوالحسن خان فروغی، هادی نجم‌آبادی، شریعت سنگلجی و... را بتوان در این دسته جای داد.

کار روشنفکری: بخشی دیگری از نواندیشی‌های دینی عمدتاً جنبه روشنفکری دارد. در نگاه این دسته، دین اهمیت فی‌نفسه‌ای ندارد. دین برای انسان و مردم است. مذهب برای انسان است، نه انسان برای مذهب. این نحله، رویکردی کاملاً اجتماعی و سیاسی دارد. به دنبال آزادی و استقلال و عدالت و اخلاق است. شاید بتوان سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد اقبال، مهدی بازرگان و علی شریعتی را در این دسته جای داد.

کار آکادمیک: بخش دیگری از نواندیشی‌های دینی عمدتاً جنبه آکادمیک دارد و آن را می‌توان همچون پروژه‌های علمی تلقی کرد؛ پروژه‌ای برای کشف حقیقت که هرچند موضوعش دین است، اما در پیگیری موضوع و نتیجه‌گیری از آن نه آن‌چنان دغدغه خدمت به دین مؤلفه اصلی است، و نه دغدغه تعهد اجتماعی و دغدغه تغییر (در سیاست و قدرت). این رویکرد، به‌ویژه بعد از انقلاب تولد و نشو و نما یافته است. در این رویکرد احتمالاً بتوان از عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان و مجتهد شبستری - هر سه در وضعیت و مرحله متأخرشان - نام برد. (علیجانی، ۱۳۹۹: ۴۹-۴۵)

### ۳. چالش‌های نوگرایی دینی در ایران

همه نوگرایان دینی با دو مشکل دست به گریبانند: یکی مشکل نشان دادن ربط و نسبت تعقل و عقلانیت با دین است. جامعه ما، چه بخواهیم، چه نخواهیم، در دوران مدرنیته به سر می‌برد. در جامعه ما روزبه‌روز مؤلفه‌های مدرنیته توسعه پیدا می‌کند. از این‌رو به هیچ وجه نمی‌توان به مفهوم عقلانیت و آثار و پیامدهای آن بی‌تفاوت بود. به این لحاظ کسی که نواندیش دینی است، این مشکل را دارد که باید به مردم بفهماند می‌توان متدین بود و در عین حال پاس عقلانیت را هم داشت. نواندیش دینی کسی است که هم اهل اندیشه، تعقل و استدلال است و هم اهل دیانت و مذهب. لذا باید بتواند جمع این دو را به شکل تئوریک تبیین کند. مشکل دوم، مشکل اختصاصی‌تری است: یک نواندیش دینی امروزی چگونه می‌تواند معنویت مردم را حفظ و بلکه تقویت کند؟ در جامعه ما مجموعه‌ای از علل و عوامل وجود دارد که به‌شدت معنویت را تهدید می‌کند. یک نواندیش دینی باید بتواند جلوی تضعیف معنویت را بگیرد و حتی آن را تقویت کند.

در کنار این دو مشکل، نحله‌های مختلف نواندیشی دینی را لااقل به سه جهت نمی‌توان با تحدیدهای واضح از یکدیگر جدا کرد. یکی اینکه نواندیشی در کشور ما جوان است. جهت

دیگر که خیلی مهم است، این است که نواندیشان دینی هنوز وارد نقد یکدیگر نشده‌اند. جهت و دلیل سوم این است که صفوف معمولاً وقتی خیلی واضح می‌شوند که جنبه‌های ایجابی جریان نواندیشی اهمیت پیدا کند. تا وقتی این طور نشود، تحدید صفوف خیلی عملی نیست. اگر نواندیشان دینی کار ایجابی خود را شروع کنند، لاقلاً به سه دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته کسانی هستند که نواندیشی دینی آنها بیشتر به ساحت عمل معطوف است و طبعاً پیشنهادهای ایجابی آنها به طور عمده برای حوزه عمل نافع است. یک دسته کسانی هستند که آراء آنها نقد و بررسی سنت هزار و چهارصد ساله دینی ما است. برخلاف دسته اول که به اسلام سه<sup>۱</sup> نظر دارند، این دسته به اسلام دو<sup>۲</sup> متمایل هستند. دسته دیگر از نواندیشان دینی به اسلام یک<sup>۳</sup> رو می‌کنند و در مورد این اسلام، آراء و نظرات ایجابی عرضه می‌کنند. (ملکیان، ۱۳۸۵: ۳۵۱-۳۴۷)

### نتیجه‌گیری

نهضت مشروطه نقطه عطفی در تاریخ معاصر ایران است؛ هم از این رو که دوران نوپدیدی برای نظام حکومتی ایران و دولتمردان آن محسوب می‌گردید، هم از این حیث که تقابل سنت و مدرنیته را آشکار کرد، و هم از این جهت که سرآغاز نواندیشی و نوگرایی در میان نخبگان فکری جامعه بود. آشنایی ایرانیان با دستاوردهای فکری، فرهنگی و صنعتی غرب در این دوره، سرمنشأ پیدایش تحولات و نیز چالش‌های متعددی شد که هم بر پیدایش و هم بر سرنوشت مشروطه تأثیر گذاشت. نهضت مشروطه همچنین قطب‌بندی‌هایی را در عرصه اندیشه و تفکر پدیدآورد که تا سالیان بعد تداوم یافت و منجر به پیدایش افکار جدید دینی و سیاسی گردید. می‌توان گفت نوگرایی دینی در عصر مشروطه به دنبال تجددطلبی نبود، بلکه در پی استفاده از ابزارهای تجدد برای احیای دین و حفظ آن بوده است. جریان نوگرایی دینی به منظور رهایی از بن‌بست تضاد میان سنت و تجدد، نه تنها به دنبال پالایش تجدد و بومی ساختن آن برآمد، بلکه حتی در صدد پالایش اعتقادات مذهبی جامعه نیز بود. برای نوگرایان دینی، هدف، اسلامی نشان دادن یا اسلامی ساختن مشروطه نبوده، بلکه رسالت اصلی، تطبیق میان اسلام و مدرنیته، اسلام و مشروطه و یا نشان دادن عدم تعارض میان آنها بوده است. آنها همچنین در چارچوب-های دینی، به نقد دینداری و نه نقد دین، می‌پرداختند.

<sup>۱</sup> اسلام سه: مجموعه‌ای فعالی که پیروان دین در طول تاریخ انجام داده‌اند، به اضافه آثار و نتایجی که از افعال دینداران در عرصه عینی و عملی ظهور پیدا کرده است.

<sup>۲</sup> اسلام دو: مجموعه آثار، رسائل، کتاب‌ها و مقالاتی است که متکلمان، علمای اخلاق، فقها، فیلسوفان، عارفان و سایر علمای دینی به رشته تحریر درآورده‌اند.

<sup>۳</sup> قرآن و مجموعه احادیث معتبر.

البته نوگرایی عصر مشروطه در مفهوم کلی و گسترده آن، روشنفکران سکولار را نیز در بر می‌گرفت؛ به همین دلیل در این مقطع، نوگرایان به دو گروه عمده تقسیم می‌شدند: روشنفکران سکولار، و دین‌مداران نواندیش. گروه اول تحت تأثیر جاذبه‌های مدرنیته غرب، در پی آن بودند که ایران را از لحاظ فکری، فرهنگی و سیاسی به اروپا نزدیک کنند و بالمآل شکاف عقب-ماندگی اقتصادی کشور را بهبود بخشند. برخی از این نوگرایان نسبت به دین و افکار دینی خنثی و بی‌طرف بودند، برخی هم اعتقادات دینی مردم را مانعی بر سر راه پیشرفت و ترقی کشور قلمداد می‌کردند و با آن به ستیز برمی‌خاستند. گروه دوم کسانی بودند که با تحفظ نسبت به دین و مذهب، در صدد بهره‌گیری از جنبه‌های مثبت تجدد غربی بودند و آن را در تراحم با بنیان‌های دینی و اخلاقی نمی‌دانستند و حتی در بُعد سیاسی همراهی مجدانه‌ای با نهضت مشروطه و آرمان‌های آن ابراز می‌کردند.

از دوران مشروطه تا سال‌های پایانی دهه ۱۳۳۰ دو نسل متفاوت جریان نوگرایی دینی در ایران حضور فعال داشتند. این دو نسل علیرغم اشتراکاتی که در زمینه نوگرایی دینی داشتند، اما نسبت به پدیده مدرنیته تصور یکسان و واحدی نداشتند. افرادی همچون میرزای نائینی، شیخ هادی نجم‌آبادی، شیخ اسدالله ممقانی و... که در زمره نسل اول نوگرایان دینی قرار می‌گیرند، شناخت جامع و عمیقی از مدرنیته نداشتند. حتی برخی روشنفکران غیردینی این دوره مانند آخوندزاده نیز در خصوص مدرنیته، تصورات سطحی و کم‌عمقی داشتند. اما نسل دوم نوگرایان دینی - که همان دغدغه‌های نسل اول را در زمینه کارآمدسازی و روزآمدسازی دین داشتند - افکار و تصوراتشان نسبت به مدرنیته، پخته‌تر و عمیق‌تر بود. بنابراین می‌توان گفت شناخت و برداشت این دو نسل، از مدرنیته و تجدد، یکسان نبوده است؛ انتظار آنها از دوران تجدد، مانند یکدیگر نبوده است؛ قدرت رقیبان و حامیان فکری‌شان در یک تراز قرار نگرفته است؛ و دستاوردهای نواندیشانه آنها نیز به یک سرانجام منتهی نگردیده است. نسل دوم نوگرایان دینی طیف وسیع‌تری از افراد را نسبت به نسل اول در برمی‌گیرد. در یک سوی این طیف، کسانی مانند سید اسدالله خرقانی، محمدحسن شریعت سنگلجی، محمد خالصی‌زاده، حیدرعلی قلمداران، ابوالفضل برقی، میرزا یوسف‌شعار، محمدجواد غروی اصفهانی، محمود طالقانی، مهدی بازرگان و... قرار داشتند، که قرائت‌های جدیدی از دین و دینداری ابراز می‌کردند و معتقد به اصلاح دین از طریق پالایش احادیث و آموزه‌های تشیع بودند و بر تعالیم قرآن تأکید می‌ورزیدند؛ در سوی دیگر این طیف، افرادی مانند کسروی و علی‌اکبر حکمی‌زاده بودند که بر اصلاح افراطی دین از طریق خرافه‌زدایی اصرار داشتند و در نهایت با خرافه‌انگاشتن تشیع، به

«پاک‌دینی» اعتقاد پیدا کردند. نسل دوم نوگرایان دینی کلیت و اصل مدرنیزاسیون پهلوی اول را رد نمی‌کردند، حتی گاهی جانبدارانه با آن مواجه می‌شدند. دائرمدار نوگرایی در نسل دوم نیز سویه‌ها و جهت‌های متنوعی داشت؛ گروهی بازگشت به قرآن را مبنای نوگرایی خود قرار داده بودند، گروهی خرافه‌زدایی را مترادف با نوگرایی می‌دانستند، گروهی نیز نگاه علم‌گرایانه به دین داشتند و جزئیات احکام دینی را با منشأ علمی تفسیر می‌کردند. فصل مشترک همه این نگاه‌ها و قرائت‌ها، اصلاح و پالایش دین از رسوبات و الصاقات ناروا و ناصواب و ارائه منظری جدید از دینداری و دین‌زیستی برای همگان بود.

نسل سوم که بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ وارد عرصه فکری و سیاسی کشور شد و چهره بارز آن، علی شریعتی است، دینداری را از اسلام اقتباس می‌کرد، اما نظامات اجتماعی را از سوسیالیسم اروپا الهام می‌گرفت. این نسل درصدد برساختن و برکشیدن ایدئولوژی از دین بود. نسل چهارم نیز که نواندیشان معرفت‌اندیش هستند و دو چهره شاخص آن، عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری است، در پی اصلاح دین از طریق تقلیل دین به امر حداقلی مشترک میان ادیان الهی (خدایپرستی) و پر کردن نیازهای معنوی با ذوقیات عرفانی هستند. آنها تأثیرگذارترین متفکران دهه ۱۳۶۰ تا ۱۳۸۰ در ایران بوده‌اند و هر دو حداقل دو دوره فکری متمایز داشته‌اند: ۱. دوره اصلاح معرفت دینی (رفرماسیون)، ۲. دوره اصلاح اصل دین.

## منابع فارسی

### کتاب

- بابایی، رضا (۱۳۹۹)، دیانت و عقلانیت؛ جستارهایی در قلمرو دین‌پژوهی و آسیب‌شناسی دینی، چاپ سوم، تهران، آرما
- جهانبخش، فروغ (۱۳۸۳)، اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران، ترجمه جلیل پروین، تهران، گام نو
- حنفی، حسن (۱۳۹۸)، سنت و نوسازی، ترجمه حسام‌الدین خاکپور، تهران، معاصر
- دباغ، سروش (۱۳۸۷)، آئین در آئینه؛ مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش، تهران، صراط
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت مؤمنان، تهران، صراط
- ..... (۱۳۹۲)، رازدانی و روشنفکری، تهران: صراط
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر
- طباطبایی، سیده‌ادی (۱۳۹۷)، حدیث نواندیشان دینی؛ یک نسل پس از عبدالکریم سروش، تهران، کویر
- علیجانی، رضا (۱۳۷۹)، نوگرایی دینی؛ نگاهی از درون، تهران، یادآوران
- عنایت، حمید (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی
- عبدالکریم سروش و دیگران (۱۳۹۲)، سنت و سکولاریسم؛ گفتارهایی از عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، تهران، صراط
- فیرحی، داود (۱۳۹۳)، دین و دولت در عصر مدرن؛ دولت اسلامی و تولیدات فکر سیاسی، جلد اول، چاپ دوم، تهران: رخداد نو
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵)، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو
- ..... (۱۳۸۳)، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به راهی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر
- ..... (۱۳۸۵)، مشتاقی و مهجوری، تهران، نگاه معاصر
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس

## مقالات

- داودی، علی اصغر (۱۳۹۰)، دموکراسی به مثابه مفهومی ذاتاً جدل برانگیز، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۴
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰)، قبض و بسط در میزان نقد و بحث، مجله کیان، سال اول، شماره ۲
- ..... (۱۳۷۷)، ذاتی و عرضی در دین، مجله کیان، شماره ۴۴
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۹۱)، احیاء و اصلاح؛ مقایسه رویکرد دینی شیخ، میرزا و امام، پژوهشنامه متین، سال چهارم، شماره ۵۶
- طباطبایی، سیدرضا (۱۳۷۱)، توسعه فرایند تجدد، مجله فرهنگ توسعه، سال اول، شماره ۳
- ..... (۱۳۷۱)، غرب، شرق و مسائل ما؛ مصاحبه با دکتر سیدجواد طباطبایی، مجله فرهنگ توسعه، سال دوازدهم، شماره ۴۸
- علیجانی، رضا (۱۳۹۹)، کارکرد سه گانه نواندیشی دینی، فصلنامه نقد دینی، سال اول، شماره ۱
- معزی، علیرضا (۱۳۹۹)، روشنفکری دینی و مسأله تعریف، فصلنامه نقد دینی، سال اول، شماره ۱
- یزدانی، عباس (۱۳۸۹)، رابطه بین دین و مدرنیته، تعارض یا سازگاری؟ مجله الهیات تطبیقی، سال اول، شماره ۳

## سایت

- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۲)، نواندیشی دینی؛ بررسی و نقد رویکرد حداکثری و حداقلی، قابل دریافت در:

<http://www.s-haghighat.ir>