

همراه با

ویژه نامه

دکتر شریعتی

سیاسی ، فرهنگی ، اجتماعی ، اقتصادی

نام

۱۶

دوره جدید ، شماره یکم (۱۶ پیوسته) ، تیر ۸۱

قیمت استثنایاً : ۰۰ تومان

کدام شناسنامه ؟
کدام تبار ؟

عباس عبدی ، غلامرضا کاشی

آیا آمریکا به ایران
حمله می کند ؟

رضا علیجانی ، الهه کولایی
ابراهیم یزدی

جستجوی قدرت
در عرصه عمومی

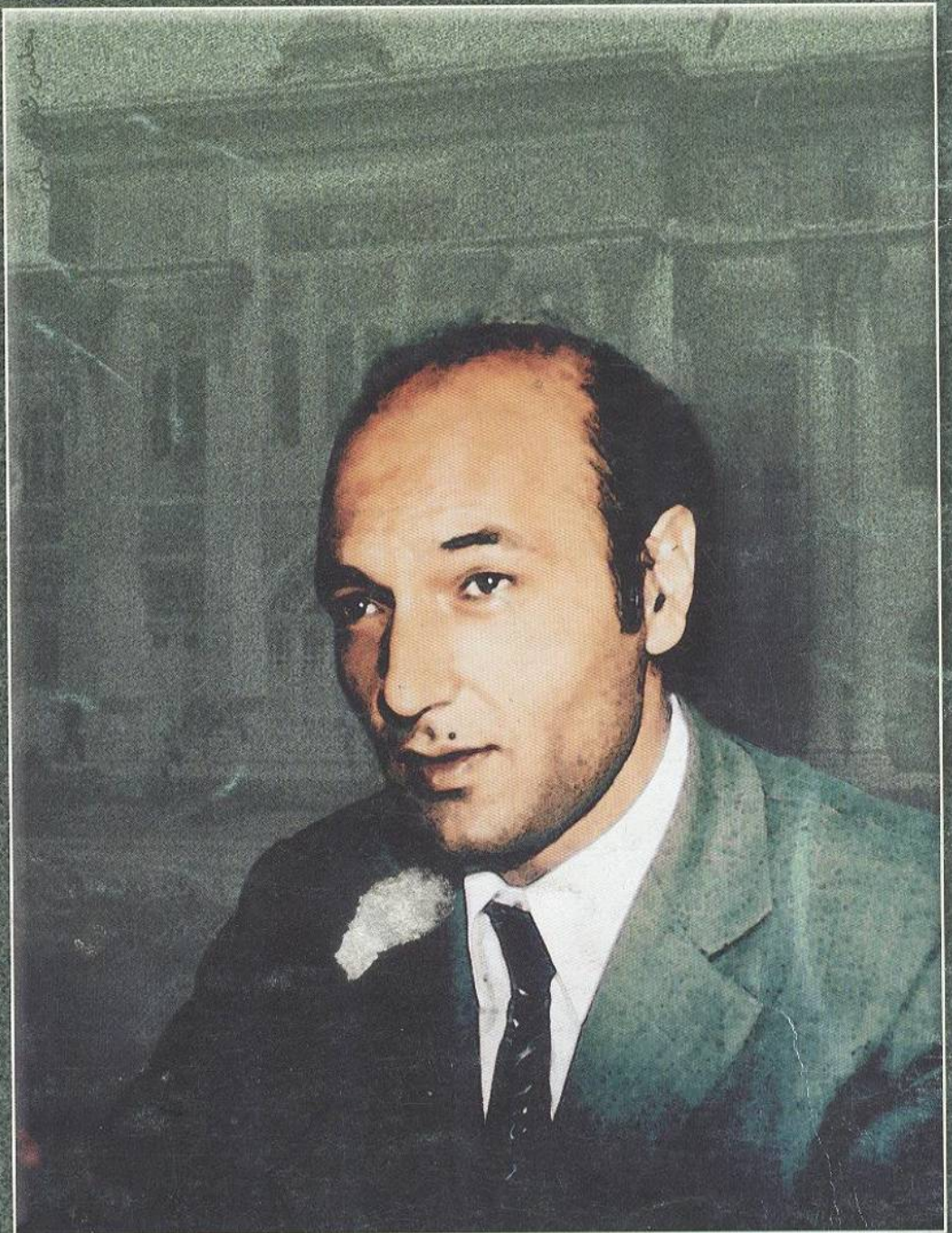
آرنت ، پدram

نواندیشی دینی ؟
یک بستر و چند رویا

پیمان ، ملکیان

سکولاریسم
شریعتی
بحران ها

طهماسبی ، عبدالکریمی



بی نام تو نامه کی کنم باز

دوره جدید - شماره یکم (۱۶ پیوسته)

تیر ماه

نامه ای دیگر / سردبیر ۲

گفت و گو / نظری

کدام شناسنامه؟ کدام تبار؟

تبارشناسی اصلاح طلبان؛ نقش ها و کارکردها / عباس عبدی ۳

تبارشناسی؛ بی اعتباری بنیادهای رنگ باخته / محمد جواد غلامرضا کاشی ۱۲

اجتماعی

جنبش معلمان؛ مطالبات و چالشها / سید مهدی ناطقی ۱۸

گفتگو / سیاسی

آیا امریکا به ایران حمله خواهد کرد؟

احتمال اجرای یک طرح علیه ایران زیاد شده است / گفتگو با ابراهیم یزدی ۲۰

تهدیدات اخیر علیه کشور ما کاملاً جدی است / گفتگو با الهه کولایی ۲۷

در صورت حمله امریکا،

روند دموکراتیزاسیون در ایران مختل خواهد شد / رضا علیجانی ۳۲

اندیشه

عرصه عمومی در نگاه هانا آرنت / ترجمه فهیمه ملتی ۳۶

جایجایی اصلاحات از عرصه عمومی به قلمرو حکومتی / مسعود پدرام ۳۹

ویژه نامه

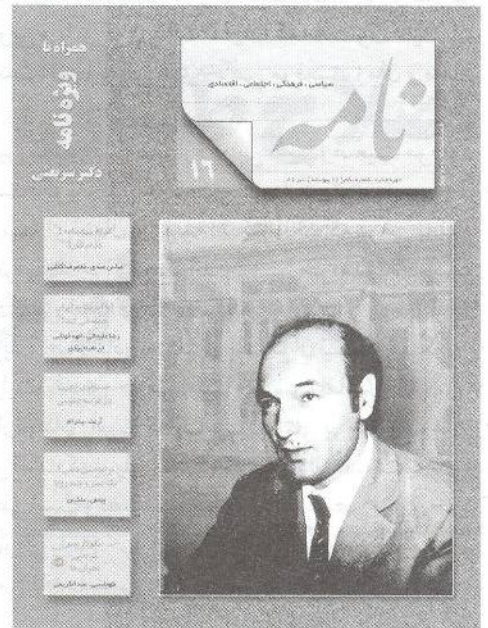
شریعتی، حدیث نامکرر ۴۳

* نواندیشی دینی، از حسینیه ارشاد تا مکتب فرانکفورت / گفتگو با حبیب اله پیمان ۴۴

* خواستن، توانستن نیست (شریعتی و سکولاریسم) / بیژن عبدالکریمی ۵۴

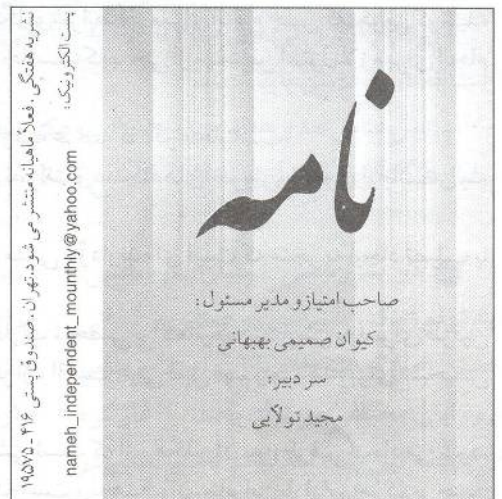
* عقلانیت، دین، نواندیشی / گفتگو با مصطفی ملکیان ۶۰

* نواندیشی دینی، چالش های امروز، بحران های فردا / علی طهماسبی ۷۰



طراح روی جلد:

فرزین آدمیت



نامه درانتخاب، کوتاه کردن و ویرایش مطالب مختار است
مقالات رسیده پس داده نمی شود
نقل مطالب نامه با ذکر مأخذ آزاد است

شریعتی؛

حدیث نامکرر

مطالعه تاریخ انقلاب ایران بدون بررسی نقش شریعتی در تکوین اندیشه انقلاب، مطالعه‌ای نه چندان معتبر است. اما نیاز به شناخت شریعتی تنها منحصر به حوزه تاریخ معاصر نیست بلکه دستیابی به شناختی عمیق از نحوه آرایش فرهنگی سیاسی ایران امروز نیز برای آن دسته از نیروهای اجتماعی که با اندیشه و نحله فکری شریعتی آشنایی نداشته باشند، ضروری است. از طرف دیگر باید اذعان نمود که درک و فهم تحولات آینده نیز ضرورت شناخت کاوشگرانه و دقیق آراء و افکار شریعتی را خاطر نشان می‌سازد. چرا که تحولات آینده محصول عمل طیف وسیعی از جریان‌های کنونی ملهم و متأثر از اندیشه او است و از این بابت جای آن دارد هر چشمی که نگران آینده است، نگران میراث اندیشگی شریعتی نیز باشد.

در حوزه فکر و نظر، می‌توان فهرست بلند بالایی از انواع موضوعات و مسائلی که شریعتی در مدت حیات پرتب و تاب خویش نسبت به آنها توجه و حساسیت داشته و راجع به آنها اظهار راء و داوری نموده است، تنظیم نمود. به بلندای همین فهرست می‌توان نام صاحب‌نظرانی را برشمرد که در نقد و بررسی نظرات و دیدگاه‌های شریعتی، برداشت‌هایی متفاوت و حتی مخالف با یکدیگر ارایه کرده‌اند. همین امر یعنی وسعت و عمق و گونه‌گونی موضوعات جای گرفته در گستره میدان دید و نظر این شخصیت اندیشمند، باعث گردیده که شناخت وجوه و ابعاد مختلف آثار به جا مانده اند وی، خود یکی از سهل و ممتنع‌های روزگار ما شود.

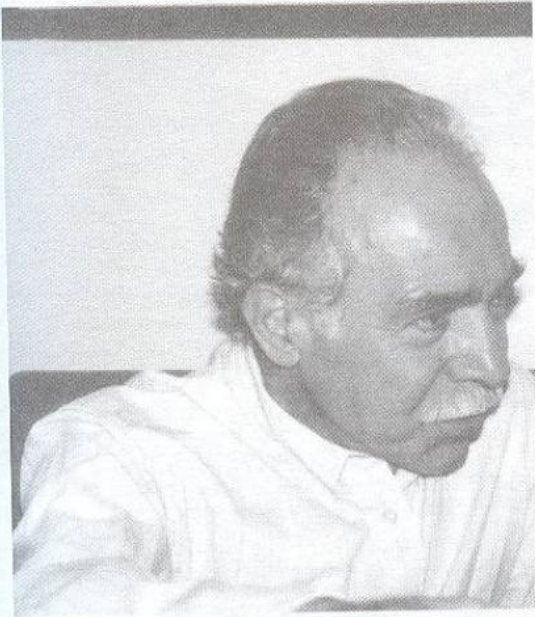
در بین تمامی موضوعات فهرست مذکور، برخی مباحث از ویژگی و اهمیت خاصی برخوردارند که از جمله آنها می‌توان به مهم‌ترین چالش تاریخی یک سده اخیر این مرز و بوم یعنی چالش میان سنت و تجدد و نحوه رویکرد نواندیشان، بویژه نواندیشان و روشنفکران دینی با این چالش، اشاره کرد.

آنچه که به بهانه بیست و پنجمین سالگرد درگذشت شریعتی تحت عنوان ویژه نامه تهیه و به ضمیمه مطالب این شماره ارایه گردیده است، مجموعه‌ای است از گفتگو با دو تن از صاحب‌نظران و دو مقاله از پژوهشگرانی که هر یک در مقالات خود به توضیح و تبیین مدافعانه یا منتقدانه دیگر مباحث شریعتی پرداخته‌اند.

گفت و گو با حبیب... پیمان

نواندیشی دینی،

از حسینیة ارشاد تا مکتب فرانکفورت



روشنفکری دارد. و در اصل یک متفکر است که در مسایل دینی می‌اندیشد و تحقیق می‌کند، با این توضیح که نگاهی نسبت به مقولات دینی دارد و تفسیری نو از باورهای دینی ارائه می‌دهد. مسئولیت او ارائه فهم جدیدی از دین است ولی همانند روشنفکر الزام به روشنگری، بیان حقیقت، انتقاد از وضع موجود و تلاش در راه‌هایی و آزادی و یا عدالت ندارد. یک روشنفکر دینی، معمولاً نواندیش هم هست ولی هر نواندیشی خود را ملزم به ایفای نقش‌های روشنفکری نمی‌داند.

این است که روشنفکر سکولار به نظام اندیشه دینی باور ندارد و از درون آن به جهان نمی‌نگرد و اگر به نقد دین پردازد، این کار را با نگاه از بیرون انجام می‌دهد. بر پایه یک سلسه ارزش‌ها و گزاره‌های خارج دینی آن را نقد می‌کند اما روشنفکر دینی علاوه بر نقد از بیرون از درون هم دین را نقد می‌نماید. روشنفکر سکولار دین را پدیده‌ای اجتماعی در ردیف سایر پدیده‌ها می‌شناسد و بر پایه عقلانیتی متکی بر معیارهای عقلی غیردینی

حیث میان روشنفکر دینی و سکولار تفاوت نیست. ویژگی روشنفکر دینی این است که او اصول و ارزش‌هایی را از درون دین می‌شناسد و به آنها باور دارد، و بر پایه آن اصول و ارزش‌ها مجموعه باورها و رفتارهای مردم را در جامعه دینی نقد می‌کند. او روشنفکری است که از درون به نقد نظام اندیشه و رفتار دینی می‌پردازد. همان گونه که روشنفکر مدرن بر پایه برخی اصول مدرنیته نهادهای مدرن را نقادی می‌کند. شاعر روشنفکری روشنفکر دینی ایجاب می‌کند که باور دینی بر تعهد او نسبت به فهم حقیقت و بیان و ابلاغ آن خدشه وارد نکند و او را از ادامه جستجوی حقیقت باز ندارد. میان تعهد روشنفکری و باور به اصولی که حقیقتی پنداشته یا فهم شده تناقضی وجود ندارد. زیرا هر روشنفکری از جمله سکولار اگر در هر مقطع به حقانیت اصول یا روش‌ها یا ارزش‌هایی باور نداشته باشد، قادر به انتقاد از وضع موجود نیست و اساساً تشخیص نادرستی برخی سیاست‌ها برایش امکان‌پذیر نیست.

امان‌نواندیشی شاعر متفاوت از

● آیا شما با تمایزی که برخی از صاحب‌نظران بین دو ترکیب روشنفکری دینی و نواندیش دینی قائلند موافقت می‌کنید؟ این دو مفهوم را چگونه تعریف می‌کنید و به نظر شما اصلی‌ترین وجوه تشابه و تمایز بین روشنفکر دینی و روشنفکر سکولار چیست؟ ● مسلماً بین این دو مفهوم اختلاف وجود دارد به این معنا که در روشنفکری دینی یک شاعر روشنفکری هست که کارکرد ویژه‌ای در عصر جدید برای آن قایل‌اند و آن بیان حقیقت است علاوه بر این وظیفه دیگرش کمک و تلاش در جهت‌رهایی است. روشنفکری تنها در کار ویژه بیان حقیقت تعریف نمی‌شود بلکه شرکت در مبارزه اجتماعی و فکری در جهت‌رهایی نیز از وظایف روشنفکر است. رهایی فکر و اندیشه مردم از قید عقاید باطل و سنت‌های جاهلی و هر نوع تفکر انجماد یافته که مانع از درک آزاد حقیقت شود و جرات فهمیدن را از افراد سلب کند. روشنفکر نسبت به حقیقت ذهنی باز و گشوده دارد.

اینها کار ویژه هر روشنفکر است و از این

در نظام ارزش های دینی هم انسان موجودی آزاد و خودمختار و مالک خویش و مسؤل و حاکم بر زندگی و سرنوشت خود است. خداوند در ارتباط با انسان با وی به گفتگو می نشیند. او را راهنمایی می کند ولی خود را بر وی تحمیل نمی کند به جبر بر وی فرمان نمی راند. اما در پذیرش باور و رهنمودهای خود، عقل آدمی را مسئول و مختار می شناسد

است، سپس در عرصه امور اجتماعی هم همین کار را انجام داد. آگوست کنت با همان نگاهی که علوم جدید به طبیعت می نگریستند، امور اجتماعی را نیز به مثابه پدیده های همسنگ طبیعت، مورد مطالعه قرار داد و گفت جامعه هم مانند طبیعت تابع یک سلسله قوانین است که از خواص و روابط درون و میان پدیده ها ناشی می شوند و مستقل از عوامل ماوراء طبیعت عمل می کنند. به همین جهت ابتدا این دانش جدید را فیزیک اجتماعی نامید و به این ترتیب شناخت انسان و جامعه هم عرفی شد. و به این صورت فرایند عرفی شدن، شئون مختلف اجتماعی و مادی زندگی را دربر گرفت.

اما در سکولاریزم اراده ای برای دینوی کردن تمام مقولات و شئون زندگی بشری و ضدیت با هر نوع اندیشه و رویکرد دینی به چشم می خورد. طرحی است برای دین زدایی از زندگی فرد و جامعه. با این باور مطلق و جزمی که هیچ حقیقت غیر عرفی و

● هدف سکولاریزاسیون عرفی کردن نهادهای اجتماعی. اقتصادی. سیاسی و فرهنگی است. در هر چهارشان حیات اجتماعی، هر آن چه که قبلاً تحت سیطره مرجعیت دینی بوده و از آن الهام می گرفته است، همه تحت سیطره مرجعیت های عرفی و دنیوی قرار می گیرند. این فرایند با عرفی کردن مقولات فکری و علم آغاز شد. ابتدا علم بود که خود را از سیطره مراجع دینی و متون مقدس خارج کرده و یکسره از عقل و تجربه بشری تبعیت نمود.

به دنبال آن سایر عرصه های زندگی، یکی بعد از دیگری تحت سیطره و حاکمیت معیارهای عقل بشری و مرجعیت های زمینی و دنیوی قرار گرفتند. ابتدا این باور بوجود آمد که کلیه معرفت ها حتی معارف دینی ساخته و پرورده ذهن انسان ها است و به هیچ مرجعی، بیرون از جهان و ذهن و خرد انسان تعلق ندارد. در سکولاریزاسیون عرفی شدن تحت تأثیر ضرورت ها و پیشرفت علوم و نظامات اجتماعی به طور طبیعی و به تدریج انجام می گیرد. معیارهای عقل بشری بر نظامات اداری و اجتماعی و اقتصادی حاکم می شود. اجباری در کار نیست و ضدیتی علیه نهادها و اندیشه های دینی اعمال نمی شود. وقتی علم جدید بوجود آمد نتیجه قهری اش این بود که ساز و کار پدیده ها را در درون خودشان جستجو کردند. حقیقت همان چیزی بود که انسان ها به یاری عقل و با مشاهده علمی و تجربی از طبیعت به دست می آوردند.

در نتیجه معرفت هایی که منشاء ماوراءالطبیعی داشتند بی اعتبار شدند. دستاورد علوم جدید تکنولوژی است که آن هم به تدریج در شئون زندگی جامعه و فرد رسوخ نمود.

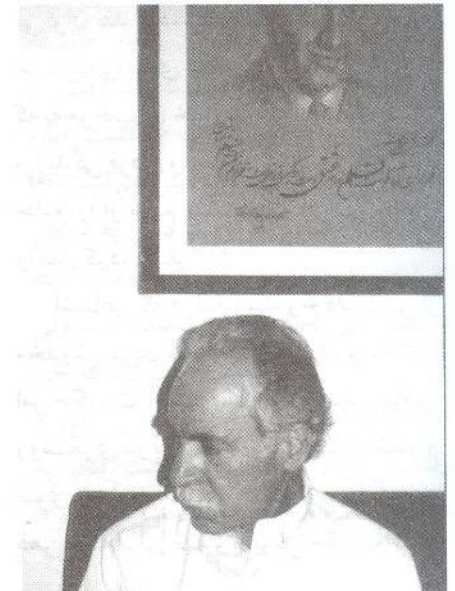
هم چنین گفته شد که نظام علمی حاکم بر طبیعت زائیده عقل انسان است. انسان خود جهان را این گونه عقلانی فهمیده، یک نظام علمی و قانونمند برای آن شناسایی کرده

آنها را نقد می کند.

نقدش هم از موضع عقلانیت مدرن است. در حالی که روشنفکر دینی به اصول و ارزش های درون دینی که متعلق به دین است و نه شرایع و احکام باور دارد. زیرا این دو، یعنی دین و شریعت، متمایز از یکدیگرند. برپایه ارزش های دینی بقیه بخش ها از جمله احکام و رفتار دینی را نقد می کند البته بدیهی است که یک روشنفکر دینی اصول و ارزش های دینی را برپایه معیارهای عقلی پذیرفته است.

او نیز همانند هر روشنفکر دیگری متعهد به بیان حقیقت است آن گونه که خود فهم کرده است و متعهد به روشنگری و انتقاد از وضع موجود است.

● از نظر شما چه نسبتی بین سکولاریسم و سکولاریزاسیون وجود دارد؟ آیا شما هم مانند برخی دیگر از نواندیشان دینی این دو مفهوم را از هم تفکیک می کنید؟ در همین رابطه بفرمایید که نظریه حکومت دولت دینی را تا چه حد قابل قبول یا رد می دانید؟ شریعتی با طرح نظریه ایدئولوژیک امت و امامت شالوده های نظری موضوع حکومت دینی را دست کم در بین روشنفکران مذهبی بنا نهاد. نظر شما در این رابطه چیست و اساساً نسبت بین دین و حکومت را چگونه می بینید؟



امامت نیز در اصل

پیشوایی و رهبری مردم در عرصه عمومی و بیرون از حوزه قدرت و حکومت است

غیر دنیوی وجود ندارد و نباید هم وجود داشته باشد. با این پیشفرض قطعی شده بر ضد هر معرفت یار رفتار و نهاد دینی وارد عمل می شود و سعی دارد بقایای نفوذ معتقدات یا نهادهای دینی را از حیات فرد و جامعه، ریشه کن سازد. سکولاریسمیون در سیر طبیعی خود به سکولاریته می انجامد. جوهر اصلی سکولاریته، ظهور انسان خودمختار و مسئول و حاکم بر سرنوشت و متکی بر خویش و قادر به تغییر و اداره جهانی است که در آن متولد شده، زندگی می کند و می میرد. در سکولاریته استقلال و خودمختاری انسان از نهادهای مذهبی محقق می گردد. نواندیشی دینی با فهمی که از معنا و گوهر دین دارد با این مفهوم هم‌دلی دارد. در نظام ارزش های دینی هم انسان موجودی آزاد و خودمختار و مالک خویش و مسئول و حاکم بر زندگی و سرنوشت خود است. خداوند در ارتباط با انسان با وی به گفتگو می نشیند. او را راهنمایی می کند ولی خود را بر وی تحمیل نمی کند به جبر بر وی فرمان نمی راند. اما در پذیرش باور و رهنمودهای خود، عقل آدمی را مسئول و مختار می شناسد. اما سکولاریسم یک ایدئولوژی است که به ضدیت با مذهب برخاسته است. در این ایدئولوژی روش های مادی (دنیوی) مطلق شده و هر نوع رابطه میان انسان و خدا انکار می شود. فراموش نکنیم که از منظر نواندیشی و بینش توحیدی، خدا نسبت به انسان مرجعی بیرونی نیست که در مواجهه با وی عقل آدمی را دور بزند و نادیده بگیرد. خداوند خود را بر شعور انسان عرضه می کند و راهنمایی ها و تعالیم خود را در برابر خرد انسان می نهد و او را به تفکر و تعقل در آنها

ترغیب می نماید.

در سکولاریسم یک باور مطلق نسبت به اصالت دنیوی گری وجود دارد. به این که هیچ حقیقت یا معرفتی غیر از آن چه من بشر تولید می کنم وجود ندارد، در حالی که روند تکاملی علم چنین اقتضایی ندارد که از قبل باور مطلق داشته باشد که تمام عرصه های معرفت را علم قادرست فتح کند.

اما درباره نسبت حکومت و دین طرفداران حکومت دینی قایل به این هستند که اولاً جامعه باید توسط احکام دینی به همان نحو که از قبل در کتب مرجع فقهی (شریعت) آمده است اداره شود، ثانیاً زمامداری و مسوولیت اجرای قوانین (دینی) بر عهده فقها و رهبران دینی و نهادهای مذهبی باشد. هزیرا آنان بهتر از هر کس قوانین دینی را می شناسند و تفسیر می کنند.

آنان چنین استدلال می کنند که دین مجموعه ای از قوانین و مقررات و فردی و اجتماعی است که از جانب خدا نازل شده است و چون خدا مصالح بشر را بهتر از خودش می داند پس باید همان ها را به اجرا بگذارد بهترین جامعه آن است که تحت لوای بهترین قوانین اداره شود. قوانین همان هاست که از جانب خداوند نازل و اجرای آنها بر عهده عالمان دین است. این همان حکومت دینی که تئوکراسی است.

با این نظریه هم می توان از موضع درون دینی برخوردار کرد و آنرا نقد نمود و هم از بیرون بر پایه عقلانیت مدرن و سکولاریسمیون. بدین معنی که امور اجتماعی و سیاسی اموری است زائیده زندگی انسان ها در درون جامعه که با کمک عقل خود بنیاد انسان قابل فهم هستند و منطقاً باید توسط خود آنان اداره شوند، چون این امری نفسه متغیرند مقررات و طرز اداره آنها هم قابل تغییر است. علاوه بر آن آزادی و خودمختاری آدمی ایجاب می کند که اداره امور زندگی خود را راه سب بدست گیرد. یعنی

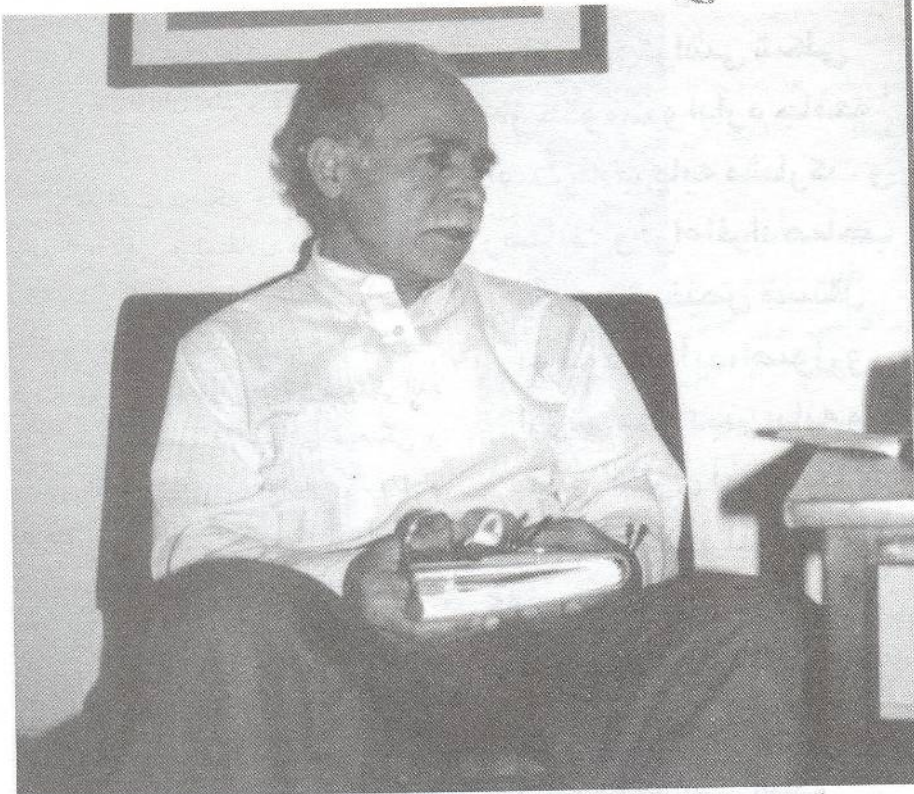
از حق حاکمیت بر خویش در زندگی اجتماعی خود بهره مند باشد. پس امور هر جامعه باید توسط کسانی اداره شود که در آن زندگی می کنند.

باور به خرد خود بنیاد حکم می کند که آدمی به هیچ قانون و ضابطه ای که عقل فردی یا جمعی انسان ها بر آن صحه نگذاشته و آنرا تولید یا تأیید نکرده است، تسلیم نشوند و از آن پیروی نکنند.

این همان مرکزیت دادن به سوژه شناساگر است که با دکارات آغاز شد. یعنی در فهم حقایق مرجعی جز ذهن به عقل شناساگر وجود ندارد. تصویر و نظم علمی حاکم بر جهان، پرداخته ذهن بشر است. اگر در کتاب مقدس آمده است که خدا انسان را بر صورت خویش آفرید، فویرباخ آن را معکوس کرد و گفت انسان خدا را بر صورت خویش آفریده است. نتیجه طبیعی چنین، باورهایی این بود که انسان ها قادر به ادا امور خویش هستند و نیازی به کمک از مراجع بیرون از عقل و اراده آدمیان ندارند. جامعه و سیاست تابع قوانین عقلی است که انسان کشف و یا تنظیم می کند. پس سیاست و قدرت نیز امری دنیوی است و باید به یاری قوانین عقلی، توسط آدمیان اداره شود.

نظریه حکومت (دینی تئوکراسی) را با تکیه بر اصول و ارزش های درون دین هم می توان نقد کرد. نواندیشی دینی بر این باور است که پیام های اساسی دین، اصلی نداریم که به موجب آن خداوند حق حاکمیت انسان بر زندگی فردی و اجتماعی و مسوولیت اداره جامع را از مردم سلب و به افرادی خاص واگذار کرده باشد.

اشتباهی که در این زمینه رخ داده ناشی از مخدوش کردن مسوولیت پیامبرانه و امامت با امر حکومت است. مسوولیت اصلی پیامبر، روشنگری در پرتو اعلام حقایق نازل شده از سوی خداوند است. آزاد کردن و برانگیختن ذهن مردم برای فهم و پذیرش حقیقت است.



خدشه ناپذیر مردم برای حکومت بر خویش صحنه می گذارد.

اما شریعتی آشکارا مدافع آزادی و حق حاکمیت مردم و دموکراسی است و تصریح می کند که دوران غیبت، دوران برقراری دموکراسی به همان معنای مصطلح است. او شیوه امامت و رهبری انقلابی را در عرصه قدرت برای یک دوره کوتاه (گذار) آن هم به منظور آماده کردن جامعه و تربیت مردم در جهت برقراری دموکراسی تجویز می نماید. وی معتقدی است که در کشورهای سرمایه داری غربی و دموکراسی حقیقتی وجود ندارد و در کشورهای تازه آزاد شده از سلطه استعمار که هنوز قدرت های مرتجع و طبقات مسلط، صاحب نفوذ و اقتدارند و مردم اکثراً فاقد آگاهی رشد فرهنگی و استقلال فکر و اراده هستند، دموکراسی حقیقی تحقق پذیر نیست. وی دموکراسی های سرمایه داری را در غرب نقد می کند و می گوید در جوامعی که انباشت و تمرکز قدرت مادی یا علم و اطلاعات (فرهنگ) وجود دارد و امکانات و فرصت ها نابرابر توزیع شده است، اکثریت مردم به معنای حقیقی آزاد نیستند و نمی

وقتی آراء شریعتی را درباره حکومت کنار هم می گذاریم، در وهله اول یک دوگانگی به چشم می خورد. زیرا از یک سواز امامت و رهبری انقلابی و وصایت صحبت می کند و از سوی دیگر دموکراسی را به عنوان اصلی ترین شکل حکومت می پذیرد و بر حق

حکومت دینی به معنای تئوکراسی در تعالیم و حیانی وجود ندارد. البته در کتب فقهی درباره آن بحث شده است ولی این آن را نمی پذیرد و تجویز نمی کند که حق مسوولیت اداره جامعه، خارج از اراده و رضایت مردم و بدون مشارکت آنان به شخص یا اشخاص معینی واگذار و اداره شود.

برای این منظور ابتدا با نقد مراجع بیرون از عقل که مسلط بر اذهان مردم اند نیروی خرد فرد را از وابستگی کورکورانه و رها از نقد و داوری عقل آزادمی سازد، سپس از فرد آزادی که دارای خرد و وجدان مستقل و متکی بر خویش شده است، دعوت می کند که با وجدان خود حقیقت را فهم و در صورت تاهید عقل آن را بپذیرد.

مسوولیت پیامبر در وهله اول فقط ابلاغ این پیام بر مردم است. امامت نیز در اصل پیشوایی و رهبری مردم در عرصه عمومی و بیرون از حوزه قدرت و حکومت است. در هر جامعه زنده و در حال تحول ممکن است مردم اشخاصی را که دارای صلاحیت های علمی و اخلاقی و عملی بالایی هستند، معلم و سرمشق قرارداداده رهبری آنها را در تحولات فکری و دینی یا سیاسی بپذیرند. این رهبری و امامت با امر حکومت فرق دارد و فی نفسه حقیقی به رهبران برای حکومت بر مردم نمی دهد. مگر آن که این حق از جانب مردم است و به آنان تفویض یا وکالت داده شود. مردمی که به اصول و ارزش های دینی باور دارند وقتی تصمیم می گیرند امور جامعه خود را سامان دهند بر پایه ارزش ها و اصول مشترک میان خود، میثاق و قراردادی به صورت قوانین اساسی تدوین و منعقد می نمایند و اساس مناسبات میان خویش قرار می دهند. چنین نظامی به خاطر تاهید پذیری از اصول و ارزش های دینی، در همان حال که دموکراتیک است (چون با مشارکت و رضایت مردم و بر پایه حق حاکمیت آنان تاهید شده) دارای صبغه دینی هم است، اما تئوکراتیک نیست. حکومت دینی به معنای تئوکراسی در تعالیم و حیانی وجود ندارد. البته در کتب فقهی درباره آن بحث شده است ولی این آن را نمی پذیرد و تجویز نمی کند که حق مسوولیت اداره جامعه، خارج از اراده و رضایت مردم و بدون مشارکت آنان به شخص یا اشخاص معینی واگذار و اداره شود.

هر شکل مستقل یا در ترکیب با مفاهیم دیگر بکار می‌برد ابتدا باید تعریف خود را از دین ارایه دهد زیرا این کلمه به یک معنای واحد تعریف نشده و بکار نمی‌رود.

به اعتقاد من در قرآن مفهوم دین از شریعت متمایز شده است. اکثر آدین را برای مجموعه آراء و رفتارهای دینی از اصول جهان بینی و نظام ارزش ها گرفته تا شریعت و شعائر و مناسک، بکار می‌برند. ولی باتاء مل در تعریف دین در قرآن معلوم می‌شود که از منظر آن کتاب دین از دو بخش تشکیل شده، یکی به تعبیر امروزی اصول و مبانی نظری. فلسفی (یا جهان بینی) است که فهم و تفسیری «توحیدی» از جهان و بویژه هستی و زندگی و مرگ انسان ارایه می‌دهد و بخش دیگر نظام ارزش هایی است که از صفات خدا اخذ شده اند، مانند اصالت حقیقت، علم، دانایی، رحمانیت، مهربانی، عقل گرایی، عدالت و خلاقیت که همگی تجلی صفات خدا هستند.

دین چیزی جز همین اصول هستی شناختی و ارزش های عام و جهان شمول اخلاقی و انسانی نیست. همه ادیان توحیدی در این اصول و ارزش ها و در این تعریف از دین مساوی اند. قرآن هم انبیاء را بر یک دین می‌داند. از آدم و ابراهیم تا پیامبر خاتم همه یک دین داشته‌اند. شریعت پدیده‌ای ثانوی است. تنها در ادیانی وجود دارد که پیامبرشان فرصت و مسوولیت اداره و سرپرستی قوم یا جامعه را به دست آوردند و از یک پیامبر به پیامبر دیگر فرق می‌کند.

قرآن تکثر در شریعت را تاءبید می‌کند. در حالی که دین را واحد می‌داند. می‌پذیرد که پیروان هر پیامبر و افراد و قوم و امت به شریعت خود عمل کنند. دعوت به اتحاد کلمه روی اصول و ارزش های دینی است نه احکام و مقررات شریعت. اصول و ارزش های دینی جهان شمول و جاودانه اند ولی مقررات و احکام شریعت متغیرند. آن کلمه سواء که پایه وحدت پیروان، شرایع

اگر دموکراسی شکلی از حکومت و اداره جامعه است که بر پایه مشارکت و رضایت و آراء افراد صاحب رأی و تشخیص مستقل بوجود می‌آید، اصول و ارزش های دینی پایه و مبانی نظری آنرا تأیید و فراهم می‌کند و لذا می‌توان گفت بیشترین و نزدیکترین مدل حکومت به اصول و ارزش های دینی، دموکراسی است

دموکراسی نباید تردید کرد، ضمن آن که او نظام دموکراسی سرمایه داری را دموکراسی حقیقی نمی‌داند. من شخصاً از سال ۵۴، نظریه رهبری انقلابی و یا حق حاکمیت پیشتاز انقلابی را نقد و مردود می‌شمردم و عدول از اصول دموکراسی را به هر دلیل صحیح نمی‌دانستم. معتقد بودم که آن نوع رهبری اولاً به دیکتاتوری یا تمامیت خواهی و انحصار طلبی می‌انجامد، ثانیاً مردم تحت این نوع حکومت، برای زیستن در آزادی و حکومت بر خویش تربیت نمی‌شوند و ثالثاً برای انتقال به دموکراسی هیچ تضمینی وجود ندارد.

● شما به عنوان یک نواندیش دینی، جمع بین دو مفهوم حکومت مبتنی بر جمهوریت و راءای و نظر مردم و دین (اسلام یا هر دین دیگری) را چگونه قابل توضیح می‌دانید، به نحوی که هم دموکراسی و اراده و خواست مردم و هم اصول و ارزش های دینی، هر دو قابل تحقق باشد؟

● هر کس در هر جا که مفهوم دین را به

توانند از آزادی حق حاکمیت خود همانند صاحبان و متولیان علم و فرهنگ، استفاده کنند.

معتقد است در یک جامعه عقب مانده مردم از آگاهی و استقلال فکر و وجدان محرومند. اگر دموکراسی برقرار شود و حاکمیت به مردم واگذار گردد چون اکثریت رفتار محدودیت های مادی و فرهنگی اند، عملاً تحت سیطره و استیلای فرهنگی و سیاسی اقلیت درمی‌آیند که دارای ثروت و قدرت و آگاهی هستند. لذا اول باید نابرابری ها را از بین برد و شرایط مادی و فرهنگی دموکراسی را فراهم نمود. این مهم برعهده یک رهبری انقلابی معتقد به برابری و دموکراسی است که با بر خورداری از اعتماد و حمایت عمومی در یک دوره گذار حکومت می‌کند و با اقدامات خود نابرابری های مادی و سلطه فرهنگی را از بین می‌برد و سطح آگاهی جامعه را ارتقاء می‌بخشد، تا شرایط برای تحقق دموکراسی فراهم گردد. شریعتی معتقد بود امامت شیعه برای یک دوره گذار است که طی آن قرار بود دوازده امام پی در پی حکومت کنند. تحت رهبری آنان مردم کسب صلاحیت کنند و موانع برطرف شود و سپس دموکراسی برقرار شود. البته این نظر قابل بحث و نقد است اما آنچه مسلم است باور اصلی او به دموکراسی است و جالب است که در آن بحث از وصایت و امامت نیز برداشتی که مخالف حق حاکمیت مردم است را ارایه نمی‌دهد، و نظریه ای مخالف با مبانی فکری و فلسفی خود درباره آزادی و دموکراسی طرح نمی‌نمایند و از این دو مقوله وصایت و امامت نیز تفسیری دمکراتیک ارایه می‌دهد. بدین ترتیب که می‌گوید پیامبر ابتدا از مردم راءای و کالت گرفت و سپس برای علی وصیت کرد. آنان که شریعتی را حامی حکومت دینی یا مدل حکومت بعد از انقلاب در ایران معرفی می‌کنند باتاء مل در آثار وی به خطای خود پی خواهند برد. در باور اساسی شریعتی به



این رویکرد (خداپرستان سوسیالیست) توضیح دهید و بفرمایید که اصلی ترین نقد شما به مبانی مدرنیسم چیست؟ ● در میان نواندیشان دینی شاید ابتدا اقبال بود که سنت و مدرنیته، هر دو را مورد نقد قرار داد. در زمانی که شریعتی می زیست و

هر دو را نقادانه ارزیابی کرده و در عین حال هیچ یک را به تمامیت قبول یاد نمی کرد. در بین صاحب نظران بعد از شریعتی، شما از جمله کسانی هستید که در بحث چالش میان سنت و مدرنیسم رویکردی مشابه ایشان داشتید. لطفاً در مورد پیشینه و سوابق تاریخی

سمت گیری آن دموکراسی ها به لحاظ اقتصادی . اجتماعی باشد.

● به نظر می رسد که نقد شریعتی به دموکراسی غربی که در یک مقطع راه حل دموکراسی ارشادی را پیش روی وی نهاد در متن نقدی جدی تر، قابل بررسی باشد. نقد وی به مبانی سنت و تجدد. رویکرد او در مواجهه با مبانی و نه مظاهر تجدد رویکردی نقادانه بود، آن چنان که هم سنت و هم مدرنیسم

مختلف قرار داده شده است، شعاری است متضمن جهت گیری واحد به سوی خدا که منشاء همه ارزش های عالی اخلاقی و انسانی است و این اصل که هیچ انسانی، انسان دیگری را از باب خود نگیرد. به این ترتیب اصول و ارزش هایی مثل آزادی، خردگرایی، خلاقیت، رحمانیت و عدالت و عشق و مهربانی همه عین دین اند نه بیرون دینی، چنانکه برخی پنداشته اند دعوت به دین در اصل دعوت به این اصول و ارزش هاست. رسالت روشنفکری پیامبر و روشنفکران دینی با تکیه بر این ارزش های درون دینی انجام می گیرد.

هم چنین با تکیه بر این ارزش ها است که احکام فقهی و رفتار افراد و نهادهای دینی نقد می شوند. دین با این مفهوم در بردارنده همه مبانی نظری دموکراسی است.

اگر دموکراسی شکلی از حکومت و اداره جامعه است که بر پایه مشارکت و رضایت و آراء افراد صاحب رأی و تشخیص مستقل بوجود می آید، اصول و ارزش های دینی پایه و مبانی نظری آنرا تأیید و فراهم می کند و لذا می توان گفت بیشترین و نزدیکترین مدل حکومت به اصول و ارزش های دینی، دموکراسی است. اگر چنین حکومتی در یک جامعه مسلمان تشکیل شود، باز هم دموکراسی است زیرا به لحاظ شکل و مبانی و قواعد آن با دیگر دموکراسی ها فرق ندارد. دموکراسی، دموکراسی است. هر چند مدل های مختلفی دارد. لذا برای معرفی شکل حکومت پسوند «دینی» لازم نیست اما اگر قرار بر معرفی محتوای مناسبات و مضمون و گوهر قوانینی باشد که این قوانین از اصول و ارزش های دینی الهام گرفته باشند در این صورت افزودن صفت دینی برای معرفی محتوا و سمت گیری ارزشی قوانین آن، بی اشکال است چنانکه در موارد دیگر ترکیب هایی مثل دموکراسی لیبرال یا دموکراسی سوسیالیستی نیز بکار می رود تا بیانگر

برای معرفی شکل حکومت پسوند «دینی» لازم نیست اما اگر قرار بر معرفی محتوای مناسبات و مضمون و گوهر قوانینی باشد که این قوانین از اصول و ارزش های دینی الهام گرفته باشند در این صورت افزودن صفت دینی برای معرفی محتوا و سمت گیری ارزشی قوانین آن، بی اشکال است چنانکه در موارد دیگر ترکیب هایی مثل دموکراسی لیبرال یا دموکراسی سوسیالیستی نیز بکار می رود تا بیانگر سمت گیری آن دموکراسی ها به لحاظ اقتصادی - اجتماعی باشد

پیش از او محمد نخشب به این مهم پرداخت. شریعتی مراحل نخستین فعالیت های فکری، اجتماعی خود را در نهضت خدابرستان سوسیالیست گذراند. او عمیقاً از اندیشه های محمد نخشب تاءثیر پذیرفت. نقد مبانی و مظاهر اجتماعی و اقتصادی سنت و مدرنیته را نخشب آغاز کرد. او در کتاب نزاع کلیسا و ماتریالیسم آموزه ای سنت دینی کلیسایی و مظاهر فکری و علمی و اجتماعی و اقتصادی مدرن را رو در روی هم قرار می دهد، و در آن کتاب و رساله های دیگر، دموکراسی سرمایه داری در غرب و سوسیالیسم مارکسیستی در شوروی را به مورد نقد می گذارد.

و سپس سنتی از گوهر اندیشه های اساسی مدرنیته و ارزش های دینی را ارایه می دهد که البته به صورت جمع ریاضی یا چسباندن مکانیکی دو جزء نیست بلکه ترکیبی نو است. وی با روشی دیاکتیکی سنت را از درون و در پرتو اندیشه های مدرنیته نقد کرد و متقابلاً اساس دنیای مدرن را با ارزش های اخلاقی به نقد گذاشت. شریعتی هم در نقد سنت و مدرنیته، همین روش را دنبال کرد. یعنی برپایه ارزش های پایدار و مبنایی دین، رفتار مذهبی و سنتی دینی را در نهادها و باورهای مردم در بعد اندیشه و عمل به نقد گذاشت.

این نقد نه فقط از درون و برپایه ملاک ها و ارزش های درون دینی که در پرتو دستاوردهای مدرنیته نیز انجام گرفته است. وی با استفاده از این دو منبع و به ویژه علوم اجتماعی و نیازها و مقتضیات عصر جدید و جامعه خود تفسیر تازه ای از آنها ارایه می دهد. نگاه و نقد نواندیشی دینی نسبت به مدرنیته تا حدود زیادی به دیدگاه های جریان فکری و اجتماعی انتقادی در اروپا که مترقی ترین تفکر و جنبش فکری و اصلاحی در حال حاضر است، همسویی دارد.

آنان با استناد به اصول و ارزش های

فلسفی و عقلانی مدرنیته نظام اجتماعی اقتصادی و فرهنگ و عقلانیت حاکم بر آن (عقلانیت ابزاری) را مورد انتقاد قرار می دهند. این کار توسط بنیانگذاران فرانکفورت شروع و با تحولی مثبت در حال حاضر در اندیشه های متفکر معروفی مثل هابرماس ادامه دارد.

اصلی ترین انتقادی هم که من در دو دهه اخیر نسبت به نظام فکری و اجتماعی مدرن داشتم برپایه اصل اصالت عقل بوده است که

اصلی ترین انتقادی هم که من در دو دهه اخیر نسبت به نظام فکری و اجتماعی مدرن داشتم برپایه اصل اصالت عقل بوده است که خود از پایه های اساسی مدرنیته به شمار می رود اصلی که در نظام اندیشه دینی قرآنی هم مورد قبول و تأیید است. انتقاد من این بود که چرا این عقل را در عرصه فهم طبیعت و در انتخاب بهترین روش و ابزار برای نیل به هدف به کار می برند، اما همین عقل را در بررسی و نقد و انتخاب هدف ها و انگیزه دخالت نمی دهد. چرا عرصه ارزش های اخلاقی را از محروم داشته اند

خود از پایه های اساسی مدرنیته به شمار می رود اصلی که در نظام اندیشه دینی قرآنی هم مورد قبول و تأیید است. انتقاد من این بود که چرا این عقل را در عرصه فهم طبیعت و در انتخاب بهترین روش و ابزار برای نیل به هدف به کار می برند، اما همین عقل را در بررسی و نقد و انتخاب هدف ها و انگیزه دخالت نمی دهد. چرا عرصه ارزش های اخلاقی را از بررسی و نقد و فهم عقلانی محروم داشته اند.

عقلانیت ابزاری در انتخاب ابزار و روش های سیاسی یا نظامی دقت کامل علمی بکار می برد و ابزار عقل را به طور کامل به کار می اندازد تا با کمترین هزینه بالاترین نتایج را به دست بیاورد. ولی همین عقل و تفاهم بین الاذهان را در بررسی و نقد اهداف و انگیزه ها بکار نمی برد. حوزه ارزش ها و اخلاقیات را از حوزه تصمیم گیری سیاسی و اجتماعی جدا می کند.

این کاستی موجب شده است که در این عرصه از عقلانیت پیشرفتی صورت نگیرد. ظهور نازیسم و فاشیسم و استالینیسم بی ارتباط با این نقیصه نیست جنگ های خونین، کشتارهای جمعی، استعمار، سلطه طبقاتی و ارتکاب انواع جرائم ضد بشری که همچنان از درون تمدن و امکانات مدرن می جوشد، با معیارهای عقل و با هدف های عصر روشنگری مغایرت دارد.

آن زمان همه باور داشتند که در پرتو عقل و علم مدرن همه مشکلات بشری حل و دردها و درمان می شوند و صلح و رفاه پیشرفت همه گیر می شود و تحقق این پیشرفت قطعی بود علم پیشرفت می کرد و نتیجه می گرفتند که به کمک آن همه معضلات بشری حل می شود اما چندی نگذشت که با بروز جنگ های جهانی این امید رنگ باخت. این باور که علم (با همان تعریف علوم تجربی) به تمام مسایل انسانی جواب قطعی و یقینی خواهد داد، متزلزل گشت و نیز

در آثار هابرماس، مشابتهای بیشتری میان آنها و عقلانیت و حیانی آن گونه که در نواندیشی دینی مطرح می‌شد، پی بردم. هابرماس، برخلاف متفکران مکتب فرانکفورت، مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام نامیده و بر امکان بازسازی و تکامل عقلانیت مدرن تأکید نمود

که آراء متفکرین و فیلسوفان مکتب فرانکفورت را مطالعه و با نقدهای آنان درباره فرهنگ و تمدن مدرن غرب آشنا شدم، در ادامه این مطالعات به مطالعه اندیشه‌های هابرماس ارجاع داده شدم و پیش از مطالعه آثار متفکرین مکتب انتقادی از جمله هابرماس، در نقد عقلانیت مدرن به این نتیجه رسیده بودم که ریشه و جوه منفی این تمدن به ویژه رواج خشونت و تجاوز و سلطه جویی و جنگ و استثمار و استعمار و نیز ظهور فاشیسم، نازیسم و استالینیسم را باید در جدا کردن حوزه مناسبات انسانی و ارزش‌ها و اصول اخلاقی از قلمرو نظارت و نقد عقل جستجو کرد. مطالعه آثار متفکران مکتب انتقادی و پیش از آن آثار ماکس وبر و بن بستی که وی در ادامه توسعه عقلانیت بوروکراتیک در فرهنگ و نظام مدرنیته مشاهده نمود و از قفس آهنین که آزادی و ارزش‌های انسانی را در میان می‌گرفت سخن به میان آورد، مراد نقد خود از عقلانیت مدرنیته را سخنان نمود. در آثار هابرماس، مشابتهای بیشتری میان آنها و عقلانیت و حیانی آن گونه که در نواندیشی دینی مطرح می‌شد، پی بردم. هابرماس، برخلاف متفکران مکتب

از مکتب فرانکفورت و متفکر برجسته آن هابرماس نام بردید. بفرمایید که شما شخصاً مطالعه جدی خود را بر روی آراء و نظرات اندیشمندان این مکتب از چه زمانی آغاز کردید و به عنوان یکی از صاحب نظران جریان نواندیشی چپ دینی، اینک در برنامه مطالعاتی خود به کجا رسیده‌اید؟ به نظر شما با توجه به قرابت‌هایی که بین این دو جریان وجود دارد، تا چه اندازه برای ایجاد یک ارتباط گفتمانی بین این دو جریان، زمینه‌ها را مساعد می‌بینید؟

● اوایل دهه هفتاد که مصادف بود با خاتمه جنگ و بروز بحران‌های اجتماعی - اقتصادی و درخواست روزافزون برای توسعه سیاسی و اصلاح سیاست‌ها، یک بخش از انتقادات به مدیریت دینی و فقهی جامعه با تکیه بر اصول و ارزش‌های مدرنیته انجام گرفت که در ادامه به نقد معرفت دینی و تاءثیرپذیری اندیشه دینی از علم و عقل انجامید و مباحث معرفت‌شناسی و رابطه دین و علم و عقل و وحی را وارد مباحث جاری در حوزه روشنفکری دینی نمود. مطالعات من در این زمینه در یک مرحله تحت عنوان تحول اندیشه دینی، گردآوری شد. مباحثی از جمله تفکیک میان دین و شریعت، ملاحظاتی درباره تحولات ثابت و متغیر در معرفت دینی و نسبت میان عقل و وحی، را دنبال کردم. در تکمیل این مطالعات به مسایل دیگری نظیر چگونگی شکل‌گیری معرفت و حیانی پرداختم و ضمن آن به موضوع تاءثیرپذیری این معرفت از فرهنگ و مسایل اجتماعی جامعه برای تبیین و تفهیم پیام‌ها و حقایق و حیانی سخن به میان آوردم، ضمناً به جوه تشابه میان فرایند شکل‌گیری این معرفت و سایر معارف بشری اشاره کردم و جنبه‌های بشری و ذهنی آنرا که باز نمودم. در بحث از رابطه و نسبت میان عقل و وحی. متوجه تفاوت‌های موجود میان عقلانیت مدرن و عقلانیت و حیانی شدم و در همین رابطه بود

معلوم شد که علم و عقلانیت مدرن به شیوه‌ای که بکار می‌روند، نمی‌تواند صلح و آزادی پیشرفت و رفاه را تضمین کند.

مدرنیته را یک بار از درون و بر پایه اصالت خرد نقد می‌کنیم که چرا خرد را در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی و به کار نمی‌برد و محدود به ابزار و روش‌ها کرده‌اند و عرصه هدف‌ها و مناسبات انسانی و اخلاقیات را رها نموده‌اند. این که چرا میان واقعیت و ارزش‌ها تفکیک و جدایی انداخته‌اند و یک بار از بیرون و از نگاه ارزش‌های دینی معنوی ارزش‌های دینی - اخلاقی از نظر ماهیت با ارزش‌های مادی فرق دارند اما واقعی هستند و زندگی ما را تحت تاءثیر قرار می‌دهند و آثار عینی در رفتار اجتماعی بر جا می‌گذارند و همانند آنها واقعیت دارند. هر نوع باور اخلاقی تاءثیرات مشهود و ویژه‌ای در کنش‌های اجتماعی فرد دارد که با کنش‌های فردی که به نظام ارزشی دیگر پایند است تفاوت دارد. جدا کردن ارزش‌ها از واقعیات و تهی کردن عرصه حیات اجتماعی و سیاسی از این ارزش‌ها توسط ماکیاولی در فلسفه سیاسی نمودار شد. وی سعی کرد به پیروی از روش‌های جدید علمی آن گونه که فیلسوفانی مانند هیوم مطرح کرده بودند سیاست را در چارچوب روابط واقعی میان عناصر متشکله و مستقل از ارزش‌ها، نیات و هدف‌ها با روشی علمی (پوزیتیویستی) بررسی و نقادی کند.

این نوع نگرش نسبت به سیاست و قدرت منشاء جرائم و جنایت‌های فراوانی بر ضد زندگی میلیون‌ها انسان در سراسر جهان شده و می‌شود. جدا کردن ارزش از واقعیت و دور کردن اخلاقیات از حیات سیاسی و اجتماعی فاجعه بار است. علاوه بر آن شئون مادی و معنوی فکری و اخلاقی و اجتماعی و ورانی زندگی فرد و جامعه از یکدیگر جداشدنی نیستند و هم به اندازه هم واقعیت دارند.

فرانکفورت، مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام نامیده و بر امکان بازسازی و تکامل عقلانیت مدرن تأکید نمود. وی نیز عقلانیت مدرن را ابزاری خواند و با تأکید بر استقلال نسبی عرصه عمومی و جهان زیست از حوزه قدرت، راه‌هایی از سلطه نظام فرهنگ حاکم را در چارچوب نظریه کنش ارتباطی (تفاهمی) در عرصه عمومی، گشوده دید. عقلانیت حاصل از تفاهم بین الاذهانی برخلاف عقلانیت ابزاری سایر شئون حیات اجتماعی و مناسبات مادی و معنوی میان افراد را در برمی‌گیرد. به نظر هابرماس ایده‌های رهایی بخش در جریان گفتگو و کنش‌های ارتباطی و تفاهمی در عرصه عمومی که از مداخله قدرت آزاد است، شکل می‌گیرند.

در پرتو این نظریه به بازاندیشی در فرآیندهایی از سلطه فرهنگ و اندیشه‌های جاهلیت در عصر مبعث پرداختم و متوجه تشابهاتی میان آن و فرآیند کنش تفاهمی که هابرماس توریزه کرده است شدم. زمانی که پیامبر با ابلاغ حقایق و حیانی به روشنگری پرداخت و نقد عقلانیت و تفکر مسلط به جامعه عربی را آغاز نمود، بعد از چند کوشش اولیه راه نفوذ در عرصه قدرت را بر روی خود مسدود دید و با واکنش‌های تند و منفی سخنگویان فرهنگ و سنت دینی و سیاسی حاکم روبرو شد، با یک تغییر روش حوزه قدرت را رها کرد و به روشنگری در درون جهان زیست که تاحدودی از سلطه و نفوذ رهبران قریش آزاد بود، پرداخت. اما نفوذ گسترده و سلطه همه جانبه قریش در عرصه عمومی جامعه موجب شد فرآیند روشنگری و رهایی در مکه با دشواری و کندی بسیار پیشرفت کند. همین فرآیند که در چارچوب کنش ارتباطی و تفاهمی هابرماس توضیح پذیر است در پیرامون که از نقد و مداخله قدرت مسلط (قریش) آزاد بود، سریع‌تر پیشرفت نمود و جنبش‌هایی از سلطه فرهنگ و نظام حاکم در آنجا به پیروزی رسید.

به نظر من زمینه و ضرورت گفتگو و تعامل میان دو جریان و حوزه اندیشه کاملاً وجود دارد اما خطا است اگر تصور شود که آن نظریه‌ها را می‌توان عیناً در تبیین مسائل جامعه ایران و یافتن راه انتقال از مرحله کنونی به مرحله‌ای نوین به کار برد. وجود تفاوت‌های مهم میان ساختار قدرت و جهان زیست ما و جوامع غربی مانع از اقتباس بدون دخل و تصرف است.

من، برای ایدئولوژی سه عنصر اساسی در نظر می‌گیرم. اول، یک پایه نظری (جهان بینی) که ممکن است صادق یا کاذب باشد، از علم، فلسفه یا معتقدات دینی و دیگر انواع معرفت‌ها اخذ شده باشد و بیان‌گر فهمی از وضعیت انسان در جهان و یا تاریخ است. دوم، نظام ارزش‌ها که ملاک‌هایی برای نقد وضع موجود ارائه می‌دهد و سوم، طرح‌ها و مدل‌هایی برای تغییرات اجتماعی و نظام و مناسبات بدیل. من به یک نظام بسته و جبری ایدئولوژیک باور ندارم، و هر سه بخش ایدئولوژی را در پرتو ملاک‌های عقلانی و تجربی نقدپذیر می‌دانم.

اگر هابرماس به جریان گفتگو و کنش ارتباطی و شکل‌گیری یک عقلانیت بین‌الذهانی (انتقادی و رهایی بخش) در عرصه عمومی و جهان زیست امید می‌دهد در آنجا مداخلات مستقیم حوزه قدرت در این عرصه‌ها یا وجود ندارد و یا به اندازه‌ای نیست که جریان کنش تفاهمی را مختل و پروسه شکل‌گیری عقلانیت تفاهمی را مخدوش و ناممکن سازد. و حال آنکه در اینجا عرصه عمومی و جهان زیست پیوسته از دو سو در معرض مداخلات مستقیم و غیرمستقیم عوامل و نیروهای مسلط بر قدرت است.

اتکا قدرت مسلط بر سنت دینی، موجب می‌شود که نقد سنت و اتخاذ موضع انتقادی نسبت به آن نوعی مبارزه طلبی علیه نظام سیاسی تلقی شود.

در عین حال لازم است بر عامل غفلت اکثر روشنفکران از نقش گفتگو در عرصه عمومی و جهان زیست و اولویت روشنگری فرهنگی با شیوه‌های مسالمت‌آمیز در این عرصه‌ها نیز تأکید کنیم. تجربه نشان داده است که کاربرد روش‌های قهر، خشونت، عرصه عمومی و جهان زیست را بیش از پیش ناامن و در معرض مداخلات مستقیم و ساخت قدرت قرار می‌دهد و امکان گفتگوی آزاد و شکل‌گیری حقیقت از درون فهم بین الاذهانی را ناممکن می‌سازد.

● شما از کسانی بوده و هستید که از گذشته تا امروز از مفاهیمی چون ایدئولوژی و سوسیالیسم دفاع کرده و می‌کنید. دفاع امروز شما با دفاعتان در گذشته چه تفاوتی کرده است؟

● پنجاه سال پیش من به سوسیالیسم از منظر مدل معینی از مناسبات اجتماعی و اقتصادی می‌نگریستم که در آن مالکیت‌های دولتی (ملی)، نقش برجسته‌ای داشتند. اما بخاطر تلازمی که ما در نهضت خدایرستان سوسیالیست میان سوسیالیسم و دموکراسی قابل بودیم و انتقادی که از سوسیالیسم دولتی

حاکم بر روسیه شوروی و کشورهای اقماری آن مطرح می نمودیم، خیلی زوده رابطه میان تفوق عنصر و مالکیت دولتی در آن مدل از سوسیالیسم و ممنتع بودن برقراری دموکراسی واقف گشتیم و از آن پس جستجوی تازه ای برای مدل دیگری در سوسیالیسم که با اصول و ارزش های دموکراسی سازگار باشد، آغاز شد در یک مرحله محمد نخشب با الهام از تجربه سوسیال دموکراسی در سوئد، طرحی از یک نوع سوسیالیسم عقلی را پیشنهاد کرد که فرصت تکمیل آنرا نیافت. بعد از آن مرحله زمانی که در انتقاد از دموکراسی نمایندگی سرمایه داری به ایده دموکراسی شورایی (مشارکتی) علاقمند شدیم، آنرا با اصل شوراها در تفکر نواندیشی دینی هم راستا دیدیم. از آن پس، از بعد اقتصادی تعریفی از سوسیالیسم بر اساس مالکیت اجتماعی وسایل تولید جمعی ارایه دادیم.

این تحول و نگرش به نوع مالکیت سوسیالیستی، ذهنیت ما را نسبت به این باور که نظام و مناسبات سوسیالیستی به محض تاسیس یک دولت سوسیالیستی تحقق پذیر خواهد بود تغییر داد و به واقع بینی در مورد دراز مدت و تدریجی بودن تغییرات به سمت سوسیالیسم، بدل ساخت. اکنون با توجه به ساختار جامعه ایران و درجه توسعه اقتصادی و تکنولوژیک و وضعیت طبقات و نیروهای مولد تنها می توان از سمت گیری سوسیالیستی سخن گفت، لذا در حال حاضر مدل معینی را در نظر ندارم. و معتقدم برنامه های مربوط به توسعه اقتصادی و تغییرات مسالمت آمیز در مناسبات اجتماعی باید در هر مرحله توسط جامعه شناسان و کارشناسان اقتصادی. اجتماعی و حقوقی و با توجه به واقعیت های جامعه و سمت گیری سوسیالیستی طراحی و به اجرا گذاشته شوند. بدیهی است که برنامه های مزبور باید از راه های دموکراتیک و با رعایت حقوق و

آزادی های افراد که در پیوند با مصالح اجتماعی توصیف می شوند، به تصویب مردم می رسند تهیه و به اجرا گذاشته شوند.

در مورد ایدئولوژی چند نکته را یادآور می شوم اول اینکه نمی پذیرم که ایدئولوژی نامی است که منحصرأ برای آگاهی های کاذب، یا یک نظام بسته و جزمی فکری و سیاسی مطلق گرای غیر علمی، بکار می رود. اینها تعاریفی است برای توصیف نوع خاصی از ایدئولوژی مورد نظر است نظیر فاشیسم یا استالینیسیم. اگر قرار بر ارزیابی تعریفی برای ایدئولوژی است باید تنها ناظر بر خصوصیات عام و مشترک انواع ایدئولوژی ها باشد. یعنی جامع و مانع باشد و حال اگر تعریفی از آن قبیل که یادکردم و بویژه در سال های اخیر در ادبیات سیاسی و فلسفی در ایران به فراوانی به کار رفته است، همه انواع ایدئولوژی از جمله لیبرالیسم و یا سوسیال دموکراسی را نمی پوشاند. درست است که ایدئولوژی علم نیست ولی همه ایدئولوژی ها ضد علم نیستند بلکه ممکن است بر پایه برخی گزاره های علمی بنا شود.

من، برای ایدئولوژی سه عنصر اساسی در نظر می گیرم. اول، یک پایه نظری (جهان بینی) که ممکن است صادق یا کاذب باشد، از علم، فلسفه یا معتقدات دینی و دیگر انواع معرفت ها اخذ شده باشد و بیان گر فهمی از وضعیت انسان در جهان و یا تاریخ است. دوم، نظام ارزش ها که ملاک هایی برای نقد وضع موجود ارائه می دهد و سوم، طرح ها و مدل هایی برای تغییرات اجتماعی و نظام و مناسبات بدیل. من به یک نظام بسته و جبری ایدئولوژیک باور ندارم، و هر سه بخش ایدئولوژی را در پرتو ملاک های عقلانی و تجربی نقد پذیر می دانم، ایدئولوژی می تواند سیستمی باز و تحول پذیر باشد و گزاره های آن پیوسته در پرتو واقعیت های اجتماعی و دستاوردهای عقل و تجربه، تغییر کند. مبانی نظری و سمت گیری ارزشی، یک ایدئولوژی

اگر مستند به موازین عقلی و تجربی باشند، در کوتاه مدت تغییر نمی کنند. هر چند فهم و تبیین اصول آنها قابل توسعه و تعمیق است اما بخش سوم که شامل نقد وضع موجود و طرح های عملی برای نوسازی جامعه است پیوسته تغییر می کند.

تا زمانی که نقد وضع موجود امری ضروری است و نمی توان وضعیت موجود را ابدی و ثابت و جاودانه و به عنوان پایان قطعی تاریخ پذیرفت، تا زمانی که انگیزه استعداد پیشرفت و نوکردن آفرینش طرح های جدید زندگی در انسان وجود دارد به معیارها و نظام ارزش هایی برای نقد وضع موجود و داوری درباره آنها نیاز است، تا وقتی انسان استعداد آینده نگری دارد و قادر است زندگی خویش و تغییرات آنرا تحت نظارت خود در آورد و جامعه خود را از روی طرح هایی که خود تنظیم می کند تغییر دهد و اصلاح کند و تا زمانی که آدمی نیازمند داشتن فهمی از خود جهان و موقعیت و وضعیت خویش در جهان است و برای داشتن روابط متعادل و صلح آمیز و تعیین همکاری مسالمت آمیز میان خود ناگزیر از انتخاب های ارزشی است، از داشتن ایدئولوژی گریزی نیست. بطوری که در نبود آن، آدمی زندانی وضعیت موجود می شود. قدرت های مسلط با ایدئولوژی می سبزند، آنرا نفی می کنند تا مردم نتوانند بر اساس ارزش های مشترک و مستقل از منافع طبقاتی و الزامات عقلانی نظام سلطه (عقلانیت ابزاری) وضع موجود انتقاد کنند و در صدد تغییر آن مطابق طرح های دلخواه خویش بر آیند. اگر ایدئولوژی منجه تفاهم و عقلانیت بین الاذهانی و محصول گفتگو تعامل فکری در میان مردم در عرصه عمومی باشد، در این صورت نمی توان آنرا یک نظام فکری غیر عقلانی یا ضد عقلانی شمرد.

از وقتی که برای این گفت و شنود در اختیار ما قرار دادید متشکریم.



«خواستن توانستن نیست»

(شریعتی و سکولاریسم)

خواست و علائق فردی اش. اساساً در مسائل نظری، فکری و فرهنگی احساسات، عواطف، عشق و علائق فردی کمتر دخیل است، پس همه سخن مادر این جانقند و بررسی نوع تفکر

تفسیرهای ایدئولوژیک، دین به بلندگویی تشبیه می گردد که طنین صدای یک گروه اجتماعی خاص را منعکس می کند. بدین ترتیب سرنوشت اسلام با سرنوشت سیاسی و اجتماعی یک گروه اجتماعی، اعم از انقلابی و غیر انقلابی، گره می خورد و در پروسه سریع تغییر و تحولات اجتماعی و در پی شکست سیاسی و اجتماعی گروههای سیاسی و ایدئولوژیک مسلمان، اسلام نیز به ناچار ضربات مهلکی را دریافت خواهد کرد

اجتماعی و تاریخی ما. ما این چرخش تاریخی و فرهنگی را در یک عبارت، مساوی بارشد سریع و روزافزون سکولاریسم در جامعه ایران می دانیم، حرکتی که ریشه و سر آغازهای آن را در گذشته ای نه چندان نزدیک و در نخستین رویارویی های خود با فرهنگ و تمدن غربی باید جستجو کنیم. اما به نظر می رسد که این جهت گیری فرهنگی در ده های اخیر سرعت و شتابی بیش از اندازه به خود گرفته است. در واقع چرا در دو دهه گذشته روند سکولاریستی شدن در جامعه ما بیش از پیش سرعت گرفته است. اگر ما خود را اسیر محض شرایط تاریخی ندانیم و اگر بر این باور باشیم که تلاش های فکری و نظری ما نیز در روند حرکت های اجتماعی و فرهنگی می توانند دخیل باشند، آنگاه با یک چنین پیش فرضی است که امکان دارد از نقش متفکران و اندیشمندان در شکل دادن و یا کند و تند کردن روندهای اجتماعی و فرهنگی سخن به میان آوریم. ما نیز براساس همین پیش فرض است که نقش شریعتی را، به منزله یکی از شاخصترین چهره های جریان روشنفکری در ایران، در رشد روند سکولاریستی در جامعه خویش مورد پرسش قرار می دهیم.

قبل از ادامه بحث لازم است که به دو نکته اشاره کنیم: نکته اول این که در نقد ما از شریعتی سخن از مبانی فکری و نظری اوست و نه

بیژن عبدالکریمی، متولد ۱۳۴۲ در تهران است. وی مدارج لیسانس و فوق لیسانس در رشته فلسفه را از دانشگاه تهران، دکتری را از دانشگاه aligarh muslim university (علیگر)، هند را اخذ نمود.

فلاطون. و نیز عنوان رساله دکتری ایشان نقدی بر سوئزکتیویسم کانتی از منظر هایدگر است.

از دکتر عبدالکریمی علاوه بر مقالات متعدد آثاری چند از جمله موارد زیر به چاپ رسیده است:

۱- نگاهی دوباره به فلسفه سیاسی شریعتی (تأملی بر پارادوکس دمکراسی متعهد)

۲- شریعتی و سیاست زدگی

۳- تفکر و سیاست

۴- هایدگر و استعلاء

مقاله ایشان تحت عنوان «شریعتی و سکولاریسم» که در همایش بررسی اندیشه ها شریعتی مطرح گردیده بود به جهت ارائه رویکردی نو به اندیشه شریعتی مورد استقبال اندیشمندان قرار گرفت. با تشکر از مساعدت ایشان نسبت به قرار دادن متن مقاله در اختیار نامه، آنرا با هم می خوانیم.

طرح مسأله:

واقعیتی که گاه از آن به غلط به "تهاجم فرهنگی" تعبیر می گردد چیزی نیست جز ظهور یک گشت تاریخی در فرهنگ و وجدان

ورهیافت شریعتی است و نه شخصیت روحی و احساسات و علائق فکری و مذهبی او. شاید این سخن در وهله نخست بسیار عجیب و حتی متناقض به نظر رسد که چگونه ممکن است کسی با جریان و گروهی سالیان مدید با عشق و علاقه به آرزو و آرمانی بیندیشد و عمل کند، اما در واقعیت تاریخی و اجتماعی نتایج به دست آمده در جهت و مسیری کاملاً معکوس باشد. همه تلاش این مقاله دعوت به اندیشیدن درباره چنین امری به ظاهر متناقضی است و همه سخن در این است که خواستن توانستن نیست. این امری است که در تاریخ تفکر و مسیر حیات فرهنگی جوامع بارها و بارها اتفاق افتاده است. آشنایان با تاریخ تفکر غرب به خوبی با نقش لوتر و کالون و نهضت پروتستانتیسم آنها در رشد فردگرایی دینی آشنایند و خوب می دانند

رهیافت ایدئولوژیک به دین و اسلام بستر بسیار مناسبی را برای رشد سکولاریسم در جوامع مسلمان فراهم می سازد، چرا که سکولاریسم و ایدئولوژی اندیشی دوروی یک سکه اند.

که چگونه همین فرد گرایی دینی و آزاد شدن فرد از مرجعیت دینی کلیسا و آزاد شدن احساس و اندیشه فرد از حاکمیت کشیشان که نتیجه نهضت اصلاح مذهبی لوتر و کالون بود خود فراهم ساز رشد و گسترش فرد گرایی لیبرالی در غرب و لذا زمینه ساز رشد آزادی فردی در معنای لیبرالی و جاده صاف کن سکولاریسم در جوامع غربی شد. اما تحلیل نقش نهضت پروتستانتیسم لوتر و کالون در رشد لیبرالیسم و سکولاریسم نه به معنای آن است که این دو رهبر فکری جامعه مسیحی

افرادی بی اعتقاد به مسیحیت بودند و نه این معناست که خود آنان از همه نتایج و پیامدهای نهضت فکری و اجتماعی شان آگاه بوده اند. بنابراین، اساساً در عرصه تفکر، نتایج، تابعی از خود مقدمات و اصول و مبانی پذیرفته شده است و نه تابعی از احساسات، عواطف و میل و خواست افراد. ما با این مقدمات خواهان بیان این نکته هستیم که اعتقاد به نقش و تأثیر شریعتی و رویکرد وی به دیانت در رشد روند سکولاریسم در جامعه ایران به هیچ وجه به معنای به زیر سوال بردن شخصیت فردی و اخلاقی وی یا احساسات و عواطف عمیق دینی او نیست. بلکه صرفاً به این معناست که اگر چه نحوه تقرب و رهیافت وی به دین در دورانی کوتاه، سدی در برابر سکولاریسم و فرهنگ غرب به نظر می رسد، اما در دراز مدت و در یک گستره تاریخی از عوامل مؤثر در رشد روند سکولاریستی شدن جامعه بوده است.

نکته دوم این که نقد مادر مورد شریعتی در عین حال متوجه همه گروه ها و جریانات فکری می شود که با وی در نحوه تفکر و برداشت وی از دین شریک و سهیم هستند و اگر در این مقاله صرفاً از شریعتی سخن به میان آمده است. این امر به هیچ وجه به معنای تأیید و صحنه گذاری بر نحوه تفکر آنان نیست، بلکه بیشتر نشانگر اهمیت و ارزش شریعتی و نشانی از احترام نگارنده به جایگاه رفیع او در تاریخ جریان روشنفکری در ایران است.

در این مقاله نقد و بررسی ما صرفاً متوجه نحوه تقرب و رهیافت شریعتی به دیانت است و این نقد را در دو بخش بیان خواهیم داشت. الف) رهیافت ایدئولوژیک به دین، ب) وجود عناصر اصلی سکولاریسم در تفکر شریعتی.

الف- رهیافت ایدئولوژیک به دین در نظر شریعتی اسلام به منزله یک ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی است. این سخن نه به این معناست که مواجهه وی با اسلام و دیانت ابزار نگارانه بوده است، ابزاری که می توان در پاره ای از شرایط برای رسیدن به پاره ای

از اهداف از آنها صرف نظر نمود. وی با تمام وجود به اسلام آن هم اسلام در تفسیر شیعی ایش - اعتقاد راسخ داشت و به اسلام و تفکر دینی نه به منزله یک ابزار، بلکه به منزله یک حقیقت می نگریست؛ اما تفسیر و انتظاری که از این حقیقت داشت انتظار و تفسیری ابزار نگارانه بود. به این معنا که وی از دین این انتظار را داشت که پاره ای از آرمان های سیاسی و اجتماعی را متحقق سازد. برای وی اسلام به منزله یک ایدئولوژی کامل و شیعه به منزله یک حزب تمام بود. حال همه سخن این است که همین ایدئولوژیک اندیشی و تفسیر ایدئولوژیک از دین، که خاص شریعتی نیز نبوده و اکثریت قریب به اتفاق گروه ها و جریان های دینی در جامعه ما همین گونه تلقی را از دین داشته و دارند، خود زمینه ساز رشد سریع و روز افزون سکولاریسم در جامعه ما فراهم ساخته است. توضیح بیشتر این که مراد از ایدئولوژی یک برنامه سیاسی و اجتماعی در جهت رسیدن به پاره ای از آرمان های سیاسی و اجتماعی است. حال این ایدئولوژی ها دو گونه اند:

۱- ایدئولوژی های محافظه کار: یعنی ایدئولوژی آن دسته از گروه های اجتماعی که خواهان حفظ وضع موجودند و در برابر هر گونه تغییر و تحول اجتماعی شدیداً مقاومت می ورزند.

۲- ایدئولوژی های انقلابی: یعنی ایدئولوژی آن دسته از گروه های اجتماعی که معترض به وضع وجود و خواهان تغییر اوضاع و احوال اجتماعی هستند؛ اما نکته ای که در مورد همه جنبش های انقلابی و به تبع آنها در مورد همه ایدئولوژی های انقلابی صدق می کند این است که جنبشها و ایدئولوژی های انقلابی بعد از تغییر اوضاع و احوال اجتماعی و تحقق پاره ای از آرمان های سیاسی و اجتماعی و کسب قدرت خود، شدیداً محافظه کار شده و به ورطه جریانات و ایدئولوژی های محافظه کار سقوط می کنند؛ چرا که بعد از تحول، آنها

خواهان حفظ وضعیت جدید و تحول یافته هستند.

حال زمانی که دین به عنوان یک ایدئولوژی تلقی شد، این دین ایدئولوژیک نیز از همان اوصافی برخوردار می‌گردد که سایر ایدئولوژی‌ها آن را دارا هستند و از همان احکامی تبعیت می‌کند که سایر ایدئولوژیها تبعیت می‌کنند. به تعبیر دیگر دین ایدئولوژیک به منزله یک ایدئولوژی گاه می‌تواند ایدئولوژی محاذی کارانه یک گروه اجتماعی محافظه کار و ارتجاعی باشد. و گاه می‌تواند ایدئولوژی انقلابی یک گروه اجتماعی انقلابی واقع شود. همچنین دین ایدئولوژیک شده می‌تواند در مرحله ای از تحولات اجتماعی به منزله یک ایدئولوژی انقلابی عمل کند و همین تلقی از دین در مرحله دیگری از تحولات اجتماعی به یک ایدئولوژی محافظه کار تبدیل شود. به همین دلیل بسیاری از مباحثات پیرامون دیانت و اسلام در جامعه ما صبغه سیاسی و ایدئولوژیک برای تحقق آرمان‌های سیاسی و اجتماعی یا وسیله ای برای دفاع از منافع یک گروه اجتماعی، تنزل می‌یابد. در تفسیرهای ایدئولوژیک، دین به بلندگویی تشبیه می‌گردد که طنین صدای یک گروه اجتماعی خاص را منعکس می‌کند. بدین ترتیب سرنوشت اسلام با سرنوشت سیاسی و اجتماعی یک گروه اجتماعی، اعم از انقلابی و غیر انقلابی، گره می‌خورد و در پروسه سریع تغییر و تحولات اجتماعی و در پی شکست سیاسی و اجتماعی گروههای سیاسی و ایدئولوژیک مسلمانان، اسلام نیز به ناچار ضربات مهلکی را دریافت خواهد کرد.

به هر حال در تلقی اسلام به عنوان یک ایدئولوژی، اسلام آئینه ای می‌گردد که تصویر آرمان‌ها یا منافع سیاسی و اجتماعی خود آدمیان را منعکس می‌کند، در حالی که برای مسلمانان اولیه و در صدر تاریخ اسلام، قرآن گفتار خود آنان یا پیامبر نبود، بلکه کلامی الهی بود؛ یعنی آنان خود را مخاطبان ندای ملکوت

پدیده ای به نام ایدئولوژی حاصل این تلقی بشر انگاران از جهان، جامعه، و تاریخ است که آدمی می تواند به تدوین برنامه ای مشخص و معین در زمینه جامعه و سیاست بپردازد و بر اساس آن به امر دخل و تصرف در حیات فردی، سیاسی و اجتماعی خود دست یابد. اما در تفکر دینی این پیش فرض وجود دارد که به سبب محدودیت ذاتی بشر، آدمی نه محور و بنیاد عالم است و نه اراده و اندیشه وی می‌تواند مستقل از حقایق قدسی و الهی، به منزله بنیاد ارزش‌ها، آرمان ها و برنامه های حیات فردی و اجتماعی قرار گیرد

می‌یافتند. اما رهیافت ایدئولوژیک به اسلام به همان جایی می‌رسد که سایر فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌های بشری به آن رسیده اند یعنی سکولاریسم و سپردن ندای ملکوت به ورطه فراموشی به همین دلیل، آن چنان که تجربه جریانات روشنفکران مسلمان و نیز تجربه انقلاب ایران نشان می‌دهد، رهیافت ایدئولوژیک به دین و اسلام بستر بسیار مناسبی را برای رشد سکولاریسم در جوامع مسلمان فراهم می‌سازد، چرا که سکولاریسم و ایدئولوژی اندیشی دوروی یک سکه اند.

اساساً پدیده ای به نام ایدئولوژی یکی از دستاوردهای دوره جدید و حاصل ظهور انسان جدید است. در دوره جدید انسانی ظهور می‌کند که خود، و اندیشه و اراده اش را محور عالم تلقی می‌کند، انسانی که معتقد است حیات فردی و اجتماعی، سیات، و تاریخ می‌تواند بر اساس اراده و اندیشه و طرح ریزی وی شکل گیرد. تفکر و اراده انسان جدید، برخلاف اعصار پیشین، مستقل و آزاد از حقایق قدسی و عالم الوهیت است. این پدیده - یعنی همان احساس استقلال و استغنا از امری استعلایی و حقیقتی متعالی تراز خود آدمی - همان چیزی است که ما از آن به "اومانیزم" یا انسان محوری و انسان مداری تعبیر می‌کنیم. پدیده ای به نام ایدئولوژی حاصل این تلقی بشر انگاران از جهان، جامعه، و تاریخ است که آدمی می‌تواند به تدوین برنامه ای مشخص و معین در زمینه جامعه و سیاست بپردازد و بر اساس آن به امر دخل و تصرف در حیات فردی، سیاسی و اجتماعی خود دست یابد. اما در تفکر دینی این پیش فرض وجود دارد که به سبب محدودیت ذاتی بشر، آدمی نه محور و بنیاد عالم است و نه اراده و اندیشه وی می‌تواند مستقل از حقایق قدسی و الهی، به منزله بنیاد ارزش‌ها، آرمان‌ها و برنامه های حیات فردی و اجتماعی قرار گیرد. با توجه به این نکات، می‌توان گفت رهیافت ایدئولوژیک به اسلام، یعنی استخراج یک برنامه سیاسی و اجتماعی بر اساس آرمان‌هایی که خود ما آنها را به عنوان آرمان اسلام تلقی می‌کنیم، و از این حیث میان تفسیرهای ایدئولوژیک انقلابی و غیر انقلابی و ارتجاعی هیچ تفاوتی نیست. به همین دلیل رهیافت ایدئولوژیک به اسلام در واقع حد واسطی است میان فرهنگ مذهبی و سکولاریسم که مطابق آن آدمی به تدوین برنامه سیاسی و اجتماعی خویش می‌پردازد و دیانت و اسلام صرفاً رنگ و لعابی است که ما به برنامه های تدوین شده خویش می‌دهیم.

بی تردید نفی رهیافت ایدئولوژیک به

پس وقتی از تلقی دین و اسلام به عنوان یک ایدئولوژی سخن می گوئیم و رهیافت ایدئولوژیک به دین را مورد انتقاد قرار می دهیم، مرادمان مخالفت با داشتن آرمان های انسانی و اخلاقی و نفی برخورداری از مواضع مشخص سیاسی و اجتماعی درباره واقعیت های پیرامونمان نیست، بلکه منظور انتقاد از ایدئولوژی اندیشی در عالم اسلام و انتقاد به آن نحوه از تلقی اسلام است که می کوشد حقایق قدسی و متعالی دیانت را در چارچوب تنگ مواضع زودگذر سیاسی و اجتماعی خود در آورد

تفکر شرعی از آنجا که در این مقاله مجال برای تحلیل کامل جنبه ها و عناصر مختلف سکولاریسم و تعقیب و پی گیری این عناصر در آثار گسترده و حجیم شرعی نیست؛ لذا ناچاریم به بیان خطوطی بسیار کلی در این باره پردازیم. بنابراین بحث خویش را با نظر هگل درباره مدرنیسم و عصر جدید آغاز می کنیم. به اعتقاد هگل جوهره عصر جدید "سوپرکتیویسم" است. مراد از سوپرکتیویسم قول به اصالت سوپره است و سوپره یا فاعل شناسا اشاره به آدمی دارد. به تعبیر ساده تر از نظر هگل جوهره عصر جدید اصالت یافتن آدمی و قوه درک و

و تفسیر کنیم. ایدئولوژی و مواضع سیاسی و اجتماعی همواره محدود به این "جا و اکنون" هستند؛ یعنی همواره در جهت حل مسائلی هستند که یک جامعه در این جا و اکنون، یعنی در یک محدوده جغرافیایی خاص و در برهه ای از زمان با آن روبه رو است. مهمترین آفت ایدئولوژی اندیشی تنزل بخشیدن حقایق ازلی و ابدی به مسائلی است که مادر محدوده تنگ این جا و اکنون خود را با آن مواجه می بینیم، و این یعنی همان واقعیتی که معمولاً با تعبیر "به ذبح حقیقت به پای مصلحت" از آن یاد می کنیم.

پس وقتی از تلقی دین و اسلام به عنوان یک ایدئولوژی سخن می گوئیم و رهیافت ایدئولوژیک به دین را مورد انتقاد قرار می دهیم، مرادمان مخالفت با داشتن آرمان های انسانی و اخلاقی و نفی برخورداری از مواضع مشخص سیاسی و اجتماعی درباره واقعیت های پیرامونمان نیست، بلکه منظور انتقاد از ایدئولوژی اندیشی در عالم اسلام و انتقاد به آن نحوه از تلقی اسلام است که می کوشد حقایق قدسی و متعالی دیانت را در چارچوب تنگ مواضع زودگذر سیاسی و اجتماعی خود در آورد.

با توجه به همین ایدئولوژیک بودن رهیافت شرعی به دین و ارائه اسلام به منزله یک ایدئولوژی است که ما معتقدیم شرعی نیز، درست همچون اکثر قریب به اتفاق جریانات دینی در جامعه ما، اعم از سنتی و غیر سنتی که با وی در رهیافت ایدئولوژیک به دین شریک و سهیم بوده و همه نزاع ها و اختلافاتشان با شرعی و با یکدیگر صرفاً نزاعی ایدئولوژیک بیش نیست در جنبه بشرانگاران بخشیدن به دین نقش داشته است و لذا با رهیافت ایدئولوژیک خویش به اسلام نادانسته زمینه رشد سکولاریسم را فراهم آورده است.

ب- وجود عناصر اصلی سکولاریسم در

اسلام مورد این انتقاد درست و جدی قرار خواهد گرفت؛ مگر انسان مسلمان یا دینداری می تواند نسبت به حیات سیاسی و اجتماعی خود و دیگران بی تفاوت بوده و هیچ جهت گیری معین و مشخص سیاسی و اجتماعی نداشته باشد؟ مسلماً پرسیده خواهد شد. مگر در بطن اسلام مفاهیم و آرمانهایی چون عدالت، آزادی، حقوق انسانها و... وجود ندارد و مگر نه این که این آرمانها و مفاهیم با آرمان های پاره ای از ایدئولوژی های بشری نیز مشترک است. یا ممکن است این انتقاد اساسی تر مطرح کرد که آیا اساساً مگر ممکن است انسانی فاقد نظام ارزشی و جهت گیری های سیاسی و اجتماعی، یعنی فاقد ایدئولوژی باشد؟

برای پاسخ به این انتقاد و پرسش به جا باید میان دو مفهوم تمایز قائل شویم:

۱- آرمان گرایی اخلاقی: یعنی اعتقاد به پاره ای از ارزش ها، آرمان ها و داشتن مواضع سیاسی و اجتماعی، در این معنا هیچ انسانی را نمی توان یافت که فارغ از ارزشها و یا فاقد نوعی جهت گیری سیاسی و اجتماعی باشد، و یا هیچ نحوه تفکر و اندیشه ای را نمی توان یافت که فارغ از هر گونه جهت گیری ارزشی و اخلاقی باشد. حتی نفی ارزشهای اخلاقی نیز خود بر اساس اعتقاد به پاره ای دیگر از ارزشها صورت می گیرد و عدم برخورداری از نوعی جهت گیری مشخص و معین اجتماعی خود نوعی جهت گیری و موضع گیری سیاسی و اجتماعی است. بنابراین برخورداری از یک ایدئولوژی نه تنها قابل نقد نیست بلکه اساساً امری اجتناب ناپذیر است. بدین ترتیب نفی رهیافت ایدئولوژیک به مسائل از جمله در فهم و تفسیر دین و اسلام به چه معناست؟ آنچه که در این جا مورد نقد است مفهوم بعدی از رهیافت ایدئولوژیک است.

۲- ایدئولوژی اندیشی: یعنی اندیشیدن بر مبنای یک ایدئولوژی یعنی این که بخواهیم همه حقایق عالم را بر اساس جهت گیری های سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک خود دریابیم

شناسایی خود اوست، و این همان نکته ای است که ما قبلاً با تعبیر اومانیسیم - در معنای فلسفی اش - به آن اشاره کردیم.

بنابراین از نظر هگل سه عنصر اساسی عصر جدید و دوره مدرن که جوهره آن چیزی جز اصالت یافتن سوپژه (آدمی) نیست عبارتند از: آزادی بشر غربی از هر گونه اتوریته و مرجعیت دینی که حاصل نهضت پروتستانتیسم و اصلاح دینی لوتر و کالون بود؛ آزادی از هر گونه اتوریته و مرجعیت عقلی که نتیجه اش روشنگری بود و آزادی از هر گونه اتوریته و مرجعیت سیاسی که با انقلاب کبیر فرانسه تحقق یافت.

این هر سه، یعنی نفی هر گونه مرجعیتی خارج از فرد و رسیدن آدمی به آزادی؛ همان چیزی است که بیش از دو قرن همه چشم‌ها را به خود خیره ساخته است و آمال و آرزو و قبله گاه غالب جوامع و اکثر انسان‌ها گشته است؛ یعنی رسیدن به آزادی، همان آزادی که فرد را از هر گونه مرجعیتی خارج از وجود خود وی آزاد می‌سازد.

حال همه سخن ما این است که در اندیشه شریعتی این هر سه عنصر اساسی تشکیل دهنده دوران مدرن وجود دارد؛ یعنی شعارهای پروتستانتیسم اسلامی و شعار اسلام منهای روحانیت و نفی هر گونه مرجعیت دینی، تکیه بر نوعی خرد گرایی و راسیونالیسم دینی و تلاش برای عقلانی کردن مذهب، و تکیه بر آزادی سیاسی و مبارزه با استبداد و نفی هر گونه مرجعیت سیاسی.

بی تردید این سؤال پیش خواهد آمد آیا نقد ما به مدرنیسم و به تبع آن به اندیشمندی چون شریعتی، به دلیل پذیرش ارزش‌های دوره مدرن و جهان بینی عصر روشنگری توسط آنها، به منزله دفاع از ارزش‌ها و جهان بینی ما قبل مدرن نخواهد بود؟ آیا ما با نقد مدرنیسم و ارزش‌های آن خواهان مخالفت با آزادی بشر و دعوت به تن دادن به مرجعیت دینی کلیسا یا طبقه‌ای از متولیان رسمی دین، و خواهان دفاع

از حاکمیت سیاسی استبداد، یا در صدد مخالفت با خردورزی آدمی و انکار کرامت و شأن‌الای انسانی هستیم؟

محل نزاع به هیچ وجه در پذیرش و یا عدم پذیرش نوعی استبداد دینی، سیاسی یا عقلی نیست که بر آن اساس بتوان میان حامیان و

شریعتی نیز در

**پروتستانتیسم اسلامی
خویش اتوریته و مرجعیت
دینی روحانیت را انکار می
کند، و در عرصه سیاسی و
اجتماعی مخالفت خویش را
با هر گونه استبداد و**

**مرجعیت سیاسی اعلام می
دارد و هیچ گونه مرجعیت
عقلی را برای تفکر و اندیشه
بشری نمی‌پذیرد؛ اما وی
نیز همچون همه متفکران
مدرنیست، هیچ مرجعیت
اصیل و بنیادینی را
جانشین مرجعیت‌های غیر
اصیل و انکار شده دینی،
سیاسی و فکری قرار
نمی‌دهد**

مخالفان مدرنیسم و ارزش‌ها و جهان بینی عصر روشنگری تمایز قائل شد. آنچه که محل بحث است و آنچه که چالشگاه اصلی مدرنیسم و نحوه تفکر غیر مدرن را تشکیل می‌دهد، پذیرش یا عدم پذیرش وجود یک مرجعیت اصیل و استعلایی به منزله بنیاد معرفت، حقیقت، ارزش‌ها و همه برنامه‌های زندگی فردی و اجتماعی است. بنابراین بحث

بر سر پذیرش یا عدم پذیرش آزادی آدمی نیست، بلکه سخن در این است که در دوره جدید، آدمی به منزله امری خود - بنیاد تلقی شده و آزادی و همه ارزش‌ها و تمامی جنبه‌های حیات فردی و اجتماعی وی مستقل و بی ارتباط از این مرجعیت اصیل و استعلایی تعریف و تعیین می‌شود. این سخن به هیچ وجه به این معنا نیست که در دوره جدید وجود خدا انکار می‌شود، بلکه در این دوره خدا به صرف مفهومی در میان سایر مفاهیم تبدیل شده بی آنکه بتواند به منزله یگانه مرجعیت اصیل و بنیادین در حیات فردی و اجتماعی، و در زندگی اخلاقی و سیاسی ما ظهوری داشته باشد. به بیان دیگر در دوره جدید امکان دست یابی به یک چنین مرجعیتی و ظهور آن در عقل و اندیشه بشری انکار می‌گردد. پس اگر آنچه اهمیت دارد این است که بشر بتواند به جهت بشری و انسانی مفهوم خاص آزادی و پاسخ به این پرسش که "سرشت و گوهر بشر چیست؟" انواع مختلفی از اومانیسیم داشته باشیم. پس سخن در این نیست که ما خواهان نفی و انکار آزادی یا ارزش‌های انسانی هستیم بلکه سخن در این است که آزادی انواعی داشته و هر یک از ارزش‌های انسانی به انحای گوناگونی می‌توانند تعریف شوند. همه تلاش ما طرح این پرسش است که آیا این خود آدمی است که بنیاد و ضامن آزادی است یا حقیقت دیگری وجود دارد که آزادی آدمی از آن سرچشمه می‌گیرد، حقیقتی که در استقلال از آن آزادی و شأن اصیل آدمی توهمی بیش نیست؟

شریعتی نیز در پروتستانتیسم اسلامی خویش اتوریته و مرجعیت دینی روحانیت را انکار می‌کند، و در عرصه سیاسی و اجتماعی مخالفت خویش را با هر گونه استبداد و مرجعیت سیاسی اعلام می‌دارد و هیچ گونه مرجعیت عقلی را برای تفکر و اندیشه بشری نمی‌پذیرد؛ اما وی نیز همچون همه متفکران مدرنیست، هیچ مرجعیت اصیل و بنیادینی را جانشین مرجعیت‌های غیر اصیل و انکار شده

در اندیشه شریعتی، همچون بسیاری دیگر از اندیشمندان مسلمان، عرفان گرایی به هیچ وجه مبناسازی نشده و به فهم و تلقی دیگری غیر از فهم و نسبت آدمی با عالم و بایگانه بنیاد و مرجعیت اصیل نمی انجامد. در تفکر شریعتی عرفان گرایی از سطح احساس به سطح تفکر و نحوه بینش ارتقاء نمی یابد. ما با شریعتی به هیچ مبنای فکری دست نمی یابیم که با آن و بر مبنای آن بتوانیم با فهم و تفسیری متفاوت از فهم و تفسیرهای رایج، انسان، جهان، جامعه، اخلاق، فرهنگ و سیاست را تبیین و تفسیر کنیم. به همین دلایل عرفان شریعتی نیز در سطح یک رومانسیسم سطحی باقی می ماند بی آنکه عمق و اصالتی یابد. همین امر که شریعتی در تفکر سیاسی، اجتماعی و تاریخی خویش به ما می چ راهی را نشان نمی دهد یا ما را به اندیشیدن به این امر دعوت نمی کند که چگونه موضوع و متعلق این عرفان می تواند در حیات فردی، اجتماعی و تاریخی ما ظهور و تجلی داشته باشد، حکایت از همین سطحیت و عدم سازگاری فکری شریعتی می کند. این نکته نه تنها در مورد شریعتی، بلکه برای هر کس و هر اندیشه دیگری صادق خواهد بود که تا زمانی که ما شوق و احساسات عرفانی را بر نحوه فهم و تلقی خویش از جهان و نحوه هستی خاص آدمی مبتنی نسازیم و تا زمانی که نشان ندهیم که موضوع و متعلق عرفان ما، یا همان یگانه مرجعیت اصیل چگونه در تفکر آدمی و در فرهنگ، و در حیات فردی، اجتماعی و تاریخی ما خود را می نمایاند، احساس و عواطف دینی و عرفانی رفته رفته زایل شده و در مافرو خواهد نشست، و آنگاه است که دین از سطح تفکر به سطح سنت و فرهنگ و عرفان از سطح نظر و ادراک و آمیخته شده با نحوه هستی و جان آدمی به سطح احساساتی سطحی و گذرا تنزل خواهد یافت.

دینی، سیاسی و فکری قرار نمی دهد و هیچ جا ما در دعوت به این امر نمی کند که بیندیشیم که چگونه می توان به این مرجعیت اصیل به منزله بنیاد همه حقایق و ارزشها چه در عرصه حیات فردی و چه در عرصه حیات سیاسی و اجتماعی دست یافت.

گفته خواهد شد که شریعتی در تفکر و اندیشه خویش به این مرجعیت اصیل توجه داشته و در خیل انبوه آثار خود بارها و بارها به این یگانه بنیاد همه حقایق و ارزشها اشاره کرده است؛ بر همین اساس است که توجه به عرفان از مناصر اصلی تفکر اوست و در آثارش

در آخر باید خاطر نشان ساخت علی رغم آن که به کمک اندیشه های شریعتی نمی توان از مدرنیسم و ارزش ها و جهان بینی دوره روشنگری و از سکولاریسم و نیهیلیسم دوران جدید گذر کرد با این وصف جامعه ما در آزاد شدن نسبی خویش از مرجعیت های غیر اصیل دینی، سیاسی و عقلی و در گذر از اندیشه های

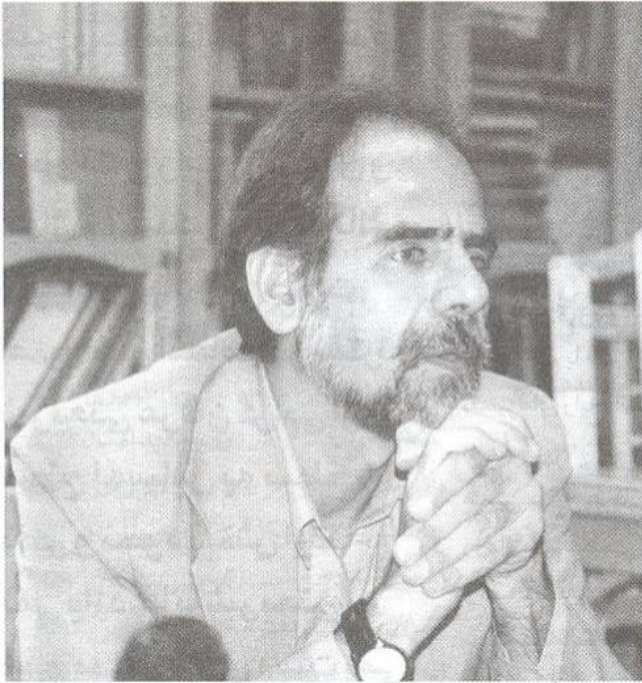
علی رغم آن که به کمک اندیشه های شریعتی نمی توان از مدرنیسم و ارزش ها و جهان بینی دوره روشنگری و از سکولاریسم و نیهیلیسم دوران جدید گذر کرد با این وصف جامعه ما در آزاد شدن نسبی خویش از مرجعیت های غیر اصیل دینی، سیاسی و عقلی و در گذر از اندیشه های ما قبل مدرن به اندیشه های مدرن بسیار مدیون است

ما قبل مدرن به اندیشه های مدرن به شریعتی بسیار مدیون است. نکته دیگر این که در اندیشه شریعتی، بر خلاف اندیشه های ما قبل مدرن، امکان برقراری دیالوگ با سایر آرا و اندیشه ها و هر گونه نقد و بررسی وجود دارد و همین امکان نقد و بررسی هایی از قبیل این سیاه مشق، نه تنها به بزرگی و افختار شریعتی خدشه وارد نخواهد ساخت، بلکه نام و یاد او را در تاریخ فرهنگ ما زنده نگاه خواهد داشت.

یاد و نامش بر تارک فرهنگ این ملت بزرگ درخشان و جاودانه باد.



گفتگو با مصطفی ملکیان



عقلانیت، دین، «نواندیشی»

شوند به اینها می شود گفت که نواندیشی دینی. بنابراین اولاً نواندیشی دینی رویکرد خاصی است در یک دیسیپلین (discipline) خاص در رشته علمی خاص. الهیات یک رشته علمی است کار این رشته علمی چیست؟ کار این رشته علمی این است که متون مقدس دینی، مذهبی هر دین یا مذهبی را بکاود و سعی کند از دل این مجموعه متون مقدس دینی و مذهبی یک سلسله گزاره‌هایی استخراج کند که بعضی از این گزاره‌ها گزاره‌هایی هستند که درباره فاکت (fact) و واقعیت‌ها و بعضی گزاره‌ها درباره بدی‌ها و ارزش‌ها بعضی گزاره‌ها هم درباره (Obligation و الزام) هر علمی که کارش این است که یک دوسه متن مقدس دینی مذهبی از یک دین و مذهب خاص را بگیرد و از دل این متون دینی مذهبی نظامی استخراج کند که این نظام مبتنی است بر فاکت‌ها مبتنی است بر الزام‌ها یا تکالیف، چنین شخصی که این کار را می‌کند عالم در الهیات است ولی همین طور که در هر علمی عالمان علم ممکن است مکتب

یعنی همه کسانی که سر و کار دارند با علمی که کار این علم شناخت متون مقدس دینی و مذهبی است همه اینها به لحاظ اینکه به متون مقدس دینی و مذهبی چگونه می‌نگرند قابل تقسیم به اقسامی هستند مثلاً همه کسانی که در الهیات اسلامی یا به تعبیری در الهیات دین اسلام کار می‌کنند یعنی همه کسانی که معتقدند که همه مطالعات و تحقیقاتشان مربوط به شناخت کتاب و سنت است، اینها می‌توانند با گرایش‌های مختلف رجوع کنند به کتاب و سنت. این گرایش‌های مختلف را می‌توان در جهان اسلام به سه قسم تقسیم کرد. کسانی که به کتاب و سنت یعنی به قرآن و مجموع روایات معتبر با دید بنیادگرایانه مواجه می‌شوند. اینها را می‌شود گفت که به بنیادگرایی دینی قائل می‌شوند. کسانی به همین کتاب و سنت با دید سنت‌گرایانه مواجه می‌شوند می‌شود گفت که اینها قائلند به سنت‌گرایی دینی و کسانی هم هستند که به همین کتاب و سنت با دید تجدیدگرایانه مواجه می‌

● به نظر شما روشنفکر دینی به چه کسی اطلاق می‌شود؟ چه کار ویژه‌هایی می‌شود برای روشنفکر دینی قائل شد؟ نسبت نواندیشی دینی را با روشنفکر دینی چگونه می‌بینید؟ پیش از این، تمایزی را بین دو مفهوم قائل شده و گفته بودید که روشنفکر دینی اساساً یک مفهوم پارادوکسیکال است آیا براساس همان استدلالی که روشنفکر دینی را یک مفهوم و ترکیب پارادوکسیکال می‌دانید می‌توان نواندیشی دینی را نیز ترکیبی پارادوکسیکال تلقی کرد.

● بله بنده عرض کردم که روشنفکر دینی ظاهراً مفهومی متناقضی است اما به گمان بنده نواندیشی دینی مفهوم پارادوکسیکال (Paradoxical) و متناقضی اجزاء نیست و پارادوکسیکالیت مفهوم روشنفکر دینی سرایت پیدا نمی‌کند به نواندیشی دینی. برای اینکه مراد خودم را از این دو عرض بکنم ابتداء بپردازیم به نواندیشه دینی. به نظر می‌آید که همه کسانی که به علمی بنام الهیات می‌پردازند

های مختلفی، رویکردهای مختلفی قائل بشوند، مثلاً در روانشناسی مکتب‌های مختلفی می‌بیند، در جامعه‌شناسی مکتب‌های مختلفی می‌بیند، در الهیات هم مکتب‌های مختلفی می‌توان داشت، یعنی با رویکردهای مختلفی می‌توان کتاب دین مقدس را رجوع کرد، یک رویکرد ممکن است بنیادگرایانه، یکی سنت‌گرایانه و یکی هم رویکرد تجددگرایانه است.

اگر کسی رویکردش به کتاب سنت تجددگرایانه باشد من به این شخص می‌گویم نواندیش دینی. چرا می‌گویم دینی به دلیل اینکه بالاخره متن یا متونی را مقدس تلقی می‌کند و می‌خواهد که همیشه پاس این متن یا متون را بدارد و به همین لحاظ دینی است، لائیک نیست اما چرا می‌گویم نواندیش برای اینکه به همین متن مقدس با رویکرد بنیادگرایانه مواجه نمی‌شود، با رویکرد سنت‌گرایانه مواجه نمی‌شود، بلکه با رویکرد تجددگرایانه مواجه می‌شود. با این توضیح اجمالی که دادم نواندیش دینی اولاً عالم است یعنی وارد یک دیسپلین و رشته علمی شده که اسم آن رشته علمی را می‌گویم تئولوژی (الهیات) بعد هم در این علم به خصوص رویکرد خاص دارد رویکرد بنیادگرایانه ندارد رویکرد سنت‌گرایانه ندارد رویکرد تجددگرایانه دارد خوب با این توضیحات اگر پذیرفتیم که نواندیش دینی یک عالم است در درون علم الهیات با رویکردی خاص، خوب دغدغه‌اش مثل همه عالمان این است که در حوزه خودش کشف حقیقت کند، فقط دغدغه‌اش کشف حقیقت است. منتها فیزیکدان در حوزه فیزیک کشف حقیقت می‌کند شیمیست در حوزه شیمی روانشناس در حوزه روانشناسی، کسی در حوزه فلسفه و... اما این شخص می‌خواهد در حوزه الهیات کشف حقیقت بکند یعنی می‌خواهد در حوزه الهیات بگوید حقایقی که قابل استخراج هستند از متون مقدس مذهبی چه چیزهایی هستند، هر عالمی از آن رو که عالم

است دغدغه‌اش فقط کشف حقیقت است. و نه هیچ چیز دیگر، این می‌شود نواندیشی دینی.

روشنفکر دغدغه‌اش به گمان بنده کشف حقیقت نیست دغدغه‌اش روشنفکر دو چیز است. یکی حقایق را به آستانه آگاهی مردم رساندن است یعنی حقایقی که کشف شده است در علوم و معارف مختلف، روشنفکر می‌خواهد این حقایق را به آگاهی شهروندان جامعه خود یا شهروندان جامعه جهانی برساند. روشنفکر از آن رو که روشنفکر است خودش کشف حقیقت نمی‌کند، ممکن است یک روشنفکر، علاوه بر اینکه یک روشنفکر است یک عالم هم باشد از آن رو که عالم است کشف حقیقت

روشنفکر دغدغه‌اش به گمان بنده کشف حقیقت نیست دغدغه‌اش روشنفکر دو چیز است. یکی حقایق را به آستانه آگاهی مردم رساندن است، دوم کاستن از درد و رنج شهروندان جامعه خودش و چه شهروندان جامعه جهانی است. این دو کار را انجام می‌دهد من کار اول را می‌گویم تقریر حقیقت و کار دوم را می‌گویم تقلیل مرارت. کار اول تقریر حقیقت است یعنی استقرار بخشیدن حقایق کشف شده در ذهن و ضمیر شهروندان. کار دوم را می‌گویم تقلیل مرارت

می‌کند اما از آن رو که روشنفکر است کارش کشف حقیقت نیست کارش حقیقت‌مکشفه را به آگاهی توده شهروندان رساندن است، این دغدغه‌اول. اما دغدغه دوم کاستن از درد و رنج شهروندان چه شهروندان جامعه خودش و چه شهروندان جامعه جهانی است. این دو کار را روشنفکر انجام می‌دهد من کار اول را می‌گویم تقریر حقیقت و کار دوم را می‌گویم تقلیل مرارت. کار اول تقریر حقیقت است یعنی استقرار بخشیدن حقایق کشف شده در ذهن و ضمیر شهروندان. کار دوم را می‌گویم تقلیل مرارت یعنی کاستن از درد و رنج زندگی شهروندان تا همین جا معلوم می‌شود روشنفکری یک کار علمی نیست یک دیسپلین نیست بر خلاف نواندیشی دینی. نواندیشی دینی ورود در یک دیسپلین و یک رشته علمی خاص است که در آن رشته علمی خاص مثل هر رشته دیگری کشف حقیقت مرا دست. منتها در نواندیشی دینی کشف حقیقت از درون متون مقدس دینی و مذهبی می‌خواهد صورت بگیرد آن هم با رویکرد تجددگرایانه. بنابراین فونکسیون دوگانه‌ای را که برای روشنفکر ذکر کردم برای روشنفکر دینی پارادوکسیکال می‌شود به این معنا که فرض کنیم کسی که روشنفکر دینی است و می‌خواهد حقایقی را به آگاهی مردم برساند، این حقایق با آنچه در متون مقدس دینی و مذهبی بوده ناسازگار باشد، در این صورت اگر بخواهد روشنفکری خود را حفظ بکند آن وقت باید بی‌اعتنایی نشان دهد نسبت به آن چیزی که در کتاب دینی و مذهبی آمده است آن وقت نمی‌تواند پاس دین را بدارد به تعبیر دیگر اگر کسی گفت که من فقط و فقط حقایق را می‌خواهم به آستانه آگاهی مردم برسانم اگر یک چیزی در متون مقدس دینی و مذهبی‌اش یافت که حقیقت نباشد حالا چه باید بکند؟ اگر بخواهد آن یافته غیر حقیقی را بگوید که خلاف شأن روشنفکری است زیرا روشنفکر باید حقیقت را به آستانه آگاهی مردم برساند و اگر

دینی نیز وجود دارد؟

● **بله البته** با رجوع به پیش زمینه ای که در مطالب متاخرتر شما در توضیح زاده شدن روشنفکری از دل نهضت روشنگری به دست می آید.

● **شما می** خواهید بفرمایید که آیا اساساً می شود دین را از منظر تجددنگاه کرد یا نه؟ بنده نظرم این است که می شود چگونه می شود؟ به این صورت که وقتی کسی می خواهد رویکرد تجددگرایانه به دین داشته باشد یک تفکیک را پیش فرض می گیرد و با این تفکیک این رویکرد را انجام می دهد و آن این است که می گوید احکام و تعالیمی که در هر دینی آمده است، در متون مقدس هر مذهبی آمده است، اینها به دو دسته قابل تقسیم هستند: یک دسته احکام و تعالیمی است که در هر دینی آمده است به سبب اینکه آن دین در مکان خاص زمان خاص و اوضاع احوال خاصی ظهور کرده است که اگر آن دین در آن مکان آن زمان و آن اوضاع احوال ظهور نمی کرد و در مکان زمان و اوضاع احوال دیگری ظهور می کرد این احکام و تعالیم در آن دین نبود، این یک دسته. دسته دیگر احکام و تعالیمی است که اگر آن دین در هر مکان و زمان و اوضاع احوال دیگری هم ظهور می کرد می توانست وجود داشته باشد، به احکام و تعالیمی که در دسته اول در هر دینی وجود دارد می گویم احکام و تعالیم لوکال آن دین و مذهب که اینها به مقطع خاص مکان و زمان و اوضاع و احوال خاص بستگی دارند.

اما هر دینی یک سری احکام و تعالیم گلوبال هم دارد که آن تعالیم یونیورسال (universal) و جهانی است و آنها اختصاص به زمان و مکان ندارند. مثال: شما وقتی در اسلام می بینید که قرآن می گوید (افلا یظنون الی الابل کیف خلقت) چرا به شتر نمی نگرند که بدانند چطور آفریده شده است، شکی نیست که اگر اسلام در جزیره انگلیس ظهور کرده بود ابل گفته نمی شد، چرا که در جزیره انگلیس اصلاً شتر وجود ندارد اما شما وقتی که می بینید

بخواید آن را که کشف کرده است به آستانه آگاهی مردم برساند باید بی اعتنایی نشان بدهد به آنچه که در متن مقدس دینی و مذهبی آمده و بنابراین دینی بودنش را از دست می دهد.

از جنبه های دیگر هم ممکن است پارادوکسیکالیت به وجود آید در ناحیه کاستن از درد و رنج مردم. اگر به فرض محال دین به درد و رنج های مردم افزوده یا دین خاصی بر درد و رنج های مردم افزود، خوب حالا اینجا روشنفکر چه باید بکند. از آنجا که روشنفکر تمام دغدغه اش این است که از درد رنج مردم بکاهد و حالا دین آمده است و این درد رنج را افزایش داده است حالا اگر بخواید پاس دین را بدارد دیگر روشنفکر نیست اگر بخواید پاس روشنفکری خود را بر آرد آن وقت از دینی بودن خود دست برداشته است. به این لحاظ است که من می گویم روشنفکر اگر که وظیفه اش آن دو چیزی است که گفتم نمی تواند دینی بماند چون ممکن است دینی بودنش با تقریر حقیقت و یا با تقلیل مرارت سازگار نباشد.

به عنوان مثال فرض کنید کاستن از درد و رنج مردم اقتضایش این باشد که به همه انسان های روی زمین به یک چشم نگاه کنید اما دین به همه مردم به یک چشم نگاه نمی کند. در هر دینی به هم کیشان با یک چشم نگاه می شود و به ناهم کیشان با یک چشم دیگر. هیچ دینی نیست که بین طرفداران خودش و سایر مردم فرقی قائل نباشد. حالا اگر من روشنفکر هستم باید به یک چشم نگاه کنم به همه مردم اگر دینی هستم باید به دو چشم نگاه کنم اینجاست که من عرض می کنم در درون مفهوم روشنفکر دینی یک نوع تناقض وجود دارد.

● **آیا کسی** که در مقوله دین کاوش می کند اساساً می تواند در متجددانه دین را بکاود؟ یعنی اصلاً آیا دین به ماهو دین، قابلیت کاوش تجدد ما بانه را دارد یا خیر؟

● شما در واقع می خواهید بفرمایید که به نظر می آید همان پارادوکسیکالیت ای که در روشنفکری دینی وجود دارد در نو اندیشی

که در آیین هند و در بهگودگیتا، در مهابهاراتا (mahabarata)، او پانیشادها آنجا اگر صحبت از حیوانی است صحبت از فیل است چرا چون در شبه قاره هند این دین ظهور کرده شکی نیست که اگر آیین هند و در عربستان ظهور می کرد صحبت فیل نبود صحبت از شتر بود. مثال ساده تر: وقتی در قرآن گفته می شود در بهشت حورالعین وجود دارد یعنی زنان درشت چشم که چشمشان خاصیت دیگر هم داشته باشد که سفیدی آن در غایت سفیدی و سیاهی آن در غایت سیاهی باشد، این به جهت آن است که زیبایی شناسی عرب آن زمان چشم بسیار درشت را می پسندد، بعدی که شاعر عرب می گوید:

محال بین ما بقت عیون المہامنی

یعنی این معشوق گاو چشم مرا کشت یعنی چشمش آنقدر درشت است که به درشتی چشم گاو است وقتی زیبایی شناسی عرب آن روز آن باشد طبعاً وقتی می خواهند وعده به او بدهند که در بهشت به تو زنان فلان، بهمان می دهیم باید بگویند زن درشت چشم. حالا اگر همین دین در ژاپن ظهور می کرد که زیبایی شناسی ژاپنی چشم ریز را می پسندند به صورتی که مثلاً شاعر ژاپنی در مقام مفاخره به شاعر دیگر می گوید که چشمان معشوق من مثل چشم خروس می ماند و شاعر دیگر می گوید تو کجایی تو می گویی معشوق من چشمانش مثل خروس می ماند من اصلاً معشوقم چشمانش چنان ریز است که گاهی شک می کنم که چشم دارد یا ندارد، حال اگر می خواستند به یک ژاپنی وعده بهشت بدهند هیچ وقت نمی گفتند که درشت چشم. این درشت چشمی به دلیل زیبایی شناسی عرب جاهلی است یا اگر اسلام در شبه جزیره عربستان ظهور نکرده بود اوقات نماز این نبود چرا، چون فقط در شبه جزیره عربستان که منطقه ای است اولاً استوایی، ثانیاً دارای آسمان بسیار صاف که با یک نظر کردن اجمالی به آسمان می توان تشخیص داد طلوع فجر، ظهر و غروب آفتاب

را حالا اگر در کشورهای اسکاندیناوی در فنلاند اگر ظهور کرده بود شما می توانستید برای اوقات نماز صحبت از صبح و ظهر و شب بکنید. وقتی این تفکیک را بپذیریم آن وقت رویکرد تجددگرایانه به دین تمام هم و غم اش در هر عصری این خواهد بود که با کند و کاو جنبه های لوکال دین را کشف بکند و کنار بگذارد. و به جنبه های یونیورسال universal و گلوبال دین بپردازد و از این جنبه تجدد در تغییر دین معنا دار است. در واقع جا پیدا می کند که دائماً بگوید این متن و حکم تعلیمی که در فلان دین وجود داشته است به جهت همان وضع حال زمان و مکان خاص بوده است بر عکس بنیادگرا که یک رویکرد دیگری دارد و برخلاف سنت گرا که او یک رویکرد دیگری دارد بر کتاب مقدس رویکرد تجدد گرایانه امکان پذیری می شود و وجه بارز فرق این است که رویکرد تجدد گرا می خواهد دائماً جنبه های لوکال دین را حذف کند و از ورای این جنبه لوکال جنبه گلوبال دین را کشف کند.

در تقسیم بندی حوزه های دوگانه دین به لوکال و گلوبال آن چنان که شما فرمودید، به نظر می رسد که می توان نوع دیگری از تقسیم بندی را نیز در مقام مشابهت انجام داد به این صورت که یک حوزه را می توان حوزه دعوت دین و عموم ادیان به گوهر دین یعنی به حقیقت و رهایی و آزادی و انسانیت و محبت و زیستن متعالی تلقی کرد. که این به تعبیر شما می شود حوزه گلوبال ادیان و حوزه دیگر، شرایع که تابع خصوصیات و مقتضیات گوناگون تاریخی و جغرافیایی در جوامع مختلف است می شود صدف دین یا حوزه لوکال ادیان. شریعتی نیز در زمان خودش این تقسیم بندی را به نوعی بازگو کرده است. آیا یک چنین تفکیکی از جانب شما قابل قبول است؟ کاری که شریعتی کرده است.

● شما در واقع به جای تعبیر گلوبال یا یونیورسال بنده گوهر دین را به کار بردید و به

جای تعبیر لوکال صدف دین را به کار بردید یا به تعبیر دیگر حقیقت یا شریعت، می پذیرم این تعریف را به شرطی که مراد از گوهر دین به جهت ابهام این مفهوم مشخص شود. گوهر دین سه معنا دارد (۱) گاهی گوهر دین یعنی همین جنبه گلوبال در مقابل صدف دین که به معنی لوکال است. (۲) گاهی گوهر دین به معنای چیزی مشترک بین همه ادیان جهان است عناصری که بین همه مظاهر علاوه بر اختلافات آنها مشترک است. وقتی این مؤلفه ها گوهر دین باشند و آن مظاهر که با هم اختلاف دارند صدف دین هستند. شما در بیانتان علاوه بر مورد اول درباره اشتراکات ادیان هم صحبت کردید که به این معنای دوم هم اشاره داشتید. (۳) شخص در میان احکام و تعالیم دین یک نظام مخروطی یا هرمی تأسیس بکند: آن چیزی که در رأس هرم قرار می گیرد گوهر و بقیه هرم صدف تا برسد به قاعده. آنها که در قاعده قرار دارند وسیله ای هستند برای رسیدن به احکام و تعالیم دین. این احکام هم وسیله ای هستند برای اینکه ما را به چیزی دیگر برسانند اما آنکه در رأس قرار دارد هدف است؛ گوهر دین، هدف است و صدفها که وسیله هایی در مراتب مختلفند برای رسیدن به هدف همه احکام هم ارز و یکسان نیستند بعضی را برای دیگرها خواسته اند. و آن دیگرها را هم برای دیگرها تا رأس که دیگر آن را برای چیز دیگر نمی خواهند مثال ساده: وقتی قرآن می گوید یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون به این معنی است که روزه داری را برای تقوا خواسته ایم چرا که روزه داری وسیله ای است برای هدف تقوی. یا وقتی که درباره نماز گفته می شود ان الصلاة تنهی عن الفحشاء والمنکر و حالا این نظام را دنبال کنید تا در رأس این هرم برسیم به آنجا که هدف هست اما وسیله برای چیزی دیگری نیست.

در این سه معنا معنای اول مراد و منظور من بوده. اما معنای دوم به شرطی مراد من است که

بشود اثبات شود که آنچیزی که در همه ادیان مشترک است همان چیزی است که جنبه یونیورسال یا گلوبال است آن وقت این دو معنی با هم انطباق می یابند آن وقت مراد قسم دوم هم خواهد بود اما قسم سوم که اصلاً مراد من نبود.

● شما مثالی زدید که باعث شد مثالی به ذهنم برسد. اقبال در احیای فکر دینی اش می گوید که جوهر توحید یا گوهر توصیه سه چیز است آزادی مساوات - مسئولیت پذیری جمعی. توحید هیچ مفهومی غیر از این ندارد و پیامی که اسلام آورد این بود که آمد تا این حقیقت و گوهر آسمانی را در قالب این سه پایه و جلوه در روابط بین انسانها متبلور و عینی کند. از نظر اقبال چون گوهر دین این است هر دینی حتی اگر و حیانی نباشد اگر دعوتش به این سه چیز باشد دعوتش توحیدی است عین توحید و اسلام است. اما اگر هر دینی پیامی غیر از این داشته باشد از نظر او ضد توحید است. همین تعبیر را شریعتی با طرح مثالی ذکر می کند و می گوید. از نظر من با تعریفی که از شیعه و اسلام و دین دارم گانندی هندو خیلی مسلمان تر از فلان شیعه است. یک همچنین فهمی از دین باعث شد که اقبال یا شریعتی قائل به چنین تفکیکی شوند که مطابق آن بسیاری از ملحدین موحد محسوب می شوند یعنی مرز بین مسلمان و غیر مسلمان دیگر تابع تعاریف مرسوم و رایج نیست و مرزهای از پیش تعیین شده مرزهای بسیار تنگ و کوچکی برای گنجاندن چنین مفاهیمی می شود.

● بله من بدون آنکه بخواهم مسائلی که اقبال لاهوری یا شریعتی بر آن انگشت گذاشتند را به عنوان مصادیق بحث کنم ولی می توانم بگویم که این دو با تعبیر سخنان شما می خواهند به معنای گوهر دین برسند ولی به نظر من معنای گوهر دینی که این دو بزرگوار می گویند در معنای سوم دین است، آنجایی که گفته می شود که همه آنچه که دین خواسته برای رسیدن به رأسی است که مثلاً از نظر اقبال

آن رأس برابری، برادری و مسئولیت پذیری است ولی به هر حال با این تعبیر گوهر و صدف هم می توانستند این مفهوم را برسانند.

● یک مقدار از سؤال اول دور شدیم اجمالاً بفرمایید که با این توضیحات با توجه به وضعیت جامعه دینی ایران، قائل به مفهومی به نام روشنفکری دینی در ایران هستید؟ و اگر هستید چه کار ویژه هایی را می توانید برای آن برشمارید؟

● اینکه کسانی در جامعه ایران وجود دارند که مابه روشنفکر دینی تعبیرشان می کنیم بنده می پذیرم که ما این افراد را داریم و با روشنفکر دینی در مصادیق ممکن است مشکلی نداشته باشیم، اما من وقتی به اینها اشاره می کنم می پسندم که به نواندیش دینی تعبیرشان کنم. بنابراین بحث ما بحثی لفظی است و اینکه من لفظی را می پذیرم و حمله می کنم به لفظ دیگر ریشه تاریخی دارد. مثل مرحوم بازرگان شریعتی دکتر سروش. اما شما ممکن است در قسمت دوم تاکید داشته باشید که اینها بالاخره چه می کنند کارکرد اجتماعی شان چیست بنده به به جای اینکه این را بگویم دوست دارم بگویم که چه باید باشد. اگر واقعاً این بزرگان روشنفکر دینی هستند باید لااقل در آن حیطه ای که دین اجازه می دهد حقایق را به آستانه آگاهی مردم برسانند و از درد و رنج مردم بکاهند. حالا برای این کارها تا جایی که دینشان اجازه می دهد شرایطی باید داشته باشند که من در مقاله تقریر حقیقت یا تقلیل مراتب آن را گفته ام و البته ممکن است دین در تقریر حقیقت و تقلیل مراتب محدودیتهایی برایشان ایجاد کند.

● مواجهه روشنفکران دینی جامعه خودمان را با پدیده مدرنیته چگونه ارزیابی می کنید. آیا شما هم بانظر برخی که روشنفکری دینی را ملازم با ایدئولوگ بودن می دانند موافقتی؟ به طور خاص شما کارنامه مرحوم شریعتی را در این رابطه چطور ارزیابی می کنید؟

● اولاً من بین مدرنیته و مدرنیسم فرق می گذارم و گمان می کنم آن تعبیر شما مدرنیسم است. با تعریف من ما یک مدرنیته داریم یک مدرنیسم داریم و یک مدرنیسم، اما بحث مدرنیته یعنی وجه تمدنی زندگی اروپایی غربی و آمریکای شمالی و استرالیا با وجه بیرونی و مادی این زندگی که همه ما موافقت داریم، حتی تجدد ستیزترین روحانیون ایران هم از وجه مادی آن کمال استفاده را می برند و هیچوقت هم نگفتند که مثلاً تلفن و هواپیما و تلویزیون نه، مدرنیسم ما هم به عنوان خط مشی مشخص است توجه ما در بحث روشنفکری دینی در بخش مدرنیسم است یعنی آن جهان بینی است که در غرب نزدیک نیم هزاره ظهور یافت و بر اثر توسعه یافتن به

دین اصلاً به یک معنا خودش ایدئولوژیک هست کسی آن را ایدئولوژیک نمی کند و نه شریعتی و نه کس دیگر آن را ایدئولوژیک نکرده

کشورهای دیگر تعمیم پیدا کرد ممکن است ما مدرن تر بشویم. مابه ندرت روشنفکر داریم که روشنفکر دینی باشد اما متأثر از مدرنیسم نباشد. البته داریم ولی به ندرت، مثلاً سید حسین نصر به عنوان روشنفکر دینی است که مدرنیسم ستیز و آنتی مدرنیسم است، سنت گراست. ولی اگر از این موارد بگذریم اصولاً روشنفکران تجددگرا هستند. اما سخن دیگری شما داشتید در باب ایدئولوگ بودن یا نبودن است. من دو معنا از ایدئولوگ را فهم می کنم. اول گاهی ایدئولوگ سعی می کند از یک سلسله آراء و نظرات یک ایدئولوژی بسازد یعنی ایدئولوگ فلان نظام. شما منظورتان ایدئولوژی ساز است و به همان دلیل به شریعتی اشاره کردید. که بار عاطفی

منفی هم دارد. اگر این را می گوید عرض کنم که دین اصلاً به یک معنا خودش ایدئولوژیک هست کسی آن را ایدئولوژیک نمی کند و نه شریعتی و نه کس دیگر آن را ایدئولوژیک نکرده. به این معنا ایدئولوژی گاهی به معنای عقیده ای است که برای این عقیده برهان خدشه ناپذیری نمی شود اقامه کرد. ایدئولوژی که عقیده ای نامستدل است استدلالی برایش وجود ندارد و حتی به زیانش هم نیست به سودش است. عقیده بی برهان، اگر مرادمان این باشد همه ادیان از جمله اسلام ایدئولوژیک هستند. یعنی نمی شود برای گزاره های دینی برهان قاطع اقامه کنید. ممکن است برخی معتقد باشند برای برخی از آنها می شود. به این معنا اصلاً دین را ایدئولوژیک نمی کند بلکه فی ذاته ایدئولوژیک هست.

دین یعنی مجموعه گزاره هایی که در متون مقدس دینی و مذهبی آمده است. نه به سود این مجموعه برهان قاطع خدشه ناپذیر نمی شود اقامه کرد. نه به زیان این گزاره ها. باز معنایش این نیست که گزاره ها خلاف واقع است خود گزاره ها می توانند حق و صادق هم باشند. مثلاً من ادعا کنم ساعت ۵ بعد از ظهر است ممکن است به من بگویند تو ساعت داری بگویم نه بگویند از کسی که ساعت دارد از آن استفاده کردی بگویم نه، پس سخن من بی دلیل است اما ممکن است دقیقاً ساعت ۵ باشد پس دلیل ندارد صادق نباشد. پس نتیجه نمی گیریم گزاره های دینی کاذب است ولی بالاخره در این گزاره های دینی ارائه برهان قطعی داده نمی شود. بنابراین همه ادیان از جمله اسلام ایدئولوژیک است و کسی هم ایدئولوژیکشان نکرده. دوم ایدئولوژیک یعنی مجموعه یک سلسله گزاره هایی که چه ناظر به فاکتها باشد چه ناظر به ارزشها و تکلیفها ادعا شود که اینها هیچگاه دست به ترکیبشان نخواهد خورد. با هیچ تطور مکانی و زمانی از کلیت و صدق و اعتبار خود ساقط نمی شوند. اینها حقایق ازلی و ابدی هستند اینجاست که می شود گفت

به نظر من سید

حسین نصر یک الهی دان یک عالم دینی یا دین شناس است. ولی دین شناسی که سنت گر است، تجدد گرا نیست مدرنیست نیست

کسانی کوشش می کنند آنچه از مجموع متون گذشته آمده به صورت یک سلسله گزاره های کلی استخراج می کنند و بگویند این گزاره ها ازلی وابدی است و سعی در ایدئولوژیک کردن آن داشتند، یعنی گزاره ها فرامکان و فرامان می شوند. دیگر اینجا دین فی ذاته ایدئولوژیک نیست بلکه آن را ایدئولوژیک می کنند. اگر با این تفکیک به شریعتی بپردازیم. آیا واقعاً شریعتی دین را ایدئولوژیک کرده به معنای اول که نه کسی می توانسته و نه دکتر شریعتی. چون دین به این معنا خود ایدئولوژیک هست اما در معنای دوم شریعتی بعضی از گزاره های دینی را که در بافت خاصی اعتبار داشته اند، در یک زمان و مکان و شرایط خاصی آنها را فراتر برده و اعتبار کامل قائل شده. مثل نظریه امامت ایشان چیزی که فقط در وضع و حال خاصی صدق داشته ایشان برای همه مکانها و زمانها گفته که نظام اسلامی نظام امامت و امت است. از این حیث او سعی در ایدئولوژیک کردن دین و بخشهای آن کرده است.

● در توضیحات خود از روشنفکران سنت گرا هم نام بردید بفرمایید سنت را چه تعریف می کنید؟ علی القاعده باید مدرنیسم را هم تعریف کنید، چون مدرنیسم را وقتی خوب درک می کنیم که تعریفی از سنت داشته باشیم و بالعکس همچنین بفرمائید که جایگاه دو پدیده دین و فرهنگ را در سنت چگونه می بینید؟

● به طور خیلی خلاصه باید بگویم که مدرنیسم یعنی جهان بینی که در سرتاسر این

جهان بینی هم به لحاظ روش و محتوا و نظر و عمل به عقلانیت التزام ورزیده می شود. عقلانیت یعنی متناسب ساختن میزان دلبستگی و پایبندی به یک عقیده باشواهدی که آن عقیده را تأیید می کند. یعنی اگر یک عقیده را شواهد بیشتری تأیید کردند. دلبستگی و پایبندی من هم به آن عقیده بیشتر می شود. اگر شواهد کمتری تأیید کردند. دلبستگی و پایبندی من هم به آن عقیده کمتر می شود. دلبستگی را در مقام نظر می گویم و پایبندی را در مقام عمل. در این صورت شما باید بتوانید یک تناسبی منسجم ایجاد کنید بین تک تک عقاید و شواهد مؤید آنها از یک سو و میزان دلبستگی و پایبندی به آن عقیده از سوی دیگر. در این صورت است که شما یک سلوک عقلانی دارید. یک زندگی عقلانی. این را عقلانیت می گویم پس عقلانیت یعنی متناسب ساختن دلبستگی و پایبندی خودمان به یک عقیده و شواهدی که آن عقیده را تأیید می کند. هر چه آن شواهد بیشتر شوند دلبستگی های ما نیز بیشتر می شوند و بر عکس.

اگر تعریف ما از عقلانیت این باشد، بدون اینکه بپردازم به اینکه زیستن با این نوع عقلانیت لوازم فراوانی هم دارد و در عین حال می توانم بگویم مدرنیسم جهانی است که قوامش بر این عقلانیت است. یک جهان بینی که در روش و محتوا در نظر و در عمل به این عقلانیت پایبند است و به آن التزام می ورزد.

اگر این گونه باشد می شود که یک عالم الهیات یا به تعبیر ما یک دین شناس یا عالم دینی، می تواند مدرنیست نباشد. یعنی کاملاً عقلانی سیر نکند به چه شکل، یعنی نسبت به عقایدی خیلی غیرت و همیت بورزد با اینکه چندان شواهد تأیید نمی کند آن عقیده را. نسبت به عقایدی که خیلی شواهد تأیید می کند چندان غیرت و همیت نورزد. منظور من از غیرت و همیت همان پایبندی و دلبستگی است که قبلاً گفتم مثل سید حسین نصر.

به نظر من سید حسین نصر یک الهی دان یک

عالم دینی یا دین شناس است. ولی دین شناسی که سنت گراست، تجدد گرانیست مدرنیست نیست یعنی به این معنا از عقلانیت نمی توان گفت که ایشان عقلانی است. چرا؟ چون بسیاری از چیزهایی که ایشان به شدت از آن دفاع می کند چندان شواهدی آنرا تأیید نمی کند و چیزهایی که قبول نمی کند خیلی شواهد تأییدش می کند.

من به این جهت می توانم بگویم که یک آدم می تواند دین شناس باشد ولی سنت گرا باشد. حالا سنت گرایی قوام اش به چیست؟ همانطور که مدرنیسم قوام اش به عقلانیت است، سنت گرایی قوام اش به تعبد است. و تعبد معنایش آن است که الف، ب است چون X گفته است که الف، ب است. این صورت استدلال، استدلالی تعبدگرایانه است.

مثال ساده برایتان بزنم، سنت گرایان ما با نظریه تطور داروینی مخالفند. من نمی گویم نظریه تطور داروینی اثبات به معنای منطق ریاضی آن شده است ولی می گویم بالاخره شواهدی که به سود نظریه تطور داروینی وجود دارد از شواهدی که به سود فیکسیسم و ثبات انواع وجود دارد، به مراتب بیشتر است.

ولی این نظر رد می شود و نظر دیگری پذیرفته می شود چرا؟ چون به نظر شان می آید که مراجع (منظور مراجع تقلید نیست) یعنی اتوریته ها گفته اند که نخیر. این اتوریته ها کجا

همانطور که

مدرنیسم قوام اش به

عقلانیت است، سنت گرایی

قوام اش به تعبد است. و

تعبد معنایش آن است که

الف، ب است چون X گفته

است که الف، ب است. این

صورت استدلال، استدلالی

تعبدگرایانه است

اقتضای عقلانیت

این است که آدم هیچ گاه تصمیم نکند. یعنی همیشه باز (open) باشد. نسبت به استدلال های مخالف مدعای خودش، بشنود و چه بسا تغییر موضع هم بدهد، اگر آن استدلال را قوی تر از استدلال خودش بداند

هستند؟ یک بخشی از این اتوریته ها در سفر تکوین عهد عتیق است. باب اول از سفر تکوین عهد عتیق عقلانیت یعنی دو تئوری رقیب و لو آنکه هیچ کدام از آنها صدقشان اثبات نشده باشد و هیچکدام هم کذبشان نشده باشد ولی لااقل هر کدام که شواهد بیشتری به سودشان است میزان دل بستگی و پایبندی به آن بیشتر باشد. سنت گرایان بزرگانی دارند، اتوریته هایی دارند، این اتوریته ها مثلاً عبارتند از فیثاغورث، افلاطون، سقراط، فلوطین، اگوستین قدیس، توماس قدیس و ... اینها اتوریته های اینهاست شما هر چه استدلال بیاورید به سود این مدعا اگر خود این مدعا مخالف یکی از اینها توریته هاست استدلالتان به گوش اینها فرو نمی رود به تعبیر عربی اینها تصمیم کرده اند. یعنی خود را کر کرده اند. تصمیم در عربی یعنی کر کردن یعنی گوششان را نسبت به استدلال مخالفان کر کرده اند.

چون آدم وقتی تصمیم می گیرد یک کاری را انجام بدهد می گوید هر کی هر چه می خواهد بگوید من گوشم را نسبت به سخنان مخالفان کر کرده ام، می خواهد آن کار را انجام بدهد، تصمیم کرده یا به تعبیر فارسی تصمیم گرفته است. ولی اقتضای عقلانیت این است که آدم هیچ گاه تصمیم نکند. یعنی همیشه باز (open) باشد. نسبت به استدلال های

مخالف مدعای خودش، بشنود و چه بسا تغییر موضع هم بدهد، اگر آن استدلال را قوی تر از استدلال خودش بداند. تغییر موضع هم بدهد. اینها معتقدند که این اتوریته ها از چیز دیگری غیر از reason یا عقل استدلالی بوده اند به نام Intellect یا عقل شهودی اینها چون از عقل شهودی برخوردار بوده اند، دارند از یافته های عقل شهودی خودشان حکایت می کنند.

● یعنی رابطه هژمونیک این عقل شهودی با خودشان را پیشاپیش و درست پذیرفته اند؟

● بله درست پذیرفته اند، من نمی گویم خوب یا بد است فقط این با مدرنیسم که ناسازگار است. حالا خوب است که ناسازگار است بد است که ناسازگار است ولی بالاخره مدرنیسم با عقل استدلالی کار دارد و سنت گرایی با عقل شهودی.

● با این توضیح اگر مفروض ما این باشد که دین و فرهنگ ما اجزایی از سنت ما هستند، آیا فکر می کند که این سنت اساساً و ماهیتاً استعداد عقلانی شدن را دارد؟ یا تلاشهایی که برای عقلایی کردن آن از جانب نواندیشان یا روشنفکران دینی شده است و می شود تلاش های بیهوده و نافرجامی است؟

● عرض می کنم که این سؤال به نظر من نه جواب مثبت قاطع دارد نه جواب منفی قاطع به این صورت که بخش های از این سنت عقلانی شدن نیست و نمی شود عقلانی شود و بخش هایی از آن عقلانی شدنی است.

گاهی عقلانیت

یعنی آنکه به سود یک مدعا یک استدلال خدشه ناپذیری را اقامه کردن بنابر این بله بخشی از سنت دینی ما به این معنا عقلانی است.

بعضی از گزاره های ناظر به (fact) در این حوزه ها عقلانی شدنی است. البته عقلانی شدنی نه به معنای برهانی شدنی ولی عقلانی شدنی به همان معنایی که گفتم (reason)، به نظر من شدنی هست. البته نظام جهان نظامی عقلانی است، اینکه نیرویی دارای علم، قدرت و خیر خواهی در هستی حضور دارد، اینکه زندگی پس از مرگ وجود دارد، چه بسا اینها را بشود عقلایی کرد. عقلایی کرد یعنی چه؟ نه به این معنا که برهان خدشه ناپذیری برایش اقامه کرد، بلکه به این معنا که بشود نشان داد قوت این مدعیات از قوت مدعیات رقبای کمتر نیست. چون گاهی وقت ها عقلانیت معنایش این است که به سود برهانی اقامه کنید که این برهان به هیچ وجه قابل رد کردن نباشد مثل عقلانیتی که مثلاً در منطق ریاضیات وجود دارد. اما گاهی عقلانیت یعنی آنکه به سود یک مدعا یک استدلال خدشه ناپذیری را اقامه کردن بنابر این بله بخشی از سنت دینی ما به این معنا عقلانی است اما بخشی از سنت ما هم هیچ وقت فابل عقلانی شدن نیست.

● نقدی که شما به سنت دارید به عنوان یک شهروندی که در یک جامعه سنتی زندگی می کند از نقطه نظر خودتان یک نقد درونی است یا یک نقد بیرونی؟

● من می پذیرم که نقد را می شود به دو قسم درونی و بیرونی تقسیم کرد، اما اینکه چه ملاکی وجود دارد که نقدی را درونی بدانیم و نقدی را بیرونی، این در یک هاله ای از ابهام است. مثال هر شیئی طولش یا کمتر از دو متر و یا دقیقاً دو متر و یا بیشتر از دو متر است، در این شکی نیست، اما ممکن است خط کشی نداشته باشیم که بر اساس آن بدانیم که تک تک اشیاء آیا از آنها هستند که کمتر از دو متر طول دارند، یا دو متر طول دارند، یا بیشتر از دو متر. یعنی اصل تقسیم بندی استوار است، دقیق است، درست است هر چیزی یا طول آن دو متر است یا کمتر یا بیشتر، حالا وسیله ای برای سنجش و اندازه گیری وجود ندارد. حالا به این ترتیب من

من خودم اعتقادم بر این است که اجزاء و عناصری از فرهنگ سنتی ما هنوز قابل اتخاذ و قبول و دفاع هستند، بنابراین کسانی مثل بنده را نباید گفت که یکسره سنتی هستند، نباید گفت یکسره ناسنتی هستند. سنتی ناسنتی هستند، از این لحاظ پاره ای از نقدهایی که می کنند نقدهایی است که از درون این سنت دارند می کنند، یعنی با قبول یک بخش هایی از این سنت دارند یک نقد می کنند

ارزشمند تلقی می کنم، بعضی را هم به لحاظ منطقی و هم به لحاظ اخلاقی قابل دفاع می بینم و به این معنا باید بگویم که من هم هنوز در درون سنت به سر می برم. اما خوب یک نکته وجود دارد و آن اینکه اگر کسی به صرف اینکه یک بخشی از سنت را قبول دارد سنتی است و به صرف اینکه یک بخش دیگری را هم قبول ندارد غیر سنتی است، بنابراین کسی مثل بنده را نباید گفت سنتی باید گفت سنتی ناسنتی. چون اگر به اعتبار آن بخشی را که قبول دارد به او نگاه می شود خوب سنتی است ولی خوب بخش هایی را قبول ندارد. چرا به آن اعتبار به او نگاه نمی شود؟ بنابراین کسانی مثل بنده را نباید گفت که یکسره سنتی هستند، نباید گفت یکسره ناسنتی هستند. سنتی ناسنتی هستند، یعنی بخشی از سنت را قبول دارند، بخشی از

قبول می کنم که می شود پذیرفت که نقد یا درونی یا بیرونی ولی اینکه ملاک اینکه این نقد رادرونی یا بیرونی بدانیم چیست یک ابهام دارد که حالا اشاره به این ابهام می کنیم. ممکن است نقدی را بگویند درونی به جهت اینکه در این نقد از بعضی از پیش فرض ها استفاده می شود که آن پیش فرض ها را فقط در درون این سنت می توان یافت اگر از این سنت بیرون برویم این پیش فرض ها اعتبار خود را از دست می دهد. به این نقد گفته می شود درونی و به نقدی گفته می شود بیرونی که براساس پیش فرض هایی صورت می گیرد که این پیش فرض ها در درون این سنت معتبر نیستند، در درون همه سنت ها اعتبار دارند، اگر به این صورت گفته شود آن وقت به نظر من هم می شود نقدهای درونی کرد هم نقدهای بیرونی کرد. هم می توانیم نقدهایی در درون این سنت داشته باشیم و هم نقدهایی براساس پیش فرض هایی که اختصاص به این سنت ندارد. در همه سنت ها این پیش فرض ها معتبرند.

● بله، اما منظور من آن است که گاهی کسی پرونده پرونده سنت را مختومه تلقی می کند و سپس این پرونده را می بندد و خود را در جایگاهی خارج و بیرون از سنت تعریف می کند، در پرونده مدرنیسم خودش را تعریف می کند و از موضع مدرنیسم شروع می کند به نقد اما یک وقتی هست که این پرونده برای بعضی بسته نشده است چرا که در این سنت استعدادی برای نو شدن و عقلانی شدن می بیند و لذا برای بازسازی آن در قالب هایی نو تلاش می کنند و بنابراین موجودیت خود را نیز در درون بخش هایی از این سنت تعریف می کنند. در واقع کاری که شریعتی در دوران خودش کرد.

● من خودم اعتقادم بر این است که اجزاء و عناصری از فرهنگ سنتی ما هنوز قابل اتخاذ و قبول و دفاع هستند و بدین معنا من می توانم بگویم که خود من هنوز بریده از سنت نیستم و بخش هایی از سنت گذشته گان را هنوز

سنت را قبول ندارند. از این لحاظ پاره ای از نقدهایی که می کنند نقدهایی است که از درون این سنت دارند می کنند، یعنی با قبول یک بخش هایی از این سنت دارند یک بخش های دیگر را نقد می کنند. و بنابراین یک جمله باید بگویم که نقدها درونی است به اعتباری که شما نقل فرمودید.

● درباره نقد مدرنیسم چگونه؟ عده ای از آن رو با نقد مدرنیسم در جامعه ما و جوامع مشابه آن با چنین ساختارهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مخالفند که معتقدند نقد مدرنیسم در این قبیل جوامع که در دوران ماقبل مدرن به سر می برند هیچ پیامد و دستاوردی جز تولد و تکرار حکایت نوستالژیک فاشیسم و توتالیتراریسم ندارد. از این رو اساساً آن را تخطئه می کنند. نظر شما چیست؟ آیا شما قائل به نقد مدرنیسم هستید؟

● بله من قائل به نقد مدرنیسم هستم و نقدهایی هم بر مدرنیسم کرده ام و می توانم بگویم که به نظر خود من بزرگترین نقدهایی که بر مدرنیسم می شود کرد این است که عقلانیتی که قوام مدرنیسم بر آن است هنوز عقلانیت وسیع و عمیقی نیست. این بزرگترین نقد بر مدرنیسم است، یعنی چه؟ یعنی هنوز انسان می بیند که تجدد گرایان بعضی از واقعیت ها را که در اصل وجودشان نمی شود شک کرد، چون در نظام فکری خودشان نمی توانند این واقعیت را تبیین کنند خود نسبت به این واقعیت تغافل می ورزند. هر وقت کسی واقعیتی را چون در نظام فکری خودش نمی تواند این واقعیت را تبیین بکند خود واقعیت را انکار کرد، یا لااقل خود واقعیت را مورد تغافل قرار داد، در این صورت من می گویم این شخص عقلانیت اش عقلانیت وسیع و عمیقی نیست. عقلانیت وسیع و عمیق به چه معناست؟ یعنی شما چنان باشید که همه واقعیت هایی را که نظام فکریتان می تواند تبیین کند، بکند و آن واقعیت هایی را هم که نظام فکری شما نمی تواند تبیین کند،

لااقل انکار نکند. اینجور بگویم نقص وجود این واقعیت که در نظام فکری من قابل تبیین نیست دلالت می کند بر این که نظام فکری من دارای نقص است. به عبارت خلاصه تر هر وقت یک نظام فکری با یک واقعیتی ناسازگاری نشان داد، اگر به جای تخطئه واقعیت، نظام فکری خود را تخطئه کنیم، اگر به این شکل باشد عقلانیت ما وسیع، جامع و عمیق است اما یک چنین عقلانیت وسیع و عمیقی من در مدرنیسم کنونی نمی بینیم. البته نظر من این است که مدرنیسم رو به سوی عقلانیت وسیع و عمیقی در حرکت است ولی هنوز این عقلانیت عمیق موجود نیست. مثال مجموعه بحث هایی که در پاراسایکولوژی و در فراروان شناسی ما با آن سر و کار داریم، نه همیشه ولی غالباً به دلیل اینکه پدیده هایی هستند که در نظام فکری مدرنیستی قابل تبیین و توجیه و تفسیر نیستند با بی اعتنایی با آنها مواجه می شویم و به این معنا به نظر من عقلانیت وسیع و عمیقی نیست. این نقدی است که می توان داشت. این نقد بر مدرنیسم نیست. این نقدی است که چرا مدرنیسم به نهایت منطقی خودش ملتزم نیست. چرا مدرنیسم علی رغم اینکه قوام آن به عقلانیت است گاهی اوقات از این عقلانیت کوتاه می آید. بله من قبول دارم که بر مدرنیسم هم به عنوان یک جهان بینی عیوبی وارد است مثل هر جهان بینی دیگری، جهان بینی غیر معصوم است و موارد خطا و نقض در آن وجود دارد.

بخش دوم سؤال شما یکی از مصادیق خیلی خوب نکته ای است که در آن مقاله تقریر حقیقت و تقلیل مراتب به عنوان وجه اخلاقی تراژیک زندگی روشنفکری گفته ام. در آنجا این مسئله را طرح کردم که حالا که ما قائل به اینکه روشنفکر دو کار کرد دارد یکی رساندن حقایق به آگاهی شهروندان و دیگری کاستن از درد رنج شهروندان هستیم. حالا اگر یک زمانی وضعی پیش بیاید که این دو وظیفه با هم تعارض پیدا کند، حالا روشنفکر چه باید بکند؟

یعنی وضعی پیش آمد که شمای روشنفکر احساس کردید اگر حقیقتی را به گوش مردم برسانید درد و رنجشان افزایش پیدا می کند و اگر بخواهید درد و رنج مردم کاهش پیدا کند باید حقیقتی را کتمان کنید.

به تعبیر دیگر زمانی پیش می آید که این دو وظیفه روشنفکری را در آن واحد نمی توان انجام داد یکی را باید فدای دیگری کرد اگر تقدیر حقیقت کردی تقلیل مراتب از بین می رود اگر بخواهیم تقلیل مراتب بکنیم تقریر

**در کشوری که هنوز
الفبای عقلانیت در هیچ
حیطه ای رعایت نمی شود
اگر به عقلانیت حمله گردد
در جهت تقلیل مراتب یک
خیانت عظیمی بر مردم وارد
می کند. در کشور ما، نه در
حوزه فردی، نه جمعی نه در
ساحت سیاست نه در
ساحت اقتصاد و فرهنگ و
دین هنوز الفبای عقلانیت را
رعایت نمی کنیم**

حقیقت از بین می رود. در آن مقاله گفته ام که چه باید کرد، ادله ای آورده ام به سود اینکه تقریر حقیقت راجحان دارد بر تقلیل مراتب. بدون آنکه بخواهم بگویم که ادله ای که آورده ام به سود آن درست است یا نادرست چون همانطور که در آن مقاله گفته ام این مسئله واقعاً هنوز فیصله نیافته است. هنوز نمی شود صد درصد گفت که حق با این طرف است یا با آن طرف. اما سؤالی که شما کردید دقیقاً مصداق این مسئله است. من از این لحاظ با بسیاری از اندیشمندان کشورم ممکن است در نقد مدرنیسم حقایقی بوده باشد یعنی واقعاً کسانی

باشند و در جهت نقدی باشند که حاوی حقایقی باشد ولی در عین حال اگر در جامعه ما نقدی بر مدرنیسم کردید درد و رنج مردم افزایش پیدا میکند. چرا؟ چون نقد مدرنیسم میدان را به دست پیشامدرن ها دادن است و این افزودن بر درد و رنج مردم است. کما این که در جامعه ما آن قسمت هایی که پیشامدرن ها تسلط دارند به دم درد و رنج مردم را افزایش می دهند. حالا روشنفکر می گوید اگر بخواهم تقریر حقیقت بکنیم باید مدرنیسم را هم که جهان بینی بی عیب و نقصی نیست نقد بکنیم بالاخره در نقد مدرنیسم هم یک حقیقتی است ولی اگر از طرفی اگر بخواهیم مدرنیسم را نقد بکنیم میدان را به دست پیشامدرن ها سپردن است. اینجا چه باید کرد؟ اینجا دقیقاً تقریر حقیقت راجحان دارد بر تقلیل مراتب. اگر واقعاً نقدی منطقی، معرفت شناختی و اخلاقی بر مدرنیسم هست باید گفت اما از سوی دیگر باید جلوی درد و رنج هایی که از نقد مدرنیسم بر مردم افزایش پیدا کرده جلوی این درد و رنج ها را نیز گرفت. یعنی وقتی نقد مدرنیسم مجال را به پیشامدرن ها داد آنوقت در برابر پیشامدرن ها هم باید با تمام نیرو ایستاد و عیب و نقص های پیشامدرن را هم نشان داد.

ماحصل سخن این که باید حقیقت را پاس داشت و اگر بر مدرنیسم هم نقدی وارد است مطرح کرد ولی در عین حال نقدهای جدی هم بر پیشامدرن ها کرد تا نتوانند از نقد مدرنیسم سوء استفاده بکنند.

اما نکته ای را باید اینجا بگویم البته این دقیقاً سؤال شما نیست ولی بی ربط با سؤال شما هم نیست. در کشوری که هنوز الفبای عقلانیت در هیچ حیطه ای رعایت نمی شود اگر به عقلانیت حمله گردد در جهت تقلیل مراتب یک خیانت عظیمی بر مردم وارد می شود. در کشور ما، نه در حوزه فردی، نه جمعی نه در ساحت سیاست نه در ساحت اقتصاد و فرهنگ و دین هنوز الفبای عقلانیت را رعایت نمی کنیم طفلی که با گامهای لرزان تازه یاد می گیرد که در

نقدی بود بر عقل محض کانت.
● البته حق با شماست.

● تعبیری را از قول شما نقل کرده اند به این مضمون که: پروژه من مدرنیته تمام معنویت تمام است، مرادتان از این تعبیر چیست؟

● من هیچوقت این تعبیر را به کار نبرده ام. چرا که معتقدم در این بحث ها از واژه مدرنیسم باید استفاده کرده نه مدرنیته.

بعد هم تعبیر "تمام" را هیچوقت به کار نبرده ام. من دائماً جمع عقلانیت و معنویت را به کار برده ام. البته چون قوام مدرنیسم را به عقلانیت می دانم طبعاً آن می شود مدرنیسم. و گفته ام راهی که به رهایی است جمع بین عقلانیت و معنویت است. اعتقادم بر این است که تمدن هایی که سابقاً آمده اند هیچکدامشان در این پروژه نبوده اند چرا که بعضی از آنها عقلانیت را فدای معنویت کرده اند مثل تمدن هند. بعضی معنویت را قربانی عقلانیت کرده اند مثل تمدن جدید غرب. من معتقدم اگر راهی به رهایی وجود داشته باشد آن است که این دو را نباید فدای همدیگر کرد.

ممکن است شما بگویید منظور از جمع عقلانیت و معنویت چیست. به زبان خیلی ساده عقلانیت برای کشف Obligation, value, fact است واقع ها، ارزش ها و تکالیف. در این جا ما نیاز داریم به عقلانیت و لا غیر. به غیر عقلانیت به هیچ چیز دیگری نیاز نداریم ولی در انسان این امکان هست که آنچه را در مقام نظر از طریق عقلانیت کشف می کند در مقام عمل به آن ملتزم نباشد.

برای اینکه التزام در مقام عمل کاملاً تضمین باشد باید چیزی به نام معنویت باشد این خیلی ساده است. ممکن است من و شما برای تصدی یک مقام با هم رقابت کنیم من کاملاً کشف کرده ام که شما برای تصدی این مقام دانشمندتر و کارآموزده تر و اصلی تر هستید. تا این جا کار عقلانیت تمام است چرا که من مجموعه نیروهای ادراکی خود را به کار برده ام و با این مجموعه رسیده ام به این که شما از من اصلح هستید. ولی

ساحت عقلانیت گام بردارد اگر این ساخت را بلرزاند حالا این لرزاندن عقلانیت چه به اسم پاتجداگرایی باشد چه به اسم بنیادگرایی دینی باشد و چه به اسم سنت گرایی دینی و یا هر اسم دیگر درست نیست. چرا که از چیزی که هزار سود می بریم ولو یک زیان هم می بریم نباید از آن هزار سود صرف نظر کنیم. عقلانیت هزار سود به جامعه ما دارد و لو این که یک ضرر هم داشته باشد بنابراین من انصافاً با این نظر پسامدرن های جامعه خودمان در تضعیف عقلانیت مخالف هستم.

● شما با توضیحاتی که فرمودید، حال اگر بخواهیم نحوه مواجهه روشنفکران با مدرنیسم را به سه دسته تقسیم کنیم (۱) آنها که مدرنیسم را به تمامیت می پذیرند [بدون هیچ نقدی]، (۲) آنها که از مدرنیسم عبور کرده و پروژه آن را خاتمه یافته تلقی می کنند [پسا مدرن ها]، (۳) آنها که مدرنیسم را پروژه ناتمام تلقی و آن را منتقدانه می پذیرند، شما خود را متعلق به کدام یک از این سه دسته می دانید؟ آیا تاکنون دیدگاههای نقادانه خود را بیان هم کرده اید؟

● اولاً در باب قسمت اول سؤال؛ اگر گزاره گویی و پرمدعایی نباشد من خودم را در همان سلک سوم یعنی کسانی که مدرنیست هستند و در عین حال موضع نقادانه نیز به مدرنیسم دارند می دانم.

● یعنی آراء خودتان را به آراء متفکران مکتب انتقادی نزدیک می دانید؟
● دقیقاً.

اما در باب قسمت دوم سؤالتان؛ من در باب مدرنیسم نقادی کرده ام از جمله در درس های دانشگاه صنعتی شریف که پیرامون تجددگرایی، سنت گرایی و پساتجدد گرایی داشته ام.

● بیشتر نظرم نقد بر مبانی مدرنیسم است، آن چنان که اکنون وقتی به کوتاهی عمق و کمی وسعت و محدودیتهای عقلانیت مدرن اشاره داشتید، که در واقع

ممکن است در مقام رقابت به این اصلح بودن شما اعتراف نکنم و اگر اعتراف صورت نگیرد کار به سامان نمی رسد. برای این که این اعتراف صورت بگیرد یعنی من در مقام عمل به آن چیزی که در مقام نظر دریافت و کشف کرده ام کاملاً وفادار بمانم، نیاز به معنویت دارم. عقلانیت صرف این معنویت را تأمین نمی کند معنویت یک عمل درونی است. همچنان که برای عقلانیت مؤلفه هایی قائل هستم برای معنویت هم مؤلفه هایی قائل هستم عقلانیت یعنی این که ذره ای از استدلال دست برد نداریم و معنویت هم سبیتی این که آن چه را که از راه عقلانیت کشف کرده ایم در عمل کاملاً به آن ملتزم باشیم این عمل چه درونی باشد و چه بیرونی.

به نظر من بر اساس تجربه تاریخی، دین می تواند هم بزرگترین کمک کننده معنویت باشد و هم می تواند بزرگترین مانع و مخرب معنویت باشد به نظر من معنویت بزرگترین دوست و بزرگترین دشمن اش دین است. بستگی به این دارد که شما چه تلقی از دین داشته باشید یک تلقی از دین هست که به دلیل این که ما را با شش چیز دست در آغوش می کند ضد معنویت است. تلقی ای از دین وجود دارد که در ما "خودشیفتگی" پیش داوری "تعصب"، "جزم و جمود" بی تسامحی و بی مدارای "خرافه پرستی" ایجاد می کند. این تلقی از دین که این شش چیز را ایجاد می کند بزرگترین دشمن معنویت است. و آن تلقی از دین که این شش چیز را از ما می گیرد از راه این که به ما چهار چیز می دهد: "زندگی اصیل"، "تواضع"، "احسان"، "صداقت" آن تلقی از دین که این چهار چیز را به ما می دهد بزرگترین یار و دایه و مادر معنویت است. در طول تاریخ در مقابل معنویت هیچ چیزی به اندازه دین در مقابل معنویت نایستاده است و هیچ چیزی هم به اندازه دین به معنویت کمک نکرده است. بسته به این که تلقی ما از دین چه باشد.

● خیلی از اینکه با کمال صبر و حوصله به سوالاتی که ارتجالاً در این گفت و شنود طرح شد پاسخ دادید، متشکریم



«نواندیشی دینی» چالش‌های امروز و بحرانهای فردا

علی طهماسبی

علی طهماسبی متولد ۱۳۲۴ شهرستان مشهد است وی تحصیلات خود را در رشته ادبیات، در مقطع کارشناسی در دانشگاه مشهد به پایان رساند. حضور او در جلسات سخنرانیهای دکتر شریعتی در دانشگاه مشهد باعث شد تا علاقه وی به مقولات فلسفی و اجتماعی جان تازه ای گیرد. -گذری بر مقوله خویشتن (احیاء شماره ۲)
-بیاد دوستان توس (در شماره ۳)
و مقالاتی در دهمین و یازدهمین کنگره بزرگداشت شریعتی از مجله

مقالات وی است.
-زندان تاریخ یادآوران تاریخ
-چرا شریعتی (دفتر اول)
-اندوه یعقوب
-بدون دشوار آدمی
-دغدغه های فرجامین
نیز از دیگر تالیفات وی است.

منظورم از طرح موضوع فوق، مشخص کردن حوزه های نواندیشی در دو ساخت متفاوت است و به نظر می رسد که در یکصد سال اخیر که نواندیشی دینی به تلاش تازه ای برخاسته، هنوز نتوانسته است حوزه فعالیت خود را مشخص کند. به تعبیر دیگر نواندیشی دینی در این سال ها نه چندان فقیه و شریعت

شریعتمداران با عارفان، از یکسو می توانست جامعه را از بی سامانی و گسست نظم اجتماعی حفظ کند و از سوی دیگر، از توقف و سنگوارگی جامعه در یک حالت ایستا، نجات دهد.

اگر به پیش فرض فوق درباره فقه و عرفان وفادار باشیم، می توانم بگویم که جریان نواندیشی دینی در آن روزگار به دو حوزه کاملاً متفاوت ولی در ارتباط با هم، بستگی داشت. یعنی عارف با طرح انسان و جامعه ایده آل در قالب مضامین هنری، به نوعی نواندیشی دینی مبادرت می کرد و فقیه با طرح مسائل حقوقی و تعیین ضوابط عینی اجتماعی و سامان بخشیدن به وضع موجود، نوع دیگری از نواندیشی دینی را پدید می آورد.

به نظر می رسد از هنگامی که وزن و قدرت شریعتمداران، در برابر عارفان فزونی گرفت و نگرش عرفانی در صحنه اجتماعی مغلوب واقع شد، فقیهان و شریعتمداران نیز از نواندیشی و نوآوری بازماندند. گلابه های حافظ از عالمان و شریعتمداران روزگار خود، یکی از نمونه های قابل تامل در این مورد است.

در تاریخ گذشته ما، دوره هایی دیده می شود که دو جریان فقه و عرفان در یک سیر دیالکتیکی، سبب رشد و پویایی یکدیگر شده اند. درخشش فقه و عرفان در قرن های سوم تا هفتم هجری، از همین دست است.

احتمالاً یکی از مهمترین عواملی که سبب پیدایش این سیر دیالکتیکی گردید این بود که از یکسو متن پایه برای هر دو طیف فقیهان و عارفان، متنی مشترک به نام قرآن بود. از سوی دیگر نوع مواجهه این دو طیف با این متن پایه کاملاً متفاوت و دیگر گونه بود. نگاه فقیه به قرآن، نگاهی علمی و فنی بود. در حالی که نگاه عارف که به همان متن نگاهی هنری محسوب می شد. فقیه برای سامان دادن به وضع موجود و مهندسی روابط موجود در زندگی کنونی مردمان ناگزیر بود جزئی نگر، دقیق و حساب گر باشد. اما عارف که به وضع موجود معترض بود برای طرح آرمانی مطلوب و جهانی بهتر، از همه توان و استعداد هنری خود بهره می گرفت تا آنچه را که نیست و باید باشد به تصویر بکشد. رابطه نظم موجود و وضع مطلوب، حضور شریعت و طریقت با هم، و رابطه دیالکتیکی

**یعنی هنوز هم بعد از گذشت
بیش از صد سال که از طرح
کلمه آزادی می گذرد، در
رساله های عملیه ما آزادی
همان است که کسی از پدر و
مادر برده دنیا نیامده باشد
و به عنوان برده زر خرید
محسوب نشود و هنوز
برخی مسائل مربوط به
برده داری از رساله های
عملیه، حذف نشده است**

مدار امروز بوده است و نه چندان عارف و طراح انسان ایده آل.

هنگامی که از اواسط دوره قاجار به این سو، به ویژه از آغاز دوره مشروطه کلمه آزادی به عنوان مقوله ای فراتر از خریدن و آزاد کردن برده مطرح شد و آهسته آهسته بار سیاسی و اجتماعی به خود گرفت، نواندیشی دینی هم توانست ساحتی دینی در عرصه نظری برای این واژه پدید آورد. یعنی با آغاز روند مدرنیته در ایران که آزادی از چارچوب معنای فقهی آن بیرون زد، تلاش نواندیشی دینی همین بود که با طرح نظریات دینی کاری کند که آزادی امری غیر دینی تلقی نگردد. همین گونه تلاش درباب واژه عدالت اجتماعی، و همچنین برخی دیگر از ارزش ها و مفاهیمی که روند مدرنیته بر جامعه اعمال می کرد صورت گرفت. در عین حال، با همه این تلاش ها، تعریف نظری نواندیشی دینی از مفاهیم و ارزش های مدرن، هیچگاه در چارچوب فقه که هنوز به عنوان مرکز تحقل دینی محسوب می شود، پذیرفته نشد. یعنی هنوز هم بعد از گذشت بیش از صد سال که از طرح کلمه آزادی می گذرد، در رساله های عملیه ما آزادی همان است که کسی از پدر و مادر برده دنیا نیامده باشد و به عنوان برده زرخرد محسوب نشود و هنوز برخی مسائل مربوط به برده داری از رساله های عملیه، حذف نشده است.

به نظر می رسد که در سال های پس از مشروطه، اندیشی فقهی سنتی با نواندیشی دینی کاری، به کار هم نداشتند و بانوعی تسامح و مدارا از کنار هم می گذشتند. احتمالاً باید دلایلی وجود داشته باشد که چرا تابیش از انقلاب ۵۷ در میان این دو جریان هیچگونه تعاملی پدید نیامده بود، و هر کدام راه خود را جدای از دیگری طی می کردند.

نکته دیگری که امروز می تواند مورد پرسش قرار گیرد، آن است که برای عبور از سنت به مدرنیته، چه نیازی بود که نواندیشی دینی پدید آید؟ مگر نه این است که روند جهانی

شدن خواه خواه ناخواه ما را با خود می برد؟ به تعبیر دیگر چرانواندیشی دینی تلاش می کرد و هنوز هم تلاش می کند تا ارزش ها و مفاهیم تمدن

واقعیت هایی که پس از انقلاب خود را نشان داد هم گزنده و تلخ بود و هم پیچیده و چندلایه. چنانکه نه فقه سنتی پاسخی برای روند جبری مدرنیته داشت و نه کلی گویی های نواندیشان دینی راه گشا بود.

جدید را که جبراً در جامعه پدید می آید، دینی و مشروع بنمایاند؟ کم نیستند روشنفکرانی که اکنون شریعتی را متهم به آنمی کنند که با استفاده از ارزش های مدرن و طرح دین در قالب آن ارزش ها برترین خدمت را به دین گرایان سنتی کرده و راه را برای ورود آنان به عرصه قدرت هموار کرده است.

این اتهام هنگامی کارسازتر می نماید که می بینیم آنچه اکثریت نسل امروز از شریعتی ارزشمند می یابد و با خود واگویی می کند، مضامین شالوده شکنانه او است و نه پذیرفتن جریان روشنفکری دینی از سوی نسل حاضر به تعبیر دیگر، چنان می نماید که نسل امروز نیازی به شریعتی دینی و یا دیگر نواندیشان دینی ندارد، اما به شریعتی معترض و شالوده شکن نیازمند است.

آنچه پیش از انقلاب ۵۷ جریان داشت با آنچه امروز با آن مواجه هستیم، از برخی جهات بسیار متفاوت است و به نظر می رسد که پیدا کردن این تفاوت ها ضمن آنکه اهمیت نواندیشی دینی را تا حدودی آشکارتر می کند در عین حال می تواند دست مایه ای برای کار

امروزمان باشد.

اگر تاریخ شروع دوران گذار از سنت به مدرنیته در ایران را از و آخر قاجار و آغاز مشروطه در نظر بگیریم می توانیم با یک بررسی اجمالی، دردهای ناشی از دوران گذار را در این یکصد سال اخیر، دریابیم. در عبور از یک دوره تمدنی به یک دوره تمدنی دیگر، احتمالاً دردهایی گریز ناپذیر هم پدید می آید. گاهی این دردها به تعبیر پولس رسول به درد زایمان می ماند. اما در پاره ای موارد هم سر به سنگ کوبیدن و مشت بر دهان خود فرود آوردن به همراه دارد. به ویژه هنگامی که دگرگونی های فکری و فرهنگی، تابع جبر تغییراتی باشد که در اصل درون زا و بومی نیستند. به گمان من تلاش گسترده نواندیشی دینی برای دینی نشان دادن ارزش های دوره تمدنی جدید سبب شده بود تا جامعه ایران آن دردهای گریز ناپذیر را برای خود قابل تحمل کند. ضمن آنکه از خود باختگی و بی هویتی جامعه ایران در برابر فشار جهانی شدن پیشگیری به عمل می آورد، همچنین گرایش به ارزش های تازه و مثبت را با درد کمتری برخوردار هموار کند.

امازمانی فرامی رسد یا فرار سیده است که از یک سو مفاهیم و ارزش های مدرن بسیار جدی تر و دقیق تر از گذشته رخ می نماید و از سوی دیگر نواندیشی دینی قادر به دینی نشان دادن این ارزش ها، و مفاهیم نیست. درست تر اینکه تا پیش از انقلاب ۵۷، نه فقه سنتی خود را این گونه جدی و سخت به صحنه آزمون کشانده بود و نه ارزش ها و مفاهیم مدرن این اندازه دقت می طلبید. این بود که نواندیشی دینی بی آنکه به تدقیق اندیشه های خود نیازی داشته باشد می توانست بسیاری از مفاهیم و ارزش های سنتی را با روی کردن به ره آوردهای اندیشگی مدرن، در نقشه آرمان شهر خود بنشانند و خود را راضی کند که بی آنکه چیزی از دست بدهد، چیزهای تازه ای هم پیدا خواهد کرد.

تمامی سرودها، شعرها، غزل ها و حتی مقالات روشنفکرانه ای که در طلیعه انقلاب ۵۷ شکل گرفت، از ورود قریب الوقوع جامعه به آرمان شهری حکایت می کرد که سال ها در انتظارش بودند. حتی نواندیشان دینی، شریعتی را معلم انقلاب نامیدند اما اکنون که به گذشته نگاه می کنیم، می توانیم انقلاب ۵۷ را آغاز هبوط از تخیل های آرمانی به زمین سخت و واقعیت، تعبیر کنیم.

واقعیت این است که در سالهای پیش از انقلاب نواندیشی دینی به صلح و آشتی میان سنت و مدرنیته می اندیشید. از این رو به نقد دقیق و مشخص از فقه سنتی پرداخت. همچنین در صدد طرح مشخص و دقیقی از مسائل عملی و حقوقی در عرصه دینی مطابق نیاز امروز نبود

اجتماعی فتوا دهد، باید بتواند دو قلمرو عقل و ایمان را دقیق تر از پیش بازشناسی و از هم تفکیک کند. زندگی انسان تا کجا و تا کدام مرزهایی می تواند مبتنی بر عقلانیت مدرن و خرد جمعی باشد و در کدام قلمور مبتنی بر ایمان و معرفتی باطنی و خصوصی خواهد بود؟

تنقیح گوهر دین، و بازشناسی آن از سنت های اجتماعی که به نام دین در اذهان عمومی جامعه جا افتاده است، یکی دیگر از کارهای سترگی است که نواندیشی دینی در پیش رو دارد. در هر دوره ای از تاریخ تمدنی که مسلمانان داشته اند آداب و روابط متناسب با شرایط زمانی خود را پدید آورده اند، اما با سپری شدن هر دوره تمدنی بخشی از سنت ها و آداب که مربوط به همان زمان و مکان خاص بوده است خود را بر گوهر دین تحمیل کرده و به دوره بعدی راه یافته اند. این روند، چندان بار اعتقادات دینی را سنگین کرده است که هر گونه تحرکی را از نواندیشی دینی گرفته است. تاثیر سنت های اجتماعی در دوره های متعدد حتی بر تغییر معانی متن پایه یعنی قرآن نیز دیده می شود. به گونه ای که به نظر می رسد واژگان قرآن آن گونه که سنت اقتضای کرده معنا شده و نه آن گونه که در کلام وحی منظور نظر بوده است.

نکته آخر اینکه پس از تنقیح متن پایه اگر قدرت تاویل متن را نیز پیدا کنیم شاید ضرورتی نداشته باشد که ناگزیر باشیم مشروعیت دینی خود را حتما از سنت های گذشته بگیریم، و شاید بتوانیم بجای آنکه بعد از وقوع واقعه به فکر چاره باشیم سرنوشت خویش را با عقلانیت و ایمانی شایسته انسان امروز، رهبری کنیم.

این موارد و برخی موارد دیگر هست که نواندیشی دینی ناگزیر است به گونه ای، جدی و برکنار از غوغا، به آن پردازد و گرنه جنازه این شهید همچنان روی دستمان خواهد ماند.

خود را نشان داد هم گزنده و تلخ بود و هم پیچیده و چند لایه. چنانکه نه فقه سنتی پاسخی برای روند جبری مدرنیته داشت و نه کلی گویی های نواندیشان دینی راه گشا بود. نبرد میان قانون و فتوا که از آغاز مشروطه گه گاه رخ می نمود، پس از انقلاب ۵۷ به اوج رسید و با مخدوش شدن موقت قانون به نفع فتوا ادامه یافت. شاید از همین رو بود که اندک اندک بحث جدایی دین از حکومت جای خود را باز کرد.

منظورم از کلی گویی، نفی ارزش های نواندیشی دینی نیست. بلکه نداشتن طرحی عملی، عینی، و دقیق از آرمان های دینی در جامعه کنونی است. بعنوان مثال می توانم از گرایش ها و اعتقادات سوسیالیستی بگویم که با همه دلپذیری که برای محرمان یک جامعه دارد تا هنگامی که به صورتی علمی و متناسب با روزگار خودش در نیاید راه بجایی نخواهد برد.

نکته دیگری که دوست دارم باز هم از آن بگویم آن است که به گمان من نواندیشی پیش از آنکه بخواهد به جدایی دین از امور سیاسی و

تمامی سرودها، شعرها، غزل ها و حتی مقالات روشنفکرانه ای که در طلیعه انقلاب ۵۷ شکل گرفت، از ورود قریب الوقوع جامعه به آرمان شهری حکایت می کرد که سال ها در انتظارش بودند. حتی نواندیشان دینی، شریعتی را معلم انقلاب نامیدند اما اکنون که به گذشته نگاه می کنیم، می توانیم انقلاب ۵۷ را آغاز هبوط از تخیل های آرمانی به زمین سخت و واقعیت، تعبیر کنیم.

واقعیت این است که در سالهای پیش از انقلاب نواندیشی دینی به صلح و آشتی میان سنت و مدرنیته می اندیشید. از این رو به نقد دقیق و مشخص از فقه سنتی پرداخت. همچنین در صدد طرح مشخص و دقیقی از مسائل عملی و حقوقی در عرصه دینی مطابق نیاز امروز نبود. این در حالی بود که حوزه های علمیه با میراث سنتی خود برای جزئی ترین مسائل در قلمرو زندگی سنتی پاسخ داشتند و بی آنکه متوجه شتاب دوران گذار و تغییرات ساختاری جامعه باشند امیدوار بودند که میراث گذشته خیر و برکت پدید آورد.

واقعیت هایی که پس از انقلاب