



Revolution Studies
Volume 01, No.01, Summer & Spring 2023 (Serial 1)

Four Discourses of Religious Reformism

Fardin Ghoreishi¹

DOI : 10.22034/FADEMO.2023.406772.1015

Abstract

The purpose of this article is to analyze the content of the main discourses of religious reformers in terms of their approach to society's problems and how they use modern ideas in this field. In this regard, discourses of expediency, debate, and compromise have been discussed, and a fourth discourse titled exchange and competition discourse has also been suggested. The method is qualitative content analysis and the results are the theoretical description of the mentioned discourses and the evaluation of their strengths and weaknesses. The final finding of the article is that although reformist discourses have been very successful in defense of religious teachings, it seems necessary to move from a defensive position to an establishment position for further growth.

Keywords: Religious innovation, discourse of expediency, debate discourse, reconciliation discourse, discourse of exchange and competition.

1. Professor of the Department of International Relations, Faculty of Law and Political Sciences, University of Tehran, Iran. ghoreishi3583@ut.ac.ir

Received: 2023/ 04/ 16

Approved: 2023/ 06/ 06

چهار گفتمان اصلاح‌طلبی مذهبی

فردین قریشی^۱

DOI : 10.22034/FADEMO.2023.406772.1015

چکیده: هدف این مقاله بررسی محتوای گفتمان‌های اصلی اصلاح‌طلبان مذهبی از حیث نوع پرداخت آنها به مشکلات جامعه و نحوه استفاده آنها از اندیشه‌های مدرن در این زمینه است. در این خصوص گفتمان‌های مصلحت، مناظره و مصالحه محل بحث واقع شده است و گفتمان چهارمی با عنوان گفتمان مبادله و رقابت نیز پیشنهاد گردیده است. روش کار تحلیل محتوای کیفی است و نتایج حاصله عبارت از توصیف نظری گفتمان‌های مذکور و ارزیابی قوت و ضعف آنهاست. یافته‌های کار این است که هرچند گفتمان‌های اصلاح‌طلبی در سطح دفاع از آموزه‌های دینی موفقیت بسیاری داشته‌اند؛ اما برای بالندگی بیشتر حرکت از موضع دفاعی به سمت اتخاذ یک موضع تأسیسی لازم به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: نواندیشی دینی، گفتمان مصلحت، گفتمان مناظره، گفتمان مصالحه، گفتمان مبادله و رقابت.

۱. استاد گروه روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
ghoreishi3583@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۷

دوفصلنامه انقلاب پژوهی / سال اول / شماره ۱ / بهار و تابستان ۱۴۰۲ / صفحات ۱۰۵-۱۲۵

<https://trs.ri-khomeini.ac.ir/>

از زمان آشنایی مسلمانان با تمدن جدید غرب و مشاهده فاصله‌ای که میان ما و کشورهای غربی رخ داده است، انگیزه قدرتمندی برای جبران این فاصله پدیدار شد. آنها دریافتند که مشکلات بسیاری دارند و نیازمند تغییر و غلبه بر این مشکلات هستند؛ اما از همان ابتدا روشن شد که با قضیه ساده‌ای مواجه نیستند و در خصوص اینکه ریشه مشکلات کجاست و راهکار کدام است و اینکه تجربه غرب در این زمینه چه کمکی به مشکل می‌کند، اختلاف افتاد. متفکران مسلمان و از جمله متفکران ایرانی را از حیث نوع پرداخت نظری به این موضوع به سه دسته تجددخواهان، سنت‌گرایان و اصلاح‌طلبان مذهبی تقسیم کرده‌اند و هر کدام از این سه دسته واجد گفتمان‌های متعددی هستند. تجددخواهان بر آنند که مشکلات امروز ما مشکلات گذشته و غرب است و با استفاده از تجربه غرب می‌توان راه رفته غرب را پیمود؛ اما سنت‌گرایان پیمودن چنین راهی را در موارد بسیاری در تعارض با آموزه‌های دینی می‌دانند. آنان چارچوب شریعت را برای حل مشکلات توصیه می‌کنند و البته تا جایی که شریعت اجازه می‌دهد، استفاده از تکنولوژی غرب نیز مجاز می‌دانند. اصلاح‌طلبان نیز بر این باورند که تعارضی که تجددخواهان و یا سنت‌گرایان میان مدرنیته و آموزه‌های دینی تحریر می‌کنند، چندان واقعی نیست و می‌توان مشکلات را در تعامل میان مدرنیته و آموزه‌های دینی مهار نموده و به پیشرفت و توسعه نایل آمد.

این گفتار در صدد است گفتمان‌های اصلاح‌طلبی مذهبی را از این منظر که با اندیشه‌های جدید غربی چگونه بایستی برخورد کرد، مورد بررسی قرار دهد. در این چارچوب بحث در قالب بررسی چهار گفتمان تنظیم شده است که از آنها در این نوشتار به گفتمان مصلحت، گفتمان مناظره، گفتمان مصالحه و گفتمان مبادله و رقابت تعبیر شده است.

گفتمان مصلحت

مقصود از گفتمان طرز تفکر خاصی است که دارای مبانی مشخصی برای داوری در امور مختلف بوده و بر این اساس مجموعه‌ای از ایده‌های نسبتاً منسجم را پدید آورده است. گفتمان مصلحت در میان اصلاح‌طلبان مذهبی بیشتر در میان فقهای اصلاح‌طلب پدید آمده است. مبنای فکری این گفتمان آن است که آنچه در شریعت یا مجموعه احکام و دستورات دینی آمده است، برای همه زمان‌ها و مکان‌هاست؛ اما اگر روزی به خاطر مشکلات و موانع خاصی امکان عمل به احکام و دستورات مذکور فراهم نباشد و یا با اجرای احکام

و دستورات مذکور مشکلات پیش‌رو مرتفع نشود، باید به آنچه مقصود خداوند متعال از وضع این احکام و دستورات است، توجه نمود و به اجرای راهکاری که به مقصود خداوند نزدیک است، رضا داد؛ ولو اینکه این راهکار در شریعت پیش‌بینی نشده باشد. به عبارت دیگر، اصل بر این است که اگر در شرع مقدس، راهکار معینی برای رفع و رجوع امور زندگی پیش‌بینی شده است، باید به همان راهکار عمل نمود؛ اما اگر مانعی در این زمینه پدید آمد و یا برای حل مشکلات اجرای راهکار مزبور کفایت نکرد، استفاده از راهکاری که در شرع پیش‌بینی نشده اما برای تحقق اهداف الهی نزدیک‌تر از دیگر راهکارهای متصور است، بلا مانع و در مواردی واجب است و البته این راهکار جدید می‌تواند راهکاری باشد که خاستگاه اولیه آن ممالک غربی بوده است.

یکی از نمایندگان برجسته این گفتمان، نائینی (۱۳۱۵-۱۲۳۹) است. نائینی را می‌توان برجسته‌ترین متفکر دینی صدر مشروطه دانست که در چارچوب گفتمان مصلحت به بازسازی فکر دینی اقدام کرده است. حاصل کوشش او در این زمینه در اثر معروفش با عنوان تنبیه الامة و تنزیه الملة گرد آمده است. این کتاب حاوی نظریه سیاسی نائینی است. وی در نظریه خود می‌کوشد تا حکومت مشروطه را در دوران غیبت امام دوازدهم بهترین گزینه برای حاکمیت سیاسی معرفی نماید (ضمیران و عبادی، ۱۳۷۵، ص. ۹۴). در اینجا سعی شده ضمن ارائه خلاصه‌ای از نظریه سیاسی نائینی که عموماً تحریر نوینی از موضع تشیع در مقابل حکومت بوده است، مصلحت‌اندیشی وی در این خصوص نشان داده شود.

باید گفت مطابق نظریه‌ای پراهمیت و مؤثر در سنت شیعی هیچ حکومت دنیوی به غیر از حکومت امام معصوم و یا در دوره غیبت حکومت فقهایی که به نیابت از حضرت ولی عصر (عج) زمام امور را در دست می‌گیرند، مشروعیت ندارند (عنایت، ۱۳۷۲، ص. ۲۹۵). از این رو، کمک به استقرار و بقای چنین حکومت‌هایی مجاز نیست. حکومت حق امام است و او شخصاً یا در دوره غیبت، فقیهی به نیابت از وی واجد شرایط استفاده از این حق است؛ بنابراین سایر حکومت‌ها غاصب حق امام محسوب می‌شوند و همکاری با آنها جایز نیست.

نائینی در اندیشه سیاسی خود این نظریه را بازسازی کرده است. به عبارتی روشن‌تر، او با فهم دیگری از متون دینی، ضمن تأیید اصل غضبی بودن حکومت غیر معصوم و غیر فقها، به این نتیجه رسیده است که باید بنا به مصلحت روز، به برقراری حکومت مشروطه کمک کرد. اساس استدلال نائینی این است که هر چند در دوران غیبت هر حکومتی غیر از حکومت نایب امام غضبی است؛ ولی در حد توان باید چنین غضبی را محدود کرد (ضمیران و عبادی،

۱۳۷۵، ص. ۹۴؛ فراستخواه، ۱۳۷۷، ص. ۳۸۴) و برقراری حکومت مشروطه ابزاری برای محدود کردن میزان غضب حکومت مطلقه است. او توضیح می‌دهد که سلطنت مطلقه (استبداد) در واقع غیر از غضب حق امام، حقوق دیگری را نیز غضب می‌کند. قلمرو غضبی سلطنت مطلقه در سه عرصه است که عبارتند از: ۱. حق الهی، ۲. حق امام، ۳. حق مردم. این در حالی است که حوزه غضب سلطنت مشروطه، صرفاً مربوط به حق امام است. به عبارتی دیگر، از نگاه نائینی هرگاه اوضاع به گونه‌ای باشد که جلوگیری از غضب همه حقوق مذکور ممکن نباشد؛ ولی بتوان اقداماتی انجام داد که قدرت تصرف غاصب محدود شود، در این صورت انجام دادن این اقدامات به لحاظ شرعی واجب است و وجوب آن بدیهی است (نائینی، ۱۳۷۸، صص. ۷۴ - ۷۳).

مقدمات نائینی تصویری از وضعیت وقت جامعه ایران از زاویه دید فقهی است. چراکه استبداد منکرات متعددی مرتکب می‌شود که هرچند نهی همه آنها مقدور نیست، نهی برخی از آنها از جمله مطلقه بودن ممکن به نظر می‌رسد. حق حکومت از آن فقهاست و دولت مستبد، کرسی حکومت را غضب کرده است. این غضب هرچند قابل رفع نیست؛ ولی محدود کردنی است و به همین لحاظ محدود کردن آن واجب است. از این رو، باید سلطنت مطلقه را تبدیل به سلطنت مشروطه نمود (نائینی، ۱۳۷۸، ص. ۷۴).

نائینی بنا به همین استدلال محدود کردن استبداد را از واجبات شرعی معرفی می‌کند و استفاده کردن از ابزار مشروطه برای انجام دادن چنین امری را مشروعیت می‌بخشد. در استدلال نائینی نقش‌آفرینی عنصر مصلحت در اعلام وجوب کمک به استقرار مشروطه به جای حکومت مطلقه آشکار است. در اندیشه وی اصل بر این است که حکومت از آن امام دوازدهم و یا فقها مأذون از جانب ایشان در دوره غیبت است؛ اما از آنجاکه این کار در عصر او عملی نیست، برقراری حکومت مشروطه از آن جهت که به مقاصد شارع مقدس نزدیک‌تر از استبداد است، واجب شرعی محسوب می‌شود. در اینجا حکم اولیه شرعی به خاطر مصلحت به حکمی ثانویه تبدیل شده و تا زمانی که این مصلحت به قوه خود باقی است، این حکم نیز اعتبار دارد. این رویکرد، محور گفتمان مصلحت است.

با رویکرد فوق‌گفتمان مصلحت از حیث نظری ظرفیت فراخی را برای سازگار نمودن اندیشه‌های مدرن با شریعت ایجاد می‌کند و هر آنچه عقلی است می‌تواند با تکیه بر مصلحت بر ظواهر احکام شرعی ترجیح داده شود؛ کما اینکه در دوره بعد از انقلاب اسلامی نیز چنین رویه‌ای در پیش گرفته شد و حتی عنصر مصلحت در ساختار نظام جمهوری اسلامی نهادینه

گشت و نهادی با عنوان «مجمع تشخیص مصلحت نظام» تشکیل و در صورتی که برخی از تصمیمات مجلس با مخالفت شرعی شورای نگهبان مواجه شود، موضوع نهایتاً در این مجمع طرح شده و احیاناً به اقتضای مصلحت به قانون تبدیل می‌شود. مشروعیت دینی این قانون، تلقی آن به مثابه حکم ثانوی شرعی است.

در نقد اجمالی این گفتمان می‌توان گفت که اولاً نمی‌توان گفت تمامی احکام و دستورات شریعت برای تمامی زمان‌ها و مکان‌هاست. روشن است که راهکارهای مسائل اجتماعی تناسب و وثیقی با موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی دارد و شرط اعتبار آنها، کارآمدی در مقام عمل است. آمدن آنها در متون دینی خدشه‌ای در این استدلال ایجاد نمی‌کند. چراکه اسلام از این راهکارها به مثابه ابزار استفاده نموده است. اگر ابزار بهتری برای نیل به اهداف پیدا شود، به نظر نمی‌رسد که مانعی در جهت استفاده از ابزار اخیر وجود داشته باشد. ثانیاً ممکن است با رویکرد گفتمان مصلحت، راهکارهای جدید، بدون دخل و تصرف نظری و بدون ارزیابی دقیق آنها از حیث میزان کارآمدیشان در تحقق اهداف اسلامی، مورد استفاده واقع شوند و پس از مدتی عمل به این راهکارها، پیامدهایی داشته باشد که برخلاف اهداف و ارزش‌های اسلامی است. براین اساس، منطقاً باید بیم آن را داشت که این رویه با مصلحت‌اندیشی مداوم، عملاً و به تدریج به سکولاریسم بینجامد.

گفتمان مناظره

برخلاف گفتمان مصلحت که یک سرمایه فقهی برای تعامل بهینه با ایده‌های جدید بشری برای غلبه بر مشکلات بوده است، گفتمان مناظره، گفتمانی است که در آن عده‌ای از متفکران اصلاح‌طلب درصدد بوده‌اند، در مقام رویارویی با اندیشمندان مدرن غرب، از یک سو به دفاع از حقانیت و مطلوبیت اندیشه‌های اسلامی برخیزند و آموزه‌هایی از اسلام را طرح کنند که نقاط قوت اندیشه‌های غربی را پیش از غرب جدید و بیش از آن دارا بوده و از سوی دیگر، کژی‌ها و سستی‌های تفکر نوین غرب را نشان دهند.

پیش‌فرض این دسته از متفکران اصلاح‌طلب، عبارت از برتری اسلام در عرصه تبیین هستی و ترسیم راه زندگی ایدئال بر مکاتب دیگر است. بر همین اساس، آنها وقتی با مشکلات مختلف اجتماعی از یک سو و راهکارهای پرجاذبه متفکران غربی برای حل این مشکلات از سوی دیگر مواجه می‌شدند، انگیزه قدرتمندی می‌یافتند که سراغ بازخوانی متون اصیل اسلامی رفته و کاوش کنند که آیا برای حل مشکلات مذکور، اندیشه‌های دینی قابل قیاس با اندیشه‌های مدرن و یا حتی برتر از آنها وجود دارد یا خیر؟ آنان می‌خواستند از طریق

بازتفسیر و طرح مجدد اندیشه‌های دینی، مناسبت و کارآمدی آنها را برای غلبه بر چالش‌های موجود نشان داده و از گرایش نسل جوان جامعه به سوی اندیشه‌های سکولار غربی جلوگیری کنند. کار آنها نوعی مناظره فکری با غرب در مقابل دیدگان جوانان بود؛ به این منظور که آنها را با منابع اصیل فکری خویش آشنا ساخته و به ضرورت «بازگشت به خویش» و ترک «از خود بیگانگی» علاقه‌مند سازند.

این دسته از اصلاح‌طلبان با پیش‌فرض مذکور، سراغ متون دینی رفته و با یافتن ایده‌هایی که نوعی هم‌سنخی و توان رقابت‌پذیری با راهکارها و اندیشه‌های جدید داشت، به تفسیر و تأویل آنها پرداخته و به معرفی آنها به مثابه راهکارهای اسلام در جهت حل مشکلات اقدام کردند.

نماینده شاخص این گفتمان علی شریعتی است. او دغدغه قدرتمندی برای اصلاح اجتماعی داشت؛ اما در رویارویی با مشکلات اجتماعی موجود، مکتبی را تحت عنوان مارکسیسم می‌دید که در عصر وی اذهان بسیاری را به مثابه درمان دردها به خود مشغول داشته است. این نکته از آن جهت اهمیت می‌یافت که مارکسیسم، اندیشه دینی را یکی از مشکلات جامعه معرفی می‌کرد و به تضعیف و حتی نابودی آن علاقه‌مند بود. از این رو، متفکرانی همچون شریعتی، در کنار پرداختن به مشکلات اجتماعی، بایستی فکری نیز برای مقابله با تهدیدات مارکسیسم می‌کردند.

برای ایضاح بیشتر باید گفت در دهه ۴۰، مارکسیسم گفتمان مسلط بر محافل روشنفکری جهان بود و نیروهای سیاسی فوج فوج به باورمندان آن می‌پیوستند. به ویژه در ایران از آن جهت که در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ کشورهای واجد ایدئولوژی لیبرالیسم، به سرنگون‌سازی دولت ملی ایران دست یازیده بودند، گرایش به تفکر چپ زمینه مضاعف یافته بود. به نحوی که بسیاری از نیروهای جوان سیاسی ایران، علی‌رغم داشتن پیشینه خانوادگی سنتی و مذهبی به مارکسیسم به مثابه ایدئولوژی مبارزه علاقه‌مند می‌شدند.

در چنین اوضاع و احوالی علی شریعتی به عنوان متفکری که به اسلام به عنوان یک اندیشه رهایی‌بخش باور داشت، مارکسیسم را به درستی به عنوان یک رقیب جدی تلقی می‌کرد. لذا طبیعی بود که در خصوص رموز موفقیت این ایدئولوژی بیندیشد و در عین حال به یافتن راهکارهایی فکر کند که جاذبه اسلام، تحت‌الشعاع پیشروی مارکسیسم قرار نگیرد. چنین رویکردی مستلزم ورود به عرصه رقابت با مارکسیسم و نشان دادن برتری اسلام در زمینه‌هایی بود که نقاط قوت مارکسیسم به شمار می‌آمدند.

شریعتی با جسارت و شهامت نظری بسیار وارد این رقابت شد. رقابتی که از آن می‌توان به مناظره نظری با مارکسیسم تعبیر کرد. در کارهای او نوع چینش موضوعات، زاویه نگرش به مباحث و نحوه اولویت‌گذاری میان مسائل مختلف تحت تأثیر این مناظره بود. لذا فهم دقیقی اندیشه‌های وی بدون توجه به این مناظره جدی امکان‌پذیر نیست. اشاره اجمالی به اندیشه‌های شریعتی از منظر مناظره مذکور برای آگاهی از چند و چون گفت‌وگوها در میان اصلاح‌طلبان سودمند به نظر می‌رسد.

روش شریعتی در مقام مناظره با مارکسیسم، با مجادلات بی‌فایده و طرد و تکفیر متفاوت بود. او در این خصوص یک موضع ایجابی اتخاذ کرد. به این معنا که با درک کلیت و اجزای ساختار نظری مارکسیسم، سراغ کشف اندیشه‌های بدیل اسلامی رفته و با قرار دادن آنها در برابر مارکسیسم، یک ساختار نظری نوینی از اسلام ارائه داد که هرچند محتوای آن برگرفته از منابع معتبر دینی است؛ اما شکل و قالب طرح آن، محصول خلاقیت و هنر او برای مناظره با مارکسیسم است.

شریعتی دریافت که مارکسیسم در درجه نخست یک ایدئولوژی مبارزه برای رهایی است. لذا شرط موفقیت در رقابت نظری با این مکتب، نشان دادن این ویژگی در اسلام رهایی‌بخش است. او تمام تلاش خود را مصروف احیای ابعاد ایدئولوژیک و مبارزاتی اسلام به‌ویژه در زمینه‌هایی نمود که هدف آن استقرار برابری و عدالت اجتماعی بود؛ چراکه نقطه کانونی توجه مارکسیسم نیز رهایی‌بخش توده‌ها از استثمار اقتصادی بوده است. ایدئولوژی شریعتی نقاط قوت مارکسیسم را اموری معرفی می‌کرد که قرن‌ها قبل، از سوی اسلام طرح شده بود و لاجرم پذیرش آنها به هیچ‌روی مستلزم دست‌شستن از باورهای دینی نبود.

۱۱۱

مارکسیسم هم به تبیین مناسبات اجتماعی می‌پرداخت و هم برقراری جامعه‌ای آرمانی را نوید می‌داد که برای بسیاری از انسان‌های عدالت‌خواه و آزاده جذابیت داشت؛ اما چنانکه در سطور پیشین اشاره شد، این ایدئولوژی هیچ‌گونه جایگاه مثبتی برای دین قائل نبود. مارکسیسم دین را افیون توده‌ها معرفی می‌کرد و به محو کردن آن در ذهن نیروهای انقلابی می‌کوشید. مارکسیسم دین را از اساس و بنیان، ابزار دست طبقه فرادست برای استثمار فرودستان معرفی می‌کرد؛ لذا شریعتی می‌بایست پاسخی منطقی و معتبر برای رفع چنین اتهامی می‌یافت.

شریعتی در مقام دفاع از اسلام، بحث مارکسیست‌ها در این خصوص را یک خطای معرفت‌شناختی تلقی می‌کرد. او با قوت تمام از این ایده دفاع می‌کرد که آنچه مارکسیست‌ها در نقد و نفی دین گفته‌اند در خصوص مذهبی است که در تاریخ خود را به‌جای مذهب

راستین جا زده و متفکرانی همچون کارل مارکس را به اشتباه انداخته است. مذهبی که نقش تخدیر توده‌ها را ایفا می‌کند، مذهب نیست؛ شبه‌مذهب است. مذهب اصیل با چنین مذهبی همواره در جنگ بوده است. شریعتی در منابع اسلامی به آموزه‌هایی استناد می‌کرد که مؤید همین معنا بودند.

مناظره شریعتی با مارکسیسم برای خلاقیت نظری او و همچنین گسترش اجتماعی اندیشه‌هایش فواید بسیاری داشت. در زمینه خلاقیت نظری فواید مذکور را می‌توان در سه مورد از هم تفکیک کرد.

مورد نخست اینکه مارکسیسم و آگاهی شریعتی از ادبیات تئوریک این ایدئولوژی، به او چشمی مسلح داده بود که در متون دینی، به دنبال مفاهیم و معناهایی بگردد که متفکران دوره‌های قبلی، آن را نداشتند. در واقع شریعتی برای کشف بطون تازه‌ای از متون دینی، به فرضیاتی مجهز شده بود که اسلافش در اختیار نداشتند و به تعبیر ساده‌تر، سخنانی از رقیب شنیده بود و این سخنان او را متوجه این نکته ساخته بود که شاید همین‌ها در متون دینی ما نیز هست و بعد از مطالعه متون دینی، حداقل برخی از این معانی را کشف کرده بود.

مورد دوم عبارت است از اینکه دستگاه فکری مکتب مارکسیسم و ارتباطی که بین اجزای آن وجود داشت، به نظر می‌رسد به شریعتی کمک می‌کرد که معانی مکشوفه خود از متون دینی را به همین سیاق به هم ربط دهد. مثلاً شریعتی در مارکسیسم جهان‌بینی، فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی و... را دیده بود و ارتباط آنها را با همدیگر می‌دانست؛ لذا علاوه بر آنکه در متون دینی فرضاً به دنبال این می‌گشت که آیا در اسلام نیز فلسفه‌ای برای تاریخ وجود دارد یا خیر، بعد از یافتن این فلسفه، با توجه به آگاهی و شناختش نسبت به مارکسیسم، می‌دانست که این فلسفه تاریخ در مجموعه فکری اسلام چه نقشی دارد و چه کار باید انجام دهد.

در خصوص مورد سوم نیز باید گفت چنانکه قبلاً نیز اشاره شد جذابیت مارکسیسم برای بسیاری از دین‌داران مبارز و عدالت‌خواه و متمایل شدن آنها به این ایدئولوژی به‌ویژه در سطح دانشگاه‌ها، فضایی تهدیدآمیز و مسئولیت‌آفرین برای شریعتی ایجاد می‌کرد که در دوره‌های قبلی در این حد مطرح نبود. در واقع شریعتی به خاطر نوع تهدید که مشخصاً مارکسیسم بود، می‌اندیشید که اسلام در برابر این ایدئولوژی چه پاسخی دارد و این اندیشه او را به نتایجی می‌رساند که دیگران نرسیده بودند (قریشی، ۱۳۹۰).

هنگامی که شریعتی در زمینه ایدئولوژی دینی به تبیین اندیشه‌های خود پرداخت، انگار بسیاری از نیروهای سیاسی با اسلام دیگری روبرو می‌شدند که با اسلام موجود متفاوت بود.

پذیرش اسلام جدید ضمن اینکه تعلقات دینی آنها را محفوظ می‌داشت، یک ایدئولوژی سیاسی کارآمدی نیز به آنها می‌بخشید که حداقل به اندازه مارکسیسم جاذبه داشت. کلیت اندیشه‌های او برخلاف بسیاری از متفکران دینی و غیردینی، بسیار نظام‌مند و در چارچوب طرح و نقشه‌ای دقیق است. این طرح معطوف به مشخص کردن ابعاد مختلف ایدئولوژی دینی است (شریعتی، ۱۳۷۵، صص. ۸۰ - ۳۵). شریعتی علاوه بر اینکه معتقد بود اسلام متضمن یک ایدئولوژی است، بر این باور نیز بود که این ایدئولوژی برتر از ایدئولوژی‌های دیگر است و اتفاقاً برخلاف نگرش مارکسیست‌ها، یک وجه مهم امتیاز ایدئولوژی اسلامی، نسبت به سایر ایدئولوژی‌ها، اعتقاد به وجود خداوند در این ایدئولوژی است. چراکه این اعتقاد تلاش و جان‌فشانی یک انسان ایدئولوژیک را عقلانی می‌نماید و معنای عمیقی به آن می‌بخشد. ولی ایدئولوژی‌های دیگر در برابر سؤالاتی چون به چه دلیلی می‌باید زندگی خود را فدای زندگی دیگران کنیم، بی‌پاسخند و به مفاهیمی واهی پناه می‌برند.

شریعتی درک خود را از مکاتب بشری در چارچوب یک دستگاه فکری تثوریزه کرد. به نظر او هر مکتب فکری یک جهان‌بینی دارد و بر اساس آن جهان‌بینی طرز فکر مکتب در خصوص انسان، جامعه و فلسفه تاریخ مشخص می‌شود و با تکیه بر همین جهان‌بینی و نگرش‌های انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تاریخ‌شناختی، نظام ایدئولوژیک یک مکتب تعیین می‌شود و این نظام ایدئولوژیک معطوف به تحقق انسان و جامعه ایدئال است.

شریعتی مارکسیسم را نیز در همین چارچوب می‌فهمیده است؛ یعنی پیش فلسفی مارکسیسم را می‌توان در بخش جهان‌بینی این مکتب فهمید و دیدگاه‌های مارکسیستی درباره ماهیت انسان، جامعه و تاریخ را بایستی در انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ مارکسیستی سراغ گرفت و مضامین ارزشی همین مباحث نیز در بخش‌های ایدئولوژی، جامعه ایدئال و انسان ایدئال این دستگاه نظری می‌گنجد.

حال باید گفت با توجه به موضع مناظره نظری با مارکسیسم، لازم بوده است شریعتی اسلام را نیز از همین منظر طرح نموده و برای مخاطب خود امکان مقایسه آن را با مارکسیسم تسهیل نماید. از این رو، او برای بازسازی اسلام در چنین ساختاری، به دنبال بررسی و کشف مفاهیم اسلامی و تعریف ارتباطات موجود در میان این مفاهیم بوده است و حاصل کار او ارائه دادن نظامی فکری است که دیدگاه اسلام را در هر یک از مباحث مذکور مشخص می‌کند. در چارچوب رویکرد مذکور شریعتی ابعاد مختلف تفکر اسلامی را در مقام یک

ایدئولوژی انقلابی کارآمد مشخص نمود. جهان‌بینی این ایدئولوژی نگرش توحیدی به هستی بود که جهان‌بینی ماتریالیستی پیروان مارکس را به چالش می‌طلبید. در بخش انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و شناخت تاریخ نیز به تبع همین جهان‌بینی، شریعتی نوعی تضاد میان نیروهای توحیدی و اهریمنی را ترسیم کرد که در مقام مناظره با مارکسیسم، می‌توانست آنان را از برتری در زمینه نگرش دیالکتیکی به مناسبات انسانی، اجتماعی و تاریخی محروم سازد و در بخش چشم‌انداز آینده نیز تصویری از جامعه بی‌طبقه توحیدی به مثابه جامعه ایدئال و انسان غریق در ارزش‌های الهی به مثابه انسان ایدئال ارائه کرد که برای یک مسلمان مبارز از جامعه موعود کمونیستی و انسان مستحیل در مبارزات طبقاتی جذاب‌تر بود.^۱

چنانکه ملاحظه می‌شود، تلاش شریعتی معطوف به این بوده است که اسلام را در رقابت با مارکسیسم به مثابه راه بهتر حرکت اجتماعی نشان دهد. او در همین زمینه برای برخی از مفاهیم عصر جدید، معادلی اسلامی پیدا کرد. از جمله اینکه در کارهای او مفاهیمی همچون شورا، امامت، قسط و تضاد هاییل و قابیل به مثابه معادلی قابل رقابت با مفاهیمی چون دموکراسی، دموکراسی هدایت شده، برابری و تضاد اجتماعی مبتنی بر مالکیت طرح گردید و اتفاقاً در جذب مخاطب نیز بسیار موفق عمل کرد.

حسن بزرگ کار شریعتی که در مقیاس بزرگ‌تر نقطه قوت گفتمان مناظره است، در تأکید بر استقلال فکری بود؛ اما اشکال کار این است که تحت تأثیر شرایط مناظره و فوریت تهدید، پاره‌ای تفاسیر از آموزه‌های دینی ارائه شد که در اعتبار آنها می‌توان تردید کرد. نمونه بارز این موضوع، تفسیر شریعتی از قصه هاییل و قابیل به مثابه بخشی از نگرش اسلامی به فلسفه تاریخ و طرح آن در مقابل ماتریالیسم تاریخی و همچنین بحث از جامعه بی‌طبقه توحیدی به مثابه جامعه ایدئال و طرح آن در برابر جامعه کمونیستی است.

گفتمان مصالحه

گفتمان مصالحه به‌عنوان سومین گفتمان اصلی اصلاح‌طلبان، در دهه‌های اخیر نفوذ بیشتری در قیاس با دو گفتمان قبلی یافته است. هسته اصلی این گفتمان عبارت از آن است که بسیاری از آنچه در اندیشه‌های مدرن مطرح است با اسلام سازگار است و نیازی به پذیرش مصلحتی آنها و یا یافتن معادلی اسلامی برای آنها برای سربلندی در مقام مناظره نیست. ما می‌توانیم

۱. در مورد موضوع در کتاب بازسازی اندیشه در ایران و شورش بر شبه دین به تفصیل بحث کرده‌ام.

در عین حال که به دین مبین اسلام پایبند هستیم، از این یافته‌ها نیز بهره‌برداری کنیم. استدلال اصلی حاملان این گفتمان برای دفاع از مدعای خویش، عبارت از این است که هدف دین عموماً معطوف به آشنا ساختن انسان با خداوند به مثابه مبدأ هستی و دعوت او به ایمان به وجود حضرت باری و باور به آخرت به مثابه معاد و محل بازگشت و محاسبه اعمال است؛ در حالی که ایدئولوژی‌های جدید معطوف به حل مشکلات دنیوی مردم هستند. براین اساس، دین و مدرنیته دو حوزه جداگانه دارند و اقتباس اندیشه‌های جدید برای مدیریت دنیا تعارضی با آموزه‌های دینی ندارد.

عبدالکریم سروش از اندیشمندان شاخص این گفتمان است. او برخلاف شریعتی که در برابر مارکسیسمی قرار داشته که هستی دین را تهدید می‌کرده است، در مقابل لیبرالیسمی قرار دارد که حضور دین را در حوزه خصوصی انسان‌ها به رسمیت می‌شناسد. لذا مثل سایر اندیشمندان گفتمان مصالحه به امکان آشتی با این تفکر اندیشیده است. اولین مورد از افکار او در این خصوص درک آخرت‌گرایانه وی از متون دینی است. روشن است که چنین درکی گام بزرگی برای آشتی با اندیشه‌های جدید است. چراکه حوزه مدیریت دنیا را به اندیشه‌های جدید می‌سپارد و نقش دین را متوجه ساختن بشر به آخرت تعریف می‌کند. سروش در این زمینه توجه دین به دنیا را توجهی فرعی و در حدی که لازمه توجه به آخرت است، توصیف می‌کند. از همین رو، از دین انتظار آباد ساختن دنیا را ندارد و هدف دین را تأمین سعادت اخروی می‌داند.

سروش تفسیری حداقلی از دین دارد. در نظر او دین برای پاسخگویی به تمامی پرسش‌های بشر نیامده است و در اصل به پرسش‌هایی پاسخ می‌گوید که بشر با عقل خویش به یافتن پاسخ آنها قادر نیست و در همین زمینه نیز راه برای بسط و گسترش آنچه دین به ارمغان آورده است، باز است (سروش، ۱۳۷۷؛ سلطانی، ۱۳۷۹).

از نگاه او انتظار یافتن نظریه‌ای سیاسی، اقتصادی و غیره از متون دینی برای سامان دادن به امور دنیوی انتظاری بیهوده است. چراکه اینها اموری هستند که بشر با عقل خویش به آنها دست می‌یابد. به این ترتیب، دین بیش از آنکه در حوزه مناسبات جمعی منشأ اثر باشد، امری فردی و شخصی است و تجربه دینی که امری کاملاً شخصی است غایت دین به حساب می‌آید (سروش، ۱۳۷۹، ص. ۵۲؛ سلطانی، ۱۳۷۹). فهم دین به مثابه مقوله‌ای معطوف به آخرت و شخصی معرفی کردن آن گام بلندی در جهت مصالحه با تفسیر لیبرالیستی از دین است.

نمونه دوم بحث سروش در خصوص فهم ذاتیات و عرضیات اسلام است. شاید مهم ترین بحث او در این زمینه تعریف ذاتی و عرضی و تفکیک آن دو از یکدیگر است. به نظر او عرض ناظر بر صورت، ظاهر و شکل یک موجود و ذات عبارت از مضمون، باطن و روح آن موجود است. مهم ترین ملاک در تفکیک این دو آن است که عرضی‌ها آنها هستند که می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند، بدون آنکه تغییری در ذات موجود پدید آید؛ اما ذات نمی‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد. چرا که در آن صورت این موجود، موجود دیگری می‌شد. مثلاً در دین اسلام، دعوت به توحید جزو ذاتیات آن است و بدون وجود آن اسلام، دیگر اسلام نخواهد بود؛ اما عربی بودن زبان اسلام، می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد؛ یعنی زبان اسلام می‌توانست زبان دیگری باشد، بدون اینکه خدش‌های به اسلامیت آن وارد آید (سروش، ۱۳۷۸).

سروش می‌گوید عرض‌ها متناسب با اوضاع و احوال زمانی و مکانی هستند. مثلاً در مثال مذکور پیام توحیدی اسلام که از ذاتیات این دین است به خاطر مقتضیات مکانی، عرض زبان عربی را به خود پذیرفته است. از این رو، هر گاه به خاطر تغییرات زمانی و مکانی وضعیتی پیش آید که عرض نتواند جلوه و تجلی ذات باشد باید عرضی متناسب با شرایط جدید جایگزین عرض قبلی شود و گرنه نقض غرض پدید خواهد آمد (سروش، ۱۳۷۸، ص. ۳۱).

سروش با تکیه بر این مقدمات عنوان می‌کند که باید پیش فرض ما در خصوص ازلی و ابدی بودن تمامی آنچه در قالب دین مطرح می‌شود، تصحیح شود. در صورتی که تغییرات زمانی و مکانی دگرگونی در پاره‌ای عرضیات را ایجاد می‌کند در دگرگون‌سازی آن برای جلوگیری از نقض غرض باید اقدام کرد. او بر این باور است که تئوری‌های مورد استفاده اسلام در عرصه علوم انسانی نیز جزو عرضیات هستند. از این رو، نظریات سیاسی و اقتصادی وارده در متون دینی ما، متناسب با زمان باید ترجمه فرهنگی شوند.

لذا در این عرصه می‌توان نظریات سیاسی و فرهنگی جدید را جایگزین این نظریات ساخت؛ بدون اینکه خدش‌های به اسلامیت دین وارد آید. روشن است که با این تئوری تعارض‌ها آموزه‌های دینی با آموزه‌های لیبرال رفع شدنی است. چرا که می‌توان تئوری‌های سیاسی و اقتصادی لیبرال را به عنوان تئوری‌های جدیدی تلقی کرد که می‌توانند در عرصه بهبود بخشی به امور دنیوی مورد استفاده مسلمین قرار گیرند.

نمونه دیگر عبارت است از برداشت سروش در خصوص موضع دین درباره حکومت مطلوب. به نظر وی با توجه به اینکه غایت دین سعادت اخروی انسان است، نباید از دین

انتظار داشته باشیم که برای ما نظریه‌ای در باب حکومت ارائه دهد (سروش، ۱۳۷۶، ص. ۱۳۶). در واقع نظریه‌پردازی در خصوص حکومت بر عهده عقل بشر است. اگر دین در این ارتباط مطلبی گفته باشد این مطلب در زمرهٔ عرضیات دین خواهد بود و نه ذاتیات آن و به همین لحاظ در صورتی که تحولات زمانی و مکانی ایجاب کند، ترجمهٔ فرهنگی این عرضیات ضرورت خواهد یافت. البته او منکر آن نیست که ایمان به خدا و اجتناب از طاغوت، در عرصهٔ سیاسی مقتضیاتی دارد؛ اما این امر به مفهوم داشتن نظریه حکومت مطلوب و تعیین راه و روش آن نیست.

بر این اساس، هر چند دین از نگاه سروش نظریه خاصی در باب حکومت مطلوب ندارد؛ اما آموزه‌های آن به موضوع حکومت مطلوب بی‌ارتباط و بی‌اعتنا هم نیست. در این خصوص که کدام دسته از حکومت‌ها امتیاز بیشتری دارند، وی بر این باور است که با توجه به اینکه دین‌داری حقیقی مشروط به ایمان آزادانه مردم است، حکومتی بیشترین تناسب را با دین خواهد داشت که متناسب با ایمان آزاد مردم بوده و به ایجاد فضایی ملتمز باشد که در آن ایمان آزادانه و آگاهانه و تجربه دینی مؤمنان پاسداری شود؛ البته مداخله چنین حکومتی در ایجاد این فضا باید حداقلی نیز باشد. چرا که هر گاه بخواهد کار را به جایی رساند که ایمان را به مردم تحمیل کند، اصل آزادی ایمان نقض شده و دینی بودن حکومت زیر سؤال خواهد رفت. از این رو، سروش وظیفه حکومت دینی را در این می‌بیند که اولاً حاجات اولیه مردم را تأمین کند تا از تنگناهای مادی برهند و مجال پرداختن به ارزش‌ها و حاجات لطیف‌تر معنوی و از جمله ایمان آوردن آزاد را پیدا کنند؛ و ثانیاً صحنه جامعه را صحنه دعوت به دین و انتخاب آزاد ایمان نگاه دارد.

۱۱۷

نکته دیگر این است که از نظر سروش با توجه به اینکه راه و روش حکومت امری بشری است و آنچه در متون دینی در این رابطه وجود دارد، متناسب با اوضاع و احوال خاص خویش و در قلمرو عرضیات است، در عصر حاضر راه و روش دموکراتیک برای ایفای این نقش مناسب به نظر می‌رسد. سازگاری این تفسیر از حکومت مطلوب با آنچه در اندیشه سیاسی مدرن روز در جریان است، روشن است.

نهایتاً نمونه دیگر نیز ایده‌های اخیر سروش با عنوان «رؤیای رسولانه» و «دین و قدرت» است که در اولی تلاش دارد با رؤیا معرفی کردن سازوکار نزول آیات الهی، فهم آنها را نیازمند تعبیر معرفی کند و از این طریق راهی برای رفع تعارض آنها با ایده‌های مدرن باز کند و در دومی بر آن است که پیامبر^(ص) عارفی مسلح بوده و برای پیشبرد اهداف خود مشی

اقتدار‌گرایانه‌ای داشته است؛ اما این رویه مختص ایشان بوده و دیگران حق استفاده از این روش را ندارند و باید از شیوه‌های متعارف استفاده کنند. این ایده نیز در خدمت ایجاد آشتی و مصالحه با اقتضائات زندگی مدرن است.

در نقد گفتمان مصالحه نیز می‌توان گفت هرچند دین معطوف به ایمان به خدای متعال و اجتناب از طاغوت است؛ اما همین باور ساختار حیات انسان مؤمن را در زندگی تحت تأثیر قرار می‌دهد و شرایط زندگی فردی و اجتماعی او نمی‌تواند همانند شخصی باشد که بدون چنین باوری زندگی می‌کند. از این رو، پذیرش آنچه در غرب با یک رویکرد سکولار پردازش شده است، برای انسان‌های مؤمن و موحد ممکن و یا مطلوب نیست. برای زندگی مؤمنانه در این دنیا، پردازش اندیشه دینی جدیدی در عرصه‌های فردی و اجتماعی لازم است و انسان صرفاً مجبور نیست که از بین الگوهای موجود و یا مد روز یکی را انتخاب کند و با چالش‌های آن کنار بیاید.

گفتمان مبادله و رقابت

گفتمان‌های سه‌گانه‌ای که تا به اینجای بحث مورد بررسی واقع شد، گفتمان‌های اصلی اصلاح‌طلبی دینی است؛ اما آنچه در اینجا تحت عنوان گفتمان مبادله و رقابت پیشنهاد می‌شود، بیشتر حاصل نگرش انتقادی به سه گفتمان مذکور و تلاش در جهت ارائه پیشنهادهایی هرچند اولیه و خام، برای ارتقای سطح تلاش‌های نظری این حوزه از تفکر مذهبی است.

الف) اصل تکیه بر تحقیقات شواهد بنیاد

گفتمان‌های سه‌گانه اصلاح‌طلبی مذهبی تلاش ارزنده متفکران بزرگی است که نه تنها ارزش نظری والایی داشته است بلکه تأثیر اجتماعی آنها در تحولات تاریخی جامعه تردیدناپذیر است. به نحوی که در چارچوب این سه گفتمان نظریات مهمی طرح شده و برخلاف نظریات سنت‌گرایان و تجدد خواهان که عموماً بازتولید و یا حتی تکرار حرف‌های متفکران گذشته و یا اندیشمندان مغرب زمین بوده است، نوآوری و ابداع نظری درخور توجهی نزد متفکران اصلاح‌طلب یافت می‌شود. در عین حال ایراداتی نیز علاوه بر آنچه قبلاً اشاره شد، قابل طرح است. از جمله اینکه رویکرد اصلاح‌طلبان عموماً دفاعی است. به این معنی که از آنجایی که تهدید نظری عظیمی از جانب اندیشه‌های غربی احساس شده است، بیشتر دل‌مشغولی اصلاح‌طلبان عبارت از این بوده است که چگونه می‌توان در برابر این اندیشه‌ها از هویت دینی مسلمین به نحو منطقی دفاع نمود.

البته دفاع آنان با دفاع سنت‌گرایان متفاوت بوده است و آنها تلاش داشته‌اند در خصوص آورده‌های تمدن غرب عمیقاً تأمل کنند و از آنچه فرآورده عقلانی و منطقی غرب است، استقبال نمایند و آنگاه نسبت آن را با آموزه‌های دینی روشن کنند. در واقع آنان بر آن بوده‌اند که آموزه‌های دینی با هر آنچه عقلانی است، فاقد تعارض حقیقی است و تعارض‌های ظاهری را باید مرتفع نمود. این است که عموماً به فکر رفع همین تعارضات بوده‌اند. اگر روزی لیبرالیسم وارد بلاد اسلامی شده، حل نسبت لیبرالیسم و اسلام موضوع تفکر اصلاح‌طلبان بوده است. روز دیگر اگر مارکسیسم تهدید اصلی شده، دفاع در برابر این مکتب دستور کار اصلی شده است و اگر باز جای این دو تغییر یافته است این جابجایی تأثیر خود را در اولویت‌های نظری اصلاح‌طلبان به‌جا نهاده است.

دفاع از منطق آموزه‌های دینی و تلاش در جهت زدودن تعارضات ظاهری، بلاتردید کار ارزشمندی بوده است؛ اما ایراد کار آنجاست که اولاً در مواردی رویکرد دفاعی مورد بحث، تبدیل به دفاع منفعلانه شده است. این امر گاهی گرایش افراطی به کاستن از تکالیف دینی و رفع موانع همراهی با پروژه مدرنیزاسیون به سبک غرب را به دنبال داشته است. به این معنا که برخی به‌ناحق انتظار داشته‌اند که اصلاح‌طلبی جاده‌صاف‌کن پیشرفت پروژه مدرنیزاسیون باشد. اشتیاق به پیشبرد پروژه مذکور، حتی سبب شده است که برخی از افراد متعلق به جریان اصلاح‌طلبی، تفکر اسلامی را رها کرده و به کلی متجدد شوند.

نحوه تکوین سازمان پیکار در راه آزادی طبقه کارگر که در دوره قبل از انقلاب اسلامی از دگردیسی بخشی از سازمان مجاهدین خلق پدید آمد، نمونه همین امر است. پذیرش صریح سکولاریسم از جانب بخشی از اصلاح‌طلبان دموکرات امروز نیز نمونه دیگری است که آفت دفاع منفعلانه است. ثانیاً باید گفت رویکرد دفاعی متفکران اصلاح‌طلب کمتر تحول‌یافته و در حد مورد انتظار، هنوز به یک موضع تأسیسی و فعال ارتقا پیدا نکرده است. مقصود از موضع تأسیسی و فعال آن است که ما خود رأساً به شناسایی مشکلات، تشخیص ریشه‌ها و طرح راهکارهای جدید بپردازیم. تحقیقات اصیل انجام دهیم. داده‌های اجتماعی و تاریخی را به‌صورت غیرگزینشی بررسی کنیم. به پردازش نظریات معتبر علمی پرداخته و ذهن و اندیشه خویش را از دام ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌های غالب رها سازیم. برای مثال، اگر در وضع دفاعی ما، این لیبرالیسم است که می‌گوید مشکل چیست، ریشه آن کجاست و راه‌حل کدام است و ما تلاش می‌کنیم نسبت اسلام را با آن روشن کنیم، در وضع تأسیسی، باید خود نیز با تکیه بر تحقیق و پژوهش علمی، به شناسایی و تبیین مشکلات جوامع خویش

پرداخته و برای رفع آنها چاره‌جویی کنیم و حتی با تکیه بر یافته‌های خود به نقد نگرش لیبرالیستی پردازیم.

شاید یکی از عوامل بروز این رویکرد دفاعی، سرعت تحولات و فوریت کار بوده است که اولویت را به این امر اختصاص داده است؛ اما به نظر می‌رسد برای رشد بیشتر گفتمان کلان‌اصلاح‌طلبی مذهبی، اتخاذ موضع تأسیسی ضرورتی حیاتی است. در رویکرد دفاعی ابتکار عمل در دست نیروی مهاجم است. ما باید به تناسب اقدامات نیروی مذکور موقعیت بایسته خود را مشخص کنیم. کما اینکه بررسی تاریخ کوشش‌های نظری اصلاح‌طلبان مذهبی نیز حاکی از همین امر است؛ اما با اتخاذ موضع تأسیسی ابتکار عمل در دست ما خواهد بود.

البته تأکید بر این نکته لازم است که موضع دفاعی مذکور دو دستاورد پراهمیت داشته است. اولاً برخی از متجددین پذیرفته‌اند که دین مبین اسلام با بسیاری از ایده‌های جدیدی که محصول مغرب زمین است، در تعارض نیست و ثانیاً بسیاری از جوانان مسلمان نیز دریافته‌اند که پذیرش کثیری از اندیشه‌های مدرن، مستلزم دست شستن از ایمان مذهبی نیست و می‌توان با حفظ ایمان از رهاوردهای منطقی غرب نیز بهره‌مند شد؛ اما رویکرد اصلاح‌طلبی برای تأثیرگذاری بیشتر باید بتواند در تولید اندیشه‌های جدید مشارکت نماید و ایده‌های نوینی به جهان عرضه کند که جاذبه بیشتری از ایده‌های غربی داشته باشند و یا حداقل در ارتقای آنچه آنها گفته‌اند، بکوشد و مدعی باشد که محصول آنها از طریق ترکیب با تفکر ما اصلاح و یا ارتقا یافته و محصول بهتری شده است؛ لذا آنچه هست محصول مشترک است.

به نظر می‌رسد زمینه قابل‌ملاحظه‌ای نیز در عرصه طرح اندیشه‌های جدید وجود دارد. اندیشمندان غربی، خود نیز از نقایص و ایرادات دنیای سکولار فراوان سخن گفته‌اند. کافی است مثلاً به انتقاداتی که مکتب فرانکفورت در این زمینه عرضه می‌کند توجه شود. از جمله مباحثی که در زمینه غلبه عقلانیت ابزاری بر مناسبات اجتماعی، رشد صنعت فرهنگ، از خودبیگانگی‌های چند لایه، شکاف طبقاتی، بحران معنا و غیره وجود دارد، زمینه‌های مساعدی است که با پرداختن به آنها و ارائه ایده‌های جدید، می‌توان از موضع دفاعی صرف خارج شده و در فرایند اندیشه‌ورزی جهان مشارکت فعال نمود و به‌جای رویکرد انتخاب از کالاهای وارداتی و مصرف بهینه اندیشه‌ها به مبادله فرهنگ و تفکر پرداخت.

این موضوع با استقبال دست کم برخی از اندیشمندان و روشنفکران غربی نیز مواجه خواهد شد. برای مثال، در جوامع امروزی غرب درعین حال که از دموکراسی تجلیل می‌شود؛ اما به مشکلاتی که دارد مرتباً فکر می‌شود. اندیشه‌ورزان مغرب زمین می‌خواهند مدل‌های بهتری از دموکراسی را عرضه کنند. بنده به‌عنوان تجربه شخصی، شاهد بوده‌ام که وقتی شما می‌گویید می‌توانید نوعی دموکراسی عرضه کنید که بالفرض دین را نیز برای رستگاری انسان‌ها ملحوظ بدارد، برخلاف آنچه در میان تجددخواهان ما رایج است، کسی با پیش‌فرض‌های خود موضع دفاعی نمی‌گیرد و یا پوزخند به ظاهر عالمانه نمی‌زند، همه کنجکاو می‌شوند و آماده‌اند ایده‌ای نو دریافت کنند. می‌خواهند به‌دقت بشنوند.

امروزه به خاطر رشد ارتباطات در سطح جهان، بسیاری از نیازها و راه‌حل‌ها جهانی شده و بسیاری از بحران‌ها نیز جهان‌گیر است. اگر اصلاح‌طلبان مذهبی در کنار تعیین نسبت دین با اندیشه‌های جدید که دستور کار مهم آنان بوده است، پردازش بالاستقلال به معضلات بشر در سطح ملی و جهانی را نیز در دستور کار قرار دهند، به نظر می‌رسد فرآورده‌های این کار، علاوه بر آنکه با استقبال جهانی مواجه خواهد شد، اصلاح‌طلبان را در موضع تأسیسی نیز قرار خواهد داد. به نظر می‌رسد موج جدید اصلاح‌طلبی می‌تواند به دستیابی به چنین هدفی متمرکز شود.

برای دستیابی به این هدف به نظر می‌رسد علاوه بر اینکه باید از رویکردهای فعلی فقهی، کلامی، فلسفی و امثال آن بهره گرفت، لازم است در این عرصه بر رویکردهای تجربی، تاریخی و جامعه‌شناختی نیز توجه کرد. به‌ویژه اینکه لازم است برای دستیابی به موضع تأسیسی، رویکرد اندیشه‌ورزی نظریه‌محور به رویکرد تفکر شواهدمحور تغییر کند.

۱۲۱

مقصود از تغییر رویکرد نظریه‌محور به رویکرد شواهدمحور این است که وقتی ما پرسشی در ذهن داریم، اگر برای این پرسش با استفاده از نظریات موجود که عموماً نظریات متفکرین مغرب زمین و یا نظریات ملهم از آنهاست، فرضیه‌ای طرح نموده و برای بررسی آن اقدام کنیم، اولاً در مواردی نگاه ما ناخودآگاه سوگیری خاصی به سمت تأیید آن فرضیه پیدا می‌کند و شواهد را برای تأیید آن فرضیه گزینش می‌کند و ثانیاً اگر هم بر چنین آفتی گرفتار نشود، نتیجه تأیید آن فرضیه و یا احیاناً رد آن است که دستاورد نظری چندان قابل توجهی نیست؛ اما پس از طرح شدن سؤالی در ذهن خود، بدون استفاده از نظریه خاصی به سراغ بررسی داده‌ها و شواهد خام برویم و اگر در فرایند کار فرضیه‌ای طرح می‌کنیم، این کار بر اساس تأمل در همین شواهد و داده‌ها صورت پذیرد، ممکن است پاسخی را کشف کنیم که به نظریه‌ای نو و کارآمد

برای حل مشکلات و قابل عرضه به جهانیان به مثابه یافته‌ای جدید بدل شود. در این زمینه اولویت البته با موضوعات در سطح ملی است. از این رو، لازم است اولاً مشکلات شناسایی شود و در خصوص میزان اهمیت و اولویت آنها به طور عینی و حتی المقدور با معیارهای کمی بررسی لازم صورت پذیرد. ثانیاً با روش‌های شواهد بنیاد ریشه‌ها و زمینه‌های آنها کشف گردد و ثالثاً در باب نحوه غلبه بر این مشکلات چاره‌جویی شده و حاصل کار به صورت آثار پژوهشی اصیل به جامعه علمی عرضه شود.

(ب) اصل تسهیل استفاده از تکنولوژی اجتماعی غرب

در گفتمان‌های سه‌گانه اصلاح‌طلبان در مواردی بعضی از محصولات نظری و فکری غرب به هنگام استفاده پسوند اسلامی می‌گیرند. مثل سوسیالیسم اسلامی، جمهوری اسلامی، مردم‌سالاری اسلامی و ... در حالی که نیاز به این کار نیست. اسلام یک نظام باور است که بر اساس آن شخص معتقد، رفتارهای خود را تنظیم می‌کند و در مقام استفاده از امکانات مختلف، مقررات اسلامی را مراعات می‌کند. مثلاً وقتی که می‌خواهد در منزلی اقامت کند، رضایت مالک برایش شرط است؛ اما لازم نیست که وقتی رضایت مالک را کسب نمود، اسم منزل را بگذارد منزل اسلامی. البته به لحاظ منطقی ایراد مهمی به این کار مترتب نیست. چرا که نام‌گذاری امری قراردادی است؛ اما در این صورت بایستی برای نام‌گذاری همه چیز یک پسوند اسلامی قرار دهد. مثل ساعت اسلامی، لباس اسلامی، کتاب اسلامی، شغل اسلامی، فامیل اسلامی، ازدواج اسلامی و امثالهم. آشکارا چنین کاری بیهوده به نظر می‌رسد. در استفاده از تکنولوژی‌های خرد و کلان اجتماعی نیز نیازی به ذکر پسوند اسلامی برای امور مختلف نیست.

۱۲۲

در اینجا نیز مسلمانان در انتخاب و استفاده از روش‌هایی چون سوسیالیسم و دموکراسی موازین اسلامی را لحاظ خواهند نمود. در صورتی که استفاده از این تکنولوژی‌ها بلاشکال بود، دیگر نیازی به استفاده از پسوند اسلامی وجود ندارد. البته روشن است که تکنولوژی مورد نیاز در تناسب با اهداف و ارزش‌های دینی، در صورت لزوم جرح و تعدیل نیز خواهد شد.

ممکن است ایراد شود که تکنولوژی اجتماعی با تکنولوژی مادی متفاوت است و تکنولوژی اجتماعی ممکن است تعارض آشکار با مبانی اسلامی داشته باشد. لذا لازم است مشخص کنیم که این تکنولوژی چیز متفاوتی است. در پاسخ این ایراد باید گفت ماهیت تکنولوژی عبارت از

استفاده عملی از یافته‌های نظری است و خصلت سخت‌افزاری و نرم‌افزاری آن تفاوت خاصی در این زمینه ایجاد نمی‌کند. آنچه مهم است دقت در تناسب تکنولوژی با هدف و کارآمدی آن در رفع نیازهای ماست.

اگر ما حاکمیت را هدیه‌ای الهی می‌دانیم که به مردم داده شده است، دموکراسی می‌تواند تکنولوژی نسبتاً مناسبی برای پیاده‌سازی این هدف باشد و نیازی هم به پسوند اسلامی ندارد؛ اما اگر کسی بر این باور باشد که خداوند حاکمیت را به مردم نداده و حاکمیت از آن اشخاص معینی است، در این صورت دموکراسی اساساً تکنولوژی مناسبی برای رسیدن به چنین هدفی نیست. البته چنانکه قبلاً نیز اشاره شد نام‌گذاری اساساً امری اعتباری است و اگر علاقه‌ای و فایده‌ای به استفاده این عنوان وجود داشته باشد، مانعی در این خصوص نیست. در این مورد خاص نیز اگر فرضاً در چارچوب دموکراسی، عده‌ای از دین‌داران با تأسیس حزب و به دست آوردن رأی مردم به قدرت برسند، چنین نظام‌هایی را می‌توان از آن جهت که احزاب اسلامی با رأی مردم بر سرکارند، دموکراسی اسلامی نام نهاد. کما اینکه در نمونه مشابه، از آنجایی که در اسکانندیناوی احزاب واجد گرایش‌های سوسیالیستی در چارچوب دموکراسی مرتباً به حکومت رسیده‌اند، نظام‌های سیاسی این کشورها به نظام‌های سوسیال‌دموکراسی شهرت یافته‌اند. همچنین اگر دموکراسی اسلامی را به معنای نظامی تلقی کنیم که در آن احزاب مختلف در چارچوب موازین اسلامی فعالیت می‌کنند و هیچ حزبی حق تبدیل نظام اسلامی به نظام سکولار را ندارد، در این صورت نیز می‌توان این دموکراسی را دموکراسی اسلامی نام نهاد. کما اینکه دموکراسی بسیاری از کشورهای دیگر را نیز که در آنها، فعالیت سیاسی صرفاً با پذیرش سکولاریسم ممکن است، می‌توان دموکراسی سکولار نامید.

۱۲۳

در حال، با توجه به اینکه تکنولوژی از جنس اندیشه نیست، در برقراری نسبت صحیح میان این دو بایستی دقت کافی به خرج داد. به نظر می‌رسد فرضاً طرح این سؤال که آیا میان اسلام و دموکراسی سازگاری وجود دارد یا خیر، عاری از اشکال نیست. چراکه اسلام یک نظام فکری است؛ اما دموکراسی یک فناوری اجتماعی است. در جهت طرح صحیح پرسش توجه به این افتراق بسیار ضروری است. با لحاظ این نکته طرح درست سؤال این گونه خواهد بود که آیا استفاده از دموکراسی برای تحقق اهداف سیاسی اسلام سودمند است؟ به عبارتی دیگر، آیا مسلمانان می‌توانند برای مدیریت امور سیاسی جامعه از دموکراسی استفاده کنند؟ و اگر می‌توانند چگونه؟ اگر بخواهیم نسبت دموکراسی را با مفاهیم تمدن

اسلامی مقایسه کنیم، بایستی سراغ نه خود اسلام که یک نظام اندیشه‌ای است بلکه سراغ مفاهیمی همچون خلافت و یا امامت برویم و بینیم کارآمدی هر کدام در مدیریت سیاسی تا چه حدی است؟ در واقع همان‌گونه که دموکراسی یک تکنولوژی است، خلافت و امامت سیاسی نیز از همین نوع است و استفاده از آنها مشروط به کارآمدی عملی آنها در تحقق اهداف سیاسی بالاتری است که در نظام‌های فکری مخدوم وجود دارد.

در هر صورت، فهم عمیق از ماهیت تکنولوژی و کارکرد آن بسیار مهم است. مهم است که ما نیاز و هدف خود را به خوبی بشناسیم و بعد میزان کارآمدی تکنولوژی فعلی خودمان را دریابیم و آن را با تکنولوژی‌های جدید مقایسه کنیم. این امر در واقع به معنای استقلال نظری است. استقلال نظری به معنی خودکفایی و روگردانی از دیگران نیست. بلکه به معنی قدرت تشخیص نیازها و نحوه تأمین آنها در عرصه‌های مختلف است.

ج) اصل رقابت‌پذیری

به نظر می‌رسد با اتخاذ موضع تأسیسی و تسهیل استفاده از تکنولوژی اجتماعی غرب، گفتمان کلان‌اصلاح‌طلبی در موقعیت مبادله و رقابت با گفتمان‌های پویا و سازنده جهان قرار می‌گیرد؛ اما برای توفیق بیشتر در این عرصه، عرضه اندیشه‌های رقابت‌پذیر در مقیاس جهانی ضروری است. چراکه امروزه جهانگیر شدن ارتباطات، همه‌چیز را در معرض دید جهانیان قرار داده است و تا زمانی که محصول از نمونه‌های جهانی آن جاذبه بیشتری نداشته باشد، با موفقیت آن امید چندانی نمی‌توان بست. جهانی شدن از این حیث هم تهدید و هم فرصت است. تهدید برای محصولات ضعیف و فرصت برای جهانگیر شدن محصولات قوی. این محصولات در بحث ما اندیشه‌های مطروحه در سطح جهان است. در بازار جهانی اندیشه‌ها، بقا و بالندگی اجتماعی تفکر اصلاح‌طلبی، در گرو جلب توجه مخاطبی است که خواه‌ناخواه ایده‌های مطروحه در جهان را با یکدیگر مقایسه و از میان آنها بنا سلیقه خویش انتخاب می‌کند.

به نظر می‌رسد زمینه‌های رقابت میان اندیشه‌ها در سه عرصه است و اندیشه‌ای بیشتر شانس جلب توجه مخاطب را می‌یابد که در این رقابت در مجموع جاذبه بیشتری داشته باشد. این سه عرصه رقابت، عبارت از میزان برتری منطقی، میزان کشش عاطفی و میزان تکیه بر قدرت است.

۱. برتری‌های نظری، منظور از برتری‌های نظری، توانایی یک اندیشه در پاسخگویی به نقدهای منطقی است. معیار و ملاک نقدها بسته به نوع اندیشه‌ای که مطرح می‌شود، متفاوت

است. برای مثال، در زمینه اندیشه‌های متافیزیک ضرورت عدم تناقض و اتکای نهایی به بدیهیات عقلی و در مورد اندیشه‌های علمی ابطال‌پذیری تجربی از جمله ملاک‌ها و معیارهای نقد منطقی هستند. اندیشه‌هایی که شایستگی بیشتری در برابر نقد منطقی از خود نشان می‌دهند، مطلوب‌تر جلوه می‌کنند. درواقع با نقد منطقی، مقام و رتبه نظری اندیشه‌ها مشخص و میزان «درستی» و «صحت» آنها تعیین می‌شود.

۲. برتری‌های عاطفی، هر اندیشه‌ای ممکن است دارای یک وجه احساسی و یا عاطفی بوده و رمز موفقیت آن نیز در همین وجه نهفته باشد. اندیشه‌هایی در این عرصه بیشترین جاذبه را دارند که از زیبایی بیشتری برخوردار باشند. چراکه احساس و عاطفه مجذوب زیبایی می‌شوند. درک زیبایی، درکی فراتر از ادراکات علمی و منطقی است و امر زیبا بدون هیچ‌گونه استدلال علمی و عقلی برای آدمی مطلوب است. ازاین‌رو، صحنه‌های احساس‌برانگیز طبیعی، فضایل اخلاقی، ارزش‌های متعالی بشر و ... همه از جمله مصادیق پدیده زیبایی می‌باشند.

۳. تکیه بر قدرت، در اینجا مراد از قدرت توانایی یک، شخص، یک گروه یک کشور و... برای محقق ساختن امور مطلوب خویش است. به نظر می‌رسد که قدرت به معنای فوق حداقل از سه طریق می‌تواند به توفیق یک اندیشه در مقام جذب مخاطب مساعدت کند. یکی اینکه قدرت وسایل و ابزارهای مورد نیاز را برای گسترش و یا جهانگیر شدن یک اندیشه فراهم می‌کند. اندیشه‌هایی که متکی به قدرت باشند، در مقایسه با اندیشه‌هایی که از این امتیاز بهره کمتری دارند، به شرط تساوی سایر متغیرها، شانس بیشتری برای توسعه و گسترش دارند.

۱۲۵

البته اینجا قدرت صرفاً ابزار لازم را برای گسترش یک اندیشه فراهم می‌کند. طریق دوم عبارت از تأثیر قدرت بر ضمیر ناخودآگاه مخاطب برای پذیرفتن اندیشه‌ای است که با مناسبات قدرت پیوند نزدیک‌تری دارد. برای مثال، اندیشه‌ای که از سوی یک متفکر متعلق به یک کشور پیشرفته غربی ارائه می‌شود، در مقایسه با اندیشه یک متفکر جهان در حال توسعه شانس بیشتری برای پذیرش از سوی جهانیان و حتی از سوی مردم جهان در حال توسعه دارد. درواقع در ضمیر ناخودآگاه بسیاری از آدمیان، این باور پدید آمده است که قدرت کشورهای غربی دلیل صحت اندیشه‌های متفکران آن است. هرچند این امر غیرمنطقی است؛ ولی عملاً منجر به آن شده است که اصل بر برتری اندیشه‌های غربی بر اندیشه‌های دیگر گذاشته شود. نهایتاً طریق سوم پیوند اندیشه با قدرت عبارت از ارتباط اندیشه با قدرت مخاطب است.

اندیشه‌ای که پذیرش آن به سود یک فرد است، راحت‌تر پذیرفته می‌شود تا اندیشه‌ای که پذیرش آن به ضرر اوست. درواقع یک اندیشه معین، نزد آن دسته از افراد، گروه‌ها و طبقات شانس بیشتری برای مقبول افتادن دارد که منافع آنان را تأمین نماید. به عبارتی روشن‌تر، هر کسی به‌طور آگاهانه یا ناخودآگاه نسبت اندیشه‌های مختلف را با منافع خویش می‌سنجد و اندیشه‌ای را برمی‌گزیند که با منافع او همسویی داشته باشد. البته تذکر این نکته مفید است که منظور از سود و منفعت در اینجا منحصر به سود اقتصادی نیست. بلکه شامل کلیه اشکال منفعت اعم از ثروت، قدرت و منزلت است. همچنین اشاره به این نکته ضروری است که با توجه به محتوای شق اخیر از مناسبات قدرت و اندیشه، می‌توان گفت که ممکن است اندیشه مرتبط به یک قدرت موعود گاهی بر اندیشه مرتبط به یک قدرت موجود غلبه کند. برای مثال، اندیشه الف هرچند در مقایسه با اندیشه ب از زبان افراد و یا کشورهای قدرتمند ارائه نمی‌شود؛ ولی آن وضعیت آرمانی که در صورت تحقق خویش ایجاد خواهد کرد، جذاب‌تر از وضعیت آرمانی اندیشه ب است. هرگاه در این وضعیت مردم به عرضه‌کنندگان اندیشه الف اعتماد داشته باشند، آن را بر اندیشه ب ترجیح خواهند داد. البته هرگاه اندیشه الف بعد از یک دوره زمانی معقول نتواند به وعده‌های خویش عمل کند، جذابیت خویش را از دست خواهد داد. با توجه به توضیحات فوق می‌توان گفت که شرط توفیق گفتمان اصلاح‌طلبی، افزایش جاذبه نسبی اندیشه‌های آن در زمینه‌های سه‌گانه مذکور در مقیاس جهانی است.

نتیجه‌گیری

هدف این مقاله مرور محتوای گفتمان‌های اصلی اصلاح‌طلبان مذهبی از حیث نوع پرداخت آنها به مشکلات جامعه و نحوه استفاده آنها از اندیشه‌های مدرن در این زمینه بود. در این خصوص گفتمان‌های مصلحت، مناظره و مصالحه مورد بررسی قرار گرفت و گفتمان چهارمی با عنوان گفتمان مبادله و رقابت نیز پیشنهاد گردید. مشخص شد که گفتمان مصلحت برای حل مشکلات، راه‌حل اصیل را راه‌حل برگرفته از شریعت می‌دانسته است؛ اما درجایی که راه‌حل شرعی کافی بوده و یا امکان عملی شدن نداشته است، بنا بر مصلحت به استفاده از راهکارهای مطروحه در اندیشه‌های مدرن تمایل می‌یافته است.

گفتمان مناظره به‌جای این کار درصدد بوده است برای حل مشکل، راهکاری را از اندیشه‌های دینی کشف نماید که کارکردی مشابه با کارکرد اندیشه رقیب، یعنی تفکر مدرن داشته باشد و متفکران گفتمان مصالحه نیز تلاش داشته‌اند نشان دهند که میان آموزه‌های دینی اصیل و آنچه راهکارهای مدرن حل مشکلات اجتماعی است، تعارضی

وجود ندارد و بسیاری از تلاش‌های آنها در سطوح مختلف نظری برای زدودن تعارضات ظاهری مطروحه بوده است.

پس از بررسی گفتمان‌های فوق، این ایده طرح گردید که هر چند گفتمان‌های اصلاح‌طلبی در سطح دفاع از آموزه‌های دینی موفقیت بسیاری داشته‌اند؛ اما برای بالندگی بیشتر حرکت از موضع دفاعی به سمت اتخاذ یک موضع تأسیسی لازم به نظر می‌رسد. بر همین اساس، پیشنهاد گردید اولاً توسعه تحقیقات شواهد بنیاد در چارچوب اندیشه‌ورزی اجتماعی اصلاح‌طلبان، بایستی به‌عنوان یک اصل اساسی مورد توجه قرار گیرد. ثانیاً لازم است استفاده از تکنولوژی اجتماعی غرب تسهیل شود و ثالثاً ضروری است در طرح ایده‌های جدید قواعد رقابت‌پذیری در مقیاس جهانی ملحوظ واقع شود. به نظر می‌رسد عمل به این سه پیشنهاد به تکوین و شکوفایی گفتمانی در فرایند اندیشه‌ورزی متفکران اصلاح‌طلب می‌انجامد که از آن به گفتمان مبادله و رقابت می‌توان تعبیر کرد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده به‌تنهایی تمام مقاله را نوشته است.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسنده در این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). *مدارا و مدیریت*. تهران: نشر صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷ ۶/۸). *آزادی، عدالت و دینداری*. روزنامه *آریا*.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *ذاتی و عرضی در ادیان*. بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *آیین شهریاری و دین‌داری*. تهران: نشر صراط.
- سلطانی، ابراهیم (۱۳۷۹). *دین‌شناسی عبدالکریم سروش*. ماهنامه *آفتاب*، ۱.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵). *اسلام‌شناسی*. تهران: قلم، چاپ سوم.
- ضیمران، محمد و عبادی، شیرین (۱۳۷۵). *سنت و تجدد در حقوق ایران*. تهران: گنج دانش
- عنایت، حمید (۱۳۷۲). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

-
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷). سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی). تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم.
 - قریشی، فردین (۱۳۹۰). بازسازی اندیشه دینی در ایران. تهران: قصیده سرا.
 - نائینی، محمدحسین (۱۳۷۸). تنبیه الامه و تنزیه المله، یا حکومت از نظر اسلام. به کوشش سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم.