

# از تجدد بومی تا سنت متجددانه در ایران<sup>۱</sup>

یاسر فراشاهی نژاد

پژوهشگر پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

شادی شیخی که خانقاه ندارد:  
تقدیم به محقق و مترجم  
نستوه، دکتر محمد دهقانی

## تجدد بومی: سنت به کام تجدد

غالب محققان امروز از این تصور نخنما که تجدد صرفاً امری وارداتی از فرنگ بوده است فاصله گرفته‌اند و پژوهشگران، با تغییر نظرگاه، تجدد را با توجه به ویژگی‌های خاص هر زیست‌بوم مطالعه می‌کنند. در حوزه مطالعه تاریخ تجدد ایران، یکی از بحث‌برانگیزترین کتاب‌ها تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ اثر محمد توکلی طرقی است. او در کتاب مذکور بر این باور پای می‌فشرد که تجدد فرایندی همزمان جهانی-بومی بوده که به دگرگونی انسان‌ها و نهادهای مختلف اجتماعی انجامیده

<sup>۱</sup> برگرفته از طرح پسادکتری نگارنده با عنوان "تحلیل تطور پارادایمی رمان و نقد رمان در ایران" است که با حمایت مالی دانشگاه تربیت مدرس و سازمان حمایت از پژوهشگران ایران در دست اجراست.

یاسر فراشاهی نژاد <y\_farashahi@yahoo.com> Yaser FarashahiNejad پژوهشگر پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس است. حوزه پژوهشی ایشان شامل فلسفه ادبیات و تاریخ تجدد در ایران است. علاوه بر نظریه‌های رمان در ایران، مقالات پژوهشی در مبنای فکری نظریه ادبی حزب توده، "تفسیری هگلی از نخستین مانیفست‌های ادبی درباره داستان و رمان در ایران"، "تقابل کانتی-هگلی در نقد و نظریه‌های داستان و رمان در ایران" و "جستاری در بنیان‌های فکری نظریه ادبی هوشنگ گلشیری" را منتشر کرده است.

است. بنابراین، او خلاف برخی از روشنفکران و تاریخ‌پژوهان معاصر، تجدد را صرفاً امری عاریه‌ای و وارداتی از اروپا نمی‌داند. این چرخش در زاویه دید مسائل تاریخی زمینه‌های جدیدی را برای بسط و گسترش این نگاه در دوره‌های متفاوت فراهم می‌آورد. توکلی طرقي همچنین در یکی از مقالاتش نشان می‌دهد که تجدد در ایران به اتفاقات زندگی روزمره مردم گره خورده است. او می‌نویسد: «به مقصد رفع عفونت هوا بود که شالوده‌های نخستین تجدد ایرانی با جمع کردن خاکروبه، سنگفرش کردن عمومی، درختکاری در معابر شهری، نظارت بر دباغ‌خانه‌ها و سلاح‌خانه‌ها و مرده‌شوی‌خانه و قبرستان ریخته شد.»<sup>۲</sup> بنابراین، می‌توان پذیرفت که تجدد ایرانیان برآمده از زیست‌بوم خاص خودشان بوده، نه نسخه‌ای پیش‌نوشته از طرف اروپاییان. اما نگارنده در این پژوهش فقط یک بُعد از نظرات توکلی طرقي را در نظر دارد. توکلی طرقي می‌گوید از آنجا که مجتهدان به سنت‌های فقه‌ای از رونق افتاده در باب شست‌وشو سخت وابسته بودند، «نوسازان فرهنگ دینی نه در جرگه علما بلکه از رده پزشکان، مهندسان و دانشگاهیانی بودند که برای پاسخگویی به مسائل بهزیستی، بهداشتی و به‌گواری به بازکاوی پیش فرض‌های علمی احکام دینی پرداختند.»<sup>۳</sup>

نام این عمل را می‌توان همگام‌سازی دین با علم پزشکی نوین نامید که بعدها، به گفته توکلی، گفتمانی «طبیانه» را در نظام سیاسی ایران پی نهاد. اما نکته‌ای که در این میان منظور نظر راقم این سطور است، استفاده زیرکانه روشنفکران از سنت، خاصه سنت‌های دینی، به کام تجدد بوده است. به دیگر سخن، برخی روشنفکران نخستین عصر مشروطه برای ترویج تجدد از سنت‌های مذهبی استفاده کردند. مثلاً دکتر تومانیانس در رساله *حفظ الصحه* در ادامه کار امیرالمؤمنین معتقد است جن و شیطنی که پیامبر از آن سخن گفته همان میکروبی است که پزشکان در باب آن هشدار می‌دهند.<sup>۴</sup> این دیدگاه فقط مختص به نهادهای مرتبط با پزشکی و بهداشتی نبود. تجدد ایرانی برای پی انداختن ملی‌گرایی دست به دامان احادیث معروف شد. به سخن دیگر، «گفتمان وطن‌مدار که با مدد حدیث حب الوطن من الایمان ساخته شده بود، نه تنها خودشناسی جدیدی را طرح افکند، بلکه نگرش به آغاز و انجام، گذشته و حال و آینده را نیز دگرگون کرد.»<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> محمد توکلی طرقي، «تجدد روزمره و آمپول تدین»، *ایران‌نامه*، سال ۲۴، شماره ۴ (زمستان ۱۳۸۷)، ۴۲۲.

<sup>۲</sup> توکلی طرقي، «تجدد روزمره و آمپول تدین»، ۴۳۰.

<sup>۳</sup> توکلی طرقي، «تجدد روزمره و آمپول تدین»، ۴۳۲.

<sup>۴</sup> محمد توکلی طرقي، *تجدد بومی و بازنه‌دیشی تاریخی* (تورنتو: کتاب ایران‌نامه، ۱۳۹۵)، ۸۲.

در عرصه قانون‌گذاری و توجه به مفهوم قانون نیز افرادی که می‌دانیم دلبستگی چندانی به مذهب و سنت‌های مذهبی نداشتند، قانون جدید را همگون و هماهنگ با قانون شریعت می‌دانستند. به بیان دیگر، افرادی چون میرزا املکم خان و میرزا ایوسف خان فصل مشترکی بین قانون شریعت و مفهوم قانون در فرهنگ غربی یافتند.<sup>۶</sup> باری، بنا بر آنچه رفت، پُر واضح است که یکی از اضلاع مهم تجدد بومی استفاده از عناصر و سمبول‌های مذهبی بوده است به نفع و کام تجدد. این موضوع در نهایت روحانیون شیعه را به کارزارهای سیاسی و اجتماعی کشاند و معادلات اجتماعی پیچیده‌تری را موجب شد. چنان که یکی از تاریخ‌دانان توضیح می‌دهد، این روشنفکران بودند که پای علما و روحانیون را به انقلاب مشروطه باز کردند. از نظر آدمیت، هر چند نمی‌توان نقش طبقاتی چون روحانیون و بازرگانان را در به ثمر نشستن انقلاب مشروطه نادیده گرفت، اما این گروه‌ها نیز تحت تأثیر روشنفکران آزادی‌خواه به مشروطه‌خواهی رو آوردند.<sup>۷</sup> هر چند در عصر صفوی هم برخی چون قطب‌الدین نیریزی خواستار نقش واسطگی علما در زعامت مملکت شده بودند،<sup>۸</sup> کوشش‌های روشنگرانه عهد قاجار بود که علما را نیز در صف استبدادستیزان قرار داد. مثلاً حسین نائینی بر این بود که در صدر اسلام آزادی و مساوات وجود داشته است و این بنی‌امیه بودند که برای نخستین بار استبداد را در حکومت‌های اسلامی به وجود آوردند.<sup>۹</sup> البته نمی‌توان در این میان از نقش روشنفکرانی چون آخوندزاده غافل شد که نه فقط تکیه‌ای به آرای دینی نداشت، که از منتقدان ورزیده آن نیز به شمار می‌رفت. اما به هر رو، او نیز با انتقادهای کوبنده به مذهب بخشی از نمایندگان سنت مذهبی را وادار به واکنش کرد. برخی از این نمایندگان مذهبی در سال‌های بعد مجبور شدند به علت نوگرایی جوانان جامعه و توجه آنها به فلسفه و افکار غربی، کتاب‌هایی در رد و نفی جریان‌های روشنفکری حاکم و خاصه مارکسیسم بنویسند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

## کسروی و آیین جدید

توجه به دین به منزله یک نهاد سنتی نیرومند فقط در سطح استفاده از سمبل‌ها برای گذار به مدرنیته باقی نماند. احمد کسروی با خرافه‌زدایی از مذهب کوشید همچون

<sup>۶</sup>Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran* (New York: Palgrave, 2001), 136.

<sup>۷</sup>فریدون آدمیت، *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطه ایران* (چاپ ۳؛ تهران: پیام، ۱۳۶۳)، ۳.

<sup>۸</sup>Ahmad Hashemi, "Freedom as a Remedy for Decline," *Iran nameh*, 30:4 (Winter 2016), cv.

<sup>۹</sup>حسین نائینی، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، مقدمه و شرح و تعلیق روح الله حسینیان (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶)، ۷۷.

کانت،<sup>۱۰</sup> که اخلاق را بر مذهب اولویت می‌داد، مذهبی اخلاقی و انسانی و فردمدار را در مقابل فرنگی‌مآبی و تکنیک‌زدگی غربی قرار دهد. او می‌کوشید با خرافه‌زدایی از دین امکانات اجتماعی و راهبری آن را گسترش دهد. کسروی در مقام نصیحتگر دانشمندان اروپایی می‌گوید: "من چون نام دین بردم شاید شما از آن خواهید رمید. ما دین را به معنایی که دیگران گفته‌اند نمی‌گوییم. ما دین دانستن معنای زندگی و زیستن به آیین خرد را می‌گوییم. دین آن است که آدمیان از هر چیزی راست آن را بشناسند و در پی راستش باشند."<sup>۱۱</sup> کسروی تکنیک‌زدگی اروپا را برای انسانیت و دین مضر می‌داند و می‌گوید: "اروپا از روزی که دست به اختراع گزارده و چند ماشینی پدید آورده، به دشمنی دین برخاسته و تیشه‌ها بر ریشه آن عامل سترگ آسایش جهانیان فرود آورده، که اکنون بی‌دینی یکی از ارمان‌هایی است که شرفیابان اروپارفته برای همشهریان خود می‌آورند."<sup>۱۲</sup>

کسروی همچنین بر این باور است که شرق مکارم اخلاقی خود را به خاطر اروپایی‌گرایی از دست خواهد داد: "آنچه یقین است و ما به دیده خود می‌بینیم، دین و پارسایی و دهش و غمخواری بینوایان و دستگیری افتادگان و قناعت و دیگر این‌گونه اخلاق ستوده شرقی از رواج خود کاسته به جای آنها بی‌دینی و ناپارسایی... در جوانان رواج فراوان می‌یابد."<sup>۱۳</sup> کسروی از نادر افرادی است که در مقابل اروپاگرایی می‌ایستد و این سؤال را مطرح می‌کند که بر اساس چه معیاری باید اروپا و غرب را در همه‌چیز برتر و بهتر از شرق دانست. او اخلاق شرقی را می‌ستاید، هر چند همواره منتقد صوفیگری و خرافات شرقی نیز هست. تلقی کسروی از دین دینی سکولار است که بی‌شبهت به پروژه دین انسانی آگوست کنت و اخلاق محوری کانت نیست. برخی از روشنفکران دینی نیز خواسته یا ناخواسته به همان راهی رفته‌اند که او توصیه می‌کرد. کسروی دین را مجموعه‌ای از فضائل اخلاقی می‌دانست و می‌گفت از دینی که انسان‌ها را از هم جدا کند بیزار است.<sup>۱۴</sup> بنابراین، افکار کسروی زمینه را برای نوعی عمل‌گرایی دینی یا نوعی تلقی مدرن از دین پدید آورد. به دیگر سخن، ردپای اندیشه‌های کسروی را در آثار طیف گسترده‌ای از روشنفکران و کنشگران

<sup>۱۰</sup> انقلاب کوپرنیکی کانت جای دین و اخلاق را عوض کرد. بنگرید به ایمانوئل کانت، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی (چاپ ۴؛ تهران: نقش و نگار، ۱۳۹۵)، ۱۱.

<sup>۱۱</sup> احمد کسروی، پیام به دانشمندان/اروپا و آمریکا (چاپ ۴؛ کتاب‌فروشی پایدار، ۲۵۳۶ شاهنشاهی)، ۱۹.

<sup>۱۲</sup> احمد کسروی، آیین (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۱۱)، ۱۱.

<sup>۱۳</sup> کسروی، آیین، ۲۴.

<sup>۱۴</sup> کسروی، آیین، ۳۸.

اجتماعی و سیاسی ایران می‌توان دید که هر یک به فراخور باور خود گفته‌های کسروی را رنگ و لعابی دیگرگون داده‌اند. این عمل‌گرایی دینی البته فقط حاصل قلم کسروی نبود، برخورد با دنیای جدید بسیاری را به واکنش واداشته بود. افرادی که از سنت‌های مذهبی سر بر آورده بودند، به درستی دریافتند که با ابزار کهنه و فرسوده سنت نمی‌توانند به جنگ تجدد بروند. بنابراین، سنت برای ادامه حیاتش چاره‌ای جز این نداشت که نمایی متجددانه بیابد.<sup>۱۵</sup> طرفه آنکه گفتمان سنت در این بزنگاه تاریخی از همان سازوکار گفتمان روشنگران و روشنفکران مشروطه استفاده کرد. روشنفکران مشروطه برای جا انداختن تجدد در میان مردم از گفتمان سنتی مدد جستند و در عملی متقابل، برخی مذهب‌یون ابزار مدرن را برای احیای سنت در جهان جدید به کار گرفتند.

### عمل‌گرایی اسلامی

احمد کسروی در کسوت یکی از روشنفکران برجسته ایرانی بر دینی انسانی و اخلاقی و عاری از خرافه تأکید داشت. این اندیشه را افراد متفاوتی، از مریدان تا مخالفان سرسختش، پی گرفتند. علی‌اکبر حکمی‌زاده از جمله افرادی بود که تحت تأثیر کسروی مقاله یا رساله معروف *اسرار هزارساله* را در سال ۱۳۲۲ در مجله پرچم منتشر کرد. حکمی‌زاده در این مقاله علت عقب‌ماندگی شرقی‌ها را توجه به خرافات عنوان کرد.<sup>۱۶</sup> او فقها را به پیروی از شاه محکوم کرد.<sup>۱۷</sup> او بر این باور بود که دینی که به ما رسیده با خرافات همراه و باعث عقب افتادگی شرقی‌ها شده است: "به همین کشورهای کنونی دنیا که نگاه کنیم می‌بینیم هر ملتی هر اندازه دین‌دارتر است به همان نسبت در زندگی عقب‌تر است. این نیست جز برای اینکه دین در همه‌جا حقیقت خود را از دست داده و اکنون دکانی برای استفاده پیشوایان و آلتی برای مردم‌فریبی این و آن شده."<sup>۱۸</sup> حکمی‌زاده بر این باور است که برخی روحانیون، از آنجا که از نظر مالی به توده مردم وابسته‌اند، به نوعی عوام‌زده و عوام‌گرا شده‌اند: "عنوان دیگری که برای روحانی درست شده و باعث فساد این دستگاه گردیده این است که امروز روحانی خرج خود را بی‌واسطه از دست توده می‌گیرد در نتیجه ناچار است که

<sup>۱۵</sup> مهرزاد بروجردی بر این است که دین‌مداران جدید موفق شدند که سنت را متجدد کنند، اما چنان‌که در ادامه نشان خواهیم داد، سنت متجدد نشده است و فقط نمایی متجددانه یافته است. بنگرید به مهرزاد بروجردی، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرزادی (چاپ ۵؛ تهران: فرزانه، ۱۳۸۷)، ۱۳۵.

<sup>۱۶</sup> علی‌اکبر حکمی‌زاده، *اسرار هزارساله* (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)، ۱۵.

<sup>۱۷</sup> حکمی‌زاده، *اسرار هزارساله*، ۲۲.

<sup>۱۸</sup> حکمی‌زاده، *اسرار هزارساله*، ۶ و ۷.

همیشه به میل توده سخن بگویند یا دست کم خلاف میل او سخنی نگویند.<sup>۱۹</sup> هر چند این سخن حکمی زاده، حتی پس از انقلاب اسلامی، به نوع دیگری در مقاله معروف عبدالکریم سروش، "سقف معیشت بر ستون شریعت"، تکرار شد،<sup>۲۰</sup> اما انتقادهای تند آمیخته به طعن حکمی زاده در آن سالها یکی از برجسته‌ترین روحانیان و رهبران سیاسی سال‌های بعد، یعنی آیت‌الله خمینی، را به واکنش واداشت.

آیت‌الله خمینی در کتاب *کشف‌الاسرار*، که در جواب *اسرار هزار ساله* نوشته شده، با وام‌گیری از گفتمان روشنفکری و فلسفه غرب و همسازی فقه و علم، از نخستین افرادی بود که سنت‌های مذهبی تشیع را به سطح گفت‌وگوهای مدرن کشاند. آیت‌الله خمینی در کتاب مذکور برای اثبات روح به آرای افلاطون و ارسطو و حتی دکارت، یکی از برجسته‌ترین معماران تفکر مدرن، اشاره می‌کند و می‌نویسد: "دکارت فقط به روح عاقله قائل بود و در اطراف چگونگی امتزاج روح و جسم اهتمام داشت ... بنابراین جسد فانی شود و روح باقی بماند. افرادی که تبعیت از دکارت کردند بسیاریند گرچه در خصوص امتزاج روح عقلانی و جسم با او مخالفت کردند."<sup>۲۱</sup> او در جهت همسازی دین و علم از استدلال‌های عقلی استفاده کرده و دین را از قالب روایت‌های صرفاً سنتی جدا و وارد گفتمان مدرن می‌کند. آیت‌الله خمینی در اثبات شفا گرفتن از امام می‌گوید حتی برخی دکترهای اروپایی ثابت کرده‌اند که اگر مریض به خودش تلقین کند که به فلان دلیل، مثلاً استمداد از امام و معصوم خوب، خواهم شد در بسیاری موارد خوب خواهد شد و از این نظر، شفا خواستن خلاف عقل نیست.<sup>۲۲</sup> او در ادامه این‌گونه نتیجه می‌گیرد: "فرضاً دینداری هم در جهان نباشد، علاقه روحی و امیدواری نفس و دل‌بستگی به اینکه شفای من در فلان چیز است سبب شفای طبیعی و کمک به جهازات طبیعت می‌کند. و یکسره دل را از روحانیت بریدن و ... خیانت به نوع انسانی و کمک‌کاری به جهازات مرگ است."<sup>۲۳</sup> پرواضح است که آیت‌الله خمینی با این سخنان می‌پذیرد که وارد روایتی متجددانه شود و دین را امری کاملاً عقلانی و علمی بنمایاند.

آیت‌الله خمینی با انتقاد از رمان‌خوانی و اروپاگرایی نشان می‌دهد که به خوبی

<sup>۱۹</sup> حکمی زاده، *اسرار هزار ساله*، ۲۴.

<sup>۲۰</sup> شریعت سنگلجی نیز از افرادی است که در مقام انتقاد از روحانیون سنتی شیعه می‌گوید: "اینان مقلد عوام‌اند، نه عوام مقلد ایشان." بنگرید به شریعت سنگلجی، *توحید، عبادت، یکتاپرستی* (چاپ ۳؛ دانش، ۱۳۴۵)، ۵۹.

<sup>۲۱</sup> روح‌الله خمینی، *کشف‌الاسرار* (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)، ۳۷.

<sup>۲۲</sup> خمینی، *کشف‌الاسرار*، ۴۲ و ۴۳.

<sup>۲۳</sup> خمینی، *کشف‌الاسرار*، ۴۳.

قادر است حتی گفته‌های برخی روشنفکران را برای پیشبرد افکار خود به خدمت بگیرد. او در نقد رمان خوانی و بی‌میلی جوانان به کتاب‌های دینی می‌گوید: "درست است که توده به این‌گونه کتاب‌ها بی‌میل شدند و دروغ‌ها و یاوه‌سرای‌های رمان‌ها که اروپاییان با استادی خاص به خودشان و غرض‌های فاسد مسموم در بین جوان‌های ما پخش کردند و روح شهامت و شجاعت و جوانمردی را از آنها ربوده و در عوض روح عشق‌بازی و بی‌عفتی و تقلب به آنها دمیده."<sup>۲۴</sup> او در نقد اروپا می‌گوید: "اروپا به کجا رسیده که از او ستایش می‌کنید؟ اروپا که صدها هزار تن بمب در شهرهای هم‌کیشان خود ریخته و ریشه حیات زن‌های مظلوم و کودکان خردسال را از بیخ و بن کنده باز نام او را در طومار انسانی می‌آورد؟"<sup>۲۵</sup> بهره‌گرفتن از نظریات غربی‌ها و مخالفت با جنبه‌های منفی غرب در سال‌های بعد نیز نزد اندیشه‌ورزان دینی دیگر تکرار شده است.

برخی بر این باورند که جریان‌های جهانی، روشنفکری جهان سوم، و تأثیرپذیری از ژان پل سارتر در سال‌های بعد، افرادی چون فردید و آل‌احمد و شریعتی را به میدان مجادله با غرب کشاند.<sup>۲۶</sup> از نظر راقم این سطور، هر چند تأثیرپذیری آل‌احمد و شریعتی از سارتر و فانون انکارناشدنی می‌نماید، اگر ایستادگی در مقابل غرب، نقد غرب‌زدگی و افکاری از این دست را جملگی پیامد روشنفکری جهان سوم بدانیم، زمینه‌های بومی مطرح‌شدن چنین مسائلی را نادیده گرفته‌ایم. اگر آل‌احمد در غرب‌زدگی به شرق‌شناسی تاخت، امری بی‌سابقه و تاریخ در ایران نبود. پیش از او، کسروی در نقد شرق‌شناسان گفت: "اروپاییان در دو قرن که به شرق راه یافته‌اند به جای کوشش و بیداری شرقیان و رهانیدن ایشان از گمراهی‌ها و تاریکی‌ها به پافشاری آنان در آن گرفتاری افزوده‌اند و سود خود را در نادان و ناآگاه ماندن ایشان شناخته در این باره از هر وسیله به استفاده برخاسته‌اند. شما نیک می‌دانید که شرق‌شناسان چه رابطه با شرق داشته‌اند و چه کاری برای شرق انجام داده‌اند. چون نیک می‌دانید من نیز از شرح آن درمی‌گذرم."<sup>۲۷</sup>

<sup>۲۴</sup> خمینی، کشف‌الاسرار، ۱۲۱. این گفته‌ها را می‌توان با سخنان کسروی در نقد و نفی رمان مقایسه کرد. راقم این سطور در کتاب *نظریه‌های رمان در ایران* نشان داده است که کسروی در جدال مطبوعاتی با فاطمه سیاح ابتدا رمان و سپس ادبیات را به طور کلی نقد و نفی کرد. بنگرید به یاسر فراشاهی نژاد، *نظریه‌های رمان در ایران* (تهران: پایا، ۱۳۹۸)، ۱۶۷-۱۸۱.

<sup>۲۵</sup> خمینی، کشف‌الاسرار، ۲۷۲.

<sup>۲۶</sup> در این زمینه بنگرید به نگین نبوی، *روشنفکران و دولت در ایران*، ترجمه حسن فشارکی (تهران: شیرازه، ۱۳۹۷)، ۱۰۷. در خصوص تأثیر سارتر بر روشنفکران ایرانی بنگرید به احمد راسخی لنگرودی، *سارتر در ایران* (تهران: اختران، ۱۳۹۷)، ۳۹.

<sup>۲۷</sup> کسروی، *پیام به دانشمندان اروپا و آمریکا*، ۳۴ و ۳۵.

در امتداد این عمل‌گرایی باید از کتاب مشهور *غرب‌زدگی* آل‌احمد نام برد. در واقع، این کتاب اگر چه بیشتر جنبه سلبی و ضد غربی داشت، زمینه را برای رشد نگرش‌هایی فراهم ساخت که گونه‌ای بازگشت به خویشتن را تبلیغ می‌کردند. اصطلاح *“غرب‌زدگی”* در واقع برآمده از روایت ایرانی هایدگر و جریانی بود که به تأثیر از احمد فردید نوعی تفکر رادیکال را در ایران رواج می‌داد.<sup>۲۸</sup> باری، تفکر سلبی و صرفاً ضد غربی آل‌احمد باعث شد که برخی محققان، چون نگین نبوی، تصور کنند که آل‌احمد در برابر *غرب‌زدگی* داروی چاره‌گری نداشته است.<sup>۲۹</sup> به نظر می‌رسد دو نکته مهم از نظر نبوی دور مانده است. نخست اینکه آل‌احمد چاره و درمانی هم برای *غرب‌زدگی* پیدا کرده و آن دست یافتن به ماشین است. آل‌احمد در بخش‌های گوناگون کتاب اشاره می‌کند که برای عبور از *غرب‌زدگی* باید به ماشین دست یافت و اصلاً *غرب‌زدگی* حاصل ناآگاهی از ماشین است: *“غرب‌زدگی مشخصه دورانی از تاریخ ماست که هنوز به ماشین دست نیافته‌ایم و رمز سازمان آن و ساختمان آن را نمی‌دانیم. غرب‌زدگی مشخصه دورانی از تاریخ ماست که به مقدمات ماشین، یعنی علوم جدید و تکنولوژی، آشنا نشده‌ایم.”*<sup>۳۰</sup> این توجه به ماشین شاید از همان عواملی است که بعدها به تعبیر توکل‌ی طرفی گفتمان *“مجتهدسانه”* را در ادبیات سیاسی ایران پدید می‌آورد. نکته دیگر اینکه آل‌احمد پیش از شریعتی به ظرفیت عملی مفهوم *“شهادت”* اشاره می‌کند. او در نقد روزگار صفوی می‌نویسد: *“ما درست از آن روز که امکان شهادت را رها کردیم و تنها به بزرگداشت شهیدان قناعت ورزیدیم، دربان گورستان‌ها از آب درآمدیم.”*<sup>۳۱</sup>

این جریان ضد غربی و عمل‌گرایی دینی را نباید فقط تراوش ذهن چند شخص خاص چون آل‌احمد و شریعتی در نظر آورد. چنان که پیش‌تر اشارتی رفت، ریشه‌های این جریان را باید از روزگار مشروطه به این سو پی گرفت و برای دور ماندن از انحصار‌گرایی در اینجا مایلم به چند کتاب مهم بپردازم که کمتر مطمح نظر محققان بوده است. یکی از مهم‌ترین این کتاب‌ها، *اسرار عقب‌ماندگی شرق*، اثر ناصر مکارم شیرازی است که در اواخر دههٔ چهل (۱۳۴۸) به طبع رسیده است. تقریباً ردپای

<sup>۲۸</sup> رگه‌های آشکاری از تفکر رادیکال در برخی آثار شاعران و نویسندگانی چون میرزاده عشقی و صادق هدایت هویداست.

<sup>۲۹</sup> نبوی، *روشنفکران و دولت ایران*، ۱۰۷.

<sup>۳۰</sup> جلال آل‌احمد، *غرب‌زدگی* (چاپ ۳؛ تهران: مجید، ۱۳۸۶)، ۳۶.

<sup>۳۱</sup> آل‌احمد، *غرب‌زدگی*، ۱۰۵.

<sup>۳۲</sup> نکته شایان تأمل این است که دههٔ چهل اوج وام‌گیری نویسندگان و محققان ایرانی از نظریات غربی و تأثیرپذیری از رمان نو است.



افکار همه کنشگران فرهنگی و روشنفکرانی را که پیش از این نام بردیم می‌توان در این کتاب دید. به نظر می‌رسد افکار ضد غربی در این کتاب قوام بیشتری یافته و تقریباً نظام‌مند عرضه شده است. آیت‌الله مکارم، خلاف آل‌احمد که بر نقش ماشین تکیه داشت، بیشتر بر اهمیت فرهنگ پای می‌فشرد و عقده حقارت شرقیان را در مقابل اقتدار صنعتی غربیان نکوهش می‌کند. جالب اینکه مکارم شیرازی غالباً برای اثبات سخنانش به سخنان محققان غربی از جمله گوستاو لوبون ارجاع می‌دهد. مکارم از لوبون نقل می‌کند که مسلمانان تا ۶۰۰ سال استاد اروپاییان بودند.<sup>۳۳</sup> او در نقد عقده حقارت شرقیان می‌نویسد: «این احساس حقارت که از آغاز صنعتی شدن غرب و بازار مصرف شدن شرق شروع شده، چنان روح مردم شرق را فراگرفته که اصالت، سوابق درخشان علمی، استعداد ذاتی، و همه قدرت‌های خلاق روحی خود را فراموش کرده‌اند.»<sup>۳۴</sup> مکارم شیرازی احتمالاً در نقد آل‌احمد، که راه نجات را فقط در دست یافتن به ماشین می‌دید، می‌گوید: «برخی معتقدند با صنعتی شدن می‌توانیم بر این عقده حقارت فائق آییم، اما این ساده‌لوحانه است چون هرچه ما پیشرفت کنیم غربی‌ها بیشتر از ما پیشرفت می‌کنند، چون اکنون از ما جلوتر هستند. ما باید روح غرب‌زدگی را از بین ببریم و به سنت‌های اصیل خویش بازگردیم. ما نباید مصرف‌کننده صرف و فاضلاب محصولات فرهنگی غرب چون فیلم‌های جنسی و ... باشیم.»<sup>۳۵</sup>

تکیه اصلی مکارم شیرازی در این کتاب مباحث فرهنگی است و او فکر و فرهنگ را پی‌اصلی هر جامعه‌ای می‌داند و نسبت به نفوذ ادبیات غربی در ایران هشدار می‌دهد: «ادبیات غرب امروز به سرعت در شرق نفوذ می‌کند و گسترش پیدا می‌کند، نه تنها اصالت ادبیات شرقی را از بین می‌برد بلکه تدریجاً آن را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد.»<sup>۳۶</sup> او می‌گوید برای به دست آوردن استقلال ادبی باید استقلال اقتصادی به دست بیاوریم و برای استقلال اقتصادی باید نخست استقلال فکری به دست بیاوریم.<sup>۳۷</sup> مکارم در این کتاب بر لزوم پدید آمدن نوعی انقلاب فرهنگی تأکید دارد و می‌نویسد: «منظور از انقلاب فرهنگی بسیج تمام نیروهای زنده یک ملت برای بیرون راندن طرز تفکرها، تعلیمات، سنن و آداب خارجی است که به منظور تسلط بر ارواح

<sup>۳۳</sup> ناصر مکارم شیرازی، *اسرار عقب‌ماندگی شرق* (تهران: نشر بعثت، ۱۳۴۸)، ۴ و ۵.

<sup>۳۴</sup> مکارم شیرازی، *اسرار عقب‌ماندگی شرق*، ۶.

<sup>۳۵</sup> مکارم شیرازی، *اسرار عقب‌ماندگی شرق*، ۱۷-۲۰.

<sup>۳۶</sup> مکارم شیرازی، *اسرار عقب‌ماندگی شرق*، ۷۰.

<sup>۳۷</sup> مکارم شیرازی، *اسرار عقب‌ماندگی شرق*، ۷۰.

آن ملت در میان آنها پاشیده شده است.<sup>۳۸</sup> با این همه، او معتقد است جنبه‌های مثبتی در فرهنگ غربی وجود دارد که می‌توان از آن استفاده کرد: "شرق باید قبل از هر چیز راه صحیح اقتباس جنبه‌های مثبت تمدن غرب را بیاموزد."<sup>۳۹</sup>

از دیگر کتب مهمی که بستر مناسبی برای عمل‌گرایی دینی و فهم جدید دین در جهان مدرن فراهم کرده، کتاب شهید جاوید اثر صالح نجف‌آبادی است که در سال ۱۳۴۹ به طبع رسیده است. نویسنده در این کتاب تلاش می‌کند نشان دهد که پیش و بیش از هر چیز، واقعه کربلا رویدادی تاریخی است و امام حسین<sup>(ع)</sup> آگاهانه دست به عملی سیاسی و البته کاملاً حساب‌شده و منطقی زده است. این نویسنده با اسطوره‌زدایی از واقعه کربلا یکی از مهم‌ترین روایت‌های تاریخ تشیع را وارد گفت‌وگویی مدرن می‌کند. از آنجا که اسطوره به جهان پیشامدرن تعلق دارد و غالباً حضورش در عصر جدید فاجعه‌آفرین است، نجف‌آبادی موفق می‌شود با علم تاریخ، که نتیجه تفکر تحصیلی جدید است، کارایی اجتماعی سنت را در جهان جدید گسترش دهد. نجف‌آبادی دو دیدگاه سنیان و شیعیان سنتی را رد می‌کند که اولی نسبت خطای محاسباتی به امام می‌دهد و دیگری عمل امام حسین<sup>(ع)</sup> را عملی خارق‌العاده و فراعقلی می‌پندارد.<sup>۴۰</sup> نجف‌آبادی بر این باور است که معاویه حکومتی جائز ولی نیرومند داشت که قیام علیه او ممکن نبود، اما با درگذشت او و رفتار بی‌خردانه یزید امام حسین راهی جز مقابله با یزید نداشت و رفتار امام در این زمینه تاریخی پذیرفتنی و ستودنی است. "حکومت یزید با اتکای سرنیزه خود از امام خواسته است که قبل از هر چیز خلافت فرزندان معاویه را به رسمیت بشناسد و تسلیم بی‌قید و شرط وی گردد و درباره این مطلب به قدری پافشاری و سختگیری کرد که حسین بن علی<sup>(ع)</sup> در معرض خطر بازداشت و شاید هم کشته شدن قرار گرفت و قیام خود را از همان جا شروع کرد."<sup>۴۱</sup> پرواضح است که اسطوره‌زدایی از واقعه کربلا امکانات سیاسی این حادثه را، مثلاً در مبارزه با استبداد، گسترش می‌داد. در این خوانش، دیگر امام حسین موجودی فرازمینی نبود که با آگاهی قبلی به قربانگاه رفته باشد. در این بازخوانی تاریخی، او انسانی آزاده و حق‌طلب بود که نمی‌توانست در مقابل ظلم حکومت‌های خودکامه سکوت کند. مرتضی مطهری بعدها به شکل گسترده‌تری فهم تاریخی واقعه کربلا و اسطوره‌زدایی از آن را پی گرفت. او تلاش

<sup>۳۸</sup> مکارم شیرازی، اسرار عقب‌ماندگی شرق، ۱۵۴.

<sup>۳۹</sup> مکارم شیرازی، اسرار عقب‌ماندگی شرق، ۲۰۲.

<sup>۴۰</sup> صالح نجف‌آبادی، شهید جاوید (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۴۹)، ۹-۴.

<sup>۴۱</sup> نجف‌آبادی، شهید جاوید، ۲۰.

کرد با نشان دادن تحریفات واقعه کربلا آن را به عملی کاملاً سیاسی و انقلابی تبدیل کند، البته نه به شکل شریعتی که امام حسین را مبارزی چپ می‌پنداشت. مطهری به شدت از کتاب‌هایی چون *روضه الشهداء* و *اسرار الشهاده* که نقش گسترده‌ای در افسانه‌پردازی پیرامون واقعه کربلا داشته‌اند انتقاد می‌کند و می‌گوید: «قضایای کربلا قضایای روشنی است و سراسر این قضایا هم افتخارآمیز است، ولی ما آمده‌ایم چهره این حادثه تابناک تاریخی را این مقدار م‌شوه کرده‌ایم.»<sup>۴۲</sup> مطهری بُعدی اومانیستی نیز به واقعه کربلا می‌دهد و معتقد است قیام امام حسین قیامی برای آزادی انسان‌ها و بشریت بوده است.<sup>۴۳</sup> مطهری می‌گوید: «این دروغ است که امام حسین رفت که کشته شود تا خونش باعث آمرزش مسلمانان شود، این مطلبی است که برخی از مسیحیان گرفته و وارد اسلام کرده‌اند.»<sup>۴۴</sup>

مرتضی مطهری از نخستین روحانیونی بود که به مطالعات تطبیقی علاقه نشان داد. او در مقام یک روحانی در جهان جدید دریافته بود که برای مبارزه با ایدئولوژی‌های مدرن باید به ابزاری چون فلسفه مدرن مسلح شد. مرتضی مطهری در مقدمه *اصول فلسفه و روش رئالیسم* آیت‌الله طباطبایی می‌گوید: «توجه جوانان روشنفکر ما به فلسفه‌های جدید اروپایی علامه طباطبایی را واداشت تا به تألیف این کتاب همت گمارد و فاصله فلسفه غرب و فلسفه اسلامی را کم کند.»<sup>۴۵</sup> تلاش‌های مرتضی مطهری فقط معطوف به واقعه کربلا نیست و با الهام از *احیای فکر دینی اقبال لاهوری*، که از نخستین کتاب‌هایی است که می‌کوشد اسلام را در قالب علم و فلسفه جدید تفسیر کند،<sup>۴۶</sup> می‌گوید: «پیامبران که به نیروها تحرک می‌دهند و سامان می‌بخشند صرفاً در جهت ساختن فرد و ساختن جامعه انسانی است.»<sup>۴۷</sup> مطهری با استفاده و تفسیر نظرات برخی اندیشمندان غربی می‌گوید: «گروه‌های دیگر، حتی منکران ادیان، نقش پیامبران را در گذشته مثبت و مفید و در جهت تکامل تاریخ می‌دانند. این گروه‌ها از طرفی به محتوای تعلیمات اخلاقی و اجتماعی پیامبران و از طرف دیگر به واقعیت‌های عینی تاریخی توجه کرده‌اند.»<sup>۴۸</sup> مطهری بر این باور است

<sup>۴۲</sup> مرتضی مطهری، *تحریفات در واقعه تاریخی کربلا* (چاپ ۵؛ تهران: صدرا، ۱۳۹۵)، ۲۶.

<sup>۴۳</sup> مطهری، *تحریفات در واقعه تاریخی کربلا*، ۵۶.

<sup>۴۴</sup> مطهری، *تحریفات در واقعه تاریخی کربلا*، ۶۱.

<sup>۴۵</sup> محمدحسین طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۳۲)، جلد ۱، یو.

<sup>۴۶</sup> محمد اقبال لاهوری، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام (تهران: رسالت قلم، بی‌تا)، ۱۰۴.

<sup>۴۷</sup> مرتضی مطهری، *وحی و نبوت* (بی‌جا: دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا)، ۱۶.

<sup>۴۸</sup> مطهری، *وحی و نبوت*، ۲۲.

که پیامبران فقط برای سعادت اخروی نیامده‌اند و سعادت دنیوی (توحید اجتماعی) نیز برای آنان حائز اهمیت بوده است.<sup>۴۹</sup> بنابراین، می‌توان گفت چنین کنش‌هایی بود که بستر تاریخی ظهور اسلام ایدئولوژیک را فراهم ساخت و نمی‌توان اسلام عمل‌گرای ایدئولوژیک را فقط ابتکار علی شریعتی دانست. این جریان‌ها و روایت‌های نوظهور تاریخی حتی برخی از روشنفکران ایرانی تحصیل‌کردهٔ فرنگ را شیفتهٔ خود ساخت. این روشنفکران گاه به علت همراه شدن با جریان غرب‌ستیزی و شیفتگی در برابر ساحت مقدس سنت از تحلیل‌های علمی و تاریخی فاصله گرفتند. مثلاً داریوش شایگان می‌نویسد:

آنچه، فی‌المثل، تمدن اسلامی را اسلامی می‌کرد، میراثی بود که از طریق امانت اسلام به اقوام گوناگون رسیده بود. ابن‌سینا و غزالی، بیش از آنکه ایرانی باشند، مسلمان بودند. "ایرانی" صفتی بود که به جوهر مشترک رنگ می‌داد، مشخص می‌کرد، ولی آن را تعیین نمی‌کرد. اسلام دایرهٔ بزرگی بود که همه را در بر می‌گرفت. هویت ایرانی، عرب و ترک حکم دایره‌های کوچک‌تری را داشت که در دایرهٔ بزرگ با هم یکی می‌شدند و رنگ خاص خویش را نیز حفظ می‌کردند. اختلافی که امروز بین کشورهای اسلامی دربارهٔ هویت ملی فلان متفکر یا فلان هنرمند وجود دارد ناشی از ناسیونالیسم غربی است. چنین فکری هرگز به ذهن آن متفکران خطور نمی‌کرد. ناسیونالیسم عرب و ادعای اینکه اسلام عربی است زائیده همان ناسیونالیسم است.<sup>۵۰</sup>

سهل است که همیشه همه‌چیز را به گردن غرب بیندازیم، اما برای راقم این سطور مشخص نیست که چگونه اندیشمندی چون شایگان تمام وقایع تاریخی و عصبیت و تحقیری که اعراب به ایرانیان روا می‌داشتند را فراموش می‌کند. دیگر اینکه اگر این تعصبات صرفاً امری جدید و ناشی از ناسیونالیسم غربی است، چه لزومی داشت که فردوسی برای احیای تمدن محض ایرانی یکی از بزرگ‌ترین آثار حماسی جهان را خلق کند. حتی اگر بخواهیم نسبت به تمام روایت‌های تاریخی طبری، ابن‌اثیر، مسعودی و دیگران بی‌توجه باشیم، کوشش حکیم نستوه توس را برای احیای تمدن ایرانی با چنین تفاسیری چگونه می‌توان فهمید؟ تردیدی نیست که مفهوم "امت" روزگاری امری نسبتاً مترقی بوده است و چنان‌که شایگان می‌گوید، ملیت‌های

<sup>۴۹</sup> مطهری، وحی و نبوت، ۲۸.

<sup>۵۰</sup> داریوش شایگان، *آسیا در برابر غرب* (تهران: فرزانه، ۱۳۹۷)، ۶۹.

مختلفی ذیل این مفهوم تعریف می‌شد، اما از دیگر سو نمی‌توان یکسره فراموش کار شد، شواهد تاریخی را نادیده گرفت و فقط ناسیونالیسم غربی را سرزنش کرد.

### روشنفکری دینی: از سوسیالیسم تا لیبرالیسم

اصطلاح روشنفکر دینی هنوز برای بسیاری از روشنفکران ده‌ری بی‌مسما و پارادوکسیکال می‌نماید. یکی از روشنفکران هم‌روزگار ما می‌نویسد:

وقتی کسی می‌گوید من روشنفکر دینی‌ام، آیا معنای دقیق یک‌جا آمدن و تلفیق این دو واژه و در واقع دو مفهوم مانع‌الجمع را به خوبی درک می‌کند؟ آیا او شرایط یکسان و کاملاً برابر و مستقل از گرایش فلسفی راه، در مثل برای من، فراهم می‌آورد یا اینکه یک‌جا تسلیم تابوهای باورمند و نه حتی درک و خواست واقعی و بیان‌شدهٔ جامعه می‌شود و برای من خط قرمز می‌کشد. با تجربه‌هایی که از روشنفکری دینی وارد در جرگهٔ اصلاح‌طلبان حکومتی داشته‌ام بیشتر دومی به اثبات می‌رسد، گرچه منصفانه بگویم در همه موارد چنین نبوده است.<sup>۵۱</sup>

پرواضح است که در این مختصر نمی‌توان به تاریخ روشنفکری دینی پرداخت و هدف صاحب این قلم هم این نیست که مطلبی له یا علیه این جریان بنویسد، اما آنچه باعث می‌شود این روشنفکران اصطلاح "روشنفکری دینی" را امری متناقض بدانند، بی‌توجهی به همان کارکردهای متجددانهٔ سنت است.<sup>۵۲</sup> روشنفکری دینی جریانی تاریخی است که اتفاقاً از دل سنت و تاریخ ایران بیرون آمده و نمی‌توان آن را چون برخی محققان صرفاً حاصل ترکیب خلق الساعهٔ سنت‌های اسلامی با مکتب‌هایی چون سوسیالیسم و لیبرالیسم دانست. چنان‌که تا کنون نشان داده‌ایم، عمل‌گرایی شریعتی حاصل جریانی تاریخی است که ردپای اندیشه‌های کسروی را نیز می‌توان در آن دید. اما برخی محققان شاخص نسبت به این فرایند تاریخی کم‌توجه‌اند و نقشی یگانه برای شریعتی و دیگر روشنفکران دینی متصورند. برای مثال، آبراهمیان

<sup>۵۱</sup> فریبرز رئیس‌دانا، گفت‌آمدهایی در ادبیات (تهران: نگاه، ۱۳۸۶)، ۶۴.

<sup>۵۲</sup> برخلاف نظر بسیاری از محققان، ساخت‌های دیگر فرهنگ مدرن ایرانی چون ادبیات هم کاملاً برگرفته از عناصر غربی نیست. مثلاً برخی معتقدند نخستین داستان‌های مدرن فارسی جمالزاده بر اساس ترکیب شیوهٔ داستان‌نویسی اروپایی و بومی شکل گرفته است. بنگرید به

Hamid Rezaei Yazdi and Arshavez Mozafari (eds.), *Persian Literature and Modernity* (London: Routledge, 2019), 55.

می‌گوید شریعتی با ترکیب اسلام و مارکسیسم شرابی مردافکن ساخته است.<sup>۵۳</sup> او معتقد است روشنفکران دوم خردادی چون سروش و اشکوری و شبستری و... را می‌توان هم لیبرال و هم سکولار دانست.<sup>۵۴</sup> تردیدی نیست که هم شریعتی از ایده‌های چپ بهره برده و هم سروش و شبستری از فلسفه تحلیلی و هرمنوتیک استفاده کرده‌اند، اما اگر این روشنفکران را در ادامه جریان تاریخی‌شان درک کنیم، نمی‌توان آنها را به کلی سوسیالیست یا لیبرال و حتی کاملاً متجدد دانست.

به نظر می‌رسد عبدالکریم سروش تحلیل‌های نوآورانه‌تری از شریعتی به دست می‌دهد و اندیشه‌های خودش را ادامه جریانی می‌داند که شریعتی آغاز کرده بود. سروش دستاورد علی شریعتی را در آشتی دادن اسلام و انقلاب می‌داند. جان کلام سروش این است که شریعتی دین را دنیایی و زمینی کرده است و در عرصه‌ای فراخ‌تر، به فراخور روزگار، او هم همین مسیر را می‌پیماید. سروش در باب شریعتی می‌گوید: ”توفیق او در این بود که در روزگاری که روشنفکری علی‌الغالب در اختیار روشنفکران چپ بود، توانست با استفاده از اندیشه‌های چپ و مصادره آنها به نفع اندیشه‌های دینی، تفکر دینی را چنان بالنده کند و چنان مقبولیتی بخشد که دین‌داران و جوانان متدین از دین‌داری خود شرمند نباشند.“<sup>۵۵</sup> ظاهراً شریعتی مصادره به مطلوب را هم از چپ‌های ایرانی و حزب توده آموخته بود.<sup>۵۶</sup> نکته‌ای که سروش مطرح می‌کند بسیار قابل تأمل است. مصادره اندیشه‌های نو برای احیای سنت به واقع کاری بود که همه نوجویان مذهبی انجام داده و می‌دهند. سؤالی که ممکن است برای بسیاری مطرح باشد این است که چگونه می‌توان اندیشه‌ورزی‌های سروش به‌زعم برخی لیبرال را ادامه اسلام سوسیالیستی شریعتی دانست؟ سروش ظاهراً خود به این شبهه پاسخ می‌دهد و می‌گوید هدف شریعتی ”دموکراتیزه کردن و پلورالیستیک کردن فهم دینی بود. همین که او نشان داد وجوهی از دین هست که شناختشان از طریق تعلیم و تعلم‌های سنتی بر نمی‌آید، همین که نشان داد وجوهی از شناختن دین هست که حتی برای شناختن چهره آسمانی دین به آنها حاجت است و آنها وجوهی اجتناب‌ناپذیرند که باید مورد توجه قرار داد، همین سخن بزرگی

<sup>53</sup> Ervand Abrahamian, “The Islamic Left: From Radicalism to Liberalism,” in *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran*, ed. Stephanie Cronin (London: Routledge, 2004), 271.

<sup>54</sup> Abrahamian, *The Islamic Left*, 276.

<sup>55</sup> عبدالکریم سروش، *از شریعتی (چاپ ۲؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵)*، ۵.  
<sup>56</sup> راقم این سطور پیش‌تر نشان داده است که حزب توده حتی میراث هنری روشنفکرانی چون صادق هدایت را به نفع ایدئولوژی خودش مصادره کرده است. بنگرید به یاسر فراشاهی‌نژاد، ”پژوهشی در مبانی فکری نظریه ادبی حزب توده،“ *ایران‌نامگ*، سال ۴، شماره ۱ (بهار ۱۳۹۸)، ۸۵-۱۰۹.

است.<sup>۵۷</sup> این دموکراتیزه کردن فهم دینی در واقع نسبی کردن فهم دینی است که به دین اجازه می‌دهد روزگاری با ایدئولوژی چپ همراه شود و روزگاری با لیبرالیسم.

به نظر می‌رسد اقبال عام شریعتی، در مقایسه با روشنفکرانی که گرایشی به مباحث دینی نداشتند، در فهم و درک درست شریعتی از قدرت نهفته سنت است. او خود در نقد روشنفکران ایرانی می‌گوید مذهب‌گریزی روشنفکران اروپایی امری کاملاً تاریخی و طبیعی بود، چرا که برای سال‌ها از دست استبداد روحانیون کلیسا به تنگ آمده بودند، اما در ایران شرایط مشابهی وجود نداشته است و برخی روشنفکران صدر مشروطه صرفاً مقلد چشم و گوش بسته غرب بوده‌اند.<sup>۵۸</sup> پیامد این کار، چنان که کسروی هم نهیب می‌داد، از دست دادن اصالت شرقی است.<sup>۵۹</sup> شریعتی برخلاف دین‌مداران سنتی نگاه ویژه‌ای به غرب داشت و آن را یکسره نفی و طرد نمی‌کرد:

کسی می‌تواند فرهنگ و مذهب و نژاد و ذوق تاریخ خود را بشناسد که حتماً تاریخ و مذهب و زبان دیگری را بشناسد. این است که تمام تلاش و آرمان ما، در عین حال که یافتن شخصیت گمشده و مسخ‌شده خودمان است، شناختن غرب و شناختن امواج جدید دنیای فعلی و تمدن امروزی نیز هست؛ برای اینکه هرکسی ضعف و فساد و انحراف و پوچی خود را به گردن غرب بیچاره می‌اندازد. و ما را از آن معاف می‌کند. [در حالی که] این مسئله بد مطرح شده است. کدام فرنگی چنین است که ما فرنگی مآبش شده‌ایم؟ آنچه الان می‌بینیم، نه به خاطر تقلید از غرب است، [بلکه] به خاطر تقلید نکردن از غرب است. به خاطر نشناختن غرب است. به خاطر اینکه اگر مقلد غرب بودیم، اگر هم شرقی نبودیم، لاقلاً یک غرب‌گونه‌ای بودیم، لاقلاً چیزی بودیم؛ حال هیچ چیز نیستیم.<sup>۶۰</sup>

شریعتی در کتاب شایان توجه مذهب علیه مذهب مدعی است که هیچ‌گاه بی‌مذهبی در مقابل مذهب قرار نداشته است، بلکه همواره نوعی مذهب شرک در مقابل مذهب توحیدی و انقلابی قرار داشته است. تفسیر او از شرک هم متفاوت است. او تلویحاً مذهب‌بیون سنتی و منفعل نسبت به مسائل روز اجتماعی راه، که در پی حفظ شرایط موجودند، مشرک می‌داند:

<sup>۵۷</sup> سروش، از شریعتی، ۱۴.

<sup>۵۸</sup> علی شریعتی، روشنفکر و مسئولیت او در جامعه (تهران، بنیاد فرهنگ شریعتی، ۱۳۹۰)، ۳۵.

<sup>۵۹</sup> شریعتی، روشنفکر و مسئولیت او در جامعه، ۹۵.

<sup>۶۰</sup> علی شریعتی، هنر (چاپ ۱۳؛ تهران: چاپخش، ۱۳۹۱)، ۷.

از خصوصیات دین توحیدی حالت هجوم و انقلابی اوست و از خصوصیات دین شرک به معنای اعمش، خصوصیات توجیه‌کننده اوست. انقلابی یعنی چه؟ دین انقلابی یعنی فردی که به آن معتقد است و در مکتب این دین تربیت می‌شود. نسبت به زندگی و نسبت به وجوه زندگی مادی و معنوی و اجتماعی یک بینش انتقادی می‌دهد و یک رسالت و مسئولیت برای دگرگون کردن و تغییر دادن.<sup>۶۱</sup>

او از اسلام تفسیری غریب و اومانستی به دست می‌دهد و می‌گوید هر جا در قرآن سخن از مسائل اقتصادی و اجتماعی است، می‌توان صفتهای ناس و الله را جابه‌جا کرد و به جای یکدیگر به کار برد.<sup>۶۲</sup> شریعتی همواره این اندیشه‌ها را تبلیغ می‌کرده است و به دنبال اسلامی عمل‌گرا و کنشگر در سطح سیاسی و اجتماعی بوده است. در جای دیگر می‌گوید: "اسلام کنونی به ما تحرک نمی‌بخشد، بلکه به ما سکوت و سکون و قناعت می‌دهد به معنای قناعت و صبری که خودمان می‌گوییم نه به معنایی که اسلام گفته است."<sup>۶۳</sup>

در خوانش شریعتی از دین اسلام، تقدیر آسمانی در قرآن جای خود را به تقدیر انسانی داده است،<sup>۶۴</sup> و امر به معروف و نهی از منکر یعنی رسالت و مسئولیت یک روشنفکر و یک انسان معتقد به ایدئولوژی در جامعه.<sup>۶۵</sup> اظهار نظرهای شریعتی گاه شکلی رادیکال پیدا کرده و همدلی و پیوند شریعتی با برخی جریان‌های رادیکال هم‌روزگارش را آیینگی می‌کند:

اسلام صلح نیست، اسلام جنگ است. نباید از اتهام کشیش‌ها و استعمارگران و شبه‌روشنفکران کاردستی آن ترسید و جازد. با بزرگ کردن و امروزی کردن و امروزی وانمودن اسلام کاری از پیش نمی‌رود، حقیقت را باید آن‌چنان که هست شناخت، نه آن‌چنان که می‌پسندند. جهاد را نباید با دفاع توجیه کرد. دفاع احکام دیگری دارد و جهاد احکام دیگری. اسلام جنگ حق و باطل از آدم تا انتهای تاریخ [آخرالزمان] است.<sup>۶۶</sup>

<sup>۶۱</sup> علی شریعتی، مذهب علیه مذهب (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)، ۵۷.

<sup>۶۲</sup> شریعتی، مذهب علیه مذهب، ۲۶ و ۲۷.

<sup>۶۳</sup> علی شریعتی، ما و اقبال (چاپ ۹؛ تهران: الهام، ۱۳۸۴)، ۴۲.

<sup>۶۴</sup> شریعتی، ما و اقبال، ۴۷.

<sup>۶۵</sup> شریعتی، ما و اقبال، ۶۲.

<sup>۶۶</sup> شریعتی، ما و اقبال، ۶۵.



شریعتی همچنین معتقد بود از آنجا که علم حقیقت را رها کرد به سمت قدرت و تکنیک و ماشین رفت و بشر را گرفتار چنین مردابی کرد،<sup>۶۷</sup> شریعتی اومانیسیم اصیل را از آن مذهب می‌دانست و با اعتماد به نفس کامل بر ماتریالیسم و اگزیستانسیالیسم غربی می‌تاخت.<sup>۶۸</sup> پروژه ایدئولوژیک ساختن مذهب گرچه با شریعتی به اوج خود رسید، اما امری نبود که یگانه خواسته و هدف او باشد. در سال‌های قبل از انقلاب بسیاری از روحانیون شیعه دریافتند که رقیب نیرومند و پُرسابقه‌ای با نام مارکسیسم دارند. مارکسیسم آن روزها فربه‌ترین ایدئولوژی بود و دین برای مقابله با این جریان نیاز داشت که شکلی ایدئولوژیک بیابد. برای نمونه، مایلم در اینجا به سخنان بلندپایه‌ترین شخصیت سیاسی سه دهه اخیر ایران، آیت‌الله خامنه‌ای، در سال‌های نزدیک به انقلاب اسلامی اشاره کنم. آیت‌الله خامنه‌ای در جلسه‌ای، که مطهری و شریعتی هم در آن حضور داشتند، می‌گوید:

عجله نباید کرد. وضع خودمان را با وضع آن ایدئولوژی رقیب مقایسه نکنیم که یک نفر تازه وارد میدان شده هر وقتی هر مطلبی در هر مسئله‌ای بخواهد بنویسد یا بخواهد ارائه دهد... خودمان را با آنها مقایسه نکنیم. پنجاه شصت سال سابقه این ایدئولوژی است در حالی که ایدئولوژی تازه ولادت یافته اسلامی نوپاست. اسلام البته همانی است که هست، چیزی اضافه نشده، اما توجه به انتظام این فکر و توجه به اینکه این فکر باید ناظر به زندگی و منطبق با نیازها و مماس با مسائل عملی مردم باشد عمرش خیلی کوتاه است و تفکر عملی در این زمینه خیلی کوتاه‌تر.<sup>۶۹</sup>

بنابراین، فربه‌ترین بخش سنت، دین، از سازوکارهای ایدئولوژیک سود جست و موفق شد بخش گسترده‌ای از تحصیل‌کردگان را نیز با خود همراه کند.

### سروش و شبستری: چرخش کوپرنیکی

اگر هم‌صدا با عباس میلانی، شاه‌بیت تجدد را فردگرایی بدانیم، چرخش کوپرنیکی از ایدئولوژی به فردِ سروش و شبستری را باید اوج رویکردهای متجددانه سنت مذهبی در ایران دانست. عباس میلانی می‌نویسد: "به گمانم تجدد را می‌توان سلسله

<sup>۶۷</sup> علی شریعتی، *انسان* (چاپ ۲؛ تهران: الهام و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، ۱۳۸۶)، ۳۸.

<sup>۶۸</sup> شریعتی، *انسان*، ۱۳۷.

<sup>۶۹</sup> علی شریعتی، *مرتضی مطهری، سیدعلی خامنه‌ای و فخرالدین حجازی: گفت‌وگوی چهارجانبه* (چاپ ۱۴؛ تهران: صدرا، ۱۳۹۶)، ۳۰.

به هم پیوسته‌ای از تحولات اقتصادی، فرهنگی، مذهبی، زیبایی‌شناختی، معماری، اخلاقی، شناخت‌شناسی، و سیاسی دانست. مایه مشترک همه این تحولات فردگرایی است. تالی صالح این فردگرایی پذیرفتن و رعایت حقوق طبیعی فرد است.<sup>۷۰</sup> اگر در دورانی، که از آن با عنوان روزگار رونق عمل‌گرایی اسلامی و اسلام ایدئولوژیک یاد می‌کنیم، کنشگران دینی چون شریعتی کوشیدند از ظرفیت پنهان دین برای مبارزه با استبداد پهلوی بهره ببرند، در روزگار حاکمیت دین، با چرخش قدرت از فرد به ایدئولوژی، چرخش از ایدئولوژی به فرد نیز در اندیشه روشنفکران دینی پدید آمد. به بیان ساده‌تر، در اندیشه‌های شریعتی و یارانش انسان ذیل مسلک و ایدئولوژی قرار می‌گرفت تا نیرویی منسجم علیه حاکم مطلق‌العنان بسیج شود. این کار در روزگار خود مؤثر افتاد و به انقلاب ختم شد. اما اگر روشنفکران دینی را چون دیگر روشنفکران و بنا بر نسبت منتقدانه‌ای که با قدرت می‌یابند تعریف کنیم، در روزگار حاکمیت ایدئولوژی، چرخشی کوپرنیکی در فلسفه روشنفکری دینی قابل فهم خواهد بود. شاخص‌ترین چهره‌های نظری این چرخش سروش و شبستری هستند.

عبدالکریم سروش ایدئولوژی پیوندیافته با امر قدسی را به پرسش می‌کشد؛ با این استدلال که امر دینی مقدس است، اما معرفت دینی انسانی است و مقدس نیست.<sup>۷۱</sup> این همان نقطه‌ای است که انسان را جایگزین مکتب می‌کند. البته سروش جایی شاید بنا بر ضرورت می‌گوید که لیبرال نیست، چرا که لیبرالیسم می‌خواهد هر چیزی را تجربه کند، اما اسلام چیزهایی را از پیش به ما گفته است.<sup>۷۲</sup> چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، دکتر سروش بر فرایند دنیایی کردن دین از نظر شریعتی تأکید داشت و با چنین نگاهی نمی‌توانست ایدئولوژی دینی را بپذیرد. از نظر او «کثرت و پلورالیسم با اندیشه ایدئولوژیک اصلاً سازگار نیست. در مقابل آن، گفتمان اپیستمولوژیک گفتمان کثرت‌گراست. به شما راه می‌دهد که تفسیرها، معنی‌ها و برداشت‌های مختلف از یک چیز را مورد بررسی قرار دهید.»<sup>۷۳</sup> بنابراین، در اینجا فهم فردی در بستر تاریخ است که اهمیت می‌یابد. اما انقلاب کوپرنیکی سروش را باید در نظریه معروف او، یعنی «قبض و بسط تئوریک شریعت» جست‌وجو کرد. سروش در طرح این نظریه ابتدا اشاره‌ای به انقلاب کوپرنیکی و انقلاب فلسفی کانت دارد و نشان می‌دهد که خود

<sup>۷۰</sup> عباس میلانی، *تجدد و تجددستیزی در ایران* (چاپ ۷؛ تهران: اختران، ۱۳۸۷)، ۱۰.

<sup>۷۱</sup> عبدالکریم سروش، *سیاست-نامه* (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸)، ۸.

<sup>۷۲</sup> سروش، *سیاست-نامه*، ۱۲۵.

<sup>۷۳</sup> عبدالکریم سروش، *آیین شهریاری و دینداری* (تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹)، ۴۸.

به خوبی از این چرخش فکری آگاه است. همان‌طور که کوپرنیک خورشید را ثابت می‌گیرد و زمین را به گرد آن به چرخش درمی‌آورد، سروش در پی این است که دین را ثابت و فهم دینی را در بستر تاریخ متغیر فرض کند. پیش از همه البته او مدعی است که به سمت مدرنیته کردن دین حرکت نکرده است: "مراد اصلی قبض و بسط تئوریک شریعت نه حل نزاع فقه سنتی و پویاست، نه مدرنیته کردن دین، نه تأویل یا تکمیل شریعت و نه نسبی کردن یا انکار حقیقت، بلکه تبیین این معناست که چگونه دین فهمیده می‌شود و چگونه این فهم تحول می‌پذیرد."<sup>۷۴</sup> سروش مدعی است که همواره با متحول شدن مبانی علمی، دین‌داران نیز مجبور شده‌اند در مبانی معرفت‌اندیشی خود تجدید نظر کنند و "معرفت دینی در هر شخصی و در هر عصری با قبض و بسط مجموعه معلومات وی یا معارف بشری، قبض و بسط می‌یابد و هر جا تحولی رخ دهد، همه را متحول خواهد ساخت."<sup>۷۵</sup> بنابراین، نظرگاه اکتونی ما علت مناقشات دینی تواند بود، نه ماهیت ثابت دین. کوتاه‌سخن اینک: "شریعت امری قدسی و سماوی و جاودان است، اما فهم شریعت امری است بشری و خاکی و متغیر و احکام دیگر معرفت‌های بشری را دارد و مشمول تحول و تکامل مستمر است."<sup>۷۶</sup>

مجتهد شبستری نیز تقریباً همین نظریه را با فهم هرمنوتیکی خودش بیان می‌کند. شبستری البته از زاویه دیگری بحث می‌کند. او می‌گوید در تصور غلط ما از فهم منجمد و ایستای دینی، خدا در مقابل انسان قرار می‌گیرد. از نگاه او، اگر خداوند مفهومی مطلق (آزاد)، قدسی، دم‌به‌دم نوشونده و دست‌نیافتنی است، آن‌گاه که تصور کنیم بر او احاطه یافته‌ایم و تعریف یگانه او در روایت یگانه ماست، در واقع حکم به نفی انسان و آزادی‌اش داده‌ایم. در این نگرش، ایمان هم دیگر پدیده‌ای منجمد نمی‌تواند بود. ایمان "بدون آزادی اندیشه و اراده انسان تحقق‌پذیر نمی‌باشد و رفع تمام موانع درونی و بیرونی که راه آزادی اندیشه و اراده انسان را می‌بندد شرط اصلی بهره‌مندی از امانت ایمان است."<sup>۷۷</sup> در این نگرش پدیدارشناسانه، محدود بودن شناخت انسانی راه را برای گفت‌وگو با روایت‌های متکثر دینی باز می‌گذارد:

آنچه ما می‌شناسیم محدود است. ما از عالم بودن تصور خاص محدودی

<sup>۷۴</sup> عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه کامل معرفت دینی (چاپ ۹؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۶)، ۵۷.

<sup>۷۵</sup> سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۱۷۰.

<sup>۷۶</sup> سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۱۸۷.

<sup>۷۷</sup> محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶)، ۲۲.

داریم، از قادر بودن تصور خاص محدودی داریم، از قادر بودن تصور خاص محدودی داریم، از خالق بودن تصور خاص محدودی داریم. وقتی مجموعه این تصورات محدود را می‌گوییم مساوی با خداست، خدا را محدود می‌کنیم. وقتی خدا را محدود می‌کنیم، خدا به صورت نافی انسان درمی‌آید و او را نفی می‌کند و آزادی وی را از میان برمی‌دارد. زیرا در این صورت رابطه انسان با خدا می‌شود رابطه دو شیء محدود که همدیگر را نفی می‌کنند.<sup>۷۸</sup>

او همچنین بر این باور است که دین‌داری انسان‌ها غالباً وابسته به نهادهای دینی است که تصور خاص و محدودی از خدا به دست می‌دهند و این خطری است برای دین‌داری.<sup>۷۹</sup> از این رو، او با تفکری ابطال‌گرایانه و پوچری بر این باور است که نهادهای دینی باید مدام پالایش و شرک‌زدایی شوند تا توصیف خاصی از خدا تبدیل به سنتی ایستا و غیر منعطف نشود.

با این همه، از نظر راقم این سطور، این کوشش‌ها همچنان سنتی است متجددانه و نه راهی به تجدد. در اینجا بر دو نکته می‌توان انگشت گذاشت. نخست اینکه، چنان‌که بارها اشاره شد، متفکران برآمده از سنت‌های دینی ما غالباً از افکار جدید و مترقی روزگارشان سود جست‌ه‌اند و فهم سنتی دین را دستخوش تحولات پی‌درپی کرده‌اند. گاه این بت عیار جلوه‌ای ایدئولوژیک به خود گرفته و گاه هرمنوتیک و فلسفه تحلیلی به مدد فهم نوآور دین آمده است. اما سنت همچنان ارزش‌های سمبلیک خودش را در دل تحولات مدرن حفظ کرده است. از نظر راقم این سطور، علت را باید در وسیله پنداشتن "تجدد" جست‌وجو کرد. همچنان‌که مارکسیسم در نظر شریعتی وسیله‌ای بود که در مبارزه به کمک سنت می‌آمد، مفهوم دموکراسی هم برای روشنفکران دینی پس از انقلاب در حد وسیله و روش تقلیل یافت. شبستری همچون سروش بر این باور است که دموکراسی نوعی شیوه حکومت است که منافاتی با اسلام ندارد.<sup>۸۰</sup> بنابراین، می‌توان گفت وسیله پنداشتن مدرنیته باعث می‌شود که این اندیشمندان دینی فرهنگ، تاریخ و اومانسیسم دموکراسی را نادیده بگیرند و آن را در حد روشی نزار برای اداره مملکت پایین بکشند. نکته دیگر اینکه هم سروش و هم شبستری جذبه‌های ایمانی امر مقدس و قدسی را سخت باور دارند و این به گونه‌ای همان

<sup>۷۸</sup> مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ۲۶.

<sup>۷۹</sup> مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ۲۹.

<sup>۸۰</sup> محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرآنت رسمی از دین (چاپ ۳؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۴)، ۱۰۸.

بی‌خویشتنی (الیناسیون) شرقی است که در نهایت در مقابل پرسش‌های فلسفی سدی سدید می‌سازد. بی‌خویشتنی شرقی و شهودی امری مثبت تلقی می‌شود و این امر امکانات پرسشگری را، خاصه در جامعه‌ای چون ایران، محدود می‌کند. به بیان دیگر،

در تفکر قدسی، راز همچنان پا بر جاست به معنای قدیم و مثبت کلمه مرحله‌ی یگانگی داننده و دانسته است. یا مرحله‌ی اتحاد عالم و معلوم، عاقل و معقول، طالب و مطلوب، عاشق و معشوق؛ و این حالتی است که باید به دست آورد؛ هدفی است که باید به آن رسید. از آن طرف، بی‌خویشتنی هگلی نماینده‌ی جدایی و دویاری این مقولات وضع ناگواری است که باید پشت سر گذاشته شود.<sup>۸۱</sup>

از این رو می‌توان گفت پرسشی که روشنفکران دینی بی‌پاسخ گذاشته‌اند این است که آیا پذیرش بی‌خویشتنانه‌ی یک مطلق قدسی زمینه را برای پذیرش مطلق‌های مقدس فرهنگی، سیاسی و اجتماعی فراهم نمی‌کند؟ باری، وسیله پنداشتن دموکراسی همواره دموکراسی را در خطر تحریف قرار می‌دهد و امر قدسی ممکن است استبدادپذیری را گسترش دهد. به نظر می‌رسد این دو موضوع همچنان روشنفکران دینی ما را تخته‌بند سنت کرده‌اند. از این رو می‌توان گفت که سنت در اندیشه‌های آنها جلوه‌ای متجددانه یافته، ولی متجدد نشده است. شایان ذکر است که منظور از تجدد صرفاً تجدد غربی نیست، اما باورمندی به برخی "ارزش‌های مقدس" امکانات پرسشگری نقاد را، که از لوازم تجدد است، محدود می‌کند.

<sup>۸۱</sup> نجف دریابندری، درد بی‌خویشتنی (تهران: نشر نو با همکاری نشر آسیم، ۱۳۹۶)، ۳۲۸.