

فصلنامه مطالعات سیاسی
سال نهم، شماره ۳۴، زمستان ۱۳۹۵
صفحات ۶۰-۳۹
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۱۱؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۹/۲۸

بررسی مفهوم روشنفکری دینی و نواندیشی دینی در ایران معاصر؛ با تأکید بر دیدگاه‌های علی شریعتی و مرتضی مطهری

دکتر محمدرضا مایلی* / شباهنگ مهاجرانی**

چکیده

هم روشنفکری دینی و هم نواندیشی دینی، هر دو در واکنش به حضور مدرنیته و به عبارت دقیق‌تر ورود ناهم‌ساز آن به داخل جامعه ایران و نیز برداشت ستیزه‌جویانه و حذفی سنت‌گرایان (نسبت به نوگرایی و نوجویی) ظهور کردند. هر دوی این رویکردها، بر دین و جایگاه آن نظر می‌کنند. با این حال نواندیشان تلاش دارند تا دین را در دنیای جدید احیا کرده و مشکلات جوامع را در چارچوب برداشت‌های نو از دین و سنت‌ها قابل حل بدانند. در حالی که روشنفکران دینی با اولویت به مسایل جدید در جوامع اسلامی درصدد تطبیق پاسخ‌هایی از دین به چنین مسایلی هستند. بنابر این تفاوت اصلی این دو جریان در تاریخ ایران به دیدگاه اصلی هر کدام از آن‌ها بر می‌گردد. یکی اولویتش مسایل جدید در قرن بیستم بود و آرایه راه‌حلی از درون دین، و دیگری مهمترین مساله اش نمایش توانایی دین نسبت به سایر اندیشه‌های جدید بود. از این زاویه مقاله حاضر تلاش کرده به آرای علی شریعتی به عنوان روشنفکری دینی و مرتضی مطهری به عنوان یک روحانی نواندیش دینی نظر کند و جایگاه مسائل اساسی چون ریشه مشکل مسلمانان و علل عقب‌ماندگی آن‌ها و نیز راه‌حل مشکل، جایگاه روشنفکر در این مساله و ... مورد بررسی قرار دهد.

کلید واژه‌ها

روشنفکری دینی، اسلام، روحانیت، مدرنیته.

*استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
**دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گرایش مسائل ایران، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
shabahangmohajerani@gmail.com

مقدمه

جامعه سنتی جامعه‌ای یکدست و مکانیکی است. تفسیر دینی نیز در چنین جامعه‌ای یکدست، فاقد تنوع و مبتنی بر معیار مشابهت است، چرا که همواره تفسیر دینی متکی بر منبعی واحد و مشخص بوده و بویژه از دوران صفوی در انحصار قشر معینی به نام روحانیت قرار داشته است. جامعه مدرن مستلزم دو پدیده نوظهور در این مقوله است؛ یکی آنکه تفسیر دین متناسب با متن جامعه ارائه می‌شود و پدیده دوم تکثر در مرجع تفسیر و نفی انحصار آن می‌باشد. این دو پدیده زمینه بروز تحولات در برداشت‌های نو از دین را فراهم کرده است. بنابراین از انقلاب مشروطه به بعد به تدریج تفسیر دین و مسایل دینی از انحصار گروهی خاص خارج شد و پایگاه‌هایی جدا از سنت پدید آمدند که اجازه یافتند تا برداشت خود را از دین ارائه کنند. بنابراین علاوه بر سنت‌گرایان ما با نواندیشان دینی (افرادى که ضمن تکیه بر سنت، دین را به نحو جدیدی مطرح می‌کنند)، روشنفکران و روشنفکران دینی مواجه هستیم. این دو در واقع با ظهور و حضور مدرنیته در جامعه جدید ایران، در مقابل برداشت سنتی از دین، اقتدار تفسیرگری سنت‌گرایان را به چالش کشیدند. از این جایگاه است که این مقاله به بررسی روشنفکری دینی و نواندیشی دینی در جامعه ایران می‌پردازد. لذا سؤالاتی چند مطرح می‌شود: اینکه اساساً روشنفکری و نواندیشی دینی چگونه تعریف می‌شوند؟ نسبت آن‌ها با دنیای جدید چگونه است؟ و در نهایت علی شریعتی و مرتضی مطهری به عنوان دو نماینده طیف‌های مذکور چه دیدگاه‌هایی درباره مسائل گوناگون موجود در قرن بیستم و تحولات آن دارند؟ برای پاسخگویی به سؤالات مذکور و رسیدن به چارچوبی مشخص، ابتدا تلاش می‌شود تا به تعریف مفاهیم و قرارگیری آن‌ها در متن نظری پرداخته شود.

۱. روشنفکری، روشنفکری دینی و نواندیشی دینی

روشنفکر^۱، واژه جدیدی است که با آغاز عصر جدید و پیدایش شیوه جدید تفکر در عصر روشنگری و مسایل نوین اجتماعی و سیاسی و گرایش‌های فکری تازه جهت حل آن‌ها بویژه در قرن نوزدهم، مطرح شد (بروجردی، ۱۳۸۴: ۸).

روشنفکری به لحاظ مفهومی، بر ویژگی‌هایی استوار است که از آن جمله می‌توان به نقد روابط سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، اصلاح وضع موجود جامعه، نوآوری و خلاقیت در تولید دانش و عدم تقلید و پیروی از دیگران اشاره کرد. این مفهوم در غرب به دنبال رویارویی با جریان‌های دینی کلیسایی، آنگاه که جامعه غربی با نظام سلطنتی و مالک رعیتی روبه‌رو بود، شکل گرفت. در نتیجه، نمادهای اجتماعی برای رهایی از استبداد دینی حاکم بر فضای اجتماعی دست به اندیشه‌سازی زدند و در مقابل کلیسا به جریان‌های روشنگران‌های همانند اومانیسم، پراگماتیسم، سکولاریسم روی آوردند، به‌گونه‌ای که پس از چندین قرن، تضاد و چالش شدیدی میان دین، علم و سیاست به وجود آمد. زیگموند باومن^۱ روشنفکران را افرادی می‌داند که بدون توجه به زمان و مکان و گرایش فکری، به جای مهارت‌های فیزیکی از مهارت‌های فکری استفاده می‌کنند. سارتر آن‌ها را کسانی تعریف می‌کند که به تضادهای موجود در جامعه با ایدئولوژی حاکم یا سیستم ارزش‌های سنتی آگاهی پیدا می‌کنند و به بیان دردها و مشکلات و راه‌های غلبه بر آن‌ها می‌پردازند (پدرام، ۱۳۸۲: ۲۳). کانت نیز در تعریف روشنفکری بر کاربرد عقل در اموری همچون سنت و بنیادهای دینی تأکید می‌کند (کانت، ۱۳۷۶: ۲۶). با این تعاریف، روشنفکر از دل تجدد و خردگرایی بیرون آمده و با تغییراتی که در عرصه فکر و عمل در تمدن جدید و مدرن غرب به وجود آمده ارتباط تام دارد. آن‌ها کسانی هستند که با عقل نقاد مدرن، درصدد دستیابی به آزادی و ترقی و برابری هستند و محصول فلسفه‌های مبتنی بر شک و تردید نسبت به عقاید سنتی هستند و از نظر خاستگاه تاریخی نتیجه روند برداشت‌های فکری روشنگرایانه و نوینی چون سکولاریسم، اومانیسم و لیبرالیسم..... هستند.

اما در چنین فضایی روشنفکر دینی چیست و نسبت آن با مدرنیته کجاست؟ آیا اساساً می‌توان از روشنفکر دینی دم زد؟ به علاوه نواندیش دینی چگونه تعریف می‌شود و نسبت آن با دین و مدرنیته چگونه است؟ از دید روشنفکر دینی، اگرچه دین خود یک فراگفتمان است، اما در برشی درون گفتمانی می‌توان در آن بازی‌های زبانی گوناگونی به راه انداخت. این قرائت بیش از آنکه ناظر بر تمامیتی قدسی به نام دین باشد، ناظر بر خوانش‌های مختلف از آن است. از این منظر دین به مثابه یک مکتب و به منزله یک تئوری که تحقق عملی و خارجی دارد و

1. Zygmunt Bauman

بسط اجتماعی و تاریخی می‌یابد و رفتارهایی از او سر می‌زند که می‌تواند به شکست یا پیروزی ختم شود تلقی می‌گردد و از این روی، روشنفکر دینی اولاً متعهد و ملتزم به نقد، به معنای جدید آن است؛ ثانیاً به تبع شرایط تاریخی و اجتماعی که در آن می‌زید و به تبع محوریت دین در جامعه مربوطه، به دین توجه ویژه‌ای دارد. ثالثاً در مواجهه با دین حکم به نفی آن نمی‌دهد، بلکه قرائتی متناسب با روح و مقتضیات زمانه از آن می‌دهد. رابعاً شخصاً تعلق دینی دارد و جامعه دینی وی را دیندار می‌شناسد (تاجیک، ۱۳۸۴: ۱۱۷-۱۰۹). با این اوصاف روشنفکر دینی فردی است که خواهان تحول در عرصه دین و نحوه حضور آن در جامعه و یا تحول خواهی بر اساس تعلقات دینی می‌باشد. روشنفکری دینی در جامعه ما جریانی است که با تشخیص مشکل یا مشکلاتی در عرصه جامعه دینی و یا حوزه دین با انگیزه‌های مختلف، در صدد چاره‌جویی فکری و نظری برای برطرف ساختن یا کمتر شدن این مشکل یا مشکلات برآمده است (دیبا، ۱۳۸۷: ۸).

۱-۱. گفتمان روشنفکر دینی

مهمترین و ذاتی‌ترین ویژگی روشنفکر و چیزی که با آن تعریف می‌شود، عنصر نقد و زمانمندی و رد هرگونه قانع‌مندی در حوزه مسائل گوناگون می‌باشد و در واقع اگرچه طبع آدمی به جهت راحت‌طلبی و مصلحت‌جویی بر خوگرفتن بر هر آنچه که داشته و دارد، بیشتر تمایل می‌کند، اما روشنفکر، این پوسته را کنار می‌نهد و به جای آنکه با گذشته همراه شود، با سیالیت خود همراه شده و برای ساختن آینده‌ای بهتر از گذشته، تأمل کرده و همراه با ساختن بنایی تازه نسبت به وضع موجود، اعتراض کرده و انتقاد می‌ورزد. به عقیده او بخشی از آن چه در گذشته، شکل یافته است یا اصولاً براساس سامانی صحیح، صورت‌بندی نشده و یا اگر هم شده، اکنون و با نیازهای جدید همراه نیست و همین است که روشنفکر را به عنوان وجدان بیدار جامعه به انتقاد و می‌دارد تا بر اساس منظومه فکری خود بر خرابه‌های نقد، بنایی تازه بنیان سازد. بی‌گمان پررنگ‌ترین برداشتی که از واژه روشنفکری به ذهن متبادر می‌گردد، حرکتی فکری در جهت تحول‌خواهی است که البته اهداف عینی و خارجی را تعقیب می‌کند. از همین مقدار می‌توان به روشنی دریافت که روشنفکر با طرح ایده و نظریه پردازی، در صدد است تا تغییر ایجاد کند، اما تغییر نسبت به چه چیز و چرا؟ این واژه هنگامی که پسوند دینی پیدا کرده و در قالب روشنفکر دینی ظاهر می‌شود، سمت و سوی این سؤالات، متمرکزتر و

خاص تر شده و بحث را به سمت و سویی ویژه رهنمون می‌کند، یعنی تحول‌خواهی در عرصه دین و نحوه حضور آن در جامعه و یا تحول‌خواهی بر اساس تعلقات دینی و هنگامی که این اصطلاح ترکیبی در فضای وطنی مجال طرح می‌یابد، باز هم دایره را محدودتر می‌کند و در شناخت مصداق دینی که روشنفکر به آن منتسب گردیده که آیا از زمره ادیان الهی یا غیر الهی است و اگر الهی است از چه نوع است، دیگر نیازی نیست تا به واژه‌شناسی دین پرداخته و ده‌ها نظریه دین‌شناسی را در پی‌گیری شناخت این واژه که شامل چه ادیانی می‌شود یا نمی‌شود، بررسی کنیم. اگر چه از وجهی دیگر، مواجهه روشنفکران دینی با دین، خود ممکن است سبب ساز پیدایش مفهوم جدیدی از دین مورد نظر باشد. از مجموع آن چه آمد، باید بگوییم روشنفکری دینی در جامعه ما جریانی است که با تشخیص مشکل یا مشکلاتی در عرصه جامعه دینی و یا حوزه دین با‌انگیزه‌های مختلف، در صدد چاره‌جویی فکری و نظری برای برطرف ساختن یا کمتر شدن این مشکل یا مشکلات برآمده است (دیبیا، ۱۳۸۷: ۵).

روشنفکری دینی متعلق به گفتمانی است که از دل آن تلاش می‌شود تا دین با دنیای جدید تطبیق داده شود، ارزش‌های مدرنیته ارج نهاده می‌شود و با مفروض گرفتن ارزش‌های آن، به نقد فهم سنتی از دین می‌پردازند. در اینجا نسبت روشنفکری دینی با گذشته دینی دستخوش گسست می‌شود و دینداری به مسأله شخصی مبدل شده و تلاش روشنفکر در جهت قابل فهم کردن دین و مقبول نمودن آن با توجه به ویژگی و ظرفیت ذهنی مخاطب امروزه مصروف می‌شود؛ به عبارتی وجه اومانستی آن اصالت خاصی را برای مخاطبش به همراه می‌آورد و برخلاف خواسته غالب در گذشته که امکان مدرن شدن را برای دین داران فراهم می‌ساخت، به نظر می‌رسد تفسیر روشنفکر دینی امکان پذیرش دین را برای متجددان میسر می‌گرداند. آن‌ها به دفاعی خردپسندانه از دین پرداخته‌اند و با به رسمیت شناختن مدرنیته به بسط آن در یک جامعه دینی اقدام می‌کنند (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۵۱). روشنفکران دینی داعیه عقل مستقل از وحی را داشته و با اصالت قائل شدن برای اخلاق، ارزش مستقل از دین برای اخلاقیات قائل می‌شوند و تأکید می‌کنند که با عقل می‌توان ارزش‌های اخلاقی را کشف کرد و دین در این میان به تأیید عقل آمده است. آنان در جستجوی ایجاد زمینه‌ای برای گفتگوی دین و خردند و دغدغه خویش را زنده نگه داشتن گوهر راستین دین و احیای آن اعلام کرده‌اند و برای کشف حقیقت و رهایی گوهر دین است که به نقد قرائت سنتی از دین و به تجدید نظر اساسی در آن مبادرت می‌ورزند. روشنفکران در واقع برداشت سنتی از دین را نحیف‌تر از آن

می‌دانند که قادر باشند معانی فربه‌ مدرن همچون آزادی، مردم‌سالاری، حقوق بشر را در خود جای دهند و نیز برخلاف جریان‌های سنتی، نه تنها در عرصه عمومی حضور فعالانه برای دین قائل نیستند، بلکه با اتخاذ رویکرد فرهنگی، عرصه سیاست را نیز به عقل سلیم انسانی واگذار می‌کنند. به عبارتی روشنفکران دینی از سیاست به اخلاق روی آورده و با توجه به اینکه برای اخلاق نیز حیاتی مستقل از دین قائل‌اند، نقشی که برای دین می‌ماند، تأییدی است که بر عقل خودبسند می‌زند (عنایت، ۱۳۶۵: ۲۲۷-۲۲۳).

۱-۲. گفتمان نواندیش دینی

دین و دینداری باعث حیات انسان و جامعه می‌شود، چنان که خداوند متعال در قرآن کریم هدف از رسالت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را احیای انسان‌ها می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (سوره انفال، آیه ۲۴)؛ یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید، زمانی که خدا و پیامبر شما را به چیزی که مایه‌ی حیات شماست، فرا خواندند، دعوت آنان را اجابت کنید. اما همین دین حیات بخش، ممکن است در گذر زمان و در بستر تاریخ و اندیشه‌ها و فهم‌ها و آداب و رسوم و خلیات مردمان، آلودگی‌هایی آشکار و نهان، محسوس و نامحسوس پیدا کند؛ چیزهایی بر آن افزوده و چیزهایی از آن مغفول واقع شود؛ ابعادی از آن، چنان بزرگ شود که اصل و گوهر آن مورد غفلت واقع شود و گوهر مفاهیم اصلی آن چنان رنجور و ضعیف شود که از مجموعه‌ی آن دین حذف شود. سرانجام، آنچه به عنوان دین در میان دینداران و جامعه‌ی دینی رواج پیدا می‌کند، چیزی غیر از آن است که از ناحیه‌ی خداوند متعال آمده است. در اینجا است که نواندیشی دینی معنا پیدا می‌کند؛ یعنی زدودن غبار خرافه و بدعت و تحریف از چهره‌ی دین و عنایت به جنبه‌های مغفول و پیراستن زواید. بنابراین، نواندیشی، مسبوق و از پی عارضه‌ای است که نصیب دین می‌شود و نواندیشی در عرصه دین با دو تشخیص مهم روبروست؛ تشخیص درد و تشخیص درمان. بدین ترتیب، اساس کار نواندیشی را می‌توان در «دردشناسی» و «درمان‌گری» خلاصه کرد. از این روست که نواندیشی و اصلاح‌گری بسی سخت و جانکاه، اما لازم و ضروری است و زاد و توشه‌ی مناسب خود را می‌طلبد. بسیاری از نواندیشان و مصلحان اجتماعی و سیاسی مسلمان از این عوارض و دردها سخن گفته و نواندیشی آنها نیز برای درمان دردها بوده است. اما قبل از آنکه به جزئیات بیشتری درخصوص گفتمان نواندیشی دینی بپردازیم، بهتر است به تعریف نواندیشی و نواندیشی دینی بپردازیم.

نواندیشی به معنای از نو درباره مسائل فکر کردن است؛ یعنی افراد به پژوهش‌ها و نظریات دیگران اکتفا نکرده، درصدد باشند از طریق بازاندیشی در افکار پیشینیان بر مبنای مقدمات یقینی‌تر و بکار بردن روش صحیح‌تر، به نتایج نو و دقیق‌تر دست یابند. نواندیشی دینی به معنای بازاندیشی در افکار و اندیشه‌های دیگران به منظور دستیابی به نتایج جدید در حوزه دین و معارف دینی می‌باشد (یزدی، ۱۳۸۸: ۱۳). این جریان طیفی را در برمی‌گیرد که از تعامل و سازگاری، تا انطباق دو مفهوم سنت و مدرن را شامل می‌شود؛ طیفی که مفاهیم مدرن را در بطن واژه‌های سنتی قرار داده و آن‌ها را بازتفسیر و بازتعریف می‌کند و با ردیابی علم مدرن در مفاهیم سنتی تعارض میان سنت و مدرنیته را منکر شده و راه پیشرفت خویش را در دستیابی به علم و نهادهای مدرن می‌داند و در پرتو اجتهادات خویش، باب تطبیق سنت با دستاوردهای نوین بشری را می‌گشاید، در سنت به جستجوی پاسخ مسائل امروز می‌پردازد و برای امروزی ساختن سنت و هماهنگ‌سازی سنت از تجدد بهره می‌گیرد. در این رویکرد، مرجعیت دین در زندگی سیاسی پذیرفته شده و برای ایجاد وحدت و به ویژه برانگیخته ساختن مسلمانان، به احیای فرهنگ دین می‌پردازد و با انتظار حداکثری از دین آن را یک برنامه کامل برای زندگی که تمامی شؤون فردی و اجتماعی را در برمی‌گیرد، معرفی می‌کند. در این رویکرد، مرجعیت نص عرصه محدودتری را برای تحرک در دوران مدرن برای آن‌ها به ارمغان آورده است و با تقلیل‌گرایی در مفاهیم مدرن، درصدد اسلامی کردن اصطلاحات مدرن برآمده است (عنایت، ۱۳۶۵: ۲۳۸-۲۳۵). این دسته را اصطلاحاً احیاگران دینی یا نواندیشان دینی می‌خوانند که مرتضی مطهری از مهمترین سردمداران آن‌ها به حساب می‌آید. نواندیش دینی، متفکر مسلمانی است که درگیر اساسی‌ترین مسائل جهان اسلام است، مساله عقب‌ماندگی و انحطاط تمدن اسلام و مساله سنت و تجدد مهمترین دغدغه‌های اوست. نواندیشان یا احیاگرایان دینی محصول دوران مدرن‌اند. آنان اگرچه از دل سنت متولد می‌شوند اما با سنت گرایان متفاوتند. آن‌ها به دنیای مدرن توجه کرده و پذیرفته‌اند که دین در دنیای جدید احتیاج به اصلاح و پیرایشگری دارد. از آنجا که قرائت احیاگرایانه از دین، قرائتی پیرایش شده است، با قرائت سنت‌گرایان متفاوت است. درحالیکه در قرائت سنت‌گرایان، سنت به عنوان بخشی مقدس از دین تلقی می‌شد که محتاج تنقیح نبود، قرائت احیاگرایانه بخش‌هایی از سنت را با هدف پیرایشگری و دستیابی به دین ناب مورد انتقاد قرار می‌دهد و به پالایش معارف دینی اعتقاد دارد. با وجودی که قرائت احیاگرایانه از دین به نوعی قرائت پالایش شده است، احیاگرایان این

تفاوت را با روشنفکران دینی دارند که دستگاه تصفیه و پالایش خود را از دل منابع سنتی انتخاب می‌کنند. یعنی با همان چارچوب اجتهادی در سنت، دست به پیرایش گری می‌زنند. اما روشنفکران دینی پالایشگاه‌های متناسب با جامعه مدرن را بنا می‌کنند تا آن جا که اصول اجتهادی در دنیای سنت را نیز مورد پرسش قرار می‌دهند. احیاگرایان نیز قرائتی تمامیت خواهانه از دین ارائه می‌دهند. آن‌ها تا اندازه زیادی به تواناسازی دین در دنیای جدید توجه می‌کنند (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۰). آنان کمک کرده‌اند تا دین بتواند رنگ ایدئولوژیک بپذیرد، همچنین برخی قرائت‌های احیاگرایانه و با رویکردی تدافعی، یافته‌های معرفت‌شناختی بدیع دیگران را از آن خود می‌دانند. بر اساس این رویکرد، آنان تلاش می‌کنند تا نشان دهند همه آنچه در تمدن مدرن وجود دارد در دین وجود داشته است. از این‌رو اگرچه آنان مقولاتی چون دموکراسی، آزادی و ... را طرد نمی‌کنند اما برای آن‌ها مشروعیتی دینی قائل می‌شوند و معتقدند دین از همه آنچه در تمدن مدرن وجود دارد سخن گفته است. این تحقیق تلاش دارد تا به بررسی این مفاهیم در بطن تاریخ ایران پرداخته و سپس نگاه نواندیشانی چون مطهری و روشنفکران دینی چون شریعتی را به مسائل گوناگون جامعه مورد بررسی قرار دهد. لذا در ابتدا به بستر جامعه ایران در هنگامه ورود مدرنیته می‌پردازد تا مشخص شود چگونه این مجادله مفهوم شناختی شکل گرفته است.

۲. آشنایی با غرب و آثارش در گرایش‌های فکری در قرن نوزدهم

تمدن جدید به آسیب‌زننده‌ترین و در نتیجه بیدارکننده‌ترین شکل خود یعنی امپریالیسم نظامی گرایانه وارد ایران شد. حکومت قاجار، دولتی نیمه یکپارچه را از صفویه به ارث برده بود. اینک در آغاز قرن نوزدهم، قاجارها خود را در برابر حمله بی‌امان این تمدن که به شکل فشار و تجاوز نظامی روسیه تزاری از شمال و در نیمه قرن، بریتانیا از جنوب وارد شد، ناتوان یافت. نتایج این فشارها، قراردادهای خفت‌بار گلستان و ترکمنچای بود که بخش اعظمی از قلمرو ایران را تحت سلطه روس‌ها و انگلیسی‌ها قرار داد (وحدت، ۱۳۸۲: ۵۷). واکنش ایرانیان به این یورش‌ها در قالب اصلاحات نظامی و سیاسی عباس میرزا و امیرکبیر و سپس سپهسالار خود را نشان داد و پس از آن نهضتی در ایران به پا خاست که در تاریخ سیاسی ایرانیان از آن به مشروطیت یاد می‌شود، انقلابی که درصدد بازسازی فرهنگ سیاسی ایران بر مبنای اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مدرن بود. برای تحقق چنین مقصودی، کوشش شد در فرهنگ ایرانی،

عناصر اندیشه‌های نوین حاضر گردیده و در جهت دموکراتیک کردن نهادها و روندهای سیاسی در ایران، تلاش بعمل آید. از آنجایی که قدرت سیاسی در ساختار دولت متجلی بود و مذهب نیز به عنوان فرهنگ غالب در شکل‌دهی به آن، نقش عمده‌ای ایفا می‌کرد، از دید روشنفکران و منتقدان اجتماعی، این دو مرکز قدرت (مشابه آنچه در اروپا انجام شد) می‌بایستی محل نقد و تغییر واقع می‌شدند. بسیاری از متفکران مشروطه یا از نخبگان سیاسی بودند (به عنوان مثال امیرکبیر، قائم‌مقام فراهانی، مشیرالدوله و ...) یا به بخشی از طبقه روحانیت تعلق داشتند (از باب نمونه: سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمدحسین نائینی، ملک‌المتکلمین و...). تاریخ نویسان ایرانی در باب تاریخ جنبش مشروطه تبیین‌های متعددی را تقریر کرده‌اند. مرتضی‌راوندی، نویسنده کتاب چند جلدی تاریخ اجتماعی ایران، درباره منشأ جنبش، نقطه نظر زیر را ارائه کرده است: «محصلینی که در عهد فتحعلی شاه به اروپا رفتند، پس از کسب علم و مراجعت به ایران، کمابیش در نشر افکار و آرای سخنوران مؤثر افتادند». مطابق تحلیل راوندی میان آنچه عصر بیداری ایرانیان خوانده می‌شود و ترویج فرهنگ اروپایی، ارتباط سببی وجود دارد: «تحصیل‌کرده‌های اروپا، پس از مشاهده مزایای تمدن غرب، در مراجعت به ایران صمیمانه می‌کوشیدند به انواع وسایل، مردم ایران را از خواب غفلت بیدار کنند و مردم را به مزایای حکومت ملی و زبان‌های حکومت فردی و استبدادی واقف گردانند.» چنانچه در نوشته راوندی به تلویح آمده است: کسانی که در شکل‌گیری جنبش علیه دولت خودکامه قاجار نقش داشتند، همان‌هایی بودند که قبلاً فرصت یافته بودند زندگی و فرهنگ اروپایی را تجربه کنند. او ادامه می‌دهد: «از اواسط سلطنت فتحعلی شاه، روابط ایران با ممالک متمدن اروپایی و آمد و رفت اروپاییان به ایران و آشنایی مردم این کشور به اصول جدید تمدن که در عهد صفویه و نادرشاه و کریم‌خان هم مقدمات آن شروع شده بود، رو به ازدیاد نهاد» (راوندی، ۱۳۵۵: ۵۲۶). فریدون آدمیت که بیش از هر مورخ معاصر ایرانی به موضوع جنبش مشروطه پرداخته است، درباره منشأ فکری این جنبش روایت متفاوتی را عرضه می‌کند. گاه‌شماری او از وقایع، نظام‌مند و روشن است: «تحول افق فکری ایران در سده سیزدهم که جنبش مشروطه‌خواهی تنها یکی از تجلیات مدنی آن می‌باشد، فصلی است از تاریخ برخورد جامعه‌های کهن مشرق با مدنیت نو مغرب زمین» (آدمیت، ۱۳۵۸: ۲). به‌طور کلی متفکران ایرانی در این دوره به شدت و تا اندازه ای نیز به شکلی غیر انتقادی، از ایده‌های عصر روشنگری در اروپای قرن هجدهم متأثر بودند. مهمترین این روشنفکران، آخوندزاده بود. او، یکی از مهم‌ترین مبانی نظری نظام مشروطه یعنی

ناسیونالیسم را در تعارض با مذهب دانسته، فرد وطن‌پرست را کسی می‌داند که جان خویش را فدای ملت و کشور خود کند (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۵۰). از منظر آخوندزاده، آموزش روح وطن‌دوستی و وطن‌پرستی و ملت و ملیت‌خواهی از طریق سوادآموزی، راهی است برای برون رفت از عقب‌ماندگی و رهایی از یوغ بیگانگان. او به پیروی از اندیشمندان مدرن، انسان را مرجع و معیار تمام امور می‌دانست. روی سخن آخوندزاده در تمامی آثارش با افراد جامعه بود؛ زیرا به سرنوشت و تقدیر از پیش تعیین شده اعتقاد نداشت. در نگاه وی افراد خود سرنوشت خود را تعیین می‌کنند، می‌پذیرند یا تغییر می‌دهند و در پایان دست به انقلاب می‌زنند. به باور او انسان‌ها مسؤول سرنوشت خویش‌اند و چنانچه بخواهند می‌توانند آن را تغییر دهند. وی مصرانه تأکید می‌کرد که اگر آنان عرف و عادات بی‌فایده خود را کنار بگذارند، می‌توانند درجات تمدن یا به قول خودش «سیویلیزاسیون» را بیامیند. فقط خود انسان‌ها به یاری عقل و خرد خویش خواهند توانست به شاهراه ترقی دست یابند (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۵۱). این عقاید هماهنگ با اندیشه مدرن است، زیرا «با گسترش جریان عرفی شدن، ملاحظات عقلی و قانونی و کوش و توش فردی بیش از ملازمات آسمانی و رأی استبدادی یا بخت و ستاره، هادی تصمیمات و تحولات اجتماعی و انسانی به‌شمار می‌رود» (میلانی، ۱۳۷۸: ۱۳۲). در هر حال گرایش بیشتر در میان مشروطه خواهان در طرفداری از حاکم شدن روایت غالب مدرنیته دور می‌خورد. پیامد چنین گرایشی تسلیم فرهنگی و پذیرش برتری ایده‌های اروپایی بود. پیامد حاکمیت این رویکرد تسلیمی، رواج سبک ساده انگارانه ای از تفکر بود که باعث می‌شد روشنفکری مشروطه به‌جای آنکه مولد باشد، وسیله‌ای برای تبلیغ ایده‌های اروپایی گردد (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۲۱).

در واکنش به رواج این سبک ساده و تقلیدی از مدرنیته غربی بود که کسانی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی و نائینی و نجم‌آبادی ظهور کردند. سید جمال‌الدین علاوه بر آنکه همت خود را مصروف مبارزات علیه استعمارگران خارجی از جمله دولت انگلیس در کشورهای اسلامی نمود، مبارزه با استبداد داخلی را نیز مدنظر داشت. از نظر او عامل عقب‌افتادگی جوامع اسلامی، از یک سو استبداد داخلی و از سوی دیگر استعمار خارجی است و برای ایجاد صف واحد در مبارزه، اتحاد اسلام را تبلیغ کرد و برای آنکه جوامع اسلامی بتوانند متحد و یکپارچه عمل کنند، به زدودن خرافات و پیرایه‌هایی سفارش کرد که بر دین بسته شده بود (ابوالحسن جمالی اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۱۳۵). سید جمال‌الدین برای مقابله با متحجرین حوزه‌های علمیه، خصوصاً در میان اهل سنت، اولین گام‌ها را برای تغییر سازمان‌های فرهنگی و آموزشی برداشت.

او در برابر دو دیدگاه افراطی غرب، شیفتگی و سنت گرایی محض، به این نتیجه رسید که باید نه در برابر غرب خودباخته شد و نه این که به طور کامل دستاوردهای علمی و فنی آن را طرد کرد، بلکه وی به این نتیجه رسید که اگر مسلمانان به خودآگاهی فرهنگی و تاریخی برسند و از فرهنگ و دین و معارف درست و اصیل آگاه شوند، هویت تاریخی خود را باز می‌یابند (جمالی اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۱۳۵). محوری ترین توجه سیدجمال نگاه به درون بود. وی می‌اندیشید باید مسلمانان را از درون به مقابله و سازندگی و خروج از بحران و شرایط ایجاد شده توانا نمود. شعار « بازگشت به اسلام یا قرآن»، «تقویت بنیادهای اخلاقی و انسانی» و «احیای سنت سلف صالح» در مسلمانان، به منظور هویت بخشیدن به آن‌ها بود. او سعی داشت تا اسلام را تبدیل به مکتب و ایدئولوژی کند و ایمانی را ترویج دهد که ایمان مسلمانان فاتح اولیه بوده، نه ایمانی که از آن مسلمانان مغلوب و استعمار زده قرن نوزدهم را ساخته است (جمالی اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۱۵۲).

۳. دهه ۱۳۲۰ و ظهور روشنفکران دینی

بسترهای اجتماعی که روشنفکران دینی در آن متولد شدند با بسترهای ظهور روشنفکری در صدر مشروطه یکی است. روشنفکران مشروطه عمدتاً گرایش غیر دینی یا ضد دینی داشتند. برخی از روشنفکران از جمله سیدجمال همانطور که پیش از این گفته شد، به‌عنوان اولین جوانه‌های روشنفکری دینی در آن زمان متولد شدند. ما در قرن نوزدهم به آسانی نمی‌توانیم از روشنفکران دینی سخن بگوییم. آن‌ها عمدتاً محصول قرن بیستم هستند. شهریور ۱۳۲۰ به بعد نقطه عطفی در پیدایش روشنفکری دینی محسوب می‌شود. علل و عوامل متعددی در پدید آمدن روشنفکری دینی سهم داشتند. از جمله این عوامل می‌توان به ساختار استبداد رضاخان در طول حکومت پهلوی اول اشاره کرد که در نتیجه آن، ما با سرکوب روحانیت به عنوان گروه مخالف قدرت و کاهش نقش دین در جامعه و سکوت بخشی از روشنفکران و پیامدهای ناشی از استقرار مدرنیزاسیون سازمان یافته مواجه ایم. از شهریور ۱۳۲۰ به بعد، سه حرکت سیاسی- اجتماعی با هویت و ویژگی‌های خاص خود ظهور پیدا کردند که عبارت بودند از: حرکت کمونیستی، حرکت ملی (احزاب ملی نظیر حزب ایران و جبهه ملی) و حرکت اسلامی. حرکت کمونیستی در بستر فعالیت‌های دانشگاهی پیشرو بود و بعد از آن حرکت‌های ملی پدید آمدند. فعالیت‌های دینی آخرین حرکتی بود که در این سال‌ها در دانشگاه آغاز شد (یزدی، ۱۳۷۳: ۴۹).

۱۳). جریان دین‌مدار جدید در این دهه، ویژگی اصلی جریان‌های قبلی روشنفکری یعنی تقابل دین با علم و دستاوردهای مدرن را قبول نداشت و دین را نه عامل عقب‌ماندگی و تحجر و نه ناتوان از پاسخگویی به نیازهای مدرن می‌دانست، بلکه برعکس معتقد بود که می‌توان با بازگشت به دین و طرد خرافه‌های سنتی، اسلام را با علم و مقتضیات جدید هماهنگ و آن را به نیروی محرکه جامعه تبدیل کرد (امیری، ۱۳۸۱: ۱۶۰). «در دهه بیست، زیر تبلیغات گسترده ماتریالیستی احزاب مارکسیستی، بخش بزرگی از تحصیلکردگان به هیچ نوع سازگاری میان علم و دین قائل نبودند. چنین تبلیغ شده بود که هر دانش‌آموزی که قدم به سال دوم دبیرستان می‌گذارد، بعد از اخذ چند درس از علوم طبیعی به‌ویژه درس تکامل، هر نوع اعتقاد دینی را رد خواهد کرد.» (پیمان، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۲).

مهمترین انگیزه این دانشگاهیان مسلمان که معتقد و عامل به احکام اسلامی بودند، مخالفت با توده‌ای‌ها و گروه‌های مادی و سکولار بود که کماکان به پیروی از نسل‌های قبلی، روشنفکران دین را مخالف تمدن و علم معرفی می‌کردند. به تدریج اساتید مسلمانی از دل دانشگاه‌ها بیرون آمدند که تلاش می‌کردند در برابر امواج نیروهای مارکسیستی مقاومت کنند. تحول در ساختار آموزشی و ورود نیروهای اجتماعی از طبقات پائین و مذهبی در دانشگاه‌ها، بدنه دانشگاه یعنی دانشجویان را به این اساتید و روشنفکران دینی متصل کرد. در سال‌های ۱۳۲۲ و ۱۳۲۳ در برابر تهاجم گروه‌های مخالف حضور مؤثر دین در جامعه؛ جمعی از دانشجویان مسلمان، انجمن اسلامی دانشجویان را تشکیل دادند. مع‌الوصف، اولین کانونی که روشنفکران دینی خود را در آن سازمان دادند، «کانون اسلام» در سال ۱۳۲۱ (بازرگان، ۱۳۷۲: ۱۸) و سپس «کانون نشر حقایق» بود که به کوشش محمدتقی شریعتی در مشهد تشکیل گردید و واحدی برای فعالیت‌های روشنفکران دینی تلقی می‌شد. بعدها با تشکیل انجمن‌های اسلامی دانشجویان، مهندسان، معلمان و پزشکان، شکل‌بندی قشر روشنفکران دینی با سرعت صورت گرفت. اگر دانشگاه‌ها اولین واحد تولیدکننده روشنفکری محسوب می‌شدند، انجمن‌های اسلامی در همه اقسامش اولین واحد تولیدکننده روشنفکری دینی به حساب می‌آمدند. بدین سان، روشنفکران دینی ادبیات اجتماعی - دینی خود را غنا بخشیدند و تلاش کردند از یک سو دین را با علم و دنیای مدرن پیوند زنند و از سوی دیگر در فعالیت‌های اصلاح‌گرانه اجتماعی مشارکت جویند. در کنار گرایش لیبرالی و تجربی روشنفکری دینی، گرایش دیگری از روشنفکری دینی متأثر از افکار سوسیالیستی در این دهه ریشه گرفت که از دهه ۱۳۴۰ به بعد

آن را به عنوان روشنفکری چپ‌گرا و انقلابی در چارچوب دین معرفی کردند. پیشینه این جریان به گروه سوسیالیست‌های خداپرست بر می‌گردد که توسط محمد نخشب در ۱۳۲۵ بنیانگذاری شد (امیری، ۱۳۸۹: ۸۱). نخشب به همراه چند تن از دوستانش همچون جلال آشتیانی تلاش کرد بین اسلام و سوسیالیسم هماهنگی ایجاد کند و عدالت‌خواهی دینی را با انقلابی‌گری سوسیالیستی جمع کند.

«... پارادایم انقلابی‌گری، تحت تأثیر مارکسیسم روسی، مفاهیم جدیدی مانند جهان‌بینی، ایدئولوژی، فلسفه تاریخ، دیالکتیک، زیربنا و روبنا، انقلاب، عدالت اجتماعی و ... را در گفتمان دینی جامعه وارد کردند؛ مفاهیمی که اساساً اصطلاحاتی غربی هستند و معادل و مترادف دقیقی برای آنها وجود ندارد.» (ذکریایی، ۱۳۷۸: ۱۰۶). علی شریعتی که با گروه سوسیالیست‌های خداپرست و نهضت آزادی همکاری کرده بود و در اروپا با گرفتن دکترا در رشته جامعه‌شناسی با سوسیالیسم آشنا شده بود، در ادامه این جریان به ویژه از دهه ۱۳۴۰ به بعد تلاش کرد با دادن بار مذهبی به مفاهیم سوسیالیستی، از اسلام ایدئولوژی مبارزه و انقلاب درست کند و آن را به عرصه فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی بکشاند که در ادامه به صورت مفصل به آن پرداخته خواهد شد. بعد از کودتای ۲۸ مرداد، حرکت گروه‌های دین‌مدار از همه نحل‌های آن - برخلاف جریان‌های ملی‌گرا و چپ‌گرا که دچار رکود، سرخوردگی و شکست شده بودند - با توجه به عمق و گستردگی آن ادامه یافت. هردو جریان چپ و راست روشنفکری دینی به نقش دین در ایجاد انگیزه و حرکت در جامعه و پتانسیل و امکانات بالقوه‌ی آن در تحریک افراد واقف بودند. تعامل هر دو جریان روشنفکری دینی لیبرال و چپ‌گرا با دین‌مداران و محافل مذهبی جامعه بسیار بیشتر از جریان‌های روشنفکری سکولار بود و در موارد متعدد تعیین مرزهای فکری، سیاسی و عقیدتی آنها با جریان دین‌مدار اصولی و نواندیشان دینی برای مخاطبان مشکل و غیر شفاف بود.

۴. روشنفکری دینی و نواندیشی دینی: مطالعه موردی علی شریعتی و مرتضی مطهری

در ادبیات اهل فرهنگ و سیاست، دو اصطلاح روشنفکر دینی و نواندیش دینی و نیز احیاگر و اصلاح‌گر دینی بسیار شایع و پرکاربرد است. در اینجا فارغ از مجادلات مفهوم‌شناسی، از واژه نواندیش دینی برای مطهری و از روشنفکر دینی برای علی شریعتی استفاده می‌شود. برای درک

بہتر از مواضع هر یک و با توجه به محدودیت در صفحات مقاله؛ به برداشت مختلف آن‌ها در چند مورد با اهمیت اشاره می‌گردد.

۴-۱. ریشه‌یابی مشکل جامعه

علی شریعتی و مرتضی مطهری نماینده دو اندیشه و طرز تفکر و نیز دو نوع نگاه به اسلام و تمدن اسلامی می‌باشند و هرکدام از دریچه برداشت خود از اسلام، به مسائل مختلفی که جامعه جدید ایران و اسلام با آن روبرو هستند نگاه می‌کردند. البته توجه اصلی آن‌ها به رویارویی جامعه با آثار تمدن غربی و مدرنیته معطوف است. به همین دلیل ابتدا به ریشه‌یابی مشکل می‌پردازند. از دیدگاه علی شریعتی ریشه‌های مشکل مسلمانان به طور عام و ایران شیعه به طور خاص، در الیناسیون یا از خود بیگانگی نهفته است. وی انسان را موجودی می‌داند که با آگاهی تحقق می‌یابد و عالی‌ترین جلوه آن، خودآگاهی است. خودآگاهی انسان زمانی به اوج خود می‌رسد و خود را در کامل‌ترین حالت وجودی‌اش احساس می‌کند که به تأمل در عالم وجود می‌پردازد. خودآگاهی تحقق نمی‌یابد مگر آنکه انسان نسبت به وضع خویش به عنوان انسان آگاهی یابد و آن را احساس کند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۳۷). او معتقد است تمدن ما در رویاروی با تمدن غرب به زوال و انحطاط دچار شده است. زوال و استضعافی که به گمان شریعتی بهترین مفهوم برای توجیه و تفسیر انحطاط ماست. به گمان او در مفهوم استضعاف همه معانی استبداد، استثمار، استعباد و استحمار که ما در آن قرار داریم، نهفته و پنهان است. او برای توضیح بهتر این استضعاف، مفهوم الیناسیون (از خود بیگانگی) را از متفکران مطرح مغرب زمین چون هگل، فوئرباخ، مارکس، هایدگر، سارتر و یاسپرس به عاریت می‌گیرد و آن را حلول یک «غیر» و «بیگانه» در انسان می‌نامد. حالتی که فرد آن بیگانه را، خود، احساس می‌کند و در نتیجه «خویشتن» را گم می‌کند و نوعی «محو و مسخ ماهوی» در او پدید می‌آید (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۸۰-۱۶۰). پرواضح است که شریعتی مفهوم الیناسیون را در مقابل «خود و خویشتن اصیل» تعریف می‌کند و «از خود بیگانگی» را به معنای بیماری دوری از فطرت سالم و درست انسانی نام می‌برد. از نمادهای الیناسیون در نزد شریعتی «شبه کردن خویش به دیگری» است. او می‌گوید: «آن که خود را به قومی شبیه کند از آنهاست» و در این راستا وی بارها دیالکتیک سوردل را بیان می‌کند و در شرح آن می‌کوشد: فرزندی که به وسیله مادرش طرد و نفی شده است برای مقابله با این مشکل به دامان مادر، همو که وی را تحقیر و نفی کرده است، پناه

می برد (کاجی، ۱۳۷۸: ۴۱-۴۰). در نگاه شریعتی عکس العمل این فرزند در برابر مادرش شبیه وضعیت ما در قبال فرهنگ غرب است و هویت و خویشتن ما که در قبال غرب دچار تحقیر و خواری گشته است و خویشتن خویش را پست به حساب می آورد، با پناه بردن به عامل این خواری یعنی غرب به آرامش می رسد (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۳۲). شریعتی بر این نکته نیز پافشاری می کند که می بایست در نقش دشمن خارجی کمتر مبالغه کنیم و از مسؤولیت سنگینی که بر عهده ماست شانه خالی نکنیم و با اتهام دشمن، دوست را تبرئه نکرده و اگر دشمن توانسته است در انحطاط ما نقشی داشته باشد، ضعف خود را باید عامل اصلی در نظر بگیریم (شریعتی، ۱۳۶۰: ۲۲۸). می توان مشاهده کرد که چنین برداشتی منطبق با گرایش های انتقادی و چپ جدید در خصوص نقش انسان و آگاهی او در تمدن جدید می باشد. همان گونه که اشاره شد یکی از مهمترین وجوه تفاوت روشنفکری دینی نسبت به نواندیشان این است که نقطه عزیمت اصلی و دل نگرانی اساسی روشنفکران دینی همچون سایر روشنفکران، توجه و پاسخ به مسایل جدید برخاسته از تمدن غرب و مدرنیته بوده و می کوشند در چارچوب این مسائل، پاسخی از دین یافته و آن را به هر شکل ممکن و با تفسیری ولو مخلوط با مفاهیم و نگرش هایی که در ریشه، احتمالاً سنخیتی نیز با پایه های تفکر دینی ندارد؛ بگنجانند.

از سویی برای یک نواندیش دینی نیز ضعف تمدن اسلامی در رویارویی با تمدن جدید غرب مساله ای بسیار مهم می باشد. معجون عقب ماندگی به اضافه مستعمره شدن مستقیم و غیرمستقیم توسط کشورهای پیشرفته غربی، به شدت ذهن نواندیش دینی را مشغول می کند. مرتضی مطهری نیز نگران رویارویی کشورهای اسلامی با تمدن جدید و پاسخ گویی به مسائل عصر و زمانه خود است. او متعلق به نسلی از نواندیشان دینی است که ریشه های مشکل مسلمانان را نه در رفتار آنها، بلکه در روش شناخت شناسی و معرفتشان می دانستند (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۵۹). مطهری مثل دیگر متجددان مسلمان بر این نکته تأکید می کرد که دین اسلام دینی است کامل، جامع و ابدی که با مقتضیات زمان و با تجدد و ترقی مداوم زندگی و تمدن بشری موافقت تام و تمام دارد و نه تنها مخالف تجدد و ترقی نبوده و نیست، بلکه برعکس علت و عامل اصلی و بنیادی آن بوده و می تواند باشد (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱۶). پس راز و رمز انحطاط و عقب ماندگی مسلمین نه در اسلام و مسلمانی، که در عدم پای بندی آنها به حقیقت اسلام بوده و هست. بنابراین برای شناخت علل و عوامل انحطاط مسلمین باید به دنبال آن علل و عواملی بگردیم که آنها را به تدریج از اسلام حقیقی و حقیقت اسلام منحرف کرده و آموزه ها و

احکام اسلامی را یا معطل نهاد و یا قلب و تحریف کرد. برای اینکه به چنین کاری توفیق یابیم و از انحطاط به درآییم، راهی جز احیاء فکر دینی نداریم. در دیدگاه او مهم‌ترین مسأله‌ای که یک متفکر دینی باید در باب آن به تفکر پردازد، مسأله اسلام و مقتضیات زمان است «برای انسان متدین مهم‌ترین مسأله این است که آیا انسان می‌تواند مسلمان باشد و در عین حال خودش را با مقتضیات زمان تطبیق ندهد؟». او بر این باور است که اسلام و مقتضیات زمان دو پدیده ناموافق و ناسازگار نیستند تا از این‌رو یکی انتخاب شود. به نظر مرتضی مطهری در مسأله عدم امکان توافق میان اسلام و شرایط زمانه نوعی مغالطه صورت گرفته است (مطهری، ۱۳۶۵: ۱۱-۱۶). بنابراین نواندیش دینی همچون مطهری، نقطه اصلی عزیمت اسلام است و می‌خواهد با تکیه به روش‌شناختی نوین و رفع پیرایه‌ها، چارچوب جدیدی از دین ارائه دهد، قالبی که مسایل و مشکلات جامعه قابلیت حل شدن در آن را دارد. این نکته را شاید بتوان مهم‌ترین نقطه اختلاف این دو گروه و بویژه دو اندیشمند مذکور دانست.

۴-۲. راه حل عقب ماندگی

در پاسخ به پرسش چه باید کرد، شریعتی همان‌طور که خود ابراز می‌کند، در مسائل اجتماعی و انسانی قائل به یک رابطه دیالکتیکی بین علت و معلول است و علت و معلول در امور مربوط به انسان را در تأثیر و تأثر متقابل با هم می‌بیند. شریعتی با این پیش‌فرض به سراغ نظریه «بازگشت به خویشتن» می‌رود تا به درمان صدمات و جراحات و تعارضاتی پردازد که فرهنگ ملی و دینی ما بدان دچار است. همچنین از دید او سؤال چه باید کرد، سؤال هر نسل و هر دوره‌ای است. ما به‌عنوان انسان‌های مسؤول، آدم‌هایی که در واقع حیوان سیاسی یا مدنی‌ایم، به‌عنوان آدم‌هایی که نسبت به سرنوشت جامعه و محیطمان نمی‌توانیم بی تفاوت باشیم باید در هر مقطعی و هر دوره‌ای پرسش چه باید کرد را روبروی خود بگذاریم و پاسخ مناسب آن را پیدا کنیم (شریعتی، ۱۳۵۷: ۶۸). در اینجا است که او به شدت به برداشت‌های سارتری و اگزستانسیالیستی شایع در فرانسه دهه ۱۹۶۰ نزدیک می‌شود. استدلال شریعتی این بود که برخلاف اروپا که از قرون وسطی خارج شده و تجربیاتی همچون رنسانس، فرماسیون و انقلاب کبیر فرانسه و عصر روشنگری را تجربه کرده و نهادها و ساختارها و روابط گوناگون اجتماعی، تاریخی و سیاسی آن تغییرات عظیمی یافته است، ما جامعه‌ای داریم که برخلاف اروپا، قرون وسطای ما قرون ظلمانی و تاریک نیست. ما عصر خرد خود را در سده‌های

۱۱۰۱ میلادی تجربه کرده‌ایم، اما عصر خردی که در میانه راه ناکام ماند و به انحراف کشیده شد. جامعه ما یک جامعه سرمایه‌داری صنعتی نیست. طبقه در جامعه ما منشأ عصر و تحولی جدیدی نیست. بورژوازی ما یک بورژوازی بی‌ریشه و کمپرادور است. وابستگی در زمینه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی، جزئی از ساختار قومی ماست. همان برداشت رایج در اروپا و امریکا که توسط اندیشمندان مکتب وابستگی (دوس سانتوس و فورتادو و...) و مکتب توسعه نیافتگی (گوندر فرانک و...) ارائه شد (آزاد ارمکی، ۱۳۷۱). به نظر او ما در آغاز راه قرار داریم و از این‌رو عدم توجه به فاصله تاریخی میان ما و اروپا می‌تواند روشنفکر مسؤول را دچار گمراهی و خطا کند (شریعتی، ۱۳۵۷: ۶۸). او راه برون رفت از این وضع را همانا در بازگشت به خویشتن مسلمانان می‌داند. این بازگشت در واقع بازگشت به همین تصویر انسان ایده آل اوست. بازگشت به خویشتن یعنی بازیافتن شخصیت انسانی و اصالت تاریخی و فرهنگی خویش، یعنی خود آگاهی و بالاخره یعنی نجات از بیماری الیناسیون فرهنگی و استعماری و معنوی که او این نظریه را از روشنفکران قاره سیاه نظیر امه سه زر، فانون و... به عاریت گرفته است و درصد است تا آن را بصورتی خاص در فرهنگ خود مطرح کند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۱۸). با توجه به همین تأثیرپذیری از جنبش‌ها و فیلسوفان دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی است که درکنار بیان اسطوره‌وار از مؤمنانی چون ابوذر، سارتر و ماسینیون نیز الگوهایی می‌شوند که او به بزرگی از آن‌ها یاد می‌کند. بدین جهت است که در کویر در مورد ماسینیون می‌گوید: «من در حضور او خود را در برابر یک روح بزرگ و یک انسان فراتر و یک خوبی مطلق و متعالی و یک انسانی نفیس و بسیار کمیاب می‌یافتم. همیشه در او که می‌نگریستم غرق غرور و توفیق و لذت پاک و بلند و عزیزی می‌شدم. در دلم در همان اوج گرمای یافتن او - که جذب حضور بزرگ و سنگین و لبریزی بودم - صدها حیف و کاش بر قلبم نیش می‌زد و می‌گزید.» (شریعتی، ۱۳۷۵: ۱۴۲). او حتی اضطراب‌های سارتر را با اضطراب‌ها و دردهای حضرت علی(ع) مشابه می‌داند. مرتضی مطهری نیز مانند شریعتی پاسخ چه باید کرد؟ را در اسلام جستجو می‌کند. وی در کتاب انسان و سرنوشت به طبقه‌بندی علل و عوامل این انحطاط می‌پردازد و به این نکته اشاره دارد که بیش از بیست سال است که درگیر و دل‌مشغول این مساله است. او معتقد است اندیشه دینی مسلمانان به شدت آسیب دیده و دچار انحراف و کژتابی شده است. در این زمینه معتقد است: «فکر دینی ما باید اصلاح شود. تفکر ما درباره دین غلط است غلط. به جرات می‌گوییم از چهار تا مساله فروع آن هم در عبادات، چندتایی هم در معاملات، از این‌ها که بگذریم دیگر فکر درستی

درباره دین نداریم... ما مسلمان‌هایی هستیم که فرمان درباره اسلام غلط است... دین تریاک اجتماع است. اما کدام دین؟ آن معجونی که ما امروز ساخته‌ایم.» (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۵۰-۱۴۷). این باورها و اندیشه‌های غلط منجر به مرگ تفکر اسلامی شده است. «ظاهراً اسلام هست اما اسلامی بی‌خاصیت و بی‌اثر که دیگر نمی‌تواند حرارت بدهد، نمی‌تواند جنبش و حرکت بدهد، نمی‌تواند نیرو و بصیرت بدهد، بلکه مثل یک درخت پژمرده و افسرده...» (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۴) و بر این اساس بیان می‌دارد: لازم و ضروری است که تفکر اسلامی خودمان را به شکل زنده‌ای درآوریم و تلقی خود را از اسلام عوض کنیم (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۴۳). او حتی مشکل کسانی را که نمی‌توانند میان اسلام و مقتضیات زمان توافق برقرار کنند، در این می‌داند که نه شناخت درستی از اسلام دارند و نه از مقتضیات زمان و مکان. بدین‌سان او به احیای تفکر اسلامی می‌اندیشد و بر همین اساس، قالبی از اسلام عرضه شد که ادعا داشت با زدودن پیرایه‌ها و بر پایه اسلام اصیل، ظرفیت و توانایی رفع مشکلات را دارد؛ برداشتی که در اندیشه سیاسی ولایت‌فقیه متجلی گردید.

۳-۴. نگاه به روشنفکر و روشنفکری

نقش و جایگاه روشنفکر و روشنفکری در اندیشه علی شریعتی از پاسخی نشات می‌گیرد که به پرسش از کجا آغاز کنیم؟ داده می‌شود و مشخص شدن پاسخ، پای فردی به نام روشنفکر را به میدان باز می‌کند تا به پارادوکس و دوری که بدان دچار شده است، پایان دهد. روشنفکر شریعتی، می‌باید نوع تازه‌ای بیندیشد. مهم نیست که سواد داشته باشد یا نه، مهم نیست که فقیه، فیلسوف، فیزیکدان، شیمیست، مورخ، ادیب باشد یا نه. مهم آن است که زمانش را حس کند، مردمش را بفهمد، راه رسیدن به هدف را بشناسد و عاقبت فداکاری و ایثار داشته باشد. او روشنفکر را فردی پیامبرگونه می‌بیند که مسؤولیت و هدفش، دادن خودآگاهی به توده منحط و منجمد و نشان دادن «جهت» و رهبری حرکت و برافروختن آتش یک ایمان تازه در جامعه را کد و جامد می‌باشد (شریعتی، ۱۳۶۰: ۲۷۸). «روشنفکر عبارت است از یک انسان آگاه نسبت به ناهنجاری‌ها و تضادهای اجتماعی، آگاه به عوامل درست این تضادها و ناهنجاری‌ها، آگاه نسبت به نیاز این قرن و این نسل و مسؤول در ارائه یک راه نجات جامعه از این وضع ناهنجار محتوم و تعیین راه‌حل و ایده آل مشترک برای جامعه و بخشیدن یک عشق و ایمان مشترک جوشان به مردم که در متن سرد و منجمد اجتماع منحط سنتی‌اش حرکت ایجاد کند و آگاهی و

خودآگاهی خویش را به مردم منتقل کند و در یک کلمه، برای جامعه‌اش «پیغمبری» کند. ادامه دهنده راه پیامبران تاریخ که ایجاد عشق و ایمان و هدف و حرکت بود برای هدایت و عدالت. زبانش متناسب با این زمان و راه‌حل‌های متناسب با این ناهنجاری‌ها و سرمایه‌اش متناسب با این فرهنگ.» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۰۰). شریعتی هم کم و بیش متوجه مشکل و معضل «ارتباط» با جامعه خویش می‌باشد: «هر کس که روشنفکر است و مسؤولیت دارد، اولین گامش برای هر کاری براساس هر مکتبی که معتقد است، ایجاد پل ارتباطی است از این جزیره بسیار زیبای پر ارج اسرارآمیز (از نظر مردم) که در آن انتلکتوئل (روشنفکر) زندگی می‌کند، به متن توده. پلی که هم توده بتواند به آن جزیره برود و هم روشنفکران از آن جزیره به سراغ مردم بیایند.» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۲۵۴). روشنفکر از دید او انسانی خودآگاه است که علاوه بر آن که جهان را خوب می‌شناسد، مسؤولیت و فداکاری را نیز با خود همراه دارد. در خصوص روشنفکر و روشنفکری، مرتضی مطهری از آن دسته کسانی است که در تعریف روشنفکری به برشمردن صفات بسنده نموده‌اند؛ از دیدگاه وی روشنفکر دارای چهار ویژگی خودآگاهی طبقاتی، خودآگاهی ملی، خودآگاهی انسانی است و نیز تلاش دارد تا آگاهی خود را به جامعه منتقل کرده، مردم را به حرکت برای رهایی و آزادی بخواند (مطهری، ۱۳۵۷: ۷۳). در حقیقت مطهری فردی را روشنفکر می‌داند که به آگاهی طبقاتی، ملی و انسانی رسیده و می‌خواهد با منتقل کردن این خودآگاهی به جامعه، آن را به آزادی از اسارت‌های اجتماعی رهنمون باشد. مرتضی مطهری در ادامه به شاخصه‌های روشنفکر مسلمان می‌پردازد. چیزی که در کارهای علی شریعتی هم ملاحظه می‌شود اما از آنجایی که نگاه وی اساساً جامعه‌شناختی بود، از آن به روشنفکر جهان سوم یاد می‌کند. مطهری به جای اصطلاح روشنفکر دینی و مذهبی، اصطلاح روشنفکر مسلمان را به کار برده و از زایش چنین قشری اظهار مسرت نموده است و از فراگیری این قشر استقبال می‌نماید و برای آن نیز چهار ویژگی برمی‌شمرد:

الف) در جامعه اسلامی کسی می‌تواند مدعی روشنفکری بشود که اولاً با متون و منابع اصیل اسلامی همچون قرآن، نهج‌البلاغه و متون روایی آشنایی داشته، آن‌ها را مورد مطالعه و تدقیق قرار بدهد و ثانیاً جامعه‌ی اسلامی را بشناسد. مطهری اسلام‌شناسی و شناخت جامعه‌ی اسلامی را از امتیازات سید جمال می‌داند: «سومین امتیاز سید آشنایی او با فرهنگ اسلامی و جهان اسلام بود.» (مطهری، بی‌تا، ۳۴).

ب) به اعتقاد مطهری، روشنفکر مسلمان، مبلغ دین است و کوشش می‌نماید تا اسلام را با متد و معیارهای جدید و در قالب‌های نو به نسل جوان عرضه کند.

ج) روشنفکر مسلمان قبل از مرحله روشنفکری و بعد از مرحله روشنفکری، مؤمن به اسلام است. از جمله صفاتی که او برای روشنفکران مسلمان بر می‌شمرد، شاید بتوان نتیجه گرفت که ما نیازمند تعریف جدید و همخوان با فرهنگ و دین اسلام از روشنفکر دینی و مسلمان هستیم و نباید در تعریف روشنفکر مسلمان نیز مقلدوار عمل کنیم. در واقع در اینجا هم می‌توان مشاهده کرد که ظرف و چارچوب اصلی همان اسلام است و روشنفکر و تمام دل‌نگرانیش را از نظر ایشان باید در آن جای داد. وی به این نکته نیز اکتفا نکرده و برای روشنفکر مسلمان رسالتی نیز قائل می‌شود که علاوه بر آگاهی بخشی به توده‌ها، مبارزه با استبداد و استکبار، نفی تحجر دینی و احیای معارف دینی، دو رسالت مهم و اساسی دیگر نیز برای روشنفکران مسلمان وجود دارد: اساسی‌ترین رسالت، شناخت اسلام به‌عنوان یک فلسفه‌ی اجتماعی، یک ایدئولوژی الهی و یک دستگاه سازنده‌ی فکری و اعتقادی همه‌جانبه و سعادت‌بخش است. دومین رسالت مهم روشنفکر مسلمان، شناخت دقیق و درست شرایط و مقتضیات زمان و ایجاد رابطه‌ی منطقی بین اسلام و مقتضیات زمان است (مطهری، ۱۳۶۲: ۶).

نتیجه‌گیری

در مجموع می‌توان عنوان کرد که هر دو جریان روشنفکری دینی و نواندیشی دینی، در واکنش به مواجهه با ورود تمدن مغرب زمین و آثار آن بر جامعه به وجود آمدند. اما در این میان روشنفکری دینی عقل‌نقاد مدرن را ابزار کار خود قرار داده و از این طریق تلاش دارد تا دین را متناسب با دنیای جدید به پیش برده و با ارایه‌ی قالبی از مسایل جدید، مباحث مورد نظر خود از دین را وارد آن نمایند؛ مباحثی که دقیقاً بر اساس برداشت‌های آن‌ها از افکار و اندیشه‌های رایج در قرن بیستم ترتیب یافته بود. نواندیش دینی می‌کوشد با تکیه بر دین، چه برداشت‌های جدید و چه رویکردهای سنتی، چارچوبی عرضه دارد که در آن داعیه حل مسایل و مشکلات جامعه مطرح گردیده است. بنابراین هر چند دل‌مشغولی هر دو دین است؛ اما اولی نگاه اصلی‌اش به جامعه جدید است و دین را وسیله‌ای برای پاسخگویی به مشکلات و معضلات آن تلقی می‌کند و دومی نقطه اساسی عزیمت‌اش دین بوده و می‌خواهد و ادعا دارد که در چارچوب دین می‌توان جامعه را گنجاند و تمام مسائلی را حل نمود. از سویی هر دوی آن‌ها با

جهل و خرافات و تحجر مخالفت می‌کنند. نگاه شریعتی و مطهری نیز از این طرز تلقی و گفتمان نشأت می‌گیرد. مرتضی مطهری با علم به توانایی‌های اسلام و غور در علل عقب‌ماندگی مسلمانان بر این باور بود که ریشه این مسائل در عدم درک درست بوده و رسالت روشنفکر را در احیای اسلام در دنیای جدید می‌دانست. علی شریعتی نیز با الهام از اندیشمندان جدید غرب و با نگاهی جامعه‌شناختی، درصدد شناساندن اسلام اصیل و تشیع علوی بوده است.

فهرست منابع

- امیری، جهاندار (۱۳۸۹). **روشنفکران دینی: لیبرال یا دین‌مدار؟**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۷). **مقالات فلسفی**، تهران: نشر نگاه.
- امیری، جهاندار (۱۳۸۱). «بسترهای تاریخی و فکری برآمدن روشنفکران دینی»، **سروش اندیشه**، سال اول، شماره سوم و چهارم، تابستان و پائیز.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۸). **اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی**، تهران: انتشارات پیام.
- آزادارمکی، تقی (۱۳۷۱). «مقدمه‌ای بر نظریه وابستگی در جامعه‌شناسی توسعه»، **مجله علوم انسانی**، دوره اول، شماره ۵، پاییز.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۲). «سیر اندیشه دینی معاصر»، **ماهنامه کیان**، شماره ۱۱.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۴). **روشنفکران ایرانی و غرب**، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ چهارم، تهران: فرزاد.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۲). **روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب**، تهران: گام نو.
- پیمان، حبیب‌الله (۱۳۸۱). «استوار در راه آزادی و دموکراسی»، **ماهنامه آفتاب**، سال دوم، شماره چهاردهم، فروردین.
- جمالی اسدآبادی، ابوالحسن (۱۳۶۰). **نامه‌های تاریخی و سیاسی سیدجمال الدین اسدآبادی**، تهران: پرستو.
- دبیا، حسین (۱۳۸۷). «رویکرد روشنفکری دینی و حوزوی؛ انگیزه‌ها و چشم‌اندازها»، **نشریه علوم سیاسی**، سال یازدهم، شماره ۴۴، زمستان.
- راوندی، مرتضی (۱۳۵۵). **تاریخ اجتماعی ایران**، جلد دوم، تهران: امیرکبیر.
- زکریایی، محمدعلی (۱۳۷۸). **جامعه‌شناسی روشنفکری دینی**، چاپ اول، تهران: بنیاد فرهنگ و اندیشه معاصر.
- سعیدی (پژوم)، جعفر (۱۳۷۶). **علی شریعتی از دیدگاه شخصیت‌ها**، چاپ هفتم، تهران: نشر اشراقیه.

- شریعتی، علی (۱۳۸۹). **انسان بی خود**، تهران: موسسه بنیاد فرهنگی علی شریعتی مزینانی.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱). **مجموعه آثار ۲۷**، **بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی**، چاپ اول، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۰). **چه باید کرد؟**، چاپ اول، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵). **اندیشه سیاسی در اسلام معاصر**، تهران: خوارزمی.
- کاجی، حسین (۱۳۷۸). **کیستی ما**، چاپ اول، تهران: انتشارات روزنه.
- کانت، امانوئل (۱۳۷۶). **روشنگری چیست؟ نظریه‌ها و تعاریف**، ترجمه سیروس آرین پور، تهران: انتشارات آگاه.
- کدیور، محسن (۱۳۸۲). **سنت سکولاریسم**، چاپ دهم، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). **نقدی بر قرائت رسمی از دین**، تهران: طرح نو.
- مصباح یزدی، غلامرضا (۱۳۸۸). «**نواندیشی دینی و روش‌شناسی آن**»، **مجله پژوهش**، سال اول، شماره دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). **یادداشت‌های استاد مطهری**، ج ۱، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). **وحی و نبوت**، **مجموعه آثار**، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). **مجموعه آثار ۱۹**، **نظام حقوق زن در اسلام**، چاپ اول، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). **مجموعه آثار**، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). **اسلام و مقتضیات زمان**، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷). **وحی و نبوت**، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا). **بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله‌ی اخیر**، قم: انتشارات صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). **دین و عقلانیت: راهی به رهایی**، تهران: نشر نگاه معاصر.
- میلانی، عباس (۱۳۷۸). **تجدد و تجدد ستیزی**، تهران: نشر آتیه.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۵). **مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفت‌وگوهای روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران**، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
- نجم‌آبادی، هادی (۱۳۷۸). **تحریر العقلاء**، **به اهتمام مرتضی نجم‌آبادی**، تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نراقی، احمد (۱۳۷۷). «**ایمان و پلورالیسم دینی**»، **راه نو**، شماره ۶، بهار و تابستان.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۵). **رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته**، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: فقه‌نوس.
- یزدی، ابراهیم (۱۳۷۳). «**مهندس بازرگان**، نیم قرن تلاش در عرصه سیاست و اندیشه دینی»، **ماهنامه کیان**، شماره ۲۳.