کاستی‌های روشنفکریِ دینیِ متاخر

احسان شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۱۲

تعداد صفحه : ۱۸

آخرین بررسی : ۸۷/۰۷

تاریخ تحریر : ۰۰۰۰

www.shandel.org

موضوع : آسیب شناسیِ روشنفکریِ دینی

کاستی‌های روشنفکریِ دینیِ متأخر

س : قبل از اینکه واردِ بحث پیرامونِ موضوعِ همایش یعنی آسیب شناسیِ روشنفکریِ دینی شویم می‌خواستیم نظرِ شما را دربارهٔ انتقاداتِ تند و صریحی که اخیراً به دکتر شریعتی صورت گرفته است جویا شویم. به نظر می‌رسد که خانوادهٔ دکتر تلاش کرده‌اند دفاع صریحی از دکتر شریعتی نداشته باشند و تاکنون شاهدِ پاسخِ علنی از سوی شما نسبت به این انتقادات نبوده‌ایم. اما به نظر می‌رسد نقدهایی که اخیراً مطرح شده‌اند بازتابِ وسیعی یافته‌اند، و حتی بسیاری از منتقدانِ اندیشه‌های دکتر شریعتی نیز آن را ناروا و نابه جا می‌دانند. افرادی چون احمد زیدآبادی، حسن یوسفی اشکوری و سعید حنایی کاشانی نیز در نقدِ این مُدعیات مقالاتی منتشر کرده‌اند. آیا بنا ندارید به نقدهای اخیر پاسخ دهید؟

ج : ما گذشته از نسبتِ خانوادگی، خود را پویندهٔ راه و پیروِ فکرِ دکتر شریعتی می‌دانیم و نه تنها به اعتبارِ این اشتراکِ فکری، بلکه بیشتر به عنوانِ یک منبعِ اطلاعاتیِ موثّق، باید به شکلِ اثباتی و غیرِ جَدَلی نشان دهیم که چه شُبَهاتی به‌وجود آمده است. اما از آنجا که مخالفانِ دکتر ممکن است اینگونه القاء کنند که گویا ما به دلیلِ همین نسبتِ خونی ـ خانوادگی قصدِ دفاع و تبرئهٔ او را، در هر حال و به هر قیمت داریم، سکوت را ترجیح داده‌ایم. شریعتی نیز خود هیچ گاه از خویش به شکلِ مستقیم دفاع نمی‌کرد، بلکه در برابرِ اتهامات سکوت می‌نمود و اگر در "انتقادات"، عناصرِ درستی می‌یافت، در تداومِ پروژهٔ فکریِ خود به آنها توجه می‌کرد و پاسخ می‌گفت.

البته من در مصاحبه‌های پیشین پیرامونِ برخی از این انتقادات اظهارِ نظر کرده‌ام؛ مانندِ نسبتِ دین و ایدئولوژی، نسبتِ نظریهٔ "امت و امامت" با دموکراسی، انواع مارکسیسم در نگاهِ او، انقلاب و اصلاح و... علّتِ (و نه دلیلِ) بیشترِ این شبهات هم ناشی از تجربه و مسائلِ نظامِ برآمده از انقلابِ ایران بوده است و نکته‌ای که در این گونه بحث‌های نظری مغفول می‌ماند این است که صحت و سقمِ بسیاری از این بحث‌ها را باید در تاریخ و بازیِ واقعیِ کنشگرانِ عرصهٔ اجتماع بسنجیم و نه صرفاً در عالَمِ نظر و لذا باید دید هر نظریه و نظریه پرداز در گذشته و در عرصهٔ عمل و تَحققِ ایده‌ها چه کرده است.

از آنجا که موضوعِ بحث "روشنفکریِ دینی" است، باید گذشتهٔ هر یک از نظریات و عملکردِ تاریخیِ خودِ این روشنفکران را هم مَدِ نظر قرار دهیم، تا مشخص شود هرکس واقعاً چه گفته، و نه فقط اینکه چه می‌خواسته بگوید یا درون مایه‌های نظریِ حرف‌هایش، از نظرِ منطقی ـ فلسفی و کلامی، چه بوده است.

بنابراین به این دلیل که قصدِ تکرارِ نظراتِ گذشته را ندارم، فقط به همین نکته، ضمنِ بحث‌های نظری، بسنده کنیم که بدونِ ملاحظهٔ تاریخچهٔ هر فکر و عملکردِ گذشتهٔ هر جریانِ فکری و هر متفکری نمی‌توان راجع به حال و آیندهٔ آنها نظر داد.

س : به‌طورِ خاص در موردِ مطالبِ اخیری که در بابِ نسبتِ شریعتی و دموکراسی مطرح شده است، چه نظری دارید؟

ج : مطلبِ تازه‌ای نیست و مشابهِ آن تاکنون زیاد مطرح شده است. بسیاری از این انتقادات از سوی کسانی طرح می‌شود که در توجیهِ عملکردِ دیروزِ سیاسی و فکریِ خود در قدرت، خود را متاثر از افکارِ شریعتی می‌دانند! یعنی چپ گرایی و مارکسیسم زدگی (از نوع مارکسیسمِ عقب ماندهٔ جهانِ سومی) و انقلابی گری؛ و همهٔ اینها را آموزش‌های "معلمِ انقلاب" می‌دانند. این گونه توجیهات را جز مَغلطه چه می‌توان نامید؟ مگر از روزِ نخستِ انقلاب جریان‌های دیگری نیز به‌نامِ شریعتی در مقابلِ کلیهٔ تمایلاتِ محافظه کاران و بنیادگرایانِ سنتی ـ مذهبی نایستادند؟

از جمله خودِ ما به‌عنوانِ شناخته شده‌ترین اشخاصی که شریعتی را دیده، شناخته و آخرین حرف‌هایش را شنیده و منتشر کرده بودیم (و به شکلِ یک نهادِ رسمی زیرِ عنوانِ "کانونِ نشر و ابلاغِ اندیشه‌های شریعتی" و "دفترِ تدوینِ مجموعهٔ آثار" و "بنیادِ شریعتی")، چه تحلیل و موضع و عملکردی داشتیم؟

در واقع یکی از سخنگویانِ رسمیِ جنبشِ شریعتی در ایران خودِ ما بودیم و شعاری که در آغازِ کارمان می‌دادیم، این بود که "ارشاد، زبانی که امروزِ شریعتی با آن با شما سخن می‌گوید!" بنابراین اگر به مواضعِ سیاسی و فکریِ ما توجه کنید، از آغازِ انقلاب روشن بود که ما نه تنها به خشونت و روش‌هایی

که به نامِ دین در جامعه اعمال می‌شد، نپیوستیم که بالعکس، مخالفت کردیم و البته بهای سنگینی هم پرداختیم.

مثلاً در ۲۹ خرداد ۱۳۶۰ که برای برگزاریِ مراسمِ سالگردِ دکتر شریعتی تقاضای رسمی کرده بودیم، به منزلِ ما حمله شد و با اینکه استاد شریعتی چهرهٔ شناخته شدهٔ مذهبی و موردِ احترام بود، اما ریختند و زدند و کوبیدند و بسیاری از همین منتقدانِ امروزی، در آن زمان به این نوع برخورد اعتراضی نکردند و سکوت پیشه نمودند. بنابراین معلوم نیست اکنون از چه مقامی و به چه حقی به آن معلم و دوستدارانش، درسِ آزادی و حقوقِ بشر می‌دهند! مستنداتِ اینگونه بحث‌ها هم جملاتِ مُثله و تکه پاره و سرهم‌بندی شده‌ای است که ربطی به منظورِ مؤلف ندارد؛ مثال‌ها هم بیشتر از جنسِ حَدسیّات و شایعات و شُبَهات‌اند.

از قبیلِ اینکه مثلاً می‌گویند شریعتی گفته که "فیلسوفان، چهره‌های پفیوزِ تاریخ‌اند". خوب اگر شریعتی این را گفته پس چرا فرزندِ خود را برای تداومِ راهش به تحصیلِ فلسفه ترغیب کرده است؟

س : پس علی‌الاصول دکتر شریعتی مشکلی با فلسفه نداشت؟

ج : اصلاً، ما امروز به خلافِ دورهٔ گذشته که جهت گیریِ تاریخی ـ اجتماعی را ایجاب می‌کرد، باید بیشتر روی بُعد "فلسفی ـ کلامی" تکیه کنیم.

پس می‌بینیم که افسانهٔ "فلسفه‌ستیزی" شریعتی حرفِ بی‌اساسی است. همین نکته در مقولاتِ دیگر مانندِ دموکراسی، روحانیت، مارکسیسم و...، صادق است. باید ببینیم آیا ما واقعاً شریعتی را می‌شناسیم؟ بسیاری از این حرف‌ها به دلیلِ نشناختنِ او و درست نخواندنِ آثارِ اوست. به نمونهٔ دیگری اشاره می‌کنم : از مشخصه‌های شریعتی مبارزهٔ فکری او با روایاتِ رسمی، جَزمی، دولتی و اردوگاهی از مارکسیسم بود. حتی اگر امرِ میانِ انتخابِ کشورهای غربی و شرقی دایر می‌شد صریحاً می‌گفت که اولی را به دلیلِ امکانِ نسبیِ آزادیِ وجدان و بیان ترجیح می‌دهد و به تعبیرِ خود از "عدلِ بنی‌عباس به جورِ بنی‌امیه" پناه می‌برد. بنابراین در این سبکِ قرائت و معرفی‌کردن‌ها اصالتی نیست و هرچند پاسخِ دوستان برای کسانی که دکتر را نمی‌شناسند، بسیار

مفید است، اما به طورِ کلی این نوع حملات ارزشِ پاسخگویی ندارند.

س : شما در سخنرانیِ تان در حسینیهٔ ارشاد به مناسبتِ سی‌امین سالگردِ دکتر و همچنین در یکی از مصاحبه‌های مطبوعاتیِ تان اشاره به "تئوریسین‌های نظام‌ها" کرده بودید، منظورتان مشخصاً چه کسانی بودند؟

ج : مقصود مجموعه‌ای از مخالفانِ محافظه کارِ شریعتی بود، که گاه از اندیشمندانِ بنیادهای رسمیِ نظام‌های سابق و لاحق محسوب می‌شده‌اند، و پس از قرار گرفتن در مقامِ اپوزیسیون به جای نقدِ گذشته و مراجعِ فکریِ خود، به شریعتی به‌عنوانِ متفکرِ انقلاب و ایدئولوژی و چپ و... می‌تازند.

در آنجا، موضوعِ سخن بزرگداشتِ شریعتی به‌عنوانِ متفکرِ آزادی و نهضت بود و می‌دانیم که یکی از اقوالِ رایجِ همیشه این بود که "او فقط برای دورانِ تغییر و انقلاب نظریه داشت و نه برای دورانِ سازندگی و تأسیسِ نظام". و از آنجا که خودِ دکتر هم تمایزگذاریِ مشهوری میانِ "نهضت و نظام" دارد و ناقدِ تَصلّب و ایستاییِ نهضت‌ها با تبدیل شدنِ به نظام‌هاست، و خود نیز به درستی معلمِ "نهضت" بود تا "نظام"، لذا طبیعی است که موردِ انتقادِ نظریه پردازانِ "نظام‌ها" قرار گیرد. اما آنچه غیرِ طبیعی است انتقاد از او به‌عنوانِ مخالفِ آزادی و دموکراسی، به ویژه از سوی این طیف از اندیشمندان است. مثلاً در مجلسی در پاریس که ما هم حضور داشتیم، یکی از این دوستان می‌فرمودند که شریعتی در حسینیهٔ ارشاد بحثی داشته مبنی بر اینکه باید دموکراسی را به صورتِ انقلابی از میان برداریم و قدرت را برای همیشه بدست گیریم! کسی نیست از این دوستِ مان بپرسد اصلاً این دموکراسی کجا بوده که شریعتی می‌خواسته از میان ببرد؟ در ایران همواره دیکتاتوریِ سلطنتی حاکم بود و شریعتی و روشنفکران خواستارِ تحققِ آزادی‌ها و حقوقِ بشری و شهروندی بودند تا بتوانند حرفِ شان را بزنند. در نامه‌ای که شریعتی به دکتر حاج سید جوادی می‌نویسد، به خاطرِ دفاعِ ایشان از حقوق و آزادی‌ها، او را "حجتِ ما" می‌خواند. چنین چهره‌هایی چگونه می‌توانسته‌اند در آن زمان مخالفِ دموکراسی و حقوقِ بشر بوده باشند؟!

پس منظور ارائهٔ یک مفهومِ کلی است و نه اشاره به مصداق‌های شخصیِ مشخص. زیرا موقع و مواضعِ اشخاص در هر دوره تغییر و تحول می‌یابد و غرض به هیچ وجه حسابرسی از گذشتهٔ شخصیت‌های فرهنگیِ موردِ احترام نبود، که گاه حقوقِ انسانی و علمیِ مسلمِ شان پایمال می‌شود، بلکه مقصود

یادآوری بی‌انصافی‌ها در حقِ یکی از معلمینِ آزادی و نهضت‌ها بود و نقدِ موقعیت‌ها و مقام‌ها.

س : به روشنفکریِ دینی بپردازیم. پیش از ورود به نقدِ روشنفکریِ دینی می‌خواهیم نظرِ شما را در بابِ مواجههٔ مخالفین و منتقدین اعم از روحانیونِ سنتی (یا سنت گرایان) و روشنفکرانِ غیرِ دینی با روشنفکریِ دینی بدانیم. آیا نقدِ اینها را از سرِ انصاف می‌بینید و نقدِ شان را نقدی تمام عیار می‌دانید؟

ج : قبل از اینکه به طرحِ انتقادات بپردازیم و یا به آسیب شناسیِ جریانِ موسوم به "روشنفکریِ دینی" بنشینیم باید برادریِ مان را با روشنفکرانِ دینی اثبات کنیم، به ویژه در برابرِ دو جبههٔ سنت گرایی و تجددانگاری. به طورِ کلی، ممکن‌ترین راهِ بُرون رفت و پیشرفت در بحران و بُن بَستِ مشهور به "سنت و تجدّد"، به اعتقادِ بنده همین راهی است که روشنفکرانِ مسلمان مطرح کرده‌اند. حتی اگر به طورِ مطلق هم تجددطلب باشیم و آرزو کنیم "طابق النعل باالنعل" یا "روحاً و جسماً و باطناً و ظاهراً" تسلیم و مقلّد و متشبّهِ غرب شویم، چنین امری چنان که قائلانِ این قول مُعترف شدند، ناممکن بوده است.

س : چرا ناممکن بوده؟

ج : اولین مشکل، عدمِ آشنایی و سوءِ تفاهمِ ما نسبت به مفهوم ـ واژه‌های کلیدی چون دموکراسی، سکولاریته یا لائیسیته، دولت ـ ملّت، حکومتِ قانون بنیاد و... است. برای زبان و فرهنگِ ما که دینی ـ سنّتی است، بسیاری از این مفاهیمِ نو و تازه تأسیس در دورانِ جدیدِ تاریخ و فرهنگِ غرب، نامأنوس و نامفهوم‌اند و از این رو، هضم ناپذیر. بنابراین اولین مشکلِ ما نظری است.

برخی از مورخان که به درستی به این مغلطه‌های نظری اشاره کرده‌اند، اصلِ کارِ پیشگامانِ روشنفکری را "تقلیل گرایانه" و شُبهه آلود ارزیابی کرده و نتیجه گرفته‌اند که آن مفاهیم باید عیناً منتقل می‌شد بی‌آنکه نشان دهند چگونه؟ مثلاً همین کلیدواژهٔ دموکراسی و ترجمه‌اش به مردم سالاری. آیا "مردم" همان "دِموس" و "سالاری" همان "کِراتوس" است؟ در فرهنگِ یونان دِموس تعریفِ دقیقی داشت و مثلاً متمایز از اخلوس (تودهٔ درهم و بَرهم) و اتوس (قوم) و لائوس (خلقِ مسلح) بود. اما مرحوم احمد فردید این معانی را مترادف می‌گرفت و دموس را همان حکومت "دهماء النّاس" یا اراذل و

اوباش می‌خواند. چنین تصویر و تصوّری از دموکراسی مخدوش است. دموس جمعِ شهروندانِ "آزاد و برابر" اند که با همدیگر مجموعهٔ یک دولت ـ شهر (پولیس) را شکل می‌دهند و یا "ملت" که در لِسان قرآن به معنای کیش و آیین است و ربطی به ناسیون ندارد از ناسیو ـ ناتوم ـ ناسی لاتین به معنای زادن که حاملِ بارِ معنایی خون و خاک است. در نتیجه، توجه به این تفاوت‌های معنایی و گاه ترجمه‌ناپذیریِ آنها لازم بود. منظور از ذکرِ این نمونه‌ها در حوزهٔ زبان و برگردانِ مفاهیم، طرحِ این پرسش است که چگونه می‌توانیم با حفظِ امانت، هنگامِ ورود این دسته از مفاهیم به فرهنگِ خود، برای آنها معادل‌یابی کنیم؟ با علمِ به اینکه پشتِ تک‌تکِ واژه‌های هر زبان، سنّت و تاریخی نهفته که اینها در آن مجموعهٔ اندام‌وار ادغام شده‌اند. بنابراین تنها می‌توانیم به نحوی "تطبیقی" به معنای موردِنظرِ پل ماسون اورسل و هانری کربن، نه از اینهمانیِ مفاهیم بلکه از مشابهتِ نسبت‌های مفهومی در هر نظام‌های متناظر، از نوع **a/b = c/d**، سخن بگوییم.

منظور این است که برای بومی‌سازیِ دستاورهای مدرنیته (دموکراسی، حکومتِ قانون و...)، بخصوص در بُعد سیاسی ـ حقوقی در تطبیق با فرهنگِ خود، به یک تلاشِ گستردهٔ فکری نیاز داریم.

و این تجدّد و مدرنیته را که به قولِ یورگن هابرماس به ویژه در دو بُعد زیبایی‌شناسی و سیاسی تجلی یافته، وقتی بخواهیم با فرهنگِ خود بفهمیم با چنین مشکلاتِ فرهنگی ـ زبانی تاریخی و دینی ـ اخلاقی مواجه می‌شویم. از همه مهمتر، همین وجهِ عُرفی ـ دینی است که مانعِ پذیرشِ مفاهیمِ یکسره جدیدُالولاده می‌شود که گویا و ظاهراً با ذائقهٔ ما نمی‌خواند. اصلاً ما فرض کنیم که به دین هم اعتقادی نداشته باشیم و فقط بخواهیم یک تحولِ اجتماعی بیافرینیم. باز به قولِ مارکس "نقدِ دین پیش‌شرطِ هر نقد است و از آنجا که این نقد در آلمان به انجام رسیده، می‌توانیم به نقدِ سیاست و اقتصاد بنشینیم." ولی در جامعه‌های سنتی مذهبی به‌نظرِ دکتر شریعتی وقتی مطالعهٔ "اسلام‌شناسیِ تاریخی" را در مشهد آغاز می‌کرد، این نقد و بررسی انجام نشده بود. بنابراین چه به اسلام معتقد باشیم و چه نباشیم، در یک جامعهٔ مذهبی باید دین را به‌عنوانِ تاریخ و فرهنگ شناخت.

س : به عبارتِ دیگر ما با یک تاخیرِ تاریخی در این زمینه روبرو هستیم.

ج : بله، اگر این مذهب‌شناسی از همان زمان شروع می‌شد و آن نوع بحث‌های فکری که امثالِ دکتر شریعتی دامن زده بودند، در جامعهٔ سنتی و فرهنگی تعقیب می‌شد، در موقعیتِ مناسب‌تری می‌بودیم. این بحث‌ها با روحانیونِ سنتی می‌توانست افق‌ها را روشن کند. اما روشنفکرانِ ما در آن زمان فقط مصالحِ سیاسی را در نظر داشتند و مسالهٔ انقلابیون به مبارزه با دیکتاتوریِ وابسته محدود می‌شد و به بحث‌های فکری و فرهنگی توجهٔ لازم نشان داده نمی‌شد، و اکثراً اهمیتی برای مذهب و فرهنگ قائل نبودند.

خلاصه اینکه خواه به سنت معتقد باشیم و خواه نباشیم، سنت موضوعِ کار است، حتی برای تجدّدطلبان، اگر قصد متحول ساختنِ سنت باشد و نخواهند به زور و از بیرون بیاورند و تحمیل کنند. برای این کار باید یک مؤلفه و یک راهِ خروجی از درون سنّت و فرهنگِ مذهبی ـ ملّی به سمتِ رشد و تعالی ایجاد شود. در تاریخِ غرب این کار در قرونِ ۱۳ خرده ـ رنسانس توسطِ فرانسیس بیکن‌ها به نامِ "راهِ مدرن" شروع شد و به قرون ۱۵ و ۱۶ رسید و تحولی با رفرماسیون و رنسانس آغاز و از درونِ سنت راهی به سوی تجدد گشوده شد. این مسیری است که ما داریم طی می‌کنیم و اینکه امثالِ کانت چه عقایدِ شخصیِ دینی دارند فقط از این رو اهمیت دارد که ببینیم چگونه دین را "در چارچوبِ عقلِ سلیم" تعریف می‌کند، هرچند اگر به قولِ خودش بخواهد عقل را محدود کند تا "جایی برای ایمان باز شود" و اگر کانت را از نظرِ فلسفی از پدرانِ عقلِ مدرن می‌خوانند و پس از دکارت، مُعرفِ روشنگری و مدرنیتهٔ فلسفی می‌دانند از این رو نیست که او در این کار انگیزهٔ دینی یا عقلانی داشته است، بلکه از این بابت است که مسیرِ او نوعی تألیفِ میانِ روشنگری و دینداری بوده است. در اینجا پرسش از ایمانِ شخصی نیست، بلکه از روشِ جدیدی است در برابرِ سنت گرایی، بنیادگرایی و نقادگراییِ رادیکالی که بخواهد موضوعِ کارِ خود ـ یعنی سنت ـ را در نظر نگیرد و صورتْ مساله را پاک کند، و بگوید که فرهنگِ ما، به دلیلِ "دین خویی"، امکانِ تحولِ درونی ندارد و دچارِ امتناع است (تحلیلِ آرامش دوستدار).

س : در موردِ سنت گرایان باید گفت که گویی در عصر و دنیای جدید زندگی نمی‌کنند و از نظرِ حضور و عرضهٔ فکر و روش نابهنگام هستند و مقداری هم تقلب می‌کنند، یعنی از وسایلِ مدرن استفاده می‌کنند برای ترویجِ مسائلِ پیشامدرن. چگونه باید به گذشته برگردیم، آیا این امر واقعاً امکان پذیر است ؟

ج : حتی بنیادگرایان به این درک نمی‌رسند. زیرا جوهرِ مشترکِ اینها همان سنت و زیست جهانِ باستانی ـ اسطوره‌ای است که می‌کوشند با رویکردی سیاسی بازسازی‌اش کنند. هرچند عده‌ای بنیادگرایی را از مولودهای نامشروع مدرنیته می‌شمارند و از عوارضِ تجدد. به هر حال، تجدد فقط کاربستِ تکنیک نیست : وقتی از اینترنت استفاده می‌کنیم، این فقط یک وسیلهٔ اطلاع رسانی نیست، بلکه یک شبکهٔ ساماندهیِ دانش و اطلاعات و نوعی انقلابِ اطلاعاتی ـ معرفت شناختی است.

در یک کلام این راهِ حل‌ها ناممکن و نامعقول‌اند و جریانِ موسوم به "روشنفکریِ دینی" روشِ چهارمی است در برابرِ سنت گرایی، بنیادگرایی و نقادی گریِ مطلق و منفی. التفات به این نکات در دفاع از نهضتِ رنسانس در تمدنِ ایران و اسلام ضروری است.

س :حال که به سنت گرایی اشاره کردید، اجازه دهید پرسشِ دیگری بپرسیم، شما چقدر با نظرِ روشنفکرانی چون دکتر سروش موافقید که ترویجِ سنت گرایی در ایران یک پروژهٔ سیاسی برای پاک کردنِ خطِ روشنفکریِ دینی یا تضعیفِ آن است ؟

ج : سنت گرایی، به خلافِ ظاهرِ سیاست گریزش، یک وجهٔ سیاسیِ مشخص دارد. این موضوع را تعقیب کرده‌ام و می‌توان نشان داد که سنت گرایان در حوزهٔ سیاسی همه جا هوادارِ سلطنت‌ها یا قدرت‌های سیاسی ـ سنتی یا مقدس مآب هستند. یعنی می‌گویند باید برگردیم به نوعی پادشاهیِ قدسی و خلاصه سیادت‌های سنتی و از آنجا که در زیست جهانِ مدرن زندگی می‌کنند، اگر بخواهند این آرمانِ سیاسیِ شان محقق و عملی شود، به نوعی بنیادگراییِ محافظه‌کار نزدیک می‌شوند. برای نمونه می‌توان به نومحافظه کارانِ آمریکا یا نئوکان‌ها اشاره کرد که خود را متأثر از آرایِ لوی اشتراس می‌دانند که مکاتبات‌اش با کارل اشمیت (از فلاسفهٔ سیاسی و حقوق دانانِ برجستهٔ زمانِ نازی‌ها و نظریه پردازِ "الهیاتِ سیاسیِ" کاتولیکی است که طرفدارِ حکومتِ

سنتی بود) اخیراً منتشر شده است و یا در ایتالیا می‌بینیم که یکی از مریدانِ رنه گنون می‌رفت تا ایدوئولوگِ رسمیِ جنبشِ فاشیستی بشود، اما موسولینی ژنتیله را ترجیح داد که غیرِ مذهبی‌تر بود. ژنتیله از روشنفکرانی بود که به فاشیسم پیوست و ایدئولوگ بود. یا در ایرانِ زمانِ شاه سنت گرایانی که به ظاهر غیرِ سیاسی بودند اما همزمان مسئولیت‌ها و مقاماتِ بالای حکومتی در زمینهٔ فرهنگی داشتند.

در یک نظامِ شبه ـ لائیسیست و تک حزبی که با هیچ معیارِ دموکراتیکِ متعارفی در دنیا سازگاری نداشت و حاجت به ایدئولوژی سازی و دیالکتیک پردازیِ "فرّهیِ" اندیشمندان داشت تا به امرِ مُلوکانه "دیالکتیک‌اش را بنویسند"! و یا متفکرین را از سراسرِ جهان جمع کنند و سمینار "دیالوگِ فرهنگ‌ها" راه بیاندازند.

البته منظور تخطئهٔ بحث‌های علمیِ جدی نیست و از چنین بحث‌هایی باید استقبال شود. برای مثال قابلِ انکار نیست که فردید قبل از امثالِ هانتیگتن‌ها به شکاف‌های ایجاد شده و خطیر بینِ تمدن ها و "شوک و برخوردِ تمدن‌ها" پرداخته بود. مایهٔ افتخار است که ایرانیان در بسیاری از این مطالب از سایرین جلوتر بوده‌اند. چنان که پیش از آنکه ادوارد سعید بحثِ "شرق شناسی" را مطرح کند، "غرب زدگیِ" آل احمد منتشر شده بود.

اینجا بحث دربارهٔ حوزهٔ سیاست و قدرت است که مثلاً دستگاهِ سابق "در جستجوی اَمرِ قُدسی" از چه نوعِ آن بود؟ نوعی "سلطنتِ اسلامی"! سنت گرایی با بُعدِ اجتماعیِ محافظه‌کارِ سیاسی‌اش، دعوتی است به بازگشت به سیادت‌های سنتی و رهبری‌های فرهمند که گاه، می‌تواند شکلِ اقتدارگرا و فاشیستی هم به خود بگیرد.

س : آیا سنت گرایی اساساً توان و پتانسیلِ این را دارد که آسیبِ جدی به جریانِ روشنفکری وارد کند؟ به‌طورِ مثال در صحبت‌های دکتر نصر، هیچ گاه نقدِ جدی به روشنفکریِ دینی نشده است. تنها نگاهی گذرا داشته‌اند به اندیشه‌های روشنفکرانِ دینی و بارها گفته‌اند اندیشه‌های آنان قابلِ اعتنا نیستند و اصالتی در فکرشان دیده نمی‌شود؛ ولی بحثی درنگرفته است که علی الاصول اصالت از نظرِ ایشان چیست و چه نقدِ جدی را بر این جریان وارد می‌دانند.

ج : از سنت گرایان کارِ زیادی برنمی‌آید. زیرا اصلاً راهِ حلِ شان در عالمِ حقیقی و حقوقی ناممکن است. در اساس می‌گویند چرا باید به سمتِ مدرنیته برویم؟ در حالی که ضعف و خللی در سنت نیست. سنت برتر از تجدد است. و لذا باید به سنت بازگردیم. سنت گرایان معتقدند آنچه که روشنفکرانِ دینی به‌عنوانِ نقطهٔ ضعف یا رکود و انحطاط در نقدِ سنت می‌گویند با معیارهای مدرن صورت می‌گیرد و این مدرنیته و سرنوشت‌اش نشان می‌دهد که راهی که غرب رفته اشتباه بوده و مثلاً به اعتقادِ هانری کُربَن باید برگردیم به اسطوره‌ها، و اعادهٔ حیثیت از سنت و... سیاستِ فرهنگیِ بازگشت به "جهانِ رمز و راز و اسرارآمیز" (Ré-enchantement du monde)، در برابرِ "فسون زداییِ" ماکس وبری، خطِ مَشیِ خاصی است که امثالِ کُربَن (هرچند او به دلیلِ گرایشاتِ دیگرش، یک سنت گرای تام نبود)، تعقیب می‌کرده‌اند.

سنت گرایان که یک شبکهٔ جهانی دارند و هوادارِ امثالِ گنون و شوان و...اند، از نظرِ معنوی حرفِ شان قابلِ اعتناء و حتی منطقاً منسجم، اما از نظرِ سیاسی مشکوک و مخاطره آلود است.

پس از اثباتِ برادری‌مان و ذکرِ این حقیقت که این روشنفکران، علاوه بر داشتنِ "دردِ دین" (به تعبیرِ حافظ)، وجدان‌های معاصراند (حتی اگر برخیِ شان، چهره‌های فردا نباشند) و باید از اصالت و حقّانیّتِ تلاش و حقوق و آزادی‌هایشان، با قبولِ امکانِ طبیعیِ اختلافاتِ فکری، به طورِ همه جانبه دفاع کرد، می‌توان به آسیب شناسی و نقّادیِ این جریان نشست.

س : قبل از طرحِ انتقادات، به طورِ اجمالی روایتِ خود از تبارِ این جریان را می‌گویید؟

ج : روشنفکریِ دینی شناسنامه‌ای دارد که در عصرِ جدید در سرزمین‌های مسلمان، از سید جمال (اسدآبادی معروف به افغانی که در پایانِ راه در ترکیهٔ عثمانی شهید می‌شود) و عَبدُه (در خاورمیانه و شمالِ آفریقا) آغاز می‌گردد و سپس توسط علّامه اقبالِ لاهوری (به ویژه در کتابِ نوسازیِ اندیشهٔ دینی در اسلام)، بُعد فلسفی می‌یابد و نهایتاً در ایران توسطِ دکتر شریعتی هیئتِ مکتب یا ایدئولوژی، به معنای تئوریِ انتقادیِ راهنمای عملِ اجتماعی، به خود می‌گیرد. این، شناسنامه و پیشینهٔ روشنگری در سپهرِ اسلام و ایران است.

در ایرانِ پس از انقلابِ اسلامی هم جریانِ شریعتی تاکنون حضور و تداوم داشته، هرچند گاه در حق‌اش بی‌انصافی شده باشد؛ به این نشان که در تمامیِ پرونده‌هایی که از صدرِ انقلاب تاکنون به لحاظِ فرهنگی ـ سیاسی مطرح شده، آراء شریعتی به نحوی، در نقد از سنت و بنیادگرایی و استبداد و قَهقراء، مطرح بوده است. هرچند در مواردی فقط اسم و نقلِ اقوالِ دکتر طرح شده باشند و از نظرِ شیوه و مَشی ربطی به او نداشته باشند، و تا همین اواخر که پروندهٔ دکتر آقاجری و باز مباحثِ دکتر مانندِ پروتستانتیسم و...، مطرح شد. در طولِ چند دههٔ گذشته کادرِ جوانی از روشنفکران در ایران حضور داشته‌اند که حتی بعضی از آنها که ناشناخته مانده‌اند. به بررسیِ کارنامهٔ تک تکِ این افراد نمی‌خواهم بپردازم. اما به هر حال، اینها بازیگران و کنشگرانِ فرهنگی ـ اجتماعیِ فعّال این سال‌ها بوده‌اند. بنابراین یک جریانِ "نوشریعتی‌گرا" از اولِ انقلاب مطرح بوده است.

پس از دههٔ شصت نیز چهره‌های دیگری مانند سروش، مجتهد شبستری، کدیور، ملکیان و ...، مطرح شده‌اند. من منظورم جریانِ تاریخیِ اصلی است. وقتی می‌خواهیم انتقاد را مطرح کنیم اول باید تعریفی از نقد داشته باشیم تا سره از ناسره متمایز شود و سپس به کرسی نشانده شود.

س : پس از این مقدمات به سراغِ آسیب‌شناسیِ "روشنفکریِ دینی" برویم. به نظرِ شما مهمترین انتقاداتی که به روشنفکریِ دینی وارد است چیست ؟

ج : اولین ملاحظه و انتقادی که مطرح است این است که خودِ این اصطلاحِ روشنفکریِ دینی یک فرمولِ به ظاهر ناسازنما و شبهه آلود است، به این معنا که دلالت بر یک تنشِ درونی دارد؛ تنش بینِ دو حوزه‌ای که ظاهراً با هم نمی‌خوانند و حتی تنش و تناقض دارند. روشنفکر کیست، روشنفکری چیست ؟ روشنفکران به‌عنوانِ یک قشرِ جدید و به‌عنوانِ کنشگرانِ اجتماعی (انتلکتوئل‌ها) در فرانسه با داستانِ دریفوس سر برمی‌آورند و با سارتر و فوکو تمام می‌شوند. از نقطه نظرِ فکری نیز بنابر تعریفِ کانت، روشنفکری یعنی مستقل اندیشیدن، از قیمومیتِ فکری درآمدن و به بلوغِ فکریِ بشری رسیدن.

روشنفکری درنتیجه با پرسشگری، اندیشه، و نقادی (و به خصوص نقادیِ دین) آغاز می‌شود. روشنفکری به معنای روشنگری و اصلاً به معنای فلسفی به ظاهر با دین در تناقض است و با دینِ موروثی ـ تاریخی دشمنِ خونی است. روشنفکریِ دینی را به دلیلِ همین تنشِ درونی به همان قضیهٔ "دایرهٔ

مربع" تشبیهه می‌کنند. روشنفکرانِ لاییک به این قضیهٔ دایرهٔ مربعِ هایدگر مکرر اشاره می‌کنند ولی به ادامهٔ بحث او توجه نمی‌کنند. هایدگر از "فلسفهٔ مسیحی" با تعبیر"دایرهٔ مربع" یاد می‌کرد. از نظرِ وی فلسفه، بی‌دین است و نمی‌تواند به خدمتِ مسیحیت یا هیچ دینِ دیگری درآید. اما اگر نخواهیم با عجله صحبت کنیم می‌توان این دو را همنشین کرد نه به‌عنوانِ خادم و مَخدوم که به‌عنوانِ دو همنشین و به قصدِ برقراریِ دیالوگ میانِ این دو. روشنفکری و دین، پس از فهمِ حد و حدودِ یکدیگر، می‌توانند به یکدیگر یاری رسانند. به دنبالِ سنتزهای سریع نیستند، اما از پیِ تفاهم‌اند و می‌دانیم که دایرهٔ مربع از نظرِ سمبولیک کامل‌ترین نمادهاست.

اصطلاحِ دایرهٔ مربع هر موقع که مطرح شده برای فروکوفتنِ روشنفکریِ دینی بوده و اینکه نشان دهند این جریان از اساس واجدِ تناقض‌هایی است.

س : اما نظرِ شما چیز دیگری است و اتفاقاً این تعبیر را دارای بارِ معنایی مثبت می‌دانید. درست است؟

ج ـ بله، در سمبولیسم ادیانِ شرقی، دایرهٔ مربع تناقض را نمی‌رساند، بلکه کمالِ نهاییِ رسیدن به وحدتِ این دو است. پس از روشن و فهمیده شدنِ تناقضِ این دو مؤلفه می‌توان از همنشینی و همسخنیِ این دو مخاطب سخن گفت و برای رسیدن به یک تعادل و تألیف تلاش کرد. صرفاً در آغازِ بحث و در بادیِ نظر است که تعبیرِ روشنفکریِ دینی متناقض‌نما به نظر می‌رسد. در نگاهِ اول روشنفکری و دیانت نه تنها همخوان نیستند بلکه در تَزاحم‌اند. به فرمول‌های ظاهراً متناقض‌نمایِ دیگری نیز می‌توان اشاره کرد مثلِ "فلسفهٔ اسلامی" یا "جمهوری اسلامی" یا "ملی ـ مذهبی". اما پس از درکِ تفاوت و تفکیکِ شأن و شیوهٔ هر یک، زمانِ مکالمه و مُفاهمه فرا می‌رسد.

اما نکتهٔ دیگرِ قابلِ نقد، تفکرِ جدولی و برچسبیِ ماست که در ایران میراثِ تفکرِ ایدئولوژیک ـ سیاسی، به معنای بدِ کلمه، در تاریخِ روشنفکریِ مذهبی و غیرِمذهبیِ ایرانِ معاصر بوده است و بر همین اساس، روشنفکران را همواره به مذهبی و غیرِمذهبی، و حتی طبقِ خط کشی‌های سیاسی ـ فرقه‌ای دسته‌بندی می‌کنیم. چنین تفکرِ جدولی و کلیشه‌ای و برچسبی باید خود موردِ نقادی قرار گیرد.

ملاحظهٔ انتقادیِ دیگر :

روشنفکریِ دینی شاملِ دو جریان است. یکی جریانی که خود را در ادامهٔ روشنفکریِ پیش از انقلاب می‌دانست؛ مثلِ ما که خود را جریانِ روشنفکریِ دینیِ پس از شریعتی می‌دانستیم و جریانِ روشنفکریِ دیگری که بعد از انقلاب و تشکیلِ نظام و در همان چارچوب پدید آمد و چهرهٔ شاخص‌اش دکتر سروش بود. انتقادی که به این جریانِ اخیر می‌توان وارد دانست ورودِ با تأخیر به عرصهٔ روشنفکری (نقّادیِ قدرت) و غیبتِ رویکردِ انتقادی در برابرِ فضای حاکم در سال‌های پُر تنشِ پس از انقلاب بود. یکی از دلایل این تأخیر "چپ ستیزیِ" حاکم بر فضای پس از رخدادِ ایدئولوژیکِ سالِ ۵۴ در سازمانِ مجاهدین بود و جوِ ضدِ کمونیستی‌ای که در جامعه و جنبشِ مذهبی ایجاد کرد. گرایش به سنت و راستِ محافظه کار از آنجا به وجود آمد. چپ ستیزی‌ای که تا مرزِ غفلت نسبت به آرمانِ عدالت در تفکرِ دینی پیش می‌رفت و نامِ دیگرش را می‌توان گریز از "رسالتِ اجتماعیِ دین" گذارد. این اصلِ بدیهی که پیامبران برای تحققِ عدالت می‌آمدند و موردِ تعقیب و عقوبت قرار می‌گرفتند، انکارناپذیر است. هدف از بعثتِ انبیاءِ ابراهیمی فقط "دنیا و آخرت" نبود (هر چند مراد از بحثِ مرحوم مهندس را باید همدلانه فهمید). بعثتِ انبیاء معنای اجتماعی هم داشته و تکیه بر عدالت خواهی الزاماً نشانهٔ تأثیرپذیری از چپ و مارکسیسم نبود و نیست.

ضعفِ عمیق‌تر، ضعفِ فلسفی است. در دورهٔ شریعتی هم، به دلیلِ تأکید بر جنبهٔ اجتماعی ـ تاریخیِ اسلام، به این ضعف اشاره می‌شود. دکتر هم به خصوص پس از جریانِ مجاهدین و بیانیهٔ اپورتونیست‌ها، برضرورتِ داشتنِ یک تفسیرِ فلسفی تأکید می‌کند و این واقعه را ناشی از همین ضعفِ فلسفی می‌داند.

توجهی که بعد از انقلاب به بحث‌های دکتر سروش شده است بیشتر معطوف به بحث‌های معرفت شناسی بود تا هستی شناسی. به این معنا که در عالَمِ فلسفه، کارل پوپر به مرزبندیِ میانِ علم و غیرِعلم نشست و نشان داد که مثلاً مارکسیسم و روانکاوی و... علم نیستند و مثلاً در حوزهٔ متافیزیک و فلسفه و .. قرار می‌گیرند و آن چیزی علمی است که "ابطال پذیر" باشد، در حالی که اکثرِ فرضیاتِ مارکسیستی که مُدعیِ علم بودند قابلِ ابطال نبودند.

توجه به این بحث‌ها معطوف به اثباتِ علمی نبودنِ مارکسیسم و... بود. این بحث‌ها نمی‌توانست جایگزینِ بحثِ فلسفی در مبانی شود. نقادی‌های معرفت و زبان‌شناختی فی‌نفسه نمی‌توانند یک طرحِ اثباتی و تبیینی در نسبت با عالم و آدم باشند. بنابراین به‌طورِ کلی این ضعف و خلاء تفکرِ بنیادیِ فلسفی همچنان استمرار می‌یافت.

انتقادِ دیگر اینکه این نسل‌های روشنفکریِ پس از انقلاب اصلاحاتی در نظام داشتند و اصلاح‌طلبیِ‌شان بیشتر انطباقی بود و نه تطبیقی. یعنی اینکه باز می‌خواستند اسلام را با لیبرالیسم و حقوقِ بشر و دستاوردهای مدرنیته و...، انطباق دهند. بی‌آنکه معلوم باشد معیارِ این انطباق و تطبیق چیست؟ در این روش، ارزش‌های مدرن به‌صورتِ غیرِانتقادی ملاکِ ارزیابی‌ها قرار می‌گیرند و آنگاه اسلام را با آنها انطباق می‌دهند. حال آنکه در روشِ تطبیقی سخن از سنجشِ دو سیستمِ متفاوت، با دو روحِ مستقل است و پس از آن است که می‌توان صحبت از تطبیق کرد. بر اساسِ قیاس و تطبیق به دنبالِ اجتهاد می‌گردیم.

روشِ شریعتی در مواجهه با مدرنیته و سوسیالیزم و دموکراسی و...، بر این مبنای متدلوژیک است. مثلاً توجه دارد که مفهوم "فلاح" معادلِ (freedom) یا (liberté) نیست و در نگاهِ اول هیچ ربطی به هم ندارند و هر یک در سیستمِ خودشان معنی می‌یابند. و یا در موردِ نسبتِ حقوقِ بشر با فقهِ‌اسلامی. بشر به معنای مدرن و بنابر اعلامیهٔ حقوقِ بشر با انسان در اسلام متفاوت است، و با بشر در منشورِ کوروشِ هخامنشی و با بشری که در نامهٔ امام علی به مالک اشتر آمده اساساً متفاوت است و "بشرِ" مدرن بارِ معناییِ جدیدی یافته است. با این وجود همین بشرمداری یا بشرگرایی، سکولاریزه‌شدهٔ همان مفهومِ "کرامتِ" بنی‌آدم در ادیانِ ابراهیمی است.

در مقدمهٔ اعلامیهٔ جهانیِ حقوقِ بشر از "شایستگیِ ذاتیِ" بشر به جای کرامت سخن می‌رود. می‌توان پرسید که این شایستگیِ ذاتی از کجا آمده است؟ ادیانِ یونانی یا چینی، چنین شایستگیِ ذاتی‌ای برای بشر قائل نیستند. اصلاً چرا بشر باید شایستگیِ بیشتری نسبت به حیوانات داشته باشد؟ در بینشِ چینی یا یونانی، ما یکی از موجوداتِ هستی هستیم، همین. منظور اینکه، بشرگرایی فقط در ادیانِ توحیدی به این صورت طرح می‌شود.

تا اینجا نوعی تداوم و امکانِ قیاس و تطبیقِ میانِ مفاهیمِ معادل در نظام‌های دینیِ گذشته و مدرنِ کنونی وجود دارد. اما آن چیز که در عصرِ مدرن تازگی دارد مفهومِ "حقوقِ طبیعی" است و محصولِ نگرشِ جدیدِ علمی به طبیعت است و این طبیعتی است که ریاضی شده است. ریاضی شدنِ طبیعیات و حقوقِ طبیعی از شایستگیِ طبیعیِ بشر و از حقوقِ مساویِ انسان‌ها سخن می‌گوید و آن هم به اعتبارِ نفسِ بشر بودن و نه در نسبت با خدا و مشروط به ایمان و اعتقاد به توحید و کرامتِ نفس. در حقوقِ طبیعی با ریاضی شدنِ طبیعت، ایدهٔ تساوی نیز پایهٔ علمی یافت در برابرِ بینشِ طبیعیِ ارسطویی که سلسله مراتبی بود.

منظور از تحولِ فلسفی این است که تصوّر و تصویرِ بشر دیگر همان بشرِ قدیم نیست و نمی‌توان با اصلاحِ چند ماده امکانِ تطبیقِ بینش‌ها را تمهید کرد. بلکه اساساً نگرش به انسان را باید تغییر داد. بنابراین اینجا نیاز به تحولی در نگرشِ فلسفی داریم و نه انطباقِ مکانیکیِ اسلام بر مدرنیته. (به عنوانِ مثال مطهرات را همان علمِ بهداشت بدانیم، با این تصور که آموزه‌های دینی را می‌توان به برداشت‌های علمیِ جدید، به شکلِ پوزیتیویستی، تعمیم داد، حتی در علومِ انسانی.) نخست باید مرزِ علم و غیرِعلم، فلسفه و دین مشخص شود و سپس، به روشِ تطبیق (روشِ اقبال و شریعتی) به قیاس و سنجش پرداخت.

فقدانِ یک نظریهٔ خودویژه و جهان‌رَوا همان چیزی است که متفکرانِ ایرانی به طورِ کلی از نبودش رنج می‌برند و این نقیصه مختصِ روشنفکرانِ مذهبی نیست. اخیراً دیدم در کتابی از نظریه پردازانِ گوناگونِ جهان سخن رفته، اما متأسفانه نامی از متفکرانِ ایرانی نبود. این غیبتِ نظریهٔ خاص و جهانی در عالمِ تفکر، نقطه ضعفِ بزرگی است. توجهِ جهانی به روشنفکرانِ مذهبی بیشتر ناظر بر نقش و نظرِ ایشان پیرامونِ مسائلِ اسلام و ایران است.

س : به نظر می‌رسد که پروژهٔ عقلانیت و معنویتِ مصطفی ملکیان جهان روا باشد، این طور نیست؟

ج : بله. پیش‌تر نیز دکتر شریعتی با طرحِ تثلیثِ "عرفان، برابری، آزادی"، نظریه‌ای جهان روا را در اواخرِ عمر ارائه داد. معنویتی که آقای ملکیان از آن سخن می‌گویند شبیه همان عرفانی است که شریعتی به آن اشاره می‌کند. معنویتِ عرفانی به عنوانِ جوهرِ نهاییِ همهٔ ادیان. و جهانِ "پسا مدرنِ" امروز نیز

در جستجوی چنین معنایی است. معنویتی تطبیقی ـ قیاسی که در هر یک از فرهنگ‌های دینی همچون بودیسم، دائوئیسم، حکمت‌های شرقی، عرفان و تصوفِ اسلامی، میستیکِ مسیحی و کابالیسمِ یهودی و...، جلوه‌های گوناگون و یگانه‌ای یافته است. ولی این معنویت در نزدِ شریعتی به معنیِ رها کردنِ هیچ یک از این آئین‌ها و طریقت‌ها نیست. یعنی به نامِ یک معنویتِ بی‌نام و نشانِ کُلی، دعوت به رها کردنِ شرایع و طُرقِ هیچ یک از این ملل و نِحل نمی‌کند. البته مانعِ دیگرِ جهانی شدنِ نظریات و گفتگوی جهان روا، به مسالهٔ محدودیت و گسترهٔ زبانِ (فارسی) بر می‌گردد.

س : همین مقولهٔ زبان را شما چقدر برای روشنفکریِ دینی آفت می‌دانید؟ بخصوص اینکه روشنفکریِ دینی باید با زبان‌های اردو، ترکی، عربی، اندونزی و ...، سر و کار داشته باشد و خیلی از آثارِ روشنفکران دینی به این زبان‌ها ترجمه شده‌اند.

ج : قطعاً آفت است. یکی از ایرادها همین است که بینِ تمدنِ ایرانی و اسلامی به‌طورِ کلی و جهانِ سوم گفتگو و مناظرهٔ فکری جریان ندارد، مگر به واسطهٔ ترجمه‌های غربی، وگرنه بحثِ مستقیم با یکدیگر کم داریم و از سایرِ روشنفکرانِ کشورهای جهانِ اسلام هم دعوت به گفتگو نمی‌کنیم. مثلاً نظریهٔ "ایدئولوژیزاسیونِ سنت" که دکتر شایگان در کتابِ "یک انقلابِ مذهبی چیست؟" مطرح می‌کند (این کتاب به زبانِ فرانسه و در سالِ ۸۱ میلادی منتشر شد)، پیش تر توسطِ متفکرِ مراکشی، لائوری، در بررسیِ ایدئولوژیِ عرب عنوان شده بود و کسی از ما با او آشنا نبود و یا همین جریانِ "سنت انگاری"، که نظریهٔ خاصِ دکتر نصر نیست، بلکه یک گرایشِ فکری در جهان است که چهره‌های اصلی‌اش شوان و گنون‌اند.

به‌طورِ کلی، پس از تألیفاتِ فلسفیِ ملاصدرا (و منظومهٔ صدرائی ملاهادی) در ایران متفکرِ جهانی در قد و قامتِ فلاسفهٔ بزرگِ فرهنگ و تمدنِ اسلامی، از فارابی تا صدرا نداریم و به تدریج شارحان جای متفکران می‌نشینند. روشنفکرانِ جدیدِ عصرِ مشروطیت، متفکرینِ بزرگی نیستند. جدی‌ترین چهره‌ها هم چون سیدجمال به رغمِ تأکید بر ضرورتِ فلسفه‌وَرزی و احیاءِ تفکر، فرصتِ کارِ جدیِ فکری را نیافتند.

اقبال لاهوری نیز به طرحِ سرخط‌های کلی بسنده کرد. در ایران نیز شریعتی کوشید کارِ اقبال را تداوم بخشد اما به دلیلِ زمانِ کم و کمبودِ کار در حوزهٔ فلسفی نتوانست پروژه‌اش را به اتمام برساند و پایه گذارِ یک سنتِ فلسفی گردد. در حوزهٔ فلسفیِ کلی نیز مهمترین چهره‌هایی که مطرح شدند امثالِ

سیداحمد فردید بودند که به تعبیرِ یکی از روشنفکران پس از درگذشتِ وی، "اولین فیلسوفِ مدرنِ ایران" بود. البته خودِ این ماجرا که اولین "فیلسوفِ مدرن"، مخالفِ فلسفه و مدرنیته بود، به یک پارادوکسِ طنزآمیز می‌نماید. البته او پرسشِ مهمِ وضعِ فکری و هویّتی ما را در نسبتِ با غرب و تجدد مطرح می‌کرد که مسالهٔ مهمی بود و جنبشِ روشنفکری به آن فکر نکرده بود. تأثیر این پرسش بر طیفی از فرهیختگانِ آن زمان گسترده بود.

آل احمد نیز نقشِ تعیین کننده‌ای داشت. به گُمانِ من همهٔ دورهٔ روشنفکریِ لائیکِ ایران را می‌توان به قبل و بعد از "غربزدگیِ" او تقسیم کرد. غربزدگی خود تشریحِ سادهٔ یک وضعیت و شرحِ حالی بود که یک پرسشِ فلسفیِ مهم را در بطنِ خود پنهان داشت : ما به‌عنوانِ شرقیِ جهانِ سومیِ مسلمانِ ایرانی نسبت به غرب و تجدد در چه وضعیتِ فکری قرار داریم؟ مدرنیتهٔ ما از آن هنگام شروع می‌شود که بخواهیم مستقل از غرب بیاندیشیم و با ترجمه و تقلید نمی‌توان متجدد شد. مدرنیته از جایی شروع می‌شود که نسبت به خویش خودآگاهی یابیم و موقعیتِ تاریخی و فکری‌مان را در نسبتِ با غرب تعریف کنیم و شروع به اندیشیدن کنیم. غرب در تقابلِ با اسلام، از پیِ جنگ‌های صلیبی، به خود اندیشید که مسلمین از یونان چه گرفتند و چه افزودند. ما نیز امروز در آئینهٔ غرب باید خودمان را بازیابیم. اینجاست که یک اتفاقِ "مدرن" می‌افتد.

س : در زمینهٔ کاستی‌های اصلیِ جریانِ روشنفکریِ دینی آیا نکتهٔ نگفته‌ای باقی مانده؟

ج : آخرین انتقاد، احساسِ نوعی عقب‌نشینیِ منظم از مواضعِ دینی است. به این دلیل که، به خلافِ نظامِ گذشته، در یک نظام و حکومتِ دینی، به‌خاطرِ دافعه و زدگی از فُرمالیسمِ اجباریِ مذهبی، نمی‌توان به‌سادگی از دین در جامعه سخن گفت، روشنفکرانِ دینی تلاش می‌کنند دین را "اقلّی" کنند و کلامِ پیامبرمحور را به جای کلامِ وحی‌محور پیش نهند، تناقضاتِ فقه را با مفادِ حقوقِ بشر نشان دهند، و... خلاصه، به اینجا برسند که از دینِ تاریخی، شرعی، فقهی و شعائری دست برداریم تا از دین و مذهب فقط اخلاق و عرفان و "معنویت" بماند. به‌نظرِ من اگر درست است که نباید عکسِ این روند طی شود، می‌بایست به طرحِ عناصرِ مُقوّمِ جوهرِ دین همچون طرحِ حقیقتِ هستی، ساحتِ امرِ قدسی، الوهیت، و "خدای زنده" وحیانی پرداخت تا سنّت (شرع، احکام و شعائر و...) تمامیتِ دین پنداشته نشود.