

جریان‌شناسی فکری ملی – مذهبی‌ها

نویسندگان: حسین خزایی

منبع: زمانه ۱۳۸۵ شماره ۵۳ و ۵۴

جریان‌های سیاسی – اجتماعی همواره می‌کوشند در جهت تثبیت و تعمیق موقعیت عمومی و اجتماعی خود از مفاهیم و نظریاتی استفاده کنند که ضمن بیان افکار و اندیشه‌های آنها، بتوانند در مواجهه با مسائل گوناگون و دیگر جریان‌ها، پاسخی اقناع‌کننده ارائه نمایند. نکته اساسی در این فرایند، چگونگی تشخیص و به عبارت بهتر جهت‌گیری نظام ادراکی و معنایی نخبگان هر یک از جریان‌ها در تعیین قوت و تجانس اندیشه‌های مورد استفاده می‌باشد. جریان ملی – مذهبی‌ها، به عنوان شاخه‌ای از روشنفکری جامعه ایران، از اندیشه‌هایی مدد جسته است که تناسب و تجانسی با فرهنگ بومی ندارد و لذا از نفوذ و دوامی که از یک جریان سیاسی – اجتماعی انتظار می‌رود بهره‌مند نگردیده است.

جریان‌شناسی برای یک جامعه زنده، پویا، مردم‌آگاه و ناظر، به‌ویژه جوانان پرشور و حرکت‌ساز، یک وظیفه و مسئولیت سنگین محسوب می‌شود. از آنجا که انسان موجودی است که «آزاد» و «مختار» آفریده شده، و آفریدگار توانا «آزاداندیشی» و «انتخاب‌گری» را به عنوان دو خصیصه مهم و حیاتی با سرشت و فطرت او آمیخته است، در نگرش به اندیشه‌ها و جریان‌های فکری و فرهنگی برای تداوم حیات سالم و بالقوه، یکی از مسائل اساسی و بنیادین، بررسی و تامل در آن می‌باشد تا به واسطه آن، بینش و معرفت نسبت به احزاب و جریان‌های فکری و فرهنگی فراهم شود و ما را به علت‌العلل عملکردهای آنان واقف سازد، آبخور فکری و خاستگاه اصلی همه تفکرات و سلوک در رفتار و مواضع و نحوه مقابله جریان‌های مرتبط آشکار شود، چراکه انسان نمی‌تواند در هنگامه‌های فرهنگی و سیاسی به گوشه‌ای بخزد و سر در گریبان فرو برد و در برابر آنچه پیرامونش می‌گذرد، بی‌اعتنا باشد و احساس وظیفه و مسئولیت نکند، از سوی دیگر احساس وظیفه در عرصه فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی با هدف تبیین صحیح‌تر تاریخ معاصر با شناخت جریان‌های فکری – سیاسی میسر می‌گردد و به‌علاوه حضور در عرصه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی نباید با چشمان بسته و اذهان خفته و فاقد شناخت باشد، چرا که اگر انسان بدین‌گونه در دل جریان‌های فرهنگی و سیاسی قرار گیرد، به «راه» و «بیراهه»‌ها نیندیشد و از به‌هم‌آمیختگی حق و باطل، ضرورت تفکیک و بازشناسی اندیشه‌های سالم از ناسالم و جریان‌های حق‌گرا و حق‌ستیز وقوف و آگاهی‌های لازم را کسب ننماید، به طور طبیعی در دام جریان‌های ناسالم گرفتار می‌شود، به‌ویژه آنکه این دام‌ها و مهلکه‌ها به انواع نیرنگ‌های ناپیدا، ظواهر زیبا و اغواکننده و شعارهای آمیخته با عواطف و احساسات آراسته می‌گردند و راه هرگونه تامل و تعقل را بر ظاهریینان و سطحی‌اندیشان مسدود می‌سازند.

یکی از مشکلات جامعه ما این است که نسل دوم و سوم انقلاب از ماهیت جریانهای فرهنگی و سیاسی و احزاب و جمعیت‌هایی که پیش از پیروزی انقلاب و نیز در دهه اول پس از پیروزی آن، با اندیشه‌ها و عملکردهای خود در نقطه مقابل فرهنگ و تفکر اسلامی و حکومت و نظام دینی قرار گرفتند، بر سر راه انقلاب شکوهمند اسلامی مردم آگاه و غیور ایران موانع بی‌شمار ایجاد نمودند و پل عبور دشمنان و زمینه‌ساز ظهور توطئه‌های گوناگون علیه انقلاب و اسلام شدند کم‌اطلاع و گاهی بی‌اطلاع هستند.

این خطر وقتی بیشتر ملموس می‌گردد که امروز به وضوح و صراحت، دسته‌ای از جریانهای فرهنگی و سیاسی، با ظرافت و مهارت خاص، بسترهای مناسبی برای جلب و جذب جوانان، دانشجویان و سایر اقشار مختلف جامعه فراهم می‌آورند و به وسیله سیاستهای غرب‌گرایانه و ماکیاولیستی آمیخته به مطامع حزبی و سیاسی به عضوگیری می‌پردازند، بنابراین آنچه نسل امروز باید از جریانهای فرهنگی و سیاسی به‌دست آورد و آن را دستمایه خویش در «جریان‌شناسی»های فکری و فرهنگی قرار دهد، کسب آگاهی و بینش نسبت به آبشخور فکری و عملکرد افراد، گروه‌ها و جمعیت‌هاست. در این نوشتار به جریان‌شناسی فکری ملی — مذهبی‌ها پرداخته شده و ضمن بررسی چگونگی ورود اصطلاح ملی — مذهبی به گفتمان سیاسی و رواج آن، به سیر تاریخی و بعضی از ویژگیهای اساسی این تفکر، که بر مبنای امانیسم، راسیونالیسم و پراگماتیسم است — شامل تفکیک عرصه‌های خصوصی و عمومی، غرب‌گرایی و مدرنیسم، تحول لیبرالیسم و تاثیر آن بر اندیشه‌های ملی مذهبی — نیز اشاره گشته، و ضمناً به تعارض لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم معرفتی، ناتوانی لیبرالیسم در بنیان نهادن علم فارغ از ارزش، و مرجعیت عرف در نگاه ملی — مذهبی‌ها نیز پرداخته شده، چراکه این تحولات، که عمدتاً در غرب اتفاق افتاده است، به شکل مستقیم بر نحله فکری ملی — مذهبی‌ها تاثیرگذار بوده است.

اصطلاح ملی — مذهبی

این اصطلاح چند سالی است که وارد ادبیات و گفتمان سیاسی داخلی شده است. از زمانی که روزنامه «جامعه» به عنوان روزنامه غیررسمی نهضت آزادی منتشر شد، استفاده از این اصطلاح رواج پیدا کرد. حسن یوسفی اشکوری از اولین کسانی بود که در یادداشت‌های منظم خود در روزنامه‌های جامعه، توس و عصر آزادگان از این اصطلاح استفاده کرد. اشکوری خود جزء اعضای شاخص این جریان به حساب می‌آید. کسانی که اصطلاح ملی — مذهبی را وضع کرده‌اند، درصدد بودند وضع و نسبت خود را حداقل با دو جریان مشخص کنند: یکی جریان ملی‌ها و دیگری جریان مذهبی‌ها. به عبارت دیگر، ملی — مذهبی‌ها می‌کوشند، با بهره‌گیری از این اصطلاح، چنین وانمود کنند که آنان صرفاً ملی نیستند و از این حیث، نسبت و ارتباط ارگانیک با جبهه ملی و سایر سازمانهای ریز و درشت دیگری که زیر نام و لوای ملیت تاسیس شده، و مشغول فعالیت‌اند، ندارند. به عبارت دیگر، اگرچه فحوی کلام، مباحث و احتجاجات این عده تفاوت ماهوی با ملی‌ها ندارد، تشدید بر قید «مذهبی‌ها» درواقع به منظور ایجاد مرزبندی مشخص با جریان ملی‌گراها بوده است، زیرا چنانچه قید «مذهبی‌ها» به این جریان اضافه نشود،

این احتمال وجود دارد که آنان همراه جریان ملی‌گرا به یک چوب رانده شوند و این مساله‌ای است که ملی‌مذهبی‌ها اساساً به آن رضایتی نشان نمی‌دهند. از سوی دیگر صفت «مذهبی‌ها» از سر تعمد و به طور آگاهانه به نام این جریان اضافه شده و حداقل تا حال حاضر، به لحاظ پسند عامه و تاثیرگذاری بر ذهن مخاطبان، کارآیی زیادی داشته است. صفت «مذهبی‌ها» درواقع به طور ناخودآگاه این گزاره را به مخاطبان القا می‌کند که اعضای این جریان غیرمذهبی نیستند و در عین حال «ملی» هستند و این، یعنی اینکه با گرایش‌های کلی مردم هم‌جهت و هم‌نویسند. این مساله، در تحلیل نهایی، به منزله تلاشی است برای جلوگیری از نفی یا طرد شدن آنها از سوی قاطبه مردم. علاوه بر آن، این نکته را نیز نباید نادیده گرفت که اطلاق صفت «مذهبی‌ها» به این جریان درواقع برای نشان دادن یا وانمود ساختن مشارکت این جریان در تکوین و پیروزی انقلاب اسلامی است.

این جریان، بجز از طریق کارها و اقدامات فکری و عرضه آثار متنوع و خاطره‌نویسی و...، می‌کوشد تاثیر خود را در تکوین انقلاب اسلامی بیشتر جلوه دهد و حداقل به مردم یادآوری کند که جزء گروه‌های انقلابی صدر انقلاب بوده است، لذا با استفاده از واژه «مذهبی‌ها» می‌کوشد به همین خواسته دست یابد. بنابراین در مجموع می‌توان گفت اصطلاح ترکیبی ملی — مذهبی‌ها جنبه سلبی و ایجابی دارد و با مهارت برخاسته از اصول ژورنالیستی طراحی شده است.

فرایند رشد جریان ملی — مذهبی‌ها

نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که جریان ملی‌مذهبی‌ها اصولاً جزء مقولات روشنفکری جامعه ایران است که ظهور آن به دوران اخیر مربوط نبوده است. شاید اندکی غور و تعمق در مقوله روشنفکری از زمان مشروطیت یا پیش‌تر از آن، یعنی زمان جنبش تنباکو، تاکنون بتواند گزاره‌های مفید و مناسبی درباره چگونگی شکل‌گیری چنین جریانی فراهم سازد. واقعیت این است که روشنفکری در ایران از بدو پیدایش به دو شعبه تقسیم گردید: یک شعبه از آن اساساً دین را انکار می‌کرد و با آن ضدیت داشت. شعبه دیگر منکر اصل دین نبود و تلاش می‌کرد که از دین برای «علم جدید» مستندات بیابد و به عبارت دیگر بین «دین» و «علم جدید» پیوندی برقرار کند. این تفکر به ناچار بسیاری از اندیشه‌های دینی را تأویل می‌کرد و برای بسیاری از اندیشه‌های علمی اروپا، تئوری‌های مذهبی می‌ساخت. این شعبه از روشنفکری، به خاطر پای‌بندی به بعضی از ظواهر و آداب شریعت، عنوان «روشنفکر دینی» را به خود گرفت. چنین روشنفکرانی مایل نبودند به کلی از سنت منقطع شوند و به دامن مدرنیسم پناه برند. این فرآیند از نظر آنها ناممکن و نامیسر بود. زیرا بافت دینی و اجتماعی جامعه ایرانی به گونه‌ای است که نمی‌توان شاکله دینی آن را نادیده گرفت و به همین دلیل، این روشنفکران ظهور دیدگاه‌های سکولاریستی را از جنس و مقوله روشنفکری تلقی می‌کردند و آن را فاقد زمینه تسلط در جامعه دینی ایران می‌دانستند، لذا در بسیاری از اظهارنظرها و موضع‌گیری‌ها به شکل پنهان سکولاریسم را تبیین می‌کردند، ولی به تازگی آشکارا از آن دفاع می‌کنند و طرفداران خود را از پنهان کردن اعتقاد به لیبرالیسم و سکولاریسم باز می‌دارند.

ویژگیهای ملی — مذهبی‌ها

جریان موسوم به ملی — مذهبی دارای سه ویژگی اساسی است: اومانیسیم (انسان‌گرایی)، راسیونالیسم (عقل‌گرایی) و پراگماتیسم (عمل‌گرایی). مهم‌ترین ویژگی این جریان تأکید بر عقل منقطع از وحی در مقابل تفکر دینی و الهی می‌باشد. این جریان می‌کوشد تا انقطاع وحی را، که بعد از رحلت پیامبرگرامی (ص) روی داد، به منزله سرفصلی برای مداخله کردن عقول بشر در ساماندهی امر دین و تعیین حوزه‌های کاربردی و کارکردی آن معرفی نماید و به همین دلیل از بسط و قبض شریعت یا «تکامل معرفت دینی» سخن به میان آورده است و اینها ممکن نمی‌شود مگر با ترقی و تکامل عقل بشر که طبعاً حاوی استنباط‌ها و جمع‌بندی‌ها و برآیندهای جدید و نوین درباره مقوله دین و نقش آن در اجتماع است. در دهه ۱۳۷۰، اگرچه ملی — مذهبی‌ها از بیان صریح خود در مورد جدایی دین از سیاست خودداری می‌کردند، واژه‌ها و اصطلاحات دیگری چون «عرفی‌شدن دین» را مطرح می‌نمودند، چراکه این دسته از روشنفکران، به سبب نحله فکری و حتی مرام و مسلک سیاسی‌شان، با روی کار آمدن حکومت دینی مخالفانند و اساساً وظیفه‌ای برای دین در سیاست متصور نیستند. دیدگاه این جریان درخصوص نقش دین و مذهب در سیاست همچنین جایگاه روحانیت در دولت تازگی دارد و اصول استنباط‌شده از این مباحث متضمن یک نوآوری از حیث مقایسه آنها با مباحث گذشته این جریان در عرصه فکر و اندیشه در ایران محسوب می‌شود. با این حال، برای اندیشمندان و پی‌گیران این مسائل، کاملاً مشخص است این مباحث، نسخه تعدیل‌شده آراء و نظریات فلاسفه غربی است که در عهد رنسانس و برای تقیید و تحدید نقش کلیسا و کشیشان در امر سیاست مطرح شد. هدف فلاسفه غربی در آن دوران کاهش تدریجی نفوذ سیاسی کلیسا و شخص پاپ و نهایتاً انزوای کلیسا و خلع ید آن از مداخله در امور سیاسی بوده است. درواقع روشنفکران جریان ملی — مذهبی‌ها، با به عاریت گرفتن این تعابیر و واژه‌ها و روزآمد ساختن آنها، قصد دارند نوعی مشابه‌سازی تاریخی میان حکومت کلیسا و حکومت اسلامی ایجاد کنند و دست کم می‌کوشند که این نوع مشابه‌سازی در ذهن افراد نقش بندد. برای روشن شدن این موضوع به برخی از دیدگاه‌های لیبرالیسم نو پرداخته شده است.

برخی از دیدگاه‌های لیبرالیسم نو

تفکیک عرصه‌های خصوصی و عمومی

تمایز بین دو عرصه خصوصی و عمومی سنگ بنای جدایی دین و سیاست در دیدگاه لیبرالیسم می‌باشد. به عقیده جان لاک، کلیسا از مقوله امر خصوصی است و هدف دولت جز صیانت منافع دنیوی اتباع کشور به وسیله قوانین مدنی و کیفری و نیروهای عمومی نیست. بدین لحاظ کلیسا انجمنی است خصوصی که جز تأمین رستگاری اتباع — آن هم منحصرأ با وسایل معنوی — کاری ندارد. لاک کلیساها را همچون انجمن‌های خصوصی می‌شناسد

که تنها وسایل کار آنها آموزش، اقناع یا اخراج افراد از عضویت کلیساست و تنها دغدغه خاطر آنها، رستگاری روان مومنان می‌باشد.^[۱]

به نظر جان لاک، دولت به مثابه انجمنی قراردادی است که انسانها را برای حفظ منافع دنیوی‌شان، و برای زندگی، آزادی، مالکیت اموال گردهم می‌آورد. حاکمان — که هم قوانین و هم نیروی عمومی را در اختیار دارند — باید هرگونه تجاوز به قوانین و مصالح دنیوی ملت را کیفر دهند، اما نمی‌توانند درباره عقاید مذهبی آنان قانون وضع کنند.^[۲] به نظر لاک، هدف از تشکیل جامعه سیاسی، و طبقه حاکم مدنی صرفاً این است که از مالکیت مشروع افراد نسبت به چیزهایی که متعلق به زندگی دنیوی آنان است حراست نماید. او حوزه اقتدار دولت را به امور دنیوی محدود می‌کند و می‌گوید: تحمیل صورت خاصی از عقاید و اعمال مذهبی، اخلال در عنصر خلوص و صمیمیت باورهای مذهبی است. خداوند مراقبت از ارواح انسان‌ها را به حاکم مدنی واگذار نکرده است، زیرا به نظر نمی‌رسد خداوند هرگز چنین قدرتی را به کسی داده باشد تا بر دیگران تسلط یابد و آنان را به پذیرش دین او مجبور نماید.^[۳]

بدین‌سان آزادی مردم در زمینه عقاید مذهبی با وظیفه فرمان‌برداری از قوانین عرفی سازگار تشخیص داده می‌شود. دقیقاً همین نگرش تمایزگذارانه بین دو حوزه عمومی و خصوصی بود که پس از چندی موجب شد که نخستین شکوفه‌های جامعه مدنی در تاریخ سیاسی غرب به بار نشیند. در ایران، روشنفکران جریان ملی — مذهبی با به عاریت گرفتن این تعبیر و واژه‌ها و روزآمد ساختن آنها در ایجاد مشابه‌سازی تاریخی میان حکومت کلیسا و حکومت اسلامی دست کم در ذهن افراد می‌کوشند.

غرب‌گرایی و مدرنیسم

برای ریشه‌یابی اندیشه ملی — مذهبی‌ها نخست باید دیدگاه و اندیشه سران نهضت آزادی را بررسی کرد؛ چرا که، همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، اندیشه ملی مذهبی‌ها هم‌پوشانی با دیدگاه‌های نهضت آزادی دارد.

به لحاظ اندیشه دینی، نگاه بازرگان و سحابی به دین براساس مطالعاتی بود که آنان از دوره جوانی در این خصوص داشتند و به تبع علم‌گرایی رایج در آن دوره و اهمیت علوم تجربی و نیز پیشینه تحصیلات خود می‌کوشیدند که به نوعی میان اسلام و علم جدید پیوند بزنند. این نگرش علمی که مبتنی بر فلسفه ساینسیسم^[۴] و آمپریسم^[۵] بود، تفکر فلسفی و عقلانی موجود در فلسفه اسلامی را انکار می‌کرد. به همین دلیل، کسانی مانند بازرگان براساس همان فلسفه علمی جدید به فلسفه اسلامی و عقل‌گرایی فلسفی حمله می‌کردند و آن را تفکری یونانی و ارسطویی می‌دانستند. آنان می‌کوشیدند که از طریق تجربه علمی و حسی قضایای دینی را اثبات کنند. با این تحلیل راه بشر در عصر جدید، که به تفکر علمی رسیده است، با راه انبیاء تلاقی می‌کند.^[۶]

استاد مطهری، به‌رغم دوستی نزدیکی که با مهندس بازرگان داشت، از انتقاد آشکار نسبت به اندیشه‌های علم‌گرایانه او خودداری نمی‌کرد. وی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم انتقادات تندی را نسبت به کتاب «راه طی شده» مهندس بازرگان مطرح کرده است و راه وی را در شناخت توحید «بی‌راهه» می‌خواند.^[۷]

«تفکری که قائل است راهی که بشر در عصر حاضر به صورت طبیعی و علمی به آن رسیده، راهی است که انبیاء طی کردند.»^[۸] به قول بازرگان «پیشرفت دانش و کوشش‌های آن، خود راه سعادت در زندگی را یافته و این سعادت، تصادفاً همان است که انبیاء نشان داده بودند»^[۹] و به صراحت به این نکته اشاره می‌نماید که: «جریان نهضت آزادی و اصلاح‌طلبان، به دلیل خصوصیات خود، اجباراً برای پاسخگویی به سوالات جوانان تشنه علم و دانش در مورد مسائل و مقررات اسلامی به استدلال علمی منطقی تکیه می‌کرده است و از دستاوردهای علمی روز مدد می‌گرفته است.»^[۱۰]

استاد مطهری در پاسخ به ادعای استفاده از روش علوم تجربی و حسی در تفسیر دین می‌نویسد: چنان‌که می‌دانیم در اروپا، روش حسی و تجربی در شناخت طبیعت بر روش قیاس پیروز شد. پس از این پیروزی، این فکر پیدا شد که روش قیاسی و عقلی در هیچ جا اعتبار ندارد و تنها فلسفه مورد اعتماد، فلسفه حسی است. مولف دانشمند کتاب «راه طی شده»، که معتقد است راه خداشناسی همان راه حس و طبیعت است، در بحث توحید پس از توضیح نارسایی درباره تاریخ دین، پرستش و نتایج علم و فلسفه و اشاره به اینکه راه‌های عقلی و فلسفی بیراهه بود و علم امروز، که حسی و تجربی است، اساس توحید را احیا نمود، می‌گوید می‌خواهیم ببینیم علم چگونه توحید را احیا نمود؟ اگر از این دانشمند بپرسید علم چیست؟ بالاخره خواهد گفت: علم یعنی روابطی که در طبیعت میان علل و معلول‌های مشهود وجود دارد. هیچ دانشمندی نیست که کوچک‌ترین شیء یا علت را نسبت ندهد. بنابراین علم صریحاً یا تلویحاً متکی بر قبول وجود علت و معلول است و منکر استقلال ذاتی یا اتفاقی بودن اشیاء می‌شود... . خداپرست چه می‌گوید؟ او می‌گوید: دنیا دارای مبدأ و اساس است و یک واحد و ازلی قادر به نام خدا بر سراسر آن حکومت می‌کند. تنها قضاوت در این است که عالم صحبت از نظم می‌کند و موحد، ناظم را اسم می‌برد. قرآن هم غیر از این چیزی نمی‌گوید.

مهندس بازرگان، علوم جدید را جانشین فلسفه کرده است و به آنها اصالت می‌بخشد. وی در کتاب بازیابی ارزشها می‌نویسد: «علم از هیچ کس و از هیچ اصل و مصلحت نباید دستور بگیرد یا تایید و تبعیت نماید. علم باید مانند قاضی بی‌طرف و آزاده وارسته‌ای باشد که تنها حقیقت را جستجو می‌کند و حقی را که از حقیقت و از حق مطلق ناشی می‌شود اعلام می‌کند. ... ماحصل آنکه چون (طبیعت‌شناسان) مصنوع را کامل‌تر شناخته‌اند، بهتر از ما می‌توانند صانع را پرستش نمایند.»^[۱۱]

استاد مطهری در پاسخ به این نوع تفکر می‌گوید: «کسانی که دعوت‌های مکرر قرآن را برای مطالعه طبیعت، دلیل بی‌نیازی از پرداختن به براهین دقیق علمی، فلسفی با تمام دشواری‌هایی که دارند، می‌دانند باید توجه داشته باشند که قرآن می‌خواهد مطالعه در مخلوقات را وسیله‌ای برای تنبیه و بیداری فطرت قرار دهد؛ یعنی قرآن

می‌خواهد مطالعه در مخلوقات را وسیله برای راه فطرت و دل قرار دهد. به هر حال مطالعه خلقت، یعنی راه علوم حسی و تجربی، به هیچ وجه قادر نیست جوابگوی مسائل مورد نیاز انسانی در الهیات باشد.^[۱۳]

ملی — مذهبی‌ها جریان فرهنگ و سیاست و حتی دین را در جوامع کنونی غرب در یک بستر طبیعی و بلکه تکامل یافته می‌بینند و در کل تاریخ غرب نه استعمار و استثمار می‌بیند و نه میلیتاریسم و خوی سلطه‌گری و تنها چیزی که می‌بینند علم است و بس! عبدالکریم سروش در این زمینه می‌گوید: «به نظر من اگر بخواهیم تمامی تاریخ غرب را به یک عامل تبیین کنیم، آن شامل علم خواهد بود که مهم‌ترین حادثه‌ای است که در غرب رخ داده و به دنبال خودش جمیع تحولات دیگر را هم آورده است...». جوامع غربی در حال حاضر علم محوراند، ولی جوامع غیرغربی جوامع «ارزش» محوراند و این دو تا خیلی با هم تفاوت دارد. در جوامع شرقی و در جوامع سنتی، سیاست به منزله یک علم شناخته نمی‌شود، بلکه به معنای یک دسته ارزشهاست که مردم یا حاکمان می‌پندارند که اگر آن ارزشها حاکم شود، زندگی بهتر و سعادت‌مندتر خواهد شد.^[۱۴]

سروش در تطهیر غرب تا آنجا مستغرق می‌شود که حتی ضدیت اندیشمندانی چون مرحوم شریعتی و جلال آل احمد را با غرب منکر می‌شود: «به نظر من، شریعتی و آل احمد ضد غرب نبودند. اینها تعبیرهای غلط‌افکنی است که رایج شده‌اند. ما اصلاً نمی‌توانیم خودکفا باشیم، هیچ فرهنگی خودکفا نبوده است. بشریت اعضای یک خانواده‌اند، پس چرا با هم آشنا نشویم.»^[۱۵] سروش در سخنرانی دیگری در دانشگاه بن آلمان خطاب به غربی‌ها می‌گوید: «هرچند ضدغربی بودن به عنوان ارزش وارد فرهنگ ما شده است، ولی هم‌اکنون افراد شجاعی هستند که سوای آنچه در جامعه جریان دارد به بیان اندیشه‌های خود مبادرت می‌کنند و این همان راهی است که جامعه به آرامی به سوی غرب طی می‌نماید.»^[۱۶]

از سوی دیگر، تعلیم اسلامی انسان را خودبسند و بی‌نیاز از آسمان نمی‌داند و از این رو با مدرنیته (به معنای آنچه در غرب وجود دارد) و حدود آن، یعنی اومانیسم، سکولاریسم، راسیونالیسم، فردگرایی، و ... ناسازگار است. این پرسش که آیا دین با مدرنیته و مدرنیزاسیون سازگار است و آیا سنتز میان این دو ممکن است؟ اگر منظورش این باشد که مدرنیته‌ای داریم که هنوز محقق نشده است این تفکر اشتباه است، چراکه تجربه غربی تجدد به گونه‌ای است که می‌تواند تکرار شود، ولی اگر پرسش به این معنا است که مدرنیته‌ای که هم‌اکنون در غرب وجود دارد، سازگاری با دین ندارد از این نظر که اومانیسم و سکولاریسم با دئیسم سازگار است، اما با ادیان الهی و وحیانی و از جمله اسلام ناسازگار. از سوی دیگر مدرنیسم یا نوسازی عبارت است از بازسازی آگاهانه تجربه تجدد غربی، بدین ترتیب چنانچه ایدئولوژی و پروژه تجدد با دین سازگار باشد، مدرنیزاسیون هم، این چنین خواهد بود. اکنون پرسش حیاتی این است که در زمانه هجوم فراگیر و تمامیت خواهانه دنیای متجدد، چنانچه پیشرفت خطی (Linear Progression) نباشد و الزاماً راه ترقی همان راه تجدد نباشد، آیا تاکنون به نحو موجهی نشان داده شده است که نمی‌توان راه تجدد را فرو نهاد و از آن چشم پوشید! از این رهگذر

ترکیب (synthesis) مستلزم از میان رفتن نهاده (Thesis) و برابر نهاده (Antithesis) است، پس سنتز دین و مدرنیته چیزی است، که نه دین است و نه مدرنیته.

تحول لیبرالیسم و تاثیر آن بر اندیشه‌های ملی — مذهبی‌ها

به لحاظ تاریخی تا هنگامی که نگاه معنوی و دینی به عالم در قلمرو فرهنگ بشر غلبه و رسمیت داشته باشد، رویکرد دنیوی بشر بیشتر به بعد علمی محدود می‌شود و در این حال افراد رویکرد دنیوی خود را با نوعی از توجیهات معنوی پوشش می‌دهند، زیرا توجیه معنوی رفتار دنیوی در هر حال معنویتی را که به لحاظ نظری کاذب و دروغین است به دنبال می‌آورد، مثلاً: در زمان انتصاب مهندس بازرگان از سوی امام، نهضت آزادی طی اطلاعیه‌ای مبنای مشروعیت حکم امام خمینی(ره) را به نیابت از حضرت امام معصوم دانست. در این اطلاعیه خطاب به امام آمده است که شما طبق اختیارات شرعی این کار را کردید، ما هم تابع حکم شما هستیم.^[۱۶]

غلبه سکولاریسم در دنیای مدرن به موازات حذف اصل نگاه معنوی و دینی از قلمرو فرهنگ عمومی و علمی، زمینه توجیهات معنوی کاذب و دروغین را نیز خشکاند و از این پس به جای تفسیر دینی رفتارهای سکولار، تفسیر دنیوی و سکولار اندیشه‌های دینی بسط و گسترش یافت. در اواخر قرن بیستم با افول دولتهای رفاهی و گرایش به سیاست‌های لیبرالیسم اقتصادی تحت عنوان «ایدئولوژی نولیبرالیسم» تعارض‌های لیبرالیسم با دموکراسی باز شد و بدین‌سان لیبرالیسم، به عنوان یک نظریه اجتماعی و اقتصادی در اندیشه‌ها و عملکرد نولیبرالیسم، تمایز روشنی با ایدئولوژی لیبرال — دموکراسی پیدا کرد.^[۱۷]

در دهه ۱۹۷۰، با بروز رکود و تورم در کشورهای غربی، در کارایی سیاستهای دولت رفاهی تردید پدید آمد و در واکنش به این تحولات، دسته‌ای از کشورها به اصول نظام بازار آزاد بازگشتند. طرفداران چنین بازگشتی استدلال می‌کردند که علت اصلی بحران اقتصادی، همان مداخلات دولت در اقتصاد بوده، چون موجب کاهش انگیزه سرمایه‌داری و افزایش بی‌رویه اهمیت اتحادیه‌های کارگری شده است. از این دیدگاه یگانه کارویژه اقتصادی دولت باید حفظ ارزش پول، نظارت بر عرضه آن و جلوگیری از تورم باشد. به نظر آنان مداخله گسترده دولت و اقتصاد موجب ضعف شخصیت اخلاقی مردم می‌شود و آزادی آنان را محدود می‌سازد. اندیشه اصلی آنان خودگردانی، خصوصی‌سازی و دولت کوچک یا حداقل بوده است.

در مجموع، می‌توان آموزه‌های نولیبرالیسم را شامل این موارد دانست: خصوصی‌سازی، کاهش هزینه‌های دولتی، تضعیف اتحادیه‌های کارگری، نفع شخصی رقابت‌آمیز اقتصادی، کاهش مالیات، بازار آزاد، دولت محدود.^[۱۸]

نکته در خور توجه در این خصوص تعارض لیبرالیسم سیاسی با لیبرالیسم معرفتی، و ناتوانی لیبرالیسم در بنیان نهادن علم فارغ از ارزش می‌باشد. لیبرالیسم به مثابه نوعی ایدئولوژی شاید بحث‌انگیز باشد، زیرا لیبرالهای جدید، با اعلام پایان ایدئولوژی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰م، یکی از مزایای لیبرالیسم را غیرایدئولوژیک و در حقیقت

ضدایدئولوژیک بودن آن قلمداد کردند، اما درک آنها از ایدئولوژی بسیار محدودتر از مفهوم عام است که امروزه از این واژه استفاده می‌شود. منظور آنها از «ایدئولوژی» باورهای متداول و جزم‌اندیشی‌های سیاسی صریح و جامعی بود که یک برنامه دگرگون‌سازی کامل سیاسی و اجتماعی را در پی داشت. آنها بین این بینش، که خواهان تغییر شکل واقعیت برای انطباق با اصول جزمی معین است، و عمل‌گرایی لیبرال‌ها در سیاست، که از طرح و برنامه و نقشه پرهیز می‌کنند و بیشتر در پی ارائه راه‌حل‌های ویژه برای مشکلات خاص به هنگام وقوع آنها هستند، تفاوت قائل بودند. اما در مقابل، عده‌ای از اندیشمندان، مانند کارل پوپر و آیزایا برلین، هم از نظر تاریخی و هم از نظر مفهومی، میان لیبرالیسم، به مثابه یک ایدئولوژی، و توتالیتاریسم ارتباط برقرار کرده‌اند. از این منظر هیچ تفاوتی میان اقتدارگرایی ایدئولوژی لیبرالیسم و ایدئولوژی‌های سازمان یافته سرکوبگر در قرن بیستم وجود ندارد. در این مفهوم است که لیبرالیسم را به خوبی به مثابه نوعی ایدئولوژی توصیف کرد. از این رو، به رغم برداشت لیبرال‌ها، ضرورتی ندارد که ایدئولوژی به صورت یک باور سیاسی صریح و آگاهانه با یک برنامه جامع سیاسی درآید، زیرا درواقع یکی از ویژگی‌های عمومی مفروضات ایدئولوژیکی نهفته بودن آنهاست.^[۱۹] در مقابل، به اعتقاد عده‌ای، لیبرالیسم از حیث داشتن یک آرمان و تقدّم بخشیدن آن در برابر دیگر آرمانها یک ایدئولوژی است، اما از حیث ایدئولوژی بودن تفاوت‌هایی با دیگر ایدئولوژی‌ها دارد، زیرا عقاید لیبرال‌ها جزمی نیست؛ یعنی در هر زمان با بهره‌گیری از خرد و قدرت استدلال می‌توان در روشها و شیوه‌های مورد پذیرش آن تجدیدنظر به عمل آورد. اما مسلماً در این ملاک ارزیابی و مرجعیت، خرد ناب، به هیچ وجه تساهل نمی‌ورزد. بدین روی برخلاف ایدئولوژی‌ها، که در برابر شواهد جدید بسته عمل می‌کنند، لیبرالیسم اصولاً در برابر این شواهد گشوده است.

از سوی دیگر، لیبرالیسم سلسله مراتب میان انسانها را نمی‌پذیرد و همه حقوق و آزادی‌ها را به تساوی برای همه قایل است و از این رو، لیبرالیسم مبدأ خود را فرد و خواسته‌هایش قرار می‌دهد و نه سنتها و ارزشهای اسطوره‌ای جامعه؛ برای نمونه، ایدئولوژی‌هایی مثل فاشیسم و نازیسم به ارزش‌های قومی و نژادی پای‌بند بودند. ایدئولوژی‌های دینی نیز سنت دینی موجود را ایدئولوژیک می‌کنند و به صورت عامل مشروعیت یک نظام سیاسی یا حزب درمی‌آورند. اما ایدئولوژی لیبرالیسم به ارزش عامی مثل آزادی تمسک می‌جوید که فراملی، قومی، نژادی و دینی است. این ایدئولوژی در پی افزایش آزادی افراد در همه جوامع است.

بنابراین هرچند لیبرالیسم هم خود یک ایدئولوژی است و مانند دیگر ایدئولوژی‌ها، خود را بهتر از سایرین معرفی می‌کند و خواهان جهان‌شمول‌سازی ارزشها و مفاهیم مورد پذیرش خود است، به هیچ وجه شیوه اقتدارطلبانه و تمامیت‌خواهانه را وجهه همت خود قرار نمی‌دهد، بلکه در مقابل به لحاظ ارزش، فراتر از نقادی نخواهد نشست و به لحاظ عملی نیز صرفاً از قواعد بازی مشارکتی بهره خواهد جست.^[۲۰]

تعارض لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم معرفتی

پایه و اساس لیبرالیسم «اومانیسم» (اصالت انسان یا انسان‌مداری) و «فردگرایی» است. منظور از انسان‌مداری آن است که انسان به تنهایی حاکم بر خویش می‌باشد و سعادت خود را به وسیله عقل و دانش خود کسب می‌کند و هیچ نیازی به یک منبع مافوق بشری، چون خداوند و وحی و انبیا، ندارد. براساس اومانیسم، اراده و خواست بشر، ارزش اصلی و بلکه منبع ارزش‌گذاری محسوب می‌شود و ارزش‌های دینی، که در عالم اعلی تعیین می‌شوند، تا سر حد اراده انسانی سقوط می‌کنند.^[۲۱] از سوی دیگر، فردگرایی در اومانیسم و انسان‌مداری ریشه دارد. در این تفکر، فرد انسانی، در عمل به خواسته‌ها و امیال، به حدی آزاد است که قوانین به سازگاری با امیال و اعمال او ملزم خواهند بود. فرد و آزادی عمل فرد، که برخاسته از تمنیات و هوس‌های نامحدود اوست، بر همه چیز اولویت دارد، آنچه فرد، خوب می‌داند و می‌خواهد، مشروع است و او در عمل بدان آزاد است. به‌طور کلی، در لیبرالیسم، «فرد» بر «جامعه» مقدم است و مصالح اجتماعی نمی‌تواند محدودکننده آزادیهای فردی باشد، ولی در تعریف لیبرالیسم سیاسی می‌گویند: لیبرالیسم سیاسی عبارت است از آزادی فکر، بیان، و عمل تا جایی که آزادی دیگران را نفی نکند.^[۲۲] از سوی دیگر اندیشمندان لیبرال، از آن حیث که ادعا دارند در جست‌وجو و در پی قطعیت و امور یقینی و اقتدارآمیزاند، بنیاد کارشان ایدئولوژیک می‌باشد. بنابراین همین موضوع با بنیان لیبرالیسم — به معنای اصالت آزادی — تعارض دارد؛ چراکه این مکتب مدعی علم‌گرایی، تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی و رجوع به طبیعت و قاعده‌مندی برای جامعه و طبیعت است، بنابراین هیچ عقیده و اقتداری از واریسی عقلانی و انتقاد مصون نیست. پس تصور بر این است که میان علم و آزادی، رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد و هنوز هم لیبرالیسم معاصر برای تحکیم دعاوی ایدئولوژیک خود به عقلانیت علمی متوسل می‌شود. بنابراین همه عقاید، قدرتها، اعمال و تصمیمات باید تابع عقل، در حکم والاترین دارایی انسان، باشد. در مجموع، لیبرالیسم به شکلی بی‌نظیر، با ادعای وجود پیوندهای اساسی میان آرمانهای خود با ضرورت‌های تاریخی و علمی، مانع دیده شدن علایق ایدئولوژیک خود شده است. بدین‌روی لیبرالیسم به منزله اندیشه سیاسی، گرچه در حوزه عمل هوادار مدارا و تکثرگرایی بوده است، در حوزه نظریه سیاسی و حکومت آرمانی، این نکته را نمی‌پذیرد که حکومت‌های گوناگون ممکن است هر یک به شیوه خاص خود، موجب تامین خرسندی و رفاه انسانها شوند.

از دیدگاه لیبرالیسم، جامعه و نظام لیبرال فقط یکی از گزینه‌های ممکن نیست، بلکه تنها گزینه درست است. بدین‌سان، روشن می‌گردد که لیبرالیسم سیاسی بر لیبرالیسم معرفتی مبتنی نبوده است.^[۲۳]

ناتوانی لیبرالیسم در بنیان نهادن علم فارغ از ارزش

از آنجا که علوم در پی تامین زندگی سالم‌تر، طولانی‌تر و مرفه‌تر برای انسان می‌باشند و نه کشف حقیقت، لیبرالیسم و علوم اجتماعی لیبرالی هر دو معطوف به قدرت، ابزارگرا و ضد حقیقت‌گایی هستند.

علوم اجتماعی نوین با بهره‌گیری از روش اثبات‌گرایی (پوزیتیویستی) ادعا می‌کنند که امر واقع را از ارزش تمیز می‌دهند و در پی کسب معرفت عینی هستند. درحالی‌که علوم اجتماعی اثباتی، قطعی و فارغ از ارزش ممکن

نیست، زیرا اثبات‌گرایی، خود مشحون از داورهای ارزشی است. مساله فقط این است که داورهای ارزشی آگاهانه است یا ناآگاهانه؟ حذف ظاهری این داورها از عرصه فهم علمی در اثبات‌گرایی، نوعی ارزشگذاری و جزئی از جریان کلی تردید در اعتبار فهم ماقبل علمی است؛ چراکه برخی بر این اعتقاداند که مدرنیته در عصر ما به بحرانی عمیق دچار شده است که هم بعد نظری و هم جنبه عملی دارد. بعد نظری این بحران ناشی از زوال فلسفی و غلبه نسبی‌گرایی و اثبات‌گرایی در تفکر مدرن است، در صورتی که اثبات‌گرایی و نسبی‌گرایی، عوارض بیماری ذهن مدرن می‌باشد و به عالم حقیقت راه ندارد. در عصر مدرن، خورشید حقیقت غروب کرد، و همگان را در جهل، تاریکی و نسبی‌گرایی وانهاد. امروزه تنها کارویژه علم دل‌خوش داشتن و خرسند کردن مردم، یعنی فایده رساندن به آنان، است، درحالی‌که حقیقت با فایده نسبتی ندارد. علوم جدید به علایق بشری آلوده شده و از این‌روست که گرایش ضدفلسفی دارد.

در غیاب فلسفه سیاسی، جامعه سیاسی به درستی و غایات خود پی نمی‌برد و بحران عملی مدرنیته از همین‌جا ناشی می‌شود. حاصل این بحران آن است که غرب، دیگر درباره غایت و مقصود خود یقین ندارد و در اعتقاد به اینکه رفاه، شرط کافی یا حتی شرط لازم سعادت است، تردید پیدا شده است و در نهایت معلوم می‌شود که علوم اجتماعی مدرن صرفاً ایدئولوژی هستند و نمی‌توانند درباره حقیقت ادعایی داشته باشند. پس ایمان به علم دچار تزلزل می‌شود؛ و در نتیجه علوم پوزیتیویستی نمی‌توانند هیچ دلیلی برای ترجیح لیبرال — دموکراسی بر دیگر حکومتها به دست دهند.^[۲۴] از منظری دیگر افرادی، مانند هابرماس، در سخنرانی‌اش در دانشگاه تهران، نمونه‌ای از تلاش نظری و گویای حرکت علمی سکولاریسم در قبال حرکت معنوی جهانی است که در حال تحقق است، او عبور از سکولاریسم و حضور دیانت و معنویت را برای دنیای غرب مشروط به دو شرط کرد: شرط نخست پذیرفتن مرجعیت عقل عرفی بود و شرط دوم پذیرفتن مرجعیت science که همان دانش و عقل ابزاری است. در مراتب معرفتی هابرماس، عقل ابزاری با اخذ بنیانها و مبادی خود از عقل ارتباطی، که در حوزه عرف قرار می‌گیرد، در عالم تصرف می‌کند. در دیدگاه او عقل عرفی، که در محدوده ارتباطات اجتماعی و انسانی است، در ذیل عقل انتقادی واقع می‌شود. عقل انتقادی عقلی است که رسالت روشنگری مدرن را برعهده دارد و به همین دلیل است که در شرایطی که با حضور فلسفه‌های پسامدرن، روشنگری در تنگنا قرار گرفته است، او، با دفاع از عقل انتقادی، مدرنیته را همچنان پروژه‌ای ناتمام می‌خواند.^[۲۵]

مبنای فکری بسیاری از ملی‌مذهبی‌ها نیز منطبق با ایده و نظریه هابرماس می‌باشد.

مرجعیت عرف در نگاه ملی‌مذهبی‌ها

قرار دادن دین تحت مرجعیت عقل عرفی و ابزاری به معنای نازل کردن آن به پایین‌ترین لایه معرفتی بشر معاصر است. پذیرفتن مرجعیت عرف برای دین و معنویت به معنای این است که شرط حضور دیانت در دنیای سکولار، عرفی شدن و دنیوی شدن، یا به بیان روشن‌تر سکولار شدن آن است؛ یعنی دین باید تفسیری سکولار و

قرائت این جهانی از خود داشته باشد. دین به جای آنکه عصر و عرف خود را به سوی دینی شدن هدایت و رهبری نماید، حقیقت خود را به سوی عصری و عرفی شدن تنزل داده و حتی در خدمت آن درآورده است. از سوی دیگر پذیرفتن مرجعیت عقل ابزاری به این معناست که دین باید در چارچوب مدیریت و تدبیر مربوط به این جهان عمل و رفتار نماید و قواعد رفتاری خود را نیز بر همین اساس تنظیم کند.

دیانت، در صورتی که شرایط فوق را برای خود در دنیای سکولار بپذیرد، در موقعیتی که معنویت خیزش مجدد جهانی خود را شروع کرده است، به صورت ابزاری کارآمد در جهت کنترل و استحاله این حرکت جهانی درخواهد آمد و از این طریق، دیانت، که در طی قرن نوزدهم و بیستم گمان می‌رفت از حوزه فرهنگ حذف گردد، شاهد اسارتی مدرن خواهد بود. این اسارت با صور تاریخی اسارت نیز تفاوت دارد. زیرا در گذشته تاریخی رویکردهای عملی دنیوی و سکولاری به منظور توجیه نظری خود از تفاسیری استفاده می‌کردند که بنیان‌هایی به درستی معنوی و دینی داشتند و کسانی که گرایش‌ها و رفتار دنیوی داشتند، به دلیل غلبه تفاسیر معنوی، در بسیاری موارد به لحاظ شخصیتی نیز گرفتار تنگناهای اعتقادی می‌شدند. در نهایت شروطی که دنیای سکولار از زبان هابرماس برای حضور و تداوم دیانت بیان می‌کند، پذیرش تفسیری است که نه تنها مرجعیت وحی و عقل قدسی را انکار می‌کند، بلکه حضور معرفتی، علمی و عقلی دیانت را به طور کلی نفی می‌نماید و آن را صرفاً به عنوان یک گرایش روحی و روانی می‌بیند که در زیر پوشش مراتب مختلف معرفت و آگاهی و دانش سکولار به تفسیر خود می‌پردازد و یا رفتار می‌نماید. [۲۶]

تاثیرگذاری ملی‌مذهبی‌ها بر گروه‌های اصلاح‌طلب

بعضی از گروه‌هایی که به لحاظ مسائل فکری و ایدئولوژیک تفاوت‌های اساسی با ملی‌مذهبی‌ها دارند، به دنبال اقدام دادگاه انقلاب اسلامی در تعقیب و بازداشت تعداد زیادی از طیف ملی‌مذهبی‌ها (سال ۱۳۸۰) — به اتهام طرح براندازی نظام جمهوری اسلامی — از آنها دفاع کردند. این گروه‌ها، که عمدتاً از طیف اصلاح‌طلبان بودند، حمایت خود را در قالب حمایت از حقوق شهروندی اعلام نمودند، اما با کمی دقت می‌توان به این نکته پی‌برد که جریان ملی‌مذهبی‌ها پشتوانه تئوریک بسیاری از مباحثی را تامین می‌نمودند که گروه‌های اصلاح‌طلب مطرح می‌کردند، لذا «فقر تئوریک» حاکم بر این گروه‌ها را مرتفع می‌ساختند و از این حیث چه‌بسا این گروه‌ها، به نوعی در مقام جبران و تلافی، به دفاع از این جریان برخاستند. به هر روی، حمایت‌هایی که از این جریان به عمل آمد اندکی خارج از عرف و غیرعادی جلوه نمود و اگرچه در پوشش حمایت از حقوق شهروندی انجام شد، برای آگاهان کاملاً آشکار بود که دلایل چنین حمایت‌هایی چه بوده است. سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، که جزء گروه‌های پیش‌تاز و طلایه‌دار مخالفت با دولت موقت، و مرکز ثقل افشاگری علیه لیبرال‌ها در کشور بود، در این مدت به طور کامل از جریان ملی‌مذهبی‌ها حمایت نمود و به صف مخالفان بازداشت ملی‌مذهبی‌ها پیوست. برای کسانی که با مواضع این سازمان و فراز و فرودهایی که از اول انقلاب تاکنون طی کرده‌اند آشنایی ندارند، این پرسش مطرح

می‌شود که به چه دلیل گروه‌ها و نشریاتی مانند «حیات نو»، که به نوعی می‌توان آن را بلندگوی مجمع روحانیون دانست، و روزنامه‌های دیگری از طیف اصلاح‌طلب به طرز سخاوتمندانه از این جریان حمایت کردند؟ گو اینکه ادبیات قانونگرایی و قانونمندی، که پس از دوم خرداد به شعار اصلی اصلاح‌طلبی مبدل گردید، در پیکره این گروه‌ها نفوذ کرده است. ولی جدای از این مساله آیا پذیرش قانونگرایی مستلزم طی کردن فرایند «انتقاد از خود» و حداقل فاصله گرفتن از گذشته نه چندان نزدیک می‌باشد؟ به نظر می‌رسد این دفاع در چارچوب کسب اقبال و پشتیبانی لایه‌ها و طیف‌های اجتماعی و مطرح کردن خود به عنوان مدافعان حقوق شهروندی و مهم‌تر از آن، همان‌گونه که ذکر شد، تاثیرپذیری گروه‌های اصلاح‌طلب از ملی‌مذهبی‌ها و لزوم جبران و تلافی این خدمت آنها بوده است.

نتیجه

اصطلاح ملی — مذهبی چند سالی است که به ادبیات و گفتمان سیاسی، فرهنگی کشورمان وارد شده است. کسانی که این اصطلاح را وضع کرده‌اند با رویکردی ملی، ولی با مرزبندی شخصی و قید مذهبی، به لحاظ همراهی با گرایش کلی مردم، دست به این کار زده‌اند. آبشخور این نحله فکری را باید در مقولات روشنفکری جامعه ایران جستجو کرد که عمدتاً از زمان مشروطه شکل گرفت و با اندکی اغماض می‌توان گفت، به زمانی پیش‌تر، یعنی زمان جنبش تنباکو، بازمی‌گردد. روشنفکری در ایران از بدو تشکیل، به دو شعبه تقسیم گردید؛ یک دسته از آنان اساساً با دین ضدیت داشتند، اما گروهی دیگر منکر اصل دین نبودند، بلکه دنبال مستندات بودند که بین «دین» و «علم جدید» پیوندی برقرار نمایند. این جریان دارای سه ویژگی اساسی است: اومانیزم، راسیونالیسم و پراگماتیسم. برآیند این سه ویژگی تاکید بر عقل منقطع از وحی در مقابل تفکر دینی و الهی می‌باشد. این جریان می‌کوشد که انقطاع وحی را، که بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص) روی داد، به منزله سرفصلی برای مداخله کردن عقول بشر در ساماندهی امر دین و تعیین حوزه‌های کاربردی و کارکردی آن، معرفی نماید. به همین دلیل از بسط و قبض شریعت یا تکامل معرفت دینی سخن به میان آورده است، سپس در دهه ۱۳۷۰، اگرچه از بیان صریح خود نسبت به جدایی دین از سیاست خودداری می‌کردند، واژه‌ها و اصطلاحات دیگری چون عرفی‌شدن دین را مطرح می‌نمودند؛ چراکه این دسته از روشنفکران به سبب نحله فکری که دارند، حتی مرام و مسلک سیاسی‌شان مخالف روی کار آمدن حکومت دینی است و اساساً آنها برای دین نقشی در سیاست متصور نیستند. به‌طور کلی جریان ملی‌مذهبی‌ها، با عاریت گرفتن تعبیر و واژه‌های غربی، در جهت ایجاد مشابه‌سازی تاریخی میان حکومت کلیسا و حکومت اسلامی تلاش می‌کنند. این تفکر دارای تحولات و ویژگیهایی است: از جمله تفکیک عرصه‌های خصوصی و عمومی، غرب‌گرایی و مدرنیسم، تحول لیبرالیسم و تاثیر آن بر اندیشه‌های ملی‌مذهبی‌ها، تعارض لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم معرفتی، ناتوانی در بنیان نهادن علم فارغ از ارزش، مرجعیت عرف و...، که شاید بتوان حاصل این تحولات را ترسیم افکار لیبرالی و تبیین سکولاریسم دانست. گرچه آنها در گذشته، به گونه‌ای آرام و پنهان، به تبیین سکولاریسم اقدام می‌کردند و با گزاره‌های معنوی و دینی به روش‌های پراگماتیستی یا تفسیرهای

کارکردگرایانه از مفید بودن و کارکردهای مثبت اجتماعی دیانت خبر می‌دادند، به تازگی در قالب یک گرایش عملی، بدون فاصله‌ای که در گذشته بین بعد نظری و عملی آن قائل بودند، به نحو آشکاری از آن دفاع می‌کنند و همفکران و طرفداران خود را از پنهان کردن اعتقاد به سکولاریسم باز می‌دارند و اگر از جهت منطقه حضور و قلمرو دین در امور اجتماعی و سیاسی سخنی به میان می‌آورند، بدان جهت است که عده‌ای از آنان به قلمرو اجتماعی و سیاسی با توجه به توجیه معیشت و رفتار و ساختار اجتماعی اعتقاد دارند، ولی به لحاظ نظری سکولاریسم را پذیرفته‌اند و مانند بسیاری دیگر از ملی‌مذهبی‌ها منطقه حضور و قلمرو دین را فردی و درونی می‌دانند و در حد پدیده‌های شخصی و روانی آن را به رسمیت می‌شناسند.

پی‌نوشت‌ها

* مدیر گروه فرهنگ‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

[۱] — جان لاک، نامه‌ای دریاب تساهل، ترجمه کریم شیرزاد گلشاهی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷

[۲] — ژاندرن ژولی سادا، تساهل در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸

[۳] — جان لاک، همان.

[۴] — ساینسیسم: علم‌گرایی. بخصوص از قرن هفدهم میلادی تعریف جدیدی از علم ارائه شد؛ با این تغییر که دو واژه scientia (Knowledge) و sapientia که تا قبل از این دوره به نحو مجزا و مستقل مطرح می‌شدند و درواقع عالم یا حکیم به معنی دقیق کلمه به کسی اطلاق می‌شد که در مرحله (Sapientia) (معرفت، حکمت) باشد، در این دوره عالم و دانشمند به کسی گفته می‌شود که در مرحله Sapientia باشد. به عبارات دیگر مرحله Scientia یا همان ساینس مرحله‌ای است که در آن با سه مولفه آزمایش‌پذیر بودن، تکرارپذیر بودن و تعمیم‌پذیر بودن مواجه هستیم. به عبارت دیگر مرحله علم یا (ساینس) مرحله‌ای است که دانشمند یا عالم شناخت و معرفت قطعی و واقعی را آن می‌داند که از شناخت حسی حاصل شده باشد.

آنچه آزمایش‌پذیر و تکرارپذیر و تعمیم‌پذیر باشد علم است. از این جریان تعبیر به علم‌گرایی می‌شود. مشهود است که با توجه به این تعبیر آن مسائل و موضوعاتی که از شناخت حسی حاصل نمی‌شوند و سه مولفه و علم تجربی را ندارند، نه اهمیت دارند و نه علم تلقی می‌شوند.

[۵] — آمپریسم: جمعی تجربه‌گرا. اصالت تجربه از قرن هفدهم میلادی با بارکلی، جان لاک و دیوید هیوم شروع شد. پیشینه آنها به قرون وسطی باز می‌گردد؛ اواخر قرون وسطی فیلسوفی به نام ویلیام اوکام و پس از آن فرانسیس

بیکن با طرح متودولوژی (روش‌شناسی) در علوم و مطرح کردن انواع «بت» مانند بتهای ذهنی، قبیله‌ای و... معتقداند که شناخت با تجربه به دست می‌آید؛ به این معنی که در ذهن هیچ چیزی وجود ندارد، مگر اینکه از طریق حواس حاصل شده باشد. (لوح سفید **tabca Resa** به این معنی که ذهن قبل از تجربه حسی همچون یک لوح یا صفحه سفید است). از نظر اینها انسان هیچ‌گونه تصورات فطری ندارد.

[۶] — علی رضوی‌نیا، بررسی عملکرد نهضت آزادی، تهران، رسا، ۱۳۷۸، ص ۴۰

[۷] — مرتضی مطهری، فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، صص ۲۸—۲۳

[۸] — مهدی بازرگان، راه انبیاء، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۰، ص ۲

[۹] — مهدی بازرگان، راه طی‌شده، تهران، حکمت، ۱۳۶۹، ص ۱۲۴

[۱۰] — علی رضوی‌نیا، همان، ص ۷۰

[۱۱] — همان.

[۱۲] — همان.

[۱۳] — عبدالکریم سروش، گفت‌وگو با روزنامه توس چاپ مشهد، سال ۱۳۷۲

[۱۴] — همان.

[۱۵] — عبدالکریم سروش، نشریه صبح، شماره ۱۵، ص ۴

[۱۶] — زمانه، سال سوم، شماره ۲۶، ص ۱۱

[۱۷] — حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، ج ۲، (لیبرالیسم و محافظه‌کاری)، تهران، نشر

نی، ۱۳۷۸، ص ۱۸

[۱۸] — همان.

[۱۹] — آنتونی آربلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چ ۲، ۱۳۶۸،

صص ۱۱—۱۰

[۲۰] — مجید محمدی، مبانی اندیشه‌های اجتماعی غرب از رنسانس تا عصر منتسکیو، تهران، تربیت، چ ۲،

۱۳۷۸، ص ۲۲

[۲۱] — همان.

[۲۲] — بهاء‌الدین بازارگاد، مکتبهای سیاسی، تهران، مروارید، ۱۳۷۰، ص ۱۷۲

[۲۳] — حسین بشیریه، همان، ص ۱۵۹

[۲۴] — همان، ص ۲۶۶

[۲۵] — حمید پارسانیا، معنویت و سکولاریسم، پایگاه اینترنتی اندیشه.

[۲۶] — همان.