

---

## مقاومت زدایی اندیشه دینی در دوره معاصر با نگاهی به حوزه جنسیت

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۷/۱

---

امیر مهاجر میلانی

عضو هیئت علمی گروه فقه و حقوق مرکز تحقیقات خانواده و زن wraabhm@yahoo.com

### چکیده

با ورود نخستین موج از مفاهیم روشنگری به ایران، جریان تجدد خواهی به درجاتی رسید که با استمرار نظم سنتی حوزه جنسیت، بسط و نفوذ تجدد به لایه‌های عمیق فرهنگی ممکن نخواهد بود؛ از این رو طبیعی بود که ساخت‌شکنی از حوزه جنسیت از راهبردهای مهم این جریان برای بسط و استقرار تجدد در جامعه ایرانی باشد. از سوی دیگر گزینش این راهبرد نمی‌توانست بدون مقاومت اندیشه دینی باشد. این مقاومت هرچند در نگاه تجدد، تلاشی غیراخلاقی و نافرجام در برابر روح زمانه تفسیر می‌شود، با نظر به مقدمات تاریخی گفتمان دینی، هم به لحاظ شیوه عمل و هم به لحاظ نتایج، موفق بوده است. با وجود این موفقیت، بخشی از عملکرد یا راهبرد اندیشه دینی در برابر تجدد خواهی، پیامدهایی در راستای مقاومت زدایی نیز داشته است. این پژوهش با برجسته کردن این گونه مواجهه‌ها می‌کوشد اندیشه دینی را به الزامات پیچیده «مقاومت آگاهانه» در دنیای مدرن حساس تر کند. در راستای این مهم با رویکرد تحلیل تاریخی، مقاومت اندیشه دینی در سده اخیر بازبینی شده است. یافته‌های پژوهش گویای این نکته است که خلط تجدد با غرب، نبود تأملات نظری درباره موقعیت تهدید و مقاومت، غفلت از پارادایم بازاندیشی، تفکیک حداکثری سنت از مذهب و مسئله نشدگی «خط سوم در حوزه جنسیت و انقلاب اسلامی» از مهم‌ترین عوامل در راستای مقاومت زدایی اندیشه دینی در حوزه جنسیت هستند.

### واژگان کلیدی:

خانواده مقاوم، مقاومت آگاهانه، مقاومت انفعالی، تجدد، الگوی سوم، زن سنتی و زن مدرن.

### مقدمه

عصر به اصطلاح روشنگری در میان ادوار تاریخ اندیشه غرب با نظر به تغییرات عمیق و دامنه‌داری که داشته است، اهمیتی دوچندان در تبارشناسی تجدد غربی دارد. تحول در نظریه شناخت، دگرگونی فهم انسان از جایگاه خود در جهان، ممکن شدن بیان تفسیری نو از طبیعت و در نهایت پدیدار شدن شرایط امکان‌بازاندیشی فراگیر در نظام معرفت دینی که سده‌ها قبل با جنبش اصلاح دینی آغاز شده بود، برخی وجوه مهم این تحول را نشان می‌دهد. در روایت تجدد از روشنگری، انسان در این دوره با بازیابی منزلت بی‌مانند عقل و آگاهی توانست بر سیطره مرجعیت‌های دینی یا سنتی چیره شود. انسانی که سالیان طولانی عادت به اندیشیدن در ورای انضباط سخت سیستماتیک نداشت و به‌نوعی به اتوریته و اقتدار دیگران خو گرفته بود، باید این شجاعت را می‌یافت که بیندیشد و سامان زندگی خود را بر اساس اندیشه خود و نه خواست دیگران قرار دهد. به دیگر سخن «انسان عصر نو باید از هرگونه یاری و کمک از سوی آسمان چشم‌پوشد. او خود باید راه خویش را به سوی حقیقت بجوید و تنها زمانی می‌تواند حقیقت را بیابد که آن را با تلاش خود یافته و استوار کرده باشد» (کاسیرر، ۱۳۹۸، ص ۲۳۵).

این کوچ از دگرآیینی به خودآیینی و به تعبیر کانت، برون آمدن از قیومتی که انسان خود بر خویش تحمیل کرده است (کانت، ۱۳۸۶، ص ۳۱)، بدون پیامد نبود. اگر بپذیریم سرشت راستین اندیشه روشنگری در فراگرد شک، تخریب و بنا کردن است (کاسیرر، ۱۳۸۹، ص ۵۱)، آن هنگام می‌توان این ادعای مهم الکسی دو توکویل را پذیرفت که همگام با روشنگری، تمدنی جدید در شرف تکوین بود که روح اصلی آن نفرت از قدیم، گسست از سنت و تلاش برای شکل‌دهی به جامعه‌ای بود که در پرتوی خرد، بر اساس خطوط کاملاً جدیدی سامان بیابد (توکویل، ۱۳۹۱، ص ۲۲۸).

گسست همه‌جانبه پیش گفته که پیدایش دوران جدید را ممکن کرد، چه مشروع باشد - همچنان که بلومبرگ داعیه‌دار آن است (ر.ک: بلومبرگ، ۱۴۱۰ق) - و چه نامشروع - آن گونه که کارل اشمیت نظریه‌پرداز می‌کند (اشمیت، ۱۳۹۲، ص ۷۱) - امری نبود که

درون مرزهای فرهنگی - سیاسی غرب متوقف شود؛ بلکه با انگیزه‌های متعددی در فکر گسترش به بیرون جغرافیای غرب بود. انقلاب فرانسه با تمامی ویژگی‌هایی که داشت، از سوی مردم غیرفرانسوی در سراسر جهان با علاقه شدید مورد توجه قرار گرفته بود و در همه جا این آگاهی مبهم را پراکند که نظام نوی در آستانه ساخته شدن است (توکویل، ۱۳۹۱، ص ۲۵).

ایران نیز یکی از کشورهایی بود که در معرض مظاهر غربی، فنون، مفاهیم نوین و آموزه‌های دوره روشنگری به‌ویژه از نوع فرانسوی آن قرار گرفت و چون مقدمات تاریخی ایران در آن دوره، فراتر از هرگونه مواجهه انتقادی بود، به قول فردید ذیل تاریخ غرب، صدر تاریخ جدید ایران شد. در این دوره، جریان منورالفکری که برابرنهاد روشنگری<sup>۱</sup> و نه روشنفکری<sup>۲</sup> است<sup>۳</sup> (پارسایا، ۱۳۹۱، ص ۲۰)، در افق مسائل ایران ظاهر شد و چنین القا کرد که حل مسائل ایران و راهکار برون‌رفت از بحران، پذیرش بی‌چون‌وچرای ارزش‌های روشنگری است.

در این میان گسست در مناسبات حوزه جنسیت، اهمیتی دوچندان در بسط تجدد در جامعه ایرانی دارد. در تاریخ تجددخواهی ایرانی، میرزا ملکم خان نخستین بار به تأثیر حوزه جنسیت و زنان در شکل‌دهی به مدرنیته ایرانی یا به اصطلاح خودش «آدم شدن ایرانیان» تفتن یافت. به باور او «نصف هر ملت مرکب است از زن. هیچ طرح ملی پیش نمی‌رود؛ مگر به معاونت زن‌ها. زن‌های ایران باید ملائکه ترویج آدمیت باشند. وجود آنها را در هر مقام باید خیلی محترم دانست. یک زن که آدم باشد، می‌تواند به قدر صد مرد عاقل از برای پیشرفت آدمیت، مصدر خدمت بشود» (ملکم خان، ۲۵۳۵، ش ۷، ص ۳). این ظرفیت که در ابتدا چندان مورد توجه جریان تجددگرا قرار نگرفته بود، در دوره‌های بعدی بیشتر مورد توجه قرار گرفت و چنین استدلال شد که اصلاح حال ناخوش ایران، شدنی نیست؛ مگر با تغییر در وضع زنان؛ برای نمونه پرویز کاظمی در مقاله‌ای با عنوان «راه نجات، ... سعادت زن را سعادت مملکت دانست (کاظمی، ۱۳۰۳، ش ۲، ص ۵۹) و تأکید

1. Enlightenment.
2. Intellectuality.

۳. به نظر، طباطبایی نیز این دقیقه را دریافته است (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۵).

کرد بدون تربیت متجددانه زنان، جامعه ایرانی در شاهراه تجدد قرار نمی‌گیرد. از این رو برخی همچون شریعتی به خوبی دریافته‌اند که «وجه زن مدرن» که از سوی روشنفکران درجه سه و چهار ایرانی تبلیغ می‌شود، یکی از وجوه مهم «هجوم فکری - فرهنگی غرب» به ایران معاصر است (شریعتی، ۱۳۷۷، ج ۲۱، ص ۲۱۲). «این تکان شدید روحی» که تا مرز «یک بحران انقلابی» تمام عیار رسیده است، همه جوامع شرقی و غربی، متمدن و بدوی و مسلمان و غیرمسلمان را تحت تأثیر قرار داده است (همان، ص ۲۱۱). او به درستی اشاره دارد که امر جنسی و جنسیت بازتعریف شده مدرن یکی از بزرگ‌ترین ابزارهای فکری، اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی نظام سرمایه‌داری است: «تا روح اجتماعی امروز انسان باشد و جانشین همه روح‌ها و ارزش‌های دیگر و جانشین همه برخورداری‌ها و آزادی‌های دیگر باشد» (همان، ص ۲۱۹). اصولاً تحول در ارزش‌های اخلاقی حاکم بر زیست جهان زنان، با نظر به این مهم که این زنانند که همواره حامل و انتقال‌دهنده آنها هستند، تأثیرات عمیق و راهبردی بر تحولات جامعه ایرانی دارد. مسئله مهم و اساسی شریعتی چگونگی شکل‌دادن به «مقاومت آگاهانه» (همان، ص ۲۱۲) در برابر مدرنیسم غربی و غربی شدن زن ایرانی است.

### بیان مسئله

موضوع سخن در این مقاله، نه ارزیابی انتقادی عملکرد جریان منورالفکری در راستای بسط و استقرار مفاهیم تجددی در حوزه زنان است و نه در مقام پیشنهاد راهبرد برای سامان دادن به مقاومتی آگاهانه در برابر تجددی شدن حوزه جنسیت. مسئله این پژوهش از آنجا آغاز می‌شود که ساخت‌شکنی جریان تجدد در حوزه جنسیت، ناگزیر نمی‌توانست بدون مقاومت اندیشه دینی باشد. به دیگر سخن هنگامی که اندیشه دینی ماهیت گسستی اهداف و آرمان منورالفکری را دریافت، کاملاً موجه، اخلاقی، بایسته و پیش‌بینی‌پذیر بود که در برابر نفوذ آن ایستادگی کند. با در نظر داشت مقدمات تاریخی اندیشه دینی می‌توان به دادن این فرضیه خطر کرد که بر ایند این مقاومت - با وجود روایتی که تجدد از غیراخلاقی و نافرجام بودنش فراهم کرده است - در کل مثبت و پذیرفتنی است. در کنار این موفقیت - به عللی - بخشی از عملکرد یا راهبرد اندیشه دینی در برابر تجددخواهی، نه تنها مقاومت‌زا نبوده است؛ بلکه پیامدهایی در راستای مقاومت‌زدایی داشته است. این پژوهش در راستای رسیدن به پاسخ، با روش تحلیل تاریخی - اجتماعی، مواجهه اندیشه دینی با

تجدد را از دهه‌های منتهی به مشروطیت تا به امروز پی می‌گیرد و با ارزیابی انتقادی این مواجهه‌ها می‌کوشد ابعاد یا عواملی را که به خنثی شدن برخی وجوه مقاومت اندیشه دینی منجر شده است، افشا کند. هدف از برجسته کردن این گونه مواجهه‌ها، راهبردها و ابعاد خنثی‌کننده مقاومت، حساس کردن اندیشه دینی به الزامات پیچیده «مقاومت آگاهانه» در دنیای مدرن است.

### ۱. نبود تجددشناسی انتقادی؛ خلط تجدد با قدیم، علم، عقلانیت و غرب

پرسش از ماهیت تجدد و مدرنیته همواره یکی از محورهای رایج در علوم انسانی جدید است. این علوم که به نوعی وام‌دار تجدد و از سویی تحقق‌بخشنده آن هستند، دریافته‌اند که بدون عطف نظر جدی به سؤالاتی از چیستی تجدد و دال محوری‌اش و چگونگی شرایط امکان تحقق و برآمدن آن نمی‌توان فهم معتبری از تحولات دنیای معاصر و سمت‌وسوی آن داشت. اینکه بزرگان اندیشه غربی از ماکس وبر گرفته تا فوکو همگی به نوعی دنبال فهم تجدد و توضیح شرایط شکل‌گیری تجدد و پیامدهای آن بر نظام آگاهی معاصر هستند، این مهم را یادآوری می‌کند که معتبر سخن گفتن در گرو فهم سرشت تجدد به مثابه روح این دوران است. این سخن اگر بهره‌ای از حقیقت داشته باشد، چنین نتیجه خواهد داد که هر فهمی از تجدد، راهبردهای مواجهه با آن را متعین می‌کند. اصولاً فهم اینکه تجدد بر چه پایه‌های معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی استوار است، در نگاه‌های ارزش‌دورانه به تجدد و آینده‌شناسانه به جهت‌گیری کلی تاریخ معاصر، تأثیر مستقیم دارد.

غفلت از تأملات فلسفی - تاریخی در این باره با نظر به اینکه این پدیده در بیرون جغرافیای ایران سامان یافته بود، در نخستین مواجهه‌های اندیشه دینی، امری طبیعی بود. بر اساس همین نبود درک تاریخی نظری از تجدد و بنیان‌های ضددینی آن بود که گمان می‌شد مفاهیم نوین‌یاد غربی که در اعراض از مبانی پیشینیان شکل گرفته‌اند، همان مفاهیم دینی اسلامی هستند. بر پایه این ساده‌سازی، چنین نتیجه گرفته می‌شد که نظم نوین‌یاد تجدیدی در غرب «مأخوذ است از کتب اسلامی و قرآن شریف؛ ولکن مثل آب صافی که آن را به اجزای رقیقه تراپیه مکدر کنی». بنابراین اگر مختصر عیب و ایرادی نیز داشته باشد، به خاطر دست‌کاری حکمای اروپایی است (محللاتی، ۱۳۷۴، ص ۲۳۰). محقق نائینی در «رؤیای صادق» خود هنگامی که از شیخ حسین تهرانی از رهبران مهم مشروطه‌خواه از

حقیقت مشروطه پرسیده بود، تهرانی از لسان امام زمان علیه السلام پاسخ داده بود که «حضرت فرمودند: مشروطه اسمش تازه است؛ مطلب که قدیمی است» (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۸). به گفته طباطبایی، قدیمی دانستن مشروطیت «از مسلمات همه علمای مشروطه خواه بود» و از این رو مشروطیت برای آنان نمی توانست معنایی جز حکومت قانون شرع داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۹۹).

اصولاً این گونه فهم از مفاهیم دنیای مدرن که مقاومت اندیشه دینی در برابر تجدد را خنثی می کرد، برخاسته از فهم نادرست جدید در قالب قدیم و بازی تجدد را بازی دین پنداشتن بود. منشأ این خلط نیز نداشتن درک مناسبی از چیستی تجدد بود. البته در این میان نخبگانی بودند که دریافتی هرچند اجمالی از ماهیت غیردینی مفاهیم نوین و نهادهای برآمده از آن داشتند. محمدحسین تبریزی تأکید داشت عقلانیتی که «قرآن خدا را کهنه» یافته و «پی قانون جدید فرانسه» است (تبریزی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۶)، نمی تواند مصداقی برای دغدغه مشروع علمای نجف باشد (همان، ص ۱۱۸). شیخ شهید نیز تأکید داشت با اصل مجلس شورای ملی مخالف نیست و منتهی بر مجلسی که «برای خدمت و معاونت به دربار دولت شیعه اثنی عشری و حفظ حقوق پیروان مذهب جعفری تأسیس گردیده است، ممکن نیست که آثار پارلمان پاریس و انگلیس بر آن مترتب گردد و قانون آزادی عقاید و اقلام و تغییر شرایع و احکام از آن گرفت و بر افتتاح خمارخانه ها و اشاعه فواحش و کشف مخدرات و اباحه منکرات نایل گردید» (لوائج، ۱۳۶۲، ص ۴۳). اما به هر حال این بصیرت فراگیر نبود. شیخ شهید بعدها با جمع ضرب آهنگ تحولات در آگاهی هایی که از انقلاب فرانسه توسط شاگردش علامه قزوینی و دیگر منابع در اختیارش قرار گرفت، دریافت که عقلانیت نویندی که مظاهر آن در سرتاسر جامعه ایرانی در حال پدیدار شدن است، در بنیان با مبانی دینی در تعارض است. تحلیل وقایع نیز این هشدار را به او می داد که اطمینان و اعتمادی که گفتمان دینی تحول خواه به توانایی اندیشه دینی در راهبری جامعه ایرانی دارند، می تواند محصول ساده اندیشی این جریان باشد و به جد محتمل می دید با پیروزی مشروطیت، تجربه انقلاب فرانسه در ایران تکرار شود (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۴۹).

اما در برابر شیخ، «کسانی از طرفداران نظام سنت قدمایی که با تکیه بر قلمرو تجربه دوران قدیم خود در مناسبات دوران جدید وارد شدند، به کاری خطیر و پرمخاطره دست زدند» (همان، ص ۶۳۰). مرحوم آخوند بر خلاف شیخ شهید، از مناسبات تهران و واقعیت میدان

مجلس بی‌خبر بود و از سوی دیگر با تکیه بر تجربه دوران قدیم، غافل از شتاب ضرب‌آهنگ زمان دوران جدید ایران، مخالفت با «همین مجلس منعقد در بهارستان [را] حرام و محاربه با صاحب شرع صلوات‌الله‌علیه» می‌دانست (قوچانی، ۱۳۹۳، ص ۶۵). فتوایی که چند صباحی نگذشته، بی‌اعتبار گشت و روشن شد توصیه مشفقانه احتشام‌السلطنه تجددخواه به آخوند خراسانی تا چه اندازه دقیق بود. او در خاطرات خود یادآور می‌شود در سفر خود به نجف در جلسه‌ای خصوصی به ایشان گفته بود که «چون اصول مشروطیت بر حضرت عالی معلوم نیست، مسلماً حکم بر موافقت یا مخالفت آن با شرع انور نفرموده و به عنوان مرجع معتمد ملت، نظر شخصی و اجتماعی را تبلیغ بفرمایید» (احتشام‌السلطنه، ۱۳۶۷، ص ۵۷۰).

فتوای شیخ به ارتداد کسانی که سعی در مشروطه‌خواهی دارند (نوری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۷) و فتوای آخوند به محارب بودن حامیان استبداد (قوچانی، ۱۳۹۳، ص ۶۵) باید از همین زاویه تحلیل شود، نه از روی اختلاف در مبانی فقهی. شیخ از طوفانی که در افق ایران پدیدار شده بود، چون بیدی به خود می‌لرزید؛ ولی نائینی آن را با وزش نسیم عدالت (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵۷) قیاس می‌کرد. شیخ علائم دهشت‌افزایی که روایات برای «فتن آخرالزمان» بیان کرده‌اند را در این دوره می‌دید (نوری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۷)؛ همان «فتنه بزرگ آخرالزمان و امتحان عظیم اهل اسلام و ایمان که یشیب فیها الصغیر ویهرم فیها الکبیر» (نوری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۱)؛ اما نائینی سخن از «عصر فرخنده که عصر سعادت و یقضت و انقضای دوره اسارت و انتهای سیر قهقرایی اسلامیان است»، می‌گفت (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۳). به‌هرحال این مواجهه نه‌چندان عمیق با تجدد در مقاومت‌زدایی اندیشه دینی در برابر تحولات تجددی بی‌تأثیر نبود و مقاومتی را که دین می‌توانست در برابر بسط و استقرار تجدد در جامعه ایرانی داشته باشد، خنثی می‌کرد. بر پایه نبود این ضرورت بود که «منورالفکری با نفوذ در حوزه‌های علمی توانست ضمن در هم شکستن مهم‌ترین کانون مقاومت در قبال غربی کردن ایران، سنگ‌های کلیدی فرهنگ دینی جامعه، یعنی واژگان دینی را نیز در خدمت مفاهیم بنیادین و حساس فرهنگ مدرن به خدمت گیرد. طی این مسیر، استحاله سنت دینی جامعه را با سرعت و هزینه‌ای کمتر، ممکن و میسر می‌ساخت» (پارسا، ۱۳۹۱، ص ۹۰).

غفلت از ماهیت گسستی تجدد و درک نکردن این نکته که مفاهیم جدید و نهادهای برآمده از آن در اعراض از مبانی قدمایی شکل گرفته است، به حوزه اندیشه سیاسی

اختصاص نداشت. اصولاً همین یکسان‌انگاری قدیم و جدید و فهم جدید در قالب قدیم، خود عاملی بود که امکان فهم جدید را منتفی می‌کرد. در این دوره تا سالیان پیاپی شاهد مقبولیت عام این روایت هستیم که تجدد برابر با علم و عقلانیتی است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حدیثی فرموده است که یادگیری علم فریضه هر مسلمان است. در نگاه کچویان، بزرگ‌ترین و پرهزینه‌ترین خطای شکل گرفته در دوره اول مواجهه ایرانیان با غرب تجددی همین یکسان‌انگاری تجدد و تاریخش با علم و تاریخش است. درحقیقت این رویکرد زمینه‌های ذهنی روانی «تنها خطای مهلک‌تر و فاحش‌تر [که] تسلیم بی‌چون‌وچرا در برابر تجدد و قبول رضامندانه شیوه‌های زندگی آن و الحاق کامل به حوزه تمدنی تجدد است» را فراهم کرده است (کچویان، ۱۳۸۹، ص ۸۷).

غفلت از پارادایم آموزش‌های نو و فروکاستن آن به علمی که دین در متن دینی، آن را ستایش کرده است، پیامدهایی داشت که یکی از آنها تغییر نظام آموزش مبتنی بر نظام روحانیت و دین به نظام آموزش مدرن و سکولار بود. جالب است که مقدمات این تغییر مقاومت‌زدا در بسیاری موارد به دست خود روحانیت فراهم شده است. آموزش فراگیر و تأسیس مدارس عمومی که با گسست از مبانی آموزش و تربیت قدمایی بود، می‌توانست با ایجاد انسان‌های متحدالروح در بسط ایده روشنگری و فرآورده‌های فرهنگی - اجتماعی آن و در نهایت تجددی کردن ایران کمک کند. مناشری در این باره در کتاب مهم خود به‌وضوح تأکید دارد: «یکی از مهم‌ترین - اگر نگوییم مطلقاً مهم‌ترین - ابزار اجتماعی در شکل‌دهی ایران مدرن، نظام آموزش نوین بوده است» (مناشری، ۱۴۰۰، ص ۴۲۷). اینکه طالبوف از نخستین روشنفکرانی که خواستار نظام آموزش مدرن - به تصریح خود - متأثر از کتاب *امیل ژان ژاک روسو*، کتاب *احمد* را می‌نویسد و در آن، نظام آموزش سنتی ایران را به سخره می‌گیرد را باید در این بافت تحلیل کرد (طالبوف، ۲۵۳۶، ص ۲۲). بر پایه چنین نگاهی که جریان منورالفکری در ایران داشت، بیراه نخواهد بود که ادعا شود دارالفنون اولین مدرسه دولتی جدید ایران «با این ادعا بنیان گذاشته شده بود که این دانش‌ها را در گسست از اصول پیشین آموزشی در ایران تدریس خواهد کرد» (توفیق و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۷). به گفته آدمیت، هر چند تعلیمات علمی دارالفنون تا اندازه‌ای مقدماتی بود؛ ولی با تردیدی که در اعتبار اندیشیدن قدمایی ایران انداخت، «از مؤثرترین عوامل دگرگونی افکار است» (آدمیت، ۱۳۵۱، ص ۱۵). همین مدرسه است که «عمال انقلاب مشروطیت و آن دسته از مأمورین دولتی را که رشته کارهای آینده

ایران را به دست گرفتند، تربیت کرد» (آرین پور، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۹). بیفزاییم که رویکرد گسستی به دارالفنون اختصاص نداشت و به نوعی روح نظام آموزشی مدرن بود (ر.ک: توفیق و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۲۱۹-۲۲۵).

تحلیل بسط آموزش‌های نظام‌مند نو در راستای ساختن انسان‌هایی که مؤمن به ارزش‌ها، نهادها و نگرش‌های دنیا مدرن و اربابان قدرت باشند، به بوم ایران اختصاص ندارد (کانوری، ۱۳۶۷، ص ۳۶). تثبیت این امور تنها به مدد ارتش، قانون، مجلس و دادگاه ممکن نبود؛ بلکه درونی شدن این امور ضرورتی بود که جز از طریق ایجاد بنیان فراگیری که بتواند ارزش‌های نو و نگرش‌های جدید را نه بر جسم مردم، بلکه به قول فوکو بر روح مردم حک نماید و به اصطلاح آنها را هنجارمند به هنجارهای جدید کند، ممکن نبود؛ این بنیاد باید از جایگاه تعیین‌کننده‌ای برخوردار باشد تا احتمال گریز و بازیگوشی کودکانه و لجاجت افراد نادان را به حداقل برساند. این بنیاد جایی نبود جز نهاد تعلیم و تربیت جدید که با انبوه‌سازی آن باید استقرار نهایی می‌یافت. در تحلیلی شایسته، توجه الوین تافلر که از دیدگاهی نزدیک به نگاه نویسنده به صنعتی شدن آموزش می‌نگرد، عصر مکانیک تمام روابط آموزشی دنیای پیش از خود را از بین می‌برد؛ «زیرا صنعت‌گرایی به انسان نوع جدیدی نیاز داشت... صنعت‌گرایی نظام ارزش‌ها را جبراً متحول و دگرگون کرد و بیش از هر چیز خواستار آن بود که انسان به مفهوم تازه‌ای از زمان دست یابد». اما سازوکار این تغییر در کجا و چگونه بسته می‌شود. به اختصار در نگاه او، آموزش و پرورش همگانی نهاد نو و البته هوشمندانه‌ای است که صنعت‌گرایی به کمک آن می‌تواند نوع بزرگ‌سالانی را که به آن نیاز دارد، تولید کند (تافلر، ۱۳۷۲، ص ۴۱۲).

به‌هرحال با بسط و استقرار نظام آموزش رسمی یعنی همان دستگاه «آدم‌سازی»، جریان تجدد افزون بر حاکمیت سیاسی و اقتصاد توانست حاکمیت فکری و اخلاقی را نیز به چنگ آورد و چون از همان ابتدا از تأیید اندیشه دینی درباره علم و عقلانیت برخوردار بود، هرگونه مقاومت اندیشه دینی در این باره خنثی می‌شد. بی‌توجهی اندیشه دینی به بعد پارادایمیک دانش نیز مزید بر علت بود و از همین رو در بسیاری موارد، صاحبان اندیشه دینی این تحول را تولی‌گری می‌کردند. به اختصار می‌توان مهم‌ترین کارکردهای این مدارس در راستای فراهم کردن زمینه غربی شدن ایران را چنین برشمرد: ۱. حذف و تلخیص فرهنگ و تاریخ بومی متناسب با نگرش تجددی؛ ۲. ایجاد اشتیاق به غرب و تمدن

برخاسته از آن؛ ۳. درونی کردن نگاه تحقیرآمیز به آداب، رسوم، زبان ملی و شیوه زندگی ملی؛ ۴. ضرورت تقلید بی چون و چرا از غرب؛ ۵. بیرون بردن دیانت از حوزه عمل اجتماعی و فروکاستن آن به یک امر شخصی؛ ۶. تفکیک تربیت دینی از نظام تربیت رسمی (ر.ک: علم الهدی، ۱۳۸۲، ص ۹۶-۱۰۲).

در این میان درک شایسته نداشتن از بنیانها و نتایج تجدد، پیامد مهم تری نیز داشته است. از این پیامد می توان با عنوان «خلط تجدد با غرب» در اندیشه دینی یاد کرد. اگر پدیده منورالفکری را از جریان روشنفکری تفکیک کنیم و اولی را ناظر به آرمان دوره روشنگری و دومی را به جریانی که از نیمه دوم قرن نوزدهم شکل گرفت و در اوایل قرن بیستم با عنوان روشنفکری شناخته شد، ارجاع دهیم (پارسا، ۱۳۹۱، ص ۱۰)، بی ربط نخواهد بود که اولین دوره روشنفکری در ایران را از پایان دوره پهلوی اول آغاز کنیم. جریان روشنفکری در خاستگاه خود در حاشیه روشنگری و در انتقاد از برخی رویه های آن به ویژه در حوزه اقتصادی شکل گرفت. این جریان به رغم انتقادهایی که به روشنگری داشت، همچنان به آرمان های کلی روشنگری و تجدد ایمان داشت. با پیروزی انقلاب بلشویک در روسیه و فراهم شدن فضا پس از تبعید پهلوی اول، زمینه حضور روشنفکری در ایران هموار می شود. اگر ویژگی منورالفکری یا روشنگری شیفتگی به غرب بود، جریان روشنفکری به انتقاد از امپریالیسم غربی می پرداخت. این جریان که با غرب و مفاهیم مارکسیستی آشنایی داشت و می توانست در قالب ادبیات پرزرق و برق، نظرگاه خود را بیان کند، مفاهیمی همچون استعمار، استثمار، انقلاب، از خودبیگانگی، بورژوازی فاسد غربی و مانند آنها را وارد ادبیات سیاسی ایران کرد. در این دوره، مبارزه با غرب فاسدی که جهان شرق را استعمار کرده است و باید با یک انقلاب جهانی سرکوب شود، دال مفصل بندی جریان روشنفکری است.

از سید فخرالدین شادمان، آل احمد و بعدها شریعتی گرفته تا حزب توده و احزاب متعدد چپ، مقابله با سیطره غرب بر ایران مهم ترین دغدغه روشنفکری قلمداد می شد. طبیعی بود که غرب در این گفتمان به مثابه دیوی بدسرشت که خواهان سرکوب شرق و ملت های ضعیف است، بازنمایی شود. شایان یادآوری است که در این بخش دنبال تردید در اعتبار این گونه تحلیل ها نیستیم. مفهوم استعمار و استثمار منطبق بر واقعیت بود و غرب واقعاً دست به چنین جنایتهایی می زد. مسئله از آنجا آغاز می شود که در تمامی این مبارزات، این غرب سیاسی

است که مورد بازخوانی، نقد و هجمه قرار می‌گیرد و روح روشنگری و تجدد همچنان به مثابه عامل پیشرفت و ترقی انسان تلقی به قبول می‌شود. بر پایه این توضیح روشن است که مسئله روشنفکری، غرب سیاسی است و نه تجدد فرهنگی. اصولاً در این دوره نه تنها تجدد نفی نمی‌شود، بلکه نقطه عزیمت جریان چپ ایران نیز به شمار می‌آید.

سرآغاز آسیب در اندیشه دینی مبارز در این بود که بسط، نفوذ و هژمونیک شدن ادبیات تولیدشده غرب‌ستیزانه، این برداشت را برای اندیشه دینی تقویت می‌کرد که مشکل ایران با غرب استعمارگر است و نه با مفاهیم نوین و نهادهای برآمده از آن؛ بلکه تا آن دوره، همچنان گمان می‌شد اصول تجدد غربی نه تنها منافاتی با دیانت ندارد؛ بلکه به نوعی برگرفته از آن نیز است. اصولاً حتی این نکته مورد توجه اندیشه دینی قرار نمی‌گرفت که غرب سیاسی جدید برآمده از تجدد است و نمی‌توان با فروغ آن - بدون درگیری با اصل - به مبارزه پرداخت. جالب است که در دوره پساانقلاب نیز مسئله حاکمیت بیش از آنکه تجدد با دال‌های فرهنگی باشد، غرب با عملکرد سیاسی است؛ از این رو بسیاری از مفاهیم و نهادهای تجدیدی حفظ می‌شود و با تغییر در مدیریت یا در تصرف در مفاهیم، گمان می‌شود که می‌توان از آنها در راستای آرمان‌های دینی استفاده کرد. توضیح پیش‌گفته را می‌توان تحلیلی بر ادعای کچویان در کتاب مهم خود «تجددشناسی و غرب‌شناسی: حقیقت‌های متضاد» دانست. اصولاً بر پایه فهم متفاوتی از تجدد ممکن است ادعا شود تمامی مشکلات ایران در دوره معاصر «به غیر از مشکل تجدد و پیامدهای آن» نیست. (کچویان، ۱۳۸۴، ص ۶۵). به هر حال خلط تجدد با غرب این آسیب را به همراه داشته است که مقاومت اندیشه دینی صرف مواجهه با غرب سیاسی شود و تجدد به صورت نرم و آرام بتواند از سبک زندگی گرفته تا نگرش‌های کلان را راهبری کند. در راستای رفع این نقیصه است که برخی بر آن‌اند که بدون دانشی درجه سه و نداشتن نگاه انتقادی به پروژه عقلانیت روشنگری و فهم چستی و ضابطه عقلانیت و چستی تجدد، سخن گفتن از عقل و عقلانیت چیزی جز «موج‌سواری» نیست (زیباکلام، ۱۳۹۵، ص ۱۰-۱۲).

## ۲. نبود تأملات الهیاتی - فلسفی - تاریخی درباره موقعیت تهدید و مقاومت

باور به ضرورت مقاومت از این برداشت ناشی می‌شود که اندیشه دینی خود را در موقعیت تهدید ارزیابی می‌کند. اینکه چرا و تا چه اندازه و به چه عللی جوامع اسلامی خود را در موقعیت تهدید می‌بیند و دقیقاً چه چیزی تهدید می‌شود و به صورت شفاف چه چیزی تهدید

می‌کند و مهم‌تر از همه، اینکه راهبرد مواجهه با تهدید چیست، سؤالاتی هستند که بدون تأملات نظری نمی‌توان پاسخی درخور به آن داد. این سؤالات و پاسخ‌های مربوطه از آن‌رو مهم هستند که حدود و ثغور مقاومت را نیز معین می‌کند؛ برای نمونه در نگاه شادمان، عامل تهدیدکننده، تمدن غربی است و از این‌رو هشدار می‌داد: «تمدن غربی را بازچه مگیرید؛ ما هرگز حریمی چنین دانا و توانا و بی‌رحم و خودپسند نداشته‌ایم» (شادمان، ۱۳۸۹، ص ۴۵-۴۷). برابر این فهم، او «تنها راه گریز» در برابر هجوم تمدن غربی را تسخیر تمدنی غرب با تقویت «زبان فارسی» می‌داند (همان، صص ۵۱ و ۷۲) یا در تحلیل‌های شریعتی، سرمایه‌داری و استعمار که از طریق خودبیگانگی استعمار شده گسترش می‌یابد، عامل تهدید معرفی می‌شود و مقاومت در برابر آن نیز شکل دهی به خودآگاهی سیاسی - اجتماعی است که با دعوت به سنت‌های فرهنگی - ایرانی و ارائه تصویری درست از الگوهای مذهبی ممکن می‌شود.

طبیعی است که در این بخش، نویسنده به دنبال توضیح موقعیت تهدید از دیدگاه خود نیست و صرفاً می‌خواهد نشان دهد بدون فهم نظری از موقعیت تهدید نمی‌توان فهم درستی از مقاومت متناسب با تهدید پیش‌رو داشت. اصولاً اگر در دانش‌های جدید، سخنی از مقاومت و تهدید شده است، این بحث چندان برای عالمان دینی و اندیشمندان اسلامی به صورتی منضبط و منسجم مطرح نبوده است؛ در حالی که الهیات مقاومت یا فلسفه مقاومت برای گفتمانی که می‌رود در حاشیه قرار بگیرد و هر لحظه با تهدیدات وجودی مواجه است، ضرورتی انکارناپذیر است. اصولاً اندیشه دینی که البته یکدست هم نیست، فهمی بحرانی از عامل تهدیدگر ندارد و بی‌توجه به نوین‌بودن اوضاع پیش‌رو، آن را از تهدیدات پیشامدرن قیاس می‌گیرد. پیامد نیندیشیدن گفتمان دینی در موضوع تهدید و راهبردهای رویارویی با آن، مبتلا شدن اندیشه دینی به ساده‌انگاری و امتناع فهم موقعیت، به مثابه وضعی بحرانی است. امری که از بلندپروازی‌های آن در تدوین برنامه‌های راهبردی گرفته تا ارجاع سطحی به متن دینی برای حل پرسش‌های مدرن آشکار است. فهم این نکته که امروزه اندیشه دینی با مخاطبی روبه‌روست که در دوران بسط آموزه‌های پسامدرنیسم به «نسل بی‌تاریخ»<sup>۱</sup> تبدیل شده است، چنان محدودیتی بر عرضه راهبردهای مقاومت

۱. «نسل بی‌تاریخ» را از عبدالکریمی وام گرفته‌ام. ایشان این مفهوم را برای نسل حاضر که نه دل در گذشته دارد و نه آرمانی در آینده، به کار برده است (عبدالکریمی، ۱۴۰۲، ص ۱۲).

پیش‌روی گفتمان دینی قرار می‌دهد که حتی نگاه‌های تسامحی اهل تصوف یا جامعه‌شناختی شریعتی و ادب‌دوستی شادمان را برای نگه‌داشتن این نسل، کافی نمی‌بیند. اصولاً اگر سخن از «غروب زیست‌جهان ایرانی» واقعیت داشته باشد یا ایران در آستانه آن باشد، سخن از موقعیتی بسیار بغرنج است که تدوین راهبردهای مقاومت به مساهمت جمعی و تبدیل آن به دغدغه نهاد علم اعم از حوزه و دانشگاه نیاز دارد. به‌اختصار هوشمندی گفتمان دینی در این است که اهمیت این مسئله را نشان دهد و آن را به مسئله نظام سیاسی، نظام دانش و نظام تعلیم و تربیت تبدیل کند.

درک عمیق نداشتن از موقعیت تهدید و قیاس گرفتن آن از تهدیدات پیشامدرن گاهی به پیشنهاد راهکاری انجامیده است که به نام بقای دین، عملاً در راستای براندازی دین در ساحت اجتماعی و گاه فردی است؛ امری که روی دیگر مقاومت‌زدایی در دنیای تجدیدی معاصر است؛ برای نمونه همچنان برخی بر آن‌اند که همانند گذشته، اندیشه دینی و روحانیت می‌تواند در بیرون در فضای درگیری، نقش پدری و نظارت را ایفا کند. این جریان غافل از اینکه در طول بیش از صد سال تاریخ معاصر ایران در سایه تجدیدخواهی، بسیاری از ساختارهای جامعه ایرانی تغییر کرده است، نمی‌تواند دریابد که روحانیت و اندیشه دینی به همان شکل سابق نمی‌تواند به نظارت و رهبری پردازد. روشن است که سخن در توضیح چرایی و چگونگی تحول در ساختارهای جامعه دینی دوره قاجار با محوریت روحانیت به ساختارهای مدرن دوره پهلوی و گسترش آن در دوره پساانقلاب نیست؛ همین مقدار کافی است که بدانیم روزگاری مرحوم مدرس با این منطق که «اکنون بر من اثبات شده است که می‌خواهند بزرگ‌ترین ضربت انتقامی را بر پیکر ایران وارد سازند و انتظام حیات ملی ما را بر هم ریزند و در تمام شعب اجتماعی و سیاسی ایران، تغییراتی به وجود آورند و چیزهایی را از دست ما بربایند که در طول تاریخ و در سخت‌ترین اوضاع و احوال، ما را از مخاطرات خلاص کرده است» (ر.ک: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۴۰۰)، دریافته بود که فضای بیرون از میدان عمل سیاسی - اجتماعی، جایی است که تجدید با امکانات خود، آن را پر کرده است و نمی‌توان در جایی از تجدید ایستاد و علیه آن به ظرفیت‌سازی پرداخت.

پهلوی اول همان خودکامه‌ای بود که می‌توانست با نشستن بر سریر شاهی ایران، تجدید گسستی را با براندازی تمامی ساختارها و نظام‌های اجتماعی موجود ایران، بر ایران تحمیل کند. شخص خودکامه‌ای که هرگونه مقاومت اندیشه دینی را با سیاست «مشت آهنین» سرکوب کرد

و به صراحت اعلام داشت: «ما باید صورتاً و سنتاً غربی بشویم» (صدرالاشراف، ۱۳۶۴، ص ۳۰۲). در این دوره که می‌رفت به دوران جدیدی تبدیل شود، با مقدماتی که جنبش تجددخواهی گسستی از دهه‌های منتهی به مشروطه فراهم کرده بود، نظم اجتماعی جامعه پیشاپهلوی ایران که در ارتباط تنگاتنگی با دین و روحانیت بود و عملاً حذف این دوزیست اجتماعی را ناممکن می‌کرد، در حال تغییر به نظم مدرن با محوریت نهادها و ساختارهای مدرن بود. زنانی که در واکنش به اخبار تبعید علمای مشروطه‌خواه، متعرض کالسکه مظفرالدین شاه شده و استدلال کرده بودند: «ما رهبران دین را می‌خواهیم، ... تمام امور ما به دست آقایان بوده و هست»، براه نگفته بودند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۰). در تحول پیش گفته، نظام آموزش سنتی که در اختیار روحانیان بود، با آموزش مدرن و مدارس جدید جابه‌جا شد. نظام پرورش نیز از منابر و مراسم مذهبی به روزنامه‌ها، نمایش‌نامه‌ها و نوشته‌های روشنفکری منتقل شد. شرایط امکان شکل‌گیری نظام تولید دانشی در عرض حوزه‌های علمیه نیز فراهم آمده بود که جریان حاکمیت را مستغنی از دین و روحانیت می‌کرد. همچنین نظام محاکم شرع مدتی بود که رونق خود را از دست داده بود و طی چندین مرحله بازبینی قانونی، علی‌اکبر داور و هم‌راهنانش توانستند نظام دادگستری جدید را که از نظام قضایی فرانسه الگو گرفته بود، جایگزین آن کنند. در نهایت دین نیز در بهترین شرایط به حوزه خصوصی منحصر شد و صلاحیت روحانیت در مداخله در سیاست و تنظیم سپهر عمومی جامعه، بازنگری جدی شد. با در نظر داشت چنین موقعیتی، چگونه می‌توان ایده نظارت پدری را مطرح کرد؟ بعید نیست که طرح چنین ایده عافیت‌طلبانه‌ای که چیزی جز سکولاریسم پنهان را در خود نمی‌پروراند، خاستگاهی جز نبود فهم نظری موقعیت تهدید و چیستی و چگونگی مقاومت در آن موقعیت نداشته باشد.

دقیقاً بر اساس همین تحلیل پیش گفته است که فقیه بزرگی چون شهید صدر، تفکیک بین حوزه فردی و حوزه اجتماعی در دوره معاصر را روا نمی‌داند و تأکید دارد در موقعیتی که «بنیادهای فکری نو، هستی اسلام و مسلمانان را تهدید می‌نماید»، اگر جریان اجتهاد و اندیشه دینی از صحنه عمل و اجتماع منعزل شود، شخص به لحاظ فردی نیز توانایی تطبیق اسلام بر ساحت فردی خود را نخواهد داشت. در نگاه صدر، «حرکت اجتهاد در لابه‌لای مقاومت خود، کم‌وبیش احساس کرد که جنبه فردی از تطبیق نظریه اسلام بر زندگی، ارتباط بسیار استواری با جنبه اجتماعی آن دارد و جنبه فردی آن نیز به دنبال فروریختن

جنبه اجتماعی اش به تدریج نابود می‌شود». اندیشه دینی یا به تعبیر صدر «حرکت اجتهاد» پس از آنکه توانست از لایه لای تجربه تلخ روزگار پسااستعمار، نابسندگی بودن «واقعیت بنیادهای فکری تازه و تجربه‌های اجتماعی» برآمده از آن را دریابد، فهمید که «اسلام یک کل است و تجربه پذیر نیست» و تطبیق اسلام بر زندگی فردی هرگز نمی‌تواند جدا از تطبیق آن بر جامعه باشد و «اگر تطبیق صحنه اجتماع بر آن تعطیل گردد، تطبیق فرد نیز ثابت نخواهد ماند» (صدر، ۱۳۹۸، ش ۳۸۸ و ۳۸۹، ص ۳۵).<sup>۱</sup>

قطع نظر از تحلیل عوامل متعددی که تحقق انقلاب اسلامی را ممکن کرد، به صورت کلی می‌توان پذیرفت پیگیری سیاست‌های گسستی در دوره پهلوی نمی‌توانست با مقاومت جریان‌های دینی همراه نشود. اگر در ابتدای دوره پهلوی دوم، به سبب ضعف موقعیتی که شاه داشت، نمی‌توانست با خواسته‌های جریان تجددخواه در برابر مقاومت روحانیت انسجام یافته همراهی کند، در ادامه عواملی عمدتاً از بیرون توانست موقعیت او را تا حدود زیادی تثبیت کند. انقلاب سفید آغازی بر دوره‌ای بود که روحانیان فهمیدند بین پدر و پسر، تفاوت چندانی در ایمان به مدرنیسم نیست و گسست سنگین پیشین در حال عمیق شدن است. انقلاب اسلامی را می‌توان مقاومتی آگاهانه به این گسست در حال اشتداد دانست.

در الهیات مقاومت باید به این پرسش پاسخ داد که آیا بیرون از فضای درگیری حق و باطل می‌توان ایستاد و به مقاومتی آگاهانه و عالمانه با تمامیت‌خواهی عقل مدرن که در حال سیطره بر تمامی زیست‌جهان‌هاست، سامان داد؟ اینکه اندیشه دینی باید بیرون نزاع باشد، آیا دعوت به عافیت‌طلبی نیست که زمانی نه‌چندان دور با مخالفت شدید شریعتی و با برچسب «تشیع صفوی» روبه‌رو بود؟

۱. به‌اختصار بیفزاییم که شهید صدر معتقد است دین را در دنیای کنونی وارد صحنه اجتماع کردن، با رویکردهای «کوته‌بینانه به شریعت و قانون» سازگار نیست و در «آینده» حرکت اجتهاد درباره بسیاری از پیش‌فرض‌های خود که در بسط تاریخی‌اش به آنها رسیده است، تردید خواهد کرد و آنها را از «روی جست‌وجوهای فقهی و اصولی سترده و از ذهنیت فقهی» زدوده خواهد کرد. شهید در پیش‌بینی از سمت‌وسوی حرکت اجتهاد در آینده، چنین حدس می‌زدند که «در آینده، موضع‌گیری برای تجویز سازش و کنار آمدن با واقعیت‌های تباه، به موضع‌گیری مجاهدانه‌ای برای دگرگون کردن واقعیت فاسد و به دست دادن عوض فکری کاملی از آن دیدگاه اسلام تبدیل خواهد شد» (صدر، ۱۳۹۸، ش ۳۸۸ و ۳۸۹، ص ۳۷). پیش‌فرض چنین راهبرد مقاومتی، گونه‌ای از تجددشناسی است که امکان پس‌زدن تجدد را منتفی نمی‌داند. جالب‌تر اینکه او ظاهراً حصول این پیشرفت را در حین طی مسیر می‌بیند.

### ۳. غفلت از پارادایم بازانديشي

حضور در میدان عمل اجتماعی - سیاسی در دنیای مدرن، چندان هم بی خطر نیست و می تواند نقطه گسستی نرم را در خود پیروراند. اصالت تحول در دنیای معاصر بیانگر این نکته است که روح دنیای جدید، «گسترش دامنه بازانديشي اجتماعی است»؛ معضلی که اندیشه دینی نیز به در جات مختلفی واقف شد. در تحلیل شایسته توجه گیدنز، غایت سنت زدایی عقل روشنگری محدود به گذشته و سنت نیست. «در یک جامعه سنت زدا، افراد بشر باید به پالایش انواع اطلاعات راجع به موقعیت های زندگی شان خو بگیرند و بر پایه این فراگرد پالایش، عادت و ارانه عمل کنند» (گیدنز، ۱۳۸۲، ص ۱۷). خانواده، ازدواج و هویت های جنسی که روزگاری نه چندان دور امری بدیهی شمرده می شدند، در دنیای سنت زدا و بازانديشي شده کنونی، مصداق «عدم قطعیت تولید شده» هستند. این دگرگونی که بی پایان است، «بی گمان به نقطه ای خواهد رسید که فراتر از آن، نه تنها بی قرارکننده، بلکه آشکارا نابودکننده خواهد بود؛ در بسیاری از حوزه های اجتماعی، ما بی گمان به این نقطه رسیده ایم» (همان، ص ۱۰).

اگر این تحلیل بهره ای از حقیقت داشته باشد، باید نخبگان اندیشه دینی را هوشیار کند که در دو گانه سنت و مدرنیته نمی توان همچنان بر سنت تأکید کرد و بالاتر از آن باید دریافت که در مقام دفاع از سنت نمی توان از زبان و منطق خود سنت بهره برد. این تفتن به درجاتی در گفتمان دینی حساس به تحولات دنیای معاصر حاصل شده است؛ از این رو پروژه نقد معرفت دینی و بازانديشي آن که زمانی از حاشیه گفتمان دینی به مرکز فشار می آورد، به درون گفتمان دینی منتقل شده است. درباره این بازانديشي درون گفتمانی می توان به دو کلان روایت اشاره کرد: روایتی از منظر تجدد و روایتی از منظری پدیدارشناسانه به تغیر ضرب آهنگ مواجهه اندیشه دینی با الزامات دنیای مدرن. روایت اول روایت آشنا در علوم اجتماعی است که پیامد آن به نوعی سلب اعتبار و اصالت از اندیشه دینی در مواجهه با دنیای مدرن است. در این روایت که کلیات آن را گیدنز و دیگران توضیح داده اند، سنت ها در می یابند که به نوعی زمان دنیای سنت به پایان رسیده است و از این رو اگر بخواهند باقی بمانند، باید به تغیرات اساسی در زبان و منطق خود تن بدهند.

اصولاً سنت ها اگر بخواهند «به شیوه ای سنتی» و با زبان و منطق سنت از خود دفاع کنند، سر از «بنیادگرایی» در خواهند آورد (همان، ص ۱۶)؛ امری که «جهان بازانديشي تشدید شده» آن را

بر نمی‌تابد. به تعبیر گیدنز در دوره‌ای که او آن را «سامان اجتماعی پسا صنعتی» می‌نامد، سنت‌ها «همچنان نیرومند برج» هستند؛ ولی جایگاه خود را دگرگون می‌کنند؛ یعنی «در یک جامعه جهانی و از جهت فرهنگی جهان‌وطن، سنت‌ها به‌ناگزیر از پس پرده برون افتاده‌اند» و باید «خودشان را تبیین کنند و به بازسنجی یا گفتمان تن در دهند»؛ از این رو شرط حضور سنت‌های بزرگی چون سنت‌های مذهبی، در این دوران، «بدعت گذاشته یا بازبدعت گذاشته» شدن این سنت‌هاست. بر پایه پذیرش گزینه‌هایی که روزگاری بدعت‌آمیز قلمداد می‌شدند، «سنت‌های بازسازی‌شده» می‌توانند در حوزه‌هایی چون «زندگی اجتماعی از جمله خانواده، جنسیت و رابطه جنسی» تأثیر مستقیمی در سامان اجتماعی داشته باشند. ماحصل چنین تحلیلی این است که سنت‌ها اگر بخواهند باقی بمانند، ناچارند به الزامات دنیای بازاندیشی تشدیدشده تن دهند؛ وگرنه از بین خواهد رفت. بر پایه چنین دریافتی است که طباطبایی بارها دنیای سنت را تمام‌شده می‌داند و با ارجاع به این سخن از هگل که «روح زمانه فرمان به پیش داده است و این فرمان اجرا خواهد شد» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ۶۳۳)، نتیجه می‌گیرد «اگر ناحیه‌ای از سنت نتواند برابر منطق جدید، تحول پیدا کند، همه اعتبار خود را از دست خواهد داد». او در جای دیگری بر این باور است که «جای شگفتی نیست که حتی سنتی‌ترین گروه‌های حوزه علمیه - از بد حادثه - به زبان جدید سخن می‌گویند و اهل هرمنوتیک یا ایدئولوژی‌اند. این نوع سخن گفتن، این توهم را ایجاد می‌کند که گویا اینان با تکیه بر مبانی اندیشه جدید و به زبان جدید سخن می‌گویند، بسیاری در دام توهم می‌افتند و این را از نشانه‌های متحول شدن گروه‌هایی می‌دانند که در واقع نه تنها جدید نیستند؛ بلکه در بهترین حالت، جز با قشری بی‌مغز از سنت، پیوندی ندارند» (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۶).

در دیگر سو اندیشه دینی که واقعیت و ضرورت بازاندیشی دینی در دوره معاصر را می‌بیند و نمی‌تواند آن را انکار کند، معتقد است این بازاندیشی به معنای تجدیدی کردن دین نیست؛ بلکه اجتهادی مجددانه برای امکان جریان امر فراتاریخی در تاریخ است؛ امری که بیان دیگری از الزامات مقاومت آگاهانه در دنیای مدرن است. به دیگر سخن اندیشه دینی با تفکیک میان سنت و دیانت، بازاندیشی دینی را به معنای رسوب‌زدایی از اندیشه دینی که در گذشته به دیانت چسبیده است، فهم می‌کند و معتقد است این بازاندیشی چون با تأکید بر مبانی دینی است، نمی‌تواند در راستای گسست تجدیدی تفسیر شود. اصولاً طرح ایده «الگوی سوم» یا «خط سوم» بر پایه همین درک استوار است. الگویی که در عین «نه»

گفتن به تجدد، به سنت - از آن جهت که سنت است - هم «نه» می گوید؛ از این رو همچون کچویان، این خط را در راستای «اجتهاد مجددانه» و نه «اجتهاد متجددانه» صورت‌بندی می‌کند. اگر کاربست انتقادی و متأملانه زبان تجدد و مفاهیمی که در اندیشه غربی تولید شده است، اصالت اندیشه دینی در فرایند بازاندیشی را به مخاطره بیندازد، پروژه طباطبایی نیز اعتباری نخواهد داشت؛ چراکه او معتقد است با زبان سنت و بومی نمی‌توان درباره ایران و امتناع اندیشه در ایران اندیشید و باید از مفاهیم و مقوله‌های اندیشه غربی به نحوی انتقادی استفاده کرد؛ هرچند این مفاهیم ناظر به شرایط امکان تجدد باشد و نه امتناع (همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۴۲).

ارزیابی میان این دو کلان‌روایت را شاید بتوان مصداق سهل ممتنع دانست و شاید فاصله تاریخی بیشتری لازم است تا بتوان داوری عالمانه‌تری در این باره کرد. با در نظر داشتن محدودیت پیش گفته به نظر، همچنان روایت دوم تحلیل منصفانه‌تری بیان کرده است؛ ولی باید در نظر داشت که تفکیک اجتهاد مجددانه از متجددانه به‌غایت پیچیده و دشوار است. شاخص اینکه اندیشه دینی به اجتهاد مجددانه مشغول است یا به بازی اجتهاد متجددانه تن داده است، چیست؟ به نظر، اندیشه دینی از این واقعیت که تجدد همه جا را گرفته و به قول هابرماس همه زیست‌جهان‌ها آغشته به مدرنیته شده است (هابرماس، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱)، غافل است یا حداقل آن را جدی نگرفته است. این هجوم به حدی جدی است که به ادعان برخی تاریخ‌اندیشه‌نگاران مدرن و فیلسوفان اجتماعی، حتی مدرنیته‌ستیزان رادیکال و سنت‌گرایان افراطی نیز تماماً تحت تأثیر آن‌اند و به‌نوعی امکان اندیشه مستقل برای انسان کنونی میسر نیست (استیس، ۱۳۹۷، ص ۱۳۲/ باومن، ۱۳۷۹، ص ۳۰).

با در نظر داشت چنین اوضاعی نمی‌توان چنین گمان کرد که «از آنجاکه اساس دین خاتم بر اجتهاد قاعده‌مند استوار است، هدایت و کنترل تغییرات زمانی و مکانی بر اساس دین اسلام به‌سادگی امکان‌پذیر است؛ بدون آنکه نیازی به تحریف دین یا چشم‌پوشی از زندگی مادی باشد» (رضایی، ۱۳۹۲، ص ۵۵). اصولاً کنش معرفتی اصیل میان سنت و مدرنیته در دنیایی که سنت‌زدایی، قدسی‌زدایی و الهیات‌زدایی دال مرکزی آن است، آسان نیست و می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری هویت متناقضی از دو گانه مدرن و سنت در جوامع اسلامی در همه شئون مادی و فکری شود (عابدالجابری، ۱۹۹۰م، ص ۱۸). این آشفتگی ناپایدار افزون بر اینکه خود زمینه آسیب‌های جدی‌تری برای زنان را فراهم می‌کند، اصالت

اندیشه دینی را نیز با چالش جدی روبه‌رو کند.

اگر اندیشه دینی با ساده‌سازی از کنار اقتدار، هیمنه و امکانات عقل مدرن بگذرد، توان صورت‌بندی مقاومتی آگاهانه در برابر تجدد را نخواهد داشت. اینکه برخی درمندان از «مفتیان» سخن می‌گویند که «بدون آنکه علقه یا توجهی به هویت فرهنگ و تمدن غرب داشته باشند، با فتاوی خود به گسترش و بسط فرهنگ مدرن در حوزه زندگی عمومی جامعه کمک می‌کنند»، ناظر به همین واقعیت است. «عملکرد این گروه نظیر عملکرد کسانی است که در سطح بنیادین از طریق کمک گرفتن از نمادهای مذهبی به انتقال مفاهیم معرفت و وجودشناختی و یا فلسفه‌های اجتماعی مدرن کمک می‌کنند؛ با این تفاوت که فعالیت‌های نظری یکی به حذف سنت کلامی شیعی در سطوح عمیق نظری منجر می‌شود و فعالیت‌های فتوایی دیگری به بسط فرهنگ مدرن در زندگی عمومی یاری می‌رساند» (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۸).

به‌رحال اجتهاد مجددانه که بی‌گمان در راستای مقاومت آگاهانه اندیشه دینی در برابر تجدد است، هنگامی می‌تواند به هدف خود برسد که به پارادایم بازاندیشی و در ادامه نقطه عزیمت سفر بازاندیشی، هوشیارتر باشد. اینکه بازاندیشی ضرورت دینای ماست، بصیرت درستی است که سخنی در آن نیست؛ همچنان که نه فرمان توقف و نه دستور «به‌پیش» آن، دست ما نیست. تنها امکان جدی اندیشه دینی، مواجهه انتقادی با گونه‌ای از بازاندیشی است که از پارادایم تجدد، خواستار تحول در معرفت دینی است. پارادایم بازاندیشی مسلط کنونی که همه حوزه‌های معرفتی و علوم انسانی را درگیر خود کرده است - آن گونه که مارسل گشه توضیح داده - ایمان به انسان در برابر ایمان به خداوند است. اصولاً نباید سخن حکیمانۀ گشه را فراموش کرد که مرز بین سکولاریسم و دیانت دو ایمان مختلف است؛ ایمان به خود یا ایمان به خداوند. هرچند در نگاه او گسل بین دو دنیا از این نیز عمیق‌تر است و واژه سکولاریسم نمی‌تواند به‌خوبی آن را نشان دهد (گشه، ۱۳۸۵، ص ۲۹).

به‌رحال در چنین فضایی، قرار گرفتن در سنت تاریخی تشیع و از آنجا سفر بازاندیشی را آغاز کردن کار بس دشواری است؛ به‌ویژه که از همان ابتدا یعنی از «یک سده و نیم پیش و در اوج عصر ناصری»، جریان منورالفکری متأثر از اندیشه «دوره روشنگری» و «در بیرون حوزه‌های رسمی نظام علمی کشور که حوزه‌های علمیه خوانده می‌شدند» به تأمل درباره ایران، دین و سیاست پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۵)؛ از این‌رو الزام

معرفت‌شناختی است که پیش از آغاز در اجتهاد مجددانه، درباره «جایی» که ایستاده و می‌خواهیم و از آن «جا» خط‌بازاندیشی سوم را آغاز کنیم، شناخت تفصیلی داشته باشیم. اصولاً اینجا که جایی در معرفت است و توضیح چیستی، نحوه شکل‌گیری تاریخی آن و چگونگی قرار گرفتن ما در آن بسیار پیچیده است، تعیین‌کننده منظر و عقلانیت ماست. به دیگر سخن تا حدود زیادی، این «جا» است که روشن می‌کند چه چیزی اصل و چه چیزی فرع است؛ چه چیزی تجدیدی است و چه چیزی دینی. این شناخت تفصیلی نیز جز از طریق خودآگاهی تاریخی انتقادی درباره جایی که ایستاده‌ایم، حاصل نمی‌شود؛ اینکه این «جا» چگونه و تحت درهم‌کنش کدامین نیروها ساخته شده، مهم‌ترین سؤالی است که اگر اندیشه دینی بدان توجه لازم را نداشته باشد، به احتمال زیاد در مسیر مقاومت‌زدایی قرار خواهد گرفت. واقعیت این است که اگر سفر‌بازاندیشی از جایی از دنیای تجدد آغاز شود، به منتهی‌الیه حرکت امثال سروش و شبستری و ملکیان ختم خواهد شد که روح آن تجدیدنظرطلبی حتی درباره هسته صلب و سخت اسلام از قبیل وحی، قرآن و نبوت است و اگر مبدأ آن، دین و جایی در سنت تاریخی تشیع باشد، با امثال حضرت امام، علامه و شهید مطهری روبه‌رو خواهیم شد؛ بزرگانی که مقاومت انفعالی را برناتفتند و دریافتند که به صرف دو لفظ «حرام» و «نه» نمی‌توان در دنیای کنونی در برابر هجوم مدرنیسم غربی در حوزه زنان مقاومت کرد (شریعتی، ۱۳۷۷، ج ۲۱، ص ۶۵).

#### ۴. نبود سنت‌شناسی انتقادی؛ تفکیک حداکثری سنت از مذهب

بی‌گمان یکی از الزامات شکل‌دهی به مقاومت آگاهانه در دنیای متحول کنونی، توان مواجهه نقادانه با دنیای گذشته است. اصولاً دیدگاهی که تمام دنیای سنت و گذشته را مقدس فرض می‌کند، از این نکته جامعه‌شناختی غافل است که سنت‌ها در برخی موارد معلول شرایط اجتماعی حاکم بر دوره‌ها هستند و نمی‌توان انتظار داشت با تحول در ساختارهای زندگی، همچنان این سنت‌ها باقی بمانند. این سنت‌ها در این فرض، چون با شرایط جدید هم‌گرایی ندارند، تأکید بر آنها و تلاش برای احیا و نگه‌داشتشان امری بیهوده است و در مواردی سبب از بین رفتن مشروعیت اجتماعی گفتمان دینی نیز است.

تحلیل پیش‌گفته در نگاه بسیاری از باورمندان به اندیشه دینی پایه درافکندن هرگونه طرحی در راستای مقاومت آگاهانه است و از این‌رو نیازمند تأمل بیشتری است. اینکه ارائه الگوی طرحی برای مقاومت آگاهانه در گروی مواجهه انتقادی، هم با سنت و هم با تجدد است، در

کلیت خود سخن حقی است که می‌تواند معنا و پیامدهای باطلی داشته است؛ به دیگر سخن این ادعای درست که پیش شرط هرگونه مقاومت آگاهانه در برابر تجدیدی شدن زن ایرانی، تن دادن به درجاتی از بازاندیشی به جایگاه زن در نظام سنت است، می‌تواند پیامدهایی در موضوع مقاومت زدایی داشته باشد و به تعبیر دیگر می‌تواند مسئله‌ساز شود.

نخستین ابهام در این تحلیل، شفاف نبودن واژه «سنت» است. این ابهام تا جایی پیش می‌رود که طباطبایی استعمال این واژه در زبان فارسی - به گونه‌ای که امروز به کار برده می‌شود - را «جعل جدید و به عنوان معادل اصطلاحی در بحث‌هایی که مقدمات آن روشن نیست» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۰). به‌رحال اگر این واژه در نوشته‌های متداول کنونی را برگردان اصطلاح «Tradition» بدانیم، روشن است که تقابل سنت و مذهب بی‌معناست. «Tradition» اصطلاحی است که در الهیات و تمدن مسیحی، تباری طولانی با دال‌های الهیاتی - مذهبی دارد (همان) و نمی‌شود آن را دیگری مذهب قرار داد. اصولاً بر پایه همین جایگاه مفهوم سنت در تاریخ تحول اندیشه غربی است که نزاع سنت و مدرنیته منطبق بر مواد تاریخی اروپایی است و این امکان فراهم است که بتوان از ذیل مفهوم سنت و تجدد بدان نزاع نگریست؛ امری که در ایران به گونه‌ای دیگر است و از این رو طباطبایی در ادامه همین موضوع به‌درستی تأکید دارد: «کاربرد بسیاری از مفاهیم تاریخ‌نویسی اروپایی در مواد تاریخ دوره اسلامی موجه نمی‌تواند باشد» (همان، ص ۵۱).

اگر معنای اصطلاحی فوق‌مدنظر نباشد و این واژه در تداول عرفی خود به معنای آداب و رسوم گذشته فهم شود، در این صورت روشن نیست که چرا سبک زندگی جدید برتر از آداب و رسوم گذشته است. آیا نمی‌شود بین کهنه و کهن تفصیل داد؟ چرا و به چه دلیل معرفتی باید هرآنچه را که امروزه تجدد به مثابه شیوه زیست بهتری در مقایسه با گذشته می‌داند، انتخاب کرد و غیر آن را به زباله‌دان ناپختگی و جهالت انسان پیشامدرن حواله داد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها باید در نظر داشت که نگاه‌ها به سنت، تابعی از دیدگاه معرفتی تعریف‌کننده سنت است؛ از این رو طبیعی است که تلقی متفاوتی از سنت در نگاه مدرن و نگاه‌های غیرمدرن وجود داشته باشد. استمرار و تکرار در تداول جامعه‌شناختی و مدرن از سنت، نقشی تعیین‌کننده در چیستی و اعتبار آن دارد. سنت واجد پیشینه عملکردی است و در گذر زمان به صورت یک عادت در ذهن فرد و جامعه رسوخ می‌کند و نمودهای بیرونی خود را در رفتار انسان‌ها نشان می‌دهد. این انس و الفت و

استمرار سبب می‌شود انسان سنتی به جای آنکه مطابق شرایط زیست خود، رفتاری نو پدید آورد، در زمان حال به دنبال گذشته می‌رود؛ درحالی‌که در میانه عصر تجدد فروافتاده و این عصر شرایط متحولی را به او تحمیل کرده است. زمینه معرفتی سنت از این دیدگاه، چیزی جز یک شناخت حسی عاطفی نیست که بر اثر ممارست و تکرار پدید می‌آید و در نتیجه فاقد بعد آگاهی و عقل است. در مقابل سنت، تجدد و مدرنیته است که متکی بر «عقل» و «عقلانیت» با واقعیت متحول و متغیر انسان و جهان همساز است و در نهایت نیز بر سنت غالب می‌آید. اصولاً بر اساس همین تحلیل از سنت و تجدد است که ماکس وبر دنیای پیشاصنعتی را متکی بر سنت و دنیای سرمایه‌داری صنعتی را بر پایه عقلانیت تصویر می‌کند. او سنت را به احساسات و باورهایی که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند، معنا می‌کند و تأکید دارد ملاک سنجش درستی و نادرستی در جوامع سنتی، قدمت سنت است. مبتنی بر چنین برداشتی از سنت که بر پایه روایت طرف فاتح یعنی تجدد استوار است، مرگ سنت پیش‌بینی‌پذیر است و نمی‌تواند سرنوشتی جز زوال و نابودی داشته باشد.

اندیشه دینی که به‌سادگی به ارزیابی انتقادی سنت تن می‌دهد و از سویی اسیر روایت جریان تجدد از مناسبات جنسیتی و به‌اصطلاح زن‌ستیز دوران سنت است و از این‌رو آمادۀ گسستن از آن است، به این نکته مهم در جامعه‌شناسی شناخت توجه نمی‌کند که تحول عمیق در روابط اجتماعی و به تبع آن شکل‌گیری گروه‌های اجتماعی جدید که انسان‌ها خود را در ذیل آن قرار می‌دهند، سبب می‌شود بسیاری از انسان‌ها در مسائل مهم اجتماعی خود، طور دیگری بیندیشند. شناخت انسان ارتباط تنگاتنگی با شیوۀ زندگی او دارد و نمی‌شود روابط اجتماعی دورۀ پیشامدرن را تغییر داد و انتظار همان مادرانی را داشت که مفهوم پیمان و صداقت و وفا برایشان اساس زندگی خانوادگی‌شان بود. سوی دیگر ماجرا نیز صادق است؛ روابط اجتماعی تجددی یعنی اگر سبک زندگی مدرن امکان زندگی مذهبی را از بین نبرد، به‌شدت آن را محدود کرده است. این گمان که با سبک زندگی جدید نیز می‌توان دیندارانه زیست و به زن ایرانی، مقاومتی آگاهانه در برابر هجوم مدرنیسم غربی یا همان «جاهلیت مدرن» داد، خیال خامی بیش نیست. براه نیست که سنت یا همان روابط اجتماعی یا سنت‌های اجتماعی در دنیای پیشامدرن، ارتباط تنگاتنگی با آگاهی دینی دارند. این روابط به جهتی بر اساس آگاهی دینی سامان می‌یابند و از سوی دیگر استقرار دین را تسهیل می‌کنند. اینکه در اندیشه اجتماعی مدرن از آگوست کنت تا فوئر باخ،

فروید، مارکس و دورکیم همگی «ناگزیر از اعتراف به وجود نسبت میان دین و سنت هستند»، تأکیدی بر همین نکته است (پارسانیا، ۱۳۹۴، ص ۲۴). از این رو پیش فرض جدایی کامل سنت و دین که در این تحلیل‌ها پیش فرض گرفته می‌شود، از آن جهت که شرایط زندگی دینی را نادیده می‌گیرد، می‌تواند در فرایندهای مقاومت‌زدایی قرار بگیرد.

به هر حال این سخن کاملاً منطقی و درست است که ارائه الگوی سوم در حوزه زنان پیش شرط شکل‌دهی به مقاومت آگاهانه زن ایرانی است؛ ولی این بازنگری نباید به پذیرش نظم جنسیتی عقل مدرن در برابر نظم جنسیتی سنتی بینجامد. اصولاً - به طوری که گذشت - نظم مدرن جنسیتی که عبارت است از شیوه خاصی از زندگی زن و مرد که در آن، حساسیت به جنس و جنسیت، یا نفی می‌شود یا به حداقل می‌رسد، نمی‌تواند شرایط امکان زندگی دینی را فراهم کند. افزون بر اینکه با اشتداد تاریخی سنت‌زدایی و نبود امکان جمع سالم میان زندگی دینی اصیل و سبک زندگی تجددی، مذهب نیز باید با تفاسیر بدعت‌گذاران، خود را با اوضاع جدید منطبق کند. روشن است که در این موقعیت، مذهب نیز دستخوش تحولات تجددی می‌شود و اصالتش را از دست خواهد داد.

##### ۵. الگوی سوم، انقلاب اسلامی و نبود تأملات نظری

سخن از خط سوم یا الگوی سوم، نظرگاه اندیشمندانی را نشان می‌دهد که شیفته جدید و متنفر از قدیم خود نیستند و البته حساسیتی به الزامات دوران مدرن نیز یافته‌اند. این گروه راه حل ماندن در این دوران را در فراروی از این دو گانه جدید و قدیم یا سنت و مدرن می‌دانند. اما به رغم طرح این ایده در طول صد سال اخیر، همچنان فقدان تأملات نظری در اطراف این ایده سبب شده عملاً این ایده، افزون بر اینکه معنای محصلی نداشته باشد، زمینه مقاومت‌زدایی از اندیشه دینی را نیز فراهم کند. خط سوم چیست؟ اینکه خط سوم را به گونه‌ای سلبی تعریف کنیم و آن را نه تجدد و نه سنت بدانیم، مفید چه معنای ایجابی است؟ با چه مفهومی می‌توان به هسته مرکزی خط سوم اشاره کرد؟ آیا مبتنی بر امکانات اندیشه کنونی، چیزی فراتر از این دو کلان‌گفتمان وجود دارد که خط سوم را نماینده آن بدانیم؟ اصولاً سنتی که در خط سوم بدان «نه» گفته می‌شود، چه معنایی دارد؟ چرا در خاستگاه تجدد و مدرنیته، مهم‌ترین ناقدان تجدد و مدرنیته سخن از راه دیگری به مثابه الگوی سوم مطرح نمی‌کنند؟ ممکن است این ایده بیش از آنکه ارزش معرفتی داشته باشد، کارکرد روانی داشته باشد؟ آیا خط سوم اجتهادی مشروع در حیطه مقدمات نظام سنت

قدمایی است یا غلتیدنی از یک نظام آگاهی به نظام آگاهی دیگر؟ آیا می‌توان خط سوم را از شرایط امکان گذار جامعه دینی سنتی ایران به دنیای مدرن دانست؟ برابند خط سوم در دنیای تجدیدزده کنونی مقاومت‌زدایی است یا مقاومت‌زایی؟ و سؤالاتی از این قبیل به صورتی فلسفی و نظری برای طرفداران ایده سوم، یا مطرح نیست یا کم‌اهمیت است. به دیگر سخن هر چند این ایده در راستای مقام‌زایی اندیشه دینی در برابر تحولات دنیای مدرن طراحی شده است؛ ولی روشن نبودن معنا و مصداق آن، گاهی این ایده را تا جایی کشانده است که این ایده عملاً در برابر گفتمان فقاقت و اجتهاد مشروع قرار گرفته و به نام راه سوم، خواستار تجدیدی شدن نظم حوزه جنسیت شده است. اصولاً با پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته و تحلیل چستی خط سوم، روشن می‌شود خط سوم از سوی گفتمان‌های متنوعی مطرح است و ماهیتی کاملاً گفتمانی دارد. امری که غفلت از آن زمینه مقاومت‌زدایی اندیشه دینی در حوزه جنسیت خواهد بود.

شاید در تاریخ اندیشه ایران معاصر، محمد خالصی‌زاده از نخستین اندیشمندانی باشد که در حوزه جنسیت، اصول اولیه خط سوم را طرح‌ریزی کرده است. او که به درجاتی از اصلاح دینی باور داشت، با طرح دوگانه «مدعیان تجدید» و «متظاهران به دیانت» بر آن بود که خاستگاه بسیاری از مشکلات ایران نبود «طبقه ثالث» است (خالصی‌زاده، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۷۱۰). او با فهمی پیشرو و ستودنی، دریافته بود پدیده‌ای در شرف تکوین است که «تمام دنیا را مانند یک خانه و اهل دنیا را مانند یک خانواده کرده است». این پدیده که بعدها با عنوان جهانی شدن از آن یاد شد، در نگاه او زمینه بازگشت به اسلام حقیقی را فراهم می‌کرد؛ اسلامی که اسیر اوهام و خرافات و شرک نباشد و با قوانین سیاسی، اقتصادی و قضایی خود بتواند جهان را اداره کند. او راه رسیدن به این آرمان را «مقاومت» در برابر خط متظاهران به دیانت و «عادات مضره» و «خرافات» می‌داند.

اگر خالصی‌زاده به ابعاد مفهوم «طبقه ثالث» متفطن نیست و فهمی سلفی‌وار از الگوی سوم دارد و بدتر، ساده‌لوحانه آن را در دسترس می‌بیند، درمقابل، استاد مطهری به چالش‌های نظری و بیشتر از آن به پیچیدگی‌های عملی آن تا حدود زیادی واقف است. در نگاه مطهری، «راه سوم بسیار باریک است؛ صراطی است که بر متن جهنم کشیده شده است. انحراف از این راه باریک - چه به راست و چه به چپ - موجب سقوط است. انحراف به راست ما را سنت‌پرست و عادت‌پرست و محافظه‌کار و جامد و راکد و منجمد

می‌کند و انحراف به چپ ما را مخرب و نه سازنده می‌سازد» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۹۷). با وجود این بصیرت مهم، مباحث نظری حول این مفهوم در اندیشه مطهری نیز شکل نگرفته است. خط سوم چیست؟ این راه چه نسبتی با سنت و مدرن دارد؟ چگونه طی می‌شود؟ شاخص آن چیست؟ وجوه گفتمانی این خط کدام‌اند؟ اینها پرسش‌هایی هستند که تا پاسخ عالمانه بدانها داده نشود، نمی‌توان خط سوم را جدی گرفت. اینکه انسان‌ها برخی نیازهای ثابت و متغیر دارند، از چنان کلیتی برخوردار است که تا زمانی که به مصادیق ارجاع ندهد، نمی‌توان درباره آن نفیاً و اثباتاً سخنی گفت. این مفهوم هنگامی که با برخی ابهامات و تعلقات گفتمانی همراه می‌شود، به سادگی می‌تواند زمینه گذر از اندیشه دینی را فراهم کند.

در برابر استاد مطهری که ایده «راه سوم» را از دیدگاه انسان‌شناسی اسلامی مطرح کرده است، شریعتی مختصات این مفهوم را از نگاهی جامعه‌شناختی ارائه داده است. در نگاه او نیز شرط امکان مقاومت آگاهانه در برابر تحول در ارزش‌های اخلاقی و هجوم مدرنیسم غربی، نفی دوگانه زن سنتی و زن مدرن و پذیرش «زن سوم» است (شریعتی، ۱۳۷۷، ج ۲۱، ص ۲۳۰). کتاب *فاطمه فاطمه است* شریعتی در حقیقت تلاشی است برای توضیح چهره زن سوم و با وجود ارزشمند بودن این کتاب، او نیز توضیحی شفاف از چستی و شاخص‌های زن سوم به دست نمی‌دهد. اصولاً خوانش شریعتی از تاریخ اسلام و شخصیت‌های مهم آن نیز خوانشی تاریخی نیست و در نگاه‌های چپ و به قول طباطبایی به جهت «تعمیم و ویژگی‌های مارکسیسم به تشیع» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۰) ریشه دارد. در این تلاش، آن‌گونه که طباطبایی توضیح داده است، با مخدوش کردن نسبت گذشته و حال، گذشته به مثابه آینده حال توضیح داده می‌شود. به دیگر سخن «گذشته حالی است که پیش از موقع به وقوع پیوسته است»؛ از این رو «اصل در توضیح علی شریعتی از ابوذر - به عنوان نخستین سوسیالیست - ابوذر نیست؛ توجیه سوسیالیسم به عنوان ایدئولوژی پیکار سیاسی است» (همان، ص ۲۸). «مبنای نظری حرکتی که گویا به گفته شریعتی، ابوذر هوادار آن بوده است، ایدئولوژی انقلاب مداوم تروتسکی بود؛ و گرنه بر پایه مقدمات اندیشه سنتی، تبدیل زهد جهان‌سوز ابوذر به دنیاداری انقلاب مداوم، ممکن نبود» (همان، ص ۳۰).

*فاطمه فاطمه است* شریعتی نیز از همین داستان بیگانه نبود و از آنجا برای شریعتی مهم شده بود که می‌توانست مقدماتی از آن بر «اندیشه انقلابی» یا «علم‌العقیده» یعنی همان

معادل «ایدئولوژی» فراهم کند؛ عقیده‌ای که می‌توانست با کمک گرفتن از جلال آل‌احمد، «بمب عصیان در برابر غرب‌زدگی» را منفجر کند و «اسلام آمریکایی» را در هم کوبد (شریعتی، ۱۳۷۷، ج ۲۱، ص ۳۷-۳۹). دفاع او از حجاب نیز در این میدان بازی است. حجابی که او آن را می‌پذیرفت، حجابی بود که نماد مبارزه با «امپریالیسم غربی» باشد (همان، ص ۲۷۶). حجابی که «لباس اعتقادی» باشد و نماد ارزش‌های اخلاقی همچون «بی‌باکی، شهامت، تحقیر منافع شخصی و ترجیح منافع دیگران بر منافع خویش» شود (همان، ص ۲۸۱) و زن را به «مجاهد» تبدیل کند (همان، ص ۲۷۸)، ارزش است؛ و گرنه حجاب زن سنتی نشانه «املی» است و «مال این است که عقب‌مانده هستند، تحصیلات ندارند، متمدن نیستند، با دنیای جدید سروکار ندارند، در عهد بوق زندگی می‌کنند و وارث دوره ناصرالدین شاه هستند» (همان، ص ۲۷۵).

از این رو بی‌سبب نیست که طبقه ثالث یا راه سوم یا زن سوم خالصی زاده، مطهری و شریعتی نسبتی با همدیگر ندارند و هر سه در ذیل یک مفهوم به سه الگوی متفاوت ارجاع می‌دهند. اصولاً تعلقات گفتمانی و نقطه عزیمت اشخاص در مقام توصیه و الگوسازی، نقش تعیین‌کننده‌ای در ارائه تصویرسازی از خط سوم یا چهره زن سوم دارد. به نظر می‌رسد اگر این واقعیت را که سیطره تجدد در دوران کنونی حتی بر برخی زیست‌جهان اندیشمندان دینی سیطره دارد، در نظر بگیریم، این واژه در ابهام گفتمانی خود می‌تواند به جد زمینه‌ساز مقاومت‌زدایی و گسست باشد. این آسیب با نظر به اینکه این مفهوم در دوره پس از انقلاب اسلامی از مفاهیم پربسامد حوزه جنسیت در میان باورمندان به حاکمیت اسلامی است، می‌تواند عمیق‌تر باشد.

گفتمان انقلاب اسلامی برون‌داد اجتهاد مجددانه در حوزه جنسیت را خط سوم یا زن سوم می‌داند و تأکید دارد در این اجتهاد و نتایج برآمده از آن، همواره به اصول دیانت توجه داشته است و به نوعی آن اصول را دال مفصل‌بندی‌ای می‌داند که بقیه اجزای گفتمان باید خود را با آن هماهنگ کنند. این تفتن شایسته که به درجاتی نشان‌دهنده وقوف گفتمان انقلاب اسلامی به ماهیت گفتمانی خط سوم است و از آن رو تأکید دارد اصل در خط سوم بر دیانت و اصلاح برخی عوارض دنیای گذشته است، تا زمانی که شاخصی برای این اصل و فرع کردن ارائه ندهد، به سادگی می‌تواند تفسیر ناروا شود. گسترش فرهنگ غرب در جوامع غیر غربی و از جمله شیعی و طرح‌ریزی انقلاب اسلامی بر پایه برخی مفاهیم

مدرن همچون آزادی و حق تعیین سرنوشت زمینه تأثیرپذیری فتاوی اجتماعی را از ناحیه تمنیات مدرن مخاطبان پدید می آورد. به دیگر سخن چون انقلاب برگرده سقوط پدرسالاری سیاسی استوار بود، گفتمان دینی در دوره پساانقلاب نمی تواند فضای پدرسالاری سابق حاکم مناسبات جنسیتی را حفظ کند. به گفته قانع راد، «پدرسالاری در سطح خانواده و جامعه همچون دو فرهنگ موازی با یکدیگر هستند»؛ از این رو «انقلاب ایران که انقلابی علیه پدرسالاری [سیاسی] بود»، نمی توانست «در سطح خانواده تأثیری نداشته باشد» (قانع راد، ۱۳۹۶، ص ۱۶۸). اصولاً نواندیشی فقهی که در پساانقلاب اسلامی مطرح شده نیز خود را خط سومی معرفی می کند که می تواند شرایط زندگی مؤمنانه زنان در دنیای تحول یافته کنونی را فراهم کند؛ ولی باید در نظر داشت که نواندیشی فقهی در بسیاری موارد، «تحت تأثیر القائنات آگاهانه یا ناآگاهانه مقلدان خود از فتاویی سخن می گویند که ارکان هنجاری دنیای مدرن بر آنها استوار است. این گونه از مفتیان بدون آنکه علقه یا توجهی به هویت فرهنگ و تمدن غرب داشته باشند، با فتاوی خود به گسترش فرهنگ مدرن در حوزه زندگی عمومی جامعه کمک می کنند» (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۸). اینکه اصول دیانت نقطه عزیمت آن طیف از طرفداران خط سوم است که به اندیشه دینی باور دارند، کافی نیست که به برونداد آن اطمینان داشت و می تواند محصول پروژه بازاندیشی باشد؛ چراکه در کلیت خود روشن است که ایده سوم یا خط سوم یا الگوی سوم ایده هایی در پارادایم بازاندیشی است؛ از این رو همچنان که می تواند زمینه مقاومت زایی داشته باشد، می تواند در فرایندهای مقاومت زدایی قرار بگیرد.

بر پایه این توضیح، شاید بتوان سرشت خط سوم را در ارتباط با اجتهاد مجددانه ای دانست که از نقطه عزیمت قدیم و سنت - مذهب به وضع جدید نگاه می کند و چون معتقد است نمی توان ذیل طرح تجدد به مسائل انسان معاصر سامان داد، قدیم بازاندیشه شده را پایه اندیشه ورزی و کنشگری خود قرار می دهد؛ اما در این میان به هیچ روی اسیر گذشته نیست و می تواند در برابر آن نیز موضع انتقادی داشته باشد. این تفسیر شاید روا باشد؛ ولی با نظر به تکثر درونی گفتمان انقلاب اسلامی در حوزه جنسیت که به نوعی معلول تحولاتی است که در نظم جنسیتی ایران پساانقلاب رخ داده و ارزش های حاکم بر جنس و جنسیت را متحول کرده است، به احتمال زیاد نتوان خوانشی رسمی از موضع گفتمان انقلاب اسلامی در این باره داد و این خود زمینه است که می تواند خط سوم را به ایده دوران گذار

از قدیم به جدید تبدیل کند. امری که روی دیگر آن مقاومت‌زدایی از اندیشه دینی در حوزه جنسیت است. در نهایت به اختصار باید گفت اگر گفتمان انقلاب اسلامی که بی‌گمان خواستار مقاومت آگاهانه زن مسلمان در برابر تحولات اخلاقی دنیای مدرن است، از ذیل مفهوم خط سوم خواستار تحقق این ارزش است، باید در نظر داشته باشد که بدون تأملات فلسفی نظری و توجه به الزامات مقام عمل، خود همین می‌تواند زمینه مقاومت‌زدایی را فراهم کند.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حساسیت‌های جنسیتی همواره یکی از مهم‌ترین حوزه‌های جدال بین قدیم و جدید در ایران معاصر است و اندیشه دینی به شدت در برابر هرگونه ساخت‌شکنی در این حوزه مقاومت کرده است. با وجود موفقیت این مقاومت، بخشی از عملکرد یا راهبرد اندیشه دینی در برابر تجددخواهی، پیامدهایی در راستای مقاومت‌زدایی نیز داشته است. در جمع‌بندی نهایی می‌توان نبود تجددشناسی انتقادی را از مهم‌ترین آسیب‌های گفتمان اندیشه دینی حساس به تحولات دنیای جدید ارزیابی کرد. اصولاً اندیشه دینی در کلیت خود هنوز به این باور نرسیده است که ذیل طرح تجدد نمی‌توان به مقاومتی پویا و عالمانه سامان داد. این فقدان یا تمرکز کافی نداشتن در کنار فقدان‌های دیگری همچون فقدان تأملات نظری درباره موقعیت تهدید و چپستی مقاومت، غفلت از پارادایم بازاندیشی، غفلت از نقش سنت در نگه‌داشت مذهب به همراه مسئله‌نشدگی خط سوم در حوزه جنسیت و انقلاب اسلامی عواملی هستند که می‌توانند مقاومت اندیشه دینی را خنثی کنند. مبتنی بر تأملات صورت گرفته، پژوهشی پدیدارشناسانه با عنوان «گونه‌شناسی راهبردهای مقاومت اندیشمندان دینی تراز اول در رویاروی با تجدد» می‌تواند برخی کاستی‌های این حوزه را پوشش دهد.

## منابع و مأخذ

۱. احتشام السلطنه؛ *خاطرات*؛ تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۷.
۲. استیس، والتر؛ *دین و نگرش نوین*؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۷.
۳. اشمیت، کارل؛ *الهیات سیاسی*؛ ترجمه شجاع احمدوند و سمیه حمیدی؛ مشهد: انتشارات مرندیز، ۱۳۹۲.
۴. آدمیت، فریدون؛ *اندیشه ترقی یا حکومت قانون*؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱.
۵. آرزین پور، یحیی؛ *از صبا تا نیما*؛ ج ۱، تهران: انتشارات زوار، [بی تا].
۶. باومن، زیگموند؛ *مدرنیته و مدرنیسم*؛ ترجمه حسینعلی نودری؛ چاپ شده در حسینعلی نودری؛ *مدرنیته و مدرنیسم سیاست، فرهنگ و نظریه های اجتماعی*؛ تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹.
۷. پارسانیا، حمید؛ «سنت، ایدئولوژی»، *علم: مجموعه مقالات*؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۴.
۸. پارسانیا، حمید؛ *انواع و ادوار روشنفکری با نگاهی به روشنفکری حوزوی*؛ قم: کتاب فردا، ۱۳۹۱.
۹. تافلر، الوین؛ *شوکت آینده*؛ ترجمه حشمت الله کامرانی؛ تهران: نشر سیمرخ، ۱۳۷۲.
۱۰. تبریزی، محمدحسین بن علی اکبر؛ «کشف المراد من المشروطه و الاستبداد»؛ چاپ شده در غلامحسین زرگری نژاد؛ *رسائل مشروطیت*؛ تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۴.
۱۱. توفیق، ابراهیم و سیدمهدی یوسفی و آرش حیدری؛ *مسئله علم و علم انسانی در دارالفنون عصر ناصری*؛ تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۹.
۱۲. توکویل، الکسی دو؛ *انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن*؛ تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۹۱.
۱۳. خالصی زاده، محمد؛ «حقیقت حجاب در اسلام»، منتشر شده در *رسائل حجاییه*؛ ۱۴۲۸ق.
۱۴. رضایی، عبدالعلی؛ *تحلیل ماهیت تکنولوژی*؛ قم: کتاب فردا، ۱۳۹۲.
۱۵. زرگری نژاد، غلامحسین؛ *رسائل مشروطیت*؛ تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۴.
۱۶. زیباکلام، سعید؛ *عقل و استدلال و عقلانیت*؛ تهران: نشر اسم، ۱۳۹۵.
۱۷. شادمان، سیدفخرالدین؛ *تسخیر تمدن فرنگی*؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۹.

۱۸. شریعتی، علی؛ مجموعه آثار استاد شریعتی؛ ج ۲۱، تهران: انتشارات چاپخش، ۱۳۷۷.
۱۹. صدر، محمدباقر؛ «حرکت اجتهاد در آینده، روی به کدام سود دارد؟»؛ مجله کیهان فرهنگی، ش ۳۸۸ و ۳۸۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۸.
۲۰. صدرالاشراف، محسن؛ خاطرات صدرالاشراف؛ انتشارات وحید، ۱۳۶۴.
۲۱. طالبوف، عبدالرحیم؛ کتاب احمد؛ تهران: انتشارات شبگیر، ۲۵۳۶.
۲۲. طباطبایی، جواد؛ «تأملی درباره ایران»؛ فصلنامه ناقد، س ۱، ش ۲، ۱۳۸۳.
۲۳. طباطبایی، جواد؛ تأملی درباره ایران؛ تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲.
۲۴. عابدالجابری، محمد؛ تکوین العقل العربی؛ مرکز الدراسات الوحده العربیه، ۱۹۹۰م.
۲۵. عبدالکریمی، بیژن؛ غروب زیست جهان ایرانی؛ تهران: نقد فرهنگ، ۱۴۰۲.
۲۶. علم الهدی، جمیله سادات؛ نقش جریان روشنفکری در سکولاریسم تربیتی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۸۲.
۲۷. قانع‌راد، محمدامین؛ زوال پدرسالاری: فروپاشی خانواده یا ظهور خانواده مدنی؟ تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۹۶.
۲۸. قوچانی، آقا نجفی؛ حیات الاسلام فی احوال آیه‌الملك العلام؛ تهران: نشر علم، ۱۳۹۳.
۲۹. کاسیرر، ارنست؛ فلسفه روشنگری؛ ترجمه یدالله موقن؛ تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۹.
۳۰. کاظمی، پرویز؛ «راه نجات، سعادت زن سعادت مملکت است»؛ مجله فرهنگستان، س ۱، ش ۲، برلین، ۱۳۰۳.
۳۱. کانت، ایمانوئل؛ «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟»؛ چاپ شده در روشن‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، گردآورنده: اهارد بارد، ترجمه سیروس آرین‌پور؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۶.
۳۲. کانوری، مارتین؛ آموزش و پرورش در خدمت امپریالیسم فرهنگی؛ ترجمه محبوبه مهاجر؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.
۳۳. کچویان، حسین؛ تجدیدشناسی و غرب‌شناسی: حقیقت‌های متضاد؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.
۳۴. کچویان، حسین؛ تطورات گفتمان‌های هویتی ایران؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۳۵. گشه، مارسل؛ دین و دموکراسی و حقوق بشر؛ ترجمه امیر نیک‌پی؛ تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۵.

۳۶. گیدنز، آنتونی؛ فراسوی چپ و راست؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۲.

۳۷. لویح؛ به کوشش هما رضوانی؛ تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲.

۳۸. محلاتی، اسماعیل؛ *الثالی المربوطه فی وجوب المشروطه*؛ به کوشش حسین آبادیان؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۴.

۳۹. مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛ «اهداف کودتای سوم اسفند از دیدگاه آیت الله شهید مدرس»؛ ۱۳ دی ۱۴۰۰، در:

<https://howzeh100.ir/?id=1y3ebzm7>

۴۰. مطهری، مرتضی؛ *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*؛ قم: صدرا، ۱۳۷۲.

۴۱. ملکم خان؛ *روزنامه قانون*؛ به کوشش هما ناطق؛ تهران: امیر کبیر، ۲۵۳۵.

۴۲. مناشری، دیوید؛ *نظام آموزشی و ساختن ایران مدرن*؛ ترجمه محمدحسین بادامچی و عرفان مصلح؛ تهران: نشر حکمت سینا، ۱۴۰۰.

۴۳. ناظم الاسلام کرمانی، محمد بن علی؛ *تاریخ بیداری ایرانیان*؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۴.

۴۴. نائینی، میرزا محمدحسین غروی؛ *تنبيه الأمة و تنزیه الملة*؛ در یک جلد، ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴ق.

۴۵. نوری، فضل الله؛ «حرمت مشروطه»؛ چاپ شده در *غلامحسین زرگری نژاد؛ رسائل مشروطیت*؛ تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۴.

۴۶. هابرماس، یورگن؛ «مدرنیته پروژه ناتمام: مدرنیته در برابر پست مدرنیته»؛ چاپ شده در حسینعلی نودری؛ *مدرنیته و مدرنیسم سیاست، فرهنگ و نظریه های اجتماعی*؛ تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹.