

مؤلفه‌های روشنفکری دینی با تأثیرپذیری از متون ادب صوفیه

محمد اسدی، حجت‌اله غ منیری*، پروین رضایی

گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی، بروجرد، ایران.

سال هفدهم، شماره چهارم، تیر ۱۴۰۳، شماره پی در پی ۹۸، صص ۴۶-۲۳

DOI: <http://10.22034/bahareadab.2024.17.7351>

نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی

(بهار ادب سابق)

چکیده:

زمینه و هدف: پژوهش پیش‌رو تحت نام: «مؤلفه‌های روشنفکری دینی با تأثیرپذیری از متون ادب صوفیه» در نظر داشته است تا سخنان اهل معرفت و طریقت (در شعر)، را با مؤلفه‌های روشنفکری دینی در ایران معاصر، مثل: عقلانیت، تسامح و تساهل، پلورالیسم (کثرت‌گرایی)، مردم سالاری دینی، آزادی و برابری جنسیتی در برابر قانون و مواردی از این دست - که عمدتاً رهاورد مدرنیته و جهان امروز است - مطابقت داده و از این منظر چگونگی و میزان بهره‌وری روشنفکران دینی از میراث ادب کهن صوفیانه را به خواننده ارائه نماید.

روش‌ها: شیوه جستجو در این پژوهش، تحلیلی - توصیفی بوده است. بر این اساس با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و یادداشت‌برداری از منابع علمی معتبر، اهداف مورد نظر دنبال شده است.

یافته‌ها: از جمله یافته‌های این تحقیق می‌توان به: آشنایی با جریان روشنفکر دینی و نیز مؤلفه‌های فکری آنان - در سه نسل - در دوران معاصر اشاره کرد. دیگر اینکه جریان روشنفکری از نسل اول که با محمدتقی شریعتی، مهدی بازرگان و سیدمحمد طالقانی آغاز می‌شود تا نسل دوم و سوم یعنی علی شریعتی، محمد مجتهدشیرازی و عبدالکریم سروش و چند تن دیگر، از چه مراحل فکری (ایدئولوژیک) عبور کرده‌اند و بالاخره نسل سومیه مؤلفه‌های روشنفکری امروز را، که عمدتاً برخاسته از جهان غرب است، چگونه توانسته‌اند با افکار و آموزه‌های اهل طریقت و معرفت ایرانی سازگاری داده و در یک بازخوانی دوباره به جامعه خود ارزانی دارند.

نتیجه‌گیری: آنچه از جستجوی پیش‌رو به دست آمد به طور خلاصه عبارت از آن است که: جریان روشنفکری دینی، ادامه مسیر دینداری و آرمانگرایی است که از ورود اسلام به ایران شکل گرفت. روشنفکری سده حاضر با ظهور و حضور شخصیهایی چون: سیدجمال اسدآبادی، محمد عبده و محمدباقر صدر آغاز و توسط محمدتقی شریعتی، آیت‌الله طالقانی، استاد مرتضی مطهری، و سپس علی شریعتی استمرار یافت. با ظهور علی شریعتی، عبدالکریم سروش، محمد مجتهدشیرازی، سیدمصطفی محقق داماد، غلامحسین ابراهیم‌دینانی و ... این جریان نسل سوم خود را تجربه کرد و با همه اختلاف‌نظر و سلیقه‌هایی که در بین این افراد وجود داشت، در چند چیز همسو و هم‌رأی بوده‌اند مثل: مواد بسیاری از اعلامیه حقوق بشر، تسامح و تساهل عقیدتی و سیاسی، پلورالیسم (کثرت‌گرایی)، آزادی و برابری حقوق افراد و اقلیتها، برابری نگاه جنسیتی به مرد و زن در قانون و ... در این میان البته: مطهری، طالقانی و ابراهیمی دینانی معتدل و کسانی چون: سروش، مجتهدشیرازی و ملکیان آوانگاردتر ظاهر شده‌اند.

تاریخ دریافت: ۰۱ شهریور ۱۴۰۲

تاریخ داوری: ۰۲ مهر ۱۴۰۲

تاریخ اصلاح: ۱۷ مهر ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش: ۰۴ آذر ۱۴۰۲

کلمات کلیدی:

مقایسه و تطبیق، روشنفکری دینی، مؤلفه‌ها، متون ادب صوفیه.

* نویسنده مسئول:

hojatolah.ghmoniri@iaui.ac.ir

۴۲۵۱۸۰۰۰ (۹۸ ۶۶) (+)



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

Religious intellectual components influenced by Sufi literary texts

M. Asadi, H. Gh Moniri*, P. Rezaei

Department of Persian Language and Literature, Boroujerd Branch, Islamic Azad University, Boroujerd, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 23 August 2023

Reviewed: 24 September 2023

Revised: 09 October 2023

Accepted: 25 November 2023

KEYWORDS

comparison and comparison,
religious intellectualism,
components, Sufi literature texts.

*Corresponding Author

✉ hojatolah.ghmoniri@iau.ac.ir

☎ (+98 66) 42518000

ABSTRACT

BACKGROUND AND OBJECTIVES: The research under the name: "Religious intellectual components influenced by Sufi literature" aims to compare the words of the people of knowledge and tariqat (in poetry) with religious intellectual components in contemporary Iran, such as: rationality, tolerance and Tolerance, pluralism, religious democracy, gender freedom and equality before the law and things like this - which are mainly the result of modernity and today's world - have been matched and from this point of view, how and the extent of the productivity of religious intellectuals from the legacy of ancient Sufi literature present to the reader.

METHODOLOGY: The search method in this research was analytical-descriptive. Based on this, by using library resources and taking notes from reliable scientific sources, the intended goals have been pursued.

FINDINGS: Among the findings of this research, it is possible to mention: familiarity with the flow of religious intellectuals as well as their intellectual components - in three generations - in the contemporary era. Another thing is that the intellectual flow from the first generation that starts with Mohammad Taqi Shariati, Mehdi Bazargan and Seyyed Mahmoud Taleghani to the second and third generation namely Ali Shariati, Mohammad Mojtahe Shabestari and Abdul Karim Soroush and several others, what intellectual (ideological) stages have they gone through and finally the generation How have the Soumis been able to adapt today's intellectual components, which mainly originate from the Western world, with the thoughts and teachings of the people of the Iranian Tariqat and knowledge, and in a re-interpretation they offer to their society.

CONCLUSION: What was obtained from the above research is, in short, that: the current of religious intellectuals is the continuation of the path of religiosity and idealism that was formed after the arrival of Islam in Iran. The intellectualism of the current generation began with the appearance and presence of personalities such as Seyyed Jamal Asadabadi, Mohammad Abdo and Mohammad Bagher Sadr and was continued by Mohammad Taqi Shariati, Ayatollah Taleghani, Professor Morteza Motahari, and then Ali Shariati. With the emergence of Ali Shariati, Abdul Karim Soroush, Mohammad Mojtahdshabastri, Seyed Mustafa Mohagheg Damad, Gholamhossein Ebrahimdinani, etc., this movement experienced its third generation and despite all the differences of opinion and tastes that existed among these people, they were in agreement on several things, such as : Many articles of the declaration of human rights, ideological and political tolerance, pluralism, freedom and equality of rights of individuals and minorities, gender equality of men and women in the law, etc. Of course, Motahari, Taleghani, and Ebrahimi, moderate religious people, and others such as Soroush, Mojtahdshabastri, and Malikian, who are more avant-garde, have appeared.

DOI: <http://10.22034/bahareadab.2024.17.7351>

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 28	 3	 0

مقدمه

اساساً از بنیان روشنفکری دینی در جهان اسلامی یعنی: «سیدجمال‌الدین اسدآبادی»، اقبال لاهوری، شیخ محمد عبده که بگذریم، «جنبش روشنفکری در ایران، پس از شهریور ۱۳۲۰ شکل گرفت. به عبارت دیگر دقیق‌تر، نقطه عطف آن سال ۱۳۲۰ بود و سه بنیانگذار آن عبارت بودند از: آیت‌الله سیدمحمود طالقانی، مهندس مهدی بازرگان و محمدتقی شریعتی. البته، بعدها دکتر علی شریعتی به این جنبش افزوده شد و آن را گسترد و تعمیق کرد و فضل تقدم پدر را تحت‌الشعاع قرار داد. (اسفندیاری، ۱۳۸۳: ۴۳۲)

البته، همچنان که در سطور بعد نیز خواهیم دید، علامه سیدمحمودحسین طباطبایی و شهید مرتضی مطهری را نیز باید از جمله شخصیت‌های دینی و در عین حال روشنفکر دانست که با مطالعه دقیق و عالمانه‌تر از اسلام، آن را از زخارف و پیرایه‌های انحرافی و خرافی زدوده و با نگاهی نوین و به روزتر به جامعه، عرضه داشتند و اجازه ندادند که مکاتب سیاسی و ایده‌ئولوژیک یکی دو قرن اخیر یعنی لیبرالیسم غرب یا سوسیالیسم شرق که عمدتاً آبشخوری جز ماتریالیسم نداشتند، سیطره خود را - یکسره - بر فضای به شدت ایدئولوژی زده دهه‌های بیست تا اواخر پنجاه بگسترانند و همه جوانان آرمانخواه و حقیقت‌جو را به کام خود بکشانند.

مطهری که از جمله نواندیشان دینی برخاسته از حوزه علمیه به شمار می‌آید، در چگونگی نگاه به غرب می‌گوید: «ما باید به زندگی غربی هوشیارانه بنگریم، ضمن استفاده و اقتباس علوم و صنایع و تکنیک و پاره‌ای مقررات اجتماعی قابل تحسین و تقلید از آنها، باید از اخذ و تقلید رسوم و عادات و قوانینی که برای خود آنها هزاران بدبختی به وجود آورده است - که تغییر قوانین مدنی ایران و روابط خانوادگی و تطبیق آن با قوانین اروپایی یکی از آنهاست - پرهیز نماییم». (مطهری، ۱۳۵۷: ۷)

اساساً باید توجه داشت که میان روحانی و روشنفکر بودن افراد هیچ منافاتی وجود نداشته و ندارد و به تعبیر محمد اسفندیاری: «عمامه و کلاه نتوانسته است ممیز دو گونه فکر در ایران بوده باشد، شاهد این که چه بسیار روحانیونی که روشنفکرند و چه بسیار دانشگاهیان و غیرروحانیونی که سنتی بوده [و نگاهی متحجر و قهقربایی] داشته و دارند». (اسفندیاری، ۱۳۸۳: ۴۳۳)

نویسنده آنگاه یکی از همین روشنفکران دینی و معمم را مثال آورده، مینویسد: «هنگامی که طالقانی، قرآن در دست، به نزد جوانان میرفت، قرآن در دست سنتگرایان در حد کتاب دعا، و دعا نیز در حد اورداد و اذکار، تنزل یافته بود و به گفته طالقانی: مانند «آثار عتیقه» و «کتاب ورد» شده بود که «آهنگ آن، اعلام مرگ است» (به نقل از: طالقانی،، ج ۱: ۱۳). طالقانی این تلقی از قرآن را دگرگونی ساخت و قرآن را به عنوان یک مانیفست [مرامنامه] اجتماعی و کتاب ایدئولوژی و زندگی مطرح کرد و بر بُعد هدایتی آن سخت پای فشرد». (همان: ۴۳۴)

از دیگر سو - و از میان جامعه دانشگاهی و غیرحوزوی - بازرگان بیش از هم کسوتان خود قابل توجه است. «بازرگان، نخستین متفکر ایرانی - اسلامی است که اسلام را مغایر با تفکر مرسوم سنتی، از دیدگاهی کاملاً نو و منطبق با علوم روز مطرح کرده است. بازرگان در طول ۶۰ سال زندگی سیاسی خود، بیش از ۴۰۰ مقاله و کتاب از خود باقی گذاشته است که جهان‌بینی و نگرش خاص او را نسبت به اسلام و انسان، به وضوح نشان می‌دهد. بازرگان انسان را «ذره بی‌انتهای» می‌داند که کمال او در پیمودن «راه طی شده انبیا» است که هماهنگ با جهان هستی باید با «عشق و پرستش» صورت پذیرد. بازرگان این نگرش جدید دینی را در زمانی که همه تلاش رژیم پهلوی در جهت دور کردن روشنفکران و دانشجویان از اسلام و تفکرات اسلامی بوده است، از طریق سخنرانیهای

مستمر در انجمنهای اسلامی دانشجویان و مهندسين، که خود بانی آن بود، وارد محیط دانشگاهی میکند. (علی بابایی، ۱۳۸۴: یازده)

باری، از شروع دهه ۱۳۷۰ یک جریان فکری - دینی جدید و تازه نفس‌تر، که میتوان از آن به نسل دوم جریان روشنفکر دینی نام برد، پا به عرصه گذاشت. از برجسته‌ترین این افراد میتوان به: عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، سیدمصطفی محقق داماد، مصطفی ملکیان، محمد ابراهیمی دینانی، محمود سریع‌القلم و ... اشاره کرد. سروش، البته، با طرح نظریاتی مثل: «نسبیت» در مباحث مربوط به معرفت دینی و «قبض و بسط شریعت» قدری متفاوت‌تر از همگنان ظاهر شده است.

از دیگر سو، با مطالعه جریان روشنفکری دینی در ایران درمی‌یابیم که این جریان یکسره متأثر از آموزه‌های مدرن غربی در زمینه‌های مختلف شناختی نبوده بلکه بخش قابل توجهی از معارف عرفان و طریقت اسلامی را نیز فراخوانی کرده و با تلفیق میراث کهن صوفیه با اندیشه‌های نوین جهان امروز سعی در گشودن دریچه‌ای تازه بر روی جویندگان راه حقیقت و دانایی داشته‌اند.

باری، آنچه پژوهشگران در این جستجو به دنبال آن‌اند عبارت از آن است که: روشنفکران دینی در پرداختن به موضوعات مختلف علوم انسانی و اجتماعی مثل: مردم‌سالاری، خرد جمعی، پلورالیسم (تکثرگرایی)، حقوق بشر، حقوق اقلیتها و مواردی از این دست، تا چه اندازه وامدار ارزشهای میراث کهن خود - از اهل طریقت - بوده و توانسته آنها را با مؤلفه‌های مدنیت برگرفته از جهان غرب همراه و همسو گردانند؟

نتایج جستاری حاضر در پاسخ به این پرسش به ما میگوید: که جریان روشنفکری دینی، جریانی طبیعی و لازمه سیر معمول تاریخ دینداری در ایران بوده که - به اقتضای شرایط زمانی و ساز و کارهای جهان امروز - رخ نموده و در این مسیر از معارف ارزشمند دینی گذشتگان خود، به ویژه اهل طریقت (بالاخره مولانا)، بهره‌های فراوان برده است.

بحث و بررسی

بحث و بررسی را با نگاهی به چیستی و چگونگی برخی جریان‌ات فرهنگی - ادبی - فلسفی آغاز میکنیم.

تعریف مفاهیم و اصطلاحات تحقیق:

تصوف

تصوف، «مصدر باب تفعّل عربی، مصدری است که از اسم ساخته شده به معنی «صوف پوشیدن» و «پوشینه‌پوشی» است؛ چنانکه «تقمص» در همین باب از قمیص به معنی پیراهن گرفته شده و به معنی پیراهن پوشیدن است. از میان وجوه اشتقاق مختلفی که برای کلمه صوفی و تصوف بیان شده، منسوب دانستن آن به «صوف» به معنی پشم، از نظر قواعد صرف عربی بیشتر قابل قبول است». (سجادی، ۱۳۷۲: ۱)

تصوف، «مجموعه‌ای عرفانی از اعمال و سلوک برای تزکیه نفس است که، عمدتاً، در اهل سنت یافت میشود که با تمرکز بر طهارت اسلامی و معنویت تا حدود زیادی مشخص میشود اما بین اسلام و تصوف، این همانی وجود ندارد» (Qamar-ul Huda, 2003: 1-4).

از این طریقه (تصوف)، تعاریف گوناگونی چون: «عرفان اسلامی»، «عرفانی ایمان اسلامی»، «بعد باطنی اسلام»، «پدیده عرفان در اسلام»، «اصلی‌ترین تجلی و مهمترین و محوری‌ترین تبلور» و «درونی شدن و تشدید ایمان

اسلامی»، وجود دارد اما به دلیل گستردگی آن نمیتوان به راحتی ماهیت و تعریفی جامع از تصوف و با صوفی‌گری را مشخص کرد. عمل کنندگان تصوف به عنوان «صوفی» نامیده میشوند، و از نظر تاریخی به طور معمول به «نظام» معروف به «طریقت» تعلق داشتند - جماعتی که حول یک ولی بزرگ تشکیل میشدند که آخرین نفر در سلسله آموزگاران پی در پی که با هدف تزکیه (تهذیب نفس) و امید رسیدن به مدارج بالای روحی پیوند میخورند (Chittick, 2007: 74).

تصوف، در اوایل تاریخ اسلام ظهور کرد و تا حدودی به عنوان واکنشی در برابر «دنیاگرایی» اوایل خلافت اموی (۶۶۱-۷۵۰) و عمدتاً تحت سرپرستی «حسن البصری» با نام اصلی حسن بن ابوالحسن یسار بود. «صوفیان اگرچه با قانون‌گرایی خشک مخالف بودند، اما عمدتاً قوانین اسلامی را رعایت میکردند و به مکاتب مختلف فقهی و کلامی اسلامی تعلق داشتند» (Nasr, 2008: 45).

اگر چه اکثریت قریب به اتفاق صوفیان، اعم از پیشامدرن و مدرن، از پیروان اسلام سنی هستند، رشته‌های خاصی از تفکر صوفیانه در اواخر دوره قرون وسطی به قلمرو اسلام شیعه منتقل شد. این امر به ویژه پس از تغییر حکومت صفویان در ایران تحت مفهوم «عرفان» اتفاق افتاد. از محورهای مهم عبادت صوفیانه میتوان به ذکر، عمل به ذکر و ... اشاره کرد. از این جهت، صوفیان نیز با فعالیت‌های تبلیغی و آموزشی نقش مهمی در گسترش اسلام داشتند. بنابراین «علیرغم کاهش نسبی فرقه‌های صوفیانه در عصر مدرن و حملات جنبش احیای اسلامی (مانند سلفیها و وهابیه)، تصوف همچنان نقش مهمی را در جهان اسلام، به ویژه در رشته سنت‌گرایی نوین اسلام سنی، ایفا کرده است» (Newlon, 2017: 156).

ریشه‌های تصوف در شیعه را میتوان در قرن هشتم جستجو کرد. در همین قرن بود که «عرفان ذوقی» توسط سلمان ساوجی، خواجه و حافظ به کمال رسید. همچنین تصوف مورد توجه ایلخانان مغول و وزیران آنها قرار گرفت، در میان آنها، صومعه‌ها شروع به افزایش کردند. از شاعران عارف قرن هشتم میتوان به: خواجهی کرمانی، اوحدی مراغه‌ای، کمال خجندی، شیرین مغرب، عبدالرزاق کاشانی، علاءالدوله سمنانی و سید علی حمدانی اشاره کرد (سجادی، ۱۳۷۲: ۱۵۹).

در قرن نهم به دلیل توجه تیموریان به تصوف، گرایش به آن افزایش یافت و تصوف به تشیع نزدیکتر شد. میتوان گفت در این قرن، «شریعت» و «طریقت» با هم آمیخته بود و علمای دین هم صوفی بودند و هم شاعر، چه اینکه برخی از مشایخ بزرگ صوفیه نیز متصدی امور شرعی بودند. با وجود این، افراد صوفی نما کم نبودند. (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۹۵-۱۴).

از قرن دهم قمری تا عصر حاضر، میتوان گفت که نوعی از زوال در تصوف - در قیاس با ادوار گذشته - وجود داشته است. در واقع از قرن دهم قمری، یعنی از ملاصدرا به بعد گرایشها و فرقه‌های نو و متفاوت، باعث کم شدن فروغ صوفی‌گرایی شد. از طرف دیگر پس از این تاریخ، برخی از علمای اسلامی در مقابل اهل طریقت قرار گرفتند و همین امر موجبات تضعیف آن را فراهم کرد. با این حال، در سده اخیر، علاقه برخی از روشنفکران به آیین تصوف را میتوان در سخنان و آثار آنان مشاهده کرد. روشنفکران ایرانی این دوره که «روشنفکران دینی» نامیده میشوند از سخنان و نیز سنت صوفیان بهره‌های فراوان برده و با تلفیق این سخنان با اندیشه‌های نوین - عمدتاً غرب - بار دیگر به احیای آموزه‌های «ارباب معرفت» اهتمام داشته‌اند.

روشنفکری دینی

روشنفکری دینی در ایران را میتوان ترکیبی از انتلکنتولیسم^۱ (انتقادگرایی اندیشمندانه) و دین دانست. «انتلکنتول، فردی است که به تفکر انتقادی، تحقیق و تأمل در مورد واقعیت جامعه میپردازد و راه‌حلهایی برای مشکلات هنجاری جامعه پیشنهاد میکند و بی‌باکانه هرچیزی را نقد میکند و چارچوب خاصی برای نقد ندارد. این در حالی است که فرد مسلمان، دارای چارچوبهای خاصی برای نقد و تحلیل است و قاعداً به دلیل اعتقاداتی که دارد امکان نقد اصول و مبانی دینی را که بدان گرویده، ندارد (Amini & Rahmani, 2016: 1-9).

بر این اساس، روشنفکر دینی، سعی در آشتی دادن «مفاهیم جهان شمول» برای بهبود و ارتقای جامعه را با «مبانی اسلامی» دارد که بخشی از این مفاهیم را از «ادبیات صوفیه» وام گرفته است.

از ویژگیهای مشترک جریان روشنفکر دینی میتوان به مواردی چون: اصلاحات در اندیشه اسلامی، دموکراسی، جامعه مدنی، کثرت‌گرایی و تقابل با برخی آموزه‌های اسلام سنتی اشاره کرد. ظهور روشنفکران دینی را میتوان - در طی سه نسل تا امروز - از طریق نوشته‌های: سید جمال‌الدین اسدآبادی، علی شریعتی و عبدالکریم سروش دنبال کرد. برای مثال یکی از نظریه‌های سروش این است که حقایق دینی دائمی و تغییرناپذیراند، اما درک ما از آنها منوط به دانش ما در زمینه‌های علم و فلسفه است. سروش برخلاف علی شریعتی که به مارکسیسم [سوسیالیسم] روی آورد تا دیدگاهی تاریخی به اندیشه شیعه بیاورد، درباره رابطه دموکراسی و دین بحث میکند و آنچه را که «مردم سالاری دینی» نامیده، دست‌یافتنی میداند. زیربنای فکری تاریخ روشنفکری دینی ایران، به قرن نوزدهم میرسد. محمدکاظم خراسانی (۱۸۳۹-۱۹۱۱ م) بر خلاف نظر رایج معتقد بود که: «ولایت مطلقه از آن خداوند است و ولایت مطلقه انسانی را باید رد کرد. خراسانی امور مردم را در دو حوزه دسته‌بندی میکند: حوزه عمومی، اموری است که مردم به رؤسای یا دولتهای خود به عنوان مسائل سیاسی یا حوزه عمومی یا مسائل نامشخص اشاره میکنند.

حوزه خصوصی، یعنی مسائل خاص مربوط به افراد. در این زمینه احکام دینی (احکام) مانند: مالکیت، ازدواج و ارث توسط دین وضع شده است. برای خراسانی رعایت این احکام شرعی بر همه حتی بر پیامبر یا ائمه واجب است» (Rubin & Clawson, 2006: 1).

عقیده خراسانی با متکلمان برجسته زمان خود، از جمله «میرزا حسین نائینی» که در جریان انقلاب مشروطه ایران نیز بسیار تأثیرگذار بود، متفاوت بود. «به طور خلاصه، خراسانی اولاً قضاوت را حق خاص برای فقیه میداند؛ ثانیاً تشریع را برای فقها واجب نمیداند بلکه نظارت آنان بر تشریع را ضروری میداند، به طوری که هیچ قانونی بر خلاف دین وارد جامعه دینی نمیشود؛ و ثالثاً حق ویژه برای فقیهان در اداره امور عمومی را نفی میکند. رد مطلق حق اختصاصی فقیه در اداره حوزه عمومی، امکان مشارکت را برای همه مردم فراهم میکند. بر این اساس خراسانی قول تاریخی خود را میگوید: «در غیبت امام مهدی، حکومت از آن مردم است». این بیان از نظر علمای ایرانی (روشنفکران) به عنوان زیربنای دموکراسی در جامعه اسلامی است.» (همان: ۲)

در مجموع، «تاریخ روشنفکری دینی ایران در قرن بیستم را میتوان به دو مرحله تقسیم کرد:

مرحله اول: گفتمان ایدئولوژیک

نماینده این دوره را میتوان علی شریعتی دانست. شریعتی فکر میکرد که مدرنیزاسیون^۲ (نواندیشی یا نوگرایی) با

^۱ intellectualism

^۲ Modernization

ارزشهای مذهبی سنتی سازگار است. او همچنین دین را در چارچوب اندیشه و آثار خود از انحصار روحانیون جدا کرد. شریعتی، هم منتقد سنت بود و هم مدرنیته. او پس از گذشت چندین دهه از مرگش، همچنان تأثیرگذارترین روشنفکر دینی ایرانی (در داخل و خارج از ایران) به حساب می‌آید.

مرحله دوم: گفتمان معرفتی / دموکراتیک

نماینده این دوره را میتوان عبدالکریم سروش دانست (اگر چه کسانی چون: محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان، سیدمصطفی محقق و ... نیز از چهره‌های بارز این دوره هستند. در خصوص نقش سیاسی - اجتماعی دین، گفتمان معرفتی انتظارات «مینی‌مالیستی»^۱ (حداقلی) دارد. سروش میگوید: «عقل‌گرایی» یکی از قوی‌ترین عناصر گفتمان معرفت‌شناختی است، به‌ویژه که روشهای دموکراتیک حکومت‌داری را ترویج میکند» (امینی، ۱۳۹۲: ۴۴). در این راستا، «عقل جمعی» جامعه باید در مورد اداره جامعه تصمیم بگیرد، نه یکساز و کار مذهبی از پیش طراحی شده که در واقع تنها درک عالمان و فقیهان است. بحث این گفتمان دموکراتیک و رای‌کنشگری مستقیم و مبارزه است و بر حقوق شخصی «شهروندان» تأکید دارد و خواستار نهادینه کردن آزادیهای مدنی است. بنابراین، مشارکت مردم در سیاست باید بر اساس حقوق سیاسی و اراده آزاد آنها، به عنوان شهروندان کشور باشد، نه بر اساس وظایف عقیدتی/مذهبی آنها. فلسفه عبدالکریم سروش و همفکرانش را میتوان چنین خلاصه کرد:

۱. تمایز «دین» و «درک ما از دین»

۲. تمایز بین جنبه‌های «ذاتی» و «عَرَضی» دین.

۳. تمایز تفسیر «مینی‌مالیستی» و «ماکسیمالیستی»^۲ (زیاده‌گرایی) از اسلام.

۴. تمایز ارزشها و اخلاقیات که از نظر اسلام درونی تلقی میشوند و اخلاقیاتی که بیرونی (اجتماعی) هستند.

۵. تمایز «باور» دینی و «ایمان» دینی.

۶. تمایز بین دین به عنوان ایدئولوژی/هویت، و دین به عنوان حقیقت» (همان: ۶۰-۱۶۵).

باری، با مطالعه آثار روشنفکران دینی، دوره حاضر، میتوان به این نکته رسید که این افراد، در سخنان و نوشته‌های خود، به طور قابل توجهی از آرا و اندیشه‌های مشایخ تصوف مثل: ابوالحسن خرقانی، بایزید بسطامی، رابعه عدویه، خواجه عبدالله انصاری و از ادبای صوفی مسلک مثل: عطار، مولانا و حافظ بهره‌ها برده‌اند. در ادامه این جستار سعی شده تا - با بر شمردن مؤلفه‌هایی چند - ارتباط بین روشنفکری و ادبیات صوفیانه در ایران مورد بررسی قرار داده و از این راستا، سهم آموزه‌های معرفتی اهل طریقت را در ساخت و پرداخت سخنان و آثار روشنفکران امروزیته ایران بنمایانیم.

روشنفکری و رابطه آن با ادبیات در ایران

جریان روشنفکری و تجددطلب با ادبیات در ایران، ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر داشته‌اند به طوری که اکثر روشنفکران از زمان مشروطیت تا به امروز، به نوعی دستی بر ادبیات و شعر نیز داشته‌اند، از ایرج میرزا، میرزاده عشقی و محمدتقی بهار تا شریعتی و سروش همه اهل شعر و ادب بوده‌اند. «از این رو، اندیشه‌ورزان دوران مشروط که نسل اول روشنفکران ایرانی به شمار می‌روند، کاملاً به این واقعیت واقف بودند که تنها اتکای تاریخی به پیشینه

^۱ minimalist

^۲ Maximalist

تمدن ایران برای تداوم بقای آن کافی نیست. عبدالرحیم طالبوف، فتحعلی آخوندزاده و صنیع الدوله از این نسل هستند که با تلفیق ادبیات و سیاست، سعی در تلطیف افکار و اندیشه‌های خود در مواجهه با حکام زمان خود داشتند.

نسل دوم، قصد داشتند تمدن مدرن را نه تنها با تقلید از غرب، بلکه با رویکردی منسجم و نظام‌مند به فرهنگ اروپایی، به ایران معرفی کنند. محمدتقی بهار، علی دشتی، علی اکبر داور، محمدعلی فروغی، صادق هدایت، بزرگ علوی، احمد کسروی، سعید نفیسی، حسن تقی‌زاده، عبدالحسین تیمورتاش و عبدالبهاء از این نسل هستند، که البته تأثیرات تفکر آنان را بر جامعه نمیتوان انکار کرد.

و بالاخره، نسل سوم روشنفکران، عمدتاً، جذب مارکسیسم در اندیشه سیاسی و اجتماعی ایران شدند. با رواج ایدئولوژی مارکسیستی در میان نسل سوم روشنفکران ایرانی، فرهنگ این جریان ناگزیر به سمت مطلقهای اخلاقی و سیاسی کشیده شد. روشنفکران در این مرحله، به عنوان «قانونگذاران اخلاقی» عمل میکردند که هم منتقد دولت و هم جامعه بودند. جلال آل‌احمد و علی شریعتی، روشنفکر و نظریه‌پرداز اجتماعی سرشناس، از این نسل هستند که روشنفکری دینی را به نوعی در ایران بنیان نهادند» (امینی، ۱۳۹۲: ۴۵-۵۱)

ادبیات در نسل سوم نیز جایگاهی ویژه داشت، «به طوری که در دهه ۱۳۵۰ تأثیرات فرهنگ پارسی بر تب هزاره و سایر مضامین عصر جدید چنان قوی بود که هارولد بلوم^۱، منتقد برجسته آمریکایی، پیشنهاد کرد که دهه آخر قرن بیستم را باید در حقیقت «بازگشت به ریشه‌های زرتشتی^۲» نامید» (Bloom, 2002: 648).

در مسیر روند روشنفکری در ایران، که بخشی از آن تحت تأثیر شعر و ادبیات فارسی بود، «نسل چهارم نیز ظهور کرد. نسل چهارم روشنفکران ایرانی، عمدتاً، با مجلاتی چون: «گفتگو» و «کیان» شناخته میشوند. برخلاف نسل ایدئولوژیک روشنفکران ایرانی که در مواجهه با مدرنیته غربی طرفدار نگرشهای مارکسیستی و هایدگری بود، نسل چهارم روشنفکران ایرانی تصمیم به دور شدن و فاصله گرفتن انتقادی از ایدئولوژیهای فردی گرفتند. روش‌شناختی نسل جدید روشنفکران ایرانی با دو نگرش فلسفی مشخص میشود: گسترش تفکر ضد اتوپایی^۳ (= آرمانی) بر مبنای بین‌الذهانی از یک سو، و اصرار برای تبادل گفت‌وگوی غیرتقلیدی با ارزشهای مدرن غرب.

سروش متعلق به نسل چهارم است. همچنین چهره‌های دیگر این گروه عبارتند از: مهدی بازرگان، محمد مجتهدشستر، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، سیدمصطفی محقق‌داماد، غلامحسین ابراهیمی‌دینانی، عبدالکریمی و ... در این میان آنچه قابل تأمل و توجه است، بهره‌گیری از ادبیات پیشینیان در جریان روشنفکری - به ویژه ادبیات اهل معرفت و طریقت - است.

مؤلفه‌های روشنفکری دینی و ارتباط آن با ادب صوفیه

جریان روشنفکری دینی، در ایران، گستره وسیعی دارد به طوری که هر یک از اندیشمندان این جریان به نوعی خاص - گرایش بیشتر به مذهب و کمتر به مدنیت غرب یا به عکس - به ارائه راهکارهای خود در اصلاح امور دینی و اجتماعی مردم همت گمارده‌اند؛ با این حال وجوه مشترک که میتوان از لابه لای گفته و نوشته‌های آنان پیدا کرده که در ضمن با آرا و آداب ارباب معرفت نیز همخوانی داشته باشند، به ترتیب ذیل‌اند:

^۱ Harold Bloom

^۲ a return to Zoroastrian origins

^۳ Utopian

خردگرایی (عقلانیت)

سیدمصطفی محقق داماد، آنجا که دربارهٔ چگونگی تأثیر و تأثر آرا و اندیشه‌های فلسفی غرب و شرق بر و از یکدیگر سخن می‌گوید، مینویسد: آنچه به فلسفهٔ اسلامی معروف است از حدود قرن نهم میلادی تحت تأثیر دو عامل عمده آغاز به نشو و نما کرد: نخست معادلات متکلمان و دوم افکار یونانی و مسیحی و آثار آنها در برخی مسائل اساسی مانند: جبر و اختیار، قدرت و عدل کامل الهی، و نسبت خداوند با عالم مخلوق، بزرگ‌ترین تأثیر را افلاطون و ارسطو و فلوطین در حکمای اسلامی نهادند؛ البته دانشمندان ایران حتی پیش از اسلام از فلسفهٔ یونانی به ویژه «ارسطو» متأثر بودند». (به نقل از: حائری‌یزدی، ۱۳۸۴، پیشگفتار: بیست و یک)

محقق داماد در ادامه می‌گوید: «فلوطین نه تنها حکمت اسلامی بلکه تصوف اسلامی را نیز تحت تأثیر قرار داد. تصوف اسلامی در آغاز در راه اخلاق و دین گام میزد و داعیه‌های فلسفی نداشت ولی طولی نکشید که به صورت مذهب فلسفی درآمد؛ یعنی ممزوجی از آیین گنوسی و مانوی با صبغهٔ افلاطونی جدید. نخستین کسی که فلسفه را وارد تصوف کرد ذوالنون مصری بود». (همان: بیست و پنج)

وی سپس با معرفی فارابی و ابن‌سینا - به عنوان دو اختر تابناک سپهر فلسفی شرق جهان اسلام - می‌آورد: «فارابی در کیهان‌شناسی و روان‌شناسی تقریباً یکسره تابع ارسطو بود ولی در نظریات سیاسی عمدتاً دو رسالهٔ بزرگ افلاطون (جمهوری و قوانین) را با تغییراتی برای منطبق ساختن تعالیم این فیلسوف یونانی با اوضاع و احوال عصر خویش، اساس قرار داد ...». (همان: بیست و شش)

از دیگر سو اما: «نهضت فلسفی شرق اسلام با ابن‌سینا به باروری کامل رسید که بانی منسجم‌ترین و ظریف‌ترین و جامع‌ترین نظام فلسفی قرون وسطی بود. افکار او در فلسفهٔ مدرسی جهان مسیحیت تأثیر عمیق نهاد ... شاید دلیل بقای حیرت‌انگیز نفوذ او در حوزه‌های علمیه تا امروز، کوششهای عمیق وی برای آشتی دادن خردگرایی یونانی با اصول عقاید اسلامی بوده باشد». (همان: بیست و هفت)

و بالاخره در ادامهٔ این تعامل و تقابل باید گفت: «جریان رویارویی فیلسوفان و متفکران برجستهٔ سنتی فلسفهٔ اسلامی ایران معاصر با اندیشه‌های فلسفی غرب خود حکایتی معضل دارد ... همین قدر میتوان خاطر نشان کرد میراث‌دار میراث گرانسنگ معارف عقلی فرهنگی اسلامی تنها چند نفر با تفکر مغرب زمین آشنا و دمخور بوده و به نحو تطبیقی به حل مسائل عقلی و مشکلات فلسفی برخاسته‌اند، شخصیهایی چون: سیدکاظم عصار، سیدمحمدحسین طباطبایی، مرتضی مطهری، سیدمحمدباقر صدر و بالاخره مهدی حائری یزدی». (همان: سی و چهار)

البته در این که زادگاه اندیشه - و مشخصاً فلسفه - کدام سرزمین بوده است، حرف و حدیثهای دیگری نیز وجود دارد. غلامحسین ابراهیمی دینانی با تأیید این نظر که: «یونان زادگاه فلسفه است و فلسفه در یونان افلاطون و ارسطو رشد مییابد، دیگر سرزمینها را نیز خاستگاه فلسفه دانسته، می‌گوید: «یکی از مسائل مهمی که غربیها بسیار بر آن تأکید دارند، این است که زادگاه فلسفه را یونان میدانند و متأسفانه بعضی از متفکران مسلمان نیز این نظر را تایید میکنند ... البته یونان زادگاه فلسفه است و فلسفه در یونان افلاطون و ارسطو رشد یافت، اما فلسفه جایگاه و زادگاه دیگری هم داشت و منحصر به شهر آتن نبود. اولین کسی که در تاریخ فلسفه، این بُت را شکست و میخواست به این اسطور خاتمه دهد، شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود که گفت: جایگاه فلسفه شرق است که این شرق جغرافیایی است و هم شرق معنوی. به همان اندازه که یونان [در فلسفه] در نزد سهروردی احترام دارد، ...

میداند که تنها آتن جایگاه فلسفه نیست؛ ایران و مصر نیز جایگاه فلسفه است. «خرد جاویدان» یا «خمیره ازل» که شیخ اشراق به کار میبرد، یک تعبیر قرآنی و اسلامی است: «خمر طینه آدم...» خمیره ازل که همان عقل جاویدان باشد، یک شعله حقیقت است که از ازل بوده و از مجاری مختلف عبور کرده است و یکی از جایگاه‌های آن «ایران باستان» است. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۳: ۱۳ و ۱۴)

در جای دیگر در پاسخ به این پرسش که کدامیک از روشهای فلسفی امروز - غرب یا شرق - درست است و به حقیقت نزدیک‌تراند، مینویسد: «پاسخ به این سؤال بسیار مشکل است. فقط یک راه وجود دارد و ما یک ملاک برای اصالت فلسفه امروز میتوانیم ارائه دهیم: فلسفه اصیل آن است که بیاید و دیر پاید. فلسفه ارسطو اصیل است یعنی از دو هزار و پانصد سال پیش تا امروز، ارسطو در تمام جوامع فکری زنده است. این سینا هم امروز در مجامع فکری دنیا زنده است...» (همان: ۱۸ و ۱۹).

از دیگر سو باید دانست که: «عرفا هیچ وقت ضد عقل نبوده‌اند. این یک اشتباه تاریخی است که رخ داده است؛ برخی صوفیان تنبیل و خانقاهیان کم مایه و بی‌سواد به غلط گفته‌اند که عرفا ضد عقل‌اند. ما هیچ عارفی که ضد عقل باشد نداریم. از عرفای قرن سوم گرفته تا عرفای معاصر، کسی را نشان بدهند که با عقل سرستیز داشته است؛ منتها اینها از عقل فلسفی بالاتر می‌رفتند. عقل که فقط «عقل فلسفی» نیست و فقط در فلسفه خلاصه نمیشود. عقل بالاتر هم میرود. عقل نبوی هم عقل است، انبیا هم عقل دارند، حضرت ختمی مرتبت (ص) عقل کل است.» (همان: ۱۵۳)

عطار نیشابوری در همین رابطه می‌سراید:

عشق بالای کفر و دین دیدم بی‌نشان از شک و یقین دیدم
کفر و دین و شک و یقین گر هست همه با عقل همنشین دیدم
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۲: ۴۷)

حافظ نیز در این باره می‌گوید:

عقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این مرحله سرگردانند
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۲۵)

یا:

جناب عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد
(همان: ۷۲)

و بالاخره مولانا آنجا که در ضرورت وجود همنشینی با یاران موافق و صاحبان خرد برآمده می‌گوید:

زانک با عقلی چو عقلی جفت شد مانع بد فعلی و بد گفت شد
نفس با نفس دگر چون یار شد عقل جزوی عاطل و بی‌کار شد
چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه یار خورشیدی شوی
رو بجو یار خدایی را تو زود چون چنان کردی خدا یار تو بود
آنک در خلوت نظر بر دوخته‌ست آخر آن را هم ز یار آموخته‌ست
خلوت از اغیار باید نه ز یار پوستین بهر دی آمد نه بهار
عقل با عقل دگر دوتا شود نور افزون گشت و ره پیدا شود

نفس با نفس دگر خندان شود ظلمت افزون گشت و ره پنهان شود
(مولوی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۲۰۱)

تجددطلبی

مجتهد شبستری در نگاه به تجددطلبی و ضرورت آن در دنیای امروز میگوید: «در نگاهی کلی به تجدد، آن را یک انفجار غیرقابل احاطه و غیرقابل درک در گستره زندگی انسان مییابیم. گویی در دوره تجدد، خود زندگی انسانی گسترش پیدا کرده است. در دوره تجدد، ابعادی در زندگی انسان دیده و کشف شده و میشود که قبلاً به هیچ وجه دیده نمیشد. بنابراین، به یک معنا میتوانیم بگوییم که تجدد، انفجار گستره زندگی آدمی است». (به نقل از: سروش و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۱۴)

سروش نیز در این زمینه مینویسد: «همه آنچه گفتیم، نشانه آن است که دنیای ما عوض شده و ما آدمیان دیگری شده‌ایم که دنیا را به نحو دیگری میبینیم و توقعات دیگری از دنیا، از طبیعت و از خود داریم. زندگی و معیشت فعلی ما نیز به تناسب دیدگاه جدید ماست ... بشر جدید قانع نیست؛ بشری معترض است. این بشر هیچ چیز را آنچنان که هست نمیپذیرد، بنابراین بشر جدید معتقد است که اگر بتوانیم، حتی معماری عالم را هم تغییر میدهیم. آن سخن حافظ که «عالمی دیگر باید ساخت و ز نو آدمی»، در زمان حافظ گوش شنوایی نداشت ولی امروز این سخن گوشه‌های شنوای بسیاری دارد و اصلاً حرف همه همین است». (همان: ۴۶ و ۴۷)

در اندیشه اهل معرفت تجددخواهی از دو منظر قابل مطالعه است: یک، تغییر و تحول دنیایی که مطلوب نیست به دنیایی که مطلوب و محبوب همگان است، در این مرحله، عمدتاً نگاه زمینی و معیشتی مورد توجه است، همان که حافظ میگوید:

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم ...
(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۱۲)

دیگر، سیر و سفر از مراحل پست بشری به مراحل و مراتب معنوی.

تجددطلبی در این معنا با ارتقای روحی و شخصیتی فرد و جامعه قابل انطباق و تطبیق است، در این بخش میتوان قصه منطق الطیر (یا مقامات طیور) از عطار نیشابوری را مثال آورد. این منظومه: «شامل ذکر مخاطر و مهالک روح سالک است که به رسم متداول قدما از آن به «طیر» تعبیر شده است. این مهالک و مخاطر در طی «هفت مرحله سلوک» که بی‌شبهات به «هفت خان» رستم و اسفندیار نیست، پیش می‌آید ... منطق الطیر، حماسه مرغان روح، حماسه ارواح خداجوی و حماسه طلبان معرفت است. به عقیده عطار، انسان کامل که نایب دارالخلافت و مظهر کمال حق در این جهان است، برای آنکه مرتبه واقعی خود را کسب کند، باید مراحل مختلف را طی کند. از محسوس و موهوم که دنیای شهوت و هوی است در گذرد، معقول و معلوم را که سایه جاه و غرور است پشت سر بگذارد، و از معدوم و فانی که مایه فریب و گمراهی است، چشم فرو پوشد تا به مقام فنا برسد و شایسته مظهریت و خلافت حق شود». (رزمجو: ۱۳۷۵: ۲۳۴ و ۲۳۵)

محبت و نودوستی

اساس دین - فارغ از گونه‌های مختلف آن - بر محبت و نودوستی نهاده شده است، اما از آنجا که ایران در طی قرن‌ها جامعه‌ای با اکثریت شیعه بوده و روشنفکران دنی عصر حاضر نیز دست ارادت به علی (ع) داده‌اند، تا جایی که کسی چون شریعتی «علی را حقیقی به گونه اساطیر» گفته است، محبت و اخلاق مداری را در این عقیده

جستجو میکنیم. شهید مطهری در این خصوص میگوید: «از بزرگترین امتیازات شیعه بر سایر مذاهب این است که پایه و زیربنای اصلی آن محبت است. از زمان شخص نبی اکرم که این مذهب پایه‌گذاری شده است، زمزمه محبت و دوستی بوده است. آنجا که در سخن رسول اکرم جمله «علی و شیعه هم الفانزون» را میشنویم، گروهی را در گرد علی میبینیم که شیفته او و گرم او و مجذوب او میباشند. از این رو تشیع مذهب عشق و شیفتگی است. توالی آن حضرت به مکتب عشق و محبت است. عنصر «محبت» در تشیع دخالت تام دارد. تاریخ تشیع با نام یک سلسله از شیفتگان و شیدایان و جانبازان سر از پا نشناخته توأم است». (مطهری، ۱۳۸۷: ۴۰)

مطهری آنگاه موضوع محبت به میان سخنوران فارسی زبان برده و با پیش کشیدن شخصیهایی چون: مولانا، حافظ و وحشی کرمانی این گونه بیان میدارد: «شعرای فارسی زبان، عشق را «اکسیر» نامیده‌اند. کیمیاگران معتقد بودند که در عالم ماده‌ای وجود دارد به نام «اکسیر» یا «کیمیا» که میتواند ماده‌ای را به ماده دیگری تبدیل کند؛ قرنها به دنبال آن میگشتند. شعرا این اصطلاح را استخدام کردند و گفتند آن اکسیر واقعی که نیروی تبدیل دارد، عشق و محبت است، زیرا عشق است که میتواند قلب «ماهیت» کند». (همان: ۴۳)

در ادامه، با اشاره به خاصیت عشق و نیز ویژگیهای که در زمینه استکمال انسان و تغییر رفتار او - از رذایل به فضایل - دارد، از قول مولانا این ابیات را مثال میآورد:

شاه جان هر جسم را ویران کند	بعد ویرانیش آبادان کند
ای خنک جانی که بهر عشق و حال	بذل کرد او خان و مال و ملک و مال
کرد ویران خانه بهر گنج زر	وز همان گنجش کند معمور تر
آب را ببرید و جو را پاک کرد	بعد از آن در جو روان کرد آب خورد
پوست را بشکافت، پیکان را کشید	پوست تازه بعد از آتش بردمید
کاملان کز سر تحقیق آگاه‌اند	بی‌خود و حیران و مست و واله‌اند
نه چنین حیران که پشتش سوی اوست	بل چنان حیران که غرق و مست دوست

(همان: ۴۷)

تساهل و مدارا

روشنفکری دینی، به دنبال همان مؤلفه نخست، مدارا و نودوستی را سرلوحه باورهای خود قرار داده و براساس این گفته معروف از حضرت علی (ع) که: «تساس الامور بالمدار» معتقدند که در مواجهه با افراد و گروه‌های دیگر باید به «انصاف» رفتار کرد و به اصطلاح معتقد به «رواداری» اند. «باری، تسامح و تساهل که از انصاف و عدالت برمی‌خیزد، چون سایه ای بر سر قانون و چون روحی بر تن آن است. یعنی قانون را با رعایت اصل «هرچه برای خود نمیپسندی، برای دیگران هم مپسند» مینویسد و لذا نفی تساهل، عین نفی قانون عادلانه است؛ و قانون فارغ از تساهل، قانون نیست» (سروش، ۱۳۷۹: ۴۱۹).

سروش در جای دیگر گوید: «در سیاست هم به اصل تسامح عمل میکنیم ... و همچنان که در پی برانداختن جناح سیاسی خود نیستیم، در پی برانداختن جناح سیاسی رقیب هم برنمیآئیم. و همچنان که دوست داریم حرف ما را جدی بگیرند، حرف دیگران را جدی میگیریم و همچنان که مایل نیستیم شبانه و مسلحانه بر سر ما بریزند، ما هم شبانه و مسلحانه به کسی و کویی شبیخون نمیزنیم و همچنان که دوست داریم همه از تربیون نماز جمعه صدای ما را بشنوند؛ فرصت میدهیم تا صدای دیگران هم از آن تربیون شنیده شود» (همان: ۴۲۰).

مجتهد شبستری، نیز، در خصوص تحمل و تاب‌آوری در برابر اندیشه‌های مخالف نیز رابطه آن با «آزادی»؛ همچنین

وظیفه دولتها در فراهم کردن بستری که همه سلیقه‌ها - چه درست و چه نادرست - بتوانند در آن قدرت ابراز و اظهار داشته باشند، میگوید: «مدارا و تحمل سیاسی و اجتماعی در جامعه‌ای میتواند وجود داشته باشد که دولت، حافظ نظام آزادیها تلقی شود، نه حافظ نظام حقیقتها. این دو موضوع خیلی باهم فرق دارند. آن جا که دولت خود را حافظ نظام آزادیها تلقی و معرفی کند؛ تشخیص حقیقت را به عهده اندیشمندان میگذارد تا در حوزه بحث و تبادل اندیشه، آن را روشن کنند. افراد و گروه‌هایی که درباره حقیقتها سخن میگویند و میتوانند بدون دغدغه خاطر هر چه بیشتر و امنیت هر چه کامل‌تر، درباره حقیقتها بحث کنند؛ در چنین جامعه‌ای، با چنین تلقی از دولت، مدارا و تحمل محتوایی وجود خواهد داشت» (مجتهدشستری، ۱۳۸۶: ۷۲-۷۶).

در نظرگاه اهل معرفت هم، مدارا بسیار مهم تلقی میشود. مثلاً از نظر مولانا، هر یک از انسانها و نحله‌های فکری بخشی از حقیقت را در دست دارند و هیچکس همه حقیقت را - به تمامی - دارا نیست. همین اعتراف به کمبود علم، کافی است که برانگیزاننده تعامل و مدارا با دیگران باشد:

کی بگنجد در مضیق چند و چون	عقل کل آنجاست از لا یعلمون
عقل گوید مر جسد را که ای جماد	بوی بردی هیچ از آن بحر معاد
جسم گوید من یقین سایه‌ی توم	یاری از سایه که جوید جان عم
عقل گوید کین نه آن حیرت سراسر	که سزا گستاخ‌تر از ناسزا
اندرینجا آفتاب انوری	خدمت ذره کند چون چاکری
شیر این سو پیش آهو سر نهد	باز اینجا نزد تیهو پر نهد
این ترا باور نیاید مصطفی	چون ز مسکینان همجوید دعا
گر بگویی از یی تعلیم بود	عین تجهیل از چه رو تفهیم بود
بلک میدانند که گنج شاهوار	در خرابیها نهد آن شهریار
بدگمانی نعل معکوس ویست	گرچه هر جزویش جاسوس ویست
بل حقیقت در حقیقت غرقه شد	زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۲۵)

حافظ، اما، مسأله «مدارا» و «همزیستی مسالمت‌آمیز» از دو منظر مورد توجه قرار داده است: یکی از منظر اخلاق فردی یا آنچه امروزه به آن «روابط میان فردی» میگویند و دیگر اخلاق اجتماعی که در برگیرنده تعاملات مختلف فرهنگی، سیاسی و ایدئولوژیک نیز هست.

آنجا که به «مدارا» و «تساهل» در معنای اول نظر دارد میگوید:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروت، با دشمنان مدارا
(حافظ، ۱۳۸۰: ۴۱۹)

و اما آنجا که معنا و مفهوم دوم را از موضوعات یاد شده اراده کرده میسراید:

مستور و مست هر دو چو از یک قبیله‌اند ما دل به عشوه که دهیم، اختیار چیست؟
(حافظ، ۱۳۸۰: ۳۵)

شیوه دیگر حافظ در ایجاد تفاهم و تساهل بین گروه‌ها، ترکیب نمادهای فرهنگی - اعتقادی نحله‌های مختلف در یک یا چند بیت است، مثل:

آنجا که کار صومعه را جلوه می‌دهند ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست
(همان: ۲۸)

یا

بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی میخواند دوش درس مقامات معنوی
یعنی بیا که آتش موسی نمود گل تا از درخت نکته توحید بشنوی ...
این قصه عجب شنو از بخت واژگون ما را بکشت یار به انفاس عیسوی
(همان: ۱۳۵)

حافظ در اینجا، آتش موسی، گلبانگ پهلوی، نکته توحید و ... که در مورد پیروان زردشت، یهود، مسیحیت و اسلام است را در یک غزل گرد آورده است:

و بالاخره، با ظهور اندیشه «وحدت وجودی» که با ابن عربی رنگ علمی (فلسفی) به خود گرفت و تبلیغ و ترویج این عقیده که: وجود حقیقی در همه عالم یکی است و دیگر موجودات، اموری غیر حقیقی و اعتباری‌اند (ابن عربی، ۱۹۸۰: ۱۹۵). خود به خود احساس بیهوده بودن «نزاع بر سر هیچ» در جامعه صوفیان (و به تبع در میان روشنفکران دینی) راه یافت و بازتاب اخلاقی - اجتماعی این تفکر آن شد که کسی مانند علاءالدوله سمنانی با ابراز تعجب از تکفیر مسلمانان توسط یکدیگر، طریقه صوفیان و اهل معنی را در رعایت عقاید دیگران و بزرگان نحل‌های مختلف، برتر داند:

«و طریقه‌ای که محض صواب است، طریقه متصوفه است و آن این است که ائمه، مجتهد را بزرگ دانند و طعن نکنند و از اقوال ایشان آنچه بر خلاف نفس و به تقوی نزدیکتر بود، بر آن باشند.» (سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۲۲)
و هم از این روست که میتوان روشنفکران دینی را تابع «طریقه اهل معنی» دانست، چرا که: «آنها به نوبه خود به بسیاری از معضلات مذهبی پاسخ داده‌اند. آنها همچنین به وضوح در مورد سلامت اجتماعی صحبت میکنند و اقداماتی را برای سلامت اجتماعی افراد جامعه پیشنهاد میکنند و یکی از مباحث مورد نظر آنها تساهل و مداراست» (نوربخش و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۴۵)

دموکراسی (مردم‌سالاری)

دموکراسی یکی از مؤلفه‌هایی است که همیشه متشرعان متعصب و قشریون از نزدیک شدن به آن هراس داشته‌اند. دموکراسی در ایران - از مشروطه به این سو - در دوره‌های مختلف بسته به شرایط زمان کم و بیش حاکم بوده است. در مجموع: «آنچه رنگ و لعاب دموکراسی را تغییر میدهد، ویژگیها و عناصر خاص یک جامعه است. دموکراسی میتواند سکولار^۱ یا مذهبی باشد. در این گستره، لیبرالیسم نسبی‌گرایانه و دموکراسی یکسان نیستند. از سوی دیگر، دموکراسی زمانی نقض نمیشود که ایمانی مورد پذیرش قرار گیرد، بلکه زمانی که عقیده خاصی تحمیل شود یا کفر مجازات شود، نقض میشود. در ادبیات روشنفکری دینی، بجای دموکراسی معمولاً از «مردم‌سالاری دینی» استفاده شده است. مردم‌سالاری دینی به این معناست که ارزشهای دین در عرصه عمومی در جامعه‌ای که جمعیت آن مذهبیها است، نقش آفرینی کند. مردم‌سالاری دینی نمونه‌ای از این است که چگونه ارزشهای دموکراتیک میتوانند با تفصیل فرهنگی متفاوت از آنچه که قبلاً شناخته شده است وجود داشته باشند. اما، در یک جامعه سکولار، برخی از ویژگیهای دیگر مهم و مورد توجه است و این امر مبنای دموکراسی میشود.

^۱ Secular

«قانون» یکی از مؤلفه‌های اصلی در روشنفکری دینی است که بنای آن بر جلوگیری از اقتدارطلبی حکومتها بوده است. از نظر روشنفکری دینی، قانون را نباید با احکام فقهی اشتباه گرفت. قانون در یک جامعه مدنی معنا پیدا میکند. در یک جامعه مدنی به فرد ارزش گذاشته میشود و «تحکم» در سیاست جای خودش را به «تفکیک قوا» و «قانون‌گذاری» مورد توافق مردم میدهد» (امینی، ۱۳۹۲: ۱۶۴).

در جامعه مدنی، قانون طبق قرارداد اجتماعی شکل میگیرد، یعنی عامه‌ی مردم، حق اجرای قانون را با رضایت به قانون‌گذار اهدا کرده‌اند. «جامعه‌ای که در آن یک رشته حقوق، از منابع دیگری غیر از توافق عامه می‌آید، جامعه مدنی نیست. جامعه‌ای که در آن یک رأی رسمی وجود دارد و به تعدد آرا واقعی نهاده نمیشود، جامعه مدنی نیست» (سروش، ۱۳۸۰: ۱۹۱).

در این میان میتوان برخی از اشعار صوفیان را مرتبط با قانون در نظر گرفت، مانند نمونه ذیل از مولوی:

آن یکی کش صد هزار آثار خاست	کمترین آثار او عمر بقاست
گرچه فردست او اثر دارد هزار	آن یکی را نام شاید بی‌شمار
آن یکی شخصی تو را باشد پدر	در حق شخصی دگر باشد پسر
در حق دیگر بود قهر و عدو	در حق دیگر بود لطف و نگو
صد هزاران نام و او یک آدمی	صاحب هر وصفش از وصفی عمی
هر که جوید نام، گر صاحب ثقه است	همچو تو نومید و اندر تفرقه است
تو چه بر چفسی برین نام درخت	تا بمانی تلخ‌کام و شوربخت
در گذر از نام و بنگر در صفات	تا صفات ره نماید سوی ذات
اختلاف خلق از نام او فتاد	چون به معنی رفت، آرام او فتاد

(مولوی، ۱۳۷۸: ج ۲، ۳۵)

از این سو، روشنفکران دینی نیز به تأسی از میراث کهن صوفیان و تلفیق آن با دموکراسی، حقوق بشر و آزادی به گونه‌های مختلف ارتباط گرفته‌اند. محمد مجتهدشبه‌ستری، درباره دموکراسی و ارتباط آن با اخلاق میگوید: «تنها تحلیل مفهوم دستوری دموکراسی در عصر حاضر است که میتواند تفسیر اختصاصی اخلاق حقوق بشری را به دست دهد. در درجه اول تنها با دموکراسی است که حقوق بشر به عنوان حقوق آزادی، مضمون و محتوای اختصاصی خود را در عصر حاضر پیدا میکند» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۸۱: ۲۲۵).

در برخی از آموزه‌های اهل معنی، نیز، میتوان رگه‌هایی از اندیشه مردم‌سالاری را - با توجه به شرایط زمان و فضای اجتماعی - دریافت. در نمونه ذیل، نیز عبدالرحمان جامی به پادشاه توصیه میکند که خود را برتر از رعیت نپندارد و بر اساس «عدل» و «انصاف» رفتار نماید؛ در ادامه تأکید دارد که کار مملکت یک تنه پیش نمیرود بلکه این مهم با انتخاب وزیران شایسته (یا آنچه امروزه بدان «خرد جمعی» میگویند) به سرانجام میرسد:

رو متاب از راه‌های مستقیم	کین بود دستور شاهان قدیم
او به دوزخ رفت تو در پی مرو	همیشه دوزخ به سان وی مشو
جهد کن تا هر خطا و هر خلل	گردد از عدلت به ضد خود بدل
نی که از تو عدل گیرد رنگ ظلم	خرد گردد جام عدل از سنگ ظلم
تو شبانی و رعیت چون رمه	در شبانی دور باش از دمدمه
در شبانی شیوه دیگر مگیر	وز شبانان قدر خود برتر مگیر

خود تو منصف شو چون نیکو مذهبیان چیست اصل کار گله با شبان
باید اندر گله سرهنگان تو را بهر ضبط گله یکرنگان تو را
چون سگ گله تو را سر در کمند لیک سگ بر گرگ نی بر گوسفند
بر رمه باشد بلای بس بزرگ چون سگ درنده باشد یار گرگ
از وزیران نیست شاهان را گزیر لیک دانا و امین باید وزیر
داند احوال ممالک را تمام تا دهد بر صورت احسن نظام
باشد اندر ملک و مال شه امین ناورد بر غیر حق خود کمین
زانچه باشد قسمت شاه و حشم از رعیت نی فزون گیرد نه کم
مهربانی بر همه خلق خدای مشفق بر حال مسکین و گدای
(جامی، ۱۳۸۲: ۱۸)

این شیوه از سیاست‌ورزی و حکومت‌داری، همان است که سروش از آن به «ایمان یا اخلاق مؤمنانه» تعبیر میکند: «جامعه دینی و حکومت دینی، همه چیزش و از جمله حکومت و قانونش، به ایمان مؤمنان تکیه زده است» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۲۰).

پلورالیسم (کثرت‌گرایی دینی)

همانطور که میدانیم برجسته‌ترین دستاوردهای فکری دینی در گذشته، مرهون مکتب مشهور اولیه معروف به «معتزله» بود. این مکتب در اوایل عصر عباسیان شکوفا شد. معتزله روش به کارگیری عقلانیت را در فرآیند تفسیر رمزهای دینی اتخاذ کردند و به حسن و قبح ذاتی و «عقلانی» در افعال بشر معتقد شدند. روشنفکران دینی ایرانی، نیز، با سنت معتزله، از عقلانیتی سرچشمه میگیرند که به دین محصور نمیشود، اندیشه‌ای آزاد و مستقل که در ادعاهایش کاملاً مدرن و متمایز از پیش فرضهاست. آموزه‌ای که قرن‌ها پیش صاحبان معرفت آن را به این شکل به تصویر کشیده‌اند:

راه تو به هر روش که پویند خوش است وصل تو زهر جهت که جویند خوش است
روی تو به هر دیده که بینند نکوست نام تو به هر زبان که گویند خوش است
(رباعی منسوب به: ابوسعید ابوالخیر)

کثرت‌گرایی و قرائت‌پذیری در جریان روشنفکری دینی، هم، توسط اندیشمندان دینی وارد فلسفه معاصر ایران شد. آنان عقیده اولیه این موضوع را - آنچنان که خواهیم دید - از مولانا گرفته‌اند. «همچنین نظریات سروش در باب پلورالیسم دینی از جان هیک^۱ (فیلسوف دینی انگلیسی) الهام گرفته شده است. سروش در پرتو تأثیرات کانتی خود ادعا میکند که شناخت واقعیت متعالی تنها آن‌گونه که درک میشود میتواند شناخته شود». (Dahlén, 2006: 4) همانطور که جان هیک بیان کرد: «کثرت‌گرایی این اعتقاد است که هیچ دینی انحصار حقیقت یا زندگی را که به رستگاری منتهی میشود، ندارد». (Hick, 2006: 15)

روشنفکری دینی، نیز، جامعه دینی را کثرت‌گرا میداند و به تعبیر شاعرانه و تمثیلی مولانا، که درباره ادیان جهان گفته بود، اعتقاد دارند:

^۱ John Hick

چار کس را داد مردی یک درم آن یکی گفت این به انگوری دهم
 آن یکی دیگر عرب بد گفت لا من عنب خواهم نه انگور ای دغا
 آن یکی ترکی بد و گفت این بنم من نمیخواهم عنب خواهم ازم
 آن یکی رومی بگفت این قیل را ترک کن خواهی استافیل را
 در تنازع آن نفر جنگی شدند که ز ستر نامها غافل بدند ...
 (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۲۵۹)

مولانا تا همین‌جا، مخاطب را به مقصود خود میرساند، از اینجا به بعد به این مهم اشاره دارد که تنها پیامبران و اولیای الهی‌اند که میتوانند این «کثرتها» را به «وحدت» و «تأویلها» را به «توحید» مبدل کنند:

هم سلیمان هست اندر دور ما کو دهد صلح و نماند جور ما
 قول «ن من امه» را یاد گیر تا به الا و خلا فیها نذیر
 گفت خود خالی نبودست امتی از خلیفه حق و صاحب‌همتی
 مرغ جانها را چنان یکدل کند کز صفاشان بی‌غش و بی‌غل کند
 مشفقان گردند همچون والده مسلمون را گفت نفس واحده
 نفس واحد از رسول حق شدند ور نه هر یک دشمن مطلق بدند
 (همان)

برای روشنفکری دینی، پلورالیسم و کثرت‌گرایی - به منظور ایجاد یک جامعه ایده‌آل - بسیار مهم تلقی میشود. از این رو: «پس از انقلاب با روشنفکری دینی متأخر مواجهیم؛ جریانی که عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری برجسته‌ترین سخن‌گویان آن‌اند. ایشان بیشتر تحت تأثیر ایده‌های فیلسوفان و متألهان مدرن‌اند و خصوصاً در حوزه اجتماع و سیاست از جامعه مدنی، تساهل و مدارا، آزادی سیاسی، و کثرت‌گرایی دینی و فرهنگی دفاع میکنند» (دباغ، ۱۳۹۰: ۶۲).

مجتهد شبستری میگوید: «انتخاب در جایی معنی پیدا میکند که چند راه و گزینه وجود دارد. این همان پلورالیت است؛ یعنی «کثرت» که در همه زمینه‌ها وجود دارد. این کثرت چیزی نیست که بپرسیم آیا آن را می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم. بعضی با این مسأله این طور برخورد میکنند که آیا کثرت را می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم؟ ولی مسأله کثرت این است که آیا کثرت وجود دارد یا ندارد؟ و واقعیت این است که وجود دارد؛ منتها در بعضی از جامعه‌ها گستره آن زیاد است و در بعضی از جامعه‌ها کم است ... این بدعت‌گذاری، بنا به تعبیر پاره‌ای از محققان، در عصر تجدد یک جبر است». (به نقل از: سروش و دیگران، ۱۸۷: ۲۱۸ و ۲۱۹)

مصطفی ملکیان نیز با پیش کشیدن مسأله «حکومت دینی و رجوع به آراء مردم، مسأله «همه‌پرسی» را به کثرت‌گرایی دینی ربط داده میگوید: «اگر معتقدات و باورهای دینی (یعنی: اعتقادات، عبادیات و اخلاقیات در ناحیه مابعدالطبیعه، انسان‌شناسی، و اخلاق) از نوع objective بالفعل قابل تحقیق بود، در این صورت مردم بخواهند یا نخواهند، موافق باشند یا نباشند، حکومت باید حکومت دینی باشد؛ ... لذا حتی اگر همه هم مخالف کنند، باز باید حکومت براساس آن باورهای دینی باشد. اما اگر این باورها objective بالفعل غیرقابل تحقیق، یا احیاناً subjective باشند، آن وقت در صورتی میتوان حکومت دینی است که مردم به آن رأی بدهند. یعنی

بگویند، درست است که حق و باطل آن معلوم نیست ... ولی همه ما، یا اکثریت ما، آن را می‌خواهیم و حکومت باید دینی باشد.» (همان: ۲۴۵ و ۲۵۵).

جوادی آملی نیز در این خصوص می‌گوید: «کارهای انسانهای کامل چون پیامبران برای تکامل و تکمیل فرد و جامعه می‌باشد ... هر پیامبری سنت و سیرت پیغمبر قبلی را تصدیق میکرد و در خطوط کلی دین از قبیل: عقاید و اخلاق، حقوق و فقه موافق هم بوده‌اند، و در بعضی از امور جزئی آن هر کدام منهج و شریعت خاص داشته‌اند. البته قیام و اقدام در راه تکامل و جهاد و اجتهاد در مسیر تکمیل فرد و جامعه از سنتهای مشترک همه آنان بوده و هست» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۶ و ۱۷)

از طرف دیگر، در اقوال صوفیه (نظم یا نثر) میل به کثرت‌گرایی دینی، بسیار دیده می‌شود. «در نظر عارف کامل همه ادیان و مذاهب یکسانند و برای هیچ‌یک ترجیحی قائل نیست؛ کعبه و میخانه و صمد و صنم یکی است و صوفی پخته هیچ‌وقت ناظر به این نیست که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادت او چیست» (غنی، ۱۳۸۸: ۲۴۶).

در متون صوفیه می‌توان به کرات به این مسأله رسید که پلورالیسم جدی انگاشته می‌شود و تا جایی پیش می‌رود که بین کفر و اسلام فرقی قائل نمی‌شود. تا جایی که محی‌الدین عربی در کتاب «فصوص‌الحکم» بر این اعتقاد است که: «قوم فرعون در بحر علم غرق شد و گفته که حق تعالی هارون را یاری نکرده تا آنکه سامری غالب شده، مردم را گوساله‌پرست گردانید؛ بنابراین، این خواست خدا بود که در همه صورت‌ها پرستیده شود» (ابن عربی، ۱۴۰۱: ۴۴۰).

حقوق بشر و آزادی

حقوق بشر در عرصه جهانی با اعلامیه ۱۹۴۸ سازمان ملل متحد شناخته می‌شود و طبیعتاً نمیتوانیم سندی را که در قرن بیستم تدوین شده است با متون کهن ادب تصوف - نعل به نعل - این همانی و یکسان‌سازی کنیم؛ با این حال روح و ماهیت حقوق بشر بر تفاهم و تعامل با انسانها، ورای رنگ پوست و دین و سرزمین دلالت دارد و اینکه همه به عنوان انسان برابرند، از این جهت می‌توان پنجره‌ای را بین مفاهیم جدیدی مثل حقوق بشر و تصوف - با عنوان روشنفکری دینی - گشود. «می‌توان گفت که روشنفکران دینی پس از انقلاب ۵۷، گفتمان جدیدی را پدید آوردند که گفتمانی است سبز و مناسب با دوران استقرار و در مقابل دیسکورس سرخ ایدئولوژیک (پیش از انقلاب)، که مناسب دوران تأسیس و انقلاب بود» (سروش، ۱۳۷۹: ۵۳).

بنابراین روشنفکران دینی یکی از پایه‌های دموکراسی را برقراری درست حقوق بشر در جامعه میدانند. «در درجه اول تنها با دموکراسی است که حقوق بشر به عنوان - حقوق آزادی -، مضمون و محتوای اختصاصی خود را در عصر حاضر پیدا میکند» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۸۱: ۲۲۵).

آن گاه برای منطبق غیر دینی بودن برخی از اصول حقوق بشر این استدلال آورده می‌شود که آزادیهای مطرح در حقوق بشر، آزادی انسان در برابر انسان است و معنایش این نیست که اقرار یا انکار خداوند برای انسانیت انسان، نزد خداوند نتیجه مساوی دارد (همان: ۲۴).

موضوع «برابری» نیز (که یکی دیگر از اصول حقوق بشر در اعلامیه ۱۹۴۸ است)، به نوع و زبانی دیگر در سخنان اهل طریقت (در بحث تحریض و تشویق پادشاهان به دادگری) آمده است. روشنفکران دینی مانند محمد مجتهد شبستری، نیز در خصوص حقوق بشر بر این اعتقاد است که: «حقوق بشر، اصول و قواعد منظمی است برای به سامان کردن رابطه‌ی افراد هر جامعه با یکدیگر و با دولت و روابط انسانها و ملتها در صحنه بین‌المللی با یکدیگر در جهان معاصر است» (همان: ۱۹۹-۲۰۰).

روشنفکری دینی، جامعه را بدون آزادی متصور نیست و البته جهان صوفیگری نیز بنیانش بر آزادی و آزادگی است. همانطور که حافظ نیز سروده:

من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک چرخ بر هم زخم ار غیر مرادم گردد
(حافظ، ۱۳۸۰: ۸۲)

در نگاه صوفیه، البته، آزادی، یعنی بندگی و آزادی بیشتر یعنی بندگی فزون تر. در این تفسیر هرکسی که حقیقت را درک کند و به کمال بندگی باری تعالی برسد حر مملکت است. در این گستره، آزادی رهایی از تعلقات دنیا نیز هست و کمال آزادی در رسیدن به مقام «قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم / ۵۳) است.

سنایی نیز در این خصوص میگوید:

مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا	قدم زین هردو بیرون نه، نه اینجا باش و نه آنجا
بهرچ از راه دور افتی چه کفر آن حرف و چه ایمان	بهرچ از دوست وا مانی چه زشت آن نقش و چه زیبا
گواه رهرو آن باشد که سرشد یابی از دوزخ	نشان عاشق آن باشد که خشکش بینی از دریا
... شهادت گفتن آن باشد که هم ز اول در آشامی	همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ آسا

(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۱-۵۲)

در آئین تصوف، انسان آزاد از شهوات و جاه رها شده است و به دنبال کمال، نیکی و معرفت بیشتر است. روشنفکری دینی، اما، آزادی را اگرچه در معنای ارتقای معرفت انسان مانند صوفیان در نظر میگیرد اما آرای خود را از روشنفکری یا انتلکتولیسیم (در معنای غربی) نیز وام گرفته است. لذا در این تلفیق، «جامعه دموکراتیک دینی، یعنی جامعه‌ای که مردم آن آزادانه، ایمان را انتخاب کرده باشند و عمل بعد از این گزینش آزادانه باشد. در این جامعه پس از ایمان، اخلاق می‌آید، سپس عمل.» (سروش، بی‌تا: ۱۶۵).

و بالاخره، روشنفکری دینی «تحت تأثیر عرفان ایرانی (از نوعی اسلام صلح طلب و مداراجو) دفاع کرده و استدلال میکند که جستجوی آشتی بین «اسلام» و «دموکراسی» در توافق با علم مدرن، دموکراسی یا حقوق بشر، صرفاً یافتن عبارات مناسب در قرآن نیست» (Amini et al, 2014: 114).

باری جریان روشنفکری دینی با تکیه بر آموزه‌های اهل معرفت و طریقت، به ویژه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و اندیشمندان غربی مثل: امانوئل کانت^۱، هگل^۲، کارل پوپر^۳، و اریک فروم^۴، با تأکید بر لزوم حفظ روح اصیل «عدالت اجتماعی دین» و تأکید آن بر مراقبت از مردم، خواستار بررسی مجدد همه اصول اسلام - متناسب با شرایط و اقتضائات زمان - است.

نتیجه گیری

ادبیات صوفیه، از همان آغاز، آموزه‌های مترقی، امروزینه و قابل اعتنائی را در خود شکل داده است. روشنفکری دینی معاصر در ایران نیز به عنوان جریانی که بخشی از آن متأثر از ادبیات «اهل معرفت» و بخشی دیگر را «فلسفه و ادبیات جهان امروز» وام گرفته، ترکیب و تلفیقی بجا و شایسته از سنت و مدرنیته از خود به نمایش گذاشته

^۱ Immanuel Kant

^۲ Georg Wilhelm Friedrich Hegel

^۳ Karl Popper

^۴ Erich Fromm

است. از دیگر سو، مؤلفه‌های اصلی روشنفکری دینی مانند: مدارا، دموکراسی، پلورالیسم، حقوق بشر و آزادی - به طور توأمان و موازی - برگرفته شده از آراء و اندیشه‌های اهل طریقت مثل: سنایی، عطار، مولانا، حافظ تا جامی و نیز اندیشمندان جهان امروز (مشخصاً غربی) همچون: کانت، دکارت، هگل، کارل پوپر، اسپینوزا، اریک فروم و ... میباشد. همچنین باید گفت: اگر چه نمیتوان پذیرفت که آموزه‌های اهل تصوف با یافته‌های نوین امروز در نوشته‌ها و تألیفات روشنفکران دینی - نعل به نعل - پیش میرود اما روح اندیشه‌های طریقتی در کتابها، مقالات و سخنرانیهای جریان روشنفکری دینی کاملاً مشهود بوده و نشان از آن دارد که آیین و آراء اهل طریقت، ذهن و زبان نحله‌های مختلف از جریان یاد شده را به خود مشغول و مرهون داشته است.

باری، جریان روشنفکری سده حاضر که با ظهور و حضور شخصیهایی چون: سیدجمال اسدآبادی، محمد عبده و محمدباقر صدر آغاز و توسط محمدتقی شریعتی، آیت‌الله طالقانی، استاد مرتضی مطهری، و سپس علی شریعتی استمرار یافت، با ظهور علی شریعتی، عبدالکریم سروش، محمد مجتهدشیرازی، سیدمصطفی محقق داماد، غلامحسین ابراهیم‌دینانی و چند تن دیگر، جریان نسل سوم خود را تا به امروز تجربه کرد و با همه اختلاف نظر و سلیقه‌هایی که در بین افراد این جریان وجود داشت، در چند چیز همسو و هم‌رأی بوده‌اند مثل: اعلامیه حقوق بشر، تسامح و تساهل عقیدتی و سیاسی، پلورالیسم (کثرت‌گرایی)، آزادی و برابری حقوق افراد و اقلیتها، برابری نگاه جنسیتی به مرد و زن در قانون و ... در این میان البته: مطهری، طالقانی و ابراهیمی‌دینانی معتدل و کسانی چون: سروش، مجتهدشیرازی و ملکیان آوانگاردتر ظاهر شده‌اند.

مشارکت نویسندگان

این مقاله از رساله دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی مصوب در دانشگاه آزاد اسلامی واحد بروجرد استخراج شده است. آقای دکتر حجت‌اله غ منیری راهنمایی این رساله را برعهده داشته و طراح اصلی این مطالعه بوده‌اند. آقای محمد اسدی بعنوان پژوهشگر این رساله در گردآوری داده‌ها و تنظیم متن نهایی نقش داشته‌اند. سرکار خانم دکتر پروین رضایی به عنوان مشاور نیز در تجزیه و تحلیل داده‌ها و راهنماییهای تخصصی این پژوهش نقش داشته‌اند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هر سه پژوهشگر بوده‌است.

تشکر و قدردانی

نویسندگان بر خود لازم میدانند مراتب تشکر خود را از مسئولان آموزشی و پژوهشی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بروجرد که نویسندگان را در انجام و ارتقاء کیفی این پژوهش یاری دادند، اعلام نمایند.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیتهای پژوهشی تمامی نویسندگان است، و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است، و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکرشده را بر عهده میگیرند.

REFERENCES

- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein, (2004), *Rationality and Spirituality*, Tehran: Jong Andisheh.
- Ibn Arabi, (1401), *Fusus al-Hakam*, Translated by Samad Movahed and Mohammad Ali Movahed, Tehran, Karnameh Publishing.
- Esfandyari, Mohammad, (2004), *Courier Sun: A Research in the Life and Intellectual Carnification of Ayatollah Seyyed Mahmoud Taleghani*, First Edition, Qom: Sahifah Kherad.
- Amini, Ansar, (2013) *The impact of liberalism on religious intellectual thought in recent decades in Iran*, M.Sc., Azad University, Central Tehran Branch.
- Bazargan, Mehdi, (1398), *Memoirs of Bazargan: Sixty Years of Service and Resistance*, Dialogue with: Colonel Gholamreza Nejati, Second Edition, Tehran: Rasa Cultural Services Institute.
- Jami, Abdul Rahman ibn Ahmad, (2003) *Salam and Absal*, Corrected by Mohammad Roshan, Tehran, Asatir.
- Javadi Amoli, Abdullah, (1993), *Epic and Sufism*, 14th Edition, Esra'.
- Hafez Shirazi, Shamsuddin Mohammad, (2001). *Divan Hafez*, Corrected by: Ghazvini -Ghani, Tehran: Sina.
- Haeri Yazdi, Mehdi, (2005), *Theoretical Intellectual Exploration*, Plan: Seyyed Mustafa Mohagheghdamad, Fourth Edition, Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy.
- Dabbagh, Soroush, (2011), *Rocky trailer*, Kavir Publishing.
- Razmjoo, Hossein, (1996), *Ideal and Complete Man in Epic and Mystical Persian Literature*, Second Edition, Tehran: Amir Kabir.
- Zarrin Kub, Abdolhossein, (1977), *Search in Iranian Sufism*, Tehran.
- Sajjadi, Seyyed Ziaeddin, (1). *An introduction to the foundations of mysticism and Sufism*. Samt.
- Soroush, Abdul Karim, (2000), *Shahriari and Religion*, Tehran: Sarat Cultural Institute.
- _____, (1997), *tolerance and Management*, Tehran, Sarat Cultural Institute.
- _____, (Bita), "Minor Religion and Material", *Kian Magazine*, No. 41.
- Soroush, Abdul Karim and others, (2008), *Sunnah and Secularism*, Fourth Edition, Tehran: Serat.
- Sarih al-Qalam, Mahmoud, (2012), *Iranian authoritarianism in the Qajar era*, Second Edition, Tehran: Farzan Rooz.
- Saadi, Mosleh Ebne Abdullah Ebne Moshrraf, (2010), *Corrective Saadi*, Corrected by: Mohammad Ali Foroughi, Sixth Edition, Tehran: Parseh Book Publishing.
- Sanaei, Majdodebne Adam, (1983) *Divan of Hakim Abu al-Majdbin Adam Sana'i Ghaznavi: With Introduction and List and List*, Publisher: [Tehran]: Sanaei.

- Attar Neyshaburi, Fariduddin Mohammad, (2018) Attar Neyshaburi, Cheshmeh Publishing.
- Ali babaei, Davood, (2005), What happened in Iran 25 years? (From Bazargan to Khatami), Second Edition, Tehran: Omide Farda.
- Taleghani, Seyyed Mahmoud, (2011), a Beam of the Quran, First Edition, Vol. 1, Tehran: Publishing Joint Stock Company.
- Mojtahed Shabasteri, Mohammad, (2002), Criticism of the official reading of Religion, Tehran: New Design.
- _____, Criticism of official reading of religion (challenges, challenges, solutions), Tehran: New Design.
- Researcher of Damad, Seyyed Mustafa, (1399) Religious Enlightenment, Information Publication.
- Motahhari, Morteza, (1368), Hijab issue, First Edition, Tehran: Sadra.
- _____, (1368), Master's responses to criticisms of the Book of Hijab, Second Edition, Tehran: Sadra.
- _____, (1996), Women's Rights System in Islam, Eighth Edition, Tehran: Sadra.
- _____, Attraction and Declaration of Ali (AS), Sixty-e-Sixty, Tehran: Sadra.
- Molavi, Jalaluddin Mohammad (2001), Mathnavi Spiritual, Collected by: Abdul Karim Soroush, Scientific and Cultural Publications.
- Meybodi, Abolfazl Rashid al-Din, (2003) discovery of al-Asrar, Amir Kabir Publications.
- Noorbakhsh, Yunes; Rasoolzadeh, Michael, (2022). "States of Contemporary Iranian Religious Intellectual Discourse on the Social Health of the Society of Society". Social Studies and Research in Iran, 11 (2), 517-540.

فهرست منابع فارسی

الف: فارسی

- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، عقلانیت و معنویت، تهران: جنگ اندیشه.
- ابن‌عربی، (۱۴۰۱)، فصوص الحکم، مترجم صمد موحّد و محمد علی موحّد، تهران، نشر کارنامه.
- اسفندیاری، محمد، (۱۳۸۳)، پیک آفتاب: پژوهشی در کارنامه زندگی و فکری آیت اله سید محمود طالقانی، چاپ اول، قم: صحیفه خرد.
- امینی، انصار، (۱۳۹۲) تأثیر لیبرالیسم بر اندیشه روشنفکری دینی در دهه‌های اخیر در ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد، واحد تهران مرکزی.
- بازرگان، مهدی، (۱۳۹۸)، خاطرات بازرگان: شصت سال خدمت و مقاومت، گفتگو با: سرهنگ غلامرضا نجاتی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، (۱۳۸۲) سلامان و ابدال، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، حماسه و عرفان، چاپ چهاردهم، اسراء.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۰). دیوان حافظ، به تصحیح: قزوینی - غنی، تهران: سینا.

- حائری‌یزدی، مهدی، (۱۳۸۴)، کاوشهای عقلی نظری، پیش‌گفتار: سید مصطفی محقق داماد، چاپ چهارم، تهران: حکمت و فلسفه ایران.
- دباغ، سروش، (۱۳۹۰)، ترنم موزون حزن، نشر کویر.
- رزمجو، حسین، (۱۳۷۵)، انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۷)، جستجو در تصوف ایران، تهران.
- سجادی، سید ضیاء‌الدین، (۱۳۷۲)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. سمت.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، آئین شهریاری و دینداری، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، (بی‌تا)، "دین اقلی و اکثری"، مجله کیان، شماره ۴۱.
- سروش، عبدالکریم و دیگران، (۱۳۸۷)، سنت و سکولاریسم، چاپ چهارم، تهران: صراط.
- سریع‌القلم، محمود، (۱۳۹۱)، اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار، چاپ دوم، تهران: فرزانه روز.
- سعدی، مُصلِح‌بن عبدالله بن مشرف، (۱۳۸۹)، کلیات سعدی، به تصحیح: محمدعلی فروغی، چاپ ششم، تهران: نشر کتاب پارسه.
- سنایی، مجدودبن آدم، (۱۳۶۲) دیوان حکیم ابوالمجدودبن آدم سنائی غزنوی: با مقدمه و حواشی و فهرست، ناشر: [تهران]: سنایی.
- عطار نیشابوری، فرید الدین محمد، (۱۳۹۷) دیوان عطار نیشابوری، نشر چشمه.
- علی‌بابایی، داوود، (۱۳۸۴)، ۲۵ سال در ایران چه گذشت؟ (از بازرگان تا خاتمی)، چاپ دوم، تهران: امید فردا.
- طالقانی، سید محمود، (۱۳۹۰)، پرتوی از قرآن، چاپ اول، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- مجتهدشبه‌ستری، محمد، (۱۳۸۱)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
- _____، (۱۳۷۹)، نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحرانها، چالشها، راه‌حلها)، تهران: طرح نو.
- محقق داماد، سیدمصطفی، (۱۳۹۹) روشنگری دینی، نشر اطلاعات.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، مسأله حجاب، چاپ اول، تهران: صدرا.
- _____، (۱۳۶۸)، پاسخهای استاد به نقدهایی بر کتاب مسأله حجاب، چاپ دوم، تهران: صدرا.
- _____، (۱۳۷۵)، نظام حقوق زن در اسلام، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
- _____، (۱۳۸۷)، جاذبه و دافعه علی (ع)، چاپ شصتم، تهران: صدرا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۰)، مثنوی معنوی، گردآوری: عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی.
- میبدی، ابوالفضل رشید الدین، (۱۳۸۲) کشف الاسرار، انتشارات امیرکبیر.
- نوربخش، یونس؛ رسول‌زاده، میکائیل، (۱۴۰۱). «ایستارهای گفتمانهای روشنفکری دینی ایران معاصر در سلامت اجتماعی افراد جامعه». مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۱۱ (۲)، ۵۱۷-۵۴۰.

ب-لاتین

Amini, Ansar et al, (2014) Freedom and law in Liberalism and Religious Intellectualism in Iran, Journal of Sociological Research, Macrothink Institute, Vol. 5, No. 1

- Amini, A., Rahmani, A. H. M. (2016). Moderation movement in Iran; moving between liberalism and religious intellectualism. *Journal of Sociological Research*, 7 (1) , 1-9.
- Dahlén, Ashk, (2006). *Sirat al-mustaqim: One or Many? Religious Pluralism Among Muslim Intellectuals in Iran*, The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought, ed. I. Abu-Rabi, Oxford.
- Bloom, Harold (2002). *Genius: a mosaic of one hundred exemplary creative minds*. New York: Warner Books.
- Chittick, William C (2007), *The Essential Seyyed Hossein Nasr. The perennial philosophy series*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc.
- Hick, John, (2006) *religious Pluralism and Islam*, Lecture delivered to the Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran
- Qamar-ul Huda (2003), *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhraward Sufis*, RoutledgeCurzon, pp. 1-4
- Nasr, Seyyed Hossein (2008). *The garden of truth: the vision and promise of Sufism, Islam's mystical tradition*. pp. 45
- Newlon, Brendan (2017). "Nationalism, Language, and Muslim Exceptionalism". *American Journal of Islam and Society*. 34 (3): 156-158.
- Rubin, Michael; Clawson, Patrick; (2006). *Patterns of Discontent: Will History Repeat in Iran? The Middle East Forum*.

معرفی نویسندگان

محمد اسدی: دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی، بروجرد، ایران.
(Email: mohammad.asadi804@gmail.com)

حجت‌اله غ منیری: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی، بروجرد، ایران.
(Email: hojatolah.ghmoniri@iau.ac.ir: نویسنده مسئول)

پروین رضایی: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی، بروجرد، ایران.
(Email: parvin.rezaei@iaub.ac.ir)

COPYRIGHTS

©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited.

Introducing the authors

Mohammad Asadi: Ph.D. student, Department of Persian Language and Literature, Borujard Branch, Islamic Azad University, Borujard, Iran.
(Email: mohammad.asadi804@gmail.com)

Hojatollah Gh Moniri: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Borujard Branch, Islamic Azad University, Borujard, Iran.
(Email: hojatolah.ghmoniri@iau.ac.ir: Responsible author)

Parvin Rezaei: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Borujard Branch, Islamic Azad University, Borujard, Iran.

