



Scientific Journal Quarterly of Middle East Studies

Vol 31. No 2. Summer 2024

Received date: 2024.07.05

Acceptance date: 2024.09.16



مرکز پژوهش‌های علمی و
مطالعات استراتژیک خاورمیانه

Home page: www.cmess.sinaweb.net

DOR: 20.1001.1.15601986.1403.31.2.10.2

Discourse Analysis of “Iranian Religious Intellectualism”, In Proportion to the Middle East Intellectual Discourses

Javad Mavizchi¹, Seyyed Khodayar Mortazavi Asl², Seyyed Mostafa Taghavi Moghaddam³



Abstract

Around the Iranian Religious Intellectualism, as one of the thought focuses in the Middle East, there are various definitions and descriptions and challenges. This dispute in definition, has made, the tastes and various tendencies, each other, have different, contradictory and uncertainties for Iranian Religious Intellectualism. In the ahead article, the main question will be that, how is the formation and Discourse Analysis of “Iranian Religious intellectualism” and what is this formation of similar intellectual currents in the Middle East? The answer to this question is followed by the help of the discourse analysis method (Laclau and Mouffe). In the way that, “discourse” is also used as a theoretical framework and as a tool and method for analysis to reach its goal, which is a comprehensive explanation and a relative consensus on the concept of Religious Intellectualism. The research hypothesis is based on which Religious Intellectualism discourse has been a fluid state and different item of discourse analysis like points, hegemony and his others, are fluctuating in continuous and altered articulation. This discourse also in proportion to the intellectual flows of the Middle East (with a slight distance) follow common and meaningful patterns. The main achievement of this article will be from providing a discursive and provisional model in recognizing the “Iranian Religious intellectualism” flow (As a minor item and elective of the reformation of religious thinking in the Middle East).

Keywords: Religious Intellectualism, Discourse, Rationality, Hegemony, Signifiers of Discourse.

1 - PhD student in Political Science, Iranian Issues, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

2 - Assistant Professor, Department of Political Science and International Relations, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

3 - Assistant Professor, Islamic Revolution Group, Contemporary History Research Institute, Tehran, Iran.



مرکز پژوهش‌های علمی و
مطالعات استراتژیک خاورمیانه

فصلنامه علمی مطالعات خاورمیانه

سال ۳۱، شماره ۲، پیاپی (۱۱۶)، تابستان ۱۴۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۶

Home page: www.cmess.sinaweb.net

DOR: ۲۰.۱۰۰۱.۱.۱۵۶۰۱۹۸۶.۱۴۰۳.۳۱.۲.۱۰.۲

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل گفتمانی از «روشنفکری دینی ایران» در نسبت با گفتمان‌های روشنفکری خاورمیانه^۱

جواد مویزچی^۲، سید خدایار مرتضوی اصل^۳، سید مصطفی تقوی مقدم^۴



چکیده

پیرامون «روشنفکری دینی ایران» به عنوان یکی از کانون‌های اندیشه‌ای در خاورمیانه، تعاریف و توصیفات مختلف و پر مناقشه‌ای وجود دارد. این اختلاف در تعریف، منجر شده تا سلايق و گرایش‌های مختلف، هر کدام مبادی و غایت‌های مختلف، متناقض و نامشخصی را برای آن ارائه نمایند. در مقاله پیش رو، سوال اصلی این خواهد بود که چه صورت‌بندی و تحلیل گفتمانی‌ای از روشنفکری دینی ایران می‌توان ارائه نمود و این صورت‌بندی چه نسبتی با جریان‌ات فکری مشابه در خاورمیانه دارد؟ پاسخ این سوال با بهره‌گیری از رهیافت تحلیل گفتمانی لاکلا و موف دنبال می‌شود. به نحوی که «گفتمان»، نه صرفاً به عنوان یک چارچوب نظری، بلکه به مثابه ابزار و روشی برای تحلیل به کار می‌رود تا به هدف خود که عبارت است از تبیین جامع و مورد اجماع نسبی از مفهوم روشنفکری دینی فایق آید. فرضیه تحقیق بر این مبتنی است که گفتمان روشنفکری دینی حالتی سیال بوده و مؤلفه‌های مختلف گفتمانی آن مثل دال‌ها، هژمونی و دیگری‌هایش در مفصل‌بندی مدام و تغییرشونده، بین وضعیت ثابت و شناور در نوسان هستند. این گفتمان در نسبت با جریان‌ات روشنفکری خاورمیانه نیز با اندک فاصله زمانی، از الگوهای مشترک و معناداری پیروی می‌کند. عمده دستاورد این مقاله ارائه مدلی گفتمانی و روش‌مند در تحلیل و صورت‌بندی جریان روشنفکری دینی ایران به عنوان موردی جزئی و مصداقی از جریان کلی اصلاح تفکر دینی معاصر در خاورمیانه خواهد بود.

واژگان کلیدی: روشنفکری دینی، گفتمان، عقلانیت، هژمونی، دال‌های گفتمانی.

۱- این مقاله مستخرج از رساله دکتری جواد مویزچی می‌باشد.

۲- دانشجوی دکترای علوم سیاسی، گرایش مسائل ایران، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Jama2018ps@gmail.com

۳- (نویسنده مسئول) استادیار، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

kh-mortazavi@azad.ac.ir

Smtm38@gmail.com

۴- استادیار، گروه انقلاب اسلامی، پژوهشکده تاریخ معاصر، تهران، ایران.

مقدمه

در شرایطی که از ظهور انواع گرایش‌های روشنفکری و اصلاح تفکر دینی در خاورمیانه، حدود یکی و نیم قرن می‌گذرد و هر کدام از جوامع خاورمیانه نیز دارای تفاوت‌ها و خاص بودگی‌هایی در نسبت با امر مدرن و دینی بوده‌اند؛ لیکن کاربست روش تحلیل گفتمان می‌تواند روندهای کم و بیش مشابهی را، از سیر تفکر نخبگان خاورمیانه، در مواجهه با مدرنیته و مقوله اصلاح تفکر دینی نشان دهد.

برخی دسته‌بندی‌ها «روشنفکری دینی» را در کنار «احیاءگری دینی» و «سلفی‌گری»، یکی از سه شاخه اصلی اسلام سیاسی تعریف کرده‌اند که در ۱۵۰ سال اخیر جزء پُر بسامدترین جریان‌های فکری ایران زمین و خاورمیانه بوده‌اند (طباطبایی فر، ۱۴۰۰: ۵۲). مضافاً اینکه هر سه جریان مورد اشاره با وجود جهت‌های متفاوتی که پیموده‌اند، به نوعی در واکنش به مدرنیته و رویکردهای بعد عصر روشنگری اروپا بوده‌اند، یا به تعبیری «واکنش تدافعی در برابر بحران‌هایی [می‌توان] دانست که نتیجه رویارویی اسلام با مدرنیته بوده است» (داودی و حاجی‌وثوق، ۱۴۰۲: ۱۳۱-۱۰۳). با این وجود می‌توان تصریح نمود که تمامی این جریان‌های فکری در کشورهای مختلف خاورمیانه علی‌رغم تمامی تفاوت‌هایشان، دارای ضرایب مشترک و شباهت‌های قابل ملاحظه‌ای هستند. به‌عنوان مثال، مشابه سؤال تاریخی «عباس میرزا» در پی شکست‌های ایران از روس، درباره علت پیشرفت اروپاییان و عقب ماندگی ایرانیان را با قدری پس و پیش زمانی می‌توان نزد دیگر نخبگانی چون «رشید رضا» و «محمد عبده» یافت (حورانی، ۱۳۹۳: ۲۶۰). در جوامع عرب و ترک غرب آسیا نیز افرادی چون «رفاعه رفیع الطهطاوی»، «عبداله الندیم» و «خیرالدین پاشا» پرسش‌های مشابهی از علل عقب ماندگی سراغ گرفتند. یا قرائن بسیاری می‌توان در تاثیر مشترک کنش‌های سید جمال الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری در رواج اشکالی از احیاءگری تفکر دینی نزد دیگر نخبگان کشورهای خاورمیانه که بعضاً دارای اختلافات زبانی و مذهبی بودند، پیدا نمود. تاثیر همسایگی و توالی تحولات روشنفکری از کشوری به کشوری دیگر در محدوده خاورمیانه نیز از دیگر فرایندهای معنادار حرکت افکار متجددانه است که نمونه تاثیرپذیری ایران عصر رضاشاه از ترکیه عصر آتاتورک از موارد پر رنگ تاریخی است. حتی برخی تشبیه‌های صورت گرفته از روشنفکران ایرانی، مانند تشبیه پر تکرار علی شریعتی به مارتین لوتر (نقیب‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۰)، در زمره مواردی است که مشابه آن برای برخی دیگر از روشنفکران برجسته خاورمیانه مثل «محمد عبده» به کار رفته است (شرابی، ۱۳۶۸: ۳۲، به نقل از عثمان امین). از این رو شناخت هر کدام از جریانات فکری خاورمیانه می‌تواند مدخل و بهانه‌ای برای شناخت نمونه‌های مشابه در دیگر کشورها باشد. با این فرض،

روش تحلیل گفتمان این قابلیت را فراهم می‌کند تا مصادیق متعدد و بعضاً دارای تفاوت در جریانات فکری منطقه غرب آسیا را، در قالب کلیتی واحد و معنابخش فهم و تحلیل نمود. در مقاله حاضر با تمرکز بر تحلیل گفتمان جریان روشنفکری دینی ایران، تلاش خواهد شد ضمن برشمردن برخی شباهت‌ها با دیگر کنش‌های فکری معاصر در خاورمیانه، الگویی تحلیلی برای شناخت جریان روشنفکری دینی مشابه ارائه گردد.

الف) روشنفکری دینی ایران؛ خرده گفتمانی ذیل گفتمان اصلاح تفکر دینی در خاورمیانه

«روشنفکری دینی» مفهومی کلی و سیال است که منشاء اختلاف نظرهای عمده‌ای در تعیین ویژگی‌ها، مشخصات و حتی نامگذاری آن گردیده است. چنان‌که بعضاً به جای آن واژه‌هایی چون نواندیشی دینی، نوگرایی دینی، دنیاگرایی اسلامی (شراب، ۱۳۶۸) و اصلاح‌گری دینی به کار رفته است. شدت اختلافات در تعریف از جمله زمینه‌هایی بوده که بسیاری از صاحب‌نظران در حوزه اندیشه سیاسی را قائل به ایراد تشکیک حتی در صحت این واژه ترکیبی و حکم دادن بر ویژگی تناقض‌آمیز آن نموده است. این نگاه بدبینانه را نزد برخی صاحب‌نظران ایرانی مانند داریوش شایگان، مصطفی ملکیان، مهرزاد بروجرودی، سید جواد طباطبایی، رامین جهاننگلو، علی میرسپاسی و بسیاری از دیگر اندیشه‌ورزان می‌توان رهگیری نمود. به‌عنوان مثال مصطفی ملکیان با برجسته کردن تناقضاتی که واژه «روشنفکری دینی» به لحاظ خاستگاه تاریخی دارد، عنوان نموده که لغت «روشن» در اروپای مسیحی در مقابل تاریکی‌ها و جهل کتاب مقدس و پا گذاشتن به روشنی و نور عقل بود. پس روشنفکری فاصله گرفتن از دین بود (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۷). وی همچنین از غیر قابل جمع بودن روشنفکری (با مقتضیاتی چون تجدد و تجددگرایی) و دینداری (با پیش‌شرط‌هایی چون ایمان و تعبد و تسلیم) سخن می‌گوید (ملکیان، ۱۳۷۹: ۲۵). آرش نراقی نیز این تعبیر را به کار می‌برد: «اگر گوهر روشنفکری را التزام به خرد نقاد و خودبنیاد بدانیم، در آن صورت روشنفکری، پدیده‌ای ذاتاً غیر دینی (و نه لزوماً ضد دینی) خواهد بود» (نراقی، ۱۳۹۵: ۷۶). در مقابل این نگرش‌های سلبی، می‌توان از رویکردهای امثال عبدالکریم سروش نام برد که ضمن دفاع از غایات روشنفکری دینی، روشن‌فکر دینی را کسی می‌داند که خود را محدود به روشنی دین نمی‌کند و برای آن نقش احیاگر قائل است (سروش، ۱۳۶۷: ۵۸). حسن یوسفی اشکوری نیز معیار اساسی روشنفکری را داشتن تفکر انتقادی می‌داند و به باور او اگر مسلمانی به نقادی سنت و مذهب دست یابد و بتواند با نوسازی و بازسازی فرهنگ مذهبی، اصلاحی در جامعه به وجود بیاورد، وی روشن‌فکر مذهبی است و روشن‌گری او با دیندار بودنش منافاتی ندارد (گودرزی، ۱۳۸۶: ۸۳). محسن کدیور در

گفتگو با رامین جهاننگلو، روشنفکری دینی را این گونه تعریف می‌کند: «در روشنفکری دینی به معنای روشنفکری اسلامی‌اش نه ایمان ما جا را برای معرفت و تعقل ما تنگ می‌کند و نه تعهد ما به ضوابط عقلانی جا را برای ایمان و دینداری ما تنگ می‌کند. عقل ساحتی دارد و ایمان ساحت دیگر» (جهاننگلو، ۱۳۸۴: ۱۳۵ و ۱۳۶) برخی نیز از جنبه تاریخی، به دفاع از روشنفکری دینی پرداخته‌اند و معتقد هستند که بخشی از اعتماد به نفسی که روحانیون ایران از دهه ۲۰ به بعد در خود پیدا کردند محصول اقدامات روشنفکران دینی بوده است. چنان‌که «بدون روشنفکری دینی، دین اسلام باید همچون مسیحیت به عرصه خصوصی رانده می‌شد و احکام اجتماعی خود را کلاً به فراموشی می‌سپرد» (سمیعی، ۱۳۹۶: ۴۰۱). چنان‌که عملاً نیز بخشی از روشنفکران مسیحی خاورمیانه نیز به دلیل خاستگاه متفاوت دینی‌شان با دیگر مردمان این منطقه، اساساً از معارضان فکری کنش‌هایی چون روشنفکری دینی یا اصلاح‌گری دینی بودند^۱ (شرابی، ۱۳۶۸: ۲۳).

جدای از ویژگی‌ها و خصلت‌های مرتبط با روشنفکری دینی که آن را در کانونِ خوانش‌های مختلف قرار می‌دهد، بسط، تقابل و دگردیسی این جریان اندیشه‌ای، در دوران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران نیز، به مسئله‌شدگی مقوله روشنفکری دینی، دامن زده است. به علاوه، پیرامون مقوله روشنفکری دینی، مجموعه‌ای از کلمات مترادف و مفاهیم نزدیک به هم می‌توان طرح کرد که از منظرهای زبانی، هرمنوتیکی و پدیدارشناسی مورد مقایسه و نسبت‌سنجی خواهد بود. علی‌ایحال، در مقاله حاضر حول دو مقوله محوری یعنی «روشنفکری دینی ایران» و «مدل تحلیل گفتمان» به‌عنوان مدخلی برای شناخت روشنفکری دینی در خاورمیانه تکیه خواهد شد و تعاریف مرتبط با آن ارائه می‌گردد.

ب) تعریف «روشنفکری دینی»

ساده‌ترین مواجهه معنایی با مقوله روشنفکری دینی عبارت است از توجه به وجه ترکیبی آن، که متشکل از دو اصطلاح متفاوت است چنان‌که اصطلاح اولی (یعنی روشنفکری) از نظر خاستگاه تاریخی، محصول یا همزاد روند سکولاریسم، اومانیزم و لیبرالیسم است و دومی (دینی) مترادف با ابعادی الهیاتی و دربردارنده مفاهیمی چون وحی، نص، تعبد و... می‌باشد. از این رو بسیاری، روشنفکری دینی

۱- از جمله مهم‌ترین کارویژه‌های این سنخ روشنفکران عرب مسیحی، در جامعه اسلامی عرب (به جای پیشبرد گفتمان اصلاح‌گری و روشنفکری دینی) ایفای نقش به‌عنوان مفسران غرب و تغذیه‌کنندگان ارزش‌های آن (همچون ناسیونالیسم و اتحاد حول مفاهیم قومی) بود (شرابی، ۱۳۶۸: ۲۴).

را مقوله‌ای مورد تشکیک دانسته‌اند و در همدلانه‌ترین حالت، آن را نوعی کوشش برای برقراری رابطه بین تجدد و اقتضائات عصر مدرن با مقوله سنت (و دین) توصیف کرده‌اند. چنان‌که گفته شده «آن فعالیت فکری که تلاش می‌کند در وضعیت مدرن همچنان دین را در صحنه نگاه دارد و به بیانی رساتر، تلاش می‌کند رابطه و نسبت دین و دنیای معاصر را تبیین کند، همانا روشنفکر دینی است» (پورفرد، ۱۳۹۲: ۸۱) و برخی برای آن «دغدغه‌هایی فراتر از نوسازی اندیشه دینی» در نظر گرفته‌اند (یزدی، ۱۳۸۶: ۹۳) و یکی از نقش‌های اصلی روشنفکران دینی را «بومی کردن مقولات بنیادین مدرنیته» دانسته‌اند (یزدی، ۱۳۸۶: ۷۳). در تعریفی دیگر آمده: «روشنفکر دینی به هیچ وجه یک اصطلاح تناقض‌آمیز نیست و به معنای دینداری بی‌دین نیست. روشنفکر دینی یعنی کسی که روشنایی دین را در میان سایر روشنی‌ها تفسیر و تعریف می‌کند ولی غیر او کسی است که فقط روشنی دین را می‌بیند و به روشنی‌های دیگر کاری ندارد» (سروش، ۱۳۶۷: ۵۸ و ۵۹).

«طباطبایی‌فر» با ارائه توضیحاتی در تفاوت‌های میان جریان احیاء دین با روشنفکری دین، نهایتاً با تصریح این نکته که روشنفکری دینی اصطلاحی پارادوکسیکال و متناقض نیست، آن را رویکردی ویژه در قالب یک «دیسپلین» خاص بیان می‌کند که در کنار دیگر جریانی چون احیاء دین به‌عنوان یکی از خرده‌گفتمان‌های عمده در ذیل اسلام سیاسی تعریف می‌شود (طباطبایی‌فر، ۱۴۰۰: ۵۲-۴۹).

با وجود حجم فراوان تعاریف مرتبط با روشنفکری دینی، نکته قابل نقد در بسیاری از این تعاریف، بار نمودن برخی آمال و توقعات بر این مفهوم ترکیبی، به جای توجه به «تاریخیت» این مفهوم است. از این حیث، روشنفکری دینی ایران، مفهومی تاریخی و زمان‌مند بوده که در برهه خاصی از تاریخ معاصر ایران (پهلوی دوم) در سیمای برخی از کنشگران دانشگاهی (نه حوزوی) پدیدار گردید. این مجموعه کنش‌ها شامل نوعی دگردیسی و فعالیت متمایز از فعالیت فکری نسل اول روشنفکران ایرانی بود که به جای صرف سودای تجدد ایران، مبتنی بر الگوهای غربی، توأمان نیم نگاهی به سرمایه‌های فکری و معرفتی مبتنی بر دین اسلام داشتند. لیکن با این ویژگی که پدیده‌ها را صرفاً از موضع درون دینی و با تبار حوزه‌های علمیه اسلامی نمی‌نگریستند، بلکه تحصیل‌کردگانی عموماً دانشگاهی با کاربست انواع روش‌های متفاوت بودند که بیش از هر چیز با علم مدرن (از جمله کاربست فلسفه مدرن به جای کلام) و از منظری برون دینی به ساحت‌های دینی دست می‌یازیدند. روشنفکر دینی در این تعریف دیگر روشنفکر به معنای غربی و منورالفکری آن نبود، ضمن اینکه اندیشمند و عالم دینی مجهز به کاربرد روش‌های تخصصی و قاعده‌مند درون دینی که ضمناً علاقه‌مندی‌هایی نیز به فهم و تبیین حوزه‌های

جدید دانش داشته باشد (مانند مرتضی مطهری و علامه طباطبایی) نیز نبود؛ بلکه خود ترکیب جدیدی بود از فارغ‌التحصیلانی که خارج از سیستم معرفت سنتی حوزه‌های علمیه، پرورش می‌یافتند و به اقتضای زیست در جامعه‌ای مسلمان با امر دینی، نسبت برقرار می‌نمودند. مصادیق روشنفکری دینی در قبل از انقلاب اسلامی را در بلندآوازه‌گانی چون بازرگان، شریعتی و آل‌احمد و در بعد از انقلاب در عبدالکریم سروش و محسن کدیور می‌توان یافت.

مشابه چنین کنش‌های روشنفکرانه‌ای را نزد شماری از نخبگان کشورهای ترکیه، افغانستان، پاکستان، لبنان، مصر و... می‌توان یافت. به‌عنوان مثال، به وجهی از کنش‌های فکری (در عین حال حزبی) در ترکیه معاصر می‌توان اشاره نمود که در پی ابداع قرائت خاصی از اسلام روشنفکرانه بوده‌اند و از اسلام همچون منبعی برای شکل‌دهی هویت ملی و ترسیم مرزهای بیرونی جامعه سیاسی و در راستای کسب مشروعیت و جلوگیری از بهره‌گیری گروه‌های مخالف دین، علیه حکومت ترکیه سود برده‌اند (یاووز، ۱۳۸۹: ۲۳۸-۲۳۷)؛ رویکردی که منجر به نوعی همزیستی در ترکیه امروز، بین قرائت‌های بسته و سیاست‌زده از اسلام از یک سو و گرایش‌های بنیادگرای سکولار و لائیک گردیده است.

ج) گفتمان^۱

«ارنستو لاکلا» و «شنتال موف» از جمله افرادی بودند که تحلیل گفتمان را در قالب یک رهیافت نظری و پرکاربرد برای دانش سیاسی ارائه نمودند. این دو با بهره‌گیری از دستاوردهای نظری جریان‌های فکری فلسفی، «واسازی» را از دریدا، «تبارشناسی» و «دیرینه‌شناسی» را از فوکو، «پدیدارشناسی» را از هوسرل و هایدگر، «پراگماتیسم» را از رورتی، «زبان‌شناسی» را از سوسور، «رهیافت فرا تحلیل» را از ویتگنشتاین و «هژمونی» را از گرامشی، در صورت‌بندی مدل گفتمانی خویش وام گرفتند. گفتمان در رهیافت امروزی آن، یک مجموعه معنایی مرکب از واژه‌ها و نشانه‌ها است که در مجموع یک کلیت متمایز اندیشه‌ای را می‌سازد، چنان‌که «می‌توان گفتمان را کلیت ساماندهی شده بزرگ‌تر از جمله تلقی کرد که مفاهیم درون آن به شکل مشخص با هم مفصل‌بندی -مرتبط- شده‌اند» (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۰۴).

هر گفتمان زمانی شکل می‌گیرد که شرایط اجتماعی و ساختاری متفاوتی بر اساس قالب‌های مفهومی و رفتاری جدیدی حاصل می‌شود. لذا زمانی که پدیده‌ای به نام «روشنفکری دینی» در ایران مطرح

می‌گردد، شرایط متمایزی به نسبت زمان پیش از خود (مثل دوره منورالفکری در ایران یا دوره ظهور اصلاح‌گری دینی در خاورمیانه با محوریت سید جمال‌الدین اسدآبادی) بر اجتماع و ساختارها حاکم گردیده است.

در نظریه لاکلا و موف، «گفتمان» شامل مجموعه‌ای از دال‌ها و نشانه‌ها است که در شبکه‌ای از مفاهیم گرد هم آمده‌اند و کلیت آنها مفهوم گفتمان را می‌سازند. «گفتمان تلاش می‌کند عنصرها را با کاستن از حالت چند معنایی‌شان به وضعیتی که معنای ثابتی داشته باشند، به بُعد (یا «وقته») بدل کند. در رهیافت لاکلا و موف، گفتمان یک بست ایجاد می‌کند، یک توقف موقت در نوسان معنای نشانه‌ها» (فیلیپس و یورگنسن، ۱۳۸۹: ۵۹). در تمثیلی برای فهم عناصر ثابت و سیال در گفتمان، می‌توان حجمی از آب را تصور نمود که در صورت ثابت و راکد ماندن، به سرعت خواهد گندید، لیکن اگر جریان سیالی از آب به این حجم انباشته شده، وارد و مقداری خارج شود از خطر فساد و گندیدن رها می‌شود. نسبت و جابه‌جایی دال‌های ثابت و شناور در گفتمان را، به همین نحو می‌توان تعبیر نمود.

بر اساس این تعاریف، موضوع گفتمان روشن‌فکری دینی را می‌توان حاصل مفصل‌بندی مجموعه‌ای از نشانه‌ها و معانی دانست که از دهه‌های ۳۰ و ۴۰ شمسی به بعد، خود را در کلیتی به همین نام عرضه نموده است. برای این گفتمان ایرانی، که محصول و پادگفتمانی برابر رویکردهای متجددانه و سکولار عصر رضاخان محسوب می‌شود، می‌توان ظهورهایی مشابه در کشورهای همسایه مثل ترکیه سراغ گرفت، چنان‌که ظهور حزب عدالت و توسعه (به‌عنوان گفتمانی دربردارنده توأمان تجدد و اسلام‌گرایی) را می‌توان محصول نوعی گذار از دولت سکولار ستیزه‌جوی کمالیسم (مشابه عبور روشن‌فکران دینی ایران از ایده سکولار رضاخانی) تصور نمود. حزبی که نخبگان نظری آن به جای تقابل، کنش میانه‌روی و اعتدال پیش گرفته و مورد توجه و شناسایی قرار می‌گیرند. نمونه ترکیه به لحاظ تجربه اخیر این کشور در همزیستی و تکامل مشترک در مسیر دگردیسی جنبش‌های اسلامی و فرایند دموکراتیزاسیون و آزادسازی نظام‌های سیاسی و اقتصادی حائز اهمیت است (یاووز، ۱۳۸۹: ۱۵) و شباهت قابل توجهی با گُش روشن‌فکری دینی ایران در پیوند بین اسلام با برخی امواج مدرنیته غربی مثل رویکردهای دموکراتیک و پذیرش بخشی از دستاوردهای تمدنی غرب دارد.

استفاده از گفتمان به مثابه یک روش مستلزم کاربرد اصطلاحاتی است که همچون یک ابزار یا قالب تحلیلی، کمک خواهد نمود تا مفاهیم مختلف درون یک چارچوب معرفتی، منظم و قابل شناخت باشند. بر این اساس، برای تبیین و رسیدن به یک فهم کلی از مقوله روشن‌فکری دینی، در سطور پیش رو از

اصطلاحات ابداعی لاکلا و موف (که در واقع همان اجزای یک گفتمان هستند) به شکل ذیل بهره برده می شود:

(۱) دال مرکزی (گره گاه) روشنفکری دینی

دال مرکزی، نشانه‌ای برجسته و ممتاز است که دیگر نشانه‌ها در یک گفتمان، حول آن نظم و سامان می‌یابند. در گفتمان روشنفکری دینی ایران «دین عقلانی» یا «عقلانی دیدن دین» را می‌توان دال مرکزی این گفتمان دانست و مهم‌ترین کارویژه روشنفکران دینی را، مفصل‌بندی نمودن بین بسیاری از مفاهیم دینی حاضر در حیات اجتماعی با بسیاری از مفاهیم و نشانه‌های مدرن مستقر و مدام واردشونده به زیست‌بوم ایرانی دانست. این گره‌گاه متشکل از دو کلید واژه «عقلانیت» و «دین» بوده که دیگر اوصاف روشنفکری دینی، در نسبت‌هایی با «دین عقلانی» مفصل‌بندی یا دچار غیریت می‌شوند.

آنچنان‌که در ادامه خواهد آمد در نسبت دو مفهوم «روشنفکری» با «دینداری»، به دلیل خاستگاه و تبار مدرن و دانشگاهی روشنفکران دینی، حتی به نظر می‌رسد، کفه و عیار «عقلانیت»، وجه پر رنگ‌تری به نسبت دینداری و معنویت می‌یابد و چنین جایگاه کانونی برای «عقلانیت»، منجر به آن شده تا هر خرده گفتمان دیگر و مدعی روشنفکری و دینداری که جایگاه تخفیفی یا ایدئولوژیک برای عنصر عقلانیت قائل بوده، به نوعی از تیپ ایدئال روشنفکری دینی فاصله بگیرد. البته، برای روشنفکری دینی مدل‌ها و زیرشاخه‌های مختلفی می‌توان برشمرد که ریشه این شاخه‌های مختلف، نوعاً محصول تعاریف خاص از نسبت‌ها و تقدم و تأخر دو واژه «عقلانیت» و «دیانت» بوده است. به عنوان مثال، آن قسم از روشنفکران دینی که خوانشی نص‌محور از متون دینی و نظام دانایی مذهبی در ذهن دارند یا از دین به مانند ابزاری برای مبارزه بهره گرفته‌اند، در برابر قسمی از روشنفکران دینی که عقل را به مثابه سوژه خودبنیاد دکارتی فرض می‌کنند، در سطوح مختلف و فاصله‌داری در درون گفتمان روشنفکری دینی جای می‌گیرند. جالب اینکه این ثنویت در دال مرکز روشنفکری دینی، در خصوص برخی از سرآمدان اصلاح‌گران دینی خاورمیانه نیز مصداق بارز دارد. به عنوان مثال «آلبرت حورانی» در خصوص اندیشه عبده می‌نویسد: «اندیشه محمد عبده بین دو موضوع، در کشاکشی پیوسته بود که فهم تمام عیار هر کدام با تکیه بر شناخت آن دیگری ممکن نیست. [...] یکی اسلام و مدعایش که بیانگر اراده خداوند پیرامون معیارهای رفتاری انسان در جامعه است و دیگری، نهضت مدنیّت نوین برخاسته از اروپا که تازان و بی‌امان، دنیا را درمی‌نوردد...» (حورانی، ۱۳۹۳: ۱۹۳).

دینِ مستقر در هسته مرکزی گفتمان روشنفکری دینی، در بسیاری از موارد، بیش از آنکه نگرشی نص‌گرا بر آن حاکم باشد (و بنا باشد دیگر متغیرها با محوریت و چارچوبه‌های باید و نبایندی آن ارزیابی شود)، به مانند یک مسئله تاریخی، اتمسفر فرهنگی و پیشینی، در اجتماع و با نگرشی جامعه‌شناختی فرض می‌شود. لذا از چُنین دینی، بعضاً نوعی الگوی فرهنگی اجتماعی قوام یافته و تثبیت شده مراد می‌شود و به تبع چنین سنخ‌ی از روشنفکران دینی، دال مرکزی گفتمان‌شان نیز، نه دینی شریعت‌محور بلکه دینی با غلبه کارکردهای هنجاری و اجماع‌ساز خواهد بود. این وضعیت خاصه نزد جریانی متجدد و دینی در کشور ترکیه نمود بارز دارد.

این نکته از منظر تاریخی نیز با مرور تحولات فکری-سیاسی دهه ۴۰ شمسی به‌عنوان یکی از نقاط عطف تاریخی در اقبال بخش‌هایی از جامعه به جریان روشنفکری دینی انطباق دارد، چنان‌که بین بخش‌هایی از نیروهای مدرن یا موسوم به طبقه متوسط (مثل دانشجویان)، نوعی گرایش به دینی جدید و دارای زبان اجتماعی و منطق‌رهایی‌بخش هویدا گردید. از سوی دیگر، از میان بخش‌هایی از نیروهای فکری موسوم به روشنفکران نیز نوعی زمینه و نیروهای انتقادی، بسیج‌گر و مبارزاتی در گوهر دین کشف و استخراج شد که ورای احکام تعبدی و شریعت‌محور، منشاء الهام و روایت‌های نظری (با خاستگاه و زبان روشنفکری) قرار گرفت.

۲) وقته‌ها (دال‌های تثبیت شده)

وقته‌ها، عناصر یا نشانه‌های نسبتاً قوام یافته و تثبیت شده هستند. تثبیت معنا از طریق طرد دیگر معانی احتمالی آن صورت می‌گیرد. فرایندی که در نهایت به تقلیل معناهای احتمالی منجر می‌شود و به یک گفتمان، صورتی متمایز می‌بخشد و از لغزش معنایی نشانه‌های اصلی آن جلوگیری می‌کند. با این سرمشق می‌توان وقته‌های زیر را به طور عمومی و مورد انتظار برای گفتمان روشنفکری دینی برشمرد:

- کنشگری انتقادی و نوآورانه (مشابه رویکردهای علی شریعتی در خوانش مبارزاتی از شخصیت‌های صدر اسلام)

- بیان مسئله‌مند از مشکلات جامعه و موضوعات دینی، یا به تعبیری استخراج مسائل و معضلات کشور و موضوعات دینی، مانند طرح مسئله پیرامون «تشیع» در قالب مقایسه انتقادی تشیع علوی با تشیع صفوی. این محور با تعبیر «بومی کردن مقولات بنیادین مدرنیته» به‌عنوان یکی از نقش‌های اصلی روشنفکران دینی نیز توصیف شده است (یزدی، ۱۳۸۶: ۷۳).

- نقد سنت (مشابه نقدهای عبدالکریم سروش در قالب کتاب‌هایی از قبیل قبض و بسط تنوریک شریعت)
- نسبت با هنر و ادبیات. جلال آل‌احمد شاید نمونه برجسته چنین رویکردی به‌ویژه در حوزه ادبیات داستانی باشد گرچه دیگرانی همانند شریعتی (در نگارش و انتخاب زبان شاعرانه) و سروش (در تمسک به عرفان و معرفت‌شناسی مولوی)، هر کدام بارقه‌هایی از برقراری نسبت با متون ادبی، عرفانی و هنری برقرار نموده‌اند. در بُعد منطقه‌ای نیز می‌توان از «جبران خلیل جبران» و زبان شاعرانه او یاد نمود.
- کاربست روش (متدولوژی) مدرن در شیوه شناخت اسلام. به عنوان مثال، به کارگیری شیوه‌های رایج در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی در خصوص مباحثی چون راه‌های گسترش اسلام یا تطور برخی از احکام که رویکردی متفاوت از شیوه‌های رایج گذشته همچون شیوه نقل اخبار، بیان عرفانی و... بود.
- گرایش و وجود پتانسیل در تبدیل به «نیروی گریز از مرکز»، به‌ویژه با در نظر داشتن آنچه در خصوص اتخاذ ادبیات انتقادی از سوی طیف موسوم به روشنفکری دینی ذکر شد.
- حفظ فاصله و تمایز با گفتمان و نهاد «روحانیت»، چه در نمودهای ظاهری مثل پوشش یا اتخاذ زبان خاص و متمایز یا جامعه مخاطبان.
- ایده «بازگشت به خویشتن». این ایده به نوعی در واکنش به اصلاحات شتابزده دوره رضاخان از دهه ۲۰ شمسی شروع به نضح گرفتن نمود و در دهه ۴۰ شمسی در رویکردهای امثال آل‌احمد و شریعتی و سپس بازرگان (بازگشت به قرآن) نمود برجسته یافت. گرچه این وقته را پیش‌تر در آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری می‌توان سراغ گرفت.
- «ترکیب» و «تلفیق‌گری». بنیان روشنفکری دینی با امر تلفیق و ترکیب گره خورده و غایت روشنفکری دینی آن است که با ترکیب بین دو عنصر «عقلانیت مدرن» با «امر دینی» نسبتی نظام‌ساز و منطقی برقرار نماید. این ویژگی، محصولی است برآمده از نیاز اجتماعی خاص جامعه ایرانی در میانه قرن ۱۴ شمسی، ضمن اینکه کاملاً با آنچه متعاقب ظهور جریان منورالفکری عصر قاجار و پهلوی اول در پروژه دین‌پیرایی و غربی شدن رواج یافت، تمایز داشت. اساساً فریاد و گلایه امثال جلال آل‌احمد بر سر جریان روشنفکری (ماقبل دینی) آن بود که چرا ویژگی ترکیب‌گری و گزینش‌گری با امر سنت و هویت دینی-تاریخی را انجام

نمی‌دهند و به تعبیر او غرب‌زده می‌شوند و کلیت فرهنگ و تمدن غرب را به مثابه نوعی کلیشه و کلان روایت بی‌رقیب، پذیرفته، درونی کرده و مورد تبلیغ قرار می‌دهند. روش یا دغدغه ترکیب‌گری دیگر روشنفکر دینی (بازرگان) به این شکل بود که اثبات کند میان علم و دین نسبتی وثیق برقرار است و احکام شرعی و مذهبی دارای وجه علمی بوده و یا صحت و اتقان آنها با روش‌های علمی قابل اثبات است و از این رهگذر می‌توان به نوعی مفاهمه و نقطه تعادل بین این آموزه‌های شرعی با مبانی فرهنگی، توسعه و یا حتی جلوه‌هایی از سبک زندگی رایج در فرنگ رسید.

۳) عناصر (نشانه‌های شناور و تثبیت نشده)

یک گفتمان با تمامی تعارضات و گوناگونی‌های داخلی‌اش، می‌تواند طی مسیر کند. اما از آن زمان که نیروهایی درون یا بیرون گفتمانی میل به تثبیت گزاره‌ها یا توسل به رویکردهای ایجابی از خود نشان می‌دهند، سطوحی از اصطکاک و تزاخم بروز می‌کند. بر این اساس در دوره استقرار نظام جمهوری اسلامی، گفتمان روشنفکری دینی که در دال مرکزی خود، نگرش عقلانی به دین را داشت و نوعی رقیب برای جریان فقهی-حوزی در بحث اندیشه اسلامی محسوب می‌شد، بسیار مهم بود که نشانه‌های تثبیت شده‌ای از اسلام (به‌ویژه اسلام انقلابی با رهبری امام خمینی^(ره)) را از خود بروز دهد و در این شرایط عدم ثبات دیگر دال‌های شناور گفتمان روشنفکری دینی، در تضادی ارزشی با جریان حاکم قرار گرفت و منشاء دیگر تغییرات درون گفتمانی گردید.

عناصر عبارت هستند از نشانه‌های شناور که به طور مشخص جایابی و به طور دائم مفصل‌بندی نشده‌اند و وضعیت متزلزل در یک گفتمان دارند. برای فهم دال‌های شناور و عناصر گفتمان روشنفکری دینی، توجه به بسترها و فرایندهای تاریخ معاصر به شدت راهگشا است. ایران و دیگر کشورهای خاورمیانه جامعه‌ای متشکل از مردم نوعاً مسلمان و دیندار یا متشرع بوده و این بستر تاریخی-سنتی بسیاری از کنشگران نظری-اجتماعی را وا می‌داشته تا آگاهانه یا ناخودآگاه به نحوی خود را با این بایسته‌های واقعی اجتماعی هماهنگ کنند. لذا، دوگانه جذاب عقلانیت و دیانت منجر به آن شده که طیف‌های مختلفی از روشنفکران دینی با زمینه‌های چپ (مارکسیستی)، راست (ناسیونالیست و لیبرال)، سنتی و مذهبی (رویکردهای فلسفه یا کلام محور)، نسبت به روایت روشنفکری دینی متمایل و هم‌نوا شوند. روشنفکری دینی ایران در دوره قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، پذیرای طیف‌های مختلفی از روشنفکران وابسته به دربار با گرایش سنت‌گرا، تا اندیشمندانی با گرایش‌های فکری چپ‌گرا (با دلالت‌های آشکار

استفاده از مذهب به عنوان وسیله مبارزه)، تا گرایش‌های ملی-مذهبی (نهضت آزادی) و حتی قرابت و نشان دادن چراغ سبز به جریان‌های بوم‌گرا مشابه رویکرد امثال شایگان و احسان نراقی بود. اما نزدیک شدن به فضای انقلابی و نظام‌ساز بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، شرایط را برای آشکار شدن تضادها فراهم نمود. برخی از دال‌های شناور (عناصر) گفتمان روشنفکری دینی را این گونه می‌توان برشمرد:

- گوناگونی تعاریف از امر مقدس؛ آنچنان‌که برخی امر مقدس را با عیار کلی «سنت» و برخی «شریعت» سنجیده‌اند.
- تمایزات معنایی در برداشت و اعتقاد به مفاهیمی چون: «محوریت دین»، «تعلق دینی»، «دیندار و متشرع بودن» و... در توصیف روشنفکران دینی عرب نیز عنوان شده: «این نسل علی‌رغم وابستگی شدید به زمینه سنتی‌شان، شور و شوق دینی خود را از دست دادند و قید و بندهای سنتی خود را از هم گسستند. نگرش آنان نسبت به احکام و مناسک اسلامی، اگر نه به طور کامل شکاکانه، دست‌کم بی‌مایه و بی‌ربط بود. به عقیده آنان اسلام به آهستگی از یک ایمان پر معنی، به یک نمایه هویت و همبستگی بدل شده است» (شرابی، ۱۳۶۸: ۳۰).
- تعاریف متمایز از مفاهیمی چون پیگیری «پروژه بازسازی دین» در برابر پروژه «بازفهمی دین».
- عنصر «منتقد وضع موجود بودن»، در برابر احساس وظیفه برای تغییر و تحول.
- آزاداندیشی در برابر داشتن نگاه ایدئولوژیک.
- نسبت شناور با قدرت (پیوند با نهاد قدرت / دوری از نهاد قدرت).
- توسعه و مفهوم مدرنیزاسیون. این دغدغه از طیفی به طیفی دیگر در گفتمان روشنفکری متمایز است چنان‌که در روشنفکری دهه ۴۰ تقابل با مدرنیزاسیون به شکل نشر محتواهای ضد ماشین‌ساز در نوشته‌ها و سخنرانی‌های آل‌احمد و شریعتی نمود داشت لیکن در بیان روشنفکران دهه ۷۰ شمسی به بعد، با ادبیات معرفت‌شناسی مورد پیگیری بود. نزد برخی روشنفکران دینی عرب نیز گویی علی‌رغم برخاستن این طیف، از میان افرادی با موقعیت اجتماعی بالا، روشنفکران مسلمان عرب چندان میانه‌ای با انگاره‌های کلیدی عصر مدرن مثل موفقیت اقتصادی و جهان‌بورژوازی نداشته‌اند^۱ (شرابی، ۱۳۶۸: ۲۷).

۱- به نظر می‌رسد در دنیای مسلمان معاصر خاورمیانه هر عاملی (چون مدرنیته، جهانی شدن، بحران‌های هویتی) که موجب برهم زدن و تداخل در نظام ارزشی و دستگاه فکری این جوامع شود، به مثابه تهدید ادراک شده و متقابلاً

- «نقد ساختار»؛ این نیز صفتی کاملاً شناور در گفتمان روشن‌فکری بوده، چنان‌که نمونه‌هایی در رژیم پهلوی مثل حسین نصر و در بعد از انقلاب رضا داوری اردکانی مثال‌هایی نقض برای آن بوده‌اند. با این وجود، صفت نقادی و پرسشگری به‌عنوان یکی از میراث‌های روشن‌فکری اروپا، معمولاً وجه غالب‌تری به نسبت همراهی و وجه اثباتی با نگرش رسمی و حاکم بوده و این نکته می‌تواند از جمله دلایل فهم بروز چالش میان قاطبه روشن‌فکران دینی باشد که علی‌رغم ضدیت با ساختار حکومت پهلوی و با وجود پیوندهای قابل تأمل با روحانیون مبارز در رژیم شاه، از فردای پیروزی انقلاب اسلامی چندان نیروهای همسو و هماهنگی با یکدیگر نبودند، زیرا روشن‌فکران دینی و خواهان تغییر با داشتن سطوحی از خودپذیری، در بعد از انقلاب این مسئولیت از آنها طلب می‌شد که نقشی تثبیتی و تاییدی در تحقق حاکمیت دینی (که نقشی تکلیف‌گرا بود) ایفا کنند و این نسبت و انتظار خود از خاستگاه‌های بروز اختلاف و انشقاق در بین خرده‌گفتمان‌های روشن‌فکری دینی بود.

۴) ضدیت یا تخاصم^۱ و خلق «دیگری»

از منظری، تولید «دشمن» و خلق «دیگری» برای ایجاد مرز سیاسی-شناختی، امری حیاتی است و منجر به تثبیت هویت صورت‌بندی‌های گفتمانی می‌گردد و برخی حتی آن را باعث ایجاد هویت کامل و اثباتی دانسته‌اند (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۲۰۵). تخاصم و دشمنی، خواه ناخواه به جدایی با «دیگری» یا «غیریت» منجر می‌شود که در آثار اولیه لاکلا و موف به دلیل خصمانه دیدن فضای سیاست و تاثیر آن بر مشخص کردن مرزهای سیاسی، مورد تاکید بود، لیکن «چون این تصور چندان با دموکراسی رادیکال سازگار نبود، در آثار بعدی خود «رقابت»^۲ در جوامع دموکراتیک را به‌عنوان سنگ‌بنای سیاست مطرح نمودند و به این ترتیب خصومت را به جوامع غیر دموکراتیک محدود کردند» (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۲۰). بر اساس تعاریف گفتمانی، خصومت عینیت یافته در گفتمان روشن‌فکری دینی را، بعضاً به جهت نسبت‌هایی با مفهوم «غرب» می‌توان ترسیم کرد. چنان‌که با در نظر داشتن تبار عموماً چپ طیف زیادی از روشن‌فکران دهه‌های ۴۰ و ۵۰، غرب آمیخته با سرمایه‌داری و مدرنیزاسیون، مورد خصومت بود. از

عکس‌العملی را به دنبال دارد (محمودی‌کیا، ۱۳۹۸: ۱۷۱). این عکس‌العمل در تحلیل گفتمانی، همان مفصل‌بندی جدید میان عناصر و وقته‌ها است.

سوی دیگر و از منظر حوزه گفتمانگی، می‌توان خصومت را ناشی از جدا شدن و حفظ فاصله روشنفکران دینی با نسل اول جریان موسوم به منورالفکران ایرانی نیز یافت. تا به آنجا که بازرگان به‌عنوان یکی از نخستین مؤسسان جریان روشنفکری دینی در ایران، نقطه عزیمت و حرکت روشنگرانه خویش را در تقابل با نظرات و شبهات فردی چون احمد کسروی (ادامه‌دهنده سنت منورالفکری/ روشنفکران سکولار) آغاز نمود. به عبارتی، ضدیت و خصومت با رویکرد کسروی، به موتور محرکه‌ای برای هویت‌یابی سنخ جدیدی از تفکر از سوی روشنفکران دینی ایران بدل گردید.

در جهان اسلام و دیگر کشورهای خاورمیانه نیز «روند نوگرایی نه محصول آگاهی ناگهانی خود به خودی، بلکه ثمره مبارزه‌جویی و رقابت غرب در همه سطوح زندگی-اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، روان‌شناختی بود» (شرابی، ۱۳۶۸: ۳). ضمن اینکه واکنش روشنفکران خاورمیانه در برابر مبارزه‌جویی غرب دو چهره متفاوت به خود گرفت: سنت‌گرایی یا سلفی‌گری (که قائل به یک گذشته طلایی و مقابله با خطر اروپا بودند و نوگرایی که خود دو چهره اسلامی و سکولار به خود گرفت که خصلتی اتوپیایی داشت و عصر طلایی را نه در گذشته بلکه در آینده می‌جست (شرابی، ۱۳۶۸: ۱۳).

لیکن جریان روشنفکری دینی در سال‌های بعد از پیروزی انقلاب با نوعی تغییرات نگرشی با جریان فقه‌سالار خط‌کشی‌های قابل تاملی ایجاد نمود و این اختلاف نظرها از نخستین ماه‌های بعد از پیروزی انقلاب خود را نشان داد و منجر شد تا خصومت و دیگری جریان روشنفکری دینی، به مرور نوک پیکان انتقادی خود را از برقراری روابط خصمانه با جریان لائیک ملحد و سکولار (آنچه که نقطه عطف و بهانه ظهور روشنفکری دینی بود)، به سمت بخش‌تئوریک قدرت سیاسی حاکم (تز حکومتی روحانیت) تغییر جهت داده و رتبه اول «دیگری» جریان روشنفکری دینی، به جریان مبتنی بر فقه سیاسی معطوف گردید. این تغییر در ضدیت، در میان بسیاری از طیف‌های موسوم به جریان روشنفکری دینی رخ داد. چنان‌که بازرگان پیگیری روایت متمایز اندیشه‌ای‌اش را در نخستین سال‌های انقلاب بروز داد و برجسته شدن دوگانه «سروش»-«مصباح یزدی» دیگر نمود بروز خصومت و ضدیت در اندیشه روشنفکری دینی ایران بود.

به تناسب فرسایشی شدن مرزهای گفتمانی و فضای ضدیت روشنفکری دینی با گفتمان اسلام سیاسی، این بار مبتنی بر مفهوم «از جاشدگی»، عمده خرده گفتمان‌های روشنفکری دینی، پیوند و هم‌جوشی بیشتری با جریان سکولار برقرار نمودند تا آنجا که می‌توان سنتز این مناسبات را به شکل ظهور گفتمان نوگرایی سکولار سراغ گرفت. مشابه این کنش روشنفکران دینی ایران، نزد دیگر نخبگان دینی خاورمیانه،

نیز با ظهور بنیادگرایی اسلامی در قالب جریان‌اتی چون القاعده، داعش و طالبانیسم صورت گرفت و حفظ فاصله با بنیادگرایی اسلامی، مرزهای نزدیک‌تری را با نوگرایی سکولار ایجاد نمود.

(۵) خود و دیگری

«خود اصطلاحی است که با مفاهیمی چون سوژگی و هویت پیوند دارد و در بافت‌های گفتمانی مختلف معانی متفاوتی پیدا می‌کند» (سج‌ویک و ادگار: ۱۳۸۷: ۱۲۴). مفهوم خود در برابر مفهوم دیگری قرار می‌گیرد. نسبت «دیگری» به «خود» در نظریه گفتمان چنین است که حتی از طریق شناسایی «دیگری» می‌توان به مشخص کردن قلمرو «خود» رسید. مفهوم «خود» در روشنفکری دینی، نسبت و ارتباط مستقیمی با دال مرکزی این گفتمان، یعنی پروژه «عقلانی دیدن دین» می‌یابد. با این پروژه یا رویکرد در قبل و بعد از انقلاب اسلامی، مخالفت‌ها یا مقاومت‌هایی صورت می‌گرفت که تمامی آنها با درجاتی از شدت و ضعف، در زمره دگرهای گفتمان روشنفکری دینی قرار می‌گرفتند. به جهت تبارشناسی یا سنخ‌شناسی، جریان روشنفکری دینی شامل گونه‌ها و اشکال مختلفی بوده‌اند چنان‌که به‌عنوان مثال بخشی از جریان روشنفکری دینی با محوریت رویکردهای چپ‌گرا و رادیکال مثل طیف شریعتی و عناصری وابسته به سازمان مجاهدین خلق شناخته می‌شدند و در طیفی دیگر، رویکردهای لیبرال و محافظه‌کار در بین جریان روشنفکری از گذشته قابل تمیز بوده‌اند که آشکارا رویکردهای نظری افرادی چون پوپر و هیوم را در خوانش متون دینی خویش به کار می‌گرفتند.

(۶) هژمونی

هژمونی مفهومی است که لاکلا و موف از گرامشی وام گرفتند که «به اعتقاد او [گرامشی] طبقه حاکم نمی‌تواند سلطه خود را صرفاً به مدد کاربرد خشونت یا زور حفظ کند» (ادگار، ۱۳۸۷: ۲۹۲)، بلکه تحمیل اراده از طرق پیچیده‌تری مثل اقناع، کنش رسانه‌ای و نیروهای نامرئی صورت می‌گیرد و در نهایت تسلط و فراگیری یک اندیشه یا اراده را به ارمغان می‌آورد. گرچه «فرایند هژمونی و صورتبندی‌های هژمونیک موقتی هستند و لذا هیچ‌گاه به تثبیت نهایی نمی‌رسیم» (حقیقت، ۱۳۸۷: ۵۳۶). مُراد از هژمونی در گفتمان روشنفکری دینی، مجموعه کاربست‌هایی است که گفتمان روشنفکری دینی در پروژه فکری-سیاسی خویش، برای تثبیت و تداوم یا مشخص کردن مرزهای معنایی با دیگر میدان‌های گفتمانی پی می‌گیرد. چنان‌که به کمک نوعی نیروی الزام‌آور و خودباورانه و تمایزبخش و

در عین حال نامرئی دیگران را در به رسمیت شناختن خود وادار می‌کند و مسیر تثبیت معانی را پیش می‌گیرد.

شاید نخستین فضای هژمونیک در جریان روشنفکری دینی را بتوان همسویی روشنفکران دهه ۴۰ شمسی حول مفهوم پر جاذبه بومی‌گرایی از اوایل دوره پهلوی دوم دانست. در این خصوص به نظر می‌رسد تقابل با پیامدهای مدرنیسم آمرانه رضاخانی، به نحوی هژمونیک، تردیدی در بایسته بومی‌گرایی و رویکرد بازگشت به سنت باقی نگذاشت. شیوع جریان بوم‌اندیشانه با بن‌مایه‌ای از ضدیت با غرب، در کنار تساهل نسبی به مذهب‌اندیشان در دوران پسا رضاخانی در ایران، همگی شرایطی را اولا برای کسب انرژی جریان روشنفکری دینی ایران فراهم نمود و ثانياً به مثابه نوعی الگو و سرمشق برای بخشی از نیروهای فکری کشور در بازتکرار رویکردهای بوم‌گرایانه تبدیل شده بود.

هژمونی روشنفکری دینی در دوره پهلوی دوم متضمن تجویزها و سرمشق‌های دیگری نیز برای دنباله‌روی بود. تاثیرپذیری نسبتاً عمومی فضاهای روشنفکری در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ از فضای غالب روشنفکری چپ‌زده دنیا، نشانه‌های پر رنگی از مرام، زبان و آرزوهای چپ‌اندیشانه را به مثابه نیرویی که روشنفکران دینی به آن چراغ سبزی نیز نشان می‌دادند، برجسته نمود که اوج این مفصل‌بندی بین عناصر عقلانی مذهب و چپ‌اندیشی را در سرآمدانی چون شریعتی و آل‌احمد می‌توان سراغ گرفت و توجه به طیف مروجان و تاثیرپذیران از این دو چهره (که دامنه نفوذشان تا سال‌های بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نیز ادامه داشت) همگی اماره‌هایی از هژمونی و قدرت دنبال‌شوندگی این نسل از روشنفکران دینی ایران است. جالب اینکه این هژمونی، برسازنده و مطالبه‌گر هویتی کاملاً خلاف روندها و نتایج مورد انتظار رژیم پهلوی در اتخاذ سیاست‌های مبتنی بر مدرنیزاسیون بود چنانکه به تناسب نزدیکی شاه به آمریکا و تاثیرات فرهنگی آن (به‌عنوان نوعی فرهنگ رسمی و هنجارهای معیار)، نیروهای تحصیل‌کرده جدید و بخشی از طبقه متوسط جدید که اتفاقاً مراتبی از عبور از سنت به مدرنیته را نیز گذرانده بودند، اُنس بیشتری با جاذبه گفتمانی روشنفکری دینی ایران در دعوت به سنت و بوم‌اندیشی و مشخصاً رویکردهای علی شریعتی (با پیرونگی از مبارزه) می‌یافتند، نکته‌ای که خود را به مثابه نوعی هژمونی با صفت دنبال‌شوندگی عرضه می‌نمود.

جاذبه، اقتدار و جنس هژمونی روشن‌فکری دینی با ظهور حوزه‌های گفتمانی جدید^۱ و وقوع رخداد‌های نو در جامعه ایرانی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی تغییرات قابل توجهی یافت. «استقرار نظام سیاسی جمهوری اسلامی»، «قرار گرفتن دین در جایگاه قدرت»، «محبوبیت بالای روحانیت از قبل شخصیت کاریزماتیک امام خمینی^(ره)»، «کارنامه دولت موقت و آزمون سیاسی-عملی بازرگان به عنوان یک روشن‌فکر دینی در حساس‌ترین ماه‌های اوایل پیروزی انقلاب اسلامی»، «فرجام ریاست جمهوری بنی‌صدر» و ظهور پارادایم‌های دیگری چون «گفتمان جنگ و دفاع مقدس» جایگاه و مرجعیت روشن‌فکران دینی را به شدت مورد تلاطم و تردید قرار داد و صحنه واقعی اجتماع از جاذبه عمومی، اولیه و گذشته روشن‌فکری دینی کاست. به تعبیری جایگاه هژمونیک و اثرگذارش کاهش یافت.

هژمونی روشن‌فکری دینی با محوریت امثال بازرگان و شریعتی را در نوعی قالب‌دهی به برخی نقش‌های دیگر نیروهای اجتماعی مانند روحانیت نیز می‌توان جستجو نمود. چنان‌که خوانش مطالبه‌گر از روحانیت، مبنی بر اینکه روحانیت، دیگر سنتی نباشند و میان دین‌ورزی و سیاست‌ورزی فاصله نیندازند، از جمله محتواهایی بود که مصادیق زیادی از آن در دوره پیش از پیروزی انقلاب اسلامی می‌توان یافت، اگرچه این به معنای نادیده گرفتن حرکت‌های محوری اشخاصی مانند امام خمینی^(ره) با بهره‌گیری از پشتوانه دیرینه حرکت‌های سیاسی روحانیون سلف خویش در پیش از پیروزی انقلاب نیست. با این وجود، حرکت‌ها و روایت‌های برخی روشن‌فکران دینی در کشاندن طیف‌های جدید و خاص همچون دانشجویان، به نهضت دینی-سیاسی نیز غیر قابل کتمان است و حلقه اتصالاتی چون مطهری، بهشتی، باهنر، مفتاح به مثابه نیروها و کنشگرانی مرزی بودند که وجوهی از هر دو ساحت روحانیت و روشن‌فکری را از خود بروز می‌دادند. علی‌ایحال، چنین تاثیراتی در بخش‌هایی از روحانیت، به نوعی سطوحی از هژمونی روشن‌فکری دینی را در توان ایجاد برخی تغییر فازهای روحانیت (از جمله در ضرورت ارتباط‌گیری با نسل جوان، طیف دانشجو، توجه به دستاوردهای تمدنی غرب و...) می‌تواند حکایت کند. اما این دعوت روشن‌فکران دینی در جدی گرفتن عنصر دین، در امر سیاست، یا با نگاه بدبینانه، تعبیر استفاده ابزاری برخی روشن‌فکران از دین به مثابه کاتالیزوری برای خیزش و کنش سیاسی، همراه با این تصور خام بود که روشن‌فکران دینی به این نکته توجه نداشتند که سنت و دینی که آنها به آن ارجاع می‌دهند مفسر و منادی آن اساساً روشن‌فکران دینی نیستند بلکه حامیان و مفسرانی دیرپا در

۱- گرچه بنا به اصطلاح گفتمانی واژه طرد صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

حوزه‌های علمیه داشته است. لذا، با پیروزی انقلاب اسلامی، اقبال و هژمونی روشنفکران دینی به شدت افول نمود و جامعه نیز برای خوانش و فهم اسلام، مفسران با سابقه و مطمئن‌تری به نام روحانیون را برگزیدند و اندیشه سیاسی با قرائت روحانیت به کلی جای قرائت روشنفکرانه از دین را گرفت. مبتنی بر نگرش فوکویی به مقوله قدرت و هژمونی، که قدرت را به مثابه شبکه‌ای از مناسبات توصیف می‌کند، کلیه عناصر و گروه‌های اجتماعی را می‌توان برخوردار از سطوحی از قدرت تصور نمود. بر این اساس، می‌توان روشنفکری دینی را (علی‌رغم برخی تحولات اجتماعی معاصر) همچنان برخوردار از میدان‌هایی برای بسط نفوذ کلام و به تبع اعمال هژمونی دانست و نموده‌های این هژمونی و نفوذ را حداقل در حوزه‌های نظری حاکم بر دانشگاه‌ها و زبان رایج علوم انسانی کشور، ظهور آکادمی‌های خصوصی علوم انسانی مستقل از ساز و کار وزارت علوم، بازار نشر، حوزه ترجمه، کافه کتاب‌ها، فرهنگسراها و غیره رهگیری نمود. لیکن این حوزه‌ها نوعاً فاقد آن میزان رسمیت ساختاری، بوروکراتیک و در دسترس بودن است که منتهی به دیده شدن فراگیر شوند. مجموعه این مناسبات گرداگرد گفتمان روشنفکری دینی، منتهی به آن شده که بر خلاف آنچه در رژیم گذشته رخ داد، در دهه‌های اخیر همراهی تاریخی و لازم با نهاد روحانیت را نتواند داشته باشد و روشنفکری دینی از طریق امکانات و ابزارهای هر چه متمایزتر و خاص‌تر خویش به دعوت و تبلیغ (بسط هژمونیک) بپردازد.

۷) زنجیره هم‌ارزی و تفاوت

«در هم‌ارزی، عناصر، خصلت‌های متفاوت و معناهای رقیب را از دست می‌دهند و در معنایی که گفتمان ایجاد می‌کند، منحل می‌شوند» (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۱۳). مثلاً در واکنش به استبداد و سیاست‌های هویت‌زدای رژیم پهلوی روحانیون و بازاریان سستی در زنجیره هم‌ارزی گفتمان روشنفکری دینی قرار می‌گیرند و بسیاری از اختلافات و تفاوت‌های اصلی آنها با یکدیگر به فراموشی سپرده می‌شود. در عمل مفصل‌بندی نیز، دال‌های اصلی روشنفکری دینی در زنجیره و شبکه‌هایی از نشانه‌های مختلف ترکیب می‌شوند، چنان‌که روشنفکر دینی، که پیش‌تر پایگاهی چون دانشکده الهیات داشت در پیوند با مراکزی چون حسینیه ارشاد، مسجد میدان نبوت تهران، هیئت‌های مذهبی و عزاداری ترکیب می‌شود. بر این اساس، «زنجیره هم‌ارزی این تکتور و تفاوت‌ها را پوشش می‌دهد و به آنها نظم و انسجام می‌بخشد» (همان).

یکی از نیروهای موجد ظهور پیوند و هم‌ارزی وجود خصومت و غیریت است و این غیر در قبل از انقلاب ۵۷ اراده مشترک در مبارزه با شاه بود و می‌توانست تجميع‌کننده انرژی هویتی و تثبیتی باشد و

مرزهای گفتمانی خود را با محیط بیرون از گفتمان مشخص کند. در دوره بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نیز خوانش‌های صورت گرفته از برخی روشنفکران دینی که قائل به دین و فقه حداقلی بودند به‌ویژه از دهه ۷۰ به بعد، مقاومت‌هایی را از میان بخش‌های عمده‌ای از حوزه برانگیخت و نوعی غیریت، در برابر دال‌های معنایی روشنفکری دینی (خواستار دین حداقلی) ظاهر نمود.

۸) قابلیت دسترسی و اعتبار

دو مفهوم «دسترس» و «اعتبار» برای توضیح چگونگی موفقیت گفتمان‌ها به کار برده می‌شوند که در واقع به نوعی حکایت از «سرمایه اجتماعی» یک گفتمان دارد. سرمایه اجتماعی روشنفکری دینی ایران در ابتدا ارتباط مستقیمی با ضدیت و آگونیست رژیم شاه در مدرنیزاسیون وارداتی و بنیان برافکن داشت، چنان‌که متعاقب رفتارهای دین‌ستیزانه، استبداد و تحولات آمرانه و مکانیکی اجتماع، منتهی به تراژدی اشغال ایران از سوی متفقین و سرخوردگی اجتماعی و نخبگانی منتهی به دهه ۲۰، شرایط لازم را برای ظهور جریان فکری بازاندیشی و در ادامه وام‌گیری از محتواهای مذهبی با بارقه‌ای از آموزه‌های مارکسیسم فراهم نمود. روشنفکری دینی در دوره پهلوی دوم رویکردی به شدت تلفیقی داشت و اگر دل در گروی افکار آزادی‌خواهانه یا عدالت‌جویانه با آبخور لیبرالیسم و سوسیالیسم داشت؛ توأمان نیم‌نگاهی به حوزه دین و سنت و طبقات مختلفی از طلبه و دانشجویان نیز می‌نمود. لذا ارتباط‌گیری با روشنفکر دینی در حسینیه‌ها، مساجد و دانشگاه‌ها نسبتاً فراهم بود و وجود دشمن مشترکی به نام شاه، که مبارزه با او را، جنبه‌ای فرا طبقاتی بخشیده بود، شعاع پیام و کلام روشنفکران دینی را فراتر از محیطی محدود مثل کافه‌های روشنفکری و صرف کلاس‌های درس دانشگاهی قرار داده بود. مجموع این شرایط وضعیت نسبتاً مناسبی برای قابلیت دسترس بودن روشنفکران دینی فراهم کرده بود. البته این توصیف، روایتگر بخش مثبتی این تعامل و دسترسی‌ها است در حالی که می‌توان برای حفره‌ها و شکاف‌های ارتباطی روشنفکران دینی در قبل و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی موارد دیگری را برشمرد. لیکن قدر به یقین، روشنفکران دینی مشابه هر قشر دیگر اجتماعی از سطح و کیفیت خاصی از ارتباطات و تعاملات برخوردار بوده‌اند و حتی آنجا که با لایه‌های دینی-مذهبی ارتباط می‌گرفتند این ارتباط نوعاً معطوف به لایه‌های خاص و متمایزی از روحانیت و اقشار مذهبی بود. در این خصوص شرح احوال مباحثات و ملاقات‌های نازک‌اندیشانه داریوش شایگان با علامه طباطبایی مثال‌گویایی است (قوچانی، ۱۳۸۲: ۱۶۵). کما اینکه حسینیه ارشاد نیز به‌عنوان یکی از کانون‌های نشر اندیشه‌های شریعتی، ویژگی خاص، نخبگانی و متمایزی به نسبت عرف دیگر مکان‌های مذهبی ایران داشت.

شاید بتوان گفت روشنفکری دینی اعتبار و اقبال نخست خود را از نوعی دال تهی بر جای مانده از افول یکباره قدرت و اعتبار دولت مطلقه رضاخانی به دست آورد. از جمله اتحاد تاریخی برخی روشنفکران دینی با روحانیون در دوره پهلوی دوم، به نظر می‌رسد بیش از آنکه منطقی درونی داشته و یا محصول فهمی بین‌الذهانی باشد، در واقع اتحادی استراتژیک و سیاسی بود که در نفس ماجرا هیچ‌یک، دیگری را به نحو شایسته‌ای قبول و باور نداشت. لذا بسیاری از عناصر شناور این گفتمان وضعی مبهم و شکل یافته در خلاء بوده است. چنان‌که از منظری «نه بازرگان و نه شریعتی و نه روشنفکران دیگر، اعتقادی به نهاد سنتی روحانیت نداشتند و اگر به اقلیت روحانیان انقلابی به رهبری امام خمینی^(ره) دل بسته بودند و گاهی از آنان پشتیبانی می‌کردند، برای این بود که آنان را از بدنه اصلی روحانیت جدا می‌دانستند و گمان می‌کردند پس از پیروزی، «ایدئولوژی» مورد تایید روشنفکران و قرائت آنان از اسلام، و نه اسلام ملایان که از نظر آنان مرتجعانه بود، فائق خواهد شد. بازرگان بعدها به این مسئله اذعان دارد که شرکت‌کنندگان در انقلاب هرگز به قصد «اجرای اسلام» یا «تحمیل اسلام» وارد این فعالیت نشده بودند» (سمیعی، ۱۳۹۶: ۵۹۵).

در خصوص «شرط قابلیت اعتبار» باید در نظر داشت که در یک گفتمان، تعمیم‌ها و پیوندهای جدید، نباید با اصول اساسی آن گروه اجتماعی ناسازگار باشد. هر چه سازمان گروه بحرانی‌تر و بی‌قرارتر باشد، اصول اساسی آن پراکنده‌تر و شکسته‌تر می‌شود. با توجه به تضادها و تنش‌های بالای درونی جریان روشنفکری دینی، به نظر می‌رسد به تناسب از سطح اعتبار آن کاسته شده، چنان‌که می‌توان دسته‌بندی‌ها، پیوندها و نفرت پراکنی‌ها و نقدهای غیر سازنده‌ای در درون گفتمان روشنفکری دینی نسبت به یکدیگر یافت. لیکن در کنار تمامی این تضادها می‌توان نمودهای پر رنگی نیز در توان پل‌ساز روشنفکران دینی در ایجاد آمادگی برای روحانیت در ورود به دنیای جدید و اقتضائات عصر جدید نام برد (سمیعی، ۱۳۹۶: ۵۷۷) که از عمده کارویژه‌های مهم و اعتباربخش جریان روشنفکری دینی است.

۹) مشروط و محتمل بودن

مشروط و محتمل بودن عبارت است از «فقدان قانون‌های عینی تحول تاریخی و نفی ضرورت و در واقع تصادفی دیدن پدیده‌های تاریخی که ناشی از مفصل‌بندی‌های هژمونیک هستند» (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۱۷)، چنان‌که تغییرات در وجود و ماهیت پدیده‌ها از شرایطی امکانی و از طریق مفصل‌بندی‌های هژمونیک حکایت می‌کند و این تغییرات تأثیرات هویت‌ساز دارند و با منطق غیریت‌سازی تغییرات گفتمانی را پیش می‌برند. مشروط و محتمل بودن ویژگی سیالیت و از قبل معلوم نبودن روند و فرجام

تغییرات گفتمانی را حکایت می‌کند. چنین منطقی برای بیان علت تغییرات در کلام لاکلا و موف این میدان فراخ را ایجاد می‌کند که با توجه به غیر قطعی بودن پیش‌بینی بسیاری از پدیده‌های اجتماعی و مسائل انسانی، با سهولت بیشتر و خطاپذیری کمتر به تبیین و توصیف انواع پدیده‌های پیچیده سیاسی-اجتماعی بپردازد.

در سیر تغییرات جریان روشنفکری دینی ایران انبوهی از عوامل و نیروهای اجتماعی را می‌توان برشمرد که نقش موثری در صورت‌بندی‌های گفتمانی قبل و بعد از انقلاب داشته که وقوع یا عدم وقوع هر کدام می‌توانست مسیر گفتمان روشنفکری دینی را به مسیرهای دیگری بکشاند که اینک در بیان آینده وضعیت روشنفکری دینی ایران شروط و احتمالات گسترده‌ای را می‌توان فرض نمود که هر کدام می‌تواند تأثیرات متفاوتی در روندهای آینده و فرجام روشنفکری دینی داشته باشد. مثل:

- نوع سیاست‌های اعمالی رژیم شاه در دوری و نزدیکی به روشنفکران
- نقش نیروهای خارج کشور، روشنفکران خارج کشور
- ظهور انقلاب اسلامی و حاکمیت دینی
- پذیرش و اقبال برخی روشنفکران از سوی جامعه ایران
- دوری و نزدیکی روشنفکران دینی در بعد از انقلاب از قدرت و مناسب سیاسی
- تعاملات خاص روشنفکران دینی با سنخ خاصی از روحانیت

خلق، بروز و گسترش مفهومی چون روشنفکری دینی فارغ از اینکه منسجم یا متناقض و مفید یا مضر به حال وضعیت سیاسی، فرهنگی و اجتماعی ایران فرض گردد، به نظر می‌رسد بیش از هر چیز، برآمده از نیازها و اقتضائاتی بوده که در دوره‌ای خاص از تاریخ ایران پاسخگو و معنابخش بسیاری از پرسش‌ها و کنش‌های معرفتی-سیاسی جامعه ایران بوده و نگاه‌های مقصرپندار، توطئه‌اندیش و... در خصوص این صنف، حداقل از منظر تحلیل گفتمانی در تناقض با اصل مشروط و محتمل بودن رهیافت گفتمانی قرار دارد.

صفت مشروط و محتمل بودن در گفتمان اسلام‌گرایان ترکیه، که همچون روشنفکران دینی ایران در پی ایجاد نوعی همسازی و تعدیل بین اسلام‌گرایی، با دمکراتیزاسیون و دیگر دستاوردهای مدرنیته بودند، نیز به خوبی قابل رهگیری است، به نحوی که در ترکیه امروز گروه‌های اسلامی در برابر سکولارهای غرب‌گرا، با بهره‌گیری از گفتمان حقوق بشری به تقویت اقتدارگرایی اسلامی و به زیان سکولاریسم

پرداخته‌اند، تا آنجا که حتی سکولارها برای دفاع از اندیشه و هویت سکولار خویش، تمسک بیش از پیش به گفتمان اسلامی داشته‌اند (یاووز، ۱۳۸۹: ۴۳۹).

۱۰) وجه استعاره‌ای و اسطوره‌ای گفتمان

وجود و کثرت دال‌های شناور و پراکنده، یک گفتمان را در آستانه تلاطم و لغزش و عدم رسیدن به اجماع قرار می‌دهد. لیکن فضای استعاری، آرمانی و تخیلی مانع از آشکار شدن بحران و بروز اختلافات و شکاف‌های درون گفتمانی می‌شود. روشنفکری دینی از زمان موضوعیت یافتنش در دوره پهلوی دوم همواره در معرض ابهامات جبهه‌بندی‌ها، تشکیک‌های مختلف در فایده‌مندی نیت، مقاصد و... بوده است. لیکن به نظر می‌رسد آنچه که این گفتمان اندیشه‌ای را در کنار نیازهای فکری فرهنگی کشور ایستاده نگاه داشته، نوعی ایده اسطوره‌ای و ثنویت‌گرا در توانایی روشنفکری دینی، در رسیدن به وضعیتی بینابینی و تعادل‌بخش بین دو حوزه دین و دنیا است. وضعیتی که بنا به واقعیت‌های عینی جامعه ایران، نه می‌تواند نوع ایرانی را در اعراض و فراموشی از عنصر دین قرار دهد و نه می‌تواند او را از بهره‌مندی و تمتع به دستاوردهای مختلف تمدنی غرب بی‌توجه نگاه دارد. بر این اساس، نوع کنش «مصلحت‌اندیش»، «پل‌ساز»، «تلفیقی»، «سنتزگر» و تعبیر مشابه، گویی همگی استعاره‌ای است از آنچه که امید دارد، گفتمان روشنفکری دینی از عهده ترکیب آن برآید.

پاسخ به درمان عقب‌ماندگی و ارائه نسخه شفابخش و بومی برای توسعه ایران دیگر وجه استعاره‌ای گفتمان روشنفکری می‌تواند باشد. پروژه‌ای که دیگر سنخ‌های روشنفکری ایران هر کدام راه‌حل‌هایی را برای توسعه ایرانی ارائه کرده‌اند و گویا هیچ‌کدام آنها مثل باستان‌گرایی شوونیستی پیشنهاد غربی شدن از فرق سر تا نوک پا، نتوانسته این نسخه شفابخش را متناسب با اقتضائات خاص جامعه ایران ارائه کند. اما در گفتمان روشنفکری دینی، این امید بسته شده که بتواند از نوعی نسبت‌یابی منطقی بین دین و عقل مدرن راه سومی را باز نماید.

یکی از وجوه استعاره‌ای و در عین حال مشترک بین جریان‌های فکری خاورمیانه که رویکردی مشابه جریان روشنفکری دینی ایران دارند، گرایش به نوعی ناسیونالیسم است که معمولاً با نوعی گرایش به اصل و پی‌جویی گذشته‌های پر افتخار از دست رفته همراه بوده است (انتخابی، ۱۳۹۰: ۱۱). رویکردی که در میان روشنفکران ایرانی، ترکیه و سایر کشورهای عربی به خوبی می‌توان رهگیری نمود؛ گرچه این وجه استعاره‌ای قابلیت بیشتری برای طرح نزد روشنفکران سکولار خاورمیانه داشته تا روشنفکران دینی و قائلان به رویکردهای دینی پی‌جویی گذشته پر افتخار اسلامی را معمولاً با استناداتی به تاریخ

صدر اسلام و شخصیت‌های تراز آن دنبال نموده‌اند که در این زمینه تمثیل‌های علی شریعتی به شخصیت‌هایی چون امام علی^(ع)، حضرت فاطمه^(س)، امام حسین^(ع) و ابوذر فراموش نشدنی است.

نتیجه

آشفته‌گی مفهومی و وجود معانی و تعبیر متکثر از روشنفکری دینی و کنش‌های مختلف از سوی افراد موسوم به روشنفکر دینی در کشورمان، به اینجا منجر شده که امروزه مفهوم روشنفکری دینی به شدت در معرض ابهام و فهم‌های مختلف و متعارض قرار داشته باشد. این وضعیت آشفته، از جمله انگیزه‌های اصلی در تدوین این مقاله برای ارائه توصیفی روشمند و احصاء‌کننده از معانی مختلف روشنفکری دینی در ایران بود و برای نیل به این مقصود رهیافت یا روش تحلیل گفتمان به‌عنوان یکی از مناسب‌ترین روش‌ها در رسیدن به فهمی نسبی از این مفهوم مورد مناقشه برگزیده شد. رهیافت تحلیل گفتمان متضمن مؤلفه‌هایی است که با بهره‌گیری از آنها می‌توان ابعاد گوناگون جریان روشنفکری دینی و وجوه ممیزه آن را از سایر مفاهیم و جریان‌های فکری از جمله جریان‌های زیرشاخه اصلاح تفکر دینی در خاورمیانه، نمایان و متمایز ساخت. چنان‌که در مورد کارکرد این رهیافت مطرح است، تحلیل گفتمان باعث تقلیل معناهای متکثر و احتمالی می‌شود و از لغزش معنایی نشانه‌ها جلوگیری می‌کند تا بتواند آنها را به طور موقت در یک نظام معنایی مشخص و یکدست جای داده و دسته‌بندی کند.

بر اساس رهیافت تحلیل گفتمان، دال مرکزی یا گره‌گاه روشنفکری دینی، «دین عقلانی» یا «عقلانی کردن دین» مرکب از دو واژه «دیانت» و «عقلانیت» است، با این توضیح که به دلیل تبار و خاستگاه نوعاً دانشگاهی روشنفکران دینی (در برابر تبار روحانیون)، نوعی اولویت بخشی به فهم عقلانی و بشری از دین در صدر قرار می‌گیرد و همین دال مرکزی است که سبب تفاوت و غیریت‌سازی این جریان نسبت به جریان تکلیف‌محور دینی و نص‌گرایی با تبار و پیشینه‌ای حوزوی شده است. نقد سنت، کنشگری انتقادی و نوآورانه، کاربست روش‌های مدرن در فهم و شناخت اسلام و توجه به هنر و ادبیات و تاریخ از جمله دیگر وقته‌ها یا دال‌های تثبیت‌شده‌ای هستند که باعث حفظ فاصله و تمایز گفتمان روشنفکری دینی با گفتمان روحانیت از یک سو و گفتمان‌های غیر دینی یا ضد دینی گروه‌های چپ و مارکسیستی از سوی دیگر می‌شود. در مواجهه با این دال مرکزی و دال‌های تثبیت شده فوق است که دو دسته موضع متضاد شکل گرفته است: دسته اول قائلان به انحراف در کنش‌های روشنفکری دینی به سبب ترکیبی-التقاطی خواندن این کنش‌ها و پیش‌بینی فرجام سکولار برای آن و دسته دوم، قائلان به ستایش و تمجید از روشنفکری دینی به جهت پیوند زدن بین دو امر به ظاهر متضاد، لیکن

ضروری برای نظریه‌پردازی، جهت عبور از دوره گذار و انتقالی جامعه ایران در مواجهه با مدرنیته تمامیت‌خواه.

بوم‌گرایی، ایده بازگشت به خویشتن، نقد ساختار، تلاش برای توسعه و نوسازی کشور از دیگر عناصر یا نشانه‌های شناوری هستند که به مرور زمان در جریان روشنفکری دینی از حالت شناور خارج شده و در قالب نشانه‌هایی تثبیت یافته سبب تمایز و برجستگی این جریان و خلق «دیگری»‌های متفاوت و حتی «متخاصم» با آن شده است. یکی از مهم‌ترین «دیگری»‌های متخاصم رژیم شاه بود که با استبدادی اقتدارگرایانه و تجدیدی آمرانه و وارداتی و با رفتارهای دین‌ستیزانه خود موجب خصومت و ضدیت غیر قابل حل جریان روشنفکری دینی با آن شده بود و از سوی دیگر، همین ضدیت و تخاصم سبب ایجاد زنجیره هم‌ارزی میان روشنفکران دینی با روحانیون و بازاریان گردید و از این طریق بسیاری از اختلافات و تضادهای آنها با یکدیگر تحت‌الشعاع قرار گرفته و به حاشیه رانده شد. از منظر گفتمانی، نشانه‌های به حاشیه رفته و یا طرد شده از نظام معنایی جریان روشنفکری دینی به حوزه گفتمانگی وارد شده و خود بعضاً به دال مرکزی گفتمان جدیدی تبدیل می‌شوند و با مفصل‌بندی نو و متفاوتی به جامعه عرضه می‌گردند. این فرایندی است که حد و حدود مشخص و نهایی ندارد و دائم در حال نو به نو شدن و دگرگونی از نظامی معنایی به نظامی دیگر است. سیالیت و تحول مداوم از ویژگی‌های تحلیل گفتمانی است و مفاهیم و مقولات اجتماعی و سیاسی هرگز دارای معنایی قطعی، عینی، ثابت و ایستا نیستند. جریان روشنفکری دینی نیز از این امر مستثنی نیست و به نظر می‌رسد به‌عنوان ترکیبی از دو عنصر «روشنفکری» و «دینی» پدیده‌ای است اساساً متمایز از سیاق دو عنصر اولیه‌اش. مضافاً اینکه این جریان در گذر زمان و در مواجهه با اقتضائات زمانه و نیز در تعامل یا تقابل با سایر جریان‌های فکری و اجتماعی دچار تحول و تطور معنایی شده و خواهد شد. بر این اساس و از منظر تحلیل گفتمان، نظام معنایی جریان روشنفکری دینی با همه دال‌ها و وقته‌ها و نشانه‌های تثبیت شده آن نظامی موقتی و پویا تلقی می‌شود که با سایر نظام‌های معنایی همچون جریان اصلاح‌گری اندیشه دینی در خاورمیانه مرزبندی و تفاوت‌ها و اشتراکات قابل توجهی را دارا می‌باشد.

ظهور روشنفکری دینی ایران به مثابه واکنشی در پس تجدد رضاخانی، مشابه کنش‌های نخبگان ترک در حزب عدالت و توسعه در پس دوره‌ای از رویکردهای متجددانه و سکولار، دیگری غرب به‌عنوان منبعی برای ابراز هویت و ظهور روشنفکران دینی و جریانات روشنفکرانه اصلاح تفکر دینی در کشورهای خاورمیانه، محتوای بوم‌اندیش و بازگشت به خویشتن نزد روشنفکران ایرانی در دوره پهلوی

دوم مشابه ایده بازگشت به خویشتن در آرای اقبال لاهوری و محمد عبده و... جملگی شباهت‌هایی است که نوع کنش روشن‌فکران دینی ایران و خاورمیانه را به هم پیوند می‌دهد. بنابراین تحلیل گفتمانی و مصداقی روشن‌فکران دینی ایران یا هر یک از کشورهای خاورمیانه می‌تواند همچون جوی و راه باریکه‌ای باشد که از مسیر آن به دریا و شاهراه گفتمان اصلاح تفکر دینی در خاورمیانه و گفتمان روشن‌فکری دینی در منطقه راه یافت.

فهرست منابع

منابع فارسی

- ۱- ادگار، اندرو، سجویک، پتر (۱۳۸۷). مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: نشر آگه.
- ۲- انتخابی، نادر (۱۳۹۰). ناسیونالیسم و تجدّد در ایران و ترکیه. تهران: نگاره آفتاب.
- ۳- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷). روشن‌فکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی. ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فروزان، چاپ هفتم.
- ۴- پورفرد، مسعود (۱۳۹۲). صورت‌بندی روشن‌فکری در جمهوری اسلامی ایران. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۵- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۴). ایران در جستجوی مدرنیته (بیست گفتگو در بی‌بی‌سی با صاحب‌نظران ایرانی). تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- ۶- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷). روش‌شناسی در علوم سیاسی. قم: دانشگاه علوم انسانی مفید.
- ۷- حورانی، آلبرت (۱۳۹۳). اندیشه عرب در عصر لیبرالیسم (۱۹۳۹-۱۷۹۸). ترجمه علی شمس، تهران: نامک.
- ۸- داودی، علی اصغر، و حاجی وثوق، ندا (۱۴۰۲). مناقشات فمینیستی خاورمیانه در گردونه گذار از اسلام‌گرایی به پسا اسلام‌گرایی. فصلنامه علمی مطالعات خاورمیانه، ۳۰ (۳)، ۱۰۳-۱۳۱.
- ۹- سمیعی، محمد (۱۳۹۶). نبرد قدرت در ایران: چرا و چگونه روحانیت برنده شد؟. تهران: نشر نی.
- ۱۰- شرابی، هشام (۱۳۶۸). روشن‌فکران عرب و غرب. ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل، چاپ اول.
- ۱۱- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲). روشن‌فکری دینی و تجدّد (مصاحبه با روزنامه همشهری). تهران: روزنامه همشهری، شماره ۳۰۸۸، ۵ تیر.
- ۱۲- طباطبایی‌فر، سید محسن (۱۴۰۰). جریان احیای دینی. تهران مؤسسه فرهنگی و هنری آفتاب خرد.
- ۱۳- قوچانی، محمد (۱۳۸۲). فیلسوف‌ها و شومن‌ها. تهران: نشر سرایی، چاپ دوم.
- ۱۴- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۶). تجدّد ناتمام روشن‌فکران ایران. تهران: اختران، چاپ اول.

- ۱۵- مارش، دیوید، و استوکر، جری (۱۳۷۸). روش و نظریه در علوم سیاسی. ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ هفتم.
- ۱۶- محمودی کیا، محمد (۱۳۹۸). اسلام سیاسی و تاثیر آن بر روابط بین الملل: از تقابل طلبی تا تعامل گرایی. فصلنامه علمی مطالعات خاورمیانه، ۲۶ (۳)، ۱۶۱-۱۸۰.
- ۱۷- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). روشنفکری تجدد و دینداری. نشریه اندیشه حوزه، ۶ (۲)، ۱۶۲-۱۴۶.
- ۱۸- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). نواندیشی در ایران. مشهد: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۹- منوچهری، عباس و همکاران (۱۳۸۷). رهیافت و روش در علوم سیاسی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
- ۲۰- نراقی، آرش (۱۳۹۵). سنت و افق های گشوده. تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ اول.
- ۲۱- نقیب زاده، احمد (۱۳۹۵). به تاریخ پیوست، میراث شریعتی در گفتگو با احمد نقیب زاده. روزنامه اعتماد، شماره ۳۵۵۴، ۲۹ خرداد ۱۳۹۵، ۱۰.
- ۲۲- یاووز، هاکان (۱۳۸۹). سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه. ترجمه احمد عزیزی، تهران: نشر نی.
- ۲۳- یزدی، ابراهیم (۱۳۸۶). روشنفکری دینی و چالش های جدید. تهران: انتشارات کویر، چاپ دوم.
- ۲۴- یورگنسن، ماریان، و فیلیپس، لوئیز (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.