



### اشاره



محسن جبارزاد\*

قضاوت درباره برخی مفاهیم، کار آسانی نیست، به ویژه اگر مفهومی بار علمی خود را از دست داده و کارکردی سیاسی و غیر معرفتی، پیدا کرده باشد. این داوری هنگامی سخت تر می شود که بپذیریم این مفاهیم، کش دار، سیال و قابلیت تأویل های فراوانی هم دارند. افزون بر این، باید توجه داشت که این مفهوم، همچون بسیاری از مفاهیم فلسفی و سیاسی، به ندرت بی طرف است؛ بسیاری از مفاهیم علوم انسانی این گونه اند و در بطن خود، متضمن جهت گیری های معرفتی و فلسفی اند. نویسنده در این نوشتار می کوشد تکلیف خود را با این دست واژگان مشخص کند و به همین راحتی از کنار آن ها عبور نکند.

مخالفت با هرگونه تعریف ارائه شده از این مفهوم در تلقی غربی است. برای مثال در تلقی عام وبری از روشن فکر، هر کسی که عهده‌دار کار فکری است، روشن فکر محسوب می‌شود و از این زاویه، چون هر جامعه‌ای به کار فکری نیازمند است پس نیاز به وجود روشن‌فکرانی دارد، یا حتی تلقی سارتر که روشن‌فکری را با تعهد و مسئولیت در قبال جامعه پیوند می‌زند، فی‌نفسه نمی‌توان آن را غیر هم‌سو با تلقی اسلامی و دینی از مفهوم روشن‌فکری دانست. یا حتی اگر روشن‌فکری را طبق برخی از تلقی‌ها، راضی نبودن به وضع موجود و نقد آن به حساب بیاوریم، این فهم از روشن‌فکری لزوماً تضاد خاصی یا دین‌داری و تفکر حوزوی نمی‌تواند داشته باشد.

صرف نظر از تمایز میان تلقی‌های همخوان و ناهمخوان روشن‌فکری با چارچوب‌های تفکر حوزوی و اثبات این که تبیین و تعارضی میان "برخی" از این تلقی‌ها با تعریف دینی و حوزوی از روشن‌فکری وجود ندارد، می‌توان تعریفی بومی از این مفهوم در متن سنت اسلامی ارائه داد. از این منظر، می‌توان بدون محصور کردن معنای روشن‌فکری در حصار خوانش صرفاً تاریخی و یا حتی پدیدارشناختی، فهمی متناسب و معاضد با دین و تفکر حوزوی از روشن‌فکری حوزوی ارائه داد. طبیعتاً در این تعریف، روشن‌فکری لزوماً با مؤلفه‌هایی نظیر "نسبی‌انگاری حقیقت"، "درک سوژکتیو از معرفت"، "تفکیک

اگر "روشن‌گری" را آن‌گونه که کانت تعریف می‌کرد، یعنی خروج انسان از صغارتی که خود بر خویش تحمیل کرده، معنا کنیم،<sup>۱</sup> یا آن را با مؤلفه‌های بنیادین روشن‌گری نظیر اومانیزم، سوژکتیویسم و سکولاریسم فهم کنیم، یا اگر "روشن‌فکری" را در تلقی‌های گوناگون آن (نظیر تلقی عام وبری و یا تلقی‌های خاص امثال مانهایم، سارتر و گرامشی)، به کار ببریم و از طرف دیگر نیز مؤلفه‌های تفکر حوزوی را مواردی نظیر "نص‌گرایی"، "منطق لزوم استناد به شرع"، "عقل‌گرایی"، "نفی خودآیینی بشر" و در نهایت "اصول‌گرایی معرفتی و ارزشی"<sup>۲</sup> بدانیم، در این صورت، تعبیر روشن‌فکری حوزوی، به‌خودی‌خود، می‌تواند بحران‌زا و چالش‌آفرین باشد،<sup>۳</sup> گرچه شاید در تناظری یک‌به‌یک میان مؤلفه‌های بنیادین تفکر حوزوی و مفهوم روشن‌فکری، نتوان حالت انطباق و جذب صددرصد یا حالت نفی و طرد صددرصد، متصور بود.

باوجوداین، اگر چندان به بار تاریخی روشن‌فکری توجه نداشته باشیم و آن را مفهومی مشترک معنوی به حساب بیاوریم، در لفظ وقوف ننماییم و به ماهیت آن توجه کنیم و در کنار تعریف پیش‌گفته، تلقی دیگری از آن در بستر فرهنگ دینی و اسلامی ارائه دهیم، می‌توان با خیالی آسوده‌تر از نسبت میان دین و روشن‌فکری سخن گفت. البته به آن معنا نیست که تلقی دینی و اسلامی از روشن‌فکری، به معنای

آتوریته دین و دنیا" و... فهم نمی‌شود. در این صورت می‌توان از موزون بودن ترکیب "روشن فکری حوزوی" گفت و از تلائم و سازگاری مفهوم روشن فکری و تفکر حوزوی سخن گفت. روشن فکری را اگر به معنای "خردورزی و پایبندی به عقلانیت"، احساس تعهد اجتماعی، "راضی نبودن به وضع موجود"، "مواجهه اندیشمندان و دغدغه‌مند با پرسش‌های نوپدید و ملزم دانستن خود در پاسخ به آن‌ها" بدانیم قطعاً تهافت و تباینی با تفکر حوزوی نخواهد داشت و بلکه هم‌راستا و هم‌سو با آن است و در عمل هم، انتظار از حوزه، همین است.

### ● آزاداندیشی نهادی و قاعده‌مند، پیش فرض روشن فکری حوزوی

آزاداندیشی نیز در ابتدای امر و در مواجهه نخست، همچون روشن فکری، از نوعی ابهام و راز آلودگی، رنج می‌برد و به یک معنا، ملازم و حتی شرط تحقق روشن فکری است. آزاداندیشی را نیز اگر با عینک نگاه تاریخی و در

تعبیر روشن فکری حوزوی، به خودی خود، می‌تواند بحران‌زا و چالش‌آفرین باشد، گرچه شاید در تناظری یک‌به‌یک میان مؤلفه‌های بنیادین تفکر حوزوی و مفهوم روشن فکری، نتوان حالت انطباق و جذب صددرصد یا حالت نفی و طرد صددرصد، متصور بود.

●  
آزاداندیشی نیز در ابتدای امر و در مواجهه نخست، همچون روشن فکری، از نوعی ابهام و راز آلودگی، رنج می‌برد و به یک معنا، ملازم و حتی شرط تحقق روشن فکری است.

●  
جغرافیای فکری و فرهنگی عصر روشن‌گری، به نظاره بنشینیم، ترکیب آن، دچار همان معضلاتی خواهد شد که روشن‌گری و روشن فکری! به این معنا که آزاداندیشی مأخوذ از روشن فکری به معنای جرئت نقد نامحدود سنت است پس دین و هر چیز دیگری که به عنوان بخشی از سنت، مطلق و جزمی غیر قابل خدشه قلمداد می‌شوند در سایه این آزاداندیشی، نقدپذیر و قابل انکار محسوب می‌گردند، یعنی روشن فکر به جز اصول روشن‌گری به هیچ اصل و چارچوب پیشینی مأخوذ از سنت وفادار و متعهد باقی نمی‌ماند و از قید تعلق به آن آزاد است. روشن است که دین‌داری و دین‌باوری با این معنا از آزاداندیشی و تلقی کاملاً سکولار از عقلانیت سازگار نیست.<sup>۴</sup> کانت در مقاله معروف «روشن‌گری چیست؟»، روشن‌گری را به مفهوم آزاداندیشی گره می‌زند و می‌گوید: «آن‌جا که عامه از آزادی برخوردار باشد، روشن‌گری کمابیش ناگزیر می‌شود؛ چراکه در میان سرپرستان جاافتاده توده، آزاداندیشانی یافت می‌شود که خویشتن را از یوغ کودکی رهانیده‌اند، در پیرامونشان روحی می‌پراکنند

"شکاکیت افراطی" فروافتد، تن به پرسش‌گری (حتی پرسش از بنیادها) می‌دهد و در ضدیت با انکار غیرمتفکرانه و تعصب کور علیه دین و هر عقیده دیگری است. در باب آزاداندیشی یا روشن‌فکری اگر تن به "حصرگرایی مفهومی" دهیم و با نوعی "مقاومت منفی"، طرف مقابل را متقاعد نکنیم که دو تیپ آزاداندیشی و دو تیپ روشن‌فکری وجود دارد، قافیه را باخته‌ایم! آن‌گاه دیگر نه می‌توان از نسبت آزاداندیشی و حوزه سخن گفت و نه از نسبت روشن‌فکری و حوزه. البته هم روشن‌فکران و هم برخی حوزویان در تن‌دادن و گردن‌نهادن به تعاریف هژمون در علوم انسانی طی دهه‌های اخیر، بی‌تقصیر نبوده‌اند. هر دو گروه، علی‌رغم آنکه در مقابل یکدیگر تعریف می‌شوند، به دلیل پذیرفتن آگاهانه یا ناخودآگاه حصر مفهومی مفاهیم در حصار قرائت‌های تاریخی، مانع رسیدن به درک درست نسبت صحیح میان حوزه

و آزاداندیشی یا روشن‌فکری شده‌اند. این مسئله به‌ویژه در کشور ما پیچیده‌تر هم می‌شود. جلال آل‌احمد در کتاب «خدمت و خیانت روشن‌فکران»، این جنس کج‌فهمی‌ها را چنین به تصویر می‌کشد:

«روشن‌فکر در ایران، کسی است که در نظر و عمل به اسم برداشت علمی، اغلب برداشت استعماری دارد. یعنی از علم و دمکراسی و آزاداندیشی در

که ارزیابی خردمندانه ارزش هر انسان و گرایش ذاتی او به آزاداندیشی را ممکن می‌کند».

کانت میان آزاداندیشی و روشن‌گری، نوعی ملازمه می‌بیند. در این جا کاملاً مشخص است که آزاداندیشی در این تلقی در مواجهه‌ای کاملاً رادیکال و شالوده‌شکنانه با دین و تفکر دینی قرار گرفته است. روشن‌فکری نیز چنین وضعیتی را داشته است. برتراند راسل در خطابه‌ای که به سال ۱۹۲۲ با عنوان «آزاداندیشی و تبلیغات رسمی» ایراد کرده که تا حدود زیادی در روشن شدن مفهوم آزاداندیشی در غرب جدید، مؤثر است، آزاداندیشی را به دو معنای موسع و غیرموسع به کار می‌برد. در معنای غیرموسع و محدود، آن را به معنای اندیشه‌ای می‌داند که جزم‌های ادیان سنتی را نمی‌پذیرد. کسی به این معنا آزاداندیش است، اگر مسیحی یا مسلمان یا بودایی یا پیرو آیین شینتو یا عضو هیچ‌یک از دیگر گروه کسانی نباشد که پاره‌ای سنت‌های موروثی را می‌پذیرند.

در کشورهای مسیحی کسی را آزاداندیش می‌نامند که به خدا اعتقادی نداشته باشد. ناگفته پیداست که چنین درکی از آزاداندیشی با تلقی اسلامی از این مفهوم متفاوت است. این‌جا نیز لاجرم باید دست به بازتعریف آزاداندیشی در بستر فرهنگ دینی و اسلامی زد. در این تقریر، آزاداندیشی، بدون آن‌که به "نسبی‌انگاری" و

● "آزاداندیشی دینی و حوزوی"، راه‌سومی است درمیان "بدعت و تجر"، "شالوده‌شکنی و جزم‌گرایی"، "جمود و خودباختگی"، "اجتهاد علیه نص و رویکرد اخباری در مواجهه بامتن"، "نسبی‌گرایی مطلق و مطلق‌گرایی مطلق" و در یک کلام، موضعی است در میانه "مرداب سکوت و جمود" و "گرداب هرزه‌گویی و کفرگویی".

که مورد تأکید این نوشتار است، ترکیب‌هایی کاملاً معنادار تلقی می‌شوند. اما آنچه شاید اهمیت آن از آنچه تاکنون گفته شد، کمتر نباشد، نسبت واقعی و اکنون حوزه با تعاریف پذیرفته شده از روشن فکری است. اهمیت این مسئله در این است که آزاداندیشی در شرایط فعلی و طرح شعار آن، نه یک ژست سیاسی برای کاستن از برخی فشارهای وارده بر نظام سیاسی بود، بلکه ضرورت تاریخی انقلاب اسلامی و از مهم‌ترین الزامات حیات آن است. نگارنده بر این باور است که تا آزاداندیشی در حوزه به معنای واقعی کلمه محقق نشود آن‌هم تحقق نهادی و به‌مثابه یک قاعده و نه صرفاً امری فردی، روشن فکری حوزوی به معنای بایسته و مطلوب آن، تحقق پیدا نخواهد کرد؛ نه آن که پاسخ به پرسش از نسبت کنونی حوزه و روشن فکری، در گرو پاسخ به نسبت میان حوزه و آزاداندیشی

محیطی حرف می‌زند که علم جدید هنوز در آن پا نگرفته است و آزاداندیشی را هم نه در قالب حکومت‌ها، بلکه فقط در قبال بنیادهای سنتی (مذهب، زبان، تاریخ، اخلاق و آداب) اعمال می‌کند. چون به کار انداختن آزاداندیشی در قبال حکومت و بنیادهای استعماری و نیمه استعماری‌اش دشوار است. به دلیل این که سانسور هست و از همین جا بر می‌خیزد کسروی شدن‌ها و بعد تکفیر روحانیت و بعد بی‌اثر ماندن روشن فکر در اجتماع.»

حرف‌های جلال، بصیرت‌های خوبی را فراروی ما برای بازتعریف مجدد مفاهیم در دنیای فکری و فرهنگی‌ای که در آن به سر می‌بریم به دست می‌دهد و از همین رهگذر است که ترکیبات "روشن فکری حوزوی" یا "آزاداندیشی حوزوی"، نه عباراتی متناقض که مفاهیم کاملاً معناداری هستند. "آزاداندیشی دینی و حوزوی"، راه‌سومی است در میانه "بدعت و تحجر"، "شالوده‌شکنی و جزم‌گرایی"، "جمود و خودباختگی"، "اجتهاد علیه نص و رویکرد اخباری در مواجهه با متن"، "نسبی‌گرایی مطلق و مطلق‌گرایی مطلق" و در یک کلام، موضعی است در میانه "مرداب سکوت و جمود" و "گرداب هرزه‌گویی و کفرگویی".

● عبور از "مفهوم" و پرسش از نسبت "واقعی" میان حوزه و روشن فکری

تا این جا به این نکته پرداخته شد که آزاداندیشی دینی و حوزوی و نیز روشن فکری دینی و حوزوی، بنا به خوانشی، ترکیب‌هایی ناممکن و متناقض و البته با خوانشی دیگر

رهبر انقلاب در پایان نامه تاریخی خود در باب آزاداندیشی (که به حق می‌توان آن را "مانیفست" آزاداندیشی در جمهوری اسلامی هم دانست)، اظهار امیدواری می‌کنند که مراحل اجرای ایده آزاداندیشی، دچار فرسایش اداری نشود و تا پیش از بیست و پنجمین سالگرد انقلاب، نخستین ثمرات مهم آن آشکار شده باشد. امری که آن‌گونه که باید و شاید محقق نشده است.

حرف‌های متفاوت در جمع‌های نخبگانی حوزه وجود دارد؟

- آیا ایده آزاداندیشی نیز همانند دانشگاه‌ها، دچار فرسایش اداری بوروکراتیک شده است؟  
- موانع تحقق نهادی آزاداندیشی در حوزه کدام است؟

شاید برای پاسخ دقیق به این پرسش‌ها، یک بررسی دقیق جامعه‌شناختی از فضای حوزه، بهتر بتواند پاسخ را روشن کند ولی در پاسخی اجمالی می‌توان گفت هنوز آن‌گونه که انتظار می‌رود این انتظار، محقق نشده است. بخشی از این موانع، تاریخی و فرهنگی‌اند. برای مثال بعد از انقلاب، عامل سیاسی استبداد رفع و دفع شد، اما هم‌چنان برخی از عوامل فرهنگ استبدادی نظیر فرهنگ تک‌گویی و مونولوگ، فرهنگ عدم‌پرسش‌گری و نقادی، فرهنگ چاپلوسی و... هنوز تا حدودی بر جای مانده که همه این‌ها محصول "ذهن‌های استبدادزده" است. علی‌رغم ادبیات غنی دینی و قرآنی و فرهنگ خردگرایی شیعی و تأکیدی که بر آزاداندیشی و پرسش‌گری در فرهنگ اسلامی شده است و از طرفی حمایت عالی‌ترین سطوح حاکمیت به‌ویژه رهبری در دفاع و حمایت از ایده آزاداندیشی، هنوز نتوانسته‌ایم چنان‌که باید و شاید به انتظارات، پاسخی مطلوب و مقبول دهیم.

فرهنگ نواخباری‌گری از موانع مهم تحقق آزاداندیشی حوزوی و به تبع روشن‌فکری حوزوی است که خطرهای آن به‌ویژه در سال‌های اخیر، حوزه را مجدد تهدید کرده

است. نگارنده متوجه تمامی پیشرفت‌هایی که در مسئله آزاداندیشی در فضای حوزه، خصوصاً پس از انقلاب، اتفاق افتاده هست، ولی آیا می‌توان این نسبت را مقبول دانست؟ رهبر انقلاب در پایان نامه تاریخی خود در باب آزاداندیشی (که به حق می‌توان آن را "مانیفست" آزاداندیشی در جمهوری اسلامی هم دانست)، اظهار امیدواری می‌کنند که مراحل اجرای ایده آزاداندیشی، دچار فرسایش اداری نشود و تا پیش از بیست و پنجمین سالگرد انقلاب، نخستین ثمرات مهم آن آشکار شده باشد. امری که آن‌گونه که باید و شاید محقق نشده است. ایشان آزاداندیشی را شرط ماندن انقلاب می‌دانند و آن را با مفاهیمی نظیر "خلاقیت" و "نشاط اجتهادی" و "تولید علم" گره می‌زنند. در جای دیگری از این نامه تاریخی، شرط تحقق آزاداندیشی را حضور توأمان سه عنصر "آزادی"، "اخلاق" و "منطق" می‌دانند. این‌جا خود به خود پرسش‌هایی پیش می‌آید و پاسخ به هر کدام از این پرسش‌ها، می‌تواند تعیین‌کننده نسبت حوزه و آزاداندیشی و به‌تبع، نسبت حوزه با روشن‌فکری باشد. سؤال‌هایی از قبیل این‌که:

- چقدر به معنای واقعی کلمه در حوزه تولید علم اتفاق می‌افتد؟

- نسبت حوزه با پرسش‌های نوپدید چه بوده و به چه میزان توانسته به آن‌ها، پاسخی درخور دهد؟

- به چه میزان آزادی بیان برای ارائه

است. توجه حوزه به امکان‌های نهفته در متن سنت اسلامی و گفت‌وگوی مؤثر و فعال با این سنت و احیای برخی سنت‌های نیک نظیر سنت مباحثه، اشکال به استاد و... در حوزه، می‌تواند ظرفیت بالایی را در اختیار این نهاد مهم قرار دهد. حوزه باید خود را باور کند. آزاداندیشی حوزوی و به تبع روشن‌فکری حوزوی، ضرورتی تاریخی برای حوزه است. تحولات اجتماعی با شتاب خیره‌کننده‌ای در حال وقوعند و حوزه اگر بخواهد عقب نماند و هم‌چنان به ایفای نقش خطیر و تاریخی خود ادامه دهد، باید آزاداندیشی و روشن‌فکری را به معنایی که گفته شد، به مثابه قاعده و نهادی، در درون خود استقرار بخشد و تثبیت کند. درک همین نکته، دست‌آورد بزرگ است و نباید آن را دست‌کم گرفت. شناخت دقیق ایده "آزاداندیشی حوزوی" و "روشن‌فکری حوزوی" و فهم دقیق مختصات آن، نشان از آن دارد که "دوران جدید" آغاز شده است.

### پی‌نوشت:

\* نویسنده و پژوهش‌گر.

۱. چنان‌که کانت صغارت را ناتوانی در به‌کاربردن فهم خود بدون راهنمایی دیگری می‌داند.
۲. احمد، واعظی، مقاله حوزه و ظرفیت روشن‌فکری.
۳. برخی، چنین نگاهی به روشن‌فکری دارند. به عنوان مثال با نگاهی تاریخی بر این نکته تأکید می‌کند که روشن‌فکری در قرن هجدهم ظاهر شد و صورت‌های مختلف آن را می‌توان در همه جای

کنونی عالم دید. داوری، وجه مشترک روشن‌فکران را این می‌داند که همه آن‌ها اهل ایدئولوژی هستند (وی ایدئولوژی را مجموعه احکام و دستور العمل‌های سیاسی می‌داند؛ به شرط آن که منشأ این احکام و دستور العمل‌ها فهم بشر باشد. ایدئولوژی به دیانت ربطی ندارد و مأخوذ از اصول دیانت نیست، بلکه در آن به فهم و وهم بشر اصالت داده می‌شود). روشن‌فکر هم از آن جهت که صرفاً به فهم و خرد بشری اعتماد می‌کند اهل ایدئولوژی است. پس نباید حین به‌کار بردن واژه انتلکتوئل، انتلکت را همان عقل مورد نظر اهل دیانت فهم کرد، بلکه نوعی خرد خودبنیاد و مستقل از وحی است. به دلیل چنین نگاهی است که از منظر داوری، یک دین‌دار حقیقی نمی‌تواند روشن‌فکر باشد، چون دین‌دار، ایدئولوژی به معنای دستور العمل سیاسی دنیوی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ و اصلاً محتاج به آن نیست. برخی دیگر (که البته ذیل همین نگاه تاریخی و پدیداری به روشن‌فکری می‌نگرند) بر این باورند که نمی‌توان مواجهه‌ای ذات‌گرایانه (Essentialistic) با جریان روشن‌فکری داشت و آن را به ذاتی‌تاش تعریف کرد، چرا که این‌گونه نگاه مشکلات زیادی به بار می‌آورد چرا که ما نمی‌دانیم کدام وصف از اوصاف بی‌شمار شیء یا پدیدار، به خصوص پدیدار انسانی را باید به منزله ذاتی آن تعیین کنیم. ذاتی فقط یک مفهوم و مفروض عقلی است، و تعیین ما به ازای آن نه فقط دشوار بلکه حتی شاید بتوان گفت غیر ممکن است. (بیژن عبدالکریمی؛ مناظره با حمید پارسا‌نیا. در مواجهه با جهانی دیگر. روشن‌فکری و ماهیت آن در تاریخ معاصر ایران). همان.