

Article history:

Received 18 January 2026

Revised 17 April 2026

Accepted 25 April 2026

Initial Published 28 April 2026

Final Publication 22 June 2026



The Communitarianism Model: An Analysis and Examination of the Relationship Between Islamism and Secularism in Intellectual Currents After the Islamic Revolution

Heshmatollah. Falahatpisheh¹, Peyman. Bakhtiari^{2*}

¹ Assistant Professor, Department of Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

² Ph.D. Candidate in Political Thought, Department of Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

* Corresponding author email address: peyman.bakhtiari@yahoo.com

Article Info

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Falahatpisheh, H., & Bakhtiari, P. (2026). The Communitarianism Model: An Analysis and Examination of the Relationship Between Islamism and Secularism in Intellectual Currents After the Islamic Revolution. *Journal of Social-Political Studies of Iran's Culture and History*, 5(2), 1-19.



© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

ABSTRACT

Secularism and Islamism are among the socially constructed concepts that emerged under the influence of intellectual and political transformations and present theories concerning the relationship between religion and politics. These concepts possess the necessary capacities to become fundamental subjects within the political and religious literature and sphere of post-Islamic Revolution Iran. The method of this study is based on historical-social analysis, documentary research, and the application of the theoretical framework of communitarianism. The purpose of this research is to analyze and examine the relationship between Islamism and secularism in intellectual currents after the Islamic Revolution based on the communitarianism model. According to this model, in conducting our analysis, examination, and relational assessment, we must pay attention, on the one hand, to the historical context, circumstances, and social and intellectual foundations of Iranian society, and, on the other hand, to the plurality of intellectual groups that present viewpoints in this regard. The communitarian approach, through the epistemological and methodological capacities it provides for the analysis and examination of socially constructed concepts, can be highly applicable to many societies, particularly Iranian society. Furthermore, this approach avoids the pitfalls of the absolutism of modernism and the relativism of postmodernism, both of which, in certain cases, reduce the complexity of these concepts.

Keywords: *Secularism, Communitarianism, Islamic Revolution, Islamism, Intellectual Currents*

EXTENDED ABSTRACT

Secularism and Islamism are among the most consequential socially constructed concepts in the intellectual and political history of post-1979 Iran, because both concepts operate not only as abstract theoretical categories but also as frameworks through which Iranian thinkers have interpreted religion, statehood, modernity, tradition, legitimacy, and social transformation. The encounter between Iranian society and Western civilization, beginning in the Qajar period and intensifying through the constitutional movement, the Pahlavi state-building project, and the 1979 Islamic Revolution, created a long intellectual field in which the relation between religion and politics became one of the central axes of debate. In this historical trajectory, authoritarian secularizing policies under Reza Shah and later the continuation of modernization without full political secularization under Mohammad Reza Shah produced tensions between traditional religious structures, modern state institutions, and competing intellectual responses to Western modernity (Abrahamian, 2010; Azghandi, 2012; Vahdat, 2003). After the establishment of the Islamic Republic, the question of Islamism and secularism gained a more concrete and urgent form, because political authority was explicitly reorganized around religious legitimacy, while modern governmental, legal, educational, and bureaucratic institutions continued to function within a modern state framework (Ashouri, 2016; Ebrahimi, 2024). Therefore, the present study examines the relation between Islamism and secularism in post-revolutionary Iranian intellectual currents through a communitarian theoretical model, arguing that this relation cannot be understood through universalist, abstract, or purely ideological categories alone. Rather, it must be analyzed in relation to the concrete historical, social, cultural, and intellectual contexts of Iranian society and the plurality of intellectual communities that have produced different interpretations of religion, modernity, political authority, and secular life.

The theoretical foundation of the study is communitarianism, which is employed as both an epistemological and methodological framework for avoiding two reductive extremes: the absolutism of modernist universalism and the relativism of postmodern fragmentation. Communitarian thought criticizes the liberal assumption of an abstract, isolated, and context-free individual, emphasizing instead that values, meanings, political principles, and moral judgments emerge within historically situated communities and traditions. In this regard, concepts such as secularism, Islamism, tradition, modernity, religion, and political legitimacy must be interpreted not as fixed, universal, and self-evident categories, but as socially embedded meanings shaped by communal life, historical memory, institutional experience, and cultural conflict (Haghighat, 2020; Taylor, 2019). This approach is especially relevant to Iranian society because the Iranian experience of modernity has not been a simple transition from tradition to modernity, nor a pure imitation of Western secular development, but rather a layered and conflictual encounter among Iranian civilizational memory, Shiite Islamic culture, and modern Western political rationality (Azad Armaki, 2001; Jahanbegloo, 2002). The communitarian model thus enables the study to analyze intellectual currents not by measuring them against a single universal model of secularization or religious politics, but by examining their internal rationalities, social locations, historical concerns, and normative aims. In this framework, the plurality of intellectual traditions in Iran is not treated as a methodological obstacle, but as the very object of analysis, because each current articulates a distinct response to the unresolved relation between religion and state, sacred meaning and worldly reason, collective identity and political modernity (Al Seyed Ghafour, 2009; Nouri & Abbasabadi, 2021).

Methodologically, the study is based on historical-social analysis and documentary research. It examines intellectual texts, theoretical debates, and socio-political conditions after the Islamic Revolution

in order to identify how different intellectual currents conceptualize the relationship between Islamism and secularism. The study first reconstructs the main social and intellectual contexts of post-revolutionary Iran, including the continuation of the tradition-modernity divide, the institutional dominance of religious government, the persistence of modern state structures, the crisis of cultural identity, and the confrontation among Iranian, Islamic, and Western layers of civilization. Then it analyzes the major intellectual currents that responded to these conditions: religious intellectualism, spiritual intellectualism, secular intellectualism, and Islamism. The analytical assumption is that each current develops its own logic and rationality in relation to the same shared problem: how religion, politics, morality, society, and modernity should be ordered in contemporary Iran. In this regard, secularism is not treated as a single-dimensional concept. It is differentiated into philosophical secularism, political secularism, social secularization, and ethical secularism, each of which has a different relation to religion (Dabbagh, 2011, 2017; Jalili, 2004; Tabari, 2013). Likewise, Islamism is understood not merely as personal religiosity, but as a modern political and ideological project that seeks to reorganize society and the state according to Islamic principles and to affirm the inseparability of religion and politics (Ahmadi, 2016; Barbier, 2004; Hosseinizadeh, 2006; Hunter, 2001).

The findings show that the post-revolutionary Iranian context is marked by a deep and continuing conflict over the meaning of modernity, the function of religion, and the legitimacy of political power. The 1979 Revolution transformed the relation between religion and state by dissolving the earlier duality between religious scholars and rulers, since the clerical institution itself became directly involved in political authority (Ebrahimi, 2024). This development intensified the debate over secularism, because the Islamic Republic simultaneously rejected secular political legitimacy and operated through modern institutions such as constitutional law, parliament, bureaucracy, judicial organization, mass education, and state planning (Ashouri, 2016). Consequently, Iranian intellectual life after the revolution became a field of tension between the desire for religious authenticity and the unavoidable conditions of modern statehood. Some thinkers have argued that Iran continues to face the unresolved problem of the relation between tradition and modernity, especially because its encounter with modernity has often been political and ideological rather than philosophical and self-reflective (Azad Armaki, 2001; Jahanbegloo, 2002). Others have emphasized that the crisis of development, identity, and political order in Iran cannot be explained without examining the historical failure to establish a balanced relation among religious tradition, modern rationality, and democratic institutions (Azghandi, 2012; Bashiriye, 2015). From the communitarian perspective, these tensions are not merely theoretical disagreements; they are rooted in the historical experience of a society situated among competing cultural horizons and intellectual traditions.

The study further finds that religious intellectuals generally accept certain dimensions of secularism, especially political, ethical, and social secularism, while rejecting philosophical secularism. Their project seeks to reconcile religious faith with modern rationality, democracy, human rights, pluralism, and public reason. Religious intellectualism recognizes autonomous critical reason as a non-religious domain and attempts to define a peaceful relationship between religion and this secular domain (Dabbagh, 2011; Naraghi, 2016). This current therefore tends to support a minimal secularization in which religion does not disappear from public life but no longer monopolizes political legitimacy or state authority (Dabbagh, 2010, 2017). Spiritual intellectuals, represented especially by Dariush Shayegan, accept political secularism and the achievements of modernity while criticizing modernity's spiritual emptiness and seeking a renewed relation between rationality and mystical or spiritual experience

(Malekian, 2018; Qazalsafli & Maash Sani, 2010; Shayegan, 2017). Secular intellectuals, despite internal differences, emphasize critical reason, translation, philosophical reconstruction, and the critique of religious domination over politics and culture (Ashouri, 2016; Doustdar, 1991; Khosrokhavar & Mottaghi, 2015; Nouri, 2024). In contrast, Islamist thinkers defend the inseparability of religion and politics, the necessity of Islamic government, the primacy of religious law, and the critique of Western secular culture (Ahmadi, 2016; Hosseinizadeh, 2006; Nejati Hosseini, 2023). Thus, while religious, spiritual, and secular intellectual currents differ in their metaphysical assumptions and cultural aims, they converge to varying degrees in accepting political secularism; Islamism, by contrast, resists secularism in its political, social, ethical, and philosophical dimensions.

In conclusion, the study demonstrates that the communitarian model provides a productive framework for analyzing the relation between Islamism and secularism in post-revolutionary Iranian intellectual currents. This framework makes it possible to understand Iranian debates not as a binary opposition between religion and modernity, but as a plural field of historically situated intellectual communities, each with its own assumptions, anxieties, normative commitments, and vision of the desirable society. The central finding is that post-revolutionary Iran cannot be interpreted through a single linear model of secularization or through a single totalizing account of Islamism. Rather, it is a society in which multiple intellectual currents have emerged from the same historical conflict among tradition, modernity, religious identity, political authority, and cultural self-understanding. Religious intellectuals seek a reconciliatory model that preserves faith while accepting political secularization; spiritual intellectuals search for a synthesis between modern rationality and renewed inner meaning; secular intellectuals emphasize critique, autonomy, and the reconstruction of thought outside religious authority; and Islamists defend a maximalist religious model of state and society. The communitarian approach reveals that these currents are not merely theoretical positions, but socially embedded responses to the complex historical condition of modern Iran. Therefore, analyzing Islamism and secularism in Iran requires attention both to the social and historical context of Iranian society and to the plurality of intellectual traditions that have interpreted this context in different, and often conflicting, ways.



الگوی جماعت گرایی؛ تحلیل و بررسی نسبت اسلام گرایی و سکولاریسم در جریان های فکری بعد از انقلاب اسلامی

حشمت الله فلاحت پیشه^۱، پیمان بختیاری^{۲*}

۱. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

۲. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

*ایمیل نویسنده مسئول: peyman.bakhtiari@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

پژوهشی اصلی

نحوه استناد به این مقاله:

فلاحت پیشه، حشمت الله، و بختیاری، پیمان. (۱۴۰۵). الگوی جماعت گرایی؛ تحلیل و بررسی نسبت اسلام گرایی و سکولاریسم در جریان های فکری بعد از انقلاب اسلامی. *مطالعات سیاسی-اجتماعی تاریخ و فرهنگ ایران*، ۵(۲)، ۱۹-۱.



© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

سکولاریسم و اسلام گرایی از جمله مفاهیم برساخته اجتماعی می باشند که تحت تأثیر تحولات فکری و سیاسی به وجود آمده و نظریاتی در ارتباط بین دین و سیاست مطرح می کنند که از ظرفیت های لازم برای تبدیل شدن به موضوع اساسی در ادبیات و سپهر سیاسی و دینی ایران بعد از انقلاب اسلامی می تواند برخوردار باشد. روش این پژوهش مبتنی بر تحلیل تاریخی - اجتماعی و مطالعه اسنادی و بهره گیری از چارچوب نظری جماعت گرایی می باشد. هدف ما در این پژوهش این می باشد که بر اساس الگوی جماعت گرایی به تحلیل و بررسی نسبت میان اسلام گرایی و سکولاریسم در جریان های فکری بعد از انقلاب اسلامی بپردازیم. مبتنی بر این الگو ما باید در تحلیل و بررسی و نسبت سنجی خود از یک سو به زمانه و زمینه و بسترهای اجتماعی و فکری جامعه ایران و از سوی دیگر کثرت گروه های فکری توجه کنیم که در این ارتباط دیدگاههایی را مطرح می کنند. رویکرد جماعت گرایی با امکانات و ظرفیت های معرفت شناختی و روش شناختی که در اختیار افراد در تحلیل و بررسی نسبت مفاهیم برساخته اجتماعی قرار می دهد برای بسیاری از جوامع به خصوص جامعه ایران می تواند بسیار کاربردی باشد. همچنین این رویکرد در تحلیل پدیدارهای اجتماعی دچار آفت های مطلق گرایی مدرنیسم و نسبی گرایی پست مدرنیسم که در مواردی به تقلیل این مفاهیم می پردازند، نمی باشد.

کلیدواژگان: سکولاریسم، جماعت گرایی، انقلاب اسلامی، اسلام گرایی، جریان های فکری

مقدمه

از هنگام مواجهه‌ی جدی ما با فرهنگ و تمدن غربی که شروع آن به دوران قاجاریه و جنگ‌های ایران و روس برمی‌گردد، در واکنش به این مواجهه و به‌خصوص در نسبتی که میان دین و سکولاریسم وجود دارد، ما با گروه‌ها و جریان‌های مختلفی از دوران مشروطه مواجه می‌شویم که می‌توان آنها را پیشگامان دوران و جریان‌های بعدی به‌شمار آورد. این جریان‌ها با طرح مسائل و «چه باید کرد»های خود، مقدمات بسیاری از بحث‌ها و زمینه‌ها را برای دوران‌های بعد پی‌ریزی کردند. در دوران رضاشاه، تحت تأثیر زمینه‌های اجتماعی، سکولارسازی آمرانه‌ی جامعه با شدت و خشونت دنبال شد. این اقدامات به سست شدن پایه‌های سنت انجامید. این روند در دوران محمدرضاشاه نیز با جدیت و آمریت و البته خشونت کمتر و البته عدم رشد جنبه‌های سیاسی سکولاریسم دنبال شد که باعث دامن زدن به شریعت‌گرایی و تجددگرایی شد. به‌طور کلی، این مواجهه‌ها که تحت تأثیر زمینه‌های اجتماعی بوده است را می‌توان مقدمه و پیشینه‌ای برای بحث‌های دوران پس از انقلاب در نظر گرفت که گاهی در تقابل با گذشته و گاهی نزدیک به آنها می‌باشد. در دوره‌ی پس از انقلاب اسلامی و با حاکم شدن حکومت دینی و شریعت‌گرایی، ما شاهد این بودیم که نسبت میان سنت و مدرنیسم و یا اسلام‌گرایی و سکولاریسم از جمله مهم‌ترین مسائل و مشکلات به‌شمار می‌رود. در این میان نباید از زمینه‌های اجتماعی و کثرت گروه‌های فکری که دارای وجوه مختلفی می‌باشند غفلت ورزید و آن را باید به‌مثابه روش و مبنا در تحلیل پدیدارهای اجتماعی در جلوی چشم خود داشت. مسئله‌ی اصلی ما در این پژوهش، پیدا کردن چارچوب نظری و روشی مناسب می‌باشد تا از این طریق بتوانیم توصیف و تبیین و تحلیلی دقیق از دیدگاه‌های جریان‌های فکری گوناگون بعد از انقلاب اسلامی در ارتباط با نسبت میان اسلام‌گرایی و سکولاریسم داشته و دچار خطاهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مانند مطلق‌گرایی مدرنیستی و نسبی‌گرایی پست‌مدرنیستی نشویم. پس ما در این پژوهش، مبتنی بر اندیشه‌ی جماعت‌گرایی، در گام اول به بیان زمینه‌های اجتماعی و فکری مهم بعد از انقلاب اسلامی پرداخته و در گام دوم، تحت تأثیر این زمینه‌ها، به بیان دیدگاه‌های جریان‌های فکری در ارتباط با نسبت اسلام‌گرایی و سکولاریسم می‌پردازیم.

پیشینه

پسااسلام‌گرایی و پساسکولاریسم در ایران معاصر (۲۰۱۷) سروش دباغ در این مقاله با توجه به فضای ایران و منطقه‌ی خاورمیانه، به بحث درباره‌ی سکولاریسم، اسلام‌گرایی و پساسکولاریسم و پسااسلام‌گرایی می‌پردازد و ویژگی‌ها و مؤلفه‌های آنها و قائلان به این رویکردها را بیان می‌کند.

چالش‌های دین و مدرنیته (مباحثی جامعه‌شناختی در دین‌داری و سکولار شدن) (۲۰۰۵) نوشته‌ی سیدحسین سراج‌زاده. مقاله‌هایی که در این کتاب گرد آمده، هر یک به‌نوعی ناظر به موضوع دین‌داری و سکولار شدن هستند. بخش نخست کتاب معطوف به مباحثی درباره‌ی جنبه‌های نظری و تعاریف این مفاهیم است و بخش دوم مشتمل بر مقاله‌هایی است که بر اساس شواهد و فرایندهای اجتماعی خاص، به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم، نظریه‌ی سکولار شدن را می‌آزمایند و یا این نظریه را برای توضیح فرایندها و پدیده‌های خاص به کار می‌برند. جریان روشنفکری دینی و پارادایم اصلاح (ایران بعد از انقلاب اسلامی) محمد طاهری در این مقاله در سه زمینه‌ی کلی سنت و تجدید، دین و دولت، دین و توسعه، بر این باور است که پارادایم اصلاح یا پرهیز از پرخاشگری درصدد تلفیق سنت و مدرنیسم با رویکردی انتقادی نسبت به هر دوی این‌ها است.

جایگاه و کارویژه‌ی سکولاریسم در غرب و جهان اسلام (۲۰۱۵) دکتر امیر ساجدی درباره‌ی تفکرات فکری و فلسفی که در غرب تحت عنوان سکولاریسم اتفاق افتاد و به دیگر نقاط جهان سرایت کرد، دیدگاه‌ها و زمینه‌هایی را مطرح می‌کند.

در آثار مطرح شده در ارتباط با موضوع سکولاریسم و اسلام‌گرایی از زاویه‌ها و جنبه‌های مختلف دیدگاه‌هایی مطرح شده است، اما در این پژوهش ما مبتنی بر رویکرد و چارچوب نظری جماعت‌گرایی به تحلیل و بررسی نسبت بین سکولاریسم و اسلام‌گرایی در جریان‌های فکری بعد از انقلاب اسلامی می‌پردازیم.

چارچوب و تعریف مفاهیم نظری

جماعت‌گرایی

نقطه‌ی توافق جماعت‌گرایان ضدیت با سنت لیبرالی است. آنان این مسئله را در دو محور اخلاقی و روش‌شناختی ارزیابی می‌کنند. در بعد اخلاقی، این مسئله مطرح است که خاستگاه ارزش‌ها اجتماعی بوده و ارزش‌ها از جامعه و اجتماعی که فرد در آن عضو است ناشی می‌شود. جماعت‌گرایان بر ارزش‌هایی اصرار می‌کنند که فردگرایی را تقلیل می‌دهد و در عوض، بر عمل متقابل، اعتماد، انسجام و سنت تأکید می‌کنند. در بعد روش‌شناختی، این مسئله را طرح می‌کنند که ارزش‌های اخلاقی و اصول سیاسی و به‌طور کلی مفاهیم اجتماعی، نه به‌گونه‌ای جهان‌شمول، بلکه با توجه به زندگی گروهی و اجتماعی که افراد در آن عضویت دارند، باید استنباط شود و مبنای عمل قرار گیرند. زمینه‌گرایی و جماعت‌گرایی را می‌توان حد واسط و بینابین جهان‌شمولی و عام‌نگری بنیان‌ها و نسبی‌گرایی پست‌مدرن‌ها تلقی کرد. در واقع، بسیاری از متفکران، در عین مخالفت با نسبیت مطلق و افراطی پست‌مدرنی، به نوعی از نسبیت اعتقاد دارند. از مهم‌ترین متفکران این اندیشه می‌توان از السدیر مک‌این‌تایر، مایکل سندل، چارلز تیلور و مایکل والزر نام برد (Haghighat, 2020).

مبتنی بر این رویکرد، در نقدی که بر مدرنیسم مطلق‌گرا و پست‌مدرنیسم وجود دارد، از یک سو تصور اینکه جامعه‌ی مدرن همراه با مفاهیم اصلی آن از خلأ پیدا شود، یک تصور غیرواقع‌بینانه و اتوپایی است و توجهی به گذشته‌ها ندارد و از سوی دیگر، تصور اینکه از دیدگاه پست‌مدرنیستی می‌توان جامعه‌ای را در حالت یکتایی خودش نگاه داشت نیز خلاف منطق تاریخی است. تاریخ در گذشته و در حال ترکیبی از عناصر گوناگون و یا فرهنگ‌های گوناگون بوده و این مطلب را می‌توان در مورد تاریخ و فرهنگ هر جامعه مطرح کرد تا به دام‌های مدرنیستی و یا پست‌مدرنیستی نیفتیم. تاریخ یک رشته‌ی پیوسته و متصل است و بایستی این واقعیت را به رسمیت بشناسیم (Bashiriyeh, 2015).

امروزه ادبیات مربوط به جماعت‌گرایی در ابعاد فلسفی، جامعه‌شناسی و توسعه‌ای در حال گسترش است و می‌توان مدعی شد که مباحث مرتبط با این نوع تفکر در حوزه‌های فلسفه‌ی سیاسی و اخلاق به سطح مباحث توسعه‌ای هم تسری یافته است. از نظر لدویت، توسعه‌ی جماعت‌محور با زندگی روزمره‌ی مردم محلی آغاز می‌شود. پیوندی سنجیده با جماعت در احساس درد مشترک با مردمی طنین‌انداز می‌شود که در سراسر جهان با بی‌عدالتی دست‌وپنجه نرم می‌کنند. این رویکرد در بحث توسعه سعی دارد ضمن آشکارسازی ضعف‌های مداخله‌ی دولت در فرایند توسعه، جامعه را آغازگر توسعه از پایین بداند. توسعه‌ی جماعت‌محور اغلب برای توصیف مداخلات مردمی برای یاری‌رسانی و ارائه‌ی خدمات به خود در مواقع که دولت توانایی پاسخ‌گویی به خواسته‌های جامعه را ندارد، استفاده می‌شود. در مقام تعریف، توسعه‌ی جماعت‌محور به معنی تعامل با مردم جهت مساعدت با آنها در یافتن راه‌هایی برای ایجاد درک و همکاری بین افراد و گروه‌ها و توانمندسازی آنها در ایجاد تغییر در زندگی‌های خود برای خیر و صلاح جامعه است. الگوی توسعه‌ی جماعت‌محور که توسط لدویت در جوامع توسعه‌یافته‌ی غربی به کار گرفته شده است، با چالش‌هایی در سایر جوامع غیرغربی و توسعه‌نیافته مواجه است. در جوامع توسعه‌نیافته، دولت بازیگر اصلی است و از نقشی تعیین‌کننده در تمام زمینه‌ها و حوزه‌ها برخوردار است. از مخاطرات توسعه‌ی جماعت‌محور، غفلت از وظایف دولت در قبال جامعه است (Nouri & Abbasabadi, 2021).

سکولاریسم

سکولاریسم را همچون اولویت نگرش دنیوی به امور فرد و اجتماع، می‌توان در چهار مؤلفه متمایز ساخت: فلسفی، سیاسی، اجتماعی و اخلاقی. در هر یک از مؤلفه‌ها، امر محوری، رابطه با دین است (Tabari, 2013).

سکولاریسم فلسفی قائل به وجود امر و ساحت قدسی و ماوراءطبیعه و دینی در جامعه نیست (Dabbagh, 2017).

سکولاریسم سیاسی با جدایی نهاد دین از نهاد دولت همراه است. هم از نظر مشروعیت و هم عمل بر اساس قوانین، حکومت دیگر آبخورش دین نیست (Dabbagh, 2017).

سکولاریسم اجتماعی یا دنیوی شدن با خارج شدن کنترل فضای اجتماعی، منابع و نیروی انسانی از دست مراجع مذهبی همراه است. از سوی دیگر، در این رویکرد، رویه‌های تجربی و اهداف و مقاصد این جهانی جایگزین الگوهای نمادین و مناسکی می‌شود که سمت‌وسوی آن جهانی یا فوق طبیعی داشتند (Jalili, 2004).

سکولاریسم اخلاقی که با استقلال هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و دلالت‌شناختی اخلاق از دین همراه است (Dabbagh, 2011).

اسلام‌گرایی

اسلام‌گرایی که مبتنی بر اسلام سیاسی است، به آن دسته از جریان‌های اسلامی گفته می‌شود که به ضرورت تأسیس حکومت اسلامی باور دارند. هواداران اسلام سیاسی بر این باورند که اسلام دارای نظریه‌ای جامع درباره‌ی دولت و سیاست است. اینان بازگشت به اسلام را برای درمان آسیب‌ها و بحران‌های جامعه‌ی معاصر خواستارند. اسلام سیاسی، تشکیل حکومت اسلامی را مقدمه‌ای ضروری برای ایجاد جامعه‌ای سراسر اسلامی تلقی می‌کند و چنین حکومتی را مناسب‌ترین شکل حکومت در جامعه‌های مسلمان دانسته و آن را از تمامی مفاسد و نواقص حکومت‌های موجود برکنار می‌بیند (Hosseinizadeh, 2006).

اسلامیسم عبارت از تأیید و گسترش اسلام و ارزش‌های اسلامی با بهره‌گیری از سیاست است. در اینجا دین ادعای سیاسی و اجتماعی دارد و می‌خواهد دولتی اسلامی برپا سازد. این جریان می‌خواهد برتری و تقدم اسلام بر امر سیاسی را متحقق گرداند و جامعه و دولت را در سازگاری با اصول اسلام از نو سازمان دهد. اسلامیسم از سویی از فقدان مدرنیته‌ی سیاسی نتیجه می‌شود و از سوی دیگر، همچون رد کامل مدرنیته‌ی سیاسی نمایان می‌گردد (Barbier, 2004).

پدیده‌ی اسلام‌گرایی را تنها می‌توان در محتوای توسعه‌ی اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی و پیامدهای فرهنگی و اجتماعی آن تجزیه و تحلیل کرد و فهمید. قطبی شدن فرهنگی جوامع اسلامی و از هم گسیختن بافت اجتماعی سنتی آنها که موازنه‌ی قدرت در میان بخش‌های گوناگون جامعه را نیز تغییر داد، از جمله چنین پیامدهایی است (Hunter, 2001).

زمینه‌های اجتماعی بعد از انقلاب اسلامی

در نسبتی که میان اسلام‌گرایی و سکولاریسم در ایران بعد از انقلاب اسلامی مبتنی بر رویکرد جماعت‌گرایی وجود دارد، نقش زمینه‌های اجتماعی بسیار مهم در به وجود آمدن و تداوم و یا دگرذیسی در جریان‌های فکری می‌باشد تا جایی که برخی، با مبنا قرار دادن قرائت زمینه‌ای، فهم معنای متن را منوط به فهم زمینه‌های فکری، دینی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن می‌کنند. بر این اساس است که ما به بیان و تبیین و فهم این زمینه‌ها یا شرایط سیاسی - فرهنگی به‌عنوان عاملی مهم می‌پردازیم.

انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ در مورد مسئله‌ی مدرنیته در خاورمیانه و جوامع اسلامی به‌طور کلی و ایران به‌طور خاص، نقطه‌ی عطفی به وجود آورد. جامعه‌ای که تمام ظواهرش به‌سرعت در حال مدرن شدن بود، چگونه تقریباً یک‌شبه به یک دولت دین‌سالار تبدیل شد؟ غالباً چنین گمان می‌رود که طغیان مسلم انگاشته‌شده‌ی ایران علیه مدرنیته پس از ۱۹۷۹ نمایانگر اوج واکنش به فرایند مدرن‌سازی است که از کودتای

۱۹ اوت ۱۹۵۳ آغاز شد. بر این اساس، می‌توان از بسیاری از تحلیل‌ها در مورد ایران از سال ۱۹۷۹ به بعد گلایه‌هایی داشت بر ناکامی ایران در همراهی با نیروهای مدرنیت و نهادهای دموکراتیک. نقش بر آب شدن آرمان‌های دموکراتیک انقلاب مشروطیت در اوایل قرن بیستم، شکست ملی‌گرایی لیبرال و ضد استعماری دوره‌ی مصدق در نیمه‌ی قرن و مهار انقلاب بالقوه‌ی رهایی‌بخش سال ۱۹۷۹ از سوی نیروی اسلامی، غالباً نشانه‌های ناکامی ایرانیان در همراهی با واقعیت‌های جهان مدرن تلقی می‌شوند (Vahdat, 2003).

در دوران بعد از انقلاب اسلامی، حاکمیت جمهوری اسلامی اقدامات بسیاری برای تأکید بر هویت اسلامی ایران در زمینه‌های مختلف صورت داده است. همچنین جمهوری اسلامی به واسطه‌ی یک خط‌مشی مبتنی بر تشویق و تنبیه، جایگاه خود را تثبیت کرده است (Abrahamian, 2010).

آنچه پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی اتفاق افتاد، انحلال دوگانه یا آنتی‌تزدین و دولت یا علما و امرا است. زیرا اکنون خود علما به امرا تبدیل شده‌اند (Ebrahimi, 2024). از جمله مهم‌ترین آستانه‌های مغفول‌مانده‌ی تاریخ در ایران، رویارویی و چالش مذهب با سه مفهوم ماتریالیسم، مذهب، دولت می‌باشد. می‌توان گفت آنچه پس از انقلاب ۱۹۷۹ زیسته‌ایم تا زمان حاضر، نتیجه‌ی دور و نزدیک این چالش سه‌گانه و کم‌وبیش فراموش شده است. پیدایش مفاهیم اسلام سیاسی در ایران معاصر، تلاشی ستودنی در تشریح لایه‌های مدفون این تحولات آگاهی است. اسلام با فشارهای سه‌گانه‌ای روبه‌رو است که برای بقای خود باید با آنها دست‌وپنجه نرم کند و پیامد ناخواسته‌ی این دست‌وپنجه نرم کردن، سکولار شدن اسلام است (Ebrahimi, 2024).

با گذر حدود ۲۰۰ سال از تجربه‌ی مدرنیت در ایران، یعنی از زمان آشنایی آن با غرب، همچنان رابطه‌ی سنت و مدرنیت و مؤلفه‌های اصلی هر کدام، یعنی دین و سکولاریسم، به‌عنوان مشکل تلقی می‌شود. ایران امروز همچنان دارای مشکلات بسیاری در تعیین منزلت اجتماعی و فرهنگی‌اش در رابطه با جهان معاصر است؛ بنابراین، شناسایی رابطه‌ی سنت و مدرنیت در ایران هنوز می‌تواند مسئله‌ی اصلی روشنفکران ایرانی باشد؛ به عبارت دیگر، عمده‌ترین و ضروری‌ترین مسئله‌ای که باید همه‌جانبه و علمی بدان پرداخته شود، رابطه‌ی سنت و مدرنیت است که نسبت میان اسلام‌گرایی و سکولاریسم در ذیل آن قرار می‌گیرد (Azad Armaki, 2001).

پیوندی را که می‌خواستیم میان سنت و مدرنیت برقرار کنیم، همواره آرزوی سیاسی و ایدئولوژیک بوده است و نه شناختی فلسفی. دلیلش این است که از آنجا که وجدان سنتی ما ایرانیان بر مبنای اندیشه‌ی دینی و نگرش آیینی به جهان قرار گرفته، برخورد ما با پدیده‌ی مدرن همواره از بیرون بوده است. به عبارت دیگر، گذار از وجدان سنتی به وجدان مدرن هیچ‌گاه در جامعه‌ی ایران به‌صورت گذار دبالکتیکی - منطقی - پدیدارشناختی هگلی صورت نپذیرفته است و ما در واقع به نوعی تلفیق میان سنت و مدرنیت دست زده‌ایم (Jahanbegloo, 2002). در هر حال، تلاش در جهت نوسازی ساختارهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی از یک سو و مقاومت سرسختانه‌ی سیاسی و صورت‌بندی اجتماعی سنتی در برابر مدرنیسم، بی‌هویتی فرهنگی و بلا تکلیفی در گزینش سنخ نظام سیاسی را تشدید کرد و از ایران جامعه‌ای ساخت با بحران‌های دائمی لاینحل. به نوعی که امروز، پس از سال‌ها که از انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی می‌گذرد، هنوز در پی شناخت عوامل بازدارنده‌ی تحقق توسعه و پیشرفت در زمینه‌های مختلف هستیم (Azghandi, 2012).

امروزه مسئله‌ی اساسی در ایران و برای ایرانیان، اندیشیدن درباره‌ی ایران و هویت و تمدن ایرانی است. از این نظر، فکر کردن درباره‌ی ایران و جایگاه هستی‌شناسی آن در جهان امروز، وظیفه‌ی فلسفی برای هر روشنفکر ایرانی است، نه فقط طریقه‌ای برای گذران وقت. در حقیقت، در مورد ایران و مسائل مربوط به آن باید بیندیشیم تا ببینیم چگونه می‌توانیم به‌عنوان ایرانی در جهان امروز زنده بمانیم. ایران امروز تمدنی است که با سه لایه‌ی کیهان‌شناختی و انسان‌شناختی و موقتی گوناگون درگیر است و هر ایرانی می‌کوشد تا به نوعی این درگیری متافیزیکی را در وجود خود حل کند. این سه لایه عبارت‌اند از: ۱- لایه‌ی فرهنگ و تمدن ایران باستان، ۲- لایه‌ی فرهنگ و تمدن اسلامی، ۳- لایه‌ی

فرهنگ و تمدن مدرن. در واقع می‌شود گفت آشنایی و رویارویی ایرانیان با غرب و منظومه‌ی فکری و ذهنی مدرن طی صد و پنجاه سال گذشته، موجب ایجاد بحران فلسفی و اجتماعی در دو لایه‌ی دیگر شده است. به‌طور کلی، می‌توان گفت که جامعه‌ی ایران امروز در میان سه بینش از جهان گرفتار شده که عبارت است از غرب مدرن، اسلام شیعه و ناسیونالیسم ایرانی. این گرفتاری متافیزیکی که امروزه به‌صورت تعارضی میان وجدان سنتی ایرانی و مقتضیات ابزاری مدرنیته تجلی می‌کند، سرمنشأ بسیاری از رفتارهای متضاد و سورئالیستی در جمع ایرانیان داخل و خارج از کشور است. ما هنوز از درس‌های سخت تاریخ پند نگرفته‌ایم و همراه با تکرار اشتباهات دیرین، مسئولیت ضعف‌های فلسفی و سیاسی خود را به گردن دیگران می‌اندازیم. فکر می‌کنیم که از طریق پیروی از مد، مدرن می‌شویم و به همین جهت به تقلید از غرب پرداخته‌ایم، بدون اینکه جوهر مدرنیته را درک کرده باشیم. ما زیادی مدرن شدیم، بدون اینکه از نظر جوهری مدرن باشیم و افول اندیشه‌ی فلسفی خود را در پس نقابی مدرن پنهان کردیم (Jahanbegloo, 2002).

جریان‌های فکری بعد از انقلاب اسلامی

بر اساس یک تقسیم‌بندی و تحت تأثیر این زمینه‌ها و مواجهه‌ها، یعنی شکاف میان سنت و مدرنیته و انقلاب اسلامی که نمود این شکاف را به‌خصوص در تعارض میان سه فرهنگ ایرانی، اسلامی و غربی، عینی‌تر کرده است، باید گفت که در دوران پس از انقلاب اسلامی، کسانی که در باب نسبت میان سکولاریسم و اسلام‌گرایی نظریه‌پردازی کرده‌اند را می‌توان بدین صورت تقسیم‌بندی کرد:

روشنفکری دینی

تقابل میان دو طرح از جامعه، یعنی طرح شریعت‌گرایی و سکولاریستی، در بستر اجتماعی و سیاسی کشورهایی مانند ایران باعث برآمدن جریان و تفکری به نام روشنفکری دینی شد که سخن از مدرنیته‌ی ایرانی را به میان آوردند و طرح مطلوب خاص خود را از جامعه و نظم اجتماعی و سیاسی پروردند؛ طرحی که هم دینی باشد و هم مدرن. طرحی که محصول آشتی امر متعال و مقدس، و عقلانیت خطاپذیر و کنشگری انسان خطاکار باشد؛ پیوند آسمان و زمین، مطلق و نسبی، و به تعبیر اقبال لاهوری، ابدیت و تغییر. تفکر روشنفکرانه‌ی سازگار با دینی، نقدی دوسویه را آغاز کردند: نقد سنت و نقد مدرنیته، نقد تجددگرایان غرب‌زده و مقلد و نقد سنت‌گرایان بی‌خبر از جهان جدید (Mohaddesi, 2013).

تفکر و جریان روشنفکرانه‌ی دینی قبل از انقلاب عموماً کوشیدند، برای به دست دادن قرائت عقلانی و عصری از سنت دینی، آموزه‌ها و مؤلفه‌های جهان جدید را از دل دین استخراج کنند. مطابق با این تلقی، هم مفاهیم علوم تجربی جدید و هم فلسفه‌ی جدید در دل سنت به ودیعه نهاده شده بودند. پس از انقلاب، رفته‌رفته این نحوه از رویکرد روش‌شناسانه و معرفتی به سنت دینی پیش‌رو رنگ باخت. استخراج جای خود را به سازگاری داد و کوشیدند، با جدی انگاشتن و پذیرش مقولات معرفتی جهان جدید، از ربط و نسبت میان مؤلفه‌های جهان جدید، نظیر تجربه‌ی دینی، پلورالیسم، لیبرالیسم، عقلانیت، دموکراسی، حقوق بشر، سکولاریسم و... با آموزه‌های دینی سراغ بگیرند. در این راستا، اجتهاد در اصول در کنار اجتهاد در فروع مطرح شد تا مواجهه‌ی معرفتی جدی‌تر و بنیادی‌تری با آموزه‌های شاخه‌های سنت دینی، اعم از کلام، فقه، اصول و... در دستور کار قرار گیرد (Dabbagh, 2011).

تفکر روشنفکرانه‌ی دینی یک امر ذاتاً غیردینی یا مستقل از دین، یعنی خرد‌خودبنیاد و نقاد را به رسمیت می‌شناسد و می‌کوشد تا دین را به صلح و سازگاری در کنار این امر اساساً غیردینی بنشانند. به رسمیت شناختن امری ذاتاً غیردینی (سکولار) و تبیین مناسبات آن با دین، در واقع به معنای تحقق نوعی سکولاریزاسیون است؛ اما از سکولاریسم و سکولاریزاسیون دو تلقی متفاوت می‌توان داشت: تلقی نخست را می‌توان سکولاریزاسیون یا عرفی شدن حداکثری نامید. در چارچوب این نوع سکولاریزاسیون، دین و ساحت قدسی نهایتاً در برابر امر سکولار رنگ می‌بازد و از میدان به در می‌رود. سکولاریزاسیون به این معنا نهایتاً به نفی دین و الحاد می‌انجامد. تلقی دوم را می‌توان سکولاریزاسیون یا

عرفی شدن حداقلی نامید. در چارچوب این نوع سکولاریزاسیون، امر سکولار یا عرفی در کنار امر قدسی به رسمیت شناخته می‌شود، اما حدود ایشان به نحوی تعریف و تبیین می‌شود که هر دو بتوانند به صلح در کنار هم بنشینند. او معتقد است که به نظر می‌رسد لازمه و پیامد مهم فعالیت روشنفکران دینی، تحقق سکولاریزاسیون حداقلی است. تفکر روشنفکرانه‌ی دینی تحقق سکولاریزاسیون حداقلی را از آن رو مطلوب و اجتناب‌ناپذیر می‌داند که آن را شرط لازم تحقق و بسط مدرنیته در متن یک جامعه‌ی دین‌محور تلقی می‌کند. با تحقق سکولاریزاسیون حداقلی، دین از ساحت عمومی به ساحت خصوصی می‌رود و جامعه‌ی دین‌مدار به جامعه‌ی مبتنی بر عقل عرفی و مصلحت‌اندیش تبدیل می‌شود. البته این به آن معنا نیست که نقش دین از عرصه‌ی عمومی یکسره پاک شود. دین همچنان می‌تواند نقش مهم و تأثیرگذاری در عرصه‌ی عمومی ایفا کند، اما تأثیر آن باید از طریق فرایندهای عرفی و در محدوده‌ی حقوق اساسی انسان‌ها، از جمله حرمت نهادن به حقوق اقلیت‌ها باشد (Naraghi, 2016).

روشنفکری دینی در دین، نه به‌عنوان دین‌داری نهادی برای سلطه و تشکیل حکومت، بلکه به‌مثابه راه و روش برای رهایی بشر می‌نگرد؛ رهایی درونی و بیرونی، فردی و جمعی، ذهنی و عینی، معراجی و اسرایی. پروبلماتیک مشترک همه‌ی مراحل پروژه‌ی روشنفکری دینی، بلکه کل دین‌داری در عصر حاضر، دوگانه‌ی مدرنیته و سنت و یا به تعبیر مشخص‌تر، دوگانه‌ی عقل و وحی است. نحوه‌ی مواجهه با این دوگانه و چگونگی برقرار کردن نسبت میان عقل و امر مدرن با وحی و امر دین است که صورت‌ها و گفتمان‌های گوناگون دینی را در دوران کنونی تعیین می‌کند. روشنفکران دینی از یک سو با سنت‌گرایان و بنیادگرایان بر سر مسئله‌ی عقل و رهایی جمعی - تاریخی و تغییر بیرونی دچار چالش است، و از سوی دیگر با روشنفکر سکولار، بر سر مسئله‌ی معنا و معنویت، تفسیر وجود و تغییر درونی مبتنی بر ایمان و مبادی هستی‌شناختی اخلاق مشکل دارد. روشنفکری دینی، رهایی معنوی را به نحوی اصیل جز بر بنیاد ایمان دینی و عقل مفسر و تأویلی مخاطب پیام پیامبران ناممکن می‌داند و رهایی اجتماعی و تاریخی را نیز بر پایه‌ی عقل مؤسس و رهایی‌بخش و نقد و مصلحت‌گذاری مسبوق به مبادی دینی و معطوف به مقصد نهایی تاریخی آن - که در لسان شریعت، اجتهاد نامیده شده است - می‌گذارد. انفتاح باب اجتهاد، بدون انفتاح باب عقل ناممکن است و بدون آن تغییر و رهایی جمعی و تاریخی جامعه‌ی اسلامی امکان ندارد (Dabbagh, 2011).

مسئله‌ی آمیزش دین و سیاست در حکومت اسلامی مهم‌ترین مسئله‌ی مورد علاقه‌ی بحث روشنفکری دینی بوده است. به نظر روشنفکران دینی، تنها دلایل برون‌دینی قابل مباحثه در حوزه‌ی عمومی هستند و باید دید که آیا در عمل صحت چنان ادله‌ای اثبات می‌شود یا نه. از این نقطه‌نظر، مسئله‌ی آمیزش یا جدایی دو نهاد دین و دولت تنها از حیث ارتباط با توسعه و تکامل اجتماعی و سیاسی قابل طرح است. از چنین دیدگاهی، پرسش اصلی این است که آیا آمیزش دین و سیاست می‌تواند برای توسعه‌ی سیاسی و اجتماعی سودمند باشد یا نه. این پرسش دیگر پرسش نظری نیست، بلکه برای پاسخ گفتن به آن باید به تبعات و پیامدهای دخالت مذهب و روحانیت در سیاست از نقطه‌نظر مسائل مربوط به توسعه‌ی اجتماعی و سیاسی نگریست. اغلب روشنفکران دینی بر پیامدهای زیر به‌عنوان نتیجه‌ی عدم جدایی نهاد دین از حکومت تأکید داشته‌اند؛ ایجاد تمایل به سوی نوعی تئوکراسی و الیگارشی؛ ایجاد طبقه‌ی ممتاز حاکمه؛ شخصی شدن سیاست و روابط سیاسی؛ تلقی مخالفان سیاست به‌عنوان دشمنان و حذف گروه‌ها و برداشت‌های رقیب؛ تشدید شکاف میان اقوام و مذاهب؛ ایجاد تمایلات مطلق‌گرایانه و توتالی‌تر برای نظارت بر کل زندگی خصوصی و عمومی؛ گسترش ریاکاری و عدم اعتماد؛ ایجاد چندگانگی در مراکز قدرت؛ ایجاد محدودیت‌های اساسی بر مشارکت و رقابت سیاسی؛ ایجاد روحیه‌ی نخبه‌سالاری و خیره‌سالاری؛ تضعیف حقوق و آزادی‌های اساسی مردم؛ عدم تمایل اقلیت‌ها، تبعیض جنسی و... (Bashiriye, 2002).

سروش دباغ با پذیرش تعبیر مسلم سکولار در وصف تعدادی از روشنفکران دینی جامعه‌ی ایران، برخی روشنفکران این دیار را اندیشمندانی می‌داند که سکولاریسم سیاسی را برگرفته‌اند و سکولاریسم فلسفی را وانهاده‌اند. از این منظر، یک روشنفکر دینی از آن حیث که

بنای سیاست را بر خاک دیانت پی نمی‌افکنند، سکولار است. اما از آن حیث که جهان را خالی از ساحت قدسی نمی‌داند، دیندار است. البته ممکن است درک این روشنفکران از وحی، شریعت، امامت، نبوت، خاتمیت با یکدیگر و هم با تلقی متعارف دینداران متفاوت باشد، اما مابه‌الاشتراک آنها نگاه قدسی به عالم است. میان بازرگان، سروش، شریعتی و شبستری، به‌رغم همه‌ی تفاوت‌هایشان، به تعبیر ویتگنشتاین، شباهتی از نوع شباهت خانوادگی وجود دارد و این اعتقاد به وجود ساحت قدسی مهم‌ترین وجه نشانه‌ی آنهاست. پس از انقلاب، صبغی سکولار بودن برخی روشنفکران دینی از جنبه‌ی سیاسی برجسته‌تر شد و آنها بر تمایز میان دین از نهاد سیاست تأکید بیشتری ورزیدند (Dabbagh, 2010). به عبارت ساده، پروژه‌ی نواندیشی دینی (روشنفکری دینی) در همان راستای پروژه‌ی سکولاری است که در طول تاریخ اندیشه‌ی اسلامی در ایران، دشواری‌های بسیاری داشته است. سروش دباغ روشنفکر دینی را از آن دسته از روشنفکران می‌داند که به‌طور متعقلانه و نه متعبدانه دیندار هستند. دین‌داری متکلمانه و فیلسوفانه یا عارفانه از نظر او متعبدانه نیست و مناسب با زمانه‌ی ما می‌باشد (Tabari, 2013). بنابراین، سروش دباغ به‌عنوان یکی از چهره‌های جدید این جریان معتقد است: اگر قرار است ما جامعه‌ای شویم که از دوران گذار عبور کنیم و تبدیل به جامعه‌ای دموکرات شویم که هم سیاست در جای خودش درست قرار گیرد و هم دیانت و امکان تحقق تجربه‌های دینی و کبوترانه میسر باشد، این کار را روشنفکری دینی انجام می‌دهد که هم سنت دینی را به نیکی می‌شناسد و هم دلی در گرو مدرنیته دارد و از تعامل و نسبت میان این دو سراغ می‌گیرد و به بازخوانی آن دو همت می‌گمارد و کاری می‌کند که نه روحانی سنتی می‌کند و نه روشنفکر عرفی. یکی با مدرنیته و با جهان جدید آشنا نیست (روحانی سنتی)، دیگری انس و الفت و آشنایی با سنت دینی ندارد (روشنفکر عرفی) (Dabbagh, 2017). بنابراین، روشنفکران دینی با پذیرش سکولاریسم در وجه سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و نه فلسفی، در تقابل با اسلام‌گرایی قرار می‌گیرند.

روشنفکران معنوی

آرمان این روشنفکران، جمع میان عقلانیت و معنویت می‌باشد. در کشور ایران، در این ارتباط باید به داریوش شایگان اشاره کرد. داریوش شایگان که نسب از رمانتیسم‌های آلمانی می‌برد، معتقد است که مدرنیته عقلانیت و مادیت و بیرون را تأمین می‌کند، اما در مورد مسائل معنوی و درونی قدرتی ندارد و ما باید این معنویت را از شرق بگیریم. بر اساس دیدگاه‌ها و نگرش‌هایی که در آثار شایگان مشاهده می‌شود، باید گفت که دیدگاه‌های او موافق مفهوم سکولاریسم سیاسی و در تقابل با اسلام‌گرایی قرار می‌گیرد (Malekian, 2018). داریوش شایگان نمونه‌ی مثالی روشنفکری است که حضور در ایران فرهنگی و سایر فرهنگ‌های جهان ذیل عنوان غرب را تجربه کرده است. از این رو، آرا و اندیشه‌های او در مورد سکولاریسم و اسلام‌گرایی قابل تأمل به نظر می‌رسد. مدرنیته برای شایگان متأخر اهمیت به‌سزایی دارد. تعبیر یا فهم شایگان از مدرنیته، در قالب تفکر انتقادی است که ضمن پذیرش دستاوردها و مزایای این تحول بنیادین، به کاستی‌های آن نیز چشم نمی‌بندد. مدرنیته را باید آغاز سوی ناتمام و همچنان در حال انجامی توصیف کرد که خصیصه‌ی بارز آن دگرگونی است. شایگان با پذیرش انقلاب‌های چهارگانه‌ی مدرنیته (انقلاب علمی، سیاسی، فرهنگی و فنی - تکنیکی)، این پدیده و دستاوردهای آن را همچون گفتاری جهانی تلقی می‌کند که هیچ بدیلی برای آن وجود ندارد. از نظر او، دستاوردهای عمده‌ای که سازنده‌ی آگاهی انسان مدرن هستند شامل: ۱- چهار قرن جدایی میان دین و سیاست (سکولاریسم) که بدون آن هرگز به مفهوم عرفی دموکراسی دست نمی‌یافتیم، ۲- بدون نگرش ریاضی گالیله به عالم، شاهد پیدایش علوم طبیعی نمی‌بودیم، ۳- بدون داروین و انقلاب زیست‌شناختی، از تطور و تکامل انواع بی‌خبر بودیم، ۴- بدون فروید و روان‌شناسی لایه‌های عمیق ذهن، سازوکار سوابق حیاتی و ضمیر ناخودآگاه را نمی‌شناختیم (Shayegan, 2017).

شایگان اگرچه در دفاع از مدرنیته و پذیرش تکثر به نقد نظرات اندیشمندان پست‌مدرن می‌پردازد، ولی در پس دستاوردها و ویژگی‌های مثبت مدرنیته، آن را از بسیاری لحاظ بی‌جان و فاقد روح می‌داند. به نظر او، مدرنیته صرفاً به چارچوب حقوقی، سیاسی و اقتصادی انسان می‌پردازد و جنبه‌های درونی حیات از نفوذ آن خارج است؛ چرا که آن را از امور خصوصی تلقی می‌کند. چنین تصویری از مدرنیته او را به سمت عرفان شرقی می‌کشاند و آن را به‌مثابه یک راه‌حل برای مشکلات دنیای جدید می‌داند. شایگان با وام‌گیری از آرای متفکران رادیکال و ساخت‌شکن امروزی چون ریکور، دولوز و واتیمو بر آن است که نشان دهد که حقایق عظیم متافیزیکی بی‌معنا و هستی‌شناسی‌های پیشین، بی‌بنیاد شده‌اند و ما با هستی و انسان‌های در هم شکسته مواجه‌ایم (Qazalsafli & Maash Sani, 2010).

شایگان معتقد است در میان همه‌ی آیین‌های نوحاسته، جهان‌بینی دینی با فاصله‌ی بسیار، پرشورترین، رنج‌مندترین و تواناترین راه درمان در آرامش بخشیدن به انسانی است که تمدن مدرن او را از خود بیگانه کرده است. اما اکنون تفکر دینی هم در شکل ناب خود متجلی نیست و از تأثیر مدرنیته برکنار نمانده است. مثلاً درست است که به قول ژیل کیپل، اسلامی کردن مجدد جامعه از بالا که از دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی تا اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی (دهه‌ی انقلابی) به طول انجامید، در ایران به کسب قدرت سیاسی منجر شد؛ و درست است که اسلامی کردن مجدد جامعه از پایین که از دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی آغاز شد، نشان از تغییری در استراتژی اسلام‌گرایان دارد که از آن پس دولت مدرن را نفی و آن را نوعی جاهلیت تلقی کردند؛ در عین حال، نمی‌توان منکر شد که هدف هر دو فرایند یکی است: اسلامی کردن مجدد جامعه در کشورهای مسلمان و ترویج اسلام در سراسر عالم تا جایی که بشریت به امت تبدیل شود. آنچه هر دو حرکت با آن تقابل دارند، مدرنیته است، جامعه‌ی لائیک است، خلاصه‌ی کلام، غرب و اخلاقیات فاسد آن است. این تقابل شامل صورت‌های لائیک حکومت نیز می‌شود. تنها رخدادی که می‌تواند بر رشد ناآگاهانه و خودجوش تاریک‌اندیشی دینی مانع ایجاد کند، آن است که شرق اصول بنیادی روشنگری را بپذیرد و غرب ارج و قرب اقلیم گمشده‌ی روح را به آن بازگرداند؛ زیرا ادیان تاریخی در زمینه‌ی مباحث اجتماعی، سیاسی و حقوقی حرف تازه‌ای برای گفتن ندارند. ادیان با تمایل مفرط به قدسی کردن عالم، قداست خود را از میان برده‌اند. هنگامی که دین بخواهد در قلمرو عمومی وارد عمل شود، به اندازه‌ی همان ایدئولوژی‌های لائیکی که قصد مبارزه با آنها را دارد، عقیم و بی‌ثمر می‌شود.

در مجموع می‌توان گفت از نظر شایگان، ادیان خود را اسیر مسائلی کرده‌اند که هم از لحاظ مسائل تاریخی و هم روانی، فراتر از حوزه‌ی صلاحیت آنهاست؛ مانند تلاش برای تشکیل حکومت‌ها و چهره‌های مقدس که برخاسته از خیال‌پردازی کهن است. مهم‌تر آنکه دین در این راه معنای قدسی خود را از دست می‌دهد و به امری عادی و بی‌شکوه تبدیل می‌شود. اگر معنویت و روحانیتی وجود داشته باشد، فقط از عرفان نشئت می‌گیرد که با قواعد فقهی و زندگی خصوصی ما کاری ندارد و صرفاً در بستری شکوفا می‌شود که قداست و امر قدسی و سیاست از هم جدا باشد؛ زیرا انسان دیگر در عصر ساختارهای امر قدسی زندگی نمی‌کند، بلکه در عصر هستی‌شناسی در هم شکسته و ارتباط متقابل همه‌ی امور محسوس و معقول و معنوی زندگی می‌کند (Shayegan, 2017).

شایگان در ارتباطی که میان دین و سکولاریسم می‌تواند برقرار باشد، معتقد است به گمان من بازگشت دین را نباید به معنای بنیادگرایانه‌ی آن گرفت. منظور آن بیشتر فرا رسیدن عصر یک معنویت جدید است، عصری که واقعیت غیبت خداوند نقطه‌ی آن را با خود حمل می‌کند. قرائت‌های جدیدی از دین و پیوندی که میان دین و سکولاریسم، هستی‌شناسی سست، هبوط خداوند به مقام انسانی و آرزوی معادشناسانه‌ی ظهور دوباره‌ی مسیح قائل است، هم در عرصه‌ی ایمان، افق‌های تازه‌ای در برابرمان می‌گشاید و هم تفسیر اصیل و بدیعی از اسطوره‌زدایی مسیحیت به دست می‌دهد. این امر تنها شامل مسیحیت نمی‌شود، بلکه همه‌ی ادیان تاریخی را در برمی‌گیرد. جدایی دین و دنیا (سکولاریسم) که در موقعیت متافیزیکی کنونی ما در جهان امری محقق است، بازگشت‌ناپذیر است. هرچه تلاش کنیم، باز هم نخواهیم توانست خدایان پیشین را زنده کنیم؛ در نهایت شاید بتوانیم سحر رنگ‌باخته‌شان را به جان خویش جاری سازیم. اما از قضا، همین عقب‌نشینی خدایان،

جهان را از پیش هم جادویی‌تر و غیرعقلانی‌تر کرده است. علاوه بر آنکه ناخودآگاه ما، لبریز از صور بازگشته به درون، همچون آتشفشانی است که از خواب طولانی خویش بیدار گشته است؛ صوری نیز که برون می‌افکند، به‌غایت آشفته و مغشوش‌اند: نیمه‌الهی - نیمه‌شیطانی؛ نیمه‌فرشته - نیمه‌ابلیس. ضمیر ناخودآگاه ما، همه‌ی نمادهای سنت‌های کهن را در هم می‌آمیزد و به‌وفور مفاهیم و افکار التقاطی می‌سازد. همان‌طور که در زمینه‌ی فرهنگی، مفاهیم در هم آمیخته می‌شوند، صور برون‌فکنده نیز نمادها را با هم ترکیب می‌کند، انبوهی از نمادها ایجاد می‌کنند که در آن هر ترکیبی شدنی است. هنر ترکیب‌گر مرقع‌کاری، از اعماق ناخودآگاه پدیدار می‌شود و در جهانی که به شیوه‌ی خود دوباره قدسی شده، دگردیسی‌های عجیب‌وغریب و تازه را سبب می‌شود. اما این قدسیت جدید، برخلاف انتظار و تصور ما، با جدایی دین و دنیا (سکولاریسم) در پیوند است. اگر جهان از نماد عاری شد، اگر بت‌های ذهنی از خاطر انسان‌ها بیرون نمی‌رفتند، ما در چنین سطح وسیعی شاهد تولد دوباره‌ی خدایان در قالب صور دورگه و التقاطی نمی‌بودیم (Shayegan, 2017).

این جریان فکری با پذیرش مؤلفه‌های اصلی مدرنیته مانند سکولاریسم سیاسی، در تقابل با اسلام‌گرایی قرار می‌گیرد. در عین حال، به دنبال جمع بین مدرنیته و معنویت عرفانی دینی می‌باشد.

روشنفکران سکولار

در دوران پس از انقلاب، روشنفکری سکولار اگرچه از صحنه‌ی سیاسی رانده شده، اما از نظر فرهنگی در بازسازی فضای ذهنی خود و بخش فرهیخته‌تر جامعه نقش مؤثر داشته است. در کل، روزگار نمود و نمایش تک‌چهره‌ها و تک‌خال‌ها گذشته است و نباید در پی آن بود. آنچه اکنون مهم است، حرکت‌ها و جریان‌ها است (Ashouri, 2016).

می‌توان دو گرایش کلی را در میان روشنفکران سکولار از هم تفکیک کرد: نخست روشنفکران نظریه‌پرداز و دوم روشنفکران مؤلف.

روشنفکران نظریه‌پرداز

از جمله مهم‌ترین نمایندگان این گروه می‌توان از جواد طباطبایی و آرامش دوستدار و حسین بشیریه نام برد. طباطبایی با طرح زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران و ضرورت بازخوانی سنت از دید مدرن و اهمیت زنده کردن جدال متقدمین و متجددین، نقش مهمی در طرح فلسفه‌ی سیاسی در ایران بازی کرده است. طباطبایی معتقد است بزرگ‌ترین مانع توسعه‌نیافتگی ایران، عوامل فرهنگی است. او می‌گوید به اعتقاد خاورشناسان، ایران در سده‌ی سوم و چهارم ه.ق. و پیش از حمله‌ی مغول، دوران رنسانس اسلامی را پشت سر گذرانده است که عصر زرین فرهنگی نام می‌گیرد. بنیاد این رنسانس اسلامی، برقراری نسبت خاصی میان عقل و شرع بوده است. در این نسبت، تفسیر و فهم عقلی به نوعی بر تفسیر و فهم شرعی از دین رجحان داشت. اما بعد از خردگرایی ایران که با کوشش‌های فلسفی کسانی چون ابن‌سینا شکل گرفته بود، به افول و زوال گرایید و تا جنبش مشروطه‌خواهی ایران در سده‌ی سیزدهم در محاق فراموشی باقی ماند. ما چون هنوز نتوانسته‌ایم سنت خود را با روش‌های عقلانی به‌گونه‌ای جدی مورد نقد و بررسی قرار دهیم، همچنان ذهنیت ما در چنبره‌ی خردستیزی به معنای واقعی آن اسیر مانده است. راه‌حل نهایی رهایی از این چرخه‌ی نقادی عقلانی است (Vahdat, 2003).

آرامش دوستدار نیز با طرح امتناع تفکر در فرهنگ دینی، به نقد روشنفکران ایرانی پرداخته که هنرشان همانا نیندیشیدن است. از نظر آرامش دوستدار، آنچه بیش از هر چیزی بر ضد روشنفکری دارای سرشتی چنین تاریک است و روشنفکری را به توان و یاری‌اش در برون کشیدن و نمایاندن این سرشت تاریک می‌توان شناخت، در دو مقوله مشخص می‌گردد: دین‌خوبی و روزمرگی. دین‌خوبی آن رفتاری است که امور را بدون دانش و پرسش می‌فهمند. برخوردی است مطلقاً عاری از سنجش و شک با امور. به‌ویژه اموری که یکسره مشکوک‌اند و جز این می‌نمایند. روزمرگی را می‌توان در آدم عادی دید و نتیجه گرفت که آدم روزمره آن است که خارج از میدان‌های نفوذهای حاضر و نیازهای محیط بر زندگانی‌اش نمی‌داند و نمی‌اندیشد (Doustdar, 1991).

در تفکر آرامش دوستدار، بر این اساس که در کانون دینی، سرشت اندیشیدن را اعتقاد صلب و مقدر و چونی ناپذیر می‌سازد، تفکر پدیده‌ای ممتنع فرض می‌شود. چنین فرهنگی عقیم و سترون است و برهوت و اساساً برای اندیشه ساخته نشده است. از این رو، آنچه به نام دانش و تفکر در حوزه‌ی فرهنگی ما روییده، پدیده‌ای بیرونی است و چیزی نیست جز اقتباس صرف از حوزه‌ی فرهنگی غرب؛ ابتدا یونان و سپس غرب معاصر. بدین سبب، دوستدار سخت به روشنفکری معاصر ایران به سبب تکریم بزرگان فرهنگ اسلامی می‌تازد؛ به‌ویژه حافظ و مفسران امروزی او به هر صورت (Shahbazi, 2010).

روشنفکران مؤلف، جستارنویس و مترجم

در سال‌های پس از انقلاب، برخی از روشنفکران کوشیدند تا به تألیف کتاب‌هایی در زمینه‌ی شناخت گرایش‌های فلسفی غرب بپردازند. در این میان، بابک احمدی با انتشار کتاب مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی و دو جلد ساختار و تأویل متن نقش مهمی ایفا کرد. در کنار این آثار تألیفی او، کتاب‌های بسیاری درباره‌ی فیلسوفانی چون مارکس، هایدگر، و یا درباره‌ی هنر منتشر کرده است. نفر دیگر در این ارتباط حسین بشیریه می‌باشد. بشیریه هر چند نظریه‌ی خاصی ارائه نداده است، اما او از کسانی است که در ورود مفاهیم حوزه‌ی جامعه‌شناسی سیاسی نقش مهم داشته و از سوی دیگر، به تربیت نسل تازه‌ای از روشنفکران همت گمارد که برخی از آنان تبدیل به چهره‌های شاخص اصلاح‌طلبی شدند. داریوش آشوری نیز در کنار ترجمه‌ی کتاب‌هایی از متفکرین غربی، مقالات بسیاری در نقد فرهنگ و روشنفکران منتشر کرده است.

داریوش آشوری به مانند بسیاری از روشنفکران معاصر ایرانی، به مشکله‌ی سنت و مدرنیته و جدال فکری و مفهومی میان این دو عرصه توجه نشان داده است. به نظر آشوری، ما ایرانیان از قرن نوزدهم وارد مدار و مسائل جهانی شده‌ایم. او می‌گوید آنچه ذهن مرا در دهه‌های اخیر بسیار به خود مشغول داشته، این است که این شکاف بین ما و غرب با مدرنیته چیست؟ آشوری معتقد است که خودآگاهی به این جای‌گرفتنی در وضعیت توسعه‌نیافتگی و دردناکی این خودآگاهی، موتور رانش بخش عمده‌ی کارهایش بوده است. در این روایت، الگوی توسعه‌ی مورد نظر داریوش آشوری ذیل الگوی زبان و توسعه قرار می‌گیرد؛ چرا که آشوری نقش مهمی برای مقوله‌ی زبان و تأثیرات آن بر توسعه و پیشرفت قائل است. امری که به نظر وی در تجربه‌ی غربی به وقوع پیوسته است. برای آشوری، توسعه فقط به حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی محدود نماند و کم‌کم به نسبت توسعه و زبان نیز فکر می‌کرد. جهان مدرن زبان را به شیوه‌ای سروسامان داده تا بتواند به نیازهای عظیم اندیشه و علم و فناوری، یعنی هر دو وجه مدرنیته و مدرنیزاسیون پاسخ دهد (Nouri, 2024).

از نظر آشوری، جایی که یک اراده‌ی ماوراءطبیعی بر مجموعه‌ی فضای کیهانی و انسانی حاکم است، تن دادن به یک قانون گیتیانه (سکولار) که نهنده‌ی آن اراده‌ی بشری است و پذیرفتن قانونیت چندان آسان نیست. در عالم ما، ساختار دولت - ملت هنوز به‌درستی شکل نگرفته و جا نیفتاده است. دلیلش این است که مفهوم گیتیانه‌ی قدرت با نام حاکمیت ملت یا مردم ریشه‌دار نشد و همچنان یک سوی آن به آسمان و قدرت الهی بند بود. با سر کار آمدن دولت اسلامی، در جهت‌گیری ایدئولوژیک نظام آموزش، چرخشی برای بازگشت به گذشته و دست بالا یافتن آموزش دینی نسبت به علوم مدرن پیش آمد. زمینه‌ی این چرخش البته با نظریه‌ی ولایت فقیه آیت‌الله خمینی از سوی و جذب عناصر ایدئولوژیک مدرن آن تا پایه‌ی جذب باورهای انقلابی در گفتمان دینی فراهم آمد. شوق اینکه می‌توان چیزی به اسم حکومت اسلامی درست کرد و تمام نهادهای دولت مدرن و کارکردهایش را در درون آن جذب کرد، این آشوب‌زدگی را در ایران به وجود آورد. اما در حقیقت، در اینجا اسلام است که در این سیستم مدرن حاکمیت جذب شده و سکولاریزه شده است. به هر حال، نظام قضایی، نظام پارلمانی و اداری یا نظام ارتشی مدرن تنها با نظم و منطق سازگار با خود می‌تواند کارکرد داشته باشد. وقتی منطقش رعایت نشود، همه چیز از هم می‌پاشد یا زورکی و نمایشی سرپا می‌ماند (Ashouri, 2016).

در ایران، اولین مسئله‌ی محوری همین حاکمیت دین است. جهان مدرن به هر حال جهان سکولاریزه است، البته نه به معنای ضد دین، به معنای اینکه دین سر جای خودش باشد و دولت سر جای خودش. اگر مرجعیت دینی بخواهد با علم دینی خود که محدود است دولت را اداره کند و نه با علم و معرفت مدرنی که در خور آن است، این یکی از عوامل اساسی بحرانی است که می‌تواند سرانجام به زوال انجامد (Ashouri, 2016).

این روشنفکران علی‌رغم خاستگاه‌های متفاوت، در چند نکته با هم مشترک هستند: نخست: اینکه تغییر و تحولات جامعه‌ی ایران بدون در نظر گرفتن سنت و نگاه انتقادی به آن ناممکن است. دوم: طرح اندیشه‌ی انتقادی با نقد چپ‌گرایی و گسست با اندیشه‌های تمام‌خواهانه از نوع اسلامی و مارکسیستی ممکن است. سوم: بسیاری از این روشنفکران اهمیت اساسی به ترجمه‌ی آثار غربیان برای انتقال اندیشه‌ی جدید قائل‌اند و بر این باورند که ترجمه‌ی آثار غربیان راهگشای برخی از معضلات فکری جامعه‌ی ایران است (Khosrokhavar & Mottaghi, 2015).

اسلام‌گرایان

گسترش موج اسلام‌گرایی و ظهور گروه‌های سیاسی اسلامی، بی‌گمان یکی از مهم‌ترین تحولات سیاسی و اجتماعی در خاورمیانه‌ی ربع آخر قرن بیستم بوده است. رشد اسلام سیاسی در منطقه که با انقلاب اسلامی ریشه گرفت و طی سال‌های ۱۹۸۰ بیشتر کشورهای خاورمیانه را درنوردید، برای دنیای غرب ناشناخته بود و محافل دانشگاهی و سیاسی آن سامان را کنجکاو کرد تا به ریشه‌یابی ظهور این پدیده بپردازند. با وجود این تحولات تاریخی، علت عمده‌ی شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی و مشارکت آنان در اقدامات جمعی را باید در نظام عقیدتی اسلامی جست‌وجو کرد. در ذات این نظام عقیدتی، نوعی تعهدات ایدئولوژیک نهفته است که اسلام‌گرایان خود را به پای‌بندی به آن و تلاش در راه پیاده کردن آن اصول موظف می‌دانند. از نظر اسلام‌گرایان، ضرورت وجود یک نظام حکومتی اسلامی و تداوم آن مهم‌ترین اصل محوری در نظام عقیدتی اسلامی بوده است. مبنای اساسی این اصل محوری، اعتقاد به جداناپذیری دین و دولت یا دیانت و سیاست در میان مسلمانان متعهد به جامعه‌ی اسلامی است (Ahmadi, 2016).

اسلام‌گرایی پدیده‌ای مدرن است و آن را باید در زمان و زمینه‌ی مدرن تحلیل کرد. بر این اساس، می‌توان اسلام‌گرایی را عبارت از جریان اجتماعی - سیاسی و فکری تعریف کنیم که در پاسخ به فرایند تجدد آمرانه، به بازخوانی گزینشی سنت دینی و استخدام مفاهیم و ابزارهای مدرن برای ایجاد یک گفتمان بدیل می‌پردازد. مؤلفه‌ی اصلی این جریان، طرح اسلام به‌عنوان ایدئولوژی و راهنمای عمل در دوران مدرن است. اسلام‌گرایی در ایران و سایر کشورهای مسلمان هرگز پدیده‌ای یکدست نبوده است؛ زیرا اسلام‌گرایان در زمینه‌های متفاوت اجتماعی - سیاسی به خوانش‌های گوناگون از اسلام پرداخته‌اند. انتظارات متفاوتی از اسلام داشته‌اند و ابزارهای مختلفی برای نیل به اهداف خویش برگزیده‌اند. ایده‌ی حکومت دینی به‌عنوان عکس‌العملی در برابر بحران و شکست مدل‌های تحمیلی ملت‌سازی یا دولت‌سازی سکولار مدرن و آمرانه در جهان اسلام از جمله ایران مطرح شد. اسلام‌گرایی معطوف به قدرت، واکنشی بر علیه تجدد سکولار آمرانه از سویی، و سنت محافظه‌کاری حاکم بر حوزه‌های دینی از سوی دیگر بود (Hosseinzadeh, 2006).

در جهان اسلام، جریان اسلام‌گرایی سنتی و بنیادگرا معتقد است اسلام‌گرایی و دین‌گرایی وجود دارد و سکولاریسم مربوط به غرب بوده که خاستگاهش کلیسا است و به جهان اسلام ربطی ندارد و از این رو، خاطرشان را از فکر کردن و پاسخ دادن به امکان وجود و شکل‌گیری سکولاریسم راحت کرده‌اند (Nejati Hosseini, 2023).

در ایران، وقتی از منظر جامعه‌شناسی سیاسی حقوقی بنگرید، به‌صورت دوفاکتو تمام قوانین ما در بالادستی و قوانین عادی از قانون اساسی تا قوانین مهندسی فرهنگی و سیاست فرهنگی و سیاست‌گذاری فرهنگی و مانند آن با ارجاع به دین و در حقیقت از لحاظ جامعه‌شناسی

دینی، جامعه‌شناسی اسلام، جامعه‌شناسی تشیع و جامعه‌شناسی فقه با استناد به برداشت سنتی فقهی تعریف شده‌اند که یک تعبیر غالب از امر دینی در جهان اسلام است (Nejati Hosseini, 2023). هدف این گفتمان، بازسازی جامعه‌ی ایرانی بر اساس احکام فقهی اسلامی بود و هرگونه تقلید از غرب را نکوهش می‌کرد. این گفتمان می‌کوشد تا از سنت‌ها، نهادها و شعائر مذهبی و به‌طور کلی اصالت دینی جامعه، در برابر هجوم فرهنگ سکولار غربی دفاع کند. بنابراین، به حاشیه رانی غرب سکولار و برجسته کردن سنت‌ها و باورهای مذهبی شیعی، دغدغه‌ی اصلی حامیان این گفتمان به شمار می‌آید (Hosseinizadeh, 2006).

این جریان به نیت‌ها و درجات مختلف از سرمشق تفریق/تضاد عقل و وحی یا دین و مدرنیته پیروی می‌کند. همچنان که بدیل و نظیر متقابل و مخالف آنها، یعنی روشنفکران سکولار، نیز مدافع و مروج چنین سرمشقی است. تفاوت در اینجاست که طیف اول عقل و مدرنیته را در پای وحی و شریعت قربانی می‌کند و طیف دوم، مقام مؤسس را در همه‌ی زمینه‌ها، حتی در حیطة وجودی، معنوی و اخلاقی، به عقل واگذار می‌کند و از سکولاریسم هستی‌شناختی و فلسفی یا حداقل سکولاریسم اخلاقی، اجتماعی و سیاسی دم می‌زند (Dabbagh, 2011).

از جمله اصول بنیادین این گفتمان که در تعارض با سکولاریسم و همسویی با اسلام‌گرایی قرار می‌گیرد و در اندیشه‌ی نماینده‌ی

اصلی این جریان فکری در ایران، محمدتقی مصباح یزدی وجود دارد، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- ۱- ولایت فقیه که تنها شکل ممکن حکومت اسلامی در این گفتمان به شمار می‌آید.
- ۲- حق حاکمیت الهی فقیه و نفی جمهوریت که در عمل راه را بر مشروعیت مردمی می‌بندد.
- ۳- برتری ولی فقیه بر قانون اساسی که بر اساس آن اختیارات ولی فقیه محدود به قانون نیست.
- ۴- وجوب پیروی از فقیه. بر این اساس، اطاعت از ولی فقیه، اطاعت از خدا و پیامبر و امامان است.
- ۵- نفی دموکراسی. رد این رویکرد، رأی و خواست مردم تنها در چارچوب ارزش‌های اسلامی و پس از تأیید ولی فقیه معتبر است.
- ۶- آزادی بی‌رونی و اجتماعی محدود به قانون شریعت و قلمرو آن بر عهده‌ی علما است.
- ۷- برابری. برابری فقط در چارچوب شریعت است.
- ۸- نفی تساهل. به جای آن، بر واژه‌هایی چون غیرت و تعصب دینی تأکید می‌کند.
- ۹- دفاع از احکام جزایی در اسلام. اجرای آن را تنها راه چیرگی بر فساد، جرم و جنایت می‌داند.
- ۱۰- تعارض بنیادین فرهنگ اسلامی و غربی. این گفتمان فرهنگ غرب را به‌عنوان فرهنگ کفر و الحاد، مردود شمرده و هرگونه سازش آن را منتفی می‌داند و گفت‌وگو با آن را بر نمی‌تابد؛ هرچند که به ضرورت استفاده از تکنولوژی مدرن باور دارد.
- ۱۱- تفسیر حداکثری از دین. دین مجموعه‌ای از دستورها و احکام فراگیر است که دنیا و آخرت انسان را در برمی‌گیرد.
- ۱۲- نفی قرائت‌های مختلف از دین. احکام و گزاره‌های دینی روشن و واضح‌اند و فهم آنها نیاز به تفسیر و توجیه‌های علمی ندارد. متولیان این امر هم روحانیون و علما هستند و نه روشنفکران.
- ۱۳- اسلامی کردن دانشگاه. آنها دانشگاه را یکی از منفذهای هجوم فرهنگی می‌دانند و برنامه‌ی آنها اخراج اساتید و اسلامی کردن علوم انسانی است.
- ۱۴- اولویت مصلحت دینی بر مصلحت مادی. این گفتمان به برتر بودن منفعت‌های دینی و معنوی بر منفعت‌های اقتصادی و مادی انسان معتقد است. حفظ معنویت و دینداری در جامعه از هر کاری بالاتر و مقدم است.
- ۱۵- تهاجم فرهنگی. تهاجم فرهنگی از نشانه‌های برجسته‌ی این گفتمان است و نشان از نگرانی نمایندگان این گفتمان از زوال فرهنگ اسلامی دارد.

۱۶- مرجعیت انحصاری روحانیت در دین‌شناسی. این گفتمان به‌شدت با سردمداری روشنفکران در تفسیر دین مخالف است و تنها برداشت‌های علما را معتبر تلقی می‌کند و نه برداشت شریعتی و سرش (Hosseinzadeh, 2006). این جریان فکری با پذیرش اسلام‌گرایی و نگاه حداکثری به دین، در تقابل با وجوه فرهنگی مدرنیته، از جمله سکولاریسم در تمام وجوهش، قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

از روش جماعت‌گرایی به‌عنوان رهیافتی نوین در مطالعات سیاسی ایران می‌توان بهره گرفت. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که با استخدام الگوی جماعت‌گرایی و مطالعه‌ی تاریخ‌اندیشه‌ی سیاسی درمی‌یابیم که ایران بعد از انقلاب اسلامی جامعه‌ای با شرایط فرهنگی - سیاسی خاص خود است که از جمله مهم‌ترین زمینه‌های اجتماعی در آن همچنان مسئله‌ی شکاف بین سنت و مدرنیته و تعارض میان سه فرهنگ ایرانی، اسلامی و مدرن می‌باشد. تحت تأثیر این زمینه‌ها، ما با اجتماعات و گروه‌ها و جریان‌ها و سنت‌های متفاوت و متکثر، به‌خصوص در ارتباط و نسبت با دو مفهوم سکولاریسم و اسلام‌گرایی، مواجه می‌شویم که هرکدام از این گروه‌ها منطق و عقلانیت خاص خود را دارند. این منطق و عقلانیت در مواردی باعث نزدیکی و یا دوری گروه‌ها در ارتباط با این دو مفهوم اسلام‌گرایی و سکولاریسم می‌شود. بر اساس یک تلقی و تقسیم‌بندی، از جمله مهم‌ترین جریان‌ها و گروه‌های فکری در ارتباط با دو مفهوم سکولاریسم و اسلام‌گرایی در ایران بعد از انقلاب اسلامی می‌توان به روشنفکران دینی، روشنفکران معنوی، روشنفکران سکولار و در نهایت به اسلام‌گرایان اشاره کرد. این جریان‌ها در ایران آثار علمی، تحقیقی و پژوهش‌های خاص خود را در ارتباط با دو مفهوم اسلام‌گرایی و سکولاریسم دارند و هرکدام در پی توصیف و تبیین شیوه‌ای از حیات اجتماعی و سیاسی و جامعه‌ی مطلوب و راه‌حل‌های خود می‌باشند. مبتنی بر الگوی جماعت‌گرایی، در تحلیل و بررسی نسبت اسلام‌گرایی و سکولاریسم در جریان‌های فکری بعد از انقلاب اسلامی در ایران، ما باید از یک سو به زمانه و زمینه و بسترهای اجتماعی و فکری جامعه‌ی ایران و از سوی دیگر، به کثرت گروه‌های فکری توجه کنیم که در این ارتباط دیدگاه‌هایی را مطرح می‌کنند. رویکرد جماعت‌گرایی با امکانات و ظرفیت‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی که در اختیار افراد در تحلیل و بررسی نسبت مفاهیم برساخته‌ی اجتماعی قرار می‌دهد، برای بسیاری از جوامع، به‌خصوص جامعه‌ی ایران، می‌تواند بسیار کاربردی باشد. همچنین این رویکرد در تحلیل پدیدارهای اجتماعی دچار آفت‌های مطلق‌گرایی مدرنیسم و نسبی‌گرایی پست‌مدرنیسم که در مواردی به تقلیل این مفاهیم می‌پردازند، نمی‌باشد.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

موازن اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازن و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

شفافیت داده‌ها

داده‌ها و مآخذ پژوهش حاضر در صورت درخواست از نویسنده مسئول و ضمن رعایت اصول کپی رایت ارسال خواهد شد.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

References

- Abrahamian, E. (2010). *Iran between Two Revolutions*. Ney.
- Ahmadi, H. (2016). *Sociology of Islamic Movements*. Imam Sadiq Publications.
- Al Seyed Ghafour, M. (2009). The Communitarian Model and the Plurality of Intellectual-Political Traditions in Contemporary Iran. *Politics Quarterly*, 39(2).
- Ashouri, D. (2016). *We and Modernity: A Conversation with Dariush Ashouri*. Tavana.
- Azad Armaki, T. (2001). *Iranian Modernity, Intellectualism, and the Intellectual Paradigm of Backwardness in Iran*. Ejtemaa.
- Azghandi, A. R. (2012). *An Introduction to the Political Sociology of Iran*. Qoms.
- Barbier, M. (2004). *Political Modernity*. Agah.
- Bashiriyeh, H. (2002). *A Preface to the Political Sociology of Iran*. Negah-e Moaser.
- Bashiriyeh, H. (2015). *Reason in Politics: Thirty-Five Essays in Philosophy, Sociology, and Political Development* (5 ed.). Negah-e Moaser.
- Dabbagh, S. (2010). *Religious Intellectuals and Ethics*. Serat.
- Dabbagh, S. (2011). *The Rhythmic Song of Sorrow*. Kavir.
- Dabbagh, S. (2017). *The Sound of the Mirror's Journey*. Sohrevardi Foundation.
- Doustdar, A. (1991). *Dark Radiances*. Andisheh-ye Azad.
- Ebrahimi, Z. (2024). Is Secularization Possible in Islam? An Explanation and Critique of the Emergence of Political Islam Concepts in Contemporary Iran. <https://www.3danet.ir>
- Haghighat, S. S. (2020). Communitarianism between Text and Context. *Human Rights Quarterly*(30), 5-18.
- Hosseinzadeh, S. M. A. (2006). *Political Islam in Iran*. Mofid University.
- Hunter, S. (2001). *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence*. Farzan.
- Jahanbegloo, R. (2002). *The Fourth Wave*. Ney.
- Jalili, H. (2004). *Sociological Reflections on Secularization*. Tarh-e No.
- Khosrokhavar, F., & Mottaghi, M. (2015). Secular Intellectuals in Contemporary Iran. *Azadi-ye Andisheh*(2), 107-128.
- Malekian, M. (2018). The Scholarly Position of Dariush Shayegan. <https://www.3danet.ir>
- Mohaddesi, H. (2013). The Failure of the Secularist Project of Society: The Ground for the Emergence of Religious Intellectualism. *Nasim-e Bidari*(33-34).
- Naraghi, A. (2016). *Tradition and Open Horizons*. Negah-e Moaser.
- Nejati Hosseini, S. M. (2023). There Is No Such Thing as Secularism in Iran. *Asr-e Andisheh Monthly*, 8(31).
- Nouri, M. (2024). *Dariush Ashouri's Narrative of the Question of Development in Iran*. Kitab-e Sharq.
- Nouri, M., & Abbasabadi, H. (2021). Critique and Review of the Book A Critical View of Communitarian Development. *Critical Research Journal of Humanities Texts and Programs*, 21(6), 455-476.
- Qazalsafli, M. T., & Maash Sani, S. (2010). Cultural Iran in the Thought of Dariush Shayegan. *Political Science Research Quarterly*, 5(4), 137-171.
- Shahbazi, A. (2010). Modernity, Development, and Today's World. <https://www.shahbaz.org>
- Shayegan, D. (2017). *The New Enchantment: Patchwork Identity and Mobile Thought*. Farzan.
- Tabari, E. (2013). On Religion and a Methodological Critique of Doustdar's Concept of Religion-Mindedness. *Kharmagas Philosophical-Social Journal*(1).
- Taylor, C. (2019). *Earthly Life and Heavenly Mystery*. Negah-e Moaser.
- Vahdat, F. (2003). *Iran's Intellectual Encounter with Modernity*. Qoqnoos.