

روشنفکران دینی و تبعیض

نوشتهء عبدی کلانتری

چند روز پیش سمیناری در حسینیه ارشاد تهران برگزار شد که در آن روشنفکران دینی سرشناس ایران زیر عنوان «آسیب شناسی روشنفکری دینی» مشکلاتی را که تجدد و عصر مدرن پیش پای آنها گذاشته، مورد بررسی قرار دادند. اما در میان مباحث مطرح شده، از مسأله تبعیض در جامعهء دینی سخنی به میان نیامد. رفع تبعیض یکی از مهمترین چالش هایی است که مدرنیته در هر جامعهء سنتی یا دین مدار بر سر راه دین داران متعهد به دموکراسی می گذارد. محمدرضا نیکفر، در مقاله ای که به مناسبت همین سمینار نوشته شده می نویسد: «آنچه مهم است، نقد تبعیض است. می توان جهانی را بدون تبعیض تصور کرد و پرسید که اگر دینی در آن پا می گرفت، چگونه می بود آن دین؟ روشنفکر دینی می تواند با تصویری از آن، الاهیات سیاسی و دیگر شکل های بروز دین های عالم تبعیض را نقد کند. امکان های نقد از زاویه رد ستم و تبعیض فراوان اند.»

تبعیض و «هویت»

تبعیض به معنی جدا کردن خود از دیگری، یا برتر دانستن خودی بر دیگری، انواع گوناگون دارد، از جمله تبعیض نژادی و قومی، تبعیض جنسیتی، تبعیض عقیدتی، تبعیض ملی، و تبعیض دینی. تبعیض نه تنها جداسر و جدایی طلب است، بلکه با خصومت نیز همراه می شود. این خصومت می تواند به خشونت بینجامد. تبعیض خشونت آمیز گاه اشکال مرگبار پیدا می کند.

تبعیض زمانی بروز می کند که یک گروه بخواهد هویت خود را تشخیص ببخشد و متمایز کند، یا این هویت را در میان هویت های دیگر برکشد و امتیاز ویژه برایش تدارک ببیند؛ یا اینکه آن گروه هویت خود را در خطر ببیند و بخواهد به دور خود حصار بکشد. با تبعیض، مرزبندی های هویتی پر رنگ تر و اختلاف ها برجسته تر می شوند. هویت گروهی هرچه جامدتر و متصلب یافته تر باشد، کمتر در معرض خطر امتزاج، «آلودگی»، و رقیق شدن خواهد بود. هویت تثبیت یافته، برای اعضای گروه امنیت روحی یا امنیت وجودی می آورد و چه بسا آنها را از هراس مرگ و ناشناخته های جهان ماوراء نیز رها سازد.

تبعیض و «انحصار حقیقت»

یکی از اشکال مهم تبعیض را می‌توانیم در رابطه ادیان با یکدیگر مشاهده کنیم. برنارد لویس، پژوهشگر شرق‌شناس بریتانیایی - آمریکایی می‌نویسد: «تعریف یهودیت از هویت خود و دیگری، که در عقیده و عمل بروز می‌کند، توسط دو دین دیگری که به دنبال آن آمدند یعنی مسیحیت و اسلام - که به مدت هزار و چهارصدسال دنیای حوزه مدیترانه را در تصرف خود داشتند یا برسرش منازعه می‌کردند - اقتباس شد. این سه دین، میراث بزرگی را به اشتراک در تصاحب خود داشتند که همان میراث [فرهنگی - دینی] خاورمیانه باستان و یونان و روم قدیم، در کنار مکاشفات و سنن نبوی قوم یهود بود. اما پنداشت‌های متقابل و رویکردهای این سه دین در قبال یکدیگر بسیار متفاوت بود.» (لویس*، ص ۱۷۵)

برنارد لویس در اینجا تمایزی قایل می‌شود میان «جهانشمولی حقیقت» و «انحصار حقیقت». دین یهود [و بعدها سکولاریسم مدرن] مدعی هستند که حقیقت‌های آنها جهان شمول اند یعنی قابل انطباق با نیازهای همه انسانها هستند، اما ادعا نمی‌کنند که فقط خود آنها حقیقت را در انحصار خویش دارند. درحالیکه مسیحیت و اسلام، هم مدعی انحصار حقیقت هستند و هم جهانشمولی آن. در انحصار داشتن حقیقت دینی به معنی آن است که رستگاری اخروی، خارج از حیطه آن حقیقت امکان پذیر نیست.

برنارد لویس می‌نویسد: «پنداشت یهودی از دیگری [مردمی که به کیش و آیین دیگری تعلق دارند] با پنداشت مشابه مسیحیان و مسلمانان از دیگری، تفاوت دارد و، از این نظر، یهودیت به ادیان آسیای شرقی و آسیای جنوبی نزدیک تر است - این تفاوت آن جاست که یهودیان ادعا می‌کنند حقایق ایمان آنها جهانشمول است، اما مدعی نیستند این حقایق انحصاری اند. آیین یهود فقط برای یهودی‌ها و کسانی که خود داوطلبانه می‌خواهند به یهودیت پیوندند، معتبر است. طبق گفته معروفی از تلمود، پارسایان همه اقوام و مذاهب به بهشت خواهند رفت [چه یهودی باشند چه نباشند]. روحانیان یهودی به شما می‌گویند قبل از آنکه ده فرمان به حضرت موسا داده شود، در زمان حضرت نوح هفت فرمان صادر شده بود که به تمام اقوام انسانی تعلق داشت. فقط دو فرمان آن، یعنی منع بت پرستی و کفرگویی، خصلت تئولوژیک داشتند؛ سایر فرمان‌ها، از جمله ممنوع بودن قتل، دزدی، و ظلم، همه به قواعد بنیادی همزیستی اجتماعی مربوط می‌شدند. به دلیل اینکه یهودیت ادعای انحصار حقیقت را ندارد، طبق این آیین، آموزش و رستگاری اخروی نیز برای غیریهودیان [به طرز مشابهی] قابل حصول است، البته در چارچوب باور به تک‌خدایی و اخلاقیات آن.» (لویس، ص ۱۷۵)

برخلاف یهودیت و آیین های خارج از ادیان سامی، در مسیحیت و اسلام، دین داران مدعی انحصار حقیقت و جهانشمولی حقیقت دینی شان هستند و تبلیغ و ترویج این حقیقت، وظیفه الهی آنها تلقی می شود. اگر آیینی بر آن باشد که به تنهایی، متولی آخرین کلام خدا است، از دید خود، دو گروه را به طور اخص «کذاب» معرفی می کند. یک دسته ادیان و مذاهبی که پس از آن آمده اند. دسته دیگر، گروههایی اند که از دین مبین برگشته اند. بر این اساس، افراد و گروههایی با عنوان «الحادی»، «رافضی»، یا «بهایی» هدف شدیدترین تبعیضات قرار می گیرند.

تبعیض و «کفر»

برنارد لویس می نویسد: «مسیحیت و اسلام، هریک جداگانه مدعی بوده است که خود به تنهایی متولی آخرین کلام خدا و آخرین کتاب او به بشریت اند. هیچ یک از این دو دین، رستگاری واقعی را خارج از مرام خود به رسمیت نمی شناسد. طی چهارده قرن مقابله میان اسلام و مسیحیت، بزرگ ترین نزاع ها میان این دو، و آشتی ناپذیرترین اختلاف ها میان پیروان این دو دین، ناشی از تفاوت های آنها نبود بلکه درست از مشابهت آنها برمی خاست. بسیاری از ادیان دیگر، به طور فعال در صدد جلب دیگران به کیش خود نیستند. مسلماً آنها دست رد به سینه مشتاقان نمی زنند اما بار این مسؤلیت و وظیفه دینی را نیز بر دوش خود احساس نمی کنند که مردمان دیگر را، در اقصا نقاط دنیا، از آیین های دیگر برگردانند و به کیش خودشان بگروانند. برعکس، مسیحیان و مسلمانان، هریک بر این باور بودند که حقیقت آیین آنها، تنها حقیقت جهانشمول است و مأموریت مقدس آنها این است که این آیین را به تمام بشریت تسری دهند.» (لویس، همانجا)

در بسیاری از ادیان، از جمله آیین های پرطرفدار هندو و کونفوسیوس، لفظ «کافر» و لامذهب (اینفیدل) معنای چندانی ندارد. وقتی آیینی ادعای انحصار حقیقت و جهانشمولی آن را داشته باشد، به طور منطقی «دیگری» را ضدحقیقت تلقی می کند و برای شناسایی و خوارداشتن آن دیگری (غیر خودی) از الفاظ کفر، الحاد، رفض، و نظایر آنها استفاده می کند.

تبعیض و «ارتداد»

با وجود این وجه تشابه میان مسیحیت و اسلام، از یک تفاوت بنیادی میان این دو نباید چشم پوشیم. دو مفهوم الحاد (هه ره سی) و ارتداد و ترک دین (اپاس ته سی)، با شدتی که در مسیحیت مطرح بوده اند، در

اسلام مطرح نبودند. از لحاظ تاریخی، تاجایی که به شاخه‌ها و شعبه‌های درونی یک دین مربوط بوده، و نیز رفتار در قبال اقلیت یهود، اسلام در مقایسه با مسیحیت به مراتب مداراجوتر بوده است. دلیل آن بوده که در اسلام، برخلاف مسیحیت، مرکزیت سلسله مراتبی وجود نداشته است. پاپ اعظمی در کار نبوده. در مسیحیت، انشعاب و گسست کامل (سکیزم/ سیزم) وجود داشته؛ استقلال کلیسای ارتدکس، استقلال کلیسای یونانی از رومی، و پس از آن جدایی پرتستانیتسم از کاتولیسیم، شقاق‌های جدی و دوران سازی بوده اند که اصل دین را شقه می کرد. معادل چنین انشعاب‌های بزرگی در اسلام وجود نداشته است.

به عقیده برنارد لویس، بیشتر ادبیات جدلی و پولمیک‌های درونی اسلام، توسط مسلمانان علیه خودشان نوشته شده، نظیر مناقشات تئولوژیک میان فرقه‌های شیعی، سنی، علوی، اسماعیلی، دروز، و غیره. این جدل‌های کلامی، عمیق‌تر و پیچیده‌تر از جدل‌های مشابه مسیحیان علیه یهودیان بوده است. هرچند انحراف فرقه‌ای در اسلام خطرناک تلقی می شده، اما انشعاب بزرگ به معنی مسیحی آن که عقوبت ارتداد کامل را طلب می کرده، در جوامع اسلامی وجود نداشته است. به همین روال، مدارای درون - دینی در میان فرقه‌های اسلامی به مراتب بیشتر از مسیحیان بوده است. در تاریخ اسلام، معادل تفتیش عقاید و آدم سوزی‌های قرون وسطای مسیحی وجود نداشته است. تبعیض تنها متوجه عمل خروج از دین می شده.

تبعیض و «پیگرد»

برنارد لویس با تأیید اینکه جامعه اسلامی طی تاریخ به مراتب از جامعه مسیحی مداراگرتر بوده، هشدار می دهد که این مداراگری را نباید به معنی نبودن تبعیض تلقی کنیم. تبعیض وجود داشت اما پیگرد (پرسه کیوشن) به معنی مسیحی آن وجود نداشت. مسلمانان دگراندیش نیازی نمی دیدند که، مثل آنچه در جوامع مسیحی رایج بود، از زیر تیغ دهشت‌راست کیشی رسمی و حمایت شده از سوی حکومت مرکزی، بگریزند و به سرزمین‌های دیگر پناه ببرند. برنارد لویس اضافه می کند، «خصلت و میزان مدارای مسلمانان را نباید نادرست درک کنیم. اگر منظور ما از مدارا، فقدان تبعیض باشد، در آنصورت حکومت‌های اسلامی مداراگر نبودند، و درحقیقت چنین تساهلی، نه تنها امتیاز محسوب نمی شد، بلکه به معنی قصور از انجام وظیفه تلقی می گشت. هیچ گونه برابری، نه در عمل و نه در نظر، میان کسانی که کلام الله را اطاعت می کردند و آنها که به انتخاب خود از کلام الله تخطی می ورزیدند، قابل تحمل نبود. تبعیض جنبه ساختاری و سراسری داشت و توسط آموزه دینی و فقه و با رضایت عمومی بر جامعه تحمیل می شد. اما از طرف دیگر، پیگرد بسیار نادر و غیرمعمول بود. ما در تاریخ اسلام مواردی مشابه با کشتارهای جمعی، تغییر

دین به زور شمشیر و آدم سوزی هایی که در تاریخ مسیحیت، پیش از برآمدن سکولاریسم، رایج بود، نمی بینیم.» (لویس، ص ۱۸۲)

باید به گفتار برنارد لویس این را اضافه کنیم که تحمیل مذهب به زور شمشیر و قتل عام، در مواردی، از جمله در عصر صفوی برای استقرار شیعه گری، در تاریخ ما نیز به وقوع پیوسته اما نه با دامنه آنچه در مسیحیت روی داده است. گذشته از این، طی دو سه دهه اخیر در کشور ما، با نهادی شدن الاهیات سیاسی شیعی، مفهوم مدارای اسلامی نیز دستخوش تحول شده است. مرز مجاز و غیر مجاز تنها جنبه دینی و تئولوژیک ندارد بلکه با وفاداری به نظام سیاسی و بیعت با کادر رهبری آن در آمیخته، به نحوی که شباهت آن به مسیحیت سیاسی قرون وسطا بیشتر شده؛ ارتداد دینی و ارتداد سیاسی یکی شده، هردو به معنی خیانت به نظام سیاسی و دشمنی با اسلام دانسته می شوند. اگر زمانی ملحدان و زندیقان تا اندازه ای شامل مدارای اسلامی می شدند، اکنون همانها در مقام معاند سیاسی و ایدئولوژیک، با عنوان مفسد، محارب، و منافق، خارج از حوزه مدارای اسلامی قرار می گیرند.

از «مدارا» تا برابری

تفاوت اساسی میان مدارا یا تساهل دینی از یک سو و برابری سکولار از سوی دیگر در این است که، به گفته برنارد لویس، «مدارا یعنی گروه حاکم، چه دینی باشد یا نژادی یا از نوعی دیگر، این اجازه را به اعضای بعضی از گروهها می دهد که تا اندازه ای از حقوق و امتیازات اعضای خودی برخوردار باشند.» (همان، ص ۱۷۹) اما نه تا آن اندازه که از هر لحاظ برابر محسوب شوند. در حالی که برابری سکولار شامل همه حقوق سیاسی و مدنی می شود. جان لاک، فیلسوف انگلیسی در «نامه ای درباره مدارا» که در سال ۱۶۸۹ میلادی به چاپ رسید، اصل برابری سکولار را در جامعه مسیحی چنین توضیح می دهد، «نه فرد مسلمان، نه یهودی، و نه فرد بی دین، هیچیک نباید به خاطر باورهای خود از حقوق مدنی و [شرکت در] جامعه سیاسی محروم شوند.» اصلی که جان لاک بر آن تأکید می گذارد، یعنی برابری سکولار، برای اولین بار در قانون اساسی ایالات متحده آمریکا ضمانت حقوقی پیدا کرد.

با آنچه درباره تبعیض در جامعه دینی گفتیم، روشن می شود که روشنفکری دینی، نه تنها می باید مداراجویی و تساهل را به جامعه دینی به نحوی بازگرداند که شامل کلیه اقلیت ها، از جمله بهاییان، و بی دینان، و همچنین اقلیت های جنسیتی بشود، بلکه مهمتر و فراتر از آن، باید تلاش ورزد برابری حقوقی

کامل آنها را هم در عرصه های سیاست و جامعه مدنی تضمین کند. در غیر این صورت، هم دین داری او و هم روشنفکری اش، در برابر ظرفیت های برابری خواهانه مدرنیت سکولار رنگ می بازند. ///

*Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, 1993

لینک های مرتبط

محمدرضا نیکفر، عزیمت از آزادی زن به قصد آسیب شناسی روشنفکری دینی،

http://www.nilgoon.org/articles/Nikfar_Religious_Intellectuals.html

عبدی کلانتری، مسلمان سکولار چه کسی است؟

http://www.nilgoon.org/archive/abdeekalantari/articles/Abdee_Kalantari_Secular_Muslim.html

عبدی کلانتری، شریعتی در نگاه جامعه شناسان

http://www.radiozamaneh.org/nilgoon/2007/09/post_75.html

مهدی جامی، مسأله زن اخلاقی نیست، حقوقی است، سایت سیستان

http://sibestaan.malakut.org/archives/2007/07/post_603.shtml

مهدی جامی، فطری سازی از محدودیتهای زنان، سایت سیستان

http://sibestaan.malakut.org/archives/2007/07/_2_1.shtml

مصطفی ملکیان، آسیب شناسی «روشنفکری دینی»، سایت نیلوفر

<http://www.malekiyan.blogfa.com/post-170.aspx>

مراد فرهادپور، پس روی روشنفکری دینی، سایت رخداد

<http://rokhdad.com/yaddasht-d.php?id=184>

پیوست

در انتقاد از اخلاق گرایی

نوشته عبدی کلانتری

یادداشت زیر انتقادی است از نوشته اخیر محمدرضا نیکفر که با عنوان «عزیمت از آزادی زن به قصد آسیب شناسی روشنفکری دینی» در سایت های رادیو زمانه، نیلگون، و گویا به چاپ رسید. محمدرضا

نیکفر مشکل روشنفکری دینی ایران را کمبود اخلاق، نداشتن شجاعت اخلاقی در تفسیر سنت و نقد رادیکال آن می داند و نیز در کمبود خصلتی به نام «پارسایی» که باید از قدرت تبری بجوید. از نظر محمدرضا نیکفر، الگوی آرمانی و ایده آل روشنفکری دینی، که هنوز به فعل درنیامده، در شرایط کنونی کشور ما، باید «اخلاق مدار و پارسا و آزاده» باشد و در نخستین گام عملی خود، از نقد تبعیض در دین به ویژه تبعیض ضد زن آغاز کند.

نمونه واقعی و نمونه ایده آل

مقاله محمدرضا نیکفر که برای سمینار «آسیب شناسی روشنفکری دینی» نوشته شده، حاوی تشخیص های درست است اما نسخه ای که تجویز می کند، به گمان من، با واقعیات فرهنگی و سیاسی کنونی ایران نمی خواند و گرایش غالب بر آن نیز اخلاق گرایی و سانتی مانتالیسم اومانستی است.

آنچه ما به عنوان نمونه ایده آل توصیه می کنیم نمی تواند چنان با نمونه واقعی و موجود یک پدیده متفاوت باشد که مراحل تکوینی، تاریخچه، و سنت های آن را نادیده بگیرد، آن را «تعطیل» کند، و عزیمتی از جای دیگر و به کلی متفاوت برای شکل ایده آل آن متصور شود.

تحلیل بحران روشنفکری دینی و راههای برونرفت از آن (که این روزها زیر عنوان کلیشه ای و از-فرط - تکرار - دلپهم زن «آسیب شناسی» مطرح می شود)، به هر شکل که انجام گیرد، نباید تحول تاریخی این مفهوم و قشری که حامل آن است را نادیده بگیرد. از دیدگاه جامعه شناسی روشنفکران در کشور ما، «روشنفکر دینی»، اسم رمز یا «گُند» برای مفهوم دیگری است به نام «ایدئولوگ اسلامی». دو وجه این مفهوم، یکی ایدئولوژی است و دیگری اسلام، اما تاکنون نقش ایدئولوژی در آن اهمیت بیشتری از «اسلام» داشته است.

ایدئولوژی، چه سکولار باشد چه دینی، سیستمی از اصول عقاید و جهان بینی است که با «قدرت» و «منافع» گروه های اجتماعی در جامعه سرو کار دارد و با ارائه پروژه های فرهنگی یا سیاسی، در جهت تحول جامعه به سمت یک هدف معین عمل می کند.

شروع دیسکورس ایدئولوژیک روشنفکری دینی با آل احمد و شریعتی، و به نوعی دیگر با فردید، آغاز می شود و به طور اخص در برابر سه دیسکورس تجدد دینی لیبرال، تجدد آمرانه غربی، و تجدد ضددینی

کمونیستی، موضع می‌گیرد و دیسکورس تازه ای را به میدان می‌آورد که بر مفاهیم کلیدی هویت، بازگشت به خود، و مبارزه برای عدالت و جامعه توحیدی استوار است. در مقطع معینی از تاریخ کشور ما و کشورهای نظیر در جهان سوم، این دیسکورس، انقلابی بود و شاید هم «ضد کولونیالیستی» و «ضد امپریالیستی». این ملغمه ای بود از الاهیات آزادی کاتولیک ها، دو رویکرد متضاد فلسفه وجود نزد هایدگر و سارتر، فلسفه تاریخ هگل و حزب لنینی.

بحران روشنفکری دینی، از زمانی آغاز می‌شود که مشروعیت این ایدئولوژی، بنا به دلایلی که فعلاً به آنها کاری نداریم، مورد پرسش قرار می‌گیرد. تحول پسانقلابی این دیسکورس ایدئولوژیک به سمت «لیبرالیسم اسلامی» یا «اصلاح طلبی»، و ناروشن بودن خطوط عقیدتی تازه ای که این بار می‌خواهد در درون همان پروژه استقلال از شرق و غرب و حفظ هویت اسلامی و فاصله نگهداشتن با سکولاریسم، به نحوی که هنوز روشن نشده، پروژه دموکراسی [دینی] را در ایران پیاده کند، اکنون روشنفکری دینی را دچار چندپارگی و بحران کرده است.

عزیمت تازه و «پارسایی»

محمد رضا نیکفر در مقاله مورد بحث ما «روشنفکر» را طوری تعریف می‌کند که از ابتدا متجدد، ترقی خواه، و منتقد قدرت است. چه این تعریف درست باشد یا نباشد، با آن نمی‌توان سراغ روشنفکر دینی ایرانی با آن سابقه که گفتیم رفت. به خاطر همان سابقه، رفتار فکری و سیاسی روشنفکر دینی [اکنون لیبرال] را نمی‌توان تنها در اختلاف او با سنت، تشریح، و اصولگرایی دینی خلاصه کرد. شکل ایده آل و تجویز شده در این مقاله نیز که می‌طلبد روشنفکر دینی ما از قدرت تبری بجوید و به «پارسایی» غیر سیاسی روی آورد نیز عملی به نظر نمی‌رسد، زیرا روشنفکری دینی ما چه در مرحله انقلابی و چه در مرحله پسانقلابی و لیبرال شده اش، دارای پروژه تحول اجتماعی است؛ چه حزبی عمل کند یا نکند، در روند سیاسی کشور به نفع اصلاحات دخالت دارد، و هراندازه هم که پارسایی پیشه کند، عمل اجتماعی او از زهدگرایی عارفانه کرکه گور فاصله دارد (کرکه گور یکی از دو الگویی که محمد رضا نیکفر آن را به روشنفکران دینی توصیه می‌کند. الگوی دیگر اسپینوزا است. یکی از روشنفکران دینی ایران، دوست من احمد صدوری جامعه شناس، از شیفتگان سرسخت کرکه گور است و به احتمال زیاد در اخلاق خصوصی مرید او؛ اما این اخلاقیات باعث نشد که او پشت سر خاتمی در شیکاگو نماز نخواند و در کارزار انتخاباتی ریاست جمهوری به طور فعال به نفع هاشمی رفسنجانی تبلیغ نکند. این هم از پارسایی عارفانه کرکه گوری!).

«پارسایی» مفهومی است ناروشن و تعریف نشده که به قول خود محمدرضا نیکفر می توان از آن «هنجار گذارانه استفاده [یا سؤاستفاده] کرد». درست به همان نحو که نزد اصولگرایان دیانت و سیاست یکی است، نزد روشنفکر دینی نیز تقوا و سیاست می تواند درهم سرشته باشند، همانطور که عدالت خواهی و جهاد می توانند یکی شوند. جهاد و عدالت خواهی الزاماً خشونت بار یا انقلابی نیستند، اما به هر حال معطوف به عمل اجتماعی و سیاسی اند، یا همانطور که محمدرضا نیکفر به نقل از هانا آرنت می آورد به حوزه «ویتا اکتیوا» مربوط اند. یک روشنفکر دینی می تواند ادعا کند درست به دلیل پارسایی است که در برابر ظلم ساکت نمی تواند باشد و از روی تقوا است که در راه عدالت مبارزه می کند.

گذشته از این، چه ضرورتی وجود دارد که روشنفکر معاند با قدرت «پارسا» هم باشد؟ آیا خیال می کنید ادوارد سعید یا نوآم چامسکی یا اسقف توتو، منتقدان قدرت، افرادی «پارسا» هم بودند؟ چه اهمیتی داشت که اخلاقیات خصوصی آنها پارسایانه می بود یا نمی بود؟ تقوای خصوصی نلسون ماندلا برای ما چه اهمیتی می تواند داشته باشد وقتی که شاهد می شویم او به خاطر فضیلت های اش به قدرت می رسد و با فضیلت نیز آن را تسلیم می کند و کنار می رود. اگر «فضیلت» را به معنی ارسطویی آن در سیاست درک و به روشنی تعریف کنیم، به گمان من ایرادی هم ندارد که ما نیز در ایران پروژه ای کمونیتارین به سبک «السدر مک این تیر» داشته باشیم که معطوف به امر نیک (خیر اجتماعی)، عدالت، و منتقد اتمیسم از خود بیگانه کننده باشد. اما چنین پروژه ای بسیار متفاوت خواهد بود از لیبرالیسم های اسلامی و سکولار دوستان اصلاح طلب ما. مشارکت ارسطویی در سیاست، امری اخلاقی است.

محمدرضا نیکفر توضیح نمی دهد چگونه روشنفکر دینی ایرانی باید همزمان به شیوه کرگه گور پارسا باشد و به شیوه هانا آرنت از زاویه زندگی عملی وارد جهان فرهنگ و سیاست شود و به شیوه کانتی با نیروی داوری و خرد عملی «قضاوت گر» باشد. آیا کرگه گور آبرونیک، «قضاوت گر» هم بود؟ پارسایی کرگه گوری و «زاویه پراگماتیستی» توصیه شده، چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟

اخلاق گرایی

همین اصرار بر مفاهیم شعارگونه و «اخلاق گرایی» است که مرا به نوشتن این یادداشت انتقادی واداشت. یکی از متفکران مهم کشور ما توصیه می کند که، «با تکیه بر اخلاق، با تکیه بر ایده آزادی» می توانیم «جایگاهی ارجمند» در جهان مدرن داشته باشیم. یا، «روشنفکر دینی می تواند به جای صحیح، دقیق، عینی،

منطبق بر واقع، و همانندهای اینها [بد!]، ارزش‌هایی چون انسانیت، اخلاق، عدالت، مدارا، و صلح [خوب] را معیار قرار دهد. و «حرف عشق در دفتر نباشد.»

ملاحظه می‌کنید؟ باز هم «عشق»، «انسانیت»، «مدارا» و «اخلاق»! گویی روشنفکران ما به اندازه کافی از این شعارها نمی‌دهند و حالا باید آنها را از «دقت، صحت، و حرف زدن منطبق با واقعیت» برحذر داشت! در این مقاله و مقاله «فرهنگ بدون مرکز»، تب ریچارد رورتی به سراغ محمدرضا نیکفر هم آمده و او را به این باور رسانده که گذشته و سنت را می‌توان چندان جدی نگرفت، تعیین‌های تاریخی یا گفتاری (دیسکورسیو) را می‌توان کنار گذاشت و به دلخواه تعبیر تازه ارائه داد، به دلخواه تاریخ نوشت و به دلخواه «چرخش فرهنگی» ایجاد کرد. او به روشنفکران دینی توصیه می‌کند که بر سر تفسیر متون و احکام دین، وارد بازی «حقیقت» با متولیان سنتی دین، یعنی روحانیت و حوزه و علما، نشوند که در این میدان بازنده خواهند شد. به نفع آنهاست که به جای دادن تفسیر معتبرتر، به جای دفاع از حقیقت تفسیرهای خود از سنت، از چیزی به نام «خیر» دفاع کنند و همان لیست کذایی «انسانیت، اخلاق، مدارا و ...» را سرلوحه کار قرار دهند.

مجسم کنید روشنفکری که به شما می‌گوید مطمئن نیست حرف‌هایش حقیقت دارند یا ندارند، او صرفاً از روی خیرخواهی این حرف‌ها را می‌زند. چون «اخلاق» (اخلاق چه کسی؟) به او می‌گوید باید این حرف‌ها را بزند ولو اینکه حقیقت هم نداشته باشد. ممکن است این کار پارسایانه باشد اما بی‌شک روشنفکرانه نیست. کار روشنفکری در عمل، مستقل از نیت قلبی روشنفکر، به کرسی نشانیدن یک رژیم حقیقت است در برابر رژیمی دیگر. روشنفکر پیش از آنکه قلم‌اش را بر کاغذ بگذارد یا دهانش را باز کند، در بازی دیسکورسیو قدرت درگیر شده است. هرچه او بیشتر بر مکانیسم این بازی وقوف داشته باشد (و وقوف او مانند هر آکتور تاریخی به هر تقدیر محدود و تعیین یافته است)، بهتر می‌تواند در بازی قدرت مانور دهد؛ و برعکس هرچه بیشتر خود را به دامن اخلاقگرایی اومانستی بیندازد، نه تنها «آزاد» تر نمی‌شود، بلکه از همان «قدرت»، بیشتر بازی می‌خورد.

تئوری‌های «امتناع تفکر» و «تصلب سنت»

محمدرضا نیکفر در این مقاله و مقاله «فرهنگ بدون مرکز» (زمان نو، شماره) و نیز تعدادی از برنامه‌های رادیو زمانه، به طور سربسته از نظریه‌های «امتناع تفکر» و «تصلب سنت» انتقاد می‌کند، بدون آنکه از مؤلفان آنها نامی ببرد. به گمان من، شایسته آن است که روشنفکران ما هرگاه از دیدگاه‌های یکی از

همتایان خود صحبت به میان می آورند، برای پرهیز از لحن تحقیرآمیز و تفرعن بی جا، نام آن روشنفکران را ذکر کنند. هیچ دلیلی وجود ندارد که در اینجا نام آرامش دوستدار و جواد طباطبایی، که به تفصیل در این باره نوشته اند، آورده نشود.

نخست به یک کم دقتی اشاره کنیم. محمد رضا نیکفر می نویسد، «گفته می شود [!] که ترکیب روشنفکری و دیانت تناقض آمیز و از این نظر ممتنع است.»

باید یادآور شد که آرامش دوستدار نه مخالفی با دیانت نشان داده و نه آن را به خودی خود مغایر با روشنفکری دانسته است. آنچه او ترکیب شان را ممتنع می داند روشنفکری و «دین خویی» است، نه دیانت. این جا نمی توانیم وارد جزئیات بحث و ارتباط های مشخص و تاریخی دین خویی و اسلام بشویم، اما به هر حال این تمایز، در فهم آراء آرامش دوستدار، اهمیت کلیدی دارد.

دیگر اینکه، این خود محمدرضا نیکفر است که در مقدمه مقاله اش می نویسد روشنفکری دینی در معنای ایده آل خود، با پذیرش پارادایم اخلاق به جای علم، «می تواند بر ناهمسازی روشنفکری و دیانت غلبه کند.» به عبارت دیگر، تا جایی که بحث در حیطه علوم و دانش ها است، به نظر می رسد محمد رضا نیکفر به «ناهمسازی روشنفکری و دیانت» باور دارد.

در همین رابطه، محمدرضا نیکفر به درستی اشاره می کند که «ما اسلام شناس نداریم»، زیرا «تفکر تأمل گر» و «روش مدرن»، و انواع دانش های غربی که با پسوند «شناسی» مشخص می شوند (بخوان «علم» در وسیع ترین معنای خود) نداشته ایم. همه توصیفات مختصر او برای روشن کردن این ادعا درست اند. اما آیا محمدرضا نیکفر متوجه نیست که با این کار دارد تئوری «امتناع تفکر» را مؤکد می کند؟ او دارد «آنچه را که نداشته ایم»، و دلایل این نداشتن را، توضیح می دهد. این کار را تاکنون در حیطه فرهنگ خواص هیچ کس بهتر و نافذتر و مفصل تر از آرامش دوستدار نکرده است. محمدرضا نیکفر حتا فراتر از دوستدار می رود و ادعا می کند، «ما هنوز شرایط تفسیر صحیح را نداریم»؛ و از آنجا که نقد (کریستیک) خود بر فهم و تفسیر متکی است، شرط وجود نقد نیز ممتنع می شود.

محمدرضا نیکفر درست همانند آرامش دوستدار معتقد است، «شک و پرسش و انتقاد در مورد متن های کانونی» در فرهنگ دینی ما تا امروز ممنوع بوده است، و در نتیجه، اکنون «بنیه علمی این کار [هنوز] وجود ندارد، چه به لحاظ نبود افراد متخصص، چه به لحاظ فقدان فرهنگ و نهاد علمی لازم در این عرصه.»

خوب، اگر محمدرضا نیکفر در رد تئوری امتناع تفکر، بر این باور است که این تئوری چیزی جز همین بررسی های تاریخی مشخص است و به نحوی مرموز به یک ذات ثابت و تحول ناپذیر و غیرتاریخی (اسن شالیسم) در نهاد فرهنگ اشاره دارد، بی شک برداشتی خطا از آن تئوری دارد.

آینده روشنفکری دینی

به نظر من، هدف روشنفکری دینی مثل هر نوع روشنفکری دیگری، باید تنویر افکار باشد در وسیع ترین شکل خود. اما از آنجا که توده جامعه دینی گوش به رهبر دینی می سپارد، روشنفکر دینی برای رسیدن به توده، به «وساطت» (می دی یی شن) نیاز دارد. این وساطت را سنت و روحانیت فراهم می کند. روشنفکر دینی باید بتواند در «حوزه» و در نهاد رسمی دین تأثیر بگذارد و باعث تحول درونی آن شود. برای این کار، وظایف «روشنفکری» او بسیار سنگین خواهد بود، شاید حتی سنگین تر از همتایان یهودی و مسیحی اش. زیرا او نه تنها باید تئولوژی و فقه اسلام و شاخه های آن را بشناسد، بلکه باید با همین میزان دانش در مسیحیت هم آشنا شود و سیر تحول درونی آن را در مواجهه با مدرنیت به درستی درک کند.

روشنفکر دینی باید با فلسفه اسکولاستیک آشنا باشد تا بتواند جای پای «مدرن» آن را در آثار فیلسوفان مهم غربی تشخیص دهد. نه تنها باید یونانی شناس باشد و تحول فلسفه یونانی را در آگوستین و آکویناس و سایر تئولوگ های فلسفی درک کند، بلکه باید فیلسوفان امروزی ای را که از این سنت ها درس می گیرند (نظیر چارلز تیلر و السدر مک این تایلر) هم مطالعه کرده باشد.

و سرانجام، شاید دشوار تر از همه توصیه های بالا، آنجا که «روشنفکری» فقط تفکر است و نه هیچ چیز دیگر، روشنفکر دینی باید بتواند از دین «فاصله و جودی» بگیرد، پارسایی و ایمان قلبی (شیعی، اسلامی) را «به تعلیق در آورد»، از آن فاصله معرفتی بگیرد، و با آخرین ابزارهای نظری دانش های غربی، از جمله جامعه شناسی تاریخی، آنتروپولوژی فرهنگی، زبان شناسی، هرمنوتیک، ساختارشکنی، و غیره - کاری که مثلاً محمد آرکون می کند - به تفسیر و نقد سنت فرهنگی پردازد. روشنفکر دینی نمی تواند و نباید نقش اراسموس، کالوین، و لوتر را بازی کند؛ اما باید با کار روشنفکری خود زمینه را برای اصلاحگرانی از آن نوع فراهم کند. بهتر است ایده آل این باشد، نه عارف مسلکی گوشه گیرانه و آن نوع از پارسایی که به دین علما، سنت، و جهان پرهیاهوی قدرت و سیاست بی اعتنا است. ///

++