

پرسش از پارسایی

یحیی بزرگمهر

دیباچه:

محمدرضا نیکفر در تاریخ روشن‌فکری معاصر ما نام‌آشنایی است. نیکفر در تأملات خود توانسته از دام اندیشه‌ی مبتلا به ذهنیت و فلسفه‌ورزی بیگانه با واقعیت دوری کند و مفاهیم بنیادین عصر جدید را متناسب با شرایط امروزی ایران و به‌نحوی واقع‌گرایانه و کمابیش بومی طرح نماید.¹ تلاش نیکفر در درونی‌سازی سکولاریزم او را به ضرورت جست و جوی قابلیت‌های سنت در همراهی با جهان‌بینی سکولار کشانده است. مفهوم «پارسایی» که در نوشتارهای نیکفر بسامد کمی ندارد، از نظر او قانونی‌ترین استعداد سنت در هماغوشی با سکولاریزم است. اما سیر طرح «پارسایی» در آثار نیکفر نشان می‌دهد که اهمیت و ظرفیت این مفهوم در نگرش او روندی فزاینده داشته، به‌گونه‌ای که در بحث‌برانگیزترین نوشتاری² که او از این مفهوم سخن راند مدعی شد که «پارسایی» راه به «آزادی زن» خواهد برد و می‌دانیم نیکفر بارها تأکید کرده که معنای ژرف سکولاریزم در خطه‌ی فرهنگی ما و خصوصاً در این دوران چیزی جز آزادی زن نیست. متن حاضر می‌کوشد در حد امکان ابتدا تصویر کمابیش جامعی از مفهوم پارسایی در آثار نیکفر عرضه کند، سپس به تحلیل این مفهوم از طریق روشن‌ساختن لوازم منطقی مدعای نیکفر، رفع ابهام از مفهوم «پارسایی» و تبیین نسبت آن با مفاهیم مرتبط بپردازد و در نهایت با درنگ در برخی استلزامات که نیکفر بر دوش «پارسایی» نهاده، نقد پارسایی را در سه جنبه‌ی ویژگی دینی پارسایی، تبار پارسایی در تاریخ دین و سپس تردیدافکندن در قابلیت‌های این مفهوم همراه با درنگی در رویکرد نیکفر به سنت به‌سرانجام رساند.

1. توصیف پارسایی:

1.1. اوصاف پارسایی در متن آثار نیکفر:

مفهوم «پارسایی» در آثار نیکفر طرح یکجا، یکپارچه و چندان روشنی نداشته است. نیکفر در فرازهای متفاوتی از مقالات گوناگون خود و بسته به موقعیت و لزوم آن، اشاراتی به این مفهوم

داشته است. پراکندگی و عدم انسجام «پارسایی» در متن‌های نیکفر ارائه‌ی تصویر واضح و متمایزی را از این مفهوم دشوار ساخته است. به‌رروری روایت این مفهوم و مفاهیم همبسته با آن را در نوشتارهای نیکفر (چنانکه نگارنده استقرا نموده) در جملاتی که در پی می‌آید می‌توان سراغ گرفت:

1. «سنت بدیل، سنت پارسایی است، پارسایی‌ای که امروز با شدتی بیشتر از دیروز فاصله‌گیری از قدرت را ایجاب می‌کند. با تکیه بر اخلاق، با تکیه بر ایده‌ی آزادی می‌توان گذشته را بازخوانی کرد، سنت خود را داشت و آن سنت را در برابر سنت رسمی قدرت نهاد. آن سنت ریشه‌های عمیقی در فرهنگ دارد و درست آن سنت است که می‌تواند به صورتی انسانی، به صورتی جز درآمیختن ایمان و مال و سلاح و ستم و تکنیک، مدرن شود و جایگاه ارجمندی در جهان آزاد مدرن داشته باشد. با این رویکرد می‌توان پا در مسیری نهاد که در آن، این امکان موجود است که شرطی را که پیش گذاشته‌یم، برآورده شود: شرط دفاع از آزادی زن. خلاصه کنیم: در خطه‌ی فرهنگی ما این امکان موجود است که روشنفکری دینی‌ای پا گیرد که حتا الزامهای تعریفی بس رادیکال از روشنفکری را برآورده کند. برای اینکه این قوه به فعل تبدیل شود، بایستی اخلاق‌مداری و پارسایی و آزادی، جای نص‌مداری و داعیه‌های حقیقت‌وری را بگیرد.»³

2. «... بر این قرار چه وظیفه‌ای برای اصلاح‌طلبان دینی می‌ماند؟ همه پایگاه‌های نظری و سیاسی ممکن پیشتر اشغال شده‌اند، اما جایی وجود دارد که کمتر کسی آن را پایگاه خود قرار داده است: پارسایی دینی. پارسایی دینی پرهیزکاری از آلوده‌شدن به دروغ و ریا، دوست‌داشتن جهان و جهانیان، نیکخواهی بی‌حدوحدصر، صلح‌دوستی و خدمت به مردم با انگیزه دینی است. چنین چیزی در تاریخ ما، که تاریخ تظاهر و تقلب و تعصب است، به ندرت دیده می‌شود. پارسایی دینی به صلح اجتماعی کمک می‌کند و بر ظرفیت اخلاقی آن می‌افزاید. پارسایی دینی عصر ما نمی‌تواند رونوشت تازه‌ای از آن چیزی باشد که در فرهنگ این سرزمین به عرفان مشهور است. از آن عرفان شاید تنها بتوان گزیده‌ای از قصه‌ها به ارث برد که در نهایت به کار مثال‌زدن، یعنی تزیین کلام، می‌آیند. خودآزاری، شخصیت‌کشی، غم‌زدگی، جهان‌گریزی و منفی‌بافی‌های آن با اخلاق بایسته مدرن در تضاد کامل قرار دارند. در عصر ما نمی‌توان پارسا بود، اما از برشناسی حقوق بشر سر باز زد، نمی‌توان پارسا بود، اما از حق دگرباشی و دگراندیشی دفاع نکرد، نمی‌توان پارسا بود، اما هم‌هنگام روادار نبود، پارسایی مدرن عدالتخواهی است، نیکوکاری بی‌تظاهر و بی‌چشمداشت است. این‌گونه پارسایی بزرگترین فرصتی است که روشنگری در اختیار دین می‌نهد. بدیل آن تداوم سنتی است که به ناگزیر بی‌رمق‌تر می‌شود و از سر هراس تنش‌آفرینی می‌کند و نیز بدیل آن گشودن دکان‌های مدرن ریاست [است] که ایدون در غرب رونق دارند و بعید نیست که فردا در جامعه ما نیز بازاری برای خود داشته باشند. پارسایی دینی می‌تواند عنوانی باشد برای اصلاح اخلاقی‌ای که بخشی از نیروهای جامعه ما با پیوستن به آن قادر خواهند شد ضمن حفظ هویت دینی خویش به اخلاق اصلاح در جامعه توان بخشند.»⁴

3. «نقد آن الهیات سیاسی نقد ارزشی است که بر مفهوم قدرت بار کرده است. سیاست نفی و عاقبت هیچ‌انگاران آن از اراده قدرت در آن برخاسته است. محدود کردن دین به قدرت و پس زدن

همه دیگر جلوه‌های دینخواهی به نفع مطلق خواهی سودازدگان را در مسیر خشونت افکنده است. سودای دینی می‌توانست و می‌تواند در مسیر پارسایی دینی افتد، به جهان به چشم مثبتی بنگرد و در تقویت ارزشهایی چون خیرخواهی و نועدوستی بکوشد. اینکه سودای دینی خطه فرهنگی ما در این روزگار به این سو نمی‌گردد، دردناک فترت پارسایی است و سقوط اخلاق در حوزه‌های پرورش آیین. آیا در آن حوزه‌ها ذهنهای بیداری وجود دارند که به آسیب‌شناسی آیین پردازند و کمر به احیای پارسایی بربندند؟ کاش چنین باشد.»⁵

4. «عصر جدید پارساترین عصر تاریخ است. به خاطر امکان پارسایی در این عصر است که می‌توانیم با نگاه از منظر آن مشکل دین با پارسایی را دریابیم.»⁶

5. «پارسایی و سکولاریزاسیون: به هر حال ما با نمودها کار داریم. موضوع، شناخت کارکرد است نه چیزی به نام "ذات". به کسانی که می‌گویند ذات را می‌شناسند، فقط می‌توانیم بگوییم خوشا به حالتان، ولی ما نمی‌شناسیم. آنان که ذات دین را می‌شناسند، به زبان دینی از اولیا هستند. ما با آنان نمی‌توانیم طرف شویم. در زمین می‌مانیم و به کارکرد می‌نگریم. بر این پایه است که دین-داری را نوعی سرمایه‌داری می‌دانیم. هر کس مدعی عکس این سخن است بهتر است رفتار دیگری نشان دهد و دیگران را به رفتار دیگری فراخواند. آن رفتاری که بدان پارسایی می‌گویند. شرط پارسایی واقعی امروزین گسستن رابطه‌ی دین با قدرت سیاسی است و بر این قرار گسستن ترادف دین-داری و سرمایه-داری. نام علمی این رویکرد سکولاریزاسیون است. سکولاریزاسیون کمک می‌کند که دینداران پارسا باشند. از آن جایی که همه‌ی این بحثها در ترویج سکولاریزاسیون است، دینداران می‌توانند از سر لطف آنها را همچون تذکر به پارسایی تعبیر کنند.»⁷

6. «این رادیکالیسم در مسؤولیت، در فرهنگ ما وجود ندارد. فکر کردم به کجای فرهنگ می‌توان چسبید. اینجا بود که به پارسایی رسیدم و به نظرم آمد که جدا کردن دین و دولت روندی است که وجهی از ترجمان دینی آن پارسایی تواند بود، که ایجاب می‌کند دیندار حقیقی چشم بر مال و جاه بدوزد [مقصود «فروبندد» است] روشنفکران دینی ما اگر به جای نظریه‌پردازی در مورد دموکراسی دینی، پارسایی را تبلیغ می‌کردند، به دینشان و به دنیای همگانی ما خدمت بیشتری می‌کردند.»⁸

7. «معتقدم از پارسایی می‌توان به‌عنوان مفهومی انتقادی استفاده کرد، هم در نگاه درون - دینی، هم در نگاه از بیرون. پارسا بر مال و جاه دنیا چشم می‌دوزد. [مقصود «چشم فروستن» است]. این مفهومی است که ما از طریق سنت فرهنگی با آن آشناییم. به نظرم می‌شود چنین چیزی را بارور کرد برای نقد دین به مثابه عاملی که به مال و به جاه راه می‌برد، یعنی در نقد دینی دین به عنوان سرمایه‌ی سمبلیک. این پیشنهاد من به روشنفکران دینی است. من وظیفه‌ی خود نمی‌دانم که به نظریه‌پردازی پیرامون پارسایی بپردازم.⁹ اما در مورد دین و تاریخ آن: من هیچ دلیلی نمی‌بینم که دین مشخص و تاریخ آن دین مشخص را یکی ندانم. (البته چیزی هم داریم که جامعه‌شناسان به آن دین پنهان می‌گویند که ذات نامشخصی دارد. کیفیت و تاریخ این دین با دینهای مشخص یکی نیست.) اگر تفاوتی هست، این تفاوت باید عیان شود یعنی به نظر من ایجاد شود. این چیزی است که شجاعت می‌خواهد و این شجاعت چیزی جز پارسایی نیست. من در روشنفکری دینی اسلامی

در وضعیت فعلی این شجاعت و این پارسایی را نمی‌بینم. به نظر من اگر زمانی ما حکومتی سکولار داشته باشیم، آنگاه روشنفکران دینی جرأت و امکان درافتادن با تاریخ دین را پیدا خواهند کرد. سکولاریسم خدمت بزرگی می‌تواند به دین و پارسایی کند. پاکیزگی دین منوط به سکولار شدن ساختار سیاسی است. سکولاریسم بار انجامگری را از روی دوش دین برمی‌دارد. شرط پارسایی این سبک‌بار شدن است. بدون سبک‌بار شدن دین، دینداران پارسا نخواهند شد.¹⁰

1.2. جمع‌بندی اوصاف:

پارسا از قدرت و ثروت گریزان است، دروغ و ریا را بر نمی‌تابد، دوستی و نیکخواهی بی حد و مرز دارد، مسوولیت‌پذیر، صلح‌دوست، عدالت‌خواه و پاسدار حق دگرپاشان است. در کلیت امر می‌توان چنین گفت که تمامی صفات و خصوصیات مثبت/مطلوب برای «پارسایی» ثبت گردیده و در مقابل تمامی ویژگی‌ها و صفات منفی/نامطلوب نیز برای «ناپارسایی» با مصادیقی چون خود دین، عرفان و در نهایت سیاست دینی (برآمده از الهیات سیاسی) منظور گردیده است.

نیکفر نه تنها در این مورد، که در نسبت‌دادن صفات پسندیده و ویژگی‌های مطلوب به سکولاریزم و در مقابل بارکردن اوصاف ناپسند و خصوصیات نامطلوب به حکومت دینی نیز بی‌پرواست و این جسارت در نوشته‌های دیگر او در این باره نیز نمایان است.¹¹ چنین جسارتی هم خوب است و هم بد. خوب است چرا که اگر حکومت دینی گشاده‌دستانه دخالت دین را در سیاست راه‌رهای مردمان جامعه نام نهاده، پس مدافعان سکولاریزم بی هیچ تردیدی در ستایش از سکولارسازی حکومت بر حق هستند. اما بد است چرا که چنین تهوری می‌تواند در همان دامی بیفتد که مخالفان افتاده‌اند؛ شعارزدگی و برتری دادن ستایش بر استدلال.

2. تحلیل پارسایی:

2.1. چرایی طرح مفهوم «پارسایی»:

نیکفر به‌گونه‌ای پارسایی را معادل سکولاریزم در نظر می‌گیرد و عمل پارسایانه را برابر با رویکرد سکولاریستی. انگیزه و دل‌نگرانی اصلی نیکفر در طرح مفهوم پارسایی چیزی جز یافتن هم‌وردی برای الهیات سیاسی در سنت ما نیست. نیکفر در حال حاضر متعهدترین روشنفکر ایرانی نسبت به مسأله‌ی سکولاریزم است و همین امر انگیزه‌ی درنگ در باب مهم‌ترین مانع سکولاریزاسیون در خطه‌ی فرهنگی ما، یعنی الهیات سیاسی، شده تا در عین نقد و بازنمایاندن پیامدهای ویرانگر آن، به جست و جوی گرایشی در سنت جهت رویارویی با الهیات سیاسی بپردازد. از همین جاست که مفهوم «پارسایی» سر بر می‌آورد. نیکفر سر آن دارد تا با پارسایی هم به اینهمانی تاریخ سیاست و تاریخ دین پایان دهد و هم به پروراندن بدیلی در سنت ایرانی جهت زدودن رذائل اخلاقی مردمان این سامان و جایگزینی فضائل اخلاقی دست یازد. از نظر نیکفر پارسایی همان اکسیر پنهان در گذشته‌ی فرهنگی این خطه است که می‌تواند پشتوانه‌ی تجدید قرار گیرد.¹²

نیکفر سیاست را پایه‌ی الهیات و پارسایی سیاسی را بنیان پارسایی دینی می‌داند. از نظر نیکفر اخلاق مقدم بر سیاست و سیاست مقدم بر معرفت است. «برای آزادی خواه بودن می‌توان به سادگی آزادی خواه بود. به عرضی یک دستگاه نظری و اختراع یک سنت نیازی نیست.»¹³ گویی نزد او اخلاق سیاسی نیازی به پشتوانه‌ی شناختی ندارد.¹⁴

2.2. پارسایی دینی در برابر الهیات سیاسی:

چنانکه گفته شد گویا نیکفر «پارسایی» را در مقابل «الهیات سیاسی» پرورنده و به کار می‌برد. بنابراین به راه و رسم «تعرف الاشیاء باضدادها» یک راه برای شناخت پارسایی مد نظر نیکفر، شناخت الهیات سیاسی است.

در آغاز باید گفت که در نظر نیکفر «الهیات سیاسی» بیش از آنکه چالشی سیاسی بر سر راه سکولاریزم باشد، از بن و بنیاد چالشی فرهنگی با ریشه‌هایی عمیق در سنت ما است. الهیات سیاسی هم‌هنگام الهیات خشونت و الهیات قهر است. «الهیات سیاسی با برنامه‌ای سیاسی مشخص می‌شود و آن همانا در آمیختن گفتمان دینی با گفتمان اقتدار است. الهیات سیاسی توجیه‌کننده‌ی یکی بودگی یا خواست یکی شوندگی قدرت و قداست است.»¹⁵ این الهیات فرآورده‌ی سیاسی نفی‌مداری و تمامیت‌خواهی در ادیان توحیدی است.¹⁶ الهیات سیاسی، شاخص دین هنجارگذار است که عقلانیت‌ابزاری عصر جدید را نیز به استخدام خود درآورده است. این الهیات قدرت‌محور، دنیاطلب و ناروادار است. در مقابل، پارسایی قدرت‌گریز، دنیاگریز و روادار است. اهمیت مفهوم «دنیاطلبی» و خصوصاً «قدرت» در این جا بیش از آن است که در نگاه نخست به نظر می‌رسد. وقتی بدانیم که نیکفر بحث سکولاریزم را بحث قدرت و سرمایه می‌داند و به معنایی نمادین دینداری برآمده از الهیات سیاسی را نوعی سرمایه‌داری منحنط (مالداری)¹⁷ و پیرو قواعد رقابت در بازار و نیز دین بسط‌یافته در الهیات سیاسی را گونه‌ای قدرت‌طلبی افسارگسیخته و پیرو قواعد رقابت در سیاست می‌داند، بیش‌تر به اهمیت تأکید نیکفر بر دوری «پارسایی» از قدرت و ثروت آگاه می‌گردیم. از دید نیکفر پارسایی به سکولاریزم راه می‌برد، چرا که در نسبت نفی و سلب با قدرت و ثروت قرار می‌گیرد. به تعبیر معروف در منطق، پارسایی در نسبت با قدرت و ثروت «به شرط لا» است در حالی که الهیات سیاسی «به شرط شیء» است؛ یعنی پارسایی نسبت به قدرت و ثروت، رویکرد سلبی ضروری دارد و الهیات سیاسی رویکرد ایجابی ضروری.

الهیات سیاسی خود به استخدام نظام قهر در می‌آید و به نیهیلیزم دینی منجر می‌شود. اما دین سنتی بنا به سرشت خود از پرتگاه چنین نیهیلیزمی به دور است. به تعبیر نیکفر «نیهیلیسم موضع دین سنتی نیست. الهیات سیاسی افتاده در تلاطم دنیای مدرن است که به این موضع منجر می‌شود.»¹⁸ این فراز از زمره‌ی مواردی است که نیکفر در عین باور به تفکیک پارسایی از دین سنتی، هر دو را مبرا از اتهام نیهیلیزم می‌داند.

2.3. آیین قدسی و آیین رزم:

از نظر نیکفر گرچه میان تاریخ دین و تاریخ نظامی‌گری تقارب و تقارن‌های شگرفی می‌توان سراغ گرفت¹⁹ با این حال نظامی‌گری مدرن اسلامی ریشه در ریاضت دینی ندارد و همین امر موجب تعدیل نیهیلیزم دینی شده است. چنین به نظر می‌آید که در اینجا نوعی امتیاز منفی به ریاضت دینی داده شده است چنانکه اگر در تاریخ اسلام سربازخانه به‌طور کامل متأثر از ریاضت‌خانه بود، اکنون با یک نیهیلیزم تروریستی فراگیر مواجه بودیم.

قهر دینی سنتی و قهر دینی مدرن نیز با یکدیگر تفاوت دارند. اولی پراکنده و محدود است و دومی نظام‌مند و فراگیر. نیکفر تصریح می‌کند که قهر دینی مدرن برآمده از الهیات سیاسی است اما اشاره‌ای به منشأ قهر دینی سنتی نمی‌کند و از جمله ریشه‌ی آن را در الهیات سیاسی سراغ نمی‌گیرد. چنین به نظر می‌آید که در اینجا نوعی امتیاز مثبت به دین سنتی داده شده است چنانکه دین سنتی در طول تاریخ دین به قهر فراگیر راه نبرده و حداکثر به قهر محدود منجر شده است. در اینجا نوعی ابهام در باب ربط و نسبت این سه مفهوم (نظام قهر، الهیات سیاسی و ریاضت دینی) با یکدیگر وجود دارد.

2.4. ریاضت؛ جنبه‌ی مطلوب و نامطلوب

گویا از نظر نیکفر ریاضت دو سویه‌ی متقابل دارد؛ یکی منفی و دیگری مثبت. نیکفر می‌گوید اگر در اسلام نظامی‌گری از مرتاضی‌گری عمیق دینی برخاسته بود اکنون با یک نیهیلیزم تروریستی فراگیر مواجه بودیم.²⁰ ما در تاریخ اسلام شاهد یک سنت سربازخانه‌ای دینی یا دین سربازخانه‌ای نبوده‌ایم که با درونی‌سازی عصبیت دینی به خشونت‌ورزی دینی دامن بزند. انضباط سخت موجود در ریاضت‌خانه را نمی‌توان در سنت آموزش دینی عالمان مسلمان یافت. از آنجا که اسلام گرایش به ریاضت‌کشی نداشته و تشکیلات آن به شکل ریاضت‌خانه نبوده، در نتیجه فاقد انضباطی است که الهام‌بخش رفتار نظامی‌گری باشد.²¹ این انضباط سخت ریاضت‌خانه‌های دینی ویژگی بالقوه منفی ریاضت دینی است. این همان جنبه‌ی منفی است که ریاضت اسلامی فاقد آن است.

ویژگی مثبت ریاضت دینی اما در دوری از ثروت، قدرت و در عوض معرفت‌اندوزی، کار فردی، و تقدیس دینی کار بوده است. پارسایی مسیحی از این ویژگی مثبت ریاضت برخوردار است و در مقابل پارسایی اسلامی از این جنبه‌ی مثبت کمابیش محروم است.

در واقع می‌توان چنین نتیجه گرفت که پارسایی اسلامی در نسبت با ریاضت، سودها و زیان‌های آن را توأمان فاقد است، چرا که از اساس سنت چندان نیرومندی در زمینه‌ی ریاضت دینی در تاریخ اسلام نمی‌توان سراغ گرفت.

چنین به نظر می‌آید که نیکفر به نوعی نزدیکی و هماغوشی میان «پارسایی» و «ریاضت» نیز باور دارد. اما از ربط و نسبت این دو (پارسایی دینی و ریاضت دینی) تصویر روشنی به‌دست داده نشده است.

2.5. پارسایی مسیحی در برابر پارسایی اسلامی:

ریاضت مسیحی قرون وسطایی سه پیامد مهم در بر داشت:

اول: غنای سنت فرهیختگی از طریق معرفت‌اندوزی در صومعه‌ها

دوم: کار دستی، ساخت ابزار تولید کشاورزی و خودکفایی صومعه‌ها

سوم: تقدیس کار، ارتقای کار تا مقام عبادت، تاکید بر شرافت کاری و ترویج کار دوستی به وسیله صومعه‌ها²²

چنانکه نیکفر خود یادآوری کرده، این ریاضت مسیحی البته تفاوت چشم‌گیری با ریاضت اسلامی در هر یک از این سه جهت دارد. دست‌کم می‌توان گفت که گستره‌ی این سه زمینه در اولی قابل قیاس با دومی نیست. بر همین اساس می‌توان گفت (و این گفته از جهت استلزاماتش اهمیت فراوان دارد) که سود بهره‌گیری از مفهوم ریاضت اسلامی در نسبت با نمونه‌ی مشابه مسیحی‌اش چندان نخواهد بود. پیش‌فرض نتیجه‌ای که از این امر در ادامه گرفته می‌شود همانا هماغوشی «پارسایی» و «ریاضت» (در معنای مثبت این دومی) است. یک پیامد این امر آن است که بپذیریم ظرفیت و استعداد پارسایی در تاریخ اسلام در سنجش با پارسایی مسیحی، چندان قابل اعتنا نبوده؛ مهم‌تر از آن هرگز نباید قابلیت‌ها و ارزش‌های مختص به پارسایی را در تاریخ مسیحیت به پارسایی اسلامی نیز سرایت دهیم. در واقع همان‌طور که نباید برای نجات الهیات سیاسی بالیده در سنت اسلامی دست به دامان برخی مزیت‌های الهیات مسیحی شد، در سنجش اعتبار پارسایی اسلامی نیز نباید از ارزش پارسایی مسیحی وام گرفت.

افزون بر این، توان پارسایی اسلامی در دوری از قدرت به مراتب کمتر از نمونه‌ی مسیحی آن است. نیکفر خود در این زمینه به درستی چنین می‌گوید: «مسیحیت به قدرت و هر آنچه بر آن می‌افزاید بدگمانی‌ای بینشی و تاریخی دارد از جمله به تکنیک. ولی اسلام چنین بدگمانی‌ای را ندارد: قدیر و قهار و عظیم و ماکر صفت‌هایی خدایی‌اند. نخستین حکومت اسلامی با قدرت بنا شده است. دین با قدرت پیشروی کرده است. مسلمانان در عصر جدید هیچ مشکل جدی‌ای با علوم و فنون قدرت‌زا و قدرت‌فزای مدرن نداشته‌اند.»²³ اسلام برترین نمونه‌ی پدیداری از دین است که عنصر «عبری» و «مصری» را هماغوش ساخته²⁴ و مطلق‌بینی الهیاتی ویژه‌ی دین‌های سامی²⁵ را همچنان در حوزه‌های تحت نفوذ خود استمرار بخشیده است. مسیحیت خود دینی زاهدانه و از این جهت کمابیش سکولار بوده حال آنکه اسلام دینی جهادطلب و سراسر ضدسکولار است.²⁶ حتی گرایش‌های دین‌پیرایی نیز که بیش‌تر با خواست بازگشت به بینش و منش آغاز آیین ظهور می‌یابند، در این دو دین به نحوی ضروری به دو راه جداگانه می‌روند؛ نتیجه‌ی آغازگرایی مسیحی گرویدن دین به سادگی، دست‌کشیدن از اقتدارخواهی دنیایی، سبکبارشدن دین، فروگذاشتن سنت سنگین تاریخی در جهت همزیستی با جهان مدرن و در نهایت فراخواندن به پارسایی است. اما آغازگرایی اسلامی فرآورده‌ای جز تقدیس سنت اقتدارجویی دینی و درهم‌آمیزی دین و دولت ندارد.²⁷ «صدر مسیحیت با ایمان مشخص می‌شود، با کنارگذاشتن فقه یهودی، با فاصله‌گیری از قدرت، با تحریم سیاست. صدر اسلام برعکس است: آن‌زمان، دوران حکم‌فرمایی و حکم‌روایی است،

دوران قدرت و دولت است. بازگشت‌گرایی مسیحی به جدایی از دنیا راه می‌برد، بازگشت‌گرایی اسلامی به دخالت بیشتر در امور دنیوی.²⁸ در واقع یکی از سویه‌های مهم این تفاوت آن است که مسیحیت توان پشتیبانی از پارسایی مسیحی و تقویت آن را دارد اما اسلام نه تنها فاقد این توان است که یکسره در برابر چیزی به نام پارسایی اسلامی قرار دارد.

2.6. پارسایی به‌مثابه‌ی بدیل دین‌پیرایی:

چنانکه گفته شد نیکفر در واپسین رای خود، به‌روشنی دین‌پیرایی را در زمینه‌ی اسلام ناممکن می‌داند. از نظر نیکفر دست‌کم چهار پیش‌شرط برای گیتیانگی دین از طریق برکندن آن از گیتی وجود دارد که نقیض هر چهار مورد در اسلام سراغ گرفتنی است.²⁹ در این دین، حقوق خودبنیاد نیست و همچنان بر پایه‌ی عهد دینی بنا شده است. آجرمداری اخلاق اسلامی به سلطه‌ی مطلقه‌ی توحید انجامیده، بر خوداستواری ارزش‌های اخلاقی را ناممکن ساخته است. رابطه‌ی دو جنس همچنان زیر ذره‌بین خدا قرار دارد و حجاب به‌مثابه‌ی کانونی‌ترین بازنمای ویژگی نمایشی دین، زن را حتی در حضور بیرونی نیز وادار به بر دوش کشیدن تعهد اندرونی ساخته است و به‌فرجام در زمینه‌ی زیبایی‌شناسی، ساحت ذوقیات فردی و پسند و ناپسند شخصی همچنان زیر سلطه و دخالت دین قرار دارد. این در حالی است که هر چهار پیش‌شرط در نظیر سامی اسلام، یعنی مسیحیت، به‌سبب استعداد درونی این دین و زمینه‌ی مساعد فرهنگی و اجتماعی آن تحقق یافته است. دین‌اصلاح‌گری اسلامی به گیتیانگی بد³⁰ (در معنای هگلی آن) می‌انجامد. چرا که رویکرد اسلام به گیتی همراه با ناراستی و دورویی است.³¹ دین‌پیرایی مسیحی به پارسایی می‌انجامد اما دین‌پیرایی اسلامی به فربه‌ترشدن الهیات سیاسی. در جهان اسلام نمی‌توان برای پیشبرد سکولاریزاسیون به یاری دین دل بست.³² این امتناع تا جایی است که به‌سبب آنکه متون کانونی دین، متونی استراتژیک هستند و گفتمان چیره در آنها گفتمان قدرت است، اصلاح‌گری در این دین نیز هویتی سیاسی یافته و از منطقی سیاسی پیروی می‌کند. در جایی که تفسیر پرنفوذ از متن مقدس تفسیر سیاسی است، تفسیر بدیل نیز ناگزیر جایگزینی سیاسی با نقشی سیاسی خواهد بود.³³ تا بدین‌جا مشخص شد که دین‌پیرایی در اسلام نافرجام است و حتی می‌توان گفت در مواردی بدفرجام. چرا که به‌جای انتزاع دین از دنیا، به رستاخیز خاطره‌ی تاریخی صدر دین در حکومت‌گری و اقتدارجویی می‌انجامد. پس راه‌رهایی کدام است؟ یگانه راه‌رهایی را مردمان، یعنی ساکنان «دین حاشیه» در برابر «دین مرکز»، خود به‌گونه‌ای طبیعی یافته‌اند: به‌فراموشی سپردن متن مقدس و تاریخ دین. اما راه‌رهایی متفکران نقد این دو از منظر اخلاق است. این درست برخلاف بیرون کشیدن رواداری از متن ناروادار و شاهدآوری صلح‌دوستی از تاریخ ستیزه‌جو است. در اینجا نیکفر دو گونه سیر در جهت چنین هدفی پیش رو می‌گذارد: اول گونه‌ای اصالت‌بخشیدن به زندگی روزمره‌ی متدینان؛ مهم‌ترین اصلاح در دین را توده‌ی دین‌ورزان در جریان زندگی انجام می‌دهند. مردمان در سیر ناخودآگاه و طبیعی زندگی خود، حکم‌های زندگی‌ستیز دین را به دست فراموشی یا دگردیسی می‌سپارند و خاطره‌ی امپراتوری دین تاریخی را در تاریخ دین دفن می‌کنند.

دست بر قضا در این مورد، حرکت‌های آگاهانه‌ی دین‌اصلاح‌گرانه به‌اعتباری این روند طبیعی را مختل می‌کنند. چرا که به بازخوانی متن‌های فراموش‌شده و بازگرداندن خاطره‌ی تاریخی دفن‌شده فرا می‌خوانند؛ خوانش‌ها و خاطره‌هایی که نه تنها اصلاح‌گران را یار نیستند، که توان آزموده‌ای برای رویارویی با هرگونه دین‌پیرایی جداکننده‌ی اسلام از آغاز آیین و گیتیانگی دوپهلوی آن دارند.³⁴

دومین راه همانا «پارسایی» است. تفاوت با مورد پیشین آن است که در آنجا نیکفر توصیفی ارزش‌گذارانه از دین‌اصلاح‌گری عرفی و روزمره در برابر دین‌اصلاح‌گری فکری و نخبه‌گرا داشت. مردمان حکمِ خشونت‌بار را فراموش می‌کنند اما نه از سر ژرف‌اندیشی که از روی طبع زندگی جوی خویش چنین می‌کنند. در راه دوم اما روی سخن نیکفر با متفکران و نخبگان جامعه است. در واقع رهندن سنت و همهنگام گسستن از آن هم می‌تواند از راه فراموشی سنت محقق شود هم از راه نقد سنت. «فراموشی غیرانتقادی» گزینش ناخودآگاه و طبیعی توده‌ی دینداران و «نقد فراموش‌گرانه» انتخاب آگاهانه و نظری اندیشه‌ورزان جامعه است. در اینجا به فراموشی سپردن متن اقتدارجو نه از سر گرایش طبیعی به آزادی که بر اساس نقد از منظر اصالت اخلاق خودبنیاد است. در اینجا آگاهانه و اخلاق‌مدارانه چیزی را نقادی و نابود می‌کنیم حال که در مورد پیشین ناآگاهانه چنین می‌کردیم و در حالت ناآگاهی پرسش از بود یا نبود رویکرد اخلاقی بی‌معناست. درست در همین فراز است که نیکفر آغازیدن از مفهوم پارسایی و برگرفتن آن از عرفان را به‌مثابه‌ی جایگزین دین‌پیرایی به اندیشمندان جامعه سفارش می‌کند. طبعاً سفارش به پارسایی بدون نقد و طرد الهیات سیاسی به‌عنوان مهم‌ترین وظیفه‌ی متفکران امکان‌پذیر نیست و خاستگاه هر دو تلاش مذکور نیز باور به اصالت اخلاق خودبنیاد است. این الزام درست در راستای ایده‌ای است که اصلاح دینی را فرآورده‌ی سکولاریزاسیون می‌داند و آن را همراه با انسان‌باوری و روشنگری، سه روند زمینه‌ساز برای پروراندن فرهنگ مدرن در این خطه. پروتستان‌تیزم فرهنگی در مسیحیت به همین معنا است و بیش از آنکه به استعداد درونی این دین خاورمیانه‌ای بازگردد، از دیانت و بینش مدرن غرب سرچشمه می‌گیرد.³⁵

اما چرا پرورش رویکرد پارسامنشانه و پرهیزکارانه یگانه پاسخ ثمربخش متفکران جامعه به پرسش‌های گذشته و اکنون ماست؟ پاسخ نیکفر آن است که ادعاهای معرفتی و برنامه‌های استراتژیک برای دین‌پیرایی را می‌توان از هر دو پایگاه برون‌دینی و درون‌دینی به چالش کشید و این مهم‌ترین سبب ناکامی ذاتی گرایش‌های دین‌اصلاح‌گرانه در اسلام است. «چالش‌ناپذیر در این شکل‌های رویارویی، انتخاب‌های اخلاقی‌ای هستند با آغازگاهی مبنایی، یعنی یکسر بی‌نیاز به مجوزهای ایدئولوژیک و صرفاً برخاسته از اراده آزاد. این گزاره‌ها می‌توانند از این دست باشند: 'بر آنم که دروغ نگویم'، 'بر آنم که آدم نکشم'، 'بر آنم کسی را نیازارم'. کسی را که چنین گوید نمی‌توان از حیطة یک آیین تاریخی فرهنگ‌ساز بیرون کرد یا بیرون دانست. خودش جایگاه خودش را تعیین می‌کند و تکلیف خویش را با سنت گذشته معلوم می‌سازد. این که تفسیر وی را از گذشته بپذیریم یا نپذیریم اهمیت درجه دوم دارد. مهم، همزیستی ماست، همزیستی‌ای در عصر جدید»³⁶ بر این اساس مهم‌ترین سبب برتری «پروراندن پارسایی» نسبت به «دین‌پیرایی» در جایگاه مستقل اخلاقی

اولی است. تاکید بر پارسایی آغازگاهی اخلاق‌باورانه دارد؛ باور به اخلاقی برتر از هر حکم و باور دینی؛ فرو افکندن دین در تیزاب اخلاق انسان‌مدار و از آن پس هر حکم اخلاقی را حکم دینی نام نهادن؛ هر حکمی را با دین اخلاقی سنجیدن. تجربه‌ی یهودی چنین رویکردی در اسپینوزا و در سطحی به مراتب پرنفوذتر تجربه‌ی مسیحی آن در کانت کامیاب بوده است. اما پرسش این است که آیا در گذشته‌ی فرهنگ‌ی اسلام نمونه‌ای مشابه این دو داریم و آیا اساساً می‌توان تجربه‌ی اسلامی نیز برای چنین رویکردی متصور شد؟ پرسش از چرایی نبود چنین تجربه‌ای در سنت اسلامی سرآغاز اندیشیدن به مساله است. به باور نیکفر اخلاق‌باوری چنین رهیافتی، آن را از گزند رده‌های درون‌دینی و برون‌دینی در امان نگاه می‌دارد. اما برخلاف این پندار، چنین اخلاق‌باوری‌ای از پایگاه درون‌دینی می‌تواند به چالش کشیده شود. از قضا زمینه‌ساز اصلی امکان چنین چالشی رویاروی «پارسایی»، همان امتناع پیش‌شرط دوم «دین‌پیرایی» یعنی سروری دین شریعت‌مدار بر ارزش‌های اخلاقی است. نیکفر مدعی است که شخص اخلاق‌باور خود جایگاه خویش را تعیین می‌کند اما تمام مساله بر سر این است که چنین جایگاهی از منظر درون‌دینی به رسمیت شناخته نمی‌شود. مشکل همیشگی رویارویی میان اراده‌ی آزاد بشری و خواست مطلق الهی همچنان پابرجاست. در برابر متن مقدس آن هنگام که می‌گوید 'بکشید' نمی‌توان استدلال آورد که 'بر آنم آدم نکشم'؛ دیندار مدعی پایبندی به دین نمی‌تواند چنین بگوید و همچنان خود را درون مرزهای دین نگاه دارد. و آیا پایبندی به یک دین معنایی روشن‌تر از التزام به تمامیت متن مقدس آن دین دارد؟ صراحت این متن در جایی که با حکم خود یک قانون اخلاقی را نقض می‌کند، جایی برای تفسیر اخلاقی از دین باقی نمی‌گذارد.³⁷

افزون بر این، در نهایت می‌توان پرسید که تفاوت گوهرین میان «پارسایی دینی» و «دین‌پیرایی» از جهت رویکرد اصلاح‌گرانه‌ی هر دو چیست؟ پارسایی ناگزیر بدیل دینی دین‌پیرایی است. ویژگی دینی آن باید مورد پافشاری باشد چرا که بناست به‌مثابه‌ی گونه‌ای دین‌ورزی به دینداران سفارش گردد. پارسایی جایگزینی است که البته همچون دین‌پیرایی نقش اصلاحی دارد، با این تفاوت که نمی‌تواند و نمی‌خواهد چیزی را در دین اصلاح کند بلکه سر آن دارد تا رفتار متدینان را بپیراید و دین‌ورزی را از سیاست‌ورزی جدا سازد. پارسایی اصلاح دینداری است نه پیرایش دین. اما آیا چنانکه دیدیم، امتناع تحقق آن چهار پیش‌شرط «دین‌پیرایی» در اسلام به امتناع «پارسایی» بر بستر چنین دینی نمی‌انجامد؟

2.7. پارسایی و دین تاریخی:

نیکفر گاه چنان سخن می‌گوید که گویی پارسایی آخرین بخت و اقبال دین سنتی برای ادامه‌ی حیات در دنیای مدرن است،³⁸ اما در فرازهایی نیز به کل حساب پارسایی را از دین جدا می‌کند. در نگرش بیش‌ترین‌ی نیکفر گونه‌ای تقابل میان دین و پارسایی وجود دارد، چنانکه گویی او پارسایی را نوعی واقعیت محقق در تاریخ دینداری می‌داند که از بد حادثه دین و آموزه‌های دینی نیز توان پشتیبانی از این نوع دینداری را ندارد. دین اسلام به‌نحوی غریزی قدرت‌محور است و در عصر نو

تکنیک را نیز در خدمت این اراده به قدرت قرار داده است³⁹ حال آنکه پارسایی از قدرت، به مثابه‌ی عاملی مقدم بر ثروت، گریزان است. بنابراین پارسایی کمابیش نوعی سلوک غیردینی و منش دور از دین است که دیندارانی در طول تاریخ به آن متصف بوده‌اند و این امر حیثیت دینی پارسایی را به جای آنکه مستند به متن دین کند به عمل دینداران خاص ارجاع می‌دهد؛ امری که چه بسا مناسب‌تر باشد دارای حیثیت دیندارانه نامیده شود تا حیثیت دینی.

از اساس مفهوم «پارسایی» آمده تا به یگانگی تاریخ دین و تاریخ سیاست در خطه‌ی فرهنگی ما پایان دهد. نیکفر تاریخ اسلام را تا کنون تاریخ قدرت دانسته و طبیعت این دین و سیر تکوین آن را همبسته با قدرت یافته است. بنابراین پارسایی نه تنها با آموزه‌های دینی چندان سازگار نیست که تاریخ دین نیز به جای پشتیبانی از پارسایی، رویاروی آن قرار دارد. در این جا می‌توان پرسید که آیا پارسایی توان ایجاد گسست میان تاریخ دین و تاریخ سیاست را داراست؟ آیا با آگاهی از تاریخ سیاسی دین می‌توان به رخداد چنین گسستی خوش بین بود؟ آیا دین نهادینه‌ی تاریخی یا دینداری بالیده بر زمینه‌ی آن را به وسیله‌ی پروراندن مفهوم «پارسایی» می‌توان سیاست‌زدایی کرد؟

2.8. پارسایی و دین راستین:

در سخنان نیکفر شواهدی ست گویای باور او به امکان گونه‌ای آیین پاک یا دین اخلاقی. «به این اعتبار که تنها انسان آزاد می‌تواند رفتار اخلاقی داشته باشد، عصر جدید را باید آغاز اخلاق دانست. در این عصر است که نیکی به خاطر نیکی ارجمند می‌شود، نه از آن رو که بدان حکم شده، سنت آن را می‌ستاید و نیکوکاری را پاداشی بزرگ است. از چنین نگرگاهی - اگر از درکی به تمامی اخلاقی از دین عزیمت شود - می‌توان عصر جدید را دینی‌ترین عصر دانست. زیرا در آن برای نخستین بار امکان انتخاب دین و امکان معرفتی یکسر گرونده به فراسوی مفروض فارغ از هر گونه تعهد قومی و قبیله‌ای و فرقه‌ای و اجبار در تظاهر فراهم می‌گردد.»⁴⁰ از این منظر پارسایی همان دین راستین است و میان آن دو هیچ جدایی و ناهمگونی وجود ندارد. درست از همین دیدگاه است که نیکفر عصر جدید را پارساترین عصر تاریخ می‌داند.⁴¹ چرا که تنها در این عصر فردیت دیندار فارغ از نگاه قوانین جمعی دینی و «خودفرمان‌روایی من» جدا از «سلطه‌ی دیگران» امکان می‌یابد که در دین‌ورزی حضور پیدا کند و این برگردان همان خصلت اخلاقی دین راستین است که اخلاق فردی را برتر از قوانین دینی می‌نشاند. با عزیمت از دین اخلاقی تمامی تعارض‌ها رخت بر بسته و ناسازها به یکباره همساز می‌گردند. این دریافتی کانتی از دین است که آن را خادم اخلاق انسانی قرار می‌دهد و اطاعت خدا را نیز جز به معنای عمل به قانون اخلاقی با غایت فی‌نفسه‌اش نمی‌داند. حال آنکه دریافت دینی از دین، اخلاق را به پای شریعت و قوانین خدای خاص همان دین قربانی می‌کند. نزد خدای ابراهیم اخلاق دل‌پذیرترین قربانی است. وانگهی از همین دیدگاه کانتی، از آنجا که اخلاق راستین یکی ست پس دین راستین نیز تنها و تنها یکی ست. از منظر دین راستین، شرایع و دین‌های تاریخی پیرایه‌هایی تاریک بر پیکره‌ی آیین پاک هستند. این گسست ارزشی میان این دو، واقعیتی ست که باید به متدینان هر دین خاص صادقانه گفته شود و مرز میان این دو در

هر نوشتاری باید به روشنی مشخص گردد. گرچه نیکفر خود همیشه به اهمیت تاریخ دین آگاه بوده و گوشزد نموده است اما بی‌توجهی به تفاوت دین اخلاقی و دین تاریخی در بحث «پارسایی» می‌تواند رهن باشد. از منظر تفاوت گوهرین دین اخلاقی و دین تاریخی سخنان نیکفر را می‌توان چنین بازنویسی کرد: «اگر از درکی به تمامی اخلاقی از دین عزیمت شود می‌توان عصر جدید را دینی‌ترین عصر و هم‌هنگام غیراسلامی‌ترین عصر تاریخ دانست.» به همین ترتیب هر چه این عصر پارسا تر باشد، غیراسلامی‌تر است و اگر پارسا ترین عصر تاریخ است پس غیراسلامی‌ترین عصر است. نمی‌توان در فضای دین راستین گام برداشت و ناگهان در باب دین تاریخی سخن گفت. پارسایی با دین اخلاقی هماغوش است ولی با دین تاریخی در هیچ بستری نیارمیده است.

2.9. پارسایی و اخلاق:

در اینجا باید روشن باشد که مقصود از اخلاق، اخلاق جهان‌شمول و عام است نه اخلاق دینی. به تعبیری مهم‌ترین بحث بر سر پارسایی همین مرز میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار است و پرسش نهایی آن است که اخلاق پارسایانه در کجای این طیف قرار می‌گیرد؟ آیا پارسایی، اخلاقی دینی ست با سرشتی سکولار چنانکه گویا نیکفر مدعی ست؟ آیا پارسایان تاریخ ما بینش گسست‌افکندن میان دین و اخلاق را داشته‌اند؟ نوع دوستی بی‌حد و مرز آنها پشتوانه‌ی خودبنیاد داشته یا پشت‌گرم به خدایی جهانی بوده که دیگر میان مؤمن و کافر به خود تفاوتی نمی‌گذاشته است؟

نیکفر گرایش سودای دینی به سمت مطلق‌خواهی، اراده‌ی نفی و تحویل دین به قدرت به‌جای گرایش به سوی پارسایی دینی با ویژگی‌هایی چون خیرخواهی، نوع‌دوستی، مثبت‌نگری را نشانه‌ی فترت پارسایی و سقوط اخلاق در حوزه‌های پرورش آیین می‌داند.⁴² اما اگر اسلام به‌نحو غربی قدرت‌مدار است، اصلاح این آیین یا اخلاق پروریده بر بستر آن به‌هدف احیاء پارسایی اسلامی چگونه امکان‌پذیر است؟ خود نیکفر در تحلیل چرایی همساز شدن گرایش اقتدارجوی سنت با فناوری عصر جدید به تاریخ قدرت و تاریخ سیاسی آیین ارجاع می‌دهد. الهیات این سنت آموزانده که تنها یک مصلحت اخلاقی وجود دارد و آن لحاظ مصلحت امر متعالی است. در این مورد اما گشادگی نص در برابر تفاسیر چنان است که در نهایت می‌توان مصلحت قدرت زمینی را مصلحت آسمان خواند. نیکفر برای اخلاق پرورش‌یافته بر زمینه‌ی این بینش مصلحتی ویژگی‌هایی سلبی برمی‌شمرد همچون عدم منع مطلق دروغ‌گویی، بیگانگی با ایده‌ی برابری انسان‌ها فارغ از مسلک و مرام، عدم رد مطلق خشونت‌ورزی، برابری انسان‌ها را پایه‌ی عدالت قرار ندادن و انبانی پر از دستاویز داشتن برای برتری دادن کسانی بر کسان دیگر و در نهایت شکست در پروراندن حس اخلاقی مسوولیت و ضرورت پاسخگو بودن به هم‌نوعان. نیکفر سپس نتیجه می‌گیرد که «در این آیین وجدان، به معنای خود-داوری پایبند به هنجارهای بنیادین نقش چندانی ندارد.»⁴³ حال با این اوصاف پرسیدنی‌ست که ما در حیطه‌ی پرورش آیین اسلام با توجه به امکانات متن و تاریخ از اساس چگونه اخلاقی را می‌توانستیم یا می‌توانیم پی‌ریزی کنیم؟ باید از خود پرسیم چرا سودای دینی در

اسلام همیشه به‌سوی قدرت گرویده و نه اخلاق؟ اگر پاسخ آن باشد که دین خود نفی‌گرا و قدرت‌خواه است، دیگر چندان امیدی به اصلاح اخلاق آیین به‌هدف احیای پارسایی نتوان بست.

2.10. پارسایی و عرفان:

نیکفر پارسایی را مفهومی جدا از عرفان می‌داند. جوهره‌ی پارسایی به‌کل در تقابل با بنیان عرفان قرار دارد، چرا که پارسایی با اخلاق بایسته‌ی مدرن هماغوش است حال آنکه عرفان با چنین اخلاقی بیگانه بوده و در تضاد قرار دارد. چنین به‌نظر می‌آید که در باب ربط و نسبت پارسایی و عرفان نیز با ابهام روبرو هستیم. نیکفر از تقابل عرفان و پارسایی می‌گوید و اینکه عرفان جهان‌گریز است. حال آنکه پارسایی و عرفان در ویژگی‌هایی همچون جهان‌گریزی و پرهیز از قدرت و ثروت (دست‌کم در بخشی از تاریخ عرفان) مشترک هستند.

افزون بر این در فرازهایی از نوشتارهای نیکفر انتقادهایی از سوی او به سنت عرفانی وارد شده که همسان نسبت به سنت پارسایی نیز قابل طرح است. در مقام دفاع از حقانیت عصر جدید در برابر منکران، آنگاه که نوبت به نقد معنویت‌خواهان ناباور به روحانیت صنف روحانی می‌رسد، نیکفر یکی از تحریف‌های این دسته را تأکید بر باطن در برابر ظاهر در هنگام معرفی دین و توصیف انسان دینی می‌داند. این تحریف بخت یافتن جایگاهی را برای خود در سنت عرفانی نیز دارد. اما «مشکل باطنی‌گری در این است که قادر نیست از زبانی استدلالی و میان-نهادی استفاده کند، ناچار است تأویل نمادگرایانه‌ای از متن‌های کانونی به دست دهد و رابطه این متن‌ها را با تاریخشان بگسلد.»⁴⁴ اکنون پرسش این است که آیا پارسایی فاقد این کاستی باطنی‌گری است؟ آیا پارسایی برای تبیین ارزش باطن/اخلاق بر ظاهر/شریعت دارای زبان استدلالی و میان-نهادی است؟ آیا پارسایی با تأکید بر گونه‌ای اخلاق جهانی بر تأویلی نمادگرایانه از متن‌های کانونی و گسستن متن از تاریخ آن مبتنی نیست؟ از اساس آیا پارسایی در تأکیدش نسبت به برتری باطن بر ظاهر با سنت عرفانی هم‌نوا نیست و اگر چنین است آیا تحریف نسبت‌داده‌شده به باطنی‌گری همسان به پارسایی وارد نیست؟

نیکفر بحران جامعیت پیشین دین را در دوران معاصر سرآغاز زایش سکولاریزم می‌داند. جامعیت دینی ترجمان قدرت سنتی دین به زبان الهیات سیاسی است. دین جامع دین مقتدر و همه‌توان است؛ جامعیت یعنی توان دین در آمیزاندن گیتی و فراگیتی که در دنیای کهن، عرف و شرع نام داشت. قدرت مدرن اما نه قدرت مطلق و فراگیر که قدرت مقید و محدود است. رویارویی از همین جا سر بر می‌آورد؛ شرع خواهان جولانگاه فراخ و سهم‌بری نامشروط در قدرت است اما قانون (یعنی قانون مدرن) بر اساس شناخت خودبنیاد انسان از خویش، چنین عرصه و سهمی را برای شرع (به‌مثابه‌ی جوهره‌ی اسلام) به رسمیت نمی‌شناسد. جامعیت امروزین ویرانگر است چرا که منظومه‌ی سازی از فراگیتی‌گرایی حریص به گیتی‌انگی است؛ یعنی مجهز به تکنیک و از این جهت یکسره با جامعیت گذشته تفاوت دارد.

مسیحیت آیینی بدون شریعت است و بر ایمان درونی و وجدان‌گرایی تأکید می‌کند. بحران قدرت سنتی در این دین از سر گذرانده شد چرا که مسیحیت به مهم‌ترین الزام دنیای سکولار تن داد؛

یعنی وانهادن ادعای جامعیت و پایان بخشیدن به قدرت‌خواهی دین. از نظر نیکفر البته مسیحیت جامع در سده‌های میانه رکنی از نظام کهن قدرت در هم‌خواه‌ساختن عرف با شرع (همچون کنیزی با ارباب) تحت حاکمیت جهان‌بینی سنتی بود. «جامعیت دین در توانایی آن بود برای اینکه رکنی از این نظام باشد. مسیحیت نیز در جهان خویش رکنی از نظام بود، اما هم‌هنگام به صومعه پناه می‌برد و تارک دنیا می‌گشت. عده‌ای از مسلمانان نیز روزگاری با زندگی جامع هم‌انجهانی هم‌انجهانی مشکل داشتند و به عرفان متوسل شدند. این پارسایی اما تداوم نیافت و فقط در ادبیات سنت ایجاد کرد. پس از نسلی چند، عرفان نیز جزئی از نظام شدند. بدین خاطر نیز جامعیت اسلام تاریخی از مسیحیت تاریخی پیشی می‌گیرد. بود جامعیت نبود پارسایی است.»⁴⁵ نیکفر در این فراز مدعی می‌شود که در روزگاری عرفان همان پارسایی بوده و کارکرد قدرت‌زدایی از ایمان دینی (اینجا: اسلامی) را داشته است. وانگهی پس از چندی عرفان به خدمت نظام قهر در می‌آید و راه آن از پارسایی جدا می‌شود. در فرازی دیگر نیز تأکید مشابهی دارد بر بایستگی برگرفتن مفهوم پارسایی از سنت عرفانی.⁴⁶ اما نیکفر هیچ سخنی در این باب نمی‌گوید که آن روزگار درخشان عرفان دقیقاً به کدام برهه‌ی تاریخی اشاره دارد. عرفان مثبت/مطلوب در کدامین برگ از تاریخ این سرزمین نقش خود را زده آن‌سان که در سراسر آن، عرفان و پارسایی اینهمان بوده‌اند؟ در واقع فرازهای هم‌اغوشی این دو در تاریخ و جدایی آن‌ها از یکدیگر روشن نیست. این ابهام (در این جا و سایر موارد) نشان می‌دهد که مرز میان عرفان و پارسایی نزد نیکفر جز همان اوصاف منفی/نامطلوب عرفان جای‌گیر شده در تاریخ و اوصاف مثبت/مطلوب پارسایی گم‌شده در تاریخ نیست. اما چنین مرزگذاری بیش‌تر بازنمای گونه‌ای ایده‌آلیزم مفهومی است تا رئالیزم تاریخی.

2.11. پارسایی و سنت‌گرایی:

نیکفر در فرازهایی اشاره دارد که «سنت‌گرایی واقعی خاموش و منزوی [و به دور از قدرت] است.»⁴⁷ گرچه این سخن او بیش‌تر معطوف به سنت ارتدوکسی مسیحی است تا سنت راست‌کیشی اسلامی⁴⁸ اما به‌هرروی تعبیر «سنت‌گرایی» (Traditionalism) یادآور مکتب فکری رنه گنون و پیروان اوست که گرچه خود او و بسیاری پیروانش مسلمان شدند اما این مکتب در میان مسیحیان نیز نمایندگان برجسته‌ای دارد و به‌رحال ویژگی‌های این نگرش فکری میان نمایندگان مسلمان و مسیحی آن مشترک است.⁴⁹ برای سنت‌گرایان اخلاق مطلوب است اگر و تنها اگر انسان را به سنت راهبر باشد و در هر حال سنت بر اخلاق شخصی و دریافت فردی برتری دارد و این درست خلاف آن اخلاق مدرنی است که بر پایه‌ی خیر سکولار بنا شده و نیکفر پارسایی را راهبر به آن می‌داند. از آن گذشته رواداری سنت‌گرایان تنها شامل ادیانی است که از گونه‌ای وحی سرچشمه گرفته، به حقایق ازلی و ابدی (جاویدان) دعوت می‌کنند اما جنبش‌های نوین دینی را این - جهانی، مهلک، فریبنده و دروغین می‌دانند و این نیز خلاف رویکرد تماماً تکثرگرایانه‌ی مدرنیسم نسبت به ادیان بزرگ و ادیان نوین توامان است. تنها توجیه ممکن در این مورد آن است که فرض بگیریم نیکفر تعبیر «سنت‌گرایی» را به‌تسامح به‌کار می‌برد و «سنت» را در این تعبیر به معنای عام به‌کار برده، مرادش

میراثِ ماندگارِ فرهنگی یک ملت در درازنای تاریخ است. با این حال مفهومِ «سنت» در چنین سخنانی با آن اوصافِ پارسایانه نزد نیکفر از این معنای عام نیز روی می‌گرداند و بیش‌تر به همان «سنتِ پارسایی» نظر دارد تا «سنتِ تاریخی» که شاملِ عرفان، الهیات، فلسفه و فقه می‌شود.

2.12. مفهومِ سنت:

«سنت» در نوشتارهای نیکفر مفهومِ یکسان و روشنی ندارد؛ گاه به معنای گذشته‌ی فرهنگی به کار رفته که همه‌ی سازه‌های جامعه در آن تلاش کرده‌اند تا خود را در چهارچوبِ مشروعیتی دینی استوار نگه دارند⁵⁰ که «سنت» در این معنا به دوران کهن نسب می‌برد. گاه نیز «سنت» از بن و بنیاد پدیده‌ی نو انگاشته شده و نبودگی‌اش در این معنای دوم با کاریکاتورسازی از همان گذشته‌ی فرهنگی در معنای اول همراه بوده است.⁵¹ در معنای دوم «سنت» خود اختراعِ مدرن کسانی است که کهنه و نو را توأمان و به‌گونه‌ای می‌خواهند که اقتدارِ آیین را فزون‌تر سازد.⁵² سنت در این معنا محصولِ ترکیبِ ابزارهای قدرتِ نو با اراده‌ی اقتدارجوی کهنه است. آنچه پیش از دوران نو وجود داشته دنیای کهن است نه سنت. در اینجا «سنت» خود فرآورده‌ی تجدد است با بارِ ارزشی نامطلوب. چرا که «گذشته‌ی فرهنگی متکثر»، نه در مرکز که در حاشیه‌ی خویش، امکان‌های رهایی در خود دارد اما «سنتِ دینی یگانه‌شده‌ی رسمی» امتناعِ رهایی است.

گاه «سنت» در بیان نیکفر سوییهِ «هویت» ای سترگی می‌یابد. در این معنا نیز سنت بیش‌تر پدیده‌ای نو، یا دست‌کم سربرآوردن بحث‌برانگیزِ آن ناشی از نیازی امروزین است؛ نیاز به تعیین نسبتِ گذشته با اکنون خویش.⁵³ با این حال گرچه رویکردِ نیکفر به هویت (همچون سنت) تردیدافکنانه و سخت انتقادی است تا جایی که می‌گوید «حرکتِ نوی که به راستی جبران‌کننده‌ی غفلت‌های گذشته باشد، با گسست از تاریخِ خود مشخص می‌شود.»⁵⁴ اما هم‌هنگام کارکردِ مطلوبِ پارسایی را برای بخشی از جامعه، حفظِ هویتِ دینی⁵⁵ در عین پایبندی به اخلاقِ اصلاح می‌داند.⁵⁶

3. نقدِ پارسایی:

3.1. سنجشِ ویژگیِ دینیِ پارسایی:

خصلتِ دینیِ پارسایی چیست؟ خدمت به خلق با انگیزه‌ی دینی چه تفاوتی با خدمت به خلق با انگیزه‌ی غیردینی دارد؟ آیا این دو یک فرآیند و از آن مهم‌تر یک فرآورده را در پی دارند؟ چگونه انسان‌دوستی دینی می‌تواند به انسان‌دوستی سکولار راه ببرد؟ در واقع پیشنهادِ پنهانِ نیکفر آن است که سنتِ پارسایی را در تاریخ دینداری پی‌جو شویم و سپس ویژگی‌های سراسر مثبتِ آن را از حیثیتِ دینی‌اش جدا و منتزع سازیم تا آنچه باقی می‌ماند گونه‌ای انسان‌دوستی و صلح‌طلبی لایشرط و خنثی باشد تا سپس بر اساسِ قاعده‌ی «کل لایشرط اجتمع مع الف شرط» (امرِ نامشروط با هزاران شرط جمع‌پذیر است) بتوان این خصوصیاتِ مطلوب را رنگِ سکولار و غیردینی (در اینجا: مدرن) زد. اما به‌راستی آیا پارسایی می‌تواند جایگاهی برای خویش در متنِ مقدس و تاریخِ دین

بجوید؟ گویا خود نیکفر هم می‌داند که متن مقدس و تاریخ دین چندان با پارسایی مورد نظر او بر سر مهر نیست و تاکیدهای او بر تفکیک پارسایی از دین نشان از همین دانایی دارد. وانگهی تنها امر مبهم پذیرش جدایی پارسایی از دین و در عین حال توصیه‌ی آن به دینداران به مثابه‌ی جایگزینی دینی است.

3.2. سنجش تبار تاریخی پارسایی:

جان کلام نیکفر آن است که باید اخلاق را بر حقیقت و خیر را بر صدق برتری داد. او سپس این اخلاق یکسره مدرن و این خیر سراپا سکولار را با پارسایی پی‌جو شده در تاریخ دین یکی می‌گیرد. در واقع از نظر نیکفر پارسایی دینی نشانه‌های پشتیبانی از این اخلاق مدرن و خیر دنیایی را داراست. اما نیکفر به‌طور مشخص هیچ نمونه‌ی تاریخی از این پارسایان و این سنت پارسایی به‌دست نمی‌دهد. حتی چنین به‌نظر می‌آید که با گسست سترگی که او میان عرفان و پارسایی ایجاد می‌کند، یکسره امکان استناد به تاریخ عرفان به نفع پارسایی را از میان می‌برد. در این صورت باید پرسید که این پارسایان متمایز از عرفان و این سنت پارسایی جدا از سنت عرفانی در کجای تاریخ و کدام منزل از کاروانسرای گذشته‌ی ما سکنی گزیده‌اند؟ به‌عنوان نمونه این سخن مشهور از شیخ ابوالحسن خرقانی، عارف نامدار قرن چهارم و پنجم هجری، که «هر که بدین خانقاه درآید نانش دهد و از ایمانش مپرسید، چه آن که به درگاه حق به جان ارزد در سرای ابوالحسن البته به نان ارزد.» نمونه‌ای از اخلاق پارسایانه است؟ خرقانی عارف بود یا پارسا؟ دنیاگریزی عارفانه داشت یا پارسایانه؟ تفاوت انسان‌شناسی عارفانه و پارسایانه چیست؟ مساله آن است که اگر چنین رویکرد فرادینی به انسان سنج‌های پارسایانه باشد، سراسر تاریخ عرفان سرشار از چنین سخنانی ست. در واقع ابهام در مرزبندی نیکفر میان پارسایی و عرفان به سردرگمی در یافتن جایگاه پارسایی در تاریخ سنت افزوده است. افزون بر آنکه ابهام خود واژه‌ی «پارسایی» نیز هیچ روشن نمی‌سازد که باید در «تاریخ زهد» پژوهش کنیم یا در «تاریخ تصوف» یا «تاریخ قلندری» یا «تاریخ ریاضت» و شناور بودن یا سیالیت «پارسایی»، پژوهنده را در گستره‌ی بیکران آنچه «تاریخ پارسایی» می‌توان نامید سرگردان می‌سازد.

شگفت‌انگیز آنکه گاه خود نیکفر نیز آن نگرستن به سنت پشت سر، غنای تاریخی پارسایی بودش یافته در گذشته را منکرانه به پرسش می‌گیرد. «اگر معنویت از دست‌رفته پارسایی و پرهیزکاری دینی باشد، پرسیدنی است که گذشته را به‌راستی تا چه حد می‌توان بدین معنا معنوی دانست؟»⁵⁷

اما از بنیاد باید پرسید که این «پارسایی دینی» در ایران باستان نیز یافت می‌شده یا صرفاً فرآورده‌ی ایران پس از قادسیه است؟ آیا «پارسایی دینی» اخلاق فرهنگی فرهیختگانی چند در این سرزمین بوده یا سنتی ریشه‌دار و اصیل است؟ اخلاق ایران باستان چه تفاوتی با اخلاق ایران پس از آن دارد؟ آیا پارسایی را باید در فرهنگ کثرت‌گرای ایران پیش از ساسانیان⁵⁸ بجویم؟ آیا جایگاه پارسایی در عصر زرین فرهنگ ایران پس از اسلام در سده‌های چهارم و پنجم هجری است؟ پارسایی را در

اخلاق کدام دوره یا دوران‌های تاریخی ایران باید جست و جو کنیم؟ این پرسش‌های اخیر طرح شد تا سپس مساله، نیکفرگونه چنین بازسازی شود: ما می‌توانیم به سبک سنت‌گرایانه‌ی خود نیکفر و رویکرد پراگماتیستی او خیلی ساده به «اخلاق سکولار» سفارش کنیم بدون آنکه ناگزیر باشیم در تاریخ خود به دنبال نمونه‌ی دینی آن تحت نام «پارسایی» بگردیم. در واقع به سبک نیکفر⁵⁹ چنین نیز استدلال می‌توانیم کرد: «برای پارسا بودن می‌توان به‌سادگی پارسا بود. به عرضی یک دستگاه نظری و اختراع یک سنت نیازی نیست.»

3.3. سنجش توان پارسایی:

نیکفر به این باور رسیده است که با پروراندن سنت پارسایی امکان دستیابی به آزادی زن فراهم خواهد شد. اینکه سنت پارسایی (چنانکه نیکفر مدعی شده⁶⁰) ریشه‌های عمیق در فرهنگ دارد سخنی ست قابل بحث اما اینکه این سنت شاهی قوی بر مدعای نیکفر باشد را باید به دیده‌ی تردید نگریست.

این بی‌تفاوتی پارسایانه نسبت به پوشش یا آزادی‌های زن، اگر واقعاً چنین بی‌تفاوتی در تاریخ پارسایی وجود داشته باشد و افزون بر آن اگر قابل اتکا و شواهدش به اندازه‌ی کافی باشد، هیچ گرهی از کار فروبسته‌ی دینی‌اندیشان متجدد نخواهد گشود وقتی که مبنای نظری‌ای پشتوانه‌ی این بی‌تفاوتی پارسایانه نباشد. مثلاً نمونه‌ای از جایگاه کمابیش مطلوب زن را در تاریخ عرفان می‌توان در دوره‌ی متقدم و آغازین «آیین فتوت» سراغ گرفت که در آن میان جوانمردی و زن بودن دوگانگی وجود نداشته، در تاریخ فتوت از زنانی نام برده شده که سرآمد جوانمردان روزگار خویش بوده‌اند.⁶¹ اما پذیرش این یگانگی بدون پشتوانه‌ی نظری برای رد تعارض و رفع تبعیض، تنها و تنها نشان‌دهنده‌ی گونه‌ای شهود درونی نسبت به برابری ارزش‌های اخلاقی در نسبت با جنسیت بوده است بدون آنکه بصیرتی برخاسته از اندیشه پشتیبان چنین پذیرشی باشد؛ پذیرشی که پایگاهی پابرجا در فکر نداشته و از همین رو در دوره‌های سپس‌تر با جایگزینی بزرگان فتوت و نهادمند شدن این آیین، زن بودن در تعارض با عضویت در آیین فتیان قرار گرفته، یکی از شرایط ورود به جوانمردی را مرد بودن دانستند. هنگامی که «برابری ارزش جوانمردی در زن و مرد» بنیان نظری استواری نداشته باشد، طبیعی ست که شاهد چنین تردید و ترددهایی در تاریخ فتوت میان بهره‌مندی زنان و محرومیت آنان از آیین جوانمردی باشیم؛ پذیرش درونی بزرگان آیین گاه دچار دگرگونی شده و شهود باطنی آنان به سمت نفی (اینجا: تعارض و تبعیض) گرایش می‌یابد.

اما مهم‌ترین و یگانه شاهی که نیکفر در سنت اسلامی سراغ گرفته فلسفه‌ی مشائیان است که به باور او یک امکان جهت تاسیس الهیات طبیعی رویاروی الهیات سیاسی در سنت ما بوده است.⁶² نیکفر مدعی است که الهیات مشائی می‌تواند پارسایی را به‌مثابه‌ی رویکرد مدرن رادیکال به مسائل این-جهانی موجه کند. او چنین می‌افزاید: «به‌عنوان نمونه خدای ابن سینا و ابن رشد مشکلی با رفع تبعیض ندارد و خود را به هیچ‌رو درگیر جزئیات پوشش و آرایش آدمیان نمی‌کند. مقداری شجاعت اخلاقی و درکی متعالی لازم است تا چنین سنت‌هایی احیا شوند.»⁶³

پیش از هر چیز باید از خود پرسیم که چرا الهیات طبیعی مشائیان در سنت ما جای گیر نشد؟ چنین به نظر می آید که این غزالی نبود که فلسفه را نابود ساخت و الهیات عامیانه را همه گیر. بلکه این فهم عرفی مسلمانان از خداوند بود که زمینه‌ی اصلی شکست و انزوای الهیات فلسفی مشائی را فراهم ساخت. خداشناسی عرفی مسلمین نسبت به الله با فهم بوعلی از خداوند سازگار نبوده است. غزالی به این آموزه می‌تاخت یا نمی‌تاخت، چنین آموزه‌ای در متن جامعه‌ی اسلامی محکوم به شکست بود. خدای محمد چنان سرکش است که در چهارچوب «نظریه‌ی فیض» نوافلاطونیان نمی‌توان مهارش کرد. الله به شهادت کتاب مقدس این دین در کار دنیای دینداران دخالت مستقیم دارد و باور مسلط بر ذهن مسلمانان معاصر نیز هنوز همین است.

نیکفر خود در واپسین نوشتارهایش به پذیرش این ناکامی ذاتی جهت تاسیس یک الهیات فلسفی انتزاعی در اسلام گردن می‌زند؛ الهیاتی که در کلیت خداشنا سانه‌ی خویش باقی بماند و چشم جزئی‌بین در زندگی دینداران نداشته باشد. از نظر او اسلام دینی است عمیقاً تاریخی و انضمامی؛ به تاریخ خود منضم است و ناواکاستنی به الهیاتی انتزاعی و جدا از تاریخ آیین. «جزئی‌تی دارد ذاتی که دخالتگری در جزئیات زندگی روزمره برخاسته از آن است، این - جهان را ضمیمه آن جهان و آن - جهان را ضمیمه این - جهان می‌کند.»⁶⁴

اما سپس پرسیدنی است که سکوت خدای ابن‌سینا یا ابن‌رشد (آن خدای کلی‌وار و فاقد قابلیت امر و نهی و ابراز رای نسبت به جزئی‌ها و جزئیات زندگی بندگان) در باب پوشش زن چه سودی برای روشنفکران دینی دارد و از آن مهم‌تر چگونه به آزادی زن راه می‌برد؟ نمونه‌هایی که نیکفر از سنت می‌آورد و خصوصاً گوشه‌گیری پارسایانه و نیز خدای کلی گنگ بوعلی، همگی بازگوی جمع‌آوری شواهدی از سنت به نفع آزادی زن هستند که بوی انفعال می‌دهد. واقعیت آن است که در سنت ما نسبت به آزادی زن، یا واکنش منفی فعال بوده یا عدم واکنش انفعالی. («انفعالی» در اینجا صفت «عدم واکنش» است) اما واکنش مثبت و فعال نسبت به این آزادی در سنت پارسایی (ممدوح نزد نیکفر) کجاست؟

نیکفر خود در واپسین نوشتارهایش نه تنها به سلطه‌ی این انفعال در گرایش‌های کمابیش کامیاب دین‌اصلاح‌گری در اسلام اشاره می‌کند که حتی از ضرورت امکانی چنین انفعالی به جهت سرشت سیاسی و زن‌ستیز این دین سخن می‌گوید. «شاید دین‌پیرایی در اسلام با انفعال مشخص شود، نه با فعالیت پروتستان‌وار.»⁶⁵ با اینحال خود او می‌پذیرد که فکرهای اصلاح‌گرایانه در جهت جداسازی دین از دنیا که بر زمینه‌ی چنین انفعالی سربرآوردند، از سنخ «جنش» یا به تعبیر او «حرکت» نیستند. چرا که خاستگاه هیچ جنبشی به لحاظ منطقی نمی‌تواند انفعال باشد.⁶⁶

چنگ‌زدن به انفعال‌های سنت در قبال آزادی زن، یعنی گریز از لزوم نظریه‌پردازی و مفهوم‌سازی متناسب با چنین آزادی‌ای. اگر واقعاً در سنت پارسایی غنای نظری در باب لزوم آزادی (و از آن جمله آزادی زن) وجود داشته، خوب است با دقت و تفصیل از جانب نیکفر یا دیگران بیان شود!

با این اوصاف جای تردید است که سنتِ پارسایی (با آن رویکردهای غالباً انفعالی و تماماً فاقدِ نظام اندیشه و صرفاً متکی بر زهد و رهبانیتِ دنیاگر یز در برابر مسأله‌ی آزادی زن) بتواند تفسیری رهایی‌بخش باشد به این معنا که رهایی از سنت را به دنبال داشته باشد.

افزون بر این چندان روشن نیست که بر اساس مدعای نیکفر چگونه می‌توان سنت را خوانش پراگماتیستی کرد. وانگهی اگر مقصود از چنین رویکردی شکارِ شواهدِ انفعالِ سنت در برابر آزادی زن، بدون توجه به واقعیت نبود یک اندیشه‌ی منسجم و سازگار در پشتیبانی این آزادی باشد باید گفت که چنین خوانشی (علاوه بر حقیقت‌گریزی‌اش) نازا خواهد بود. وقتی روشنفکری دینی امکان پی‌ریزی مبانی نظری دینی را (همان بحث در ست/نادر ست، صدق/کذب یا حقیقت/دروغ) برای آزادی زن نداشته باشد، چنگ زدن به سنتِ پارسایی سودی ندارد و راه به جایی نخواهد برد.

همچنین نیکفر پارسایی را سنتِ دینی نقدِ قدرتِ دینی و هماغوشِ عقلانیتِ تفاهمی⁶⁷ در برابر هماغوشی عقلانیتِ ابزاری با الهیاتِ سیاسی یافته است.⁶⁸ اما این پارسایی بیش از آنکه ویژگی منتقدانه نسبت به قدرت داشته باشد، سوییهِ انفعالی سختی در خود دارد. نقدِ آن از قدرت، قوت شناختی ندارد و بیش‌تر گونه‌ای پرهیز زاهدمنشانه از توانگری و توانگران است؛ ورزهای درونی ست که قواعدِ بیرونی‌اش غایب است و رویکردی عملی ست که مبنای نظری برایش نمی‌توان یافت.

3.4. نیکفر و سنت:

از نظر نیکفر در برابر سکولاریزم عموماً و در قبال مسأله‌ی آزادی زن خصوصاً، سنت نجات نمی‌دهد اما می‌توان سنت را نجات داد. سنت رهایی نمی‌بخشد اما می‌توان از [شر] سنت رها شد.⁶⁹ چنین ارزیابی شده که چنگ زدن به پارسایی بارِ چنین فرآیندِ دوگانه‌ای را به دوش کشد: نوزایش پارسایی، سنت را نجات می‌دهد و هم‌هنگام ما را از سنت رهایی می‌بخشد. در واقع بارِ سنگینی بر گرده‌ی پارسایی نهاده شده بدون آنکه به روشنی مفهوم آن بیان گردد و تبار آن در تاریخ سنت شناخته شود. بی‌تردید لزوم این روشنی و شناخت چیزی جز اعطای پاره‌ای اوصافِ یکسره پسندیده به پارسایی است.

اما از اساس می‌توان پرسید که چرا باید به سنتِ پارسایی اتکا و استناد کرد؟ دست بر قضا با رویکردهای پراگماتیستی نیکفر و خصوصاً تأکید او بر اینکه «به‌جای اتلاف وقت برای یافتن عقول وطنی بهتر است هیوم و کانت بخوانیم»⁷⁰ و در واقع با وجود گونه‌ای رهیافتِ آگاهانه در به فراموشی سپردن سنت ناشی از باور به میانمایگی آن، چرا باید بخشی از همین سنت فراموش شده و میانمایه را به نفع جهان‌بینی مدرن نبش قبر کرد؟

نیکفر به سنت بی‌توجه نیست. بی‌اعتنایی به سنت خاستگاهی فارغ‌دلانه دارد، چنین کسی هیچ نسبتی با سنت برقرار نمی‌کند. اما نیکفر سنت را نیک می‌فهمد و با سنت نسبت دارد؛ نسبتی سلبی. عظمت و بزرگی اندیشه‌ی باخترزمینیان نزد نیکفر چنان است که نه تنها این گزاره را نزد او موجه می‌سازد که «پیش‌شرطِ فهم سنت این سو، شناختِ تجدید آن سو است.» بلکه خواه‌ناخواه اجازه نمی‌دهد او نسبت به غنای سنت این سو خوش‌بین باشد. «کلِ دنیای کهن قادر نیست متن یا

مجموعه‌ای از متن‌ها را عرضه کند که از نظر عمق اندیشه و زلال‌بودگی و استواری باور اخلاقی با نوشته‌ای از کسی چون کانت برابری نماید.⁷¹ با اینحال گویا کورسوی «پارسایی» بخت آن را یافته که تنها و واپسین دستاویزی باشد که برای پیوند دادن اخلاق دینی⁷² با اخلاق مدرن و قدرت‌زدایی از دین نزد نیکفر ارزش و اعتبار بیابد. این تنها موردی است که او ناباورانه خوش‌بینی پیشه کرده و به سنت این سو امید بسته است. اما این پارسایی توان اصلاح گیتیانگی بد نهادینه در اخلاق این خطه را ندارد. گیتیانگی راستین از رحم رنجور پارسایی زاده‌شدنی نیست.

نیکفر می‌گوید «سنت فرهنگی با وجود سلطه‌ی تعصب و غیرت از ذخیره‌ی عظیمی از جلوه‌های مختلف بردباری و تساهل‌خواهی برخوردار است.»⁷³ با این حال گرچه او خود اذعان دارد که تلاش جنبش اسلامی برای درآمیزاندن بردباری سنتی با اندیشه‌ی لیبرالی ناکام بوده⁷⁴، هم‌هنگام خود در تلاشی مشابه برای هماغوش ساختن پارسایی دینی با اندیشه‌ی سکولار به سر می‌برد. سنت پارسایی ما همانقدر نازاست که سنت تساهل ما. «در حالی که این همه چراغ فروزان در جهان وجود دارد، چه لزومی دارد که ما به دنبال احیای صنعت پیه‌سوزی باشیم؟»⁷⁵

¹ نیکفر در مقاله‌ی «طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون» نیز به همین نحو عمل می‌کند. مراد او از چنین طرحی پرداختن به مسئله‌ی سکولاریزاسیون با نیم‌نگاهی به تجربه‌ی تاریخی ما در چند سده‌ی اخیر یا تجربیاتی است که می‌توانستیم داشته باشیم و اکنون نداریم. تعبیری همچون «آقاجفی‌زدایی» یا «یک کلمه‌گرای» نشان‌دهنده‌ی تلاش او برای تصویر تجربیات ممکنه‌ی ست که اگر در گذشته‌ی ما رخ داده بود اکنون فهمی درونی از سکولاریزم و برابرنهاده‌هایی عینی و زیسته برای روند سکولارسازی جامعه و حکومت می‌داشتیم. نیز هشدار او بر پرهیز از فربه‌سازی بار معنایی سکولاریزم تا جایی که رهنانه‌ی جزئی از تاریخ دین پنداشته شود، گویی دین‌دارای یک ابرتاریخ است که تاریخ تجدد را نیز در خود دارد، و نیز تأکید او بر لزوم جدایی و تفکیک معنای سیاسی - اجتماعی سکولاریزم از معنای متافیزیکی - فلسفی آن خود شاهده‌ی ست بر آگاهی نیکفر از دام‌های فلسفه‌ورزی فارغ‌دل از نیاز امروزین جامعه. تیزبینی چندین‌گس سنتی از جمله در شناخت یکی از مهم‌ترین شگردهای اسلام‌پناهان به‌منظور ایجاد هراس از سکولاریزم در میان عامه‌ی ساده‌دل جامعه است؛ «آرامش متدینانه‌ی شما را خواهند گرفت و خدایی برایتان باقی نخواهند گذاشت.» نیکفر اما طرح روایتی ایدئولوژیک از سکولاریزم را نامطلوب می‌داند یعنی اینکه «پذیرش سکولاریزم را منوط به پذیرش ادراکی از جهان کنیم که کل دین را ناساز با جهان بنماید.» او در برابر چندین روایت رادیکالی می‌پذیرد که «دین برای بسیار کسان مقدم بر هر چیز منبعی برای کسب معناست» و لازمه‌ی بینش سکولار را نه نقد معناجویی برای زندگی بلکه انتقاد از معناداری مقتدرانه به‌نفع قدرت می‌داند. (رک: نشریه‌ی آفتاب، شماره‌ی بیست و هفت، صفحه‌ی ۱۳۵) روایت روادارانه‌ی نیکفر از سکولاریزم هم واقع‌بینانه‌تر است و هم بخت بیشتری برای تحقق در جامعه‌ی دینی دارد. رشد و فزونی جنبش‌های نوین دینی در باخترزمین خود نشانه‌ای ست از نیاز معنوی آدمیان و اینکه سکولاریزم نه تنها با روایت‌های فردی و گوناگون از دین ناسازگار نیست بلکه تنها زمینه‌ساز و پشتیبان واقعی تکثیر شیوه‌های زیست دینی است. ستیز حکومت دینی با این تکثر و نارواداری آن در برابر گوناگونی سبک دینی زندگی را به‌نحو عام در اعمال تبعیض نسبت به اقلیت‌های دینی و به‌نحو خاص در نمونه‌ی تخریب عبادتگاه در ارایش نعمت‌اللهی، مبارزه با گرایش‌های شیطان‌پرستی و سرکوب بهائیان می‌توان نظاره کرد. (اقلیت دینی در رژیم تبعیض که قدرت سرکوبگرانه‌ی خود را از الهیات سیاسی مجهز به ابزار مدرن بر می‌گیرد، دیگر معنای سنتی خود را نیز از دست می‌دهد. در چنین معادله‌ای هم‌مذهب نیز در صورت عصیان جدی در برابر ارزش‌های رژیم، اقلیت سیاسی و در نتیجه اقلیت دینی به‌شمار می‌آید. برقراری اینهمانی دوسویه میان اقلیت سیاسی و اقلیت دینی به‌عده‌ی الهیات سیاسی است. نمونه‌ی روشن این امر آخوندهای گرفتار اوین در حکومت اسلامی هستند.)

² رک: محمدرضا نیکفر، «عزیمت از آزادی زن به‌قصد آسیب‌شناسی روشن‌فکری دینی»، سایت نیلگون، صفحه‌ی نه

³ همان

⁴ محمدرضا نیکفر، اخلاق اصلاح و اصلاح اخلاق، نشریه‌ی آفتاب، شماره‌ی هشت، صفحه‌ی پنجاه و سه

⁵ محمدرضا نیکفر، پدیدارشناسی یازده سپتامبر، سایت نیلگون، صفحه‌ی هشت

⁶ محمدرضا نیکفر، اقتصاد سیاسی دین، برنامه‌ی بیست و دوم: بازتولید غیریت، تحلیل عبادت، رادیو زمانه

⁷ محمدرضا نیکفر، اقتصاد سیاسی دین، برنامه‌ی یکم: دین به‌مثابه‌ی سرمایه، پارسایی و سکولاریزاسیون، رادیو زمانه

⁸ بخش نظرهای خوانندگان در سایت نیلگون

⁹ برخلافِ نظریه نیکفر، باورِ نگارنده بر آن است که او تعهدِ معرفتی به نگارشِ چنین نوشتاری و روشن ساختنِ مفهومی دارد که خصوصاً در یکی از مهم‌ترین نوشتارهایش در این باب، استلزاماتِ فراوانی برای آن قائل شده است و تلاش کرده تا چیزهایی از این مفهوم بیرون بکشد که درستی چنین استخراج و استنتاجی چندان دانسته نیست. هر روشنفکر و متفکری در این فضای افسون‌زده از جعلِ اصطلاح و مبهم‌گویی، وظیفه دارد که واضح بنویسد و از هرگونه ابهام بپرهیزد و نسبت به واژگانی که به‌خصوص اهمیت و اعتبارِ کانونی در متون او یافته‌اند، به نظریه‌پردازی یا دست‌کم به روشن‌سازی مفهومی بپردازد.

¹⁰ بخشِ نظرهای خوانندگان در سایتِ نیلگون

¹¹ محمدرضا نیکفر، طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون، نشریه‌ی آفتاب، شماره‌ی ۲۷، صفحه‌ی ۱۳۰، انتهای ستون سوم، صفحه‌ی ۱۳۱، ابتدای ستون اول و صفحه‌ی ۱۳۸، میانه‌ی ستون دوم

¹² «عصر جدید با سرفرازی و آزادی مشخص می‌شود، پس هیچ منافاتی ندارد با خواستِ ریشه داشتن در گذشته فرهنگی. هر آنچه در گذشته دعوت به سخن گفتنِ پهلوانی است، ستایشِ خرد و زیبایی و طبیعت و شادی است، فراخوان به مروت و مدارا و نیکوکاری و مردمداری و کار و تلاش و دانشجویی و آفرینندگی است و در نکوداشتِ عدالت و ظلم‌ستیزی است پشتوانه و دستمایهٔ تجدد است. تجدد چیزی نیست جز مبارزه علیه هر آن عنصری در فرهنگ که به رخت، سستی، ذلت، توکل و تقدیرگرایی، برده‌سازی و برده‌منشی فراخواند.» (رک: در دفاع از حقانیتِ عصرِ جدید: پاسخ به منکران، سایتِ نیلگون، صفحه‌ی سیزده و چهارده) جان کلامِ نیکفر در بابِ ربط و نسبتِ سنت/تجدد یا کهنه/نو را می‌توان در این سخنان سراغ گرفت. اوصافِ پسندیده‌ای که در اینجا ذکر شده درست همان ویژگی‌هایی است که در سایرِ نوشتارهای او برای «پارسایی» بیان گردیده است.

¹³ محمدرضا نیکفر، اخلاق اصلاح و اصلاح اخلاق، نشریه‌ی آفتاب، شماره‌ی هشت، صفحه‌ی پنجاه و دو

¹⁴ در زمینه‌ی رابطه‌ی اخلاق و سیاست در اندیشه‌ی نیکفر دو نقدِ ارزنده نگاشته شده که بدین قرار است:

عبدی کلانتری، (پیوست) در انتقاد از اخلاق‌گرایی، روشنفکران دینی و تبعیض، سایتِ نیلگون

مراد فرهادپور، انسان هنوز حیوان سیاسی است، روزنامه‌ی کارگزاران، شماره‌ی ۵۲۳

¹⁵ محمدرضا نیکفر، الهیاتِ سیاسی، نشریه‌ی نگاه نو، شماره‌ی سه (دوره‌ی جدید)، صفحه‌ی بیست و یک

¹⁶ محمدرضا نیکفر، اقتصادِ سیاسی دین، برنامه‌ی بیست و دوم: بازتولیدِ غیریت، دین‌های اولیه و ثانویه، رادیو زمانه

¹⁷ در موردِ تفاوتِ «سرمایه» و «مال» و فرهنگِ برآمده از هر یک از این دو رجوع کنید به: ایمان و تکنیک، سایت

نیلگون، صفحه‌ی بیست و هفت (همچنین: برای زدودن برخی ابهام‌ها در «دعوت به درکِ مدرنیتِ یک پدیده»، سایت

نیلگون، صفحه‌ی چهار و پنج)

¹⁸ محمدرضا نیکفر، ایمان و تکنیک، سایتِ نیلگون، صفحه‌ی هفده

¹⁹ همان

²⁰ محمدرضا نیکفر، ایمان و تکنیک، سایتِ نیلگون، صفحه‌ی هجده

²¹ همان

²² محمدرضا نیکفر، ایمان و تکنیک، سایتِ نیلگون، صفحه‌ی بیست و دو

²³ محمدرضا نیکفر، ایمان و تکنیک، سایتِ نیلگون، صفحه‌ی هشت

24 «... آسمن عبریان و مصریان را در برابر هم می‌گذارد. آنچه او بر آن چشم پوشیده، امکان درهم‌آمیزی عنصر عبری و مصری است. همانا پدیداری از دین وجود دارد که در آن هم به‌شیوه‌ی اسرائیلیان نفی مطلق بت‌پرستی و بر زمین‌های آن بدگمانی مطلق نسبت به هر قدرت زمینی مشاهده‌شدنی است و هم به‌شیوه‌ی مصریان تقدس قدرت در قالب ایده‌ی جانیشینی و نمایندگی. این التقاط سراسر تاریخ این پدیدار را تنش‌آمیز کرده است.» (رک: الهیات سیاسی، نشریه‌ی نگاه نو، شماره‌ی سه، دوره‌ی جدید، صفحه‌ی بیست)

25 محمدرضا نیکفر، در دفاع از حقانیت عصر جدید: بیان اثباتی، سایت نیلگون، صفحه‌ی چهار

26 محمدرضا نیکفر، طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون، نشریه‌ی آفتاب، شماره‌ی ۲۷، صفحه‌ی ۱۳۵

27 محمدرضا نیکفر، دین - اصلاح‌گری، نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ششم، صفحه‌ی ۲۶

28 محمدرضا نیکفر، دین - اصلاح‌گری، نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ششم، صفحه‌ی ۲۲

29 محمدرضا نیکفر، دین - اصلاح‌گری، نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ششم، صفحه‌ی ۲۱ و ۲۲

30 «گیتیانگی بد» به‌طور مشخص، عنوان آخرین فصل از مقاله‌ی «طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون» است که در آن نیکفر با الهام از هگل، میان دو گونه گیتیانگی تفاوت می‌نهد.

31 محمدرضا نیکفر، دین - اصلاح‌گری، نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ششم، صفحه‌ی ۲۷

32 محمدرضا نیکفر، دین - اصلاح‌گری، نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ششم، صفحه‌ی ۲۴

33 محمدرضا نیکفر، دین - اصلاح‌گری، نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ششم، صفحه‌ی ۲۶

34 همان

35 به‌عنوان نمونه «عَرَفِ قوی غربی به مسیحیت به‌عنوان دینی شرقی، یعنی دینی برخاسته از جامعه‌ای با نظام قبیله‌ای، اجازه نداده است که تعریف زنانگی و مردانگی و رابطه دو جنس را عهده‌دار شود.» (محمدرضا نیکفر، دین - اصلاح‌گری، نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ششم، صفحه‌ی ۲۲)

36 محمدرضا نیکفر، دین - اصلاح‌گری، نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ششم، صفحه‌ی ۳۰، پی‌نوشت یازدهم

37 اینکه از منظر اخلاقی (یعنی اصالت اخلاق) آن حکم و در واقع پاره‌ای از متن مقدس را انکار کنیم یا نادیده بگیریم، باز در زمره‌ی تفاسیر اخلاقی از متن مقدس قرار می‌گیرد. به‌تعبیری پیامد تفسیر یک متن می‌تواند انکار متن یا چشم‌پوشیدن بر آن باشد.

38 رک: محمدرضا نیکفر، اخلاق اصلاح و اصلاح اخلاق، نشریه‌ی آفتاب، شماره‌ی هشت، صفحه‌ی پنجاه و سه

39 رک: ایمان و تکنیک، سایت نیلگون، صفحه‌ی یک و نیز هشت

40 محمدرضا نیکفر، در دفاع از حقانیت عصر جدید: بیان اثباتی، سایت نیلگون، صفحه‌ی هفت

41 چهارمین نقل قول ابتدای مقاله

42 سومین نقل قول ابتدای مقاله

43 محمدرضا نیکفر، در دفاع از حقانیت عصر جدید: پاسخ به منکران، سایت نیلگون، صفحه‌ی پنج

44 محمدرضا نیکفر، در دفاع از حقانیت عصر جدید: پاسخ به منکران، سایت نیلگون، صفحه‌ی ده

45 محمدرضا نیکفر، طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون، نشریه‌ی آفتاب، شماره‌ی ۲۷، صفحه‌ی ۱۳۴

46 محمدرضا نیکفر، دین - اصلاح‌گری، نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ششم، صفحه‌ی ۳۰، پی‌نوشت یازدهم

⁴⁷ محمدرضا نیکفر، ایمان و تکنیک، سایت نیلگون، صفحه‌ی پانزده

⁴⁸ در مورد تفاوت سنت‌گرایی مسیحی و اسلامی (در معنای مورد نظر نیکفر) رجوع کنید به: ایمان و تکنیک، سایت نیلگون، صفحه‌ی پانزده

⁴⁹ برای آشنایی اجمالی و دقیق با دیدگاه سنت‌گرایان رجوع کنید به: مصطفی ملکیان، راهی به رهایی، فصل «سنت‌گرایان»، نشر نگاه معاصر، صفحه‌ی ۳۸۱

⁵⁰ محمدرضا نیکفر، در دفاع از حقانیت عصر جدید: پاسخ به منکران، سایت نیلگون، صفحه‌ی یازده

⁵¹ محمدرضا نیکفر، در دفاع از حقانیت عصر جدید: پاسخ به منکران، سایت نیلگون، صفحه‌ی چهار

⁵² همان

⁵³ محمدرضا نیکفر، فرهنگ بدون محور و مرکز، نشریه‌ی نگاه نو، شماره‌ی ۷۴، صفحه‌ی بیست

⁵⁴ محمدرضا نیکفر، هویت و ایدئولوژی، سایت نیلگون، صفحه‌ی نه

⁵⁵ چنین به نظر نمی‌رسد که در زمینه‌ی نقدها‌یی که به هویت وارد است (همچون آرزواندیشی، توهم حفظ هویت، اصالت‌خواهی فلاکت‌بار، پندار برتری ما بر دیگران و رویکرد گزینشی به تاریخ) چندان بتوان میان هویت ملی و هویت دینی تفاوت نهاد.

⁵⁶ دومین نقل قول ابتدای مقاله، خط آخر

⁵⁷ محمدرضا نیکفر، در دفاع از حقانیت عصر جدید: پاسخ به منکران، سایت نیلگون، صفحه‌ی سه

⁵⁸ محمدرضا نیکفر، در دفاع از حقانیت عصر جدید: بیان اثباتی، سایت نیلگون، صفحه‌ی چهار

⁵⁹ محمدرضا نیکفر، اخلاق اصلاح و اصلاح اخلاق، نشریه‌ی آفتاب، شماره‌ی هشت، صفحه‌ی پنجاه و دو

⁶⁰ رک: «عزیمت از آزادی زن به قصد آسیب‌شناسی روشن‌فکری دینی»، سایت نیلگون، صفحه‌ی نه

⁶¹ رک: محمدرضا شفیعی کدکنی، قلندر یه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)، فصل ۲۲ «جایگاه زن در آیین

فتوت»، انتشارات سخن، صفحه‌ی ۱۴۶

⁶² رک: اخلاق اصلاح و اصلاح اخلاق، نشریه‌ی آفتاب، شماره‌ی هشت، صفحه‌ی پنجاه و دو

⁶³ رک: «عزیمت از آزادی زن به قصد آسیب‌شناسی روشن‌فکری دینی»، سایت نیلگون، صفحه‌ی نه

⁶⁴ محمدرضا نیکفر، دین - اصلاح‌گری، نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ششم، صفحه‌ی ۲۳

⁶⁵ محمدرضا نیکفر، دین - اصلاح‌گری، نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ششم، صفحه‌ی ۲۴

⁶⁶ همان

⁶⁷ «عقلانیت تفاهمی، عقلانیت گفت و شنید و حق دادن و حق خواستن است. خرد مدرن برنموده است که شرط بهروزی و نیکسامانی این است که عقلانیت حاکم بر روابط انسانی نه عقلانیت ابزاری، بلکه چنین عقلانیتی باشد.» (رک:

دین ابزاری و مدرنیت ابزاری، سایت نیلگون، صفحه‌ی پنج)

⁶⁸ محمدرضا نیکفر، دین ابزاری و مدرنیت ابزاری، سایت نیلگون، صفحه‌ی سوم و پنجم

⁶⁹ محمدرضا نیکفر، «عزیمت از آزادی زن به قصد آسیب‌شناسی روشن‌فکری دینی»، سایت نیلگون، صفحه‌ی پنج

⁷⁰ محمدرضا نیکفر، هویت و ایدئولوژی، سایت نیلگون، صفحه‌ی ده

⁷¹ محمدرضا نیکفر، طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون، نشریه‌ی آفتاب، شماره‌ی ۲۷، صفحه‌ی ۱۳۸

⁷² می‌توان به‌جای «اخلاق دینی» از «گونه‌ای اخلاق ناب/ایده‌آل دینی» یا حتی از تعبیر «اومانیزم دینی» و دیگر معانی همسان بهره برد اما در هر حال مفهوم مورد نظر یکسان است.

⁷³ محمدرضا نیکفر، ایمان و تکنیک، سایت نیلگون، صفحه‌ی نه

⁷⁴ همان

⁷⁵ محمدرضا نیکفر، هویت و ایدئولوژی، سایت نیلگون، صفحه‌ی ده