

روشنفکری دینی و آغاز و انجام آن

محمدرضا نیکفر

منتشر شده در زمانه - اسفند ۱۳۹۵ / مارس ۲۰۱۷

<https://www.radiozamaneh.com/329471>

این نوشته گزارشی است درباره نواندیشی و روشنفکری دینی، اینکه این جریان چگونه آغاز شد و اکنون چگونه به یک مرز رسیده است.^۱

در اصل می‌خواستم با بحثی درباره زیست فکری دوگانه روشنفکری دینی - که اینک قسمت کوچکی از این نوشته را می‌سازد -، به انتقادهای سرش دباغ و حسن یوسفی اشکوری پاسخ دهم.^۲ برای اینکه در مسیر بحث درگرفته قرار بگیرم، دوباره رفتم سراغ موضوع "تئودیه" که در گفتار "روشنفکری دینی و مسئله شر" بررسی آن را آغاز کرده بودم. اما کلام که جاری شد سر از جاهای دیگر درآورد و طرح نخستین نوشته عوض شد.

روال بحث اکنون از این قرار است: پاسخ به انتقادهای به حاشیه رفته است، متن با موضوع "تئودیه" - یعنی بحث شر و توضیح و توجیه دینی آن - آغاز می‌شود، در اینجا تفکیکی می‌شود میان تئودیه عمومی، که نیکدانی عمومی جهان آفریده و توجیه وجود بدی در آن است، با تئودیه‌ای خصوصی، که نیکدانی دینی خاص است و توجیه شر در واقعیت وجودی آن. در اینجا بر نهشته می‌شود که تئودیه خصوصی در عصر جدید به صورت یک ایدئولوژی دارای مختصات این دوران درمی‌آید. هم اسلام سیاسی سنت‌گرا با این دگر دیسی ایدئولوژیک شکل می‌گیرد، هم اسلام نوگرا. اسلام در نقطه آغاز این دگر دیسی، ادعای "سازندگی" در معنای مدرن کلمه دارد. اختلاف درمی‌گیرد در این باره که چرا مسلمانان در "سازندگی" از غرب عقب ماندند. سنت‌گرایان عقب‌ماندگی را به کم‌توجهی به سنت برمی‌گردانند، نوگرایان به عواملی در خود سنت. این که چه چیزی اسلام است و چه چیزی نیست، هم موضوع بحث میان سنت‌گرایان و نواندیشان است، و هم به ویژه موضوع بحث میان روشنفکران دینی

^۱ این نوشته در عین حال پایانی است بر بحث‌هایی که من در ده-پانزده ساله اخیر با جریان روشنفکری دینی داشته‌ام. نکته‌های اصلی گفته شده‌اند. اگر بحثی باشد، دیگر بر سر مضمون‌های قبلی نخواهد بود. امیدوارم فرصت کنم نوشته‌های منتشر شده و منتشر نشده دوره به سرآمده را دسته‌بندی کرده و برای نشر در قالب کتاب آماده کنم. بر این نکته هم باید تأکید کنم که در این نوشته اصطلاح‌های نواندیشی دینی و روشنفکری دینی (به ویژه این دومی)، اسامی خاص هستند، یعنی در ایران به جریان معینی در میان اسلام شیعی اشاره دارند. محدودیت جریان به منطق انکشاف آن و به خود شخصیت‌های آن برمی‌گردد. هیچ تلاشی برای شنیدن سنیان و راه دادن آنان به بازی نشده و از طرف دیگر عده‌ای که به لحاظ نظری کاملاً با این جریان سنخیت دارند، به دلیل حب و بغض‌های سیاسی و شاید هم حسابگری‌ها، معمولاً متعلق به آن به حساب نمی‌آیند. در این مورد به طور مشخص می‌توانیم به ابوالحسن بنی‌صدر و همفکران او اشاره کنیم.

^۲ منظور انتقادهای بیان شده در این دو مقاله است:

سروش دباغ: [نواندیشی دینی، روایت و تاریخمندی](#)

حسن یوسفی اشکوری: [در چند و چون تاریخ‌نگاری اسلام](#).

و منتقدان سکولار آنان. بخش‌های پایانی نوشته بر مرز سیاسی متغیر "این اسلام است" / "این اسلام نیست" متمرکز است. نکته پایانی نوشته این است که تغییر این مرز در یک محدوده مصلحتی صورت می‌گیرد که به نظر نمی‌رسد روشنفکری دینی بتواند از آن عبور کند. نوشته از این بحث به طرح موضوع انتقادی درباره "ناروشنی جدید" در فضای فکری ما به دلیل افول آرمان‌ها گذار می‌کند. ما یا شر موجود در جهان را نمی‌بینیم، یا می‌بینیم و از آن تعبیرهایی به دست می‌دهیم که پدیدارپیش مه‌گرفته شود؛ در نهایت با آن می‌سازیم.

دو نوع تئودیه

تئودیه عنوان تلاشی است برای همسازنمایی وجود شر در جهان با وجود آفریدگاری که پنداشته می‌شود خیر مطلق است، داناست، و تواناست. تئودیه خدامبرادانی است، یعنی باور به این است که خدا خود میرا از شر است، میرا از شری که وجودش مسلم است. تئودیه تلاش می‌کند آن شر انکارناپذیر را توجیه‌پذیر نماید. تئودیه یعنی این که – بنابر تقریر لایبنتس – این جهان بهترین جهان ممکن است.

فلسفه دینی در فرهنگ‌های پرورنده دین‌های توحیدی – همچنان که نمونه پیدایش آن در جهان اسلام نشان می‌دهد – با درگیری با موضوع‌هایی چون شر، گناه و عدالت الاهی و تعادل یا آشوب در کار جهان شکل می‌گیرد و از این رو می‌توان همه آن شکل‌هایی را که به خود گرفته و در آنها تلاش موجه‌ساز و خطاپوش بارز است، زیر عنوان تئودیه قرار داد. صداهای مخالف هم البته وجود داشته‌اند، صداهایی که فرصتی برای تقریر خود در قالب منظومه‌های فلسفی نیافته‌اند. با وجود این، صدایی چون صدای خیام طنین کمتری از رساله‌های قطور فلسفی نداشته است. خیام به ما می‌گوید که این جهان بدترین جهان ممکن است، یا شاید می‌شد بسیار بهتر از این باشد. حافظ اندیشمند دیگری است که خطا بر قلم صنع را می‌بیند و در همان حال خطاپوشی می‌کند.

تئودیه عمومی – یعنی اینکه خدای عادل و توانا و دانا، بهترین جهان ممکن را ساخته است – در هر دینی با یک تئودیه خصوصی همراه است که آن را می‌توانیم با این ادعا مشخص کنیم: دین ما بهترین دین ممکن است.

پس کلاً می‌توانیم قائل به وجود دو نوع تئودیه شویم: (۱) تئودیه جهان‌نگر، تئودیه عمومی معطوف به کلیت جهان که خدا را بری از شر می‌پندارد، شر و نقصان را موجه می‌داند و آنها را به یک حکمت عالیه برمی‌گرداند و از این رو به صورت تلویحی یا با صراحت جهان موجود را بهترین جهان ممکن معرفی می‌کند. (۲) تئودیه دین‌نگر که تئودیه‌ای معطوف به دینی خاص است.

تئودیه خصوصی، که دین خاصی را بهترین دین ممکن می‌داند، در نمونه اسلام چنین بیانی یافته است: «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ»، یعنی اسلام برتر است و هیچ آیینی از آن برتر نیست، یا به ترجمه‌ای دیگر اسلام برتری می‌جوید و مورد چیرگی قرار نمی‌گیرد.

البته می‌توانیم نوع دیگری از تئودیه را هم در نظر بگیریم که از جنس نوع دوم است و در زیر آن قرار می‌گیرد: تئودیه مذهب‌نگر، که منظور از لفظ مذهب در آن، روایت جافتاده و شکل مستقل سازمانی یافته‌ی شاخه‌ای از یک دین است. پیروانش ادعای آن را چنین بیان می‌کنند: مذهب ما مذهب برحق است. این "بهترین" مذهب ممکن در مورد شر مستتر در مذهب‌های دیگر توضیحاتی دارد که قاعدتاً باید

از جنس تئودسیسه عمومی باشند. شرّ مطرح در آن اما ای بسا ضرورتی از شرّ مطرح در تئودسیسه خصوصی دین‌نگر است. در این مورد می‌توانیم به تلقی فرقه‌های شیعی و سنی از هم اشاره کنیم.^۳

تئودسیسه عمومی یا جهان‌نگر ویژه دین‌هایی است که در الاهیات آنها این قابلیت وجود دارد که خود را به صورت خدایگانه‌دانی اخلاقی (ethical monotheism) معرفی کند که منظور از آن اعتقاد بر این است که خدا یگانه است و این قادر متعال یگانه، نیک مطلق و نیک‌خواه مطلق است. این اعتقاد طبعاً با این مشکل مواجه می‌شود که وجود شر و نقصان را چگونه توضیح دهد. دین‌هایی که اصل‌های آفرینش و سازوکار جهان را دوگانه یا چندگانه می‌پندارند، در عین حال که ممکن است یکتاپرست باشند، قاعدتاً چنین مشکلی ندارند. آنها شر را به شر برمی‌گردانند و نیازی ندارند که بروز آن را بر زمینه‌ای که اساساً نیک پنداشته می‌شود، توجیه کنند.

خدایگانه‌دانی اخلاقی محصول رشد فرهنگی است. دین‌هایی که الاهیات متکامل آنها با این عنوان شناخته می‌شود، در مراحل آغازین خود یا در همه شاخه‌های خود توصیف‌پذیر با چنین عنوانی نیستند، عنوانی که تقلیل‌دهنده است زیرا قلمرو کمابیش انضمامی و پرتنوع و دنیاوار قدسی را به یک موجود انتزاعی فرومی‌کاهد.

تحول فرهنگی دین یکدست و یک‌جهت نیست. در درون دین‌ها معمولاً مذاهب‌ها و جریان‌های مختلفی وجود دارند. از میان آنها آن‌گرایشی بیشتر ضرورت تئودسیسه را احساس می‌کند که خدا را عقلانی‌تر و اخلاقی‌تر در نظر گیرد. از این نظر فرق است میان آن‌جریانی که خدا را یک صانع مدبر و عادل می‌داند با آن‌جریانی که در درجه نخست بر قدرت خدا تأکید می‌کند و به جای آنکه او را یک مهندس طراح دانا در نظر گیرد، مجری‌ای می‌داند که در هر لحظه در کنش است و می‌تواند با اراده‌ای لحظه‌ای و توضیح‌ناپذیر "کن فیکون" کند. جریان نخست، نیاز بیشتری به توجیه‌گری اشکالات طرح جهان دارد. چنین است که مثلاً در دنیای فکری اسلام، جریان معتزله بیشتر به آن‌گرایش دارد که نوعی تئودسیسه عرضه کند تا جریان اشعری.

اما پردازیم به تئودسیسه خصوصی، تئودسیسه دین‌نگر. همه دین‌ها خود را بهترین دین ممکن می‌دانند، اما به این خاطر نمی‌توانیم بگوییم که همه دین‌ها در ادعایی مشترک‌اند که ما بر آن تئودسیسه خصوصی یا دین‌نگر نام نهادیم. این ادعا مختص دین‌های رسالتمند است - دین‌های میسیونر، به بیانی آشنا از دنیای مسیحیت. در عصر جدید امکان بی‌نظیری از نظر رویارویی دین‌ها و مقایسه آنها با هم پدید می‌آید. در این دنیای مقایسه و حضور همگانی در یک بازار، گرایش به تئودسیسه خصوصی به همه آئین‌ها سرایت می‌کند. شعار دنیای ما این است: من بهترم. دین‌هایی هم که بهتر بودن را در قالب کیش نیاکان یا قومی خاص تعریف کرده‌اند، در بازار مقایسه گرایش به خودبهبتردانی می‌یابند. دست کم این است که مؤمنان کیش به آن می‌گروند که بگویند: این دین برای ما بهترین دین است. چنین تقریری پیش از عصر جدید و ورود به بازار مقایسه سابقه ندارد.

در عصر جدید به تدریج تئودسیسه عمومی رنگ می‌بازد، اما تئودسیسه خصوصی رونق خود را حفظ می‌کند و حتا پررونق‌تر می‌شود. ابتدا به حکم نخست پردازیم: رنگ باختن تئودسیسه عمومی. دلایلی قوی وجود دارد برای آنکه نقطه زوال تئودسیسه عمومی در اروپا را زلزله لیسبون در اول نوامبر ۱۷۵۵ بدانیم. زلزله‌ای بس ویرانگر - که همراه با آتش‌سوزی پیامد آن بین ۳۰ هزار تا ۱۰۰ هزار

^۳ تئودسیسه خصوصی، در هر دو شکل دین‌نگر و مذهب‌نگر آن، فضایی را می‌گشاید که در آن تبدیل خیر و شیر به هم پر جلوه می‌شوند. این فضا اهمیت پدیدارشناختی دارد، زیرا همزادی خیر و شر را در موقعیت‌های تقابلی برمی‌نماید، در آنجایی که ایمان به ایمان برمی‌خورد. در این فضا گاهی آنچه برای این شر است، برای آن دیگری خیر است و بر عکس. اما این بحثی دیگر است که آن را هم می‌توان ذیل "الاهیات شکنجه" پیش برد.

کشته به جا می‌گذارد و آبادی مثال‌زدنی‌ای را به ویرانی‌ای مثال‌زدنی تبدیل می‌کند – این بحث را برمی‌انگیزد که این چه خدایی است که چنین مصیبت‌برانگیز است. ولتر شکایت‌نامه منظومی درباره آن نوشت و در ادامه در رمان "کاندید" (ساده‌دل) دوباره به آن برگشت و آن را به عنوان شرّ مجسم در برابر تئودیه عمومی به روایت لایبنتس قرار داد. ژان-ژاک روسو هم به این موضوع پرداخت، ولی او پای خدا را از ماجرا خارج کرد، آن هم نه با این انگیزه که او را از شرّ میرا کند، بلکه به جهان استقلال بخشید. کانت هم این مسیر را رفت و کل داستان تئودیه را بی‌معنا دانست. نوشته کوتاه کانت درباره تئودیه، با عنوان "درباره شکست همه تلاش‌های فلسفی در [زمینه] تئودیه" (۱۷۹۱) یک جمع‌بند پایانی بحث‌ها درباره بی‌خطایی، خطاکاری یا خطاپوشی با نظر به قلم صنع است.^۴

سرانجام مجموعه تلاش‌ها، از نقد دین به طور کلی گرفته تا نقد تئودیه، ثمر داد و فلسفه به صورت قطعی سکولار شد. فلسفه سکولار، لزوماً ضد دین نبود. در نمونه کانت برای دین منزلتی هم قایل بود، البته در آن محدوده‌ای که عقل برای آن تعیین می‌کند. فلسفه قرون وسطایی مسیحی پوچی خود را آنگاه نمایاند که تقریر کرد: *Credo quia absurdum est* (ایمان دارم، زیرا پوچ است؛ یا ایمان دارم اگر چه و درست به این دلیل که آنچه بدان باور دارم با عقل جور در نمی‌آید). هنجار عقلانی کانت به طور قطعی در برابر این هنجار قرون وسطایی قرار می‌گیرد: در محدوده عقل سنجشگر بمانید. حکم کانت پایان داستان نبود. جنبش رمانتیسم تلاش کرد برای دین ارج و رویکردی قائل شود که خردگرایی دست‌وپای آن را نبندد. نهایت تلاشی که در ادامه این جنبش صورت گرفت این شد که از چیزی به نام "تجربه دینی" سخن گویند، برای آن شأن ویژه‌ای در نظر گیرند و آن را ناواکاستی به تجربه‌های دیگر معرفی کنند.

"تجربه دینی" مثلاً در حس وابستگی به یک امر نامتناهی (شلایرماخر)، مواجهه با جلال و جبروت قدسی (کارل اتو)، یا در نگاه پلورالیستی (ویلیام جیمز) – به دلیل گرایش انقباضی و در خود فرو بسته شدن آن – دیگر تجربه‌ای نیست که بخواهد درباره تجربه‌های دیگر قضاوت کند یا پدیده‌های طبیعت و جامعه را توضیح دهد. بر این قرار تئودیه دیگر منتفی می‌شود. منتفی شدن تئودیه نتیجه ناگزیر رشد آگاهی در حوزه طبیعت و جامعه است. پدیده‌هایی مثل زلزله توضیح طبیعی خود را دارند، برای مصیبت‌هایی چون جنگ و جنایت هم توضیح‌هایی وجود دارند که سرانجام در مجموعه علوم انسانی و اجتماعی دسته‌بندی می‌شوند.

تئودیه و ایدئولوژی ملی

اما در همان هنگامی که تئودیه عمومی زوال می‌یابد، تئودیه خصوصی رونق می‌گیرد که منظور از آن، همچنانکه گفته شد، خطاپوشی در زمینه دین و مذهب خود و تاریخ آن، و فراتر از خطاپوشی، برتردانی آن است. همان گونه که در میان ترک‌زبانان، فارسی‌زبانان و عرب‌زبانان واژه "ملت" در معنای دین به "ملت" در معنای nation تبدیل می‌شود، تئودیه خصوصی باری ملت‌باورانه می‌یابد و تعصب دینی و ملی به شکلی به سختی تفکیک‌پذیر با یکدیگر درآمیزند.

پیوسته به تعصب ملی، تعصب جهان‌های فرهنگی‌ای است که خود در درون پاره‌پاره هستند اما به دلیل دینی، زبانی یا اشتراک در گذشته تاریخی در برابر بیرون از خود به نوعی یکپارچه می‌نمایند و خود این یکپارچگی را برجسته می‌کنند. جهان‌های اسلامی و مسیحی، یا شرق اسلامی و غرب مسیحی از این گونه خُطه‌ها هستند. خودبتربینی اروپایی، داعیه‌ای است که هر کشور اروپایی یا برآمده از اروپا

^۴ این کتاب حاوی شرحی جاندار درباره فراز و فرود بحث تئودیه در فلسفه عصر جدید اروپایی است:

آن را با روایت خاص خویش بازگویی می‌کند. در این بازگویی این خودبرتربینی بیانی دینی هم می‌یابد: خودبرتربینی مسیحی خودبرتربینی اروپایی می‌شود و برعکس، و این در حالی است که اروپای جدید از درون روابطی سر برآورده که وجه مهمی از آن تنش‌های منجر به گسست از مسیحیت و نهادهای آن است. در مورد این تنش و گسست البته بدفهمی‌های بسیاری رواج دارد، که شایع‌ترین آنها این است: سده‌های میانه دورانی است که ماهیت آن را می‌توان با مسیحیت توضیح داد؛ در این دوران سیاه، نادانی و تعصب بر اروپا چیره است و اروپا اروپا می‌شود، آنگاه که دفتر آن دوران را می‌بندد و فصلی یکسر تازه را می‌آغازد. اشکال اصلی این روایت آن است که درکی ساده از دوران دراز میانی عرضه می‌کند، و در آن پدیده‌ها و حرکت‌هایی را نمی‌بیند که مصالح شکل‌گیری اروپای جدید می‌شوند. از آن جمله‌اند شکل‌گیری شهرهای ساختارمند، تأسیس دانشگاه و تبدیل شدن آن به نهاد شهری، نهضت ترجمه، نوعی انقلاب کشاورزی منجر به افزایش محصول که در آن صومعه‌ها نقش مهمی دارند، رشد ابزارسازی و رشد تجارت.

در جهان اسلام، این نظر که سده‌های میانه اروپا دوران تباهی و سیاهی بوده و ظلمت آن به سلطه مسیحیت برمی‌گردد، به راحتی پذیرش عمومی یافت. این روایت در باره غرب که دوران دینی بودنش دوران جهالت بوده است با این روایت تکمیل شد که در شرق اسلامی قضیه برعکس بوده: در شرق علم و هنر رواج داشته و تمدن شکوفا بوده است. اما اگر چنین بوده، چرا غرب مسیحی پیش افتاد و شرق اسلامی پس ماند؟ این یکی از پرسش‌هایی بود که برخوردنگری مسلمانان بر محور آن پیش رفت و چون برپایه پیشداوری بود پاسخ‌ها به آن ایدئولوژیک بودند. پرسش از آنرو ایدئولوژیک بود که در آن در نگاه به دین به آن به چشم عاملی در کنار یا در آمیخته با عامل‌های اثرگذار در بُعدی تاریخی نمی‌نگریستند، عامل‌هایی چون جغرافیا، آب، ساختار اجتماعی، تاخت و تازها، هجوم اقوام و گسست‌های تمدنی. پرسش بر پایه این گمان بود که دین حقیقی "سازنده" است. مسلمانان دین خود را حقیقی می‌دانستند یعنی معتقد بودند دینشان برخوردار از حقانیت الهی است و اصولاً اوج حقانیت در آن متبلور است، و به طبع نمی‌توانستند آن را "سازنده" ندانند.

در موقعیت هرمنوتیکی عصر جدید "سازندگی" باری متجددانه داشت، یعنی دیگر تنها ناظر به "انسان‌سازی" عابدانه به منظور آماده شدن برای حضور در دادگاه آخرت نبود، بلکه باری تمدن‌ساز، دولت‌ساز، قدرت‌آور و تکنیکی یافته بود. در موقعیت هرمنوتیکی عصر جدید، یعنی بر آن زمینه جدیدی که "سازندگی"، قدرت‌سازنده و سازندگی قدرت‌آور ارزش بود، پرسش برخوردنگر مسلمانان این بار را یافت: دین ما حقانیت مطلق دارد، دینی است از هر نظر سازنده، پس ما را هم باید آنچنان بسازد که بتوانیم تمدنی عالی بسازیم؛ پس چرا چنین نشده است؟ چرا دیگران از ما پیش افتاده‌اند؟ نکته اساسی ایدئولوژیک در این شیوه برخورد با مشکل عقب‌ماندگی این باور است که اسلام از هر نظر دینی سازنده است، از جمله در معنای مدرن سازندگی. این باور مبنای ایدئولوژی اسلامی است. بر این قرار ایدئولوژی اسلامی را این گونه تعریف می‌کنیم: جهان‌بینی‌ای دینی برپایه این گمان که اسلام دینی است که به پیروان خود قدرت چیرگی بر همه مشکلات اساسی دنیوی را می‌دهد و بسامانی و سربلندی و سروری آنان را تضمین می‌کند.

ایدئولوژی اسلامی پیشاپیش متضمن یک تئودسیسه خصوصی یا دین‌نگر است، چون اصل این باور که اسلام دینی است تضمین‌کننده بسامانی و سربلندی و سروری مسلمانان همان حکمی است که پایه تئودسیسه دین‌نگر را می‌سازد: دین ما بهترین دین ممکن است.

تحلیل یک تقابل برای درک همسنخی ایدئولوژیک

دین ما بهترین است اما خودمان حال و روز خوشی نداریم. چرا چنین است؟ با پرسشی این گونه "بیداری اسلامی" بر بستری ایدئولوژیک شکل گرفت. طیفی از نظرات بر این بستر پدید آمد که در اینجا برای ما جالب دو دسته از آنهاست که تقابل‌شان با یکدیگر به نوع نگاهشان به علمای اسلام و علم این جماعت برمی‌گردد. یک دسته می‌گوید، دین تحریف شده و نتوانسته توانایی‌های اجتماعی و

فرهنگی خود را نشان دهد و در این قضیه مقصر اصلی "علما" و تفسیر رایج شده از دین توسط آنان است، و دسته دیگر می‌گوید که درست برعکس، اشکال در این بوده است که سنت حسنه، که ناقلان و شارحان آن علما هستند، نتوانسته در تنظیم امور جامعه چیرگی پیدا کند. در ایران می‌توانیم به عنوان نماینده‌ای از دسته نخست به علی اکبر حکمی‌زاده اشاره کنیم و از میان دسته دوم به روح الله خمینی. گزینش این دو البته به دلیل صراحت بیانشان و شهرت تقابلهشان است، نه مفهوم‌پردازی‌ها و قدرت استدلالشان، و نه فضل تقدمشان در طرح بحث.

حکمی‌زاده، که خود ملا بود و علما و علمشان را خوب می‌شناخت، متأثر از اندیشه‌های نو به ویژه از طریق احمد کسروی، حوزه دینی را به چالش کشید و با انتشار "اسرار هزارساله" در سال ۱۳۲۲ علما را در برابر مجموعه‌ای از پرسش‌های انتقادی قرار داد. کسی که به مقابله با حکمی‌زاده رو آورد روح الله خمینی بود که کتاب "کشف الاسرار" را در برابر "اسرار هزارساله" نوشت.

"اسرار هزارساله" حکمی‌زاده چنین آغاز می‌شود:

«بیش از هزار سال است که پیشوایان و زمامداران ما دین را بازیچه یا وسیله پیش بردن غرض‌های سیاسی و شخصی خود گردانیده‌اند. از این رو، دینی که امروز به دست ما رسیده، یک آش شله‌قلمکاری از آب درآمد که هر چیزش از یک جاست و از دین چیزی که دارد همان اسم است. توحید و تقوا که حقیقت دین است، از میان رفته؛ شخص‌پرستی و دروغ‌سازی جای آن را گرفته؛ دین که خود یک راهنمای خدایی است اکنون در جلو راه خدا و زندگی سدی شده و همین نبودن راه، خود باعث پیدا شدن این همه کوره راه گردیده.

چه شد که اسلام در نیم قرن نیمی از جهان را گرفت، ولی در سیزده قرن همواره رو به پستی و اختلاف رفت تا به وضع کنونی رسید؟ چرا به همین کشورهای کنونی دنیا که نگاه می‌کنیم، می‌بینیم هر ملتی هر اندازه دیندارتر است، به همان نسبت در زندگی عقب‌تر است؟ این نیست جز برای اینکه دین در همه جا حقیقت خود را از دست داده و اکنون دکانی برای استفاده پیشوایان و آلتی برای مردم‌فریبی این و آن شده.

حال ما اگر بخواهیم راستی به دین خدمتی کنیم، چاره‌ای جز این نیست که اول این دروغ‌ها یا زباله‌های هزارساله را از جلو برداریم تا راه روشن شود؛ وگرنه با این تبلیغ‌های خنک و خالی از حقیقت، مردم به چنین دینی رو نخواهند آورد؛ و اگر هم بیاورند، مانند همان پیش‌افتادگان، برای استفاده و مردم‌فریبی است؛ و اگر هم راستی پابند شوند، مانند همین به‌دام افتادگان، از روی نادانی و چنان که خواهیم دید، برای آنان، اول گرفتاری است.»^۵

خلاصه سخنش این است: باید به دین خدمت کرد و یک کار بایسته برای خدمت به دین، روگردانی از آن آموزش عقب‌مانده‌ای است که باعث شده حقیقت دین جلوه‌گر نشود. دین اسلام آن زمانی که بر حقیقت خود استوار بود، توانست در ظرف نیم قرن جهان‌گشایی کند، اما دینی که اکنون رواج دارد به دروغ‌ها و زباله‌های هزارساله آلوده است. در عصر امپریالیسم، اظهار دل‌بستگی به یک دین امپریال، دینی که «در نیم قرن نیمی از جهان را گرفت»، نکته مهمی است.

آنچه برای حکمی‌زاده تعیین‌کننده است واقعیت عقب‌ماندگی است و این عقب‌ماندگی به نوعی دیانت برمی‌گردد، دیانتی که هرچه بدان مقیدتر باشیم، بیشتر دچار عقب‌ماندگی شده و از آرمان امپریال دور می‌شویم.

^۵ در اینجا به نقل از این منبع.

خمینی در همان صفحات آغازین کتاب "کشف الاسرار" با این دیدگاه مقابله می‌کند، اما با سطح ظاهری آن نه با ایدئولوژی مبنایی آن، نه با آرمان امپریال آن. او می‌نویسد:

«این ماجراجویان [یعنی کسانی چون حکمی‌زاده که به نظر خمینی زیر تأثیر دین‌پیرایی و هابی هستند] عقب افتادن خودشان را از ملل دنیا و باز ماندن از تمدن امروزه اروپا را عقیده به دین و پیشوایان آن حساب می‌کنند [یعنی عقیده به دین را باعث عقب‌ماندگی می‌دانند]، و افسار گسیختگی و ترک مراسم دینی را اسباب تعالی و تمدن می‌شمارند، با صرف نظر از آنکه در اروپا که اینها آرزوی آن را می‌برند، تمدن به معنی خود حقیقت ندارد ... کلمه توخس به اروپا نزدیک‌تر است از تمدن. ولی مطلعین می‌دانند که اروپا نیز از دین و مراسم دینی و احترام از حضرت عیسی مسیح و مادرش مریم بیرون نیست ... و مطلعین می‌گویند بزرگان فعلی انگلستان و آمریکا در هر صبحگاه به مراسم دعا قیام می‌کنند، همان دعایی که نویسندگان افسار گسیخته ما از روی استهزا و توهین به آن نظر می‌کنند.»^۶

حرف خمینی این است که دین باعث عقب‌ماندگی نیست، اروپا در اصل پیش‌رفته نیست و اگر هم باشد چنین نیست که با روگردانی از دین به پیشرفت دست یافته باشد. دین از نظر او همانی است که علما می‌آموزند؛ سخن گفتن از نقد عقلانی آن نشانیدن عقل به جای نقل و تخطئه دین است. خمینی می‌نویسد:

«آفرین بر شما طرارهای یاهوسرا که اول با اظهار علاقه‌مندی به دین حقیقی و عبارات جالب توجه توده را متوجه خود می‌کنید و در آخر کلام پس از چند صفحه یکسره می‌گویید دین عبارت از راهنمایی عقل است و عقل ما هر چه فهمید همان دین است. پس چرا از دین اسلام و قرآن خدا و پیغمبر اسلام اسم می‌برید؟ شما عوام‌فریبی را بی‌دلیل به بزرگان اسلام نسبت می‌دهید و خود در چند صفحه کتاب چندین موضع آن عوام‌فریبی می‌کنید. شما اول دم از دین می‌زنید و برای اسلام دلسوزی می‌کنید و سنگ قرآن و اسلام را به سینه می‌زنید و خود را در ردیف دینداران و هواخواهان قرآن قرار می‌دهید و در چند صفحه بعد با کمال جرأت و جسارت می‌گویید قانون هزار سال پیش درد امروز را دوا نمی‌کند، برای قانون ثبت و گمرک را ندارد. ما پس از این خواهیم روشن کرد که خدای محمد (ص) که قانون‌گذار است تکلیف گمرک و ثبت و هر جزئی از جزئیات احتیاج بشر را برای همه دوره‌ها معین کرده. شما چه می‌دانید قانون اسلام چیست.»^۷

خمینی قدرت و سازندگی را در «قانون اسلام» می‌داند، قانونی که علما شارح آن‌اند. او بر این پایه می‌گوید:

«قلم‌هایی که بر ضد روحانیت به کار می‌رود، کمک‌کاری به نابود کردن کشور و اساس استقلال آن است.»^۸

خمینی و حکمی‌زاده در این باره که نکوست کشور پابرجا بماند، استقلال آن حفظ شود و قدرت بیابد هم‌نظرند و نیز در این مورد که نقش دین برای رسیدن به این هدف‌ها تا حد تعیین‌کننده‌ای مهم است. هر دو معتقدند که دین سازنده است؛ حکمی‌زاده اما معتقد است که برای عمل کردن به اقتضای سازندگی در عصر جدید لازم است که دین از آموزش‌های ملایان پیراسته گردد، خمینی اما معتقد است که همان

^۶ روح الله خمینی، کشف الاسرار، بی‌تا، ۵-۶ (در این قول نقل شده و قول بعدی شیوه کتابت و نقطه‌گذاری امروزی شده‌اند)

^۷ همانجا، ص. ۸.

^۸ همانجا، ص. ۲.

آموزش‌ها مصالح سازندگی هستند. هر دو سازندگی را در معنای سازندگی جامعه و کشور می‌فهمند، بدانسان که سامانی مادی و تشکیلاتی و فرهنگی پدید آید که کشور بتواند قدرت‌مند شود.

در گذشته اما توقع سیاسی از دین در حد آن چیزی بود که این خلدون به آن "عصبیت" می‌گوید یعنی روحیه و تعصبی که همبستگی قبیله‌ای را با یک شور ایمانی درآمیزد. از دین توقع ایفای نقشی تعیین کننده در سازندگی در معنایی تکنیکی و تلاش برای نظم‌دهی اجتماعی برای پیشرفت اقتصادی و استقلال "ملی" نداشتند. پس خمینی و حکمی‌زاده هر دو به اقتضای عصر جدید حرف جدیدی می‌زنند. هم اشتراک نظر دارند، هم اختلاف نظر. اشتراک نظرشان در این است که هر دو دریافته‌اند اتفاق‌هایی در جهان افتاده که جامعه مسلمانان را هم باید برانگیزد که "تغییر" کند. اما آیا اسلام دارای طرحی برای "تغییر" است؟

ایدئولوژی تغییر

اسلام به آخرت نظر دارد، در عین حال دینی دنیوی است. دنیا مزرعه آخرت است، در آن باید کشت و کار کرد طبق نظمی که بیشترین بهره‌وری عابدانه حاصل شود. کشت و کار عابدانه در آن نظمی بهترین امکان تحقق را دارد که برپایه ناموس خلقت باشد که قانونی است که به هر چیزی و هر کسی سهم و جایگاه خود را می‌دهد. خدا به انسان نعمت می‌دهد و او نباید در وضعیت خود تغییری دهد. اسلام عبادت می‌خواهد نه تغییر، و به جهاد هم که امر می‌کند برای تغییر نیست، برای رفع تغییر است، یعنی بازگشت دادن به حالت پیروی از ناموس خلقت و برخورداری از نعمت خدایی که با عبادت حاصل می‌شود. خدا در سوره رعد نسبت به تغییر زنهار می‌دهد: *إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ*. در اینجا مقصود از تغییر، تحولی است از حالتی خوب به حالتی بد. با "تغییر" نعمتی که انسان از آن برخوردار است، از دست می‌رود. خدا نعمتش را نمی‌گیرد، این انسان است که به "تغییر" می‌گراید و از دایره لطف خارج می‌شود. "تغییر" کفران نعمت است. "تغییر" می‌تواند هم منقلب شدن فرد باشد هم جمع. در آیه یاد شده از "قوم" سخن می‌رود یعنی در اینجا پای یک "تغییر" جمعی در میان است. قوم با "تغییر" نعمت الهی را از دست می‌دهد. برای آنکه در دایره لطف باقی بماند، نبایستی منقلب شود، نبایستی ابداع کند، نبایستی از سنت سرپیچد. توصیه قرآن ماندن بر سنت سلف صالح است. درست به دلیل همین سفارش، سویه شاخصی از تاریخ اسلام تاریخ فرق اسلامی است، و اختلاف فرق بر سر این نیست که چه طرح تازه‌ای بریزیم برای رسیدن به یک نظم اجتماعی بهتر، بلکه بر سر این است که سنت حسنه چیست و اسلافی که باید به شیوه آنان زندگی کنیم کیانند. به سخن دیگر تاریخ اسلام با نگاه به گذشته انکشاف می‌یابد. بی آنکه در اینجا پای توهین یا تحقیری در میان باشد رواست بگوییم که اسلام دینی عمیقاً ارتجاعی است، گذشته‌گرا است و همواره چشم به یک صدر دارد. مسلمان سخت‌کیش کسی است که در صدد احیای موازین آن صدر باشد.

سنت‌گرایی در عصر غلبه سنت یعنی دوران پیش از عصر جدید، با تلاش تغییردهنده نظم اجتماعی همراه نبوده است. سنت‌گرایی اسلامی سنت‌گرایی در یک متن اطاعت‌گرایانه بوده است، نه سرپیچانه. در مقاطعی بحرانی که معمولاً حاصل آن سر بر آوردن فرقه‌ای تازه بوده یا یک فرقه فرصتی برای قدرت‌گیری می‌یافته، تنش موقتی میان سنت‌گرایی و کیش و منش اطاعت وجود داشته است. اما مسلمان در مجموع عمل به سنت سلف صالح را به معنای سرپیچی از نظم موجود نمی‌فهمیده است.

اما اولین شاخص در نگاه مسلمان سخت‌کیش به جهان و به دین خویش خودبرتربینی و باور جزمی به این است که دین او کمال دیانت است. او غلبه بر دیگران را به غلبه مرامی و مسلکی محدود نمی‌کند و معتقد است که حق اوست و سفارش دین است که بر دیگران سلطه یابد. خشونت و خونریزی، کاربست خدعه جنگی و ورود به دسته‌کشی و دسیسه‌چینی روا هستند و با سنت سلف صالح می‌خوانند. مسلمان باید مجهز باشد و قوی، تا به هدف‌های خود برسد. در گذشته اما این اراده به قدرت و تجهیز، به صورت اراده به سازندگی و نظم‌دهی اجتماعی قدرت‌فزا در نمی‌آمد و اصولاً این عصر جدید است که به اراده به قدرت چنین سمت‌وسویی می‌دهد. منشاء قدرت از دید قرآن الله است؛ الله قادر متعال است

چون بر هر چیزی مسلط است و هر قدرتی به او برمی‌گردد. در افق درک این مفهوم از قدرت، تکنیک و سازندگی نمی‌نشیند. همه وسایل مهیا هستند و آنچه باید ساخته شود، ساخته شده است. اعمال قدرت برای آن است که چیزی که از فطرت خود خارج شده، یا نابود شود یا به ناموس خود بازگردد.

بر این قرار حوزه معنایی "تغییر" در درک سنتی اسلامی با سلفی‌گری، اطاعت و سلطه‌گری نابود کننده یا بازگرداننده تعیین می‌شود. پس طبیعی است که ورود به عصر جدید، یعنی عصر تغییر، درک اسلامی را بحران زده کند. بر اثر بحران، تجدید نظر در مفهوم تغییر آغاز می‌شود. تغییر لازم است! این آغاز ایدئولوژی اسلامی به عنوان یک ایدئولوژی پا گرفته در عصر جدید است. به این ایدئولوژی در شکل بسیج‌گر و سازمان‌ده و معطوف به قدرت مرکزی آن اسلام‌یسم می‌گوییم.

تجدید نظر در مفهوم تغییر و سخن گفتن از تغییری که مثبت و بایسته است، همزمان درگیر شدن با این پرسش‌هاست: اگر تغییر بازگشت است، به سوی چه باید برگردیم، به سخن دیگر، اگر تغییر احیاگری است، چه چیزی باید احیا شود؟ از چه نظمی و چه کسانی باید اطاعت کنیم و از چه نظمی و چه کسانی باید سرپیچیم؟ چه قدرتی را باید کسب کرد، چگونه می‌توان آن را پایدار کرد و گسترش داد؟

این پرسش‌ها همان قدر برای خمینی مطرح بوده‌اند که برای حکمی‌زاده، همان قدر برای مرتجعان و قشری‌مسلکان که برای نوجویان.^۹ ایدئولوژی تغییر با آن پرسش‌ها زاده می‌شود. نواندیشان و کهنه‌اندیشان هم در باور به لزوم تغییر اشتراک نظر دارند، هم باور به اینکه اسلامی وجود دارد که رهگشای تغییر بایسته است.

نواندیشی و روشنفکری دینی

دنیا دنیای خوبی نیست، اما اسلام می‌تواند وضع ما را بهبود بخشد، البته نه هر اسلامی. با این باور تئودسیسه عمومی از دستور کار خارج می‌شود، و تمرکز بر روی تئودسیسه خصوصی، و چون این تئودسیسه دین‌نگر معطوف به تغییر است، سیاسی است. تفکر مابعدالطبیعی رنگ می‌بازد یا اینکه طفیلی ایدئولوژی سیاسی می‌شود. اسلام^{۱۰} اکنون چیزی برای عرضه کردن ندارد جز یک ایدئولوژی سیاسی.

ایدئولوژی اسلامی نیازمند تئودسیسه دین‌نگر است به صورت باور به اینکه اسلام بهترین دین ممکن است و می‌تواند جهان انسانی را به بهترین شکل ممکن سامان دهد: اسلام می‌تواند وضع ما را بهبود بخشد، البته نه هر اسلامی. دعوای در میان مسلمانان بر سر پاره نخست این سخن نیست، بر سر پاره معترضه آن است. در جدال خمینی با حکمی‌زاده نمونه شاخصی از دعوای دیدیم.

آنچه در جهان اسلام به عنوان نواندیشی دینی مطرح است، جریانی در درون ایدئولوژی اسلامی است. تفاوت نواندیشان با سنت‌گرایان، که جریان ایدئولوژیک همسایه را می‌سازند، در این است که نواندیشان

^۹ محمد بسته‌نگار در مقاله زیر از دل‌بستگی نواندیشان دینی به آیه "تغییر" (الرعد، ۱۱) سخن می‌گوید. اما واقعیت این است که کهنه‌اندیشان هم دل‌بسته "تغییر" بوده‌اند و در عصر تغییر اندیشه‌شان بر مدار تغییر چرخیده است و می‌چرخد.

محمد بسته‌نگار، "مهندس بازرگان، نواندیشی و لیبرالیسم"، روزنامه اعتماد، بهمن ۱۳۸۷. در دسترس در [اینجا](#).

نمونه‌هایی از تفسیر سیدعلی خامنه‌ای، ولی فقیه حکومت اسلامی ایران از آیه "تغییر" را می‌توانید در [اینجا](#) ببینید.

^{۱۰} منظور از "اسلام" در اینجا و در دیگر موارد مشابه همواره اسلام حوزوی و اسلام نخبگان مرکز است. کلامی‌توانیم از اسلام مرکز سخن گوئیم و اسلام حواشی را از آن مجزا کنیم. اسلام‌های حواشی آغشته به انواع و اقسام رفض و الحاد و نرم‌کیشی (در برابر سخت‌کیشی) هستند. داستان هر اسلام حاشیه‌ای سرچشمه‌ای، یا از نقطه‌ای به بعد مسیری دارد که آن را از داستان دین مرکز متمایز می‌کند. یک مشخصه اسلام مرکز، "ملانقطی" بودن آن است، رجوع پیوسته و سخت‌کیشانه آن به قرآن و حدیث و تلاش مستمری است برای آنکه در ادامه سنت صدر قرار گیرد.

یک عامل عقب‌ماندگی مسلمانان را همان سنت فر به اسلامی می‌دانند و خواهان دین‌پیرایی هستند. درون طیفی که این جریان را می‌سازد، در مورد حد و مرز این دین‌پیرایی وحدت نظر وجود ندارد. یک سر طیف را کسانی تشکیل می‌دهند که دین‌پیرایی‌شان در قالب "اسلام منهای روحانیت" تقریر می‌شود. سر دیگر طیف به درون خود "روحانیت" می‌رسد، روحانیتی که مثلاً به "اسلام درباری" انتقاد دارد و اسلامی ستیزه‌جو را تبلیغ می‌کند. از درون این سر طیف، جریان به اسلامی وصل می‌شود که در آن علما و فقها سهم بیشتری برای خود در نظر می‌گیرند. به این ترتیب ایدئولوژی اسلامی از اسلام ضد آخوندی تا اسلام آخوندمحور را در بر می‌گیرد.

نواندیشی دینی و کلاً ایدئولوژی اسلامی در مفهوم‌های تغییر، اطاعت، و سلطه تجدید نظر می‌کند. تغییر را لازم می‌دانند و به آن محتوای مثبتی می‌دهند. با نگاه مثبت به تغییر و از طرف دیگر نگاه انتقادی به اطاعت، مفهومی چون "انقلاب" (ثورة) وارد دستگاه مفهومی کنش‌گری اسلامی می‌شود و جایگاهی مرکزی می‌یابد. این مفهوم اقتباسی، به صورتی ساده در کنار مفهوم‌های دیگر نمی‌نشیند و به قول راینهارت کوزلیک نقشی "سازنده" می‌یابد، یعنی دیگر مفهوم‌ها را می‌سازد یا تغییر می‌دهد.^{۱۱} این مفهوم جدید، مفهوم "عدالت" را در فکر کنش‌گران اسلامی به جلوی دستگاه مفهومی می‌راند و آن را نوسازی می‌کند. این انقلابیان هستند که عدالت‌خواه می‌شوند؛ قاعده عکس، دایره صدق کوچکی دارد. سلطه هم باری تازه می‌یابد. این آگاهی شکل می‌گیرد که برای مسلط شدن، باور به وعده الهی غلبه ایمان بر کفر و سفارش به مسلمان‌سازی کافی نیست. شرط مسلمان‌سازی حزب‌سازی است، دولت‌سازی است، کشورسازی است. همه اینها به علم و تکنیک نیاز دارند.

دولت‌سازی و کشورسازی ایده‌آل‌های ناسیونالیسم هستند که ایدئولوژی فراگیر عصر جدید است. این ایدئولوژی راستای فکر جمعی را تعیین می‌کند: فرد برای خوشبخت شدن باید عضو یک جمع قوی و پیشرو باشد که قالب نهایی هویت‌ساز آن، ملت است؛ و ملت، قوی و خوش‌بخت تواند بود اگر دولتی قوی داشته باشد و دولت قوی و کارآمد بایستی هدایت‌گر سازندگی کشور باشد. این ایدئولوژی به سادگی می‌تواند بیان دینی بیاید، همچنان که می‌تواند بیانی کاملاً سکولار و حتا ستیزنده با نهاد دین داشته باشد در جایی که نهاد دین رقیب قدرت دولتی یا اختلال‌گر در اعمال قدرت انحصاری توسط آن است.

شرط کشورسازی برخورداری از علم و تکنیک است. مسلمانان هم در عصر جدید به این نتیجه می‌رسند که توانایی، افزون بر ایمان، به دانایی علمی و فنی نیاز دارد. آنان علم را جدا از انقلاب علمی عصر جدید که خود حاصل انقلابی در جهان‌بینی است، در نظر گرفتند. همچنین گمان بردند که تکنیک چیزی است چون وسیله، و ابزار تکنیکی چیزی است همانند وسیله و وسیطه قدیمی که اکنون سریع‌تر و قوی‌تر شده است. به آن همچون مظهر یک جهان نو و شیوه دیگری از درک جهان و ارتباط‌گیری با آن ننگریستند. آنان شیفته تکنیک شدند، علم را هم چیزی از مقوله تکنیک پنداشتند، نوعی جهاز که می‌توان اراده کرد و به آن مجهز شد.

مشخصه ایدئولوژی اسلامی ساده‌نگری مکانیستی است. همه چیز با قدرت تعیین می‌شود، این به آن می‌خورد، این آن را در چنگال خود می‌گیرد و هر چیزی را می‌توان با فشار و ضربه دگرگون کرد. جهان با قصاص، با قطع کردن، بهتر می‌شود. مهندسان مسلمان جایگاه مهمی در میان نخبگان و کنش‌گران اسلامی دارند. معرف نواندیشی اسلامی در قرن بیستم یک دید مهندس‌مآبانه به جهان است. آنانی هم که جامعه‌شناسی یا تربیت‌شناسی تحصیل کرده‌اند، دیدی مهندسی دارند، در ساختن جامعه و در تربیت فرد.

^{۱۱} توضیح "مفهوم سازنده" در این مقاله آمده است: محمدرضا نیکفر: تاریخ مفهوم‌ها.

یک شاخص مهم تئودیسۀ نواندیشی دینی و کلا ایدئولوژی اسلامی، معرفی اسلام به عنوان دینی علم‌دوست و همخوان با یافته‌های جدید علمی است. دانشمندان اسلامی از نو کشف می‌شوند، چه بسا از طریق نوشته‌های غربی، و تلاش عظیمی می‌شود برای اثبات اینکه در قرآن اشاراتی وجود دارد که اگر افراد آنها را درست پی می‌گرفتند، به کشفیات علمی جدید می‌رسیدند. گفته می‌شود که شاید غربیان چنین کرده باشند و توانسته باشند آن اشارات را بفهمند. بر همین روال می‌گویند: بهترین دین را داریم، قدر آن را ندانسته‌ایم، اکنون اگر به علم مجهز شویم، بهتر آن را می‌فهمیم و بر آن بیشتر ارج می‌نهمیم.

سنتی‌اندیشان هم در این باره با نواندیشان همداستان هستند. اختلاف بر سر این است که به پندار هر یک چه عاملی باعث شد اسلام نتواند استعداد علمی‌اش را بروز دهد. نواندیشان، روحانیت و ترکیب فقه و خرافه را که پرورندگان آن ملایان بوده‌اند، مقصر می‌دانند، در حالی که سنتی‌اندیشان می‌گویند گسست از سنت و انحراف از آیین اسلام و سستی در پیروی از مراجع سنتی عامل تباهی بوده است.

کار ایدئولوژی اسلامی بدون یک تئودیسۀ دین‌نگر پیش نمی‌رود، همچنان که شوونیسیم به عنوان ناسیونالیسم افراطی بدون خودبرتری‌بینی ملی تصورپذیر نیست. این نکته را هم باید به طور ویژه در نظر داشت که در عصر جدید انتقاد از دین بالا گرفته بود و اسلام، هم از طرف غرب و هم از طرف منورالفکرهای بومی، متهم به این می‌شد که عقب‌مانده و آلوده به خرافات است. در چنین وضعیتی واکنش این بود که بگویند اصل دین چنین نیست، و عوارض منفی جوامع مسلمان نه برآمده از ذات دین، بلکه نتیجه انحراف از آن است. این تئودیسۀ ایجاب می‌کرد که از نو در مورد اسلام روایت‌گری

شود. عملاً هم یک ذات روایی تازه‌ای ساخته شد^{۱۲}: اسلام خوب دانش‌دوستی که خرافاتی تحمیل شده از بیرون مانع بروز استعدادهای آن شده‌اند.^{۱۳}

۱۲ درست‌تر آن است که بگوییم پی‌اپی از نو ساخته شد، یا می‌توانیم بگوییم روایت تازه نسخه‌های مختلفی دارد. یکی از نسخه‌های کنونی ایرانی آن چنین است: اسلام آنی نیست که خمینی و اخلاقی می‌گویند. همین سخن یعنی ساختن یک ذات روایی.

اما اکنون ذات‌باوری نابهنجار پنداشته می‌شود و روشنفکران دینی ظاهراً همه منتقد ذات‌باوری شده‌اند. نمونه‌ای از آنان سروش دباغ است (بنگرید به این مقاله او: [ذات دین؟](#)). به مجرد انتقاد از اسلام گفته می‌شود که شما ذات‌باور هستید، شما اسلامی خاص با ذاتی خاص را در نظر دارید، و توجه ندارید که اسلام‌ها وجود دارد نه اسلام، و میان این اسلام‌ها به اصطلاح لودویگ ویتگنشتاین تنها یک شباهت خانوادگی وجود دارد. پاسخ این است که بسیار خوب، اما شما روایتی در ذهن دارید، یا به هر حال وقتی که درباره اسلام بحث می‌کنید ذهنتان به یک هسته نئوماتیک معطوف است، یا به زبانی غیر فنی، وقتی از نوع خاصی از اسلام که در برابر اسلام مورد انتقاد می‌نهد، یا کلاً آنجایی که خود را مسلمان می‌دانید، منظور خاصی دارید که درباره آن شرحی می‌دهید و روایتی پیش می‌گذارید؛ همین منظور خاص چیزی است که به آن ذات روایی می‌گوییم. درباره ذات روایی در همین نمونه مشخص در این بحث مشخص لازم است بر این گزاره‌ها تأکید کنیم: اسلام خصوصی وجود ندارد (به همان دلیل که "زبان خصوصی" وجود ندارد به همانسانی که ویتگنشتاین شرح داده است).

اما نکته‌ای درباره بحث شباهت خانوادگی و ذات که من در مقاله دیگری به تفصیل به آن خواهم پرداخت: ویتگنشتاین با طرح موضوع شباهت‌های خویشاوندی، از مفهوم ذات دست نمی‌کشد و به فراوانی از آن استفاده می‌کند. بنگریم به عنوان نمونه به بار خاصی که ویتگنشتاین در بند ۹۲ "پژوهش‌های فلسفی" به مفهوم "ذات" می‌دهد. «این [بار خاص] در پرسش‌هایی از قبیل ذات زبان، گزاره‌ها، اندیشه، بیان می‌یابد. - چون اگر ما هم در این پژوهش‌ها می‌کوشیم ذات زبان را - کار ویژه‌اش را، ساختارش را - بفهمیم، - این همان چیزی نیست که آن پرسش‌ها در نظر دارند. زیرا آنها در ذات چیزی را که پیشاپیش در معرض دید باشد و با ترتیب مجدد یافتن مشاهده‌پذیر می‌شود نمی‌بینند، بلکه چیزی را می‌بینند که زیر سطح جا دارد. چیزی در درون، که هنگامی آن را می‌بینیم که به درون چیز بنگریم، و آن را تحلیل به در می‌کشد.» ویتگنشتاین در بند بعدی می‌نویسد: «کسی ممکن است بگوید "گزاره معمولی‌ترین چیز دنیاست"، و دیگری بگوید "گزاره - خیلی چیز غریبی است!" و آخری اصلاً قادر نیست نگاه کند و ببیند گزاره‌ها به راستی چگونه عمل می‌کنند. شکل‌هایی که ما در بیان خود درباره‌ی گزاره‌ها و اندیشه به کار می‌بریم، بر سر راه او می‌ایستند.»

پیش‌داوری‌ها باعث می‌شوند که ما درست نبینیم؛ آنها بر سر راه ما می‌ایستند. وقتی ویتگنشتاین با تأکید می‌گوید «فکر نکنید، نگاه کنید!»، منظورش این است که پیش‌داوری‌ها را کنار بگذارید، آن مفهوم‌ها و به اصطلاح اصولی را که باعث می‌شود چیزهای «معمولی» را نبینید.

«فکر نکنید، نگاه کنید» ویتگنشتاین، یادآور فراخوان ادموند هوسرل برای نگاه کردن «به خود چیزها» است. هر دو دنبال ذاتی می‌گردند که خود را به ما بنمایاند، ما بتوانیم آن را نگاه کنیم. این ذات چیزی پنهان نیست، شالوده‌ای نیست که در ژرفایی تاریک نهفته باشد، چیزی «غریب» نیست، آن سان که ویتگنشتاین در مورد گزاره می‌گوید. برای دیدن ذات چه باید کرد؟ رهنمود ویتگنشتاین این است که بنگریم، پدیده چه کارکرد ویژه و چه ساختاری دارد.

ما به پیروی از این رهنمود ویتگنشتاین درمی‌نگریم که جریان سنت‌ساز، مفهوم‌پرداز، تولیدکننده متن، پاسدار اصلی حریم کیش و چسبیده به کانون قدرت که "بُرند" اسلام را حفظ کرده و اگر نبود چه بسا شاخه‌ها و شعبه‌های دیگر وجود نداشتند، چیست، چه کرده است و چه می‌گوید. آنچه ما در این بررسی می‌یابیم یک ذات روایی است، یک کاراکتر متغیر، اما به نسبت ثابت است چنانکه با همه تغییرات، آن را در هر فصلی از داستان می‌توانیم بازشناسیم. سروش دباغ اما چنین وانمود می‌کند که گویا ما در یک فضای مملو از ابهام قرار داریم و وقتی از اسلام حرف می‌زنیم، معلوم نیست از چه حرف می‌زنیم. کسی چون او حتماً می‌گوید نگاه کنید، اسلام ما با اسلام داعشی یا اسلام حوزوی فرق دارد و میان ما ذات مشترکی وجود ندارد. چرا، اشتراک وجود دارد، چنانکه در همین مقاله باز نموده می‌شود که چگونه در عصر جدید از یک نطفه ایدئولوژیک هم اسلام‌میزم زاده می‌شود هم نواندیشی دینی. در یک روایت، این دو نوع اسلام ظاهراً متنافر به هم پیوند می‌خورند.

نوع استفاده سروش دباغ از بحث شباهت خانوادگی را این گونه نیز می‌توانیم نشان دهیم. در باره بازی‌هایی صحبت می‌کنیم که خطرناک هستند، مثلاً آتش‌بازی و شمشیربازی. آنها ذات مشترکی ندارند و از طریق شباهت خانوادگی به

روشنفکران دینی، نسل متأخر نواندیشان دینی هستند. اینان درک پیچیده‌تری نسبت به جهان معاصر و علت‌های عقب‌ماندگی و بحران‌زدگی مسلمانان دارند و از این باور فاصله گرفته‌اند که مبانی علوم جدید در آموزه اصیل اسلامی مستتر است، مسلمانان کافی است به خود بیایند، علوم جدید را بیاموزند، با دید علمی سنت را بازخوانند، ذات پیشروی آن را بازشناسند، عوارضی را که دین در طول تاریخ بدانها دچار شده چاره کنند، و دست به سازندگی تمدنی بزنند.

روشنفکران دینی نسبت به پیشینیان خود با علوم انسانی آشنایی بیشتری دارند. آنان دیگر در پی رمزگشایی علمی قرآن نیستند، و اینک بیشتر از آنکه به علوم به اصطلاح سخت توجه داشته باشند، توجهشان معطوف به علوم نرم است. تئودیه "علمی"، یعنی تلاش برای اثبات اینکه دین خوب و روزآمدی داریم، چون کتاب دینی ما با گزاره‌های علمی مدرن سازگار است و حتی پیشاپیش آنها را تقریر کرده است، جای خود را به تئودیه دیگری می‌دهد که می‌کوشد با مجموعه‌ای از استدلال‌های تاریخی و جامعه‌شناختی و کلا بگوییم دین‌شناختی از یک سو و نوعی رویکرد تفسیری، شرّ درآمیخته با دین را توجیه کند و اصل آیین را از آن مبرا کند. درست این تلاش است که شاخص روشنفکران دینی است. نقد شرّ، تلاش آنان را جذاب کرد، و بر جذابیتشان افزوده شد هر چه بیشتر شرّ را در اسلام حوزوی و ساز و کار روحانیت و اراده به قدرت آنان مجسم دیدند. انتقاد تند از روحانیت و طرح ایده اسلام منهای روحانیت پیش از آنان وجود داشت و با وجود این زمینه فکری مهیا به خاطر رابطه با قدرت مدتی طول کشید تا نقد روشنفکری دینی متوجه کل اسلام سنتی و سودای حکومت‌گری در آن شود. بر آنان حتماً دست کشیدن از ایده حکومت اسلامی و پذیرش اصل دموکراتیک لزوم جدایی دین و دولت آسان نمی‌بود.

مشکلات تفکیک خیر و شر

به نمودهای بارز شری که به نام دین عمل می‌کند، اشاره می‌کنند و می‌گویند: این اسلام نیست. اما اگر این اسلام نیست، پس چیست، و از طرف دیگر خود اسلام حقیقی کدام است؟ منطق تئودیه پاسخ‌گویی به این پرسش را تحمیل می‌کند. صورت کلی پاسخ چنین است: یک I (I را می‌توانیم آموزه اساسی دین در نظر گیریم یا یکی از احکام آن) وجود داشته که تحریف شده یا برداشت غلطی از آن صورت گرفته و به صورت I' درآمده؛ شرّ به I' برمی‌گردد، نه به I. شرّ آن چیزی است که I را I' کرده، و این چیز منشأ انسانی دارد. پس تفکیکی صورت می‌گیرد میان آنچه الهی است و آنچه انسانی است.

در تاریخ، هرگاه دینی به آن جایی رسیده که میان خود و باورهای دیگر فرق بگذارد، نظامی ایجاد می‌کند برای تفکیک سره و ناسره، خود و جز خود، و اصولاً خود روایی دین با انکشاف این تفکیک

یکدیگر و به بازی‌های بی‌خطر، مثلاً شطرنج، پیوند می‌خورند. این امر از نظر سروش دباغ به معنای لزوم خودداری از قضاوت است. اگر بگوییم آتش‌بازی خطرناک است، از نظر او گویا ذات‌گرا شده‌ایم. چنین نیست؛ ما حتماً اضافه می‌کنیم نوعی آتش‌بازی کنترل‌شده هم وجود دارد که به لحاظ کنترل‌شدگی خطرناک نیست و در برخی جشن‌ها معمول شده است. همچنین نوعی شمشیربازی کنترل‌شده هم وجود دارد که یک ورزش بی‌خطر محسوب می‌شود. ما شمشیربازی جنگ‌آورانه و شمشیربازی ورزشی را در یک سطح فاقد بُعد زمانی تاریخی قرار نمی‌دهیم و میان آنها تنها یک شباهت صوری نمی‌بینیم. کنترل کردن، یک حادثه تاریخی است و برآمد ادراک تاریخی خطرناکی آن شکل جنگاوری است. در یک روایت تاریخی این به آن پیوند می‌خورد. اما سروش دباغ چه می‌کند: طبق منطقی که او به غلط به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد میان دو گزاره "این نوع شمشیربازی خطرناک است" با "آن نوع شمشیربازی خطرناک نیست" معدل می‌گیرد، به یک صفر می‌رسد و می‌گوید نمی‌توانیم درباره شمشیربازی نظر دهیم. با این منطق پُست‌مدرن، که در ادامه به آن باز خواهیم گشت، می‌توان کل داربست زبان را فروخواباند و ساکت شد. اما جالب اینجاست که سروش دباغ خودش ساکت نمی‌شود، از حریف می‌خواهد که سکوت پیشه کند و درباره آن "بازی" ای که نامش اسلام است، حرف نزند.

^{۱۲} گیریم که چنین بود. پس این عصر جدید بود که باعث شد ذات دین از نو کشف شود. پس لازم بود که روایان روایت تازه ابتدا از تجدد تشکر می‌کردند، اما موردی از این گونه سپاسگزاری دیده نشده که آوازه‌های داشته باشد و در خاطر ماند.

شکل می‌گیرد. در اسلام سنتی علمی چون حدیث و رجال ایجاد شده‌اند بر بنیاد این تفکیک و برای این تفکیک. تاریخ متعارف اسلام به روشنی جنبه سیاسی تفکیک را نشان می‌دهد: ائتلاف‌های محمد، تقسیم سهم میان مهاجرین و انصار، تقسیم سهم میان قبایل عرب و جایگاه قریش و اشراف آن، اینکه چه کسانی در گروه صحابه وارد شوند و چه دسته‌بندی‌ای در درون آن باشد، دسته‌کشی در اجتماع سقیفه بنی‌ساعده پس از مرگ محمد، درگیری‌های دوران چهار خلیفه اول، رقابت میان بنی‌امیه و بنی‌عباس و انبوهی حوادث دیگر که هنوز زنجیره آن به حلقه‌هایی نرسیده و اکنون مثلاً در ایران شیعی تابع دسته‌کشی‌ها در حکومت ولایی و حوزه دینی زیر سلطه حکومت است، تعیین می‌کنند چه چیزی الاهی است چه چیزی نیست. اسلام سنتی یک مجموعه کانونی را در نظر می‌گیرد - مجموعه‌ای از متن‌ها، اسم‌ها، حدیث‌ها و حادثه‌ها - و یک سلسله پاسدار و مفسر سخت‌کیش آن را، و بر این پایه اسلامی و غیر اسلامی را از هم تفکیک می‌کند. این که اسلام و مذاهب آن در شکل مرزمند متشخص‌شان وجود دارند به این شیوه تفکیک برمی‌گردد.

نواندیشی دینی با انتقاد به نحوه تفکیک سنتی شکل می‌گیرد. نواندیشان به پاسداران و مفسران "رسمی" سنت حمله می‌کنند و آنان را از آن سوی الاهی خط تفکیک برداشته و در این سوی آلوده و مغرض می‌گذارند. چنین حمله‌ای در سنت فرهنگی ریشه‌دار است و چیز جدیدی نیست. بسیار پیشتر از نگارش "اسرار هزار ساله" و همانندهای آن، در ادب فارسی و عربی اسرار کسب‌وکار علمای دین برملا شده و نامشان به ننگ آغشته شده بود، و چه بسا در دفاع از تصویری از یک دین حقه سهله سمحه (راستین آسان‌گیر باگذشت). اما پیشتر گفتیم که چه عنصر نویی در رویکرد انتقادی‌ای چون "اسرار هزارساله" وجود دارد که آن را از اظهار بیزاری گذشتگان از فقها متمایز می‌سازد.

تا مدتها انتقاد از علما در حد حمله به عقب‌ماندگی و باورهای خرافی آنان بود. در خارج از دایره مؤمنان با پا گرفتن جریان چپ زاویه دیگری از انتقاد گشوده شد: همدستی علما با شاهان و استثمارگران. این انتقاد در میان مؤمنان بازتاب یافت، و در ایران با تأثیرگیری از آن از اواخر دهه ۱۳۳۰ به تدریج یک چپ مذهبی هم شکل گرفت. آنان مؤمنان تغییرخواه بودند و به شرحی که گذشت بنابر تغییرخواهی، انقلابی و بنابر انقلابی بودن عدالت‌خواه شده بودند. از طریق چپ مذهبی است که مفهوم‌های جدید علوم اجتماعی وارد گفتار دینی می‌شود. راهی گشوده می‌شود که روشنفکران دینی در آن گام می‌گذارند، آن هم عمدتاً با روی‌گردانی از چپ، ابتدا به سوی خمینیسیم، و سپس به سوی لیبرالیسم. پشت کردن به چپ، به معنای از دست دادن حساسیت به مسئله عدالت، و از دست دادن استعداد برای نقد رادیکال و جسورانه‌ای است که در افق خود آماج رهایی جمعی را قرار دهد. جایگاه سیاسی روشنفکران دینی را می‌توان با مختصات روی‌گردانی از چپ، گرایش به خمینیسیم، سپس روی‌گردانی از او و پذیرش ایده‌های لیبرالی، مشخص کرد. آنان اصلاح‌طلب‌اند. اصلاح‌طلبی یکی از اسامی مستعار محافظه‌کاری ایرانی است.

اصلاح‌طلبی، افق نظری اکثریت نواندیشان دینی را تعیین می‌کند. در نهایت آنچه خواسته می‌شود چیزی در حد بهسازی است که خود را با پراگماتیسم "نیل به آبادی و آزادی، با کمترین هزینه" معرفی می‌کند.^{۱۴} مرکز ثقل نواندیشی دینی در همین جاست. نقطه قوت عقل به‌سازنده، همخوانی آن با عقل سلیم ایرانی است که شگرتش برای انطباق دادن دین به عرف این بوده که کتاب خدا را در مخمل پیوشاند و بر طاقچه بگذارد، احترامش را نگه دارد، اما آن را نخواند و احکامش را به دست فراموشی بسپارد. این بهسازی ایرانی داشت خوب پیش می‌رفت که جهش اسلام‌بستی صورت گرفت و مقاومت

^{۱۴} این مقاله تقریری روان و روشن از این دیدگاه به دست می‌دهد:

عقل سلیم ایرانی در این حد ماند که عاقلان باده‌شان را ترک نکنند، اما آن را از ترس تعزیز در نهان بخورند. عقل سلیم دین را همخوان با ترقی‌خواهی می‌داند، اشکال‌های دین را به دینداران برمی‌گرداند و علما را برحذر می‌دهد از آنکه در پوستین خلق بیفتند.

روشنفکران دینی افق عظم سلیم را ترک نمی‌کنند، اما آنجایی که موضع خود را در برابر آن دیگری، دیگری‌ای که منطق دیگری دارد، مستدل می‌کنند، عناصری بیگانه با فکر خود را وارد بحث می‌کنند که به جای آنکه افق فکر را فراتر برند، سنگینی کرده و محدودیت‌های بستر فکری را آشکار می‌سازند. تئودیسه آنان دفاع از دین برای دادن جایگاهی به آن در جهان مدرن است. مشکل این دفاع این است که ابزارهای خود را باید از دنیای مقابل بگیرد، یعنی از ایده‌های مدرن.

دین‌باوری و دین‌شناسی

تئودیسه روشنفکرانه خود را به صورت یک شبه‌دین‌شناسی عرضه می‌کند، و این دین‌باوری‌ای است که جامعه دین‌شناسی در بر کرده. روشنفکران دینی به علوم هرمنوتیکی علاقه‌مند هستند، از دستاوردهای دین‌شناسی بهره می‌برند اما آنچه آنان عرضه می‌کنند در مقوله دین‌شناسی نمی‌گنجد.^{۱۰}

^{۱۰} نظر عبدالکریم سروش درباره "رؤیاهای رسولانه" مثال روزآمدی است برای درک تفاوت دین‌باوری با دین‌شناسی.

همه مقولات یک نظر دین‌شناسانه، چون در حوزه دانش مطرح می‌شوند، می‌بایست به لحاظ علمی سنجش‌پذیر باشند، آن هم در رشته‌های علمی پایه‌ای‌تر از دین‌شناسی، چون دین‌شناسی خود یک دانش میان‌رشته‌ای است. در بحث سروش درباره منشأ قرآن، "رؤیا" یک مقوله اساسی است. طبعاً باید پرسید رؤیا چیست؟ دین‌شناسی خود نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد. پس باید به یک رشته پایه‌ای رجوع کند: به عصب‌شناسی و روان‌شناسی. این رشته‌ها می‌توانند بگویند رؤیا چیست (بنگرید به [این مقاله از تقی اسدی کیمیایی](#) در این باره از این زاویه)، و قادرند بگویند که خواب می‌تواند محتوای متنوعی داشته باشد و نیز می‌تواند بگویند چه چیزهایی نمی‌توانند محتوای رؤیا باشند. اما آنها به هیچ رو نمی‌توانند این امکان را در نظر گیرند که خدایی با بنده‌ای در خواب تماس برقرار کرده است. اگر آن چه درباره برخی حالات محمد در سیره‌ها آمده است، مثلاً به [راماچاندران](#)، دانشمند عصب‌شناس هندی‌تبار مقیم ایالات متحده، داده شود او به احتمال بسیار محمد را جزو آن دسته آدم‌هایی می‌گذارد که اشکالی در مغز خود به صورت یک هم‌تفاقی نورونی دارند، اشکالی که باعث می‌شود توهمات داشته باشند که از نظر راماچاندران پایه دین‌باوری است.

فرض کنیم سروش و راماچاندران هر دو نظری را زیر عنوان "رؤیاهای رسولانه محمد" عرضه کنند. از میان این دو نظر، نظر دوم شانس بیشتری دارد برای آنکه در دین‌شناسی جدی گرفته شود، آن هم به این دلیل که حاضر است زیر کنترل سنج‌های سکولار علمی قرار گیرد، چیزی که نظر سروش ادعای آن را هم نمی‌تواند داشته باشد. نظر سروش دین‌باورانه است. او به دو چیز پیشاپیش باور دارد: خدایی شناخته شده به اسم "الله" وجود دارد و این خدا پیام‌هایی برای انسان‌ها توسط فردی به اسم محمد فرستاده. نظر دین‌باورانه چیره می‌گوید ارسال پیام توسط فرشته پیام‌رسانی به اسم جبرئیل صورت گرفته و این پُست‌چی آسمانی اولین پُست را در غار حرا به گیرنده رسانده. سروش می‌خواهد نظری رقیب عرضه کند که ممکن است برای یک مسلمان نواندیش اسپیری‌توالیست از نظریه سنتی پست آسمانی، که مکانیکی و ساده است، مقبول‌تر و جذاب‌تر جلوه کند.

اما سروش می‌تواند در همان چارچوب دین‌باورانه عناصری از نگرش علمی را وارد کند. از نگاه علمی، به طور مشخص از دیدگاه تاریخ، زبان‌شناسی تاریخی، قوم‌شناسی، روش‌های مدرن تحلیل متن و دین‌شناسی مقایسه‌ای فرض سنتی دین‌باورانه محتوایی جز قصه ندارد، آن فرضی که می‌گوید کتابی جمله به جمله بر کسی خوانده شده، آن فرد، که گویا بی‌سواد هم بوده، آنها را به خاطر سپرده، سپس بر عده‌ای بر خوانده، و در میان آنان باسوادانی آن جملات را فرونوشته‌اند و در نهایت کتابی فراهم آمده که از نظر دین‌باوران هر حرفش منشأ آسمانی دارد. (جلوی چشم ایرانیان، در حالی که انبوهی ضبط صوت و دوربین همه چیز را ثبت می‌کردند، یک امام به اسم امام خمینی ساخته شد، اما امروز اصحابش اختلاف نظر دارند که حضرت اینجا و آنجا چه فرمود. حال قیاس کنید این قصه را با قصه قرآن و احادیث در اسلام در ۱۴۰۰ سال پیش در جامعه‌ای بدون کتاب). سروش به درستی پی برده که با کتابی پریشان سروکار دارد و فرض سنتی تاب تحمل در برابر نگاه انتقادی جدید را ندارد. او حسی، پیامی، یا پیام‌هایی در قرآن می‌بیند که آن را الهی می‌داند، و جز اینها را به متن زمینی زندگی نسبت می‌دهد. بر این پایه طبعاً او می‌تواند شروع به نقد متن و در ادامه نقد سنت کند. اما او برای این نقد نیازی به فرضیه سست "رؤیا" ندارد. اکنون حواس متوجه کلمه "رؤیا" شده است و کمتر به کسی به

دین‌شناسی یک دانش میان‌رشته‌ای سکولار است که به تدریج در عصر جدید شکل می‌گیرد و سرانجام شأن دانشگاهی می‌یابد.^{۱۶} هنوز ممکن است در این یا آن دانشگاه یا در نزد این یا آن استاد کارکرد توجیه‌گرانه در مورد دینی خاص داشته باشد، اما بنابر تعریف کار آن دفاع‌گری نیست، توصیف و تشریح دقیق ادیان و مقایسه آنها با هم از طریق بررسی‌های مردم‌شناسانه، جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه و تاریخی و کاوش انتقادی متن‌ها و منابع مربوطه است. در دین‌شناسی گزاره "خدایی وجود دارد" مطرح نیست، مطرح این است که "مردمانی هستند که معتقد به وجود خدا یا خدایانی هستند و از این اعتقاد نتایجی خاص می‌گیرند".

در ایران دین‌شناسی پیشینه قابل‌ذکری ندارد. انبوه بی‌شماری آثار تبلیغی و توجیه‌گر تولید شده است، تعداد محدودی هم نوشته در نقد دین وجود دارد. اسلام‌شناسی هم به طبع فاقد پایه و پیشینه در ایران است. میزان آشنایی آکادمیک با زبان‌شناسی تاریخی و متن‌شناسی انتقادی در ایران ضعیف‌تر از آن است که حتی تألیفاتی فراهم شود که در رده کار علمی به کار اسلام‌شناسان بیاید. آثار تولید شده در ایران و دیگر کشورهای اسلامی می‌توانند ابژه پژوهشی باشند، اما به استثنای معدودی اثر در جایگاه سوژه پژوهنده قرار نمی‌گیرند.

روشنفکران دینی مسلمان اسلام‌شناس نیستند. آنان اما نسبت به دیگر مروجان دین آشنایی بیشتری با دستاوردهای دین‌شناسی عمومی و اسلام‌شناسی دارند. ممکن است در خارج از کشور اسلام‌شناسی درس بدهند، اما در این حالت زمینه آموزششان چیزی می‌شود متفاوت از زمینه سخنشان یا نوشته‌شان به زبان مادری. یک گفتار، در جایی گفتار اسلام‌شناختی در معنایی دانشگاهی است، در جایی دیگر نیست. مخاطب و پیوندهای معنایی زمینه فهم تعیین می‌کنند که کلام چه جنسی و جهتی دارد.

مهمترین نکته‌ای که روشنفکران دینی از دین‌شناسی و اسلام‌شناسی برگرفته‌اند این است که دین را همچون برساخته‌ای اجتماعی در نظر گیرند و بر همین مینا روایات تاریخی دینی را با معیار دیگر روایات تاریخی بررسی کنند.^{۱۷} این کار پیگرانه صورت نمی‌گیرد و در جایی متوقف می‌شود که

نفس پس زدن باور سنتی در مورد انزال و تنزیل با پُست‌هوایی الهی و نتایج این پس‌زنی توجه دارد. مشکل سروش این است که می‌خواهد یک اتصال را حفظ کند، از طریق پُست‌آسمانی نشد، از طریق رؤیا. شاید اتصال را تنها تضمین‌کننده تئودسیه دین‌نگر خود می‌بیند. ذات‌های پسندیده را به اتصال برمی‌گرداند، عوارض را به انفصال. دین تاریخی در بخش منفصل قرار می‌گیرد که اگر چیز پسندیده‌ای دارد به خاطر برقی است که در او با رخداد اتصال جاری شده است. اما سروش در دایره دین‌باوران این شجاعت را دارد که بگوید خاتمیت به معنای قطع مطلق اتصال و طبق کلیشه سنتی قطع مطلق رابطه پُستی بالا با پایین نیست.

^{۱۶} دین‌شناسی نتیجه یک تلاش طولانی در مراکز فکری مختلف است. دستاوردهای علمی و فلسفی سه قرن به تدریج با هم ترکیب شده‌اند و رشته دانشگاهی دین‌شناسی را پدید آورده‌اند. در بریتانیا با سنتی که با دیوید هیوم آغاز می‌شود توجه ویژه‌ای می‌شود به سیستم عقایدی که یک دین را می‌سازد. فرانسه و آلمان دو کانون شکل‌گیری جامعه‌شناسی دین هستند. امیل دورکهایم و ماکس وبر دو ستون کلاسیک این رشته محسوب می‌شوند. جهان آلمانی‌زبان نقش مهمی در شکل‌گیری و تکامل دین‌شناسی ایفا کرده است. بررسی دین به عنوان ایدئولوژی و از این طریق بررسی نقش آن در رفتار و جهت‌گیری‌های فردی و جمعی ریشه اصلی خود را در آثار متفکران آلمانی دارد. روان‌کاوی دین هم در جهان آلمانی‌زبان شکل گرفته و در این مورد طبعا باید در درجه اول به فروید اشاره کرد. یک خدمت بزرگ آلمانی‌ها بنیان گذاشتن رشته بررسی انتقادی، زبان‌شناسانه و تاریخی متن‌های دینی است. آمریکای شمالی را هم بایستی در این فهرست در نظر بگیریم با نظر به نقشی که دانشگاه‌های آن دیار در پژوهش‌های مردم‌شناختی در میان اقوام مختلف داشته‌اند.

^{۱۷} حسن یوسفی اشکوری در این باره **می‌نویسد:** «از نظر من تاریخ دین، زیر مجموعه تاریخ عمومی انسان است؛ در این صورت نگارش و فهم و تحلیل و تفسیر تاریخ هر دینی، دقیقا با روش متعارف و مشروع تاریخ‌نگاری ممکن می‌شود و از این رو تابع قواعد عام و مقبول تاریخ‌نگاری هاست. حال می‌توان در باره این روش و یا بهتر بگویم روش‌ها و قواعد

معمولاً خود قرآن است.^{۱۸} انگیزه اصلی در این رویکردی که سکولار می‌نماید، همچنان پی گرفتن خط تئودسیسه است. منطق این تئودسیسه چنین است: اشکالات به جامعه برگردانده می‌شود. چیزی را در نظر می‌گیرند که از آن عالم به این عالم راه یافته است، و با این راه یابی وارد جامعه و تاریخ شده؛ این یک هبوط است و چیزی را که آلوده نبوده در معرض آلوده شدن قرار داده. اولین عارضه کجا و چگونه پدید آمده؟ در این باره روشنفکران دینی اختلاف نظر دارند و این اختلاف در حدی است که به کدورت‌های فرقه‌ای راه برده است.

دین‌باوری و تاریخ

هبوط، ورود به تاریخ است؛ و تاریخ به عنوان روایت هبوط، باطل السحر است، باطل السحری که ممکن است آن تأثیری را نداشته باشد که نیچه امید داشته است: واپس‌زنی تاریخی چونان برهان قاطع نهایی.^{۱۹} تاریخ سحرآمیز می‌شود، آنگاه که آغاز چیزی سحرآمیز جلوه داده شود. پس مهم این است که ما تا کجا پرسنده باشیم، کجا متوقف شویم، مرز لاهوت و ناسوت را کجا ببینیم، مرز غیر طبیعی و طبیعی را.

حضور غیر طبیعی در طبیعی استخوان لای زخم است، لای زخم جهان. تصور آن فقط درد ما را بیشتر می‌کند.

حسن یوسفی اشکوری، با اشاره به خون‌ریزی‌های محمد در جنگ‌هایی که برای تثبیت دین خویش پیش برده، می‌نویسد:

«این خون‌ریزی‌ها در تمام جنگ‌های بشری امری طبیعی است؛ هر چند شر است اما شر گریزناپذیر؛ مگر این که از یک سو اصل جنگ نامشروع باشد (که در آن صورت حتی کشته شدن یک انسان جنایت است و غیر قابل دفاع) و یا کشته شدن آدمیان در خارج از معیارهای مرسوم و عرف جنگ‌های زمانه و جامعه صورت گرفته باشد.»

جنگ طبیعی بوده است و کشتن در جنگ نیز. غیر طبیعی بود اگر محمد جنگ نمی‌کرد، یا جنگ می‌کرد اما در جنگی که او پیش می‌برد خونی ریخته نمی‌شود، یا ریخته می‌شد بسی بیشتر از حد متعارف و مرسوم. معجزه تنها می‌توانست دو شکل داشته باشد: نکشتن یا بسیار کشتن. محمد جنگاور معجزه‌گر نبوده، چون در حد متعارفی کشته است.

بحث و مجادله کرد، ولی هر چه هست تاریخ اسلام، تاریخ‌نگارانه نوشته و تفسیر می‌شود. تاریخ بی تفسیر (مانند متن بی تفسیر) نیز وجود خارجی ندارد.»

^{۱۸} قرآن خط قرمزی است که روشنفکری دینی محافظه‌کار از روشنفکری دینی رادیکال را جدا می‌کند. عبدالکریم سروش و محسن مجتهد شبستری از این خط قرمز عبور کرده‌اند و مستقیماً با خود قرآن درگیر شده‌اند. عبدالعلی بازرگان در انتقاد به شیوه نگرش سروش به چیستی و نحوه پیدایش قرآن، خط محافظه‌کار را نمایندگی می‌کند. او به این اعتقاد جزمی پایبند است که قرآن کتابی است که از طریق "وحی" نازل شده و منشأ آن تماماً الهی است. حسن یوسفی اشکوری موضعی بینابینی دارد و مشخص نکرده است که آیا قرآن را به تمامی وارد تاریخ می‌کند یا آن را در اصل نه متنی تاریخی بلکه فقط متنی حاوی اشارات تاریخی می‌داند. اکبر گنجی در انتقاد به طرح "رؤیاهای رسولانه" سروش از دیدگاه رادیکال گذشته خود برگشت و موضعی محافظه‌کارانه گرفت.

این را هم باید افزود که دسته‌بندی بر اساس شیوه نگاه به قرآن موضع همه شخصیت‌هایی را روشن نمی‌کند که روشنفکر دینی محسوب می‌شده یا هنوز محسوب می‌شوند. مثلاً به نظر می‌رسد که مصطفی ملکیان در برخورد به این موضوع بگوید که دیگر مسئله‌اش تعیین موضع نسبت به چیستی و منشأ قرآن نیست.

¹⁹ Morgenröte 95.

پس معجزه در کجاست؟ اگر در جهاد نیست، پس باید در فرمان به جهاد باشد؟ فرمان به جهاد هم معجزه‌آسا می‌بود اگر فرمان به خودداری از خونریزی بود یا فرمان به خونریزی با شدتی غیرطبیعی. به همین سان می‌توانیم بپرسیم تا به ورود به امر غیرطبیعی در جهان طبیعی برسیم. آیا می‌رسیم؟ در موقعیت هبوط نمی‌توانیم به چنین نقطه‌ای برسیم. به هر جا برسیم، آنجا طبیعی است، طبیعی در این معنا که در آن خونریزی، متعارف و مرسوم است. نامتعارف یا پایان خونریزی است یا پایان دادن به جهان است با یک خونریزی بزرگ. میان این دو قطب هیچ معجزه‌ای در کار نیست. تفاوت‌ها به درجات و اشکال خونریزی برمی‌گردد. محمد هم یکی از بازیگران یک نمایش پوچ دردناک است. اشکوری می‌گوید رسول خیلی معمولی است: در جهادهایش حداکثر ۳۰۰ نفر را کشته است!

سقراط و ارسطو و کنفوسیوس به هفتاد دلیل معجزه نداشتند که در میان آنها قاطع‌تر از همه این است که نیازی به معجزه نداشتند؛ آنان می‌توانستند استدلال کنند و اطرافیان‌شان افرادی پرسشگر و منطقی بودند. نسبت دادن معجزه به مقدسان برای متقاعد کردن به برخورداری آنان از استعدادی غیرطبیعی است. مثلاً پیغمبر اسلام شق القمر کرده یا کتابی آورده که احسن الکلام است. علی هم زور زده و در قلعه خیبر را از جا درآورده. معجزات ابزار سلطه بوده‌اند و معمولاً با جنگ و خونریزی در یک ردیف قرار می‌گیرند. اگر به وجود طبیعت پایان می‌دادند، به راستی کاری غیرطبیعی کرده بودند، در این حال دیگر این بحث ما هم در نمی‌گرفت. پس معجزه در مفهوم حقیقی خود تنها می‌توانست این صورت را داشته باشد: منع مطلق خونریزی.

نفس تصور معجزه به صورت منع مطلق خونریزی به ما امکان می‌دهد در یک جایگاه غیرطبیعی قرار گیریم و از آن جایگاه متن‌های مقدس را نقد کنیم تا معجزه‌های دروغین را بر ملا سازیم. تبدیل عصا به اژدها و نظایر اینها معجزه نیست؛ یا این قصه‌ها را درآورده‌اند یا کسی چشم‌بندی کرده و بعداً یک کلاغ چهل کلاغ شده است. معجزه می‌کردند اگر می‌گفتند به طور مطلق خون نریزید، در هیچ وضعیتی، به هیچ بهانه‌ای. بر این پایه ما به کتاب‌های مقدس در موضع شک قرار می‌گیریم، چون اینک می‌دانیم که معجزه حقیقی چه می‌توانست باشد و نیز می‌دانیم مدعیان معجزه در طول تاریخ یا خود خلاف هنجار یک معجزه حقیقی عمل کرده‌اند یا به نام آنان خلاف‌کاری‌های بسیار تکان‌دهنده‌ای صورت گرفته است.

عصر جدید عصر خشنی است، اما در این عصر است که اتفاقی معجزه‌آسا صورت گرفته: دیدن خشونت به عنوان خشونت. پیش از عصر جدید خشونت‌هایی بودند که روا پنداشته می‌شدند و خشونت‌هایی وجود داشتند که اصولاً به عنوان خشونت دیده نمی‌شدند. عصر خشن ما تا این حد راستگوست که خشونت مستحق را هم خشونت بداند و در حقانیت آن شک کند و همچنین پرده از روی خشونت پنهان و ساختاری برکشد. از این نظر عصر جدید با همه خشونت‌ش در جایگاه اخلاقی بالاتری نسبت به دوره‌های پیشین قرار می‌گیرد و رواست که در باره آنها داور کند. نشانه‌ای از خشونت که دیده شود هرمنوتیک متناسب با اخلاق والای این عصر به هرمنوتیک سوءظن تبدیل می‌شود. هرمنوتیک دینی اما جایی که متن مقدس و سنت خودی را در برابر دارد هرمنوتیک حسن ظن است.^{۲۰} همین حسن ظن، که به تعصب و توجیه‌گری راه می‌برد، اساس تئودسیسه خصوصی است.

^{۲۰} در کلام حسن یوسفی اشکوری هرمنوتیک حسن ظن این تبیین را یافته است:

«چنین می‌پندارم که در شناخت درست هر شخص و یا اندیشه و فکری شرط اول مواجهه هم‌دلانه و در عین حال علمی و منصفانه است. شاید چند معنا برای مفهوم هم‌دلانه قابل طرح باشد. به گمانم مهم‌ترین و اولی‌ترین معنای "هم‌دلانه" این است که تا آنجا که ممکن باشد خود را در شرایط ذهنی و عینی طرف مورد تحقیق و یا نقد قرار دهیم تا از منظر هر چه نزدیک‌تر به فهم و تحلیل سوژه موفق شوم. معنای دیگر هم‌دلانه این است که اشخاص مورد

روشنفکران دینی بنابر تأثیرشان از سنت و منش روشنفکری که انتقادی است، سوءظنی هم دارند که آن را متوجه جامعه و تاریخ می‌کنند. اقلیتی از آنان به آنجایی رسیده‌اند که به قرآن و سیره مقدسان هم به دیده انتقاد بنگرند. گرایش محافظه‌کار که شاید به لحاظ گستردگی کمی گرایش غالب باشد می‌کوشد با قرآن درگیر نشود. این گرایش هر خشونت‌ی را که به اسم دین صورت گیرد پیشاپیش ناشی از فهم بد دین می‌داند و چون در جایی پای قرآن و سیره مقدسان پیش کشیده شود، معمولاً برمی‌نهد که احکام و اعمال خشن، به دوره خاصی تعلق داشته‌اند، نباید سرمشق‌ساز قلمداد شوند، احکام و اعمال بدیل آنها را محدود می‌سازند، روی آنها را می‌پوشانند. محدودسازی، نسبی‌سازی و لاپوشانی شگردهای تفسیری این هرمنوتیک همدلانه است.^{۲۱}

تحقیق و احیانا مورد نقد را دارای حسن نظر بدانم و به اصطلاح اصل را بر حسن نیت و انگیزه خیر طرف مقابل بگذارم نه سوء نیت. طبق تجربه می‌توان گفت، اگر جز این باشد، منتقد یا وارد نقد و تحلیل نمی‌شود و یا صرفاً به انگیزه مچ‌گیری و جدل و منکوب کردن طرف وارد گود می‌شود و به جدال و نزاع با خصم می‌پردازد. فرجام چنین جدالی کاملاً قابل پیش‌بینی است. در مناظره‌ها، ممکن است هر یک خود را پیروز میدان بدانند و یا واقعا هم چنین باشد؛ ولی در نهایت چنین مجادله‌ای نه تنها اخلاقی نیست و چندان کمکی به انکشاف حقیقت نمی‌کند؛ بلکه آشکارا ضد اخلاقی و ضد علم است.»

اشکوری در این عبارات نظر خود را به صورت عمومی طرح کرده و در نتیجه مجازیم بپرسیم که او مثلاً "نبرد من" هیتلر را چگونه می‌خواند. همدلی و حسن ظن در چنین موردی چه معنایی دارد؟ ممکن است او یا یک مدافع دیگر هرمنوتیک حسن ظن بگوید که منظور برخورد همدلانه با هر متنی نیست؛ متنی را همدلانه می‌خوانیم که در آن بارقه‌هایی از اخلاق ببینیم و در نتیجه مبنا را بر حسن نیت مؤلف یا شخصیت‌های مثبت روایت بگذاریم. این رویکردی دیگر است که می‌توانیم به آن همدلی محتاطانه یا انتقادی نام دهیم. وقتی اشکوری در همان مقاله‌ای که جملات بالا از آن نقل شد جملات زیر را می‌نویسد، نشان می‌دهد که در اصل موضعی محتاطانه و انتقادی دارد:

«من قرآن را هم به معنای علمی کلمه قابل نقد و بررسی می‌دانم و برای نبی اسلام نیز عصمت مطلق قابل نیستیم. از این رو اگر به واقع در موردی یقین پیدا کنم که فلان کار را محمد انجام داده و طبق معیارهای اخلاقی و انسانی و از جمله اسلامی نادرست بوده، ابایی ندارم که به اشتباه و خطای وی اذعان کنم.»

از موضع هرمنوتیک سوءظن به این موضع محتاط انتقادی که نگاه کنیم به این پرسش می‌رسیم: کدام‌اند آن معیارهایی که پایه سنجشگری شما را می‌سازند؟ اشکوری می‌گوید: «... خون‌ریزی‌ها در تمام جنگ‌های بشری امری طبیعی است؛ هرچند شرّ است اما شرّ گریزناپذیر؛ مگر این که از یک سو اصل جنگ نامشروع باشد...» پس طبق این معیارها گویا خون‌ریزی طبیعی و مشروع هم داریم. چنین است، لابد چون عقل سلیم به ما این را می‌گوید. اما مشکل اصلی همین "عقل سلیم" است. پیش از اینکه خیال خود را راحت کنیم که دارای معیارهایی اخلاقی هستیم برای اینکه تشخیص دهیم آیا در موردی معین خون‌ریزی مشروع است، لازم است ابتدا با کل آن نظام مشروعیت درگیر شویم. در این معنا، هرمنوتیک سوءظن افق عقل سلیم را ترک می‌کند. علت سوءظن به پایه عقلانی مشروعیت این است که در طول تاریخ آدم‌کشی و تبعیض و استثمار را مشروع جلوه داده است.

^{۲۱} من در مقاله‌ای این مثال ساده را درباره تفسیر برپایه هرمنوتیک سوءظن زده‌ام:

«متن مقدس را در برابر خود می‌گذاریم، آن را باز می‌خوانیم، بر هر جمله‌ای که در آن چیزی ببینیم که برآمده از موقعیت‌های سلطه، خشونت، تبعیض و بهره‌کشی باشند و این موقعیت‌ها را به نوعی بازتولید کنند خط قرمز می‌کشیم. امتحان کنید ببینید این هرمنوتیک سوءظن از متن چه به جا می‌گذارد. مثلاً به "الفاتحه" نگاه کنید: هرمنوتیک سوءظن مشکل دارد با "رب"، با "مالک"، با "عبد" بودن، با "هدایت"، با "نعمت"، با "غضب" با اطلاق "ضاللت" به رویه گروهی از مردم. همه این مفاهیم به بودن در موقعیت خشونت، تبعیض و بهره‌کشی در سایه یک سلطنت قهار اشاره دارند، از توپوس‌های رنج برآمده‌اند، و آنها را بازتولید می‌کنند.» (مقاله "[خود دین](#)")

اشکوری به این شیوه تفسیر چنین [انتقاد کرده است](#):

«آقای نیکفر عمدتاً از منظر کاملاً سنتی و حتی غالباً افراطی بنیادگرایانه از دین و تاریخ آن به نقد آموزه‌های نواندیشان می‌پردازد و این خود مکالمه و مفاهمه را سخت و گاه ناممکن می‌کند. یعنی فرضاً ایشان با همان تفاسیری که بنیادگرایان نوع افراطی از مبانی و احکام و سنت اسلامی دارند، به جدال ما می‌آید. ایشان تفاسیری از آموزه‌های

اسلامی و به تعبیر خودشان از «کاراکتر» اسلام و آیین مسلمانی ارائه می‌دهد که دقیقا با الگوی غالب حوزویان ما منطبق است.

از باب مثال ایشان با ترجمه تحت‌اللفظی و ظاهرگرایانه از عبد و مولا و سلطه و سلطان چنین القا می‌کنند که گویی اولاً از ذهن و ضمیر خدا و رسول خبر دارند و ثانياً گویا این عناوین فقط یک ترجمه و یا تفسیر دارد و آن نیز همان است که آقای نیکفر می‌گویند. از قضا شیخ فضل‌الله نوری در عصر مشروطه درست مانند آقای نیکفر در باره واژه و مفهوم «عبودیت» می‌اندیشید و از این رو فریاد می‌زد که در اسلام اصل بر «عبودیت» است و نه «آزادی». ایشان می‌داند که تفسیر مختارشان تنها یک تفسیر و آن هم سطحی‌ترین تفسیر از عبد و مولاست و می‌دانیم که ده‌ها تفسیر دیگر از همین عناوین وجود داشته و دارد. اصولاً جای پرسش دارد چرا ایشان به تفسیر کسی چون مولوی استناد نمی‌کند که می‌گوید:

"کیست مولا آن که آزادت کند / بند رقیبت ز پایت وا کند.

چون به آزادی نبوت هادی است / مؤمنان را ز انبیاء آزادی است"

یا در دوران معاصر به فهم و تفسیر کسانی چون اقبال و شریعتی از مفهوم عبد و مولا توجه نمی‌کند که اصولاً از مفهوم عبودیت ذات الهی (نه البته عبودیت‌های زمینی) اراده و آزادی بندگان را می‌فهمند. از باب نمونه بنگرید به منظومه بلند اقبال در باره کربلا و امام حسین. وی در آغاز می‌گوید:

هر که پیمان با هوالموجود بست / گردنش از بند هر معبود رست

ماسوی الله را مسلمان بنده نیست / پیش فرعون سرش افکنده نیست

یا شریعتی می‌گوید: "خدا! به من در ایمان تسلیم مطلق بخش تا در جهان عصیان مطلق باشم". حداقل منطق بحث ایجاب می‌کند که جناب نیکفر به فهم‌ها و تفسیرهای نواندیشان نیز توجه کند و وفق آن با آنان به گفت‌وگو بنشیند و اگر خطای معرفتی و ضعف استدلال در دیدگاه‌های آنان می‌بیند آشکار کند. چرا باید از من انتظار داشت که پاسخ‌گوی افکار و اعمال شیخ نوری و مصباح یزدی و ابوبکر بغدادی باشم؟ متأسفانه در مجادله‌های گاه و بیگاه بین ما، بخش مهمی از وقت صرف این توضیحات و اضحات می‌شود که روا نیست».

پاسخ اشکوری به خوبی تفاوت دو نگاه را می‌نماید. توضیح و اضحات از این سو این است که ببینید که رنج و سلطه و ستم چه ردهایی در متن مقدس به جا گذاشته‌اند؛ مواظب باشید که آن ردها را با تفسیرهایتان پاک نکنید؛ پاک کردن آنها پاک کردن آثار جرم است؛ بگذارید ببینیم در تاریخ چه گذشته است. توضیح و اضحات از طرف مقابل شامل دو نکته است: ۱. دیدن این ردها به این شکل، همسویی با قرائت‌های بنیادگرایانه خشونت‌بار است. هرمنوتیک سوءظن عملاً توسط یک برداشت بنیادگرایانه هدایت می‌شود. ۲. می‌شود به گونه‌ای دیگر هدایت شد، آن هم به این صورت که برداشت‌های غیرخشونت‌بار را مبنا قرار داد، در این حالت ما در متن رد رحمت را می‌بینیم نه زحمت را.

پاسخی مختصر به این دو نکته چنین است: اول اینکه آن برداشت‌های رحمانی دست کم در دین مرکز نسبت به برداشت‌های دیگر در اقلیت مطلق است. کتاب مبین گویا به صورتی بین از نظر اکثریت مفسران و عالمان دینی، به خشونت فراخوانده. با این حال می‌گوییم که مسلماً باید برداشت‌های دیگر را هم در نظر داشت، اما با در نظر داشتن آنها سوءظن ما دوچندان می‌شود. با وجود همه لطفی که آن برداشت‌ها به متن مقدس داشته‌اند و کوشیده‌اند آن را لطیف سازند، و مهمتر از تلاش آنها، با وجود تلاش عمومی و زمینه‌سازی فرهنگ در طول تاریخ برای اهلی کردن و نرمو کردن، متن این قابلیت خود را حفظ کرده که به حربه‌ای استراتژیک تبدیل شود و چون چنین جایگاهی می‌یابد به فرمان‌نامه خونریزی و اعمال تبعیض بدل می‌گردد. نگاه کنید که چه قدرت تخریبی‌ای در متن نهفته است که پس از سده‌ها تلاش برای مهار آن باز توفنده می‌شود. اما دیدن این واقعیت فرارفتن از توجه به تیزی و خونریزی یک شمشیر نیست، و اگر در همان حالی که ما به این نکته توجه می‌کنیم، شمشیرزن هم درباره کارآیی آلت قتاله خود رجز بخواند، روا نیست که متهم شویم زیر تأثیر حرف‌های او قرار داریم.

اشکوری و دیگر روشنفکران مسلمان یک دوراهه برای خود ترسیم می‌کنند و می‌گویند: باید با حسن نظر لطافت و رحمت کلام مقدس را نشان داد؛ برداشت بدیل دیگری که وجود دارد همان برداشت خشن بنیادگرایانه است. این دوبینی به یک ضعف نظری برمی‌گردد. در الاهیات مسیحی، به ویژه الاهیات پروتستان، به تفصیل درباره موضوع مشابه در نگاه به "کتاب مقدس" بحث شده. متفکرانی چون رودلف بولتمن خود را از دوبینی‌ای که روشنفکران دینی ما به آن دچارند، رها ساخته‌اند. کسی چون بولتمن اگر مسلمان بود و متأثر از اندیشه انتقادی عدالت‌خواه، ممکن بود چنین راهی را پیش گیرد:

مشکل حل نشدنی این گونه تفسیر همواره این است که چگونه می‌توان خط کشید میان آنچه اصالت الاهی دارد و آنچه زمینی و ذاتاً محکوم به تحریف و فساد است، و در نهایت میان آنچه اسلامی یعنی موضوع حسن ظن مطلق است و آنچه اسلامی نیست و باید به آن با سوءظن نگریست. حوزه لاهوتی طبعاً حوزه علوم انسانی نیست، اما حوزه ناسوتی را می‌توان موضوع پژوهش علمی قرار داد. مشکل بزرگ این است که درست به آن خط مرزی و جلوه‌های پنداشته آن باید با چه دیدی نگریست. حد، جلوه‌گاه تناقض است. در این مورد هم چنین است.

تئودیه پست‌مدرن

روشنفکران دینی ایرانی در برابر دین‌باور سنت‌گرا با گزاره‌ها و استدلال‌های اسلام‌شناختی و دین‌شناختی عمومی قرار می‌گیرند، اما در برابر منتقد سکولار از پذیرش پیامدهای مفهوم‌ها یا گزاره‌هایی که از علوم انسانی وام گرفته‌اند سر باز می‌زنند، یا آن مفهوم‌ها و گزاره‌ها را به گونه‌ای به کار می‌برند که بتوانند یک تئودیه پست‌مدرن عرضه کنند، و با آن هم از مشکلات تئودیه سنتی بگریزند و هم تلاش توجیه‌گرانه‌شان را ادامه دهند. موضع آنان را می‌توانیم این گونه بیان کنیم: این اسلام نیست. "این اسلام نیست" گزاره‌ای است شبیه "این چیق نیست" (Ceci n'est pas une pipe) رنه ماگریت، نقاش فرانسوی که میشل فوکو در توضیح آن رساله‌ای با همین عنوان نوشته است. ما به هر چیز که اسلامی‌اش می‌پنداریم اشاره کنیم، روشن‌فکر دینی ما می‌گوید "این اسلام نیست". سخنش ممکن است با تجربیات تعارضی نداشته باشد. وقتی داعشی‌ها را در نظر بگیریم، یا طالبان را، یا لاجوردی را، یا خلخالی را، یا خود خمینی و جانشین او را، و اسلام آنان را با اسلام انبوه مسلمانان نیک‌سیرت و خوش‌رفتار در طول تاریخ، در زمان حال و در اطراف خود مقایسه کنیم، بعید نیست که بگوییم "این اسلام نیست".

اشکال گزاره "این اسلام نیست" در تقریر کلی‌ای است که یافته و از آن یک شگرد جدلی ساخته است. به هر پدیده‌ای در جهان تاریخی اسلام می‌توانیم اشاره کنیم و بگوییم "این اسلام نیست"، یا اینکه "عارضی" است، عملی است سرزده از انسان‌هایی در یک محدوده ناگزیر زمانی و مکانی.

"این اسلام نیست" و "این اسلام است" مرز معینی ندارند. در قبض و بسط‌اند. اکنون دوره بحران اسلام است و در نتیجه گزاره "این اسلام است" به یک گوشه رانده شده، تبدیل به چیزی ذهنی و شخصی شده، و در سخنی این چنین تقریر می‌یابد: من تنها اسلام خودم را، یا اسلام فلان عارف و بهمان شاعر را، یا اسلام تبیین‌شده در فلان آیه یا بهمان حدیث را اسلام راستین می‌دانم. اما پهناور شدن

- فرق می‌گذاریم میان پیام و روایت (Kerygma und Mythos).
- کل روایت، کل آن داستان‌ها، همه اسطوره است.
- در آن رنج‌های انسانی بازتاب یافته‌اند.
- خدایی هم ساخته شده برای آنکه از رنج ما بکاهد و به دیگری رنج بدهد. همه داستان او هم داستان رنج بشر است.
- اما در میان غوغاها صدای دیگری هم می‌شنویم؛ فریاد کمک‌خواهی، انتظار لطف، تصور دنیایی که می‌تواند بهتر باشد.
- این همان چیزی است که مارکس به آن آه ستم‌دیدگان و روح یک جهان بی‌روح گفته است.
- ما رد این آه را و رد این روح را پی می‌گیریم. این پیامی است که آن را در برابر اسطوره می‌گذاریم و آن را نسخ می‌کنیم.

آنچه در بالا آمد، تنها مثالی بود برای این که نشان دهیم هرمنوتیک سوءظن دعوتی ساده به الحاد نیست. اصلاً از یک موضع دین‌ناور علمی محض، بحث دین اتلاف وقت است، چون بحث بر سر خرافه است. اما این، موضع هرمنوتیک سوءظن نیست. داستان دین داستان رنج بشر است. رنج، امری وجودی است نه صرفاً برآمده از اشکالی در معرفت.

حوزه صدق "این اسلام نیست" و در مقابل آب رفتن حوزه صدق "این اسلام است" و منحصر شدن آن به یک ظن شخصی به معنای پایان پروژه تئودیسه دین‌نگر در روایت روشنفکری دینی است، زیرا تئودیسه بی‌معنا می‌شود اگر عنصر خیر را بخاهد در یک فرودستی و تنگنای ذهنی ببیند. هر جا ببینیم گزاره "این اسلام نیست" غلبه یافته و تبدیل به یک شگرد جدلی محوری شده، می‌توانیم از برخوردن به یک بن‌بست نظری و در عین حال اذعان نکردن به آن مطمئن باشیم.

مرز سیاسی متغیر "این اسلام است" و "این اسلام نیست"

روشنفکری دینی بنابر قید دینی‌اش، درگیر تفاوت‌گذاری میان آن چیزی است که اسلام است و آن چیزی که اسلام نیست. اسلام حوزوی هم درگیر این تفاوت‌گذاری است. کار روحانیت اساساً این است و از این نظر روشنفکران دینی و حوزویان فرقی با هم ندارند.

مرز میان "این اسلام نیست" و "این اسلام است" در درجه نخست مرزی سیاسی است؛ تبیین نظری هم طبعاً می‌یابد. از زمان آغاز نواندیشی دینی در ایران تا امروز، این مرز بسته به وضعیت سیاسی مدام در تغییر بوده است، به گونه‌ای که می‌توانیم تاریخ نواندیشی دینی ایرانی را با نظر به این مرز متغیر بنویسیم. تنها به این اشاره بسنده می‌کنیم که زمانی در مورد اسلام علما گفته می‌شد که "این اسلام نیست"، و آن زمانی بود که دیدگاه اسلام منهای روحانیت چیرگی داشت. با نقشی که بخشی از علما به رهبری خمینی در انقلاب ایران ایفا کردند، اسلام آنان از بسته "این اسلام نیست" درآمد و وارد بسته "این اسلام است" شد. تلاطم‌های سیاسی، جریان نواندیشی را در صفوف مخالفان حکومت فقها قرار داد. کم‌کم دوباره تقسیم‌بندی تغییر کرد و "این اسلام نیست" بخش بزرگی از بسته "این اسلام است" را در خود کشید. باز هم معلوم نیست چه پیش آید. فرض کنیم در ایران اصلاح‌طلبان صحنه‌گردان سیاست دولتی شوند و ضمن اینکه ساختار قدرت به هم نخورد، اصلاحاتی صورت گیرد چنانکه روشنفکران دینی هم اجازه تدریس و ترویج نظراتشان را بیابند. در این حالت دوباره ممکن است مرز "این اسلام نیست" و "آن اسلام است" تغییر کند.

راهکارها در تفکیک میان آنچه اسلامی است و آنچه اسلامی نیست، تا کنون روشن شده‌اند. در میان نواندیشان دینی گرایش غالب مصلحت‌گرایی‌ای است که پشتوانه آن "عقل سلیم" ایرانی است: اسلام باری هنجارگزار می‌یابد، بر هنجارهایی از آن که سازگار با اخلاقی جهان‌رواست تأکید می‌شود، احکام آن در سایه گذاشته می‌شوند و آنچه ناسازگار با اساس همزیستی مسالمت‌آمیز است غیر اسلامی خوانده می‌شود. البته تعبیری که در این سیستم فکری از همزیستی عرضه می‌شود، تا آن حد محافظه‌کارانه هست که همزیستی با جریان محافظه‌کار دینی را توصیه و تبلیغ کند، همزیستی‌ای که همراه با امتیازدهی است. سازگاری آن با عقل سلیم ایرانی در این است که کل ادبیاتی که برای خطه فرهنگی ما هویت‌ساز است، با نکته‌ها و اندرزها و حکمت‌های خود پشتوانه این ایستار است. این عقل سلیم می‌تواند به اخلاق‌گرایی رادیکال هم برسد به گونه‌ای که اخلاق را بر فراز دین بگذارد و حکمت "عبادت به جز خدمت خلق نیست" را مبنای داوری در باره رفتار دینی قرار دهد. عرفان و ساینق‌های وحدت وجودی و تاریخ‌ستیزی معنویت‌گرا هم این قابلیت را دارند که مسئله تفکیک میان آنچه اسلامی است و آنچه اسلامی نیست را به این صورت حل کنند که خود را از اصل مسئله تفکیک برهانند.^{۲۲} این

^{۲۲} در یکی از مقاله‌های اخیر محمد مجتهد شبستری با عنوان "[چرخش هرمنوتیکی در الهیات مدرن](#)" نمود چنین رویکردی را می‌بینیم، رویکردی که به گفته خود مجتهد شبستری در آن "«اله» کنار رفته و از «الوهیت» بحث می‌شود". در این نوع نگاه یک زیرکی نظرورزانه (speculative) دیده می‌شود که حاصل آشنایی با نقدها و بحث‌هایی است که در دو قرن اخیر در فلسفه و الهیات، به ویژه الهیات پروتستان، صورت گرفته است.

این رویکرد بخش بزرگی از مشکلات نظری متفکر مؤمن را حل می‌کند. دیگر لازم نیست درباره یک خدا و منسوبانش توضیح دهد. آنچه در کانون توجه است نه "خداوند" بلکه "خداوندگاری" و نه کردها و ناکرده‌های یک موجود متشخص،

یک بازی و هنرنمایی پذیرفته در عقل سلیم ایرانی است که نسبی‌گرایی پست‌مدرنیستی هم می‌تواند به آن متکی باشد.

آنچه در محدوده عقل سلیم، از جمله در این یا آن سرحد آن رخ می‌دهد، به عنوان پدیده جالب است اما به عنوان پاسخ به مسائل فاقد جذابیت نظری است. روشنفکری دینی در همین جا می‌تواند به عنوان جریان نظری پایان یافته تلقی شود، در حالی که می‌توان گمان داشت که به عنوان روشنفکری آرگانیک جریانی اصلاح‌طلب جمهوری اسلامی تداوم بیابد.

نقد عقل سلیم

ماندن در حوزه عقل سلیم چه اشکالی دارد؟ اشکال آن در اشکال عقل سلیم ایرانی است که از انتقاد شفاف و جدی روی برمی‌تابد، همواره در خدمت تحمل‌پذیرکننده یک نظم تبعیضی، خشن و بهره‌کش بوده است، حقیقت را تا حد مصحلت فرو می‌کاهد، از دورویی و دروغ ابایی ندارد، فاجعه را نمی‌بیند، امیدهای واهی دارد، توکل می‌کند و ولایت‌مدار است. این خوبی را هم دارد که لبه‌های تیز تقابل‌ها را گُند می‌کند یا می‌پوشاند (که گاهی می‌تواند خوب باشد)، به ترحم فرامی‌خواند، خوش‌قلب است، پست‌فطرت نیست و کمتر به نشان دادن تعصب و انتقام‌جویی فرامی‌خواند. دیالکتیک این عقل سلیم ماندن در حالت نوسان و بلاتکلیفی است. با استبداد مقابله نمی‌کند، اما آن را تشویق هم نمی‌کند. عقل سلیم استبداد را تحمل‌پذیر می‌کند. شیوه مقابله‌اش با دروغ، گذاشتن حقیقت در برابر آن نیست، لاپوشانی آن است. عقل سلیم ایرانی رازگشا نیست، ابهام و رازآلودگی را خوش می‌دارد، در عین آن که به سحر باور ندارد - چنانکه ادبیات کهن فارسی فضایی مه‌آلود دارد، اما قصه ارواح و اجنه نیست. (شاهنامه از این نظر مثال زدنی است: حنا دیوهایش رفتاری معقول دارند و نهضت سوادآموزی برپا می‌کنند.)

روشنفکری دینی، ایرانی‌تر از روشنفکری غیر دینی مملکت است که ارتباط ضعیف‌تری با سنت فرهنگی دارد. این ارتباط سست خود به خود نقطه قوت نیست چون جبران خودکارانه آن، ارتباط

بلکه "خداوندگارانه" هاست. این موضع قوی‌تر از نظر سروش درباره "رؤیاهای رسولانه" است، چون در طرح سروش هنوز "الله" وجود دارد و به خواب کسی می‌آید، یعنی هم مشکل اصلی به جا می‌ماند که خدای متشخص است و هم شیوه ارتباط‌گیری او، یا ارتباط‌گیری یک بنده با او یا تصویری از او. "اله" به صورت متشخص می‌تواند به خواب بیاید، اما "الوهیت" نه.

اما این موضع که گفتیم به لحاظ نظری زیرکانه است، چیز تازه‌ای نیست، یک خدانشناسی فلسفی است که دورانش به پایان رسیده، اما می‌تواند در اندیشه پسامدرن هم جایگاهی برای خود بیابد. باید کنجکاو بود که مجتهد شبستری چگونه می‌تواند این خدانشناسی فلسفی را گونه‌ای عرضه کند که رنگ و بویی اسلامی داشته باشد. فارابی و ابن سینا که در این کار موفق نبوده‌اند.

اما این نکته قابل ذکر است که نشان دادن خداوندگاری به جای خداوند و امر قدسی در معنایی مطلق به جای مقدسان با نام و نشان یک نظریه‌ری زیرکانه برای حل مشکل تئودیسه است: دیگر در برابر دنیا خدا قرار ندارد و کسی نیست که مسئول خوبی یا بدی دانسته شود. اما برای اینکه این استعداد از قوه به فعل تبدیل شود، مجتهد شبستری باید بگوید نیمه دیگری آن چیزی را که رودلف بولتمن گفته است: بولتمن به خداوندگاری و خداوندگارانه‌ها رو می‌آورد و به آن Kerygma می‌گوید که می‌توانیم آن را پیام یا اصل پیام ترجمه کنیم. در برابر پیام، اسطوره قرار دارد که کل داستان خداوند، اشکال ارتباط او با زمینیان و کل مقدسان زمینی است. بولتمن اسطوره را تحلیل وجودی می‌کند برای اینکه موقعیت دردناک انسان در جهان را باز کند. او هیچ حقیقتی برای اسطوره قایل نیست، انسان که مسیحی برای داستان مسیح قایل است یا مسلمان برای ماجراهای محمد.

در مورد این موضوع بنگرید به این مقاله پرنفوذ بولتمن:

Rudolf Bultmann, "Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung" (1941), in: H.-W. Bartsch (Hg.): *Kerygma und Mythos*, Hamburg, 2. Auflage 1951, S. 15-48.

قوی‌تر با روشنگری عصر جدید نمی‌شود. نقطه قوت تواند بود اگر به معنای فاصله‌گیری لازم برای شناخت انتقادی باشد که طبعاً موضوعیت دارد آنگاه که بتوان از اراده به شناخت انتقادی مطمئن بود.

به خاطر ایرانی‌تر بودن روشنفکران دینی گفت‌وگو با آنان جذاب است. جذابیت بحث با آنان در این است که گفت‌وگو با سنت در شکلی پروریده‌تر و اندیشیده‌تر است. با این گفت‌وگو ساده‌تر به مرزها و جزم‌های ژرفتری می‌رسیم که در رویارویی ساده خود را نشان نمی‌دهند.

اما چنین نیست که گفت‌وگوی روشنفکران دینی و غیردینی لزوماً رویارویی یک موضع پرابهام با یک موضع روشن باشد. ما وارد یک دوره ابهام و فقدان صراحت شده‌ایم. تنها روشنفکری دینی نیست که در ابهام می‌ماند، روشنفکری غیر دینی هم دیگر آن هویتی را ندارد که بشود آن را متعهد به روشنگری دانست. همه وارد دوره‌ای شده‌ایم که به پیروی از یورگن هابرماس می‌توانیم مشخصه آن را "ناروشنی جدید"^{۲۳} بدانیم. در دوره روشنی عصر جدید آرمان‌هایی قوی وجود داشتند که ما را به تقابل انتقادی با وضع موجود می‌گروانند، نگاه انتقادی را با آگاهی تاریخی ترکیب می‌کردند، با چرخاندن نگاه ما به سوی سختی و شرارت جهان، جست‌وجو برای عوامل برانگیزاننده آن را برمی‌انگیختند و از این طریق تاریخ را روشن می‌کردند. اکنون آرمان‌ها سستی گرفته‌اند. وقتی انرژی اتوپیایی ته بکشد، میل به تغییر وجود نداشته باشد، دیگر سنگینی و مقاومت چیزها به حس در نمی‌آیند. دشنه با پنبه فرقی ندارد. آرمان که سستی گیرد، واقعیت موجود هم مغشوش و مبهم می‌شود. ما اینک همه در فضایی مه گرفته حرکت می‌کنیم. گویا این مه‌گرفتگی با راز آلودگی پیشامدرن مشابهت و تجانسی دارد که باعث می‌شود ابهام پیشامدرن به پریشان‌گویی پسامدرن توسل جوید.

آنچه در این فضای مه‌گرفته، در نتیجه آن یا حتماً می‌توان گفت به عنوان انگیزه شکل‌دهنده آن، گم می‌شود، واقعیت‌های سختی است که رنج‌گاه‌ها و محل‌های اصلی نزاع را می‌سازند: خشونت، تبعیض، بهره‌کشی و نازیستنی شدن محیط زیست. جایگاه‌های اینها از هر دو منظر وجودی و زیبایی‌توپوس‌هایی اساسی‌اند. در زمانی که آرمان‌گرایی چپ در فضای روشنفکری حضوری برجسته و تا حدی تعیین‌کننده داشت، مسئله بهره‌کشی و نابرابری طبقاتی معیاری وجودی به دست می‌داد تا به بازی کلمات نظمی داده شود و هر روایتی از این زاویه تفسیر شود که بهره‌کشی را چگونه می‌نمایاند، آن را می‌پوشد، توجیه می‌کند یا آشکارش می‌سازد و به نیت تغییر توضیحش می‌دهد. در کنار واقعیت زمخت بهره‌کشی، واقعیت‌های دیگر هم مطرح بودند و این امکان داشت پدید می‌آمد که - مقید به پدیدارشناسی آنها - هر منوتیکی شکل گیرد که رویارویی انتقادی همه‌جانبه‌ای را با کل روایت‌های تاریخی ممکن کند. اما درست در همین زمان، که حدوداً دو دهه آخر قرن بیستم می‌شود، گریز از واقعیت به منش چیره تبدیل شد. چرخش‌های مشهور "زبانی" و "فرهنگی" (linguistic and cultural turns) در حوزه علوم انسانی، به جای اینکه نقد زبان و فرهنگ را برآتر کنند، در عمل به واقعیت‌گریزی تشویق کردند. در این گریز اکراهی دیده می‌شود نسبت به ادراک واقعیت‌های سخت ناخوشایند. بر این واقعیت‌ها چشم پوشیده می‌شود و زبان در فضایی جاری می‌شود که در آن گویا چنین یا چنان بودن و گفتن، فاقد جدیت فضاهای سخت است. در فضاها سخت - مثلاً در آنجایی که ارباب دستور می‌دهد، مأمور امنیتی بازجویی می‌کند، زن مورد عتاب و خطاب و تحقیر قرار می‌گیرد، یا موضوع بی‌واسطه، قحطی و بی‌آبی است - زبان تفاوت‌هایی اساسی دارد با نقش و کارکردی که در یک گفت‌وگوی ملایم در فضایی بی‌تشویش می‌یابد. در روایت‌ها رنج‌ها و رنجگاه‌ها ردهایی به جا می‌گذارند که حضور رنج در جهان ما تضمینی است برای آنکه ما بتوانیم آنها را پی‌گیریم و مصداق غایب را حاضر کنیم. پی‌گرفتن ردهای رنج آن چیزی است که از هر منوتیک سوءظن انتظار داریم.

^{۲۳} Die Neue Unübersichtlichkeit . بنگرید به مقاله‌ای با این عنوان در کتابی از او با همین نام.

سوءظن از مقوله نفرت محض نیست که اگر بود تنها به روگردانی دعوت می‌کرد. سوءظن، برعکس، دعوت است به دیدن. طبقه متوسط، که پایه اجتماعی قشر روشنفکر را می‌سازد، چشم دیدن داشت، حاضر به دیدن بود در زمانی که متزلزل بود و معلوم نبود که می‌تواند جایگاه خود را حفظ کند یا نه، و در زمانی که در خطه فرهنگ‌ساز اروپا تجربه دردناک حفظ جایگاه خود به قیمت تن دادن به فاشیسم را در برابر خود داشت. اکثر مکاتب فلسفی اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم تا دوره پایانی آن به دیدن دعوت می‌کردند و یک روش‌شناسی دیدن پیش می‌گذاشتند. نمی‌توان دید، زبان نمی‌گذارد، هستی حضور ندارد، دیدن ممکن نیست، اصل بر غیبت است، و اصلاً چرا باید دید، جمله‌های قصاری هستند که از اواخر قرن بیستم رواج می‌یابند. در ایران هم طبقه متوسط چشم دیدن داشت، اما اکنون بیشتر متوجه هر آن چیزی است که کمک کند موقعیت‌اش حفظ شود. حفظ موقعیت و اصلاحاتی در حد بقا و ارتقای خود، شاخص عقل سلیم این طبقه است و چون فضای فرهنگی را، در میانه صحنه، این طبقه پر می‌کند، عقل آن شاخص عقل سلیم ایرانی شده است.^{۲۴}

سرانجام روشنفکری دینی

روشنفکران دینی در میان کل روشنفکران ایران، به لحاظ سازگار شدن با عقل سلیم پیشتان‌ند. پیش از آنها روشنفکری به ناسازگاری شهرت داشت. آنچه به عنوان روشنفکری دینی شهرت دارد، با رویگردانی از چپ مذهبی شکل گرفته است. روشنفکران دینی پیش از تقابل ۱۳۶۰ به مجاهدین خلق پشت کرده بودند و این تنها پشت کردن به یک سازمان سیاسی نبود، پشت کردن به شاخه چپ مذهبی بود. آنان با علی شریعتی هم تسویه حساب کردند، به اسم نقد ایدئولوژی، اما به بهای پشت کردن به مفهوم‌هایی که به عدالت اجتماعی و تحول انقلابی مربوط می‌شود. این بریدن از علی شریعتی در ضمن بریدن از سنت نواندیشی دینی "اسلام منهای آخوند" بود. اگر مجاهدین خلق سقوط نکرده بودند، و شیوه قرائت شریعتی از اسلام خود را بازسازی کرده به شکل نیرومندی ادامه یافته بود، به احتمال بسیار امروزه روشنفکری دینی شکل کنونی خود را نداشت، با مفهوم‌های دیگری کار می‌کرد، انتقاد از تاریخ اسلام را به گونه دیگری پیش می‌برد و نسبت به مسئله عدالت حس و دلبستگی می‌داشت.

جاذبه خمینیسم و در ادامه آن آغشته بودن به چسب اصلاح‌طلبی، رویگردانی روشنفکری دینی از چپ مذهبی و قطع رابطه آن با سنت ضدیت با آخوند را تثبیت کرد. فضای عمومی به نفع این تثبیت جایگاه است. جنبش چپ ضربه خورده است؛ در آن حالی که زیر سرکوب شدید است، دچار تشنّت فکری هم می‌شود. تا مدت‌ها برخی از روشنفکران شاخص دینی وظیفه کوبیدن چپ را بر عهده داشتند، چپی که زیر فشار امنیتی بود، نمی‌توانست از خود دفاع کند، رسانه نداشت، نمی‌توانست از تریبون‌های دانشگاه استفاده کند. در دوره ده‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ این گمان در ذهن روشنفکران دینی تقویت شد که گویا اندیشه منحصر به آنان است و آنان مصداق کامل آگاهی و روشنفکری هستند. این ذهنیت هنوز برطرف نشده است.

سمتی که روشنفکری دینی ایرانی برگزیده، تأمین "معنویت" برای قشرهای مرفهی است که دینشان را دارند، در عین حال نوگرا هم هستند. با این خوراک معنوی، آنها می‌توانند در چارچوب "عقل سلیم"، سنتی و محافظه‌کار و همزمان نوجو و گشوده به جهان باشند. آماج آنها یک اسلام شیک است؛ سفارش آنها به روشنفکران آرگانیک خود فرآوردن چنین اسلامی است. در معنویت نو، امکانی برای تریابی وجود دارد به منظور غلبه بر شوک اسلام "مستضعفین". ایدئولوژی و رادیکالیسم دینی و انقلابی‌گری کوبیده می‌شوند، اما نه به خاطر خیانت اینها به آرمان‌هایی که توده محروم را برانگیخته بود، بلکه به

^{۲۴} بررسی ذهنیت طبقه متوسط ایرانی جای ویژه فراخی می‌طلبد. من چارچوب فکر خودم را در این گفتار به دست داده‌ام: در ایران چه گذشته است.

بهای از دست رفتن حس نسبت به نابرابری‌های اجتماعی و فلاکت مردمی که هنوز فکر می‌کنند اسلام راه نجات آنهاست.

در ایران جای یک جریان مذهبی ترقی‌خواه عدالت‌جویی^{۲۰} به شدت خالی است. غیرمذهبی‌ها نمی‌توانند جای خالی چنین نیرویی را پر کنند. در غیاب این نیرو و پوپولیسم و فاشیسم مذهبی قدرت می‌گیرد. روشنفکری دینی، به خاطر پشت کردن به سنت چپ مذهبی و همدستی درکوبیدن آن، تا حدی مسئول این وضعیت است.

اوج درخشندگی فکری روشنفکری دینی، اتفاقاً در زمانی بود که با سنت چپ مذهبی و کلیت فکر چپ در افتاده بود و به این خاطر باید سپاسگزار حریف باشد. در این درگیری مفهوم آزادی را برجسته کرد، اما آن را بنیادی و بزا نکرد تا چپ مذهبی را ارتقا دهد، بلکه از آن تنها وسیله‌ای ساخت برای عوض کردن ریل. ولی همین درگیری با سنت چپ زایا بود به خاطر اهمیت سابق‌های فکری جریان چپ، و وقتی دیگر آن انگیزه‌ها زائل شدند، رابطه با آن شیوه نگاهی گسسته شد که فاجعه و محرومیت را می‌دید. ریل که عوض شد، از آن پس هدف ندیدن و انکار شد. تئودیسه "این اسلام نیست" هم ناشی از اکراه در دیدن فاجعه است.

گردش به راست، به بهای فقر نظری روشنفکری دینی تمام شده است. تفسیرهای دلخواه، عرفان‌زدگی و موعظه‌های اخلاقی، شاخص کارهای اخیر این جریان است. ناتوانی نظری خود را در توضیح بحران فاجعه‌آمیز اسلام به صورت پرخاش علیه منتقدان درمی‌آورند. فانتزی، قصه‌گویی، کلی‌یافی‌هایی در باره حق و اخلاق و برخی تفسیرهای گزینشی با شگردهای شناخته‌شده توجیه‌گری، جای تلاش برای یک نقد رهایی‌بخش را گرفته‌اند، نقدی که سنجه داوری در باره آن نه این است که آیا محدوده دین را در هم می‌شکند، بلکه این است که تا چه حد صمیمیت و جدیت در دفاع از آزادی و ادراک همدلانه "آه ستم‌دیدگان" در آن متبلور است.

هرمنوتیکی که بر پدیدارشناسی رنج انسانی و درک رنجگاه‌های تاریخی متکی نباشد، واقعیت‌گریز است و چیزی جز ماشین تولید متن‌های تهی از محتوا اما سرشار از لفاظی نیست.

^{۲۰} "جریان مذهبی ترقی‌خواه عدالت‌جویی^{۲۰} - چنین چیزی ممکن است؟ امید داشته باشیم که ممکن باشد که اگر نباشد بخش نسبتاً بزرگی از امیدمان به پاگیری دموکراسی در ایران را باید از دست بدهیم. اگر دموکراسی‌ای برپا کنیم که مؤمنان از آن قهر کنند، آن نظام شکست می‌خورد.