

در کدام زمین بازی کنیم؟

حسین شیخ‌رضائی

در شماره ۳۴ مجله مهرنامه نوشته‌ای از استاد ارجمند جناب آقای دکتر حمید وحید با نام «دین: از حقیقت به کاربرد، و دوباره حقیقت» منتشر شده است که از جهات عدیده‌ای شایسته توجه است. در این نوشته می‌کوشم علاوه بر نگاهی انتقادی به ساختار و برخی از مطالب طرح شده در آن، چند پیش‌فرض به زعم خود نادرست آن را هم بررسی کنم. مقاله ابتدا با نگاهی فرادستی/ از بالا و با تداعی اینکه گویی نگارنده آن نمی‌خواهد دست خود را به خاک و خاشاکی که دیگران مشغول بازی با آن‌اند، آلوده کند، این گونه شروع می‌شود که نگارنده «سال‌ها است این جریان [یعنی فکر دینی] را دیگر به صورت جدی تعقیب نکرده» است و سپس این گونه ادامه می‌یابد که این نه تنها نقطه ضعفی برای نگارنده به حساب نمی‌آید، بلکه اصولاً موضوع اصلی بحث او در این مقاله چیزی جدا از محتوای افکار روشنفکران دینی است. اما این موضوع چه می‌تواند باشد که بحث درباره آن می‌تواند مستقل از محتوا پیش رود؟ نگارنده موضوع را چنین معرفی می‌کند: «تنها به طرح ملاحظاتی در خصوص روش‌شناسی و متدولوژی آن [یعنی فکر دینی] بسنده خواهم کرد.» اکنون باید دید که آیا نویسنده چیزی در باب محتوای اندیشه‌های روشنفکران دینی خواهد گفت یا تا آخر بدون نگاه به «محتوا»، صرفاً ملاحظاتی روش‌شناختی را طرح خواهد کرد.

اما ادعای اصلی نویسنده مقاله چیست؟ این ادعا، یا به عبارت بهتر «توصیه»، در همان ابتدای مقاله با صراحت تمام آمده است و در واقع ربطی به آنچه بدنه اصلی مقاله را می‌سازد، یعنی ارزیابی کارنامه سه روشنفکر جهان اسلام، ندارد. ادعا این است که اولاً در جهان غرب کسانی هستند (از قبیل ویلیام آلتستون، آلوین پلاتینگا، ون اینواگن و ...) که دو خصیصه اصلی دارند: یکی اینکه «آشنایی با علوم زمان خود» دارند و دیگری اینکه «کوشیده‌اند تا تعبیری دینی از عالم به دست دهند.» این دو خصیصه سبب می‌شود که بخش دوم و هنجاری نگاه نویسنده شکل بگیرد: چنین کسانی باید در حکم «الگو» و «معیار» ارزیابی متفکران دینی در ایران باشند و برای ارزیابی کارنامه روشنفکران دینی در ایران و جهان اسلام، باید کار آنان را به محک کار این متفکران طراز جهانی زد. لب حرف نویسنده در بخش نخست این است که روشنفکری دینی در ایران باید از ملاک‌های «محدود»، «گزینشی» و «سیاسی» بومی فراتر رود و خود را با استانداردهای جهانی و «این جریان عام جهانی» هماهنگ کند و به جای بحث‌هایی «فرا موضوعی» درباره تعریف، حدود و ثغور و امکان پدیده‌ای به نام روشنفکری دینی، به بحث «محتوایی» پردازد و در یک کلام خود را از چنبره «بومی‌سازی» برهاند. به خصوص که چنین بحث‌هایی باید نه در روزنامه‌ها و مجلات (احتمالاً فارسی‌زبان) که در مجلات آکادمیک و بین‌المللی (احتمالاً انگلیسی‌زبان) عرضه شود و به دست مخاطبان اصلی خود، یعنی فیلسوفان دین، برسد و از سوی آنان داوری شود.

من نقد و بررسی این نکات را به انتهای این نوشته واگذار می‌کنم و پیش از آن مایل‌ام به اختصار سه بخش اصلی سازنده مقاله را مرور کنم تا ببینم جنس داوری‌های نویسنده از چه سنخی است. بخش نخست به اقبال اختصاص دارد و نویسنده پس از معرفی کتابی از اقبال به سبک معرفی‌های مختصر رسانه‌ای و ذکر نام فصول این کتاب، بدون بحثی درباره محتوای فنی آن‌ها، تصریح و تکرار می‌کند که «دغدغه اصلی [اقبال] حقیقت است» (تو گویی نویسنده به دغدغه اصلی اقبال دسترسی دارد و این دغدغه در کار دیگر روشنفکران دینی معاصر غایب است). اما قابل تأمل‌ترین نکته این بخش آن است که نویسنده علی‌رغم اینکه بخش‌هایی از کتاب اقبال را «پیچیده»، «غیر قابل نفوذ» و «چالش‌برانگیز» می‌داند که می‌توان نقدهایی بر آن وارد کرد، اما اقبال را قطعاً در

خیل متفکران دینی اصیل، که شرح‌شان در بالا آمد، می‌داند. نشانه هم این است که «این کتاب هنوز هم برای من شباهت فراوان متدولوژیک را با کتاب‌های غربی تداعی می‌کند». این معیار شباهت با غربیان وقتی به اوج خود می‌رسد که نویسنده کشف می‌کند مقاله‌ای از این کتاب در فلان‌امین جلسهٔ جامعهٔ ارسطویی در لندن در دسامبر ۱۹۳۲ خوانده شده و بعداً در مجلهٔ این جامعه چاپ شده است. در اینجا است که ذکر می‌شود در باب اعتبار این جامعه و اینکه فیلسوفان طراز اولی در آن سخنرانی کرده‌اند و از این مقدمات چنین نتیجه‌گیری می‌شود که: «بدین ترتیب من اقبال را متفکری دینی و از سنخ گروهی می‌دانم که در ابتدای بحث از آن‌ها به عنوان الگوی تفکر دینی یاد کردم». کوتاه سخن اینکه معیار اعتبار کسی مانند اقبال از نظر دکتر وحید نه «محتوای» حرف‌های او، که در وهلهٔ نخست شکل رویکرد «حرف‌های» او به مسائل است. البته ملاک‌های این حرف‌های بودن را هم ما نمی‌دانیم و تنها می‌شنویم که کار اقبال «تا حد زیادی با کار روشنفکران دینی ما متفاوت است». بارزترین شاهد ارائه شده برای این حرف‌های بودن اقبال هم سخنرانی در جامعهٔ ارسطویی است. علی‌رغم ایرادات محتوایی که خود دکتر وحید به کتاب اقبال دارد و البته باز هم ذکر از جزئیات آن به میان نمی‌آید، معیار معرفی شده در اینجا پذیرش از سوی جامعهٔ علمی (جامعهٔ ارسطویی) است. چنین است که اقبال به گروه متفکران اصیل می‌پیوندد، حتی اگر نتایجی که گرفته گاه «زیاده از حد سریع و قابل مناقشه باشد».

بخش بعدی که کمی مفصل‌تر است، به شریعتی اختصاص دارد. در اینجا نویسنده پس از نقد نظرات دکتر سروش دربارهٔ «معضل شریعتی» (معضلی که از نظر سروش ریشه در ایدئولوژیک کردن دین از سوی شریعتی دارد)، تحلیل خود را از این «معضل» بیان می‌کند. خلاصهٔ این تحلیل چنین است که شریعتی نظریه‌ای شبیه به نظریهٔ پراگماتیستی صدق داشت (اصطلاح «پراگماتیستی» از من است و در متن ذکر از آن نیست) که طبق آن ادعایی «صادق» است که «ارزشی از نظر زندگی اجتماعی» داشته باشد. بر این مبنا، نویسنده نتیجه می‌گیرد که پیش از انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ به دلیل آرمان‌جویی نسل انقلابی، آراء شریعتی مورد توجه بود ولی پس از انقلاب جوانان به صدق، توجیه و حقیقت‌مانندی نظرات او بیشتر پرداختند و کاربرد این نظرات در حصول انقلاب دیگر محل پرسش نبود. به همین دلیل نیز ستارهٔ اقبال شریعتی پس از انقلاب رو به افول گذاشت. در باب محتوای این تحلیل چیزی نمی‌گوییم و تنها به دو نکته اشاره می‌کنم. نخست اینکه آنچه دکتر وحید بیان می‌کند دقیقاً از همان سنخی است که در ابتدای مقاله روشنفکران دینی را از آن پرهیز داده بود. ایشان در پی تبیین پدیده‌ای «اجتماعی» است (دلایل صعود و افول شریعتی در جامعهٔ ایران) و این دقیقاً از سنخ همان بحث‌های «پیرامونی» حول و حوش روشنفکری دینی در ایران است که جای آن نه در مجله‌های معتبر آکادمیک در حوزهٔ فلسفهٔ دین که در روزنامه‌های ایرانی یا شاید مجله‌های انگلیسی‌زبان مطالعات ایران و خاورمیانه است. نکتهٔ دیگر اینکه معلوم نمی‌شود این بحث چه ربطی به «روش‌شناسی» شریعتی دارد و این میزان بررسی «محتوای» آراء شریعتی چگونه با ادعای اول مقاله مبنی بر پرهیز از ورود به مباحث محتوایی سازگار است. در پایان، این سناریوی فرضی سخت ذهن را درگیر می‌کند که اگر روزی معلوم شود شریعتی بخش‌هایی از آراء خود را در «جامعهٔ افلاطونی تاریخ و جامعه‌شناسی!» ارائه داده است، آیا مشکلی از مشکلات او حل می‌شود و آیا او به صف متفکران دینی اصیل خواهد پیوست؟ همچنین این سناریوی واقعی ذهن را می‌خلد که امروزه در بسیاری از دانشگاه‌ها و دپارتمان‌های معتبر کشورهای غربی، کسانی رسالهٔ تحصیلی خود را دربارهٔ شریعتی و آراء او می‌نویسند. این کسان گرچه لزوماً فیلسوف دین نیستند، اما در هر حال عضو آکادمی‌اند. آیا این نکته به لحاظ «روش‌شناسانه» بر شأن آراء شریعتی تأثیر دارد؟

بخش سوم مقاله اما از این دو نیز چشم‌گیرتر است. در این بخش کوتاه، ابتدا ذکر می‌شود که سروش در ابتدا خوش درخشید و با معرفی فلسفهٔ تحلیلی و پوپر به جامعهٔ ایرانی، نسیمی در این دیار وزاند! اما او در برابر خود دو راه داشت. یکی اینکه متفکری

اصیل شود و دیگر اینکه روشنفکری دینی شود که سرش را برگزید! پس از این تحلیل درباره آینده‌های ممکن که در برابر سرش باز بوده و گزینه‌ای که او انتخاب کرده است، این بخش که نه ربط آن به ملاحظات روش‌شناسانه قبلی معلوم است و نه با توجه به اذعان نویسنده به دنبال نکردن مباحث سال‌های اخیر، وثاقت آن محرز است، با حکمی عجیب تمام می‌شود. حکمی که بررسی آن دست کم مقدورتر از بررسی آینده‌های ممکن یک فرد است. دکتر وحید بر این باور است که با نگاه به آراء متفکران دینی اصیل غربی که در بالا ذکرشان آمد، نمی‌توان موضع سیاسی آنان را دریافت، حال آنکه «در مورد روشنفکران دینی (مثلاً شریعتی) این امر متفاوت است.» در اینجا معلوم نیست که چرا فهم آراء سیاسی متفکری از روی نوشته‌های او امری مذموم است و چه تناقضی میان متفکر اصیل بودن و ابراز رأی سیاسی (در هر معنایی از آن) وجود دارد؟ آیا نمی‌توان تصور کرد جامعه ارسطویی به کسی اجازه سخنرانی بدهد که او در میان صحبت‌هایش موضع‌گیری سیاسی هم می‌کند؟ آیا چنین جلسه‌ای در میانه از سوی برگزارکنندگان لغو خواهد شد و از شرکت‌کنندگان بابت ائتلاف وقت عذرخواهی می‌شود؟ مهم‌تر اینکه مگر امروزه بسیاری مقالات در فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی، فلسفه محیط‌زیست و ... نوشته نمی‌شود که آشکارا آراء سیاسی نویسندگان‌شان را نشان می‌دهد و در «ژورنال‌های» انگلیسی «بالا» هم چاپ می‌شود؟ آیا فلسفه دین در این میان استثناء است؟ چرا؟ نکته دیگر اینکه آیا به واقع فیلسوفان دین اصیلی که نویسنده مقاله آنان را معیار قرار می‌دهد، در باب اقتضائات و نتایج سیاسی و اجتماعی نظرات‌شان سکوت می‌کنند؟ به عنوان نمونه، کسی که «رستگاری» را تنها نصیب مسیحیان می‌داند، آیا تلویحاً موضعی سیاسی (در معنای عام آن) نگرفته و آیا نمی‌توان از او در جامعه ارسطویی درباره نتایج سیاسی / اجتماعی چنین باوری سؤال کرد؟ اما نکته مهم‌تر اینکه دکتر وحید به عنوان متخصص معرفت‌شناسی چنان سخن می‌گوید که گویی هیچ کدام از نظریه‌پردازی‌های دهه‌های اخیر در باب معرفت‌شناسی اجتماعی و موقعیت‌مند بودن سوژه معرفت و تأثیر و تأثر معارف بر هم طرح نشده است. در تلقی مختار و مفروض دکتر وحید گویی ما می‌توانیم به راحتی این ادعا را طرح کنیم که آراء دین‌شناسانه این متفکران چیزی جدا از آراء سیاسی / اخلاقی / اجتماعی آنان است. این نکته بدیهی است که حتی همین که متفکری در باب موضوعی سکوت کند و مثلاً از نتایج سیاسی و اجتماعی نظرات معرفت‌شناختی خود سخنی هم نگوید، این در حکم نوعی موضع‌گیری «سیاسی» است. حال سیاسی نبودن چگونه ممکن است و حکم سیاسی آشکار نداشتن چه مزیتی است که باید معیار داوری روشنفکران دینی ایران شود، بر نگارنده مغفول است. گویی دکتر وحید هنوز در آن فضای تحصیل‌گرایانه‌ای می‌اندیشد که در آن «تفکر تا آنجا که با استدلال و معقولیت سروکار دارد نه غربی است و نه شرقی». و این عجیب است که هیچ نسیمی از تمامی بحث‌هایی که از درهم تنیدگی فکر و عمل و شیوه زیست در سراسر قرن بیستم در حوزه‌های مختلف در گرفته، بر تفکر ایشان نوزیده است. ایشان اینکه حتی جامعه‌ای خاص بتواند صورت‌مسأله‌هایی خاص را هم به متفکران بدهد تا آنان با این «عقلانیت» مجعول و مجهول جهان‌شمول به سراغ بررسی آن‌ها روند، چندان جدی تلقی نمی‌کند: «بسیاری از مسائل تفکر دینی برای همه واحدند و اگر پاسخی داشته باشند این پاسخ به صورت طبیعی می‌تواند مقبول همه کسانی باشد که دل در گرو این تفکر بسته‌اند.»

اکنون اجازه دهید این سه بخش نامنسجم را کنار بگذاریم و پردازیم به حکم (توصیه) اصلی این نوشته. نخستین نکته و پیش‌فرض محل تردید در این نوشته خلط روشنفکری دینی و فلسفه دین است. ابتدا این نکته را متذکر شوم که اصطلاح «متفکر دینی» که دکتر وحید آن را ترجیح می‌دهد، دست کم در حوزه‌های آکادمیک اصطلاحی شناخته‌شده و رایج نیست و نگارنده این سطور موردی را به یاد ندارد که در دانشگاه یا مؤسسه‌ای کسی را با تخصص «متفکر دینی» استخدام کرده باشند. نگاهی به زندگینامه و آثار افرادی که دکتر وحید آنان را الگو قرار می‌دهد هم نشانی از اینکه آنان خود را «متفکر دینی» دانسته باشند،

ندارد. اینان فیلسوفانی آکادمیک و بعضاً طراز اول‌اند که در حوزه‌های مختلف فلسفه از جمله فلسفه دین به کار آکادمیک مشغول‌اند. اما نکته مهم‌تر این است که اصطلاح «متفکر دینی» حاوی ابهامی است. اصطلاح فیلسوف دین دست کم این حسن را دارد که معلوم می‌کند شاغل به آن در پی پاسخ به سؤالات فلسفی برخاسته از دین است و فارغ از اینکه خود دین‌دار و متأله باشد یا خیر، با ابزار رایج فلسفی به سراغ تحلیل این سؤالات می‌رود. چنین رشته‌ای جایگاه مشخص و انجمن‌های معلوم بین‌المللی دارد و در یک کلام زیر شاخه‌ای است از فلسفه (تحلیلی) در غرب. اما «متفکر دینی» چه کسی است؟ هر کس که درباره دین تفکر می‌کند؟ آیا عصب‌شناس دین یا مردم‌شناس دین یا مورخ دین هم در این گروه قرار دارد؟ در ضمن معلوم نیست تلاش برای ارائه تفسیری دینی از عالم به چه معنا است و آیا واقعاً همه افراد نام‌برده شده در این نوشته در پی چنین کاری بوده‌اند. از این مهم‌تر، چرا در فهرست دکتر وحید عمدتاً نام فیلسوفان دینی ذکر می‌شود که متأله‌اند و نام کسی چون دون کیویت که اندیشه‌هایی متفاوت با سایر فیلسوفان دین دارد، در پاورقی و با تخفیف می‌آید و نویسنده معتقد است او از جانب «محافل آکادمیک» جدی گرفته نشده است؟ به این نکته بار دیگر بازخواهیم گشت.

بر مبنای این توضیحات، اکنون می‌توان دید خلط اصلی مقاله در وضع همین اصطلاح و یکی دانستن دو پروژه روشنفکری دینی و فلسفه دین است. فلسفه دین حوزه‌ای است آکادمیک که مورد توجه برخی فلاسفه است و در آن به سبک جو حاکم بر فلسفه تحلیلی، کسی ممکن است مقاله‌ای در بهترین ژورنال‌های علمی چاپ کند و در آن خللی در استدلال رقیب نشان دهد که در آن گذار از مقدمه دوم به سوم نادرست بوده است. این مقاله ممکن است از سوی چهار یا پنج خواننده حرفه‌ای فلسفه خواند شود و در آینده پنج ارجاع هم به آن داده شود و مثلاً کسی نشان دهد که مقدمه دوم دارای دو خوانش قوی و ضعیف است و با خوانش ضعیف، گذار از آن به مقدمه سوم مجاز است و با خوانش قوی خیر. حتی ممکن است این مقاله در گزیده‌های ترتیب داده شده برای دانشجویان هم چاپ شود و به اصطلاح کلاسیک شود. فارغ از داوری ارزشی درباره چنین سبک فلسفه‌ورزیدنی، این بازی زبانی و شیوه زیست که دکتر وحید نیز تعلق خاطری به آن دارد و کارنامه علمی ایشان هم نشان از موفقیت‌شان در آن دارد، چیزی است به کل متفاوت و مجزا از پروژه روشنفکری دینی. روشنفکری دینی علی‌رغم همه تعاریف مختلفی که از آن شده، دست کم طرحی است چندلایه که یکی از مهم‌ترین لایه‌های آن لایه اجتماعی و سیاسی است. این پروژه در جوامعی مانند ایران و جهان عرب شکل گرفته که در آن گذار به دنیای جدید به تمامی انجام نشده و چالش‌هایی در سطح فکری میان مبانی دنیای جدید و قدیم وجود دارد. از این مهم‌تر اینکه این چالش‌ها خود را به تمامی در عرصه عمل و تصمیم‌گیری اجتماعی هم انعکاس داده است. در چنین جوئی است که کسانی حس کرده‌اند باید درباره رابطه تجدد با سنت، دین و مذهب، آن گونه که در فرهنگ‌های شان متحقق شده، فکر کنند و با این بازاندیشی از انسداد سیاسی و اجتماعی بکاهند. بار دیگر فارغ از ارزش داوری درباره امکان و مطلوبیت چنین پروژه فکری‌ای، نکته مهم تفاوت ماهوی در اهداف و روش‌های این پروژه و فلسفه دین است. نگاهی به مخاطبان و محل برگزاری جلسات و بحث‌های درگرفته در باب روشنفکری دینی در ایران هم مؤید تفاوت آن با پروژه‌های دانشگاهی است. البته این نکته نیز واضح و مبرهن است که روشنفکر دینی برای پیشبرد مباحث خود به چارچوب‌هایی نظری و فلسفی که بخشی از آن‌ها می‌تواند از فلسفه دین آمده باشد، نیاز دارد. اما یکی دانستن این دو فعالیت خلطی مفهومی است.

در پایان اجازه دهید به نگاه مستتر دیگری که در این نوشته وجود دارد اشاره کنیم. در خطوط نانوشته این متن نوعی اصالت دادن به جامعه آکادمیک فلسفه و ژورنال‌های فلسفی در تعیین اصالت پروژه‌های فکری دیده می‌شود. اینکه ما در استخری شنا کنیم که بزرگان در آن شنا کرده‌اند و نظرات خود را با معیارهایی بسنجیم که امروزه در همه‌جای دنیا رواج یافته است. این نکته

فی‌نفسه می‌تواند موضع مختار فردی باشد و می‌توان با او درباره‌ی درستی یا نادرستی چنین نگاهی بحث کرد، گرچه نگارنده شخصاً اتخاذ افراطی این نگاه را در جامعه‌ی کمیت‌زده‌ی آکادمیک ایران نه تنها نامفید که مضر هم می‌داند. اما نگارنده در اینجا به صحت و مفید بودن چنین نگاهی کاری ندارد. نکته این است که آیا اتخاذ چنین نگاهی با منظومه‌ی فکری دکتر وحید، دست‌کم آن‌گونه که در این نوشته می‌خوانیم، سازگار است یا خیر. برای بررسی این سازگاری اجازه دهید این سؤال را طرح کنیم که چرا دکتر وحید در این نوشته عمدتاً بر فیلسوفان دین «مثاله» تکیه دارد؟ چرا از فیلسوفان فیزیکالیست و ماتریالیست و خداناباور و خداستیز در میان بزرگانی که ایشان نام می‌برد، ذکری در میان نیست؟ چرا طرفداران نگاه‌های برساخت‌گرایانه به دین یا عصب‌شناسانی که تلاش می‌کنند برای دین تبیینی در چارچوب مسیر تکامل انسان بیابند، در اینجا حاضر نیستند؟ آیا اینان متفکرانی معتبر، با همان استانداردهای توسل به آکادمی و مجله و مقاله، نیستند؟ در اینجا است که از نظر نگارنده نوعی سوگیری و تناقض در آراء دکتر وحید به چشم می‌خورد. آنجا که لازم است در جهت تخفیف روشنفکران دینی عمل شود، ملاک ژورنال علمی و مقاله و جایگاه آکادمیک است. اما آنجا که باید تسلیم ملاک‌های آکادمیک بود، فراملاک‌های شخصی ایشان مانند ترجیح دین‌باوری و ... دخیل می‌شود. این همان «سیاستی» است که دکتر وحید از حضور آن پرهیز می‌دهد و آن را از در بیرون می‌راند، اما از پنجره داخل می‌شود. این «سیاستی» تبعیض‌آمیز است که ما حضور پررنگ و خاموشش را در پشت سطور متن می‌بینیم. این سیاستی است که کیویت را به حاشیه می‌برد و پلانتینگا را به متن.