

۱۹ مهر ۱۳۹۵

<https://www.radiozamaneh.com/302723> خود دین

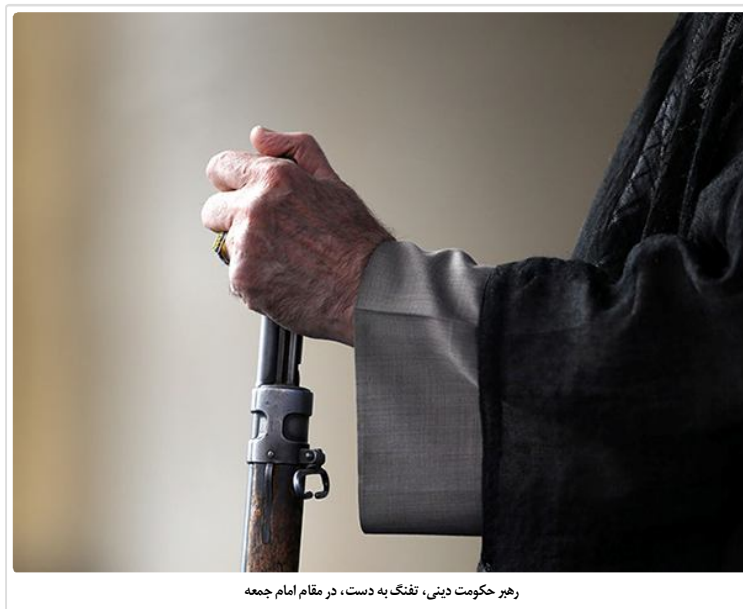
محمد رضا نیکفر

این نوشته پاسخ مختصری است به سروش دباغ که از گفتار «یوشن‌فکری دینی و مسئله بشر» (<https://www.radiozamaneh.com/291888>) در مقاله‌ای با عنوان «نواندیشی دینی، متن مقدس و خشونت» (<https://www.radiozamaneh.com/301199>) انتقاد کرده است.

سروش دباغ می‌گوید:

«نیکفر در تقریر مدعیات خویش، مرتکب سه خطای مهم شده است؛ هم در تحلیل فلسفی پدیده‌های اجتماعی‌ای نظیر «دین» و «دینداری» به خطا رفته، هم در صورت‌بندی نگرش و آراء نواندیشان دینی اشتباه کرده؛ هم در انتهای مقاله در پی برقراری نسبت ناموجهی میان پروژه کبر که گور و پروژه نواندیشی دینی بر آمده است.»

من از آخر به اول به این موارد می‌پردازم.



رهبر حکومت دینی، تفنگ به دست، در مقام امام جمعه

نسبت ناموجه میان کیرکگور و پروژه نواندیشی دینی

میان «پروژه نواندیشی دینی» با آن چیزی که سروش دباغ به آن «پروژه کیرکگور» نام می‌نهد، نسبتی وجود ندارد. در این مورد حق با سروش دباغ است. دلیل اول می‌تواند این باشد که سورن کیرکگور پروژه نداشت اما ما به درستی می‌توانیم از وجود «پروژه نواندیشی دینی» سخن گوئیم. آن چیزی که پروژه نیست یا می‌توان گفت ضدپروژه است، با چیزی که پروژه است، از یک سنخ نیست. کیرکگور درگیر پارادوکس‌های اخلاقی است، درگیر «با این یا آن»‌های وجودی است و پیشاپیش از سیستم‌ها یعنی پروژه‌ها عبور کرده و چشم به تناقض‌هایی دوخته است که سیستم‌ها روی آنها را می‌پوشانند.

مهم‌ترین تناقضی که کیرکگور با آن درگیر شد تناقض میان ایمان و اخلاق بود آن هم با بررسی موقعیت ابراهیم، موقعیت کسی که او وی را «شهسوار ایمان» می‌خواند. ایمان یا اخلاق؟ آیا ایمان می‌تواند به تعلیق اخلاق راه برد؟ این، پرسش روشنفکران دینی ما نیست.

با داستان ابراهیم همه آشنا هستیم: خدا فرمان داده که او فرزند دل‌بندش اسحاق یا آنچنان که در قرآن آمده اسماعیل را قربانی کند. کشتن فرزند امری به‌غایت غیراخلاقی است. اما ابراهیم چنان بنده‌ای است که هر چه ریش بگوید انجام می‌دهد، حتی اگر قرار باشد اخلاق را زیر پا بگذارد. داستان ابراهیم داستان یک ترور دینی است. داستان، همه مختصات یک اقدام تروریستی دینی را دارد. رب فرمان به قتل می‌دهد؛ مجری می‌پذیرد؛ با دقت و وسواس نقشه کشتار را از اطرافیان پنهان می‌کند؛ قربانی را فریب می‌دهد و کاری می‌کند که متوجه نشود چه

اتفاقی دارد می‌افتد. تروریست مؤمن به نام ایمان اخلاق را معلق می‌کند. او سرتاپا ایمان است و اطاعت. در لحظه آخر که ترور دارد صورت می‌گیرد، ارباب بزرگ می‌بخشد، گوسفندی را می‌فرستد تا پدر تروریست به جای فرزند قربانی کند. یک معجزه، اخلاق را از حالت تعلیق درمی‌آورد.

در عصر ما معجزه صورت نمی‌گیرد. هر روز به اسم ایمان اخلاق تعلیق می‌شود و ترور دینی کشتار می‌کند. چرا؟ آیا خدا مرده است؟ یا اینکه حواسش نیست که گوسفندی بفرستد؟ و یا اینکه ایمان یکسر اخلاق را به حالت تعلیق درآورده و مرجع ایمان پیشاپیش ترور را تصویب می‌کند و انجام آن تا به پایان را می‌طلبد؟

کیرگور می‌خواست یک موقعیت استثنایی را بررسی کند، موقعیتی را که در آن ایمان اخلاق را معلق می‌کند. او می‌خواست بگوید: ای مؤمن، تو که ابراهیم نیستی، تو که آن استثنای یگانه نیستی؛ پس به هیچ رو موجه نیست که به نام ایمان ترور کنی!

اکنون اما تعلیق اخلاق توسط شهسواران ایمان به قاعده تبدیل شده است. من در گفتار «روشنفکری دینی و مسئله شر» (<https://www.radiozameh.com/291888>) به این وضعیت اشاره کردم و از ایمانی شرارت‌آمیز سخن گفتم.

روشنفکری دینی ایرانی آن وسوسه اخلاقی کیرگوری را ندارد که رابطه ایمان و اخلاق را به مسئله تبدیل کند. همواره می‌توان گفت اسلام دیگری وجود دارد و با این سخن وجدان خود را آرام کرد و به مسئله رابطه ایمان و اخلاق نپرداخت. روشنفکری دینی درگیر مشکل ایمان و اخلاق نیست، درگیر مشکلاتی است مثل قرائت سنتی، بسته بودن فقه، تشیع صفوی، اسلام با روحانیت یا بی‌روحانیت [1]؛ و به خشونت هم که می‌پردازد در حد انتقاد به فقه است و ایرادهای فقه هم در نهایت به فقیهان و جامعه‌ای برمی‌گردد که شریعت در آن پا گرفته و شرح و بسط یافته [2].

کیرگور یک مسیحی عمیقاً پروتستان بود، معترض بود نه تنها به هر گونه دم‌ودستگاه دینی، بلکه به هر گونه سیستم. توضیحی در این باره که چرا پرسش روشنفکر مسلمان پرسشی از نوع کیرگور نیست، می‌تواند این باشد که ایمان به شکلی که برای کیرگور معترض مطرح است برای کسی مطرح نیست که در کیش او ایمان به آن صورت ضد سیستمی وجود ندارد، و به جای آن طاعتی وجود دارد که در ادامه اطاعت از سلطان زمینی است و این بندگی مراسم و تشریفاتی دارد که شریعت خوانده می‌شود [3].

صورتبندی نگرش و آراء نواندیشان دینی

سروش دباغ ما را از روشنفکران دینی ناامید می‌کند. او می‌گوید که میان پروژه روشنفکران دینی با به قول او «پروژه کیرگور» تناسبی وجود ندارد. در گفتار «روشنفکری دینی و مسئله شر» (<https://www.radiozameh.com/291888>) که مورد انتقاد سروش دباغ قرار گرفته «شهادت بیشتی از روشنفکران دینی طلبیده شد؛ خواسته شد که شرارت را نه در عرضیات، بلکه در ذاتیات دین ببینند.» در آن گفتار پرسیده شد: «آیا چنین درخواستی از روشنفکر دینی منطقی است؟ آیا می‌توان در اصل دین شر دید، در عین حال همچنان دینی بود؟» و افزوده شد که «این یک پرسش کیرگوری است، یعنی از مقوله آن پارادوکس ایمانی‌ای است که کیرگور، جدی‌ترین مؤمن تاریخ، جرأت درگیری با آن را پیدا کرده است.»

در آن گفتار با نظر به منش کیرگور تنها طرح پرسش شد. سروش دباغ به شکل معناداری هیچ تلاشی برای درگیر شدن با پرسش نکرده و با گفتن این که پروژه روشنفکران دینی نسبتی ندارد با آن چه که او «پروژه کیرگور» می‌خواندش، تأکید می‌کند که این پرسش طرح شده بر زمینه فکر نواندیشی دینی نمی‌نشیند. آن زمینه چیست؟ سروش دباغ می‌گوید:

«نواندیشان دینی نه در پی ندیدن و انکار اموری‌اند که ذیل تمدن ایرانی-اسلامی طی چهارده قرن قبل رخ داده، نه در پی بزک کردن و بدست دادن تبیینی متکلفانه و متصنعانه از این اموراند؛ بلکه با وام کردن روش‌هایی چون «پدیدارشناسی تاریخی» و احراز روشمند «امور عرضی» که در متن مقدس راه یافته، در پی بازخوانی انتقادی سنت پس پشت و فهم روح و پیام مندرج در متن مقدس و سنت دینی و صورتبندی و بازآفرینی آنها در روزگار کنونی اند؛ نگرشی که هرچند با قرائت سنتی و روایت بنیادگرایانه از اسلام، فاصله بسیار دارد، در عین حال همچنان ذیل این سنت ستر قرار می‌گیرد.»

اصل آنچه سروش دباغ می‌گوید درست است. در گفتار «روشنفکری دینی و مسئله شر» (<https://www.radiozameh.com/291888>) نیز چیزی خلاف این گفته نشد. مشکل جریان روشنفکری دینی با «امور عرضی» است که مسئولیت آن به دوش «تاریخ» انداخته می‌شود، مشکل نه با «روح و پیام مندرج در متن مقدس و سنت دینی» بلکه قرائت سنتی و بنیادگرایانه از آن است، در عین این که جریان همچنان ذیل آن «سنت ستر» قرار می‌گیرد. روشنفکری دینی می‌کوشد تفسیری نو از آن «سنت ستر» عرضه کند. علاقه‌مند شده است که تلاش تفسیری‌ای را که پیش می‌برد، زیر عنوان هرمنوتیک عرضه کند. شرط یک هرمنوتیک خودآگاه انتقادی، آگاهی بر موقعیت هرمنوتیکی خود

است، و این می‌طلبد که روشنفکری دینی با خود درگیر شود. درگیری معمول همانی است که سروش دباغ عرضه می‌کند: جریانی زیر سنت ستر که می‌کوشد با آن قرائت سنتی و بنیادگرایانه فاصله بگیرد. اما چرا می‌خواهد فاصله بگیرد؟ انگیزه‌هایش چیست؟ درکش از آن «سنت ستر» چیست؟ درکش از «روح و پیام مندرج در متن مقدس و سنت دینی» چیست و بر چه اساسی آن را متمایز می‌کند از «امور عرضی»؟

روشنفکری یا نواندیشی دینی که از همان آغاز ورود ما به عصر جدید شکل می‌گیرد، پروژه‌ای بوده است سیاسی با این مضمون: کشور و جهان اسلام عقب‌مانده هستند و یک علت عقب‌ماندگی برداشت عقب‌مانده از دین است. به باور روشنفکر دینی این برداشت ربطی به اصل آن، یعنی به قول سروش دباغ، «روح و پیام مندرج در متن مقدس و سنت دینی» ندارد؛ بایستی با نگرشی نو و انتقادی آن اصل را باز یافت و ذات دین را از «امور عرضی» پیراست؛ دین پیراسته باعث پیشرفت مسلمانان می‌شود. بستر این حرکت فکری ناسیونالیسم است.

ناسیونالیسم یک ایدئولوژی کلان و فراگیر است که محور آن ایده پیشرفت و برانگیختن ملت برای اعتلا و قدرت‌یابی است. عنصرها یا لجه‌ها و روایت‌هایی از ملی‌گرایی، دینی است حتا در جایی که ناسیونالیسم با نهاد دین مقابله می‌کند. ناسیونالیسم، دست کم در خطه فرهنگی گسترده معرفی‌شونده با ادیان ابراهیمی، بخش‌هایی از سنت دینی را وارد تاریخ ملی کرده و مقابله‌سازی «ما-دیگران» را بر روی مقابله‌سازی دینی مشابه با آن یعنی «مؤمنان-کافران» سوار می‌کند. دین هم در عصر جدید دچار دستخوش تحول می‌شود. تحول به لحاظ سیاسی در میدان مغناطیسی‌ای صورت می‌گیرد که ناسیونالیسم ایجاد می‌کند و یا به بیانی دقیق‌تر ناسیونالیسم به عنوان ایدئولوژی خود برآمده از آن است. این میدان با تمایز درون و بیرون و تعیین جهت برای پیشرفت و قدرت‌یابی مشخص می‌شود.

ایدئولوژم (ideologeme) پیشرفت، به عنوان یکی از عناصر اصلی ایدئولوژی فراگیر جدید، در ورود به حوزه دینی یک فضای قطبی ایجاد می‌کند. این نگرش ایجاد می‌شود که دستگاه سنتی حوزه دینی باعث عقب‌ماندگی است. از طرف دیگر خود دستگاه سنتی این ایدئولوژم را درونی کرده و در آن اراده به قدرتی را فعال می‌کند که خود را به عنوان نوع بدیلی از اراده به پیشرفت پیش می‌گذارد. پس دو گرایش شکل می‌گیرد، گرایشی که دستگاه سنتی را باعث عقب‌ماندگی ملی می‌داند و دیدگاهی که درست برعکس می‌اندیشد و چنین برمی‌نهد که کم‌قدرتی این دستگاه بوده است که عقب‌ماندگی ملی را باعث شده؛ پس بایستی خیزشی دینی صورت گیرد تا ملت اعتلا یابد.

اسلامیسم با اخوان المسلمین، فدائیان اسلام و خمینی و پیروان او و تحریکات هم‌زمان با برآمد خمینیسم در میان سنتی‌مذهبان آغاز نشده یا گسترش نیافته است. اسلامیسم آنجایی آغاز شد که اراده به قدرت سنتی دینی خود را به صورت اراده ملی و اراده به مجهزسازی قدرت اسلامی با تکنیک مدرن تعریف کرد. نواندیشی دینی هم درست با همین جهش فکری آغاز می‌شود. نواندیشی دینی طیفی را می‌سازد که تفاوت‌ها در درون آن به این برمی‌گردد که سنت تا چه حد باعث عقب‌ماندگی بوده است و از آن چه مصالحی را می‌توان برگرفت برای پیشرفت. انتقاد به سنت از زاویه نقد خشونت و تبعیض، فاقد سابقه و مکتب در میان نواندیشی دینی است. پس از انقلاب بر سر تعیین برنامه پیشرفت و اینکه چه کسانی آن را مدیریت کنند، در درون طیف قدرت اختلاف بالا گرفت و برآمدگان از حوزه سنتی که برنامه خودشان را برای اقتدار داشتند، جریان موسوم به روشنفکری دینی را به حاشیه راندند.

روشنفکری دینی با نقد قدرت آغاز نکرد، و در دوره‌ای که قدرت اسلامی پایه‌های خود را در خون استوار می‌کرد، با آن صمیمانه همکاری داشت. مرزبندی ابتدایی با نقد قرائت سنتی از دین آغاز شد. ستیز بنیادی‌ای که در جامعه ایرانی میان دو جریان بزرگ سنت‌گرا و تجددخواه وجود داشت در طیف کادرهای دین و دولت هم بازتاب داشت. در جامعه یک نیروی سیال و بینابینی وجود داشت که بسی گسترده بود و می‌توانست پایه اجتماعی فکری باشد که می‌خواست قرائتی تازه از سنت عرضه کند، آن را حفظ کند و در عین حال با دنیای نو سازگار کند.

اما باید فرق گذاشت میان مشروعیتی اجتماعی به دلیل داشتن پایگاهی که موضوع تحلیلی جامعه‌شناسانه است، با حقانیتی فیلسوفانه. روشنفکری دینی بنا بر آن پایگاه بینابینی وجود موجهی دارد. این توجیه جامعه‌شناختی هیچ حقانیت فلسفی‌ای ایجاد نمی‌کند. فکری که روشنفکران دینی تا کنون عرضه کرده‌اند، یک نوع تئودیسه است، یعنی خطاپوشی است، مبرا دانستن اصل دین از شرارت‌های آمیخته با تاریخ آن در گذشته و حال است. درست است که این تئودیسه سوییحه‌ای انتقادی می‌گیرد آنجایی که شرارت را به دستگاه دینی و حتا به فقاقت برمی‌گرداند، اما این هنوز فکر خاصی نیست و ارزشی فلسفی ندارد. ماده خام این فکر در گذشته فرهنگی وجود داشته و اینک با تجربه نزدیکی که مردم از حکومت زعمای دین دارند، به صورتی کمابیش روشن در جامعه به صورت نقد حوزه دینی و منش آن رواج دارد. بازار دین بحران زده است، در آن انباشت بی‌رویه نقدینگی و تورم وجود دارد و فضا مساعد است برای اعلام ورشکسته بودن حوزه درآمخته دین و دولت، و دادن وعده ارز و ارزشی نو.

نقد این یا آن جنبه از سنت شایسته نیست که خود را بازخوانی‌ای از نوع هرمنوتیکی بخواند. پیش‌شرط رویکرد هرمنوتیکی آگاهی بر موقعیت هرمنوتیکی خود است. در مورد روشنفکری دینی خطه فرهنگی ما این موقعیت با دو چیز مشخص می‌شود: با سبطره آن «سنت ستر» از یکسو و ایدئولوژی پیشرفت و اقتدار از سوی دیگر. پس نقدی دوگانه لازم است، هم نقد سنت و هم تجدد، که محور آمیختگی‌شان اراده به قدرت است. رویکرد هرمنوتیکی مستلزم نقد ایدئولوژی است و در کانون نقد ایدئولوژی نقد قدرت می‌نشیند.

کیرکگور با نقد سیستم به نقد قدرت نزدیک می‌شود. هیچ قدرتی را که بخواهد اخلاق را معلق کند به رسمیت نمی‌شناسد جز قدرت ایمانی را که تنها در یک موقعیت استثنایی رخ می‌نماید که تکرار پذیر نیست، اما از نظر کیرکگور می‌توان با نظر به آن جهت‌گیری کرد؛ جهت‌گیری‌ای که ضد قدرت است. در گفتار «روشنفکری دینی و مسئله شر» (<https://www.radiozamaneh.com/291888>) پرسیده شد آیا روشنفکران دینی هم می‌توانند درگیر همان مسئله‌ای شوند که برای کیرکگور مطرح است. سروش دباغ می‌گوید نه، و این سخن او را باید با کمال تأسف و پذیرفت. روشنفکری دینی به نقد سیستم نرسیده است و اصولاً در «پروژه» اش نیست که به نقد قدرت برسد، به نقد «پروژه» برسد. به نکته سوم بپردازیم: موضوع ذات و ذات‌باوری. [4]

تحلیل «ذات» دین

آیا می‌توان ایمان دینی داشت و در عین حال دست به نقد ایدئولوژی زد؟ توافق کنیم که کیرکگور دست کم به آن وسوسه و تردیدی رسیده است که لازمه نقد است. اما از دید ارنست توگندهت، فیلسوف معاصر آلمانی، در چارچوب دین نمی‌توان به چنین نقدی رسید، در عرفان چرا، آن هم با عرفانی که با عبور از خود و رها شدن در هستی مشخص می‌شود. [5]

از نظر ارنست توگندهت دین ناصداق است؛ دین نهادی شده با وعده‌هایی کار می‌کند که در طول تاریخ پوچی خود را نشان داده‌اند. این اتهامی که توگندهت به دین می‌زند، در ادبیات شکاک و عرفانی ما هم به نوعی بیان شده است: ارباب دین ریاکار هستند؛ زهد دینی با تزویر آمیخته است؛ وعده‌های فقیه و واعظ پوچ هستند. تفاوت در این است که توگندهت مشکل را صراحتاً به خود دین برمی‌گرداند نه به کاهنان و تشریفات آن. به نظر توگندهت، بی‌صدافتی دینی به خودخواهی‌ای برمی‌گردد که به دین میدان می‌دهد و دین آن را تقویت می‌کند. خودمحوری دینی تا جایی پیش می‌رود که اخلاق را به حالت تعلیق درمی‌آورد. زعمای دین همواره در یک فضای تعلیق اخلاقی به سر می‌برند؛ آنها تشخیص می‌دهند، احساس وظیفه دینی می‌کنند و با تشخیص‌شان چیزی خوب می‌شود و چیزی بد. توگندهت، ایمان دینی را در ناسازگاری با اخلاق می‌بیند. به باور او ایمان دینی اگر ناصداقانه نباشد، ساده‌دلانه است.

با استفاده از نقد توگندهت می‌توان گفت که چون دین به خودخواهی‌ای برمی‌گردد که خدا و در واقع خود ما را در کانون هستی قرار می‌دهد، خود نیز وجودی خودمحور می‌یابد، چون باید دین خود ما باشد و به عنوان دین خود ما دارای یک خود می‌شود. خود دین آن دینی است که دین مصرح خود مؤمنان است. پس نقد توگندهت بر خودمحوری را می‌توان بسط داد به نقد «خود» دین، یعنی آن خودی که از ابتدا ساخته می‌شود و آن را می‌توان دید آن جایی که میان خود با جز خود فرق گذاشته می‌شود. تمام تاریخ دین دغدغه خود است، دغدغه مرزگذاری میان خود و دیگری است.

توگندهت می‌گوید: «از صداقت فکری حرف می‌زنیم آنگاه که کسی وانمود نکند بیشتر از آنی می‌داند که می‌داند و آنگاه که فرد تلاشی نکند نظریات خود را مستدل تر از آنی بنماید که هستند. این منش، آنگونه که نیچه به زبانی ساده می‌گوید، اراده به حقیقت است.» [6] بی‌صدافتی با این توضیح آنجایی است که اراده به حقیقت وجود نداشته باشد و چیز دیگری به جای آن بنشیند، که در مورد دین‌های نهادی شده اراده به قدرت است. جایی که تمایز خود و جز خود اصل شود، عده‌ای رستگار و عده‌ای ملعون شوند، عده‌ای باید متوسل شوند و عده‌ای شأن شفاعت می‌یابند، دیگر حقیقت پایمال شده است. از این رو ما باید با سوءظن متن‌ها را بخوانیم و تاریخشان را واری کنیم. هیچ متن مهمی چون متن‌های مقدس دینی بری از آن کیفیتی نیست که توگندهت صداقت فکری می‌نامندش. در مقابل، متن فلسفی یا علمی ناصداق نیست؛ زیرا می‌گوید: همین که هستیم، می‌توانی ردم کن، می‌توانی تصحیح کن. متن فلسفی و علمی را با دقت می‌خوانیم، اما متن دینی را باید با سوءظن بخوانیم، همانگونه که ستایش‌نامه‌ای را که یک سلطان یا سردار درباره خود می‌نویسد یا آگهی‌های تجاری و صورت‌حساب‌ها را لازم است که با سوءظن بخوانیم.

دین ذات ندارد. سروش دباغ و دیگران یک استدلال کلیشه‌ای را تکرار می‌کنند که چون دین ذات ندارد، معلوم نیست سوءظن‌تان را متوجه چه می‌کنید. [7] این استدلال جدید است. دینداران قدیم معتقد بودند که دین ذات دارد و آنان آن ذات را دست‌یافتنی و معرفی کردنی می‌دانستند. ابایی نداشتند که کشتن کافران را هم برآمده از ذات دین بدانند. اما خوشبختانه اکنون زمانه عوض شده است. اما گاهی معلوم نیست که در این زمانه داریم درباره چه حرف می‌زنیم. آیا درباره اسلام که حرف می‌زنیم، نمی‌دانیم به چه چیزی اشاره داریم؟ آیا سوءظن ما می‌تواند متوجه خود دین باشد؟ [8]

خود دین چیست؟ دین از نظر هستی‌شناسی از مقوله چیزها نیست، پس خود دین چیزی نیست که به آن ذات یا جوهر می‌گوییم. دین یک داستان است، داستانی است که از جایی شروع می‌شود و در آن سوژه‌ای وجود دارد دارای اراده به قدرت، یعنی خود را مدام استوار می‌کند، میان خود و محیطش فرق می‌گذارد، از محیطش چیزهایی را که برای بقا و گسترش مفید و لازم می‌داند برمی‌گیرد و مدام قلمروش را گسترش می‌دهد. کسانی وجود دارند که هر روز شناسنامه او را تمدید کنند، عکس تازه‌ای در آن الصاق کنند، القاب تازه‌ای به او نسبت دهند. شناسنامه‌ها با یگانگی می‌شوند، اما گاهی عوض می‌شوند و در آنها دست برده می‌شود.

آیا شناسنامه صادر شده برای یک دین می‌تواند حقیقی باشد؟ آری می‌تواند. مثلاً ما می‌توانیم شناسنامه بی‌مسئله‌ای برای اسلام صادر کنیم، شبیه به متن‌هایی که در دایره المعارف‌ها می‌نویسند. آنها غلط نیستند، اما توصیف‌هایی هستند کمابیش شبیه شناسنامه‌هایی که من و شما داریم. ما یک خود شناسنامه‌ای داریم و خودی جاری که زندگی‌نامه ما زندگی‌نامه اوست. مأمور پلیس می‌پرسد شما که هستید، اسم را می‌گوییم. می‌گوید کارت شناسایی. نشانش می‌دهم. قبول می‌کند که خودم هستم. یعنی چه «خودم هستم»؟ یعنی همانی هستم که عکسش را در کارت شناسایی می‌بیند. مأمور می‌پرسد: شما این تصادف را باعث شدید؟ می‌گوییم نه؛ یک شاهد می‌گوید: من دیدم، خودش بود. یعنی چه خودش بود؟ «خود» یعنی چه؟ من می‌گویم که من خودم نبودم. شاهد می‌گوید: چرا، خودت بودی. و من می‌گویم: یک نفر دیگر بود، او خودش بود، اما من خودم هستم. می‌توانید حدس بزنید که آن شاهد و آن پلیس در این حالت به من چه خواهند گفت. اما من از رو نمی‌روم و می‌گویم که مخالف ذات‌گرایی هستم، من چیز نیستم، ذات ثابتی ندارم، و دلیلی وجود ندارد که آن موجودی را که تصادف را برانگیخت با من یکی کنند. آیا استدلالم درست است؟

من چیز نیستم، پس ذات ندارم؛ اما یک هویت دارم، یک زندگی هستم که یک داستان است و این داستان شخصیتی دارد که در شدن است اما یک ثبوت روایی دارد و درست به خاطر این ثبوت روایی است که آن داستان، داستان من می‌شود.

در مورد پدیده‌ای چون دینی مشخص هم می‌توانیم از یک هویت روایی سخن بگوییم. آن هویت را می‌توانیم تحلیل کنیم، می‌توانیم برای آن شناسنامه صادر کنیم، یعنی متنی فراهم کنیم حاوی برخی اطلاعات پایه‌ای. همان گونه که شناسنامه افراد چیزی درباره شخصیت افراد نمی‌گوید، این متن هم شاید هیچ اشاره‌ای به کاراکتر دین نداشته باشد. اما کاراکتر دین را چگونه می‌شناسیم؟

کاراکتر عبارت است از مجموعه‌ای از خصوصیت‌ها و توانایی‌ها که به «شخص» امکان‌کردار اخلاقی و در نتیجه داشتن مسئولیت اخلاقی می‌دهد. دین هم دارای استعداد و شخصیت است که آن را می‌شناسیم با نظر به آنچه در مقام «آموزگار» برمی‌انگیزد. آنچه سروش دباغ بر آن «روح و پیام مندرج در متن مقدس و سنت دینی» نام می‌نهد، اگر نخواهد یک چیز موهوم و آرزویی نباشد، بایستی همان کاراکتری دانسته شود که در طول تاریخ و در جریان انکشاف سنت خود را نشان می‌دهد. البته می‌توان گزاره‌گویی کرد و مدام میان پیام با واقعیت فرق گذاشت، اما این گزاره‌گویی اگر موجه باشد چرا فرق نگذاریم میان یک فاشیسم اصیل پسندیدنی با واقعیت ناپسندیده فاشیسم؟

کاراکتر، کاراکتر یک ذات روایی است. ما داستانی داریم که می‌خواهیم سوژه آن را بشناسیم. هویت شخصیت‌های یک داستان را در حادثه‌ها و موقعیت‌ها می‌شناسیم. پس ما به یک پدیدارشناسی نیاز داریم، یعنی بایستی در جست‌وجوی موقعیت‌هایی برآییم که در آن کاراکتر سوژه مورد نظر ما - که دین است - پدیدار شود. در هر موقعیتی کاراکتر خود را نشان نمی‌دهد. یک حکمت آزموده به ما می‌گوید که دوستان را در وقت سختی بشناس. موقعیت که خطیر شد، آنگاه معلوم شود که دوست واقعی کیست. کدام موقعیت‌ها را در نظر بگیریم؟ در کدامین جایگاه‌ها شخصیت نمایان می‌شود؟ پرسش از بی‌جایگاه در این معنا در عین حال تعیین محل بحث است، تعیین موضع جدل است، آن چیزی است که ارسطو به آن $\tau\omicron\pi\omicron\iota$ می‌گوید که به لاتین Topica خوانده می‌شود. موقعیت ممتاز پدیداری و در عین حال جدل را $\tau\omicron\pi\omicron\iota$ می‌خوانیم و پی‌جویی و بررسی آن را توپولوژی (topology).

در اینجا به چهار توپوس اشاره می‌کنم، به چهار موقعیت اساسی: خشونت، تبعیض، بهره‌کشی و موقعیت مواجهه با جهان (محیط زیست و جانداران دیگر). زندگی دردناک انسانی در طول تاریخ در این موقعیت‌ها سپری می‌شود. به جای موقعیت می‌توانیم از مسئله هم سخن بگوییم وقتی بحث بر سر موقعیت مطرح باشد نه خود موقعیت. اما نخست موقعیت را در نظر می‌گیریم چون به داستان نظر داریم و می‌خواهیم بنگریم سوژه مورد نظر ما در این موقعیت‌های سخت چه رفتاری دارد. گرفتاری در یک موقعیت ویژه و نشان دادن رفتاری ویژه اتفاق است. اما اگر اتفاق ۱۰ سال، ۱۰۰ سال، ۱۴۰۰ سال تکرار شود، آنگاه چه می‌گوییم؟

برپایه این ادراک توپولوژی یک، متن مقدس را بازمی‌خوانیم. متن را در موقعیت می‌گذاریم و موقعیت را تنگ‌تر و تنگ‌تر می‌کنیم، از آن چه پیامی می‌شنویم؟ این هرمنوتیک سوءظن را به این صورت هم می‌توانیم اعمال کنیم: متن مقدس را در برابر خود می‌گذاریم، آن را باز می‌خوانیم، بر هر جمله‌ای که در آن چیزی بیابیم 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 "ضالالت" 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.^[9]

برای رفتار در هر موقعیتی، دین سرمشق‌ها و دستورهایی دارد. دین نیست اگر حیاتش تکرار خود نباشد. آنچه تکرار خود را تضمین می‌کند همان سرمشق‌ها و دستورهایی ابدی است. به دلیل همین تکرار خود است که می‌توانیم از هویت دینی سخن گوئیم، هویتی نسبتاً با ثبات. دین سوژه تاریخ دین است و این سوژه شخصیت نسبتاً باثباتی دارد. این امر با چنددستگی در درون یک دین منافاتی ندارد، چنانکه می‌توانیم تاریخ یک قوم را بنویسیم که چند دسته می‌شوند و به جان هم می‌افتند. تاریخ ما باز هم تاریخ قومی معین است و سوژه ما با وجود چندپاره شدنش به عنوان سوژه‌ای تکین در کانون یک تاریخ قرار می‌گیرد. و باز این موضوع منافاتی ندارد با آغاز شدن فصلی تازه در تاریخ دین، فصلی که با خود تفاوت در شخصیت و کردار می‌آورد.

دین‌های توحیدی خودمحورتر اند، و در مرکز داری میان خود و دیگری خودآگاه‌تر. خودآگاهی‌شان همین مرکزگاری‌شان است. تمرکز خودآگاهی دینی در نزد ارباب آن است. دین کاهنان دین مصرح است، مرزها و احکام صریحی دارد، چیزی که در مورد دین مردم عادی صادق نیست. مردم راحت‌تر فراموش می‌کنند، مردم می‌توانند علی‌رغم دین عمل کنند، چه به صورتی خوب، چه به صورتی بد.

دین تاریخی دارای کاراکتر است، اما ما وارد عصر زوال کاراکترها شده‌ایم. سوژه رمان "مرد بدون خاصیت" روبرت موزیل چنین زوالی را به نمایش می‌گذارد. در همین عصر بی‌کاراکتر شدن، اسلام در قالب اسلامیسم با کاراکتر مستحکمی ظاهر شده است. با پدیده‌های پرخاصیتی چون فاشیسم و اسلامیسم، نمی‌توان با کاراکتر "مرد بدون خاصیت" رویارو شد. بدون کاراکتر نمی‌توان این پدیده‌ها را درک کرد و با آنها درافتاد. کاراکتر فهم‌گشا، حساسیت نسبت به توپوس‌های خشونت، تبعیض و بهره‌کشی است. رویکرد ضد ذات‌گرایی نیکوست، اما به شرط اینکه یک عارضه عصر زوال کاراکترها نباشد و به بهای ندیدن ذوات شر تمام نشود.

طبعاً زمانی نوعی از اسلام به عنوان سوژه‌ای نسبتاً بی‌کاراکتر پدید خواهد آمد. هم اکنون علایم آن را می‌بینیم، وقتی کسی می‌گوید که اسلام خودش را دارد، و ما دقت که می‌کنیم می‌بینیم اسلام او آنی نیست که ما از روایت اسلامی می‌شناسیم؛ پنداری چیزی است مثل کواکولا، که دیگر طبق نسخه اولیه آن حاوی "کوکا" نیست و از آن ماده مخدر تنها اسمی دارد. اما از همین اتیکت کواکولا هم باید ترسید، چون شاید یکی بخواهد محتوا را با برچسب انطباق دهد، از این روست که هوبرت شلاشیرت، فیلسوف معاصر آلمانی، به درستی تأکید می‌کند:

«می‌شود پذیرفت که آن نوشابه‌گازدار، که دیگر دارای ماده مخدر نیست، نام آغازین خود را حفظ کند؛ در پهنه ایدئولوژی‌ها و دین‌ها اما قضیه به این سادگی نیست. بی‌شک آیینی که خود را 'مدرن' یعنی بی‌ضرر می‌نمایاند، به ناپسندیدگی آن یکی نیست که محکمه بازجویی دینی به پا کرده است؛ اما تا زمانی که جزییات برحق جلوه‌دهنده تفتیش عقیده از بنیاد دگرگون نشده‌اند، مواظب آن کیش درظاهر بی‌ضرر نیز باید بود. کواکولا اکنون طبق نسخه جدیدی تهیه می‌شود. نسخه قدیم را اما همچنان در کتابها می‌توان یافت. روشنگر همچنان باید به سراغ این کتابها برود، آنها را ورق زند و زنده‌نگویانه برای مردم بخواند.»^[10]

پانویس‌ها

[1] هنوز روشن نیست که آیا عبدالکریم سروش را در دوره اخیر فکریش به جهت درگیر شدنش با خود متن کانونی دین و منشأ آن می‌توان استثنا کرد یا نه. توضیح بیشتر در زیرنویس شماره ۳.

[2] در میان روشنفکران دینی ایرانی، کسی که به طور جدی به موضوع خشونت پرداخته، محسن کدیور است. درگیری او اما با فقه فربه سنتی است. برای او نیز مثل بقیه یک اصل اسلام وجود دارد که گویا هیچ‌گاه در موقعیت تضاد با اخلاق قرار نمی‌گیرد. حسن یوسفی اشکوری هم با حسن نظر ویژه نسبت به اسلام تاریخ پرخشونت اسلامی را بازخوانی می‌کند و می‌کوشد بگوید آنقدر هم خون ریخته نشد و اگر هم ریخته شد، تقصیر اسلام و بنیان‌گذار آن نبود، و به هر حال روا نیست که امروزیان سرمشق بگیرند و از آن گونه مجاهدت‌ها داشته باشند. او در این بازخوانی صدای ستمدیدگان را نمی‌شنود، به عنوان نمونه نگاه کنید به تفسیر او از ماجرای جنگ خیبر، در مقاله «در خیبر چه گذشت؟» (<https://zeitoons.com/16706>). او در آنجایی هم که ماجرا را نمی‌داند فرض را بر این می‌گذارد که محمد از سر ناچاری و بنابر دلیلی محکم خونریزی و اسیرگیری و غصب مال را روا داشته است.

[3] در فرهنگ اسلامی ایده‌ای ضد سیستمی وجود دارد به اسم طریقت که البته محافظه‌کاری خود را هم داشته و با درونی و قلبی کردن اطاعت، از مسئله جباریت چشم پوشیده است. وقتی عاشق سلطان شوی، جباریت او را نمی‌بینی. با این حال نفس برقراری تضاد طریقت و شریعت سازنده است، و اینجا و آنجا سازندگی آن به بهای تخریب سیستم یا ایجاد فضایی در آن برای نفس کشیدن راه برده است.

عبدالکریم سروش اینک به جای ترمیم اعتزالی بنای دین، پا در طریق طریقت نهاده است و در اندیشه ایمانی نو است. هنوز معلوم نیست تا چه حد پیش خواهد رفت. مخالفت‌هایی که با او می‌شود، از جمله توسط اکبر گنجی، محافظه‌کارانه و آمیخته به هراس هستند. و این در حالی است که فرضیه «رؤیاهای رسولانه» سروش، تا جایی که پیش رفته، هنوز در چارچوب یک تلاش تئودیسوار است، یعنی خطاپوش است، می‌خواهد آنچنان که خود می‌گوید (در مقاله: زهی مراتب خوایی که به ز بیداری ست (<http://zeitoons.com/9488>))، معضلاتی را رفع کند.

[4] من در اینجا به اختصار به این موضوع می‌پردازم. در مقاله‌ای قدیمی که منتشر نشده اما برای انتشار نیاز به بازخوانی دارد، به تفصیل به این موضوع پرداخته‌ام. امیدوارم مقاله به زودی برای انتشار آماده شود.

[5] ارجاع به توگندهت با نظر به این اثر اوست:

Ernst Tugendhat, Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie. München 2004.

ارنست توگندهت استادی مرجع در فلسفه زبان است. درسنامه‌ای در این باره دارد که کلاسیک محسوب می‌شود. او در کتاب مورد نظر ما از تحلیل زبان می‌آغازد، سپس به طرح یک انسان‌شناسی عبور می‌کند و در اینجا به ویژه توجه دارد به منیت انسان. منیت مرز و پایانی دارد که مرگ است. مرز، تصویری از فرا-مرز را برمی‌انگیزد. آن فرا-مرز خود را با کبریا و جبروت نشان می‌دهد. توگندهت می‌گوید دین و عرفان هر دو از تصور امر متعالی کبریایی سرچشمه می‌گیرند. اما میان آن دو یک تفاوت اساسی وجود دارد. در دین منیت حفظ می‌شود؛ انسان آرزوهایی را دارد که گمان می‌کند آن امر متعالی آنها را برآورده می‌کند. عرفان اما فرو نهادن آرزوهاست و گذشتن از منیت. دین تکاپو است، مشغله است، تجارت است. اما از نظر توگندهت عرفان حقیقی، که متمایز است از عرفان دکوراتیو دین، آرامش است.

توگندهت سیر فلسفی خود را با مسئله هستی‌های دیگر آغاز کرد، از موضوع هستی و حقیقت به فلسفه زبان گذر کرد، به اخلاق پرداخت، و سپس شروع به اندیشه درباره مرگ کرد. اندیشه درباره مرگ انگیزه انسان‌شناسی او شد، بر مبنای آن به نقد دین و ستایش از عرفانی پرداخت که متوجه یک امر متعالی کبریایی است که بی‌شبهت با هستی‌های دیگر به ویژه هایدگر پیر نیست. منتقدان می‌گویند که او به عزیمتگاه خود بازگشت کرده است و این عقب‌گردی از فلسفه تحلیلی است.

آنچه توجه مرا به توگندهت جلب کرده، خودمحوری‌ای است که او در دین می‌بیند. خودمکزینی انسانی، برساخته انسانی دین را هم خودمحور و خودخواه می‌کند. از خودخواهی، یعنی یک ساختار وجودی، «خود» ساخته می‌شود. دین دارای یک «خود» است. ساختاری وجودی سوژه را ایجاد می‌کند و این سوژه خود را می‌پروراند و مدام درگیر مسئله بقا می‌شود. این سوژه دارای تاریخ است. او را از طریق تاریخ آن می‌شناسیم.

[6] Tugendhat, S. 79.

[7] تصور می‌کنم این خود من بودم که برای نخستین بار موضوع ذات و ذات‌باوری را در حیطه این مباحث مطرح کردم، آنجایی (http://www.nilgoon.org/pdfs/nikfar_sorush.pdf) که به سروش پدر انتقاد کردم که با تفکیک ذاتی و عرضی در مورد دین، و برگرداندن اشکالات به عرضیات و محدثات تاریخی، دارد خطاپوشی می‌کند. حال سروش پسر انتقادی مشابه را متوجه خود من کرده است.

[8] بحث فشرده‌ای که در ادامه درباره «خود» پیش برده می‌شود، بر پایه دیدگاه‌های اخیر است در نظریه سوژه (theory of subject) که همراه با توجه به نظریه روایت (narratology / narrative theory) است. مطالعه این کتاب برای من رهگشا بوده است:

Paul Ricœur, Oneself as Another (Soi-même comme un autre, 1990), University of Chicago Press, 1992.

[9] عبدالکریم سروش این موضوعات را دیده و همچنان که اشاره شد از آنها به عنوان معضلاتی نام می‌برد که حل نمی‌شوند مگر اینکه تقصیر را به گردن انسان بیندازیم و اشکالات متن را به راوی آن برگردانیم که انسانی بوده است مثل بقیه گرفتار توپوس‌های انسانی. (سروش: زهی مراتب خوایی که به ز بیداری ست (<http://zeitoons.com/9488>)). این توضیحی انسان‌شناسانه است که درست است، به این خاطر که در نهایت انسان کلید حل این معماهاست. اما دیگر فرض وجود یک خدای انسان‌وار چه ضرورتی دارد؟ با استره‌اکام می‌توان او را حذف کرد. اگر مبنا را «معضل» بگذاریم، باید معضل بزرگ و اصلی را خود خدای انسان‌وار بدانیم، نه این ماجرا که اداره پست‌اش چگونه پیام‌بری را سازمان می‌دهد، یعنی به چه شیوه‌ای رسانی‌اش را به رسولانش ارسال می‌کند.

به هر حال ما همواره در موقعیت هستیم و نمی‌توانیم با موجودی رابطه بگیریم که در موقعیت نیست و اصولاً موجودی که در موقعیت نباشد، موجود نیست. موجود بودن در موقعیت بودن است. چیزی که در موقعیت نباشد نمی‌تواند ارتباط بگیرد، نمی‌توان حرف بزند، و چیزی که نتواند ارتباط بگیرد، اصلاً توانایی ندارد، علم ندارد، اراده ندارد. البته در تاریخ دین کم نبوده‌اند خدایانی که موجودیت توپولوژیک داشته‌اند، در موقعیت بوده‌اند و در موقعیت عمل کرده‌اند. در دوره پست‌مدرن شاید دوباره احیا شوند، خدایانی شخصی. اشکالی هم ندارد، اگر نخواهند حکومت کنند، اگر نخواهند فرمان به ترور بدهند.

[10] هوبرت شلابیشرت، شگردها، امکانها و محدودیتهای بحث با بنیادگرایان. در آمدی بر روشنگری، ترجمه محمدرضا نیکفر، تهران: طرح نو ۱۳۸۰، صص ۱۵۴-۱۵۳.

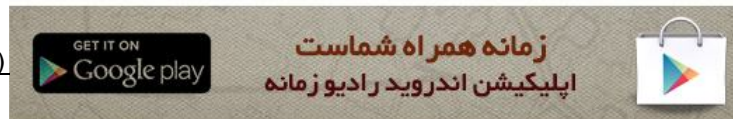
در همین زمینه

محمدرضا نیکفر: روشنفکری دینی و مسئله شی (https://www.radiozameh.com/291888)

سروش دباغ: نواندیشی دینی، متن مقدس و خشونت (https://www.radiozameh.com/301199)

مطلب را به بالاترین بفرستید:  (http://balatarin.com/links/submit?phase=2&url=https://www.radiozameh.com/302723/&title=خود دین)

(https://play.google.com/store/apps/details?)



(id=com.radiozameh.rss)