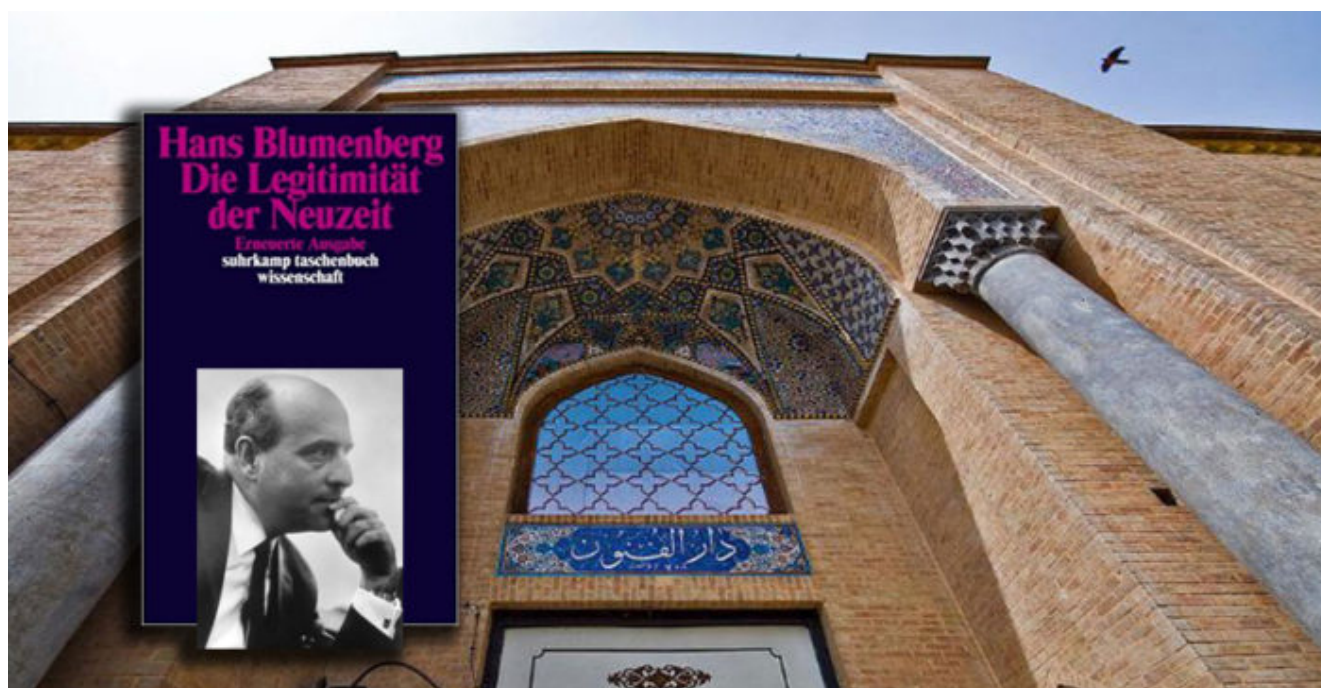


جای‌سپاری، تصرف و بازتصرف - بحران در فضل دین و فضیلت کاهنان در هنگامه ورود به عصر جدید



نویسنده: محمدرضا نیکفر

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۶، تیر ۹۷، صفحه ۸۴ تا ۱۱۷

□ (Umsetzung / Transposition) هدف این نوشته فشرده پیش نهادن مفهوم‌های جای‌سپاری با (Besetzung / Occupation) و همچنین تصرف (Umbestzung / Re-occupation) بازتصرف اتکا بر بحث هانس بلومبرگ درباره حقانیت عصرجدید است، بدانسان که بتوانیم از آنها در تحلیل موقعیت ایرانی خود بهره گیریم. بحث ابتدا با نظر به جنبش اصلاح‌گری دینی قرن شانزدهم در اروپا پیش برده می‌شود. در مقایسه میان کاتولیسیسم و پروتستانیسم آغازین ابتدا مفهوم جای‌سپاری را معرفی می‌کنیم، سپس با نظر به انکشاف بعدی پروتستانیسم و کلا انکشاف عصر جدید مفهوم‌های تصرف و بازتصرف را توضیح می‌دهیم. در ادامه پس از بحثی درباره منطق دین‌پیرایی از اروپا به ایران می‌رویم و جنبه‌ای از موقعیت ایرانی ورود به عصر جدید را با کمک مفهوم‌های معرفی شده بررسی می‌کنیم. در این گذار از مفهوم فضل که یکی از معرفه‌های نظام امتیازوری است، به عنوان مفصل استفاده می‌کنیم. با اشاره‌ای به تداوم کشمکش رخداد تصرف در موقعیت ایرانی بحث را می‌بندیم.

شروع ماجرا: تعالی مطلق تا حد دوری مطلق

اروپای مسیحی در سده‌های میانه جامعه‌ای است که جفت معنادهنده و توجیه‌کننده نظام امتیازوری آن یک «مطلق‌بینی الاهیاتی» است. مطلق‌بینی الاهیاتی که تقریر کامل خود را در دوره پسین سده‌های میانه باور به اقتدار مطلق خداست، باور به (Blumenberg, S.135ff) می‌یابد، بنابر توصیف هانس بلومبرگ این است که همه چیز در دست اوست. قادر متعال در برابر خود، پهنه نامحدودی از امکانات می‌گستراند، و هر چه را که بخواهد برمی‌گزیند و متحقق می‌کند و هیچ نیازی به توجیه‌پذیر بودن اراده خود در نزد عقل محدود انسانی ندارد. خدا از دیدگاه نومی‌نالیسم (نام‌باوری) پایان سده‌های میانه، هیچ حساب و کتابی ندارد. همه چیز را می‌تواند به هم زند. عقل فلسفی قادر به رصد اراده آن نیست. خدا در اوج مطلق‌بینی الاهیاتی در چارچوب هیچ گونه خداشناسی نمی‌گنجد و در نومی‌نالیسم چنان خصوصیتی یافته که ضد هر سیستمی می‌گردد. حتا ضد کلیسا؛ اما مگر کلیسا نماینده او نیست و مگر نظام نیست؟ خدایی که در کنار قیصر حضور فعال (Lex Dei) کلیسای مظهر و ناظر و مجری قانون الاهی نداشته باشد و منویات او را پاپ و کلیسا نتوانند بیان کنند، دیگر پشتیبان نظام امتیازوری مستقر نیست. در این حال سرپیچی و قیام دهقان دیگر کفر محسوب نمی‌شود و خروج از کلیسا خودبه‌خود خروج از حیطة لطف خدا نیست، زیرا او به هر که بخواهد لطف می‌ورزد و در این مورد تابع قیصر یا پاپ نمی‌شود.

هر چه خدا بزرگتر و مقتدرتر می‌شود، کلیسا کوچکتر می‌گردد. دور شدن و بی‌حساب و کتاب شدن خدا کلاً به ضرر نظم اجتماعی مستقر است که هر کس در آن جایگاه مقدری دارد. وقتی ندانیم تقدیر چیست، پس دیگر چرا باید در جایگاه خود بمانیم و به عنوان فرودست به تحقیر تن دهیم؟

کلیسا در طول تاریخ تعادلی برقرار کرده بود میان رویکرد دگرسویانه و زندگی این‌سویانه خود. تضادی میان این دو دیده نمی‌شد، هر چند جریان روگردان از این‌سویی - که در صومعه‌ها پایگاه مستحکمی داشت - پیوسته با نگرانی و تردید به شأن و وضع کلیسا می‌نگریست. گرایش فقرپسند و تارک دنیا و پلشت‌دانِ ماده، منبع الهامی چون آگوستین قدیس و خود عیسی مسیح داشت که گفته بود از این دنیا نیست. تعادل رویکرد دگرسویانه و زندگی این‌سویانه در دوره پسین سده‌های میانه به هم خورد. نومی‌نالیسم خدا را از این‌سو دورتر و دورتر و برآوردن ادعای دگرسو بودن را سخت‌تر کرد، و این درست در حالی بود که گرایش دنیوی در کلیسا بیشتر و بیشتر می‌شد. قیام مارتین لوتر در چنین وضعیتی رخ داد.

اعتراض به گرایش دنیوی کلیسا سابقه داشت، اما اعتراض‌های پیشین پردامنه و مؤثر نبودند، چون به عامل‌های دیگری گره نخوردند تا از نارضایتی‌های فردی و گروهی جنبش اجتماعی بسازند. کل نظام امتیازوری مستقر به هم خورد: در درون کلیسا، در نظام قیصری، در رابطه این نظام با رُم، در اروپای کاتولیک ظاهراً واحد، در نظام فئودالی. رابطه دین و دانش هم به هم خورد؛ لحظه‌رهایی دانش رسید، دانشی که اینک واقعیتی را در برابر خود داشت که خدا از آن دور شده بود یا به تعبیری دیگر با آن یکی شده بود.

امیران محلی هم در پی به هم زدن نظام امتیازوری مستقر بودند. برخی دیگر نمی‌خواستند به رم باج دهند،

در برابر قیصر هم استقلال می‌خواستند. خود قیصر هم استقلال می‌خواست. در برابر، کسانی که با قیصر و امیران پرنفوذ در دستگاه او مسئله داشتند، به ائتلاف سیاسی مستحکم‌تری با رم گرایش داشتند. شکاف رمی-ژرمنی گسلی بحران‌زا بود.

با نظر به این اوضاع و احوال تبیین جامع دین‌اصلاح‌گری قرن شانزدهم مستلزم نگاه به آن به عنوان رخدادی در جریان بزرگ به هم خوردن جایگاه‌ها است. دین‌اصلاح‌گری یک اتفاق درون-دینی محض. مثلاً به صورت رویکرد به متن کانونی دینی و عرضه تفسیر تازه‌ای از آن نیست.

جای‌سپاری و بازتصرف

اما ابتدا به رخداد دین‌پیرایی پروتستانی به عنوان رخدادی درون دینی بنگریم. کل ماجرا در این حالت تبیین‌شدنی است به صورت طرح مجموعه‌ای از مسائل و اینکه پروتستانتیسم چه پاسخ‌هایی را جایگزین پاسخ‌های کاتولیکی به آنها می‌کند.

با همین مدل پرسش-پاسخ می‌توانیم تفاوت فرقه‌های سنی و شیعی را بنماییم. مسئله مرکزی درافتراق سنی-شیعی مسئله جانشینی محمد، بنیانگذار دین است. این مسئله قلب مسئله امتیازوری در میان قبایل عرب صدر اسلام و یک عامل اساسی مشروعیت‌بخش در دوره‌های بعدی است. سنی به آن پاسخی می‌دهد که شیعه پاسخی دیگری را در برابر آن می‌گذارد. با همین مدل پرسش و پاسخ می‌توانیم انشعاب‌های شیعی را هم توضیح دهیم. در انشعاب بابی و در ادامه آن بهایی مسئله مرکزی مهدی موعود است. باز در اینجا مدل پرسش-پاسخ کارآمد است: مسئله‌ای طرح می‌شود و پاسخی جایگزین پاسخ دیگر می‌گردد یا به بیانی دیگر جای یک پاسخ به پاسخی دیگر سپرده می‌شود.

در مورد کاتولیسیسم و پروتستانتیسم آغازین قضیه بر همین قرار است. ارنست ترولچ، یکی از مراجع مهم شناخت پروتستانتیسم در متن قضایای ورود به عصر جدید، می‌گوید:

مهم‌ترین نکته این است که از زاویه تاریخ دین و جزمیات آن، پروتستانتیسم - به ویژه عزیمتگاه آن، «کاتولیسیسم است، تداوم (Umbildung) یعنی اصلاح‌گری کلیسایی لوتر - در آغاز تنها تغییر ساختار (Troeltsch, S.32)». طرح مسائل کاتولیکی و دادن پاسخی نو به آنهاست

ترولچ در ادامه این سخن به مسئله کانونی اشاره می‌کند: موضوع آمرزش که به داستان گناه نخستین برمی‌گردد و با این مسئله گره خورده است که اگر همه ذاتا گناهکار باشیم، آمرزش ما چگونه میسر می‌شود. پاسخ کاتولیکی به این مسئله این بود که راه نجات در کلیساست و مراتب و آدابی که نهاد کشیشی بنیان‌گذاری شده به دست پتروس برای آمرزیده شدن برنهاده است. پاسخ پروتستانی به مسئله، ساده و با پیامدهایی توفنده بود: راه نجات در ایمان است و ایمان امری درونی و در اصل یک فیض الهی است. دعا و اظهار بندگی باید کرد، اما نظر خدا را نمی‌توان تغییر داد. انتقاد لوتر به کاسبی فروش آمرزش‌نامه توسط کلیسا از این زاویه بود.

اگر بخواهیم از شیوه اندیشه هانس بلومبرگ پیروی کنیم، همان گونه که او تفکیک جوهر و فونکسیون را پایه قرار داده، می‌توانیم (Cassirer, 1910) (کارکرد / تابع) توسط ارنست کاسیرر

بگوییم که میان کاتولیسیسم و پروتستانتیسم آغازین تفاوت جوهری وجود ندارد، به عبارت دیگر هر دو از یک مایه فکری و ایمانی تاریخی استفاده می‌کنند و به آن دو شکل متفاوت می‌دهند. آنها ولی همذات هستند، چیزی که مغایرتی با ستیز خونبار آنها دست کم تا اواخر قرن هفدهم ندارد. بر این قرار پروتستانتیسم جنبشی دینی است که جای شکل کاتولیکی بنپار مسیحی را به یک شکل تازه می‌سپرد. نکته مهم این است که پروتستانتیسم نمی‌آید یک جای خالی شده را تصرف کند. برای اینکه با جریان ذهن بلومبرگ همراهی کنیم می‌توانیم بگوییم که چنین نبوده که جایی را که پیشتر در تصرف کاتولیسیسم بوده و خالی شده، این بار او تصرف کند. با این توضیح، در قالب زبانی هانس بلومبرگ باید از جای‌سپاری و سپس تصرف پروتستانی صحبت کنیم نه بازتصرف پروتستانی. اما ستیز این دو فرقه در سطح تعلیمی تقابل دو پاسخ مختلف به یک پرسش باقی نمانده است. یکی تلاش خونباری می‌کند که جای دیگری را تصرف کند و دیگری مدام می‌کوشد مواضع اشغال شده را پس گیرد. با وجود این، هر دو فرقه از یک جنس‌اند.

مایه یکی است، آیا فونکسیون یعنی کارکرد هم یکی است؟ آیا کاتولیسیسم و پروتستانتیسم، به بیان ریاضی، توابع متغیری واحد‌اند؟ به اعتباری آری، به اعتباری نه. آری، چون هر دو کارکرد مشابهی دارند و به دو مدل اتموبیل برندی خاص می‌مانند، دو اتموبیلی که تنها به اعتبار خودرو بودن جای این یکی را نمی‌توان به دیگری سپرد، زیرا آنان همسرعت و هم‌شکل نیستند و احتمالاً نوع سرنشینان‌شان یکسان نیست. کاتولیسیسم تا مدتها مسیر عادت شده خود را ادامه می‌دهد. پروتستانتیسم، به دلیل نداشتن اتورितه کلیسایی واحد و هم‌زمانی و آمیزش با جنبش‌های ضد اتوریته‌های کهن، شاخه شاخه می‌شود و به ویژه در قالب پروتستانتیسم فرهنگی متأثر از روندهای مدرن می‌شود و خود منبع الهام دیانت مدرن می‌گردد که رابطه آن با دیانت کهن از نوع جای‌سپاری نیست. دیانت مدرن می‌کوشد سرزمینی را از نو تصرف می‌کند که سلسله حاکم بر آن زوال یافته، بخش‌هایی از آن را رها کرده و خود با حالتی نزار به کنجی خزیده است. با نگاهی داروینی می‌توانیم افتراق اکید میان ذات و فونکسیون را از میان برداریم و بگوییم تغییر کارکرد می‌تواند به پیدایش نوعی جدید بینجامد که البته با نوع قدیم مشابَهت‌هایی دارد. با همین نگاه به کاتولیسیسم که بنگریم تحول آن را می‌بینیم: کاتولیسیسم از طریق ضدیت با پروتستانتیسم خود متحول شد، چون کوشش کرد پا در جاهایی بگذارد که پروتستانتیسم بدانها وارد شده بود. انجام کارکردهایی تازه دستکاری‌هایی در ماده دینی را می‌طلبد و این دستکاری بدین صورت نیست که از یک توده خمیری واحد مجسمه‌های مختلف درست شود. کار با ماده تاریخی یعنی در انبار گذاشتن و احیاناً فراموش کردن بخشی از آن، برجسته کردن بخشی دیگر و ورز دادن ناهمسان به بخش‌های کار آمد و ارائه مجموعه با رنگ و لعابی دیگر.

دنیوی شدن دنیا

در همان زمانی که جنبش اصلاح دینی مسیحی درگرفته بود، رخداد دیگری در جریان بود که بر عاقبت اصلاح‌گری دینی هم تأثیر تعیین‌کننده‌ای گذاشت. روندی آغاز شده بود که رد طلایه‌هایش را می‌توان تا در قرن سیزده پیدا کرد. این روند، دنیوی شدن دنیا بود. آن را به نام سکولاریزاسیون می‌شناسیم که مهمترین مشخصه عصر جدید است. عصر جدید، سکولار است. “سکولار” سه معنای رایج دارد:

عصری را توصیف می‌کند که در آن منطق درون-مان جهان غلبه می‌یابد؛ ۱.

گیرد و اعتقاد به دینی‌عصری را توصیف می‌کند که در آن ایمان دینی به شکل سنتی آن سستی می‌۲۰
مشخص با دم-ودستگاهی مشخص در جهت‌گیری‌های انسان‌ها در حوزه‌ی ارزش‌ها و نگاه عمومی به
زندگی و به جهان، به گزینه‌ای در میان مجموعه‌ای از گزینه‌های مختلف تبدیل می‌شود؛

دولتی را توصیف می‌کند که بر زمینه‌ی تفکیک نهادها و نقش‌ها در عصر جدید، از نهاد دین منفک ۳.
شده است.

به نظر هانس بلومبرگ سکولاریزاسیون عرض اندام انسان در برابر «مطلق‌بینی الاهیاتی» پایان سده‌های
از پیامدهای این مطلق‌بینی (Theologische Distanz) «میانه است.» «فاصله الاهیاتی
است: خدای قادر مطلق از دسترس عقل چندان دور می‌شود که بودن و نبودنش یکسان می‌شود.
قانون‌مندی جهان را اینک می‌توان به خود جهان برگرداند، زیرا خدا چنان دور و نامفهوم است که چیزی
ر.ک (Ordnungsschwund) به آن برگرداندنی نیست. در نومی‌نالیسم نظم جهان از دست می‌رود
و همه چیز اتفاقی می‌گردد. انگار سرزمینی بوده، که سلطانش آنجا را ترک کرده و (Blumenberg, 150)
اکنون در آن هرج و مرج رواج دارد. عصر جدید به آن پا می‌گذارد و کشور بی‌صاحب را تصرف می‌کند.
کشور در واقع به نظر هانس بلومبرگ از نو تصرف می‌شود؛ از این روست که او از بازتصرف شدن
جهان سخن می‌گوید. پس سکولاریزاسیون بازتصرف جهان است توسط انسان، انسانی که دیگر مقهور
نیست، برخاسته و روی پای خود ایستاده است.

عصر جدید به نظر هانس بلومبرگ حقانیت دارد، چون چیزی را از کسی غصب نکرده، سرزمینی را به
زور تصاحب نکرده، بلکه رفته است به یک منطقه متروکه بی سر و سامان و آن را بسامان کرده است.
بلومبرگ این تز را در برابر کسانی نهاده که معتقد اند کارکرد عصر جدید سکولار کردن ایده‌های کهن
الاهیاتی است، مثلاً ایده وعده الاهی ظهور یک نجات‌دهنده در آینده را گرفته، آن را دنیوی کرده و از آن
ایده پیشرفت را ساخته است. اگر سکولاریزاسیون دنیوی کردن ایده‌های در اصل دینی باشد، پس در
واقع سرزمین متروکه‌ای را تصرف نکرده، همان سرزمین کهن را اشغال کرده و پس از شکست دادن
صاحب اصلی، تنها تابلوها را عوض کرده است. اگر چنین باشد سکولاریزاسیون، و با آن عصر جدید،
در اصل حقانیت ندارند. کار تفکر سکولار غصب و تحریف بوده است.

می‌دانیم که دین‌ها سخت مواظب هستند که خدا نه چندان به جهان و انسان‌ها نزدیک شود، و نه چندان
دور. زبان و تصویرهایی که آفریده‌اند، همه در خدمت این بازی هستند. اگر خدا و کلاً موجودهای مقدس
در دسترس باشند، دیگر نیازی به کاهنان نیست، و اگر به شکل تصورناپذیری دور باشند، باز هم دین
موضوعیت خود را از دست می‌دهد. کار مؤسسه دین تنظیم رابطه است. بازی زبانی و نمادسازی‌ها و
اجراگری‌های خود را متناسب با مخاطب و فرهنگ زمانه پیش می‌برد. با این توضیح آنچه را که هانس
بلومبرگ «مطلق‌بینی الاهیاتی» می‌نامد، نمی‌توان نماینده دین دانست. اتفاقاً در همان دوران مورد نظر
بلومبرگ، مسیحیت هم در شرق و هم در غرب به شدت تصویری شده بود و مقدسان را به شکل
ملموسی درآورده بود. به یاد آوریم که مارتین لوتر علیه پاپ لئوی دهم برخاست، و این همان پایی است
که رُم را به یک مرکز بی‌همتای نگارگری تبدیل کرد. قضیه فروش آمرزش‌نامه هم نشان دهنده نزدیک
کردن حسابگرانه خدا به انسان‌ها بوده است، چیزی که لوتر سخت‌کیش آن را نزدیکی‌ای بیش از حد
مجاز ارزیابی کرد.

بنابر این، توضیح بلومبرگ در باره بُروز عصر جدید، یک طرح ناب فلسفی است. این طرح کلیت رخداد را توضیح نمی‌دهد. افزون بر این، روایت هانس بلومبرگ اروپامرکزبینانه است. ما هم عصر جدید خود را داریم که می‌دانیم متأثر از اروپاست، اما در عین حال منطق درونی و بیرونی درونی‌شده خود را دارد. اگر اروپامرکزبینانه قضاوت کنیم و منطقی مشابه هانس بلومبرگ داشته باشیم، بایستی عصر جدید خود را رخدادی نامشروع بخوانیم، چون ناچاریم بگوییم پدیده‌ای از خارج آمد و قلمروی را که صاحب داشت، اشغال کرد. بنابر اصطلاح بلومبرگ، در مورد ما پنداری نه پای بازتصرف که تصرف محض، آن هم نه با شورش و انقلاب درونی، بلکه با یورش از بیرون در میان بوده است. چنین نظری را بنیادگرایان دینی دارند.

هانس بلومبرگ مورخ فلسفی ایده‌های شاخص و پایه‌ای ممکن‌کننده گذار اروپا به عصر جدید است و تز او درباره حقانیت عصر جدید تبیین‌شدنی است به عنوان برنهشت اصالت آن ایده‌ها: نگاه مثبت به جهان، کنجکاوی علمی، برگرداندن پدیده‌ها به یکدیگر و دیدن همه چیز در چارچوب جهانی، قانون‌مند دیدن حرکت‌ها و کنش و واکنش‌ها. او در رد این نظر که ایده عصر جدیدی پیشرفت مسخ سکولار ایده دینی ظهور منجی در افق آینده است، توضیح می‌دهد که ایده پیشرفت اساساً بر یک درک زمانی کاملاً متفاوت استوار است: در عصر جدید افق زمان باز می‌شود، منطق درونی خود را می‌یابد که جدا از منطق عمل انسانی نیست. آینده، رخدادی این-جهانی است. در عصر جدید «والانسان» به جای «والعصر» می‌نشیند، به جای چیزی که تهی و بی‌مضمون شده است. انسان به «عصر» مضمون می‌دهد و از آن تاریخ می‌سازد. با ارجاع به مدل پرسش و پاسخ - که پیشتر به آن اشاره کردیم - می‌توانیم بگوییم که ایده عصر جدید تاریخ و پیشرفت، پاسخ به پرسش‌هایی است که سنخیتی با پرسش‌های معادشناسی ندارند. اینها با هم تنها در سطحی صوری و ظاهری قیاس‌پذیر هستند.

مکثی دوباره کنیم روی مفهوم‌های تصرف و بازتصرف، تصرف به عنوان اشغال قلمروی دارای صاحب و بازتصرف به عنوان اشغال قلمروی متروک شده. آیا تنها بازتصرف بحق است و هرگونه تصرفی نابحق؟ چنین نیست. مثلاً کیهان‌شناسی کوپرنیکی جای کیهان‌شناسی بطلمیوسی را می‌گیرد و چنین نبوده که ابتدا بطلمیوس کرسی خود را خالی کند و سپس کوپرنیک بر آن کرسی خالی بنشیند. همچنین پزشکی مدرن پا در جایی خالی نگذاشته است، قلمرویی را اشغال کرده که پیشتر به طب سنتی و جنبل و جادو تعلق داشته است. ایده‌های جدید درباره حکمرانی هم قلمروی را اشغال کردند که صاحبان آنها به سختی برای حفظ قدرت مقاومت کردند و هنوز در اینجا و آنجا دارند مقاومت می‌کنند. مفهوم اصالت هم برای تشخیص حقانیت چندان قابل دفاع نیست: شکی نیست که اتوموبیل جای درشکه و گاری را گرفته است و ایده تسهیل حمل و نقل این دو را به هم پیوند می‌دهد. اما این امر چیزی از اصالت اتوموبیل کم نمی‌کند؛ افزون بر این اتوموبیل دیگر تنها از جهت امر کلی حمل و نقل با گاری مقایسه‌شدنی است، وگرنه هویت و کارکردی یافته که با نظر به آن دیگر نمی‌توانیم بگوییم این آمده است. و جای آن را گرفته.

پروتستانتیسم آمد که جای کاتولیسیسم را بگیرد. به صورت موضعی در این کار موفق شد. پیشروی‌اش جای‌سپاری ساده از طریق سپردن جای پاسخ‌های کاتولیکی به پرسش‌های کهن مسیحی، به پاسخ‌های پروتستانی نبود؛ به نیروی اجتماعی و سیاسی تبدیل شد، ابزار زورآوری شد، نبردی خونین را پیش برد و پای یکی از وحشتناک‌ترین جنگ‌های طول تاریخ، یعنی جنگ‌های سی ساله بود. سرانجام جریانی در آن

فرهیخته شد و به شکل پروتستانتیسم فرهنگی درآمد که نقش مهمی را در گسترش ایده مدرن اصلاح دینی ایفا کرد و اصلاح‌طلبان دینی ما هم تصویر خود را از دین‌پیرایی مسیحی اساساً از آن گرفته‌اند، نه از لوتر و تسوینگلی و کالون اصیل. درباره وجوهی از پروتستانتیسم فرهنگی می‌توانیم از بازتصرف سخن گوئیم، چون فرهیختگی ویژه آن به پا نهادن در قلمروهای تازه‌ای برمی‌گردد که آنها را در اصل عصر جدید گشوده و دیانت مدرن مدنی با استقرار در آنهاست که متمایز از دیانت سنتی می‌شود. این قلمرو اخلاقی بدان گونه که هگل positiv است، از آن شریعت‌زدایی شده و در آن به جای پنداشته‌های شبه ابژکتیو در نوشته‌های الاهیاتی دوره جوانی‌اش می‌گوید، سوژه را گذاشته است.

منطق دین‌پیرایی

عصر جدید بنابر تفسیر هانس بلومبرگ قد علم کردن انسان است. بلومبرگ با سخن گفتن از انسان، به یک سنخ فلسفی ایده‌آل می‌اندیشد؛ دگرگونی‌های اجتماعی را در نظر دارد، اما به طور مستقیم به آنها نمی‌پردازد. کار او کاوش تاریخ ایده‌هاست و بیشتر به حوزه‌های فلسفه و علم و تغییر در بنیادهای فرهنگ چشم دوخته است. او پی‌جوی تغییر در نوع نگرش ما به جهان است. حقانیت در نفس این تغییر است و نه هر چه در عصر جدید رخ داده است. موردی روشن که بلومبرگ به آن نپرداخته اما در راستای فکر او طرح‌شدنی است، مورد خشونت است. در دوران جدید خشونت و ابزارهای آن ابعادی بی‌سابقه یافته‌اند، چنانکه خونریزی‌های بزرگ دوره‌های پیشین در مقایسه با دو جنگ جهانی به دعوایی معمولی می‌مانند. با وجود این عصر جدید از همه دوران‌های پیشین اخلاقی‌تر است چون تغییر دید در آن امکان تبدیل خشونت به عنوان خشونت به عنوان موضوع اندیشه و عمل بازدارنده را فراهم آورده است. انسان مسئولیت خود را بازشناخته و دریافته است که هر چه رخ می‌دهد در نهایت کار خود اوست؛ نجات هم به دست خود اوست. در عصر جدید آزادی و مسئولیت اخلاقی به یکدیگر رسیده‌اند.

مجموعه پیچیده‌ای از عامل‌ها رخداد عصر را برانگیخته است. می‌توان و لازم است بر روی یک عامل دقت ویژه داشت، آن را برکشید و از دیدگاهی متناسب با آن به جهان نگریست، اما تقلیل مجموعه عامل‌ها و مسئله‌ها به آن طبعاً ساده‌سازی‌ای تحریف‌کننده است. پروتستانتیسم خود از عامل‌های مؤثر در رخداد عصر جدید و گسترش ایده‌هایی از آن است. رابطه آن با کاتولیسیسم، آنچه‌ان که گفته شد، در تقریر با استفاده از اصطلاح‌های بلومبرگ، ابتدا از مقوله جای‌سپاری بوده، اما فوراً به شکل تصرف درآمد. کیش تازه پس‌اتر در قالب پروتستانتیسم فرهنگی امکانی هم برای بازتصرف می‌یابد.

به نظر می‌رسد که همه انشعاب‌های دینی و همه مذهب‌سازی‌ها ابتدا در زیر مقوله اصلاح‌گری دسته‌بندی شدنی هستند. مسیحیت بر پایه روایت‌های اصلی کهن، جنبشی برای پیرایش یهودیت بوده است. دست کم سوره‌های مکی قرآن را می‌توانیم بر پایه مدل پرسش و پاسخ تفسیر کنیم و آن را بیان تلاشی برای یک‌های این فرقه خود را ابتدا به‌جای‌سپاری اصلاح‌گرانه بدانیم. شیعه در مقابل سنی نیز به ادعای متن صورت جای‌سپاری اصلاح‌گرانه مطرح کرده است. فرق آن نیز مناسبتی از همین نوع با یکدیگر دارند. اما جای‌سپاری در حد پرسش و پاسخ مشفقانه اصلاح‌گرانه نمی‌ماند و سرانجام پای ستیز برای جای‌گیری و سلطه پیش می‌آید، چیزی که زیر مقوله اشغال و تصرف می‌گنجد.

پروتستانتیسم نمونه نزدیک به خوبی مستند شده‌ای است که با نظر به آن می‌توانیم منطق اصلاحات دینی

را دریابیم. برای این منظور لازم است ساختار صوری آن را کشف کنیم، سپس ببینیم که آیا نمونه‌های دیگر هم چنین اسکلتی دارند یا نه. در اینجا ما به این موضوع در حد ذکر چند نکته می‌پردازیم که فوراً به نظر تعمیم‌پذیر می‌آیند:

نکته نخست هم-جایگاه بودن آیین مستقر و بدیل اصلاح‌گرایانه آن است. آنها در یک مکان-زمان - تاریخی یکسان به سر می‌برند. بدون هم-مکانی تاریخی یعنی ریشه داشتن در یک فرهنگ و به سر بردن در یک موقعیت اجتماعی تاریخی همسان، یکی نمی‌تواند بدیل اصلاح‌گرانه دیگری باشد. فرهنگ و موقعیت تضادمند است، به گرایش‌های مختلف شکل می‌دهد، اما نکته مهم هم‌زمانی-هم‌مکانی آن گرایش‌هاست.

نکته دوم عزیمتگاه‌های همسان آیین مستقر و بدیل آن و به عبارت دیگر هم‌وضع بودن آنهاست. مبنای ادعای مسیحیان نخستین یهودیت بود، یهودیت به زعم آنها بهتر. لوثر نمی‌خواست از کاتولیسیسم انشعاب کند، می‌خواست کاتولیک بهتری باشد. سید علی‌محمد باب هم به عنوان یک شیعه بهتر سربرآورد. همه ابتدا از موضع نقد درونی می‌آغازند، این یا آن اصل را در آیین می‌گیرند، و آن را در برابر شکل و منش عملی آیین می‌گذارند.

نکته سوم این است که انشعاب اصلاح‌گرانه برای آنکه به صورت رخداد و حالتی جنبشی و -برانگیزاننده واکنش‌های زنجیره‌ای در درون رسته دینی و خارج از آن بروز کند، بایستی در تقابل روشن با یک قانون مشخص قدرت باشد. آیینی که دستخوش نقد و انشعاب از این نوع می‌شود، می‌بایست دارای یک قانون قدرت باشد. هر چه تمرکز در آن بیشتر باشد، واکنش حالت دفعتی‌تر و پرزورتری می‌یابد. پروتستانیسم را در درجه نخست وجود قانون قدرت کاتولیکی در رُم توضیح می‌دهد.

نکته چهارم این است که اختلاف نظر و رقابت در درون رسته دینی همواره وجود دارد و هر ستیزی به -انشعاب منجر نمی‌شود. انشعاب وقتی رخ می‌دهد که ستیز درون-رسته‌ای به ستیزی اجتماعی تبدیل شود، یا به ستیزی از پیش موجود گره خورد.

نکته پنجم این است که مفهوم اصلاح محتوای روشنی ندارد و اگر ما تبیینی صوری از آن به دست -دهیم، تبیینی که معمولاً به صورت زدودن حشو و زواید و بازگشت به یک هسته معنوی است، باید ببینیم که در سنت هر آیینی آیا چنین درکی موضوعیت دارد یا نه. در مسیحیت موضوعیت داشته است، چون مسیحیت خود را در آغاز به صورت بازگشت به هسته معنوی دین تعریف کرده، بازرونمایی مغزی که گویا شریعت و دستگاه کاهنان آن را پنهان و تحریف کرده است. در تاریخ مسیحیت همواره ایده تکرار تجربه نخستین زنده بوده و این ایده به صورت یک منبع انرژی به نسبت متمرکز استمرار داشته است. آیا در سنت اسلامی هم چنین بوده است؟ در این سنت نگاه به صدر نگاهی پایدار است، اما نه لزوماً در یک معنای اصلاح‌گر یعنی پیراینده. اما گیریم که بتوانیم بر پایه متن‌هایی مفهوم اصلاح را بیگانه با اسلام ندانیم؛ این، مشکلی را حل نمی‌کند. آن چیزی که در اشاره به مسیحیت آن را منبع انرژی اصلاحی خواندیم در سنت اسلامی در جریان ستیز ملل و نحل - از جمله تفکیک پایدار اما از رمق افتاده شریعت و طریقت - دچار تفرقه شده، از آن نشت انرژی صورت گرفته و دیگر نمی‌تواند کارمایه یک جنبش بزرگ اصلاحی باشد.

نکته ششم این است که موضع اصلاح‌گرانه در مقایسه با آیین مرسوم دست کم درباره نکته‌هایی که به - موضوع اصلی ستیز تبدیل می‌شود، صریح‌تر و روشن‌تر است. آیین مرسوم چندپهلوی است، بدیل آن در مقابل با تک‌پهلویی می‌آغازد. آیین مرسوم هم‌این-هم‌آن است، بدیل اصلاح‌گر آن اما می‌گوید تنها این و نه چیزی جز این. می‌توانیم به زبان امروزی بگوییم که بدیل دین‌پیرا، ایستاری بنیادگرا دارد.

نکته هفتم این است که اصلاح‌گری، آن سان که در نمونه پروتستان‌تیسیم آغازین می‌بینیم، یک نوع - سخت‌کشی است که شاخص آن نه ارتودوکسی نظری ناب، بلکه ارتودوکسی ایمانی و اخلاقی است. در اسلام چندان با این نوع ارتودوکسی آشنا نیستیم. محور سخت‌کشی‌ها در اسلام تداوم جنگ‌های قبیله‌ای، صف‌بندی‌های «احزاب» بنیان‌گذار دین و مسائل نقلی و فقهی است، و انشعاب‌ها در این دین همه بر این مبناها صورت گرفته است. جفتِ مَنشیِ اصلاح‌گری مسیحی ریاضت‌طلبی است. با گرایش تارکِ دنیایی است که دین‌پیرایی لوتر و کالون، منتقدِ دنیویت کاتولیکی می‌شود. ارتودوکسی ریاضتی در اسلام وجود ندارد. اخلاق سنخ‌نمایی که از ترکیب عناصری از نخوت و خودمحوری کاهنان، ریا و حساب‌گری بازاری، و تعصب قبیله‌ای و سلحشورانه - آن هم در یک متن فرهنگی و اجتماعی ولایی و سلطانی - پرورش یافته، جایی در رسته دین برای بروز شور اخلاقی پرهیزکارانه رسته‌شکن به جا نگذاشته است.

نکته هشتم به طور مشخصی خویشاوند است با نکته اخیر و نکته چهارم، نکته ضرورت بیرون آمدن از - رسته دینی و یافتن بعد فراگیر اجتماعی. نکته، تقریر این موضوع است که اخلاق‌گرایی پرشور اصلاح‌طلبانه و منش تارکِ دنیایی آن به مقابلهٔ برهم‌زننده نظم امتیازوری مستقر رو می‌آورد و اساساً از این راه است که به یک جنبش اجتماعی تبدیل می‌شود. تنش در رسته دینی تا زمانی که به تنش بزرگ و درهم‌شکننده در نظام امتیازوری فرا نروید، به یک جنبش اصلاحی تبدیل نمی‌شود. رفرماسیون مسیحی در لحظه تاریخی‌ای بروز کرد که توانست با بحران‌های اجتماعی آغاز عصر جدید گره خورد. صف‌بندی‌های سیاسی و اجتماعی، در زمانی که فرهنگ مفهومی‌هایی جز مفهومی‌های دینی برای تبیین آنها ندارد، به صورت صف‌بندی‌های مذهبی در آمدند و چنین شد که اعتراضی در یک شهر کوچک آلمانی بازتابی تاریخی یافت.

فضل

برای ایجاد یک پل، پلی میان موضوع پروتستان‌تیسیم و بحث اصلاح دینی در ایران - پلی که هم پیوند دهنده و برای گذر باشد و هم مَفصل یعنی یک محل و شاخص جدایی باشد - مفهوم فضل را وارد بحث می‌کنیم.

می‌دانیم که فضل را دو معناست: هم به معنای برتری است، هم به معنای تخصص و تبحر و به تعبیری علم. بیان خاصی از نکته هفتم ذکر شده در بالا این است که جنبش اصلاح‌دینی با فضل‌شکنی آغاز کرد، با بی‌اعتبار کردن فضل کشیشانه کاتولیکی در معنای شأنی ممتاز، و با بی‌ارزش کردن آن پایگاه کمک کرد که فضل کشیشی، یعنی تخصصی تعلیمی و اجرایی که مشخصه صنف کاهنان بود، بی‌ارزش شود. سرزمین کیش مغلوب شده به تمامی به تصرف کیش تازه درنیامد. اما امکانی پدید آمد برای بازتصرف آن، بازتصرف در معنای بلومبرگی اشغال یک سرزمین متروک، اشغال توسط بینش و منش جدید

سکولار. فضل جدیدی شکل گرفت که بر روی پروتستانتیسم هم تأثیر گذاشت و به تدریج از آن چیز تازه‌ای ساخت.

اگر لوتر بر روی یک موضوع تفسیری و الیهاتی انتزاعی متمرکز می‌ماند و بر آن پایه انشعاب می‌کرد، شاید چندان حساسیتی بر نمی‌انگیخت و اسمش به رُم نمی‌رسید. حساسیت رُم برانگیخته شد به دلیل زاویهٔ حملهٔ فضل‌شکنانهٔ لوتر. لوتر گفت که کلیسا نه تنها نمی‌تواند کسی را بیامرزد، بلکه هیچ معلوم نیست که زعمای آن خود از جمله آمرزیدگان باشند.

با وجود بُعد اجتماعی آشکار موضع مارتین لوتر، مصلح مسیحی انتقاد خود را به نظم امتیازوری در کلیسای رُمی، در قالبی الیهاتی مطرح می‌کند. او در تز یکم از ۹۵ تز برانگیزاننده جنبش اعتراضی دین‌پیراینده، تأکید می‌کند که توبه از گناهان فرمان مسیح است و در تز دوم می‌گوید که این فرمان واکاستنی نیست به مراسمی که کشیشان برگزار می‌کنند، مراسمی چون اعتراف‌گیری. او در تز بعدی توبه درونی را مطرح می‌کند. ۹۵ تز لوتر دو محور ثابت دارند: الهی در برابر کلیسای، درونی در برابر بیرونی. آنها را به این صورت نیز می‌توانیم بیان کنیم: فضیلت واقعی الهی است و از درون می‌آید. نتیجه اینکه کشیش و مؤسسه کشیشی هیچ فضل ویژه‌ای ندارند.

امتیاز فضلی و بحث آن در ایران

پروتستانتیسم با انکار امتیاز فضلی کلیسای پاپی و کلیسایان آغاز کرد. اصطلاحی که در این جمله به کار بردیم، امتیاز فضلی، مفهومی است که در دوره مشروطیت که دوره گذار به عصر جدید است، در میان منورالفکرهای ایرانی رواج می‌یابد. امتیاز فضلی مترادف با آن چیزی است که امروزه به آن می‌گوییم. مروجان این مفهوم - سید جمال واعظ، ملک‌خان، میرزا (meritocracy) شایسته‌سالاری هدایت الله آشتیانی و دیگران - می‌گفتند که شایستگی نه به تبار بلکه به کاردانی‌ای است که کشور را بسامان کند. آنان به علم و تدبیری جدید نظر داشتند، علمی متمایز از علم علمایی. طرح ایده امتیاز فضلی فضل‌شکنانه بود؛ مقابله با فضل بر اساس تبار بود و نیز فضلی که بر اساس بک فضیلت ادعایی کهنه حاصل می‌شد. مقابله با فضل فاضلان حوزوی همواره مستقیم و کوبنده نبود، اما این باعث نشد که علما فوراً هوشیار نشوند.

موضوع “امتیاز فضلی” در زمانی طرح شد که نظام امتیازوری کهن ایرانی در مرحله قَجری آن، دچار بحران شده بود. بسامانی آن، در جهان دگرگون‌شده نابسان می‌نمود، جهانی که تلاطم آن از منظر ایرانی دیگر در شکل تاخت و تاز قبایلی از سمت شرق و شمال شرقی و ستیزهایی در سمت غرب با مردمی کمابیش شبیه به خود نبود. ایران دیگر در برخورد مستقیم با اروپا بود، اروپای پیش‌رفته، مجهز به سلاح‌هایی که لشکری از پهلوانان رستم‌صوالت هم در برابر تعدادی اندک از آنها تاب ایستادگی نداشت. نخبگان، حتا در ردیف شاهزادگان و درباریان، در حال و هوایی دیگر بودند و دیگر حفظ شأن خود را تنها وابسته به ابراز چاکری در برابر سلطان نمی‌کردند. داشتند به صورت طبقه‌ای در می‌آمدند که می‌خواست متکی بر ثروت و مکننت خود باشد نه لطف پادشاه. تیولداری بحران‌زده شده بود، تیولداران به سبب بحران عمومی و ناروشن دیدن آینده خود، به چپاول تیول رو می‌آوردند و این امر به فقر و فلاکت در روستاها می‌انجامید و تولید کشاورزی را پایین می‌آورد، چیزی که فوراً در شهرها به صورت گرانی

جلوه‌گر می‌شد. تاجران از این وضعیت راضی نبودند. چوب محترکان را می‌خوردند و از طرف حکومت هم زیر فشار قرار می‌گرفتند. آنان رانت تضمین‌شده‌ای می‌خواستند، از جمله از طریق وارد کردن کالاهای جدید فرنگی. شهرها مسکین‌خانه شده بودند در حالی که به تدریج داشت شهرنشینی آداب خود را می‌یافت و یک طبقه متوسط شکل می‌گرفت.

علما هم متوجه تغییر فضا شدند. آنان از زمان برآمد جنبش بابی دریافته بودند که باید با حساسیت به اطراف خود و طرح هر فکری بنگرند. رابطه آنان با حکومت در اواخر قاجار از تعریف جافتاده خود خارج شده بود. دوره قاجار دوره دوستی و مجالست گرم میان علما و دربار به شکل اواخر صفویه نبود. در دوره‌های افشار و زند روحانیت شیعه از حالت درباری خارج شده و متکی به خود شده بود. قاجار رابطه را بر پایه دوستی و پشتیبانی متقابل اما با فاصله تعریف کرد. علما در رابطه مستقیم با مردم بودند و از این نظر تا زمانی که کارشان توجیه و تقویت نظام امتیازوری مستقر بود، حکومت مزاحم آنان نمی‌شد. حوزه‌هایی در اختیار آنان بود که ممتازشان می‌کرد و از آنان فاضل می‌ساخت: تعلیمات سنتی، قضاوت و تبلیغ دینی که همه با هم در خدمت بازتولید نظام امتیازوری مستقر بودند.

تحول در نظام عمومی نیازها، که شامل نیازهای حکومتی هم می‌شود، نیازهای تازه‌ای ایجاد کرد که منابع سنتی قادر به برآورده بودن آنها نبودند. نیازهای جدید ابتدا خود را به شکل نیازهای نظامی و دیپلماتیک نشان دادند. آن یکی را نظامی‌گری قدیم و این یکی را ایلچی‌گری قدیم برطرف نمی‌کردند. لزوم آموختن مهندسی و پزشکی جدید هم حس شد و پذیرفته شد که نیاز به اینها را با مهارت‌های سنتی نمی‌توان برطرف کرد. دارالفنون نماد قلمروی است که رهبری بر آن به فضل جدید سپرده می‌شود. در اینجا فضل جدید از راه جای‌سپاری نرم، یعنی کمتر تقابلی، و تصرف قلمروهای جدید استقرار یافت. یعنی در این نمونه نمادین این گونه نبود که عصر جدید ابتدا اشغال‌گرانه راه خود را بگشاید. تا اینجا می‌توانیم بگوییم که عصر جدید در قالب طلایه دارالفنون حقانیت دارد. دارالفنون چیزی را از مکتب سنتی غصب نکرد. مکتب سنتی خود استعداد فرارویدن به چنین چیزی را نداشت.

اما گسترش و استقرار ایده‌ها و پدیده‌های جدید به تصرف قلمروهای جدید محدود نماند. جایی رسید که پای قلمروهای موجود و لزوم نوسازی آنها به میان آمد. به سه قلمرو آموزش و پرورش، قضاوت و پزشکی توجه می‌کنیم:

نماد شروع تحول در قلمرو علم و تعلیم گشایش دارالفنون است. یک دارالفنون قابل تحمل بود، اما - تعداد آنها که زیاد شد، علما این خطر را دریافتند که بخشی از حوزه سیادت آنها، که تعلیم و تربیت است، مورد حمله قرار گرفته و دارد تصرف می‌شود. سرانجام تصرف صورت گرفت و در پایان کارزار، حوزه‌ای محدود، حوزه‌ای موسوم به حوزه علمیه دینی، در دست ملایان باقی ماند. این تصرف نابحق نبود. روحانیت حوزه‌ای را در انحصار خود گرفته بود که در شرایط جدید می‌بایست محصول دیگری بار آورد، اما آن حوزه ناتوان از برآوردن این نیاز اجتماعی بود. جامعه جدید داشت شکل می‌گرفت و لازم بود مبنای نهاد آموزش و پرورش از نو تعریف شود. تعریف جدید، که بر پایه برآوردن نیاز جامعه جدید بود، با تعریف قدیم، که دیگر صورت عریان آن انتقال فضل علمایی و تربیت ملا بود، تضاد داشت. تصرف روا بود و در قالب بینش حقوقی متعارف در خود فرهنگ اسلامی هم توجیه‌پذیر. مسلمان نواندیش می‌تواند، مثلاً بر مبنای آرای محمد باقر صدر، استدلال کند که نهاد آموزش و پرورش

موضوع مالکیت عمومی است که در زمانی سیادت بر آن حق خاص روحانیت بوده است؛ ملایان مالک خصوصی آن نبوده‌اند. بر این پایه انتقال سیادت بر آن از فضل قدیم به فضل جدید از مقوله غصب نیست، و بحق است، چون اگر این کار صورت نمی‌گرفت، وضع مسلمانان از اینچه هست بدتر می‌شد.

در مورد حوزه قضاوت هم می‌توانیم چنین استدلالی کنیم. نهاد محکمه شرعی، دیگر پاسخ‌گوی نیازهای - حقوقی جامعه نبود و می‌بایست جای خود را به نهاد دادگستری جدید بسپارد. این جای‌سپاری بحق بوده است. بحق بودن آن را می‌توان با یک درک متعارف از عدالت تصدیق کرد.

قضیه در مورد حوزه بهداشت و درمان کاملاً روشن است. تقابل فضل جدید و فضل قدیم در اینجا را - می‌توانیم در قالب مدل پرسش و پاسخ درآوریم و زیر مقوله جای‌سپاری ببریم. طب سنتی، که روایتی از آن طب اسلامی خوانده می‌شود، می‌بایست جای خود را به طب جدید بدهد چون پاسخ‌های جدید به پرسش‌های مربوط به بهداشت و درمان چنان به راحتی پاسخ‌های قدیم را پس می‌زنند که خود علما هم از طبیبان جدید طلب شفا می‌کنند. طب جدید قلمرو طب قدیم را تصرف می‌کند. این تصرف بحق بوده است.

این سه حوزه کلان و عیان هستند، در حیطه مدیریت دولتی می‌گنجند و زور دولت تضمین‌کننده سکولار شدن آنها می‌شود. الزام بقا دولت را راغب به پذیرش تحول در این حوزه‌ها می‌کند. در موردی دیگر، کارزار جای‌سپاری و تصرف، سنگر به سنگر و به تدریج پیش می‌رود. موردی مهم جایگاه و حق زن است. این مسئله‌ای شاخص است که حد جای‌سپاری در آن نشان می‌دهد که جامعه تا چه حد سکولار شده است. موضوع زنان هم به عنوان موضوع امتیاز فضلی طرح شدنی است. اما در عصر مشروطیت چنین بحثی با صراحت زیر چنین عنوانی طرح نشده است، و این نشان دهنده رابطه تنگاتنگ بحث امتیاز فضلی با نظام امتیازوری است. طرح ایده امتیاز فضلی برای نشانیدن یک نظام امتیازوری به جای یک نظام دیگر بود. ایده در ابتدا این ظرفیت را نداشت که منکر فضل ویژه مردان شود.

نظام امتیازوری جدید در جریان یک تحول تدریجی و به نسبت آرام گسترش یافت. کند بودن و موضعی بودن بسط آن به آن برمی‌گشت که در ایران یک جنبش دهقانی وسیع درنگرفت تا ورود به عصر جدید را با یک تحول اجتماعی عمیق قرین کند. بخش‌های بزرگ اهالی دیر به تحول پیوستند. جامعه ایران نایکپارچه ماند، چیزی که فقدان انتگراسیون سیاسی، یعنی فقدان مشارکت همگانی در قدرت به آن نایکپارچه ماند، چیزی که فقدان انتگراسیون سیاسی، یعنی فقدان مشارکت همگانی در قدرت به آن می‌شد.

بحث امتیاز فضلی، در هر دو محور انکار فضل مبتنی بر تبار و انکار فضل مبتنی بر تعلیمات حوزوی، به یک جنبش وسیع اجتماعی فراروید. فضل‌شکنی عمیق و وسیع کار یک جنبش دموکراتیک با حضور وسیع دهقانان بود، جنبشی که سلطه اربابان و تیولداران را براندازد و فضل شیخان فئودال یا طرفدار نظام اربابی را بشکند. ایده در میان نخبگان شهری گسترش یافت، و از ارکان ایدئولوژی انقلاب مشروطیت شد.

حقانیت تاریخی رویارویی با علما

اگر خوانش ما از این ایده متمرکز بر تقابل‌جویی آن با فضل‌علمایی باشد، لازم است به این نکته توجه کنیم که اصل تقابل با فضل‌علما پدیدهٔ جدیدی نیست. کل ادبیات خطه فرهنگی ما شاهد این مدعاست که همواره در مقابل رسته فقها و کلاً دین‌پیشگان، رسته‌ای وجود داشته که آنان را می‌توانیم روشنفکران سده‌های میانه بنامیم. اکثر شاعران و نویسندگان و دبیران و فیلسوفان و پزشکان به این رسته تعلق داشته‌اند. در آثار آنان مدام به طعنه به علما و انتقاد از علم خشک و بی‌اخلاق آنان برمی‌خوریم. «کوچه رندان» - عنوانی که عبدالحسین زرین‌کوب برای توصیف کوی حافظ و مصاحبان او در شیراز به کار برده است، در شیرازی که در آن فقیهان بر فراز منبر جلوه‌گری می‌کردند، در میخانه می‌بستند و گوش محتسبان تیز بود - در سرتاسر تاریخ این مرز و بوم، دست کم در دوره اسلامی آن، استمرار داشته است.

در اروپا از زمان استقرار مسیحیت تا قرن سیزدهم به پدیده‌ای که بدان «روشنفکران سده‌های میانه» نام نهادیم، بر نمی‌خوریم. در آنجا رسته دبیران و ادیبان وجود ندارد، و به طور مشخص ادبیاتی در تراز ادبیات فارسی و عربی موجود نیست. هر چه هست دین است. آثاری چون شاهنامه و رباعیات خیام و گلستان سعدی و دیوان حافظ وجود ندارد که وقتی آنها را می‌خوانیم به ساحتی دیگر می‌رویم، ساحتی یکسر متفاوت از ساحت آثار مشخص دینی.

دبیران و ادیبان همواره خود را از متشرعان فاضل‌تر دانسته‌اند، حتا در علم دین. عنصر ثابت در بحث ادیبان رند با متشرعان این بوده است که در برابر علم فرقان یعنی فرق‌گذار آنها پرسش و ابهام بگذارند. این ابیات حافظ خلاصه بحث با عالمان است، آنانی که می‌گویند علم دارند بر اینکه از دید الهی خوب کدام است و بد کدام:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت

که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت

من اگر نیکم و گر بد، تو برو خود را باش

هر کسی آن درود عاقبت کار، که کشت

همه کس طالب یارند، چه هشیار چه مست

همه جا خانه عشق است، چه مسجد چه کنشت

سر تسلیم من و خشت در میکده‌ها

مدعی گر نکند فهم سخن، گو سر و خشت

ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل

تو چه دانی که پس پرده، چه [که] خوب است و چه [که] زشت

بر چنین زمینه از پیش آماده‌ای است که با در گرفتن بحران ورود به عصر جدید، در بحثی که عنوان عمومی آن را می‌توانیم “امتیاز فضلی” بدانیم، فضل علما انکار می‌شود. بر این قرار روا نیست که نقد متجددانه بر علم علمایی و انکار فضل حوزوی تنها به صورت بازتاب هجمه‌ای از بیرون نمایش داده شود. ما در تقابل تجدد با یک سنت یکدست مواجه نیستیم. سنت، شکاف درونی عمیقی داشته و رویارویی با تجدد در آن واکنش‌های مختلفی را برمی‌انگیزد. طرح ایده امتیاز فضلی به قصد تخطئه فضل علما یک بنیاد تاریخی و درونی دارد که با نظر به آن می‌توان با تأکید از حقانیت این ایده و ایده تجدد به طور کلی سخن گفت.

ابهام و صراحت

فضل علمای دین به این برمی‌گشته که می‌گفتند می‌دانند از دید خدا و پیغمبر و امام خوب و زشت چیست و کیست. رسته‌ای اهل فکر و قلم وجود داشته که در برابر آنان ایستاده و می‌گفته‌اند: نمی‌دانید؛ داننده راز نیستید و هیچ امتیازی بر دیگران ندارید! این منتقدان کلام مبین را بسته می‌دانستند و معمولاً رحمت را برجسته می‌کردند، تا از صراحت آیات شدت بکاهند. علما نسبی را مطلق می‌کردند، منتقدان‌شان مطلق را نسبی.

این تلاش، تلاش برای مهار کردن خدای وحشت توسط خدای رحمت، در همه فرهنگ‌ها دیده می‌شود. آن شور آغازین که در اسلام آن را “بعثت” می‌خوانند، به تدریج مهار می‌شود، هم از طریق عقل بوروکراتیک‌وار کاهنان، هم از طریق تلاش لطیف‌کننده و تحمل‌پذیر کننده از طریق هنر و ادب و مراسم جشن و همدلی و بخشش و تسلا در میان توده مردم. عنصر شدت اما نمی‌میرد و به ویژه در احکام کاهنان کنسرو می‌شود. با هر جنگ و ستیزی طرفی وجود دارد که به آن شور آغازین وحشت‌زا بازگردد و با زبان خدا از انتقام سخن گوید. فرهنگ شکننده است و هنوز توانایی مهار فوران خشم را ندارد. رحمت، لایه‌ای ضخیم و عبورناپذیر بر روی وحشت نکشیده است.

اگر این نظر درست باشد که فرهنگ در تلاش برای فرهیخته کردن دین از راه نسبی کردن مطلق و پوشیدن کلام مبین شدت در هاله‌ای از ابهام به قصد گشوده‌تر کردن فرصت رحمت باشد، پس اصل اصلاح دین در مبهم‌سازی و نمادین کردن زبان دینی است. مسیحیت به عنوان یک فرقه اصلاح‌گر یهودی سر برآورد. زبان مسیح در نقد کاهنان و نظام امتیازوری‌ای که آنان از ارکان آن بوده‌اند صریح است، اما مسیح صراحت خشن موسایی را می‌گیرد و با موعظه بر سر کوه عهد عتیق را پشت سر می‌گذارد. پنج کتاب موسی در روایت رحمانی جدید صراحت خود را از دست می‌دهند. اما مسیحیت به اقتضای قدرت در طول تاریخ خود مدام به اصل موسایی‌اش برمی‌گردد و صریح می‌شود. دستگاه تفتیش عقاید در دوره پایانی سده‌های میانه تجسم صراحت مسیحی است. در “سیره ابن اسحاق”، قدیم‌ترین زندگی‌نامه محمد و مبنای “سیره ابن هشام”، با یک فرد خشن به راستی‌امی مواجه می‌شویم. اما هر چه جلوتر می‌آییم محمد به مسیح نزدیک‌تر می‌شود. محمد در ادبیات عرفانی کجا و آن قریشی بدوی روایت‌های ابتدایی کجا؟! کسانی که تحولات ایران را از زمان انقلاب تا کنون از نزدیک دنبال کرده‌اند، به نوعی شاهد تاریخ دین در شکلی فشرده بوده‌اند. تحول در بازنمایی سیره خمینی و بازگویی اقوال و احادیث او تکرار

تاریخ است. در اینجا نیز کشاکشِ صراحت‌بخشی و مبهم‌سازی آشکار است. در حالی که تندروان اقتدارگرا به خمینی در امر به سرکوب دگراندیشان و کاربست خشونت صراحت می‌دهند، کار اصلاح‌طلبان مبهم‌سازی است.

با این توضیح لازم است به نکته ششم در بحث بالا درباره منطق دین‌پیرایی برگردیم و تناقضی را حل کنیم: این که ایستار اصلاح‌گرانه با صراحت مشخص می‌شود یا با ابهام. نکته ششم این بود

موضع اصلاح‌گرانه در مقایسه با آیین مرسوم دست کم درباره نکته‌هایی که به موضوع اصلی ستیز تبدیل می‌شود، صریح‌تر و روشن‌تر است. آیین مرسوم چندپهلوی است، بدیل آن در مقابل با تک‌پهلویی می‌آغازد. آیین مرسوم هم‌این-هم‌آن است، بدیل اصلاح‌گر آن اما می‌گوید تنها این و نه چیزی جز این. می‌توانیم به زبان امروزی بگوییم که بدیل دین‌پیرا، ایستاری بنیادگرایانه دارد.

در نمونه پروتستان‌تیسیم، ما هم با صراحت مواجه می‌شویم هم با ابهام. ۹۵ تز لوتر از نظر نقد کاسبی آمرزش‌نامه فروشی و تبدیل کلیسا به دکان صریح است. با صراحت می‌گوید که کاری که کلیسا پیش می‌برد مسیحیت نیست. او در نامه‌هایش به امیران آلمانی و در سخنرانی‌هایش صراحت دارد، صراحتی خشن. در عین حال او، با پیشینه تربیت حوزوی متأثر از نومی‌نالیسم، خدا را از دسترس دور می‌کند و از تعیین‌ناپذیری او به تعیین‌ناپذیری آمرزش می‌رسد. تکیه‌گاه کلیسایی را که از فرد می‌گیرد، او را به درون خود پرتاب می‌کند، تا در آنجا تکیه‌گاهی بیاید. این واگذاری به درون همانی است که هگل به آن اصل می‌گوید و به خاطر آن برمی‌نهد که «آزادی روح با لوتر آغاز (das subjektive Prinzip) سوپژکتیو لوتر در نقد صریح است، اما در اثبات راه را بر ابهامی می‌گشاید که سرانجام (Hegel, 50)» می‌شود. از دل آن الاهیات پروتستان درمی‌آید و اتفاقی نیست که هرمنوتیک جدید از دل این الاهیات زاده می‌شود.

پروتستان‌تیسیم به عنوان نوعی بنیادگرایی صراحت دارد، کلاً همه انواع بنیادگرایی روشن و صریح هستند. نکته‌ای را می‌گیرند و به آن صراحت خیره‌کننده‌ای می‌دهند. جذابیت بنیادگرایی دینی برای عده‌ای از انسان‌ها درست در این صراحت است: بنیادگرایی «صراط مستقیم» را نشان می‌دهد و می‌گوید همه باید این مسیر را پیش گیریم و هر راه دیگری را گمراهی بدانیم. این در جهان مدرن، جهان پیچیده و بی‌راهنما، بسیار فریبنده است.

پروتستان‌تیسیم آغازین، یک بنیادگرایی دین‌پیرا بود: در برابر کانون قدرت کلیسایی ایستاد و در برابر «ما می‌دانیم» کلیسایی گفت که «شما نمی‌دانید». به این ترتیب فضل کلیسای رمی را درهم شکست.

علی عبدالرازق، مصلح مسلمان مصری، در کتاب «الاسلام و اصول الحکم» (چاپ نخست: ۱۹۲۵) در برابر مدافعان خلافت که می‌گفتند این نهاد میراث پیغمبر است و اسلام چنین شکلی برای حکومت‌گری تعیین کرده، ایستاد و گفت چنین نیست و کلاً نوع حکومت‌گری در اسلام مشخص نشده است. از این موضع صریح و در عین حال مبهم‌ساز، جنبش برنخاست، چون خلافت عملاً زوال یافته بود و موضع رزاق فضل‌شکن نبود. فضل‌شکن می‌شد اگر وقتی علمای الازهر در مقابل کتاب او قیام کردند و گفتند «ما می‌دانیم»، در برابرشان برمی‌نهاد که شما نمی‌دانید و از این نظر هیچ فضلی ندارید. چنین تقابلی تنها با اتکا بر یک جنبش اجتماعی دموکراتیک ضد سنت اربابی و ولایی می‌توانست راه به جایی ببرد.

علی عبدالرازق با علمای الازهر، مثلاً با حریفش رشید رضا، هم-جایگاه بود. علی عبدالرازق و رشید رضا در یک موضع بحث به سر می‌بردند و به یک پرسش یگانه، پرسش از پی خلافت، جای‌سپارانه پاسخ می‌دادند، یعنی به شرحی که پیشتر آمد، پاسخ یکی می‌بایست جای خود را پاسخ دیگری بسپارد. منورالفکران ایرانی اما با علما هم-جایگاه نبودند. منورالفکری پدیده‌ای بود در آغاز عصر جدید ایرانی بروز کرده در رسته اهل فکر و قلم، که پیشتر گفتیم از رسته علما یک جدایی تاریخی داشتند، با اینکه می‌توان افرادی را نشان داد که دوزیستی بوده‌اند و هم به این رسته و هم آن رسته تعلق داشته‌اند. بسیاری از منورالفکران افزون بر تحصیل ابتدایی مکتبی، تحصیل مشخص حوزوی هم داشتند، می‌توانستند به رسته علما وارد شوند، اما مسیر دیگری برگزیدند و با فکر جدید آشنا شدند و مدافع فضل جدید گردیدند. هم جایشان عوض شد، هم گاهشان، یعنی فکرشان در مدار یک زمانیت دیگر قرار گرفت؛ آنان دیگر با علما هم‌عصر نبودند.

نقد منورالفکران بر دین از موضع اصلاح‌طلبی درون-دینی نبود. آنان موضوع امتیاز فضلی را بیرون از دایره دین مطرح کردند. هدف نه اصلاح دین، بلکه به حاشیه راندن علما بود. هدف منورالفکران، تصرف بود.

موضع اصلاح‌طلبانه درون-دینی چه می‌توانست باشد؟ گفتیم که چنین موضعی می‌بایست صریح باشد، فضل‌شکن باشد، و در تقابل با کانون قدرت دینی تقریر شود. این که کسی در رسته دینی چنین موضعی را بگیرد، خود بخود او را برانگیزاننده جنبش اصلاح نمی‌کند. بستگی به موضع رسته دینی در کشاکش‌های سیاسی و اجتماعی دارد و این بخت تاریخی که نقد درون-دینی به نقد اجتماعی فراروید یا به چنین نقدی گره خورد و یک واکنش زنجیره‌ای حرکتی سرتاسری را برانگیزاند. اما روی موضوع موضع فضل‌شکن متمرکز شویم. علما خود را اولو الامر می‌دانند، یعنی صاحبان فرمان، یعنی فرمانروا. بسته به اوضاع این ادعا را به صورت پوشیده یا آشکار بیان می‌کنند. بحران اواخر دوره قاجار باعث شد که دعوتشان را آشکار کنند. در نهایت حرف آنان این بود و هست که فرمانروایند چون اولو العلم و الفقه هستند. فرمانروایند، چون داننده‌اند، چون دانایند. بر این قرار موضوع اصلاح‌طلبانه صریح می‌بایست این باشد: نمی‌دانید و روا نیست که فرمان برانید.

اما فرق است میان خطاب منورالفکرانه به علما، که شما نمی‌دانید، با خطاب از موضع درون-دینی. از موضع روشنفکرانه و متجددانه علم معنای جدیدی دارد، و آنان حق دارند که به عالمان سنتی بگویند که شما نمی‌دانید. عالم سنتی هم اگر انصاف و بصیرت داشته باشد، باید بپذیرد که نمی‌داند، یعنی علم جدید را نیاموخته است. اما وقتی کسی از موضع درون دینی به ادعای اولو العلم بودن و اولو الامر بودن می‌تازد، برمی‌نهد که مدعیان وارث علم رسولانه نیستند، و روا نیست که چون رسول امر و نهی کنند. از چنین موضعی هیچ حرکت دین‌پیرایانه جدی‌ای در ایران و کلاً در جهان اسلام صورت نگرفته است. کسانی به این موضع نزدیک شده‌اند، اما نه آن را چندان صریح طرح کرده‌اند، نه چندان قوی؛ و آنچه گفته‌اند دور از شأن و اقبال تاریخی‌ای بوده که همچون ۹۵ تز مارتین لوتر منشأ یک واکنش زنجیره‌ای برافکننده شود.

اما این را هم باید در نظر گیریم که شاید منطق دین‌پیرایی در اسلام از الگویی پیروی نکند که ما با بررسی پروتستانتیسم به آن رسیدیم. الگوی پروتستانی در ساده‌ترین بیان به این صورت است: گرفتن موضع

فضل‌شکنانه صریح در برابر کانون قدرت دینی از جایگاهی درون‌دینی، بروز حالت طنین‌افزایی گره خوردن به جنبش سیاسی و اجتماعی، گسترش شکاف در کل جامعه دینی. اسلام [(resonance) در هر دو شکل سنی و شیعی آن فاقد مرکزی چون رُم است، و بافتی ریزومی و افشان دارد؛ توری است که اگر یک جای آن دریده شود، پارگی آن لزوماً گسترش نمی‌یابد.

جریان تاریخی تحول اسلام در یک سمت نرم‌خو و مداراگر کننده، طبق الگوی چیرگی ابهام بر صراحت است، طبق الگوی چیرگی چندپهلویی بر تک‌پهلویی، و نمادپردازی بر مصداق‌های روشن، اجازه دادن به بازی و سرگشتگی نشانه‌ها به جای تثبیت آنها. این روند، بازی یاد و فراموشی است، آیه‌هایی به یاد می‌آیند و آیه‌هایی فراموش می‌شوند. خدا مهربان می‌شود و مردم اسمای جباریتش را فراموش می‌کنند.

تقریر دیدگاه خمینی با مفهوم‌های هانس بلومنبرگ

چیره شدن ابهام بر صراحت و کشیدن لعاب رحمت بر روی شدت و وحشت، یک روند تمدنی است که به خط مستقیم پیش نمی‌رود و بی‌بازگشت نیست. در دوران ما روند تمدنی لزوماً آن دور ابن خلدونی شروع از بدویت، برقراری عمران و فروپاشی با حمله‌ای دیگر از جانب صحرا را طی نمی‌کند. بحران سیاسی و اجتماعی اما ممکن است فضایی ایجاد کند که در آن علما یا مجاهدان جوان به فکر تصرف قدرت به نام دین افتند.

اشغالگران جدید در صدد تغییر گرانیگاه دین هستند که شاخص آن چندپهلویی و ابهام است. میانه دین را به سوی صراحت می‌برند تا موجه شود که صاحبان علم به تعبیر دینی، صاحبان امر هستند.

در ایران عصر مشروطیت رساله درون‌دینی صریحی نداریم که برنهد علما اولو العلم نیستند، اما در مقابل از خود علما رسائی داریم که به جاهلان و غافلان حمله می‌برند و علم خود را به رخ می‌کشند. کسانی که در آن دوران ایده اصلاح‌گری دینی را طرح کرده‌اند یا به عنوان مصلح دینی شناخته می‌شوند، یا در موضع دین نبوده‌اند یا رو در روی علم دینی نایستاده‌اند و مضمون اصلاح‌گری‌شان این بوده است که علما باید دریابند دنیا عوض شده و علم دیگری وجود دارد که فرق می‌کند با چیزی که مثلاً در “طبیعیات شفا” آموخته‌اند. هیچ رساله اصلاح‌گری نداریم که صراحت و شفافیت “تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل” را داشته باشد. در این رساله، که در مورد نویسنده آن اختلاف نظر وجود دارد و به هر حال موضع مشروعه‌خواهانه کسی چون شیخ فضل الله را بیان می‌کند، می‌خوانیم: «اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر تغییر دهنده بعض مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کس هم از عقاید اسلامی خارج است به جهت آنکه پیغمبر ما خاتم انبیاست و قانون او ختم قوانین است.» اگر بنا بر اصلاح‌گری دینی می‌بود، می‌بایست این نویسنده و کل علما پاسخی می‌گرفتند با رساله‌ای که همانا عنوانی نظیر “تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل” زینده آن بود.

کمتر از چهار دهه پس از رساله “تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل” رساله‌ای منتشر می‌شود که آن را می‌توان با توضیحاتی که دادیم دین‌پیراینده خواند: رساله “اسرار هزار ساله” اثر علی‌اکبر حکمی‌زاده که خود درس‌خوانده حوزه قم بود و آگاه بر اسرار ملایان. او در این رساله که در سال ۱۳۲۲ منتشر شده، قلمکار»ی خواند که «هر چیزش از یک جاست و ازدینی را که علما مدعی علم بر آن بودند، «آش شله

دین چیزی که دارد همان اسم است.» (حکمی زاده، ۲۲) حکمی زاده در رساله اش برخی خرافه های ای ساخته و پرداخته علما را برمی شمرد و برمی نهد که «اگر بخواهیم راستی به دین خدمتی کنیم، چاره های هزارساله را از جلو برداریم تا راه روشن شود» (همانجا). ها یا زباله جز این نیست که اول این دروغ عنوان رساله، «اسرار هزار ساله» حاکی از نیت فضل شکنانه نویسنده است. در توضیح آن می گوید: «می گوید هر که را اسرار حق آموختند، مهر کردند و زبانش دوختند، می گویم این چگونه اسراری است که تنها به مردمان زودباور و بی سواد حق دارید بگویند و نشان دهید ولی پای مردمان دقیق و کنجکاو که به میان می آید، انگار جزء اسرار می شود. اگر سِرّ است به هیچ کس نباید گفت و اگر نیست، باری یکبار آن (را در چنین مجلسی آشکار کنید.» (حکمی زاده، ۳۰)

علی اکبر حکمی زاده ملای مهمی نبود، رساله مختصرش هم مضمونی چندان قوی و برانگیزاننده ندارد. ملایی به آن پاسخ داد که او هم در آن زمان نامی و نفوذی نداشت. اما پاسخ دهنده بعدا نام آور شد و شهرت «اسرار هزار ساله» اینک به ردیه اش برمی گردد، به «کشف اسرار» به قلم روح الله خمینی جوان. خمینی در آغاز ردیه، موضعش را با صراحت اعلام می کند: دفاع از جاودانگی علمی که علما دارند

آفرین بر شما طرارهای یاهو سرا که اول با اظهار علاقمندی به دین حقیقی و عبارات جالب توجه توده را متوجه خود می کنید و در آخر کلام پس از چند صفحه یکسره می گویند 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 می برید؟ شما عوام فریبی را بی دلیل به بزرگان اسلام نسبت می دهید و خود در چند صفحه کتاب چندین موضع آن عوام فریبی می کنید. شما اول دم از دین می زنید و برای اسلام دلسوزی می کنید و سنگ قرآن و اسلام را به سینه می زنید و خود را در ردیف دینداران و هواخواهان قرآن قرار می دهید و در چند صفحه بعد با کمال جرئت و جسارت می گویند قانون هزار سال پیش درد امروز را دوا نمی کند برای آنکه قانون ثبت و گمرک را ندارد. ما پس از این خواهیم روشن کرد که خدای محمد (ص) که قانون گذار است تکلیف گمرک و ثبت و هر جزئی از جزئیات احتیاج بشر را برای همه دوره ها معین کرده. شما چه (می دانید قانون اسلام چیست؟) (خمینی، ۸)

خمینی در این کتاب به همه مظاهر تجدد، از جمله پزشکی مدرن، می تازد و دستاوردهای مشروطیت را تحقیر می کند. خلاصه حرف او این است که «تمام این قانون های بشری و حکومت های جهان از روی جور و بر خلاف حکم خرد پایه اش بنا نهاده شده است» (خمینی، ۱۸۱). مظهر خرد از نظر او همان علمی است که فقیهان دارند. خمینی می نویسد: «قانون اسلام در طرز تشکیل حکومت و وضع قانون مالیات و وضع قوانین حقوقی و جزائی و آنچه مربوط به نظام مملکت است از تشکیل قشون گرفته تا تشکیل ادارات، هیچ چیز را فروگذار نکرده است و شماها از آن بی خبرید و همه بدبختی ها آن است که مملکتی که یک همچو قانونی دارد دست خود را پیش مملکت های اجانب دراز کند و قانون های ساختگی آنها را که از افکار مسموم یک مشیت خودخواه تراوش کرده در مملکت خود اجرا کند و از قانون مملکت خود که مملکت دینی خدایی است به طوری غافل باشد که باز هم گمان کند اینجا قانون ندارد یا (قانونش ناقص است.» (خمینی، ۱۸۴)

نظر خمینی این است که حق آن است که دین بر همه عرصه های زندگی سلطه داشته باشد و در این باره تعصب دارد که همانا مجتهد است که می داند دین چیست. او معتقد است که قوانین بیگانگان بر کشور

اسلامی سلطه یافته است. این تصرفی نابحق است. دین حکم می‌کند که باید اشغالگران را بیرون راند و همان گونه که خواست و وعده الهی است مملکت اسلام را دوباره به تصرف درآورد. بر این قرار اگر بخواهیم با مفهوم‌های هانس بلومبرگ موضع خمینی را بیان کنیم، به چنین تقریری می‌رسیم: سپردن جای بینش دینی قدیم به بینش جدید نابحق بوده است. دین پاسخ صحیح جاودانه هر پرسشی را در خود دارد. هر گونه جای‌سپاری نابحق است. او در بخش‌های اول “کشف اسرار”، که به مباحث الاهیاتی در سطح حوزوی شیعی اختصاص دارد و در آن به موضوعاتی چون حاجت‌خواهی، شفا خواستن از تربیت، غیب‌گویی، معجزه، استخاره و نظایر اینها پرداخته، منکر خلاء الاهیاتی در جهان می‌شود، به عبارت دیگر با تأکید می‌گوید که خدا و آیاتش در جهان حضور همیشگی خود را دارند. این حضور پایدار پشتوانه الاهیاتی ایده اعتبار پایدار احکام دینی است، احکامی که مجتهدان به آنها وقوف دارند. به این ترتیب بینش جدید روا نیست که دم از بازتصرف زند. دین جایی را ترک نکرده، و در جهان اسلام هیچ قلمرو متروکی وجود ندارد که به تصرف غیر درآید. پس از نظر خمینی ورود و گسترش تجدد به شکل بازتصرف نبوده است. کار خود را از طریق غصب و اشغال پیش برده و بر مؤمنان است که قیام کنند و مملکت را دوباره به تصرف خود درآورند. تصرف دوباره به فتوای خمینی بحق است و بر مسلمانان تکلیف.

چالش حقانیت

همه سنت‌گرایان دینی بر این نظرند که دین سلطه طبیعی بحقی داشت، به اصطلاح صاحب خانه بود، تا اینکه تجدد آمد و به ناحق به تصرف قلمرو نفوذ آن پرداخت. همچنانکه پیشتر اشاره شد، در ایران میراث ادبی جز این می‌گوید: ادعای سلطه مطلقه حقه دین همواره با چالش روبرو بوده است. میراث ادبی ضد دینی نیست، اما سرشار از نشانه‌های رویکردی به جهان و ساحت پنداشته دگرسو است که با دین فقهاتی تفاوت آشکار دارد. در این میراث، ابهام و نمادپردازی و چندپهلویی جای صراحت و تعیین‌گرایی و تک‌پهلویی دین مدرسی را گرفته است. در آن انکار می‌شود که تنها یک راه رستگاری وجود دارد و داعیه فقها در این باره که قافله‌سالار رستگاران‌اند، به سخره گرفته می‌شود. میراث ادبی ما شاهد نگرانی مدام از تصرف دنیا توسط اهل دین است. این میراث، فقیهان را به عنوان صاحب‌خانه برنمی‌شناسد.

بر این قرار چالش حقانیت، چالشی قدیم است و با تجدد آغاز نشده است. اگر فرض را بر درستی گزارش هانس بلومبرگ از دنیای مسیحی بگذاریم، در مورد دنیای اسلام بایستی بگوییم که داستان ما از سنخی دیگر است. تجدد تنها کشاکش بر سر جای‌سپاری و تصرف را تشدید کرده و به آن عوامل تازه‌ای افزوده، نه اینکه آن را از یک نقطه صفر برانگیخته باشد.

نفس تصرف نابحق نبوده است. روا نیست که بیرون راندن نیرویی از یک قلمرو که آن را به تباہی می‌کشاند و در اصل صاحب‌خانه بلامنازعی به حساب نمی‌آید، خودبه‌خود عملی مجرمانه ارزیابی شود. در آستانه عصر جدید یک ورشکستگی سیاسی و فرهنگی همه‌جانبه جای‌سپاری را ضروری ساخت. پرسش‌هایی سر بر آورده بود که علما از درک آنها ناتوان بودند. پاسخ‌هایی که به دیگر پرسش‌های حیاتی برای سامان جامعه می‌دادند، توجیه‌گر یک نظام امتیازوری پوسیده بودند که دیگر هیچ گونه حقانیت وجودی نداشت.

جای‌سپاری در مجموع به صورت تصرف پیش رفت، و این چیزی از حقانیت آن نمی‌کاهد. شکل‌هایی چون سازش ممکن نبود. شکافی کهن در فرهنگ وجود داشت که با بروز تجدد ژرفای بیشتری یافت. فرهنگ بحث وجود نداشت و علما تنها به مباحثه در درون خود عادت داشتند، مباحثه‌ای که اگر اندکی جدی می‌شد، کار آن به تکفیر می‌کشید. میانه فرهنگ، ابهام و چندپهلویی بود، در حالی که پرسش‌های مبرم به پاسخ‌های روشنی نیاز داشتند. پاسخ‌ها به گونه‌ای بود که تنها در رابطه تقابلی یا این - یا آن قرار می‌گرفتند.

روحانیان در ماجرای مشروطیت باختند. جای‌سپاری به نفع تجدد تمام شد و برخی مواضع حوزویان به تصرف افکار و افراد متجدد درآمد. ملایان تقیه کردند، اما از ادعای اولو العلم بودن، دست نکشیدند. با بحرانی که به انقلاب ۱۳۵۷ منجر شد، خمینی فرصت آن را یافت که ادعای صاحب علم بودن را به صاحب امر حکومتی بودن تسری دهد و عملاً امیر شود. دوران تصرف مواضع از دست رفته فرارسید. در همه جا تاختند و کشور به اشغال درآوردند. هرگونه بحثی درباره دین و دین‌پیرایی در ایران امروز باید از رخداد اشغال بی‌اغازد.

تلاش‌های حوزویان برای جای‌سپاری به تباهی و شکست راه برده است. پاسخ‌های آنان به پرسش‌های حیاتی جامعه بحران‌آفرین بوده است. خودشان هم بارها اعتراف کرده‌اند که نتوانسته‌اند مشکلات اساسی را حل کنند. بحران ارزش‌ها تشدید شده و فساد و سقوط اخلاقی فراگیر شده است. اشغال مجدد کشور نابحق بوده است. اراده به اشغالگری دینی در همه کشورهای اسلامی مصیبت ایجاد کرده است. نهضت خمینی، نهضت‌های اخوان المسلمین، طالبان، داعش، و همانندهای اینها همه در مقوله نواشغالگری می‌گنجند.

سخن آخر: دین‌پیرایی امروزم

شکل ایده‌آل اصلاح دینی به صورت یک رخداد مشخص، چنانچه در پروتستانتیسم دیده‌ایم، شکافی درون حوزه دینی است: عالمی برمی‌خیزد و صاحب علم بودن و صاحب امر بودن کانون قدرت دینی را انکار می‌کند. این فضل‌شکنی اگر با بحران سیاسی و اجتماعی‌ای در امتیاز فضلی مستقر و امکان استقرار یک نظام امتیازوری دیگر به جای آن همراه شود، بخت آن را دارد که به دین‌پیرایی راه برد.

در دنیای اسلام چنین چیزی رخ نداده و بعید است که رخ دهد. در ایران امروز اختلاف میان علمای حوزوی وجود دارد، اما این اختلاف از مقوله نقد و انکار علم علمایی نیست. حوزه دینی در ایران پرورنده پرهیزکاری اخلاقی و آگاهی انتقادی‌ای نیست که زمانی به یک ارتودوکسی دین‌پیرا راه برد. جامعه هم آن دوران را پشت سر گذاشته که در میان حوزویان برای خود یک رهبر اخلاقی بجوید.

اصلاح‌گری بنابر الگوی پروتستانی رخدادی است که در درون حوزه دینی، یعنی رسته کاهنان، آغاز می‌شود. لازم است در این بحث میان درون-حوزوی و درون-دینی فرق بگذاریم. نقد دین به شیوه روشنفکران دینی در ایران امروز نقد درون-دینی است، اما درون-حوزوی نیست. نقد آیت الله منتظری به شیوه حکومت‌گری ولایی نقدی درون-حوزوی بود، اما آن را نمی‌توان از مقوله اصلاح‌گری به شمار آورد: انتقاد او متوجه اصل علم علمایی یعنی مبنای فضل آنها نبود. اصلاح‌گری باید به شیوه رادیکالی

فضل‌شکن باشد. نفس انتقاد از فکر ولایت فقیه در این معنا فضل‌شکن نیست. با این انتقاد با نوعی داعیه صاحب امر بودن مقابله می‌شود، نه با نفس فاضل بودن به جهت داشتن علمی ویژه.

بر این قرار به نظر می‌رسد که ما در ایران و کلا در همه جهان اسلامی شاهد رخداد اصلاح‌گری دینی نخواهیم بود. اما این به این معنا نیست که اسلام به شیوه‌ای دیگر اصلاح نخواهد شد: اصلاح می‌شود به شیوه همیشگی، از راه ابهام و چندپهلویی و فراموشی. به بیان دیگر همان روند تمدنی‌ای که در سده‌های میانه اعتلای فرهنگ اسلامی را موجب شده، در دوران جدید باز به گونه‌ای دیگر پیش خواهد رفت. مظهر اعتلای فرهنگ اسلامی در سده‌های میانه نمادپردازی، ابهام، گرفتن صراحت احکام، تعطیل کردن برخی از آنها، گوناگون جلوه دادن راه‌های رستگاری، چندصدایی کردن خدا و کلام و نشانه‌های او بوده است. این اعتلا در هنر و ادب جوامع اسلامی و در مداراگری مسلمانان متبلور بوده است. بحران‌های را قطع نکرده اما آن را اینجا و آنجا دچار وقفه کرده (sublimation) عصر جدید روند تمدنی والایش است.

وقفه بزرگ در ایران با قدرت‌گیری خمینی رخ داده است. عروج خمینی به صورت قطبی نقطه مقابل چیزی به نام اصلاح‌گری است. خمینی نماد رادیکال اظهار فضل علمایی است، اصلاح‌گری در هم شکستن رادیکال چنین خودبرتربینی‌ای است.

ما اکنون در شرایط اشغال به سر می‌بریم. نقد درون-دینی هم برای اینکه به آستانه یک نقد اخلاقی و مقابله‌کننده با جباریت و انحطاط برسد، ابتدا باید با تصرف عُدوانی مقابله کند، مقابله‌ای که بیان مثبت آن خواست برقراری یک نظام سکولار است. دست دین که از قدرت کوتاه شود، امکان والایش آن در خط تمدنی توصیف‌شده فراهم می‌شود. می‌توان در موضع والای ابهام بود، اما شایسته است که در نقد اشغال و ضرورت سکولاریزاسیون صراحت داشت.

منابع:

آدمیت، فریدون (۱۳۵۵)، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران. تهران: انتشارات پیام.

تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، در: ایران نامه ۱۳۷۲، سال یازدهم، ش. ۴۳، صص ۵۳۲-۵۳۶.

حکمی زاده، علی اکبر (۱۳۹۴) اسرار هزار ساله. نسخه دیجیتال از «مجموعه کتاب های موحدین» بر اساس نسخه منتشر شده در شماره ۱۲ نشریه پرچم، سال ۱۳۲۲.

خمینی، سید روح الله (۱۳۲۷)، کشف اسرار. تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۹)، از کوچهٔ رندان: دربارهٔ زندگی و اندیشه حافظ. تهران: انتشارات امیرکبیر.

شکوه‌نیا، رضا (۱۳۹۶)، فضل روشنفکران. در: نگاه نو، ش. ۱۱۶، ۵۷-۷۰.

نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۱)، در دفاع از حقانیت عصر جدید. در: مجله آفتاب، ش. ۱۸-۱۹.

نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۶)، لوتر و دین‌پیرایی پروتستانی. در: مجله مدرسه

Adams, Marilyn McCord. (1987) William of Ockham (2 volumes), Notre Dame University Press.

Bauer, Thomas (2011), Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.

Bauer, Thomas (2018), Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Ditzingen: Reclam.

Bourdieu, Pierre (1984). Distinction: a social critique of the judgement of taste. London: Routledge

Blumenberg, Hans (1999), Die Legitimität der Neuzeit, Farnkfurt/M: Suhrkamp, 2. Auflage.

Cassirer, Ernst (1910), Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin.

Dickey, Laurence (1987), Blumenberg and Secularization: 'Self-Assertion' and the Problem of Self-Realizing Teleology in History. In: New German Critique, no. 41, pp. 151-165.

Hegel, G.W.F (1986), Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke 20, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Lara, Maria Pia (2013), The Disclosure of Politics: Struggles Over the Semantics of Secularization. Columbia University Press

Löwith, Karl (1949), Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Luther, Martin (1960), Tischreden. Stuttgart: Reclam Verlag

Luther, Martin (1962), An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen. Stuttgart: Reclam Verlag

McKim, Donald K., ed. (2003), The Cambridge Companion to Martin Luther, Cambridge University Press.

Ockham, Wilhelm von (1984): Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, Stuttgart: Reclam.

Ockham, Wilhelm von (2000): Texte zu Theologie und Ethik, Stuttgart: Reclam.

Troelch, Ernst (1911), Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. München und Berlin: Druck und Verlag von R. Oldenbourg.