

تعمیر کربانی مدرن

داود مهدوی زادگان

اشاره

یکی از مهم‌ترین بخش‌های پژوهش در موضوعات فکری و اجتماعی، دست‌یابی به «مسئله بنیادی» است تا سمت و سوی درست پژوهش را روشن ساخته و به پژوهش‌گر نشان دهد که بایستی در پی کشف یا تبیین چه چیزی باشد. برای فهم مسئله بنیادی نیز رهیافت‌های مختلفی وجود دارد. روش مورد نظر در این گفتار، رهیافت تطبیقی است که در آن از تطبیق یا عدم تطبیق دو موضوع بر یک‌دیگر مسئله بنیادی به وجود می‌آید. اگر میان دو موضوعی که در مفهوم با یک‌دیگر متناظر و متباین‌اند، در صحنه عمل اشتراک و تطابقی پدیدار شود، همین امر را به‌سوی پرسش اصلی رهنمون می‌سازد. این نوشتار بر مبنای همین روش، «تجگرگرای مدرن» را موضوع تحقیق قرار داده است.

واژه‌شناسی

واژه «تحجر»، پیشینه‌ای قرآنی دارد، یعنی استعمال اولیه آن در اندیشه اسلامی به قرآن کریم باز می‌گردد. در فرهنگ قرآنی انسان متحجر کسی است که عقل و دل او از پذیرش سخن حق و معجزه‌های آشکار خداوند و پیروی از دستورهای الهی، مقاومت می‌ورزد و هم‌چون سنگی که چیزی در او اثر می‌کند، در برابر مشیت الهی مقاومت می‌کند. چنین انسانی هرگز حاضر نیست بر مبنای فرامین الهی با خداوند و مخلوقات او تعاملی فعال برقرار نماید و با طرح پرسش‌ها و ایراد شبهات تلاش می‌کند گستره فرامین الهی را تنگ‌تر سازد. قرآن کریم متحجران را به انسان‌های «قسی القلب» توصیف کرده است. انسان قسی القلب حتی از سنگ هم در ممانعت از پذیرش سخن حق سخت‌تر است. گاه آب روان در اثر شدت جریان در سنگ نفوذ کرده و راهی برای خود باز می‌کند، لیکن همین اندازه نفوذ هم در انسان قسی القلب اتفاق نمی‌افتد. قرآن کریم نمونه انسان‌های متحجر را از قوم یهود مثال می‌زند. (بقره/ ۷۴)

اما در متفاهم عرف اسلامی، تقریباً «تحجر» در همین اصطلاح قرآنی معنا می‌شود. «تجگرگرای» به آن دسته از نگرش‌های دینی گفته می‌شود که از شکفتن اندیشه دینی و برقراری تعامل نظری و عملی با جامعه و سیاست پرهیز می‌کند.

انسان متحجر گمان می‌کند که با چنین رویه‌ای دین مقدس را از آلوده شدن به امور نامقدس حفاظت می‌کند. حال آن‌که نه فقط فرمان الهی را در اندیشه و عمل خود محدود ساخته که از گسترش آن در جامعه و سیاست جلوگیری می‌کند. انسان متحجر به آموزه‌ها و آیین اسلام عقیده‌ای کاملاً بسته و ته نشین شده (رسوبی) دارد و هرگز روحیه پرتکاپو، جست‌وجوگر در حوزه‌های ناشناخته دینی، بازاندیشی در جزئیات دینی و نقدپذیری را ندارد.

در عرف اسلامی گروه دیگری از دین‌داران راستین به مخالفان تجگرگرای شناخته شده‌اند، آنان کسانی‌اند که با خداوند رابطه نامحدودی برقرار کرده‌اند، فرمان‌های الهی را در امور جزئی و خاص محدود نکرده و در عین تعبد به

آن‌ها، همواره تکاپوی درک عمیق‌تر احکام الهی و دغدغه دین‌داری جامعه و سیاست را دارند. دقیقاً به همین دلیل برای ایجاد تعامل فعال میان اندیشه دینی و جامعه و سیاست تلاش می‌کنند. تعاملی که از ارجاع مکرر موضوعات و مسائل جامعه و سیاست به منابع اصیل اسلامی، کتاب و سنت و خردورزی‌های درون دینی سرچشمه گرفته است.

لیکن امروزه در جوامع اسلامی اندیشه دیگری شکل گرفته است و خود را در برابر تحجرگرایی می‌داند؛ اندیشه‌ای که درون دینی فکر نمی‌کند و در عین حال خواهان گذر از جمودی و خمودی است و از لزوم تعامل نظری و عملی با جامعه و سیاست سخن می‌گوید. پیروان نحله جدید را «تجددطلبان» می‌گویند. براساس تعریفی که از اندیشه تجدد (مدرن) می‌شود، میان تحجرگرایی و تجددگرایی تضاد مفهومی برقرار است، یعنی به لحاظ مفهومی نمی‌بایست این دو پدیده در یک جا گرد هم آید. به تعبیر دیگر اصولاً جمع بین تحجرگرایی و تجدد خواهی ناممکن است، اما آیا به راستی این قاعده عینیت یافته است؟ آیا می‌توان در نفس امر، تقابل جدی میان تحجرگرایی و تجددطلبی مشاهده کرد؟

واقعیت‌ها چیز دیگری را نشان می‌دهد. دو قرائت تحجرگرایی و تجددطلبی، به‌رغم تضاد مفهومی لاقابل در موضوع کارکردهای دین و اندیشه دینی اشتراک نظری و عملی دارند. نتیجه عینی تعامل این دو با دین به محدودسازی دین‌ورزی، مقاومت در عمل به فرمان‌های الهی و مخالفت از رواج مرجعیت دینی در جامعه و سیاست انجامیده است. در هر دو دیدگاه دین و دین‌داری از مقوله‌ها و خصصیت‌های حاشیه‌ای است که با متن (جامعه و سیاست) ارتباط و تعامل ندارد. موضوعات و مسائل جامعه و سیاست که آن‌را قاعدتاً می‌بایست جامعه دینی به دین

عرضه کند، به منابع بشری غیردینی ارجاع می‌گردد و از آن‌ها جویای پاسخ می‌شوند. هر یک از این دو قرائت دلایلی بر این کار دارند، اما جوهره اصلی ادله آن‌ها به این نکته بر می‌گردد که متحجران، عرضه دینی مسائل اجتماعی و سیاسی را مربوط به خود نمی‌دانند و تجددطلبان نیز چنین کاری را مربوط به دین نمی‌دانند. از آن‌جا که قرائت تحجرگرایی اغلب در چارچوب فرهنگ شفاهی ابراز می‌شود و کم‌تر مضبوط است، لذا برای ارائه مستندات باید به همان فرهنگ شفاهی رجوع کرد، ولی قرائت تجددطلبی

برخلاف قرائت پیشین، بیش‌تر در چارچوب فرهنگ مکتوب مطرح است.

به هر حال در ادامه گفتار به چند نمونه از قرابت‌های ذهنی و عملی میان تحجرگرایی و تجددخواهی (در موضوع کارکردهای دین) اشاره می‌شود:

۱. تفکیک ارزشی، روشی: یکی از پیش فرض‌های محدود کننده دین در باب تعامل دین و سیاست، تفکیک میان ارزش‌ها و روش‌هاست. مطابق این پیش‌فرض کار دین بیان ارزش‌هاست نه روش‌ها. تعیین روش‌ها، یعنی چگونگی تحقق ارزش‌ها و مقاصد، کار علمی و عقلانی است که مربوط به بشر می‌باشد و نمی‌بایست از دین انتظار توضیح روش‌ها را داشت.

بنابراین اگر سیاست دارای دو حوزه کلی: ارزش‌ها و روش‌ها باشد، قلمرو دین مربوط به حوزه ارزش‌هاست. گاه بشر آن قدر حیطه روش‌ها را گسترش می‌دهد که دیگر مجال برای خردورزی دینی در حوزه ارزش‌ها باقی نمی‌گذارد.

«اگر بپرسیم برای آن‌که یک حکومت، حکومتی موفق باشد چه باید کرد؟ این سؤال تحویل می‌شود به سؤالاتی از این قبیل که «وضع تعلیم و تربیت باید چگونه باشد؟»، «اقتصاد جامعه باید چگونه باشد؟»، «زندگی و مسکن و بهداشت مردم باید چگونه باشد؟» و غیره. تک تک این سؤالات علمی‌اند و دین از آن نظر که دین است، متکفل و متعهد پاسخ دادن به سؤالات روشی و مدیریتی نیست. و اگر این سؤالات را به دین ارجاع دهیم مرتکب خطا شده‌ایم.»^(۱)

۲. دین و انتظاراتی حد اقلی: زیست بشر از حداقل‌ها و حداکثرها تشکیل شده است. بر این اساس پرسش اصلی در باب رابطه دین و جامعه آن است که آیا انتظار ما از دین باید حداقلی باشد یا حداکثری؟ آیا دین برای پاسخ‌گویی به حداقل‌ها است یا حداکثرها؟ با چنین تفکیکی از زیست بشر نتیجه‌ای که گرفته می‌شود، غیر از این نخواهد بود که انتظاراتی ما از دین باید حداقلی باشد. ما نمی‌توانیم از دین مسائل حداکثری بشر را جویا شویم. بدین ترتیب دامنه دین از نفوذ در زیست حداکثری بشر کوتاه‌گشته و به همان قلمرو حداقلی محدود می‌گردد.

«عرض بنده این است که خواه ما حکومت فقهی بنا کنیم (آن‌طور که فقیهان گفته‌اند) و نسبت به حکومت دینی نگرشی حقوقی داشته باشیم، (یعنی وظیفه حکومت را اجرای احکام بدانیم) خواه حکومت دینی بنا کنیم (به



اجتماعات ناممکن است. (۶)

۴. بی‌شکلی محتوایی دینی: دین آمیزه‌ای معرفتی از جهان‌بینی، احکام ارزشی و عملی است و محتوای کلی آن بر هدایت و عدالت است. چنین محتوایی به حوزه ایمان و اعتقاد و بندگی خدا مربوط است، لذا سیاست و حکومت هیچ ربطی با دین ندارد. حکومت نمی‌تواند در حوزه اعتقاد و ایمان فرد دخالت کند، اما دین چگونه؟ آیا دین نیز نمی‌تواند در حوزه حکومت دخالت کند؟ دین نیز از این حیث لا بشرط است، یعنی «جای انکار ندارد که در قرآن و روایات اسلامی شکل ثابت و معین و دایمی برای حکومت و نوع مدیریت سیاسی جامعه طرح و پیشنهاد نشده است.» (۷) پس دین محتوا و روح بی‌شکلی است که نسبت به اشکال حکومت خنثی است. دین از حکومت مطلوب سخن نمی‌گوید، زیرا «حکومت به لحاظ شکل و سازمان و ابعاد و نحوه عمل کاملاً زمانی - مکانی است و نمی‌تواند جزء دین باشد». بنابراین تعیین چگونگی ساخت حکومت به قلمرو خردورزی و تجربه‌های بشری مربوط است و نمی‌توان در حیطه شریعت از آن بحث کرد.

«اگر قبول کنیم که اساساً حکومت یک مقوله عقیدتی و شرعی نیست، بلکه یک امر بشری و زمانی - مکانی است، باید بپذیریم که حکومت در قلمرو و سیره عقلا و عرف عصر و شرایط قرار می‌گیرد و لاجرم نمی‌تواند در حیطه شرع و یا فقه مورد بحث و گفت و گو قرار گیرد، یعنی تکلیف نوع حکومت و شکل و سازمان و تشکیلات و این‌که حاکمان چه کسانی باشند و چگونه حکم برانند و مردم چگونه بر کار آنان نظارت کنند و در صورت لزوم کنارشان بزنند و... از طریق شور و با استفاده از تجارب عقلا و آدمیان در طول تاریخ روشن می‌شود. در هر زمان باید پرسید که اکنون چگونه می‌توان حکومت عادلانه داشت؟ پاسخ این سؤال مستقیماً از دل قرآن و حدیث و فقه در نمی‌آید، بلکه با استفاده از سیره عقلا و تجارب

معنای ایجاد فضای مساعد برای انتخاب آگاهانه و آزادانه (دین)، در هر دو صورت انتظارات دینی و دنیوی ما از حکومت دینی و فقهی (از آن نظر که دینی و فقهی است باید حداقلی باشد و فکر بهبود دنیا و دین خود را از در دیگر کنیم.» (۲)

۳. امکان سیاست دینی: آیا سیاست می‌تواند قلمرو حکومت خداوند باشد؟ در این پرسش رابطه دین و سیاست خیلی ریشه‌ای تر مطرح شده است و آن پرسش از امکان تحقق چنین رابطه‌ای است. برخی با دو پیش فرض مستقل (اما هم‌خوان) به این نتیجه رسیده‌اند که حکومت دینی - به معنای این‌که پروردگار سبحان خودش روی زمین حکومت کند - ممکن نیست. پیش فرض اول آن است که حکومت دینی جز به دست بنی آدم هیچ راه دیگری ندارد و بشر نیز مقدس نیست، زیرا جایز الخطا است. از این رو آنچه در روی زمین اتفاق می‌افتد حکومت متدینین است نه حکومت دینی. (۳)

پیش فرض دوم آن است که در یک جامعه واقعی، گروه‌ها و طبقات اجتماعی از جهت ایمان و عقیده یکسان و هم‌سو نیستند، لذا متدینان حاکم «باید همواره این را مد نظر داشته باشد که در میان مردمانی مختلف با خود یا مخالف با خود باید حکمرانی نمایند.» (۴)

بنابراین، امکان ندارد قلمرو دین معطوف به سیاست باشد، زیرا «تعالیم و معارف و احکام دینی یک دین معین [صرفاً] برای متدینین به آن دین، محترم و واجب الاجرا یا مستحب است، [لیکن] دولت نمی‌تواند به آن‌ها جنبه احکام و مقررات حکومتی و عمومی بدهد.» (۵)

نتیجه نهایی از این استدلال آن است که در زیست دنیوی، آنچه نقش محوری دارد عقلانیت و تجارب بشری است و آموزه‌های دینی در حاشیه قرار دارد و نمی‌توان در حل مسائل بشری به آن نقش محوری داد.

«با این تعبیر به‌طور خود به خود جا برای مستوینیت، عقلانیت و تلاش فکری جامعه اسلامی باز می‌شود که راه حل مسائل و مشکلات عصری را خود بیابند و در عین حال اخلاق و فضایل اسلامی را هم گسترش دهند... می‌شود همراه با شرایط و تجارب و عقلانیت هم راه حل‌هایی برای مسائل اقتصادی و فرهنگی و سیاسی یافت و به اجرا گذاشت و مرتباً در اصلاح آن کوشید، ولی مدعی نشد که این‌ها دینی است و به آن واقعیت تسلیم گردید که حکومت دین معین با احکام معین برای همیشه تاریخ و همه شرایط و همه ترکیب‌های ساختاری

بشری و روش‌های آزمون شده انسانی می‌توان نظام عادلانه را در هر زمان و مکان معین کرد»^(۸)

ظاهراً گوینده سخن بالا، وقتی در مقام نفی حکومت دینی بر می‌آید به‌طور مطلق ناظر بودن دین به شکل حکومت را نفی می‌کند، اما وقتی در مقام اثبات حکومت مطلوب خود است دین را به آن متصف می‌کند و از کتاب و سنت کمک می‌گیرد، لذا براساس منابع نقلی اسلام، قدرت و حکومت و دولت را دارای منشأ زمینی و مردمی (نه آسمانی) می‌داند.^(۹) طبق صریح آیات قرآن، شورا و مشارکت مردم در امور دولت و حکومت را - که علی‌القاعده چون مربوط به شکل حکومت است، لاجرم، زمانی - مکانی است و نباید به دین مربوط باشد - یک اصل جادوانه‌ای می‌داند که پیامبر در امور حکومت و اداره جامعه مأمور به آن بوده است.^(۱۰) و در نهایت دمکراسی را به‌عنوان مطلوب‌ترین و اسلامی‌ترین شکل حکومت دینی برمی‌گزیند:

«سخن و مدعای اصلی ما این است که تاکنون شیوه دمکراتیک، مجرب‌ترین و منطقی‌ترین و اسلامی‌ترین نوع مدیریت جامعه است.»^(۱۱) «از این بالاتر آرمان دمکراسی - به‌عنوان شکل حکومت - که بر سه اصل، اختیار و مسئولیت آدمی، منشأ زمینی داشتن قدرت سیاسی و کثرت‌گرایی و مشارکت مردم استوار است؛ مورد تأکید و تأیید قرآن و سنت است.»^(۱۲) از همین دیدگاه، شکل حکومتی «لیبرال دمکراسی» نیز با تفکر اسلامی و حکومت اسلامی مغایرت دارد،^(۱۳) یعنی همان دینی که هیچ نسبتی با حکومت ندارد، اکنون به نفع یکی (دمکراسی) و علیه دیگری (لیبرال دمکراسی) وارد صحنه سیاست می‌شود. گفتنی است حکومت دموکراتیک اسلامی دو منطلق معناداری دارد که مبنای دینی آن سخت مورد پرسش است: منطلق اول آن است که «هر چیزی که از طرق قانون تصویب و اجرا شود، دموکراتیک است ولو آن قانون درست نباشد.»^(۱۴) و دیگر آن‌که به مقتضای پذیرش اصل دمکراسی و اعمال شیوه دمکراتیک، گروه‌ها و احزاب و نحله‌های دیگر (ولو غیر مذهبی و یا ضد مذهبی) حق دارند با شیوه دموکراتیک اکثریت پیدا کنند و مدیریت سیاسی را از آن خود کنند. از این نظر فرقی بین دین‌دار و بی‌دین نیست.^(۱۵) بدین ترتیب چگونه گوینده مذکور، حکومت دمکراتیک اسلامی را با آموزه‌ها و گزاره‌های اسلامی سازگارتر می‌داند؟!

۵. محدودیت طبیعی دین: زیست ما در جهانی است که

محدودیت‌ها از هر سو ما را احاطه کرده است و این محدودیت‌ها یک امر طبیعی است، زیرا دنیا از جنس زمان و مکان است و این هر دو عنصر، محدودیت‌آفرین هستند. بنابراین تمام اصلاحات و تعدیلات در زیست بشری در قلمرو همین محدودیت‌هاست، حتی دین که برای هدایت و اصلاح جوامع بشری آمده است، از این قاعده طبیعی مستثنی نیست. محدودیت‌های چهارگانه عبارتند از: واقعیات، قابلیت‌ها، ضرورت‌ها و امکانات. بنابراین به علت همین محدودیت‌ها نمی‌توان گفت که اصلاحات، تعدیلات و تغییرات در همه ابواب معاملات، نظام خانواده، حکومت، قضاوت، حدود، قصاص، دیات و مانند آن‌ها، جاودانه و همیشگی است. بلکه در هر عصری می‌بایست قوانین و نهادهای مربوط به امور بالا، مورد بازنگری قرار گیرد. این کاری است که پیامبر اسلام (ص) خود آغازگر آن بوده است. این اقدام نه تنها تغییر قانون جاودانه الهی نمی‌باشد، بلکه کوششی است لازم برای حفظ ارزش‌های جاودانه الهی و حقانیت سلوک توحیدی. مدرک شرعی این نوع تغییر دادن‌ها، از خود کتاب و سنت گرفته شده است، زیرا «کتاب و سنت با پرداختن به اصلاح و تعدیل در عصر ظهور اسلام آن‌را «سنت» قرار داده است.»^(۱۶) بدین ترتیب، اگر در عصر و دوره‌ای از زیست بشری (مانند دنیای پیچیده امروز) به حکم محدودیت‌های چهارگانه مجبور به اصلاح و تعدیل قوانین اسلامی شویم، کاری طبیعی و در جهت سلوک توحیدی انجام داده‌ایم. چنان‌که محدودیت‌های زیستی بشر جدید، اسلام را در تعیین هدف‌های ارزشی محدود ساخته است.

«دخالت کتاب و سنت در توسعه جامعه‌های مسلمان تنها در این مسئله است که هدف‌های ارزشی نهایی توسعه نمی‌تواند مغایر با اصول ارزشی نهایی کتاب و سنت باشد. تمامی برنامه‌های توسعه از علوم جدید گرفته می‌شود. علم فقه نمی‌تواند مبدأ برنامه‌ریزی باشد.»^(۱۷)

۶. بستر عقلایی دین: فقه سیاسی اسلام در گذشته مجالی برای تحقق خارجی داشت، ولی امروزه چنین امکانی برای آن نیست. این مجال، همان بستر عقلایی است که امروزه وجود ندارد. مسائل امروزی آن‌چنان تغییر کرده که فقه سیاسی نمی‌تواند در مورد آن‌ها امر و نهی‌های معینی را بیان کند. بنابراین ما نمی‌توانیم برای حل مسائل، امروزه به کتاب و سنت رجوع کنیم. در عصر حاضر در این موارد «دلیل اجتهادی» (کتاب و سنت) وجود ندارد. نهایت کاری که از آئین اسلام در عصر جدید برمی‌آید، جهت‌گیری‌های کلی به



دو عنصر «عدالت و رحمت» است. پس به دلیل پیچیدگی‌ها و مستحدث بودن مسائل عصر جدید، دین نمی‌تواند دامن‌گستر و فراگیر باشد و بایستی قلمرو دین را در همان معانی و جهت‌گیری‌های کلی محدود ساخت.

«پس مسأله فقهی مهم ما در ابواب سیاسات این است که نصوص دینی این ابواب در عصر حاضر واقعاً چه مقدار دلالت دارند و به چه دلالت می‌کنند. طبق تقریرات فوق، دلالت آن‌ها در عصر حاضر «دلالت به عنصر عدالت و رحمت» است و نه دلالت به حکم‌های معین و مشخص... اگر چنین کنیم از خداوند اطاعت کرده‌ایم.»^(۱۸)

۷. **دین و هدف بعثت انبیاء:** برای تعیین قلمرو دین باید طرح مسأله را با این پرسش آغاز کرد که مشیت و منظور خداوند سبحان از بعثت انبیاء چه بوده است؟ طبیعی است که رسالت و مأموریت پیامبران دلالت‌کننده حوزه دین‌داری و انتظار از دین نیز است. از مجموعه آیات قرآنی معلوم می‌گردد که هدف بعثت انبیا بر دو محور: خدا و آخرت است، بله، شرایع الهی، به‌ویژه اسلام در مجموعه تعلیمات و احکام خود صراحتاً یا تلویحاً وارد زندگی این جهانی مردم شده است، لیکن چنین توجهی فرعی است و جزء محورهای اصلی رسالت انبیا نیست. «آنچه از این بابت عاید انسان‌ها می‌گردد «محصول فرعی» محسوب می‌شود و به‌طور ضمنی به‌دست می‌آید. بدون آنکه اصل و اساس باشد یا به‌حساب هدف بعثت و وظیفه دین گذارده شود.»^(۱۹) «اصولاً نبوت و حکومت دو امر یا دو شغل کاملاً اصل مقاله و متفاوت، با دو منشأ یا دو مبنای مختلف غیرقابل تلفیق در یک‌دیگر است.»^(۲۰) پس نمی‌توان احکام حکومتی را از نبوت استخراج کرد و در نتیجه قلمرو سیاست از حوزه دین‌داری، خارج است.

اما دلایلی که باعث شکل‌گیری چنین قرائتی از حوزه دین‌داری شده است، یعنی اصرار بر انحصار هدف دین به آخرت و خدا و تفکیک رسالت انبیا از سیاست و اداره دنیا، عبارتند از: تبدیل توحید به شرک، انصراف از دین و سلب امید و ایمان مردم نسبت به دین، زیان دین و دولت به‌دست رهبران شریعت، اسلامی که با پشتوانه قدرت و روش اکراه پیش برود بیش‌تر کالای شیطان است تا دین خدا، پرهیز از افراط (دین برای دنیا) و تفریط (ترک دنیا به‌خاطر دین) در دین.^(۲۱) این دلایل، مستند به عمل پیروان انبیا است و لیکن به انبیا نسبت داده شده است. حال آن‌که از انبیای مکرم، چنین تالی فاسدهایی پیش نمی‌آید. به هر حال برخی با دست‌آویز قرار دادن این‌گونه دلایل، بر محدود بودن قلمرو دین اصرار ورزیده‌اند.

۸. **تعمای محدودیت دین:** در کنار چند قرائتی که در باب قلمرو دین مطرح گردید، قرائت دیگری نیز وجود دارد که با قرائت‌های پیشین، تفاوت ظریفی دارد. قرائت‌های پیشین کم و بیش و ناخواسته به سمت تحدید قلمرو دین پیش رفته‌اند و با دامن‌گستری دین مخالفت ورزیده‌اند. لیکن گروه اخیر اصولاً تحدید دین از حوزه جامعه و سیاست را امری ضروری و مطلوب می‌دانند. آنان این خواسته را در چارچوب گفتمان عرفی شدن و عرفی‌گرایی و عمدتاً در قالب مباحث جامعه‌شناسی دین، مطرح می‌کنند. از مکتوبات نظری این گروه، عقیده به این نکته است که بسط شریعت و فرامین الهی باعث تحدید عمل آزادانه فرد در جامعه و سیاست می‌گردد. پس برای بسط آزادی و اختیار بشر یا باید دست دین را از جامعه و سیاست کوتاه کرد و یا آنکه باید ساحت دین را آن‌قدر بشری کرد تا دین بشری

جایگزین دین و حیانی گردد. بشری ساختن دین نیز با تفاسیر غیردینی ممکن می‌گردد. در هر حال فرآیندی شکل می‌گیرد

که از آن به «عرفی شدن دین» تعبیر می‌کنند. بدین ترتیب فاصله‌ای میان جامعه و سیاست پدید می‌آید و دین در اذهان دین‌داران قلمرویی بسیار کلی و مبهم پیدا می‌کند. چنین قرائتی غالباً از سوی نخبگان سیاسی و علمی سکولار و لائیک ارائه می‌گردد.^(۲۲)

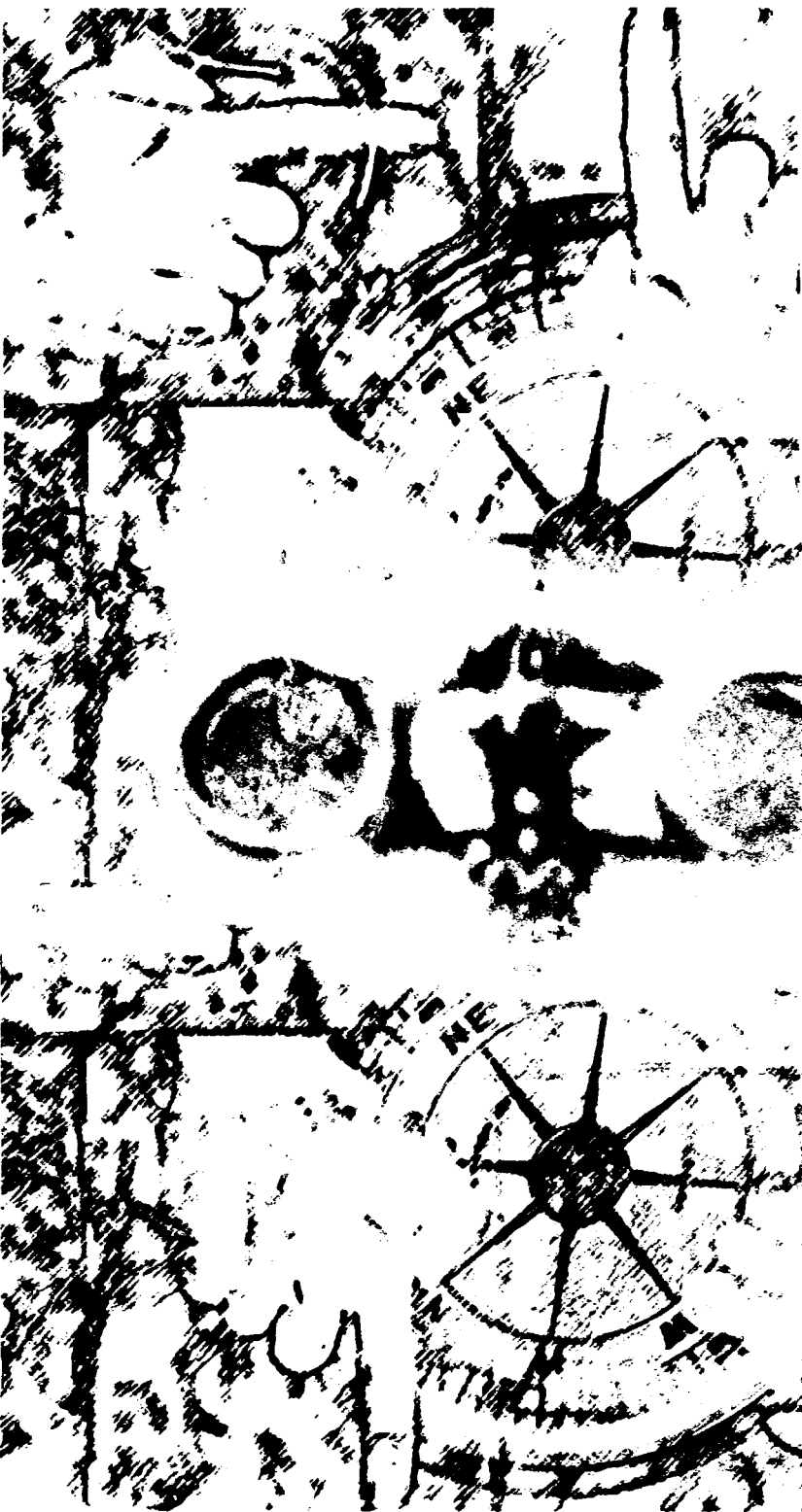
بیان قرائت‌ها

چنین قرائت‌هایی از نسبت اسلام با جامعه و سیاست، امری جدید و مربوط به دو سه دهه اخیر نیست. اصولاً تجددطلبی به همین شکل وارد ایران شده است، شاید اگر ایرانیان با دوره‌های اولیه تجدد مواجه می‌شدند، به گونه‌ای دیگر از نسبت دین و سیاست سخن می‌گفتند.

به هر حال آنچه در ایران معاصر اتفاق افتاده است، قرائت‌های محدودکننده دین است. اغلب آن‌ها ویژگی‌های مشترکی دارند. چنان‌که از چند نمونه مورد اشاره پیداست، تحلیل‌ها و تفاسیر آن‌ها از نسبت دین و سیاست، بیرون‌دینی است. هیچ‌یک از آن‌ها مستند صریحی، برای تأیید رأی خود از کتاب و سنت پیدا نکردند. در معدود مواردی نیز که به آیات و سنت معصومین استناد شده یا از نوع تفسیر به رأی بوده یا توأم با مغالطه‌ها و خلط‌های فاحش است. چه‌طور ممکن است در یک جا اصرار بر سکوت کتاب و سنت و تعیین شکل حکومت بشود و در جای دیگر برای حکومت دمکراسی مستندات قرآنی و روایی ذکر کنیم. اگر دخالت انبیا در حکومت باعث تبدیل توحید به شرک می‌شود، چگونه ممکن است خداوند به حضرت سلیمان(ع) و دیگر انبیا اذن دخالت در حکومت را بدهد.

نگاه بیرون‌دینی، لزوماً یک نگاه زمینی است، زیرا افق ادیان و حیانی، آسمانی و مقدس است و ما تنها با برخورداری از چنین افقی می‌توانیم به تفسیر معنوی از زیست بشر نائل گردیم. نگاه زمینی هم خود را در زمان و مکان محدود می‌بیند، لذا تمام برداشت‌ها و تفسیرها تاریخی و مکانی است. هر آنچه در عصر جدید اتفاق نیفتاده باشد، لاجرم مهر سنتی و غیرخودی می‌خورد و می‌بایست از تیغ اصلاح و تبدیل و تغییر بگذرد. حتی اگر آن چیز حکم خدا (شریعت و فرامین الهی) باشد.

در نگاه زمینی افق‌های بلند و کوتاه نیست و یا اگر هم باشد، تفاوت چندانی بین‌شان نیست. بنابراین افق‌های دینی هم عرض افق‌های بشری‌اند و هیچ قرائتی بر دیگری برتری



ندارد. در این جا، افق بشری ترقی نکرده است، بلکه با تنزل دادن مرتبه دین توانستند نگاه بشری را اصالت بدهند. حتی در جاهایی که بر توانایی و بلوغ و جزئیات دانستن عقل بشری تأکید می‌کنند، دین بشری (مسیحیت و یهود تحریف شده) را دیدند و چنین گفتند و کردند. هم‌عرض کردن افق بشر با افق وحیانی با شیوه‌های ثنویت‌گری (حداقلی و حداکثری، دین و سیاست، دنیا و آخرت، مقدس و نامقدس، علم و دین، ذهن و عین و غیره)، مرزبندی‌ها و حوزه‌بندی کردن‌های زیست بشر و مآلاً خط قرمز کشیدن‌های مکرر برای دین، برقراری تعارض‌های کاذب و بهره‌برداری از آن (مانند تعارض علم و دین)، مبهم گذاشتن موضوعات اساسی (مانند ابهام در مفهوم دین و ایمان) و روش‌های دیگر تحقق یافته است. پس چنین هم‌عرضی چندان هم کم‌هزینه نبوده است، هزینه‌ای برابر با فرسایش ادیان و حیانی و تهی کردن جامعه و سیاست از محتوای معنوی و آسمانی.

نتایج ذهنی و عملی چنین فرسایشی، هر یک به‌سویی پرتاب شدن است. در این فرسایش تنها دین به حاشیه نرفت و جامعه و سیاست نیز از یکدیگر جدا گشتند. مگر نه این است که پیروان دمکراسی از لزوم سیاست‌زدایی مردم سخن می‌گویند و از جامعه توده‌وار وحشت دارند و احزاب و جامعه مدنی را به‌مثابه حوضچه‌های مهارکننده حضور همگانی و آزاد مردم در عرصه سیاست می‌دانند. در واقع در فرایند فرسایشی شدن امور، متنی باقی نمانده است تا این امور (دین، جامعه و سیاست) به حاشیه روند. آن چیزی که

به این متن، یعنی زیست بشر معنا می‌داد، ادیان و حیانی بودند که آن‌ها را زودتر از سایر امور عرفی نمودیم.

بی‌جهت نیست که امروزه حتی زیست کره خاکی را نیز در خطر چنین فرسایشی تلقی کرده‌اند. نگاه عرفی (بشری)، حتی در حاشیه نیز با دین مناسبت خالصانه برقرار نکرده است. لاقلاً در حاشیه هم نمی‌گوید که من در پیش‌گاه خداوند مکلفم بلکه در آن جا هم می‌گوید من صاحب حقم، لذا هرگز از دستورها و فرمان‌های الهی سخن نمی‌گوید، هرچه هست، سخن از «انتظار بشر از دین» است، به همین دلیل محدود شدن و مقاومت در برابر فرمان‌های الهی، در زیست بشر امروز، بسیار شدیدتر و دهشتناک‌تر از گذشته است. اگر تا دیروز، تحجرگرایی با زبان بی‌زبانی و

تقدس‌مآبی در برابر بسط شریعت و اجرای تام و تمام فرمان‌های الهی مقاومت می‌ورزید، امروزه تجددطلبی با چرب‌زبانی و عرفی‌گرایی مفرط در برابر عظمت احکام الهی

ایستادگی می‌کند. از این رو است که اگر میان این دو هیچ اشتراک فکری و عملی نباشد، لاقلاً در موضوع دین و دیانت حداقلی، با یک‌دیگر هم‌سو و هم‌داستانند.

جریان‌شناسی تحجرگرایی مدرن

وقتی از تحجرگرایی به قول مطلق سخن می‌گوئیم، مقصود آن دسته از اقشار سنتی دین‌داران است که با داعیه‌های دین‌داران و حفظ دین، عامل فرسایشی شدن و محدودیت دین در فضای مقدس‌اند؛ این گروه را می‌توان «تحجرگرای سنتی» نامید. اما وقتی از کارکرد نهایی تجددطلبان در مناسبات دین و سیاست سخن می‌گوئیم، می‌بایست به جریان‌شناسی آن نیز توجه کرد. درست است که طبق بیان ارائه شده، نتایج عینی و نظری تجددطلبان منطبق با تحجرگرایی است، ولی مهم است که بدانیم از سوی کدام جریان مدرن اتفاق می‌افتد، زیرا تجددطلبی طیف گسترده‌ای است که شامل: دین‌دار، لائیک و ملحد می‌شود. دو قشر اخیر به‌ندرت توجه به دین دارند تا در باب دین و سیاست وارد بحث شوند. پس لاجرم می‌بایست خصلت‌های تحجرگرایانه را در لایه مذهبی تجددطلبان جست‌وجو کرد، زیرا تنها آنان هستند که به مقولات دینی (البته با نگاه بیرون‌دینی) می‌پردازند. امروزه از این گروه با عنوان «روشنفکر دینی» یاد می‌شود. در همین جا باید به تفاوت ظریفی که میان روشنفکر اسلامی و روشنفکر دینی وجود دارد، توجه کرد. روشنفکر اسلامی بر وصف اسلامی بودن خود تأکید می‌ورزد، تکاپوی بسط تفکر درون‌دینی اسلامی را دارد و از دخالت دین در سیاست دفاع می‌کند، اما

روشنفکر دینی بر توصیف خود به «دینی» اصرار می‌ورزد تا به این وسیله التزامی در دفاع عقلانی از تفکر اسلامی نداشته باشد، بر بسط تفکر غیردینی (بشری) می‌کوشد و شدیداً با دخالت دین در عرصه سیاست مخالفت می‌ورزد.

بنابراین در جریان‌شناسی تحجرگرایی مدرن، باید بر محوریت روشنفکر دینی، تحقیق کرد. چه این‌که از گفته‌ها و تحلیل‌های اعضای همین جریان فکری، انتسابشان به تحجرگرایی معلوم می‌گردد. برخی از آنان کار روشنفکر دینی



را که منظری بیرون دینی دارد، غیر از حداقلی کردن دین و برداشت بار سیاست از دوش دین نمی دانند:

«...ولی کسی که از بیرون در دین نظر می کند و درباره دین سخن می گوید و البته نگران حفظ سلامت اندیشه و عمل دینی هم هست، «روشنفکر دینی» است. روشنفکر دینی که از سر درد و غیرت دینی به مسائل مربوط به دین می پردازد، از چه حیث و منظر باید در دین نظر کند و محور عمل و قبله تدبیرهای خود را چه چیزی باید قرار دهد؟ اگر حداقلی بودن دین را بپذیریم، لاجرم باید تصدیق کنیم که بر دین بار زیادی نمی توان نهاد... بنابراین دردمندان و روشنفکران که درد دین دارند و می خواهند پیام لطیف الهی محفوظ و محترم بماند، وظیفه شان در درجه اول نشان دادن حوزه و محدوده دین است تا کسانی به نام دین نشر خرافات نکنند... از اهم بارهایی که نباید بر دوش دین نهاد، بار حکومت دینی کامل است... با فقهی اقلی و علمی اقلی، چگونه می توان بار حکومتی موفق و کامل را بر دوش دین نهاد؟ تازه آن فقه اقلی و علم اقلی هم در مقام ثبوت است. در مقام اثبات که از آن هم قلیل تر است.» (۲۳)

برخی نیز که خواسته اند از منظر جامعه شناسی دین به تحلیل جامعه از کارکرد روشنفکران دینی نایل گردند، بسیاری از گفتمان های روشنفکری دینی را عرفی کننده دین می دانند، به زعم این گروه از جمله این گفتمان ها عبارت هستند از: حقوق بشر، جامعه مدنی، مصلحت، مدارا و تساهل، عقلانیت، احیای دین، عقل و دین، توسعه، خود و دیگری و گفتمان زندگی. (۲۴)

پی نوشت ها

۱. عبدالکریم سروش، تحلیل مفهوم «حکومت دینی» [ر.ک: دین و حکومت (مجموعه مقالات)، مؤسسه فرهنگی رسا، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۱۷۲]
۲. همان، ص ۱۷۴. هم چنین ر.ک: عبدالکریم سروش، دین اقلی و

۷. اکثری، نشریه کیان، ش ۴۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷، ص ۷.
۳. عزت الله سبحانی، امکان حکومت دینی، ر.ک: دین و حکومت (مجموعه مقالات)، ص ۲۰۷.
۴. همان، ص ۲۶۸.
۵. همان، ص ۲۶۷.
۶. همان، ص ۲۶۳.
۷. حسن یوسفی اشکوری، حکومت دموکراتیک اسلامی، [ر.ک: مجموعه مقالات دین و حکومت، ص ۲۹۸].
۸. همان، ص ۳۰۲.
۹. همان، ص ۳۰۰.
۱۰. همان، ص ۳۰۰.
۱۱. همان.
۱۲. همان، ص ۳۰۵.
۱۳. همان، ص ۳۰۵.
۱۴. همان، ص ۳۱۹.
۱۵. همان.
۱۶. محمد مجتهد شبستری، ایمان، سیاست و حکومت، ر.ک: مجموعه مقالات دین و حکومت، ص ۵۳۴.
۱۷. همان، ص ۵۳۷.
۱۸. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۱۷۴.
۱۹. مهدی بازرگان، آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء، نشریه کیان، ش ۲۸، بهمن ۱۳۷۴، ص ۵۵.
۲۰. همان، ص ۵۶.
۲۱. همان، ص ۵۸.
۲۲. مهرداد بروجردی، آیا می توان اسلام را عرفی کرد؟، نشریه کیان، ش ۴۹، مهر ۱۳۷۸.
۲۳. عبدالکریم سروش، دین اقلی و اکثری، ص ۹.
۲۴. مجید محمدی، سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی، فصل هفتم.

