

ذات یک پندار

انتقاد از ذات‌باوری اصلاح‌طلبان دینی در نمونه‌ی سروش

محمد رضا نیکفر

نوشته‌ی زیر می‌کوشد بنمایاند که مشکل اصلی روشن‌فکران دینی در این است که می‌خواهند هم بنیادگرا باشند و هم متجدد، و این نمی‌شود. کار از راه درگیری با نوشته‌ای از آقای دکتر عبدالکریم سروش پیش برده می‌شود که بیانگر پایه‌ی اصلی اندیشه‌ی ایشان و همفکرانشان است. این اندیشه‌ی پایه‌ای تفکیک میان ذاتی و عرضی در دین با هدف جدا کردن دین از تاریخ آن است. نوشته ذاتی و عرضی در ادیان نام دارد. سروش خود بر نهشتهای مقاله را این چنین فشرده کرده و در آغاز آن آورده است:

«در این مقاله ابتدا عرضی (صورت) و ذاتی (مضمون) معنا و تعریف شده‌اند و سپس شئون و تعلیمات دین به دو دسته‌ی شئون و تعلیمات ذاتی و عرضی تقسیم شده‌اند. عرضی‌ها آنها هستند که می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند، برخلاف ذاتی‌ها. تفاوت تقسیم عرضی و ذاتی با تقسیمات دیگری چون قشر و لب یا طریقت و شریعت و امثال آن، بحث دیگر این مقاله است. سپس به قصد هموار کردن راه برای ورود در بحث اصلی، مثال‌های بسیاری از مثنوی مولانا آورده شد تا مصداق‌هایی برای عرضیات مثنوی به دست داده شود. در این ضمن، پاره‌ای پرسش‌های مهم نیز مطرح شده که خواننده را به تأمل عمیق‌تر در معنای امور عرضی و نسبت ظریفشان با ذات وامی‌دارد. آنگاه بحث از شئون و تعلیمات عرضی در دین به تفصیل آغاز می‌شود. اولین شأن عرضی دین اسلام، زبان عربی آن است که می‌توانست زبان دیگری جای آن را بگیرد. دومین عرضی فرهنگ اعراب است. سومین عرضی، تصورات و تصدیقات و تئوری‌ها و مفاهیمی هستند که مورد استفاده شارع قرار گرفته‌اند. چهارمین عرضی، حوادث تاریخی وارد در کتاب و سنت هستند. پنجمین عرضی، پرسش‌های مؤمنان و مخالفان و پاسخ‌های وارده بر آنهاست. ششمین عرضی، احکام فقه و شرایع دینی است. هفتمین عرضی، جعلها و وضع‌ها و تحریفاتی است که مخالفان در دین کرده‌اند. هشتمین عرضی، توانایی و وسع مخاطبان دین است. در پایان به نتیجه‌گیری بحث پرداخته شده و بطور خلاصه بیان شده است که اسلام (و کذا هر دین دیگری) به ذاتیاتش اسلام است، نه به عرضیاتش. و مسلمانی در گرو التزام و اعتقاد به ذاتیات است.» (۲۹-۳۰).

۱ این مقاله نخست در نشریه‌ی یکان شماره ۴۲ (سال ۱۳۷۷) و پس از آن در کتاب زیر چاپ شده است:

عبدالکریم سروش، بسط تجربه‌ی بنوی، مؤسسه‌ی انتشاراتی صراط، تهران ۱۳۷۸، صص. ۲۹-۸۲.

در متن، شماره‌های آورده‌شده در میان دو کمانه به صفحه‌های این کتاب ارجاع می‌دهند.

نوشته نخست مفهومی ذات و عرض را بازمی‌گشاید و در ادامه نشان می‌دهد که درک سروش از آنها و تفکیکی که میان آنها برقرار می‌کند از یک هستی‌شناسی افلاطونی مایه می‌گیرد. بر پایه‌ی این هستی‌شناسی ذات دین در دنیای مُثُل مستقر می‌شود؛ میان آن لوح محفوظ و تاریخ فاصله می‌افتد و هر چه تاریخی و زمینی است، به عَرَض تبدیل می‌شود. نوشته بر این ذات‌باوری نوع افلاطونی انتقاد می‌کند و به شیوه‌ای تحلیلی در سه سطح زبان علمی، زبان دینی و زبان طبیعی مشکلات عجین با آن را بازمی‌نماید. پس از اثبات این که هدف از این ذات‌باوری مبهم کردن ذات دین به قصد بی‌ارتباط نشان دادن آن با تاریخ خود و واقعیت زنده‌ی کنونی است، در برابر هرمنوتیک ابهام‌زای سروش و دیگر روشنفکران دینی هرمنوتیک بدیلی با هدف روشنگری عرضه می‌گردد. در ادامه انگیزه‌های ذات‌باوران در بحث دین گشوده‌تر شده و به ذات‌باوری ابهام‌زا به‌عنوان پدیده‌ای نگریسته می‌شود در ادامه‌ی سنت تاریخی اندیشه‌سوز باطنی‌گری.

چارچوب آغازین طرح پرسش از پی ذات

به نظر می‌رسد که ذات‌باوری ذاتی اصلاح‌طلبی دینی باشد. این ایستار دست کم ساده‌ترین راه ممکن برای باوراندن این پنداشت است که می‌توان هم اصلاح طلب بود و هم به نوعی بنیادگرا. با توسل به آن می‌توان به مدعیان همکیش گفت که هدف رویکرد به هسته‌ی ناب دین است و به کسانی که بیرون از کیش یا بریده از آن‌اند گوشزد کرد که مبدا و واقعیت آیین را پایه‌ی داوری درباره‌ی آن بگذارند، چون آن‌چه می‌بینند عَرَضی و عارضی است و ذات دین جز این است.

ذات و عَرَض تا جایی مفهومی‌هایی روشن و توجیه‌شدنی هستند که پدیده‌ی موضوع بررسی چنان مرزهای روشنی داشته و زمانی چنان در خلوص خود رخ نموده و شناخته شده باشد که بتوان هر آن گفت چه میزان خودش است و چه میزان متأثر از محیط و چیزهای دیگر. در مورد پدیده‌های تاریخی این تفکیک میسر نیست و اگر هم باشد، نسبی و موضعی است. به روندها می‌توان با اما و اگرهایی به‌عنوان اصل و بنیاد نگریست و نموده‌های آنها را دستخوش عَرَضها دانست. طبعاً استفاده از این مفهوما باید بنابر اصطلاحی کانتی هیچ‌گونه کارکرد سازنده‌ای نداشته باشد، و گر نه استفاده از آنها به تحریف واقعیت ره می‌برد. این بدان معناست که ما نباید از آنها به‌عنوان قالب نگرش و تحلیل استفاده کنیم و اگر چیزی را ذاتی یا عرضی نام نهادیم، بارهای ارزشی‌ای را که این مفهوما در جایی دیگر کسب کرده‌اند، در عرصه‌ی پیش رو نیز بر آنها بار کنیم. اصولاً آنها فن-واژه‌ی تاریخی و جامعه‌شناختی محسوب نمی‌شوند، در فلسفه‌ی معاصر که نقادی زبان را آموخته، کاربرد چندانی ندارند و با اطمینان می‌توان گفت که تا آن حد نادقیق و آلوده به پیشداوری‌های گوناگون هستند که روا نیست در تقریر یک گزاره‌ی کلیدی علمی به کار بسته شوند.

برای جدا کردن ذاتی از عرضی باید معیاری در اختیار داشته باشیم. فرض کنیم معنای ذاتی مهم باشد و معنای عرضی نامهم. در جایی که معیاری برای تشخیص اهمیت به دست داده نشود، منطقاً نمی‌توان گفت که چه چیزی مهم و چه چیزی نامهم است. مهم و نامهم مفهوما‌ی منطقی نیستند. ذات و عرض

مفهومهای هستی‌شناختی‌اند، از فلسفه‌ی باستان می‌آیند و در سده‌های میانه مفهومهای کلیدی محسوب می‌شده‌اند؛ در عصر جدید به‌ندرت به کار می‌آیند؛ در علوم طبیعی هیچ کاربردی ندارند؛ در زبان آلوده به مفهومهای فلسفی در ردیف کلمه‌های نادقیق دیگری چون عمده و غیر عمده و اساسی و غیر اساسی هستند. خطر بزرگ در کار بست این مفهومها و اکاست مجموعه‌ای پیچیده به یکی از عنصرها، روندها یا گرایشهای آن است. به‌عنوان نمونه زمانی در بحثهای سیاسی آلوده به درکی بس ساده‌نگرانه از دیالکتیک مدام از مفهومهای تضاد عمده و تضاد اساسی استفاده می‌شد. کسی که گمان می‌کرد می‌داند اینها چه هستند، گویی شاه‌کلیدی را در اختیار داشت گشاینده هر قفلی. چنین کسی دیگر نیازی نداشت تاریخ و اقتصاد و جامعه‌شناسی بداند. در این بحثها این نکته‌ی بدیهی در نظر گرفته نمی‌شد که هرگاه می‌گوییم عمده باید بدانیم عمده از چه رو، در چه مجموعه‌ای، در چه سطحی از انتزاع، در هنگام بررسی چه روندی، با نظر به چه گرایشی.

برای اینکه مشکلهای کار با مفهومی چون ذات را بنماییم، نخست آن را محصول یک کنش گفتمانی به نام F تعریف می‌کنیم و می‌گوییم: ذات $F(R) = R$. ساده‌ترین حالت این است که این کنش هیچ کاری را نطلبد و این در حالتی میسر است که ذات R برابر با خود R باشد. مسئله اما بسیار پیچیده‌تر است. در واقعیت ما مجموعه‌ای داریم که همه‌ی عضوهای آن خود را R معرفی می‌کنند. اگر تلاقی‌گاه آنها مجموعه‌ای تهی باشد، پس شباهت میان آنها آن چیزی می‌شود که ویتگنشتاین بر آن شباهت خانوادگی نام می‌نهد.^۲ میان عضوهای مجموعه‌ی W که آنها را به صورت $ABCD$ ، $BCDE$ ، $CDEF$ ، $DEFG$ و $EFGH$ مشخص می‌کنیم، چنین شباهتی برقرار است. سروش میان دینهای مختلف شباهت خانوادگی می‌بیند. این فقط می‌تواند به این معنا باشد که در عده‌ای از آنها ذات دین را متجلی نمی‌بیند. اگر در مجموعه‌ی پنج‌عضوی W مثلاً $EFGH$ را کنار بگذاریم، فصل مشترک عضوهای مجموعه D می‌شود. در این حال می‌توان ماهیت تعلق به این مجموعه را در درجه‌ی نخست با برخورداری از D مشخص کرد. بر این مبنا اگر روا باشد عده‌ای از آیینهای مشهور به دین را کنار بگذاریم، شاید سروش بتواند در میان جمع باقی‌مانده ذات مشترکی بیابد.^۳ معیار کنار گذاشتن باید درست از جنس همان معیار پیدا کردن ذات باشد. پس سروش باید پیشتر بداند ذات دین چیست تا بتواند دست به تفکیک زند. ذات دین را S می‌نامیم و می‌گوییم بهره‌وری از S است که دین را دین می‌کند. به این ترتیب ما F را بهره‌وری از S تعریف می‌کنیم. بر این مبنا جواب $F(R)$ اگر S باشد R یک دین به حساب می‌آید و دو حالت بیشتر نمی‌تواند وجود داشته باشد. یا محصول کارکنش گفتمانی F برابر با S است یا برابر با جز- S . فرض می‌کنیم از

۲ در این مورد بنگرید به: لودویگ ویتگنشتاین، پژوهشهای فلسفی، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰، صص. ۷۷-۷۶ (بندهای ۶۶ و ۶۷).

۳ ویتگنشتاین در توضیح مفهوم شباهت خانوادگی بازی را مثال می‌زند. به پیروی از او می‌گوییم که میان شطرنج، تنیس، فوتبال و بسکتبال فقط شباهتی خانوادگی برقرار است و آنها ذات مشترکی ندارند. اما اگر از این مجموعه شطرنج را کنار بگذاریم می‌توان از ذات مشترک ورزش میدانی با توپ سخن گفت. به همین سان ممکن است مثلاً میان بودیسم، اسلام، یهودیت و مسیحیت ذات مشترکی نیابیم، اما اگر بودیسم را کنار بگذاریم، شاید میان سه آیین باقی‌مانده چیز مشترکی فراتر از شباهت خانوادگی یافت شود.

مجموعه‌ی Rها، یعنی مجموعه‌ی آیین‌هایی که مدعی دین بودن هستند، فقط R_1 ، R_2 و R_3 از آزمون F سربلند برون آیند و به جواب S برسند. بنابر معیارِ سروش که هر چه به زمان و مکان تاریخی برمی‌گردد، عرضی است باید هر آنچه را که وجوه تمایز این سه را تشکیل می‌دهند عرضی بدانیم. بنابر این فرقی نمی‌کند که ما مثلاً از ذات مسیحیت حرف بزنیم یا ذات اسلام. از این رو گام نخست برای تجلی ذات را باید کنار گذاشتن همه‌ی تعلقهای مشخص در تاریخ شکل‌گرفته‌ی مذهبی دانست. عده‌ای این راه را رفته‌اند و برخی از آنها فرقه‌ی تازه‌ای را تأسیس کرده‌اند. سروش چنین راهی را نمی‌رود. او محتملاً می‌گوید هر کس هر جایی هست بماند، ذات دین خود را بکاود و مطمئن باشد که همگان به نتیجه‌ی واحدی خواهیم رسید. چنین اطمینانی وجود ندارد. اطمینان خاطر همه‌ی مؤمنان این است که آیین آنها آیین برتر است و وحدتی که برقرار خواهد شد از طریق برانداختن آیینهای دیگر خواهد بود. این اطمینان خاطر ذاتی دینداری است. ایمان آنگاه که مدعی می‌شود آگاهانه است خود را به صورت این اطمینان خاطر نشان می‌دهد. همایشهای جهانی‌ای که مُد شده است وحدت دینها را نمایش دهند، در اصل شیرینی‌خوران دیپلماتیک هستند. سخنرانان آنها در بهترین حالت معصومیتی را به نمایش می‌گذارند که به ساده‌لوحی پهلو می‌زند. مسلمان جدی اگر در چنین همایشی سخن را با خاتمیت نیاغازد، حقیقت بزرگ دین خود را پنهان کرده است.

یک راه برای گریز از مشکل همذاتی نافی تشخیص وجود دارد و آن این است که گفته شود از آن رو میان دینهای مختلف فقط شباهت خانوادگی برقرار است که حتا میان دو تایی آنها ذات مشترکی یافت نمی‌شود. این سخن به این معناست که سروش بگوید تنها دین من از خصیصه‌ی الهی S بهره‌ور است. ما از همین جا بدون آشنایی پیشین با محتوای S بر جنبه‌ای از آن آگاهی می‌یابیم: ذاتی آیین برخوردار از ذات دین این است که یگانه باشد، یعنی تنها خود را دین حقیقی بداند و بقیه‌ی آیینها را باطل به شمار آورد. در اینجا مشکل دیگری سر برمی‌آورد: در آن تنها آیینی که به‌جا ماند چگونه می‌توان میان ذات و عرض فرق گذاشت؟ یک راه چاره توسل به مابعدالطبیعه‌ای است که بتواند توضیح دهد چگونه ضرورتی آسمانی در امکانهای زمینی ظهور یافته است. می‌شود به پلوتین، فلاسفی، ابن‌سینا، ملاصدرا و حتا هگل متوسل شد و داستانی مابعدالطبیعی در این باره ساخت. مشکل سروش اما از این راه حل‌شدنی نیست، چون نتیجه‌ی داستان آن می‌شود که عرضهای آن آیین یگانه چندان هم عرض نیستند. می‌شود همه‌ی حادثه‌های رخ داده در متن تاریخ آن آیین را به هم چسباند و همه را تقدیر آسمانی تلقی کرد، یعنی چیزهایی دانست که اگر چه زمینی‌اند و در ظاهر حادثه‌اند، اما تظاهر ضرورت‌اند و به آسمان متصل. پس هیچ چیزی در تاریخ این آیین عارضی نیست. درباره‌ی همخوانی این سخن با آموزه‌های آیین می‌توان سندهای فراوانی یافت. اما انکار درستی آنها یا درستی برداشت از آنها نیز به همان سان کار مشکلی نیست. در سنت دینی اما رسم شده است که هر چه را خوش می‌دارند و لازم تشخیص می‌دهند، ذاتی بنامند و هر چه را ناپسندیده، دفاع‌ناپذیر، به نفع رقیبان یا منتقدان و بنابر محاسباتی بی‌فایده بدانند، در دسته‌ی عارضی‌ها بگذارند.

هستی‌شناسی افلاطونی

مشکل بازنموده در بالا را می‌توان به صورت یک دوراهه تقریر کرد: یا باید دین را بی‌تشخص و بی‌هویت ساخت یا هر آنچه را که به آن تعلق دارد و با آن در تماس قرار می‌گیرد، عارضه‌ای همگوه‌ر با ذات دانست. سروش در مقاله‌ی ذاتی و عرضی در ادیان مثالی عرضه می‌دارد که اگر پی‌جوی مابعدالطبیعی توضیح‌دهنده‌ی آن شویم درمی‌یابیم که مشکل بالا را چگونه حل می‌کند. او هتئوی مولوی را مثال می‌زند و می‌گوید که این کتاب می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد: می‌توانست فارسی نباشد، منظوم نباشد، تعبیرهای برگرفته از زیست-جهان مولوی را نداشته باشد، در متن حادته‌های دیگری جز آنچه می‌دانیم عرضه شده باشد، مخاطبان بی‌میانجی‌اش انسانهای دیگری باشند، مخالفان معاصر آن کسان دیگری بوده و آنان پاسخهایی دیگری از مولوی گرفته باشند، می‌شد که مولوی آن را با زبانی دیگر و خطاب به انسانهایی دیگر نوشته باشد، می‌شد که الفاظ رکیک مثنوی موجود در آن نباشد، می‌شد نه در عصر شتر بلکه در عصر موشک پدید آمده باشد و در نتیجه زبان و تعبیرهای دیگری به کار بندد. «پیدا است که همه‌ی اینها می‌توانست به گونه‌ی دیگری باشد، و باز هم مثنوی، مثنوی باشد.» (ص. ۴۳) پاره‌ی آخر این جمله یک همانگویی نیست، چون اگر همانگویی بود یعنی برابرستاده‌ی واژه‌ی هتئوی در هر دو مورد یکی بود، نقض غرض می‌شد. معنای آن در مثل این می‌شد که اگر مولوی، که به طور عارضی آن کسی است که ما از تاریخ ادبیات می‌شناسیم، در پاریس پس از انقلاب کبیر زاده شده و بنابر عارضه‌ای تاریخی الکساندر دوم نام گرفته بود و این شخص یکباره به سرش می‌زد پس از سه تفنگگذار کتابی به نام مثنوی بنویسد حتماً کتابی می‌نگاشت به فارسی، به نظم، با آن نزاکت یا رکاکت و بی‌مغزی یا پرمغزی شناخته شده. پس باید در سخن سروش پای دو مثنوی در میان باشد: هتئوی ذاتی مثنوی دوم است، مثنوی نخست که بر حسب اتفاق کتابی شده است که می‌شناسیم، المثنای عارضی آن مثنوی اصلی است.

مابعدالطبیعه‌ای که در پس سخن سروش عمل می‌کند، دست کم در اینجا مابعدالطبیعه‌ای افلاطونی است. در دنیای مثل این مابعدالطبیعه لابد یک مثنوی موجود است که مثنوی زمینی ما رونوشتی از آن است، جلوه‌ای از آن است، چیزی است که مثنوی ما با برخورداری از آن ذات مثنوی شده است یا به تعبیری دیگر به برکت آن وجود زمینی یافته است. شاید بر این اساس بتوان این شایعه را که سروش متأثر از فلسفه‌ی تحلیلی است و رویکردی پوپری دارد، تکذیب کرد.

برای دینها یا دست کم برای آن دین یگانه‌ی حقیقی نیز باید در دنیای مثل منبع فیضی بیابیم. در آنجا گویا لوح محفوظی وجود دارد که در جهان ما جامه‌ی عرضیات را می‌پوشد و مثلاً به زبان عربی درمی‌آید.

سروش اما تذکر می‌دهد که حساب دین را از دیگر «ماهیات» جدا کنیم: «دین، چون حیوان و نبات، ماهیتی از ماهیات نیست که مقومات و ذاتیاتی داشته باشد و به نحو پیشینی در ضمن تعریف درآید.» (۳۵) دین با این سخن استثنائی می‌شود از قاعده‌ی مثالیت ذات. وجود این استثنا آن گونه تبیین می‌شود که در فلسفه‌های وجودی هستی‌انسانی را توضیح می‌دهند. اما شتاب نکنیم، قرار نیست سروش عبارتهای انگریستانسیالیستی مآب علی شریعتی را تکرار کند. سروش می‌داند که این حرفها با ذات دین نمی‌خواند و از این طریق نمی‌توان عارضه‌ی آزادی را بر این ذات تحمیل کرد: «دین، ذاتی و ماهیتی ارسطویی ندارد،

بلکه شارع مقاصدی دارد. این مقاصد همان ذاتیات دین‌اند. کل حقیقت در این «بلکه»ی مقدس غیر اگزستانسیالیستی نهفته است.

به مثال مثنوی برگردیم. من مدعی می‌شوم که مثنوی معنوی حقیقی را نویسنده‌ای امریکایی به نام ارنست همینگوی در اثری با عنوان *زندگیا برای* که به صدادری می‌آیند عرضه کرده است نه شاعر معروف به جلال‌الدین رومی. این که همگان جز من می‌اندیشند ثابت کننده‌ی هیچ چیزی نیست. در جهانی که اصالت مبنای حقیقت باشد و اصالت بهره‌وری از ذات مثالی معنا دهد، ارزش صدق گزاره‌های مثنوی حقیقی را ارنست همینگوی نوشته است و مثنوی حقیقی را جلال‌الدین رومی نوشته است، را با رجوع به جهان تاریخی مشترک انسانها تعیین نمی‌کنند و ذره‌ای به آنچه بر جایگاه واقعیت تاریخی نشسته بها نمی‌دهند.

مشکل بروز کرده این است که با افلاطونی شدن جهان دیگر هیچ ابرزبانی وجود ندارد که درباره‌ی زبانی داوری کند که گزاره‌ی مثنوی حقیقی را ارنست همینگوی نوشته است، در آن بیان می‌شود. تنها ابرزبان تصورشدنی زبان کس یا کسانی است که از هر دو جهان خبر دارند: از جهان مثل و از جهان پست سایه‌سار ما. باید داوری آنان را بپذیریم. با اینکه می‌گویند اگر داوری آنها را رد کنیم، نفرین زده‌ی آسمان می‌شویم، اما از منظر منطقی هیچ مشکلی برای انکار وجود ندارد. منطق را نمی‌شود تکفیر کرد.

گفتار در روش

مشکل بروز کرده را - که خود را از جمله به صورت رابطه‌ی مسئله‌ساز ذات و عرض در گفتمان به کاربرنده‌ی آنها و دردسرهای از زمان ارسطو شناخته‌شده‌ی جهان‌بینی افلاطونی نشان می‌دهد - این گونه می‌توانیم بر طرف کنیم که سلسله مراتب زبانها را رعایت کنیم و حل هر مشکلی را در یک ابرزبان مابعدالطبیعی نجویم. تنها ابرزبان برشناخته و برشناختنی زبان متعارف با غنای پایان‌ناپذیر آن است. اگر این نکته را نپذیریم از حاشاگری افراطی سر در می‌آوریم و می‌توانیم لجوجانه هر چیزی را که همصحبتمان بگوید انکار کنیم.

با مثال مثنوی موضوع را روشن سازیم: باید معلوم کنیم که جمله‌ای چون 'موقعیت پیدایش مثنوی می‌توانست چیز دیگری باشد، اما مثنوی مثنوی بماند' را در کدام پهنه‌ی زبانی بیان می‌کنیم. اگر در چارچوب تاریخ ادبیات و آنچه مثلاً محمدتقی بهار بر آن سبک‌شناسی نام نهاده سخن گوئیم، حرفمان با علم و ادراکی که از پیوند موقعیت آفرینش یک اثر ادبی و محتوای آن داریم، معنای مشخصی دارد. ساحتی که معنای این سخن از آنجا برمی‌خیزد این پنداشت سروش را که مثنوی می‌توانست در عصر موشک پدید آید از خود می‌راند. این پنداشت باطل است. اما اگر بیاییم و پهنه‌ی زبانی را مابعدالطبیعی بی‌دروپیکری بگیریم که سرخودانه مفهومهای خود را وضع می‌کند پنداشت سروش قابل تأمل می‌شود. ارزش صدق آن اما به اندازه‌ی گمان ما در این باره است که مثنوی حقیقی را ارنست همینگوی نوشته است.

از دین نیز که سخن می‌گوئیم باید معلوم کنیم در چه پهنه‌ی زبانی گام می‌زنیم. سروش از رابطه‌ی یک دین یعنی جهان‌بینی‌ای که عرضه می‌کند و هنجارهایی که پیش می‌نهد با موقعیت تاریخی پیدایش و گسترش آن سخن می‌گوید. این بحثی است تاریخی؛ یک حوزه‌ی پژوهشی تاریخی باید مفهومهای آن را

تعریف کند و حقیقت گزاره‌های آن را محک زند. این موضوع هیچ ربطی به دین ندارد و علم مدرن به ما می‌آموزد که به سخن دینی‌اندیشان در این زمینه با شک بنگریم چون آنان پیشداوری دارند. منظور این نیست که دینداران نباید در این بحث شرکت کنند. منظور این است که شرط بحث علمی آت‌ایسم روشی است. من ممکن است بسی مذهبی باشم، اما به عنوان یک شیمیست در آزمایشگاه مجبورم در جهانی کار کنم که در آن ماوراءالطبیعه هیچ نقشی ندارد. فرض کنید معلم شیمی من که انسان بسیار دینداری است، از من پرسد که 'آب از چه ترکیب شده است؟' و من به او پاسخ گویم 'انشاءالله از هلیوم و اورانیوم'. واکنش او باید چه باشد؟ من باید صفر بگیرم یا بیست؟ در علوم انسانی نیز این-جهانی-گری اصل روشی‌ای است که هر گزاره‌ای آن را رعایت نکند، از محدوده‌ی علم خارج می‌شود.

بحث پیوند جهان‌بینی و هنجارهای یک دین و موقعیت تاریخی پیدایش آن اگر بخواهد بحثی علمی باشد، باید تعریف مفهومی و شیوه‌ی رویکرد خود به موضوع را از یک رشته‌ی پژوهشی تاریخی بگیرد. بر این مبنا و با فرض گذاشتن آشنایی عمومی با تاریخ باید این سخن سروش را که اسلام می‌توانست مثلاً در یونان پا گیرد (ص. ۶۴)، یکسر باطل دانیم. فرهنگ یونان محیط مناسبی برای پرورش دینهای مبتنی بر عبودیت انسان نبوده است.

بر این قرار می‌باید اکثر گمان‌پردازی‌های سروش را درباره‌ی آنچه که در اسلام عرضی است، باطل دانست. آنجایی که می‌خواهیم در پهنه‌ی تاریخ علمی سخن گوئیم به اسلام نیز به‌عنوان یک پدیده‌ی تاریخی می‌نگریم که ریشه در زمانه‌ی پیدایشش دارد و در دوران اصلی شکل‌پذیری‌اش از رخدادهای مشخصی تأثیر پذیرفته است. اگر این بشدی یا آن بشدی بحثهایی هستند که در محدوده‌های بسیار تنگی معنا دارند. بر اگرهای تاریخ‌نورد نباید نشست. اگر زیاد بر این اگرها اصرار شود در مقابل باید گفت اگر اصلی درجه‌ی حرارت زمین است. اگر زمین مقداری گرم‌تر یا سردتر بودی موجودی به نام بشر نیز وجود نداشتی و با نبودن آن دیگر این بحثها بالا نگرفتی. پس بیاید بحث درباره‌ی زمین را مقدمه‌ی هر بحث دیگری بدانیم!

سخن دینی درباره‌ی دین

از علمی-سخن-گفتن درباره‌ی دین برای دین فقط خُسران حاصل می‌شود. حال که چنین است تنها دین را در مقام قضاوت درباره‌ی دین قرار دهیم و دینی-سخن-گفتن درباره‌ی دین را با نظر به برنهشتهای سروش بیازماییم. این دینی‌ترین رویکرد ممکن است، آنچنانی که علمی-سخن-گفتن درباره‌ی دین غیردینی‌ترین و حتا دقیقتر بگوئیم ضد دینی‌ترین رویکرد ممکن. دینی-سخن-گفتن درباره‌ی دین با نفس دین می‌خواند، چون بدینسان زبان دینی به صورت ابرزبان درمی‌آید و دین تنها به خود این ارج را می‌نهد که درباره‌ی مفهومیها و گزاره‌های دینی قضاوت کند.

دینی-سخن-گفتن درباره‌ی دین چیزی هم‌تراز با علمی-سخن-گفتن درباره‌ی علم نیست. سخن علمی بر امکان رجوع به ابرزبانی به نام زبان متعارف و از آن راه واگشت به زیست‌جهان طبیعی و تاریخی انسان استوار است. انتزاعی‌ترین و دور-از-ذهن‌ترین نظریه‌های علمی را می‌توان مشمول قاعده‌ی واگشت‌پذیری به ابرزبان متعارف دانست. یک وظیفه‌ی مهم فلسفه تبیین این واگشت‌پذیری و حرکت عکس آن است که فراگشت زیست‌جهان طبیعی و تاریخی به علم است.

دینی-سخن-گفتن درباره‌ی دین اما بر تصور حقی انحصاری برای دین در داوری درباره‌ی مفهوما و گزاره‌های دینی مبتنی است. در این نحوه‌ی سخن‌گویی مفهومی چون ذات و عرض در اصل جایی ندارند. این مفهوما تباری یونانی دارند و یونانیت با نفس دین و نحوه‌ی انکشاف تاریخی دینی سازگار نیست. درست است که مسلمانان کوشیده‌اند بر مبنای منطق یونانی و درک یونانی از مرتبه‌مندی مفهوما اصول و فروع دین را تقریر کنند، این اما اتفاقی پسین است و چیزی است که در کتابهای تفسیری رخ داده است. قرینه‌ی این اتفاق انتظام منطقی دادن به دستور زبان عربی بود پس از آنکه عربی‌دانان با منطق یونانی، که زادگاه آن دستور زبان یونانی است، آشنا شدند.

ذات و عرض درک خاصی از نظم، درک خاصی از اصلی و فرعی، بود و نمود، پیشین و پسین و حقیقت و تاریخ را می‌طلبد که با نص منتهای کانونی دینی سازگار نیست. جنبه‌ی مهمی از نظم فکر یونانی به جایگاه تعلیم و تربیت بویژه در آتن بازمی‌گردد. در تعلیم و تربیت باید به دانسته انتظام بخشید، نخست مقدمات را گفت، پس آنگاه وارد مبحث شد، موضوعهای میانی را شرح داد و سپس بحث را به سطح عالی کشاند. آموزه‌های منتقل شده در دوره‌ی ابلاغ دین این نظم آموزشی را ندارند. پس‌تر است که می‌بینیم در مدرسه‌ها و در جریان فرقه‌سازی‌ها و ستیزهای فرقه‌ای به آنها نظم می‌دهند و به این منظور از تجربه‌ی یونانی بهره می‌گیرند. بنابر این می‌توان این حکم را داد که هر کتاب تعلیمی دینی با نوعی تحریف آموزه‌های نخستین همراه است. شاهد مهمی که برای توضیح درکهای متفاوت از نظم می‌توان آورد، شیوه‌ی فصل‌بندی کتاب است. کتاب را می‌توان به ترتیب تاریخی نوشتن فصلهای آن انتظام داد یا با نظر به موضوعهای مطرح در آن. آنچه رخ داده اما سطح درکی بس ابتدایی از نظم را می‌رساند.

در آموزه‌های نخستین مکتوب شده نظمی پذیرنده‌ی ذات و عرض وجود ندارد. مفهوما مشخص‌اند، درجه‌ی انتزاع در آنان به هیچ رو از سطح ادراک روزمره فراتر نمی‌روند، موضوعی در مفهوم اندیششی-آموزشی وجود ندارد، آن چه هست بیان حالت است و شرح حادثه و فرمان. گزاره‌ها هم‌تراز درهم‌گره خورده‌اند، پس و پیش می‌شوند، یکدیگر را تقویت، تضعیف یا حتی نسخ می‌کنند، تکرار می‌شوند، بی‌دلیل به هم پیوند می‌خورند و بی‌دلیل از هم می‌گسلند. از دیدگاه دینی تنها یک چیز است که آنها را به آن صورتی که هست درآورده: آن چیز خواست و قدرت الهی است. منطق را در اینجا به نیروی انتظام‌بخش تبدیل کردن کفر است. این سخن کشف تازه‌ای نیست. در سنت فکری خطه‌ی فرهنگی ما مدام مضمون این اندیشه بیان شده است. کسانی که خواهان شستن دفتر شده‌اند تا همدرس درس‌گیرندگان نخستین دین شوند، به این موضوع پی برده بوده‌اند.

مفهوما و گزاره‌های آنچه که به نام کتاب و سنت اساس دین را می‌سازند، از مرتبه‌مندی منطقی پیروی نمی‌کنند. انتظام دادن به آنها به ناچار حذف یا کمرنگ کردن پاره‌هایی از آنها را به دنبال می‌آورد. از این نظر بهترین شیوه را در معرفی کلیت دین محمد باقر مجلسی در بحارالانوار به کار بسته است: او حدیث از پس حدیث آورده است و چندان نگران نظم بخشیدن به آنها نیست. در این کتاب همه چیز ذاتی است، همه چیز اصلی است. اگر کسی مثلاً تجویزهای طبیبی آن را نادیده گیرد، دین را سانسور کرده تا از آن چیزی بسازد باب طبع متجددان. ابرزبان ما اگر زبان دینی باشد، پاسخ ایرادهای کفرآمیز متجددان

را این گونه می‌دهیم: شما نمی‌توانید از حکمتِ خفیه‌ی این تجویزها سر درآورید! اگر به عقلِ خود غرّه شوید و شک کنید، سر از جهنم درخواهید آورد!

استدلالِ 'نابِ دینی فقط به این گونه است: اگر نپذیری گرفتارِ عقوبت خواهی شد! این نکته‌ی کانونیِ منطقِ ایمانی در زیر قشری از مفهوما و گزاره‌های منطقِ یونانی پنهان شده است. کافی است اندکی مقاومت کنیم تا پوششِ تزینی کنار زده شود و ایمان برهانِ قاطع خود را بنماید.

دگرنماییِ دین از همان بدو ورودِ علمهای غیر عربی به حیطه‌ی جهان‌بینیِ عرب آغاز شده است. دانشمندان بزرگترین تحریف‌کنندگانِ دین بوده‌اند، چون خواسته‌اند پویش و شور و خودانگیختگیِ ایمانی را در قالبِ تأمل و درنگِ علمی بریزند. عرضه‌ی دین به قومهایی متمدن‌تر از بادیه‌نشینان ایجاب می‌کرده است که چهره آن را بیاریند. کافی است کتابهایی را که در دو قرنِ نخست نگاشته شده‌اند و هنوز رنگ و بوی دوره‌ی آغاز را دارند با کتابهای بعدی مقایسه کنیم، تا دریابیم تحریف تا چه حد پیش رفته است. موج دوم تحریف در دوره‌ی شکل‌گیریِ مذهبها و فرقه‌ها به پا می‌خیزد. حدیث می‌سازند و تفسیرهای بابِ طبع خود را رواج می‌دهند. با عصرِ جدید دوره‌ی سوم تحریف آغاز می‌شود و آن تحریفِ دین است بدان سان که متجددان و به اصطلاح غرب‌زدگان را خوش آید. در این دوره است که گفتمانِ متأثر از علم و انسان‌باوری را ابرزبان قرار می‌دهند و از آن دیدگاه درباره‌ی دین داوری می‌کنند. تحریف‌کنندگانِ اصلی در این دوره روشنفکرانِ دینی هستند. نکته‌ی کانونی در کلِ اثرهایی که اینان نگاشته‌اند، واکاستنِ دین به چیزی بس انتزاعی به نام ذات، معنا، پیام و همانندهای اینها و حرکت از این ادراکِ انتزاعی، که در آن گاه فرق میان پیامبر و امام با فیلسوفانِ عصرِ روشنگری از میان می‌رود، به سوی موضوع‌های جدید است. با این شگرد دین چیزهایی را که دستاوردِ روشنگری بوده است به رسمیت می‌شناسد. شادمانی از این که حقوق بشر را برمی‌شناسند، نباید باعث آن شود که بر سانسورِ بزرگِ متجددمآبانه چشم پوشیم.

برقِ تجدد چشم همه را زده است. حتا علمای حوزوی به‌عنوان میراثداران اصلی سنت دینی ملاحظه‌ی الزامها و تحمیل‌های تجدد را می‌کنند. توصیه به علم‌اندوزی و پیشرفت تکنولوژیک و مدنیتِ قانونمند تسلیم شدن به کفر است. وجودِ موازیِ حوزه و دانشگاه به معنای التقاط است. حتا وجود مطب و بیمارستان از التقاط خبر می‌دهد چون پزشکیِ جدید بر درکی از پیکرِ انسانی استوار است که با ادراکِ دینی نمی‌خواند. پیکرِ انسانی را سازه‌ای در نظر می‌گیرند که با سازوکارهای طبیعی توضیح‌پذیر است و در آن هیچ اثری از موهبت الهی نیست. از چیزی که مظهرِ موهبت نباشد، نمی‌توان موهبتی را گرفت، بنابر این نمی‌توان این پیکر را قصاص کرد تا نمادِ عقوبت باشد. پس همزمان با اعلام شکلِ قانونی یافتنِ احکامِ قصاص می‌بایست همه درمانگاه‌ها را می‌بستند و نیز دانشکده‌های حقوق را. روانشناسیِ جدید را نیز می‌بایست ممنوع می‌کردند. ورزش نیز می‌بایست ممنوع می‌شد چون ورزش در معنای مدرن آن بر درکی بس غیر دینی از بدنِ انسانی استوار است. طبیعی است که همزمان حکمِ اصلیِ دین درباره‌ی زنان نیز می‌بایست اجرا می‌شد. چنین نکردند و این همه نشان‌دهنده‌ی التقاط است و تسلیم شدن به مدرنیت.

طبابتِ دینی مثالی است که سرورش در موردِ آنچه در دین عرضی است زده است. (ص. ۶۶) او نیک می‌داند که طبِ مدرن طبِ دینی را کنار گذاشته است. او از دیدگاهِ طبِ مدرن به طبِ دینی می‌نگرد و حکم به حذف آن می‌دهد و از این شگردِ عادت‌شده در توجیه این کنارگذاری بهره می‌گیرد که اعلام

کند انتساب حکمهای پزشکی به مقدسان نسبتی «مشکوک» است. این یعنی دایره‌ی زبان دینی را به نفع زبانِ تجدد محدود کردن. ببینیم این محدودیت را تا کجا می‌توان پیش برد: همه‌ی حکمهای پزشکی و شبه‌پزشکی و افزون بر آن همه‌ی حکمهای کیهان‌شناختی دیگر را که با دانش امروزین منافات آشکاری دارند با خط قرمز مشخص می‌کنیم و می‌گوییم: (۱) همه‌ی این حکمها باطل هستند و باید به انتساب آنها به مرجعهای صدور حکمهای دینی شک کرد. (۲) به روایانی که آنها را برگفته یا برنگاشته‌اند باید به دیده‌ی شک نگریست. (۳) عقل محتاط حکم می‌کند که کل کارکرد اینان مشکوک تلقی شود. (۴) دست کم دیگر نمی‌توان برای اثبات سندیت یک حکم به آن رجالی استناد کرد که حتا یک حکم مشکوک نقل کرده‌اند. (۵) کتابهایی که از این رجال نقل کرده‌اند، موثق محسوب نمی‌آیند. با این حساب دیگر چیز چندانی از دین باقی نمی‌ماند. امتحان کنید تا دریابید.

آزمونی دیگر: سروش معتقد است جایگاهی که زبان عربی در دین اسلام دارد، امری عارضی است. این سخن منافات دارد با مجموعه‌ی روایت‌هایی که درباره‌ی قدسیت این زبان داریم و مثلاً این که در آن جهان همه به این زبان سخن می‌گویند. کنار گذاشتن این روایت‌ها یعنی از اصالت انداختن آنچه که به اسلام تشخص بخشیده است. دینی که جنبه‌های اصلی شخصیت‌سازش را بگیرند و آن را به چیزی انتزاعی واکاهند، آیینی است که عقل بشری نیز می‌تواند آن را جعل کند. و میان دینداران توافق است که عقل بشری قادر به این کار نیست.

زبان دینی را زبان مجموعه‌ی روایان، روایان آسمان و روایان آسمانی، ساخته است. دین یعنی این زبان. این زبان تا پیش از عصر جدید لغت‌نامه‌ها و دایرة‌المعارف‌های خود را نوشته است. لغت‌نامه‌های جدید که متأثر از زبان‌های غیر دینی هستند فقه‌الغله دینی را از اعتبار می‌اندازند و زبان دینی را سانسور می‌کنند.

بحث در سطح زبان متعارف

لازمه‌ی بحث منطقی ماندن در محدوده‌ی فرسختی علمی نیست. در جایی دیگر نیز می‌توان چنین بحثی را پیش برد: در چارچوب زبان متعارف. بحث بالا را به این عرصه می‌کشانیم.

در پهنه‌ی این زبان ابهامها فراوان‌اند، این اما مانع جدی خردورزی نیست. خانه‌ی عقل سلیم همین زبان متعارف است. اگر در این زبان بگوییم اکنون روز است، عقل سلیم از آن برداشت معینی می‌کند و وضعیتی قرین با شباهنگام را انتظار نمی‌کشد. به همین سان اگر گفته شود این متن روشن است، از آن این برداشت را می‌کند که متن به زبان متعارف نوشته شده و درک معنای آن توانایی خارق‌العاده‌ای را نمی‌طلبد. همچنین اگر حال مشتی بدبخت و بینوا را دریابد، از این دم نمی‌زند که آنان سعادت‌مند هستند. اگر برانگیخته باشیم، شمشیر بالای سرمان نباشد، نخواهیم کسی را فریب دهیم و از توانایی کمینه‌ای برای کاربست روشن مفهوما و تقریر بی‌ابهام گزاره‌ها برخوردار باشیم، می‌توانیم در چارچوب زبان روزمره نیز هنجارهای منطقی را به کار بندیم و خردورزی‌ای همپا و همتای خردورزی علمی داشته باشیم.

دو گزاره‌ی اصلی دینی را در پرتو منطق زبان متعارف و به سخن دیگر عقل سلیم بررسی می‌کنیم: (۱) پیام دین روشن است. (۲) دین برای سعادت بشر آمده است. در زبان دینی روشن بودن پیام دین با مبین

بودن آن بیان می‌شود. کتاب دین مبین است، یعنی فقط برای خواص و برگزیده‌ها نیامده است. دین به صورتی روشن پیام می‌دهد که سعادت بشر را تضمین می‌کند.

از این گزاره‌های روشن نتیجه‌های بس روشنی می‌توان گرفت اگر نخواهیم در مفهومیهای 'روشنی' و 'سعادت' دستکاری کنیم و معنای مغشوشی در آنها بکنجانیم. سلامت عقل ما را از این کار برحذر می‌دارد. عقل سلیم حکم می‌کند که نظریه‌هایی را که تاریخ دین را تاریخ سوء تفاهم‌های پیاپی معرفی می‌کنند، باطل دانیم. این نمی‌شود که دین مبین باشد و سعادت آدمیان را بشارت دهد، اما در تمام طول زندگی تاریخیش بیشترین مردمان آن را نفهمند و در بدبختی به سر برند. بنا بر این سروش حق دارد که بگوید «روح یا ذات برهنه نداریم؛ ذات‌ها همواره خود را در جامه‌ای از جامه‌ها و چهره‌ای از چهره‌ها عرضه می‌کنند» (ص. ۳۱)، اما روا نیست در هنگام بحث بر سر دین جامه‌ها و چهره‌های آن را آنچنان معرفی کند که گویا در این چهارده قرن مانع تجلی ذات دین شده‌اند. 'خودش خوب است، اما اطرافیانش بد هستند'. چنین ادعایی که به صورت اسلام به ذات خود ندارد عیبی، هر عیب که هست از مسلمانی ماست، نیز بیان می‌شود، تقلیل چهارده قرن مسلمانی به مجموعه‌ای از انحرافها و بدفهمی‌هاست. اگر فقط عده‌ای معدود را در طول این مدت دیندار واقعی بدانیم، باز گزاره‌های بالا را نقض کرده‌ایم. نظریه‌ی 'ذات خوب - اعراض بد' یا 'اسلام خوب - مسلمانان بد' نظریه‌ی تازه‌ای نیست. روایتهای مختلفی از آن عرضه شده که از جمله‌ی آنها بیان این دیدگاه به صورت این ادعای مشهور است که غربی‌ها پیشرفت کردند چون کتاب آسمانی مسلمانان را با دقت خواندند و از آن فیزیک و شیمی درآوردند، اما مسلمانان خود در فهم کتابشان واماندند.

هرمنوتیک شایسته

گرایش چیره در میان روشنفکران دینی مبهم کردن ذات دین است. هر چه بر اثر تجربه‌ی مستقیم بر آگاهی به ذات و کارکرد دین افزوده می‌شود، اینان در این جهت بیشتر تلاش می‌کنند و بویژه برای انکار این واقعیت ساده سخت می‌کوشند که برای شناخت دین باید گفتار و کردار آنانی را ملاک قرار داد که سخنگویان اصلی در زبان دینی هستند.

شگرد سروش برای رازآلود کردن ذات دین تفکیک میان ذات دین و معرفت دینی انسانی است. او این دومی را عارضی، گذرا، متأثر از ایام و دستخوش خطا می‌داند. وی در مقاله‌ای به نام تفسیر همین متن آنچه را که در بحث بر سر ذاتی و عرضی در دین پایه‌ریزی کرده، با نظر به تفکیک بالا به این صورت تقریر می‌کند:

۱. دین یا به عبارت دیگر "وحی" صامت است.
۲. علم دین نسبی است، یعنی تابع پیش فرض‌هاست.
۳. علم دین عصری است، زیرا پیش فرض‌ها عصری‌اند.
۴. دین منزل می‌تواند در نفس الامر صادق و فارغ از تناقض باشد، اما علم دین لزوماً چنین نیست.
۵. دین می‌تواند کامل یا جامع باشد، اما علم دین چنین نیست.
۶. دین، الهی است، اما تفسیر دین کاملاً بشری و این جهانی است. (۳۰۴)

مابعدالطبیعه‌ای که در پس این تفکیک و تشریح عمل می‌کند مابعدالطبیعه‌ی افلاطونی‌ای است که بیشتر با آن آشنا شدیم: ذاتِ دینِ لوحی است محفوظ در عالم مثالی، سایه‌ی آن چیزی است به نام معرفتِ دینی زمینی؛ آن یکی همواره پاک و پیراسته است این یکی اما آغشته به خوب و بد انسانی است. چنین نظری را شاید تا حدی بتوان در عالم مسیحیت پذیرفت، می‌گوییم تا حدی چون در آن عالم نیز الهیاتِ مدرن مبتنی بر سانسور و تحریف تاریخ است. در جهان مسیحی این اندیشه‌ها از هرمنوتیک فلسفی و ادبی به الهیات راه یافته و از آن رو تا حدی موجه جلوه می‌کنند که ۱. کتاب کانونی مسیحیان کتابی است که بیشتر از تمثیل و موعظه تشکیل شده و حکم یعنی گزاره‌های آشکارا انجامگر^۴ یا فراخواننده به انجامگری در آن کمتر به چشم می‌خورد. ۲. مسیحیت چیزی همتای 'سنت' در میان مسلمانان ندارد. از این رو اقتباس مستقیم هرمنوتیک همخوان شده با مسیحیت و کاربست آن در فهم اسلام تحریف کننده است. دلایلی اصلی این برنهیست از این قرارند:

دینی که خود را مبین توصیف می‌کند، «صامت» نیست. کتاب کانونی این دین به راستی مبین است چون در آن دستورهای آشکاری داده شده که بر دو نوعند: آنهایی که هنجار هستند و بدون هر گونه قید زمانی و مکانی برنهیسته شده‌اند و آنهایی که دستورهای موضعی هستند. ما تا حدودی بر موقعیت پراگماتیک این دستورها آگاهییم. کتابهای تفسیری به تفصیل آنها را شرح داده‌اند. حتا اگر این آگاهی یقینی نباشد، سوء تفاهمی ایجاد نمی‌شود. در کتاب گزاره‌های نانجامگر یعنی صرفاً گزارنده‌ای نیز آمده‌اند که فرض می‌کنیم به تمامی مرموز و بسته باشند و هر کسی از ظن خود برداشتی از آنها کند. باز رکن اصلی کتاب که حاوی گزاره‌های آشکارا انجامگر است به روی ما گشوده می‌ماند. چیزی دیگر به ما در فهم بویژه گزاره‌های انجامگر درست مطابق با نیت شارع کمک می‌کند و آن همانا سنت است. به ما در حدیثها که حادثه بوده‌اند و حادثه‌ساز شده‌اند، الگو داده شده است. به ما گفته‌اند چنین کنیم. در موقعیت‌های پراگماتیکی که امکان بازسازی آنها مهیاست، واکنشهایی نشان داده شده و گزارشهایی از مجموعه‌ی این واکنشها به ما انتقال داده شده‌اند. اگر دین را به ابزاری پیچیده تشبیه کنیم، سخن سرورش این می‌شود که در جعبه‌ی این ابزار یک دفترچه راهنما نگذاشته‌اند و این باعث شده که در هر زمانی این گونه یا آن گونه از آن بهره‌برند. من در مقابل معتقدم که چنین نیست زیرا ۱. بخش‌های اصلی این دستگاه خودکار هستند و ۲. به نحو تورم‌واری با آن دفتر و دفترچه راهنما همراه شده است و ۳. به دفترچه راهنما اکتفا نشده و مربی یا مربیانی نیز با دستگاه همراه شده‌اند تا ما درنگریم از آن چگونه باید استفاده کرد.

دستگاه دین را از آن رو خودکار می‌نامیم که بنیادی‌ترین گزاره‌ی آن، که گزاره‌های دیگر عمدتاً روایت‌های مشخص آن هستند، خودکارانه واقعیت اجتماعی را تغییر می‌دهد. این گزاره چنین است: ایمان آورید و به بایستگی‌های آن گردن بگذارید. جمله‌ی 'ایمان می‌آورم' جمله‌ای است انجامگر. این جمله بیان حالت نیست، یک کنش است، کنشی که پیامد دارد. پس از آن من باید به تعهد خود عمل کنم و همه‌ی الزامهای این تعهد را بپذیرم. جهان با این جمله به دو بخش مؤمنان و کافران تقسیم می‌شود و این

تقسیم‌بندی پیامدهای شناخته‌شده‌ای دارد. از پیامدها نیز پیامدهایی برمی‌خیزند و سلسله‌ای شکل می‌گیرد آن سرش ناپیدا. گفتن این که دین صامت است به معنای نادیدن انجام‌گری گزاره‌های دینی و پیامدمندی آنهاست.

بر این قرار ابزار اصلی فهم دین تاریخ است نه هرمنوتیک ادبی و فلسفی. تاریخی می‌خواهیم که از فراخوان نخستین بی‌اغازد و تا امروز پیش بیاید. آنچه در این تاریخ به‌عنوان سکوت ثبت می‌شود علامتهای تأیید و تشویق است. مفسر دین تاریخ دین است.

اگر بر تأسیس هرمنوتیکی پاسخگو به پرسشهای رویکرده به فرهنگ دینی پهنه‌ی تاریخ ما اصرار شود قاعده‌های آن را می‌توانیم چنین تبیین کنیم: همچنان که پیشتر گفته شد دین پیام آشکاری دارد. معنای این سخن دوگانه است. آن را از رویکرد تاریخی خود برمی‌گیریم که پیامدهای روشنی را در برابر خود می‌بیند و نیز از توصیفی که دین از خود به‌عنوان مبین می‌کند. بنابر این دو چیز را نمی‌توانیم بپذیریم ۱. این که ذات دین پوشیده است و تنها بر عده‌ای از نخبگان نظر کرده آشکار می‌شود، ۲. این که تاریخ دین تاریخ سوء تفاهم است. این دو نکته را در پیوستگی‌شان به یکدیگر قاعده‌ی وضوح ذاتی می‌نامیم و آن را چنین تعریف کنیم: ذات آیین از آغاز بنا را بر بسط متبیین خود گذاشته و چیستی خود را در واقعیت هستی فهم‌پذیر خویش به نمایش گذاشته است. تبیین خاصی از قاعده وضوح را می‌توانیم قاعده‌ی تظاهر نیرو نام نهمیم و آن را چنین تعریف کنیم: نیرو همان تظاهر نیروست. این قاعده، که در تاریخ فلسفه روایتی انتزاعی از آن به نام هگل ثبت است، بیان این امر ساده است که قوه‌ای که فعلیت نیابد قوه نیست، توهم است، ادعایی توخالی است، مرده‌ای بی‌تحرک است. فعلیت یافتن هرآینه روندی زمان‌بردار است. مطالعه‌ی متنهای پایه‌ای با این رویکرد هرمنوتیکی که آنها آشکار هستند، برمی‌نماید که این زمان کوتاه دانسته شده یعنی وعده داده شده که به زودی همه سعادت‌مند خواهند شد.

قاعده‌ی دوم را قاعده‌ی وضوح انجام‌گری می‌دانیم و آن را چنین تعریف می‌کنیم: سنت، انجام‌پذیری دین است. در آیینی آن دین توانش خود را پدیدار کرده است. برپایه‌ی این قاعده مثلاً اگر بحث درگرفت درباره‌ی گزاره‌ای در مورد 'کوتاه‌فکری زنان' و حریفان گفتند که منظور از کوتاه‌فکری در اینجا نه آن چیزی است که شما می‌فهمید، خواهیم گفت شاید به راستی ما باید با واژه‌نامه‌های واژگون‌نما کار کنیم و از این بابت که به ما این را یاد می‌دهید سپاسگزاریم، اما ما به واقعیت می‌نگریم و پیامدها را می‌نگریم.

قاعده‌ی سوم را لزوم نظر به کلیت نام می‌نهمیم و منظور از آن را این می‌دانیم که کنار گذاشتن بخشها و جنبه‌هایی از متنها و روایتها بنابر مصلحتهای غیر دینی نارواست. اولویت بخشها و جنبه‌ها و معناهای مفهومیها و گزاره‌های کانونی آنها را تاریخ تعیین می‌کند. بنابر تأثیر تحریف‌کننده‌ی عصر جدید باید برای تشخیص اولویت و معنا به کتابهای دوره‌ی پیش از عصر جدید که در آن نیروی فرهنگ دینی در اوج تظاهر خود بوده است، رجوع کرد.

انگیزه‌ی ذات‌باوری

ما ذات اصلی را که ذات‌باوری پیش می‌نهد کاویدیم و با هرمنوتیکی توهم‌زدا و رازسُترنده بازنمودیم که در پس واقعیت آیین، نیرویی جز آنچه تظاهر کرده وجود ندارد. تفاوت این رویکرد با رویکرد ذات‌باوران

در این است که بیشتر از آنان بر نهشتهای دین و هر آنچه را که دینی نام گرفته، جدی می‌گیرد. از این دیدگاه جامعه‌ی دینی وجود داشته و دارد. حکومت دینی نیز وجود داشته و دارد. در مورد علم دینی، فلسفه‌ی دینی، هنر دینی و اخلاق دینی نیز قضیه بر همین روال است. تلاش برای تأسیس آنها، یا کشف دوباره‌ی آنها بیهوده است. چیز کشف شده را از نو کشف نمی‌کنند. اخلاق دینی بر رفتار و کردار مردمان این سرزمین تأثیر گذاشته و در مکتب خود از ما آنی ساخته که هستیم. چه قدر کم دروغ می‌گوییم، چه قدر کم خاصه‌خرجی می‌کنیم، چه قدر کم خشونت می‌ورزیم، چه قدر عادلیم و چه قدر نیکوکاریم، همه اینها را از این مکتب داریم.

در برخورد با واقعیت امروزین نیز این ایستار توهم‌زدایی می‌کند: حکومت دینی همین است که اختیاردار مملکت شده است. اگر از جهت‌هایی دینی به حساب نیاید به خاطر تحمیل‌های ناشی از نفوذ مدرنیت و روشنگری در ایران است که حد آن در مقایسه با افغانستان بسی بالاست. دینی تر می‌بودیم اگر با همه‌ی تحمیل‌های عصر جدید مقابله می‌کردند. در آن صورت همگان در اصالت ناب دینی ذوب می‌شدیم.

روشنفکران دینی آنگاه صلاهی بازگشت به ذات را دادند که از وضع موجود ناامید شدند. پیشتر در رویدادهایی که خود در آن نقشی داشتند، ذات دین را متجلی می‌دیدند. به تدریج دریافتند که چه می‌خواستند و چه شد. نخستین کاری که کردند دور کردن ذات دین از واقعیت موجود بود. هر چه واقعیت ناپسندتر شد، آنها میان آن با ذات دین جدایی بیشتری دیدند. آگاهی تاریخی بیدار شده باعث شد که آنان ذات دین را از کل تاریخ دور کنند و پرونده‌ی مجموعه‌ی رخداده‌ها را به نام قرائت رسمی، معرفت خطا کار انسانی و همانند‌های اینها بنویسند. ذات دین از زمین جدا شد و به آسمانها رفت. سرش آن را، آن چنانکه دیدیم، در عالمی مثالی جا داد. برای رازآلود کردن داستان از هرمنوتیک و ساختارشکنی و معنویت‌جویی فردی و ذهنی خاص مسیحیت بهره جستند و به جای پذیرش شکست پروژه‌ای که خود آنان نیز از معمارانش بودند، وانمود کردند که از ابتدا چیز دیگری می‌گفته‌اند.

اصالت و باطنیت

الهیات مسیحی با چهره‌ی حق به‌جانب‌تری می‌تواند ذات دین را پنهان و رازناک جلوه دهد، تاریخ کلیسای مسیحی را تاریخ بدفهمی و تحریف معرفی کند و بی هیچ نیازی برای پذیرفتن مسؤولیت گذشته به شروع تازه‌ای فراخواند. این ممکن است، چون مسیحیت آغاز تاریکی دارد و در سرآغاز تاریخ این دین مسیح به‌عنوان چهره‌ای تاریخی ننشسته است. در اسلام ماجرا چیز دیگری است. مسئله‌ی ذات به معنای اصل در اسلام به‌عنوان مسئله‌ای که باید از نو به آن پاسخ داده شود، مطرح نیست، زیرا ۱. دوره‌ی آغازین اسلام دوره‌ی روشنی است؛ ۲. ابهامی اگر وجود داشته باشد، بی تأثیر عملی است، چون هر مذهبی و فرقه‌ای در اسلام روایت خود را از دوره‌ی آغازین دارد و این روایت را بی‌ابهام می‌داند؛ ۳. اسلام آغازین نمود روشنی از اسلام اصیل است و اصل اسلام را باید در آن جست؛ ۴. حرکت و بسط تاریخی این آموزه‌ی اصیل روشن است، هم از نظر پیروان هر مذهب و هم از نظر پژوهش علمی. تنها نوع ممکن و آزموده‌ی ذاتی‌گری در اسلام باطنی‌گری عرفانی است از راه گذاشتن طریقت در برابر شریعت، لب در برابر قشر و همانند‌های اینها.

این باطنی‌گری پشتوانه‌ی ادبی عظیمی دارد، زبان و فرهنگ آغشته به آنند. چنان‌فضا از مفهوماها، نکته‌ها، اشارتها، مثلها و داستانهای آن پر است که انسان از فکر کردن بی‌نیاز می‌شود، کافی است فال بزنی - مهم نیست از چه کتابی -، تا جواب هر پرسشی را بیابی. این ادبیات زمینه‌ی مشترکی می‌سازد تا سنت‌گرایان و نوگرایان دینی با وجود اختلافهایشان چندان از هم دور نگردند. پلورالیسم ادعایی را که بشکافی، می‌بینی که چیزی نیست جز همان اندیشه‌ی کهنه‌ی تعارف‌آمیز «گه معتکف دیرم و گه ساکن مسجد» یا چیز دیگری از این دست. کارکرد نهایی حضور فضا‌ساز و هدایتگر عرفان جدی نگرفتن اندیشه، تیره کردن مفهوماها و دادن حسی نشئه‌وار از بی‌نیازی به بازانده‌ی و ادراک موقعیت دردناک انسان این خطه‌ی فرهنگی چه از نظر اخلاقی، چه معرفتی و چه سیاسی و اجتماعی است.

باطنی‌گری خودفریبی دیرین هر آن کسی است که در این سرزمین استعداد فکر کردن داشته است. عالمی درست کردند پر نقش و نگار، پر از نمادهای جنسی، پر از شور و مستی. در این عالم مجازی با مقدسان هم‌پاله شدند، به ریش مفتی و محتسب خندیدند و دلشان را خوش کردند که حقیقت را کشف کرده‌اند و درنوردنده‌ی حقیقی طریقت اینانند. عرفان حوزه‌ی مجازی را ایجاد کرد برای طرح شکایت، برای بیان حیرت و اعتراض. مفتیان نیز خود پا در این حوزه نهادند و پیشه‌ی خویش را سُخره کردند. این حوزه حوزه‌ی آستی شد و فقدان جدیت. بیرون از آن هر کس کار خود را پیش می‌برد. ساغر می‌شکستند، کتاب می‌سوزاندند، زبان می‌بریدند و آنگاه در این زاویه جمع می‌شدند، نغمه‌های مستانه سر می‌دادند و عقده‌گشایی می‌کردند.

خودفریبی عرفانی درکی از ذات عرضه کرده است که هنوز حضور زنده‌ای دارد. بر این مبنا می‌توان هر آنچه را که می‌گذرد به حساب ظاهرپرستی گذاشت و اصل آیین را آن باطن پوشیده‌ای دانست که هیچ‌گرددی بر آستانش نمی‌نشیند. ذهن کاهل ما زیر فشار آن ادبیات فریبکار آماده‌ی پذیرفتن این سخن است. نتیجه کار همچنانکه در تاریخ ما بسیار پیش آمده نپذیرفتن مسؤلیت است و فقدان تعهد اخلاقی به آنچه در برابر چشمانمان جاری است. از این روست که در نوشته‌های روشنفکران دینی اثری از یک وجدان اخلاقی تکان‌خورده نمی‌بینیم. آنان هر چه را که دفاع‌پذیر نیست به حساب قرائت رسمی و قشری‌گری می‌گذارند و در مقام اخلاقی و معرفتی درافکندن پرسشی از این دست نیستند که: پس از قتل‌های زنجیره‌ای ایمانمان را چگونه تعریف کنیم و در شهری که اوین وجود دارد نمازمان را چگونه بخوانیم؟ آنان با خونسردی تمام هر چه را که دفاع‌پذیر نیست به حساب قرائت رسمی و قشری‌گری می‌گذارند و به جای باز نمودن بحران و ریشه‌های آنان با شتاب اندیشه‌هایی را از الهیات مدرن مسیحی برمی‌گیرند، با باطنی‌گری سنتی مخلوط می‌کنند و به خورد جوانان می‌دهند تا نپرسند و نیندیشند. جنگی جریان دارد و کار آنان به جای مخالفت با آن عرضه خدمات درمانی است. شکسته‌بندی می‌کنند و زخمها را می‌پوشانند تا نفری از نفرات نیروی جنگی کاسته نشود.