

گفت‌وگو با محمدرضا نیک‌فر

درباره‌ی «الاهیات شکنجه»

درآمد:

انتشار مقاله‌ی «الاهیات شکنجه»ی محمدرضا نیک‌فر، نقدهایی برانگیخت که شماری از آن‌ها بازتاب ناخرسندی مومنان از طرح این بحث بود. به نظر رسید که برنهادی «الاهیات شکنجه» به بسط و شرح بیشتری نیاز دارد تا هم مبانی پدیدارشناختی آن آشکارتر شود هم به دائره‌ی گسترده‌تری از مسائلی که بدان پیوند دارند، پرداخته شود. با محمدرضا نیک‌فر قرار گذاشتیم برای او پرسش از پی پرسش بفرستیم و او یکی بعد دیگری پاسخ دهد. روند و آیند پرسش‌ها حدود دو ماهی به طول انجامید و حاصل پیش روی شماست. گمان دارم محمدرضا نیک‌فر با من در این باور انباز باشد که تأملات آمده در این سخنان، کوششی است در آغاز راه برای فهم حکومت دینی با روشی تازه؛ اما به هیچ روی این تأملات دعوی کمال ندارند، بیشتر فراخوانی هستند برای مشارکت بیشتر دیگران به اندیشیدن فلسفی در موضوع.

مهدی خلجی

* روان ویلیامز، (Rowan Williams) اسقف اعظم کنتربری، پس از حادثه‌ی سونامی در جنوب آسیا در سال 2004 گفت: پس از این فاجعه اگر در وجود خدا تردید کنیم رواست. اگر پاره‌ای از متألهان مسیحی کنونی می‌کوشند خداوند را حتا در برابر حوادث و بلاهای طبیعی مسئول کنند، متألهان اسلامی هم‌چنان ساحت الاهی را از هر گونه مسئولیتی بری می‌دادند، چه در قبال حوادث طبیعی چه در برابر رنجی که از جانب خود انسان به هم‌نوعان‌اش می‌رسد. به واقع، متألهان اسلامی هم‌چنان در منظومه‌ی فکری قدیم می‌زیند که «شر امری عدمی است» و برای نمونه، صفت رزاقیت برای خداوند با مرگ سالانه میلیون‌ها انسان از گرسنگی هیچ خش و خدشه‌ای برنمی‌دارد. اگر خدا در برابر امور طبیعی مسئول نباشد، به طریق اولی درباره‌ی ستم و ظلمی که آدمیان به یکدیگر می‌کنند، مسئولیت ندارد. در سوره‌ی نساء قرآن (آیه‌ی 79) آمده است: «ما اصابک من حسنة فمّن الله و ما اصابک من سيئة فمّن نفسك». درست در آیه‌ی قبل آمده است «و ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عندالله و ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عندك قل كل من عندالله». گرچه هیچ خیر و شری از دائره تدبیر، حکمت و علم الاهی بیرون نیست، خدا عین و خاستگاه خیر محض است. هرچه بدی است، پڑواک رفتار آدمی است.

مقاله‌ی «الاهیات شکنجه» از این رو شاید برای خوانندگان فارسی‌زبان تازگی داشته باشد که می‌کوشد خدا را مسئول کند، آن هم نه برای رویدادی طبیعی مانند زلزله‌ی بم و کشته‌شدن هزاران انسان، بل که برای ستم‌های نظامی سیاسی به نام جمهوری اسلامی. گمان می‌رود بسیاری از پل‌هایی که میان مدعیات «الاهیات شکنجه» و مفهوم یا مصداق خدا باید باشد، آشکار نیست.

محمدرضا نیکفر: مقاله‌ی «الاهیات شکنجه» مرا دوباره متوجه مشکل مسئولیت کرد. یک پرسش مطرح در این مقاله این بود: «کیست مسئول آن خدایی که زندانی باید به نظام الهی زمینی‌اش و خلیفه‌اش که ولی فقیه است، ایمان بیاورد؟» یک پاسخ سنخ‌نما به آن را از حجت‌الاسلام محسن کدیور می‌شنویم. او در سخنرانی‌ای (دانشگاه نورث وسترن شیکاگو، ۹ آبان ۱۳۸۸) چنین گفته است:

«دعوی امروز ایران، دعوی این مرحله، دعوی دین و بی‌دینی نیست. کسانی می‌خواهند میان دعوا نرخ تعیین کنند که این نظام فاسد شده است پس دین‌داری غلط است. و این عصاره‌ی بسیاری از مطالبی است که در همین چندماهه منتشر شده‌اند. اینکه ما بیایم ذکر بکنیم که الاهیات اسلامی برابر با "الاهیات شکنجه" است، و اسلام حقیقی در سلول‌های اوین قابل دسترسی است، و "تجربه‌ی دینی" توسط بازپرس‌های جمهوری اسلامی القا می‌شود. اگر بخواهیم این‌گونه از تلقی را در جامعه تسری بدهیم، معنایش چه می‌شود؟ می‌شود اینکه بگوییم آهای مسلمان‌ها! اشکال اصلی در دین‌داری شماست و راه‌هایی در رها کردن دین است. خد و پیامبر را به کناری بنهید، رستگار می‌شوید! پیامبر می‌فرمود "قولوا لا اله الا الله تفلحوا"، این یکی می‌گوید خدا را به کنار بنهید، دین را رها کنید تا رستگار شوید.

راستی آیا مسأله‌ی کشور ما این است که عده‌ای دارند می‌جنگند، گرفتار شده‌اند، شکنجه می‌شوند، و راه‌هایی‌شان رهایی از قید و بند‌های دینی است؟ انگار ما فراموش کرده‌ایم؛ آیا در ایران پیش از انقلاب استبداد سکولار برقرار نبود؟ همه‌ی اشکالات فقط از اسلام بود که بر صحنه آمد؟ آیا صدام حسین مصداق اسلام بود که این شکل خشن استبداد را در همسایگی ایران برقرار کرد؟ آیا سکولاریسم در همه‌ی دنیا برابر دموکراسی بوده است؟ و دین‌داری در طول تاریخ برابر استبداد بوده است؟ کجا ما این دو فرضیه را اثبات کرده‌ایم؟ آیا همه‌ی رژیم‌های فاشیست رژیم‌های دینی بوده‌اند؟ آیا استالین از ادیان ابراهیمی دفاع کرد؟ آیا هیتلر حاکمی دین‌دار بود؟ آیا موسولینی از این زاویه برخاست؟ حالا چه در خاورمیانه بگردیم چه در جای دیگر، این شعرها را بر چه مبنائی سروده‌اید؟ کجا این فرمول‌ها را اثبات کرده‌ایم؟»

موضوع در اینجا کاملاً عوض شده است. محسن کدیور می‌گوید آنچه در زندان‌های حکومت اسلامی می‌گذرد، ربطی به اسلام ندارد و من بیهوده دارم اشکالی را در دیانت تجلی یافته در کهریزک و اوین برجسته می‌کنم. کدیور توانایی بسیار جالب دین را به نمایش می‌گذارد، توانایی انکار را. حقانیت دین پیشین انکار می‌شود و هر کاری را که دیگر نتوان پلیدی آن را انکار کرد، ادعا می‌شود که بی‌ربط به دین فعلی است. همه چیز را به فهم بد دین نسبت می‌دهند. تاریخ دین تبدیل به تاریخ سوءتفاهم می‌شود. اگر قاعده در تاریخ دین برداشت غلط از آن است، من نمی‌دانم چرا بایستی باور کنم که مثلاً حجت‌الاسلام کدیور حجت واقعی دین را عرضه می‌کند.

من در سطح سیاسی محض و استراتژی‌ای که برای ادامه یک پیشه - یعنی دین‌پیشگی - وجود دارد، حرف آقای کدیور را می‌فهمم و می‌فهمم چرا وی به بیان‌های جدلی سخنی چون «آیا هیتلر حاکمی دین‌دار بود؟» متوسل می‌شود. این حرف‌ها فقط یک چیز را ثابت می‌کنند: و آن این است که گویا کسی حاضر به پذیرفتن مسئولیت نیست.

داستانی که من در مقاله‌ی «الاهیات شکنجه» شرح‌اش دادم، از این قرار است: کسی به زندان می‌افتد، در زندان با شلاق به حقانیت جمهوری اسلامی اعتراف می‌کند و می‌پذیرد که این رژیم حقانیتی دینی دارد. ما نمی‌دانیم که او به راستی می‌پذیرد یا نه. موضوع این است که درد چنان شدتی یافته، که دیگر تمیز راست و ناراست ممکن نیست و فرد حتّاً نمی‌داند که آیا دارد نقش بازی می‌کند. به هر حال زندانی در پایان به وساطت شکنجه، به وصال الهی می‌رسد. طبعاً می‌توان دچار همان شکی شد که دکارت در تأملات‌اش به آن دچار شده و شک این است که آیا این خدا، که اینک ما با آن مواجه شده‌ایم، خدایی راستین است یا دروغین.

البته این شک دکارتی آنگاه میسر است که درد قطع شود و امکان تأمل پدید آید. تا زمانی که درد برقرار است، آن خدا خدایی حقیقی است. من این جمله را گسترش می‌دهم و می‌گویم تا این رژیم الهی برقرار است، حقیقت الهی همین است که وی بر ما پدیدار می‌سازد. هر مؤمنی که جز این گوید، باید به فکر رژیمی دیگر باشد. در میان مؤمنان سرشناس، در میان امامان وقت، هنوز کسان اندکی به فکر یک خدای بدیل هستند. به هر حال ما نباید این حقیقت بزرگ را فراموش کنیم که رژیم مستقر، رژیم آیات عظام است و چون چنین است، من با یقین، شکنجه‌گری را که کارگزار مهم نظام است و زندانی را با حقیقت الهی آشنا می‌کند، آیت مقدم الهی نامیده‌ام. ولی «الاهیات شکنجه» در این یقین نمی‌ماند و این چیزی است که داریوش محمدپور و محسن کدیور و دیگران به آن توجه نکرده‌اند. من می‌پذیرم که ممکن است شکنجه‌گر ما را در برابر خدایی ناراست به سجده واداشته باشد. ولی این خدا خلق‌الساعه نیست و ما نمی‌توانیم از مسئولیت خدایی که می‌گویند راستین است، در قبال پدیداری این خدای ناراست درگذریم.

اصطلاح supplément را از ژاک دریدا غصب می‌کنیم و این خدایی را که رژیم بر ما می‌نمایاند به عنوان چنین چیزی در نظر می‌گیریم؛ یعنی یک چیز اضافه‌شده، درافزوده، تکمیل‌کننده. این درافزوده شاید حاصل اجتهاد باشد، چنان‌که حکومت اسلامی کنونی ایران حاصل اجتهادی توسط آیت‌الله خمینی بود که معنای تازه‌ای را بر ولایت فقیه افزود و حتّاً ادعا کرد که این supplément اصل است و اصل قضیه است. بر درافزوده، می‌توانیم به پیروی از عبدالکریم سروش "عرض" هم نام نهیم. در این حال خدای ناراست چیزی می‌شود عارض شده و بارشده بر معنای خدای اصیل حقیقی.

من در "الاهیات شکنجه" امکان supplément‌های دیگر را در نظر گرفته‌ام، از جمله از راه تعالی، یعنی تجلی خدایی که از خدای حاکمان فعالی برتر و بهتر باشد و بتواند قدرت این خدای کهنتر را به لحاظ اخلاقی در هم بشکند.

این شکل‌های مختلف همه درافزوده به هم هستند، یکدیگر را تکمیل می‌کنند و تاریخ کامل دین، تاریخ همه‌ی آن‌هاست. دریدا در هنگام استفاده از واژه‌ی supplément آن را به معنای واژه‌نامه‌ای دیگرش نیز در نظر می‌گیرد: جانشین. می‌توانیم بگوییم که معنای مختلف خدایی که موضوع صحبت ماست، هم به یک دیگر درافزوده می‌شوند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند و هم جانشین یکدیگر می‌شوند.

دین، ذاتی فراسوی اعراض‌اش ندارد، و آن چه هست، وجودی سفت و ثابت نیست. اما تا حدودی منطق زنجیره‌ی supplément‌های آن ثابت است، دست کم در هر دوره‌ی تاریخی. هویت آن در همین است که چه چیزهایی هم‌دیگر را تکمیل می‌کنند و جانشین یکدیگر می‌شوند. شرایط هم مهم است و ما برای اینکه به خدای بعدی به عنوان supplément آتی کمک کنیم که پدیداری‌اش در زندان نباشد،

بایستی شرایطی فراهم کنیم که از کانون قدرت سیاسی دور شود. در این حال این شانس وجود دارد که درافزوده‌ی بعدی اخلاقی‌تر از درافزوده‌های پیشین باشد.

من چنین نگرشی و خواستی را مسئولانه می‌دانم. من به مسئولیت نه همچون یک مسأله‌ی الهی محض، بل که موضوعی نگرسته‌ام که زمینه‌ی طرح آن همین شبکه‌ی تاریخی و زمینی پدیدارهایی است که یکدیگر را تکمیل می‌کنند و به جای یکدیگر می‌نشینند. مسأله می‌تواند یک مسأله‌ی الاهیاتی نیز باشد. ولی مسئولان امر، از جمله آنانی که رسماً حجج اسلام هستند، به آن اصولاً به عنوان مسأله نمی‌نگرند و بهتر است بگوییم از آن فرار می‌کنند. چیزی که برای من موضوع سؤال است، الاهیات سیاسی است از جمله در آن شکل مشخصی که آن را «الاهیات شکنجه» نام نهاده‌ام. سؤال این است: این درافزوده‌ی دینی حاصل چه اجتهادی است، یعنی از کجا آمده است، چرا در تاریخ اسلام حضور پایداری دارد؟ چرا منطق درافزایی‌های دینی اسلامی گرایش مؤثری به تولید درافزوده‌های بدیل خشونت ندارد؟ ممکن است همه چیز به شرایط تاریخی و اجتماعی و فرهنگی برگردانده شود. این رویکرد غلط نیست، اما به مسأله‌ی دیگری راه می‌برد: چرا در اسلام، استعداد رها شدن از موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی ضعیف است، یعنی چرا خدایش نمی‌تواند آن گونه متعالی شود که آلت دست سلطان نگردد؟ چرا درافزوده‌ها، معمولاً نه متعالی، بلکه پست و پستی‌آورند؟ چرا supplément‌هایی نظیر برخی درافزوده‌های اخیر آقای منتظری استثنا هستند؟

پاسخ کسانی چون محسن کدیور، از مقوله‌ی خالی کردن شانه از زیر بار مسئولیت است. آنان می‌گویند آنچه می‌گذرد به ما مربوط نیست؛ عارضه‌ای است بی‌ربط به ذات والای دین؛ و آنگاه به جای درگیر شدن با پرسش، همان‌گونه که در سخنان نقل شده از کدیور دیدیم، به جدل با طرح‌کننده‌ی آن می‌پردازند.

من درست به دلیل این فقدان مسئولیت فکر می‌کنم، اصلاح دینی در اسلام یا ممکن نیست یا حرکتی در حاشیه خواهد ماند. راه اصلی حل مسأله‌ی تنش میان دین با صلح و بهروزی، بریدن از مراجع دین مرکز است نه بروز تحولی در میان آنان. کسی که حاضر نشود چشم در چشم مسایل بدوزد، نمی‌تواند به حل آنها کمر بندد.

استراتژی اصلاح‌گران دینی ما تا کنون عارضی دانستن و نادیده گرفتن و جارو کردن زباله‌ها به زیر فرش بوده است. وقتی کار اینان چنین باشد، دیگر شما چه توقعی از دیگر حجج اسلام دارید. آنان تاب پرسش‌های الاهیاتی‌ای از آن نوع ندارند که به ذهن اسقف اعظم کنتربری رسیده و شما به آن اشاره کردید. مشکل در نهایت سیاسی است. اسقف اعظم کنتربری، سلطنت آسمانی را هم بنابر فرهنگ زمینی زمینه‌ساز تربیت‌اش، سلطنتی مشروطه در نظر می‌گیرد و در نتیجه جرأت می‌کند به عنوان مخلوقی که در جهان خلق شده برای خود به نوعی حق شهروندی قائل است، از سلطان بپرسد. حجج اسلام ما در برابر یک همکار سابق خود که اینک ولی فقیه شده است، ساکت‌اند، آنگاه شما توقع دارید، به بحث با سلطان آسمانی بپردازند؟

الاهیات مدرن، الاهیات مشروط است؛ الاهیات اسلامی، در مقابل، سیستم توجیه یک سلطنت نامشروط است و به عنوان چنین چیزی هیچ مایه‌ی اخلاقی‌ای ندارد و مایه‌ی اندیشگی آن بسی ناچیز است. خدای ابن‌سینا هم سلطنتی نامشروط دارد، اما خوبی‌اش به این است که محصور در عقول دربار خود است و به جزئیات کار جهان کاری ندارد. آیاتی هم که شما در پرسش‌تان مطرح کردید، پشتیبان

الاهیات غیر مسئول و نامشروط هستند. تحولی سیاسی لازم است تا حجاج اسلام با دولت قانونی و مسئول آشنا شوند، شاید آن گاه از زمین به آسمان برسند و طرح یک الاهیات مشروط را بریزند. عکس این مسأله اتفاق نخواهد افتاد، یعنی مشروطیت سیاسی ناشی از مشروطیت الاهیاتی نخواهد شد. زمین باید به کمک آسمان بشتابد و قانون و اخلاق را به آن تحمیل کند. خلاصه اینکه در الاهیات سیاسی اسلامی یک انقلاب مشروطه درنگرفته و در نتیجه در آن درکی از مسئولیت وجود ندارد. یک تحول زمینی دموکراتیک جدی باید درگیرد، تا دین هم پس از مدتی فرهیختگی سیاسی یابد و در الاهیات آن مقوله‌ی مسئولیت راه پیدا کند.

* اگر اجازه دهید پیش از این مسأله به روش‌شناسی به کاررفته در مقاله‌ی «الاهیات شکنجه» بپردازیم. عنوان مقاله، «الاهیات شکنجه»، ترکیب نوعی ایمان به خدا/ یا مفهومی از خدا با شکنجه است؛ شکنجه به منزله‌ی به درد آوردن بدن دیگری. رهیافت شما در آن مقاله، پدیدارشناختی است. مشروعیت کاربرد این روش در پیوند دادن درد و زجر جسمانی به مفهوم مجردی مانند خداوند یا ایمان به او نیازمند توضیح است. شما آشکارا از قلمرو بحث الاهیاتی فاصله می‌گیرید و توجیحات کلامی مومنان برای منزه نگاه داشتن خداوند از ستم آدمیان به یکدیگر را نادیده می‌انگارید. هر روش‌شناسی قلمرو یا سرشت بحث یا موضوع مورد مطالعه‌ی خودش را دارد/ یا تعیین می‌کند. به نظر می‌رسد آن موضوعی که متألهان با روش کلامی برمی‌رسند با موضوعی که شما با رویکرد پدیدارشناختی و اکاویده‌اید از بُن متفاوت‌اند و به همین سبب تفاهم و گفت‌وگویی میان شما و مومنان نمی‌تواند صورت ببندد.

محمدرضا نیک‌فر: مؤمنان همه از یک دسته نیستند، برخی اهل گفت‌وگو هستند، برخی نیستند. این هم مهم نیست که نظر کسی چون مرا بپذیرند، مهم این است که حاضر باشند مسأله‌ی شکنجه را ببینند و دریابند که الاهیاتی وجود دارد که آن را موجه می‌کند. به نظر من مردم عادی می‌توانند مسأله را ببینند؛ مسأله را می‌بینند و میان خدای خودشان، با خدایی که به نام او این بساط داغ و درفش برپا شده فرق می‌گذارند. البته در قید این نیستند که تفاوت خدای خودشان را با خدای رسمی، باریک‌بینانه توضیح دهند. به این هم باید توجه داشت که تفاوت‌ها سیال‌اند و یک‌بار برای همیشه پدید نمی‌آیند و تثبیت نمی‌شوند.

تمرکز من بر روی الاهیات سیاسی و خشونت دینی است. من گمان نمی‌کنم که بتوان خشونتی را که به نام دین انجام می‌شود، از خود دین جدا کرد. فصل جدیدی در تاریخ بشر آغاز می‌شود، اگر کسانی بتوانند چنان کنند که حساب دین و خشونت‌ورزی از هم جدا شود؛ آن‌سان که اگر کسی بخواهد از کلام خدا حکم آزار و شکنجه و قتل بیرون کشد، فوراً رسوا گردد. اکنون چنین نیست و حتّاً بر عکس است. اصحاب دین آنانی را که مخالف تبعیض و خشونت‌ورزی دینی هستند، آزار می‌دهند.

من برای پی گرفتن خط خشونت، به شیوه‌ی تفسیری رو آورده‌ام که اسرار را بهتر هویدا کند و این خط در آن بارز شود. شما پرسیدید که من چگونه از راه تحلیل و تفسیر موقعیت این -جهانی مشخصی چون شکنجه‌گاه به مفهوم مجردی چون خدا می‌رسم. ادعای من این است که خدا در اصل مفهومی مجرد نیست، که اگر بود، این بحث‌ها وجود نداشتند. مفهوم مجرد خدا یک مفهوم بی‌آیندی است. آغاز و بُن آن، مشخص است. خدا در موقعیت‌های مشخص پیکار - که گویا او در آن‌ها به صورت یک طرف ستیز درمی‌آید و

به گروهی در برابر گروهی دیگر یاری می‌رساند - از حالت احیاناً مجردی که دارد خارج می‌شود و به عنوان یک نیروی مشخص این - جهانی پا در میدان می‌گذارد. حالت مجرد خدا، نشان‌دهنده‌ی آرامشی نسبی در جامعه است. سلسله‌مراتبی وجود دارد و به خدا نیز مرتبه‌ای اختصاص داده شده است. جامعه‌ای را تصور کنید، مدام درگیر مشکل بقا. در این جامعه الاهیات فیلسوفانه پا نمی‌گیرد. وقتی ما آرامش داریم، خدا نیز آرام می‌گیرد. خدا در یک جامعه‌ی آرام در مورد یکی از آفریدگان‌اش (همچون نمونه‌ی «المسد ۱») نمی‌گوید که: بریده باد دستان‌اش و مرگ بر او باد! اگر بگویند، مردم آرام از او دل می‌کنند.

الاهیاتی که خدایش مطلقاً مجرد باشد، «الاهیات منفی» است، الاهیاتی که تنها می‌گوید، خدا چه نیست. این الاهیات در برابر «الاهیات طبیعی» قرار دارد که الاهیات دین‌هایی است که نمی‌خواهند خدایشان را چندان دور از دسترس قرار دهند. وقتی این تقابل را بشناسیم و در الاهیات طبیعی دقت کنیم، شاید به این فکر بیفتیم که ایده‌ی دور از دسترس نبودن را به نوعی در جهتی سوق دهیم که نزدیکی خاصی حاصل شود، شبیه کاری که عارفان با ذوقی ویژه نقشه‌ی آن را ریخته‌اند. من هم در «الاهیات شکنجه» با توجهاتی چنین کرده‌ام. در آن به گشودن بایی برای معرفت فکر کرده‌ام، معرفت به باب دیگران، گشودن بایی به باب دیگران، تا بنمایم در آن پشت چه می‌گذرد.

می‌دانیم که در سنت رسمی تعلیمی اسلامی باب اصلی معرفت الله کتاب خداست. این کتاب خود را به عنوان کتاب مبین، یعنی بیان‌گر و آشکار و واضح معرفی می‌کند. اما شاید هیچ چیزی چون صفت مبین تاریک و پیچیده نباشد. اصلاً هیچ معلوم نیست که منظور از کتاب مبین خود قرآن باشد. طباطبایی، مؤلف تفسیر المیزان، می‌گوید کتاب مبین برنامه‌ی عمل مخلوقات است و همان لوح محفوظ است. به باور او قرآن هم مبین است، هم مبین نیست.

به نظر من گرایش سنت آن بوده است که قرآن را به عنوان کتاب مبین نبینند، که اگر می‌دیدند، دستگاه روحانی بی‌وظیفه می‌شد. اما روحانیان آن‌جایی که می‌خواهند بگویند حجت اسلام هستند، ناچارند بگویند اسلام را فهمیده‌اند، کتاب اسلام برای آنان مبین است. آنان معتقدند که کتاب خدا به روی آنان گشوده است، به روی عوام نه.

در مورد مبین بودن قرآن بسیار می‌توان بحث کرد، و این بحث چنان مهم است که غلو نمی‌کنیم اگر بگوییم صفت مبین در درک کتابی که خود و زبان‌اش بدان متصف شده است (الحجر ۱، النحل ۱۰۳)، نقش کلیدی دارد. از صفت مبین در قرآن به شکل‌های مختلفی استفاده شده است، افزون بر مورد کتاب و ابلاغ پیغمبر، از جمله در موردهایی که انتظار می‌رود تا فرد به آنها برخورد، وجود یا تهدید و یا خوبی‌شان را دریابد. من موردی مبین را، که بسی دردناک و وحشت‌آور است، در «الاهیات شکنجه» تشریح کرده‌ام.

هرمنوتیک، که کارش تفسیر به قصد تبیین است، یعنی مبین‌سازی متن است، در مورد قرآن با این مشکل بنیادی مواجه می‌شود که آیا این کتاب به راستی مبین است یا نه، و اگر نیست، با صفت مبین چه باید کرد. و اگر نظر بر این است که کتاب هم مبین است، هم نیست، به چه معنایی و در کجا مبین است و چگونه می‌توان نقب زد از آن‌جایی که مبین است، به آن‌جایی که غامض است. بحث به قرآن، محدود نمی‌شود، بلکه کل سنت رسول را در بر می‌گیرد؛ زیرا در قرآن آمده است که ابلاغ او نیز مبین است. ابلاغ را می‌توان چیزی جاری در کل سیره‌ی پیغمبر تلقی کرد. کتاب سیره‌ی این اسحاق، که به لحاظ فضل تقدم آن در حوزه‌ی سیره‌نویسی ام‌الکتاب

است، کتابی است به راستی مبین، زیرا شرح حوادثی است که فهمیدنی هستند و ابهامی بیشتر از زندگی‌نامه‌های معمولی ندارد. علت، آن است که سیره شرح اعمال است و عمل، مبین است، یا به هر حل مبین‌تر از یک فکر محض است. خوبی سیره به آن است که به فکر آلوده نیست؛ یعنی فلسفه و عرفان و وسواس‌های فقهی، تصویرهای آن را مغشوش نکرده‌اند. ما از طریق سیره می‌توانیم دریابیم که یک انسان باسواد و کنجکاو و علاقه‌مند به ابلاغ رسول، از آن سیره‌ی روشن در فاصله‌ی زمانی‌ای نزدیک به آن چه برگرفته است. در کتب اولیه‌ی سیره هیچ پرسشی مطرح نیست، همه چیز مبین است، هیچ نویسنده‌ای نمی‌پرسد چرا چنین شد و چگونه چنین شد.

قرآن هم به نوعی سیره‌ی پیغمبر است. از آن اطلاعات بسیاری درباره‌ی پیغمبر می‌گیریم. این کتاب، مجموعه‌ای از ابلاغ‌هاست. بر آغاز هر آیه‌ای می‌توانیم بیفزاییم: «من ابلاغ می‌کنم که...» یا «من اراده می‌کنم که...»

آیه‌ها نازل شده‌اند و سنت به درستی درباره‌ی شأن نزول آن‌ها بحث کرده است. سنت تفسیری در دوره‌ی آغازین، سمانتیک آیات را به پراگماتیک آن‌ها برگردانده است، یعنی موقعیت عملی را کلید درک معنا قرار داده است. عرفان و فلسفه نگرش پراگماتیک آغازین را زایل می‌کنند و در نتیجه کتاب آن حالت مبین آغازین خود را از دست می‌دهد. مردم معاصر پیغمبر، معنای ابلاغ او را در سیره‌ی عملی زندگی او می‌دیدند. الاهیات اسلامی را می‌توانیم در آغاز تکوین آن، الاهیاتی به شدت پراگماتیک بدانیم. مردم به این اعتبار آن را به خوبی فهم می‌کردند. گویا آنان هیچ پرسش مفهومی، الاهیاتی و سیاسی عمده‌ای نداشتند. مؤمنان مثنی رسول و نزدیکان او را در برابر خود داشتند و آنها را همچون تفسیر عملی پیام خدا درک می‌کردند. تفسیر نظری، مطرح نبود و سنتی وجود نداشت که آن را برانگیزد. حکمت عرب، حکمت عملی بود. درک عرب از تاریخ این بود که کی پسر کیست و آن زید از چه قبیله‌ای است و آن قبیله با قبایل دیگر چه کرده و خود چه کشیده است.

عرب، جهان را همچون مجموعه‌ای از حادثه‌ها می‌دید. محمد هم یک حادثه بود، زندگی‌اش مجموعه‌ای از حوادث بود، کلام‌اش هم حادثه بود و هر سخن‌اش در متن حادثه‌ای بود و شأن نزولی داشت. یک الگوی ثابت ثبت عقیده‌ی اسلامی این بود: A (پسر B از طایفه‌ی C، به نقل از D، که خود او ... می‌گوید که پیغمبر (ویا در نزد شیعیان امام) در برخورد به پرسش، پدیده یا حادثه‌ی E گفت یا انجام داد F را. F یک گزاره‌ی اخباری نیست، یک ماجراست. F را که بیان می‌کردند، به تأثیری که برانگیخت و اینک نیز باید برانگیزد، یعنی کلاً پیامدهای عملی آن - که تا زمان نقل موضوع ادامه دارد - توجه داشتند. این شیوه‌ی ثبت، نشان‌دهنده‌ی ذهنی پراگماتیک و سخت متوجه موقعیت پراگماتیک قول و نتایج آن است. بعداً البته توجه به معناشناسی پراگماتیک رنگ باخت و معناشناسی‌ای شکل گرفت که موقعیت پراگماتیک را یا نادیده می‌گرفت یا آن را تنها به عنوان استناد متن‌شناسانه و قول‌شناسانه به یاد می‌آورد. جلوه‌ی جالبی از آن روح پراگماتیک را در لغت حدیث می‌توان دید که قول مقدس را به حادثه پیوند می‌زند.

از این نکته که این روح پراگماتیکی چگونه و تا چه حدی زوال یافت، درمی‌گذرم و به اصل موضوع می‌پردازم؛ این که بایستی به گونه‌ای پراگماتیک نازل‌شده‌ها و حدود یافته‌های اسلامی را درک کرد. تفسیر رایج در طول تاریخ - که تلاش‌های هرمنوتیک آقای مجتهد شبستری هم به مبانی آن وفادار است - هر قولی را هم‌چون گزاره‌ای می‌بیند که می‌پرسند چه حقیقتی را بیان می‌کند، یعنی به

چه واقعیتی برمی‌گردد و آن‌جایی که تیزبینی تأویلی نشان می‌دهند، می‌پرسند، گوینده‌ی سخن با بیان سخنی چه نیتی داشته است. تفسیر، آن روح پراگماتیک خام نگاه نخست به آیه و حدیث را زائل می‌کند.

نظریه‌ی کنشی زبان (speech act theory) معناشناسی‌هایی را که تنها جویای مصداق و یا نیت هستند، نقد می‌کند. این نظریه برمی‌نهد که مرزگذاری رایج میان حرف و عمل نادرست است و حرف، خود عمل است. حرف می‌زنیم، یعنی عمل حرف زدن را انجام می‌دهیم، یعنی به کنشی فرامی‌خوانیم، یعنی احیاناً هدف‌مندانه کسی را به کاری برمی‌انگیزانیم. من آن‌گاه که از دید نظریه‌ی کنشی زبان قول مقدسی را تحلیل می‌کنم، در درجه‌ی اول می‌پرسم که با این سخن چه کاری در جهان انجام می‌شود و جهان چگونه با این کار تغییر می‌کند. از این زاویه‌ی تأثیر عملی، مدعای حقیقت‌مندی متناسب به آن را بررسی می‌کنم.

کتاب و سنت اسلامی، گشادگی بی‌نظیری به روی نظریه‌ی کنشی زبانی دارند. همه‌ی قول‌ها حکم هستند، همه امر و نهی‌اند. گفته نمی‌شود که چنین است یا چنین نیست، بلکه در این باره حکم می‌شود. گوینده، واعظ نیست، مجری است. اعتقاد، نه باور معرفتی محض به چیزهایی فاکت‌مانند (factual)، بلکه عمل و اجراست. دین، مجموعه‌ای از امور اجرایی است. اسلام آوردن، پذیرش انجام مجموعه‌ای از نقش‌ها و گذاشتن خود در ادامه‌ی تاریخ مجموعه‌ای از کردارهاست. الاهیات نظری به خدا همچون یک فاکت می‌نگرد. اثبات چنین فاکتی مشکلاتی دارد که کانت و دیگران به خوبی نشان دهنده‌اند. خدای تاریخی، ولی فاکتی نیست که آن‌جاست و نسبت به آن موضع گرفته می‌شود، بلکه کنش‌گری است که خود حضور این-جهانی دارد. نقش او آفریدن جهان نیست، بل که تقسیم جهان به خیر و شر است.

معنا از مربوطیت برمی‌خیزد. ارتباط‌های یک چیز و وزنی که آن چیز در مجموعه‌ی ارتباط‌هایش دارد، معنای آن را تعیین می‌کند. جهان، شبکه‌ی همه‌ی شبکه‌های ارتباطی است. خارج از آن هیچ چیزی معنا ندارد و اگر پیامی خارج از آن به ما برسد، یک سرگنگ و بی‌معناست، مطلقاً صامت است. هر پیام با معنایی، یک پیام این-جهانی است. پیامی برای این-جهانیان، برای این‌که مفهوم باشد بایستی به زبانی بیان شود که تاریخ خود را دارد. آن زبان در آن مقطع بیان پیام، یک جهان معنایی تاریخی است. هر پیامی، حادثه‌ای می‌شود، از یک موقعیت پراگماتیک برمی‌آید و آن موقعیت پراگماتیک مفسر آن می‌گردد. هیچ پیامی نمی‌تواند خود به تمامی تعیین کند که چگونه تفسیر شود. از آن، مجموعه‌ای از کنش و واکنش‌های زنجیره‌ای برمی‌خیزند که پویش خود را دارند.

به جای «گفتار» از عنوان «گفت-کردار» استفاده می‌کنیم. قول‌های دینی به نحو بارزی گفت-کردار هستند. هرمنوتیک یعنی دانش هنروار تفسیر، در شکل استاندارد آن با متن ناب سر و کار دارد. تفسیر، حرکت معناها را در ذهن‌ها پی می‌گیرد نه در موقعیت‌های پراگماتیک. معنای آغازین، معنایی نقش‌بسته در ذهن گوینده یا نویسنده‌ی اصلی یا نخستین شنونده یا خواننده تصور می‌شود، نه تحولی در جهان با کنشی گفت-کرداری و واکنش یا واکنش‌هایی در برابر آن که آغازگر زنجیره‌هایی از کردارهای دیگر است. هنر عمده‌ی هرمنوتیک استاندارد، نقد پیش‌داوری‌هاست برای فهم داوری اصلی متن. اگر بخواهیم کردارهای آغازینی را بازسازی کنیم که ردی از آنها در متن به جا مانده است، بایستی برای کردار هم چیزی چون پیش-داوری در نظر بگیریم. هر کردار امروزین ما برپایه‌ی عادت‌ها و

الگوهای کرداری ای است که ثابت و پابرجا نیستند، تاریخ دارند، و نکته‌ی مهم این‌که چه بسا آگاهانه نیستند، یا دست کم در هنگام عمل به آنها بی‌توجه‌ایم، چون کاری را با مهارت‌های عادت‌شده و تبدیل‌شده به جزئی از حرکت تن، انجام می‌دهیم.

هر کرداری پیش-کرداری دارد و چون انجام شود، در ادامه‌ی یک تاریخ قرار می‌گیرد. فرض کنیم نقطه‌ای خارج از جهان وجود داشته باشد و از آن نقطه پیامی برسد که ما را به انجام کاری فراخواند. غیرممکن است که این کار مطلقاً نو باشد. کار مطلقاً نو وجود ندارد. فرض کنیم پیام رسد که «بکشید!» و منظور آن باشد که عده‌ی خاصی را بکشیم. این عمل کشتن، در ادامه‌ی تاریخ کشتن انجام می‌شود. متن آن، تاریخ کشتن است، و چون هر چیزی با رجوع به متن قابل فهم و تفسیر است، آن را هم با باید با رجوع به تاریخ کشتن درک کرد. هیچ کشتنی نمی‌تواند بی‌رابطه با کشتن‌های پیشین باشد. هر کشتنی پیش-کشتار دارد، چنان‌که هر گفتنی پیش-گفتار دارد. اگر به کشتارهای پیشین به لحاظ اخلاقی با سوءظن می‌نگریم، پس باید به کشتن تازه نیز، که چیزی در ادامه‌ی کشتن‌های پیشین است، با همین دید بنگریم. بر این قرار می‌توانیم معجزه را هم تعریف می‌کنیم. معجزه چیزی خارق‌العاده است، چیزی است مطلقاً نو. پیروزی رزمی یک دین، معجزه نیست. تنها یک معجزه می‌توانسته است سرزند و آن هم گفتن یک نه‌ی مطلق به کشتن بوده است، یک نه‌ی بی‌قید و شرط. فقط چنین عملی به راستی خارق‌العاده بوده است. بقیه معجزه‌ها خارق‌العاده نیستند؛ جادو تاریخی طولانی دارد و آن گونه که روایت شده، داستان آن پر از چیزهای شگفت‌انگیز است.

«کشتن»، فعل مطلق است. کشته از گفتن و ماند و کشنده هر چه بگویند، مضمون به آن است که بی‌نسبت باشد، به آن چه کشته می‌توانست بگوید. کشتن، فعل مطلق است، چون نقطه‌ای است که پس از آن یک گوینده وادار به سکوت مطلق می‌شود و گفتار به پایان می‌رسد. در آستانه‌ی آن هم‌سخنی پایان گرفته است. کشتن گفت-کردار نیست، بلکه کردار است، آن هم کرداری که از یک طرف امکان گفتار را می‌گیرد و به طرف دیگر امکان گفتاری را می‌دهد که معمولاً به کار گرفته می‌شود، تا پایان دادن به یک گفتار توجیه شود. کشتن، فعلی ساده است، عبور از فرهنگ است به طبیعت بی‌جان و پایان دادن به پیچیدگی‌هایی است که خاص رابطه‌ای است که می‌تواند گفت‌وگویی باشد یا تا لحظه‌ای پیشتر بوده است. هم‌بسته با فعل کشتن، فعل‌های دردناک هستند چون زدن، شکنجه دادن، گرسنگی دادن، اسیر کردن، تبعید کردن.

در متنی به آن‌ها برمی‌خوریم. آن‌ها را به چه معنایی بفهمیم؟

فعل‌های دیگر در فاصله‌ای که با حدوث آنها داریم، ممکن است ابهام معنایی داشته باشند. برای بازسازی‌شان باید پیش‌کردارهای آن‌ها را بشناسیم و به پس‌کردارهایی توجه داشته باشیم که درک ما را از آن کردارها زیر تأثیر قرار می‌دهند. مثلاً در متنی به فعل دانستن برمی‌خوریم، در آن آمده است که «بدان!». در هنگام رخداد این «بدان»، دانستن به چه معنایی بوده است؟ چه دانایی‌های پیشینی معنای خود را در این فعل می‌ریزند و ما باید مانع ریختن چه دانایی‌های پسینی در آن دانستن شویم تا فعل منعکس‌شده در متن را دریابیم؟ ما برای درک معنای دانستن به ملاحظه‌ی اخلاقی ویژه‌ای نیاز نداریم. صداقت و جدیت علمی کافی است و اخلاق پایمال نمی‌شود اگر ما به هر دلیل معنای غایب را به درستی حاضر نکنیم و از آن فعل، چیزی جز آن فعل بفهمیم. اما اگر از کشتن، چیزی جز کشتن بسازیم، چه می‌شود؟ آیا با کشنده هم‌دست نشده‌ایم؟ ممکن است گفته شود اشکالی در این هم‌دستی نیست اگر به کشنده اطمینان اخلاقی داشته

باشیم. اما اطمینان اخلاقی در برخوردی که فرد با موقعیت کشتن می‌کند، حاصل می‌شود. کسی که پیشاپیش به کشنده اطمینان اخلاقی داشته باشد، کشتن را، پیش از رخداد کشتن تأیید کرده است. اطمینان پیشاپیش به معنای این تلقی است که فرد مورد اطمینان، پیشاپیش جواز کشتن دارد. بر این قرار مقدس کسی است که می‌تواند بدون توضیح، بدون اینکه لازم باشد در «دادگاهی» حاضر شود، بکشد (البته شکل و نوع «دادگاه» و حضور در آن بستگی به زمانه دارد و روشن است که در همه‌ی دوران‌ها یکسان نیست). می‌توانیم از او پرسیم که: «چرا کشتی؟» رواست که پرسیم، اما روا نیست که پاسخ او را نپذیریم. به‌عنوان مؤمن در واقع نمی‌پرسیم «چرا کشتی؟»، بلکه می‌پرسیم: «چرا آن ملعون می‌بایست کشته می‌شد؟» این پرسش مترادف است با: «چرا آن کسی که می‌بایست کشته می‌شد، می‌بایست کشته می‌شد؟»

از این بحث می‌توانیم به تعریف دیگری از معجزه برسیم که عکس تعریف قبلی است: معجزه، حق مطلق کشتن است. من، «کشتن» را در کانون این تأملات قرار می‌دهم، زیرا هم‌چنان که پیشتر گفتم فعل مطلق است. هیچ فعلی با آن هم‌تراز نیست. واقعیت جهان در مقاومت دردآور آن است و در فشاری که بر ما وارد می‌کند. منتهای واقعیت همان جایی است که به پایان می‌رسد و آن‌جا مرگ است. کشتن، راندن به سمت آن منتهاست و این منتهای همیشه یکسان است. در «او مُرد»، هیچ ابهامی وجود ندارد؛ هر کس اراده به کشتن دارد، می‌داند که آن منتهای کجاست.

ما نیز می‌توانیم به‌عنوان ناظر پدیدارشناس همواره درک روشنی از عمل کشتن داشته باشیم. اگر معجزه، به نوعی به کشتن برگردد، که به نظر من برمی‌گردد، با اندیشه بر کشتن می‌توان دری را به سوی آن گشود.

در رابطه با کشتن، چیزی معجزه است که خارق‌العاده باشد. منع مطلق کشتن معجزه بوده است. دوران نو زمانی آغاز شد که فکر توانست به سطح منع مطلق کشتن برسد و چون فکر به این‌جا رسید، دیگر منع آن را چیزی فوق‌العاده درک نکرد. فکر جدید به صورتی سکولار این موضوع را تقریر کرد. وقتی کل تاریخ را در نظر گیریم، می‌بینیم که معجزه‌آسای حقیقی، یعنی چیزی خارق‌العاده، اندیشه‌ی سکولار دموکراتیک است.

«من می‌کشم، اما تو نباید بکشی!» چنین سخنی یادآور انحصار قدرت در دست دولت در عصر جدید است. در مورد خاستگاه دینی آن بحث‌ها شده است. اما واقعیت این است که هیچ دینی به چنین اصلی پایبند نیست، دست کم دین‌هایی که در بحث الاهیات سیاسی مورد نظرند. در جمله‌ی «من می‌کشم، اما تو نباید بکشی!»، آن «اما» دیواری میان خطاب‌گر مقدس و مورد خطاب نامقدس می‌کشد که ارتباط آنان را می‌گسلد و مانع جاری شدن امر قدسی در میان نامقدس‌ان می‌شود. در مقابل، جمله‌ی «من می‌کشم، تو هم در شرایطی می‌توانی بکشی» تفاهم‌آمیز است. جمله به هر دو طرف حق می‌دهد. این دو حق، چند و چون یکسانی ندارند، اما هسته‌ی روشن یکسانی دارند که روشن بودن آن به عمل مبین «کشتن» برمی‌گردد. به این اعتبار، این جمله مبین است، اما نامبین است چون مخاطب آن نمی‌داند، چرا خطاب‌گر می‌کشد. آگاهی ندارد، اما ایمان دارد. ایمان نداشته باشد، خودش کشته می‌شود. ضرورتی انفسی و نه یک آگاهی آفاقی، گفت-کردار را مبین می‌کند.

«من می‌کشم» در این بحث به عنوان بیان رادیکالی از اعمال تبعیض و خشونت در نظر است. موقعیت‌هایی وجود دارند که همه به سمت این موقعیت رادیکال اشاره می‌کنند. در تفسیر لازم است این اشاره را پی‌بگیریم، آن هم به این صورت: اگر در این موقعیت در برابر حکم مقدس مقاومتی صورت گیرد، چه می‌شود؟ در این مورد که چه می‌شود، به اندازه‌ی کافی حکم مقدس وجود دارد.

«من می‌کشم»، صحنه‌ی نخستین است. نمایش این‌جا پایان نمی‌یابد. اما «من می‌کشم» اگر شیوه‌ی تداوم خود را تعیین نکند، فوراً یک «من می‌کشم» دیگر جای آن را می‌گیرد. این گرایش به طور جدی وجود داشته است و جلوه‌ی آن را می‌توان در داستان پیامبرانی دید که «دروغین» خوانده می‌شوند. «من می‌کشم» خود را هم‌زمان تقلیدپذیر و تقلیدناپذیر، مبین و نامبین می‌کند و بدین‌سان نمایش ادامه می‌یابد. جامعه این نحوه‌ی نمایش را به نفع خود می‌بیند و تلاش فرهنگی عظیمی صورت می‌گیرد تا کشتن تقلیدناپذیر شود. موفقیتی که به دست می‌آید، نسبی است. نمایش این است: «من می‌کشم، تو هم در شرایطی می‌توانی بکشی». شریعت، این شرایط است. ما از کشتن نخستین طبق شرایط شریعت تقلید می‌کنیم و این تقلید، تا زمانی که در گروه خود هستیم، رقابت نیست و در نتیجه خشونت را تقلیل می‌دهد. این نقش مهم و مثبت شریعت است؛ نقش تمدن‌ساز آن است. اما خشونت ادامه می‌یابد، در تقلیدی مثبت و مشروط. آن‌گاه که یک گروه دینی با گروهی که باور دیگری دارد برخورد می‌کند، حد مشروطیت کاهش می‌یابد. آن‌چنان که در تاریخ دیده‌ایم، چه بسا دو گروه از یک‌دیگر در خشونت‌ورزی تقلید می‌کنند و آن‌سان که رنه ژرار تشریح کرده، با پا نهادن در چنبره‌ی خشونت، مدام به مدار بالاتری می‌جهند. آنان در این حال به یاد آن صحنه‌ی نخستین می‌افتند، به یاد آن «من می‌کشم» بنیادگذار، و تا حد تقلید نامشروط به آن نزدیک می‌شوند.

الاهیات در یک معنای پدیدارشناسانه تلاشی برای بازسازی صحنه‌ی نخستین پدیداری بارقه‌ی الهی است. آن بحث‌های کلامی‌ای که بعدها در نهاد جافتاده‌ی دینی در دوران‌های آرامش نسبی درمی‌گیرند، بیشتر پوشاننده‌ی حقایق الهی هستند. آن‌ها موقعیت‌های پراگماتیک حضور الهی را پنهان می‌کنند و به گفتار یا نوشتار تنها چون رساننده‌ی حقیقت می‌نگرند، نه چون کردار و برانگیزاننده‌ی کردار. با آن‌ها می‌توان همان قدر خدا را شناخت که مثلاً از راه مطالعه‌ی زیبایی‌شناسی فلسفی به رموز نقاشی پی برد.

ما برای بازسازی صحنه‌ی نخستین می‌توانیم از این نکته عزیمت کنیم که صحنه‌های پی‌آیند صحنه‌ی نخستین، تقلیدی از آن هستند، در عین حال نسخه‌ای برابر اصل نیستند. موقعیت رادیکال، صحنه‌ی تالی را به صحنه‌ی اول شبیه می‌کند و آن موقعیتی است که به مؤمن این احساس دست می‌دهد که بایستی با اقدامی رادیکال دین را نجات دهد. فعل رادیکال مطلق کشتن است. دو انتخاب رادیکال وجود دارد: خودداری مطلق از کشتن، گرایش رادیکال به کشتن. سنت، ممکن‌ساز معجزه‌ی دوم است. اعجاز دین را در آن می‌بینیم و در چنین اعجازی است که صحنه‌ی نخست تکرار می‌شود. من در «الاهیات شکنجه» کوشش کرده‌ام به درک این اعجاز نزدیک شوم.

این را هم بیفزایم که من دین را به «صحنه‌ی نخستین» نمی‌کاهم. من فقط نشان می‌دهم که آن موتیو وجود دارد و در دوره‌های بحرانی در گروهی میل به بازگشت به آن و تکرار آن قوی است. این انگیزه، یک supplément اتفاقی نیست. دست گذاشتن بر آن، اصلاح‌طلبان دینی را برآشفته می‌کند، چون برنامه‌ی فکری آنان فراموش کردن این موتیو است. من این را می‌پذیرم که دین را نمی‌توان به چنین موتیوی تقلیل داد، به این دلیل که تاریخ دین، تاریخ دوری از خداست. گمان می‌کنم عارفان این نکته را دریافته‌اند. البته چیزی

که آنان به یاد می‌آورند، صحنه‌ای خلاف صحنه‌ی نخستین است. از این نظر عرفان یک فریب بزرگ است، در کل، فرهنگ چنین نیرنگی در کار می‌آورد و این نیرنگ، به تعبیری هگلی نیرنگ عقل است. من، هم این نیرنگ را تحسین می‌کنم (به این جهت به روشنفکران دینی علاقه‌مندم)، هم روشنگری در مورد آن را لازم می‌دانم (به این جهت منتقد مصلحان هستم). نکته‌ی دیگری که باید اینجا بدان اشاره کرد این است که در دین مویو مظلومیت هم وجود دارد. این مویو اما تا جایی تعالی نیافته است که به منع مطلق کشتن برسد. بر مظلوم که می‌گیرند، چنین گمان می‌کنند که حق بود دشمن او کشته می‌شد. پاسخ طولانی شد و شاید لازم باشد خطوط اصلی را تکرار کنم:

خدای دین، خدایی تاریخی است. خدای تاریخی، مجرد نیست. او حضور عملی داشته و دارد. بایستی موقعیت‌های پراگماتیک ظهور امر قدسی را بازیافت. نظریه‌ی کنشی زبان امکان می‌دهد که بار پراگماتیک آیه و حدیث قدسی را درک کنیم، یعنی آنان را چون حادثه دریابیم و سرآغاز سلسله‌ای از حوادث که تا کنون ادامه دارند. به کنش توجه می‌کنیم. اما کنش داریم تا کنش. کنش مطلق، کشتن است. در رابطه‌ی نزدیک با آن قرار دارند کنش‌هایی که دردآور باشند. به عنوان پدیدارشناس در اینجا برای من آگاهی انفسی جالب‌تر از آگاهی آفاقی است و جالب این است که سنت تفسیری در اسلام نیز بر آگاهی انفسی بیشتر تأکید کرده است. در «الاهیات شکنجه» یک تجربه‌ی انفسی بازگو شده است، تجربه‌ای که نمی‌توان منکر شد که یک supplément دینی است. من در این supplément ردی از یک حادثه‌ی آغازین می‌بینیم، حادثه‌ای که در سرآغاز دین قرار دارد. دین را به این سرآغاز تقلیل نمی‌دهم، زیرا فرهنگ آن را از این سرآغاز دور کرده است؛ وجود آن را هم انکار نمی‌کنم و در مورد تکرار آن هشدار می‌دهم. به این جهت از تلاشی که برای اعتلای خدا صورت می‌گیرد و باعث می‌شود که به صورتی درون‌دینی از تکرار آغاز دین نهی کنند، خرسندم.

* سخن شما از نظر فلسفی موجه است. ولی باز هم پرسش‌های دیگری روی می‌کنند. درست است که خدا امری تاریخی است یا نظریه‌ی کنشی زبان مجال فهم بهتر متون مقدس اسلامی را می‌دهند. اما هم در این سخنان و هم در مقاله‌ی «الاهیات شکنجه» پلی مستقیم میان قرآن و حدیث / و جمهوری اسلامی برقرار می‌شود؛ چنان‌که گویی مدعای رهبران ایران یک‌سره راست است که جمهوری اسلامی محصول اسلام ناب محمدی است و سراسر برخاسته از آموزه‌های اسلامی است. شما خود بهتر می‌دانید ایدئولوژی‌های مدرن مانند کمونیسم و فاشیسم چه تأثیر عمیقی در شکل‌گیری ایدئولوژی و رفتار سیاسی جمهوری اسلامی داشته‌اند. گاهی رواست اگر بگوییم رهبران ایران که سواد دینی بسیار اندکی دارند، بیشتر تحت تأثیر تجربه‌های حکومت‌های خودکامه بوده‌اند تا لزوماً در پی اجرای سنت اسلامی. به ویژه نظریه ولایت مطلقه‌ی فقیه که مصلحت نظام را فراتر از اجرای شریعت می‌نشانند، به نوعی از حکومت جمهوری اسلامی، اسلام‌زدایی کرده است. این پیوند سراسر میان اسلام و جمهوری اسلامی چگونه برقرار می‌شود؟ چرا باید ادعای رهبران جمهوری اسلامی را در این باره پذیرفت؟

محمد رضا نیک‌فر: من در جایی به تفصیل نوشته‌ام که «چرا رژیم اسلامی را باید جدی گرفت»، ادعاهایش را نیز. آنچه من در مورد پیوند سراسر میان دین و این حکومت دینی می‌گویم، برپایه‌ی درکی بس مشخص از دین است. در پاسخ به پرسش پیشین شرح دادم که چگونه با نظریه‌ی کنشی زبان، به معنای مشخص گفتار دینی رسوخ می‌کنیم. حال به این نکته، نکته‌ی دیگری می‌افزایم. بگذارید این مسیر را برویم: کتابی هست با عنوان «وسیله‌النجاة»، اثر سید ابوالحسن اصفهانی. آیت الله خمینی بر الگوی آن کتابی به نام «تحریرالوسیله» نوشته است. اثر اصلی خمینی اما حکومت اسلامی است. این دو اثر هم‌دیگر را تفسیر می‌کنند. این اثر دوم یعنی حکومت اسلامی اثری به جا می‌گذارد، مثل شلاق روی پوست. این اثر آن اثربخش را معنا می‌کند. من از این اثر آخر شروع می‌کنم، می‌رسم به «حکومت اسلامی»، می‌رسم به «تحریرالوسیله»، می‌رسم به «وسیله‌النجاه». مدعی هستم که مقاله‌ی «الاهیات شکنجه» تحریر «تحریرالوسیله» است و فراتر از آن تحریر «وسیله‌النجاه» است. از «وسیله‌النجاه» می‌رسم مثلاً به کتاب مستطاب «وسائل الشیعه». در نهایت می‌گویم که کتاب شیخ حرّ عاملی، کتابی است در باب وسائل الدین. مدعای نهایی‌ام این است که «الاهیات شکنجه» رساله‌ای است در باب وسایل دین. در این نوشته آمده است که زندان یک وسیله‌ی عادی نیست، وسیله‌ی اصلی است، «وسیله‌النجاه» بنیادین است. این یک شکل تحریک‌آمیز بیان مدعای مقاله است. پرسش من مثلاً از آقای کدیور این است: چرا فکر نمی‌کنید که ممکن است خطی وجود داشته باشد که از «وسیله‌النجاه» بگذرد و به «تحریرالوسیله» برسد، از آن جا به بیت مقام معظم رهبری، از آن جا به ستاد فرماندهی دستگیری و شکنجه، از آن جا به آنچه ایستگاه اول مقاله‌ی «الاهیات شکنجه» است. این را از آقای کدیور می‌پرسم، چون می‌دانم برای ایشان موضوع خشونت دینی مطرح بوده است و شاید هنوز هم باشد.

من لغت «وسیله» را در عنوان کتاب آیت‌الله خمینی و دیگران بسیار جدی می‌گیرم. دین به نظرم مجموعه‌ای از وسایل است، یعنی یک دم-و-دستگاه است. اگر اجازه داشته باشم اصطلاحی از میشل فوکو را وام بگیرم، می‌توانم بگویم یک *dispositif* است؛ تنها گفتمان نیست، دم-و-دستگاه هم هست. می‌توانیم تاریخ آن را به عنوان چنین چیزی بنویسیم. می‌توانیم نمایشگاهی ترتیب دهیم از وسایل آن. دنیا را چه دیده‌اید، شاید زمانی در اوین چنین نمایشگاهی برپا کنیم. در این نمایشگاه می‌توانیم شمشیرهای مقدسان را هم بگذاریم، یا چیزهایی را که می‌شود شبیه آن‌ها را با استفاده از توصیف متون دینی ساخت. فتوای کشتار تابستان ۶۷ را هم نمایش می‌دهیم و بسی سندهای مشابه را. واقعاً چرا نباید اسم چنین نمایشگاهی را «وسائل الدین» بگذاریم؟ در مورد تک تک وسیله‌های چنین نمایشگاهی می‌توانیم سند نشان دهیم که در زمان خودشان توسط قدرت‌مندترین نماینده‌ی دین به عنوان یک وسیله‌ی دین نگریسته شده است. در این *dispositif* برخی چیزهای مدرن هم وجود دارند. اشتباه می‌کنیم اگر تصور کنیم در تاریخ دین فقط با شمشیر جنگیده‌اند. اکنون می‌بینم که اورانیوم چه مقام والایی در این *dispositif* یافته است.

دین یک دم-و-دستگاه است. همه‌ی دین‌های شناخته‌شده‌ی تاریخی دین‌های مجهزند؛ نمی‌توانسته‌اند بدون تجهیزاتشان تداوم داشته باشند. این تجهیزات منحصر به مهر و تسبیح و همانندهای آن نیست. در سوره‌ی انفال آیه ۶۰ آمده است: وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ (هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آن‌ها [= دشمنان]، آماده سازید! و [هم‌چنین]

اسبهای ورزیده [برای میدان نبرد]، تا به وسیله‌ی آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید! - ترجمه‌ی مکارم شیرازی). این آیه که در آرم سپاه پاسداران هم به آن برمی‌خوریم، توصیه به مجهز شدن است. این گونه توصیه‌ها فراوان هستند.

من دین را به صورت دم-و-دستگاه تصور می‌کنم و نیز به صورت گفتارهایی که کردار هستند، به شرحی که در پرسش پیشین آمد. به مؤسسه‌ی دین تعلق دارند گفت-کردارهایی خاص به علاوه یک دم-و-دستگاه خاص. اینها در زمان تغییر می‌کنند. تغییر وسایل، تغییر دم-و-دستگاه را باعث می‌شود. در هنگام استفاده از تجهیزات طبعاً بایستی گفت-کردار خود را با آنها هم‌خوان کرد. دین تاریخی مشخص، با این تعبیر، دین کنش‌گر-دستگاه‌مند است. خلاصه کرده و از اصطلاح «دین مجهز» استفاده می‌کنم. دینی وجود نداشته، که مجهز نباشد. دین غیر مجهز نمی‌تواند پایدار بماند. صدر اسلام را در نظر بگیرید. تاریخ آن را می‌توانیم بنویسیم به عنوان تاریخ مجهز شدن. تاریخ مسیحیت هم تاریخ مجهز شدن است. درباره‌ی تجهیزات کلیسای کاتولیک مطالعات خوبی انجام شده است. ما هنوز تاریخ تجهیزات اسلامی را ننوشته‌ایم. زمانی نقد تاریخی‌ای در ایران شروع شد که تشیع علوی را در مقابل تشیع صفوی قرار می‌داد. این نقد، تا حد محدودی نقد تجهیزات بود، آن هم تا جایی که دستگاه روحانیت را نقد می‌کرد. نقد تجهیزات به طور کلی نبود؛ از جمله این که نقد وسایل دینی خشونت و خشونت به عنوان وسیله نبود. در نقدهای هرمنوتیک سنت دینی، آن‌سان که در ایران پس از انقلاب رواج یافت، توجهی به تجهیزات نشد و همه توجه‌ها روی فهم متمرکز شد. در نقد این هرمنوتیک می‌توانیم بگوییم که فهمی و رای تجهیزات وجود ندارد. اصل، تجهیزات است. اما تجهیزات از کجا می‌آیند؟

دین کارگاه خاص خودش را دارد، اما همه وسایل‌اش را خودش تولید نمی‌کند. اقتصاد دین خودکفا نیست. از این رو دین مجبور است از جاهای دیگر هم وسایل‌اش را تهیه کند. در دنیای ما، هم‌چنان که شما در پرسش‌تان اشاره کردید، دین برخی از تجهیزات خود را از دم-و-دستگاه‌ها و ایدئولوژی‌های جدید می‌گیرد. آن وسایل در دم-و-دستگاه دینی که قرار گرفتند، می‌شوند وسایل دینی. آقای سروش اگر بخواهد از این گونه مفاهیم استفاده کند، لابد می‌گوید: نه، وسایلی که از بیرون تهیه شده‌اند، وسایل دینی نیستند؛ حتا دینی نیستند وسایلی که در دسترس بنیان‌گذار دین بوده‌اند. از نظر او دین تنها یک وسیله دارد و آن ذات خودش است که وسیله‌ای است برای تعالی در جهتی ماوراءالطبیعی.

از چنین پاسخی می‌توان به شکل‌های مختلفی انتقاد کرد. مثلاً می‌توان گفت: وسیله‌ی مجرد وجود ندارد. وسیله همواره در شبکه‌ای از وسایل قرار دارد. این موضوع را از تحلیل پدیدارشناسانه‌ی «وسيله» در «هستی و زمان» مارتین هایدگر آموخته‌ایم. هر چیزی که در جهان باشد، اگر بخواهد معنایی داشته باشد، باید در شبکه‌ای از روابط قرار گیرد. تاریخ آن روابط است. بدون آن روابط تاریخ ندارد، یعنی وجود ندارد. از این جا به یک زاویه‌ی انتقادی دیگر می‌رسیم: هر دین معینی اگر وجود دارد، به خاطر تجهیزات آن است. عبدالکریم سروش، از ذات دینی دفاع می‌کند که اگر آن دین به عنوان دین مجهز وجود نداشت، اکنون سروش به گونه‌ای دیگر می‌اندیشید، چون سنتی وجود نداشت که سروش خود را به آن متصل کند، حتا به عنوان منتقد.

بگذارید به صورت عریان‌تری بیان کنم: شمشیر خون‌چکان شاه اسماعیل و مردان تجاوزگر قشون وی در حمله به تبریز و تصرف آن هم جزو تاریخ دم-و-دستگاه مورد بحث ما هستند. پس از پانصد سال در تبریز به دو نفر به دو دیدگاه مختلف برمی‌خوریم، یکی ذوب

شده در ولی فقیه است، دیگری از نحله‌ی روشنفکران دینی است، مؤمنی است منتقد جدی دستگاه. اگر پنج قرن پیش آن تجهیزات به کار نمی‌افتادند، آنان (به فرض وجود زیست‌شناسانه‌ی شان به همین صورت فعلی) اینک چه جهت فکری‌ای داشتند؟ مثلاً این متعصب فعلی، اگر تبریز تصرف نمی‌شد و در جریان فشار برای تغییر مذهب اهالی نیای پدری‌اش از دم تیغ نمی‌گذشت و با نیای مادری‌اش آن رفتار جنایت‌کارانه‌ای نمی‌شد که از یاد تاریخ نرفته است، آیا اکنون هم‌چنان چماق‌کشی می‌کرد؟ و اگر شیعه آن گونه مجهز نبود، که پانصد سال پیش در تبریز بود، آن منتقد، امروز می‌خواست چه چیزی را اصلاح کند؟ هر دو، چه آن متعصب، چه این منتقد، بر جهاز دین سوارند. هر دو آنی هستند که هستند، به دلیل آن که دین آن گونه‌ای مجهز بوده که بوده و اگر نبود، دینی وجود نداشت و امروز این آقایان هم با این هویت وجود نداشتند.

آن روشنفکر دینی ممکن است بگوید که از جهاز دین فرود آمده و اکنون دین را به گونه‌ای دیگر درک می‌کند: دین را بدون جهیزیه‌اش می‌فهمد. نبایستی منکر وجود این دگراندیشی بود. سوژه‌ی دگراندیشی وجود دارد و ابژه‌ای که دگراندیشی برمی‌سازد، عیناً همان ابژه‌ای نیست که در این‌جا به عنوان دین مجهز معرفی شد. در نگاه انتقادی به این ابژه-سازی بویژه باید مواظب دو چیز بود: آیا به راستی از دین مجهز فاصله گرفته شده و همین ابژه-سازی آیا به راستی تولیدی است مستقل از تجهیزات دم-دستگاه مورد انتقاد خود آن؟ دیگر اینکه آیا با این ابژه-سازی، دم-دستگاه دیگری ساخته نمی‌شود که ممکن است زمانی منطق قدرت باعث شود توجیه‌گر دم-دستگاه تاریخی شناخته‌شده گردد و به نوعی در ادامه‌ی آن قرار گیرد؟

در مورد مردم هم لازم است نکته‌ای را بگویم: مردم، هیچ گاه به طور کامل مقهور دستگاه نیستند. دستگاه نمی‌تواند سوژه‌هایی صد در صد مطیع بسازد. از طرف دیگر خود مؤمنان منفعل نیستند. آنان از دستگاه استفاده می‌کنند، در آن دست‌کاری و خراب‌کاری می‌کنند، پیچ و مهره‌هایش را عوض می‌کنند، می‌کوشند فرمان‌اش را به سمتی که می‌خواهند بچرخانند. دین عموم، هم دستگاهی هست، هم نیست.

یک مشخصه‌ی اساسی ایران امروز مجهز شدن دین به تجهیزات دولتی است. از امتزاج جهاز دینی و جهاز دولتی یک کمپلکس ایدئولوژیک-اقتصادی-نظامی درست شده است. ما داریم دین را در مجهزترین شکل‌اش تجربه می‌کنیم. مقاله‌ی «الاهیات شکنجه» حقیقت این دین را در دستگاه زندان متجلی می‌بیند و با روشی که در خود مقاله شرح‌اش رفته است و نیز در مقاله‌ی «چرا رژیم اسلامی را باید جدی گرفت»، کوشش می‌کند الاهیات آن را بازنمایی کند. مقاله، دفاعی از سکولاریزاسیون است، هشدار در این مورد است که اگر تجهیزات دولتی را از دست دین خارج نکنیم، وسیله‌ی شکنجه وسیله‌ی ابلاغ حقیقت آن خواهد بود. توجه من به کردارها و به دم-دستگاه است. آیا با این کار تمامیت دین را توضیح می‌دهم؟ چنین ادعایی ندارم. می‌گویند دین دیگری وجود دارد؛ خوب، وجود داشته باشد. من به بررسی دین در مجهزترین شکل‌اش پرداخته‌ام و معتقدم که این حالت، حالت بروز استعدادهاست. می‌گویند، نه. پس نقد کنند این دستگاه را. استعدادهای دیگری را بروز دهند، اگر می‌گویند وجود دارد.

* آنچه شما دم-و-دستگاه دین اسلام می‌نامید، به طور ویژه، در شریعت تجلی می‌کند. تاریخ اسلام گواه است که این دین، شریعت بنیاد است. بر خلاف گفته‌های کسانی مانند عبدالکریم سروش که شریعت را عرض و عرفان را ذات دین می‌دانند، تاریخ نشان داده که شریعت، متن و فلسفه و عرفان، حاشیه‌ی آسیب‌پذیر اسلام بوده است. فلسفه و عرفان در موارد و مراحل بسیاری ذوب در جریان فقه شده که نمونه‌ی عارف-فقیه معاصر آن آیت الله خمینی است. نوع «اقتدار»ی که دین با شریعت برای خود خلق می‌کند، حاصل بریدن از تاریخ است. به تعبیر شما، شریعت فراورده‌ی زوال روح پراگماتیک اسلام است. یعنی متن قرآن و سنت نبوی در سیاق «شأن نزول»ها خوانده و فهمیده نمی‌شوند. تنها با این ترفند است که «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرام محمد حرام الی یوم القیامه» قلمداد می‌شود. نگرش تاریخی به شریعت آن را خود به خود نسخ می‌کند و در نتیجه «اقتدار» اسلام را که طی قرون متمادی بر شانه‌های شریعت ایستاده از میان می‌برد. فهم تاریخی از قرآن و سنت نبوی تنها فهم آیه‌ها و حدیث‌ها بر پایه‌ی شرایط جغرافیایی و انسانی محاط بر آن نیست. فهم تاریخی متون مقدس یعنی بررسی شرایط تولید آن متون. در شرایط سیاسی-اجتماعی-اقتصادی متفاوت ما قرآن دیگر و سنت نبوی دیگری داشتیم. ما در آثار «احیاگران» و «مصلحان» دینی سخنی در باب شرایط تاریخی تکوین کتاب قرآن و شکل‌گیری مجامع حدیثی نمی‌بینیم. احیاگران اسلامی در فهم اسلام همان‌قدر از بینش تاریخی پیش فاصله می‌گیرند که متکلمان و فقیهان سنتی.

واسازی (Deconstruction) سنت اسلامی با فهم تاریخی شریعت آغاز می‌شود؛ یعنی نشان دادن این که این بایدها و نبایدها در پاسخ به چه شرایطی پدیدآمده و چگونه محدود به آن هستند. فهم تاریخی، با ادعای جاودانگی شریعت سازگار نیست.

در اسلام مسأله‌ی «خلافت» و «امامت» کانونی است. چه کسی جانشین پیامبر است؟ شیعیان به نوعی و سنیان به شکلی دیگر به این پرسش پاسخ داده و بر سر آن خون یک‌دیگر ریخته‌اند. این نشان می‌دهد که در سنت اسلامی، مهم‌ترین وصف خداوند «شارع» و «قانون‌گذار» بودن آن است. این اقتدار قانون‌گذاری به اقتدار سیاسی و نظامی پیامبر پیوند می‌خورد و از آن مایه می‌گیرد و به طور طبیعی اقتضا می‌کند که پس از درگذشت او جانشینی برای این اقتدار وجود داشته باشد. بنابراین، واسازی و نسخ شریعت از راه فهم تاریخی آن، مهم‌ترین نوع اقتدار دینی در اسلام را از میان می‌برد. این امر به تحولی بنیادی در تصویر خداوند و پیامبر اسلام می‌انجامد. شکل دیگری از فهم خداوند باید پدیدآید که وی را قانون‌گذار ابدی انسان‌ها قلمداد نکند. در غیراین صورت، قانون الاهی همواره باید غیرشخصی - غیرتاریخی فهمیده شود تا بتواند در هر زمان و مکان معتبر باشد. فقیهان، فقیه و عالم به این قانون و در عمل شارعان بالفعل می‌شوند و با اقتدار مذهبی خود به انواع دیگر اقتدار سیاسی و اجتماعی مشروعیت می‌بخشند. این رویدادی است که در تاریخ اسلام به طور پیوسته می‌بینیم؛ یعنی به قول رمی برگ (Rémi Brague) حرکتی به سمت فرموله کردن ناب‌تر رؤیای «ملکوت قانون» و یا به قول لویی گارده (Louis Gardet) شریعت مداری (nomocracy).

«الاهیات شکنجه» در مورد دینی مانند اسلام که «شریعت بنیاد» است، معنی پیدا می‌کند. از خلال شریعت مفاهیمی انتزاعی و مجرد مانند خداوند به طور مستقیم به اندام انسان مربوط می‌شوند. شریعت قانون تن است، نه روح. از طریق شریعت خداوند به طور مداوم و مستقیم در تن آدمی مداخله و دست‌کاری می‌کند. از این روست که فقیه یک‌سره در گیر-و-بند اطوار و احوال تن آدمی است،

چون هم برای روز روز قاعدگی زن قانون می‌گذارد و هم برای مشروعیت زنده یا مرده انسان. هرگونه رهایی تن از شریعت، فقیه را مضطرب و دلهره‌مند می‌کند. غایت فقه، چیرگی بر تن آدمی است. همین اراده‌ی معطوف به انقیاد تن در فقه و شریعت، زاینده‌ی ناگزیر الاهیات شکنجه است.

از سوی دیگر، در شریعت‌بنیادی اسلام، خدا به شکل دوگانه یا پارادوکسیکال تجلی می‌یابد. از یک سو، شریعت، مجرای ظهور خداوند در زمین است. شارع مقدس که خداست اقتدار خود را به پیامبر و او به جانشینان خود و سپس فقیهان منتقل می‌کند و از راه مهار تن آدمی اراده‌ی او محقق می‌شود. از سوی دیگر، شریعت دستگاہی بیگانه با «ایمان» است. در هیچ جای شریعت بحثی درباره‌ی ایمان نیست. شریعت به تن کار دارد و ایمان چیزی نیست که - در ظاهر - در تن بروز پیدا کند. صرف این که کسی لا اله الا الله و محمداً رسول الله بگوید از دیدگاه شریعت مسلمان است و همه‌ی احکام مسلمان بودن بر او جاری است. شأن فقیه نیست که درباره‌ی ایمان او داوری کند. در کلام اسلامی هم بحث ایمان غایب است. به جای ایمان، بحث از «اعتقاد» است. متکلم هر مذهب به پیروان آن می‌گوید به چه مجموعه‌ای از گزاره‌ها باید اعتقاد داشت و چه گزاره‌هایی جزو دین نیستند یا مخالف آن هستند. «کفر» در برابر ایمان، به معنای قدرشناسی است؛ کافر کسی است که به وجود خداوند و نعمت و لطف او در حق خود آگاهی دارد، ولی قدر خداوند را نمی‌گذارد و او را انکار می‌کند. در معنای لغوی «کفر» بی‌ایمانی نیست و این نشان می‌دهد که ایمان در منظومه‌ی الاهیات اسلامی با ایمان در منظومه‌های الاهیاتی دیگر مانند مسیحیت تفاوتی ریشه‌ای دارد. قدر نعمت الاهی را گزاردن در به رسمیت شناختن اقتدار دینی و قانونی شریعت است. به همین سبب است که در اسلام «ایمان» به تنهایی رستگاری آور نیست و حتماً باید همراه عمل صالح، یعنی اجرای شریعت باشد.

اگر این مقدمات را در پی هم بگذاریم، شاید بتوان نتیجه گرفت که الاهیات اسلامی از بُن الاهیات شکنجه است. هر جا که اسلام «پیاده» شده و هر چقدر شریعت بیشتر اجرا شده، «الاهیات شکنجه» بیشتر تحقق یافته است. هم‌چنین، براندازی الاهیات شکنجه، به معنای براندازی سراسر الاهیات اسلامی و از جمله شریعت آن است. آیا شما با این مقدمات و نتیجه‌گیری آن موافق‌اید؟ آیا فکر می‌کنید براندازی و نسخ و واسازی این الاهیات و بازسازی نظام تازه‌ای از الاهیات که در آن خدای قانون‌گذار افول کند و ایمان ناب معنوی جای آن را بگیرد، آن‌هم در شرایط کنونی جامعه‌ی ایران ممکن باشد؟ شما می‌گویید «حل مسأله‌ی تنش میان دین با صلح و بهروزی، بریدن از مراجع دین مرکز است نه بروز تحولی در میان آنان» و «یک تحول زمینی دموکراتیک جدی باید درگیرد، تا دین هم پس از مدتی فرهیختگی سیاسی یابد و در الاهیات آن مسئولیت راه پیدا کند.» من میزان مقاومت دین اسلام را در برابر مسئولیت‌پذیری و فهم تاریخی بسیار نیرومند می‌بینم. به عبارت دیگر، من به تحقق این امر در جوامع اسلامی بدبین‌تر از شما هستم. اسلام در غرب دموکراتیک نتوانسته به فهمی دموکراتیک از خود دست پیدا کند. در برخی کشورهای شبه دموکراتیک اسلامی مانند ترکیه و مالزی نیز اسلام‌گرایی رادیکال در حال رشد است و دموکراسی را تهدید می‌کند. مسلمانان به طور عمده با پژوهش‌های تاریخی درباره‌ی اسلام بیگانه‌اند و آن را دستاورد استعمار نو می‌انگارند. تجربه‌ی حکومت دینی در ایران نیز شکست خورده، اما به نظر می‌رسد کسانی به اسم «دکتر آیت الله» یا «دکتر حجت الاسلام» و نیز «روشنفکران دینی» از همان ترفند کهنه‌ی انکار بهره

می‌گیرند و دین را در برابر پرشش‌ها و بحران‌های تازه مصون می‌کنند. نیروی جادویی در اسلام برای ایستادگی در برابر فهم تاریخی وجود دارد که افق آینده را تیره و تاریک می‌نماید. شما این‌گونه فکر نمی‌کنید؟

محمدرضا نیک‌فر: شما می‌گویید الاهیات اسلامی از بُن الاهیات شکنجه است، چون شریعت بنیاد است و شریعت با تن درگیر است. خوب است در اینجا بیفزاییم که این درگیری تنها در موارد خاصی نوازشگر است، آن هم برای مردان، و بیشتر برای مردان خاصی، مردان متمکن، آنان که اسیر گرفته‌اند، آنان که کنیز و برده دارند.

شریعت، همان‌گونه که گفتید، قانون تن است و فکر می‌کنم بتوانیم بگوییم دیسپلین تن است، بدان معنایی که میشل فوکو گفته: مجموعه‌ای از مکانیسم‌های قدرت که توسط آن‌ها بر پیکر اجتماع، از کل آن گرفته تا جزئی از آن، کنترل اعمال می‌شود. شما کل دیسپلین را یک نظام شکنجه می‌گیرید و در نتیجه می‌گویید که الاهیات اسلامی از بُن الاهیات شکنجه است. اما من استفاده‌ی محدودتری از مفهوم الاهیات شکنجه می‌کنم. الاهیات شکنجه آن جایی رخ می‌نماید که برای ابلاغ حقیقت یک نظام الهی از خشونت آشکار غیرعادی متمرکز استفاده شود. من خشونت عادی دیسپلین تن را شکنجه نمی‌نامم. مقنعه بستن و چادر سیاه بر سر کردن در گرمای تابستان، به شدت آزاردهنده است، اما بگذارید آن را شکنجه ننمایم و این واژه را رزرو کنیم برای موارد خاصی از آزار.

دیسپلین تن طبعاً سیاسی است، زیرا یک معنای سیاست برقراری دیسپلین است و دیسپلین در درجه‌ی اول دیسپلین تن است. از این زاویه که بنگریم، به سادگی می‌بینیم که تا عصر جدید حکومت با شریعت بوده است. حکومت اصلی همواره در دست شریعت بوده است، و در اصل مهم نیست که یک خان مغول حکومت می‌کرده یا یک کلب علی در زمان صفویه یا یک ظل الله قاجار. کل الاهیات، سیاسی است، اما الاهیات شکنجه، مقوله‌ی ویژه‌ای است، نور علی نور است. وقتی تفکیک دینی مؤمن و کافر، با تفکیک سیاسی دوست و دشمن (با آن خصوصیتی که کارل اشمیت از این تفکیک به دست داده و در جایی و از زاویه‌ی نگرشی خاص درست است) هم‌پوش شود، دور در دست الاهیات سیاسی افتاده است. در جمهوری اسلامی کسی که با نظام درافتد محارب نام می‌گیرد. جنگنده با نظام، جنگنده با خدا و رسول اوست. و برعکس، کسی که در خدمت دستگاه قرار گیرد مجاهد فی سبیل الله و سرباز امام زمان می‌شود.

این هم‌پوشی نظام سیاسی و نظام الهی باعث می‌شود که توبه‌ی سیاسی و توبه‌ی دینی یکی شوند. برخی از خوانندگان دین‌دار «الاهیات شکنجه» از این که من از دوره‌ی ولایت فقیه در ایران کنونی فراتر رفته و نوشته‌ام که توبه‌ی دینی در تاریخ اساساً بازنویسی ندامت سیاسی است، برآشفته شده‌اند. اتکای من در این مورد بر پژوهش‌های زبان‌شناسان و دین‌شناسان متخصص دوران عتیق است. من به‌ویژه از پژوهش‌های مصرشناس و فرهنگ‌شناس برجسته‌ی آلمانی یان آسمن بهره گرفته‌ام. او نشان می‌دهد که چگونه احکام فراعنیه مصر به صورت احکام یهوه در عهد عتیق درمی‌آیند. او برنموده است که توحید، چگونه در مصر اختراع شد و چه پیامدهایی داشت. او همچنین منشأ آشوری خشونت‌های دین‌های سامی را نشان داده است. خواندن کتاب بسیار پراهمیت کریستف لوکسنبرگ با عنوان "خوانش سوری-آرامی قرآن" باعث شد که این نظر در من تقویت شود که بایستی به دین عربی در متن فرهنگ یک منطقه‌ی

بزرگ بنگریم. ترکیب لوکسنبرگ و آسمن باعث شد که من از منظر ایده‌شناختی، اسلام را در متن بزرگ فرهنگهای مصری و عبری و بابلی و آشوری در نظر گیرم و دریابم که بسیاری از ایده‌ها در این دین بازنویسی ایده‌های کهن مصری و عبری و آشوری هستند. آسمن می‌گوید که وحدانیت دو پدیداری تاریخی داشته است: جذب کننده (خدایان ما یکی هستند، ما همه از یک گوهریم) و دفع کننده (فقط خدای من حقیقی است؛ خدای من باطل کننده خدایان شماست؛ اگر به خدای من تسلیم نشوید، در دو جهان دفع و سرکوب خواهید شد). آسمن وحدانیت دفع‌کننده را شاخص همه‌ی یکتاپرستی‌های سامی می‌داند. ولی بهتر است بگوییم که یک‌باره دفع‌کنندگی جای جذب‌کنندگی را گرفت. گرایش جذب همواره باقی ماند، اگر چه گرایش دفع دست بالا را گرفت. من فکر می‌کنم بر زمینه‌ی آشوری-عبرانی مهیای الاهیات سیاسی، ستیزهای قبیله‌ای و جهان‌گشایی نظامی‌گرانه‌ای که از ابتدا جهت دم-و-دستگاه دینی را معین کرد، خودمحوری دفع‌کننده گرایش غالب در اسلام شد. در درون جهان بزرگ اسلام هم مذاهب یک دیگر را دفع کردند. کل سیستم عقیدتی بر ساقه‌ی دفع شاخ و برگ پیدا کرد. گرایش به جذب، جلوه‌هایی در ادبیات و عرفان داشت، اما نادرست است اگر کل عرفان اسلامی را بر پایه‌ی وحدانیت جذب بدانیم.

شریعت اسلامی به تمامی در دوران محمد شکل نگرفت. دو قرن طول کشید تا بنیادهای آن ریخته شد. شریعت، خشونت را برنمی‌گنجد؛ کاری که کرد این بود که آن را در احکام «کنسرو» کرد، آن را ضبط و ربط کرد. شما الاهیات اسلامی را مترادف با شریعت آن می‌گیرید و بعد به آن انتقاد می‌کنید. من شریعت را در درجه‌ی دوم اهمیت می‌دانم. یک ژن خشونت‌آفرین دفع‌کننده وجود دارد که آن احکام را تولید می‌کند. به نظر من اصل، این ژن تولید کننده بوده است، این استعدادی که در طول تاریخ پیاپی زایش داشته است. آقای محسن کدیور، منتقد فقه است. او فقه را بازبینی کرده تا احکام خشن آن را بازشناسی کند. کار خوبی است، اما کافی نیست. باید به سراغ منشأ الاهیاتی خشونت رفت، یعنی دید که الاهیات شکنجه از کجا می‌آید. الاهیات به صورت الاهیات شکنجه پدیدار می‌شود آن‌گاه که حقیقت دین با خشونت ابلاغ گردد؛ یا می‌پذیری، یا کشته می‌شوی. این‌جا شریعت عمل نمی‌کند، یا اگر عمل کند، مؤثر اصلی آغازگاه الاهیاتی آن است.

به هر حال موضوع شریعت، حقیقت نیست، و همچنان که شما گفتید دیسپلین تن است، دیسپلین تنی که تسلیم شده است یا اصولاً در موقعیت تسلیم شکل گرفته شده است و از ابتدا برای پذیرش دیسپلین تربیت شده است. ولی موضوع الاهیات شکنجه، حقیقت است، حقیقتی که با خشونت ابلاغ می‌شود. یان آسمن می‌گوید، که خشونت پیش از سلطه‌ی وحدانیت دفع‌کننده یک اصل قدرت بوده است، و در الاهیات دفع است که محمل حقیقت می‌شود. کنه حقیقت اسلامی با قدرت یکی است. الاهیات قدرت، الاهیات سیاسی است. این الاهیات، استعداد چندانی برای تبدیل به یک سیستم نظری ندارد، ولی شریعت پرور است. فلسفه پرورش نمی‌دهد، اما فقهی می‌زاید بس فرجه.

شما می‌گویید که واسازی (Deconstruction) سنت اسلامی با فهم تاریخی شریعت آغاز می‌شود. می‌شود از اینجا شروع کرد و بعد پرسید اصولاً چرا شریعت پا گرفت. هگل جوان در رساله‌های الاهیاتی خود همین پرسش را درباره‌ی مسیحیت طرح کرده است. پرسش هگل این بود که آیا آموزه‌ی مسیح از ابتدا بر اساس اتوریت و تحکیم کردن بوده، یا این که یک دگردیسی پیدا کرده و به دین

وضع‌ی تبدیل شده و صاحب شریعت شده است. در مورد مسیح این پرسش موجه است. خود هگل می‌گوید که عده‌ای می‌گویند تحکیم کردن با خود مسیح شروع شده، و عده‌ای می‌گویند نه، پس‌تر از مسیح ضد اقتدار، یک بنیاد اقتدار ساخته‌اند. این پرسش هگلی در مورد اسلام بی‌مورد است. اقتدار اسلام را بنیان‌گذار مقتدر آن بنیان گذاشته است. در این هیچ شکی نیست. برای هگل مسأله این است که آموزه‌ی فضیلت اخلاقی چگونه به شریعت و دم-و-دستگاه کلیسایی تبدیل شد، برای ما این موضوع به این صورت مطرح نیست. پرسش ما نه آغاز شریعت، بلکه آغاز آغاز شریعت است. اگر از یان آسمن پیروی می‌کنیم، این پرسش ما را از حجاز بیرون می‌کشد؛ ما ناچاریم برویم به مصر و برویم به آشور و بابل تا درنگریم آن سائق دفع‌کننده‌ی خشونت‌بار از کجا آمده است.

این البته به این معنا نیست که بگوییم کهریزک را در نهایت شاهان خونخوار آشور بنیاد گذاشته‌اند. «کهریزک، زیرا ... آشور ...»: این گونه استدلال‌های روایی جهنده از روی سده‌ها و هزاره‌ها بی‌ارزش‌اند. در هر برش زمانی‌ای بایستی سنت مؤثر را تشخیص داد و آینده‌ی معاصر آن را، یعنی افقی را که به طور واقعی در برابر یک پدیده گشوده است. بازسازی همه‌جانبه‌ی پس و پیش موقعیت‌های پراگماتیک ممکن نیست. ما در نهایت یک فرض توضیح‌دهنده را پیشنهاد می‌کنیم که بایستی در استفاده‌ی سازنده از آن یعنی به صورت «چون چنان بوده است، پس چنین شده یا می‌شود» سخت محتاط باشیم. این یک طرف قضیه است، طرف دیگر نقب‌پدیدارشناسانه‌ای است که از اکنون به گذشته می‌زنیم. این پنجره‌ی عجیب را درد به روی ما می‌گشاید. شکنجه، جهان را به اتاق شکنجه فرو می‌کاهد و کل حقیقت را به آن چیزی که شلاق ابلاغ می‌کند. ابلاغ‌کننده‌ی حقیقت شکنجه‌گر است و او رابط ما با تاریخ است. این وضعیت، یک وضعیت بنیادین است؛ الگویی بس ساده دارد که در طول تاریخ ثابت است: فرد درد می‌کشد و تنها چاره‌ای که دارد ایمان آوردن است. ایمان آوردن، ایمان آوردن به یک مابعدالطبیعه نیست. مابعدالطبیعه را همواره یک سیستم سلطه‌ی این-جهانی نمایندگی می‌کند. فرد به این سیستم تسلیم می‌شود، ایمنی می‌یابد و این ایمنی پایه‌ی ایمان می‌شود. طبعاً همه این گونه ایمان نمی‌آورند. این ایمان آوردنی است در یک موقعیت مرزی، آنجایی که خودی با غیرخودی برخورد می‌کند. در اینجا تعارف‌ها کنار گذاشته می‌شوند. هر چه موقعیت رادیکال باشد، حقیقت دین به صورتی رادیکال‌تر نمایان می‌گردد. ممکن است گفته شود که همه چیز در اینجا تابع افراد است و ما نباید افراد را نمایندگان دین بدانیم. حتماً در موردهایی خصلت فردی نقش مهمی ایجاد کند، ولی موقعیت برخورد قاعدتاً موقعیت برخورد فرد با فرد نیست، دم-و-دستگاه با هیبت خردکننده‌ای وارد عمل می‌شود و کارگزار اصلی آن معمولاً با دیسپلین عمل می‌کند. این دیسپلین، اصل است نه دیسپلین شریعت مثلاً در حوزه‌ی خورد و خوراک یا احکام آن در باب زیارت. در عمل آزار، آیین‌های مختلف هم‌سان می‌شوند.

با آزار، واقعیت دگرگون می‌شود. فرد باید واقعیت را آنی داند که آزاردهنده می‌گوید. در مقاله‌ی «الاهیات شکنجه» کار شکنجه‌گر در آفرینش واقعیت کاری الاهی دانسته شده و یک مشابهت ساختاری دیده شده میان آنچه در شکنجه‌گاه رخ می‌دهد و آنچه در آفرینش صورت گرفته است. همه ممکن است با این بازخوانی تفسیری و این گذار بر پایه‌ی مشابهت ساختاری همراهی نکنند. این ایراد را هم که گرفته‌اند که در مورد ادیان دیگر چه می‌گویید، مگر بقیه شکنجه نکرده‌اند. معلوم است که شکنجه کرده‌اند، ولی در موقعیتی که

«الاهیات شکنجه» رخ می‌نماید، دیگر هیچ چیزی وجود ندارد، جز دینی که به آن صورت ابلاغ می‌شود و آن دین در آن موقعیت فقط همان صورت را دارد. پرسیدنی است چرا چنین موقعیتی در متن آن دین پیش می‌آید و چرا آن دین در آن موقعیت قرار می‌گیرد.

موقعیت برخورد را در رادیکال‌ترین شکل‌اش در نظر می‌گیریم. در این موقعیت فقط ستم ناب وجود دارد، دردی آن‌چنان که تو شکنجه‌گر را هم از یاد می‌بری، کلام او را هم نمی‌شنوی و معلوم نیست او از تو چه می‌خواهد و قرار است تو به چه چیزی ایمان بیاوری. تو اصلاً نمی‌دانی ستم با چه زبانی اعمال می‌شود: فارسی، عربی، روسی، مغولی، آکادی، آشوری. دیگر پای ایران در میان نیست، پای اسلام در میان نیست، و تو هر جایی می‌توانستی باشی. دو سرنمون (prototype) با هم رو در رو شده‌اند، مثل آن دو تپیی که در بخش «خدایگان و بنده» کتاب «پدیدارشناسی روح هگل» در برابر هم قرار گرفته‌اند.

این رویارویی یک موقعیت انسانی (*conditio humana*) است که مدام بازتولید می‌شود و دین‌های مرزگذار میان خودی و غیرخودی، یک محمل اصلی تاریخی آن بوده‌اند. اعتراض در این مورد که این یک موقعیت انسانی است و هیچ بُعد الاهیاتی ندارد، برخاسته از چشم‌پوشی بر تاریخ است. این موقعیت انسان‌شناختی (*conditio anthropologica*) در طول تاریخ معمولاً یک موقعیت الاهیاتی (*conditio theological*) بوده است و اصولاً بسط قلمرو سلطه‌ی الاهی بر روی زمین، دست کم در منطقه‌ی بدشگون ما، از طریق این موقعیت مرزی انسانی صورت گرفته است.

الاهیات سیاسی، حاصل هم‌پوشی موقعیت انسان‌شناختی و موقعیت الاهیاتی است. وقتی موقعیت انسان‌شناختی به صورت آن موقعیت مرزی درآید، الاهیات سیاسی به چیزی تبدیل می‌شود که می‌توان آن را «الاهیات شکنجه» خواند.

شما می‌گویید الاهیات اسلامی از بُن الاهیات شکنجه است و هر جا که اسلام «پیاده» شده و هر چقدر شریعت بیشتر اجرا شده، «الاهیات شکنجه» بیشتر تحقق یافته است. پیشنهاد می‌کنم مسأله را به این صورت تقریر کنیم: الاهیات شکنجه تحقق رادیکال الاهیات سیاسی است و الاهیات سیاسی اسلامی آن‌چنان رادیکال است که به سادگی به الاهیات شکنجه تبدیل شود.

در برابر این ستم‌گری دینی چاره چیست؟ چاره، خلع ید از الاهیات سیاسی است، چیزی که به آن سکولاریزاسیون می‌گویند. بدون جدایی دین و دولت، هیچ اصلاحی در دین میسر نیست. دین دولتی، دین ایمان است، در معنای امنیت، امنیت پلیسی، امنیتی که با شکنجه و کشتار برقرار می‌شود. هر ادعای دیگری درباره‌ی ایمان بایستی به این پرسش پاسخ دهد که می‌تواند با این ایمان دولتی هم‌زیستی کند یا نه. من به روشنفکران دینی تا جایی که ایمان‌شان در تقابل با الاهیات سیاسی است، بسیار ارج می‌نهم؛ با این مشکل که آنان حاضر نیستند بپذیرند که الاهیات اسلامی اساساً به عنوان الاهیات سیاسی پا گرفته و وحدانیت جذب را فرهنگ، این‌جا و آن‌جا به دین تحمیل کرده تا اهلی و آرام گردد. حداکثر انتظار امروزین از آنان گذاشتن تصویری از دینی خوب در برابر دین بد دولتیان است. شاید زمانی که آن بددینی از تخت قدرت فرو افتد، روشنفکران دینی از حالت دفاعی و بسته‌ی کنونی درآیند و نکات تازه‌ای را در مباحث خود بگذارند.

البته من معتقد نیستم که اسلام، اصلاح خواهد شد. در واقع هیچ دینی که متن‌هایی کانونی دارد، اصلاح نمی‌شود. دین‌ها انرژی جنبشی‌شان را از دست می‌دهند، بازنشسته می‌شوند، متن‌هایشان به صورتی گزینشی خوانده می‌شوند و به آنها صحنه‌گردانی‌هایی در

برخی مراسم محول می‌شود. آن دینی که بخواهد کمکی کند در حل بحران ارزش‌ها در جامعه‌های امروزی، به صورتی پدیدار خواهد شد که لزوماً با ادعای اصلاح نخواهد بود. سنتی از عرفان و وجدانیت جذب و اخلاقی بر پایه‌ی پارسایی وجود دارد که می‌تواند به پا گرفتن یک دین مدنی خیرخواه کمک کند. به نظر من چنین دینی با چیره گرداندن این ادعا که بر معرفتی راستین استوار است، رواج نخواهد یافت. اگر رواج پیدا کند، رواج آن مثل رواج یک سلیقه، یک طرز رفتار و یک مُد خواهد بود.

* شما پیشتر به نظریه‌ی کنشی زبان اشاره کردید و گفتید در دین همه‌ی قول‌ها حکم هستند. من دوست دارم این ایده را بسط دهم تا محل نزاع بهتر تقریر شود. در سنت اسلامی می‌گویند نخستین کلامی که پیامبر با آن دعوت خود را آغاز کرد «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» بود. در این گزاره، روشن است که مراد دادن خبری درباره‌ی وحدانیت خدا نیست. یعنی مفهوم خداوند در این عبارت با رستگاری پیوند خورده و طبیعتاً معنای خاصی از خدا در میان است که در مورد به‌خصوص اسلام، خدای «شارع» یا قانون‌گذار است. همان‌طور که شما نیز باز نمودید حتا گزاره‌های به ظاهر «اخباری» در دین، در واقع «انشائی» یا «گفت-کرداری» هستند. گزاره‌هایی چون «خدا هست» یا «محمد پیامبر اسلام است» به ظاهر از واقعیتی بیرونی خبر می‌دهند، اما در سیاق متون دینی خبری نیستند؛ بل که انشائی‌اند. «خدا هست» یا «محمد پیامبر اسلام است» گزارشی درباره‌ی واقعیت مانند «شاه عباس، شاه صفوی بود» یا «آبشار نیاگارا مرتفع‌ترین آبشار جهان است» نیست. این سنخ گزاره‌ها در متون دینی، معنایی متفاوت از آن چیزی دارند که ممکن است در سیاق متنی تاریخی یا فلسفی فهمیده شوند. بنابراین، همه‌ی گزاره‌های کانونی دینی، «انشائی» یا «گفت-کرداری» هستند. در درون آن‌ها امری و نهی‌ای نهفته است و در نهایت دیسپلینی برای تن. از همین روست که گفت‌وگویی میان دین / و فلسفه یا علم ممکن نیست. گزاره‌های آن‌ها ممکن است در ظاهر به هم مانند باشند، در واقع به دو قلمرو متفاوت وابسته‌اند. هیچ مومنی با نقد فلسفی یا علمی دین، ایمان خود را از دست نمی‌دهد؛ مگر آن‌که پیشتر قلمرو دین را ترک کرده و به ساحت فلسفه و علم وارد شده باشد.

به این معنا شریعت، بر خلاف گفته‌ی شما، در درجه‌ی دوم اهمیت نیست. روشن است که مراد من از شریعت، مجموعه‌ی مدرن فقهی که دو قرن پس از درگذشت پیامبر اسلام پدید آمد نیست؛ بل که پی‌ریزی اصول و شالوده‌هایی برای قانون‌گذاری است که با ظهور خود محمد در مقام پیامبر اسلام مجال پیدا کرد. از این رو، من فاصله میان شریعت و الاهیات اسلامی را کوتاه‌تر از آنچه شما تصویر کردید می‌بینم؛ اما با نتیجه‌گیری شما موافق‌ام که کل الاهیات سیاسی است. به عبارت دیگر، بر پایه‌ی آنچه آوردم کاملاً مشروع می‌دانم که شما شکنجه در زندان‌های جمهوری اسلامی را به مفهوم خداوند در اسلام پیوند دهید.

درباره‌ی تمایز شریعت و الاهیات شکنجه، گفتید موضوع شریعت، حقیقت نیست، اما موضوع الاهیات شکنجه، حقیقت است. فکر می‌کنم همان‌طور که شما هم پذیرفته‌اند الاهیات شکنجه شکل رادیکال الاهیات سیاسی/شریعت است. اما هم در الاهیات شکنجه هم در الاهیات سیاسی/شریعت، مسأله البته «حقیقت» است. حقیقت در این سیاق باید همیشه میان گیومه آورده شود و اگر در زبان‌های اروپایی می‌نویسیم باید حرف اول آن را بزرگ بنویسیم. یعنی شکل و نظام خاصی از حقیقت؛ یا به اصطلاح رُژم حقیقت. طبیعی است که مراد از واژه‌ی حقیقت در این سیاق، حقیقت فلسفی نیست، بل که حقیقت الاهی است. حقیقت الاهی کشف نمی‌شود، بل که از زبان پیامبران و متون دینی تنها ابلاغ می‌شود. چرا شریعت در پی حقیقت نباشد اگر بنا بر فرض، اجرای شریعت تنها راه رستگاری است؟ آن

روی شریعت نیز همیشه مجازات است؛ یا در این جهان یا در آن جهان. حقیقت با مجازات تقریر تفهیم و اعمال می‌شود. خداوند در اسلام حقیقت اول، محض و غایی است. اجرای شریعت تنها راه رسیدن به دیدار خدا «لقاء الله» است. دیدار حقیقت جز از طریق عمل به احکام دین دست نمی‌دهد. شریعت، حقیقت دینی را از طریق ریاضت مذهبی - حتا احکام مربوط به خورد و خوراک - درونی می‌کند.

نکته‌ی دیگر، آن است که شما الاهیات شکنجه را صورت رادیکال الاهیات سیاسی دانستید. شاید شکنجه در مقایسه با قتل و جنگ یا اسلام آوردن زیر برق شمشیر، «رادیکال‌ترین» صورت الاهیات سیاسی نباشد. و جالب است که اسلام از در دوران بنیادگذارش دین حکومت و جنگ بوده است و پیامبرش فرماندهی بیش از هفتاد جنگ را طی بیست و سه سال دعوت‌اش به عهده داشته است. این‌ها نکته‌هایی است که به نظر من توضیح بیشتر شما به روشن‌تر شدن ایده‌ی کانونی‌تان بهتر کمک می‌کند.

اما جدا از آن، درباره‌ی خلع ید الاهیات سیاسی یا استقرار سکولاریزاسیون، خوب است به «خیال دینی» و نسبت آن به «حقیقت دینی» هم اشاره کنید. سرپا بودن این الاهیات و تداوم تاریخی آن به دلیل قوت نظری مفاهیم و مقوله‌های الاهیاتی آن نیست. بحث الاهیات، ذهن مشغولیِ خواص است. عامه‌ی مردم با «خاطره» یا «خیال‌خانه» جمعی (social imaginary) دینی - به معنایی که کاستوریادیس شرح داده - سروکار دارند. کار حکومت‌های مذهبی یا اقتدارهای دینی هم دست‌کاری کردن در این خیال‌خانه و برانگیختن آن است. تاریخ دین هم بدون تاریخ‌نگاری این خیال‌خانه‌ی جمعی دینی ناقص است. برای نمونه، من وقتی تاریخ دوران صفویه یا دوران انقلاب ایران را می‌خوانم، پیوند اقتدار مذهبی با خیال جمعی را آشکارتر می‌بینم. استقرار این اقتدارها، بدون برانگیختن آن خیال دینی ممکن نبود. رواج آیین سوگواری امام حسین در عهد صفوی و بعد تأکید آیت الله خمینی بر این که «محرّم را زنده نگه دارید. ما هرچه داریم از محرّم است و از این مجالس» یا «محرّم و صفر است که اسلام را زنده نگه داشته است» گواه این واقعیت است. حتا در اتفاقات بحرانی پس از انتخابات ریاست جمهوری اخیر، می‌بیند که بیشتر شعاری که تا کنون داده شده «یا حسین، میرحسین» است. به نوعی باز این خیال‌خانه‌ی دینی در کار است. یا خود مسأله‌ی مهدویت و رواج ناگهانی سنت زیارت جمکران. اگر شما به الاهیات اسلامی نگاه کنید، منظومه یا پارادایم معرفتی آن کهنه و منسوخ است. اگر قرار بود دین تنها بر شانه‌های الاهیات‌اش حرکت کند و در جریان زمان زنده بماند، تا کنون دین اسلام از میان رفته بود. این خیال‌خانه‌ی جمعی است که دین را تازه نگه می‌دارد و چنان‌مثلا از یادکرد واقعه‌ی عاشورا بر سر و سینه می‌کوبد که انگار همین الان جلوی چشم‌اش این اتفاق افتاده است. این خیال‌خانه‌ی مذهبی است که سنت تاریخی را به تجربه‌ی زیسته‌ی کنونی پیوند می‌دهد.

این خیال‌خانه بسی فعال‌تر از آن است که با کوشش‌های چند روشن‌فکر مذهبی یا غیرمذهبی از میان برود. حتا می‌خواهم پا را فراتر بگذارم و بگویم اگر آماج اصلی سکولاریزاسیون جدایی میان دین و دولت تعریف شود، تا زمانی که این خیال‌خانه فعال است یا این هدف دست‌یافتنی نخواهد بود یا این‌که جدایی صوری دین و دولت گرهی از کار نمی‌گشاید و اقتدار مذهبی را یک‌سره در سپهر عمومی سست نخواهد کرد. دریافت شما از «خیال‌خانه» جمعی دینی در ایران چیست و فکر می‌کنید چگونه می‌توان با این مسأله روبه‌رو شد؟

محمدرضا نیک‌فر: بحث دین، بحثی است پر دامنه، از جمله به خاطر چندداندانگی مفهوم‌هایی که در این بحث به کار می‌روند. الاهیات را در نظر گیریم. یکجا منظور الاهیات نظری است که در جهان اسلام چندان پربار نبوده است. یکجا الاهیات معنای کلامی و اصولی دارد و به مثابه‌ی مدخل فقه است. یکجا بینشی است که بنیاد مسلمانی است و آن را تنها یک ناظر سنجش‌گر می‌تواند تشخیص دهد و تبیین کند. الاهیاتی که من بر شریعت مقدمش می‌کنم، آن چیزی است که این شریعت را این شریعت کرده است، آن چیزی است که پیش از پاگیری شریعت نیز عمل کرده و با تفکیک مشروع-نامشروع نظم جهان را به هم ریخته و نظم تازه‌ای را پیش گذاشته است.

شریعت، قانون دارالاسلام به مثابه دارالسلام است و شیوه‌ی رفتار در دارالکفر و در برابر آن. دارالکفر دارالحرب است. تفکیک پایه‌ای شریعت‌ساز "دارالسلام - دارالحرب" از خود شریعت بر نمی‌آید. منظور من از الاهیات آن بینشی است که به چنین تفکیکی راه می‌برد. این بینش دوگانگی‌ای را در نظر می‌گیرد (خدا - شیطان، مؤمن - کافر، دارالسلام - دارالحرب ...) که می‌پندارد باید به نفع قطب الاهی و ایمانی رفع شود.

در کجا به این الاهیات برمی‌خوریم؟ در موقعیت تفکیک‌های پایه‌ای و انتخاب‌های پایه‌ای و نیز در موقعیت‌های «اضطراری»؛ آن جایی که خود شریعت به هوای شریعت معلق می‌شود، آن جایی که شریعت را هم می‌توان تعطیل کرد. چنین نگرشی به مسأله ما را احتمالاً به یاد کارل اشمیت می‌اندازد. او از نظر خودش دست بر مشکلی اساسی در فلسفه‌ی سیاسی لیبرالی عصر جدید گذاشته است: رابطه‌ی فرمان‌روا با قانون. فرمان‌روا نمی‌تواند هم‌زمان پیرو قانون و نیروی برقرارکننده‌ی قانون باشد، زیرا نیروی برقرارکننده‌ی قانون بر فراز قانون است و چنین نیرویی نمی‌تواند در عین حال مشمول قانون و تحت آن باشد. کارل اشمیت، فرمان‌روا را کسی می‌داند که بتواند وضعیت را اضطراری اعلام کند و قانون را به حالت تعلیق درآورد.

تحلیل کارل اشمیت در حد توصیف و تشریح سیستم‌های خاصی درست است، سیستم‌هایی که با وجود ظاهر قانونی‌شان بنیادی غیرقانونی دارند و یا عنصری در آنها وجود دارد که در اصل ناوابسته به قانون است و در موقعیت بحرانی سرنوشت سیستم را تعیین می‌کند. مثال نمایان چنین سیستمی را در دوران عتیق در «عهد عتیق» می‌بینیم. این مجموعه پر از داستان‌هایی با این مضمون است که چگونه خدای قانون‌گذار و انبیای اعلام‌کننده‌ی قانون، خود زیر قانون می‌زنند. آن‌گاه که اراده به کشتن و تجاوز غلبه می‌کند، همه‌ی احکام در نهی از این فعل‌های حرام به حالت تعلیق درمی‌آیند. در تفسیر رسمی دم-و-دستگاه دینی اصل مسأله پوشیده می‌شود. اصل مسأله جنایتی است که نه توسط نیرویی ضد شریعت یا خارج از دایره‌ی پذیرش شرع، بل که توسط نیرویی انجام شده که برقرارکننده و حافظ شریعت است.

ما درباره‌ی جنس گفت-کرداری گزاره‌های دینی صحبت کردیم. جالب است که درنگریم، الاهیات اسلامی، در معنای بُنادین خود (آن جایی که بُن آن داده می‌شود، یعنی آشکار می‌شود) در چه کرداری متجلی می‌گردد. اگر بگوییم یک نظام قانونی وجود دارد که شریعت نام دارد و یک مرکز قدرت به نام کلی شارع (الله، ولی الله، ولی ولی الله، ولی ولی الله) آن را برمی‌گذارد و یا در موقعیت معینی برپا نگه می‌دارد، با در نظر گرفتن این که خود شارع فراتر از شریعت ایستاده است و بنابر این در این جا سیستمی عمل می‌کند

که در خور تحلیلی به شیوه‌ی کارل اشمیت است، می‌توانیم بگوییم پدیداری بنیاد الاهیاتی در کرداری است که شریعت را به حالت تعلیق درمی‌آورد. آیت‌الله آذری قمی گفته بود که ولی فقیه می‌تواند توحید را هم تعطیل کند. بر این قرار تکلیف قانون اساسی خود به خود معلوم است. اگر کارل اشمیت سخن آذری قمی را می‌شنید، ممکن بود از شدت هیجان فریاد بردارد: چنین فرمانروایی بی‌همتاست؛ دیکتاتوری از این کامل‌تر نمی‌شود!

بنیان‌گذار اسلام ظاهراً قدرت ولی فقیه ایرانیان را نداشته، اما در زندگی او نیز استثناگذاری به نفع خویش، یعنی تعلیق برخی احکامی که خودش وضع کرده بود، فراوان است. برخی داستان‌ها مشهورند، برخی نه. ما بسی درباره‌ی الاهیات اسلامی می‌آموزیم، اگر سیره‌ی ابن اسحاق را با این دید بخوانیم، آنگاه می‌بینیم که در عمل شارع، احکام مطلق چگونه نسبی می‌شوند. آن درزی که در هر مورد گشوده می‌شود، آنی است که بارقه‌ی الاهی از آن تجلی می‌یابد. اهمیت پدیدارشناسانه‌ی این داستان‌ها در این گشایش آن‌ها به فراسوی شریعت است.

«الاهیات شکنجه» از این دید نوشته شده است. همان گونه که شما می‌گویید، «شاید شکنجه در مقایسه با قتل و جنگ یا اسلام آوردن زیر برق شمشیر، «رادیکال‌ترین» صورت الاهیات سیاسی نباشد»، اما به هر حال «شکنجه» برای منظور ما مهم ماست و اهمیت آن در آن است که معمولاً مقدمه‌ی آن بازجویی‌ای است که در آن بازجو کاشف و ابلاغ‌کننده‌ی حقیقت است. در رژیم حقیقت‌زدان، «حقیقت» سرانجام با شلاق «دروغ» را از پا درمی‌آورد. دست بازجو در این ستیز باز است. شرع هم دست آن را نمی‌بندد. کلک شرعی شکنجه به اسم تعزیر وجود دارد و هر کاری مجاز است: دشنام رکیک، بهتان، دروغ، آزار جنسی، اعدام نمایشی. اگر از یک طلبه‌ی ساده‌دل که درس‌اش را با دقت و وسواس خوانده است و موضوع حرام و حلال را بسیار جدی می‌گیرد، در مورد هر جزء واقعه در زندان سؤال کنیم، او کار بازجو را با قطعیت خلاف شرع خواهد خواند. اما فرض کنیم او جزئی از سیستم شود و درک‌اش از حقیقت را با رژیم حقیقتی که در زندان تجلی بارزی می‌یابد، تنظیم کند. برای ما این استحاله مهم است و لحظه‌ی آن کردار، که شریعت هم به حالت تعلیق درمی‌آورد. این لحظه از نظر من یک لحظه‌ی الاهیاتی ناب است، در «الاهیات شکنجه» نوشته‌ام که به عمل آفرینش می‌ماند. من در آن آفرینش را بازخوانده‌ام.

آن لحظه‌ی ناب بندادین را کسانی دیگر به شکلی دیگر دیده‌اند. حافظ این گونه دیده است: «عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد». این بنیاد مذهب دیگری است، کیشی کاملاً متفاوت با مذاهب حقه‌ی معروفه:

«حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ

اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد.»

آن‌چه در تاریخ پیش رفته، روی آن‌چه حافظ کنش آغازین‌اش تصور می‌کند، بنا نشده است. اگر بنا شده بود، می‌بایست داستان این گونه پیش می‌رفت: اصولاً شریعتی شکل نمی‌گرفت و عشق پیشاپیش همه‌ی تفکیک‌های شریعت‌ساز را به هم می‌زد - چیزی که از این غزل حافظ برمی‌آید و من در آن بیشتر حسرت می‌بینم تا تقریری از حقیقت:

«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

ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل؛

تو چه دانی که پس پرده، چه خوب است و چه زشت؟

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست

همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

نه من از پرده تقوا به درافتادم و بس،

پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت

حافظا روز اجل گر به کف آری جامی

یک سر از کوی خرابات بردت به بهشت!»

در این جا می بینیم که حافظ «سابقه‌ی لطف ازل» را چیزی متفاوت از تصور «زاهد پاکیزه سرشت» می‌داند. آنچه من اساس الاهیات‌اش می‌نامم، تصور از این «سابقه» است، این همان کنش بنیادین و بُن‌دادین است. «الاهیات شکنجه» راهی است از زندان به سابقه‌ی زندان، به سابقه‌ی ازلی آن، به آن چه در پس پرده بوده و اکنون در جلوی پرده به نمایش درآمده است.

ما در این جا اختلافی با رفیق شفیق‌مان حافظ پیدا می‌کنیم: او سابقه‌ی ازلی را وحدت می‌داند، ما اختلاف، او عشق می‌داند، ما نفرت. البته صحبت بر سر سابقه‌ی ازلی از دیدگاه دینی خاصی است، زیرا سابقه‌ی ازلی چیزی نیست جز یک سازه‌ی تاریخی فرهنگی. تصور حافظ از دین با تصور کنونی مشخص ما فرق‌هایی جدی دارد. او دین را یک جهان معنایی می‌گیرد، در آن ارتباط‌های مطلوب خود را برقرار می‌کند و سازه‌ی معنایی خودش را می‌سازد. این یک کنش است و ما نمی‌توانیم در بحثی شناختی، یعنی در بحثی که گزاره‌های آن یک‌سر اخباری باشند به کلیت آن به عنوان کنش پاسخ دهیم. او رفیق ماست و ما چه سعادت‌مند می‌شدیم اگر او زنده بود و می‌توانست بر پایه‌ی درک‌اش از این سابقه‌ی ازلی، جهان را سقف بگشاید و طرحی نو در اندازد و آن را در برابر طرحی بگذارد که پایه‌ی ازلی آن تبعیض و نفرت است.

برخوردی در اساس مشابه را با خانم شیرین عبادی می‌توان داشت. وقتی که او می‌گوید اسلام و حقوق بشر با هم هم‌سازند، اگر جایگاه شنیدن این سخن کلاس تاریخ، دین‌شناسی، فرهنگ‌شناسی یا حقوق باشد، بایستی به شدت با او مخالفت کرد و گفت که شما متأسفانه این مفهوم‌ها را درست به کار نمی‌برید. اما اگر او با ادعا در مورد هم‌سازی اسلام و حقوق بشر دارد آرزویی را بیان می‌کند (به این صورت که ما دینی را می‌خواهیم که با حقوق بشر نستیزد) و در یک موقعیت پراگماتیک در برابر پراتیک حق‌کشی ایستاده است، بایستی از تلاش او پشتیبانی کرد.

فراموش نکنیم که اسلام فراتر از نام یک دین خاص است؛ اسلام یک فرهنگ است. در مورد اسلام نیز این قاعده عمل می‌کند: دینی از دل گرایشی خاص در جهان موجود پدید می‌آید، قدرت می‌گیرد و ساخته‌ی فرهنگ خود فرهنگ‌ساز می‌شود؛ فرهنگ رابطه‌ای دیالکتیک با هسته‌ی دینی خود دارد، گرد آن شکل می‌گیرد، در همان حال، آن پوسته‌ی پرلایه، آن هسته را کنترل می‌کند.

جهان معنایی اسلام، بسیار پهناور است. من به هیچ وجه بر آن نیستم که آن را به الاهیات اسلامی، از این طریق به الاهیات سیاسی و از این طریق به الاهیات شکنجه فروکاهم. ولی «الاهیات شکنجه» یک امکان واقعی پدیداری حقیقت اسلامی است و نکته‌ی مهم این است که حقیقت، چیزی جز امکان‌های پدیداری آن نیست. نیرو، همان تظاهر نیرو است.

حقیقت دینی‌ای که در الاهیات شکنجه تجلی می‌یابد، حقیقتی کتابی و کلاً اخباری نیست. در متن‌های دینی گزاره‌هایی می‌توان یافت هم در تأیید آن هم در رد آن. هم آیه‌های رحمت‌بار وجود دارند، هم آیه‌های نفرت‌بار. صحبت بر سر یک رژیم حقیقت است و نوعی پراتیک حقیقت، که در آن این نوع حقیقت دینی متحقق می‌شود. حقیقت دینی هیچ بودن ثابتی ندارد، چیزی نیست که یک بار برای همیشه متحقق شده باشد، از این رو کلاً می‌توانیم بگوییم که شیوه‌ی بودش آن در شدن آن است. ولی این شدن تاریخ دارد، و آنچه توجه ما را به عنوان حقیقت جلب می‌کند، آن چیزی است که مدام در طول این تاریخ بازتولید می‌شود.

خود این تاریخ نیز با این بازتولید، ساخته می‌شود. پیشتر در این گفت‌وگو به این که کردار هم هرمنوتیک خود را دارد، اشاره شد، آن هم در بحث بر سر کشتن و اینکه هر کشتاری، پیش-کشتاری دارد. ما از شکنجه و کشتار در حکومت آیت‌الله‌ها شروع می‌کنیم و درمی‌نگریم کدام سنت دینی به اینجا ختم می‌شود. آن قدر پس می‌رویم تا به آن «سابقه‌ی ازلی» برسیم که مسلماً جنس آن، برخلاف آنچه حافظ می‌گوید، «لطف» نیست. فکر می‌کنم روشن باشد که «سابقه» از نظر من در متن تاریخ بشری است. این مفهوم هیچ بار مابعد طبیعی ندارد. آن جایی هم که ظاهراً دارد، آن را به تاریخ برمی‌گردانیم. مابعد طبیعت همانا خود انسان است.

داستان تاریخی ما از گذاشتن سلسله‌ای از supplément ها پشت سر یکدیگر ساخته می‌شود. منظور از supplément همان‌گونه که پیشتر گفتیم، یک چیز درافزوده، تکمیل‌کننده و جانشین است. A1 می‌شود تکمیل‌کننده و جانشین A، بعد نوبت A2 می‌رسد که جای A1 را بگیرد. در عین حال ممکن است تکمیل‌کننده و جانشین A، A'1 باشد، نه A1. این زنجیره‌ها، زنجیره‌های ساده‌ی علی نیستند، یعنی نمی‌توانیم به سادگی بگوییم A علت A1 است، A1 علت A2 و الی آخر. سر زنجیره ته آن را متعین می‌کند و ته آن سر آن را. ته آن هم متعین است، هم نامتعین. متعین است، از جمله به این دلیل که با چیز معینی مشخص می‌شود، اما آن چیز می‌رود که جای خود را به یک supplément دیگری دهد که آن می‌تواند تمام زنجیره را از نو تعریف کند و معنای دیگری را به حلقه‌ای دهد که امروز شاخص زنجیره است.

گفتم که supplément ها از پی یکدیگر می‌آیند. در ابتدا این را گفتم تا تصور ساده‌ای از پویا آنها حاصل شود. تصور دقیق‌تر آن است که هر حلقه‌ای را بازنویسی حلقه‌ی قبلی بدانیم. این گونه نیست که A به سادگی پشت سر A1 قرار گرفته و ما بتوانیم بحث کنیم که آیا این یکی جانشین برحق آن دیگری هست یا نیست. A1 بازنویسی A است و A آنی است که در خاطره‌ی A1 و از طریق A1 وجود دارد. ولی A را هم A1 ممکن است بازتولید کند، هم A'1. آیا این چیزی که هم A1 بازسازانه به آن رجوع می‌کند، هم A'1، به

راستی یک چیز است؟ یک نقطه‌ی کانونی یگانه‌ساز وجود دارد که دور آن را یک ابر معنایی گرفته است، ابری از معناهای کثیر. اصل مسأله این نیست که این نقطه‌ی کانونی چه وجود عینی‌ای داشته است، مهم این است که ذهن‌ها به چیزی روی کرده‌اند و این چیز در رویکرد آن‌ها ساخته می‌شود. برای رویکرد مجموعه‌ای از ذهن‌ها در قالب فرهنگ و جامعه به یک چیز می‌توانیم یک هسته‌ی نوئماتیک (به معنای ادراکی / اندریافتی) در نظر بگیریم که هیچ چیزی نیست جز محمل و بارکش مجموعه‌ای از تعین‌هایی که ممکن است حتا بخشی از آنها پس‌زنده‌ی یکدیگر باشند.

این گونه که بنگریم در مقابل خود و پشت سر خود یک گرداب و تلاطم معنایی می‌بینیم. مجموعه‌ای از هسته‌ها (هسته‌های نوئماتیک) وجود دارند که معناها معطوف به آنها هستند، هسته‌هایی چون اسلام و در جای خودشان نام‌ها و نمادها و مفهومی‌هایی که سخت با آن همبسته‌اند. گرد یک هسته توده‌های معنایی مختلف و متضادی می‌توانند بچرخند. من و شما هسته‌ی نوئماتیک اسلام را در همان ارتباط‌های معنایی قرار نمی‌دهیم که مثلاً آیت‌الله جوادی آملی قرار می‌دهد. ما دو تن هم، اگر با یک‌دیگر بیشتر بحث کنیم، درمی‌یابیم که کاملاً هم‌نظر نیستیم، چنان‌که دیدیم از مراتب الاهیات و فقه درک‌های متفاوتی داریم. توجه به این گوناگونی دیده‌ها و پیچیدگی سامان‌یابی ادراک به معنای گرویدن به نسبیت‌باوری نیست. در تلاطم‌های معنایی می‌توانیم خطوطی را بازشناسیم، یعنی نشان دهیم که چه معناهایی در کجا متمرکز شده‌اند. به این موضوع نیز توجه اکید داریم که همه‌ی بازی‌ها در یک پهنه‌ی عینی و سخت صورت می‌گیرند که جهان در مقاومت درانگیز آن است. موقعیت‌ها و واقعیت‌هایی نیز وجود دارند چون بدبختی و رنج و از همه مهم‌تر مرگ. بازی نشانه‌ها بازی محدودی است و جهان آن‌قدر سخت و خشن است و نیروی جاذبه‌ی واقعیت‌های فیزیکی آن قدر شدید است که در مجموع شانس چندانی برای بلندپروازی به جا نمی‌ماند. با وجود این، امکان‌ها نامحدود اند. انسان، آزاد است.

همه‌ی پدیده‌ها را همه نمی‌توانند ببینند. این به این معنا نیست که آنها عینی نیستند. همه‌ی پدیده‌ها عینی هستند به اعتبار تأثیرشان، هر چند خودشان ذهنی محض باشند، و به این اعتبار که ما می‌توانیم دریابیم آن‌ها در چه شرایطی موضوع یک تجربه‌ی ممکن قرار می‌گیرند. برای ما نه خود پدیده، بلکه تجربه‌ی پدیده مهم و عمده است.

من از دادن توضیح بیشتر درباره‌ی سامان‌یابی ادراک تاریخی خودداری می‌کنم. از آنچه گفته شد این نتیجه را می‌گیرم که سامان‌یابی، بازسازی و دگرسازی است، عملی است در چارچوب امکان‌هایی که هم گذشته در اختیار ما می‌گذارد و هم اکنون با گشودگی‌اش به سوی آینده.

سامان‌دهی آزادانه است، و هم‌هنگام محدود و تعیین‌شده. آزادانه است، چون در رابطه‌ی معناگیرنده و معنادهنده‌ای که با یک گذشته می‌گیرد، نه از انگیزش‌های بی‌میانجی جسمی یا روانی، بلکه از دلیل‌ها عزیمت می‌کند و محدود و متعین است، چون مجموعه‌ای از محدودیت‌های عینی، تنگ‌نظری‌های ناگزیر تاریخی، عادت‌ها، سنت‌ها و عامل‌هایی که ناخودآگاهانه عمل می‌کنند، مجراها، شیوه‌ها، سازه‌ها و آرایش بازتولید دریافت‌ها را تعیین می‌کنند.

«جمهوری اسلامی» را در نظر بگیریم. این دم-و-دستگاه خود یک سامانه‌ی ادراکی است که به هسته‌ی نوئماتیکی به نام اسلام رجوع می‌کند، هاله‌ی معنایی آن را می‌سازد و معناهایی را که در آن برمی‌نهد، برمی‌گیرد، به خود می‌دهد و با این کار خود را نیز می‌سازد.

حکومت اسلامی ایران یک کمپلکس ایدئولوژیک-نظامی-اقتصادی است. در وجود آن، دین به دولت مجهز شده و دولت به دین. این حکومت یک تظاهر بی‌نظیر دین مجهز است. در سرزمین ما هیچگاه دین این قدر مجهز نبوده است. ما در وجود حکومت فعلی یک دیانت بزرگ‌جثه را می‌بینیم. این دیانت گرد آن هسته‌ی نوئماتیک ساخته می‌شود که همه گویا به آن اسلام می‌گوییم. اسلام، همین اسلام‌های ساختگی است. ما اگر با تمام توان تحقیقی، خود را به دوران بیست و ساله‌ی پیامبری محدود کنیم، باز فقط با ساخته‌های دیگران چیزی را می‌سازیم و باز می‌بینیم که آن هسته‌ی نوئماتیک هیچ‌گاه به صورت ناب و عریان‌ش وجود ندارد. نه فقط در این مورد، بلکه در مورد دیگری وجود ندارد. درد چیزی است که با هسته‌ی نوئماتیک خودش یکی شود. از این رو نیز هست که وقتی دین آشکارا دردآور می‌شود، من فکر می‌کنم می‌توانیم به هسته‌ی نوئماتیک آن نزدیک شویم. این به معنای اساس قرار دادن یک وضعیت بد استثنائی برای داوری در مورد کل تاریخ دین نیست، زیرا تاریخ نه برپایه‌ی آن چیزی که حافظ «سابقه‌ی لطف» اش می‌خواند، بلکه برپایه‌ی سابقه‌ی کین پیش رفته است.

برای پس زدن چنین نگاهی معمولاً به وجود مؤمنان لطیف اشاره می‌شود و همچنین سخنان قدسی لطیف. در وجود این گونه مؤمنان و این گونه سخنان هیچ شکی نیست. دیانت آنها دیانت خُرد است، دیانت کوچک‌جثه است، دیانتی نامجهز است. ولی مسأله‌ی تاریخی ما دیانت مجهز است، دیانت عظیم‌الجثه است. این دیانت است که به شدت دردآور است. سر بسیاری از مؤمنان عشق‌ورز با حکم و دستگاه این گونه دیانت بر سر دار رفته است.

تفکیک میان دیانت حقیقی و دیانت دروغین، یعنی دیانتی که به پنداشت آقای سروش هم‌خوان با ذات دین است و آن دیانتی که وسیله است و گویا اعراض پلشت تاریخی و فرهنگی آن را ستم‌گر و ریاکار کرده‌اند، قابل دفاع نیست. من اما تفکیک میان دیانت مجهز و نامجهز، بزرگ‌جثه و کوچک‌جثه را قابل دفاع می‌دانم. کسانی هستند که مشکلات زندگی روزمره و نیز مشکلات اساسی وجودی‌شان را با دین حل می‌کنند. بنابر این گزافه‌گویی و گستاخی است اگر بگوییم هر شکلی از دین مشکل است. دین مشکل‌ساز، دین درشت‌درشت‌خوی سلطه‌گر است. اوج مشکل جایی است که دین و دولت یکی شوند. در این حال دین به تجهیزاتی دست می‌یابد که می‌تواند تبعیض و تبه‌کاری را به اوج برساند. در دوران گذشته، مجهز شدن، مجهز شدن به رِبَاطِ الْخَیْلِ بود، به اسبهای جنگ آزموده، اکنون مجهز شدن به تکنیک مدرن است. ترکیب ایمان و تکنیک فرعونیت مدرن است، فرعونیت در همان معنای منفی‌ای که دیانت خُردی که از مصر گریخت، در مورد دیانت درشت حاکم به کار برد. آن دیانت خُرد البته خود بعداً به دیانت درشت تبدیل شد. این درس تاریخی‌ای است که مؤمن باید به آن توجه داشته باشد، آن‌گاه که از محدوده‌ی خانه‌اش بیرون می‌آید و پا به صحن بزرگ جامعه می‌گذارد.

مسأله‌ی سکولاریزاسیون، مسأله‌ی دین درشت است، دین عظیم‌الجثه‌ی مجهز است، دولت مجهز به دین و دین مجهز به دولت است. منظوم سکولاریزاسیون سیاسی است نه این-جهانی‌گری بینشی‌ای که جهان‌بینی افراد را دگرگون می‌سازد و طبعاً به دیانت خُرد و فردی هم برخورد می‌کند.

همه‌ی مؤمنان معتقد نیستند که شرط حفظ و تقویت دیانت، تجهیز دین به تجهیزات دولتی است. به «خیال‌خانه»ی دین‌خوی عموم مردم عنصر فرمانروایی تعلق طبیعی ندارد. مردم و قدرتمندان، مردم و سروران دینی به یک‌سان خیال‌پردازی نمی‌کنند. مردم در خیال نجات

هستند و همان گونه که ممکن است به هوای نجات زیر علم یک مدعی گرد آید، زمانی ممکن است خیال نجات از دست آن مدعی را در سر پیوراند.

این چیزی است که کورنلیوس کاستوریادیس هم می‌گوید. «خیال»، به گفته‌ی کاستوریادیس نجات‌بخش هم هست، حصارِ «خیال‌خانه»ی نهادینه شده و رسمی شده را هم می‌تواند در هم بشکند و راه نجاتی بیابد.

خیال دینی هم به تمامی در زندان دیانت قدرت باقی نمی‌ماند. کارکرد به بند کشیدن خود مقولات دینی، یکی از کارکردهای این زندان است. آن را می‌توانیم با الهام از کاستوریادیس این گونه توضیح دهیم: می‌دانیم که این فیلسوف یونانی-فرانسوی بر خلاف ساختارگرایان، نشانه‌ها را تنها بر زمینه‌ی سیستم هم‌پیوندی آن‌ها و تفاوتی که میان‌شان در این سیستم وجود دارد، توضیح نمی‌دهد. نشانه از نظر او شکل و هنجار نهادینه شده است، آفریده‌ی «خیال‌خانه»های اجتماعی است. کاستوریادیس نشانه را در پیوند با مصداق‌اش در نظر می‌گیرد، اما نه به این صورت ساده که مثلاً بگوییم اینجا کلمه‌ی «میز» را به عنوان یک نشانه داریم و در برابرمان چیزی را که مصداق آن است. نشانه‌ها نهادینه هستند. مثلاً مؤسسه‌ی روحانیت وجود دارد که تعریف می‌کند خدا چیست، عبادت چیست، آخرت چیست.

ولی فقیه چیست؟ در تفسیر رسمی کنونی از آن نشانه‌ای است که مصداق آن را جمعی از فقیهان تعیین می‌کنند. ما هیچ رابطه‌ی مستقیمی با آن نداریم؛ رابطه‌ی ما با آن از طریق هم‌تفاوته‌ای از مؤسسات است. خود ولی فقیه هم که سیدعلی خامنه‌ای باشد، رابطه‌ی مستقیمی با خودش ندارد، یعنی چون در آینه بنگرد، نمی‌تواند بگوید: «من، ولی فقیه» یا «ماهیت این صورت آن است که صورت مقام معظم رهبری باشد.» شاید بدین جهت باشد که او همواره نامطمئن است. اما فقیهان انتخاب‌کننده کیستند یا بهتر است بگوییم چیستند؟ فقیه انتخاب‌کننده نشانه‌ای است که مصداق آن در مجلس خبرگان و نحوه‌ی نشان دادن یک نشانه در درون این نشانه تعیین می‌شود. به همین ترتیب می‌توانیم پیرسیم و پیرسیم. مدام به نهادی می‌رسیم که نشانه را تعریف می‌کند.

در ایران اکنون یک نهاد بزرگ عهده‌دار تعریف نشانه‌هایی شده است که به نظم و سلسله مراتب قدرت برمی‌گردند. خدا چیست؟ اطاعت چیست؟ وطن چیست؟ دانش چیست؟ محاسن برازنده‌ی مردانه چیست؟ جامه‌ی شایسته‌ی زنانه چیست؟ چکمه‌ی تبرجی چیست؟ حق مسلم چیست؟ رقص چیست؟ حرکت موزون چیست؟ غنی‌سازی اوقات فراغت چیست؟ اهمیت غنی‌سازی اورانیوم چیست؟ همه‌ی اینها را دولت دینی به شما می‌گوید. از زیرکی پرسیدند: «خدا کیست؟» پاسخ داد: «نماینده‌ی ولی فقیه در آسمان.» با یک تفسیر کاستوریادسی از این لطیفه‌ی باریک‌بین می‌توانیم بگوییم، منظور این است که «خدا» نشانه‌ای است که به توسط نهاد ولایت فقیه تعریف می‌شود. تعریف‌کننده یک فرد نیست. کمپلکس ایدئولوژیک-نظامی-اقتصادی «جمهوری اسلامی» آن نهاد درشتی است که اکنون تعریف‌کننده‌ی همه چیز است. در این هم تافته همه آلت دست یکدیگرند: فقیه آلت دست نظامیان است، نظامیان آلت دست فقیه هستند، همه آلت دست سیستم رانت‌خواری‌اند.

ولی این نهاد درشت نمی‌تواند تخیل مردم را مهار کند. نوعی خیال دینی هم حصار آن را درهم می‌شکند. در مقاله‌ی «الاهیات شکنجه» شعار «الله اکبر» تحلیل شده است. در آن امکانی برای تعالی دیده شده است. خیالی در مورد خدایی که برتر است، خدایی که عادل و اخلاقی است در برابر خدای حاکمان می‌ایستد، آن هم از موضعی «اکبر»، جایگاهی برتر.

دین سبز در برابر دین سیاه قرار می‌گیرد. با استفاده از اصطلاحی که در این صحبت مدام از آن استفاده کردیم، می‌توانیم بگویید که دارد یک supplément جدید در برابر supplément فعلی قد علم می‌کند. کاستوریادیس در این مورد می‌توانست بگوید که ممکن است در این درافزوده‌ی جدید دینی یک امکان رهایی وجود داشته باشد. همه چیز ممکن است، این نیز ممکن است که این درافزوده هم با رجوعی که به چیزی به نام اسلام، که به مثابه هسته‌ی نوئماتیک آن عمل می‌کند، بازگویی‌ای از این دین شود که باز به اسارت تازه‌ای منجر شود، از جمله به این شکل محتمل که در روایت هم اکنون مسلط، یعنی اسلام رسمی کنونی اصلاحات و تعمیراتی انجام دهد و آن را به نوعی ادامه دهد. ممکن است بر این قرار نسخه‌ی دوم اسلام حکومتی ایرانی در دوره‌ی مدرن شکل گیرد. این یک امکان رهایی نیست، یک تهدید است.

کاستوریادیس حق دارد که بنیاد هستی را نه سفت و سخت، بلکه چیزی مذاب و روان و نامتعیین می‌بیند. تاریخ، تکرار مکررات نیست، از جمله تاریخ دین. گرایش به تکرار وجود دارد، مثلاً در دین از طریق رجوع به یک هسته‌ی نوئماتیک که مدام بازسازی و بازنویسی می‌شود. اما با هر بازنویسی چیز دیگری هم خلق می‌شود. خیال در خیال‌خانه محبوس نمی‌ماند.

تکرار یا رهایی؟ به نظر من هر دو وجه، هر دو امکان، باز و شدنی هستند. ما در ایران دوباره در برابر یک انتخاب بزرگ قرار گرفته‌ایم: آزادی یا استبداد. خطر بزرگ، انتخاب مستقیم و صریح استبداد نیست، خطر در انتخاب مشروطه‌ی نیم‌بندی است که وعده‌ی آزادی می‌دهد، اما دم-ودستگاه استبداد را بازسازی می‌کند.

ژانویه ۲۰۱۰

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.