



روشنفکر دینی گفتمان و قدرت

دکتر محمدرضا تاجیک

گفتمان انتقادی را در جامعه رواج دادند (در تعریف الوین گولدنز)؟ آیا روشنفکران دینی، کارشناسان مشروعیت بخشی بوده و هستند که ضرب آهنگ تحولات اجتماعی را کنترل و اقتدار سرامدان حکومتی را حقانیت بخشیده و می بخشند (در بیان گرامشی)؟ آیا روشنفکر دینی رامی توان همچون روشنفکر حقیقی ادوارد سعید، انسانی همیشه بیرونی، تبعیدی خود کرده و حاشیه ای دانست؟ و بالاخره، آیا جریان روشنفکری دینی بیشتر از جنس «انلکتوتل» است یا «انتلینجسیا»؟

مقدم و مرجع بر تمامی این پرسش ها، آیا می توان به موله ای به نام «روشنفکری دینی» اندیشید؟ آیا این اصطلاح یک اصطلاح ناسازه گون (پارادوکسیکال) نیست؟ آیا می توان هویت جریان های روشنفکر دینی را «برون» از فراگفتمان های جهان شمول، حقیقت محور، گوهرگرا، کلام محور (دو انگار متضاد) و تمام گرای دینی تعریف کرد؟ به بیان دیگر، آیا روشنفکر دینی و گفتمان وی، در درون روابط قدرت - دانش جاری و ساری در متن فراگفتمان فوق قابل تحلیل اند یا برون از آن؟ اجازه بدهید، تمهیدی نظری را طلیعه ورود به بحث خود قرار دهیم.

فوکو، به ما می گوید: «هیچ رابطه قدرتی بدون تأسیس یک قلمرو همبسته از دانش وجود ندارد و هیچ دانش بدون فرض و تشکیل روابط قدرت در همان زمان قابل تحقق نمی باشد.»^(۱) از این منظر، هیچ دانشی، به اذن و اراده آزاد خود تولد، انتقال و توسعه نمی یابد، بلکه در تمامی این مراحل، در چهره شبکه ای پیچیده و تنیده از روابط قدرت گرفتار است. بی تردید، روایت تولید دانش (در اینجا، علوم انسانی) در جامعه ایرانی، روایت «قدرت» نیز هست. از این رو، دیرینه شناسی هیچ یک از این مفاهیم، جز «دره یا «با» حضور دیگری ممکن نمی گردد. به دیگر سخن، آن چه به تأمل دیرینه شناختی ما در این عرصه معنا می دهد، تقدم و تأخر هر یک از این مفاهیم نسبت به دیگری، و نه حضور و یا عدم حضور یکی از آنان است.^(۲)

در نگاه فوکو، روابط قدرت و دانش است که انسان ها را به عنوان سوزه (مثلاً دیوانه، مجرم، شهروند تابع قانون و غیره) عینیت و موضوعیت می بخشند و به صورت موضوعات دانش در می آورند. حبس و مجازات هم یکی از تکنیک های قدرت یعنی تکنولوژی سیاسی بدن است.

روشنفکر کسی است که آشکارا نوعی دیدگاه را نمایندگی می کند، و با وجود انواع موانع، خالق تجسمات ماهرانه برای اجتماع خود است؟ آیا روشنفکر دینی رامی توان به همه انسان های ایرانی تعمیم داد، با این تفاوت که همه آن ها ایفاگران نقش روشنفکران در جامعه نیستند (به تعبیر گرامشی^(۳))؟ آیا روشنفکر دینی رامی توان در چهره یک فیلسوف - شاه تصویر کرد که با استعداد و ویژگی های اخلاقی برتر، سازنده وجدان بشریت است (در تعریف جولین بنداد Julian Benda)؟ آیا روشنفکران دینی تشکیل دهنده یک طبقه تحصیل کرده و به راستی موجوداتی نادر هستند، چرا که حامی معیارهای ابدی حقیقت و عدالتی می باشند که خصوصاً به این جهان تعلق ندارند؟ آیا روشنفکران دینی گروهی از مردم هستند که به سبب ویژگی شان دسترسی خاصی به دستاوردهای مشخصی که «ارزش های فرهنگی» هستند، دارند و رهبری «جامعه

هیچ دانشی، به اذن و اراده آزاد خود

تولد، انتقال و توسعه نمی یابد

بلکه در تمامی این مراحل

در چهره شبکه ای پیچیده و تنیده از

روابط قدرت گرفتار است

بی تردید، روایت تولید دانش

(در اینجا، علوم انسانی)

در جامعه ایرانی

روایت «قدرت» نیز هست

فرهنگی را غصب کرده اند (در تعریف ماکس وبر)^(۴)؟ آیا روشنفکران دینی رامی توان کسانی دانست که دل مشغول ارزش های نهایی هستند و در «دنیایی فراختر» می زیند (در بیان ادوارد شل Edward Shils)؟ آیا روشنفکران دینی ایدئولوگ های طبقات مختلف اند و یک «طبقه در خود» به شمار نمی روند (در تعریف مانهایم^(۵))؟ آیا جریان روشنفکری دینی رامی توان در پرتو خصیصه و شناسه تأکید بر آرمان ها ترقی، آزادی و برابر به جای مذهب، قدرت و خانواده، تعریف کرد (در بیان ریمون آرون^(۶))؟ آیا روشنفکران دینی رامی توان وجدان خرده گیر جامعه دانست (به بیان سقراط و افلاطون)؟ آیا روشنفکران دینی رامی توان یک «جماعت گفتاری» دانست که یک فرهنگ

« هنگامی که سالک توانست ابهامات را دریابد و نکات پیچیده را از هم باز کند و آن چه هست را عیان کند و داستان ها، معماها، گفته های حکما را با خطوط مجرب اندیشه اش تفسیر نماید، بگذار بیندیشد که «بوسه های محبوبش» برا که همان «کلمه خداست» دریافت کرده است.

اوریکن

آیا می توان هویت روشنفکر دینی را در پرتو شناسه هایی همچون، خلق اندیشه های نو؛ فراتر رفتن از سنت ها و چارچوب های رایج اندیشه؛ علاقه به مصلحت عمومی؛ انجام کار فکری مستمر به عنوان حرفه اصلی (در مقابل کار بدنی)؛ نقد وضع موجود سیاسی - اجتماعی؛ عدم وابستگی به علایق طبقاتی خاص؛ پرداختن به مشرب ها و ایدئولوژی های سیاسی؛ عرضه «شیوه های زندگی جدید»؛ تعقل و تفکر در امور جامعه و سیاست و فرهنگ؛ آگاهی از منازعات و کشمکش ها در جامعه بر سر قدرت سیاسی؛ خلق و انتقال فرهنگ؛ خلق نظریه های اجتماعی؛ ارتباط با بعد ذهنی حیات اجتماعی در مقابل بعد عینی و تولیدی آن؛ عرضه نمادین منافع اجتماعی طبقات حاکم یا غیر حاکم؛ پشت کردن به سنت های عامیانه، هدایت جامعه به سوی خواست ها و علایق و آرمان های راستین در مقابل علایق روزمره و گذرا؛ نارضایی از هر وضع موجود؛ شناخت مشکلات و تعارضات اصلی جامعه و ارائه راه حل و پیش بینی مسائل آینده؛ بازاندیشی و نواندیشی؛ علاقه به مسائل انتزاعی و کلی، دردشناسی اجتماعی در مقابل دانشمندی به مفهوم سنتی آن و بدبینی و بی اعتمادی نسبت به صاحبان قدرت، تعریف کرد^(۷)؟

آیا روشنفکر دینی شخصیت و تشخیص هویتی خود را وام دار جامعه عقل محور (نه کیهان محور و خدا محور) است؟ آیا این روشنفکر نماینده فلسفی عقل انتقادی در جامعه اش است؟^(۸) آیا روشنفکر دینی کسی است که بدو استعدادی برای بازنمایی، متجسم کردن، مفصل بندی یک پیام، یک نظر، یک رویکرد، فلسفه و عقیده، برای مردم ارزانی شده است (به بیان ادوارد سعید)؟ آیا روشنفکر دینی کسی است که باید از او انتظار رازدانی، دلبری، ابداع تئوریک در دوران های بحران و گسست و گذر و چند منبعی بودن داشت (در بیان سروش)؟ آیا روشنفکر دینی، به منزله «فاعل شناسا»^(۹) خودمختار است که دلیل وجودی، «خود» و «اندیشه خویش» را در هستی خودش جستجو می کند و نه در اصولی متعالی و ورای اجتماع (به بیان قیصری)؟ آیا این

تحول از مجازات بدنی به مجازات روانی مبین پیدایش شکل جدیدی از قدرت و همراه با آن اشکال تازه ای از دانش بود. با پیدایش و اعمال شکل جدید قدرت یعنی انضباط، واقعیت جدیدی به نام فرد پیدا می شود. فوکو، علوم انسانی و اجتماعی را جزیی از فرایند اعمال قدرت و روابط اعمال سلطه بر انسان می داند. از نظر وی، مسأله اصلی در این عرصه، تحول در شکل اعمال قدرت بوده است. در فرایند این تحول، نخست، قدرت در طی قرن ۱۸ و ۱۷ از شکل حاکمیت، دولت و سرکوب به شکل قدرت (مشرف بر حیات Bio-Power) درآمد و سپس در سده ۱۹ به شکل «آنانومی سیاسی بدن» ظاهر شد. موضوع نوع اول، قدرت، حاکمیت، سرزمین و اطاعت مردم از قانون بود. در حالی که موضوع قدرت مشرف بر حیات، نه سرزمین، بلکه مجموعه پیچیده ای از اشخاص و اشیاء و روابط افراد و اشیاء و شیوه زیست آن ها بوده است. علم آمار، یکی از اجزای تکنولوژی قدرت مشرف بر

می باشند. در قدرت عریان عصر جدید طی گفتارهایی که به مشارکت توده ها نظم داده، هنجارهایی را بر اساس آن آشکار می گرداند آن چه که منکوب شده است شناخت محلی و متمایز شده یعنی شناختی است که به دلیل آن که بیان از تجربیات خاص افراد و جوامع دارد عجز و ناتوانی یگانگی را موجب می گردد.

با این تمهید نظری کوتاه، می خواهیم بگویم که در نهانکده رازی که در پس هر فراز و فرود، گسست و پیوست، مانایی و پویایی، و تولد و مرگ جریان ها و گفتارهای روشنفکری در این مرز و بوم نهفته است، نشانی از قدرت وجود دارد. در این تماشاخانه راز، گفتارهای روشنفکری در همان زمان که به تماشای بت های قدرت مشغولند، خود نیز توسط چشم های متکثر قدرت در حال تماشا شدن هستند؛ در همان لحظه که روح سرکش قدرت را به مهمیز تدبیر خود رام می کنند و آن را به سخره خویش می کشند؛ خود اسیر اراده قدرت هستند

روشنفکر دینی، با نوع رابطه ای که میان دانش و قدرت در جامعه امروز ما برقرار شده است، رابطه منطقی، وثیق و معناداری وجود دارد؟

به منظور گشودن مسیری برای یافتن پاسخ پرسش های فوق، نخست، ضرورتاً می باید تصویری کلی از فضای گفتار حاکم بر جامعه ایرانی، که روشنفکر رانیز احاطه کرده است، ارائه نموده و رابطه دانش جاری در آن را برجسته نماییم. به بیان دیگر، چنانچه از «ابن طقطقی» بپذیریم که سه نوع رابطه میان شمشیر و قلم متصور است: در رابطه نخست، شمشیر نگهبان و خادم قلم است، در رابطه دوم، قلم خدمتگزار شمشیر است، و در رابطه سوم، شمشیر و قلم در عین حال که مساوی هستند و نسبت به دیگری تقدم یا تأخر ندارند، بی نیاز از یکدیگر هم نیستند (ابن طقطقی، تاریخ فخری، ص ۶۶). آن گاه باید مشخص نماییم که در گفتار مسلط بر جامعه ایرانی، کدامین رابطه میان قدرت و دانش ایجاد شده و چه تأثیری بر گفتارهای روشنفکری در این مرز و بوم داشته است؟

فوکو
از قدرت مشرف بر حیات
به عنوان قدرت
رعیت پروری سخن می گوید
که هدف آن تأمین رفاه جمعیت و
اعمال نظارت و مراقبت بر آن است

حیات محسوب می شود. فوکو، از قدرت مشرف بر حیات به عنوان قدرت رعیت پروری سخن می گوید که هدف آن تأمین رفاه جمعیت و اعمال نظارت و مراقبت بر آن است. بدین سان، جمعیت به سوژه و ابژه تبدیل می شود، یعنی از یک سو، سوژه نیازها و خواست هاست و از سوی دیگر، ابژه قدرت مشرف بر حیات است. چنین قدرتی، نیازمند تکوین دانش جدیدی برای شناخت جامعه و جمعیت و فرایندهای درونی آن بوده است. بدین ترتیب، قدرت و دانش در تعامل با یکدیگر بر سوژه تسلط می یابند.



قرائت اول

در یک برش تاریخی، چنانچه دوران های رکود و سکون معرفتی در ایران بعد از اسلام را به یکدیگر وصل نماییم، اولاً، این واقعیت آشکار خواهد شد که در تمامی این دوران ها، یک فرا-گفتار همزمنی طلب (به لحاظ معرفتی) حاکم بوده که تلاش داشته روایت خود را از دانش و علم و معرفت بشری به یک فرا-روایت تبدیل نماید، ثانیاً، در میانه این فرا-

باید مشخص نماییم که در
گفتار مسلط بر جامعه ایرانی
کدامین رابطه میان قدرت و
دانش ایجاد شده و چه تأثیری
بر گفتارهای روشنفکری
در این مرز و بوم داشته است؟

گفتارها، یک جغرافیای مشترک آشکار خواهد شد که می توان در عرصه آن به تحلیل نقش و تأثیر فناوری های قدرت در افول و رکود اندیشه ورزی بسازی معرفتی در این دوران پرداخت. یک فرا-گفتار، بنا بر تعریف، یک گفتار جهانشمول (عام گرا)، حقیقت محور، گوهرگرا، تقلیل گرا، انسداد طلب، کلام محور (دوانگار)، و تک گفتار (منولوگ) است. در عرصه چنین فرا-گفتار، هیچ پرسشی بدون پاسخ نمی ماند؛ در آغوش گرم آن، تمامی علوم و دانسته های بشری آرمیده اند؛ هر دانشی که اسیر رنگ آن شود، اهم و اجل معارف و دانش های بشری شناخته می شود؛ اسطوره های چارچوب آن توسط هیچ خردمندی قابل خدشه و مناقشه نیست؛ گزاره های آن همواره جدی ترین گزاره ها هستند، پای استدلالیان همواره در برابر منطق آن چوین است؛ یافته ها و تافته های آن حجت تبدیلی هستند؛ و در ساحت مقدس آن، هیچ چون و چرایی راه نیست. در حرم این فرا-گفتار، تنها رابطه ممکن میان پدیدآورندگان (تقریر کنندگان) و پیروان، یک رابطه مرید

و جز به تقدیر آن تدبیری روا نمی دارند. به بیان دیگر، گفتارهای روشنفکری، چه در لحظه تولید و باز تولید خود، چه در هنگامه افت و خیزهای خود، چه آنگاه که جامه ای از جنس عقل بر تن می کند، چه آنگاه که چنین جامه ای را از تن بدر می کند، چه در شرایطی که از طریق اکتساب و اقتباس، و چه آنگاه که از رهگذر آموزش و آفرینش حاصل می گردند، تحت تأثیر مجموعه ای از شرایط و مقتضیات زمان و مکان هستند، و این شرایط، نیز به نوبه خود در مدار و شبکه ای از روابط و فناوری های قدرت محصور هستند. اما، بی تردید، این آغاز سخن است و برای ادامه بحث، ضرورتاً می باید برای پرسش های زیر پاسخی یافت:

- ۱- چه نوع رابطه ای میان روشنفکر دینی، گفتار او و قدرت وجود دارد؟
- ۲- در ایران امروز، این رابطه در کدامین قالب (یا قالب های) شکلی و محتوایی بروز کرده است؟
- ۳- آیا رابطه روشنفکر دینی و قدرت در جامعه امروز ما، یک رابطه تعاملی است یا یک رابطه تقابلی؟
- ۴- آیا میان عدم پویایی و شکوفایی جریان های

از نظر فوکو، قدرت افزون بر جنبه های فساد آور مخرب و سرکوبگری که به همراه دارد، واجد جنبه های مثبت نیز هست، و با این اعتبار، یک نیروی صرفاً منفی به شمار نمی آید. وی، قدرت را منشأ حقیقت (صدق) و معرفت به شمار می آورد و جامعه را محصول روابط مختلف قدرت در سطوح گوناگون تلقی می کند. قدرت نمی تواند بدون استفاده از نوعی اقتصاد گفتار مبتنی بر صدق که از طریق این مشارکت و بر مبنای آن عمل می کند، فعالیت نماید. ما در معرض تولید و ساخت حقیقت (صدق) توسط قدرت قرار داریم و قادر نیستیم قدرت را جز از رهگذر تولید حقیقت اعمال نماییم. این وضع در مورد همه جوامع برقرار است.^(۱) فوکوی دیرینه شناس، دیرینه شناسی را شامل باز شناسی رنج آور تنازعات و حمله علیه استبداد منکوب شده، محلی و خاص می داند. این دانش علیه حقایق، نظام های کلان و ترکیب های کلان که ماتریس معرفت/ قدرت نظم جدید را می رساند، جهت داده شده است. هدف او، پرده برداری از کار قدرت به منظور توانمندسازی کسانی است که برای پایداری متحمل رنج

تردیدی نیست که در پرتو سطوت، جذبه، جلال و قدرت چنین فرا-گفتمانی، نمی‌توان به انسانی در مقابل جهان و به جهانی در مقابل انسان اندیشید؛ نمی‌توان به انسان به عنوان یک فاعل شناسا (سوژه) آزاد و مستقل اندیشید؛ نمی‌توان به موضوع شناسا (بژه) ناشناخته و نامتعین اندیشید؛ نمی‌توان به اندیشه ناشی از تفکر که مشمول «درستی» و «نادرستی» می‌شود، اندیشید؛ نمی‌توان به رابطه بی‌واسطه فاعل شناسا و موضوع شناسا اندیشید؛ نمی‌توان به فراسوی حدود قاهره و ناطقه این فرا-گفتمان اندیشید؛ نمی‌توان در «گزاره‌های جدی» آن تردیدی داشت و در مدعیات آن تجربه و آزمون را جاری کرد؛ و نمی‌توان از معتقدین بدان انتظار داشت که در درک فهم پدیده‌ها، نخست خود را از حصار پیشافرض‌ها، پیشاذهن‌ها و پیشافهم‌ها برهانند و با مشربی بی‌طرفانه، غیرعاشقانه و عاقلانه با جهان و مافیها رابطه برقرار نمایند.

گرچه تفسیر زیان‌روشنگرست
لیک عشق بی‌زیان‌روشنترست
(مولوی)

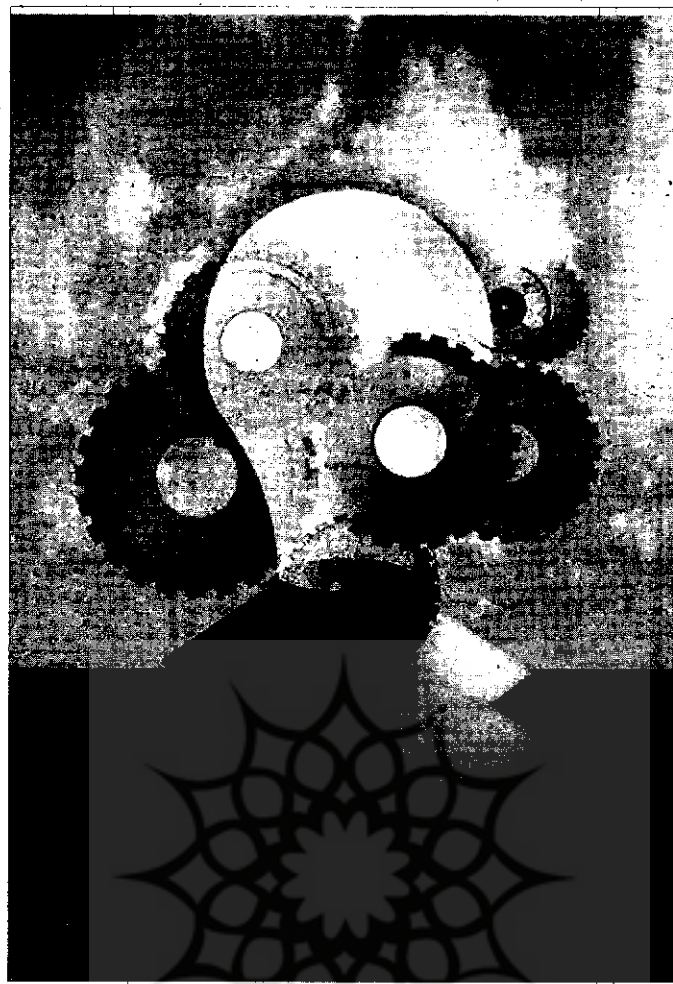
از کار ویژه‌های دیگر چنین فرا-گفتمانی می‌توان به موارد زیر نیز اشاره کرد:

- ۱- متلازم و یگانه کردن خود با دین؛
- ۲- قدسی و تقدناپذیر کردن خود؛
- ۳- به حاشیه راندن هر دانشی خارج از منطق گفتار و مختصات معرفتی خود؛
- ۴- تبدیل گزاره‌های خود به نصوص؛
- ۵- ابتدای قواعد دانش بر سلطه گفتمانی خود؛
- ۶- تعریف و تجدید عقل در توضیح بی‌تذکر آرای گذشتگان؛
- ۷- تبدیل اقوال تقریر کنندگان خود به نصوص؛
- ۸- سلطه بر هر گونه قاری و قرائت از خود؛
- ۹- تأسیس دانش اقتداری که هر قالب آن هر تحقیقی استمرار تقلید از گذشتگان شد؛
- ۱۰- ارائه فهم خاصی از «انسان نابسنده» به مثابه پیش فرض فلسفی خود.

قرائت دوم

از منظر قرائت دوم، اگرچه دین در تعریفی که از خود بدست می‌دهد، خود را یک فراگفتمان معرفی می‌کند، اما اولاً، در برشی درون گفتمانی، می‌توان در درون آن بازی‌های زبانی گوناگون و جنگ قرائت‌ها را به وضوح دید، ثانیاً، با نگاهی برون گفتمانی، نمی‌توان منزلت و شأنی بیش از یک «خرده گفتمان» بدان ارزانی داشت (خداقل تا زمانی که به یک گفتمان مسلط تمام بشری تبدیل نشده است). بنابراین، این قرائت، بیش از آنکه ناظر بر «تمامیتی قدسی» به نام دین باشد، ناظر بر خوانش‌های مختلف از آن است؛ جنگ هفتاد و دو ملت را الهی می‌نهد؛ درک سیال، عصری، نسلی و تکاملی از پدیده‌ها، مقولات و مفاهیم را به رسمیت می‌شناسد؛ فهم نوسونده از وحی را پذیرا می‌شود؛ و به ما می‌گوید:

پس مگو کاین جمله دین ما باطلند
باطلان بر بوی حق دام دلند
این حقیقت دان، نه حقند این همه
نی بکلی گمراهانند این رزمه



آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم (حافظ)

در این فضای گفتمانی، «تعقل نهایتاً یک امر قدسی شمرده می‌شود»، و معرفت نیز «به طور قطع با امر قدسی و تحقق آن در وجود شخص متعلم مربوط» می‌شود.^(۳۷) در این فضا، وابستگی مطلق، شور و شوق به بیکرانه (به تعبیر شلایر مایخا)^(۳۸) و امر قدسی و مینوی (به تعبیر اتو) با نوعی وارستگی از تعقل غیر قدسی و شناخت علمی توأم با تغییر و تبدل‌های غیر دینی همراه است. از این رو، اندیشمندانی همچون استیون وینبرگ Steven Weinberg، بر این اعتقاد شده‌اند که گفت‌وگو میان علم و دین به هیچ وجه نمی‌تواند سودمند و قرین به توفیق باشد: «چون علم، این امکان را برای مردم فراهم می‌کند که بی‌دین باشند».^(۳۹) و یا نظریه پردازانی نظیر پاول کرتس، مدعی می‌شوند که علم و دین به نحو حداقلی با یکدیگر سازگاری دارند، چون در حالی که علم می‌کوشد فهم و درکی از جهان بیکران و اسرارآمیز ارائه دهد، دین می‌خواهد «شعر وجودشناختی مهیجی» از آن بسراید که محصول قدرت تخیل بشر است و سروده می‌شود تا آدمی عشق و امید خویش را حفظ کند و در عین حال بر ترس و تردید و بلا تکلیفی فائق آید.^(۴۰)

یک فرا-گفتمان بنا بر تعریف، یک گفتمان جهانشمول (عام‌گرا) حقیقت‌محور گورگر، تقلیل‌گرا انسدادطلب، کلام‌محور (دوانگار) و تک‌گفتار (منولوگ) است

و مرادی است. تمامی گزاره‌های این فرا-گفتمان، به نوعی «تکلیف» دلالت می‌دهند. اصالت آن، ربطی وثیق و تنگاتنگ با آرا و اجماع قدما و آموزه‌های سنتی دارد، بالمآل، در عرصه آن جایی برای جسد‌های جیسورانه (به عنوان بنیان و آغاز نظریه پردازی علمی) نیست. طبیعت این فرا-گفتمان، طبیعی «دگرساز» و استراتژی آن، «حذف و طرد و انقیاد» دگرهای معرفتی خود است. در پهنه آن فقط «عقل تفسیری» امکان عرض اندام دارد و «عقل تسخیری» و «خرد خودمختار نقاد» را در آن راهی نیست. فهم و درک متون و نصوص را بی‌حضور و واسطه عقل پیشنهاد می‌کند، و «انسداد باب علم» را شعار خود می‌سازد.^(۴۱)

بر اساس آموزه‌های این فرا-گفتمان، فراگیری هر علمی در شأن آدمی نیست. فقط علمی که «وحی جلیل» را دستمایه استدلال خود قرار می‌دهد را می‌توان علم نامید.^(۴۲) و فراگیری آن را توصیه نمود. بدیهی و طبیعی است که چنین علمی مسیوق به ایمان است و بر مبانی آن نمی‌توان انگشت نقد و اعتراض نهاد.^(۴۳)

در حرم این علم، نقض و عیب‌راهی نیست و پیشاپیش صحت و حرمت و قداست آن پذیرفته شده است (همان). شناختی که از رهگذر این علم حاصل می‌گردد، وحدتی (یکبودی) ناکسستی با آفرینش دارد. حامل این علم، جهان را در شناسایی پیشین خود از پیش می‌شناسد و تردیدی در این شناخت پیشینی روا نمی‌دارد. چنین بینش علمی‌ای در وابستگی خود به قدسی، معطوف او و معطوف کلام اوست و نه عاطف بر امور. از این رو، نادانستگی به عنوان محرک پرسش در بینش این علم، نادانستگی ناظر بر امور نیست، بلکه منحصر آوازی پیش به این سبب نادانستگی است که محبوب دانش الهی بر امور است.^(۴۴) به بیان دیگر، چنین پرسشی صرفاً فموری (استخباری) است برای این که حکمت الهی به صورت کلام بر مخلوق افاضه شود.^(۴۵) این غرض در شعر مولوی آشکار دیده می‌شود:

گفت موسی ای خداوند حساب
نقش کردی باز چون کردی خراب؟
گفت حق دائم که این پرسش ترا
نیست از انکار و غفلت وز هوا
ورنه تأدیب و عتابت کردمی
بهر این پرسش ترا آزردمی
لیک می‌خواهی که در افعال ما
بازجویی حکمت و سزبقا
تا از آن واقف کنی مرعام را
پخته گردانی بدین هر خام را

انسانی که معتقد به چنین فرا-گفتمانی است، در ماهیت خود معطوف کلام پدیدآورنده آن گفتمان می‌باشد. وی بی‌واسطه او، با امری ارتباط نمی‌یابد، و هیچ امری را بدون واسطت او، مستعد بودن و مورد شناسایی قرار گرفتن نمی‌داند. بنابراین، رابطه معتقدین به این گفتمان با امور، از آغاز به واسطه است. این واسطه کلام قدسی است. کلام قدسی شناسنده و آفریننده امور است. امور در حدی هستند و چنان هستند که از پیش در شناسایی قدسی متعین بوده‌اند و افاضه شناسایی قدسی است که انسان را به درک امور قادر می‌کند.^(۴۶)

پارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم
که من دل شده این ره نه بخود میبوم
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند

پس مگو جمله خیالست و ضلال
بی حقیقت نیست در عالم، خیال
حق، شب قدر است در شبها نهان
تا کند جان هر شبی را امتحان
نه همه شبها بود قدر ای بخوان
نه همه شبها بود خالی از آن
آن که گوید جمله حق است، احمقی است
و آن که گوید جمله باطل، او شقی است
چونکه حق و باطلی آمیختند
نقد و قلب اندر حرمندان ریختند
پس محک می بایدش بگزیده‌یی
در حقایق امتحانها دیده‌یی
تا شود فاروق این تزویرها
تا بود دستور این تدبیرها
پس بد مطلق نباشد در جهان
بد به نسبت باشد این راهم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست
که، یکی را پا، دگر را بند نیست
زهر ماران، مار را باشد حیات
نسبتش با آدمی آمد ممت (مولوی)

در این نگرش، دین به مثابه یک مکتب و به منزله توری که تحقق علمی و خارجی دارد و بسط اجتماعی و تاریخی می یابد، رفتارهایی از او سیر می زند و آثاری از او صادر می شود و نهایتاً شکست یا پیروزی ای هم نصیب او می گردد، و به علت همین صفات، آزمون پذیر نیز هست

اساساً نمی توان به فاعل شناسای آزاد اندیشید؛ نمی توان به خرد خودمختار نقاد اندیشید؛ برون از قلمرو آن، ناکجا آباد است؛ در فضای آن، زبان سرخ سر سبز می دهد بر باد؛ شوریدن بر دقایق قدسی آن ممکن نیست؛ مقاومت در برابر قدرت گفتمانی و مشرف بر حیات Bio-Power (قدرت ابره و سوبزه ساز) آن نیز ممکن نیست؛ خلق اندیشه های نو و فراتر رفتن از سنت ها و چارچوب های رایج اندیشگی آن میسر نمی گردد؛ عقل محوری و نمایندگی فلسفی عقل انتقادی در جامعه، امری بسیار دشوار می نماید؛ انتظار رازدانی، دلیری، ابداع تئوریک در دوران های بحران و گسست و گذر چندمنبعی بودن از روشن فکر، چندان معقول و میسور به نظر نمی رسد؛ امکان تعریف روشن فکر در هیبت

در این نگرش، دین به مثابه یک مکتب و به منزله تئوری که تحقق علمی و خارجی دارد و بسط اجتماعی و تاریخی می یابد، رفتارهایی از او سیر می زند و آثاری از او صادر می شود و نهایتاً شکست یا پیروزی ای هم نصیب او می گردد، و به علت همین صفات، آزمون پذیر نیز هست

باسازی و در یک کلام واسازی سنت و دین می داند. با این نگاه، می توان هویت این روشن فکر را بدین گونه تعریف نمود: روشن فکر دینی، اولاً «روشن فکر» است، یعنی متعهد و ملتزم به نقد، به معنای جدید آن است؛ ثانیاً، به تبع شرایط تاریخی و اجتماعی ای که در آن می زید، و به تبع محوریت دین در جامعه مربوطه، به دین توجه ویژه می ورزد؛ ثالثاً، در مواجهه با دین حکم به نفی دین نمی دهد، یعنی در پروژه «گسست از سنت» قرار نمی گیرد، بلکه می کوشد از طریق «واسازی دین»، قرائتی سازگار با روح و مقتضیات زمانه به دست دهد؛ رابعاً، شخصاً تعلقات دینی دارد و جامعه دینی وی را «دیندار» می شناسد، یعنی روشن فکر دیندار به شمار می آید.^(۳۵) به بیان سروش،

روشن فکر دینی، افزون بر اشراف و حرکت بر گسستگی ها و پیوستگی های دوران های قدیم و جدید، باید رازدانه به تفاوت میان دین عامه و دین خاصه نیز هوشیار باشد و در عین حفظ التزام دینی، به قشریت نیفتد و فرع را به جای اصل نشانند و عرضی را از ذاتی تمیز بنهد و جای دین را در عصر حاضر بداند و بفهمد و در مرز قشر و لب، مسؤولانه حرکت کند، و نسبت عقل و شرع را مورد کاوش و سنجش جدی قرار دهد.^(۳۶)

با این بیان، می پذیریم که:
۱- روشن فکری دینی از تلاقی جریان روشن فکری و سنت دین یابوری پدیدار شده است. بنابراین، نسبت میان سنت دینی با روشن فکری نسبت امتناع نیست و روشن فکر دینی می تواند با گوهر مدرنیته که «خرد خود بنیاد نقاد» است (یعنی خردی که اولاً، حجیت و اعتبار مدعایش قائم به خود عقلی است، نه به چیزی بیرون از آن، و ثانیاً، نقاد است و جرأت پرسشگری و نقد را به غایت واجد است) پیوندی بنیادین داشته باشد و بر بنیاد «ماتقدم Apriori» دینی خود، قدم به دنیای جدید گذارد.

۲- مفهوم روشن فکر را همچون تمامی مفاهیم دیگر یک «دال شناور و تهی» است که قابلیت آن را دارد که در بستر گفتمان های مختلف «تکرار» شده و به مدلول های مختلفی دلالت دهد. بنابراین، به لحاظ منطقی و زبانشناختی نمی توان دین را «دگر» یا «غیر» روشن فکری تعریف کرد و میان آنان رابطه ای کاملاً بیرونی و دوانگار ترسیم کرد.

۳- اگر چه، روشن فکر دینی در جغرافیای مشترک میان روشن فکری و دین بسر می برد، اما در هر دو حوزه (هم حوزه روشن فکری و هم حوزه معرفت دینی) تصرف کرده است، زیرا فرض بر این است که روشن فکر دینی، حداقل در بعد نظری، فارغ از اعتقادات شخصی و دینی خود، می تواند آزادانه و دلیرانه در مورد هر امری بحث کند و بیندیشد.

۴- روشن فکر دینی، دارای تمایلات دین شناختی (پژوهی) نظری و علمی است. این دین پژوهی، از آنجا که مبتنی بر تحقیق و تفحص علمی بوده است، موضوع نقد و تحلیل و تغییر نیز بوده است. این گرایش، نه تنها بستر ساز ترویج فهم همدلانه Sympathetic به جای فهم خاص از دین شده است، بلکه نگرش خود انتقادی نسبت به پیشینه دینی را جایگزین نگرش خود تأییدی/تأکیدی نموده، و موجب بسط رویکردهای علمی در این حوزه شد.

۵- اما روشن فکر دینی، برخلاف روشن فکر سکولار، اولاً، به دنبال تعریف و تحقق مدرنیته ای درون زا است؛ ثانیاً، به تعبیر علی مزروعی، به دنبال راهی دینی به سوی دموکراسی (اسلاموکراسی) است؛ ثالثاً، عقل را تنها منبع ادراک نمی داند و وحی را نیز به عنوان یک منبع فراعقلی ادراک مطرح می کند.^(۳۷)

اکنون برگردیم به این پرسش که آیا حتی با پذیرش این چارچوب نظری، می توان روشن فکر دینی را فراتر از زبان خاص با محدودیت های خاص فرض کرد؟



و هویت یک «فاعل شناسا»^(۳۸) خودمختار که دلیل وجودی، «خود» و «اندیشه خویش» را در هستی خودش جستجو می کند و نه در اصولی متعالی و ورای اجتماع، اساساً وجود ندارد. و بنابراین، در یک کلام، می توان گفت که «روشن فکر» و «روشن فکر دینی» در این فضای گفتمانی، به تعبیر دریدا، از خانواده مفاهیم «غیر قابل تصمیم ها» یا «غیر قابل اندیشه» هستند.

اکنون ببینیم پرسش های فوق از منظر قرائت دوم، چه پاسخی می یابند؟ بی تردید، در این چارچوب، مقوله ای به نام «روشن فکری دینی» قابل طرح و تفکر و تأمل است. نخست، بدین علت که چنین فضای گفتمانی، اساساً بستری مهیا برای تولد و رشد روشن فکر فراهم می سازد و دوم، بدین دلیل که از این منظر، روشن فکر دینی کسی نیست که حرفه اش «گسستن از سنت» و ترسیم چهره ای مدرن از دین است، بلکه کسی است که با پذیرش دین، وظیفه خود را «بازخوانی»

همین صفات، آزمون پذیر نیز هست، مورد تأمل و تعمق قرار می گیرد.^(۳۹) از این منظر، جامعه دینی، نیز جامعه ای است که همواره خود را با دین موزون می کند؛ موزون کردن که با سطح معرفت عصری از دین متناسب است. جامعه دینی، همچنین جامعه ای است که در آن امکان انتخاب دینی و حسن انتخاب دینی وجود داشته باشد.^(۴۰)

برگردیم به پرسش های آغازین این مقاله. آیا از منظر قرائت نخست، اساساً می توان به مقوله ای به نام «روشن فکری» اندیشید؟ آیا روشن فکر دینی در این نگرش، در قالب یکی یا ترکیبی از تعاریف ارائه شده قابل تعریف است؟ و آیا می توان هویتی فراسوی فراگفتمان دینی (با تمامی شناسه هایی که برای آن در این قرائت بر شمردیم) برای روشن فکر دینی متصور شد؟ بی تردید، در این فضای گفتمانی پاسخ به پرسش های فوق منفی است. زیرا، در چارچوب این قرائت،

اگر از میشل فوکو بپذیریم که، «هر جامعه سامان رژیم (Rejime) قدرت خود، و سیاست کلی حقیقت، یعنی ساز و کار و مواردی که آدم‌ها را قادر به تفاوت گذاشتن میان گزاره‌های صادق و کاذب می‌کند، ابزاری که به یاری آن، هر چیز تایید می‌شود و ضمانت اجرایی می‌یابد، روش‌ها و فنونی که در دستیابی به حقیقت، ارزشمند محسوب می‌شوند، و موقعیت کسانی که چیزی را می‌گویند که حقیقت خوانده می‌شود» (۲۸)، را دارد، خواهیم پذیرفت که روشنفکر دینی نیز، صرفاً در چارچوب سامان و رژیم حقیقت یک جامعه خاص با زبان خاص، معنا پیدا می‌کند. و چنانچه از «دریدا» بپذیریم که نمی‌توان میان هیچ دو مفهومی یک رابطه دوانگار متضاد رادیکال فرض نمود و این دوانگاری‌های به ظاهر متضاد در هم فرورفته‌اند و بر یکدیگر تأثیر گذارده‌اند (تا جایی که نمی‌توان یکی را بدون دیگری لحاظ دیگری تعریف کرد)، آنگاه خواهیم پذیرفت که «درون ناب» و «برون خالص» نیز نداریم و این دو در اختلاط و ترابط با هم معنا می‌یابند. در پرتو این نگرش نیز، خواهیم پذیرفت که این «سامان و رژیم حقیقت» خاصی که روشنفکر دینی را احاطه کرده است، همواره باردار و وام‌دار آنچه در برون از خود می‌گذرد است.

سفن آخر

به عنوان آخرین کلام بگویم که حتی از یک منظر عرفی، روشنفکر جامعه ایرانی، نمی‌تواند بدون توجه به دین، رسالت اجتماعی‌اش را به انجام برساند؛ چرا که روشنفکر باید با ابزار انتقادی عقل عرفی در نهادهای فرهنگی خویش نظر کند و در جست و جوی حقیقت باشد. از آن جا که دین، رکن استوار سنت ایرانی است، روشنفکر نمی‌تواند، در تئوری و فعالیت‌های اجتماعی، فارغ از دین بیندیشد. متأسفانه در فضای کدر کنونی، روشنفکر دینی، چندان قادر به مفصل بندی Articulation یک دستگاه نظری راهنمای عمل و یا یک گفتمان هژمونیک (منطق با شرایط متحول و پیچیده زمانه) نبوده، و بالمال، کمتر در پاسخگویی بهنگام و مناسب به نیازهای نظری و معرفتی آحاد جامعه خود موفق گشته است. هر جا که دستگاه نظری او از تحلیل و تدبیر شرایط «حال» قاصر مانده، گذشته‌های دور و آینده‌های دست‌نیافتنی را به کمک طلیبدیده است. گاهی نیز طمع در میوه‌های باغ معرفتی و نظری دیگران کرده و با وصله و پینه و مصادره به مطلوب کردن ساحت‌ها و افق‌های مختلف (و گاه ناهمخوان) نظری، سعی کرده‌اند از قافله تقریر کنندگان دستگاه‌های نظری جدید عقب نمانند.

بنابراین، روشنفکر دینی، کماکان در فضایی آکنده و مملو از بازی‌های گفتمانی گونه‌گون و متخالف و متضاد سرگردان است؛ کماکان، تکلیف خود و جامعه را نسبت به رابطه میان عقل و شرع، واقعیت و حقیقت، امر قدسی و امر غیر قدسی، علوم بشری و علوم دینی و مشخص نکرده است؛ کماکان نتوانسته در چارچوب آموزه‌های دینی الگوی مشخصی برای رفتار اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ارائه نماید. با این وصف، آینده چنین روشنفکری، از یک سو، در گرو درک واقعی وی از شرایط جامعه در حال گذار خود است، از جانب دیگر، رابطه‌ای تنگاتنگ با نقش آفرینی نظری و عملی وی در این فرایند تغییر و تبدل، و از جانب سوم، ربطی وثیق با میزان توانایی و استعداد وی در آشتی دادن «سنت» و «مدرن» و «شریعت» با «عقل خودمختار نفاذ» دارد.

پی‌نوشت:

Between Tradition and Modernity (The Hague, ۱۶۹۱
 (E. Shils, The Intellectuals) ۱-
 ۲- ن. ک. به رامین جهاننگلو، نقش روشنفکران در گذار به
 دموکراسی، روزنامه وقایع اتفاقیه، یکشنبه ۳۱ خرداد ۱۳۸۳
 ۳- کلمه فاعل Subject در اینجا دیگر به معنای
 لاتینی Subjectum یعنی مطیع و بنده به کار نمی‌رود، بلکه
 به عکس به معنای آزادی از قید و بند اصول خارج از
 اندیشه است.
 Gramsci A., Selections From Prison Notebooks) ۱۹۷۱-۴
 (London: Routledge Kegan,
 ۵- Weber Max, ۱, In From Max Weber: Essays In Sociology
 (London: ۱۹۷۶), P. ۶۷ "The Nation"
 ۶- Mannheim K., "The Problem Of Intelligentsia" Of Culture,
 In Essays On The ociology Edited By K. Mannheim
 (New York: ۱۹۵۶)
 V-Aron R., The Opium Of The Intellectuals (London:
 Curzon, ۱۹۵۷), p. ۵
 ۸- Foucault, ۲۷۹-۱۹۷۹: فوکو، در مقدمه یادداشت‌های
 درسی خود، متذکر شده است که:
 فرضیه اصلی که زانهای کار ما در این دروس
 خواهد بود چنین است: روابط قدرت (با منازعاتی که در
 آن جریان دارد و یا نهادهایی که آن را حفظ می‌کنند) در
 ارتباط با مفهوم معرفت تنها نقش تسهیل کننده یا ممانعت
 کننده را بازی نمی‌کنند. این روابط تنها به این بسنده
 نمی‌کند که به معرفت مدد رسانند و یا موجب اشاعه آن
 گردند، یا آن را ابطال نمایند و یا محدود سازند. ارتباط
 میان قدرت و معرفت صرفاً به واسطه وجود منافع و یا
 عملکرد ایدئولوژی‌ها نیست. بنابراین، مسأله صرفاً این
 نیست که تعیین کنیم قدرت چگونه معرفت را منقاد
 می‌سازد و آن را برای تحقق اهداف خود به خدمت در
 می‌آورد، و یا اینکه چگونه مهر و نشان خود را بر پیشانی
 معرفت حک می‌کند و محتوا و چارچوبی ایدئولوژیک
 بر آن تحمیل می‌کند. هیچ پیکره‌ای از معرفت نمی‌تواند
 بدون بهره‌گیری از یک سیستم ارتباطی، استاد و مدارک،
 انباشتن اطلاعات و توزیع آن شکل بگیرد. اما خود این
 سیستم صورتی از قدرت است و در موجودیت و
 عملکرد خود با سایر اشکال قدرت مرتبط است. عکس
 قضیه نیز صادق است. به این معنی که هیچ نوع قدرتی را
 نمی‌توان بدون انتزاع معرفت، به انحصار در آوردن،
 توزیع و حفظ آن به مورد اجرا در آورد. در این سطح
 چنین نیست که در یک سو، معرفت موجود باشد و در
 سوی دیگر، جامعه و یا در یک سو علم و در سوی دیگر
 حکومت، بلکه تنها صورت‌های بنیادی از امری که آن
 را قدرت معرفت می‌نامیم موجود است حقیقتی که از
 رهگذر انجام تجربه بسامان حاصل می‌شود فرزند
 استنتاج است-استنتاج از قدرت سیاسی، اداری و
 قضایی. (استنتاج یعنی) مطرح کردن سؤال حقیقتی که
 از رهگذر انجام تجربه بسامان حاصل می‌شود فرزند
 استنتاج است-استنتاج از قدرت سیاسی، اداری و
 قضایی، اخذ پاسخ، جمع‌آوری بین و تأیید آن، و تثبیت
 و تقریر آنچه که واقع شده (Foucault: ۱۹۷۱-۲، IX).
 ۱۰- مفهوم «صدق» یا «حقیقت» از مفاهیم کلیدی در
 اندیشه فوکو است. در آثار نخستین وی، به نوعی نظریه
 صدق به معنای مطابقت با واقع تصریح می‌شود. لکن در
 دومین و سومین دوره از تحول فکری خود، دیدگاه فوکو
 در خصوص مسأله صدق دچار تغییرات عمده شد و وی
 دیدگاه متعارف در مورد صدق را کنار گذارد و بیش از
 پیش به استفاده از نظرات غیر رئالیستی (رویگردی که
 معتقد است که چون ما هیچ ترک مستقلی از واقعیت-جدا

از آنچه که توسط تئوری‌ها به ما داده می‌شود-نداریم،
 بهترین کاری که می‌توانیم انجام دهیم آن است که یک
 سیستم متلائم مفهومی و یک چارچوب نظری سازگار
 درباره واقعیت بسازیم. اتخاذ این رهیافت، عملاً به معنای
 رها کردن نظریه صدق به معنای مطابقت با واقع و پذیرش
 نظریه صدق به معنای تلائم میان آراست) در این خصوص
 روی آورد.

- ۹- Power/Knowledge: ۱۱
- ۱۲- محسن غروریان، ۱۳۸۲
- ۱۳- اشاره به این شعر مولانا است که:
 آن طیبیان را بود بولی دلیل
 وین دلیل ما بود وحی جلیل
 در جای دیگر، می‌سراید:
 این همه، علم بنای آخرت
 که عماد بود گاو و اشترت
 بهر استبقای حیوان چند روز
 نام آن کردند این گیجان رموز
 ۱۴- عبدالکریم سروش: ۱۳۷۵، ۲۳
- ۱۵- آرامش دوستدار، ۱۳۸۱، ۱۶
- ۱۶- همان، ۱۸
- ۱۷- همان، صص ۳۵-۳۴
- ۱۸- اسید حسین نصر، ۱۳۸۰، ۱
- ۱۹- شلایر ماکس این احساس وابستگی را به سه طریق از
 احساس وابستگی متعارف متمایز می‌سازد. یکی اینکه
 وابستگی در زیست دینی احساسی است مطلق و نه نسبی
 و از این رو، با نوع دیگر وابستگی که وابستگی تدریجی
 نسبت به کس یا امری است فرق می‌کند. شاخص دوم این
 عنصر این است که خویشتن انسان دینی را متعین می‌کند،
 به این معنا که انسان دینی نخست خود را از طریق احساس
 این وابستگی درک می‌کند و درمی‌یابد. این احساس برای
 او منشأ درک خویشتن اوست. شاخص سوم این عنصر این
 است که انسان دینی را بر اساس درک خویشتن خود متوجه
 علت او می‌کند که جز اوست و خارج از اوست. حال اگر
 این سه شاخص را با هم گرد آوریم می‌توانیم بگوییم: انسان
 دینی بر اساس این عنصر که احساس وابستگی است، خود
 را وابسته به مطلق یا به کمال می‌داند و نخست از طریق
 همین عنصر است که وی ابتدا به ساکن خویشتن خود را
 متعین می‌سازد و بدین گونه از تعین قبلی خود بر اساس
 احساس وابستگی اش حکم به وجود علت خارجی این
 وابستگی می‌کند که همان قدسی باشد. (آرامش دوستدار،
 همان، ص ۲۴)
- ۲۰- Paul Kurtz, ۲۰۰۳
- ۲۱- همان
- ۲۲- ن. ک. به عبدالکریم سروش، عقیده و آزمون، در فریه‌تر
 از ایدئولوژی (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵)
- ۲۳- ن. ک. به سخنرانی دکتر عبدالکریم سروش تحت عنوان
 جامعه دینی و جامعه اخلاقی در دانشگاه امیرکبیر، تابستان
 ۱۳۸۳
- ۲۴- کلمه فاعل Subject در اینجا دیگر به معنای
 لاتینی Subjectum یعنی مطیع و بنده به کار نمی‌رود، بلکه
 به عکس به معنای آزادی از قید و بند اصول خارج از
 اندیشه است.
- ۲۵- در این مورد نگاه کنید به احمد نراقی، درباره روشنفکری
 دینی، راه نو، سال اول، شماره ۹
- ۲۶- عبدالکریم سروش، رازدانی و روشنفکری و دینداری
 (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹)، ص ۹
- ۲۷- محسن کلدیور، در دفاع از روشنفکری دینی، روزنامه
 همبستگی، شماره ۱۰۵۰، شنبه ۲۷ تیر ۱۳۸۳
- ۲۸- فوکو، «حقیقت و قدرت»، ترجمه بابک احمدی، کتاب
 تردید، ص ۱۹