



مسعود عسکری سروستانی

## گفت و گوی "ره آورد" با محمد رضا نیکفر

مسعود عسکری سروستانی

محمد رضا نیکفر متولد سال ۱۳۳۵



محمد رضا نیکفر

می باشد. او نخست در پلی تکنیک تهران در رشته مهندسی شیمی تحصیل کرد، اما بعد از سفر به آلمان تحصیلات خود را در رشته‌های فلسفه، علوم سیاسی و خاورشناسی ادامه داد و دکترای خود را از دانشگاه کلن با رساله‌ای در باره مارتین هایدگر دریافت کرد. نوشته‌های دکتر نیکفر به فارسی عمدتاً فلسفه معاصر، سنت و مدرنیته، اندیشه نقادی و روشنگری و جامعه مدنی و حقوق بشر است. سکولاریسم در مرکز توجه او قرار دارد. برخی آثار محمد رضا نیکفر به فارسی:

\* خشونت، حقوق بشر، جامعه مدنی، تهران، طرح نو- ۱۳۷۸

\* ترجمه: شگردها، امکان‌ها و محدودیت‌های بحث با بنیادگرایان - درآمدی بر روشنگری

-نوشته هوبرتشلایشرت، تهران طرح نو ۱۳۸۰

\* ایدئولوژی ایرانی (بخش‌های عمده این کتاب در سایت "رادیو زمانه" منتشر شده است)

محمد رضا نیکفر تالیفاتی هم به زبان آلمانی دارد.

\*\*\*\*\*

مسعود عسکری سروستانی: شما از جمله متفکرانی هستید که در گفتارها و نوشته‌هایتان از عنوان "روشنفکر دینی" استفاده می‌کنید. آیا به نظر شما این عنوان در خود یک تضاد ماهوی ندارد؟ بعضی عقیده دارند که یک تفکر دینی نمی‌تواند حاوی خصایص روشنفکری که شامل شکاکیت و سنت شکنی و به قولی نسبی‌گرایی و نه مطلق‌اندیشی است، باشد. اخیراً بعضی از همین روشنفکران دینی عنوان "نوادیش دینی" را برای خود برگزیده‌اند. به عقیده من این عنوان نوساخته نیز آن تضاد ماهوی را حل نمی‌کند. هدف من از طرح این پرسش از شما، آگاهی از نظرتان در مورد عدم تجانس منطقی در ترکیب دو کلمه "دینی" و "روشنفکری" است.

محمد رضا نیکفر: حتی اگر مفهوم "روشنفکر دینی" دربرگیرنده یک "تضاد ماهوی" باشد، این موضوع جواز ورود آن را به زبان و کاربرد آن برای اشاره به امر معینی را باطل نمی‌کند. ما در زبان، "شورای نگهبان" نداریم. به هر حال چیزی رایج می‌شود و در کاربرد معلوم می‌شود چه معنایی دارد، یعنی مصداق آن چیست. مفهوم‌ها سیال هستند و این سیال بودن مبنای دیالکتیک آنهاست، دیالکتیکی که هگل به نمایش گذاشته، یعنی برنمایانده که چه گونه یک مفهوم به مفهوم دیگر راه می‌برد و این به دلیل

وجود عنصری از تضاد در آن است.

مفهوم‌هایی نظیر "روشنفکر دینی" کم نداریم. مثلاً عنوان‌هایی چون فلسفه مسیحی یا اسلامی را در نظر گیریم. پرسیدنی است که مگر فلسفه می‌تواند دینی هم باشد، آن هم به این دلیل که می‌توانیم با استفاده از سخن شما بگوییم فلسفه «شامل شکاکیت و سنت‌شکنی و به قولی نسبی‌گرایی و نه مطلق‌اندیشی» است، در حالی که دین مطلق‌اندیش است. پاسخ این است که فلسفه مسیحی یا اسلامی به فلسفه‌ای می‌گوییم که در محیطی رشد یافته که فرهنگ به توسط دین (در این مثال مسیحیت یا اسلام) متعین شده است. این تعین باعث شده که آن فلسفه مسائل خود را در افق معنایی خاصی طرح کند و در صدد پاسخ‌گویی به آن‌ها برآید، امری که منافاتی ندارد با رادیکالیسم فلسفه در پرسش‌گری. به هر حال از رادیکال‌ترین فلسفه هم در یک زمینه معنایی معین برمی‌آید و همواره افق‌مند است، یعنی در یک محدوده تاریخی به سر می‌برد. داوری بدون پیش‌داوری ممکن نیست.

توجه کنید که در زبان طبیعی، مفهوم‌ها معمولاً مرزهای معنایی کاملاً قاطعی ندارند، به اصطلاح عکاسی sharp نیستند. ما در زبان که حرکت می‌کنیم، انگار در یک توده ابر حرکت می‌کنیم، نه در محیطی با عناصری جامد و مجزا از هم. این، هم عیب زبان طبیعی است و هم مزیت آن. عیب آن است، چون با ابهام درآمخته، مزیت آن است چون در خود گذارها و درهم‌آمیختگی‌هایی را بازتاب می‌دهد که در سرشت زیست‌جهان تاریخی ما هستند.

لغت روشنفکر را در نظر بگیرید. کوشش کنید از آن ابهام‌زدایی کنید، کوشش کنید آن را "شارپ" کنید. شما این کوشش را کرده‌اید و در پرسش طرح شده گفته‌اید روشنفکری آن نحوه‌ای از حضور در فرهنگ است که با «شکاکیت و سنت‌شکنی و به قولی نسبی‌گرایی و نه مطلق‌اندیشی» مشخص می‌شود. بسیار خوب. آیا حضور فرهنگی کسی چون ژان-پل سارتر، فیلسوف فرانسوی، بر این نحو بوده است؟ اعتقاد عمومی این است که آری، او سرنمون روشنفکری در قرن بیستم است. اما مگر او مطلق‌اندیش نبود؟ نگاه کنید که اختلاف کسانی چون آلبر کامو و موریس مرلو-پونتی با او بر سر چه بود. بر سر آن بود که او به خاطر مطلق‌اندیشی‌اش، یعنی به این دلیل که به اندازه‌ای که برای حقیقت‌بینی لازم است، شکاک نبود و نمی‌توانست فاجعه استالینیسیم را ادراک کند و به آن حساس باشد. حال اگر این معیار را، یعنی معیار حساسیت به جنایت را، که معیار کم‌اهمیتی نیست، و نیز معیار توانایی نقد ایدئولوژی را برجسته کنیم، بایستی شک کنیم در مورد روشنفکر بودن سارتر. اشکالی ندارد که این کار را کنیم، اما برای این منظور باید تعریف خود را از روشنفکری سفت و سخت کنیم. اما هر چه سختگیرتر شویم، از کارآمدی مفهوم روشنفکری کم می‌کنیم، تا جایی که ممکن است این مفهوم کاربردپذیری‌اش را از دست بدهد.

تعریفی از روشنفکری می‌خواهیم که کاربردپذیر باشد، چنین تعریفی باید حداقلی باشد. یک تعریف کمینه‌گرا (حداقلی) می‌تواند این باشد: روشنفکر شخصیتی است که در (دوره‌ای از) عصر جدید برمی‌آید، با فرهیختگی‌ای مشخص می‌شود که از حد معمول جامعه بالاتر است، نسبت به سامان سیاسی و اجتماعی موجود حساس است و انتقاد او بدان از موضع ترقی‌خواهی مدرن است. البته باید در نظر گیریم که "روشنفکر" مفهومی تاریخی است، پا می‌گیرد، رواج می‌یابد، دگرگون می‌شود و

احیاناً می‌میرد. معنای آن، دوره به دوره، فرهنگ به فرهنگ و چه بسا کشور به کشور فرق می‌کند. در ایران در ابتدا روشنفکر با سواد متجددی است که از زاویه تجددخواهی منتقد گذشته و حال کشور است. در دوره بعدی "روشنفکر" عنوان فرهیختگان و تولیدگران فرهنگی چپ‌گرا است. پس از انقلاب، رژیم اسلامی با روشنفکر کینه‌توزانه برخورد می‌کند و کوشش می‌کند که این عنوان، صفتی منفی تلقی شود. (این نوع برخورد در جهان بی‌سابقه نیست، مثلاً نوع نگرش به "روشنفکر" در آلمان هیتلری را در نظر بگیرید.) در این دوره (پس از انقلاب) روشنفکر، عنوان آن دسته از نویسندگان و هنرمندان می‌شود که غیر مذهبی هستند و از رژیم فاصله دارند.

در پیش از انقلاب، غیر مذهبی بودن معیاری نبود که برای مشخص کردن روشنفکران تصریح شود و به عنوان شاخص درجه یکم طرح گردد. بودند کسانی که مذهبی هم بودند، اما روشنفکر محسوب می‌شدند. مثلاً کسی خواهان طرد جلال آل احمد از حوزه روشنفکری ایران نشد، پس از این که او به مکه رفت و حاجی شد. روشنفکری عنوان یک حوزه / دایره / محفل بود، به اصطلاح پیروردیو عنوانی بود برای یک champ / filed، که ورود به آن آدابی داشت: شما می‌بایست سطحی از سواد می‌داشتید، با نوعی منش مشخص می‌شدید، نوع خاصی حرف می‌زدید، از ذوق زیبایی‌شناختی خاصی برخوردار بودید، به چهره‌های خاصی از این محفل وصل می‌شدید و جایگاه ابتدایی‌تان را در محفل از طریق آنان می‌یافتید. بالای در این محفل نوشته نشده بود "ورود مذهبی‌ها ممنوع"، اما کسانی که مقید به مذهب سنتی بودند، خود به خود به این محفل وارد نمی‌شدند. این حوزه پس از انقلاب به دلیل بازتاب اختلاف‌های گروه‌های سیاسی در آن، به‌ویژه اختلاف‌های گروه‌های چپ، بحران زده شد. پس از آن موج‌های پیاپی سرکوب امکان بروز نمودهای آن را در پهنه‌های سیاست و فرهنگ بسیار محدود کرد. وقتی موج سرکوب برآمده در دهه ۱۳۶۰ کمی فروکش کرد، اتفاقی افتاد که مسئله ما به آن برمی‌گردد: فاصله‌گیری گروهی از نویسندگان مذهبی از رژیم اسلامی، گروهی که انتقادشان در درجه اول متوجه تمامیت‌خواهی رژیم بود. رژیم به آنان با تندی برخورد کرد: به زندانشان انداخت، از دانشگاه‌ها و دیگر مؤسسات اخراجشان کرد، مجله‌هایشان را بست، مانع انتشار کتاب‌هایشان شد. از دهه ۱۳۷۰ به تدریج میان این طیف و طیفی که به طور اخص روشنفکر خوانده می‌شدند، روابطی برقرار شد. در دوره "دوم خرداد" و پس از آن در دوره "جنبش سبز" این رابطه بیش تر شد، در عین این که میان این دو طیف تنش برجا ماند. یک نمود تنش در بحث بر سر عنوان "روشنفکری دینی" بود که در دوره "دوم خرداد" بالا گرفت. کسانی در میان روشنفکران غیردینی نظر دادند که "روشنفکری دینی" مفهومی ممتنع است، به همان دلیلی که در پرسش شما هم ذکر شده است.

بحث واژگانی در این باره بیهوده است، به دلایلی که ذکر کردم: سیال بودن مفهوم‌ها و ابهام سرشتی آنها. اگر معنا را تثبیت کنیم و از آن ابهام‌زدایی کنیم، با مشکل کاربست مواجه می‌شویم. مفهوم، روشن می‌شود، در مقابل مصداق مبهم می‌گردد.

افزون بر همه این‌ها خود مقوله "روشنفکر" دیگر دارد موضوعیت خود را از دست می‌دهد، آن هم به دلیل انقلاب رسانه‌ای. قبلاً برای نویسنده شدن، کافی نبود که بتوانید بنویسید، لازم بود در یک field معین هم جایگاهی می‌یافتید، چنان که نمی‌توانستید دست‌نوشته‌تان را زیر بغل بزنید، تا در جلوی

دانشگاه ناشری برای خود بیابید. نویسنده شدن، آداب و مراسمی داشت، نیاز به روابطی داشت. اکنون دیگر این گونه نیست. وبلاگی می‌زنید و می‌شوید نویسنده.

حوزه ممتاز اجتماعی-فرهنگی "روشنفکری"، حوزه‌ای که امتیاز آن در انباشت مجموعه‌ای از سرمایه نمادین فرهنگی در آن بود، اگر هم بنابر تداوم تاریخی وجود داشته باشد، دیگر آن جایگاه پیشین خود را ندارد. از این نظر هم، بحث در این باره که آیا بخشی از این حوزه می‌تواند به مؤمنان اختصاص یابد، گرهی را در هم‌تافته مسائل امروز ایران نمی‌گشاید.

بحث اصلی این است: آیا باید استقبال کرد از گفت‌وگو و ارج‌شناسی متقابل جریان‌های فکری و سیاسی‌ای که تبارهای مختلفی دارند؟ به نظر من آری، اگر مبنای عمومی این نزدیکی دست کم چنین باشد: اذعان به جنایاتی که رژیم فعلی آگاهانه، به قصد و با انگیزه‌های ایدئولوژیک مرتکب شده است؛ اعتقاد به این که نظام تبعیض‌بایستی برچیده شود و آینده مطلوب برای ما یک سامان سیاسی سکولار دموکراتیک است.

مسعود عسکری سروستانی: اجازه بدهید روی یک عبارت در پاسخ شما در بالا اشاره کنم: "ترقی خواهی مدرن" که شما آن را موضعی می‌دانید که روشنفکر از آن نسبت به سامان سیاسی و اجتماعی موجود انتقاد می‌کند. این عبارتی است که می‌شود گفت در مورد آن اتفاق نظر وجود دارد. دلیل آن هم می‌تواند این باشد که دو واژه "روشنفکر" و "مدرن" هم‌زادند. بنابراین روشنفکری را باید در قالب تعریف مدرنیته که نظریه‌ای است در بنیاد خود هگلی و در اصل در حوزه "آزادی" انسان تعریف می‌شود، تعریف کرد. در مدرنیته برای نخستین بار، انسان در ذهنیت خود به درکی از آزادی به دور از اسطوره و اوهام نائل می‌گردد و سعی می‌کند بر مبنای آن آزادی عینی خود را برقرار سازد. دین درست عکس این است.

نکته دیگر که در پرسش من به آن اشاره شده است، انتخاب عنوان "نواندیش دینی" برای خود به وسیله بخشی از کسانی است که به "روشنفکر دینی" معروف‌اند. آیا این حاکی از این امر نیست که آنها هویت فکری خود را قابل تعریف با مفهومی متناقض که از "روشنفکر دینی" ادراک می‌شود نمی‌دانند؟

محمد رضا نیکفر: از این نکته آخر بیاغازم. تصور نمی‌کنم نواندیشان دینی مشکلی اساسی با مفهوم "روشنفکر" داشته باشند. "نواندیشی دینی" در معنای اصلاح‌گری دینی اصطلاحی با سابقه‌تر است. "روشنفکری دینی" نسبت به آن جدید محسوب می‌شود. یکی از کسانی که در کار بست اصطلاح "نواندیشی دینی" مُصر است، آقای حسن یوسفی اشکوری است. به گمانم او با این نیت این اصطلاح را به کار می‌برد تا تأکید کند نواندیشان فعلی تاریخ و سنت خود را دارند و نواندیشی دینی با چهره‌های مطرح کنونی آغاز نشده است. در اشاره به این سنت، حق با ایشان است. این، سنتی نسبتاً کهن است: در نیمه دوم قرن نوزدهم آغاز می‌شود، نخست در میان مصری‌ها و ترک‌ها.

کسانی که اصطلاح "نواندیشی" را به کار می‌برند، اتفاقاً از اصطلاحی استفاده می‌کنند که از نظر دینی حساسیت‌برانگیزتر است. "نو" همواره مشکوک به آن است که آن بدعتی باشد که سنت اسلامی آن را به شکلی روشن ممنوع کرده است. لغت "مدرن" در زبان‌های اروپایی ابتدا در متون مذهبی رواج می‌یابد، آن هم در معنایی مثبت. مسیحیت خود را "نو"

معرفی می‌کند. اسلام اما خود را "نو" تعریف نمی‌کند، اصولاً در وجه زمانی نمی‌اندیشد، شاید به جز در سوره‌های مکی قرآن که در آن‌ها محمد پایان جهان را نزدیک می‌دید. پس از تثبیت قدرت، اسلام خود را به صورت امروز در برابر دیروز و نو در برابر کهنه تعریف نکرد و گفت که معرفت کامل و حقیقی است در برابر جاهلیت. محمد هم شد خاتم انبیا و به این ترتیب تاریخ پایان یافت. شیعیان تاریخ را تداوم دادند، آن هم نه در وجه نو شدن، بلکه به صورت بازگشت. در اسلام، تعیین‌کننده "صدر" است. بازگشت به صدر، احیای صدر، ایده‌آل اسلام است. احکام اسلام، تعطیل‌شدنی نیستند. حرام در آن قرار است تا ابد حرام بماند و حلال در آن تا ابد حلال.

در چنین دینی که سلفی‌گری در بنیاد آن است، چه جایی برای نواندیشی می‌ماند؟ این به نوعی پرسش شماست. بیایم ابتدا از میان همه معناها می‌توانیم "نو" / "مدرن" فرق بگذاریم میان این دو معنا: یک‌جا "نو" به واقعیتی متحول شده اشاره دارد و یک‌جا صفت یک ذهن تحول‌جو است، به سخن دیگر نوعی هنجار است. اسلام در عصر جدید از بسیاری جهات "نو" شده است، "نو" در آن معنای اول، اما ذهنیت آن همچنان کهنه است، همچنان ارتجاعی (گذشته‌گرا) است. در عصر جدید، در گفتار اسلامی بسیاری از مفاهیم‌های جدید وارد شده‌اند که "انقلاب" / "ثورة" از جمله آن‌هاست. "انقلاب اسلامی" یک چیز نو است، پدیده‌ای است مربوط به عصر جدید، که این مربوط بودن امتیازی محسوب نمی‌شود، چنان‌که آگاهی بر "نو" بودن پدیده فاشیسم، تنها بر وحشت ما از فاجعه‌ناک بودن جهان می‌افزاید.

حال لطفاً به این نکته توجه داشته باشید: دینی که ما اینک از آن سخن می‌گوییم، خود چیزی جدید است. دین در گذشته "ملة" بود، یعنی همان فرهنگ بود؛ فقط به صورتی جانبی و خارج از دایره توجه توده مؤمنان معنای ویژه خود را داشت و آیینی بود در برابر آیینی دیگر. "ملة" در عصر جدید تجزیه می‌شود به دین و فرهنگ، و این تجزیه، دین را و می‌دارد که در پی سلطه بر فرهنگ برآید. در اروپا این تلاش به شکلی که برای همگان مفهوم باشد، شکست می‌خورد. اما در جهان اسلام، اصحاب دین هنوز دوگانگی دین و فرهنگ را نپذیرفته‌اند. اما وقتی می‌گویند که می‌خواهند فرهنگ را اسلامی کنند این دوگانگی را در نظر می‌گیرند، یعنی در نظر می‌گیرند که دین یک چیز است، فرهنگ یک چیز دیگر. آنان می‌خواهند دوباره دین همان "ملة" باشد. محمل این خواست، دینی ناب نیست، انگیزه‌های آن سنتی نیستند، بلکه جدید اند و از زمره شکل‌هایی‌اند که ناسیونالیسم به خود می‌گیرد. مفهوم جدید "ملت" با مصالحی ساخته شده که بعضاً کهن هستند. مذهب از مهم‌ترین ساخت‌میه‌های ملت است. "ملت" و "مذهب" دست کم از این نظر همسان‌اند که هر دو بر تصوری از پدران و لزوم وفاداری به سنت آنان استوار هستند. بین آن دو خویشاوندی وجود دارد و آنجایی هم که ناسیونالیسم با دین می‌ستیزد، یک جریانی سیاسی دارد رقیبی را از میدان به در می‌برد که ادعای مشابهی در برخورداری از حق ارث ملی دارد. دین در عصر جدید دستخوش یک ترانسفورماسیون ناسیونالیستی می‌شود و این آن تحولی است که توجه به آن برای درک

رفتار اسلام بسیار مهم است. این تحول یک پدیده کهنه را از بسیاری جهات جدید می‌کند. اراده به قدرت آن، از جمله تبدیل می‌شود به اراده‌ای برای دستیابی به امکان‌ها و ابزارهای مدرن اعمال سلطه. نواندیشی اسلامی یکی از پیامدهای تحول عصر، ورود ناگزیر دین کهنه به محیط عصر جدید و قرار گرفتن آن در شعاع عمل انگیزتارهای ترانسفورماسیون است. این جریان اساساً سیاسی است، سیاسی است در معنایی کاملاً ویژه. لوتریسم در دنیای مسیحیت سیاسی بود، اما مستقل از زمینه و نقش سیاسی‌اش یک دستگاه نظری هم بود. نواندیشی اسلامی اما هنوز استواری معرفتی چندانی نیافته است، و بخش بزرگ آن چه نواندیشان نوشته‌اند و می‌نویسند، سیاسی است. شکل و محتوای سخن آنان سخت تابع آن است که خود را با کدام جریان فکری و سیاسی معاصر بسنجند، با آن رقابت کنند و در این رقابت از آن اقتباس کنند. زمانی در کنار خود ناسیونالیسم "دولت-ملت" ساز را می‌دیدند، زمانی رقیب‌شان مارکسیسم بود، و حالا مثلاً نظر به لیبرالیسم و گفتار حقوق بشر دارند. نواندیشی دینی جلوه‌های مختلفی دارد. آن چه اکنون برای ما مطرح است آن نوعی از نواندیشی دینی است که خود را با گویشی لیبرالی معرفی می‌کند، یعنی می‌گوید معتقد به حکومت قانون‌مدار مردم‌سالار است، حکومتی که در آن بایستی حقوق بشر رعایت شود.

مؤمنی می‌آید می‌گوید من طرفدار حقوق بشر هستم. در برابر این سخن چه می‌توان گفت؟ با منطقی که شما در پرسش‌تان طرح کردید، منطقی که به طور انتزاعی غلط نیست، لابد باید به او بگوییم یا اشکالی در ایمانش وجود دارد، یا در ادعایش. اگر ایمان اسلامی را یک بسته در نظر بگیریم، همان بسته‌ای که بخش بزرگ محتوای آن را فقه تشکیل می‌دهد، و حقوق بشر را بسته‌ای دیگر که ادعای تعهد به مفاد آن مستلزم آزادی‌خواهی‌ای پیگیر و بی‌خدشه باشد، کاملاً درست است که بگوییم یا این یا آن. روشنفکران دینی می‌گویند که محتوای بسته ایمانی‌شان فقه نیست، آن اسلامی نیست که آخوند و مداح و چماق‌دار معرف آن هستند. آیا باید پنداریم دروغ می‌گوید؟ برای این که او را دروغگو بدانیم به یک حکم کلی به عنوان پایه استدلال نیاز داریم، حکمی با این مضمون: همه مسلمانان سر و ته یک کرباس‌اند و در نهایت چیزی جز سلطه مطلق شریعت‌شان نمی‌خواهند. این حکم قابل دفاع نیست. چون تفاوت‌زدا است، "دیگری" را نفی مطلق می‌کند و در درون آن دیگری، دیگرها را نمی‌بیند، غیر دموکراتیک است و مطلقاً موجه نیست پایه استدلالی قرار گیرد برای دفاع از حقوق بشر و دموکراسی. چرا سلطنت‌طلب امروزه می‌تواند دموکرات تلقی شود، اما مسلمان نه؟ مگر سنت سلطنت طولانی‌تر از سنت مسلمانی به جنایت آلوده نیست؟ و مگر نه این که تفاوت ماهوی‌ای نیست میان سلطنت و ولایت؟ ممکن است گفته شود آن چه انگیزه شک به روشنفکران و نواندیشان دینی می‌شود این است که زمانی مدافع و خدمتگزار رژیم اسلامی بوده‌اند. این نیز برای طرد مطلق یک جریان کافی نیست. جریان، سیمای کنونی خود را یافت، پس از این که چهره‌های آن از رژیم جدا شدند. این جدایی را باید دید و ستود، باید واقعیت و تأثیر آن را دید نه این که تنها به دوره پیش از وقوع آن نظر داشت و به "نواندیشان دینی" به چشم عوامل رژیم دینی نگریست. بسیار می‌شنویم که می‌گویند آنان می‌خواهند اسلام را مطهر جلوه داده، دینشان را نجات دهند. اول این که این حق دموکراتیک آنهاست، چنان که یک سلطنت‌طلب هم می‌تواند بگوید سلطنتی که در نظر دارد، عین دموکراسی است و دفاع او از



پادشاهی مستلزم دفاع از شاهان خونریز نیست. اتفاقاً حساسیت به سلطنت‌طلبان باید بیش تر باشد، چون اینان مدافع نوع خاصی از حکومت هستند که بد سابقه است و حساسیت اصلی ما به دلیلی روشن باید به سامان حکومتی باشد. نواندیشان دینی شناخته شده ما می‌گویند که ضرورت جدایی دین و دولت را پذیرفته‌اند و آرمانشان رسیدن به دموکراسی است. در برابر، گفته می‌شود که نباید دموکراسی خواهی اینان را جدی گرفت، چون آیین‌شان غیر دموکراتیک است. باید به آنان با سوءظن نگریست.

شکاک بودن، نگریستن با سوءظن، تفسیر بدبینانه. این نکته مهمی است که می‌توان درباره آن بحث خوبی کرد. من خود درباره متن‌های اصلی دیانت اسلامی معتقد به آن سبک خوانشی هستم که می‌توان آن را با اصطلاح "هرمنوتیک سوءظن" مشخص کرد. (این اصطلاح به پل ریکور برمی‌گردد. آن چه من در نظر دارم تنها تا حدی متأثر از سخن او در این باره است.) منظور به ساده‌ترین بیان این است: هر متن آیینی که در آن فرمان به قتل و حکم به برقراری تبعیض داده شده، مشکوک به آن است که آن قدر جدی گرفته شود که به صورت یک متن استراتژیک درآید، یعنی مبنای یک آیین قدرت شود و حکم‌هایش به اجرا درآیند. متن باید مهار شود: اول این که باید دور شود از آن عرصه‌ای که مبنای سامان‌دهی به جامعه است. این همان چیزی است که به آن سکولاریزاسیون نظام سیاسی می‌گوییم. دوم این که باید نقد شود، باید گفته شود که از متن چه حاصل شده است. سوم آن که فرهنگ باید جنبه رحمت و لطافت خود را تقویت کند تا مجال غلبه جنبه خشونت خود را بگیرد و مانع فعال شدن عناصر خونریز خود شود. این کار سوم، تفاوتی مهم با کار دوم دارد. در نقد دین، ما دست می‌گذاریم بر روی آیه‌های خشونت و تبعیض، و آن‌ها را زنه‌ار گویان با صدای بلند می‌خوانیم. اما با کار سوم، توجه را به رحمت جلب می‌کنیم و تشویق می‌کنیم که آیه‌های خشونت خوانده نشوند. این سه کار مکمل هم هستند و تاریخ اروپا به نحوی روشن اهمیت ترکیب آن‌ها را با هم می‌نمایاند: سکولاریزاسیون دین را از عرصه قدرت سیاسی دور می‌کند، روشنگری نقد دین را پیش می‌برد و انتقاد از دین را مقدمه‌ای می‌سازد بر انتقاد از کل تاریخ و فرهنگ؛ و سرانجام تحول فرهنگ به جایی می‌رسد که سخت‌کیشی دینی به صورت نابهنجاری و جنون جلوه کند و تعصب، نه فضیلت، بلکه رذالت قلمداد شود.

پاره‌ای از این وظیفه سوم، توسط نواندیشی دینی انجام شده است. این نکته‌ای است که ما لازم است در نظر داشته باشیم. انجام این وظیفه به عنوان جنبه‌ای از روند متناقض مدرنیزاسیون صورت می‌گیرد. مدرنیزاسیون هم برانگیزاننده بنیادگرایی است، هم نواندیشی دینی‌ای که سهم مهمی دارد در مهار خشونت و تعصب دینی. پدیده‌ی نواندیشی دینی در تقابل با مدرنیته در معنای نرماتیو (هنجاری) آن قرار ندارد. بر این قرار من آن تقابلی را میان نواندیشی دینی و مدرنیته نمی‌بینم که شما در پرسش‌تان مطرح کردید.

مسعود عسکری سروستانی : من پیرو این عقیده نیستم که سلطنت طلب می‌تواند دمکرات تلقی شود و مسلمان خیر. حال که شما در پاسختان به آن اشاره فرمودید ، باید عرض کنم که در طول تاریخ سرزمین ما ، چه قبل و چه بعد از اسلام ، سلطنت و دین دو روی سکه "مهار آزادی" ، به معنای حقوق بشری آن، بوده

اند. در جریان نهضت ملی شدن صنعت نفت دیدید که همکاری آشکار و پنهان آنها بر علیه مصدق به چه سرانجامی منجر شد. اما همان طوری که شما گفتید جامعه ایران امروز، به ویژه روشنفکران آن، حق دارند شکاک باشند و به قول شما خوانش دین را با "هرمنوتیک سوء ظن" پیش برند. البته نه تنها در مورد دین، بلکه در زمینه های دیگر هم باید این گونه شکاک باشند، اما همراه با رواداری.

**محمدرضا نیکفر:** درست است. در همه زمینه ها باید نگرشی انتقادی داشت و از جمله به خود

منش انتقادی هم باید به دید انتقادی نگریست. این را از این نظر می گویم که عمل نیازمند اعتماد است. سوءظن صرف باعث سوء عمل می شود. لازم است به این نکته توجه داشته باشیم که در میان ما عنصر نفی، چنان انباشته شده است که ناتوان از طرح افکنی مثبت شده ایم. همین منفیت، توجه را از این نکته دور می کند که ایده سکولاریسم برای رفع تبعیض پیش گذاشته شده و بنیاد مثبت آن در ایده رواداری (تولرانس) است. سکولاریسم همزیستی روادارانه است و رواداری را از هم اکنون باید به نمایش گذاشت. روشنفکران غیر مذهبی و مذهبی لازم است در این مورد پیشگام شوند و در ضمن انتقادی بودن، نشان دهند که ارج شناس و روادار هستند.

**مسعود عسکری سروسناتی:** شما از جمله روشنفکرانی هستید که به نوعی معتقد هستند به گفت و گو بین روشنفکران سکولار و دین مداران اصلاح طلب و نزدیکی با آنها به عنوان طرف دیگر صحنه سیاست امروز ایران که آمادگی پذیرش دیدگاه مقابل را دارند. آیا شما فکر می کنید ایده شما واقعیتی عینی در جامعه ایران به طور گسترده به دنبال خواهد داشت؟

**محمدرضا نیکفر:** گسترده گی یا غیر گسترده گی را بگذاریم کنار و ابتدا ببینیم چه چیزی اصولی است. در پاسخ به پرسش قبلی تان تحلیلی از تاریخ مدرن با نظر به نقش های مکمل سکولاریزاسیون، نقد دین و تلطیف فرهنگی عرضه شد. بر پایه این تحلیل بر نهاده شد که وجود نواندیشی دینی خشونت گریز ضروری است و نیرو گیری آن را بایستی نیکو داشت. این نیکوداری با نقد دین و از جمله انتقاد از خود نواندیشی دینی منافاتی ندارد. البته من معتقد نیستم که نواندیشی دینی جریانی قوی خواهد شد و بدیلی شکننده در برابر دین حوزوی خواهد بود. اسلام، بدان صورتی که در مسیحیت دیدیم، استعداد رفرم ندارد و تازه آن چه باعث شد که مسیحیت به دینی تبدیل شود که دیگر مانعی اساسی در برابر دموکراتیزاسیون سیاسی و اجتماعی نباشد، تنها به اصلاح گری دینی آغاز شده با لوتر بر نمی گردد. مجموعه ای از دگرگونی های اجتماعی و فرهنگی از رفرماسیون، که جنبشی بنیاد گرا بود، چیز دیگری ساخت. اسلام با فراموش شدنش قابل تحمل خواهد گردید، و اسلام شاننش فراموش شدن دارد، اگر از عرصه قدرت دور داشته شود و مردم از آن حد از تأمین اجتماعی و ارزشی برخوردار باشند که نخواهند امنیت و معیارهای ارزشی خود را از دین بگیرند. در حال فراموشی، باز اکثریت قاطع مسلمانان مسلمان باقی خواهند ماند، اما بسیار کسان باور شخصی خودشان را خواهند داشت، باوری که متفاوت خواهد بود با دین استاندارد حوزوی. هم اکنون نیز این نوع دیانت گسترده است و بدیل اصلی و جدی در برابر دین فقهاتی را می سازد. روشنفکری دینی جریانی است که محتوای معرفتی دین را جدی می گیرد، در حالی که دیانت مدرن بر اساس جدی نگرفتن محتوای معرفت دینی است. دیانت مدرن، دیزاین (پلان) شخصی است. یک امتیاز روشنفکری دینی این است که با چنین دیانتی



مشکل ندارد، آن را تحمل می کند و می توان گفت که تقویت می کند؛ تقویت می کند، چون کمک می کند به شکستن اتوریته دین حوزوی.

این استعداد فراموش شدن را در فاصله میان انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی به خوبی دیده ایم. اما در عین حال دیده ایم که همان مردمی که دینشان نرم و ساده شده بود، آنگاه که دچار بحران شدند، چگونه به دین سخت فقیهان رو آوردند. هر چه جریان های زاویه دار با سخت کیشی بیش تر و قوی تر باشند، خطر نیروگیری دوباره بنیادگرایی کم تر می شود.

ممکن است گفته شود چرا بدیل واقعی در برابر سخت کیشی را در روشنگری و تفکر عمیقاً سکولار نجویم. بسیار خوب است که در این راه تلاش کنیم، اما باز این منافاتی با نکوداشت نواندیشی دینی و استقبال از گفت و گو با این جریان ندارد. این نکته مهم را نیز باید در نظر داشته باشیم که سکولاریسم دموکراتیک بر پایه ایده رواداری (تولرانس) است و ارج شناسی و گفت و گو پیامد و مقتضای رواداری است.

این از اصول. حال دوباره به پرسش تان برگردیم درباره زمینه عینی و واقعی استقبال از ایده گفت و گو. جوابی قطعی به این پرسش ندارم. به آن چه پیش از این از یک موضع اصولی گفتم این نکته را نیز می توانم بیفزایم: حد استقبال از ایده گفت و گو میان جریان های مختلف تابع حد توانایی ما برای برقراری دموکراسی است. فضیلت شاخص دموکراسی رواداری و گفت و گو است.

**مسعود عسکری سروسناتی :** شما به خاطر این که بحث ولایت فقیه را از منظر نظری شکست خورده می دانید ، بحث سکولاریسم را بحثی می دانید میان " سکولارها " یعنی روشنفکران غیر مذهبی و در برابر آنان " اصلاح طلبان " و کلا مذهبی های منتقد رژیم. شما به نظام ولایت فقیه به عنوان یک نظام تبعیض اشاره می کنید. اما کسی چون آقای عبدالکریم سروش، به عنوان یک اصلاح طلب دینی که شما ایشان و هم سلکان ایشان را مخاطب خود در گفتمان سکولاریسم می دانید، در نوشته ها و گفته هایشان به نوعی تمایز و شاید بتوان گفت تبعیض بین " مؤمنان " و " غیر مؤمنان " قایل می شوند و همیشه از آن هایی که " دل مؤمنان را به درد می آورند " گله مند هستند و به نوعی هشدار می دهند. پس شاید تبعیض فقط در سیستم ولایی نباشد، بلکه نشانه های آن در فردی چون آقای سروش به عنوان نو اندیش دینی یا روشنفکر دینی هم می تواند وجود داشته باشد. آیا شما به رسیدن به یک گفتمان مطلوب در مورد سکولاریسم با مخاطبانی چون آقای سروش با قطعیت صحبت می کنید ، یا این که، آنرا در حد چیزی که " به تجربه اش می ارزد " نگاه می کنید؟ آیا فردی که به قول خودتان " هم می خواهد بنیاد گرا باشد و هم متجدد " می تواند مخاطب شما در گفتمان سکولاریسم باشد؟

**محمد رضا نیکفر :** هر تمایزی تبعیض نیست. تبعیض در گفتار سیاسی بار خاصی دارد: پایمال کردن اصول برابری و عدالت است به صورت دادن امتیاز به یک گروه و محروم کردن گروهی دیگر. تمایز می تواند به تبعیض راه برد یا راه نبرد. سوییای از مسئله عدالت را بیان کرده ایم اگر بگوییم چون تمایز هست، عدالت مطرح است و این که عدالت برای این است که تمایز منجر به تبعیض نشود. یک شاخص این که تمایزی تبعیض آور است، طرح نامربوط آن است. دولت دموکراتیک به صورت مجموعه ای از صندلی های خالی تصور می شود که افرادی برای مدتی معین روی آن ها می نشینند.

اتیکت دینی بر روی این‌ها یک اتیکت نامربوط است. اما به عنوان مثال چنین اتیکتی طبعاً برای صندلی ریاست یک بنگاه دینی به احتمال بسیار نامربوط نیست.

در مورد این که آقای سروش تمایز مؤمن - نامؤمن را به صورتی مربوط یا نامربوط مطرح می‌کند، نمی‌توانم قضاوتی قطعی داشته باشم. بهتر است با خود ایشان گفت‌وگو کنید. بر پایه گفته‌ها و نوشته‌های سروش در سال‌های اخیر می‌توانیم بگوییم، او با نظر به تجربه مصیبت‌بار حکومت دینی در ایران، تجربه‌ای که برای بسیاری از مؤمنان هم رنج و افسوس و پشیمانی بار آورده است، تمایز مؤمن - نامؤمن را در سامان دولت نامربوط می‌داند.

روشنفکرانی چون آقای سروش نقش مهمی ایفا می‌کنند. آنان تجربه حکومت اسلامی را برای مؤمنان جمع‌بندی می‌کنند و کمک می‌کنند به انتگراسیون، یعنی همسازی فراگیر برای مقابله با آپارتاید ولایی و سامان‌دهی دموکراتیک کشور. گفت‌وگو برای همسازی یک امر تفننی نیست که با این حساسگری به آن بنگریم که به تجربه‌اش می‌ارزد یا نه. گفت‌وگو امری است لازم، آن هم نه بر اساس مصلحت، بلکه بر اساس این باور بنیادی که موضع سکولار موضع روادار است و گفت‌وگو و رواداری و ارجح‌سناسی همگانی فضیلت‌های دموکراسی بنیادمند هستند.

همه این‌ها نافی ضرورت انتقاد از دین و رفتار مؤمنان نیست. مسلمانان هنوز الفبای تحمل را نیاموخته‌اند. این باور در میان علما و نخبگان آنان هم چنان قوی است که با وجود فضاقت و فلاکتی که حکومت علمای دین به بار آورده و ناتوانی عمومی‌ای که مسلمانان در برپا کردن جامعه‌ای کم‌تر فاسد و کم‌تر مستبد و استبدادپرور بدان دچار هستند، به یمن آموزه "خاتم"، ختم فهم و اخلاق هستند. رفتار خشن و خودپسندانه متعصبان آنان به مقابله به مثل فرا می‌خواند و آنان چون با برخورد منفی، در هر شکلش، مواجه شوند یکباره شروع به مظلوم‌نمایی می‌کنند. آنان با این شیوه چیزی نمی‌آموزند؛ یعنی چیزی که مشکل اصلی‌شان است - حساسیت به نقد، ناتوانی از نقد و ناتوانی از آموختن - پابرجا می‌ماند.

نقد دین در جهان اسلام هنوز به صورتی جدی شروع نشده است. به کسانی که از همان آغاز برمی‌آشوبند، لازم است بگوییم، صبر و تحمل داشته باشید، این هنوز اول داستان است.

**مسعود عسکری سروسنایی: شما در سخنرانی خود در دانشگاه "یو. سی. ال." در نوامبر ۲۰۱۲ که خود من در آن حضور داشتم، ملی‌گرایی ایرانی را مبتنی بر "افسانه ملی" دانستید و از مناسبات متضاد آن با مذهب شیعه سخن گفتید. ممکن است در این مورد توضیح بیشتری بدهید.**

**محمدرضا نیکفر:** ناسیونالیسم خودپسندی ملی است و هیچ خودپسندی فردی و گروهی‌ای نیست که مبتنی بر توهم و غلو و قصه‌بافی نباشد. تبعیض هم به احتمال بسیار مبنای داستان‌سرایي درباره خود است. برخی قصه‌ها جالب‌اند، برخی مسخره، توهین‌آمیز و انزجار‌آور. قصه‌های کینه‌توز و کینه‌پرور آن‌هایی هستند که در آن "دیگری"‌ای وجود دارد با مصداق مستقیم یا غیر مستقیم امروزین که خوارداشت او رکنی از هویت می‌شود.

آن‌چنان که در این گفت‌وگو پیشتر اشاره شد، میان ناسیونالیسم و بینش دینی یک چیز به نحو

بارزی مشترک است: هر دو کیش اسلاف هستند، یعنی هر دو نیاکانی را، بنیان گذارانی را می ستایند. این وجه اشتراک می تواند مبنای همسازی یا ستیز یا آمیزه‌ای از همدستی و رقابت در میان آن‌ها باشد. در اکثر موارد جنس ناسیونالیسم "ملی-مذهبی" است، یعنی خودستایی ملی با استفاده از اسطوره‌های دینی است و یا برآمده از دینی است که در عصر جدید دگرذیسی ناسیونالیستی یافته است. با توجه به نقش صفویه در شکل‌گیری ایران امروزی و نقش شیعی‌گری در شکل‌گیری و قوام صفویه و نقش دیگری‌ستیز تشیع در تاریخ صفوی و پساصفوی، طبیعی است که همسازی میان شیعی‌گری و ایرانی‌گری قوی باشد، در عین این که روایت‌هایی از ایرانی‌گری وجود دارد که پس‌زننده و خوارکننده شیعی‌گری است.

**مسعود عسکری سروسناتی: شما در همان سخنرانی گفتید که ممکن است جایگزین سیستم سیاسی فعلی یک حالت "بینابینی" داشته باشد، یعنی نه سکولار باشد، نه دینی. در مورد ساختار سیستم "نیمه سکولار" یا حالت "بینابینی" توضیح دهید.**

**محمد رضا نیکفر:** یک سناریوی منفی در ایران تداوم رژیم فعلی با همین مختصات است، حالا گیریم با جابجایی مهره‌هایی.

سناریوی سیاه دیگر تغییر برخی مختصات اساسی آن در حد موضوعیت یافتن صحبت از شکل‌گیری یک رژیم استبدادی تازه است، چیزی مثل نشستن یک سلسله به جای سلسله دیگر که داستانی تکراری در تاریخ این سرزمین است. بدبختی‌ای دیگر برافتادن رژیم فعلی بدون گسستی جدی در حیات استبداد و درآمیختگی دین و دولت است. فقط حالتی از حالات این بدبختی را می‌توان "نیمه سکولار" یا "بینابینی" خواند، حالتی گول‌زننده‌تر از بقیه، حالتی مثلاً با شعار بازگشت به ماده دوم متمم قانون اساسی مشروطیت که فقیهان را ناظر قانون‌گذاری کرده بود، ناظری دارای حق و تو.

برزخ به هر حال از دوزخ بهتر است و کم نخواهند بود کسانی که خواهند گفت همین وضع عالی است. ببینیم چه چیزهایی می‌تواند به نفع یک وضع برزخی باشد:

- ایدئولوژی غالب در ایران هنوز ملی-مذهبی است. پس از انقلاب جاذبه فضا ساز این ایدئولوژی، به صورت خلق‌گرایی همجنس با استضعاف شیعی و در ترکیب با آن امپریالیسم‌ستیزی راه برده به ضدیت با تجدد، بسیاری از چپ‌های ظاهراً سکولار را کله‌پا کرد و به دفاع از خمینی‌کشاند (نمونه مشهور به اکثریت فداییان خلق). باز این ایدئولوژی ممکن است به نفع حضور دین در دولت عمل کند، گیریم نه به صورت مطلق‌گرای پیشین، اما با دادن امتیازهای تعیین‌کننده‌ای به دین.

- دین توانایی شگفت‌انگیزی در پدیداری به شکل‌های مختلفی دارد. فردا خواهند گفت که آن چه مبنای جمهوری اسلامی بود، نه "اسلام راستین"، بلکه اسلام دروغین بوده است. باز "اسلام راستین" می‌آید و وسط میدان، و می‌خواهد میدان‌داری کند و باز خواهیم دید که "اسلام راستین" جدید انبوهی طرفدار خواهد داشت. خواهیم دید که قم مدعی خواهد شد که در دوران سلطه ولایت فقیه از همه مظلوم‌تر بوده است و باید جایزه و امتیاز بگیرد. این نقش‌بازی، جزئی از تئاتر تاریخی ماست و تنها

شانس جلوگیری از تکرار تأثیر گذار آن، در روشنگری است.

- کسان بسیاری از این رژیم بهره برده‌اند، با آن همدست شده‌اند، جنایت هم اگر نکرده باشند، به یمن نظام آپارتاید دینی صاحب امتیازهای نابحقی شده‌اند. بخش بزرگی از آنان ممکن است دل خوشی از رژیم نداشته باشند، از جمله به این دلیل که در این رژیم بحران را دائمی می‌بینند و همواره هراس دارند که اوضاع به هم بریزد. آنان بدشان نمی‌آید تحولی پدید آید که رژیم هم تغییر کند هم تغییر نکند: تغییر کند یعنی سازه‌ها و عنصرهای بحران‌زا از آن کنار گذاشته شوند؛ تغییر نکنند یعنی آنان امتیازهایشان را از دست ندهند و در طبقه ممتاز باقی بمانند.

- توده وسیعی هم وجود دارد که جزء طبقه ممتاز نیست، اما بیوگرافی افراد آن با حکومت دینی گره خورده است. در انسان‌ها این تمایل غالب است که مسیر رفته را ادامه دهند یعنی بیوگرافی‌ای یکپارچه داشته باشند. این تمایل از این رو تأثیری جدی دارد که اپوزیسیون هنوز نتوانسته چشم‌انداز بدیل جذابی را در برابر انسان‌ها قرار دهد. محافظه‌کاری و نیروی ماند (اینرسی) در اپوزیسیون قوی است و همین مانع آرمان‌خواهی فراگیر می‌شود.

عامل‌هایی از این دست باعث می‌شوند که شکل‌گیری یک حالت برزخی پس از بحران فلج‌کننده رژیم، محتمل گردد. اما حالت برزخی و یک رژیم برزخی پاسخگوی نیاز به یک انتگراسیون دموکراتیک نیست. بحران ادامه خواهد یافت. ممکن است سامان عمومی کشور فروپاشد، ممکن است بحرانی بسیار طولانی ما را فرسوده کند و ممکن است سرانجام جهت‌گیری سکولار دموکراتیک به این فصل تیره از تاریخ ایران پایان دهد.

مسعود عسکری سروستانی: شما در مقاله ای که زیر عنوان "نهاد دین" نوشته‌اید به درستی می‌گویید، هر دینی به عنوان یک مؤسسه اجتماعی از دل یک فرهنگ بر می‌آید. همچنین، از واژه "دینی" در مقابل دین صحبت می‌کنید و می‌گویید "دینی" دایره وسیع‌تری از دین دارد. از همین دیدگاه، شما می‌گویید، در ابتدا یک امر این-جهانی باید باشد تا گزاره ای فرانسائی بر آن حاکم گردد. به عبارت دیگر، شما وجود انسان را پیش‌نیازی برای خدایان تاریخی می‌دانید. آیا منظور شما همان چیزی نیست که فویرباخ می‌گوید که خدا انسان را نیافرید، بلکه خدا تراوشی از ذهنیت انسان است؟

**محمد رضا نیکفر:** درست است. لودویگ فویرباخ یکی از مرجع‌های اصلی نقد تبارشناسانه دین است و هر چه در حیطه این نقد گفته شود، آموخته اوست یا آموخته مکتب پرستاوردی است که بی او هم پدید می‌آمد. قرن نوزدهم، قرنی که فویرباخ در آن می‌زیست، قرن تاریخ‌نویسی و تاریخ‌گرایی است. در این قرن این نکته تثبیت شد که تاریخ، باطل السحراست؛ سحر هر چه را که بخواهیم باطل کنیم، باید تاریخش را بنویسم، یعنی بگویم چگونه شروع شد. بحث منشأ دین و تطور دین از قرن‌های ۱۷ و ۱۸ شروع شده بود، اما در قرن ۱۹ بود که مستحکم شد، دانش‌هایی چون تاریخ و زبان‌شناسی و فرهنگ‌شناسی و باستان‌شناسی را در خدمت خود گرفت و چنان شد که آن‌چه اکنون دین‌ها به صورت سنتی درباره خود گفته‌اند، یا در زمره افسانه محسوب می‌شوند، یا در بهترین حالت ماده خامی هستند برای تحقیق، اشاره‌ای هستند به رخدادهایی یا باورهایی در یک دوره که باید ببینیم در اصل چه بوده‌اند.

اما تاریخ دین را می‌توان دو گونه نوشت: می‌توان یا به دین‌های مشخص پرداخت - مثلاً به یهودیت، مسیحیت و اسلام - یا تاریخ امر دینی، یعنی دینی‌پنداری و دینی‌رفتاری را بازنوشت به عنوان گونه‌ای زیستن در جهان و تفسیر جهان که دین‌های مشخص برخی نموده‌ای مشخص آن هستند. تاریخ نوع دوم، گونه‌ای انسان‌شناسی و فرهنگ‌شناسی است. باطل‌السحر، تاریخ نوع اول است. تاریخ نوع دوم با توضیح تفاهمی همراه است، تفاهم از این رو که در این جا ما داریم انسان را می‌فهمیم در تلاش برای فهم جهان. امر دینی در این جا به عنوان یک صورت نمادین (فرم سمبولیک، اصطلاح ارنست کاسیرر) مطرح است که جهان را به گونه‌ای خاص مرزبندی می‌کند، متصور می‌شود و تبیین می‌کند.

در همین رابطه است که می‌توانیم قایل باشیم به یک "تفاوت گذاری دینی" یا "religious difference" در قیاس با ontological difference که تفاوت گذاری میان هستی و هستند و political difference که تفاوت گذاری میان سیاسی و سیاست است. آن رو می‌توانیم این گونه تعریف کنیم: تفاوت گذاری دینی دیدن تفاوتی است که میان امر دینی و تجسد آن در قالب این یا آن دین معین برقرار است. با مثالی ساده موضوع را روشن کنم: مادر من مسلمان بود، اما اگر ایران زیر سلطه اسلام هم نمی‌رفت، زرتشتی می‌ماند، یا مسیحی و یا بودایی می‌شد، باز در دیانت مادر من چیز چندانی تغییر نمی‌کرد: باورهایی درباره جهان و زندگی داشت که آن‌ها را با مفهوم‌های دینی‌ای توضیح می‌داد که انطباق چندانی با نص دین معین اسلام نداشت و رفتاری داشت که به احتمال بسیار فرق نمی‌کرد اگر باید- نباید‌های آن را نه با برخی الفاظ اسلامی، بلکه با مفهوم‌های مسیحی یا زرتشتی توضیح می‌داد. مطمئن باشید که اگر ما زرتشتی هم می‌بودیم، در ورود به عصر جدید دچار مشکلاتی می‌شدیم که در ناحیه دین از جمله به صورت ارتجاع و بنیادگرایی دینی بروز می‌کرد. پس بنیادگرایی را می‌توان دو گونه دید: یا به صورت پدیداری اسلامی دید و در قالب جنبش‌ها و چهره‌های معینی، یا آن را به عنوان مشکلی عمیق‌تر دید، حاصل اختلالی در همسازی با جهان که برای همه پیش می‌آید و به زیست تاریخی انسان تعلق دارد.

تفاوت گذاشتن میان امر دینی و دین به ما کمک می‌کند دگرگونی‌های دین و جان‌سختی آن را بهتر بفهمیم. در حالی که دین در قالب نهاد دینی جزمی و بسته است، امر دینی منعطف و کمابیش باز است. از درون امر دینی است که ادعا می‌شود آن چه در نهاد دین مجسم شده دین واقعی نیست. این مبنایی برای انتقاد درون‌دینی و اصلاح آن می‌شود، اصلاحی که ممکن است در جهت جزمی‌تر شدن دین عمل کند و یا به انعطاف آن بینجامد. حاملان اصلی دین، شیخان دین هستند؛ حاملان اصلی امر دینی مردم هستند. این تفاوت گذاری، تفاوت گذاری میان بدتر و بهتر نیست. بعضی اوقات باوری در نهاد دین معقول‌تر و با جهان سازگارتر از باوری مشابه در میان بخشی از مردم است.

**مسعود عسکری سروستانی :** شما در مصاحبه‌ای گفته‌اید: "قرآن‌شناسی کار غرب است، نه شرق مسلمان، و در حوزه‌ها قرآن را اجرا می‌کنند نه تفسیر". آیا منظور شما نبود روش هرمنوتیک در تفسیر قرآن در حوزه‌ها است؟ در این مورد بیش‌تر توضیح دهید؟

**محمد رضا نیکفر :** مؤمنان قرآن را تلاوت می‌کنند، و فرق است میان خواندن و تلاوت کردن. مثالی

بزنم که قبلا در جایی زده‌ام: شما یک دستگاہ چرخ گوشت می‌خرید، کارتون آن را که باز می‌کنید در درون آن یک جزوه راهنما هم می‌یابید. آن را با دقت خاصی می‌خوانید، دقتی معطوف به عمل و نتیجه. آن جزوه را تلاوت نمی‌کنید، با آن به اصطلاح حال نمی‌کنید، اتفاقاً کوشش می‌کنید به حال خاصی نروید و با دقت بخوانید. دستگاہ را روشن می‌کنید، طبق جزوه عمل می‌کنید و اگر نتیجه مطلوب را نگرفتید، جزوه را بازخوانی می‌کنید، باز اگر نتیجه مطلوب نبود، به شرکت سازنده تلفن می‌زنید و در نهایت ممکن است دستگاہ را پس بفرستید. اگر مردم متن‌های دینی را به همین سان می‌خوانند، دیگر دین مشخصی وجود نداشت. مثالی دیگر: آثار افلاطون و ارسطو از نظر قدرت اندیشه، انسجام و استدلال از همه متن‌های دینی برتر هستند، و آثار سعدی و حافظ و ژید و لورکا و نیما از همه متن‌های دینی زیباترند و ایلیاد و اودیسه و شاهنامه فردوسی و هزار و یکشب از نظر داستان‌سرایی بر همه‌ی داستان‌سرایی‌های دینی برتری دارند. مردم اما آن‌ها را به گونه‌ای دیگر می‌خوانند، به گونه‌ای کاملاً متفاوت با متن‌های دینی.

در گذشته متن‌های دینی را تلاوت می‌کردند، از بر می‌کردند و ذکر می‌کردند، اما نمی‌خواندند. خواندن متن‌های دینی در عصر جدید آغاز شد. به تدریج روش انتقادی-تاریخی در خواندن این متن‌ها شکل گرفت و تکامل یافت. روش انتقادی یعنی روش سنجشگری که پیشداوری‌ها را کنار می‌گذارد، به همه چیز شک می‌کند - از اصلیت متن گرفته تا تفسیرهایی که در طول تاریخ از آن شده - و روش تاریخی یعنی توجه به حرکت تاریخی زبان و بستر تاریخی متن. روش انتقادی-تاریخی منشایی درون‌دینی داشت، حاصل متن‌گرایی و نگرش انتقادی پروتستانیسم به سنت کلیسایی بود، سپس با شجاعت عقلانی و اخلاقی اسپینوزا در شاهراه روشنگری افتاد و تنومند و استوار شد. زبان‌شناسی تاریخی قرن نوزدهم ابزار انتقادی-تاریخی برای در اختیار آن گذاشت و در قرن بیستم از دستاوردهای انواع و اقسام دیرینه‌شناسی از یک سو و از سوی دیگر هرمنوتیک مدرن بهره‌مند گردید.

مشکل حوزه علمیه قم این نیست که مثلاً گادامر به عنوان یکی از قطب‌های هرمنوتیک مدرن را مطالعه نکرده‌اند، بلکه این است که دانش‌شان از تفسیر از حد تفسیر سنتی که تأیید معرفتی محتوای معرفتی تلاوت است، فراتر نرفته است. علما هنوز با مقدمات روش انتقادی-تاریخی در بررسی متن‌های گذشته آشنا نیستند. عربی‌ای که می‌آموزند، یک زبان بی‌تاریخ است. معمولاً جز این عربی مرده، زبان خارجی دیگری نمی‌دانند و چیزی از زبان‌شناسی تاریخی به گوششان نخورده است. و در این میان نکته اصلی این است: قرآن یک متن استراتژیک است، یعنی وسیله قدرت است، به قدرت تقدس می‌بخشد، در عربستان، ایران و جاهای دیگر. در مراکز ایدئولوژیک قدرت، ناممکن است خواندن متن استراتژیک به عنوان متنی که باید موضوع کاوش علمی قرار گیرد. قرآن تلاوت می‌شود، به نمایش گذاشته می‌شود و اجرا می‌شود، اما خوانده نمی‌شود. وقتی از حالت متن استراتژیک درآمد، تازه می‌توان آن را خواند. بر این اساس است که با قاطعیت می‌توان گفت که کل متن‌های



تولید شده در جایی چون حوزه علمیه قم در تفسیر قرآن فاقد ارزش علمی هستند و در برابر قرآن‌شناسی‌ای که در غرب بر پایه روش انتقادی-تاریخی پا گرفته به لحاظ محتوای مثبت معرفتی خود چیزی به حساب نمی‌آید. اگر مدعیان برآشفته شوند و در برابر ما، به تأثیر تربیتی و به اصطلاح "انسان‌ساز" آن شیوه تلاوت متن مقدس اشاره کنند، به سادگی می‌توان فساد و بی‌اخلاقی شرم‌آوری را به رخ کشید که حاصل این انسان‌سازی است. جمهوری اسلامی، اجرای دین است، قرائت مجسم قرآن است، آن نوع قرائتی که قوی‌ترین پایه را در سنت نهاد دین دارد.

**مسعود عسکری سروسنتی:** اکثر کارهایی که در زمینه تفسیرشناسی هرمنوتیکی انجام یافته، بر روی متون دینی و تاریخی و فلسفی غربی بوده است. اخیراً، نشانه‌هایی از قرآن‌شناسی مدرن به شیوه هرمنوتیک در نوشته‌های قرآن‌شناسانی چون مرحوم نصر حامد ابو زید و محمد ارکون را می‌توان پیدا کرد که قرآن را نه یک "متن"، بلکه یک "گفتار" می‌داند و به رهیافتی جدید در تاویل قرآن می‌رسد، که با تفاسیر سنتی آن، مثلاً در میزان علامه طباطبایی تفاوت دارند. شما شروع چنین شیوه‌های جدید در قرآن‌شناسی را متأثر از چه اموری یا چه فاکتورهای تاریخی می‌دانید؟ و این افق تازه چه تأثیر جامعه‌شناختی در میان مسلمانان در صورت گسترش آن به جا خواهد گذاشت؟

**محمد رضا نیکفر:** حرکت‌هایی در زمینه کاوش انتقادی-تاریخی متن‌های مقدس اسلامی شروع شده که الزام زمانه‌اند. آن‌ها اما هنوز کم‌عمق و کم‌تأثیر هستند. مدت کمی نیست که مسلمانان نیز پا به عصر جدید گذاشته‌اند. آن‌ها تکنولوژی نو و مصرف‌گرایی نو را فرا گرفته‌اند، اما هنوز با علوم انسانی انسان آشنا نشده‌اند تا به یاری آن‌ها به شیوه‌ای سنجیده و انتقادی درباره فرهنگ و دین خود بیندیشند. نواندیشی اسلامی اعلام تمایلی است به نواندیشی، و هنوز دستاورد چندانی نداشته است. محتوای اصلی کتاب‌های نواندیشان هنوز در حد این اعلام تمایل است و اشاراتی به منجمد بودن و تکراری بودن فکر سنتی و نامعاصر بودن آن با جهان معاصر. نواندیشان هنوز به سراغ مسائل اصلی نرفته‌اند و تازه دارند دور آن‌ها می‌چرخند تا ببینند از کدام در وارد شوند.

بعید است که بحث‌های نواندیشان عمق چندانی بیابند، انقلابی ایجاد کنند و فکر نویی را در جهان اسلامی بپراکنند، بدان گونه که چهره این جهان به خاطر این فکر نو دگرگون شود. سرانجام عمر اسلام سیاسی رادیکال به پایان می‌رسد. حزب‌های اسلامی، حزب‌های محافظه‌کار کشورهای اسلامی می‌شوند. مردم عموماً مسلمان می‌مانند، اما اسلام به عنوان یک ادعا در معرفت، تعیین کلیت رفتار و سامان‌دهی سیاسی به محاق می‌رود، چنان‌که در اکثر کشورهای اسلامی برای یک دوره چنین بود، دست کم در میان قشرهای مدرن جمعیت. بهترین دوره و پر دستاوردترین دوره برای نواندیشی اسلامی آن دوره‌ای است که قرآن، از کتابی که آن را در تظاهرات سیاسی به دست می‌گیرند، تبدیل به کتابی پیچیده در پارچه‌ای شیک بر روی طاقچه یا در ته صندوقچه می‌شود. این بهترین حالت برای رفرم اسلامی است: آرام گرفتن و تا حدی فراموش شدن. در دوره آرامش، دیانت جدید تقویت خواهد شد که رقیب اصلی دیانت سنتی است. در غرب مسیحی نیز چنین است. دیانت جدید دیانتی است که فرد آن را خود دیزاین (طراحی) می‌کند. این دیانت هیچ ساختمان منسجمی ندارد، ترکیبی از گداه، باورها

و الگوهای رفتاری ای است که از این جا و آنجا برگفته شده‌اند. در این دیانت مبنای تفسیر، تفسیر به رأی است، رأی فردی، پسند فردی، مصلحت فردی. آینده دین، در این نوع دیانت است. گسترش این نوع دیانت است که به نواندیشی دینی فضایی برای تنفس و پرورش خود می‌دهد. علمای اسلام، منشی بازاری و حسابگر دارند. وقتی که بینند در بازار دیانت جنس‌های دیگری خریدار دارد، آنگاه آنان جنس‌های خون‌آلوده کنونی را جمع می‌کنند، در جایی پنهان می‌کنند و جنس‌های شیکی را در ویتترین می‌گذارند. شرط این تغییر رویه آن است که از کمک نیروی دولتی برای تحمیل جنس بر خوردار نباشند. سکولاریزه شدن نظام سیاسی لیبرالیزه شدن بازار دین را به دنبال می‌آورد. تحول بزرگ این است.

**مسعود عسکری سروسستانی :** دو پرسش آخر من در رابطه با فلسفه پست مدرن یا پسا مدرن است. پرسش اول مربوط به دیدگاه پست مدرنیسم به طور کلی است و در پرسش دوم به وضعیت آن در ایران امروز می‌پردازم. پرسش اول این است: طبق گفته‌های نظریه پردازان پست مدرن که اندیشه‌ها و ارزش‌های نو گرایی را به نقد می‌کشند، مدرنیته در پیاده کردن اصول بنیادی خود به بن‌بست رسیده است. مثلاً هایدگر می‌گوید انسان مدرن در راه تسلط و چیرگی خود بر طبیعت چشم‌بینای خود را از دست داده و دیگر نمی‌تواند درست را از غلط تشخیص دهد. لیوتار به جنبه جهانی مدرنیته می‌تازد و می‌گوید دوران روایت‌های بزرگ به سر آمده و عالم‌گیری ایدئولوژی‌ها پایان یافته و روایت‌های بزرگ باید جای خود را به روایت‌های کوچک‌تر بدهند و میشل فوکو صحبت از نسبی‌گرایی فرهنگی می‌کند. حال با در نظر گرفتن این که مدرنیته حاصل عصر عقل است که بنا به تعریف آن، آزادی ذهنی انسان محدودیتی نمی‌شناسد و بنابراین، تابع زمان نیست و از سویی، اگر چه، رویش مدرنیته در غرب بوده است، اما خصیصه عمده آن جهانی بودن و تکثرگرایی آن است، آیا می‌توان پایدانی بر آن تصور کرد که دوره پس از آن عصر پست مدرن باشد؟ آیا به نظر نمی‌رسد که پست مدرنیسم بازتابی از یک مرحله به هم ریخته و باژگون شده خود مدرنیته است که بعد از دو جنگ جهانی به نقد خود می‌پردازد؟ و آیا در حقیقت خوانشی حاشیه‌ای از خود مدرنیته نیست؟

**محمدرضا نیکفر :** من پاسخ به این پرسش را به بحث قبلی درباره دیانت در جهان مدرن پیوند می‌زنم. با روشنگری و خردگرایی مدرن این آرمان پدید آمد که دین، به عنوان انبانی از اسطوره‌ها، زوال پیدا خواهد کرد و اگر دینی به جا بماند دینی خواهد بود که به حدگذاری عقل تن داده است. می‌دانیم که چنین نشد. اما چرا چنین نشد؟ انسان نتوانست سامانی به جهان بدهد که در آن انسان‌ها از یکدیگر نترسند، زندگی‌شان تأمین باشد و رفتار، سنجیده و اخلاقی و ظریف باشد. معلوم است که یک جای کار می‌لنگیده است. اما کجای کار؟ اشکالی در خود ایده روشنگری بوده است یا در این که روشنگری بتواند پیش برده نشده است؟ من طرفدار نظری هستم که می‌گوید مدرنیته یک پروژه ناتمام است.

این موضوع درست است که روایت‌های کلان ایده آزادی را خرد کردند. اما کدام روایت‌های کلان؟ کانت گفته بود که روشنگری توانایی اندیشیدن با مغز خود است، یعنی همانا نیفتادن در دام روایت‌های کلان است. با عصر جدید ناسیونالیسم سر برآورد و با سرمایه‌داری جوامع توده‌ای. گروه‌های کلان شکل گرفتند، به ایدئولوژی‌های کلان مجهز شدند، همه به تکنولوژی کشتار جسمی و روانی مجهز شدند و به جان هم افتادند. نقد روایت‌های کلان بسیار لازم است و این روایت‌ها چیزی جز ناسیونالیسم، مذهب دگردیسی ناسیونالیستی یافته و ایدئولوژی‌های عظمت‌طلبی ملی (از جمله در

نمونه‌های روسیه و چین) نیستند. پست‌مدرنیسم، اگر ایدئولوژی فردگرایی، انزواگرایی و عافیت‌طلبی در جزیره‌های پراکنده ظاهراً سالم در اقیانوس آلوده جهانی باشد، بدیل این روایت‌های کلان نیست. بدیل واقعی‌ای وجود ندارد جز آرمان عدالت، همبستگی، صلح و تفاهم؛ و این‌ها در اساس همان آرمان‌های مدرنیته هستند.

**مسعود عسکری سروستانی :** پرسش دوم و آخر من در مورد خوانش پست‌مدرنیسم در دوران پس از انقلاب پنجاه و هفت در ایران است. در سال‌های بعد از انقلاب، فلسفه پست‌مدرن در میان متفکران سنتی و در حوزه‌های دینی از اقبال خوبی برخوردار شده است. البته می‌دانیم که آن‌ها با پست‌مدرنیسم از طریق سخنرانی‌های احمد فرید، که هایدگر را با اسلام تفسیر می‌کرد، و نوشته‌های شاگردانش، مهم‌تر از همه جلال آل احمد، آشنا شده‌اند، که هر دو خوانشی ضد مدرنیته از پست‌مدرنیسم داشته‌اند. آیا به زعم آقایان می‌توان بدون تجربه مدرنیسم به پست‌مدرن رسید؟ من خود از زبان آقای رضا پراهنی در یک سخنرانی شنیدم که می‌گفتند پست‌مدرنیسم، چون نیک بنگریم، یک فلسفه جهان‌سومی است! آیا فکر نمی‌کنید نوعی کج‌فهمی در این مورد در میان سنت‌گرایان حوزه و دانشگاه وجود دارد؟

**محمد رضا نیکفر :** آنان در مورد چه چیزی کج‌فهمی ندارند که در این مورد نداشته باشند! تصور شدنی است که پست‌مدرنیسم جهان‌سومی هم وجود داشته باشد، چنان‌چه از هر مَد و گرایش که فکرش کنید، یک روایت مفلوکانه هم وجود دارد. در ایران اسلامی انواعی از فلاکت با جنایت هم ترکیب شده است. این موضوع به ویژه در مورد فکر کسانی صدق می‌کند که در کانون‌های تصمیم‌گیری فرهنگی رژیم نشسته‌اند. برخی از آنان از هایدگر و پست‌مدرنیسم دم می‌زنند. موضوع هایدگر در حاشیه قدرت در ایران یک موضوع حقه‌بازی است. کسانی که پس از انقلاب هایدگر و شیعی‌گری سیاسی را با هم قاطی کردند، سواد و شعور فهم هایدگر را نداشتند و فقط با این عنوان سوداگری کردند. اگر هایدگر زنده بود، حق بود که از وی به خاطر سوءاستفاده‌ای که از نامش می‌شود، عذرخواهی می‌کردیم.

در ایران رژیمی بر سر کار است که اورانیوم را در زمره مقدسان قرار داده و از طرف دیگر احیاکننده سنن قرون وسطایی و یا اختراع‌کننده آدابی از همان جنس است. این رژیم ایدئولوگ‌ها و مبلغانی دارد، از روضه‌خوان و مداح گرفته تا استادانی که از پست‌مدرنیسم سخن می‌گویند. دستگاه تبلیغاتی بلندگوهای مختلفی دارد و تعجبی نباید کرد که از یکی از آن‌ها خطابه درباره پست‌مدرنیسم بشنویم. این تنوع و پیچیدگی نشان‌دهنده ترکیب پیچیده‌ای است که الاهیات سیاسی با دستگاه سرکوب و ایدئولوژیک مدرن یافته است. هم می‌توان به ترکیب ایجاد شده به عنوان یک دایره جنون نگریست و هم به عنوان محصولی از عقلانیت قدرت. نگرش نوع دوم درست‌تر است. از این نظر، لازمه مقابله با این ترکیب خونبار عقل و جنون، نقد قدرت، نقد ایدئولوژی و نقد تکنولوژی است. تأکید بر تکنولوژی از جمله به این دلیل صورت می‌گیرد که در عصر ما قدرت در تجهیز به تکنولوژی و همچنین ایدئولوژی به عنوان دستگاه و به عنوان توجیه‌کننده لزوم مجهز بودن به دستگاه مطرح است.

**مسعود عسکری سروستانی :** از شرکتان در گفت و گو با "ره آورد" متشکرم.