

روشنفکری دینی: تفکر یا ترجمه

مراد فرهادپور و میراث روشنفکران دینی

منبع: مجله سیاوشان، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹

۱. مراد فرهادپور از چهره‌های تأثیرگذار روشنفکری پس از انقلاب است که درباب تفکر مدرن و مؤلفه‌های گوناگون آن اندیشیده است. او که دلبستگی زیادی به فلسفه قاره‌ای، مکتب انتقادی، سنت هرمنوتیکی و فیلسوفانی چون هگل، نیچه، گادامر، آدورنو، بدیو و ... دارد، علاوه بر ترجمه ممتاز آثاری نظیر تجربه مدرنیته، نوشته مارشال برمن، تأملات خویش را در عقل افسرده، بادهای غربی و پاره‌های فکر بر آفتاب افکنده است. در این نوشته می‌کوشم تا داوری وی درباره پدیده "روشنفکری دینی" را به بحث گذاشته، نکاتی چند پیرامون آن متذکر شده، مطالبی را در باب کار روشنفکری ایشان توضیح دهم. از آنجائیکه نگاه فرهادپور به روشنفکری دینی ارتباط وثیقی با ایده کلی او درباره نسبت میان تفکر و ترجمه دارد، پیش از ورود به مبحث روشنفکری دینی به این مقوله خواهم پرداخت.

۲. فرهادپور در عقل افسرده^۱، پاره‌های فکر^۲ و "عسل تعمید روشنفکری دینی"^۳ می‌کوشد تا توضیح دهد در روزگار کنونی و در میان ما ترجمه یگانه شکل حقیقی و راستین تفکر است. در واقع، چه کسی که متنی را از زبان مبدأ (انگلیسی، فرانسوی، آلمانی) به زبان فارسی برمی‌گرداند، مترجم است و چه کسی که به عنوان یک محقق (آکادمیسین) و یا یک روشنفکر در مقام بومی‌سازی و یا تبیین و تقریر ایده‌ها و نظریات خویش برمی‌آید:

"نگارنده این سطور طی سالیان گذشته بارها بر این نکته تأکید گذارده است که در دوره معاصر - که تقریباً با انقلاب مشروطه آغاز می‌شود و احتمالاً در آینده‌ای نه چندان نزدیک پایان خواهد یافت - ترجمه به وسیع‌ترین معنای کلمه یگانه شکل حقیقی تفکر برای ماست تجربه شخصی من در ترجمه و تألیف و همچنین دستاوردهای دیگران در این دو عرصه، مؤید این رای است... اگر دقیق‌تر نگاه کنیم محصولات عرصه‌های گوناگون فرهنگ ما حاصل اشکال گوناگونی از ترجمه ناخودآگاه‌اند. یعنی محصول نوعی تقلید و باز تولید ناآگاهانه تکه پاره‌هایی از فرهنگ و زندگی مدرن. این نوع ترجمه ناآگاه که می‌تواند با ستایش یا تقبیح موضوع همراه باشد سطوح گوناگون فرهنگ را شامل می‌شود." (عقل افسرده، صفحات ۱۳ و ۱۶ - ۱۵)

۱. مراد فرهادپور، "پیشگفتار" عقل افسرده: تأملاتی درباب تفکر مدرن، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷، چاپ دوم، صفحات ۲۰ - ۹.

۲. مراد فرهادپور، پاره‌های فکر: فلسفه و سیاست، تهران، طرح نو، ۱۳۸۸، صفحات ۲۶۴ - ۲۳۱.

۳. گفتگوی مراد فرهادپور با رحمان بوذری و متین غفاریان، شهروند امروز، مهر ۱۳۸۶، صفحات ۴۲ - ۳۸.

“وقتی من به مفهوم ترجمه محوریت دادم و آن را به عنوان شکل اصلی تفکر مطرح کردم، در واقع منظورم آن بود که نه فقط ارتباط ما با مدرنیته غربی از طریق ترجمه حاصل می‌شود بلکه مهم‌تر از آن، ارتباطمان با خود نیز از راه ترجمه ممکن می‌گردد. اگر هر نوع تفکری ترجمه است، بنابراین نه فقط برای شناخت کانت و هگل، بلکه برای شناخت گذشته خودمان نیز محتاج ترجمه‌ایم... برای اینکه گذشته خودمان نیز به نحوی کامل و آگاهانه وارد مدرنیته و تاریخ شود - گذشته‌ای که خود به واسطه ابن‌سینا و سایر فیلسوفان اسلامی یک پا در تاریخ داشته است - باید آثار فلسفه اسلامی را نیز به هر دو معنای محدود و گسترده کلمه ترجمه کنیم... باید بتوانیم این آثار را در متن وضعیت فعلی‌مان برای خود معنا کنیم. در اینجا است که با ترجمه در سطح گسترده روبرو می‌شویم. ما باید امثال ابن‌سینا و ملاصدرا را داخل و درگیر تنش‌ها، انتخاب‌ها و تجربه‌های انضمامی این سوژه وضعیت مند کنیم که خود همان‌ایم... برای اینکه حافظ و سعدی و فردوسی برایمان معنا دار شوند، ناگزیر باید به وضعیت کنونی تفکر ترجمه شوند، یعنی از زاویه تفکر مدرن و بازان‌دیشی مدرن مورد نقد قرار بگیرند... این مدعا که ترجمه شکل حقیقی تفکر است به این معناست که هیچ تفکری نداریم که به لحاظی ترجمه نباشد. مسئله این نیست که ما باید ترجمه بکنیم. مسئله این است که در عصر حاضر اساساً هر چه می‌کنیم ترجمه است و این حکم صرفاً شکل دیگری از تأکید نهادن بر تعلق ما به وضعیتی خاص است، یعنی همان وضعیت مدرنیته امروزی من و شما” (پاره‌های فکر، صفحات ۲۴۰ - ۲۳۹ و ۲۴۳).

در فقرات فوق، فرهادپور به چند معنا درباره ترجمه سخن می‌گوید و درباب هر یک حکمی صادر می‌کند و این احکام را به هم می‌آمیزد. علاوه بر این، به توضیحی که خواهیم دید ایشان در تحلیل خود از فضای روشنفکری - اندیشگی ما، یک مقوله مهم را اساساً بحساب نیاورده است.

می‌دانیم که در زبان فارسی و در میان فارسی‌زبانان مفاهیم “تفکر” و “ترجمه” متضمن معانی یکسانی نیستند و بر مصادیق متفاوتی دلالت می‌کنند. عزت‌الله فولادوند و نجف دریابندری و بهاء‌الدین خرمشاهی و مرحوم منوچهر بزرگمهر از مترجمین توانای روزگار ما هستند؛ ایشان می‌کوشند تا کتاب‌ها و مقالاتی را که به زبانی دیگری نوشته شده‌اند، با مدد گرفتن از پیشینه معرفتی و ذخیره واژگانی خویش به نحوی به زبان فارسی برگردانند تا خوانندگان بسهولت و روانی متن را بخوانند و پی به نیت و مراد مؤلف ببرند. هر چه آشنایی با زبان‌های مبدأ و مقصد و سلاست و روانی قلم بیشتر، ترجمه حاصله بهتر و خواندنی‌تر. فرهادپور می‌کوشد تا معنای موسعی از ترجمه بدست دهد و “ابن‌سینا و ملاصدرا را داخل و درگیر تنش‌ها، انتخاب‌ها و تجربه‌های انضمامی” وضعیت خویش کردن را نیز نوعی ترجمه کردن قلمداد کند. وی پا را از این فراتر گذاشته و تأکید می‌کند “هیچ تفکری نداریم که

به لحاظی ترجمه نباشد" و "مسئله این نیست که ما باید ترجمه بکنیم. مسئله این است که در عصر حاضر اساساً هر چه می‌کنیم ترجمه است".

پرسیم مراد از اینکه باید ابن‌سینا و فارابی و ملاصدرا را داخل تجربه‌های انضمامی خویش کنیم چیست؟ حقیقتش این تعبیر چندان معنای محصلی ندارد تا بخواهد نوعی ترجمه کردن قلمداد شود. آیا منظور این است که با فلسفه غزالی و ابن‌سینا و ملاصدرا آشنا شویم و مبادی و مبانی انسان‌شناختی و وجودشناختی و معرفت‌شناختی نظام فکری ایشان را از یکدیگر بازشناخته و مؤلفه‌های مختلف منظومه معرفتی ایشان را تبیین کنیم؟ کندوکاوهای معرفتی‌ای از این سنخ را باید "ابن‌سینا پژوهی" و "ملاصدرا پژوهی" بحساب آورد. نظیر این امر را می‌توان در سنت فلسفه غرب سراغ گرفت. متخصصین دکارت، هیوم، کانت، ویتگنشتاین و هایدگر به چنین کندوکاوهایی مشغولند و از مؤلفه‌های گوناگون نظام‌های فکری فیلسوفان یاد شده پرده برمی‌گیرند. این گونه مواجهه با سنت فکری پس‌پشت نسبتی با ترجمه کردن ندارد. شاید مراد این باشد که ما انسان‌های مدرنی که در جهانی راز زدائی شده می‌زیسیم و با دو گانه سوژه - ابژه مواجه شده‌ایم و وضعیت و تجربه‌های انضمامی ویژه‌ای داریم، باید به فهم فارابی، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری، ملا علی‌زنوزی، سید کاظم عصار، سید حیدر آملی و سید محمد حسین طباطبایی... همت گماریم و در سامان بخشی منظومه معرفتی خویش، آموزه‌های آنها را به کار بندیم. اگر چنین معنایی مدنظر باشد، روشن است که مبادی و مبانی انسان‌شناختی و وجودشناختی متافیزیسی چون ملاصدرا با درک ما از جهان پیرامون و تنش‌ها و تجربه‌های انضمامی ما متفاوت است. ملاصدرا در جهانی می‌زید که سوژه دکارتی سر بر نیاورده و انقلاب کوپرنیکی کانتی رخ نداده و دازاین هایدگری پیش چشم اهل نظر نبوده؛ بلکه مباحث وجودشناختی دست بالا را دارد و انقسامات وجود و تشکیک در مراتب آن و زیادتی ماهیت بر وجود محل بحث است. مقوله «خطا» به نحویکه مدنظر فیلسوفان جدید دست کم از دکارت به این سو است، ذهن فلاسفه کلاسیک ما را به خود مشغول نکرده و اساساً زیست جهان انسانی نظیر صدرالدین شیرازی با زیست جهان انسان‌های مدرن امروزی تفاوت‌های چشم‌گیری دارد. می‌توان از ربط و نسبت و تشابه و تفاوت میان نظام فکری ابن‌سینا و ملاصدرا از یک سو و مبانی مدرنیستی و پست‌مدرنیستی فیلسوفانی چون اسپینوزا، لاک، کانت، هوسرل و کارنپ سراغ گرفت. این مهم جز در پرتو وقوف به هر دو سنت و تقریر و تنسیق مدعیات گوناگون هر دو سنخ نظام‌های معرفتی میسر نمی‌شود؛ کاری که البته بصیرت بخش است و تنها در توان کسانی است که به هر دو سنت وقوف دارند. اما چرا این سنخ کندوکاوهای معرفتی تطبیقی که معرفت‌بخش است را ترجمه بنامیم؟ چرا نتوان این پدیده را به نحوی توضیح داد که نیازمند به استفاده از مفهوم "ترجمه" باشیم؟ چرا برای تبیین آن از مفهومی مدد بگیریم که در این سیاق بیش از اینکه رهگشا باشد، ابهام‌آفرین و تشویش‌آور است؟

کنفوسیوس می گفت که نباید بر واژه‌ها ستم کرد. مفهوم "ترجمه" حدود و ثغوری دارد و دایره مصادیقی مشخص؛ مفاهیم "تفکر" و "پژوهش تطبیقی" نیز چنین‌اند. تخاطب زبانی و داد و ستد معنایی انسان‌ها با یکدیگر در یک جامعه زبانی هنگامی به نیکی محقق می‌شود که تفکیک مفاهیم و حدود و ثغور معنایی آنها از یکدیگر مدنظر کاربران زبان باشد. اگر کسی بخواهد پدیده‌ای را که مصداق مفهومی معین است و برای کاربران زبان افاده معنا می‌کند، ذیل مفهومی دیگر ببرد، باید دلیلی اقامه کند و نشان دهد که پدیده و مصداق مورد نظر وی بجای اینکه ذیل مفهوم الف و دایره معنایی آن قرار گیرد؛ باید ذیل مفهوم ب قرار گیرد. در غیر این صورت مدعای او بلا دلیل و ناموجه خواهد بود. فرهادپور توضیح نمی‌دهد که چرا باید پدیده یاد شده را مصداقی از مفهوم ترجمه بینگاریم و نه "پژوهش تطبیقی". وی در ادامه تصریح می‌کند که هیچ تفکری نداریم که به لحاظی ترجمه نباشد و اساساً هر چه در عصر حاضر می‌کنیم، ترجمه است. پیرسیم نسبت میان مفاهیم تفکر و ترجمه در نسب اربعه چیست؟ علی‌الظاهر نه تساوی است و نه تباین؛ چرا که هر تفکری به لحاظی و از حیثی ترجمه است. به نظر می‌رسد رابطه میان آنها عموم و خصوص مطلق باشد؛ بدین معنا که هر تفکری حتماً سویه ترجمه‌ای دارد. مدلول این سخن این است که تفکر حیثیت غیر ترجمه‌ای نیز دارد. اما فرهادپور بلافاصله سخن خویش را نقض می‌کند و می‌گوید در عصر کنونی، هر فعالیتی (من جمله تفکر) ترجمه است. مدلول این سخن این است که تفکر حیثیت غیر ترجمه‌ای ندارد؛ حال آنکه در سطر پیش ایشان اذعان کرده است که تفکر حیثیت غیر ترجمه‌ای نیز دارد.

از این ناسازگاری و عدم دقت فلسفی که بگذریم، او هیچ دلیلی اقامه نمی‌کند که چرا همه کندو کاوهای کنونی ما در عصر حاضر با ترجمه کردن اینهمان است.

فرهادپور بین سه مفهوم "ترجمه"، "پژوهش تطبیقی" و "تفکر خلط کرده است. نه می‌توان مترجم را به پژوهشگر و محقق فروکاست و نه هیچیک را به متفکر. مثلاً به هیچ عنوان تالیفات و آثار محققان و پژوهشگران برجسته‌ای چون جلال‌الدین همایی، بدیع‌الزمان فروزانفر، کریم مجتهدی و عبدالحسین زرین کوب را نمی‌توان به ترجمه فروکاست. از سوی دیگر متفکر کسی است که با مد نظر قرار دادن مسائلی که در جامعه خویش با آنها دست به گریبان است، ایده‌پردازی و مفهوم‌سازی می‌کند. مؤلفه "مفهوم‌سازی" فرق فارق میان ترجمه و تفکر است که ما را از یکی انگاشتن و اینهمان‌سازی آنها بر حذر می‌دارد. کسانی چون علی شریعتی، داریوش شایگان، عبدالکریم سروش و مصطفی ملکیان متفکرند، چرا که معطوف به وضعیتی که در آن واقع شده‌ایم و با پیش چشم داشتن پیشینه معرفتی و تربیتی خویش، مفهوم‌سازی می‌کنند؛ این مفهوم‌سازی اولاً ناظر به تبیین وضعیت کنونی ما و نسبت ما با سنت ستر پس پشت است؛ ثانیاً، در این ایده‌پردازی‌ها احیاناً راه کارهایی برای خروج از وضعیت دشواری که در آن بسر می‌بریم نیز دیده می‌شود. مفاهیمی چون "تشیع علوی / تشیع صفوی"،

"خودسازی انقلابی" بازگشت به خویشتن"، "استخراج و تصفیه منابع فرهنگی" شریعتی؛^۴ "موتاسیون فرهنگی"، "تعطیلات در تاریخ"، "اسکیزوفرنی فرهنگی" و "هویت چهل تکه" شایگان؛^۵ "معرفت دینی"، "دین حداقلی"، "بسط تجربه نبوی"، "ذاتی و عرضی در ادیان"، "اسلام حقیقت / اسلام هویت" سروش؛^۶ و "تقریر حقیقت و تقلیل مرارت"، "معنویت و عقلانیت"، "اصالت فرهنگ" ملکیان^۷ از این سنخ‌اند. مفهوم سازی و ایده‌پردازی در کار مترجمین دیده نمی‌شود؛ اما قوام‌بخش کار متفکران است. مدلول منطقی این سخن این است که مفاهیم "تفکر" و "متفکر" حدود و ثغور و مصادیقی دارند که با دایره معنایی و مصادیق مفاهیم "ترجمه" و "مترجم" یکی نیستند. پس نمی‌توان متفکر و مترجم را یکی انگاشت. متفکران ایرانی با متفکران لبنانی و مصری و انگلیسی و سوئدی متفاوتند؛ چراکه سنت پس پشت و مسائل جاری در جوامع آنها با یکدیگر متفاوت است.

سه چهره برجسته فرهنگی معاصر را در نظر آوریم: عزت‌الله فولادوند، عبدالحسین زرین کوب، داریوش شایگان، اولی مترجم توانمندی است، دومی محقق و پژوهشگر کم‌نظیری است و سومی متفکری تأثیرگذار. بدون اینکه دچار تشویش خاطر و ابهام شویم، می‌توانیم سه مصداق یاد شده را ذیل سه مفهوم جداگانه قرار دهیم. پس نه تفکر با ترجمه یکسان و اینهمان است و نه این دو با تحقیق و پژوهش. نه ترجمه یگانه روش تفکر است، و نه هرچه در عرصه فرهنگ و اندیشگی می‌گذرد در ذیل ترجمه قابل صورت‌بندی کردن است.

۳. پس از بحث درباره نسبت میان تفکر و ترجمه و رد مدعای فرهادپور مبنی بر ترجمه به مثابه یگانه روش تفکر، نوبت به مقوله روشنفکری دینی می‌رسد. فرهادپور معتقد است که پدیده روشنفکری دینی اولاً و بالذات ارزش سیاسی دارد و نه اندیشگی و معرفتی. این جریان صرفاً از این حیث واجد اهمیت است که به لحاظ تاریخی به رخداد دوم خرداد گره خورده و در پی بروز و ظهور فضای پس از دوم خرداد به امر سیاسی پرداخته است و مباحثی را در این زمینه مطرح کرده است. البته در نظام فکری فرهادپور امر سیاسی دست بالا را دارد و از آنجائیکه تفکر - کنش جایگزین تأمل و انتزاعی

۴. نگاه کنید به: علی شریعتی، "خودسازی انقلابی"، مجموعه آثار ۲، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۷۸. همو، بازگشت و تشیع علوی و تشیع صفوی، مجموعه آثار ۴ و ۹، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸.

۵. نگاه کنید به: داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۲. همو، "تعطیلات در تاریخ"، ترجمه علیرضا منافزاده، گفتگو، ش ۶، زمستان ۱۳۷۳؛ افسون زندگی جدید: هویت چهل تکه و سیار، ترجمه فاطمه اولیایی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۰.

۶. نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، صراط، ۱۳۸۷. همو، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، ۱۳۸۵. همچنین نگاه کنید به سروش دباغ، آیین در آئینه، تهران، صراط، ۱۳۸۸، مداخل ۱، ۲ و ۳.

۷. مصطفی ملکیان، سنت و سکولاریسم، تهران، صراط، چاپ پنجم، صفحات ۴۰۴ - ۲۶۷. همو، "تقریر حقیقت و تقلیل مرارت: وجه تراژیک زندگی روشنفکری"، راهی به راهی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰، صفحات ۳۳ - ۱۰.

اندیشی صرف می‌شود، روشنفکرانی که در باب سیاست می‌اندیشند، نقش مهمی ایفا می‌کنند. در عین حال به زعم ایشان چون ترجمه یگانه روش تفکر است، سویه سیاسی تأملات و کاوش‌های روشنفکران عموماً و روشنفکران دینی خصوصاً در قیاس با سویه معرفتی و اندیشگی آن، مثمر‌تر است:

برای من نقطه شروع اساسی دقیقاً سیاست است و تفسیر روشنفکری دینی به عنوان جریان سیاسی ... اگر روشنفکر دینی را سیاسی بررسی نکنیم اصولاً انگیزه‌ای برای پرداختن به آن نخواهیم داشت، چرا که به سرعت به مجموعه‌ای از پروژه‌های نظری - فرهنگی تجزیه می‌شود که فقط «شبهت خانوادگی» باهم دارند و به رهبری چند چهره خاص و محافل دور و برشان پیگیری می‌شوند... اگر ما این جریان را چیزی سواى تعهد و پایبندی به رخدادی بی‌سابقه و گسستی سیاسی بدانیم (که ما را به حقیقتی کلی وصل می‌کند) دستاورد آن در عرصه معرفت آکادمیک، نیز اساساً تکراری، بی‌اهمیت و حتی عمدتاً غیر آکادمیک و شخصی است. پس در حیطه نظر شاهد هیچ‌گونه گسست ریشه‌ای و نوآوری نیستیم... ما با چیزی بیش از ترجمه پروژه‌های فکری فلسفی غربی روبرو نیستیم... اگر به روشنفکر دینی به عنوان جریان سیاسی نگاه نکنیم، اصولاً انسجام یا نفس وجود این جریان به مثابه موضوع بحث منتفی خواهد شد و ما با مجموعه‌ای نامنسجم از موضوعات پراکنده روبرو می‌شویم... اکنون روشنفکری دینی همچون گرانی مسکن، خودروهای فرسوده، یا پدیده «دختران فراری» پس مانده‌ای از دورانی سپری شده است. به احتمال قوی ناتوانی از یافتن یا ساختن هویت و جایگاهی نمادین برای این پس مانده اضافی و سرگردان دلیل اصلی اشتیاق و نیاز همگان (از موافق و مخالف گرفته تا خود روشنفکران دینی) به «آسیب شناسی» این پدیده است... جریان روشنفکری دینی فقط از طریق وصل شدن به یک حقیقت سیاسی می‌تواند انسجام پیدا کند... اگر غیر سیاسی بینیم اتفاقاً همه چیز مایه دردسر و جزئی می‌شود. [در جریان روشنفکری دینی] یکی به دنبال هرمنوتیک است، دیگری هایدگری است، آن یکی پوپری و معرفت‌شناس است، آن دیگری دم از اخلاق اسپینوزا می‌زند و... پروژه‌هایی که هیچ ربطی به یکدیگر ندارند. چیزی که این پروژه‌ها را به هم وصل می‌کند اتفاقاً همان امر نو و حقیقت سیاسی است، یعنی وصل بودن به رخداد انقلاب. در واقع روشنفکری دینی یکی از سوژه‌های رخداد «انقلاب اسلامی» و «دوم خرداد» است و بر همین اساس می‌تواند تفاوت‌ها را کنار بگذارد بدون اینکه آنها را از بین ببرد... چون همه مردم درگیر رخداد انقلاب یا دوم خرداد شدند، روشنفکری دینی توانست نقش سیاسی، اجتماعی و تاریخی مؤثری بازی کند. این نکته مهمی است... در دل این وضعیت جدید چیزی بنام روشنفکر دینی متولد شد که تا پیش از آن نبود رخداد دوم خرداد - یعنی سیاسی شدن و

دموکراتیزه شدن گسترده همه لایه‌های جامعه و مردم - می‌توانست سوژه‌های مختلفی پیدا کند: انجمن‌های اسلامی، انجمن‌های صنفی، زنان، دانشجویان و روشنفکران دینی. روشنفکری دینی در این شرایط و براساس تعلق به این وضعیت می‌توانست سوژه‌ای باشد برای حقیقت کلی دوم خرداد... سیاست، از آنجا که خود هیچ جوهری ندارد و فراتر از همه این جوهرهاست، می‌تواند همچون باد در همه چیز نفوذ کند. پس همه چیز می‌تواند سیاسی شود... اهمیت روشنفکری دینی ناشی از وزش دوم خرداد است و گرنه مباحث پوپر و گادامر چه ربطی به مردم داشت. اما دقیقاً نکته مهم همین است که برای مردم در دوره‌ای قبض و بسط تئوریک شریعت مهم‌تر از نان شب شد. چرا؟ نه به خاطر اینکه چیز عجیبی در این نظریه‌ها بود، بلکه چون این، جزوی از آن عشق و شور سیاسی دوم خرداد بود. "غسل تعمید روشنفکری دینی"، شهروند امروز، مهر، ۱۳۸۶، صفحات ۴۲ - ۳۸.

به نظر نگارنده داوری فرهادپور درباره روشنفکری دینی دچار خطاهای عدیده‌ای است؛ هم عدم دقت و خطای نظری - فلسفی و هم خطای تاریخی - تجربی. به نحویکه به نظر می‌رسد ایشان آشنایی قابل توجهی با آثار روشنفکران دینی متقدمی چون مرحوم علی شریعتی و روشنفکران دینی متأخر (نظیر عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری) ندارد.

چنانچه پیشتر دیدیم، برخلاف رأی فرهادپور نمی‌توان تفکر را به ترجمه تحویل کرد. اگر چنین است، متفکران و روشنفکران دینی‌ای چون شریعتی، مجتهد شبستری و سروش اولاً و بالذات ایده پردازند و مفهوم‌ساز. تشخیص ایشان این است که مسائل نظری پیش روی جامعه ما را می‌توان ذیل دو گانه سنت / مدرنیته صورت‌بندی کرد و درباره آن اندیشید. روشنفکران دینی، دین را مهمترین و فربه‌ترین مؤلفه سنت ستبر پس پشت می‌انگارند و از ربط و نسبت مؤلفه‌های آن با مؤلفه‌های مدرنیته سراغ می‌گیرند. درست است که ایشان به سیاست نیز می‌پردازند و خصوصاً در فضای پس از انقلاب که ارتباط وثیقی میان دیانت و سیاست برقرار شده و حکومت دینی محقق شده، روشنفکران دینی درباره دین و سیاست بسیار اندیشیده‌اند و تأملات خویش را در این باب پیش روی اهل نظر قرار داده‌اند، اما مدلول این سخن این نیست که اولاً و بالذات دلمشغول امر سیاسی بوده‌اند.

جریان روشنفکری دینی با قدمتی پنجاه ساله و داشتن چهره‌های شاخصی چون مهدی بازرگان، علی شریعتی، عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری، در شکاف سنت و مدرنیته حرکت کرده است. این جریان با جدی انگاشتن و به دیده عنایت نگرستن در محصولات معرفتی هر دو گفتمان سنت و مدرنیته، از ربط و نسبت و تشابه و تفاوت میان مبادی و مبانی انسان‌شناختی، وجودشناختی و

معرفت‌شناختی آنها سراغ می‌گیرد.^۸ بعنوان مثال، سروش با به میان کشیدن مبحث "تجدید تجربه اعتزال" تلاش می‌کند تا ردپایی از عقلانیت و اخلاق سکولار را در مباحث کلامی، فلسفی قدما بیابد، نه اینکه وی متفطن به مبادی و مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی اخلاق کانتی سکولار نباشد و در صورت‌بندی مسئله دچار خطای ناهم‌زمانی^۹ شود؛ اما با التفاتی که به سنت پس‌پشت و مؤلفه‌های مختلف‌اش دارد، از این مخزن تصورات و تصدیقات بهره گرفته، با واکاوی آنها پروژه فکری خویش را پی می‌گیرد. بر همین سیاق است بحث از "ذاتی و عرضی در ادیان" در بسط تجربه نبوی و یا مباحث مجتهد شبستری و محسن کدیور درباره نسبت میان حقوق بشر و احکام دینی در نقدی بر قرائت رسمی از دین و حق الناس. به عنوان مثال شبستری معتقد است احکام اجتماعی اسلام باید زیر چتر عدالت زمانه قرار گیرند و مقید به صفت عادلانه باشند؛ در عین حال درک تفصیلی و منقح ما از مفهوم عدالت امری عصری است و از زمانه ای به زمانه دیگر می‌تواند تغییر کند. مدلول مباحث فوق این است که هرچند روشنفکری دینی به سیاست و امر سیاسی پرداخته، اما برخلاف رأی فرهادپور این پروژه فکری دراز آهنگ تأثیرگذار در دهه‌های اخیر، اولاً و بالذات معطوف به امر سیاسی نظریه پردازی نکرده است. پس اینکه "جریان روشنفکری دینی فقط از طریق وصل شدن به یک حقیقت سیاسی می‌تواند انسجام پیدا کند." سخن ناموجهی است و با سنت روشنفکری دینی و دغدغه‌ها و تأملات و محصولات معرفتی روشنفکران دینی همخوانی ندارد. عجیب است که فرهادپور برای تبیین این پدیده اجتماعی به درستی مفهوم "شبهات خانوادگی" را که نسب‌نامه ویتگنشتاینی دارد اخذ می‌کند، اما عنایتی به لوازم مترتب بر آن ندارد. لب‌ایده شبهات خانوادگی این است که لزومی ندارد مؤلفه یا مؤلفه‌های مشترکی میان تمامی مصادیق متعدد یک مفهوم یافت شود. به عنوان مثال در بازی‌های گوناگونی چون والیبال، فوتبال، تنیس، شطرنج، اسنوکر، بوکس و دخترکی که عروسک خود را نوازش می‌کند... نمی‌توان مولفه یا مولفه‌های مشترکی را در میان تمامی بازی‌های یاد شده سراغ گرفت. به نظر می‌رسد سخن ویتگنشتاین دست‌کم درباره مفاهیمی که بر ساخته اجتماعی‌اند، (نظیر بازی، دموکراسی، لیبرالیسم، روشنفکری) موجه است و برگرفتنی^{۱۰}. اگر چنین باشد، همانگونه که مدرنیته‌ها و بازی‌ها و دموکراسی‌ها داریم، روشنفکری‌ها داریم. می‌توان این تقسیم‌بندی را پیش‌برد و روشنفکری‌ها را مشتمل بر روشنفکری‌های دینی و روشنفکری‌های عرفی انگاشت. پس در خانواده روشنفکری دینی، اعضاء گوناگونی یافت می‌شوند که لزوماً مؤلفه یا مؤلفه‌های مشترکی میان آنها

۸. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: سروش دباغ، "روشنفکری دینی و سکولاریسم: سکولاریسم فلسفی ناقض روشنفکری دینی" و "روشنفکری دینی متناقض نیست"، در باب روشنفکری دینی و اخلاق، تهران، صراط، صفحات ۳۵-۱۹ و ۷۵-۴۹.

9. anachronism

۱۰. برای آشنایی بیشتر با مفهوم شبهات خانوادگی، نگاه کنید به: سروش دباغ، "بازی‌ها و معناها: سه تقریر از شبهات خانوادگی در فلسفه ویتگنشتاین"، در سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، صراط، چاپ دوم ۱۳۸۸، ص ۴۷-۶۲.

یافت نمی‌شود^{۱۱}. اگر میان روشنفکران دینی، شباهتی از نوع شباهت میان اعضای یک خانواده وجود داشته باشد، نمی‌توان مؤلفه یا مؤلفه‌های یکسانی را میان آنها سراغ گرفت؛ چراکه در غیر این صورت به ذات گرایبی ارسطویی در غلطیده ایم؛ امری که ایده شباهت خانوادگی در نظام فلسفی ویتگنشتاین معطوف به نقد و نفی آن بود. مدلول این سخن این است که لزومی ندارد همه روشنفکران در کندو کاوهای روشنفکرانه خویش به امر سیاسی پردازند؛ آنهایی که می‌پردازند نیز به نحو یکسانی به این مهم نپرداخته‌اند؛ مثلاً سیدجواد طباطبایی بیشتر به نظریه پردازی در باب اندیشه سیاسی می‌پردازد و بابک احمدی گوشه چشمی به سیاست روزمره نیز دارد و در آن باب هر از گاهی اتخاذ موضع می‌کند. بر همین سیاق می‌توان گفت «روشنفکری دینی» نیز یک مفهوم برساخته اجتماعی است؛ فلذا نمی‌توان و نباید مؤلفه واحدی در میان مصادیق متعدد این مفهوم سراغ گرفت. پس اگر کسی برای تبیین پدیده روشنفکری دینی از مفهوم شباهت خانوادگی مدد بگیرد، نمی‌تواند امر سیاسی را به مثابه مابه‌الاشتراک تمامی روشنفکران دینی قلمداد کند.

چنانچه آمد، هر چند عموم روشنفکران دینی دلمشغول امر سیاسی‌اند، اما نه لزوماً باید تمامی روشنفکران دینی چنین باشند و نه نحوه پرداختن روشنفکران دینی به سیاست، در میان کسانی که دلمشغول امر سیاسی‌اند، یکسان است. علی شریعتی و عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری و محسن کدیور و علیرضا علوی تبار و آرش نراقی به نحو یکسانی به امر سیاسی نمی‌پردازند. علاوه بر این، نسبت روشنفکری دینی با مقوله سیاست و امر سیاسی در دهه‌های گذشته تفاوتی پیدا نکرده که فراز و نشیب این جریان را با توجه به این مؤلفه محک زد. برخلاف رأی فرهادپور، روشنفکری دینی قبل از خرداد دوم خرداد نیز دلمشغول امر سیاسی بود. قبض و بسط تئوریک شریعت سروش در سال ۶۸ منتشر شد، یعنی هشت سال پیش از خرداد دوم خرداد؛ پیش از آن نیز مقالات سروش و مجتهد شبستری در اواسط دهه ۶۰ در کیهان فرهنگی به چاپ می‌رسید. حواریون شریعتی نیز (البته در دل نحلّه دیگری از نحلّه‌های روشنفکری دینی) از اوائل ۶۰ مباحث خویش را پی گرفته بودند. از آنجائیکه مباحث سروش و مجتهد شبستری حول و حوش دین و قرائت‌پذیری آن و تعدد قرائت‌های دینی و مبادی و مبانی پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های دخیل در فهم متون دینی بود، لاجرم این مباحث آثار و نتایجی در حوزه سیاست نیز داشت؛ چراکه در دوران پس از انقلاب حکومت دینی تأسیس شده بود و روحانیون با قرائت خویش از اسلام بر مسند حکومت تکیه زده بودند. پس اهمیت روشنفکری دینی ناشی از وزش دوم خرداد نیست؛ بلکه بالعکس دوم خرداد محصول فعالیت‌های روشنفکران دینی نیز بود (بدون اینکه آن رویداد عظیم را تحلیل تک‌عاملی کنیم). تا آنجائیکه پدیده دوم خرداد به روشنفکری دینی مربوط می‌شود، روشنفکری دینی علت بود و دوم خرداد معلول؛ نه چنانکه فرهادپور

۱۱. نگاه کنید به: سروش دباغ، «شباهت خانوادگی روشنفکران»، ویژه‌نامه نوروزی روزنامه بهار، اسفند ۱۳۸۸.

می‌گوید روشنفکری دینی محصول دوم خرداد باشد. آثار و نتایج مترتب بر مباحثی که روشنفکران دینی قریب به یک دهه طرح کرده بودند، در دوم خرداد سر بر آورد و آشکار شد. در عین حال، برخلاف رأی فرهادپور، در هیچ دوره‌ای قبض و بسط تئوریک شریعت برای مردم مهم‌تر از نان شب نبوده است؛ چه پیش از دوم خرداد و اواخر دهه شصت که نقل بسیاری از محافل بود و چه پس از دوم خرداد. و مگر قرار است ایده‌های دین‌شناسانه و روشنفکرانه روزگاری از نان شب واجب‌تر شود؟ روشنفکر تولید ایده می‌کند و این ایده‌ها در فضای فکری و فرهنگی جامعه پخش می‌شود و تأثیر خود را می‌گذارد نه باید انتظاری بیش از آنچه هست از آن داشت و نه آنرا کمتر از آنچه هست معرفی کرد؛ در این باب افراط و تفریط پیشه کردن راهی به جایی نمی‌برد.

در عین حال روشن نیست وقتی فرهادپور می‌گوید در میان روشنفکران دینی یکی هایدگری است و دیگری از اخلاق اسپینوزا دم می‌زند، دقیقاً چه کسانی را مدنظر دارد؟ در میان روشنفکران دینی مشهور، کسی را نمی‌شناسیم که هایدگری باشد و یا همدلی با اخلاق اسپینوزا داشته باشد. علاوه بر این بکار بردن تعبیر "روشنفکری دینی همچون گرانی مسکن، خودروهای فرسوده، یا پدیده دختران فراری، پس مانده‌ای از دوران سپری شده است"؛ دور از شأن یک مباحثه علمی است و در ترازوی تحقیق وزنی ندارد. همچنین سیاست را به باد تشبیه کردن و آنرا فاقد جوهر و بلکه فراتر از همه جوهرها نشان دادن مدعای بلاذلیلی است که درخور یک فضای رمانتیک و شاعرانه است تا یک بحث نظری - اندیشگی.

بنابر آنچه آمد، فرهادپور هم تلقی نادرستی از "شبهت خانوادگی" دارد و از اینرو به اشتباه می‌پندارد که باید مؤلفه مشترکی در میان همه روشنفکران دینی یافت شود؛ هم پیشینه مواجهه روشنفکری دینی با امر سیاسی را در دهه‌های اخیر به نادرستی صورت‌بندی می‌کند و به غلط از "پس روی روشنفکران دینی" سخن می‌گوید بدین معنا که ایشان در سال‌های اخیر کمتر دلمشغول امر سیاسی بوده‌اند؛ هم آشنایی عمیقی با آثار روشنفکران دینی ندارد و به خطای یکی را اسپینوزایی و دیگری را هایدگری می‌انگارد؛ و مهم‌تر از همه سمت و سو و جهت‌گیری اصلی پروژه روشنفکری دینی را که عبارتست از حرکت در شکاف میان سنت و تجدد درنیافته و تصور می‌کند روشنفکران دینی نظیر دیگر کنشگران فرهنگی مترجمند و مسائل و دغدغه‌های اصیل و اینجایی و اکنونی نداشته‌اند و مفهوم‌سازی و ایده‌پردازی نکرده‌اند.

۴. فرهادپور در جایی همدلانه از مک‌آینتایر نقل می‌کند که عقلانیت نسبت وثیقی با سنت دارد و نمی‌توان از عقلانیت منسلخ از سنت و سیاق سخن به میان آورد:

"مک‌آینتایر به روشنی توضیح می‌دهد که ارتباط عقل با سنت چیست و چگونه هر سنتی تعریف خود را از عقلانیت دارد و در واقع چگونه ما هیچ وقت نمی‌توانیم بیرون از همه سنتها به

چیزی به نام عقل یا عدالت نگاه کنیم. بلکه همواره باید در درون یک سنت خاص پرورش عقل و عدالت را مطرح بکنیم" (بادهای غربی، صفحه ۱۳۷)

اگر اینچنین است، قاعداً ما نیز در جد و جهد و کندوکاوهای روشنفکری خویش باید دلمشغول سنت ستر ایرانی - اسلامی خویش باشیم و در دل این سنت و با پیش چشم داشتن محصولات فرهنگی این سنت، تأملات روشنفکرانه خویش را سامان بخشیم. تأملات و مذاقه‌های فرهادپور که در آثارش متجلی شده و بجای خود قابل استفاده و مغتنم است، نسبت چندانی با آنچه در میان ما می‌گذرد، ندارد. گویی فرهادپور در جای دیگری نفس می‌کشد و در خلوت خود، دلمشغولی‌ها و جستجوگری‌های شخصی خود را پی می‌گیرد. سنت ایرانی - اسلامی ما در فلسفه اسلامی، کلام، ادبیات، عرفان، فقه، تفسیر و ... متجلی شده است. آنقدر که فرهادپور دلمشغول الهیات مسیحی است، با الهیات و کلام اسلامی مأنوس نیست. چنانچه آثار او نشان می‌دهد، وی با فلسفه، کلام و عرفان اسلامی انس و آشنایی چندانی ندارد. بپرسیم عقلانیتی که فرهادپور در آثار خویش درباره آن بحث می‌کند، چه نسبتی با سنت ما و مؤلفه‌های گوناگون آن دارد؟ چنین فعالیت‌هایی چقدر اصیل و به زعم ایشان متفکرانه و یا مترجمانه است؟ اگر مک‌ایتایر را مبنا قرار دهیم، کارنامه فکری فرهادپور نسبتی چندانی با سنت ما و عقلانیت متجلی در آن ندارد. روشنفکران هر جامعه اولاً و بالذات به بت تراشی‌ها و بت پرستی‌های آدمیان هم کیش و هموطن خویش حساسند و بت شکنی پیشه می‌کنند.^{۱۲} روشنفکری که دلمشغول بت تراشی و بت پرستی‌های اطرافیان خویش نیست و بیش از آنکه در محصولات فرهنگی سنت خویش به دیده عنایت بنگرد، در پی معرفی آگامین و ژیزک و... است، کار روشنفکری را ناتمام گذاشته است. جریان روشنفکری دینی، با همه نواقص بالقوه و بالفعل آشنایی مکفی و بعضاً عمیقی با مؤلفه‌های گوناگون سنت ما - یعنی فلسفه اسلامی، کلام، عرفان، تفسیر و ... دارد و بهتر می‌تواند در دل این سنت، کوشش‌های معرفتی خویش را پی بگیرد و ایده‌های روشنفکرانه خویش را در منظر دیگران قرار دهد. کاش فرهادپور نیز پس از این در پیگیری کار روشنفکرانه خویش چنین کند.

۱۲. این تعبیر را از مهرزاد بروجردی وام گرفته‌ام. نگاه کنید به: "درک سیاسی روشنفکران ایرانی" در تراشیدم، پرستیدم، شکستم، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵-۱۷۲.