



روشن فكري ديني
ناسازهي سوژهي انقلابي و
سوژهي معرفت‌اندیش
گفت‌وگو با دکتر محمدجواد
غلامرضا کاشي
محمد ميلاني

اشاره: جریان روشن فكري ديني ايران در دو دهه‌ي اخير با چالش‌ها و فرازونشيب‌هاي فراواني روبه‌رو شده است. خواه اين چالش‌ها حرکت‌هاي روبه‌جلو باشد و خواه گونه‌اي پس‌رفت معرفتي و عملکردي را در کارنامه‌ي جريان روشن فكري ديني به‌همراه داشته باشد. ماهيت اين بحران يا به‌تعبيري موقعيت خاص وقتي بيش‌تر رخ مي‌نمايند که احساس‌کنيم جامعه با يك خلا فكري منسجم و غني در حوزه‌ي اندیشه و معرفت ديني و چه بسا عملکرد اجتماعي، فرهنگي و سياسي مواجه باشد. از اين‌روي احساس مي‌شود عرصه، عرصه‌ي عمل است و زمان پشت ميز نشستن‌ها و مدام تئوري و نظريه نوشتن‌ها به سرآمده باشد؛ چراکه جامعه نيازمند و متوقع است، فلاسفه‌ي متفکر بايد ميز و نيمکت‌ها را رهاکنند و به فکر راه‌کارهاي جدي براي متعلق شناسايي خودشان يعني انسان، اجتماع و دين باشند. از سوي ديگر روشن‌فکران ديني بايد مدام خود را بازخواني و نقادي کنند تا بتوانند مدعي آن باشند که در جامعه‌ي ديني و دين‌دار هنوز مي‌توانند زمينه‌ساز تحولاتي بس عظيم باشند. راهي بس سخت و طولاني است و اين ميسر نخواهد شد مگر آن‌که ساير جريان‌هاي فكري هم به خانه‌تکاني اساسي دست بزنند تا در سال‌هاي آينده از آن‌ها جز نامي در کتاب‌هاي تاريخ يا در حافظه‌ي بلندمدت کهن‌سالان جامعه چيزي باقي نمانده باشد. اگر غير از اين باشد، بايد ديد که در آينده‌اي نه‌چندان دور، رنگ‌ها براي که به صدا درمي‌آيند. در "نامه" بنا را بر آن گذاشته‌ايم که اين بار نقد جدي و شايسته‌اي از روشن فكري ديني در ايران ارايه دهيم و با نشست‌هايي که با اصحاب فکر و قلم در اين زمينه داريم، بتوانيم هم وظيفه‌اي انجام داده باشيم و هم بتوانيم ولو اندک تأثيرگذار و تأمل‌برانگيز باشيم. اميد آن‌که بتوانيم.

از اين‌روي در ابتداي کار، تحولات روشن فكري در ايران را از حيث معرفتي و سياسي بالاخص در دو دهه‌ي اخير با جناب دکتر محمدجواد غلامرضا کاشي پژوهش‌گر و استاد دانشگاه مورد ارزيابي و نقادي قرار داده‌ايم. آنچه در پي مي‌خوانيد، گفت‌وگوي ما با ايشان درباره‌ي اين موضوع است.

قرار بود بر سر مفهوم سنت روشن فكري ديني در ايران بالاخص در دو دهه‌ي اخير با هم صحبت بکنيم تا بتوانيم اين جريان فكري را بالاخص در سده‌ي معاصر و همچنين مقطع تاريخي مهمي که عرض کردم مورد ارزيابي و نقد قرار دهيم. اگر با اين پيش‌فرض جلو برويم شايد بشود دو تعريف مشخص و تا حدودي نزديک به هم از مفهوم سنت، بالاخص در سنت و روشن فكري ديني فرض کرد. تعريف اول آن‌که، سنت عبارت است از جرياني زماني و تاريخي که يك جريان فكري يا اجتماعي حرکت و فعاليت خود را آغاز کرده، فرازونشيب‌هاي تاريخي، اجتماعي و سياسي جامعه، کشور يا قومي که متعلق به آن است را پشت سر گذاشته. تعريف يا وصف دوم از سنت مي‌تواند عبارت باشد از تمام تعاريف فوق به انضمام، تأمل، پويابي و خودانتقادي در يك سنت فكري يا اجتماعي که به تبع يك جريان يا نحله‌ي فكري يا اجتماعي بتواند از عملکرد تاريخي خود، حال بلند

با کوناہ کارنامہ‌ای ارایہ دهد و بتواند ادعا کند کہ این کارنامہ‌ی من با سنت فکری من در این دورہ با دورہ‌های خاص تاریخی بودہ است. حال اگر می‌شود با توجہ بہ مقدمہ، در وهله‌ی اول تعریفی از سنت روشن فکری در ایران ارایہ دهید و در وهله‌ی دوم و در کلیت بحث از عملکرد سنت روشن فکری ما، بالاخص در دو دهہ‌ی اخیر سخن بگوئید با ایجاد تقابل میان نحله‌های دیگر فکری و روشن فکری و نیز تحولات اجتماعی و سیاسی موجود کہ خاص کشور ایران است.

متشکرم! سنت بہ طور متعارف در جامعہ‌ی ما و همچنین در بحث‌های فکری و عقیدتی روبہ روی مدرن انگاشتنہ می‌شود و اغلب بحث‌ها در این زمینہ بر فرض جدال میان سنت و مدرنیته استوار است. سنت یک میراث دانستہ می‌شود. گویی با یک میراث وارد دنیای مدرن شدہ ایم و حالا باید ببینیم با این میراث باید چہ بکنیم. مسؤلیت جریان روشن فکری و بالاخص روشن فکری دینی این بود کہ میان دنیای مدرن و این میراث ارتباط برقرار کنند. یک جریان روشن فکری می‌گفت باید این میراث را فراموش کرد. جریان‌های دیگر می‌گفتند کہ ہر چہ قدر این میراث بتواند با مدرن گفت‌وگو کند بہتر است؛ روشن فکری دینی، جریانی است کہ معتقد است، مطلوب یا اصلاً ممکن نیست کہ ما بتوانیم میراث را کنار بگذاریم؛ چہ بسا با ہمین میراث ہم باید با دنیای مدرن پیوند بخوریم. حالا این‌جا است کہ بحث‌های متعدد درون این نحله‌ی فکری بہ وجود می‌آید. ممکن است گفته شود جوہر این میراث همان حقیقتی است کہ در دنیای مدرن نیز وجود دارد (چیزی کہ مرحوم بازرگان عنوان می‌نمود). ممکن است فرض کنیم، در میراث سرمایہ‌هایی هست کہ باید دوران مدرن را با آن تعالی بخشید، (سخنی کہ شریعتی می‌گفت) یا آن کہ دین و میراث را بہ نحوی بخوانیم کہ با دنیای مدرن سازگاری پیدا کند (مفہومی کہ دکتر سروش عنوان می‌کند). ہمہ‌ی این‌ها بہ نحوی در پارادایم دوگانہ‌ساز مفہوم سنت و مفہوم مدرن قرار می‌گیرند. اما می‌توان با تکیہ بہ سایر سنت‌های فکری وابستہ بہ این نحله‌ی فکری تعریف دیگری از سنت ارایہ داد؛ در این روایت کنش‌های انسانی در محور سخن قرار می‌گیرند و بہ این معنا، سنت دیگر میراث نیست، و نمی‌تواند امری در برابر دنیای مدرن تلقی شود. بلکہ سنت مجموعہ‌ی عادات، آرا، نگاه‌ها، فہم و منظومہ‌های فکری است کہ پشتوانہ‌ی منظومہ‌ی خاصی از کنش‌های اجتماعی قرار می‌گیرد؛ یعنی چیزی کہ ما در این‌جا بہ عنوان امر محوری بہ آن تکیہ می‌کنیم، کنش یا Act انسانی است. این تعریف بہ رویکرد مک اینتایر از سنت متکی است. در این وضعیت ما می‌گوییم کہ کنش و کردار انسانی محور است. کنش نیز ہموارہ یک امر جمعی است. اما انجام کنش مستلزم یک روایت پشتیبان می‌باشد کہ معنادہندہ بہ کنش است. روایت مجموعہ‌ای از معانی، موارد، مفاہیم، راہ‌ها، عادات، الگوهای عمل و کردارها را ذیل خود جمع می‌کند. اہمیت بحث مک اینتایر در این است کہ ما نقطہ‌ی عزیمت را نباید در نوع نگاه یا فہم و ادراک جست‌وجو کنیم. دوگانہ‌سازی سنت و مدرن بر اولویت وجہ ادراکی استوار است اما در این‌جا و طبق این نظر، مجموعہ کردارهای جمعی انسانی است کہ محور و نقطہ‌ی عزیمت ماست و سپس مجموعہ‌ای از روایت‌ها این کردارها را موجہ می‌کنند. ما از این معنی با عنوان سنت یاد می‌کنیم و بہ این معنا ما ہمیشہ در سنت ہستیم. در این صورت دیگر امری بہ عنوان دوگانہ‌سازی مفہوم سنت و مدرن معنا ندارد و جہان سنت و جہان مدرن با الگوهای خاص ادراکی از ہم جدا نمی‌شوند. ما در این صورت می‌پذیریم کہ وارد دنیای جدیدی شدہ ایم اما نہ بہ خاطر الگوهای جدید ادراکی بلکہ بہ خاطر میدان عمل تازہ‌ای کہ جہان جدید با تکنولوژی و محیط زیست تازہ‌ی خود فراہم آورده است. از این روی ہر سنتی در شرایط خاصی معنا پیدا می‌کند. حال وقتی کہ این امر در ایران جریان پیدا می‌کند، با منظومہ‌ای از ذخایر، معانی و مفاہیمی ارتباط می‌گیرد کہ بخشی از آن‌ها ابداع می‌شوند، بخشی تولید می‌شوند و بخشی دیگر نیز در داخل این فضای معلق پیشاپیش حضور داشته‌اند. حال وقتی کہ بخواہیم نمونہ‌هایی از اقدامات دنیای مدرن مثل مجلس یا پارلمان را بسازیم، بہ طریقی دست‌چین می‌کنیم و بہ واقع روایت پشتیبان میدان تازہ‌ی عمل خودمان را می‌سازیم؛ البتہ ساخت این روایت پشتیبان در فرانسه یا آلمان متفاوت است، چرا کہ بر حسب مفاہیم پیشاپیش موجود در ہر یک از این زمینہ‌ها و نوع ابداع

خاصی که در هر محیط صورت می‌گیرد مدرنیته‌ی آنها باهم متفاوت از آب درمی‌آید. سنت به این معنا چهارلایه دارد.
(۱) هسته‌ی سخت سنت که پیش‌فهم‌ها و پیش‌ادراکات بنیادی را شامل می‌شود.
(۲) لایه‌ی هویت‌ساز.
(۳) لایه‌ی هنجارساز.
(۴) لایه‌ی مشروعیت بخش.

سنت در سطح نخست، سخت‌ترین و پایدارترین سطح یک سنت فرهنگی است که کم‌وبیش در هر روایت معناسازی خواسته یا ناخواسته حضور دارد و بسیار نزدیک به مفهوم خودآگاه جمعی است که در درازمدت ممکن است دست‌خوش تغییر و تحول شود. هرچه از این لایه به لایه‌های بعدی تغییر مکان می‌دهیم، از سختی سنت کاسته می‌شود و میزان اثرپذیری از محیط افزایش پیدا می‌کند.
حال می‌توان گفت به این معنای جدید ما با چه درک تازه‌ای از سنت مواجهیم. با این دیدگاه هنگامی که از سنت روشن‌فکری دینی سخن می‌گوییم مقصودمان یک گروه اجتماعی خاص است که در فضای عمل متناسب با دنیای جدید، عزم کرده‌اند که چنان روایتی برای پشتیبانی از این اقدامات جدید بسازند که مستلزم پیوند وثیق با معنای مندرج در سنت دینی باشد.

در این‌جا برای آن‌که در تداوم بحث شما حرکت کنیم، مایلیم نمودها و نمونه‌های دیگری را هم که هم‌عرض بحث شما می‌باشد، از تاریخ تفکر غرب عنوان کنیم تا بشود بحث را با وضوح بیش‌تری پی‌گرفت. از این‌روی این رفتارها و این زندگی روزمره‌ی ما، در قالب‌های متنوع فردی و اجتماعی خودش است که ما را مجاب می‌کند یا به ما این باور را می‌دهد که در دنیای مدرن قرار گرفته‌ایم. به واقع به این معنا که دنیای مدرن ماهیتی سواي مفهوم سنت ندارد؛ چراکه قالب‌های آن طی یک پروسه‌ی تاریخی از سنت منفک شده تا به این مرحله رسیده است. مثلاً فوکو در پروسه‌ی دیرینه‌شناسی خود و مفاهیمی که مورد نقد قرار می‌دهد، همواره با مفهوم بازگشت تاریخی یا یک ریشه‌یابی تاریخی مواجه است و به بشر مدرن غربی این مفهوم را القا می‌کند که مفاهیمی که ریشه‌ی دنیای امروز با آن‌ها در مناسبت است به سنتی که او تصویر می‌کند، باز می‌گردد. حال وقتی که به عنوان یک شرقی به این فرایند می‌نگرد، متوجه می‌شود که مدرن غربی چه قدر ریشه در سنت تاریخی و عملکرد غرب دارد. نظریه‌ی ریکور (خاطره و فراموشی) هم از این قاعده مستثنی نیست. حال تصور می‌کنم که در طول فرمایش شما بتوانیم به این بحث پردازیم که هدف و همچنین ابتدای کار جریان روشن‌فکری دینی در جامعه‌ی ما چه بوده و چه عنایتی را دنبال می‌کرده و همچنین سنت در معنای کلام شما چه قدر در جریان روبه‌جلوی این جریان مؤثر بوده است.

منظور شما این است که در ابتدا ببینیم خاستگاه این سنت یا جریان فکری کجا است و عزمش کدام است؟

دقیقاً مایلیم به همین مسأله پردازیم.

خوب! اگر ما از بیرون بنشینیم و به این سنت نگاه نکنیم به مطالب و نکته‌های جدیدی پی‌می‌بریم. ببینید! جهان ما عوض شد، بازار با گرفت، شهرهای جدید شکل گرفتند، دولت و مناسبات دنیای جدید به وجود آمدند و همه‌ی ساختارهای جدید پا به عرصه‌ی وجود گذاشتند و به واقع ساختارهای قدیمی یا جوامع ایلاتی و الگوهای سنتی همبستگی اجتماعی از هم گسیختند. مناسبات تغییر کرد، در این مناسبات، دیگر مناسبات شهری، فرد تنها شده، فرد بحران‌زده را داریم که در افق گذشته‌ی خود دیگر نمی‌تواند خودش را تعریف بکند. در دوره‌ی جدید باید کارهای دیگری انجام دهد که در گذشته انجام نمی‌داده است. برخی مقاومت می‌کنند و فکر می‌کنند که می‌توانند همچنان بر همان معنای پیشین تکیه کنند، اما همه‌ی سنت‌ها تا یک حد و حدودی می‌توانند خودشان را بازتولید بکنند؛ این است که برخی تلاش دارند امر جدید را درونی‌کنند؛ به عبارتی هر چه در پرده‌ی جهان جدید می‌بینند، آن‌ها را به یاد موارث پیشین‌شان بیندازد و ندا در دهند که آنچه خود

داریم، چرا از بیگانه تمنا کنیم؟ چه بسا می‌شود این کار را هم نکرد؛ یعنی به همه چیز مهر ابطال زد و آنرا تمام شده تلقی کرد و فریاد برآورد که راه نجات آن است که از سر تا ناخن پا باید تقلید کرد تا از میوه‌ی شیرین جهان جدید خورد. اما جایی است که هیچ‌کدام از این اتفاقات نمی‌افتد؛ نه مقاومت ممکن است، نه فادرید با مهر ابطال بر مفاهیم پیشین، دولت مدرن را استوار کنید، از آن‌سوی، دولت مدرن هم در هاضمه‌ی معانی و مفاهیم پیشین شما نمی‌گنجد. شما وارد میدان عمل جدیدی شده‌اید: تشکیل دولت مدرن. اما این اقدام بدون روایت پشتیبان معنی ندارد. چنین است که فرایند خلق معنا شکل می‌گیرد. شما به مرزی می‌رسید که از یک سو به واسطه‌ی حضور یک پدیده‌ی ناشناخته و جدید بحران هویت و معنا دارید، و از سوی دیگر با بحران کارآمدی و مشروعیت این نهاد مدرن مواجه هستید، این‌جا است که احساس مخاطره و بی‌هنجاری به وجود می‌آید. در نقاطی که بحران‌های معنایی اتفاق می‌افتد، میدان عمل شما تعطیل نمی‌شود؛ مناسبات جدید شما پیش می‌رود. اما بحران‌های فراینده‌ی ناشی از این میدان عمل جدید، خواسته یا ناخواسته، تولید و خلق معنای پشتیبان را به شما تحمیل می‌کند. وقتی به عملکرد جریان روشن‌فکری از اوایل دوره‌ی قاجار به بعد نگاه می‌کنید، آن سه روایت افراطی را در وهله‌ی اول مشاهده می‌کنید: کسانی که به مقاومت می‌اندیشند، کسانی که تلاش در درونی‌سازی دارند، و کسانی که تصور می‌کنند قادرند فارغ از معنای منتشر در این زمینه عمل کنند.

به نظر می‌آید که ناکامی این سه جریان اصلی، به گونه‌ای عملکرد روشن‌فکری دینی را موجه می‌کند؛ یعنی آن روشن‌فکری دینی که بخواهد بایستد و بگوید که موجودیت دنیای جدید را می‌پذیرم، تفاوت‌هایش را هم می‌پذیرم، تلاش می‌کند که بین دنیای معانی مدرن با دنیای معانی سنت، از طریق ابداع یک روایت ارتباط برقرار کند. یعنی با این دو جهت همسو است و تعهد قلبی به آن‌ها دارد. منطقی‌اً اگر بخواهیم بحث کنیم، می‌بینیم که این دو خاستگاه دو خواست متفاوت دارند. شاید واقعاً پیوند این دو سوی به لحاظ منطقی ممکن هم نباشد اما ما در لابه‌لای حرف‌هایمان گفتیم که این جوهر ادراکی نیست که خواستگاه عزیمت‌ها است بلکه نقطه‌ی عزیمت میدان عمل جدید است و مسأله این است که کدام روایت در این میدان عمل جدید کارآمدی دارد.

بنیادگرایی از تمایل به حذف یکی از این دو حاصل می‌شود و خود به یکی از بزرگ‌ترین موانع پیوند با فضای جدید بدل می‌شود. اتفاقی که در نحو دین ستیزانه‌اش در دوره‌ی رضاخان افتاد. عزم روشن‌فکری دینی بر این است که ما چه‌گونه تجربه‌ی جهان جدید را در جهان معنایی خود پشت سر بگذاریم. به عبارتی جریان روشن‌فکری دینی، مخاطب دین‌دار خود را در واقعیت فرهنگی‌اش، ملاحظه می‌کند و واقعیت‌گریزناپذیر فرهنگی او، جهان معنایی است که دین در آن نقشی بی‌بدیل دارد. به این ترتیب، روشن‌فکر دینی، در معرض حل مسأله است و هر یک از آن نخله‌های دیگر به نحوی صورت مسأله را پاک کرده‌اند. اما البته حل این معادله برای روشن‌فکری دینی بسیار مهم است.

مسأله‌ی رویارویی روشن‌فکری دینی، از جمله مسایلی است که یک پاسخ ندارد. مثل پرسش‌های بنیادین فلسفی، همواره هست و موضوعیت دارد و در هر دوره البته پاسخی متناسب طلب می‌کند. ببینید در عالم فلسفه، برخی پرسش‌ها هیچ‌وقت پایان پیدا نمی‌کنند، مثلاً جهان چیست؟ یا ارتباط انسان با این جهان چه‌گونه است؟ از سقراط تا به امروز این سؤال صدها پاسخ گرفته و در عین حال، پاسخی فیصله‌بخش در کار نبوده است. شاید این خواست یا نقطه‌ی عزم مسأله‌ی روشن‌فکری دینی هم‌هیچ‌وقت پاسخ قطعی خودش را نگیرد؛ اما شما همواره با این پرسش مواجه هستید و هیچ‌گاه نمی‌توانید این پرسش را نادیده بگیرید. پرسش رویارویی روشن‌فکری دینی نیز یک پرسش همیشگی است؛ با توجه به فضای معنایی منتشر در زمینه‌ی فرهنگی ما، که دین رکنی اساسی از آن است، پیوند با جهان جدید چه‌گونه ممکن است؟ در هر دوره با پاسخ‌هایی مواجهیم. قطع نظر از چندوچون این پاسخ‌ها، از هر یک انتظار داریم، دست‌کم دو کارکرد را با هم همراه کنند: هم به ما امکان درک مناسبات جدید را بدهند و هم امکان تداوم با خویش و پیشینه‌ی خویش را. بدون اولی، سرگردان و حیرت زده‌ایم و بدون دومی عرف در بحران هویت و معنا.

روشن‌فکری دینی در این راهی که طی می‌کند؛ یعنی از

نقطه‌ی عزیمت و خاستگاه طبعاً متأثر از اندیشه‌ها و مدل‌های مختلف فکری است، مثلاً نگاه‌کنید به مفهوم کلام دینی جدید. تطبیق یا جالش دین با مفاهیم جدید در دنیای مسیحیت، با این هدف که انسان مدرن امروز بتواند با فرارگرفتن در این مناسبت‌ها دین‌دار باقی بماند. روشن‌فکری دینی ما در این الگوپردازی در هر دوره‌ی دوره‌های دیگر تفاوت‌هایی داشت. مرحوم شریعتی با استفاده از وجوهات شخصیتی بزرگان دینی ما مفاهیم جدیدی را پایه‌ریزی می‌کرد که هم برداشت جدیدی از آنها آریه دهد و هم واکنش‌های عملکردی مردم را افزایش دهد. دکتر بازرگان با تبیین جدیدی از رسالت پیامبر و همچنین دیدگاه علمی خاص خود، تبیین دین با دنیای امروز را سرلوحه‌ی کار خود قرار می‌داد. این تا دوره‌ای جواب‌داد و خوب هم جواب‌داد؛ چراکه نمودهای عینی آن‌را تا امروز می‌بینیم. در این دو دهه، در خیلی جاها احساس شد که جای اندیشه‌های نو در مقوله‌ی روشن‌فکری دینی در جامعه احساس می‌شود؛ چراکه جامعه‌ی ما در مرحله‌ی گذار جدی قرار می‌گیرد. حرکت‌های جدید و جدی فکری عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری و سایر روشن‌فکران دینی در این چارچوب می‌گنجد. آن‌ها سعی کردند که هم وارث باشند و هم طرحی نو را درآوردند و هم به آن مقوله‌ی دوگانه‌ای که شما فرمودید، وفادار باشند. این فرایند حتی تا امروز هم جواب‌گوی اذهان جامعه است. اما در همین مقطع زمانی اتفاقات زیادی چه در عرصه‌ی سیاست و چه در عرصه‌ی تکنولوژی و اجتماع رخ داده که شاید بتوان گفت ممکن است در صورتی که این جریان نتواند بازخوانی‌های جدیدی داشته باشد، ادامه‌ی حیات این جریان را با مشکل جدی مواجه‌کند. حال سؤال این است که با توجه به این‌که جریان‌های اجتماعی، اکنون نسبت به گذشته از جریان روشن‌فکری دینی متوقع‌تر هستند، این جریان با چه چالش‌های جدیدی مواجه شده است. یا خواهد شد؟

اجازه بدهید بک تصویر از دو دهه‌ی اخیر که در سؤال قبلی شما مطرح بود بدهم تا ببینیم که در دو دهه‌ی اخیر چه اتفاقی افتاد و سپس به این سؤال شما بپردازم. این‌طور بهتر می‌توانیم ماهیت اتفاقی را که اکنون برای روشن‌فکری دینی افتاده است، درک کنیم. با آن‌دو معیاری که عرض کردم یعنی ایجاد تراز میان تعهد و دل‌سپردگی به نظام معانی که در افق سنت وجود دارد و امکان درک میدان عمل و مناسبات جدید، هنر روشن‌فکری دینی بوده است. البته این تراز در عالم عین اتفاق نمی‌افتد و مربوط به عالم ذهن است؛ چراکه عالم واقع، عالم بی‌ترازی است. ما باید الگوی این ناهم‌ترازی‌ها و تحولات آن‌را مطالعه بکنیم.

ببینید در دوره‌ی اول جریان روشن‌فکری دینی، چارچوب نگاه مهندس بازرگان چه امکانی برای زندگی در دنیای جدید برای ما به‌وجود آورد؟ همچنین چه امکانی برای دل‌سپردگی به افق سنت در ما پدید آورد؟ به‌واقع می‌توان گفت که مرجع اساسی مهندس بازرگان علم بود؛ یعنی Science در تفکر وی در اوج قدرت قرار دارد و مرجعیت تام دارد، تا جایی که می‌گفت: راهی که انبیا می‌رفتند، همین بشر با علم جدید آن راه را می‌رود، بنابراین علم به معنای پوزیتیویستی‌اش، مرجعیت تام دارد. این ایده متکی بر دو پیش‌فرض اساسی است: نخست آن‌که بر عالم بک نظم دقیق ریاضی‌گونه و مکانیکی استوار است و به‌این‌معنا بر بنیاد خود استوار است، و دوم این‌که ما ابزاری یافته‌ایم که قادر به کشف دقیق چندوچون این نظم هستیم. این جوهر علم جدید است. این پیش‌فرض‌ها به یک‌معنا راه را بر سنت دینی می‌بندد. به‌خاطر این‌که سنت دینی تصور می‌کند که عالم عرصه‌ی اقتدار خداوند است و چندوچون عالم نیز تجلی خواست خداوندی است که می‌تواند هر آن دگرگون شود. با این رویکرد مهندس بازرگان نمی‌تواند با افق جریان‌های سنتی محض دینی، هم‌صدا شود؛ اما درعین‌حال مهندس بازرگان راه تازه و جدیدی برای احیای سنت باز می‌کند. طبق تعریف مک اینتایر ما همواره در دایره

یا دوری از سنت فرار داریم؛ دور از جاکندن و احیای مجدد سنت. این دور مجدداً در دنیای جدید اتفاق می‌افتد. روشن‌فکری دینی می‌گوید شما در این فرایندها و اکتشافات علمی، نظم را نمی‌بینید؟ آیا در این لوله‌های آزمایشگاهی نظم و زیبایی را مشاهده نمی‌کنید؟ این‌ها همه تجلی ذات خداوند است؛ یعنی در هر جایی که تجربه‌گرایی و طبیعت‌گرایی محض به وجود می‌آید روشن‌فکری دینی راهی جدید را برای عرضه‌ی دین در بستری تازه می‌یابد.

یعنی دقیقاً اتفاقی که در عالم غرب در آرای پاسکال، گالیله و نیوتن افتاد.

بله! دقیقاً به این معنی که چه چیزی بهتر از علم، کشف حقیقت و وجود خداوند است. از این روی نه تنها مغایرتی بین افق دینی و مؤمنانه‌ی من و دنیای جدید وجود ندارد بلکه راه تازه‌ای برای افق مؤمنانه‌ی من باز شده است. می‌بینید که مهندس بازرگان در دوره‌ی خودش دانشمندی نسبتاً برجسته است و پایبندی‌های خاصی به مبنای سنتی دینی خود دارد. حال که این فضا ایجاد می‌شود تا سنت دنیای جدید را مؤید خودش ببیند، می‌توانیم ادعاهای جدیدی هم بکنیم که مهندس بازرگان پایه‌ی اولیه‌ی آن را گذاشت و عنوان کرد که دنیای غرب با همه‌ی ابعادش خوب و مطلوب است، فقط اخلاقی نیست. بنابراین اگر بتوانیم به مناسبات جدید، اخلاق دینی را اضافه بکنیم چه بسا بتوانیم یک گام از دنیای غرب هم فراتر رویم. ببینید این سازه‌ی بسیار جور و مناسبی است.

وقتی که به دوران شریعتی نزدیک می‌شویم، لحن نرم و انتقادی بازرگان به دنیای جدید در طنین کلام شریعتی تند می‌شود و شریعتی نماد یورش این سنت دوباره احیاشده در منظومه‌ی دنیای جدید، به دنیای جدید است. به طوری که همه‌ی چیزهایی که در مدرن وجود دارد، ما در کیسه‌ی خود داشته و توانایی ساختن از نوع اخلاقی‌تر آن‌را هم داریم.

شریعتی به صراحت می‌گوید که اگر ما امروز حاصل تمدن غرب را در ظهور فاشیسم می‌بینیم، چرا این راه را مثل آن‌ها طی کنیم؟ در این مرحله احساس قدرت می‌کنیم، و شروع به نقد اخلاقی تفکر غرب می‌کنیم و می‌خواهیم این دنیای جدید را در افق سنت خود به نحوی که جمع همه‌ی خیرات عالم باشد، بازسازی کنیم. در افق شریعتی ما مدعی هستیم، هجوم می‌بریم و تعهد مؤمنانه‌ی ما به اوج خودش می‌رسد؛ بدون این‌که تعارضی را با دنیای مدرن در خود احساس کند. این جهان ما تا دوران شریعتی است.

جان مابه‌ی کلام شریعتی *gact* واکنش انقلابی ما را میدان می‌دهد. ما تنها نمی‌خواستیم شاه را از میان ببریم بلکه می‌خواستیم عالم دیگری خلق کنیم؛ آن‌هم از نو. ببینید! بالاخره ما از آن نسل هستیم. ما می‌خواستیم همه‌ی موارد خوب تمدن غرب را با درخشان‌ترین هنجارهای اخلاقی که تصور می‌کردیم در کیسه‌ی سنت و ایمان دینی‌مان وجود دارد، پیوند بزنیم. به قول *مک اینتایر یک* روایت ساختیم که عناصر آن از دنیای سنت، دنیای مدرن و نقد دنیای مدرن که در خود دنیای غرب اتفاق افتاده بود، نشأت می‌گرفت؛ انقلاب یا این روایت تحقق پیدا کرد.

انقلاب که تحقق پیدا می‌کند، این مفهوم را در خود تجلی می‌دهد و جمهوری اسلامی به وجود می‌آید. جمهوری اسلامی تجلی این روایت یا خواست ما است. حالا آرام آرام که در جاهایی عرصه برای تنفس تنگ می‌شود. آرزو که در پرده‌ی جهان افتاد، هر کس به نحوی از آن می‌گریزد.

کسانی ناله می‌کنند که این اصل و اساس مسلمانی‌مان را به باد داد و با بنیادی که در دین جست‌وجو می‌کردیم، متفاوت افتاده است و کسانی از این می‌نالند که انقلاب برای تحقق خواست‌هایی در جهان جدید بود که این انقلاب آن‌را به طاق نسبیان انداخته است؛ به عبارتی، کسانی انطباق آن با افق سنت را به نقد می‌کشاند و کسانی امکان همزیستی آن با جهان جدید را.

حال من چه کنم در برابر افقی که می‌گوید: همه‌ی عالم در پرده‌ی آگاهی من، به‌دقت پدیدار می‌شود؛ و با همین مبنا هم معاهیم سنت به‌دقت بر من انسان جدید پدیدار شده و از حاق مقصود خداوند آگاهم، هم از جان جهان جدید آگاهم و هم از سرشت عالم. ببینید! انسان انقلابی، انسانی فوق‌العاده مدعی است. هم در عرصه‌ی آگاهی و هم در میدان عمل. روشن‌فکری دینی که افقش انقلاب را می‌سازد، مدعی است که عالم را به‌دقت می‌شناسد و از مقصود شریعت به‌دقت آگاهی دارد و بر مبنای این شناخت دقیق، نقد عالمانه و دقیق و اخلاقی به جهان جدید دارد و بر مبنای این نقد فکر می‌کند می‌تواند بر مبنای این افق، جهان را دگرگون کند.

حال اگر این برای شما تنگی نفس ایجاد می‌کند و می‌خواهید آن‌را نقد بکنید، باید قوت‌هایش را از آن بگیرید. اگر دقت‌کنید بعد از استالینیزم، جنبش چپ اروپایی را هم می‌توان در این افق‌ها دید. وقتی می‌خواهد آن‌را نقد کند با دیدگاه بوزنیویستی وارد می‌شود؛ چراکه می‌خواهد ثابت‌کند که این جریان قدرت اصلاح‌دینا را ندارد. مسأله پیچیده و کنش‌گر کم‌توان‌تر از آن است که می‌اندیشد. شما گرامشی، ساختارگرایان و فرانکفورتی‌ها را ببینید! هرکدام می‌خواهند به‌گونه‌ای عنوان‌کنند که مسأله پیچیده است. این‌طوری‌ها هم نیست که تصور کنید با چهار تا آموزه‌ی موجود می‌توان سر سرمایه‌داری را برید و سپس پرولتاریا بر سر کار می‌آید. این قضیه پیچیده است و دانش و توان شما هم برای این‌کار محدود است. همین اتفاق در سنت روشن‌فکری دینی بعد از انقلاب می‌افتد. سنت‌روشن‌فکری دینی برای نقد آن افق پیشین، هم در آگاهی و هم در توانش تردید می‌کند؛ کاری که دکتر سروش انجام می‌دهد، در واقع همین است. دکتر سروش به میراث تفکر دنیای غرب که از اول قرن بیستم آغاز می‌شود؛ تکیه می‌کند و چون فیلسوف است، آن‌را خوب درک کرده است. شما ببینید! شریعتی فیلسوف نیست، او یک ایدئولوگ است که دنیای جدید را درک کرده ولی هیچ وقت معترض مبنای فلسفی آن نشده است. دکتر شریعتی اگر والتر بنیامین را خوب مطالعه کرده بود یا هورکهایمر، گرامشی و آلتوسر را مورد کنکاش قرار داده بود، دیگر آن ایقان و اعتقاد عملی و معرفتی خود را که از اثرات مطالعه‌ی این فلاسفه بود، نمی‌توانست منتشر کند. در این مجال قصد ندارم در مورد نقطه‌ی قوت یا ضعف کسی صحبت بکنم. کارکرد شریعتی در آن میدان عمل و آن حیطة قابل تعمق است و دکتر سروش هم در این‌دوره، پس از انقلاب، میدان عمل و بازی تغییرکرده و فلسفی شده است و این میدان عمل جوهره‌های ادراکی دیگری را طلب می‌کند. اکنون میدان عمل این شده است که گفته می‌شود معرفت شما صادق نیست. معرفت هم دیگر آن شأنی که برایش تصور می‌کردید، ندارد و شما دیگر به این دلایل قادر هم نیستید. پس حالا ببینید که سروش با تکیه بر موارد فلسفی و فکری قرن بیستم چه‌کاری می‌کند. او می‌خواهد ببیند در باب مفهوم ابطال‌پذیری، آزمون‌پذیری معرفت به کجا می‌انجامد؟ فی‌الواقع نظر ما بعد کانتی او این‌گونه شکل می‌گیرد که جهان آن‌چنان که می‌پنداریم در آینه‌ی ذهن ما بازتاب نمی‌شود. پس ما تنها پندارهایی نادقیق در باب جهان داریم.

دقیقاً مفهومی که از بیکن و هیوم در باب معاهیم ادراک و شناخت عینی و تجربی ما آغاز شد.

بله! اما از کانت به بعد است که این قضیه رویکرد دیگری می‌گیرد و در قرن بیستم خیلی جدی‌تر می‌شود. در فلسفه‌ی علم، از بوزنیوسم به بعد، از این قضیه فاصله می‌گیریم؛ چراکه زبان مطرح می‌شود و این‌گونه عنوان می‌شود که ما معرفت دقیق و ایقانی از عالم نداریم. معرفت ما پنداری و ابطال‌پذیر است و تا جایی صادق است که ابطال نشده باشد. با کانت، رابطه‌ی روشن‌ما با عالم قطع می‌شود با آن‌که مبهم، پیچیده و "نمی‌دانم چیست" می‌شود. ما در تئوری‌های سیاسی هم از right truth

به *opinion* می‌رسیم. چرا هیوم آنرا مطرح می‌کند؟ برای این‌که معتقد است معرفت دقیق اصلاً وجود ندارد و مسأله‌ی رأی عقل سلیم مردم مطرح می‌شود و دموکراسی مبتنی بر *opinion* با عقیده، خیلی با دموکراسی مبتنی بر *truth* فاصله دارد. اگر جهان معرفتی من این‌گونه باشد، پس طبیعاً در دین‌شناسی من هم تأثیر می‌گذارد، پس من معرفت دقیقی از شارع ندارم؛ که این بروسه‌ی دینی دکتر سروش است.

وقتی‌که از عالم شناختی نداریم، توگویی ما جهان را آن‌چنان که می‌خواهیم می‌سازیم. اتفاقی که در انقلاب کپرنیکی کانت می‌افتد. از این‌روی همان‌طور که عالم را ما می‌سازیم، دین را هم ما می‌سازیم و به جوهرش نسبت می‌دهیم.

این رادیکالی‌ترین روایتی بود که شالوده‌ی آن تفکر سنتی را می‌شکست. اینک *actor* نه مسلح به معرفت موجه است، و نه قدرت و صلاحیت لازم برای عمل دارد. پس ببینید آن سوزهی نیرومندی که روشن‌فکری دینی سنتی می‌ساخت و قدرت داشت که عالم را بشناسد با قدرت داشت که شریعت را بشناسد و عالم را دگرگون کند، به یک سوزهی ضعیف تبدیل شد که حال نه قدرت دارد که عالم را چندان که هست بشناسد و نه قدرت دارد مقصود شارع را بشناسد؛ پس امکان آنرا هم ندارد که جهان را چندان از آنچه هست دگرگون بکند.

ولی تصور می‌کنم قدرت آنرا دارد که در یک‌سری از مناسبات مقطعی اجتماعی یا هنجارهای اجتماعی تأثیر بگذارد.

به چه سمت؟ به چه سو؟ چرا که معیارهای اخلاقی‌اش را هم از دست داده است. من وقتی که نیرومندم و قصد تغییر دارم، هنجارهای نیرومندی هم برای این سمت‌وسو دارم. الان نه توان دارم و نه سمت‌وسوی اخلاقی را به‌درستی ره‌یابی می‌کنم.

پس به نظر شما در عرصه‌ی اجتماعی چه اتفاقی دارد رخ می‌دهد.

ما به‌گونه‌ای بی‌هنجاریم. اعتقاد نداریم که چیزها را می‌توانیم به‌خوبی جا‌به‌جا کنیم و اگر هم می‌شود باز به‌کدام سمت؟ یک‌سمت باقی می‌ماند، آن هم سمت‌وسوی فردی است. شما نفعتان، تشخیص فردی‌تان بر این است، پس در این‌راه بروید و زندگی بکنید؛ یعنی فضایی ایجاد می‌شود که هر فرد نفع فردی خود را دنبال بکند. عرصه‌ی عمومی، موضوعیتش را از دست می‌دهد. سنت روشن‌فکری دینی بر بنیان ساختن یک عرصه‌ی نیرومند عمومی - البته نه به‌معنای دقیق هابرماسی‌اش - استوار است؛ یعنی نوعی وجاهت اخلاقی امر عمومی! چرا ما همگی زندگی فردی خود را کنار می‌گذاریم و به‌سراغ شرکت در عرصه‌ی عمومی می‌رفتیم؟ پس با این تحول، آن شالوده شکسته شده و به‌تعبیری ما رابطه با جهان را از دست داده‌ایم. وقتی که عرصه‌ی عمومی اولویت اخلاقی‌اش را از دست می‌دهد، من به عرصه‌ی خصوصی خود پرتاب می‌شوم و حال معلوم نبود که به چه طریق عجیب و غریبی انتظار داشته‌ایم که از داخل این قضیه دموکراسی بیرون بیاید و معلوم نبود که با به عرصه‌ی خصوصی کشاندن کنش‌ها، چرا انتظار دموکراسی داریم؛ این امر چه‌بسا مستعد فاشیسم هم هست. برای این‌که اولویت اخلاقی امر عمومی بلاموضوع می‌شود.

در میدان عمل، یک رژیم ایدئولوژیک، همه‌ی موارد سنت را به نحو ابرازی برای مشروعیت و بازتولید قدرت و مقاومت اجتماعی به‌کار می‌گیرد؛ یعنی شما با توده‌ای از افراد مواجه هستید که منافع خصوصی‌شان را تغییر می‌دهند. در دوره‌ی قدرت، هنجارها موضوعیت عمومی خود را تا حدودی از دست می‌دهند. شما با یک جامعه‌ی توده‌شده و ذره‌شده مواجه می‌شوید که در این ساختار آدم‌ها دنبال

منافع خصوصی خودشان حرکت می‌کنند. اما این‌هم نیازمند يك روايت پشتيبان است. روايت جديد مي‌گويد كه فرد هنجارگسيخته در مقابل با چنین سیستمی در حوزه فردی خودش است و کسی حق ندارد در مورد عملکرد وی تصمیم بگیرد و هیچ مرجعیتی از او بیرون نیست. البته من معتقد نیستم که جامعه در این حد بحرانی است، بلکه به لحاظ منطقی می‌خواهم تعاریف و تفسیرهایی را از چندسوی آرایه دهم. استنباط من از دوم خرداد با روايت بوردیو این بود که گونه‌ای مشارکت سیاست‌گریز در حال انجام بود.

یعنی این سیاست‌گریزی در حد توده‌ی عام جامعه بود؟

در توده یا حداقل طبقه‌ی تحصیل‌کرده‌ی متوسط، مشارکت افراد به این دلیل نبود که امر سیاسی محوریت، قدسیت و جاذبه داشت بلکه علت آن این بود که ترتیبات به نحوی عوض شود که سیاست دست از سران‌ها بردارد. اگر مقاله‌ها با یادداشت‌های دوم خردادی‌ها را بخوانید، همه‌ی حرف این است که من می‌خواهم درباره‌ی خودم تصمیم بگیرم و تاکی فرار است که درباره‌ی ما تصمیم گرفته شود و امثالهم.

یعنی تلاش برای گونه‌ای دموکراسی و احقاق آن.

من معتقدم دموکراسی برحسب این حرکت بود اما من این برحسب را جدی نمی‌گیرم. مضمون همان مشارکت سیاست‌گریز بود. بنابراین دوم خرداد به حق پایان می‌یافت؛ چون فرار نبود که چیزی را بسازد یا به چیزی پایان دهد. شما چرا از نیمه‌ی دوم ریاست‌جمهوری خاتمی متوجه می‌شوید که سیاست کم‌کم دارد رخت بر می‌بندد؟ چون فرار نبود که سیاست بماند بلکه این جریان آمده بود تا سیاست برود؛ یعنی فرار بود يك سري محدودیت‌ها و الزامات کنار برود و چیزهای دیگری جایگزین آنها شود.

در جایی نقل کرده بودم که دوم خرداد گونه‌ای حماسه بود. حماسه‌ای که باید زود می‌رفت یا چیزی شبیه به این، شما هم به این مفهوم قایل هستید؟

حماسه‌ی پایان بود، نه حماسه‌ی آغاز. دوم خرداد حماسه‌ای بود که به يك روايت پایان می‌داد. علتش هم يك نظم ایدئولوژیک بود که به قول شما قرار نبود نظم نوینی را ایجاد کند. در ابتدا پایه‌ی سختم را بر آن چیزی گذاشتم که در میدان عمل است و با سیستمی تقابل دارد که ۱۸۰ درجه برخلاف مسیر آن فکر می‌کند. وقتی که روشن‌فکری دینی از این منظومه‌ی ادراکی پشتیبانی می‌کند، تبعاً پشتیبانی حماسه‌ی پایان می‌شود؛ این حماسه‌ی پایان حماسه‌ی پایان اولویت اخلاقی امر عمومی است. حماسه‌ی به حوزه‌ی خصوصی راندن افراد است. حماسه‌ی گسیستن امر عمومی است و به يك معنا پایان سیاست است. البته سیاست که پایان نمی‌یابد؛ اما سیاست به معنای عمومی کلمه که مراد ما است، پایان می‌یابد و کار به دست باندهای سیاسی می‌افتد. من معتقدم که این اواخر همه به باند قدرت بدل شده‌اند، چراکه سیاست عمومی پایان یافته است.

با این تفاسیر ماهیت بحران و ماهیت مسأله‌ی امروز ما چیست؟

سیاست به معنای امر منتشر در عرصه‌ی عمومی، تقدم اخلاقی‌اش را از دست داده و حامل هیچ‌گونه فضیلتی نیست و به این معنا اخلاق در حوزه‌ی جمعی موضوعیت خود را از دست داده است. در این شرایط هم سیاست بلاموضوع شده است و هم تعهد مؤمنانه از دست رفته است؛ یعنی گونه‌ای افسانه‌سازی صورت گرفته است. سوزها فوق‌العاده ضعیف شده و به گوشه‌ای پرتاب شده است.

به هر حال چیزی که در این میان وجود دارد، عقل سلیم است که روشن فکری دینی به ما بخشیده است؛ چیزی که در شریعتی نمی توان یافت، در زمان بازگان وجود ندارد. عقل سلیم مستعد دنیای جدید را روشن فکری دینی به ما داده است. اما امکان تعهد مؤمنانه از ما گرفته شده است و البته همراه با آن، تمایل به مشارکت فعال در عرصه سیاسی.

چه تقابلی میان جریان سیاسی موجود در سال ۷۶ با روشن فکری دینی ما وجود داشت که هر یک به حمایت از دیگری پرداختند و در بسیاری از رویکردهای معرفتی در باب حکومت لازم و ملزوم یکدیگر بودند.

بنیاد فکری موج دوم خرداد بر روشن فکری دینی است و افقش در روشن فکری دینی ساخته شده است. این افق ساخته شده بازگران مستعد خود را یافته است. حال ما با مسأله‌ی تازه‌ای مواجه شده‌ایم؛ نمی توان مردم را برای یک امر سیاسی بسیج کرد؛ یا چشم‌ها متوجهی بیرون شده است که کسی از بیرون بیاید و کار را درست کند یا انسان‌ها به عرصه‌ی خصوصی پرتاب شده‌اند.

آیا جریان روشن فکری یا جناح دوم خرداد در ابتدای سال ۷۶ یعنی همزمان با شروع حرکتش می توانست این حرکت را که بعداً در آن معضلاتی به وجود آمد، آسیب شناسی کند.

دست کم من این آسیب شناسی را به یاد نمی آورم ولی احساسم بر این است که مسأله‌ی امروز ما این است که هم به عنوان روشن فکری دینی تعهد مؤمنانه را احیا کنیم و هم وجه اخلاقی سیاست را؛ یعنی این که در نظر داشته باشیم امر عمومی و جاهت اخلاقی دارد؛ البته و جاهت آن در برتو مناسبات دنیای جدید شکل می گیرد، این مسایل به هم مربوط هستند.

خیلی‌ها معتقدند آسیبی که امروزه به دین وارد شده، ناشی از امر سیاست بوده و این مسأله باید از همین جا قیچی بشود. شریعتی یک روز ساخت و یک روز هم ما خراب کردیم و هر دوی ما بد کردیم؛ یعنی باید از این به بعد در عرصه‌ی سیاست یا خرد سیاسی و در عرصه‌ی دینی یا خرد مؤمنانه عمل کنیم. می خواهیم از موضع یک دین دار بگویم که آیا می توانیم ایمان با امر مؤمنانه را بدون نسبتش با ترتیبات عمومی باز تولید بکنیم؟ آیا می توانیم ایمان مؤمنانه را بدون رویکرد به امر سیاسی احیا کنیم، آن هم در فشار خاص و تحصیل کرده؟ می دانیم که بحران در این فشار زیاد است و هر چه از مرکز فاصله می گیریم این بحران کمتر می شود. آیا می شود در افق روشن فکری دینی، ایمان مؤمنانه را باز تولید کرد؟ من معتقدم که نمی شود؛ چرا که دو راه پیش تر وجود ندارد یا باید به مخاطب خود بگویم که از عالم منقطع شو و مؤمن باش که این به شکل بودیسم و عرفان شرقی ممکن است و ربطی به روشن فکری دینی ندارد. راه دوم این است که فرض کنیم در این جهان درگیر هستیم و در مناسبات اقتصادی، سیاسی و معیشتی آن غرق شده‌ایم. حال ایمان مؤمنانه‌ی ما در ذیل این درگیری چه گونه خواهد بود؟ این جاست که من معتقدم روشن فکری دینی نمی تواند امر عمومی را فراموش کند. چرا که ایمان مؤمنانه‌ی او دست کم مبلغ مواجهه‌ی اخلاقی با جهان و مسأله‌ی دیگران است. مؤمن در این روایت نمی تواند بی پروای دیگران مؤمن باشد و مؤمن بماند.

جنبش سیاسی دوم خرداد آمده بود که وجه هژمونیک نظام سیاسی را به پرسش بگیرد که گرفت؛ اما با هسته‌های ادراکی اش، هژمونیک کردن امر سیاسی را بلاموضوع کرد و خودش هم به حاشیه پرتاب شد.

یعنی معتقدید که به یک انتحار سیاسی دست زد؟

همه قبل از دوم خرداد برچم‌های حقیقت را به دست دارند. حال برچم‌ها از همه گرفته شده و مفهوم حقیقت موجود

بلاموضوع شده است. این تحول در همه ظاهر شده، فقط در آنهایی این اتفاق نیفتاده که درها و پنجره‌ها را سفت بسته‌اند.

سیاست همچنان به روایت خودش پیش می‌رود. از این روایت‌ها یکی جنبش‌های بنیادگرا هستند که شکل می‌گیرند و تقویت می‌شوند و روایت‌هایی هستند که کم‌کم یخ‌های موجود را می‌شکنند، روایت‌های مدرنیستی ناب هم شکل می‌گیرند که تصویرشان بر این است که همه چیز باید پاک شود و از نو آغاز گردد. از این‌روی لایبک‌ها بازارشان از گذشته گرم‌تر است و در عرصه‌های روشن‌فکری موقعیت بهتری را هم کسب کرده‌اند، می‌ماند روشن‌فکری دینی که بعضی از آن‌ها دارند در خودشان سقوط می‌کنند و بعضی از آن‌ها هم به اشکال مدرنیته نزدیک می‌شوند؛ اما این نقطه‌ای نیست که روشن‌فکری دینی بتواند از آنجا تداوم پیدا کند. به اعتقاد من روشن‌فکر دینی باید باز به آن خاستگاه دوگانه‌اش بازگردد؛ یعنی تعهد مؤمنانه‌ای که در افق سنت اتفاق می‌افتد را درک کند و بازخوانی کند، آن‌هم در افق اسلام و سپس درک اولویت اخلاقی امر عمومی را.

به‌عنوان آخرین سؤال بگذارید با این گزاره‌ی صریح آغاز کنم که جریان روشن‌فکری به بن‌بست رسیده است، گاه این کلام از سوی منتقدان یا عرض‌ورزان مطرح می‌شود که پایه و اساس علمی ندارد و ماهیتی کاملاً زورنالیستی دارد و در سوی دیگر، از سوی طیف فکری و روشن‌فکری جامعه مطرح می‌شود که اعتقاد فکری خاص خود را به‌همراه دارد. حال سؤال از شما به‌عنوان یک منتقد یا روشن‌فکر نزدیک به جریان روشن‌فکر دینی معاصر این است که آیا این جریان به بن‌بست رسیده است یا خیر؛ و اگر رسیده است این امر چه‌گونه صورت‌پذیرفته و آیا می‌توان راهی برای خروج از این وضعیت متصور بود؟

بله! با توصیفاتی که شما گفتید و بنده عرض کردم، روشن‌فکری دینی به بن‌بست رسیده است و در نقطه‌ی بن‌بست قرار دارد؛ اما وقتی که می‌گوییم بن‌بست، منظور این نیست که روشن‌فکران دینی یک‌سری آموزه‌های ناهمگونی را به‌هم چسبانده‌اند و اکنون تاریخ مصرف آن تمام شده و دیگر چیزی وجود ندارد. من بن‌بست را به این معنا قبول ندارم؛ چراکه از ابتدا صحبت در باب میدان عمل بود و میدان عمل کارگزار اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در ایران در یک پارادوکس یا ناسازگاری قرار دارد بین جهان معانی منتشره در فضا و مناسبات جدید؛ قطعاً یک پاسخ نیرومند، پاسخی است که از دل جریان و سنت روشن‌فکری دینی برمی‌آید. اما این سنت روشن‌فکری دینی با مسیری که طی کرده است، امروز در یک بن‌بست قرار دارد؛ بنابراین حتماً باید آغاز جدیدی را سامان بدهد و این سامان فقط مقتضای عزم روشن‌فکران دینی نیست. این سامان مقتضای شرایط ناسازگاری است که حتماً این نحوه‌ی پاسخ را طلب می‌کند. درست است که هنوز فضای فکری روشن‌فکری به‌عنوان یک جریان نیرومند فکری و روشن‌فکری وجود دارد اما این روشن‌فکری دینی نیازمند آغاز جدید است. در ابتدا روشن‌فکر دینی در میان روشن‌فکران نقش پدری داشت و هر کس را که می‌خواست داخل خود راه می‌داد یا راه نمی‌داد، درست است که حالا دیگر این نقش را ندارد ولی نقش برادر بزرگ‌تر را احتمالاً دارد. این به‌خاطر قوت استدلال‌هایش نیست بلکه یکی به‌خاطر پاسخی است که به یک ناسازگاری اساسی در موقعیت می‌دهد و دوم به‌خاطر این است که بازمصرفش از همه‌ی جریان‌های دیگر فکری قوی‌تر است، چون دین را دارد؛ پس از این‌روی هنوز یک برادر بزرگ‌تر است؛ به‌این معنا بن‌بست را قبول داریم ولی نه از آن‌دیدگاه ساده که شما فرمودید. روشن‌فکری دینی هنوز نمرده است و همچنان وجود دارد و به بقای خود ادامه می‌دهد. حال برای برون‌رفت از این فضا چه‌کار باید کرد؟ تصور می‌کنم که باید سه مورد زیر را پی‌گرفت:

(۱) فهم ما از جهان جدید (۲) نحوه‌ی احیای امر عمومی و

نوجیه اخلاقی فضیلت آن ۳) احیای ایمان مؤمنانه.

از شرکت شما در این گفت‌وگو تشکر می‌کنم.