

الاهیات شکنجه

در آغاز این نوشته، زندان به عنوان جای ممتاز پدیداری حقیقت حکومت دینی معرفی می‌شود. از این میقات نقبی زده می‌شود به دین و خدای آن. خدای شکنجه‌گران، که خود طبعاً شکنجه‌گر است، در کانون بررسی قرار دارد. پرسیده می‌شود که مسئولیت این خدا با کی است. در ادامه به شعار "الله اکبر" پرداخته می‌شود، به امکان‌هایی که به دست می‌دهد و محدودیت‌هایی که دارد. در پایان از معنویتی سخن می‌رود که بایستی ابتذال و خشونت دینی را بتاراند. این معنویت، سکولاریسم نامیده می‌شود.

پدیداری در زندان

شنبه، ۱۰ مرداد ۱۳۸۸ - جلسه‌ی اول دادگاه نمایشی دستگیرشدگان جنبش اعتراض به نتیجه‌ی اعلام‌شده‌ی انتخابات برگزار شد. به دنبال آن برای دو تن از متهمان، کنفرانس مطبوعاتی برپا کردند. با آنان یک مصاحبه‌ی تلویزیونی اختصاصی نیز کردند که همان روز شنبه پخش شد. آنان در این شوه‌های اعتراف، اعلام کردند که در زندان به حقیقت رسیده‌اند. یکی از آنان گفت: خودشکنی می‌کند «برای این که حقیقت دیگری احیا بشود». این بار اولی نیست که چنین سخنانی را در قالب "اعتراف" می‌شنویم و تا زمانی که این رژیم هست، باز از این گونه اعتراف‌ها گرفته خواهد شد.

چرا حقیقت حکومت اسلامی همواره در زندان‌ها تجلی می‌یابد؟ می‌توان به پرسش، پاسخی پدیدارشناسانه داد. پدیدارشناسی، مکتبی فلسفی است که بنیان‌گذار آن ادmond هوسرل (۱۹۳۸ - ۱۸۵۹) است. عزیمتگاه پدیدارشناسی این اندیشه است که برای گذر از گمان به شناخت حقیقی باید خود را در موقعیت تجربه و به سخن کلی‌تر در کوران آزمونی بگذاریم که به ما امکان دهد به موضوع (پدیدار) نزدیک شویم. نحوه‌ی نزدیک شدن به موضوع بسته به خود موضوع دارد. اگر بخواهیم ثابت کنیم که در تابستان هوا در آبادان گرمتر از همدان است، بایستی به این دو شهر سفر کنیم و نتیجه‌ی دو تجربه را با هم مقایسه کنیم. یک قضیه‌ی هندسی به شکل دیگری ثابت می‌شود، ادعایی در مورد خاصیت شیمیایی یک ماده، به شکلی دیگر. در پدیدارشناسی، در این ارتباط، از همپیوندی موضوع و آزمون آن سخن می‌گویند.

می‌خواهید با خواص اسید نیتریک آشنا شوید؟ به آزمایشگاه شیمی بروید! می‌خواهید گرمای تابستان آبادان را حس کنید؟ در مرداد ماه به آنجا سفر کنید! می‌خواهید با طعم میوه‌ای ناآشنا آشنا شوید؟ آن را بچشید! جای کشف حقیقت اینها را نمی‌توانیم با هم عوض کنیم. مثلاً نمی‌توانیم بگوییم برای اثبات قضیه‌ی فیثاغورث باید به آبادان رفت، و برای حس گرمای آبادان، بایستی مزه‌ی لیچی را چشید، که میوه‌ای ناشناخته برای ماست.

می‌خواهید دریابید تابستان در جنوب چه سوزان است؟ مردادماه به آنجا سفر کنید! بر همین روال این حکم پدیدارشناسانه را برمی‌نهیم: می‌خواهید حقیقت جمهوری اسلامی را درک کنید؟ به زندان بروید! زندان، غارِ حرای جمهوری اسلامی است. فرشتگان امین، در آن کنج امن، حقیقت مقدسشان را بر شما آشکار می‌کنند.

پرسیدیم: چرا حقیقت حکومت اسلامی همواره در زندان‌ها تجلی می‌یابد؟ پاسخ این است که حقیقت رژیم، همان زندان‌های آن است. اگر جز این بود، می‌توانستند در خارج از زندان برای بازجوهای معجزه‌گرشان سخنرانی بگذارند تا همگان متنبه شوند. می‌دانیم که بازجوهایشان، سردبیر و نویسنده و خطیب نیز هستند. سخن آنان اما بر دل نمی‌نشیند، اگر سخنرانی‌شان در جایی خارج از زندان باشد. اگر هوسرل زنده بود، شاید می‌گفت: پدیداری اصیل جمهوری اسلامی در زندان است. از این استاد نگاه کردن و دقت در نگاه کردن و نگاه بر نگاه، آموخته‌ایم که هر پدیدارشنوده‌ی اصیلی سرشتی نهادی-نسبی دارد، یعنی پدید آمدنش، جلوه‌گر شدن بر نهادی (ذهنی) است که در موقعیت معینی قرار دارد.

حقیقت رژیم

حقیقت رژیم، که بازجو آن را به زندانی "تفهیم" می‌کند، در این است که دستگاه حق دارد و آن حقی که دارد، حقی دینی است. حقیقت دینی، حقیقت گفتمانی نیست، یعنی نمی‌توان با بحث و استدلال آن را دریافت، چون وقتی بر چشم و گوش و دل فرد از ازل پرده‌ای کشیده باشند، یعنی فطرت فرد اجازه ندهد حقیقت را دریابد، او همواره در "ضلالت" می‌ماند و فرقی نمی‌کند که از چه درس و بحثی بهره برد. پرده پاره می‌شود و شهود ممکن می‌گردد، آن هم نه با بحث، بلکه با تجربه‌ای ویژه در موقعیتی ویژه. به این آزمون می‌توان معجزه یا شبه معجزه گفت. رخداد آن در حکومت اسلامی اساساً در زندان است. آن غشائی که در قرآن (بقره ۷) از آن سخن می‌رود و همانی است که چشم و گوش و دل فرد را به روی حقیقت می‌بندد، در زندان پاره می‌شود.

روز سوم شهریور ۱۳۸۸ جلسه‌ی چهارم دادگاه‌های نمایشی در تهران برگزار شد. در کانون این نمایش، شرح گشوده شدن چشم سعید حجاریان، متفکر اصلاح‌طلبان، به روی حقیقت قرار داشت. از قول او گفتند که سال‌ها زیر تأثیر ماکس وبر بوده و تصور می‌کرده که نظام حاکم بر ایران را هم می‌توان در چارچوب نظر این جامعه‌شناس نامدار درباره‌ی ساختار حکومت‌های شرق مسلمان تحلیل کرد و آن را نوعی نظام سلطانی دانست. حاصل فکر سالها در مدت کوتاه اسارت در اوین زایل می‌شود. از قول او گفتند که فهمیده، در تشخیص نظام اشتباه می‌کرده است. در اینجا شنونده منتظر استدلال است. استدلال چنین است: «نظام ولایت فقیه مشروعیت خود را از ناحیه مقدسه امام زمان (عج) می‌گیرد با این اوصاف انطباق نظریه ماکس وبر، بر شرایط کنونی ایران کاملاً نا بجا و بی ربط است.» این استدلال به این صورت هم تکرار می‌شود: «حکم ولی فقیه شعبه‌ای از ولایت رسول اکرم» است، پس سلطانی نیست. آنچه در اینجا استدلالش نامیدیم، در صورتی یقین‌آور است که یقین‌دلیل، مسلم باشد. دلیل این است که «نظام ولایت فقیه مشروعیت خود را از ناحیه مقدسه امام زمان (عج) می‌گیرد». باور به چنین چیزی امری شهودی است، یعنی فرد ولی فقیه را که مشاهده می‌کند، باید او را بقیه‌ی بقیة الله ببیند. حجاریان دو

ولی فقیه را از نزدیک مشاهده کرده و به هر دو خدمت کرده است. برپایه‌ی تجربه و مطالعه‌اش به این نتیجه رسیده که نظام آنان از جنس نظام‌های سلطانی است. اعتراف‌نامه می‌خواهد بگوید که مشاهده‌ی او غلط بوده است. مشاهده‌ی درست در زندان صورت می‌گیرد و این مشاهده او را - دقیق‌تر بگوییم: نویسنده‌ی متن اعتراف‌نامه را - به این نتیجه می‌رساند که حکم ولی فقیه «شعبه‌ای از ولایت رسول اکرم» است. این نتیجه‌گیری شهودی است. مشهد آن حقیقت، به شرحی که آمد، زندان است. در زندان حاصل یک عمر بحث و فحص، بر باد می‌رود و در زمانی کوتاه چشم فرد به حقیقت باز می‌شود.

در حکمت مشا، که پرنفوذترین و جدی‌ترین مکتب در فلسفه‌ی اسلامی است، حقیقت هر چیز ماهیت آن است. به تعریف ابن‌سینا در "شفا" (ج. ۲، ص. ۲۹۲) «هر چیزی را ماهیتی است که به آن چیز هویت می‌دهد، و آن ماهیت حقیقت آن چیز است». اگر پایه را بر این بگذاریم که حقیقت هر چیز نحوه‌ی پدیداری آن است در شکلی اصیل، و حقیقت را به توصیف ابن‌سینا چپستی اصیل چیز بدانیم، به این نظر می‌رسیم که حکومت اسلامی آنی است که با معجزه‌ی شکنجه و تجاوز جنسی در زندان رخ می‌نماید.

این حقیقت را نمی‌توان با تحلیل جامعه‌شناختی و سیاسی کشف کرد. تمام دانش اجتماعی را که در خدمت گیریم، تنها به شرایط امکان ماهیت رژیم می‌رسیم، نه خود آن. از دید دانش اجتماعی ماهیت یک رژیم را نمی‌توان با زندان‌های آن توضیح داد. شکنجه‌گری وجه عارضی استبداد است و استبداد یک شیوه‌ی اعمال قدرت است که از ساختار سیاسی خاصی برمی‌خیزد که خود آن محصول تاریخی یک هم‌تافته‌ی ساختارمند فرهنگی-اجتماعی است. شرط‌های امکان، خود امکان نیستند و خود امکان، خود واقعیت نیست. هر یک از آنها چیزهایی دارند ناواکاستنی به دیگری. در واقعیت همواره چیزی وجود دارد که نمی‌توان با تحلیل شرط‌های امکان به آن رسید. آن چیز را تنها در پدیداری واقعیت می‌توان کشف کرد. بدین جهت است که از دید تحلیل استاندارد دانش اجتماعی غریب می‌نماید اگر بگوییم ماهیت رژیم اسلامی آن چیزی است که با شکنجه آشکار می‌شود.

حقیقت رژیم آنی است که شکنجه‌گر می‌کوشد بر قربانی خود پدیدار کند. مجموع بازگفته‌ها از صحنه‌ی شکنجه و گفته‌های بازجویان را که بکاویم، در آنها یک نکته‌ی مشترک می‌بینیم: حقیقتی که زندانی باید دریابد، این است که رژیم حقی ویژه دارد و این حق ویژه به رژیم این اختیار را می‌دهد که تعیین کند واقعیت چه بوده و چه باید باشد. پیش از انقلاب، شکنجه که می‌کردند، می‌خواستند بدانند چه گذشته است، زندانی چه اطلاعاتی دارد، او و رفیقانش در واقع چه می‌کنند، به طور خلاصه واقعیت چیست. پرسش از پی واقعیتی که زندانی بر آن آگاهی دارد، برای بازجوی امروزی فرع قضیه است، اصل آن است که زندانی اعتراف کند، واقعیت آنی است که بازجو می‌گوید. یک زندانی، رسیدن به این مرحله را با "قاتی کردن" توضیح داده است. در روز ۱۱ مرداد ۱۳۸۸، در اعتراف تلویزیونی مشترک دواصلاح‌طلب زندانی، محمد عطریانفر و محمد ابطحی، این جملات رد و بدل شدند:

عطریانفر: «ما قاطی کرده ایم، اما قاطی زیبا، یک امر مهم و زیبایی...»

ابطحی: «البته من اینجوری قاطی نکردم.»

عطریانفر: «ولی من قاطی کردم و تغییر کردم و این تغییر ناشی از یک شناخت است» ...

"قاطی" به معنای درهم و مخلوط است، و "قاطی کردن" در متنی چون مکالمه‌ی بالا «درهم آمیختن مطالب و موضوعات در ذهن» و «تمیز ندادن دو یا چند چیز از هم» ("فرهنگ سخن") معنا می‌دهد. جایی می‌رسد که زندانی دیگر نمی‌داند واقعیت چیست. فقط یک چیز وجود دارد و آن فشار بازجوست و این بازجو کسی است که قدرت آن را دارد که واقعیت را برهم زند و از نو بسازد.

بازجو واقعیت را می‌سازد. این حق ویژه‌ی اوست. او این حق را از کجا می‌گیرد؟ آفرینش‌گری، بنابر باور دینی کار خداست، و این خداست که به آنچه پنهان است، آگاهی دارد. بازجو هم خالق است، هم علم غیب دارد. بازجو، از مقربان خداست. او عامل یک حکومت الهی است. تحلیل گفته‌های بازجویان نشان می‌دهد، آنچه آنان در درجه‌ی اول می‌کوشند به زندانی "تفهیم" کنند، این است که گرفتار در زندان حکومتی الهی هستند و این حکومت، به نیابت از طرف خدا واقعیت را تعریف و تعیین می‌کند. اصلاً مهم نیست که زندانی چه دیده و چه شنیده؛ بر چشم و گوش و دل او پرده بوده، این پرده برداشته می‌شود و زندانی حال باید به تجربه‌ی واقعیتی اعتراف کند که پیشتر آن را تجربه نکرده بوده است. حتّاً اگر هیچ‌گاه پا به خارج از مرزهای کشور نگذشته باشد، اگر گفتند بارها به اسرائیل سفر کرده است، باید بپذیرد. تعلیق واقعیت، با تعلیق هنجارها همراه است. عبور از واقعیت تجربه‌شده توسط زندانی به واقعیت مورد نظر بازجو عبور از برزخی است که در آن هیچ هنجاری وجود ندارد. هیچ تناقضی نیست که به فرد تجاوز شود، تا او پس از تجاوز به برتری اخلاق دینی بر هر گونه منش اخلاقی دیگری اعتراف کند. در این دنیای برزخی، تجاوز هم اخلاقی است. اخلاق آن است که بازجو می‌کند. تجاوز هم عملی است که اخلاق پس از آن خلق می‌شود.

نظام‌های الاهیاتی

آن دنیای برزخی، یک مرحله‌ی عدمی است، مرحله‌ی معدوم شدن و از نو آفریده شدن است. دنیای واقعی و هنجارهای آن به دنبال این مرحله شکل می‌گیرند. در این مرحله‌ی انهدام و خلق دوباره، اخلاق وجود ندارد. ابعاد این مرحله‌ی نیستی را بزرگ می‌کنیم، چنان بزرگ که به دنیاهای سیستم‌های بزرگ مابعدالطبیعی و الاهیاتی در مرحله‌ی خلق جهان برسیم. این کار موجه است، زیرا انسان‌ها خدایان را به صورت خود می‌سازند و آن خدایان چون ساخته شدند، آنگاه که در مرحله‌ی چیرگی دینهای منسجم نوبت به آنان رسد، انسان‌هایی را می‌سازند به صورت خود. بنابراین حق داریم از منشاء الاهیاتی آفرینش‌گری بازجویان در حکومت الهی بپرسیم و بر این قرار حق داریم، برای فهم دنیای برزخی شکنجه، به کاوش در سیستم‌های بزرگ مابعدالطبیعی و الاهیاتی بپردازیم. با زندان‌شناسی خداشناسی می‌کنیم و با خداشناسی زندان‌شناسی.

آن *dēmiurgós* یعنی جهان‌آفرینی که افلاطون در همپرسه‌ی "تیمائوس" مسئول خلق جهانش می‌داند، کار خود را در یک خلاء مطلق هنجاری پیش نمی‌برد. ایده‌ی نیکی، به عنوان ابرآییده، وجود دارد و جهان‌آفرین جهان را همخوان با این ایده و معماری دنیای ایده‌ها می‌آفریند. هلنیسم، یعنی یونانی‌مآبی عصر باستان در مرحله‌ی پایانی آن، فکر این گونه جهان‌آفرینی همخوان با نیکی را به مسیحیت انتقال داد. ایده‌ای وارد یک مذهب سامی شد که با اصل آن، بدان گونه که در کتاب آفرینش "عهد عتیق"

می‌بینیم، همخوانی ندارد. در "عهد عتیق"، جهان از هیچ آفریده می‌شود، هیچ مطلق. در آن هیچی نه باشندهای وجود دارد نه هنجاری. تنها اراده به آفرینش‌گری وجود دارد که بعدتر در قرآن تبیینی می‌آید به صورت "کُنْ فَيَكُونُ" (باش پس باشند می‌شود). خدا در "سفر پیدایش" روشنایی را به عنوان چیزی نیکو نمی‌آفریند: «و خدا روشنایی را دید که نیکوست و خدا روشنایی را از تاریکی جدا ساخت.» معماری زمین هم برپایه‌ی یک ایده‌ی نیک صورت نمی‌گیرد، بر عکس، ایده‌ی نیک از مشاهده‌ی معماری انجام شده، حاصل می‌شود: «و خدا خشکی را زمین نامید و اجتماع آبها را دریا نامید و خدا دید که نیکوست.» و همه چیز این گونه پیش می‌رود، خدا کاری می‌کند و پس از آن است که درمی‌یابد «نیکوست». پروتستانتیسم، در شکل آغازین و در بنیادگرایی‌ای که همیشه با خود داشته، به این اراده‌ی فراسوی نیک و بد، باز می‌گردد. جریان قوی تعیین‌کننده‌ی سرنوشت آن، یعنی پروتستانتیسم فرهنگی، با دور کردن خدا از زمین، انسان را صاحب اراده می‌کند و این اوست که می‌آفریند و درمی‌یابد نیکوست، یا نیکو نیست. آن اراده‌ی کور با تبعید شدن محترمانه‌اش زیر عنوان‌هایی چون اعتلا، بی‌خطر می‌شود و جهان انسانی را به حال خود می‌گذارد. جهان هست و سازندگی‌ای که صورت می‌گیرد، در همین جهان از پیش ساخته است. بمب پروتستانتیسم را فرهنگ خنثی می‌کند. "دین، تنها در محدوده‌ی عقل" را کانت نوشته، فیلسوفی پروتستان. او اراده‌ی فراسوی عقل را به بند عقل کشیده است.

گذاشتن بند عقل بر پای خدای تورات را به نام متأله یهودی، فیلولی اسکندرانی ثبت کرده‌اند. او تفسیر استعاری تورات را باب کرد. فیلولی این نحوه‌ی تفسیر را از یونانیان آموخته بود، از نحوه‌ی برداشت آنان از داستان‌های هومر. او میان خدا و جهان جدایی مطلق افکند و نیروی تأثیر گذار خدا بر جهان را آن گونه‌ای معرفی کرد که یونانیان لوگوس را می‌فهمیدند، نطق و منطق و خرد نافذ در منطق هستی و سخن‌گویی در باب آن را. فیلولی یهودی نام شاخصی است برای مشخص کردن آن جریانی که مسیحیت را یونانی‌مآب می‌کند. اراده‌ی خدا با یونانی‌مآبی فیلولی عقلانی می‌شود.

مسیحیت همواره دو نوع خدا داشته است. هر چه جامعه با فرهنگ‌تر می‌شود، خدا عقلانی‌تر و متعالی‌تر می‌گردد. آن جایی که خشم و انتقام‌گیری و اعمال اراده‌ای توفنده ضرورت می‌یابد، خدا با آن چهره‌ی دیگرش ظاهر می‌شود. در عصر ما خدای مسیحیت در مجموع رام و عاقل شده است. دیگر نمی‌توان به نام او بساط انکیزیسیون برپا کرد و کسی را به کام آتش انداخت.

اسلام نیز دو خدای خود را دارد. خدای مقید شده به فرهنگ، خدای فرهنگی‌ای است که خودانگیختگی خود را از دست داده و در چارچوب خرد و هنجارهای متعارف عمل می‌کند. خلق چنین خدایی برای جامعه‌های اسلامی کار پرزحمت طولانی‌ای بوده است. ابن‌سیناها، سعدی‌ها، مولوی‌ها و حافظ‌ها خدا را وارسته، بزرگ‌منش و تا حدی نرم‌خو و مداراجو کرده‌اند. کل دستاورد فرهنگ اسلامی را می‌توانیم در رحیم کردن الله بدانیم. بحران‌های فرهنگی و تمدنی باعث می‌شوند، در نزد گروه‌های اجتماعی‌ای که یک نمود بحران جنب و جوش ویرانگر آنهاست، خدا فرهیختگی خود را از دست بدهد و به صورتی نابهنجار جلوه کند. خدا قهار، جبار و مکار می‌شود و انگار به اصل خویش بازمی‌گردد.

اسلام بر محیط تمدنی‌ای سلطه یافت که خدایانش با فرهنگ بودند. به آنان نسبت داده می‌شد که سرشتی نیک دارند. در خطه‌ی فرهنگی که با آموزه‌های مشهور به زرتشتی درباره‌ی نیکی معرفی می‌شود، خدا نیکوروش پنداشته می‌شد. در "بندش" می‌خوانیم: «هرمزد پیش از آفرینش خدای نبود، پس از

آفرینش خدای و سودخواستار و فرزانه و ضد بدی (و آشکار و سامان‌بخش همه و افزونگر و نگران همه شد. نخستین آفرینشی را (که) خودی بخشید، نیکو-روشی (بود)، آن مینو که چون آفرینش را اندیشید، بدان تن خویش را نیکو بکرد؛ زیرا او را خدایی از آفرینش بود.» (ترجمه‌ی مهرداد بهار، ص. ۳۵).

زمانی که از دل جنبش دینی اسلامی امپراتوری سر برآورد و آن امپراتوری دفتر و دیوان و احکام خود را یافت، کار مهار خدا نیز به یک نقطه‌ی کیفی رسید. از نقش قهر کاسته شد و بر وزن عقل در ترکیب تصور از خدا افزوده شد. بر کتاب خدا تفسیر نوشته شد و همین خود به معنای مهار کردن بود. برای مهار کردن خدا میان هستی او و صفاتش فرق گذاشتند و سپس با آن صفات، او را به بند کشیدند. با ذاتی کردن برخی صفات، خدا را ذاتا مقید کردند. طبعاً یکی از صفات خوبی بود. فرهنگ عصاره‌ی هر چه را که خوب می‌دانست، گرفت و در صفت متعالی شایسته‌ی اسم الله تعالی ریخت. روشن است که انسان فرهیخته‌ی امروزی همان درکی را از خوبی ندارد که یک اعتزالی قرن چهارم هجری داشته است. اما به هر حال آن خوبی آغازین هم تا آن حد خوب بود، که از آن خدا هر کاری سر نزند.

در تحریر قرآن علامت‌های سجاوندی به کار نمی‌برند. اگر در عبارت قرآنی «کن فیکون» یک ویرگول ساده به کار بریم، امکان جالبی برای بحث درباره‌ی آن ایجاد می‌کنیم: «کن، فیکون». این ویرگول، دو مرحله را از هم جدا می‌کند، مرحله‌ای که فقط با اراده‌ی گوینده‌ی "باش" مواجه هستیم، و مرحله‌ای که باشنده‌ای وجود دارد در حال "باشیدن". آیا در مرحله‌ی "باش" هم خوبی وجود دارد، یا خوبی در آن طرف ویرگول پدید می‌آید؟ اسلام، با تعلیمات شاخصی که دارد، هیچگاه به یک آموزه‌ی لوگوس نگروید، یعنی به آن عقلی که مشیت و به تبع آن شریعت را مهار کند. تنها طرح مابعدالطبیعی‌ای که شایسته است خردگرا نامیده شود، طرح ابن‌سیناست که فاصله‌ی هستی‌شناختی ژرفی را میان خدا و جهان برقرار کرده و این فاصله را با مراتبی از هستی که "عقل" نامیده می‌شود، پر می‌کند. این فاصله آنچنان ژرف است که هیچ سلطانی نمی‌تواند اراده‌ی خود را اراده‌ی خدایی بنماید و به هیچ فقیه و مفتی‌ای امکان آن را نمی‌دهد که مدعی شود که می‌داند اراده‌ی الهی بر چه قرار می‌گیرد. آن ویرگول را ابن‌سینا به صورت فیض در نظر گرفت و این فیض طبعاً در نظر او نیک بود. خدای وی در بخشندگی نمود دارد، نه در محروم‌سازی. خدای او، اگر جدی گرفته شود، نمی‌تواند حقیقتش را در زندان و با شکنجه آشکار کند.

فیلسوفان، خدا را درگیر گفت‌وگویی تعهدآور کردند. این تز مشهور است که می‌توانیم همه‌ی نظام‌های الاهیاتی را به صورت گفت‌وگویی میان پردازندگان آنها و خدا تصور کنیم. مثلاً می‌توان الاهیات ابن‌سینا را به صورت مصاحبه‌ای با خدا به صورت زیر بازنمایی کنیم:

لطفاً بفرمایید چگونه جهان را آفریدید.

- از من عقل اول برون تراوید.

پس از آن؟

- از عقل اول عقل دوم صادر شد.

بعد چه شد؟

- از عقل دوم، عقل سوم پدید آمد.

و داستان همین گونه ادامه یافت؟

- آری، تا رسیدیم به مرحله‌ی عقل دهم.

و از این جا به بعد جهان حاصل شد؟

- آری، جهانی که زیر ماه قرار دارد.

طی این مراحل برای چه بود؟

- برای اینکه گذار از وحدت به کثرت معقول جلوه کند!

آهان فهمیدم!

(تفسیر ناظر بی طرف: آفریدگار، به خاطر این که فیلسوفان بر او ایراد نگیرند، این راه طولانی را

پیموده است!)

میان یک ابن سینایی امروزی و خدا ممکن است، پرسش و پاسخ به اینجا هم بکشد:

نظر شما درباره‌ی جمهوری اسلامی چیست؟

- (با تحقیر و مقداری عصبانیت): جمهوری اسلامی؟ من به جزئیات احوال دنیا کاری ندارم.

اما آنها می گویند که تحت عنایت مستقیم شما هستند.

- یاوه می گویند.

خدایان در مرحله‌ی آغازین پیدایششان تن به چنین گفت و گوهایی نمی دهند. گفت و گو فرصت و آرامش می خواهد. هر خدایی به مجرد پدید آمدن، در برابر یک دوراهی قرار می گیرد: ممکن است به یک روح شرور اهریمنی تبدیل شود و فریب و فریبکار خوانده شود، شاید هم این سعادت را بیابد که از شرارت فاصله گیرد و نیکوکار شود. همه چیز بستگی به توازن قوا دارد. البته خدایان معمولاً از هیچ زاده نمی شوند و هر یک از آنها پیشینه‌ای دارد. مقام آنان نیز در میانه‌ی خیر و شر یکبار برای همیشه تثبیت نمی شود. همه‌ی آنان زندگی پرفراز و نشیبی دارند. آنان معمولاً چندژنی هستند، یعنی اصالتشان یک هم‌تافته است، به این جهت استعدادهای مختلفی دارند.

خدای اسلامی بر مدینه و مکه مسلط شد و سپس دایره‌ی قدرت خود را گسترش داد. شکست قطعی محمد در یکی از جنگهایش و به ثمر نرسیدن تاکتیک‌های ائتلافی‌اش می توانست از آن خدا چیز دیگری بسازد. در این حال شاید قصیده‌ای از آن دوران به جا می ماند و فرهنگ‌شناسان بر پایه‌ی آن گزارش می کردند که زمانی در عربستان کیش پرستش روحی رواج یافته بود که شرور تلقی شد و پیروانش سرکوب شدند. پدیده‌های مفرد و خاص همه اتفاقی هستند. اگر لات و عزّی^۱ و بقیه‌ی شریکان آنان ارج خود را از دست نمی دادند، رقیبی سر بر نمی آورد که آنان را درهم بشکند، آنان می توانستند در کانون عصبیت عرب قرار گیرند و این قوم قدرت آن را می یافت که جهانگشایی کرده و کیش خود را بر دیگران تحمیل کند، اکنون شاید در زادبوم ما به نام این خدایان، که طبعاً یکی از آنان بر بقیه مسلط می شد، بساط داغ و درفش برپا بود. و در این حال شاید روشنفکر دینی، عبدالکریم سروش، مشغول یافتن ذات نیک دین مسلط و جدا کردن آن از اعراض بد تاریخی‌اش بود.

خدای اسلامی در مرحله‌ی ورود به تمدن اسلامی ذات نیکی یافت. نیک کردن ذات او با عقل اعتزالی صورت گرفت. در امپراتوری‌ای که در قلمرو آن تعلیم‌های زرتشتی، مانوی، یهودی و مسیحی پیشاپیش در مورد خدا تصورهای خاصی ایجاد کرده بودند، نمی شد کیش خدایی را رواج داد که فرمان

نخستینش به باشیدن ("کن!")، ملتزم به خیر نباشد. عقلانیت دولتی هم ایجاب می‌کرد، خدا حسابگر شود، زود خشم نگیرد و از امور جاری دور نگه داشته شود، تا هر کسی او را در کارها دخالت ندهد. معتزله، که نخستین نظام الاهیاتی رام‌کننده‌ی خدای اسلامی را عرضه کردند، ایده‌ی خود در باب نیکی ذاتی را از الاهیات مسیحی برگرفته‌اند. ثبت است که آنان نظر خود در این مورد را که خدا نیک است، سرچشمه‌ی هر گونه نیکی است، بد نیست و کسی را به بدکاری نمی‌کشاند، از یوحنا‌ی دمشقی گرفته‌اند. بحث آنان درباره‌ی صفات خدا متأثر از دیدگاه این قدیس مسیحی است. آنان با الاهی کردن نیکی، با توجه به اینکه قرآن و به تبع آن شریعت را مخلوق می‌دانستند، نیک بودن نیک را به قراری شرعی بر نمی‌گرداندند. نیک به خاطر نفس نیکی نیک است و بد به خاطر نفس بدی بد است. این عقیده، که به برتر دانستن اخلاق از دین راه می‌برد، در هیچ دینی با صمیمیت و به تمامی پذیرفته نشده است. دست کم در مورد دین‌های شناخته‌شده در خطه‌ی فرهنگی ما می‌توانیم با قطعیت بگوییم که همه‌ی آنها استعدادی قوی برای مقابله با اخلاق داشته‌اند تا چه برسد به پذیرش ارج ذاتی و برین آن. و آن دین‌ها این استعداد را در طول تاریخ مدام به نمایش گذاشته‌اند.

دگرذیسی‌های الاهی

اگر خدا در جریان فرهیخته شدنش نیک شده است، پس چه چیزی باعث تقابل دین و اخلاق می‌شود؟ یک پاسخ خداشناسانه (تئولوژیک) به این پرسش می‌تواند این باشد: خدا سلطان کائنات است و هر چه ذاتش با قدرت و سلطه توضیح داده شود، در خطر ابتلا به بی‌اخلاقی قرار دارد. سلطان‌ها طرف سلطان‌ها را می‌گیرند. ممکن است سلطانی زمانی شورش رعایایی را علیه سلطان دیگری برانگیزد، قاعده اما این است که در نهایت همه‌ی سلاطین همنشین شوند و علیه رعایا متحد گردند. خدا مشوق شورش علیه شاه بود. خمینی که سلطان شد، پشت او را گرفت. خدا بی‌اخلاق می‌شود، زیرا سوژه‌ای است که سوژه بودنش به قدرتش برمی‌گردد، به فعال مایشا بودنش.

فرناندو پسوا در یکی از تأملاتش در "کتاب ناآرامی" می‌گوید، خدایان چه باشند، چه نباشند، ما برده‌ی آنانیم. در این شکی نیست که خدا یک نیروی اجتماعی واقعی است. او جلوه‌های مختلفی دارد، هم در جنگ هم در صلح، هم در بدکاری هم در نیکوکاری. پسوا همچنین گفته است: «خدا یعنی این که ما وجود داریم و این همه‌ی داستان نیست.» (ص. ۳۱، ترجمه‌ی جدید آلمانی) این سخن را می‌توان از زاویه‌ی اجتماعی چنین تعبیر کرد: خدا وجود دارد زیرا ما به هم به اندازه‌ی لازم کمک نمی‌کنیم و در مواردی هم کاری از دستان بر نمی‌آید. به جای کمک کردن، همدیگر را محروم می‌کنیم، می‌زنیم و می‌کشیم. هم برای کشتن به یاری خدا نیاز داریم و هم برای دادخواهی. ظلم اگر نباشد، خدا وجود نخواهد داشت یا اگر وجود داشته باشد، آن چیزی نیست که تا کنون در تاریخ فرهنگ بدان برخورده‌ایم. در نقد روشنگرانه‌ی مذهب، خدا را معمولاً به عنوان چیزی ساختگی و توهمی در نظر می‌گیرند، در نهایت به عنوان یک ابژه، که از آن به عنوان نیرویی استفاده می‌کنند که از درون روان آدمی و از بیرون به صورت آیین و تشکیلات مردم را به بند می‌کشد و با کمک آن جور و جهل برقرار می‌ماند. خدا ولی بیش

از آنکه ابژه باشد، سوژه است، یعنی نام نیرویی است که خودپو است و با آن هر کاری نمی‌توان کرد. برده‌داران هم به نوعی برده‌ی آن می‌شوند.

در آغاز شکل‌گیری آن‌چه سپس‌تر خدا نامیده می‌شود، میان روح بد و روح خوب فرقی وجود ندارد. هر روحی ممکن است خوب یا بد باشد. به هر حال همه‌ی آنها می‌توانند خطرناک باشند. آگاهی از خدایان آگاهی از خطرناک بودن ذاتی آنان است. بخش بزرگی از تلاش همه‌ی فرهنگ‌ها کنترل خدایان بوده است. این وحشت پایدار است که خدایان ممکن است به اصل خود بازگردند و همه‌ی آموزش‌های فرهنگی‌ای را که دیده‌اند، از یاد ببرند. نذر و نیاز، الاهیات، مابعدالطبیعه، عرفان و همچنین ظرافت‌بخشی هنری همه در خدمت آن‌اند که اقتدار خدایی مجرای مناسبی پیدا کند، فاجعه نیافریند و نظم جهانی را به شکل نامطلوبی بر هم نزنند.

عبدالکریم سروش، باوری دارد که با تحقیقات تاریخی در مورد تاریخ ادیان هیچ همخوانی ندارد. او در مورد اسلام میان ذات و اعراض آن فرق می‌گذارد، ذات را از تاریخ برمی‌کند و عَرَض را آنی می‌داند که بر آن ذات در جریان رخدادهای تاریخی بار شده است. او توجهی به این ندارد که هر جا فرهنگ ضعیف شده، یعنی "اعراض" نتوانسته‌اند "ذات" را کنترل کنند، بنیادگرایی رخ نموده، دین به ذات خود بازگشته و فتنه‌ها برپا کرده است. "اعراض"، دین را نرم‌خو می‌کنند، در عین حال عارضه‌هایی خاص هستند که به دین امکان درشتخویی و خشونت‌ورزی می‌دهند. بدین جهت نقد دین، نقد فرهنگ است، در عین اینکه می‌توان نقد دین را تا حدی مستقلانه هم پیش برد. موقعیت‌های بروز بنیادگرایی، موقعیت‌های ممتاز پدیدارشناسی دین سیاسی هستند.

آموزش‌دهی و نرم‌خوسازی دین از راه فرهنگ روندی نبوده که مستقیم و بدون گسست و بحران پیش رفته باشد. در تاریخ اسلام می‌بینیم که بارها و بارها خدای قهار جبار مکار طغیان کرده و به اصل خود بازگشته است. این گونه بازگشت‌ها شاخص‌های بحران‌های بزرگ فرهنگی و اجتماعی هستند. در دوره‌ی اخیر ما با طغیان تازه‌ای مواجه شده‌ایم که به غلط واکنش اعتراضی سنت به مدرنیت تلقی می‌شود. اگر منظور از سنت، رسم و رسوم و آداب و منش و بینش دوره‌های پیشتر باشد، می‌توانیم بگوییم که آن فرهنگ، خدای رام‌شده‌ی خود را داشته است و آن خدایی که توصیفش را در ادبیات و گزارش‌ها از باورهای توده‌ی مردم می‌یابیم، بسی متفاوت با آن رب منتقم جباری است که دستگاه حکومتی ایران و کسانی چون ملاعمر و محمد عطا و اسامه بن لادن نمایندگی‌اش می‌کنند. این خدا در ایران و به احتمال بسیار در جاهای دیگر، محصول یک دگردیسی است که خود آن مدرن است، هر چند هم که مواد و مصالح آن از دنیای پیشامدرن آمده باشند. در این دگردیسی، اراده‌ی الهی به شکل قهری تکنیکی و سیستماتیک نمود می‌یابد. قهر الهی عصر ما پدیده‌ای تروریستی-تکنیکی است. در دگردیسی پدیدآورنده خدای قهار جدید، طبعاً ژن قهر از نو فعال شده و مبنا قرار گرفته است. پنداری فرهنگ کهن، تأثیر رام‌کننده‌اش را از دست داده و بازگشتی صورت گرفته است به خدایی نابهنجار، که تنها از قدرت و قهر ساخته شده است.

آسیب‌شناسی و مسئولیت

چه کسی مسئول این خداست؟ چه کسی مسئول خدایی است که نظر کردگانشان تجاوز می‌کنند، شکنجه می‌کنند، آدم می‌کشند، دروغ می‌گویند، نظام دینی‌ای برپا کرده‌اند که عصاره‌ی همه‌ی تبهکاری‌هاست؟ بی‌خدایان می‌گویند، به ما مربوط نیست، ما که از اول گفته بودیم، خدایی نداریم. روشنفکران دینی می‌گویند ما مسئولیتی در قبال این خدا نمی‌پذیریم، خدای ما مهربان است و طرفدار حقوق بشر. روحانیان منتقد نظام مستقر می‌گویند که این نظام دینی نیست و عوامل آن دارند از دین سوءاستفاده می‌کنند. عارفان می‌گویند که خدایشان اهل عشق و حال است و شکنجه نمی‌کند. مردم عادی می‌گویند این شکنجه‌گران متدین نیستند، اراذل و اوباش‌اند و مشت‌آخوند خبیث. و سران نظام وقتی با رسوایی‌های نظام خدایی‌شان مواجه می‌شوند، آنها را به "دشمن" نسبت می‌دهند.

ولی ما در برابر آن خدا مسئولیت جمعی داریم، زیرا همسرنوشتیم و آن خدا هم بازیگر صحنه‌ای است که همه‌ی ما بر روی آن قرار داریم. برای ورشکستگی یک فرهنگ هیچ شاخصی آشکارتر از آن نیست که در آن خدا از کنترل خارج شود و برای اثبات خروج خدا از کنترل فرهنگ هیچ شاخصی به آشکاری تمایل قوی تبدیل قدرت آسمانی به ارکان یک قدرت زمینی کنترل‌ناپذیر نیست. فرهنگ اسلامی نتوانسته است خدایی بپروراند که دروغ‌گویی و تزویر و تجاوز را ممنوع کند. در اسلام بی‌هیچ مشکلی جدی می‌توان دروغ گفت، ریاکاری کرد، تجاوز کرد، آدم کشت. خدای اسلام، از یک طرف بسیار مقتدر است، از طرف دیگر به سادگی آلت دست قرار می‌گیرد. این به این معناست که فرهنگ در پیشبرد محاصره‌ی اخلاقی دین ناتوان بوده و ضعیف عمل کرده است. مسئول این ناتوانی همه هستند. دین به لومپنیسم گرایش دارد. این یک طرف قضیه است؛ طرف دیگر، ضعف‌های فرهنگی و تمدنی‌ای است که به لومپنیسم میدان می‌دهند و در دوره‌های بحرانی تزویج آخوند و لومپن را میسر می‌کنند. خدای شکنجه‌گر و متجاوز محصول بی‌تربیتی، بی‌ادبی، جهالت و عادت و تمایل همگانی به زورگویی و ستمگری است. حق این است که هر آموزگار دلسوزی با دیدن صحنه‌های جنایات رژیم خود را سرزنش کند و بگوید، که من کجا در آموزش کوتاهی کردم که باعث شدم توده‌ای چنین کثیر در خدمت جهل و جنایت قرار گیرند.

در اسلام گرایش عجیب به تروریسم وجود دارد. دین‌های دیگر ستمگری کرده‌اند و می‌کنند، اما همانند اسلام به تروریسم گرایش نداشته‌اند. مشکل تنها به بی‌سروسامانی و به‌هم‌ریختگی برخی جامعه‌های اسلامی بر نمی‌گردد. سدی که فرهنگ میان "کن" و "فیکون" گذاشته، نتوانسته است اقتدار "کن فیکون"کننده را مهار کند و این قدرت میل ترکیبی آشکاری با هر نیروی "کن فیکون"کننده‌ی دیگر دارد. جان آدمی در دید این قدرت‌ها حرمت چندانی ندارد، بویژه اگر جان نامسلمان باشد. مسلمان را هم به سادگی می‌توان منحرف و نامسلمان خواند. اسلام، دینی جهانی است، خدای اسلام اما نتوانسته است خدای همه‌ی جهانیان باشد. این خدا، همواره خدای یک قبیله، یک قوم و یک سلسله بوده است. این قدرت به سادگی میان قبایل مختلف پاره پاره می‌شده و خود به روی خود شمشیر می‌کشیده است. تبعیض میان خودی و غیر خودی از احکام ثابت این خداست: با خود همبسته باشید و بر دیگران سخت بگیرید. این خدا عجله دارد، بی‌قرار است، زیاده‌خواه است و سخت‌کینه‌توز است. او دلش برای "گنهکاران" نمی‌سوزد و گویا تصورش این است که نیرویی خارج از جهان زیر مسئولیت او آنان را به گناه گروانده

است. بر کسی که خشم می‌گیرد، کر و کورش می‌نامد و هستی او را از جنسی ذاتا ناپاک می‌داند که معلوم نیست چگونه خلق شده. طبابت اجتماعی‌اش در تیغ جراحی خلاصه می‌شود. قرن بیستم، به تعبیر مورخ فرزانه، اریک هوبسباوم، قرن افراط بود. این قرن، به همان دلیل که قرن تمامیت‌خواهی بود، قرن اسلام هم بود. قرن افراط هنوز برای اسلام به پایان نرسیده است.

آسیب‌شناسی این خدا و دین او طبعا آسیب‌شناسی فرهنگ و جامعه است. هر جا فرهنگ ضعیف‌تر باشد و جامعه به هم‌ریخته‌تر، دین نمود و کارکردی خشن‌تر و عاصی‌تر دارد. فرق طلبه‌های ایرانی و طالبان افغان به سادگی به این برمی‌گردد که در این دیار پیام حافظ توانسته است بیشتر در روان مردم رسوخ کند و آن را به نسبت لطیف سازد. اگر سد فرهنگی‌ای که حافظها در برابر فقیهان و محتسبان برپا کرده‌اند، نبود، جامعه ساختار پیشرفته‌تری نداشت و بینش و منش مدرن در آن رسوخ نکرده بودند، اکنون وضعیت ما تفاوتی ما با افغانستان دوران طالبان نداشت. فرهنگ ایران، فرهنگی اسلامی است. این بدین معناست که توان فرهنگی آن صرف کنترل اسلام شده، اما هنوز در این کار موفق نشده است.

"الله اکبر"

آیا موفق خواهد شد؟ از میان مجموعه‌ی امکان‌ها بر روی امکان استفاده از دین برای مهار دین متمرکز می‌شویم. این خود در نهایت یک امکان فرهنگی است. فرهنگ این مهارت تاریخی را کسب کرده که در برابر یک خدا، خدای دیگری را بگذارد. فرهنگ اما آمیزه‌ای از مهارت و ساده‌لوحی است. ساده‌لوحی فرهنگ در اینجا غفلت از خطرهای این خدای دوم است.

شعار اسلامی "الله اکبر"، خود کارکردی مهارکننده دارد. "اکبر"، هم صفت عالی است، هم تفضیلی و شعار در مهارکنندگی‌اش تفضیل یعنی برتری الله را بر یک خدای ادعایی به رخ می‌کشد. وقتی مردم در پشت‌بام‌ها الله اکبر می‌گویند، خود را متکی به خدایی معرفی می‌کنند که معتقدند بر خدای دولتیان برتری دارد. با این شعار خدای دولتیان به بت تبدیل شده و در برابر آن یک خدای حقیقی گذاشته می‌شود.

"الله اکبر" بیان تعالی الاهی است. خدا در آیین اسلام از خود هم گرایشی متعالی نشان می‌دهد، هم گرایشی معکوس، آنجایی که در جزئیات دخالت می‌کند و در نقش یک بازرگان حسابگر بی‌گذشت یا یک سلطان کینه‌جو و یا ترکیبی از این دو ظاهر می‌شود. این خدا از یک طرف آفریننده‌ی همه چیز است و هیچ حرکتی در جهان نیست که از او نیرو نگیرد، از طرف دیگر گاه تا حدی سقوط می‌کند که با فرد خاصی درگیر می‌شود و به او دشنام می‌دهد. جالب این است که گاهی دو گرایش فرارونده و فرورونده با هم ترکیب می‌شوند و خدا از یک صفت پست انسانی یعنی مکاری یک صفت عالی می‌سازد و خود را "خیر الماکرین" می‌خواند.

"الله اکبر" ممکن است مکرشکن باشد، و هم‌هنگام سرآغاز مکرری دیگر، زیرا این شعار هم منتقد قدرت است، هم برپاکننده‌ی قدرت. منتقد قدرت است، چون قدرت مستقر را با اشاره به وجود قدرتی برتر تحقیر می‌کند. و برپاکننده‌ی قدرت است، آنجایی که عروج خدا متوقف می‌شود و سلطان آسمانی تجلی

خود را در یک سلطان زمینی تازه می‌بیند. "الله اکبر - خمینی رهبر": بند اول عروج است، بند دوم سقوط.

همین مکانیسم، یعنی محدودیت عروج و گرایش به سقوط، یک مشکل اساسی اسلام با سکولاریزاسیون است. اگر اسلام دین عروج بود و خدایی از هر نظر تعالی‌جو داشت، با سکولاریزاسیون مشکلی بنیادی نداشت. اگر خدایش از عقلی ابن‌سینایی فرمان می‌گرفت و خود را مدام در گیر جزئیات کار دنیا نمی‌کرد، می‌توانست حق مردم را در ساماندهی به جامعه به رسمیت بشناسد.

گروهی مدعی‌اند که مشکل جامعه‌های اسلامی با سکولار شدن نظام سیاسی و حقوقی و اجتماعی به گرایش معنوی آنها برمی‌گردد. قضیه درست برعکس است. خدایی دارای مشکل گرایش به هبوط به جای تعالی، افق فکری عامیانه، باور به وجود یک نظام تبعیضی فطری و جاودانی، روحانیتی آغشته به مطامع مادی، احکامی مبتذل، آیینی که به سادگی به آلت دست قدرت تبدیل می‌شود: اینها بندگان مشکل‌های اصلی اسلام با سکولاریزاسیون. بر این قرار مبارزه برای سکولار شدن نظام سیاسی و حقوقی، تنها مبارزه‌ای سیاسی بر سر قدرت نیست. بخش بزرگی از این مبارزه، مبارزه برای معنویت، تربیت، هنر و پالودگی و آراستگی فکری و رفتاری است. مبارزه برای سکولاریزاسیون، مبارزه علیه ابتذال است. ابتذال است که در حکومت دینی به قدرت انباشته تبدیل می‌شود و در زندان به صورت تجاوز نمود می‌یابد.

آیا دین می‌تواند خود را از ابتذال برهاند؟ تاریخ، رو به پیش باز است و دین آن می‌شود که دینداران بخواهند. و دینداران این آزادی و حق را دارند که از دینشان چیز دیگری بسازند. ضرورت، نافی آزادی نیست. آنچه در درجه‌ی نخست ضروری است، روشن است: خدایشان را بایستی عروج دهند. برای آنکه خدای شکنجه‌گران نباشد، بایستی ممنوع کنند که او به استخدام تشکیلات زندان درآید. زندان، بنیاد قدرت است. کسی که بخواهد خدا را از زندانبانی باز دارد، باید او را از عرصه‌ی قدرت دور کند.

منطق معنوی سکولار جهان ما، دینداران را در برابر گزینه‌های بدیل معنویت یا ابتذال، و شکنجه‌گری یا اخلاق قرار می‌دهد. سکولاریسم، تحمیل اخلاق به دین است.