

نهاد دین

موضوع این نوشته توصیف فشرده‌ی برخی ویژگی‌های نهاد دین است. نهاد دین، دین نهادی شده است، همان نهادی است که سازمان اجتماعی آن را متولیان رسمی دین تشکیل می‌دهند. در این نوشته میان دین و دینی فرق گذاشته می‌شود. دین در معنای مشخص آن نهاد دین است که تمامیت دین را در بر نمی‌گیرد. کل آنچه دینی خوانده می‌شود، از آن بر نمی‌آید و برای توجیه خود به آن بر نمی‌گردد.

یک نکته‌ی مهم در این نوشته، طرح مختصر موضوع محدود بودن مجموعه‌ی گزاره‌های دینی و هم‌هنگام نامتعیین بودن آن است. هشدار نوشته به مؤمنان این است که هر حکمی می‌تواند زمانی یک حکم دینی باشد، از جمله حکمی فراخواننده به جنایت یا توجیه‌کننده‌ی آن.

سه پرسش

یاسر میردامادی، این سه پرسش را در برابر من نهاده است:

۱. چه چیزی نهاد دین را از دیگر نهادها جدا می‌سازد و با چه روشی می‌توان به این جداسازی رسید؟
۲. نسبت خشونت سکولار با خشونت دینی چیست (به فرض امکان جداسازی خشونت سکولار از خشونت دینی)؟ آیا می‌توان دآوری کرد که خشونت دینی بیش از خشونت سکولار است (اگر اصولاً امر سکولار خشونت‌زا تلقی شود)؟
۳. آیا دین «ذاتی تغییرناپذیر» دارد؟ اگر نه، این سخن دقیقاً به چه معناست و مقوله‌ی بدیل و جایگزین آن برای فهم دین چیست، آیا مثلاً چیزی شباهت خانوادگی (family resemblance) ویتگنشتاین است؟^۱

در این نوشته من تنها به پرسش نخست می‌پردازم. پاسخ به دو پرسش دیگر را به فرصتی دیگر وامی‌نهم. رویکرد نوشته به مسئله چنان است که موضوع‌های مشخصی که ذهن ما را به خود مشغول داشته، در کانون توجه قرار گیرند. مفهوم "نهاد"، آن گونه که در جامعه‌شناسی معمول است، به عنوان مجموعه‌ای از هنجارها، باورها و ارزش‌های به هم پیوسته در رابطه با فعالیت‌ها و علایق اجتماعی معینی

1 این پرسش‌ها در مقدمه‌ی ترجمه‌ای به قلم داریوش محمدزاده به نام "اسطوره‌ی خشونت دینی" مندرج در سایت "رادیو زمانه" طرح شده‌اند. بنگرید به:

در نظر گرفته شده است. به موضوع درهم آمیخته دیدن و تفکیک میان نهادها و روش بررسی در این زمینه به صورتی جدا از تحلیل مسئله‌ی اصلی پرداخته نشده و ترجیح داده شده این موضوع در جریان خود بررسی برنمایانده شود. در این مورد معیار اصلی تفکیک کارکردی گرفته شده که هر نهاد برای بازتولید خویش دارد.

دین و فرهنگ

دین بنابر تعریف مشهور اسپيرو مؤسسه‌ای اجتماعی است که پایه‌ی وجودی آن کنش و واکنشی است شکل گرفته توسط فرهنگ با آنچه در پنداشت فرهنگ باشنده‌هایی فرانسائی اند.^۲ در این تعریف، که رابطه‌ی تنگاتنگ دین و فرهنگ را به خوبی برمی‌نماید، فرهنگ سه بار حضور دارد:

۱. دین مؤسسه‌ای است اجتماعی در درون یک فرهنگ، یعنی نحوه‌ی شکل‌گیری، تاریخی که می‌یابد، روال پیام‌رسانی، شکل سازمانی و رابطه‌ی آن با دیگر مؤسسه‌های اجتماعی تنها با رجوع به فرهنگی که دین در آن پا گرفته و به سهم خود به آن شکل داده، فهمیدنی هستند.

۲. این فرهنگ، تصویری کلی دارد از موجودهایی فرانسائی و دنیایی آن سوی دنیای محسوس انسانی.

۳. دین، کنش و واکنش انسانها با این پهنه‌ی "فرهنگی" فرانسائی را سامان می‌دهد. خود این کنش و واکنش‌ها همخوان با الگوهای اند و در مجراهایی صورت می‌گیرند که فرهنگ در اختیار دین گذاشته است.

هیچ دینی از نقطه‌ی صفر نمی‌آغازد. هیچ خدایی وجود ندارد که با یک یا چند معبود پیش از خود خویشاوند نباشد. ابداع‌ها و ابتکارهای هر دینی در هنگام پاگیری آن، هر چه باشند، از فرهنگ موجود برآمده‌اند. پیش از آن که دینی بنا به تعبیری رایج در بحث منشأ احکام فقهی در اسلام، برخی موازین فرهنگی موجود را "امضا" کند، خود به "امضا"ی آن فرهنگ می‌رسد. "امضا"ی متقابل طبعاً با تنش و جرح و تعدیل متقابل همراه است.

بر این قرار نقد دین، نقد فرهنگ است. و نیز حق با جامعه‌شناسی دین در سنت فرانسوی آن است که در شیفتگی هر قومی به دین خود، نوعی خودشیفتگی دیده است. دین و ناسیونالیسم، قرابتی بنیادین دارند. ابن خلدون در دنیایی که می‌شناخته به درستی دین را در کانون عصبيت قومی جهان‌گشا دیده است.

تعریف اسپيرو از دین، تفکیک مفهومی دین و فرهنگ را پیش می‌گذارد. برای انسان مدرن این تفکیک، مفهوم است. ولی در ذهن گذشتگان چنین تفکیکی صراحت ندارد. پیش از عصر جدید، همه چیز "دینی" است، "دینی" از این نظر که همه چیز توضیح و توجیه خود را در جهانی فراحسی می‌یابد که قلمرو باشنده‌های فرانسائی تلقی می‌شود. این باشنده‌ها همه جا هستند، فراحسی‌اند، اما نموده‌های حسی دارند. در دوره‌های آغازین فرهنگ بشری ممکن است هر جنبنده‌ای، هر صدایی و هر نور و ظلمتی نمود

2 M. E. Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation", in: M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, p. 96.

باشنده‌های فراانسانی تصور شود. همه چیز "دینی" است: خوردن، شکار کردن، کشت کردن، کشتن، تولید مثل، زاده شدن، مردن. به تدریج یک حوزه‌ی مشخص دینی شکل می‌گیرد که کارکرد آن تعیین دقیق مرزهای مشروعیت در باور و رفتار است.

دین و دینی

"دینی" همواره دایره‌ی وسیعتری از دین دارد، اگر منظور از دین، دینی مشخص باشد. دین مشخص اصول و آداب مشخصی دارد که تعیین دایره‌ی رسمیت آنها کار گروه خاصی است که در طول تاریخ شکل می‌گیرد. سنت آن بر پایه‌ی منطقی درونی و در کنش و واکنش با کانون‌های قدرت سیاسی و اجتماعی پرورش می‌یابد. دین مشخص، مؤسسه است، یعنی چیزی است که تأسیس می‌شود. دین عمومی، ولی بی‌اساس است، یعنی در تاریخ خاصی و با رخداد خاصی تأسیس نشده است. این ایستار، نوعی تحمل‌پذیر کردن جهان و هم‌نوعان تحمل‌ناپذیر است و خود لزوماً تحمیلی نیست؛ از قوه‌ی تصور می‌آید و نظامی جزمی ندارد.

بر این قرار صفت "دینی" دو معنا دارد، معنایی عمومی و معنایی مشخص، آنگاه که به دینی مشخص برگردد. دینی عمومی، از دینی مشخص برمی‌خیزد؛ از آن تأثیر می‌گیرد، اما بدان واکاستنی نیست. میان این دو رابطه‌ی پیچیده‌ای وجود دارد، رابطه‌ای با سویه‌های هماهنگی، تبعیت، ستیز، کنترل، تضعیف، تقویت. به این دلیل هر حکمی در مورد دین مشخص گسترش‌پذیر به دین در شکل عمومی و فرانهادی آن نیست و برعکس.

از این رو هنگامی که مثلاً می‌گوییم مردم ایران مؤمن‌اند، بایستی توجه کنیم که داریم پندار و کردار مردم را به چه معنایی متصف به صفت دینی می‌کنیم. مردم این سرزمین دینی بودند، چه عربها این خاک را فتح می‌کردند، چه فتح نمی‌کردند؛ دینی بودند، چه صفویان موفق می‌شدند، گروه‌هایی از مردم را به کیش خود درآوردند، چه موفق نمی‌شدند؛ دینی بودند، چه سلطنت کنونی فقیهان برقرار می‌شد، چه برقرار نمی‌شد. و بسیاری از آنانی که دینی‌اند، دینی می‌مانند حتا اگر دکان فقیهان به تمامی تخته شود. دین مردم متحول می‌شود، اما مرکز قدرت نمی‌تواند با آن هر کاری کند، چه این مرکز از جنس دینی باشد، چه از جنس غیر دینی.

مشخص‌ترین شکل دین مشخص، دین مرکزی یا هر یک از دینهای تثبیت شده و نهادی شده است. دست کم در مورد خطه‌ی تاریخی خود می‌توانیم برنهمیم که دین مرکزی، دین غلبه است. هیچ دینی با بحث و اقناع، از یک باور فردی به یک باور گروهی و از چنین چیزی به آیین دولتی تبدیل نمی‌شود و تنها با اتکا به بشارت خود جهان‌گشایی نمی‌کند. حد طبیعی جذب و اقناع، تشکیل یک فرقه است. فراتر از آن بایستی از دینی ساده به دینی مجهز تبدیل شد و از جمله به شمشیر مجهز گردید.^۳

3 در مورد "دین مجهز" نگاه کنید به "گفت‌وگو در باره‌ی الاهیات شکنجه"، در:

کیشی که به دین مرکزی تبدیل می‌شود، بر زمینه‌ی دینداری عمومی غلبه می‌کند و خود نیز تا حدی مغلوب فرهنگ دینی می‌گردد، زیرا به ناچار به سازش‌ها و انعطاف‌هایی تن می‌دهد و خود بسته به محیط چیزهایی را از باورهای عمومی اقتباس می‌کند. قابلیت و مقبولیت دینی، نوعی سرمایه‌ی نمادین است که در محیطی که فرق‌گذاری‌های آن متأثر از دین است، اعتبار ایجاد می‌کند. قاعدتاً هر چه به مرکز قدرت نزدیکتر شویم، سهم دین مرکز در ایجاد و اعطای سرمایه‌ی دینی بیشتر می‌شود. بر این قرار نهاد دین در مفهوم اخص آن دین مرکزی است، اگر نهاد را آن گونه که در جامعه‌شناسی مرسوم است، واقعیت معین اجتماعی‌ای بدانیم که با حق یا وظیفه‌ی کنش‌گری و هنجارگذاری در درون خود و نسبت به بیرون خود مشخص می‌شود. موضوع را به این صورت نیز می‌توانیم تبیین کنیم: دین وقتی نهاد است که به صورت کردارهایی سنخ‌نما (تیبیک) بروز کند و چون سنخ‌کردار دینی را در درجه‌ی نخست دیانت مرکزی تعیین می‌کند، پس بایستی آن را شاخص اصلی نهاد دین تصور کرد.

نهاد دین و حس ناب دینی

کارکرد نهاد دین مشروعیت‌بخشی به تبعیض‌های جامعه‌ی انسانی با توسل به نیروهای پنداشته‌ی فراانسانی است. نهاد دین در برابر گونه‌های مختلف تفاوت‌ها و تبعیض‌ها موضع‌های مختلفی می‌گیرد: از طرد و تعدیل گرفته تا تحکیم و تقدیس. موضع‌گیری‌ها پویایی تاریخی دارند و به تعادل قوا وابسته‌اند. نهاد دین همواره به گونه‌ای موضع می‌گیرد که تضمینی برای بازتولید خود داشته باشد. این نهاد نه در فراسوی نظام تبعیض، بلکه جزئی از آن است.

نهاد دین، یک واقعیت تاریخی اجتماعی است. آن را نباید با دین در یک معنای فردی و ذهنی ناب یکی گرفت. چنین معنایی را فردریش شلایرماخر با عبارت «وابستگی به نامتناهی» به دست داده است. او پیش از اینکه چنین تعریفی عرضه کند، در درجه‌ی نخست میان ادراک دینی نابی که در نظر دارد، با نهاد دین فرق می‌گذارد.

از یک حس ناب دینی در معنایی از سنخ آنچه شلایرماخر به دست داده، نمی‌توان مستقیماً به نهاد دین رسید. فرض کنیم در موردی چنین حسی وجود دارد. بایستی تصور شود که نامتناهی جلوه‌ای متناهی یافته و هنجارهایی وضع کرده است تا واقعیت اجتماعی نظم‌یابد که با نظم بهنجار هستی همخوانی داشته باشد. به سخن دیگر حس دینی بایستی به دین وضعی تبدیل شود. وضع، قرار گرفتن در یک موضع تاریخی است و هر موضع تاریخی‌ای موضعی در یک نظام تبعیض است.

در آمیختگی

نهاد دین با نهادهای اجتماعی دیگر درهم می‌آمیزد. این در آمیختگی را آشکارا در اختلاط گزاره‌های دینی با گزاره‌های عرصه‌های دیگر می‌بینیم، چنانکه نمی‌توانیم در بسیاری از موردها بگوییم که حکم پیش رو، "در اصل" از جنس دینی است یا سیاسی. مسئله، این قید "در اصل" است. این قید فاقد یک بار

هستی‌شناسانه است، اگر از آن نوعی دیرینه‌شناسی برداشت شود. ما هر چه بیشتر به عقب برگردیم، بیشتر باید از تصور یک اصل ناب فاصله بگیریم. به عقب که برگردیم، دین را ناخالص‌تر می‌بایم، چنان‌که در جامعه‌ی نخستین مراسم دینی مثلاً با مراسم آغاز یا پایان شکار یکی می‌شود. مراسمی وجود دارد که نمی‌توانیم بگوییم "در اصل" چیست. هیچ اصلی در کار نیست. کلیتی وجود دارد با سویه‌های گوناگون که زمانی ممکن است یکی از آنها تا حدی مستقل شود و سامان خاص خود را یابد، بی‌آنکه هیچگاه ناب و اصیل گردد.

در زبان طبیعی هیچ گزاره‌ای تنها معطوف به اصل خود یعنی نخستین تبیینی که یافته نیست، به این اعتبار "اصیل" نیست؛ و دین، با وجود گرایش که به صنعت زبانی دارد، برای تأثیرگذاری در دایره‌ی زبان طبیعی می‌ماند. خدایی که به زبان انسانی سخن گوید، باید تابع منطق تاریخی این زبان شود. هر گزاره‌ای می‌تواند گزاره‌ای سیاسی باشد. این حکم بر پایه‌ی نظر پرآوازه‌ی کارل اشمیت در مورد امکان سیاسی شدن همه چیز است، نظری که دست کم در دوران بحران‌های ژرف سیاسی و واقعی بودن خطر تمامیت‌خواهی اعتبار دارد. ما در ایران اکنون در دوره‌ای به سر می‌بریم که هر حکم سیاسی می‌تواند یک حکم دینی باشد.

به نظر می‌رسد که طبق تعریف اسپيرو، یک جمله، زمانی یک جمله‌ی دینی است که مطابق با باورهای رایج در فرهنگ به فرانساهانها برگردد. اگر چنین بود گزاره‌های دینی اسلام محدود می‌شدند به خدا، فرشتگان، اجنه، توصیف عالم پس از مرگ، رسول در وجه وحی گیرنده‌اش و در مورد فرقه‌های شیعی امام از جنبه‌ی قدسی‌اش. ولی مضمون بسیاری از احکام دینی، بویژه در دین‌های قانون‌گذار، دنیای فرانسائی نیست؛ موضوع‌هایی است مربوط به امور این-جهانی (خورد و خوراک، رابطه‌ی دو جنس ...). در این حال دست کم یک گزاره‌ی دیگر وجود دارد که حقیقت آن جمله را به یک حکم فرانسائی برگرداند، گزاره‌ای به این صورت: در متن یا کلام مقدس آمده است که ... خود این گزاره، گزاره‌ای دینی است. ولی گزاره‌های دینی به این استنادها و حکم‌هایی که به این صورت مستند می‌شوند، محدود نمی‌گردند.

گزاره‌های دینی، مجموعه‌ای محدود اما نامعین را تشکیل می‌دهند، یعنی با این که محدود هستند، نمی‌توان آنها را یک بار برای همیشه فهرست کرد. این مجموعه به خود ارجاع دهنده است، یعنی هر جمله‌ی دینی با جمله‌ی دینی دیگری "مستدل" می‌شود. با وجود این نباید پنداشت که با مجموعه‌ای چون هندسه سر و کار داریم که با تعریف‌ها و اصل‌ها می‌آغازد و گام به گام گزاره‌های خود را به صورتی روشن استنتاج می‌کند. هر ادعایی در مورد کامل بودن و بی‌تناقض بودن مجموعه‌ی گزاره‌های یک دین پوچ است. تنها روا بود در مورد ریاضیات چنین ادعایی شود که آن هم با قضیه‌ی گودل منتفی شد.

دینی بودن یک گزاره یعنی قرار گرفتن همساز آن در متنی از گزاره‌های دینی دیگر. هم "قرار گرفتن" (به عنوان عمل یا وضعیت یعنی "قرار داشتن") و هم حالت "همساز" تاریخ‌مند و متأثر از موقعیت است. متنی که در آن گزاره‌ای دینی می‌شود، خود به صورتی کلی و برای همیشه تثبیت‌شده وجود ندارد. متن همواره مشخص است و از متن مشخص همواره برشی یا فصلی در موقعیت مشخص تاریخی، تأثیرگذار است.

فرض کنیم در یک مقطع زمانی معین، R مجموعه‌ی گزاره‌های دینی $\{R_1, R_2, R_3 \dots\}$ باشد. گزاره‌ای را به نام P در نظر می‌گیریم که به صورت مشخص کنونی‌اش، تا کنون جزو مجموعه‌ی R نبوده

است. آیا احتمال می‌رود P جزو R شود یعنی به صورتی "همساز" در متن R "استقرار" یابد؟ اگر P به بازتولید نهاد دین کمک کند، این شانس وجود دارد. شانس قطعی می‌شود، اگر حفظ امتیازها در موقعیتی به تحقق P یا تضمین هستی مصداق آن (یا در موردهایی نیستی آن) بستگی داشته باشد. تاریخ و تجربه‌ی پیش رو ثابت می‌کند که P می‌تواند جنایت‌بار باشد. بنابر این مجموعه‌ی R مجموعه‌ای است فاقد تعین اخلاقی.

پرسش تعلیمی و پرسش تاریخی

یک راه رایج دسته‌بندی گزاره‌های دینی، تصور ساختار آنها به لحاظ مراتبشان به صورت اتم است. گزاره‌هایی در کانون دین قرار می‌گیرند، گزاره‌های بعدی میان مدارهای مختلف تقسیم می‌شوند. این دسته‌بندی برای کتاب‌های تعلیمی مفید هستند. در واقعیت حیات تاریخی دین، آنچه در هر مقطع عمده می‌شود، یعنی بر سر آن ستیز درمی‌گیرد و سرنوشت آن جهت گسترش دین را تعیین می‌کند، همانی نیست که در معرفی دین به عنوان یک آموزه‌ی فراتاریخی اصلی تلقی می‌شود. موضوع‌های تاریخ‌ساز، موضوع‌هایی هستند که به قدرت مربوط می‌شوند. موضوع‌های مربوط به جانشینی (جانشینی پیغمبر، امام، نایب امام، مرجع تقلید) از این دسته هستند و نیز از این دسته هستند احکامی که رابطه‌ی دستگاه روحانیت را با دستگاه سلطنت وقت تنظیم می‌کنند. تاریخ مذاهب‌ها و فرقه‌ها، معمولاً با ستیزی بر سر قدرت آغاز می‌شود.

پرسش جریان‌ساز در تاریخ اسلام، پرسش از پی خلیفه‌ی خداست، نه خود خدا. ستیزهای کلامی نیز به پرسش خلافت برمی‌گردند، زیرا موضوع آنها حد روابودگی و مراجع و اصول تفسیر و اجتهاد در غیاب رسول به عنوان خلیفه‌ی الله است و این خود می‌تواند به معنای مسئله‌ی خلافت تعبیر شود، حتا آنجایی که پای عقل در میان است، چون می‌توان پرسید که آیا رواست که عقل بر مسند خلافت بنشیند. از قرآن برمی‌آید که در دوران مکی رسالت، قدرت خدایی قرار بوده خود را به شکلی مستقیم پدیدار کند. پایان کار جهان نزدیک گمان می‌شود. در دوران مدنی، محمد مدینه‌ی زمینی الهی را تشکیل می‌دهد. قدرت خدایی در خلافتی زمینی متجلی می‌گردد. قدرت مستقیم خدایی جزو تجهیزات حکومت شده و از آن یک حربه‌ی تهدید و نیروی پشتیبان خلافت ساخته می‌شود.

استفاده و سوءاستفاده

تصور تاریخی و تاریخ‌ساز از مدینه، دینی بودن همه چیز در آن بوده است. هیچ گزاره‌ی دینی مؤثری وجود ندارد که دین را محدود کند. دین اسلام به عنوان دینی "پراستفاده" پا گرفته است. در یک جامعه‌ی قبیله‌ای که در آن نهادهای مجزایی وجود ندارند و در آن دین و قدرت در هم آمیخته‌اند، طبعاً دین همه چیز است. با درآمیختگی دین و قدرت، نقش تعیین‌کننده را قدرت ایفا می‌کند. این اتفاق در تاریخ اسلام، در مدینه رخ می‌دهد و نه با حکومت امویان. الاهیات اسلامی که در اولین شکل بروزش

الاهیاتی با مضمون ترس از خدایی قهار است که هر آن ممکن است کار جهان را پایان دهد، به الاهیاتی سیاسی تبدیل می‌شود که حربه‌ی ترس در آن در خدمت قدرت زمینی و یا نیروی متعرض قدرت چیره قرار می‌گیرد. ستیزهایی درمی‌گیرد که در آن هر طرف دعوا دیگری را متهم به سوءاستفاده از دین می‌کند. در این میان حق با کیست؟ حکمی بس با احتیاط این است که هر چه دینی دامنه‌ی کار خود را از عبادت فراتر برد و در پهنه‌های مختلف زندگی انسانی بیشتر دخالت کند، به عبارت دیگر هر چه یک دین پراستفاده‌تر شود، به همان نسبت بیشتر در معرض خطری قرار می‌گیرد که بدان سوءاستفاده از دین می‌گویند. در عین حال می‌توان گفت که هر چه دینی پراستفاده‌تر باشد، تفکیک میان استفاده و سوءاستفاده از آن مشکل‌تر است. دین پراستفاده، دین پر از سوءاستفاده است.

آنچه سکولاریزاسیون نامیده می‌شود، در مورد دین حرکتی از پراستفادگی به سوی کم‌استفادگی است. این کم‌استفادگی می‌تواند به عنوان پراج شدن دین تعبیر شود، اگر مؤمن در آن کاهش خطر سوءاستفاده از دین را ببیند.

نفس طرح مسئله‌ی سکولاریزاسیون، حتا از زاویه‌ی عناد با آن، به معنای آن است که میان دین و فرهنگ تفکیکی صورت گرفته است. این تفکیک، نماد کم‌استفاده شدن دین است. اما درست در این هنگام دین واکنش نشان می‌دهد تا جایگاه سنتی خود را حفظ کند. دین در جایی که الزامات عینی، حوزه‌ی استفاده‌ی آن را محدود می‌کند، مدعی پراستفادگی خود می‌شود.

این ادعا را قدرت‌طلبانی طرح می‌کنند که از دین نوعی ایدئولوژی "مدرن" سیاسی می‌سازند، مدرن به این اعتبار که در آن دین در عرصه‌ی مدرن ستیز بر سر قدرت نیز قابل استفاده می‌شود. در ایران زیر سلطه‌ی حکومت دینی، پراستفادگی دین باعث شده که ارز دینی، ارزش سیاسی و نیز اقتصادی بارزی یابد. دین-داری نوعی سرمایه-داری شده است و اکنون به نظر می‌رسد که توضیح‌گر هستی و پویش آن در درجه‌ی اول اقتصاد سیاسی دین باشد، نوعی اقتصاد سیاسی که سرمایه‌ی دینی و تبدیل‌پذیری آن به شکل‌های دیگر سرمایه را موضوع مطالعه‌ی خود قرار می‌دهد.^۴

همین موضوع که می‌توان چیزی به نام ارز دینی در نظر گرفت که با قدرت سیاسی و سرمایه‌ی اقتصادی هم‌تفاوته‌ای را تشکیل می‌دهد که در آن مسجد و بانک و پادگان و زندان درهم آمیخته می‌شوند، نشان می‌دهد که دین این استعداد را دارد که چنان پراستفاده شود که نتوانیم آن را از نهادهای دیگر متمایز سازیم. امروزه یک نماد پرمشغله بودن دین، معممان پرمشغله است: آخوندهایی که نظامی‌اند، بازجویند، در هیئت مدیره‌ی بنگاه‌های اقتصادی عضویت دارند، نماینده‌ی مجلس یا وزیرند، دکتر شده‌اند و در دانشگاه درس می‌دهند. روحانیون اکنون به خود اجازه می‌دهند در هر کاری دخالت کنند.

وقتی دین پراستفاده شود، به بیانی دیگر تمامیت‌خواه شود، دایره‌ی گزاره‌های دینی بسیار وسیع می‌گردد. در ایران امروز هر سخنی درباره‌ی ولی فقیه باری دینی دارد، چنانکه انتقاد از او یا یکی از عواملش می‌تواند کفر تلقی شود. پیشتر گفتیم که به لحاظ تعلیمی می‌توانیم گزاره‌های دینی را

4 من برخی فکرها در این زمینه را در مجموعه‌ای از گفتارها برای "راديو زمانه" طرح کرده‌ام. هنوز متأسفانه فرصت نکرده‌ام فکرهايم در مورد "اقتصاد سياسي دین" را جمع و جور کنم و به صورت یک کتاب درآورم.

دسته‌بندی کنیم و آنها را در مدلی اتم‌مانند، در مدارهای مختلفی بگذاریم. به لحاظ آیین رسمی در مدل تعلیمی شهادتین در کانون آموزه قرار می‌گیرند. کانون آموزه‌ی دولتی کنونی در ایران ولایت فقیه است. گفتن شهادتین و انجام فرائض، یعنی آنچه در کتابهای تعلیمی شرطهای اصلی مسلمانی هستند، آن اهمیتی را ندارند که تمکین به ولایت فقیه دارد. تمکین به ولی فقیه در واقعیت عملی آن، تمکین به یکی از عوامل آن است که در هر موقعیتی می‌تواند فرد یا ارگان خاصی باشد. در این لحظه ممکن است آخوند محله باشد، در لحظه‌ی دیگر جوانک بسیجی سر چهار راه، بعد پاسدار فرماندهی او تصمیم‌گیرنده درباره‌ی دنیا و آخرت شما شود، و سپس بازجوی زندان چنین نقشی را بر عهده گیرد. تعجبی ندارد که مسجد دیگر جای عبادت نباشد. در آن ارگان سرکوب ستاد خود را تشکیل می‌دهد، بازداشتی‌ها را به آنجا انتقال می‌دهند و در همانجا آنان را تهدید به تجاوز می‌کنند. بعدها تاریخ مسجد در دوران حکومت اسلامی را خواهند نوشت و این شاید آغازی باشد برای برملا شدن بسیاری از جنایات ۱۴۰۰ ساله.

حکمی امروزین در مورد ولایت فقیه را در نظر می‌گیریم، مثلاً این حکم دادستان کل کشور، غلامحسین محسنی اژه‌ای را: اطاعت از ولی فقیه همان اطاعت از خداست.^۵ این حکم، نه نظر شخصی این معمم بانفوذ، بلکه نکته‌ی کانونی در آیین دولتی است. آن را مبنا قرار می‌دهیم تا دین را بشناسیم. پرسش ما این است که آن خدا چه خدایی است که اطاعت از ولی فقیه اطاعت از اوست. این نوع دین‌شناسی – که در مقاله‌ی "الاهیات شکنجه" عرضه شده و سپس بیشتر تشریح شده – غرض‌ورزانه نیست. هدف از آن شناختن دین دستگاه ولی فقیه است و اگر در آن تعمیمی صورت می‌گیرد با توجه به این نکته است که پرسش اصلی در تاریخ اسلام، پرسش از پی خلیفه‌ی خداست، نه خود خدا. خدا را با خلیفه‌اش می‌شناسیم. عزیمت از آیات خدا برای شناخت خدا منافاتی با دین ندارد؛ دین حتا بدان سفارش کرده است.

شرارت دینی

هیچ چیزی نمی‌تواند پدیدارشناسی دین با عزیمت از موقعیتی ویژه همچون هنگامه‌ی قرار گرفتن در زیر شکنجه‌ی مردان خدا را به لحاظ معرفتی بر ما ممنوع کند. انتقادی معمول مبتنی بر این ادعاست که در چنین حالتی ما نه نشانه‌های خدایی، بلکه نشانه‌هایی شیطانی را عزیمتگاه خود برای شناخت خدا قرار داده‌ایم. اما چه کسی تعیین می‌کند که چه چیزی شیطانی است چه چیزی الهی؟ در تاریخ دین، هیچ مرز روشنی میان این دو وجود ندارد. همه چیز تابع قدرت است. هر چه دینی پراستفاده‌تر باشد، امکان بی‌مرزی در آن بیشتر است و دین تاریخی اسلام، چنین دینی است.

دین‌ها نه از طریق مرزکشی دقیق میان اخلاق و خبائث، بلکه از طریق بی‌مرزی رشد کرده‌اند. کسی که امروز خود را بر آیینی دینی متکی می‌کند و برپایه‌ی آن مدعی اخلاق می‌شود، باید بداند که اگر در

طول تاریخ بسیاری خونها ریخته نمی‌شد و جنایتهایی بی‌شمار انجام نمی‌گرفت، به احتمال بسیار اکنون آیین فعلی افق دید او را تعیین نمی‌کرد. کسانی از نیاکان ما کشته شده‌اند و به اسیری گرفته شده‌اند، تا ما بر دین کنونی باشیم که دین فاتحان بوده است. تصور جنگ دینی پاک و عادلانه، افسانه‌ی پوچی بیش نیست. کسی که جنگ را و انسان را بشناسد، روا نیست که به این افسانه‌ها باور داشته باشد.

همه‌ی خدایان تاریخی دارای پرونده‌های تاریخی هستند. مدعی باورمند به خدای تاریخی بایستی هم به مسئله‌ی کلی وجود شر در جهان پاسخ دهد (اینکه منشأ شر چیست) و هم به شری که دین او به پا کرده. مبلغان دینی‌ای که آن قدر آگاه و منصف هستند که به وجود شرارت دینی معترف باشند، معمولاً آن را به برداشت غلط از دین و سوءاستفاده از آن برمی‌گردانند. اگر حرف آنان را جدی گیریم، بایستی تاریخ دین را تاریخ سوءتفاهم دانیم. اما گویا ادعا آن است که دین برای فهم درست آمده، نه اینکه به بدفهمی‌ها و حماقت‌ها بیفزاید. کسی که بگوید حکومت فعلی حکومت سوءتفاهم و سوءاستفاده است، بایستی نتایج منطقی سخن خود را بپذیرد. او بایستی در نظر گیرد که این حکومت، حکومت مراجع رسمی فهم مذهب شیعه است، چنانکه حکومت طالبان حکومت خبرگان سنی بود. نمی‌توانیم حکومت‌هایی از این دست را ناشی از بدفهمی بدانیم و حکم خود را به کل تاریخ گسترش ندهیم. اگر مؤمن دست به این تسری زند، جریان دینی در طول تاریخ را به صورت دو شعبه‌ی خیر و شر خواهد دید. در این حال اکثر حافظان اصلی متون دینی و ذکر کنندگان سنت و تذکر دهندگان به قداست آن، در جناح شر قرار می‌گیرند که جناح غالب است. می‌توان چنین پنداشت و این بار بیان منسجم‌تری از خواست اسلام بدون روحانیت عرضه کرد. مسئله اما این است که بدون آن حوزه‌ی دینی‌ای که "روحانیت" خوانده می‌شود، اسلام نمی‌توانست پایدار بماند. دینی جهان‌گشا و پراستفاده نیاز به ارتدوکسی دارد و تضمین‌کننده‌ی وجود و بقای یک هسته‌ی سخت دینی، یک حوزه‌ی مشخص دینی است که کاهنان و حافظان متن آن را تشکیل می‌دهند. تصور از جناح خیر به عنوان اپوزیسیون حوزه‌ی رسمی دینی تنها آنگاه تصویری منسجم و منطقی است که در معرفی امروزین خویش، خود را بی‌نیاز از متن‌ها و آدابی نشان دهد که بار آن را در طول تاریخ آن جناح شر کشیده است. کسی که خود را از کاهنان بی‌نیاز ببیند، بایستی توجیه کند که چرا حساب نبی و کاهنان را از هم جدا می‌کند. کار کاهنان کنسرو کردن پیام بنیان‌گذار دین است و به همین دلیل کنسرواتو هستند. بدون وجود کاهنان، پیام نبی منتقل نمی‌شود. انتقاد از کاهنان، بدون انتقاد از پیام محافظت‌شده توسط آنان، انتقاد سطحی و ناپیگیری است.

دولت دینی

نهاد دین در معنای مشخص آن نهاد کاهنان است. این موضوع نیز در بحث تشخیص و تفکیک نهاد دین مطرح است که وقتی کاهنان قدرت سیاسی را به دست گیرند - انسان که در ایران به دست گرفتند - چه رخ می‌دهد: نهاد دین بر دولت چیره می‌شود، یا برعکس؟ سلطه با نهاد دولت است. در این مورد می‌توان این معیار را به دست داد: هدف دولت - به عبارت دقیق‌تر: کارکرد سیستمی آن - بازتولید نظم

سلطه است. دولت دینی در بازتولید این نظم به نهاد دینی به‌عنوان یک رکن سلطه در کنار رکن‌های دیگر می‌نگرد. هدف نهاد دین، بازتولید خود است. بدین جهت از نظمی پشتیبانی می‌کند که بدان امتیاز دهد. دولت به هر حال فرادست است و نهاد دین فرودست. تلفیق شخصی میان این دو نهاد به شکل وجود کسانی که به سازمان هر دو نهاد تعلق دارند، چیزی در این امر تغییر نمی‌دهد. موضوع در اینجا نه شخصی، بلکه کارکردی-سیستمی است.

در مورد دین‌های حکم‌دهنده یکی شدن با دولت غایت نهاد دینی است. برقراری کامل شریعت، مستلزم برپایی دولت دینی است. در این نقطه‌ی کمال، فضل و کمال نهاد دینی جلوه‌ای تمام دارد. در همین حد است که تناقض‌ها آشکارا رخ می‌نمایند، از جمله ناهمخوانی امر نهاد مشخص دین با امر عمومی دینی، که پیشتر فرق آنها را باز نمودیم.

دولت دینی، تجسد دین است. دین در جسد دولت، تجسم می‌یابد. دین در دولت دینی به پایان می‌رسد. جایی که قدرت دولتی فشرده و متمرکز می‌شود، همانجا حقیقت دین به اوج قدرت ابلاغ خود می‌رسد. الاهیات آن به الاهیات شکنجه تبدیل می‌شود. زندان میقات خدای آن می‌شود.

تفاوت میان دین و دینی اجازه می‌دهد که ادعا شود دولت موجود دینی نیست. با این ادعا، استفاده‌ی دولتی از دین، بدان شکلی که در دولت دینی مورد انتقاد معمول است، سوءاستفاده خوانده می‌شود. این انتقاد، اگر متوجه پراستفادگی دین، دست کم در قلمرو فرمانروایی سیاسی نباشد، فاقد محتوایی جدی است. زیرا آنچه‌ان که گفته شد، زمینه‌ساز سوءاستفاده، نفس استفاده است؛ سوءاستفاده‌ی کلان از پراستفادگی برمی‌خیزد. این ادعای غیرجدی در عین حال به صورتی جدی خطرناک است، زیرا می‌تواند برانگیزاننده‌ی تلاش برای برپایی دولت دینی تازه‌ای شود.

موضع جدل

بر این ادعا که این یا آن دولت مدعی دینی بودن دینی نیست، هیچ استدلالی کارگر نتواند بود. دامنه‌ی دین و دامنه‌ی دینی همپوشی ندارند و کافی است که فرد حکمی یا ایده‌آلی را برجسته کند و مبنای داوری خود قرار دهد که در دین مجسد، از دید او مجسم نیست، تا از وضع موجود فراتر رود. با انگیزه‌ای دینی هم می‌توان به دین موجود پشت کرد، به آن انتقاد کرد، با آن درافتاد. با همین انگیزه می‌توان منکر اهمیت همه‌ی تجربه‌های عینی شد و مدام تصویری ایده‌آل از یک دین را در برابر واقعیت‌های تاریخی آن دین گذاشت.

بحث کلی بی‌فایده است. موضع جدل بایستی محدود و مشخص باشد. بحث مشخص را رجوع به تجربه‌های مشخص در زیست‌جهان تاریخی مشترک ممکن می‌کند. در این زیست‌جهان به اندازه‌ی کافی تجربه‌ی ملموس وجود دارد که انکار آنها سوءنیت خوانده شود، و نه فقط ناآگاهی.