



شماره ۴

شورای دبیران:

جستارهایی پیرامون سکولاریزم

شیریندخت دقیقیان

اسفند ۱۳۹۳ برابر با مارس ۲۰۱۵

رامین جهاننگلو

<http://www.falsafeh.com>

اسفندیار طبری

گفتار آغازین	۲.....
دو مفهوم از سکولاریزم (رامین جهاننگلو)	۳.....
زمینه راه رشد سکولاریسم در ایران (اسفندیار طبری)	۷.....
آیا جامعه اروپایی سکولار است؟ (اوتفريد هوفه - برگردان: امير طبري)	۴۴.....
حقوق فرهنگی، سکولاریسم و منطق نولیبرالیسم (امیر گنجوی - برگردان: عباس زندباف)	۵۰.....
مهدویت؛ پیش درآمدی بر سکولاریسم اجباری در اندیشه سیاسی شیعه (حسن فرشتیان)	۶۰.....
نقش فیلسوفان دیندار غرب در پایه ریزی نظری سکولاریزم (شیریندخت دقیقیان)	۸۰.....
سکولاریسم و هنوز پرسش ها (مهران براتی)	۹۹.....

مصاحبه اختصاصی گاهنامه فلسفی خرمگس با فیلسوف آمریکایی، مایکل والزر ۱۰۳
مصاحبه اختصاصی گاهنامه فلسفی خرمگس با فیلسوف آلمانی، اوتفرید هوفه ۱۰۷
چند پرسش درباره سکولاریسم از محمدرضا نیکفر ۱۰۹
تفاوت رویکردها در نقد اجتماعی (شیریندخت دقیقیان) ۱۱۱
فلسفه رنج (اسفندیار طبری) ۱۲۶
سه کلمه برای مردگان و زندگان (اتین بالیبار - برگردان: بهرنگ پورحسینی) ۱۳۶
مصاحبه با مهران تمدن ، فیلمساز و کارگردان فیلم مستند " ایرانیان " - آنا هافمن ۱۳۹

گفتار آغازین

بررسی دیدگاه های متفاوت، شرط اصلی برای رسیدن به خردی جمعی در این راستا است.

در این شماره موفق شدیم با دو فیلسوف نامدار، مایکل والزر و اوتفرید هوفه که در رابطه با سکولاریزم پژوهش های بسیار کرده اند، مصاحبه هایی اختصاصی داشته باشیم. علاوه بر این، اوتفرید هوفه با ارسال یک مقاله ویژه برای این شماره از گاهنامه ما به این پرسش مهم می پردازد که تا چه اندازه اروپا سکولار است و ریشه های آن را در کجا می توان جست. در این راستا محمد رضا نیکفر و مهران براتی نیز به پرسش های ارسالی خرمگس در باره سکولاریزم پاسخ دادند.

امیر گنجوی در راستای این هم اندیشی خرمگس، در نوشته ای پیرامون حقوق فرهنگی و سکولاریزم به مسئله چند فرهنگی و رابطه آن با نو- لیبرالیسم می پردازد و به این نتیجه می رسد که حقوق فرهنگی در نظام های سکولار موجود به وعده خود جهت ایجاد گفتمانی جهانی نائل نشده است.

دفتر چهارم گاهنامه فلسفی خرمگس با کمی دیرکرد، ولی متنوع تر به علاقه مندان و خوانندگان گرمی تقدیم می شود. موضوع محوری این شماره سکولاریزم است.

سکولاریزم ستون اصلی دموکراسی بوده، همچون دموکراسی خصلت هنجاری و اخلاقی دارد. در این مفهوم سکولاریزم، پدیده ای است همواره رو به تکامل که فرمول جهانی و یکسانی ندارد و برای رسیدن به آن باید شرایط فرهنگی، تاریخی و اجتماعی هر کشوری را مورد پژوهش و مد نظر قرارداد. به این دلیل سکولاریزم در هر کشور، بافتی متفاوت دارد، هر چند که موضوع محوری آن رابطه دین با سیاست، دولت و امور حکومتی است.

در مجموعه حاضر، به این موضوع از دیدگاه های متفاوتی پرداخته شده و بدون شک در آینده نیز به آن خواهیم پرداخت. امید ما این است که در سطح جامعه ایران بحث پیرامون سکولاریزم به طور جدی گسترش یابد، که نقد و

دو مفهوم از سکولاریزم (رامین جهانگللو)

ترجمه از متن اصلی به زبان انگلیسی:

Two Concepts of Secularism

برای بسیاری از ما سکولاریزم، زمینی ناشناخته است و همچنان بی تردید، مفهومی به درستی تعریف و تشریح نشده. طی بیش از ۱۵۰ سال، روشنفکران، سیاستمداران و متالهه، واژه های "سکولار" و "سکولاریزم" را به گونه ای مبهم به کار برده اند. از این رو نیاز به روشن ساختن کاربرد این اصطلاح ها وجود دارد. برای ما زمان آن رسیده که به بازاندیشی کل رویکرد خود به پرسش سکولاریزم بپردازیم. فرهنگ های واژگان انگلیسی "secularism" را "نداشتن هیچ دلمشغولی به امور دینی یا روحانی" معنای کنند. ولی همچنین، آن را "سیستمی که خواهان تفسیر و ساماندهی زندگی یا اصول، تنها در چارچوب این جهان" است، می دانند. از این رو، واژه سکولاریزم در فضای سیاسی اشاره است به آزادی برخورد حکومت با امور دنیایی، بی آن که از سوی هیچ مقام دینی در آن ها دخالتی بشود. به بیان دیگر، سکولاریزم به طور عمده در مطالعات امروزی به معنای "بیطرفی حکومت در برابر دین" است. این تعریف یعنی: زندگی سیاسی انسان هیچ ربطی به زندگی دینی او ندارد. بنابراین، دین قادر به هدایت انسان ها در مناسبات اجتماعی آن ها دانسته نمی شود.

در این پیش زمینه، ایده کلیدی این است که انسان ها می توانند در دنیا زندگی کرده، "دنیایی باشند" (*secularis*) و کنترل کامل بر آن داشته باشند. به این ترتیب، سکولاریزم، رمزگان رفتاری و رویکردی از ذهن است که به این دنیا در شکل مادی آن کار دارد. از این رو است که باید میان دو مفهوم سکولاریزم و سکولاریزاسیون فرق و تمایز گذاشت.

رامین جهانگللو پس از یک بررسی مفهومی از سکولاریزم با مثال سکولاریزم به ویژه در هند، نقش رواداری در رسیدن به سکولاریسم را نشان می دهد.

شیریندخت دقیقیان به طور مفصل و تاریخی به نقش سه فیلسوف دیندار- اسپینوزا، لاک و کانت- در شکل گیری مفاهیم سکولاریزم و جدایی دین از حکومت می پردازد. او همچنین در مقاله دیگری، نقد اجتماعی را از دیدگاهی روش شناسانه مورد بررسی قرار می دهد.

از نظر اسفندیار طبری سکولاریسم در ایران راه رشد خاص خود را دارد که لازمه نواندیشی دینی در میان روشنفکران دینی و نواندیشی سکولار در میان روشنفکران سکولار است. همچنین او در مقاله "فلسفه رنج" به بررسی فلسفی رنج به ویژه نزد چهار فیلسوف غربی، نیچه، کیرکه گارد، شوپنهاور و شلر می پردازد.

حسن فرشتیان با پرداختن به ایده مهدویت یا غیبت امام نزد شیعه و نقش آن در اجباری بودن سکولاریزم در اندیشه سیاسی شیعه در این هم اندیشی شرکت دارد.

در بخش ترجمه ها، مصاحبه ای خواهیم خواند با مهران تمدن، کارگردان ایرانی پیرامون یک آزمایش سکولاریستی در فیلم مستند خود به نام «ایرانیان» و دشواری های سکولاریزم نزد بخش های سنتی حکومت ایران و طرفداران آن.

در پایان ترجمه مقاله ای از اتین بالیبار در *لیبر/سیون* آمده که به تأثیرات اجتماعی ترور کاریکاتورست های شارلی ابدو می پردازد.

برای شماره آینده، از پژوهشگران و مترجمان فلسفه و رشته های مجاور آن دعوت داریم به همکاری و ارسال مقاله های خود در زمینه متمرکز "دیگری" و "دیگربودگی" یا مقاله های آزاد و معرفی تازه های نشر فلسفه در ایران و خارج.

سکولاریزم و سکولاریزاسیون تنها صورت های حاشیه ای یا اتفاقی زندگی مدرن نیستند. این ها از بسیاری جهات، مقوله هایی مرکزی یا سازنده در تعریف خصلت جامعه مدرن می باشند. همان گونه که نویسندگان بسیاری یادآور شده اند، سکولاریزم، و سکولاریتی "*secularity*" از واژه های *saeculum* و *saecularis* مشتق شده اند، به معنای یک قرن یا عمر دنیا. از این زاویه، توجه به امر سکولار به معنای دلمشغولی برای بعد زمانمند زندگی اجتماعی است. پس، هدف سکولاریزم همچون مفهومی وابسته به زندگی مادی ما اندیشیدن بر پایه های حقیقت و خرد است. از این رو منظور از سکولاریزم می تواند روندی از "روی نمودن به این دنیا" همچون پادزهر هر گونه آنجهان گرایی باشد. سکولاریزاسیون، نه تنها شامل کل یک رمزگان رفتاری، بلکه همچنین، پس زنده حساسیت های دینی در فرهنگ ها بوده، جنبشی است برای دوری از هنجارهای پذیرفته شده از راه سنت که تحریم های دینی را پیش فرض خود قرار می دهند. پس، روند سکولاریزاسیون، در پی تغییری بنیادین تر در جامعه و فرهنگ است و بر گذشته ترمز می زند. این گونه ای اعتراض ذهن های خردورز است که در برابر تعصب نهادهای دینی مقاومت کرده، به سختگیری ها و افراط های دین در سیاست معترض هستند. ولی در سطح سیاسی، ایده سکولاریزاسیون، زندانی بسیاری انحراف های معناشناختی و هستی شناختی بوده است، تا آنجا که خود معنا و محتوای سکولاریزم از دست رفته است. به این معنا، سکولاریزم تبدیل شده به یک روند ایدئولوژیک برای تقدس زدایی از جهان و تأکیدزدایی از معنویت در زندگی عمومی و تا حد رؤیایی مدرنیستی از یک تمدن فنی-علمی جهانشمول پیشرفته. نمونه های بسیاری از این رؤیای مدرنیستی در قرن گذشته، شکل گونه ای سکولاریزم مستبدانه و از بالا را به خود گرفتند.

دو نمونه خاورمیانه قرن بیستم که به ذهن ما می رسد، سکولاریزاسیون کمالیست در ترکیه و رفورم های رضا شاه در ایران هستند. سکولاریزم همواره دستاورد مثبتی از

تمدن غرب دانسته می شود: تفکیک دین از حکومت، حاکمیت قانون، اختیارات گسترده حکومت، جامعه مدنی مستقل، سامان دهی دین در قلمرو خصوصی. ولی هر قدر سکولاریزم در غرب به گسترش ارزش های دموکراتیک انجامید، در دنیای مسلمان با دیکتاتوری، محدودسازی آزادی های مدنی و تضعیف جامعه مدنی همراه شد. سکولاریزم ملهم از غرب، که توسط کمال آتاتورک در ترکیه یا رضا شاه در ایران برقرار شد، همواره منشاء عدم ثبات در خاورمیانه دانسته شده است. اقدامات اجتماعی و سیاسی مصطفی کمال آتاتورک و رضا شاه بسیار زیر تأثیر مدل فرانسوی سکولاریزم بوده اند، یعنی جمهوری لایسیته *laïcité* که بیش از آن که تکثرگرا و راه دهنده باشد، تک قطبی و انحصارگرا بوده است. نخبگان ترکیه اعلام کردند که دین "مانع پیشرفت" است و از این رو، لایسیته فرانسوی را که هیچ نقشی برای دین در زندگی عمومی قائل نبود، بر سکولاریزم انگلوساکسون که کمتر مواجهه گر است، ترجیح دادند. این بدان معنا بود که دین در ترکیه مدرن، مانند انقلاب فرانسه، باید به بخشی از زندگی خصوصی تبدیل می شد. همچنین، نهاد دین باید زیر نظارت حکومت می رفت و توسط آن اداره می شد تا از تهدید سیاسی از نوع اسلام گرا جلوگیری شود. رضاشاه در این نسخه از مدرنیته، زیر تأثیر مصطفی کمال آتاتورک بود و در نتیجه، مدل مواجهه گر سکولاریزم را برگزید. هر دو، رضاشاه و مصطفی کمال، درجه ای بیسابقه از سکولاریزم در زندگی عمومی را پیش بردند و هر دو کوشیدند رفورم خود را با تولید نمادهای نوین هویت ملی، تقویت کنند. سکولاریزاسیون رضاشاه در برابر ترکیه، سطحی بود و سیاست های ضدروحانیت او تأثیر آسیب رسان معکوس داشت. ولی آیا ایران امروز نیاز به بازگشت به مدل فرانسوی لایسیته دارد؟ یا دیگر مدل ها مناسب تر برای وضعیت ایران خواهند بود؟

مدل فرانسوی لایسیته، به جدایی رادیکالی میان سیاست و دین به نام پیشرفت و حقوق انسان جهانگستری که تا کنون پدید نیامده، رسیده است. برخلاف مفهوم هندی

سکولاریزم، که رفتار غیرفرقه ای در برابر دین را برگزیده، روند دیالوگ و وابستگی متقابل ایمان های گوناگون به یکدیگر را تشویق می کند. البته، مدل فرانسوی لایسیسته امروز با بحران روبه رو است. بازسازی مدل فرانسوی سکولاریزم در قالب برخورد دفاعی با اسلام و جمعیت مسلمانان فرانسه قادر به رفع تنش میان الزام های اخلاقی و سیاسی دموکراسی اروپایی و یک مدل فرانسوی جمهوریت سکولار نبوده است. به روشنی در این زمینه، تعهد سکولاریزم فرانسوی به سیاست تحلیل بردن جمعیت های دیگر در خود، مسئول خیزش بنیادگرایی در میان جوانان جمعیت مسلمان در فرانسه بوده است. اگر نه همه، بلکه دستکم بخشی از مسئولیت این خیزش بنیادگرایی در اروپا و خاورمیانه به دوش مدل یونیورسالیست سکولاریزم است که به حد کافی در برابر مسائل و چالش های جوامع دینی حساس نبوده، زیرا اداره جامعه را از دید فنی-علمی نگاه کرده است. مسلماً مدل فرانسوی سکولاریزم تا وقتی در یک دیالوگ برابر با دین ها و فرهنگ های گوناگون و به ویژه با سنت اسلامی قرار نگیرد، نمی تواند در تکثرگرایی جامعه اروپا مشارکت کند.

برخلاف لایسیسته فرانسه، مفهوم سکولاریزم در هند، اساس خود را در وحدت - در- عین کثرت می بیند. سکولاریزم هندی محصولی تلفیقی از انسان گرایی سکولار و احیای نوهندوگرایی بود. در جبهه سکولار، سوسیالیست های دموکرات بودند مانند جواهر لعل نهرو و ب. آر. امبدکار و انسان گرایان رادیکالی چون ام. آن. روی که یک رفورم ملی در دنیای هندو را پیش شرط پیشرفت اجتماعی می دانستند. حریفان آن ها زیر تاثیر ایده های نوهندوی سومی ویوکناندا و سری آوروبیندو بودند که نوزایی "دوران طلایی" مدارا و خیرخواهی را پیش شرط تغییر اجتماعی می دیدند. برای بسیاری از این رفورمیست ها و نیز کسی مانند مهاتما گاندی، تفاوت های میان مذاهب، امری جزئی و نه مرکزی بودند. سکولاریزم از این رو همچون راه حل خاص هند بر اساس دیدگاه متافیزیکی هندی در پاسخ به گفتگوی بین ادیان بود.

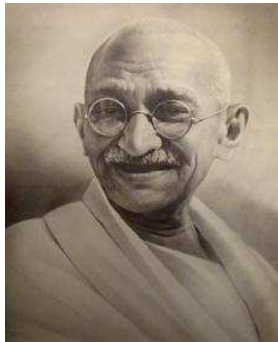
جواهر نهرو دیدگاه خود پیرامون سکولاریزم را در سال ۱۹۶۱ یعنی فقط چند سال پیش از مرگ خود، با این کلمات تشریح کرد: "ما از یک دولت سکولار در هند سخن می گوئیم. شاید حتی یافتن واژه ای هندی معادل "سکولار" کار چندان آسانی نباشد. برخی آن را چیزی خلاف دین می پندارند. این آشکارا درست نیست... سکولار به دولتی گفته می شود که همه ادیان را محترم شمرده، به آن ها فرصت های برابر می دهد" [۱].



جواهر نهرو

باید پرهیز نهرو از تعریف سکولاریزم همچون سیاستگذاری همراه با زور و پی ریزی یک دولت خودکامه را یادآور شد. در این زمینه او را می توان با مصطفی کمال و رضاشاه مقایسه کرد. باید افزود که با این همه، تفکیک اجتماعی که رویاروی نهرو و دیگر تدوین کنندگان قانون اساسی هند قرارداد شد، بس پیچیده تر از ترکیه و ایران بود. اما این هم بود که نهرو و شهروندان کشور او از اجرای سکولاریزم همچون یک ایدئولوژی ضد دین خودداری کردند. از دیدگاه آنان، سکولاریزم همچون یک سیاست تکثرگرایی تعریف می شد که نقش دولت همچون محافظ همه گروه مذهبی را در نظر می گرفت. در واقع، مفهوم هندی سکولاریزم که توسط افرادی چون گاندی، نهرو، امبدکار و آزاد گسترش یافت، یک روند سکولاریزاسیون نبود، زیرا بیشتر متوجه نقد نمودهای خارجی از دین بود تا حمله ایدئولوژیک به جوهر دین. از این رو برای پدران بنیانگذار هند معاصر، سکولاریزم به معنای اجرای آتئیسم و مخالفت با دین نبود. برعکس، به معنای اجرای همزیستی صلح آمیز میان ایمان های گوناگون بود. برای مردانی چون

حداقلی در مورد ارزش ها و قواعد مشترک ب مدیریت
اختلاف میان گروه های مذهبی می رسیدند.



گاندی

این توافق حداقل بر سر ارزش های مشترک، همچون
نیروی متحدکننده در کشاکش چندگانگی عمل کرد. به
این ترتیب، احترام متقابل به مهم ترین ارزش برای حفظ
تکثر دینی در هند تبدیل شد. در نتیجه، سکولاریزم هندی
به پلی میان مذاهب در جامعه ای چندمذهبی بدل گشت.
همچنین، راهی شد برای گسترش اصل رفتار بر اساس
تکثرگرایی و مذهبی بودن. آن گونه که لالا راجپات رای
در ژانویه ۱۹۲۴ نوشت؛ "مفهوم هندی که ما در پی تدوین
آن هستیم، هرگز منحصرأ نه هندو، نه مسلمان، نه سیک یا
مسیحی نخواهد بود. هر یک و همه آن ها خواهد بود" [۳].
به این معنا سکولاریزم هندی مدافع شکلی از بیطرفی و
عدم ترجیح در برابر مذاهب گوناگون است. در این پیش
زمینه، اقلیت های دینی به بهترین شکل می توانند مورد
حمایت دولتی دموکراتیک بوده، مدارای دینی را تضمین
کنند.

اگر عناصر سیاست مدرن سکولاریزاسیون مانند عقلانیت، و
حاکمیت و اقتدار حکومت را در نظر بگیریم، تمایز و امتیاز
مفهوم سکولاریزم روشن تر خواهد شد. در واقع، دکترین
"دیوار جدایی" نمی تواند با سختگیری، وارد خوانش و
کاربرد سکولاریزم در خاورمیانه بشود. با توجه به ناتوانی
های مدل فرانسوی سکولاریزم برای جهان مسلمان، یافتن
ملاکی برای دخالت حکومت ضرورت دارد، تا اگر دخالتی
رخ داد، به نظر اعضای گروه دینی، مشروع و عادلانه باشد.
به نظرمی رسد که مفهوم هندی سکولاریزم بر اساس مدار

گاندی، نهرو و آزاد، تنش واقعی میان دین و سیاست ارزیابی
نمی شد، بلکه میان دین نهادمند و سیاست نهادمند بود.
گاندی بی آن که یک سکولاریست باشد، به حفظ مرزهای
حکومت، خارج از زندگی های خصوصی مردم، به ویژه خارج
از قلمرو دین، معتقد بود. سارواپلی رادهاکریشن، فیلسوف
و سیاستمدار هندی، سکولاریزم در هند را "رفتاری از
تواضع حقیقی" نامید که به "وجدان انسان ها احترام می
گذارد". او سکولاریزم هندی را "غیرمذهبی و نه تنگ
نظری مذهبی، بلکه عمیقاً معنوی" توصیف کرد [۲].



رادها کریشن

بنیانگذاران قانون اساسی هند با گرایش به سکولاریزم، نه
تنها به دموکراسی، بلکه به هماهنگی میان ایمان های
گوناگون و گفتگو میان سنت های فرهنگی متفاوت توجه
داشتند. برای آن ها سناریو روشن بود: باید گروه های دینی
متعددی گردآمده، تصمیم به سکولار بودن می گرفتند. به
این ترتیب، کافی بود هندویسیسم را در اساس خود، سکولار
معرفی می کردند. به همین شکل، گاندی با گرفتن دین
در خدمت سیاست، اعلام کرد که هندویسیسم "شمول گرا"
و مدافع مدارا است. دولت هند برای آن که به راستی
سکولار باشد، باید همه ادیان و هویت های دینی را به نام
منافع سکولار ملت، نمایندگی می کرد. به بیان دیگر،
تکثرگرایی و مدارای دینی به سنگ بنای مفهوم سکولاریزم
هندی تبدیل شد. مدل هندی سکولاریزم همچون مدلی
"قرینه" مطرح شد که در آن پذیرش مشروعیت تکثرگرایی
و چندگانگی، به مفهوم مرکزی بدل گشت. ولی، همه
جماعت های دینی برای عملی شدن و موفقیت این
تکثرگرایی در تعریف منافع ملی هند، باید به توافقی

زمینه راه رشد سکولاریسم در ایران (اسفندیار طبری)

پیش درآمد

سلسله مباحث این نوشته دو تز مرکزی دارند:

- برای رسیدن به سکولاریسمی بر پایه اصول دموکراتیک در ایران، نیاز به یک ایده "سکولاریسم ایرانی" داریم که بر اساس آن، دین بتواند بنا به شرایط تاریخی و فرهنگی، نقش درخوری در اجتماع ایفا کند.
- مفهوم پردازشی و شکل گیری مطالعات نظری و تحقیقی در زمینه سکولاریسم در ایران، نخست نیاز به دستیابی به خردی عمومی دارد که لازمه آن نواندیشی در دو جبهه است: "نواندیشی دینی" در میان روشنفکران دینی و "نواندیشی سکولار" در میان روشنفکران سکولار.

با بررسی ایده و تجربه سکولاریسم در چند فرهنگ و جامعه متفاوت به این نتیجه می رسیم که سکولاریسم تنها در بافتی پلورالیستی قابل تصور است. بافتی که در آن رابطه دین با دولت و جامعه به گونه ای چندان متفاوت تعریف می شود که با سکولاریسم به مفهوم "رهایی از دین"، "دین زدایی"، "جدایی دین از سیاست" یا "خصوصی سازی دین" کمتر در رابطه قرار می گیرد. حتی جدایی دین از سیاست، چنان چه خواهیم دید، در بافت های متفاوتی قابل تصور است.

در ارتباط با تز نخست، ابتدا به یک بررسی تاریخی و فلسفی درباره نقش دین در ایران خواهیم پرداخت. این بررسی هم از نظر اجتماعی و هم از نظر فلسفی ما را به این نتیجه می رساند که جامعه ایران از زمان باستان تا کنون، یک جامعه دینی بوده است؛ یعنی هنجارهای دینی و هنجارهای اجتماعی در یک بافت واحد وجود داشته و دارند. در چنین جامعه ای، سکولاریسم به مفهومی که از زمان انقلاب فرانسه می شناسیم، از نظر اجتماعی و فکری، فاقد پیش زمینه ها

و تضمین حفاظت از همه جماعت های دینی به طور مساوی و بدون حمایت از مذهبی خاص، می تواند چنین ملاکی را در اختیار ما بگذارد.

ولی برای سیاست سکولار، پس زدن فرقه گرایی و خواست مدارا باید الویت های استراتژیک را بدون ایجاد میانبرهای تاریخی بازساماندهی کرد. در این زمینه، سیاست سکولار مدارا، دولبه خواهد بود: مقاومت در برابر یکپارچه سازی و دعوت به دموکراتیزاسیون. اگر این استراتژی نقشی در ساماندهی زندگی و فعالیت های جوامع اسلامی امروز داشته باشد، باید برای رسیدن به مفهوم جایگزینی از سکولاریزم کارکرد و نه فقط دستکاری آن. یعنی، چالش واقعی این نیست که سکولاریزم گزینه ای گریزناپذیر است؛ بلکه این است که نباید از بازاندیشی پیرامون آن پرهیز کنیم. چالش برای ما، رهاکردن سکولاریزم نیست، بلکه فرموله کردن آن در بستر فلسفه ای با ارزش های معنوی است، و نه تنها همچون یک سیاست کشورداری. این تنها راه بازاندیشی پیرامون کل رهیافت ما به آینده جوامع مسلمان است. به این معنا که می توانیم به مدل تکثرگرایی "خانه مشترک" میدان بدهیم، همچون "راه حل سومی" برای بحران جوامع سیاسی خاورمیانه در رویارویی با اقتدار سکولاریزم حکومتی و خیزش بنیادگرایی در جامعه مدنی.

منابع

- 1- Gopal. S (ed.) *Jawaharlal Nehru: An Anthology*, OUP, Delhi 1980, p.330
- 2- Quoted in Puri, B.N., *Secularism in Indian Ethos*, Atma Ram & Sons, Delhi 1990, pp.355-356
- 3- Quoted in Sankhdher, M.M., *Secularism in India: Dilemmas and Challenges*, Deep & Deep Publications, Delhi 1992, p.312

و سنت های لازم می باشد. به این دلیل، ضمن استفاده از تجربه کشورهای دموکراتیک و سکولار، باید مسیر ویژه خود را بیابیم.

در ادامه، پس از بررسی ایده سکولاریسم، مقوله های روشنفکر دینی، روشنفکر سکولار و سیر تکاملی مفاهیم آن ها پس از انقلاب بهمن ۵۷، نتیجه می گیریم که میان همه انواع روشنفکران ایرانی، پیرامون سکولاریسم در بافت سیاسی - یعنی جدایی دین از دولت - تا حد زیادی اتفاق نظر هست. اما چگونگی بافت اجتماعی سکولاریسم - یعنی نقش دین در جامعه - بسیار مبهم مانده است. از این رو، بازاندیشی و تجدید نظر در نگرش کنونی به سکولاریسم میان روشنفکران سکولار و روشنفکران دینی به دو دلیل ضرورت دارد: نخست، چنان چه خواهیم دید، تجربه تمامی کشورهای دموکراتیک سکولار نشان می دهد که بدون داشتن یک ایده سکولاریسم و فراهم بودن شرایط تئوریک و ذهنی آن، رسیدن به یک سیستم پایدار سکولار دموکراسی ممکن نمی شود. دوم این که تنها از راه برقراری یک حوزه خرد عمومی می توان دیوار بین روشنفکر سکولار و دینی را شکست. سکولاریسم همچون جاده ای دو طرفه نیاز به "نواندیشی" هم میان روشنفکران دینی و هم میان روشنفکران سکولار دارد.

سپس این پرسش عنوان می شود که چگونه و در چه شرایطی چنین نواندیشی فراگیری، ممکن می شود. برای پاسخ به این پرسش لازم است که از تئوری های موجود باری گرفته، به طور انتقادی از میان آن ها به نظریه ای متناسب با شرایط ایران برسیم. در این راستا پژوهش انتقادی در تزه های پست سکولار یورگن هابرماس و جان رولز اهمیت ویژه ای دارد.

بخش ۱

پلورالیسم در سکولاریسم

در دنیای کنونی، سکولاریسم بدون خصلت پلورالیستی آن - در معنای به رسمیت شناسی چندگانگی های فرهنگی، عقیدتی، دینی، جنسیتی، قومی و زبانی - فاقد اعتبار است. در بافتی پلورالیستی به این نتیجه نیز می رسیم که هر جامعه ای بنا به شرایط فرهنگی و اجتماعی خود به سکولاریسم ویژه ای می رسد. طرح موفق سکولاریسم در هر جامعه ای، متناسب با شرایط فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ویژه آن جامعه و در نتیجه تلاش فکری گسترده نخبگان آن شکل می گیرد. به طور مثال، در هندوستان اوائل دهه هفتاد، هزاران مقاله و کتاب درباره سکولاریسم و انطباق آن با شرایط جامعه منتشر شد. همچنین باید توجه داشت که سکولاریسم از نظر مؤلفه های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی آن یک انقلاب نیست، بلکه یک رفرم است که جامعه و مردم را در یک پروسه همراهی می کند. بین لائیسیته ای که در سال های نخست پس از انقلاب کبیر فرانسه رواج یافت با لائیسیته امروزی در همین کشور، تفاوت های زیادی وجود دارد. امروز بسیاری از کشورهای دموکراتیک به دنبال تزه های پسا سکولاری هستند که تداوم آزموده تر و سنجیده تر همان روند سکولاریسم به شمار می روند.

مشکل موجود در بحث سکولاریسم در شرایط کنونی ایران این است که هر گونه دکترینی در این رابطه برای نشان دادن درستی خود، با واقعیت سیاسی در ایران گره زده می شود و این واقعیت سیاسی، سنگ محکی برای آن می گردد. اما یک تئوری می تواند خصلتی کلی داشته باشد و به طور مستقیم در گرو واقعیت سیاسی یا بخشی از آن قرارگیرد و با این حال، در کلیت خود، مثلاً با بخشی از روندهای اجتماعی که در درازمدت به آن روند سیاسی می انجامند، همخوان باشد. تقریباً همه تئوری های فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی چنین خصلتی دارند.

روشنفکر ایرانی در شرایط امروز در مقابل چالش و مسئولیت بزرگی قرار دارد. زیرا بدون شکل گیری یک "ایده" سکولاریسم برای شرایط ایران به سکولاریسم دموکراتیک در ایران نخواهیم رسید.

به منظور آشنایی با مفهوم تکثرگرایی سکولاریسم و این که سکولاریسم یک پروسه طولانی است، به مثال هایی از کشور های مختلف توجه می کنیم. باید افزود که هر چند تجربه کشورهای دیگر برای ما بسیار راهگشا هستند، اما هرگز نباید فراموش کنیم که ما نیز در این راستا به راه ویژه خود نیاز داریم.

هندوستان: در سال ۱۹۷۶ قانون اساسی سکولار دموکراتیک هند به تصویب رسید. در هند سکولاریسم به مفهوم این است که با تمامی ادیان از طرف دولت به طور مساوی رفتار می شود و این، برخلاف شکل غربی آن، به معنای جدایی دین از دولت نیست. اصل سکولاریسم در هند بر این پایه استوار است که در هند، دین رسمی وجود ندارد و هیچ دینی از سوی دولت به عنوان دین برتر قلمداد نمی شود. در مقدمه قانون اساسی هند (۱۹۷۶) به حاکمیت جمهوری دموکراتیک سکولار اجتماعی اشاره می شود. مفهوم اجتماعی سکولار به این دلیل گنجانده شده است که ملت و جامعه، حق مداخله و تصمیم گیری در سکولاریسم را دارند. به عبارت دیگر، حکومت نمی تواند قوانینی علیه اصول دینی جامعه وضع کند. تضمین حق آزادی دین از جمله حقوق اصلی شهروندی است. البته این تنها محدود به شهروندان هندی نیست و شامل تمامی افرادی است که به طریقی در این کشور سکونت دارند. این تضمین صرفاً به مفهوم تضمین عقیدتی نیست، بلکه حمایت قانون است از گسترش آن دسته از فعالیت های دینی که آزادی دیگران را به مخاطره نمی اندازد. سکولاریسم هندی قبل از هر چیز به همین مفهوم است که دولت، اجازه موضع گیری به ضرر یا به نفع یک گروه دینی خاصی را ندارد. این همزمان، یعنی قوانین همه ادیان در چهارچوب اجتماع و کاست های موجود در هند، مورد احترام و حمایت است؛ تا آن جا که در بسیاری

از موارد، قوانین دینی اگر به استقلال و آزادی ادیان دیگر صدمه وارد نکنند، بر قوانین پارلمانی ارجحیت دارند. این نوع سکولاریسم، جدایی دین و دولت را در عرصه تصمیمات اجتماعی خدشه دار می سازد. به این دلیل در این کشور، شاهد تناقض های بسیاری در عرصه اجتماعی هستیم که مثال بارز آن ازدواج در سنین کودکی است.

فرانسه: در فرانسه مفهوم لاییک از حوزه آموزش و پرورش و تلاش برای جدا کردن آن از نفوذ کلیسا برخاست. این واژه به مفهوم دنیوی یا غیرروحانی است. در سال ۱۹۰۵ در نتیجه برخی از رویدادهای سیاسی از جمله ماجرای دریفوس^۱ جدایی دین از دولت اعلام و با متمم سال ۱۹۴۷ صریحاً مفهوم لاییک در قانون اساسی آورده شد.

سکولاریسم فرانسوی دین را صرفاً در حوزه شخصی می شناسد. دین حق ترویج ندارد و شخص مؤمن در صورت سرپیچی از این قانون می تواند حتی موقعیت شغلی خود را از دست بدهد. به عبارت دیگر، پیامد آن می تواند یک دوراهی باشد: یا خروج از جامعه سکولار یا خروج از دین. جالب این که چند سالی است در فرانسه بحث های دامنه داری در رابطه با نقش دین در جامعه و در جهت اعطای بیشتر مسئولیت به دین در عرصه اجتماعی جاری است. این بحث با انتشار کتابی از سوی نیکلا سارکوزی، رئیس جمهور سابق این کشور، شدت یافته است. سارکوزی در کتاب خود خواهان تجدیدنظر در رابطه دین و جامعه بوده، بر این عقیده است که باید دین در جامعه بیشتر مسئولیت بپذیرد تا از تفسیرهای رادیکال دینی جلوگیری شود.^۲ مدل جدایی بین حکومت و کلیسا در فرانسه بر اساس توجیه آزادی ادیان است: از یک سو جدایی کامل و از سوی دیگر آزادی دین که در مفهوم لائیسیته متبلور می شود. لائیسیته یعنی سکولار در عرصه اجتماعی و سیاسی که نتیجه آن دوری از سنت های کلیسایی در جامعه است. از سوی دیگر همه

انجامید. ماجرای دریفوس، موفقیت بزرگی برای جنبش روشنفکری به شمار می رود.

^۱ Alfred Dreyfus که از خانواده یهودی بود، در سال ۱۸۹۴ میلادی به اتهام خیانت در ارتش محکوم و زندانی شد. موج حمایت روشنفکران آن زمان و در راس آن ها امیل زولا سرانجام به اثبات بی گناهی و اعاده حیثیت از دریفوس

^۲ Sarkozy (2004)

کلیساهایی که پیش از سال ۱۹۰۵ در فرانسه ساخته شده اند، متعلق به دولت هستند که در این مدل لائیسیتیه یک تناقض محسوب می شود. پنج عنصر اصلی لائیسیتیه عبارتند از آزادی در آموزش، آزادی وجدان، احترام به زندگی خصوصی، آزادی تجمع، و آزادی اندیشه. به این دلیل، لائیسیتیه اصل بی طرفی مثبت حکومت است که به پلورالیسم ادیان احترام می گذارد. از آنجا که دین در قلمرو آزادی شخصی است، امکان خودمختاری برای گروه ها یا نهادهای دینی وجود ندارد. از این رو، دولت فرانسه به انتخاب نهادهای دینی می پردازد.

انگلستان: در حالی که در فرانسه دین از زندگی عمومی دور نگه داشته شده، صرفاً یک اعتقاد شخصی است، در انگلستان این گونه نیست. در انگلستان رهبر دنیوی کلیسای انگلیکان، ملکه الیزابت است. همزمان ملکه در اسکاتلند و در ایرلند شمالی که کلیسای دیگری دارند، تنها یک عضو ساده است. کلیسا در انگلیس توسط مجلس عالی لردها در رابطه با قانونگزاری حق سخن و تصمیم گیری دارد. کلیسا از دولت، بودجه مستقیمی دریافت نمی کند و به این دلیل وابسته به دولت نیست. با این حال، دولت به ویژه در سال های اخیر گزنت های کلانی در زمینه مرمت ساختمان ها در اختیار کلیسا قرار داده است. گروه های دینی به عنوان اشخاص یا افراد حقوقی وجود ندارند، اما ادیان در مجلس لردها نمایندگی دارند. به این دلیل، رابطه اجتماعی با ادیان به هیچ وجه همچون کشورهای دیگر پیچیده نیست. برای مثال، سیک ها با عمامه یا زنان مسلمان با روسری می توانند حتی به خدمت ارتش درآیند. دولت در انگلیس یک حامی کلیسا است که نظیر آن در فنلاند، نروژ، دانمارک و سوئد نیز دیده می شود.

ایالات متحده آمریکا: در ایالات متحده آمریکا جدایی دین از حکومت براساس انگیزه حمایت از دین است. آمریکا از آغاز استقلال، یک سیستم حکومتی سکولار داشته است. اما سکولاریسم امریکایی به مفهوم جدایی «نهاد» دین از دولت

است و نه عدم حضور دین به طور کلی. بسیاری از سیاستمداران امریکایی بر اساس اعتقاد دینی خود حتی تصمیم های سیاسی اتخاذ می کنند. اما چنین تصمیم هایی نباید در راستای منافع یک نهاد دینی مشخص باشد.

آلمان: مدل آلمانی سکولاریسم ترکیبی از هر دو است و از زمان توافق با کلیسا در جمهوری وایمر^۳ هیچ گاه ارتباط بین حکومت و کلیسا قطع نشده است: کلیسا از تصمیم های سیاسی به دور است، اما دولت موظف به حمایت مالی کلیسا از طریق کسب مالیات می شود. در آلمان، سکولاریسم هم به مفهوم جدایی دین و هم نهاد دین از دولت است. ولی در عرصه اجتماعی، دین مورد حمایت دولت قرار گرفته، در جامعه و گفتمان های سیاسی نقشی فعال دارد.

ترکیه: در ترکیه سکولاریسم توسط آتاتورک^۴ بر پایه مدل فرانسوی لائیسیتیه برپا شد. تفاوت محوری آن با فرانسه این بود که کنترل دین از طریق پرورش امام ها در دست دولت قرار گرفت و سکولاریسم در عرصه اجتماعی یک بعد اجباری یافت؛ مانند منع حجاب و حتی جلوگیری از سفر حج و غیره. سکولاریسم در ترکیه به ویژه در سال های ۱۹۹۰ یک کد دوگانه سیاسی بین «سکولار» و «دینی» بوده است. آزادی دین یک عنصر قانون ترکیه است، اما صرفاً به سطح آزادی فردی و شخصی محدود می شود. آزادی اجتماعی برای ادیان به جز اسلام وجود ندارد. این نکته مشکل بزرگی برای ورود ترکیه به اروپا ایجاد کرده است. وقایع پس از کودتای سال ۱۹۸۰ در ترکیه را می توان یک نمونه «سکولار تئوکراتیک» شناخت. علاوه بر سکولاریسم، سکولاریزاسیون یعنی روند جدایی اتوریته دینی از جامعه نیز در ترکیه در هر چهار مؤلفه نهادی، اجتماعی، فردی و درون دینی نقش مهمی داشته و مشروعیت تسلط سیاسی و نهادهای حکومتی به طور واضح به جدایی دین دلالت دارند. در ترکیه پس از آتاتورک، یک سیستم قضایی دنیوی و مستقل به وجود آمد که نقش مرکزی در سیستم سکولاری داشته، پیامد جدایی کامل از

^۴ Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938)

^۳ Weimar Republik (1918-1933)

سیستم قضائی عثمانی بوده است. اما رابطه بین دولت و دین در ترکیه ما را نه به دو سیستم خودمختار، بلکه بیشتر به یک سیستم نامتقارن و سلسله-مراتبی^۵ نزدیک می‌کند. قانون اساسی سال ۱۹۷۱ ترکیه اصول لائیسیته را این گونه برمی‌شمرد:

- دین اجازه نفوذ و تسلط در امور دولتی را ندارد.
- زندگی دینی در عرصه فردی از آزادی نامحدود برخوردار است.
- آن دسته از رفتارهای دینی که از قلمرو فردی تجاوز کرده، زندگی اجتماعی را تحت تاثیر قرار دهند، برای جلوگیری از سوء استفاده و در جهت نظم و امنیت اجتماعی، محدود خواهند شد.
- حکومت، آزادی‌ها و حقوق دینی را به منظور حمایت از نظم و حقوق عمومی در کنترل خود خواهد داشت.^۶

اما تجربه ترکیه که از نظر تاریخچه دینی بودن به ما بسیار نزدیک است، نشان می‌دهد که رابطه بین دین و سیاست در یک کشور اسلامی، دینامیسم خاص خود را داشته، بس متغیر است و فرهنگ، نقش بسیار تعیین کننده‌ای در آن دارد. دگرگونی‌های زیادی در میان مردم رخ می‌دهد: سکولارها دیندار می‌شوند و دیندارها سکولار. تجربه ترکیه و چنان چه خواهیم دید، تجربه ایران، به ما آموزند که سکولاریسم در شکل «نظم از بالا»، بدون یک ایده سکولاریستی که نتیجه مشورت گسترده اجتماعی باشد، بر پایه محکمی استوار نیست. چنان چه امروز در ترکیه با روی کار بودن حزب اسلامی، روند سکولاریسم چه در عرصه اجتماعی و چه سیاسی به طور جدی در خطر است.

کشورهای سوسیالیستی: در کشورهای سوسیالیستی نیز شاهد سکولاریسم به شکل رادیکال آن بودیم. واضح ترین نمونه آن کشور آلبانی بود که در سال ۱۹۶۸ دین در جامعه به طور کامل ممنوع شد. پس از آزادی دین در سال ۱۹۹۰

روند دینی شدن جامعه سرعت زیادی پیدا کرد که به ویژه در نتیجه نفوذ کشورهای عربی اسلامی در آلبانی به تقویت اسلام انجامید. تجربه کشورهای سوسیالیستی نشان می‌دهد که سکولاریسم بدون دموکراسی هیچ گاه نمی‌تواند از پایداری سیاسی و اجتماعی لازم برخوردار باشد.

بخش ۲

سیر فلسفه ایران در ارتباط با مفاهیم سکولار

سکولاریسم همچون الویت نگرش دنیوی به امور فرد و اجتماع را می‌توان در چهار مؤلفه متمایز ساخت: اخلاقی، فلسفی، اجتماعی و سیاسی. در هر یک از مؤلفه‌ها امر محوری، رابطه با دین است: آیا توجیه و استدلال اخلاق مستقل از دین در ایران وجود داشته است؟ آیا فلسفه‌ای داشته ایم که توانسته باشد با دین مرزبندی کند؟ تا چه اندازه جنبش‌های اجتماعی بافتی سکولار داشته‌اند؟ آیا در عرصه حکومتی چنین جدایی مطرح بوده است؟

دین در اندیشه فلسفی ایران باستان

دین و حکومت در ایران همواره شانه به شانه یکدیگر بوده‌اند و پادشاه، رسالتی الهی داشته است.^۷ در دوره هخامنشی اعتقاد به دستورهای زرتشت و نیز پرستش اهورمزدا به عنوان برترین ایزد، از زمان داریوش اول (۴۸۶ - ۵۲۲ پیش از میلاد) آغاز شد. پسر خشایارشا (۴۶۵ - ۴۸۷ پیش از میلاد) نیز اندیشه‌های دینی او را دنبال کرد و حتی آن چنان پیش رفت که پرستش خدایان دیگر (از جمله مهر) را ممنوع و ساخته و برای این کردار سزایی سنگین نهاد، که نشان می‌دهد کیش زرتشت در میان مردم بسیار رواج داشته و پادشاهان، خود دینی بوده‌اند. نخستین بار در متن سنگنبشته اردشیر دوم (۳۵۹ - ۴۰۴ پیش از میلاد)، مهر از نو پدیدار گردید و نام او در سنگنبشته‌های شوش

^۷ زمانی: تعامل دین

^۵ Hierarchy

^۶ Saglam (2005)

و همدان به همراه نام اهورمزدا و آناهیتا (ناهید) فراخوانده شد.^۸

اعتقاد به اهورمزدا از ایرانیان یک قوم یکتاپرست ساخته بود. هرودوت در کتاب تاریخ خود اشاره می کند که ایرانیان از بت پرستی بیزار بوده، آن را تحقیر می کرده اند.^۹ رسالت الهی پادشاه اما تنها از طریق حکومت دینی روحانیون امکان پذیر بود که همچون دولتی سایه در جامعه، صاحب مشروعیت دینی بوده اند. در طول تاریخ ایران شاید بتوان گفت تنها سلسله هخامنشی (۵۵۹-۳۳۰ ق.م) در ایران باستان، چون به دیده تساوی به تمامی ادیان می نگریست، سکولار بوده و به دلیل چنین روابطی با ادیان، توان اداره سرزمین پهناور و وسیع آن زمان را داشته است.

در دوران اشکانیان، روحانیون زرتشتی به نام مغان، از نفوذ زیادی در دستگاه حکومتی برخوردار بودند. اما شاهان اشکانی نیز رفتاری دوستانه با ادیان دیگر داشتند. می توان چنین تصور نمود که پادشاهان با اعطای آزادی دینی، انتظار اطاعت از حکومت را داشته اند: «یکی از دلایل این تساهل مذهبی، گستردگی قلمرو شاهنشاهی و تعدد و تنوع ملت‌های تابعه و طبعاً گوناگونی باورهای دینی نزد این ملت‌ها بود که امکان ایجاد وحدت مذهبی را بسیار دشوار و حتی غیرممکن می ساخت.»^{۱۰}

بر خلاف هخامنشیان و اشکانیان، سلسله ساسانیان یک حکومت کاملاً دینی با دین رسمی زرتشتی بود. در این دوران دستگاه دینی و دولتی در هم آمیخته شدند. تنها کسانی به مقام های دولتی می رسیدند که وابستگی به دین مؤبدان داشتند. از این طریق، شاهان توانستند با اتکاء به قدرت روحانیون مدت ها حکمروایی کنند. مؤبدان در سطح اجتماعی نیز قدرت فراوانی داشتند و به ویژه سیستم آموزش و پرورش به طور کامل در دست آنان بود. در دوران

ساسانیان قدرت روحانیون بسیار سازمان یافته و سیستماتیک بود. حتی مقاومت پادشاهی نظیر قباد (۴۸۷-۴۹۸ پس از میلاد) در پایان به عزل و حبس او انجامید. تنها اسلام توانست سد قدرت روحانیون زرتشتی را ویران و قدرت دینی و سیاسی خود را مستقر سازد. می توان چنین خلاصه کرد که پذیرش اهورمزدا در اندیشه باستانی ایرانی، ابزاری سیاسی برای تثبیت قدرت پادشاه بوده و مرزی بین دین و سیاست و هنجارهای اجتماعی نبوده است.

متافیزیک زرتشتی را می توان در مبارزه بین نور و تاریکی خلاصه کرد. این گونه اندیشه دوآلیستی در دوران باستان در نوع خود بی نظیر بود، زیرا چه در فلسفه پیش سقراطی و چه در ادیان چینی و هندی یک مونیسم قوی حاکم بود. بعد ها پس از ورود اسلام به ایران، تلاش مفسران بر این شد که این دوآلیسم را در وجود یک خدای واحد تصور کنند. دوآلیسم زرتشتی در ایده دو جهانی این آیین ریشه دارد: مینو و گیتی. مینو دنیای غیرقابل رویت و گیتی دنیای مادی است. مرز بین خوبی و بدی، آن گونه که در متافیزیک اسلامی بین الهی و دنیوی می بینیم، نیست؛ زیرا بدی در هر دو جهان فعال است. از این رو آیین زرتشتی موازین اخلاقی خود را از دنیای الهی نمی گیرد، بلکه این موازین به طور هنجاری در جهان دنیوی عنوان شده، ریشه خود را در یک انتاگونیسیم دائمی بین نور و تاریکی می یابند. در این راستا زرتشت به یک «آموزه اخلاقی» می رسد: پندار نیک، کردار نیک و گفتار نیک. اما این آموزه به طور مثال بر خلاف آموزه اخلاقی «قاعده طلایی»^{۱۱} یا «دستور مطلق»^{۱۲} کانتی روشی برای «نیک» بودن یا اخلاق نیک به دست نمی دهد و نیکی در متافیزیک نور ذوب می شود. علاوه بر این، روحیه جنگی این اخلاق در اخلاق هنجاری امروزی نمی گنجد، زیرا برای آن، خوب بودن، تنها رفتار خوب نیست، بلکه مبارزه خشن علیه بدی و دروغگویی است.

^{۱۱} *Regula aurea*: قاعده طلایی اصل اخلاقی عملی است: «با دیگران به همان گونه ای که مایلی با تو رفتار کنند، رفتار کن!»

^۸ Schwertheim (1992)

^۹ هرودوت (۱۳۵۶)، ص ۷۴
^{۱۰} زمانی: تعامل دین

^{۱۲} Der Kategorische Imperativ

به این دلیل آن چه به آیین زرتشت، از دیدگاه «مضمونی و دینی»، یک نوع جذابیت سکولاری می دهد، آموزه اخلاقی آن است، که بر خلاف ادیان مونیستی، سرچشمه آن الهیات محض نیست. شاید این جذابیت سکولاریستی و دنیوی در آموزه های اخلاقی، با وجود تجربه سیاسی که از دین زرتشت به ویژه در دوران ساسانیان داریم و ستم ها و استبداد سیاسی که از این دین برخاسته، پناهگاهی برای فرار از آموزه های اخلاقی دینی که به اخلاق از طریق الهیات می رسند، پدید آورد. اما تاریخ باستان نیز نشان می دهد که سکولاریسم در آموزه های اخلاقی نمی تواند مانعی برای دیکتاتوری باشد، آن گاه که حکومت اجرای اراده خود را بر دین یا هر ایدئولوژی دیگری استوار سازد. این واقعیت، استدلالی مناسب به نفع سکولاریسم سیاسی به دست می دهد.

مزدیسنا نشانی است برای آیین زرتشتی که در روند تاریخ، تحولات بسیاری را از سر گذرانده است. دوآلیسم و دوگانگی در آیین زرتشتی خصلت نما بوده، در اوستا می توان از نبرد بین اورمزد و اهریمن چنین برداشتی شود. این نبرد یک نبرد دیالکتیکی نیست که در پایان به سنتزی از هر دو بینجامد، بلکه در پایان این نبرد، اورمزد برنده است. به عبارت دیگر، دوآلیسم زرتشتی در پایان به مونیسم ختم می شود. با چنین ویژگی مونیستی آیین زرتشت توانست پس از گسترش اسلام در ایران، در کنار اسلام به موجودیت هر چند صغیر خود ادامه دهد. آموزه زرتشتی در کنار فلسفه نوافلاطونی، تأثیر بسیار عمیقی در تمامی فرهنگ ایرانی داشته و از این رو لازم است که در ارتباط با رشد سکولاریسم کمی بیشتر به آن بپردازیم.

در ایران باستان بین سال های ۸۰۰ پیش از میلاد تا ۷۰۰ پس از میلاد تمامی آیین های ایرانی از جمله مهمترین آنان میترایسم، زروانیسم، مانیسیم و مزدکیسم، خصلتی دوالیستی داشته اند: گوناگونی

جهان، ناشی از مبارزه دو نیروی مکمل روشنایی و تاریکی بوده است. این دوالیسم بسیار قوی، تفکر باستانی ایرانی را از تمامی آموزه های فرهنگ های دیگر متمایز می سازد. این دوالیسم را نمی توان در ادیان چینی، هندی و ژاپنی یافت و ادیان مصری نیز دوالیسم بسیار ضعیفی در مقایسه با ایران باستان داشته اند. همینطور است در مورد فلسفه پیش سقراطی یونان که همواره به دنبال یک اصل یا علت بوده است.^{۱۳} به طوری که اشاره شد، در سلسله ساسانیان بین ۲۰۶ تا ۶۵۱ پیش از میلاد، آیین زرتشت تبدیل به یک آیین حکومتی شد. دین در سیاست ذوب گشته، در خدمت سلطه سیاسی قرار گرفت. اشراف روحانی در کنار سیاستمداران، علیه دهقانان و برده ها حکمروایی کردند. در نتیجه شرایط اجتماعی و اقتصادی بسیار دشواری که در جامعه حاکم بود، جنبش های اجتماعی متفاوتی برخاستند که مهمترین آن ها به سرکردگی دو بانی دینی به نام های مانی (۲۷۶ پس از میلاد) و مزدک (۵۲۹ پس از میلاد) بودند.

هر چند درباره مانی پژوهش های بسیاری شده، ولی وجود تاریخی مزدک پرسش برانگیز است و آثار پژوهشی بسیار معدودی در این رابطه وجود دارند. اما صرف نظر از این نکته، آنچه که امروز درباره آیین مزدکی می دانیم، بخشی از فرهنگ ایرانی ما بوده، وجود یا عدم وجود تاریخی آن، اهمیت ثانوی دارد. هم مزدک و هم مانی به دوالیسم بین روشنایی و تاریکی معتقد بودند. اما مزدک بر خلاف مانی به اراده انسانی در پیروزی نور بر تاریکی تأکید می کرد و این که این پیروزی تنها در گرو اراده انسانی میسر می شود. اما نزد مانی رابطه بین نور و تاریکی رابطه ای تصادفی است و اراده انسان در آن نقشی ندارد. برای مزدک این تنها تاریکی است که بر اساس تصادف عمل می کند، در حالی که نور به کمک اراده عقلانی انسان به مبارزه با

¹³ Johardelavari (1994), 33

تاریکی می پردازد. این دوالیسم خوشبینانه مزدک به آیین او یک جنبه عملی و مثبت می دهد، تا آن جا که به نقد اجتماعی روابط ناعادلانه در جامعه می پردازد. در یکی از پژوهش های پرسش برانگیز که تقریباً تنها پژوهش آکادمیک درباره مزدک نیز هست، دیدگاه های اجتماعی و تصور او از عدالت اجتماعی برای زمان خود، منهای نظراتش درباره زنان، انقلابی و مدرن ارزیابی شده اند.^{۱۴} اما در طول تاریخ این دوالیسم بدبینانه مانی بود که بر فرهنگ ایرانی غالب شد و شاید بتوان تسلط فرهنگی عرفان را تشدیدکننده این غلبه دانست.



مانی

مانی در سال ۲۴۲ میلادی آموزه های خود را به صورت دیباچه ای به شاهپور شاه تقدیم کرد و پس از آن به شهرت بزرگی دست یافت. روشنایی و تاریکی در متافیزیک مانی نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است. بر خلاف زرتشت که برای خلقت، اراده ای واحد فرض می کرد، از دیدگاه مانی تداخل دنیاها نور و تاریکی موجب خلقت و حرکت است. نور و تاریکی از عناصر متفاوتی تشکیل می شوند. او این عناصر را به عنوان مؤلفه های نور می شناسد: بردباری، دانش، بصیرت، هوش، دوستی، ایمان، وفا، مروت و حکمت، که پنج مؤلفه اخیر از ارزش والاتری برخوردارند. در مقابل، پنج عنصر دنیای تاریکی و مادی از این قرارند: مارمولک

چون مظهر ناپاکی و باد، آتش سوزان، تاریکی و زهر، که نماد ویرانی در زندگی هستند. روند تداخل بین نور و تاریکی، چرخه ای بی انتها است و به همین دلیل، روزنه ای برای پیروزی نور بر تاریکی وجود ندارد. این آموزه از این رو یک دیدگاه بدبینانه به جهان دارد. آنچه آموزه مانی را از شناخت زرتشتی از خدا دور می کند این است که او به جای شناخت خدا به شناخت دو پدیده دنیوی یعنی نور و تاریکی می رسد. به عبارت دیگر، مانی به دین و شناخت دینی خصلتی دنیوی می دهد. اما چنین شناخت دنیوی از هستی و نیستی، به طوری که اگوستین نیز اشاره کرده است، به دنیای موهوم افسانه ای و وحی و تخیل ختم می شود و به شکوفایی اخلاقی دنیوی نمی رسد.^{۱۵}

فلسفه نوافلاطونی

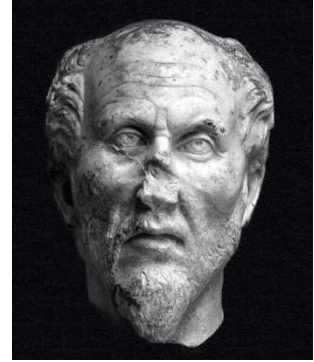
اینک بپردازیم به مسیر رشد فلسفه ایرانی در ارتباط با مفاهیم سکولار. از آنجا که فلسفه ایرانی در ذات خود فلسفه نوافلاطونی است، باید ابتدا نگاهی به فلسفه نوافلاطونی بیندازیم. در فلسفه ایرانی دو سنت افلاطونی و ارسطویی فلسفه در هم ادغام شده اند. نوافلاطونی ها طرفداران افلاطون در قرن اول و دوم میلادی هستند که فلسفه افلاطون را با ایده های شرقی در هم آمیختند. هدف نوافلاطونی ها نه شناخت، بلکه آگاهی بی واسطه مطلق و توجیه آفرینش از طریق صدور یا پرتوی خدایی بود که وحدت با آن از طریق تهذیب نفس و جذب عرفانی ممکن می شود. بنیانگذار این فرقه فلسفی امونیوس ساکاس^{۱۶} و شاگرد او فلوطین^{۱۷} هستند.

¹⁶ Ammonius Sakkas (ca. 175-242)

¹⁷ Plotinos (205-270)

¹⁴ Klima (1957), 189

¹⁵ Adam (1969), 25ff



فلوطین

به دنبال اثبات وجود خدا نیست، زیرا از راه خرد نمی توان به وجود خدا رسید. در نگاه اول شاید این نگرش، سکولاریستی به نظر آید، که اثبات وجود خدا را از حوزه خرد خارج می سازد. اما این آموزه همزمان به مفهوم نفی و تحقیر خرد و تشویق تجربه عرفانی و درونی به منظور وحدت وجود و فکر در غالب وحدت جهان می باشد. در پیامد آن، دنیای مادی به عنوان شر شناخته می شود و وظیفه نفس و روح، پرهیز از این دنیا است. تجربه و احساس های درونی انسان ها باید توسط تجربه عرفانی به اوج تکامل خود نائل شوند. به این دلیل، انسان بین خدا و حیوان قرار دارد و فاقد جایگاه خاصی در جهان است. ولی هدف او باید وحدت با خدا باشد. از راه خرد نمی توان به وحدت بین انسان و خدا رسید بلکه از طریق نفس و تجربه درونی که از خرد بالاتر است، چنین امری میسر می شود.^{۲۱} سوژه آن گاه می تواند به وحدت با خدا برسد، که تهی از هر گونه مفهومی شده، وجودش پایان یابد، زیرا «مفهوم» در قلمرو چندگانگی است، اما «غایت» باید یگانه باشد، یعنی نفس غالب شود.

به عنوان نتیجه گیری در ارتباط با سکولاریسم می توان این موانع را در فلسفه نوافلاطونی برشمرد:

- «خدا» در فلسفه نوافلاطونی، یک وجود ترانسندنز یا متعالی نیست: چنین مفهومی در بافت وحدت با خدا نمی گنجد، زیرا انسان به نوبه خود نمی تواند همچون خدا ترانسندنز و متعالی شود.

- انسان در فلسفه نوافلاطونی یک موجود کلی است و به عنوان «فرد» شناخته نمی شود. آنچه برای این آموزه مهم است، رابطه بین انسان، جهان و خدا است و نه رابطه بین انسان ها.

فلوطین آموزه خدایی را در فلسفه افلاطونی درآمیخت که مدلی برای فلسفه اسلامی شد. اصل فلوطینی، اصل سادگی در تصور خدا است. او نسبت دادن صفات خوب و بد به خدا را رد می کرد: خدا نه در زندگی، بلکه فرای آن است و فرای وجود، می توان او را یافت.^{۱۸} خدا می خواهد از طریق خلقت، جوهر خود را به نمایش گذارد. جوهر برای فلوطین وجودی است کلی و نامتغیر و ماندنی. با وجود این که خدا حرکت و تغییر نمی کند، خود، عامل تمامی تغییرات و حرکت ها است. ظاهراً این تناقضی در فلسفه فلوطینی است که خدا از یک سو به عنوان «ترانسندنز» یا متعالی^{۱۹} شناخته می شود، ولی از سوی دیگر چنان در هستی تداخل دارد که شناخت او میسر شود. اما شناخت خدا از نظر فلوطین در خود نیز شناختی است متعالی: شناخت خدا و آنچه خدایی است تنها وقتی میسر می شود که انسان از انسان بودن خود دوری جوید.^{۲۰} از نظر متدیک، پیامد این طرز فکر آن است که شناخت نسبت به آن چه کلی است نه از طریق تجربه در جهان خارج، بلکه از راه بازگشت به خویش، تجربه درونی و در نهایت، در وحدت با خدا از طریق نفی «من» ممکن می گردد. این عقیده نوافلاطونی هسته اصلی و غیر قابل انکار فلسفه ایرانی در تمام دوران و نزد همه فلاسفه ایرانی است. به عبارت دیگر شیوه نوافلاطونی می خواهد از طریق وحدت بین وجود و فکر به وحدت خدایی نائل شود و

²⁰ Hermann (1925), 24

²¹ Hermann (1925), 66

¹⁸ Hermann (1925), 14

¹⁹ Transzendenz

- از آن جا که در اندیشه نوافلاطونی نمی توان فلسفه اخلاقی و سیاسی در رابطه با شرایط و وظیفه انسان ها در زندگی اجتماعی را یافت، به همین دلیل، فلسفه ایرانی نیز در این مسیر برآمد قابل توجهی نداشت.

- دنیای خارج، مانع اصلی در رسیدن به وحدت است و انسان باید از دنیا و علایق دنیوی پرهیز کند. تنها بدین وسیله می توان خدا را یافت.

دین همواره عنصر برتر

در این بررسی اجمالی با برجینی برخی از مهمترین جریان های فکری به این نتیجه می رسیم که با وجود تلاش های متفاوت در تعبیرهای سکولاریستی از این جریانات، اندیشه دینی همواره بر اندیشه دنیوی غالب بوده است و سر نظر از این تعبیرها، که شاید در نوع خود تلاش مثبتی نیز باشند، هیچ مدل سکولاریسم ایرانی در دست نداریم.

در دو قرن آغازین اسلام به ویژه مباحث فقهی از اهمیت ویژه ای برخوردار بودند. در این زمان مرزی بین علوم دینی و علم حقوق وجود نداشت. علمای اسلامی در امور حقوقی و فقهی صاحب نظر بودند. مدارس فقهی بسیاری از سوی این علما دایر گشت که از میان آنان مدارس شافعی، مالکی، حنبلی در قرن هشتم میلادی پا به عرصه وجود گذاشتند.²² در این مباحث و آموزه ها مباحث حقوقی از اصول قرآن و حدیث فراتر نرفتند. در اواسط قرن هشتم میلادی نفوذ فلسفه یونانی در این مباحث به جدایی و پیدایش علم کلام انجامید. کلام به عنوان یک نوع الهیات عقلی از راه استدلال و منطق به دنبال اثبات اصول و عقاید اسلامی بود. در این رابطه به ویژه اندیشه های فلوطینی نقش مهمی داشته اند، که توسط دو فیلسوف اتنی

دیونسیس²³ و سیمپلیکیوس²⁴ در دانشگاه جندی شاپور در قرن ششم وارد تدریس شده بودند. ترکیبی از «عرفان»، که تحت تاثیر افکار هندی وارد ایران شده و «عقلانیت» را می پذیرفت، در شکل گیری این جریان، مؤثر بود. در آغاز، جنبش های عقل گرای فلسفه اسلامی که مهمترین آن ها معتزله، اسماعیلیه و قرامطه و اخوان الصفا بودند، خود را با آیین های کهن ایرانی مشغول ساختند. کهن ترین آیین ها زروانیسم یا آیین زمان جاودان یا مطلق است، که زمان را بالاترین اصل پنداشته، برخلاف آیین زرتشتی یک آیین مونیستی بود. زروانیسم به همین دلیل توانست پل ارتباطی بین روشنفکران اسلامی آن زمان و اندیشه ایران باستان باشد. زروان از قدیمی ترین آیین های دینی ایران است، که زمان بی انتها را به عنوان بالاترین اصل آفرینش می شناسد. پس از گسترش اسلام در ایران، زروانیسم حلقه ارتباطی بین دوالیسم زرتشتی با مونیسم اسلامی بود و به همین دلیل زرتشتی و مانی گری نقطه مشترکی با اسلام یافتند.

معتزله جریان دینی عقل گرا بود که در قرن ۹ میلادی فلسفه اسلامی را پایه ریزی کرد. این جریان عقلانی دینی، آموزه های فلسفی یونانی را وارد دستگاه فکری خود کرد، با این هدف که این آموزه ها را با اصل اعتقادی خود در قرآن سازش دهند. علت آشوب فکری در این عرصه، ترجمه نادرست آثار فلسفی یونانی و نسبت دادن آثار دیگران به ارسطو بوده است. برای مثال، اثری از فلوطین را به ارسطو نسبت دادند و بر این روال، سیستم فلسفی اسلامی، اندیشه های یونانی را بدون مرزبندی منطقی لازم در خود ادغام کرد. در فلسفه غربی از آغاز تا به امروز دو سیستم منطقی ارسطویی و افلاطونی در مقابل هم قرار گرفته و هر یک روند تکاملی را در نمایندگان فلسفی خود بازمی یابند. اما برخلاف فلسفه غربی، سیستم فلسفه ایرانی از این نظر، غیر قابل فهم و فاقد یک سیستم منسجم است.

²⁴ Simplicius

²² Johardelavari (1994), 43-45

²³ Diogenes

اصول اعتقادی معتزله را می توان چنین خلاصه کرد: (۱) توحید، که منظور، وحدت خدا و ایمان خدشه ناپذیر به اوست. توحید در صفات خدا یعنی اعتقاد به این که خدا در تمامی ویژگی های خود به عنوان یک کلیت واحد وجود دارد. (۲) عدل، که منظور عدل خدا است که به انسان، آزادی و احساس مسئولیت در کردار خویش می دهد. (۳) اصل «منزل بین المنزلین» به این مفهوم است که اگر مسلمانی به گناهی بزرگ مرتکب شد، به این مفهوم نیست که کافر است و باید از امت اسلامی طرد شود. این اصل، انگیزه پیدایش مکتب معتزله و در زمان خود مترقی بوده است، زیرا ارتدکس های اسلامی، بر این عقیده بودند که یک مسلمان با هر گناه نابخشودنی کافر شناخته می شود.

از نظر معتزله، جهان از دو بخش تشکیل شده است: عدم و وجود. عدم مبدأ عالم است و وجود، صورت آن. در عدم می توان ممکن و غیرممکن را متمایز ساخت. “ممکن” می تواند به واقعیت بپیوندد و به همین دلیل به عنوان یک شئی در فکر وجود دارد و “غیر ممکن” هیچ گاه به واقعیت نمی پیوندد. برای معتزله عدم، یک شئی واقعی است و با استدلال های عقلانی تلاش در اثبات آن می کنند که “عدم”، قابل شناسایی است. در همین راستا استدلال می کنند که ایده اشیا، در خدا وجود دارد و توسط اراده خدایی به واقعیت تبدیل می شود. به همین دلیل از نظر آنان، جوهر اشیا با جوهر خدا یکی است و در نتیجه از روی شئی می توان به صفات خدایی پی برد. به عبارت دیگر، خدا اشیا را نیافریده، بلکه به آنها وجود بخشیده است. در آن زمان انتقادی که به معتزله می شد این بود که با این استدلال به دوالیسمی بین خدا و شئی می رسند. معتزله با استفاده از روایون این ادعا را چنین رد می کردند که اشیا زیر سایه جبر خدایی هستند، ولی رفتار انسانی برکنار از جبر است و انسان آزادی اراده دارد. معتزله با مفهوم آزادی اراده، به یک متافیزیک اخلاق می رسند و به آن شکلی دنیوی می دهند. معتزله در ارتباط با ماده یک دید پیش سقراطی و اتمیستی دارد، که بر این پایه ماده از اجزای غیرقابل تقسیم تشکیل

شده است. معتزله با این دیدگاه، نظریه ماده و صورت ارسطو را رد می کنند. پیامد فکری آن، فرضیه باقی های بسیار در مورد تعداد اجزاء ماده بوده است.

پس از درگذشت جعفر صادق، امام ششم شیعه، در مورد جانشین او اختلاف نظر وجود داشت. یک فرقه، فرزند بزرگ او اسماعیل را جانشین او دانستند و اسماعیلیه نامیده شدند. فرقه دیگر موسی، فرزند جوانتر او را به عنوان جانشین شناختند، که موسویه یا امامیه نامیده شدند. اسماعیلیه تلاش کردند قرآن را به گونه ای تفسیر کنند که با فلسفه یونانی-الکساندری در انطباق باشد. از نظر اسماعیلیه، امامت که در قرآن بارها امری الهی دانسته شده، نمادی است برای روح جهانی. آن ها تحت تأثیر صوفی گرایی به برتری جهان معنوی به جهان دنیوی معتقد بودند. زیر تأثیر اسماعیلیه در قرن نهم میلادی، فرقه دینی قرامطه پا به عرصه وجود گذاشت. قرامطه از نظر فکری تفاوت چندانی با اسماعیلیه نداشتند. نصیرالدین طوسی در اثر خود به تفصیل به معرفی ایده های اسماعیلیه پرداخته است. آن ها بر پایه فلسفه ارسطویی عالم را به عالم اکبر و اصغر تقسیم می کنند. عالم اکبر از سوی خدا نشأت می گیرد.

در کتاب خواجه نصیر طوسی به نام اخلاق ناصری^{۲۵} نیز نمی توان اندیشه سکولاری یافت. این کتاب از مشهورترین نوشته های خواجه نصیر و یکی از دو کتابی است که بنا به خواست حاکم شیعه (به همراه اخلاق جلالی) در باب حکمت عملی نگاشته شد و نخستین اثر فارسی زبان مهم در این زمینه می باشد، که به تلفیق دیدگاه فلسفی و علمی یونان و دیدگاه اسلامی درباره انسان، خانواده و جامعه می پردازد. اخلاق ناصری در باب اخلاق فردی، تدبیر منزل (رفتار در محیط خانه و اداره زندگی) و سیاست (به تعبیر امروزی علوم سیاسی) نگاشته شده است. باب اول آن، خلاصه ای از رساله عربی تهذیب الاخلاق یا الطهاره اثر ابن مسکویه است.



خواجه نصیر طوسی

خواجه نصیر در اخلاق ناصری تابع ارسطو بوده، مطالب بسیاری را به صورت نقل قول یا نقل به مضمون از ارسطو ذکر کرده، ولی بسیاری از نقل قول های او نیز بی اساس است. یکی از عمده ترین نکات اختلاف میان ارسطو و خواجه نصیر درباره خوشبختی است. در حالی که خوشبختی برای ارسطو ماهیتی دنیوی دارد، برای خواجه به عنوان یک مسلمان، تمامی تلاش انسانی باید برای خوشبختی در آخرت باشد. یعنی انسان در این دنیا نمی تواند خوشبخت باشد، به همین دلیل باید برای آخرت پس انداز کند. خواجه در اخلاق ناصری به دنبال تهذیب روح و فضیلت روحانی است، در حالی که اخلاق فضیلتی ارسطو به همین دنیایی که در آن هستیم، محدود می شود. با این حال، خواجه، اخلاق را بخشی از حکمت عملی می داند و به دنبال رهنمودهای عملی برای تهذیب اخلاقی است.

صوفیسم

سعید نفیسی سه ریشه برای صوفیسم در نظر می گیرد: هلنی، نوافلاطونی و ایران باستانی. از نظر او مکاتب صوفی حاصل مقاومت علیه هجوم اعراب و برای حفظ هویت فرهنگی ایرانی بوده اند. این مکاتب عمدتاً تحت تاثیر ادیان باستانی ایرانی و هندی و چینی بوده اند. از این رو صوفیسم ایرانی با صوفیسم در سوریه و عراق، که صرفاً تحت تاثیر اندیشه نوافلاطونی، مسیحیت و یهودیت بودند، به کلی متفاوت است.^{۲۶} هر چند که

برخی از نویسندگان بین صوفی، زاهد و عارف تفاوت گذاشته، مثلاً صوفی را مربوط به اسلام می دانند، اما می توان پذیرفت که آموزه های زیربنایی آن ها حداقل در دوران پیش از اسلام، تفاوتی با یکدیگر نداشته اند. انماری شمل^{۲۷} دو نوع عرفان را متمایز می سازد: عرفان بی نهایی و عرفان شخصی. گروه اول در شکل خالص خود در مکتب فلوطینی یا نوافلاطونی بازتاب می یابد که در جستجوی رابطه با خدای بینهایت و مطلق و وحدت با او می باشد. چنین وحدتی متناقض با تعالیم دینی اسلام و جایگاه فرد و انسان در این دین است. اما برای گروه دوم یا عرفان شخصی، رابطه بین خالق و مخلوق پیشنما است. این نوع صوفیسم از نظر اسلام قابل پذیرش است و منافات با آن ندارد. فیلسوفانی نظیر فارابی، که اولین بار وحدت وجود را به میان کشیدند، به طور ناخود آگاه به جانبداری از صوفیسم نوع اول (صوفیسم بی نهایی) پرداختند و از آنجا که هیچ گاه عرفان و صوفی گری موضوع انتقاد نبوده، به طور ضمنی صوفی گری نوع اول پذیرفته شد و کل فلسفه ایرانی تا قرن ۱۷ میلادی را تحت تأثیر خود قرارداد. چنین تحولی مستقیم بودن رابطه بین فرد و خدا را در اسلام تقویت نمود؛ برعکس، در فلسفه غربی، بنا به تز کوربن، به ویژه متأثر از توماس فون اکویناس چنین رابطه ای در مسیحیت به طور غیرمستقیم وجود دارد.^{۲۸} عقل فعال که از نظر ابن سینا و در فلسفه اسلامی به طور کلی همان فرشتگان و مقدسان هستند، از نظر اکویناس فاقد وجود مستقلی است که بتوان به یک رابطه مستقیم با او رسید. در مسیحیت این کلیسا است که رابط بین خدا و انسان می شود و به این دلیل کلیسا به عنوان یک میانجی، قدرت خاصی در جامعه دارد. به نظر هانری کوربن این روند به کلیسا یک جایگاه اجتماعی می دهد که در رقابت با جایگاه دینی او قرار می گیرد. به عبارت دیگر او در این رابطه

²⁸ Corbin (1993), 249

²⁶ Nafisi (1992), 34

²⁷ Schimmel: Islam, 18f

غیرمستقیم، روند اجتماعی و دینی شدن را قابل تمایز می‌بیند.^{۲۹} اما در جامعه اسلامی از آنجا که رابطه فرد با خدامستقیم است، نمی‌توان در سطح اجتماعی بین دو روند دینی شدن و اجتماعی شدن تمایز گذاشت: امر دینی، اجتماعی می‌شود و امر اجتماعی، دینی. در اسلام هر دو مؤلفه دینی و اجتماعی در یکدیگر ادغام شده‌اند، در حالی که در مسیحیت نه تنها چنین ادغامی وجود ندارد، بلکه روند اجتماعی قادر است علیه گسترش روند دینی مقاومت نشان دهد.

در مجموع، در ارتباط با عرفان و صوفی‌گری پس از اسلام شاهد تصویر بسیار متناقضی هستیم: از دو جهت می‌توان نقش آموزه صوفیگرا را در ارتباط با سکولاریسم منفی دانست:

- انحلال فرد از طریق پذیرش آموزه وحدت مونیستی نفس با خدا: فردیت عرفانی در نفس انسانی است که به رابطه فرد با درون خود بازمی‌گردد و نه با دیگری. این نفس اما آن‌گاه به اوج تکاملی خود می‌رسد که با خدا به وحدت برسد و در او فنا شود.

- روش عرفانی و نفی خرد: از طریق خرد نمی‌توان به آن وحدت الهی رسید و حتی فیلسوفی چون سهروردی، چنان‌چه خواهیم دید، در حکمت الاشراق با نقد منطق ارسطویی به یک «منطق شهودی» می‌رسد.

از سوی دیگر از دو جهت، صوفی‌گری نقشی مثبت در راستای سکولاریسم داشته است:

- پیدایش یک نظم و زبان شاعرانه و فلسفی در میان انسان‌ها: شعر در فرهنگ ایرانی نقش بسیار مهمی دارد که به طور عمده با تمثیل و داستان به فلسفه زندگی روزمره می‌پردازد و امروز نیز

در سطح فرهنگی صاحب‌خاستگاه دنیوی بسیار قوی است.

- تصویری که در آن انسان و تربیت فردی او در مرکز قرار دارد؛ هر چند که فردیت عرفانی، در نفس او و رابطه او با خود تعریف می‌شود، اما از این نقطه نظر که فرد انسانی و تهذیب اخلاقی او مرکز ثقل این آموزه است، نقشی مثبت دارد.^{۳۰}

در نقش مثبت صوفی‌گری می‌توان جهتی دیگر نیز افزود:

" در فرهنگ ایرانی، عرفان خودتحقق‌گر نیز خصلت پلورالیستی خود را در مضامین حکایت‌ها و شعرهای بسیاری بازتاب داده است. برخی از این اشعار با تکیه به وحدت وجود و یکی بودن حقیقت، چندگانگی فرهنگی و دینی را می‌پذیرند ولی آن را حقیقی نمی‌دانند، به گونه‌ای که جنگ هفتاد و دو ملت را به دلیل ندیدن حقیقت، عذر می‌نهند و یا دیر و کنشت و مسجد و کلیسا را همه بهانه‌ای برای جستجویی واحد می‌بینند. در این نگرش، گونه‌ای پلورالیسم دینی در مفهوم مدارا شکل می‌گیرد."^{۳۱}

سکولاریسم اجتماعی در مسیحیت به مراتب، روندی ساده‌تر و عملی‌تر نسبت به کشوری اسلامی همچون ایران داشته است. شاید به همین دلیل نیز فلسفه مسیحی در مقابله با اقتدار دینی و برقراری سکولاریسم چنان مؤثر بود که بسیاری از منتقدان دینی که به رشد روشنگری و سکولاریسم یاری نمودند، خود مسیحی و معتقدان دینی بودند؛ در حالی که فلسفه اسلامی در مقابل هر نوع انتقادی در این راستا مقاوم مانده است.

حال می‌توان، این‌گونه استدلال کرد که در دین شیعه به ویژه نزد اسماعیلیان، نقش امام به عنوان حلقه واسط بین فرد و خدا توجیه می‌شود و تنها امام به عنوان نماینده خدا می‌تواند به شناخت حقیقت دست یابد. ولی با این حال، شاهد تکاملی نیستیم که به

^{۳۱}دقیقیان (۲۰۱۴) ص ۱۸-۲۶

^{۲۹} Corbin (1993), 249 ff

^{۳۰} Esfandiari Tabari (2006), 112ff

تمایز دو روند دینی و اجتماعی بینجامد. اما می توان این گونه استدلال کرد که اولاً، «امام» در شیعه یک موقعیت تعریف شده سیاسی داشته که از راه مفهوم خلافت، دو مؤلفه سیاسی و اجتماعی را در برمی گیرد. ثانیاً، «امام» به عنوان یک فرد، بافت نهادی ندارد و تنها در چهارچوب سیستم خلافت نهادینه می شود. امام در چنین مدلی هم الهی است و هم اجتماعی-سیاسی. چنین پدیده ای در ظاهر یک منع اصلی در روند اندیشه سکولاری است.

اخوان الصفا نام گروه دیگری است که در اواسط قرن دهم میلادی، جهان بینی خود را بر اساس اصول باطنی و ظاهری بنا نهادند. منظور از باطنی این است که مفاهیم، معنی داخلی و درونی دارند و تنها آن بخش درونی یا باطنی است که ما را به حقیقت می رساند. به این دلیل آنها فلسفه، دین، علم و فقه اسلامی و آیات قرآنی را در هم آمیختند تا به حقیقت مفهوم دست یابند. از نظر آن ها تنها یک حقیقت وجود دارد و اختلاف بین ادیان ظاهری است. هسته مرکزی آموزه های اخوان الصفا این است که همه چیز از خدا نشأت می گیرد و به این ترتیب به هیرارشی زیر می رسند:

خدا، روح، عقل اول، نفس کل، اولین ماده یا هیولا، طبیعت، جسم، سیارات، چهار عنصر (آب، خاک، هوا و آتش)، بقیه موجودات نظیر حیوانات و گیاهان و غیره. آنها تز ارسطویی مربوط به جاودانی جهان را رد کرده، معتقد بودند که اولین مراحل هستی توسط خدا به حلقه وجود پیوسته اند. نفس نزد اخوان الصفا نیز نقش مهمی دارد: هدف هر شناختی در این باید باشد که از مشخص به مجرد برسد، زیرا تنها بدین وسیله می توان به پاکی و خالصی رسید. نفس به کلی از جسم جداست. قوانین منطق و ریاضی بدون وساطت جسم از طریق نفس ممکن است. به این دلیل می توان این اندیشه سقراطی را در اخوان الصفا یافت که شناخت واقعی در نفس هر انسانی وجود دارد و استاد، نقش مهمی در آشکارگی و به تحقق پیوستن این شناخت دارد. اخوان الصفا با اقتباس

از قرآن، مخالف هرگونه اجبار در دین بودند، زیرا دین را صرفاً ایمانی می دانستند که هر کس در قالب خود احساس می کند. اما از سوی دیگر آنان پایبند به قوانین شرع بودند، زیرا اسلام را کاملترین دین و از این رو اجبار در اجرای قوانین شرع را ضروری می دانستند.³²

هر چند که اخوان الصفا از چهارچوب اندیشه دینی فرارفتند، اما جریان های دیگری از آن الهام گرفتند تا جایی که به دیدگاهی ماتریالیستی و غیردینی هم رسیدند. ولی بنا به شرایط حاکم سیاسی و دینی، امکان شکوفایی برای چنین اندیشه هایی وجود نداشت. به طور مثال، ناصر خسرو، اندیشمند قرن پنجم هجری، با الهام از اسماعلیه و اخوان الصفا، در اثرش به نام زاد المسافرین به بررسی جریانات فکری زمان خود می پردازد که به ویژه شرح او از اندیشه های مادی آن زمان به نام طباعیان یا مادیون دارای اهمیت است. طباعیان نظرات ماتریالیستی و غیردینی داشتند و معتقد به تقدم ماده بر صورت بودند. این فرقه تحت تاثیر فلسفه پیش سقراطی برای واقعیت و اجسام، وجودی مستقل، خارجی و پیوسته در تغییر و تحول قائل بودند. از نظر ارسطو و مشائیان صورت بر ماده تقدم دارد و عامل تغییر در ماده است. انسان با تغییر شکل ماده از آن ابزارهای می سازد که در حوزه فرهنگ جای می گیرند: سنگ، ماده است اما خانه، صورت است که با خلاقیت انسانی به وجود می آید. یعنی صورت، قابلیت وجودی دارد و از این رو "قوه" در فلسفه مشایی به عنوان صورت، تعیین کننده است. همین طور تعریف یک مفهوم از نظر ارسطو، صورت آن مفهوم است. فلسفه ارسطو به این دلیل خود را به ماده محدود نمی کند و نقش انسان در تغییر ماده در محور تفکر فلسفی او قرار می گیرد. طباعیان تحت تأثیر دمکریت، نماینده ماتریالیسم یونانی، بوده اند.

مناسبت دین با فلسفه در اندیشه اسلامی

³² Sharif (1362), 430

متافیزیک رازی^{۳۵} بر اساس پنج اصل جاودانی است: خدا، نفس جهانی، ماده اولیه، زمان مطلق و مکان مطلق. رازی نیز همچون اسماعیلیه فلسفه اتمیستی دمکریت را پذیرفت و تز قدیم بودن جهان ارسطو را رد کرد.



رازی

فلسفه اخلاق رازی تحت تاثیر مستقیم مانی بوده که رهایی نفس از علایق دنیوی در مرکز آن است. ماده، نفس را اسیر خود ساخته، اما خدا با آفرینش عقل به یاری نفس آمده است. به این دلیل، رهایی نفس از ماده به کمک فلسفه ممکن می گردد، زیرا نفس با کمک فلسفه، دنیای واقعی خود را که مادی نیست، می شناسد. رازی تلاش می کند اخلاق فضیلتی سقراط و ارسطو را با قرآن همنا کند. به این دلیل مؤلفه دنیوی در فلسفه اخلاقی رازی نسبت به دیگر فیلسوفان ایرانی پرننگتر است، زیرا حکمت برای او نه تنها دانستن و آگاهی، بلکه یافتن راه های عملی برای یک زندگی خوب است.

ابوریحان بیرونی^{۳۶}، فیلسوف ایرانی قرن نهم و دهم میلادی (۹۷۳-۱۰۴۸ م.) در زمان حکومت غزنویان می زیست و با دربار غزنوی رابطه خوبی نیز داشت. بیرونی به رازی به دلیل تمایلات مانی گرایانه او انتقاد کرده، بر خلاف رازی معتقد به پیدایش عالم از عدم بود و برای اثبات نظر خود از آیات قرآنی استفاده می کرد.

در اندیشه اسلامی می توان سه گروه را بر حسب پاسخ آن ها به مناسبت دین با فلسفه متمایز ساخت: گروه اول بر این عقیده هستند که بین فلسفه و دین هیچ گونه آشتی نمی تواند باشد. نماینده این گروه غزالی است. بنا به او حقیقت را تنها می توان در دین و ایمان جست. گروه دوم نیز همچون غزالی بر این عقیده است که هیچ گونه سازگاری بین دین و فلسفه وجود ندارد، اما از نظر این گروه دوم، حقیقت را باید در فلسفه جستجو کرد. در قرون وسطی ابن رشد را نماینده این دسته می دانستند. برای گروه سوم، سازش بین دین و فلسفه تنها با دو شرط ممکن می شود: اول اگر بین ایمان مردم عادی و روشنفکر تفاوت گذاشته شود و دوم این که آیات قرآنی را بتوان متناسب با فهم روشنفکر تفسیر نمود. فارابی و ابن سینا از این دسته می باشند.

در اسلام، دین همچون کشورهای غربی یک نهاد سلسله-مراتبی نبوده است، بلکه همه جا در جامعه حضور داشته است. در فلسفه اسلامی شاهد جدایی بین دین و فلسفه نیستیم و چون فلسفه فاقد خصلت نهادینه باقی مانده، دین در لباس فلسفه در تمامی اندیشه های فلسفی حضور دارد. علاوه بر این، فقدان نهاد دینی "مرکزی" و هیرارشیک در اسلام بر ادعای اسلام برای کسب حکومت و خلافت می افزاید تا از این طریق به یک نوع کنترل دینی، سیاسی، فکری و فرهنگی برسد. از این رو در فلسفه سیاسی اسلام، رهبر اسلامی نقش مرکزی دارد و نیز به این دلیل، رشد فلسفه سیاسی نیز از اصل امامت فراتر نرفته و فلسفه نیز در وجه عمده خود، فلسفه الهی یا حکمت است. برای فیلسوفانی همچون فارابی، ملا صدرا و سبزواری، فیلسوفان یونانی ارسطو، افلاطون، فیلسوفانی هستند که از سوی هرمس^{۳۳} پیغمبر فرستاده شده اند. تنها همین دیدگاه به خوبی نشان می دهد که این جا رابطه بین فلسفه و دین به هیچ رو قابل مقایسه با فلسفه غربی نیست.^{۳۴}

^{۳۵} ابوبکر محمد ابن زکریای رازی (864-925)
^{۳۶} ابو ریحان بیرونی (973-1048)

^{۳۳} هرمس: در افسانه های یونانی خدای حافظ مسافران

^{۳۴} Johardelavari (1994), 76

فلسفه و دین در جستجوی آن هستند یکی است و به این دلیل او به وحدت بین دین و فلسفه می رسد. این اندیشه به تکامل فلسفه اسلامی بین قرن های دهم تا سیزده سرعت بخشید. فارابی بین وجود و جوهر تفاوت گذاشته، در این رابطه فیلسوفان دینی همچون اکویناس را نیز متأثر ساخت.

پیش از اکویناس در فلسفه مسیحی قرن پنجم میلادی و نزد آگوستین، ماده، هستی نامشخص دارد، اما وجود، صاحب هستی مشخص می باشد، زیرا به شکل خود رسیده است. وجود یعنی «آنچه که هست» و ماهیت یعنی «چیستی آنچه که هست». این تمایز بین وجود و ماهیت به قرن چهارم میلادی توسط ویکتورینوس^{۳۷} بازگشته، به تمایز بین پدر، پسر و روح مقدس در الهیات مسیحی مربوط می شود. از نظر انسلم فون کانتنبوری^{۳۸} وجود خدا جنبه ثانوی دارد، در حالی که ماهیت و جوهر خدا تمامی واقعیت، و حتی واقعیت وجود را در خود متعهد می سازد. به این دلیل ایده عرفانی تقدم ماهیت بر وجود در فلسفه عرفانی ایرانی نیز در همان چهارچوب نوافلاطونی می گنجد. وجود یک شیء از نظر فارابی چیزی به جز واقعیت وجودی آن شیء نیست. به این دلیل خود نمی تواند وجود داشته باشد، بلکه صرفاً یک مفهوم کلی است، که تنها در یک بافت نومیالیستی^{۳۹} قابل درک است. «جوهر»، پاسخ به چرایی و چگونگی شیء است. تنها در مورد خدا وجود و جوهر منطبق هستند، فارابی نیز همچون اسماعیلیه و اخوان الصفا قدیم بودن عالم ارسطو را نپذیرفت و به دنبال ایده های نو- افلاطونی در خلقت جهان بود.

فارابی نیز در فلسفه خود به تفصیل به «نفس» می پردازد که تمامی استنتاج های او در این زمینه، خصلتی نوافلاطونی به فلسفه او می دهد. فارابی تنها فیلسوفی است که به او ابتکار یک فلسفه سیاسی را نسبت می دهند. فلسفه سیاسی

^{۳۹}نومیالیست ها یا اسمیون از اصحاب فلسفه اسکولاستیک بودند که برای کلیات صرفاً وجودی لفظی و مفهومی قائل بودند.



ابوریحان بیرونی

ابوریحان بر آن بود که انسان قادر نیست با عقل خود به علم خدایی که رمز خلقت است پی برد، و تنها از طریق استتیک و درک زیباشناسانه که به ویژه در هندسه و ریاضیات موجود است، چنین امکانی پدیدمی آید. از این رو بیرونی تبحر خاصی در هندسه داشت. بیرونی همچون رازی و دیگر جریانان فلسفی ایرانی، تزارسطویی قدیم بودن جهان را رد کرده، نگرشی اتمیستی دارد، ولی بر خلاف رازی معتقد به وجود عالم های متفاوت عرضی است.



فارابی

فارابی، فیلسوف ایرانی قرن نهم میلادی (۸۷۲-۹۵۰ م.) یک نوافلاطونی ارسطویی بود، که چنین ترکیب عجیبی از دیدگاه فلسفه غربی قابل درک نیست. برخلاف رازی که برای او سعادت انسان ها و نفس انسانی، پرسش اصلی حکمت است، برای فارابی یافتن حقیقت محوری بوده، از فلسفه دینی حکمت فراتر نمی رود. از نظر او آن حقیقتی که

^{۳۷}Victorinus (um 360 n. Chr.)

^{۳۸}Anselm von Canterbury (1033 - 1109)

او اما نه تنها نکته تازه ای در بر ندارد، بلکه ریشه های عمیق اندیشه ایرانی در تفکر دینی را بازتاب می دهد. فارابی در اثر خود به نام آرای اهل مدینه فاضله^{۴۰} تصور خود را از جامعه ایده آل ترسیم می کند که متکی به فلسفه حکومتی افلاطون است. او در فلسفه سیاسی خود در ابتدا به توصیف جوامع مختلف می پردازد. اما او هیچ شناختی نسبت شرایط جامعه زمان خود نداشته و توصیف او از واقعیت کاملاً به دور بوده است.^{۴۱} زیرا سیاست برای او نه در حیطه عملی، بلکه حکمتی نظری است. سیاست برای ارسطو و افلاطون فلسفه عملی بود و به این دلیل، آن ها به بررسی «شناختی» نپرداختند، زیرا موضوع سیاست به اخلاق مربوط می شود. فارابی با مقایسه دنیای سیاست با عالم که خالق و مخلوقی دارد، به این نتیجه می رسد که مفهوم سیاست با رهبری پیوند می خورد. البته افلاطون بدون چنین مقایسه ای نیز به چنین نتیجه ای رسیده بود و به همین دلیل، از نظر او و فارابی، رهبر مدینه فاضله افلاطون نمی تواند کسی به غیر از فیلسوف باشد. رهبری که فارابی تصویری کند، یک فیلسوف متدین یا پیغمبر است که وظیفه تربیت افراد جامعه را به عهده دارد. فارابی در این رابطه نتوانست خود را از سنت دینی اسماعیلی رها سازد و از چهارچوب سنت دینی خارج نشد.

ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷ م.) اولین فیلسوف ایرانی است که تا حدی به حکمت اسلامی یک نوع سیستم داد. از نظر او سیاست و اخلاق در زمره حکمت عملی به شمار می روند. متافیزیک او بر اساس آموزه وجود است و خدا وجود خالص و ترانسندنت یا متعالی است. از این جهت ابن سینا از آموزه نوافلاطونی فاصله می گیرد و راه را برای تفکر سکولاریستی از این منظر می گشاید که از دخالت دیدگاه نوافلاطونی در زندگی دنیوی می کاهد. در فلسفه یونانی خدا وجود مطلق ندارد و می تواند ویژگی ها و خصایص دنیوی داشته باشد. ابن سینا برای سازش دادن دین اسلام با فلسفه یونانی این تر را می دهد که خدا به عنوان وجود مطلق و متعالی نمی تواند رابطه مادی و عرضی با جهان مادی داشته باشد. این نوع اسکاتولوژی^{۴۲} نزد اگوستین نیز وجود دارد که جهان لاهوتی و ناسوتی را دو جهان موازی فرض می کند.



ابن سینا

^{۴۰} فارابی (ش. ۱۳۷۹)

جوهر غیرمادی، اجسام آسمانی، انسان و بقیه جهان قرار دارد، می رسد. انسان تنها موجودی است که نه در دنیای مادی و نه در خود کامل نیست. اما او این توانایی را دارد که خود را از دنیای مادی برهاند و به سعادت برسد. رهبر باید هم فیلسوف باشد، که از راه منطق به سعادت برسد و هم پیغمبر که بر اصول و راه دینی رسیدن به سعادت مسلط باشد. فارابی به هیچ وجه به اشکال واقعا موجود حکومت ها در زمان خود نمی پردازد و به جای آن با تقسیم بندی های حکومت ها به رهبران و مردم بد، خوب و منحرف از عالم متافیزیکی خود ساخته اش فراتر نمی رود.

“تولد فارابی همراه بود با آغاز شکست خلافت عباسیان. گسترش جنبش های اجتماعی در مناطق مختلف، مشروعیت قدرت خلفای عباسی رازیر پرسش برد. در سال ۸۷۳ میلادی امام یازدهم به قتل رسید و کمی پس از آن امام دوازدهم شیعه ناپدید شد و آموزه امام غایب در شیعه رواج یافت. فارابی تئوری سیاسی خود را پیش از همه در سه اثر خود به نام های “مدینه فاضله”، “سیاست مدینه”، و “تحصیل سعادت” تکامل داد. اما در هیچ کدام از این آثار به هنر حکومت ورزی و پرسش های اجتماعی در جامعه نمی پردازد. سیاست برای او بیش از همه یک اخلاق اجتماعی خاصی است، که تنها در سطح متافیزیک و نه عملی و اجتماعی مستدل می شود. فارابی در سایه سنت نوافلاطونی به یک جهان متافیزیکی هیرارشیک که در راس آن خدا و سپس

^{۴۲} eschatology

با این حال ابن سینا در فلسفه خود همچون فارابی از فلسفه صدور اسماعیلی حمایت می کند، یعنی جهان ناسوتی پیوسته از جهان لاهوتی صادر می شود و به تفصیل به بررسی مراحل خلقت توسط خدا می پردازد. از نظر ابن سینا جوهر تنها از طریق وجود می تواند به واقعیت بپیوندد. به عبارت دیگر، از دید او همچون فارابی، وجود بر جوهر ارجحیت دارد. جوهر هر چیز تنها تعریف وجود آن چیز است که به سوژه امکان انتزاع و درک آن را می دهد. به طور کلی ابن سینا با متعالی ساختن خدا نقش مهمی در تکامل اندیشه دینی در ایران داشته، راه وحدت دین و فلسفه در یک بافت ارسطویی و نه نوافلاطونی راهموار کرده است. ابن سینا مشکل پذیرش فلسفه ارسطویی در رابطه با قدیم بودن عالم را نیز از میان برد.

ابن مسکویه فیلسوف دیگر قرن یازدهم میلادی (۹۳۲-۱۰۳۰م.) از نظر محمد اقبال، بزرگترین فیلسوف اخلاق در تاریخ ایران است.^{۴۳} هر چند که در فلسفه اخلاق او نکته تازه ای فراتر از ارسطو نمی توان یافت، اما اصل پرداختن به اخلاق فضیلتی ارسطو در حکمت اسلامی در زمان خود تازگی داشته است. فیلسوفان اسلامی خود نیازی به فلسفه اخلاق نمی دیدند، زیرا از نظر آنان در دین و قرآن هر چه در باب اخلاق لازم است، آورده شده و ضرورتی برای طرح یک نظریه اخلاقی وجود ندارد. فیلسوفان اسلامی اگر هم، همچون اخلاق ناصری، درباره اخلاق می نوشتند، به آن خصلت قرآنی و خدایی می دادند و این با اصل ایده اخلاقی فضیلت در تناقض بود.



ابن مسکویه

ابن مسکویه در اثر خود تهذیب اخلاق این تر را می دهد که بدی و خوبی ذاتی است و طبیعت انسان ها یا بد است یا خوب و از راه تربیت نمی تواند تغییر کند. با این همه او به تعریف انسان هایی می پردازد که هم بد و هم خوب هستند و تحت تاثیر جامعه می توانند به راه خوب یا بد هدایت شوند؛ امری که با تر نخست او در تناقض است.^{۴۴} ابن مسکویه تلاش می کند از یک دیدگاه روانشناسانه و دنیوی، که در نوع خود بی نظیر بوده است، به اخلاق فضیلتی یونانی بپردازد. او نفس عقلانی و احساسی را در مقابل فضیلت دانایی، شجاعت و عفت قرار می دهد که در نتیجه هماهنگی بین این نیروها عدالت به عنوان فضیلت نتیجه می شود. ابن مسکویه از این جهت اهمیت دارد که افکار او برای اولین بار اخلاق فضیلتی یونانی را وارد حکمت عملی می کند. قبل از او چنین بن مایه ای وجود نداشته است. ابن مسکویه همچون ارسطو به دنبال آن فضیلتی است که تعادل میان بالاترین و کمترین باشد، به طور مثال شجاعت که تعادل میان ترسویی و سرکشی است.

اینک به سهروردی (۱۱۵۵-۱۱۹۱ م.) بپردازیم. پرسش این است که آیا می توان از فلسفه او به یک ایده سکولار، یعنی اندیشه ای مستقل از دین رسید؟ در نظر نخست، چنین چیزی ممکن می نماید، زیرا سهروردی به دلیل اندیشه های مغایر با سنت اسلامی که در نتیجه آن ها جان خود را از دست داد، کاندیدای مهمی برای اندیشه های سکولار به شمار می رود. اما با تعمق در فلسفه او می توان به همان قضاوتی رسید که درباره صوفی گری داشته ایم.



سهروردی

⁴⁴ Ibn Maskawiah (1961), 19-20

⁴³ Ighbal (1908), 26

فلسفه سهروردی از این جهت دنیوی است که برای او فردیت انسانی در راه رسیدن به تعالی نفس، مرکزی است. از نظر سهروردی فلسفه با افلاطون و ارسطو آغاز نشده، بلکه به پایان خود رسیده است. زیرا آن‌ها بیشتر خود را با عقلانیتی سیستماتیک مشغول ساخته‌اند و کمتر به موضوع و ریشه دانایی و آگاهی پرداخته‌اند. چنین دانایی اما از طریق بازگشت به نفس خود ممکن است و سهروردی دو راه برای آن می‌شناسد: از طریق عقلانی و از طریق تجربه عرفانی. او راه عقلانی را در اثر خود به نام حکمت الاشراق توصیف نموده، با نقد عقلانیت ارسطویی به یک نوع "خرد شهودی" دست می‌یابد. خرد شهودی، خردی درونی است که در انسان وجود دارد، آنگاه که به درون خود بازگردد. سهروردی در اثر دیگر خود به نام عقل سرخ از طریق انالوژی با حکایت‌های کوتاه به توصیف نفس و عمل انسانی می‌پردازد. از این رو فلسفه سهروردی یک فلسفه شهودی است، هر چند که از راه بحث تلاش در اثبات آن دارد. شناخت شهودی می‌تواند به رهایی و آزادی فرد بیانجامد. به این دلیل سهروردی از طریق ایجابی و مثبت، رهایی فرد را مرکز فلسفه خود قرار داده است. این شاید تنها نکته سکولاریستی در فلسفه او باشد. از آن به بعد تصویری که از رهایی می‌دهد در یک بافت صوفی گرایانه است. مهمتر این که شیوه عقلانی که او در حکمت الاشراق معرفی می‌کند، بسیار مخدوش و از نظر منطقی غیرقابل فهم است، زیرا او شناخت را تنها شناخت عرفانی می‌داند. برای سهروردی تقدم جوهر یا وجود، بر خلاف ابن سینا و فارابی محوری نیست. اما نقادان او به ویژه ملا صدرا عمدتاً از این زاویه به نقد او پرداخته‌اند که نشان بدفهمی فلسفه او است.

حکمت الاشراق سهروردی شامل دو بخش بزرگ است: منطق و فلسفه. در بخش مربوط به منطق با ظرافت بی نظیری به نقد روش منطقی ارسطویی می‌پردازد، اما نقد او از حوزه منطق خارج می‌شود و به عرفان می‌رسد. سهروردی در بخش فلسفه به تفصیل خود را با فلسفه اشراق

مشغول می‌کند. هدف او این است که از عرفان، یک نظام سیستماتیک با روش منطقی خاصی که معرفی می‌کند، بسازد.⁴⁵ آنچه که از نظر فلسفه علمی، در منطق سهروردی تازه است، دقت او در استفاده از روش تمثیل یا انالوژی در علم است. او برای علمی کردن چنین روشی یک مرحله استدلالی وارد می‌کند، که در زمان خود تازگی داشته و امروز نیز از اکتونیت آن کاسته نشده است.⁴⁶ فلسفه اشراق سهروردی را می‌توان به طور کلی چنین ترسیم نمود⁴⁷:

- پاکیزگی نفس از طریق آگاهی در باره «من برتر» که از طریق مشاهده و فرضیات فلسفی ممکن می‌گردد.

- مشاهده انوار خدایی توسط عقل فعال که به هويت نور و نفس می‌رسد.

- در گام بعدی علم و فلسفه درست پایه ریزی می‌شوند. شیوه فلسفی نتیجه دانستن درست و نفس پاک است.

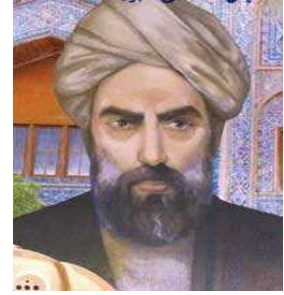
- در پایان، نتایج فلسفی نگاشته می‌شوند، که یا منطقی-فلسفی و یا استعاره-تمثیلی می‌باشند.

ملا صدرا (۱۵۷۲-۱۶۴۰ م.) آن چه را سهروردی درباره نور گفته بود، به نوعی نیز درباره وجود ادعا می‌کرد: وجود را نمی‌توان تعریف کرد. اگر بخواهیم بین مفهوم وجود ملا صدرا و نور سهروردی مقایسه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که نور نزد سهروردی همچون مفهوم وجود نزد ملا صدرا تنها یک توجیه متافیزیکی ندارد، بلکه داری مؤلفه‌های بخش فردی است.

⁴⁷ Ziai, (1990), 334ff

⁴⁵ Suhrawardi (1987), 3

⁴⁶ بیشتر در این باره (2009) Esfandiar Tabari



ملا صدرا

موارد، پیوستگی آن مشاهده نشود. به طور مثال رشد یک سیب از آغاز تا پایان به صورت گسسته به شکل رنگ یا مزه دریافت می شود، اما در واقعیت در رشد سیب، پیوستگی کامل وجود دارد. چنین پیوستگی شامل فازهای منفرد بی نهایت است. از نظر ملا صدرا پذیرش حرکت جوهری با پیوستگی در جوهر ناسازگار است. پذیرش هر دو تئوری، پیوستگی جوهر و پیوستگی وجود، در مثال سیب به این مفهوم است که مثلا رنگها به طور پیوسته موجودند، در حالی که از نظر ملا صدرا تا وقتی یک رنگ وجود دارد، رنگی دیگر، فاقد وجود است و به این دلیل رنگی که هنوز وجود ندارد، نمی تواند به جوهر سیب تعلق داشته باشد و باید جوهرهای مستقل و متفاوتی را برای سیب فرض نمود. وحدت پیوسته وجود در حرکت جوهری بالقوه با تقسیم بی نهایت ممکن است، اما بر اساس تئوری پیوستگی جوهر این بی پایانی نمی تواند بالقوه باشد. تئوری حرکت جوهری ملا صدرا با این استدلال که وحدت خدایی موجب و انگیزه اصلی حرکت جوهری است، دینامیسم درونی خود را از دست داد. برعکس او، برای هگل حرکت درونی، ناشی از تضاد و نه وحدت درونی بود و این دیدگاه به گسترش تئوری دیالکتیک و تکامل اجتماعی انجامید. ولی فلسفه وحدت وجود ملا صدرا در همان چهارچوب دینی خود می ماند و امکان هرگونه شکوفایی را سلب می کند.

از این بررسی اجمالی در زمینه مناسب دین و فلسفه در اندیشه ایرانی و اسلامی، می توان نتیجه گرفت که دین در تار و پود تاریخ ایرانی حضور داشته است و اندیشه فلسفی نیز نتوانسته خود را از آن رها سازد. در موارد نادری، همچون ابن مسکویه به نوعی اخلاقی دنیوی برمی خوریم که از تجربه دینی کمی فراتر رفته و به اخلاقی دنیوی رسیده است. اما نگرش اخلاق ابن مسکویه دو قرن بعد در قرن سیزده

ملا صدرا فیلسوف ایرانی قرن هفدهم میلادی است که برخی در او فیلسوفی روشنگر می بینند. در حالی که پس از او فلسفه، به همان شکل دینی هم که پیشتر وجود داشت، دیگر به حیات خود ادامه نداد. با ملا صدرا ادغام دین و فلسفه در یکدیگر به انتها درجه رسید؛ برای نمونه توجیه مساله روح و جسم از طریق معاد، یعنی بازگشت انسان ها به زندگی پس از مرگ در روز قیامت.^{۴۸}

پیروان ارسطو در وجود و موجودات تعدد می بینند، در حالی که برای ملا صدرا از یک دیدگاه فلسفی، وحدت وجود در عین تعدد در موجودات هست، اما از دیدگاه عرفانی، وحدت هم در وجود و هم در موجودات مطرح است.^{۴۹} در اینجا به طور مختصر، به تئوری حرکت جوهری و وحدت وجود او می پردازیم.^{۵۰}

تئوری حرکت جوهری ملا صدرا استدلالی است که در نهایت در خدمت تئوری وحدت وجود او قرار می گیرد.^{۵۱} ملا صدرا به حرکت به اشکال کمی و کیفی آن می نگرد. یک حرکت باید از نظر کمی، ابتدا، مدت، مکان و انتها داشته باشد. به عبارت دیگر حرکت انتهاپذیر است اما به طور بی نهایت قابل تقسیم؛ برداشتی که ما را به یاد آشیل و لاکپشت زنون^{۵۲} می اندازد. اما ملا صدرا در رابطه با حرکت کیفی از سوفیسطاییان^{۵۳} فاصله می گیرد. حرکت کیفی در درون همه موجودات است و به طور پیوسته ادامه دارد، حتی اگر در برخی

⁵¹ Sarda (1964)

⁵² zenon

⁴⁸ Mulla Sadra (1975), 1f

⁴⁹ Amin (1989), 62

⁵⁰ Nasr (1365/1986), 83f & 485ff

میلادی در اخلاق ناصری رها شده و خواجه نصیر، با در پیش گرفتن راه تهذیب و فضیلت روحانی، از رسیدن به پایه فضیلت اخلاقی دنیوی ارسطویی باز می ماند.

چنان چه اشاره شد، مکتبی نیز به نام طباعیان وجود داشت که یک جریان ماتریالیستی دنیوی بود و هر چه درباره آنان می دانیم از ناصر خسرو است. اما به دلیل فشار اقتدار دینی این جریان نیز به شکوفایی نرسید و نمایندگان فکری آنان همچون رازی در اندیشه فلسفی خود در نهایت راه دین را برتری دادند.

هر چند در این نوشته به پهنه ادبیات ایران پرداخته نمی شود، اما در حد اشاره می توان گفت که در عرصه شعر، شاعرانی همچون خیام توانستند نگاه دنیوی را برجسته سازند. اما نمی توان گفت که مدلی مدون برای ایده و اخلاق سکولاریستی پدید آمد.

همچنین، از آن جا که این بخش از نوشته تمرکز خود را بر مناسبت دین و فلسفه در ایران جهت طرحی به سوی یک نظریه نوسکولار ایرانی با مشارکت نواندیشی دینی و سکولار گذاشته، بررسی هسته های سکولاریسم در اندیشه های سیاسی جنبش های مشروطیت و ملی شدن نفت و اندیشه های ملی و لیبرال دکتر مصدق به مهلتی دیگر واگذار می شوند.

بخش ۳

تجربه دینی و دکترین پساسکولار

ایده پست سکولار هابرماس

در کشورهای دمکراتیک این چالش بزرگ در برابر سکولاریسم وجود دارد که از یک طرف با افزایش حضور دین و از سوی دیگر با ادیانی رو به رو هستند " که نیروی هنجارسازی آن ها برای زندگی فردی شخص، رو به زوال

است. در این جوامع شاهد یک نوع قطبی شدن بین «دین نهادینه» شده و «دین شخصی» شده هستیم.^{۵۴} در دوران معاصر کمتر فیلسوفی را می توان یافت که همچون هابرماس با قدرت انتقادی ژرف به تکامل نظریات خود پرداخته و در این مسیر بی پروا به اصلاح نظرات خود دست زده باشد.

هابرماس در اثر اصلی خود در سال ۱۹۸۱ به وبر و دورکهایم رجوع می دهد که روند مدرنیته جامعه به سکولاریسم می انجامد: هر چه یک جامعه مدرن تر باشد، سکولارتر است. پروسه صنعتی شدن، مدرنیته و تقدس زدایی وبری به این مفهوم است که آموزه های دینی با افزودن وزن بیشتر خرد به آن ها به زبانی عقلانی و تبادل پذیر تبدیل می شوند.^{۵۵} آموزه های دینی آن گاه قابلیت گفتگمانی می یابند که به زبانی قابل فهم در بافت خرد عام قابل درک باشند.



هابرماس

اما هابرماس در همان سال های دهه ۸۰ به دنبال یک نوع پسامتافیزیک کانتی است که از مرکزیت نقش خرد اندکی بکاهد. در سال ۱۹۹۹ هابرماس در تئوری پساسکولار خود به محسوس بودن خلاء دین در جامعه در نتیجه کاهش ارزش برخی از هنجارهای اجتماعی اشاره کرد. او با توجه به نقش مهم مسیحیت در پیدایش مدرنیته، بر آن است که مسیحیت در تکامل پروسه مدرنیته نیز همچنان می تواند نقش مثبتی داشته باشد. اما هابرماس تاکید می کند که تفکر پسامتافیزیک به این مفهوم نیست که درباره دین و

⁵⁵ Habermas (1981), 119

⁵⁴ Ziebertz (1999), 61

آموزه های آن تجدید نظر کنیم و به آن معنا و مفهوم تازه ای دهیم. آموزه های دینی عقل مدار نیستند^{۵۶} و دقیقاً به همین منظور باید در تبدیل این آموزه ها به آموزه های گفتمانی خرد، تردید داشت. افزون بر این، چنین گفتمانی مورد استقبال ادیان نیز نیست.^{۵۷} مطلق گرایی دینی با نسبی گرایی فضای گفتمانی هابرماس که در آن هیچ ایده و نظر مطلق و مسلطی وجود ندارد، سازگار نیست. هابرماس در سال های هفتاد، ایده سکولار را با این انتظار هم مسیر می دانست که اگر دین از ایمان مطلق خود دست بردارد و آموزه های خود را به طور عقلانی وارد روند گفتمانی کند، می تواند در نهایت به نابودی خودآگاهی دینی بینجامد.^{۵۸} این موضع هابرماس جوان همخوان با دکتترین کلاسیک سکولاریسم بود.

اما بعدها هابرماس به این نتیجه رسید که چنین دکتترینی از واقعیت مدرنیته کاملاً به دور است. اخلاق گفتمانی هابرماس در رابطه با دین به چالش بزرگی می رسد. مشکل دیگر هابرماس جوان در رابطه با سکولاریسم در بافت کلاسیک این است که دین را صرفاً از یک موضع اخلاقی ارزیابی کرده، ارزش ذاتی آن را به ارزش اخلاقی در جامعه و افراد منحصر می سازد. به این دلیل، دکتترین هابرماس جوان در کتاب تبادل های رفتاری، اکنونیت خود را از دست داده است.

هابرماس در دو مورد به اصلاح تئوری سکولاریسم خود می پردازد: این که تمامی آموزه های دینی را نمی توان به آموزه های عقلانی ترجمه کرد. با این حال، دین در رشد مدرنیته نقش بسیار مهمی داشته و از درون آن نیز ایده سکولاریسم رشد کرده است. دیگر این که برای افراد دیندار، روند سکولاریسم می تواند دردناک و بسیار دشوار باشد.^{۵۹} در جامعه پست سکولار از دید هابرماس، مرز کنش های سکولار و دینی، شفاف نیست. اما هابرماس همچنان به تز کانتی جدایی بین ایمان و علم که موتور اصلی تکامل

مدرنیته بوده، وفادار است. در سال ۱۹۹۹ هابرماس به این نتیجه می رسد که یهودیت و مسیحیت نه تنها در ارتباط با مدرنیته و سکولاریسم یک نقش کاتالیزاتوری داشته اند، بلکه هنجارهای جهانی آزادی و حقوق بشر و همبستگی در زندگی اجتماعی به طور مستقیم از ایده دوستی و عشق مسیحیت و عدالت یهودیت به ارث رسیده اند.^{۶۰} به این دلیل، اعتقاد دینی، ارزش ذاتی خاص خود را دارد، بدون آن که کسی بر آن ارزش گذاری کند.

هابرماس در سخنرانی سال ۲۰۰۱ با عنوان «ایمان و آگاهی» اصطلاح پساسکولار را به کار می برد. او با این که به اصلاحات یاد شده در تئوری سکولاریسم خود رسیده بود، به اصل دکتترین خود همچنان وفادار مانده، می گوید: «اصطلاح پساسکولار» دلالت بر یک مفهوم اجتماعی دارد که از سوی جامعه سکولار دنبال می شود و بر «بیداری دوباره دین» استوار است.^{۶۱} هابرماس در این سخنرانی به جای ترجمه یکطرفه آموزه های دینی به گفتمانی عقلانی، از خرد سکولار نیز می خواهد در یک روند متقابل یادگیری شرکت کند. بدان مفهوم که دیگر در یک جامعه لیبرال دمکراسی، برخلاف سکولاریسم کلاسیک، تنها استدلال های سکولار در یک روند گفتمان نمی توانند حاکم باشند و روند پساسکولار، یک روند دو طرفه می شود. بر اساس تز مرکزی هابرماس، هر کس که عقلانی عمل می کند، باید ارتباطی تبادلی با دیگران داشته باشد. از نظر هابرماس، قانون، همچون پرده غشای اسمزی^{۶۲} بین افکار عمومی و سیاست می باشد. هابرماس به این دلیل از شهروندان دینی می خواهد که از مطلق سازی احکام خود پرهیز کنند و شرایط را برای یک جامعه لیبرالی مهیا ساخته، خود را در کنار انظار عمومی بدانند. دین می تواند با هنجارهای اخلاقی خود، یک ارتباط و تبادل اخلاقی مهم در جامعه و میان قشرهای مختلف ایجاد کند. بر همین اساس هم بود

⁶⁰ Habermas (2001), 174-175

⁶¹ Habermas (2012), 121

⁶² رد و بدل مواد در بر حسب فشار و تراکم آن ها در طرفین.

⁵⁶ Habermas (1971), 29

⁵⁷ Habermas (2009), 428

⁵⁸ Habermas (1971), 36

⁵⁹ Habermas (1981), 406

که هابرماس جوان از ابتدا به ترجمه سکولار از آموزه های دینی می اندیشید.

پساسکولار هابرماس تنها یک مفهوم پردازی نیست، بلکه به دنبال کارکردی هنجاری نیز هست، زیرا به دین، نقش مهمتری در حل مشکلات جامعه می دهد. در جامعه پاساسکولار، سکولاریسم دیگر یک خیابان یک طرفه نیست. سکولاریسم به این مفهوم هم گسترش می یابد که شهروندان بدون دین یا بدون اعتقاد دینی نیز به طور جدی با اعتقادات دینی رو به رو شوند؛ نه آن که از یک دیدگاه برتر و تحقیرآمیز به دین نگاه کنند. به این دلیل می توان گفت که پاساسکولار، خواهان تقارن به جای عدم تقارن در این عرصه است. به عبارت دیگر، هابرماس به فرموله کردن خردمدارانه آموزه های دینی که در تئوری تبادل او اصل پایه است، شک می کند. او در ایده پاساسکولاریسم می طلبد که به مواضع دینی با جدیت بیشتری نگریده شود. البته این یک تناقض است که هابرماس از یک سو خواهان ترجمه سکولار اعتقادات دینی است و از سوی دیگر می خواهد اعتقادات دینی را حتی بیش از آنچه در تئوری جان رولز مطرح است، در تبادل عمومی چنین ترجمه ای به رسمیت بشناسد. هابرماس سه چالش بزرگ برای شهروندان دینی در یک جامعه سکولار می بیند:⁶³

1- رابطه شناختی (اپیستمیک) ادیان با هم: رقابت بین ادیان در آموزه ها و اعتقادات را نمی توان از راه عقلانی بر طرف نمود. به این دلیل فلسفه نیز باید از هرگونه دخالت در این مورد خودداری کند.

2- رابطه شناختی جامعه اپیستمیک دینی با جامعه سکولار: ادیان باید خود را با مفهوم سکولاری جامعه در هارمونی ببینند و یک رابطه عاطفی و عقلانی با آن برقرار کنند.

3- برقراری رابطه شناختی هم با هدف های سکولار در جامعه و هم در محیط سیاسی که اساس آن ضرورت وجود خرد عمومی است: تصمیم های سیاسی باید مستدل بوده،

در چهارچوب مفاهیم شناخته شده در یک خرد عمومی قابل درک باشند.

هابرماس از کانت انتقاد می کند که او می خواهد یک دین خردورز از درون دین استخراج کند. از نظر او کانت مرز خرد را بیش از حد گسترش می دهد، زیرا دین خارج از قلمرو خرد است و از این رو باید در خرد ترجمه شود.

در تئوری پاساسکولار هابرماس، رابطه دین با حکومت همان رابطه بین ایمان و علم است: همان گونه که ایمان برای علم مات و غیر شفاف⁶⁴ است، دین نیز در جامعه سکولار برای حکومت چنین است. در حقیقت هابرماس می خواهد با این تز خود خرد را از معضل گفتمان با دین نجات دهد.

مفهوم پاساسکولار توجه تازه ای نسبت به دین مطرح کرده است. دین در این مقوله، جایگاه دیگری نسبت به سکولاریسم کلاسیک دارد. ویژگی های دینی در این رابطه یک پدیده اجتماعی ارزیابی می شوند. دین نه صرفاً پدیده ای با مؤلفه های اخلاقی، بلکه یک تجربه فردی و اجتماعی است، که ترجمه خردمدار سکولار آن ممکن نیست. هابرماس در تز پاساسکولار خود ضرورت یک تبادل گفتمانی بین شهروندان دینی و غیردینی را مطرح می کند. دین در این رابطه یک مبنای اخلاقی مهم برای جامعه به شمار می رود. بر این پایه، هابرماس تز دورکهایم را می پذیرد که دین نقش مهم اخلاقی دارد. اما دورکهایم خود را در همین عرصه محدود کرده، نقش مثبت دین را تنها در واقعیت این هنجارهای اخلاقی می نگرد. هابرماس تز پاساسکولار خود را به جوامع سکولار محدود می سازد، یعنی در جوامعی که دین نقش نهادینه و اجتماعی خود را از دست داده باشد. ایده پاساسکولار در این دکتترین، ادامه ایده سکولار است.

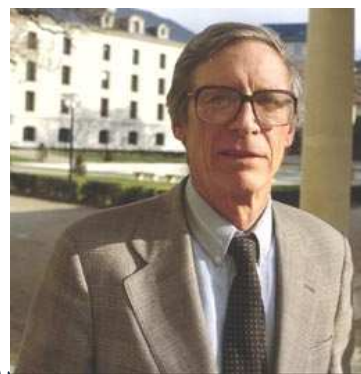
نقدهای وارد به هابرماس

⁶⁴ Opaque

⁶³ Habermas (2005), 119-154

انتقادی که از سوی دین به هابرماس وارد می شود این است که او به عنوان یک فیلسوف سیاسی تنها به بازپردازی نقد اجتماعی دین توجه دارد و تلاشی در ارتباط گیری با تعبیر دین توسط خود انسان های متدین ندارد. به ویژه این که هابرماس، هسته اصلی دینی بودن را به عنوان ناشفاف^{۶۵} طرح می کند، از سوی دینداران همچون یک توهین به دین محسوب می شود. البته این نشان می دهد که هابرماس همچنان از یک جایگاه بیرونی به دین می نگرد، زیرا برای یک دیندار، اصول دینی هیچ گاه نمی توانند اوپاک باشند: دین به عنوان تجربه دینی در تمامی عرصه های انسان متدین حضور دارد و پاسخی است برای خوشبختی فردی او. در همین راستا می توان از هابرماس انتقاد کرد که اصلاً ترجمه اعتقادات دینی، در شرایطی که درک خردمدارانه مشترکی وجود نداشته باشد، چگونه ممکن است؟ چنین ترجمه ای تنها آن گاه امکان دارد که ایمان از سوی علم به عنوان اوپاک (ناشفاف) کنار زده نشود.^{۶۶} هابرماس، آموزه های دینی را در حوزه اخلاق، نسبی قلمداد می کند و آن را از اخلاق استوار بر هنجار مطلق، متمایز می سازد. اخلاق نسبی یا اتیک، مربوط به حوزه فردی و شرحی برای آموزه ها می شوند.

رولز به عنوان اولین فیلسوف سیاسی، سکولاریسم حکومت را از سکولاریسم جامعه جدا کرد. بر خلاف هابرماس، رولز بین آموزه های هنجاری و دینی در عرصه جامعه فرقی نمی گذارد. دین و نمایندگان دینی جزو افکار عمومی هستند.



رولز

البته هابرماس مفهوم افکار عمومی را در آغاز صرفاً به نمایندگان جامعه متمدن - که دین در آن زمره به شمار نمی آمد - محدود می کرد. به عبارت دیگر، افکار عمومی در ابتدا یک جهت گیری هنجاری قوی داشت و تنها آن نمایندگانی را به رسمیت می شناخت که برای رفاه عمومی جامعه لیبرالی در جهت مشخصی تلاش می کردند. به طوری که خواهیم دید، افکار عمومی بر پایه یک خرد عمومی، که نه بافت هابرماسی بلکه رولزی داشته باشد، در جامعه ای همچون ایران، پیش از همه در رابطه با "نمایندگان متمدن جامعه" و نه "نمایندگان جامعه متمدن" موضوعیت می یابد. باید افزود که وقتی هابرماس از "نمایندگان متمدن جامعه" می گفت، نمایندگان دین را در صحنه مدنی (متمدن) نمی دید. این که شناخت او در مورد جوامع اروپایی آیا قابل تردید است یا نه، برای ما اهمیت درجه دوم دارد. مهم در بررسی حاضر این است که در شرایط خاص امروز ایران، وجود جریان نیرومند نواندیشی دینی، جایگاه خود را در صف اول جنبش مدنی و استقرار قانون مدنی به جای قانون دینی می یابد. از این رو مشارکت این جریان در یافتن مسیر سکولار ایرانی، ضرورت روز است.

در این جا مقایسه ای میان هابرماس و هگل ضروری است: از آنجا که هگل بر خلاف هابرماس به دین نقشی در جستجوی حقیقت و رسیدن به خوشبختی می دهد، خود به خود نقش مهمی در افکار عمومی برای دین می یابد. یعنی هگل از یک دیدگاه درونی به دین می نگرد. اما این را نزد هابرماس نمی توان یافت. به این دلیل شاید بتوان گفت نقشی که دیدگاه هگل در راستای یک جامعه سکولار یا پست سکولار می تواند داشته باشد، از اهمیت بیشتری برخوردار است.^{۶۷}

^{۶۷} از نظر ریچارد رورتنی حقیقت پیدا نمی شود بلکه ساخته می شود. اما رورتنی نقش دین را در حوزه شخصی محدود می کند. از سوی دیگر تأکید می کند که مرز بین خصوصی

^{۶۵} Opaque

^{۶۶} Reider: (2013), 30ff

رولز در لیبرالیسم سیاسی خود چنین تعریفی از خرد عمومی می‌دهد: خرد عمومی از سه نقطه نظر عمومی است: این خرد به عنوان خرد همه شهروندان، عمومیت دارد؛ موضوع آن رفاه و اساسی‌ترین اصول عدالت است؛ در نهایت در جوهر و محتوای خود از این نظر عمومی است که ایده‌آل‌ها و اصول اساسی توسط مفهوم عدالت سیاسی در آن جامعه بیان و بدین وسیله برای همگی قابل شناخت می‌شوند.^{۶۸} رولز ادامه می‌دهد که خرد عمومی به عنوان تصور ایده‌آل شهروندان دمکراتیک، این‌گونه ترسیم می‌شود که با فرض زندگی انسان‌ها در یک جامعه عادل و مرفه، چگونه خرد عمومی تحقق می‌یابد. رولز این دکترین خرد عمومی را با تئوری عدالت اجتماعی خود پیوند می‌دهد. هدف ما در بررسی حاضر، این خواهد بود که چنین ایده‌ای را در چهارچوب یک تئوری وسکولار برای ایران ممکن سازیم.

همان‌طور که دیدیم، دکترین خرد عمومی هابرماس در رابطه با پاسکولاریسم این مشکل را دارد که شامل همه آموزه‌ها نمی‌شود. زیرا خرد عمومی هابرماس بر اساس خرد کانتی، بر جدایی ایمان از علم استوار است و تنها آن آموزه‌هایی می‌توانند با هدف گفتمان وارد خرد عمومی شوند، که در خرد عمومی قابل ترجمه باشند. اما چنانچه دیدیم، هابرماس در نظریه پاسکولار خود به این نتیجه می‌رسد که چنین چیزی ممکن نیست، ولی با این حال بر ایده خرد عمومی خود که اساس گفتمان و اخلاق گفتمانی است، پافشاری می‌کند. این تناقض در سیستم پاسکولار هابرماس وجود دارد و قابل حل نیست.

اما دکترین خرد عمومی رولز تمامی هنجارهایی را در برمی‌گیرد که به ایده عدالت و تساوی شهروندان جامعه لطمه

وارد نکنند. در این رابطه، ترجمه خردمدار و استدلالی‌اهمیتی ندارد، زیرا اصول عدالت رولز خصلت توصیفی ندارند و همچون هابرماس نتیجه یک روند گفتمانی نمی‌باشند، بلکه بر اساس هنجارهایی هستند که در یک روند پیچیده عادلانه به قرارداد اجتماعی می‌رسند.

از نظر رولز در یک جامعه دمکراتیک، تمامی پرسش‌های اساسی همچون: "کدامین ادیان باید تحمل شوند؟ چه کسی حق انتخاب کردن دارد؟ برای چه کسانی باید امکانات مساوی یا حق مالکیت تضمین شود؟"، در بافت خرد عمومی هستند. اما پرسش‌هایی که بر اساس ارزش سیاسی پاسخ داده می‌شوند در چنین چهارچوبی نمی‌گنجند.^{۶۹} بسیاری از تصمیم‌های سیاسی برای پرسش‌های یاد شده، تعیین‌کننده نیستند. می‌توان به طور مثال از بخش بزرگی از قوانین مالیاتی و برخی از قوانین مالکیتی یا حمایت از محیط زیست جهت کنترل آلودگی آن یاد کرد. تفاوت مهم بین خرد عمومی رولز و هابرماس این است که، نزد رولز، کثرت دیدگاه‌های دینی و اخلاقی که به صورت هنجارهای اجتماعی وجود دارند، نه یک پدیده موقتی در خرد عمومی جامعه، بلکه مشخصه دائمی فرهنگ عمومی در یک جامعه دمکراتیک است. به عبارت دیگر آموزه‌های دینی الزاما نباید به آموزه‌های عقلانی ترجمه شوند، بلکه باید با اصول پذیرفته شده مساوات و آزادی در جامعه دمکراتیک در سازگاری باشند.^{۷۰} در چهارچوب این خرد عمومی می‌بایست افراد قادر باشند از مواضع خود فاصله گرفته، طوری عمل کنند که بتوانند بر موافقت دیگران حساب کنند، زیرا اصل آزادی و تساوی همه شهروندان مورد قبول همگی است. کاربرد خرد عمومی تنها به مفهوم یک توافق بر

که برای حوزه عمومی اعتبار دارد باید در حوزه شخصی نیز معتبر باشد، که همان مسیر جدایی بین اخلاق نسبی و جهانی می‌باشد.

⁶⁸ Rawls (1993), 313

⁶⁹ Rawls (1993), 314

⁷⁰ Rawls (1993), 317

و عمومی در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است. پس این پرسش عنوان می‌شود که دین در یک فرهنگ می‌تواند خصوصی باشد و در فرهنگ دیگر عمومی. برای نمونه، از نظر فمینیست‌ها جدایی هنجاری بین خصوصی و عمومی که به طور جهانی معتبر باشد، به زیان نقش زنان در جامعه است. اما رورتی برای حل این مشکل می‌گوید، که آن هنجار

اساس بردباری یا تحمل^{۷۱} نیست، بلکه اساس آن آموزه های جمع بر اساس اصول دمکراتیک آزادی و تساوی است.

هابرماس در تفکر پساتافیزیک این گونه استدلال می کند که هنجار معتبر اخلاقی و حقیقتی که به طور پرگماتیک فهمیده شده باشد، از زاویه پلورالیستی اعتبار جهانشمول دارد. اما رولز از پرداختن به پرسش مربوط به حقیقت و هنجار جهانی خودداری می کند، زیرا آموزه های جامعه شهروندی در یک جامعه نمی توانند تصویر جهانگستر خوب یا بد، حقیقی یا غیر حقیقی دانسته شوند. همه این آموزه ها تنها در چهارچوب خود می توانند تعیین کنند، چه چیز خوب یا بد است. از نظر رولز تنها با پرهیز از پرسش جهانی حقیقت می توان در عرصه سیاسی به قرارداد و تفاهم در سطح شهروندی نایل شد. هابرماس با تئوری پساتافیزیک خود در سنت هگلی و کانتی محصور می ماند. اما رولز با دکترین لیبرالی خود با کاربست موازین عملی اخلاقی نظیر بردباری به یک مفهوم میانگین حقیقت برای شهروندان یک جامعه مشخص می رسد.^{۷۲}

هر سوژه ای از نظر هابرماس دنیا را به شکل خود تصویری کند. این ایده فلوپینی که همه چیز در یکی است، باید جای خود را به این ایده دهد که در هر فردی همه چیز منعکس می شود اما به شکل خاص خویش.^{۷۳} در اخلاق گفتمانی به جای دستور مطلق کانتی، فرایند استدلالی اخلاق مطرح می شود. دو اصل پایه ای تئوری هابرماس، جهان گستری و گفتمان است. در اصل جهان گستری هر هنجار معتبر باید دارای این شرط باشد که پیامدها و تاثیرات ناشی از پیروی این هنجارها از سوی همه بدون اجبار پذیرفته شوند. در اصل گفتمان باید این شرط فراهم باشد، که هر هنجار معتبر باید تأیید همه شرکت کنندگان در گفتمان را داشته باشد، اگر حتی یک بار در آن گفتمان شرکت داشته باشند.^{۷۴}

دکترین پساتافیزیک هابرماس را می توان در چهار بند خلاصه کرد:

(۱) پرهیز از ادعای بی حد و مرزی در حقیقت یابی: هابرماس فلسفه خود را "بازگشت زبانی" می نامد. منظور او این است، که به جای سوژه کانتی برای او سوژه بیناذهنی در محور قرار می گیرد. کلیت از طریق زبان در فردیت سوژه جای می گیرد و از او یک سوژه ارتباطی می سازد که بدون سوژه های دیگر امکان زندگی ندارد؛ وضعیتی که بینا-سوژه ای^{۷۵} نامیده می شود.

(۲) رویکرد ضد فراسویانه^{۷۶} به خرد فراسویانه^{۷۷} کانتی: هابرماس بر خلاف کانت، قوانین اخلاقی را نه در خرد فراسویانه - یعنی شرایطی که کاربست خرد ممکن می شود و به دستور مطلق می رسد - بلکه در بازگشت از آن فراسویی به کاربست خردی می بیند که موجود بوده، می تواند به یک گفتمان سالم بینجامد. هابرماس خرد را به شرایط روند گفتمانی متصل می کند و از این طریق به روندی ضدفراسویانه در بافت گفتمان می رسد.

(۳) تغییر پارادایم از فلسفه ذهنی و خودآگاهانه به فلسفه زبانی: به دلیل بالا فلسفه هابرماس ادعای تغییر پارادایمی دارد که راه را به سوی فلسفه زبانی می گشاید. در این پارادایم، جدایی سنتی بین سوژه و ابژه به نفع یک تئوری بیناسوژه ای کنار زده می شود.

(۴) بازگشت از برتری کلاسیک تئوری نسبت به عمل: هابرماس در فلسفه خود به تأیید این تز مارکسیستی می رسد که عمل بر تئوری ارجحیت دارد: این نتیجه مستقیم آنتی فراسویی و حرکت در بافت فلسفه زبانی و گفتمانی است.

بنا به کانت ما در جهت آزادی تلاش می کنیم، زیرا از خرد به عنوان یک توانایی برخورداریم. اندیشه مرکزی هابرماس

⁷⁵ Inter-subjectivity

⁷⁶ deztranszendental

⁷⁷ transzendental

⁷¹ Modus vivendi

⁷² Rawls (1993), 244

⁷³ Habermas (2012), 194/195

⁷⁴ Habermas (1991), 12 / 32

در این رابطه این است که خرد در «زبان» موجودیت می‌یابد. از این رو ما هیچ انتخاب دیگری به جز رفتار خردمدارانه نداریم، زیرا تحت شرایط تبادلی به کار بست عملی هسته‌های خردمدارانه می‌رسیم.

با توضیحات بالا می‌توان اخلاق گفتمانی هابرماس را چنین خلاصه کرد: در اخلاق گفتمانی به جای دستور مطلق کانتی، شیوه اخلاقی استدلال برجسته می‌شود. این اخلاق استدلالی، چنان چه گفته شد، دو اصل دارد: اصل جهان گستر و اصل گفتمانی.⁷⁸ هر هنجار معتبری باید این شرایط را داشته باشد که پیامدها و عوارض جانبی آن از طرف همه متاثرین، بدون اجبار بتواند پذیرفته شود. اخلاق گفتمانی همچون اخلاق کانتی، دئونوتیک (وابسته به وظیفه اخلاقی)، فرمالیستی، جهانی و شناختی است که از دادن تعریف دقیقی از «خوبی» یا توصیه دقیق عملی پرهیزی کند. تمامی تصمیم‌های مشخص به شرکت کنندگان در گفتمان واگذار می‌شود. خرد تبادلی هابرماس، خرد پسمتافیزیکی و ارتقاء خرد عملی کانت است. خرد تبادلی همچون خرد عملی، سرچشمه هنجاری برای کنش‌های درست نیست، بلکه خود بر طیفی از هنجارها استوار است. خرد عملی هابرماسی بر خلاف کانت به این مفهوم نیست که فرد بر اساس وجدان خود عمل کند.

رولز بر خلاف هابرماس می‌پذیرد که انسان‌ها با کار بست خرد خود به جهان بینی‌های بسیار متفاوتی می‌رسند که به دشواری می‌توان مخرج مشترکی بین آنان یافت. به این منظور رولز بین فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی تمایز می‌گذارد. علاوه بر این، ایده عدالت نباید با آموزه‌های دینی و متافیزیکی گسترده زیر یک سقف گذارده شوند. اصول عادلانه برای یک جامعه دمکراتیک باید خود را به حوزه سیاسی محدود کنند. زیرا تنها در یک سطح انتزاعی می‌توان بین تمامی آموزه‌های موجود، نکات مشترکی یافت که اساس یک توافق باشند. رولز نیز همچون هابرماس به دنبال متافیزیک دیگری است و از متافیزیک کانتی فاصله

می‌گیرد. زیرا یک فلسفه کلی که همه افکار و اندیشه‌ها را تحت پوشش خود بگیرد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. در یک جامعه لیبرال، آزادی عقیده و دین به تکامل بنیادهایی با آموزه‌های پیچیده می‌انجامد که در کشورهای دمکراتیک بروز خاصی دارند. پاسخ لیبرالیسم سیاسی رولز به این پلورالیسم آن است که باید به دنبال درکی از عدالت بود که مورد پذیرش همه آموزه‌های موجود شهروندان در یک جامعه باشد. هدف باید یافتن اصول جامعی باشد که نه پایه‌ای برای آموزه‌های دیگر باشد و نه این که هدف جایگزین ساختن آن‌ها را دنبال کند. برای این منظور، رولز در سیستم تئوری خود از ابزارهای هنجاری متفاوتی استفاده می‌کند.

رولز پلورالیسم را از کار بست استدلال سوژه بودن شخص استنتاج می‌کند، آن‌گاه که اشخاص به عنوان شهروند آزاد و مساوی دارای دو توانایی اخلاقی باشند⁷⁹: (۱) آن‌ها خردمند هستند، زیرا توانایی دفاع از ایده «خوبی» را دارند. تنها سوژه قادر است برای خود «خوب» را تعریف کند. در نتیجه هر سوژه بر اساس خرد خود درک خاصی از «خوب» خواهد داشت. (۲) در رابطه با خردمندی، عقلانیت موضوعیت می‌یابد. منظور رولز از عقلانیت، تلاش هوشمندانه نسبی در تحقق زندگی خوب است، زیرا هر شخص اخلاقی دارای یک درک غریزی از عدالت است که منافع خود را در همکاری می‌بیند. بر اساس این توانایی اخلاقی یک خرد انسانی مشترک پایه ریزی می‌شود که افراد بر آن مبنا با استدلال و فکر متقابل به نتایجی می‌رسند. به همین دلیل رولز از ابزار دیگری برای رسیدن به یک توافق منصفانه استفاده می‌کند که «شرایط اولیه» نام دارد. این شرایط فرض می‌کند افرادی زیر یک پوشش یک چادر بیخبری گرد آمده، از جایگاه اجتماعی و منافع خود بی‌خبرند، اما نسبت به منافع و جایگاه دیگران از حداکثر آگاهی برخوردارند. پسمتافیزیک هابرماس امتیاز ویژه‌ای برای دسترسی به حقیقت قائل نیست. این پرسش که

⁷⁹ Rawls (1993), 125

⁷⁸ Habermas (1991), 12/32/94

«خوب» در زندگی چیست، نمی تواند با فرضیات فلسفی پاسخ داده شود، زیرا پاسخ به این پرسش در حوزه شخصی سوژه است. همچنین، پاسخ به این پرسش باید منطبق با فن روال منطقی باشد. هم رولز و هم هابرماس به تقدم حقوق بر اخلاق معتقد هستند. از دیدگاه هابرماس، اخلاق گفتمانی، اخلاقی است هنجاری و صوری، زیرا مشخص نمی کند چه چیز خوب و چه چیز بد است و آن را به روند عقلانی گفتمان وامی گذارد. رولز به این منظور از "شرایط نخستین" استفاده می کند، که در آن بنا به فرض، شهروندان آزاد و مساوی، برای رسیدن به توافق منصفانه، شرایط اجتماعی خود را به زیر پوشش یک چادر بیخبری می سپارند. اما بر خلاف هابرماس، برای رولز، نخست، عدالت به عنوان اصولی محکم و پایه ای مورد توافق همگی است. در حالی که نزد هابرماس شرکت کنندگان در گفتمان به طور عقلانی به توافق می رسند، نزد رولز هر کسی با عقلانیت خود، یعنی بدون عقلانیت گفتمانی، وارد روند توافق می شود. با این حال، برای هر دو حقوق بر اخلاق ارجحیت دارد. هابرماس و رولز هر دو بر ارجحیت عمل بر تئوری تأکید می کنند. در حالی که برای هابرماس این ارجحیت در قالب خرد تبادلی در "جهان زندگی"⁸⁰ موضوعیت می یابد، نزد رولز جایگاه خرد عمومی، همان میدان سیاست و فلسفه سیاسی است. هر دو بر اساس خرد عملی کانت دو جایگاه متفاوت به آن می دهند.

فلسفه هابرماس برخلاف رولز یک فلسفه زبانی است: تنها از طریق زبان، اجتماعی شدن ممکن است و تنها در شرایط زبانی سوژه قادر است نسبت به انتظارات دیگران واکنش نشان دهد. به این دلیل هابرماس مناسبت بینا-سوژه ای⁸¹ را به جای سوژه می نشاند و به دنبال ارزش هایی می رود که چهارچوب گفتمانی بینا-سوژه ای را تعیین کنند. اما رولز همان سوژه کانتی را می پذیرد. پلورالیسم درک خرد عمومی نزد او نتیجه کاربست خرد سوژه می شود و بینا-سوژه ای در آن نقشی ندارد. به این دلیل رولز در درون هر سوژه یک گزینه و تمایلی به همکاری برای رسیدن به عدالت

می بیند، در حالی که هابرماس به چنین چیزی احتیاج ندارد و آن را به فرایند گفتمان واگذار می کند. مستدل و خردمندانه برای رولز این است که سوژه هر آموزه دیگری را به میزان آموزه خود ارزشمند تلقی کند، زیرا او درباره استدلال سوژه های دیگر قادر به قضاوت نیست. خرد تبادلی هابرماس می خواهد سوژه را تحت شرایطی قرار دهد که بتواند اخلاقی و عادلانه ببیند و رفتار کند. اما از نظر رولز، صرف شرایط گفتمانی برای رسیدن به یک توافق گسترده برای کل جامعه کافی نیست. بسیاری از اصول اعتقادی پذیرفته شده از سوی سوژه ها، به دلیل فقدان خرد استدلالی، قابلیت گفتمان را ندارند. از این رو باید نقاط مشترک را یافت و سپس بر اساس اصول اخلاقی بردباری و همکاری که هر سوژه ای به آن تمایل دارد، شرایطی را تصور نمود که سوژه فردیت خود را کنار گذاشته، به جای خود حوری به دگرمحموری برسد. سوژه رولزی داری قدرت انتزاعی و فاصله گیری از خود است. سوژه های اخلاقی قادر هستند به توافقی فراگیر دست یابند. چنین توافق فراگیری باید حلقه مشترک تمامی توافق های بعدی باشد و منظور رولز، اصول منصفانه عدالت است. چگونه ممکن است که سوژه برداشت خود از خوبی را با یک شرایط انتزاعی پیوند داده، با دیگر دیدگاه های منسجم به برای رسیدن به اساسی ترین اصول تلاش کند؟ رولز در چنین شرایطی ممکن می بیند که افراد با تحمل و بردباری به لزوم تفاهم رسیده باشند، زیرا او خود را بر خلاف هابرماس - که با پسامتافیزیک خود وارد حوزه متافیزیک می شود - در قلمرو سیاسی محدود می کند. به این دلیل، پرسش های متافیزیکی و فلسفی در توافق فراگیر رولز، نقشی ندارند. از این رو نیز وارد ساختن هنجارهای دینی در توافق فراگیر، مشکلی ایجاد نمی کند. نتیجه برداشت سیاسی از عدالت منصفانه، خردی عملی است که از سوی همه آموزه های هنجاری قابل پذیرش باشد.

⁸¹ inter-subjectivity

⁸⁰ Lebenswelt

متکلامانه و فیلسوفانه یا عارفانه از نظر او متعبدانه نیست و مناسب با زمانه ما می باشد.^{۸۴}

عبدالکریم سروش سکولاریسم سیاسی و فلسفی را متمایز می کند. «سکولاریسم سیاسی یعنی اندیشه ای که می گوید این جهان را می خواهیم خودمان اداره کنیم و به هیچ اوتوریتته ای توجه نمی کنیم و تدبیر این جهان را خود به دست می گیریم. این معنای همان جدایی دین از سیاست است. سکولاریسم فلسفی آن است که شما اساساً به این نتیجه برسید که ماوراءالطبیعه ای نیست، آخرتی نیست، اصلاً تنها همین یک جهان هست؛ چیزی شبیه ناتورالیسم یا ماتریالیسم. در سکولاریسم سیاسی لازم نیست نفی ماوراءالطبیعه بکنید؛ لازم نیست نفی آخرت بکنید؛ کاری به اینها ندارید اما در سکولاریسم فلسفی کار دارید و داوری هم منفی است»^{۸۵} سکولاریسم سیاسی از نظر سروش یعنی همان جدایی دین از دولت: دولت باید تکثر دینی را به رسمیت شناسد و نگاهی یکسان به همه فرقه ها و مذاهب داشته باشد. سکولاریسم فلسفی را سروش مدل بی دینی و آن را با اندیشه دینی ناسازگار می داند.^{۸۶}

مجتهد شبستری از سروش فراتر می رود: از نظر او دموکراسی دینی یا هر گونه پسوند دینی بر مردم سالاری ممکن نیست. او قدرت سیاسی پیامبر اسلام را دنیوی و عرفی دانسته، مشروعیت الهی را از آن سلب می کند. دین نمی تواند مدلی برای حکومت کردن بدهد و دموکراسی سیستمی است که می تواند ضامن آزادی دین باشد.^{۸۷}

از سوی دیگر، تصور روشنفکران سکولار با این برداشت نو دینی از سکولاریسم متفاوت است. به طور مثال محمد رضا نیکفر از یک دیدگاه بیرونی به دین می نگرد و می نویسد:

نقد چند دیدگاه رایج پیرامون روشنفکر دینی

پیدایش مفهوم روشنفکر دینی در ایران، اگر در آغاز بیشتر دلالت بر یک نوع مقاومت و محافظت از ارزش های فرهنگی دینی در مقابل فرهنگ غربی داشت، امروز به ویژه در نسل حاضر در بافت دیگری قابل تصور است: تکامل و نواندیشی در درون ارزش های دینی و نه حفاظت آن در مقابل فرهنگ غربی. به عبارت دیگر، روشنفکر دینی امروز مخالف سکولاریسم در عرصه سیاسی و حتی اجتماعی آن نیست. اگر نسل اول و دوم روشنفکر دینی از اسدآبادی تا شریعتی و آل احمد برای دفاع از ارزش های دینی در مقابل فرهنگ غربی به انقلاب اسلامی فکر می کردند، نسل کنونی یا سوم روشنفکر دینی، انقلاب اسلامی را پشت سر گذاشته و به نوآوری دینی می اندیشند. اشکوری در سلسله نوشته های خود در باره سکولاریسم می نویسد، که نسل سوم «به صراحت هر نوع حکومت تئوکراتیک و اسلامی را نفی می کند و حکومت و دولت را از مقوله عرفیات و بشری می شمارد»^{۸۲} نوآوری برای آن ها به این مفهوم است که چگونه می توان اصول دینی را با اصول دنیوی امروزی همساز ساخت،^{۸۳} به طوری که نه آن اصول دینی خدشه دار شوند، و نه اصول دنیوی امکان شکوفایی را از دست دهند. به عبارت ساده، پروژه نواندیشی دینی در همان راستای پروژه سکولاری است که در طول تاریخ اندیشه اسلامی در ایران، چنان چه دیدیم، دشواری های بسیار داشته است. سروش دباغ روشنفکر دینی را از آن دسته از روشنفکران می داند که به طور متعقلانه و نه متعبدانه دیندار هستند. دینداری

⁸² اشکوری : (1392)

⁸³ میردامادی (1392)

⁸⁴ روش دباغ: در گفتگو با انجمن دانشجوی پرواز: <https://www.youtube.com/watch?v=UM0iuZEE>

FLW

⁸⁵ سخنرانی دکتر عبدالکریم سروش ، پاریس ، ۱۳۸۶، سکولاریسم ستیزه گر سنت و سکولاریسم : عبدالکریم سروش/ محسن کدیور/ محمد مجتهد شبستری / مصطفی ملکیان

"یک مشکل بزرگ دین در عصر سکولار این است، که به دین تبدیل می‌شود، به نهادی مشخص و به یک پدیده فرهنگی مشخص. در گذشته، دین، همه چیز بود، ملت بود، فرهنگ بود، پزشکی بود، اقتصاد بود، سیاست بود، مسئول همه امور دنیوی و اخروی بود. در عصر جدید است که با تفکیک‌های پیاپی، دین لاغر می‌شود. در گذشته معمم، هم پیشنماز است، هم معلم است، هم قاضی است، هم عهده‌دار امور اجتماعی محله است، هم مسئول ثبت احوال و اسناد است و همچنین احیانا کارهایی هم برای معالجه تن و روان افراد انجام می‌دهد، دارو تجویز می‌کند، دعا می‌کند و جن می‌گیرد. چون در گذشته، دین همه چیز بود، همه افراد به امت، یعنی جامعه‌ی مؤمنین تعلق داشتند. شما اگر به امت تعلق نمی‌داشتید، از جامعه طرد می‌شدید، از مجموعه‌ای خدمات محروم می‌شدید که به مسجد به عنوان مسجد محدود نمی‌شوند. در عصر جدید تفکیک صورت می‌گیرد: این آخوند است، این معلم است، این قاضی است، این مسئول ثبت احوال است، این محضر دار است، این پزشک است، این روانپزشک است. در اینجا است که آخوند، آخوند می‌شود. معلم کار مفیدی انجام می‌دهد، قاضی همچنین پزشک و روانپزشک همچنین. آخوند هم باید نشان دهد که مفید است. او دیگر به صورتی خودبه‌خودی از مجموعه‌ای امتیازها بهره نمی‌گیرد؛ حال باید برای آن بجنگد. از طرف دیگر او اینک به عنوان آخوند باید توضیح دهد درباره کارهای جانبی‌ای که در گذشته می‌کرده، مثلاً در امور رمالی و جن‌گیری، یعنی آن مجموعه‌ی کارهایی که بر عهده داشته برای آشتی دادن میان پدیده‌های عینی و غیبی، این - جهانی و آن - جهانی، انسی و جنی. طبعاً این کار سختی است، چون این آخوند آن آخوند نیست. ولی به هر حال تصور می‌شود که در گذشته هم یک نهاد مشخص دین وجود داشته که حالا در عصر جدید، که عصر بازجویی تاریخ است، باید از آن در مورد مسئولیت‌های گذشته‌اش بازجویی شود."⁸⁸

پروژه سکولار در ایران در سطح ایده و اندیشه هنوز در آغاز راه است، زیرا تصویری که روشنفکر سکولار از سکولاریسم دارد، هنوز به یک ایده سکولار برای شرایط جامعه‌ای همچون ایران نائل نشده است. به این منظور، لازم است بین دو دیدگاه نسبت به دین تمایز گذاشت:

دیدگاه اول همچون یک دیدگاه بیرونی و شاید خاص روشنفکر سکولار بر آن است که مفهوم روشنفکر دینی در خود متناقض است، زیرا این دیدگاه، روشنفکری را آزاد اندیش می‌داند که خود را در یک چهارچوب فکری متعهد یا محدود نمی‌کند، وگرنه، از قدرت سنجش و نقد او کاسته می‌شود. پرسش اصلی این گروه چنین است: چگونه موضوع خرد می‌تواند از چهارچوب خود خرد تجاوز کند؟ به همین دلیل، این دیدگاه از یک موضع برتر و تا حدی تحقیرآمیز به روشنفکر دینی یا دینداری به طور کلی می‌نگرد. در چنین دیدگاهی که میان بسیاری از روشنفکران ایرانی رایج است، روشنفکر دینی نمی‌تواند روشنفکر باشد اگر نتواند خود را از اسارت دین رها سازد.

در نقد این دیدگاه باید گفت که این نگرش، با دیدگاه امروزی روشنفکر در جامعه غربی در تناقض است، زیرا روشنفکر کسی نامیده می‌شود که بنا به دیدگاه علمی، فرهنگی، دینی، ادبی یا ژورنالیستی خود دارای ظرفیتی است که به نقد مثبت یا منفی امور پرداخته، بتواند نسبت با جایگاه خود فاصله‌ای را حفظ کند؛ به طوری که امری واحد از دیدگاه‌های متفاوتی قابل بررسی شود. به عبارت دیگر، روشنفکر می‌تواند تعهد نسبت به یک چهارچوب دینی، علمی، هنری یا غیره داشته باشد، اما صاحب این توانایی باشد که از آن فاصله بگیرد و از دیدگاه‌های دیگری هم که حتی مورد قبول او نیستند، به امر موردنظر بنگرد. به بیان کلی تر، اساس روشنفکری نه "خرد" بلکه "خردمندی" است که به توانایی در کاربست خرد دلالت دارد. این دیدگاه اول که از آن به عنوان دیدگاه بیرونی یاد کردیم، در مدرنیته اروپا نیز خطی دارد که بر مؤلفه‌های اخلاقی و متافیزیکی دین

تأکید داشته، می‌کوشد دین را در عرصهٔ تئوری به متافیزیک کاهش دهد و در عرصهٔ عملی به اخلاق. عرصهٔ متافیزیک، مسئلهٔ وجود یا عدم وجود خدا است. در عرصهٔ اخلاقی بهترین مثال، شاید کانت باشد که کارکرد دین را در جامعه در مؤلفهٔ اخلاقی آن می‌بیند.

دیدگاه دوم اما تلاش می‌کند یک نظر درونی به دین داشته باشد، که در فلسفهٔ مسیحی اروپا بسیار به آن برمی‌خوریم. اشلایر ماخر^{۸۹} فیلسوف مسیحی آلمانی اوائل قرن نوزده به دین به عنوان یک تجربهٔ عمیق انسانی می‌نگرد که نباید کوتاه‌فکرانه به شمار رفته، مورد تحقیر قرارگیرد. او تلاش روشنفکران در فروکاستن دین به عنوان یک ابزار پراکتیک و مفید در استورای روابط اخلاقی و پایداری در جامعه را سرزنش می‌کند.

در سایهٔ این دو دیدگاه، پرسش اساسی آن است که چه نقشی می‌تواند به دین در جامعه واگذار شود و دین چگونه می‌تواند درک شود، تا برخورد ما محدود به یک مؤلفه از موضع بیرونی نباشد؟ در جوامع مدرن اروپائی شاهد پروسه‌های متناقضی هستیم: از یک سو دین هر چه بیشتر به حوزهٔ شخصی و فردی کشانده شده، نقش نهادی دین ضعیف گردیده، نگرش افراد به دین بیشتر یک جنبهٔ جانبداری فرهنگی پیدامی‌کند تا محتوایی. علاوه بر این، دین رقیبان بسیار دیگری نیز، نظیر یوگا، مدیتاسیون و اتوگنس‌ترینینگ^{۹۰} و غیره یافته است. اما از سوی دیگر در عرصهٔ اجتماعی یک خودآگاهی دینی رشد می‌کند که ریشه در ضمانت‌تأمین آزادی منفی و مثبت آن در یک جامعهٔ سکولار دارد. بدون شک سکولاریسم، یعنی جدایی دین از دولت نقش مهمی در این پروسه دارد، زیرا بر این پایه هم حکومت در رابطه با ادیان موجود در جامعه، بی‌طرفی خود را حفظ می‌کند و هم دین با استقلال اجتماعی خود میدان وسیعتری برای شکوفایی و پلورالیسم خود می‌یابد. جامعه‌شناس ایرانی تبار آلمانی، آرمین ناصحی^{۹۱}

دربارهٔ دین در آلمان می‌نویسد که مردم قادرند امور دینی را نه تنها به طور انعکاسی و عادت، بلکه به طور خلاق در عمل و زندگی به کار بندند. به این دلیل، دینی بودن یا نبودن اهمیت خود را از دست داده و بیش از همه پرسش این است که امر یا گفتهٔ دینی تا چه اندازه در عمل، تضمین اجرائی دارد. به این دلیل می‌توان در این کشورها نه از بازگشت دین، بلکه از یک نوع توجه تازه به دین که تضمین اجرایی دارد، سخن به میان آورد.

بنابر این، روشنفکر سکولار نیز باید همچون روشنفکر دینی در دیدگاه خود نسبت به دین از این منظر تجدید نظر کند که به یک دید درونی نسبت به دین نیز نائل شده، دریابد که دین را نمی‌توان ایزوله کرد و سکولاریسم به مفهوم رهایی از دین نمی‌تواند باشد. سکولاریسم به مفهوم پایان دین نیست، بلکه خیلی بیشتر، سکولاریسم به تکامل و شکوفایی سالم دین در جامعه کمک می‌کند. به ویژه در جامعهٔ سنتی نظیر ایران که دین همیشه یک دولت سایه بوده، باید با جدیت خاصی از یک دیدگاه درونی با دین برخورد کرد.

نقد دین

در میان روشنفکران غربی که بر پایهٔ سکولاریسم، نظری انتقادی به دین دارند می‌توان از اولریش بک^{۹۲} و ریچارد داوکینز نام برد. بک از یک دیدگاه هنجاری و سیاسی دین را یک امر خارجی می‌بیند که زیان بار است و به همین دلیل جوانان زیر ۱۸ سال نباید آموزش دینی بگیرند. داوکینز اما از یک دیدگاه متافیزیکی به دین انتقاد می‌کند که زیان اخلاقی به جامعه می‌رساند.^{۹۳} اسلوتردایک^{۹۴} فیلسوف آلمانی در دین‌های مونیستی پتانسیل خشونت بیشتری نسبت دیگر ادیان می‌بیند، زیرا تمایل به مطلق‌گرایی در این ادیان بسیار بیشتر است. ریچارد رورتی معتقد است که در حوزهٔ شخصی نیز باید از دین پرهیز کرد، زیرا

^{۹۲} Ulrich Beck

^{۹۳} Dawkins (2007)

^{۹۴} Peter Sloterdijk

^{۸۹} Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

^{۹۰} autogenes training

^{۹۱} Armin Nassehi

دین متوقف کننده هر نوع تبادل سازنده است. مایکل والزر^{۹۵} اما بر نقش فرهنگی دین متمرکز می شود که به پلورالیسم فرهنگی کمک می کنند. از نظر دورکهایم دین می تواند در اتحاد ارگانیک بین مردم نقش بسیار مهمی داشته باشد. ادیان از نظر او تفسیرهای ایده آلیزه شده از شرایط بسیار پیچیده اجتماعی می باشند و به همین دلیل، نقش بسیار مهمی در اتحاد ارگانیک در جامعه بازی می کنند. به بیان بهتر، روح جامعه با روح دین یکی است.^{۹۶} ماکس وبر می نویسد که پروتستانیسم در تکامل روند مدرنیته نقش تعیین کننده ای داشته، راه را برای "جادوستیزی جهان" باز کرده است. رابطه متقابل بین آموزه های دینی و تصاویر دنیایی از یک سو و شرایط و منافع اجتماعی - اقتصادی از سوی دیگر به یک نوع تکامل دین انجامید که نیروی برانگیزنده آن تجربه غیرعقلانی در دنیا بود. در نتیجه برقراری عقلانیت در آموزه های دینی از راه اخلاق و تحصیل علمی، تصور جادوگرایانه و تقدس آموزه ها از میان رفت^{۹۷}. امروز در کشورهای غربی شاهد نقش مثبت دین مسیحیت در مقابل بوروکراسی، نقش مطلق تکنولوژی یا اقتصاد ضدانسانی و به دور از اخلاق هستیم. البته برخی در این نوع دخالت های مثبت دین در امور جامعه یک نوع ادعای قدرت از سوی دین می بینند و به آن انتقاد هم می کنند.

ویلیام جیمز (۱۹۲۰-۱۹۹۷) در اثر خود به نام "تنوع تجربه دینی"^{۹۸} انگیزه متافیزیکی را در برخورد با دین رد می کند و به جای آن یک رویکرد پراگماتیک فایده باورانه می آورد. افق تجربه انسانی نمی تواند از نظر او بر اساس حقیقت یابی متافیزیکی بررسی شود، زیرا تجربه های متفاوت انسان ها با حقایق متفاوت در یک بافت پلورال قابل درک هستند. به این دلیل، دینی بودن می تواند در کیفیت اساسی تجربه همه افراد متصور شود، و نه در قالب اونتولوژیک یا متافیزیک. البته رورتنی به درستی به جیمز انتقاد می کند که او نیز در ایده پراگماتیک خود نسبت به

دین به دنبال تحلیل جامع از دین برای یافتن یک واقعیت فراانسانی، یعنی در نهایت، متافیزیکی است.

از نظر لوکمان^{۹۹}، جامعه شناس آلمانی، فرد در روند تکامل اجتماعی و پیشرفت تکنیک به دنبال یافتن معنی برای زندگی شخصی خود است؛ به ویژه آن گاه که نهادهای دینی به عنوان نهادهای معنادهنده، نقش خود را به طور روزافزون از دست داده اند. به این دلیل، دین به طور غیر قابل رویت به اشکال مختلف وارد ارگانیکسم فردی می شود. نیاز به تجربه دینی نیاز به یک نوع تجربه ترانسندنتی برای کسب اتوریتة فردی در زندگی شخصی می شود، زیرا تجربه در چنین جوامعی بیش از همه به صورت تجربه علمی، تکنیکی یا به عبارت دیگر آزمایشی قابل پیش بینی است که فاقد اتوریتة بوده، به رسمیت یابی فردی نمی انجامد. از این رو نیاز به تجربه دینی یک نیاز فایده مند می شود که به طور مثال فرد در سنین بالا به آن روی می آورد. از این رو می توان گفت که مدرنیته به شخصی شدن دین می انجامد که در این رابطه نمادهای دینی ابزار مناسبی به شمار می روند. به عبارت دیگر، آن تجربه ترانسندنتی در سطح کلی جامعه که یک دین نهادینه یا شبه حکومتی را پیش فرض می داند، در روند مدرنیته محکوم به شکست است. اما این تحول به هیچ وجه به مفهوم شکست دین نیست، بلکه شخصی شدن آن است که می توان سکولاریسم نامید. این روند شخصی شدن دیگر به دنبال هنجارهای دینی مطلق و توجیه اعتبار آن در جامعه نیست، هر چند که دین کارکردهای اساسی خود را همچنان حفظ می کند. دین تبدیل به صفت "دینی" می شود و روشنفکر دین به روشنفکر دینی. دینی صفتی می شود که دلالت بر شخصی بودن آن و دور شدن از مفهوم نهادینگی دارد. در این روند، دین در انتظار عمومی ناپیدا است، اما در اشخاص وجود دارد. پرسش های دینی نظیر زندگی پس از مرگ و زندگی پیش از آن همچنان به حیات خود ادامه می دهند. به دلیل این پرسش ها دین همچنان نقش ساختاری خود در وحدت و

⁹⁸ James (1997)

⁹⁹ Luckmann (1991), 28f

⁹⁵ Michael Walzer

⁹⁶ Durkheim (1981), 564

⁹⁷ Weber (2002), 488-451

تعریفی دیگر از روشنفکر

روشنفکر دینی می خواهد با خرد با دین برخورد کند. در اینجا این پرسش عنوان می شود که چگونه چنین چیزی ممکن است؟ چگونه می توان با خرد درباره چیزی فکر کرد که بنا به خصلتش همواره این تمایل را دارد از آن فراتر رود؟ این پرسش را می توان به گونه ای دیگر عنوان کرد: چگونه می توان ایمان و علم را به هم پیوند داد؟ در مدرنیته رابطه بین این دو در رابطه بین دین و فلسفه است.

بر اساس بررسی هایی که درباره خرد عمومی شد، می توان به تعریفی دیگر از روشنفکر رسید، اگر خرد عمومی مورد نظر ما در بافت رولزی تعریف شود: توانایی ویژه روشنفکر در این می شود که بتواند خود را در یک شرایط ویژه فکری قرار دهد که بر اساس آن بتواند از دیدگاه خود فاصله گرفته، آن را نقد کند و نسبت به دیدگاه های دیگر، با تحمل و بردباری به قضاوت بپردازد. اگر در بینش کلاسیک کانتی مانده، "خرد" را مرکز قرار دهیم، آن گاه جدایی بین علم و ایمان، اساس مفهوم روشنفکر دینی را زیر پرسش می برد. باید اذعان داشت، که بحران خرد در قرن بیستم بازتاب خود را در "دیالکتیک روشنگری" هورکهایمر و آدورنو¹⁰¹ می یابد. چنین بحرانی در منشأ خود شرایط را برای رسیدن به نقطه عطفی در رابطه بین فلسفه و دین فراهم می آورد. از نظر هورکهایمر سنت دینی توأم با نقد فلسفی، ترکیبی از روشنگری است که امروز به نام تئولوژی منفی در سنت کاتولیکی بسیار مطرح است.

هگل در آغاز در رابطه با دین پیرو فلسفه اخلاقی کانت بود و مؤلفه اخلاقی دین را برجسته می کرد. او در "فلسفه حقوق" خود خانواده، جامعه و حکومت را در زمره روح عینی و دین را در کنار هنر در محدوده روح مطلق می بیند. هگل از این راه می خواهد راه ورود خرد به دین را هموار کند. در رابطه با دین، هگل این نظر را دارد که دین و حکومت باید از هم جدا بمانند، زیرا هر دو بر مفهوم واحدی از آزادی استوار هستند. می توان گفت سنت سکولار

پایداری جامعه از طریق خصوصی در قالب مدرنیته یا سکولاریسم را حفظ می کند. دین به عنوان یک نهاد اجتماعی ناپدید می شود اما در شرایط بحرانی خیلی سریع به صحنه می آید. جوامع مدرن از سکولاریسم و پلورالیسم به میزان مساوی بهره مند هستند. اما سکولاریسم به عنوان پلورالیسم دینی خطرهایی به همراه دارد، از این نظر که می تواند به برخوردهای ناسالم اجتماعی بینجامد، که مثال بارز آن آزادی گروه های رادیکال است که تحمل دیگر گروه ها را ندارند.

در اینجا این پرسش عنوان می شود که آیا آزادی لیبرالی در رابطه با پلورالیسم یک توهم است؟ در پاسخ باید اشاره کرد که پلورالیسم دینی اختراع مدرنیته نیست، بلکه در بسیاری از جوامع همواره وجود داشته است. به این دلیل نباید فراموش کرد که پلورالیسم دینی در جامعه مدرن همواره یک چالش بزرگ برای دموکراسی و حکومت دموکراتیک است.

برخی متفکرانی نظیر کلیفورد گرز¹⁰⁰ فراتر رفته، دین را همچون وبر یک پدیده فرهنگی می بینند. دین در یک جامعه سکولار تنها معنی دهنده به زندگی یا مرگ نیست، بلکه یک فاکتور مولد در ساختار فرهنگی جامعه است که به آن تکامل و پایداری می بخشد. به این دلیل، دین همواره در تفسیر و توجیه فرهنگ نقش کلیدی دارد. ویتگنشتاین بین آنچه که گفتنی و ناگفتنی است فرق می گذارد: زبان گفتنی می تواند بگوید، اما زبان ناگفتنی تنها می تواند نشان دهد. دین را می توان بر این پایه یک زبان ناگفتنی دانست که تنها قادر به نشان دادن است. این زبان، زبان شگفتی و زبان ترس و نگرانی است. به این دلیل برخی افراد در جامعه به این زبان نیاز دارند. از این منظر بسیاری از رفتارهای شبه دینی در بسیاری از حوزه های علمی یا فلسفی و در زندگی خصوصی به خوبی قابل مشاهده است. به طور مثال ترس آشکار یا پنهانی از مرگ در سنین بالا برای بسیاری از کهنسالان عاملی برای اعتقاد دینی می گردد.

¹⁰¹ Horkheimer/Adorno (1997), 11.

¹⁰⁰ Gertz (1983), 46f

مسیحیت با سنت فلسفه هگلی در تطابق است. هگل این جدایی بین دین و حکومت را با روزهای کار و روز تعطیل (یکشنبه) مقایسه می کند: این روزها را نمی توان از یکدیگر جدا کرد. اما تنها از طریق دین (یعنی یکشنبه) می توان به انتقاد از ترکیب روح عینی که همان جامعه و حکومت است، پرداخت. اکسل هونس، فیلسوف معاصر آلمانی یک تصویر اصلاح شده در این باب از هگل می دهد که روح جامعه سکولاری را نشان می دهد: اصول هنجاری در جوامعی که به سکولاریسم می انجامد از راه عقلانیت صرف نیست، بلکه این اصول از زندگی روزمره که هنجارهای دینی نقش مهمی در آن دارند، برمی خیزند. تنها تحقق اجتماعی آزادی در جامعه است که انسان ها را از درد و رنج عدم قطعیت های دینی یا غیردینی رها می سازد.¹⁰² انسان ها از نظر هونس به این دلیل به هنجارها توجه می کنند که آن ها را در میدان فرهنگی، دینی و اخلاقی خود می بینند و نه از این رو که وظیفه عقلانی آن ها باشند.

بخش ۵

سکولاریسم در بافت ایرانی: جمع بندی

از مجموعه بررسی های این نوشته می توان به چنین نتایجی رسید:

- در ایران از نظر فلسفی، اندیشه سکولار پشوانه سنتی ندارد. به عبارت دیگر ما هیچ مدلی در ارتباط با سکولاریسم در درون تفکر ایرانی در دست نداریم. به همین دلیل باید با استفاده خلاق از تئوری هایی که در این رابطه در عرصه جهانی وجود دارد و با رویکرد به شرایط ویژه جامعه، به یک تئوری ویژه برای ایران برسیم.
- از نظر اجتماعی، انقلاب مشروطه در ایران و قانون اساسی ناشی از آن، اولین تجربه سکولاریستی برای ایران بوده است. در زمان شاه در عرصه اجتماعی و

اقتصادی سکولاریسم به رشد خود ادامه داد. اما این سکولاریسم همراه با استبداد شاهی به شکست انجامید، زیرا سکولاریسم همخوان با مقتضیات فرهنگ ایرانی نبوده و بافتی دمکراتیک نداشته است. شکست پروژه پهلوی برای سکولاریسم نیاز به یک نظریه اجتماعی سکولاریسم برای ایران را مبرم تر می سازد.

- برای این منظور باید به خردی عمومی دست یافت که در آن از مفاهیمی استفاده شود که قابل درک برای همه باشند. در این رابطه به تفاوت خرد عمومی هابرماس و رولز پرداختیم: خرد عمومی هابرماس از همان آغاز گفتمان موجود است و بر مبنای آن می توان روند گفتمان را هدایت کرد. خرد عمومی رولز آن گاه پایه ای محکم دارد که توافقی فراگیر در کاربست آن موجود باشد. برای چنین منظوری، رولز بر توانایی فرد اخلاقی سرمایه گذاری می کند. در حالی که کانت با خرد فراسویانه حد و مرز خرد را تعیین کرد، هابرماس با غیرفراسویانه سازی خرد کانتی به عنصر بینا-سوژه ای می رسد که سوژه ای است که از طریق زبان و گفتگو در رسانه تبادل قرار گرفته، از آن متأثر شده، بر آن تأثیر می گذارد. رولز به خرد فراسویانه کانتی وفادار مانده، آن را همچنان نزد سوژه می سپارد و امیدوار است از راه پرهیز از پرسش های انتزاعی متافیزیکی مربوط به حقیقت، قراردادی منصفانه بین سوژه های عقلانی حاصل شود. چنین قرارداد یا توافقی یک بافت صرفاً سیاسی دارد. پس از اینکه سوژه ها به چنین توافق سیاسی رسیدند، شرایط برای یافتن اصول اخلاقی اجتماعی و عدالت هموار می شود. در این رابطه هابرماس به رولز انتقاد می کند که زیربنای خرد عملی کانتی را با جدا کردن امر سیاسی از امر اخلاقی، ویران می سازد. خرد عملی به یک کارکرد خردمدارانه کاهش می یابد و اعتبار اخلاقی اصول عدالت، تابعی از خردمندی سوژه و نه خرد عملی

¹⁰² Honneth (2008), 6-36

- در شرایط خاص ایران، تنها از راه برقراری یک حوزه خرد عمومی می توان دیوار بین روشنفکر سکولار و دینی را شکست.

بر پایه مفاهیم و استدلال های مطرح شده، مسیر پردازش یک ایده سکولار ایرانی، همچون جاده ای دو طرفه، نیاز به "نواندیشی" هم میان روشنفکران دینی و هم میان روشنفکران سکولار دارد.

فهرست منابع

- Adam, A. (1969) Hg. Texte zum Manichäismus, de Gruyter
- Amin, H. (1989) afkāre falsafie Mullā Ṣadrā (die philosophische Gedanken von Mullā Ṣadrā), Verlag Vahid
- Corbin, H. (1993) History of Islamic Philosophy, Kegan Paul International London
- Dawkins, R. (2007) Der Gotteswahn, Berlin
- Durkheim, E. (1981) Die Elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M.
- Tabari, Esfandiar. (2006) Aufklärung im Kontext der iranischen Philosophie, Tübingen
- Tabari, Esfandiar. (2009) Suhrawardi interkulturell gelesen, Interkulturelle Bibliothek
- Greetz, C. (1983) Dichte Beschreibung, Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M.

جهانی می شود.^{۱۰۳} از این رو از نظر هابرماس، لیبرالیسم سیاسی رولز با اجماع فراگیرش، نمی تواند به دنبال اعتبار جهانی باشد و جای دادن خرد عملی در حوزه سیاسی و جدا ساختن در مراحل اولیه و به این منظور پرهیز از پرسش های مربوط به حقیقت نمی تواند رابطه بین خرد و حقیقت را به درستی تبیین کند. اما تفاوت اصلی در اینجاست که هابرماس اصول اخلاقی را جهانی می بیند، ولی رولز آن را به فرهنگ هر جامعه ای وابسته می سازد. هابرماس از این جهت به اخلاق جهانی کانتی به طور کامل وفادار می ماند.

- اگر تعریف رولز از خرد عمومی را بپذیریم، به مفهومی از روشنفکر می رسیم، که در آن، نه خرد به مفهوم کانتی آن، بلکه کاربست خردمدارانه خرد در نقد و توانایی فاصله گیری از دیدگاه خود، محوری می شود. در چنین مفهومی تمایز بین روشنفکر با پسوند دینی و غیردینی محتوای خود را از دست می دهد و راه برای رسیدن به یک خرد عمومی بدون پیش داوری هموار می گردد.

- از آنجا که دین در ایران همواره نقش مهم سیاسی و اجتماعی داشته، نمی توان برای جامعه ای همچون ایران، آن گونه که در تز کلاسیک سکولاری یا پست سکولاری رایج است، هنجارهای دینی را از هنجارهای اجتماعی جدا ساخت. در ایران هنجارهای دینی در حد گسترده ای همان هنجارهای اجتماعی هستند. به این دلیل ما نیاز به یک پایه نظری برای سکولاریسم در بافتی داریم که چنین فاکتی را در نظر بگیرد. از این جهت، تئوری خرد عمومی رولز زمینه مساعدی را ارائه می دهد. در خرد عمومی رولز، هنجارهای اجتماعی همان هنجارهای دینی می باشند و آموزه های دینی می توانند بدون ترجمه خردمدار- برخلاف آن چه در تئوری هابرماس ضروری است - در خرد عمومی جای بگیرند.

¹⁰³ Rawls (1993), 83

- Schriften Bd. 3. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Ibn Maskawaih: 1961, tahzib al akhlagh, Beirut, 1961
 - Ighbal, M.: 1908, The Development of Metaphysik in Persia, London
 - James, W. (1997) Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt a.M.
 - Johardelavari, A.: Iranische Philosophie, Peter Lang, 1994
 - Klima, O. (1957): Mazdak, Praha
 - Luckmann, T. (1991) Unsichtbare Religion, Frankfurt a.M.
 - Mullā Ṣadrā, M. (1975) al-mabda' wa al-maād, mit Vorwort von jalal al-din Ashtiani, königliches Institut der Philosophie, Teheran
 - Nafisi, S. (1992) Sartscheschmeh-e Tassawof dar Iran (Der Ursprung von Sufismus In Iran), Teheran.
 - Nasr, H. (1365/1986) Sadrudin Širazi (Mullā Ṣadrā), in tariḥe falsafeh dar islam, vol. II Hrg. M.M. Sharif; Teheran University
 - Rawls, J. (1993) Political Liberalism, New York : Columbia University Press.
 - Reder, M. (2013) Religion in säkularer Gesellschaft, Band 86, Alber
 - Saglam, F. (2005) Religionsfreiheit und Laizismus nach den Entscheidungen des türkischen Verfassungsgerichts im Vergleich
 - Habermas, J. (1988) Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze, suhrkamp, Frankfurt a.M.
 - Habermas, J. (1971) Philosophisch-politische Profile, suhrkamp, Frankfurt a.M.
 - Habermas, J. (1981) Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Bd. 2., Frankfurt a.M.
 - Habermas, J. (1987) Philosophisch-politische Profile, suhrkamp
 - Habermas, J. (1991) Diskursethik; suhrkamp; Frankfurt a. M.
 - Habermas, J. (2001) Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt a.M.
 - Habermas, J. (2005) Zwischen Naturlismus und Religion, Frankfurt a.M.
 - Habermas, J. (2009) Kritik der Vernunft, suhrkamp
 - Habermas, J. (2009) Philosophische Texte. Kritik der Vernunft, Bd. 5, Frankfurt a.M.
 - Habermas, J. (2012) Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin
 - Hermann, D. (1925) Zur Geschichte der Mystik, Mohr, Tübingen
 - Honneth, A. (2008) Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse, In: Nordic Journal of Philosophy (2/1) 6-36
 - Horkheimer, M. / Adorno, W. (1997) Dialektik der Aufklärung, in: Theodor W. Adorno: Gesammelte

- فارابی (۱۳۷۹) آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه فارسی (اندیشه‌های اهل مدینه فاضله) : سید جعفر سجادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چ سوم.
- هرودوت (۱۳۵۶) تاریخ هرودوت. ترجمه وحید مازندرانی. تهران: انتشارات فرهنگستان ادب و هنر ایران.
- طوسی، نصرالدین (۱۳۲۰) منتخب اخلاق ناصری، جلال همایی، تهران
- حسن یوسفی اشکوری: بهمن ۱۳۹۲، اسلام و سکولاریسم؛ آرای نواندیشان جهان اسلام <http://www.rahesabz.net/story/80256>
- یاسر میردامادی: مرداد ۱۳۹۲، آیا روشنفکر دینی همان روشنفکر دین داران است؟ <http://www.begin.soroushdabagh.co/pdf/150>
- سروش دباغ: در گفتگو با انجمن دانشجوی پرواز: <https://www.youtube.com/watch?v=iuZEeFLw0UM>
- محمد رضا نیکفر (۱۳۸۹): http://www.nilgoon.org/archive/nikfar/articles/Nikfar_What_Is_Secularism.html

- mit der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte, in „Zwischen Säkularismus und Laizismus“, Hg. Otto Depeheuer u.a., LIT
- Mulla Sarda, M. (1964) Ketab al-maschaer, persische Hrg. emadoldole, Iran-Frankreich-Institut, Teheran
- Sarkozy, N. (2004) La République, les religions, l'espérance (Histoire a Vif), eurf
- Schimmel, A. (1998) Sufismus, Beck
- Schwertheim, E. (1992) Die Verbreitung des Mithraskultes im Imperium Romanum, pers. Übersetzung: N. Derakhshani,
- Sharif, M.M. (1362) tarikh falsafeh dar eslaam, nashr daaneshgaahi, B I
- Weber, M. (2002) Entzauberung der Welt, in Schriften 1894-1922, Kröner.
- Ziai, H. (1990) Knowledge and illumination: a study of Suhrawardī's ḥikmat al-Ishraq, Brown University
- Ziebertz, H.G. (1999) Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart
- دقیقیان، ش. (۲۰۱۴). مدیتیشن - شرحی بر مدیتیشن. بنیاد ایرانی هارامبام، لس آنجلس
- زمانی م. ح. تعامل دین و حکومت در ایران باستان: <http://www.ensani.ir/content/fa/489/default/14>

آیا جامعه اروپایی سکولار است؟

(اوتفريد هوفه ۱۰۴)

هم اندیشی گاهنامه خرمگس پیرامون سکولاریزم

برگردان: امیر طبری¹⁰⁵

در نگاه نخست، سخنی ساده و روشن است: جامعه اروپایی به دنبال دوران روشنگری رفته رفته از کلیسا و هم چنین از دین دور شده است. این فاصله گیری گاهی به نرمی و آهستگی و گاهی با شدت و قدرت شکل گرفته و حتا با موضع گیری آشکار ضدکلیسایی و ضددینی همراه بوده است. این روند را می توان سکولاریزاسیون نامید و به گونه ای تحریک آمیز ادعا کرد که به دلیل وجود سکولاریزاسیون و مدرنیزاسیون همراه و همزمان آن، دین تبدیل به چیزی اضافی و بدرد نخور شده است و یا با تاکید بر بعد تاریخی این فرمول را ارایه داد که مدرنیزاسیون و دین با هم نسبت وارونه دارند: هر چه جامعه مدرن تر باشد، بی دین تر می شود. بر عکس آن را هم می توان گفت که دین داری شدید، نشانه ای از مقاومت در برابر مدرنیزاسیون و دشمنی با پیشرفت جامعه است. گاهی هم تردید روشنفکرانه بر علیه دین خود را در دو نظریه نمایان می کند: دین وعده پردیس می دهد و دوزخ می سازد و یا وعده مهوروزی و مهربانی می دهد، ولی دشمنی می آفریند.

از نظرگاه تاریخ اجتماعی، ابتدا این سخنوران اروپا بودند که خود را از دین جدا کردند و بدنبال آن برای گروه ها و قشرهای هرچه بیشتری از نقش و اهمیت دین کاسته و در برخی از موارد حتا کاملن حذف شده است. بر همین اساس است که اروپای امروزی را شایسته عنوان سکولار می دانند. در نگاه دوم و همین طور در ادامه بازبینی درمی یابیم که موضوع سکولار بودن اروپا برخلاف نگاه نخست به هیچ روی

ساده و روشن نیست. کسی که بدون پیش داوری واقعیت را ببیند، هم در تاریخ و هم در زمان کنونی شاهد جنب و جوش و حرکت های ضد و نقیضی خواهد بود: وجود فیلسوفان بزرگ تاییدگر دین و یا پیدایش شکل های جدیدی از دین و دین داری و هم چنین ورود مهاجران با تعلق های برجسته مذهبی و حتا افزایش خشونت گرایان دینی متعصب. بنابراین وضعیت را باید بسیار ناروشن و پیچیده در نظر گرفت. مانند بسیاری از دیگر عرصه ها، در این مورد هم دنیا آشفته و پریشان شده است.

در اینجا بیان چند نکته کافی است: نخست دیدگاهی در مورد جریان تاریخی تا زمان کنونی؛ دوم در مورد مفهوم سکولار و سکولاریسم، سرانجام در مرتبه سوم مفهوم دین که من با آن سخن را آغاز می کنم.

دانشمندان علوم دینی، فیلسوفان دین و متألهان علاقه زیادی به بحث و جدل بی پایان دارند، ولی در یک نکته با یکدیگر هم عقیده اند؛ نکته ای که اجازه می دهد در اینجا از ناروشنی و پیچیدگی سخن برانیم: فرقی نمی کند که ما به زبان امروزی از دین و یا مانند گذشته ها از باور و اعتقاد بگوییم - یک مفهوم مورد تایید جهانی از دین وجود ندارد. نه تلاش های درون دینی - که بر ویژگی های مشترک و داخلی خود دین و باورهای دینی استوار هستند - و نه تلاش های برون دینی نتوانسته اند به طور کامل و مستند مورد پذیرش قرار گیرند. با این حال، دو نظریه و یا به بیانی بهتر، دو پیش فرض مطرح می شوند:

نخست این که، در رابطه با دین (به شمول بیان سنتی آن مانند عقیده و باور) از هر دو سویه درونی و برونی و البته بر اساس دیدی میان رشته ای (با تکیه و نظر داشت شاخه های مختلف علوم) و مشاهده گرانه باید به این نکته ها توجه جدی داشت: ادیان پایگاه مقتدر و مهم یاددهی و انتقال ارزش ها و هنجارهایی هستند که برای جامعه و دمکراسی

¹⁰⁵ امیر طبری پزشک متخصص بیهوشی، پژوهشگر در فلسفه اخلاق در پزشکی است که از او ترجمه ها و نوشته های مختلفی منتشر شده است.

¹⁰⁴ مدیر بخش پژوهش های فلسفه سیاسی دانشگاه توپینگن - جمهوری فدرال آلمان

های قانون سالار حکم مرجعیت دارند. ادیان آفریننده و نگهدارنده اخلاق سیاسی فردی و عمومی هستند. ادیان هم چنین سازنده جماعت و گروه های انسانی و سنگ بنای مهم تشکیل دهنده هویت و کیستی برای بسیاری از انسان ها هستند.

و دیگر اینکه، با بیانی سکولار، ادیان در خدمت حل بدبیری های بخت و نقش جبران کننده ضایعات سرنوشتی را دارند. آنها با تصور خدایی که همه انسان ها را مانند خودش آفریده، اندیشه برابری و همسانی جهانی تمام انسان ها را مطرح می کنند، که البته ابتدا در شکل قوم برتر و یا برتری مومنان بر دیگران، طرحی محلی و محدود بوده است و سپس با گذشت زمان و از جمله بدنبال خروج از حالت "فرقه" که همه انسان ها (اراده های نیکو) را برگزیده می نگرد، فراگیر و جهان گستر می شود. ادیان، پیش از همه، به انسان ها می آموزاند که مرز و حدود خود را بدانند و نسبت به آنچه به آنها اهدا شده احترام بگذارند. الگو و سرمشق بودن بنیان گزاران دین، مقدسین و نهادهای اجتماعی و نمونه زندگی خانوادگی آنها، مانند عیسی، مریم و یوسف، هیچ نقش کم اهمیتی نیست. هم چنین نباید معنابخشی و توان درمان دهی ادیان، با تکیه بر امر مقدس و قادر مطلق، را نادیده گرفت. آنها هم چنین معنویت و روحانیتی را عرضه می کنند که در عرصه اخلاق "سکولار" معمولی نیست، وعده نجات و رهایی در دین های مختلف با تصورات متفاوت و به شکل های گوناگون جستجو و عمل می شود.

البته نباید در مورد برخی جنبه های منفی دین سکوت کرد، یعنی آن جنبه هایی که امید می ورد در ادیان "انسانی" کمتر وجود داشته باشد، مانند آزار جسمی و سخت گیری های خشن و بی رحم برای کنترل خود و دیگران که ترک آزادانه از دین مزبور را دشوار و حتا ناممکن می سازد.

در رابطه با دومین هیپوتزی که پایه این گفتار را تشکیل می دهد باید ملامت و فروتنی نشان داد.

یک بررسی میان رشته ای، که دین را هم از درون و هم از برون آن مورد توجه قرار دهد، لازم به داشتن محدودیت است، این مرزبندی از سویی مربوط به وضعیت جغرافیایی اروپا می شود که دربرگیرنده غرب، اروپای میانه و شمال اروپا است و این به معنی جدا کردن بخشی از اروپا نیست. ممکن است در یک چشم انداز و دورنمای گلوبال نقش و اهمیت دین را فزاینده ببینیم. اگر چنین باشد، در این گفتار تنها تا آن جایی این فزایندهگی نقش برای ما مهم است که این موضوع در مورد اروپای یادشده هم صادق باشد. محدودیت دیگر، برای آسودگی خاطر، به خودی خود روشن است: کوچکترین بررسی انسیکلوپدیک برای مطلب مورد بحث انجام نگرفته است.



اوتفرید هوفه

اکنون من به نکته دوم، یعنی به تکامل تاریخی می پردازم. می دانیم که در دوران باستان ایزدان پرستی (پولی ته ایسم) در اساس دیدگاهی تحمل پذیر و روا دار بود. در حالی که ادیان یکتاپرست هیچ خدای بیگانه ای را مجاز نمی دانستند، یونانیان با خدایان پیشینان هیچ مشکلی نداشتند و در آسمان ایزدان روم، خدایان یونانی و رومی با در هم آمیختگی به یک پارچگی رسیده و خودی شدند (ژوپیتر با ژئوس، مینروا با آتنه و غیره). هادریانوس، چهاردهمین امپراتور روم، حتا اجازه ساخت پانتئون یا معبدی مقدس برای نیایش همه خدایان از هر خاستگاه و تباری را می دهد. اما با قدرت یابی کلیسای مسیحی وضع دیگری حاکم می شود. در همان دوره ی آغازین، "کژدین" ها مورد آزار و پیگرد قرار می گیرند. پس افزایش تعداد و قدرت کژدینان، جنگ های عقیدتی بر پا می شوند، این هزینه اصلاح گری

دینی را نباید فراموش کرد. خون ریزی و هزینه های جانی چنان بالا گرفت که در نتیجه به پدیداری جنبش مخالفت با آن انجامید، جنبشی که بزودی به قدرت رسید. این جنبش البته با روندی پیچیده و ناهمگون پیش می رود و به احتمال، از سوی تاریخ نگاران به عنوان جنبشی با چهره ها و تنش های فراوان دیده می شود که می توان در آن به طور آزمایشی چهار جهت گیری و جریان مخالفت را دسته بندی کرد: در بستر خستگی از جنگ های مذهبی و بی تفاوتی نسبت به درگیری های اعتقادی، دو جهت گیری در گروه های مشخصی از جامعه شکل گرفته و گسترده شدند. برآمد یکی از آنان گویای رواداری فعال و جدی در امور دینی است که از اندیشمندان دوره پیش از اصلاح گری، مانند نیکلاس کوسانوس (یا نیکولوس کوئس، متأله آلمانی جانبدار انسان گرایی دوران رنسانس) و توماس مور (یا توماس موروس، سیاستمدار و اومانیست انگلیسی) یاری گرفته و پس از رفورماسیون دینی گروه بزرگی از نویسندگان و فیلسوفانی چون لسینگ، اسپینوزا و لاک آن ایده ها را پی گیری کرده اند. البته جان لاک به گونه ای محدود؛ چرا که کاتولیک ها را جدا می کند. استناد رواداری دربرگیرنده دلیل های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و هم چنین برهان های مذهبی است که از سفارش به عشق، با تاکید بر سرمشق بودن عیسی مسیح، تا نقش تعیین کننده باورمندی غیر اجباری در مسیحیت است. برای افکندن نگاهی به هم کنشی های میان فرهنگی در زمانه امروزی، دست کم بعنوان نمونه، بد نیست از یک مدل مذهبی و میان فرهنگی رواداری غیر اروپایی یاد کردی: در قلمرو اینکا (امپراتوری مردم بومی آمریکای جنوبی)، احتمالن بیش از دویست گروه قومی با بیشترین گوناگونی ها و تفاوت های زبانی، ساختارهای اجتماعی و البته مذهبی در کنار هم زندگی می کردند.

دور از انتظار نیست که گونه ای از بی گرایشی و بی تفاوتی در مقابل امور دینی، خود را می گسترد و احتمالن بیشتر اوقات خاموش، اما "دارای" یک باور راستین، که به عنوان همزاد کوچک رواداری درون آن لانه می کند.

دست کم دو نظر یا دو حالت دیگر هم مطرح می شوند. یکی از آنها، اکنون در مجموع سومین، از سوی نویسنده ای توانا و بعد از گوته دارای عنوان "معجزه زمان خود"، ولتر است. او با اقتدار روشنفکرانه نه فقط از شاه و دستگاه بوروکراسی، که حتا از کلیسا هم انتقاد می کند: "sezcrÉ" "meâl'inf"، "در هم شکستن بدنام"، که منظور کلیسای کاتولیک است.

با این حال ولتر دچار تناقض پراگماتیک می شود. متفکر همگام و مسن تر او، مونتسکیو، از "صومعه خودش" می نویسد (در کتاب "افکار گوناگون" *diverses esÉPens*) ، مونتسکیو، سال ۱۸۶۶، ص ۶۲۳. منظور او "ضد کلیسای" ولتر است، دیگر اینکه، آن گونه که ما از متألهان منتقد کلیسا می شناسیم، نقد کننده شاکی و خشمگین، خود با ابراز اقتدار تمایل به مقتدر بودن دارد، امری که ولتر چنان با موفقیت انجام داد که دارای وزن یک ابرقدرت اروپایی شد.

چهارمین دیدگاه و عقیده، بسنده به حمله به کلیسا نمی کند، بلکه تمامی دین را باطل می داند. چنین است رأی بارون دولباخ فیلسوف (فرانسوی سده هجدهم) که هم ماتریالیست و هم آتئیست بود و هم چنین بعدها، به روش های مختلف، آرای فویرباخ، مارکس و نیچه. این آخری ها، مانند برخی آته ایست های مبارز کنونی، به عنوان موعظه گر و پیامبر سکولار ظاهر می شوند. منتقد دین ابزار سخن وری را از خود دین وام گرفته و قدرت کلام و حقیقت او را ضامن فراخوان خود قرار داده و در جهت عکس، یعنی بر علیه خود دین به کار می بندد.

با دیدی سیستماتیک، در این چهار آرا با سکولاریزاسیون فزاینده ای روبه رو می شویم:

از (۱) چشم پوشی از حق یک مذهب یا (در رابطه با مسیحیت و یهودیت) یک دین تا (۲) بی تفاوتی و (۳) نقد نهادها و جمعیت های دینی، تا در پایان (۴) طرد دین.

در شمار این ضد جنبش های آراسته به رنگ های گوناگون، یک ضد جنبش دیگری هم وجود دارد. ضد جنبشی

احتمالاً ناخواسته که وام‌گیری ادبی در نوشته‌های دینی است و در حال حاضر شناخته شده است. از این واضح‌تر فیلسوفان بزرگی هستند که حق دین و جایگاه آنرا و هم چنین نوشته‌های رسمی دین را بیشتر با تکیه بر روح روشنگری و بندرت در چهارچوب نوعی از فهم خلاف روشنگرانه به بحث می‌کشند. اتکای آنها اندیشه‌های نیرومند کانت و ایده آلیسم آلمانی، از جمله فیثسته، هگل و شلینگ هستند که بر یزدان‌شناسی چون فریدریش شلایرماخر تأثیر می‌نهند. بعدها نماینده فرانسوی فلسفه زندگی، هنری برگسون، سپس هنری جیمز پراگماتیست آمریکایی با الهام از متفکران آلمانی و امروزه چارلز تیلور فیلسوف کانادایی که کاملن تحت تأثیر فلسفه اروپایی است. حتا یورگن هابرماس که به گفته خودش یک " مذهبی ناموسیقیایی" است، هر چه بیشتر نیزه خود بر علیه دین و ادیان را می‌شکند.

البته نه اجازه داریم و نه می‌توانیم از تأثیر دین مسیحیت در ایجاد خلاقیت‌های هنری چشم‌پوشی نماییم، سند زنده آن هم انواع موسیقی‌های روحانی برای مراسم بس‌گوناگون مذهبی، ادبیات آنها، بناهای کلیساها، صومعه‌ها و هنرهای تجسمی می‌باشند که حتا از سوی "مذهبی‌های ناموسیقیایی" هم مورد احترام و حتا موجب عشق و علاقه هستند.

به دیگر سخن: حتا اگر چکمه‌های جادویی به پا داشته باشیم که بتوانند ما را در فرصتی کوتاه از هفت دریا عبور دهند و تمام تاریخ اندیشه غرب، میانه و شمال اروپا را درنوردیم، واقعن نه تاریخ گذشته و نه زمان حال هیچ کدام خود را صاف و ساده سکولار، عرضه نمی‌کنند.

در واقعیت اجتماعی هم به سختی طور دیگری دیده می‌شود: در اروپای بعد از اصلاح دینی، کلیسا دارای چنان اقتدار و قدرت استثنایی است که در سرزمین‌های پروتستان به عنوان رد نهاد گلوبال رم، خود را در هیبت کلیسای حکومت‌های ملی تثبیت کرده است. انتقاد از نظرات مشخص کلیسا و رفتار مقام‌های کلیسایی به روشنی افزایش یافته‌اند. تعداد اعضای آنها کاهش یافته است،

شرکت در مراسم مذهبی هم همین طور و به جای آن خروج از کلیسا بیشتر شده است.

این تغییرات اما نشان دهنده رویگردانی و بیزاری از دین نیستند. چراکه دفعات رفتن به کلیسا پارامتر مطمئنی نیست و می‌تواند تنها با رسم و عادت مرتبط باشد: در برخی موارد رفتن به کلیسا یک اجبار گروهی است ولی در جاهای دیگر، بویژه در شهرهای بزرگ، چنین نیست. در سرزمین‌های اروپایی مانند بلژیک، آلمان، اتریش، بیشتر بخش‌های سوئیس، ایتالیا، اسپانیا، در بریتانیای کبیر، هلند و کشورهای اسکاندیناوی کلیساها یا دولتی هستند و یا از جایگاه اختصاصی حقوق عمومی برخوردارند و همواره این خطر وجود دارد که کلیساها بجای این که مکان زیست اعتقاد و باورهای زنده و مناسک روحانی باشد، تبدیل به بنگاه سرویس خدمات عمومی شود. برای مثال کلیسا در آلمان از بزرگترین کارفرماهاست و برای امور درمانی، اجتماعی و آموزشی فعال است، با این ریسک که جهت رقابت با سیستم حکومتی رفاه اجتماعی آلمان، تن به نوعی سکولاریسم خودساخته داده و از روحانیت خود تهی گردد. با این وجود، جماعت‌های دینی از دو جهت همچنان حضور پر قدرتی دارند: یکی اینکه در مناظره‌های مربوط به بیو اتیک بدقت مورد توجه‌اند و دیگر، همه جشن‌های کلیسایی مانند کریسمس و عید پاک را در همه جا برگزار می‌کنند؛ در موارد و مقاطع بس مهم زندگی مانند عقد و ازدواج، تولد و مرگ، مراسم کلیسایی و گاهی نیز پیشنهادها و سفارش‌های دینی مورد تقاضا هستند.

در اینجا یک پرسش مطرح می‌شود: با نظر داشت دقیق آزادی مذاهب، آیا یک دین، اجازه دارد مراسم دیرینه خود، یعنی مسیحیت، را بجا آورده و از آنها نگهداری نماید، یا باید از اتهام به یک وفاداری مذهبی پیش مدرن و بیگانه ترسی متکبرانه بترسد و با تسلیم شدن به یک ترس از خودی و نوعی شرمگینی بیمارگونه میراث خود را نگه دارد؟ بناهای کلیساها و صومعه‌ها، که تزئین‌کننده بسیاری از شهرها و دهات و تبلور بیش از صدها سال فرهنگ غنی هستند، نیازی به شرم‌منده بودن ندارند(۱).

مناجات نامه ها و آیین های بسیاری از ادیان فقط از شور، احساس و هیجان های شدید تشکیل نشده اند: اجرای مراسم و توانایی جلا دادن و درخشنده کردن زندگی، و همچنین توان درک فاجعه، تسکین دهی، عزاداری و بخشیدن، و در هر حال آمادگی برای همدردی، صدقه و یاری دیگری اجزای دیگر آنها هستند.

البته دنیای دیگری هم وجود دارد که می تواند به همین سان بیدارکننده هیجان های شدید باشد: موسیقی. بنابراین تعجب آور نیست که بسیاری از ادیان از موزیک استفاده می کنند. همکاری دین و موسیقی بدون تردید هر دو آنها را غنی تر می کند. موسیقی به تنهایی، اما این مزیت و برتری را دارد که ستیزهای مذهبی را حذف می کند و اضافه بر این، نسبت به جامعه و سیاست تاخته گر نیست.

در رابطه با مراسم و تشریفات مذهبی، این پدیده در حال گسترش است که می توان عضو کلیسای مردمی، در اسکاندیناوی حتی عضویت کلیسای دولتی داشت، آن هم بدون اعتقاد و باور جدی (without belonging believing). در اروپا البته پدیده مخالف و مقابلی هم وجود دارد: داشتن اعتقاد بدون عضویت در جمع مذهبی (belonging without believing).

(۲). برخی حتا دین شخصی خود را سر هم بندی می کنند و آن را مدرک و دلیلی برای خودمختاری خود می پندارند. در هر دو روش، بعنوان جمعیت مذهبی و یا دینداری بدون کلیسا، نقشی که دین ایفا می کند چنان نیرومند است که از دیدگان غیر دگماتیک پوشیده نمی ماند.

پدیده دیگری نیز اضافه شده است: یک اقلیت عجیب و غریب مسلمان در غرب، میانه و شمال اروپا و بخش هایی از اروپای جنوبی بطور کم سابقه ای در مدت زمان درازی هر چه بیشتر در حال عرض اندام است. امری که در آینده می تواند فزاینده تر پیش رود، چرا که در شهرهای بزرگ مانند وین، تعداد فرزندان و زایمان های مسلمانان از خانواده های مسیحی بیشتر است.

اینکه تا چه اندازه اسلام امکان و آمادگی به رسمیت شناختن دمکراسی قانون مدار دارد و آن هم از روی صمیمیت و احترام درونی و نه بخاطر رعایت نظم قانونی حاکم و اعمال اجبار، موضوعی است که زمان نشان خواهد داد. الهیات اسلامی کاملن دارای این امکان هست، مثال موفق و سرمشق آن بوسنی هرزگوین است، سرزمینی دارای اکثریت مسلمان که همراه و کنار کاتولیک ها، ارتدکس ها، مسیحیان و یهودیان نمونه وار در هم زیستی دوستانه و مسالمت جویانه زندگی می کنند.

چشمان باز به جز فرم های جدیدی از دین شیدایی، پدیده های دیگری را هم می بینند، جنبش هایی که از دید رسمی دارای سرشتی شبه مذهبی هستند، برای نمونه رویدادهای سیاسی همچون راه پیمایی های روزهای دوشنبه هر هفته. در اینجا نیز وضعیت، از نظر اجتماعی نا مشخص و پیچیده شده است.

در رابطه با مفهوم سکولار هم، که سومین نکته مورد بحث ماست، وضع کمتر پیچیده نیست. به یاد داشته باشیم که لغت سکولار به معنی آن چیزی است که هر صد سال فقط یکبار روی می دهد، منظور از برگزاری جشن سکولار همان جشن های صد ساله اند. سکولار بطور خفیفی معنی چیزی استثنائی و دور از انتظار هم می رساند. مفهوم سکولار اکنون بطور ضمنی معنای دنیای زمان دار می دهد، در برابر دنیای بی زمان و به عبارت دیگر، این دنیا و نه آن دنیای روحانی دینی یا آخرت.

سکولاریزاسیون روند مربوط به سکولار است و ریشه در پدیده حقوق متعارف و حق دولتی کلیسا دارد که بیانگر مرحله واگذاری محصولات کلیسایی در دست مسئولان امور دنیوی است. برای مثال، سلب مالکیت دارایی های کلیسا به نفع دولت و یا رهبران امور دنیوی، آن گونه که ما از کارل مارتل (یا شارل مارتل، کاخ سالار و دوک فرانک ها) در سده های میانه می دانیم و در دوره جدید بدنبال رفورماسیون و در سال ۱۸۰۳ م. در تصمیم نهایی نمایندگان رایش. سلب مالکیت ها از کلیسا در انگلستان دوره هاینریش هشتم، در فرانسه دوره انقلاب، در ایتالیا در

کلیسای حکومتی و در کشورهای کمونیستی پس از جنگ های جهانی به وقوع پیوستند.

برای بحث ما نکته مهم دیگری هم تصمیم ساز است: "سکولاریزاسیون" بعنوان "دنیوی کردن" و مسیحیت زدایی که در جهت های زیادی شکل می گیرد. این پدیده سابقه دراز تاریخی دارد، دست کم از زمان کشمکش و اختلاف در سرمایه گذاری میان قیصر و پاپ در سال های ۱۰۵۷ تا ۱۱۲۲ م. و خودمختاری و استقلال رهبر دنیوی تحت عنوان "سکولاریته در سیاست".

سکولاریزاسیون در واقع دیرینه تر است و به کتاب عهد جدید مسیحیان هم می رسد. یعنی پدیده سکولار فقط یک رویگردانی از مسیحیت نیست. سکولاریزاسیون یک خصوصیت ویژه و نشانه ای از خود مسیحیت است، مطابق این دو گفته انجیلی: "بدهید به قیصر آن چه متعلق به اوست، و به خدای آن چه از آن اوست" (انجیل مائتوس، ۲۲،۲۱) و یا "پادشاهی من این جهانی نیست" (انجیل یوحنا ۱۸،۳۶).

بعدها کاربرد سکولاریزاسیون برای نشان دادن آن حق و حقوق کشوری و دنیوی بود که پیش از این در دایره قدرت کلیسا قرار داشتند. در سده نوزدهم میلادی سکولاریزاسیون بعنوان رد آموزش های آگوستینوس، مبنی بر چیرگی تقابل میان دنیا و آخرت، فهمیده می شد. بعدها هم تئوری ماکس وبر قدرت گرفت، با این مضمون که جامعه اروپای غربی از طریق دور شدن از دنیا و همراه تسلط خردمندان بر آن، از روند سکولاریزاسیون عبور کرده است، "لاری شاینر" (جامعه شناسی دین) برای انسجام دادن به این همه گوناگونی، تفاوت گذاری میان پنج معنای سکولاریزاسیون را پیشنهاد می کند: ۱- سقوط دین، ۲- سازگاری با جهان، ۳- تقدس زدایی دنیا، ۴- رهایی جامعه از دین و ۵- ترانس پوزیسیون، انتقال شکل های اعتقادی و چگونگی رفتار دینداران به حوزه دنیوی (۳).

من به خودم اجازه می دهم این تیپولوژی را ساده تر نموده و به دو گروه اصلی تقسیم بندی کنم، یکی پس زدن و حتا

لغو و فراموشی اصول مسیحیت و دیگری که دین را نگه می دارد، ولی آنرا در حد دنیوی و با بی حرمتی به کار می بندد. البته هیچکدام از این دو دسته مرتبه یک نظریه بی چون و چرا را ندارند و باید مورد بازپژوهی قرار گیرند: آیا واقع سکولاریزاسیون و فقط اوست که وجود دارد، یا جریان مخالفت و دوری از آن و یا شاید حتا دوباره سازی سکولاریزاسیون؟ و آیا اصلن خداوند یک پرسش همچنان کنونی و مطرح نیست؟

پاسخ گویی به این پرسش که آیا جامعه اروپایی سکولار است یا نه، بیش از همه وابسته به دنیوی بودن در دو عرصه با اهمیت حقوقی- سیاسی و همچنین اجتماعی است. مهم و مورد تأیید این است که دین با حفظ بخشی از تاریخ مانای خود و بخشی که نوسازی شده و می شود در اروپایی نقش دارد که خودمختاری و استقلال حقوق، سیاست و کشورداری از دین امری بدیهی و پذیرفته شده است. اینکه دربار سلطنتی بریتانیا قدرت خود را هنوز ناشی از "فیض خداوندی" می نامد و یا شاهان دیگری هم چنین می کنند، درست نمی دانم، ولی شاید جوامع ما آنرا یادگار عجیب دوران غریب و سپری شده ای می دانند. نکته مهم دیگر افزایش خداناباوری و از دست رفتن نفوذ و کاهش وزن دین و به ویژه کلیسای کاتولیک است، مشکلی که نهادهای یهودی کمتر دچار آن هستند و در مورد سازمان های مسلمین موضوع آشکارا به گونه ای دیگر است.

هر چند پاسخ ها چندان آسان نیستند، با این وجود می شود پرسید: آیا آبشخور رفتار دگرگونه مسلمانان از ته دل و صمیم قلب تک تک آنهاست؟ یا زور و فشار نرمی در اینجا و آنجا هم نقش دارند؟ همچنین باید در پژوهش ها به تفاوت رفتاری میان مسلمانان توجه نمود و اینکه خانواده آنها از شهرهای بزرگی مانند استانبول هستند یا از دهات آناتولی شرقی می آیند.

نوشتارگان:

حقوق فرهنگی، سکولاریسم و منطق

نولیبرالیسم (امیر گنجوی)

هم اندیشی گاهنامه خرمگس پیرامون سکولاریزم

ترجمه: عباس زندباف^{۱۰۶}

چکیده:

این مقاله تحقیقی است پیرامون رابطه‌ی بین حقوق فرهنگی، چندفرهنگ‌گرایی^{۱۰۷} و سکولاریسم و در آن استدلال شده است که برخلاف ادعای مرسوم که می‌گوید حقوق فرهنگی در پی کوچک‌شدن دولت و جدا شدن دولت از مذهب مطرح شده است در واقع واکنشی به دستورکار سیاسی نولیبرالی بوده است. در این مقاله استدلال شده است که راهبرد خودحکمرانی^{۱۰۸} به معنای فوکویی را در دوره‌ی نولیبرالیسم برای توجیه استفاده از حقوق فرهنگی به منظور رسیدن به خودحکمرانی به کار گرفته‌اند. بحث نتیجه‌گیری مقاله هم این است که حقوق فرهنگی نتوانسته به وعده خود در جهت ایجاد جهانی گفتگویی‌تر و شمولی‌تر مطابق وعده‌های نظام سکولاریسم عمل کند.

مقاله:

یکی از مباحث اصلی سکولاریسم اهمیت دهی این تفکر به خواسته‌های فرهنگی^{۱۰۹} گروه‌های مختلف جامعه است. در واقع اگر سکولاریسم را نظامی مبتنی بر جدایی دین از سیاست بدانیم باید این دیدگاه را پذیرفت که در چنین نظامی دولت نباید بین نیازهای مختلف فرهنگی افراد جامعه تفاوت بگذارد و باید به تمامی این نیازها به یک چشم نگاه کند و حقوق مردم را حفظ کند. از این رو زمانی ما را می‌توان روزگاری خواند که در آن سیاست هویت و

1- Davie, Grace 1994: Religion in Britain Sinne 1945. Believing without Belonging, Oxford.

2- Höffe, Otfried. 2011: Glaube und Vernunft im säkularen Staat. Europas kosmopolitische Eigenarten und die Religion, in: Neue Zürcher Zeitung, 16. Juli 2011.

3- Marramo, Giacomo 1999: Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt/M.

4- Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de 1866: Oeuvres complètes de Montesquieu Alec des notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, la Harpe, etc., etc., Paris.

5- Shiner, Larry 1967: "The Concept of Secularization in Empirical Research", in: Journal for the Scientific study of Religion 6/2, 207-220.

¹⁰⁶ عباس زندباف در رشته‌ی مهندسی مخابرات دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین فارغ التحصیل و در همان رشته شاغل شده، نوشتن در مطبوعات را در مجله‌ی صنعت حمل و نقل آغاز کرده است. او در حوزه‌های میان رشته‌ای فناوری اطلاعات و توسعه نیز کتاب‌هایی ترجمه کرده است.

¹⁰⁷ Multiculturalism
¹⁰⁸ governmentality

¹⁰⁹ در این جا واژه فرهنگ تعریف کننده نیازهای جنسیتی تعریف شده

فرهنگ^{۱۱۰} برای گفتمان سیاسی حالت محوری پیدا کرده است. به قول ایسار(2006:378):

اصطلاح "فرهنگ" که زمانی اصطلاح فنی مورد استفاده در علوم اجتماعی بود از تمامی مهارهای دانشگاهی رها شده است و آشکارا دستخوش تورم کاربری شده است. "فرهنگ" را اکنون "حق" سلب‌نشده‌ای اعلام کرده‌اند، معتقدند که خودش ارزش دارد و آن را به عنوان "سنت" به ارث رسیده توجیه کرده‌اند. اگر قبلاً فرهنگ فقط زنده بود اما اکنون طرحی جمعی برای خودآگاهی شده است. در این مرحله از محوریت فرهنگی بود که شهروندی (یا حقوق) فرهنگی و سیاست تنوع از جایگاه مهمی در خط‌مشی‌های فرهنگی دولت سکولار برخوردار شد. به پیروی از پاکولسکی (1997:77) می‌توانیم حق فرهنگی را به صورت زیر تعریف کنیم:

بازنمود بدون مانع و محترمانه و همچنین حفظ و اشاعه‌ی سبک‌های زندگی و هویت‌های فرهنگی متمایز... دامنه‌های آن هم اکنون در حال دربرگرفتن بازنمودهای نمادین، حالت‌های ارتباطات و بازشناسی فرهنگی است. خواست شهروندی فرهنگی نه تنها شامل رواداری هویت‌های متنوع می‌شود بلکه به طور فزاینده‌ای خواست محترم‌شماری بازنمود، همسازی هنجاری و پرورش این هویت‌ها و همبسته‌های نمادین آن‌ها است.

دلایل اهمیت یافت حقوق فرهنگی در کشورهای سکولار چیست؟ به نظر پاکولسکی، دو دلیل را برای این توجه می‌توان ذکر کرد. اولین استدلال این است که علاقه‌مندی دولت‌های سکولار به حقوق فرهنگی نتیجه کوچک شدن دولت بر اثر بحران مالی و افزایش تقاضا برای مشارکت عمومی است.

به گفته‌ی پاکولسکی (1977:80) "خواست‌های جدید حقوق فرهنگی واکنشی بود به مشروعیت کاهنده‌ی دولت در سال 1980، یعنی بعد از آن که دولت به ناتوانی‌اش در گسترش دادن بیش‌تر حقوق رفاهی پرهزینه پی برد." دومین استدلال این است که حق فرهنگی جوابی به خواسته‌های دموکراتیک شهروندان جوامع سکولار بود. پاکولسکی در ادامه استدلال می‌کند (1977:80) که "در این هنگام دولت می‌تواند با تغییر مدل یافتن در جایگاه پاس‌دار رواداری و تکثر فرهنگی قرار گیرد و هیئت گواهی‌دهنده‌ی بازنمود و مشروعیت هویت‌ها و سبک‌های زندگی باشد." به گفته‌ی پاکولسکی این حرکت به صورت گامی مردمی جلوه می‌کند و احتمالاً طبقات متوسط پسمادی‌گرا و آزادی‌گرا آن را تایید می‌کنند زیرا طبق استدلال وی این گروه‌ها تاییدکننده و پشتیبان کارزارهای آزادی‌گرای تعریف شده توسط هویت‌های قومی، جنسی، سبک زندگی و غیره هستند.

نظرات پاکولسکی (1997) ظاهراً جالب به نظر می‌رسد و تا حد زیادی از لحاظ روانی تأثیر گذار. با توجه به دلمشغولی دائمی بشر به برترانگاری عصر خود در تقابل با عصرهای دیگر، حس خوبی به خواننده دست می‌دهد که قرن خود را زمانه‌ای دموکراتیک و مترقی محسوب کند. اما اگر از این خودشیفته‌گری پرهیز کنیم و دقیق‌تر این نظریات را بررسی کنیم مشخص می‌شود که این نظریه آکنده از پنداشت‌های مرامی است. این رویکرد، مثلاً بیش از حد بر این امر تأکید دارد که دولت‌های سکولار در اثر بحران مالی و جهانی سازی کوچک شده‌اند. به خاطر همین اهمیت‌دهی زیاد، این نظریه توجه ندارد که چنین گذارهایی در راهبردهای فرهنگی دولت همزمان با تغییر در شیوه‌ی اقتصادی توسعه از شیوه‌ی کینزی به نولیبرالی رخ داده است. می‌توان گفت که محوریت حقوق فرهنگی در دولت‌های سکولار تا حد زیادی به علت نولیبرالیسم و شکل

¹¹⁰ Identity politics

جدید "خودحکمرانی" فوکویی در این حکومت‌ها شکل گرفته است. اکنون برای اثبات این نکته با ریزه‌کاری بیش‌تری استدلال پاکولسکی را واکاوی می‌کنیم.

استدلال پاکولسکی دو قسمت دارد. در قسمت نخست فرض کرده که کوچک شدن دولت‌های سکولار به حقوق فرهنگی منجر شده است. در قسمت دوم استدلال کرده که چنین حقوقی برای مشارکت، فرصت بیش‌تر پدید می‌آورد. گزاره‌ی نخست را گزاره‌ی دولت کاهنده و دومی را گزاره‌ی مشارکت نام نهاده‌ام و در ادامه به طور مجزا بررسی کرده‌ام.

گزاره‌ی دولت کاهنده

دیدگاه دولت کاهنده سکولار که پاکولسکی مطرح کرده بر این اصل بنا شده که دولت سکولار قدرت خود را در مواجهه با جهانی‌سازی از دست داده و این ناشی از بحران جدی اقتصادی سال 1970 بود. بنابراین پاکولسکی استدلال می‌کند که حقوق شهروندی و چندفرهنگ‌گرایی به طور مصنوعی و از بالا پدید نیامد و محصول طبیعی، اندام‌وار و اجباری هستند. مشکل چنین استدلالی این است که در این گونه خوانش داروینی از نظریه‌ی سیاسی به این نکته توجه نشده که دولت-ملت‌ها همچنان شکل‌بندی بسیار مهمی در گفتمان‌های جهانی‌شده هستند. جان تاملینسون (2003:16) می‌گوید: "جهانی‌سازی به هیچ وجه در کار نابودسازی هویت فرهنگی نبوده و شاید مهم‌ترین نیرو در خلق و تکثیر آن باشد". یا به قول جیم مک گیگان (2004:34):

"فرهنگ و اقتصاد جهانی که در آن، سیاست را به طور فزاینده‌ای نیروهای فراملی تعیین می‌کنند دولت-ملت‌ها در کل و خط‌مشی‌های فرهنگی‌شان به طور اخص را به کرات زائد خوانده‌اند. بنابراین بر خلاف شواهد تجربی ملموس، بارها اعلامیه‌ی مرگ زودرس برای دولت-ملت نوشته، اعلام کرده‌اند که دولت-ملت چشم از جهان فرو بسته یا در کشاکش مرگ است. ولی دولت-ملت‌ها همچنان سرسختانه پایدار مانده‌اند و حتی در شرایط جهانی‌سازی

شتابان همچنان در اواخر دوران نوین جهان، نیروی نهادی مهمی در سیاست، اقتصاد و فرهنگ هستند. بخصوص، برای دفاع از شهروندی اجتماعی و گسترش آن و خواست‌های فراوان معطوف به شهروندی فرهنگی، همچنان کانون‌های کلیدی هستند".

با توجه به این بحث‌ها، با پاکولسکی مخالفم زیرا به نظر من حقوق فرهنگی جزو راهبردهای دولت مقتدر سکولار است نه واکنشی در برابر ضعف دولتی مفروض. با توجه به علاقه‌ام به سینما، به عنوان مثالی ساده، باید بگویم که در حوزه‌ی فیلم، مفهوم سینمای ملی در دوران اخیر شکوفایی فراوانی داشته است. مثلاً، سوزان هیوارد مجموعه‌ی سینمای ملی را برای انتشارات راتلج فراهم کرده در دوازده جلد و راجع به سینمای ملل مختلف، انتشارات وال فلاور نیز مجموعه کتاب‌هایی در همین باره منتشر کرده که هر کدام به بررسی سینمای ملی خاصی اختصاص دارد. سرانجام آن که انتشارات اینتلکت نیز چندین نویسنده را برای نوشتن مجموعه‌ی سینمای جهان به کار گمارده که در هر جلد آن به سینمای ملی خاصی پرداخته شده است.

سینمای ملی فقط یک مثال است، ولی به کرات در هنرها و رشته‌های دیگر توجه به گفتمان ملی را می‌توان احساس کرد. قدرت‌گیری خواسته‌های ملی‌گرایی در کشورهای اروپایی و یا در کشورهایی مثل هند و ترکیه به خوبی گواه آن است که بر خلاف ساده‌لوحی رایج، دولت‌های سکولار قدرت خود را در تقابل با نیروهای جهانی نباخته‌اند و همچنان در صحنه با شدت حاضرند. بنابراین با نظریه‌ی دولت کاهنده‌ی پاکولسکی موافق نیستم بلکه معتقدم که بهترین راه برای شناخت علت محوریت حقوق فرهنگی و چندفرهنگ‌گرایی در خط‌مشی دولت‌های سکولار درک این نکته است که در دهه‌های گذشته در وجه اقتصادی شاهد گذار از کینزگرایی به نولیبرالیسم بوده‌ایم. فضای این مقاله برای بررسی تفصیلی این تغییر کافی نیست اما به اختصار می‌توان گفت که در گذشته کینزگرایی وجه مسلط در اقتصاد بود اما رشد جهانی‌سازی و افزایش رقابت بین‌المللی

به وجه تازه‌ای از توسعه‌ی اقتصادی میدان داده که نولیبرالیسم نام دارد (Cooke, 1988; Jessop, 1992; Harvey 2005). شاخصه‌ی این نظام اقتصادی عبارت است از آزادسازی تجارت بین‌المللی، کاهش توزیع درآمد، کاهش مالیات‌بندی و افزایش خصوصی‌سازی (Gill, 1995). در پی به میدان آمدن این وجه از توسعه بود که رهیافت‌های کینزی به عنوان دلایل اصلی مالیات‌های فزاینده و رشد بادکنکی بدهی‌ها مورد انتقاد مداوم قرار گرفت. منتقدان استدلال کردند که این رویکردها به همین دلایل برای تشویق ایجاد شغل‌های بادوام و دائمی مناسب نیستند (Mathews, 1989). بنابراین راهبردهای نولیبرالی را به میدان آوردند. هواداران نولیبرالیسم معتقدند که بازار باید بر تصمیم‌گیری‌های دولت اولویت داشته باشد. در همین مسیر بود که برخی از رهبران سیاسی مثل مارگریت تاچر و رونالد ریگان کوشیدند با کاستن چشم‌گیر دخالت دولت در اقتصاد و بخش عمومی، تمامی موانع از جمله سازمان‌های کارگری را از سر راه بازار بردارند (Harvey, 2005). به قول تاچر چیزی به نام جامعه وجود ندارد و همه چیز فرد است. یکی از پیامدهای مهم گذار به نولیبرالیسم نیز کاهش دخالت‌های اجتماعی دولت‌های رفاه بود (Hirsch, 1991). البته چنین تغییری نمی‌توانست بدون دخالت فرهنگی رخ دهد. فرهنگ حوزه‌ی مهم دخالت تفکر نولیبرال در کشورهای سکولار غربی بود با این استدلال که فرهنگ و توسعه دوش به دوش هم هستند. تیلور (2010:561) می‌گوید:

"واداشتن کشورهای جهان به پیروی بی‌امان از رقابت‌جویی به شعار نهادهای معروف بین‌المللی از بانک جهانی و صندوق بین‌المللی گرفته تا برنامه‌ی توسعه‌ی سازمان ملل و سازمان توسعه و همکاری اقتصادی تبدیل شده است. رقابت‌جویی عنصری محوری در "اجماع پسواشنگتن"^{۱۱۱} است و با طرح وسیع اصلاحات نهادی باید به دست آید؛ اصلاحاتی به منظور کاهش انسدادهای اجتماعی، سیاسی و

فرهنگی که محدودکننده‌ی میزان و دامنه‌ی عقلانیت بازار و کارآفرینی‌گرایی هستند. دستیابی به ترازه‌های ترویج رقابت‌جویی ملی که از سوی تجویزهای بانک جهانی برای "محیط خوب سرمایه‌گذاری" و شاخص‌های رتبه‌بندی گزارش سالانه‌ی رقابت‌جویی جهانی گروه هم‌اندیشی اقتصادی جهانی، ضابطه‌مند شده اند، دشوارتر هم شده است".

اکنون "فرهنگ" عامل مسلطی در سیاست کشورهای سکولار شده است که از طریق آن دستور کار نولیبرالی را پیاده کرده، در ارتباط با فرهنگ دو راهبرد در پیش می‌گیرند: نخست حذف هر نوع نهادهای فرهنگی که مانع توسعه اقتصادی باشند و دوم اعتبار دادن به هر شکل از نهادهای فرهنگی که مشوق توسعه هستند.

پیش از هر چیز، بر هر عامل فرهنگی که برای شکل‌گیری اجماع پسواشنگتن مساله‌ساز می‌نمود انگ فاجعه‌بار بودن و خطرناک بودن برای توسعه زدند و اقداماتی برای حذف چنین عواملی انجام دادند. به گفته‌ی تیلور، در چنین راهبردی، فرهنگ را باورها، سازوکارها و تنظیماتی مرتبط با کارکرد ساختارهای نهادی تعریف می‌کنند. استدلال کرده‌اند که انفعال نهادی اقتصادی حاصل شکل‌گیری این اعتقادات راسخ و ساختارهای سنتی است که در برابر دگرگونی رسوخ‌ناپذیرند و بنابراین خلق کارآفرینی اجتماعی را که برای پیشرفت نهادها مهم است، محدود می‌کنند. بنابراین استدلال کرده‌اند که فرایند توسعه‌ی اقتصادی نامتوازن در جهان، حاصل توسعه‌ی نامتوازن نظام‌های باورهای فرهنگی و ساختارهای نهادی است که برای خلق شکل‌بندی‌های نهادی عقلانی‌تر و متری‌تر مشکل ایجاد کرده‌اند.

مصادق‌هایی عینی فراوانی برای اهمیت داشتن چنین نگاهی در سطح بالای شکل‌گیری سیاست‌های اقتصاد جهانی می‌توان یافت. تیلور (2010:567) استدلال کرده

^{۱۱۱} Post-washington consensus

است که: ارجاعات به "فرهنگ" در اسناد بانک جهانی پراکنده و نابسامان است؛ شاید برای پرهیز از متمایزسازی نامناسب سیاسی بین فرهنگ "منطقی" و "نامنتقی" که مبنای این نظریه است. بانک جهانی به رغم چنین حذف‌هایی، به صراحت استدلال می‌کند که هنجارها، سنت‌ها و نهادهای غیررسمی محلی رایج در سراسر بخش جنوبی جهان، ممکن است در دوران‌های گذشته منطقی بوده باشد - یعنی در روزگاری که همبستگی اجتماعات محلی را تضمین می‌کردند و از پس هزینه‌های داد و ستدهای محلی به اندازه‌ی کافی برمی‌آمدند. اما اکنون با گسترش مقیاس و دامنه‌ی بازارهای جهانی، این گونه نهادهای غیررسمی مانع کارآفرینی‌های منطقی و در نهایت رقابت‌جویی هستند. بنابراین، میراث چنین فرهنگی همانند ترمز دستی در برابر تلفیق با عقلانیت بیش‌تر نظم بازار عمل می‌کند.

در واکنش به چنین وضعیتی بود که برنامه‌های دگرگونی ساختاری تحت رهبری سازمان‌های مالی جهانی شکل گرفت تا فرایند "نابودسازی ابتکاری"^{۱۱۲} را آغاز کنند و در کندی چرخش پولی که عوامل فرهنگی تحمیل کرده بودند تغییر ایجاد کنند (Taylor, 2010). در این خوانش خاص از فرهنگ بود که دولت‌های سکولار حقوق فرهنگی فاقد بهره‌وری برای توسعه‌ی اقتصادی سرمایه داری پیشرفته را هدف قرار دادند و به نام حقوق مخالف معیارهای سکولار بدنام کردند. بدبینی رایج به فرهنگ اقتصادی کشورهایی که در آن‌ها نظام سرمایه داری رخنه نکرده و بر چسب زدن‌های مختلف به آن‌ها نتیجه چنین نگاهی است.

دوم و در ادامه‌ی منطق قبلی، با هر عامل فرهنگی و سیاست هویت که برای توسعه‌ی اقتصادی سودمند به نظر می‌آمد برخورد مثبت و احترام‌آمیز کردند. از این منظر بود که این گونه تنوع و حقوق فرهنگی را تشویق کردند زیرا برای افزایش ثروت مفید به شمار می‌آمدند. در این فرایند و با تبعیت از منطق زیست‌قدرت مورد بحث فوکو (1991)

مسئله‌ی اصالت داشتن یا نداشتن هویت به جایگاهی درجه دو تنزل یافته. مهم نیست که فرهنگ مورد توجه واقعاً اصالت دارد یا ندارد، اگر سود اقتصادی از فرهنگی قابل کسب باشد، آن را اصیل و قابل احترام می‌خوانند. مثلاً کومب (2011) استدلال می‌کند که پنیر ایتالیایی تولید شهر تورین در گذشته هرگز محصولی سنتی قلمداد نمی‌شده، اما در پی موفقیت این محصول در بازار هیچ کس به خود اجازه نمی‌داد که اصالت آن را زیر سؤال برد.

رویکرد کاملاً اقتصادی در توجه به فرهنگ در دولت سکولار در نهایت اوج خود به آرمانی کردن تفکر محلی گرا^{۱۱۳} پرداخته. فرض محوری تفکر محلی گرا این است که شهرها برای رقابتی ماندن در اقتصاد جهانی باید آن دسته از اصول فرهنگی را برجسته کنند که توسعه‌ی اقتصادی را آسانتر می‌سازند. برای رسیدن به این خواسته، دولت‌های سکولار از حقوق فرهنگی استفاده کامل نمودند. استدلال کرده‌اند که در بازار جهانی شهرها فقط از طریق محلی‌گرایی است که می‌توانند به طور مؤثرتری سرمایه‌گذاری ملی و جهانی را جذب کنند. در برخی موارد، برنامه‌هایی آرمان‌شهری برای طرح‌های محلی پیشنهاد و ادعا کردند که با توسل به محلی‌گرایی می‌توان در برابر جهانی سازی مقاومت کرد.

بی‌معنی است که انکار کنیم محلی‌گرایی در موارد معینی می‌تواند راهبردی مفید علیه سازوکار یکدست سازی جهانی سازی باشد، اما معتقدم حتی در چنین مواردی هم فواید این گونه راهبردهای مکان‌مبنا و دارای هویت فرهنگی، در ایجاد طرح فراگیر رهایی نقش تعیین‌کننده‌ای ندارند. زیرا در اکثر موارد، طرح‌های محلی نمی‌توانند راهبردی فراگیر برای رهایی به دست دهند. در واقع ساختار جامعه‌ی سرمایه‌داری و تأکیدی که بر رقابت شدید دارد امکان این گونه طرح‌های محلی برای شالوده‌سازی واقعی به منظور ایجاد جامعه‌ای بدیل را محدود می‌کند، زیرا در محلی‌گرایی به این نکته توجه نکرده‌اند که سرمایه‌داری چگونه بر اثر جهانی‌سازی پیشرفت می‌کند در عوض چنین

¹¹³ Localsim

¹¹² Destructive creation

مشارکت و حقوق فرهنگی

پاکولسکی در بخش دوم نظریه اش استدلال می‌کند که حق فرهنگی باعث می‌شود تا مشارکت مردمی افزایش یابد. افزایش مشارکت گروه‌های مختلف قومی-مذهبی-جنسیتی می‌تواند به عنوان اصلی مهم و سازنده برای جامعه سکولار در نظر گرفته شده، مورد تایید قرار گیرد. در واقع همان طور که دیدیم استدلال پاکولسکی (1997:80) این است که: دولت می‌تواند با تغییر مدل، در جایگاه پاس‌دار رواداری و تکرار فرهنگی قرار گیرد و هیئت گواهی‌دهنده‌ی بازنمود و مشروعیت هویت‌ها و سبک‌های زندگی باشد. آیا حقوق فرهنگی به افزایش رواداری و مشارکت در نظام‌های سکولار منجر شده؟ چنین اعتقادی ندارم.

به این علت اعتقاد ندارم حقوق فرهنگی باعث تقویت شمول اجتماعی می‌شود که به جای تشویق مردم و گروه‌های مختلف به بحث و تبادل نظر، حقوق فرهنگی تا حد ممکن از اصول بازار پیروی می‌کنند و گروه‌های مختلف را از هر گونه بحث واقعی و جدی می‌پرهیزانند. همان طور که ژینک (1997:37) در انتقاد از چندفرهنگ‌گرایی استدلال می‌کند:

"رواداری" لیبرالی در واقع دیگری فرهنگ عامیانه را عاری از جوهره‌اش قبول دارد همان‌طور که در کلان‌شهرهای معاصر انبوه "غذاهای قومی" را قبول دارند. اما هر "دیگری واقعی" فوراً بابت "بنیادگرایی" اش محکوم می‌شود، چون هسته‌ی دیگری بودن در تنظیم لذت آن است: "دیگری واقعی" طبق تعریف، "پدرسالار" و "خشن" است و هرگز دیگری دارای عقلانیت اثیری و آیین‌های جذاب نیست. آدم و سوسه می‌شود تا در این جا مفهوم قدیمی مارکوزه‌ای رواداری سرگوب‌گر را دوباره مطرح کند و از نو مفهوم رواداری در برابر دیگری سترون و بی‌آزار را به کار گیرد به طوری که ابعاد لذت واقعیت دیگری فروبسته بماند."

طرح‌هایی مروج این دیدگاه هستند که خواست‌ها، رویاها و نبردهای صرفاً فردی و محلی برای تغییر دادن جهان کفایت می‌کنند. اما در واقع این کافی نیست. یکی از انتقادهای اصلی مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری این واقعیت است که ارزش کالاها طبق مفهوم انتزاعی کار اجتماعاً لازم و جهانی تعیین می‌شود. مثلاً قیمت یک میزکار به صورت انتزاعی و با توجه به بازار رقابت جهانی تعیین می‌شود. نیروهای سرمایه‌داری با اجرای این فرایند است که ارزش کار را تعریف، قیمت دستمزد کارگر را تعیین و نیروی آزادی بخش کارگران رام‌ه‌ار کرده و به نظم در می‌آورند. همان طور که مارکس نشان داد این روال‌ها را قوانینی فراگیر شکل می‌دهند و باید به صورت جمعی و جهانی به آن‌ها پرداخت. بنابراین طرح‌های محلی‌گرا باید در سطح جهانی هماهنگی کاری داشته باشند وگرنه به جای پشتیبانی از هم، در خطر رقابت کردن با هم قرار دارند. تاکید زیاد بر محلی‌گرایی در دولت‌های سکولار موجب می‌شود که این مناطق محلی به جای تلاش برای ایجاد طرح‌های یکپارچه هر کدام به منافع خود فکر کنند. متأسفانه این واقعیت سرمایه‌داری را در طرح‌های محلی‌گرایانه به طور جدی در نظر نگرفته‌اند.

با توجه به بحثی که انجام شد این بخش را با این گفته می‌توان پایان داد که بهترین راه درک دلیل محوریت یافتن حقوق فرهنگی و چندفرهنگ‌گرایی در روزگار ما شناخت این دیدگاه مبتنی بر چهارچوب فکری اقتصادی نظام سیاسی نولیبرال است.

با چنین منطقی می‌توان فهمید چرا سیاست هویت و حقوق فرهنگی و پروژه‌های محلی‌گرا در روزگار ما در نظام‌های سکولار خیلی با اهمیت شده است. بر خلاف ساده‌نگری رایج، چنین توجهی از آن جا شکل نگرفته که نظام‌های سکولار این حقوق را فقط به خاطر ارزشهای درونی و انسانی چنین حقوقی تشویق می‌کنند تا میزان گفتگو و مشارکت را در جامعه افزایش دهند. با بررسی بخش دوم استدلال پاکولسکی، یعنی افزایش مشارکت در پی ایجاد چنین رویکردی، می‌توانیم بهتر به نواقص این تفکر پی ببریم.

با ژبیک موافقم که سیاست هویتی که در کشورهای سکولار اجرا می شود در اکثر موارد کاملاً تخیلی و فانتزی است و در اکثر موارد از مکالمه بین اعضای جامعه جلوگیری می کند. با توجه به علاقه ام به مطالعات فرهنگی تا کنون به چندین مورد عینی در این زمینه برخورده ام. یکی از سیاست های فرهنگی مرسوم کشورهای سکولار تشویق به برگزاری موزه های مرتبط با اقوام فرهنگی متفاوت است. از این رو موزه های مرتبط با بومیان در کشورهای استرالیا و کانادا زیاد بر گزار می شود. اما این موزه ها در اکثر موارد کاملاً شکلی انتزاعی و تفننی دارند. مسیح (2007:238) در پی نمایش اثرش در دو موزه ی بومی "ته پاپا" و "ان ام ای آی" زلاندنو می گوید این موزه ها که قرار بود هویت بومیان را نشان دهند به نمایشگاه هایی بی بوخاصیت تبدیل شده اند و مفهوم انتزاعی بقا را مورد تاکید قرار داده اند بی آن که در گام نخست چگونگی نبرد بومیان برای بقا را تشریح کنند. تفنگ ها، شمشیرها، انجیل ها و پیمان نامه ها را در قالب نمایشی شیء نگر و انتزاعی به ما عرضه کرده اند که نمی تواند بین این اشیاء نماینده ی قدرت و نیروهای ویران گر جهان های ما پیوند برقرار کند.

مثالهای فراوانی از این دست را می توان در اطراف دید. جشنواره های مختلفی هر از گاه در تورنتو برای اقوام مختلف برگزار می شود ولی تنها چیزی که در آن ها به چشم نمی خورد، تلاش برای ایجاد گفتگو و یا بحث جدی میان بازدیدکنندگان است. هدف بیشتر سرگرم کردن حضار برای دو سه ساعت است. با توجه به این مثالها و در نظر داشتن استدلال ژبیک می خواهم بگویم که به میدان آوردن و محوریت دادن به حقوق فرهنگی را باید راهبرد "خودحکمرانی"¹¹⁴ از منظر فوکویی خواند. به گفته ی فوکو (1991) در توسعه یافته ترین شکل های حکومت که آن ها را زیست قدرت می نامد، سوژه را تشویق می کنند که از طریق فرایند "خودحکمرانی" رفتاری عادی در پیش گیرد. دولت در این جا وظیفه ی نظارتی سراسرنمای عادی را کنار می گذارد و با تلقین این فکر به فرد که او همواره

تحت کنترل است، او را وا می دارد که مانند شهروند "عادی" قرار رفتار کند. استدلال من این است که نولیبرالیسم با تأکید بر فردیت انتزاعی در نظام های سکولار این امکان را به این نظام ها می دهد که تا به شکل آرمانی به حکومت کردن خود بر سوژه بپردازند.

دولت با برگزاری موزه ها و جشنواره های فرهنگی محلی در اکثر موارد وظیفه ی دخالت مستقیم در اجتماعات بومی را کنار گذاشته، در عوض خود حکم- رانی بومیان و مهاجران را تشویق می کند. به آن ها این حس را تلقین می کند که اختیار زندگی تان دست خودتان است و می توانید سرنوشت خود را با نمایش در موزه ها در اختیار داشته باشید. همان جور که مسیح استدلال می کند، به دلیل چنین راهبردهایی است که اجتماعات قومی خودشان را به طور کامل مسئول شکست یا پیروزی هر طرح مفروضی تلقی می کنند. از منظر فوکویی می توانیم استدلال کنیم که دلیل واقعی کناره جویی دولت از مسئولیت این است که بتواند به صورت نامشهود رعایای خود را مهار کند. بنابراین دولت در این جا با ایجاد این توهم که اجتماعات و گروه های قومی می توانند هر کاری انجام دهند به شرطی که راغب باشند امکان پیدا می کند تا آن ها را بابت نتایج تصمیمات شان سرزنش کند. چنین چیزی به نظر لیبرال های محافظه کار، نشانه ای از حکومت خوب است. اما در عمل و در خوانشی پیشرو از لیبرالیسم باید گفت که فرد یا اجتماع هرگز نمی تواند آرزوها و آرمان های اش را با توسل به کنش های جدا افتاده محقق کند. به قول هگل برای آن که به راستی آزاد شویم و فرد کاملی باشیم باید آزادی را دیدگاه و قابلیت عینی در نظر بگیریم. این هم فقط در صورتی رخ می دهد که بر خاص بودگی غلبه کنیم و کنشی فراگیر یا عینی داشته باشیم. طبق نظر این فیلسوف آلمانی، برای فراگیر عمل کردن نیز باید در جامعه ای عقلانی زندگی کنیم و در چنین جامعه ای است که افراد می توانند نهادها را عقلانی تلقی کنند و با آن ها راحت باشند. نهادها چگونه عقلانی به نظر می آیند و فرد چگونه می تواند با آن ها راحت باشد؟ اگر

¹¹⁴ Self-governmentality

نهادها کمک کنند تا به آزادی عینی برسیم چنین چیزی محقق می‌شود (Wood, 1991). مثلاً اگر می‌خواهیم در دادگاه یک کشور سکولار آزادی داشته باشیم برای این که به راستی بتوانیم آزادانه رفتار کنیم باید به سازوکارهای مختلفی دسترسی داشته باشیم که در اجرای چنین کنش‌هایی یاری‌گر ما باشند؛ کنش‌هایی که بدون دخالت سیاسی یا اقتصادی دولت میسر نیست. مثلاً اگر شهروند همجنس‌گرای یک‌لاقبایی بیل‌گیتس را بابت همجنس‌گراهراسی مایکروسافت به دادگاه بکشاند، مضحک است که گمان کنیم بخت بیشتری برای موفقیت در دادگاه دارد. با توجه به همین وضعیت است که به نظر هگل، دولت در ساختار جامعه و کمک به شهروندان برای حصول به آزادی نقش مهمی ایفا می‌کند. وقتی دولت نقش خود را به طور مؤثر ایفا کند فرد هم در جامعه احساس راحتی می‌کند. در مثال شکایت هم به نظر هگل دولت باید منابع مالی در اختیار شاکی بگذارد تا بتواند به طور مؤثرتری از خود دفاع کند. کافی نیست که دولت فقط حضور هویت‌های مختلف در جامعه را به رسمیت بشناسد بلکه باید سازوکارهای مقرراتی دارای ضمانت اجرایی ایجاد کند و به طور مؤثر به اقلیت‌ها در تأمین نیازهای‌شان مساعدت کند. مشکل اکثر موارد حقوق فرهنگی در نظام سکولار این است که بیش‌تر جنبه‌ی نمادین دارند تا قانونی. به گفته‌ی پاکولسکی (80; 1997):

مخرج مشترک این خواست‌ها و فشارهای جدید برای شهروندی فرهنگی عبارت است از تأکید بر حوزه‌ی نمادین و مفهومی و همچنین حساسیت به روش‌های نمادهای نمادین و فعالیت‌های اعلام حضور و نشان دادن هویت‌ها (تشریح، تصویر) که بر روابط اجتماعی اثر می‌گذارند. شهروندی فرهنگی کامل عمدتاً به صورت باز نمود نمادین، شناخت وضعیت فرهنگی و ترویج فرهنگی جلوه می‌کند، نه به صورت جایگاه قانونی، سیاسی و اجتماعی اقتصادی. اما در شکل کنونی سرمایه‌داری ناممکن است که بتوان با سیاست نمادین به چیزی عینی دست

یافت. اگر حالت نمادین پابرجا بماند، هیچ گونه امکان واقعی نیست که سیاست هویت بتواند در جامعه‌ی سرمایه‌داری عینیت کافی پیدا کند."

شکل کنونی حقوق فرهنگی نه تنها در فراهم‌سازی امکان آزادی عینی به معنای هگلی آن شکست خورده، بلکه در تحقق نویده‌های ایجاد جامعه‌ی مکالمه‌ای نیز ناکام بوده است. به نظر نولیبیرالیسم برخورد بین حامل‌های مختلف حقوق فرهنگی، کنش‌هایی غیرمتمدانه و غیرعقلانی است که باید جلوگیری شوند. بنابراین به ندرت در جامعه بحث‌هایی به راستی جدی را مشاهده می‌شود که از طریق قوانین و سایر سازوکارها مثل صحت سیاسی مطرح شود. جوامع به شهروندان‌شان فرصت نمی‌دهند تا واقعاً درگیر گفتگو با هم دیگر شوند، گفتگوی سازنده به معنایی که جان استوارت میل در پی آن بود هرگز در جامعه سکولار فعلی صورت نمی‌گیرد. در عوض در اکثر مراکز بحث و گفتگو وضعیتی مانند مراکز فروش برقرار است که برگزار کننده دوست دارد کاربران را کنار هم جمع کند تا محصول خود را بهتر بفروشند، ولی در مقابل، اجازه بحث جدی بین آن‌ها را نمی‌دهند تا مبادا فکر آنها از خرید منحرف شود.

اگر اتفاقاتی تروریستی در کشورهای سکولار شبیه وقایع اخیر پاریس رخ می‌دهند چنین وقایعی، نتیجه همین تفکر بازاری گفتگو در اروپای سکولار است. گفتگو و ارتباط مستمر که جان استوارت میل از اصول اساسی سکولاریسم واقعی می‌داند راه مهمی برای زیست مسالمت آمیز و بدون خشونت در کنار دیگری است. از طریق گفتگو امکان شناخت بهتر دیگری میسر است. زمانی که با کسی گفتگو می‌کنیم بهتر متوجه دلایل عقلانی رفتاری او می‌شویم و این شناخت بهتر به ما کمک بسیاری می‌کند تا بهتر او را درک کنیم و علت رفتارهای او را بفهمیم. برداشت من بعد از خواندن تحلیل‌های اجتماعی-سیاسی در فرانسه این است که در محیط چنین کشوری ساختار چند-فرهنگی دیده می‌شود، اما در بسیاری از موارد این چند فرهنگی فقط ظاهری است و به صورت واقعی اعمال نمی‌شود؛ افراد در کنار هم زندگی می‌کنند، در خیابان کنار هم

نتیجه این فضاها حالت غیرسیاسی، همگن، ابزاری و غیرتاریخی پیدا می‌کند. هدف آن است که نشان دهند همه چیز کامل است و احتیاجی به هیچ تغییری نیست. چنین فضاهایی فرسنگ‌ها با خواسته‌های پیش‌تازان لیبرالیسم همانند میل فاصله دارند.

نتیجه‌گیری:

نتیجه‌گیری این مقاله رد کردن این ادعای لیبرال‌های محافظه‌کار است که حقوق فرهنگی در پی کوچک شدن دولت به صورت طبیعی به میدان آمده است و همچنین موجبات مشارکت بالای شهروندان را فراهم آورده است. استدلال کردم که دولت در دنیای جهانی‌سازی شده قوی‌تر شده است. در ضمن بهترین راه برای درک علت محوریت داشتن حقوق فرهنگی و چندفرهنگ‌گرایی در روزگار ما نگرستن از منظر نولیبرالی است. همان‌طور که استدلال کردیم، فرهنگ، شکلی مسلط در نولیبرالیسم است و پیوند ژرفی با فکر پیشرفت دارد. بنابراین در دولت‌های سکولار فعلی هر شکلی از فرهنگ که برای توسعه مفید ننماید، برچسب غیرعقلانی بودن خواهد خورد و تنها آن دسته از تنوع‌ها میدان پیدا می‌کنند که سودمندی‌شان برای توسعه اثبات شده باشد. در پایان هم استدلال کردم که حقوق فرهنگی عنصری خودمهارگر به معنای فوکویی است و نویدهای ایجاد جهانی گفتگویی‌تر را در یک سکولاریسم واقعی محقق نکرده است.

مراجع:

Cooke, P. (1988) Flexible integration, scope economies, and strategic alliances: social and spatial mediations, *EEC*, 29(8): 281-300.

Coombe, Rosemary J. and Nicole Aylwin (2011) *Bordering diversity and desire: Using intellectual property to mark place-based products*. *Environment and Planning A: Society and Space*, New Borders of Consumption, 43(9): 2027-2042.

Florida, R. L. (2005). *Cities and the creative class*. New York : Routledge, 198 pages.

قدم می‌زنند، اما با هم گفتگو نمی‌کنند. آنها در واقعیت با هم به صورت اشخاصی برخورد می‌کنند که باید همدیگر را تحمل کنند. زیرا این خواست منطق بازاری جامعه چند فرهنگی است. عدم گفتگو و تعامل وضعیتی را شکل داده که قضاوت‌ها و پیش‌ذهنیت‌ها تصمیمات افراد را شکل می‌دهد. افراد از مذاهب مختلف فکر می‌کنند که همدیگر را واقعاً می‌شناسند و براساس آن رفتار و قضاوت می‌کنند: شناخت نامناسبی که موجبات دلخوری افراد از یگدیگر و امکان دست زدن به اعمال خشونت‌آمیز را فراهم می‌آورد. گفتگو و صحبت و تعامل کمک بزرگی برای زندگی مسالمت‌آمیز بین افراد مختلف با مذاهب گوناگون در جامعه سکولار است. تا زمانی که چنین گفتگوهایی صورت نگیرد و دردهای محرومین جامعه شناخته نشود، امکان خشونت فراوان است. فیلمی مانند "امروز" از رضا میرکریمی با وجود آن که از کارگردانی ایرانی است، به خوبی چنین موضوعاتی را نشان می‌دهد. فیلم "امروز" از جامعه ایرانی می‌گوید که در آن مردم همواره در حال قضاوت کردن پیرامون یکدیگر هستند، خشونت مسمتری که در فیلم دیده می‌شود، نتیجه چنین فضای غیرگفتگویی است. با اتفاقات پاریس می‌توان نتیجه گرفت که داستان "امروز" میرکریمی اتفاقی محلی نیست و نمونه‌های مشابه آن را در جای‌جای دنیا می‌توان یافت.

در کشورهای سکولار فعلی، تنها کاری که اجتماعات قومی را در فضاهای عمومی‌شان تشویق می‌کنند مصرف کردن است. به پیروی از هانری لفر بهتر است فضاهای عمومی معاصر کشورهای سکولار را بازنمود فضاها (Lefebvre 1996) بنامیم؛ یعنی فضاهایی انتزاعی که برنامه‌ریزان و دیوان‌سالاران از بالا بر همگان تحمیل کرده‌اند بدون آن که مستقیماً با آن‌ها زندگی کرده باشند. نقش چنین فضاهایی، جابجایی آسان سرمایه است. طبق بحث لفر باید آن‌ها را پلیس فضا بنامیم زیرا این دولت هیچ مقاومت یا مانعی برای کند کردن سرمایه را تحمل نمی‌کند. تمام تفاوت‌هایی که به نظر سازندگان چنین فضاهایی برای جابجایی سرمایه خطرناک باشد، حذف خواهند شد و در

- Maidenhead: Open University Press, 172 pages.
- Marx, K. (1992). *Capital: Vol. 1. A Critique of Political Economy*, trans. Ben Fowkes.
- McCann, E. J. (2002). Race, Protest, and Public Space: Contextualizing Lefebvre in the U.S. City, *Antipode*, 31(2): 163-184.
- Message, Kylie (2007) Museums and the Utility of Culture: The Politics of Liberal Democracy and Cultural Well-being. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 13(2): 235-56.
- Pakulski, Jan (1997) Cultural citizenship. *Citizenship Studies*, 1(1): 73-86.
- Ranciere, Jacques (2004). *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. New York: Continuum, 144 pages.
- Rose, David Edward. (2007). *Hegel's 'Philosophy of Right': A Reader's Guide*. New York City: Continuum.
- Shrazar , Greg (2011) *No Local: Why Small-Scale Alternatives Won't Change The World*
- Taylor, Marcus. (2010) *Conscripts of Competitiveness: Culture, Institutions and Capital in Contemporary Development*. *Third World Quarterly* 31 (4): 561-579.
- Tomlinson, John (2003), *Globalization and cultural identity, the global transformations reader*, 259-277.
- Wood, Allen. (1991). Editor's introduction. In Allen Wood (Ed.), *Elements of the Philosophy of Right* London: Cambridge University Press
- Zizek, S. (1997). Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism. *New left review*, 28-51.
- Foucault, Michel (1991) *Governmentality*. In Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, Eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 87-104.
- Gill, S. (1995) *Globalization, market civilization, and disciplinary neoliberalism*. *Globalization, Critical Concepts in Sociology: Globalization-Education and Management Agendas*, 42, pp. 256-281.
- Goldberger, P. (2007). *The Rise of the Private City*. In M. Carmen and S. Tiesdell (Eds), *Urban Design Reader.*, Architectural Press, Oxford ; Burlington, MA: Elsevier, 170-177.
- Harvey, D. (2005) *A brief history of neoliberalism*, Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Fredrich. (1991). *Elements of the Philosophy of Right* In Allen Wood (Ed.). London: Cambridge University Press
- Hirsch, J. (1991) *From the Fordist to the post-Fordist state*, in: Jessop, Kastendiek, Nielsen, & Pedersen, (Eds.), *The Politics of Flexibility*, Aldershot, England: Elgar.
- Jessop, B. (1992) *A critical reformulation*, in: Scott& Storper (Eds.), *Pathways to industrialization and regional development*, London: Routledge, 42-62.
- Isar, Yudhishtir Raj. (2006) *Cultural Diversity. Theory, Culture, Society*, 23(2-3): 372-375.
- Lefebvre, H. (1996). *Writings on cities* (Vol. 63, No. 2). Oxford: Blackwell.
- Mathews, J. A. (1989) *Age of Democracy: The Politics of Post-Fordism*, London: Oxford University Press.
- Madanipour, Ali (2004). *Public and private spaces of the city*. Routledge.
- McGuigan, Jim (2004), *Rethinking Cultural Policy*, McGraw-Hill International.

مهدویت؛ پیش درآمدی بر سکولاریسم

اجباری در اندیشه سیاسی شیعه

(حسن فرشتیان^{۱۱۵})

هم اندیشی گاهنامه خرمگس پیرامون سکولاریزم

فشرده:

در این نوشتار به بررسی پدیده «مهدویت» و نقش آن در جدایی نهاد دین از نهاد حکومت و پدیدارشدن روندی ویژه از «سکولاریزاسیون»، در اندیشه سیاسی شیعه می پردازیم. با بررسی برهه های تاریخ اندیشه سیاسی شیعه پیش از غیبت امام معصوم، تا دوران گذر و سپس تا دوران غیبت، شاهد شکل گیری تدریجی «جدایی امر حکومت از نهادهای دینی» خواهیم بود. سپس با مطالعه دغدغه ها و پرسش های شیعیان در دوران های مختلف، بررسی خواهیم کرد که چگونه جامعه شیعه ای که حکومت را حق امام معصوم می دانست و سایر حکومت ها را غاصب می دانست، سرانجام ناچار شد از روی اجبار، تن به حکومت های عرفی بدهد و برای به دست آوردن مشروعیت به عنوان یک «نهاد دینی» مشروعیت نهادهای عرفی را به شکل دوفاکتو (*de facto*) به رسمیت بشناسد.

پیشگفتار:

نگرش مسلمانان به رابطه دین و حکومت، نگاهی ایستا و ثابت نبوده و نیست، بلکه این نگرش ناشی از بینش های متفاوت و با در نظر گرفتن پیش فرض های گوناگونی، به شکل تدریجی شکل گرفته و می گیرد. این بینش های متفاوت، منجر به برداشت های مختلف و گاهی متناقض از رابطه دین و دولت می شود. نقطه آغازین تفاوت در بینش ها، به دوران پس از فوت پیامبر، باز می گردد.

اهل تسنن به دلیل ارتباط تنگاتنگ با قدرت و حاکمیت، از همان ابتدا تلاش کردند تا مبانی مشروعیت حکومت را بر مبنای واقعیت های موجود و با در نظر گرفتن اصل توازن قدرت سیاسی، تدوین کنند. در اندیشه سیاسی اهل تسنن، میراث عنصر عصیبت و وابستگی های قبیله ای با عناصر اسلامی درهم آمیخت و مبانی مشروعیت «خلافت» شکل گرفت. در نتیجه، خلافت اسلامی در باور اکثریت اهل تسنن، یک حکومت مشروع دینی تلقی شد.

در ترکیه عثمانی، در نوامبر ۱۹۲۲، با کاهش جایگاه خلافت به رهبری معنوی، و سپس با بیانیه آنکارا، و با الغای خلافت^{۱۱۶} فصل جدیدی از سکولاریسم گشوده شد. حکومت و امر قدسی از هم جدا شدند. علی عبدالرازق در سال ۱۹۲۵ با نگارش «الإسلام وأصول الحکم» برای اولین بار در تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، خلافت را جایگاهی زمینی دانست که بر حسب ضرورت های متغیر اجتماعی پدید آمده و هیچگونه منبع مشروعیت دینی ندارد.

هرچند تلاش شد تا در برابر واژه کلیدی «خلافت» در اندیشه سیاسی اهل تسنن، واژه کلیدی «امامت» در قاموس اندیشه سیاسی شیعیان طرح گردد، ولی تفاوت های عمیق این دو نهاد، سبب شد که این همسانی پدید نیاید. مفهوم سیاسی تاریخی خلافت یک پدیده دنیایی و غیر الهی است در حالی که جایگاه امامت از همان ابتدا یک منصب الهی تلقی می شد.^{۱۱۷}

قطب محوری شیعیان «امامان و پیشوایان معصوم» بودند. شیعیان به دلیل در حاشیه بودن، دغدغه تدوین مبانی مشروعیت حکومت را نداشتند بلکه با باورمندی به اندیشه «مهدویت»، عنصر «انتظار دوران موعود» تدوین مبانی مشروعیت را برای آنان تسهیل می کرد. در ایده مهدویت، غیبت امام منتظر، باری را از دوش هواداران برمی داشت. هواداران شبیه به لشکری از سربازان بودند که فرمانده آنان

و مقالات متعددی به فارسی و فرانسه در سه حوزه پژوهش های دینی و مطالعات حقوقی و سیاسی، منتشر کرده است.^{۱۱۶} عنایت حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۹۹.^{۱۱۷} حائری یزدی مهدی، حکمت و حکومت، ص ۱۷۲ و ۱۸۶.

^{۱۱۵} حسن فرشتیان، پژوهشگر دینی با تحصیلات اجتهاد از قم، در فرانسه علاوه بر دکترای حقوق، دکترای مطالعات سیاسی گرفت و ضمن اشتغال به وکالت دادگستری در پاریس، کتب

غایب بود و در غیبت فرمانده در آرامشی بسر می بردند که می توانستند در رؤیاهای خویش به پیروزی های پس از بازگشت فرمانده در میدان نبرد، دل خوش بدارند و در انتظار بازگشت وی به خود و یارانشان وعده پیروزی نهایی بدهند. در عصر غیبت نیز، شیعیان می توانستند در سایه اندیشه «مهدویت»، آینده درخشان مدینه فاضله خویش را در دوران «پساغیبت» جستجو کنند. پدیده غیبت سبب شد تا شیعیان اجباراً و از روی ناچاری حکومت‌های عرفی موجود را به عنوان امر واقع شده، پذیرا شوند. سزاوار است که همین جا یادآوری شود که در این نوشتار، واژه سکولاریزاسیون و سکولاریسم، در مفهوم بارزترین سبیل و نتیجه آن، یعنی «جدایی امر حکومت از نهادهای دینی» یا «جدایی دولت از کلیسا (مسجد)» مورد استفاده قرار گرفته شده است.

در آغاز این نوشتار، به پیروی از روند تاریخی حوادث، انتظارات از امام قائم پیش از آغاز غیبت (۱) و سپس سردرگمی های کلامی و سیاسی اندیشه سیاسی در دوران گذر به غیبت (۲) را مورد بررسی قرار خواهیم داد. پس از آن، جوانه زدن های اندیشه سیاسی مبتنی بر غیبت (۳) و در پایان، شکل گیری اندیشه سیاسی شیعه بر مبنای «غیبت» و «انتظار» در دوران نهادینه شدن غیبت (۴)، سرفصل های این نوشتار خواهند بود.

اول- دوران پیش از غیبت:

«انتظارات از امام قائم پیش از آغاز غیبت»

دوران غیبت امام دوازدهم از جهت تاریخی، سال ۲۶۰ هجری قمری آغاز شد. اما از جهت مفهومی و از جهت

تاثیرگذاری بر تکوین اندیشه سیاسی شیعه، این دوران زودتر از این تاریخ و بلکه در سده نخستین تاریخ اسلام، آغاز گردید. اندیشه مهدویت، از همان سال های نخستین در بین شیعیان رواج داشت، به همین دلیل، تاثیرات اندیشه مهدویت و نتایج آن، حتی در دوران حضور امامان نیز مشهود بود.

طبق نقل های تاریخی، در زمان زندگی سایر امامان شیعه، شیعیان هنگامی که مشاهده می کردند که امامشان برکنار از قدرت است، انتظار قیام وی برای سروسامان دادن به اوضاع جهان اسلام و مخصوصاً جهان تشیع را داشتند. لذا اندیشه «مهدویت» و نگاه منتظرانه شیعیان به امام قائم (امامی که روزی قیام خواهد کرد) نگاهی پیشینه دار است که سابقه آن به دوران قبل از شروع غیبت می رسد.

شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمه، احادیث مختلفی را روایت می کند که شیعیان نزد ائمه می آمدند و می پرسیدند که آیا شما همان قائم منتظر هستید که قیام نموده و جهان را پر از عدل و داد می کنید؟ ائمه پاسخ می دادند که خیر، او فرزندی از نسل من خواهد بود. از جمله روایتی را نقل می کند که از امام حسین پرسیده شد که آیا شما صاحب این امر (قائم آل محمد) هستید؟ ایشان پاسخ منفی داد و علائم امام زمان را برشمرد.^{۱۱۸} در روایتی دیگر، عبدالله بن عطاء به امام باقر می گوید شیعیان شما در عراق زیاد هستند، در خاندان شما کسی مثل شما نیست پس چرا قیام نمی کنید؟ امام پاسخ می دهد «من صاحب شما (صاحب الزمان موعود) نیستم». عبدالله می پرسد پس چه کسی صاحب ماست؟ حضرت جواب می دهد «بنگرید آن کسی که ولادتش بر مردم پنهان می ماند او صاحب شماست».^{۱۱۹} در ماجرای دیگر، یونس بن عبدالرحمن از امام هفتم پرسید که شما قائم بالحق هستید؟ امام پاسخ

^{۱۱۸} عن عبدالله بن عطاء قال قلت لابی جعفر: إن شیعتک بالعراق کثیرون فوالله ما فی اهل بیتک مثلک فکیف لاتخرج؟ فقال یا عبدالله بن عطاء قد امکنت الحشو من اذنیک، والله ما انا بصاحبکم. قلت فمن صاحبنا؟ قال انظرو من تخفی علی الناس ولادته فهو صاحبکم. کمال الدین، ص ۳۰۴ و ۳۰۵.

^{۱۱۹} امام پاسخ داد: «نه، اما صاحب این امر، از میان مردم طرد شده و از شهر و دیار خود آواره شده و خون خواه پدرش می باشد. کنیه عمویش را دارد. هشت ماه شمشیر را بر دوش می کشد (اشاره به دوران مبارزه پس از ظهور دارد)»، «لاولکن صاحب هذا الامر الطرید الشریذ الموتور بأبیه المکنی بعمه یضع سیفه علی عاتقه ثمانية أشهر». شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ هـ)، کمال الدین و تمام النعمه، ص ۲۹۸.

داد «بلی من قائم بالحق هستم ولی قائمی که منظور شماسست که زمین را از دشمنان خدا پاک کرده و آن را از عدل و داد پُر می کند، همچنانکه از جور و ستم لبریز شده باشد، او فرزند نسل پنجم من است».^{۱۲۰}

از امام هشتم نیز پرسیده شد شما صاحب الامر هستید؟ ایشان پاسخ داد «بلی من صاحب الامر هستم ولی آن امامی که جهان را پُر از عدل و داد می کند نیستم... او فرزند نسل چهارم من است».^{۱۲۱}

انتظار «مهدویت» و «قائم موعود» داشتن از سایر ائمه، محدود به زمان حیات آنان نبود، حتی پس از وفات آنان، برخی از هوادارانشان منتظر بازگشت آنان و قیام نهایی ایشان بودند. به عنوان نمونه، نقل شده است که پس از رحلت امام ششم برخی از هواداران ایشان بر این باور بودند که وی نمرده است بلکه به غیبت رفته و در آینده به عنوان قائم بازخواهد گشت.^{۱۲۲}

این گونه حکایت های تاریخی، به وضوح نشان می دهد که شیعیان، نقش «مُنَجی» و «دادگستر» برای «امام موعود» قائل بودند و در نتیجه از سایر امامان چنین انتظاری نداشتند و هنگامی که امامی می گفت من آن «مهدی موعود» نیستم، گویا شیعیان تکلیف را از خویش و از آن امام ساقط می دیدند. به عبارتی دیگر، بر مبنای اندیشه «مهدویت»، آن امامی که می بایست حکومت عدل و داد ایجاد کند، حکومت وی که نماد حکومت دینی بود ماموریتی الهی داشت و بنا بود در روز موعود بیاید، اما در سایر دوران ها، امامان دیگر چنین وظیفه ای نداشتند، بلکه سایر امامان نقش عالمان دینی و دانشمندان برجسته و پرهیزگاری را ایفا می کردند که در عالم تکوین نیز، سرچشمه فیض قدسی و حجت خدا بر روی زمین بودند.

این نگرش، از مبانی و پایه های اولیه جدایی حکومت از نهادهای دینی در تفکر شیعه بود.

از جهت تاریخی، هر مقدار که از دوران پیامبر فاصله می گیریم و به دوران غیبت نزدیک تر می شویم، به طرز شگفت آوری، به مؤلفه های غیبت نیز نزدیک تر می شویم. این روند تاریخی را می توان «غیبت تدریجی» نامید.

اولین امام شیعه، آشکارا در مرکز قدرت سیاسی قرار داشت، نه تنها خودش در برهه ای به قدرت سیاسی (خلافت) رسید، بلکه هنگامی که حاشیه نشین بود و در مرکز قدرت قرار نداشت نیز به عنوان منبع و رفرانس مشروعیت و عقلانیت سیاسی مورد توجه بازیگران پهنه سیاست و مورد مشاوره آنان قرار می گرفت. امام حسن، به عنوان وارث جایگاه پدر، جانشین مسند خلافت وی نیز شد، اما در فرآیندی، یاران تنهائش گذاشتند و وی به ناچار قدرت را به معاویه واگذاشت ولی همچنان به عنوان یک رقیب و آلترناتیو سیاسی مطرح بود. امام حسین قدرت را به چالش کشید و با شهادت مظلومانه خویش، جاودانه شد. از آن پس، امامان اندک اندک با عرصه قدرت، سیاست و حاکمیت فاصله گرفتند. امام پنجم و ششم به کارهای علمی و فرهنگی روی آوردند. در این دوران جایگاه امام از یک رهبر سیاسی به یک مقام علمی و مذهبی تغییر پیدا کرد.

غیبت فیزیکی امام از جامعه، با زندانی شدن امام هفتم آغاز شد. وی وکلایی معرفی کرد و برخی امور را به آنان واگذار کرد، بدین ترتیب نهاد «وکالت» در زمان وی به وجود آمد.^{۱۲۳} امام هشتم برای مدت کوتاهی در جایگاه ولایت عهدی قرار گرفت ولی بلافاصله دو امام بعدی، زندگانی در محدودیت خویش را آغاز کردند. این دو امام، «عسکریین» نامیده شدند زیرا ناچار به اقامت اجباری در پایگاه نظامی بودند و در نتیجه از ارتباط متقابل با شیعیان محروم بودند،

بدنی و ان القائم هو الذی اذا خرج کان فی سنّ الشیخ و منظر الشبان... ذلک الرابع من وُلدی». کمال الدین، ص ۳۵۱.^{۱۲۰} مدرسی طباطبایی سیدحسین، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۱۱۶.

^{۱۲۳} همان پیشین، ص ۴۰.

^{۱۲۰} «انا القائم بالحق و لکن قائم الذی یطهر الارض من اعداءالله عزوجل و یملاها عدلا کما ملئت جورا و ظلما هو الخامس من وُلدی». کمال الدین، ص ۳۳۸.

^{۱۲۱} عن الریان بن الصلت قال قلت للرضا: انت صاحب هذا الامر؟ فقال «انا صاحب هذا الامر و لکن لستُ بالذی أملاها عدلا کما ملئت جورا و کیف اکون ذلک علی ماتری من ضعف

هرچند در منطقه حکومتی ساکن بوده و در جلوس های رسمی حکومتی شرکت داشتند ولی با هواداران خویش ارتباط مستقیم نداشتند. این قطع ارتباط، به شکل تدریجی، غیبت «امامت» را آماده می ساخت. شیعیان ارتباط مستقیم با امامشان نداشتند، ارتباط از طریق واسطه ها یا به وسیله نامه نگاری بود. امام عملاً در جامعه و نزد هواداران خویش حضور نداشت. عدم حضور امام، اندیشه حکومت دینی را از ذهن شیعیان دور می کرد. شیعیان اندک اندک با حکومت هایی که از دید آنان هیچگونه مشروعیتی نداشتند، بایستی کنار می آمدند. شیعیان، مشروعیت سیاسی را نزد امامانی جستجو می کردند که یا غایب بودند و یا شبه غایب بودند. پرسش بنیادی شیعه در این دوران:

«آیا شما امام قائم هستید؟» پرسش اساسی و دغدغه شیعه، جستجوگری از امام غائب بود. شیعه، امام قائم را به مثابه یک مُنجی آرمانی و یک دادگر ایده آل می نگریست و مهمترین دغدغه اش یافتن این امام بود و آرزو داشت که با قیام فوری امام، نابسامانی های جامعه سامان بخشیده شود و اجحاف هایی که در حق شیعیان روا داشته شده جبران شود.

دوم - دوران گذر به غیبت:

«سردرگمی های کلامی و سیاسی»

سال ۲۶۰ غیبت امام موعود آغاز شد. اما در ابتدا، غیبت، کامل نبود. امام، نائب ویژه داشت. چهار نائب خاص در طول

۶۹ سال رابط میان امام و امت بودند. این دوران را می توان «دوران میانه» نامید زیرا امام به واسطه نائبان خاص خویش، هنوز ارتباط اندکی با امت خویش داشت.

نکته قابل توجه این است که در دوران غیبت کوچک، هرچند، امام به واسطه نائبان ویژه با امتش ارتباط داشت، اما این نائبان هیچگونه نقش سیاسی نداشتند. به عبارتی دیگر، در این دوران امام عهده دار ریاست سیاسی جامعه و یا مدعی این ریاست نبود لذا بحران رهبری در شیعه اوج گرفت. پیام های رد و بدل شده میان امام و پیروانش نشان می دهد که امام برای خویش نقش رهبری و هدایت معنوی جامعه را در نظر گرفته بود و رسالتش را در هدایت معنوی امت می دید. نامه ها، پرسش ها و دغدغه های شیعیان، نمایانگر رابطه میان امام و جامعه بود: «توقیعات معمولاً دستور العمل به وکلا و یا رسیدن ذورات و وجوه بود ولی ندرتا پاسخ سؤالات شرعی شیعیان نیز بود».^{۱۲۴}

بسیاری از وکلای ائمه (چه در زمان حضور امام و چه در دوران نخستین غیبت) از علمای به معنای مشهور یعنی مرجع علمی و فقهی نبودند بلکه افراد «ثقه» و مورد اطمینان بودند که وجوهات شرعی را به امام می رساندند و یا در مصارف مقرر خرج می کردند.^{۱۲۵} واژه «ثقه» نشان دهنده لزوم اعتماد به این افراد بود، نه اینکه این افراد رهبران و زمامداران امت باشند. در برخی از احادیث، امام به «راویان حدیث»^{۱۲۶} ارجاع می دهد یعنی کسانی که احادیث ائمه را روایت می کردند، که لزوماً اینان فقیه و دانشمند، یا مدیر و لایق مدیریت و رهبری سیاسی جامعه نبودند، بلکه امین بودند و احادیث ائمه را روایت می کردند.

دانست، عبدالله بن ابی یعفر عیدی از دانشمندان برجسته کوفه، ائمه را تنها «علماء ابرار اتقیاء» می دانست. امام صادق نظر معنی را به شدت رد کرد و نظر عبدالله بن ابی یعفر را تایید کرد. مدرسی طباطبایی سیدحسین، ص ۷۵.

¹²⁶ مثل توقیع اسحق بن یعقوب، که امام زمان در پاسخ به پرسش پیروانش مکتوب می کند: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیهم» اما در حوادثی که بعداً اتفاق می افتد به روایان احادیث ما رجوع کنید زیرا آنها حجت من بر شما و من حجت خدا بر آنان می باشم. کمال الدین، ص ۴۴۰.

¹²⁴ همان، ص ۱۷۹.

¹²⁵ همان، ص ۴۹. از این فراتر نیز می توان مدعی شد که خود ائمه نیز به عنوان عالمان شایسته شناخته می شدند و انتظار از آنان نیز در همین حد و حدود بود. هر چند برخی از شیعیان مقام امام را در حد پیامبر دانسته و از وی همه گونه رهبری سیاسی و معنوی و اجتماعی را می طلبیدند ولی خود ائمه ترجیح می دادند به عنوان دانشمندان دینی و رهبران معنوی شناخته شوند. به عنوان نمونه در دهه های نخستین قرن دوم، در برابر ادعای افراطگرایانه معنی بن خنیس (از خدمتگزاران امام صادق) که ائمه را هم ردیف پیامبران می

بنابراین جامعه شیعیان از آنان توقع نداشت که آنان حکومت بکنند و یا پیشوایی اجتماعی و زمامداری سیاسی جامعه را عهده دار بشوند.

پس از این دوران میانه که به «غیبت صغری» مشهور شد، ارتباط میان امام و امت قطع شد و همزمان با اتمام ماموریت چهارمین نائب ویژه امام دوازدهم، غیب کامل شروع شد که تا کنون ادامه دارد، این دوران «غیبت کبری» نامیده شد. پرسش بنیادی شیعه در این دوران:

تکالیف شرعی، آداب فقهی، پرداخت وجوهات شرعی، مهمترین پرسش هایی بود که شیعیان به واسطه نائبان خاص از امام می پرسیدند و مهمترین دغدغه این دوران شیعه، چگونگی ارتباط جامعه با امام غائب، و نقش نائبان خاص و مساله اجتهاد و درک احکام فقهی در دوران غیبت بود. در این برهه، شیعه به مشروعیت سیاسی توجه خاصی نداشت گویا حل این مساله را به تصمیمگیری های امام پس از ظهورش، احاله می داد.

سوم - آغاز غیبت بزرگ:

«جوانه های اندیشه سیاسی مبتنی بر

غیبت»

پس از آغاز غیب کامل «غیبت کبری»، ارتباط با واسطه یا بی واسطه بین امام و شیعیان قطع شد. از آن پس، شیعیان در انتظار امام غائب هستند تا که وی از پس پرده غیبت برون آمده و پس از ظهور، با قیامش جهان را پر از عدل و داد کند.

در این دوران، شیعیان با امامی همپیمان شدند که حضور فیزیکی وی برای آنان محسوس نبود. هرچند از جهت اعتقادی نقشی معنوی برای او در جهان تکوین قائل بودند

(امام به عنوان واسطه فیض قدسی)، اما این ارتباط، جنبه انتزاعی و مفهومی به خود گرفت. امام، «امام غائب»، «امام موعود» و «امام منتظر» نامیده شد. «غیبت» وصف بارز امام شد و «انتظار» توصیف حالت امت گردید و «وعده» به ظهور او داده شد. این عنوان های جدید برای امام دوازدهم، بیانگر تدوین نگرش ویژه های به امام شد و مفهوم جدیدی در اندیشه سیاسی شیعه شکل گرفت. این مفهوم جدید، به «جدایی اجباری نهاد دین از نهاد دولت» منجر شد. مفهوم غیبت، پیش درآمدی بر سکولاریسم اجباری در اندیشه سیاسی شیعه گردید.

غیبت امام شیعیان دو مرحله داشت: «غیبت کوچک» و «غیبت بزرگ».

انتظار امت شیعه نیز دو مرحله داشت: «انتظار نخستین» و «انتظار واپسین».

«انتظار نخستین»، امیدها و انتظارات سال های اولیه غیبت بود. در این دوران، گفتمان اندیشه سیاسی شکل نگرفت. شیعه هرگز گمان نمی کرد که دوران غیبت طولانی بشود و نیازی به این باشد که تکلیف خویش را با حکومت روشن کند و مرزبندی دقیقی از رابطه دو نهاد دین و حکومت را نشانه گذاری نماید. این انتظار نخستین را می توان «انتظار بسیط» دانست زیرا امیدها و آرزوها ساده و بسیط بود و به دلیل اینکه تصور می شد این دوران کوتاه و گذراست نیازی به تئوری های مشروعیت جایگزین احساس نمی شد.

حتی در روزهای آغاز غیبت، شایعه شده بود که امام پس از شش روز یا حداکثر شش ماه و یا در نهایت پس از شش سال ظهور خواهد کرد.^{۱۲۷} در حدیثی نقل شده بود که امام غایب در سن چهل سالگی ظهور خواهد کرد.^{۱۲۸} شیعیان دوران «انتظار نخستین» بر مبنای این حدیث، بر این باور بودند که با توجه به این که امام متولد سال ۲۵۵ هجری بود در سال ۲۹۵ ظهور خواهد کرد، اما در این سال امام

بزرگسالی و پیری ولی در هیبت جوانی است او فرزند نسل چهارم من است...»، «ان القائم هوالذی اذا خرج کان فی سنّ الشیخ و منظر الشبان... ذلک الرابع من ولدی». کمال الدین، ص ۳۵۱.

^{۱۲۷} مدرسی طباطبایی سیدحسین، ص ۱۶۸۱۶۸.

^{۱۲۸} همان، ص ۱۸۰ و ۱۸۱. در حدیثی دیگر، امام رضا، امام قائم را توصیف می کند که «... قائم وقتی قیام می کند در سنّ

ظهور نکرد. با تفسیر جدید علما، این دوران چهل ساله از سال غیبت امام محاسبه شد. بر این مبنای امام بایستی سال ۳۰۰ هجری ظهور پیدا می‌کرد. سال ۳۰۰، آغاز قرن چهارم بود، اندیشه‌هایی مشابه اندیشه‌های هزاره گرایانه رشد پیدا کرد. شیعه با صبر و انتظار، نیازی به بررسی رابطه نهاد دین و حکومت نداشت. امام که می‌آمد، نه تنها مشکل را حل می‌کرد بلکه او خودش راه حل مشکل بود. مهمترین دغدغه‌های شیعه این بود، اکنون که امام مردی کامل شده است چگونه وی را بشناسیم. به جز نائبان خاص، شخص دیگری امام را ندیده بود. اندک افرادی که مدعی بودند امام را در سن پنج سالگی دیده‌اند مأمور شدند که قیافه امام را شهادت بدهند تا شهادت آنان ضمیمه شهادت نائب ویژه گردد تا بازشناسی امام بر جامعه شیعه امکانپذیر گردد.

دوران غیبت طولانی شد و رابطه نائبان خاص با امام نیز قطع گردید. ولی شیعه هیچگاه امیدش قطع نشد. در هر دورانی، شیعه احادیث و نشانه‌هایی از نزدیکی ظهور پیدا کرد این نشانه‌ها مکتوب گردید (علائم الظهور) تا این امید نسل به نسل منتقل شود. امید و انتظار چرخ محوری اندیشه اعتقادی و سیاسی شیعه شد.

احادیث و نشانه‌هایی که متحقق شده بود ولی امام هنوز ظاهر نشده بود، به گونه‌ای تفسیر شد که بر این انتظار خدشه‌ای وارد نکند. به عنوان نمونه، حدیثی که بر مبنای آن، امام در سن چهل سالگی بایستی ظهور پیدا می‌کرد، تفسیر به این شد که اگر غیبت صدها سال هم به درازا بکشد امام به هنگام ظهور بسان مرد چهل ساله، در اوج کمال عقلانی و جسمانی آشکار خواهد شد.^{۱۲۹}

پرسش بنیادی شیعه در این دوران:

تعیین تاریخ ظهور با توجه به علائم و نشانه‌ها، آمادگی استقبال از امام و چگونگی شناسایی امام پس از ظهور، مهمترین دغدغه‌های این دوران محسوب می‌شد. به عبارتی دیگر، دغدغه اولیه شیعه، به نگرانی‌های وی به دوران پس‌ازظهور مربوط می‌شد، شیعه نگران بود که امام غائب را چگونه بشناسد و پس از ظهور، چگونه به استقبال وی برود. در این دوران نیز، چون گمان می‌شد که دوره غیبت کوتاه و گذراست شیعه به مشروعیت سیاسی، و به جایگاه قدرت سیاسی توجه خاصی نداشت، اندیشه سیاسی شیعه هنوز در همان مراحل ابتدایی خویش باقی مانده بود و شیعه نیازی به نظریه پردازی در این زمینه نمی‌دید. زیرا گمان می‌شد تصمیمگیری نهایی را امام پس از ظهورش، اتخاذ خواهد کرد و گمان می‌شد که ظهور امام نیز در همان سال‌ها بروز پیدا خواهد کرد. «هر نوع حکومت و حاکمیتی از منظر تفکر سیاسی شیعی در این دوران فاقد مشروعیت تلقی می‌شد».^{۱۳۰}

چهارم - نهادینه شدن امر غیبت:

«شکل‌گیری اندیشه سیاسی شیعه بر مبنای

غیبت و انتظار»

هنگامی که قطع رابطه شیعه با امام به درازا کشید و زمان غیبت طولانی گردید، دوران «غیبت واپسین» آغاز شد. در نظام فکری شیعه، «غیبت کبری» تحولات خاصی را ایجاد کرد. این تحولات سبب پیدایش مفاهیم خاصی در تئوری کلامی - سیاسی شیعه شد.

روز، شاید اشاره به دوران بی‌خبری از ولادتش باشد که فقط بستگان نزدیک مطلع بودند، شش ماه، دوران اطلاع خواص از تولدش باشد، و شش سال اشاره به دورانی است که پس از آن دوران شش ساله، یعنی پس از رحلت پدرش، وجود او به شکل رسمی و علنی و آشکار، اعلام گردید. کمال الدین، ص ۳۰۳.

^{۱۳۰} کدیور جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، ص ۴۷.

^{۱۲۹} مدرسی طباطبایی سیدحسین، تهران، ص ۱۸۲. در مورد غیبت صغری نیز با گذشت زمان و بر حسب شرایط موجود، پیشینی‌های پیشین تفسیر می‌شد. حدیثی از امام چهارم نقل شده است که «ان للقاء منا غیبتین احدهما اطول من الاخری اما الاول فسنة ایام او سنة اشهر او سنة سنین» (قائم ما دو غیبت دارد که یکی طولانی‌تر از دیگری است اما غیبت اولی شش روز یا شش ماه یا شش سال است). علامه مجلسی، می‌گوید که شاید این دوران‌ها اشاره به حالات مختلف باشد: شش

اگر در دهه های نخستین پس از وفات پیامبر، خلافت و جایگاه علی و سایر خلفای راشدین، وجه بارز، تفاوت های کلامی و سیاسی میان شیعه و سنی بود، پس از دوران غیبت، وجود امام غائب و «انتظار» به ظهور دادگستر وی، ویژگی بارز، دکترین شیعه گردید. از آن پس، امید و «انتظار» نقطه محوری اندیشه اعتقادی و سیاسی شیعه شد.

از همان آغاز، خیمه گاه اندیشه «مهدویت»، بر دو ستون «غیبت» و «انتظار» استوار شده بود. این دو ستون، نقش «قرینه» و «مکمل» یکدیگر را داشتند و چون کفه ها و پیمانه های ترازو، تعادل بین امید و یأس را محافظت می کردند. «غیبت» گویای فصل سرما و ناامیدی در پهنه ی سیاست برای شیعیان بود ولی «انتظار»، نویدبخش و گرمافزا بود.

مفاهیم «غیبت» و «انتظار»، همان اندازه ای که در شکل گیری اندیشه کلامی شیعه تاثیرگذار بود، در تکوین تئوری اندیشه سیاسی شیعه نیز نقش محوری و بنیادین پیدا کرد.

الف- ویژگی های پدیده انتظار:

مفهوم انتظار، گزاره های سه گانه ذیل را با خود همراهی می کند: «نارضایتی از وضع موجود»، «امید به آینده ای دیگر» و «باور به بهتری دوران موعود از دوران کنونی».

این مولفه های سه گانه انتظار، در اندیشه سیاسی شیعه نیز تاثیرات خویش را گذاشته و می گذارد. از زاویه اندیشه سیاسی شیعه، سه گزاره فوق، می تواند با تعبیر ذیل بازخوانی شود:

۱- نارضایتی از وضع موجود: نارضایتی از حکومت های کنونی (حکومت های عرفی و سکولار).

۲- امید به آینده ای دیگر: امید به حکومت دینی امام موعود.

۳- باورمندی به بهتری دوران موعود از دوران کنونی: باورداشتن به بهتر بودن و ترجیح داشتن حکومت امام

موعود (حکومت دینی) از حکومت های کنونی (حکومت های عرفی و سکولار).

بر مبنای نگرش فوق، هیچکدام از حکومت های کنونی (حکومت هایی غیر از حکومت امام موعود) مطلوب و ایده آل نیستند بلکه شیعه از این حکومت ها ناراضی است. این حکومت ها، بر مبنای عقیدتی اسلامی بنیان نشده است. حکومت مطلوب حکومتی است که بر بنیان های دینی استوار شده باشد و رهبر و حاکم، «امام» مردم باشد، مردم، «امت» وی باشند و وی امام آنان.

دستیابی به آن حکومت موعود، از عهده و توان جامعه شیعیان خارج است، تعیین تاریخ آن فقط در اختیار خداست. خداوند هنگامی که زمانش فرارسد و شرایطش مهیا گردد آن امام موعود را فرامی خواند تا با قیام خویش، ظلم و ستم و بیداد را برگردد و عدل و داد را جایگزین سازد. اکنون شیعه در حالت انتظار بسر می برد. حکومت، حق امام معصوم است و او نیز در زمان کنونی غایب است.

مهمترین پرسش هایی که ذهن شیعه را در دوران غیبت امام به خود مشغول می داشت پرسش هایی مرتبط با تکلیف شیعه در برابر قدرتهای سیاسی موجود (حکومت های عرفی و سکولار) بود.

ب- ریشه یابی دغدغه های شیعه در دوران انتظار:

پرسش های شیعه از فقیهان و متکلمان این دوران، نشانگر این است که دغدغه های شیعه در این دوران، در دو محور اساسی ریشه داشته است، «دغدغه های تئوری» مربوط به علم کلام و اعتقادات مذهبی تشیع و «دغدغه های کاربردی و عملی» در انطباق زندگی روز مره شیعیان با باورهای اعتقادی آنان.

اول- دغدغه های تئوری:

مشروعیت طرح کلی کلام شیعه بر مبنای حقانیت پیشوای معصوم بود. در باور شیعیان، پیشوایان معصوم، انسان های کامل و برگزیدگان خدا بودند که پیامبر پیشاپیش اینان را به عنوان جانشینان خویش معرفی کرده بود. اینان از دیگران

سزاوارتر به رهبری امت بودند، اینان حجت خدا بر روی زمین بودند و زمین نمی توانست در هیچ دوره ای از حجت خدا تهی باشد.

در پی شدن زمین از حضور امام، این دغدغه ها، با تئوری های جدیدی پاسخ داده شد. امام غائب اگر چه غائب بود ولی در میان انسان ها زندگی می کرد و حجت خدا بر روی زمین بود اگرچه مردم عادی وی را نمی شناختند. فایده بُردن شیعیان از وی در دوران غیبت، تشبیه شد به فایده ای که از خورشید در روزهای ابری بُرده می شود،^{۱۳۱} خورشید در پس ابرها وجود دارد و حرارت می بخشد و سبب می شود که در منظومه خورشیدی، «روز» اعلام شود اگرچه خورشید دیده نشود. امام غائب همان خورشید در پس پرده ابرهاست.

در غیبت امام شیعه که سزاوارترین فرد به رهبری و حکومت است، سایر رهبران مشروعیت ندارند و جایگاه امام را غصب کرده اند. امام روزی خواهد آمد، نه تنها جایگاه غصب شده خویش را از حاکمان ستمگر بازخواهد ستاند بلکه انتقام خون اجداد شهیدش را نیز خواهد گرفت.^{۱۳۲}

دوم- دغدغه های کاربردی و عملی در زندگی روز مره:

به دغدغه های تئوری که در سطور فوق اشاره شد پاسخ های تئوری داده شد. ولی مشکلات روزمره زندگی شیعیان

پاسخ های دیگری می طلبید. چگونگی برخورد با حکومت های موجود که غاصب محسوب می شدند، مهمترین دغدغه در زندگی اجتماعی شیعیان شد. آیا باید برای براندازی این حکومت های غاصب کرد تلاش کرد یا خیر؟ ارتباطات مالی و اداری با این حکومت ها باید چگونه باشد؟ پذیرفتن کادو و هدیه از این حکومت ها جایز است یا نه؟ می توان به استخدام این حکومت ها در آمد یا خیر؟ در صورت جواز استخدام، گرفتن حقوق و پاداش از این حکومت های غاصب، حلال است یا حرام؟^{۱۳۳} آیا برای احقاق حق خویش می توان از این حاکمان کمک گرفت؟ آیا برای احقاق حق خویش می توان به قضات (شرعی و یا عرفی) منصوب از سوی این حکومت های عرفی مراجعه کرد یا خیر؟

این پرسش ها، به زندگی روزمره شیعیان مربوط می شد و پاسخ هایی عملی می طلبید تا شیعیان بتوانند به زندگی روزمره خویش ادامه دهند.

نهی ها و احتیاط های اولیه، در کوتاه مدت می توانست راه حلی برای پاک کردن صورت مساله باشد. فتوایی مبتنی بر حرام بودن همکاری با این حکومت ها و فتاوی در مورد ممنوعیت مراجعه به محاکم قضایی عرفی، می توانست توسط هواداران وفادار مورد تبعیت قرار گیرد، اما این راه حل های بازدارنده، از سویی راه حلی برای تمام جامعه شیعه نبود (بسیاری از افراد جامعه شیعه نمی توانستند این نهی ها را رعایت کنند) و از سویی دیگر شیعه را به انزوا می

^{۱۳۱} امام دوازدهم در پاسخ به پرسش برخی از پیروانش در مورد فایده امام غایب، می نویسد: «و اما وجه الانتفاع بی فی غیبتی فکانتفاع بالشمس اذا غیبتها عن الابصار السحاب» اما شکل سود بردن مردم از من در زمان غیبت من مثل سود بردن از خورشیدی است که ابرها وی را از دیدگان پنهان کرده اند. کمال الدین، ص ۴۴۱.

^{۱۳۲} در متون شیعی، امام زمان «منتقم» معرفی شده و «ثارالله» خوانده شده، و در روایات و ادعیه، آمده است که امام پس از ظهورش، انتقام خون شهیدان کربلا را از نسل های بعدی قاتلان امام حسین می گیرد. این انتقامگیری از نسل های بعدی جانیان با منطق حقوقی، با عدل و انصاف، با اصل بخشش و رحمت اسلامی همخوانی ندارد. به نظر می رسد اولاً در فرهنگ انتظار، نمی توان به قوم ستمدیده انتظارکش و عده داد که منجی مهربانی خواهد آمد که همگان و حتی ستمگران به شما را نیز خواهد بخشید. در جبهه های جنگ سخن از همزیستی با کشورهای مجاور نمی زنند، پس از پایان جنگ،

سیاست همزیستی را اجرا می کنند. بنابر این برای زنده نگاهداشتن روحیه مقاومت قوم ستمدیده، و عده داده می شود که منجی، انتقام شما را از دشمنانان می گیرد. ثانیاً انتقامی که از نسل های بعدی گرفته می شود، بدون تردید نمی تواند به معنای «گنه کرد در بلخ آهنگری، به شوشتر زنند گردن مسگری» باشد، بلکه منظور از نسل های بعدی آن ستمگران، «نسل های تاریخی» است نه «نسل های ژنتیکی». امام موعود، انتقام «جنایت» را از نسل های تاریخی جنایتکاران که وارثان مفهومی جنایتکاران پیشین هستند، می گیرد.

^{۱۳۳} در مورد همکاری با سلاطین و گرفتن جایزه و حقوق از آنان، علما میان سلاطین جور و سلاطین عادل تفاوت قابل شده اند. شیخ طوسی در کتاب نهاییه در باب «عمل السلطان و اخذ جوانزهم» همکاری با سلطان عادل را نه تنها جایز که در برخی موارد واجب می داند. ر. ک. کدیور جمیله، ص ۵۷ تا ۶۰.

کشاند، و در هر صورت، این راه های بازدارنده نمی توانست به صورت راه حلی دایمی و عمومی مورد استناد همه شیعیانقرار بگیرد.

لذا در کنار این راه حل های سلبی و بازدارنده، عالمان شیعه به راه حل های اثباتی نیز اندیشیدند و تلاش کردند تا زندگی شیعه با واقعیت دوران غیبت سازگار و هماهنگ باشد. اولین گام، طرح پرسش هایی برای نمایش دوگانگی و یا چندگانگی حکومت های عرفی موجود و طبقه بندی کردن آن ها بود تا در سایه این طبقه بندی ها، چگونگی رابطه با حکومت های عرفی، از یکسانی (غاصب بودن همه حکومت های عرفی و حرام بودن هرگونه همکاری با آنان) خارج شده و با تعاریف جدید، رابطه های جدیدی ایجاد شود تا زندگی روزمره دینداران مختل و تعطیل نشود.

ج- طبقه بندی حکومت های عرفی توسط شیعه:

۱. گزاره حاکم غاصب:

با توجه به اینکه امام معصوم سزاوار پیشوایی شیعیان است، سایر حکومت ها غاصب تلقی شدند. البته این داوری برای سایر حکومت ها از جانب شیعیانی بود که حکومت را نیز حق امام می دانستند، یعنی از یک سو به حکومت دینی باور داشتند و از سویی دیگر زمامداری این حکومت دینی را حق امام معصوم می دانستند.

شیعیانی که به حکومت دینی باور نداشتند و مقوله حکومت را امری عرفی می پنداشتند، وارد این بحث نمی شدند، زیرا حق امام بر این فرض استوار بود که امام وظیفه تشکیل حکومت دینی دارد.

اما اکثریت جامعه شیعه که به حکومت دینی باور داشتند، گزینه ای دیگر به غیر از حکومت امام معصوم مطرح نکردند. در این نگرش، سایر حکومت ها چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت امام معصوم، حکومت غصبی محسوب می شوند.

۲. گزاره حاکم عادل و حاکم جائز:

حکومت های غاصب، هرچند غاصبان به حکومت رسیده بودند ولی به نوبه خود به حکومت های «عادل» و حکومت های «ظالم» تقسیم شدند. در این گزاره، توصیف عادل به معنای «دادگر» بود و در برابر توصیف ظالم به معنای «ستمگر» محسوب می شد.^{۱۳۴}

۳. گزاره حاکم عادل و حاکم فاسق:

در این گزاره، نیز حاکم ها به دوگونه تقسیم شدند در یک سو حاکمان عادل قرار داشتند ولی در نقطه مقابل آنان حاکمان عیاش و فاسق قرار می گرفتند. در این گزاره، توصیف عدالت به معنای «پرهیزگاری» بکار برده می شد که توصیف مقابل آن، فسق به معنای «هرزگی»، خلاف کاری و غیر متشرع بودن بود.

۴- نمونه هایی از پرسش های شیعه در دوران انتظار:

با توجه به اینکه، در این برهه، شیعه به صورت یک پیش فرض پذیرفته بود که در دوران غیبت امام، همه حکام ها غاصب هستند و حق امام را غصب کرده اند، در عمل در غیبت امامی که حقیقت غصب شده است، جامعه شیعه با غاصبان متعدد و متفاوتی مواجه شد.

اندک اندک، شیعه تلاش کرد با تفکیک و مرزبندی هایی میان اشکال و انواع مختلف شیوه های حکومتی و رفتارهای فردی این حاکمان غاصب، از یک برخورد همسان فاصله بگیرد و بر حسب مورد، رفتار خود را با پارامترهایی دیگر متوازن سازد. پرسش های هواداران، نمایانگر تمایلات و انتظارات آنان برای تفکیک میان حکومت های مختلف غاصب بود. این جداسازی ها هرچند با انگیزه یافتن راه حل های شرعی برای مراد و ارتباط با حکومت های غاصب موجود انجام می شد، اما در عمل و در نهایت موجب شناسایی رسمی «دوفاکتو» این حکومت های غاصب شد.

¹³⁴سید مرتضی در رساله مساله فی العمل مع السلطان می نویسد که سلطان دو قسم است: برحق عادل و باطل ظالمی که غلبه یافته است. ر. ک. کدیور جمیله، ص ۵۳.

پرسش نخست: وظیفه شیعه در مواجهه با حکومت های غاصب؟

از اولین پرسش های شیعیان، چگونگی مواجهه و برخورد آنان با حکومت های موجود بود. آیا بایستی تلاش کنند تا این حکومت ها سرنگون شود؟ یا اینکه باید صبر کرده و این حکومت ها را تحمل نموده و منتظر قیام امام قائم بمانند؟

برخی از روایات که قرن ها مورد استناد قرار می گرفت هرگونه قیامی را قبل از قیام امام دوازدهم محکوم می کرد. به عنوان نمونه، از امام چهارم نقل شده است که «سوگند به خدا قبل از قیام قائم هیچ یک از ما قیام نکنند، مگر این که حکایت وی همچون مثال جوجه ای است که قبل از محکم شدن پر و بالش از لانه اش بیرون آید و پرواز کند، کودکان آن پرنده را می گیرند و با آن بازی می کنند».^{۱۳۵} در روایتی امام پنجم تصریح می کند که «هر پرچی که قبل از قیام قائم برافراشته شود، صاحب آن پرچم طاغوت است». برافراستن پرچم، کنایه از فراهم آوردن سرباز و سپاه و رهبری آنان برای قیام علیه حکومت است.^{۱۳۶} امام صادق نیز هرگونه بیعت با رهبران مدعی جهاد را قبل از ظهور امام زمان، بیعتی کافرانه و منافقانه و مزورانه می دانست: «هر بیعتی قبل از ظهور قائم انجام شود آن بیعت، کفر، نفاق و تزویر است».^{۱۳۷}

به استناد اینگونه روایات روحانیون و علمای شیعه، مبارزه با حکومت های جور را وظیفه خویش تلقی نمی کردند. در دوران معاصر، نیز به استناد همین روایات، بسیاری از روحانیون سنتی و غیر سیاسی با قیام آیت الله خمینی در خرداد ۱۳۴۲ و در بهمن ۱۳۵۷ موافق و همراه نبودند.

پرسش دوم: ترجیح بی حکومتی؟ یا ترجیح حکومت غاصب و یا فاسق؟

هنگامی که در برابر دوراهی بی حکومتی و یا حکومت غاصب و فاسق قرار بگیریم و امکان برقراری حکومت حق نباشد، کدامیک از دو گزینه فوق را باید برگزید؟ در اندیشه های سیاسی کنونی، «خلاء قدرت» امری منفی تلقی می شود و به جز گروههای اندکی (مثل برخی جریانات آنارشیستی) اکثریت بر این باور هستند که قدرت، خلاء را بر نمی تابد. اما در قرون پیشین، چنین اجماعی بر ضرورت اقتدار سیاسی حاکمیت نبود. در صدر اسلام، خوارج که به گمان خودشان از معتقدان به حکومت الهی ناب بودند، نه علی را و نه معاویه را نماینده حکومت الهی نمی دانستند، آنها باورمندان جدی حکومت الهی بودند و در فقدان چنین حکومتی، سایر حکومت ها را به هیچ شکلی نمی پذیرفتند. خوارج با استناد به ظاهر آیه قرآن و با شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (حکم و حکومتی جز برای خدا نیست) به نبرد با دو حاکم زمان خویش (علی در کوفه و معاویه در شام) پرداختند. علی در برابر این شعار خوارج، پاسخ داد: «به هر حال مردم چاره ای ندارند مگر این که پیشوا و فرمانروایی داشته باشند، چه نیکوکار و چه بدکار، زیرا در حکومت این پیشوا و حاکم، شخص با ایمان، کردار نیک خویش را انجام می دهد و شخص کافر از دنیایش بهره مند می شود و امنیت فردی و اجتماعی برقرار می گردد».^{۱۳۸}

مشابه این گفتار امام علی، در ادیان پیش از اسلام نیز وجود داشته شده است. در روایتی نقل شده است که ابراهیم با اهل و عشیره خویش به راه افتاد تا برود، پادشاه نیز به احترام هیبت ابراهیم، پشت سر وی براه افتاد تا او را بدرقه کند، خداوند به ابراهیم ندا داد که «توقف کن و جلوتر از پادشاه جباری که تسلط دارد راه مرو، او را جلو انداز و خود

إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هُوَ لَا يَفْؤُلُونَ لَا أَمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا يَدُّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي أَمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَ يَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَ يَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَ يَجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ وَ يَقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السَّبِيلُ وَ يُوَحِّدُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِي حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَ يَسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ». نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

^{۱۳۵} «والله لا يخرج واحد منا قبل خروج القائم الا كان مثله مثل فرخ طار من وكره قبل ان يستوى جناحاه، فاحذه الصبيان فعينوا به».

^{۱۳۶} «كل راية ترفع قبل قيام القائم فهي طاغوت».

^{۱۳۷} «كل بيعة قبل ظهور القائم فبيعتة كفر و نفاق و خديعة».

^{۱۳۸} و من كلام له (ع) في الخوارج، لما سمع قولهم «لا حكم إلا لله» قال عليه السلام: كلمة حق يراء بها باطل نعم إنه لا حكم

پشت سرش راه برو، او را بزرگ بشمار و محترم بدار؛ زیرا او تسلط و قدرت دارد، و به ناچار باید در روی زمین یک فرمانروایی باشد، چه نیکوکار و چه بدکردار».^{۱۳۹}

شیعه در انتخاب میان بد و بدتر، بد را انتخاب کرد و حکومت های غاصب و یا فاسق را بر بی حکومتی و هرج و مرج ترجیح داد. شیعیان از حکومت ها زاویه گرفته و حاشیه نشین شدند، معترض جور و ستم حکومت ها شدند ولی مروج نفی حکومت های موجود نگردیدند. در برخی برهه های تاریخی، هر چند شیعیان به قدرت سیاسی رسیدند ولی قدرت موجود زمان خویش را منحل نکردند. آل بویه در حالی سلطان و امیر شدند که خلافت عباسیان را به ناحق و غاصبانه می دانستند ولی ساختار موجود خلافت عباسی را منحل نکردند.^{۱۴۰} هنگامی که سلطان شیعه آل بویه در کنار خلیفه سنی عباسی در بغداد مستقر شد، ساختار خلافت را به عنوان «امر واقع» پذیرفت.

پرسش سوم: حکم شرعی رجوع به حاکمان غاصب و قاضیان منصوب از طرف این حکومت ها؟

در سده اول و دوم هجری و به هنگام حضور امامان شیعه، شیعیان تلاش می کردند حتی برای احقاق حق خویش به حکومت های جور مراجعه نکنند، بلکه مرافعات خویش را به شکل «درون طایفگی» نزد امامان خویش و یا نمایندگان آنان حل و فصل می کردند.

عمر بن حنظله می گوید: در مورد دو نفر از شیعیان، که در مورد ارث یا بدهی مالی اختلافی داشتند و برای رفع اختلاف، به سلطان یا قاضیان حکومتی رجوع کرده بودند، از امام ششم سؤال کردم که آیا چنین عملی جایز است؟ حضرت پاسخ داد: «هرکس به آنها، چه در مورد حق یا باطل، برای محاکمه مراجعه نماید، به طاغوت رجوع کرده است. هر آنچه که از حکم آنها به دست آورد، اگر حق مسلم او هم باشد، بر او حرام است؛ چرا که به حکم طاغوت به دست آورده است. در حالی که خداوند دستور داده نسبت به طاغوت بایستی کفر ورزید. خداوند می فرماید: می خواهید محاکمات خویش را پیش طاغوت ببرند در حالی که به آنها دستور داده شده به طاغوت کفر بورزند».^{۱۴۱}

اما این خودداری شیعیان از رجوع به حکومت ها و قاضیان حکومتی، تداوم پیدا نکرد. در سده های بعدی و پس از دوران غیبت امام، شیعیان برای گرفتن حق و حقوق خویش، ناچار به مراجعه به حکومت های عرفی و یا قضاات منصوب از طرف این حکومت ها بودند و به همین دلیل به دنبال فتاوا و مجوزهای فقهی مربوطه می رفتند.

علامه حلی علیرغم این که قضاوت را وظیفه امام و یا قاضی منصوب از طرف امام می دانست ولی پذیرش منصب قضاوت را از سلطان عادل جایز می دانست و برای فردی که به نفس خویش مطمئن باشد مستحب و بلکه واجب می دانست.^{۱۴۲}

نزاعی پدید آمد مبادا برای حل آن به ستمگران مراجعه کنید، بلکه مردی از خودتان که به حلال و حرام ما آگاه است را بین خودتان داور قرار دهید. من چنین شخصی را برای شما قاضی قرار دادم تا به وی رجوع کنید». عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع)، إِيَّاكُمْ أَنْ يَحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنْ أَنْظِرُوا إِلَيَّ رَجُلًا مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا فَأَجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ». آیت الله خمینی از این احادیث برای ولایت فقیه استفاده کرده است (خمینی روح الله، ولایت فقیه، ص ۱۱۶ و ۱۲۳) ولی به نظر می رسد حداکثر می توان برای مشروعیت قضاوت فقیهان استناد کرد. ر. ک. حائری یزدی مهدی، حکمت و حکومت، ص ۲۰۱ و ۲۰۲.

^{۱۴۲} «و لا ید من اذن الامام و لا یعقد بنصب العوام له... قبول القضاء عن السلطان العادل مستحب لمن یتق بنفسه و ربما وجب» (محقق حلی، المختصر النافع، کتاب القضاء).

^{۱۳۹} سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: ... فَسَارَ إِبْرَاهِيمُ (ع) بِجَمِيعِ مَا مَعَهُ وَ خَرَجَ الْمَلِكُ مَعَهُ يَمْشِي خَلْفَ إِبْرَاهِيمَ (ع) إِعْظَامًا لِإِبْرَاهِيمَ (ع) وَ هَيْبَةً لَهُ فَأَوْحَى اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى إِلَيَّ إِبْرَاهِيمَ (ع) أَنْ قِفْ وَ لَا تَمْشِ قُدَّامَ الْجَبَّارِ الْمُنْسَلِّطِ وَ يَمْشِي هُوَ خَلْفَكَ وَ لَكِنْ اجْعَلْهُ أَمَامَكَ وَ امْشِخَلْفَهُ وَ عَظْمَهُ وَ هَبْهُ فَإِنَّهُ مُسَلِّطٌ وَ لَا بُدَّ مِنْ إِمْرَةٍ فِي الْأَرْضِ بَرَّةٌ أَوْ فَاجِرَةٌ...». روضه کافی، ج ۸، ص ۳۷۲ و ۳۷۳.

^{۱۴۰} برزگر ابراهیم، تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، ص ۲۱۲.

^{۱۴۱} عَمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقَضَاةِ أَيَحِلُّ ذَلِكَ فَقَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ فَحَكَمَ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سَخْنًا وَ إِنْ كَانَ حَقُّهُ ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَكْفَرَ بِهِ...». در حدیث دیگری نیز امام صادق به ابی خدیجه می گوید: «مبادا وقتی بین شما

بر همین مبنا، در دوران صفویه برای نخستین بار، علمای شیعه، مناصب شرعی مثل قضاوت، امامت نماز جمعه، قاضی عسکری را از طرف شاه پذیرفتند. این مناصب هرچند مناصبی شرعی بود ولی همه این مقامات زیر نظر مقام «صدر» بود. صدر لزوماً یک عالم دینی نبود، بلکه یک مقام عالی‌رتبه حکومتی بود که متولیان شرعی، زیر نظر وی به امورات شرعی مردم می پرداختند. هنگامی که این عالمان، صاحب منصب قضایی می شدند، نه تنها قضاوت های آنان شرعی محسوب می شد، بلکه آنان به گونه ای غیرمستقیم به پادشاه و سلطان نیز مشروعیت می بخشیدند. البته این مشروعیت پادشاهان، مشروعیتی اضطراری در عصر غیبت محسوب می شد.

به عبارتی دیگر، مشروعیت پادشاهان، مشروعیت نیابتی و اضطراری و موقت بود. در غیبت امام، «مشروعیت حقیقی» در صحنه نبود، برای حل مشکلات زندگی روزمره شیعیان، مشروعیت حاکمان به صورت نیابتی و موقتی پذیرفته شد تا حاکمان به امر حکومتداری مشغول شوند و در نتیجه، نهادهای دینی نیز بتوانند به حوزه امور و وظایف دینی بپردازند. تفکیک این دو حوزه، با نوعی داد و ستد ضمنی «مشروعیت» انجام شد. شاه به روحانیت مشروعیت قضاوت در محاکم شرعی داد تا روحانیت نیز به شاه مشروعیت سلطنت بدهند. روحانیتی که مشروعیت محاکم شرعی را از «صدر» (مدیر منصوب توسط شاه) گرفته بود، نمی توانست مشروعیت نهادهای حکومتی، از قبیل محاکم دیوان بیگی (محاکم عرفی)، و یا مشروعیت شخص حاکم را زیر سؤال ببرد.

در دوران صفویه، مساله برقراری نماز جمعه در زمان غیبت، به شکل جدی در فقه شیعه طرح گردید، زیرا در باور فقیهان آن دوران، نماز جمعه یک منصب حکومتی بود که مشروع

بخش آن امام معصوم یا نایب او بود. لذا محقق کرکی فتوا به وجوب تخییری نماز جمعه داد زیرا امام جمعه ها را حکومت نصب می کرد نه امام معصوم و نه نایب امام.^{۱۴۳} از این فتوا می توان استنباط کرد که فقیهان جایگاه مشروع فقهی برای پادشاه قائل نبودند (لذا نماز جمعه اقامه شده توسط امام جمعه منصوب شاه را واجب تخییری می دانستند نه واجب تعیینی، یعنی فرد مختار بود نماز جمعه بخواند یا نماز ظهر مثل سایر روزها) ولی پذیرفتن مناصبی مثل امامت جمعه از طرف پادشاه را بلامانع می دانستند.

به شکل اجمالی، می توان مدعی شد که به جز برهه های استثنایی، در دوران صفویه، شاه و فقیه در دو حوزه مختلف اقدام می کردند و استقلال داشتند.^{۱۴۴} در برخی مقاطع نیز نهادهای مذهبی کاملاً در سازمان اداری دولت ادغام گردید.^{۱۴۵} بنابر پژوهش لمتون «نهاد مذهبی از همان آغاز تابع نهاد سیاسی بود^{۱۴۶}». در دوران قاجار نیز همین روال ادامه پیدا کرد زیرا نهاد دین در استقلال از نهاد دولت شکل گرفته بود. می توان نتیجه گیری کرد که همکاری روحانیت و سلطنت در دوره های مختلف و بر حسب شخصیت پادشاه و یا شخصیت روحانی بزرگ کشور، و بر مبنای درجه اقتدار آنان، در نوسان بود.^{۱۴۷}

در کنار این نظریه اکثریت، اقلیتی از فقها بودند که مراجعه به حکام جور را در هر شرایطی نادرست می دانستند. آیت الله خمینی بر این باور بود که «مسلمان اگر پسر او را کشته اند یا خانه اش را غارت کرده اند باز حق ندارد به حکام جور برای دادرسی مراجعه کند».^{۱۴۸} (در پاراگراف های بعدی در زمینه این نگرش ایشان توضیح خواهیم داد).

پرسش چهارم: حکم شرعی همکاری با حکومت های غاصب؟

از این رو نقش های نهاد مذهبی و نهاد سیاسی به گونه ای آشکار از هم متمایز شد. همان ص ۱۰۰.

^{۱۴۷} در زمینه رابطه دین و دولت در آن دوره، رک. میرموسوی سید علی، اسلام سنت دولت مدرن، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

^{۱۴۸} خمینی روح الله، ولایت فقیه، ص ۱۱۹.

^{۱۴۳} جعفریان رسول، کاوش های تازه در باب روزگار صفوی، ص ۴۱۶.

^{۱۴۴} کدیور جمیله، ص ۱۰۲.

^{۱۴۵} لمتون آن کی اس، نظریه دولت در ایران، ص ۷۲.

^{۱۴۶} همان پیشین، ص ۷۳. طبق نظر لمتون این فرض مطرح نبود که سلطان به نام امام غائب قدرت را در اختیار دارد...

شیعیان در اشتغالات روزمره خویش گاهی به معامله کردن با حکومت‌ها مواجه می‌شدند. پرسش آنان این بود که آیا داد و ستد با این حکومت‌های غاصب حرام است یا جایز؟ در ابتدا ما شاهد سختگیری‌هایی هستیم که به نظر می‌رسد بیشتر به دلیل صف بندی شیعه در برابر دیگران بوده است اما این سختگیری‌ها به مرور در برابر زندگی روزمره، مواجهه با استثنائاتی شد، سرانجام در بسیاری از موارد راه برای همکاری با حکومت‌ها باز شد. البته این مواردی که مجوز داده شده بود مواردی بود که همکاری با سلطان، سبب ستم به دیگران و یا موجب ارتکاب فعل حرام نشود.

در کتب روایی و فقهی، بابی با عنوان «جوائز السلطان و عماله» (جایزه‌های سلطان و کارگزاران وی)، اختصاص دارد، در این باب، فقها بررسی می‌کنند که آیا گرفتن مال و هدیه از سلطان و کارگزاران وی جایز است یا خیر؟ شیخ مرتضی انصاری در کتاب «المکاسب» روایاتی را در این مورد نقل می‌کند از جمله این روایت که «در روز قیامت ندا داده می‌شود کجايند ستمگران و یاوران آنان، حتی کسانی که قلم آن‌ها را تراشیده باشند یا لایقه دواتشان را فراهم کرده باشند؟ اینان در تابوتی از آهن گذاشته شده و به جهنم پرتاب می‌شوند».^{۱۴۹}

در روایتی دیگر، ابن ابی‌عفور نقل می‌کند که: «در حضور امام صادق بودم. مردی از اصحاب ما بر ایشان وارد شد و به امام عرض کرد: گاهی یکی از ما دچار تنگدستی می‌شود و در مضیقه قرار می‌گیرد، او را به بنایبیا لایروبی نهر فرامی‌خوانند. در این مسئله چه می‌فرمایید؟ ابو عبدالله فرمود: من دوست ندارم حتی گره یا بند مشکلی برای آنان گره زنم، حتی اگر آنچه که در میان این دو ریگستان است از آن من

باشد، هرگز، نه، حتی به اندازه یک سر قلم. اعوان ظلمه روز قیامت در سراپرده‌هایی آتشین جای دارند تا روزیکه خداوند میان بندگان داوریکند». صفوان بن مهران الجمل که شغلش اجاره شتر بود، می‌گوید «نزد موسی بن جعفر رفتم، ایشان به من گفت ای صفوان همه چیز در تو خوب و زیباست جز یک چیز. گفتم: جانم به فدایت آن کدام است؟ فرمود: شترهایت را به این مرد (هارون الرشید) کرایه می‌دهی. گفتم به خدا سوگند این کار از خودسری و تباهی و برای شکار و لهو و لعب نبوده است لکن من آنها را برای راه مکه کرایه داده‌ام و خود این کار را انجام نمی‌دهم بل غلامانم را با او روانه می‌کنم. امام پاسخ داد: ای صفوان آیا کرایه‌ی تو بر ذمه‌ی ایشان است؟ گفتم آری جانم به فدایت. امام فرمود: آیا دوست نداری زنده بماند تا کرایه‌ات را دریافت بداری؟ گفتم: آری. امام فرمود: هرکس که بقای آنان را بخواهد از ایشان است و کسیکه از ایشان باشد در آتش است».^{۱۵۰}

در برابر سختگیری‌هایی که در روایات فوق در مورد همکاری با سلاطین و پذیرش حقوق و هدیه از آنان شده است، با دسته‌ای دیگر از روایات نیز مواجه هستیم که راهبایی برای توجیه همکاری محدود و مقید (مشروط به ستم نکردن) جایز شمرده است. و توجیهاتی شده است که راه همکاری‌ها و همچنین راه پذیرش هدیه و مقرری از این حکومت‌ها باز باشد. در روایتی ابی‌ولاد از امام صادق سوال می‌کند که نزد یکی از کارگزاران حکومت رفتم و میهمانش شدم از من پذیرایی کرد و هدایایی داد ناراحت هستم چه کنم؟ امام پاسخ می‌دهد «بخور و بگیر و از آن اموال استفاده کن، بهره‌اش مال تو و ورزش برای میزبان».^{۱۵۱} در

بنفسی ولكن أبعث معه غلmani. فقال لي: يا صفوان، أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم، جعلت فداك. قال: أنتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم. قال: من أحب بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم كان وروده إلى النار». انصاری، المكاسب.

¹⁴⁹ صحیحة أبی ولاد، قال: «قلت لأبی عبد الله عليه السلام: ما تری فی رجل ینالی أعمال السلطان لیس له مکسب إلا من أعمالهم، وأنا أمر به وأنزل علیه فیضیونی ویحسن إلی، وربما أمر لی بالدرهم والکسوة، وقد ضاق صدری من ذلك؟ فقال لي: کل وخذ منها، فلك المهنأ، وعلیه الوزر». انصاری، المكاسب.

¹⁴⁹ «إذا كان يوم القيامة ينادى مناد: أين الظلمة، أين أعوان الظلمة، أين أشباه الظلمة حتى من برى لهم قلما أو لاق لهم دواة، فيجتمعون في تابوت من حديد، ثم يرمى بهم في جهنم». شيخ مرتضی انصاری، المكاسب.

¹⁵⁰ رواية صفوان بن مهران الجمال، قال: «دخلت على أبي الحسن الأول عليه السلام، فقال لي: يا صفوان كل شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، فقلت: جعلت فداك، أي شيء؟ قال عليه السلام: إكراؤك جمالک من هذا الرجل - یعنی هارون -، قلت: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً ولا لصيد ولا للهو، ولكن أكريته لهذا الطريق - یعنی طريق مكة - ولا أتولاه

این روایت به معاشرت و بده بستان با کارگزاران حکومت اجازه داده شده است. در روایتی دیگر، پذیرش جوایز سلطان مجاز شمرده شده است.^{۱۵۲} در مورد فردی که اشتغالاتی در مناصب حکومتی داشت و از این طریق سبب منافعی برای خویش و سایرین می شد ولی به دلیل احتیاط شرعی، دست از این کار برداشته بود، امام به وی می گوید «مگر نمی دانی که تو هم سهمی از بیت المال داری؟»، یعنی به وی مجوز همکاری و استفاده مادی از حکومت می دهد.^{۱۵۳}

شیخ مرتضی انصاری در مورد پذیرش جوایز از سلاطین، پس از برشمردن حالات و شقوق مختلف مساله، در نهایت می گوید اگر ندانیم که آن مال، غصبی یا از اموال حرام است می توانیم آن را بپذیریم، وی به نظریه صاحب شرایع نیز استناد می کند که در شرایع نیز نوشته شده است که پذیرش جایزه سلطان ستمگر در صورتی که بدانیم مال حرام است (مثل مال دزدی)، حرام است.^{۱۵۴}

در مورد همکاری با سلطان ستمگر، شیخ انصاری نتیجه می گیرد که این همکاری فقط در دو مورد حرام است: کاری که کمک بر ستم کردن آنان باشد و کاری که سبب شود فرد همکاری کننده جزو آنان محسوب شود مثلاً بگویند او شتربان یا خیاط سلطان است، در سایر موارد، همکاری جایز است.^{۱۵۵}

البته اقلیتی از فقها، هواداران خویش را از هرگونه همکاری با حکومت های غیر اسلامی منع می کردند. آیت الله خمینی از این اقلیت بود، وی هواداران خویش را دعوت می کرد که: «۱. روابط خود را با مؤسسات دولتی آنها قطع کنیم. ۲. با آنها همکاری نکنیم. ۳. از هرگونه کاری که کمک بآنها محسوب می شود پرهیز کنیم. ۴. مؤسسات قضائی، مالی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی جدیدی بوجود آوریم.»^{۱۵۶} البته

باید توجه داشت که اولاً این برخورد وی با «حکومت جائر» است نه هر گونه حکومت عرفی، ثانیاً این نگرش را ایشان در سال ۱۳۴۹ در نجف مطرح کرده است، یعنی پس از حادثه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲. در حالی که در پاراگراف های بعدی مشاهده خواهیم کرد که رفتارهای پیشین وی با شاه و با نظام سلطنتی نشان می دهد که در مقاطع پیشین وی به صورت دوفاکتو، آن حکومت را پذیرفته بود.

این نکته را باید در نظر داشت که اظهار نظر قاطع برخی فقیهان در مورد این پرسش و پرسش پیشین، مبتنی بر عدم پذیرش جوایز از سلطان، عدم همکاری با سلطان جائر و ... که بحث «سلبی» در مورد دولت بود، در پی ترسیم کردن ابعاد فقهی و حقوقی در مبارزه علیه دولتهای جائر و ستمگر بود،^{۱۵۷} یعنی به صورت سلبی برای مبارزه با آن حکومت ها این فتاوا مطرح می شد ولی به صورت ایجابی در پی طرح جایگزین نبود.

پرسش پنجم: حکم شرعی جهاد زیر پرچم این حکومت های غاصب؟

هنگامی که این حاکمان به جهاد با دشمنان کشور یا به جهاد با بی خدایان می رفتند شیعیان چه وظیفه ای داشتند؟ آیا بایستی با آنان همراهی می کردند یا خیر؟

فقیهان شیعه، جهاد را بر دو نوع تقسیم کردند، جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی. در مورد جهاد ابتدایی اجازه امام را لازم دانستند بنابر این در دوران غیبت این جهاد تعطیل شد. در گفتاری از امام علی نقل شده است که «مسلمان، برای جهاد در راه خدا، با حاکمی که در حکمرانی، امین نیست و در مصرف اموال بیت المال، دستور خداوند را اجرا نمی کند، همراهی نمی کند. اگر مسلمانی همراه چنین

^{۱۵۵} وقد تبین مما ذکرنا: أن المحرم من العمل للظلمة قسماً: أحدهما الإعانة لهم على الظلم. والثاني ما يعد معه من أعوانهم، والمنسوبين إليهم، بأن يقال: هذا خیاط السلطان، وهذا معماره. وأما ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه. انصاری، المكاسب.

^{۱۵۶} خمینی روح الله، ولایت فقیه، ص ۲۰۴.
^{۱۵۷} کدیور محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۳۳.

^{۱۵۲} وروایة محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «جوائز السلطان ليس بها بأس». انصاری، المكاسب.
^{۱۵۳} «ما منع ابن أبي سماك أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أن لك في بيت المال نصيباً؟». انصاری، المكاسب.
^{۱۵۴} «جوائز السلطان وعماله بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً، لا يخلو عن أحوال... قال في الشرائع: جوائز السلطان الظالم إن علمت حراماً بعينها فهي حرام...». انصاری، المكاسب.

فردی به جهاد برود و در این راه بمیرد، یاور دشمن ما در جلوگیری از حقوق و ریختن خون ما خواهد بود و مرگ او، مرگ جاهلی خواهد بود.^{۱۵۸} تعطیلی این نوع جهاد، به معنای واگذاری بخشی از وظایف رهبری جامعه اسلامی به دوران حضور امام و در نتیجه تعطیلی چنین تکالیفی در دوران غیبت امام بود.

اما در مورد جهاد دفاعی، فقها حتی در دوران غیبت نیز آن را جایز شمردند و هر زمانی که احساس کردند مناطق و کشورهای مسلمان نشین در معرض هجوم نامسلمانان است دعوت به جهاد کردند. این دعوت ها هر چند به ظاهر به نام «جهاد» صورت می گرفت اما در واقع «دفاع» محسوب می شد. این دفاع ها نیز بیش از آن که از مشروعیت و از مبانی شرعی، سرچشمه بگیرد، ریشه در غریزه ذاتی بشر و منطق و خرد انسانی در دفاع داشت. هر چند علما از جایگاه دینی خویش برای بسیج مردم استفاده می کردند ولی در واقع، این بسیج ها ارتباطی به مشروعیت دینی حکومت نداشت.

پرسش ششم: کدام غاصب را ترجیح بدهیم؟ و در صورت داشتن حق انتخاب، کدام غاصب را برای رهبری جامعه انتخاب کنیم؟

با توجه به برداشت شیعه مبتنی بر غاصب بودن حکومت های غیر امام معصوم، چنانچه در برابر حاکمان مختلفی قرار گرفتیم، اگر حق انتخاب داشتیم آیا حاکم غاصبی بر حاکم غاصب دیگری ترجیح دارد؟ در هنگام درگیری حکام مختلف و تضاد منافع آنان، آیا ما حق داریم (یا وظیفه داریم) یکی از آنان را در مقابل دیگری حمایت و کمک کنیم؟ به عنوان نمونه، آیا می توانیم (و آیا بایستی) حاکم غاصب عادل را در برابر حاکم غاصب ظالم ترجیح بدهیم؟ آیا بایستی حاکم غاصب دیندار را بر حاکم غاصب بی دین و یا بر حاکم غاصب فاسق ترجیح دهیم؟

در پرسش های فوق، و در شرایطی که این پرسش ها مطرح می شود، واژه «غاصب» می تواند بار منفی خویش را از دست بدهد، و به واژه ای خنثی تبدیل شود. زیرا چنانکه در سطور پیشین گفته شد «خلاء قدرت» امری منفی تلقی می شود و قدرت خلاء را بر نمی تابد، لذا، آن که غاصب حکومت خوانده می شود، واقعا حق امام معصوم را ندزیده است بلکه در غیبت امام، مال زمین افتاده را برداشته و تصرف کرده است.

علامه نائینی، فقیه تئوریسین فقهی مشروطه، در رساله «تنبیه الامه و تنزیه المله» پس از تاکید بر ضرورت و نیاز به حکومت، چگونگی تصرفات حکومت را به دو شکل متصور می داند: «تملیک» و «ولایت». در تملیک، حاکم و سلطان، خویش را مالک و صاحب مردم و کشور می داند و به دلخواه خویش با آنان رفتار می کند ولی در نوع دوم، خود را ولی دانسته و تصرفاتش در کشور محدود می شود به تصرفاتی در جهت منافع کشور و نه خواسته های نفسانی.^{۱۵۹} نائینی سپس توضیح می دهد که مسلما نوع دوم حکومت ترجیح دارد ولی برای این که جلوی خواست های نفسانی و منافع شخصی حاکمگرفته شود، بایستی حاکم فردی پاک و منزه باشد، نمونه کامل این شرط را جایگاه «عصمت» می داند: «همان عصمتی است که اصول مذهب ما طایفه امامیه بر اعتبارش در ولی نوعی مبتنی است». وی اضافه می کند که در نبود مقام عصمت، باید اولاً «دستور» و قانونی باشد که مرزها و حق و حقوق ها را تبیین کند و ثانياً ناظران (نمایندگان) آگاهی باشند که بر شیوه های اجرایی مراقبت کنند.^{۱۶۱} وی تلاش می کند با این استدلال ها، ضرورت شرعی مشروطیت (قانون اساسی و مجلس شورا) را به اثبات برساند.

در حقیقت، چکیده استدلال وی این است که چون نیاز به حکومت است، ناچاریم حکومتی داشته باشیم. حکومت

میتنه مینة جاهلیة». مغنیه محمدجواد، فقه الامام جعفر الصادق، ج ۲، ص ۲۵۴.

^{۱۵۹} نائینی محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۳۰ و بعد.

^{۱۶۰} همان، ص ۳۵.

^{۱۶۱} همان، ص ۳۷.

^{۱۵۸} جهاد الغزو فی سبیل الله و انتشار الاسلام و اعلاء کلمه فی بلاد الله و عبادة، و هذا النوع من الجهاد لابد فیه من ان الامام قال علی امیر المومنین: لا یخرج المسلم فی الجهاد مع من لا یؤمن علی الحکم و لا ینفذ فی الفیء امر الله، فإن مات فی ذلك، کان معیناً لعدونا فی حبس حقوقنا و الإشاطة بدماننا و

نباید امری فردی و در راستای منافع شخصی و خودکامگی حاکمان باشد بلکه باید در جهت منافع مردم باشد، قوه بازدارنده ای که می تواند جلوی استبداد و خودکامگی حاکم را بگیرد، «عصمت» است. پس در درجه اول، حاکم باید امام معصوم باشد در غیبت امام معصوم، بایستی به وسیله «قانون» و «نمایندگان منتخب» جلوی خودکامگی حاکم را گرفت. بنابراین، مشروعیت حکومت دو مرحله ای است:

مشروعیت اصلی: حکومت امام معصوم در نتیجه ضرورت حکومت دینی، یا حاکمان الهی.

مشروعیت ثانویه: حکومت عرفی با رعایت دو شرط محدود کننده خودکامگی، یعنی وجود «قانون» و حضور «نمایندگان ناظر».

نتیجه استدلال نائینی، پذیرش حکومت عرفی در عصر غیبت است. تلاش نائینی بیش از آن که متوجه «اثبات مشروعیت» برای حکومت مشروطه باشد، متوجه «اثبات خلاف شرع نبودن» برای حکومت مشروطه است، زیرا اگر ثابت شود که مشروطه خلاف شرع نیست، در عمل حکومت عرفی پذیرفته شده است هر چند تعدادی از علما نیز در مجلس شورا حضور داشته باشند. مثالی که وی می زند بیانگر این دیدگاه است: «چنانچه غاصبی عدوانا وضع ید نماید و رفع یدش رأساً ممکن نباشد، لکن با ترتیبات عملیه و گماشتن هیئت نظاری بتوان تصرفش را تحدید و موقوفه مغصوبه را مثلاً از حیف و میل و صرف در شهواتش کلا با بعضاً، صیانت نمود البته وجوب آن بدیهی و خلاف در آن نه تنها از علمای متشرعین بلکه از عقلای دهریین هم هیچ متصور و محتمل نخواهد بود».^{۱۶۲}

برخی دیگر از علما که در شرح منافع مشروطیت رساله نوشته بودند، مشروطه را حکومتی جائز می دانستند که جور آن کم شده است. شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی، مشروطه را به دلیل این که قدرت دولت را محدود می کند

واجب و ضروری می دانست، وی یکی از ثمرات مشروطیت را در همین نکته می دید: «تحدید جور و تقیید ظلم هایی که از سلطنت و حواشی آن بر مردم ورود کند».^{۱۶۳}

آخوند خراسانی، فقیه مبرز دوران مشروطه، در پاسخ به استفتایی در مورد مداخله علما در امورات مملکت برای کاهش ستم می نویسد: «معلوم است اهتمام در تقلیل ظلم و سد ابواب تعدیات مستبدانه و نامنی طرق و شوارع و ترتیبات صحیحه؛ در آسایش عموم مسلمین و آبادانی مملکت و تهیه و استعداد قطع طمع اعادی و غیر ذلک من المصالح العامه از اهم تکالیف عامه مسلمین است».^{۱۶۴}

در نامه ای مشترک به امضای آخوند خراسانی، محمد حسین نجل میرزا خلیل و عبدالله مازندرانی در پاسخ متدینینی که مجلس شورا را غیر شرعی می دانستند، این سه عالم هوادار مشروطه، متذکر شدند که «مجلسی که تاسیس آن برای رفع ظلم و اغائه مظلوم و اعانت ملهوف و امر به معروف و نهی از منکر و تقویت ملت و دولت و ترقیه حال رعیت و حفظ بیضه اسلام است قطعاً عقلا و شرعاً و عرفاً راجح بلکه واجب است».^{۱۶۵} هنگامی که شایعه شد علما ورود به این مجلس را حرام می دانند، این سه عالم ضمن تکذیب این شایعه نوشتند که «تقویت مجلس محترم واجب و تبعید مفسد لازم».^{۱۶۶}

ه- به رسمیت شناختن «دوفاکتو» حکومت های عرفی:

چنانکه توضیح داده شد، در برابر واقعیت های موجود ناشی از غیبت امام، شیعیان تفاوت هایی میان حکومت های غاصب قائل شدند. در برخی مقاطع، تفاوت را در حاکم ظالم و عادل دانستند و برای حاکم دادگر، مشروعیت عملی قائل شدند. در برخی موارد به انگیزه های معنوی و متشرع بودن حاکم اشاره کردند، اگر حاکمی احکام شرعی را رعایت می کرد و به آداب فقهی و شرعی وفادار بود، وی از مشروعیت

^{۱۶۲} همان، ص ۱۷۲.

^{۱۶۳} همان، ص ۱۸۱.

^{۱۶۴} همان، ص ۷۴.

^{۱۶۵} ر. ک. کدیور جمیله، ص ۲۶۶.

^{۱۶۶} ر. ک. کدیور محسن، سیاست نامه آخوند خراسانی، ص

«دوفاکتو» برخوردار می شد و به مثابه دولت و حکومت به عنوان یک «امر واقع» شناسایی می شد.

ریشه فقهی اینگونه شناسایی را بایستی با توجه به فرهنگ سیاسی همان دوران بررسی کرد. واژه هایی مثل شناسایی «دوفاکتو»، هرچند واژه هایی نو و متناسب با ترمینولوژی حقوق مدرن هستند اما اصل این مفاهیم در دوران ماقبل مدرن هم به شکل های ساده تری وجود داشته است. در برابر پرسش های شیعیان که در دوران غیبت، چگونه امام زمان خویش را بشناسند و چگونه به وظایف شرعی خویش عمل کنند، امامان شیعه پاسخ هایی ارائه داده اند که از این پاسخ ها می توان دعوت به شناسایی «امر واقع» را استنباط کرد. در ذیل به نمونه هایی از این پاسخ ها اشاره می کنیم:

1. دعوت به باقی ماندن بر وضع موجود:

ابان بن تغلب می گوید پس از آن که امام صادق در مورد دوران غیبت و فترت توضیحاتی داد، پرسیدم در این دوران چگونه عمل کنیم؟ حضرت پاسخ داد: «بر آن چه هستید باقی بمانید تا خدا ستاره شما را بفرستد».^{۱۶۷} در روایتی دیگر زراره می گوید امام صادق گفت «زمانی بر مردم می رسد که امامشان از آنان پنهان می شود»، پرسیدم در آن دوران مردم چگونه باید عمل کنند؟ امام پاسخ داد «بر آن چه هستند باقی بمانند تا امر برایشان آشکار شود».^{۱۶۸}

2. دعوت به باقی ماندن بر شرایط اولیه:

روایت شده است که در جلسه ای هنگامی که امام صادق توضیحاتی در مورد دوران غیبت داد، برخی از حاضران پرسیدند که در این دوران چگونه عمل کنیم؟ امام پاسخ داد: «بر امر اولیه تمسک کنید تا امور برای شما آشکار شود»^{۱۶۹}

3. دعوت به تمسک بر موجودی های کنونی:

عبدالله بن سنان روایت می کند که همراه پدرم به خدمت امام ششم رسیدیم، امام به ما گفت چگونه خواهید بود زمانی که امام هدایتی نبینید و پرچم راهنمایی نیابید. پدرم پرسید در این حالت چگونه عمل کنیم؟ حضرت پاسخ داد: «بر امر اولیه تمسک کنید تا امور برای شما آشکار شود»^{۱۷۰} اینگونه تعبیرات، دعوت شیعیان به تحمل وضع موجود و «امر واقع» بود تا «امر حق» روشن شود. در حقوق بین الملل، شناسایی دوفاکتو «*de facto*»، به معنای شناسایی امری است که واقع شده است بدون توجه به ریشه های مشروعیت و حقانیت آن. نقطه مقابل آن شناسایی دوزور «*de jure*» است که به معنای شناسایی حقانیت و مشروعیت با توجه به ریشه های حقوقی آن است. در این نوشتار نیز ارجاع دادن به شناسایی دوفاکتو در همین معنا و مفهوم بکار رفته است. یعنی شیعه بدون در نظر گرفتن ریشه های حقانیت و مشروعیت حکومت های عرفی، به صرف ملاحظه حضور آنان در قدرت و توانایی آنان در تضمین حاکمیت، آنان را به صورت دوفاکتو به رسمیت شناخته است.

تفاوت «دولت حق» و «دولت محقق» در همین نکته بود که دولت حق دولتی بود که بر مبنای آرمانها و ایده آل ها شکل گرفته بود ولی دولت محقق دولتی بود که بر مبنای واقعیت های جهان عینی به تحقق پیوسته بود.^{۱۷۱} حکومت پیامبر در مدینه و حکومت علی در کوفه هم حق بود و هم محقق، ولی حکومت سایر ائمه از جمله حکومت جهانی مهدی موعود، دولت حقی است که محقق نشد یا هنوز محقق نشده است. دولت های مستقر کنونی دولت های محقق هستند هرچند حکومت حق نباشند. دولت حق «مشروعیت حقیقی» دارد و دولت محقق از «مشروعیت

^{۱۶۹} «تمسکوا بالامر الاول حتی یستبین لکم». کمال الدین، ص ۳۲۷.

^{۱۷۰} «فاذا کان ذالک فتمسکوا بما فی ایدیکم حتی یتضح لکم»، کمال الدین، ص ۳۲۷.

^{۱۷۱} برزگر ابراهیم، ص ۱۴.

^{۱۶۷} «کونوا علی ما انتم علیه حتی یطلع الله لکم نجمکم». کمال الدین، ص ۳۲۸.

^{۱۶۸} قال ابو عبدالله: یأتی علی الناس زمان یغیب عنهم امامهم، فقلت له: ما یصنع الناس فی ذلک الزمان؟ فقال: «یتمسکون بالامر الذی هم علیه حتی یتبین لهم». کمال الدین، ص ۳۲۸.

واقعی» برخوردار است، یعنی «مشروعیتی عرفی» که واقع شده و در عمل متحقق شده است.

با توجه به اینکه در اندیشه سیاسی شیعه، مبنای مشروعیت قدرت، اراده الاهی بود، و منبع مشروعیت قدرت امام، اراده خدا و نصب وی بود، پادشاهان شیعه بر خلاف سلاطین عثمانی هیچگاه پایگاه شرعی نیافتند و جانشین پیامبر و یا امام غایب محسوب نشدند.^{۱۷۲} شیعه به دلیل غاصب دانستن حکومت های غیر امام معصوم، نمی توانست برای حکومت های زمینی (غیر از حکومت امام معصوم) مشروعیتدینی قایل شود.^{۱۷۳}

شاه اسماعیل دوم در آغاز سلطنتش بنا به یک سنت صفوی که قالیچه سلطنت شاه را عالم مشهور پهن می کرد، خطاب به شیخ عبدالعال (فرزند محقق کرکی) اظهار داشت: «این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت امام صاحب الزمان علیه السلام می دارد و شما نایب مناب آن حضرت و از جانب او مأذونید به رواج احکام اسلام و شریعت، قالیچه مرا شما بیندازید و مرا شما بر این مسند بنشانید تا من به رأی و اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشسته باشم».^{۱۷۴} هرچند ظاهر این حکایت می تواند جهت اثبات دینی بودن آن حکومت مورد استناد قرار گیرد، اما در واقع، برهانی بر دنیایی بودن آن حکومت است. به تعبیری هم شاه و هم شیخ بر این باور هستند که اولاً حکومت حق متعلق به امام معصوم است، ثانیاً در غیبت امام، وظیفه روحانیت رواج اسلام است نه حکومت کردن، ثالثاً بر مبنای مشروعیت امر محقق شده، پادشاهان صفوی سزاوار حکومت هستند، بنابراین، مقام مذهبی به گونه ای جایگاه سلطنت را تقدیس کرده و متبرک می کند. از زاویه ای دیگر می توان مدعی شد هنگامی که نهاد روحانیت این فرش را برای نهاد سلطنت پهن کرد به گونه ای مشروعیت محقق شاه را پذیرفته است و در نتیجه مدعی لزوم برقراری حکومت دینی

نیست. نکته ظریف در ماجرای فوق این است که این فرمان به نهاد دینی، از جانب نهاد سلطنت صادر می شود یعنی این تصمیم توسط نهاد سلطنت اتخاذ شده است.

در دوران متاخرتر و پس از فراگیری خواسته های مشروطه طلبانه در ایران، حکومت مشروطه در نقطه مقابل حکومت استبدادی قرار داده شد. در برابری های حکومت استبدادی، حکومت مشروطه از مشروعیت شرعی دوفاکتو برخوردار شد. فقیهان طرفدار مشروطه به باور خویش میان بد (حکومت غاصب کنترل شده و نظارت شده) و بدتر (حکومت غاصب خودکامه و استبدادی)، بد را انتخاب کردند.

سه فقیه هوادار مشروطه، آخوند خراسانی، محمد حسین نجل میرزا خلیل و عبدالله مازندرانی، در نامه ای به ترجیح عقلانی سلطنت مشروطه بر سلطنت استبدادی تصریح کردند هرچند هر دو شکل این سلطنت ها را نامشروع می دانستند: «سلطنت مشروطه و عدالت و مساوات در کلیه امور حسبیه به شرع اقرب از استبداد است... اگر حاکم مطلق معصوم نباشد آن سلطنت غیر مشروع است، چنانکه در زمان غیبت است. و سلطنت غیر مشروع دو قسم است: عادله نظیر مشروطه که مباشر امور عامه عقلا و متدینین باشند، و ظالمه جابره است، آنکه حاکم مطلق یک نفر مطلق العنان خودسر باشد. البته به صریح حکم عقل و به فصیح منصوصات شرع، غیر مشروع عادله مقدم است بر غیر مشروع جابره...».^{۱۷۵}

اکثر فقیهان دوران پس از مشروطه نیز، حکومت های عرفی موجود را به رسمیت شناختند و حکومت کردن را از شرح وظایف فقها دانستند. مؤسس حوزه علمیه قم آیت الله شیخ عبدالکریم حائری نیز بر همین باور بود، شاگردش آیت الله محمدعلی اراکی معتقد بود که «شأن فقیه جامع الشرائط اجرای حدود، افتاء، قضاوت و ولایت بر غائبان و قاصران

^{۱۷۴} جعفریان رسول، ص ۹۵.

^{۱۷۵} ر. ک. کدیور محسن، سیاست نامه آخوند خراسانی، تهران، ص ۲۱۶.

^{۱۷۲} کدیور جمیله، ص ۱۷۲ و ۱۸۸.

^{۱۷۳} حمید عنایت توضیح می دهد که احمد کسروی و حامد الگار با پژوهش از زاویه ای متفاوت به نتیجه یگانه فوق رسیدند. ر. ک. عنایت حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۸۳.

است. این کجا و تصدی حفظ مرزهای مسلمانان از تجاوز فاسقان و کافران و اداره امور معاش و حفظ قلمرو و رفع سلطه کافران از ایشان کجا؟»^{۱۷۶}

آیت الله خمینی نیز در ابتدا، با استناد به مصوبات مشروطه، خواستار نظارت فقیهان بود، منظور وی اجرایی کردن آن نظارتی بود که در قانون اساسی مشروطه و متمم آن آمده بود.^{۱۷۷} وی به این نظریه خویش در کتاب کشف الاسرار (تالیف ۱۳۲۲) تصریح می کند: «ما نمی گوییم حکومت باید با فقیه باشد، بلکه می گوییم حکومت باید با قانون خدایی که صلاح کشور و مردم است اداره شود و این بی نظارت روحانی صورت نمی گیرد، چنانچه دولت مشروطه نیز این امر را تصویب و تصدیق کرده است.» (ص ۲۲۲). در این استدلال، هر چند وی به حکومتی همراه با قانون خدایی اشاره می کند اما با توجه به استنادش به مصوبات مشروطه، روشن است که منظور وی همان نظارتی است که قانون اساسی مشروطه برای علما قائل بود، نه این که حکومت دینی و حکومت اسلامی برقرار شود، بلکه حکومت عرفی با رعایت مصوبات قانون اساسی مشروطه منظور وی بوده است. البته دو دهه پس از آن (بعد از حوادث ۱۵ خرداد ۱۳۴۲) و پس از تبعید به نجف، از نظریه «نظارت فقیه» به «ولایت فقیه» می رسد و در نهایت پس از پیروزی انقلاب بهمن ۱۳۵۷ حکومت اسلامی را جایگزین مشروطه می کند. لذا به نظر می رسد طرح و نظریه حکومت اسلامی وی، که نظریه ای استثنایی در فقه شیعه محسوب می شد بیش از آن که ناشی از مبانی تئوری فقهی باشد ناشی از شرایط موجود و واقعیت های توازن قدرت سیاسی در عرصه های اجتماعی بود.

چکیده و نتیجه:

شیعه، با در نظر گرفتن اینکه حکومت را حق امام معصوم می دانست، حکومت های عصر غیبت را غاصب حق امام می پنداشت. با نگاهی به حوادث عینی تاریخ اندیشه سیاسی شیعه، در می یابیم که شیعیان، به انگیزه جستجو برای یافتن راه حل های شرعی جهت مراوده و ارتباط با حکومت های غاصب موجود (حکومت های عرفی)، برخی از انواع این حکومت ها را به رسمیت شناختند. این به رسمیت شناسایی محدود و مشروط، که ریشه در پراگماتیسم و عمل گرایی داشت، هر چند در آغاز جنبه کاربُردی آن مورد توجه و نیاز شیعیان بود ولی در عمل و در نهایت، موجب شناسایی رسمی این حکومت های عرفی شد. به عبارتی دیگر، نتیجه عملی اندیشه مهدویت، شناسایی اضطراری و موقت و همکاری با برخی از این حکومت ها بود و این همکاری ها سبب مشروعیت بخشی «دوفاکتو» به آنان شد.

در کلیه موارد فوق، هنگامی که برخی از حکومت ها و یا برخی از حاکمان به صورت دوفاکتو به رسمیت شناخته شدند و یا هنگامی که حکومتی برای مقطعی به رسمیت شناخته شد، در عمل، راه برای شناسایی مشروعیت حکومت های عرفی و سکولار باز شد. نتیجه عملی مهدویت و غیبت امام معصوم، به رسمیت شناختن حکومت های عرفی و سکولار بود.

در طول تاریخ حیات تشیع، شیعیان به دلیل باورمندی به اندیشه مهدویت، امام خویش را غایب می دانستند و در غیبت امام، به دلیل آرزومندی به ظهور پیروزمندانه وی، شعله های امید را در دل خویش زنده نگاه داشتند و نهادهای دینی خویش را با نهادهای حکومتی (در اکثر برهه های تاریخی) درهم نیامیختند.

غیبت امام معصوم، روند مشروعیت حکومت های عرفی را سرعت بخشید. انگیزه های علمای شیعه برای پذیرش مشروعیت حکومت های عرفی در دوران های متفاوت تاریخی، همسان نبود. گاهی انگیزه اساسی، تسهیل زندگی

^{۱۷۷} خمینی روح الله، کشف الاسرار، ص ۲۲۲ (به نقل از محسن کدیور، حکومت ولایی، چاپ چهارم، نشر نی، ۱۳۸۰، تهران، ص ۱۴۱ و ۱۴۲).

^{۱۷۶} اراکی محمدعلی، مکاسب محرمة، ص ۹۴ (به نقل از محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۷۸).

- روزمره مومنان بود، و گاهی نهادهای دینی با نهادهای حاکمیت داد و ستدی می کردند تا زمینه پذیرش متقابل نهادهای دینی شیعی توسط نهاد حاکمیت فراهم شود، در برخی موارد نیز به دلیل این که حاکمیت مروّج شیعه بود و تشیع را رسمیت می بخشید (مثل صفویه) نهاد دین، نه تنها آن سلسله را مشروع می دانست بلکه ثناگوی آن حاکمیت عرفی می شد. گاهی نیز به دلیل محدود کردن استبداد و خودکامگی پادشاهان، نوعی از حکومت عرفی، به رسمیت و مشروعیت شناخته می شد (مثل نظام مشروطه). صرفنظر از انگیزه ابتدایی پذیرش مشروعیت حکومت عرفی، نتیجه آن، پذیرش اجباری مشروعیت دوفاکتوی حکومت های عرفی در عصر غیبت بود. البته این پذیرش مشروعیت حکومت های عرفی، منوط به پیش شرط غیبت امام بود. اندیشه مهدویت و نتایج عملی غیبت امام، سبب پیدایی مشروعیت حکومت های عرفی و سکولار گردید.
- صدوق (شیخ) محمد ابی جعفر صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، انتشارات الاعلمی، ۱۹۹۱، بیروت، ص ۶۲۳.
- عنایت حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، خوارزمی، چاپ چهارم ۱۳۸۰، تهران، ص ۳۵۴.
- کدیور جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، طرح نو، ۱۳۷۹، تهران، ص ۴۵۴.
- کدیور محسن، سیاست نامه آخوند خراسانی، کویر، ۱۳۸، تهران، ص ۳۸۱.
- کدیور محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، چاپ ششم، نشر نی، ۱۳۸۳، تهران، ص ۲۲۳.
- لمتون آن کی اس، نظریه دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان، نشر گیو، ۱۳۷۹، تهران، ص ۲۶۲.
- مدرسی طباطبایی سیدحسین، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، کویر، ۱۳۸۶، تهران، ص ۳۸۲.
- مغنیه محمدجواد، فقه الامام جعفرالصادق، ج ۲، انصاریان، ۱۹۹۹، تهران، ص ۲۸۱.
- میرموسوی سید علی، اسلام سنت دولت مدرن، نشر نی، ۱۳۸۴، تهران، ص ۴۳۶.
- نائینی محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم، ۱۳۷۸، تهران، ص ۱۷۶.
- فهرست برخی منابع و مأخذ:
 - انصاری (شیخ) مرتضی انصاری، المکاسب.
 - برزگر ابراهیم، تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، سمت، ۱۳۸۵، تهران، ص ۲۷۶.
 - جعفریان رسول، کاوش های تازه در باب روزگار صفوی، نشر ادیان، ۱۳۸۴، تهران، ص ۴۷۸.
 - حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، ۱۹۹۵، انتشارات شادی، ص ۲۲۰.
 - حلی جعفر (محقق) حلی، المختصرالنافع، کتاب القضاء.
 - خمینی روح الله، ولایت فقیه، امیرکبیر، ۱۳۵۷، تهران، ص ۲۰۸.

نقش فیلسوفان دیندار غرب در پایه ریزی

نظری سکولاریزم

(شیریندخت دقیقیان)

فشرده:

این جستار به نقش تاریخی فیلسوفان دیندار غرب در پایه ریزی تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت می پردازد با بررسی نظریه های سکولاریزم باروخ اسپینوزا، جان لاک و ایمانوئل کانت. هدف، شناخت تبار مفاهیم این تفکیک، همان گونه است که ابتدا شکل گرفته و گسترش یافته اند.

با این رویکرد، همچنین، از راه مرور و نقد دو اثر کارل مارکس، ارتباط میان دولت سیاسی، سکولاریزم و آزادی دین از دید این فیلسوف بررسی می شود. نگارنده بر آن است که برای ما ایرانیان، تبارشناسی این مفاهیم، مکمل شناخت از سکولاریزم و نظریه های امروزی آن خواهد بود.

این جستار نشان خواهد داد که تنی چند از اصلی ترین بنیانگذاران نظری سکولاریزم غرب، خود، دیندار و بازتفسیرگر متون مقدس بوده، در دو محور همبسته، به نفع مناسبات عرفی در جامعه و کشورداری استدلال کرده اند: محور استدلال به سود سلامتی، شکوفایی و گسترش خود دین در شکل مدنی آن؛ و محور بهروزی، صلح و تفاهم در جامعه مدنی و ساختار سیاسی.

شواهد تاریخ نظری سکولاریزم در غرب، نشانگر آن خواهد بود که تدوین هرگونه نظریه سکولاریزم برای یک جامعه که دین در آن ریشه فکری و نقش اجتماعی دارد، وابسته به مشارکت مستقیم متفکران دیندار آن - که خیر و صلاح دین و جامعه را در تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت می دانند - در فضای عمومی است.

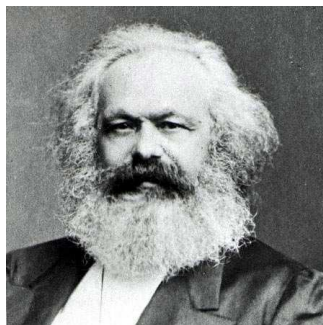
روش گسترش موضوع: ابتدا درستی چند تعبیر رایج در جو اجتماعی و سیاسی ایرانی را در زمینه سکولاریزم به آزمون می گذارم. پاسخ به آخرین پرسش - که آیا پایه ریزی

نظری سکولاریزم، کار متفکران دین ستیز بوده یا فیلسوفان دیندار در آن نقش درجه اول داشته اند - موضوع این جستار خواهد بود. در بررسی تعبیرهای رایج، از آن جا که روند مدنی شدن دو دین مسیحیت و یهودیت در شکل گیری سکولاریزم غرب نقش داشته اند، دو تاریخچه فشرده در این زمینه ارائه می شود.

چند تعبیر رایج در میان ما:

اصلاح و به روز کردن دین کاری بیهوده است و به دوام دین کمک می کند، در حالی که دین باید از بین برود. شرح فشرده ای از دیدگاه مارکس پیرامون رابطه آزادی سیاسی و دین، برای کنار گذاشتن این تعبیر، کافی است.

کارل مارکس پیرامون سکولاریزم و آزادی دین: مارکس، یکی از منتقدان سرسخت دین و مدافع سکولاریزم، در سال های ۱۸۴۳ و ۱۸۴۴ در پاسخ به دو نوشته برونو بائر، حذف سیاسی دین از دولت را یک امر جداگانه دانست از حذف دین به طور کلی. مارکس اولی را ممکن و لازم می داند و دومی، یعنی حذف مذهب را ناممکن یا موکول به شرایطی دور.



کارل مارکس

مارکس، گرایش حذف کلی مذهب را از جنس خود مذهب می شمارد. او با این پرسش که رابطه آزادی سیاسی با مذهب چیست، نمونه آمریکا و قانون اساسی این کشور را در این زمینه ایده آل می داند:

"اگر مشاهده کنیم که در کشوری با آزادی سیاسی کامل، مذهب نه تنها وجود دارد، بلکه به شکلی سرزنده و نیرومند هم، این گواه آن است که وجود

مذهب، تضادی با کمال یافتن دولت ندارد" [به نقل از ترجمه دکتر مرتضی محیط از درباره مسئله یهود؛ کارل مارکس]. [۱]

مارکس مقوله دولت سیاسی و دولت مذهبی که در آن یک مذهب خاص حاکم است را در تقابل با هم می بیند. به نظر او از جمله وظایف دولت سیاسی که آن را "دولت کمال یافته" می نامد، تضمین آزادی انسان ها از جمله، آزادی دین است:

"آزادی سیاسی مسلماً گامی بزرگ به پیش است. درست است که این آزادی، شکل نهایی آزادی انسان به طور کل نیست، اما شکل نهایی آزادی انسان در محدوده نظام جهانی موجود تا به اکنون است. انسان با راندن مذهب از قلمرو قانون عمومی و تبدیل آن به یک حق خصوصی، خود را از نظر سیاسی از مذهب آزادی کند." [۲]

و سپس می افزاید:

"اما در محدودیت های آزادی سیاسی نباید هیچ توهمی به خود راه دهیم. تقسیم انسان به انسانی عمومی و انسانی خصوصی و جابجایی مذهب از دولت به جامعه مدنی، تنها مرحله ای از آزادی سیاسی نیست، بلکه نهایت تعالی آن می باشد. بنابراین، این آزادی، نه مذهبی بودن واقعی انسان را حذف می کند و نه در این امر کوشش دارد." [۳]

مارکس همچنین تأکید دارد که آزادی سیاسی، مذهب را دست نخورده باقی می گذارد و آن چه بر نمی تابد، تنها، "مذهب دارای امتیاز" است. [۴] برای او دین به حیطة خصوصی فرستاده می شود و از این رو می توان مارکس را از نظریه پردازان سکولاریزم از نوع کلاسیک آن دانست.

مارکس در پاسخ به بائر، برخورد گذرای دارد به وضعی که دین پیدا کرده است. از آن جا که ترجمه فارسی این متن اختلاف هایی با ترجمه انگلیسی آن دارد، این تفاوت را با اجازه ای که از مترجم ارجمند، دکتر مرتضی محیط گرفته

ام، در داخل آکولاد می آورم، زیرا تفاوت مهمی در معنا می دهد:

"مذهب، دیگر روح دولت، یعنی جایی که انسان همچون موجودی از نوع بشر در اجتماع و سلوک با دیگر انسان ها اگر چه به طریقی محدود، خاص و در حوزه ای ویژه می باشد، نیست. مذهب تبدیل به روح جامعه مدنی، روح قلمرو خودپرستی و جنگ همه علیه همه شده است. مذهب، جلوه ای از جدایی انسان از جماعت، از خود و از دیگر انسان ها - آن چنان که در اصل بود- شده است" [متن انگلیسی: دین به آن چیزی تبدیل شده که در آغاز بود: بیان این واقعیت که انسان از جامعه، از خویشتن و دیگر انسان ها جدا شده است. [۵- متن انگلیسی در پی نوشت]

لازم به تذکر است که در این متن مارکس، همان گونه که مترجم ارجمند آن یادآور می شود، منظور از جامعه مدنی متفاوت است با برداشت امروز ما از این اصطلاح. مارکس "جامعه مدنی" را حیطة مالکیت خصوصی و دنباله های شخصی و اجتماعی آن می داند.

مارکس در بخش دیگری از این متن، دین در جامعه ای دموکراتیک را در مرحله ای بالاتر از تکامل فکری آن می داند. از آن جا که ترجمه فارسی این متن اختلاف هایی با ترجمه انگلیسی آن دارد، این تفاوت را نیز با اجازه ای که از مترجم ارجمند، دکتر مرتضی محیط گرفته ام، در داخل آکولاد می آورم:

"روح مذهبی اما نمی تواند واقعاً دنیوی [سکولار در متن انگلیسی مارکس] شود، چرا که در نفس خود، چه چیزی جز شکل غیردنیوی مرحله ای از تکامل فکر انسان است؟ روح مذهبی تنها تا آن حد [در متن انگلیسی: تنها در صورتی] می تواند دنیوی شود که مرحله تکامل فکر انسان - که این روح، تجلی معنوی آن است - خود، پدیدآید و در شکل دنیوی اش [سکولار آن] استقرار یابد. چنین چیزی در دولت دموکراتیک رخ می دهد. بنیان این دولت، نه مسیحیت، که بنیانی انسانی است [در ترجمه

انگلیسی: بلکه بنیان انسانی مسیحیت است]. مذهب به صورت وجدان مطلوب و غیردنیوی اعضا آن باقی می ماند، زیرا مذهب، شکل مطلوب مرحله ای از تکامل انسان است که در این دولت به دست آمده است [ترجمه انگلیسی: زیرا شکل مطلوب مرحله رشد انسانی به دست آمده است]. -] متن انگلیسی در پی نوشت ۶]

در این جا مارکس [طبق متن انگلیسی] به طور مبهم، آینده مدنی شدن دین ها در بافت سکولار را پیش بینی می کند. باید افزود که از دید مارکس، "دنیوی" یا سکولار شدن به معنای ریشه یابی وضعیت انسان در خود اجتماع، نه در طرح های ماوراء طبیعی و یافتن اراده برای تغییر مناسبات کهن است. او دنیوی شدن یا امر سکولار را در آن می بیند که تمرکز فضای عمومی و سیاست تنها بر روی انسان و مؤلفه های انسانی باشد. باید در نظر گرفت که نقد مارکس به غیردنیای بودن دین، آن دسته تفسیرها از آموزه های دینی را نشانه می رود که تسلیم در برابر شرایط دنیوی را برای رسیدن به رستگاری آنجهانی تبلیغ می کنند. نقد مارکس متوجه سوءاستفاده قدرت ها از دین در طول تاریخ و از راه تفسیرهای تسلیم گرا است.

اما مارکس این نکته را مسکوت می گذارد که آیا آن تفسیرها الزاماً معتبرترین برداشت از آموزه های انبیاء و تنها خوانش های دینی بوده اند؟ در این زمینه ویل دورانت، در تاریخ فلسفه غرب، نظر دیگری داشته، انبیایی چون عاموس، یرمیا و یسعای نبی را "سوسیالیست های زمان خود" و اصلاح طلبان مناسبات ناعادلانه می نامد. دستکم، سرآغاز تاریخی دو دین یهود و اسلام، اصلاحات اجتماعی و قانونی در جوامع بدوی بوده و عدالت اینجهانی، مفهومی کلیدی بوده است. همچنین، درجه اینجهانی بودن این دو دین با دین مورد بررسی مارکس، یعنی مسیحیت تفاوت دارد. به ویژه در نسخه های غیرمسیحی اسلام و یهودیت، رستگاری اینجهانی از راه اخلاق و رفتار - "عمل صالح" در اسلام و "اصلاح و تکوین عالم از راه عمل فردی آتیگون عولام]" در یهودیت - از پایه های دین بوده، رستگاری

آنجهانی دنباله آن ها است. باید افزود که رستگاری اینجهانی در آراء لوتر و کالوین مطرح نبوده، حتی رستگاری آنجهانی نیز تابع هیچ عمل و رفتاری از سوی فرد نیست و به گونه ای جبرگرا مطلقاً به مشیت نامعلوم الهی برمی گردد. مارکس که کار او در این نوشته ها بررسی تاریخ و مفاهیم ادیان نبوده، با شتابزدگی خود، راه را برای تعمیم غیردنیایی بودن دین به کل آموزه های ادیان بازگذاشته است.

متن دیگری که شامل دیدگاه های پراکنده مارکس پیرامون دین است، نقد فلسفه حقوق هگل نام دارد (۱۸۴۴). مارکس در این نوشته این ظن را پدیدمی آورد که تمام اندیشه های خود پیرامون دین را ننوشته، زیرا کل متن، به وضعیت سیاسی و فکری روز آلمان نظر دارد. در نقد فلسفه حقوق هگل، مارکس دو جهت را همزمان در نقد دین پیموده است: او از سویی نقدهایی عام به دین دارد و از سوی دیگر، به دین آلمانیان در زمان خود انتقادی می کند. مارکس معتقد است که پروتستانیزم، تنها اقتدار کلیسا را از بیرون به درون فرد مؤمن انتقال داده و زنجیر را درونی ساخته است. [۷] می توان گفت ارایش فروم در گریز از آزادی، با بسط همین دیدگاه مارکس به نقش این درونی شدن در گرایش توده های آلمانی به سوی نازیسم و نیز، تئوریزه کردن پدیده روانشناختی "درونی کردن اقتدار" پرداخته است [۸].

در بازخوانی دیدگاه های مارکس پیرامون دین در نقد فلسفه حقوق هگل، بهتر است در برابر تعمیم آن ها محتاط بود و شرایط تاریخی مورد بررسی او را در نظر داشت. همچنین میان بخش هایی که به وضع آلمان معاصر او برمی گردند با تفسیر عام او از چیستی دین، فرق گذاشت. در بخش هایی از نقد فلسفه حقوق هگل، مارکس نظر خود درباره دین به طور کل را می گوید که می تواند در پرتویی نو و ایدئولوژی زده بررسی شود. مارکس، "بنیان نقد غیرمذهبی" را این گونه بیان می کند:

"انسان، مذهب را می سازد، نه مذهب، انسان را؛ مذهب، خودآگاهی و خویش را ارج گذاردن انسانی است که یا هنوز خود را دریافته و یا وجود خویش

را باز گم کرده است. اما انسان موجودی انتزاعی نیست که بیرون از این جهان خیمه زده باشد. انسان، جهان انسان، دولت و جامعه است. این دولت و این جامعه اند که مذهب، این آگاهی وارونه از جهان را می سازند، چرا که خود، جهانی وارونه اند. مذهب، نظریه عمومی این جهان، دانشنامه مختصر آن و منطق آن به شکل عامه پسندش، مایه منزلت و معنوی آن، شوق آن، جواز اخلاقی آن، مکمل پرابهت آن، سرچشمه عمومی تسلی و توجیه گر آن است. مذهب، تحقق خیالی جوهر انسان است، چرا که جوهر انسان از واقعیتی حقیقی برخوردار نیست. بنابراین مبارزه علیه مذهب، بطور غیرمستقیم، مبارزه علیه جهانی است که رنگ و بوی معنوی آن است." [۹]

نقد مارکس، نقد تاریخی دین همچون محصول دولت و جامعه است. از نظر مارکس، دولت به عنوان گرانیگاه سلطه، دین را به خودآگاهی وارونه ای برای انسان تبدیل کرده است. اما مارکس از این بررسی غافل می شود که باور ایمانی در صورت گسستن پیوند دین با مقوله سلطه، یعنی در یک جامعه سکولار، آیا قادر به رهایی خود از خودآگاهی وارونه می شود؟ در این متن این نکته مسکوت می ماند؛ برخلاف متن پاسخ به بائر که مارکس به این موضوع نزدیک شده و نوشته: "روح مذهبی تنها در صورتی می تواند سکولار شود که مرحله تکامل فکر انسان - که این روح، تجلی معنوی آن است - خود، پدیدآید و در شکل سکولار آن استقرار یابد". از متن مارکس نمی توان پرسید: آیا دین ها در وضعیت "مدنی شده" (به تعبیر روسو) همچنان خودآگاهی وارونه خواهند داشت؟ آیا دین مدنی شده می تواند جایی در زندگی و شعور انسان "دنیوی شده" داشته باشد؟ و آیا دین ها می توانند خوانش هایی را گسترش دهند که آزادی بیرونی و درونی انسان را نقض نکنند یا اعتلا دهند؟ پیشتر، خوانندگان شیفته مارکس، ابهام ها و شتابزدگی های فیلسوف را با عنصر بیرونی باوری در بست

به او پرمی کردند، اما امروز جای آن هست که این متون با نظر نقادانه خواننده شوند.

از سوی دیگر، نقدهای مارکس می توانند برای باورمندان پرسش مهمی را به میان آورند: آیا مانند کلام وحی، سوبیه شرعیات دین ها را نیز باید ساخته عرش دانست؟ یا آن که قواعد و آیین ها محصول انسانی و پیامد تفسیر انسانی در قالب مؤلفه های زبان انسانی هستند؟ آیا می توان با حفظ اعتبار کلام وحی و نبوت، دستکم، شکل گیری احکام دین را کار تفسیر انسانی و محصول مناسبات اجتماعی در زمان ها و مکان های مشخص بدانیم؟ و اگر چنین است، آن گاه مقاومت در تفسیر روزآمد از دین و یا کنار گذاشتن احکام غیرعقلانی چه توجیهی دارد؟

باید افزود که مشهورترین بخش این متن مارکس، سال ها از سوی سانسور استالینی حذف شده و فقط جمله "دین افیون توده هاست" به جا مانده بود. در آخر دهه هفتاد میلادی، میشل فوکو، فیلسوف فرانسوی، به دنبال سفر خود به ایران پس از انقلاب اسلامی، در متنی به نام ایران: روح جهان بیروح، توجه ها را به باقی پاراگراف مارکس در نقد فلسفه حقوق هگل جلب کرد [۱۰]. مارکس آن جا نوشته:

"رنج دینی هم بیان رنج واقعی و هم اعتراض به رنج واقعی است. دین، آه مخلوق ستمدیده است. قلب جهان بی قلب و روح شرایط بیروح است. دین تریاق مردم است" [برگردان از نگارنده] [۱۱].

ساختار جمله این امکان را می دهد که واژه "تریاق" را اشاره ای بدانیم به نوشداروها و تریاق های خواص که عوام، از آن ها محروم بوده اند؛ معنایی که از جمله مارکس می تواند برداشت شود. برگردان "افیون" یک برگردان بی چون و چرا نیست، زیرا واژه افیون به جای *opium* تنها تأثیر تخدیری را القامی کند، حال آن که "تریاق" در طب سنتی، تأثیر درمانی را نیز در نظر دارد (در زبان فارسی شعر مولوی را داریم: "هم زهر و هم تریاق").

در کل، این موارد نشان می دهند که در فضای ایرانی، بازخوانی و بازتفسیر دیدگاه مارکس در مورد دین، چه از

سوی دین باوران و چه مخالفان دین ضرورت دارد. خواه مواردی که نقد او پروتستانیزم را به دلیل بیش از حد غیردنیایی بودن و یهودیت را به دلیل بیش از حد دنیایی بودن، نشانه می رود؛ خواه، نقد مارکس به کارکرد نسخه های حکومتی ادیان که حواس انسان را از ناروایی های دنیایی به امور سرمدی منحرف و نسبت به شرایط موجود، "متوهم" کرده اند. [۱۲]

تعبیر رایج دیگر در میان ما ایرانیان: تغییر و تحول در دین و به روز کردن الهیات و عرفان امکان ندارد؛ این ها پدیده هایی متعلق به گذشته هستند و باید همان جا باقی بمانند. اغلب تاریخ نگاران و مفسران فلسفه، بر اساس شواهد، خلاف این نظر را دارند. از نظر الهیات، والتر کافمن فیلسوف آمریکایی قرن بیستم در اثر خود به نام نقد دین و فلسفه نشان می دهد که در طول تاریخ ادیان، هر گاه متألهان به سراغ مفاهیم فلسفی رفته و کوشیده اند از دین، تعبیرهای فلسفی/عقلانی و اخلاقی بیرون بکشند، خود دین مزبور را یک گام به روز کرده اند [۱۳].



والتر کافمن

به روز کردن عرفان نیز ممکن است؛ به ویژه در نوع عرفان های خودتحقق گر که می بینیم سیستم های مدیتیشن، خودشناسی و تحول درون از جمله قبلا و یوگا امروز، سرفصل های مشترک بسیاری با علوم عصب شناسی، روانشناسی و رفتارشناسی دارند [۱۴].

تعبیر دیگر: تفسیرهای به روز از متون مقدس، اصالتی ندارند و گونه ای کلاهبرداری هستند برای معرفی دین به صورتی که نیست. این دیدگاه علاوه بر نادیده گرفتن تاریخ ادیان و مواردی که تفسیر به روز از متون، جوامع دینی را

متحول ساخته، ناخواسته به قدرت نسخه های توتالیتر دینی می افزاید. این نگرش، میلیاردها انسان سنتی دینی را در چنگال خوانش های خطرناک، تنها رهامی کند. حال آن که وظیفه متفکران این جوامع، جداکردن مردم از نسخه های خشونت آمیز از دین و آشناساختن آن ها با امکان تفسیرهای رحمانی از متون مقدس است.

آسیب نسخه های بسته دین در طول تاریخ، نیازی به شرح ندارد. دین ها وقتی بسته می شوند، سیستم ارجاعی خود را تنها از درون خود گرفته، در نهایت به گونه ای خودشیفتگی و شیزوفرنی مبتلا شده، به خشونت می گریند. اما دین گشوده به دنیا و تحول های زمان، استدلال های کافی را دارد که حساب خود را از سلطه جویی حکومتی، سختگیری، خرافات، خشونت و عقب ماندگی سواکند.

این فرض که به روز کردن دین، امکان ندارد، خود، حاصل یک فرض دیگر است بر این مبنا که دین تنها و همیشه در قالبی بسته نسبت به جهان بوده و خواهد بود. اما در دوره هایی از تاریخ، دین سیستمی نسبتاً باز بوده به روی مدارا با دیگراندیشان، خوانش های مذهبی و عرفانی، علم، فلسفه، هنرها، تغییرات اجتماعی و بازنگری قوانین شرع. همین طور، دین های مدنی شده در جوامع امروزی.

تمدن اسلامی از قرن سوم تا هفتم هجری، گواه تاریخی دین باز به روی دنیا، مدارا، علم و فلسفه است. بغداد در این دوران، مرکز محافل فلسفی، زبان شناسی و علمی بود. در قرون وسطی، خلفای قرطبه به جای جمع آوری کتاب ها برای سوزاندن، کاروان های تجاری را مأمور آوردن کتاب از نقاط عالم می کردند. رساله اخوان الصفا، اولین دانشنامه جهان، در میان منابع خود، فلسفه یونان و حکمت های یهود و مسیحی و سابی را ذکر می کند. نظریه های نجوم دانشمندان این حوزه، الهام بخش کوپرنیک و گالیله شد. برخی یادگارهای آن تمدن برای بشریت، هنوز با همان نام های عربی در علوم رایج هستند: Algebra; Alchemy; Algorithm; Alcohol .

پیشینه مدنی شدن مسیحیت و یهودیت: نمونه های مسیحیت و یهودیت نشان می دهند که دین می تواند ظرفیت مدنی شدن را در خود پدید آورد. نگاهی گذرا به تاریخچه مدنی شدن این دو دین، روشنگر خواهد بود، زیرا این تاریخچه ها پیش زمینه پیدایش سکولاریزم در غرب هستند.

مسیحیت از قرن سوم میلادی و مسیحی شدن کنستانتین، امپراتور رم، به دینی جهانگشا و در حکومت تبدیل شد. ولی این آموزه انجیل، "امور خدا را به خدا بسپار و امور سزار را به سزار" [انجیل متی: ۲۲:۲۱ - انجیل مرقس: ۱۲:۱۷] در طول قرون، به گونه ای غیرمستقیم، از تداخل کامل نهاد دین در حکومت جلوگیری کرد. در قلمرو مسیحی، همواره حاکم یا سلطانی غیردینی به درجات، ناچار به گردن نهادن به نظارت کلیسا بوده است. از جنگ های صلیبی به بعد [در سه دوره از قرن دهم تا سیزدهم م.] نفوذ کلیسا بر حکومت ها افزایش یافت و به تفتیش عقاید ختم شد. این مرحله جوامع اروپا را هر چه بیشتر از مذهب حاکم ناراضی ساخت. جنگ های فرقه های گوناگون مسیحی، و سرانجام، اراده جمعی برای پایان دادن به انکیزیسیون و دین در حکومت، دوران جدیدی را رقم زد.

روند اصلاحات الهیات و احکام در مسیحیت نیز اتفاق افتاد. اما چون اقتدار دینی کلیسای رم، کوچکترین اصلاحی را نپذیرفت، این روند به ظهور پروتستانیزم - فرقه ای جدید با اقتدار دینی جدید - انجامید که سه قرن جنگ و خونریزی در اروپا به همراه داشت. از این رو اصطلاح پروتستانیزم، اشاره به برپایی اقتدار دینی جدید دارد و اشتباه گرفتن آن با نواندیشی دینی که کار آن اصلاح در یک دین به منظور بقای آن است، توجیهی ندارد.

با انقلاب های آمریکا [۱۷۷۶] و انقلاب فرانسه [۱۷۸۹] نخستین کشورهای سکولار مدرن پدید آمدند که در قانون اساسی آن ها تفکیک نهاد دین از حکومت و حاکمیت قانون مدنی آمده بود. باید افزود که از آن پس، کشمکش دین با دولت برای گرفتن امتیازهای بیشتر ادامه یافته، اما وجود قانون اساسی های محکم و اراده جمعی، بحران ها را پشت

سر گذاشته است. در برخی از این کشورها حدود مشارکت دین در زندگی اجتماعی بازتعریف شده اند.

تجربه تاریخی یهودیان متفاوت بود. یهودیت دین جهانگشا نبوده و تبلیغ دینی نداشته است. در دنیای باستان، یهودیان، به دنبال تسخیر سرزمین مقدس توسط، بابل، ایران، یونان و روم، استقلال سیاسی خود از زمان پادشاهی داوود تا سقوط معبد اول [قرن دهم تا ششم و چهارم قبل از میلاد] را از دست دادند. با تسخیر این سرزمین توسط رومیان، ویرانی معبد دوم و پراکندگی یهودیان در دنیا در سال ۷۱ میلادی، موضوع زیستن زیر سایه قوانین کشوری جوامع دیگر، در دستور روز حکیمان قانونگذار قرار گرفت. این امر در متن تلمود که تفسیر تورات با مؤلفه های شهرنشینی بود، به قاعده ای قابل اجرا برای پیروان این دین در سراسر دنیا درآمد: "قانون کشور، قانون است" یا به زبان عبری "دینا ده ملخوتا دینا" [قانون مملکت، قانون است] - در تلمود بابلی - فصل نداریم، ۲۸ الف؛ فصل گیتین ۱۰۱؛ بابابترا ۴۵ ب و ۵ الف. به این ترتیب، یهودیان، پیرو قوانین کشوری، مالیاتی و مالی جوامع میزبان خود شده، امور آیینی و ایمانی خود را در جماعت های سازمان یافته خصوصی سامان دادند. این روند بخشی از مدنی شدن این دین بود.

پیشینه بازاندیشی در زمینه الهیات و احکام یهود، سوبیه دیگر روند مدنی شدن این دین را نشان می دهد. این پیشینه به سه قرن قبل از میلاد در تبادل با فرهنگ هلنی و بروز اولین فیلسوفان دیندار چون فیلون اسکندرانی، اریستابولوس، بن سیرا و هیلل برمی گردد. اتفاقی که افتاد این بود که فیلسوفان یادشده، توجه حکیمان دینی را به سنت جدلی، سنجشگری و قواعد منطقی و تفسیر متن جلب نمودند و آن ها به نوبه خود به بازتفسیر تورات پرداختند. نظریه هرمنوتیک متن مقدس - تفسیر در سطوح چهارگانه لفظی، حقوقی، اخلاقی و عرفانی - در قرن دوم میلادی توسط ربی عکیوا از میان این حکیمان بیرون آمد. سرانجام، آنان در تلمود به روزسازی احکام دینی و تطبیق آن از حالت قبیله ای به شهرنشینی را سامان دادند: در زمینه شریعت،

از جمله لغو قصاص جسمانی و سنگسار و محدودیت های سنگین برای صدور حکم اعدام. در تلمود، این تغییرات، نهادینه و لازم الاجرا شد و چون بر اساس تفسیر از متن تورات بود، به اعتبار آن در چشم مؤمنان، خدشه ای وارد نشد.

نمونه ای از تفسیرهای تلمود در به روز کردن احکام تورات، این بود که گفتند: عبارت غلط تعبیرشده "چشم در برابر چشم"، به زبان عبری تورات، اصلاً "چشم در برابر چشم" معنا نمی دهد. واژه "تַחַת" هم در عبارت عبری "עֵינַי תַּחַת עֵינַי"، و هم در جاهای دیگر تورات، به معنای زیر و کمتر است. در روایت قربانی کردن فرزند توسط ابراهیم که خدا قوچی را به جای فرزند می فرستد، از همین واژه استفاده شده و قوچ، معادلی پایین تر از فرزند است. بنابراین، حکیمان تلمودی گفتند که "עֵינַי תַּחַת עֵינַי" یعنی: مجازات کور کردن چشم کسی، پایین تر از کور کردن متقابل خود او است؛ یعنی پرداخت خسارت نقدی. این حکیمان گفتند که از ابتدا معنای آیه اشتباه و تحت اللفظی فهمیده شده و در عین حال، این تاوان خواهی هرگز زیر نظر محکمه قضاات عملی نشده، زیرا آن ها حتی پیش از این نتیجه گیری تلمودی، زدن صدمه ای به متهم را که دقیقاً معادل صدمه به شاکی باشد و عوارض دیگر نیاورد، ناممکن می دانستند [شرح بیشتر در پی نوشت ۱۵].

تلمود در بازخوانش قانون تورات برای تشخیص خاطی بودن زن و مرد در رابطه نامشروع، چنان شرط و شروطی گذاشت که احتمال تحقق آن ها تقریباً صفر باشد. سنگسار زن جای خود را به مراسم آب های توبه و منع امکان ازدواج با آن مرد و طلاق از شوهر داد [شرح بیشتر در پی نوشت ۱۵]. به جای مجازات های قصاص جسمانی، معادل های نقدی تعیین شد. در مورد صدور حکم اعدام، چنان شرایط سختی گذاشته شد که به نوشته خود آن ها: محکمه قضاات یا سنهدرینی که در طول هفتاد سال یک حکم اعدام صادر می کرد، ویرانگر جهان به شمار می رفت [۱۶]. تفسیرهای تلمودهای اورشلمی (قرن سوم میلادی) و بابلی (قرن پنجم

تا هشتم میلادی) از تورات، تا امروز نزد همه فرقه های یهودی معتبر است.

موضوع بازبودن سیستم دینی رو به جهان را امانوئل لویناس، فیلسوف فرانسوی قرن بیستم، در دو کتاب چهار درس تلمودی و نه درس تلمودی، در گفتاری درباره سنهدرین یا محکمه حکیمان تلمودی چنین طرح می کند: رسم بوده این محکمه به صورت دایره ای نیمه باز تشکیل شود. همه روبه روی در ورودی می نشستند تا همواره به یاد داشته باشند که به جمعی بسته و بی ارتباط با دنیای خارج و زمان حال تبدیل نشوند. لویناس گفتاری درباره چگونگی ناممکن شدن حکم اعدام در تلمود نیز دارد بر این اساس که ۷۱ قاضی باید رای می دادند و تنها با بالای ۱۱ اختلاف رای، این حکم ممکن بود؛ آن هم پس از قوانین سخت در مورد شهود و شواهد. دانشجویان حقوق در ردیف جلو می نشستند و قبل از استادان خود رأی می دادند، مبادا مرعوب آن ها شوند. به این ترتیب، از قرن اول میلادی در محکمه قضاات از دادن حکم اعدام خودداری شد [۱۷].

مسیحیت و یهودیت پس از تطبیق با شرایط مدرن، امروز دو دین مدنی شده به شمار می روند؛ به استثنای معدود فرقه های بنیادگرای آنان.

می رسیم به تعبیر دیگری که بخش اصلی این گفتار به آن خواهد پرداخت.

این تعبیر که گویا تنها متفکران دین ستیز یا آنتیست در فرمولبندی نظری سکولاریسم نقش داشته و می توانند داشته باشند. چنین تعبیری خلاف شواهد است و به نادرستی، گفتمان نواندیشان و روشنفکران دینی را فاقد اهمیت و نقش در برقراری مناسبات عرفی جلوه می دهد. این در حالی است که پایه های نظری سکولاریزم غرب از سوی فیلسوفان دیندار و خداپاور گسترش یافته است. یعنی متفکرانی از درون استدلال های دین به نفع جدایی دین از حکومت برهان آورده اند.

ناگفته نماند که برخی از آتشین ترین دین ستیزان دوره روشنگری نه تنها مشارکتی در این پایه ریزی نداشته اند،



مجسمه جان لاک

در زمینه تفتیش عقاید، چند فراز نامه جان لاک به دوست متأله هلندی خود، از این قرار است:

"اقراری کنم برای من بسیار غریب است که هر انسانی خود را محق بداند فرد دیگری و حتی یک غیرمسیحی را به نام رستگاری او زیر شکنجه بکشد [...] اما بی تردید، هیچ کس باور نمی کند که چنین رفتاری بتواند از سر رحمت، مهر یا نیت خیر باشد. اگر هر کس بر آن باشد که انسان ها باید توسط آتش و شمشیر به برخی اصول دینی ایمان بیاورند و تن به این یا آن نیایش بیرونی بدهند و هیچ منع اخلاقی هم در آن نبیند؛ اگر هر کس بکوشد تا خطاکاران را از راه اجبار به اعتراف به آن چه باور ندارند، باایمان سازد و کارهایی بکند که انجیل ها حرام می دانند؛ به راستی، هیچ تردیدی باقی نمی ماند که چنین فردی مایل به همراه کردن جمعی پرشمار با خود برای انجام چنین کاری است؛ اما این که چنین کسی با آن روش ها قصد تشکیل یک کلیسای مسیحی را داشته باشد، به کلی در تصور نمی گنجد. بنابراین، جای شگفتی نمی ماند که چرا آنان که خواهان پیشرفت دین حقیقی و کلیسای مسیحی نیستند، از سلاح هایی استفاده می کنند که به شیوه نبرد مسیحی تعلق ندارند [...] مدارا با دگراندیشان دینی، از دید انجیل عیسی و خرد ناب بشریت، گوارا است و برای مردانی تا این اندازه کوردل... ناگوار" [۱۸].

بلکه مانند ولتر مخالفت آن ها با دین از سر یک انگیزه پنهان بوده است. انگیزه ولتر به گزارش تاریخ نگار، برنارد لویس [در سامی ها و سامی ستیزها]، این بوده که او به عنوان بزرگ ترین سهامدار کشتی های تجارت برده در بندر نانت فرانسه از سر عذاب وجدان به مخالفت آتشین با دین روی آورده بود. در فضای ما ایرانیان نیز، همچنان نباید هر دین ستیزی را مترقی و یا همه جنایت های تاریخ را از جانب دینداران بدانیم. هیتلر و پول پوت و استالین تقریباً به اندازه کل کشتارهای جنگ های مذهبی و تفتیش عقاید در طول تاریخ مدون بشر، کشتند و ویرانی به بار آوردند.

برای شرح نقش فیلسوفان دیندار در پایه ریزی سکولاریزم ابتدا از جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) شروع می کنم که یک مسیحی مؤمن بود با اثر تاریخ ساز او: نامه ای پیرامون مدارا. جان لاک این نامه را زمانی نوشت (۱۶۸۹) که تعقیب و آزار مذهبی در اروپا اوج گرفت و به دنبال آن شورش ها و جنگ های داخلی میان کاتولیک ها، پروتستان ها و ده ها فرقه مسیحی به راه افتاد. از جمله در فرانسه، لویی چهاردهم کاتولیک ها را علیه فرقه هوگونوت واداشت و در انگلستان، انجلیک ها پس از بازگشت چارلز دوم به تاج و تخت، قوانینی برای پیگرد و آزار کاتولیک ها و دیگر فرقه های پروتستان غیرانجلیک تصویب کردند.

سهام جان لاک در پایه ریزی نظری و سیاسی سکولاریزم
سهام جان لاک در چند حیطة است که در همه این زمینه ها خیرخواهی برای بقای دین، نقش مهمی دارد: یک دسته استدلال های او در نامه، شامل نفی تفتیش عقاید، شکنجه، طرد و تکفیر و اعدام و آدم سوزان دگراندیشان است و تأکید بر سوبه های رحمت آموزه های عیسی و مفهوم حقیقی رستگاری. دسته دیگر به نفع جدایی نهاد حکومت از نهاد دین است و این که حاکم و یا مقام مدنی نباید هیچ فرقه و کلیسا یا دینی را برتری داده، حاکم سازد. این دسته از استدلال های لاک به سود صلح در جامعه، استقرار قدرت در مفهوم سیاسی و نیز سلامت انگیزه های دینی و رواج ایمان و سوبه های اخلاق در آن است.

جان لاک با نمونه هایی از زمان خود نشان می دهد که مصیب ها از آن جا ریشه می گیرد که مقام حکومتی به جانبداری از یک فرقه یا دین می پردازد. از این رو تدقیق حدود وظایف مقام مدنی ضروری می شود:

"نخست، مراقبت از روح انسان ها همان قدر وظیفه مقام مدنی نیست که وظیفه هیچ انسان دیگری. این امر از سوی خدا به او سپرده نشده؛ زیرا به نظر نمی رسد که خدا هرگز اقتداری به یک انسان در برابر انسان دیگری داده باشد تا او را به پذیرش دین خود وادارد. چنین قدرتی با توافق عموم نیز نمی تواند به یک مقام مدنی واگذار شود، زیرا هیچ انسانی نمی تواند رستگاری خود را کورکورانه به انتخاب فرد دیگری، خواه سلطان یا رعیت، واگذارد تا برای او روش ایمانی یا عبادتی تعیین کند" [۱۹].

لاک چنین روندی را خلاف دین حقیقی می داند:

"پس، هیچ انسانی نمی تواند ایمان خود را بر اساس نسخه تحمیلی دیگری تنظیم کند. تمام دوام و قدرت دین حقیقی، درونی بوده، در متقاعد شدن کامل ذهن فرد نهفته است [...] ما هنگام پیروی از هر دین و هر آیین بیرونی ایمان، اگر در ذهن خود به طور کامل از حقانیت آن دین راضی نبوده، باور نداشته باشیم که آن آیین نیایشی مورد پذیرش خدا است، آن ایمان و آن نیایش نه تنها ما را به پیش نمی برند، بلکه سد راه رستگاری ما می گردند."

[۲۰]

جان لاک می گوید که دلسوزی برای روح انسان ها نمی تواند کار مقام مدنی باشد، زیرا قدرت او تنها بیرونی است؛ ولی دین حقیقی و نجات بخش، شامل متقاعد شدن ذهن است که بی آن، هیچ کاری مورد قبول خدا قرار نمی گیرد. مصادره اموال، زندانی کردن، شکنجه، و هیچ کاری از این دست، قادر به واداشتن انسان ها به تغییر داوری درونی آنان از امور نیستند.

جان لاک تأکید دارد که قدرت مقام مدنی، قابل بسط به استقرار هیچ اصل ایمانی یا آیین نیایشی از راه فشار قوانین نیست. تنها "روشنی و شواهد" می تواند در افکار انسان ها تغییر دهد و این نور به هیچ رو از راه شکنجه های جسمانی یا هر مجازات بیرونی دیگر حاصل نمی شود [۲۱].

این فیلسوف در زمینه احکام ارتداد و تکفیر که در آن زمان اوج گرفته بود، نوشت:

"هیچ فرد شخصی به هیچ رو حق ندارد به دلیل عضویت کسی در کلیسایی دیگر یا پیروی از دین متفاوت، به بهره مندی او از حقوق مدنی خدشه وارد کند. همه حقوق و مواهبی که به او همچون یک انسان یا اهل یک شهر تعلق دارد، برای او محفوظ و برکنار از هر دست درازی هستند. هیچ خشونت و آسیبی به او مجاز نیست، خواه مسیحی باشد و خواه بیدین [...] بر اساس انجیل، این رفتار، حکم عقل است و حکم همسبستگی طبیعی که ما با آن زاده شده ایم. اگر هر انسانی از راه درست منحرف شود، این بدبختی خود او است و نه آسیبی به تو؛ از این رو تو حقی در مجازات کردن او در این دنیا نداری، زیرا فرض است که او در دنیای دیگر مکافات خواهد دید" [۲۲].

لاک نتیجه گرفت که هیچ انسانی در هر مقام روحانی، نمی تواند به دلیل تفاوت مذهبی، انسان دیگری را که به کلیسا و ایمان او تعلق ندارد، خواه از آزادی و خواه از هر بخشی از مالکیت مادی خود محروم کند.

در جامعه مدنی مورد نظر لاک، که در آن نهاد حکومت از نهاد دین تفکیک شده و قانون مدنی به جای قانون دینی حاکم باشد، اقتدار روحانیون فقط در زمینه آداب و مناسک دینی و محدود به مرزهای کلیسا مانده، به هیچ رو به امور مدنی سرایت نمی یابد. کلیسا، امری یکسره منفک و متمایز است از جامعه مدنی. حدود هر دو طرف ثابت و تغییرناپذیرند. باید افزود که تجربه امروزی دین در جوامع سکولار، نشانگر تعدیل این تفکیک خشک است و

قلمروهایی مدنی به فعالیت سازمان های مردم نهاد دینی برای تعدیل فقر، اعتیاد، مشکلات خانوادگی و غیره اختصاص یافته اند. اما از آن رو که این گفتار به تبارشناسی مفاهیم سکولاریزم غرب در ابتدای پیدایش آن ها نظر دارد، سیر تحول این مفاهیم را به فرصتی دیگر وامی گذاریم.

از دید لاک، هر کس که این دو اجتماع یکسره متمایز و بینهایت متفاوت از نظر خاستگاه، هدف، وظیفه - یعنی اجتماع دینداران و جامعه مدنی - را با هم مخلوط کند، آسمان و زمین را در هم مخدوش ساخته است. دیدگاه جان لاک گواهی بر این قاعده است که هر چه دین در جامعه ای آسیب بیشتری به صلح و تفاهم عمومی زده باشد، نظریه های سکولاریزم و تفکیک دو نهاد، سختگیرانه تر بروز می کنند. نمونه برعکس آن، جامعه آمریکا است که چون از نظر تاریخی دوره های تفتیش عقاید و سختگیری را مانند اروپا نگذرانده، نمادها و گزاره های دینی به گستردگی در بافت سکولار آن جذب شده اند (مانند جمله های ایمانی روی اسکناس ها، ذکر نام خدا در سخنرانی های مقامات کشوری) و سازمان های مردم نهاد دینی، نقش اجتماعی گسترده تری گرفته اند.

نظریه سکولاریزم و تعریف حاکمان سکولار

نزد باروخ اسپینوزا

باروخ (بنديکت) اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) ۱۹ سال زودتر از نامه جان لاک، اثر خود به نام رساله الهیات و سیاست را نوشت. محورهای تمرکز اسپینوزا در این رساله، وسیع تر از جان لاک در نامه است و از این رو در این جستار، ابتدا به لاک پرداخته شد.



مجسمه باروخ اسپینوزا

اسپینوزا از تبار یهودیان اسپانیایی بود که توسط فردریک در قرن پانزدهم اخراج شده، به پرتغال رفته بودند. ولی در قرن هفدهم، تفتیش عقاید در پرتغال فعال تر شد و یهودیان را مورد تعقیب و آزار قرارداد. زمانی که پدر و مادر اسپینوزا او را از پرتغال به هلند می بردند، در سیزده سالگی همیشه های آدم سوزی تفتیش عقاید را به چشم دید که دیگراندیشان در آن می سوختند و نیز یهودیانی که حاضر به تغییر دین نبودند با خواندن دعای وحدت در آتش جان می دادند. او بعدها از این صحنه ها یاد کرد. اسپینوزا که عمیقاً به خدا اعتقاد داشت، در اوایل جوانی به دلیل خودداری آگاهانه از شرکت در مناسک از سوی کنیسه آمستردام تکفیر شد. او به این تکفیر اعتراض کرد و گفت که می خواهد عضو جامعه دینی یهودیان آمستردام باقی بماند، ولی آزادی تفسیر و شرکت نکردن در مناسک داشته باشد. او در سال های بعد از این تکفیر، رساله الهیات و سیاست را نوشت.

رساله الهیات و سیاست چند محور دارد و در این جا استدلال می کنم که این محورها چگونه در شکل گیری پایه های نظری سکولاریزم در غرب نقش داشته اند:

محور نخست اسپینوزا: تفسیرهای او از مفاهیم الهیات مانند خدا، ایمان، وحدت طبیعت و انسان با خدا، عشق، و پدیده نبوت. اسپینوزا در مورد نبوت، هسته اصلی نظریه موسی بن مایمون فیلسوف قرن دوازدهم میلادی را گرفت. ابن مایمون معتقد بود نبوت ها جز نبوت موسی همه در خواب یا رؤیت های حاصل مراقبه (مدیتیشن) رخ داده اند و از این رو متون وحی باید با مؤلفه های خواب و رؤیای نبوت تفسیر شوند و نه با معنای ظاهری بازگویی این خواب ها [۲۳]. انتخاب مبحث نبوت از سوی اسپینوزا، اتفاقی نبوده، زیرا بازاندیشی پیرامون نبوت و وحی، نقش کلیدی در هرمنوتیک و تفسیر متن مقدس و در نتیجه خوانش روزآمد از دین دارد.

تفسیرهای اسپینوزا در زمینه الهیات، عناصر لازم برای برخورد عقلانی و تاریخی با دین و زدودن خرافات - که اسپینوزا آن را عامل اصلی همه خشونت ها و سلطه بر توده

ها می دانست - فراهم کردند. دیدگاه اسپینوزا در مورد پیامبران که رسالت آن ها را اخلاقی می دانست، در بازتعریف سکولار جایگاه دین نقش داشته است. او در رساله نوشت: "اخلاقی که پیامبران تبلیغ می کنند با حکم خرد منطبق است" و این گونه، بر روی هسته اخلاقی دین تأکید کرد. اسپینوزا بر آن است که، ایمان مطابق دیدگاه پیامبران برای مردم روزگار دور بیان شده و از این رو در هر زمان باید به روز شود تا انسان ها دچار انزجار از دین نشوند. موضوع های الهیاتی دیگر رساله نیز که شرح آن ها طولانی می شود، در طرح اسپینوزا برای برجسته ساختن هسته های عقلانیت و رحمانیت ادیان، شرکت دارند.

محور دوم اسپینوزا: استدلال به نفع جدایی مرزهای فلسفه از الهیات در حین حفظ مناسبات و تبادل آن دو با یکدیگر. این دیدگاه اسپینوزا برای پایه ریزی نظری سکولاریزم اهمیت بسیار دارد. او استدلال می کند که حتی راه حل جنگ های مذهبی، همین جدایی الهیات از فلسفه است. زیرا: "فلسفه حوزه شناخت است و الهیات حوزه پارسایی" [۲۴]. او می گوید دین باید به ترویج احکام محبت و عدالت بپردازد و: "دین باید فهمیدن معنی دقیق آن احکام را به فلسفه واگذار کند، زیرا فلسفه روشنایی حقیقی روح است". اسپینوزا دو قلمرو را این گونه به هم ارتباط می دهد: انسان از طریق دین مطیع خدا باشد و به کمک فلسفه، شناخت به دست آورد. به این ترتیب، اسپینوزا در صورت رعایت اصول فلسفه و میزان خرد، موافق بحث فلسفی پیرامون مفاهیم دین است. او همچنین بر آن است که ایمان دینی در فلسفه شکوفا می شود و بالعکس. اما تداخل آن ها در دین است. از این رو باید نه الهیات در خدمت فلسفه قرار بگیرد و نه فلسفه در خدمت الهیات؛ بلکه هر یک در حوزه خود باقی بماند. اسپینوزا با آن که بخش هایی از الهیات و دین را عقلانی می داند، اما از این نظر که همه مفاهیم آن ها در قلمرو عقلانی انسان نیستند، الهیات را بخشی از فلسفه نمی داند، زیرا فلسفه برای خود محدوده خرد را برگزیده است. از نظر اسپینوزا وجود حوزه های

مستقل الهیات و فلسفه، آزادی اندیشه را تضمین می کند. [۲۵]

او در رساله، فایده عمل گرایانه تفکیک فلسفه و الهیات را در آن می داند که فلسفه همچون حوزه خرد عام و چون پناهی دست نخورده برای تفاهم بشری باقی می ماند؛ یعنی برای افراد ایمان های گوناگون که با هم تضادهایی دارند. این فرمول اسپینوزا نیز در شکل گیری سکولاریزم نقش داشته و مشارکت فلسفه در آن را تعیین کرده است.

اسپینوزا اهل خرد و اهل ایمان را اندرزی می دهد که برای ما ایرانیان می تواند درس آموز باشد: "خرد هرگز به خود مغرور نمی گردد و اعمال مؤمنان حقیقی را تحقیر نمی کند و به ریشخند نمی گیرد. کسی که راهنمای او عقل است فرد مؤمن را از هر نظر برابر خود می شمارد". اسپینوزا این جا دلیل می آورد که چرا فرد عقل گرا همواره باید خود را برابر با فرد مؤمن ببیند: زیرا پیوندی که این دو گروه را به هم مرتبط می سازد بس نیرومندتر از پیوند جداگانه هر یک با توده های مردم است که مهار خود را به دست غرایز ابتدایی می دهند. اصولاً اسپینوزا شمار خردمندان را اندک می داند و به توده های مردم به دلیل ناآگاهی و اسیر تمایلات خام بودن، بدبین است. این ایده از اسپینوزا به کی یار که گارد رسید که می گفت: "با توده مردم هیچ حقیقتی نیست" و نیز به نیچه که توده ها را گله می نامید و به ویژه، ستایشگر اسپینوزا بود.

محور سوم اسپینوزا: تعریف دولت و حاکم سکولار. می توان گفت که این محور رساله، مراحل پایه ای تفکیک دین و حکومت را شکل می دهد. جان لاک، نامه را در ۱۶۸۹ نوشت، حال آن که رساله در ۱۶۷۰ در زمان حیات اسپینوزا منتشر شد. حرکت استدلالی اسپینوزا به آن سمتی است که لاک بعدها آشکارا فرمولبندی می کند. این مسیر حرکت را توضیح می دهیم:

اسپینوزا هنگام استدلال به نفع وجود دولت از نوع متکی به جمهور مردم، از لزوم اخلاق جهانشمول آغاز می کند و سپس به ضرورت قدرت سیاسی یا دولت مدنی می رسد.

اسپینوزا احکام اخلاق را حاصل کار بست خرد می داند که قواعد یکسانی را برای زیست همگان همراه با خوشبختی و صلح پیشنهاد می کند. اما بیدرنگ می گوید که این برای زندگی اجتماعی کافی نیست، زیرا همزیستی مردمان، به ندرت در پیروی از عقل است و آدم ها بیشتر تابع هیجان ها و انگیزتگی های خودپرستانه هستند. از این رو " وجود دولت چه برای خردمندان و چه بیخردان ضرورت دارد". اما چگونه دولتی؟ اسپینوزا مدافع اصل جمهوریت است و از همه خواستاران موهبت آزادی می خواهد که از حکومت مطلقه فردی بپرهیزند و سرنوشت خود را در هیچ حالت به دست یک فرد نسپارند. اسپینوزا در بخش پایانی رساله، واژه "دموکراسی" را به کار می برد [۲۶]. از دید او دموکراسی بهترین شکل حکومت بوده، شرط آن برابری همگان در برابر قانون، مشارکت افراد دوراندیش و خردمند و آموزش دیده و نیز اطلاع رسانی شفاف دولت از همه کارهای خود است [۲۷].

اسپینوزا مانند جان لاک برای دین در جامعه نقش مثبت قائل است و دولت را نسبت به ضرورت دین هشدار می دهد. از نظر اسپینوزا سیاست تنها باید دلمشغول کارکرد دولت باشد. هدف دولت نیز برقراری نظم و آرامش بوده که آن ها هم در خدمت استقرار آزادی در جامعه هستند. یعنی دولت/قدرت سیاسی، وسیله ای است در خدمت هدف والای آزادی انسان در چارچوب زیست جمعی و مدنی. دین و فلسفه نیز از نظر اسپینوزا در خدمت آزادی درونی و بیرونی انسان معنای دهند. اسپینوزا در مورد آزادی اندیشه می نویسد: "آزادی عمومی زمانی به خطر می افتد که آزادی اندیشه افراد محدود شود".

محور چهارم اسپینوزا: تعریف حاکمان سکولار: اسپینوزا در رساله به ایده تفکیک دین از حکومت نزدیک می شود. به این صورت که "حاکمان سکولار" (با همین واژه ها) را ناظر بر دین می خواهد، به گونه ای که اعمال دینی در هماهنگی با صلح و بهروزی قرار گیرند. اسپینوزا می خواهد که "حاکمان سکولار" نظارت کنند مبدا عملی از سوی دین، مخالف صلح و بهروزی باشد. این حاکم — که البته اسپینوزا

در مخالفت با حکومت فردی مطلقه همواره به صورت جمع، "حاکمان" می نامد - هم مدافع قانون و هم دین است. آموزه های الهی در درون او به وجدان تبدیل شده اند، بی آن که به هیچ رو خود را جانشین خدا یا پیامبر یا اعمال کننده قانون دین بداند. می توان این نظر فیلسوف را حالتی بینابینی در مسیر تفکیک کامل دین و دولت دانست.

نکته مهم، این است که اسپینوزا این نظریه را از تاریخ یهود بیرون کشیده، آن را مطابق آموزه های دین و شواهد تاریخی می داند. باید افزود که یهودیان با تسخیر سرزمین خود توسط آشور و بابل و سپس روم، از استقلال سیاسی و حکومتی که قانون تورات در آن حاکم بود، بیرون آمده، زیر قوانین سرزمین های دیگر قرار گرفتند. این واقعه تحول عمیقی در الهیات یهود پدید آورد، از جمله معبد جای خود را به نهاد کنیسه برای نیایش، کار اجتماعی، آموزش و تفسیر داد. قربانی های معبد، جای خود را به دعا و آموزش و تفسیر دادند. یرمیاہ نبی که معاصر این رویداد بود، اسیران بابل را به تبعیت از قانون آن کشور و حفظ صلح فراخواند [یرمیاہ نبی ۲۹-۷]. از جمله پیامدهای این تحول، پذیرش و قوانین مملکتی جوامع میزبان و تبدیل آموزه های دین از صورت قانون حاکم بر جامعه به قاعده های اخلاق و رفتار بود. اینک روال استدلال اسپینوزا پیرامون این تاریخچه را دنبال کنیم:

"دین در میان عبرانیان تنها از راه حق سرور حاکم، شکل قانون به خود گرفت؛ وقتی این حاکمیت از میان رفت، دیگر دین را نمی شد همچون قانون سرزمینی خاص پذیرفت. بلکه دین تنها به آموزه جهانشمول خرد تبدیل شد. می گویم، خرد، زیرا دین هنوز از روی وحی شناخته نمی شد. از این رو می توان به این نتیجه کلی رسید که دین، خواه از راه قوه های طبیعی بر ما آشکار شده باشد و خواه از راه پیامبران، در هر حال، قدرت فرمان بودن را تنها از احکام صاحبان قدرت سروری می گیرد. افزون بر این، خدا هیچ سلطنتی در میان آدمیان ندارد، مگر تا آن جا که حاکم بر قدرت های زمینی

است. پس در نوری روشن تر به تأیید آن چه در فصل چهارم گفتیم [رسالة الیهیات و سیاست] می‌رسیم: یعنی این امر که همه احکام خدا بیانگر حقیقت و ضرورت ابدی هستند و ما نمی‌توانیم خدا را همچون شاه یا قانونگزاری ببینیم که به بشریت قانون می‌دهد. به همین دلیل، آموزه‌های الهی، خواه آشکار شده از راه قوه‌های طبیعی ما و خواه از راه پیامبران، قدرت فرمان بودن را مستقیم از خدا نمی‌گیرند، بلکه تنها از کسانی یا به وساطت کسانی که حق حکمرانی و قانونگزاری دارند، این قدرت را می‌گیرند. تنها این دومی است که بر انسان‌ها حکومت می‌کند و امور انسانی را با عدالت و مساوات به پیش می‌برد" [۲۸].

اسپینوزا سپس استدلال درخشان خود را به میان می‌آورد که چرا این نتیجه‌گیری با شواهد همخوان است: زیرا آثار عدالت الهی را تنها در جاهایی می‌بینیم که مردان عادل بر آن حکم می‌رانند. وگرنه، جاهای دیگر آن گونه که اسپینوزا به سخن سلیمان نبی اشاره می‌کند، "عادل و ناعادل، پاک و ناپاک دچار یک سرنوشت می‌شوند" و نشان از عدل الهی نیست. چنین وضعیتی‌هایی افرادی را که می‌پندارند مشیت خدا مستقیم بر انسان‌ها حاکم بوده، طبیعت را به سود آن‌ها هدایت می‌کند، نسبت به عدالت الهی بدبین می‌سازند [۲۹]. اسپینوزا سپس می‌نویسد:

"پس هم حکم خرد و هم تجربه نشان می‌دهند که عدالت الهی یکسره وابسته به احکام حاکمان سکولار بوده، در نتیجه، حاکمان سکولار، تفسیرگران عدالت الهی هستند. اینک وقت آن است که به این نکته بپردازیم که اگر ما از خدا به درستی اطاعت کنیم، باید رعایت‌های بیرونی دین و همه اعمال خارجی راستواری با صلح عمومی و بهروزی همخوان بشوند" [۳۰].

اسپینوزا در این نظریه، در حقیقت، پیروی عملی از آموزه‌های الهی را به وجدان فردی حاکمان سکولار واگذار و فهم عدالت الهی را به امری درونی و فردی برای این حاکمان

تبدیل می‌کند. در عین حال، با استدلال‌های یادشده، هیچ جایی برای ادعای جانشینی خدا برای حاکمان باقی نمی‌ماند و از این رو اسپینوزا بارها اصطلاح "حاکمان سکولار" را به کار می‌برد.

دستاوردهای اسپینوزا برای سکولاریزم، چنان چه گفتیم، بازتعریف مفاهیم الیهیات در جهت عقلانیت و رحمانیت؛ تفکیک فلسفه از دین؛ تأکید بر نقش مدنی دولت؛ آزادی انسان در قالب اجتماع؛ دموکراسی و پرهیز از حکومت مطلقه؛ تعریف وظایف حاکمان سکولار؛ و قراردادن دین در جایگاه اخلاقی بود؛ که این آخری از سوی ایمانوئل کانت دنبال و تکمیل شد.

نظریه سکولاریزم نزد ایمانوئل کانت

کانت یک پا در دین عقلانی و اخلاقی و پای دیگر در فلسفه، به نفع سکولاریزم استدلال می‌کند و آن را بهترین انتخاب جامعه دینی برای سلامت، صداقت و بقای دین می‌داند.



مجسمه کانت

کانت اثری دارد به نام دین در محدوده‌های عقل صرف که کمتر از آثار دیگر او مورد توجه قرار گرفته، ولی از نظر موضوع سکولاریزم شاید مهم‌ترین نظریه پرداز کانت به شمار برود. برگردان فصل اول این کتاب با عنوان پیرامون شریسه دار در دفتر سوم گاهنامه فلسفی خرمگس آمده است [۳۱]. در فصل دوم دین در محدوده‌های عقل صرف، که در این جا بررسی خواهد شد، استدلال‌های کانت به نفع جدایی دین از حکومت در چهار محور عمده هستند: استدلال‌های مربوط به تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت؛

سازمان دهی دین منک از حکومت؛ استدلال های الهیاتی؛ اخلاق جهانشمول.

محور تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت: کانت ابتدا اتحاد جهانی انسان ها زیر لوای قانون اخلاق را مطرح کرده، آن را مقوله ای متفاوت با اتحاد انسان ها براساس قانون حقوقی و مدنی می داند. کانت از *kingdom - ethical state of virtue* - یعنی "جامعه اخلاقی" و "قلمرو فضیلت" سخن می گوید. کانت آن جنبه از دین را که در پی استقرار قلمرو فضیلت است، در محدوده عقل صرف می داند. به نظر او هسته اخلاقی دین این است که انسان باید از قلمرو قانون طبیعت، یعنی جنگ هر کس علیه دیگری بیرون آمده، وارد قلمرو اخلاق طبیعی شود که نبرد دائمی انگیزش خیر با انگیزش شر درون انسان است. تنها در این صورت، انسان، عضو یک جامعه اخلاقی جهان گستر می شود. کانت استدلال می کند که برای انسان های دیندار و باایمان که قلمرو اخلاقی باید ایده آل باشد، تنها سازمان دهی قابل توجه، نهاد کلیسا است و نه کشورداری و حکومت [۳۲].

کانت به یک نکته مهم دیگر توجه دارد: اگر این تفکیک بخواهد انجام شود، برآمد اجتماعی نهاد دین باید خود را بازتعریف کند. از این رو، ایده کلیسای نامرئی و کلیسای مرئی را به میان می آورد. کلیسای نامرئی به گفته کانت "ایده همبستگی همه افراد راستوار زیر تدبیر الهی اخلاقی و مستقیم" است. ویژگی های کانت برای کلیسای مرئی، هیچ جایی برای دین حکومتی باقی نگذاشته، ولی تعالی، رواج و دوام خود دین را در نظر دارد. کلیسای مرئی از نظر او این خصوصیات را دارد: اول: جهانشمول است، یعنی به دور از فرقه گرایی؛ دوم: خلوص نیت دارد، یعنی هیچ انگیزه دیگری جز انگیزه اخلاقی در خود پنهان نکرده است؛ سوم: کار آن پالایش از حماقت، خرافه و جنون تعصب است؛ چهارم: مناسبات در این کلیسای مرئی براساس آزادی استوار است - هم مناسبت درونی اعضا و هم مناسبت بیرونی کلیسا با قدرت. کانت هر دو مناسبت را در قالب جمهوریت تعریف می کند. پنجم: دارای اساسنامه

تغییرناپذیر بوده، با نمادهای متناقض و دلخواه دچار تفرقه نمی شود [۳۳].

در مقایسه ای تطبیقی میان این متن کانت و نامه جان لاک، می توان گفت که کانت در بیان ویژگی های کلیسای مرئی، همان استدلال های لاک در مورد کلیسای مطلوب را گسترش داده است. زیرا لاک نیز برای موارد تأکید دارد: مناسبات داخلی کلیسا باید بر آزادی ورود و خروج استوار باشد [۳۴]؛ هیچ کلیسایی دارای مناسبات امتیازآمیز با قدرست سیاسی نباشد [۳۵]؛ نمادها و آیین های دلخواه هر کلیسا نباید موجب تفرقه میان مؤمنان بشود [۳۶]

کانت در ادامه می نویسد: "یک قلمرو اخلاقی در شکل یک کلیسا که تنها نماینده شهر خدا است، از نظر اصول اساسی خود هیچ شباهتی به یک نهاد سیاسی ندارد".

اشاره "شهر خدا" به نظریه آگوستین است در اثری به نام *De Civitate Dei Contra Paganos* (شهر خدا در برابر بیخدایان). آگوستین ایده شهر خدا را از یوتوپای افلاطون گرفته بود. باید افزود که فیلسوفانی از جمله کارل پوپر، ترجمان سیاسی دیدگاه های افلاطون را مخرب و بازدارنده دانسته اند. پوپر در هر دو اثر خود به نام های افلاطون و جامعه باز و دشمنان آن به دیدگاه های افلاطون انتقاد می کند. ایده شاه/فیلسوف افلاطون به تدریج در جوامع مسیحی و مسلمان، ترجمان حکومت دینی یافته است. کانت این جا مفهوم "شهر خدا"ی آگوستین را از حیطة کشورداری به حیطة اخلاق محدود کرده، آن را تنها در قلمرو کلیسای تفکیک شده از کشورداری معتبر می بیند.

محور الهیات: دسته دیگر استدلال های دین در محدوده های عقل صرف، در قلمرو الهیات است که آن ها نیز به نوبه خود به تدقیق حدود دین و حکومت می پردازند. کانت در این اثر، سکولاریزه کردن الهیات را پیشنهاد می کند، زیرا دین حقیقی به قوانین اخلاق *moral laws* وابسته است. *religious statutory laws* یا احکام دین، از دید این فیلسوف، موقتی و بسته به شرایط هستند و نمی توانند

جهانشمول باشند. اما قوانین اخلاقی دین، چنین ویژگی را دارند. کانت احترام به خدا را تنها از راه احترام به اخلاق جهانشمول معتبر می‌داند. او می‌پرسد که خدا چگونه می‌خواهد به او احترام گذاشته شود؟ و پاسخ می‌دهد: "پاسخی که انسان را در کلیت انسان بودن آن در نظر بگیرد، فقط قانون‌های اخلاق را قانون خدا می‌داند". احترام به افراد صاحب مقام و نفوذ کلیسا به هیچ رو احترام به خدا نیست. قاعده‌ها و مناسک کلیسا قانون‌های خدا نیستند. یک اتفاق مهم در این اثر کانت افتاده که امروز جهانیان در ادبیات سیاسی و اجتماعی از آن استفاده می‌کنند: کانت می‌گوید دین یک مفهوم کلی و یگانه است و به معنای وقوف به خدا همچون مبدأ. ادیان گوناگون در حقیقت، "ایمان"‌های متفاوت هستند. او چنین پیشنهاد می‌کند: "بنابراین، بهتر است بگوییم این شخص ایمان یهودی، محمدی، مسیحی و غیره دارد و نگوییم دین او این است". این پیشنهاد کانت که جالفتاده و امروز در انگلیسی می‌گوییم: *Christian faith Muslim faith*؛ ، تشنج زدا و یاریگر همزیستی ادیان است.

کانت می‌افزاید هیچ یک از ستمدیدگان جنگ‌های مذهبی شاکی نبودند که نتوانسته‌اند این یا آن ایمان را داشته باشند، بلکه شاکی بوده‌اند که از اجرای مناسک و آیین‌های نمایشی کشیشان خود در ملاء عام محروم بوده‌اند. از این رو کانت نیز مانند جان لاک، حاکمیت سیاسی یک مذهب و آیین را ریشه جنگ‌ها و خونریزی‌های زمان خود می‌داند.

کانت در این کتاب به بازتعریف مفاهیم الهیات از جمله معجزه و نبوت می‌پردازد و آن‌ها را با تفسیر خاص خود معتبر می‌داند. از جمله، در فصل پیرامون شر ریشه دار، درباره بیرون کشیدن حقیقت اخلاقی از روایت‌های متن مقدس، دیدگاهی ارائه می‌کند که همسو با امکان تفسیرهای سکولار از الهیات است. کانت این طرح را در مورد وارد ساختن مفاهیم دینی در بافتی سکولار به ویژه در زمینه اخلاق انجام داد. کانت در پی نوشتی به شرح خود

از روایت آدم و حوا و درخت معرفت به نیک و بد در تورات، می‌نویسد:

"آن چه در این جا آمده، نباید به گونه ای خوانده شود که گویی تفسیر متن مقدس ورای محدوده قلمرو خرد ناب است. می‌توان از روایتی تاریخی استفاده اخلاقی کرد، بدون این حکم که آیا قصد مؤلف چنین است یا این تفسیر ما می‌باشد. به شرطی که آن معنا جدا از هر گونه شواهد تاریخی، به خودی خود، حقیقت بوده، تنها معنایی باشد که می‌تواند از آیه ای، چیزی برای بهتر شدن ما بیرون بکشد - وگرنه، افزونه ناموفق دیگری خواهد بود بر شناخت تاریخی ما. نباید بیهوده، بر سر یک پرسش یا سوپه های تاریخی آن وقتی که در هر حال قابل درک است، دعوا کنیم؛ زیرا در آن صورت راهی برای انسان بهتر شدن وجود نخواهد داشت. وقتی آن چه می‌تواند در این زمینه به ما کمک کند، فاقد شواهد تاریخی است، باید آن را بدون چنین شواهدی فهمید. آن شناخت تاریخی که هیچ محمل درونی معتبر برای هم انسان‌ها ندارد، حاشیه ای به شمار می‌رود و هر کس آزاد است آن را آموزنده بداند". [۳۷]

محور اخلاق جهانشمول: دسته دیگر استدلال‌های کانت در کل این کتاب، پیرامون اخلاق جهانشمول است که در فصل اول با عنوان پیرامون شر ریشه دار می‌آید. استدلال کانت به نفع اخلاق جهانشمول این جا پشتوانه خود را از خود متون دینی از جمله روایت درخت معرفت به نیک و بد می‌گیرد. تأکید کانت بر روی اخلاق جهانشمول فرادینی، فراملیتی و فراقومی، پایگان اصلی تفکری است که پس از جنگ جهانی دوم به اعلامیه حقوق بشر جهانی رسیده و از عناصر اساسی دموکراسی به شمار می‌رود [۳۸].

نتیجه گیری

دیدیم که این سه فیلسوف چگونه از درون اندیشه دینی، با حفظ اعتبار متون مقدس، ولی با تفسیرهای روزآمد و

that man is separated from the community, from himself and from other men.

به نقل از:

Marx, Karl.: 1876. On the Jewish Question. In: The Marx-Engels Reader. Edited by Robert Tucker, New York: Norton & Company, p 35

Online Full Text:

<http://faculty.washington.edu/cbebler/teaching/coursenotes/Texts/MarxJewishQues.htm>
1

۶- همان جا، ص ۱۷-۱۸

برای اختلاف میان متن انگلیسی و فارسی نگاه کنید به این پاراگراف:

But the religious spirit cannot be really secularized. For what is it but the non-secular form of a stage in the development of the human spirit? The religious spirit can only be realized if the stage of development of the human spirit which it expresses in religious form, manifests and constitutes itself in its secular form. This is what happens in the democratic state. The basis of this state is not Christianity but the human basis of Christianity. Religion remains the ideal, non-secular consciousness of its members, because it is the ideal form of the stage of human development which has been attained.

به نقل از:

Marx, Karl.: 1876. On the Jewish Question. In: The Marx-Engels Reader. Edited by Robert Tucker, New York: Norton & Company, p 39

Online Full Text:

نواندیش، چارهٔ صداقت و صلح آمیز بودن دین را در تفکیک نهاد دین از حکومت دانستند. بی تردید، کار آن‌ها تأثیری عمیق تر به نسبت فیلسوفان دین ستیز در پذیرش سکولاریزم از سوی جوامع دیندار و یا قانونگذاران سکولار مانند توماس جفرسون خداپاور داشته‌اند. این متفکران و فیلسوفان را در زمان خود، می‌توان بازتفسیرگران و نو اندیشان دین دانست که در رهیافت روزآمد خود و برای سلامت دین و جامعه، به لزوم برقراری سکولاریزم رسیدند. همچنین، شواهد و نظریه‌های یادشده نشان می‌دهند که تدوین نظری سکولاریزم در زمانی که دین در ساختار حکومتی جوامع غرب چیرگی داشته، جز با مشارکت مستقیم متفکران دیندار جامعه که خیر و صلاح و دوام خود دین را در تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت می‌دانستند، ممکن نشده است. می‌توان درک کرد که چگونه شخصیت‌ها، گروه‌های وسیع مردم دیندار و نمایندگان دینی و اجتماعی آن‌ها که سهم مهمی در توافق و ارادهٔ جمعی جهت سکولاریزاسیون جوامع خود داشته‌اند، با این دسته از متفکران ارتباط بیشتری گرفته، استدلال‌های آن‌ها را پذیرفته‌اند.

سپتامبر ۲۰۱۴

منابع و پی‌نوشت‌ها:

- ۱- مارکس، کارل.: ۲۰۰۱. دربارهٔ مسئلهٔ یهود. ترجمه و مقدمه از مرتضی محیط. انتشارات سنبله، هامبورگ، ص ۹
- ۲- همان جا، ص ۱۳
- ۳- همان جا، ص ۱۴
- ۴- همان جا، ص ۱۸
- ۵- همان جا، ص ۱۴

برای اختلاف میان متن انگلیسی و فارسی نگاه کنید به این پاراگراف:

It has become what it was at the beginning, an expression of the fact

13- Kaufmann, Walter.: 1958. Critique of Religion and Philosophy. Princeton University Press, New Jersey, p 224-225

۱۴- برای نمونه نگاه کنید به ویدیوهای کورس درسی Hacking The نام دانشگاه استانفورد با نام Consciousness - درسگفتارهای استادان عصب شناسی، فیزیک، روانشناسی در مورد مراقبه و مدیتیشن در نشانی زیر:

<https://www.youtube.com/watch?v=UlxGBZifk6k>

۱۵- تلمود بابلی: رساله کتوبوت، ورق ۳۲، صفحه دوم؛ بابا قاما، ورق ۸۳، صفحه دوم؛ بابا قاما، ورق ۸۴؛ مخیلتای سفر خروج ۲۴:۲۱

توضیح بیشتر:

"اوراهام ابن عزرا، مفسر تورات در قرن یازدهم میلادی، در تفسیر خود از "عیین تَحْت عیین..."، برداشت تحت اللفظی از این آیه تورا را یکسره نامعتبر می داند. از نظر او ناممکن است که تورا چنین عملی را به عنوان مجازات تعیین کند. چرا که علاوه بر قساوت آمیز بودن، امکان ندارد در زمان اجرای حکم به طور دقیق همان مقدار به چشم محکوم صدمه وارد کرد که شخص مدعی، خسارت دیده است.

از جمله اصول تفسیر متن مقدس در میان حکیمان این است که هرگاه، تفسیری لفظی با روح کل تورا مخالف باشد، بیدرنگ، نامعتبر اعلام می شود. ابن عزرا از این موضوع نتیجه می گیرد که این آیه های تورا را باید به معنای تمثیلی و مجازی گرفت و منظور حقیقی آن ها را کشف کرد. معنای حقیقی در تلمود، گرامت مالی دانسته شده است. راو ابن عزرا نظیر این استدلال را از قول راو سعدبا گائون نیز می آورد [در شموت عزرا ۲۴:۲۱].

ربی شلومو بن اسحق، معروف به راشی، مفسر فرانسوی تورات در قرن یازدهم میلادی نیز با تأیید متن باباقاما، ورق ۸۳، صفحه دوم و ورق ۸۴، صفحه اول، مجازات صدمه به عضو بدن را گرامت نقدی می داند. راشی در تفسیر پاراشای میسپات، یعنی باب بیستم سفر خروج می نویسد:

"اگر کسی همنوع خود را کور کند، باید به او خسارت نقدی معادل یک چشم را بدهد و این مبلغ از این راه تعیین می

<http://faculty.washington.edu/cbebler/teaching/coursenotes/Texts/MarxJewishQues.html>

۷- مارکس، کارل: ۲۰۰۱. نقد فلسفه حقوق هگل. ترجمه و مقدمه از مرتضی محیط. انتشارات سنبله، هامبورگ، ص ۴۴

۸- برای شرح کامل دیدگاه فروم در این زمینه نگاه کنید به:

دقیقیان، شیریندخت: اریش فروم و کارل مارکس در برابر پرسش آزادی. گاهنامه فلسفی خرمگس، دفتر دوم، زمستان ۲۰۱۴، ص ۱۶-۱۷

متن کامل این مقاله در:

<http://falsafeh.com/page/2>

مشخصات گریز از آزادی اثر اریش فروم:

Fromm, Erich.: 1942. Fear of Freedom. Routledge & Kegan Paul, London

۹- مارکس، کارل: ۲۰۰۱. نقد فلسفه حقوق هگل. ترجمه و مقدمه از مرتضی محیط. انتشارات سنبله، هامبورگ، ص ۳۷

۱۰- فوکو، میشل: ۱۳۷۰. ایران: روح جهان بیروح. مترجمان: افشین جهانپنده * نیکو سرخوش. تهران، نشر نی

11- Marx, Karl.: 1843. Critique of Hegel's Philosophy of Right, p 6

Full Text:

http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Critique_of_Hegels_Philosophy_of_Right.pdf

۱۲- مارکس، کارل: ۲۰۰۱. نقد فلسفه حقوق هگل. ترجمه و مقدمه از مرتضی محیط. انتشارات سنبله، هامبورگ، ص ۳۷

شود که بدانیم اگر او [برده بود و] قرار بود در بازار به فروش برود، قیمت او تا چه حد کاهش می یافت. پس در مورد همه صدمه های بدنی [نام برده در این بخش از توره]، همین حکم صادق است و نه حکم قطع همان عضوی که به دیگری صدمه زده است“.

گائون شهر ویلنا، از بزرگ ترین مفسران توره در قرن هجدهم اروپا نیز از راه تفسیر حروفی آیه [روش گماتریا یا محاسبه ابجد]، منظور حقیقی توره را جبران مالی می داند.

ربی مشه بن مایمون، در میشنه توره [فصل قوانین خوول اومزیک، بخش اول، قوانین ۲، ۵ و ۶] سه دلیل می آورد که معنای این آیه نباید تحت الفظی فهمیده شود. اول آن که بر اساس سنت، این آیه به معنای لفظی تفسیر نمی شود. دوم آن که تفسیر این آیه از ابتدا به عهده متخصصان توره شفاهی بوده و آنان برای این گونه صدمه ها غرامت مالی تعیین کرده اند. سوم آن که تفسیر غیرلفظی این آیه در کوه سینا به موسی داده و از سوی او به نسل های بعد سپرده شده است.

مفسر معاصر توره، راو سامسون رافائل هیرش در تفسیر این آیه خروج استدلال می کند که بیرون آوردن چشم کسی به جرم در آوردن چشم فرد دیگر، انتقام است، ولی تورات با آوردن اصطلاح ”تَحَّت“ که همه جا در توره به معنای ”به جای“ است، جبران خسارت با فرد آسیب دیده را در نظر داشته و نه انتقام گیری که چیزی را جبران نمی کند. این جبران از طریق پرداخت معادل نقدی انجام می شود و اصطلاح ”تَحَّت“ تنها به همین معنا فهمیده می شود. به نقل از:

دقیقیان، شیریندخت: ۲۰۱۲. شرحی تاریخی و مفهومی بر تلمود. بنیاد ایرانی هارامبام، لس آنجلس

از همین منبع: حکم در مورد زن در رابطه نامشروع:

تلمود، لغو سنگسار زن به دلیل رابطه نامشروع را اعلام کرد [تلمود، سنهدرین، ورق ۴۱، صفحه اول]. سنگسار نیز مانند دیگر مجازات های توره در تلمود قید شد، اما آیه های توره در این زمینه، از سوی ربی های تلمودی خوانشی اخلاقی، عرفانی شده، دال بر کراهت جرم های مورد نظر ارزیابی گردیدند. حکیمان، مجازات های مرگ که در توره قید شده اند را در بسیاری از موارد، ”منقطع شدن از دنیای درراه یا عولام هبا“ تعبیر کردند. بنا به الهیات یهود، شروران

از رسیدن به موهبت دنیای درراه محروم و قطع می شوند. پشتوانه تفسیر حکیمان این بود که در توره یک واژه عبری واحد یعنی ”کارت“ برای قطع از دنیای درراه و مجازات مرگ وجود دارد. به دنبال این تفسیرها قضات سنهدرین به جای سنگسار، ضوابط حقوقی جدیدی را که با توره همخوانی داشتند، وضع و در میشنا و تلمود ثبت کردند.

قانون سنهدرین درباره شهادت در دادگاه برای اثبات رابطه نامشروع از این قرار است:

* وجود دو شاهد مرد بالغ یهودی برای شهادت دادن لازم است.

* آن ها باید شهرت به رعایت دستورهای توره داشته و با توره کتبی و شفاهی آشنا باشند.

* باید شغل های موجهی داشته باشند.

* این دو شاهد باید در محل وقوع جرم یکدیگر را دیده باشند.

* دو شاهد باید قادر به سخن گفتن و بدون نقص گفتاری یا شنیداری باشند.

* دو شاهد نباید با هم یا با مجرم، نسبت خویشاوندی داشته باشند.

* هر دو شاهد باید در لحظه ارتکاب به جرم به مجرم هشدار داده باشند که گناهی که می خواهد مرتکب می شود، گناه کبیره است.

* این هشدار باید چند ثانیه پیش از وقوع جرم داده شود و در مدت زمانی مساوی گفتن این جمله: ”سلام بر تو ای ربی من و استاد من“.

* مجرم در همین مدت زمان مشخص و برابر با به زبان آوردن این عبارت، باید این کارها را کرده باشد:

* مجرم باید پاسخ داده باشد که او با مجازات این جرم آشنایی دارد، ولی در هر حال به انجام جرم ادامه خواهد داد.

* مجرم باید شروع به اجرای جرم کرده باشد.

بت دین یا محکمه شرع با این شرایط، شاهد را می پذیرفت و شهادت هر یک را جداگانه می گرفت. حتی اگر نکته ای جزئی مانند رنگ چشم در شهادت آن ها با هم تناقض داشت، شهادت هیچ یک پذیرفته نمی شد. بت دین از

25- ibid, p 395

26- ibid, p 368

27- ibid, pp 405-406

28- ibid, pp 489-490

29- ibid, p 490

30- ibid, p 490

۳۱- کانت، ایمانوئل: ۲۰۱۴. پیرامون شر ریشه دار. فصل اول دین در محدوده های عقل صرف. ترجمه شیریندخت دقیقیان. گاهنامه فلسفی خرمگس، دفتر سوم، ویژه خشونت و خشونت پرهیزی. آغاز از ص ۶۲
مشخصات کتابشناسی:

Kant, Immanuel.: 1960. Religion within the Limits of Reason Alone. Book One: Radical Evil in Human Nature. Translated from German to English by Theodore M. Green and Hoyt H Hudson. Harper & Brothers, New York

32- ibid, p 92

33- ibid, p 95

۳۴- لاک، جان: ۲۰۱۴. نامه ای پیرامون مدارا. ترجمه شیریندخت دقیقیان. گاهنامه فلسفی خرمگس، دفتر دوم، ویژه آزادی، ص ۷۲-۷۴
۳۵- همان جا، ص ۸۰-۸۱
۳۶- همان جا، ص ۹۳

۳۷- کانت، ایمانوئل: ۲۰۱۴. پیرامون شر ریشه دار. فصل اول دین در محدوده های عقل صرف. ترجمه شیریندخت دقیقیان. گاهنامه فلسفی خرمگس، دفتر سوم، ویژه خشونت و خشونت پرهیزی، ص ۷۳

۳۸- نگارنده همین جستار در مقاله دیگری به نام "سکولاریزم، عنصر همبسته با دموکراسی" به بررسی مدل های گوناگون سکولاریزم در کشورهای غربی و تاریخچه تحول آن ها پرداخته، استدلال می کند که سکولاریزم،

حداقل ۲۳ قاضی تشکیل می شد. اکثریت با تفاوت یک رأی به دست نمی آمد و حداقل ۱۱ نفر باید به محکومیت رأی می دادند. اگر بت دین به این حد نصاب نمی رسید، متهم آزاد می شد. اگر هیچ یک از قضات، شواهدی دال بر تبرئه متهم و به نفع او ارائه نمی دادند، اعتبار کل دادگاه زیر سؤال می رفت.

۱۶- در میشنا، رساله مکوت ۱:۱۰ چنین آمده:

"سنهدرینی که در هفت سال، یک حکم اعدام صادر کند، ویرانگر است. ربی الیعزر بن آزاریا می گوید که این حرف برای سنهدرینی که حتی در هفتاد سال یک نفر را به اعدام محکوم کند، صادق است. ربی عقیوا و ربی ترفون می گویند: اگر ما در سنهدرین (های گذشته) بودیم، هیچ کس محکوم به مرگ نمی شد."

۱۷- برای نقل قول از لویناس، نگاه کنید به:

Lévinas, Emmanuel.: 1968. Quatre lectures talmudiques. Paris. Éditions de Minuit, P155

۱۸- لاک، جان: ۲۰۱۴. نامه ای پیرامون مدارا. ترجمه شیریندخت دقیقیان. گاهنامه فلسفی خرمگس، دفتر دوم، ویژه آزادی، ص ۷۱

۱۹- همان جا، ص ۷۲

۲۰- همان جا، ص ۷۳

۲۱- همان جا، ص ۷۵

۲۲- همان جا، ص ۷۵

۲۳- ابن مایمون، موسی: ۲۰۱۱. راهنمای سرگشتگان (دلالت الحائرین). شرح، حواشی و ترجمه: شیریندخت دقیقیان. بنیاد ایرانی هارامبام. لس آنجلس، جلد دوم، بخش های ۳۱-۳۴.

24- Spinoza, Benedict (Baruch).: 1883. A Theologico-Political Treatise. Translated from Bruder's 1843 Latin text by R.H.M. Elwes, p 366

Full text:

<http://www.yesselman.com/e5elwes.htm#eff>
[ete](#)

سکولاریسم و هنوز پرسش ها

(مهران براتی) ۱۷۸

هم اندیشی گاهنامه خرمگس پیرامون سکولاریزم

توضیح: این نوشته، پاسخ مهران براتی به پرسش های هم اندیشی است:

پرسش اول: هسته مرکزی در ایده سکولاریزم را در چه می بینید؟

پرسش دوم: آیا رسیدن به سکولاریزم سیاسی، یعنی جدایی دین از دولت، را شرط ضروری برای رسیدن به دموکراسی می بینید؟

پرسش سوم: در یک جامعه سکولار، چه جایگاه و نقشی برای دین و نهادهای دینی تصور می کنید؟

۱. درباره هسته مرکزی سکولاریسم

ایده سکولاریسم به مفهومی که ما امروز از آن سخن می گوئیم گره خورده به جهان دگرگون شده مسیحیت اروپایی است، جهانی که در پی عصر نوزائی (رنسانس) و سپس روشنگری هویدا شد، و به اقتدار مطلق دین در حوزه های سیاست، اقتصاد، جامعه و فرهنگ پایان داد. سکولاریسم اروپایی به حقوق شهروندی و اصالت فرد، برخاسته از لیبرالیسم، گره خورد و حقوق انسانی را از امتیازی اعطا شده به حقی برگرفته از وجود قائم به ذات شهروندان تبدیل کرد. سکولاریسم اروپایی انسان را به زمان حال و اکنون آورد تا همین جا حکومت را از خیال خدایی بودنش بگیرد، خود را صاحب خانه بداند و با زمینی کردن مذهب مسئولیت بد و خوب زیستنش را به خود برگرداند. اما از میانه سده گذشته به بعد، یا بهتر بگوییم پس از تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر در مجمع عمومی سازمان ملل متحد، دهم دسامبر ۱۹۴۸، و سپس تصویب کنوانسیون مربوط به حقوق

عنصر همبسته با دموکراسی است. برای این متن نگاه کنید به:

دقیقیان، شیریندخت: ۲۰۱۰. سکولاریزم، عنصر همبسته با دموکراسی. متن ارائه شده به کنفرانس

UCLA Changing Paradigm, 2010

Full text: [http://think.iran-](http://think.iran-emrooz.net/index.php?/think/more/21171/)

[emrooz.net/index.php?/think/more/21171/](http://think.iran-emrooz.net/index.php?/think/more/21171/)

انتشارات او در زمینه های تاریخ اقتصاد و روابط بین الملل، مقالات سیاسی و اجتماعی در رابطه با ایران است.

¹⁷⁸مهران براتی تحصیلات خود را در رشته های زیست شناسی و پزشکی همنوپاتی، اقتصاد و علوم سیاسی به انجام رسانده و کارشناس روابط بین الملل و مشاور نهادهای مدنی در آلمان است.

سیاسی و مدنی در سال ۱۹۶۶، حکومت و حق تعیین سرنوشت مردم به دست مردم در اکثر کشورهای جهان اصلی از حقوق اساسی و فرهنگ سیاسی، و نه الزام واقعیت یافته، شد؛ فرهنگی که اکنون در مفاهیم حقوق بین الملل همه انسان ها را در همه جای جهان صاحب حقوق خدشه ناپذیر شهروندی دانسته و تحقق آن را از همه نظام های حکومتی خواهان است. از نظر فرایند تاریخی در جهان غرب اما می توان با چارلز تیلور متفکر کانادایی نیز، که هم کاتولیک مذهب است و هم به استعلا، *Transzendenz*، اعتقاد دارد، هم نظر شد و گفت: سکولاریسم اروپایی "افسون زدایی از جهان" نیست. آری در غرب، مذهب از توان خود نیز این استعداد را یافت که با سکولاریسم همراه شود. بر این روال حتی می توان با تیلور گفت که در جوامع غربی و-اروپایی سکولاریسم نه پیشروی تاریخ (فرا دست شدن عقلانیت) است و نه افول آن و از دست دادن ایمان. او در کار پر آوازه اش با نام "*A Secular Age*" که در سال ۲۰۰۷ منتشر می گوید در جوامع غربی و مسیحی نا باوری به خدا ابتدا تقریباً غیرممکن بود، ولی سپس به تدریج در همین جوامع ایمان داشتن به خدا و دین تنها یک گزینه شد و نه جبر. و باز می گوید که مردم جوامع اروپایی پس از تجربه جنگهای مذهبی به اخلاقیاتی رسیدند که مانند خود دین پدیده ای مستقل شد و در این روند سکولاریسم در ستیز فرهنگی با جنگهای مذهبی - عقیدتی و هواداری از صلح اجتماعی استقرار یافت. در این میان برای جلوگیری از جنگهای مذهبی دولت بیطرف هم لازم بود. هدف هم رسیدن به اصول اخلاقی برخاسته از "حقوق طبیعی" بود، بدون برکشیدن این اصول از عقاید و گمان های دینی. او در کنار جدایی دین از حکومت برای نظام سکولار و دموکرات سه رکن اساسی قائل است: آزادی، برابری و برادری که به آن، با تکیه بر نظریه "وفاق فراگیر" جان رولز، اصل چهارمی را نیز با عنوان "هماهنگی میان پیروان عقاید مذهبی مختلف و انسانها با جهان بینی های متفاوت" اضافه می کند. برای تیلور سکولاریسم مدرن را باید میدانی برای زیر پرسش بردن ها دانست که در آن به

ویژه تحت تاثیر جهانی شدن هیچ نگرشی بدیهی نیست. می گوید هرچند فرایند سکولاریزاسیون در غرب به راحتی قابل انتقال به دیگر فرهنگ ها و تمدن ها نیست، اما جوامع غیرغربی، به ویژه اسلامی، با مشکلات و تنش هایی روبه رو هستند که در مقابله با آنها شاید به پاسخ های مشابهی برسند. من می توانم با تیلور کاتولیک در مورد تعریفش از سکولاریسم همراه باشم، چون حرف های او، با آنکه به دین و ایمانش دو دستی چسبیده، به واقعیت روال تاریخ غرب بسیار نزدیک است.

۲. از جدایی دین و دولت تا سکولاریزم سیاسی و دموکراسی

تکلیف دین و دولت در اروپای غربی روشن است، می ماند روشن کردن موانع دستیابی به سکولاریسم در جهان اسلام و اسلامیستی. مشخصات اسلامیسیم و اسلامیست ها را شاید بتوان با وام گیری از *Armin Pfahler-Traugber* اندیشگر علوم سیاسی در آلمان، چنین برشمرد: یکم: مطلق نهادن اسلام به عنوان نظام زندگی و حکومتی، دوم: مبنا قراردادن مشروعیت حاکمیت خدا به جای حاکمیت مردم، سوم: خواست هدایت و کنترل همه سویه جامعه، چهارم: ایجاد نظم اجتماعی مبتنی بر هویت همانند و همگن به نام اسلام، پنجم: جبهه سازی علیه نظام مبتنی بر قانون اساسی دموکراتیک، ششم: پتانسیل گرایش بالقوه و بالفعل به تعصب و خشونت. تمامی این نکات نشان دهنده دوری اسلام سیاسی و حکومتی از دولتی است که بر رای شهروندی و دموکراسی استوار است. برخی از نظریه پردازان تمایز میان اسلام ارتدکس و اسلامیسیم را، تا زمانی که مسلمانان قرآن و سنت را حقیقت مطلق ابدی می شناسند، فاقد ارزش معرفتی میدانند. برای اینگونه مسلمانان این دین اسلام نیست که در جامعه موجود پا نمی نهد بلکه اسلامی است که می خواهد فراسوی جامعه تاریخی موجود جامعه متعلق به خود را بسازد. بدیهی است که سکولاریسم و دموکراسی جاهایی به هم می رسند ولی مشغله سکولاریزاسیون و سکولاریسم دموکراسی نیست.

سکولاریسم هم می خواهد دین را دنیوی کند و هم حکومت و دولت و دولتمداری را از استیلا و قیمومیت دین آزاد کند، اما چگونگی مناسبات مردم با حکومت و مشروعیت آن الزاما به سکولار بودن حکومت مربوط نمی شود. حکومت مشروع دموکراتیک حکومتی است که متکی بر رای آزاد اکثریت انسان های شهروند شده باشد. حال اگر این گونه نباشد و حکومت مشروعیت دموکراتیک نداشته باشد و مردم هم چنین حکومتی را نخواهند حکومت باز هم می تواند سکولار باشد. البته آنجا که بیرون کشیدن حکومت واحد مردم از سلطه دین ممکن نباشد، حتی اگر مردم به دست خود و با اکثریت حقوق شهروندی خود را به امت بی اختیار و امامان صاحب اختیار فروخته باشند خود به خود وجه اصلی دموکراسی یعنی اجماع اراده فردی شهروندان قائم به ذات در رای اکثریت ممکن نمیگردد، آری امت اسلامی شهروند آزاد دولت ساز نیست و این همان نقطه تلاقی سکولاریسم و دموکراسی است. در این میان اشکال ناقص و میانی، یعنی دموکراسی محدود بدون سکولاریسم (تئوری حکومت دموکراتیک دینی) هم دیده شده که این تناقضی است اشکار در جوهر مفهومی دموکراسی و شاید به دورن گذار جوامع عقب مانده و بیشتر اسلامی مربوط باشد.

۳. جایگاه دین و نهادهای دینی در جامعه سکولار

گفتیم که سکولاریسم مفهومی است گره خورده با "جهان جدید" و بیرون آمده از دل آن، ربط زیادی به اسلام و جهان اسلام ندارد. همه آنچه را هم که تیلور می گوید، هم به «دنیوی شدن» مسیحیت چسبده و هم به ریشه داشتن سکولاریسم در "روشنگری *Aufklärung*". بنابراین، جایگاه دین در جوامع غربی روشن است. برخی از اندیشمندان و الیت های فکری اسلامی مانند علی عبدالرازق (متفکر مصری، کتاب اسلام و مبانی قدرت او ۱۳۸۰ در تهران منتشر شده) برآنند که پذیرش و تقویت دانش های جهان مدرن و باور داشتن به این امر که مقام خلافت، صرفا یک مقام دنیوی و سیاسی است و مشروعیت خود را نه از خدا بلکه از مقبولیت مردمی به دست می آورد، راهی است

برای بیرون آمدن از ایستایی جهان اسلام. می گوید اندیشه خلافت در پی انحراف از اسلام اصیل آمده و اسلام ذاتاً دینی سیاسی نبوده است، "اندیشه خلافت حاصل فتنه ای کبری است". صحبت اما اینجاست که آیا در واقعیت تاریخ اسلام نیز دگرگونی هایی انجام گرفته که در آن ناباوری به خدا و پیامبر یک گزینه در کنار گزینه های دیگر باشد؟ حال که ما در سده ۲۱ زیست میکنیم و حکومت اسلامی و فقهاتی را با ادعای خلافت نیابتی در جمهوری اسلامی داریم و با پدیده داعش و دهها گروه مشابه در آسیا و آفریقا و با ادعای بازگشت به حکومت صدر اسلامی روبرو هستیم کدام تفسیر "غیر سکولار" از اسلام را می توانیم بپذیریم. البته هستند نظریه پردازانی که ناسازگار سکولاریسم، اسلام و دموکراسی را نمی پذیرند و حتی حکومت دینی - اسلامی - سکولار را ممکن می بینند. مصطفی ملکیان در سخنرانی مکتوب خود تحت عنوان "حکومت دینی و سکولاریزم" (هشتم اردیبهشت ۱۳۸۴ در محل دفتر تبلیغات اسلامی) اسلام را ذاتاً سیاسی دانسته و مرجعیت دین را در زندگی سیاسی اجتماعی می پذیرد. می گوید حکومت دینی بر مبانی سکولاریسم تحت شرایطی ممکن است، شرط هم این است که اکثریت (و یا آرمانی تر) همه این را بگویند که، گر چه ما میدانیم باورهای دینی بالفعل قابل تحقق نیستند و هیچ دلیلی بر صدق و کذبشان وجود ندارد با اینهمه به این باورها دلبستگی داریم و می خواهیم که همان ها مبنای تصمیم گیری های جمعی و حکومت باشند، در جامعه ای که خودمان آن را می سازیم. پس اگر مردم بگویند که ما همین را می خواهیم، آن زمان، حکومت دینی با سکولاریسم ناسازگاری ندارد. حرف علی رضا علوی تبار هم کم و بیش همین است. او هم میگوید که اگر اکثریت یک جامعه با تکیه بر زبان و ارزش های دینی حقانیت یک حکومت را بپذیرند و به آن مشروعیت ببخشند، بهره گیری از دین در حکومت با دموکراسی ناسازگار نیست. اما اگر منظور از دینی شدن حکومت، قایل شدن حق ویژه برای دینداران، مفسران دین یا یک برداشت خاص از دین و مذهب باشد، این با دموکراسی سازگار نیست. اینجا دیگر معلوم نیست کدام

خوانش از کدام یک از مفسران دین را میتوان همساز سکولاریسم و دموکراسی دانست، که در واقعیت امروز جهان اسلام تعدادشان بسیار است، از انصار حزب الله ایران گرفته تا سلفی های تکفیری، سلفی های ستیزه جو، سلفی های دیوبندیه، سلفی های اعتدالی، جبهه رستگاری، بوکو حرام، الشبাব و جریان ابو سیاف. همه اینها حکومت را تنها از آن خدا میدانند با تفویض این حق به رسول خدا محمد، و پس از او مدعی بسیار. در پرداختن به مشکل دین و سکولاریسم نظر رایج میان اصلاح طلبان اسلامی و شیعه این است که مشکل در سازگاری دین با سکولاریسم نیست و چون این است نیازی هم به اصلاح در «متن مقدس» به عنوان محور و مدار متون دینی نیست. مشکل را بیش از همه در بد فهمی متن می بینند که منشاء آن را نیز در فاصله‌ی «زبان (زمان؟) نزول وحی» و مخاطبان جهان جدید می بینند، که حال می باید متن را در بستر زمینه و زمانه‌ی متن بخوانند نه خارج از آن. سکولار بودن اسلام هم به نظر برخی دیگر از اصلاح طلبان دینی از آنجا میاید که در متن، یعنی قرآن، و سنت، به معنی بازگویی گفته ها و اعمال پیامبر و امام معصوم شیعه، طرح و تجویزی برای تشکیل حکومت و دولت اسلامی نیامده است. این گفته ها اما با واقعیت تاریخ حکومت های اسلامی همخوانی ندارند. حکومت های اسلامی از زمان پیامبر به بعد همواره حکومت های فردی بوده اند و شاید تنها به این دلیل و به لحاظ مفهومی «دولت اسلامی» نبوده باشند. محمد مجتهد شبستری در مقاله ای که در تارنمای شخصی اش با تیتیر «پیدایش «حقوق اساسی» در قرون جدید و فقدان آن در سنت اسلامی» به تاریخ ۳۱ خرداد ۱۳۹۳ منتشر کرده میگوید: «عده‌ای ... تصور می‌کنند گر چه مباحث کلامی و فقهی گذشته مستقیماً نمی‌تواند نظام سیاسی معین کند ولی مباحث باب امامت و سیاست در کلام و فقه چنان ظرفیتی دارد که می‌تواند مبنایی برای پاسخگویی به پرسش‌هایی قرارگیرد که امروز در باب حکومت و سیاست مطرح است. آیا این تصور درست است؟ شکی نیست که نظریات و مباحث سیاسی مانند «امت»، «امامت»، تعریف امامت به «الریاسة

العامه فی امور الدین والدنیا» و شرایط امامت تعلیمات کلامی / سیاسی بوده است. اما آیا می‌توان گفت حقوق آزادی‌ها، حقوق شهروندی و حقوق اجتماعی و مانند این‌ها در مباحث کلامی یا فقهی سابقه دارد؟ آیا برای اذهان متکلمان و فقها چنین مسأله‌هایی مطرح بوده است؟ ... در عصر متکلمان و فقیهان گذشته ... چنین موضوعات و مفاهیمی مطرح نبوده است. برای آن‌ها مفهوم‌ها و موضوعات دیگری مطرح بوده است مانند: «حاکم»، «محکوم»، «اطاعت»، «نصیحت ائمه مسلمین»، «سیاست شرعی»، «وظایف امام»، «شرایط امام»، «اهل حل و عقد»، «امور حسبه»، «ولایت عامه» و ... همه این مفاهیم و موضوعات در چارچوب حکومت‌های فردی زمان‌های گذشته معنا داشته و مطرح بوده است. این مفهوم‌های سیاسی بر معنای خاصی از فرد و جامعه استوار بود که با معنای «فرد» و «جامعه» در مباحث سیاسی جدید کاملاً متفاوت است. حقوق آزادی‌ها و شهروندی و حقوق اجتماعی با تصویر انسان و جامعه در کلام و فقه اسلامی بیگانه است. و این جان کلام مجتهد شبستری است برای روشن کردن جایگاه اسلام و نهادهای دینی در جامعه سکولار، جامعه ای که در آن دینداری اسلامی حتی در شرایط اکثریت بودن باید تنها یکی از گزینه‌ها باشد. واقعیت جمهوری اسلامی ایران اما مبتنی بر استنتاج آیت الله خمینی (کتاب حکومت اسلامی، تهران ۱۳۵۷، ص. ۱۳۴ به بعد) از جایگاه سیاسی ویژه پیامبر اسلام در ساختار دولت اسلامی است. میگوید که پیامبر اسلام تنها نبی و رسول نبوده، او ولی نیز بوده، چون دولت اسلامی تشکیل داده و در جایگاه ولی فقیه با تکیه بر قانون خداوند یعنی خالق بر مخلوقین ولایت میکرد. با توجه به تقسیم فضای زندگی مسلمانان به «دارالحرب» و «دارالاسلام» و لزوم جنگ با کفار برای نابودی فتنه و مشرکین دیگر جایی برای گزینه ای دیگر در انتخاب دین و یا حکومت و حاکمیت باقی نمی ماند. دارالاسلام ولایتی جامعه ای است عشیره - مذهبی که فرد تنها در تعلقش به امت اسلامی حضور اجتماعی میابد، این تعلق اجباری و موروثی است و هزاران فرسنگ دور از الزامات

مصاحبه اختصاصی گاهنامه فلسفی

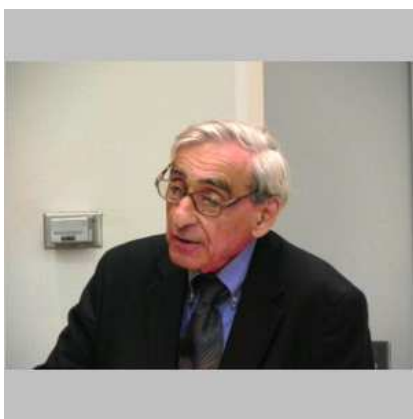
خرمگس با

فیلسوف آمریکایی، مایکل والزر^{۱۷۹}

پرینستون، ایالات متحده آمریکا

نوامبر ۲۰۱۴

شیریندخت دقیقیان



پروفسور والزر، نخست سپاس دارم برای قبول انجام مصاحبه با گاهنامه فلسفی خرمگس.

ابتدا با پرسش های دو دبیر دیگر این گاهنامه آغاز می کنیم: رامین جهاننگلو که نوشته های متعددی در زمینه سکولاریزم به طور عام و رویکرد گاندی به حل تنش میان رهایی ملی هند و هندوییزم به طور خاص دارد؛ و اسفندیار طبری که در راستای کار خود در زمینه عدالت در مفهوم رولزی، به تازگی در نوشته ها و کنفرانس ها به ضرورت رسیدن به نظریه ای خاص پیرامون برقراری تفکیک دین از حکومت در ایران تأکید کرده است. از دید او، یک چنین نظریه ای باید مستقیم و به گونه ای زنده از درون جامعه ایران شکل گرفته، نتیجه شکل گیری یک فضای عمومی

های متعددی پیرامون مفهوم عدالت و انتقاد اجتماعی نزد انبیاء یهود، بررسی نمونه خروج از مصر همچون انگاره تحول های انقلابی تاریخ و نیز سیاست و سکولاریزم در کشور اسرائیل امروز دارد. از جمله سخنرانی های والزر در شبکه یوتیوب: "The Paradox of National Liberation" است. فهرستی از آثار او در پایان این مصاحبه آمده است.

جامعه سکولار. اگر در اروپا مردم در پی تجربه جنگهای خانمان برانداز مذهبی به اخلاقیات سکولار برای تامین صلح اجتماعی رسیدند، در جوامع اسلامی از افغانستان و جزیره العرب و عراق و سوریه گرفته تا آفریقا و اندونزی در آسیا جنگهای مذهبی داخلی و میان کشوری "تازه" آغاز شده اند و پایانشان نامعلوم.

پرسش جایگاه دین و نهادهای دینی در جامعه سکولار را شاید بتوان برای این بخش از جهان در پایان این جنگها نیک تر پاسخ داد.

¹⁷⁹ مایکل والزر، فیلسوف و نظریه پرداز سیاسی آمریکایی، متولد ۱۹۳۵ ساکن نیوجرسی، در حال حاضر، پروفسور امریتوس در پرینستون و از دبیران نشریه روشنفکری *Dissent* است که از زمان دانشجویی با آن همکاری داشته است. والزر ضمن داشتن پیوندهایی با سنت نیومارکسیستی آمریکایی از دوران جوانی، فیلسوفی مدافع لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی با تأکید بر مفهوم عدالت است. او همچنین به دلیل خاستگاه یهودی خود، نوشته ها و سخنرانی

چندصدایی و گفتگویی با شرکت کنندگان اجتماعی و سیاسی متفاوت و از جمله خود دینداران باشد. از این رو چنین نظریه ای باید متمایز باشد از رویکرد سکولار کلاسیکی که پیش از انقلاب اسلامی در ایران به دلیل فقدان دموکراسی شکست خورد. چنین نمونه ای، عناصر خاص اجتماعی، دینی، فرهنگی و سیاسی جامعه ایران را در نظر می گیرد.

با چهار پرسش طرح شده از سوی اسفندیار طبری و دو پرسش از سوی رامین جهاننگلو آغاز کنیم:

طبری - در جامعه ای با سنت نیرومند دینی، امکان برقراری مناسبات سکولار با زیربنای جدایی دین از حکومت را چگونه ارزیابی می کنید؟

مایکل والزر - بستگی بسیار دارد به خود دین. جمهوری آمریکا در اوایل تشکیل خود، جامعه ای بسیار دینی بود. اما دین آن پروتستانیسم بود که در دل خود، گرایش نیرومندی به جدایی خواهی سکولار و نیز آزادی فرقه گرایی داشت. به این ترتیب، یک جدایی رادیکال دین از حکومت امکان داشت و در واقع، ضروری بود. زیرا فرقه های غیرپروتستان حکومت را در جهت حمایت از همه فرقه ها فعال می خواستند. اما دین های دیگر، انگاره های دیگری را ضرورت می بخشند.

طبری - آیا جامعه ای که از نظر تاریخی فاقد تجربه سکولاریزم در پیش زمینه دموکراتیک است، فقط با اتکا به مدل های غربی سکولاریزم می تواند در پی استقرار سکولاریزم سیاسی باشد؟

مایکل والزر - خیر. چنین حکمی صادق نیست. دیگر جوامع می توانند از مدل غرب یا آمریکا بیاموزند، ولی به نظر من، تدوین مدل های جدیدی برای کشورهای دیگر، یکسره مشروعیت دارد و حتی ضروری است. برای هر مورد، روند سیاسی متفاوتی را باید تصور نمود همراه با گونه ای تعامل میان گروه های خاصی که تأثیر محلی مشخصی دارند.

طبری - اسلام، دینی است که پیامبر آن، بزرگ ترین سیاستمدار زمان خود بود. چه عواملی به نظر شما می توانند به جوامع مسلمان امروز انگیزه بدهند که حکمیت قانون مدنی را بر قوانین شرعی ترجیح بدهند؟

مایکل والزر - از نظر تاریخی، در غرب، تجربه جدال مذهبی و جنگ های داخلی خونین، احتمالاً مهم ترین عامل سوق دادن مردم به سوی یک حکومت (کم و بیش) بیطرف و حاکمیت قانون مدنی بود. همچنین، شمار مردمی که ایمان دینی نداشتند، رو به رشد بود. دستکم، شمار آنانی که به تمام امور دینی باور نداشتند و زیر بار اقتدار مطلق روحانیون جوامع خود نمی رفتند، روزافزون بود. همه این عوامل، همین حالا در (برخی از) جوامع مسلمان در کار هستند.

طبری - از دید شما آینده دین به طور کل، همچون یک نظام اعتقادی مطلق گرا در چارچوب تکثرگرا و خوداصلاح گر همزیستی با دیگر آموزه ها و هنجارهای اجتماعی چگونه خواهد بود؟

مایکل والزر - به نظرم این دشوارترین پرسش است: چگونه افرادی دارای باورهای دینی مطلق گرا را در یک سامان تکثرگرا جای بدهیم؟ اگر ما (یا بسیاری از ما) به نظریه ناگزیر بودن سکولاریزم باور می داشتیم، آن گاه این پرسش، دشوار نمی بود و فرض می شد که باورهای مطلق گرا با گذر زمان، رنگ می بازند. ولی ما در دوران احیای تب مذهبی و خشونت مذهبی زندگی می کنیم. شاید این تب فروبشیند. ولی، در میان مدت، نیاز داریم که از این گزاره ساده دفاع کنیم که: مطلق گرایی مذهبی باید حساب خود را از اجبار و خشونت دینی جدا کند. نبرد ایدئولوژیک برای کسب احترام متقابل یا دستکم، مدارای متقابل - که ما گمان می کردیم در آن برنده شده ایم - هنوز ادامه دارد. به قول مارکسیست های قدیمی، این وظیفه تاریخی ما است.

جهاننگلو - بسیاری از تلاش ها برای تشکیل ملت و دولت در آسیا، آفریقا و خاورمیانه در سال های پس از جنگ

جهانی دوم، در ابتدا بر اساس ایده ال های سکولار بودند. ولی در دو دهه اخیر، همین ملت ها که بر اساس سکولاریزم بی ریزی شدند، با مقاومت مذهبی غیرمنتظره ای از سوی حریفان مذهبی خود روبه رو شدند. به نظر شما چه شد که این دولت های سکولار در بازتولید فرهنگ خود در یک یا دو نسل بعدی شکست خورده اند؟

مایکل والزر - چنان چه می دانید، به تازگی کتابی را به پایان رسانده ام که به همین پرسش و سه نمونه سکولار تشکیل ملت و دولت می پردازد: هند، اسرائیل و الجزایر. سه دین متفاوت، ولی حدوداً یک روال زمانی مشابه: دو یا سه دهه پس از استقرار دولت سکولار، یک جنبش مذهبی جنگنده، مدرنیست و ایدئولوژیک به چالش با سکولاریزم مستقر می پردازد. چرا این اتفاق افتاد؟ یک دلیل این است که تمام پدران استقلال و رهبران اولیه این کشورها، یعنی چهره هایی چون نهرودر هند، بن گوریون در اسرائیل و بن بلا در الجزیره، در تشخیص اهمیت دین در زندگی روزمره مردم، غفلت کردند و از این رو، درنیافتند که باید رو در رو با مذهبیون افراطی مبارزه کنند و از آن سو، با دینداران معتدل تعامل ورزند. سکولاریزم یک مخلوق سر و ته بود که هرگز پاهای خود را پیدانکرد تا روی آن ها بایستد!

جهانبگلو - چگونه چالش های سکولاریزم معاصر را می توان با استقرار موفق سیاست سکولار در ابتدای تشکیل ایالات متحده آمریکا مقایسه کرد؟

مایکل والزر - در آمریکا نیز یک انقلاب سکولار به استقرار یک جمهوری سکولار انجامید و دو یا سه دهه بعد، یک جریان احیاء مذهبی (به نام "دومین بیداری بزرگ"¹⁸⁰) رخ داد. ولی، این یک احیاء پروتستانی بود و به دلایلی که پیشتر بررسی کرده ام، چالشی برای اصل قانون اساسی درمورد جدایی کلیسا از حکومت به شمار نمی رفت. کلیساهای جالفاتده ای در برخی از کلنی ایالت های آمریکا وجود داشتند: برای نمونه، انگلیکنیزم¹⁸¹ در ویرجینیا و

کانگریگیشنالیزم¹⁸² در مساجوست. ولی این ها ضعیف بودند و دربرابر گرایش های جدایی خواهی سکولار و شور و شوق اوانجلیست¹⁸³ که پروتستانیسم دامن زده بود، دوام نیاوردند.

دقیقیان - پروفیسور والزر، همان گونه که شما در "لیبرالیزم و هنر جداسازی سکولار":

"Liberalism and the Art of Separation"

(۱۹۸۴) نشان می دهید، بقای سیستم های سیاسی لیبرال - دموکرات و سوسیال - دموکرات بستگی دارد به بازرسی و نظارت مداوم بر روی "دیوار" هایی که نهاد دین را از دولت، سیاست را از جامعه مدنی، نهادهای دینی را از دانشگاه، دولت را از مالکیت خصوصی زندگی عمومی را از زندگی خصوصی جدا می کنند. با این حال، عمده ترین چالش جوامع پیشالبرالیزم و پیشادموکراسی این است که ابتدا این جداسازی را تحقق بخشند. مردم چنین جوامعی از سویی نسبت به راه حل های انقلابی بدبین بوده، به جنبش های رفورم تمایل دارند و حتی به آن دسته از اقدامات دولت های موجود امید می بندند که می توانند به چنین جداسازی موثری انجامیده، آن را استقرار بخشند. از سوی دیگر، حاکمان مستبد، یکسره دربرابر چنین تغییرهایی مقاومت می کنند. شما به عنوان یک تئوریسین سیاسی، چه راه حلی برای این وضعیت بن بست پیشنهاد می کنید؟

مایکل والزر - بدبینی به انقلاب شاید امری مثبت است، زیرا بیشتر انقلاب ها یا دستکم، انقلاب هایی با دامنه های وسیع، تولیدکننده نسخه های جدید توتالیتریزم هستند؛ چنان چه در انقلاب های فرانسه و روسیه اتفاق افتاد. طی این انقلاب ها اجبار به راست کیشی مذهبی، جای خود را به اجبار در راست کیشی ایدئولوژیک می دهد (یا برعکس). هنر جداسازی سکولار، یک هنر سیاسی است که در روش رفورم بهتر کار می کند و به احتمال قوی تر، اغلب، پاسخی

¹⁸² Congregationalism

¹⁸³ Evangelist

¹⁸⁰ Second Great Awakening

¹⁸¹ Anglicanism

است به راست کیشی تحمیلی توسط حکومت. من راه حلی برای بن بست که شما تشریح کردید، ندارم. سیاست، امری وابسته به آزمون و بازآزمون است. از نظر تاریخی، جامعه مدنی به وجود می آید و فضای آزاد از راه شکل گیری سازمان های مستقل فرهنگی، دینی، سیاسی، خیریه و غیره پدید می آید. و اگر آن ها را تعطیل کنند، دوباره و دوباره باید آن ها را تشکیل داد. و بار دیگر.

دقیقیان - شما نوشته اید: " در دنیای ما آن گونه که سامان یافته، حقوق مؤثر بستگی دارند به وجود یک دولت مؤثر. ولی این دولت باید همچین، دولتی عادل باشد و متعهد به دفاع از حقوق شهروندان خود".

این را از مقاله شما به نام "حق داشتن حقوق مؤثر" "The Right to Have Effective Rights" نقل کردم. پرسش این است که تا چه حد کارآمدی یک دولت و توانایی آن در دفاع از حقوق شهروندان، به جدایی مؤثر دین از حکومت بستگی دارد؟ آیا حاکمیت قوانین شرع که فرض مسلم را بر برتری یک مذهب بر دیگر مذاهب و جهان بینی های سکولار می گذارد، هرگز موفق به ساختن یک دولت نیرومند و عادل در سطوح ملی و بین المللی می شود؟

مایکل والزر - حکومتی که بر "برتری" یک مذهب بر مذهب دیگر استوار باشد، نمی تواند از حقوق شهروندان خود دفاع کند. اما اگر حکومتی، مذهبی را همچون مذهب اکثریت به رسمیت بشناسد و به آن برخی حمایت های حکومتی بدهد (بدون دادن قدرت اجبارکننده) - مانند انگلستان در مورد آنجلیک ها یا دانمارک در مورد لوتریزم - چنین دولتی نیز می تواند دولت موجهی باشد و از حقوق شهروندان خود دفاع کند. از این رو، یک جداسازی سکولار مطلق مانند مدل آمریکا حتما ضروری نیست، ولی باید دادن قدرت اجبارگر به اقتدار مذهبی به روشنی منع شود. بسیاری امور دیگر نیز ضروری هستند: آزادی بیان (یعنی هیچ قانونی علیه ارتداد وجود نداشته باشد)؛ مطبوعات آزاد (یعنی هیچ سانسوری علیه افکار بیخدایی نباشد)؛ آزادی اجتماعات (یعنی هیچ اجباری به شرکت در مجالس دینی

و سیاسی نباشد) و همین طور تا آخر. شما فهرست آن را به خوبی می دانید.

دقیقیان - شما در سلسله سخنرانی های خود با عنوان "ناسازگاری ملی" "The Paradox of National Liberation"، که گمان کنم مقدمه ای باشند بر کتابی از شما که به زودی در ماه مارچ ۲۰۱۵ به بازار می آید با عنوان:

The Paradox of Liberation: Secular Revolutions and Religious Counter-revolutions

به خیزش گرایش های تند ضدسکولار در جوامع هند، اسرائیل و الجزیره پس از رهایی ملی می پردازید که واکنش هایی هستند به رویکردهای سکولاریستی رادیکال پدران سیاسی این جوامع. از دید شما، ملت هایی که امروز به سوی آینده مطلوب دموکراسی و چند فرهنگی گام برمی دارند، با چه راهکارهای پیش نگری از چنین موج های برگشتی ضدسکولار پرهیز کنند؟

مایکل والزر - ابتدا باید درست پذیرفت که نظریه آکادمیک پیروزی ناگزیر سکولاریزم و علم، غلط است (دستکم، اینک افق زمانی درستی برای آن نیست). تاریخ تنها در یک مسیر حرکت نمی کند. سپس، باید با دین مردم عادی ارتباط برقرار کرد. برای من و افرادی چون من، این ارتباط قاعدتاً ارتباطی ناقده است، ولی مهم تر از همه، خود نفس ارتباط گیری است: متون (ادیان) را بخوانید. سعی در فهمیدن دعوت آن ها نکنید و با آن ها وارد بحث شوید. سنت های دینی بزرگ، مسیحیت، اسلام، هندوییزم، یهودیت و بوداییزم، همگی بیش از آن چه متعصبان آن ها می پندارند، دارای ظرفیت بالای گسترش هستند. این دین ها گشوده به تفسیر خلاق و بازتفسیر می باشند. جای آن هست که افرادی خارج از این دین ها بایستند و از موضع عقل گرایی و فوق عقل گرایی به آن ها انتقاد کنند. ولی همچنین، باید جریان نقد از داخل این ادیان نیز وجود داشته باشد که ضمن به رسمیت شناسی نقش دین مزبور در شکل دادن به تقویم و چرخه زندگی، در همان حال، به

مصاحبه اختصاصی گاهنامه فلسفی

خرمگس با

فیلسوف آلمانی، اوتفرید هوفه ۱۸۴

توبینگن، آلمان

ژانویه ۲۰۱۵

پرسش- پروفیسور هوفه: از طرف خوانندگان گاهنامه ایرانی فلسفه، خرمگس، برای این مصاحبه از شما سپاسگزارم. پرسش اول این است که در جامعه ای با سنت نیرومند دینی، امکان برقراری مناسبات سکولار با زیربنای جدایی دین از حکومت را چگونه ارزیابی می کنید؟

هوفه- کشورهای اروپایی و آمریکا از چندین و چند سده پیش، دارای سنت های مذهبی به ویژه مسیحی هستند، " با این وجود " جدایی کلیسا و امور کشوری را اجرا کرده اند. در هر صورت نباید موافقت کتاب های عهد جدید مبنی بر این جدایی را فراموش کرد: " بدهید به قیصر آنچه متعلق به اوست و به خدا آنچه از آن اوست " (انجیل مائتوس ۲۲، ۲۱). در اسلام هم نظری کمتر از این جدایی، از قران " نتیجه گرفته " نمی شود، چرا که چنین چیزی در خدمت هسته اخلاقی - روحانی اسلام است. فرقی نمی کند که سرزمینی اسلامی یا مسیحی باشد، در پس عدم این جدایی، دینی وجود دارد که ابزاری برای قدرت بیگانگان با دین است.

پرسش- آیا جامعه ای که از نظر تاریخی فاقد تجربه سکولاریزم در پیش زمینه دموکراتیک است، فقط با اتکا به مدل های غربی سکولاریزم می تواند در پی استقرار سکولاریزم سیاسی باشد؟

نقشی که برخی زمان ها در شکل دادن به نظم سیاسی دارند، انتقاد کنند.

دقیقیان- چه پیامی برای دوستداران ایرانی فلسفه دارید؟

مایکل والزر- فقط همین: از جدل پیرامون فلسفه بازنایستید و دست از دوست داشتن چنین جدل هایی برندارید!

فهرست آثار مایکل والزر

- Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship (Harvard University Press, 1970) [ISBN 0-674-63025-4](#)
- The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics (Harvard University Press, 1965) [ISBN 0-674-76786-1](#)
- Political Action (Quadrangle Books, 1971) [ISBN 0-8129-0173-8](#)
- Regicide and Revolution (Cambridge University Press, 1974) [ISBN 0-231-08259-2](#)
- Just and Unjust Wars (Basic Books, 1977; second edition, 1992; third edition, 2000, [ISBN 0-465-03705-4](#); fourth edition, 2006, [ISBN 0-465-03707-0](#))
- Radical Principles (Basic Books, 1977) [ISBN 0-465-06824-3](#)
- Spheres of Justice (Basic Books, 1983) [ISBN 0-465-08189-4](#)
- Exodus and Revolution (Basic Books, 1985) [ISBN 0-465-02164-6](#)
- Interpretation and Social Criticism (Harvard University Press, 1987) [ISBN 0-674-45971-7](#)
- The Company of Critics (Basic Books, 1988) [ISBN 0-465-01331-7](#)

Kant's cosmopolitan theory of law and peace , 2006

Democracy in an Age of Globalization, 2007

Categorical Principles of Law, 2002

Political justice, 1994

^{۱۸۴} اوتفرید هوفه فیلسوف معاصر آلمانی و استاد فلسفه. هوفه از ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۰ به تحصیل فلسفه، تاریخ، جامعه شناسی و الهیات در دانشگاه های مونستر، توبینگن و ساربروکن و مونیخ پرداخت و هم اکنون در توبینگن آلمان ساکن و در سوییس به تدریس فلسفه مشغول است. از جمله آثار اوتفرید هوفه به زبان انگلیسی عبارتند از:

هوفه- هر گونه ای از عدالت بطور عاقلانه اشاره دارد به (۱) تمامی تجربیات مفید و مثبت خود همان مردم و از این رو (۲) به جستجوی دلیل و برهان هایی در فرهنگ و سنت های خود می گردد و (۳) شرمگین از یادگیری از فرهنگ های دیگر نمی شود.

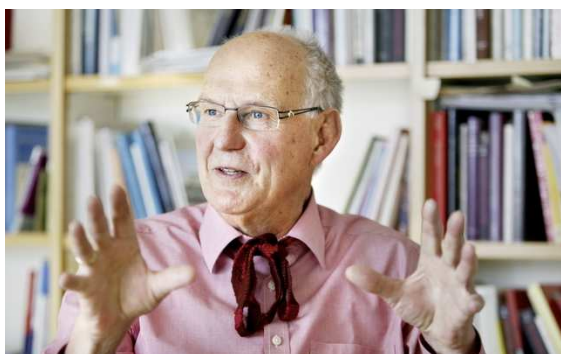
پرسش- اسلام، دینی است که پیامبر آن، بزرگ ترین سیاستمدار زمان خود بود. چه عواملی به نظر شما می توانند به جوامع مسلمان امروز انگیزه بدهند که حاکمیت قانون مدنی را بر قوانین شرعی ترجیح بدهند؟

مسلمان باید قرآن را دقیق و کامل بخواند. سپس خواهد دید که از میان بیش از شش هزار آیه (دقیق: ۶۲۳۶) تنها حدود هشتاد آیه اهمیت حقوقی - سیاسی دارند و مسلمان می بیند که قرآن، در مرتبه نخست و از همه مهم تر، دل بستگی و چشمداشت اخلاقی- روحانی- دینی دارد. یک مقایسه با جامعه های غربی را هم نباید دست کم گرفت: جدایی دین و امور کشوری نزد ایشان هیچ لطمه و خسارتی به دین داران نیست، بلکه در خدمت علاقه های متنوع دینی شهروندان است. این جدایی نه تنها به دین داری آسیب نمی زند، حتی کوچکترین مانعی برای ابراز و اجرای امور دینی شهروندان نیست، بلکه برعکس، پشتیبان دین هم هست و رفاه و سعادت تمامی شهروندان را فراهم می کند؛ بطوری که آموزش، تحصیل، رفاه اقتصادی، علوم، تکنیک، درمان و خدمات پزشکی و افزایش ثروت عمومی یک جانبه و فقط از سوی دین تعیین تکلیف نمی شوند.

پرسش- از دید شما آینده دین به طور کل، همچون یک نظام اعتقادی مطلق گرا در چارچوب تکثرگرا و خوداصلاح گر همزیستی با دیگر آموزه ها و هنجارهای اجتماعی چگونه خواهد بود؟

هوفه- آینده یک دین بستگی به آمادگی و خواست اعضای آن دین و توانایی همان دین برای عرضه جوهر اخلاقی- روحانی خود دارد، که باید مطابق موقعیت زمان و با دنبال کردن پرنترژی و خلاقانه انسان عمل نموده و میدان را به خشک اندیشان و متعصبین واگذار نکند.

پرسش- بسیاری از تلاش ها برای تشکیل ملت و دولت در آسیا، آفریقا و خاورمیانه در سال های پس از جنگ جهانی دوم، در ابتدا بر اساس ایده ال های سکولار صورت گرفتند. ولی در دو دهه اخیر، این ملت ها که بر اساس سکولاریزم پی ریزی شدند، با مقاومت مذهبی غیرمنتظره ای از سوی حریفان مذهبی خود روبه رو شدند. به نظر شما چه شد که این دولت های سکولار در بازتولید فرهنگ خود در یک یا دو نسل بعدی شکست خورده اند؟



هوفه- هر حرکتی که خود را پیرو یک دین اعلام می کند، نمی تواند به این دلیل و حتمن دینی باشد. کم نیستند دیگریانی که برای اهداف خود از لباس شبه دینی استفاده می کنند. علاقه خاصی به قدرت وجود دارد، که بخشی از آنها اقتصادی، بخشی سیاسی، بخشی فرهنگی و یا ترکیبی از همه این هاست؛ همراه احساس دل آزدگی و خشم نسبت به این جهان پیچیده و سو تفاهم شدید و نادانی از هسته درونی دین و علت وجودی آن.

پرسش- چگونه چالش های سکولاریزم معاصر را می توان با استقرار موفق سیاست سکولار در ابتدای تشکیل ایالات متحده آمریکا مقایسه کرد؟

هوفه- ایالات متحده آمریکا توسط فراریان مذهبی انگلیسی تأسیس شد، آنها در سرزمین جدید خواهان پایه گذاری اورشلیم نوینی بودند بر اساس آزادی عقیده، یعنی همان چیزی که برایش در انگلستان، سرزمین مادری خود، تحت پیگرد بودند. ایالات متحده اما سکولار است، چرا که دین و امور مملکتی را از هم جدا نموده و با این وجود و درست به همین دلیل، دین و مذهب در انواع خود و در زندگی جامعه برسمیت شناخته شده اند.

چند پرسش در باره سکولاریسم از

محمد رضا نیکفر^{۱۸۵}

هم اندیشی گاهنامه خرمگس پیرامون سکولاریزم

هلند - دسامبر ۲۰۱۴

پرسش اول: هسته مرکزی در ایده سکولاریزم را در چه می بینید؟

"سکولاریسم" به "سکولار" برمی گردد، و "سکولار" صفت یک دوران، صفت نوعی نگرش به جهان و صفت نوعی سامان حکومتی است. در این کاربرد-معناهای سه گانه از عصر جدید همچون عصری سکولار، دید سکولار یا روشنفکر سکولار و همچنین دولت سکولار سخن می گوئیم. یک کاربرد-معنای چهارم هم می توان برای عنوان سکولار در نظر گرفت که چندان در ادبیات مرسوم نیست، اما بستر آن یک حیطه معنایی اساسی در تبیین تغییر روابط اجتماعی و در درجه اول روابط دو جنس در عصر جدید است. آنجایی که می گوئیم به لحاظ اجتماعی در کانون مسئله سکولاریسم مسئله زن قرار دارد، به این معنای چهارم نظر داریم که واکاهاندن آن به سه معنای دیگر به ضرر تمرکز ضروری بر مسئله زن شود.

"سکولاریسم" در ایران عنوان بحثی شده است درباره یک هم‌تافته موضوعی؛ منظور این است که در آن موضوع‌های مختلفی در هم پیچیده شده‌اند. در جاهای دیگر نیز چنین بوده است و به این خاطر است که ما نظام‌های سکولار مختلفی داریم و با برداشت‌ها و اصطلاح‌شناسی‌های مختلفی در این زمینه رویارو می شویم. مشخصه مشترک نظام‌های سکولار در این است که "مشروع" نیستند، اگر مشروعیت، پیروی از شرع، فرمان‌پذیری از یک کانون قدرت دینی و یا فرمان‌روایی به نام دین باشد. نظام‌های سکولار

¹⁸⁵ فیلسوف ایرانی مقیم آلمان. از او نوشته های متعددی در باره دین منتشر شده است.

حقانیت خود را از چیزی یا جای دیگری می‌گیرند، مثلاً در مورد نظام‌های دموکراتیک آنها خود را مظهر خودفرمانی شهروندان می‌دانند، مظهر اراده‌ای که با انتخاب‌های دوره‌ای و آزاد تجلی می‌یابد. اگر در مورد آنها هم از اصطلاح "مشروعیت" استفاده می‌شود - مثلاً در ترکیب مشروعیت دموکراتیک - منظور یک مشروعیت غیرشرعی است، مشروعیت زمینی و ناوابسته به شریعت و شریعت‌مداران است.

بی‌گمان این مشخصه همخوانده‌ساز نظام‌های سکولار، در مقام باور و هنجار، در مرکز ایده سکولاریسم قرار دارد. اما به این مرکز همواره می‌توان از زاویه‌های مختلف نگریست و بسته به اینکه چه نکته‌ای در هر مورد مشخص در بحث سکولاریسم برجسته باشد، می‌توان تبیین‌های مختلفی از آن داشت. مثلاً خود من بارها تکرار کرده‌ام که مسئله سکولاریسم در ایران یعنی مسئله زن. به عبارت دیگر به نظر من برای اینکه عمق مسئله سکولاریسم را دریابیم باید آن را همبسته و تا حد بسیار قابل توجهی همپوش با مسئله زن بدانیم. به این نکته پی می‌بریم، اگر در نظر گیریم که ساده‌ترین بخش‌هایی سکولار جامعه برچیدن بساط ولایت فقیه و کلاً کوتاه کردن دست آخوندها و آخوندمسلمک‌ها از قدرت سیاسی است. اما وقتی که مجلس دموکراتیک آینده بخواهد قانون‌هایی چون ارث، خانواده و برابرسازی حقوقی را از تصویب بگذارند، آنگاه است که درمی‌یابیم سکولار شدن چه روند پیچیده و پرتنشی است. ممکن است برخی از فعالان سیاسی امروزین که جدایی دین و دولت را پذیرفته‌اند، با برابری حقوقی زنان و مردان و جنس سوم مخالفت کنند، آن هم به طور مستقیم از موضع شرع یا به طور غیر مستقیم از موضع چیزی به نام سنت و فرهنگ ایرانی. در آن هنگام ما دوباره بحث آتشی‌دینی درباره سکولاریسم خواهیم داشت، اما نه دیگر به صورت بحث بر سر حضور شخصانی فقیهان در حکومت و لزوم پایان دادن به آن.

نظام ولایت فقیه یک نظام تبعیض است: تبعیض میان معمم و مکلا، میان مسلمان و غیر مسلمان، میان شیعه و سنی،

میان دین‌باور و آزاداندیش، میان مرد و زن، میان خودی و غیرخودی. اگر نظام سکولار مطلوب را در تقابل قطبی با نظام آپارتاید موجود در نظر گیریم، آنگاه شایسته است که ایده سکولاریسم را در پیوند با ایده آزادی و برابری بدانیم و تأکید کنیم سکولار شدن یعنی رفع تبعیض. بر این قرار جنبش سکولار جنبشی است علیه نظام آپارتاید دینی. با این توضیح این را نیز می‌توانم بگویم که در کانون ایده سکولاریسم، ایده رفع تبعیض قرار دارد.

پرسش دوم: آیا رسیدن به سکولاریسم سیاسی، یعنی جدایی دین از دولت، را شرط ضروری برای رسیدن به دموکراسی می‌بینید؟

پاسخ بر اساس آنچه درباره نظام آپارتاید دینی و ضرورت نفی آن با نظامی مبتنی بر آزادی و برابری گفته شد این است: اگر ایده دموکراسی ایده آزادی و برابری باشد که هست، یک شرط تحقق آن طبعاً رفع تبعیض‌هایی است که بر اساس دین برقرار می‌شود، مقدم بر همه در عرصه سیاسی.

سکولاریزاسیون سیاسی شرط لازم و اجتناب‌ناپذیر برای دموکراسی است، اما شرط کافی آن نیست. رهایی از دست شریعت‌داران یک گام در مسیر رهایی است و این مسیر به آن منحصر نمی‌شود.

پرسش سوم: در یک جامعه سکولار، چه جایگاه و نقشی برای دین و نهادهای دینی تصور می‌کنید؟

سکولاریسم یعنی رفع تبعیض‌هایی که به نام دین برقرار می‌شود. اگر نظام سکولار برقرارکننده تبعیض شود، آن هم علیه دین و دینداران، آنگاه خود به یک ایدئولوژی تبدیل می‌شود، به یک شبه دین، که باید این بار فکری کنیم برای رهایی از دست آن. در یک جامعه سکولار دموکراتیک شهروندان نبایستی هیچ امتیازی برهم داشته باشند، از جمله برپایه باور دینی و غیردینی و ضددینی‌شان. آنچه ممنوع است، هر گروه‌بندی و حرکتی است که در جهت برافکندن نظام دموکراتیک و تغییر پایه نظام از ایده آزادی و برابری به ایده امتیازوری و تبعیض باشد. از آزادی می‌توان

تفاوت رویکردها در نقد اجتماعی (شیریندخت دقیقیان)

فشرده: نوشتار حاضر، به روش های متفاوت و عوامل تأثیرگذار بر نقد اجتماعی همچون زیربنای سمتگیری های سیاسی و اجتماعی می پردازد. پرسش آغازین این است که روش های نقد اجتماعی با چه ملاکی از یکدیگر متمایز می شوند؟ در این رهگذر، به کمک مفهوم *vantage point* یا "نگرگاه"، تفاوت رویکردها در نقد اجتماعی بر اساس "فاصله نقادانه" آنها از موضوع مورد نقد، بررسی می گردد. از آن جا که نقد، بدون دو مفهوم تعهد و زبان، قابل تصور نیست، نظریه های تعهد روشنفکر و نویسنده نزد ژان پل سارتر و نقد رولان بارت بر تعهد نوشتار، بررسی می گردند. سپس، با مروری بر شیوه های رایج نقد اجتماعی، تقسیم بندی فیلسوف معاصر آمریکایی، مایکل والزر، از روش های نقد اجتماعی شرح داده می شود.

سخن آغازین

نقد اجتماعی بخش جدایی ناپذیر زندگی فرهنگی و سیاسی یک جامعه است و رسانه های گوناگونی را بستر خود می سازد: از جمله ادبیات، هنرها، سیاست، فلسفه و علوم اجتماعی.

نقد اجتماعی افزون بر حیطه های تخصصی و اندیشه ها، پیوندی نزدیک با اخلاق نیز دارد. منتقد، آن چه در جامعه می گذرد را با معیارهای اخلاق جهانشمول یا ادعاهای اخلاقی، فرهنگی و حتی دینی خود جامعه، مقایسه کرده، به نقد وضع موجود برمی خیزد. آنا تول فرانس در نقد نابرابری و با کنایه به شکست وعده حقوق برابر انسان ها، به "حق برابر همگان در خوابیدن زیر پل های پاریس" اشاره می کند. جمالزاده در قطعه انتقادی "فارسی شکر است"،

برای محدود کردن قلمرو آزادی بهره برد، اما این بهره بری حدی دارد و آن حد جایی است که از آن پس تخریب بنیان افکن قلمرو آزادی شروع می شود. پیش از رسیدن به این مرحله ما در محدوده تحمل و رواداری قرار داریم. آزادی جمعی تنها با تحمل و رواداری میسر می شود و تحمل و تساهل شامل همه می شود، از جمله دینداران و گروه ها و نهادهای دینی. کلا این را باید بدانیم که رواداری و تحمل، تحمل کردن و روا داشتن چیزی است که خود ما ممکن است از آن بیزار باشیم.

در قلب ایده تاریخی سکولاریسم، که پس از جنگ های سی ساله در اروپا سربرآورد، نکته "نه ما، نه شما" قرار دارد که در هر عصری و در هر جایی از نو تفسیر می شود. ما هم به روایت ایرانی این نکته نیاز داریم.

به نظر من اگر در ایران یک نظام دموکراتیک برپا شود که مؤمنان با آن قهر کنند، آن نظام شکست می خورد، مهم نیست که پشت آن چقدر نیت نیک نهفته باشد. از خود راندن ساده است، ولی جذب کردن و همبسته کردن سخت و پیچیده است. برای اندیشیدن بر این کار سخت و آمادگی برای انجام آن بایستی سکولاریسم ایرانی را تنها با عبارت هایی منفی مثل *برفکندن نظام ولایت فقیه، جدایی دین و دولت، و رفع تبعیض معرفی نکنیم*. تبیین مثبت "انتگراسیون" است، یعنی مجتمع سازی و همبسته سازی. محور انتگراسیون ایده آزادی و برابری است.



اریش فروم

در آموزه های کاتولیک هیچ فعالیت اقتصادی نبود که در خدمت هدفی اخلاقی نباشد. سنت آنتونیو می گفت: "ثروت برای انسان است و نه انسان برای ثروت". آموزه های کاتولیک به فرد هشدار می دادند که ثروت در حد برآورد نیازهای زندگی لازم است و بیش از آن، حرص و گناهی کشنده به شمار می رود. مال می بایست از راه حلال به دست آید و دادن اعانه به تهیدستان یک وظیفه دائمی بود. با آن که این آموزه ها تصویر واقعی ریاکاری و خشونت جوامع قرون وسطی را بازتاب نمی دهند، ولی عرف و اخلاق رایجی بودند که نابسامانی های جامعه با ملاک آن ها نقد می شدند. حال آن که با رشد نیروهای مولد سرمایه داری، نقد اجتماعی متوجه نکوهش کار نکردن، نکوهش دادن اعانه به فقرا و مولد یا سودآور نبودن فرد شد^{۱۸۶}. نقد اجتماعی در دوران سرمایه داری، موضوع هایی چون استثمار، تنهایی انسان، دلهره انسان در جامعه صنعتی و بی معنا شدن زندگی به دلیل کالاشدگی و شیء شدگی فرد را در مرکز توجه قرارداد. به نوبه خود، نقد مدرن و پست مدرن، به ابزاری شدن خرد و نمودهای فاجعه بار آن در کشتارهای جمعی چون هالاکاست، تولید سلاح های اتمی و بحران مناسب با "دیگری" متوجه شد.

نقد اجتماعی در قلمرو نظری نیز فعالیتی نوشونده است. پارادایم های جدید علمی و فلسفی، چهره نقد اجتماعی را

زبان زمخت و نارسای زمان خود را در مقابل این ادعای فرهنگی پرسرو صدا قرار می دهد که: فارسی شکر است!

نقد اجتماعی کارآمد، قادر به برانگیختن اراده برای تغییر اجتماعی است. برخی از نمونه ها چنان تأثیرگذار بوده اند که پس از آن ها نگاه به کاستی های اجتماع، هرگز به وضع سابق برنگشت. با نقد نیکلای گوگول از فقر کارمندان جزء و فساد بوروکراسی تزاری، ادبیات روسیه وارد دوران رئالیسم انتقادی شد و داستایوسکی گفت: "ما همه از زیر شنل گوگول بیرون آمده ایم". نمونه هایی از نقد، اراده تغییر را در حاکمان برانگیختند: با انتشار رمان جنگل از آپتون سینکدر در توصیف شرایط غیرانسانی کار در کشتارگاه های شیکاگو در اوایل قرن بیستم، پرزیدنت وقت آمریکا سوسیسی صبحانه اش را از پنجره به بیرون پرتاب کرد و بهبود این شرایط را در دستور کار قرارداد.

نقد اجتماعی همچنین، فعالیتی نوشونده بر اساس نیازهای اجتماعی-اقتصادی زمان است. برای نمونه می توان به نقد اجتماعی در قرون وسطی اشاره کرد که موضوع های یکسره متفاوتی داشت تا نقد دوران شکل گیری سرمایه داری. نقد جامعه و رفتار مردم نزد متفکران قرون وسطی، متوجه ثروت اندوزی، اسراف کاری، عدم رسیدگی به فقرا و رباخواری بود. اریش فروم در گریز از آزادی، به مقایسه میان مضمون های نقد اجتماع در این دو دوران می پردازد. آموزه های اخلاق کاتولیک پیرامون فعالیت های اقتصادی انسان و تنها در خدمت رستگاری روحانی، مانع رشد سرمایه داری بود. فرماسیون دینی این مانع را برداشت.

¹⁸⁶ نگاه کنید به:

Fromm.: 1942, ps 58-98

و: دقیقان: ۲۰۱۳. اریش فروم و کارل مارکس در برابر پرسش آزادی. خرمگس شماره ۲، ویژه آزادی.

دگرگون می سازند. پس از مارکس و فروید، درک بشر از فرایندهای انسانی، اجتماعی و فرهنگی یکسره شخم خورد. تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت، افق های جدیدی از نقد اجتماعی را ممکن ساخت. فلسفه پست مدرنیته با خود، نقد قطعه ای و برشی از اثر ادبی و هنری را جا انداخت. رولان بارت، نقد را از جایگاه جهانگستر و همه دانا به جایگاه یک فرازبان برد: زبانی درباره یک زبان دیگر و متنی بر یک متن دیگر^{۱۸۷}. میشل فوکو با نظریه قدرت خود، که تعریف حقیقت را تابع مناسبت قدرت دانست، گونه ای متفاوت از نقد اجتماعی را بر اساس تبارشناسی پیشنهاد کرد. مکتب های هنری مدرنیسم و پست مدرنیسم هر یک به نوبه خود با از هم گسیختن فرم سنتی، زبان غیرمستقیم نقد اجتماعی شدند: تابلوی گرونیکای پیکاسو، مثله شدگی انسان در دوران جنگ ها را بازتاب داد؛ موسیقی آتونال در قرن بیستم و رپ در زمان حاضر، همچون زبان های هنری برای دگرگونی و شورش به میدان آمدند.

در این میان، شاید بتوان سیاست را تأثیرگذارترین قلمرویی دانست که مستقیم، متکی به نقد اجتماعی است. به گونه ای که روش های متفاوت تفکر و رفتار سیاسی را می توان تابع تفاوت ها و تضاد میان روش های نقد اجتماعی دانست که در این نوشته به آن خواهیم پرداخت.

در فضای فرهنگی ما که امروز دربرگیرنده جامعه بزرگ ایرانیان داخل و خارج کشور است، نقد اجتماعی، درکنار بازاندیشی پیرامون اخلاق و ارزش ها، نقش بزرگی در پی ریزی دموکراسی و جامعه مدنی دارد. آراء گوناگون و حتی متضاد نسبت به پدیده ها و دشواری های جامعه ایران در صورتی به رشد گفتمان دموکراسی کمک می کنند که به پذیرش چندگانگی زاویه های نقد اجتماعی برسند و با هر

دیدگاه، همچون زاویه ای برخورد شود جهت برای آشکارگی تصویری فراگیر: صداهایی در فضایی چندصدایی. فهم متقابل میان گرایش های اجتماعی و سیاسی در فضای خواست دموکراسی، نقطه مقابل اصرار بر یک فهم خاص است. راه به سوی دموکراسی از یافتن بخش هایی از حقیقت نزد دیگری فکری، عقیدتی و سیاسی می گذرد. این بخش از مسئولیت استبدادزدایی، نه بر دوش حاکمان، که کار کوشندگان فرهنگی و سیاسی است. اشاره وار می توان گفت که نمونه ای از گسترش فضای چندصدایی را در زمینه گفتمان عرفی سازی یا سکولاریزاسیون سیاسی و نمونه نقد اجتماعی یک پدیده از زاویه های کارشناسی تفاوت را در رویداد درگذشت خواننده جوان، می یابیم^{۱۸۸}.

نگرگاه

در خیابانی شلوغ و پرصدا هستیم. رنگ ها، چهره ها و اشیایی می بینیم و صداهایی می شنویم. چیزهایی نیز از دید محدود ما پنهان می مانند. به دلیل حضور در دل صحنه، افق دید ما محدود است و تصویر فراگیر را نمی بینیم، ولی از بیشترین تمرکز در ریزه کاری های چشم انداز کرانمند، برخورداریم. از طبقه بیستم آسمانخراشی در همان خیابان به صحنه نگاه می کنیم: ریزه کاری ها و صداها محو شده اند، اما وسعت بیشتری از صحنه را می بینیم و قادریم ارتباط آن با صحنه های مجاور و یا انگاره های احتمالی حرکت را دریابیم. از داخل هواپیمایی در ارتفاع متوسط به همان خیابان نگاه می کنیم. اگر خیابانی باریک باشد، احتمال گم شدن آن از نظر بسیار است. اما در صورت پهن بودن، تنها خطوط و مرزهای آن را می بینیم. با این

یوسف ابانری:

<https://www.youtube.com/watch?v=W0Is3DgcrIo>

جامعه ما تماشاچی است/گفتو گو با هادی خانیکی:

<http://www.rahesabz.net/story/88827/>

نقد امیر مومبینی: در فیسبوک نویسنده

نقد علی اکبر مهدی: <http://vimeo.com/114742190>

¹⁸⁷نگاه کنید به: بارت/دقیقیان: ۱۳۹۲.

¹⁸⁸در مورد پدیده برخورد با درگذشت خواننده جوان، مرتضی پاشایی (۲۰۱۴)، به چهار نقد کارشناسی متفاوت از یوسف ابانری، هادی خانیکی، امیر مومبینی و علی اکبر مهدی نگاه کنید:

حال، هر چه در آن می گذرد، یکسره محو شده، به چشم نمی آید. تنها جاده ای بر پهنه زمین. اگر از ایستگاهی فضایی در مدار زمین بنگریم، کل زمین را تنها در دو مقوله می بینیم: خشکی و دریا. خیابان ما دیگر تنها جزئی مسلم فرض شده از یکی از دو مقوله می شود. در همه این حالت ها خیابان یا ایژه نگاه ما همان هست که بوده، ولی "نگرگاه" ما تغییر کرده است.

نگرگاه، در این نوشته چون معادل *poste d'observation* و *point de vue* در زبان فرانسه و *vantage point* و *standpoint* در زبان انگلیسی پیشنهاد می شود. ارتباط مثال فوق با نقد اجتماعی در آن است که نقد نیز زمانی شکل می گیرد که سوژه یا منتقد - یا به ترجیح برخی زبان شناسان: ناقد - ایژه یا موضوع نقد خود را از فاصله ای نقادانه بررسی می کند. فاصله نقادانه از حداقل فاصله ای شروع می شود که به ناظر، امکان بررسی انتقادی یک موضوع را بدهد.

ناقد یا منتقد اجتماعی از بطن امور، فاصله ای سنجشگر می گیرد و آن را نقد می کند. روشفکرانی چون هدایت و کافکا به قیمت انزوایی دردناک و خودخواسته قادر به تصویر کردن ابتذال و مسخ شدگی فرد و جامعه شدند: فاصله از "رجاله ها" نزد هدایت و فاصله از "سوسک شده ها" نزد کافکا. نیکلایی گوگول، راوی سوم شخص و ناپیدای شنل، با آرزوی رنج آلود آرکادی آرکادیوویچ برای تعمیر شنل مندرس و مایه تمسخر، آن قدر فاصله دارد که فاجعه نظامی ناروا را تشخیص می دهد. جان لاک، متفکر انگلیسی قرن هفدهم، نوشته تاریخ ساز خود، نامه ای پیرامون مدارا، را زمانی نوشت که از جامعه درگیر انکیزیسیون دور شد و به هلند رفت که نظام متمایل به جمهور مردم در آن حاکم بود^{۱۸۹}. لئو تولستوی به هیچ جای دوری سفر نکرد، بلکه سفری درونی و اخلاقی به او فاصله لازم برای نقد نظام سرواژ یا بندگی دهقانی در روسیه را داد. کارل مارکس با فاصله ای طبقاتی از دو قطب پرولتاریا و سرمایه دار، بنای فلسفه

سیاسی خود را ریخت. جرج اورول از بیرون جامعه کمونیستی توانست تراژدی انسانی این گونه نظام ها را در قلعه حیوانات بازنمایی کند. در ایران، پیشگامان جنبش مشروطیت، تضاد میان عقب ماندگی ایران در قیاس با کشورهای اروپایی را مانند طالبوف و فتحعلی آخوندزاده، در قالب سفرنامه بیان کردند که حاکی از فاصله ای نقادانه در بعد مکان و وضعیت بود.

در سیاست، عدم پذیرش وضع موجود و داشتن دورنماهای بهتر، شخصیتی چون دکتر محمد مصدق را از درون حکومت، قادر به تحقق ملی شدن نفت می سازد. تکفیر، خلع لباس و به حاشیه راندن روحانیون و نواندیشان دینی، فاصله لازم را برای نقد حاکمیت قانون دینی به جای قانون مدنی و تساوی همه شهروندان، برای برخی از آن ها فراهم می سازد. برخی مانند آیت الله منتظری، با گرفتن فاصله ای درونی، روحانی و اخلاقی، پیش از به حاشیه رانده شدن اجباری به منتقد نظام دینی تبدیل می شوند. همچنین، وضعیت حاشیه ای در مورد طبقات و اقشار مورد ستم و تبعیض، فاصله لازم نقادی را به افراد می دهد. از آن جمله می توان به نقد فمینیستی، قومیتی، دگرپاشی جنسی و شهروندی درجه دو در نتیجه داشتن دین های به اصطلاح "غیررسمی" اشاره کرد.

نقد، زمین رویش خود را در چنین فاصله هایی می یابد. هر نقدی، به نوبه خود، به تفسیر ایژه بنا بر نوع و میزان فاصله، می پردازد. تفاوت و حتی تضاد نقدها و کارآمدی یا ناکارآمدی آن ها در یافتن مسیر تغییر اجتماعی، ما را به این پرسش می برد که کدام و چه اندازه فاصله، بیشترین امکان را برای یک نقد مؤثر فراهم می سازد؟

پیش از پرداختن به این پرسش، شرح پیشینه مفهوم "تعهد" ضرورت دارد. زیرا نقد بدون مفهوم تعهد یا برخورد با آن قابل تصور نیست. برداشت منتقد از تعهد خود، می تواند تعیین گر نوع و میزان فاصله او با موضوع نقد باشد. از میان نظریه پردازان مهم تعهد در قرن بیستم، به دیدگاه

^{۱۸۹} نسخه کامل نامه ای پیرامون مدارا در خرمگس شماره ۲

های ژان پل سارتر در زمینه تعهد اجتماعی می پردازیم. از آن جا که نوشتار از جمله مهم ترین و مستقیم ترین رسانه های نقد اجتماعی است، اشاره ای به دیدگاه رولان بارت در زمینه تعهد ادبیات و فاصله نقادانه در قلمرو زبان، بجا خواهد بود.

تعهد از دیدگاه ژان پل سارتر

سارتر افزون بر فیلسوف بودن، از چهره های مشهور نهضت مقاومت فرانسه بود. او که در سال های اول روی کار آمدن نازی ها در انستیتوی فرانسه در برلین کار می کرد، درباره هیولای نازیسم، هیچ نگفت و هیچ ننوشت. او فیلسوفی نسبتاً غیرسیاسی بود. اما چندی بعد به دنبال اشغال فرانسه نوشت: "جنگ به من آموخت که می باید متعهد بود" *La guerre m'avait enseigné qu'il fallait s'engager*. سارتر در سال ۱۹۴۱ به همراه مرلوپونتی حلقه ای از روشنفکران نهضت مقاومت را تشکیل داد. او در نمایشنامه تهوع، چهره روشنفکر غیرمتعهد و پیوند گسسته از جامعه را در برابر روشنفکر کوشنده ترسیم کرد و اعلام داشت که انسان، موجودی مسئول است در برابر هر گونه استثمار و سرکوب. آزادی، کلید تفکر سارتر شد. سارتر که در سال های جنگ، بیشتر دلمشغول سیاست و کنش مقاومت بود، در سال ۱۹۴۵ به همراه مرلوپونتی این بار، مجله ادبی چپ گرای "زمان های مدرن" *Les temps modernes* را منتشر و تز "تعهد ادبیات" را دنبال کرد.



ژان پل سارتر

در سال ۱۹۴۷ سارتر در زمان های مدرن، سلسله مقاله های ادبیات چیست را نوشت و یک سال بعد به صورت کتاب منتشر کرد. او با طرح مفهوم ادبیات متعهد، هدف ادبیات را "مبارزه برای آگاهی، حقیقت و آزادی انسان" دانست. البته سارتر در فصل نخست کتاب به نام "نوشتن چیست" توضیح داد که یک نظریه ادبی، ناگزیر نباید بر روی هنرهای دیگر نیز پیاده شود. برای نمونه، زبان نقاشی یا زبان نت های موسیقی با زبان فرق دارند. رنگ ها و نت ها برخلاف واژه های زبان، نشانه نیستند و بر هیچ چیزی بیرون از خود دلالت نمی کنند. سارتر تعهد را برای شعر نیز قائل نشد، زیرا شاعر، واژه ها را همچون شیء استفاده می کند و نه مانند نشانه زبان شناختی. شاعر از زبان، بیرون است و واژه برای او آینه ای است که تصویر او را به خودش بازمی گرداند. اما برای نثرنویس، واژه ابزاری است برای از خود به در شدن و پرتاب به دنیای بیرون. این دیدگاه سارتر، یادآور کافکا است که می گفت: "نوشتن بیرون جهیدن است از صف مردگان". نویسنده با نوشتن به صف زنده های دنیای بیرون می پیوندد. چنان چه رولان بارت از قول باشلار نوشت: "گویا نویسندگان هرگز ننوشته اند. آنها پس از شکافی عمیق، تنها خوانده شده اند." ۱۹۰

خصلت ارتباطی زبان، سارتر را وامی دارد که سخن گفتن نویسنده را در حکم عمل کردن بداند. "نویسنده متعهد" می داند که سخن گفتن او برابر است با آشکارگی تغییر. در نتیجه، بیطرفی اجتماعی نویسنده، چیزی نیست جز رؤیایی ناممکن. سارتر جمله ای از بریس پارت را نقل می کند (به نقل از ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی):

"واژه ها تپانچه های پر هستند. اگر سخن بگوییم، شلیک کرده ایم. می توان خاموش ماند، اما اگر شلیک کردن را برگزینیم، باید این کار را مردانه انجام دهیم، یعنی به هدف

شلیک کنیم، نه مانند کودکان، بی هدف و برای لذت بردن از صدای آن" ^{۱۹۱}.

با این تذکر که هر کس بنویسد، نویسنده نیست، بلکه ملاک نویسندگی، داشتن سبک است.

سارتر در فصل دوم کتاب، "چرا می نویسیم"، با دیدگاه کانت که غایتی برای اثر هنری قائل نیست جز خود اثر، چالش می کند. سارتر می گوید که سخن کانت به این معنا است که اثر هنری در عمل، اول وجود دارد و سپس در دید همگان قرار می گیرد. حال آن که اثر هنری تنها وقتی اثر هنری است که به آن می نگرند. این مانند مناسبت میان نوشتن و خواندن است. سارتر می گوید: "نوشتن، دعوتی است از خواننده تا چیزی را که من از طریق زبان، آشکار کرده ام، هستی عینی ببخشد". باید گفت که سارتر بیشتر به زیبایی شناسی هگلی متمایل بود ^{۱۹۲}. نقش فعال خواننده، ادبیات را به میدان کنش تبدیل می کند؛ همان گونه که از نظر او تعهد اجتماعی نه امری ذهنی، که در قلمرو کنش تعریف است. سارتر به ارتباط ادبیات با کنش متعهد، سویه ای اخلاقی نیز می دهد: به فکر هیچ کس نمی رسد که بتوان با گرایش های تبعیض نژادی، ضدکارگری و ضدیهودی داستان خوبی نوشت!

فصل سوم به نام "نوشتن برای کیست"، در پی بررسی محدوده مخاطبان هر نوشته ادبی است. زیرا بنا به نظر سارتر، نویسنده را از چارچوب تاریخی، مکانی، طبقاتی و نژادی گریزی نیست. هیچ نویسنده ای برای همگان نمی نویسد. سارتر در این جا به نکته مهمی می پردازد که با مفهوم فاصله نقادانه ارتباط مستقیم دارد. او ضمن بررسی ادبیات قرن نوزدهم می گوید که نویسندگان این قرن آن قدر به شگردهای ظریف نگارش پرداختند که از توده های مردم که با انقلاب های مهیب روبه رو بودند، دور شده، در خدمت محافظه کاران قرار گرفتند. به احتمال زیاد، منظور او مویاسان است و فلور که می گفت: "زندگی من چنان

ملال انگیز است که در آن، واژه ها حادثه هاینند". فلور و مویاسان دو منتقد اجتماعی برجسته، ولی با فاصله ای عمیق از مردم و غیرسیاسی بودند.

سارتر می گوید هر چند نویسنده لاف گسستگی از بورژوازی را می زند، ولی فقط راه بورژواها به سوی او باز است و زندگی او از آنها تأمین می شود. در همین حال، از دید سارتر، انتقاد از بورژوازی در فاصله گرفتنی به اندازه خروج از میان آنها و پیوستن به صف پرولتاریا ممکن است. ولی نویسنده به این گسست طبقاتی تن نمی دهد و در عوض، از تنهایی خود سخن گفته، با انکار وجود خوانندگان، مدعی می شود که برای دل خود یا برای خدا می نویسد. از دید سارتر، او در این صورت دوم، به نوشته رنگ متافیزیکی و عرفانی می دهد و این جا است که سورئالیسم شکل می گیرد و: "سرانجام ادبیات، زیر پرچم سورئالیسم، خود را نفی می کند". سارتر می نویسد (به نقل از ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی):

"مدت هفتاد سال چیز نوشتند تا دنیا را مصرف کنند. اما پس از ۱۹۱۸ چیز می نویسند تا ادبیات را مصرف کنند؛ سنت های ادبی را از میان می برند، کلمات را به هدر می دهند، آنها را به یکدیگر می کوبند تا منفجر شوند. ادبیات از نفی مطلق به صورت ضد ادبیات در می آید".

سارتر در فصل سوم می گوید زمانی که قصد ساختن بر ادبیات حاکم بود، تعهد و مسئولیت ادبی معنا داشت. اینک که هدف، ویرانگری مطلق است، تعهد از میان رفته است. از دید سارتر، عاقبت انزوا و تکروی خودخواسته نویسنده و انکار هر گونه تأثیرگزاری، "انهدام ادبیات به دست خود ادبیات" است. از دید سارتر، بقای ژانرهای داستان و رمان و نوشته های اجتماعی و سیاسی، وابسته به تعهد و حضور صدای نقد اجتماعی است.

¹⁹² در زمینه زیبایی شناسی سارتر در قالب فلسفه اصالت وجود، نگاه کنید به:

Denon Cumming.: 1972

¹⁹¹ سارتر / ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی.: ۱۳۵۶، ص ۵۸

نقد رولان بارت بر تعهد نویسنده سارتر

رولان بارت، متفکر و نظریه پرداز ادبی فرانسوی قرن بیستم، پس از انتشار کتاب ادبیات چیست، در سال ۱۹۴۷ اولین بخش های کتابی را که در سال ۱۹۵۳ با نام درجه صفر نوشتار چاپ شد، در مجله *Combat* (نبرد) منتشر ساخت. این نوشته، گفتگو/چالشی اعلام نشده با ادبیات چیست سارتر بود. بارت، تعهد ادبیات را برخلاف سارتر نه به امور اجتماع، بلکه به زبان اعلام کرد. اما خوانش دقیق اثر بارت نشان می دهد که نه معتقد به عدم مسئولیت نویسنده است و نه او را از اندیشه یا نقد اجتماعی منع می کند. بارت در حقیقت، تعهد ادبیات را در درجه اول به زبان می داند و بازتاب تعهدهای دیگر را زبان کلیشه ای و ویرانگر نوشتار ادبی. استدلال او خلاف جهت سارتر را طی می کند: درگیری نویسنده با امور سیاسی روز نباید زبان او را درگیر کلیشه ها و حال و هواهای ایدئولوژیک سازد. در غیر این صورت، مهر تاریخ مصرف بر چنین آثاری کوبیده می شود. او این حال و هواهای زودگذر و کلیشه ای زبان را "اسلوب نوشتار" می نامد. مسئله بارت این نیست که مخالف مسئولیت نقادی روشنفکر باشد. چرا که او در آثار خود از جمله اسطوره شناسی ها و اسطوره، امروز، از منتقدان پدیده های جامعه بورژوازی به شمار می رود.^{۱۹۳}



رولان بارت

بارت نیز مانند سارتر، زبان و سبک را سازنده ادبیات می داند. تعریف بارت از سبک با سارتر متفاوت است که شرح آن در این مختصر نمی جنگد.^{۱۹۴} ولی، بارت عامل سوم مزاحمی را در نوشتار ادبی شناسایی می کند که همان، حال و هواهای برخاسته از رویدادهای تاریخی و سیاسی و ایدئولوژیک است. بارت می نویسد:

"اسلوب نوشتار [حال و هوای زبانی هر دوره تاریخی] همچون نمایی کارکردی که رویدادها و اندیشه ها را در گذر تاریخ دربرمی گیرد، کمتر تأثیرگذار و بیشتر محدود کننده گزینش است. به این ترتیب، تاریخ با اجبار به گزینش از میان انواع برخوردی اخلاقی با زبان به سراغ نویسنده می آید. تاریخ، نویسنده را وادار به پذیرش ادبیات چونان امکان هایی بیرون از قلمرو پایش خود می کند. برای نمونه می بینیم که یکپارچگی نظام فکری بورژوازی، اسلوب نوشتار یکدستی پدید آورد."^{۱۹۵}

بارت بر آن است که این بعد سوم فرم، نویسنده را به بهایی فاجعه بار به اجتماع پیوند می دهد. او نمونه اسلوب نوشتاری انقلاب فرانسه را مثال می زند که حال و هوایی سیاسی و گذرا را بر ادبیات تحمیل کرده بود:

"ابر^{۱۹۶} هیچ گاه شماره ای از پردوشن را بدون پراندن چند "لعنتی" و "نکبتی" آغاز نمی کرد. این واژه های بی ادبانه هیچ معنایی نمی دادند، ولی از چیزی نشان داشتند. از چه چیز؟ کلیت یک وضعیت انقلابی. این نمونه ای است از نوشتاری که کارکرد آن تنها ارتباط گیری و توصیف نیست، بلکه تحمیل یک فرازبان

¹⁹⁶ Hébert نام یکی از انقلابیون فرانسه. ژولیا کریستوا مترجم انگلیسی زبان این کتاب بارت، ترجمه کرده است: "ابر انقلابی"، ولی واژه انقلابی در متن اصلی به زبان فرانسه نیست.

¹⁹³ نگاه کنید به: رولان بارت/دقیقیان: ۱۳۹۳. ص ص ۱۱۷-۱۲۳

¹⁹⁴ در این زمینه نگاه کنید به شرح و مقدمه نگارنده بر ترجمه فارسی درجه صفر نوشتار، ص ص ۱-۲۷

است که هم تاریخ و هم جایگاه انسان در تاریخ به شمار می رود" ۱۹۸

درک آن، تنها از زبانی مرده استفاده می کند. ۱۹۹

بارت این داغ زمانه بر پیشانی نوشتار را محدودکننده ادبیات می داند. کافی است که ما لحن های رایج در دهه پنجاه شمسی در ادبیات گروه های سیاسی را به یاد بیاوریم. امروز با دیدن پاراگرافی بی نام و نشان از آن روزها به خوبی می توانیم وابستگی گروهی و حزبی آن را حدس بزنیم. بدتر، دوام و تکرار همان لحن ها و حال و هواهای زبانی در بیانیه ها و نوشته های سیاسی امروز پس از سه دهه است. تکلیف چنین حال و هواهای زبانی در رمان و داستان دیگر روشن است.

به این ترتیب، بارت در آخرین فصل های درجه صفر نوشتار، مقوله نوشتار سفید، سکوت نوشتار و درجه صفر را (وام گرفته از یک اصطلاح زبان شناسی) پیشنهاد می کند که: "در میان این جنجال ها جای می گیرد، ولی در هیچ یک شرکت نمی کند" ۲۰۰. زبانی شبیه زبان اخباری ژورنالیستی، آن هم زمانی که قصد هیچ تأثیرگذاری نداشته، تنها خبری را انتقال می دهد.

بارت، مثال اسلوب نوشتار رئالیسم سوسیالیستی را می آورد. او به وفور استعاره های انقلابی و کارگری اشاره می کند که کلیشه هایی بیش نیستند: "شادمانی در عضلاتش سرود می خواند" یا در مورد کار با ماشین چاپ: "بخار سمی آنتیموان شقیقه ها و رگ هایش را به تپش انداخته بود" که جمله هایی بودند از رمانی از روزه گارودی، نویسنده کمونیست سابق و منکر هالاکاست فعلی. بارت این همه صنایع لفظی را تنها تقلیدی از اسلوب نوشتار بورژوازی و خرده بورژوازی می داند؛ تصنعی که رئالیسم سوسیالیستی را از ادبیات بودن بازمی دارد.

این جا فاصله نقادانه مورد نظر ما از سوی بارت در ادبیات و زبان مطرح می شود. زبان باید از حال و هوای مستقیم اجتماع و سیاست، فاصله بگیرد تا به ادبیات فراروید. بارت، نمونه زبان کامو را برای گفتار شفاف درجه صفر مثال می زند که در آن، حال و هواهای اجتماعی یا اسطوره ای زبان کنار گذاشته می شوند. بارت می نویسد:

بارت می نویسد:

"به این ترتیب، اندیشه یکسره مسئول می ماند، بی که در تاریخی که از آن او نیست، تعهد ثانوی یک فرم را هم به دوش بکشد".

"وقتی اسلوب نوشتار، نویسنده را به درون تناقضی بیفرجام انداخته باشد، خلق یک شاهکار ناممکن می شود. یا به بیان دیگر، وقتی موضوع اثر، ساده لوحانه به قراردادهای فرم وابسته می شود، ادبیات در برابر تاریخ امروز، ناشنوا شده، از حد اسطوره ادبی فراتر نمی رود. یا آن که نویسنده، نوبودن گستره جهان کنونی را بازمی شناسد، ولی برای

می توان افزود که اسلوب های نوشتار زودگذر سیاسی، هنگام روی نمودن در متن نقد اجتماعی نیز با راندن آن به فضاهای ایدئولوژیک، به کیفیت نقد لطمه می زنند، زیرا موضوعی دارای اکتونیت را با اسلوب های نوشتاری زمان و شرایطی دیگر، انتقال می دهند.

طبقه بندی مایکل والزر از گونه های نقد اجتماعی

در قرن های هجدهم، نوزدهم و بیستم، نقد اجتماعی در دو دسته عمده و رایج بر اساس میزان و چگونگی فاصله نقادانه می گنجید: "نقد پیوندگسسته" (برج عاج نشین) و "نقد ایدئولوژیک". فیلسوف قرن بیستم، مایکل والزر به این

197 Meta-language

199 ص ۱۰۵ همان جا،

200 همان جا، ص ۹۷

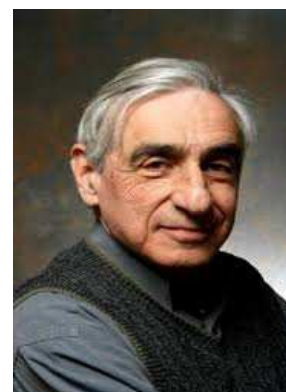
198 همان جا، ص ۲۷

طبقه بندی از روش های نقد سنتی، گزینه کارآزموده تر نقد "حاشیه گزین" را می افزاید.

مایکل والزر در کتاب تفسیر و نقد اجتماعی (۱۹۸۷) با این استدلال آغاز می کند که خود اصطلاح "نقد اجتماعی" تفاوت آن را با مثلاً نقد ادبی نشان می دهد: "ادبی" صفتی است که تنها موضوع مورد نقد را نشانه می رود. اما صفت "اجتماعی" در کنار خبر دادن از موضوع یا ابژه نقد، نشان از سوژه یا فاعل نقد نیز دارد. به این معنا که نقد اجتماعی، فعالیتی است از سوی اجتماع درباره اجتماع:

"جامعه خود را نقد نمی کند، بلکه این کار توسط اعضای از اجتماع صورت می گیرد که در فضای عمومی برای اعضای دیگری سخن می گویند که آنان نیز در این سخن گفتن شرکت کرده، به تأملی جمعی پیرامون زندگی جمعی می پردازند"^{۲۰۱}.

اما همان گونه که خالق یک اثر به دلیل دلبستگی و درگیری حاد با کار خود نمی تواند منتقد آن نیز باشد، اعضای درگیر یا ذینفع نیز، موارد قابل نقد را به درستی نمی بینند. پس نقد برای شکل گیری، نیازمند فاصله ای نقادانه از موضوع است. بر اساس این فاصله، والزر دو نگرش عمده و رایج نسبت به نقد را طبقه بندی می کند.



مایکل والزر

دیدگاه پیوندگسسته (برج عاج نشین): دیدگاه رایجی پیرامون نقد، آن را کنشی یکسره خارجی می بیند و به گفته والزر، فرض را بر این می گذارد که:

"تنها یک پیوندگسیختگی اساسی، نقد را ممکن می سازد. به دو معنا: نخست منتقد، باید پیوند عاطفی خود با جامعه را گسسته و از نزدیکی و گرمای عضویت در آن بریده باشد. یعنی بی علاقه و بی احساس. دوم، منتقدان باید از نظر فکری گسسته از اجتماع و نسبت به آن غیرجانبدار بوده، ذهن باز داشته، عینیت گرا باشند"^{۲۰۲}.

پیوندگسیختگی اساسی از نظر والزر این مزیت ظاهری را به منتقد می دهد که قهرمان جلوه کند: تک و تنها؛ در تاریکی خلوتی دست نیافتنی و یک بیگانه کامل. او مانند "یک مریخی" از آن فاصله پیوندگسسته، خود را به یک اقتدار تبدیل می کند.

والزر این گونه منتقد را به یک قاضی دولت فخیمة استعماری تشبیه کرده که به مستعمره ای فرستاده و آن جا در مکان ممتازی دور از مردم ساکن می شود. مهم برای او اصول جهانشمول و پیشرفته ای است که باید با اقتدار تمام بر روی جامعه محلی پیاده شود. او هیچ علاقه ای در این مستعمره ندارد، جز برقراری قانون. این قاضی می تواند خیرخواه مردم محلی هم باشد. والزر صورت دیگر این تشبیه را نیز می آورد: این قاضی اصلاً یک فرد محلی است، مثلاً یک هندی از خانواده ای ممتاز که از نوجوانی برای تحصیل به آکسفورد یا سوربون فرستاده شده است. اما او یکسره با جامعه محلی پیوند گسسته و هر چند ترجیح می داد در انگلستان یا پاریس بماند، برای ادای وظیفه به زادگاه بازگشته است. اما نقد او از کاستی ها و ناپیوستگی های زندگی اجتماعی زادگاه خود، نمی تواند تنها نقد قابل قبول باشد.

²⁰² Ibid. p36

²⁰¹ Walzer.: 1987. p 35

باید به تحلیل والزر افزود که برخی تیپ های آسیب شناختی می توانند ظاهری شبیه منتقد پیوندگسسته داشته باشند، از جمله شخصیت های اقتدارگرا، خودشیفته، پارانویک و در نهایت، افراد اجتماع ستیز. تعیین مرز افراد تحصیلکرده این تیپ ها که یکسره از جامعه پیوند گسسته اند با منتقد برج عاج به آسانی ممکن نیست.

دیدگاه ایدئولوژیک: والزر نوع عمده دیگر نقد اجتماعی را دیدگاهی می داند که نقد را منحصر بر اساس یک کشف یا اختراع علمی و فلسفی سامان می دهد. نمونه های این نقد را نزد منتقدان مارکسیست و فرویدیست می توان یافت. مارکس در ایدئولوژی آلمانی این تز را مطرح کرد که هرگونه نقد اجتماع و تاریخ، جز از راه کشف او در زمینه مبارزه طبقاتی و پیروی روبنای فرهنگی از زیربنای فرمسیون اقتصادی، ناکارآمد خواهد بود. همچنین فروید، کل تمدن بشر و روان فرد را پرداخته فروخوردگی و پس رانش امیال جنسی به سطح ناخودآگاه دانست. نسخه های بنیادگرایی دینی نیز دنیا را از دریچه تفسیرهای خشونت آمیز خود از دین می بینند.

مطلق گرایی این روش از سویی به منتقد احساس اقتدار می دهد و از سوی دیگر او را مستعد در پیش گرفتن نقش پیوند گسسته می سازد. همچنین، اتکاء به یک کشف یا اختراع، منتقد را نسبت به تفسیرهای دیگر از وضعیت موجود، غافل ساخته، از کارآیی نقد او می کاهد. از دید چنین منتقدی، هیچ نقد دیگری آن قدر خوب نیست که قابل اعتنا باشد. دستاوردهای علمی دیگری که می توانند پایه های اصول او را سست یا حتی تکمیل کنند، بی اهمیت می شوند. نمونه بارز این رفتار در ایران پیش از انقلاب نزد هواداران مارکسیسم در مورد روانشناسی از سویی و فلسفه وجودگرا که تمرکز را بر آزادی فرد قرار می دهد، پیش آمد. کلکتیویسم فر دستیزی که پس از انقلاب ۵۷ بر ایران حاکم شد، تنها حاصل توتالیتریزم دینی نبود و رویکردهای دیگر، پیشتر در پیدایش آن مشارکت کرده بودند. غفلت از فرد، روان او و تحول درون و تکامل شخصیت، از پیامدهای

قطبی شدن نقد اجتماعی و مطالعه در یک جهت خاص در میان روشنفکران ایرانی بود.

باید گفت که در طبقه بندی والزر از روش های نقد، تفاوت نقد ایدئولوژیک با نقدی که پارادایم یا نمونه خاصی را اساس قرار می دهد، مشخص نمی شود. این گونه نقد، ایدئولوژی خاصی را ملاک نمی سازد، بلکه مانند تز تعهد به آزادی نزد سارتر یا تعهد نویسنده ادبی به زبان نزد رولان بارت، قطب نمایی برای نقد پیشنهاد می کند. این گونه از نقد، نمونه محور است و یک پارادایم را برجسته می کند -- مانند "مرگ مؤلف" در نقد ادبی، یا روش شناسی نقد ساختارگرا نزد بارت و کلود لوی استروس و نقد ساخت شکن نزد ژاک دریدا. همچنین، نقدهای وابسته به مکتب فرانکفورت، تعهد به خرد سنجشگر را مرکز توجه ساخته، بی آن که ایدئولوژیک باشند، نمونه خاصی را دنبال می کنند.

مدل سوم: نقد حاشیه گزین

بنا به مایکل والزر، آن انفصال و گسستگی مطلق که به طور قراردادی و رایج، شرط نقد اجتماعی است، باید گونه ای "در حاشیه ایستادن" تعبیر شود. منتقد حاشیه گزین از همان جامعه و همان مردم است. او یکی از خود ما است، بی آن که یکسره بریده و پیوندگسیخته باشد. اما ارتباط این منتقد با جامعه و موضوع نقد، داری ابهام ها و تضادهایی است که او را در حاشیه قرار می دهد. این وضعیت، فاصله نقادانه ای را در اختیار او می گذارد. دگراندیشی، دگرایمانی، شرایط تبعیض آمیز قومی، جنسیتی، طبقاتی، زبانی و عقیدتی می توانند چنین فاصله حاشیه ای را به منتقد بدهند. روشنفکرانی که با جامعه احساس بیگانگی می کنند، در چنین وضعیت ارتباطی ابهام آمیزی قرار دارند. در عین حال، این حاشیه ها که دردناک نیز هستند، منطقه های تولید خلاقیت های گوناگون می شوند.

منتقد پیوندگسیخته، نه جدلی از خارج، بلکه جدلی داخلی است.

مایکل والزر نمونه تاریخی انبیاء منتقد را نیز منطبق بر مدل سوم می‌داند. فیلسوف در دو اثر تفسیر و نقد اجتماعی و خروج از مصر و انقلاب ۲۰۲ به قیام موسی همچون پروتوتیپ انقلاب‌های تاریخ و نیز به انبیاء بنی اسرائیل در قرون نهم تا چهارم قبل از میلاد، همچون منتقدان اجتماعی می‌پردازد. این دیدگاه البته سابقه دارد و از جمله، ویل دورانت در تاریخ فلسفه غرب، انبیاء اسرائیل را سوسیالیست‌های دوران خود نامید.

والزر در مورد قدمت نقد اجتماعی می‌نویسد:

"تقابل‌ها و تناقض‌هایی که بررسی کردم - اخلاق کشف یا اختراع شده از سوی و اخلاق تفسیرشده از سوی دیگر؛ نقد خارجی و داخلی؛ ارزش‌ها و کارهای مشترک روزانه؛ ارتباط اجتماعی و فاصله نقادانه - این‌ها همگی قدمتی طولانی دارند. این‌ها ویژگی‌هایی متعلق به دوران مدرن نیستند. هر چند آن‌ها را من در زبانی امروزی بررسی کرده‌ام، ولی در زمان‌ها و مکان‌های دیگر، با زبان‌های دیگر بررسی شده‌اند. این عناصر، همگی در دورترین نمونه‌های نقد اجتماعی دیده می‌شوند." ۲۰۴

یکی از نمونه‌های باستانی والزر، عاموس نبی است با زبانی برانگیزاننده و منتقد که نهاد‌های جامعه‌ای را که از سادگی و برابری فاصله گرفته به باد ناسزا می‌گیرد. مردم، سخنان او را نه فقط گوش می‌دهند، بلکه نسخه برمی‌دارند، به شهرهای دیگر فرستاده، نسل به نسل منتقل می‌کنند و حتی در کوله بار اسارت و تبعید به بابل با خود می‌برند. والزر این پرسش را به میان می‌آورد که این‌ها همان مردمی هستند که توصیه‌های نبی را انجام نمی‌دهند و او را به



مایکل والزر

این نوع نگاه به نقد اجتماعی با نگاه قراردادی که منتقد را یک خارجی و تماشاگر و بیگانه کامل می‌خواهد، فرق دارد. پیشتر تشبیه منتقد پیوندگسیخته به قاضی جهانشمول را -- که هیچ علاقه‌ای به جامعه محلی و چه بسا شناختی از آن ندارد -- آوردیم. والزر این بار، منتقد حاشیه‌گزين را به یک قاضی محلی تشبیه می‌کند که با جامعه خود پیوندهای نزدیک دارد. اما او هنگام ضرورت، برای پیشرفت جامعه با هموندان خود به جدل و تقابل برمی‌خیزد. او حتی با موقعیت فردی خود خطر کرده، انتقاد و اعتراض خود را علنی بیان می‌کند. رفتار قهرمانی از او نیز ممکن است سربزند، ولی انگیزه‌های آن، متفاوت است با منتقد پیوندگسیخته.

منتقد این مدل سوم، یکی از خود ماست. ممکن است زمانی به خارج رفته و درس خوانده، اما چه در محل حضور فیزیکی داشته و چه نداشته باشد، نگاه او به سوی جامعه محلی و راهیابی مشکلات آن است. این منتقد والزری، یادآور گفته مهاتما گاندی است: "جهانی بیندیش و محلی عمل کن". او اگر در سفرهای خود با اندیشه‌ها، نظریه‌ها و یا روش‌های متفاوت اداره جامعه آشنا شود، همچنان آن‌ها را در ارتباط با وضعیت محلی تفسیر می‌کند. اگر در زادگاه حضور فیزیکی داشته باشد، حتی به چنین دورشدن‌ها و سفرهایی نیاز دارد تا دست پر بازگردد. جدل او برخلاف

²⁰³ Exodus and Revolution

²⁰⁴ Walzer.: 1987. p 69

فغان آورده اند. پس چرا نسخه برداری می کنند؟ مکس وبر در این باره می گوید که نبوت های نسخه برداری شده در دنیای باستان، نخستین نمونه های شبنامه های سیاسی هستند. اما والزر، وبر را تصحیح کرده، می افزاید که این انبیاء، منتقدان اجتماعی بوده اند، زیرا افزون بر مناسبات قدرت -- یعنی سیاست -- به همه قلمروهای زندگی می پرداختند. خواندن این انبیاء از دید والزر، کمک می کند به فهم شرایط شکل گیری و قدرت یابی نقد اجتماعی و جایگاه منتقد در میان مردم.

بررسی روش نقد انبیاء یهود نشان می دهد که آن ها تفسیرگر پیام های پیشین بودند. با وجود تجدیدنظری در مفاهیم پیشین، ادعای کشف و اختراع یکسره جدیدی نکرده، با مخاطب خود آشنایی و انتظار شنیده شدن بیدرنگ داشتند. در متون اغلب این انبیاء، درگیری با کاهنان مستقر معبد دیده می شود. آن ها از نسخه دین استوار بر مفاهیم عدالت و رفتار پرهیزکارانه در برابر نسخه شرع گرا و مناسکی²⁰⁵ دفاع می کنند. اما هیچ یک از این انبیاء هرگز به محفلی زیرزمینی تبدیل نمی شوند. پیام آن ها حاکی از وجود گروه وسیعی است که مفاهیم دین را نه در معبد و نزد کاهنان حکومتی، که در میان مردم و کوچه و بازار به بحث می گذارند. نبی منتقد، پیش بینی سقوط و نابودی می کند و حتی اگر مانند یرمیای نبی او را ستون پنجم دشمن دانسته، به غل و زنجیر بکشند، هنوز چنان به دقت از سوی مردم شنیده می شود که از سوی همان مردم، نسخه برداری و ضبط می گردد²⁰⁶. والزر علت این رویکرد مردم را خوشحالی آن ها از پیشگویی های سقوط و ویرانی، نمی داند. آن چه مردم را به این گفتارها جذب می کند، اشتیاق به شناخت از قانون، حسی از تاریخ خود و مهم تر از همه نقد و تفسیر نبی از رفتار مردم در قبال یکدیگر است. کسانی از این مردم که بنا به نقد انبیایی چون عاموس، یونس، یرمیا و یسعیا نبی، قوانین تورات در رفتار با کارگر

و یتیم و بیوه زن و فقیر و غریب در سرزمین را از یاد برده اند، نقد انبیاء را شنیده، ثبت کرده، انتقال می دهند. پیام و توصیه مشترک این انبیاء، "بازگشت" به ارزش های ادعایی جوامع خود، یعنی دستورهای عدالت اجتماعی است. والزر به ریشه واژه توبه در زبان عبری یعنی "تثبوت" که "بازگشت" معنا می دهد، اشاره دارد. نفی نسخه دین متکی به مناسک قربانی در معبد و تأکید بر عدالت اجتماعی توسط یسعیا نبی، نمونه نقد مستقیم این انبیاء از دین و اجتماع است. از دید والزر، این انبیاء که چندین قرن پیش از سقراط می زیستند، قدیمی ترین نمونه های منتقد مدل سوم هستند: روشنفکری که در فاصله ای نقادانه از شرایط، زبان به انتقاد از حاکمان و مردم می گشاید و با این حال "یکی از خود ما" است. او در پی کشف و اختراع نیست، بلکه ارزش های خاص یا جهانشمول را در رابطه با جامعه محلی تفسیر می کند و از این رو به گستردگی شنیده و در تاریخ ثبت می شود. والزر آموس نبی را نمونه گوشزد ارزش های خاص یک مردم مشخص (بنی اسرائیل بر اساس قوانین موسی) می داند و پیام یونس نبی به مردم نینوا را گوشزد ارزش های جهانشمول و کدهای اخلاقی جهان باستان و برخاسته از هفت قانون عهد نوح برای کل بشریت. از دید والزر، منتقد این مدل سوم، چه در دنیای باستان و چه مدرن، تنها مشاهده گر نیست و صرف مشاهده، برای منتقد شدن کافی نیست. حضور در میدان کنش ضرورت دارد. این جا به یاد دیدگاه سارتر در مورد اهمیت کنش گری برای تعهد می افتیم. والزر به رواج رفتار "ملودرامیک" در میان منتقدان "فقط مشاهده گر" اشاره دارد. حال آن که درگیر شدن با کنش میدانی، به منتقد، واقع گرایی عملی می دهد.

اما آن گاه که منتقد، ارزش های خارج از یک جامعه را بخواهد بر ارزش های محل زادگاه خود غالب کند، آن هم پیش از جذب و فهم در بافت جامعه، از نظر والزر، او فرقی

نسخه نویسی و ثبت شدند. در این زمینه نگاه کنید به این تحقیق:

Berquist.: 1995

205 ritual

²⁰⁶ از نظر تاریخی، نسخه ها و طومارهای ثبت و نگهداری شده از انبیاء یهود، در دوران موسوم به کاتبان، از سوی عذرا و نحیا که در دربارهای هخامنشی دوره کتابت دیدند،

با یک میسیونری یا مأمور تبلیغ کمونیسم ندارد. او پا را به مسیری رادیکال تر از نقد اجتماعی گذاشته، هدف جایگزینی کامل جامعه با جامعه ای نوین را تبلیغ می کند. در حالی که از دید والزر، نقد و انقلاب، هر دو باید اموری جوشیده از داخل باشند و نه از خارج^{۲۰۷}.

منتقد، جانبدار است و مخالف. این خصلت ها ممکن است جان او را به خطر انداخته یا او را روانه تبعید سازند. در تبعید چه اتفاقی برای فاصله نقادانه می افتد؟ بیشتر از جان لاک گفتیم. والزر نیز در مورد لاک اشاره می کند که او را در تبعید نمی توان پیوندگسسته تصور کرد. لاک نامه ای پیرامون مدارا را در هلند با نامی مستعار منتشر کرد، ولی دیری نپایید که دوستان او در انگلستان در مقام های دولتی قرار گرفتند و نامه او همه جا دست به دست گشت. لاک از این نظر، منتقد خوشبختی بود! دیگرانی تبعیدهای طولانی تر و تلخ تر داشتند و فاصله آن ها با جامعه هر چه عمیق تر شد. در مورد نمونه های نوع دوم، والزر به نکته مهمی اشاره می کند: هنوز، پیوند احساسی سوزانی پابرجا مانده بود. او از قول آنتونیو گرامشی، بلشویک ها را مثال می زند (به نقل از گرامشی):

" گروه نخبه ای شامل برخی از فعال ترین و پرنرزی ترین اعضای متشکل و منظم جامعه به خارج سفر کردند و با تجربه های تاریخی و فرهنگی پیشرفته ترین کشورهای غربی درآمیختند. ولی آن ها اساسی تری خصلت های ملیت خود را حفظ کردند. یعنی پیوندهای احساسی و تاریخی خود را با ملت خویش از دست ندادند. این گروه پس از دوره ای از کارآموزی روشنفکری به کشور خود بازگشته، مردم را وادار به یک بیداری اجباری ساخته، از روی مرحله های تاریخی لازم پرش می کنند." ^{۲۰۸}

والزر نیز مانند گرامشی، " پیوند احساسی " را دلیلی می داند که چرا این روشنفکران درآمیخته با فرهنگ غرب، آن جا نمانده، به روسیه بازگشتند. اما آن ها در خورجین خود، کشف تئوریک آوردند که بیش از احساسات، برای آن ها اهمیت داشت. در حالی که این تئوری برای روسیه، هیچ ریشه ای در آن کشور نداشت. والزر توصیه لنین در مورد بیشترین استفاده بلشویک ها از همه اعتراض های محلی - حتی مذهبی و آیینی -- را برخوردی ابزاری می داند، زیرا:

" رهبران بلشویک هیچ تلاش جدی نکردند برای ارتباط گیری با ارزش های رایج فرهنگ روس. و از این رو است که به محض کسب قدرت، به زور، مردم را وادار به بیداری اجباری کردند. دلم می خواست بگویم لنین و یارانش، اصلاً منتقد اجتماعی نبودند، زیرا آن چه نوشتند به ندرت، تحلیلی یا فکربرانگیز بود. ولی بهتر است بگوییم آن ها منتقدان اجتماعی بدی بودند که به روسیه از فاصله ای دور می نگریستند و فقط از آن چه می دیدند، بیزاری داشتند. به همین ترتیب، آن ها انقلابیون بدی نیز بودند، زیرا از راه یک کودتا قدرت را کسب و به گونه ای بر کشور حکم راندند که گویی آن را فتح کرده بودند." ^{۲۰۹}

والزر در مورد منتقد پیوندگسسته یا تبعیدی نتیجه می گیرد که:

"مشکل نقد پیوندگسسته و نقدهایی با انگیزه استانداردهای کشف یا اختراع شده این است که هواداران خود را به سوی سوءاستفاده و فریب و اجبار دیگران سوق می دهند. البته بسیاری در برابر فشار

²⁰⁹ Ibid, ps 62-63

²⁰⁷ Ibid, p45

²⁰⁸ ۶۲ - به نقل از یادداشت های زندان، آنتونیو گرامشی: منتقد مارکسیست ایتالیایی (۱۸۹۱-۱۹۳۷)

مقاومت می کنند و پیوندگسیختگی و عاطفه زدودگی به عنوان مکانیزم دفاعی در فرد انباشته می شوند. ولی هرچند منتقد می خواهد مؤثر بماند و نقد خود را روانه خانه سازد (با آن که به یک معنا خانه دیگر مال او نیست) از آن جا سردرمی آورد که جذب این یا آن نسخه از سیاست غیرجذاب [کم طرفدار] می شود. از این رو است که من کار چنین منتقدی را متمایز می دانم از تأمل جمعی و نقد برخاسته از بطن وضعیت، که آن را "نقد درونی" می نامم. نقد چنین منتقدی، نقدی غیراجتماعی است: مداخله ای از خارج و کنشی زورمدار که هرچند به ظاهر، روشنفکرانه است، ولی به خلاف خود تبدیل می شود. شاید برخی جوامع به حدی بسته، در خود فرورفته و زندانی توجیه های ایدئولوژیک باشند که راهی جز نقد غیراجتماعی باقی نگذارند؛ زیرا هیچ نوع دیگر نقد در آن ها ممکن نیست. اما به باور من، چنین جوامعی را بیشتر در داستان های تخیلی علمی-اجتماعی می توان یافت تا در دنیای حقیقی.²¹⁰

باید به تعریف والزر از نقد اجتماعی که در ابتدا شرح دادیم، توجه کرد: واژه "اجتماعی" تنها یک صفت نیست و نشان از فاعل نقد نیز دارد. به این معنا که اجتماع از کانال افراد منتقد، ولی در طرح جمعی به نقد خود می پردازد. به این ترتیب، منظور والزر از اصطلاح "نقد غیراجتماعی"، نقدی است که اجتماع از درون در آن شرکت ندارد.

والزر، با این اظهارنظر که "نقد خوب به اندازه شعر خوب کمیاب است"²¹¹، احتمال یافتن آن نزد منتقدان مدل سوم را بیشتر می داند. این منتقد نه از نظر عاطفی و نه فکری و فرهنگی از جامعه گسسته نیست. او فقط آرزوی بهبود

وضعیت افراد محلی را ندارد، بلکه همچنین، این بهبود را کار مشترک خود و آن ها می بیند. والزر در میان منتقدان مشهور دنیای مدرن که در این مدل می گنجند، از هرزن روس نام می برد که با وجود تبعید طولانی، رشته های فرهنگی خود را با روسیه حفظ کرد. مهاتما گاندی و احد هآم، منتقد اسرائیلی، از دیگر نمونه های مدل سوم هستند.

به این تحلیل والزر از منتقد تبعیدی، باید شرایط خاص دوران رسانه ها و شبکه های اینترنتی را نیز افزود که تا حد زیادی، فرد تبعیدی یا مهاجر را در جریان تحولات کلان و میانه در جامعه زادگاه خود، حتی در سطح روزانه، قرار می دهند. به دلیل انقلاب ارتباطات، تنهایی و فاصله او دیگر به شدت روشنفکر تبعیدی یا مهاجر قرن نوزدهم یا بخش عمده قرن بیستم نیست. به همین نسبت، جای بررسی دارد که آیا رسانه ها و شبکه های اینترنتی، سرعت تغییرها در سطوح زیرین جامعه را که تنها در صورت زیست در آن و از نگراهی نزدیک تر قابل ردیابی هستند، به تمامی پوشش می دهند یا نه؟ باید گفت که نقش خود نقد داخلی در این جا کلیدی می شود. نمونه مشارکت نزدیک روشنفکران و کوشندگان خارج از ایران در جنبش سبز و فعالیت های حقوق بشر و انتقال مباحث گوناگون از راه های پرسرعت شبکه های اینترنتی، حاکی از کم شدن این فاصله ها بوده است. با گسترش فضایی فعال از تحقیق و نقد اجتماعی با رویکردهای متکثر در داخل و گفتگوی آن با فضاهای خارج از کشور، بی تردید، این فاصله کمتر نیز می شود. جای آن هست که جامعه شناسان رسانه ها و شبکه های اینترنتی، به دگرگونی مناسبات انسانی و اجتماعی جامعه بزرگ ایرانیان در شرایط حاضر بپردازند. نقد اجتماعی مؤثر در یک جامعه، زمانی شکل می گیرد که مجموعه ای از نگرگاه ها (*vantage point*) در یک گفتگوی درونی نقد اجتماعی شرکت کنند و با گرفتن بازتاب های تخصصی و اجتماعی، پیوسته به تصحیح خود بپردازند. نقد کاستی ها و ناروایی ها، هرچند از سوی فرد

²¹¹ Ibid, p48

²¹⁰ Ibid, ps 64-65

Barthes, Roland.: 1966. Degré zéro de l'écriture. Paris, Edition du seuil.

۶- بارت، رولان: ۱۳۹۱. اسطوره، امروز. شرح و ترجمه: شیریندخت دقیقیان. تهران، نشر مرکز. چاپ هفتم. قطعه های نقد "فقیر و پرولتاریا" ص ۱۲۳؛ "سیتروئن مدل جدید" ص ۱۱۷.

مشخصات زبان اصلی:

Barthes, Roland.: 1972. Mythologies- le mythe aujourd'hui. London, Paladin.

۷- سارتر، ژان پل: ادبیات چیست. ترجمه ابولحسن نجفی و مصطفی رحیمی. تهران، انتشارات زمان.

مشخصات زبان اصلی:

Sartre, Jean Paul.: 1948. Qu' est ce que la littérature? Paris. Gallimard.

8- Denon Cumming, Robert.: 1972. The philosophy of Jean Paul Sartre. Vintage Books

9- Barthes, Roland.: 1973. Le Plaisir du text. Paris. Edition du Seuil.

10- Walzer. Michael: 1987. Interpretation and Social Criticism. Harvard University Press.

11- Walzer. Michael: 1986. Exodus and Revolution. Harvard University Press.

12- Berquist, John L.: 1995. Judaism in Persia's Shadow. Fortress Press.

۶- بارت، رولان: ۱۳۹۱. اسطوره، امروز. شرح و ترجمه: شیریندخت دقیقیان. تهران، نشر مرکز. چاپ هفتم. قطعه های نقد "فقیر و پرولتاریا" ص ۱۲۳؛ "سیتروئن مدل جدید" ص ۱۱۷.

منتقد انجام می شود، ولی در کنار نقدهای دیگر، حوزه ای از تأمل جمعی را تشکیل می دهد.

بررسی نقد اجتماعی و سیاسی ایران نه فقط از نظر محتوا، بلکه با تمرکز بر روی شیوه های نقد و در رابطه با ارتباطات نوین، یکی از ضرورت های تحقیقی امروز است. اگر نقد را همچون یک فرازبان، بدانیم، یعنی سخنی بر سخنی دیگر، پس این وظیفه و امکان را نیز دارد که به نقد خود نقد نیز بپردازد.

۲۸ دسامبر ۲۰۱۴

منابع

1- Fromm, Erich.: 1942. Fear of Freedom. Routledge & Kegan Paul, London, ps 58-98

۲- دقیقیان: ۲۰۱۳. اریش فروم و کارل مارکس در برابر پرسش آزادی. گاهنامه فلسفی خرمگس، ویژه آزادی. در:

http://www.falsafeh.com/kharmagas2/kharmagas_No2.pdf

۳- نگاه کنید به: رولان بارت: ۱۳۹۲. نقد و حقیقت. شرح و ترجمه: شیریندخت دقیقیان. تهران، نشر مرکز، چاپ هشتم.

مشخصات زبان اصلی:

Barthes, Roland.: 1966. Critique ét verité. Paris, Edition du seuil.

۴- برای نسخه کامل نامه ای پیرامون مدارا: دقیقیان، شیریندخت: ۲۰۱۳. گاهنامه فلسفی خرمگس، ویژه آزادی. در:

http://www.falsafeh.com/kharmagas2/kharmagas_No2.pdf

۵- بارت، رولان: ۱۳۸۵. درجه صفر نوشتار. شرح و ترجمه: شیریندخت دقیقیان. تهران، نشر هرمس، چاپ سوم.

مشخصات زبان اصلی:

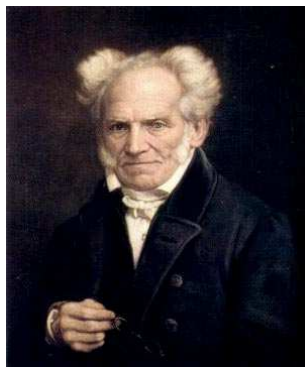
فلسفه رنج

(اسفندیار طبری)

است. با رنج اندیشیدن ظاهراً کار شاعر یا روشنفکر است و جدیت فلسفی ندارد. اما بر خلاف این ادعا در تاریخ فلسفه غرب به ویژه به چهار فیلسوف برمی خوریم که با رنج اندیشیدند و از منظر خود به فلسفه رنج نیز رسیدند: کیرکه گارد^{۲۱۲}، شوپنهاور^{۲۱۳}، نیچه^{۲۱۴} و شلر^{۲۱۵}. شاید بتوان گفت که این چهار فیلسوف به همراه رنج، درباره رنج اندیشیدند و به نقد اندیشه فلسفی پرداختند. اما چگونه چنین چیزی ممکن است؟

پدیده و کارکرد رنج

انسان شناسی رنج شوپنهاور و شلر به طور عمده بر اساس غریزه درونی و احساس و عواطف است. رنج پدیده ای می شود که چهارچوب آن تنها آن گاه موضوع پژوهش فلسفی قرار می گیرد که احساس، منبع اصلی آن شناخته شده، تابع عقلانیت نگردد. به طور مثال، انتقاد شلر از لایپنیتز^{۲۱۶} این است که او از «انکار رنج» سخن می گوید و بدین وسیله رنج را به عرصه عقلانیت می کشاند.



شوپنهاور

موضوعیت فلسفی رنج، تنش بین شناخت و تجربه است. شوپنهاور و شلر آن گونه که به مفهوم رنج در فلسفه موضوعیت می دهند، شیوه فلسفی خاص خود را دارند: جستجو برای حقیقت در زندگی شخصی خودشان به تمامی بشریت انعکاس داده می شود. دقیقاً به همین دلیل در فلسفه آنان، رنج شخصی منعکس است. اصل شناخت نیز

کمتر کسی نسبت به رنج بیگانه است. همزمان، کمتر کسی است که در رنج، خود را نسبت به دیگران بیگانه نبیند. رنج همچون شادی در وجود ما است. رنج یک مقوله انسانی است که در "ما" و "من" وجود دارد. هدف از این نوشته تسکین رنج نیست، هر چند که آگاهی نسبت به هر پدیده ای در درون ما کارکردی تسکین آمیز نیز دارد. واقعیت این است که ما در رنج خود تنها هستیم و من در رنج خود تنها. در رنج بیش از شادی به فردیت خود توجه داریم و خود را تنها می بینیم و رنج در بافت جمعی نیز تمایل به فروشکستن «ما» به «من» دارد. شاعر و نویسنده می رنجند و از رنج خود می نویسند.

رنج در اندیشه ایرانی به ویژه موضوع شاعران است و بیشتر، خصلتی عرفانی دارد. مانی گری در اندیشه ایرانی ریشه بسیار عمیقی داشته، به معنای تحمل و پذیرش رنج از راه بازگشت به درون است. برای مانی پیروزی ابژه بر سوژه حتمی است و سوژه راهی به جز بازگشت به خویشتن خویش برای نجات ایمان خود ندارد.

اما فلسفه رنج چیست و چه چیز برای گفتن دارد و رابطه فیلسوف با رنج چیست؟

به فلسفه رنج از دو نقطه نظر می توان نگریست: "درباره" رنج فکر کردن و "به همراه" رنج اندیشیدن. در حالی که در تاریخ فلسفه درباره رنج کمتر فکر شده، بسیاری فیلسوفانی که به همراه رنج و با آن یا در کنار آن به فلسفه و اندیشه فلسفی رسیده اند. هر چند درباره رنج اندیشیدن بدون شک هسته انتزاعی و فلسفی دارد، با رنج به فلسفه و اندیشه فلسفی رسیدن در برخورد نخست، فاقد چنین مهر و نشانی

²¹⁵ Max Scheler (1874-1928)

²¹⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

²¹² Soren Kierkegaard (1813-1855)

²¹³ Arthur Schopenhauer (1788-1860)

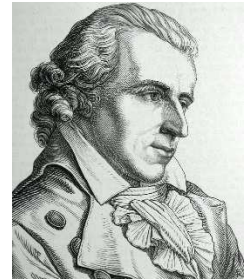
²¹⁴ Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)



نیچه

اما فلسفه رنج نزد نیچه، شوپنهاور و شلر از آنجا که از زندگی شخصی آن‌ها بر می‌خیزد، تنها می‌تواند یک شکل ممکن هستی انسانی باشد و از این نقطه نظر، شاید بتوان برای آن‌ها عینیت محدود و نسبی قائل شد. اما آیا گسترش و گسترایی فلسفه نیچه نمی‌تواند به این مفهوم باشد که بسیاری از انسان‌ها زندگی و رنج خود را در زندگی و رنج نیچه باز یافته‌اند؟ آیا نمی‌توان از این راه به عینیتی گسترده‌تر در بافت تجربی آن رسید؟ به عبارت دیگر، اگر هم گفتار و شناخت فلسفی این فیلسوفان رنج، جهان‌گیر نباشد، اما برای بسیاری قابل درک و احساس است. چنین درک و احساسی به شکل ویژه‌ای در فلسفه همدردی شوپنهاور موجود است. شوپنهاور این عینیت را با تجربه قابل مشاهده نشان می‌دهد. او مفهوم عینیت را با تجربه عینی مشخص پیوند می‌دهد، که در آن، فرد به مسئله وجود به طور کلی می‌اندیشد. نظیر چنین ایده‌ای را نیز می‌توان در فلسفه کارل یاسپرس مشاهده کرد که به نام شرایط مرزی^{۲۱۹} معروف است. در چنین شرایطی فرد در قله پرتگاهی است که کلیت وجود و حقیقت آن پرسش برانگیز شده، به وجود خود می‌اندیشد. چنین شرایطی می‌تواند بیماری یا شرایط استثنایی در اتخاذ یک تصمیم باشد. برای یک فیلسوف عقلانی نظیر کانت، هگل یا لایبنیتز این نقطه نظرهای وجودی اهمیت چندانی ندارد، زیرا گسترش تجربه انسانی به تجربه شخصی - که به جسم و رنج فرد مربوط باشد - موضوعیتی ندارد. سوژه برای آن‌ها یک سوژه بدون

یک بافت غریزی و خود-مرجعی می‌یابد. در شوپنهاور این پراگماتیسم مشاهده می‌شود که با عقل و خرد می‌توان به مبارزه با رنج پرداخت. نیچه در رابطه با حقیقت یابی یک آزمایش ترکیبی دارد، که در آن زندگی شخصی به حدی بیگانه می‌شود که نتیجه آزمایش، در تاریکی می‌ماند.



شلر

یاسپرس، حقیقت یابی نیچه را «شناوری بر فراز زندگی» می‌نامد، زیرا حقیقتی که نیچه به دنبال آن است، به ویرانگی زندگی می‌انجامد.^{۲۱۷} فلسفه نیچه از درون زندگی او بر می‌خیزد و شناختی که از این راه میسر می‌شود در چهارچوب زندگی خود او نظم می‌یابد. گونه‌های رنجی که او ترسیم می‌کند، نسبت به زندگی خود او تفاوت و ناهمگونی دارند و او این تناقض را چنان بالامی‌برد که حتی چهارچوب زندگی را اشتباه می‌بیند. بر این پایه، فلسفه از مادیت زندگی شخصی او بر می‌خیزد و شناخت‌های فلسفی حاصل از آن در همان چهارچوب زندگی او می‌مانند.

نیچه، شوپنهاور و شلر نشان می‌دهند که وحدت مفاهیم به طور *a priori* قابل پذیرش نیستند، بلکه ریشه احساسی و تبارشناسانه آن را باید جستجو کرد. به طور مثال، نیچه احساس قدرت را به عنوان عنصر وحدت دهنده مفهوم اراده می‌شناسد. فلسفه‌ای که از زندگی احساسی شخصی برخیزد، نمی‌تواند همچون یک فلسفه عقلانی دارای عینیت باشد. عینیت در فلسفه در این است که بتوان به حقیقت هستی تمامی انسان‌ها رسید و فلسفه به طور کلاسیک راه عقلانی را بدین منظور می‌شناسد.^{۲۱۸}

²¹⁹ Grenzsituation

²¹⁷ Jaspers: 1950, S. 198

²¹⁸ Hölterhof: 2012, S. 163f

جسم است و به این دلیل، تأثیری که درد و رنج موجود در آن جسم بر شناخت می تواند داشته باشد، مورد نظر نیست. شوپنهاور، نیچه، کیر که گارد و شلر نمونه های فیلسوفانی هستند که فلسفه شان با رنج و در نتیجه با جسم آنان پیوند خورده است. منظور از جسم در اینجا بیوگرافی و زندگی شخصی آنان و هر تجربه دردناکی است که در زندگی شخصی خود داشته اند و می توان به طور مستقیم به دیدگاه بدبینانه و فلسفه رنج آنها ربط داد. کیر که گارد نیز به دلیل زندگی دردناکی که داشت به یک نوع اخلاق انسان شناسانه می رسد که بر اساس آن باید به رفتار خودمان نسبت به خودمان توجه داشته باشیم. از این راه او می خواهد علیه فراموشی نسبت به وجود برخیزد. بدین وسیله کیر که گارد به دنبال اخلاقی می رود که منطبق با تمامی هستی انسانی باشد. از این دیدگاه، فیلسوفانی همچون کانت، هگل و لایبنیتز به دلیل تمرکزی که برای عقلانیت قائل هستند، نمی توانند به کلیت هستی شخصی انسان ها راه یابند. فلسفه کیر که گارد، شوپنهاور، نیچه و شلر در چنین بافت انتقادی تبدیل به مفهوم فلسفیدن به عنوان رفتار شخصی نسبت به خود می شود که تا حدی به حوزه روانشناسی می انجامد. اما هسته فلسفی در آن این است که آنها به دنبال یک نوع اخلاق فلسفی و انسان شناسانه و پاسخ به حقیقت وجود انسانی هستند. شوپنهاور در آغاز تحت تأثیر لایبنیتز بود و به پیروی از او به شناخت عقلانی رسید. در ادامه پژوهش هایش اما به این نتیجه رسید که عقل توسط عواطف و احساسات به ویژه در راستای پدیده اراده هدایت می شود. این ایده شباهتی با ایده خرد کارکردی دارد که در آن خرد نهایتاً ابزاری برای بقای اراده و تلاش متافیزیکی می شود.^{۲۲۰} همچنین شلر از لایبنیتز انتقاد می کند که فلسفه او به اندازه کافی بین مفهوم و احساس تمایز نگذاشته، به انکار رنج می رسد. از نظر شلر رنج وجود و درد، هیچ احتیاجی به انکار یا اثبات یا تعمق فلسفی ندارد. شلر از کانت نیز انتقاد می کند که او با دستور مطلق خود از

مادیت زندگی به دور افتاده و در دنیای عقلانی غوطه ور شده است. او در مقابل، تلاش می کند که بر اساس رنج انسانی به عنوان پدیده ای عاطفی و غریزی به یک اخلاق مادی برسد. در بافت این تئوری، خرد، تابع عواطف می شود. برای کیر که گارد پدیده رنج یک پدیده وجودی است که با خرد در آمیختگی دارد. رنج به عنوان یک تجربه وجودی در انسان همواره وجود دارد و فلسفه رنج بر این تجربیات متمرکز می شود. با این استدلال، منظور او رنج شخصی نیست، بلکه رنج به عنوان پدیده ای انسانی به طور کلی است؛ هر اندازه چنین رنجی بر بیوگرافی پر رنج آن ها استوار باشد.



کانت

شوپنهاور هر گونه معنی دادن به رنج را رد می کند. با این نظر، او رنج شخصی خود را مطلق می سازد. بر خلاف او نیچه، کیر که گارد و شلر به دنبال یافتن "معنی" برای رنج هستند. شلر در فلسفه احساسات خود تأکیدی می کند که فلسفه ای که به فرد اخلاقی همچون یک فرد خردمند می نگرد، به تمامی وجود انسانی نمی پردازد، زیرا احساس و عواطف فرد که در پدیده رنج منعکس است، در این فلسفه نقشی ندارند. رنج برای نیچه اما قبل از هر چیز در مفهوم "درد" مطرح است، زیرا او همواره دچار سردردهای میگرنی شدیدی بوده است. به این دلیل بر خلاف سه فیلسوف دیگر، رنج برای نیچه یک پروسه دردآور بوده که با جسم در پیوند است. درد به محدودیت در آزادی منجر می شود که از خارج در درون ما رنج می آفریند.^{۲۲۱} به این دلیل برای او

²²¹ برای این مفهوم محدودیت در آزادی می توان از کارل یاسپرس الهام گرفت و به سه محدودیت اشاره کرد (در این

²²⁰ Hölderhos: 2012, S. 157



کیر که گارد

شوپنهاور اما بر خلاف کیر که گارد به رنج، هسته وجودی در انسان نمی دهد، بلکه به دنبال چیزی است که پدیده رنج بر اساس آن شناسایی می شود. آن چیز از نظر او اراده است: رنج ناشی از عدم ارضای تمایلات است. میل داشتن به چیزی به این مفهوم است که انسان فاقد آن است که موجب رنجش او می شود. از این جهت فلسفه رنج شوپنهاور و نیچه تا اندازه ای به هم نزدیک می شوند، چرا که شوپنهاور در مفهوم "تمایل"، واقعیت بیرونی را در مقابل شرایط درونی قرار می دهد.

یکی از کیفیت های رنج ناشی از تمایل، می تواند به شکل "یکنواختی" ظاهر شود که ناشی از تداوم همیشگی تمایلات نابراآورده است و به خستگی روح می انجامد. به این دلیل، خستگی ناشی از یکنواختی شکلی از رنج است که ناشی از بر آورده نشدن همیشگی تمایل است. پدیده رنج نزد شوپنهاور تحت مفهوم "اراده" رده بندی می شود که هم به مفهوم اراده درونی فرد است و هم به مفهوم "خواستن" یا "نخواستن". علاوه بر این، پدیده رنج برای شوپنهاور تنها به این تمایلات درونی محدود نمی شود، بلکه تصور و به خاطر آوری نیز نقش مهمی در پیدایش و گسترش رنج دارند. انسان موجودی است که در عین اینکه توانایی

عدالت، بی عدالتی، قدرت و مبارزه برای کسب آن مواجه است.

۳) محدودیت سوم انسان در قدرت شناخت و معرفت است. او مجبور است خود را به تجربه ها متکی کند و به ویژه به هر آن چه که او از طریق قوای حسی دریافت می کند.

اراده خارجی که بر جسم تاثیر می گذارد، توضیح گر پدیده رنج است و بر خلاف سه فیلسوف دیگر که به طور مداوم با رنج آمیخته با درد جسمی همراه نبوده اند، به دنبال دیالکتیکی نبود که از درون انسان به توضیح رنج بپردازد. به این دلیل برای نیچه رنج در ارتباط با قدرت قرار می گیرد که جسم های مختلف را از راه درد به مفهوم فیزیکی و رنج به مفهوم روحی آن پیوند می دهد. رنج برای نیچه شرایطی را برای فرد به طور شخصی فراهم می آورد که در آن حقیقت به شفافیت خود می رسد: در چنین شرایطی فرد تلاش نمی کند به خود دروغ بگوید. پدیده رنج در این مفهوم با کشف حقیقت پیوند می خورد و حقیقت در مقابل وجود انسانی قرار می گیرد. نیچه پدیده رنج را به این دلیل با اونتولوژی قدرت پیوند داده، لذت در اعمال رنج یا رنج بردن را در مقابل درد رنج قرار می دهد. تأثیرپذیری و رابطه متقابل بین رنج و قدرت ریشه ابتدال در جهان است. رنج بر خلاف درد هسته ای خود اندیشانه دارد. ادغام رنج و درد توسط نیچه این امکان خود اندیشانه را از او می رباید و همانطور که اشاره شد، بدان می انجامد که برای توجیه رنج از عوامل خارجی که به طور مستقیم وابسته به سوژه نیستند، نظیر اجبار، بدبختی و معلولیت استفاده می کند. اما نزد کیر که گارد رنج، اصل وجودی است که عامل خارجی ندارد و از این منظر مؤلفه قوی انسان شناسانه می یابد. در چنین بافتی رنج شکلی درونی دارد و در پیوند با درد یا عواملی خارجی که موجب درد می شوند، قرار نمی گیرد.

باره به مقاله "سه مفهوم آزادی" نوشته اسفندیار طبری در خرمگس دفتر دوم مراجعه کنید)

۱) محدودیت در هر آن چه که مربوط به حیات و زندگی است. انسان به محیط زیست خود وابسته بوده، بدون غذا قادر به زندگی نیست و مجبور است با رفتارهای بیرحمانه طبیعت خود را انطباق دهد.

۲) وابستگی انسان به انسان دیگر و اتکای او به جماعت، او را به گونه ای دیگر محدود می سازد. در جامعه، او با جنگ،

در فراموشی دارد، می تواند به خاطر بسپارد و به تصاویر گذشته در ذهن خود اکنونیت بخشد. "رنج از رنج" شکلی از رنج است که ناشی از ناامیدی از تکرار عدم تحقق تمایلات است. نارضایتی ریشه ای می شود برای پدیده رنج که در مفهوم انتزاعی می توان از رنج جهان یا درد دنیا سخن گفت.^{۲۲۲} "رنج از رنج" می تواند به این دلیل ناشی از اندیشه ای باشد از نارضایتی از اراده خود. برای کیر که گارد اما رنج به مفهوم تردید نسبت به خود است. گونه های رنجی که او عنوان می کند متکی به اراده انسانی نیستند بلکه مربوط به هستی و وجود فرد می شوند. رنج ارادی شوپنهاور تبدیل به رنج وجودی کیر که گاردی می گردد. رنج ارادی ناشی از تقابل بین خود و جهان است ولی رنج وجودی این تقابل را در درون خود فرد می بیند. به این دلیل از نظر کیر که گارد بدبختی در مفهوم دقیق کلمه به مفهوم رنج نیست، بلکه تردید و شک در درون خود، دلالت بر رنج دارد. رنج در این مفهوم تبدیل به یک نوع "رفتار" نسبت به خود می شود. در مقوله اخلاقی "رفتار خود نسبت به خود" که کیر که گارد عنوان می کند، شک و تردید در رابطه با گناه یا بی گناهی موضوعیت می یابد. بدین وسیله کیر که گارد بر خلاف شوپنهاور خود را از مقولات سوژه و ابژه رها می سازد و به درون سوژه می نگرد. شلر نیز این راه کیر که گارد را ادامه می دهد به طوری که به کلی سازی ساختار

رنج در وجود می رسد: به جای سوژه ای که تجربه می کند، تجربه درونی مرکز توجه او می شود. مفهوم "من" مساوی می شود با کل تجربیات درونی فرد. احساس مربوط به "من" نمی شود و خصلتی اپریوری^{۲۲۳} می گیرد. به این دلیل رنج به عنوان یک پدیده وجودی بر فراز هر تجربه ای نسبت به "من" قرار می گیرد و بر خلاف شوپنهاور و نیچه نمی توان رنج را با پدیده های دیگری نظیر اراده، قدرت و اجبار توضیح یا در پیوند گذاشته، مورد پژوهش فلسفی یا روش شناسانه قرارداد. شلر گونه های متفاوتی از رنج را در راستای احساسی و غیر احساسی و نسبت نزدیکی آن به "من" متمایز می سازد. درد، شکلی احساسی از رنج است. بیماری نیز شکلی از رنج احساسی است که مجاورت خاصی با "من" دارد. رنج به شکل احساس غم و اندوه نیز بسیار به "من" نزدیک است. از نظر شلر رنج کارکردی سیگنالی دارد: رنج، سیگنالی است در مقابل وقایع و روند هایی که در زندگی نقشی ترمز کننده دارند. به طور مثال آنجا که جسم ما دچار درد می شود یا آنجا که روح ما آزار می بیند. چنین کارکردی وجود اپریوری رنج را نیز توضیح می دهد که ورای درک تجربی ما از رنج است. اما شوپنهاور وجود رنج را به گونه ای می بیند که الزاماً نباید کارکرد و معنی یا مفهوم داشته باشد. درد می تواند وجود داشته باشد بدون این که اجباراً بتوان برای آن هدف یا کارکردی در نظر گرفت.^{۲۲۴}

که بخت راست فضیلت نه زور بازو را

به عشق روی نکو دل کسی دهد سعدی

که احتمال کند خوی زشت نیکو را (سعدی : غزل 19)

خوشست با غم هجران دوست سعدی را

که گر چه رنج به جان می رسد امید دواست (سعدی : غزل 43)

تا رنج تحمل نکنی گنج نبینی

تا شب نرود صبح پدیدار نباشد

آهنگ دراز شب رنجوری مشتاق

با آن نتوان گفت که بیدار نباشد (سعدی : غزل 202)

رنج ها بردیم و آسایش نبود اندر جهان

²²² Hölderhof: 2012, S. 164

²²³ apriori

²²⁴ در فرهنگ ایرانی به ویژه میان شاعرانی همچون سعدی و حافظ و فردوسی رنج یک پدیده ای است هدفمند که تا حدی با تلاش و کوشش در تساوی قرار می گیرد. به طور مثال:

چهل سال رنج و غصه کشیدم و عاقبت

تدبیر ما به دست شراب دو ساله بود (حافظ)

سعدی از فراق تو نه آن رنج کشیده است

کز شادی وصل تو فرامش کند آن را

ور نیز جراحت به دوا باز هم آید

از جای جراحت نتوان برد نشان را (سعدی : غزل 18)

به رنج بردن بیهوده گنج نتوان برد

به این دلیل درد و رنج از نظر شوپنهاور پدیده‌هایی هستند که فاقد معنی و کارکرد می‌باشند. بر خلاف او نیچه رنج را انگیزه‌ای برای حرکت و تلاش انسان می‌بیند که در رفتار او تأثیر می‌گذارد. رنج می‌تواند در این بافت، انگیزه‌ای برای اعمال قدرت باشد. اما انگیزه‌ای که از رنج بر می‌خیزد مربوط به رنج خود نیست، بلکه به رنج دیگری مربوط است. قدرت برای دیگری رنج می‌آفریند، ولی در عین حال، حوزه‌امکانات "من" را گسترش می‌دهد. به این دلیل نیچه در اونتولوژی قدرت، از رنج خود فراتر می‌رود و به آن بافت گسترده‌تری می‌دهد. بدین وسیله انسان‌ها در تلاش برای کسب و اعمال قدرت به یکدیگر پیوند می‌خورند و به پلورالیسم اراده برای رسیدن به قدرت می‌رسند. در مفهوم رنج، روابط قدرت بازتاب و گستره اجتماعی می‌یابند.

هر چند که برای شوپنهاور رنج مفهوم و کارکردی ندارد، با این حال او به طور تصادفی و نسبی یک کارکرد اخلاقی به آن می‌دهد: رنج به همرنجی و همدردی^{۲۲۵} می‌انجامد. اخلاق همرنجی شوپنهاور بر خلاف اخلاق دستور مطلق کانتی یک نقد احساسی فرمالیستی می‌شود.^{۲۲۶} به عبارت دیگر همچون نیچه، رنج برای دیگری که رنج را احساس و درک می‌کند، پایه‌ای برای رفتار اخلاقی می‌گردد. کارکرد اخلاقی مشابهی برای رنج را می‌توان نزد شلر نیز یافت: پدیده رنج به عنوان یک پدیده احساسی با تجربه ارزش‌گذاری در یک بافت قرار می‌گیرد. رنج به عنوان تراژدی و سوگواری با تخریب ارزش‌ها همراه است که همزمان به مفهوم آفرینش یا جانبداری از ارزش‌ها است. در این رابطه می‌توان به واقعه ترور اخیر در فرانسه اشاره کرد: کاریکاتوریست‌های نشریه طنز آمیز چارلی ابدو^{۲۲۷} به دلیل

ترک آسایش گرفتیم این زمان آسوده ایم (سعدی: غزل 443)

گوته شاعر معروف آلمانی در شادی ممتد نیز انگیزه‌ای برای پیدایش رنج می‌بیند:

همه چیز قابل تحمل است در زندگانی

به جز سلسله روزهای زیبای متوالی

انتشار کاریکاتورهای انتقادی علیه اسلام از سوی تروریست‌های افراطی اسلامی به قتل رسیدند. حامل این رنج، میلیون‌ها مردمی بودند که ارزش آزادی و سکولاریسم را در خطر انهدام دیدند. این رنج اجتماعی با حس خطر انهدام این ارزش‌ها به مقاومتی اجتماعی در جانبداری و پافشاری بر این ارزش‌های دمکراتیک انجامید که در راستای فلسفه رنج شلر قابل درک است. برای شلر رنج یک انگیزه همبستگی است و همچون شوپنهاور در فرد ایزوله نمی‌شود. رنج نزد شلر به شناختی اجتماعی می‌انجامد. البته رنج نزد نیچه، شوپنهاور و کیرکه گارد نیز به شناخت منتهی می‌گردد: برای کیرکه گارد اما راهی برای شناخت وجود و رسیدن به خدا، برای نیچه شناخت قدرت و برای شوپنهاور شناخت اراده است. از نظر نیچه غلبه بر شناخت غلط به مفهوم تحمل رنج است. تحمل رنج یعنی پیروزی بر خطا کاری. اما برای شوپنهاور و کیرکه گارد تحمل رنج به شناخت از خود و خوداندیشی می‌انجامد. شوپنهاور و کیرکه گارد بر خلاف نیچه به شناخت درونی و رستگاری فرد می‌رسند. اما بر خلاف کیرکه گارد از نظر شوپنهاور این رستگاری در چهارچوب رنج فردی محصور می‌ماند و در هیچ لحظه‌ای خوشبینانه نیست.

رنج و اتوریته

چنانچه دیدیم در فلسفه نیچه، رنج از طریق قدرت به پدیده‌ای تبدیل می‌شود که تحت تأثیر عوامل خارجی وجود و تکامل می‌یابد. اما با بررسی مفهوم اتوریته پی خواهیم برد که در بسیاری از شرایط این فقدان اتوریته

(alles im Leben sei zu ertragen, nur nicht eine Reihe von schönen Tagen)

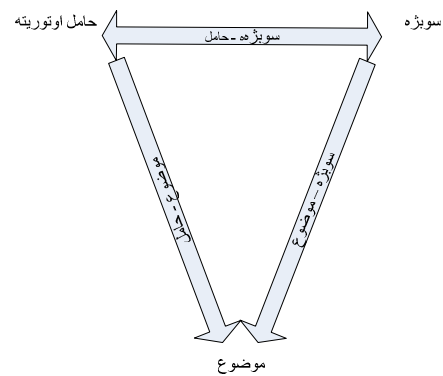
²²⁵ در زبان آلمانی، «درد» بیشتر جنبه فیزیکی و «رنج» جنبه روحی دارد. در زبان فارسی نیز چنین است. اما جالب است که در زبان فارسی به جای «همرنجی» از «همدردی» استفاده می‌شود که در زبان آلمانی و همینطور نزد شوپنهاور رایج نیست.

²²⁶ T. Hölderhos: 2012, S. 172

²²⁷ Charli Hebdo

است که ما را رنج می دهد. برای این منظور لازم است که در مفهوم اتوریته²²⁸ دقت بیشتری کنیم.

بوخنسکی، استاد الهیات و منطق در اثری به نام «اتوریته چیست»²²⁹ تلاش می کند به طور منطقی این پدیده را مورد پژوهش قرار دهد. هر چند برخی از نتیجه گیری های او از چهارچوب دینی فراتر نمی رود، اما او در این اثر به نکات قابل فکری اشاره می کند. از نظر او اتوریته یک رابطه نسبی است، که در بافت کاملاً مشخصی پدیدار می شود. علاوه بر این اتوریته می تواند یک ویژگی باشد. به طور مثال یک کارفرما به دلیل داشتن اتوریته، که از ویژگی او به عنوان کارفرما و رئیس بر می خیزد، در یک رابطه اتوریته ای نسبت به کارگر قرار می گیرد. اتوریته به عنوان یک رابطه همیشه سه عضو دارد که در یک مثلث قابل تصور است: حامل اتوریته، یعنی کسی که اتوریته دارد، سوپژه، یعنی کسی که اتوریته را می پذیرد و موضوع اتوریته، یعنی آنچه که به حامل اتوریته، اتوریته می دهد. با الهام از بوخنسکی می توان این روابط را چنین تصور نمود:²³⁰



حامل اتوریته برای سوپژه در رابطه با موضوع مشخصی یک اتوریته به شمار می رود، آنگاه که سوپژه به طور پایه ای همه آنچه را که با موضوع در رابطه قرار می گیرد، در حامل

به رسمیت بشناسد.²³¹ به طور مثال یک پزشک در ارتباط با علم پزشکی برای یک بیمار صاحب اتوریته است و بیمار این اتوریته را به رسمیت می شناسد. بر این مبنا می توانیم چنین فرض کنیم که هر انسانی در یک موضوع مشخصی خود را به نوعی صاحب اتوریته می داند: نجار، کفاش، پروفیسور یا سیاستمدار. نکته مهم در این رابطه این است که در یک سیستم اتوریته رابطه بین سوپژه و حامل اتوریته یک رابطه دو جانبه است: سوپژه کیفیت خود را با موضوع نشان می دهد. سوپژه به حامل، رسمیت می دهد و او را به عنوان حامل اتوریته می شناسد. وجود چنین اتوریته ای برای حامل از اهمیت زیادی برخوردار است، زیرا بدون این اتوریته، حامل، قادر به ادامه رابطه ای هدفمند با سوپژه نمی باشد. اگر بیمار به پزشک اعتماد نکند به این مفهوم است که اتوریته او را زیر پرسش می برد. یا اگر سیاستمداری اعتماد مردم را جلب نکند به مفهوم انهدام اتوریته او می باشد. بنابر این، رابطه بین سوپژه و حامل در بافت اتوریته دو طرفه است. فقدان اتوریته می تواند در چنین دیدگاهی انگیزه ای برای وجود رنج باشد و به این مفهوم است که رابطه دو جانبه بین سوپژه و حامل اتوریته خدشه دار شده است. چنین پدیده ای در مورد حامل یعنی در موضوع مشخصی که بنا به نظر خودش صاحب اتوریته باید باشد، به رسمیت شناخته نمی شود. هر انسانی در زندگی اجتماعی خود حداقل در یک مورد مشخصی صاحب اتوریته است که به طور متقابل به پذیرش او در جامعه رسمیت می دهد. فقدان این اتوریته می تواند به پیدایش رنج و ملانخولی در سوپژه یا حامل اتوریته - که به نوبه خود نیز سوپژه ای خود آگاه است - بینجامد. موضوع اتوریته می تواند "تجربه" باشد: سالمندان در جوامع سنتی

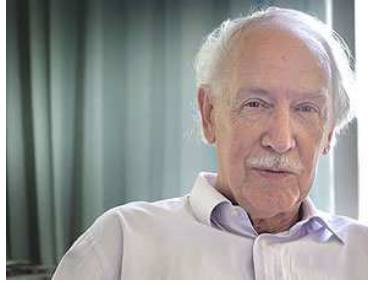
از «اتوریته» می باشد. ولی بحث پیرامون اتونومی به نوشته مستقلی در این باب واگذار می شود.

²²⁹ J.M.Bochenski: Was ist Autorität, Herder, Freiburg, 1974

²³⁰ لازم به تذکر است که بوخنسکی رابطه بین سوپژه و حامل را بر خلاف تصویر بالا یک طرفه می بیند.

²³¹ Bochenski: 1974, S, 25

²²⁸ در اینجا لازم به اشاره است، که اتوریته بر خلاف مفهوم قدرت، در فلسفه چندان رایج نیست. شاید دلیل آن را بتوان در این نکته یافت، که اساس اتوریته، بر خلاف قدرت، «آزادی» است. بدون وجود اراده آزاد، که بتواند اتوریته را به رسمیت بشناسد و بدون آزادی در انتخاب، نمی توان از اتوریته در مفهوم مثبتی که در اینجا مورد نظر است، سخن گفت. به همین دلیل در اندیشه فلسفی مفهوم اتونومی *Autonomy* بیشتر مورد نظر است، زیرا در این بافت، ریشه ای تر



هرمان باوسینگر

"جامعه بالآخره ای" نیز در برخورد با پول قابل مشاهده است. اینکه بالآخره به طریقی "صاحب پول" شویم و بالآخره "بتوانیم بخریم"، در رابطه تنگاتنگ نسبت به یکدیگر قرار می گیرند.^{۲۳۵} انسان در "جامعه بالآخره ای" به دشواری می تواند یک کتاب را از آغاز تا پایان به طور کامل بخواند، زیرا او به دنبال عصاره و نتیجه است، زیرا چنین فردی خود را مجبور می بیند در رسانه های مختلف میان "دوستان" خود به عنوان پاسخگو و کنشگر حضور مداوم نشان دهد. همچنین است برخورد "جامعه بالآخره ای" با رنج: او به دشواری قادر به انعکاس رنج در یک پروسه عقلانی است، بلکه رنج برای او مساوی است با تقسیم آن و به آگاهی رساندن آن. البته از آنجا که پروسه تکاملی گرایش ها در ارتباط با تکنولوژی های مدرن غیر قابل پیش بینی است، نمی توان بر آن ارزش خوب یا بد نهاد؛ هر چند که این تمایل به همان دلیل رسیدن هر چه سریعتر به "نتیجه" در ما وجود دارد.

رنج و ملانخولی^{۲۳۶} (مالیخولیا)

ملانخولی در مفهوم دینامیک آن یعنی از دست دادن نظم و در مفهوم استاتیک یعنی بی نظمی.^{۲۳۷} از زمان قدیم ملانخولی به مفهوم بی نظمی در عصاره های جسم بوده است: تعادل و نظم این عصاره ها به مفهوم سلامتی و نظم

به دلیل تجربه زندگی از احترام زیادی برخوردارند و از آن ها حتی برای قضاوت و تصمیم گیری در امور اجتماعی کمک خواسته می شود. در جمع مدرن، چنین تصویری از سالمندان، اهمیت خود را از دست داده است، زیرا مفهوم تجربه بیشتر در یک بافت تکنیکی که نتیجه آن قابل پیش بینی و بیشتر در بافت "آزمایش" علمی قابل توجیه است، برتری می یابد. تجربه مفهوم ماجراجویانه خود را - که نه خاستگاه آن قابل تصور و نه نتیجه آن قابل پیش بینی باشد - تا حد زیادی از دست داده است. در نتیجه، سالمندان تا حد زیادی اوتوریت خود را در جامعه از دست داده و افزایش رنج میان این بخش از جامعه دیده می شود، این امر به ویژه در کشورهایی که جمعیت سالمندان رو به افزایش است به مشکلات اجتماعی شایان توجهی انجامیده، که از موضوع این نوشته به دور است.



گرهارد شولز

جامعه ماجراجویانه ای که گرهارد شولز^{۲۳۲} در دهه نود میلادی به آن پرداخته بود، در اثر جامعه شناس آلمانی هرمان باوسینگر به یک "جامعه بالآخره ای"^{۲۳۳} تبدیل و به تفصیل بررسی شده است.^{۲۳۴} در چنین جامعه ای افراد به آن بسنده می کنند که در زمانی کوتاه به نتیجه و عصاره موضوع بپردازند و وارد عمق قضایا نشوند: خبرهای کوتاه در تویتر و فیسبوک و دیگر رسانه ها از یک سو در برقراری ارتباط بین خبرهای مختلف یاری می رسانند، ولی از سوی دیگر مانع می شوند که به عمق قضایا بپردازیم.

²³⁴ Hermann Bausinger: 2015, Ergebnisgesellschaft, TVV, Tübingen

²³⁵ Bausinger: 2015, S.67

²³⁶ به زبان یونانی قدیم *μελαγχολία* (melankholía)

²³⁷ Wolf Lepenies: melancholie und gesellschaft, suhrkamp, 1969, S.20ff

²³² Gerhard Schulze (1992): Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a.M.: Campus

²³³ به معنای نتیجه محور: در زبان آلمانی Result and Ergebnisgesellschaft و در زبان انگلیسی: Society

است. برتری هر یک از این عصاره ها بر دیگری، همچون بلغم بر صفرای سیاه یا زرد به مفهوم بی‌نظمی و ملانخولی است. این بی‌نظمی مؤلفه ای کیهان‌شناسانه نیز دارد: سیاره ساتورن به عنوان سیاره ای تاریک و سرد، مظهر ملانخولی می‌شود. اما تنها نشانه‌های بدبینانه به مفهوم ملانخولی نیست، بلکه عدم پایداری و بی‌نظمی در یک جامعه بر ملانخولی دلالت دارد. به همین دلیل می‌توان از اوتوپی، در مقابل ملانخولی، به نام "طرحی منظم" یاد کرد: یک جمع مالیخولیایی احتیاج به نظمی اوتوپیایی دارد.

فقدان اوتوریتته می‌تواند به تنهایی بینجامد که لازمه آن قبول شکست نیست، بلکه می‌تواند تردید و شک در نظم کنونی باشد. تردید و شک همان طور که کیرکه گارد نیز در اثر خود «یا این یا آن»^{۲۳۸} نیز تشریح می‌کند، یکی از عوامل رنج است که درون ما همواره وجود دارد. کشف طبیعت به عنوان اصلی در مقابل جامعه برای فرار از ملانخولی است که درون و طبیعت را مکمل یکدیگر می‌سازد: تنهایی به عنوان شکل رفتاری درونی، تنها در طبیعت قابل تحقق است. درونیت، بازگشت فرد از جامعه به سوی خودش، نتیجه فقدان اوتوریتته و به رسمیت شناسی در جامعه است. منظره ای از طبیعت، تجلی کلیت طبیعت می‌شود و فرد در آن بی‌پایانی را می‌یابد: طبیعت آنچه را که جامعه از او گرفته است، بر می‌گرداند. جدایی از جامعه در قرن ۱۸ به فرهنگ نامه نگاری و دوستی انجامید. در نامه نگاری، فاصله نسبت به جهان به سطحی خصوصی می‌رسد. فرهنگ دوستی در این رابطه کمتر شکلی تبدالی است و بیشتر ابزاری برای افزایش عواطف ملانخولیک (مالیخولیایی).^{۲۳۹}

در این رابطه فلسفه کانت درونیت را نفی می‌کند. کانت وساطت بین دنیای فرارونده^{۲۴۰} و درونی^{۲۴۱} را نه در درون بلکه در زندگی می‌بیند: علت ملانخولی را نباید از نظر کانت در درون جست، بلکه علت آن در جهان پیرامون است. تنها

از این راه می‌توان به اصل خودمختاری^{۲۴۲} رسید، زیرا خودمختاری از درون برمی‌خیزد و برخلاف ملانخولی، پدیده ای پسندیده و روشنگرانه است و در رابطه با روشنگری، مرکز ثقل فلسفه کانت به شمار می‌رود.

از نظر کیرکه گارد یکنواختی به ملانخولی می‌انجامد. کیر که گارد به گونه ای اسطوره وار می‌نویسد که خدایان به دلیل یکنواختی و خستگی انسان را آفریدند. آدم دچار ملال شد، زیرا تنها بود، از خدایان خواست که حوا را بیافریند. ملال از این پس وارد جهان شد و در میان مردم به رشد خود ادامه داد. آدم در همه چیز به یکنواختی رسید: هم در تنهایی و هم در کنار حوا و هم در جوار خانواده و هم در جامعه. برای مقابله با ملال، تصمیم به برپایی برجی می‌گیرند. اما پس از برپایی برج نیز ملال بازگشت و بلندی برج نشانی از عظمت آن ملال شد.^{۲۴۳} شکل قابل پذیرش ملانخولی از نظر اجتماعی به یک ادبیات اجتماعی می‌انجامد، در حالیکه ملانخولی درونی به دفتر خاطرات روزانه ختم می‌شود.

از نظر آرنولد گهلن^{۲۴۴} تجربه مرگ و بیماری نشان بی قدرتی و ناتوانی انسان هستند که در جوهر هر فردی موجود است. به این دلیل همه انسان‌ها در جوهر خود، ملانخولی دارند، زیرا مجبور به تحمل این ناتوانی می‌باشند. انسان از روی تجمل و تفریح زندگی نمی‌کند، بلکه از ناچاری؛ زیرا پس از تولد، انسان محکوم به زندگی است. یکی از ابزارهای مهم مبارزه با ملانخولی اشتغال است و به همین دلیل جامعه ای که بیکاری در آن فراوان باشد، در درون خود جامعه ای بی‌نظم و در نتیجه ملانخولیک می‌شود که به مفهوم پذیرش رنج و سازگار شدن با آن است.^{۲۴۵}

²⁴² Autonomie

²⁴³ Lepiens: 1969, S. 120

²⁴⁴ Arnold Gehlen (1904-1976)

²⁴⁵ Lepiens: 1969, S. 237

²³⁸ Kierkegaard: 2005

²³⁹ Lepiens: 1969, S. 103f

²⁴⁰ transcendental

²⁴¹ Immanent

- Kierkegaard, S.: 1995: Die Krankheit zum Tode. Hamburg, Meiner
- Kierkegaard, S.: 2005, Entweder-Oder, drv
- Leibniz, G. W.: 1961: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hg. von Gerhardt, C. J. Hildesheim: Olms.
- Lepenies, W.: 1969, Melancholie und Gesellschaft, suhrkamp
- Nietzsche, F.: 1967, Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Colli, G. / Montinari, M. Band 2, Menschliches Allzumenschliches I., de Gruyter, Berlin
 - Scheler, M.: 1923: Das Problem des Leidens, in: Germania, 78. S. 2.
 - Schopenhauer, A.: 1988, Werke in fünf Bänden. Hg. von Lütkehaus, Ludger. 5 Bände. Zürich: Haffmans 1988.
 - Schulze, G.: 1992: Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a.M., Campus



آرنولد گهلن

به این دلیل باید در چنین شرایطی نهادهایی برای به نظم آوردن رفتارهای اجتماعی بر پا کرد و تلاش نمود که پیش فرض اتمسفریک ملانخولی در یک جامعه را به حداقل رسانید. در شرایط بی نظمی در جامعه همه چیز در ظاهر تصادفی به وقوع می پیوندد و به همین دلیل، تصمیم گیری در باره راهی مناسب، دشوارتر می شود. شک و تردید و رنج درونی و یکنواختی با تداوم بی نظمی به ملانخولی می انجامد. امید و کسب دیدگاهی مثبت برای تغییر و تحول، نقش بسیار مهمی در مقابله با بی نظمی و رنج ناشی از ملانخولی دارد. آن کس که در رؤیا است، زمان را خیلی راحت تر از مکان ترک می کند. این بدان مفهوم است که مقوله مکان برای رفتار انسانی به واقعیت نزدیکتر است و به این دلیل، دشوارتر قابل رفع است. اما تکامل تکنولوژی و جهانی شدن، چنین اتصال درونی به مکان را تا حد زیادی از میان برده است. شاید بتوان گفت انسان مدرن به کمک تکنیک اینترنت، رسانه های اجتماعی و روند جهانی شدن وابسته به آن، انعطاف فوق العاده بیشتری در شکل دهی رابطه خود با مکان و زمان دارد.

منابع

- Bausinger, H.: 2015, Ergebnisgesellschaft, TVV, Tübingen
- Bochenski, J.M.: 1974: Was ist Autorität, Herder, Freiburg
- Hölterhof, T.: 2012, Anthropologie des Leidens, Heinrich-Heine Universität Düsseldorf
- Jaspers, K.: 1950, Nietzsche, de Gruyter, Berlin

سه کلمه برای مردگان و زندگان (اتین بالیبار)

نقل از لیبراسیون، یازدهم ژانویه ۲۰۱۵

ترجمه: بهرنگ پورحسینی ۲۴۶

مقدمه‌ی مترجم:

ظاهراً تا این‌جا برنده‌ی اصلی وضعیت پساتروماتیک جامعه‌ی فرانسه دولت بوده (به‌نحوی بی‌سابقه در تاریخ ظرسنجی‌ها، محبوبیت اولاند به ۴۰ درصد افزایش پیدا کرده). این را از فریادهای تأسف‌انگیز «مرسی پلیس» و عکس یادگاری گرفتن با پلیس در روز تظاهرات هم می‌شد حدس زد. اما این همه‌ی ماجرا نیست. در عصر روز یازدهم ژانویه، روز تظاهرات میلیونی در پاریس، اتین بالیبار فیلسوف چپ فرانسوی و از شاگردان آلتوسر، مطلب کوتاه و نکته‌سنجانه‌ای برای روزنامه‌ی لیبراسیون می‌نویسد که درس‌های بسیاری هم برای چپ ایرانی دارد.

همان‌طور که بالیبار گفته، سخن در شهر جریان پیدا کرده. این سخن انتقادی بیش از آن که انگشت اتهام را به سمت دیگری بگیرد، خودنقاد است، و بیش از هر چیز خود جامعه‌ی فرانسه را هدف قرار می‌دهد. دوستی نوشته بود «چه شد که ما فرزندان مه‌ی ۶۸ به این درجه از نارواداری و خودمحوری رسیدیم؟ این دیوانگی محصول جامعه‌ی خود ماست و از بیرون نیامده. ما خودمان شارلی را کشتیم». این سخن انتقادی اخیر نوعی بازاندیشی آزادی، برادری، برابری‌ست؛ نوعی بازاندیشی لائیسته‌ی فرانسوی (به‌نحوی نمادین، خیابانی که میدان رپوبلیک و میدان ناسیون را به هم وصل می‌کند بلوار ولتر نام دارد که در روز تظاهرات مملو از عکس‌های ولتر بود، و البته با زیباترین و ساده‌ترین شعار: «ولتر برگرد، دیوانه شده‌اند»!).

اما فراتر از این رواج خودنقادی، کمونته‌ی یازدهم ژانویه بیش از همه با گشوده‌بودن‌اش به روی همه و «قابلیت»‌اش تعریف می‌شد. این کمونته، بی‌هیچ نیازی به یک مرجع یا ایسم خاص، قابل تقلیل به هیچ بهره‌برداری سیاسی‌ای نیست (یا به عبارت بهتر، باید وفادارانه در مقابل بهره‌برداری‌های‌اش ایستاد). این را آن عکس-«شیر»-کنندگان کلیبی‌مسلمی که فکر می‌کنند وقتی اولاند و نتانیاهو را کنار هم نشان دهند، تیزبینانه پشت پرده‌ی همه‌ی ماجراها را برملا کرده‌اند. نمی‌خواهند ببینند، و البته نمی‌خواهند هم بدانند که در همان روز درصد قابل‌توجهی از تظاهرکنندگان دقیقاً به این خاطر که نمی‌خواستند با قدم‌زدن پشت رهبران سیاسی «اجتماع»‌شان تصرف شود، مسیری‌الترناتیو برای تظاهرات پیشنهاد کرده بودند که خالی از جمعیت هم نبود. آدم‌های کمابیش روشن جامعه‌ی فرانسوی (اگر نخواهم اصطلاح طبقه‌ی متوسط را به کار ببرم) همان‌قدر از آن‌چه اتفاق افتاده هنوز بهت زده و خشمگین‌اند که نسبت به دولتی‌شدن «کمونته»‌شان، و البته نسبت به به‌قدرت‌رسیدن راست افراطی، هوشیاری دارند.

بالیبار به‌درستی اشاره کرده که کمونته انحصارگرا نیست (نباید باشد)، اما طرف دیگر ماجرا را هم می‌بیند و از گفتمان تقابل‌ساز اسلامی هم آگاه است. ژورنالیست نیست که بخواهد با بی‌مسئولیتی تروریسم اسلامی را فقط و فقط محصول سرمایه‌داری غربی بداند و یا نقد بنیادگرایی مذهبی را هم موکول به نقد لیبرال‌دموکراسی کند. این چپ ژورنالیستی (که البته با ابلهانه‌ترین اشکال اندیشه‌ی پسااستعماری هم لاس می‌زند) نمی‌خواهد از خود بپرسد که چرا اسلام، و نه گفتمان دیگری، می‌تواند چنان جذابیتی برای طردشدگان و تحقیرشدگان داشته باشد. این نکته‌ای است که بالیبار به‌درستی فهمیده وقتی از لزوم رفورم الاهیاتی اسلام سخن می‌گوید. خوش‌شان باد اگر عده‌ای با دل‌خوش‌کردن به ایده‌ی «اسلام حقیقی» خیال خود را

²⁴⁶ بهرنگ پورحسینی: دانشجوی دکترا و مدرس فلسفه در دانشگاه پاریس که موضوع تز ایشان مسئله‌ی اجتماع نزد ژرژ باتای است.

راحت می‌کنند. اما نمی‌توان بر روی گفتمان دیگری ساز (خودی-غیرخودی ساز) اسلام چشم بست. هرچند طبقه‌بندی کسی به‌عنوان مسلمان بسیار مبهم است، اما آیا تاسف‌بارتر از این است که در میان تظاهرات‌کنندگان زنان محجبه بسیار انگشت‌شمار بودند و اگر هم بودند به‌شیوه‌ای کولونی‌وار و روبه‌دوربین‌ها رژه می‌رفتند؟ مگر نه این است که بزرگ‌ترین قربانی جهادیسلم خود کشورهای اسلامی‌اند؟ تفکر مارکسیستی همان‌گونه که ممکن است در الاهیات سیاسی مسیحی وهله‌هایی رهایی‌بخش پیدا کند، از لزوم نقد درون‌دینی و نقد الاهیات دگماتیستی (در این‌جا اسلام) هم غافل نیست. فیلسوف مارکسیست‌مان بهتر از ما می‌داند که مارکس بر دوش هگل و کانت و آن‌ها بر دوش اصحاب روشنگری و آن‌ها هم بر دوش اصحاب رنسانس و یا مثلاً کسی مثل فرانسویس بیکن سوار شده‌اند که پیش‌تر شکستن بت دگم‌ها را آغاز کرده بود.

کمونته‌ی سیاسی یازدهم ژانویه گشوده بود و خواهد ماند، بی‌هیچ نیازی به رفرنس بیرونی و برنامه‌ریزی‌های سیاسی. این کمونته‌ای است، به تعبیر نانسی، «بی‌کار» که به معنای مقرر تقلیل پیدا نمی‌کند. بنا نیست به درد کسی، حزبی، یا ایسمی بخورد. لحظه‌ی ناب مردم‌شدن (باهم‌هستن) لحظه‌ای است که وقتی تقویم را نگاه کنی ۱۱ ژانویه‌ی پاریس و ۲۵ خرداد تهران یک روز باشند. لینک مقاله در کامنت اول.

متن مقاله:

هاروهیسا کاتو، یک دوست قدیمی ژاپنی و استاد پیشین دانشگاه تودای، برای‌ام این‌طور نوشته: «تصاویر فرانسه را دیدم که سرتاپا در عزا بود. شدیداً از دیدن‌شان متأثر شدم. پیش از این، آلبوم کارهای وولینسکی (۱) را دوست داشتم. مدت‌هاست که آبنه‌ی نشریه‌ی کنر انشنه (۲) ام. هر هفته از دیدن کاریکاتورهای بوف (۳)، که کبو طراحی می‌کند (۴)، لذت می‌برم. همچنان کنار میز کارم آلبوم‌اش، با عنوان کبو و پاریس، را دارم که بسیاری از طراحی‌های‌اش از دختران جوان ژاپنی، توریست‌های خندان در شانزه لیزه،

تحسین‌برانگیز اند.» اما در ادامه، ملاحظه‌کارانه اضافه می‌کند: «سرمقاله‌ی اول ژانویه‌ی روزنامه‌ی لوموند این‌طور آغاز می‌شود: "جهانی بهتر: چنین جهانی در وهله‌ی اول اقتضا می‌کند که جنگ علیه دولت اسلامی، و توحش کورکورانه‌اش، شدت پیدا کند." از بیان این حرف که برای رسیدن به صلح باید از مسیر جنگ گذشت، حرفی که به نظرم تا حدی ناساز‌هوار می‌آید، بسیار شگفت‌زده شدم.

دوستان دیگری از دیگر جاهای دنیا برایم نوشته‌اند: از ترکیه، آرژانتین، آمریکا ... همه همدردی و همبستگی و در عین حال نگرانی‌شان را ابراز می‌کنند: نگرانی برای امنیت‌مان، دموکراسی‌مان، تمدن‌مان، و به عبارت بهتر روح‌مان. در پاسخ به آن‌ها و نیز در پاسخ به دعوت لیبراسیون است که این مطلب را می‌نویسم: منطقی‌ست که روشنفکران، بی‌هیچ مزیتی، خصوصاً بی‌آن‌که مزیت نوعی روشن‌بینی خاص را برای‌شان قائل شویم، اما در عین حال بی‌هیچ خویشتن‌داری و محاسبه‌گری‌ای، نظرشان را بیان کنند. این وظیفه‌ی کارکردی آن‌هاست، تا از این طریق، در زمان خطر، کلام در شهر به جریان بیافتد. فعلاً، در فوریت، به بیان سه یا چهار حرف در این باب اکتفا می‌کنم:

اجتماع: آری، ما به اجتماع (کمونته) نیاز داریم: برای سوگواری، برای همبستگی، برای حمایت، برای تأمل. این اجتماع، طردکننده نیست، خصوصاً طردکننده‌ی آن دسته از شهروندان فرانسوی یا مهاجری نیست که تبلیغات بیش‌ازپیش‌گزنده‌ای که یادآور سیاه‌ترین مقاطع تاریخ ما هستند، آن‌ها را به تهاجم و تروریسم ربط می‌دهد تا به این وسیله گناه تمام ترس‌ها، ضعف‌ها، یا اوهام‌مان را به گردن‌شان بیاندازد. اما این اجتماع طردکننده‌ی آن‌هایی هم نیست که به آرای جبهه‌ی ملی اعتقاد دارند یا شیفته‌ی نثر اولبک‌اند. بنابراین، اجتماع باید به‌وسیله‌ی خودش توضیح داده شود. همچنین، به مرزها هم محدود نمی‌شود، زیرا روشن است که توزیع حساسیت‌ها، مسئولیت‌ها، و ابتکار عمل‌هایی که «جنگ داخلی جهانی» جاری ایجاد می‌کند، باید، در سطحی بین‌المللی، و در صورت امکان (ادگار مورن

در این مورد کاملاً درست می‌گوید) در سطحی جهان‌وطنی، به‌شیوه‌ای مشترک انجام شود.

به همین دلیل، اجتماع را نباید با «وحدت ملی» اشتباه گرفت. مفهوم وحدت ملی عملاً تنها در خدمت اهدافی شرم‌آور بوده: تحمیل سکوت به پرسش‌های برآشوبنده و قبولاندن این‌که شرایط اضطراری اجتناب‌ناپذیر اند. نهضت مقاومت فرانسه [در جنگ جهانی دوم] (به همین دلیل) به این مفهوم متوسل نشد. و اکنون داریم می‌بینیم که چگونه رئیس‌جمهور فرانسه با فراخوان برای سوگ ملی، فراخوانی که امتیاز ویژه‌ی اوست، از این مفهوم استفاده می‌کند تا برسد به توجیه دخالت‌های نظامی ما [در بقیه‌ی کشورها]، دخالت‌های که در سوق دادن دنیا به سراسیمه‌ی کنونی اش بی‌تاثیر هم نبوده‌اند.

بعد از این هم در دام بحث‌هایی می‌افتیم در باب این‌که کدام احزاب «ملی» اند و کدام نیستند، هرچند همه باید چنین عنوانی را یدک بکشند. آیا بعد از آن هم می‌خواهیم با خانم لوپن رقابت کنیم؟

بی‌احتیاطی: آیا کاریکاتوریست‌های شارلی ابدو بی‌احتیاط بودند؟ بله، اما این کلمه دو معنا دارد که می‌توان کمابیش به سادگی آن‌ها را از هم تفکیک کرد (مطمئناً این‌جا نقش سوبژکتیویته هم مهم است). معنای نخست آن بی‌اعتنایی به خطر، میل به ریسک‌کردن، یا به عبارت دیگر نوعی قهرمانی، است. اما بی‌احتیاطی، در عین حال، به معنای بی‌تفاوتی نسبت به پیامدهای احتمالاً فاجعه‌آمیز چنان تحریکِ درستی هم هست: در این‌جا منظور تحقیری است که میلیون‌ها انسانی که اکنون بدنام شده‌اند حس می‌کنند، حسی که باعث می‌شود آلت دست متعصبان سازمان دهی‌شده قرار گیرند. به گمان من، شارب و رفقای‌اش در هر دو معنای کلمه بی‌احتیاط بودند. امروز که این بی‌احتیاطی به قیمت جان‌شان تمام شده، چیزی که در عین حال نشان‌دهنده‌ی خطر مرگ‌باری است که آزادی بیان همراه دارد، تنها می‌خواهیم به جنبه‌ی نخست فکر کنیم. اما فردا و فرداها (چراکه این ماجرا تنها مربوط به یک روز خاص نیست) مایل‌ام به عاقلانه‌ترین شیوه‌ی مهار جنبه‌ی دوم، و

تناقض‌اش با جنبه‌ی نخست، بیان‌دیشم. بی‌شک، این قضیه‌ای نیست که وانهاده شود.

جهاد: در پایان، به‌عمد، به کلمه‌ای می‌پردازم که باعث وحشت می‌شود، زیرا زمان آن فرارسیده که تمام استلزامات آن را بررسی کنیم. فعلاً در قدم‌های اول پرورش ایده‌ام هستم اما بیان آن را مهم می‌دانم: سرنوشت ما به دست مسلمانان است هرچقدر هم نامیدن کسی به عنوان مسلمان گنگ باشد. چرا؟ زیرا مطمئناً درست است که باید از یکی‌گرفتن [همه‌ی مسلمانان] دوری کرد و این‌که باید با اسلام‌هراسی‌ای که مدعی است در قرآن یا احادیث اسلامی دعوت به کشتار وجود دارد، مخالفت کرد. اما این کافی نیست. در برابر استفاده از اسلام توسط گروه‌های جهادی - که، فراموش نکنیم، قربانیان اصلی آن مسلمانان در سرتاسر جهان و در اروپا هستند - تنها باید با یک نقد الاهیاتی واکنش نشان داد، و در نهایت با اصلاح «عقل سلیم» مذهب، چنان‌که جهادگرایی در چشم متدینان دروغ بنماید. در غیر این صورت، همه‌ی ما در چنبره‌ی مرگ‌بار تروریسمی گیر می‌افتیم که می‌تواند همه‌ی تحقیرشدگان و بی‌حرمت‌شدگان جامعه‌ی بحرانی ما را؛ همچنین سیاست‌های امنیت‌گرا و ازبین‌برنده‌ی آزادی را که توسط دولت‌های بیش‌ازپیش نظامی‌شده اعمال می‌شود، به خود جذب کند. بنابراین، مسلمانان مسئولیت دارند، یا به عبارت دیگر این وظیفه‌ای است به عهده‌ی مسلمانان. اما، در عین حال، این وظیفه‌ی ما هم هست، نه تنها به خاطر این‌که این «ما» که این‌جا و اکنون از آن حرف می‌زنم، بنا به تعریف، شامل مسلمانان بسیاری هم می‌شود، بلکه امکان چنان نقدی و چنان اصلاحی، که بسیار کار ظریفی است، به صفر می‌رسد اگر همچنان گفتمان‌های انزواسازی را اتخاذ کنیم که مذهب و فرهنگ مسلمانان را هدف می‌گیرد.

پانویس:

۱. ژرژ وولینسکی یکی از کاریکاتوریست‌های نشریه‌ی شارلی ابدو بود که در حمله‌ی تروریستی اخیر کشته شد. م.

مصاحبه با مهران تمدن ، فیلمساز و
کارگردان فیلم مستند " ایرانیان "

آنا هافمن



ایرانیان: مهران تمدن

نقل از: فوروم برلینیت ۲۰۱۴

گفتگویی چشم در چشم

ترجمه از متن انگلیسی

فیلمسازی من یک سلاح جنگی نیست. من از تصاویر همچون سلاحی برای نشان دادن افکار خود یا امتیازگیری استفاده نمی‌کنم. از آن چون ابزار تبلیغات سود نمی‌جویم. بلکه برای من، آفرینش فضایی است که قرار است فهم متقابل و گفتگو را ممکن سازد. فضایی که مردمی را که به یکدیگر نفرت دارند، وامی دارد به یکدیگر گوش بدهند تا روزی، قادر به مدارا با یکدیگر شوند.

از این نظر، این فیلم مستند، جامعه را چنان چه هست نشان نمی‌دهد. این فیلم، درون خود وعده‌ای را حمل می‌کند. فضایی است که در آن وضعیت‌هایی که امروز در ایران وجود ندارند، خلق می‌شوند. فیلم، میدانی می‌آفریند که در آن، من با دنبال کردن قاعده‌هایی متفاوت با آن چه از سوی مقامات حکومتی ایران تحمیل شده، سخن می‌گویم. من از مدافعان رژیم ایران می‌خواهم به فضای من وارد شده، گوش سپردن به لحن آزاد مرا بپذیرند. از آنان می‌خواهم در پروژه فردی شرکت کنند که با فاصله‌ای به آن‌ها می‌نگرد؛ فردی با هدف‌هایی متفاوت با آن‌ها، که با این

۲. *Le Canard enchaîné* یکی از نشریات طنز فرانسوی

است با گرایش چپ. م.

۳. *Beauf* یکی از شخصیت‌های طنزی که ژان کبو در

دهه‌ی هفتاد در نشریه‌ی شارلی ابدو خلق کرد. م.

۴. ژان کبو یکی از کاریکاتوریست‌های نشریه‌ی شارلی ابدو،

خالق شخصیت طنز بوف، که او نیز در حمله‌ی تروریستی

اخیر کشته شد. م.

حال آنان را برابر با خود می انگارد. از آن ها درخواست می کنم در چارچوبی قرار بگیرند که بیشک تصویری از آن ها را نمایش خواهد داد متفاوت با آن چه خود می خواهند نشان دهند، است. از آنها می خواهم فیلمی را بپذیرند که به گونه ای دیگر به آن ها نگاه می کند. مهران تمدن

" هرگز به دنبال این نبودم که خود را فردی غیرمؤمن معرفی کنم "

پرسش: در فیلم ایرانیان، شما چهار مدافع جمهوری اسلامی ایران را به خانه آورده اید تا با آن ها به مدت دو روز زندگی کنید و به بررسی مسائل مربوط به همزیستی بپردازید. آیا برای شما زمان زیادی برد که آن ها را متقاعد کنید؟

مهران تمدن:

پروژه را در سال ۲۰۱۱ در عصر روزی آغاز کردم که احمدی نژاد با تجدید انتخابات مخالفت کرد. جو سیاسی توفانی و متشتت بود. یک قیام مردمی اصیل در جریان بود و خشونت و دستگیری های بسیار راه افتاد. در آن زمان در حال تلاش برای متقاعد ساختن بسیجیان، یعنی میلیشیای جمهوری اسلامی، بودم که سال ها درباره آنان فیلم می ساختم. ولی ما همگی بسیار مضطرب بودیم. همه در سنگر خود پناه گرفته بودند. ولی با این وجود، ترتیب بحث با آن ها و فیلمبرداری از آن را دادم. ولی آن ها از شرکت در فیلم سرباز زدند.

در فوریه ۲۰۱۱ به محض ورود به ایران، گذرنامه من ضبط شد و سپس، توسط یک مامور امنیتی بازجویی شدم. در طول آن بازجویی ها زود متوجه شدم که بازجو از پروژه فیلم من باخبر بود. به این دلیل، تصمیم گرفتم که نوع افراد را تغییر دهم و از سنخ دیگری از افراد دعوت کنم. به قم رفتم که شهری بسیار مذهبی است. ترجیح دادم روحانیون را ملاقات کنم، زیرا آن ها روحیه بازتری برای بحث نشان می دادند و کمتر از بسیجی ها دچار بی اعتمادی بودند. این طور بود که متوجه حوزه علمیه قم شدم و با

افرادی ملاقات کردم که دستکم در ابتدا به رویکرد من و فیلم، علاقه نشان می دادند.

در قم، از روحانیون بسیاری فیلم گرفتم؛ در خانه ها و محل کار و مجالس ترحیم. همچنین بحث های زیادی میان من با آن ها را فیلم برداشتم و همواره امید داشتم چهار تن از آن ها را متقاعد به قبول دعوت به خانه ام دعوت کنم. بسیاری ابتدا پذیرفتند، ولی نظر خود را تغییر دادند. حتی زمانی هم تعیین کردند که به خانه بیایند، اما یک هفته قبل از آن، لغو کردند.

پرسش: دلیل آنها برای لغو قرار چه بود؟

پاسخ: دلایل، متفاوت بود. برخی از آنها به من گفتند که من "نامؤمن" هستم و آنها نمی توانند با کسی چون من زندگی کنند. دیگری بسیار هراسناک بودند از در دسر افتادن با نیروهای امنیتی. با این حال، دیگری هم گرفتار کارهای خود بودند که قبل فهم است. می توانم بگویم اگر من جای آنها بودم، هرگز نمی پذیرفتم! سپس افرادی بودند که با آن ها تقریباً سی ساعت گفتگو کردم تا بپذیرند به خانه من بیایند. پس از فیلمبرداری از سی ساعت گفتگو، تقریباً همه آن چه باید را گفتیم و هیچ جدل دیگری برای خانه باقی نماند!

باید توجه کنید که آن چه در فیلم می بینید، دو سال و ده ماه پس از آغاز پروژه گرفته شده بو پیش از آن دو روز، شصت ساعت بحث ضبط شده و دویست ساعت مطلب تهیه شده بود.

پرسش: پس چگونه آن چهار نفر پذیرفتند که بیایند؟

پاسخ: من با هر یک از آن ها خصوصی ملاقات و سعی کردم آنها را قانع سازم. تصمیم گرفتم تا حد ممکن، کم حرف باشم، بحث را کش ندهم و آنها را به موضع دفاعی نبرم تا کنجکاوی و میل داشته باشند که بیایند و مرا قانع کرده، حرف بزنند و ایده های خود را منتقل کنند. در نهایت، بهترین راه این کار، ساده ترین راه بود. من به سادگی ایده را دادم بی آن که جدلی پیرامون آن بکنم. به آنها گفتم: "من ایرانی هستم. در فرانسه زندگی می کنم. من مانند

شما فکر نمی‌کنم و البته دو فیلم دربارهٔ دنیای شما ساخته‌ام. پروژه‌ای دارم برای این بررسی که مؤمنان مذهبی مانند شما تا چه حد قادر هستند با منی که با شما فرق دارم، در فضایی مشترک کنار بیایند. هر چه بگویید، با احترام روبه‌رو خواهد بود. فیلم‌های دیگر مرا نگاه کرده، خود، قضاوت کنید". آنها گفتند می‌روند فیلم مرا ببینند و بعد تصمیم بگیرند.



صحنه‌ای از فیلم مستند ایرانیان

پرسش: برای شمایی که گفتگو و روبه‌رویی را در مرکز کار خود قرار می‌دهید، بازجویی شما چگونه پیش رفت؟

پاسخ: من دوازده سال است که از جمع مدافعان رژیم ایران فیلم می‌گیرم. من می‌کوشم پشت آن مدافع رژیم، یک انسان را ببینم، حتی آنها که با نظرشان موافق نیستم، قادر هستند به من آسیب بزنند و گذرنامه مرا ضبط و مرا دستگیر و زندانی کنند. می‌توانم بگویم که تنها سلاح من به حساب آوردن انسان‌ها و رفتار برابر با آنها است. آن چه هم این جا می‌گویم، یک سمتگیری نظری نیست. من همین کار را هنگام جدل با بسیجی‌ها، افراد سپاه پاسداران و نیز بازجوی خودم انجام دادم. هر چند می‌دانم که بازجویی من با من از درون سیستم و با یک ایدئولوژی صحبت می‌کند، هدفی دارد، آمده تا مرا مرعوب سازد و از من حرف و اطلاعات بکشد. من هنگام صحبت، با انسانی که او هست حرف می‌زنم: یعنی فردی که وجدان دارد و قادر به شک و تردید و ورزیدن، به جلو رفتن و ایجاد پیوند با دیگری است؛ کسی که می‌تواند فرد دیگری با افکار متفاوت را بفهمد. اینجا ممکن است بگویید که من ساده لوح هستم. خیلی ساده من به روش دیگری نمی‌توانم این کار را انجام دهم. زیرا هیچ راه دیگری نیست. در یک وضعیت بازجویی،

بدون گذرنامه، با کسی که ابتدا ساکت می‌ماند و قصد مرعوب ساختن شما را دارد، چه کسی می‌تواند به شما چیزی جز کارکرد اصلی خود را نشان بدهد؟ شما باید سعی کنید از آن فاصله عبور نمایید و خودتان باشید. خود را بازگذار به این امید که به دیگری راه بیابید. در چشمان او نگاه کنی، چنان چه گویی او را می‌شناسی و می‌توانی با او تعامل کنی. من هرگز باورهایم را از بازجویی پنهان نکرده‌ام و نخواستم خود را فردی مؤمن جابزنم. همواره به او گفتم کیستم. و در هر صورت، هرگز مرا بازداشت نکرد. چرا نه؟ پرسش: چگونه رفتار خود را با منتقدان مخالف فیل ایرانیان توصیف می‌کنید؟

پاسخ: پرسش‌هایی دارم و می‌خواهم بدانم. من بدبین نیستم. آن چه به من گفته می‌شود را بدون ظاهرسازی جدی می‌گیرم. حتی اگر با نظر آن افراد موافق نباشم، فیلم را می‌سازم. این برخورد من است. ولی همیشه مواظب هستم که فاصله‌ای را حفظ کنم که مناسب فیلم باشد و بیننده را قادر سازد ذهن خود را نسبت به آن چه می‌بینند و می‌شنوند، باز نگه دارند. فاصله‌ای که به بیننده امکان بدهد مورد سوء استفاده قرار نگیرد و فیلم و دیده‌ها و شنیده‌های خود را بر اساس پیشینه و حساسیت‌ها و خلق و خواهی‌های خود فهم کند. فاصله‌ای که فهم اشتراکات و تفاوت‌های اساسی را تحقق بخشد. ولی آن فاصله کافی نیست برای برخی بیننده‌ها. برخی انتظار بیان سمتگیری روشن تری دارند.

پرسش: فکر می‌کنید چرا برخی بیننده‌ها انتظار برخورد تهاجمی تری از سوی شما را دارند؟

پاسخ: نمی‌دانم. شاید آن‌ها جنگنده تر از من هستند. ولی این هم هست که فرد می‌تواند جنگنده تر و جانبدارتر باشد به این دلیل که خود را قربانی حس می‌کند. دیکتاتورهای مهاجم، سرکوبگر هستند، زیرا فکر می‌کنند سرکوب شده‌اند! من قربانی شرایط خود نیستم. من یک انسان نیک که به عنوان یک خدانا باور رنج می‌کشد، نیستم. من با انفعال در انتظار میکروفون نیستم که به دستم بیفتد و فرصت

حرف زدن پیداکنم. من می خواهم وجود داشته باشم! می خواهم با صدای بلند حرفم را بزنم. جایگاهی می خواهم. دوربین خود را دارم و افرادی را می یابم که با من جدل کنند. من زمان لازم را پیدامی کنم و افرادی که نمی خواهند به من راه بدهند تشویق می کنم که چنین کنند. اگر فضایی بخواهم برای کنش حرف زدن با صدای بلند، از دوربینم استفاده می کنم همچون مکانی که مرا قادر به آفرینش چیزی مساوات خواهانه تر از یک جنگ قدرت می کند.

پرسش: چرا قربانیان و شهادت آن ها برای شما جالب نیست؟ چرا شما این همه افرادی را که صاحب قدرت هستند را در فیلم می آورید با این خطر که به آن چه می گویند بهایی بیش از حد بدهید؟

پاسخ: از آن جا که من می توانستم یک قربانی باشم، کاملا تصور و درک می کنم احساس آنها را. دوربین من آنجا نیست برای افشاگری، بلکه برای درک کردن آنجاست. چیزی که نمی فهمم، دلایل کسانی است در دفاع از سیستمی که من ناعادلانه می دانم. و این جا است که مشکل پدید می آید، زیرا شما می فهمید که آنها همان دلایل ما را برای توجیه کارهای خود می آورند. اینجا برای من یک تأثیر آینه ای به وجود می آید. جایی که هر کس در دیگری، معکوس خود را می بیند و آدم به شک می افتد و نمی توانی با اطمینان بگویی که سرکوبگر کیست!

سپس فکر می کنم که اگر من کمتر به شهادت قربانیان علاقه دارم، به این خاطر است که رویکرد من بسیار درونگرا است. من با تمرکز بر رابطه ام با دیگری خود را زیر سوال می برم و این مرا به جلو و جای دیگری می برد.

پرسش: چه چیز بر انتخاب شما برای میزانشن تاثیر دارد؟

پاسخ: از خودم پرسش های زیادی در زمینه فرم و روایت کرده ام، ولی نه چندان در مورد گفتمان. من این امتیاز را دارم که به تبادل و رابطه اهمیت می دهم و لحظه های تنش، شادمانی، خنده، لحظات نزدیکی یا غریبگی و لحظه هایی که گیج می شوم و از دادن "پاسخ خوب" درمی مانم

را رومی آورم. من روایت آن دو روز را از راه تلاش برای دیدن انسان هایی که رابطه ای را گسترش داده، می کوشند با هم زندگی کنند، نمایش می دهم. سخت می کوشم مسائل را برای خودم آسان نکنم. زیرا دو کلاه به سر دارم: یکی کلاه فیلمساز و یکی کاراکترها. هنگام ادیت فیلم، خیلی پس از ضبط آن، دیگر به درستی نمی دانم چرا این یا آن حرف را زده ام. من از فاصله ای نگاه می کنم و یک "دیگری" می شوم. ممکن است دیگر با بسیاری از حرف هایی که گفته ام موافق نباشم. من تلاشی برای فاصله گرفتن از خود و دیدن آن پنج کاراکتر کردم که یکی از آنها من هستم و خواستم ضعف خود را نشان دهم. این نیز گونه ای فاصله است.

مصاحبه، انجام شده در ۱۷ ژانویه ۲۰۱۴

پاریس - کارین برناسکونی

مهران تمدن متولد ۱۹۷۲ است. در سن دوازده سالگی با خانواده اش به پاریس مهاجرت کرد. در Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Paris La Villette به تحصیل معماری پرداخت. او پس از فارغ التحصیلی برای چهار سال به ایران بازگشت و به عنوان مهندس معمار به کار پرداخت. آنجا سازه ای برای نمایشگاه هنرهای زیبای سال ۲۰۰۲ ساخت. در سال ۲۰۰۴ اولین فیلم مستند خود را به نام بهشت زهرا - مادران شهید (۴۷ دقیقه) ساخت. فهرست کارهای مهران تمدن از این قرار است:

2004: Behesht zahra /Mothers of Martyrs (47 min.). 2009:

Bassidji (114 min.). 2014: Iranien.

Country: France, Switzerland 2014.

Production Company:

L'atelier documentaire, Pessac (France);

Box Productions, Renens (Switzerland).

Director: Mehran Tamadon. Director of photography: Mohammad Reza

Jahanpanah. Sound: Ali-Reza

تماس با خرمگس:

kharmagas@falsafeh.com

از پژوهشگران و مترجمان ارجمند فلسفه و رشته های همجوار، دعوت داریم به شرکت در مباحث متمرکز و یا ارسال مقاله های آزاد و معرفی آثار جدید فلسفه از مؤلفان ایرانی و خارجی.

عضویت در فیس بوک خرمگس در تارنمای

www.falsafeh.com

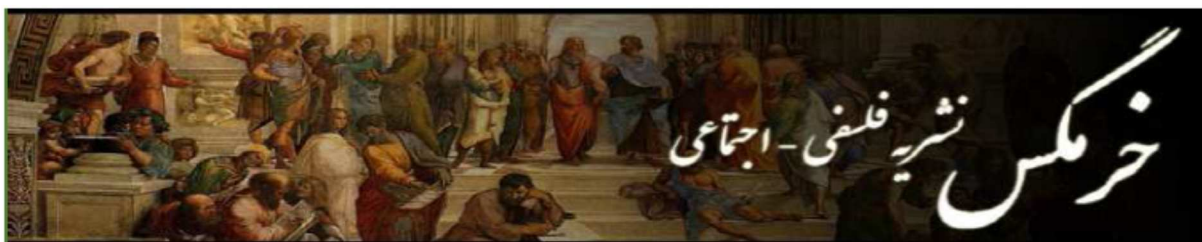
پیشاپیش از شما برای معرفی خرمگس در

رسانه ها و شبکه های اجتماعی

سپاسگزاریم.

Karimnejad. Editor: Mehran Tamadon, Marie-Hélène Dozo, Luc Forveille, Olivier Zuchuat. Producer: Raphaël Pillosio (L'atelier documentaire); Elena Tatti (Box Productions).

Format: DCP, colour. Running time: 105 min. Language: Farsi. World premiere: 9



The Gadfly: Persian Journal of Philosophy

Kharmagas

Issue No. 4: On Secularism

March 2015

Editorial Board: Esfandiar Tabari; Ramin Jahanbegloo; Shirin D. Daghighian

Editorial Foreword

Two Concepts of Secularism: Ramin Jahanbegloo... 3

On the Future Development of Secularism in Iran: Esfandiar Tabari... 7

Ist die Europäische Gesellschaft säkular? Otfried Höffe - Persian Translation: Amir Tabari... 44

Cultural Rights, Secularism and the Logic of Neo-Liberalism: Amir Ganjavi- Persian Translation:
Abbas Zandbaf... 50

Mahdaviat; An Introduction to the Obligatory Aspects of Secularism in Shiite Political Thought:
Hassan Ferechian... 60

Theist Philosophers' Contributions to Secular Principles (Separation of Church and State According to:
Espinoza, Locke, and Kant): Shirin D. Daghighian...80

Secularism: Questions, Still: Interview with Mehran Barati...99

Original Interview with Michael Walzer...103

Original Interview with Otfried Höffe...107

Interview with Mohamad Reza Nikfar... 109

Different Approaches to Social Criticism: Shirin D. Daghighian... 111

Philosophy of Suffering: Esfandiar Tabari... 126

Trois mots pour les morts et pour les vivants: Etienne Balibar- Libération - Persian Translation:
Behrang Pour Hosseini... 136

Ein Dialog auf Augenhöhe: Anna Hoffmann- berlinale forum 2014... 139

ISBN 978-1-943090-12-9
Copyright :March 2015 ©