



سر سخن

دوره جدید | شماره ۲ | فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۴ | یورو



روشنفکری و نهضت اصلاح دینی

به روایت

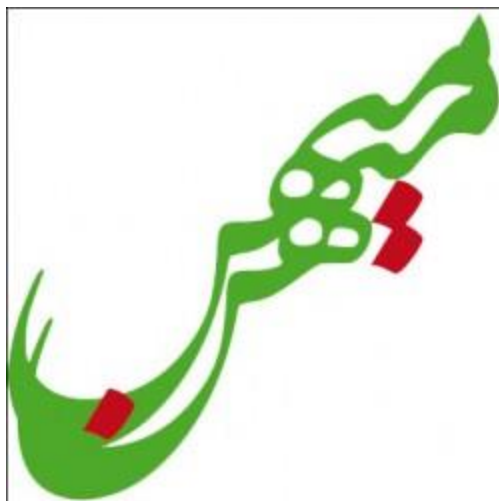
بابک احمدی (دیالوگ)

جمشید اسدی (قایم‌باشک‌بازی نواندیشی دینی!)
محمد جواد اکبرین (بهار ادیان و مهار متدینان)
عبدالعلی بازرگان (اصلاح دینی؛ روشنفکران، روحانیون و مردم مذهبی)
مهدی جامی (بازنگری ادعاها و اعتبارهای اصلاح دینی)
بیژن حکمت (سازگارسازی اسلام و دموکراسی)
فرهاد خسروخاور، محسن متقی (اصلاح فکر دینی و دموکراسی)
بهروز خلیق (آینده ایران را باید مشترکا بسازیم)
سروش دباغ (رفرم دینی و فرایند دموکراتیزاسیون)
حسن شریعتمداری (اندر لزوم مباحث نظری در حوزه روشنفکران دینی)
مجتبی طالقانی (نیاز به گفتگوهای چالشی و همکاری‌های برنامه‌ای)
رضا علیجانی (نواندیشی دینی؛ برآمده از تاریخ و تاریخ‌ساز)
حسن فرشتیان (نیاز به اصلاحات دینی در مراحل سه‌گانه دموکراتیزاسیون)
محسن کدیور (دموکراسی و اصلاح دینی دو پروژه مستقلاوند)
علی کشتگر (اصلاح دینی و گذار به دموکراسی)
همایون مهمنش (کار روحانیون است نه روشنفکران)
بابک مینا (دموکراسی و امر فلسفی؛ سه قطعه علیه پوزیتیویسم)
محمد رضا نیکفر (توصیه به گفتگو)
حسن یوسفی اشکوری (روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی؛ همدلی و همکاری)
محسن یلفانی (دین و نواندیشی، روشنفکری، بازاندیشی و ...)

میهان

شیرین دقیقیان (نقش فیلسوفان دیندار غرب در پایه‌ریزی نظری سکولاریزم)
منصور فرهنگ (نیاز به اصلاح فرهنگ برای مدارا و دموکراسی)

سرسخن



چرا «روشنفکری و نهضت اصلاح دینی»؟

بهاران خجسته باد

سالی سرشار از شادی و امید برای همه ایرانیان آرزو می‌کنیم

بوی باران، بوی سبزه، بوی خاک
شاخه‌های شسته، باران خورده، پاک
آسمان آبی و ابر سپید
برگ‌های سبز بید
عطر نرگس، رقص باد
نغمه و بانگ پرستوهای شاد
خلوت گرم کیوت‌های مست
نرم نرمک می‌رسد اینک بهار
... خوش به حال روزگار
خوش به حال چشمه‌ها و دشت‌ها
خوش به حال دانه‌ها و سبزه‌ها
خوش به حال غنچه‌های نیمه باز
خوش به حال دختر میخک که میخندد به ناز
خوش به حال جان لبریز از شراب
... خوش به حال آفتاب
ای دل من، گرچه در این روزگار
جامه رنگین نمی‌پوشی به کام
باده رنگین نمی‌نوشی ز جام
نقل و سبزه در میان سفره نیست
جامت از آن می‌که می‌باید تهی است
ای دریغ از «تو» اگر چون گل نرقصی با نسیم
ای دریغ از «من» اگر مستم نسازد آفتاب
... ای دریغ از «ما» اگر کامی نگیریم از بهار

گر نکوبی شیشه غم را به سنگ
هفت رنگش می‌شود هفتاد رنگ

(فریدون مشیری)

پرونده شماره دوم دوره جدید «میهن» به موضوع «روشنفکری و نهضت اصلاح دینی» اختصاص دارد

در پرونده اول مسئله «راهکارهای گذار به دموکراسی در ایران» مورد بررسی قرار گرفت. اما به گمان ما در جامعه مذهبی ایران مسئله گذار به دموکراسی با مسئله دین و اصلاح دینی پیوند می‌خورد. دین هم در بین اقشار مختلفی از جامعه رسوخ و نفوذ دارد و هم بخشی از ستون فقرات مشروعیت بخش حکومت را تشکیل داده است. بدین ترتیب روند دموکراتیزاسیون با روند اصلاح دین و تغییر از وضعیت سنتی به نوین ارتباط مستقیمی دارد

براین اساس نواندیشان دینی نقش ویژه‌ای در میانه این دو وضعیت برعهده می‌گیرند

از سوی دیگر اوضاع بحران زده خاورمیانه در برابر چشمان ماست. یکی از خطراتی که آینده میهن ما را تهدید می‌کند به وجود آمدن دوقطبی مذهبی / غیر مذهبی و خشونت آمیز شدن رابطه این دوقطب است. از این منظر نیز مسئله اصلاح دینی اهمیت می‌یابد

نهضت اصلاح دینی و نواندیشان دینی می‌توانند در این شرایط نقش متعادل کننده مهمی در جامعه در حال گذار ایران برعهده بگیرند و از این زاویه به وحدت ملی ما یاری برسانند

نواندیشی دینی پس از انقلاب/ پس از جمهوری اسلامی با لحاظ کردن این تجربه مهم و تاریخی، نقش و مسئولیتی تعیین کننده در شکل دهی به روندهای فکری و سیاسی – اجتماعی در جامعه ما داشته است. این امر خود نتیجه شکست حکومت دینی و ناتوانی آن در پاسخ گویی به خواسته ها و انتظارات مردم پس از انقلاب بهمن است

تا کنون در باره مقوله نواندیشی و روشنفکری دینی مباحث گاه جنجالی زیادی صورت گرفته است. این پروژه هم چنان «ناتمام» مانده است. و هنوز از زوایای مختلف نظری، عملی و راهبردی قابلیت گفت و گو دارد. بخش هایی از جامعه روشنفکری ایران هم چنان این مقوله را به لحاظ نظری پارادوکسیکال و برخی نیز آن را به لحاظ عملی و کارکردی منفی و ناموفق ارزیابی می‌کنند

به نظر تحریریه میهن تداوم این گفت و گوها در فضایی سالم، منصفانه و منطقی می‌تواند به غنای این مباحث بیفزاید و راه ها و راهکارهای پیش رو را روشن تر سازد

جواد اکبرین- رضا علیجانی- علی کشتگر – محسن یلفانی



واقعیت تلخ این است که میان آنان که روشنفکران سکولار ایرانی خوانده می‌شوند (اعم از مبارز و آکادمیسین، چپ‌گرا و میانه‌رو) با کسانی که به روشنفکران دینی ایران مشهورند و بیش‌ترشان سودای اصلاح دین در سر دارند، هرگز دیالوگ جدی‌ای شکل نگرفت

واقعیت تلخ‌تر این که درون هر یک از این دو گروه نیز میان اندیش‌مندان بیش‌وکم هم‌رأی نیز گفت‌وگویی جدی ادامه نیافت. سفره‌ی بحث همواره پیش از آن که به درستی گشوده شود، برچیده شد. در مقدمه‌ی بحث بودیم که می‌شنیدیم: «رفقا (یا برادران) بیایید جمع‌بندی کنیم!». نه! هرگز بحث جدی نبود. هیچ بحثی درباره‌ی شرایط واقعی زندگی در ایران، مناسبات اجتماعی، تولیدی و فرهنگی، صورت‌بندی طبقاتی، گستره‌ی اقتدار دولت، فضای همگانی و البته ایدئولوژی‌های برآمده از آن زندگی هرروزه به نتیجه نرسید. انگار بحث درباره‌ی دیدگاه‌های نظری جدید در زمینه‌های حقوق دموکراتیک، عدالت و توسعه، تجملی اشرافی بود. دیالوگی که بتوان آن را ژرف، نظری و روشن‌گر خواند و از آن توقع نتایج مفید و راه‌گشا داشت، آرزویی بود که حسرتش به دل ما ماند، رویایی بود که برای تحقق‌اش هیچ نکوشیدیم. هرکس به آن‌چه خودش فکر می‌کرد درست است پایبند ماند و پیش رفت تا جایی که سرش به سنگ خورد و ایستاد

چنان بحثی حتا در سطح آکادمیک به ندرت شکل گرفت. به هر حال، سند مهمی از آن باقی نمانده است. میان دو گروه روشنفکران سکولار و مومن فقط یک موضوع بحث وجود داشت یا جدی گرفته می‌شد: سیاست عملی

از هر جا که بحث آغاز می‌شد به سیاست روز ختم می‌شد. چه میان دو دانشجو یکی چپ‌گرا و دیگری عضو انجمن اسلامی، چه میان دو استاد یکی سکولار و دیگری مومن. بحث به سرعت سیاسی می‌شد، در فضایی که سیاست فقط یک معنا داشت که در یک پرسش ساده خلاصه می‌شد: با رژیم استبدادی هستی یا علیه آن؟ اگر علیه آن هستی چه می‌کنی؟ یا «چه باید کرد؟». بر سر این که راه و روش مبارزه با استبداد چیست بحثی درمی‌گرفت اما آن هم به جایی نمی‌رسید. سرانجام، هرکس راه خودش را می‌رفت. تا رژیم شاه حاکم بود فهم سیاسی به شیوه‌ی درست مبارزه با رژیم خلاصه می‌شد. خادمان دستگاه ظلم هم مثل همه‌جا نیازی نمی‌دیدند تا برای کارهای خود دلیلی بیاورند و بحثی بکنند. پس از سقوط رژیم شاه بود که آن‌ها دم درآوردند و بیش‌تر به دروغ گفتند که فاصله‌ای با آن سیاست‌های نادرست داشتند. دروغ‌گوترین‌شان می‌گفتند حتا این را به گوش شاه رسانده‌اند. از «تاریخ شفاهی» آنان چیزی عاید نسل‌های بعد نخواهد شد. در میان مخالفان آن رژیم هم سالخوردگان و به حاشیه رانده‌شدگان خانه‌نشین بودند و بعضی در شرکت‌های تجاری و مالی خود سرگرم، جوان‌ترها هم در مبارزه‌ی دشوار خیابانی و خانه‌های تیمی درگیر. ناسازه‌ی تلخ این که بحث رودرو و آزادانه درباره‌ی چگونگی مبارزه فقط در کمون‌های زندان‌های شاه ممکن بود. بیرون فقط باید می‌جنگیدی. از قول لنین می‌گفتند اول درگیر جنگ می‌شویم و بعد نتایج جنگ را جمع‌بندی می‌کنیم. این است که نتایج جنگ فقط آمار شهدای دو گروه اصلی مبارز بود

دو سویی افراطی دو گروه هم سایه‌ی مهیبی بر بحث ممکن اما ناموجود انداخته بودند. افراط‌گرایان این‌سو، دیگری را فریب‌خورده‌ی ایدئولوژی‌ای می‌دیدند که در نهایت تریاک توده‌هاست. می‌گفتند «رفیق! به خرده‌بورژوازی اعتماد نکن».

از عارف، عشقی و ایرج در سال‌های پس از انقلاب مشروطه که دین و خرافات را به یک معنا می‌پنداشتند تا نودینی کسروی، شوونیسم فارس، نژادپرستی ضدعرب همه با بیزاری از اسلام همراه شدند و راه دیالوگ را بستند. هنوز پژواک این دیدگاه متعصب در آثار کسانی چون آرامش دوستدار باقی است

افراط‌گرایان آن‌سو، هر سکولاری را کافر یا یک «توده نفتی» می‌دیدند، خانی که سرانجام جنبش را به کرملین‌نشینان لو خواهد داد. این است که در فضای بی‌اعتمادی هر بحث به بن‌بست می‌رسید. در عرصه‌ی عمل نیز دو سازمان چریکی مستقل از هم راهی را رفتند که به جایی نرسید. رهبران‌شان هم از پشت پرده یکی دوبار گفت‌وگو کردند و صدای هم را شنیدند. این یکی به دیگری گفت حالا که درون سازمان‌تان کودتا کرده‌اید بیا بیا این‌جا، جای‌تان پیش ماست. بیرون آن دو سازمان چریکی، سکولارها و مومنان در دو برج زندگی می‌کردند. دو برج که به روی هم پنجره نداشتند. دو برج با فاصله‌ای چندان دور از هم که صدای کسی به گوش کسی نمی‌رسید. اگر یکی از سنت با لحنی ستایش‌آمیز حرف می‌زد پیش رفقای قدیم بدنام می‌شد (مثل جلال آل‌احمد که رفقا حاج‌آقا صدایش می‌کردند) و اگر دیگری راه‌اش را از نهضت ملی به چپ می‌کشاند منزوی می‌شد تا تنها در خیابان کشته شود (مثل مصطفی‌شعاییان که فداییان هرگز او را از آن خود ندانستند)

در سال‌های فوری پس از انقلاب هم کوشش ناامیدانه‌ی دو سازمان که نام گروه‌های چریکی را به ارث برده بودند برای «کسب هژمونی در میان توده‌ها» و تلاش سخت غم‌انگیز و سکتاریستی هر گروه مخالف که در دنیای واقعی فقط حرص عضوگیری بیش‌تر داشت به اوین دهه‌ی شصت منجر شد. پیش از آن که بقایای دو سازمان چریکی (یا پایه‌های جوان تازه پیوسته‌شان) فرصت کنند راهی مشترک را در افق ببینند، حکایت در دست امثال لاجوردی به آخر رسید. در آن نخستین سال‌ها یعنی در اوج غوغای خشونت انقلابی آوای برخی مومنان و سکولارها که هم‌صدا از حقوق مردم می‌گفتند و گفته‌های‌شان بیش‌تر در قالب گفتمان حقوقی و دفاع از حقوق بشر ظاهر می‌شد به جایی نمی‌رسید. اصلاً انگار نه انگار که چنان صدایی وجود داشت

در کشوری فاقد نهادهای مقتدر جامعه‌ی مدنی، در ایرانی که اقتصادش دولتی بود و هست، که بورژوازی‌اش نه از راه پیکار با مناسبات کهن بل با دلالتی به نوایی رسیده و دست بالا مال بادآورده‌ی نفتی را مصرف سواری‌های گران‌بها و آپارتمان‌های املی و عیاشی‌های شبانه می‌کند، چه انتظار که سیاست سویی‌ی بخردانه بیاید. فقط این می‌ماند که به گونه‌ای رادیکال با هرچه می‌گذرد مخالف باشی. در بحث سیاسی جایی برای دموکراسی باز نمی‌ماند، نه به عنوان هدف بحث و نه به عنوان روش ضروری بحث. داستان هم قدیمی است شریعتی بیش از جزئی به دموکراسی بها نمی‌داد. شنیدن‌اش تلخ است اما واقعیت دارد

کم‌تر از بیست سال است که صورت مساله اندکی (فقط کمی) عوض شده. حالا بحثی از کنش بخردانه، اصلاح و آزادی در میان است. حالا حنا‌ی انقلاب، مبارزه‌ی مسلحانه و خشونت‌ورزی دیگر چندان رنگی ندارد. اگر نبود خشونت‌های حکومت در سال 88 از این هم کمتر رنگ می‌داشت. نکته‌ی دلخراش این است که همواره چنان رویدادهایی را بر تکامل جوانه‌های بحث درباره‌ی حقوق مردم، دموکراسی و ضرورت کسب هژمونی در گستره‌ی جامعه‌ی مدنی مسدود می‌کند

عجیب است که هر بار آن چه باید موضوع دیالوگ دو گروه می‌بود در مونولوگ یک متفکر ته‌نشین می‌شد و می‌شود. گاه با نتایجی نه چندان درست چون غرب زدگی جلال آل‌احمد و اکنون در کوشش خستگی‌ناپذیر مصطفی‌ملکیان تا بحث را از پیله‌ی تنگ سیاست بیرون کشد و به گستره‌ی فراخ‌تر اخلاق بکشاند. شاید این یکی به نتایج مفیدتری منجر شود. شاید. اما من همیشه به کوشش فردی‌ای که جای‌گزین بحث جمعی شود با نگرانی می‌نگرم، اما نه با بی‌اعتمادی. نگرانی من این است که گفتمان اخلاق این یکی بیش از گفتمان حقوقی آن دیگران در «نخستین بهار آزادی» گوش شنوا نیابد. من هم‌چنان به این گفته‌ی مارکس باور دارم که عقاید فقط آن‌جا که به میان توده‌ها بروند تبدیل به نیروی مادی می‌شوند. اما تا این راه به درون توده‌ها باز شود باید آنان که روشن‌فکر خوانده می‌شوند (یا خودشان به خودشان چنین عنوان پرابهتی بخشیده‌اند) بتوانند با هم حرف بزنند، بحث کنند، حق یک‌دیگر را به رسمیت بشناسند و برچسب نخورند

این را هم بگویم که بحث درست لزوماً بحث درباره‌ی مبانی نیست. بحث می‌تواند درباره‌ی نتایجی باشد که به گونه‌ای منطقی و استدلالی از آن مبانی به دست می‌آیند. بحث از مبانی (بخواهیم یا نه) بحثی مدرسی است، می‌توان سال‌ها در حجره‌ها نشست و درباره‌ی مفاهیم تجربیدی جدل کرد و عمری را گذراند. بحث درباره‌ی نتایج (وقتی به گونه‌ای مشخص

مطرح می‌شود) راه‌گشا و مفیدست. خب. ما این چنین بحثی را تجربه نکرده‌ایم. شاید چون نتایجی که می‌گرفتیم ماندگار نبودند. فرار و زودگذر بودند.

من سخت حساس و دلبسته‌ی دیالوگ سکولار و مومن درباره‌ی آزادی، عدالت و توسعه‌ی پیگیرم (نه مفاهیم کلی این‌ها بل نتایج حاصل از هر دوی عمل و تعمق نظری، نتایجی به صورت راهنماهای عمل و اگر دوست دارید بگویم برنامه‌ای). نشانه‌هایی اندک از آن را در فعالیت‌های سال‌های پیش از 88 می‌دیدم، اما امروز از آن‌چه می‌گذرد ناامیدم. دیدم همه‌ی آن‌چه می‌گذرد بحث به سویی سیاسی فروکاسته شد و آن‌هم مثل شمعی ضعیف در تندباد بهار 88 خاموش شد. از ناامیدم، نه از آن‌چه می‌تواند روی بدهد. امید مثل ستاره‌ای بالای سرماست. راهنمای‌مان

۱

!اسلام بد، اسلام خوب و قایم با شک بازی نواندیشی دینی



نشریه میهن در پی تهیه پرونده‌ای در باره «روشنفکری و نهضت اصلاح دینی» از برخی، و نیز نگارنده، خواست تا به سه پرسش پاسخ دهند. این نوشته بر پایه همین سه پرسش و پاسخ گویی به آن‌ها سامان یافته است. همین‌جا بگوییم که بدین پرسش‌ها از دیدگاه‌های گوناگونی می‌توان پاسخ داد. باور ما آزادی خواهی و دموکراسی است و از همین گوشه به پرسش‌ها پاسخ می‌دهیم

آیا برای گذار به دموکراسی در ایران نیازمند مباحث نظری و فرهنگی هستیم؟ ۱

بدون تردید! در هر نبردی، پیروزی از آن کسی است که نیروی اش بر نیروی حریف بچربد و فرادست شود. آزادی خواهان نیز جز این چاره‌ای ندارند و می‌بایست در نبرد با استبداد نیروی شان برای برپایی دموکراسی بر حریف بچربد و فرادست شود. اما در فرادستی نیرو در نبرد، دو نکته را می‌بایستی دانست و به یاد سپرد

نخست این که نیرو را نمی‌بایستی به زور فیزیکی و نظامی فروکاهید. چه نیرو ریشه در دارایی و عاطفه و دانش نیز دارد. دارایی به کوشنده امکان می‌دهد که به طور تمام وقت به چالش‌گری بپردازد و از رسانه و دیگر وسیله‌ها برای کار خویش بهره جوید. عاطفه و علاقه نیز می‌توانند برانگیزنده نیروی اجتماعی باشند، چنان‌چه دست اندر کاران دین توانستند پاره‌ها ایرانیان را با یاد و نام امام حسین بشورانند. دانش نیز می‌تواند با ارایه الگویی نو باور مردمان را بگرداند و برای کارزاری نو بسیج کند. دوران تجدد از همین‌جا آغازیید

هیچ یک از این نیروهای چهارگانه به خودی خود بد یا خوب نیستند. کار نظامی برای پس راندن فاشیسم و داعش به همان اندازه نیکوست که اشغال و استعمار کشوری به اتکای نیروی نظامی بد و نامبارک. قبول امکانات برای نگه داشت مبارزه‌ای سرپا و پویا به همان اندازه پذیرفتنی است که پیوستن به کارزاری برای پول، ناپسند. برانگیختن عاطفه و مهر

برای یاری رساندن به مردمی در روزگار سخت، به همان اندازه پسندیده است که برانگیختن کینه و نفرت از دیگری، بددلانه. کاربست دانش برای بهزیستی به همان اندازه ستودنی است که بازداشتن دیگران از آن دانش، شوم فرجام.

کاربست هر یک از این نیروها نیز ممکن است خشونت آمیز باشد یا خشونت پرهیز. به صف کشیدن نیروی نظامی ممکن است برای حمله باشد یا ترساندن دشمن از حمله و پرهیختن از جنگ. پول می تواند اوباش و مزدور اجیر کند یا گفت وگو برگزار کند و رسانه به راه اندازد. عاطفه ممکن است نیکوکاران را برای کمک به هم نوع (حتی نادیده) بسیج کند، یا بددلان را برای کشتن و به کنیزی کشاندن دگرباشان و دگراندیشان به کار گمارد. دانش، حتی دانش پزشکی نیز کاربرد دوگانه ای می تواند داشت. چنان چه پزشکان بلندپایه نازیست بر تن و جان اسیرهای یهودی، آزمایش های دانشورانه اما خطرناک و غیرانسانی انجام دادند و چه همان دانش پزشکی که عمر متوسط انسان را به مرز ۱۰۰ سالگی رسانده است.

روشن است که مبارزان همه نیروها را به یک اندازه در اختیار ندارند و می کوشند تا کمبود یکی را با دیگری جبران کنند. *آیا برای گذار به دموکراسی در ایران نیازمند مباحث: این نکته، جاثمیه پاسخ ما به پرسش گرانندگان نشریه میهن است نظری و فرهنگی هستیم؟*

آری! کار فکری، مهم ترین نیرویی است که آزادی خواهان برای رسیدن به دموکراسی بدان دست می توانند یازبید. به ویژه آن که بیشتر ایشان خشونت پرهیزند و بی پول! اما کار فکری به تنهایی کافی نیست. گفتمان آزادی خواهی، دموکراسی در سیاست و رقابت بازار - بنیاد در اقتصاد، نه تنها می بایستی در میدان اندیشه تبدیل به نیروی فکری فرادست شود، بلکه نیز می بایستی که مردمان، چه از کوچه و بازار و از دم و دستگاه، آن را دوست بدارند و بدان بگروند. این شاه کلید پیروزی آزادی خواهی در کشور است.

آیا در روند دموکراتیزاسیون به اصلاح دینی نیاز وجود دارد؟ چه ارزیابی از موقعیت کنونی نواندیشان دینی و فعالان ۲. سیاسی این طیف دارید

پاسخ این پرسش را به پاسخ نخست پیوند زنیم: برای برپایی دموکراسی در ایران، آزادی خواهان می بایستی بر نیروی فکری خود بیفزایند و اندیشه آزادی در کشور را فرادست کنند. اما از آن جا که مبارز آزادی خواه هم دین باور تواند بود و هم بی دین، بر ایشان است که اندیشه خود را هر دم در راستای دموکراسی و مردم سالاری اصلاح کنند و نوگردانند.

بدین ترتیب زبده پاسخ ما به پرسش دوم چنین است: آری، برای رسیدن به دموکراسی در ایران، به اصلاح دینی سخت نیاز است. البته این تنها دین باوران نیستند که می بایستی اندیشه خود را نو گردانند. در ایران ما، کمونیست ها بیش از دین باوران مزاحم آزادی بوده اند. اما از آن جا که پرسش نشریه میهن در مورد اصلاح دینی است، اشاره ما نیز در این جا تنها همین خواهد بود. حالا پاسخ را بیشتر بپرورانیم و به ویژه موقعیت کنونی نواندیشان دینی و فعالان سیاسی این طیف را ارزیابی کنیم.

اصلاح گری اسلامی، که دست کم از سده نوزده میلادی آغازیده و تا به امروز ادامه داشته را، نمی توان به اندیشه ای ویژه فروکاهید. ویژگی آن را می بایستی در بازگشت بی واسطه به قرآن و خوانشی جدید از آن دانست برای پاسخ گویی و درمان گری عقب افتادگی جامعه های اسلامی. برخی از این نواندیشان برداشتی کمابیش آدامنشانه و شکپا از قرآن و اسلام داشتند و برخی برداشتی خودکامانه.

سرسید احمدخان هندی (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸) و سید جمال الدین اسدآبادی (۱۸۳۸ - ۱۸۹۷) را از نخستین نواندیشان اسلامی دوران تجدد می دانند. با شیخ محمد عبده (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵)، اقبال لاهوری (۱۸۷۷ - ۱۹۳۷)، ابوالعلی مودودی (۱۹۰۳ - ۱۹۷۹)، حسن البنا (۱۹۰۶ - ۱۹۴۹) و سید قطب (۱۹۰۶ - ۱۹۶۶) که هر یک خوانشی شکپا یا ناشکپا از اسلام داشتند، نواندیشی به راه خود ادامه داد تا در ایران خودمان به دست کسانی چون مهدی بازرگان (۱۹۰۸ - ۱۹۹۵)، علی شریعتی (۱۹۳۳ - ۱۹۷۷) و عبدالکریم سروش (۱۹۴۵ -) رسید. این روند را دیگر سرباز ایستادن نیست. چنان چه در ایران هم روزگار به چهره های دیگری چون ابوالحسن بنی صدر (۱۹۳۳ -)، محمد شبستری (۱۹۳۶ -)، مصطفی ملکیان (۱۹۵۹ -) و محسن کدیور (۱۹۵۹ -) نیز بر می خوریم.

به باور ما، این اندیشمندان سهمی به سزا در میدان اندیشه ایران داشته اند. این بدان معنی نیست که ما با همه بر نهاده های ایشان هم داستان ایم. چنین نیست. ایشان در باره مینویت و عرفان که نکته ای تازه ای نگفته اند، آن چه گفته اند بیشتر مصداق اجتماعی - سیاسی دارد که یا خودکامانه است - همچون امام خواهی و بازار هراسی - که ما را با آن موافقتی نمی تواند بود یا نکته ای شکیبی و در راستای آزادی گفته اند. همچون نکته های عبدالکریم سروش در انتقاد از ایدئولوژی و بزرگداشت حقوق بشر از سوی محمد شبستری - که معمولاً دست چنم اند و در این حالت می توان بی واسطه از سرچشمه اندیشمندان دیگر بهره گرفت

آن چه را که ما دست آورد این نواندیشان دینی می دانیم رویارویی با قرانت رسمی از دین و در هم شکستن انحصار تفسیر از متن های مذهبی است. این دست آورد کمی برای کثرت گرایی و چندصدایی در ایران نیست. هر چند که انحصار گفتمان نو را نمی بایستی در دست ایشان باقی گذارد. رقابت در اندیشه و تفسیر از چند و چون آزادی میان دین داران و لائیک ها - با پاسداشت یکدیگر - کمک شایسته ای است برای فرادست کردن اندیشه آزادی خواهی در کشور. ما در همین زمینه نقدی بر اصلاح گران و نواندیشان دینی داریم

وضعیت کنونی رابطه بین روشنفکران عرفی و مذهبی را چگونه می بینید و چه چشم انداز یا پیشنهادهای در این رابطه ۳. دارید

مهم ترین نقدی که به عنوان فردی عرفی - اما با باورهای مینوی و عرفانی - به اصلاح گران دینی دارم، ناروشنی گفتمان اصلاح طلبانه ایشان است. نه متن های دینی مرجع ایشان مشخص است، نه برداشت های ایشان از متن هایی که پذیرفته اند.

هر بار که از نص ناشکیبا و ضدبشیری متنی اسلامی انتقاد شود، پاسخ می دهند که این متنی مقدس و مورد رجوع ما نیست. حتی وقتی به آیه ای از قرآن اشاره می شود، پاسخ می دهند که در قرآن آیه های ناسخ و منسوخ است و شان نزول و بلکه متن تاریخی را نباید دانست و از همین رو قرآن مسئولیتی در مورد آیه های زن ستیز و قصاص و سنگسار و کشت و کشتار ندارد

چطور ندارد؟ این ها همه در قرآن اند. اگر به هر دلیلی که خود نواندیشان دینی می دانند آیه هایی از قرآن یا متن هایی از فقه شیعه را نمی پذیرند، شایسته آن است که به اتفاق سندی تهیه کنند و آشکارا و رسمی اعلام کنند که فلان و بهمان را نمی پذیرند و به کناری می گذارند. نه این که هر بار مورد انتقاد قرار گرفتند و در تنگنا افتادند، بگویند که اتفاقاً آن متن و این آیه مورد انتقاد ما نیز هست، چنانچه فلان اصلاح گرا و بهمان نواندیش هم گفته اند که حتی قرآن را باید باز اندیشید

فرار نواندیشان دینی از مسئولیت پذیری در مورد متن های مذهبی دو پیامد نامبارک دارد. نخست آن که اعتماد میان روشنفکران عرفی و مذهبی را سست می کند. چه هیچ فرد عرفی به روشنی نمی تواند دانست که سرانجام مذهبی اسلامی چه باوری دارد

دو دیگر این که نواندیش تندروی اسلامی - همه نواندیشان که شکیبی و آزادمنش نیستند - می تواند با رجوع به همان متن های خشن و ضدبشیری توده های بسیاری را برای کینه توزی و کشتار بریبانگیزد. پیراستن متن های سنتی مذهبی، دست کم این نیکی را دارد که گزینه ای مداراجو در برابر دین باور می گذارد

این درست که مسلمان های بسیاری از اسلام برداشتی مهربان، شکیبی و حتی آزادمشنانه دارند، اما این که گویا تندروی و آدم کشی و آزادی ستیزی مسلمان های تندرو ربطی به اسلام ندارند و بازمانده دوران جاهلیت یا برآمده از ترفند غرب است، متین و قانع کننده نیست

آیا به راستی هیچ آیه و حدیثی نبوده است که کشتن کاریکاتوریست محمد، همجنس گرا یا بی خدا را توجیه کند؟ یا مغلوب را به بردگی و اسیری وادارد؟ یا چند همسری را پاس دارد؟

این درست که دین اسلام را نمی توان به تروریست های داعش و جهادجویان و یا حتی فرماندهان و پشتیبانان قتل های زنجیره ای در ایران فروکاهید و می بایستی حساب مسلمان های پاک دل و شکیبا را از اسلام گرایان خشن جدا کرد. اما آیا به راستی همه متن های اسلامی رحمانی است و اشاره های ضد بشری را به حساب تاریخ بباید گذاشت؟

هر چه هست اعدام های صدر انقلاب در ایران، کشتار گروهی عراقی ها و به بردگی کشیدن یزیدی ها توسط داعش، کشتار 132 کودک دبستانی در پاکستان، گروگان گیری مشتری های یک قهوه خانه در استرالیا و بسیاری دیگر همه به اسم اسلام بوده اند.

بدون این روشنی، تعیین متن ها و آیه های مرجع و مورد قبول، هیچ اصلاح و نواندیشی در اسلام کامل و اعتماد برانگیز نخواهد بود.

بهار ادیان و مهارِ متدینان



اشارت

بنا و مبنای نخستین این مقاله بر آن است که “دینداران روشن ضمیر” به قرانت انسانی از دین باور دارند و نهضت اصلاح دینی را بر این بستر می سازند. آنها متن را بر ترازوی “انسان” و مقتضیات انسان بودن اش می سنجند و با همین سنجه می خوانند و می فهمند.

به عبارت دیگر، در باور آنها کتاب، انسان نمی سازد؛ این انسان است که کتاب را می سازد و مکتب را و جهان را؛ محصولات نظری چنین باوری، پایه و مایه نهضت اصلاح دینی است.

در آن سوی ماجرا اما در ادوار مختلف تاریخ، دیندارانی با استناد به همین متن، انسان و جهان را ویران کرده اند و در همه آن ویرانی ها خدا و کتابش را به خدمت گرفته اند. چنین وضعیتی کافی ست تا تمام یافته های دینداران روشن ضمیر به زینتی برای کتاب ها و کتابخانه ها بدل شود و بذر تردید در کارکرد و فائده نهضت اصلاح دینی بیفشاند و مسئله این مقاله از همین نقطه آغاز می شود. مثلاً آیا فاخرترین متون اسلام رحمانی به کار مهارِ داعشیان تاریخ آمده است؟ آیا حتی آثاری مانند آموزه های مولانا جلال الدین محمد بلخی که از شیعه پارسی تا سنی عثمانی و عرب شامی دلبری کرده، توانسته چنان پا بگیرد که راه را بر برآمدن داعشیزم معرفتی و سیاسی در میان عجم و ترک و عرب ببندد؟

تفاهم در تعبیرات

در طول مقاله به جای عباراتی چون «روشنفکری یا نواندیشی دینی» و «بنیادگرایان دینی»، از عبارت «دینداران روشن‌ضمیر» و «داعشیان» یا «داعشیزم سیاسی و معرفتی» استفاده می‌شود؛ بنا بر ملاحظات زیر

فراتر از تجربه‌ی اصلاح دینی در مسیحیت، حتی در میان مسلمانان نیز ریشه‌های نهضت اصلاح دینی را می‌توان در هزاره گذشته جستجو کرد؛ طبیعتاً منظورم از نهضت، تعبیر مدرن یا «متأخر» آن نیست، اما همه‌ی مسلمانانی که قرن‌ها قرآن را در ترازوی وجدان انسانی و اخلاقی خویش نهاده و سنجیده‌اند و رنج آزار و تحقیر و تکفیر را تحمل کرده‌اند در این دایره می‌گنجند؛ «ضمیر» را به معنای «وجدان» و مترادف با تعبیر قرآنی «فطره‌الله» آورده‌ام، یعنی وجدان الهی که در وجود انسان به ودیعت نهاده شده. به گمانم تعبیر «دینداران روشن‌ضمیر» فراتر از نحله‌های اصلاحی متقدم و متأخر می‌نشیند، عبارتی جامع‌تر است و دشواری‌های تعریفی مثل روشنفکری دینی را ندارد. افزون بر این، تأکید رهیافت مقاله بر مهار «متدینان» است نه شیوه‌ی قرائت یا نوع دینداری‌شان

در نقطه مقابل، توصیف جریان‌هایی که امروز جهان به آنها مبتلاست (مانند داعش) به «بنیادگرایان دینی» چندان دقیق به نظر نمی‌رسد، درست است که منت‌های مسیر قرائت بنیادگرا نه از دین می‌تواند وضعیتی باشد که امروز تحت عنوان پدیده داعش با آن روبه‌رویم و سرانجام منطقی آراء بسیاری از مفتیان شیعه و سنی و حکومت‌های مورد حمایت‌شان می‌تواند به چنین پدیده‌هایی برسد اما در بنیادگرایی، بنیادی هست که باورمندان به آن هیچ‌گونه عبور یا برداشت جدید از آن و یا تجدید نظر در آن را روا نمی‌دانند و تحمل نمی‌کنند؛ حال آن که جریان‌های بلندآوازه امروز، مدعی تفسیری هستند که فاقد متن است! بنیادگرایی بنای وفاداری به متن دارد اما امثال داعش خود را ملتزم به متن نمی‌دانند و «تفسیرهای بی‌متن» توصیف مناسبی برای ارضای غرائز آنهاست. بنا بر این، عبارت داعشیان یا «داعشیزم سیاسی و معرفتی» را مناسب‌تر یافته‌ام و معنای محصل و ملموسی را در ذهن مخاطب نیز تداعی می‌کند؛ معنایی که دقیقاً با مراد مقاله تطابق دارد

صورت مسئله

اگر موضوع و موضوع را مشخص‌تر و محدودتر کنیم می‌توانیم به نمونه قرآن بپردازیم؛ مسلمانان روشن‌ضمیر، از کتابی سخن می‌گویند که معارف محوری‌اش از شدت وضوح، از هر تفسیری بی‌نیاز می‌نماید؛ برخی از آن معارف، امروز در نسبت اسلام و انسان به غایت تعیین‌کننده‌اند از جمله

مراد از «اسلام» در قرآن، دین محمد مصطفی نیست: یک

اسلام» و آمده در آیات ۱۹ و ۸۵ سوره‌ی آل عمران «تسلیم در برابر خداوند» است نه اسلام اصطلاحی رایج میان «مسلمانان

در آن آیات آمده «دین نزد خدا یعنی تسلیم در برابر او» و «هر کس غیر از تسلیم و بندگی در برابر خداوند دینی اختیار کند هرگز از او پذیرفته نخواهد شد و در آخرت از زیان‌کاران است» (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... و من یبتغ غیر الإسلام دیناً فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین) «اسلام» در قرآن، دین ابراهیم و اسحاق و یعقوب و موسی و عیسی و محمد معرفی شده و اگر اسلام فقط دین محمد بود قرآن، آن را دین همه پیامبران تاریخ نمی‌خواند؛ مگر ابراهیم و اسحاق و یعقوب و موسی و عیسی، مسلمان بودند که مدعیان، اسلام وارده در متن را دین مسلمانان معرفی می‌کنند؟ این، تفسیر نواندیشان نیست بلکه متن قرآن است که خود، کلمه اسلام را توضیح داده و تأکید کرده که تسلیم یا همان اسلام، «از قبل» دین پدرتان ابراهیم بوده؛ اصلاً او همه را «مسلم» خوانده و خواسته تا همه تسلیم خداوند باشند (مله ابیکم ابراهیم، هو سَمَّاکَ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلِ سَورَهِ حَجَّ، آیه‌ی ۷۸)؛ در آیات دیگری نیز تأکید شده که اسلام به معنای تسلیم در برابر خداوند است (سوره بقره؛ آیات ۱۳۲ و ۱۳۶)

باور مسلمانان به «ترجیح آموزه‌های پیامبر گرامی اسلام بر آموزه‌های سایر ادیان» ربطی به این آیات ندارد و محل اثبات یا نقد آن، «علم کلام» است. چنان که در آیه‌ی ۸۵ سوره آل عمران تصریح شده و بنا بر جهان‌بینی قرآنی، هر کس به جای تسلیم در برابر خداوند، آئین دیگری را برای زندگی برگزیند خداوند از او نمی‌پذیرد و «در جهان پس از مرگ (آخرت) زیان خواهد دید»؛ روشن است که هیچ سخنی درباره‌ی «دنیا» به میان نیامده و کسی مجاز نیست در دنیا کسی را

به خاطر تسلیم نبودن در برابر خداوند طرد و حذف کند! تسلیم در برابر خداوند، امری خصوصی میان انسان و خداست و کسی توان چنین تشخیصی را ندارد که قرآن به او اجازه دهد دیگری را بنا بر تشخیص خود مجازات کند. در آیات دیگری (از جمله در سوره ی جاثیه آیه ی ۲۳) تصریح شده که نقطه‌ی مقابل تسلیم در برابر خداوند، تسلیم در برابر هوا و هوس است.

آیات جهاد تقطیع شده و متن از بستر اصلی خود خارج شده است: دو

آیات مربوط به جنگ با کفار از سوی داعشیان جاهل و دانشیان جاعل، تقطیع شده و متن را از بستر اصلی خود خارج کرده است؛ آنها به آیه ۱۹۱ سوره بقره اشاره می‌کنند که در آن آمده «آنها را هر جا که یافتید بکشید و از همان جا که شما را بیرون کردند بیرون‌شان کنید...». اما کافی‌ست نگاهی به آیه پیش از آن بیندازیم تا دریابیم که چگونه آیه را تقطیع کرده و متن را از بستر اصلی خود خارج کرده‌اند؛ آیه پیش از آن (۱۹۰ بقره) این است: «با کسانی بجنگید که به شما حمله نظامی کرده‌اند و تجاوز نکنید، زیرا خداوند متجاوزان را دوست ندارد». پس از این که کاملاً مشخص شد که بحث در جاییست که «به شما حمله نظامی» کرده‌اند آنگاه می‌گوید متجاوزان را «هر جا که یافتید بکشید و از همان جا که شما را بیرون کردند بیرون‌شان کنید...». آیاتی از این دست مطلقاً ربطی به «مخالفت با خدا و پیامبر» ندارد؛ بلکه فقط در واکنش به «جنگ مسلحانه علیه مسلمانان و تجاوز به آنها» سخن می‌گوید (یعنی محاربه و قتال) و تأکید هم می‌کند که به محض اینکه از حمله مسلحانه به شما دست برداشتند حق ادامه درگیری ندارید (فإن انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین- ۱۹۳ بقره) حداکثر آن است که به همان اندازه که به شما حمله شده مجازید «مقابله به مثل» کنید نه بیشتر؛ (فمن اعتدى علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدى علیکم... بقره ۱۹۴) آیات جنگ و جهاد در قرآن، «مطلقاً نیستند بلکه «مقید» اند؛ نمونه‌هایی از این «مقید» را در آیاتی چون ۳۹ سوره حج می‌خوانیم: «أذن للذين یقاتلون بأنهم ظلموا... به آنان که مورد هجوم نظامی واقع می‌شوند اجازه داده شده که بجنگند زیرا مظلوم واقع شده‌اند...» این بدان معناست که جهاد در قرآن تنها در برابر هجوم نظامی دشمنان، مجاز است و جنگ‌های «اسلام تاریخی» تا «داعشیزم سیاسی و معرفتی» هیچ نسبتی با صراحت قرآن ندارد.

تمام آنچه در نفی فیزیکی کفار در قرآن آمده درباره «کافر حربی» است؛ یعنی کفاری که به مسلمانان حمله کرده و با آنها «در حال جنگ» اند؛ این را حتی فقیهان در مسئله‌ی غنائم جنگی نیز مراعات کرده و گفته‌اند «اموال کافر حربی در غیرحال جنگ از موضوع غنیمت خارج است». یعنی فراتر از اینکه جان کفار در غیر حالت جنگ محترم است مال آنها نیز در غیر از وضعیت جنگ مشمول غنیمت نیست و محترم است.

در قرآن حتی یک آیه هم وجود ندارد که انسانی به خاطر دین یا عقیده‌اش محکوم به مرگ یا مجازات شود؛ در مقابل «آیه ی ۱۰۸ سوره انعام»، به مسلمانان اجازه نمی‌دهد که به منکران خدا توهین کنند چه رسد به مجازات آنها! در گفتار قرآن حتی خداوند هم نقد می‌شود و از او می‌پرسند چرا انسانی را خلق کرده که کارش فساد و خونریزی است؟ (سوره ی بقره، آیه ی ۳۰).

در سوره ی زمر، آیه ۲۳ تصریح شده که آیات قرآن در تشابه و ازدواج با یکدیگر نازل شده‌اند؛ این یعنی بدون «تفسیر قرآن به قرآن» و فهم ارتباط آیات با یکدیگر، هر نقل قولی از قرآن، ناقص است.

با این همه اما اگر گوش داعشیان برای شنیدن این سخنان ناشنوا باشد نهضت اصلاح دینی نمی‌تواند کاری کارستان کند؛ کافی‌ست داعشیان بی‌اعتنا به «تفسیر قرآن به قرآن» به آیاتی استناد کنند که به لحاظ شرعی و حقوقی، زمانه و زمینه آن سپری شده است؛ برای آنها مهم نیست که به گواهی «آیه ی ۲۷ سوره تکویر»، خود قرآن هم «فقط» برای یادآوری و احیای وجدان اخلاقی آدمی (ذکر) آمده نه برای هیچ چیز دیگر؛ پس مسئله اینجاست که چرا حاصل تلاش مسلمانان روشن‌ضمیر که در دوره‌های مختلف تاریخ (به ویژه در قرن اخیر) به فهم و نقد دین پرداخته و مسلمانان بسیاری در جهان از نتایج مبارک آن بهره برده و می‌برند نمی‌تواند در برابر غلبه‌ی داعشیان سری بلند و کلامی «جامع و مانع» و تاثیرگذار داشته باشد؟

مولانا در دفتر سوم مثنوی، دین را ریسمان می‌خواند اما ریسمانی که برای همگان مایه «نجات» و برآمدن از چاه نیست بلکه پاره‌ای از اصحاب قرآن، با این ریسمان به تهِ چاه می‌روند به جای آن که آن را برای بالا آمدن و چشم به آسمان گشودن مغتنم شمارند:

زان که از قرآن بسی گمره شدند
زان رَسَن قومی درون چه شدند

مر رسن را نیست جرمی ای عنود
چون تو را سودای سربالا نبود

آیه ۸۲ سوره ی اسراء نیز به نکته دقیقی اشاره دارد و می‌گوید که قرآن برای همه آنان که با آن مرتبطاند و آن را می‌خوانند و مشتاق عمل به آن هستند مایه نجات، شفا و رحمت نیست بلکه برای پاره‌ای از اصحاب قرآن، همین آیات، «باعث ضرر و تباهی است: «وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

اخلاق فطری و وجدانی، عقلانیت و محبت» از ارکان وجود انسان‌اند و اگر کسی از هر یک از این‌ها تهی باشد بیمار است و ظالمانه به هستی می‌نگرد و در حق هستی، خود و اطرافیانش ظلم می‌کند و اسباب زحمت همگان را فراهم؛ به چنین کسی اگر قرآن را بپسارند از آن خشونت و نفرت و مزاحمت برای ایمان و آزادی و آسایش مردمان استخراج می‌کند و اگر همین کتاب را به دست کسی بپسارند که از سلامت جان و ذهن برخوردار باشد به شفا و رحمت می‌رسد و مگر نه اینکه در تاریخ اسلام، بیشترین «تنازع» را کسانی به راه انداخته‌اند که آیه «تعارف» (۱۳ حجرات) را از بر بودند؟

در آیه ۳۰ سوره ی فرقان، پیامبر از قوم خود گلایه می‌کند که باعث مہجوریت قرآن شده‌اند: «يَا رَبَّ اِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا»؛ ترکیب دو واژه اتَّخَذُوا (گرفتن، به دست آوردن، تحصیل کردن) و مہجورا (دور نگه داشته شدن) در ادبیات عرب این معنا را به دست می‌دهد که قاریان متن، خود اسباب مہجوریت و انزوای آن را فراهم کرده‌اند.

در فصل‌های ویرانی انسان و جهان توسط داعشیان، حداکثر کاری که از مسلمانان روشن‌ضمیر برآمده این است که رفتار داعشیان را مخالف اصول مصرح در متن بخوانند و از آنها اعلام برانگیز کنند اما آنچه در عمل، تعیین‌کننده است رفتار داعشیان است نه برانگیز مخالفان.

جان و مال و آبرو و اندیشه و عاطفه و زمین و زمان است که به تاراج می‌رود و هزار اعلام برانگیز نیز یک مرده را زنده نمی‌کند و این داغ در هر فصلی از تاریخ باز تازه می‌شود. این جاست که صورت مسئله روشن می‌شود؛ قرائت دینداران روشن‌ضمیر برای پیش‌گیری یا مهار داعشیزم سیاسی و معرفتی چه کرده و کارکرد آن آراء به ویژه در تغییر واقعیت بی‌رحم کنونی چه می‌تواند باشد؟ آیا تجربه مواجهه غرب با داعشیان کلیسا می‌تواند به کار مسلمانان روشن‌ضمیر بیاید؟

رهیافتی به پاسخ مسئله

مسیحیت نیز در امتداد تجربه خود به داعشیزم مبتلا شد؛ در سال ۱۲۳۹ میلادی و به حکم محکمه علیای مسیحی، ۵۰ تن از «ملحدان» را در آتش سوزاندند (گی تاتستا و ژان تاستار/ دیپاچه‌ای بر تاریخ تفتیش عقاید)

ویل دورانت البته از انواع شکنجه‌ها می‌گوید که حتی تصورش هم حیرت‌انگیز است (تاریخ تمدن/ ج ۱۸) مارسل کاش در «تاریخ تحولات اجتماعی» پا را از آمارهای خرد فراتر می‌گذارد و از حدود ۹۷ هزار شکنجه و ۱۰۲۰ آدم‌سوزی، طی ۱۸ سال (۱۴۸۱ تا ۱۴۹۹) توسط کلیسا خبر می‌دهد؛ وضعیتی که ویکتور هوگو آن را «نه بخشی از تاریخ حیات انسان، بلکه پشت صفحات تاریخ» می‌خواند... برتراند راسل در مقاله‌ی «ملازمه‌ی علم و دموکراسی» می‌گوید کلیسا حتی بحث درباره‌ی حادث و قدیم بودن کوه‌ها و دره‌ها را تحمل نمی‌کرد و همه آنها را قدیم می‌دانست که از ابتدای خلقت وجود داشته‌اند و مخالفان این دیدگاه در فرانسه سزاوار مجازات بودند.

همین اندازه یادآوری کافی است تا بپرسیم مسیحیان روشن‌ضمیر چگونه توانستند بر این همه خشونت و نابردباری غلبه کنند؟ کدام کتاب و قرائت و نظریه مسیحی توانست حتی ذره‌ای اوضاع را تغییر دهد؟ نقش مسیحیان روشن‌ضمیر در برابر داعشیان عصر خود البته در تاریخ ماند و بعدها راهی تازه برای دینداری پیش روی مسیحیان گشود که تا امروز هم از آن چشم و چشمه معنوی می‌نوشند و جهان مدرن را مؤمنانه زندگی می‌کنند، اما کاری برای مهار و انزوای داعشیزم مسیحی در آن روزگار نتوانست بکند.

جان آن تجربه آنجاست که اگر تحول بزرگ معرفتی و سیاسی در انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه نبود هرگز داعشیزم مسیحی مهار و منزوی نمی‌شد و راه را برای مسیحیت روشن‌ضمیر نمی‌گشود

داعشیزم مسیحی نیز البته ناگهان عقب‌نشینی نکرد و تا همین سال ۱۹۶۳ هم کشمکش در حد کلان و تعیین‌کننده‌ای ادامه داشت تا آنکه پاپ ژان پل بیست و ششم و واتیکان، مهار داعشیزم را رسماً پذیرفتند و اعلام کردند که: «در مسئله‌ی... مذهب هیچ کس نباید بر خلاف وجدانش و ادار به انجام کاری گردد یا از انجام کاری بازداشته شود».

در اعلامیه ۱۹۶۳ واتیکان نیز آنچه جلب توجه می‌کند تعبیر «وجدان» یا همان «ضمیر» است؛ در واقع مسیحیان روشن‌ضمیر، یافته‌های وجدانی خود از متن را دیگر نه یک قرانت مغلوب، بلکه سیاست غالب در واتیکان می‌دیدند، اما این محصول مستقیم تلاش آنها نبود، آنها میوه تحولات اروپای به پاخاسته علیه دین را می‌چیدند

به عبارت دیگر داعشیزم مسیحی را نه کتاب می‌توانست مهار کند و نه وجدان؛ قدرت سیاسی غالب اگر نبود آنها همچنان بر صدر نشسته بودند و باورمندان به قرانت رحمانی از دین هنوز نیز از رفتار آنها تنها تأسف می‌خوردند

داعشیزم مسیحی در روزگار ما اکنون چنان سرخورده و منزوی شده که راهی برای بازگشت‌اش متصور نیست، مشروط بر آن که هم چنان نهادهای مدنی چشمی به مراقبت از کلیسا داشته باشند و به محض پاک‌گرفتن دوباره شاخه‌ای از آنچه در قدیم بود واکنش فعال نشان دهند و راه قدرت گرفتن‌اش را ببندند؛ روشن است که این کار بر عهده نهادهای مدنی قدرتمند است و نوبت به مداخله‌ی دولت نمی‌رسد

بدون ورود به جزئیات وجوه افتراق و تشابه آنچه «داعشیزم مسیحی» خوانده شد با آن چه امروز در داعشیزم اسلامی می‌گذرد این پرسش قابل طرح است که مسلمانان روشن‌ضمیر در میانه‌ی جهان اسلام که تحت تأثیر دو قطب سنی (سعودی) شیعه (ایران) قابل تقسیم و تعریف است چه می‌تواند بکند؟ آیا بدون سکولاریزه کردن قدرت سیاسی در دو قطب سنی-شیعی و قدرتمند شدن نهادهای مدنی در دامنه این دو قطب، می‌توان به تأثیر تعیین‌کننده نهضت اصلاح دینی امید بست؟

حتی اگر دامنه‌ی پرسش را محدودتر کنیم و به داعشیزم سیاسی و معرفتی در ایران برسیم جریان‌هایی که امروز توسط مسلمانان روشن‌ضمیر در ایران، خوانشی تازه از دین را دنبال و آن را فربه می‌کنند آیا بدون تصویری عملی از «مهار داعش» می‌توانند به «تغییر خوانش» اکتفا کنند؟

سرانجام، مسئله اصلاح دینی در ایران، تا کجا با برآمدن قدرت سکولار گره خورده و «دین‌زدایی از قدرت» تا چه اندازه برای مسلمانان روشن‌ضمیر اولویت دارد؟

مشکل را در «تفسیرهای بی‌متن» یا «قرانت بنیادگرایان از ادیان» دانستن، ارزش افزوده‌ای نمی‌آورد و سخن تازه‌ای گفته نمی‌شود؛ چه این که هر یک از بزرگان قوم، داعشیان روزگار خود را بر صدر دید و او را دروغ‌گو خواند و تکفیر شد و رنج کشید تا از دنیا رفت و اتفاقی نیفتاد! از قضا خواجه نصیرالدین طوسی، صاحب «اخلاق ناصری» و «تجريد الاعتقاد» (۱۲۰۱-۱۲۷۴م) نیز توسط فردی معروف به «نظام‌العلماء» تکفیر شد. خواجه اما در دوبیتی زیرکانه‌ای که بعدها نقل و نقل مجالس و مکتوبات (از جمله کشکول شیخ بهایی) شد در دروغ بودن مسلمانی نظام‌العلماء سرود

نظام بی‌نظام ار کافر م خواند
چراغ کذب را نبود فروغی

مسلمان خوانمَش زیرا که نبود
دروغی را جوابی جز دروغی

مسلمانان روشن‌ضمیر اما هنوز همان جا ایستاده‌اند که خواجه ایستاده بود و کاری فراتر از پرده دروغ نظام‌العلماء برانداختن لازم است تا اصلاح دینی به بار بنشیند؛ این را علامه طباطبایی (سرامد مفسران قرآن در روزگار ما) نیز به

فراست دریافته بود! او با صراحت، از تاثیر دین‌زدایی از قدرت و سکولاریزه شدن دولت در اروپا بر آزادی و فراغتِ مسلمانان و الهیدانان سخن می‌گفت

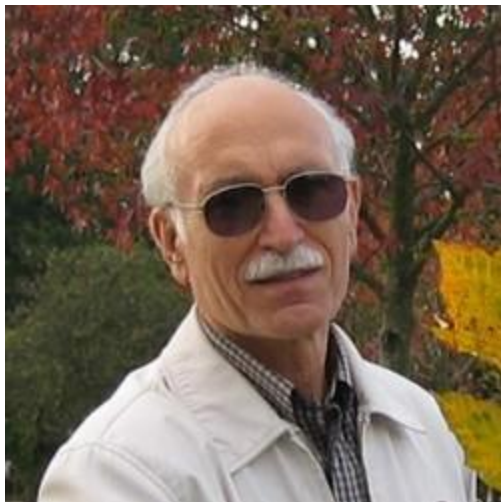
به باور علامه طباطبایی اگر «مشروطیت و آزادی و غرب‌گرایی و بی‌دینی و لاپالایی‌گری که از جانب کفار برای ما سوغات آمده» نبود هنوز هم «همان اتهامات و قتل و غارت‌ها و به دار آویختن‌ها برای سالکین راه خدا وجود داشت!» او «منسوخ شدن درویش‌کشی و آزادی نسبی گفتار توحیدی و عرفانی» را ثمره تجربه‌ی غرب می‌دانست. (صادق حسینی طهرانی/ نور مجرد/ ص ۳۶۳/ انتشارات علامه‌ی طباطبایی)

او در تفسیر المیزان نیز معترف و متأسف بود که «ما مسلمانان این نعمت آزادی اندیشه را هم چون بسیاری از نعمت‌های الهی دیگر از دست داده‌ایم و برخوردهای کلیسایی بر جوامع ما حاکم شده...» (ج ۴/ ص ۱۳۱/ دار الکتب الاسلامیه)

جانِ سخن همین است که بر این اعتراف، ابتکاری باید بنا کرد و آن اولویت دادن به دین‌زدایی از قدرت و استفاده‌ی تمام عیار از همه فرصت‌هاست برای رسیدن به این نقطه؛ سخن این نیست که مسلمانان روشن‌ضمیر تا کنون بر این ضرورت تأکید نکرده‌اند و یا قدمی برنداشته‌اند، مراد این است که می‌تواند و باید چنین ضرورتی در اولویت قرار گیرد. تاثیر عمیق دستاوردهای مسلمانان روشن‌ضمیر را می‌توان امروز در سراسر جهان اسلام دید اما وقتی پرچم اسلام به دست داعشیان می‌افتد جز به مهار متدینانی از این دست نباید اندیشید

می‌توان درباره نقش غرب و منافع آن در دامن زدن به چنین جریاناتی بسیار نوشت و یا از همدستی و هم‌داستانی ناخواسته دانشجویان جاعل با داعشیان جاهل سخن گفت که با تولید آگاهی کاذب بر «تفسیرهای بی‌متن» می‌افزایند و کالای عقده را با نام عقیده در این آشفتگی‌هازار سیاست و معرفت می‌فروشند؛ آنها اما بنای قدرت خود را بر بستر ضعف‌های راهبردی نهضت اصلاح دینی ساخته‌اند و پرداختن به آنها گره‌ای از این کار فرو بسته نمی‌گشاید. بهار ادیان جز با اولویت بخشیدن به مهار سیاسی و مدنی متدینان از راه نمی‌رسد

اصلاح دینی روشنفکران روحانیون و مردم مذهبی



سؤال اول- آیا برای گذر به دموکراسی در ایران نیازمند مباحث نظری و فرهنگی هستیم؟

پاسخ- هرچند فعالان سیاسی در عمل اجتماعی دموکراسی را تمرین و تجربه می‌کنند و هم چنان که در این سه دهه پس از انقلاب دیده ایم، عبرت می‌گیرند و به اختیار یا جبر زمانه، با تغییر مواضع طرفدار اصلاحات می‌شوند، اما مباحث نظری زمینه‌ساز تحولات است و تا بسترسازی‌های فرهنگی لازم انجام نشود و نهادهای مستقل مردمی و احزاب سیاسی جاده را هموار نکنند، دموکراسی تحقق پیدا نمی‌کند. به گفته شادروان شریعتی: «هرانقلابی پیش از آگاهی فاجعه است»، آگاهی

نیز لاجرم نیازمند طرح مباحث نظری و بسط فرهنگ است که از روشنفکران آغاز می شود و به تدریج، هم چون افکار آن معلم انقلاب، به طبقات دیگر سرایت می کند.

سوال دوم – آیا در روند دموکراتیزاسیون به اصلاح دینی نیاز وجود دارد؟ چه ارزیابی از موقعیت کنونی نواندیشان و فعالان سیاسی این طیف دارید؟

بی تردید، آموزه های حوزوی ما چه شیعه چه سنی، از جهات بسیاری قابل مقایسه با آموزه های کلیسایی قرون وسطی می باشد و در همان فضای فکری شکل گرفته اند، اتفاقی که در عصر روشنگری غرب با رنسانس و مدرنیته افتاد و به حاکمیت ملت و حقوق بشر انجامید، هنوز در جامعه ما رخ نداده و هماهنگی و انطباقی که کلیسا با تحولات اجتماعی اروپا پیدا کرد هنوز در حوزه های علمیه ما پدید نیامده است. آموزش های کلاسیک و رساله های عملیه ما همچنان درجا می زنند و فقه سیاسی نیز، به خصوص در تشیع، به دلیل برکناری تاریخی روحانیون از قدرت فقدان میدان تجربه حکومتی برای این طبقه، فریه نشده است، پس از انقلاب نیز به دلیل اشتغال به کارهای اجرایی و دعوی حفظ قدرت، روحانیونی هم که ذوق و زمینه فکری چنین مباحثی را داشته اند فرصت مطالعه و تدوین چنین فقهی را نیافته اند.

موضوع حاکمیت ملت و دموکراسی به طور جدی در فقه و آموزه های حوزوی غایب است و به استناد این آموزه ها و احادیث و روایات پیراسته نشده، افراطیونی هم چون داعش و طالبان و بوکوحرام به راحتی می توانند اعمال جنایت آمیزشان را توجیه کنند، پس تا خانه تکانی اساسی و پاک سازی همه جانبه ای از این متون به کمک کتاب و سنت و عقلانیت مبتنی بر مصالح و مقتضیات زمانه نشود، امیدی به اصلاح اساسی در حوزه ها نمی رود.

در مورد روشنفکران دینی در ایران، آنها دیر زمانی است که راه دین شناسی خود را از روحانیت و حوزه هایش به کلی جدا کرده اند، اما این واقعیت را نمی توان انکار کرد که هنوز اکثریت مردم ایران مسلمان اند و تحت تاثیر روحانیون در مساجد و مراکز دینی قرار دارند و بسیاری از توده های مردم هنوز اهل تقلید و پیروی از رساله هستند، پس تا دامنه اصلاحات به حوزه ها کشیده نشود و نظام آموزش دینی در ایران از بنیاد تغییر نکنند، امید به اصلاح دینی هم چنان با اشکال اساسی مواجه خواهد بود. مشکل اصلی و تاریخی حوزه های علمیه ما پرداختن به فقه و اصول و کنار گذاشتن قرآن بوده و هست. به گفته علامه طباطبائی معروف ترین مفسر قرآن

علوم حوزوی به گونه ای تنظیم شده اند که به هیچ وجه به قرآن احتیاج ندارند، به طوری که شخص متعلم می تواند ” تمام این علوم را از صرف، نحو، بیان، لغت، حدیث، رجال، درایه، فقه و اصول فراگرفته به آخر برسد، و آن گاه متخصص در آن ها بشود و ماهر شده در آن ها اجتهاد کند، ولی اساسا قرآن نخواند و جلدش را هم دست نزد! در حقیقت برای قرآن چیزی جز تلاوت کردنش برای کسب ثواب و یا بازوبندی فرزندان، که از حوادث روزگار حفظ شان کند چیزی نمانده، اگر اهل عبرتی، عبرت بگیر ” (تفسیر المیزان، ۴۰ جلدی، ج ۱۰ ص ۱۱۷)

درست است که واژه دموکراسی در قرآن نیامده است، اما روح این واژه که دلالت بر حاکمیت انسان بر سرنوشت خود و آزادی انتخاب و اختیار می کند، حداقل در ۳۰۰ آیه قرآن به طور مستقیم یا غیر مستقیم احساس می شود و اصولا نگاه قرآن به آزادی و حاکمیت ملت ها بر سرنوشت خویش، از زمین تا آسمان با آموزه های حوزوی فاصله دارد. اگر چنین انحرافی در قرون گذشته پیش نیامده بود، امروز شاهد اندیشه های قرون وسطانی در حوزه ها نبودیم.

اما این که نو اندیشان و فعالان سیاسی در این مورد چه کاری کرده اند، درست است که به طور کلی نظریه پردازی های زیادی در این مدت شده و نوشته های ارزشمندی عرضه شده است، اما به طور خاص در زمینه ” بازگشت به قرآن ”، که از زمان سید جمال الدین اسدآبادی در سده اخیر آغاز شده بود، به عنوان اساس اصلاح دینی، بسیار کم کار شده و در مواردی نیز کارهای انجام شده تاثیر معکوس هم داشته و به سست شدن این مبنا انجامیده است.

در نهضت مشروطیت، روحانیون روشنفکری چون آخوند خراسانی و علامه نائینی خود را نباحثند، بلکه به اصلاح درون دینی پرداختند، حتی نائینی در برابر شعار وارداتی ” آزادی، برابری، برادری ” که ترجمه ای از زبان فرانسه بود، در

کتایش آورده است که : هذه بضاعتنا ردت إلينا (این ارزشها متعلق به خودمان است که به ما برگردانده شده) در واقع او چنین ارزش هائی را از ورای شاخ و برگ جهل و خرافات حاکم بر حوزه های علمیه، درقرآن و سنت به خوبی می دید و آنها را از ارزش های ممتاز دینی می شمرد

به نظر بنده اصل “بازگشت به قرآن” دردیدگاه روشنفکران مسلمان در این دوره مغفول واقع شده است و عمدتا به “بدیل” هائی، که البته مغایرتی هم با قرآن ندارند، چنگ می زنند؛ وقتی تحلیل های یکی از معتبرترین روحانیون روشنفکر مخالف داخل وطن در باره داعش و زمینه های داعش پروری در متون حوزوی را می خوانیم، راه حل توصیه شده ایشان بازگشت به “حقوق بشر” است! درست است که حقوق بشر کلید مهمی بر این معضل است، اما در برابر حوزویانی که حقوق بشر را حربه آمریکا علیه کشورهای ضعیف شمرده و “حقوق بشر اسلامی” را مطرح می کنند، سخن ایشان بُردی ندارد. این که میان حقوق بشر مطرح در جهان با متون فقهی فرسنگ ها فاصله است، شکی نیست، اما وقتی قرآن و سنت پیامبرمشحون از آزادی، برابری و برادری انسان هاست، چرا به عنوان یک مصلح دینی به آن استناد نمی شود؟

برخی روحانیون روشنفکر نیز به بدیل “معنویت و اخلاق” به طور عام پرداخته اند، گویی ظرف دین به کلی خالی از این ارزش هاست و این زیبایی ها را باید از برون دین گرفت! درست است که عملکرد حاکمان در این سه دهه، بسیاری از مردم را به این نتیجه رسانده که آب معنویت و اخلاق درآموزه های دینی گرم نمی شود، اما مگرهدف اصلی قرآن سوق دادن انسان ها به معنویات و رسالت پیامبر اسلام تکمیل مکارم اخلاق نبوده است؟

بدیل دیگر بازگشت به قرآن، بازگشت به عرفان و تصوف و مولوی شناسی است، از قضا حافظ و سعدی و مولوی محصول دوران مغولان و خشونت و خون و خرابی و خرافات بودند، دورانی که باطن دین و جنبه های لطیف آن خریدار زیادی داشت. بی جهت نیست که پس از انقلاب، اقبال مردم در داخل و خارج کشور به چنین محافلی چشمگیر شده و نظام را به مقابله با آنها مصمم کرده است. آن ادیبان عارف که افتخار بشریت هستند، خود پرورده دامن قرآن و سنت بودند و ابیات شان آیاتی از ایمان به آن مکتب است. اقبال مردم به این بزرگان نیز، درعین ادبایشان از دین دولتی و قرانت فقهائی فرادست آن، نشان می دهد که مردم از خدا و معنویت قهر نکرده اند، بلکه بیزاری آنها از دین فروشی و ریاکاری است. اما احساس سبکبازی کردن و لذت بردن از معانی لطیف و بلیغ این سخنان، جای کتاب راهنمای عمل نازل شده از آفریدگار عالم و آدم و سنت پیامبر رحمة للعالمین را نمی گیرد، عاشق عارفان شدن خوب است، ولی به قول مولوی

عشق آن زنده گزین کو باقی است
از شراب جان فرایت ساقی است

عشق آن بگزین که جمله انبیاء
یا فتند از عشق او کار و کیا

تو مگو ما را بدان شه بار نیست
با کریمان کارها دشوار نیست

سئوال سوم- وضعیت کنونی رابطه بین روشنفکران عرفی و مذهبی را چگونه می بینید و چه چشم انداز یا پیشنهادی در این رابطه دارید؟

ما در نهضت مشروطه، نهضت ملی دکتر مصدق و در انقلاب سال ۵۷ شاهد حضور روشنفکران مذهبی و حتی روحانیون سرشناسی در کنار روشنفکران عرفی بودیم که هیچ کدام دست رد به سینه هم نمی زدند و به خاطر هدفی مشترک همکاری هم می کردند. اما پس از انقلاب، بازتولید استبداد، با انحراف از آرمان های اولیه آن، هم چون دینامیتی که در ساختمانی کار گذاشته باشند، بنای وحدت را منفجر کرد و اجزای آن را از هم پراکنده ساخت. شوربختانه همه این تفرقه آفرینی ها هم به نام دین تمام شد و فضائی به وجود آورد که موجب فاصله گرفتن طیف روشنفکران عرفی از هرچه نام دین داشت گردید و در مواردی نیز ترکش خوردگان از انقلاب را به ضدیت شدید با دین کشاند

متأسفانه روشنفکران عرفی ما اطلاعات شان از دین بسیار اندک و در حد شرعیاتی است که در مدرسه خوانده اند؛ آنها عملکرد روحانیون به قدرت رسیده را به حساب دین می گذارند و مواضع افراطی ضد دینی می گیرند، در چنین شرایطی بدیهی است که فاصله ها بیشتر و صف ها جداتر می شود، من در شرایط حاضر چشم انداز روشنی در آینده نزدیک نمی بینم، مگر آنکه در عمل اجتماعی این ضرورت اتفاق بیفتد

مسئله اصلی مرز میان ملیت و مذهب است که باید مشخص گردد؛ چه خوش مان بیاید چه نیاید، ملت ما هویتی دو گانه در ملیت و مذهب دارد، پهلوی ها می کوشیدند هویت مذهبی را تضعیف کنند و روحانیون، پس از آن که آقای خمینی ملی گرایی را خلاف اسلام و جبهه ملی را مرتد اعلام کرد، بر حذف هویت ملی اصرار دارند! و صد البته هر دو آب در هاون کوبیده و می کوبند، اما مصدق، که درسالگرد ملی شدن صنایع نفت به رهبری او هستیم، می گفت: ”من ایرانی و ”مسلمانم و بر علیه هر آنچه که ایرانیت و اسلامیت را تهدید کند تا زنده هستم مبارزه خواهم کرد

بازنگری ادعاها و اعتبارهای اصلاح دینی



درآمد

جنبش اصلاح دینی در سال های منتهی به انقلاب اوج گرفت و به فکر انقلاب و تحقق آن بسیار یاری رساند. در دهه اول و دوم انقلاب به عقلانیت روی کرد و از انقلاب به سوی اصلاح گرایید و این بار در برآمدن محمد خاتمی و دولت اصلاحات یاری رساند. اما جنبش اصلاح دینی در سال های اخیر در همان وضعیت انقلابی و اصلاحی نیست. بلکه در حسیض شکست های مختلف اجتماعی و سیاسی از جمله اصلاحات و جنبش سبز کمابیش از نفس افتاده است یا به گوشه امن بحث های تنوریک و نخبگانی پناه برده است

آیا هنوز می شود به اصلاح دینی دل بست؟ آیا اصلاح دینی هم چنان می تواند همان مسیری را ادامه دهد که در دو مرحله پیشین می رفت؟

اگر همه نشانه ها را احضار کنیم برخی از دستاوردهای دو دوره پیش را می توانیم دید و انبوهی از دستبردهای زمانه و ناممکناتی که باید ما را به بازنگری اصلاح فراخواند. این بازنگری مستلزم آن است که بسیاری از اعتباریات اصلاح دینی از صافی تردید و تامل بگذرد. تلاش می کنم سهم کوچکی در این زمینه ادا کنم. در هر بند نکته ای را که به نظرم در خور تامل است نشان می دهم

پیامبرانگی هدف اصلاح است؟

هدف از اصلاح دینی چیست؟ فرض کنیم قرار است دین را به همان نابی و خلوصی و تکاپو و معنابخشی خود در زمان پیامبر برسانیم. در این که بتوان چنین کرد تردیدهای جدی وجود دارد. ناب گرایی خود یک انحراف بزرگ فکری در قرن بیستم بوده است و هیچ تجربه موفقی در خاستگاه های خود نداشته و اکنون هم میراث اش به داعش رسیده است. اما حتی اگر بتوانیم بنا به فرض به دینی که همان دین محمد در زمان وحی است برسیم نتیجه ای که انتظار داریم چیست؟ آیا قرار است همه مسلمان شوند؟ آیا باید همه را مسلمان کنیم؟ آیا قرار است خلافت اسلامی را نو کنیم و از نو بنا کنیم؟ آیا قرار است همه مسلمان ها مهذب شوند؟ آیا قرار است گناهان کبیره از جامعه رخت ببرند؟ آیا قتل و برادرکشی و دزدی و رشوه خواری و فساد و نابود کردن حرث و نسل از میان خواهد رفت؟

خیلی دشوار نیست که دریابیم حتی رسیدن به درک دینی مسلمانان در زمان حیات پیامبر مشکلی را حل نمی کند! نه پیامبر هدف اش برانداختن رذایل بود و نه اگر چنین هدفی داشت در کارش کامیاب بود. چنان که بعید است اصولاً قصد حکومت کردن و خلافت بنیان نهادن داشت. پس سود آمدن پیامبران به جهان و طرح دعوت هاشان و تحمل رنج ها و تبعیدها و طردها و چه بسا قتل ایشان چه بود؟ این سوالی است که هر که در پی اصلاح دین است نیز باید از خود پرسیده باشد و بگراند بسا که در رسیدن به هدفی می کوشد که دست نارس است

اما اگر فرض گیریم که سطح اصلاح برسد به حدی که هر سخن گویی آیه ای باشد و هر کلام با کمترین شبهه ای به منبع لایزال الهی متصل شود و هر متن اصلاح طلبانه ای در استحکام و ایقان هم پایه قرآن بشود، باز هم هستند کسانی که بگویند قرآن تازه ای بیاور (انت بقرآن غیر هذا - یونس 15). اگر پیامبر نتوانست و نمی توانست اصلاح کلی در کار جهان آورد طبعاً هیچ اصلاحگر و برنامه اصلاح دینی هم نمی تواند چنان آرمانی را در سر پیروانند

اصلاح دینی معجزه نمی کند

بحث در ضرورت اصلاح دینی نیست. یعنی این نیست که دین اصلاح می خواهد یا نمی خواهد. کدام جنبه از زندگی ماست که اصلاح نخواهد؟ اما بحث این است که این جاده یک طرفه نیست و معجزه هم نمی کند. بدون دید همه جانبه نگر، جامعه نگر، آینده نگر، و روند نگر بعید است از هیچ اصلاحی نتیجه ای در خور بگیریم

به همین ترتیب بعید است، و بهتر است صریحاً بگویم که ناممکن است، که اصلاح دینی در اسلام همان نتایجی را داشته باشد که اصلاح کلیسا در غرب داشته است. چنان که می بینیم جریان های سلفی و تندرو در مقابله با همین جریان های اصلاحی شکل می گیرند و کارهایی می کنند که هرگز در دین اتفاق نیفتاده است مثل تخریب بوداها. یا مقدس شماری حس مبارزه جویی در برابر هر چه غربی است؛ و به کار گرفتن تکنیک های غربی برای تخریب ارزش های مدنی به اتهام آنکه غربی و نوین است. بدعت است.

روندهای اصلاحی چه بسا به نتایج ناخواسته ای بینجامد که انتظارش را نداریم. این اصلاح مثل ده ها اصلاح دیگر است که در مهندسی های اجتماعی قرن بیستم انجام شد و نتایج ناگوار داشت. دینی که حاصل جریان اصلاح طلبی باشد مثل جریان مهاجرت روستائیان به شهر می تواند سرنوشتی تلخ و ناکام داشته باشد و به حاشیه نشینی ختم شود. ما در مهندسی اجتماعی خود روستائیان را به شهر آوردیم اما نه شهر آباد شد و نه روستا آباد ماند. آیا فردای اصلاح دینی هم چنین خواهد بود؟ که نه دین و حکم خدا آباد و روا شده باشد نه قانون بندگان خدا رونق پیدا کرده باشد؟

کسی که پیش از اصلاح می زید مثل روستایی در روستای خود است. زندگی اش اصل و اصولی دارد. به هرهری مذهبی شهری آلوده نشده است. آن که شرعی زندگی می کند و مقررات فقه را بر خود حاکم می داند بسیار مدنی تر از کسی است که شهروند است اما مقررات قانونی را بر خود حاکم نمی داند. اگر شرع را به نام اصلاح تخریب کردیم و نتوانستیم شهر را هم دینی و مدنی و قانونی کنیم چه برایمان می ماند؟

گرایش به دست کاری در دین 3.

این که ما علاقه مند شده ایم دین را اصلاح کنیم برگرفته از رویکرد قرون جدید برای دست کاری در طبیعت و جهان است. بشر متکی و مسلح و مغرور به علم و دستاوردهای آزمایشگاهی تلاش کرده است که بسیاری چیزها را تغییر دهد. مسیر رودخانه را به دلخواه عوض کند. بی اعتنا به محیط زیست جنگل ها را نابود کند. نسل برخی از حیوانات را براندازد و نسل برخی دیگر را حفظ کند. دریا را خشک کند یا دریای مصنوعی درست کند. شهرهای بزرگی بسازد که میلیون ها نفر را در خود جای دهد. آسمانخراش هایی بسازد که پر از کارمند باشند. ابرها را بارور کند. اقلیم را تغییر دهد. و چنان که می بینیم زمین را در مجموع گرم تر کند و فصل ها را تغییر دهد. در دل صحرا پیست اسکی بسازد و در دل قطب گرما و راحتی ایجاد کند.

این گرایش امروزه با نقدهای بسیاری روبرو شده است و آدمی در مسیر تجدیدنظر در تخریب و دست کاری طبیعت است. حرکت اصلاح دینی هم شکلی از دست کاری است که در حوزه دین اتفاق می افتد. کشیدن پوست صورت دین کهنه است. تزریق آمپول های جوان ماندن به بدن اوست. کاشتن دندان های تازه برای اوست. تغییر رنگ پوست دین است. برداشتن استخوان های دنده دین است تا خریدار و بازار بهتری پیدا کند. جای گذاری سیلیکون در اندام دین است. اما دین در این دست کاری چه بسا به سرنوشت “مایکل جکسون” دچار شود که از بس خود را تغییر داد مرد

اصلاح دینی حد و حدودی دارد. تغییر باید یک جایی بایستد. هیچ معلوم نیست که تغییر بهترین رویکرد به دین یا طبیعت باشد. و یا میزان آن بی توقف و بی مرز باشد. تغییر فی نفسه ارزش نیست

دین می تواند با تنها یک آیه و یک حدیث دین دار را دگرگون کند. هیچ کس به دین به مثابه یک کل نگاه نمی کند مگر اصلاح گران! این که دین یک نظام است و یک کل است ادعایی است که متأثر از نگرش سیستمی و کل دیدن طبیعت است در علوم جدید. نه اینکه این نظام هست یا نیست بلکه این که می توان بر این نظام چیره شد و شناخت همه جانبه بر آن پیدا کرد. در عمل کمتر مسلمانی با همه دین آشنا ست و با همه قرآن زندگی می کند. مسلمان دیندار برخی آیات را سرلوحه زندگی خود می کند. کاشی می کند بر سر در خانه و مغازه اش نصب می کند. زندگی می کند بدون این که بخواهد همه دین را بشناسد یا اصلا ضرورتی به آن ببیند. اگر اصلاح دینی آن آیه ها را از دین داران بگیرد و نتواند جایگزینی به ایشان بدهد کارش هر چه باشد اصلاح دین نبوده است

برنامه ریزی برای اصلاح مثل برنامه ریزی برای فرهنگ برای توسعه برای پل سازی برای سدسازی برای کاهش تورم و مانند آن ها ست. طبع دین و طبیعت دین معلوم نیست که برنامه پذیر باشد. این رودخانه ای است که تغییر مسیرش چه بسا آن را خشک کند یا دشت های بسیاری را که آبان و آباد می کرده بخشکاند

4. تبدیل صلاح به فساد

باید از خود سوال کنیم چه منطقی در دین بود که صدها سال می توانست خنگ بت و سرخ بت در بامیان را ببیند و به ایشان آزار نرساند اما یک باره با اصلاح جدید متوجه شد که باید برود و آنها را نابود کند و به توپ ببندد؟

این موضوع مهمی است که چه بسیار نکات درخشان در دین هست و عمل می کرده و در همزیستی موثر بوده است که با گرایش های جدید تحت لوای اصلاح و یا ناب گرایی و ناب سازی نابود شده و از بین رفته است. به این دلیل ساده که برنامه ریزان همه جانبه نگر نبوده اند. دین شناس نبوده اند. و چه بسا نگاه شان به اصلاح دینی ابزاری بوده است. آن که می گوید من همه دین را می شناسم و اکنون می توانم برای آن برنامه بریزم چه بسا فسادی را آغاز می کند که از دین. هیچ باقی نگذارد.

وانگهی هدف اصلاح به کدام فساد بر می گردد؟ و چقدر از فسادها به دین مربوط است؟ امروزه که انتحال و سرقت علمی رواج غیرمتعارفی گرفته است چقدر به اسلام و دین مربوط است؟ آیا دین اجازه انتحال داده است؟ یا منبع مجاز شماردن این رفتار خارج از دین قرار دارد؟ به عبارت دیگر، موضوع انتحال یا سرقت چه ادبی و چه علمی دزدیدن از کار دیگری است. روشن است که این موضوع در دین تایید نشده است. پس چرا رایج است؟ رشوه خواری در میان قضات که بخش بزرگی از آنان روحانیون هستند از امور منکر اما بسیار معروف و رایج است. آیا آنان نمی دانند رشوه در دین چه حکمی دارد؟ آیا حکم رشوه باید اصلاح شود تا رفتار آنها اصلاح شود؟ اگر نه چه چیزی باید در دین و در جامعه دین داران

اصلاح شود تا رشوه متوقف شود یا دیگر پدیده رایج نباشد؟ در میان طالبان افغانستان گرایش به بچه بازی رواج دارد. آیا آنها این را از شریعت گرفته اند؟ آیا از جهل آنها به شریعت است که این فساد در میان آنها رایج است یا با وجود علم به قبح و حرمت آن به آن گرایش دارند؟ چطور این ناب گرایان چنین فساد را توجیه می کنند؟ و البته فسادهای غیرقابل توجیه یکی دو تا هم نیست

من از این موضوع این اصل راهنما را بر می گیرم که حتی اگر یک دین مطلوب و اصلاح شده داشته باشیم لزوماً مایه رشد حیات آدمی نخواهد شد زیرا این آدمی اصول اخلاقی همین دین موجود را هم که نیازی به اصلاح ندارد رعایت نمی کند. پس قرار است چگونه اصلاحی به چه منظوری انجام دهیم؟

5. شرع یا عرف

یک رمز این دوگانگی ها و تضادها و تناقض نماها این است که اصلاح دین با این تصور همراه است که گویی دین تنها عامل نافذ در زندگی جمعی ماست. غیر از دین ده ها عامل مهم دیگر نیز در کارند. اصلاح دین یا دین داران بدون توجه به آنها ممکن نیست. یکی از ظرف های بزرگ زندگی روزمره عرف است. اصلاح دینی نمی تواند بدون توجه به عرف انجام شود. دین حقیقی همان عرف رایج است. و این عرف محل تغییر مدام است و منابع تغییرش تنها از دین و متون دینی نمی آید.

عرف استقبال است. اصلاحی که در دین انجام شود اما از آن استقبال نشود چه تاثیری خواهد داشت؟ هیچ! و فسادى که در دین پدید آید و بسیاری از آن استقبال کنند چه تاثیری خواهد داشت؟ بسیار! پس مهم این است که چیزهایی تغییر کند که واقعا تاثیر مثبتی در ذهن و زندگی مدنی دارد. و البته این مشروط است به این که واقعا دین اساس عمل اجتماعی و فردی ما باشد.

رابطه شرع و عرف یکی از بدیهی ترین روابط و مخفی ترین آنهاست و کمترین پژوهش در باره آن انجام شده است. اگر رمز تغییر در عرف باشد باید پرسید اصلاح دینی چه می خواهد که از اصلاح عرفی حاصل نمی شود؟ و به طور عکس اگر از رمزهای اصلاح عرفی بی خبر باشیم چه همتی می توانیم در اصلاح امور دین کنیم؟

این یک مشاهده ساده است که همگان از احکام و آداب دینی که مسلم و قطعی و همه زمانی هم هست تبعیت نمی کنند. پس اگر اصلاح دینی به معنای افزودن چند حکم تازه و مطلوب یا کاستن از چند حکم مردود باشد نیز تغییر بزرگی در جامعه ایجاد نمی کند. جامعه از راه هایی تغییر می کند که تنها بخشی از آن از دین سرچشمه می گیرد

بنابراین، فهرست مشکلات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی بسیار فراتر از آن است که با اصلاح دینی اصلاح پذیرد. چاره چیست؟ برای آن چیزها که خارج از حیطه دین و اصلاح دینی قرار می گیرند چه باید کرد؟ چگونه می توان ضابطه و قانون را حاکم کرد؟ محاکم را عادلانه کرد؟ قاچاق کالا به دست مقامات و نهادهای حکومتی را متوقف ساخت؟ بر فروش پایان نامه نقطه پایان گذاشت؟ کسی را به خاطر نقد و نظر و عقیده و دگراندیشی در زندان ندید؟ چطور می توان مدرسه ها را واقعا محل آموزش کرد نه محل آدم سوزی و عمرسوزی و بطالت و اتلاف عمر و سرمایه های مالی و انسانی کشور؟ چطور می توان مشکل آب کشور را حل کرد؟ چطور می توان به شایستگان و نخبگان مقام و موقعیت واقعی شان را برگرداند؟ رشد علمی از چه راهی ممکن است؟ چطور می شود کاری کرد که مردم کار خود را مسئولانه انجام دهند و باری به هر جهت نباشند؟ وزن ارتش و نظامیگری و صنایع نظامی در کل صنایع کشور باید چقدر باشد؟ چطور می شود کودکان خیابانی را از خیابان جمع کرد و اسباب رشد آنها را فراهم ساخت؟ و چطور می توان میان مدرسه ای در سیستان با مدرسه ای در تهران توازن و تعادل علمی و امکاناتی و آموزشی برقرار ساخت؟ و چگونه می توان رابطه ای سالم میان خانواده و جامعه برقرار کرد؟ رابطه ای متوازن میان زن و مرد حاکم ساخت؟

روشن است که اگر هدف از اصلاح دینی اصلاح مردم دین دار باشد ممکن نیست و اگر اصلاح حکومت دینی باشد هدف گذاری درستی نیست و اگر اصلاح قانونی و عدالت محور جامعه باشد بدون اصلاح دینی هم ممکن است

اصلاح دینی مقدمه ای برای یک جامعه بهتر نیست. زیرا دین به تنهایی جامعه و حیات آدمی را شکل نمی دهد. این تصور که اصلاح دینی سرچشمه خوبی ها ست تنها وقتی درست است که همه دین داران دینی رفتار کنند و ملتزم به قواعد دین باشند. اما چنین نیست. نه در زمان حیات پیامبر بوده است و نه بلافاصله پس از مرگ او و نه امروز پس از 1400 سال از تاسیس اسلام.

6. حدود اصلاح دین

وقتی از اصلاح دین حرف می زنیم از اصلاح همه دین حرف نمی زنیم. تصور می کنیم برخی جنبه های دین هست که نیاز به اصلاح دارد. اما آن بخشی که نیاز به اصلاح ندارد وضع اش چطور است؟

در بحث های اصلاح دینی معمولاً به بخش هایی از دین توجه می شود که یادگار زمان های از دست رفته است. احکام در گذشته نمونه شاخص آن است. احکامی که به حقوق جوامعی با ساختاری متفاوت از جامعه امروز ما بر می گردد.

اما این تصور که اصلاح احکام به اصلاح دین و دین داران و در نتیجه به اصلاح جامعه می انجامد تصویری بی پایه است! منهای برخی احکام دین که مناقشه انگیز است بسیاری از جنبه های هدایتی دین که هم چنان معتبر است هم نادیده گرفته می شود. پرسیده نمی شود که اگر قرآن دعوت به عدالت می کند یا دعوت به شنیدن کلام احسن می کند چرا این ها ترک شده است؟ این بخش از دین که نیازی به روزآمد شدن ندارد. چرا این بخش جاودانی میراث دین در میان دین داران متروک است؟

آن بخشی که در دین نیاز به اصلاح ندارد اما عمل نمی شود بخوبی نشان می دهد که اگر این بخش لازم اصلاح را هم اصلاح کردیم لزوماً پایه ای برای عمل درست نکرده ایم. می توان یک دین اصلاح شده و به نژاد داشت اما کسی به آن عمل نکند. مثل قانونی که خوب نوشته شده و خوب ترمیم و روزآمد شده اما روی کاغذ مانده است.

اصلاح دین با این تصور که با صرف اصلاح و تغییر در دین و احکام وضع پذیرش دین و دین داری اهل دین عوض خواهد شد راهی به دهی نمی برد. مساله میدان عمل است. از این نظریاتی دینی چیز چندانی عاید نمی شود تا میدان عمل پدید نیامده باشد. به این نکته بازخواهم گشت.

7. اصلاح دین یا دین دار؟

دشواری اصلاح دینی و تناقض های آن و ناکامی هایش به این معنا نیست که در دین و دین داران چیزی اصلاح شدنی نیست. اما مشکل را باید از زاویه ای طرح کرد که چاره پذیر باشد. باید فکر کرد به این که مثلاً: چطور می شود فکر مذهبی را طوری تغییر داد که بداند نمی تواند با زندانی هر رفتاری بکند و هر کسی که مخالف است محاربه با خدا نمی کند؟ چطور می شود از مغالطه های اهل قدرت و قضا جلوگیری کرد که به نام دین حکم نکنند که اگر کسی گفت ولایت فقیه مترادف حکومت آمرانه است یا یک اقلیت بر کشور حکم می راند این به معنی براندازی است و براندازی نیز از مصادیق محاربه و فساد فی الارض و مجازات آن اعدام است؟

مساله این است که آیا تغییر فکر کافی است؟ یا تغییر ساختاری نیز در بایست است؟ آیا اصلاح گر باید از قرآن و نهج البلاغه و حدیث ثقه حکم و استدلال بیاورد و همین جا کار او تمام می شود؟ اگر کسی به سخن او اعتنا نکرد چه باید بکند؟ وانگهی باید از خود بپرسد که آیا درک مذهبی را باید عوض کرد یا درک مستبدانه را باید عوض کرد؟ آیا از درک مذهبی شکنجه کردن توجیه می شود یا از درک استبدادی؟ آیا راه ما از اصلاح دین می گذرد یا اصلاح دولت؟ و اگر از اصلاح دین می گذرد چه کار تازه ای می شود کرد که آن نتیجه را تضمین کنیم که زندان به قبر تبدیل نشود؟ و اگر از اصلاح دولت باشد چه می توان کرد که قدرت دولت را مهار کنیم؟ و اگر قدرت دولت را نتوانیم مهار کنیم چطور ممکن است قدرت مذهب را مهار کنیم؟

باید از خود بپرسیم آیا این معضلات حتی اگر به نام دین پدید آمده همه دینی اند؟ آیا اگر دینی اند اختصاص به اسلام و مسلمانی دارند؟ و اگر در دین های دیگر و ایدئولوژی های دیگر و اصولا در رفتارشناسی انسانی دیده می شود چطور می شود از اصلاح دین به اصلاح این رفتارها رسید؟ آیا اصلاح دین شاه کلید حل همه معضلات رفتاری و مدیریتی آدمی است؟

8. معضل تاریخ و عقل

معضل دیگر در بستر تاریخی مساله است. به باور بسیاری از روشنفکران، تاریخ نزدیک ما دست کم تاریخ عقل و عقلانیت نبوده است. من اکنون به درستی و نادرستی آن نمی پردازم اما اگر نبوده است اصلاح دینی مان هم از آن متأثر خواهد شد. اگر بوده است این فاصله گذاری باید انجام شود و روشنگری شود که در تاریخ نزدیک ما عقل چگونه و با چه طور و اطواری ظهور پیدا کرده است و اصلاح دینی دنباله کدام سنت عقلانی است

همین معضل در باره اسلام رحمانی و غضبانی وجود دارد. اصلاح دینی نمی تواند تاریخ اختراع کند و فرضا اسلام را دینی رحمانی فرض کند که هیچ گاه نتوانسته رحمانیت خود را ظاهر و حاکم کند. به عبارت دیگر، اگر بحث از اسلام رحمانی می کنیم باید نشان دهیم که آنچه می گوئیم در تاریخ تحقق یافته است و ما در پی احیای آن روش و منش و تطبیق آن به عقل و اقتضای زمانه خود هستیم. پالایش متون که بخش مهمی از اصلاح دینی شمرده می شود اینجا هم کار زیادی نمی تواند کرد. مگر آنکه نشان دهیم این متون در تاریخ به شیوه رحمانی تعبیر شده و ظاهر شده و حکومت معنوی و سیطره عقلانی و ارزش عملی داشته و در زندگی و حکومت موثر افتاده است

از نگاه اجتماعی و تبلیغی هم واقعیت این است که بحث نظری به کار نخبگان می آید. برای عموم مخاطبان اما باید الگوها را نشان داد. قهرمانان اسلام رحمانی را برجسته ساخت. شمایل های اسلام رحمانی کدام اند؟ اصلاح گران دینی چه کسانی را دارند یا معرفی کرده اند که رستم های عرصه اصلاح باشند؟ کدامیک از این الگوها در ذهن و دل مردم جای گرفته اند؟ اگر چنین اتفاقی نیفتاده است بخشی از آن به بی اعتنائی ایشان به تاریخ بر می گردد و بخشی دیگر هم به اینکه اصلاح گران خود در تردید اند و دقیقا نمی دانند در تاریخ ما کدام افراد و گروه ها و نحله ها و جریان ها را باید حمایت کنند و پشتوانه فکر خود را در آنها نشان دهند

به این ترتیب، اصلاح گران نیز تاریخ بعد از اسلام را نادیده می گیرند و می خواهند ما را یکسره به خانه محمد و علی پیوند بزنند. این درک غیرتاریخی از دین و اسلام چاره گر هیچ دردی نخواهد بود اگر خود درد تازه ای درست نکنند و ادامه همان روند گزینشی در تاریخ نگری است که هم پیش از انقلاب به آن دچار بودیم و هم بعد از انقلاب به آن دچاریم. هر کدام می خواهند بخشی از تاریخ را حذف کنند یا نادیده بگیرند. حال آن که تاریخ منبع هویت بخشی و سرمایه بزرگ تجربه و تداوم است. اصلاح گری که خود را در تاریخ نبیند بی ریشه خواهد بود

9. اصلاح یا احیای زمان از یاد رفته

آیا اصلاح دینی امری جدید است؟ به نظر من از یک بابت جدید است و از یک بابت تمنای بازگشت به گذشته است. گذشته ای که از آن تعبیرهای مختلف وجود دارد. در بهترین تعبیر و مدنی ترین آن گذشته ای است که در آن “همزیستی” وجود داشته است. چه بخشی از دین را باید تغییر دهیم تا “همزیستی” با دیگران را دوباره بپذیریم؟ چه سنی شیعه را و چه شیعه سنی را و چه مسلمان نامسلمان را و غیر آن؟

آیا اصولا زمانی وجود داشته که همزیستی مدنی میان اهل قبله وجود می داشته است؟ آیا اصلاح دینی بدون بحث تاریخی ممکن است؟ برای مثال می توان دید که اگر همزیستی هرگز در میان اهل دین وجود نداشته باشد اصلاح دینی به سود همزیستی – که بهترین هدف گذاری برای اصلاح است – هم ممکن نخواهد بود

مسائل اساسی بشری همیشه وجود داشته. ایمان و عشق کهنه نمی شوند. مدارا و انصاف تازه و نو ندارند. جوانمردی همیشه جوان و تازه است. نیاز به پیوند به دیگران و شناخت دیگران همیشه بوده است. ممکن است ما فراموش کرده باشیم و امروز بخواهیم دوباره به “یاد” بیاوریم. اما ساختن چیزی کاملا جدید در دین و بر مبنای دین غیرممکن است.

تنها می شود به سنت دینی بازگشت. می شود گفت سنت امام موسی صدر در لبنان سنت مطلوب تری است. سنتی است که زمانی آن را درک نمی کرده ایم و امروز ارزش آن را دریافته ایم. می شود گفت سنت شیخ رضی در بغداد سنت متعالی بوده و ناشی از درک عالی و انسانی از اسلام. چیزی که ما به دلیل شرایط اجتماعی مان و گذر تاریخ و تحولات فکری از یاد برده ایم. اما وزن تاریخ یادها در اصلاح دینی ما چقدر است؟

ویران کردن مقدس، آبادی نمی آورد. 10.

اصلاح دینی از زمان سید جمال اسدآبادی تا امروز مرتباً تنوریک تر شده و ظاهراً به ریشه ها علاقه مندتر شده است. اما چه بسا این ها ریشه نیست بلکه کلیشه است. تکرار سخنان ناقدان اروپایی در حال و هوای دیگری است که امروز قرن ها از ما دور است.

آیا مثلاً تقدس زدایی از متن و خاصه قرآن و محال شمردن امام زمان کمکی به عقلانی شدن ما می کند؟ برای مردمی که هزاره ها ست هزاره پرست بوده اند اصولاً دلیل و برهان اقامه کردن برای نفی مقدس خطا ست. قرآن سخن خدا نباشد هم می شود متنی مثل تورات و انجیل اما تقدس اش از بین نمی رود همان طور که برای یهود و ترسا تقدس آن متون از بین نرفته است. ممکن است دلیلی به دست غیرمذهبی ها بدهد که با خیال راحت تری از قرآن جدا شوند اما کمکی به اصلاح مذهبی نمی کند؛ سهل است کمک می کند که اهل داعش برآیند تا به زعم خود قرآن را نجات دهند. چرا که زمانه دیگر است و چیزی که در قرن های پیش در میان مردمانی دیگر تاثیری داشته هیچ تضمین نیست که امروز هم همان تاثیر را در مردم ما داشته باشد.

برای مردمی که صدها منبع غیرمقدس دیگر هم دارند که به آن باور دارند چه سود اصلاحی بر تقدس زدایی از قرآن مترتب است؟ مردمی که در به در دنبال امر معنوی و قدسی و باورهای جادویی می گردند و به هزار جور تقویم و ستاره شناسی و اقبال شناسی و فال قهوه و فال حافظ و استخاره و نشانه شناسی غیبی اعتقاد دارند و بر اساس آن زندگی و تصمیم خود را رقم می زنند چطور ممکن است وقتی به تقدس زدایی از چیزی بگذارند که برای شان مقدس است، راز است، رازگشا ست، مشکل گشا و پناه است؟

فرض کنیم قرآن اصلاً کلام آسمانی نباشد و زمینی باشد. مگر کلام بودا مقدس نیست؟ مگر کلام موسی مقدس نیست؟ مگر کلام مولانا و حافظ و سعدی و فردوسی حرمت و اهمیت ندارد؟ در زندگی ما نقش ندارد؟

ما مردمی هستیم که با ضرب المثل ها زندگی می کنیم. با ابیات و شعرها و حکمت ها زندگی می کنیم. چطور می شود از ما و این مردم آیات درمان گر و شفابخش و نورانی و رحمانی را گرفت؟ که مثلاً اصلاح دینی کرده ایم؟ آیا ما قصدمان بهتر کردن زندگی آدمی است یا تهی کردن زندگی آدمی؟ آیا می خواهیم دین به کمک بهبود حیات اجتماعی و سیاسی بیاید و عدالت و عزت را تقویت کند یا می خواهیم دین را از نقش و حیات بیندازیم؟ و چه داریم بعد از آن؟ کدام مکتب و فکر و عقیده و مرام را آماده کرده ایم و آزموده ایم و برگزیده ایم تا متن متین پیامبری جدید خود کنیم؟

همزیستی گوهر اصلاح. 11.

آن چه نیاز به اصلاح در رفتار دینی دارد انزواطلبی و مخاصمه با جهان و ابزار جدید و تحولات زندگی روزمره است. دین دارانی که وظیفه خود می بینند با سینما و رادیو و موسیقی مخالفت کنند با لباس های جدید مخالفت کنند یا آشپزخانه اوپن را خلاف دین و سنت بشمارند محکوم به انزوا و چه بسا زوال باشند. حتی اگر مشی این گروه زوال نیابد مرتب کوچکتر و کوچکتر خواهند شد و به صورت اقلیت در خواهند آمد. این هم به نوبه خود عیبی ندارد. هستند گروه های مسیحی هم که هم چنان با ماشین و ابزار الکتریکی مخالف اند و با اسب و امکانات مکانیکی قرن نوزدهم بسنده می کنند. اما نمی توانند دیدگاه و سبک زندگی خود را اصل دین بشمارند. ایشان اگر به عقل نگاه می کنند تجربه نشان می دهد که راه انزواطلبانه و نفی به نتیجه نمی رسد و اگر به نقل نگاه می کنند نمی توانند بالاتر و فراتر از قرآن و نص بروند. هدایت صورت ظاهری ندارد.

دین داران باید بیاموزند که دین چیزی در ظاهر زندگی نیست. ولی همیشه کسانی هستند که ظاهر هم برای شان به اندازه باطن ارزش دارد. نکته این است که این کسان نباید مشی و پسند و انتخاب خود را به نام دین و دولت و مسجد و مرجعیت دینی بر دیگران چه مسلمان و غیرمسلمان تحمیل کنند.

دین داران باید بیاموزند که خداوند اگر می خواست همه را به یک دین در می آورد و امت واحد بر پا می کرد و وحدت ظاهری حاکم می ساخت. اما نخواست چنان کند و تنوع و اختلاف مشی و پسندها و ارزش ها را میان آدمیان برقرار ساخته و از این نمی توان فرار کرد و به سوی یکسان کردن همگان حرکت کرد. این با سنت الهی ناسازگار است.

حتی اگر دین داران نگران حق و باطل هم باشند از پیامبر بالاتر نیستند و بر کسی جز ابلاغ وظیفه ندارند و صاحب سیطره بر دیگران نیستند. خداوند به پیامبرش هم می گوید تو هر کس را خواستی نمی توانی هدایت کنی و این خداوند است که هدایت می کند یا نمی کند. این وظیفه را بر دوش کسی از دین داران نگذاشته اند که همه را هدایت کند ولو بلغ ما بلغ! هدایت امر دولت و تحمیل نیست. اگر کسی راه هدایت مردمان را نمی داند بهتر است از این کار دست بکشد تا مردم را از دین بیزار نکند.

بنابراین واقعا مسأله اصلاح دین اصلاح دین داران است. و طبعا نظر به این اصلاح است که باید آیات و روایات را بازخوانی کرد و یادهای ارجمند را زنده کرد و الگوهای دینی را نشان داد. اصلاح دینی برای انسانی کردن دین است که اصل آن عدم تحمیل است و وانهادن هدایت به ابلاغ انسانی و اراده الهی.

آنچه ما نیاز داریم در فکر دینی برجسته کنیم مسأله همزیستی است که هم دوش عدم تحمیل و درک تنوع آدمیان در عقیده و مرام است. چیزی که در تنش های عصر مدرن جای خود را به هم-ستیزی داده است. چیزی که 1400 سال مجسمه های بودا را در جای خود محفوظ می داشت اما در عصر مدرن نابود ساخت. امروز دین ستیز به اندازه ایدئولوژی ستیز بیکاره و بی ارزش است. احیای همزیستی مستلزم تغییر در دین هم نیست. بلکه تغییری در منظر دین دار به دین و تغییری در منظر انسانی به جامعه انسانی است. همزیستی هم هدف است و هم روش. هر چه با همزیستی هم سو نباشد دود می شود و به هوا می رود.

غیبت میدان عمل 12.

نهایت این که وضعیت اصلاح دینی برای من یادآور وضعیت های دیگری است که ما در تجربه عالم جدید داشته ایم. یکی از آن وضعیت ها غیبت میدان عمل است

ما در کتاب و درس و بحث مدرن می شده ایم یا تصور می کردیم شده ایم ولی در خانواده رفتارمان در چارچوب سنت ها و عرف بود. ما در ذهن مدرن می شدیم اما امکان تجربه مدرنیته را در عرصه عمومی نداشتیم. حتی غرب را از کتاب ها و فیلم ها می شناختیم یا تصور می کردیم شناخته ایم اما هنوز غرب را ندیده بودیم و آن را تجربه و زندگی نکرده بودیم. در بسیاری از وضعیت های مدرن تجربه ما به دلیل غیبت میدان عمل فردی و اجتماعی به خواندن و دیدن و تامل گذشته است. مدرنیته بیشتر برای ما “خبر” بوده تا تجربه. محفوظات بوده تا رفتار. تقصیر کسی هم نبوده و نیست. اقتضای وضعیت بینابینی ما بوده و هست. در دانشگاه مدیریت می خوانیم بر اساس متون و الگوهای غربی اما در عمل قادر نیستیم آنها را اجرایی کنیم و دنباله رو عرف می شویم. روزنامه داریم اما حزب نداریم. روزنامه داریم اما خبرنامه دولت و حاکمیت است تا پایگاه ملت و بازار و اصناف و اقشار اجتماعی. حزب داریم اما دولت ساخته است یا هیاتی است. ذهن مان در غرب می گذرد و جسم مان در وطن اسیر آلودگی و فساد و آشفتگی است. کمتر می توانیم کار منظم و پیگیر و جدی و علمی و همه جانبه نگر انجام دهیم و اگر انجام دادیم بیشتر از آنکه پایدار باشد و بشود در معرض تهدید و فشار و تزلزل قرار می گیرد چون با بقیه نظام کار و تکاپو سازگاری ندارد.

اصلاح دینی هم چنین است. بزرگ ترین مشکل اصلاح امروزه نه پالایش متون که ارائه میدان است برای پرورش و پیش نهادن تربیت شدگانی که مبتنی بر اصلاح عمل کنند. ممکن است شمار کسانی که کتاب های اصلاح دینی را می خوانند و خبرش را کسب می کنند هنوز قابل توجه باشد. اما میدان عمل آنها کجاست؟ یا اصلا چه شماری از آنها اهل عمل اند؟

روش کنونی در اصلاح دینی مثل آن است که گروهی از جوانان را مشتاق بازی فوتبال کنیم اما زمین بازی برای آنها نداشته باشیم. این اشتیاق یا دانش در باره فوتبال بدون زمین بازی به کار نخواهد آمد. در یک بازی ذهنی محدود می ماند و هرگز توانایی عمل آنها و گفتمان آموخته ایشان در اصلاح را نشان نمی دهد.

به زبان دیگر، اصلاح نهاد می خواهد. حرکت اصلاحی ضمن این که یک حرکت ذهنی و گفتمانی است یک حرکت اجتماعی است. امروز نهاد اصلاح دینی کجاست؟ تپیی که تربیت می کند چه نشان هایی دارد؟ الگوهایی که ارائه می کند چه کسانی اند و با چه رفتارهایی شناخته می شوند؟ چقدر قدرت تربیت نیرو دارند؟ چقدر می توانند نهاد بسازند؟

زمانی حسینیۀ ارشاد نهاد اصلاح دینی بود. پیشرو بود. چهره ها و سخنرانان و کتاب ها و مخاطبان خاص خود را داشت. آن نهاد توان رهبری داشت. توان بسیج داشت. تولید علمی و دینی داشت. هواخواه و مشتری داشت و نهادهای شبیه خود را هم تکثیر می کرد. امروز نهاد اصلاح دینی کدام است؟ چقدر قدرت رهبری و تربیت و بسیج نیرو دارد؟ چه حرف تازه ای در زمینه دین و خدا و انسان دارد؟ اگر همه چیز را تحویل به حقوق بشر کند دیگر چه نیازی به دین و اصلاح آن خواهد ماند؟ کدام گفتمان های دینی هست که امروز سیاست و فرهنگ و اقتصاد و مدرسه و خانواده را پوشش دهد و به نیازهای آنان پاسخ گوید؟ برنامه سیاسی اش چیست؟ برنامه های اقدامی اش کدام است؟

اصلاح دینی امروز با آوار نزدیک به چهل ساله ای از حکومت دینی روبرو ست. این همان اصلاحی نیست که در حسینیۀ ارشاد بود. یک تجربه دراز و تلخ را پشت سر دارد که از اصلاح برآمد و آمد در فساد نشست. چگونه از سایه هول این رنج عظیم که بر گرده مردمان ما سنگینی می کند خود را نجات خواهد داد؟ به یک عبارت، دین از اصلاح شده و اصلاح نشده اش در طول عمر انقلاب میدان عمل اش حکومت بوده است. در این میدان خوب بازی نکرده است. باز کردن میدان تازه ای برای عمل بسیار دشوار خواهد بود. گرچه شاید در کوتاه مدت چه بسا ناممکن باشد. اما همه چیز در گرو میزان انرژی اصلاح گران و اصلاح طلبان خواهد بود. این انرژی امروز کجاست؟ فردا به همان میزانی که امروز انرژی در کار آمده باشد نتیجه ای حاصل خواهد یا نخواهد شد.

سازگار سازی اسلام و دموکراسی



بایستگی مباحث نظری

گفتگوی نظری و رسیدن به تفاهمی بر سر چهر کشورداری و دموکراتیک سازی دولت بی گمان عامل مهمی در گذار از جمهوری اسلامی است. ولی در وهله نخست چنین کوششی برای همگرایی را نباید چنین تعبیر کرد که بدون دستیابی به فرهنگی دموکراتیک، گذار به دموکراسی ناممکن است.

دمکراسی حاصل نیازهای افراد در جامعه مدرن و پیکار سیاسی برای برآوردن این نیازهاست. فرهنگ عامه مردم در جوامعی که از استبداد گذر می کنند، به تدریج زیر سلطه قانون و حکومتی قانون مدار دگرگون می شود و مستلزم روند...آموزش در زندگی روزمره و در نهادهای تعلیم و تربیت است

جمهوری اسلامی از آغاز بر پایه بینش ویژه ای از اسلام و حکومت، شکل گرفته است و کماکان گفتاری مذهبی- سیاسی، اصول مشروعیت نظام را توجیه می کند. از این رو برای طرفداران «مردم سالاری» نقد و ارزیابی این گفتار در مباحثه فرهنگی- سیاسی، جایگاه مهمی را به خود اختصاص می دهد. پرسش این جاست که در این نقد از کدامین مبادی باید آغاز کرد و کدامین سویه ها را باید آماج انتقاد قرار داد؟

آمیختگی دین و دولت در ایران، ناگزیر پیوند نقد دین و دولت را در پی دارد و نظر به تکرر دیدگاه های فلسفی و تنوری های سیاسی که در افکار اندیشه ورزان و کنشگران سیاسی ایرانی بازتابیده می شود، مبادی و آماج این نقد ها با هم تفاوت دارد. این تفاوت از یک سو به سنت یا دیدگاه فلسفی یا جامعه شناختی منتقد باز می گردد و از سوی دیگر وابسته به جایگاه منتقد در عرصه عمومی است

جایگاهی که من از دیرباز برگزیده ام، جایگاه یک کوشنده و سازمان گر سیاسی است و ناگزیر به دیدگاهی می انجامد که با دیدگاه اندیشه ورزان و روشنفکران عرصه عمومی متفاوت است. از این منظر، زمینه و موضوع مباحثه نه نقد دین بر اساس تنوری های فراگیر دیگر، همانا جستجوی هم پوشانی هایی است که می توانند بین این تنوری ها و نگرش دینی به توافق بر سر شکل دمکراتیک دولت بیانجامد

در سالیان دور زمانی که کمتر گفت و گویی بین نواندیشان دینی و روشنفکران عرفی صورت می گرفت، نظرم را در این زمینه در مقاله ” دین سالاری و مردم سالاری ” آوردم که به لطف عبدالکریم سروش در کیان منتشر شد. آن نوشته در [1]. آن برش، کوششی در نقد ”دمکراسی دینی” از دیدگاهی مصلحت جویانه و بدون ارجاع به مبادی فلسفی بود مباحث نظری آن سال ها – و شاید هنوز- دمکراسی برای بسیاری چون نتیجه مبادی فکری و فلسفی معینی دریافته می شد که با زیربنای تفکر دینی یا اسلامی در تناقض بود و جایی برای سازگاری اسلام و دمکراسی باقی نمی گذاشت. دیدگاهی که به فراتر رفتن از این برداشت کمک می کرد نخست این نظر جامعه شناختی بود که بر زمینه های اجتماعی گوناگون یک تفسیر راستین از مکتب و مذهب وجود ندارد و در وهله دوم تنوری جان رالز بود که ”لیبرالیسم سیاسی” را از تنوری های فراگیر لیبرالیسم که بنیاد های فلسفی داشتند متمایز می ساخت

امروز نواندیشان مسلمان از دمکراسی دینی فراتر رفته اند و با پذیرش حقوق بشر و جدایی دین از دولت راه را بر همگرایی گسترده ای میان نخبگان ایرانی گشوده اند. اهمیت این دگرگونی های فکری تنها در اجماعی نیست که می تواند بر تحولات سیاسی اثرگذار باشد، گسترش این افکار در عین حال زمینه سازگاری فکری و اخلاقی دین داران را با دنیای مدرن و دمکراسی فراهم می آورد.” اگر برخی از روشنفکران و مردم عادی می توانند به کلی از تفکر دینی بگسلند و دنیای ذهنی خود را بر پایه های دیگری در دنیای مدرن سامان دهند، این امر برای توده مردمی که باید دنیای فکری خود را با تجدد و دمکراسی هماهنگ سازند به سختی امکان پذیر است. بنابراین اگر ما خواستار آن هستیم که دنیای ذهنی مردم تغییر کند و با قواعد مردم سالاری و زندگی در دنیای مدرن هماهنگ گردد باید تحولاتی را که در نگرش دینی در این سو رخ می دهد خوش آمد گوینیم و به سهم خود – و شاید در مواقعی فارغ از کشاکش های سیاسی – با نقد عقلی و گفت و [2]”گویی که هدف آن یافتن معیار های مشترک است، آن را تسریع کنیم

”اصلاح دینی“

برخی از دیدگاه های عرفی یا سکولار حضور دین در سیاست یا عرصه عمومی را بر نمی تابند و دین را به امری خصوصی در جامعه های دمکراتیک فرومی کاهند و یا بر این نظرند که ” اصلاح مذهبی در اسلام تاکنون امکان نداشته [3].” است و دیگر اصلاً ضرورتی ندارد و جامعه دارد از این مراحل می گذرد و عرفی گرا و سکولار می شود

از این دو نگاه گذر به دمکراسی در ایران نیازمند تحولی در اندیشه سیاسی اسلامی نیست. بر عکس جمهوری خواهان ایران در گرایش غالب خود جدایی دین و دولت را با حذف دین از عرصه سیاسی مترادف نمی دانند. در نخستین بیانیه

جمهوری خواهان ملی ایران به تاریخ شانزدهم آذرماه 1363 به روشنی آمده است که ”جمهوری ایران بر اساس جدایی دین از حکومت استوار خواهد بود بدون آن که پیروان هیچ مذهب و مسلکی را از دخالت در سیاست باز دارد.“ از این رو تفسیری از دین که با دموکراسی سازگار باشد خود بخشی از روند سکولاریزاسیون و دموکراتیزاسیون در ایران است

حال اصلاح دینی یا دین پیرایی که پیدایش پروتستانتیسم در مسیحیت را تداعی می کند شاید اصطلاح مناسبی برای سازگار کردن اسلام و دموکراسی نباشد. مهم تفسیرهایی است که برای سازگاری این دو صورت می گیرد. دو گرایش اساسی در این سمت و سو سیر می کنند: یکی گرایش سنتی شیعه است که در امتداد عقاید نائینی در صدر مشروطیت می تواند بر جدایی دین از دولت و تا حدودی بر دموکراسی صحنه بگذارد و دیگری گرایش نوینی است که در میان علما و روشنفکران اسلامی در حال شکل گرفتن است. این گرایش که طرفدار برجسته کردن نقش عقل در فهم دین و نقش زمان و مکان و تاریخ در اجتهاد است، در خود این قابلیت را دارد که با ارزش ها و یک تنوری محدود دموکراسی سازگار افتند

کوششی که نواندیشان دینی برای آشتی دین و دموکراسی می کنند نیز از دو دیدگاه صورت می گیرد و به دو نتیجه متفاوت منتهی می شود

نخست دیدگاهی که می کوشد در اسلام مایه هایی برای تایید حکومت دموکراتیک جست و جو کند و یا دست کم عدم تعارض دموکراسی را با برداشت معینی از اسلام مدلل سازد. چنین دیدگاهی بیشتر به ارزش های دینی و محتوی سیاست ها و راه حل های اجتماعی توجه می کند

دیدگاه دوم، بر عکس می خواهد شکل حکومت دینی را دموکراتیک کند. نظریه پردازان دین سالاری دموکراتیک کماکان می خواهند بر اساس ”پیوند ایمانی“ نه بر اساس ”پیوند شهروندانه“، دولت را بازسازی کنند. از مردم سخن می گویند ولی مردم در دیدگاه آنان پیروان شیعه دوازده امامی هستند و نه شهروندان ایرانی. تمام تنوری مردم سالاری دینی بر اساس این ”خط بصر“ بنا شده است. کوشش های نخستین برای آمیختن دین سالاری با دموکراسی- پذیرش تکثر محدود سیاسی و تلفیق ولایت فقیه و نهادهای انتصابی با انتخابات و نهادهای انتخابی – هم تنوری را از درون می پاشد و هم قدرت از این رو قدرت [4]. سیاسی را دچار تضاد ها و تعارض هایی می سازد که جلوگیری استقرار آن به مثابه دولت می شوند سیاسی موجود چون ”دولت استثنایی“، ”موقت“ و ”دو فاکتو“ استمرار می یابد. مردم سالاری دینی نیز در بهترین حالت – که مطلوب نیز هست – تنها چون یکی از اشکال اضمحلال دولت موجود می تواند تحقق یابد. به این معنی که ”توسعه سیاسی“ و رعایت واقعی حقوق مردم، روابط دین سالارانه را تجدید تولید نمی کند و به تدریج پیوند سیاسی را جایگزین [5]. شبح ”پیوند ایمانی“ در ساختمان دولت می سازد

این دیدگاه دوم- دین سالاری دموکراتیک – امروز در میان نواندیشان دینی دیگر رنگ باخته است. عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، یوسفی اشکوری و محسن کدیور هرکدام با استدلال های متفاوت و سایه روشن هایی در دیدگاه شان، سکولاریسم سیاسی، حقوق بشر و تاریخی بودن احکام اسلام را پذیرفته اند. بی گمان از دیدگاه هر نظریه یا تنوری فراگیری می توان به نقد آرای آنان پرداخت ولی این امر به عهده اندیشه ورزان پهنه فلسفه، دین و جامعه شناسی است. از منظر همگرایی در عرصه دموکراسی خواهی و دموکراتیک سازی، هراندازه نقد ”دموکراسی دینی“ بایسته بود، امروز نه نقد درونی این دیدگاه های نوین و نه پرسش خوانایی آن با برداشت مفروضی از اسلام، از سوی کوشندگان عرفی جمهوری خواه بایسته و راهگشاست

یکی از مشکل های اساسی در سازگار کردن دین و دموکراسی پرسش احکام اسلامی است که فقه شیعه از قرآن و سنت استنتاج می کند و آن را جاودانه می پندارد. نواندیشان دینی با تاریخی کردن احکام مانع بزرگی را از سر راه سیر اندیشه اسلامی به سوی دموکراسی برداشته اند

مجتهد شبستری می نویسد: ”صاحب این قلم معتقد است آیات احکام مورد بحث را فقط تاریخی می توان تفسیر کرد و نه غیر آن و این الزام از ناحیه متن قرآن می آید نه از جای دیگر. او معتقد است در عصر حاضر هیچ گونه تکلیف شرعی که عمل به احکام مورد بحث را برای مسلمانان الزامی سازد از ناحیه خود قرآن متوجه مسلمانان نیست. اگر آنان بخواهند زندگی اجتماعی- سیاسی خود را بر مبنای نتایج حاصل از عقلانیت عملی عصر حاضر و حقوق بشر و دموکراسی و قانون هانی بر آن مبنا بنا کنند و با آن ها زندگی کنند هیچ منعی از ناحیه قرآن متوجه آنها نیست. من می گویم مسلمان

زیستن، در عصر حاضر مانعی بر سر راه زیستن ما با قانون اساسی دموکراتیک بر مبنای حقوق بشر نیست. تنقیح محل [6]. نزاع با فقیهان (بخش دوم و پایانی)

و خطاب به آملی لاریجانی و همفکرانش می گوید: «آنان می گویند چون حکم قصاص (اعدام) در قرآن موجود است مسلمانان این عصر هم مکلفند حتما مجازات اعدام را اجرا کنند. این سخن به این جهت مغالطه است که از وجود یک حکم در قرآن، وجوب عمل به آن حکم در هر عصر را نمی توان استنتاج کرد. این «باید» از آن «است» در نمی آید. اساس اختلاف نظری الهی دانان نواندیش ایران با امثال آقای قاضی القضاة در باب احکام اسلامی از همین موضوع اساسی [7]. شروع می شود

سایر نواندیشان دینی نیز در این مقال با مجتهد شبستری هم سخن اند. سروش که خود از منادیان دموکراسی اسلامی بود در گفتگو با نوشابه امیری به روشنی از جدایی دین از دولت یا «سکولاریسم سیاسی» دفاع می کند: «ما می توانیم بر سر یک تقسیم توافق کنیم و آن این که سکولاریسم سیاسی داریم و سکولاریسم اعتقادی. ما بر سر سکولاریسم اعتقادی با کسی جدالی نداریم گرچه اختلاف داریم؛ هر کسی می تواند اعتقاد خودش را داشته باشد، اما آن چه بر روی آن می توانیم توافق کنیم عبارت است از سکولاریسم سیاسی، یا به تعبیر ویژه بنده «حکومت فرادینی»، با همان توضیحی که آوردم. یعنی یک حکومت اخلاقی که نسبت به همه ادیان بی طرف باشد، هیچ حق ویژه ای به پیرو هیچ دین ویژه ای ندهد، پلورالیسم دینی و سیاسی را به رسمیت بشناسد، برای همه حقوق برابر قائل باشد و قانون را برای همه یکسان [8]. اجرا کند؛ این معنی سکولاریسم سیاسی است و من گمان می کنم همه ما می توانیم بر روی آن توافق کنیم

مصطفی ملکیان نیز در یکی از آخرین سخنرانی های خود دیدگاهی پراگماتیک و مصلحت جویانه بر می گزیند که تلویحا بحث مبادی دموکراسی را به گفتگو درباره زندگی بهتر در رفاه و آزادی بازمی گرداند و با روشی که در نقد دین سالاری برگزیده بودم، نزدیک است. ملکیان پس از اشاره به تکرر تفسیرها می گوید: «یک بحث درباره همه این تفاسیر این است که کدامیک از این تفاسیر به متون مقدس دین اسلام نزدیکتر است؛ یعنی تفاسیر پذیرفتنی تر، درست تر و قابل دفاعتری هستند؟

من به این بحث اول کاری ندارم چون بسیار بحث پیچیده ای است. اما بحث دومی هم درباره این تفاسیر می شود کرد و آن بحث این که کدام یک از این تفاسیر به مصلحت ترند؟ کدام مصالح بشر را بیشتر و بهتر برآورده می کنند؟ و به خصوص مصالح امت اسلام و مسلمانان جهان را بهتر تأمین می کنند. در این جا بحث بر سر این نیست که حقانیت نظری کدام یک از این تفاسیر بیشتر از بقیه است. بحث این است که مصلحت عملی، اقتضای روی کردن به کدام یک از این تفاسیر را بیشتر از سایر تفاسیر دارد؟ بحث بر سر این است که واقعا چه تفسیری از میان این تفاسیر هست که اگر به آن تفسیر اولاً التزام نظری و ثانياً التزام عملی داشته باشیم، در ساحت فردی، انسان هایی می شویم دارای زندگی خوشتر، خوبتر، زندگی معنادارتر و ارزشمندتر و پرکارکردتر و در ساحت جمعی هم جامعه هایی می سازیم دارای امنیت و رفاه و عدالت و آزادی بیشتر. این جا بحث مصلحت فردی و اجتماعی کانون توجه ماست. چون در میان همه تفاسیری که از اسلام شده همه این دو کار را به یکسان هرگز انجام نمی دهند. ما باید ببینیم در میان این تفاسیر مختلف کدام، فرد بهتر و جامعه بهتری می سازند. فرد بهتر یعنی فردی که زندگی خوبتر و خوشتر و ارزشمندتر و معنادارتر و زندگی پرکارکردتری دارد و [9]. جامعه خوب هم یعنی جامعه ای که دارای امنیت بیشتر، رفاه بیشتر و عدالت بیشتر و آزادی بیشتری باشد

در این مختصر هدف بازگفت و گشودن آراء نواندیشان دینی نیست و نمی خواهم گفتاوردها را مکرر کنم. همین قدر در پایان این نوشته بیفزایم که در میان اصلاح طلبان جنبش سبز نیز پافشاری بر اجرای اصول مغفول قانون اساسی دیگر جایگاه تنوریک خود را از دست داده و بیشتر معنایی استراتژیک یافته است

میرحسین موسوی از «پیوند دموکراتیک» با قانون اساسی سخن می گوید و می افزاید «شعار رعایت بدون کم و کاست قانون اساسی با این فرض است که این متن نه جاودانی است و نه وحی منزل و هر نوع تغییری در سطح ملی می تواند [10] مورد قبول باشد که امکانات انتخابات آزاد و رقابتی و غیر گزینشی را فراهم کند

بیژن حکمت، مردم سالاری و دین سالاری، پیرامون مباحثه در باره حکومت دمکراتیک دینی، کیان، شماره 21 ، [1]
↑ مهرماه 1373

بیژن حکمت، متن نوشتاری سخنرانی در سمینار ایران در سال 2000، پاریس 30 آبان، 1371 اختر، دفتر یازدهم، [2]
↑ بهار 1372

↑ داریوش همایون، روشنگری اروپائی به جای اصلاح مذهبی [3]

برای بررسی تنوریک ساختار جمهوری اسلامی بنگرید به : امیرحسین گنج بخش، جمهوری اسلامی: تعارض دو [4]
↑ نظم ولایت و جمهوریت

لائسیسته، دمکراسی و مردم سالاری دینی، نقدی بر دیدگاه هاشم آجاجری و مجاهدین انقلاب اسلامی، گفتار در انجمن [5]
↑ گفتگو و دمکراسی، پاریس-1380

↑ تنقیح محل نزاع با فقیهان (بخش دوم و پایانی) [6]

↑ محمد مجتهد شبستری، آقای قاضی القضاة! اسلام کلیسا ندارد [7]

↑ برای اینکه دینداران از دموکراسی و سکولاریسم نگریزند [8]

↑ مصطفی ملکیان [9]

↑ میرحسین موسوی [10]

اصلاح فکر دینی و دموکراسی



در چند سال گذشته باب بحث و گفتگو در باره دموکراسی و رابطه آن با اسلام در داخل و خارج از ایران بسیار مطرح است و نوشته های بسیاری در باب سازگاری و یا ناسازگاری اسلام با دموکراسی و حقوق بشر و دیگر ارزش های جهان مدرن وجود دارد. اما پرسش اساسی که بیش از 150 سال گریبانگیر روشنفکران، کنشگران و سیاست مداران ایران و جهان اسلام است مسئله عقب ماندگی این کشور و جستجوی راه حل برای برون رفت از چنین وضعیتی است. وضعیت ایران شباهت بسیار با دیگر کشورهای اسلامی داشته که با مقایسه کشور های خود با غرب به نوعی آگاهی از انحطاط رسیدند. اگر پرسش در باب عقب ماندگی و انحطاط جهان اسلام

مشترک بود اما پاسخ به چنین پرسشی بسیار متفاوت می نمود. با این وجود فصل مشترک این پاسخ ها ضروت اصلاح این جوامع و کوشش برای پیشرفت آن بود و این چنین بود که کوشش های بسیاری برای اصلاح جامعه در نیمه دوم قرن نوزدهم در کشورهای چون مصر، ترکیه و ایران آغاز شد

حمید عنایت معتقد است که در جهان عرب لشکر کشی ناپلئون به مصر را می توان سرآغاز احساس عقب ماندگی جهان عرب از غرب دانسته و جریان های فکری آن دیار در برابر قدرت نظامی، سیاسی، فرهنگی غرب سه پاسخ به چنین [1]پرسشی داده اند

نخست پیروی از غرب که در نوشته های طهطاوی و مخصوصا کتاب “برآهیختن زر ناب از گزارش پاریس” و دیگری “راه های دل های مصریان در گلگشت های آداب امروزی” تجلی می یابد. یعقوب صنوع و شبلی شمیم و طه حسین از دیگر مدافعان پیروی از تمدن غرب در جهان عرب بودند

دوم اصلاح و تجدید فکر دینی که در کوشش های عملی و نظری سید جمال، محمد عبده، رشید رضا، کواکبی و عبدالرازق را می توان نام برد

سوم ملیت گرایی و یا بازگشت به ناسیونالیسم. نمایندگان این جریان هم شیخ حسین المرصفی، مصطفی کامل، احمد اللطفی اسید می باشند

او به بررسی دقیق این گرایش ها پرداخته و کم و کاستی نظرات آنان را برجسته کرده است. اگر چه کتاب او در باره سیر اندیشه سیاسی در جهان عرب است اما همین پرسش را می توان در باره ایران نیز مطرح کرد

در ایران نیز اصلاح گران کم کم به عقب ماندگی و تفاوت های عظیم در حوزه های مختلف سیاسی، فرهنگی، نظامی آگاه شده و برخی از آنان کوشیدند تا به اصلاح جامعه ایران همت گمارند. فکر اصلاح در بسیاری حوزه هایی چون ارتش، آموزش، نهادهای سیاسی را در بر گرفت. سید جمال اسد آبادی از نخستین اصلاح گران جامعه ایران بود که آوازه شهرتش به خارج از مرزهای ایران کشیده شد و در سفرهای مختلف خود ایده اتحاد جهان اسلام و اصلاح این جوامع را ضرورتی برای احیا و حضور دین دانست. او در سفر خود در پاریس در سال 1884 همراه با محمد عبده مجله عروه الوثقی را بنیان نهاد و در آن ایده اندیشیدن به انحطاط و ضرورت خروج از آن برای جهان اسلام را مطرح کرد

اما نقطه عطف رابطه آگاهی از تفاوت و تمایز میان ارزشهای جهان سنتی با دنیای مدرن را می توان انقلاب مشروطه دانست و از این پس جامعه ایران وارد مناسبات تازه ای با قدرت و سیاست شد و حیات اجتماعی، سیاسی، فکری و دینی شکل تازه ای به خود گرفت. تلاش های سیاستمداران، روشنفکران و نخبگان ایران در ورود اندیشه های تازه باعث شد تا بسیاری از نظریه ها و ارزش های جهان مدرن وارد فضای روشنفکری ایران شود که با واکنش های بسیار تند و گاه خصم آلود برخی از چهره های حوزه های رسمی دینی روبرو شد که از باب نمونه می توان از مخالفت برخی از روحانیون و در راس آن ها فضل الله نوری در مخالفت با مشروطه و ایده آزادی و حکومت قانون نام برد

در طول قرن بیست تا انقلاب اسلامی در باره رابطه میان سپهر دین و ارزش های جهان غرب در میان متفکران و روشنفکران مسلمان با دو گرایش روبرو هستیم که هر کدام نمایندگان خاص خود را دارند

گرایش اول

که از شیخ فضل الله آغاز و تا انقلاب اسلامی ادامه پیدا می کند نمایندگان شاخص روحانی چون آیت الله خمینی و مصباح یزدی و روشنفکرانی چون داوری اردکانی را دارند. این گرایش با تکیه بر هویت دینی و نفی دست آوردهای غربیان در زمینه سیاست و اداره جامعه های انسانی بر این باور است که جامعه اسلامی نیازی به این محصولات و ارادتی ندارد و مجموعه دستگاه دینی جوابگوی نیازهای مردم مسلمان در همه اعصار است. استدلال های شیخ فضل الله نوری در نفی مشروطیت و دفاع از مشروعه و نفی مفهوم آزادی در نزد او از نمونه های برجسته مخالفت با دموکراسی و ناسازگار

دانستن دین و دموکراسی است. میراث نوری در تاریخ ایران قرن بیست را می توان در حرکت سیاسی فدائیان اسلام و کوشش های فقهی – کلامی آیت الله خمینی در طرح نظریه ولایت فقیه دانست

گرایش دوم

از همان آغاز انقلاب مشروطه در میان برخی از روحانیون و در رأس آنان آخوند خراسانی و میرزای نائینی ظاهر شد و در ادامه آن با تلاش های مدرس، طالقانی، منتظری نمونه ای از کوشش های درون دینی جهت پذیرش ارزش های دموکراتیک است. این افراد در عین تعلق به دین و باور دینی نقش مهمی برای مردم قائلند و مبارزه با استبداد و احترام به کرامت انسانی را از ارزش های ذاتی دین می دانند. برای نمونه از نظر منتظری قوانین حکومتی نباید در تضاد با قوانین الهی قرار گیرد و هدف نه استقرار قوانین دینی بلکه مخالف شرع نبودن قوانین کشوری است

شک نیست که دغدغه آزادی، عدالت، برابری و کوشش برای پیشرفت ایران منحصر به این گروه یا گروه سیاسی، اجتماعی و فلسفی نیست اما در چهارچوب این نوشته ما این پرسش را مطرح می کنیم که آیا برای رسیدن به آزادی، دموکراسی، حقوق بشر، عدالت و برابری رجوع به دین ضروری است یا نه؟ آیا استقرار نهادهای مدرن و دموکراتیک نیازمند مشروعیت دینی هستند؟ آیا منظومه دینی مانع رسیدن به دموکراسی در وضعیت ایران است؟ آیا اصولا ما نیازی برای توسل به دین برای خروج از این بحران داریم؟

در پاسخ به چنین پرسشی دو گروه و یا دو گرایش را می توان از هم تفکیک کرد. عده ای از ناسازگاری ارزش های دینی با مبانی دموکراسی سخن به میان می آوردند و عده ای دیگر بر این باورند که با تفسیر و تاویل دین می توان راه را برای ورود ارزش های دموکراتیک ممکن گرداند. رویکرد ما در این نوشته نه جانبداری از این یا آن گرایش بلکه طرح این پرسش است که آیا در روند کوشش برای دموکراتیک کردن نهادهای سیاسی و اجتماعی اسلام یا به تعبیری تفسیری از اسلام می تواند نقشی داشته باشد؟ به بیان دیگر آیا جریان اصلاح گرایی در جهان اسلام و به طور خاص در ایران قادر است تا با تفسیر خاص خود مسلمانان را آماده پذیرش این ارزش ها کند؟ به همین دلیل است که برخی از اصلاح گران مسلمان نه از دموکراسی با پیشوند و یا پسوند دینی بلکه از دموکراسی مسلمانان سخن به میان آورده اند

پرسش های عامی و کلی چون سازگاری و عدم سازگاری دین با ارزش های دنیای مدرن بر این باور غلط استوار است که دین و دنیای مدرن دارای ذات تغییر ناپذیری بوده و امکان نزدیکی میان آنها و تاثیر پذیری از هم وجود ندارد. چنین رویکردی مانع فهم بهتر رابطه این مقولات خواهد شد. به همین دلیل برای فهم بهتر رابطه میان اسلام و دموکراسی و جستجوی پاسخ باید از نظریه های ذات گرایانه و فرهنگ گرایانه دوری گزید و به جای پناه بردن به تنوری های کلان فلسفی و روانشناختی به تحلیل تحولات واقعی جامعه ایران همت گمارد

برای نمونه می توان قرآن و تفسیر آن را در میان مسلمانان مثال آور که کتاب مورد قبول همه آنان و منبع ارجاع همه اصلاح گران است. مسلمانان خواستار بازگشت به قرآن می باشند اما خود این مسئله صراحت و روشنی چندانی در نوشته های آنان ندارد. بازگشت به قرآن می تواند دو معنی داشته باشد: نخست بازگشت به زمان پیامبر و بازتولید جامعه آن زمان در دنیای کنونی و به نوعی بازتولید گذشته در حال. معنی دوم بازگشت را می توان تعبیر به فهم نیت پیامبر و بازاندیشی در باب رسالت نبوت دانست و به بیانی در حال ماندن و از گذشته الهام گرفتن جهت تطبیق پیام مقدس با جهان معاصر. این دو معنی متفاوت از بازگشت به قرآن و تجربه پیامبر نقطه تمایز جریانات و گرایش های اسلامی بوده است. به همین دلیل ما تنها با یک رویکرد نسبت به قرآن مواجه نبوده و چند گرایش را می توان از هم تفکیک کرد

جریان نخست

را می توان بنیادگرایی و یا اصول گرایی نامید. مدافعان این گرایش معتقدند که هدف از بازگشت به قرآن سازمان دهی جامعه امروز بر اساس الگوی رفتاری و حکومتی پیامبر است و هدف از تشکیل حکومت اجرای قوانین شریعت در دنیای امروز است. نوشته های رشید رضا، قطب، مودودی و حرکت سیاسی اخوان المسلمین و برخی از نوشته های فدائیان اسلام نتیجه یکی از تفسیرهای بازگشت به قرآن و احیا اسلام در دوران مدرن است

جریان دوم

که می توان نام تجدد خواهی، نوگرایی و یا نواندیشی برآن نهاد. این گرایش بر این باور است که در دنیای امروز باید در جستجوی فهم پیام پیامبر باشیم و بازسازی جامعه امروز و خروج از انحطاط در جوامع اسلامی تنها با بازتفسیر متن مقدس و فهم روح اسلام و قرآن جهت هماهنگی آن با دنیای حاضر ممکن است. آنان نص گرایی بنیادگرایان را خطری برای جهان اسلام تلقی می کنند. این جریان در جهان سنی عرب مدافعی چون ابوزید، محمد طالبی و در پاکستان فضل الرحمن و در ایران معاصر کسانی چون بازرگان، طالقانی، شریعتی و در دوران پس از انقلاب سروش، شبستری، کدیور، اشکوری، ملکیان دارد

در کنار این دو جریان ما شاهد رشد و گسترش گرایش دیگری هستیم که می توان نام سنت گرایان به آن داد. مدافعان سنت گرایی هم منتقد سیاست گرایی بنیاد گرایان بوده و هم با تجدد خواهی و مدرن گرایی و نواندیشی دینی مخالف هستند. عده ای از مدافعان چنین برداشتی از اسلام با تکیه بر برخی از صحبت های فرید جریان هایدگرایان مسلمان را به راه انداختند که افرادی چون شایگان به آن نزدیک بودند. عده ای دیگر نیز با نقد غرب به احیا سنت دینی در جهان معاصر پرداخته که شاخص ترین چهره آن حسین نصر است که نوشته ها و تاملات او در ایران امروز حضوری پررنگ دارد. کسانی دیگری چون داور، پازوکی، اعوانی نیز به نحوی با این جریان نزدیک هستند

در نقد گرایش های ذات گرایانه و فرهنگ گرایانه می توان به پژوهش های چند جامعه شناس اشاره کرد. این پژوهش ها که بررسی رابطه دین و دموکراسی و یا ارزش های جهان مدرن پرداخته اند به جای شروع از تعاریف ذات گرایانه و فرهنگ گرایانه به واقعیت تحولات جامعه ایران توجه کرده اند. برای نمونه علی میرسپاسی جامعه شناس ایرانی مقیم آمریکا با تکیه بر فلسفه پراگماتیسم غربی تغییر و تحول جامعه را در روند یادگیری فرهنگ دموکراتیک امکان پذیر می داند و معتقد است که تنها در پرتو بنیان نهادن نهاد های دموکراتیک می توان به استقرار دموکراسی کمک کرد. او با مراجعه به آراء ریچارد رورتی دموکراسی را مقدم بر فلسفه می داند و به رابطه علی میان این دو معتقد نیست. او با نقد نظرات دوستدار و طباطبایی می گوید: “ایراد اساسی نگرش فلسفی در تفکر روشنفکران مورد بحث ما، توسل آنان به مقوله های دوتایی و متضاد است، طباطبایی: سنت- تجدد، دوستدار: دین خویی- اندیشیدن، سروش: دین داری- بی دین [2]” داری

او با رجوع به تلاش های روشنفکران و نواندیشان دینی نشان می دهد که مسئله نه سازگاری دین اسلام با دموکراسی و نه دست شستن از دین برای قبول دموکراسی بلکه کوشش جهت استقرار نهاد های دموکراتیک در ایران است و تنها در پرتو چنین کوششی است که فرهنگ دموکراتیک و ارزش های آن در جامعه رواج خواهند یافت. به باور او طرح بحث در باره زوال اندیشه سیاسی و یا امتناع تفکر در فرهنگ دینی و یا کوشش در جهت وارد کردن فلسفه یونان و غرب جواب گوی مشکلات گریبانگیر ایران نیست و به تجربه تدریس کوتاه مدت خود در ایران اشاره می کند که جوانان دانشجوی بیشتر مشتاق مباحث فلسفی در باره بنیادهای تجدد و دموکراسی هستند تا بحث در باره ضرورت بنیاد نهادن نهادهایی که حافظ آزادی و دموکراسی در ایران کنونی باشد

فرهاد خسرو خاور نیز در آغاز دهه 90 میلادی به بررسی تحولات ایران پس از انقلاب پرداخت و کوشید تا روند سکولار شدن دین را در ایران اسلامی نشان دهد و با تکیه بر جریان روشنفکران و نواندیشان دینی نقش آنان را در این روند برجسته کرد. در ده سال گذشته نیز در پژوهشی در باره دین داری جوانان در ایران در سه شهر بزرگ و در طی گفتگو با جوانان این شهرها تحول ذهنیت این جوانان را در ارتباط با مسائلی چون دین، دموکراسی، اوقات فراغت، جنسیت و برداشت از دیگری نشان داده است

او با رویگردانی از برداشت های ذات گرایانه و با پذیرفتن تفسیرهای فرهنگ گرایانه بر این باور است که اگر بنیادگرایی در تضاد و تقابل با دموکراسی است برداشت های اصلاح طلبانه و مدارا جویانه که برخی از نواندیشان دینی مدافع آن هستند امکان سازگاری دین با دموکراسی را ممکن می گرداند. او کار بست الگوی فرانسوی را در مورد ایران نادرست و با توجه به گوناگونی شیوه ای حکومتی در غرب الگو برداری غیر انتقادی از این تجربه ها را نادرست می داند

آزاده کیان جامعه شناس ایرانی مقیم پاریس نیز بخشی از پژوهش های خود را به بررسی نقش زنان و تحولات ذهنیتی آنان اختصاص داده و کوشیده است تا با تکیه بر تحقیقات میدانی خود امکان تفسیر غیر بنیادگرایانه از دین را در نزد او نیز [3] مدافعان حقوق زنان نشان دهد و تلاش های زنان مسلمان را برای برون رفت از بحران کنونی برجسته کند هم چون دو هموطن دیگرش امکان سازگاری قرآنی از دین را با خوانشی از دموکراسی ممکن می داند و نقش برخی از به نظر او «اصولا ما» [4] نواندیشان دینی را در قرآنی مدرن از دین جهت سازگار کردن دین با تجدد برجسته می کند باید به مفهومی از مذهب برسیم که دین داری با دموکراسی و دموکراسی خواهی و نیز با مدرنیته در تضاد قرار نگیرد و «این تلاش در حوزه روشنفکری آغاز شده ولی به دلایل سیاسی نگذاشته اند به جایی برسد».

اکنون به پرسش آغازین این نوشته بازگردیم. اگر دموکراسی را پذیرش کثرت گرایی، قبول دیگری، احترام به حقوق بنیادین، نقد تداخل دین با سیاست بدانیم این پرسش مطرح است که آیا تفسیری از دین وجود دارد که زمینه پذیرش چنین ارزش هایی را ممکن کند؟ در جامعه ای که دین در ساختارهای اجتماعی و فرهنگی و سیاسی آن نقش مهمی بازی می کند و بخش های مهمی از جامعه ما با نهاد روحانیت رابطه نزدیک داشته این پرسش را می توان به میان کشید که آیا راه ترقی، پیشرفت، آزادی، برپا کردن نهادهای مدرن سیاسی رابطه های با اصلاح دین و اندیشه دینی و نهاد دیانت داشته یا نه؟ به بیان دیگر آیا راه برون رفت از این وضعیت رقت بار کنار گذاشتن دین و روی آوردن به غرب و یا ملیت گرایی است و یا این که با اصلاح اندیشه و عمل دینی می توان در پیشرفت ایران و بهروزی آن مشارکت کرد؟

به باور ما میان گرایی های مختلف اصلاح اندیشه دینی روشنفکران مسلمان پس از انقلاب نقش مهمی داشته و برای نشان دادن نقش آنان در اصلاح اندیشه دینی و تفسیر آن در انتقال و پذیرش ارزش های جهان مدرن به بررسی چند مفهوم و بازخوانی آن در میان آنان خواهیم پرداخت. از میان این مفاهیم به بررسی نظرات آنان در باب کثرت گرایی، بازخوانی تجربه پیامبر در استقرار حکومت در دوران مدینه، نقد ولایت و پذیرش وکالت، نقد دموکراسی دینی و سرانجام نقد امت گرایی و پذیرش فرد گرایی خواهیم پرداخت.

پلورالیسم کثرت گرایی

در باره کثرت گرایی و یا نفی آن نیز گرایش های مختلفی در میان دین داران وجود دارد و اگر کثرت گرایی را یکی از ارزش های جهان مدرن و از پایه های دموکراسی در جهان امروز بدانیم این پرسش مطرح است که آیا اصولا کثرت گرایی در اسلام وجود داشته و اگر آری رابطه این کثرت گرایی دینی با کثرت گرایی سیاسی چیست

مسئله خوانش و قرآنت متن در ابعاد تازه های در ایران پس از انقلاب آغاز شد. جریان های اسلامی کوشیدند تا با توجه به تجربه انقلاب باب بحث در باره معنی ایمان و هدایت و امکان قرآنت های مختلف از دین را مطرح کنند. مسئله مرکزی در کثرت گرایی اندیشیدن به اصل هدایت در دین و حق بودن آن و محق بودن دین داران است و با توجه به این امور می توان به جایگاه غیر مومنین در منظومه دینی پرداخت. در ارتباط با مسئله هدایت مردم و حق بودن دین (و در این جا اسلام) سه [5] گرایش را می توان از هم تفکیک کرد

نخست انحصار گرایان

در نزد اینان همچون انحصارگرایان مسیحی خارج از دین رسمی و روحانیت وابسته به آن و Exclusivisme)). شریعت اسلام هیچ رهایی و رستگاری برای نوع بشر ممکن نیست و تنها راه نجات و پیوستن به کشتی رستگاری را در گرویدن به دین اسلام و مذهب شیعه و قرآنت فقهی از آن می دانند. نوشته های مدافعان اسلام فقهاتی و مخصوصا آثار روحانیانی چون جوادی آملی، مصباح یزدی، صادق لاریجانی گواه بر حضور چنین دیدگاهی است

مدافعان انحصار گرایی در جهان اسلام که از یک سو دل در گرو دین خود داشته و از سوی دیگر مواجهه با وجود گرایش ها و فرقه های گوناگون دینی هستند تلاش می کنند تا در عین قبول برخی از ارزش های ادیان دیگر مسئله هدایت را منحصر به دین اسلام کرده و با تکیه بر برخی آموزه های درون دینی به اثبات برتری دین اسلام دست بزنند. این گرایش با تکیه بر آیات 19 و 15 و 16 سوره مائده و آیات 70 و 71 سوره آل عمران نشان میدهند که

اسلام اهل کتاب را به دین خود خوانده است

و با رجوع به آیه 27 سوره التکویر و آیه 1 از فرقان و 19 از انعام

جهانی بودن دین اسلام

را نشان می دهند و با اشاره به آیه 19 از سوره انعام و 33 از توبه و 55 از نور غلبه اسلام بر دیگر ادیان را نشان می دهند. و سرانجام به روایات متعدد و مسئله مهدویت پرداخته تا نشان دهند که همه این نقل ها دلیل واضحی بر “نفی پلورالیسم و تجلی صراط مستقیم در شریعت اسلام” است

دوم شمول گرایان

اگرچه شمول گرایان کوشش می کنند تا تمایز دیدگاه خود را با انحصار گرایان برجسته کنند اما در (Inclusivisme). نهایت اینان نیز تلاش می کنند تا نشان دهند که بهترین راه هدایت و نجات در گرو پیوستن به دین اسلام و رهروی از پیامبر آن است. شمول گرایانمی کوشند تا با تفکیک میان جاهل مقصر و جاهل قاصر و با نقد اولی امکان هدایت دومی را ممکن کنند. آیت الله منتظری را می توان نماینده گرایش شمول گرایی دانست و شاگرد او محسن کدیور نیز حداقل تا قبل از سفر به آمریکا دیدگاه شمول گرا در باره مسئله هدایت و قرائت متن داشت و در گفتگو باسروش به تمایز دیدگاه خود با او پرداخت. آنان در ارتباط بامسئله کثرت گرایی دینی و مسائل بحث انگیزی چون ارتداد، خشونت، جنگ، جهاد به محسن کدیور معتقد است که شمول گرایان کوشش می کنند تا “رابطه ای بین دیگر [6]توجهات غربی دست زده اند ادیان و دین خودشان برقرارکنند و به نحوی شمول در عقیده دینی خودشان نسبت به ادیان و مذاهب دیگر قائل هستند به این معنی که هر دین و مذهب بهره ای از حقیقت را داراست و باطل محض نیست و به میزان بهره وری اش از حقیقت بر [7]”صواب است، اما حقیقت کامل تنها در یک دین یافت می شود

یوسفی اشکوری نیز اگرچه در این چند سال کوشش کرده است تا تمایزات دیدگاه خود را با مدافعان اسلام سنتی از یکسو و جریان اصلاح طلب نزدیک به سروش نشان دهد و در بسیاری از مواقع به صراحت به تبیین دیدگاههای خود پرداخته است اما در مسئله کثرت گرایی و رابطه آن با حقانیت دین چنین می گوید “بحث پلورالیسم از مباحث مهم و کلیدی است که باید به آن مستقلاً پرداخت. اما به اختصار عرض کنم که بنده به پلورالیسم دینی به معنای حق بودن تمام ادیان به طور مطلق یا حقانیت مساوی همه ادیان هیچ اعتقادی ندارم چرا که این نظریه را نه منطقاً قابل اثبات می دانم و نه آن را با [8]”مبنای درون دینی سازگار می یابم و نه در عمل فایده ای برای آن می بینم

سوم کثرت گرایان

اگرچه زمان زیادی از حضور این گرایش در جامعه ما نمی گذرد ولی با قاطعیت می توان گفت که (Pluralisme). نمایندگان برجسته چنین دیدگاهی مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش می باشند که در نوشته هاخود به دفاع صریح و بدون شبهه از کثرت گرایی پرداخته اند. سروش معتقد است که “امروز پلورالیسم دینی عمدتاً بر دو پایه بنا می شود: یکی در کتاب قبض و بسط او کوشید تا راز [9]”تنوع فهم های ما از متون دینی و دومی تنوع تفسیرهای ما از تجارب دینی تنوع فهم های دینی را روشن کند و نشان داد که “پلورالیسم فهم متون مدلول روشنی که دارد این است که هیچ تفسیر رسمی و واحد از دین و لذا هیچ مرجع و مفسر رسمی از آن وجود ندارد”. مسئله تنوع تجربه دینی نیز فروناکاستنی به وحدت است. تجربه دینی عبارت است از “مواجهه با امر مطلق و متعالی این مواجهه در صورت های گوناگون ظاهر می شود، گاه به صورت رویا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاه دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتصال به عظمت بیکرانه ای، گاه قبض و ظلمتی، گاه بسط و نورانیتی،”. اگر مرجع و مفسر رسمی دین وجود ندارد اگر در فهم دین قبض و بسط رو می دهد در نتیجه “سخن در اصل ادیان الهی نیست که عین حق اند. سخن در فهم آدمیان و مذاهب مختلفه دنیاست که همیشه بر مبنای چنین درکی از فهم دین است که امکان قبول کثرت گرایی مثبت ممکن می ” [10]. مخلوطی از حق و باطل اند گردد و می توان امید داشت که جنگ ادیان و فرقه ها پایان پذیرند چرا که “نه تشییع اسلام خالص و حق محض است و نه

تسنن(گرچه پیروان این دو طریقه هر کدام در حق خود چنین رایى دارند). نه اشعريت حق مطلق است نه اعتزاليت. نه فقه مالکى نه فقه جعفرى. نه تفسير فخر رازى نه تفسير طباطبايى. نه زیديه نه وهابيه". البته بحث پلورالیسم نه حقایقیت همه ادیان "، بلکه تبیین کثرتی است که در عالم است. خواه این کثرت در حقایق باشد، خواه کثرتی باشد که در آن مخلوطی از [11]"حق و باطل باشد

بازخوانی تجربه پیامبر و یا تفسیر دوباره رابطه دین و سیاست

شکی نیست متون دینی و تجربه پیامبر از منابع مهم برای شناخت رسالت و هدف از بعثت پیامبر به شمار می رود. محمد پس از چهل سال با شنیدن ندای وحی به میان نزدیکان خود رفت و آنان را به دین تازه و پرستش خدای واحد و دوری از بت ها دعوت کرد و به مدت بیست و سه سال در میان قوم خود و قبائل اطراف پیام آور دین نوین شد

زندگی محمد را تاریخ نگاران به دو دوران مکی و مدنی تقسیم کرده اند. دوران مکی رسالت محمد، ابلاغ پیام و دعوت نزدیکان به توحید و پیوستن به دین جدید بود. قرآن با تصویری منفی از دوران قبل از بعثت کوشید تا با تقابل جاهلیت و اسلام ارزش دین تازه را بالا برد. پس از اینکه پیامبر در مکه موفقیت چندانی کسب نکرد به مدینه آمد و در مدت ده سال موفق شد نظامی سیاسی بر پا کند که منشور مدینه سند این کوشش سیاسی است. از این تجربه پیامبر و تفکیک میان دوران مکی و مدنی تفسیرهای متفاوتی کرده اند. طرح رابطه میان دین و سیاست با توجه به این تجربه پیامبر قابل فهم است. نواندیشان مسلمان ایرانی در 50 سال گذشته کوشیده اند تا تفسیری زمان پسند از این تجربه ارائه دهند. در دوران قبل از انقلاب که آرمان خواهی و استقرار حکومت عادلانه و برقراری ارزش های دینی از دغدغه های روشنفکران مسلمان بود تجربه مدنی محمد نقش مهمی در سیاسی کردن دین و ضرورت حکومت کردن بر اساس ارزش های اسلامی داشت. کوشش علی شریعتی، مرتضی مطهری و حبیب الله پیمان و سرآمد آنان مهدی بازرگان تاکید بر اهمیت دوران مدنی پیامبر و معرفی او در مقام اولین رئیس حکومت بود

این تصور از رسالت پیامبر و دادن نقش سیاسی به نبوت و یکی از علل بعثت او را استقرار حکومت دانستن مورد نقد جدی نواندیشان مسلمان پس از انقلاب واقع شد. مهدی بازرگان پس از عمری مبارزه سیاسی و تشکیل دادن حزب و به زندان رفتن و سرانجام به نخست وزیری رسیدن در آغاز انقلاب در سال های آخر عمرش به بازنگری در تجربه خود پرداخت و کوشید تا صورت بندی تازه ای از رابطه دین با سیاست و اسلام با حکومت ارائه دهد. او در سخنرانی هایی زیر عنوان ناگفته های بعثت پیامبر کوشید تا برداشت و نتایج اندیشه گری های خود را با مستمعین در میان گذارد. با طرح مسئله انتظار از دین کوشید تا نشان دهد که هدف انبیا نه استقرار حکومت و حل و فصل مشکلات سیاسی و اجتماعی بلکه دعوت آنان به آخرت بود. سخنرانی بازرگان که قرار بود زیر عنوان "آخرت و خدا تنها هدف بعثت انبیا" چاپ شود با نقد نزدیکان او مواجه شد و سرانجام پذیرفت واژه "تنها" را از عنوان صحبت هایش بردارد ولی در متن خود تغییری نداد [12]

محمد مجتهد شبستری نیز نظریات خاصی در باب رابطه دین و سیاست به دست داده است. او معتقد است که "تشخیص و حفظ ارتباط دین و سیاست در جامعه های معاصر، تنها با تعبد گریزی و تقلید ستیزی در برابر حکومت انجام می و دین اسلام موسس هیچ شیوه حکومتی نیست و نباید در تاریخ اسلام در جستجوی شکل خاصی از حکومت [13] پذیرد بود. او نیز همچون بسیاری از نواندیشان دینی اسلام را از آغاز دینی از برای حکومت کردن و شیوه کشورداری نمی داند و می گوید: صاحب این قلم معتقد است هیچ دینی روش حکومت توصیه نمی کند و در اسلام نیز چنین توصیه ای نشده است. پیامبر در باب روش حکومت تابع عصر خود بوده است و نه موسس روش حکومت. آن چه در نابرابری های سیاسی مومنان و غیر مومنان، مردان و زنان در کتاب و سنت رفتاری فقهی دیده می شود، مقتضیات واقعیت های [14] تاریخی-اجتماعی عصرهای گذشته است و در عصر معاصر می توان به گونه ای دیگر عمل کرد

شبستری رسالت پیامبران را دعوت به ایمان می داند و با نگاهی انتقادی به حرکت های اصلاح طلبانه قرن بیستم در جهان اسلام می نگرد و معتقد است که انبیا به هیچ وجه ایدئولوژی برای بشر نیاوردند

حسن یوسفی اشکوری نواندیش مسلمان در عین طرح اسلام اجتماعی و نقد اسلام فردی به تفکیک میان رسالت پیامبر و استقرار حکومت قائل است و می گوید: "بنده معتقدم که حکومت پیامبر جزو نبوت ایشان نبوده است و یا به تعبیر دیگر

زعامت پیامبر جزو شان پیامبری او نبوده است، یعنی اگر پیامبر به مدینه نمی آمد و در همان مکه از دنیا می رفت، باز (فوجانی 1379 ص 16) او با تامل در آیات [15] نبوت ایشان محقق بوده و او مسئولیت خود را به پایان رسانده بود قرآن نشان می دهد که حتی از نظر کمی نیز تعداد آیات مربوط به حکومت و سیاست و قضاوت نسبت به آیات مربوط به ایمان و پیروی از نبوت پیامبر کمتر است چون “در قرآن حدود 6600 آیه وجود دارد که حدود 500 آیه آن مربوط به احکام عملی، اعم از نماز و روزه و خمس و زکات و قوانین ارث و قوانین کیفری و ... است. آیا 500 آیه حتی برای اداره مسلمانان مدینه در زمان خود پیامبر کافی بوده است؟ کل جمعیت مدینه در آن موقع احتمالا حدود 1000 نفر بوده است. در نتیجه “پدیده قدرت و حکومت و دولت، موضوعا مقوله ای است بشری و اجتماعی نه [16]” “قطعا کافی نبوده است شرعی و دینی” و لازم است تا مسلمانان میان شان زعامت و حکومت پیامبر با شان نبوت و پیامبری او تفکیک قائل شوند و “این که احکام و آیاتی در باره حوادث سیاسی و حکومتی پیامبر در قرآن آمده است، مدعای ادغام حکومت آن حضرت را در متن رسالت و نبوت ثابت نمی کند، یعنی اگر حکومت وی ایجاد نمی شد، خدشه ای در نبوت وارد نمی [17]” آمد

گذار از ولایت به وکالت

شکل گیری نظام اسلامی در ایران پس از انقلاب و سلطه روایت خاصی از دین که در شکل نظریه ولایت فقیه نمایان شد باعث شکل گیری نوع خاصی از حکومت شد که مدت ها در حوزه علوم اجتماعی و سیاسی بحث برانگیزت

نظریه ولایت فقیه در حوزه های رسمی دینی در نیمه دوم قرن نوزده شکل گرفت و ملا احمد نراقی فقیه عصر قاجار در کتاب عوائد الایام برای اولین بار حدود و ثغور دخالت فقیه را در امور حسبیه مطرح کرد و انتظام امور دنیای مردم را از وظایف ولایت فقهی شمرد. پس از نراقی شاگرد او شیخ مرتضی انصاری در کتاب بیع به نقد آرای استاد خود پرداخت و پس از او سنت پرداختن به مسئله ولایت فقیه در محافل دینی و فقیهان دنبال شد و در دوران مشروطیت با طرح دیدگاه های نابینی و شیخ فضل الله به اوج خود رسید

مسئله ولایت که تنها در حوزه های رسمی دین و در میان فقهیها به بحث و گفت و گو گذاشته می شد به دست یکی از فقیهان عصر پهلوی (آیت الله خمینی) به نظریه ای سیاسی تبدیل شد و این نظریه سپس در روند جنبش سیاسی ضد شاه و انقلاب ضد سلطنتی به منبع مشروعیت نظام اسلامی برآمده از انقلاب تبدیل شد تا این که سرانجام بر اثر تغییر و تحولات انقلاب نظریه ولایت مطلقه فقیه جایگزین نظریه ولایت فقیه شد

آیت الله خمینی در دوران تبعید خود در عراق و در سال های 1348 در سلسله درس های خود به بحث استدلالی در باب ضرورت حکومت اسلامی و استقرار قوانین الهی و سیطره فقیه بر امور دنیایی همت گماشت و درسه ای او که به شیوه قدما ابراز می شد تحت عنوان حکومت اسلامی چاپ گردید. البته آیت الله خمینی در گذشته در کتاب کشف الاسرار خود بر ضرورت به کار گیری قوانین دینی تاکید کرده بود. نظریه او را می توان به تعبیر محسن کدیور نظریه “ولایت انتصابی مطلقه فقیهان” نامید. نظریه ولایت فقیه با حضور چشمگیر آیت الله خمینی و نقش تاثیر گذار او در پیروزی انقلاب به نظریه غالب در ایران تبدیل شد. با ورود نظریه ولایت فقیه به عرصه سیاست و تبدیل آن به مبنای مشروعیت نظام تازه باب بحث و گفت و گو در باره ولایت فقیه از حوزه های رسمی دین به عرصه سیاست و اجتماع کشیده شده و در محافل روشنفکری باب بحث در این باره گشوده شد. اگر چه حضور قدرتمند آیت الله خمینی امکان نقد علمی آن را در فضای اسلام سیاسی و حکومت دینی ناممکن کرد. اما فوت رهبر انقلاب زمینه نقد این نظریه را فراهم آورد و یکی از شاگردان منتظری با طرح امکان قرانت های مختلف از نقش فقیه در جامعه زمینه بازاندیشی در باره مشروعیت دینی نظام مبتنی بر سلطه فقیه را آماده کرد

محسن کدیور در دو کتاب “نظریه های دولت در فقه شیعه” و “حکومت ولایی” صورت بندی تازه ای از رابطه حکومت و دیانت ارائه داد و مبنای مشروعیت دینی نظام های سیاسی را به نقد کشید. نوشته های کدیور و نقد ولایت فقیه شباهت های بسیار با نقدهای عالم مصری علی عبدالرازق در نقد خلافت دارد و هر دو این دو عالم کوشیده اند تا نشان دهند که مخالفت با نظام های سیاسی به نام اسلام زمینه رسیدن به حکومت بر مبنای رای مردم است. خلافت و ولایت دو شکل این جهانی حکومت بوده و مشروعیت آنان تنها در تبعیت و پذیرش مردم ممکن است و روی آوردن به خشونت و سرکوب هیچ توجیه دینی ندارد

اگر محسن کدیور با تکیه بر سنت فقهی و با رجوع به آرای فقیهان گذشته کوشید تا به نقد نظریه ولایت فقیه بر آید مهدی حائری یزدی با پیشینه فلسفی خود افق تازه ای در نقد نظام اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه گشود. گذار از ولایت به وکالت را می توان حاصل کوشش در جهت امکان گذار از بینشی دینی به دیدگاهی مدرن و به بیان بهتر امکان برقراری حکومتی مبتنی دموکراسی در وضعیت اسلامی نامید. واضع این نظریه مهدی حائری یزدی از فقیهان برجسته ایران و صاحب آثاری در باب فلسفه اسلامی است. او در کنار تحصیلات رسمی که تا درجه اجتهاد پیش رفته بود، در ادامه تحصیلات حائری اگر [18] قدیم و سنتی به تحصیل فلسفه در ایران و غرب پرداخت و این رشته را تا بالاترین مقام آن ادامه داد چه در حوزه فلسفه نظریات خاصی در باب مسائل مربوط به عقل نظری و عملی مطرح کرد و کوشید هم چون فیلسوف بزرگ آلمانی به پرسش چه می توان دانست؟ چه می توان کرد؟ و چه می توان میل داشت؟ پاسخی اسلامی دهد، ولی نظریه خاص او در باب قدرت و مالکیت مردم در باب حکومت آن چنان که باید بازتاب نیافت. نوشته او که در سال 1985 در لندن زیر عنوان “حکمت و حکومت” چاپ شد در داخل ایران و در محیط های رسمی دینی بحث و جدل های بسیاری برانگیخت و مجله حکومت اسلامی که ارگان رسمی مجلس خبرگان بود در شماره اول و دوم خود به نقد و نظر در باره این کتاب پرداخت ولی بازتاب این نوشته از محیط های بسته و رسمی دینی فراتر نرفت

این کتاب از نوآورترین و اجتهادی ترین دست آوردهای حوزه دینی است. نویسنده با تکیه بر کاوش های نظری خود نشان می دهد که نظریه ولایت فقیه فاقد مبانی نظری محکم و استوار است و بنا کردن حکومت بر اصل ولایت فقیه هیچ مبنای دینی و اسلامی و شیعی ندارد. او ممکت و کشور را هم چون ملکی به حساب می آورد که تک تک افراد مالک آن هستند و وکلا تنها تا زمانی مشروعیت و مقبولیت دارند که موکلان آنها را به وکالت قبول داشته باشند. نظریه مالکیت مشاع [19] شهروندان که هسته سخت کتاب حائری است بر چند اصل استوار است

رکن نخست

مالکیت شخصی مشاع شهروندان است. از دید او حکومت به معنای فن کشور داری و تدبیر و اندیشه در اداره و تنظیم امور است. حکومت از دید او نه واقعیت مابعدالطبیعه بلکه یک رخداد تجربی و حسی است و ملک همانا مکانی است که گروهی از انسان ها در آن سکنی گزیده اند. به علت سبقت افراد در این سرزمین هرکدام از آنان نسبت به این ملک حق مالکیت طبیعی دارند و به دلیل زندگی در این مکان خواهان امنیت داخلی و خارجی هستند. مبانی حکومت از دید حائری نه قرارداد اجتماعی و نه تفسیر تاریخی بلکه حکومت بر مبنای مالکیت است که این مالکیت نه وضعی، قانونی یا قراردادی بلکه طبیعی است

رکن دوم

نظریه حائری بر مبنای وکالت دولت از سوی شهروندان است

رکن سوم

همانا جایگاه دیانت و فقاہت در سیاست و کشور داری است

در کنار نظریه مهدی حائری در باره نقش فقیه در امور جاری مردم باید از کوشش های عبدالکریم سروش هم یاد کرد که در باب ولایت و نقش آن کوشیده است تا در کنار نقد سیاست طلبی و حکومت خواهی فقیهان به نقد ولایت سیاسی آنان بپردازد. سروش در این نظریه در عین پذیرش جایگاه خاص برای فقها و روحانیت در درون جامعه اسلامی با نقد فهم فقها از دین زمینه تقدس زدائی از دانش دینی را در فضای ایران اسلامی ممکن کرد و فهم فقها را نه امری قدسی بلکه کوشش بشری برای فهم دین و مقاصد شریعت دانست. این نقد با ظاهر ساده خود با مخالفت بسیار شدید حوزه های رسمی دین مواجه شد و نقد علمی کم کم جای خود را به تهدید و تکفیر داد. به باور سروش حکومت فقهی که براساس تفسیر و قرانت فقیهان از دین استوار است هیچ مبنای قدسی و الهی ندارد و وظیفه مومنین نقد این حکومت و دفاع از دین داری آگاهانه و تحقیقی است. نقد دوم سروش مربوط به تفسیر فقها از مسئله ولایت و تسری ولایت به امور حکومتی است. به

باور سروش مسئله ولایت نوعی نظریه عرفانی در جهان تشیع بود که می توان آنرا ولایت باطنی نامید. این نوع ولایت که ریشه آن به ولایت پیامبر و علی می رسد به هیچ وجه به معنی بنیان نهادن حکومت نیست

گذار از دموکراسی دینی به دین دموکراتیک

شور و شوق سال های اولیه انقلاب به منظور امکان استقرار حکومت اسلامی در کشورهای مسلمان و ارائه الگوی حکومتی برای دیگر کشور ها کم کم فرونشست و باب نقد امکان استقرار دموکراسی دینی و اسلامی گشوده شد. مسئله رابطه دین و دموکراسی در ایران مربوط به دوران پس از انقلاب است. در دوران پیش از انقلاب در نقد دموکراسی و زائد بودن آن چپ انقلابی کشورمان با مسلمانان مبارز هم داستان بودند. دموکراسی در میان کثیری از کنشگران سیاسی پیش از انقلاب کالایی بورژوایی برای تحمیل پرولتاریا و زحمتکشان تعریف می شد کالایی که در خدمت سلطه سرمایه داری بود و در نقد و نفی آن همه می کوشیدند تا گوی سبقت را از دیگران ببرایند

در فضایی که اندیشه ضد دموکراتیک مارکسیستی در روایت های لنینی و استالینی آن بر سراسر جامعه روشنفکری ایران حاکم بود نقد دموکراسی تنها برای نشان دادن برتری دین اسلام نسبت به دیگر مکاتب بشری بود. نه تنها نواندیشان دینی چون شریعتی، بازرگان و مطهری از ناقدان دموکراسی غربی بودند بلکه علامه طباطبایی و آیت الله خمینی نیز که بیگانه با اندیشه های مدرن و جریانات روشنفکری دوران خود بودند، نظری بسیار منفی نسبت به دموکراسی غرب داشتند. طباطبایی معتقد است “عده ای خیال می کردند که آزادی و دموکراسی و حقوق بشر را غربیان برای انسان به ارمغان آورده اند، در حالی که اسلام، پیش از دیگران، در هزار و چهار صد سال پیش با معارف قوی خود و در بهترین وجه، این امور را به بشریت عرضه نموده است، ولی غرب با تبلیغات نادرست خود، به جامعه و ملت ها تلقین کرد که حقوق بشر را این برداشت از دموکراسی و ادعای برتری اسلام در مقابل دیگر مکاتب را در سخنرانی های آیت [20] “آنان آورده اند الله خمینی نیز می توان یافت. یکی از دغدغه های رهبر انقلاب تلاش جهت استقرار حکومت دینی و کاربست قوانین شریعت بود و وجود بی عدالتی و تبعیض را نبود احکام اسلامی در درون جامعه ایران می دانست و معتقد بود که “اسلام احکامش باید در خارج بیاید تا مردم در عالم بفهمند که اسلام چیست، نگذاشتند اسلام را بفهمند، جوان های ما را اغفال کردند نگذاشتند بفهمند اسلام چیست ؟ چه احکامی دارد، خداوند چه احکامی برای ما آورده است، برای چه آورده است. اگر مهلت دهند، بگذارند که این احکام یکی یکی پیاده بشود، آن وقت می فهمند که نه دموکراسی پوچ آنها در [21] “مقابل دموکراسی حقیقی اسلام چیزی است و نه حقوق بشر آنها

در کنار مراجع رسمی دین نواندیشان دینی نیز کوشیدند تا به نفی و نقد دموکراسی بپردازند. مرتضی مطهری با دفاع از انقلاب اسلامی و نقد اسلام انقلابی و علی شریعتی با طرح شیعه یک حزب تمام و امت و امامت به نقد ارزش های غربی و مخصوصا دموکراسی پرداختند و کوشیدند تا نشان دهند که دموکراسی و ارزش های غربی و سوسیالیسم و عدالت خواهی آن در مداری بالاتر در اسلام وجود دارد و ما را نیازی به پذیرش این ایدئولوژی ها نیست

مطهری در دو کتاب “نهضت های اسلامی در یک صد سال اخیر” و “پیرامون انقلاب اسلامی” کوشیده است تا نشان دهد که اسلام نیازی به ایدئولوژی های بیگانه ندارد و معتقد است که “سوسیالیسم و کاپیتالیسم چون دو تیغه یک قیچی برای از بین بردن اسلام” به کار می روند. مطهری نیز به برتری دین اسلام باور داشت و دموکراسی های غربی را علی رغم مشابَهت هایش با اسلام در مدار پانین تری می دید و معتقد بود که اصیل ترین شکل دموکراسی را اسلام ارائه داده است، هر چند “ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی هایی که در غرب است مشابَهت داشته باشد، اما آن دموکراسی که ما می خواهیم به وجود آوریم در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کامل تر از دموکراسی غرب است”. مطهری همچون بسیاری از هم روزگاران خود نوعی پیوند میان دموکراسی، آزادی و بی بند باری می دید و معتقد بود “این که می گوییم در اسلام دموکراسی وجود دارد، به این معنا است که اسلام می خواهد آزادی واقعی- در بند کردن حیوانیت و [22] “رها ساختن انسانیت- به انسان بدهد

اگر مطهری چند ماهی پس از انقلاب از دنیا رفت علی شریعتی، دیگر اصلاح گر اندیشه دینی، یک سال پیش از انقلاب در لندن درگذشت. شریعتی در عمر کوتاه خود و با درس گیری از اقامت خود در فرانسه پس از بازگشت به ایران سهم مهمی در اشاعه طرح تازه ای از اسلام داشت. شریعتی که نه دانش علمی بازرگان را داشت و نه شناخت مطهری را از دانش سنتی، با تکیه بر علوم انسانی و قرآنی نوین از دین به طرح اسلام در مقام ایدئولوژی راهنمای عمل پرداخت و با در

افتادن با مارکسیسم و روحانیت سنتی نقش مهم و ماندگاری در گرایش جوانان به دین ایفا کرد و حضور دانشجویان در حسینیه ارشاد گواهی بر سخنان تازه او در باب تاریخ اسلام و شخصیت های دینی بود.

علی شریعتی که متأثر از ایدئولوژی مسلط دوران خود یعنی مارکسیسم بود و تعلق خاطر صادقانه و آگاهانه به دین اسلام و مذهب تشیع داشت کوشید تا در برابر ایدئولوژی مارکسیستی طرح تازه ای از اسلام بیفکند و در مخالفت با دموکراسی و رای مردم و دفاع از رهبری آگاه و انقلابی گوی سبقت را از همتایان مارکسیست خود بریاید.

او با بازخوانی تاریخ شیعه و اندیشه در رابطه امام و امت و با طرح شیعه چون یک حزب تمام روایت تمامیت خواه و ضد دموکراتیک از سیاست و جامعه ارائه داد. در این جا هدف ما نه طرح افکار و عقاید شریعتی است و نه نقش او در انقلاب اسلامی و نه پرداختن به کارنامه او. با رجوع به برخی از نوشته های او و مخصوصا امت و امامت می توان مخالفت او را با دموکراسی غربی که از آن به دموکراسی راس ها تعبیر کرده است نشان داد. شریعتی بر این باور بود که وظیفه امام هدایت و نه خدمت است به همین دلیل رای و آرا مردم و خواست آنان اگر در تقابل با برداشت امام از هدایت قرار گیرد رای امام مقدم است. با نگاهی گذرا به چند نوشته آخر عمر شریعتی می توان نشان داد که او چگونه دغدغه انقلاب، رهایی و آزادی مردم را داشت و شیفتگی اش به مارکسیسم او را به سوی ایدئولوژیک کردن دین کشاند و کوشید تا دین تریاک را به تعبیر خودش به دین خون تبدیل کند و در این راه به استخراج و تصفیه منابع فرهنگی و قرآنی انقلابی از شخصیت های دینی پرداخت و با تخطئه فلسفه و اندیشه فلسفی راه را برای تفسیرهای تمامیت خواهانه از اسلام و افکار خود ممکن ساخت و در دورانی که مذهب به صحنه اجتماع آمد فرآورده های فکری او زمینه ساز حرکت انقلابی و در نهایت، قدرت گیری روحانیت شد.

دین دموکراتیک و نقد دموکراسی دینی

از چهره های شاخص نواندیشی دینی که در لباس روحانیت به تفسیر رابطه دین و دموکراسی در ایران پس از انقلاب پرداختند می توان از محمد مجتهد شبستری نام برد که نظرات بدیعی در حوزه فرهنگ دینی و رابطه اسلام و سیاست مورد بحث و جدل های بسیاری واقع شده است. برخلاف عبدالکریم سروش که با طرح نظریات خود در فضای عمومی و نزدیکی با حلقه های روشنفکران دینی نقش مهمی در تحول روشنفکری دینی پس از انقلاب داشت مجتهد شبستری از حضور در فضای عمومی چندان استقبال نکرد و نوشته ها و نظریات او تنها در میان پژوهش گران مورد بحث واقع شده است.

مجتهد شبستری در جوانی وارد حوزه علمیه قم شد و از محضر بزرگانی چون شریعتمداری و علامه طباطبایی و دیگر بزرگان علوم اسلامی بهره بود و سپس به پیشنهاد محمد بهشتی برای گرداندن مسجد مسلمانان در هامبورگ وارد آلمان شد. از سال های حضور او در آلمان اطلاعات مهمی در دست نیست، همین قدر می دانیم که در این سال های در مجامع کاتولیک ها و پروتستان ها شرکت کرد و با جریان های فلسفی غالب در آن دوران و مخصوصا هرمنوتیک آشنایی اولیه یافت. در دوران پس از انقلاب این آشنایی را برای طرح تازه ای از اسلام به کار گرفت. در آستانه انقلاب شبستری به ایران بازگشت و مجله اندیشه اسلامی را همراه با برخی از دوستانش بنا نهاد. در کنار این فعالیت فرهنگی به فعالیت های سیاسی روی آورد و در اولین انتخابات مجلس شورای اسلامی به عنوان نماینده شبستر به مجلس راه یافت و فراکسیون اقلیت را در این مجلس همراه با یوسفی اشکوری بنا نهاد. پس از دوران نمایندگی در مجلس از سیاست دست کشید و زندگی خود را وقف ارائه چهره تازه ای از اسلام کرد و در مقام روحانی آگاه به مسائل زمان خود نقش تاثیر گذاری در ارائه برداشت تازه ای از اسلام کرد. او با توجه به مخالفت حکومت دینی با برداشت های تازه از اسلام مخصوصا مخالفت روحانیت خود تصمیم به کنارگذاشتن لباس روحانیت کرد. (مجله مدرسه شماره 6)

در باب دموکراسی و رابطه آن با اسلام نظرات او از صراحت و روشنی خاصی برخوردار است. او بیرون کشیدن مفاهیم مدرن از دل سنت دینی را روشی درست و سودمند برای استقرار نهادهای مدرن نمی داند و اصولا بر این باور است که مسلمانان باید برای اداره امور خود به دست آوردهای بشری روی آورند و اصلاح امور را بر مبنای عقل جمعی بنا کنند. شبستری بر خلاف برخی از همتایان خود به دموکراسی با پسوند اسلامی اعتقاد ندارد بلکه معتقد است که مسئله نه دموکراسی دینی بلکه دموکراسی در فضای اسلامی است و “قرانت دموکراتیک اسلام گرچه ممد و موید مردم سالاری می [23] تواند باشد ولی به معنی بنیان گذاری مردمسالاری بر اسلام نیست

او با تفسیر خاص خود از نبوت و رسالت پیامبر هدف انبیا را نه استقرار حکومت بلکه گسترش ایمان و مواجهه انسان با اصل متعالی می‌داند و امور مربوط به حکومت را واگذار به عقل جمعی می‌کند. او با تفسیر خاص خود از حرکت علی و به خلافت رسیدن ابوبکر و عمر و عثمان و سرانجام سکوت علی را گواهی می‌داند بر تن دادن امام اول شیعیان به رای مردم و صبر او را تا به قدرت رسیدن، نمونه ای از پذیرش حکومت گران از سوی مردم قلمداد می‌کند. او می‌پذیرد او « [24] که ”دین می‌تواند و باید الهام بخش عمل سیاسی شود اما نباید ابزار سیاست مداران و حاکمان قرار گیرد هدف از بعثت پیامبر را دعوت به ایمان و نه استقرار حکومت می‌داند و کوشش جهت بیرون کشیدن مفاهیم مدرن از دل سنت اسلامی را نادرست می‌داند چرا که ”مفهومه ایی چون آزادی سیاسی، حقوق بشر، تولرانس، دیکتاتوری و دموکراسی مفهوم های فلسفی یکپارچه ای هستند که یا پذیرفته می‌شوند و یا رد می‌شوند. وابسته کردن این مفهوم ها به پسوندهای معینی چون غربی و یا اسلامی تحریف فلسفه سیاسی و اشتباه و خطایی است که زندگی اجتماعی را دچار (شبستری 1379 ص 78). با در نظر گرفتن این که مسلمانان باید حکومتی مبتنی بر [25] ”سردرگمی و گمراهی می‌کند آزادی، تساهل و پذیرش کثرت گرایی بنا کنند در نتیجه دموکراسی در عصر حاضر شایسته ترین نظام برای مسلمانان است و شبستری پذیرش نظام دموکراتیک را نافی مسلمانی ندانسته است چرا که ”نظام مردمسالاری را می‌پذیریم، چون در عصر حاضر تنها نظامی است که در سایه آن، دو حقیقت بزرگ یعنی عدالت و آزادی شایسته انسانی می‌تواند تحقق نسبی او مشروعیت نظام را ناشی از [26] ”پیدا کند و انسان ها در قلمرو این تحقق می‌توانند انسانیت خود را تحقق بخشند رای مردم می‌داند و بر این باور است که اگر روزی مردم از اعتقادات دینی خود دست بردارند و خواستار گذراندن قوانینی حتی بر علیه دین اسلام شوند جواب نه نفی مردم بلکه بازبینی تصور ما از دین است و مسلمانان باید به تعبیر اقبال در دستگاه مسلمانی خود تجدید نظر کنند و ادعای ”این مطلب که اگر مسلمانان حکومت دموکراتیک داشته باشند، قوانین خدا رها می‌شود و تقدم اراده زائل می‌شود با هیچ دلیلی قابل قبول و با هیچ محاسبه ای جور در نمی‌آید.” رودرو قرار دادن حق خدا و مردم و تضاد حکم خدا با مردم نیز گری از کار نمی‌گشاید و ”مخالفان دموکراسی می‌پرسند اگر رای مردم در تضاد با حکم خدا باشد، کدام از آن دو را باید پذیرفت، رای مردم یا حکم خدا؟ پاسخ این پرسش دو بخش دارد: بخش اول این است که از نظر کلامی و عقیدتی مسلمان موظف است حکم قطعی خداوند را بر رای خود مقدم بدارد. بخش دوم این است که اگر فرضاً روزی مردم ایران که اکثریت قریب به اتفاق آن مسلمانند، در مقام قانون گذاری به طور جدی نخواهند به قانون قطعی خداوند عمل کنند و چنین اعراض عمومی با علم به قطعیت قانون خداوند اتفاق افتد، در آن روز باید گفت متأسفانه مردم ایران مسلمانی را در آن موارد کنار گذاشته اند و در آن صورت با کمال اندوه کاری از دست هیچ کس [27] ”ساخته نخواهد بود و سخن گفتن از حکم خدا در میان آنها معنا نخواهد داشت

سروش نیز که در بیش از سی سال حیات فکری اش به مسئله سیاست و حکومت بسیار پرداخته و کوشیده است تا صورت بندی تازه ای از رابطه سیاست و دین در ایران پس از انقلاب به دست دهد. نظریات او در آغاز زیر عنوان ”حکومت دموکراتیک دینی” در نشریه کیان چاپ شد و بحث و جدل های بسیاری برانگیخت و با طرح حکومت دموکراتیک دینی کوشید از یکسو با برداشتهای فقه مدار از حکومت بگسلد و از سوی دیگر امکان استقرار دموکراسی در وضعیت اسلامی را ممکن جلوه دهد. مبنای نظری سروش در طرح حکومت دموکراتیک و یا به بیان دیگر پذیرش دموکراسی با جدا کردن ارزش از روش ممکن است. دموکراسی نه آرمانی دست نیافتی بلکه روشی برای اداره جامعه است. سروش با تفکیک جنبه های ارزشی و روشی دموکراسی بر این باور است که مسلمانان قادرند از دموکراسی همچون روشی برای اداره جامعه بهره گیرند و لازم نیست این روش را به برخی از ارزش های غربی که در تقابل با اسلام و تشیع است پیوند زنند. جدا کردن روش از ارزش و تقلیل دموکراسی هم چون روش جدا از مبانی انسان شناختی آن مورد نقد و نظر بسیار واقع شد و توفیق این نظریه در میان مسلمانان مورد تردیدهای جدی قرار گرفت

فوت بازرگان و سخنرانی معروف سروش در حسینیه ارشاد زیر عنوان ”آنکه به نام بازرگان بود و نه به صفت” نقطه عطفی در طرح مسئله انتظار از دین در نزد سروش است. او با طرح این مسئله کوشید تا به نقد دنیوی کردن دین و تبدیل دین به ایدئولوژی بپردازد و دنیوی کردن دین را تقلیل آن به سطح ایدئولوژی های معاصر دانست و با بررسی سیر تحولات فکری بازرگان نشان داد که ”روشنفکری دینی که تا کنون در پی آن بوده است دین را به کار دنیا بزند یا در خور نقد دنیا داری روحانیت [28] ”دنیا درآورد، باید از این پس در پی بیرون آوردن دین از چنگال دنیا و دنیا داران باشد و دنیوی کردن دین با نقد ایدئولوژی همراه است و ”بازرگان که خود روزگاری مفتون ایدئولوژی اندیشی دینی بود، با [29] ”مرگ خود بر آن فکر مهر خاتمیت زد. مرگ او نماد مرگ آن اندیشه است

سروش با مقابله دین و ایدئولوژی و رودرو قرار دادن جامعه دینی و جامعه ایدئولوژیک هم به نقد دیدگاه های شریعتی پرداخت و هم دفاع از دموکراسی در وضعیت اسلامی را ممکن دانست. او با نقد مفسران رسمی دین و ایدئولوژی اندیشی روشنفکران دینی بر این باور است که “ادیان برخلاف ایدئولوژی ها و عده استقرار بهشت بر روی زمین را نداده اند (هاشمی 1385 ص 178) و نقش دین عرضه کردن نظامی از ارزش ها و هنجارها برای رفتار فردی اجتماعی آدمیان است. او غایت حکومت دینی را تلاش در مهیا کردن معیشت آدمیان می داند تا انسانها بتوانند خود راه رسیدن به رستگاری را بیابند چرا که “حکومت دینی مکلف نیست مردم را با زنجیر به بهشت ببرد. و لزومی ندارد که از حیث شکل با حکومت در نتیجه ” تفاوت اصلی حکومت های دینی [30] های دیگری که محصول رایزنی عقلا هستند تفاوت فاحش داشته باشد و غیر دینی نه در شکل آنها که در غایت آنهاست... اما شکل آباد کردن دنیا، می تواند در هر دو نوع حکومت یکسان باشد. [31]“.

آن چه مسلم است امروز سروش نه به حکومت دموکراتیک دینی بلکه به حکومت فراققهی باور دارد به این معنی که بنا کردن حکومت بر فهم فقهی که مبتنی بر تکلیف مداری مسلمانان است با اصول دموکراسی در تضاد است و اصولا دموکراسی دینی تنها با دموکراتیک کردن فهم دینی و سازگار کردن آن با ارزش های جهان شمول استوار بر حقوق بشر ممکن است. سروش سودای استقرار دموکراسی بر مبنای دین را نامعقول و ناممکن می داند ولی دموکراتیک کردن فهم دینی برای آماده کردن مسلمانان جهت پذیرش ارزش های دموکراتیک را لازم می شمارد و با اشاره به گفتار های فقهی، ایدئولوژیک و انقلابی بر این باور است که امکان فهم دموکراتیک و قرآنی دموکراتیک از دین ممکن است. به تعبیر آرش نراقی “دموکراسی دینی صرفا به این معناست که در یک جامعه دینی مردم از شیوه های دموکراتیک برای تدبیر عرصه عمومی بهره می جویند (و به معنای خاص تر، حاکمان را می توان با رأی شهروندان نصب و مهم تر از آن، عزل کرد). آیا در دموکراسی دینی به معنای مورد نظر سروش دین داران حق دارد احکام دینی را به صورت قانون در آورند؟ پاسخ سروش مثبت است، اما با دو قید مهم: اولاً- این احکام باید از طریق فرایندهای عرفی از سپهر خصوصی به سپهر عمومی [32] در آید ثانیاً- این احکام نباید با موازین حقوق بشر مغایرت داشته باشند

با اشاره به نظریات نواندیشان دینی پس از انقلاب در می یابیم که مسئله نه دینی کردن دموکراسی و نه علمی کردن دین بلکه سازگار کردن فهم دین با عقل زمانه است و ” حرف اصلی روشنفکری دینی این (است) که امور انسانی و اجتماعی، دینی و غیر دینی ندارند ... لذا دینی کردن جامعه به این است که در پی دینی کردن همه چیز جامعه نباشیم و مثلا سراغ اسلامی کردن علوم نرویم.... عدل، آزادی، علم، حق، حقیقت و ... هیچ کدام دینی شدن نیستند و باید خودشان را چنان [33] که هستند، در طاقبت بشری شناخت

گذار از امت به فرد

یکی دیگر از مولفه های مهم در ایران پس از انقلاب فرو ریختن برداشت های مبتنی بر امت و یا جمع گرایی اسلامی و گذر به نوعی فردگرایی دینی و غیر دینی است. مفهوم امت و امت اسلامی که تنها در حوزه های رسمی دینی به بحث و گفت گو گذاشته می شد به دست توانای علی شریعتی به نظریه ای مهم در دوران انقلاب تبدیل شد. علی شریعتی در نوشته معروف خود با پیوند دادن امت با امام و تفسیری خاص از رابطه امت اسلامی با امام خود تفسیری انقلابی، ضد دموکراتیک از رهبری در جامعه اسلامی به دست داد. کتاب امت و امامت که حاصل سخنرانی های شریعتی در باره این موضوع است به بحث و گفتگو در باره حکومت و رابطه افراد با رهبری و جایگاه رهبر در جامعه و ضروری بودن آن پرداخته است. در این سخنرانی ها شریعتی با به کار گیری برخی نظریات رایج در زمان خود، جوامع اسلامی آن زمان و تحت سلطه استعمار را آماده گذار به دموکراسی نمی داند و دموکراسی های موجود را دموکراسی راس ها می خواند می کند و هدایت جامعه را برای گذر از دموکراسی راس ها به دموکراسی رای ها به دست انقلابیون می سپارد تا با آموزش مردم آنها را برای پذیرش دموکراسی آماده کنند

تقسیم بندی های شریعتی در باره دموکراسی متعهد در مقابل دموکراسی موجود و یا وظیفه مردم در کشف امام او را به سوی نظریه “الماس رهبری و بدهکاری مردم” کشاند. ایدئولوژی اندیشی شریعتی و متأثر بودن او از فرهنگ زمانه خود و مخصوصا مارکسیسم او را به سوی برداشتی انقلابی از اسلام و نقد ونفی ارزش های جوامع غربی کشاند. او در عین شناخت از گرایش های انتقادی در درون جوامع غربی، برای طرح اسلام تکیه بر برداشتی غیر تاریخی و به غایت ایدئولوژیک کرد و کوشید تا با طرح مسائلی چون امت و امامت، شیعه یک حزب تمام، ایدئولوژی و فرهنگ، راهی برای

نسل جوانی که شیفته مارکسیسم بود فراهم آورد. او علیرغم اختلاف نظر و نقدهای بی‌امانی که بر روحانیت نوشت هم چنان کوشید تا به احیای مفهوم امت اسلامی دست زند و با کوشش‌های خود زمینه‌ساز آزادی‌جویانی شد که هم از روحانیت سرخورده بودند و هم حاضر به افتادن در دامان و یا دام مارکسیسم نبودند. شریعتی در برخی از نوشته‌های خود با نقد اسلام تقلیدی، بر نقش فرد در فهم دین انگشت نهاد ولی پروژه خود را ایدئولوژیک کردن دین و ارائه مانیفست اسلامی قرار داد تا جوانان مسلمان در آن پاسخی به پرسش‌های بی‌شمار خود بیابند و از افتادن در دام ایدئولوژی مارکسیسم در امان بمانند.

نقد نظریات شریعتی به قلم سروش و به چالش کشیدن نظریه امت و امامت شریعتی و طرح دینداری مبتنی بر تجربه دینی از سوی او و طرح اخلاق و رابطه دین و اخلاق از سوی ملکیان زمینه‌ساز نوعی فردگرایی دینی است که اوج این برداشت را در نوشته سروش زیر عنوان “بسط تجربه نبوی” می‌توان یافت. کوشش‌های سروش را در جهت تبدیل کردن ایمان دینی به امر فردی و وجدانی می‌توان پژوهش‌های تحولات عمیق جامعه شناختی در ایران امروز دانست.

بررسی‌های علمی و پژوهش‌های میدانی نشان می‌دهند که رشد فردیت در جامعه پس از انقلاب شتابی باورنکردنی داشته است. در جنبشی که پیش و پس از انتخابات ریاست جمهوری 1388 زیر عنوان جنبش سبز در شهرهای بزرگ کشور و به ویژه در تهران به راه افتاد، فردیت کنشگران اصلی جنبش حضوری برجسته داشت. این جنبش برآیند آراء و خواسته‌های گوناگون فردی بود نه مظهر اراده شخصیتی فره‌مند. شعارهایی مانند “رای من کو؟” یا “موسوی رای منو پس بگیر” آشکارا نشان می‌داد که جوانان امروز ایران حاضر نیستند مانند پدران شان فردیت خود را قربانی آرمان‌های [34] نیندیشیده توده‌ای بی‌شکل و اراده فردی رهبری فره‌مند کنند.

گذار از وظیفه و تکلیف به حق

یکی دیگر از گذارهای مهم در فرهنگ سیاسی جامعه ایران پس از انقلاب گذار از وظیفه و تکلیف به حق است. در چهارچوب فرهنگ دینی ما و مخصوصاً نظریه پردازی‌های معاصر در باب رابطه فرد با جامعه و حکومت مسئله تکلیف و حق و تقابل این دو نقش مهمی بازی کرده‌اند. در دوران انقلاب و سال‌های آغازین حکومت اسلامی مسئله تکلیف و وظیفه مومنان در تبعیت از حکومت سکه رایج مباحث آن دوران بود و حتی رهبر انقلاب و بسیاری از نزدیکان او پیوستن مردم به انقلاب و پیروی از رهبر را نوعی تکلیف و انجام وظیفه قلمداد می‌کردند. گذار از بینش تکلیف محور به برداشتی حق مدار نتیجه نوعی بازبینی و بازاندیشی در باره رابطه فرد با مراجع دینی و بازتعریف این رابطه بود. البته تقابل تکلیف با حق را نمی‌توان مطلق کرد و هر حقی تکلیفی را بر دوش فرد محق می‌گذارد. در نتیجه مطلق دانستن این تقابل راه گشا نیست اما از سوی دیگر، جایگزین شدن حق به جای تکلیف واقعیتی است که در جهان مدرن آشکارا دیده می‌شود و در جامعه ما نیز با کوشش نواندیشان دینی نوعی فرهنگ حق مدار می‌رود تا جایگزین فرهنگ تکلیف مدار شود. در جوامع سنتی مجموعه امور آدمی در حوزه تکالیف دینی قرار داشت اما “در روزگار جدید اولاً امور معنوی و امور مذهبی از امور اجتماعی تفکیک شده‌اند و ثانیاً، حق انتخاب را برای آدمی در تمام امور پذیرفته و آن را از حقوق اشکوری با حرکت از [35] ذاتی بشر دانسته‌اند و ثالثاً، متکلف بودن نیز صاحب تکلیف را از مسئولیت مبرا نمی‌کند حق مداری آدمیان بر این باور است که “مردم یک جامعه” حق دارند، هرگونه که خواستند و صلاح دیدند به خود سامان دهند و هر نوع حکومت و نظامی را که خواستند پدید آورند و هیچ کس یا مقامی نمی‌تواند مردم را به کاری مکلف حق مدار بودن آدمی جدا از تعلق او به دین، نژاد، طبقه و جنس است و این حق را انسان تنها به دلیل انسان [36] “کند بودنش واجد است. این تعریف از حق می‌تواند منجر به برخی از کج فهمی‌ها شود به این معنی که آیا حق مداری مبتنی بر انسانیت به معنی نفی و رد تمام تعلقات آدمی است. به بیان دیگر این حق مداری مبتنی به انسان گرایی نافی هر نوع تعلق دینی، قومی، زبانی، نژادی است و فرد برای تعلق به انسانیت و پذیرش ارزش‌های جهان شمول باید از همه تعلق‌های خود دست کشد؟ به نظر می‌رسد که این بد فهمی ناشی از تقابل نادرست میان پذیرش ارزش‌های جهان شمول و حفظ تعلقات فرد است. حق مداری که یکی از ارزش‌های کانونی دنیای مدرن است تنها به معنی زیر و رو کردن رابطه فرد با ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های غالب دوران است. فرد حق مدار به دلیل تعلق به انسانیت دارای حقوقی است که این حقوق باید در نظام‌های سیاسی و اجتماعی موجود حفظ و حمایت شوند.

حق مداری به معنی به رسمیت شناختن حقوق اساسی فرد از قبیل حق آزادی، انتخاب و تغییر است که این حقوق در نظام‌های سنتی دینی و در نظام‌های ایدئولوژیک به رسمیت شناخته نشده‌اند. نظام‌های دینی تکلیف مدار و نظام‌های توتالیر

تکلیف محور تنها خواستار تبعیت و سرسپردگی افراد از حکومت و مراجع دینی و سیاسی هستند و هر نوع حق مداری را نافی تکلیف گرایی دینی و غیر دینی می دانند.

نتیجه گیری

هدف ما در این نوشته بررسی واژه هایی چون احیا، اصلاح، بازسازی و یا تحلیل مفاهیمی چون احیاءگری آرایشی، احیاءگری پیرایشی، احیا عملی، احیا نظری نبود. ما کوشش کردیم تا با رجوع به جریان اصلاح اندیشه دینی که در میان برخی از روشنفکران مسلمان وجود دارد به نقش آنان در تحولات مفاهیم دینی اشاره کنیم. آنان با بازبینی و اندیشه کردن در مقولاتی چون هدایت، کثرت گرایی، نقد تداخل دین با سیاست، نقد اسلامی کردن مفاهیم مدرن، نقش مهمی در فروریختن برخی از باورهای سنتی و کهن داشته اند.

در این تلاش ها هم خود این روشنفکران تغییر کرده اند و هم در تغییر بخش های از جامعه نقش داشته اند. آنان در عین تعلق خاطر به دین پایبند قوانین نظری در حوزه های علوم انسانی و فلسفی بوده و گرایش های اعتقادی آنان نقش مستقیم و بلافاصله در دآوری های آنان بازی نمی کند. این کوشش های نظری که هم به نقد باورهای دینی پرداخته و هم نگاهی انتقادی به برخی از دست آوردهای دنیای مدرن داشته است می تواند نقشی مهم در روند دموکراتیزاسیون نهاد ها و اندیشه ها بازی کند.

امروز نسل تازه ای در میان روشنفکران مسلمان ظهور کرده است که به هیچ وجه مدافع روایت های کلان نیست و کوشش های نظری ایران جریان به حوزه هایی چون اخلاق و رابطه آن با سیاست، مسئله اقلیت های دینی، بازاندیشی در باب مقولاتی چون ارتداد، قصاص، حقوق بشر، بررسی انتقادی تاریخ اسلام و بازتفسیر حوادثی چون قیام حسین و مهدویت و ... می باشد. در این طیف گسترده ما با نام هایی چون ابوالقاسم فنایی، یاسر میردامادی، آرش نراقی، سروش دباغ، رضا علیجانی، تقی رحمانی و ... روبرو هستیم که می کوشند تا طرح تازه ای برای زیست دینی در دنیای رازدانی شده کنونی پیدا کنند.

بازرگان مهدی(1377)، آخرت و خدا هدف رسالت انبیا، موسسه خدمات فرهنگی رسا

رضوی مسعود، (1379)، آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام گفت و گوهایی با دکتر مهدی حائری یزدی نشر فرزانه

سروش عبدالکریم (1382) قبض و بسط تنوریک شریعت نظریه تکامل معرفت دینی، صراط چاپ هشتم

سروش عبدالکریم (1371) فربه تر از ایدئولوژی، صراط،

عبدالکریم سروش (1376) مدارا و مدیریت، صراط

سروش عبدالکریم (1378)، بسط تجربه نبوی، صراط،

سروش عبدالکریم(1378) سیاست – نامه، صراط

سروش عبدالکریم(1379)، آئین شهریاری و دین داری سیاست- نامه 2

سروش عبدالکریم (1384) از شریعتی، صراط

سروش عبدالکریم(1386)، ادب قدرت ادب عدالت، صراط،

- شبستری محمد (1375)، هرمنوتیک کتاب و سنت، طرح نو چاپ دوم
- شبستری محمد (1379)، نقدی بر قرانت رسمی از دین، طرح نو، چاپ اول
- شبستری محمد (1376)، ایمان و آزادی، طرح نو، چاپ اول
- شبستری محمد (1384)، قرانت انسانی از دین، طرح نو، چاپ دوم
- شریفی عباس (1388) شریعت و عقلانیت در موج سوم روشنفکری دینی، گام نو
- قوچانی محمد (1379) دین دولتی دولت دینی گفت و گوی محمد قوچانی با حسن یوسفی اشکوری و گفت و گو با عبدی و دیگران نشر سرایی
- کاظمی عباس (1383)، جامعه شناسی روشنفکری دینی، طرح نو
- کدیور محسن (1376)، نظریه های دولت در فقه شیعه، نشر نی
- کدیور محسن (1377) دفتر عقل (مجموعه مقالات فلسفی-کلامی)، انتشارات اطلاعات
- کدیور محسن (1377) حکومت ولایی، نشر نی
- کدیور محسن (1379)، دغدغه های حکومت دینی، نشر نی
- کدیور محسن (1387)، حق الناس اسلام و حقوق بشر، کویر، چاپ اول
- گنجی اکبر (1378) تلقی فاشیستی از دین و حکومت، طرح نو
- گنجی اکبر (1375) سنت، مدرنیته، پست مدرن گفتگوی گنجی با آشوری، بشیریه، داوری، غنی نژاد صراط
- متقی محسن (1386)، گفتگو با فرهاد خسرو خاور نگاهی به آرا و آثار، موسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر
- متقی محسن، کارنامه کامیاب سروش، مجله آفتاب شماره 19 مهر 1381
- متقی محسن، تداوم میراث شریعتی در روشنفکری دینی امروز، مجله آفتاب شماره 26 خرداد 1382
- محسن متقی، حدیث ما و غرب نقد و بررسی کتاب “روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب”، مجله آفتاب شماره 28 مرداد و شهریور 1382
- متقی محسن، روشنفکران اصلاح طلب دینی و معضل جامعه مدنی، مجله ایران نامه شماره 4 سال نوزدهم، پائیز 1380
- مدرسی طباطبائی سید حسین (1388)، مکتب در فرآیند تکامل؛ نظری بر تطور فکری تشیع در سه قرن نخستین، مترجم هاشم ایزد پناه، کویر
- مناف زاده علی رضا، سایت اینترنتی رادیو بین المللی فرانسه بخش فارسی
- میرسپاسی علی (1381) دموکراسی یا حقیقت، رساله ای جامعه شناختی در باب روشنفکری ایرانی، طرح نو، چاپ اول

میر سپاسی علی (1388) اخلاق در حوزه عمومی تاملاتی در باب ارزش ها و نهادهای دموکراتیک، نشر ثالث

نراقی آرش، سروش و کمال پروژه روشن فکری دینی

هاشمی محمد منصور (1385) دین اندیشان متجدد روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، کویر

یوسفی اشکوری حسن (1380) ، خرد در ضیافت دین، قصیده، چاپ سوم

سنت و سکولاریسم، گفتارهایی از عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، صراط، 1381

مجله آنین شماره 34 و 35 اسفند 1389- فروردین 1390

حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، امیرکبیر، چاپ پنجم 1376 [1]

میرسپاسی علی (1381) دموکراسی یا حقیقت، رساله ای جامعه شناختی در باب روشنفکری ایرانی، طرح نو، چاپ [2] اول، ص 92

[3] Kian-Thiébaud A. (2002) *Les femmes iraniennes entre Islam, Etat et Famille* Maisonneuve et Larouse

[4] Kian A Les stratégies des intellectuels religieux et clercs iraniens face à la modernité occidentale, revue sciences politiques volume 47 N° 6 décembre 1997, pp 776-797

این تقسیم بندی را از نوشته سید امیر اکرمی زیر عنوان “نردبانهای آسمان” که در شماره 40 نشریه کیان چاپ شده [5] است وام گرفته ام. در این نوشته کوشش شده است تا به بررسی سه گرایش در جهان مسیحیت در ارتباط بامسئله هدایت و حق بودن دینی خاص بپردازد

آیت الله منتظری، در باب تراحم، کیان شماره 45 [6]

گفتگوی کدیور با سروش در کتاب [7]

سروش، صراطهای مستقیم، ص 70

یوسفی اشکوری حسن (1380) ، خرد در ضیافت دین، قصیده، چاپ سوم، ص 268 [8]

[9] سروش، صراط های مستقیم، ص 2

[10] صراطهای 36

[11] سروش، صراطهای مستقیم، ص 92

بازرگان مهدی (1377)، آخرت و خدا هدف رسالت انبیا، موسسه خدمات فرهنگی رسا [12]

شبستری محمد (1379)، نقدی بر قرانت رسمی از دین، طرح نو، چاپ اول ص 209 [13]

شبستری محمد (1379)، نقدی بر قرانت رسمی از دین، طرح نو، چاپ اول ص 150 [14] [14]

قوچانی محمد (1379) دین دولتی دولت دینی گفتگوی محمد قوچانی با حسن یوسفی اشکوری و گفتگو با [15] عبدی و دیگران نشر سرایی، ص 16

یوسفی اشکوری حسن (1380) ، خرد در ضیافت دین، قصیده، چاپ سوم، ص 252 [16]

[17] یوسفی اشکوری حسن (1380) ، خرد در ضیافت دین، قصیده، چاپ سوم، ص 41

رضوی مسعود ، (1379)، آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام گفتگوهای با دکتر مهدی حائری یزدی نشر [18] فرزنان ص 151

کدیور محسن (1376)، نظریه های دولت در فقه شیعه، نشر نی [19]

طباطبائی به نقل از مرضیه امیری رواق اندیشه شماره 6 [20]

رواق اندیشه شماره 6 [21]

رواق اندیشه شماره 6 [22]

شبستری محمد (1379)، نقدی بر قرانت رسمی از دین، طرح نو، چاپ اول ص 180 [23]

شبستری محمد (1379)، نقدی بر قرانت رسمی از دین، طرح نو، چاپ اول ص 543 [24]

شبستری محمد (1379)، نقدی بر قرانت رسمی از دین، طرح نو، چاپ اول ص 78 [25]

شبستری محمد (1384)، قرانت انسانی از دین، طرح نو، چاپ دوم ، ص 147 [26]

شبستری محمد (1379)، نقدی بر قرانت رسمی از دین، طرح نو، چاپ اول ص 112 [27]

عبدالکریم سروش (1376) مدارا و مدیریت، صراط ص 141 [28]

عبدالکریم سروش (1376) مدارا و مدیریت، صراط [29]

هاشمی محمد منصور (1385) دین اندیشان متجدد روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، کویر، هاشمی محمد [30] منصور (1385) دین اندیشان متجدد روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، کویر، ص 190

عبدالکریم سروش (1376) مدارا و مدیریت، صراط ص 375 [31]

نراقی، عبدالکریم سروش و کمال پروژه روشنفکری دینی سایت نویسنده [32]

کاظمی عباس (1383)، جامعه شناسی روشنفکری دینی، طرح نو، ص 142 [33]

علی رضا مناف زاده سایت اینترنتی رادیو بین المللی فرانسه بخش فارسی [34]

یوسفی اشکوری حسن (1380) ، خرد در ضیافت دین، قصیده، چاپ سوم، ص 33 [35]

یوسفی اشکوری حسن (1380) ، خرد در ضیافت دین، قصیده، چاپ سوم، ص 33 [36]

آینده ایران را باید مشترکا بسازیم



الف- آیا برای گذار به دموکراسی در ایران نیازمند مباحث نظری و فرهنگی هستیم؟

بعد از فروپاشی اتحاد شوروی، این ادعا که دموکراسی مطلوب‌ترین شیوه زیست سیاسی است، به انگاره ای گسترده در سطح جهان تبدیل گردید.

از سوی دیگر موج سوم دموکراسی با فروپاشی دیکتاتورهای پرتغال، اسپانیا و یونان آغاز گردید و کشورهای آمریکای لاتین، اروپای شرقی و برخی کشورهای آسیا را فراگرفت. در سال ۱۹۷۴ تنها ۴۱ دموکراسی از مجموعه ۱۵۰ کشور در جهان وجود داشت و بقیه تحت سلطه دیکتاتورها قرار داشت. امروز ۱۲۱ کشور جهان دارای نظام دموکراسی حداقلی هستند. بنابراین می‌توان گفت گذار به دموکراسی به فرآیندی جهانی تبدیل شده است.

در سه دهه گذشته در تبیین گذار از دیکتاتوری به دموکراسی ادبیات وسیعی در سطح جهان تولید و به مهم ترین مبحث در جامعه‌شناسی سیاسی تبدیل گردیده است.

در زمینه گذار از رژیم‌های دیکتاتوری به رژیم‌های دموکراتیک نظریه‌های مختلفی طرح شده است. نظریه‌پردازان توجه خود را روی اشکال حکومت‌های دیکتاتور متمرکز کرده و در مورد هر یک از حکومت‌ها (رژیم‌های سلطانی، اقتدارگرا، نظامی، توتالیتز و پساتوتالیتز) به امکانات موجود برای گذار به دموکراسی پرداخته‌اند. لینز و استپان دو صاحب‌نظر در عرصه گذار به دموکراسی معتقدند که جوامع سیاسی مختلف از نظر راه‌های موجود برای گذار با یکدیگر متفاوت‌اند. این تفاوت را می‌توان با تکیه بر نوع رژیم سیاسی پیشین توضیح داد.

حکومت ایران متمایز از حکومت‌های سلطانی، اقتدارگرا، نظامی و توتالیتز است. لازم است که ابتدا جمهوری اسلامی را تبیین کرد. جمهوری اسلامی دارای ساختار سیاسی متفاوت از دیگر حکومت‌های دیکتاتوری است و قانون اساسی آن چند وجهی است. ساختار سیاسی جمهوری اسلامی از ترکیب عناصر دولت کاریزمانی، سنتی - روحانی، قانون‌گرایی، توتالیتاریسم و سلطانی (خلافت اسلامی) تشکیل شده است که در قانون اساسی هم بازتاب یافته است.

جمهوری اسلامی دولت ایدئولوژیک است و ساختار آن برپایه تلفیق دین و دولت و حاکمیت روحانیت شیعه پی‌ریزی شده و در آن ولایت فقیه هسته اصلی ساختار قدرت است.

با وجود تغییرات در ساختار سیاسی در دهه‌های گذشته، جمهوری اسلامی هم‌چنان با دولت ایدئولوژیک قابل تبیین است. در عین حال جمهوری اسلامی دارای خصلت دولت تحصیل دار (رانتیر) و حامی پرور (کلینتالیست) است.

با توجه به مشخصه‌های جمهوری اسلامی، لازم است که ما برای گذر به دموکراسی به تنوری و استراتژی ویژه ایران دست یابیم. بنابراین در رابطه با گذار به دموکراسی در ایران ما نیازمند مباحث نظری هستیم

ب- آیا در روند دموکراتیزاسیون به اصلاح دینی نیاز وجود دارد؟ چه ارزیابی از موقعیت کنونی نواندیشان دینی و فعالان سیاسی این طیف دارید

آنچه غرب را پیش راند پا گرفتن و رواج اندیشه‌های آزادی خواهانه، انسان‌باوری و مهم تر از همه جدائی دین و دولت بود

مهم ترین مسئله در کشور ما اسلام سیاسی و درآمیختن دین و دولت است. به نظرم اصلاح دینی یک ضرورت است. اما اصلاح دینی به معنی صدرگرانی نیست. صدرگرانی در مورد مسیحیت و اسلام به نتیجه یکسان نمی‌رسد

در مسیحیت دین از اقتدارگرانی و قدرت سیاسی فاصله می‌گیرد و در شاخه‌های اصلی پروتستانی برای همزیستی با جهان مدرن آماده می‌شود. در حالی که صدرگرانی در اسلام به تلفیق دین و دولت منجر می‌گردد و از آن بنیادگرانی اسلامی بیرون می‌آید. نمونه بارز آن، داعش است. هدف داعش برپائی “امارات اسلامی” و “رهائی از فرهنگ غرب” است. “امارات اسلامی” به معنی بازگشت به قلمرو و دوران اقتدار خلافت عباسیان است

الزامات جهان امروز و جامعه ما ایجاب می‌کند که اصلاح دینی در درجه اول ناظر بر جدائی دین و دولت، پذیرش حقوق انسانی، آزادی و دموکراسی باشد. با بازگشت به صدر اسلام نمی‌توان به اصلاح دینی دست یافت

نواندیشان دینی لازم است به صراحت پای بندی خود را به جدائی دین و دولت، به حقوق بشر و الزامات آن و مخالفت‌شان با ساختار سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه را اعلام کنند. با حکومت مبتنی بر ولایت فقیه و تلفیق دین و دولت، نمی‌توان به دموکراسی دست یافت

پ- وضعیت کنونی رابطه بین روشنفکران عرفی و مذهبی را چگونه می‌بینید و چه چشم انداز یا پیشنهاداتی در این رابطه دارید؟

جای خوشحالی است در سال‌های اخیر سیاست تقابل و نفی کنار گذاشته شده و فضا برای گفتگو بین روشنفکران عرفی و مذهبی فراهم آمده است. امروز به وفور می‌توان مشاهده کرد که کنفرانس‌ها، سخنرانی‌ها، سمینارها و میزگردهایی با مشارکت هر دو طیف برگزار می‌شود و یا نهادها و مراکزی با مشارکت آن‌ها ایجاد می‌شود

در گذشته نگاه نفی و انحصارگرانه در هر دو طرف قوی بود و اجازه نمی‌داد که گفت و گو بین آن‌ها جریان پیدا کند. این نگاه وجود داشت که با حذف طرف مقابل می‌توان به جامعه مطلوب دست یافت. اما امروز این نگرش تقویت شده است که آینده ایران را باید مشترکا بسازیم

پیشنهاد من این است که به گفتگوها دامن بزنیم، بحث‌ها را در فضای سازنده بین دو طیف پیش ببریم، مراکز پژوهشی و سایت‌ها را مشترکا راه بیندازیم و همکاری بین سازمان‌ها و احزاب سیاسی سکولار و جریان‌های ملی - مذهبی را پیش ببریم

رفرم دینی و فرایند دموکراتیزاسیون



چنان که گفته شده، رفرم دینی معطوف به بازخوانی انتقادی سنت دینی با عنایت به فراورده های معرفتی جهان جدید در روزگار کنونی است. به مصداق «تعرف الاشياء باضدادها»، مقایسه میان نواندیشی دینی و دیگر نحله های دینی، ولو مختصراً، حدود و ثغور این پروژه فکری را بهتر نشان می دهد.

نظیر رنه گنون، فریتهوف شوان و سیدحسین نصر، با دستاوردهای معرفتی جهان جدید و عقلانیت [1] سنت گرایانی مدرن بر سر مهر نیستند و آن را غیرموجه انگاشته و در اندیشه بازگشت به جهان پیشامدرن و روزگار سپری شده و گذشته از دست رفته اند. مفهوم «حکمت خالده» در نظام معرفتی سنت گرایان متضمن تبیین این امر است. ایشان در آثار خویش، به نحو گزینشی، بر برخی از آموزه های مکاتب فلسفی و عرفانی موجود در سنت اسلامی تأکید می کنند و در [2] دیگر بخش های سنت پس پشت نظیر کلام و فقه و تاریخ به دیده عنایت نمی نگرند.

نیز در مخالفت با آموزه های جهان جدید با سنت گرایان هم داستان اند، الا اینکه بر خلاف سنت گرایان [3] بنیادگرایان دینی آیات و روایات [5] متن مقدس و سنت دینی به دیده عنایت نمی نگرند، بر معانی تحت اللفظی [4] که در سویه های باطنی تأکید دارند، آیات و روایاتی که از سیاق تاریخی- اجتماعی خود خارج شده و به نحو مکانیکی در روزگار کنونی به کار بسته می شوند. در عین حال، سویه سیاسی این خوانش از اسلام پررنگ است و نسبت وثیقی با این جا و اکنون دارد و در تنظیم مناسبات و روابط سیاسی نقش آفرینی می کند. گروه های «القاعده»، «بوکوحرام» و «داعش» مصادیق بارزی از بنیادگرایی دینی در دهه های اخیر است.

نیز یاد کرد، دین دارانی که با [6] افزون بر سنت گرایان و بنیادگرایان، در قلمرو دین داری، می توان از دین داران سنتی دستاوردهای معرفتی جهان جدید آشنا نیستند و در عین حال آنها را جدی نمی گیرند و در سامان بخشیدن به نحوه زیست و سلوک دینی خویش در روزگار کنونی بدان وقعی نمی نهند. آیت الله بروجردی و مقلدان ایشان در زمره این دین داران اند؛ آیت الله منتظری نیز در زمره دین داران معیشت اندیش بود، با این تفاوت که [7]. «دین داران معیشت اندیش اخروی ایشان با عنایت به تحولات جهان جدید، بدون تغییر در مبادی و مبانی انسان شناختی و هستی شناختی و معرفت شناختی [8] خود، به بازنگری در مسائل مبتلا به جامعه پرداخت و فتاوی فقهی مهم و رهگشایی صادر کرد

احیاگری دینی، دلمشغول زدودن معرفت دینی از زواید و خرافات است، در عین حال به دفع شبهات نیز همت می گمارد. در این راستا، برای فرو کوفتن خصم، احیاگران دینی سلاح هایی برآ و کارا از میراث و مخزن فلسفه و کلام اسلامی وام می کنند؛ هم چنین بر جوانب مغفول واقع شده دین انگشت تأکید می نهند. احیاگران با اندیشه های جهان جدید آشنا نیستند؛ در صورت آشنایی نیز، در سامان بخشیدن به نظام دینی خویش از آن آموزه ها بهره نمی گیرند و بیش از هر چیز در آنها به چشم شبهاتی می نگرند که باید بدانها پاسخ داد. جد و جهد مرحوم طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم در نقد آموزه های مارکسیستی که به همراه پاورقی های مرحوم مطهری منتشر شده، نمونه روشنی از این سنخ آثار احیاگرانه در پروژه «شریعت عقلانی» مرحوم احمد قابل را نیز می توان در زمره کارهای احیاگرانه قلمداد [9]. روزگار معاصر است بکرد.

رفرم دینی که سوپیه مدرنیستی پررنگی دارد، تفاوت مهم و سرنوشت‌سازی با دیگر انواع دین‌شناسی یاد شده دارد. در این سنخ از دین‌شناسی، بر خلاف احیاگری دینی، دستاوردهای معرفتی جهان جدید جدی انگاشته شده و در آنها به دیده معتقدند، نسبت به علوم [10] عنایت نگریسته می‌شود. این جماعت به لحاظ معرفت‌شناختی، به نگرش سازوارگرایانه نوین (اعم از تجربی و غیرتجربی) و فلسفه جدید گشوده‌اند و در اندیشه برقراری تناسب و تلائم میان معارف دینی و معارف غیردینی و بازخوانی انتقادی مؤلفه‌های گوناگون سنت دینی ذیل آموزه‌های معرفت‌بخش جهان جدید هستند.

در دهه‌های گذشته، در فضای اندیشگی ایران، چندین خانواده ذیل نحله رفرم دینی شکل گرفته‌اند؛ یک خانواده خود را «ملی- مذهبی» می‌خواند و بیشتر متاثر از آموزه‌های علی شریعتی، محمود طالقانی، مهدی بازرگان و عزت‌الله سبحانی است.

افزون براین، خانواده دیگری در دهه‌های هفتاد و هشتاد شمسی سر برآورده که خود را «روشنفکر دینی» و «نو اندیش دینی» می‌خواند و در فضای مطبوعاتی و رسانه‌ای داخل کشور با نشریاتی چون «کیهان فرهنگی» و «کیان» و «مدرسه» و متفکرانی چون عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری و هم‌فکران ایشان شناخته می‌شود. بر خلاف رفرم‌سیت‌های پیش از انقلاب، مقولاتی چون دموکراسی، حقوق بشر، جامعه مدنی، برکشیدن اخلاق و توزین احکام فقهی در ترازوی اخلاق در دستور کار نواندیشان دینی و رفرمیست‌های دینی پس از انقلاب، علی‌قدر مراتبهم، قرار گرفته است. به باور ایشان، کار روشنفکرانه و اصلاح‌گرایانه، معطوف به بازخوانی انتقادی سنت پس‌پشت است. در جامعه‌ای نظیر جامعه ایران، مهمترین و مؤثرترین مؤلفه سنت، دین است.

لازمه این سخن این است که هر رفرم‌ماندگاری در عرصه اجتماع و سیاست، متوقف بر اصلاح درک و فهم از دیانت و شریعت است. البته این سخن به معنای ارتکاب «مغالطه کنه و وجه» و تقلیل و تحویل‌فرایند ذو ابعاد اصلاح اجتماعی به بعد اندیشگی نیست، بلکه تأکید بر سوپیه اندیشگی این امر است.

رابطه میان سوژه و نهادهای اجتماعی، رابطه دیالکتیکی و تعاملی است؛ پس هم باید دلمشغول تحقق نهادهای مدرن دموکراتیک بود، هم در اندیشه تغییر نگرش و نظام فکری و معرفتی شهروندان. در این میان، هم باید آگاهی مدنی ایشان پررنگ تر شود، هم نهادهای دموکراتیک نضج گیرد و گسترش یابد. [11] «شهروندان افزایش یابد و «خود آیینی هر چند تأکید متفکرانی مانند ریچارد رورتی بر اهمیت شکل‌گیری نهاد های دموکراتیک، بصیرت بخش و عبرت آموز است، در عین حال باید به خاطر داشت که در جوامعی نظیر جامعه ایران که مختصات فرهنگی خاص خود را دارد و دوران گذار را سپری می‌کند، افزون بر تأکید بر نضج‌گیری نهادهای مدرن، باید پذیرش اندیشه‌های دموکراتیک توسط شهروندان و جدی انگاشته شدن وجه‌رهایی بخش آنها را نیز مد نظر قرار داد و بر روی آن سرمایه‌گذاری کرد.

به نزد عموم رفرمیست‌های دینی چنددهه اخیر، فهم دینی ما دموکراتیک نمی‌شود، مگر اینکه درک و تلقی ما از فقه و احکام فقهی اجتماعی تغییر یابد. مطابق با تلقی ایشان، یکی از موانع کنونی دموکراتیزاسیون، بیگانه و بی‌نسبت بودن برخی از احکام فقهی اجتماعی موجود با آموزه‌های حقوق بشری است.

برای گره‌گشایی نظری در این باب، نخست باید باب «عبادات» را از باب «معاملات» تفکیک کرد. عبادیات متضمن احکام عبادی از قبیل روزه و نماز و حج هستند و واجد «مصالح خفیه». فی‌المثل نمی‌توان دلیلی اقامه کرد که چرا نماز عصر چهار رکعت است و نه سه رکعت. پیامبر اسلام که مؤسس دین است، این گونه نماز می‌خوانده و آن‌طور روزه می‌گرفته، مسلمانان نیز برای سامان بخشیدن به سلوک معنوی خویش، از پی ایشان مناسک عبادی خویش را به‌جا می‌آوردند.

اما احکام اجتماعی اسلام واجد «مصالح خفیه» نیستند و چنان که عبدالکریم سروش از قول شاه ولی‌الله دهلوی آورده، متناسب با بنیه و تصورات و تصدیقات مردمان جزیره العرب صادر شده‌اند. لازمه این سخن این است که بر خلاف رأی جمهور فقها، تعمیم و تسری بخشیدن این احکام به جوامعی با خصوصیات فرهنگی و معیشتی متفاوت دلیل می‌خواهد. اگر در جامعه‌ای، بنیه و مزاج و تصورات و تصدیقاتی نظیر جوامع صدر اسلام یافت شود، عیناً می‌توان احکام اجتماعی اسلام را به کار بست، در غیر این صورت باید با حفظ روح و پیام این احکام، دست به «ترجمه فرهنگی» زد و احکام ترجمه شده را نصب‌العین قرار داد و از آنها تبعیت کرد.

اندراج مؤلفه حق در فقه موجود و پی افکندن فقه حق مدار از مقتضیات ترجمه فرهنگی و «اجتهاد در اصول» در روزگار دارند و باید در ترازوی اخلاق توزین شوند. اگر [12] «کنونی است. به تعبیر دیگر، احکام اجتماعی اسلام، «ربط اخلاقی با شهودهای اخلاقی عرفی ما سازگار باشند و ذیل چتر عدالت قرار گیرند و اخلاقی به حساب آیند، موجه‌اند و برگرفتنی؛ در غیر این صورت باید فرونهاده شوند و یا مجدداً صورت بندی گردند، به نحوی که با شهودهای اخلاقی عرفی منافاتی نداشته باشند

به تعبیر مجتهد شبستری، احکام فقهی اجتماعی، بر خلاف اصول اخلاقی و اعمال و مناسک عبادی، قوانین نفس‌الامری ابدی فراتاریخی نیستند؛ بلکه عرف زمانه پیامبر درباره ارث، مجازات، سرقت، قتل، زنا، محاربه و ... اند که با اندکی دخل و تصرف مورد موافقت پیامبر اسلام قرار گرفته‌اند. آن روزگار، کسی این احکام را به عنوان قانون وضع نکرده [13]. بود، آنها را قانون به حساب نمی‌آورد و درباره ابدی بودن شان سخن نمی‌گفت

رفرمیست های دینی، با مدّ نظر قرار دادن هنجارهای زمانه و جغرافیای فرهنگی و سیاسی دخیل در صدور احکام فقهی اجتماعی، این احکام را در ترازوی اخلاق گذاشته و به ارزیابی آنها همت گمارده‌اند. آثار منتشره از ایشان درباره مقولاتی به نزد [14]. چون «ارتداد»، «مباهته»، «سبّ نبی»، «حجاب» و ... در سالیان اخیر را باید در این راستا قلمداد کرد ایشان، اخلاق فراتر از شرع است و «وجوب فقهی» ملازمی با «وجوب اخلاقی» ندارد؛ چرا که برخی از امور وجوب اخلاقی دارند، اما وجوب فقهی ندارند و بالعکس

علاوه بر این، عموم رفرمیست های دینی معاصر، سیاست ورزی را در زمره امور عرفی و عقلایی انگاشته و با مدّ نظر قرار دادن تفکیک رابطه میان «دین و سیاست» از رابطه میان «دین و حکومت»؛ بر رابطه وثیق و بنیادین میان دیانت و سیاست در جوامع مختلف انگشت تأکید می‌نهند، ارتباطی که نه به میل کسی به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود

از سوی دیگر، رفرمیست های دینی به رابطه میان «دین و حکومت» که رابطه‌ای حقوقی است، باور ندارند و معتقدند حکومت، مشروعیت سیاسی خود را از دین نمی‌گیرد. از این رو می‌توان جامعه ای دینی داشت، همراه با دولتی پاسداشت حقوق بشر و دفاع از ساز و کار دموکراتیک و تفکیک میان «سکولاریسم فلسفی» و [15]. سکولار «سکولاریسم سیاسی» و بر ساختن مفاهیمی چون «مسلم سکولار» توسط رفرمیست های دینی در دهه های اخیر در این راستاست. به نزد ایشان، کسی می‌تواند قائل به ساحت قدسی هستی باشد و باورمند به دین اسلام، در عین حال به به نزد ایشان، برگرفتن ساز و کار [16]. سکولاریسم سیاسی و تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت معتقد باشد دموکراتیک، در قیاس با دیگر شیوه های حکومتی، اخلاقی تر و انسانی تر است و از این رو موجه و برگرفتنی

مرور آثار منتشره رفرمیست های دینی طیف های مختلف در دو دهه اخیر، هم چنین آثار روشنفکران غیر دینی؛ از اجماع و توافق نظری میان عموم رفرمیست های دینی و روشنفکران عرفی بر سر ضرورت اصلاح فهم دینی به مثابه شرط لازم برای تحقق ساز و کار دموکراتیک در جامعه ایران پرده برمی‌گیرد و خبر می‌دهد

هم چنین تفکیک میان نهاد دین از نهاد حکومت از آموزه های اجماعی میان رفرمیست های دینی و روشنفکران عرفی در دو دهه اخیر است. خوشبختانه امروزه این سخن که می‌توان دین دار بود و در عین حال دموکرات بود و آموزه های حقوق بشری را پاس داشت؛ می‌توان غیر دین دار بود و در عین حال دموکرات بود و حقوق بشری، فنانان بسیاری در میان رفرمیست های دینی، روشنفکران عرفی، روزنامه نگاران، کنشگران مدنی و فعالان سیاسی ایرانی پیدا کرده است

به نظرم، این اتفاق نظر مبارک را باید به فال نیک گرفت و به رغم اختلافات نظری طبیعی میان دو جماعت رفرمیست های دینی و روشنفکران غیر دینی، جهت و مسیر رفرم دینی و اجتماعی و سیاسی در جامعه ایران کنونی را گم نکرد و در راستای تحقق شهروندان خودآیین و آگاه، هم چنین شکل گیری نهادهای مدنی دموکراتیک، از هیچ کوششی فروگذار نکرد

برای بسط بیشتر آموزه های سنت‌گرایی، به عنوان نمونه، نگاه کنید به [2]

در جستجوی امر قدسی، گفتگوی رامین جهانگللو با سید حسین نصر، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران، نی، 1385.

[3]fundamentalists

[4]esoteric

[5]literal meaning

[6]traditional

تفکیک میان «دینداری معیشت اندیش»، «دینداری معرفت اندیش» و «دینداری تجربیت اندیش» از عبدالکریم سروش [7] است. برای آشنایی بیشتر با انواع دینداری به روایت ایشان، نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، «اصناف، اخلاق/خدایان، تهران، طرح نو، 1380؛ همو، سنت و سکولاریسم، تهران، صراط، 1381»، «دین‌ورزی

فتاوی متاخر آیت‌الله منتظری درباره «ارتداد» و مهدور الدم نبودن کسانی که از سر تحقیق دین خود را تغییر داده [8] اند؛ همچنین به رسمیت شناختن «حقوق شهروندی» بهائیان از این سنخ است

: برای آشنایی بیشتر با تلقی احیاگرانه از آثار مرحوم مطهری، نگاه کنید به [9]

: «بازخوانی الاهیات مطهری و سروش» سروش دب‌باغ،

توفیق داشتم در سال 93 شمسی، طی هجده جلسه، مؤلفه های مختلف نظام فکری مرتضی مطهری را در «بنیاد سهروردی» در شهر تورنتو به بحث بگذارم. افزون بر بازخوانی انتقادی مباحث مطهری در قلمروی فلسفه تطبیقی، در این سلسله جلسات، نگرش احیاگرایانه او به دین را با دین‌شناسی رفرمیستی‌اقبال لاهوری، علی شریعتی و عبدالکریم دسترسی است از اینجا قابل سروش مقایسه کردم. فایل های صوتی این جلسات

[10]coherentsitic

[11]autonomy

[12]moral relevance

: جرس «قرآن کتاب قانون نیست» نگاه کنید به: محمد مجتهد شبستری، [13]

همچنین، مجتهد شبستری نسبت میان اصول اخلاقی و مناسک عبادیجهانشمول و احکام فقهی اجتماعی زمانمند و مکانمند به بحث گذاشته است «مدعای فقیهان مبنای علمی ندارد» و وابسته به سیاق را در مقاله

: نگاه کنید به [14]

: «شریعت؛ نظام حقوقی یا ارزش های اخلاقی» و «رساله نقد مجازات مرتد و ساب النبی» محسن کدیور،

: جرس «بازی با دین مردم؟» عبدالکریم سروش،

: «ارتداد در ترازوی اخلاق» و «حجاب در ترازوی اخلاق» سروش دباغ،

آنچه در جامعه ترکیه کنونی می‌گذرد، از همین امر تبعیت می‌کند. جامعه دینی ای که حکومتی سکولار [15] دارد؛ حکومتی که مشروعیت سیاسی خود را از دین نگرفته است. عبدالله النعیم، در اثر ذیل می‌کوشد از حدود و ثغور دولت سکولار و برقراری آن در یک جامعه دینی سراغ بگیرد و دفاع کند

Abdullahi An-Na'im (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (US: Harvard University Press).

مدارا و مدیریت، استدلال می‌کند که وظیفه اصلی عبدالکریم سروش در مقاله «تحلیل مفهوم حکومت دینی» در [16] حکومت‌ها عبارتست از تأمین و برآوردن نیازهای اولیه از قبیل مسکن، بهداشت، امنیت، معیشت... و نه امر دیگری. برآورده شدن نیازهای ثانویه در جامعه مدنی و عرصه عمومی و به مدد کوشش جمعی شهروندان صورت می‌گیرد و نه دخالت مستقیم حکومت. بعدها سروش برای تبیین تلقی خود از رابطه میان دیانت و حکومت از مفهوم «حکومت فرادینی» بر این امر تأکید بهره گرفت. مجتهد شبستری نیز در نقدهای بر قرائت رسمی از دین و تأملی در قرائت انسانی از دین می‌کند که سیاست‌ورزی امری عقلایی است و مسلمانان باید نظیر دیگر مردمان جهان، مناسبات و روابط سیاسی خود را سامان بخشند. مطابق با رأی ایشان، مشروعیت سیاسی امری است عرفی و نه قدسی

، آراء طیف‌های گوناگون خانواده نواندیشی «روشنفکران دینی و سکولاریسم در ایران» حسن یوسفی اشکوری در مقاله: دینی و روشنفکری دینی درباره نسبت میان دیانت و حکومت و سکولاریسم را به بحث گذاشته است

اندر لزوم مباحث نظری درحوزه روشنفکران دینی



واکاوی پدیده‌ای که برای پیدا کردن نام گویایی برای آن نیز مشکلی جدی وجود دارد کار ساده‌ای نیست

به علاوه اطلاق هر کدام از نام‌های: تجددگرایی دینی، روشن‌فکری دینی، نواندیشی دینی، اصلاح‌طلبی دینی، به این پدیده، اگر بر سبیل تسامح نباشد، خود محل مناقشه‌ای جدی است

ترجیح شخصی من «دگراندیشان مذهبی» است. به گمانم این نام اشکال کمتری دارد و با واقعیت این پدیده بیشتر منطبق است. ولی چون غلط مصطلح را از درست غیرمانوس بیشتر می‌پسندم و بیشتر از اسم به محتوا علاقه دارم، لذا همه جا نام «روشنفکر دینی» را به کار گرفته‌ام و مشکلی نیز با آن ندارم

نزاع بر سر نام گذاری این پدیده در هر دو بخش مذهبی و غیرمذهبی جامعه وجود دارد، و اگر ژرف به آن نگرسته شود هر کدام بخشی از این پدیده چند وجهی را مد نظر قرار می دهند بدون آن که تعریف جامع و مانعی از آن ارائه کنند.

در دید ذات گرایان این ترکیبات جمع اضداد است و ممکن نیست. اولین نزاع بین ذات گرایان و ساختارگرایان است. گرایش غیردینی ذات گرا، بیشتر به این که تجدد و روشن فکری و دگراندیشی، جوهری دارد که محصول دوره مدرن است و با جوهر دین که پدیده ای مربوط به دوران قدیم و با سنت و اسطوره گره خورده، قابل جمع نیست؛ متمرکز می شود.

آرامش دوستدار در کتاب درخشش های تیره و در تمامی آثار خود پس از آن نیز، پا را از این مدعا فراتر می نهد و در فرهنگ دین خوی ایرانی تفکر را در همه بخش ها، اعم از مذهبی و غیرمذهبی امری ممتنع می شمارد. سید جواد نیز در آثار اولیه خود نقد سنت را از درون سنت ممکن نمی داند و به امتناع تفکر قائل است (هرچند که در [1] طباطبائی آثار بعدی دگرگشتی کامل از این نظریه خود دارد). او علاوه بر آن جمع بین دین و روشنفکری را متعارض می یابد.

من معنای روشن فکری دینی را به درستی در نمی یابم. 25 سال بعد از انقلاب، باید این مطلب روشن شده باشد که با وضع اصطلاحات فارغ از مضمون نمی توان به رفتارهای خودمان معنا بدهیم. روشن فکری به هر حال، ترجمه واژه ای اروپائی است و معنای کمابیش روشنی دارد. روشنفکر به گونه ای که از معادل لاتین آن می توان دریافت، اعتقاد داشتن به استقلال مبنای عقل است. در زبان فارسی ترجمه آن اصطلاح روشنفکر نیز خیلی بی معنا نیست، اشاره به دوره روشنگری دارد که شعار آن چنان که کانت می گوید؛ خروج از قیوموت و نفی تقلید بود. بنا براین اگر افزودن دین به روشن فکری؛ به معنای محدود کردن عقل بوده باشد، در این صورت باید گفت که روشن فکری دینی دارای تضاد است. در یک کلمه روشن فکری اگر در واقع روشن فکری باشد یعنی اعتقاد به استقلال مبنای عقل، نمی تواند خود را با الزامات غیر عقلانی سازگار کند.

این تلقی از امتناع جمع بین عقل و دین امری تازه نیست. ابوالعلاء معری شاعر نابینای عرب قرن پنجم هجری می گوید:

اثنان اهل الارض ذو عقل بلا دین و اخردین لاعقل له

یعنی مردم دنیا دو دسته اند. یا عقل دارند و دین ندارند. یا دین دارند و عقل ندارند

ولی اشاره به چنین تضاد ماهوی، فقط در محدوده روشنفکران سکولار نیست. در میان دین ورزان نیز گفتمان مشابهی وجود دارد:

و با این نگاه ذات گرایانه جمع بین این دو [2] مصطفی ملکیان جوهر دین را تعبد و جوهر روشنفکری را تعقل میدانند. مقوله را امری ممتنع و دارای تضاد ماهوی میدانند.

اما خود روشن فکری دینی، به نظر من یک مفهوم پارادوکسیکال است. به دلیل این که روشن فکری التزامش به عقلانیت است. روشن فکر، روشن فکر نیست مگر اینکه به عقلانیت التزام نزدیک به صد درصد داشته باشد.

از زمان کانت، هر در و لسنینگ و دیگران که بحث روشن فکری پیش آمد، چه در سنت روشن فکری فرانسوی، چه در روشن فکری آلمان و انگلستان، روشن فکر به کسی اطلاق می شد که پاسدار عقلانیت است و قوام روشن فکری پاسداری از ... عقلانیت است. اما از سوی دیگر قوام تدین و دیانت پیشگی و دین ورزی تعبد است.

پاره ای نیز به تاریخ پدید آمدن روشنفکری به عنوان پدیده عصر روشنگری در اروپا رجوع می کنند

آن ها استدلال می کنند که همه این مفاهیم که در تقابل با حکومت کلیسا و سیطره مذهب شکل گرفته اند، نمی توانند صفت و یا موصوف دین قرار گیرند.

ذات‌گرایی دینی نیز گهر دین را امری ثابت و مقدس می‌پندارد که جهان برای نجات خویش باید به آن متمسک شود و . جدید کردن آن و یا تغییر مفهومی آن معنایی جز انحطاط ندارد. دین حاصل وحی است و نه اندیشه بشری و بنابراین باید به آن ایمان آورد و نه اینکه آن را دگرباره از نو اندیشید

از حوزه علمیه قم چنین می‌نویسد [3] داوود بهمن زادگان

دین و حیانی برخلاف دین بشری محصول خرد خودبنیاد نیست. خرد خودبنیاد فارغ از معرفت و حیانی می‌اندیشد و به همین دلیل به معرفت برون‌دینی یا معرفت سکولار دنیوی موصوف می‌شود

بر این اساس اتصاف روشن‌فکری به دینی بودن تمنای محال است و واژه روشن‌فکری دینی نوعی واژه پارادوکسیکال است.

برعکس این دید، ساختارگرایان و یا جامعه‌شناسان، دین را پدیده‌ای چندوجهی می‌دانند که وجهی از آن فرهنگی و . سویه دیگری پدیده‌ای اجتماعی است. بنابراین در بسیاری از ساختارهای اجتماعی تنیده و برخی را نیز ایجاد کرده و شکل داده است. آن‌ها به ساختار خانواده، نهاد آموزش، نهاد روحانیت و دولت در جامعه سنتی و درهم تنیده گی شان با دین اشاره می‌کنند و می‌گویند بدون بازنگری در فرهنگ دینی و هنجارهای مذهبی و اوامر و نواهی شرعی، تغییر این ساختارها امری ممتنع است

بنابراین؛ تجدد، روشن‌فکری، نواندیشی و اصلاح‌طلبی می‌توانند صفت و موصوف و یا موضوع و محمول دین به عنوان پدیده‌ای فرهنگی و اجتماعی قرار گیرند

آمده است [4] در گزارشی از سخنرانی عبدالکریم سروش

سروش روشن‌فکران دینی را اندیشمندانی معرفی کرد که دارای متعلق دینی هستند، یعنی دل در گرو حقیقت و هویت ... دینی دارند ولی در عین حال روحانی نیستند

به نظر دکتر سروش، روشن‌فکران دینی این امتیاز را دارند که برخلاف روحانی‌ها از دین ارتزاق نمی‌کنند و «سقف معیشت بر ستون شریعت» استوار نمی‌کنند و همین‌طور تک منبعی نیستند یعنی صرفاً بر منابع درون دینی اکتفا نمی‌کنند بلکه با معارف برون‌دینی هم آشنا بوده و در دیالوگ هستند. سروش امتیاز دیگر روشن‌فکری دینی را به فقدان هویت صنفی این جریان دانست و اضافه کرد صنفی بودن روحانیت، باعث می‌شود در بسیاری از موارد حقیقت قربانی منافع صنفی شود

او بیشتر دغدغه مرزبندی با روحانیت را دارد و شاید آن را برای تعریف روشن‌فکری دینی کافی می‌داند

[5] سروش دباغ نیز عقیده دارد

مفهوم روشن‌فکری دینی نیز نظیر مفاهیم روشن‌فکری و دین ذاتی پیشینی و از قبل تعیین شده و غیرقابل تغییر ندارد و فهرست مؤلفه‌های بر سازنده آن مفتوح است و علی‌الاصول می‌تواند مشمول زیادت و نقصان واقع شود

گروهی دیگر برای فرار از این مشکل می‌گویند که تجددگرایی، روشن‌فکری، نواندیشی و اصلاح‌طلبی صفتی از برای متدینین است و نه دین

این افراد هستند که می‌توانند تجدد خواه، روشن‌فکر، نواندیش و یا اصلاح‌طلب باشند و در عین حال به مذهب خویش نیز پایبند بمانند

عنوان روشنفکری دینی را ابهام‌زا می‌داند و طیف و حوزه کار نواندیشان دینی را بسیار گسترده‌تر [6] مجتهدی شبستری از آن می‌داند که در ذیل این عنوان جمع شود او در مصاحبه با باشگاه اندیشه، پس از شرح ریشه‌های این پدیده در قبال از: انقلاب می‌گوید

اما بعد از انقلاب هم متفکران عزیزی خدمت می‌کنند که کارهای شان هیچ شباهتی به هم ندارند. آقای دکتر آرش نراقی در مقاله «عبدالکریم سروش و کمال روشن‌فکری دینی» گفته‌اند، کار دکتر سروش آن بوده است که نشان دهد همواره در کنار امر قدسی، امر عرفی هم وجود داشته است. بنابراین امر قدسی هیچ‌گاه به تنهایی در دسترس نیست. به گمان ایشان دکتر سروش در چهار مسئله این نکته را نشان داده است. مسئله معرفت دینی، مسئله متون مقدس، مسئله تجربه و حیانی، مسئله ترجمه معارف دینی. آقای دکتر نراقی این کار را سکولاریزاسیون حداقلی نامیده است. ظاهراً خود آقای دکتر سروش هم این تفسیر را قبول دارند. استاد ملکیان پروژه دیگری دارند و معتقدند دین مألوف در جهان معاصر و حتی در کشور ما دیگر جاذبه ندارد و پاسخ‌گوی مسائل معنوی انسان‌ها نیست و حتی در بسیاری از موارد به انسان‌ها ضرر و زیان می‌رساند، و بنابراین از یک معنویت رها شده از دین سخن می‌گویند و در التزام به معنویت حتی ارکان اصلی دین‌های سنتی را ضروری نمی‌دانند. این پروژه با پروژه قبلی متفاوت است. من هم به عنوان یک مسلمان حرف دیگری می‌زنم و می‌گویم هیچ گزاره‌ای به عنوان تفسیر دینی از متون دینی، یا از جهان‌گزاره نهایی نیست و هر گزاره‌ای را باید دوباره تفسیر کرد و حقیقت دین داری، دست کم در ادیان ابراهیمی، یک تفسیرگری دائمی از متون دینی و به تبع آن از جهان، به منظور حرکت به سوی معنای معناهاست که خدا باشد و معنویت مورد نظر هم مقید به خداست و مسئله اساسی اسلام را هم دعوت به خدا می‌دانم و نه وحی. چنان‌چه در شماره اخیر فصلنامه مدرسه به تفصیل توضیح داده‌ام. یا مثلاً آقای کدیور هنوز بیش از هر چیز روی تهذیب و تزکیه موضوعات و مسائل فقهی یا فقه جدید تأکید می‌کنند. بنابراین ما با پروژه‌ها و مطالب متفاوتی روبه‌رو هستیم که تحت یک عنوان نمی‌گنجد. این که بیایم نام‌هایی را ردیف کنیم و بگوییم این تعداد افراد قبل از انقلاب و این تعداد آدم بعد از انقلاب، عضو مدرسه روشن‌فکری دینی‌اند، متأسفانه در این سال‌ها این کار بسیار باب شده است و بسیار ابهام‌آمیز است. بعضی از آقایان اصرار دارند، کارهایی را روشن‌فکری دینی بنامند ولی دیگران چنین اصراری ندارند. ممکن است در بعضی جاها بتوانیم میان این افراد مخرج مشترک‌هایی بگیریم و نشان بدهیم بعضی مسائل با بعضی نتایج میان آن‌ها مشترک است. اما نمی‌توان آن‌ها را یک جریان دانست

پارا از این نیز فراتر می‌نهد و اصلاتی برای تقسیم روشنفکران به دینی و غیر دینی به لحاظ [7] حسن یوسفی اشکوری: مفهومی قائل نیست و آن را صرفاً برای تمایز اجتماعی لازم می‌بیند

روشن‌فکر به اعتبار این که روشن‌فکر است دینی و غیردینی ندارد اما مفهوم این پسوند دینی که البته نمی‌دانم چه کسی آن را ابداع کرده در برابر دو جبهه قرار می‌گیرد یکی جبهه سنت‌گرایان و دیگری جبهه متجددان سکولار و غیرمذهبی

از روشنفکران سکولار نیز رویکردی عمل‌گرایانه به این موضوع دارد [8] محمد رضا نیکفر

حتی اگر مفهوم روشن‌فکر دینی در بر گیرنده یک تضاد ماهوی باشد این موضوع جواز ورود آن را به زبان و کاریست آن برای اشاره به امر معینی را باطل نمی‌کند ما در زبان شورای نگهبان نداریم و در هر حال چیزی عاید می‌شود و در کاریست معلوم شود چه معنایی دارد یعنی مصداق آن چیست

با وجودی که این طرز تلقی محل نزاع را از موضوع یعنی ذات دین به انسان دینی منتقل می‌کند، ولی مشکل را حل نمی‌کند زیرا در طرز تلقی ذات گرایان اگر گوهرهای متضاد دین و مدرنیته قابل جمع نباشند، جمع این تضاد در محمول آن نیزامری ممتنع و پارادوکسیکال به شمار خواهد آمد

نزاعی نیز برسر التزام و یا عدم التزام به شریعت به عنوان پیش شرط روشن‌فکری دینی وجود دارد

التزام به دین داری را در روشنفکر دینی الزامی نمی‌داند، او معتقد است که: روشن‌فکر از آن حیث که [9] آرش نراقی روشن‌فکر است به دین به منزله جزئی از اجزای فرهنگ با سنت می‌نگرد و توجه او به دین در ذیل پروژه اصلی وی یعنی «تحقق و بسط مدرنیته» صورت می‌پذیرد

او هم چنین می نویسد: در یک جامعه دین‌مدار، یعنی در جامعه‌ای که دین در گستره عمومی نقشی مهم و تعیین کننده ایفا می‌کند و برای مثال منبع مشروعیت قانون‌گذاری و غیره است، روشن‌فکران از آن حیث که روشن‌فکرند، لاجرم باید به دین عطف نظر کنند چرا که رسالت روشن‌فکر؛ نقادی است و روشن‌فکر لاجرم باید ایده‌ها و ساختارهای موضوع نقادی خویش را از جامعه خود و به تناسب اهمیتی که در حیات فکری و اجتماعی جامعه مربوطه دارند، برگیرد. بنابراین، توجه روشن‌فکر به دین توجهی بالعرض و ناشی از مقتضیات تاریخی جامعه او است. یعنی روشن‌فکر از آن حیث که روشن‌فکر است به دین به منزله جزئی از اجزای فرهنگ با سنت می‌نگرد و توجه او به دین در ذیل پروژه اصلی وی یعنی «تحقق و بسط مدرنیته» صورت می‌پذیرد. به بیان دیگر رسالت اصلی روشن‌فکر تکافو و بسط مدرنیته است و لذا باید موانع این پروژه را در جامعه خود مرتفع کند.

نیز مخالف حصر روشنفکری دینی به دین‌داران است، او می نویسد [10] یاسر میردامادی

مطابق این تلقی، این که روشن‌فکر، خود باورمند به دین باشد و به شیوه‌ای و سیعاً دینی انگاشته شده، بزیید، دخیلی به کار روشن‌فکرانه ی او در حوزه دین ندارد، گرچه ضرورتاً مانعی بر سر این راه هم نیست. به تعبیر دیگر بین دین باوری و دین‌دار زیستن (به فرضی که مفهوم دین‌داری با دین‌دار زیستن ایهام مخلی نداشته باشد) نه شرط لازم کار روشن‌فکرانه در حوزه دین است و نه شرط کافی آن. و روشن‌فکری دینی در این تلقی نسبت به باور دینی، وسبک زیست دینی بی طرف است. و درست از همین رو می‌تواند با باور وسبک زیست دینی جمع شود و یا نشود. شرط لازم و کافی روشن‌فکری دینی، مطابق این تلقی، تلاش برای به دست دادن فهمی رهایی بخش از دین است. چه فرد باور مند و ملتزم به دین باشد و چه نباشد.

چنین رویکردی را مخالف اخلاق و فرصت طلبی صرف می داند [11] اما ابوالقاسم فنائی

این کار نوعی نفاق و مردم فریبی است که نه با اخلاق روشن‌فکری سازگار است و نه با اخلاق دین‌داری. کسی که به ... دین اعتقاد ندارد و واقعاً دین‌دار نیست، اما برای فروش کالای خود به مخاطبان دین‌دار، آن را در زورق دینی می‌پیچد و خود را روشن‌فکر دینی می‌نامد، نه روشن‌فکر است و نه دین‌دار. اولین مؤلفه روشن‌فکری و دین‌داری صداقت داشتن با مخاطبان و پرهیز از فریب آنان است. روشن‌فکر با کار خود کاسبی نمی‌کند و درصدد جلب مشتری نیست. از این نظر بیشتر ... روشن‌فکران دینی شان پیامبران است

اختلاف دیگر بر سر سنخیت و یا عدم سنخیت معرفت علمی و معرفت دینی است. می‌دانیم که فرق فارغ جهان کهن و دنیای مدرن از لحاظ مفهومی، محوریت معرفت دینی در دنیای کهن و مرکزیت معرفت علمی در دنیای مدرن است

معرفت دینی، ایمان به حقیقت مطلق و در خوانش زهدگرایانه آن، خضوع و بندگی و تسلیم محض در برابر او و در خوانش عرفانی؛ تلاش برای وصل به او از طریق سلوک و در نهایت وحدت با او است

پس موضوع این معرفت، از سنخ علم حضوری است، زیرا که مستلزم ادراک شهودی وجود یا حقیقت تامه است

برعکس، علم مدرن نسبت به وجود و یا عدم وجود حقیقت مطلق، لایشرط و بی‌طرف است و آن را اصولاً موضوع خود نمی‌داند. از آن جا که روش علم، تحصلی، استقرانی و همراه با شک بدون مرز، در هر چیز است، از این روز هیچ ایمانی را برنمی‌تابد

قدما حوزه معرفت نخستین یعنی متافیزیک را عرصه عقل کلی و حوزه معرفت ثانوی یعنی علم به واقعیات زمینی را حوزه عقل جزئی می‌دانستند. چنین تقسیم بندی در حوزه خرد انسانی را البته با تفاوت در منشاء و خاستگاه آن، در فلسفه غرب در دوران معاصر در کانت می‌بینیم که دو کتاب معروف خود، یعنی سنجش خرد ناب و نقد خرد عملی را به آن اختصاص داده است و حدوداً به خصوص در حوزه کارکرد، خرد ناب را معادل عقل کلی گرفته که موضوعش بررسی (Transcendental). مفاهیم علیانی است و خرد عملی حدوداً معادل عقل جزئی است

معرفت دینی و عرفانی از جهت موضوع و محمول و روش با معرفت علمی متفاوت است. موضوع دین حقیقت تامه و روش آن عبادت و یا سلوک، که هر دو امری درون‌گرا و بنا بر این قائم به فرد و محمول آن هم کلی و یا خرد ناب می‌باشد.

عقل دو عقل است، اول مکسبی
که در آموزی چو در مکتب صبی

از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
وز معانی و ز علوم خوب و بکر

عقل تو افزون شود بر دیگران
لیک تو باشی ز حفظ آن گران

عقل دیگر بخشش یزدان بود
چشمه آن در میان جان بود

مثنوی دفتر چهارم / بخش 74

اما معرفت علمی؛ موضوع آن واقعیات جزئی؛ روش آن مشاهده و استقراء و محمول آن عقل جزئی یا خرد عملی است. برخی خرد عملی را خرد خودبنیاد نام نهاده اند که در خود بنیادی واقعی آن از ابتدا تاکنون مناقشات جدی وجود دارد. وسیله معرفت دینی، عقل به معنای ادراک است که بنا بر تصور قدما در دل واقع است و فقط اوست که قادر (Intellect) به رویت حقیقت کلی یا وجود کلی به چشم باطن و در پرتو نور ایمان است. در حالی که به وسیله عقل جزئی که در سر قرار دارد و به چشم سر، انسان عاجز از درک آن است.

برحسب ادعای هر دو عرفا و مومنان، عقل کل راه به ایمان و یقین دارد اما عقل جزئی وسیله اش گمان و ظن است.
مولوی می‌گوید:

عقل جزئی آفتش وهم است و ظن
زانکه درظلمت شده او را وطن

عقل جزئی را وزیر خود مگیر
عقل کل را ساز ای سلطان وزیر

وسيلة معرفت علمی عقل به معنای قوه استدلال و منطق است. هر دو شاخه مهم دین ورزان، یعنی متشرعین (Reason) اشعری مسلک و عرفا این عقل را ناقص و وسیله گمراهی می‌دانند و با معتزله و اصحاب فلسفه مشاء به دلیل اعتماد آنان به عقل جزئی و استدلال منطقی سر سازش ندارند.

امام محمد غزالی در کتاب معروف خود «تهافت الفلاسفه» در کنار دیگر دلایل از اهم ادله گمراهی فیلسوفان اتکاء آنها را از طریق اعتماد به عقل جزئی، استدلال بر سبیل ظن و گمان می‌داند.

اقبال لاهوری نیز می‌گوید:

دانش اندوخته نی، دل ز کف انداخته‌ای
آه از آن نقد گران‌مایه که در باخته‌ای

از دید مدافعان معرفت دینی، علم نوین جهان را چنان کوچک می‌کند که در چارچوب گزاره‌های منطقی آن بگنجد. زیرا علم نوین جهان را قانون مند و قوانین طبیعی را قابل تحویل به گزاره های ریاضی می‌داند. قوانین ریاضی نیز گزاره های منطقی سمبلیک مدرن هستند.

عرفان این دنیا را دنیای مجاز می‌داند و درست برعکس آن علم مدرن آنچه را معنی‌دار می‌داند که قابل تحویل به گزاره‌های منطقی باشد و دیگر چیزها را اوهام و افسانه و خرافه می‌شمارد. مولوی آنان را استدلالیون می‌خواند و به این باور است که پای آنان چوبین است.

چنان چه پیشتر نیز گفتیم، امام محمد غزالی فلاسفه را گمراه می‌داند و طرفداران فلسفه مشاء را خصوصاً مورد حمله قرار می‌دهد و به زعم خود نشان می‌دهد که چگونه حصر در اتکاء به عقل باعث گمراهی آنان شده است.

اکنون نیز دکتر سید حسین نصر، طرح جهان را حکمت خالده می‌داند و مدرنیته را انحرافی می‌شمارد که حکمت خالده را از کف نهاده و علم تجربی بر مبنای استدلال را جایگزین استدراک شهودی نموده است.

مکتب تفکیک یا مکتب خراسان که خود مدعی است که با اخباریون یعنی گرایش اشعری در فقه شیعه تفاوت دارد، مدعای اصلی اش به زبان ساده این است که نوع معرفت علمی و فلسفی و عرفانی هر سه با سنخ معرفت دینی متفاوتند.

این ها همه در حالتی است که روشنفکری دینی، بدون درگیری مفهومی با منشاء و نوع معرفت بشری، ادعای خردمحوری دارد و آن را در تعارض با معرفت دینی نمی‌داند.

نزاع بعدی مربوط به حوزه کار اصلی روشنفکری دینی است.

آن چه از تاریخ روشنفکری دینی برمی آید، چالش با سنت حوزوی از راه منزوی کردن آن و کوشش درسیاسی کردن دین است.

سید جواد طباطبایی بر این عقیده است که آن چه که وافق به مقصود است حرکت از حوزه سنت به خصوص نقد سنت برای به روز کردن آن است. آرش نراقی نیز خود را سنت‌گرایی انتقادی می‌داند و دیدی کمابیش مطابق با طباطبایی منتهی در حوزه‌های دیگر دینی دارد.

نیزاین وظیفه را برای روشنفکران دینی خارج از عهده آنها دانسته و در عین لزوم آن این کار را کار [12] تقی رحمانی حقوق دانان و فقها می‌داند: ... از طرفی روشن‌فکران مسلمان به طور عمده مطابق ویژگی خود اعلام بحران می‌کنند و نقصی را فریاد می‌زنند. این اعلام کردن ها جایگزین امر اثباتی نیست، بلکه به مشکل و درد به درستی اشاره می‌کند. اما چگونه باید چاره کار کرد و درد و مشکل و بحران را حل کرد؟ این وکلا و فقها هستند که در عرصه کار خود باید تدبیر کنند و قوانین را اصلاح کنند و با استفاده از نظریه‌پردازی راهگشای روشن‌فکران مسلمان، مدل‌های کاربردی را تدارک ببینند...

درست در نقطه مقابل او کار روشنفکر دینی را اجتهاد در اصول می‌داند: ... روشن‌فکر دینی [13] اما عبدالکریم سروش اهل نودوزی فقه با حیل‌های موقت شرعی هم نیست. امروزه فقیهانی لقب روشن‌فکر و نوآور گرفته اند که فی‌المثل با توسل به غیبت امام غایب، یا پرهیز از وهن به اسلام می‌کوشند تا حکم سنگسار و درآوردن چشم و امثال آن‌ها را لغو کنند. با حفظ احترام فقیهان، این‌ها هرچه باشد، نه روشن‌فکری است و نه نوآوری. چرا که زاده اجتهاد در اصول نیست. ... روشن‌فکری دینی قائل به اجتهاد در اصول است، یعنی اجتهاد در کلام و اخلاق و نوفهمی نبوت و وحی و معاد و خدا و

نگاه دیگر نگاه مصطفی ملکیان است، او تقدم را به حوزه فرهنگ می‌نهد و معتقد است که سیاست محصول و معلول فرهنگ است و تا فرهنگ جامعه تغییر نکند، سیاست نیز تغییر نخواهد کرد.

حال چه از منظر برون دینی و چه از دیدی درون دینی می توان به لزوم بحث های نظری برای تعریف دقیق این پدیده اذعان نمود.

واضح است که هرگروه حق دارد هر آن چه که می خواهد، خود را بنامد، ولی باید بتواند خود را برای خود و دیگران تعریف کند. این تعریف معمولاً در پدیده های اجتماعی تعریفی پسینی است یعنی پدیده ها در اثر حوادث اجتماعی به وقوع می پیوندند و دوران نوری، بلوغ و تکامل خود را بی توجه به تعریفی که از آنان به وجود می آیند می پیمایند و تعاریف نیز با انتخاب مسیر تکامل آنان خود را تکمیل می کنند تا در مرحله نی مورد توافق اکثریت قریب به اتفاق صاحبان اندیشه قرار گیرند.

حال برای گشایش یک بحث نظری جدید پیشنهاد خود را ارائه می کنم

تضاد دیگری که تا آنجا که من می دانم کسی به آن متعرض نشده و این جای بسی تعجب است، زیرا از دید من از مهم ترین تضادهای روشنفکری دینی، در بعد تکوین تاریخی آن می باشد، تضاد در شعارها و عملکرد امروز روشن فکران دینی، در مقایسه با رویکرد و عقاید گذشته آنان نسبت به مسائل اجتماعی است

روشن فکری دینی؛ خود نامی پسینی برای پدیده ای است که خودجوش و طبیعی، سنتز و نتیجه رودرویی جامعه سنتی و مذهبی با تجدد و مدرنیته بود

پدر روشن فکری دینی را اغلب سیدجمال الدین اسدآبادی می دانند. امروزه نیز هنوز بسیاری از روشن فکران دینی به این امر اذعان دارند و سنگینی سخنان و مقالات او هنوز در افکار روشن فکران دینی قابل ردیابی است. او و شاگردش محمد عبده و شاگرد شاگردش رشیدرضا گیلانی؛ اتحاد مسلمین، بازگشت به تعالیم صدر اسلام و احیای نظام خلافت دوران خلفای راشدین را راه احیای شکوه و عظمت در حال اضمحلال مسلمین می دانستند و برای آن می کوشیدند

سپس سید قطب و ابوالعلاء مودودی نیز کم و بیش همین راه را رفتند. در مصر اخوان المسلمین و چندی پس از آن در ایران فدائیان اسلام با برنامه حکومت اسلامی پا به عرصه وجود گذاشتند

روشن فکران مذهبی جذب فداییان اسلام که بیشتر از روحانیون متوسط و دون پایه و شاگردان بازار تشکیل شده بودند و معلومات دینی چندانی نداشتند، ولی بسیار متعصب، اهل عمل مستقیم و ترور و خشونت بودند، نشدند و فاصله خود را با آنان حفظ کردند. ولی با این وجود شدیداً تحت تأثیر آن ها بودند و گاهی نیز حتی ترورهای آن ها را می ستودند و لازم می دانستند. کافی است به این سخنان آیت الله سید محمود طالقانی بر سر مزار مصدق توجه نماییم

این تعبیر را در سخنرانی معروف خود بر سر مقبره دکتر مصدق در احمدآباد به کار برده و در [14] مرحوم طالقانی «تکمیل مطالب خود آن را از اقدامات مثبت جوانان پرشور و متعهد فداییان اسلام نامید. خلاصه سخنان آیه الله طالقانی در احمدآباد بر سر مزار دکتر مصدق چنین است: ... نهضت اوج گرفت. چه شد که اوج گرفت؟ گروه های ملی و دینی و مذهبی همه در یک مسیر حرکت کردند. مراجع دینی مانند آیت الله خوانساری، آیت الله کاشانی و فدائیان اسلام با هم شروع کردند به حرکت و ملت را به حرکت درآوردند. هر یک به جای خود. فدائیان اسلام، جوانان پرشور و مؤمن، آن ها راه را باز و موانع را برطرف می کردند. مانع اول را برداشتند (هژیر)، انتخابات آزاد شد. مانع بعدی را برداشتند نفت در مجلس ملی شد. بعد چه شد؟ بیش از ضربه خارجی، ضربه از درون خوردیم. به دکتر مصدق گفتند فداییان اسلام، جوانان پرشور و تروریست هستند. باید از این ها پرهیزید. و من که می خواستم تفاهم ایجاد کنم، دیدم نمی شود. امروز صحبت می کردند، اما فردا می دیدم که دوباره جو عوض شده باز خصومت، باز موضع گیری. به فداییان اسلام گفتند شما بودید که نهضت را پیش بردید. فدائیان گفتند ما حکومت تامة اسلامی می خواهیم. به آن ها گفتند، مصدق بی دین است یا به دین توجهی ندارد و خواست های شما را نمی خواهد انجام دهد

شاید اولین گروه تحصیل کرده متشکل و با برنامه را نخستین بار از روحانیون شریعت سنگلجی و سید ابوالحسن طالقانی پدر سید محمود طالقانی از جوانان تشکیل دادند. از دانشگاهیان نیز نخشب، نخستین بار گروهی بنام سوسیالیست های خداپرست تشکیل داد

: دودغدغه اصلی، همواره در مرکز همه این فعالیت‌ها وجود داشت

هدف نخست- جلوگیری از فاصله گرفتن و گریختن جوانان تحصیل‌کرده و مردم شهرنشین طبقه متوسط از دین بود. روش حوزوی و سنتی حاکم بر آن توان رقابت با گفتمان جذاب مدرنیته و تجددخواهی را نداشت. این هدف که امروزه نیز به همان شکل به جای خود باقی است، نخبگان روشن‌فکری دینی را عالمانی متکلم، اما مجهز به روشی نوین می‌نمود و مأموریت آنان استفاده از هر علم و دانش و وسیله‌ای برای دفع شبهات از ساحات دین و جمع‌آوری جوانان برگرد فعالیت‌های دینی نوین بود. طبیعتاً این کارآنان را در رقابت و مخالفت با بخش اعظم حوزه سنت محور و فقیه پرور قرار می‌داد. خصوصیتی که تا امروز نیز بر جای مانده است

هدف دوم – که هدف اصلی به شمار می‌رفت ؛ تصاحب قدرت سیاسی با انگیزه بازگشت عظمت مسلمین از طریق اتحاد مسلمین، بازگشت به تعالیم صدراسلام و احیای خلافت در روایت شیعی آن یعنی همان کی‌پررداری از سیدجمال‌الدین اسدآبادی و رشیدرضا گیلانی و تطبیق آن با فرهنگ دینی تشیع و بعدها با آموزه ولایی تصوف، که در صوفیان فقیه صورتی فقهی یافته بود

از این‌رو نیز آنان اسلام را مکتب مبارز می‌دیدند و انقلابی و ضد مستبد حاکم بودند، بدون این که ضد استبداد باشند

گرایش چپ در حرکت روشن‌فکری اسلامی نیز با توجه به این که از یک سو، حرکت‌های آزادیبخش و ضداستعماری در دوران آزادی هند و الجزایر و سپس در بسیاری از کشورهای تازه به استقلال رسیده آن روز جریان داشت و مسئله اعراب و اسرائیل گفتمان غالب روشن‌فکران مسلمان بود؛ قابل درک است. علاوه بر آن مذاهب با عدالت اجتماعی کمتر مشکل دارند تا با دموکراسی و آزادی. مذهب اسلام نیز در آغازگاه قبیله‌ای خویش، ابتدا در دوران خلفای راشدین، به تبع آموزه‌های قرآن و ملزومات جوامع قبیله‌ای، به مسلمانان نگاهی یکسان و عادلانه داشت. البته این روند دیری نپایید و به خلافت اشرافی بدل شد. بازگشت به دوران پرشکوه خلفای راشدین و امام علی، مستلزم پذیرش نوعی سوسیالیسم بود که گروه سوسیالیست‌ها ی خداپرست حتی در نام به آن وفادار مانده بود. البته ناگفته پیداست که در این انتخاب رقابت با حزب توده که به سرعت جوانان را از خانواده‌های اکثر متدین آنروز جذب خود می‌کرد، نیز بسیار دخیل بود. زیرا اقتضاء رسالت کلامی روشن‌فکران دینی همین بود که به هر ترفندی از ریزش نیروهای مذهبی جلوگیری کنند

اما واقعیت جامعه ایران چه بود؟

در زمان فتحعلی شاه قاجار ملا احمد نراقی سلطنت را به فتحعلی خان که خان زاده‌ای از ایل قاجار بیش نبود و از بحران مشروعیت شاهنشاهی آرمانی و دودمانی ایرانی رنج می‌برد، شرعاً تفویض کرده بود و او را به مقام شاهی برگزیده بود. این کار یک نقطه عطف در تاریخ سیاسی روحانیت شیعه بود. ولایت فقیه که تا آن زمان مفهومی مجرد در حوزه فقه عرفانی بود، اکنون تجسم عملی یافته بود. کنه این فرمان این بود که من ملا احمد نراقی، به علت عدم توان اجرایی به نیابت از ولی فقیه، سلطنتی را که حق شرعی من است، به فتحعلی شاه واگذار می‌کنم

بنابراین، از آن به بعد، شاخه‌ای از روحانیت خود را مالک اصلی حکومت می‌دانست. رضا شاه پهلوی روحانیت را از اعتبار و قدرت سابق انداخته بود. او و محمدرضا شاه برای ارتقای مشروعیت خود، نیازی به حکم امثال ملا احمد نراقی نمی‌دیدند. آنها ناسیونالیسم باستان گرایانه ایرانی را که پایه درخوری در بین روشن‌فکران ایرانی یافته بود ترویج می‌کردند و از آن مشروعیت خود را اخذ می‌نمودند

روحانیت سیاسی آرزوی بازگشت به محل قبلی خود، یعنی تاج بخشی و تاج ستانی را داشت. آنها درصدد حکومت مستقیم نبودند. به شهادت کتاب کشف‌الاسرار آیت‌الله خمینی روحانیت آرزویی فراتر از تاج بخشی و تاج ستانی سلاطین را نداشت. این روشن‌فکران مذهبی بودند که تحت تأثیر پروژه احیای خلافت اسلامی، گفتمان حکومت اسلامی را از فدائیان اسلام گرفته و آن را ادامه و گسترش دادند

آن‌ها وسیله شدند تا حکومت سایه روحانیت، تبدیل به حکومتی بالفعل شود. درحقیقت، آن چه که امروزه انقلاب خوانده می‌شود، چیزی جز تحویل تاج و تخت شاه، به ولی فقیه سلف ملا احمد نراقی نبود که خود را صاحب شرعی و اصلی آن می‌دانست.

البته روشن‌فکری دینی آرمان‌گرا بود و توجه چندانی به واقعیات نداشت. او در عالم رؤیا به دنبال یک منجی پیامبر گونه بود و می‌خواست او را به حکومت اسلامی برساند تا عظمت از دست رفته مسلمانان را احیا کند.

روشن‌فکری دینی به هیچ روی روحانیتی را که همواره با آن در رقابت و خصومت بود، بر نمی‌تابید. تا آستانه انقلاب ضمن حفظ ارتباط با روحانیت مبارز و آیت الله خمینی، دل درگرو سازمان مجاهدین خلق داشت و اوضاع را رصد می‌نمود. با گذشت زمان، بیشتر روشن می‌شد که روشن‌فکران دینی، این فشر کم و بیش محدود، اما با سروصدا و دارای جذابیت برای جوانان، خود توان تصاحب قدرت نداشتند و درصدد بودند تا واگن خود را به یک لکوموتیو وصل کنند. سازمان منحصر به فرد و عجیب روحانیت که برآمدن تاریخی‌اش بسیار قابل مطالعه و شگفت‌انگیز است، با تلفیق شبکه سراسری و وسیع روحانیت با رهبری چند کانونی، یعنی تعدد در مرجعیت، به طور بالقوه از هر حزبی در جهان قوی‌تر و آماده‌تر برای تصاحب قدرت بود. اشکال از نظر روحانیت انقلابی و بازماندگان فدائیان اسلام، در بازار و روحانیت چندگانگی راس این شبکه بود. این‌ها توانستند به روشن‌فکران دینی بقبول‌اند که منجی رویایی آنان همان آیت‌الله خمینی است. این کار از بعد از ظهر 15 خرداد تا آستانه انقلاب طول کشید. هر چند کند ولی با موفقیت پیش رفت و آن‌ها در اکثریت خود پذیرفتند که خمینی، تافته جدا بافته و یک انقلابی استثنائی است.

انقلابیون روحانی، که راس چند کانونی سازمان روحانیت، همواره عملاً خواسته‌های صنفی و سیاسی شان را از جمله در مورد قدرت سیاسی تعدیل می‌کرد، به کمک روشن‌فکران مذهبی، لقب امام را اختراع کردند و در جریان انقلاب در صدر سازمان روحانیت نشاندند، تا امت او بشوند. گفتمان ایدئولوژیک و انقلابی دکتر شریعتی در ترکیب با تجربه اقدام مستقیم و خشونت فدائیان اسلام و برآمدن سازمان‌های مسلحی چون مجاهدین خلق، تحرک و دینامیسم سازمان کم تحرک و سنتی روحانیت را فراهم نمود تا بهمن انقلاب را در بهمن 57 به راه‌اندازند.

روشن‌فکران مذهبی نه سازمان و نه پایگاه و نه گفتمان منسجمی داشتند که آن چه را که برای آن تبلیغ کرده بودند به خود اختصاص دهند. البته در این بحث ما به علل گوناگون وقوع انقلاب نمی‌پردازیم، واضح است که علل گوناگون انقلاب به این‌ها محدود نمی‌شود. در این باره بسیار کسان و من نیز بسیار نوشته‌ایم. در این مقاله، صرفاً تضاد تاریخی گفتمان غالب و روش روشن‌فکران دینی را باز می‌شکافیم و این اشارات همه به این منظور است.

در ابتدای انقلاب روشن‌فکری دینی، شریک درجه دوم در قدرت سیاسی بود. نوفل‌لوشاتو را آنها اداره کرده بودند. اولین نخست وزیر و اولین رئیس جمهور از آنان بود. دولت موقت گوش تا گوش از وزرای با سابقه مذهبی تشکیل شده بود. آیت الله خمینی ابتدا بازرگان و سپس بنی صدر را برکنار کرد. جنگ همه چیز را به یکباره دگرگون کرد و نخبگانی ماجراجو و بی‌پاک از توده مردم را، به جای فکلی‌ها در کنار روحانیت نشاناد. به تدریج مدعیان قدرتی از درون سپاه برآمدند و عمده روشن‌فکران مذهبی به حاشیه رانده شدند، یا به زندان افتادند و یا مجبور به ترک وطن شدند. اما با توجه به این سابقه آن‌ها هنوز خود را شریک بالقوه قدرت تلقی می‌کنند. قدرتی که گمان می‌کنند روحانیت به ظلم از دست آنان در آورده است.

شاید آنان از این رو گفتمان انقلابی دوران قبل از انقلاب خود را به گفتمانی ملایم و اصلاح طلبانه تبدیل کرده اند که در نهایت به هیچ روی شکست نظامی را که خود سهم بزرگی در برپایی آن دارند، نمی‌پذیرند. بدیهی است که این اصلاح طلبی، اصیل نیست و بیشتر فرصت طلبی است، زیرا نه به خود و نه به دیگران توضیح نداده که چرا و چگونه انقلابیون و طرفداران مبارزه قهرآمیز دیروز، امروز چنین مصرانه اصلاح طلب شده اند؟

تضاد تاریخی روشن‌فکری دینی از تبدیل گفتمان انقلابی و چپ قبل از انقلاب، به گفتمان لیبرالی و رفرمیستی کنونی و پس از انقلاب، مهم‌ترین تضاد موجود در روشن‌فکری دینی است. این تغییر مانند همه تاریخ تکوین روشن‌فکری دینی عکس‌العملی در پاسخ به مسئله روز و عمدتاً حوادث و موقعیت‌های سیاسی بوده است. سؤال اساسی این است که اکنون

روشن‌فکری دینی چه می‌خواهد. لاف‌در ایران اتحاد مسلمین، بازگشت به صدر اسلام و نظام خلافت آرمان‌های مردودی شده‌اند. امروز داعش و داعشی‌های وطنی نیز جز این نمی‌خواهند

هنوز هیچ درگیری فکری و مفهومی جدی با این آرمان‌های آهسته بایگانی شده، در دعوای نظری موجود و پرهیاهو در بین آنان به چشم نمی‌خورد. رویکرد عمل‌گرایانه در حوزه مدرنیته، دموکراسی و حقوق بشر، به عنوان گفتمان غالب و مد روز کافی نیست. تلاش برای اختلاط اندکی مدرنیته و مقداری اسلام و فروش آن به عنوان محصول درخشان روشنفکران دینی نیز مشکلی را حل نمی‌کند. اصلاح‌طلبی در چنین نظام تام‌گرا و اقتدار طلب، بدون تحلیل مفهومی و عمیق مفاهیم این حوزه، حداکثر به مشروطه دینی سعید حجاریان تقلیل پیدا خواهد کرد و نه به دموکراسی و حقوق بشر. اگر بناست به قول عبدالکریم سروش، روشنفکری دینی اجتهاد در اصول نماید و یا به تصور ملکیان کار علمی و فرهنگی را بر کار سیاسی مقدم بدارد، اصول مدرنیته و دموکراسی بر سه اصل دموکراتیزاسیون خرد و دانش، دموکراتیزاسیون اقتصاد و به عنوان حاصل آن دو، دموکراتیزاسیون قدرت سیاسی استوار است. معرفت دینی و مسلک عرفانی، به تعمیم همه خواننده‌ای آن، هر دو دانش و خرد را در انحصار اولیاءالله و راسخون فی العلم می‌دانند. در نتیجه دین و عرفان، جامعه‌ای نخبه‌گرا متشکل از مدعیان حقیقت و براساس مرید و مرادی و امت و امامی می‌سازد. این جامعه نخبگان اقتدار گرا و تمامیت‌خواه است، زیرا حقیقت انحصارا در نزد اندکی از نخبگان است و عقل کلی حقیقت بین نیز. چنین جامعه‌ای فقط توان تولید پادشاه، خلیفه و یا ولی فقیه را بر سر قدرت دارد. در نهایت از کوزه همان برون تراود که در اوست

تا دانش و خرد به عموم مردم تعلق نگیرد و عقل جزئی و خرد عملی و روش علمی مسائل جامعه را حل نکنند و ادعای عقل کل بودن از اقطاب روحانی و عرفانی ستانده نشود، و یا حداقل مردم به این مشکل یعنی مرجعیت دادن به ولی و قطب و مراد در ناخودآگاه تاریخی خود آگاه نشوند، در به همین پاشنه خواهد گشت

در گروه آموزشی دانا، سعی کردم که پیوند بین و اقتدارگرایی باستانی و [15] من در سلسله سمینارهای متعدد خود مذهبی را با نظام سیاسی اقتدارگرا نشان دهم. در این سلسله سمینارها به نام چالش سنت و دموکراسی رابطه بین ناخودآگاه ذهنی اقتدارگرا و تمامیت‌خواه ما ایرانیان براساس باور به حقیقت مطلق و روش درون‌گرایی وحدت با حقیقت مطلق را با برآمدن تاریخی دو سازمان اقتدارگرای سلطنت براساس پادشاهی آرمانی و روحانیت بر محور ولایت مطلقه فقیه و نظام تمامیت‌خواه و اقتدارگرایی کنونی نشان داده‌ام

روشن‌فکران دینی با درگیر شدن با گذشته انقلابی و خشونت ستای خود می‌توانند به خوبی با این ذهنیت عمومی ما ایرانیان که فقط اختصاص به آنان نیز ندارد خود را مشغول نمایند و رویکرد امروزین خود را نه فقط عمل‌گرایانه بلکه به شکلی عمیق، علمی و نظام‌مند توضیح دهند و بکوشند با این کار چراغ راه دیگران نیز باشند. بحثی که امروز بین آنان درگیر است، همه در نهایت و با تسامح فراوان حاشیه‌ای به این متن است

حسن شریعتمداری

هامبورگ – هفتم دسامبر 2015 برابر با 16 اسفند 1394

روشن‌فکری دینی و تجدد در گفت‌وگو با دکتر سید جواد طباطبایی همشهری پنج‌شنبه پنج تیر 1388 شماره 3088. [1]
26 تیرماه 2003

فرهنگ امروز- گفتگوی بهزاد جامه بزرگ با مصطفی ملکیان. [2]

سخنرانی دکتر سروش در کلن آلمان- چهارشنبه 29 ژوئن 2015- گزارش نشریه ندای آزادی. [3]

پروژه روشن‌فکری دینی و مسئله زنان حجت‌الاسلام والمسلمین داود مهدی‌زاده گان- نسخه شماره هشت -تابستان. [4]
1379 ایران پرس

- سروش دباغ چهار بهمن 1392 مقاله به روشن‌فکری دینی و روشن‌فکران دینی زمانه . [5]
- باشگاه اندیشه جمعه 11 اسفند 1393 روشن‌فکری دینی نه، روشن‌فکران دین‌دار آری- محمد مجتهدی شبستری . [6]
- هنر تجدیدگرایی و روشن‌فکران دینی گفت و گو با حسن اشکوری؛ سیروس علی‌نژاد بی‌بی‌سی جمعه 15 اوت . [7] 2005.
- دین، مدرنیته و سکولاریسم-فصل نامه ره‌آورد شماره 1024,392 گفتگوی ره‌آورد با محمدرضا نیکفر . [8]
- دکتر آرش نراقی - درباره روشن‌فکری دینی - راه نو - سال اول - شماره نه . [9]
- یاسر میر دامادی- آیا روشن‌فکری دینی همان روشن‌فکری دین‌داران است؟ سایت زمانه- چهار مرداد 1393 [10]
- گفتگوی زارع کهنونی با دکتر ابوالقاسم فنایی- کارنامه روشن‌فکران دین‌دار در قلمروی اخلاق- ماهنامه سیاسی [11] فرهنگی نسیم بیداری- نوروز 1392 - ویژه نامه روشن‌فکری دینی
- «سایت ملی مذهبی -جمعه 15 اسفند 1392 مقاله تقی رحمانی با عنوان «اسلام فقهائی و روشن‌فکران مسلمان . [12]
- سخنرانی دکتر سروش در لیندنر هلند پانزدهم شهریور ماه 86 آنچه روشن‌فکری دینی نیست . [13]
- نقل از سایت بوی باران وب سایت رسمی سازمان عدالت و آزادی اسلامی
- مصاحبه تارنمای اطلاع رسانی حجه الاسلام سیدهادی خسروشاهی 1389-10-27. [14]
- www.dana-info.org مراجعه نمایید به سایت انجمن آموزشی دانا در آدرس . [15]

نیاز به گفت و گوهای چالشی و همکاری های برنامه ای



الف- آیا برای گذار به دموکراسی در ایران نیازمند مباحث نظری و فرهنگی هستیم؟

برای تسخیر دموکراسی به عوامل زیادی نیاز است که یکی از آنها پیش برد و دامن زدن به مباحث نظری فرهنگی – سیاسی است که متأسفانه کمتر بدان پرداخته شده و یا شاهد بحث های یک سویه و متکلم وحده صاحب نظرانی هستیم که کمتر تحمل شنیدن آراء مخالف خود را دارند. از همین زاویه با آن که طرح این مباحث از جانب شما را مفید می دانم ولی معتقدم این شکل طرح نظرات بدون طرح سنوالات های متقابل و چالشی و یا بدون رویارویی بین دیدگاه های متفاوت به نتیجه درخوری منجر نخواهد شد.

ب- آیا در روند دموکراتیزاسیون به اصلاح دینی نیاز وجود دارد؟ چه ارزیابی از موقعیت کنونی نواندیشان دینی و فعالان سیاسی این طیف دارید

در مورد ضرورت اصلاح دینی به نظر من اصلاح رادیکال دینی در شرایط کنونی نه تنها ضروری بلکه حیاتی است زیرا در طول تاریخ همواره ولو با فراز و نشیب، اصلاح دینی جریان داشته ولی اکنون هم چنان که معتقدم بشریت در صورت ادامه روند جاری بر سر دوراهی سوسیالیسم یا بربریت و نیستی قرار خواهد گرفت مسلمانان نیز مستقیماً در برابر انتخاب میان اصلاحات ریشه ای و توحش سلفی؛ چه نوع شیعی و چه نوع سنی آن، قرار گرفته اند که نه تنها بنیادهای فکری آنان بلکه وجود و هستی دولت – ملت های سرهم بندی شده شان را نیز تهدید می کند و این خود نمی تواند بدون ارتباط با کل روندهای کنونی جهان و ظهور ناسیونالیسم افراطی و راست افراطی در غرب باشد

اینک در برابر مصلحین مسلمان سنوالات بسیاری قرار دارد که به ویژه در شرایط و وضعیت کنونی ناچارند به آنها پاسخی شفاف دهند :

اول رابطه دین و دولت و چگونگی جدائی این دو از یک دیگر در جهت حفظ و صیانت هر یک و متناسب با شرایط، سطح آگاهی و تجربه حاکمیت های مذهبی و یا نیمه مذهبی. درس گیری از تجارب برخی کشورها از جمله در مصر ناصری و با شعار: «الدین لله والوطن للجميع» دین از آن خدا و میهن متعلق به همه گان و هم چنین لانیسیته ترکیه، عراق و سوریه و تونس.

دوم راه کار پایان دادن به جنگ داخلی بین خود مسلمانان، مداوای بیماری مزمن تکفیر دیگران چه در رابطه با روشنفکران بی خدا و چه دگر اندیش و چه در رابطه با فرق دیگر اسلامی: شیعه، سنی، بهائی، دروزی، اهل تصوف و ... غیره. و نیز تقسیم جهان به «دار الاسلام» و «دار الکفر»

هم سازی با علم، تجدد و مدرنیسم و با نهادهای نوینی مثل نهادهای منتخب توسط شهروندان، سیستم قضائی مدرن، حقوق بشر، نهادهای بین المللی در دفاع از حقوق زنان، کودکان و اقلیت های مذهبی و ملی و ...، خشونت زدائی از فقه اسلامی چه در رابطه با تنبیهات بدنی از دست بری گرفته تا سنگسار و چه اعمال قهر جهادی و امر به معروفی رایج

طبعاً راه حل ریشه ای در یافتن دلایل عقب ماندگی کشورهای مسلمان (هم چون بسیاری از کشورهای مشابه) و حل آن ها را باید در ساخت ها و ایجاد شالوده های بنیادین اقتصاد تولیدی و مبتنی بر صنعت و کشاورزی جست. اما رسیدن به همین نیز در گرو برداشتن موانع موجود داخلی، خارجی، فرهنگی و سیاسی و برون رفت از سیستم اقتصادی کنونی در این کشورهاست. زیرا حفظ این وضعیت نتیجه ای جز بازتولید استبداد و عقب ماندگی مزمن آنها نخواهد داشت (این مبحث و رابطه آن با دموکراسی مجال بیشتری می طلبد که به بعد موکول می کنم)

هم چنین باید به این سنوالات پاسخ داد که چرا کوشش های صورت گرفته در جهت اصلاح اسلامی در دو قرن گذشته از محمد عبده گرفته تا سید جمال الدین اسدآبادی و تا اصلاح طلبان و ملی – مذهبی های کشورمان نتوانسته به طور روشنی در پاسخ گویی به سنوالات های فوق و به عقب راندن و رویارویی با قرانت های سنتی سلفی دست یابد ؟

در رابطه با ارزیابی موقعیت کنونی نواندیشان دینی و فعالان سیاسی این طیف به نظر من در وهله اول باید آنها را از نظر موضع سیاسی شان نسبت به حاکمیت مذهبی تفکیک نمود و طبعاً هرچه به اصلاح طلبان حکومتی و هسته مرکزی نظام اما به طور کلی گرایش عمومی این طیف نزدیک تر باشند، جنبه اصلاحی آنها نیز رقیق تر و محافظه کارانه تر می شود پس از روشن شدن بیلان حاکمیت ولایت فقیه در ایران به سمت نوعی جدائی دین از دولت و هم چنین تفکیک نهاد های

مذهبی از دولت به عنوان واکنشی در جهت دولتی کردن حوزه هاست. اما از آن جا که بخش اصلی این طیف کعبه آمال خود را بر « طبقه متوسط » قرار داده مواضع آنان از نظر اجتماعی روز به روز لیبرالیزه تر شده و مورد بهره برداری گسترده جناح نئولیبرال حاکمیت قرار گرفته اند که تنها هم شان یافتن سهم بیش تر در قدرت است

با توجه به این واقعیت شاهد نوعی پوست اندازی در طیف گسترده سیاسیون و روشنفکران مذهبی سابقا رادیکال هستیم که در اشکال گوناگونی چون به طاق فراموشی سپردن برخی مواضع « ضد نئولیبرالی » و « ضد امپریالیستی » و اجتماعی (در دفاع از مستضعفان) گذشته و تخطئه مفاهیمی چون « انقلاب » و پرستش « اصلاحات » و ... تبلور یافته است

من معتقدم به جای تقسیم بندی های کنونی که دیگر نمی تواند جوابگو باشد بایستی طیف بندی نیروهای سیاسی بر پایه برنامه سیاسی اجتماعی جریانات مختلف چپ، دمکرات و لیبرال صورت گیرد و فکر می کنم چنین رویکردی به نوبه خود می تواند به اصلاح اسلامی مورد بحث نیز یاری رساند

پ- وضعیت کنونی رابطه بین روشنفکران عرفی و مذهبی را چگونه می بینید و چه چشم انداز یا پیشنهاداتی در این رابطه دارید

در پاسخ به سنوال سوم باید خاطر نشان کنم که متأسفانه رابطه بین روشنفکران و میان نیروهای سیاسی حتی در درون طیف های گوناگون یکی از بدترین مراحل خود را می گذراند که به نظر من عمد تا ناشی از سرخوردگی ها ، دوری از فضای اجتماعی، فرقه گرایی ، خودشیفتگی و تنها خود را برحق دانستن و ... است

بر این اساس رابطه بین روشنفکران و جریانات غیر مذهبی و مذهبی نیز جدای از این واقعیت نمی تواند باشد خاصه آن که این امر با توجه به حاکمیت مذهبی در طول این سال ها تشدید نیز شده است

راه حل در شکل یابی تشکل ها و طیف های سیاسی برپایه برنامه سیاسی روشن، تشکیل ائتلاف ها بر اساس آن و تنظیم رابطه بین آنان با توجه به نقاط اشتراک و افتراق برنامه ای است که طبیعتاً مانع همکاری های مقطعی در رابطه با مسائل عمومی و حقوق بشری و ... نخواهد بود. از سوی دیگر تشکیل جلسات و مناظرات و دامن زدن به مباحث نظری سیاسی عمیق در رابطه با اوضاع کنونی و ساختاری جامعه، مسائل منطقه و غیره و در یک کلام گذار از مناقشات سطحی به بحث های پایه ای می تواند تا حدودی در تغییر فضای کنونی مؤثر باشد

نواندیشی دینی؛ برآمده از تاریخ و تاریخ ساز



تاثیر دیالک تیکی فرهنگ در رخداد‌های مهم جهان و ایران

انقلاب قبل از خودآگاهی فاجعه است». «کسانی که به سرعت به نتیجه رسیده اند؛ بعد، امتیازات قبل از انقلاب شان را «هم از دست داده اند. من همه انقلابات زودرس را نفی می‌کنم» (علی شریعتی/ م. آ 20 ص 500)

بسیاری از رخداد‌های سیاسی بزرگ به دنبال بسط تفکرات تازه و انقلابات فکری و فرهنگی اتفاق افتاده است. بسیاری از مورخان و صاحب نظران و تحلیل‌گران در رابطه با «جهان جدید» (مدرنیته، عصر مدرن، دموکراسی‌های مدرن، جهان صنعتی و هر نام دیگری که بر آن بگذاریم) معتقدند همه این عناوین (که با زبان‌های مختلف به واقعیتی واحد اشاره می‌کنند) به دنبال

- عصر روشنگری و بسط و انسان‌گرایی (و به خصوص خردگرایی) و – الف
- رفم دینی و – ب
- تجربه گرایی و رشد و شوفایی علم و به دنبال آن پیشرفت‌های بزرگ صنعتی – پ

اتفاق افتاده است و از دل آن دولت – ملت‌های مدرن و جهان جدید و تفکر و نظام سرمایه‌داری و معارض با آن تفکر و رویکرد سوسیالیستی و دیگر دستاوردهای جدید بشری هم چون پویش‌های رفع تبعیض نژادی، رفع تبعیض جنسیتی و جریانات فمینیستی، جریانات سبز حافظ محیط زیست و ... سر برآورده و بعضاً به بار نشسته است

بنابراین اگر از منظری «دیالکتیکی» (در اینجا به معنای تأثیر متقابل عوامل ذهنی و عینی)؛ به رخداد‌های جهان معاصر بنگریم، رشد تفکر و فرهنگ و فلسفه و علم (به خصوص متدلوژی تجربی و عقلی) به صورت دل‌دل و متقابل با رشد صنعت، سیاست و اقتصاد و ... همراه بوده است

این مسئله در مورد جامعه ایران نیز مصداق دارد، انقلاب مشروطیت که پس از آخرین جنبش دوران قدیم در جامعه ایران (یعنی جنبش تنباکو) اتفاق افتاد؛ خود به دنبال سال‌ها بسط آراء و اندیشه‌های جدید توسط منورالفکرهای آن دوره که سخنان شان از جمله در مطبوعات کشورهای پیرامون ایران منتشر و به ایران منتقل می‌شد و نیز توسط برخی نواندیشی‌های دینی که توسط علما و وعاظ و خطیبان مشروطه‌خواه در ایران تبلیغ می‌شد، اتفاق افتاد. روزنامه‌های منورالفکران و منبرها و نظرات و حتی فتوای خطیبان و نویسندگان و علمای بزرگ طرفدار مشروطیت نقش به سزایی در پذیرش و حمایت و تلاش و جانفشانی برای این سرفصل تاریخی و اتفاق دوران‌ساز در ایران داشت

هر چند باید تأکید نمود که رشد فرهنگ و تفکر به صورت انتزاعی و نخبه‌گرایانه کمتر می‌تواند جریان ساز و موثر باشد. اندیشه آن گاه تأثیرگذار بوده که در پیوند با زندگی مردم و مشکلات آنها بوده و زیرساخت‌های فکری راه به برون‌رفت‌هایی برای تغییر زندگی عینی و ملموس برد (همان دیالکتیک و تأثیرگذاری متقابل ذهنیت و عینیت)

تأثیر اصلاح دینی در رخدادهای مهم ایران و جهان

در ایران، اما؛ بسان بسیاری جوامع دیگری که مذهب در آن نقش و نفوذی گسترده داشته است، بخش عمده ای از «نوزایی فکری» و فرهنگی از معبر و بستر «اصلاح» و «نواندیشی دینی» گذشته است. در ایران یعنی کشوری که از دوردست های تاریخ خود؛ قبل و بعد از اسلام، سرزمینی به شدت مذهبی بوده و در سه دوره مهم تاریخی اش حتی حکومت به شدت مذهبی داشته است (ساسانیان- صفویان- جمهوری اسلامی)؛ جریان نواندیشی دینی اش هم به شدت برخاسته و محصول این تاریخ کهن و هم اثر گذار بر تاریخ آن بوده است (از زرتشت که خود یک مصلح در ادیان قدیم ایرانی بوده تا مزدک و مانی و در تاریخ اسلام تعداد کثیری از متفکران و جنبشهای فلسفی و دینی و جنبشهای اجتماعی و اعتراضی _ عموماً شیعی _ در جای جای این سرزمین از جنبش شعوبیه تا جنبش تنباکو)

در دوران معاصر نیز مثلاً بسیاری از متفکران عصر مشروطیت یا خود معتقد به دین بوده و تفکر دینی نوگرایانه شان را با مردم در میان گذاشته اند و یا اگر خود نیز مذهبی نبوده اند اما با زبان و استدلال دینی (هم) با توده های مخاطبشان سخن گفته اند. در این باره بسیار می توان سخن گفت و مستند تاریخی آورد

در غرب نیز رفرم دینی (به خصوص در نهادهای سنتی و کلاسیک و پیدایش پروتستانتیسم) نقشی به سزا در جهان جدید داشته است. هیچ مورخی نیست که به تکوین مدرنیته و دنیای جدید پرداخته باشد و به این پدیده مهم توجه و ارجاع نداده باشد.

این امر را هم در رابطه با جریانات عمومی و هم در رابطه با پویش ها و جنبش ها و جریانات خاص نیز می توان دنبال کرد. ...مانند بسط و تحقق اندیشه دموکراسی، فمینیسم (و جنبش حق خواهی و رفع تبعیض جنسیتی) و

برخی مورخان تاریخ دموکراسی گفته اند که رشد «یکتاپرستی» خود قدمی مهم برای تکوین اندیشه دموکراسی بوده است. وقتی آدمیان به جای «خدایان مختلف» و دارای سطوح مختلف نفوذ و قدرت که هر یک خدای بخش هایی از انسان های مخلوق خود بوده اند به «یک خدا» باورمند شده اند که همه آدمیان مخلوق آن یک خدای واحدند و حتی برخی پیامبران تصریح کرده اند که همه انسان ها چون دانه های شانه با هم برابرند و از توحید فلسفی برابری مخلوقات خداوند را نتیجه گرفته اند، تنها یک گام ذهنی مانده است که نتیجه گیری شود: پس همه این انسان هایی که با هم برابرند هر یک، یک رای و رأیی مساوی دارند

توحید فلسفی بستری «تسهیل گر» برای تداوم منطقی و رسیدن به دموکراسی بوده است (و این سیر البته جبری و الزامی نیست و می تواند نقش های مختلفی از جمله نقش های منفی هم ایفا کند - و در تاریخ هم چنین نقش هایی نیز ایفا کرده است - اما از سویی به شدت عاملی «تسهیل گر» برای پذیرش فکر دموکراسی بوده است). همان گونه که فکر (به یک معنا سخت گیرانه) یکتاپرستی و تلقی دیگر تفکرات به عنوان شرک و بت پرستی تسهیل گری مستقیمی برای رشد فرهنگ «تکثر» و تنوع و «آزادی» نداشته است و نیازمند کاتالیزورهای دیگری برای غنی سازی خود و پذیرش تکثر و تسامح و آزادی بوده است (مانند نفی اجبارگرایی در پذیرش دین یکتاپرستی؛ رحمانیت خداوند؛ عرفان و اهمیت دل تا ذهن و زبان؛ مهم بودن عمل نیک تا اعتقاد ذهنی درست؛ راه های مختلف به سوی خداوند و نظایر آن) و تفکر پرتنوع و ژله مانند داشته است. و اگر مانند وبر که به ارتباط «هندی (مجموعه ادیان هندونیسم) آمادگی بیشتری برای پذیرش «آزادی پروتستانتیسم و سرمایه داری صنعتی پی می برد به هند بنگریم نتیجه تفکر ژله ای هندونیسم را نیز در دموکراسی هند پرجمعیت و با صدها باور و دین و حتی زبان های مختلف می بینیم

در تفکر هندو طیف وسیعی از تمثال گرایی (آنچه در تفکر یکتاپرستانه با لحن مقداری تند، بت پرستی نامیده می شود) تا خدای واحد و حتی تا خدای غیرمتشخص و فلسفه وحدت وجودی، به طور هم زمان به رسمیت شناخته شده و هیچ یک مورد طعن و رد قرار نمی گیرد. پرواضح است که مومنی که به این تفکر باور دارد و با آن تربیت می شود دگرپذیری و آزادی گرایی بیشتری خواهد داشت

و برعکس تفکر کاستی و پذیرش سلسله مراتب طبقات و اعتقاد به تناسخ و پاداش و عقوبت از جمله با ارتقاء به طبقات اقتصادی بالاتر و یا تنزل به طبقات پایین تر (و یا حتی ارتقاء جنسیتی یعنی مرد شدن و تنزل آن یعنی زن شدن) به عنوان

یک اصل فلسفی و ریشه دوانده در جهان بینی هندویی می تواند پشتوانه کیهانی و فلسفی برای ناعدالتی اقتصادی و جنسیتی فراهم آورد. همان گونه که یکتاپرستی یهودی و اسلامی می تواند (و توانسته است) تسهیل گر پذیرش سوسیالیسم، عدالت و رفع تبعیض باشد. (تعداد مهمی از بنیانگذاران و متفکران اندیشه چپ تبار یهودی داشته اند). در هر حال در سیر تمدن های مختلف بشری نقش فکری و تربیتی و پرورشی آرای دینی (و فلسفی) در رویکردهای سیاسی و اقتصادی و جنسیتی بسیار برجسته بوده است.

یک نمونه مهم در این رابطه نقش پروتستانتیسم در پیدایش و رشد آراء و پویش های فمینیستی بوده است. اگر تاریخ فمینیسم را به طور روندی و از آغاز به پایان بخوانیم و ببینیم (نه به صورت وارونه)، به اهمیت این موضوع بیشتر پی می بریم. بسیاری از فمینیست های امروزی شاید به علت غیرمذهبی بودن شان توجه و اشاره ای به نقش پروتستان ها در روند شکل گیری و گسترش اندیشه خود نمی کنند. در حالی که یک بررسی ساده در تاریخچه فمینیسم نقش ادبیات مذهبی و تأثیرات قوی فمینیست های پروتستان را در نسل و جریان اول فمینیسم آشکار می کند.

ادبیات فمینیستی انتقادی سابقه ای 400 ساله دارد (ریتزر/ نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر/ ثلاثی/ انتشارات علمی/ 1382، ص 101)

گیدنز در کتاب جامعه شناسی خود (ترجمه صبور/ نشرنی/ 1372) آورده است: در سال 1895 «الیزابت کدی استانتون» مجموعه تفسیرهایی بر کتاب مقدس تحت عنوان «انجیل زنان» منتشر کرد. به نظر او خدا زنان و مردان را به عنوان موجوداتی هم ارز آفریده و انجیل باید این واقعیت را کاملاً منعکس کند. او معتقد است خصلت مردانه انجیل نظر معتبر خداوند را منعکس نکرده بلکه این واقعیت را نشان می دهد که این کتاب به وسیله مردان نوشته شده است (ص 499). همچنین او می گوید که دلیلی ندارد تصور کنیم که خدا مرد است، زیرا در کتاب مقدس به وضوح ذکر گردیده است که همه انسان ها به صورت خدا آفریده شدند. هنگامی که یکی از همکاران او یک کنفرانس حقوق زنان را با جمله «خداوند، مادر ما» افتتاح کرد واکنش تندی را از سوی مقامات کلیسا برانگیخت. با این همه استانتون در تشکیل کمیته تجدیدنظر زنان مرکب از بیست و سه زن برای دادن نظر مشورتی به او در تهیه انجیل زنان پافشاری کرد (همان). استانتون در مقدمه کتابش می گوید: «قانون شرع و قانون مدنی، کلیسا و دولت به ما آموخته اند که زن بعد از مرد، از مرد و برای مرد؛ موجودی پست و تابع مرد آفریده شده است (1892)» (همان، ص 500)

کتاب ایدنولوژی های مدرن سیاسی (وینسنت/ ثاقب فر/ نشر ققنوس/ 1378) نیز در جایی از فصل فمینیسم خود آورده است: «تأثیر پروتستان ها جهت تشویق بسیاری از زنان به فعالیت های اجتماعی و درگیر شدن در موضوعات اجتماعی و سیاسی بسیار مهم بوده است. یکتاپرستان به ویژه نقش زنان را در اعتقادات خود یادآور شده اند» (ص 253). نویسنده سپس توضیح می دهد سوسیالیست های تخیلی آغازین هم در این ماجرا نقش مهمی داشتند

نویسنده در همین فصل از خاتم «ماری ولستون کرافت» (که تحت تأثیر روسو نیز بوده) آورده است: «خدای خردمند نباید نیمی از بشر را بی عقل خلق کرده باشد» (ص 269) و یا می گوید «خداوند حقوق طبیعی را به طور برابر در همه انسان ها به ودیعه گذاشته است. به غیر از قدرت جنسی، تمایز بسیار اندکی میان زنان و مردان وجود دارد» (همان، ص 279). خاتم کرافت همچنین می گوید: «مربی دینی ام گفته است تمامی انسان ها در برابر خداوند برابر و مسئول هستند» (همان، ص 269).

در ایران و جهان اسلام هم حرکت حق خواهانه و مؤثر و دوران ساز زنان مدت ها است که آغاز شده و زنان نواندیش دینی نیز در آن نقش مؤثری دارند. مقاله ای از سوی یک تحلیل گر در رابطه با الجزایر تحت عنوان «انقلاب آرام زنان در الجزایر» منتشر شده که ترجمه آن در مطبوعات ایران نیز منعکس گردیده است. در این مقاله آمده: 70 درصد وکلا و 60 درصد قضات در الجزایر زن هستند (شرق، 86/3/7). و ما می دانیم الجزایر یک کشور مسلمان نشین است. در ایران نیز 60 درصد دانشجویان دخترند اما ساخت قدرت جلوی اشتغال بسیاری از آنها را در مدیریت های مهم، و از جمله در قضاوت، می گیرد. ولی در یک جامعه مسلمان نشین دیگری که مثل ما سابقه یک انقلاب را در تاریخ معاصر خود دارد 70 درصد وکلا و 60 درصد قضات زن هستند

در هر حال در ایران معاصر نیز نقش اصلاح دینی و رفرمیست‌ها و اصلاح‌گران و نواندیشان دینی در پیشبرد روندهای تغییر (مشروطیت، نهضت ملی، انقلاب اسلامی، جنبش اصلاحات، جنبش سبز) هم به لحاظ فکری و هم به لحاظ سیاسی و اجتماعی بسیار مهم و گاه بسیار اساسی (و در حد نقش اول) بوده است. مقالات و پژوهش‌های مختلفی در این رابطه نوشته شده که نیازی به تکرار نیست.

افکار و اعمال سیدجمال‌الدین اسدآبادی و آیت الله نائینی و علما و مراجع طرفدار مشروطیت نقاط برجسته و غیرقابل چشم‌پوشی در بررسی تاریخ مشروطیت است. همان گونه که نقش مهندس بازرگان و به ویژه دکتر شریعتی در دو نسل و دو فراز مهم تاریخ پس از آن که بخش قابل توجهی از دانشگاهیان و نسل جوان را از خود متأثر می‌سازند؛ بسیار آشکار است.

در جنبش اصلاحات و جنبش سبز نیز همین نقش‌ها قابل ردیابی است. این همه اما، این جریانات را از نقد و آسیب‌شناسی بی‌نیاز نمی‌کند. اما «واقعیت» و عینیت این تفکر و جریان فکری – سیاسی غیرقابل انکار است و به نظر نمی‌رسد که در یک برخورد واقع‌گرایانه جریانی کوتاه مدت و موقتی تصور شود.

جامعه ایران هم چنان مذهبی است

با همه تب و تاب‌ها و نارضایتی‌های جدی و اساسی جامعه کنونی ایران از حکومت روحانیت مدعی دین، پرونده بسیار تیره و قابل نقدی را به ارمغان آورده است، اما جامعه ایران هم چنان یک جامعه عمیقاً دینی است. نادیده گرفتن این ویژگی پرریشه و دامنه (از قبل از اسلام تاکنون) و فرض نابودی و یا تضعیف جدی مذهب در چشم‌انداز آینده مقداری آرزوآندیشانه به نظر می‌رسد. سیر و سفری کوتاه در کوچه‌ها و خیابان‌های شهرها، حتی شهرهای بزرگ؛ در عیدها و عزاهای مذهبی مانند نیمه شعبان، تاسوعا و عاشورا و امثال آن برای هر دیرباوری می‌تواند آموزنده باشد. جامعه کنونی ایران علیرغم عکس‌العمل‌های نارضایت‌مندان و معترضان‌اش به «دین سیاسی دولتی» به حوزه «دین آیینی» عقب نشسته و پناه برده است، هر چند گهگاه نیز از به کارگیری ادبیات دینی سیاسی ابایی ندارد. (مانند الله اکبر گفتن‌های شبانه در جنبش سبز و یا فریاد برآوردن یاحسین میرحسین در مقاطع مختلف و یا نوحه‌خوانی‌ها و شبیه‌سازی‌های تاریخی مذهبی دیگر برای نقد و اعتراض به دین دولتی حاکم). هر چند به علت فقدان پژوهش‌های دقیق و عدم امکان تحقق آن، نمی‌توان با ضرس قاطع و با آمار و ارقام مشخص نشان داد اما به صورت یک تجربه حسی و مشاهداتی فردی می‌توانم گفت اکثریت جامعه ایران همچنان مذهبی است و عبورکنندگان از عقاید و اخلاق دینی در اقلیت‌اند (همان گونه که بیشترین تعداد زندانیان سیاسی و بیشترین تعداد اعدامی‌ها در فاجعه تابستان 67 با نسبت بالای هشتاد و پنج، نود درصد را افراد و نیروهای مذهبی- عمدتاً از مجاهدین- تشکیل می‌دهند) و بگذارید تصریح کنم که اگر نیروهای غیرمذهبی این واقعیت را نبینند، یک بار دیگر در آینده از نیروهای مذهبی، و این بار نه از مذهبی‌های سنتی (که کل جریان روشنفکری ما، اعم از مذهبی و غیرمذهبی از آنها، بنا به توازن قوای اجتماعی و تاریخی شکست خوردیم)، بلکه از نواندیشان و رفرمیست‌های دینی شکست خواهند خورد. در این باره سخن بسیار می‌ماند و این البته به معنای چشم بستن بر یک پوست‌اندازی تاریخی و تجربه حضوری و حسی جامعه ایران در رابطه با مذهب و تغییر جایگاه آن در آینده نیست. خواست جدایی دین و دولت (و نه الزاماً دین و سیاست)، علیرغم مذهبی بودن اکثریت جامعه، یک خواست ملی است که از سوی اکثریت جامعه مذهبی نیز حمایت و به صورت روزافزون دنبال خواهد شد.

لزوم آسیب‌شناسی نواندیشی و نواندیشان دینی

و باز این همه به معنای نادیده گرفتن نقایص و کاستی‌های جریان نواندیشی و رفرمیسم دینی نیز نیست. ولی این نقیصه‌ها لزوماً آنهایی نیست که از سوی افراد و نیروهای غیرمذهبی به صورت یک جدل سیاسی مطرح می‌شود. از جمله آن که این روشنفکران و نواندیشان دینی بوده‌اند که این حکومت را به ارمغان آورده‌اند. این نقد به شدت انتزاعی و بدون در نظر گرفتن واقعیت‌های بسیار آشکار جامعه ایرانی و حاصل نوعی نگاه وارونه به تاریخ (نگاه از آخر به اول به تاریخ و نه نگاه طبیعی و روندی بدان) و در نظر نگرفتن واقعیت‌هایی مانند در اقلیت بودن شهرنشینی در ایران (55 به 45 درصد) حتی در مقطع انقلاب و مذهبی سنتی بودن حتی اکثر شهرنشین‌ها و نفوذ طبیعی و تاریخی روحانیت در این اقلاراست. به گردن روشنفکران و نواندیشان دینی انداختن تقصیر پیروزی روحانیت امری غیرتاریخی و غیرواقعی است هر چند

می‌توان به عملکرد برخی از فعالان نحله روشنفکران دینی نقدهایی به درست یا نادرست وارد کرد، اما تقلیل حاکمیت روحانیت به این امر نوعی ساده‌سازی اگر نگوییم بی‌انصافی و بی‌اخلاقی علمی است. انقلاب ایران روشنفکری و سنتی بود که به سرعت از هم پاشید و طرف قوی‌تر با کشیدن «شرکت نافرجام دو نوع رادیکالیسم» حاصل... عکس مار طرف ضعیف‌تر را که به درستی اسم مار را می‌نوشت از این شرکت حذف کرد و شد آنچه شد

است که امری مهم و مستقل است که در این جا با این حال جریان نوگرایی و اصلاح دینی خود نیازمند نقد و آسیب‌شناسی نیست. نقایص فکری، سیاسی – تشکیلاتی کل جریان روشنفکری ایران و در ذیل آن مجال پرداختن به این موضوع مهم و به ویژه نقایص جریان نواندیشی دینی می‌بایست مورد تأمل و تدقیق قرار گیرد و تجربه و عبرت گام‌های فراییش گردد. خود این جریان نیز تا حدی بدین امر پرداخته و به تکمیل و تکامل آرای خویش پرداخته است

این جریان خود متکثر و چندپارادایمی است اما مجموعه جزایر این مجمع‌الجزایر بزرگ (از اندیشه بازرگان و شریعتی و پیمان و بنی صدر گرفته تا اشکوری و نوشریعتی ها و ...) خود سیری قابل تأمل داشته‌اند. سیر از تفکرات پیشا انقلاب و پیشا جمهوری اسلامی به تفکرات پسا انقلاب و پسا جمهوری اسلامی در اضلاع مختلف این جریان قابل تأمل است، هر چند تغییرات بنیادی در برخی از این نحله ها صورت نگرفته اما تجربه جمهوری اسلامی به شدت در تجدید نظر و تغییر و تکمیل آراء و رویکردهای شان موثر بوده است

نقد «سیر آراء مهندس بازرگان پس از انقلاب و نقد «مکتبی اندیشی» (نوع بهداشتی‌تر و منصفانه‌تری از قرار داد) و تأکید بر خدا و که «روحانیت» – و نه فرافکنانه و طفره‌روانه- «روشنفکران»، را هدف نقد «ایدئولوژی آخرت و اخلاق به جای فقه و حکومت و جزمیت و استبداد دینی نمونه‌هایی از این امر است

جریان نوشریعتی‌ها نیز آرای روشن‌تری از معلم فکری خود در نسبت دین و سیاست و حکومت ابراز کرده‌اند. دیگر متفکران این طیف هم چون دکتر سروش و مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان نیز با آراء گوناگون خود در پوست‌اندازی تاریخی بسیاری از نیروهای مذهبی سنتی (که حتی پس از سال‌ها پس از انقلاب همچنان تحت تأثیر فضای روحانیت بودند) نقشی بنیادی و غیر قابل چشم پوشی داشتند

نقش فرهنگی نواندیشان دینی از نحله‌های گوناگون آن در تربیت نیروهای فعال در جنبش اصلاحات و جنبش سبز که خود برخاسته از تعامل دیالکتیکی ساختارهای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی جامعه ایران با مولفه‌های فرهنگی و از جمله و به ویژه مولفه‌های دینی اند، نیز غیرقابل انکار و تخفیف و تقلیل است

مزیت دو فرهنگه بودن نواندیشان دینی

یک مزیت مهم نواندیشان دینی دو فرهنگی بودن آنهاست. آنها از سویی پایی در جهان جدید و تفکرات نو دارند و از سوی دیگر پایی در سنت دیرینه تاریخی دینی. در عمل نیز معمولاً با هر دو طیف سخن گفته‌اند. بازرگان و شریعتی و سروش و ... هم با روشنفکران و به خصوص تحصیل‌کردگان جوان و دانشجویان آرمان‌خواه و طالب اندیشه‌های تازه و در پی کشف و پانهادن به دنیای جدید سخن گفته‌اند و هم با جامعه سنتی و مذهبی. آنان باعث شده‌اند روند تغییر در جامعه ایران به تدریج و با هزینه کمتر و بدون ایجاد دو قطبی سنتی – متجدد در جامعه صورت بگیرد. دو قطبی، خصمانه و خشونت آمیز شدن این نسبت در برخی از جوامع خاورمیانه حوادث سخت و خونینی را رقم زده است که اینک در برابر چشمان ماست؛ هم وقایع مصر و سیر نهایی بهاری عربی در آن کشور به حکومت نظامیان و به خصوص موضعگیری بخش مهمی از نیروهای غیرمذهبی در آن جامعه (و نیز در میان روشنفکران و نیروهای غیرمذهبی ایرانی) که با عمده کردن حساسیت‌های ضد مذهبی یا غیرمذهبی‌شان دچار خطای تاریخی و استراتژیک شدند، و نیز حوادث لیبی و عراق و سوریه و افغانستان و ... اگر نگاهی عبرت آموز داشته باشیم

نواندیشان دینی بنا به خصیصه دوفرهنکه و دوزبانه بودن‌شان نقاط مشترکی با هر دو سوی طیف سنتی – مدرن جامعه دارند که می‌بایست از این مزیت به بهترین وجه استفاده کنند. در این باره دو نکته بسیار مهم و اساسی است

یکی توجه و تاکید بر نقطه و شاخص محوری برای گفت و گوی دو جانبه فرهنگی با روشنفکران عرفی و نیروهای سنتی و دوم تنظیم رابطه اجتماعی و سیاسی منطقی و راهگشا با این دو طیف

رویکرد تاریخی» به دین نقطه مشترک روشنفکران دینی و عرفی»

روزی روزگاری نحوه برخورد این دو نحله روشنفکری با یکدیگر را در جامعه ما مسئله خدا و موضوع ماتریالیسم و نیز مسئله عدالت و استثمار تشکیل می‌داد، همان طور که در نسلی پیش‌تر مسئله علمی بودن یا نبودن دین بود و در فضای دهه هفتاد و هشتاد عقلی بودن یا نبودن دین. این گونه دو قطبی‌سازی‌های فکری هر چند در عرصه اندیشه، طبیعی و شاید ضروری باشد، اما «روشنفکر» تنها یک اندیشمند و دانشمند نیست. در آن صورت نام او فیلسوف، جامعه‌شناس، اقتصاددان، فیزیکدان و ریاضی‌دان و... می‌بود. همان گونه که «روشنفکر» یک فعال سیاسی صرف برای کسب یا حفظ قدرت (حتی برای آرمان‌های ملی و مردم‌دوستانه) نیست. هر دو طیف یادشده دایره‌های تک‌مرکزی‌اند به مرکزیت «حقیقت» در اولی (فیلسوف و دانشمند) و «قدرت» در دومی (سیاست‌مدار). اما «روشنفکر» یک بیضی دو کانونی و دو مرکزی است، یک کانونش حقیقت است و کانون دیگرش تغییر (تغییر قدرت). و به تعبیر مصطفی ملکیان روشنفکر به دنبال تقریر حقیقت و تقلیل مراتب است. کلمه «روشنفکر» معنا و تاریخچه‌ای مستقل از دیگر کلمات فیلسوف و دانشمند و سیاستمدار و... داشته است که در اینجا نیازی به شرح آن نیست

است که می‌توان به نحوه برخورد روشنفکران عرفی به مقوله دین و مذهب و با این نگاه به روشنفکر و کار روشنفکری به خصوص در منطقه خاورمیانه و جامعه‌ای چون ایران نگریست. جدا از لایه صرفاً فکری و حقیقت‌محور مسئله، لایه اجتماعی و کارکردی‌اش نیز اهمیت فراوانی دارد

در هر حال روشنفکران عرفی با «مذهب» سروکار دارند. مذهبی که پیامبر، متن مقدس، تاریخ، فرهنگ و... مشخصی در سیری طولانی و پرفراز و نشیب داشته است. طبیعی است که آنها باور و اعتقادی به پیامبر و خدا و متن مقدس این دین ندارند چه برسد به فرهنگ و تاریخچه و روحانیت و متولیان آن. اما آنان با این پدیده حداقل به عنوان یک رخداد و پدیده تاریخی ریشه دار و همچنان زنده در جهان معاصر و جامعه کنونی خویش و به خصوص با پیامبر و متن مقدس و سنت بنیانگذار و بنیانگذاران اولیه آن چگونه برخورد می‌کنند؟

پیشنهاد ما یک «برخورد تاریخی» است، آنها می‌توانند بنابر هر رویکرد فرهنگی و فکری و فلسفی که دارند با پدیده اسلام و پیامبر و قرآن، «برخوردی تاریخی» کنند و ببینند آیا محمد به عنوان بنیانگذار این پدیده، چه تاریخی داشته و چه آموزه‌هایی را در این بستر تاریخی پذیرفته و یا بر آنها اثر گذاشته و چه دستاوردهای مثبت و منفی برای زمانه خویش و تاریخ پس از خود به ارمغان آورده است. این امر مستلزم پرهیز از خطای آناکورنیستی و غیرتاریخی دیدن پدیده‌هاست

برای من در هنگامی که رابطه با مسئله زنان و زن در متون مقدس پژوهش می‌کردم بسیار جالب و شگفت‌انگیز بود که بسیاری از محققان در یک مواجهه نه امروزی، بلکه تاریخی با مسئله برخورد پیامبر اسلام با موضوع زنان چه نظرات و قضاوت‌های کاملاً متفاوتی با قضاوت‌های برخی روشنفکران ضد مذهبی که تحلیل و برخورد و قضاوتی غیرتاریخی در این باره داشته‌اند به دست می‌دهند. در این جا به چند نمونه از برخوردهای پژوهشی - تحلیلی غیرمؤمنانه اشاره می‌کنیم

همیلتون گیپ در یک برخورد صرفاً تاریخی و پژوهشی در کتاب اسلام یک بررسی تاریخی (ترجمه منوچهر امیری، 1- شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص 50) می‌گوید: «اصلاحات اجتماعی قرآن باعث ارتقای موقع و مقام زن شده است؛ قولی است که جملگی بر آن‌اند... بدیهی است که محمد بیش از آن چه در قرآن آمده است نمی‌توانست وارد این شیوه قانون گذاری شود» گیپ اقدامات پیامبر را سقف کاری که او می‌توانست انجام بدهد، می‌داند. او هم چنین از فرهنگ سازی و تمدن سازی اسلام به عنوان «تحولی حیرت‌آور» (همان، ص 26) یاد می‌کند

خانم ژرمن تیلیون (مردم‌شناس بزرگی که از سال 1934 تا سال 1940 در الجزایر به تحقیق مشغول بوده است) در 2 - رابطه با قوانین ارث در قرآن می‌گوید: «احکام قرآن در باب ارث، فمینیستی‌ترین قانون گذاری جهان متمدن در آن روزگاران» بوده است. (به نقل از سیمای زن در فرهنگ ایران، جلال ستاری، نشر مرکز، ص 241). خانم تیلیون در

همان جا می‌گوید حتی در زمان ما هم در برخی کشورهای شمال آفریقا مردان حاضر نیستند قوانین ارث قرآن در مورد زنان را اجرا کنند.

احسان طبری در کتاب «برخی بررسی‌ها در باره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران» (شرکت سهامی - 3 خاص انتشارات توده، 1358) که قبل از انقلاب نوشته، می‌گوید: حق با گلدزیهر است که مندرجات اساسی قرآن علیه آداب متداول دوران پیش از محمد است که نام جاهلیت گرفته است، مانند رسم قصاص و جنگ‌های دانمی و نفاق و تفرقه و وضع نازل و رقت‌انگیز زنان و دختران و غیره. اسلام نوعی زندگی یکتاپرستانه و یا شعار برادری عمومی (انما المؤمنون اخوه) و دموکراتیسم قبیله‌ای را به میان آورد و گفت که فضیلت هر کس در نزد خدا به پارسایی آن کس است، خواه سیدقربشی باشد یا عبد حبشی (ص 200) و یا در جای دیگر می‌گوید: این ارزیابی به هیچ وجه بدان معنا نیست که محتوای تشیع مانند همه مذاهب سرشار از عقاید و مراسمی نیست که پایه عقلی و علمی ندارد... این ارزیابی بدان معناست که به پدیده‌های تاریخی نباید از نظرگاه امروزی نگریست، بلکه باید نقش آن را در زمان‌ها و زمین‌ها به شکل مشخص بررسی کرد. لذا اگر نقادی شادروان کسروی از شیعی گری از نظر مقتضیات روز دارای محتوای منطقی باشد از جهت قضاوت تاریخی دارای چنین محتوایی نیست. اسلام به طور اعم و شیعه به طور اخص خواه از جهت شکل خواه از جهت عملکرد (فونکسیون) تاریخی خود در ادوار گوناگون و در جوامع سلجوقی، صفوی، قاجاری و در دوران کنونی یکسان نماند. تشیع ایامی که حربه اپوزیسیون بود و تشیع در دورانی که به حربه هیئت حاکمه بدل گردید دارای نقش همانندی نیست، همه این‌ها را یک پژوهنده تاریخ اسلام و تشیع باید با انصاف و عینیت علمی در نظر گیرد. زمانی بود که ستایش خاندان علی مثنی کوبنده بر پوزه خلفای غاصب اموی و عباسی محسوب می‌شد. (ص 210)

پتروشفسکی یکی از آکادمیسین‌های شوروی سابق در کتابش به نام اسلام در ایران (ترجمه شده توسط آقای کریم - 4 کشاورز، انتشارات پیام) می‌گوید: «محمد سیاستمداری داهی و با استعداد است». و می‌افزاید: «رهبران اسلام بنا به مقتضیات خویش نسبت به سنن قبیله‌ای و عشیره‌ای نظر منفی داشته‌اند ولی چون می‌دیدند که به ناگاه مخالفت با سنن یاد شده محال است یک سازش و مصالحه عقلایی را مجاز دانستند». (ص 30)

وی در جای دیگری می‌گوید: «محمد تعدد زوجات را مورد تشویق قرار نمی‌داد». (ص 36) و در صفحه 93 می‌گوید: «می‌دانیم که در اسلام تعدد زوجات مجاز است ولی باید به یاد داشت که اسلام تعدد زوجات را پدید نیاورده است و این رسم مدت‌ها پیش از ظهور اسلام بین اعراب و ایرانیان و یهودیان باستانی وجود داشته است. برعکس اسلام این رسم «دیرین را محدود کرد و مردان را از داشتن بیش از چهار زن در آن واحد منع نمود».

وی در ص 175 می‌گوید: «در حقوق جزایی اسلام بسیاری نکات هست که نه تنها از اروپای غربی در دوران تعالی فنودالیزم (قرن‌های 11 تا 15) پیشی بسته است بلکه از قوانین حکومت مطلقه (قرن‌های 16 تا 18) نیز متعالی‌تر است». و در جای دیگر آورده است: «مجازات‌هایی که فقه برای دزدی معین کرده است از آن چه در کشورهای غربی معمول بوده ضعیف‌تر است زیرا در قرون وسطی ممکن بود برای یک دزدی ناچیز سارق را به دار بیاویزند. حتی در آغاز قرن 19 در انگلستان و فرانسه برای سرقت قرصی نان و پاره‌ای گوشت دزد را به اعمال شاقه محکوم می‌کردند.» (ص 181) و در جای دیگر می‌گوید: «شریعت زن را مکلف ساخته که از شوهر اطاعت کند که وجه مشترک همه ادیان است ولی قدرت شوهر به شخص زن بسط پیدا می‌کند و نه به اموال او. در حقوق اسلامی برعکس قوانین فنودالی و بورژوازی اروپایی که شوهر اختیار مال و جهیزیه زن را دارد به شدت اصل تجزیه اموال زن و شوهر مراعات می‌شود. شوهر حق ندارد اختیار اموال منقول و غیرمنقول زوجه خویش را داشته باشد.» هم چنین در یک پاورقی مربوط به بحث بالا آورده است: «طبق قانون ناپلئون زن بدون اجازه شوهر حق ندارد جهیزیه خود را مصرف [تصرف] کند ولی شوهر جهیزیه زن (خود را به هر گونه‌ای که بخواهد می‌تواند خرج [تصرف] کند.» (ص 187)

و در جای دیگر می‌گوید: «در میان غربیان نظر یک جانبه‌ای درباره وضع زنان در کشورهای اسلامی وجود دارد. زن در کشورهای اسلامی مشرق زمین بر روی هم با مرد برابر نبوده و مطیع وی (پدر یا شوهر) بوده است. ولی از یاد نباید برد که در ممالک مسیحی غرب که زن منزوی نبوده و تعدد زوجات وجود نداشته است نیز وضع چنین بوده است. در عوض در سرزمین‌های اسلامی دفاع از حقوق ملکی و زندگی زوجه به حدی بوده که هی چگاه در ممالک غرب معمول و متداول نبوده است.» (ص 188)

متن پنجم کتاب 23 سال (نوشته علی دشتی یا منزوی) است که در جامعه ما به صورت غیررسمی منتشر شده است. - 5
این کتاب در جامعه ما به عنوان یک کتاب ضداسلام و ضدپیامبر شناخته شده و در زمان خودش هم غوغایی به پا کرده و پاسخ‌هایی به آن نیز (از جمله از طرف آقای مصطفی حسینی طباطبایی) منتشر شده است. اما برخی تحلیل‌ها و قضاوت‌های تاریخی این کتاب در مورد زنان و نقل آن می‌تواند به عنوان یک نمونه از برخوردهای غیردینی و صرفاً تاریخی، جدا از صحت و سقم نظریاتی که ابراز می‌شود، مفید باشد. این نوع رویکرد می‌تواند درسی برای روشنفکری عرفی ما باشد و آن آشنایی با مواضع تاریخ 23 سال در یک برخورد تاریخی با موضوع زن است.

در ابتدا مطالبی را می‌آوریم تا موضع غیرمؤمنانه کتاب 23 سال را نشان بدهد و سپس به نظرات و قضاوت‌های تاریخی او در رابطه با برخورد اسلام و پیامبر با مسئله زنان می‌پردازیم.

نویسنده این کتاب معتقد است به پیامبر وحی نمی‌شده است و آیات قرآن الهامات درونی خود پیامبر بوده است. هم چنین نویسنده معتقد است از اواسط حرکت پیامبر یعنی در دوران مدینه، آرام‌آرام روش و اخلاق پیامبر عوض می‌شود. او حتی در یک جا تعبیر «یاسای محمد» را هم می‌آورد. نویسنده کتاب معتقد است «قرآن یک سبک تازه آورده که از نظر سبک معجزه است اما محتوای تازه‌ای ندارد» (صفحه 91 الی 93). وی معتقد است همه حرف‌هایی که محمد زده قبلاً توسط بودا و مسیح و دیگر پیامبران گفته شده و چیز تازه‌ای نیست. او در صفحات متعددی از جمله 45، 46 و 92 از تعبیر «تأییدات روحی درونی محمد» استفاده کرده است. یعنی سخنانی که پیامبر می‌گوید از روح و درون خودش بیرون می‌آید و وحی نیست. در جایی دیگر می‌گوید: «زنان وی چون شاهزاده خانم‌های مشرق زمین باید به حجاب بروند و پس از مرگش هم چون شاهان بنی‌اسرائیل کسی حق ندارد با زنان او هم خوابه شود (صفحه 183). او از تلمود نقل کرده که بعد از مرگ پادشاهان یهود نباید کسی با زنان‌شان ازدواج کند. نویسنده در جای دیگر به «تناقض و تغایر و تخالف در قرآن» اشاره کرده است (صفحه 236). وی در صفحه 241 می‌گوید: «خداوند و محمد به طرز قابل تأملی در قرآن با یک دیگر مخلوط می‌شوند» و مثال ادبی‌اش افعال و ضمائر اول شخص و سوم شخص و نوسان بین این دو در قرآن است.

در یک جای دیگر هم می‌گوید «خدایی در اعماق وجود ناخودآگاه محمد ظهور می‌کند و او را مبعوث می‌فرماید و مأمور ارشاد قوم خویش می‌سازد. آن گاه محمد بشر و دارای خصایص بشری به این رسالت قیام می‌کند و آیات قرآنی از این دو «شخصیت تراوش می‌کند».

در صفحه 266 اشکالاتی ادبی به قرآن می‌گیرد و مثال‌هایی در این رابطه می‌زند. در صفحه 337 می‌گوید «محمد بشری».

نویسنده در صفحه 24 می‌گوید «محمد بهره‌ای وافر از ارباب دیانات گرفته است». در صفحه 43 می‌گوید «صورتی از اعماق ضمیر ناخودآگاه بیرون بسته و او را به اقدام می‌خواند». صدایی که در صفحه 92 آن را «صدای وجدان پاک و انسانی او» می‌داند. او در صفحه 45 می‌گوید: «آن محمدی که در اعماق این محمد ظاهری خفته است بیدار شده و به حرکت می‌آید». در صفحه 81 به تمسخر خدای محمد می‌پردازد. در صفحه 88 می‌گوید بیش از 100 اشکال ادبی در قرآن وجود دارد. صفحه 89 می‌گوید «با این همه قرآن ابدایی است بی‌مانند و بی‌سابقه در ادبیات جاهلیت». در صفحه 133 می‌گوید: «محمدی که باید جزیره‌العرب را به اطاعت درآورد از گریبان محمدی که 15 سال موعظه کرده و سودی به بار نیاورده است سر بیرون می‌کشد». سپس روی «شخصیت تازه محمد» بحث می‌کند و می‌گوید «چنین مردی که به روش مسیح سراپا شفقت است یک باره میدل به جنگجویی سرسخت و بی‌گذشت می‌شود». بعد ادامه می‌دهد «او در مقام تأسیس دولتی برمی‌آید که در راه تحقق آن از هیچ‌گونه وسیله‌ای روی گردان نیست. مسیح به قیافه داوود ظاهر می‌شود». (صفحه 135). و در صفحه 137 هم بحثی دارد روی «بیماری مخصوص مردان فوق‌العاده». و در صفحه 160 هم بحثی دارد با «تعبیر «تحمیل دین با زور».

او در صفحه 143 اوج حرفش را می‌زند و از قوانین جدید پیامبر تحت عنوان یاسای محمد نام می‌برد و می‌گوید «دیگر زبان خوش و بحث منطقی معنا ندارد و اینک باید با آنها با زبان شمشیر سخن گفت». و در صفحه 151 هم سخنی می‌گوید که در صفحه 154 هم آن را تکرار می‌کند: «برای رسیدن به مقصود هر وسیله‌ای مجاز و مشروع است». و در صفحه 156 حج را «عادت بت‌پرستان» معرفی می‌کند. این‌ها چکیده‌ای از مواضع نویسنده است. ولی همین نویسنده در یک برخورد صرفاً تاریخی با پیامبر اسلام و به ویژه مواضع قرآن در باره زن، چنین نظرانی را مطرح می‌کند:

در آن زمان، اجبار به عقیده و بی‌احترامی به آزادی عقیده در همه جهان و همه اقوام وجود داشته است.» (ص 160). و «در صفحه 186: «ده‌ها آیه قرآن درس آداب سکون و حسن رفتار و اخلاق است. در عین حال اوضاع اجتماعی اعراب زمان حضرت رسول را نشان می‌دهد». و نیز می‌گوید: «در مدینه دستورات جنبه عملی و التزامی دارد و در مقام لگام زدن به خودکامی و خودرایی اعراب بی‌بندوبار است» (ص 185) و می‌گوید: «در تمام اقوام ابتدایی زن در مرتبه دوم است.» بعد ادامه می‌دهد: «در عرب این اصل به شکل وحشیانه‌تر و رسواتری وجود داشته است و حضرت محمد در ضمن تشریح‌ها و توصیه‌های گوناگون از حدت این روش وحشیانه کاسته و برای زن حقوقی قایل شده است که در سوره نساء بسیاری از آنها آمده است.» (صفحه 189). در صفحه 190 هم می‌گوید: «در سوره نساء که شارع اسلام حقوق و حدود زن و مرد را معین می‌کند به خوبی تعدیل عادات جاهلیت و ارفاق به جنس زن نشان داده می‌شود.» و با اشاره به آیه «ان اردتم استبدال زوج و آیتیم اهداها قنطارا فلاتاخذوا منه شیئا...» ادامه می‌دهد «از این آیه به خوبی استنباط می‌شود که مرد عرب وقتی می‌خواست از زن خود جدا شود کابینی را که به وی داده بود پس می‌گرفت و چنان چه ملاحظه زن می‌گوید «مرد □ جاهلی □ می‌کنید شریعت اسلامی آن را نهی می‌کند.» در صفحه 191 در مورد تجویز عادت به واسطه قدرت جسمی از دیرباز چنین کرده است. حتی در قرن بیستم این عمل مخالف جوانمردی و منافی عدالت جاری است.» و اضافه می‌کند «یکی از زنان زبیر (اسماء دختر ابوبکر) می‌گوید هر وقت زبیر بر یکی از ما خشمگین می‌شد با چوب چنان او را می‌زد که چوب می‌شکست.» بعد خود نویسنده ادامه می‌دهد: «پس لاقل این فضل را برای شریعت اسلامی باید قائل شد که نخست موعظه و پس از آن ترک همخوابگی را توصیه فرموده و در صورت سودمند واقع نشدن آن دو تدبیر، زدن زن را اجازه داده است.» و اضافه می‌کند: «بعضی از مفسران و فقها معتقدند که زدن نباید منتهی به شکستن استخوان شود وگرنه حکم قصاص بر آن وارد می‌شود.» در صفحه 194 هم می‌گوید: «در سوره بقره آیاتی هست که عدالت و فکر انسانی پیغمبر را نشان می‌دهد و اعراب را از بدرفتاری با زن نهی می‌کند مانند آیه 31 و 232 سوره بقره» (صفحه 194). در جای دیگری هم می‌گوید: «در آیات عدیده قرآن و تعالیم اسلامی به خوبی وضع ناهنجار زن در جامعه عرب و رفتار غیرانسانی مردان با زنان روشن می‌شود مثل آیه 38 سوره نور که پیغمبر حکم می‌فرماید مردان، زن‌های مملوک خود را برای سود دنیایی به زنا مجبور نکنند» (صفحه 196)

او در جای دیگر در رابطه با ازدواج‌های پیامبر، تحت عنوان «خرده‌گیران فرنگی» می‌گوید: «اگر قضیه را صرفاً با منطق عقلی (نه عاطفی) بسنجیم ارزش ایراد آنان کاهش می‌یابد. محمد بشر است و بشر از نقطه ضعف خالی نیست. تمایل جنسی جزء غرایز آدمی است و بیش و کم هنگامی می‌تواند موضوع بحث قرار گیرد که تأثیری در کار و یا کردار یک شخص نسبت به دیگران داشته باشد. به عبارت روشن‌تر خصلت شخص هنگامی نکوهیده است که زیان‌بخش به حال اجتماع باشد. در زندگانی شخصی و خصوصی، خوبی و بدی و نقطه قوت و یا ضعف نباید مورد بحث و ملاحظه قرار گیرد» (صفحه 198 تا 200). در ادامه می‌گوید: «فکر سقراط در آتن نور می‌ریخت و از آتن به یونان و از یونان به جامعه انسانی، اگر سقراط در زندگانی شخصی خود تمایل خاصی داشته باشد که به دیگران زیان وارد نکرده نباید موضوع بحث قرار گیرد. در هیتلر غریزه جنسی یا نبود یا سرکش نبود، اما افکار شومی داشت که دنیا را به خون و آتش افکند» (صفحه 200). و باز در همان صفحه می‌گوید: «حضرت رسول خود را بشر می‌خواند، تمایل او به زن و تعدد زوجات وی نه آسیبی به اصول دعوت او رسانید و نه زیانی به حقوق دیگران.» و در صفحه 217 می‌گوید: «آیه 37 سوره احزاب [که درباره ازدواج پیامبر با زینب است] پرمعنا و زیباست و صراحت قول و صداقت روح پیغمبر را نشان می‌دهد.» در صفحه 220 نیز می‌گوید: «دلایل صدق و صراحت و امانت رسول در آیات قرآنی زیاد است. حضرت محمد پروای اعتراف به ضعف‌های بشری نداشته است.» و بعد در صفحه 292 می‌گوید: «بعضی از ازدواج‌های پیغمبر را باید حمل بر مصلحت و ایجاد پیوند خویشی کرد تا اسلام تقویت شود».

نویسنده در صفحه 297 می‌گوید: «زن قبل از اسلام شأن و حیثیتی نداشت و حتی جزء ترکه میت چون ارث به وراثت او در این جا می‌بینیم نویسنده‌ای که «احکام اسلامی در باب زن نوعی انقلاب و تحول مترقی به شمار می‌رود. می‌رسید اساساً مؤنثانه به متن نمی‌نگرد وقتی به تاریخ می‌نگرد آن قدر شجاعت دارد که چنین جمله‌ای را هم بگوید: «احکام اسلامی در باب زن نوعی انقلاب و تحول مترقی به شمار می‌رود.» او در ادامه می‌گوید: «نباید و موجه هم نیست که اعمال و احکام رهبری را که در اوایل قرن هفتم میلادی زندگی می‌کرده است از زاویه افکار و دید قرن نوزدهم و بیستم بنگریم. مثلاً از حضرت محمد متوقع باشیم که در مسئله بردگی نقش ابراهام لینکلن را ایفا کند؛ بسیاری از ایرادها قابل توجیه است.» او در صفحه 302 به «زندگی در نهایت قناعت» پیامبر اشاره می‌کند و می‌گوید: «غنایم هنگفتی بدست آورده بودند و زنان پیغمبر تقاضای اضافه نفقه می‌کردند. محمد آنها را بین طلاق و قناعت به همان نفقه مخیر ساخت».

نویسنده در صفحه 316 می‌گوید: «فصاحت بی‌نظیر او از شخصی‌امی و درس‌نخوانده اعجاب‌انگیز است. با این زبان گرم و فصیح مردم را به فضیلت و درستی و انسانیت دعوت می‌کند. به یاری مستمندان و ضعیفان برمی‌خیزد. راستی و درستی و تقوی و عفاف را مایه نجات می‌داند. از اخبار گذشتگان و انبیاء سلف سخن‌های عبرت‌انگیز می‌آورد».

پس یک پژوهشگر می‌تواند مؤنانه به متن مقدس نگاه نکند ولی سعی کند منصفانه نگاه کند. من فکر می‌کنم با رویکرد تاریخی می‌توان منطق و منطقه فکری مشترکی بین همه روشنفکران – اعم از مذهبی و غیرمذهبی – به وجود بیاید. تنها شرطش این است که ما «شجاعت دانستن» داشته باشیم

بنابراین روشنفکران عرفی و غیردینی می‌توانند در یک برخورد تاریخی با دین به تحلیل و ارزیابی دقیق‌تر، منصفانه‌تر و علمی‌تر و با رعایت ادب علمی و اخلاق پژوهش برسند. احتمال بسیار زیادی وجود دارد که برخی از این روشنفکران؛ پیامبران را نه به عنوان یک پیامبر بلکه به عنوان یک مصلح اجتماعی در زمان خود ببینند. حال حتی اگر آنها به کارکرد مصلحانه و مثبت یک دین یا پیامبر در یک یا چند حوزه در بستر تاریخی خود برسند حداقل می‌توانند عنوان کنند که آموزه‌های آن دین در زمانه خود چنان تأثیر مثبتی داشته اما حالا آن کارکرد و تأثیر را از دست داده و حتی به ضد خودش تبدیل شده است. (این موضعی پژوهشگرانه و تاریخی است که برخی روشنفکران غیر مذهبی در یک برخورد تاریخی بدان رسیده‌اند)

دارد؛ صدایی به نفع حقوق «دو صدایی» نگارنده خود در این رابطه معتقد است که متون مقدس برای انسان مدرن حالت بشر و صدایی بر علیه آن، صدایی به نفع آزادی و دموکراسی و عدالت و صدایی بر علیه آن، صدایی به نفع حقوق زنان و صدایی بر علیه آن و...؛ و وظیفه مهم و شاید بزرگ‌ترین رسالت کنونی نواندیشان دینی تعیین تکلیف و تبیین نسبت این دو صدا با هم در گامی فرابیش در مسیر نوزایی فکری و اصلاح دینی در وضعیت پسانقلاب/پسا جمهوری اسلامی است. است که جای تفصیل آن در اینجا نیست این مسئله موضوعی بسیار جدی

برخورد تاریخی با پدیده‌های دینی می‌تواند یک «منطق مشترک» هم چون یک بازار مشترک مرزی برای تبادل کالاهای فکری بین دو نوع روشنفکری و نواندیشی دبی و عرفی باشد. به علاوه که این نحوه برخورد می‌تواند برای روشنفکری عرفی راهی برای پیدا کردن یک زبان مشترک با توده‌های مذهبی بگشاید. این راه، منطق و «منطقه بی‌طرف مرزی» برای هر دو نحله روشنفکری و نیز برای کل جامعه ما بسیار مفید، آرام‌بخش و متعادل‌کننده روابط خواهد بود

دامن زدن به دو قطبی مذهبی و غیرمذهبی و به گردن مذهب و مذهبی‌ها (و به خصوص نواندیشان دینی) انداختن همه فجایع و مشکلات جامعه ایران و کیفرخواست حکومت مدعی دین در ایران را به اسم مذهب و روشنفکران مذهبی صادر کردن هم غیرواقعی است و هم غیرمنصفانه و غیرمفید و غیراستراتژیک. متأسفانه برخی از روشنفکران غیر/ضدمذهبی همان اشتباه بخشی از روشنفکران مصری را انجام می‌دهند که در برابر خطاهای مرسی، تضادشان را با مذهب و مرسی عمده کردند ولی در عمل نردبان نظامیان مستبد شدند و بعد هر دو بخش مذهبی و غیرمذهبی مورد سرکوب یکسان حکومت قرار گرفتند. در تاریخ ایران نیز یک بار دیکتاتوری غیرمذهبی رضاشاه و یک بار هم استبداد دینی جمهوری اسلامی توانست از توان و نیروی بخش‌هایی از روشنفکران غیرمذهبی و مذهبی برای پیشبرد خواست‌های خویش بهره ببرد و این برای هر دو نحله باید عبرت‌آموز و راهگشا باشد

مقاصد الشریعه» نقطه مشترک نواندیشان دینی و اصلاح طلبان حوزوی»

رفرمیست‌ها یا اصلاح طلبان حوزوی کسانی هستند که می‌خواهند با حفظ «منبع‌شناسی» و «روش‌شناسی» حوزوی، اما «بینشی» نو و اصلاح‌شده از دین ارانه دهد. نواندیشان دینی در منبع‌شناسی و روش‌شناسی‌شان نیز رویکرد حوزوی را نقدی بنیادی می‌کنند (این موضوع بحث خاص خود را می‌طلبد). اما یک نقطه بی‌طرف مرزی بین نواندیشان از یک سو و اصلاح‌طلبان رفرمیست (و حتی برخی سنتی‌های حوزوی) از سوی دیگر می‌تواند مبحث «مقاصد الشریعه» باشد. برخی از علمای بزرگ نیز در گذشته در این باره بحث کرده‌اند و یا حتی کتاب نوشته‌اند (مانند کتاب علل الشرایع از شیخ صدوق از بزرگترین فقهای شیعه). این نکته که احکام دینی (به صورت جزئی و مورد به مورد و یا به طور کلی) دارای فلسفه و هدفی هستند و به طور عینی و عقلی می‌خواهند به «نتیجه» ای خاص برسند، بحث پردامنه‌ای در فرهنگ و تمدن اسلامی است. یکی از مباحث مهم بین اشاعره و معتزله (دو گرایش اصلی کلامی مسلمانان در قرون اولیه اسلامی) در همین

رابطه بوده است که در بحث عام‌تر و مهم‌تری تحت عنوان «حسن» و «قبح» «ذاتی» یا «شرعی» اعمال (و احکام) در باره آن بحث می‌کرده‌اند. اشاعره هر آنچه خداوند گفته است را با این فرض و تصور که عقل بشری نباید و نمی‌تواند در آن دخالت کند، دارای «حسن» یا «قبح» شرعی می‌دانسته‌اند، اما معتزله به عکس معتقد بوده‌اند که اعمال (و احکام) شرعی دارای حسن و قبحی ذاتی هستند که برای بشر قابل کاوش و فهم عقلی است.

حال اگر از منظر حسن و قبح عقلی اعمال و احکام به مسئله دین بنگریم بسیاری از افراد رفرمیست (و بسیاری از سنتی‌های) حوزوی نیز به این امر اعتقاد دارند. حال اگر نواندیشان دینی که به صورت کلی و یک باره و یک جا در این باره بحث می‌کنند و به نتایج کلان می‌رسند، با این افراد و نیروها به صورت جزئی و مورد به مورد بحث کنند آن گاه اگر نشان دهند که یک فرم یا قالب از یک اعتقاد و عمل و حکم دیگر راهی به سوی آن «مقصد» و «علت»ی که برای آن آمده است نمی‌برد و به نتیجه ای که در صدر اسلام از آن مد نظر بوده را دیگر برآورده نمی‌کند، آن گاه می‌توانند با همین منطق در یک منطقه مرزی مشترک عقلانی و منطقی، نیروهای رفرمیست و سنتی حوزوی را راضی و قانع به «اجتهاد» برای طرح یک فرم و قالب متناسب امروزی برای رسیدن به آن «مقصد» الشریعه بکنند. مقوله «اجتهاد» که برای حوزویان نیز نام‌آشناست می‌تواند و باید برآمد و خروجی همین فرایند تحلیل مقاصد الشریعه به طور خاص (و «فلسفه احکام» به طور عام) باشد.

نواندیشان دینی در این نقطه می‌توانند با حوزویان نیز زبان و منطقی مشترک در یک منطقه بی‌طرف فکری بیابند.

ضرورت گفت و گو، همگرایی و دارالتقرب روشنفکری (و روشنفکری دینی)

و بخش‌های مختلف جامعه ایران به طور عام و جامعه روشنفکری ایران به طور خاص شدیداً نیازمند گفت و گو... همگرایی و همبستگی درونی اند

نواندیشان دینی هم اکنون دارای نحله‌های گوناگونی هستند، اما همان گونه که روزی شیخ شلتوت سنی و آیت‌الله بروجردی شیعه در یک تصمیم تاریخی و دوران ساز به ضرورت «دارالتقرب» بین دو فرقه مهم اسلامی رسیدند، امروزه تقرب و همگرایی بین نواندیشان دینی برای بهتر و موفق‌تر بودن پروژه نوسازی فکری – سیاسی‌شان برای جامعه ایرانی ضروری است. آنها نباید انرژی‌شان را صرف نقد (و متأسفانه تخریب) یکدیگر کنند (امری که به نظر من به خاطر نقد غیرمنصفانه و فرافکنانه دکتر سروش بر ایدئولوژی روشنفکری شریعتی به جای نقد ایدئولوژی رسمی روحانیت حاکم نضج گرفت. این نقد به جای نقد آیت‌الله خمینی و آیت‌الله مطهری و جمهوری اسلامی و فقاقت ایدئولوژیک شده و نقش قبلی اصلاح‌طلبان فعلی در برساختن شرایط پیش‌آمده؛ با فرافکنی و طفره روی از نقد خود به نقد انقلاب، شریعتی و ایدئولوژی پرداخت و متأسفانه برخی روشنفکران غیردینی نیز بدون شناخت و دقت کافی دنبال همین روند افتادند!)

نحله‌های مختلف روشنفکری دینی در نقد دین سنتی و حکومت و استبداد دینی حاکم؛ منطق و اهداف بسیاری مشترکی دارند، همان گونه که در تبیین دین و پروژه نواندیشی دینی (علیرغم تنوع داخلی‌اش) با نقدها و پرسش‌ها و آسیب‌شناسی‌های مشترکی مواجه‌اند.

به طور کلان و عام نیز روشنفکران ایرانی، اعم از دینی و غیردینی؛ جدا از گفت و گوها و نقدهای گاه بسیار جدی و اند و نباید انرژی‌شان را صرف تخریب یکدیگر کنند. «نقد» و «تخریب» مرزهای درونی بین خود، نیازمند همگرایی روشن معرفتی و اخلاقی دارد. متأسفانه گاه روشنفکران عرفی (و به میزان بسیار کمتری روشنفکران دینی) طرف مقابل را تبدیل به تضاد اصلی خود می‌کنند. (همان گونه که در حوزه عمل سیاسی و اجتماعی نیز گاه برخی افراد و نیروهای غیر/ضدمذهبی تعارض و تضادشان با اصلاح‌طلبان بیشتر از جریانات راست و راست افراطی است و حتی بعضی این خطای استراتژیک‌شان را با خطای دیگری توجیه می‌کنند و مدعی اند که اصلاً اصلاح‌طلبان/روشنفکران دینی باعث طول عمر حکومت می‌شوند و تضاد اصلی آن‌ها هستند!)

در هر حال هر دو طیف نواندیشان و روشنفکران دینی و عرفی در برخورد با حکومت و استبداد دینی؛ منطق و هدف مشترک بسیاری دارند. مسئله «جدایی دین و دولت» یکی از مخرج مشترک‌ها و دستاوردهای مهم همکاری و همسویی در امور مشترک توسط این دو نحله است که می‌تواند از سوی همگان دنبال شود. (مباحث و تجارب و توصیه‌های

به هر دو سوی این طیف برای هر دو طرف می‌تواند آموزنده باشد و آنها را از غرور علمی و عملی دور سازد، هابرماس (که خود بحث مستقلی می‌طلبد).

هرگونه نفرت پراکنی ضد دینی (و به عکس) می‌تواند رابطه این دو نوع روشنفکری را مخدوش سازد. در این باره روشنفکران غیر مذهبی که صدمات فراوانی از حکومت و استبداد دینی خورده‌اند باید خویشتن‌داری و حزم و عمق استراتژیک بیشتری از خود نشان دهند.

ملتهب و تیره بودن رابطه درونی این دو طیف از روشنفکران و بدتر از آن دامن زدن به یک جامعه دوقطبی تنها و به سود مستبدان و جریان‌ات راست و راست افراطی برای حمله بیشتر به آزادی و دموکراسی و عدالت و جریان تغییر طلب و تحول خواه در جامعه ایران و شدیداً به ضرر منافع ملی و مردم و میهن ماست. بهترین و کم هزینه‌ترین راه برای «تغییر» و رهپاری به سوی آزادی و عدالت و رفاه و آسایش و آرامش برای جامعه ایرانی تنش‌زدایی و تعامل همگانی و مشارکت جمعی حداکثری و پرهیز از دوقطبی کردن و نفرت‌آفرینی و خشونت‌زایی است.

رابطه و نسبت نواندیشان دینی و رفرمیست‌ها (و سنتی‌ها)ی حوزوی اما در دو عرصه متفاوت قابل دقت است: عرصه نظری و فکری و حوزه عملی مرتبط با «نهاد» روحانیت. نواندیشان دینی همواره بر حوزویان و به خصوص افراد خوش‌فکرتر آنان تأثیرات به سزایی داشته‌اند. این امر از مهندس بازرگان و دکتر شریعتی و... تاکنون که آرای دکتر سروش و مجتهد شبستری و ملکیان و کدیور و اشکوری و... در میان آنها کم و بیش مورد بحث قرار می‌گیرد، مطرح بوده و هست. نواندیشان دینی نباید استقلال و منطق و رویکرد اساسی و اصولی خود را بنا به مصالح سیاسی مقطعی به روحانیون واگذار کنند و به جای تأثیرگذاری بر روحانیت اصلاح طلب به عامیان متقاضی نظر و فتوای جدید از آنان تبدیل شوند.

اما جدا از حوزه فکری، در عرصه عمل نیز رابطه شخصی بین نواندیشان با روحانیون اصلاح طلب عموماً خوب و اثرگذار بوده است. این امر هم در رابطه با مرحوم بازرگان و هم در رابطه با دکتر شریعتی مصداق دارد. علیرغم تمامی جوسازی‌های عده‌ای از حوزویان علیه دکتر شریعتی، اما وی موضعی بسیار منطقی و متعادل در امور اجتماعی و عملی با روحانیون داشته و تجلیل‌های گاه حتی اغراق‌آمیز از اصلاح‌طلبان حوزوی کرده است. همین امر باعث تأثیرگذاری عمیق او در حوزه‌ها و بخشی از روحانیون و پیروان آنان گردید. بسیاری از اصلاح‌طلبان امروزی نیز در دوران جوانی خود با نسیم افکار شریعتی مواجه شده بودند. (از میرحسین موسوی گرفته تا بسیاری از روحانیونی که امروزه در میان‌سالی قرار دارند). اسلام منهای روحانیت شریعتی به درستی حوزه «تفکر» را در برمی‌گرفت و تقسیم‌بندی روحانیون به پاک و پوک و پلید و تأکید بر دعوی پدر – فرزندی بین او و برخی روحانیون در برابر ساواک سرکوبگر و بسیاری نمونه‌های دیگر وجه دیگری از این دو لایه را تشکیل می‌داد. روشنفکران نباید با افراط و تفریط گرایی متداول در روان جمعی ثنوی ایرانی یک بار «علیه» روحانیت دچار افراط شوند و یک بار عجولانه و ساده‌اندیشانه به «نفع» روحانیت (متأسفانه این امر در برخی تنوری‌های بعضی روشنفکران غیر مذهبی در جامعه ما فرمول‌بندی و تنوریزه شده که جای بحث آن اینجا نیست).

به علاوه این که این برخورد شتابزده و سطحی افراط – تفریطی دچار یک خطای بزرگ استراتژیک در تحلیل شرایط نیز می‌شود و آن عدم توجه به تفاوت جامعه ایرانی با مختصات دهه چهل و پنجاهی‌اش و در شرایط پیش‌انقلاب – پیش‌جمهوری اسلامی؛ با جامعه دهه هشتاد و نودی با مختصات پساانقلاب و پسا جمهوری اسلامی‌اش. اگر در آن هنگام نسبت شهرنشینی به غیرشهرنشینی هفتاد به سی و شصت به چهل (و در مقطع انقلاب 55 به 45 درصد) بود اینک این نسبت به هفتاد به سی درصد رسیده است. سطح سواد و تحصیلات عالیه، رشد رسانه‌های ارتباطی و رشد طبقه متوسط و سربرآوردن سبک‌های مختلف زندگی و مطالبه مشارکت‌جویی سیاسی در میان طیف وسیعی از نیروهای مذهبی (اعم از سنتی، رفرمیست و نوگرا) که به گمان من هم چنان اکثریت قوی جامعه ایران را تشکیل می‌دهند ما را با جامعه‌ای جدید مواجه می‌کند. اگر تا مقطع انقلاب ما با «جامعه‌ای ناموزون با غلبه وجه سنتی» مواجه بودیم اینک و از نیمه دوم دهه شصت به بعد با «جامعه‌ای ناموزون با غلبه وجه مدرن» مواجه‌ایم. نسبت و جایگاه روحانیت با این دو جامعه با مختصاتی تغییر و تحول یافته، کاملاً متفاوت و قابل تأمل است. اینک حتی برای بسیاری از خانواده‌های سنتی اصلاً مهم نیست که عقد و طلاق‌شان و یا تلقین اموات‌شان در گور را یک روحانی انجام دهد یا یک فرد رسمی یا مطلع مذهبی با لباس شخصی غیرروحانی. ندیده گرفتن این تغییرات ما را علاوه بر عجول و شتابزدگی دچار «تأخیر تاریخی» نیز می‌کند.

نواندیشان دینی هم چنان باید استقلال، فاصله و پیشگامی فکری خود را نسبت به حوزه‌ها، ضمن برخورداری از روابط منطقی (گفتگویی - تعاملی) دوستانه با روحانیون اصلاح‌طلب و رفرمیست حوزوی حفظ کنند

مزیت نواندیشان دینی این است که از یک سو می‌خواهند دست در دستان روشنفکران عرفی مردم‌دوست و منطقی بیندازند و از سویی دست در دستان روحانیون و سنتی‌های اصلاح‌طلب. و البته همه این زنجیره صلح و دوستی و تعامل و کنش و تحرک، رو به مردم و میهن دارند برای آزادی، عدالت، رفاه و امنیت و آسایش و رضایت

نیاز به اصلاحات دینی در مراحل سه گانه دموکراتیزاسیون



جوامع در روند «دموکراتیزاسیون»، با مراحل سه گانه ای مواجه هستند. این مراحل، از فراهم کردن زمینه های نیاز به «ایجاد تقاضای دموکراتیزاسیون» آغاز می شود و سپس وارد «دوران گذر به دموکراتیزاسیون» شده و در نهایت به «استقرار نهادهای دموکراتیک» می انجامد. نقش نواندیشی دینی و اصلاحات دینی در این مراحل سه گانه چیست؟ چه نیازی به نقش آفرینی اصلاح دینی در این مراحل وجود دارد؟

از جهت «پیشرو بودن» نسبت به تحولات اجتماعی و یا «پیروی کردن» از این حوادث، «دین» از «دانش های متأخر» محسوب می شود. در ابتدا، تحول و حادثه تاریخی رُخ می دهد و یا نیاز به پدیده ای ایجاد می شود و سپس «دین» حکم آن حادثه و راه حل آن را ارائه می دهد. دین از این جهت بسان دانش «حقوق» می ماند. ابتدا اختراع و حضور اتومبیل در خیابان ها اتفاق می افتد و سپس قوانین راهنمایی و رانندگی تدوین می شود تا رانندگی را نظام مند سازد. در روند تحولات تاریخی نیز، دین با تاخیر زمانی، به کمک نیازهای طرح شده می آید. همراهی دین با تاخیر، بدون شتاب و با صبر و بردباری انجام می شود. این یادداشت در پی بررسی نیاز به اصلاحات و نواندیشی دینی در این مراحل سه گانه است

مرحله اول: ایجاد تقاضای دموکراتیزاسیون

دموکراتیزاسیون پدیده نو و جدید است که به دوران مدرن تعلق دارد. اتین دو لایونس، فیلسوف فرانسوی قرن شانزدهم، به درستی توضیح می دهد که چگونه علیرغم اینکه ذات و طبع انسان در تضاد با استبداد و خودکامگی است ولی برای ملتی که همیشه زیر سلطه خودکامگی بوده و مزه آزادی را نچشیده باشد، فقدان آزادی تاسف آمیز نیست و نه تنها برای دستیابی به آزادی خویش تلاشی نمی کند بلکه به شکل داوطلبانه به خدمت استبداد در می آید و خود مانع رهایی خویش [1]. از زیر یوغ اطاعت خودکامگان می شود

نهادهای سنتی نیز در ذات خویش، نه تنها با پدیده های مدرن همخوانی ندارند بلکه در زیر پوششی از گرد و غبار کهنگی و یکنواختی تاریخی، در برابر هر امر نو و جدیدی مقاومت می کنند. مقاومت نهادهای سنتی در تاخیر زایش نیاز و عطش

دموکراسی خواهی بسیار موثر است. تا زمانی که نیازی احساس نشود تلاشی برای دستیابی بدان انجام نمی شود و در نتیجه، «احساس نیاز» نیز بروز پیدا نخواهد کرد. نهادهای سنتی، نیازهایی که در حال مطرح شدن است را با تمسک به مفاهیم جاافتاده کهن، سرکوب می کند. نهادهای سنتی دینی، نیز هنگامی که پدیده جدیدی را در تضاد با ارزش های دینی مورد نظر خویش می بینند و یا آن را خطری برای ایمان مردم می پندارند، بسان سدی در برابر نیازهای مدرن مقاومت می کنند و جلوی زایش هرگونه نواندیشی را می گیرند، تا نیازی ایجاد نشود

البته در زمینه ی دموکراتیزاسیون، مقاومت نهادهای سنتی دینی به معنای همدلی آنان با خودکامگی نیست بلکه این مقاومت، ناشی از ترس و هراس از پدیده های جدیدی است که ممکن است دین داری و نهادهای دینی سنتی را تضعیف کنند. نهادهای سنتی ترجیح می دهند با شرایطی که عادت کرده اند بسازند ولی در وادی ناشناس قدم برندارند. از جنبه شرعی و فقهی، فقیهان به «احتیاط» تمسک می کنند و با ابزار احتیاط از پذیرش نهادهای جدید دموکراسی، خودداری می کنند. اما اصلاح طلبان دینی، در پاسخ به این «احتیاط ها»، این احتیاط ها را «خلاف احتیاط» خوانده و ناشی از بی تحرکی و ناپویایی ملاک های فقهی فقیهان سنتی می دانند

در این مرحله، اصلاحات دینی، به «آفت شناسی» می پردازد، نقطه درد را مشخص می کند، پرده پوشی و مصلحت سنجی ندارد. زمانی که دردها شناخته شد نیاز به درمان و دارو مطرح می شود. در برابر درد مزمن دیکتاتوری و خودکامگی، داروی دموکراتیزاسیون و ایجادهای نهادها و راهکارهای حرکت به سوی دموکراسی، نشان داده می شود

نهادهای سنتی، نه تنها دارو و درمانی نشان نمی دهند بلکه از نمایش دردها نیز پرهیز دارند. «واقعیت های موجود» و عادت های دینی و سنن پیشینیان را «حقیقت های دینی» تلقی می کنند. با تمسک به روایاتی که هر امر جدیدی را بدعت و به نبرد با هرگونه نوآوری می [2] حرام و اسباب گمراهی می شمارد (مثل «كُلُّ مُحَدَّثٍ بِدْعَةٌ» و یا «كُلُّ جَدِيدٍ بِدْعَةٌ») روند. ولی در نقطه مقابل، نواندیشی، این سنت ها را سنت های لایتغیر نمی داند و با شناسایی دردها، سراغ دارو و درمان می رود

یکی از این نهادهای سنتی و دیرپا، نهاد رهبری امت اسلامی است. در تکوین تاریخ تمدن اسلامی، نهاد «خلافت» به عنوان یکی از استوانه های تاریخی نقش محوری ایفا کرده است. در جهان تشیع نیز، پس از قدرت یابی سلسله صفویه در ایران، نهاد «سلطنت» نقش مشابه نهاد خلافت را ایفا کرد. حکومت فردی خلیفه و یا سلطان از ذاتیات و لوازم اصلی این تمدن ها نبود ولی در عمل چنان با خلافت و سلطنت آمیخته شده بود که جزو لوازم ذاتی این تمدن شمرده شد

در دوران پیش از مشروطه، «حکومت سلطنتی» تنها راه حل موجود در زمان غیبت امام دوازدهم محسوب می شد، سلطان و شاه به عنوان زمامدار تنها کشور شیعه، پشتیبان آیین تشیع شناخته می شدند. تصور آلترناتیوی که منجر به تضعیف شیعیان یا مسلمانان نشود بسیار سخت بود. آلترناتیوهای موجود، خلافت عثمانی (سنی مذهب) و جمهوری های غربی (لایبیک و کافر، یا کمونیست و ضد دین) بودند. در چنین میدانی، نهادهای سنتی شیعه، تداوم وضع موجود (سلطنت خودکامه پادشاهان شیعی) را بهترین راه حل می دانستند. به گمان خویش میان بد (سلطنت پادشاه خودکامه) و بدتر (خلافت خلیفه سنی مذهب، یا جمهوری کمونیست ها و بی دینان)، بد را انتخاب کرده بودند

اما اصلاح طلبان دینی، در دو مرحله گام های بلندی را در ایجاد عطش دموکراسی خواهی برداشتند

گام اول، استخراج مفاهیمی از درون متون کهن دینی بود که مشوق مومنان به مبارزه با خودکامگی و حکومت فردی، و سوق دهنده آنان به آرزوهای دموکراسی خواهی بود. برخی آیات قرآن صراحت دارد که پیامبران آمده بودند تا با نفی بت این گونه آیات، محرک دین [3] پرستی و شرک، غل و زنجیرهای بردگی و بندگی را از دست و پای مومنان باز کنند. داران به رهایی از یوغ استبداد بود. پیامبران منادی آزادی بودند هنگامی که مومنان از بت ها و طاغوت ها آزاد می شدند. از خودکامگان نیز رهایی می یافتند

...چون به آزادی نبوت هادی است – مومنان را زانبیا آزادی است»

«کیست مولا آن که آزادت کند – بند رقیت ز پایت بر کند»

شیوه های موجود سنتی حکومت فردی در جوامع سنتی، شیوه های ثابت و تغییرناپذیری نیست، مطابق آیات قرآنی اگر در متون دینی، سخن از احیاگران و [4] مردمی اراده کنند سرنوشت خویش را تغییر بدهند خودشان باید اقدام کنند مجدّدان دین آمده است. از پیامبر روایت شده است که خداوند در رأس هر سده ای یک احیاگر و مجدّد دینی را بر می اینگونه روایات شور و شوق امید برای تغییرات اساسی را در دل مومنان زنده [5]. انگیزاند تا دین را تازه و جدید کند. نگه می دارد

گام دوم، پیداکردن قالب ها و چارچوب هایی از مفاهیم کهن دینی بود که بتوانند مفاهیم جدید و مدرن مبانی دموکراسی را در خویش جای بدهند. از درون متون کهن دینی، پیام ها و دعوت هایی به گوش می رسد که در بازخوانی آن پیام ها در دنیای مدرن، می توان دعوت اولیه به دموکراسی را درک کرد

می توانست مفاهیم مدرنی مثل «حق رأی» را در خویش جای بدهد. فقیهان اگر موفق می [6] «مفاهیم قرآنی مثل «شورا شدند صندوق رأی را معادل شور و مشورت بخوانند، آنگاه رأی مردم مشروعیت فقهی پیدا می کرد و رأی نمایندگان مجلس نیز می توانست به عنوان قانون تلقی شود

کارکرد اصلاحات دینی در این مرحله عبارت است از: «ایجاد عطش و نیاز به دموکراسی»؛ «استخراج مفاهیم ارزشی مرتبط با دموکراسی از متون کهن دینی» و «گسترش گفتمان دموکراسی خواهی در جامعه دین داران

مرحله دوم: دوران گذر به دموکراتیزاسیون

هنگامی که نیاز و خواسته ی جدید مطرح شد، نوبت تمهیداتی برای گذر از وضع موجود به سوی ایده آل فرا می رسد. در این مرحله، از یکسو مقاومت نهادهای دینی تشدید می شود زیرا خویش را در نبرد بین مرگ و زندگی احساس می کند و از سوی دیگر تلاش های ترقی خواهانه و نوآوری های تحول خواهانه نیز افزون می شود. با افزون شدن این خواسته ها، مرز بین اصلاحات و تحریف ها کم رنگ می شود و آفت افراطگری، اصلاح طلبی دینی را تهدید می کند

روند دموکراتیزاسیون نیز از همین شمای کلی پیروی می کند زیرا در جوامع سنتی دیکتاتوری، تمایل و نیاز به دموکراسی، با پذیرش وضع موجود هماهنگ نیست. در پی طرح فراگیر دموکراسی خواهی، و به هنگام گذر از وضعیت موجود، نهادهای سنتی تلاش می کنند با شک و تردید فقهی به مشروعیت نهادهای دموکراتیک آلترناتیو بنگرند، خودکامگان و نهادهای دیکتاتوری نیز به کمک نهادهای سنتی می آیند. در برابر این پیوند نامتجانس نهادهای سنتی دینی و نهادهای حکومتی دیکتاتوری، اصلاح طلبی دینی بایستی هم زمان با دو حریف دست و پنجه نرم کند. اصلاح طلبان و نواندیشان دینی با ارایه تعریف جدیدی از نهادهای دموکراتیک که بتواند با اصول دین داری در تناقض نباشد، راه را برای پیمودن دوران گذر تسهیل می کنند

در دوران مشروطه، علما و روحانیون نواندیش و اصلاح گرا، با ارایه تعاریف جدیدی از مفاهیم اصطلاحات فقهی و قرآنی، تلاش کردند تا مفاهیم جدید مثل «دستور» (قانون اساسی) و «انتخابات» و «مجلس شورا» را در چارچوب مفاهیم کهن و آشنای فقهی جای دهند تا بدین وسیله مشروعیت این نهادهای جدید را اثبات کنند، و یا حداقل عدم تعارض آن ها را با مبانی فقهی به اثبات برسانند

علامه نائینی، فقیه تنورسین فقهی مشروطه، در رساله «تنبيه الامه و تنزيه المله» پس از تاکید بر ضرورت و نیاز به سپس توضیح می دهد [7]. «حکومت، چگونگی تصرفات حکومت را به دو شکل متصور می داند: «تملیکیه» و «ولایتیه که مسلماً نوع دوم حکومت ترجیح دارد ولی برای این که جلوی خواهش های نفسانی و منافع شخصی حاکم گرفته شود، بایستی حاکم فردی پاک و منزّه باشد، نمونه کامل این شرط را جایگاه «عصمت» می داند: «همان عصمتی است که اصول سپس اضافه می کند که در نبود مقام عصمت، باید [8]. «مذهب ما طایفه امامیه بر اعتبارش در ولّی نوعی مبتنی است اولاً «دستور» و قانونی باشد که مرزها و حق و حقوق ها را تبیین کند و ثانیاً ناظران (نمایندگان) آگاهی باشند که بر شیوه چنان چه ملاحظه می شود، نائینی تلاش می کند با این استدلال ها، ضرورت شرعی [9]. های اجرایی مراقبت کنند مشروطیت (قانون اساسی و مجلس شورا) را به اثبات برساند و نهادهای مربوطه را در چارچوب نهادهای شناخته شده معرفی کند [10] «فقهی از قبیل «وکالت» و «شورا

اندیشه اصلاحی در این مرحله می تواند نقش متعادل کننده ای را ایفا کند تا ضمن جلوگیری از انحراف های احتمالی، راه را برای تغییرات دموکراتیک فراهم سازد. در این نبرد اصلاحی، نواندیشان دینی، تلاش می کنند تا «تداوم دین داری مؤمنان» را نیز تضمین می کنند. با تضمین امکان تداوم دین داری برای مؤمنان، نگرانی دین داران کاهش پیدا می کند و تاثیر پذیری آنان از نهادهای سنتی دین نیز کم می شود. در نتیجه در سایه توازن قدرتی که ایجاد می شود، می توان گام های بلندی را برای گذر به دموکراتیزاسیون برداشت.

در جنبش مشروطه، نخستین شکاف در میان کنشگران، در همین مرحله گذر، پدید آمد. نگرانی روحانیون مشروطه خواه از به قدرت رسیدن نیروهای آزادیخواه ضد مذهبی، و نگرانی روحانیون سنتی (مشروعه خواه) از تضعیف نهادهای دینی و دخالت بیگانگان، سبب شد تا این دوران گذر با اعتماد و همدلی متقابل طی نشود. بی اعتمادی در دست آوردهای این دلسردی به قدری بود که نائینی کتابش [11] مشروطه، علمای نوگرا و مشروطه خواه را نیز دلسرد و نا امید کرد. «تنبیه الامة» که مانیفیست شرعی مشروطه بود را جمع آوری کرد.

کارکرد اصلاحات دینی در این مرحله عبارت است از: «هراس زدایی از استوانه های دموکراسی»؛ «انطباق نهادهای دموکراسی با نهادهای موجود دینی» و «پرهیز دادن دموکراسی خواهان از افراط گرایی

مرحله سوم: استقرار نهادهای دموکراتیک

پس از تشکیل نهادهای دموکراتیک (شورا، قانون، زمامداران منتخب)، نوبت به نهادینه شدن دموکراسی فرا می رسد. پس از استقرار این پایه های اولیه و اساسی دموکراسی، سایر نهادهای اجتماعی از خردترین نهادها (مثل نهاد خانواده) تا نهادهای کلان، باید همین مراحل دموکراتیزاسیون را طی کنند.

برای برخی تغییرات در جهت دموکراتیزه کردن نهادهایی مثل خانواده (مثل حق برابر زن و شوهر) به ناچار تغییراتی در مقررات احوال شخصیه اجتناب ناپذیر است. بخش احوال شخصیه، نخستین حوزه استحفاظی دین در جامعه محسوب می شود. اینجا باری دیگر، با رویارویی و تقابل دو خوانش از متون دینی مواجه هستیم. اگر در فضایی تک صدایی قرار داشته باشیم و بلندگوها فقط در اختیار نهادهای سنتی دینی باشد، مقاومت های دین سنتی در امور خرد و جزئی، فضا را غیر دموکراتیک می کند. در جامعه ای که نسیم تحولات دموکراتیک در نهادهای خرد آن نوزیده است، انتظار دموکراسی پایدار در نهادهای کلان، واقع گرایانه نیست. در تحولات اجتماعی، همراهی هسته های کوچک اجتماعی مثل نهاد خانواده با نهادهای کلان، ضرورتی اجتناب ناپذیر در روند تکامل است. دموکراتیزه نشدن نهادهای خرد، روند فراگیر و عمومی دموکراتیزاسیون را از محتوا تهی می کند و سرانجام این دموکراسی ناقص و معیوب، بسان شیر بی یال و دم خواهد شد:

«شیر بی یال و دم و اشکم که دید- این چنین شیری خدا خود نافرید».

نواندیشی دینی در این مرحله، گام به گام با نیروهای تحول خواه و مترقی در مسیر دموکراتیزاسیون همراه می شود و با تفسیر نوین از متون دینی، تلاش می کند تا از قواعد و مقررات مکتوب در متون دینی، تفسیری نوین ارایه بدهد که امکان دموکراتیزه کردن نهادهای دیگر (مثل خانواده) با حفظ انطباق آن با قواعد دینی فراهم شود. اصلاحات دینی، با ارایه خوانش نو از متون کهن، آن متون را به روز در آورده و با زیست مدرن و معاصر هم خوان می سازد در نتیجه، دغدغه های زندگی دین دارانه متدینان را کاهش می دهد. به عنوان نمونه بازخوانی نواندیشانه و اصلاح گرایانه «حق انحصاری طلاق یک جانبه برای مرد»، «حق حضانت اطفال برای پدران»، «حق چندمسری برای مردان» سبب می شود تا این کوچک ترین هسته اجتماعی، یعنی نهاد خانواده نیز از دیکتاتوری مردان و شوهران رها شود. تحولات دموکراتیک در سطح خرد، موجب پایداری تغییرات دموکراتیک در سطح کلان می شود.

کارکرد اصلاحات دینی در این مرحله عبارت است از: «تقویت استقرار نهادهای استوانه ای دموکراسی در گفتمان دینی»؛ «انطباق نهادهای ثانوی دموکراسی (نهادهای خرد) با نهادهای موجود دینی» و «کاهش دغدغه های روزمره زیست مسلمانان دین داران».

فشرده و نتیجه

چنان چه ملاحظه شد نه تنها در مراحل متفاوت سه گانه دموکراتیزاسیون، به اصلاحات دینی نیاز است، بلکه برای طی این مسیر، همراهی و هم دلی نواندیشان و اصلاح گرایان دینی ضرورتی اجتناب ناپذیر است. بدون اصلاحات دینی، دین می تواند بسان سد و ترمزی در برابر نوآوری های مدرن از قبیل دموکراتیزاسیون باشد. اما با نواندیشی دینی و با اصلاحات دینی، دین توانایی و ظرفیت آن را دارد که به عنوان یکی از مولفه های استقرار و پایداری نهادهای دموکراتیک، با روند فوق همراهی کرده و روند گذر به دموکراسی را تسهیل نموده و در استقرار آن همراهی و هم یاری کند.

[1] Étienne de la Boétie, Discours de la servitude volontaire.

در نهی از بدعت، گفتارهای متعددی از پیامبر روایت شده است، شیعه و سنی به این روایات استناد می کنند. یکی [2] از مشهورترین استنادها که در مسلم ابوداود نیز آمده است حدیث ذیل به نقل از جابر بن عبدالله است که از پیامبر نقل می کند: «مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يَضِلَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا وَكُلُّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٍ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ».

به عنوان نمونه مراجعه شود به آیه 57 سوره اعراف: «أَنَّا نَكُفِّرُ بَنَدًا وَأَنَّا نَبْغِضُ إِلَهًُا وَأَنَّا يُجِزُّ صَوَابًا وَأَنَّا يُجِزُّ صَوَابًا وَأَنَّا يُجِزُّ صَوَابًا وَأَنَّا يُجِزُّ صَوَابًا» [3] تورات و انجیل خویش، نوشته می یابند، پیروی می کنند، او که به نیکی فرمان می دهد و از ناشایست بازشان می دارد و چیزهای پاکیزه را بر آنها حلال می کند و چیزهای ناپاک را حرام و بارگران شان را از دوش شان بر می دارد و بند و زنجیرشان را می گشاید پس کسانی که به او ایمان آوردند و حرمتش را نگاه داشتند و یاری اش کردند و از آن کتاب که بر او نازل کرده ایم پیروی کردند، رستگاران اند؛ «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» قرآن، رعد آیه 11» [4]

ان الله يبعث لهذه الامه على رأس كل مائه من يجدد لها دينها» این روایت و نقل های مشابه در منابع اهل تسنن « [5] (سنن ابی داود) موجود است، در منابع شیعیان بر ظهور یک منجی در آخر الزمان تاکید شده است

قرآن، پیامبر را به مشورت نمودن با مومنان فرا می خواند: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»؛ «پس به رحمت الهی، با آنان نرمخو شوی، و اگر تندخو و سخت دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می شدند. پس، از آنان درگذر و برای شان آمرزش بخواه، و در امور با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن، زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست می دارد»، آل عمران، آیه 159. در آیه 38 سوره شوری، یکی از صفات مومنان برجسته را «شور و مشورت نمودن» می خواند: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ».

در «حکومت تملیکیه» حاکم و سلطان، خویش را مالک و صاحب مردم و کشور می داند و به دلخواه خویش با آنان [7] رفتار می کند ولی در «حکومت ولایتیه» حاکم، خود را ولی دانسته و تصرفاتش در کشور محدود می شود به تصرفاتی در جهت منافع کشور و نه خواسته های نفسانی و شخصی خویش. نائینی محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، با مقدمه سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، 176 ص، چاپ نهم 1378، ص 30 و بعد

همان، ص 35 [8]

همان، ص 37 [9]

همان، ص 108 تا 114 [10]

مقدمه آیت الله سید محمود طالقانی بر کتاب نانینی «تنبيه الامه و تنزيه المله»، ص 21 [11]

دموکراسی و اصلاح دینی دو پروژه مستقل هستند



الف- آیا برای گذار به دموکراسی در ایران نیازمند مباحث نظری و فرهنگی هستیم؟

مباحث نظری و فرهنگی گذار به دموکراسی را تسهیل می‌کند، اما بدون فراهم آمدن زیرساخت های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی لازم، دموکراسی به دست نمی‌آید.

ب- آیا در روند دموکراتیزاسیون به اصلاح دینی نیاز وجود دارد؟ چه ارزیابی از موقعیت کنونی نواندیشان دینی و فعالان سیاسی این طیف دارید؟

گذار به دموکراسی و اصلاح دینی دو پروژه جدا هستند. اگرچه به دلیل برجسته‌بودن نقش دین در بخش وسیعی از ایرانیان و دعای غلیظ مذهبی حکومت ایران گذار به دموکراسی به نحوی از انحاء به بازبینی جایگاه دین در دولت مرتبط می‌شود، اما حتی در چنین جامعه‌ای و این ساختار سیاسی نیز نباید دموکراسی را تابع اصلاح دینی فرض کرد.

تأثیر اصلاح دینی مبتنی بر اقبال اکثریت دین‌داران و تسلیم‌شدن نظام سیاسی به آن است، که فرض اخیر دور از واقع به‌نظر می‌رسد.

اما گذار به دموکراسی بدون پذیرش اصلاح دینی از سوی اکثریت دین‌داران در شرائط زیر ممکن است

یکی این‌که زیرساخت های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دموکراسی فراهم شود

دیگر این‌که دین‌داران در جامعه از اکثریت بیفتند، یا حتی در اکثریت باشند اما اکثریت شان به جدایی نهاد دین از دولت قائل شوند، ولو در دین‌داری به شیوه سنتی باور و عمل کنند. در نتیجه اصلاح دینی شرط لازم و کافی گذار به دموکراسی در جامعه‌ی فعلی ایران نیست.

در نیم قرن اخیر ایران روشنفکری یا نواندیشی دینی غالباً با اصلاح سیاسی گره خورده است، و این نحوه از اصلاح فکر دینی عملاً به تابعی از اصلاح سیاسی فروکاسته شده، و روشنفکران یا نواندیشان دینی را به عقبه فرهنگی فعالان سیاسی

اصلاح طلب تبدیل کرده است. این نحوه روشنفکری یا نواندیشی دینی اگرچه برای اصلاح سیاسی منافعی دارد، اما برای اصلاح دینی نه تنها مفید فایده نیست، بلکه کاملاً مضر است.

به عبارت دیگر اگر روشنفکری یا نواندیشی دینی «اسلام سیاسی» را سرلوحه برنامه خود دارد، رویه رایج مشکلی ندارد، اما اگر در برنامه اسلام سیاسی تأمل روا می‌دارد، لازمه آن تجدید نظر در وضعیت فعلی ضروری به نظر می‌رسد.

پ- وضعیت کنونی رابطه بین روشنفکران عرفی و مذهبی را چگونه می‌بینید و چه چشم‌انداز یا پیشنهاداتی در این رابطه دارید.

رابطه مورد سؤال تابعی از وضعیت گفت و گو بین نخبگان و جایگاه نقد در جامعه است. اگر چه وضعیت گفت و گو و نقد بین ایرانیان نسبت به گذشته کمی بهتر شده است، اما نسبت به حداقل های لازم هنوز فاصله دارد. به میزانی که فرهنگ ایرانی در دو محور گفت و گو و نقد ارتقا پیدا کند، رابطه بین نحله‌های مختلف روشنفکری نیز بهبود خواهد یافت.

سوء تفاهم‌ها به ویژه نسبت به تعمیم الگوهای مسیحی بر اسلام از یکسو، و تعمیم سوءفهم‌ها و سوء عمل‌های برخی جریان‌های خشونت‌گرای وهابی به تمام مسلمانان از جانب برخی روشنفکران عرفی از سوی دیگر، از موانع گفتگوی سالم است.

اسفند ۱۳۹۳ ۲۱

اصلاح دینی و گذار به دموکراسی



همواره و در هر شرایط زمانی و مکانی، فرایندی که به دموکراسی می‌انجامد با مباحث نظری و گفتمان سازی آغاز می‌شود. نمی‌توان حتی یک استثناء بر این قاعده نشان داد.

در دوران ما که عصر جهانی شدن نام گرفته فرایند گذار به دموکراسی شاید بتواند تا اندازه ای مستقل از شرایط عینی جوامع (ساختارهای اقتصادی و طبقاتی) به سرانجام رسد، اما هرگز بدون وجود شرایط ذهنی در سطح نخبگان و رهبران سیاسی قابل تصور نیست، و این خود بدون مقدمه و بدون جریان یافتن مباحث نظری ممکن نمی‌شود. زیرا که ابتدا به ساکن و بدون تبادل اندیشه و نظر نه ساختار حقوقی دموکراسی قابل تصور است و نه لایه نخبگان و رهبرانی که قرار است ساختار سیاسی اولیه جمهوریت را تشکیل دهند، شکل می‌گیرد.

چرا پس از انقلاب بهمن 57 دیکتاتوری دینی جانشین دیکتاتوری سلطنتی شد؟ این سقوط تاریخی نتیجه مستقیم فقر نظری و سیر قهقرایی اندیشه و گفتمان دموکراسی خواهانه در سال های پیش از انقلاب بهمن است. از کودتای 32 به این سو به مدت یک ربع قرن جامعه ایران شاهد رکود مباحث نظری در حوزه اندیشه سیاسی و فرهنگ دموکراسی است.

وقتی گفتگو و تعامل میان جریانها و نخبگان سیاسی و فکری مختل می شود و فرایندهای تولید اندیشه و گفتمان دموکراسی متوقف می گردد، ظرفیت درک و داوری جامعه محدود می شود. در چنین شرایطی، هر جریانی و هر اندیشه ای که فرصت یابد تضاد و تعارض خود را با دیکتاتوری موجود نشان دهد با اقبال مواجه می شود. بدین سان است که در فضای خفقان زده جامعه مذهبی ایران، جزوات و اندیشه های واپس گرایانه آیت الله خمینی صرفاً به دلیل آن که جزء « کتب ضاله » و ممنوعه شناخته شده با استقبال روبه رو می شود

در این دوره ایدئولوژی هایی که نقطه مقابل دیکتاتوری سلطنتی قلمداد می شوند چه انواع مذهبی و چه غیرمذهبی فضای دانشگاه ها و محیط های روشنفکری را تسخیر کرده بودند و تقریباً هیچ فضایی برای اندیشه ها و گفتمان دموکراسی خواهانه وجود نداشت. در چنین جوی بود که نگرش و گفتمان متناسب با رهبری آیت الله خمینی و حکومت ولایت فقیه به تدریج شکل گرفت. جامعه ای که هفتاد سال پیش از آن، انقلاب مشروطه را تجربه کرده بود و 25 سال پیش از انقلاب، رهبری هم چون دکتر مصدق را به خود دیده بود، فقط به این دلیل دوباره به کام دیکتاتوری فرو افتاد که در آن مقطع تاریخی در زمینه مباحث نظری، و تولید اندیشه سیاسی دموکراسی خواهانه به سیر قهقرایی فرو افتاده بود

نقش روشنفکر دینی

روشنفکری مقوله ای است مربوط به عرصه عقل انتقادی. تردید به هر آن چه با ترازوی علم تجربی و منطق عقلانی اثبات کردنی نیست. دین اما محصول ایمان است و ایمان امری است که با عقل و علم قابل اثبات و اندازه گیری نیست. عقل و علم امور زمینی اند در حالی که دین و ایمان اموری الهی و آسمانی به شمار می روند. به این اعتبار برخی از صاحب نظران برآن هستند که روشنفکر دینی اصطلاحی پارادوکسیکال است. دانش نامه دانش گستر روشنفکر دینی و نواندیش دینی را مترادف می داند و تعریف زیر را از این دو اصطلاح ارائه می دهد

این تعبیر بعد از انقلاب اسلامی از سوی بسیاری از متفکران و نویسندگان به کار رفته و به مفهومی جاافتاده در فرهنگ معاصر تبدیل شده است هرچند عده ای دیگر آن را متضمن نوعی تناقض و مفهومی پارادوکسیکال می دانند. این عده روشنفکری را در اعتقاد به استقلال عقل می دانند که نمی تواند خود را با الزامات غیرعقلانی سازگار کند. برخی تا آن جا پیش رفته اند که آن را دایره مربع نامیده اند. اما بسیاری چنین باوری ندارند و مفهوم روشنفکری و دین را قابل جمع می دانند. اینان بر این باورند که تلاش برای کشف حقیقت از شروط اصلی و کافی برای روشنفکر خواندن اشخاص است و دینی و غیردینی بودن لطمه ای به این حرکت حقیقت طلبانه نمی زند. سنوال آنان از مخالفان به کار گیری این ترکیب در ادبیات روشنفکری این است که: چنانچه روشنفکری پس از جست و جوی حقیقت به این نتیجه برسد که دیانت حق است و آن گاه روشنفکر دینی بشود، چه اشکال و مانعی دارد؟ بعضی دیگر گفته اند معیار اساسی روشنفکری داشتن تفکر انتقادی است، و اگر متفکری مسلمان به نقادی سنت دست یابد و بتواند با نوسازی و بازسازی فرهنگ دینی، اصلاحی در جامعه به وجود آورد، وی روشنفکر دینی است و روشنفکر بودن او با دین دار بودن اش منافاتی ندارد". (دانش نامه دانش گستر جلد هشتم)

به اعتقاد من خداپاوری و روشنفکری را نمی توان و نباید دو مقوله ناسازگار و مانعه الجمع تلقی کرد. می شود خداپاور بود و در عین حال دانشمند و روشنفکر؛ کما این که ما در تاریخ ایران و جهان بسیاری از فیلسوفان، دانشمندان و یا روشنفکران از افلاطون و سقراط گرفته تا آلبرت انیشتن، اسپینوزا، ایمانوئل کانت، و در تاریخ ایران نوابی همچون ابن سینا، رازی، سهروردی و شاعران بلند پایه ای همچون فردوسی، مولوی، سعدی و حافظ داریم که هم خداپاورند و هم به مفهوم واقعی کلمه دانشمند، نواندیش و یا به اصطلاح امروزی روشنفکر. اما تعصب و جزم اندیشی دینی نه فقط با روشنفکری ناسازگار است، بلکه روشنفکر از آن جهت به صفت روشنفکری مزین است که با تعصب، جزم و هرگونه نابرداری و ناروایی دینی و عقیدتی مخالفت فعال دارد، شناخت حقیقت را امری نسبی می داند و هیچ کس و هیچ ایده ای را حامل حقیقت مطلق نمی داند. و از آن جا که چنین است درجه نقد بر افکار و اعتقادات خود نمی بندد و از گفتگو و ...تبادل اندیشه با مخالف و حتی دشمن اعتقادات خود استقبال می کند

نخستین نواندیشان دینی تاریخ

از نظر گاه است این مغز وجود
اختلاف مومن و گبر و یهود

مومن و ترسا، جهود و نیک و بد
جملگی را هست روسوی احد

سخت گیری و تعصب خامی است
تا جنینی کار خون آشامی است (مولانا)

اما اگر کار روشنفکر/ نواندیش دینی مبارزه ی مستمر با جزم اندیشی و بنیاد گرایی مذهبی و دفاع از “دین رحمانی” در برابر قرانت های سنگ واره ای است می توان گفت که تولد عرفان ایرانی سرآغاز نهضت نواندیشی دینی در ایران و حتی در جهان است و کهکشان تابان شعر عرفانی، روادار و انسانی ایرانیان که در آسمان سیاه قرون وسطی زاده شد بزرگ ترین حادثه تاریخی در سپهر دین و نواندیشی دینی در ایران و حتی در جهان است. و بی گزافه ستارگانی همچون مولوی، سعدی، و حافظ که پرتو اندیشه های ژرف و ظریف شان قرن ها است بر ما می تابند و راه مدارا، مروت و انسانیت را نشان مان می دهند، نخستین، بزرگ ترین و اثرگذارترین نواندیشان دینی همه تاریخ ایران اند. چرا که هنر والای آنان مثل خورشیدی که هرگز از نورافشانی خسته نمی شود، مدام بر سرمای تعصب و تنگ نظری دینی که حیات آن در گرو ظلمت و تاریکی است نور می پاشد و تعصب و خشک مغزی را به سخره می گیرد

ویل دورانت در فصل مفصل “اصلاح دینی” که بخش مهمی از اثر جاودانه این مورخ نامدار است (تاریخ تمدن) به مقام رفیع حافظ و اشعار بلند نظرانه او جایگاه ویژه ای اختصاص داده است. او به درستی به تاثیرات ژرف افکار اصلاح طلبانه و آزاد اندیشانه عرفا و شعرای گرانقدر ایران به ویژه حافظ در فراسوی مرزهای ایران توجه و تاکید دارد. (تاریخ تمدن ، کتاب اصلاح دینی)

طمع ز فیض کرامت مبر که خلق کریم
گنه ببخشد و بر عاشقان ببخشاید

جنگ هفتادو دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند (حافظ)

و اگر ما قرن ها پیش، فرزندگان و نواندیشان بزرگی در عرفان (مولوی)، عرفان آمیخته به حکمت عملی (سعدی) و عرفان همراه با حکمت نظری (حافظ) داشته ایم که هریک از آنها از زاویه نگرش خود یوغ دین تکفیری، جهادی و انتقام جو را از گرده دین باوران بر می دارند و قرانت های روادار، انسان باور و تسامح گر را بر جای آن می نشانند، و حتی مرزبندی میان ادیان و جنگ و جدال مذاهب را حاصل فقدان چشم حقیقت بین شریعت مداران ریاکار می دانند، چگونه است که ما امروز در مقوله نواندیشی دینی فرسنگ ها از آن فرزندگان عقب افتاده ایم؟

مقایسه کنید نهضت نواندیشی و اصلاح دینی نزدیک به هزار سال پیش ایران را با آن چه در سال های پیش از انقلاب به عنوان نواندیشی دینی در جامعه ایران مطرح می شود. در این دوره، نواندیشی دینی از محتوای خود تهی می شود و رو به انحطاط می گذارد. این انحطاط را چه در نظرات نویسندگان سرشناسی مثل آل احمد (غرب زدگی) و چه در آثار دکتر علی شریعتی (مثل کتاب امت و امامت) و چه در آثار مطهری می توان دید. نواندیشی دینی سال های پیش از انقلاب از آن جا که به ایدئولوژی سازی از دین میل می کند و دین را به ابزار جنگ قدرت و حفظ قدرت تبدیل می کند، حتی از افکار جمال الدین اسد آبادی و نانینی نیز بسیار عقب تر است. و اساسا روندی ارتجاعی و به گوهر ضد تاریخی است که در خدمت گفتمان دولت دینی قرار می گیرد. و شگفتا که هنوز بخشی از روشنفکران/نواندیشان دینی ما به این افکار چسبیده اند و نمی پذیرند که دین، هر دینی، فقط زمانی با دموکراسی سازگار می شود که از نهاد دولت جدا شود و به جزیی از جامعه مدنی تبدیل گردد. و برعکس هر دینی آنگاه که به ایدئولوژی قدرت و حکومت دگرپرسی پیدا می کند، از محتوای اصلاحی و انسانی تهی می شود و به خشونت، تبعیض، فساد و تبه کاری می گراید

اما خوشبختانه از اوایل دهه 60 یعنی حدود 5 سال پس از تولد جمهوری اسلامی موج نوینی از نواندیشی دینی در ایران شکل گرفته که در جهت ایدئولوژی زدایی از دین و نقد نو اندیشی دینی سال های پیش از انقلاب سیر می کند. برخی از پیشگامان این موج جدید در ایران از جمله مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان و یوسفی اشکوری به تدریج به این نتیجه می رسند که اسلام برنامه ای برای اداره جامعه امروز ندارد، که باید قرانت های جدیدی از اسلام ارائه داد که با حقوق بشر سازگار باشد و بالاخره آن که جدایی دین از دولت و قرار گرفتن دین در جایگاه جامعه مدنی هم لازمه گذار به دموکراسی و هم به صلاح دین است. مهندس مهدی بازرگان نیز که در سال های آخر عمر تجربه تلخ حکومت دینی را با همه آرزوها و تصورات پیشین خود در تناقض یافته بود به چنین نتیجه ای رسید و آن را به صراحت بیان کرد. اما در طیف گسترده کسانی که خود را نواندیشان دینی می دانند، هم چنان طرفداران حکومت دینی حضوری پررنگ دارند.

از این نظر می توان جریان نو اندیشی دینی کنونی ایران را به دو شاخه طرفداران جدایی دین از دولت و مخالفان آن تقسیم کرد. البته در سال های گذشته طرفداران جدایی دین از دولت در این طیف سال به سال رشد و گسترش بیشتری پیدا کرده اند. نقش این روشنفکران/نو اندیشان دینی در منزوی کردن بنیاد گرایی و جزم اندیشی دینی، و تقویت گفتمان گذار به دموکراسی و رشد فرهنگ مدارا در جامعه ایران در شرایط امروز اهمیتی تاریخی و تعیین کننده پیدا کرده است.

به باور من در ایران گذار به دموکراسی بدون هم راهی و هم کاری روشنفکران و فعالان سیاسی مذهبی و غیرمذهبی غیرممکن است و هرگونه تلاش برای رودررویی این دو طیف و دور کردن آنها، در خدمت فعال کردن شکاف های فرعی جامعه و تضعیف جنبش دموکراسی خواهی قرار می گیرد.

البته من شخصا مرزبندی اسمی میان روشنفکران و تقسیم آنان به مذهبی و عرفی را چندان درست نمی دانم و در مورد آنانی که از درون دین به امر پیشبرد پروژه ی نو اندیشی دینی و به روز کردن آن کمر بسته اند اصطلاح نو اندیش دینی را درست تر می دانم. بارها از خود پرسیده ام که روشنفکر مذهبی یعنی چه؟ آیا مقصود آن است که هرکس به خدا باور داشت صرف نظر از اعتقادات مذهبی اش، چه مسلمان و چه یهودی و بهایی به صرف آن که کار روشنفکری می کند، روشنفکر مذهبی است؟ و اگر خود وی بخواهد خود را صرفا روشنفکر بداند، چه اصراری هست که او را روشنفکر مذهبی بنامیم؟ با این همه اگر نو اندیشان دینی خود بخواهند نام روشنفکر دینی بر خود بگذارند، این حق آنهاست و باید پذیرفت.

اصلاح دینی کار روحانیون است نه روشنفکران



الف- آیا برای گذار به دموکراسی در ایران نیازمند مباحث نظری و فرهنگی هستیم؟

فقدان آزادی به ویژه امکان فعالیت آزاد احزاب و تشکل های سیاسی در دیکتاتوری های گذشته و کنونی مانع ترویج فرهنگ دموکراسی بوده است. در دوران دو حکومت استبدادی سردمداران با وارونه جلوه دادن مقولاتی مانند اکثریت، انتخابات و دموکراسی تلاش کرده اند تا حاکمیت ملی را که بایستی تبلور اراده ملی باشد، از محتوای آن تهی کنند. بدین علت نه تنها اندیشه دموکراسی که با نهضت مشروطه آغاز شد نتوانسته است در جامعه ما پا بگیرد بلکه حتی فرهنگ سیاسی آن هم که با مبارزات سیاسی علنی و قانونی در شرائط آزادی و دموکراسی رشد می کند، نیز افول کرده است.

این ضعف اساسی در فرهنگ سیاسی که تاثیر خود را در گفتار و کردار مدعیان طرفداری از دموکراسی نیز گذاشته است، برای نمونه در نکات زیر دیده می شود

1. بی توجهی چشمگیر به اهمیت وجود احزاب و تشکل های سیاسی به عنوان ستون های دموکراسی،
2. تمایل به فرد در مقام رهبری چه برای هدایت مبارزات و چه برای حکومت به جای تقویت رهبری متکی به خرد جمعی،
3. برخورد سطحی، ابزاری و تبلیغاتی به مقوله حقوق بشر به عنوان یک دستاورد مهم بشریت،

به نظر من تدارک دموکراسی نیازمند مباحث نظری و فرهنگی است که در رابطه با کشور ایران و تاریخ معاصر باشد و تنها در چهار چوب مقولات سیاسی و فلسفی عام صورت نگیرد. در این محدوده موضوعات زیر لازم است برجسته شود

1. برتری خرد و استفاده از “عقل سلیم” به جای استناد به وحی، سنت یا ایدئولوژی،
2. مرکز قرار دادن انسان و سعادت او به عنوان هدف مبارزات سیاسی،
3. قبول دموکراسی به عنوان بهترین شیوه حکومتی برای تحقق و تضمین آزادی ها، حقوق انسانی و شهروندی همراه با نظارت و کنترل کلیه امور حکومتی توسط مردم و نمایندگان منتخب ایشان،
4. پذیرفتن لائیسیته و جدائی نهاد دین از حکومت،
5. احترام به همه ادیان، مذاهب و عقاید دینی و قبول حق مساوی برای صاحبان این عقاید
- 6.

ب- آیا در روند دموکراتیزاسیون به اصلاح دینی نیاز وجود دارد؟ چه ارزیابی از موقعیت کنونی نواندیشان دینی و فعالان سیاسی این طیف دارید

در پاسخ به بخش اول سوال به نظر من این سوال مربوط به علما، مراجع مذهبی و آیات عظام مذهب شیعه می شود. آنها هستند که بایستی به عنوان آتوریت های مذهبی این نیاز را تشخیص دهند و اصلاحات لازمه را برای انطباق مذهب با رشد دموکراسی و مدرنیته در جامعه به عمل آورند

در پاسخ به بخش دوم سوال که می پرسید “چه ارزیابی از موقعیت کنونی نواندیشان دینی و فعالان سیاسی این طیف دارید؟” بنا به آن چه که در پاسخ به بخش اول سوال آمد این جانب اصولاً آن ضرورت سیاسی که باعث شود روشنفکران کشور ما وارد چنین مقوله ای شوند را نمی بینم. من این دخالت را اشتباه، غیر ضروری و ناموثر می دانم

این جانب اصولاً با عبارت “روشنفکر مذهبی” مشکل دارم. منظورم مسلماً این نیست که یک شخص مذهبی حق ندارد روشنفکر باشد. نه! در صفوف نهضت ملی اشخاصی مذهبی بوده اند، اما آنها هیچ گاه خود را “روشنفکر مذهبی” نام ننهادند. این عنوان این تصور را به وجود می آورد که فرد می خواهد مذهب را که باید امری خصوصی و رابطه ای بین فرد و خدایش باشد به مساله جامعه تبدیل کند. از طرف دیگر نشان می دهد که این فرد نمی تواند تصمیم بگیرد که کدام یک برایش عمده است و تصمیم خود را نگرفته است که چه می خواهد بکند، فعالیت برای رفع نیازهای مذهب یا مبارزه برای رفع نیازهای جامعه؟

فعالان مذهبی در لباس سیاست مردم را به تقویت نهادهای مذهبی، و در لباس مذهب پیروان مذهب را به فعالیت در عرصه سیاست فرا می خوانند. از دخالت سازمان یافته پیروان مذهب در سیاست تا تداخل دین و حکومت فاصله زیاد نیست. نهادهای مذهبی بر خلاف نهادهای سیاسی امکانات مالی، تجربیات بیش از هزار ساله در تبلیغ و امکانات زیادی

برای جمع کردن مردم (برای نمونه مساجد) دارند. برعکس نهادهای سیاسی (احزاب، سندیکاها و ..) معمولاً نه از امکانات مالی برخوردارند، نه چنان تجربه و امکاناتی برای ارتباط با مردم و تبلیغ نظرات خود را دارند. مضافاً اینکه آنها همیشه اولین هدف سرکوب دیکتاتوری ها هم هستند.

این است که وقتی دخالت سازمان یافته دین در سیاست آغاز شد، دیگر مرزی نمی شناسد و هر قدر هم که در آغاز محدود و محتاطانه پیش برود، بالاخره فردی (مانند آیت الله خمینی) پیدا می شود که می خواهد کل حکومت را در دست گیرد.

این تصور روشنفکران مذهبی که می توان از نهاد دین یا مذهب برای پیشبرد مقاصد سیاسی "خوب" استفاده نمود، مثل این است که فردی تصور کند اگر طنابی به گردن فیلی بیاندازد، آن فیل متعلق به او خواهد بود. حال آن که فیل اگر هوا برش دارد می تواند بسادگی آن فرد را از جا برکند و همراه خود ببرد. این همان اشتباهی بود که نهضت آزادی به رهبری مهندس بازرگان مرتکب شد و علی رغم درستی و صداقت او، نتیجه، جمهوری اسلامی و حکومت کنونی شد.

نهادهای دینی با نهادهای سیاسی تفاوت های اساسی دیگری نیز دارند. مثلاً در حالی که کنترل و نظارت بر اقدامات مسئولان و نهادهای سیاسی و انتقاد از ایشان عادی و یک ضرورت است، مذهب مقوله ای به نام کنترل و نظارت و انتقاد مراجع و نهادهای دینی نمی شناسد. سیاست و دین هرکدام شیوه عمل و تفکر خود را دارند و استفاده از شیوه عمل و تفکر یکی در میدان دیگری همواره مشکل آفرین بوده است.

دفاع از آزادی

دفاع گروه های روشنفکران مذهبی از آزادی و دموکراسی عموماً با اما و اگر توأم است (مانند قانون اساسی جمهوری اسلامی). از آن جایی که روشنفکران مذهبی نمی توانند بین فعالیت سیاسی و مذهبی تصمیم بگیرند، آزادی های سیاسی و اجتماعی را همواره مشروط به رعایت اسلام می دانند. برای نمونه سایت کلمه هنوز از ممنوعیت حضور زنان در استادیوم های ورزشی دفاع می کند.

تنها آن نواندیشان مذهبی ولی لائیک که دین و حکومت را از هم جدا می دانند، برای شان دین امری خصوصی است و علی رغم مذهبی بودن مخالف دخالت نهادهای دینی در سیاست و یا کسب قدرت هستند، می توانند به استقرار دموکراسی کمک اساسی کنند. دوستان مذهبی در نهضت ملی هم هستند اما آنها همواره مذهب را امری خصوصی دانسته و عقاید مذهبی ایشان هیچ گاه مانع پیشبرد اهداف ملی نبوده است. در دوران انقلاب 57 هم آنها در صفوف نهضت ملی باقی ماندند و از جریان های مذهبی قدرتمند پشتیبانی ننمودند. اعضای هم پیدا شدند که به فعالیت مذهبی پرداختند و به این ترتیب راه خود را از راه نهضت ملی ایران جدا نمودند.

پ-وضعیت کنونی رابطه بین روشنفکران عرفی و مذهبی را چگونه می بینید و چه چشم انداز یا پیشنهاداتی در این رابطه دارید.

با پیدایش نهضت آزادی گرایشی در تفکر سیاسی درون نهضت ملی ایران رشد یافت که به جای ماندن در چهارچوب های عرفی در صدد استفاده ابزاری از دین در سیاست بود. تا آن جایی که این موضوع با اهداف نهضت ملی در تضاد قرار نمی گرفت، این اندیشه نیز بنا به سنت پلورالیسم فکری که در این نهضت و تشکل اصلی آن جبهه ملی حاکم بود هیچ گاه با مخالفت جدی روبرو نشد. پس از جدائی نهضت آزادی مهندس بازرگان از جبهه ملی و گرویدن آن به اندیشه دخالت دین در سیاست و حتی حکومت، شکاف فکری میان طرفداران حاکمیت ملی و حرکتی که دین را منشأ قدرت می دانست، آشتی ناپذیر شد.

به نظر من تا زمانی که گرایش نامبرده تجدید نظر اصولی در تفکر خود به عمل نیاورد به طور طبیعی اتحاد مصدقی ها عملی نخواهد بود. تصور می کنم که این نظر منحصر به شخص این جانب نیست و از مجموعه بحث ها و تبادلات نظری نشأت می گیرد که در نهضت ملی از آغاز تا کنون کم و بیش جریان داشته است.

متأسفانه برخی از روشنفکران عرفی انتقاد و برخورد به جمهوری اسلامی را با انتقاد و برخورد مستقیم با دین یکی می‌دانند و تصور می‌کنند می‌توان با ورود به مقوله‌های دین، نفی دین یا رودروانی با آن مشکل را حل کرد. آنها به این ترتیب به جنگی می‌روند که هیچ‌گونه آمادگی برای آن و شانس موفقیتی در آن ندارند. روشنفکران عرفی باید بدانند که دین «استدلال» نیست بلکه «اعتقاد» است و رد پایه‌های آن با استدلال میسر نیست. درست این است که روشنفکران عرفی همواره در زمین سیاست که زمین آن‌هاست باقی بمانند و تمام هم خود را صرف استدلال در سیاست نمایند.

از طرف دیگر روشنفکران مذهبی نیز باید قبول کنند که تا وقتی حکومت دینی است، انتقاد از حکومت و مسئولان حکومتی، امری عادی است. انتقادی که می‌تواند ناخواسته در مواردی تصور برخورد با دین را ایجاد کند.

دموکراسی و امر فلسفی؛ سه قطعه علیه پوزیتیویسم



در سه قطعه به هم پیوسته‌ای که در ادامه می‌آید می‌کوشیم به صورتی بسیار فشرده آن چه را رویکرد «پوزیتیویستی» به دموکراسی می‌خوانیم نقد کنیم و نشان دهیم چرا مباحثه فلسفی و تئولوژیک برای برپایی جامعه‌ای دموکراتیک ضرورت دارد و حذف آنها ممکن نیست.

غلبه بر متافیزیک و بنیان نهادن علمی تازه رویای بزرگ قرن نوزدهم بود. جستجوی برای نگاهی «پوزیتیو» به 1- جهان در قرن نوزدهم بسیار رونق داشت. این تصور وجود داشت که دانش بشری از مرحله‌ای نابالغ که در آن ایده‌ها از آن چه هست به دست [1] ابزار اصلی شناخت هستند به مرحله‌ای رسیده است که می‌تواند تصویری واقعی و پوزیتیو آورد. آگوست کنت تنها یکی از چند متفکری بود که چنین رویایی در سر داشت. مارکس نیز به شیوه‌ای دیگر با نقد «ایدئولوژی آلمانی» می‌خواست علمی جدید را بنیان گذارد تا بتواند جامعه را آن طور که هست بازنمایی کند. برای این که در جزئیات اندیشه این یا آن متفکر غرق نشویم، می‌توانیم موقتاً این الگوی کلی را بپذیریم: رویای قرن نوزدهمی رویای تقلیل نظم نمادین به نظم واقعی بود. ایده‌ها، مفاهیم، اندیشه‌ها و جهان‌بینی‌ها، و در یک کلام هر آن چه فرمال و وجود دارد. (effective) ذهنی است اصالت ندارند مگر در ارتباط با امری واقعی که در جهان خارج به گونه‌ای اثرمند. این حرکت به سوی امر اثباتی با تحقیر متافیزیک و تفکر سنتی فلسفی کامل می‌شد.

بدین ترتیب است که در اندیشه مارکس و پیروانش گرایشی به سوی تقلیل امر فلسفی به امر واقعی به وجود می‌آید: هر مجادله فلسفی پدیداری است از تضادی واقعی و اثرمند در جهان خارج، به محض این که این تضاد واقعی در سنتزی برتر حل شود، مجادله فلسفی خود به خود منحل خواهد شد. البته می‌دانیم که خوانش‌های متفاوتی از اندیشه مارکس شده است، اما یک چیز در این خوانش‌ها تقریباً ثابت است و آن تقلیل‌پذیری امر نمادین به امر واقعی است. شکل رادیکال این اندیشه می‌تواند مدعی «علم تاریخ» بشود: «اصولاً عصر نظریه‌پردازی درباره تاریخ تمام شده است، ما اکنون به علمی رسیده‌ایم که قوانین تاریخ را آن چنانی که هست برای ما توضیح می‌دهد».

در این معنا می‌توانیم از «پوزیتیویسم» مارکس صحبت کنیم، به شرط این که این کلمه را در معنایی بسیار وسیع‌تر از مکتب آگوست کنت در نظر بگیریم. در این تعریف هر نوع تفکری که مدعی حذف امر نمادین و بازنمایی کامل امر واقعی – اثرمند باشد، فکری پوزیتیویستی است. مارکس پوزیتیویستی بود که می‌پنداشت حرکت تکامل تاریخی خود مسائل سیاست و فرهنگ مدرن را منحل می‌کند. چرا که برای حل یک مسئله نباید در جستجوی پاسخی در نظم نمادین (مفاهیم و نظریه‌ها و جهان‌بینی‌ها) برآمد بلکه باید در جستجوی تحلیل مکانیسمی در واقعیت بود که نهایتاً آن مسئله را منحل می‌کند. بنابراین ما هیچ‌گاه به پاسخ مسائل فلسفی نمی‌رسیم (آن‌چنان که در تفکر سنتی مرسوم بود)، بلکه به شرایط انحلال آن‌ها می‌رسیم. از این رو مسئله اصلی تفسیر جهان نیست بلکه تغییر آن است.

درست بر همین اساس است که آدورنو کتاب «دیالکتیک منفی» را پس از حدود نیم قرن تجربه شکست با این جملات می‌آغازد: «فلسفه که پیشتر انگاشته می‌شد زمانش گذشته است، زنده مانده است چرا که لحظه تحقق‌اش از دست رفت. قضاوت شتاب زده‌ای که که بر اساس آن فلسفه کاری به جز تفسیر جهان انجام نداده است و با عقب‌نشینی در برابر واقعیت در خود تنزل پیدا کرده است؛ پس از این که تغییر جهان شکست خورد، به شکست‌طلبی عقل تبدیل آدورنو با این عبارات شکست «پوزیتیویسم» مارکسیسم را اعلام می‌کند، مسائل فلسفی باقی مانده‌اند چرا که [2] «لحظه تحقق فلسفه (بخوانید: عقل) از دست رفته است. درست از همین رو است که او بار دیگر به نگاتیویته و سوژکتیویته و فلسفه باز می‌گردد. بر همین اساس می‌توانیم بگوییم بعد از شکست پروژه آگوست کنت و دورکیم برای بنیان نهادن علمی پوزیتیو، نظریه و فلسفه زنده مانده است. علوم اجتماعی به تاریخ فلسفه پایان نداد، فلسفه و مسائل فلسفی به شکلی دیگر باقی ماندند. اگر قرن نوزدهم به گونه‌ای متناقض، قرن سرکوب امر فلسفی بود، قرن بیستم قرن بازگشت فلسفه، قرن بازگشت امر سرکوب‌شده بود.

خوش‌بینی برنو باوئر را مبنی بر حل شدن مسئله یهود در [3] «مجدداً به مارکس برگردیم. مارکس در «مسئله یهود -2- دولت سکولار و دموکراتیک نقد می‌کند. باوئر می‌پندارد در دولتی که که دیگر بر بنیان مسیحیت بنا نشده است، مسئله یهود و تضادش با هویت مسیحی دولت از میان می‌رود. از نظر مارکس این خوش‌بینی به فرمالیسم قانونی دولت دموکراتیک بیجاست. مسئله یهود باقی می‌ماند چرا که مسئله اساساً تنولوژیک نیست. دین از نظر مارکس نوعی نقصان است، و تا زمانی که این نقصان وجود دارد دین نیز وجود خواهد داشت. نباید در تورات و تلمود در جستجوی ذات یهودیت بود، ذات یهودیت که از نظر مارکس پول‌پرستی و خودخواهی مادی است در جامعه سرمایه‌داری متحقق شده است.

براساس نقد مارکس، باوئر امر لائیک را تبدیل به امر تنولوژیک کرده است: رهایی از نظر او هنگامی روی می‌دهد که دین دولتی وجود نداشته باشد و آدمیان بر اساس ارزش‌های انسانی با همدیگر همبسته شوند، حال آنکه برعکس باید امر تنولوژیک را به امر لائیک تقلیل داد: مسئله دین در تحلیل نهایی همان مسئله سرمایه‌داری است و رهایی از دین در گرو رهایی از سرمایه‌داری است.

مارکس در شناخت دین روشی «پوزیتیویستی» دارد: پدیدار دین برای مارکس تنها روکشی است برای جوهر بنیادین روابط مادی. بر همین اساس مسئله یهود برای مارکس مسئله‌ای دینی نیست، بلکه مسئله‌ای مادی (لائیک) است و این (خودپرستی مادی) نیز خود به خود منحل [4] مسئله تنها راه‌حلی مادی دارد: با از میان رفتن سرمایه‌داری، ذات یهودیت می‌شود. در یک کلام مارکس به ما می‌گوید مسائل تنولوژیک پاسخ ندارند، بلکه بر اساس مکانیسمی مندرج در واقعیت منحل خواهند شد.

اگر بخواهیم به شیوه آدورنو به مارکس پاسخ دهیم باید بگوییم: شکست این مکانیسم مندرج در واقعیت (نابودی سرمایه‌داری و از میان رفتن نقصانی به نام «دین») تنولوژی و مجادله تنولوژیک را زنده نگاه داشته است.

امروز می‌دانیم که مکانیسم واقعیت می‌تواند بر روی پرسش‌های تنولوژیک و فلسفی اثر بگذارد و آنها را تغییر بدهد، اما نمی‌تواند آنها را منحل کند. پرسش تنولوژیک تنها پاسخی تنولوژیک دارد. بر همین منوال می‌توانیم نتیجه بگیریم که تمام مسائل فرهنگی (نظم نمادین) اگرچه تحت تاثیر روابط مادی هستند، اما همواره چیزی بیش از نظم مادی است. این مازاد نظم مادی، همان چیزی است که آن را فرهنگ می‌خوانیم. و درست به دلیل همین استعلا، همین فراوری از نظم مادی است که مسائل فرهنگی منطقی درونی دارند و تقلیل‌پذیر به این با آن فرایند مادی نیستند.

دموکراسی علاوه بر یک رژیم سیاسی یک فرهنگ است. اگر دموکراسی را تنها به رژیمی سیاسی تقلیل دهیم این 3- خطر وجود دارد که استبداد را در فرمی دموکراتیک موجه کنیم. برای بنا نهادن جامعه‌ای دموکراتیک تحول فرهنگی لازم است. بدون شک میان دموکراسی و فرهنگ رابطه‌ای علی برقرار نیست، اما فرهنگ دموکراتیک باعث تداوم، ثبات و گسترش دموکراسی می‌شود.

تقلیل دموکراسی به فرایندی مادی (فرماسیون اقتصادی، نهادهای سیاسی، منافع طبقاتی) نوعی خطای پوزیتیو است: دموکراسی مازادی فرهنگی دارد که به بنیان‌های مادی - نهادی تقلیل‌پذیر نیست. بنابراین تامل فلسفی بر دموکراسی و نقد فرهنگ شرطی اساسی برای برپایی و گسترش دموکراسی است.

دموکراسی تنها نوعی حکومت نیست، نوعی تفکر و جهان‌بینی نیز هست و بر همین اساس نقد مداوم فرهنگ لازمه پویایی دموکراسی است. فرهنگی که بر پایه سلسله‌مراتب پدرسالارانه، زن‌ستیز و دیگری‌ستیز سامان یافته باشد دموکراسی را محدود و فقیر خواهد کرد. از همین رو نقد دین به عنوان یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های فرهنگ برای دستیابی یا گسترش دموکراسی لازم است. نقد فرهنگ در ایران اگرچه ما را مستقیماً به دولتی دموکراتیک نمی‌رساند، اما یکی از مهم‌ترین شروط برپایی جامعه‌ای واقعاً دموکراتیک و آزاد است.

بر اساس آنچه پیش‌تر گفته شد این فکر را که دموکراسی به تحولی فرهنگی نیاز ندارد و تنها بر پایه نوعی مکانیسم مادی شکل می‌یابد می‌توانیم نوعی توهم «پوزیتیویستی» بنامیم. توهمی که بر اساس آن مجادلات نظری و نقد فرهنگی صرفاً دل‌مشغولی نخبه‌گرایانه است.

جالب این جاست بنیان این استدلال در میان راست‌گرایان طرفدار بازار و چپ‌گرایان اقتصادگرا مشترک است: هر دو بنیانی پوزیتیو، بیرونی، و واقعی برای تغییر قائل‌اند که مکانیسم نهایی دموکراسی (یا هر فرم سیاسی دیگری) را تعیین می‌کند. به عنوان مثال راست‌گرایان معتقدند اساس دموکراسی نظام بازار آزاد است و به محض به وجود آمدن چنین نظامی، دموکراسی - به عنوان یکی از پیامدهای منطق بازار - خود به خود محقق می‌شود. در این نگاه دموکراسی تنها یه یکی از پدیدارهای فرعی جوهری مادی بدل می‌شود. شکی نیست که دموکراسی به زمینه‌ای مادی نیاز دارد، اما تقلیل دموکراسی به این یا آن زمینه مادی توهمی «پوزیتیویستی» است.

به طور کلی توهم پوزیتیویستی در ایران امروز چه در روایت راست و چه در روایت چپ، مسائل تنولوژیک را در تحلیل نهایی به مسائل توسعه اقتصادی و بحران‌های آن تقلیل می‌دهد. هر دو روایت می‌کوشند مجادلات تنولوژیک را به امری لائیک و دنیوی تقلیل دهند. برای آنها این مجادلات اصالتی ندارد و صرفاً یک سرگرمی روشنفکرانه است. هر دو در جستجوی مکانیسمی در واقعیت می‌گردند تا مسائل تنولوژیک را منحل کنند.

در برابر این فکر باید تاکید کرد که سرکوب امر فلسفی تنها موجب بازگشت آن به صورتی مخدوش می‌شود. مثلاً شما می‌توانید در هنگام یک بحث، پرسش‌ها و مسائل مسائل فلسفی را به طور ارادی کنار بگذارید، اما نیروی درونی مسئله هر بار در طول بحث خود را از طریق تناقضات نشان می‌دهد و بحث شما را مخدوش می‌کند.

ما می‌توانیم در ساختن جامعه‌ای دموکراتیک نیز پرسش‌های تنولوژیک را به طور ارادی کنار بگذاریم، اما این پرسش‌ها بار دیگر از طریق بحران‌های درونی دموکراسی خود را به ما تحمیل می‌کنند. مسئله تنها این نیست که دولتی دموکراتیک جانشین دولت فعلی شود، مسئله بر سر تغییر نظم نمادین جامعه نیز هست. و این تحول فرهنگی مازاد بر تغییر حکومت است. اگر این مازاد را جدی نگیریم، حتی با وجود یک دولت دموکراتیک «نیروی درونی مسئله» خود را به ما تحمیل می‌کند.

در فرهنگ فلسفی لالاند کلمه پوزیتیو دست کم هفت معنی دارد. ما در اینجا این کلمه را بیشتر در معنای واقعی در [1] برابر خیالی و ذهنی به کار می‌بریم. بر همین اساس هر نوع تفکری را که مدعی یک بازنمایی پوزیتیو واقعیت باشد،

پوزیتیویسم می‌خوانیم. در برابر نگاتیویسم تفکری است که همواره به دخالت سوپژکتیویته آگاه است و آن را حذف‌ناشدنی می‌داند.

[2] Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, éd. Payot, Paris, 2003

[3] Karl Marx, *Sur la question juive*, éd. La Fabrique, Paris, 2006

بسیاری از منتقدان یهودستیزانه بودن عبارت مارکس و حتی کل این اثر صحبت کرده‌اند. قدر مسلم این است که [4] بعضی از عبارت مارکس مسئله‌برانگیز هستند و نمی‌توان به سادگی احتمال یهودستیزانه‌شان بودن را رد کرد. اما ما در اینجا این بحث را در پرانتز گذاشته‌ایم.

توصیه به گفت و گو



الف- آیا برای گذار به دموکراسی در ایران نیازمند مباحث نظری و فرهنگی هستیم؟

مسئله است. گذار به دموکراسی یک امر ناب سیاسی نیست؛ در نهایت، یعنی در بلندمدت یک رخداد فرهنگی است، به این اعتبار یک مبحث فرهنگی است و بحث درباره آن بحث درباره فرهنگ است. منظور از فرهنگ آن مجموعه کدها و نمادهایی است که جهان انسانی ما را می‌سازند، مایی که هم سرنوشت هستیم، یا خاطره‌ای از باهم‌بودی و هم سرنوشتی را با خود همراه داریم، هر جا که باشیم. کافی است تکه‌ای از میهن فرهنگی را در جایی بیابیم، این یافتن باز یافتن می‌شود، گرد آن یک جهان متبلور می‌شود، این جهان افقی می‌شود برای جهانی که در آن به سر می‌بریم یا یک مرجع معنایی برای آن جهان غالب می‌شود، برای مقایسه، برای گشودن زاویه‌های تازه. جهان فرهنگی پر از شکاف و تضاد است و نیروهایی را در خود جا می‌دهد که احیاناً در ستیز با هم‌اند. اما آنان همدیگر را می‌فهمند، که اگر نمی‌فهمیدند، آن سان با هم نمی‌ستیزیدند، که اکنون می‌ستیزند.

اگر من آنانی را که در ایران کنونی حکومت می‌کنند، نمی‌شناختم، یعنی نمی‌فهمیدم، یعنی این احساس وجودی را نداشتم که با آنان در یک خانه به سر می‌برم، بسیار آسوده می‌شدم؛ نگرانی من از وجود آنان نگرانی در حد واکنش به هر خبر بدی بود که هر روز در مورد اینجا یا آنجا جهان می‌شنوم. اما من اکنون نگرانم، فرش ایرانی هم مرا نگران می‌کند، دیوان حافظ قرار گرفته کنار گوته و شکسپیر هم مرا نگران می‌کند، مژه قرمه‌سبزی هم غمگینم می‌کند.

دین و فرهنگ. زمانی این دو یکی بوده‌اند. البته همواره دو دین وجود داشته، دین مرکز دینی، دین متخصصان، دین ارباب دین، و دین مردم، که همان آداب زندگی‌شان بوده، همان فرهنگ‌شان بوده. در خلق و خوی مادر من فرقی ایجاد نمی‌شد،

اگر زرتشتی یا مسیحی می‌بود. اسلام به عنوان دینی مشخص را به عنوان مجموعه‌ای از اسطوره‌ها می‌فهمید که به سادگی می‌توانستند نام‌هایی زرتشتی، بودایی یا مسیحی بیابند، و نیز به عنوان مجموعه‌ای از اوراد که معنای شان را نمی‌فهمید، اما به آنها قدرتی جادویی نسبت می‌داد. مردم ده زادگاهم نیز این گونه بودند. آنان مسلمان بودند، اما در واقع دین خودشان را داشتند، دینی که نه “اسلام” بود، نه “زرتشتی” یا “مانوی”. “مسلمان” شده بودند، پس از آنکه ده دارای جاده و اتوبوس و در پی آن آخوند شده بود. دقیق‌تر بگوییم آنان با جاده و اتوبوس و آخوند صادر شده از قم از نو مسلمان شدند. پس از انقلاب یک بار دیگر مسلمان شدند؛ به آنان گفته شد که به اندازه کافی مسلمان نیستند، برای آنکه مسلمان راستین باشند، باید پیرو ولایت فقیه باشند، به جمکران بروند، و رهبر را خیلی دوست داشته باشند.

پیش از انقلاب به آنان می‌گفتند که شاه را باید دوست داشته باشند. اندکی پیش از انقلاب، شاه حزب رستاخیز را تشکیل داده بود، فرمان داده بود همه عضو آن شوند و آریامهر را خیلی خیلی دوست داشته باشند. همه ولیان امر در ایران این حس دارند که ولایت به اندازه کافی در اذهان مردم فرو نرفته و باید بر روی آن تأکید ویژه‌ای شود. موج‌های مسلمان‌سازی، موج‌های تشدید اعمال ولایت دینی هستند، و موج‌های تشدید استبداد شاهی، موج‌های تشدید اعمال ولایت سلطانی. استدلال در این باره سخت نیست که این دو هم‌ریشه‌اند، از یک جنس هستند، اگر چه ممکن است ستیزنده با هم بنمایند و این بیاید جای آن را بگیرد. اگر ادعای هم‌ریشه بودن این دو را بپذیریم، دیگر ناچاریم برای توضیح مسئله “ولایت” به فرهنگ رجوع کنیم و ببینیم که چرا ما ولایت‌پذیر هستیم. در این رابطه، سرنوشت مجاهدین خلق عبرت‌انگیز است. مخالف ولایت سلطان بودند، با ولایت امام جنگیدند، و به ولایت دیگری تن دادند.

پس باید بحث کنیم، درباره ولایت و ولایت‌پذیری. برای گذار به دموکراسی به این بحث نیاز داریم.

ب- آیا در روند دموکراتیزاسیون به اصلاح دینی نیاز وجود دارد؟ چه ارزیابی از موقعیت کنونی نواندیشان دینی و فعالان سیاسی این طیف دارید.

پاره نخست پرسش

منظورتان از اصلاح دینی چیست؟ آیا مصلحان نیز می‌خواهند مردم را از نو مسلمان کنند؟ می‌خواهند یک موج جدید اسلامی‌سازی به راه اندازند؟ به نظر من وقتی ادعا می‌کنند آنان‌اند که می‌دانند اسلام “راستین” چیست، متوجه نیستند که دارند داستان اسلامی‌سازی را تکرار می‌کنند در حالی که اصلاح دینی واقعی پایان دادن به این داستان است. اگر دشمن و آفت دموکراتیزاسیون، ولایت باشد، پس معنای اصلاح دینی دموکراسی‌پذیر، نقد و طرد ولایت در شکل‌های شناخته‌شده تاریخی آن می‌شود، نه برقراری ولایت تازه‌ای که سخت نیست درک این که نسخه رقیق‌شده نوع کهنه‌ای از ولایت است. می‌گویم: نقد و طرد ولایت در شکل‌های شناخته‌شده آن و نه نقد و طرد هر گونه ولایت، زیرا چنین چیزی نقد و طرد هر گونه مذهب است. بزرگترین مصلح دینی اندیشمند تاریخ، سورن کیرکه‌گور، در نهایت توکل می‌کند و به ولایت تن می‌دهد (بنگرید به تفسیر او از تعلیق اخلاق به نام ایمان در ماجرای ابراهیم)، که اگر تن نمی‌داد می‌توانست فونرباخ دیگری شود.

دوره اصلاح دینی به آن صورتی که در اروپا دیدیم، به سر آمده است. در ایران اصلاح دینی می‌بایست در قرن نوزدهم یا اوایل قرن بیستم صورت می‌گرفت؛ در آستانه مشروطیت، یا همراه با مشروطیت. شاید جنبش بابی گامی ناکام در این جهت بوده است.

دوران پهلوی، دوران استاندارد شدن شیعه بود. در این دوره طولانی شیعه فرصت یافت که انتظام یابد. شیعه استاندارد خود شیعه‌ای اصلاح‌شده بود، اصلاح‌شده در محافظه‌کارترین شکل خود. این شیعه با یک توپولوژی مشخص می‌شد: با قدرت و اعتبارمندی‌اش در حوزه‌های دینی، شهرهای مذهبی، الیت مذهبی، قشرهای سنتی. تیپولوژی آن تغییر می‌کرد، جایی که توپولوژی آن تغییر می‌کرد؛ پدیده‌ای که نمونه بارز آن حسینیه ارشاد، شریعتی و مجاهدین خلق است.

اکنون ما شاهد تغییر رادیکال زمینه‌های تیپولوژیک دین هستیم. این دگرگونی به اصلاح‌گری روشنفکرانه دینی امکان محدودی می‌دهد برای آن که یک تیپ (سنخ) مؤثر و قوی دینی را بسازد و توپوس (موضع، پهنه) خود را به جامعه تسری دهد، به بیان دقیق‌تر در توپوس‌های مختلفی حضور داشته باشد. ما در آن موضع‌های اجتماعی‌ای که روشنفکری دینی قابلیت حضور دارد، تا حدی شاهد دور شدن از دین و تا حد بیشتری شاهد گرایش به دیزاین فردی دین هستیم. در

این گرایش، افراد دیگر خود را بی‌نیاز به اتوریتیه مفسر می‌دانند و برداشت آزاد خود را مبنا قرار می‌دهند. افراد دین خود را طراحی می‌کنند و ابایی ندارند که هر تکه‌اش را از جایی بگیرند. اصلاح‌گری روشنفکرانه نیز نوعی دیزاین است، اما با قید و بندهایی؛ مثل قصیده‌سرایی است در حالی که ذوق عمومی دارد به سمت خواندن ترانه‌هایی می‌رود که شاید سر و ته نداشته باشند، اما در لاقیدی‌شان بیان خواست آزادی هستند

پاره دوم پرسش

ارزیابی از موقعیت کنونی نواندیشان دینی و فعالان سیاسی این طیف: وضعیتشان خراب است! شاید برو بیایی داشته باشند یا در آینده بازارشان رونق بیشتری یابد، اما این برمی‌گردد به این که “دینی” هستند نه اینکه “نواندیش” اند، برمی‌گردد به این که از سرمایه نمادین دینی برخوردارند، و این سرمایه پس از پایان حکومت دینی موجود هم معتبر خواهد بود، به ویژه اگر سکه‌هایش نو باشند و برق بزنند. دین به سادگی از سکه نمی‌افتد، و می‌توان حدس زد که در شکل سکه نو آینده خوبی خواهد داشت

اما چرا می‌گویم که اصلاح‌طلبان دینی با وجود رونق نسبی کارشان و چشم‌انداز امتیازوری بیشترشان در آینده وضع خرابی دارند؟ خرابی وضع‌شان به این برمی‌گردد که روشنفکر رادیکالی چون کیرکه‌گور ندارند که پرسد: آیا من هم رانت‌خوار هستم؟ آیا وقتی می‌گویم روشنفکر دینی‌ام، دارم رانت دین داری را می‌خورم؟ آیا دین‌داری من هم نوعی دارایی است؟ اگر روشنفکر مؤمنی در تراز کیرکه‌گور داشتیم، کتابی می‌نوشت از سنخ “یا این – یا آن” و در آن با خود درمی‌افتاد

و باز درباره خرابی وضع روشنفکران دینی ایرانی: به اصلاح دینی فکر می‌کنند، اما هنوز یک کتاب یا حتی مقاله جدی درباره مفهوم “اصلاح دینی” و تاریخ آن ننوشته‌اند. به گمانم با جریان پروتستان‌تیسیم و هم چنین روشنگری یهودی آشنا نیستند و دریافته‌اند آن چه در زیر مفهوم “اصلاح” به دلیل رهایی‌بخشی‌اش ستایش‌برانگیز شده است به پروتستان‌تیسیم فرهنگی و در نهایت به روشنگری برمی‌گردد، نه به لوتریسم، زیرا لوتریسم یک موج مسیحی‌سازی دوباره و جنبشی بنیادگرا بود

کار روشنفکران دینی ما شده است نکته‌پرانی. در مورد موضوعی که نیاز به توضیح و استدلال کافی دارد، در یک سخنرانی یا مقاله نکته‌ای را می‌پراندند به صورتی مبهم؛ و سخن را ادامه نمی‌دهند. بین خودشان هم بحثی در نمی‌گیرد. روشنفکران غیرمذهبی هم با آنان بحث نمی‌کنند؛ شاید کرده باشند اما چون پاسخی نگرفته‌اند، یا درشت‌خویی دیده‌اند، از خیر بحث با آنان گذاشته‌اند

با قطعیت می‌گویم: در مورد هیچ کدام از مسائل اصلی‌ای که لازمه ادعای “اصلاح دینی” باشد، تا کنون یک کتاب جدی ننوشته‌اند. اوج کارشان در دهه ۱۳۷۰ است؛ نوشته‌های آن دوره هم آثار ضعیفی هستند. در آنها مثلاً از هرمنوتیک سخن می‌رود، اما تا حد کتاب‌های مقدماتی در این باب مایه و دقت ندارند. برخی از آنها رونویسی‌های ضعیفی از الاهیات پروتستان هستند. بهترین‌های شان کارهایی هستند در نقد متقدمان، شریعتی و دیگران، و برخی مسائل در تاریخ شریعت

یکی از اشکالات ثابت آثار روشنفکران دینی این است که بیشتر این آثار با رویکرد یا ادعایی آکادمیک به یک مسئله می‌پردازند، اما اسباب و ادوات این کار را ندارند. مثلاً نویسنده مورخ نیست، اما درس تاریخ می‌دهد، زبان‌شناس نیست، اما بحث زبان‌شناسی می‌کند، فلسفه نخوانده، اما مدام گزاره‌های فلسفی ردیف می‌کند. اشکال کار آنان این است که فکر می‌کنند مشکلات موجود در کار دین به معرفت برمی‌گردد و وظیفه آنان این است که شناختی درست را به جای جهالت مسلط یا برداشت‌های انحرافی بگذارند. پهنه ستیز اما نه عقل نظری، بلکه عقل عملی است. دین البته می‌تواند موضوع شناخت قرار گیرد؛ اما در جایی که شناخت مطرح است، ایمان مطرح نیست. اگر می‌خواهید پا به کارگاه شناخت بنهید، باید ایمان تان را پشت در بگذارید. پیشنهاد من به روشنفکران دینی این است که پروژه اصلاح را در حیطه عقل عملی پیش ببرند، “اصلاح” در حیطه عقل نظری هیچ جایی ندارد

نکته پایانی در این بحث: آنچه درباره خرابی وضع روشنفکران دینی گفتم، به این معنا نیست که وضع دیگران را بهتر می‌دانم. وضع همه ما خراب است. متناسب با عمق فاجعه‌ای که گرفتار آن شده‌ایم، از خود تکاپو نشان نمی‌دهیم

پ-وضعیت کنونی رابطه بین روشنفکران عرفی و مذهبی را چگونه می بینید و چه چشم انداز یا پیشنهاداتی در این رابطه دارید.

نسبت به گذشته بهتر شده، اما هم چنان خوب نیست. عامل اصلی در بهبود نیافتن رابطه، وجود رانت مذهبی است. برخی از روشنفکران مذهبی حس می کنند که نزدیکی با روشنفکران غیرمذهبی ممکن است به نفع شان نباشد. میل ترکیبی خود را با قدرت، که از حوزه بهره‌وری سیاسی از آن رانده شده‌اند، بیشتر می بینند تا با کسانی که ظاهراً چشم اندازی وجود ندارد برای آن که در آینده، در قدرت مرکزی حضور سیاسی مستقیم داشته باشند. به دلیل این گونه حسابگری است که بیاور مذهبی بعضی افراد (نه همه!) شکل رانت را پیدا می کند

اما لازم است که برای درک بهتر روابط به جریان‌ها و اتفاق‌های بنیادی در میان ایرانیان نظر دوزیم. مدت‌هاست که ما وارد یک دور از برآمد محافظه‌کاری شده‌ایم، هم در سطح جهانی هم در ایران. تعریف عمومی محافظه‌کاری تلاش برای حفظ وضع موجود یا احیای مناسبات کهن است. در ایران بهتر است آن را به صورت منفی تعریف کنیم: مقاومت در برابر مناسبات ولایی در عرصه‌های طبقاتی، جنسیتی، فرهنگی و سیاسی؛ در یک بیان مقاومت در برابر تغییر امتیازوری از وضعیت موجود؛ و اگر ناامیدی سیاسی را هم لحاظ کنیم، می‌توانیم تصور از آینده به عنوان بدتر در مقایسه با بد موجود را هم به عنوان فضا ساز روانی محافظه‌کاری تلقی کنیم. و این همه در حالی است که نظام مستقر بحران زده است و بحران در رهبری آن به زودی می‌تواند آن را با چالش بی‌سابقه‌ای مواجه کند. جالب این جاست که همه در عین محافظه‌کاری و حالت یأس، خواهان تغییر هستند. برآیند همه این عوامل گرانیگاه محافظه‌کاری عمومی ایرانی را در درون جریان اصلاح طلب قرار می‌دهد. به همین دلیل است که این جریان قدرت و رونق دارد. راست افراطی و محافظه‌کاری دینی حوزوی به آن می‌تازد، اما در مقابل، طبقه متوسط جدیدی که محصول خود جمهوری اسلامی است از آن پشتیبانی می‌کند. خوانندگان و مخاطبان اصلی آثار روشنفکران دینی معمولاً از دل این طبقه متوسط جدید می‌آیند

محافظه‌کاری در میان قشرهای غیرمذهبی هم وجود دارد، و در میان آن قشرها گروهی قوی از سرمایه‌داران و متخصصانی دیده می‌شود که از وضعیت فعلی چندان ناراضی نیستند؛ البته خواهان تغییر هستند اما چنان تغییری که با آن وقفه‌ای در امتیازوری آنان پدید نیاید. آنان با وضعیت ساخته‌اند و تصور می‌کنند بهتر می‌توانند بسازند اگر قدرت به دست اصلاح‌طلبان بیفتد و اینان بتوانند بحران‌ها را مهار کنند

با این وصف، زمینه خوبی برای نظریه پردازی انتقادی جدی وجود ندارد، در میان مذهبی‌ها و هم چنین به شکل محسوس تأسف آوری در میان غیرمذهبی‌ها. اگر نظریه پردازان جدی رادیکالی در میان مذهبی‌ها و غیرمذهبی‌ها داشتیم، می‌توانستند با هم بسازند، زیرا می‌توانستند یک اسلام‌یسم ژنریک را در پس جریان‌های مختلف اسلامی، از جریان خمینی گرفته تا جریان داعش، تشخیص دهند، هر کدام آن را به شیوه خویش تحلیل کنند و با وجود نرسیدن به نتایج یکسان، دریابند که این قصه سر دراز دارد و آنان لازم است در کنار هم قرار گیرند

اما اکنون در یک حالت لختی به سر می‌بریم. شاید جامعه تکانی بخورد و روشنفکران هم تکانی بخورند. مهم این است که در حالت بحران چه کسانی در کنار هم قرار گیرند. اکنون توصیه‌ای که می‌توان کرد، با وجود مانع‌های عینی و ذهنی‌ای که به آنها اشاره شد، صحبت کردن با یکدیگر است. کسانی که از گفت‌وگو سر باز زنند در بهترین حالت “روشنفکران” یک فرقه‌اند، نه منتقدان اندیشمند حاضر در پهنه همگانی

اسفند ۱۳۹۳

راز موفقیت، همدلی و همکاری روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی است



رابطه متقابل تغییرات فرهنگی و تغییرات اجتماعی

از هر منظری که به چگونگی و چرایی تغییرات اجتماعی نگاه کنیم، ضرورت طرح مباحث فکری و فرهنگی در حوزه های مختلف و پیچیده اجتماعی قطعی و غیر قابل انکار می نماید. تنها موضوع مورد اختلاف می تواند موضوعاتی چون تقدم تغییرات فکری و فرهنگی بر هر نوع تغییرات عینی و اجتماعی و برعکس و یا میزان تأثیرگذاری این دو در تحولات مدنی و یا نوع تعامل این قلمروها با هم باشد. هرچند ماجرای تقدم فرهنگ بر تغییرات مادی و اجتماعی و یا عکس آن، داستان مرغ و تخم مرغ است ولی در این میان شاید نظریه شریعتی مبنی بر رابطه دیالکتیکی فرهنگ و اقتصاد در باب پرسش از زیر بنا و روبنا معقول تر و قابل دفاع تر باشد. با این توضیح کوتاه که شریعتی بین نظریه «کارل مارکس» مبنی بر تقدم نقش اقتصاد و در واقع ماده بر هر نوع تحولات فرهنگی و فکری به عنوان زیربنا و نظریه «ماکس وبر» مبنی بر تقدم تغییرات فرهنگی بر هر نوع تغییرات مادی و اقتصادی، جمع می کند و با ایجاد رابطه دیالکتیکی و تأثیر و تأثر متقابل و دایمی بین آن دو، از اصطلاح «مارکس-وبر» استفاده می کند.

اگر استفاده از این الگوی تحلیل تحولات اجتماعی معقول و مقبول باشد، در پاسخ به پرسش مطرح شده، می توان گفت که بی گمان برای پذیرش دموکراسی در افکار عمومی مردمان یک سرزمین و یا کشور و تحقق این ایده مهم در گستره عمومی محتاج فرهنگ سازی و ایجاد زمینه های ذهنی و فرهنگی و فکری لازم هستیم و حداقل این مؤلفه یکی از لوازم تحقق دموکراسی شمرده می شود. این مدعا هم به نحو پیشینی قابل اثبات است و هم به نحو تجربی و پسینی.

سیر مفهوم ذهنی و تحقق عینی دموکراسی در غرب (از یونان باستان تا کنون) و تعامل دیالکتیکی اندیشه دموکراسی با عینیت آن و تأثیر و تأثر متقابل آن دو در بستر تحولات و تغییرات مدنی و اجتماعی به روشنی این مدعا را مدلل می کند.

در شرایط کنونی جامعه ما مشکل این است که از یک سو ذهنیت تاریخی و باورهای دینی و سنت های فرهنگی و اجتماعی مردم ما با مبادی نظری و الگوی سیاسی مدیریت دموکراتیک چندان سازگار نیست و از سوی دیگر دیری است که مفاهیم تولید شده و از پیش بر ساخته در جهان غرب و از جمله مفهوم دموکراسی وارد ذهنیت و زبان و ادب مردمان ایران زمین شده و به تدریج مقبولیت یافته و حداقل در طبقات متوسط و بالاتر از متوسط و عموم نخبگان فکری و علمی و سیاسی کشور با اقبال مواجه شده است. بدین ترتیب در وضعیت کنونی تاریخ ایران، نظریه و تحول فکری و فرهنگی بر عینیت و واقعیت ها پیشی گرفته است. با توجه به این واقعیت است که تحولات فرهنگی و تغییر ذهنیت ها در جامعه ایرانی (و البته جوامع مشابه اعم از مسلمان و غیر مسلمان) اهمیت مضاعف پیدا می کند.

جان سخن این است که برای ایجاد زمینه های مساعد برای گسترش و تعمیق الگوی سیاسی و مدیریتی دموکراسی لازم است که از یک سو افکار و آداب سنتی معارض با این پدیده نوین غیر خودی تغییر کنند و از سوی دیگر مبانی و مبادی این الگو و سنت سیاسی-مدنی-فرهنگی جدید و اعتبار نظری و اهمیت عملی آن برای مردمان توضیح داده شود تا به مرحله ای از مقبولیت برسد که عموم مردم در تجربه های مختلف دموکراسی (به ویژه دموکراسی مشارکتی هابرماسی) بدان باور برسند و آن را کم هزینه ترین الگوی مدیریتی بدانند.

با این همه، لازم است بپذیریم که این مدعا بدان معنا نیست که در انتظار بنشینیم تا عده ای فرهنگ سازی کنند و بعد دموکراسی تحقق پیدا کند و دموکراتیزاسیون ایرانی به پایان برسد.

دموکراسی یک پروسه است نه یک پروژه که از جایی آغاز شود و در جایی تمام شود.

چنان که گفته شد تحولات مادی و فرهنگی چون شیر و شکر به هم آمیخته و در عالم واقع غیر قابل تفکیک اند و از این رو تغییرات عملی اجتماعی در حوزه های مختلف اقتصاد و علم و فن و معیشت و شهرنشینی و آموزش و مانند آنها خود به ایجاد افکار تازه و روند تغییرات فکری و فرهنگی کمک بسیار می کند. در تمام ادوار تاریخ بشر همواره چنین بوده که تغییرات مدنی و مادی و اقتصادی روابط تازه ای پدید آورده و این روند و پروسه ضرورت های تازه ای را خلق کرده است. از این منظر شاید دعوی ریحارد رورتی چندان بیراه نباشد که نوشت «اول دموکراسی بعد فلسفه». او مدعی بود که اگر مردم دموکراسی را عملاً ببینند و تجربه کنند، بعد مبنای آن را خواهند فهمید. البته سخن تمام این است که این خود یک سوی داستان است و سویه دیگر آن این است که تحقق دموکراسی نیز به حداقل آمادگی ذهنی و فرهنگی نیازمند است.

تاریخ ایران از آغاز تحت نفوذ مذهب بوده است

اما در ارتباط با رابطه اصلاح دینی با پروسه دموکراسی در جامعه ما باید ابتدا به دو مقدمه توجه کرد.

مقدمه نخست این دعوی است که اندیشه و ذهنیت هر فرد و یا جامعه ای در زندگی فردی و زیست اجتماعی او مؤثر است و مقدمه دوم این که اکثریت جامعه ایران را مذهبی ها تشکیل می دهند و در میان مذهبی ها اکثریت با مسلمانان و در میان مسلمانان اکثریت با شیعیان است. در مورد نخست شرحی آمد و در مورد دوم شرحی کوتاه تقدیم می کنم.

فکر نمی کنم جای تردید باشد یا کسی انکار کند که اکثریت عددی ملت بیش از هفتاد میلیونی ایران کم و بیش اهل دیانت اند. گرچه هیچ آماری در این زمینه وجود ندارد و شناسنامه هم به تنهایی کفایت نمی کند اما می توان گمان زد که حداقل هفتاد و پنج تا هشتاد درصد مردم ذیل عنوان دین دار قرار می گیرند. اعم از مسلمانان و پیروان ادیان دیگر. اما در این میان پرسش مهم معیار دین داری است. واقعا با چه ضابطه و معیاری می توان گفت چه کسی مذهبی است و چه کسی نیست؟ دین داران یک دین نیز به راحتی نمی توانند روی یک یا چند معیار توافق کنند. زیرا فرقه ها و گرایش های فکری و فلسفی و اخلاقی و اجتماعی کاملاً متفاوت و در پاره ای موارد متضادی در درون هر دینی وجود دارد و هر کدام از آنها از منظر خاص خود دین و دین داری را تعریف و تفسیر و در نهایت بر مبنای آنها داور می کند. مثلاً در اسلام سنی معیار مسلمانی به گونه ای است و در اسلام شیعی به گونه ای دیگر. در اسلام سنتی دین داری نشانه هایی خاص دارد و در اسلام بنیادگرا علامت های دیگر معیار دین داری است و در اسلام تواندیشانه معیارها به کلی متفاوت است.

از منظر بیرون دینی هم تعاریف بسیار متفاوت و متنوعی از دین و دینی بودن وجود دارد. روانشناسان و جامعه شناسان و اخلاق مداران هر کدام دین را به گونه ای و با شاخص های ویژه ای تعریف کرده و می کنند.

بر این اساس در این جا صرفاً به طور توصیفی و جامعه شناسانه و براساس واقعیت های موجود، به صورت توافقی روی معیارهای متعارف و سنتی دین داری تکیه می کنیم و بحث را پیش می بریم. در عرف رایج چند معیار علامت دین داری است:

کسی که خود را دینی و دین دار می داند و در سنت اسلامی «شهادتین» می گوید، 2-دیگران او را دینی بدانند و چنین 1- شهره باشد، 3- به طور کامل یا فی الجمله مبادی آداب دینی باشد و حداقل آنها را انکار نکند و به آن سنن احترام بگذارد (از انجام نماز و روزه و حج گرفته تا شرکت در مراسم ها و آئین های مذهبی مانند عاشورا و شبهای احیای رمضان و ..). اگر معیارها را چنین موسع و متعارف بدانیم و از معیارهای خاص و نخبه گرایانه چشم بپوشیم و به تعبیر جامعه شناسان دین، «دین عوام» را ملاک بدانیم نه «دین خواص»، را، جای انکار ندارد که احتمالاً بیش از هشتاد درصد مردم ایران مذهبی شمرده می شوند. حداقل این است که غالباً مسلمان شناسنامه ای هستند و آن را انکار نمی کنند.

دین داری را در نموده‌های گوناگون توصیف می‌کنند: ایمان دینی، عقاید دینی، آداب دینی و حس دینی. مؤمن کامل تمام اینها دارد اما غالب مردمان چند مورد و یا یکی از آنها را دارند

با توجه به این دو مقدمه، مدعا این است که مسلماً داده‌های ذهنی و نوع افکار و عقاید و سنت‌های اسلامی در پیشرفت و یا پسرفت زندگی فردی و یا جمعی مسلمانان در هر جای جهان از جمله ایران مؤثر و نقش‌آفرین است. گرچه از نظر مسلمانان خللی در اساس دیانت و آن چه را که «دین حقیقی» می‌نامیم (حقیقت نازل شده از طریق وحی بر پیامبر) از این نظر وجود ندارد اما قطعاً در «دین تاریخی» یعنی نوع فهم و تفسیر و به تعبیر امروزی «قرائت» از باورها و عقاید و آداب و سنن و شعائر مذهبی می‌تواند در فرارفتن و یا فروافتادن انسانی و تمدنی مؤمنان دخالت کند و نقش مثبت یا منفی بیافریند.

تاریخ انسان تحت تأثیر مذهب است و تاریخ مذاهب نیز تاریخ اندیشه‌ها و تفاسیر و فهم‌ها و قرائت‌های دین‌داران است. تاریخ ایران ما نیز از آغاز تا پایان عصر ساسانی و از آن زمان نیز تا کنون چنین بوده و چنین است و قطعاً به این زودی‌ها نیز دچار تغییر اساسی نخواهد شد.

با توجه به این واقعیت می‌توان گفت که در پروسه دموکراتیزاسیون ایران (و نیز در دیگر جوامع اسلامی) اصلاح دینی یک ضرورت است. اصلاح دینی در هر دو بعد نظر و عمل

مراد از اصلاح فکری دینی در این موضوع خاص این است که آموزه‌های رایج و سنتی اسلامی به طور دقیق و علمی مورد نقد و واکاوی قرار بگیرند و در نهایت به وجه معقولی (معقولیت در هر دو وجه بیرون دینی و درون دینی) فرهنگ دموکراسی را در اذهان و افکار و رفتار مؤمنان به اسلام موجه و معقول و مقبول سازد؛ به گونه‌ای که مؤمنان به این باور برسند که مفهوم و سنت دموکراسی خود یک آموزه دینی و مطلوب خدا و رسول او در این روزگار است. البته در این میان فرض این است که مطلوبیت دموکراسی است و این که دموکراسی در واقع کم‌هزینه‌ترین نظام سیاسی و روش مدیریتی در قیاس با انواع تجربه شده دیگر مدیریتی به حکم عقل و علم و تجربه بوده و کاملاً موجه و پذیرفته شده است.

در هر حال موجه‌سازی دینی نظریه دموکراسی کاری است که نواندیشان مسلمان در روزگار ما می‌کنند.

قابل تأمل این که در غرب مسیحی نیز رفرم دینی در آغاز سده شانزدهم میلادی و تداوم آن تا کنون یکی از مؤلفه‌های مهم و انکارناپذیر تحولات مدرن (از جمله دموکراسی) بوده است.

نوگرایان یا نواندیشان، که به نام‌های دیگری چون روشنفکران مسلمان یا احیاگران دینی و یا مصلحان مسلمان خوانده می‌شوند، تنها گروهی از مسلمانان هستند که می‌توانند برای جوامع اسلامی و از جمله جامعه دینی ایران و به طور کلی برای جهان امروز مفید باشند و نقشی مثبت ایفا کنند. چرا که

اولاً- معتقد به قرائت تازه از دین اند و بر این باورند که دین را باید مدرن کرد نه ستیزه با مدرنیته و یا اسلامیزه کردن مدرنیته.

ثانیاً- معاصراند یعنی در قیاس با دو گروه دیگر اسلامی (سنت‌گراها و بنیادگراها)، جهان مدرن را کم و بیش می‌شناسند و به علوم و معارف کنونی و متداول مدرن باور و با آنها انس و الفتی دارند و از آنها در تبیین معارف دینی و فهم از آنها و نیز تبیین و تحلیل مسائل جاری و اجتماعی کنونی استفاده می‌کنند. هیچ یک از جریان‌های دیگر به واقع و به معنای دقیق کلمه «معاصر» نیستند.

ثالثاً- معتقد به تعامل با جهان مدرن اند و برای استعلاّی تمدن مدرن تلاش می‌کنند و بنابراین می‌خواهند جوامع مسلمان وارد جهان مدرن بشوند و سهمی در زایش و یا تعالی تمدن و فرهنگ بشری به عهده بگیرند و اگر بتوانند خود به نوعی تمدن کهن اسلامی را تجدید کنند.

رابعاً- از منظر سیاسی محض اینان معتقد به صلح و مدارا در جهان اند و این را عین دین داری می دانند و از نظر پراتیک نیز این منش و روش را به سود جهان و از جمله مسلمانان می شمارند

خامساً- اینان، بر خلاف بنیادگرایان، نافی خشونت اند و برای ترویج افکار و یا پیروزی در ایده و عمل هر نوع اعمال زور و خشونت را ناروا و غیر اخلاقی و ضد اسلامی می شمارند

به هرحال جمع بندی سخن من این است که در کنار جریان های مختلف و متضاد دینی و غیر دینی کنونی در ایران، تنها گروهی که قادر است با تفسیر نواندیشانه و مصلحانه از دین و آئین و سنت ها و شعائر اسلامی به نقد سنت و قدرت بپردازد و افق های جدیدی در برابر جامعه ایران بگشاید و راه تازه ای برای تغییر افکار و احوال اکثریت مسلمان نشان دهد، همین جریان نواندیشی دینی است که هرچند هسته اصلی آن دانشگاهی است ولی حوزویانی نیز به این نحله تعلق دارند. زیرا اینان به دلیل دانش دینی از یک سو و دانش مدرن از سوی دیگر، می توانند با زبان و بیان و ادبیات دینی هم با اقشار فرودست و مناطق دوردست جامعه سخن بگویند و ذهنیت های منفی و یا خرافی و سنتی آنان را دچار تحول کنند و هم با طبقات درس خوانده و متوسط شهری به شکل مفهوم و مؤثر سخن بگویند و حتی با حاکمان و ارباب قدرت با رویکرد انتقادی در عرصه اندیشه و سیاست مکالمه و مفاهمه داشته باشند و اگر در عرصه سیاست فعال باشند می توانند در سیاست و مدیریت نیز نقش مثبت و مفیدی در جهت گسترش مدرنیت و از جمله تعمیق و قوام و دوام دموکراسی ایفا کنند. اینان تنها گروهی هستند که قادرند دیانت را به زبان روز ترجمه کنند و راه تغییرات عملی را به سود آزادی و توسعه و دموکراسی و حقوق بشر هموار کنند

اما در میزان کارآمدی این جریان و موقعیت آن در شرایط کنونی نگاهی به تاریخ معاصر ایران کفایت می کند. هرچند افکار مدرن از غرب وارد ایران شد ولی از اواسط دوره قاجار شماری از نخبگان فکری و سیاسی آنها را در ایران رواج دادند و بخش اصلی آن نیز از نوگرایان اصلاح طلب مسلمان بودند. از شاهزاده عباس میرزا تا قائم مقام ها و میرزا تقی خان و سپهسالار و علی خان و از طالب اف و مراغه ای و سید جمال الدین تا بعدها میرزا ابوالحسن خان فروغی و بزرگان و طالقانی و نخشب و شریعتی و اخیراً سروش و شبستری. به ویژه عالمان حامی مشروطه در طلیعه تحولات آزادی خواهی (که اکنون به دموکراسی خواهی ترجمه می شود)، نقش مهمی در بسط دموکراسی ایفا کرده اند

به عنوان نمونه فتوای علمای سه گانه نجف (خراسانی، تهرانی و مازندرانی) مبنی بر این که «این ضرورت مذهب است که در عصر غیبت، حکومت مسلمین با جمهور مردم است» (ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش دوم، ص 230)، و نیز موجه سازی های دینی مفاهیم جدید آزادی و قانون و عدالت و حق و مانند آنها به وسیله فقیهانی چون نائینی و طباطبایی و محلاتی و بهبهانی، راه گسترش و تعمیق و در نهایت موفقیت نسبی آزادی و قانون و دموکراسی را گشود

در ایران پس از انقلاب نیز در تداوم سنت فکری و آموزشی نواندیشان گذشته و بسط آن توسط کسانی چون بزرگان و سروش و شریعتی و سبحانی ها و پیمان و بخشی از پیروان فکری شریعتی دموکراسی خواهی تعمیق شد و گسترش یافت

جنبش اصلاح طلبی، با پیشگامی محمد خاتمی، که خود از روحانیان و سیاستمداران نوگراست و متعلق به جریان اصلاح دینی، و در استمرار آن جنبش سبز، محصول سنت فکری و تکاپوهای سیاسی پیشینیان بوده و هنوز هم وام دار آن است

با توجه به این مرور کلی می توان گفت در ایران معاصر به هر میزان که در رسیدن به آرمان های مدرن آزادی و دموکراسی و پروسه دموکراتیزاسیون کامیاب بوده ایم، بیش از همه محصول و برآمد پروژه های مختلف فکری و سیاست ورزی های مصلحان و نواندیشان مسلمان است. نقش این گروه اخیر در قیاس با دیگران برجسته تر و از جهت تاثیرگذاری بی مانند است. اگر این میراث نبود به احتمال زیاد وضعیت ما در دوران پس از انقلاب به مراتب بدتر بود. این جریان مهم ترین موازنه تعادل بخش جامعه سیاسی ایران است

با توجه به این ملاحظات، من در مجموع جریان نواندیشی در ایران را کامیاب و مفید ارزیابی می کنم. به ویژه اگر این کارنامه را با همتایان آن در کشورهای اسلامی دیگر مقایسه کنیم

راز موفقیت، همدلی و همکاری روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی است

واقعیت این است که از گذشته تا کنون دو نحله روشنفکری عرفی و مذهبی رابطه مفید و مؤثری با هم نداشته و ندارند و عملاً هر یک جریده می شوند و این صد البته به زیان تغییر و بهبود اوضاع در ایران است

اگر خود را از الفاظ و برخی تصورات نادرست و شاید هم بتوان گفت توهّمات رها کنیم، در عرصه عمل اجتماعی، تفاوت و حداقل تعارض چندانی بین روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی وجود ندارد

در یک نگاه کلان شاید بتوان گفت که روشنفکران چهار کار را در جامعه ایران می کنند و یا باید بکنند

روشنگری-1

این نقش در در ارتباط با توده های مردم است. در این نقش روشنفکران با زبان و بیان مردمی و مفهوم تر و با استفاده از ابزارهای آگاهی بخشی چون ادبیات و هنر و سخن و سخن وری به آگاهی مردم مدد می رسانند و می کوشند نهضت روشنگری (یا درست تر روشن نگری) را در میان آنان و به ویژه جوانان دامن بزنند

روشنفکری-2

در این نقش، روشنفکران تولید ایده و اندیشه می کنند و می کوشند برای پرسش ها و مسائل جدید (به تعبیر فقهی: مسائل مستحدثه) نظریه پردازی کنند و به پرسش ها و موضوعات نوین پاسخ درخور و معقول و مقبول بدهند تا در نهایت راهی به رهایی گشوده شود

کمک به بومی سازی مدل های جدید توسعه-3

(آزادی، دموکراسی، حقوق بشر، عدالت اجتماعی و ... با عنایت به فرهنگ بومی و مقتضیات عصر). البته این نقش در واقع بخشی از همان کار نظریه پردازی است

فاعلیت و یا کمک به نهادسازی های مدنی-4

مانند احزاب، انجمن ها، سندیکاها، جمعیت ها و دیگر اشکال مختلف جامعه مدرن. چرا که بدون این نهادسازی ها، صرف مباحث نظری و نظریه پردازی ها چندان مفید فایده نخواهد بود. تقریباً تمام نهادهای مدنی و سیاسی مدرن را روشنفکران ساخته و یا به تأسیس آنها یاری رسانده اند

روشنفکران ایرانی در مجموع و به طور نسبی در این چهار عرصه کامیاب بوده اند. هرچند در نهادسازی های مدنی (نه لزوماً سیاسی) موفقیت کمتری داشته اند. البته باید افزود که به استناد داده های تاریخی، روشنفکران مذهبی در موارد چهارگانه (و بیشتر در مورد نخست) در قیاس با روشنفکران غیر مذهبی موفقیت بیشتری داشته اند و شاید یکی از دلایل آن پیوند فکری و اعتقادی این گروه با اکثریت توده مردم و نیز استفاده از ادبیات و زبان دینی و ایجاد رابطه ذهنی و زبانی با مردم بوده است

با این همه، باید دانست که هرچند بخشی از مبانی نظری و اعتقادی دو نحله روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی از هم متمایز و چه بسا در پاره ای موارد متضاد است، اما در عرصه عمل اجتماعی و مدنی تقریباً هر دو در یک مسیر حرکت کرده و عملاً اصول و اهداف واحدی را دنبال می کنند. همه نظریه پرداز جنبش مطالباتی ای هستند که خواهان توسعه، رفاه، آزادی، عدالت، دموکراسی و حقوق بشر بر بنیاد برابری حقوقی و ذاتی آدمیان و رفع هر نوع تبعیض در روابط اجتماعی در جامعه ایران است. حال یکی با مبانی فلسفی غیر مذهبی این اصول و آرمان ها را موجه و تبلیغ می کند و دیگری در چهارچوب اندیشه دینی و آموزه های مذهبی ویژه اش راهی به رهایی و تحقق همان آرمان ها باز می کند

البته گفتن ندارد که نواندیشان مسلمان از امکانات اجتماعی بیشتری برای اثرگذاری بر افکار عمومی و تقویت روشنگری و در نهایت بسیج مردمی در جهت تحقق آزادی و عدالت و دموکراسی برخوردارند و این صد البته برای روشنفکران دموکرات و مردمی غیر مذهبی نیز مطلوب خواهد بود و مفید

در این قسمت ضروری است بر موضوع دموکراسی اندکی درنگ کنیم. امروز یکی از مؤلفه های مهم دموکراسی جدایی نهاد دین از نهاد حکومت است که تحت عنوان «سکولاریسم» از آن یاد می شود. اگر سکولاریسم به این معنا باشد، تمام روشنفکران مسلمان از گذشته تا کنون (علی قدر مراتبهم) سکولار اند یعنی به حکومت عرفی باور دارند و برای تحقق آن می کوشند (هرچند که برخی از آنان در مقاطعی از نوعی حکومت دینی نیز حمایت کرده اند). در این صورت، بین دو نحله روشنفکران مذهبی و عرفی دموکرات تفاوت و تمایزی نیست. از این رو، حداقل در عرصه سیاست و جامعه مدنی، دوگانه عرفی و مذهبی چندان معنای محصلی ندارد

بدین ترتیب راز موفقیت در تحقق اصول و آرمان های مردمی و ملی، همکاری و همدلی مجموعه روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی در ایران است. چنان که در گذشته نیز اگر موفقیتی بوده است، از طریق همین همکاری و همراهی حاصل شده است.

دو پیشنهاد

بر این اساس پیشنهاد من این است که اولاً روشنفکران و نظریه پردازان دو جریان اثرگذار و پیشگام، با هم گفتگو کرده و از افکار و آرا و تجارب هم استفاده کنند تا در نهایت، هم نزدیکی فکری ایجاد گردد و هم از سوء تفاهمات احتمالی کاسته شود

ثانیاً، نهادهای فکری و فرهنگی مدنی و احیاناً سیاسی مشترک تأسیس کنند تا هم بسترهای لازم و مفید برای ارتباط و گفتگو فراهم شود و هم مرزهای مصنوعی و غیر واقعی غیر مفید و مضر بین افراد و نیروهای مذهبی و غیر مذهبی در جامعه ما زوده و حداقل به کمترین حد ممکن برسد

ایران میهن مشاع و مشترک همه شهروندان ایرانی است و انواع هویت ها و مرزها، هرچند که هرکدام در جای خود طبیعی و حداقل گریزناپذیر می نمایند، نباید مانع همدلی ها و همراهی تمام نیروهای ملی و مردمی در مسیر رهایی و دموکراسی و عدالت و برابری خواهی بشود. به ویژه رژیم حاکم، با توسل به انواع ترفندها، تلاش می کند بین هویت های مختلف و به ویژه بین مسلمانان و غیر مسلمانان و به طور خاص بین روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی شکاف و نقار و حتی دشمنی ایجاد کند تا روند آزادی خواهی و پروسه دموکراتیزاسیون میهن ما همچنان ناکام و حداقل با موانع روبرو باشد و چنین مباد

... دین و نواندیشی، روشنفکری، بازاندیشی و



اغراق نیست اگر بپذیریم که مهم‌ترین دستاورد انقلاب مشروطیت آغاز فرآیند کناره‌گیری دین از سیاست بود. این فرآیند، که طبعاً بدون بده‌بستان و سازش میان روحانیت و حکومت ممکن نبود، همان قدر در دوران پانزده سالهٔ پر هرج و مرج و بی‌ثباتی آغاز مشروطیت ادامه یافت که در دو دورهٔ دیکتاتوری رضاشاه و محمد رضا شاه. فاصلهٔ دوازده سالهٔ میان شهریور بیست تا کودتای بیست و هشت مرداد را می‌توان پُرانتزی در این فرآیند مستمر دانست. سربرآوردن «فدائیان اسلام» و به صحنه آمدن آیت‌الله کاشانی از رویدادهای مهم این پُرانتزاند. کودتای بیست و هشت مرداد، که جدائی کاشانی از مصدق و طرفداری آیت‌الله بروجردی از شاه را به همراه داشت و اعدام رهبران فدائیان اسلام این پُرانتز را بست. در واقع، آنچه باعث تداوم و تحکیم این فرآیند شد، کمتر سیاست‌های اراده‌گرایانه و دیکتاتوری پهلوی‌ها در مقابله با روحانیت، و بیشتر رشد و رونق جامعهٔ مدنی بر اثر پیشرفت و رخنهٔ تمدن غربی و پذیرفتن تدریجی، هر چند نامتوازن و همراه با آزمایش و خطای مدرنیته بود، که به هر حال هر چه بیشتر جا را برای حضور دین در صحنهٔ سیاست و حکومت، همچنانکه در عرصه‌های گوناگون اجتماعی، تنگ‌تر می‌کرد و آن را به قلمرو زندگی خصوصی و ذهنی مردم می‌راند. همین جامعهٔ مدنی بود که، به گونه‌ای تناقض‌آمیز، توانست بر زیاده‌روی‌ها و زیاده‌خواهی‌های حکومت اسلامی تا حد تعیین‌کننده‌ای مهار بزند، و در عین حال، باعث اعتبار و حیثیت آن بشود.

عدم دخالت اسلام در سیاست به ایران اختصاص نداشت و در دیگر کشورهای مسلمان نیز، با استثناهایی که قاعده را به هم نمی‌زد، همین وضع برقرار بود. اکثریت قریب به اتفاق کشورهای مسلمان حکومت‌هایی کم و بیش لائیک داشتند، هر چند که متناسب با موقعیت و وضعیت‌های متفاوت خود با اصول و موازین و مقامات اسلامی با رعایت و احترام رفتار می‌کردند.

بسیار با معنی است به یاد آوریم که اسلام در درگیری‌ها و مقابله‌های ملت‌های مسلمان در اوج مبارزات ضد استعماری بعد از جنگ دوم تقریباً غایب بود. برای نمونه، در الجزایر سی سالی پس از به ثمر رسیدن مبارزات «جبههٔ آزادی‌بخش ملی» برای کسب استقلال، اسلام در صحنهٔ سیاست ظاهر شد و پس از یک پیروزی خیره‌کننده در انتخابات، زیر ضربات خردکنندهٔ نظامیان – بازماندگان «جبههٔ آزادی‌بخش ملی» — و در پی چند سال تروریسم وحشیانه، در اواخر دههٔ نود میلادی از نفس افتاد. «سازمان آزادی‌بخش فلسطین» که چند سالی پیش از 1967 به وجود آمده بود، بدون توسل به اسلام با اسرائیل، که حداقل از همین تاریخ بزرگ‌ترین تحقیر تاریخ را بر مسلمانان سراسر جهان روا داشته و همچنان روا می‌دارد، به مبارزه برخاست. دستگاه‌های امنیتی اسرائیل در آغاز پیدایش «حماس» آن را یک سازمان اسلامی، و به همین علت «بی‌خطر»، می‌دانستند و تا مدت‌ها به این امید که به رقیبی برای الفتح تبدیل شود، فعالیت‌های آن را نادیده گرفتند. در جریان رویدادی که هنوز همهٔ جزئیاتش را به خاطر داریم، در مصر «اخوان‌المسلمین» که پس از ده‌ها سال مبارزه سرانجام از طریق انتخابات و با اکثریت بزرگی به قدرت رسیده بودند، با یک «انقلاب-کودتا» سرکوب شدند. بر اثر این رویداد نه ارکان دنیا به لرزه درآمد و نه اسلام تعطیل شد.

این اشاره‌های پراکنده و گذرا به برخی اطلاعات عمومی تنها برای یادآوری این حقیقت آزموده شده است که سرنوشت کشورهای مسلمان لزوماً به دخالت مؤثر و تعیین‌کنندهٔ اسلام به عنوان نیروی سیاسی، و در نهایت حاکمیت آن بر جامعه،

وابسته نیست، و بدون اینها هم اسلام می‌تواند به حیات خود ادامه دهد و مانعی بر سر وفاداری مؤمنان به ایمانشان و اجرای عباداتشان ایجاد نخواهد شد.

را در هم ریخت و همچون (status quo) انقلاب اسلامی ایران، به گونه‌ای نامنتظر و نابهنگام، این وضعیت زمین‌لرزه‌ای مهیب که لایه‌های تکنیک پسته سخت کره زمین را برهم می‌گلتاند، چیش اجتماعی و آرایش طبقاتی جامعه ایران را جابجا کرد، و مهم‌تر از همه، نهاد دین را از حالت منفعلی که در رابطه با سیاست و حکومت داشت درآورد و به آن حالتی فعال داد. این نظر هر چند مقرون به واقعیت که انقلاب اسلامی محصول یک تصادف بود و نه یک ضرورت، و این که یکی از عوامل تعیین‌کننده این تصادف را ظهور یک شخصیت استثنائی – آیت‌الله خمینی – تشکیل می‌داد، تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که، از فردای انقلاب اسلامی، آینده قابل پیش‌بینی ایران با دین گره خورده است.

کاملاً می‌توان تصور کرد که ایران می‌توانست بدون از سر گذراندن این تجربه و با پرهیز از پرداخت بهای غیرقابل محاسبه آن، به همان فرآیند جدانی افزاینده دین از سیاست ادامه دهد. کاملاً ممکن بود که در ادامه همین فرآیند دین سرانجام به گونه‌ای مسالمت‌آمیز راه سازگاری با مقتضیات دنیای جدید و ضرورت‌های مدرنیته را بیابد و بپذیرد و شمشیر داموکلسی را که همواره بر فراز این فرآیند بالا برده بود، به علت کندی و فرسودگی آن، بر زمین بگذارد و بدین ترتیب به جایگاه مناسب خود به عنوان نیرو یا نهادی آماده و پذیرا برای تعامل و سازش با دیگر نهادهای تاریخی و اجتماعی اکتفا کند. اما حال که چنین نشده، و به جای آن انقلاب اسلامی رخ داده، به فال نیک گرفتن این انقلاب الزامی نیست، ولی می‌توان و باید به امکانات، ظرفیت‌ها و چشم‌اندازهایی که خواه-ناخواه به بار آورده، پرداخت و بدین وسیله صراطی به سوی آینده مستقیم کرد.

بر چنین زمینه‌ای است که می‌توان و باید جریان‌هایی را که با عنوان‌های «روشنفکری دینی»، «نو اندیشی دینی» یا «دگر اندیشی دینی» از همان دهه اول انقلاب اسلامی به این سو در ایران به وجود آمده‌اند، شناخت، فهمید و ارج نهاد. این جریان‌ها، که می‌توان عنوان «بازاندیشی دینی» را هم برای شناخت و تعریف آنها پیشنهاد کرد، بیش از هر چیز از ناکامی تجربه جمهوری اسلامی در تحقق آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی نشأت می‌گیرند. اندیشمندان و صاحب‌نظران مسلمان که با علاقه و اشتیاق به موفقیت انقلاب اسلامی دل بسته بودند، به زودی دریافتند که، یک : رهبران و زعمای انقلاب اسلامی بیش از هر چیز در پی کسب قدرت و حفظ آن به هر قیمت و به هر وسیله‌اند؛ دو : اساساً خود اسلام در رودروئی با مسئولیت اداره جامعه و پاسخ دادن به نیازهای آن در شرایط کنونی، دچار کمبودها و تناقض‌هایی است که جز با یک خانه‌تکانی و تجدید نظر اساسی در بنیان‌های آن نمی‌توان راهی برای درمان آنها پیدا کرد.

برای مثال، اعلام صریح و بی‌مجامله نظریاتی از این قبیل که احکام اسلامی فقط در صورتی معتبراند که بر اساس و موافق با دستاوردهای علوم انسانی جدید تعبیر و تفسیر و بازشناخته شوند، یا این که باید احکام و آیات صدر اسلام را با برخورد هرمنوتیکی و در نتیجه با تفسیر کردن و سازگار کردن آنها متناسب با شرایط تاریخی هر دوره بازخوانی کرد، و یا پذیرفتن این واقعیت که حقوق بشر در معنا و کاربرد امروزی آن جانی در آموزه‌های اسلامی ندارد، از جمله سرفصل‌های مهم جریان بازخوانی دینی است.

نو اندیشی یا بازخوانی دینی، اگر چه برخی نقطه شروع‌های خود را در کوشش‌هایی یافته است که قبل از انقلاب اسلامی، و بویژه از بیست و هشت مرداد به این سو، در زمینه اصلاح مذهب و تطبیق آن با شرایط و نیازهای نوین صورت می‌گرفت (عمدتاً در آثار و آراء شریعتی و کمتر در نظریات بازرگان)، به گونه‌ای اساسی با همه آنها متفاوت است. آن کوشش‌ها، که جنبش مجاهدین، آراء آیت‌الله مطهری و اظهار نظرهای پراکنده و نوستالژیک آل احمد را هم شامل می‌شوند، بیشتر در پی احیا و تقویت اسلام و نجات آن از بحران و انزوا بودند. آنها برای رسیدن به این منظور راه بازگشت به متون اولیه و الگو قرار دادن کارنامه پیامبر و صحابه و امام علی و امام حسین را پیشنهاد می‌کردند. بجز در مورد آیت‌الله مطهری، روابط آنها با دستگاه رسمی دین (روحانیت) اغلب متعارض و گاه خصمانه بود. با در نظر گرفتن همین دو ویژگی است که می‌توان این کوشش‌ها را با جنبش اصلاح دین و پیدایش پروتستانتیسم در اروپا مقایسه کرد که مأموریتش انکار اقتدار دستگاه رسمی دین (کلیسا) و از میان برداشتن فاصله مؤمنان با خدا از طریق دسترسی بلاواسطه «به متون مقدس بود. هر چند که نزد اصلاح‌گران دینی قبل از انقلاب از آموزه پروتستانی «تقدیر ازلی» (predestination)، یا معادلی برای آن، که انسان را از ارتباط انقیادآمیز با خدا آزاد می‌کند، خبری نبود.

راه و روش آیت‌الله خمینی و پیروانش را نیز باید در زمره همین اصلاح‌گران پیش از انقلاب دسته‌بندی کرد (بازگشت به صدر اسلام و معارضه با روحانیت رسمی). بویژه که وی و پیروانش بعد از انقلاب فرصت یافتند، یا مجبور شدند، تا اصلاح‌گری را تا نهایت خود پیش ببرانند (اوجب واجبات دانستن حفظ نظام در مقابل اجرای احکام دین و تشکیل «مجمع تشخیص مصلحت نظام» برای رفع و رجوع مواردی که مطابقت قوانین با احکام اسلامی دست و پاگیر می‌شد)

تفاوت روشنفکری یا باز اندیشی دینی با جریان‌های سیاسی دینی قبل از انقلاب در این است که، از یک سو، توهّمات انقلابی را نسبت به قدرت بسیج و هدایت دین و نتایج واقعی آن کنار گذاشته، و از سوی دیگر، بر اثر اولویت یافتن پروژه دموکراسی و حقوق بشر در مقیاس بین‌المللی، به کمبودها و تناقض‌های اساسی اسلام در این زمینه پی برده و در صدد رفع بنیادی آنها برآمده است. به آسانی می‌توان فهمید که در صورت رواج و توده‌گیر شدن ایده‌های حاصل از بازاندیشی دینی چه گام بزرگی به سوی استقرار دموکراسی و رعایت حقوق مردم برداشته خواهد شد. می‌توان امیدوار بود که جنبش بازاندیشی دینی، با قائل شدن تمایز میان امر مقدس و آخرتی دین با امر دنیوی و عملی آن، سهم بزرگی در حل مسئله رابطه دین با سیاست و حکومت داشته باشد. در واقع، فقدان این تمایز است که به مسلمانان بهانه می‌دهد تا در امور دیگران مداخله کنند و هر گاه که امکان و فرصتی به هر طریق فراهم آید، به این دخالت «شدتی» می‌بخشند که سزاوار «کفار» است. پذیرفتن تمایز میان این دو حوزه، همچنین می‌تواند به تعبیر و تفسیرهای دلخواهی از موضوع اکثریت داشتن مسلمانان در کشورهای اسلامی پایان دهد، و با کنار گذاشتن رسم اعلام دین رسمی در این کشورها، برابری افراد... را بر اساس شهروندی یا ملیت یا تنها تابعیت بپذیرد

با این همه و پیش از هر چیز باید به موانع بزرگی که بر سر راه رواج و توده‌گیر شدن این بازاندیشی دینی وجود دارد، اندیشید. در این میان روحانیت، که قدرت سیاسی را هم در دست دارد، بزرگ‌ترین مانع را تشکیل می‌دهد. توده متعصب و معتاد به آموزش‌های سنتی و مشکوک و وحشتزده از نوجویی و بدعت طبعاً متحد روحانیت خواهد بود. اما مانع غیرمنتظره دیگر را غیرمذهبی‌هائی تشکیل می‌دهند که در مخالفت با حکومت اسلامی و با دیگر نمودهای عقب‌مانده و وحشیانه دین اسلام، راه مبارزه تمام عیار با آن را در همه روایت‌ها و نمودهای آن برگزیده‌اند، و گاه تا آنجا پیش می‌رانند که نه تنها روشنفکری دینی را برنمی‌تابند، بلکه معتقدند مؤمنان اصولاً قادر به فکر کردن نیستند

محسن یلفانی
مارس 2015

نقش فیلسوفان دین دار غرب



در این جستار به نقش تاریخی فیلسوفان دین دار غرب در پایه: فشرده ریزی تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت می‌پردازم با بررسی نظریه های سکولاریزم اسپینوزا، لاک و کانت. هدف، شناخت تبار مفاهیم این تفکیک، همانگونه است که ابتدا شکل گرفته و گسترش یافته اند. با این رویکرد، هم چنین، 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 بنیان گذاران نظری سکولاریزم غرب، خود، دین دار 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 هر گونه نظریه سکولاریزم برای یک جامعه که دین در آن ریشه فکری و نقش اجتماعی دارد، وابسته به مشارکت مستقیم متفکران دین دار آن- که خیر و صلاح دین و جامعه را در تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت می دانند - در فضای عمومی است.

ابتدا درستی چند تعبیر رایج در جو اجتماعی و سیاسی ایرانی را در زمینه سکولاریزم به آزمون: روش گسترش موضوع می گذارم. پاسخ به آخرین پرسش- که آیا پایه ریزی نظری سکولاریزم، کار متفکران دین ستیز بوده یا فیلسوفان دین دار 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.

مارکس، یکی از منتقدان سرسخت دین و مدافع سکولاریزم، در سال های ۱۸۴۳ و ۱۸۴۴ در پاسخ به دو نوشته برونو بانر، 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 [۲]” عمومی و تبدیل آن به یک حق خصوصی، خود را از نظر سیاسی از مذهب آزاد می کند.

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 جابه جایی مذهب از دولت به جامعه مدنی، تنها مرحله ای از آزادی سیاسی نیست، بلکه نهایت تعالی آن می [۳].” باشد. بنابراین، این آزادی، نه مذهبی بودن واقعی انسان را حذف می کند و نه در این امر کوشش دارد

مارکس هم چنین 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 بانر، برخورد گذرایی 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 هم چون 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 اعضاء 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].” [۶- 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 غیردنیایی بودن دین، آن دسته تفسیرها از آموزه های دینی را نشانه می رود که تسلیم در برابر شرایط دنیوی را برای رسیدن به رستگاری آن جهانی 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. دست کم، سرآغاز

تاریخی دو دین یهود و اسلام، اصلاحات اجتماعی و قانونی در جوامع بدوی بوده و عدالت این جهانی، مفهومی کلیدی بوده است.

هم چنین، درجه‌این جهانی بودن این دو دین با دین مورد بررسی مارکس، یعنی مسیحیت تفاوت دارد. به ویژه در نسخه های غیرمسیحی اسلام و یهودیت، رستگاری این جهانی از راه اخلاق و رفتار – “عمل صالح” در اسلام و “اصلاح و تکوین عالم از راه عمل فردی [تیکون عولام]” در یهودیت – از پایه های دین بوده، رستگاری آن جهانی دنباله آن ها است. باید افزود که رستگاری این جهانی در آراء لوتر و کالوین مطرح نبوده، حتی رستگاری آن جهانی 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 غیردینی بودن دین به کل آموزه های ادیان باز گذاشته است.

(۱۸۴۴) متن دیگری که شامل دیدگاه های پراکنده مارکس پیرامون دین است، نقد فلسفه حقوق هگل نام دارد.

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 هم زمان در نقد دین پیموده است: او از سویی نقدهایی عام به دین دارد و از سوی دیگر، به دین آلمانیان در زمان خود انتقاد می کند. مارکس معتقد است که پروتستانیسم، 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، تنوریزه کردن [۸] پدیدار وانشناختی “درونی کردن اقتدار” پرداخته است.

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. هم چنین 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 پرتوی نو و ایدئولوژی زده شده 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 در نیافته 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، دانش نامه 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 [۹]. “مبارزه علیه مذهب، بطور غیرمستقیم، مبارزه علیه جهانی است که رنگ و بوی معنوی آن است

نقد مارکس، نقد تاریخی دین هم چون 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 بانر 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) هم چنان 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 شیفتهٔ مارکس، ابهام‌ها و شتابزدگی‌های فیلسوف را با عنصر بیرونی باوری در بست به او پر می‌کردند، اما امروز جای آن هست که این متون با نظر نقادانه خوانده شوند.

از سوی دیگر، نقدهای مارکس می‌توانند برای باورمندان پرسش‌مهمی را به میان آورند: آیا مانند کلام وحی، سوییۀ شرعیات دین‌ها را نیز باید ساختهٔ عرش دانست؟ یا آن‌که قواعد و آیین‌ها محصول انسانی و پیامد تفسیر انسانی در قالب مؤلفه‌های زبان انسانی هستند؟ آیا می‌توان با حفظ اعتبار کلام وحی و نبوت، دست‌کم، شکل‌گیری احکام دین را کار تفسیر انسانی و محصول مناسبات اجتماعی در زمان‌ها و مکان‌های مشخص بدانیم؟ و اگر چنین است، آن‌گاه، مقاومت در تفسیر روزآمد از دین و یا کنار گذاشتن احکام غیر عقلانی چه توجیهی دارد؟

باید افزود که مشهورترین بخش این متن مارکس، سال‌ها از سوی سانسور استالینی حذف شده و فقط جملهٔ “دین افیون توده‌هاست” به جا مانده بود.

در آخر دههٔ هفتاد میلادی، میشل فوکو، فیلسوف فرانسوی، به دنبال سفر خود به ایران پس از انقلاب اسلامی، در متنی به نام *ایران: روح جهان بی روح*، توجه‌ها را به باقی‌پاراگراف مارکس در *نقد فلسفه حقوقی هگل* جلب کرد: [۱۰]. مارکس آن‌جا نوشته

رنج دینی هم بیان رنج واقعی و هم اعتراض به رنج واقعی است. دین، آه مخلوق ستم دیده است. قلب جهان بی قلب و “ [۱۱] روح شرایط بی روح است. دین تریاق مردم است” [برگردان از نگارنده]

ساختار جمله این امکان را می‌دهد که واژهٔ “تریاق” را اشاره‌ای بدانیم به نوش داروها و تریاق‌های خواص که عوام، از آن‌ها محروم بوده‌اند؛ معنایی که از جملهٔ مارکس می‌تواند برداشت شود.

تنها تأثیر تخطیری را القامی کند، *opium* برگردان “افیون” یک برگردان بی‌چون و چرا نیست، زیرا واژهٔ افیون به جای حال آن‌که “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 می‌دهند که در فضای ایرانی، بازخوانی و بازتفسیر دیدگاه مارکس در مورد دین، چه از سوی دین‌باوران و چه مخالفان دین ضرورت دارد. خواه مواردی که نقد او پروتستانیسم را به دلیل بیش از حد غیردنیایی بودن و یهودیت را به دلیل بیش از حد دنیایی بودن، نشانه می‌رود؛ خواه، نقد مارکس به کارکرد نسخه‌های حکومتی ادیان که [۱۲]. حواس انسان را از ناروایی‌های دنیایی به امور سرمدی منحرف و نسبت به شرایط موجود، “متوهم” کرده‌اند.

تعبیر رایج دیگر در میان ما ایرانیان: تغییر و تحول در دین و به روز کردن الهیات و عرفان امکان ندارد؛ این‌ها پدیده‌هایی متعلق به گذشته هستند و باید همان‌جا باقی بمانند.

اغلب تاریخ‌نگاران 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 می‌دهد که در طول تاریخ ادیان، هر گاه متألّهان به سراغ مفاهیم فلسفی رفته و کوشیده‌اند از دین، تعبیرهای فلسفی/عقلانی و اخلاقی بیرون بکشند، خود دین مزبور را یک گام به [۱۳] روز کرده‌اند.

والتر کافمن

به روزکردن عرفان نیز ممکن است؛ به ویژه در نوع عرفان‌های خودتحقق‌گر که می‌بینیم سیستم‌های مدیتیشن، خودشناسی و تحول درون از جمله قبلا و یوگا امروز، سرفصل‌های مشترک بسیاری با علوم عصب‌شناسی، روانشناسی [۱۴] و رفتارشناسی دارند.

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 توتالیتار دینی می افزاید. این نگرش، میلیارد ها انسان سنتی دینی را در چنگال خوانش های خطرناک، تنها رها می کند. حال آن که وظیفه متفکران این جوامع، جدا کردن مردم از نسخه های خشونت آمیز از دین و آشنا ساختن 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 گرایند. اما دین گشوده به دنیا و تحول های زمان، استدلال های کافی را دارد که حساب خود را از سلطه جویی حکومتی، سخت گیری، خرافات، خشونت و عقب ماندگی سوا کند.

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 دانش نامه جهان، در میان منابع خود، فلسفه یونان و حکمت های یهود و مسیحی و صابنی 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 Algebra; Alchemy; Algorithm; Alcohol. رایج هستند.

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 آنکیزیسیون 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، کوچک ترین 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 بیش تر 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 قانون گذار 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 ۱۰ ب؛ بابائرا 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 بازانیشی در زمینه الهیات و احکام یهود، سویه 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 دین دار 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، سنجش گری و قواعد منطق 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 شرعیات، 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 تعبیر شده «چشم در برابر چشم»، به زبان عبری تورات، اصلاً «چشم در برابر چشم» معنا نمی دهد. واژه «تخت» هم در عبارت عبری «عین تختعین»، 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 «عین تختعین» 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 توان خواهی هرگز زیر نظر محکمه قضات 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 قضات یا سنهدرینی که در [۱۶] طول هفتاد سال یک حکم اعدام صادر می کرد، ویرانگر جهان به شمار می رفت.

تفسیرهای تلمودهای اورشلیمی (قرن سوم میلادی) و بابلی (قرن پنجم تا هشتم میلادی) از تورات، تا امروز نزد همه فرقه های یهودی معتبر است.

موضوع باز بودن 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 رای می دادند، مبادا مرعوب آن ها شوند. به این ترتیب، از قرن [۱۷] اول میلادی در محکمه قضات از دادن حکم اعدام خودداری شد.

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

این تعبیر که گویا تنها متفکران دین ستیز یا آنتیست در فرمول بندی نظری سکولاریسم نقش داشته و می توانند داشته باشند.

چنین تعبیری خلاف شواهد است و به نادرستی، گفتمان نواندیشان و روشنفکران دینی رافاقد اهمیت و نقش در برقراری مناسبات عرفی جلوه می دهد. این در حالی است که پایه های نظری سکولاریزم غرب از سوی فیلسوفان دین دار و خداباور 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 روشننگری نه تنها مشارکتی در این پایه ریزی نداشته اند، بلکه مانند ولتر مخالفت آن ها با دین از سر یک انگیزه پنهان بوده است. انگیزه ولتر به گزارش تاریخ نگار، برنارد لویس ، این بوده که او به عنوان بزرگ ترین سهام دار کشتی های تجارت برده در بندر نانت [[درسای ها و سامی ستیزها فرانسه از سر عذاب وجدان به مخالفت آتشین با دین روی آورده بود.

در فضای ما ایرانیان نیز، هم چنان نباید هر دین ستیزی را مترقی و یا همه جنایت های تاریخ را از جانب دین داران 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 دین دار در پایه ریزی سکولاریزم ابتدا از جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) شروع می کنم که یک نامه ای پیرامون مدارا: مسیحی مؤمن بود با اثر تاریخ ساز او

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 حیطه 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 سویه 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 سویه های اخلاق در آن است.

مجسمه جان لاک

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

اقرار می 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، با ایمان 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 [۱۸] “این اندازه کوردل... ناگوار

جان لاک با نمونه هایی از زمان خود نشان می دهد که مصیبت ها از آن جا ریشه می گیرد که مقام حکومتی به جانب داری 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 [۱۹] “عبادتی تعیین کند

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 [۲۰] “ایمان و آن نیایش نه تنها ما را به پیش نمی برند، بلکه سد راه رستگاری ما می گردند

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 [۲۱] یا هر مجازات بیرونی دیگر حاصل نمی شود

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 هم چون 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 بی دین [...] 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 [۲۲] "نداری، زیرا فرض است که او در دنیای دیگر مکافات خواهد دید

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 یک سره 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 بی نهایت متفاوت از نظر خاستگاه، هدف، وظیفه – یعنی اجتماع دین داران 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، سخت گیرانه تر بروز می کنند. نمونه برعکس آن، جامعه آمریکا است که چون از نظر تاریخی دوره های تفتیش عقاید و سخت گیری 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 (بندیکت) 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 قرار داد. 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 کلیسه 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

تفسیرهای او از مفاهیم الهیات مانند خدا، ایمان، وحدت طبیعت و انسان با خدا، عشق، و پدیده: محور نخست اسپینوزا 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 رویای نبوت تفسیر شوند و نه با معنای ظاهری بازگویی این خواب ها [۲۳]. انتخاب میحث 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 باز تعریف 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 هم چنین بر آن است که ایمان دینی در فلسفه شکوفا می شود و بالعکس. اما تداخل آن ها در دسرها 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 [۲۵]. حوزه های مستقل الهیات و فلسفه، آزادی اندیشه را تضمین می کند

او در رساله، فایده عمل گرایانه تفکیک فلسفه و الهیات را در آن می داند که فلسفه هم چون 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 کی‌یر که گارد رسید که می‌گفت: “با توده مردم هیچ حقیقتی نیست” و نیز به نیچه که توده‌ها را گله می‌نامید و به ویژه، ستایش‌گر اسپینوزا بود.

محور سوم اسپینوزا: تعریف دولت و حاکم سکولار

می‌توان گفت که این محور رساله، مراحل پایه‌ای تفکیک دین و حکومت را شکل می‌دهد. جان لاک، نامه را در ۱۶۸۹ نوشت، حال آن‌که رساله در ۱۶۷۰ در زمان حیات اسپینوزا منتشر شد. حرکت استدلالی اسپینوزا به آن سمتی است که لاک بعدها آشکارا فرمول‌بندی می‌کند. این مسیر حرکت را توضیح می‌دهم

اسپینوزا هنگام استدلال به نفع وجود دولت از نوع متکی به جمهور مردم، از لزوم اخلاق جهان‌شمول آغاز می‌کند و سپس به ضرورت قدرت سیاسی یا دولت مدنی می‌رسد. اسپینوزا احکام اخلاق را حاصل کاربست خرد می‌داند که قواعد یکسانی را برای زیست همگان همراه با خوشبختی و صلح پیشنهاد می‌کنند. اما بی‌درنگ می‌گوید که این برای زندگی اجتماعی کافی نیست، زیرا همزیستی مردمان، به ندرت در پیروی از عقل است و آدم‌ها بیشتر تابع هیجان‌ها و انگیزگی‌های 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 می‌خواهد که از حکومت مطلقه فردی پرهیزند و سرنوشت خود را در هیچ حالت به دست یک فرد نسپارند. اسپینوزا در بخش پایانی رساله، واژه “دموکراسی” را به کار می‌برد [۲۶]. از دید او دموکراسی بهترین شکل حکومت بوده، شرط آن برابری همگان در برابر قانون، مشارکت [۲۷] افراد دوراندیش و خردمند و آموزش دیده و نیز اطلاع‌رسانی شفاف دولت از همه کارهای خود است

اسپینوزا مانند جان لاک برای دین در جامعه نقش مثبت قائل است و دولت را نسبت به ضرورت دین هشدار می‌دهد. از نظر اسپینوزا سیاست تنها باید دل مشغول کارکرد دولت باشد. هدف دولت نیز برقراری نظم و آرامش بوده که آن‌ها هم در خدمت استقرار آزادی در جامعه هستند. یعنی دولت/قدرت سیاسی، وسیله‌ای 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 معنا می‌دهند. “اسپینوزا در مورد آزادی اندیشه می‌نویسد: “آزادی عمومی زمانی به خطر می‌افتد که آزادی اندیشه افراد محدود شود

محور چهارم اسپینوزا: تعریف حاکمان سکولار

اسپینوزا در رساله به ایده تفکیک دین از حکومت نزدیک می‌شود. به این صورت که “حاکمان سکولار” (با همین واژه‌ها) را ناظر بر دین می‌خواهد، به گونه‌ای که اعمال دینی در هماهنگی با صلح و بهروزی قرار گیرند. اسپینوزا می‌خواهد که “حاکمان سکولار” نظارت کنند مبادا 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” می‌نامد – هم مدافع قانون و هم دین است. آموزه‌های الهی در درون او به وجدان تبدیل شده‌اند، بی‌آن‌که به هیچ‌رو خود را جانشین خدا یا پیامبر یا اعمال‌کننده قانون دین بدانند. می‌توان 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 آموزه‌های دین و شواهد تاریخی می‌داند. 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 سرزمین‌های 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. قربانی‌های معبد، جای خود را به دعا و آموزش و تفسیر دادند. یرمیا‌ی نبی که معاصر این رویداد بود، اسیران بابل را به تبعیت از قانون آن کشور و حفظ صلح فراخواند [یرمیا‌ی نبی ۲۹-۷]. از جمله پیامدهای این تحول، پذیرش و قوانین مملکتی جوامع میزبان و تبدیل آموزه‌های دین از صورت قانون حاکم بر جامعه به قاعده‌های 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 نمی‌شد هم چون قانون سرزمینی خاص پذیرفت. بلکه دین تنها به آموزه جهان‌شمول خرد تبدیل شد. می‌گوییم،

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 [رساله الهیات و سیاست] می رسم: یعنی این امر که همه احکام خدا بیانگر حقیقت و ضرورت ابدی هستند و ما نمی توانیم خدا را همچون شاه یا قانونگذاری ببینیم که به بشریت قانون می دهد. به همین دلیل، آموزه های الهی، خواه آشکار شده از راه قوه های طبیعی ما و خواه از راه پیامبران، قدرت فرمان بودن را مستقیم از خدا نمی گیرند، بلکه تنها از کسانی یا به وساطت کسانی که حق حکمرانی و قانونگذاری دارند، این قدرت را می گیرند. تنها این دومی است که بر انسان ها حکومت می کند و امور انسانی را با [۲۸] "عدالت و مساوات به پیش می برد

اسپینوزا سپس استدلال درخشان خود را به میان می آورد که چرا این نتیجه گیری با شواهد هم خوان است: زیرا آثار عدالت الهی را تنها در جاهایی می بینیم که مردان عادل بر آن حکم می رانند. وگرنه، جاهای دیگر آن گونه که اسپینوزا به سخن سلیمان نبی اشاره می کند، "عادل و ناعادل، پاک و ناپاک دچار یک سرنوشت می شوند" و نشان از عدل الهی نیست. چنین وضعیت هایی افرادی را که می پندارند مشیت خدا مستقیم بر انسان ها حاکم بوده، طبیعت را به سود آن ها هدایت می کند، نسبت به عدالت الهی بدبین می سازند [۲۹]. اسپینوزا سپس می نویسد

پس هم حکم خرد و هم تجربه نشان می دهند 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 رعایت های بیرونی دین و همه اعمال خارجی راستواری با صلح عمومی و بهروزی همخوان [۳۰] "باشوند

اسپینوزا در این نظریه، در حقیقت، پیروی عملی از آموزه های الهی را به وجدان فردی حاکمان سکولار واگذار و فهم عدالت الهی را به امری درونی و فردی برای این حاکمان تبدیل می کند. در عین حال، با استدلال های یادشده، هیچ جایی برای ادعای جانشینی خدا برای حاکمان باقی نمی ماند و از این رو اسپینوزا بارها اصطلاح "حاکمان سکولار" را به کار می برد.

دستاوردهای اسپینوزا برای سکولاریزم، چنان چه گفتیم، بازتعریف مفاهیم الهیات 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 قرارداد 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 می کند و آن را بهترین انتخاب جامعه دینی برای سلامت، صداقت و بقای دین می داند

مجسمه کانت

کانت اثری دارد به نام *دین در محدوده های عقل صرف* که کمتر از آثار دیگر او مورد توجه قرار گرفته، ولی از نظر موضوع سکولاریزم شاید مهم ترین نظریه پردازی کانت به شمار رود. برگردان فصل اول این کتاب با عنوان *پیرامون شر ریشه دار* در دفتر سوم گاهنامه فلسفی خرمگس آمده است [۳۱]. در فصل دوم *دین در محدوده های عقل صرف*، که در این جا بررسی خواهد شد، استدلال های کانت به نفع جدایی دین از حکومت در چهار محور عمده هستند: استدلال های مربوط به تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت؛ سازمان دهی دین منفک از حکومت؛ استدلال های الهیاتی؛ اخلاق جهان شمول

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 یعنی “جامعه اخلاقی” و *ethical state- kingdom of virtue* براساس قانون حقوقی و مدنی می داند. کانت از “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 دین دار 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: جهان شمول 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 بر اساس 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؛

[۳۳] پنجم: دارای اساسنامه تغییرناپذیر بوده، با نمادهای متناقض و دل بخواه دچار تفرقه نمی شود

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 بر این موارد تأکید دارد: مناسبات داخلی کلیسا باید بر آزادی ورود و خروج استوار باشد [۳۴]؛ هیچ کلیسایی دارای مناسبات امتیازآمیز با قدرت سیاسی [۳۵] نباشد؛ نمادها و آیین های دل بخواه هر کلیسا نباید موجب تفرقه میان مؤمنان بشود

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

شهر خدا در برابر بی *De Civitate Dei Contra Paganos* اشاره “شهر خدا” به نظریه آگوستین است در اثری به نام آگوستین ایده شهر خدا را از یوتوپای افلاطون گرفته بود. باید افزود که فیلسوفانی از جمله کارل پوپر، ترجمان (خدا/یان 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

دسته دیگر استدلال های دین در محدوده های عقل صرف، در قلمرو الهیات است که آن ها نیز به نوبه خود: محور الهیات به تدقیق حدود دین و حکومت می پردازند. کانت در این اثر، سکولاریزه کردن الهیات را پیشنهاد می کند، زیرا دین حقیقی یا احکام دین، از دید این فیلسوف، موقتی *religious statutory laws* وابسته است *moral laws* به قوانین اخلاق و بسته به شرایط هستند و نمی توانند جهان شمول باشند. اما قوانین اخلاقی دین، چنین ویژگی را دارند. کانت احترام به خدا را تنها از راه احترام به اخلاق جهان شمول معتبر می داند. او می پرسد که خدا چگونه می خواهد به او احترام

گذاشته شود؟ و پاسخ می دهد: “پاسخی که انسان را در کلیت انسان بودن آن در نظر بگیرد، فقط قانون های اخلاق را قانون خدا می داند.” احترام به افراد صاحب مقام و نفوذ کلیسا به هیچ رو احترام به خدا نیست. قاعده ها و مناسک کلیسا قانون های خدا نیستند

یک اتفاق مهم در این اثر کانت افتاده که امروز جهانیان در ادبیات سیاسی و اجتماعی از آن استفاده می کنند: کانت می گوید دین یک مفهوم کلی و یگانه است و به معنای وقوف به خدا هم چون مبدأ. ادیان گوناگون در حقیقت، “ایمان” های متفاوت هستند. او چنین پیشنهاد می کند: “بنابراین، بهتر است بگوییم این شخص ایمان یهودی، محمدی، مسیحی و غیره.” دارد و نگوییم دین او این است

، تشنج زدا و Christian faith Muslim faith :: این پیشنهاد کانت که جاافتاده و امروز در انگلیسی می گویم یاریگر همزیستی ادیان است

کانت می افزاید هیچ یک از ستمدیدگان جنگ های مذهبی شاکی نبودند که نتوانسته اند این یا آن ایمان را داشته باشند، بلکه شاکی بوده اند که از اجرای مناسک و آیین نمایشی کشیشان خود در ملاء عام محروم بوده اند. از این رو کانت نیز مانند جان لاک، حاکمیت سیاسی یک مذهب و آیین را ریشه جنگ ها و خونریزی های زمان خود می داند

کانت در این کتاب به باز تعریف مفاهیم الهیات از جمله معجزه و نبوت می پردازد و آن ها را با تفسیر خاص خود معتبر می داند. از جمله، در فصل *پیرامون شر ریشه دار*، درباره بیرون کشیدن حقیقت اخلاقی از روایت های متن مقدس، دیدگاهی ارائه می کند 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، می نویسد

آنچه در اینجا آمده، نباید به گونه ای خوانده شود که گویی تفسیر متن مقدس و رای محدود قلمرو خرد ناب است. “ می توان از روایتی تاریخی استفاده اخلاقی کرد، بدون این حکم که آیا قصد مؤلف چنین است یا این تفسیر ما می باشد. 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 سویه 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 آنچه 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 همه انسانها ندارد، حاشیه ای به شمار می رود و هر کس آزاد است آن را آموزنده بداند [۳۷]

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

نتیجه گیری

دیدیم که این سه فیلسوف چگونه از درون اندیشه دینی، با حفظ اعتبار متون مقدس، ولی با تفسیرهای روزآمد و نواندیش، چاره صداقت و صلح آمیز بودن دین را در تفکیک نهاد دین از حکومت دانستند

بی تردید، کار آن ها تأثیری عمیق تر به نسبت فیلسوفان دین ستیز در پذیرش سکولاریزم از سوی جوامع دین دار و یا قانون گزاران سکولار مانند توماس جفرسون خداپاور داشته اند

این متفکران و فیلسوفان را در زمان خود، می توان بازتفسیرگران و نو اندیشان دین دانست که در رهیافت روزآمد خود و برای سلامت دین و جامعه، به لزوم برقراری سکولاریزم رسیدند. هم چنین، شواهد و نظریه های یادشده نشان می دهند که تدوین نظری سکولاریزم در زمانی که دین در ساختار حکومتی جوامع غرب چیرگی داشته، جز با مشارکت مستقیم متفکران دین دار جامعه که خیر و صلاح و دوام خود دین را در تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت می دانستند، ممکن نشده است. می توان درک کرد که چگونه شخصیت ها، گروه های وسیع مردم دین دار و نمایندگان دینی و اجتماعی آن ها که سهم مهمی در توافق و اراده جمعی جهت سکولاریزاسیون جوامع خود داشته اند، با این دسته از متفکران ارتباط بیشتری گرفته، استدلال های آن ها را پذیرفته اند.

سپتامبر ۲۰۱۴

مارکس، کارل.: ۲۰۰۱. درباره مسئله یهود. ترجمه و مقدمه از مرتضی محیط. انتشارات سنبله، هامبورگ، ص ۹ - ۱

همان جا، ص ۱۳ - ۲

همان جا، ص ۱۴ - ۳

همان جا، ص ۱۸ - ۴

همان جا، ص ۱۴ - ۵

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 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/cbehler/teaching/coursenotes/Texts/MarxJewishQues.html>

همان جا، ص ۱۷-۱۸ - ۶

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:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

توضیح بیشتر

اوراهام ابن عزرا، مفسر تورات در قرن یازدهم میلادی، در تفسیر خود از "עֵינִין תַּחַת עֵינִין..."، برداشت تحت "اللفظی از این آیه تورات را یکسره نامعتبر می داند. از نظر او ناممکن است که تورات 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 تورات مخالف باشد، بی درنگ، نامعتبر اعلام می شود. ابن عزرا از این موضوع نتیجه می گیرد که این آیه های تورات را باید به معنای تمثیلی و مجازی گرفت و منظور حقیقی آن ها را کشف کرد. معنای حقیقی در تلمود، غرامت مالی دانسته شده است. راو ابن عزرا نظیر این استدلال را از قول راو سعیدیا گائون نیز می آورد [در شמות 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 غرامت نقدی می داند. راشی در تفسیر پاراشای میشپات، یعنی باب بیستم سفر خروج می نویسد

اگر کسی هم نوع خود را کور کند، باید به او خسارت نقدی معادل یک چشم را بدهد و این مبلغ از این راه تعیین می 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 تورات]، همین حکم صادق است و نه حکم قطع همان عضوی که به "دیگری صدمه زده است

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

ربی مشه بن مایمون، در میثنه تورات [فصل قوانین خوول اومزیک، بخش اول، قوانین ۲، ۵ و ۶] سه دلیل می آورد که معنای این آیه نباید تحت اللفظی 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 تورات 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 تورات، راو سامسون رافائل هیرش در تفسیر این آیه خروج استدلال می کند که بیرون آوردن چشم کسی به جرم درآوردن چشم فرد دیگر، انتقام است، ولی تورات با آوردن اصطلاح "תַּחַת" که همه جا در تورات 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 "תַּחַת" 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 تورات در تلمود قید شد، اما آیه های تورات 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 تورات قید شده اند را در بسیاری از موارد، "منقطع شدن از دنیای در راه یا عولام هبا" تعبیر کردند. بنا به الهیات یهود، شروران از رسیدن به موهبت دنیای در راه محروم و قطع می شوند. پشتوانه تفسیر حکیمان این بود که در تورات یک واژه عبری واحد

یعنی “کارت” برای قطع از دنیای در راه و مجازات مرگ وجود دارد. به دنبال این تفسیرها قضات سنهدرین به جای سنگسار، ضوابط حقوقی جدیدی را که با تورات هم خوانی داشتند، وضع و در میشنا و تلمود ثبت کردند

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

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

آن‌ها باید شهرت به رعایت دستورهای تورات داشته و با تورات کتبی و شفاهی آشنا باشند *

باید شغل‌های موجهی داشته باشند *

این دو شاهد باید در محل وقوع جرم یک دیگر 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 می‌خواهد مرتکب می‌شود، 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 می‌پذیرفت و شهادت هر یک را جداگانه می‌گرفت. حتی اگر نکته‌ای جزئی مانند رنگ چشم در شهادت آن‌ها با هم تناقض داشت، شهادت هیچ یک پذیرفته نمی‌شد. بت دین از حداقل ۲۳ قاضی تشکیل می‌شد. اکثریت با تفاوت یک رأی به دست نمی‌آمد و حداقل ۱۱ نفر باید به محکومیت رأی می‌دادند. اگر بت دین به این حد نصاب نمی‌رسید، متهم آزاد می‌شد. اگر هیچ یک از قضات، شواهدی دال بر تبرئه متهم و به نفع او ارائه نمی‌دادند، اعتبار کل دادگاه زیر سؤال می‌رفت

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

سنهدرینی که در هفت سال، یک حکم اعدام صادر کند، ویرانگر است. ربی الیعزر بن آذاریا می‌گوید که این حرف برای “
سنهدرینی که حتی در هفتاد سال یک نفر را به اعدام محکوم کند، صادق است. ربی عقیوا و ربی ترفون می‌گویند: اگر ما “در سنهدرین(های گذشته) بودیم، هیچ کس محکوم به مرگ نمی‌شد

برای نقل قول از لویناس، نگاه کنید به - ۱۷

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

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

همان جا، ص ۷۲- ۱۹

همان جا، ص ۷۳- ۲۰

همان جا، ص ۷۵- ۲۱

همان جا، ص ۷۵- ۲۲

ابن میمون، موسی.: ۲۰۱۱. راهنمای سرگشتگان (دلالت الحانرین). شرح، حواشی و ترجمه: شیریندخت دقیقیان. - ۲۳ بنیاد ایرانی هارامیام. 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#effete>

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

کانت، ایمانوئل.: ۲۰۱۴. پیرامون شر ریشه دار. فصل اول دین در محدوده های عقل صرف. ترجمه شیریندخت - ۳۱ 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

لاک، جان.: ۲۰۱۴. نامه ای پیرامون مدارا. ترجمه شیریندخت دقیقیان. گاهنامه فلسفی خرمگس، دفتر دوم، ویژه ۳۴- آزادی، ص ۷۲-۷۴

همان جا، ص ص ۸۰-۸۱-۳۵

همان جا، ص ۹۳-۳۶

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

نگارنده همین جستار در مقاله دیگری به نام “سکولاریزم، عنصر همبسته با دموکراسی” به بررسی مدل های - ۳۸-
گوناگون سکولاریزم در کشورهای غربی و تاریخچه تحول آن ها پرداخته، استدلال می کند که سکولاریزم، عنصر همبسته
با دموکراسی است. برای این متن نگاه کنید به

UCLA دقیقیان، شیریندخت: ۲۰۱۰. سکولاریزم، عنصر همبسته با دموکراسی. متن ارائه شده به کنفرانس
Changing Paradigm, 2010

Full text: <http://think.iran-emrooz.net/index.php?/think/more/21171/>

نیاز به اصلاح فرهنگ برای افزایش مدارا و تحقق دموکراسی



مدارا یا تساهل در حوزه سیاست و مذهب پذیرش بیان و تبلیغ عقیده،
نظریه یا برنامه ایست که به آن معترضیم

در سطح فرد، اعتراض یک مداراجو می تواند تمایل به تضعیف و حتی حذف عقیده یا برنامه مورد اعتراض باشد ولی این
میل به عمل و تهدید در نمی آید و با خویشتن داری در ذهنیت فرد معترض مهار می شود

به بیان دیگر، یک انسان مداراجو معترض به یک اندیشه است ولی اعتراض فزون تر او به سرکوب آن اندیشه است. این
گونه مداراجویی در سطح یک جامعه یا ملت مبتنی بر تبیینی از سیاست است که نهادهای مدنی و آزادی های مدنی و
مذهبی را از وظایف اصلی حاکمیت می داند

این تبیین از سیاست بر این پیش فرض استوار است که اعضای جوامع بشری اصطکاک عقیده و منافع و سلیقه و غرور
دارند و این اصطکاکات نه تنها به درجات مختلف و متغیر دائمی و اجتناب ناپذیرند، بلکه با گسترش طبقات میانی و مدرن
شدن اقتصاد و فرهنگ حادث تر و پیچیده تر می شوند

حتی در بالیده ترین دموکراسی‌ها هم نواقص و کاستی‌های مستمر وجود دارد و نارضایتی مردم از عملکرد رهبران شان رویدادی کم و بیش دائمی است. با این همه، نظام دموکراسی پر عیب و نقص هیچ رقیبی ندارد که در ایجاد رضایت نسبی جامعه کارنامه موفقیت آمیزی داشته باشد.

بنا به گفته وینستون چرچیل، دموکراسی بدترین نوع حکومت است، به استثنای انواع دیگری که در سراسر تاریخ آزموده شده اند.

در حریم سیاست هر تزی آنتی تزی دارد، هر نظریه ای مخالفی، هر اندیشه ای مورد سوال قرار می‌گیرد، تصمیمات پیامدهای غیر قابل انتظار دارند، هر سیاست مداری رقیبی دارد و هر حرکتی برای تغییر یا اصلاحات با مقاومت روبرو می‌شود. نظریه پردازانی این گونه اصطکاکات را اجتناب ناپذیر نمی‌دانند و معتقدند که قانونمندی تاریخی یا وحی الهی می‌تواند راهنمای انسان‌ها در ساختن اوتویی یا مدینه فاضله باشد.

نه تنها چنین نمونه ای هر گز در روی کره خاکی نبوده و نیست، بلکه هر جا که مبلغین اوتویی یا مدینه فاضله به قدرت رسیده اند، حاکمیت آنان با خشونت و نفی آزادی‌های مدنی توأم بوده و نتایج برنامه های اقتصادی شان برای غالب مردم رضایت بخش نبوده است.

فرهنگ سیاسی مجموعه ای از باورها، ارزش‌ها، نگرش‌ها و عادات فکری است که بر رفتار و کردار و انتظارات و نگرانی‌ها و امیدهای مجتمع آن جامعه یا ملت تأثیر مستمر دارد. اصطلاح رفتار در این جا متمایز از عمل به کار گرفته شده و منظور آن نوع محرکه هایی است که با محاسبه آگاهانه ظاهر نمی‌شوند. عمل هدف مند است ولی رفتار ضبط و ربط منطقی و حساب شده ندارد. چشمک زدن رفتار است، اشاره کردن با چشم عمل. ما الگوهای رفتاری را در روند پرورش اجتماعی می‌آموزیم. این الگوها به تدریج تبدیل به عادت می‌شوند و چنان در درون وجود هضم می‌گردند که نمودهای خودجوش آن ناخودآگاه ظاهر می‌شود. حتی در مواردی که این نمودها در تضاد با علانق ما بروز می‌کند و حذف آن از ضمیر ناخودآگاه یا کامپیوتر وجود آسان نیست.

نکته مهمی که ایرانیان علاقه‌مند به دموکراسی و کثرت گرایی باید به آن توجه داشته باشند این است که موانع پیشرفت به سوی هدف، محدود به سلطه حاکمیت استبداد نیست، بلکه این فرهنگ سیاسی کشور است که باید از بلایای سنت دیرینه استبداد رهائی یابد. چرا که خصوصیت‌های این فرهنگ ناسازگار با کثرت گرایی و مداراجونی بر رفتار و کردار و بینش بسیاری از منتقدین استبداد حاکم تأثیر گذار است و لذا این خطر وجود دارد که چون انقلاب ۱۳۵۷ امید به دموکراسی ناکام بماند و فروپاشی استبداد حاکم به جایگزینی استبداد دیگری منتهی گردد.

در ایران که سه هزار سال تاریخ استبداد دارد، تعجب آور نیست که فرهنگ سیاسی گرفتار ذهنیت و رفتار عواملی باشد که با مدارا و حق شرکت مردم در امور همگانی نا سازگار است. زنده یاد محمد مختاری در کتاب “تمرین مدارا” که شامل بیست مقاله از بازخوانی فرهنگ است، می‌نویسد ادبیات کهن ما “تبلور باورها و ارزش‌ها، هنجارها و گرایش‌های فرهنگ دیرینه ماست... در تأیید و بزرگداشت و غنای این ادبیات بسیار سخن گفته ایم که البته به جا نیز بوده است. اما ضرورت‌های کنونی سر نوشت ملی ما را ناگزیر می‌کند که به محدودیت‌های آن نیز به تبع محدودیت‌های کل فرهنگ مان . چشمی بگشانیم.” (تاریخ چاپ دوم کتاب مختاری ۱۳۷۷ است، یعنی یک‌سال پیش از قتل فجیح او)

مختاری با تحقیق در آثار کهن ادبیات ایران نتیجه می‌گیرد که غالب متفکرین ما، چه عارف شیفته و چه دانشمند اخلاقی، چه ادیب پندآموز و چه شاعر تغنی گر رابطه بین مردم و حاکمیت را به رابطه شبان و رمه تشبیه می‌کنند.

از دید مختاری، “نه فردوسی و بیهقی و ابن سینا و غرالی و سعدی و نظامی و صائب و... در تعادل جویی خردمندانه شان از این روش و ارزش و گرایش به طور بنیادی عدول کرده اند؛ نه سنایی و عطار و مولوی و عراقی و حافظ و... در “فاصله گیری وارسته و ترک دنیای عاشقانه و رندانه شان، از تأثیر آن میرا یا بر کنار مانده اند

مختاری با مثال‌های مختلف از ادبیات کهن و امثال و حکم زنده یاد علی اکبر دهخدا نشان می‌دهد که نصیحت و موعظه مسلط شاعران و متفکرین ایران کهن به هم میهنان خود تمکین به فرهنگ تکلیف و تزکیه نفس فردی است و به ندرت از

حقوق انسان‌ها و یا مسئولیت حکام نسبت به جامعه سخن گفته اند. مذهب رسمی سرزمین ما هم که سراپا مبلغ تکلیف و تمکین برای مؤمنین و لعنت و نفرین و تهدید برای بی‌دینان یا از دین بریدگان است.

استعاره رمه و شبان نامی مناسب برای فرهنگ آمریت و تابعیت است.

در این فرهنگ اعتراض به ظلم و سوء استفاده از قدرت وجود دارد؛ ولی اشکال اعتراض یا صوفیانه است که از موضع اخلاقی و معنوی سرچشمه می‌گیرد و معمولاً به عزلت‌گزینی و انفعال سیاسی می‌انجامد، یا اینکه اعتراض عصبی و ناگهانی است و دیری نمی‌پاید که به اطاعت باز می‌گردد.

یکی از تبعات فرهنگ آمریت و تابعیت تصویر منتقدین سیاسی به عنوان دشمن است. در چنین فرهنگی سیاست‌گذاری بیشتر به عنوان فن حذف رقیب فهمیده می‌شود تا هنر جلب همکاری و سازش و مصالحه. واژه سازش برای اهانت به رقیب مورد استفاده قرار می‌گیرد نه برای یافتن وجه مشترک در حل و فصل مسائل جامعه.

با همه تحولاتی که در صد سال اخیر در جامعه ایران بوقوع پیوسته، فرهنگ سیاسی کشور هنوز متأثر از ویژگی‌های فرهنگ عشیره ای کهن است. محمود سریع القلم در کتاب “فرهنگ سیاسی ایران” که در سال ۱۳۸۶ در ایران منتشر شد تحقیق و تحلیل قابل توجهی ارائه داده است. او رابطه بین فرهنگ عشیره ای کهن و فرهنگ سیاسی حاکم بر ایران کنونی را نقد می‌کند و می‌گوید که چه در تاریخ قبل از اسلام و چه بعد از اسلام ایلات ایران کشور را قبضه می‌کردند و به قدرت رسیدن یک ایل به معنی حذف ایل دیگری بود که توانایی‌اش به انحطاط رسیده بود.

کتاب سریع القلم در کنار بحث تاریخی و نظری، شامل یک سنجش افکار هم هست. او ۲۱ پرسش تنظیم کرده و برای ۱۵۰۰ نفر از دانشگاهیان و مسئولان اجرایی کشور ارسال داشته که ۹۰۰ نفر، یعنی ۶۰ درصد دریافت کنندگان پرسش نامه به آن پاسخ داده اند. یافته‌های این مطالعه میدانی به روشنی تسلط فرهنگ عشیره ای بر ایران کنونی را تأیید می‌کند.

در تاریخ ایران افراد و گروه‌های اصلاح طلبی بوده اند که در مسیر قانونی شدن نظام سیاسی کشور تلاش‌های ارزنده ای کرده‌اند ولی ساختار قدرت و فرهنگ عشیره ای حاکم بر جامعه امکان موفقیت به آنان نداده است. تأکید بر موانع فرهنگی یا ذهنی مدارا، نفی یا کم اهمیت جلوه دادن عوامل مادی، طبقاتی و اعتقادی نیست، بلکه توجه به داده‌هایی است که بر کل جامعه حکمفرماست و نمی‌توان ضایعات حاصله از آنها را به عملکرد صاحبان قدرت محدود کرد.

بعد از یک قرن تلاش و مبارزه برای رهایی از استبداد و گسترش چشم‌گیر سطح سواد و دانش و تجربه تلخ تفوق استبداد ولایت فقیه بر استبداد شاهنشاهی به جرأت می‌توان گفت که زمینه‌های عینی و ذهنی فرهنگ مدارا در جامعه ایران تقویت شده است. این تحول امیدوار کننده در صورتی به ثمر می‌رسد که شهروندان منتقد و مخالف استبداد حاکم تعهد به کثرت‌گرایی و مدارا جوئی را در رفتار و کردار ملموس و مشخص فردی و جمعی نشان دهند، نه فقط در بحث‌های تئوریک و انتزاعی.

رهایی از چنگال تعصبات و تابوهای که ریشه در فرهنگ سیاسی کهن دارند به نقد مستمر درونی نیاز دارد. نکته مهم دیگری که در این رابطه باید در نظر داشت این است که بر طبق پژوهش‌های تطبیقی، روند رهایی از عادات و تعصبات فرهنگ عشیره ای کند و تدریجی است.

تحلیل و تفسیر و خلاقیت نظری ارزش و اهمیت خود را دارد و روشنفکران ایرانی کمبودی در این زمینه ندارند، ولی کار فکری جایگزینی برای رفتار و کردار مدارا جویانه نیست.