

همایش جمهوری خواهی در نیویورک و دولت روحانی

رسول آذرنوش

✘ همایش وحدت دو سازمان یعنی اتحاد برای پیشبرد سکولار دموکراسی در ایران و سازمان جمهوری خواهان ایران بزودی در نیویورک برگزار می گردد. این دو سازمان جمهوری خواه قرار است بر پایه یک منشور و چهار قطعنامه که در رسانه های مجازی انتشار یافته اند به وحدت برسند در این اسناد تشکل آتی، سازمانی تعریف شده است:

جمهوری خواه ، طرفدار آزادی ، حقوق بشر و جدائی دین و دولت که در راه گذار از جمهوری اسلامی به یک جمهوری دموکراتیک فعالیت خواهد کرد.

اما سؤال این است تشکل نو بنیاد به عنوان یک نیروی اپوزسیون از چه موضعی در قبال حسن روحانی و کابینه اش که اکنون بیش از یکسال از عمر اش می گذرد، برخوردار است ؟

هیچ سند ، قطعنامه و یا بیانیه ای که بطور مستقل به این موضوع مهم پرداخته باشد وجود ندارد اما در بخشی از قطعنامه شماره یک ارائه شده به این همایش می خوانیم:

به باور ما، هر کوششی برای اصلاحات سیاسی در ایران، یا بهبود زندگی مردم، یا کاهش تنش با کشورهای دیگر، گامی به پیش است و ما نمی توانیم از چنین اصلاحاتی شادمان نباشیم. اما نظام ولایت فقیه پذیرای نهادینه کردن چنین اصلاحاتی نیست و از مومن دولت خاتمی و دولت روحانی نیز اشکار ساخته است که نیروی حقیقی و حقوقی ولی فقیه ، پشتیبانان نظام ولایت، وعده های انتخاباتی اصلاح طلبانه را ناکام می سازند و هرگونه کوشش برای اصلاح پایدار نظام را به بن بست می کشند.

طبق این گفتمان ما در جمهوری اسلامی با دو جناح مواجه هستیم یکی خوب و دیگری بد ، یکی ، اصلاحات سیاسی برای بهبود زندگی مردم انجام داده و برای کاهش تنش با کشورهای دیگر می کوشد که ما را شادمان میکند و دیگری، پشتیبانان نظام ولایت اند که وعده های انتخاباتی اصلاح طلبانه را ناکام می سازند و هر گونه کوشش برای

اصلاح پایدار نظام را به بن بست می کشند.

نتیجه اخلاقی و منطقی؟ پشتیبانی جمهوری خواهان از دولت روحانی و خاتمی. اما چنین گفتمانی با واقعیات جمهوری اسلامی در تناقض فاحشی قرار دارد.

یکم اینکه هر دو جناح رژیم پشتیبانان نظام ولایت اند. هم خاتمی و هم روحانی بارها بر این اصل مشترک بین جناح های هیات حاکمه تاکید کرده اند و انکار آن خلاف واقعیت است.

دوم اینکه اندک اصلاحات سطحی دولت خاتمی نه فقط به دلیل مخالفت ولی فقیه بلکه همچنین به خاطر پشتیبانی خاتمی از نظام ولایت و هراس و رویگردانی او از جنبش مدنی مردم و همچنین ترس و زبونی اش در برابر تشرهای رهبری بود که به شکست کشیده شد کوشش خاتمی در اجرای اصلاحات مورد نظراش جهت تحکیم این نظام ستمگر و قرون وسطائی، و نه الغای آن بوده است خاتمی برای اصلاحات اش در بهترین حالت در پی تغییر رفتار دیکتاتور بود که نمی توانست سرنوشتی جز شکست داشته باشد. او خود اذعان کرده است که طی هشت سال ریاست جمهوری اش تدارک چی ولی فقیه بوده است.

سوم اینکه، در باره روحانی، دوستان خوب است توضیح دهند که از کدام اصلاحات سیاسی انجام شده در کابینه امنیتی او، به نفع مردم سخن می گویند؟ کاهش شکنجه و اعدام؟ کاهش احکام قطع دست و پا در دستگاه عدالت پورمحمدی بعنوان وزیر داد گستری؟ بهبود شرایط زندانیان سیاسی؟ فضای باز سیاسی؟ کاهش فشار بر زنان و یا حتی آزادی تما شای مسابقات ورزشی برای بانوان؟

دوستان ما، گزارش اخیر احمد شهید گزارشگر ویژه سازمان ملل در باره نقض مستمر و سیستماتیک حقوق بشر در دوران زمامداری دولت روحانی را ندیده اند که از اصلاحات سیاسی دولت روحانی اینچنین صحبت می کنند؟ در ارتباط با کاهش تنش با کشورهای دیگر هم که ظاهرا اشاره تدوین کنندگان قطعنامه به مذاکرات هسته ای است، امروزه دیگر بر کسی پوشیده نیست که این مذاکرات مدتها پیش از انتخاب روحانی و بطور پنهانی میان ایران و امریکا جریان داشته و انرا نمی توان به حساب اصلاحات دولت حسن روحانی گذاشت هم اکنون نیز روحانی کاری جز اجرای فرامین رهبری در مذاکرات اش با کشورهای ۵+۱ انجام نمی دهد.

تعجب آور است که یکسال بعد از روی کار آمدن دولت روحانی در

شرایطی که دروغ ها و امار های ساختگی اش به جایی رسیده که حتی صدای اعتراض شماری از اصلاح طلبان حکومتی را هم بلند کرده است.

یک نیروی طرفدار تغییر قانون اساسی و گذار از جمهوری اسلامی در همایش وحدت اش از این دولت که در ماهیت شریک دزد و رفیق قافله است، حمایت می کند.

دربسیاری از کشورها دیده شده و دیده می شود که یک نیروی سیاسی در عین حمایت و پشتیبانی از قانون اساسی و و نظام حاکم در موضع اپوزسیون دولت یا قوه مجریه قرار دارد. اما عکس ان صادق نیست هرگز در هیچ نقطه جهان نمیتوان نیروی سیاسی را سراغ داشت که در عین مخالفت با قانون اساسی و نظام حاکم، در موضع پشتیبانی از دولت موجود در همان نظام ایستاده باشد. دولت جزئی از نظام و یکی از ارکان اصلی ان محسوب می شود و در مورد مشخص ایران روحانی با دولت امید و تدبیر اش جزئی از نظام فاسد و ارتجاعی جمهوری اسلامی است نمیتوان از نفی کلیت این نظام سخن گفت و در عین حال از قوه مجریه اش پشتیبانی نمود این اولاً و در ثانی اپوزسیون بنا به تعریف بیش و پیش از هر چیز بمعنی مخالفت با سیاست های قوه مجریه و ارائه سیاست های آ لترناتیو است، خواه در کشور های دموکراتیک و خواه در کشورهای استبداد زده ای مانند ایران، از اینرو یک تشکل سیاسی نمی تواند خویشان را در صف اپوزسیون تعریف کرده و در عین حال از دولت و کابینه روحانی پشتیبانی کند اینها تناقضاتی هستند که در برابر همایش وحدت جمهوری خواهان در نیویورک قرار گرفته اند که شرکت کنندگان در ان باید راهی برای خروج از انها پیدا کنند.

اسید پاشی ها و خشونت علیه زنان در ایران

گفتگو تلویزیون رها با مهرداد دوریش پور

اسیدپاشی های اخیر در اصفهان همچنان در پرده ای از ابهام قرار دارد. اظهارات ضد و نقیض مقامات مسئول نیز به این ابهام بیشتر دامن میزند اما آنچه مشخص است خشونت علیه زنان در ایران ریشه های

نظریه‌های سکولاریزم اسپینوزا، لاک و کانت. هدف، شناخت تبار مفاهیم این تفکیک، همان گونه است که ابتدا شکل گرفته و گسترش یافته‌اند. با این رویکرد، همچنین، از راه مرور و نقد دو اثر کارل مارکس، ارتباط میان دولت سیاسی، سکولاریزم و آزادی دین از دید این فیلسوف بررسی می‌شود. نگارنده بر آن است که برای ما ایرانیان، تبارشناسی این مفاهیم، مکمل شناخت از سکولاریزم و نظریه‌های امروزی آن خواهد بود.

این جستار نشان خواهد داد که تنی چند از اصلی‌ترین بنیانگذاران نظری سکولاریزم غرب، خود، دیندار و بازتفسیرگر متون مقدس بوده، در دو محور همبسته، به نفع مناسبات عرفی در جامعه و کشورداری استدلال کرده‌اند: محور استدلال به سود سلامتی، شکوفایی و گسترش خود دین در شکل مدنی آن؛ و محور بهروزی، صلح و تفاهم در جامعه^۱ مدنی و ساختار سیاسی.

شواهد تاریخ نظری سکولاریزم در غرب، نشانگر آن خواهد بود که تدوین هرگونه نظریه^۲ سکولاریزم برای یک جامعه که دین در آن ریشه^۳ فکری و نقش اجتماعی دارد، وابسته به مشارکت مستقیم متفکران دیندار آن - که خیر و صلاح دین و جامعه را در تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت می‌دانند - در فضای عمومی است.

روش گسترش موضوع:

ابتدا درستی چند تعبیر رایج در جو اجتماعی و سیاسی ایرانی را در زمینه^۴ سکولاریزم به آزمون می‌گذارم. پاسخ به آخرین پرسش - که آیا پایه ریزی نظری سکولاریزم، کار متفکران دین ستیز بوده یا فیلسوفان دیندار در آن نقش درجه اول داشته‌اند - موضوع این جستار خواهد بود. در بررسی تعبیرهای رایج، از آن جا که روند مدنی شدن دو دین مسیحیت و یهودیت در شکل‌گیری سکولاریزم غرب نقش داشته‌اند، دو تاریخچه^۵ فشرده در این زمینه ارائه می‌شود.

چند تعبیر رایج در میان ما:

اصلاح و به روز کردن دین کاری بیهوده است و به دوام دین کمک می‌کند، در حالی که دین باید از بین برود. شرح فشرده‌ای از دیدگاه مارکس پیرامون رابطه^۶ آزادی سیاسی و دین، برای کنارگذاشتن این تعبیر، کافی است.

کارل مارکس پیرامون سکولاریزم و آزادی دین:

مارکس، یکی از منتقدان سرسخت دین و مدافع سکولاریزم، در سال‌های ۱۸۴۳ و ۱۸۴۴ در پاسخ به دو نوشته^۱ برونو بائر، حذف سیاسی دین از دولت را یک امر جداگانه دانست از حذف دین به طور کلی. مارکس اولی را ممکن و لازم می‌داند و دومی، یعنی حذف مذهب را ناممکن یا موکول به شرایطی دور. مارکس، گرایش حذف کلی مذهب را از جنس خود مذهب می‌شمارد. او با این پرسش که رابطه^۲ آزادی سیاسی با مذهب چیست، نمونه^۳ آمریکا و قانون اساسی این کشور را در این زمینه ایده آل می‌داند:

«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^۴ دکتر مرتضی محیط از درباره^۵ مسئله^۶ یهود؛ کارل مارکس]. [۱]

مارکس مقوله^۷ دولت سیاسی و دولت مذهبی که در آن یک مذهب خاص حاکم است را در تقابل با هم می‌بیند. به نظر او از جمله وظایف دولت سیاسی که آن را «دولت کمال یافته» می‌نامد، تضمین آزادی انسان‌ها 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^۸ نظام جهانی موجود تا به اکنون است. انسان با راندن مذهب از قلمرو قانون عمومی و تبدیل آن به یک حق خصوصی، خود را از نظر سیاسی از مذهب آزادی می‌کند.» [۲]

و سپس می‌افزاید:

«اما در محدودیت‌های آزادی سیاسی نباید هیچ توهمی به خود راه دهیم. تقسیم انسان به انسانی عمومی و انسانی خصوصی و جابجایی مذهب از دولت به جامعه^۹ مدنی، تنها مرحله‌ای از آزادی سیاسی نیست، بلکه نهایت تعالی آن می‌باشد. بنابراین، این آزادی، نه مذهبی بودن واقعی انسان را حذف می‌کند و نه در این امر کوشش دارد.» [۳]

مارکس همچنین تأکید دارد که آزادی سیاسی، مذهب را دست نخورده باقی می‌گذارد و آن چه بر نمی‌تابد، تنها، «مذهب دارای امتیاز» است. [۴] برای او دین به حیثه^{۱۰} خصوصی فرستاده می‌شود و از این رو می‌توان مارکس را از نظریه پردازان سکولاریزم از نوع کلاسیک آن دانست.

مارکس در پاسخ به بائر، برخورد گذرای دارد به وضعی که دین پیدا

کرده است. از آن جا که ترجمه^۴ فارسی این متن اختلافهایی با ترجمه^۵ انگلیسی آن دارد، این تفاوت را با اجازه‌ای که از مترجم ارجمند، دکتر مرتضی محیط گرفته‌ام، در داخل آکولاد می‌آورم، زیرا تفاوت مهمی در معنا می‌دهد:

«مذهب، دیگر روح دولت، یعنی جایی که انسان همچون موجودی از نوع بشر در اجتماع و سلوک با دیگر انسان‌ها اگر چه به طریقی محدود، خاص و در حوزه‌ای ویژه می‌باشد، نیست. مذهب تبدیل به روح جامعه^۶ مدنی، روح قلمرو خودپرستی و جنگ همه علیه همه شده است. مذهب، جلوه‌ای از جدایی انسان از جماعت، از خود و از دیگر انسان‌ها - 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 انسان‌ها 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 می‌شود، منظور از جامعه^۶ مدنی متفاوت است با برداشت امروز ما از این اصطلاح. مارکس "جامعه^۶ مدنی" را حیطه^۷ مالکیت خصوصی و دنباله‌های شخصی و اجتماعی آن می‌داند.

مارکس در بخش دیگری از این متن، دین در جامعه‌ای دموکراتیک را در مرحله‌ای بالاتر از تکامل فکری آن می‌داند. از آن جا که ترجمه^۴ فارسی این متن اختلافهایی با ترجمه^۵ انگلیسی آن دارد، این تفاوت را نیز با اجازه‌ای که از مترجم ارجمند، دکتر مرتضی محیط گرفته‌ام، در داخل آکولاد می‌آورم:

«روح مذهبی اما نمی‌تواند واقعاً دنیوی [سکولار در متن انگلیسی مارکس] شود، چرا که در نفس خود، چه چیزی جز شکل غیردنیوی مرحله‌ای از تکامل فکر انسان است؟ روح مذهبی تنها تا آن حد [در متن انگلیسی: تنها در صورتی] می‌تواند دنیوی شود که مرحله^۸ تکامل فکر انسان - که این روح، تجلی معنوی آن است - خود، پدیدآید و در شکل دنیوی‌اش [سکولار آن] استقرار یابد. چنین چیزی در دولت دموکراتیک رخ می‌دهد. بنیان این دولت، نه مسیحیت، که بنیانی انسانی است [در ترجمه^۴ انگلیسی: بلکه بنیان انسانی مسیحیت است]. مذهب به صورت وجدان مطلوب و غیردنیوی اعضاء آن باقی می‌ماند، زیرا مذهب، شکل مطلوب مرحله‌ای از تکامل انسان است که در این دولت به دست آمده است [ترجمه^۴ انگلیسی: زیرا شکل مطلوب مرحله^۸ رشد انسانی به دست آمده است].»- [متن انگلیسی در پی نوشت ۶]

در این جا مارکس [طبق متن انگلیسی] به طور مبهم، آینده^۴ مدنی شدن دین‌ها در بافت سکولار را پیش بینی می‌کند. باید افزود که از دید مارکس، "دنیوی" یا سکولار شدن به معنای ریشه یابی وضعیت انسان در خود اجتماع، نه در طرح‌های ماوراء طبیعی و یافتن اراده برای تغییر مناسبات کهن است. او دنیوی شدن یا امر سکولار را در آن می‌بیند که تمرکز فضای عمومی و سیاست تنها بر روی انسان و مؤلفه‌های انسانی باشد. باید در نظر گرفت که نقد مارکس به غیردنیای بودن دین، آن دسته تفسیرها از آموزه‌های دینی را نشانه می‌رود که تسلیم در برابر شرایط دنیوی را برای رسیدن به رستگاری آنجهانی تبلیغ می‌کنند. نقد مارکس متوجه سوءاستفاده^۵ قدرت‌ها از دین در طول تاریخ و از راه تفسیرهای تسلیم‌گرا است.

اما مارکس این نکته را مسکوت می‌گذارد که آیا آن تفسیرها الزاماً معتبرترین برداشت از آموزه‌های انبیاء و تنها خوانش‌های دینی بوده اند؟ در این زمینه ویل دورانت، در تاریخ فلسفه^۶ غرب، نظر دیگری داشته، انبیایی چون عاموس، یرمیا و یسعای نبی را "سوسیالیست‌های زمان خود" و اصلاح طلبان مناسبات ناعادلانه می‌نامد. دستکم، سرآغاز تاریخی دو دین یهود و اسلام، اصلاحات اجتماعی و قانونی در جوامع بدوی بوده و عدالت اینجهانی، مفهومی کلیدی بوده است. همچنین، درجه^۷ اینجهانی بودن این دو دین با دین مورد بررسی مارکس، یعنی مسیحیت تفاوت دارد. به ویژه در نسخه‌های غیرمسیحانیک اسلام و یهودیت، رستگاری اینجهانی از راه اخلاق و رفتار - "عمل صالح" در اسلام و "اصلاح و تکوین عالم از راه عمل فردی [تیکون عولام]" در یهودیت - از پایه‌های دین بوده، رستگاری آنجهانی دنباله^۸ آنها است. باید افزود که رستگاری اینجهانی در آراء لوتر و کالوین مطرح نبوده، حتی رستگاری آنجهانی نیز تابع هیچ عمل و رفتاری از سوی فرد نیست و به گونه‌ای جبرگرا مطلقاً به مشیت نامعلوم الهی برمی‌گردد. مارکس که کار او در این نوشته‌ها بررسی تاریخ و مفاهیم ادیان نبوده، با شتابزدگی خود، راه را برای تعمیم غیردنیایی بودن دین به کل آموزه‌های ادیان بازگذاشته است.

متن دیگری که شامل دیدگاه‌های پراکنده^۹ مارکس پیرامون دین است، نقد فلسفه^{۱۰} حقوق هگل نام دارد (۱۸۴۴). مارکس در این نوشته این ظن را پدیدمی‌آورد که تمام اندیشه‌های خود پیرامون دین را ننوشته، زیرا کل متن، به وضعیت سیاسی و فکری روز آلمان نظر دارد. در نقد فلسفه^{۱۱} حقوق هگل، مارکس دو جهت را همزمان در نقد دین پیموده است: او از سویی نقدهایی عام به دین دارد و از سوی دیگر، به دین

آلمانیان در زمان خود انتقادی کند. مارکس معتقد است که پروتستانیزم، تنها اقتدار کلیسا را از بیرون به درون فرد مؤمن انتقال داده و زنجیر را درونی ساخته است. [۷] می‌توان گفت ارایش فروم در گریز از آزادی، با بسط همین دیدگاه مارکس به نقش این درونی شدن در گرایش توده‌های آلمانی به سوی نازیسم و نیز، تئوریزه کردن پدیدهٔ روانشناختی «درونی کردن اقتدار» پرداخته است [۸].

در بازخوانی دیدگاه‌های مارکس پیرامون دین در نقد فلسفهٔ حقوق هگل، بهتر است در برابر تعمیم آن‌ها محتاط بود و شرایط تاریخی مورد بررسی او را در نظر داشت. همچنین میان بخش‌هایی که به وضع آلمان معاصر او برمی‌گردند با تفسیر عام او از چیستی دین، فرق گذاشت. در بخش‌هایی از نقد فلسفهٔ حقوق هگل، مارکس نظر خود دربارهٔ دین به طور کل را می‌گوید که می‌تواند در پرتویی نو و ایدئولوژی زدوده بررسی شود. مارکس، «بنیان نقد غیرمذهبی» را این‌گونه بیان می‌کند:

«انسان، مذهب را می‌سازد، 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 جامعه‌اند که مذهب، این آگاهی وارونه از جهان را می‌سازند، چرا که خود، جهانی وارونه‌اند. مذهب، نظریهٔ عمومی این جهان، دانشنامهٔ مختصر آن و منطق آن به شکل عامه پسندش، مایهٔ منزلت و معنوی آن، شوق آن، جواز اخلاقی آن، مکمل پرابهت آن، سرچشمهٔ عمومی تسلی و توجیه گر آن است. مذهب، تحقق خیالی جوهر انسان است، چرا که جوهر انسان از واقعیتی حقیقی برخوردار نیست. بنابراین مبارزه علیه مذهب، بطور غیرمستقیم، مبارزه علیه جهانی است که رنگ و بوی معنوی آن است.» [۹]

نقد مارکس، نقد تاریخی دین همچون محصول دولت و جامعه است. از نظر مارکس، دولت به عنوان گرانیگاه سلطه، دین را به خودآگاهی وارونه‌ای برای انسان تبدیل کرده است. اما مارکس از این بررسی غافل می‌شود که باور ایمانی در صورت گسستن پیوند دین با مقولهٔ سلطه، یعنی در یک جامعهٔ سکولار، آیا قادر به رهایی خود از خودآگاهی وارونه می‌شود؟ در این متن این نکته مسکوت می‌ماند؛ برخلاف متن پاسخ به بائر که مارکس به این موضوع نزدیک شده و نوشته: «روح مذهبی تنها در صورتی می‌تواند سکولار شود که مرحلهٔ تکامل فکر انسان - که این روح، تجلی معنوی آن است - خود، پدیدآید و در شکل سکولار آن استقرار یابد». از متن مارکس نمی‌توان پرسید: آیا دین‌ها

در وضعیت «مدنی شده» (به تعبیر روسو) همچنان خودآگاهی وارونه خواهند داشت؟ آیا دین مدنی شده می‌تواند جایی در زندگی و شعور انسان «دنیوی شده» داشته باشد؟ و آیا دین‌ها می‌توانند خوانش‌هایی را گسترش دهند که آزادی بیرونی و درونی انسان را نقض نکنند یا اعتلا دهند؟ پیشتر، خوانندگان شیفته^۱ مارکس، ابهام‌ها و شتابزدگی‌های فیلسوف را با عنصر بیرونی باوری در بست به او پرمی کردند، اما امروز جای آن هست که این متون با نظر نقادانه خوانده شوند.

از سوی دیگر، نقدهای مارکس می‌توانند برای باورمندان پرسش مهمی را به میان آورند: آیا مانند کلام وحی، سویه^۲ شرعیات دین‌ها را نیز باید ساخته^۳ عرش دانست؟ یا آن که 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، آن گاه، مقاومت در تفسیر روزآمد از دین و یا کنار گذاشتن احکام غیرعقلانی چه توجیهی دارد؟

باید افزود که مشهورترین بخش این متن مارکس، سال‌ها از سوی سانسور استالینی حذف شده و فقط جمله^۴ «دین افیون توده‌هاست» به جا مانده بود. در آخر دهه^۵ هفتاد میلادی، میشل فوکو، فیلسوف فرانسوی، به دنبال سفر خود به ایران پس از انقلاب اسلامی، در متنی به نام ایران: روح جهان بیروح، توجه‌ها را به باقی پاراگراف مارکس در نقد فلسفه^۶ حقوق هگل جلب کرد [۱۰]. مارکس آن جا نوشته:

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

ساختار جمله این امکان را می‌دهد که واژه^۷ «تریاق» را اشاره‌ای بدانیم به نوشداروها و تریاق‌های خواص که عوام، از آن‌ها محروم بوده‌اند؛ معنایی که از جمله^۸ مارکس می‌تواند برداشت شود. برگردان «افیون» یک برگردان بی‌چون و چرا نیست، زیرا واژه^۹ افیون به جای opium تنها تأثیر تخدیری را القا می‌کند، حال آن که «تریاق» در طب سنتی، تأثیر درمانی را نیز در نظر دارد (در زبان فارسی شعر مولوی را داریم: «هم زهر و هم تریاق»).

در کل، این موارد نشان 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 پروتستانیزم 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 حواس انسان را از ناروایی‌های دنیایی به امور سرمدی منحرف و نسبت به شرایط موجود، «متوهم» کرده‌اند. [۱۲]

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 همان جا باقی بمانند.

اغلب تاریخ نگاران و مفسران فلسفه، بر اساس شواهد، خلاف این نظر را دارند. از نظر الهیات، والتر کافمن فیلسوف آمریکایی قرن بیستم در اثر خود به نام نقد دین و فلسفه نشان می‌دهد که در طول تاریخ ادیان، هر گاه متألهان به سراغ مفاهیم فلسفی رفته و کوشیده‌اند از دین، تعبیرهای فلسفی/عقلانی و اخلاقی بیرون بکشند، خود دین مزبور را یک گام به روز کرده‌اند [۱۳]. 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 و رفتارشناسی دارند [۱۴].

تعبیر دیگر: تفسیرهای به روز از متون مقدس، اصالتی ندارند و گونه‌ای 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 نسخه‌های توتالیتار دینی می‌افزاید. این نگرش، میلیاردها انسان سنتی دینی را در چنگال خوانش‌های خطرناک، تنها رها می‌کند. حال آن که وظیفه متفکران این جوامع، جداکردن مردم از نسخه‌های خشونت‌آمیز از دین و آشنا ساختن آن‌ها با امکان تفسیرهای رحمانی از متون مقدس است.

آسیب نسخه‌های بسته^۴ دین در طول تاریخ، نیازی به شرح ندارد. دین‌ها وقتی بسته می‌شوند، سیستم ارجاعی خود را تنها از درون خود گرفته، در نهایت به گونه‌ای خودشیفتگی و شیزوفرنی مبتلا شده، به خشونت می‌گرایند. اما دین گشوده به دنیا و تحول‌های زمان، استدلال‌های کافی را دارد که حساب خود را از سلطه جویی حکومتی، سختگیری، خرافات، خشونت و عقب ماندگی سواکند.

این فرض که به روز کردن دین، امکان ندارد، خود، حاصل یک فرض دیگر

است بر این مبنا که دین تنها و همیشه در قالبی بسته نسبت به جهان بوده و خواهد بود. اما در دوره‌هایی از تاریخ، دین سیستمی نسبتاً باز بوده به روی مدارا با دیگراندیشان، خوانش‌های مذهبی و عرفانی، علم، فلسفه، هنرها، تغییرات اجتماعی و بازنگری قوانین شرع. همین طور، دین‌های 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، زبان‌شناسی و علمی بود. در قرون وسطی، خلفای قرطبه به جای جمع‌آوری کتاب‌ها برای سوزاندن، کاروان‌های تجاری را مأمور آوردن کتاب از نقاط عالم می‌کردند. رساله‌ی «اخوان الصفا» اولین دانشنامه‌ی جهان، در میان منابع خود، فلسفه‌ی یونان و حکمت‌های یهود و مسیحی و سابی را ذکر می‌کند. نظریه‌های نجوم دانشمندان این حوزه، الهام بخش کوپرنیک و گالیله شد. برخی یادگارهای آن تمدن برای بشریت، هنوز با همان نام‌های عربی در علوم رایج هستند: Algebra; Alchemy; Algorithm; Alcohol.

پیشینه‌ی مدنی شدن مسیحیت و یهودیت:

نمونه‌های مسیحیت و یهودیت نشان می‌دهند که دین می‌تواند ظرفیت مدنی شدن را در خود پدید آورد. نگاهی گذرا به تاریخچه‌ی مدنی شدن این دو دین، روشن‌گر خواهد بود، زیرا این تاریخچه‌ها پیش‌زمینه‌ی 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 آموزه‌ی انجیل، «امور خدا را به خدا بسپار و امور سزار را به سزار» [انجیل متی: ۲۱:۲۲-انجیل مرقس: ۱۷:۱۲] در طول قرون، به گونه‌ای 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 جنگ‌های صلیبی به بعد [در سه دوره از قرن دهم تا سیزدهم م.] نفوذ کلیسا بر حکومت‌ها افزایش یافت و به تفتیش عقاید ختم شد. این مرحله جوامع اروپا را هر چه بیشتر از مذهب حاکم ناراضی ساخت. جنگ‌های فرقه‌های گوناگون مسیحی، و سرانجام، اراده‌ی جمعی برای پایان دادن به انکیزیسیون و دین در حکومت، دوران جدیدی را رقم زد.

روند اصلاحات الهیات و احکام در مسیحیت نیز اتفاق افتاد. اما چون

اقتدار دینی کلیسای رم، کوچکترین اصلاحی را نپذیرفت، این روند به ظهور پروتستانیزم - فرقه‌ای 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 انقلاب‌های آمریکا [۱۷۷۶] و انقلاب فرانسه [۱۷۸۹] نخستین کشورهای سکولار مدرن پدید آمدند که در قانون اساسی آن‌ها تفکیک نهاد دین از حکومت و حاکمیت قانون مدنی آمده بود. باید افزود که از آن پس، کشمکش دین با دولت برای گرفتن امتیازهای بیشتر ادامه یافته، اما وجود قانون اساسی‌های محکم و اراده^۴ جمعی، بحران‌ها را پشت سر گذاشته است. در برخی از این کشورها حدود مشارکت دین در زندگی اجتماعی بازتعریف شده‌اند.

تجربه^۵ 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^۶ قوانین کشوری جوامع دیگر، در دستور روز حکیمان قانونگذار قرار گرفت. این امر در متن تلمود که تفسیر تورات با مؤلفه‌های شهرنشینی بود، به قاعده‌ای 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 ۱۰ب؛ بابا بترا ۴۵ب و ۵ الف]. به این ترتیب، یهودیان، پیرو قوانین کشوری، مالیاتی و مالی جوامع میزبان خود شده، امور آیینی و ایمانی خود را در جماعت‌های سازمان یافته^۷ خصوصی سامان دادند. این روند بخشی از مدنی شدن این دین بود.

پیشینه^۸ بازاندیشی در زمینه^۹ الهیات و احکام یهود، سویه^{۱۰} دیگر روند مدنی شدن این دین را نشان می‌دهد. این پیشینه به سه قرن قبل از میلاد در تبادل با فرهنگ هلنی و بروز اولین فیلسوفان دیندار چون فیلون اسکرنانی، اریستابولوس، بن سیرا و هیلل برمی‌گردد. اتفاقی که افتاد این بود که فیلسوفان یادشده، توجه حکیمان دینی را به سنت جدلی، سنجشگری و قواعد منطق و تفسیر متن جلب نمودند و

آن‌ها 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 قبیل‌های به شهرنشینی را سامان دادند؛ در زمینه شرعیات، از جمله لغو قصاص جسمانی و سنگسار و محدودیت‌های سنگین برای صدور حکم اعدام. در تلمود، این تغییرات، نهادینه و لازم‌الاجرا شد و چون بر اساس تفسیر از متن تورات بود، به اعتبار آن در چشم مؤمنان، خدش‌های وارد نشد.

نمونه‌ای از تفسیرهای تلمود در به روز کردن احکام تورات، این بود که گفتند: عبارت غلط تعبیرشده «چشم در برابر چشم»، به زبان عبری تورات، اصلاً «چشم در برابر چشم» معنا نمی‌دهد. واژه «تَخַت» هم در عبارت عبری «عַיִן תַּחַת עַיִן»، 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 می‌فرستد، از همین واژه استفاده شده و قوچ، معادلی پایین‌تر از فرزند است. بنابراین، حکیمان تلمودی گفتند که «عַיִן תַּחַת עַיִן» یعنی: مجازات کورکردن چشم کسی، پایین‌تر از کورکردن متقابل خود او است؛ یعنی پرداخت خسارت نقدی. این حکیمان گفتند که از ابتدا معنای آیه اشتباه و تحت‌اللفظی فهمیده شده و در عین حال، این تاوان خواهی هرگز زیر نظر محکمه قضات عملی نشده، زیرا آن‌ها حتی پیش از این نتیجه‌گیری تلمودی، زدن صدمه‌ای به متهم را که دقیقاً معادل صدمه به شاکی باشد و عوارض دیگر نیاورد، ناممکن می‌دانستند [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 آن‌ها تقریباً صفر باشد. سنگسار زن جای خود را به مراسم آب‌های توبه و منع امکان ازدواج با آن مرد و طلاق از شوهر داد [شرح بیشتر در پی نوشت ۱۵]. به جای مجازات‌های قصاص جسمانی، معادل‌های نقدی تعیین شد. در مورد صدور حکم اعدام، چنان شرایط سختی گذاشته شد که به نوشته خود آن‌ها: محکمه قضات یا سنهدرینی که در طول هفتاد سال یک حکم اعدام صادر می‌کرد، ویرانگر جهان به شمار می‌رفت [۱۶]. تفسیرهای تلمودهای اورشلیمی (قرن سوم میلادی) و بابلی (قرن پنجم تا هشتم میلادی) از تورات، تا امروز نزد همه فرقه‌های یهودی معتبر است.

موضوع بازبودن سیستم دینی رو به جهان را امانوئل لویناس، فیلسوف

فرانسوی قرن بیستم، در دو کتاب چهار درس تلمودی و نه درس تلمودی، در گفتاری دربارهٔ سنهدرین یا محکمهٔ حکیمان تلمودی چنین طرح می‌کند: رسم بوده این محکمه به صورت دایره‌ای نیمه باز تشکیل شود. همه روبه روی در ورودی می‌نشستند تا همواره به یاد داشته باشند که به جمعی بسته و بی ارتباط با دنیای خارج و زمان حال تبدیل نشوند. لویناس گفتاری دربارهٔ چگونگی ناممکن شدن حکم اعدام در تلمود نیز دارد بر این اساس که ۷۱ قاضی باید رای می‌دادند 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 می‌نشستند و قبل از استادان خود رأی می‌دادند، مبادا مرعوب آن‌ها شوند. به این ترتیب، از قرن اول میلادی در محکمهٔ قضات از دادن حکم اعدام خودداری شد [۱۷].

مسیحیت و یهودیت پس از تطبیق با شرایط مدرن، امروز دو دین مدنی شده به شمار می‌روند؛ به استثنای معدود فرقه‌های بنیادگرای آنان.

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

این تعبیر که گویا تنها متفکران دین ستیز یا آتئیست در فرمولبندی نظری سکولاریسم نقش داشته و می‌توانند داشته باشند.

چنین تعبیری خلاف شواهد است و به نادرستی، گفتمان نواندیشان و روشنفکران دینی را فاقد اهمیت و نقش در برقراری مناسبات عرفی جلوه می‌دهد. این در حالی است که پایه‌های نظری سکولاریزم غرب از سوی فیلسوفان دیندار و خدا‌باور گسترش یافته است. یعنی متفکرانی از درون استدلال‌های دین به نفع جدایی دین از حکومت برهان آورده‌اند.

ناگفته نماند که برخی از آتشین‌ترین دین ستیزان دورهٔ روشنگری نه تنها مشارکتی در این پایه ریزی نداشته‌اند، بلکه مانند ولتر مخالفت آن‌ها با دین از سر یک انگیزهٔ پنهان بوده است. انگیزهٔ ولتر به گزارش تاریخ نگار، برنارد لویس [در سامی‌ها و سامی ستیزها]، این بوده که او به عنوان بزرگ‌ترین سهامدار کشتی‌های تجارت برده در بندر نانت فرانسه از سر عذاب وجدان به مخالفت آتشین با دین روی آورده بود. در فضای ما ایرانیان نیز، همچنان نباید هر دین ستیزی را مترقی و یا همهٔ جنایت‌های تاریخ را از جانب دینداران بدانیم. هیتلر و پول پوت و استالین تقریباً به

اندازهٔ کل کشتارهای جنگ‌های مذهبی و تفتیش عقاید در طول تاریخ مدون بشر، کشتند و ویرانی به بارآوردند.

برای شرح نقش فیلسوفان دیندار در پایه‌ریزی سکولاریزم ابتدا از جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) شروع می‌کنم که یک مسیحی مؤمن بود با اثر تاریخ ساز او: نامه‌ای پیرامون مدارا. جان لاک این نامه را زمانی نوشت (۱۶۸۹) که تعقیب و آزار مذهبی در اروپا اوج گرفت و به دنبال آن شورش‌ها و جنگ‌های داخلی میان کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها و ده‌ها فرقهٔ مسیحی به راه افتاد. از جمله در فرانسه، لویی چهاردهم کاتولیک‌ها را علیه فرقهٔ هوگنوت واداشت و در انگلستان، انجلیک‌ها پس از بازگشت چارلز دوم به تاج و تخت، قوانینی برای پیگرد و آزار کاتولیک‌ها و دیگر فرقه‌های پروتستان غیرانجلیک تصویب کردند.

سهم جان لاک در پایه‌ریزی نظری و سیاسی سکولاریزم

سهم جان لاک در چند حیطة است که در همهٔ این زمینه‌ها خیرخواهی برای بقای دین، نقش مهمی دارد: یک دسته استدلال‌های او در نامه، شامل نفی تفتیش عقاید، شکنجه، طرد و تکفیر و اعدام و آدم سوزان دگراندیشان است و تأکید بر سوییجه‌های رحمت آموزه‌های عیسی و مفهوم حقیقی رستگاری. دستهٔ 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 استدلال‌های لاک به سود صلح در جامعه، استقرار قدرت در مفهوم سیاسی و نیز سلامت انگیزه‌های دینی و رواج ایمان و سوییجه‌های اخلاق در آن است.

در زمینهٔ تفتیش عقاید، چند فراز نامهٔ جان لاک به دوست متاله هلندی خود، از این قرار است:

«اقرار می‌کنم 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 نمی‌کند که چنین رفتاری بتواند از سر رحمت، مهر یا نیت خیر باشد. اگر هر کس بر آن باشد که انسان‌ها 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 نبینند؛ اگر هر کس بکوشد تا خطاکاران را از راه اجبار به اعتراف به آن چه باور ندارند، با ایمان سازد و کارهایی بکند که انجیل‌ها حرام می‌دانند؛ به راستی، هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که چنین فردی مایل به همراه کردن جمعی پرشمار با خود برای انجام

چنین کاری است؛ اما این که چنین کسی با آن روشها قصد تشکیل یک کلیسای مسیحی را داشته باشد، به کلی در تصور نمی‌گنجد. بنابراین، جای شگفتی نمی‌ماند که چرا آنان که خواهان پیشرفت دین حقیقی و کلیسای مسیحی نیستند، از سلاح‌هایی استفاده می‌کنند که به شیوه^۶ نبرد مسیحی تعلق ندارند[...]. مدارا با دگراندیشان دینی، از دید انجیل عیسی و خرد ناب بشریت، گوارا است و برای مردانی تا این اندازه کوردل... ناگوار»[۱۸]

جان لاک با نمونه‌هایی از زمان خود نشان می‌دهد که مصیبت‌ها از آن جا ریشه می‌گیرد که مقام حکومتی به جانبداری از یک فرقه یا دین می‌پردازد. از این رو تدقیق حدود وظایف مقام مدنی ضروری می‌شود:

«نخست، مراقبت از روح انسان‌ها همان قدر وظیفه^۶ مقام مدنی نیست که وظیفه^۶ هیچ انسان دیگری. این امر از سوی خدا به او سپرده نشده؛ زیرا به نظر نمی‌رسد 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 نمی‌تواند به یک مقام مدنی واگذار شود، زیرا هیچ انسانی نمی‌تواند رستگاری خود را کورکورانه به انتخاب فرد دیگری، خواه سلطان یا رعیت، واگذارد تا برای او روش ایمانی یا عبادتی تعیین کند.»[۱۹]

لاک چنین روندی را خلاف دین حقیقی می‌داند:

«پس، هیچ انسانی نمی‌تواند ایمان خود را بر اساس نسخه^۶ تحمیلی دیگری تنظیم کند. تمام دوام و قدرت دین حقیقی، درونی بوده، در متقاعدشدن کامل ذهن فرد نهفته است[...]. ما هنگام پیروی از هر دین و هر آیین بیرونی ایمان، اگر در ذهن خود به طور کامل از حقانیت آن دین راضی نبوده، باور نداشته باشیم که آن آیین نیایشی مورد پذیرش خدا است، آن ایمان و آن نیایش نه تنها ما را به پیش نمی‌برند، بلکه سد راه رستگاری ما می‌گردند.»[۲۰]

جان لاک می‌گوید که دلسوزی برای روح انسان‌ها نمی‌تواند کار مقام مدنی باشد، زیرا قدرت او تنها بیرونی است؛ ولی دین حقیقی و نجات بخش، شامل متقاعدشدن ذهن است که بی آن، هیچ کاری مورد قبول خدا قرار نمی‌گیرد. مصادره^۶ اموال، زندانی کردن، شکنجه، و هیچ کاری از این دست، قادر به واداشتن انسان‌ها 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» می‌تواند در افکار انسان‌ها تغییردهد و این نور به هیچ رو از راه شکنجه‌های جسمانی یا هر مجازات بیرونی دیگر حاصل نمی‌شود [۲۱].

این فیلسوف در زمینهٔ 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 بهره‌مندی او از حقوق مدنی خدشه وارد کند. همهٔ حقوق و مواهبی که به او همچون یک انسان یا اهل یک شهر تعلق دارد، برای او محفوظ و برکنار از هر دست‌درازی هستند. هیچ خشونت و آسیبی به او مجاز نیست، خواه مسیحی باشد و خواه بیدین [...] بر اساس انجیل، این رفتار، حکم عقل است و حکم همسبستگی طبیعی که ما با آن زاده شده ایم. اگر هر انسانی از راه درست منحرف شود، این بدبختی خود او است و نه آسیبی به تو؛ از این رو تو حقی در مجازات کردن او در این دنیا نداری، زیرا فرض است که او در دنیای دیگر مکافات خواهد دید.» [۲۲]

لاک نتیجه گرفت که هیچ انسانی در هر مقام روحانی، نمی‌تواند 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 جامعهٔ مدنی موردنظر لاک، که در آن نهاد حکومت از نهاد دین تفکیک شده و قانون مدنی به جای قانون دینی حاکم باشد، اقتدار روحانیون فقط در زمینهٔ آداب و مناسک دینی و محدود به مرزهای کلیسا مانده، به هیچ رو به امور مدنی سرایت نمی‌یابد. کلیسا، امری یکسره منفک و متمایز است از جامعهٔ مدنی. حدود هر دو طرف ثابت و تغییرناپذیرند. باید افزود که تجربهٔ امروزی دین در جوامع سکولار، نشانگر تعدیل این تفکیک خشک است و قلمروهایی مدنی به فعالیت سازمان‌های مردم نهاد دینی برای تعدیل فقر، اعتیاد، مشکلات خانوادگی و غیره اختصاص یافته‌اند. اما از آن رو که این گفتار به تبارشناسی مفاهیم سکولاریزم غرب در ابتدای پیدایش آن‌ها نظر دارد، سیر تحول این مفاهیم را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم.

از دید لاک، هر کس که این دو اجتماع یکسره متمایز و بینهایت متفاوت از نظر خاستگاه، هدف، وظیفه - یعنی اجتماع دینداران و جامعهٔ 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 جامعه‌ای آسیب بیشتری به صلح و تفاهم عمومی زده باشد، نظریه‌های سکولاریزم و تفکیک دو نهاد، سختگیرانه تر بروز می‌کنند. نمونه^۴ برعکس آن، جامعه^۵ آمریکا است که چون از نظر تاریخی دوره‌های تفتیش عقاید و سختگیری را مانند اروپا نگذرانده، نمادها و گزاره‌های دینی به گستردگی در بافت سکولار آن جذب شده‌اند (مانند جمله‌های ایمانی روی اسکناس‌ها، ذکر نام خدا در سخنرانی‌های مقامات کشوری) و سازمان‌های مردم نهاد دینی، نقش اجتماعی گسترده تری گرفته‌اند.

نظریه^۴ سکولاریزم و تعریف حاکمان سکولار نزد باروخ اسپینوزا

باروخ (بندیکت) اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) ۱۹ سال زودتر از نامه^۴ جان لاک، اثر خود به نام رساله^۵ 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. اسپینوزا از تبار یهودیان اسپانیایی بود که توسط فردریک در قرن پانزدهم اخراج شده، به پرتغال رفته بودند. ولی در قرن هفدهم، تفتیش عقاید در پرتغال فعال تر شد و یهودیان را مورد تعقیب و آزار قرارداد. زمانی که پدر و مادر اسپینوزا او را از پرتغال به هلند می‌بردند، در سیزده سالگی همه‌های آدم سوزی تفتیش عقاید را به چشم دید که دیگراندیشان در آن می‌سوختند و نیز یهودیانی که حاضر به تغییر دین نبودند با خواندن دعای وحدت در آتش جان می‌دادند. او بعدها از این صحنه‌ها یادکرد. اسپینوزا که عمیقاً به خدا اعتقاد داشت، در اوایل جوانی به دلیل خودداری آگاهانه از شرکت در مناسک از سوی کنیسه^۴ آمستردام تکفیر شد. او به این تکفیر اعتراض کرد و گفت که می‌خواهد عضو جامعه^۵ دینی یهودیان آمستردام باقی بماند، ولی آزادی تفسیر و شرکت نکردن در مناسک داشته باشد. او در سال‌های بعد از این تکفیر، رساله^۵ الهیات و سیاست را نوشت.

رساله^۴ الهیات و سیاست چند محور دارد و در این جا استدلال می‌کنم که این محورها چگونه در شکل‌گیری پایه‌های نظری سکولاریزم در غرب نقش داشته‌اند:

محور نخست اسپینوزا:

تفسیرهای او از مفاهیم الهیات مانند خدا، ایمان، وحدت طبیعت و انسان با خدا، عشق، و پدیده^۴ نبوت. اسپینوزا در مورد نبوت، هسته^۴ اصلی نظریه^۴ موسی بن مایمون فیلسوف قرن دوازدهم میلادی را گرفت.

ابن مایمون معتقد بود نبوت‌ها جز نبوت موسی همه در خواب یا رؤیت‌های حاصل مراقبه (مدیتیشن) رخ داده‌اند و از این رو متون وحی باید با مؤلفه‌های خواب و رؤیای نبوت تفسیر شوند و نه با معنای ظاهری بازگویی این خواب‌ها [۲۳]. انتخاب مبحث نبوت از سوی اسپینوزا، اتفافی 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^۴ الهیات، عناصر لازم برای برخورد عقلانی و تاریخی با دین و زدودن خرافات - که اسپینوزا آن را عامل اصلی همه^۵ خشونت‌ها و سلطه بر توده‌ها می‌دانست - فراهم کردند. دیدگاه اسپینوزا در مورد پیامبران که رسالت آن‌ها را اخلاقی می‌دانست، در بازتعریف سکولار جایگاه دین نقش داشته است. او در رساله نوشت: «اخلاقی که پیامبران تبلیغ می‌کنند با حکم خرد منطبق است» و این گونه، بر روی هسته^۶ 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 انسان‌ها دچار انزجار از دین نشوند. موضوع‌های الهیاتی دیگر رساله نیز که شرح آن‌ها طولانی می‌شود، در طرح اسپینوزا برای برجسته ساختن هسته‌های 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 می‌کند که حتی راه حل جنگ‌های مذهبی، همین جدایی الهیات از فلسفه است. زیرا: «فلسفه حوزه^۷ شناخت است و الهیات حوزه^۸ پارسایی» [۲۴]. او می‌گوید 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 می‌دهد: انسان از طریق دین مطیع خدا باشد و به کمک فلسفه، شناخت به دست آورد. به این ترتیب، اسپینوزا در صورت رعایت اصول فلسفه و میزان خرد، موافق بحث فلسفی پیرامون مفاهیم دین است. او همچنین بر آن است که ایمان دینی در فلسفه شکوفا می‌شود و بالعکس. اما تداخل آن‌ها در دین است. از این رو باید نه الهیات در خدمت فلسفه قرار بگیرد و نه فلسفه در خدمت الهیات؛ بلکه هر یک در حوزه^۹ خود باقی بماند. اسپینوزا با آن که بخش‌هایی از الهیات و دین را عقلانی

میدانند، اما از این نظر که همه^۴ مفاهیم آنها در قلمرو عقلانی انسان نیستند، الهیات را بخشی از فلسفه نمیدانند، زیرا فلسفه برای خود محدوده^۵ خرد را برگزیده است. از نظر اسپینوزا وجود حوزه‌های مستقل الهیات و فلسفه، آزادی اندیشه را تضمین می‌کند. [۲۵]

او در رساله، فایده^۶ عمل‌گرایانه^۷ تفکیک فلسفه و الهیات را در آن میدانند که فلسفه همچون حوزه^۸ خرد عام و چون پناهی دست‌نخورده برای تفاهم بشری باقی می‌ماند؛ یعنی برای افراد ایمان‌های گوناگون که با هم تضادهایی دارند. این فرمول اسپینوزا نیز در شکل‌گیری سکولاریزم نقش داشته و مشارکت فلسفه در آن را تعیین کرده است.

اسپینوزا اهل خرد و اهل ایمان را اندرزی می‌دهد که برای ما ایرانیان می‌تواند درس آموز باشد: "خرد هرگز به خود مغرور نمی‌گردد و اعمال مؤمنان حقیقی را تحقیر نمی‌کند و به ریشخند نمی‌گیرد. کسی که راهنمای او عقل است فرد مؤمن را از هر نظر برابر خود می‌شمارد". اسپینوزا این‌جا دلیل می‌آورد که چرا فرد عقل‌گرا همواره باید خود را برابر با فرد مؤمن ببیند؛ زیرا پیوندی که این دو گروه را به هم مرتبط می‌سازد بس نیرومندتر از پیوند جداگانه^۹ هر یک با توده‌های مردم است که مهار خود را به دست‌غرایز ابتدایی می‌دهند. اصولاً اسپینوزا شمار خردمندان را اندک می‌داند و به توده‌های مردم به دلیل ناآگاهی و اسیر تمایلات خام بودن، بدبین است. این ایده از اسپینوزا به کی‌یر که گارد رسید که می‌گفت: "با توده^{۱۰} 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 آن که 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 میدانند که قواعد یکسانی را برای زیست همگان همراه با خوشبختی و صلح پیشنهاد می‌کنند. اما بیدرنگ می‌گویند که این برای زندگی

اجتماعی کافی نیست، زیرا همزیستی مردمان، به ندرت در پیروی از عقل است و آدم‌ها بیشتر تابع هیجان‌ها و انگیزتگی‌های 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^{۲۶} خواستاران موهبت آزادی می‌خواهد که از حکومت مطلقه^{۲۷} فردی بپرهیزند و سرنوشت خود را در هیچ حالت به دست یک فرد نسپارند. اسپینوزا در بخش پایانی رساله، واژه^{۲۸} «دموکراسی» را به کار می‌برد [۲۶]. از دید او دموکراسی بهترین شکل حکومت بوده، شرط آن برابری همگان در برابر قانون، مشارکت افراد دوراندیش و خردمند و آموزش دیده و نیز اطلاع رسانی شفاف دولت از همه^{۲۹} کارهای خود است. [۲۷]

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 دلمشغول 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 معنای دهند. اسپینوزا در مورد آزادی اندیشه می‌نویسد: «آزادی عمومی زمانی به خطر می‌افتد که آزادی اندیشه^{۳۰} افراد محدود شود».

محور چهارم اسپینوزا:

تعریف حاکمان سکولار: اسپینوزا در رساله به ایده^{۳۱} 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، بی آن که به هیچ رو خود را جانشین خدا یا پیامبر یا اعمال کننده^{۳۲} قانون دین بدانند. می‌توان این نظر فیلسوف را حالتی بینابینی در مسیر تفکیک کامل دین و دولت دانست.

نکته^{۳۳} 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. یرمیا نبی که معاصر این رویداد بود، اسیران بابل را به تبعیت از قانون آن کشور و حفظ صلح فراخواند [یرمیا 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 همچون قانون سرزمینی خاص پذیرفت. بلکه دین تنها به آموزه‌ها^۱ جهانشمول خرد تبدیل شد. می‌گویم، خرد، زیرا دین هنوز از روی وحی شناخته نمی‌شد. از این رو می‌توان به این نتیجه^۲ کلی رسید که دین، خواه از راه قوه‌های طبیعی بر ما آشکار شده باشد و خواه از راه پیامبران، در هر حال، قدرت فرمان بودن را تنها از احکام صاحبان قدرت سروری می‌گیرد. افزون بر این، خدا هیچ سلطنتی در میان آدمیان ندارد، مگر تا آن جا که حاکم بر قدرت‌های زمینی است. پس در نوری روشن تر به تأیید آن چه در فصل چهارم گفتیم [رساله^۳ الهیات و سیاست] می‌رسیم: یعنی این امر که همه^۴ احکام خدا بیانگر حقیقت و ضرورت ابدی هستند و ما نمی‌توانیم خدا را همچون شاه یا قانونگذاری ببینیم که به بشریت قانون می‌دهد. به همین دلیل، آموزه‌های الهی، خواه آشکار شده از راه قوه‌های طبیعی ما و خواه از راه پیامبران، قدرت فرمان بودن را مستقیم از خدا نمی‌گیرند، بلکه تنها از کسانی یا به وساطت کسانی که حق حکمرانی و قانونگذاری دارند، این قدرت را می‌گیرند. تنها این دومی است که بر انسان‌ها حکومت می‌کند و امور انسانی را با عدالت و مساوات به پیش می‌برد.» [۲۸]

اسپینوزا سپس استدلال درخشان خود را به میان می‌آورد که چرا این نتیجه‌گیری با شواهد همخوان است: زیرا آثار عدالت الهی را تنها در جاهایی می‌بینیم که مردان عادل بر آن حکم می‌رانند. وگرنه، جاهای دیگر آن گونه که اسپینوزا به سخن سلیمان نبی اشاره می‌کند، «عادل و ناعادل، پاک و ناپاک دچار یک سرنوشت می‌شوند» و نشان از

عدل الهی نیست. چنین وضعیت‌هایی افرادی را که می‌پندارند مشیت خدا مستقیم بر انسان‌ها حاکم بوده، طبیعت را به سود آن‌ها هدایت می‌کند، نسبت به عدالت الهی بدبین می‌سازند [۲۹]. اسپینوزا سپس می‌نویسد:

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

اسپینوزا در این نظریه، در حقیقت، پیروی عملی از آموزه‌های الهی را به وجدان فردی حاکمان سکولار واگذار و فهم عدالت الهی را به امری درونی و فردی برای این حاکمان تبدیل می‌کند. در عین حال، با استدلال‌های یادشده، هیچ جایی برای ادعای جانشینی خدا برای حاکمان باقی نمی‌ماند و از این رو اسپینوزا بارها اصطلاح «حاکمان سکولار» را به کار می‌برد.

دستاوردهای اسپینوزا برای سکولاریزم، چنان چه گفتیم، بازتعریف مفاهیم 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 قراردادن دین در جایگاه اخلاقی بود؛ که این آخری از سوی ایمانوئل کانت دنبال و تکمیل شد.

نظریهٔ سکولاریزم نزد ایمانوئل کانت

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

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

محور تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت:

کانت ابتدا اتحاد جهانی انسان‌ها زیر لوای قانون اخلاق را مطرح کرده، آن را مقوله‌ای متفاوت با اتحاد انسان‌ها براساس قانون حقوقی و مدنی می‌داند. کانت از *ethical state- kingdom of virtue* - یعنی «جامعه اخلاقی» و «قلمرو فضیلت» سخن می‌گوید. کانت آن جنبه از دین را که در پی استقرار قلمرو فضیلت است، در محدوده عقل صرف می‌داند. 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 می‌شود. کانت استدلال می‌کند که برای انسان‌های دیندار و باایمان که قلمرو اخلاقی باید ایده آل باشد، تنها سازمان دهی قابل توجیه، 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 می‌آورد. کلیسای نامرئی به گفته کانت «ایده همبستگی همه افراد راستوار زیر تدبیر الهی اخلاقی و مستقیم» است. ویژگی‌های کانت برای کلیسای مرئی، هیچ جایی برای دین حکومتی باقی نگذاشته، ولی تعالی، رواج و دوام خود دین را در نظر دارد. کلیسای مرئی از نظر او این خصوصیات را دارد: اول: جهانشمول است، یعنی به دور از فرقه گرایی؛ دوم: خلوص نیت دارد، یعنی هیچ انگیزه دیگری جز انگیزه اخلاقی در خود پنهان نکرده است؛ سوم: کار آن پالایش از حماقت، خرافه و جنون تعصب است؛ چهارم: مناسبات در این کلیسای مرئی براساس آزادی استوار است - هم مناسبت درونی اعضا و هم مناسبت بیرونی کلیسا با قدرت. کانت هر دو مناسبت را در قالب جمهوریت تعریف می‌کند. پنجم: دارای اساسنامه تغییرناپذیر بوده، با نمادهای متناقض و دلخواه دچار تفرقه نمی‌شود [۳۳].

در مقایسه‌ای تطبیقی میان این متن کانت و نامه جان لاک، می‌توان گفت که کانت در بیان ویژگی‌های کلیسای مرئی، همان استدلال‌های لاک در مورد کلیسای مطلوب را گسترش داده است. زیرا لاک نیز براین موارد تأکید دارد: مناسبات داخلی کلیسا باید بر آزادی ورود و خروج استوار باشد [۳۴]؛ هیچ کلیسایی دارای مناسبات امتیازآمیز با

قدرت سیاسی نباشد [۳۵]؛ نمادها و آیین‌های دلبخواه هر کلیسا نباید موجب تفرقه میان مؤمنان بشود [۳۶]

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

اشاره «شهر خدا» به نظریه آگوستین است در اثری به نام *De Civitate Dei Contra Paganos* (شهر خدا در برابر بیخدایان).

آگوستین ایده شهر خدا را از یوتوپای افلاطون گرفته بود. باید افزود که فیلسوفانی از جمله کارل پوپر، ترجمان سیاسی دیدگاه‌های افلاطون را مخرب و بازدارنده دانسته‌اند. پوپر در هر دو اثر خود به نام‌های افلاطون و جامعه باز و دشمنان آن به دیدگاه‌های افلاطون انتقادی کند. ایده شاه/فیلسوف افلاطون به تدریج در جوامع مسیحی و مسلمان، ترجمان حکومت دینی یافته است. کانت این جا مفهوم «شهرخدا»ی آگوستین را از حیطة کشورداری به حیطة اخلاق محدود کرده، آن را تنها در قلمرو کلیسای تفکیک شده از کشورداری معتبر می‌بیند.

محور الهیات:

دسته دیگر استدلال‌های دین در محدوده‌های عقل صرف، در قلمرو الهیات است که آن‌ها نیز به نوبه خود به تدقیق حدود دین و حکومت می‌پردازند. کانت در این اثر، سکولاریزه کردن الهیات را پیشنهاد می‌کند، زیرا دین حقیقی به قوانین اخلاق *moral laws* وابسته است. *religious statutory laws* یا احکام دین، از دید این فیلسوف، موقتی و بسته به شرایط هستند و نمی‌توانند جهان‌شمول باشند. اما قوانین اخلاقی دین، چنین ویژگی را دارند. کانت احترام به خدا را تنها از راه احترام به اخلاق جهان‌شمول معتبر می‌داند. او می‌پرسد که خدا چگونه می‌خواهد به او احترام گذاشته شود؟ و پاسخ می‌دهد: «پاسخی که انسان را در کلیت انسان بودن آن در نظر بگیرد، فقط قانون‌های اخلاق را قانون خدای داند». احترام به افراد صاحب مقام و نفوذ کلیسا به هیچ رو احترام به خدا نیست. قاعده‌ها و مناسک کلیسا قانون‌های خدا نیستند.

یک اتفاق مهم در این اثر کانت افتاده که امروز جهانیان در ادبیات سیاسی و اجتماعی از آن استفاده می‌کنند: کانت می‌گوید دین یک مفهوم کلی و یگانه است و به معنای وقوف به خدا همچون مبدأ، ادیان

گوناگون در حقیقت، «ایمان»های متفاوت هستند. او چنین پیشنهاد می‌کند: «بنابراین، بهتر است بگوییم این شخص ایمان یهودی، محمدی، مسیحی و غیره دارد و نگوییم دین او این است».

این پیشنهاد کانت که جاافتاده و امروز در انگلیسی می‌گوییم: Christian faith Muslim faith، تشنج زدا و یاریگر همزیستی ادیان است.

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

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

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

محور اخلاق جهانشمول:

دسته^۶ دیگر استدلال‌های کانت در کل این کتاب، پیرامون اخلاق جهانشمول است که در فصل اول با عنوان پیرامون شر ریشه دار می‌آید. استدلال کانت به نفع اخلاق جهانشمول این جا پشتوانه^۷ خود را از خود متون دینی از جمله روایت درخت معرفت به نیک و بد می‌گیرد. تأکید کانت بر روی اخلاق جهانشمول فرادینی، فراملیتی و فراقومی، پایگان اصلی تفکری است که پس از جنگ جهانی دوم به اعلامیه^۸ حقوق بشر جهانی رسیده و از عناصر اساسی دموکراسی به شمار می‌رود [۳۸].

نتیجه‌گیری

دیدیم که این سه فیلسوف چگونه از درون اندیشه^۹ دینی، با حفظ اعتبار متون مقدس، ولی با تفسیرهای روزآمد و نواندیش، چاره^{۱۰} صداقت و صلح آمیز بودن دین را در تفکیک نهاد دین از حکومت دانستند. بی تردید، کار آنها تأثیری عمیق تر به نسبت فیلسوفان دین ستیز در پذیرش سکولاریزم از سوی جوامع دیندار و یا قانونگذاران سکولار مانند توماس جفرسون خداباور داشته‌اند. این متفکران و فیلسوفان را در زمان خود، می‌توان بازتفسیرگران و نو اندیشان دین دانست که در رهیافت روزآمد خود و برای سلامت دین و جامعه، به لزوم برقراری سکولاریزم رسیدند. همچنین، شواهد و نظریه‌های یادشده نشان می‌دهند که تدوین نظری سکولاریزم در زمانی که دین در ساختار حکومتی جوامع غرب چیرگی داشته، جز با مشارکت مستقیم متفکران دیندار جامعه که خیر و صلاح و دوام خود دین را در تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت می‌دانستند، ممکن نشده است. می‌توان درک کرد که چگونه شخصیت‌ها، گروه‌های وسیع مردم دیندار و نمایندگان دینی و اجتماعی آنها که سهم مهمی در توافق و اراده^{۱۱} جمعی جهت سکولاریزاسیون جوامع خود داشته‌اند، با این دسته از متفکران ارتباط بیشتری گرفته، استدلال‌های آنها را پذیرفته‌اند.

سپتامبر ۲۰۱۴

منابع و پی‌نوشت‌ها:

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

۵- همان جا، ص ۱۴

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

It has become what it was at the beginning, an expression of the fact that man is separated from the community, from himself and from other men

به نقل از:

Marx, Karl.: ۱۸۷۶. On the Jewish Question. In: The Marx-Engels Reader. Edited by Robert Tucker, New York: Norton & Company, p ۳۵

Online Full Text

۶- همان جا، ص ۱۷-۱۸

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

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

به نقل از:

Marx, Karl.: ۱۸۷۶. On the Jewish Question. In: The Marx-Engels Reader. Edited by Robert Tucker, New York: Norton & Company, p ۳۹

Online Full Text

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

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

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

متن کامل این مقاله

مشخصات گریز از آزادی اثر اریش فروم:

Fromm, Erich.: ۱۹۴۲. Fear of Freedom. Routledge & Kegan Paul, London

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

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

۱۱- Marx, Karl.: ۱۸۴۳. Critique of Hegel's Philosophy of Right, p ۶

Full Text

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

۱۳- Kaufmann, Walter.: ۱۹۵۸. Critique of Religion and Philosophy. Princeton University Press, New Jersey, p ۲۲۴-۲۲۵

۱۴- برای نمونه نگاه کنید به ویدیوهای کورس درسی دانشگاه استانفورد با نام Hacking The Consciousness که استادان طراز اول عصب‌شناسی، فیزیک، روانشناسی درس می‌دهند در مورد مراقبه و مدیتیشن در نشانی زیر:

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

۱۵- تلمود بابلی: رسالہ کتوبوت، ورق ۳۲، صفحه دوم؛ بابا فاما، ورق ۸۳، صفحه دوم؛ بابا فاما، ورق ۸۴؛ مخیلتای

سفر خروج ۲۴:۲۱

توضیح بیشتر:

“اوراهام ابن عزرا، مفسر تورات در قرن یازدهم یلدی، در تفسیر خود از “عַיִין תִּצַחַת עֵינַי...” برداشت تحت اللفظی از این آیه توراہ را یکسرہ نامعتبر می داند. از نظر او ناممکن است که توراہ 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 توراہ مخالف باشد، بیدرنگ، نامعتبر اعلام می شود. ابن عزرا از این موضوع نتیجه می گیرد که این آیه های توراہ 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 سعدیا گائون نیز می آورد [در شموت عزرا ۲۴:۲۱].

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

“اگر کسی ممنوع 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 هم صدمه های بدنی [نام برده در این بخش از توراہ]، همین حکم صادق است و نه حکم قطع همان عضوی که به دیگری صدمه زده است”.

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

ربی مشه بن مایمون، در میثنه توراہ [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 عهد متخصمان توراہ 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 توراہ، 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 “תִּצַחַת” که همه جا در توراہ 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 “תִּצַחַת” 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 رابط نامشروع:

تلمود، لغو سنگسار زن به دلیل رابطه نامشروع را اعلام کرد [تلمود، سنهدرین، ورق ۴۱، صفحه اول]. سنگسار نیز مانند دیگر مجازات های توراہ در تلمود قید شد، اما آیه های توراہ 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 توراہ قید شده اند را در بسیاری از موارد، “منقطع شدن از دنیای درراه یا عولام هیا” تعبیر کردند. بنا به الهیات یهود، شروران از رسیدن به موهبت دنیای درراه محروم و قطع می شوند. پشتوانه تفسیر حکیمان این بود که در توراہ یک واژه عبری واحد یعنی “کارِت” برای قطع از دنیای درراه و مجازات مرگ وجود دارد. به دنبال این تفسیرها قضات سنهدرین به

جای سنگسار، ضوابط حقوقی جدیدی را که با توراها همخوانی داشتند، وضع و در میشنا و تلمود ثبت کردند.

قانون سنهدرین دربار [شهادت در دادگاه برای اثبات رابط] نامشروع از این قرار است:

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

* آنها باید شهرت به رعایت دستورهای توراها داشته و با توراها کتبی و شفاهی آشنا باشند.

* باید شغل‌های موجهی داشته باشند.

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

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

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

* هر دو شاهد باید در لحظ [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 محکم [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 تبرئ [متهم و به نفع او ارائه نمی‌دادند، اعتبار کل دادگاه زیر سؤال می‌رفت.

۱۶- در میشنا، رسال [مکوت ۱:۱۰ چنین آمده:

"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 عقبوا و ربی ترفون می‌گویند: اگر ما در سنهدرین (های گذشته) بودیم، هیچ کس محکوم به مرگ نمی‌شد".

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

Lévinas, Emmanuel.: ۱۹۶۸. Quatre lectures talmudiques. Paris. Éditions de Minuit, P1۵۵

۱۸- لای، جان.: ۲۰۱۴. نامه ای پیرامون مدارا. ترجم [شیریندخت دقیقیان. گاهنام [فلسفی خرمگس، دفتر دوم، ویز [آزادی، ص ۷۱

۱۹- همان جا، ص ۷۲

۲۰- همان جا، ص ۷۳

۲۱- همان جا، ص ۷۵

۲۲- همان جا، ص ۷۵

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

۲۴- Spinoza, Benedict(Baruch).: ۱۸۸۳. A Theologico-Political Treatise. Translated from Bruder's ۱۸۴۳ Latin text by R.H.M. Elwes, p ۳۶۶

Full text

۲۵- ibid, p ۳۹۵

۲۶- ibid, p ۳۶۸

۲۷- ibid, pp ۴۰۵-۴۰۶

۲۸- ibid, pp ۴۸۹-۴۹۰

۲۹- ibid, p ۴۹۰

۳۰- ibid, p ۴۹۰

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

مشخصات کتا بشناسی:

Kant, Immanuel.: ۱۹۶۰. 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

۳۲- ibid, p ۹۲

۳۳- ibid, p ۹۵

۳۴- لای، جان.: ۲۰۱۴. نامه ای پیرامون مدارا. ترجمه شیریندخت دقیقیان. گاهنام فلسفی خرمگس، دفتر دوم، ویژه آزادی، ص ۷۲-۷۴

۳۵- همان جا، ص ۸۰-۸۱

۳۶- همان جا، ص ۹۳

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

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

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

برگرفته از تارنمای

گذار به دموکراسی و ویژگی های

بدیل

فرهنگ قاسمی



از منظر من این گذار وقتی می تواند برای جامعه مفید واقع گردد که توان دستیابی به جمهوری، دموکراسی، جدائی نهاد دین و نهاد دولت را با خود داشته باشد و در روند خود با رعایت همه آزادی های فردی و اجتماعی، با اراده و دخالت مردم ایران و بگونه ای مستقل از هر گونه دخالت خارجی تحقق پیدا می کند.

متن کامل سخنرانی دوازدهم سپتامبر در پاریس پس از عرض سلام و خوشامد به حاضرین در این جلسه و سپاسگزاری از مجامع اسلامی ایرانیان که این نشست بحث آزاد را فراهم آورده است. با امتنان از آقایان مهران مصطفوی، شیدان وثیق و رضا علیجانی به عنوان دیگر سخنرانان این نشست.

در عنوان سخنرانی امروز سه کلمه کلیدی: "گذار"، "دموکراسی" و "بدیل" حدود و ثغور گفتگوی ما را تعیین می کنند. واژگانی که در سال های اخیر به تواتر در ادبیات سیاسی ما ایرانیان رونق پیدا کرده است. شاید از این عنوان در نشست امشب می توان نتیجه گرفت که شرکت کنندگان در این جلسه بحث آزاد هر یک به شکلی طرفدار گذار از جمهوری اسلامی به یک نظام مبتنی بر دموکراسی هستند و بدیل یا جانشینی را در اندیشه و عمل ساخته اند یا در صدد ساختن آن هستند و می خواهند چند و چون و راهکارهای آنرا تعیین بخشند تا بتواند جامعه را از استبداد کنونی به سوی یک سلسله روابط و مناسبات مردم سالار سوق دهد. از منظر من این گذار وقتی می تواند برای جامعه مفید واقع گردد که توان دستیابی به جمهوری، دموکراسی، جدائی نهاد دین و نهاد دولت را با خود داشته باشد و در روند خود با رعایت همه آزادی های فردی و اجتماعی، با اراده و دخالت مردم ایران و بگونه ای مستقل از هر گونه دخالت خارجی تحقق پیدا می کند.

اما بعد از این مقدمه در این بحث ابتدا به اشکال گذار از رژیم جمهوری اسلامی، سپس بطور اجمال به شرائط و موانع دموکراسی در ایران امروز و در آخر به ویژگیهای بدیل خواهیم پرداخت.

الف - گذار و کیفیت آن:

باورمندان به گذار از جمهوری اسلامی، هر کدام بنا بر گذشته سیاسی خود، بر اساس باورهایشان از انقلاب ایران، دوری و نزدیکی با آن، اشرافشان از جامعه ایرانی و در راستای ادراکی که از این مقوله دارند به شیوه ای از گذار صحنه می‌گذارند و آن را بهترین تدبیر می‌دانند. به نظر می‌رسد در امر گذار از جمهوری اسلامی سه فرضیه متصور باشد که فراروند های اصلی و عینی مبارزات مخالفان جمهوری اسلامی را تشکیل می‌دهند.

- "گذار" که می‌کوشد با اتکا به جنبش های اجتماعی و نیروی متشکل مردم بدیلی را فراگرد آورد تا از رژیم جمهوری اسلامی گذار کند. سپس شرایطی را بنیان نهد تا یک نظام جمهوری بر اساس دموکراسی در ایران استقرار پیدا کند و استمرار یابد.

- "گذار" اعتقاد دارد باید شرایطی را بوجود آورد تا "همه با هم" و با استفاده از هر گونه امکانی، مشروع و شاید نامشروع، رژیم جمهوری اسلامی واژگون گردد و سپس در اثر رفراندوم و انتخابات آزاد نیروی جایگزینی را تعیین نمود که قادر باشد دموکراسی را در ایران برقرار کند.

- تلاشگران سومی هستند که در چارچوب همین نظام در جستجوی تحولات و اصلاحاتی هستند که در اثر آن دموکراسی در جامعه رشد پیدا کند و نیروهای معترض جمهوری اسلامی تبدیل به بدیل شوند و حکومت استبدادی را متحول یا اصلاح کنند.

هر یک از این سه نحله هم بطور مستقل برای گذار فعالیت می‌کنند و هم هر از گاهی سعی دارند زمینه های همکاری و همگرایی را فراهم آورند اما حاصل کار مشترکشان چندان ملموس نیست. در باره نحوه گذار، این سه گروه در همه بیاناتشان شیوه ای را متذکر شده اند که کوشش همه کسانی که طرفدار رشد و امنیت جامعه هستند نیز می‌باشد. آن روشی است که توصیه می‌کند تا نیروها به شکلی و در جهتی متمرکز شوند که گذار از جمهوری اسلامی باعث اغتشاش و پاره پاره شدن کشور نشود و این تغییر در شرایطی انجام پذیرد که منابع مادی و معنوی ملی پیش از این دچار خسارت نگردد. بنابراین برای تحقق بخشیدن به گذار از یکسو آماده سازی جامعه و از سوی دیگر جلب همسازی با بخشی از مردم شرافتمندی که در مصادر امور اداری و نظامی مملکت هستند و دستشان به خون و ثروت ملت ایران آلوده نشده است نیز امری ضروری و حیاتی می‌باشد. طبیعتاً، رویکرد رژیم با طرفداران تغییر کیفیت و سختی و نرمی گذار را تعیین می‌کنند.

ب - دموکراسی و موانع آن :

اگر قبول کنیم که دموکراسی نوعی از مدیریت جامعه است که در روند آن بجای فرد یا گروه خاصی، مردم یا نمایندگان آنان قبول مسئولیت می کنند و اداره امور جامعه را در دست می گیرند. پس بی درنگ هر فرد منطقی اذعان می کند که در جمهوری اسلامی گردش کار در جهت عکس دموکراسی است. زیرا در این نظام هم یک فرد به نام ولی فقیه به شکل خشن ترین نوع "دسپوت" و هم گروه هائی از جامعه به شکل "الیگارشی" های مالی و خانوادگی بر کشور ما حکومت می کنند. یک چنین بساطی از دموکراسی فرسنگها فاصله دارد. صرفنظر از جنبه های تاریخی، همین بساط در جامعه امروز مسبب رشد عواملی شده اند که مانع پیشرفت روند دموکراتیک در ایران هستند. حال ما در اینجا به برخی از آنها می پردازیم.

• عقب ماندگی اجتماعی،

رژیم ولایت فقیه مردم را بالغ نمی داند. درحالیکه باید به مردم در انتخاب مدیران و خدمتگزاران خود اعتماد کرد. مردم ما به شهادت تاریخ در هرشرائط آزاد تشخیص های درستی از خود نشان داده اند و استبداد ها را از میان برداشته اند. این رهبران و قیام ها بوده اند که مانع راه تحول و پیشرفت شده اند. این مستبدین و دیکتاتورها هستند که با پایمال ساختن حقوق مردم حق تشخیص را از آنها ربوده اند. دلائل بخشی از عقب ماندگی اجتماعی ما معلول عوامل زیرین باشند.

نبود آزادی های فردی و اجتماعی،

مانند اندیشه و بیان، مطبوعات و شبکه های اجتماعی واقعی و مجازی، احزاب و اجتماعات و سندیکا ها و...

وجود روزافزون تبعیض ها،

مانند زنان، ادیان، اقوام، اقشار، رابطه در مقابل ضابطه ...

عدم اجازه دخالت مردم در امور جامعه بطور مستقیم یا با نمایندگی.

نبود نمایندگی واقعی به شکلی که نمایندگان مردم بتوانند در اثر رقابت های انتخاباتی عادلانه برای مدتی معین اداره امور جامعه را بعهده بگیرند،

• نقش گرو های اجتماعی

گروه اول: معتقدین به دین و مذهب، مانند هر جامعه‌ای بخش مهمی از جامعه ما را افرادی تشکیل می‌دهند که اعتقادات مذهبی دارند. اینان شامل چهار دسته می‌شوند.

رویکرد دین باوران لائیک، این نحله با باور به الهیات در زندگی خود آرامش و رضایت کسب می‌کند، اشراف دارند با تجربه به این اصل مهم رسیده اند که باید اعتقادات مذهبی در امور سیاسی و دولتی جامعه دخالت داده نشود. اینان با این کار دست به مشارکت بزرگی در فراروند پیشرفت اندیشه و رفتار سکولار و لائیک در ایران زده اند که در شرایط امروزی جامعه با ارزش ترین دین باوران محسوب می‌شوند.

رویکرد سنت گرایان دینی، برخی دیگر رسیدن به حق را از طریق ملاحظات اصول دینی و مذهبی جستجو کرده و دین را مشکل گشای همه گرفتاری‌ها تلقی می‌کنند و معتقدند که هر گونه اصلاحات و تغییرات و اصولا بهبود وضعیت در جامعه تنها از طریق دین و مذهب میسر است. اینان از روی اعتقاد، امور دینی را در سیاست دخالت می‌دهند. چنین رویکردی باعث تخریب دین و جامعه است.

رویکرد استعمارگران، شامل قشری از جامعه می‌باشند که از دین و مذهب به عنوان وسیله‌ای برای امرار معاش، ثروت اندوزی، استثمار مردم و به دست آوردن مقام و منزلت اجتماعی سو استفاده می‌کنند. اینان غالبا خود را در میان سنت گرایان دینی جای می‌دهند و همواره با استفاده از شیوه های افراطی خود را در مقامات و موقعیت های کلیدی و حساس قرار می‌دهند.

رویکرد قشری گرایانه، نیازی به پیشرفت جامعه نمی‌بینند و می‌خواهند همان قوانین ابتدایی ذکر شده در نظام اسلامی بر امور روزمره حکم فرما باشد. سعادت این دنیا و آن دنیا را در اجرای جز به جز قوانین دوران بدویت می‌دانند .

گروه دوم: کسانی که اعتقادی به ماوراطبیعه ندارند. این گروه نیز شامل سه دسته می‌شوند .

رویکرد کمونیستی و سوسیالیستی، کسانی که دارای یکی از این دو ایدئولوژی می‌باشند و معتقدند که مثلاً با توسل به این یا آن فلسفه سیاسی می‌توان در پیشرفت جامعه گام‌های اساسی برداشت و بهبود اقتصادی و امنیتی و بهداشتی و اجتماعی جامعه را تضمین کرد. اینان

نقش دولت را در سازندگی جامعه اساسی می دانند.

رویکرد لیبرالیستی، اعتقاد به رقابت بازار، اقتصاد آزاد و جهانی شدن عرضه و تقاضا دارند و رشد جاری جامعه را از این زاویه عملی می دانند. فلسفه سیاسی و اتیک و اخلاقیات برایشان یا مطرح نیست یا در درجات بعدی قرار دارد. از دولت و دولت ها برای اهداف مالی و اقتصادی استفاده می کنند.

رویکردی سوسیال دموکرات که معتقد است باید با توجه به دموکراسی و عدالت اجتماعی و در چارچوب احترام به منشور جهانی حقوق بشر افراد جامعه را به شکل وسیع در تصمیمات اداره جامعه مشارکت داد و همه امکانات عینی و عملی را به کار برد و کوشید تا با یک سیستم مدیریت واقع بینانه که با شرایط عینی جامعه تطبیق داشته باشد فراهم گردد. اینان می خواهند برای رفاهیت و عدالت و آزادی مردم از یوغ استثمار و وابستگی و رهائی از منطق ثروت و قدرت مراحل رشد و شکوفائی را بگونه ای برنامه ریزی کند که حتی در روند کار در جهت حقوق ملت قابل اصلاح و بازبینی باشد. من به این باور دارم.

ایدئولوژی بسته و به ویژه، دین به مفهوم ایدئولوژی سلول های فعال جامعه را از کار می اندازد. قرار گرفتن پشت دین یا ایدئولوژی بسته اگرچه در مواردی می تواند چشم اندازی زیبا به مردم ارائه بدهد و به قول معروف جامعه فاصله ای را ترسیم کند، اما ضرورتا با واقعیت ها جامعه تحول گرا انطباق ندارد. این یا آن شاید فقط بتواند بخش کوچکی از مشکلات اجتماعی و سیاسی را ترمیم کند. اما انتظار حل مشکلات اجتماعی با توسل و اتکا به هر "اتوپی" و طرح و برنامه پیش ساخته ای که قابل بازبینی و تجدید نظر و ترمیم ناکارآمدی ها نباشد با واقعیت جامعه امروز در تناقض محض و مردود است.

• عدم رشد اقتصادی،

نابود سازی طبقه متوسط در اغلب جوامع طبقه متوسط ستون اصلی تغییرات و تحولات و جنبش ها اجتماعی را تشکیل می دهند و نقش مهمی در رشد اجتماعی و اقتصادی ایفا می کنند. بنا بر قول پژوهشگران اجتماعی و اقتصادی خودی و اپوزیسیون، در دهه های اخیر رژیم جمهوری اسلامی با اتخاذ سیاست های نادرست در امور داخلی و همینطور در دیپلماسی خارجی در حال نابودی طبقه متوسط است.

نبود حداقل امنیت اقتصادی برای فرد حقیقی و فرد حقوقی، جمهوری

اسلامی عامل اصلی گسترش فقر و فساد در جامعه است. مردم ایران در ذات خود انسان های فقیر صفت و از نظر مناسبات سرمایه داری و استثمارگری فاسد و بد ذات نیستند. رعایت حق دیگران و بخشش و دستگیری از تهیدستان از صفات برجسته ایرانیان است. هر دولتی که اقتصاد را طوری برنامه ریزی کند که کارخانجات و تجارت بتواند رشد پیدا کند، اثرات اقتصادی مثبت آن در بین مردم دیده خواهد شد، از دزدی و فساد کاسته خواهد شد. در اثر رشد اقتصادی دولت با درآمد های مالیاتی از تبعات و نتایج حاصل شده از ارزش اضافی تولید شده بهرمنند می شود که طبیعتاً امکانات و زمینه های گسترش صنایع کلیدی و آفرینش های تکنولوژیک و شکوفائی اقتصادی افزایش خواهد یافت.

پ - بدیل و ویژگی های آن:

طبیعتاً در شرایطی که کوچکترین آزادی بوجود آید صاحبان هر کدام از نحله های اعتقادی و فکری بخشی از توده های مردم را نسبت به خود جلب خواهند کرد و جنبش های مدنی و سیاسی خود را بوجود خواهند آورد که می تواند احیاناً اگر از راه درست مبارزه اجتماعی انحراف پیدا نکنند موجب پیشرفت و تعالی آن جامعه گردد.

اما متأسفانه در تاریخ ایران* در دوران گذار غالباً شاهد وضعیت های ناهنجار و رقابت های نادرست و استفاده از وسایل و ابزار ناصوابی می شویم که صرفاً نتایج مثبتی را برای جامعه به بار نمی آورند.

پس باید در جستجوی راه حلی بود که جنبش اجتماعی را بر اساس برآیند جریانات موجود در جامعه به پیش ببرد. یافتن یک چنین هماهنگی و همسازی خود معضل بسیار بزرگی است. اگر بدیل بتواند از عهده آن برآید، خواهد توانست از بسیاری از مشکلات و اتلاف وقتها و هزینه های مادی و معنوی صرفه جویی کرده و به اصل مطلب یعنی سازندگی جامعه آینده ایران است بپردازد.

از این رو بدیل باید ویژگی های زیرین را دارا باشد:

- بدیل باید مجموعه ای از افراد خوشنام و مورد وثوق جامعه را در خود جای داده باشد.

- بدیل باید برنامه ای را که در تطابق با شرایط ایران باشد ارائه دهد.

- باید شرائط را برای گذار از رژیم فراهم سازد.
 - بدیل باید از هم اکنون به یافتن چاره در ایجاد تعادل در سطح جامعه باشد.
 - بدیل باید قادر باشد پس از گذار، نمایندگی اکثریت جامعه را از طریق انتخاباتی آزاد کسب کند.
 - بدیل باید در حین مستقل بودنش سیاست جهانی را مد نظر قرار دهد.
 - بدیل باید حقوقمدار و قانون پذیر باشد و سنت گرائی را در اداره مملکت نفی کند.
 - بدیل باید فراموش نکند که زیر ساخت های اقتصادی و اجتماعی میهن ما کماکان از ظرفیت رشد و شکوفائی با ارزشی برخوردار است که در شرائط مناسب سیاسی قابلیت های خود را نشان خواهند داد.
- وانگهی، وظیفه همه طرفداران رشد و تحول اجتماعی و دموکراسی در یک جامعه اینست که در جستجوی راه و روشی باشند تا تغییر با کمترین هزینه ممکن انجام پذیرد. باچنین نگاهی می‌توان گفت که اصلاحات از داخل رژیمی که متعقل و تحول خواه است راه حلی مقرون به صرفه می‌باشد. این روش از هدر رفتن هزینه‌های مالی و جانی می‌تواند بکاهد. اما مشکل اساسی در ایران روش تحول ناپذیری و عدم تمایل حاکمیت در مورد هر نوع اصلاحات است. همواره مشاهده شده است که حاکمیت جمهوری اسلامی نه تنها با اصلاحات موافقت نداشته بلکه هر حرکت و جنبشی را در این زمینه سرکوب کرده است. همینطور، شرایط سیاسی و ساختار های حقوقی و قانونی رژیم طوری سامان یافته است که کار طرفداران اصلاحات از داخل رژیم با بن بست های اساسی روبرو می شود و نیرویش فرسایش پیدا می کند در جا میزند و در بهترین حالت به مرور زمان تبدیل به داروی آرام بخش جامعه می شود که قدرت درمانی ندارد.
- نمی دانم چرا اصطلاح طلبان قبول نمی کنند که در خلال این سی و پنج سال، از جباریت رژیم که از همان سالهای ابتدای انقلاب مشاهده شد، نه تنها هیچ کاسته نشده است بلکه در دوره‌های مختلف جناح‌های سخت و اصول‌گرای اسلامی با عملیات به اصطلاح انقلابی و سرکوب‌های پی‌درپی مخالفان و دگراندیشان با هر گونه اصلاحات تعامل نشان نداده اند. آنچه تا کنون در جمهوری اسلامی ایران گذشته همگی بیانگر اصلاح ناپذیری رژیم می‌باشد.

از سوی دیگر و با نگاهی واقع بینانه همه مشکلات را نمی توان به حساب اصطلاح طلبان نوشت. متأسفانه، در میان سایر جمهوریخواهان علیرغم دهه های سخت و طولانی هنوز زاویه افتراق به اندازه ای بزرگ است که زمینه هیچگونه اشتراک عملی فراهم نیست. اگر چرخ بر همین منوال بگردد دریغا که باز بکام جمهوری اسلامی باشد. در چنین شرائطی امکان دارد حتی تا چند صبحی قبل از سرنگونی رژیم اسلامی نیز چنین توافقی بین مخالفان سنتی جمهوری اسلامی تحقق پیدا نکند. در این صورت اثرات منفی این کمبود می تواند برای جامعه سهمگین باشد. بی تردید دست زدن به کوششهایی از ردیف گردهمایی امروز ما را در شناخت اختلافات و ایجاد نوعی همگرایی و همسازی علیه رژیم جمهوری اسلامی کمک کند. شاد و تندرست باشید.

* به این مبحث در کتاب " جنبش های اجتماعی و سندیکالسم در ایران " که به زبان فرانسه انتشار یافته است، پرداخته ام. ف ق

چالش های انتخابات پارلمانی در سوئد

گفتگوی تلویزیون رها با مهرداد درویش پور درباره انتخابات سوئد *

انتخابات پیش روی سوئد در روز یکشنبه از اهمیت خاصی برخوردار است. نه فقط از آن رو که اگر اکثریت مطلق سوسیال دمکرات/چپ/سبز شکل نگیرد، نگرانی از روبرویی با دولتی نه چندان با ثبات افزایش خواهد یافت، بلکه به ویژه از آن رو که نقش حزب نژاد پرست در اکثریت یافتن هر دو بلوک شدت خواهد یافت.

به نظر می آید بهترین راه برای رویارویی با افزایش نفوذ حزب نژادپرست مشارکت گسترده تر در انتخابات به منظور پائین آوردن درصد آرا حزب نژادپرست در سوئد و رای هرچه بیشتر به احزاب سوسیال دمکرات، چپ، سبز و فمینیست به قصد اکثریت مطلق بخشیدن به این بلوک است. در مورد حزب ابتکار فمینیستی این دل نگرانی وجود دارد

که اگر ۴ درصد آرا را نیاورد در پارلمان حضور نخواهد یافت و آرا پارلمانی به این حزب بی حاصل خواهد شد. در مقابل طرفداران رای دادن به حزب ابتکار فمینیستی استدلال می کنند، هر رای به این حزب رایی به افزایش نفوذ خواسته های برابری طلبانه در سیاست سوئد است و آرا "دوستانه" پاره ای از احزاب نزدیک به آنان نیز می تواند تضمین کننده نه تنها حضور این حزب در پارلمان شود، بلکه با افزایش شانس اکثریت مطلق یافتن بلوک سوسیال دمکرات/چپ/سبز/فمینیست دولتی با ثبات شکل گیرد و نقش تعیین کننده گی حزب نژادپرست دمکرات های سوئد کاهش یابد. در این گفتگو به پاره ای از چالش های انتخابات سوئد پرداخته شده است.

[این گفتگو را ببینید](#)