

سکولاریسم

<http://www.mahnaaz.com/>

* گزینش از سایت سکولاریسم برای ایران

سکولاریسم به زبان ساده

نوشته ی آستین کلاین

ترجمه ی امیر غلامی

منبع: About.com

سکولاریسم یکی از مهم ترین پدیده های جهان غرب است. نفوذ و توان فراگستر سکولاریسم، نه تنها غرب امروزین را از غرب قرون وسطا متفاوت ساخته، بلکه آن را از دیگر حوزه های فرهنگی جهان نیز متمایز می سازد. غرب امروزین عمدتاً به خاطر وقوع جریان سکولاریسم به موقعیت فعلی رسیده است؛ در نظر برخی این نکته دلیل ستایش سکولاریسم است، و برای بعضی دیگر دلیل ستیز با آن.

اما سکولاریسم چیست و از کجا آمده است؟ چرا نگرش سکولار در جامعه و فرهنگ غربی بالیده نه در دیگر نقاط جهان؟ چه بسا یافتن درک روشن تری از تاریخ و سرشت سکولاریسم کمک کند تا نقش و تأثیر آن را بر جوامع امروزی بهتر دریابیم. بدون داشتن فهم درستی از سکولاریسم، نه دفاع از آن ره به جایی می برد و نه عناد با آن.

تعریف سکولاریسم

(ریشه یابی سکولاریسم در آثار جورج یاکوب هالی اوک)

به رغم اهمیت سکولاریسم، اتفاق نظر کافی بر سر معنای آن وجود ندارد. بخشی از این مسئله به این سبب است که مفهوم "سکولار" را می توان به معانی گوناگونی به کار برد. با این که این معانی با هم نزدیکی دارند، اما تفاوت هایشان آن قدر هست که فهم مقصود از سکولاریسم را دشوار سازند.

واژه ی سکولار در زبان لاتین به معنای "این جهانی"، "دنیوی"، "گیتیانه" و متضاد با "دینی" یا "روحانی" است. امروزه وقتی از سکولاریسم به عنوان یک آموزه (دکترین) سخن می گویند، معمولاً مقصود هر فلسفه ایست که اخلاق را بدون ارجاع به جزمیات (دگم های) دینی بنا می کند و در پی ارتقای علوم و فنون بشری است.

نخستین کسی که واژه ی سکولاریسم را به کار برد، جورج یاکوب هالی اوک انگلیسی بود. هالی اوک در سال 1846 "سکولاریسم" را برای توصیف "عقیده ای که صرفاً به پرسش ها و مسائلی می پردازد که به محک تجربه ی زندگی این جهانی آزمودنی هستند" به کار برد (سکولاریسم انگلیسی، ص. 60). هالی اوک مصلحی سوسیالیست بود که اعتقاد داشت دولت باید در خدمت برآوردن نیازهای بالفعل و کنونی طبقه ی کارگر و مستمندان باشد، نه نیازهای حیات اخروی و ارواح مردمان.

چنان که از نقل قول بالا آشکار است، کاربرد اولیه ی واژه ی سکولاریسم مخالفت صریحی با دین در بر نداشت؛ بلکه اشاره ی آن به این ایده بود که تمرکز دولت باید بر زندگانی این جهانی مردم باشد و نه دغدغه ی حیات اخروی آنان. مسلماً این ایده با بسیاری از نظام های عقیدتی، از جمله مسیحیت دوران هالی اوک سازگار نبود، اما ضرورتاً همه ی نظام های عقیدتی دینی را نفی نمی کرد.

بعدها هالی اوک تعریف صریح تری برای واژه ی ابداعی خود ارائه داد:

سکولاریسم در پی ترقی فیزیکی، اخلاقی، و فکری طبیعت بشر تا بالاترین مدارج ممکن است. این ترقی مقصود اصلی زندگانی است و شامل کمال عملی اخلاق طبیعی، جدای از بیخدایی (بیخدایی) می باشد. تنیسم (خداباوری) یا انجیل، برای ترقی بشر شیوه ها و رویه های مادی پیش می نهد، و این توافقات را زمینه ی ایجاد وحدت می شمارد. وحدی که امکان می دهند زندگانی را با عقل سامان دهیم و با خدمت برآزنده سازیم.

می بینیم که تأکید او همچنان بر منابع مادی و این جهانی است و نه امور غیرمادی، روحانی، یا اخروی. با این حال در اینجا هم در تعبیر او نشانی از نفی دین نمی یابیم. مفهوم سکولاریسم ابتدا به عنوان فلسفه ای غیردینی (و نه ضد دینی) مطرح شد که متمرکز بر نیازها و مسائل زندگی این جهانی انسان باشد، و نه نیازها و دلمشغولی های حیات محتمل جهان پس از مرگ. اما فلسفه ی ماتریالیستی (ماده گرا) را نیز سکولاریسم خوانده اند. فلسفه ای که هم ابزارهای بهبود زندگانی و هم سرشت جهان را مادی بداند.

امروزه عموماً چنین فلسفه ای را اومانیزم (انسان گرایی) یا اومانیزم سکولار می خوانند، و سکولاریسم، دست کم در علوم انسانی، معنای بسیار محدود تری یافته است. معنای نخست "سکولار" (و چه بسا مهم ترین معنای آن)، امور "غیردینی" است. در این کاربرد، اموری را می توان سکولار نامید که دنیوی و مدنی باشند. در معنای دوم، به اموری سکولار گفته می شود که در تقابل با امور

مقدس، منزه و تخطی ناپذیر باشند. در این کاربرد، چیزی را می توان سکولار خواند که مورد پرستش و تکریم و تقدیس نبوده، بلکه قابل نقد، داوری و بازنگری باشد.

ریشه های دینی سکولاریسم

(سکولاریسم به عنوان بالندگی آموزه و تجربه ی مسیحی)

از آنجا که امروزه مفهوم سکولاریسم معمولاً در تقابل با دین مطرح می شود، شاید خیلی ها ندانند که سکولاریسم در ابتدا در زمینه ای دینی شکل گرفته است. این مطلب همچنین ممکن است برای بسیاری از بنیادگرایان که بسط سکولاریسم در جهان مدرن را تقبیح می کنند شگفت انگیز باشد.

در حقیقت می توان ریشه های تمایز میان حیطه های دنیوی و معنوی را در کتاب انجیل عهد جدید یافت. در این کتاب موعظه ای از عیسی نقل می شود که می گوید "امور سزار را به سزار، و امور خدا را به خدا واگذار". بعدها آگوستین قدیس که از بزرگترین الاهدانان مسیحیت است تمایز فنی تری میان این دو حیطه برقرار کرد. او میان دو "شهر" تمایز نهاد: یکی شهر دنیا (civitas terrenae) و دیگری شهر خدا (civitas dei).

آگوستین "شهر دنیا" و "شهر خدا" را برای توضیح مقصود خدا از رشد تاریخی بشر به کار برد، اما دیگران از این دو مفهوم برای مقاصد بنیادی تری استفاده کردند. برخی که در پی راهی برای توجیه نظام پاپی بودند گفتند که تشکیلات کلیسای کاتولیک همان "شهر دنیا" است، و به همین خاطر دولت های مدنی باید به نظام کلیسایی وفادار باشند. برخی دیگر که در پی توجیه استقلال دولت از سیطره ی کلیسا بودند گفتند مفهوم های آگوستینی شهر خدا و شهر دنیا نشانگر اهمیت نقش شهر دنیاست. اما عاقبت این دفاع الاهیاتی از نظام مدنی مستقل از کلیسا بود که غلبه یافت.

در اروپای قرون وسطا، معمولاً واژه ی لاتین saecularis برای توصیف "زمانه ی حاضر" به کار می رفت. همچنین به روحانیونی هم که سوگند رهبانیت یاد نکرده بودند سکولار گفته می شد. این

روحانیون که به جای پیش گرفتن انزوای راهبانه، اشتغال 'دنیوی' را برگزیده بودند سکولار نامیده می شدند.

اعتقاد بر این بود که چون این روحانیون 'در دنیا' کار می کنند، نمی توانند واجد استانداردهای متعالی اخلاقیات و اعمال فردی باشند. چون این افراد 'دنیا' را برگزیده بودند، آنان را فاقد خلوص مطلق می دانستند که از روحانیون عالی مقام انتظار می رفت. اما کسانی که سوگند رهبانیت یاد می کردند قادر بودند به استانداردهای مورد نظر دست یابند. به همین خاطر در نظام طبقه بندی کلیسا غیر معمول نبود که به این روحانیون saecularis قدری با نظر تخفیف نگرسته شود.

ملاحظه می کنیم که تشکیلات کلیسا حتی در قرون ابتدایی مسیحیت نیز میان نظام دینی خالص، و نظام دینی با خلوص کمتر، اجتماعی و اینجهانی فرق می گذاشتند. این فرق گذاشتن بعدها موجب تمایزهایی شد که الاهیون میان ایمان و معرفت، و میان الاهیات و حیانی و الاهیات طبیعی نهادند.

ایمان و وحی از دیرباز ملک مطلق کلیسا محسوب می شدند، اما با گذر زمان، برخی الاهیدانان استدلال کردند که قلمرو جداگانه ای از معرفت هست که به عقل بشری تعقل دارد. به این ترتیب آنان ایده ی الاهیات طبیعی را مطرح کردند. در الاهیات طبیعی، معرفت به خدا را نه تنها می توان از طریق ایمان و وحی کسب کرد، بلکه خرد بشری نیز می تواند با مشاهده و تأمل در طبیعت به این معرفت الاهی دست یابد.

از قدیم اعتقاد بر این بود که این دو قلمروی معرفت، یعنی عقل و وحی، پیوستار واحدی را تشکیل می دهند. اما این وحدت دیری نپایید. به تدریج برخی از الهیدانان، که مهم ترین شان دنوس اسکوتس و ویلیام اوکامی بودند، گفتند که کل ایمان مسیحی مبتنی بر وحی است، و به همین خاطر ضرورتاً پر از تناقض هایی است که عقل بشری را سرگشته می سازند.

این الاهدانان به این نتیجه رسیدند که عقل بشری و ایمان وحیانی در نهایت با هم سازگار نیستند. عقل بشر باید در حیطه ی تجربی به مشاهدات مادی بپردازد؛ اگرچه ممکن است عقل هم در کاوش هایش به همان نتایجی برسد که ایمان دینی و تأمل در وحی فراطبیعی می رسند، اما نمی توان عقل و وحی را در نظام پژوهشی واحدی متحد کرد. ایمان نمی تواند مبنای عقل باشد، و عقل هم نمی تواند مبنای ایمان باشد.

گام نهایی به سوی سکولاریسم اما، کار سکولارهای ضدمسیحی نبود، بلکه کار مسیحیان مؤمن و معتقدی بود که از ویرانی های ناشی از جنگ های مذهبی به جان آمده بودند. در پی اصلاحات دینی (رفورماسیون) جنگ های فراوانی بر سر اینکه عقیده ی درست دینی چیست درگرفت. جنگ هایی که سراسر اروپا را درنوردید. در کشورهای پروتستان، اصلاحات دینی نخست تلاشی بود برای برقرار کردن اصول اجتماع دینی نزد گستره ی وسیع تری از اقشار اجتماع سیاسی؛ اما این تلاش به خاطر افتراق فزاینده ی میان فرقه های مسیحی ناکام ماند.

در نتیجه مردم به دنبال یافتن راهکاری برای پرهیز از جنگ و ستیزها برآمدند. حاصل آن شد که توسل صریح و آشکار به آموزه های خاص مسیحی کاهش یافت و تنها جنبه های عام تر و عقلانی تر مسیحیت مورد استناد قرار گرفت. این فرآیند نزد ملت های کاتولیک قدری متفاوت بود. زیرا کلیسای کاتولیک همگان را مجبور به تبعیت بی چون و چرا از تشکیلات کلیسای کاتولیک رومی می کرد. با این وجود، کاتولیک ها هم قدری طعم آزادی های سیاسی را چشیدند.

این فرآیند به تدریج به حذف هرچه بیشتر قدرت کلیسا در امور سیاسی انجامید. مردم فهمیدند که می توان قلمروهایی برای اعمال و اندیشه ها داشت که فارغ از سیطره ی کلیسا باشد. این رهیافت به جدایی باز هم بیشتر میان کلیسا و دولت منجر شد. به طوری که این جدایی قلمرو دین و دولت از سرزمین های پروتستان نیز پیشی گرفت. البته به خاطر سرشت کلیسای کاتولیک، کوتاه کردن دست آن از حیطه ی عمومی با تحولات اجتماعی شگرفی همراه بود که نمونه ی بارز آن انقلاب کبیر فرانسه در سال 1789 است. انقلابی که پس از فراز و نشیب های فراوان عاقبت در سال 1905 به قانون لائیسیتیه، یعنی جدایی کامل نهاد دین و دولت منجر شد.

تلاش برای جدا نمودن ایمان و عقل، به عنوان گونه های متفاوتی از معرفت، و نه جنبه های مختلف معرفتی واحد، به مذاق ارباب کلیسا خوش نیامد. از سوی دیگر، کلیسا به طور فزاینده ای از رشد اندیشه های خردگرایانه در فلسفه و الاهیات ناخشنود بود زیرا جنبش خردگرا مرجع نهایی تشخیص درست و نادرست را خرد بشری می دانست. لذا کلیسا به جای پذیرش جدایی خود از امور مدنی، درصدد سرکوبی این اندیشه ها برآمد. به این امید که تقدم ایمان بر عقل را حفظ کند. ایمانی که در طی قرون و اعصار شاخصه ی مسیحیت شده بود و اندیشه های خردگرا را تحت سیطره ی خود داشت.

سکولاریسم به عنوان یک فلسفه

(سکولاریسم فقط غیاب دین نیست)

اگرچه یک معنای سکولاریسم تضعیف دین در حیطه ی امور مدنی است، اما اغلب آن را یک نظام فلسفی نیز دانسته اند که پیامد های شخصی، سیاسی، فرهنگی خاص خود را دارد. سکولاریسم به عنوان یک فلسفه قدری با سکولاریسم به عنوان یک پدیده ی اجتماعی تفاوت دارد. اما سکولاریسم چه جور فلسفه ای است؟

فلسفه ی سکولاریسم را به شیوه های گوناگونی تشریح کرده اند، که البته همگی شباهت های مهمی با هم دارند. جورج یاکوب هالی اوک، مبدع واژه ی سکولاریسم، معنای فلسفی آن را به صریح ترین وجه در کتاب *سکولاریسم انگلیسی* چنین بیان می کند:

سکولاریسم یک نظام وظایف مربوط به زندگی این جهانی است. نظامی که مبتنی بر ملاحظات صرفاً انسانی باشد، و عمدتاً کسانی این عقیده را اختیار می کنند که الاهیات را نامعین، ناکافی، یا باورنکردنی می یابند. اصول اساسی سکولاریسم بدین قرار است:

○ بهبود زندگی این جهانی توسط ابزارهای مادی.

- اینکه علم معجزه ی حیّ و حاضر این جهان است.
- اینکه خیر در نیکی کردن است. چه خیرجهان دیگر درکار باشد و چه نباشد.
- نیکی کردن در این جهان، و پی جویی این نیکی، خیر است.

رابرت گرین اینگرسول، سخنور و آزاداندیش آمریکایی سکولاریسم را چنین تعریف می کند:

سکولاریسم دین انسانیت است؛ به امور این جهان می پردازد؛ به هرچه که سعادت و رفاه اینجهانی را به ارمغان آورد علاقمند است؛ توجه ما را به سیاره ی خاصی جلب می کند که حیات بر آن پدیدار گشته است؛ بدان معناست که هر فردی واجد ارزش است؛ بیانیه ی استقلال فکری است؛ نیمکت را برتر از منبر می شمارد؛ می گوید آنانی که رنج می کشند باید گنج یابند و آنان که زر می اندوزند باید در بند شوند. اعتراضی است علیه خودکامگی کلیسایی؛ علیه رعیت یا بنده ی اشباح یا کاهنان بودن. شورشی است علیه تباهی این زندگانی به پای زندگانی دیگری که هیچ از آن نمی دانیم. می خواهد خدایان هوای کار خود را داشته باشند. تا ما برای خودمان و دیگر انسان ها زندگی کنیم؛ برای اکنون و نه گذشته، برای این جهان و نه جهان دیگر. می کوشد ما را از خشونت و زشتی، از جهل، فقر و مرض برهاند.

ویرژیلیوس فرم در کتابش با عنوان *دائرة المعارف دین*، در تعریف سکولاریسم چنین می نویسد:

... گستره ای از نظام های اخلاق اجتماعی فایده انگار است که در پی بهبود وضعیت زندگی انسان، بدون ارجاع به دین، و منحصرأ توسط خرد انسانی، علم و سازمان اجتماعی باشند. سکولاریسم یک دیدگاه ایجابی است که به طور گسترده پذیرفته شده و مقصود از آن اداره ی همه ی فعالیت ها و مؤسسات با هدف غیردینی و جهت خیر و سعادت زندگی دنیوی است.

اخیراً برنارد لوئیس مفهوم سکولاریسم را چنین شرح می دهد:

واژه ی سکولاریسم نخست در میانه ی قرن نوزدهم در زبان انگلیسی به کار رفته است، و اصولاً بار ایدئولوژیک داشته است. در کاربرد نخستین آن، بر آموزه ای دلالت می کرد که مطابق آن اخلاقیات باید مبتنی بر ملاحظات اخلاقی و معطوف به سعادت دنیوی انسان باشد، و ملاحظات مربوط به خدا و حیات اخروی را باید کنار نهاد. بعداً، "سکولاریسم" را به این معنای گسترده تر به کار بردند که مؤسسات عمومی، به ویژه آموزش عمومی، باید سکولار باشد و نه دینی. در قرن بیستم، این واژه معنای وسیع تری یافت، که از معانی قدیم و جدید واژه ی سکولار نشأت گرفته بود. امروزه آن را اغلب همراه با "جدایی" [نهادهای دینی و دولتی] به کار می برند، که تقریباً معادل با واژه ی فرانسوی *laïcisme* است که در دیگر زبان ها هم وارد شده، اما هنوز در زبان انگلیسی استعمال نمی شود.

مطابق این توصیف ها، سکولاریسم یک فلسفه ی ایجابی (مثبت) است که سراسر معطوف به خیر زندگانی اینجهانی می باشد. بهبود شرایط انسانی را مسئله ای مادی می داند، و نه روحانی، و بهترین راه حصول این بهزیستی را تلاش انسان می داند و نه تعبد خدایان یا موجودات فراطبیعی.

سکولاریسم به عنوان یک جنبش سیاسی و اجتماعی

(رسمیت دادن به یک حیطه ی خودبنیاد مستقل از دین)

اگرچه امروزه "سکولاریسم" معنای محدودتری یافته است، اما یک جنبه ی فلسفی خود را همچنان حفظ کرده است، به ویژه هنگامی که در حیطه ی سیاسی و اجتماعی مطرح شود. در سراسر تاریخ سکولاریسم، این مفهوم قویاً حاکی از خواست ایجاد یک حیطه ی مستقل و خودبنیاد سیاسی و اجتماعی بوده است که ناتورالیست (طبیعیست گرا) یا ماتریالیست (ماده گرا) باشد. قلمرو ای که مافوق قلمرو دین و فارغ از اعتقادات ماوراءطبیعی و ایمان باشد.

پیش تر، در کشورهای مسیحی دولت را شرّ لازمی می انگاشتند که برای برقراری نظم عمومی بدان نیاز داریم. اصولاً دولت نهادی محسوب می شد که در خدمت حاکمان فاسد است و مردم را از وظایف مهم خود نسبت به کلیسا باز می دارد. برخلاف دولت، کلیسا را نهاد مقدسی می پنداشتند که دولت باید

تابع آن باشد. اگرچه دولت می تواند مسئول حفظ نظم عمومی باشد، اما مسئولیت مهم تر بر عهده ی کلیساست که مسئول ارواح مردم و سعادت اخروی شان است.

در خلال قرون وسطی فیلسوفان و الاهیدانان متمایل به ردّ این دیدگاه آگوستینی نسبت به سیاست شدند. کم کم انگاره ی دولت به عنوان شرّ لازم مقبولیت خود را از دست داد. برای نمونه، توماس آکویناس، بزرگترین الاهدان کلیسای کاتولیک احتجاج کرد که دولت معتمد خداست، زیرا کار دولت این است که شرایط اجتماعی لازم را چنان فراهم کند که رستگاری اخروی مردم میسر شود. به این ترتیب، آکویناس نیز دولت را مادون کلیسا دانست، اما دیگر کارکرد آن را منفی محسوب نکرد.

اما با شکل گیری رنسانس در ایتالیا، این نگرش اصلاح شده نیز تغییر کرد. رنسانس انقلابی فکری و عملی پدید آورد که دامنه ی آن به تدریج سراسر اروپا را فرا گرفت. از همان ابتدای عصر رنسانس، نویسندگانی مانند دانته معتقد بودند که حاکمان دنیوی حق و وظیفه دارند که فارغ از هرگونه نیاز یا تمایل به کلیسا حکومت کنند. این دیدگاه تا پایان قرون وسطا فراگیر نشد، اما با گذر زمان، این اصول پایه ای فیلسوفان سیاسی رنسانس، مانند ماکیاولی، در سراسر اروپا مورد پذیرش قرار گرفت.

اما گسست قطعی از گذشته، حاصل نوشته های فیلسوفان سیاست نبود؛ بلکه پیامد درگیری های درون مسیحیت بود. اعتقاد سنتی بر این بود که آموزه های مسیحیت باید حاکم بر جامعه ی مدنی باشند. اما این نگرش در خلال جنگ های مذهبی دوره ی اصلاحات پروتستانی زایل شد. در این دوره ی پر آشوب مسیحیان به کشتن مسیحیان دیگر پرداختند و دولت های مسیحی به جنگ دیگر دولت های مسیحی رفتند. اما به زودی مردم دریافتند که باید میان مسیحیت از یک سو و حکومت و فرهنگ از سوی دیگر نوعی جدایی ایجاد کنند.

مردم در پی راه های برای تدبیر امور جامعه برآمدند که همگان، فارغ از اعتقادات دینی شان، بر سر آنها توافق داشته باشند. به این منظور برخی به آموزه ی حقوق طبیعی متوسل شدند. آموزه ای که وام گرفته از فیلسوفان رواقی یونان باستان بود؛ برخی دیگر به ارائه ی تعبیرهای دیگری از مسیحیت، مانند دئیسم، پرداختند. جنبش اومانیزم رنسانس نیز با فراهم آوردن متون و ایده های یونانیان و رومیان باستان نقش مهمی در این روند ایفا کرد.

البته این بدان معنا نیست که مقصود فیلسوفان و سیاستمداران آن دوران ایجاد آن گونه جدایی دولت و کلیسا بود که امروزه در غرب شاهد آنیم. وضع امروزی کاملاً برای مردمان قرن شانزدهم بیگانه بود، و بعید است که اگر هم به آنها عرضه می شد، آن را تأیید می کردند زیرا آنها همچنان معتقد بودند که وجود مسیحیت برای حفظ اخلاق مردم و وفاداری شان به رهبران سیاسی لازم است. آنان در پی

گسستن از مسیحیت و کنار نهادن آن نبودند، بلکه فهمیده بودند که مسیحیت مبنای مناسبی برای فرونشاندن درگیری ها و کشمکش های دینی و سیاسی زمانه شان نیست. جنگ و جدال هایی که همچون طاعونی به جان اروپا افتاده بود. پس آنان قلمرو جدیدی برای اندیشه و عمل می جستند که به کمک آن بتوان مسائل سیاسی و اجتماعی را بدون ارجاع به اصول دینی یا مراجع دینی حل و فصل کرد.

یک گام مهم در این فرآیند، طرح فلسفه ی حقوق طبیعی توسط اندیشمندانی مانند هابز و گروتیوس بود. هوگو دو گورت، که نام هلندی او گروتیوس است (حقوقدان قرن هفدهمی که شاهکارش کتاب *در باب قانون جنگ و صلح* می باشد)، از جانش مایه گذاشت و فرهنگ شدیداً دینی هلند آن زمان را به چالش گرفت تا بگوید انسان ها حقیقتاً آزاد اند تا شرایط سیاسی و اجتماعی خود را مطابق نیاز هایشان تغییر دهند. او گفت مردم حق دارند که خودشان قوانین خود را وضع کنند، سازمان های سیاسی خود را تأسیس کنند، و تصمیم بگیرند که چگونه امور سیاسی و اجتماعی خود را سامان دهند. این بدان معناست که انسان ها حقیقتاً می توانند نقشی در سعادت خود داشته باشند – و این جدی ترین چالشی بود که او پیش روی سخت کیشی دینی نهاد.

مبنای این فلسفه ی حقوق، اصل آزادی انسان بود. این نگرش مفاهیمی جهانشمول (یونیورسال) را به کارگرفت تا نظرات نوینی در مورد سرشت انسان و دولت مطرح کند. برخلاف نظر کلیسای کاتولیک، که حقوق را برپایه ی ارزش های فراطبیعی و نظارت مرکزی امپراتوری سیاسی می دانست، نگرش جدید حامی استقلال ملت ها و دولت های ملی بود و مردم را دارای حق خودگردانی و تعیین سرنوشت خود فارغ از کنترل یا مداخله ی کلیسا می دانست.

در نگرش جدید، از دولت های مسیحی انتظار نمی رفت که بر سر همه چیز اتفاق نظر داشته باشند، اما انتظار می رفت که همگی در پی منافع ملی خود باشند. منافع و اهدافی که سران کشور مناسب بدانند. با گذر زمان این دیدگاه به نوعی نسبی انگاری در حیطه ی سیاسی انجامید که مطابق آن تصمیم گیری های سیاسی باید برپای مقتضیات محلی و لحاظ کردن تفاوت های فرهنگی باشد و نه بر پایه ی اصولی جهانشمول.

با این حال، این نسبییت گرایی سیاسی کاملاً غلبه نیافت، بلکه به جای جهانشمول گرایی مسیحی، شکل های سکولاری از آموزه های جهانشمول گرای سیاسی و اجتماعی مطرح شدند. مطابق این آموزه های سکولار، تفاوت های فرهنگی در مقابل شباهت ها و یگانگی نوع بشر بی اهمیت محسوب شدند. همه ی

انسان ها، فارغ از تفاوت های محلی شان، دارای نیازها و خواسته های پایه ی یکسانی شمرده شدند. در نتیجه، این نگرش عموماً مقبول واقع شد که یک دسته اصول عام و جهانشمول اقتصادی، سیاسی و/ یا عدالت اجتماعی هستند که باید معیار داوری در مورد نظام های اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی خاص باشند.

جهانشمول گرایی مسیحی، که با پیدایش اصلاحات پروتستانی زخمی کاری برداشته بود، سرانجام با چالش هایی که نسبی انگاری و جهانشمول گرایی پیش رویش نهادند از پا افتاد. هم نسبی انگاری و هم جهانشمول گرایی سرشتی سکولار داشتند و دولت را نه مطیع کلیسا می خواستند و نه مأمور پاسداری از علائق و ارزش های فراطبیعی. هر دو در پی رسمیت بخشیدن به قلمرو مستقلی برای معرفت، ارزش ها، و کنش ها بودند که در آنها بتوان نیازهای بشر را آزاد از قید مرجعیت (اتوریت) کلیسا، توسط مؤسسات بشری برآورده کرد.

سکولاریسم و سکولاریزاسیون

(کنارگذاشتن دین از نهادهای سیاسی و اجتماعی)

اگرچه سکولاریسم و سکولاریزاسیون ارتباط معنایی نزدیکی با هم دارند، اما یکی نیستند. تفاوت این دو مفهوم در پاسخی است که به پرسش از نقش دین در جامعه می دهند. سکولاریسم مدعی قلمرویی برای معرفت، ارزش ها و کنش هاست که مستقل از اتوریت ی دین باشد، اما ضرورتاً منکر نقش دین در امور سیاسی و اجتماعی نیست. سکولاریزاسیون اما، به معنای کنارگذاشتن دین از این حیطه هاست.

در خلال فرآیند سکولاریزاسیون، نهادها (یعنی سازمان ها و مؤسسات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی) از سیطره ی دین خارج می شوند. پیش از سکولاریزاسیون، دین به طور مستقیم یا غیرمستقیم بر نهادها سیطره داشت. در حالت سیطره ی مستقیم، اداره ی نهادهای اجتماع در دست مراجع دینی بود. مثلاً کشیشان متولی اداره ی تنها مدارس موجود بودند. در حالت سیطره ی غیر مستقیم دین، اصول دینی مبنای امور دین هستند. مثلاً هنگامی که حقوق شهروندی افراد بر اساس معیارهای دینی تعیین می شود.

چه سیطره ی دین مستقیم باشد و چه غیر مستقیم، هنگامی می توان گفت سکولاریزاسیون رخ داده که نهادها از دست مرجعیت و اتوریته ی دین خارج و به قدرت سیاسی سپرده شوند، یا اینکه رقبایی برای سیطره ی یک دین بر نهادها ایجاد شود. این فرآیند به افراد امکان می دهد که از مراجع دینی استقلال یابند - و دیگر لازم نباشد خارج از حیطه ی کلیسا یا مسجد یا معبد تابع مرجعیت و اقتدار دین باشند.

یک پیامد عملی سکولاریزاسیون، جدایی کلیسا و دولت است - در حقیقت این پیامد چنان یادآور سکولاریزاسیون است که اغلب این دو را یک پدیده می شمارند، و اغلب به جای "سکولاریزاسیون" از "جدایی کلیسا و دولت" سخن می گویند. اما باید در نظر داشت که سکولاریزاسیون فرآیندی است چند وجهی که در متن جامعه صورت می گیرد، در حالی که جدایی نهاد دین و دولت توصیف جنبه ی سیاسی این فرآیند است.

جدا شدن نهاد دین و دولت در طی سکولاریزاسیون بدین معناست که مؤسسات خاص سیاسی - که به درجات مختلف تحت کنترل دولت هستند- از سیطره ی مستقیم یا غیر مستقیم دین رها می شوند. این بدان معنا نیست که پس از سکولاریزاسیون نهادهای دینی دیگر نمی توانند در مورد مسائل عمومی و سیاسی حرفی بزنند، بلکه بدین معناست که دیدگاه های نهادهای دینی دیگر نباید بر جامعه تحمیل شوند، و یا مبنای سیاست گذاری های عمومی قرار گیرند. در عمل، دولت باید تا حد امکان نسبت به عقاید گوناگون و متفاوت دینی بی طرف بماند؛ نه مانع آنها باشد و نه مجری خواسته هایشان.

اگرچه فرآیند سکولاریزاسیون می توان آرام و مسالمت آمیز پیش رود، اما در واقع اغلب چنین نشده است. تاریخ نشان می دهد که مراجع دینی برخوردار از قدرت را بدون مقاومت تسلیم دولت سکولار نکرده اند. به ویژه هنگامی که این مراجع رابطه ی تنگاتنگی با نیروهای محافظه کار سیاسی داشته اند، این مقاومت سخت تر بوده است. در نتیجه، سکولاریزاسیون اغلب توأم با انقلاب های سیاسی بوده است. در فرانسه کلیسا و دولت پس از انقلابی خونین جدا شدند؛ در آمریکا این جدایی مسالمت آمیز تر بود، اما تنها پس از یک انقلاب و تشکیل یک دولت جدید میسر شد.

البته مقاصد سکولاریسم همواره بی طرفانه نبوده است. هیچ گاه لازم نیست که سکولاریسم ضد دین باشد. با این حال سکولاریسم اغلب حامی و مشوق فرآیند سکولاریزاسیون بوده است. کسی که مدافع سکولاریسم باشد، دست کم وجود یک قلمرو اضافه بر دین را الزامی می داند، اما محتمل تر آن است که چنین شخصی، دست کم در مسائل معین اجتماعی، معتقد به برتری قلمرو سکولار نیز باشد.

بنابراین، تفاوت میان سکولاریسم و سکولاریزاسیون این است که سکولاریسم بیشتر یک موضع فلسفی در مورد بایستگی وضع امور است، اما سکولاریزاسیون تلاشی است برای اعمال این فلسفه – تلاشی که در صورت لزوم به زور هم متوسل می شود. در جامعه ی سکولار صدای نهادهای دینی خاموش نمی شود. این نهادها همچنان می توانند علناً در مورد امور عمومی اظهار نظر کنند، اما امتیازات انحصاری آنها لغو می شود و مرجعیت و اقتدار آنها کاملاً به حیطه ی خصوصی محدود می شود: کسانی که مطابق ارزش های دینی زندگی می کنند، این شیوه را آزادانه انتخاب می کنند، بدون اینکه از سوی دولت مورد تشویق یا تنبیه قرار گیرند.

دین در جامعه ی سکولار

دین چه نقش یا جایگاهی می تواند داشته باشد؟

اگر سکولاریسم مخالف حضور مراجع روحانی در حیطه ی عمومی و مدنی است، در یک جامع ی سکولار چه نقشی برای دین باقی می ماند؟ آیا قرار است که دین به تدریج تضعیف و از صحنه خارج شود؟ آیا دین به یک دسته سنت های غریب و بی اهمیت در میراث فرهنگی فروکاسته می شود؟ این ها دغدغه های مخالفان سکولاریسم و سکولاریزاسیون هستند. اینان احتجاج می کنند که دین مهم تر از آن است که این طور از گردونه خارج شود.

در اینجا توجه به یک نکته اهمیت اساسی دارد. اغلب می شنویم یا می خوانیم که سکولارها می خواهند دین را از حیات 'عمومی' اخراج کنند و آن را به زندگی 'خصوصی' منحصر کنند. انگار که سکولارها می خواهند هیچ کس در ملاء عام از دین سخن نگوید. اگرچه ممکن است برخی سکولارها چنین نظری داشته باشند، اما چنین برداشتی به این خاطر است که تمایز میان امور 'خصوصی' و 'عمومی' بیش از یک معنا دارد.

در نظر سکولارها، 'خصوصی' بودن دین به همان معنای 'خصوصی' بودن وضعیت حساب بانکی افراد نیست. در مورد 'عمومی' هم، سکولارها آن را به معنای 'تحت حافظت و دارای امتیازات اجتماعی بودن' به کار می برند.

به این ترتیب، تمایل به کنار گذاشتن دین از 'زندگی عمومی' به معنای مخفی کردن دین از انظار عمومی نیست. بلکه به معنای حذف حمایت عمومی (بخوانید: دولتی) از دین است. پس خصوصی سازی دین، به معنای حذف دین نیست، بلکه شخصی و اختیاری کردن آن است.

پس می بینیم که روند سکولاریزاسیون یا فلسفه ی سکولاریزاسیون به هیچ وجه مستلزم مرگ دین نیست. سکولارها در مورد نقش مناسب دین در جامعه نظرات و ارزیابی های گوناگونی دارند. برخی سرسختانه معتقد اند که شرّ دین بیش از خیر آن است. این گروه به زوال تدریجی دین امید دارد. اما بسیاری هم از حفظ نقش دین در حیات اجتماعی و اخلاقی مؤمنان خشنود اند. حتی برخی سکولارها از بنیادهای خیریه ی دینی و تلاش های اجتماعی این بنیادها برای کاهش فقر و رنج مردم حمایت می کنند.

اگر دین در جامعه ی سکولار تضعیف شود - سرنوشتی که کاملاً ممکن است - نباید تقصیر را مستقیماً به گردن سکولاریسم و سکولاریزاسیون انداخت. این دو را تنها می توان مسبب شرایطی دانست که به بی علاقه گی مردم به دین می انجامد.

در یک جامعه ی غیرسکولار، مردم بخت اندکی برای چشم پوشی از دین یا کنار گذاشتن آن دارند. چنین مردمی به هر جا رو کنند یا تحت سیطره ی رهبران دینی هستند، یا باید تابع اصول دینی باشند که سراسر زندگی شان را تحت کنترل دارد. در یک جامعه ی سکولار اما، رهایی از سلطه ی دین و رهبران دینی ممکن است. هیچ کس مجبور نمی شود که تابع دین یا ارزش های دینی باشد، مگر این که خودش پیروی از دین را **انتخاب** کرده باشد. اگر عده ی زیادی از مردم پیروی از دینی را **انتخاب** نکنند، تشکیلات دینی بر اثر کاهش اعضا و درآمدهایشان تضعیف خواهند شد.

البته رهبران دینی کاملاً حق دارند که از امکان وقوع این وضع ناخشنود باشند، اما مخالفت زعمای دین با سکولارها و سکولاریزاسیون حاوی دو خطاست. خطای نخست اینکه، آنها مسئولیت چنین مخمصه ای را به دوش سکولارها می اندازند. آنها به جای اینکه به سکولارها حمله کنند که چرا به مردم اجازه ی ترک دین را داده اند، باید ببینند که چرا مردم می توانند از دین روی گردانند.

خطای دوم اینکه، هر کوششی برای حمله به سکولاریسم اساساً نشانگر پذیرش این مطلب است که متولیان دین صرفاً با اتکا به انتخاب فردی، خصوصی و اختیاری مردم، قادر به جلب نظر و حمایت آنان نیستند. این مطلب می توانند کاملاً درست باشد، اما پذیرش آن برای دین مداران ویرانگر است - هر چند که به نظر می رسد که هنوز هم رهبران دینی دشمن سکولاریسم متوجه این نکته نشده باشند.

آنها، بنا به دلایلی، از فهم این نکته سر باز می زنند که دینی که که با حمایت و یا اجبار به مردم تحمیل شود فاقد ارزش است. اگر رهبران دینی واقعاً معتقد باشند که زور و اجبار تنها چاره ی بقای دین است، آنگاه پذیرفته اند که دین فی نفسه فاقد ارزش است - و این نظر سکولارها را تأیید می کند که می گویند برای سعادت عمومی، توسل به دین اصلاً ضرورتی ندارد.

منتقدان سکولاریسم

(چرا همه سکولاریسم را دوست ندارند؟)

لازم به گفتن نیست که همگان سکولاریسم را مطلوب نمی یابند. حتی امروزه نیز کسانی هستند که نه تنها سکولاریسم و سکولاریزاسیون را مفید به حال جامعه نمی دانند، بلکه استدلال می کنند که سکولاریسم منشاء همه ی بیماری های اجتماع است. به نظر آنان، نفی سکولاریسم و پذیرش یک مبنای دینی برای سیاست و فرهنگ، به جامعه ای پایدارتر، اخلاقی تر، و نهایتاً نظم اجتماعی بهتری منجر می شود. اما آیا ناقدان سکولاریسم درست می گویند؟

یکی از رایج ترین نقدها به سکولاریسم به عنوان یک فلسفه، انتقاد از تأکید سکولاریسم بر زندگی اینجهانی به جای حیات اخروی یا سعادت روح بشر است. طبق اصول سکولارها، کنش ها و باورهای ما باید بیشتر و مهم تر از هر چیز بر اساس پیامدهای حی و حاضر این کنش ها برای زندگی خودمان و دیگر انسان ها باشد.

سکولارها لزوماً منکر وجود حیاتی فراسوی زندگی مادی نیستند، اما معتقد اند احتمال وجود حیات اخروی نباید به اعطای هرگونه موقعیت انحصاری به دین منجر شود. می گویند که گیریم که حیات اخروی هم وجود داشته باشد، چون در مورد آن و شیوه های رسیدن به سعادت اخروی اتفاق نظر وجود ندارد، نباید هیچ شیوه ی خاصی را به شیوه های دیگر برتری داد. چون ما اصولاً نمی توانیم در این مورد توافق کنیم که آیا اصلاً خدا روح، بهشت، یا حیات اخروی وجود دارند یا نه، و اگر وجود دارند، سعادت اخروی مستلزم چه قسم زندگانی دنیوی است، پس امور فراطبیعی نمی توانند انگیزه ی کنش ها یا باورهای بخردانه مان باشند.

البته این دیدگاه کاملاً مخالف آموزه های بسیاری از ادیان جهان است. ادیان نیز به بهبود زندگی بشر علاقمند هستند، اما علاقمندی شان بسیار متفاوت با علاقه ی سکولار است. دغدغه ی اصلی ادیان، سرانجام روح، کارما، یا جوهر غیرمادی دیگری است که فراتر از وجود مادی ما می انگارند. بنابراین انگیزه های دنیوی و مادی را ناکافی و حتی نامناسب می دانند زیرا مطابق اعتقاد دینی، امور دنیوی هدف درستی برای زندگی نیستند.

چه منتقدان سکولاریسم در این نکته بر حق باشند و چه بر خطا، این نقد منصفانه ای بر سکولاریسم به عنوان یک فلسفه ی شخصی است. اما هنگامی که سکولاریسم را به عنوان یک فلسفه ی سیاسی در نظر بگیریم، و سکولاریزاسیون را یک فرآیند سیاسی و اجتماعی بدانیم، این نقد دیگر منصفانه نیست.

زیرا صرف این احتمال که آموزه‌ی یک دین درست باشد، سیطره‌ی سیاسی یا اجتماعی اصول آن دین بر همه‌ی شهروندان را توجیه نمی‌کند.

ممکن است مردم تصمیم بگیرند که در زندگی شخصی‌شان سکولار نباشند، و حتی ممکن است این انتخاب درستی باشد، اما **خودشان باید** این رویه را انتخاب کنند، نه اینکه کسانی دیگر برایشان چنین تصمیمی بگیرند. سکولاریسم به عنوان یک فلسفه‌ی شخصی، منکر دخالت موجودات یا ارزش‌های فراطبیعی در زندگی فرد است، اما سکولاریسم به عنوان یک فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی تنها منکر دخالت دادن موجودات یا ارزش‌های فراطبیعی در قلمرو زندگانی اجتماعی است.

یک نقد دیگر به سکولاریسم، که رابطه‌ی خیلی نزدیکی با نقد قبلی دارد، این است که سکولاریسم نمی‌توان مبنای محکمی برای اخلاقیات فراهم کند. به گفته‌ی ناقدانی که این ایراد را پیش می‌کشند، اخلاقیات نیازمند پذیرش اصول یا ارزش‌های ماوراءطبیعی، ابدی و مطلق است و فلسفه‌های ماتریالیستی یا اینجهانی نمی‌توانند چنین اصولی را تأمین کنند. هنگامی که نظام‌های سیاسی و اجتماعی از چنین اصول و ارزش‌هایی رویگردان شوند، در قلمرو اخلاق نیز حرفی برای گفتن ندارند – و نظام اجتماعی فاقد اخلاق به هرج و مرج، فساد، بی‌بندوباری و نابودی می‌انجامد.

مشکل اصلی این ایراد آن است که فرضیات بسیاری می‌کند که نمی‌توان درستی‌شان را اثبات کند. اگر خدا وجود داشته باشد، اگر ارزش‌های فراطبیعی وجود داشته باشند، اگر این ارزش‌ها برای حفظ اخلاقیات ضروری باشند، و اگر فلسفه‌های ماتریالیستی نتوانند مبنایی برای اخلاقیات فراهم آورند – و بسیاری فرض‌های دیگر که درستی‌شان همین قدر جای سؤال دارند، آنگاه این ایراد می‌تواند وارد باشد. متأسفانه، هر کدام از این فرض‌ها به راحتی ممکن است غلط از آب در آیند. و دلایلی قوی داریم تا بگوییم که بسیاری از این فرض‌ها حقیقتاً غلط هستند. برای ردّ این ایراد کافی است نشان دهیم که یکی از مفروضات اش غلط است. و از آنجا که بسیاری از این مفروضات مشکوک هستند، خود ایراد در بهترین حالت مشکوک است.

یک مشکل دیگر این ایراد این است که حتی اگر بپذیریم که همه‌ی مفروضات آن به معنای عام درست هستند، چگونه می‌توانیم بپذیریم که به معنای خاص هم درست باشند؟ به بیان ساده‌تر، ما نمی‌توانیم وجود خدایی عام و ارزش‌های فراطبیعی عامی را بپذیریم، بلکه باید وجود خدایی خاص، ارزش‌هایی خاص، و نظام اخلاقی خاصی را بپذیریم. اما کدام نظام عقیدتی را باید پذیرفت و به عنوان مبنای نظام اجتماعی و سیاسی به کار بست، به طوری که بر کسانی هم که خدایی دیگر و اصول دینی دیگری دارند قابل اعمال باشد؟ اگر نتوان پاسخ درستی به این پرسش داد، آنگاه برای یک جامعه‌ی آزاد و

تکثرگرا، پذیرفتن سکولاریسمی که نسبت به مدعاهای خاص ادیان بی طرف باشد ارجحیت می یابد. زیرا سکولاریسم هیچ نظام دینی خاصی را نمی پذیرد، بر صدر نمی نشاند و بر همگان تحمیل نمی کند.

سرانجام، ایراد ضعیف دیگری که مطرح می شود این است که فرآیند سکولاریزاسیون موجب می شود که مردم از ریشه های دینی و فرهنگی خود بیگانه شوند. عموماً این ایراد از جانب مسیحیان محافظه کار مطرح می شود، اما مسلمانان و یهودیان محافظه کار هم چنین ایرادی به سکولاریسم گرفته اند. به نظر اینان، زوال سیطره ی دین در جامعه ی سکولار باعث می شود که مردم هر چه کمتر مجال یابند تا سنت دینی و تعالیمی را بیاموزند که میراث فرهنگی شان است.

این استدلال جالب، اما بی مایه ای است. درست است که آمریکایی های امروزی بسیار کمتر از آمریکاییان قرن نوزدهم در مورد مسیحیت می دانند. این وضع از نقطه نظر آموزشی جای تأسف دارد، اما نمی تواند یک استدلال سیاسی یا اجتماعی محسوب شود. مردم از تاریخ یونان باستان و سیاست و فرهنگ رومی هم کمتر از گذشته می دانند - فرهنگ هایی که بی شک نقش مهمی در شک گیری کل فرهنگ غربی داشته اند. این جهل اسف بار است، اما دلیل نمی شود که ارزش های دینی یونانی یا رومی را وارد نظم سیاسی یا نهاد فرهنگی خود کنیم. فقدان معلومات مردم از تاریخ مسیحیت و سنت های آن نیز به همین میزان اسف بار است، نه بیشتر.

البته رهبران محافظه کار دینی با این پاسخ موافق نیستند. هدف آنان ارتقای نظام دینی شان، با جذب پیروان جدید و با تشویق پیروان فعلی به وفاداری بیشتر است. هنگامی که ارباب دین تسلط بر دولت و نیز سیطره بر فرهنگ را از کف بدهند، نیل به این اهداف هر چه دشوارتر می شود. هنگامی که قرار باشد به عنوان یک حریف برابر با دیگر ادیان و فلسفه ها به هم‌آوردی پردازند، احتمال غلبه ی کامل یافتن شان هر چه کمتر می شود. طبیعتاً آنها موافق چنین وضعی نیستند - اما در جامعه ی سکولار در این مورد کار چندانی از دست شان بر نمی آید. اگر عقایدشان طالب پیدا کند، تنها به خاطر جذابیت خود آن عقاید نزد مخاطبان است. هنگامی که رهبران دینی از دولت یا فرهنگ استمداد می طلبند، در اصل پذیرفته اند که عقایدشان به تنهایی از پس جلب مخاطب بر نمی آیند.

مسلماً هیچ خطایی در این ادعا نیست که مردم نباید سکولاریسم را به عنوان فلسفه ی شخصی شان بپذیرند - در بازار عقاید، حضور دیدگاه های گوناگون و رقیب غنیمتی است. اما تنها آن فلسفه هایی می توانند به درستی و صادقانه خواهان کنار نهادن سکولاریسم به عنوان میدان عمومی رقابت ادیان بر سر جلب نظر شهروندان باشند که در پی چیرگی بر جامعه و تعطیلی این بازار هستند.

سکولاریزم

از نظرتا عمل

دکتر محمد برقی

طرح از : پری ناز شجره

نشر قطره، 1381

سیاست، حکومت یا دولت جدایی دین از

(برگرفته از فصل اول کتاب «سکولاریزم، از نظر تا عمل»)

نوشته ی دکتر محمد برقی

نشر قطره، چاپ اول 1381

نگاهی به ادبیات سیاسی ایران در این زمینه نشان می‌دهد که طرح این شعار از همان اولین گام یعنی بیان آن، آشفته و نامعین است. سکولاریزم در ادبیات سیاسی به سه شکل بیان می‌شود: «جدایی دین از سیاست»، «جدایی دین از حکومت» و «جدایی دین از دولت». در حالی که این سه شعار سه معنی و سه کارکرد متفاوت دارد.

عبارت فوق به ویژه تا چند سال قبل در زبان سیاسیون بسیار معمول بود. از جمله مهندس بازرگان تقریباً در همه نوشته‌هایشان چنین گفته‌اند. دکتر سروش نیز تا چندی قبل در نوشته‌هایشان بیشتر بدین شکل می‌نوشتند. در ادبیات سیاسی جبهه ملی، و نیروهای لائیک جامعه و حتی افراد و گروه‌های سیاسی خارج از کشور، از چپ و راست، این شعار بدین گونه می‌آید. در نمازهای جماعت و سخنان دولتمردان جمهوری اسلامی از جمله آقای خاتمی و آیت‌الله خامنه‌ای نیز این‌گونه طرح کردن مسئله شیوه غالب است.

معنای این شعار این است که هیچ فرد دین‌دار و معتقدی با حفظ باورها و اعتقاداتش نباید وارد صحنه سیاست شود. و یا هیچ سازمان سیاسی و حزبی نمی‌بایست باورهای دینی داشته باشد، و یا از اعتقادات دینی‌اش در عملکرد و فعالیت سیاسی خود بهره گیرد و یا سعی در به اجرا درآوردن آنها کند. به عبارتی هر کس و هر سازمانی که می‌خواهد به صحنه سیاست قدم بگذارد می‌بایست نخست باورهای دینی خود را کنار بگذارد و سپس وارد میدان سیاست بشود.

ما می‌دانیم برعکس مفهوم ظاهری این شعار، افراد و سازمان‌های بیان‌کننده آن چنین منظور و مقصودی ندارند، و شرکت افراد و احزاب دین‌دار در سیاست را - با حفظ اصول اعتقادی خود، و حتی مبارزه برای پیشبرد آن اعتقادات - کاری درست و مطابق با اصول دموکراسی می‌دانند.

همچنین می‌دانیم که سکولاریزم در غرب نیز بدین معنی نیست. در بسیاری از کشورهای

از آنجا که تفکیک دو مفهوم *government, state*، پدیده‌ای است متعلق به عصر جدید و پیدایش جوامع مدنی در غرب، لذا ما در موقع وام‌گیری این دو مفهوم از غرب از دوران مشروطه، دچار نوعی سردرگمی در ترجمه شدیم. زیرا ما به طور سنتی، مثل جوامع اروپایی در قرون وسطی، در فرهنگ سیاسی‌مان این دو مفهوم را به صورت جدا و مستقل نداشتیم. یک پادشاه داشتیم که از طریق وزرا و امرای خود مملکت را می‌چرخاند، و نهادهای مستقل قضایی و قانونگذاری هم وجود نداشتند.

با مشروطه این مفاهیم از غرب وارد کشور ما شدند. اما پیش از آن‌که از نوشته روی کاغذ وارد فرهنگ عملی سیاسی کشورمان شوند، و جامعه درکی از این دو مفهوم بیابد، به زودی چرخ بر همان پاشنه گذشته چرخید، و تمام رشته‌ها پنبه شد. رضا شاه پهلوی قدرت را به دست گرفت و مملکت را به همان شیوه قدیم اداره کرد. مجلس و قوه قضاییه زینت‌المجالسی شدند تابع امر و خواسته پادشاه. حکومت و دولت هویت جدایی پیدا نکردند و *state* و *government* معنی مستقل نیافتند. بعد هم محمدرضا شاه پهلوی جای پای پدر گذاشت. به ویژه بعد از کودتای 28 مرداد که هر چه بر قدرت او افزوده شد وجود سه قوه مستقل از یکدیگر بیشتر معنی خود را از دست داد، و همه چیز طبق همان سنت هزاران ساله ایران در شخص شاه و خواسته‌های او خلاصه شد و مقامات کشور کارگزاران و مستخدمین ایشان شدند.

در اثر نبودن دو هویت عینی *government, state* در جامعه، این سردرگمی در ترجمه نیز خود را نشان داد، و در ادبیات سیاسی کشور نیز تکلیف این دو مفهوم روشن نشد. لذا در ترجمه‌ها می‌بینیم که در مقابل *government* گاه نوشته می‌شود حکومت و گاه دولت و همچنین *state* نیز هم به حکومت و هم به دولت ترجمه شده است. به همین سبب شاهدیم در مکاتبات رسمی وزارت خارجه قبل و بعد از انقلاب نوشته می‌شود «دولت شاهنشاهی ایران» یا «دولت جمهوری اسلامی ایران» ولی در ماده یک قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است «حکومت جمهوری اسلامی ایران». همچنین در ترجمه متن مواد حقوق بشر همه جابه‌جایی *state* اصطلاح دولت به کار رفته است. یک نگاه به کتب علوم سیاسی و جامعه‌شناسی و ترجمه‌ها وسعت این سردرگمی را نشان می‌دهد. حتی در موارد بسیاری در یک نوشته این دو مفهوم به جای یکدیگر مرتبا به کار می‌رود. حجت‌الاسلام محسن کدیور یک‌جا تعریف آقاي داریوش آشوري را پذیرفته، و اصطلاح دولت را در مقابل *state* برگزیده و اسم کتابش را «نظریه‌های دولت در فقه شیعه» گذاشته است، ولی نام کتاب دیگرشان را که در همین مقوله نوشته‌اند «دغدغه‌های حکومت دینی» گذاشته است. همچنین مجموعه سخنرانی‌های سمینار انجمن مهندسين اسلامي در ایران مورد تحت عنوان «دین و حکومت» چاپ شده است، ولی در همان کتاب نوشته دکتر غلامعباس توسلي زیر عنوان «رابطه بین دین و دولت» آمده است.

به هر حال می‌بایست گفت حال دیگر زمان آن رسیده که تکلیف این دو مفهوم توسط فرهنگستان و نهادهای مسئول کشور در این مورد دقیقاً روشن شود و معلوم گردد که تعریف دقیق هر یک از دو مفهوم «حکومت» و «دولت» چیست. کدامین بیانگر کلیت نظام و کدامین بیانگر قوه مجریه آن است. به دیگر سخن کدام یک در مقابل مفهوم state و کدام یک به جای مفهوم government به کار برده شود.

اما از آنجا که تعاریف قراردادی هستند، و مهم نیست که کدامین اصطلاح را با کدامین تعریف به کار ببریم پیشنهاد می‌شود که به جای state «حکومت» و به جای government اصطلاح «دولت» را به کار ببریم. زیرا در زبان فارسی هر جا صحبت از government است معمولاً می‌گوییم دولت. مثلاً می‌گوییم هیئت دولت، دولت دکتر مصدق، دولت آقای خاتمی، دولت آقای هویدا و نمی‌گوییم حکومت دکتر مصدق، یا حکومت آقای خاتمی، یا حکومت آقای هویدا.

state به هر دو شکل حکومت و دولت ترجمه شده، و در زبان مردم نیز به هر دو صورت به کار برده می‌شود. ولی در این‌جا نیز هر جا که کل نظام در نظر باشد در اکثر موارد مردم می‌گویند «حکومت». از جمله می‌گویند حکومت خاندان پهلوی، حکومت قاجاریه و یا حکومت صفویه. و یا وقتی مردم صحبت از نوع نظام سیاسی کشور می‌کنند و کلیت نظام را مورد نظر دارند از اصطلاح «حکومت» بهره می‌گیرند و می‌گویند حکومت سلطنتی، حکومت جمهوری، حکومت سوسیالیستی یا حکومت سرمایه‌داری و غیره ...

از این روی با توجه به مطالب فوق، و این که در تعریف سکولاریزم سخن از جدایی دین، و یا در اصطلاح خود غریبان جدایی کلیسا، از state است، لذا به نظر می‌رسد شکل درست این شعار می‌باید «جدایی دین از حکومت» باشد.

به این ترتیب دولت مجموعه‌ای است که مستقیم یا غیرمستقیم توسط مردم برای مدت محدودی جهت اداره کشور انتخاب می‌شود. و از آنجا که همه احزاب و افراد حق دارند که با حفظ باورهای خود و اعلام آن در انتخابات شرکت جویند، بنابراین هر کس به به سمت رئیس دولت برگزیده می‌شود می‌تواند در چهارچوب قوانین کشور همکاران خود را برگزیند. این فرد می‌تواند مستقیماً توسط مردم انتخاب شود مثل رئیس جمهور در ایران و یا آمریکا، و یا چون نظام‌های دموکراسی پارلمانی رهبر گروه اکثریت در مجلس رئیس دولت می‌شود همانند کشورهای هند، انگلستان و اسرائیل.

در یک نظام مردم سالار هر گروه سیاسی اعم از مذهبی یا غیرمذهبی می‌تواند در انتخاب شرکت کند و با به دست آوردن اکثریت تشکیل دولت بدهد و یا در مجلس اکثریت به دست آورد. به طور قطع حزب برنده حداکثر تلاش خود را می‌کند که کشور را مطابق باورها و ارزش‌های خودش اداره کند و قوانینی

که نقطه نظر حزب را تایید می‌کند ارائه و تصویب کند. لذا اگر گروه و سازمان برنده انتخابات يك حزب مذهبی باشد به طور قطع به دنبال ارائه و تصویب و اجرای قوانینی است که با ارزش‌های مذهبی آن همخوانی داشته یا از آن سرچشمه گرفته باشد.

اما آن چه حزب و یا سازمان برنده را محدود می‌کند و اجازه نمی‌دهد با وجود در دست داشتن اکثریت هر قانونی را که می‌خواهد قانون کشور کند، قانون اساسی است. یعنی با وجود داشتن اکثریت نمی‌تواند قانونی را که با قانون اساسی مغایرت داشته باشد تصویب و اجرا کند. به همین سبب بارها شاهدیم که قانونی در کنگره آمریکا تصویب می‌شود ولی «دادگاه عالی» آن را مغایر قانون اساسی می‌یابد و آن را لغو می‌کند.

بدین ترتیب اگر «جدایی دین از حکومت» در قانون اساسی کشور آمده باشد هیچ دولتی و هیچ مجلسی نمی‌تواند کاری که این اصل را به خطر اندازد اجرا و یا قانونی که با این اصل تضاد داشته باشد تصویب کند. یا اگر در قانون اساسی آمده باشد که همه شهروندان در برابر قانون مساوی هستند حزبی که با آوردن اکثریت آرا دولت یا مجلسی را به دست گرفته است نمی‌تواند قانونی بگذراند که يك اقلیت دینی را شهروند درجه دوم بخواند و او را از حقوق مساوی در برابر قانون محروم کند. یا اگر در قانون اساسی آمده باشد که قوانین از رای مردم سرچشمه می‌گیرد، هیچ دولتی نمی‌تواند قانونی بگذراند که يك کتاب دینی منشأ قانون بشود، و یا قوانین مصوبه مجلس برای تصویب نهایی با آن کتاب دینی مقایسه شود.

سردرگمی و درک نادرست یا گنگ همین مفاهیم است که در ترکیه و الجزیره به نام حفظ دموکراسی نیروهای نظامی وارد عمل می‌شوند و دولتی را که اکثریت به دست آورده، به جرم آن‌که متعلق به يك حزب دینی است ساقط می‌کنند و به بهانه آن که این احزاب اسلامی معتقد به دموکراسی نیستند و می‌خواهند با در دست گرفتن دولت، دموکراسی و سکولاریزم را از بین ببرند، با نیروی نظامی سرکوب می‌کنند و آرای مردم را زیر پا می‌گذارند. مدعیان دموکراسی و کشورهای غربی مدعی دموکراسی نیز این شکستن اصل اساسی دموکراسی را قابل پذیرش می‌دانند. در حالی که در هر دوی این کشورها احزاب اسلامی خود را ملزم به اجرای قانون اساسی دانسته و در چارچوب همان قانون اساسی در انتخابات شرکت کرده بودند و نمی‌توانستند قوانینی را بگذرانند که مثلاً در ترکیه اصل لائیک بودن حکومت را لغو کند یا در الجزایر یک حکومت دینی، نه دولت دینی، برقرار کند.

البته اگر گفته شود این احزاب بر خلاف آنچه ادعا می‌کردند بالاخره چنین می‌کردند این قصاص قبل از جنایت است. به هر حال ارتش که در این دو کشور دارای چنین قدرت سرکوبی بود هر لحظه می‌

توانست همین کار را انجام دهد. این احزاب دولت را به دست می گرفتند نه حکومت را، و هر دولتی متعهد است که در چهارچوب قانون اساسی آن کشور عمل کند. لذا هیچ بهانه و استدلالی نمی تواند سرکوب غیرقانونی و جنایتکارانه ی ارتش را در این دو کشور توجیه کند، و همه ی حامیان غربی ارتش در این دو کشور در گناه سرکوب ها و جنایت ها و خونریزی های پس از آن در این دو کشور شریک هستند. متأسفانه بسیاری از روشنفکران لائیک جهان سومی نیز به خاطر بیدادگری ها و بی قانونی هایی که در کشورهای خود شاهد بودند در مقابل این قانون شکنی ها یا سکوت کردند و یا حتی آن را تأیید کردند. در حالی که اگر روشنفکران و مدعیان آزادی به خاطر احساسات یا منافع اصول اعتقادی خود را زیر پا بگذارند نمی توانند در مواردی که دیگران حقوق آنان را زیر پای می گذارند با توسل به همان اصول خواستار حقوق خودشان بشوند. به عبارتی اگر یک فرد یا یک نیروی لائیک به سرکوب یک نیروی مذهبی اعتراض نکند، و به خاطر آن که آن مجموعه را متعصب و عقب مانده می داند لغو حقوق آن را مجاز بداند، نمی تواند نیروهای مذهبی عقب گرا و فناتیک را سرزنش کند که چرا حقوق مدنی آنها را رعایت نمی کند.

نقش کلمه ی "دین" در شعار عرفی بودن

پس از بررسی سردرگمی در جزء دوم شعار، یعنی حکومت، سیاست یا دولت، باید گفته شود که جزء اول این شعار، یعنی "دین" هم، به دو دلیل نادرست است.

الف. دین یک نظام اعتقادی و پایه ی بسیاری از ارزشهای اخلاقی هر جامعه ای است و باورهای دینی اکثریت مردم جامعه به طور طبیعی در نظام ارزشی جامعه اثر می گذارد. تحریم زنان یا ممنوعیت هم جنس بازی، که هنوز هم در پاره ای از جوامع غربی معمول است، به پیروی از همین باورهای دینی می باشد. یا تا همین چند دهه ی قبل در دادگاه ها اروپا و آمریکا به انجیل قسم می خوردند، که کتاب مقدس اکثر مردم جامعه بود. تا آن که پیروان نظام های اعتقادی دیگر نیز در آن جوامع زیاد شدند و اعتراض ها بالا گرفت، و گفتند ما که به انجیل اعتقاد نداریم چگونه به آن قسم بخوریم. به هر حال به دلیل اعتراض های بسیار از زوایای مختلف، حال سال هاست که در دادگاه ها دیگر کتاب مقدس را نمی آورند و فقط می خواهند متهم در مقابل قاضی بگویند قسم می خورم که راست بگویم. البته این امر هنوز هم همه جا گیر نشده و در موارد بسیاری باز هم به کتاب مقدس قسم می خورند. یا روی تمام اسکناس های آمریکا نوشته شده *in God we trust* (به خدا اعتماد می کنیم). و در مراسم تحلیف ریاست جمهوری آمریکا یک کشیش رئیس جمهور را قسم می دهد.

در کشورهای غربی نیز در تعریف سکولاریزم می‌گویند separation of church and state (جدایی کلیسا و حکومت). در فارسی church یا نهادهای رسمی دینی به "دین" ترجمه شده است، در حالی که لغت مترادف دین Religion است. به همین سبب برخی تازگی‌ها می‌نویسند جدایی "مسجد و حکومت" که این نیز رسا و گویا نیست، که دلیل آن در قسمت‌های بعدی خواهیم پرداخت.

به هر حال مقصود از شعار جدایی حکومت و کلیسا آن است که کلیسا، که خود را متولی دین و متخصص قوانین دینی می‌داند، حکومت را به دست نگیرد و قانون‌گذار نشود، تا جامعه را بر طبق قوانین و قواعدی که مورد باور آن نهاد است اداره کند، و جایی برای دیگرانندیشان و مشارکت آنان در تعیین سرنوشت خود باقی نگذارد. به دیگر سخن حق قانونگذاری و اداره جامعه را نمی‌خواستند به گروه یا پیروان عقیده خاصی، به جای اکثریت مردم واگذار کنند و قوانین مشروعیت خود را نه از باورهای دینی و کتاب مقدس، بلکه از رای و نظر مردم بگیرد.

ب: زمانی که این اصطلاح وضع شده بود تمام نظام‌های اعتقادی به شکل دینی بودند. لذا حتی اگر به جای کلیسا با تسامح لغت «دین» را هم بگذاریم ویژه آن دوران از جوامع بشری است. در حالی که در قرن بیستم شاهد به وجود آمدن حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی و عقیدتی‌ای هستیم که همانند نظام‌های دینی عمل می‌کنند، اما پیرو دین نیستند و به ماوراء الطبیعه باور ندارند. ایدئولوژی‌هایی چون فاشیسم، نازیسم و از همه شناخته‌تر مارکسیست. لذا امروزه وقتی صحبت از جدایی دین از حکومت می‌شود اضافه می‌شود «دین یا هر ایدئولوژی» و این اضافه و اصطلاح در نشریات ایرانی خارج از کشور، به ویژه نیروهای چپ یا آشنا با آن فرهنگ، بیشتر به چشم می‌خورد.

شعار «جدایی دین از حکومت» به پیروی از سنت شناخته شده در غرب همچنان تکرار می‌شود، در حالی که اگر قرار باشد آن را مناسب شرایط روز و درک جدید بشر وضع کنند شاید بتوان گفت جدایی ایدئولوژی از حکومت که در آن صورت خود مفهوم ایدئولوژی باید دقیقاً تعریف شود و معلوم شود که آیا مثلاً نظام سرمایه‌داری، همان‌گونه که بعضی مدعی هستند، خود یک نظام ایدئولوژیک نیست. و آیا یک نظام سیاسی چون آمریکا را، که سرمایه‌داری را اصل قرار می‌دهد و آشکار خواستار گسترش جهانی آن است، می‌توان یک نظام غیرایدئولوژیک خواند.

ممکن است این ایرادات و مباحث از نظر بسیاری کاری بی‌فایده یا غیر لازم باشد، و ایرادات ملانقطی و مباحث مدرسه‌ای و اسکولاستیک به نظر برسد، ولی همان‌گونه که ذکر شد وقتی در جامعه‌ای سنت یک امر نیست تعریف دقیق و مناسب با شرایط روز آن لازم است. والا در غرب بسیار می‌شنویم که سیاسیون بسیار صاحب‌نام هم در سخنانشان می‌گویند جدایی دین از سیاست Separation of Church or Religion and Politics و این اشتباه فاحش با توجه به سنت عملی دیرینه جامعه مشکلی ایجاد نمی‌کند. ولی در ایران، و همه کشورهای که سکولاریزم را تازه می‌خواهند وارد مباحث اجتماعی و سیاسی خود کنند، نمی‌توان چنین غافلانه سخن گفت و با مردم و مخاطبین خود رابطه برقرار کرد. این خطا در کشورهای غربی با سنت دیرینه عرفی بودنش اشکالی ایجاد نمی‌کند، اما همان‌گونه که دیدیم در ترکیه و الجزیره فجایع بسیاری به بار می‌آورد.

فصل دوم

سکولاریزم و روند شکل‌گیری آن در غرب

تعریف:

دو اصطلاح «سکولار» و «لائیک» چه در زبان فارسی و چه در زبان‌های اروپایی، در بسیاری از موارد به صورت مترادف به کار برده می‌شوند. هر چند گاه اصطلاح سکولار معنای وسیع‌تر از لائیک در نظر گرفته می‌شود. لائیک در زبان فارسی به «عرفی»، «غیردینی»، «غیرمقدس»، «دنیوی» و در عربی به «علمانیت» به معنی علمی کردن ترجمه شده است. و مراد فرهادپور به حق مترادف «این جهانی کردن» را بهتر می‌پسندد.

به هر حال نه تنها در زبان فارسی این اصطلاحات دقیق تعریف نشده و برداشت‌های نسبتاً گوناگونی از معانی آنها وجود دارد، بلکه در غرب هم تعریف آنها، به ویژه سکولاریزم، بحث برانگیز و غیر روشن است. زیرا کاربرد و از آنجا تعریف آنها، در طول زمان تغییر کرده و مثل بسیاری از مفاهیم علوم انسانی تعریف آنها با توجه به حرکت تاریخی و جغرافیایی آنها معلوم می‌شود.

لوب^[1] و نیک^[2] در این مورد به تفصیل بحث کرده و کاربرد این دو اصطلاح به ویژه سکولاریزم را در سیاست، حقوق، فلسفه، جامعه‌شناسی و دین با توجه به روند تاریخی آنها بیان کرده‌اند. و گفته‌اند که مفهوم سکولار در طول تاریخ خود همیشه با نوعی ابهام و به صورت بحث برانگیزی به کار برده شده است.^[3]

از آن روی که لغت‌شناسی و وارد جزییات شدن موارد کاربرد این مفهوم مورد نظر این نوشته نیست، لذا به اختصار و با حداقل توضیح لازم به تعریف سکولاریزم می‌پردازیم.

سکولاریزم در جامعه‌شناسی به طور کلی یعنی کاسته شدن نقش نهادهای مذهبی در اداره امور جامعه، و واگذاری اداره نهادهای اجتماعی به دولت و سازمان‌های غیردینی و عرفی. این اصطلاح نخستین بار در مذاکراتی که منجر به صلح وستفالی در 1648 شد توسط یک فرانسوی به کار رفت - صلحی که به سی‌سال جنگ‌های خونین میان فرقه‌های مسیحی در اروپا پایان بخشید. در آنجا این اصطلاح در مورد سرزمین‌هایی به کار رفته که اداره آن از کلیسا به مقامات دولتی واگذار شد. سرزمین‌ها که پیشتر برای جبران خسارت به کلیسا داده شده بود.

اما اصطلاح سکولار از دیرباز به معنی دنیوی، در مقابل sacred یا مقدس، در زبان‌های اروپایی به کار می‌رفت. و همین معنی نیز همیشه با این اصطلاح، در هر تعریف خود، به نوعی همراه بوده است.

با جدا شدن قلمرو علم از دین، و تجربی شدن علم، اصطلاح سکولار در مورد علوم تجربی به کار رفت. یعنی علمی که دیگر علوم الهی و با سرچشمه متافیزیکی نیستند. بعدها که نهادهای اجتماعی‌ای چون آموزش، سیاست نیز از قلمرو دین خارج شدند و راه مستقل خود را پیمودند. این اصطلاح به صورت صفت برای آنها نیز به کار رفت.

با گذشت زمان این اصطلاح حتی در مورد افراد هم به کار گرفته شد. وقتی می‌گویند فلان شخص یا جمع سکولار است یعنی مذهب اشتغال فکری نیست و در مراسم اصلی زندگی چون مرگ، ازدواج و تولد کمتر و کمتر به تشریفات دینی اهمیت می‌دهد.

به دیگر سخن اصطلاح سکولار در مورد افراد یا نهادهایی به کار برده می‌شود که اصل را بر دستاوردهای عقلی انسان، تا امور مقدس و ماوراء الطبیعه می‌گذارند، لذا معنی آن بیشتر «غیردینی» است تا ضددینی. هر چند تنها در آمریکا این مفهوم نزد عموم به معنی ضد دینی به کار برده می‌شود. همان معنی‌ای که پاره‌ای از ایرانیان و مردم اروپا از اصطلاح «لائیک» در نظر می‌آورند.

سکولاریزم، که در موارد مختلف و دانش‌های گوناگون با کاربردهای مختلف به کار برده می‌شود، در رابطه با دین به این معنی به کار می‌رود که دیگر دین نیروی حاکم و تعیین کننده زندگی جامعه نیست، بلکه دین نیز یک تخصص یا یک نهاد است در کنار دیگر نهادها و تخصص‌هایی موجود در جامعه و به قول شاینر سکولاریزم یعنی آن‌که جامعه از دست مذهب رها می‌شود.^[4]

در مورد چگونگی روند سکولار شدن جوامع اروپایی و در نهایت جوامع انسانی، جامعه‌شناسان مختلف تئوری‌های مختلفی ارائه کرده‌اند اما می‌شود گفت اساس تمام نظرات آنان پیرامون نظرات دو جامعه‌شناس است: ماکس وبر و دورکهایم.

دورکهایم اصطلاح differentiation (تفاوت‌گذاری) را در این مورد به کار می‌برد و می‌گوید جوامع انسانی به تدریج امور دنیوی خود را که در آغاز همه به دست دین بود و از این روی مقدس انگاشته می‌شدند، در اختیار خود می‌گیرند. نهادهایی چون تعلیم و تربیت، حقوق، علوم گوناگون. با این تصرف کردن و در اختیار گرفتن، بشر این نهادها را از قلمرو مقدس Sacred به قلمرو غیرمقدس و یا ناسوتی profane انتقال می‌دهد.

دورکهایم در این مورد می‌گوید:

«دین پیش‌تر همه چیز جامعه را در بر می‌گرفت. هر امر اجتماعی دینی بود، و این دو اصطلاح به صورت مترادف به کار برده می‌شدند. اما کم‌کم به مسایل سیاسی، اقتصادی و علمی قلمرو خود را از قلمرو دین جدا کردند... خدا قبلاً در تمام روابط بشر حاضر بود، اما در طول زمان از آن پا پس می‌کشد و به تدریج جهان را به انسان و درگیری‌هایشان وامی‌گذارد. حتی اگر بخواهد هم مسلط باشد تسلطی از راه دور و از بالا است... وی به تدریج فضای بیشتری را به عملکرد آزادانه بشر می‌دهد. این روند در نقطه خاصی از تاریخ اتفاق نمی‌افتد، بلکه می‌توانیم از همان آغاز تحولات جوامع شاهد آن باشیم. لذا این امر به شرایط توسعه و رشد جوامع بستگی دارد. اما روی هم رفته هر روز از تعداد آن دسته از باورها و احساسات گروهی، که به آن اندازه متمرکز و توانمند باشند که بتوانند ویژگی‌های یک دین را پیدا کنند، کاسته می‌شود. می‌توان گفت میانگین فشردگی وجدان عمومی به طور فزاینده‌ای کم می‌شود. این قلمروها که از مذهب مستقل می‌شوند به طور روزافزایی ناسوتی می‌شوند.»

ماکس وبر نیز از همین تحول و روند آن در جوامع انسانی سخن می‌گوید. وی بر آن است که جوامع از دوران جادویی - مذهبی به سوی دوران عقلانی حرکت می‌کنند. اگر در جامعه جادویی - مذهبی منظور اصلی از کار ارزش‌هاست. در جامعه عقلانی اعمال و کارهای انسان‌ها برای دستیابی به اهداف معینی است. و در راه دستیابی به این اهداف نیز به حداکثر کارایی اندیشیده می‌شود و احساسات و عواطف دخالت داده نمی‌شوند. سود و ضررها عقلانی سنجیده شده و بر آن مبنا عمل می‌شود. لذا چنین جهانی افسون زدایی شده disenchanted می‌شود.

شاینر به جای افسون زدایی، اصطلاح "جابجایی" transposition را به کار می‌برد. وی بر آن است که جوامع انسانی این روند را در شش مرحله می‌پیمایند. 1- افول دین 2- همرنگی و همدلی دین با این

جهان 3- جدا شدن و یا عدم درگیری جامعه و دین 4- جایابی باورهای دین و نهادها 5- غیرقدسی شدن جهان 6- تغییرات اجتماعی

بدین ترتیب می‌توان گفت که در نهایت تمام این افراد يك مفهوم را بیان می‌کنند. این که جوامع از دوران قدسی و اسرار آمیز و جادویی بودن به سوی دوران دنیوی و عقلانی شدن حرکت می‌کنند. و انسان‌ها کم‌کم به این نتیجه می‌رسند که جهان و امور آن را از زاویه نیروهای ماوراء الطبیعه توجیه و تعبیر نکنند، بلکه برای درک دنیا و انجام کارهای اجتماعی دنیایی خود به عقل و اندیشه خویش تکیه کنند، و نهادهای لازم را جهت اداره امور زندگی خود، به کمک عقل و تدبیر و درایت خویش، ایجاد کنند. و به جای مراجعه به تعالیم و متون مقدس و یاری خواستن از نیروهای متافیزیکی، به عقل خودشان برای حل و اداره اموراتشان مراجعه کنند.

با توجه به این مقدمات از این پس به جای هر دو اصطلاح لائیک و سکولار کلمه «عرفی» را برای آنها به کار می‌بریم. و از آن روی که در این نوشته کاربرد سیاسی این مفاهیم مورد نظر است لذا همه جا مقصودمان از این اصطلاحات جدایی نهاد دین از حکومت می‌باشد همان که در غرب تحت عنوان «جدایی کلیسا از حکومت» از آن یاد می‌شود.

این غیرقدسی شدن جهان و عرفی شدن امور سیاسی در غرب طی يك روند چند قرنه صورت گرفت. رنسانس، جنبش پروتستانیسم، عصر روشنگری، و از همه مهمتر انقلاب صنعتی از عوامل اصلی عرفی شدن این جوامع هستند. با آن که همه جوامع غربی کم و بیش این روند را در شکل خود یکسان پیموده‌اند، اما در زمینه سیاسی، یعنی جدا شدن قلمرو دین و حکومت، راه‌ها و شیوه‌های گوناگونی را برگزیده‌اند، و هر يك به دلایل خود و تحت تاثیر شرایط خاص خود به آن روی کرده‌اند.

همین تفاوت در انگیزه‌ها، و اختلافات در شرایط تاریخی و اجتماعی، عملکردها و نتایج مختلفی را به بار آورده است. به طوری که در صحنه عمل و در واقعیت اجتماعی آنچه که در يك جامعه ممکن است عرفی انگاشته شود و در جامعه دیگر آن را کاملاً با اصل عرفی بودن جامعه در تضاد می‌دانند. و مردم جامعه دوم بر آن هستند که عملی که مردم جامعه اول می‌کنند ناقض اصل دخالت دین در حکومت است.

از این روی در این بخش به صورت گذرا روند عرفی شدن چند جامعه غربی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا این تفاوت‌ها تا حد ممکن روشن شود. تکیه ما نیز بر بعد سیاسی آن، یعنی رابطه‌های دینی و حکومت است.

روند عرفی شدن جوامع غربی

فرانسه

روشنفکران فرانسه سهم زیادی در جهانی شدن نظریه لائسیسته یا عرفی‌گرایی دارند و این مفهوم با انقلاب فرانسه به بسیاری از کشورهای دیگر جهان رفت. عرفی شدن جامعه یکی از خواست‌های اساسی انقلاب فرانسه بود و پیش از هر کشوری روشنفکران آن کشور خواستار آن شدند که اداره امور سیاسی و اجتماعی جامعه از جمله آموزش و پرورش است از دست نهاد مذهبی بیرون آورده شود و به دولت، که غیردینی و عرفی است، واگذار شود.

روشنفکران غیردینی و گاه دین ستیز فرانسه از دست زورگویی‌های کلیسای کاتولیک، که کلیسای حاکم بود، و خرافاتی که توسط آن نهاد تبلیغ می‌شد به تنگ آمده و به مبارزه با کلیسا و آموزش‌های ارتجاعی آن برخاستند. روشنفکرانی چون ولتر، روسو، منتسکیو، دیدرو و اصحاب دایره‌المعارف.

این مخالفت روشنفکران با کلیسا و اعمال آن، چنان شدید بود که گاه از سوی جمعی از آنان، چون اصحاب دایره‌المعارف، تا حد رنگ و بوی ضد دینی داشتن هم‌پیش می‌رفت. کلیسا هم به نوبه خود تبلیغ می‌کرد که روشنفکران فرانسه ضد دین مسیحی هستند، و دیدرو و یاران وی را ضد کلیسا و اربابان کلیسا می‌خواند. به عبارتی خود را مساوی دین اعلام می‌کردند. به همین سبب چنان غیردینی بلکه ضددینی بودن روشنفکران فرانسه جا افتاد که در آمریکا تاماس جفرسون را به خاطر آن که هفت سالی در ایام انقلاب آمریکا سفیر آمریکا در فرانسه بود نیروهای مذهبی آمریکا به شدت مورد حمله قرار دادند و او را بی‌دین خواندند، و گفتند بی‌دینی او تحت تأثیر افکار روشنفکران ضد دینی فرانسه است.

روشنفکران و انقلابیون فرانسه نه تنها کلیسا را به عنوان یک قدرت و نهاد استثمارگر می‌دیدند، بلکه آن را هم کاسه و هم دست اشراف و سلطنت فرانسه می‌دانستند. از این روی با کلیسا همان ستیزی را داشتند که با اشراف و خانواده سلطنتی. به عبارتی مبارزه بورژوازی و روشنفکران دوران روشنگری، که در حد زیادی بورژوازی را نمایندگی می‌کردند، چون بر علیه فئودالیسم و سنت‌گرایی و کهنه‌پرستی همراه آن بود، ناگزیر شامل کلیسا هم که رکن اصلی آن نظام بود می‌شد. لذا پس از پیروزی انقلاب، جمعی از اربابان کلیسا، در کنار اشراف و درباریان، به تیغ گیوتین سپرده شدند. و به بسیاری از کلیساها و نهادهای مذهبی حمله شد، و مردم خواستار کوتاه شدن دست کلیسا از هرگونه قدرت حکومتی و لغو امتیازات ویژه و قدرت سیاسی اربابان کلیسا شدند.

البته این امر بدان معنی نبود که روشنفکران عرفی‌گرای و مردم مخالفت قدرت اربابان کلیسا، دشمنان دین نیز بودند. زیرا هیچ‌گاه انقلابیون فرانسه، مثل انقلابیون روسیه در انقلاب سوسیالیستی، خواستار از بین بردن دین و سرکوب آن نشدند. روشنفکرانی چون ولتر و روسو، که افکارشان در شکل‌گیری انقلاب فرانسه نقش به‌سزایی داشت، برای دین مسیح، و به ویژه خود حضرت مسیح احترام زیادی قائل بودند. آنان حتی می‌گفتند مقامات کلیسای فرانسه همچنان به کار اداره کلیسا بپردازند، اما به جای آن‌که این مقامات از واتیکان منصوب شوند، توسط خود مردم کلیسای محل خدمتشان انتخاب شوند، و بعد واتیکان صلاحیت انتخاب شدگان را قبول یا رد کند.

اما سال‌ها و بلکه قرن‌ها نیاز بود تا خواسته‌های روشنفکران دوران روشنگری فرانسه در آن جامعه جا بیفتد، و نظام آموزشی کشور از دست کلیسا خارج شود، و دین به عرصه امور خصوصی رانده شود. از جمله در سال 1901 است که قانونی می‌گذرد که هر کلیسا توسط یک مجمع محلی، که اعضای آن هم لزوماً روحانی نباید باشند، اداره شود. در حقیقت در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم است که جامعه در حد وسیعی عرفی می‌شود. و این به همت دورکهایم، در اول قرن بیستم، است که نظام آموزشی فرانسه سکولار و غیردینی می‌شود.

وی مجمع اساتید و دانشجویان دانشگاه‌ها را ایجاد می‌کند و خود در سال 1902 مسئول قسمت علم و آموزش در دانشگاه سوربن می‌شود. و از این طریق می‌کوشد یک نظام آموزشی غیردینی در سطح کشور را پایه‌ریزی کند. و از طریق آموزشگاه‌های تربیت معلم است که بالاخره این نظریه او به طور سیستماتیک و منظم در مدارس فرانسه حاکم می‌شود. گفتنی است که با آن که جامعه فرانسه و نهادهای آن بسیار عرفی شده‌اند اما مردم آن به اعتبار مطالعات و آمارهای منتشره همچنان یکی از معتقدترین کشورهای مسیحی مذهب هستند و در حد وسیعی در کلیساها و مراسم آن شرکت می‌کنند.

از آن‌جا که آشنایی روشنفکران ایرانی با غرب بیشتر از طریق فرانسه صورت گرفت، تا جایی که اروپا «فرنگ» خواندند، لذا لائیسیته و عرفی‌گرایی و هم‌مثل بسیاری دیگر از مفاهیم اجتماعی-سیاسی غرب، با همان معنا و مفهومی که در فرانسه شناخته می‌شد به ایران انتقال یافت. از این روی بسیاری از روشنفکران ایران وقتی از لائیک بودن یا غیردینی بودن جامعه صحبت می‌کنند در حقیقت آنتیسم یا ضدیت با دین را منظور دارند. و از عرفی شدن نیز برداشتشان آن است که دین و متدینین می‌بایست از صحنه سیاست جامعه کنار گذاشته شوند.

فهمی از عرفی‌گرایی که عملکرد حکومت رضا شاه آن را تقویت کرد، و بعدها هم مارکسیست – که به آن خواهیم پرداخت – این نظریه را شدت بسیار بخشید. حاصل این تأثیرات است که جمعی از

رهبران و فعالیت جبهه ملی با حضور امثال مهندس بازرگان در جمع مبارزین ملی، به خاطر پافشاری ایشان و یارانشان در باورهای دینیشان، مخالف بودند. و در عمل هم فشار را تا به آنجا رسانیدند که اینان ناگزیر نهضت آزادی را، به عنوان يك واحد مستقل در درون جبهه ملی، شکل دادند.

اسپانیا

در اسپانیا کلیسای کاتولیک دارای قدرت بسیار بود. پادشاه خود را حامی و مروج مسیحیت می‌دانست، و در مواجهه با پروتستان‌ها نیز سخت‌ترین عکس‌العمل‌ها را نشان داد، و بی‌رحمانه‌ترین سرکوبی پروتستان در آنجا صورت گرفت. بنا به توصیه پاپ در اسپانیا حتی توبه پروتستان‌ها نیز قبول نبود. در همان آغاز رشد پروتستانیسم، در اسپانیا با چنان خشونت‌هایی آن را سرکوب کردند که در هیچ کشور اروپایی دیگری سابقه نداشت. لذا رشد هر فرقه مسیحی دیگری غیر از کاتولیک در آنجا غیرممکن شد و کشور يك پارچه کاتولیک باقی ماند. این رابطه تنگاتنگ کلیسای کاتولیک و پادشاهان اسپانیا چنان آن دو را به هم آمیخت که پادشاه در حقیقت حامی کلیسا و کلیسا حامی اصلی مشروعیت نظام بود، و از نظر مردم کلیسا و حکومت یکی بودند. کلیساها و نهادهای دینی دارای املاک وسیع و موقوفات عظیم بودند که از مالیات هم معاف بودند. در موارد بسیاری این نهادها در استثمار رعیای خود چنان بی‌رحمی و بی‌انصافی می‌کردند که روی اشراف و زمین‌داران بزرگ را سفید می‌کردند. لذا پس از جنگ جهانی اول فرصتی که برای عصیان علیه کلیسا فراهم آمد مردم به بسیاری از دیرها و کلیساها حمله کردند، و حتی تعداد زیادی از آنها را به آتش کشیدند. رعایا زمین‌ها را تصرف کردند و راهبان و کشیشان را از شهر و آبادی خود با خشونت بیرون راندند. به عبارتی عصیان آنان، عصیان علیه زمین‌داران و سرمایه‌داران بزرگی بود که خود را اربابان کلیسا می‌دانستند. به همین سبب هم پس از آن سعی می‌شود که کلیسا را از قدرت حکومتی کنار بگذارند. البته کلیسا همیشه به عنوان يك قدرت بزرگ در کنار حکومت باقی مانده است، هر چند دیگر رسماً صاحب مقام و به عنوان نهاد قانونگذار جامعه نیست.

انگلستان

سکولاریزم در انگلستان داستانی کاملاً متفاوت از تمام کشورهای اروپایی دارد. در این جا سخن از برکنار کردن کلیسا از قدرت و کوتاه کردن دست آنان از حکومت نبود، زیرا از زمان هنری هشتم کلیسا خود بخشی از حکومت و نهادهای وابسته به آن شد. هنری هشتم که می‌خواست کاترین همسر خود را طلاق بدهد، تا بتواند همسر دیگری برگزیند که برای او فرزند به دنیا آورد، با مخالفت رُم مواجه شد که به این طلاق رضایت نمی‌داد. به ویژه که کاترین آرگون دختر پادشاه اسپانیا بود، و

اسپانیا دارای چنان قدرتی بود که به پاپ در واتیکان حمله کرده و پاپ را در عمل دست نشانده خود کرده بود. علاوه بر آن که دیگر اعضای همین خانواده، پادشاهان و حکمرانان چندین کشور بزرگ دیگر اروپا هم بودند.

لذا هنری هشتم در سال 1534 وقتی دید پاپ به این طلاق رضایت نمی‌دهد، کلیسای انگلستان را از رم جدا کرد و فرقه‌ی جدیدی ایجاد کرد. کلیسای انگلستان را از آن پس کلیسای Anglican خواند. پادشاه رهبر کلیسا شد و تمام مقامات عالی‌ه کلیسا را خود منصوب می‌کرد. برای دستیابی به این اهداف نیز نهایت خشونت را به کار برد. هر ارباب کلیسا، یا اشراف و دولتمردی را که به این جدایی رای نداد کشت. همچنین ده‌ها هزار نفر مردم انگلستان را که به مذهب خود، یعنی کاتولیک معتقد بودند، قتل‌عام کرد.

بدین ترتیب هنری هشتم با خشونت و بی‌رحمی بسیار توانست کلیسای جدیدی در انگلستان به نام انگلیکن ایجاد کند که تابعی از حکومت باشد. لذا مسئله جدایی کلیسا از حکومت دیگر معنی نداشت. زیرا کلیسا خود تابعی از دولت، و نهادی در کنترل و زیرفرمان پادشاه بود. این دست نشانده‌گی تا بدان جا بود که بزرگان کلیسا عضو مجلس لردها می‌شدند. و مقامات کلیسایی به نوعی حقوق بگیران دولتی بودند. هر تغییری در دعا و متون دینی باید به تصویب مجلس برسد. از آن جا که پارلمان انگلستان هم خود نهادی جا افتاده و نیرومند بود، لذا کلیسا دارای نقش و کاربردی نبود که در دیگر کشورهای اروپایی داشت. بدین سان انگلستان در عمل پیش از سایر کشورهای اروپا دارای حکومت عرفی شد. هر چند این بدان معنی نیست که اعتقادات و باورهای دینی نقش تعیین‌کننده در قوانین کشور نداشت. زیرا از زمان هنری تا به سرآمدن دوران قدسی بودن جامعه و رشد و جا افتادن اندیشه سکولاریزم راه بسیاری در پیش بود. همان‌گونه که بعدها خواهیم دید عدم دخالت کلیسا در حکومت یک پیش‌زمینه و پیش‌شرط سکولاریزم است، نه تمامی امر. سکولاریزم خود پدیده‌ای است مستقل، که وجودش جوشیده از عوامل و شرایط اجتماعی و سیاسی دیگر است.

برای آن‌که دامنه نفوذ دین در همین حکومت انگلستان معلوم شود، در سال 1673 قانونی در انگلستان تصویب شد به نام The Test and Corporation Act. بر طبق این قانون هر کسی که عضو کلیسای انگلستان، که به عنوان دین رسمی جامعه بود، نباشد حق شرکت در انتخابات را ندارد. همچنین نمی‌تواند به دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج برود. این قانون در اواخر قرن هیجدهم مورد اعتراض کسانی که عضو کلیسای انگلستان نبودند، قرار گرفت. در آن زمان ادmond برك^[1]، از رجال نام‌آور سیاسی زمان، مدافع این قانون بود. وی می‌گفت حکومت توسط خدا داده می‌شود و مقدس است. و ضامن سلامت اخلاق جامعه و حاکمان آن است. حکومت و مسیحیت از هم جدا نیستند.

در برابر او بزرگانی چون ژوزف پریستلی^[2]، کاشف اکسیژن در سال 1774، قرار داشتند که بر آن بودند که کار دولت حفظ امنیت و صلح در جامعه است. همان نظری که جان لاک فیلسوف مشهور انگلیسی داشت. از دیگر همفکران پریستلی یکی هم جیمز بورگ^[3] بود. مردی از اسکاتلند که تاماس جفرسون نوشته او را هم‌ردیف نوشته‌های منتسکیو و لاک و آدام اسمیت می‌دانست و کتاب رساله سیاسی *Political Disquisition* او را مثل بسیاری از روشنفکران آمریکایی بسیار دوست می‌داشت. اصطلاح «دیوار جدایی بین دولت و حکومت» را، که بسیار مورد نظر او بود، از کتاب این نویسنده اسکاتلندی به نام *Crito* که در سال 1767 نشر یافت برداشته بود. این کتاب در آمریکای آن روز در سطح وسیعی خوانده شد.

به هر حال ادموند برک، که سخت طرفدار قانون عدم مشارکت پیروان کلیساهای غیرانگلیکن در انتخابات بود، استدلال می‌کرد لغو این قانون و برابر کردن پیروان همه مذاهب در برابر قانون، یعنی ایجاد انقلابی چون انقلاب فرانسه در انگلستان و بلکه حتی بدتر از آن. و انقلاب فرانسه چیزی بود که مردم انگلستان نمی‌خواستند، و آن را مساوی هرج و مرج و بی‌دینی می‌انگاشتند.

به همین سبب هم نظر ادموند برک در جامعه مورد قبول واقع شد. پریستلی و یارانش از جوانب مختلف زیر فشار قرار گرفتند و بالاخره هم در سال 1771 آزمایشگاه او را منفجر کردند و او را مجبور کردند برای نجات جاننش به آمریکا مهاجرت کند. در آن دیار به ایالت پنسیلوانیا رفت و ده سال آخر عمرش را در آنجا ماند و بسیار هم مورد احترام مقامات آمریکایی قرار گرفت.

این قانون بالاخره در سال 1829 لغو شد، هر چند تا سال 1871 هنوز برای ورود به کمبریج و آکسفورد امتحان مذهبی انجام می‌گرفت. و هنوز ملکه انگلیس رئیس کلیسا است و اسقف‌ها و مقامات عالی رتبه کلیسا را منصوب می‌کند.

بدین ترتیب با آن‌که جامعه انگلستان یک جامعه عرفی است، و همان گونه که بعداً به تفصیل گفته خواهد شد اصطلاح سکولاریزیم در آن جا به وجود آمد، اما هیچ‌گاه مسئله جدایی میان کلیسا و حکومت مطرح نشد. زیرا کلیسا یک نهاد مستقل و در مقابل حکومت نبود.

بلژیک

بلژیک مثال خوبی است برای نشان دادن عمق لائیک یا عرفی شدن جامعه اروپا در اواخر قرن نوزدهم، و این که در چنان فضایی کلیسا، و در این مورد کلیسای کاتولیک، با تمام حضور و قدرتش در روند عمل خود عرفی شد.

در دوران جدا شدن بلژیک از امپراطوری اتریش و مستقل شدن آن کشور، نیروهای لیبرال و کاتولیک با هم بودند. مردم قسمت والونیا که با فرانسه همسایه بودند به زبان فرانسوی سخن می‌گفتند و از آن فرهنگ تاثیر بسیار گرفته بودند، و از آن فرهنگ تاثیر بسیار گرفته بودند، لذا به طور کلی سکولار بودند و از نظر سیاسی گرایش‌های لیبرالی داشتند. این منطقه از نظر اقتصادی نیز غنی‌تر از بقیه بلژیک بود. منطقه فلاندرها کاتولیک‌نشین بود. اینان از نظر اقتصادی از مردم والونیا عقب‌تر بودند. لذا پس از تشکیل کشور بلژیک احساس ضعف و عقب‌ماندگی کردند. در مقام دفاع از هویت و غرور قومی خود مذهب و کلیسای خود را نمادی برای یکپارچگی جامعه کردند. و برای نشان قدرت خود در مقابل والونیا، که نظام آموزشی کشور را می‌خواستند سکولار کنند، به ایجاد مدارس کاتولیک روی آوردند.

گفتنی است که نیروهای لیبرال در سال 1878 که قدرت را به دست گرفتند یکباره و به صورت رادیکال کوشیدند نظام سیاسی کشور را غیر دینی کنند. در مقابل آنان مدارس کاتولیک به طور عمده به دلیلی که ذکر شد، به سرعت رشد کردند. به طوری که تعداد این مدارس در سطح کشور ظرف یک سال از 13 درصد کل مدارس کشور به 64 درصد کل رسید. این مدارس کاتولیکی نظامی منسجم از سطح کودستان تا دانشگاه داشتند. این امر نه تنها شامل مدارس که شامل بیمارستان‌ها و خدمات پزشکی هم شد.

اما این نهادها و موسسات کاملاً مذهبی در عمل با چندین مشکل روبه‌رو شدند.

الف: کادر اداره‌کننده آنها، همانند عموم اروپا، دارای گرایش‌های لائیک یا غیردینی بودند. و این بیشتر حاصل تحصیلات آنها و آموزش‌های علمی‌ای بود که فراگرفته بودند. تحصیلاتی که جهت کلی آنها غیردینی بود. به عنوان نمونه تفاوت دید کادرها و مقامات کلیسا، از بیمارستان‌ها می‌توان نام برد. از نظر کلیسا، در بیمارستان نخست مسئله‌ی انسان و معنی آن و سلامت و رستگاری روحی مطرح است، در حالی که برای کادر پزشکی تنها مریض و جسم او، فارغ از مسایل روحی و اعتقادی او، مورد توجه قرار دارد. همچنین نظرات بسیاری از کارهای پزشکی که در سراسر جوامع لائیک اروپا پذیرفته شده بود، با آموزش‌ها و باورهای کلیسایان در تضاد بود. از آن جمله از استرلیزه کردن و سقط جنین می‌توان نام برد. مددکاران اجتماعی نیز در رسیدگی به مشکلات ارباب رجوع خود، با ارزش‌های کلیسا به اشکال‌های اساسی برمی‌خورند.

در یک کلام، متخصصین، غیردینی بودن حرفه و تخصص و علم خودشان را یک امر پذیرفته شده می‌دانستند، و از روند عقلانی بودن حرفه خودشان دفاع می‌کردند، و نمی‌خواستند اعتقادات و باورهای

دینی در عملکرد حرفه‌ای آنها دخالت کند و آنها را جهت‌دار و تابع ارزش‌های دینی کند. این امر حتی شامل خود فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های کاتولیک هم می‌شود.

ب: در این مدارس کاتولیک خود تعلیم امور دین یک درس می‌شد در میان بسیاری از دروس دیگر. کارمندان فنی این موسسات، یعنی معلمان و برنامه‌ریزان این موسسات، مثل همکارشان در دیگر کشورهای اروپایی، افرادی غیردینی و لائیک- نه ضددینی- بودند. جو غالب فرهنگ در اروپا به طور کلی چنین بود. لذا در اثر حضور و عمل این افراد این موسسات به ظاهر دینی در روند کارکردن خود به ناگزیر به مقدار زیادی غیردینی و عرفی شدند.

گفتنی است که در کشور بلژیک روند قدرت‌یابی نیروهای عرفی و مذهبی خطی نبوده است و هر زمانی یکی دست بالا را پیدا کرده است. اما می‌توان گفت که جهت کلی حرکت به سوی عرفی شدن جامعه بوده است. و به همین سبب هم این مدارس و موسسات پزشکی هر چه بیشتر عرفی شده‌اند.^[1]

روسیه

کلیسای روسیه و بسیاری از کشورهای اروپای شرقی که ارتدوکس خوانده می‌شوند از کلیسای رُم جدا و مستقل بود و هیچ‌گاه همچون رُم خود تشکیل حکومت نداد، بلکه همیشه در کنار امپراطوری‌ها ماند و از یک داد و ستد و رابطه دو جانبه بهره گرفت. کلیسا بخشی از قدرت بود و از امتیازات مالی و سیاسی و اجتماعی وسیعی برخوردار بود. در مقابل، کلیسا هم مشروعیت حکومت را تأمین می‌کرد و امپراطوران و حاکمان را به عنوان پاسداران دین مسیحیت و کلیسا در جامعه معرفی می‌کرد.

در تمام طول تحولات اروپا و مبارزات مختلفی که در آن کشورها در رابطه با کلیسا و قدرت آن صورت می‌گرفت، در روسیه و اروپای شرقی کلیسا از اعتراضات مصون ماند. در حقیقت هم امپراطوری‌های نیرومندی در آنجا حاکم بودند، و هم جنبش‌های اصلاح طلبانه فراگیری در آن دیار نبود. انقلاب اکتبر که پیروز شد، کلیسا به عنوان یکی از دشمنان اصلی درآمد، و حکومت با تمام نیرو به سرکوب آن پرداخت. از نظر مردم و انقلابیون، کلیسا همدست و همراه امپراطور، و اربابان کلیسا همچون اشراف بودند. لذا اگر انقلاب علیه نظام امپراطوری بود، مسلماً علیه بزرگترین دستیار آن هم بود. همان امری که در انقلاب فرانسه هم شاهدش بودیم.

اما آنچه که انقلاب اکتبر را انقلاب فرانسه و دیگر انقلاب‌های پیش از خودش متمایز کرد ایدئولوژی مادی‌گرا و ضد دینی آن بود. ایدئولوژی‌ای که دین را تریاک توده‌ها می‌دانست و روبنایی از نظام اقتصادی فنودالی جامعه‌اش. دین مجموعه‌ای است از باورها که حاصل ناآگاهی مردم و ترسشان از

ناشناخته‌ها است. و ابزاری در دست صاحبان قدرت برای فریب توده‌ها. لذا شرط پیشرفت و رشد جامعه، نجات از دست این مجموعه خرافی و افسوسناک است. از این روی حکومت انقلابی نه تنها کلیساهای بسیاری را ویرانه یا متروک کرد. بلکه با تمام نیرو سعی در از بین بردن باورهای مذهبی توده‌ها کرد. در قانون اساسی کشور هم اصل جدایی دین از حکومت و از نظام آموزشی کشور را گنجانده.

جالب آن است که در سال‌های سقوط اتحاد جماهیر شوروی همین مذهب سرکوب شده در کشورهای مختلف اروپای شرقی و آسیای میانه و خود روسیه چنان قدرتی در بسیج مردم یافت که در هیچ یک از کشورهای اروپایی که دین به زور از جامعه طرد نشد و به طور طبیعی به قلمرو زندگی شخصی افراد رانده شد، تصورش هم نمی‌رفت و نمی‌رود. در لهستان کلیسا تقریباً رهبری حرکت‌های سیاسی را در دست گرفت. در یوگسلاوی به نام دین بخش‌های مختلف جامعه با هم جنگیدند. در آسیای میانه اسلام پرچمی شد برای مبارزه علیه حکومت‌های سوسیالیستی و علیه تسلط روسیه بر آن کشورها مردم چچن یکباره مسلمانان دو آتش شدند، و کشیشان روسی برای تقویت روحیه سربازان به جبهه‌ها رفتند، تا نوعی جنگ صلیبی را در خاطرهای زنده کنند.

و بالاخره سال پیش کلیسای روسیه رسماً آخرین امپراطور روسیه را، که به دست انقلابیون شوروی کشته شده بود، وارد فهرست مقدسین کلیسا کرد. که اگر در بر همین پاشنه بچرخد در آینده مجسمه او را به عنوان یک قدیس در کلیساها خواهند گذاشت تا مردم برای برآمدن حاجاتشان در پای آن مجسمه شمع نذر کنند.

آمریکا

مسئله رابطه دین و حکومت در آمریکا صورتی کاملاً متفاوت از اروپا دارد و مناسب است که جدا بررسی شود.

جامعه‌ای که برای اولین بار جدایی دین و حکومت را جزو قانون اساسی خود کرد از قابل مطالعه‌ترین جوامع، برای کسانی که به دنبال عرفی شدن جامعه خود هستند، می‌باشد. عمده‌ی مردمی که به آمریکا آمده بودند سخت مذهبی بودند، به ویژه کسانی که برای اولین بار به قسمت شمال شرقی آمریکا آمدند، و در حقیقت اولین نطفه‌های جامعه کنونی آمریکای شمالی را شکل دادند. اینان بودند که قانون اساسی آمریکا را نوشتند و جنگ‌های استقلال آمریکا را انجام دادند. بعدها آمریکا از شرق به سوی غرب گسترش یافت و ایالات دیگر شکل گرفت. لذا هسته‌ی اصلی فکر و شکل‌گیری قانون اساسی آمریکا

متعلق به همین ایالات شمال شرقی و ایالات جنوبی آمریکا بود، و در این میان ماساچوست و ویرجینیا به دلایلی نقش اساسی‌تری داشتند.

مهاجرین اولیه آمریکا چنین مذهبیهون معتقدی بودند که از دو گروه اولیه‌ای که به آمریکا آمدند یکی کسانی بودند که در سال 1620 به ماساچوست آمدند و منطقه پلیموت Plymouth را درست کردند. آنان بر این باور بودند که آمده‌اند حکومت مسیح را در آنجا برقرار کنند، و بر طبق اعتقادات خود آنجا را سرزمین موعودی که در کتاب مقدس آمده می‌دانستند. لذا شهر خود را بر روی تپه ساختند و آن را اورشلیم دوم دانستند. حتی وقتی مریضی سختی میان سرخ‌پوستان منطقه افتاد و یکبارہ مردم چندین روستا يك جا مردند، نتیجه گرفتند که آنچه می‌اندیشیدند درست است. زیرا خداوند سرزمین موعود آنها را از وجود غیر مسیحی‌ها پاک کرده و با کشتن این بومی‌ها زمین را برای برقراری حکومت خدایی مورد نظر آنان آماده کرده است. از نظر آنان کار عبادت بود. بنابراین زندگی هر مسیحی خوب در کار سخت کردن و رفتن به کلیسا می‌بایست خلاصه می‌شد. حتی هرگونه تفریحی از نظر آنان مطرود بود بدان حد که روز کریسمس و سال نو را هم جشن نمی‌گرفتند. و وقتی عده‌ای از کارگران مهاجر، که بعدها به آنها پیوسته بودند، بر طبق سنت خود در انگلستان کریسمس را جشن گرفتند و در آن روز مسابقه وزشی در دیگر تفریحات سالم برپا داشتند به دستور فرماندار بازداشت شدند. زیرا از نظر فرماندار و بزرگان شهر همین حد شادمانی هم کار غیر دینی بود.

و این خلوص اولیه در طی سال‌ها بسیار کاسته شد و تا حدود 160 سال بعد که قانون اساسی آمریکا نوشته شد. مردم بسیاری با اعتقادات دینی بسیار کمتری از سراسر جهان به آن جا آمد و جامعه چندان مذهبی نبود. با وجود این، جامعه هنوز آن قدر مذهبی بود که فرانسه را بی دین بداند و رهبران کلیسا و مذهبیهون مبارزات وسیعی علیه جفرسون راه بیندازند. برای آن که جو مذهبی زمان تصویب قانون اساسی معلوم شود مناسب است نگاهی کنیم به سرنوشت تام بین یکی از قهرمانان اصلی انقلاب آمریکا.

تام بین روزنامه نگار انگلیسی الاصلی بود که سخت مخالف کلیسا بود.

کتاب معروف او در زمان انقلاب به نام «عقل سلیم»^[1] از مشهورترین نوشته‌های آن دوره بود. وی به همراه واشنگتن و جفرسون از سران انقلاب بود، و خود در میدان جنگ حضور فعال داشت، و در ترغیب و تشویق سربازان و دادن روحیه به آنان نقش مهمی ایفا کرد. اما با پیروزی انقلاب، دشمنی اربابان کلیسا و مذهبیهون با او چنان بالا گرفت که زندگی برای او سخت شد. کتاب او به نام «دوران عقل»^[2] سخت مورد نفرت اربابان کلیسا بود. در همان سال‌ها انقلاب فرانسه نیز پیروز شده بود و روشنفکران فرانسه به او به عنوان يك قهرمان نگاه می‌کردند. لذا او به فرانسه رفت و به عنوان نماینده

افتخاري از منطقه كاله انتخاب شد. و به مجلس رفت و در طی سه دوره مجلس و اوج انقلاب از احترام بسیار برخوردار بود، تا آن‌که ناپلئون قدرت را به دست گرفت.

میان او و ناپلئون برخورد شخصی تندي پیش آمد. ناپلئون می‌خواست کلیسا را نیز راضی نگاه دارد و از آن افراطی‌گری‌های اولیه ضد مذهبی فاصله بگیرد. لذا به کلیسای کاتولیک به عنوان مذهب اصلی مردم امتیازاتی داد. این شرایط کم‌کم تا مپین را مجبور به ترك فرانسه و بازگشت به آمریکا کرد. در آمریکا مورد استقبال یاران دیرینه‌اش، که در بالاترین مقامات مملکت بودند، از جمله جفرسون قرار گرفت و به او يك کاخ اختصاصی و ثروت کافی دادند.

اما کلیسا که وی را دشمن خود می‌دانست با او به مخالفت برخاست و کار را هر روز بر او سخت‌تر کرد. بچه‌ها در کوچه به مسخره برای او شعر می‌خواندند، و مردم متعصب به تحریک کلیسا او را آزار می‌دادند. وضع او هر روز بدتر و بدتر شد. کار فشار را بدان‌جا رسانیدند که به قهرمان مبارزات آمریکا اجازه رای دادن ندادند و گفتند او شهروند آمریکا نیست. بالاخره هم وی با از دست دادن حامیان خود، و تحمل سختی‌ها و مشکلات بسیار در فقر و بیچارگی مرد.

پیش از مرگش بسیار کوشید تا شاید کلیسایی را قانع کند که قبری به او بدهند ولی موفق نشد. پس از مرگ هم بالاخره يك زن جنازه او را از سر انسانیت در مزرعه خود خاک کرد. اما دین داران متعصب و اربابان کلیسا مرده او را هم راحت نگذاشتند. بر سر قبر او رفته و نبش قبر کردند و استخوان‌های او را بیرون ریختند. تاجری به امید سود استخوان‌ها را گردآوری کرد و به انگلستان برد تا به کسی بفروشد. از آن پس دیگر خبری از سرنوشت آن استخوان‌ها هم نیست. امروزه از این قهرمان بزرگ آمریکا هیچ گوری و نشانی نیست. یادبودی برای او نساخته‌اند، و در کتب درسی مدارس هم جز اشارتی محدود از او نامی در میان نیست. کمتر کسی در آمریکا با نام او آشنا است و این در حالی است که آمریکاییان به دلیل نداشتن تاریخ طولانی چنان شخصیت‌های محدود تاریخی خود را اجر می‌نهند که آنان را به مرز نیمه‌خدایی می‌رسانند.

و اما چگونه است که در کشوری که مردمش این چنین پای‌بند مذهب بودند، و مذهب در تمام تاریخ آنان نقش مهمی را بازی کرده است، حکومت آنها اولین حکومت غیرمذهبی شد. این امر حاصل يك شرایط عینی و حضور دو خط فکری بود.

شرایط عینی: در این کشور فرقه‌های مختلف دینی وجود داشتند، و مثل عموم کشورهای اروپایی نبود که يك فرقه اکثریت داشته باشد، یا کشور به دو منطقه تقسیم شده باشد و در هر منطقه يك فرقه کاتولیک یا پروتستان اکثریت را داشته باشد. علاوه بر آن عموم این فرقه‌ها خود اقلیت‌هایی بودند که در کشور

اصلي خود در اروپا مورد آزار و تعقيب قرار گرفته بودند. بنا بر اين در عمق وجود خود عليه دوچيز بودند: يكي حكومت پادشاهان و اشراف و ديگري تسلط يك كليساي غالب.

با اين وجود اينان وقتي به آمريكا آمدند هر فرقه در منطقه‌اي كه قدرت داشت آن فرقه را در آنجا مذهب رسمي كرد و همان بلابي را كه سر خودش آمده بود بر سر ديگران درآورد. براي مثال فرقه پاكدينان يا پيورتن‌ها كه به ماساچوست آمده بودند مذهب خود را مذهب رسمي ايالت كردند، و شرط راي دادن و انتخاب شدن را منحصر به اعضاي كليسا خود كردند. به عبارتي كاتوليكها، انگليكن‌ها و غيره را تبديل به شهروند درجه دومي كردند كه حق نداشتند به هيچ مقامي دولتي دست بيبابند.

در سال 1378 وقتي كه مي‌خواستند قانون اساسي آمريكا را بنويسند از 13 ايالت موجود 11 ايالت مذهب رسمي داشتند، كه يعني در آن ايالت فقط پيروان آن فرقه و مذهب حق انتخاب شدن و تصدي مقامات را داشتند. لذا وقتي قانون اساسي نوشته مي‌شد مشكل آن بود كه کدامين فرقه بشود دين رسمي کشور. زيرا هيچ فرقه‌اي حاضر نبود به هيچ قيمتي تجربه‌هاي ديرينه خود را تکرار کرده و تابع ديگري شود. در ايالات جنوب ايسکوپلين^[3] مذهب رسمي بود. در شمال نخست پيوريتن‌ها^[4] اكثريت داشتند و مذهب رسمي منطقه مذهب آنان بود ولي بعد با آمدن جمعيت بيشتري كنگرگيشناليست‌ها^[5] قدرت يافتند. به عبارتي از ميان تمام ايالت‌ها، تنها ايالت مريلند و جورجيا مذهب رسمي نداشتند. در ايالت‌هاي تنها ايالات مريلند و جورجيا مذهب رسمي نداشتند. در ايالت‌هاي نيوجرسی، كارولينا ي شمالي و جنوبي، ورمونت و جورجيا فقط پروتستان‌ها حق داشتند راي بدهند. در ماساچوست و مريلند مسيحي بودن شرط راي دادن بود. در پنسیلوانيا علاوه بر پروتستان بودن، اعتقاد به عهد قديم و عهد جديد، يا تورات و انجيل، هم لازم بود. در دل ورتي حتي اعتقاد به تثليث، يعني پدر و پسر و روح المقدس هم لازمه‌ی داشتن حق راي بود.

لذا در قانون اساسي آمريكا آمد كه هيچ شرط مذهبي براي گرفتن مشاغل دولتي قدرال لازم نيست. به عبارتي دولت قدرال از داشتن و شناختن هر مذهب رسمي معاف شد و از نظر آن تمام مذاهب آزاد و مساوي شدند. در حقيقت داشتن مذهب رسمي با وجود اين همه مذاهب در آمريكا براي دولت مركزي غيرممکن بود. اما مذهب رسمي در ايالت‌ها، سال‌ها بعد از تصويب آزادي مذهب در قانون اساسي به تدريج لغو شد: در پنسیلوانيا در سال 1790، در دلور و جورجيا و كارولينا ي جنوبي در سال 1792، در نيوجرسی 1844، در نيوهامپشایر 1819، در كنتيكت 1818 و در ماساچوست 1833، حتي در موقع تصويب قانون اساسي و وجود مشكل مذاهب مختلف مخالفين نداشتن مذهب رسمي مي‌گفتند با اين كار خطر آن هست كه كاتوليك‌ها يهودی‌ها، بي‌دين‌ها، سيك‌ها، مسلمان‌ها و يا كونيكرها وارد مجلس شوند، و با آمدن كاتوليك‌ها دوباره انكيزاسيون در آمريكا تکرار شود.

با وجود این شرایط عینی بود که بحث مخالفین دخالت دین در حکومت و یا کلیسا در حکومت آمادگی پذیرش بهتری داشت.

دوخط فکری: مسئله جدایی دین و حکومت از سوی دو گروه طرح می شد.

الف: از سوی روشنفکرانی چون مدیسون و جفرسون، که حرکت اصلی خود را از ویرجینیا آغاز کردند. آنان مباحثی را که برای آزادی دین در قانون اساسی ایالت ویرجینیا مطرح کرده بودند، موقع نوشتن قانون اساسی کشور هم مطرح کردند، و بر آن تاثیر اساسی گذاشتند.

به همراه این دو جان آدامز، هامیلتون و به طور کلی اقلیت کوچکی از نمایندگان مجلس از این نظر حمایت می کردند. آنان روشنفکرانی بودند که به مراتب از جامعه خود جلوتر بوده و آینده نگر بودند. و به دلیل همین سطح آگاهی فکری نیز تا حد زیادی رهبریت فکری جمع را بر عهده گرفته بودند اینان می گفتند در ایتالیا، اسپانیا و پرتغال مذهب کاتولیک مذهبی رسمی است و پروتستان ها حق کسب مقام دولتی ندارند. در انگلستان کلیسای انگلیس که خود پروتستان است دیگر پروتستان ها و کاتولیک ها را از حق انتخابات محروم کرده است. ما باید بیاموزیم دیکتاتوری مذهبی آفت جامعه است، و دین رسمی به دیکتاتوری مذهبی منجر می شود. در مقابل این کشورها، کشور هلند است که تحمل مذاهب مختلف را می کند و به این سبب هم به اقتصاد بسیار شکوفایی دست یافته است. ما باید کاری بکنیم که خطر دیکتاتوری مذهبی برای همیشه در آمریکا از بین برود، تا هر کس از هر جای دنیا با هر اعتقادی بتواند به این سرزمین بیاید استعداد خود را برای رشد اقتصاد و سلامت فرهنگ جامعه به کار گیرد.

توجه شود که لیبرالیسم اقتصادی اساس جامعه آمریکا بود و همه در این جامعه به دنبال رویای پولدار شدن آمده بودند، و به نظرات جان اسمیت دلبسته بودند و نمی خواستند دولت در تعیین نرخ اجناس هم دخالت کند. لذا این لیبرالیسم اقتصادی لیبرالیسم مذهبی را نیز می خواست، تا همه کس به طور مساوی در بازار اقتصاد این دیار بتواند تلاش کند.

از این رو جمعی از نمایندگان زیر فشار اعتقادات مذهبی مردم و نفوذ رهبران کلیساها پیشنهاد کردند که ماده 6 قانون اساسی که می گوید «هیچ امتحان مذهبی برای گرفتن مشاغل دولتی لازم نیست» به این شکل تکمیل شود و یا تغییر یابد: «به جز اعتقاد به خدای واقعی که پاداش دهنده خوبی ها و مجازات کننده بدی ها است» اما این اصلاحیه از سوی آن اقلیت روشنفکران رد شد، و در اثر نفوذ کلام آنان به تصویب نرسید.

این اقلیت پیشتاز و پیشرو، به ویژه تاماس جفرسون، از فیلسوف مشهور قرن هفدهم انگلستان یعنی جان لاک بسیار متأثر بودند. فیلسوف پروتستانی که مسئله اخلاق را از قلمرو عمومی به قلمرو خصوصی و فردی کشانیده بود، و بر این باور بود که اجرای اخلاقیات و اصلاح مردم از وظایف دولت نیست. کار دولت حفظ امنیت فرد است. حکومت مجموعه‌ای است از نظر فکری و عقیدتی خنثی و بی‌طرف. لذا تا زمانی که افراد مزاحم یکدیگر نباشند و کسی به کسی آزار نرساند دولت حق دخالت در زندگی آن افراد را ندارد. وظیفه دولت آن است که مراقب باشد افراد در محدوده قانون از نظر اقتصادی و قضایی امنیت داشته باشند. اصطلاح دولت منفی که هنوز هم آمریکا بسیار مورد پسند است از اوست. بر طبق این نظر دولت حتی در اموری چون آموزش و تغذیه هم نباید دخالت چندانی بکند، چه رسد به اصلاح و یا هدایت امور اخلاقی و اعتقادی مردم جامعه.

به طور کلی با جو مذهبی جامعه و اعتقادات عمیق مردم آمریکا کار این روشنفکران غیر دینی یا لائیک آسان نبود. اینان در تمام لحظات باید مراقب لغزش‌ها و خطاهایی که در نظر و در عمل پیش می‌آمد باشند. لغزش‌هایی که گاه به نظر مهم نمی‌آمد و تسلیم به آن نظرات به ظاهر ایرادی با اصل جدایی نهاد دین از حکومت نداشت اما خود سنگ بنایی می‌شد برای بسیاری کارها و دخالت‌های دیگر از همه مهمتر آن‌که اینان باید به تمام این هدف‌ها از طریق دموکراتیک و همراه کردن مردم با خود دست می‌یافتند، و مردمی سخت پایبند به مذهب را قانع می‌کردند که راهی را که آنان درست می‌دانستند برگزینند.

این روشنفکران به درجات مختلف بر عدم دخالت دین و مقامات دینی در حکومت پافشاری می‌کردند بعضی چون واشنگتن کمتر، و عده‌ای چون جفرسون بسیار در این مورد سرسخت بودند. از جمله واشنگتن و جان آدامز با اعلام يك روز «روزه» برای امری مهم مخالفت نداشتند کاری که در آن زمان رسم بود و در مواقع حساس کلیسا خواستار آن می‌شد. ولی وقتی از جفرسون خواستند برای مصالح ملی يك روز روزه اعلام کند، این خواسته از سوی کلیسای پیטיست‌ها^[6] که حامی سرسخت او بودند نیز مطرح شد، ولی او رد کرد و گفت دولت کاری به امور اخلاقی و دینی نباید داشته باشد. در ضمن او بر عکس واشنگتن و بسیاری دیگر سخت ضد رهبران مسیحی بود و بر آن بود که در طول تاریخ کشیش‌ها در کنار اشراف و پادشاهان و علیه توده‌های مردم بوده اند. مدیسون در سال 1812 زیر فشار سیاسی پذیرفت که برای پیروزی در جنگ علیه انگلستان يك روز روزه اعلام کند. وی در آخر عمر از این کارش متأسف بود و معتقد بود جامعه بدون این عمل مذهبی هم بسیج می‌شد و پیروزی در جنگ بدون روزه هم، که مستلزم دخالت دین در حکومت بود به دست می‌آمد. به هر حال باگذر زمان نفوذ عقیده جفرسون بیشتر شد تا جایی که در 1832 در حالی که کنگره يك روز روزه برای جلوگیری از

شیوع اپیدمی وبا تصویب کرد، رئیس جمهور جکسن با اشاره به تأکید جفرسون در موقع نوشتن قانون اساسی بر این که «مسیحیت هیچ رابطه‌ای با قانون کشور ندارد» از قبول و اعلام آن سر باز زد.

ب: جبهه دوم برای جدایی نهادهای دینی از حکومت را مذهب‌یون رهبری می‌کردند. روشنفکران مذهبی و رهبران دینی‌ای که غم دین خودشان را داشتند، و به دلایل مختلف بر آن بودند که دین نباید در حکومت دخالت کند. این دخالت نه جزو خواسته‌ها و آموزش‌های دینی است و نه کمکی به رشد و گسترش دین می‌کند بلکه حاصل این دخالت‌ها آلوده شدن نظام باورهای مردم به آلودگی‌های اجتناب‌ناپذیر جهان سیاست است و همچنین آلوده شدن خود مقامات مذهبی و در نهایت سقوط ارزش‌های اخلاقی جامعه. زیرا مذهب نه تنها سرچشمه اخلاقیات که پاسدار آن هم هست.

بسیاری از این مذهب‌یون افراد بسیار متعصب و سخت‌گیری هم در دین خود بودند. افرادی بسیار پرهیزکار و سرسخت در تبلیغ دین خود، تا جایی که تمام هستی خود را بر سر باورهایشان گذاشته بودند و حتی مخالفانشان هم در خلوص آنان شک نداشتند. از آن جمله از راجر ویلیامز^[7] می‌توان نام برد. وی یک مبلغ مذهبی از فرقه پیورتن‌ها (پاکدینان) بود و در دینداری خود بسیار متعصب و متعبد بود. وی بر آن بود که دین و حکومت هیچ رابطه‌ای نباید داشته باشند. و بر آن بود که با این کاری که پیورتن‌ها کرده‌اند و مذهب خود را مذهب رسمی اعلام کرده‌اند و قدرت حکومت را در خدمت ترویج مذهب خود به کار گرفته‌اند و شرط رای دادن و گرفتن مقامات دولتی را پیورتن بودن گذاشته‌اند نادرست است. می‌گفت این ادعا که این‌جا سرزمین موعود است سخن باطلی است. یا این که لازمه خوب بودن دولتی، مسیحی بودن آن است سخنی بی‌اساس است زیرا تاریخ به ما نشان می‌دهد که بسیاری از احکام و رهبران سیاسی خوب جهان افراد غیرمسیحی و حتی بی‌دینی بوده‌اند در حالی که در مقابل بسیاری از پادشاهان فاسد و ستمکار مسیحی و مورد حمایت کلیسا بوده‌اند. او معتقد بود که این پیورتن‌ها معتقدند که کار زیاد کردن و رسیدگی به خانواده نشان مسیحی خوب بودن است کافی نیست، مسئله مسیحی خوب بودن و دین‌دار بودن بسی بیش از این‌ها است. لذا دین را نباید با امور این جهان که لازمه‌اش آلودگی و دروغ است، آمیخت. این آمیختگی به دین مردم صدمه می‌زند و باعث فساد دین می‌شود.

اعتراضات راجر ویلیامز به عنوان یک مبلغ مذهبی با توجه به نفوذ کلامش آن قدر مقامات ماساچوست را آزار داد که بالاخره او را از آن جا بیرون کردند. وی توانست در سال 1635 از سرخ‌پوستان منطقه ردآیلند سرزمین وسیعی را خریده و بدان جا کوچ کند. وی اجازه داد که پیروان فرقه‌های دیگر هم بدان جا سفر کرده و در آن جا زیست کنند. وی حتی به کونیگرها که آنان را مسیحی بر حق نمی‌دانست نیز اجازه داد تا بدان جا بیایند.

از جمله کسانی که به او پیوستند زنی به نام آن هوستن^[8] بود که او را هم پیورتن‌ها از ماساچوست بیرون کرده بودند. پیورتن‌ها بر آن بودند که هر کس با مذهب آنان موافق نیست بهتر است آن‌جا را ترک کند. البته آنان نمی‌خواستند همان بلایی را که در انگلستان بر سرشان آمده بود یعنی به خاطر اعتقاداتشان آزار و شکنجه شده بودند، حال در حق دیگران اجرا کنند، اما از آنان می‌خواستند که آن‌جا را ترک کنند. جرم خانم هوستن آن بود که معتقد بود برای رفتن به بهشت اعتقاد به خدا کافی است و عمل به شریعت و حفظ ظواهر دین مهم نیست – کاری که پیورتن‌ها سخت به آن پایبند بودند، تا جایی که رفتن به کلیسا تعطیل یکشنبه را اجباری کرده بودند. نتیجه‌ی این اعتقاد آن بود که پیروان همه فرقه‌ها و ادیان می‌توانستند با هم زندگی کنند و در گرداندن جامعه خود سهیم باشند.

حتی در سال 1730 جنبش وسیعی در آمریکا اتفاق افتاد به نام «بیداری بزرگ». گروه‌های مذهبی بر آن شده بودند که جامعه آمریکا از خلوص اعتقادات دینی خود فاصله گرفته و به دنبال کسب پول و لذت به فساد کشیده شده است. جامعه از نظر اخلاقی سخت سقوط کرده است و نیاز به یک بیداری و رستاخیز دینی دارد. نتیجه این حرکت که بسیار گسترده بود و بخش عظیمی از جامعه را در بر گرفت و جلسات بسیاری را شکل داد و در راه احیاء اعتقادات دینی جامعه نقش فعالی ایفا کرد آن شد که مذاهب از دموکراسی بیشتری برخوردار شوند و آزادی عقاید و مذاهب مختلف بیشتر پذیرفته شود.

به هر حال در موقع طرح مباحث مربوط به قانون اساسی، بخش وسیعی از مردان کلیسا از جفرسون حمایت کردند جان لوند^[9] رهبر بی‌تبیست‌های ویرجینا بر آن بود که شکوه مذهب، در صورت عدم دخالت در امور دولتی است که باقی می‌ماند. وی پس از پیروزی جفرسون یک کیک بسیار بزرگ برای او درست کرد و به کاخ سفید فرستاد. همچنین سامویل لانگ دون^[10]، یک رهبر دینی در ایالت نیوهمپشایر می‌گفت مذهب تعهدی است میان خدا و مخلوق لذا یک مقام دولتی نباید در امر مذهب دخالت کند. علت حمایت بی‌تبیست‌ها از جفرسون آن بود که آنان در ماساچوست و سراسر منطقه نیوانگلند مورد فشار پیورتن‌ها بودند. آنان با آن‌که حق رای نداشتند ولی باید مالیات کلیسا را می‌دادند. مالیاتی که دولت جمع می‌کرد و هرکسی نمی‌داد زندان می‌رفت. اینان به نماینده دولت انگلیس که حاکم منطقه بود شکایت کردند که ما اگر حق رای نداریم چرا باید مالیات بدهیم. دولت انگلیس نیز این افراد را از دادن این مالیات معاف کرد هر چند همین بی‌تبیست‌ها در انگلستان بدون داشتن حق رای مجبور بودند مالیات کلیسای انگلیکن را بدهند. به هر حال این محدودیت‌ها باعث شد که آنها به این نتیجه برسند بهتر است دولت در امور دینی دخالت نکند. و دین به مسایل آلوده‌ی این جهان نپردازد. و لذا در موقع طرح نظرات جفرسون آنها از جفرسون حمایت کردند. زیرا در سایه آزادی مذهبی مورد نظر جفرسون بود

که آنها می‌توانستند آزادانه زندگی کنند، و از دادن مالیات به نفع کلیسایی که به آن باور نداشتند معاف باشند.

به طور کلی هر جا مذهبی و فرقه‌ای در اقلیت بود بیشتر خواستار جدایی دین و حکومت بود. جفرسون برای اولین بار در سال 1802 جمله «دیوار جدایی بین کلیسا و حکومت» را در نامه‌اش به اجتماع بپتیست‌ها در ایالت کنتیکت به کار گرفت.

این جدایی هم فشار دولت حامی یک مذهب را از شانه پیروان سایر مذاهب برمی‌داشت، و هم دین آنان را به سلامت نگه می‌داشت. زیرا از نظر آنان دین با آلوده شدن به قدرت روحانیت و خلوص خود را از دست می‌داد.

نکته جالب در مورد آمریکا این است که کشوری که مردمش بیش از همه کشورهای غربی در طول تاریخ خود مذهبی بوده و هست، و همیشه مذهب در سیاست و اجتماعی آن جامعه نقش اساسی بازی کرده و می‌کند، و بسیاری از فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی آن به دست نیروهای مذهبی اداره می‌شود، دولت‌های غربی در امر مذهب بی‌تفاوت‌تر است، و دیوار بین دین و دولت در آن از همه جا کلفت‌تر و استوارتر است. شاید بتوان گفت رمز قدرت سیاسی افراد و نیروهای مذهبی در این جامعه نیز همین است. یعنی چون دین به قدرت نرسیده و در قدرت رسمی مشارکت نداشته و به قول معروف شیخ و شاه کنار هم قرار نگرفته‌اند، همیشه جامعه مراقب بوده و آشکار اعلام کرده که علیه هرگونه سلطنت و اشرافیت و قدرت کلیسایی است و این سنت دیرینه این جامعه شده است لذا مذهب به عنوان یک نیروی اخلاقی، هدایت‌کننده، اصلاح‌گر، و مخالف قدرت در دل مردم جایگاه محترم خود را دارد. و تا زمانی که دین و متولیان آن همین حرمت را نگه می‌دارند از آن احترام و نفوذ معنوی که به دنبال خود نفوذ سیاسی و اجتماعی وسیعی را هم عینیت می‌بخشد، برخوردارند.

توجه شود که تمام حرکت وسیع «جنبش حقوق مدنی» Civil Right Movement در دهه‌های 60 و 70 به رهبری مارتر لوترکینگ از کلیسا اداره می‌شد، و تمام گروه‌های سیاسی مترقی در پشت سر او حرکت می‌کردند. سیاه‌پوستان جبهه مقابل او هم که به تندروری و مبارزه مسلحانه معتقد بودند نیز مسلمانانی بودند به رهبری عالیجناب محمد و شاگردش مالکم ایکس امروزه نیز حرکت یک ملیونی سیاهان آمریکا را فراخوان رهبر مسلمانان می‌تواند ترتیب بدهد. حرکت وسیع ضد سقط جنین نیز در دست کلیساها است. در مبارزات انتخاباتی نفوذ کلام رهبران مذهبی و سازمان‌های مذهبی بسیار وسیع است به طوری که انتخاب ریگان را به مقدار زیادی مدیون فعالیت مذهبیون می‌دانستند. بسیاری از

اعضای کنگره آمریکا افراد مذهبی متعصب و سخت پایبند دین هستند. ولی با این وجود همین دینداران زمانی که ببینند دین مستقیماً وارد میدان قدرت سیاسی شده، با آن مخالفت می‌کنند.

نتیجه

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که در غرب کشورهای مختلف با انگیزه‌های مختلف و از راه‌های مختلف مسیر جدایی کلیسا و نهادهای دینی از حکومت، و یا به اصطلاح معروف در ایران دین از حکومت، را پیموده‌اند، این تفاوت در روند تاریخی حرکت، تفاوت در سنت و عملکرد را هم به دنبال خود آورده است، که بعداً به آن پرداخته می‌شود.

شاید مروری کوتاه بر نگرانی ایجاد و رشد دو اصطلاح لائیک و سکولار، تا حدودی به فهم بهتر این مفاهیم در عمل کمک کند، و روند عرفی شدن جوامع غربی را روشن‌تر نماید.

از لائیسیته تا سکولاریزم

آن‌گونه که همگان می‌دانند اروپا در قرون وسطی زیر سلطه کلیسای کاتولیک بود و پاپ از رُم تقریباً همه پادشاهان را به نوعی در اختیار داشت. کلیسای کاتولیک رُم تنها کلیسای اروپای غربی بود، تا آن‌که جنبش اصلاح‌طلبان دینی به رهبری لوتر در سال 1517 از آلمان شروع شد. ادعای اساسی لوتر و پیروانش بر آن بود که رابطه انسان و خدا می‌تواند مستقیم و بدون واسطه باشد، و این رابطه لازم نیست از طریق کلیسا انجام شود تا کلیسا کلیددار بارگاه الهی و دربان در خانه‌ی خدا باشد. حاصل این نظر ساده، یعنی شکستن قدرت سیاسی کلیسای کاتولیک. اما آنچه در این نظر برای سیاستمداران و پادشاهان هر منطقه‌ای جالب بود آن بود که مالیات‌هایی که برای کلیسا جمع می‌شد به رُم نباید برود. زیرا بر طبق قانون همه مردم مالیات دینی می‌پرداختند و کلیسای رُم دریافت‌کننده تمام این مالیات‌ها از سراسر اروپا بود. لذا حکمرانان نظریه لوتر را جالب یافتند. زیرا اگر رابطه انسان و خدا بدون واسطه ممکن است و کلیسا نماینده‌ی خدا نیست پس مالیات هم به رُم نباید داد. حکمرانان بسیاری با تکیه بر احساسات ملی مردم و تبلیغ پروتستانیزم بر علیه رُم برخاستند و رُم هم کمر به سرکوب آنان بست.

جنگ‌های خونین میان کلیسا و اصلاح‌طلبان در گرفت و مناطق وسیعی از اروپا از سلطه کلیسای کاتولیک یا رُم خارج شد. از سوی دیگر میان اصلاح‌طلبان نیز عقاید گوناگون بروز کرد و فرقه‌های مختلف ایجاد شد. این فرقه‌های مختلف که همه را پروتستان یا معترضین به قدرت کلیسای رُم می‌خواندند با یکدیگر به جنگ‌های خونین پرداختند و هر یک در منطقه‌ای صاحب نفوذ و قدرت شدند.

این جنگ‌ها نزدیک به دو قرن اروپا را به خاک و خون کشانید و تمام امور اقتصادی و اجتماعی جامعه را فلج کرد.

اما این اصلاح طلبان دینی نه از نظر تعصب مذهبی و نه از نظر گرفتن مالیات مذهبی و نه از نظر دخالت مذهب در امور سیاسی و اجتماعی کمتر از کلیسای رُم نبودند. مردم همان مالیات کلیسا را می‌دادند. دولت‌ها مالیات کلیساها را جمع‌آوری کرده، و هر جا هم که لازم می‌شد با خشونت کامل این کار را می‌کردند، و به کلیسای منطقه خود می‌دادند. این کلیساهای پروتستان در بسیاری از موارد حتی در امور دینی سخت‌گیرتر از کلیسای کاتولیک بودند. تا حدی کالوین، که یک روحانی فرانسوی اصلي بود که در سوییس کلیسایش قدرت را به دست گرفته بود با خشونت هر چه بیشتر و با کمک نیروی دولتی سعی می‌کرد جامعه را از هر آنچه گناه‌آلوده می‌دانست پاک کند و قوانین سخت اخلاقی را بر مردم تحمیل کند. این سخت‌گیری و خشونت بسیار میان پروتستان‌ها عمومیت داشت. پیوریتن‌ها، کوئیکرها، کالوینیست‌ها همه چنین بودند.

اما اندیشه پروتستانیزم یک اثر اساسی دیگر در جامعه اروپا داشت، که همان به طور غیرمستقیم راه را برای سرمایه‌داری، و به دنبال آن عرفی شدن جامعه، باز کرد. در آموزش کلیسای کاتولیک هدف سعادت اخروی بود و این جهان مادی آلوده و فاسد شناخته می‌شد، همان رهبانیت معروف مسیحیت که دل‌کندن از این دنیا را تشویق می‌کرد. ولی در پروتستانیزم سعادت و رفاه در این دنیا تشویق می‌شد و نشان علاقه خداوند به بنده‌اش بود. در این میان کالوینیسم همان گونه که ماکس وبر می‌گوید موتور حرکت تمدن جدید شد.

بر طبق نظر کالوین سرنوشت همه ما از قبل تعیین شده و سعادت و شقاوت ما قبل از به دنیا آمدن ما معلوم گشته است. لذا رحمت خداوند به فرد امری نیست که به اعمال او بستگی داشته باشد. فرد یا شقی یا صالح به دنیا می‌آید. اما برای آنکه فرد بداند که مورد رحمت الهی است و به بهشت می‌رود باید به عوارض آن در زندگی این جهان بنگرد. یعنی اگر مورد رحمت خداوند باشد در زندگی این جهانی او نیز اثرات این رحمت بارز می‌شود و فرد به نعمت و خوشبختی و رفاه می‌رسد. لذا هر فرد برای آن‌که بداند که بهشت نصیب او خواهد شد یا نه باید هر چه سخت‌تر بکوشد که زندگی این جهانی خود را آباد کند. در این مذهب، دنیا دیگر آلوده و مطرود نبود و فقر و تنگدستی و قناعت و محرومیت، که همراه زهد و تقوی می‌آید، پسندیده نبود بلکه همه این‌ها نشان عدم رحمت الهی در سرنوشت از پیش نوشته‌ی فرد بود. چنین بود که پیروان او با این تفکر به ساختن این زندگی پرداختند. کار سخت و پیگیر، عبادت بود و موفقیت در آن و کسب ثروت، نشان برخورداري از رحمت الهی و تضمین بهشتی بودن فرد در آن جهان. بدین‌سان این اندیشه در شکل‌گیری نطفه‌های سرمایه‌داری، و کسب ثروت و به دنبال رفاه و

موفقیت این جهانی رفتن و نفرت از فقر و فقیر و عقب ماندگی موثر واقع شد. و ثروتمندان و موفقان به جای زاهدان و گوشه گیران و پشت به دنیا کنندگان مردان خدا شناخته شدند.

به علت عدم درک درست این مطلب است که بیشتر ما در جهان سوم متوجه نیستیم که چرا رهبران و قهرمانان انقلاب آمریکا مثل جرج واشنگتن، جفرسون، آدامز و ... همه ثروتمندان بزرگ جامعه بودند. و چگونه است که هنوز نیز کسانی که به عنوان رهبر مردم برای نجات توده‌ها به پا می‌خیزند، و خواستار اصلاح جامعه و نجات مردم از دست سیاستمداران کهنه‌کار و حرفه‌ای و احزاب جا افتاده و قدیمی و صاحب قدرت هستند، خود بیلیونرها هستند و به آن افتخار می‌کنند. و یا بسیاری از کسانی که برای سنا و مجلس کاندید می‌شوند به ثروت و مکنتی که به دست آورده‌اند می‌بالند و حتی در نشان دادن آن و تظاهر به آن مبالغه هم می‌کنند. حتی مبلغین کلیساها و رهبران دینی نیز لباس‌های گران قیمت می‌پوشند و صحنه سخنرانی خود را به زیباترین و گران‌ترین تزئینات می‌آریند. و از درون کاخ گرانیقیمت خود سخنرانی می‌کنند و دوربین در نشان دادن آن همه تجمل حتی افراط می‌کند، همان‌کاری که در مورد خوانندگان و هنرپیشه‌های سینما می‌کنند. مردم هم از این امر استقبال می‌کنند و با کمک مالی خود آنان را حمایت می‌کنند. و سیل این کمک مالی هم بیشتر از سوی مردم محروم و فقیر است که به سوی این اربابان کلیسا روان می‌شود. و یا بدنه اصلی فعالان انتخاباتی آن بیلیونرها و میلیونرها را مردم طبقه متوسط و متوسط رو به پایین جامعه تشکیل می‌دهند، که عموماً هم داوطلبانه و بدون گرفتن دستمزدی این کار را انجام می‌دهند. این مسئله‌ای است که برای کسانی که تحت تعلیمات کلیسای کاتولیک یا اسلام زهدگرایانه یا مارکسیست قرار دادند فهمش مشکل است تصور می‌کنند مردم اروپا و به ویژه آمریکا همه شستشوی مغزی شده‌اند و بدون درک و فهم، کورکورانه از این صاحبان ثروت در امور دینی و در صحنه سیاست حمایت می‌کنند.

به هر حال با آن که پروتستان‌یسم هر جا که قدرت یافت بساط قدرت کلیسای رُم را برچید و گرایش به امور این جهانی را تشویق کرد، ولی این بدان معنی نبود که دین از صحنه قدرت سیاسی کنار رفت بلکه هر کشوری یا کاتولیک بود یا پروتستان. و مردم هم در تمام این کشورها به کلیسای خود مالیات می‌دادند. این مالیات هم به زور و قدرت دولت جمع‌آوری می‌شد و زندان و جریمه متخلفین هم تضمین کننده گردآوری این سهم مالی کلیسا بود – درست مثل دیگر مالیات‌های دولت‌ها. دینداران و متولیان دین نیز با کمال سرسختی سعی می‌کردند جامعه را به سوی اخلاقیات مورد قبول خود هدایت، و آنان را امر به معروف و نهی از منکر بکنند. و هیچ یک هم تحمل پذیرش عقاید دیگری را نداشتند. این امر در مورد پروتستان‌ها همان قدر صادق بود که در مورد کاتولیک‌ها. در حقیقت پروتستان‌های مختلف که قربانیان دیروز بودند، حکومتگران و ستمگران امروز می‌شدند. یعنی کسانی که خود تحت تعقیب و

آزار پیروان حاکم بودند، و در بسیاری از موارد ناچار به فرار یا جنگ و مقاومت شده بودند همین‌که خود غالب می‌شدند همان تنگ نظری دینی را به جامعه تحمیل می‌کردند. بهترین نمونه‌ی عمل همین فرقه‌ها در آمریکا بود. از جمله پیوریتن‌ها که در انگلستان تحت شکنجه و تعقیب انگلیکن‌ها یا کلیسای انگلیس بودند وقتی خود در آمریکا و در ایالت ماساچوست قدرت یافتند فرقه پیوریتن را دین رسمی منطقه اعلام کردند. و پیروان عقاید دیگر را از گرفتن هرگونه مقام دولتی و حتی حق رای دادن محروم کردند. حتی به بیت‌بیت‌ها اجازه ساختن کلیسا نمی‌دادند. سال‌های بعد که تا حدودی این فرقه‌های در پاره‌ای از ایالات آمریکا با یکدیگر کنار آمدند باز هم کاتولیک‌ها، یهودی‌ها و کویکرها از دادن حق رای و گرفتن مناصب دولتی محروم بودند. حتی در موقع تصویب قانون آزادی مذاهب در قانون اساسی جمعی هشدار می‌دادند که این آزادی خطر آن را دارد که کاتولیک‌ها و یهودی‌ها و غیره به قدرت برسند.

از این روی، این‌که تصور می‌شود که پروتستان‌ها و لوتر خواستار جدایی دین و حکومت بودند، و گاه افرادی را در کشورهای اسلامی به عنوان لوتر می‌خوانند، بدان معنی که خواستار پایان دادن به حکومت متولیان دین هستند، برداشتی است نادرست زیرا پروتستان‌ها مدعی چنین امری نبودند و همان‌گونه که ذکر شد هر جا که توانستند خود جایگزین کلیسای رُم شدند. تنها در اروپا نبود بلکه در آمریکا هم کلیساهای حاکم به شدت مخالف جدایی دین از حکومت و لغو دین رسمی بودند. یعنی فرقه‌های و کلیسایی که مذهب رسمی کشور بود مالیات‌ها را می‌گرفت، مدارس و سایر موسسات مربوطه را اداره می‌کرد، و در سایه حکومت از اختیارات و امتیازات وسیعی برخوردار بود. به همین سبب در آمریکا جفرسون را که معتقد به جدایی دین از حکومت بود مخالف دین و ملحد و کافر می‌خواندند، و تا اواخر دهه 1830 کتابخانه‌های عمومی فیلادلفیا از گذاشتن کتب و نوشته‌های او و هر کتابی در مورد او در قفسه‌های خود خودداری می‌کردند.

اگر پروتستان‌بیزم در لائیک کردن و آماده‌کردن جامعه برای جدایی دین از حکومت نقشی دارد، همین توجه به امور این جهان است. همین ستیز با باور کاتولیک‌ها، که این جهان آلوده است و باید به فکر ساختن جهان دیگر و نفي هر چه بیشتر امکانات این جهان بود. توجه به امور این جهان و فکر ساختن این دنیا و هر چه بهتر و بیشتر کردن مزایای آن زمینه ساز و دنیوی کردن نگاه مردم دینی شد. اگر پرداختن به امور این جهان کاری خلاف خواسته خدا نیست بلکه حتی موفقیت در آن نشان رستگاری است پس باید در اندیشه‌ی ایجاد قوانین مناسب سازندگی این جهان برآمد. چون کلیسا و نهادهای دینی، متولی دین و صاحب حق ویژه تفسیر آن نیستند پس کار بیشتر به دست خود مردم است. این که نگاه از

آسمان‌ها کنده و به زمین دوخته شود ناگزیر خود مقدمه دنیوی شدن نگاه دینداران و مردم جامعه می‌شود، و در عمل فکر قدسی بودن جهان و ابهام‌آمیز بودن آن در معرض خطر قرار می‌گیرد.

به هر حال با گذشت دو قرن و خون‌ریزی بسیار در نزاع‌های میان فرقه‌های دینی و بالاخره در اروپا قراردادی میان این نیروها بسته شد که جنگ میان فرقه‌ها متوقف شد و پیروان فرقه‌ها حضور یکدیگر را تحمل کنند و دگراندیشان را در قلمرو کلیسای خود نکشند.

این توافق البته خود به مقدار زیادی حاصل رشد سرمایه‌داری بود. یعنی قشر نوپا و کاسبکار خواستار صلح و آرامشی بود که لازمه امر تجارت و ارتباط اقتصادی است توجه به این امر کشور هلند را در امر تجارت موفق کرد و همین موفقیت، همان‌گونه که گفته شد مورد توجه نویسندگان قانون اساسی آمریکا قرار گرفت و برای جا انداختن نظریه جدایی دین از حکومت، این کشور را مثال می‌زدند.

از سوی دیگر رنسانس و آموزش‌های آن کم‌کم در طول زمان در جامعه جذب شده بود. انسان‌مداری در اندیشه انسان‌ها جا افتاده بود. فردیت به مقدار زیادی در جامعه درونی شده بود. نمونه آن در خود دین و سازمان‌های دینی دیده می‌شد. مردم بیشتر و بیشتر به سوی کلیساهایی که فاقد سازمان‌بندی سراسری و قدرت مرکزی بودند روی می‌کردند. نه تنها نمی‌خواستند کلیسایشان مثل کلیسای کاتولیک تابع واتیکان باشد و از مقاماتی در دور دست‌ها دستور بگیرد بلکه از کلیساهای رسمی کشور خودشان نیز که حتی پروتستان هم بودند به طور روزافزونی فاصله می‌گرفتند. بخش وسیعی از مردم به کلیساهایی می‌پیوستند که به محله آنان تعلق داشت و خودکفا و خودگردان بود. یعنی فرد مومن به کلیسای کوچکی می‌پیوست که مطابق ذوق و سلیقه او و جمع محدودی از همفکرانش بود. فردگرایی به کلیسا هم آمده بود و از هم-شکلی و سازمان بزرگ اجتناب می‌شد. لذا صدها نوع کلیسا با اسامی تازه پیدا شدند.

حتی در بیشتر موارد کشیشان و مبلغین دینی این کلیساها مردم ساده و کم سواد بودند، نه روحانیون حرفه‌ای درس خوانده‌ی مدارس دینی. آنان بیشتر با زبان ساده و فهم یک انسان معمولی معتقد از کتاب مقدس با مردمشان حرف می‌زدند، و به جای پیروی از آموزه‌های سنتی کلیساها بر برداشت‌های شخصی خودشان از متون دینی تکیه می‌کردند. به همین سبب اینان بیشتر و بیشتر به خود کتاب مقدس مراجعه می‌کردند و کمتر از کتب دینی‌ای که در طی قرون توسط روحانیون و دانشمندان دینی نوشته شده بود، و مورد تایید کلیساهای صاحب نام و جا افتاده بود، استفاده می‌کردند. به دیگر سخن، افراد به خودشان و فهم خودشان هر چه بیشتر اعتماد می‌کردند و خود را کمتر و کمتر نیازمند به تقلید و پیروی از افکار و نظرات متولیان دینی و نهادهای سنتی دینی می‌دانستند.

یونیتارین‌ها^[1]، کنگرگیشنال‌ها، بیتیست‌ها، کوئیکرها همه از این دست بودند. بی‌جهت نیست که تنها در آمریکا بیش از دویست فرقه پروتستان شکل گرفت. سرمایه‌داری حاکم شده، و سرمایه‌داران مخالفان دربار و قدرت اشراف و هر قدرت مبتنی بر ارث بودند. آنان خواستار اجتماع آزادمنشی بودند که هر کس در حد استعداد و تلاشش در رقابت آزاد بتواند به مزایای لازم برسد. به همین سبب نه از دخالت‌های دولت دلخوش بودند و نه از اشرافیت حاکم و نه از کلیسای که وابسته به آنان بود، یعنی کلیسای دولتی.

عصر روشنگری و فلاسفه‌ی آن پاسخگویی همین شرایط بودند این روشنفکران اصلاح طلب، خواستار رشد جامعه بوده و با آن عوامل بازدارنده‌ی رشد، سرستیز داشتند. جان لاک از معروفترین آنان در فرهنگ انگلیسی است که بر سیاست و حکومت آمریکا تاثیر بسیار گذاشت. وی می‌گفت مذهب و دولت سازمان‌های داوطلبانه هستند «فرد به کلیسا داوطلبانه می‌پیوندد چون در آنجا و در آن حلقه خداوند را به شکلی که می‌خواهد عبادت می‌کند و برای نجات روحش دعا می‌کند. این پیوستن آزادانه و داوطلبانه است. هیچ‌کس در ذات و طبیعت خود پیرو یک مذهبی به دنیا نمی‌آید، بلکه خودش بعدها عضو یک فرقه مذهبی را بر می‌گزیند. بنابراین همان‌گونه که آزادانه به آن مذهب می‌پیوندد باید بتواند آزادانه هم از آن خارج شود.» بدین ترتیب او به لیبرالیسم مذهبی سخت پایبند بود.

لیبرالیسم توسط فلاسفه و نویسندگان بسیاری در دوران روشنگری اروپا تبلیغ می‌شد. آدام اسمیت در اقتصاد نیز همین نظرات را تکرار می‌کرد، منتسکیو و روسو و غیره هم هر یک به نوعی. اما این امر مدت‌ها وقت می‌خواست تا در جامعه کم‌کم جا بیفتد. در انگلستان، همان‌گونه که اشاره شد. بر سر قانون حق رای دادن – که فقط شامل پیروان کلیسای انگلیکن می‌شد – در سال‌های 90-1770 اختلاف بالا گرفت. به عبارتی یک گروه کوچک که بسیاری از آنان روشنفکران بنام بودند یک حلقه قدرتمند شکل داده بودند. در آن ایام هر کس جزو کلیسای انگلستان نبود حق گرفتن سمت دولتی و بسیاری از حقوق شهروندی را نداشت. به اینان می‌گفتند dissidents یا مطرودین و شامل قانون فوق می‌شدند. مطرودین شامل پیروان فرقه‌ها و یا پیروان کلیساهای یونیتارین، کنگرگیشنالیست، ایندپندنت، بیتیست، و پرزبی تاریخ می‌شدند. اینان هفت درصد جامعه انگلستان را شکل می‌دادند یاران و همکیشان آنان در آمریکا بر احوال اینان از نزدیک نظارت می‌کردند. از همین مطرودین بودند که آن گروه روشنفکران و مبارزین تغذیه می‌شدند. از جمله ژوزف پریتلی کاشف اکسیژن و از بنیانگزاران کلیسای یونیتارین که در زمان خود بیشتر به عنوان یک سیاستمدار و مرد مذهبی مطرح بود تا کاشف اکسیژن و یک دانشمند. همچنین جیمز وات، تام پین، ماری واستون گرافت، که همان‌گونه که ذکر شد اینان در مبارزه پارلمانی

خود برای لغو این قانون در مقابل ادموند برک، که از دشمنان سرسخت انقلاب فرانسه بود، شکست خوردند و سه دوره پیاپی مجلس پیشنهاد آنان را برای لغو این قانون رد کرد.

ژوزف پریستلی به عنوان رهبر این گروه اصطلاحی به کار می‌برد در مورد دولت که هنوز در آمریکا بسیار متداول است: «دولت منفی». وی می‌گفت دولت نباید هیچ نقش مثبتی در زمینه آموزش، تغذیه و ارائه معیارهای اخلاقی داشته باشد. دولت کاربردهایی مشخص محدود و منفی دارد که از هویت آن که سازمانی قراردادی و وضعی است سرچشمه می‌گیرد. و تنها وظیفه و نقش دولت محافظت از افراد و حقوقشان است. به زبان ساده دولت نهادی است که خدمت مفید ولی محدودی انجام می‌دهد، و آن حفظ نظم است و حمایت از افراد در مقابل صدمات.

از نظر اینان دولت هیچ مشروعیتی ندارد که قوانینی برای اصلاح امور مذهبی و اخلاقی جامعه بگذراند و یا این‌که بگوید چه چیز درست یا چه چیز غلط است. اختیارات دولت از نقطه نظر این اصلاح طلبان و لیبرال‌ها به مراتب کمتر از آن‌چه بود که امروزه هست.

بدین ترتیب تحت تاثیر رنسانس، انسان‌مداری متداول شد، و با پروتستانیسیم اعتبار این جهان و پرداختن به دنیا خدایسند شد که به رشد سرمایه‌داری کمک بسیار کرد. لیبرالیسم بهترین فلسفه برای سرمایه‌داری بود و به این خاطر رابطه‌ی فرد با خدا نیز در سطح وسیعی در قاره‌ی اروپا از نیاز به وابستگی به کلیسا رها شده. بالاخره کلیسا از اقتدار خود و متولی دین بودن به درآمد و در اکثر کشورها تابعی از دولت‌ها شد. کم‌کم اعتقاد به لائسیته یا عرفی‌گرایی تا حد وسیعی در جامعه ریشه دوانیده و در فرهنگ مردم جا گرفت. جامعه به قول ماکس وبر از دوران قدسی که همه چیز از زاویه دین و متافیزیک تعبیر می‌شد، آماده گذار شده بود و می‌خواست به دوران جدید و مدرن پا بگذارد کلیساها دیری بود قدرت مطلقه را از دست داده بود و حکومت‌ها دست بالا را پیدا کرده بودند. قوانین توسط حکومت‌ها و پارلمان‌ها وضع می‌شد و فلاسفه در حد وسیعی جامعه را برای عرفی شدن آموزش داده بودند. در چنین شرایطی بود که انقلاب آمریکا و فرانسه هر یک به نوعی اصل جدایی دین و حکومت را اعلام کردند و به دنبال آنها کشورهای اروپایی یکی پس از دیگری این جدایی را در قانون اساسیشان جای دادند. به دیگر سخن عرفی شدن هم شرایط عینی‌اش در جامعه فراهم آمده بود و همه طی چند قرن مبارزه‌ی روشنفکران و متفکرین، مردم آماده پذیرش عرفی‌گرایی شده بودند، و حاضر بودند پا به دورانی بگذارند که دیگر حکومت ودیعه الهی نبود و مردم تمام مدت برای حل مشکلات خود به آسمان‌ها نمی‌نگریستند و گوش را برای شنیدن سروش غیبی تیز نمی‌کردند. فردیت نیز قدرت یافته بود، و این با دولت حاکمی که نقش مربی و معلم و راهبر جامعه را داشته باشد و به مردم اخلاقیات را بیاموزد و قیم و سرپرست آنها باشد در تضاد بود.

در چنین زمینه‌ای بود که کشورهای که تحت نفوذ کلیسای رُم بودند مثل فرانسه و اسپانیا با خشونت به حضور کلیسا، که دست در دست حکام می‌خواست مردم را سرپرستی کند و قیم و ولی آنها باشد، معترض بودند. این گام‌هایی بود که پیشروان جامعه در راه تحقق عرفی کردن جامعه بر می‌داشتند. جامعه نیز با آمادگی ذهنی‌ای که یافته بود و به سبب وجود شرایط عینی چنین امری از آنان حمایت می‌کرد. همه کسانی که در جناح مخالف می‌ایستادند و در اندیشه‌ی نگهداری و حفظ نظام قدسی‌ای بودند که در آن شاه و شیخ حکومت می‌کردند یکی پس از دیگری شکست می‌خوردند و از صحنه به طور کلی خارج می‌شدند. کلیسا سعی می‌کرد خود را با شرایط تطبیق دهد و کم کم به جای حکومت بر جامعه، نقش خدمتگزار و راهنمای دلسوز را ایفا کند.

بدین سان است که حرکتی که جامعه به سوی عرفی شدن از چند قرن قبل آغاز کرده بود، و در انقلاب فرانسه تجلی سیاسی آن دیده شده بود، کم‌کم در جامعه درونی می‌شد. تحولات صنعتی و زندگی جدید، انسان‌های جدیدی می‌ساخت که اندیشه‌شان هر چه بیشتر از خدامداری به سوی انسان‌مداری حرکت می‌کرد. حتی دین آنها هم راه عرفی شدن را می‌پیمود و هویتی شخصی و فردی می‌یافت.

اما هنوز تا سکولار شدن جامعه و کوتاه شدن دست نهادهای دینی از نظام آموزشی کشور، از دواج، و بسیاری از نهادها و سنت‌های دیگر جامعه، راه بسیاری در پیش بود.

.....

ادامه این کتاب تا فصل سوم شامل بخش‌های زیر :

سکولاریسم

نتیجه

سکولاریسم در عمل : یک سنت یا یک تعریف

نتیجه

احیای مذهب

فصل سوم : اسلام و عرفی شدن

رابطه ادیان با سکولاریسم

ادیان آسیایی

ادیان ابراهیمی

مسیحی

یهود

اسلام

نتیجه

اثر سوء تفاهات در عمل

فصل چهارم : حکومت در اسلام

یک نگاه تاریخی

متفکران دینی : پیش از انقلاب

دکتر علی شریعتی

آیت الله مرتضی مطهری

مهندس مهدی بازرگان

آیت الله سید محمود طالقانی

آیت الله خمینی

خلاصه و نتیجه گیری

.....

دین و حکومت: پس از انقلاب

(برگرفته از فصل پنجم کتاب «سکولاریزم، از نظر تا عمل»)

پیشگفتار

با انقلاب در سال 1357 و برقراری حکومت اسلامی صاحب‌نظران و متفکران دینی از چپ و راست ناگزیر شدند که در زمینه حکومت دینی اظهار نظر کنند. و هر گروه و دسته‌ای نیز در عمل نظراتش را تا حد ممکن منظم کند و در مرحله عمل بیازماید. از این رهگذر در طی دو دهه‌ای که از انقلاب گذشت، از سویی بسیاری از تفکرات گذشته پالوده شدند و متفکران متوجه کمبودها و ایرادات

اندیشه‌هایشان در عمل شدند و از سویی دیگر بسیاری از باورها و آموزش‌های بسیار سنتی و کهن که در کتب دینی خاک می‌خوردند از پس قرون سربرآورده و وارد میدان شدند. در نتیجه اختلاف اندیشه‌ها هر روز بارزتر و داغ‌تر و جناح‌بندی‌ها مشخص‌تر و شفاف‌تر شدند. زیرا تنها در عمل و دنیای واقعی حکومت کردن است که افکار و اندیشه‌ها از کلی‌گویی‌ها بدر می‌آیند و نظم می‌یابند و دارای انسجام می‌شوند.

در این میدان عمل اجتماعی دیگر نمی‌شود از هم‌خوانی شریعت با شرایط و دانش‌های روز به آسانی و در سطح بیان کلی درگذشت. نمی‌شود در مورد مسئله دموکراسی و آزادی و حقوق اقلیت‌ها در زمان تسلط یک مکتب خاص بر جامعه به شعار بسنده کرد، زیرا این افکار و نظرات حال نتیجه خود را در عمل نشان می‌دهند و این نتیجه است که بالاخره معیار داور نهایی قرار می‌گیرد.

آیت‌الله خمینی و دیگر عالمان دین متوجه شدند که پاسخ‌های کلی و سنتی ایشان در مورد نظام مالیاتی حکومت اسلامی به درد نیازها و مشکلات حکومت در این قرن نمی‌خورد، و باید به دنبال راه حل جدیدی که در کتب فقهی تا به حال نیامده است بروند. آنان متوجه شدند که اگر زمانی آقای خمینی در پاسخ به مسئله مالیات‌ها در اسلام می‌توانستند به این پاسخ بسنده کنند که شما خمس و زکوة را بدهید خواهید دید که حکومت بی‌نیاز می‌شود^[1]، حال که حکومت اسلامی برقرار شده مسایل مالی دولت به نظام مالیاتی بسیار پیچیده‌تری نیاز دارد، و یا این که آیت‌الله آذری قمی بگویند که نفت از منابع زیرزمینی است و بر آن خمس تعلق می‌گیرد و این خمس باید به سادات داده شود قضاوتی سطحی است و از روی کتاب که حاصلش یعنی میلیونر شدن تمام سیدها و فقر هر چه بیشتر مابقی جامعه.

کوتاه کلام آن‌که فقیهان متوجه شدند که حکومت و شیوه اداره آن در این زمان با حکومت در هزار سال قبل تفاوت اساسی دارد. به علم اقتصادی بسیار پیچیده‌تر نیاز دارد، و مسایل محدود فقهی موجود حتی به سختی پاسخگویی نظام بانکی جامعه است، چه رسد به صدها مسئله اساسی‌تر اقتصادی هم‌چنین احکام حقوقی بسیاری، از جمله احکام قصاص و دیاتی که آن همه به آن می‌بایند، در عمل توانایی اجرا ندارند و باید به طور کامل در آنها تجدید نظر شود. لذا تضاد میان پای‌بندی به سنت و پیروی از متن و ضرورت‌های عملی حکومت و پاسخگویی به شرایط روز هر لحظه بیشتر شد تا جایی که حتی چاره‌اندیشی‌های سنتی، از جمله اجتهاد و تقدم مصلحت نظام، هم پاسخگو نبود. در نتیجه نظریه ولایت فقیه نه تنها از سوی دگراندیشان، که از سوی خود معتقدان به آن هم شدت زیر سوال رفت.

به هر حال اگر علمای حوزه‌ها و روحانیت حاکم شده بیشتر و بیشتر به سوی نظریه برقراری حکومت اسلامی با شرط پیاده کردن احکام اسلامی به هر قیمتی و هر فشاری رفتند، روشنفکران مذهبی و

متدینین اسلامی با دانش‌های روز هر روز بیشتر به سوی نظریه عرفی شدن حکومت و جدای دین از حکومت گرایش پیدا کردند. اگر در منتهی‌الیه راست این طیف سخن از برقراری حکومت الله، حاکمیت مطلق فقیه، ذوب در مقام ولایت و حتی حذف عبارت جمهوری از عنوان حکومت و تبدیل آن به «حکومت اسلامی» می‌کنند و بر سر آن هستند که آموخته‌های سنتی حوزه‌ها را طابق‌النعل در جامعه پیاده کنند، و در این راه هم هرگونه اعمال زور و فشار را وظیفه دینی و اسلامی خود می‌دانند. در منتهی‌الیه چپ این طیف سخن محدود به عدم مشروعیت حکومت فقها پذیرفتن مشروعیت نظر مردم، و اساس قرار دادن عقل نمی‌شود، بلکه سخن از آن می‌رود که اصلاً دین برای حکومت کردن و اصلاح امور این جهان نیامده است و هدف و رسالت آن آباد کردن آخرت مردمان است اینان استدلال می‌کنند که آنچه هم در آیات قرآنی و احادیث در مورد حکومت کردن و اداره امور جامعه آمده است جزو رسالت ذاتی دین نیست و خداوند حکومت کردن و رسیدگی به امور دنیایی مردم را به خودشان واگذاشته است. اسلام واقعی به دنبال برقرار کردن هیچ نوعی حکومت نیست، چه رسد به نوع فقهی انتصابی و غیرانتخابی فقیهان.

تفاوت دیگری که مطالعه نظرات دین‌داران در مورد مسئله دین و حکومت با بررسی این مسئله پیش از انقلاب، دارد آن است که حال دیگر سخن از چند متفکر و کلی‌گویی‌های آنان در نوشته‌های پراکنده‌شان نیست، بلکه جمع وسیعی از متفکران و صاحب نظران دینی جامعه از چپ تا راست با جدیت هر چه بیشتر به مسئله رابطه دین و حکومت پرداخته‌اند. به همین سبب اگر به ضرورت نوشته ما افرادی را بر می‌گزینیم و نقطه نظرات آنان را معرفی می‌کنیم، باید به خاطر داشت که به دور هر يك از این افراد جمع وسیعی از همفکرانشان حلقه زده‌اند. از آن جمله است دکتر سروش و یارانش، که من به نام «مکتب کیان» می‌خوانمشان. یا مهندس بازرگان و یارانش در نهضت آزادی یا مهندس سبحانی و بسیاری افرادی ملی مذهبی هم اندیشه او و یا مهندس میثمی و بقایای پیروان سنتی شریعتی و مبارزان مجاهد خلق سابق او همین‌طور آیت الله خمینی و پیروان او که حکومت را به طور اساسی در دست دارند. یا بدنه اصلی روحانیتی که با نظام حکومت رابطه تنگاتنگ دارند. و آیت‌الله منتظری که هم‌اندیشان بسیاری در حوزه‌های علمیه دارد. و بالاخره طلاب جوان و نواخته‌ای که در حوزه‌ها فراوان شده‌اند، و مثل حجت‌الاسلام کدیور می‌اندیشند.

با توجه به این مطلب نظرات اندیشمندان دینی را در رابطه با مسئله دین و حکومت پس از انقلاب، در دو گروه کلی و هر گروه را در دو دسته می‌توان دسته‌بندی کرد. افراد هر دسته با وجود اختلافات و تفاوت‌هایشان با یکدیگر در نکات اصلی با یکدیگر توافق دارند. این دو گروه یا چهار دسته را بر مبنای حکومت مورد نظرشان چنین می‌توان نام برد.

1- طرفداران حکومت فقهی

الف- نظریه ولایت فقیه

ب- نظریه ولایت مطلقه فقیه

2- طرفداران حکومت غیر فقهی

الف- نظریه حکومت دموکراتیک دینی

ب- نظریه جدایی کامل دین و حکومت

نکته بسیار مهمی که لازم است بدان اشاره شود. آن است که در بیست سال گذشته و در اثر حضور عملی دین در اداره جامعه و به آزمون گذاشتن نظرات، هم افراد نظراتشان تغییر کرده و حتی گاه کاملاً تغییر جهت داده و به قول معروف صد و هشتاد درجه نسبت به گذشته ی خود چرخیده‌اند، و هم نظریات در طول زمان تحول یافته‌اند و آن چه که زمانی ولایت فقیه یا حکومت دموکراتیک دینی خوانده می‌شد پس از بیست سال همان اصطلاح با همان مفهوم به کار نمی‌رود.

در طول این مدت مفاهیم بسیاری به زیر سوال رفته و تعاریف آنها دستخوش تحول و دگرگونی عمیق شده‌اند. از جمله این که اجتهاد چیست؟ حد دخالت مردم در قانونگذاری تا کجا است؟ پویا بودن فقه چه وسعت و چه کاربردی دارد؟ وظیفه فقیه در امر حکومت چیست؟ سیاسی بودن یا نبودن دین چگونه است؟ حد دخالت عقل در تفسیر احکام دینی تا کجا است؟ رابطه عقل و نقل و همچنین اجتهاد با متن چگونه است؟ مشروعیت حکومت از چه چیز سرچشمه می‌گیرد؟ ... این مباحث و ده‌ها مبحث مشابه مشغولیت ذهنی پیوسته اندیشمندان دینی است. و از آن‌جا که بیشتر این مسایل در این ظرف زمانی و مکانی برای اولین بار – حداقل به این شکل- مورد بررسی جدی قرار گرفته‌اند، لذا پاسخ بدان‌ها مرتباً در حال تحول است.

از این روی وقتی مثلاً يك صاحب نظر از «فقه پویا» در ده سال پیش سخن می‌گوید بدان معنی نیست که همین اصطلاح در زبان او امروزه همان معنی را دارد. و یا افراد مختلف اصطلاح ولایت فقیه را با معنا و مقصود متفاوت به کار می‌برند. و یا يك فرد همان اصطلاح را در طول زمان با وسعت معنای متفاوتی به کار برده است. از جمله آیت‌الله منتظری همیشه طرفدار ولایت فقیه بوده و هست، اما به دلیل آن‌که هم نظر ایشان در مورد این مفهوم تحول یافته و هم نظر دیگرانی که این مفهوم را به کار می‌برند تغییر فراوان کرده است. لذا با آن که همه، يك اصطلاح را به کار می‌برند، اما در دو نقطه کاملاً

مخالف با یکدیگر قرار گرفته‌اند، و در عمل آیت‌الله منتظری معتقد به ولایت فقیه با دیگر معتقدان به ولایت فقیه به رو در رویی سخت رسیده است.

غفلت از توجه به این تحولات و پویایی عرضی و طولی و فردی و جمعی پژوهشگر را دچار اشکال می‌کند. به همین سبب هم در هر زمان باید به دنبال جوهر فکر و محتوای مورد نظر متفکر بود، تا در سطح کاربرد سطحی اصطلاحات باقی نماند. هم‌چنین زمانی که صحبت از نظرات یک متفکر می‌کند باید بداند که این تفکر او متعلق به چه سال‌هایی است و در چه ایامی او چنین می‌اندیشیده است، و اگر تحول یافته چگونه تحول یافته است و بالاخره تذکر پایانی در این پیشگفتار آن است، که با آن‌که منابع و مآخذ اصلی نظرات این متفکران برای مراجعه بیشتر ذکر شده است، اما از آن‌جا که از سویی بیان جوهره فکری هر گروه در نظر بوده تا معرفی نظرات افراد خاصی، و از سویی دیگر این نوشته بیشتر برای استفاده عموم تا مطالعه افراد متخصص نوشته شده است لذا تا حد ممکن از آوردن نقل قول‌ها احتراز شده است که اگر جز این می‌شد هم حجم کار بسیار سنگین می‌شد و هم مقدار مراجعات چهره نوشته را بسیار تخصصی و شاید خسته کننده می‌کرد.

طرفداران حکومت فقهی

الف. طرفداران ولایت فقیه

این تفکر غالب در میان روحانیون طرفدار آیت‌الله خمینی در سال‌های پیش از انقلاب و تا قبل از اعلام ولایت مطلقه فقیه در سال‌های آخر عمر وی بود. اما این مفهوم چندان روشن نبود و در طول زمان افراد و گروه‌های مختلف برداشت‌های متفاوتی از آن داشتند. آن‌چه آنان را به هم می‌پیوست مبارزه علیه نظام طاغوت و برقراری حکومت عدل اسلامی بود. در چنین حکومتی روحانیت نیز سهمی داشت و مرجع مسلمانان رهبری کار را هم به دست می‌گرفت. همان‌گونه که دیدیم پیش از انقلاب صاحب‌نظران با وجود اختلافات نظرهایشان همه به نوعی به حکومت دینی اعتقاد داشتند، و ولایت فقیه با تعریف عمومی آن مفهومی چندان غیرعادی و دور از اذهان نبود. اما برداشت‌های عموم مردم، حتی بیشتر خبرگان و رهبران سیاسی و روشنفکران دینی هم از آن گنگ بود. این نظر به صورت پراکنده گفته می‌شد. و نه تنها یک نظریه منسجم و معلوم و جاافتاده وجود نداشت و حتی یک نظریه هم در آن میان غالب و بارز نبود، بلکه نظر رهبر انقلاب هم در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به صورت متفاوت ابراز می‌شد، ولی اصول این نظریه را، به صورت یک طیف فکری، تا یک خط فکری، چنین می‌توان خلاصه کرد.

در يك سوي طيف روحانيون آشنا و مانوس تر با فضاي روشنفکران ديني قرار دارند، که آيت الله مطهري و آيت الله منتظري در راس آنها قرار دارند، و آيت الله صالحی نجف آبادي و سبحاني از زمره چهره هاي شاخص آن هستند. نظر اينان بر آن بود که حکومت مي بايست توسط مردمان برگزيده شود، و مردم مي توانند فقيهي را براي رهبري حکومت برگزينند. لذا اين رهبري به دليل انتخاب مردم است نه به دليل داشتن ولايت، مثل ولايت امامان و پيامبران. رهبر در مقابل مردم و نمايندگانشان پاسخگو است و محدوده عمل و وظائف او را قانون اساسي تعيين مي کند. در صورتي هم که از قانون تخلف کند توسط خبرگان و نمايندگان مردم از مقام خود معزول مي شود. دامنه عملکرد فقه هم محدود است، و سهم نظرات مردم در اداره حکومت وسيع تر از آنچه هست که قبلا توسط آيت الله نائيني و غيره فرض مي شده است.^[1]

در سوي ديگر اين قطب، آيت الله خميني در نجف با کتاب ولايت فقيه خودش است و آيت الله ها آذر قمي، مؤمن قمی، جوادي آملی، مکارم شيرازي و مصباح يزدي. اينان معتقدند که بايد حکومت اسلامي را برقرار کرد. ولي فقيه نيز به حکم عادل بودن و فقيه بودن رهبر آن است. و اين رهبريت هيچ ارتباطي به خواسته مردم ندارد بلکه ولايت انتصابي از سوي خداوند است. حتي به قول آيت الله مکارم شيرازي اگر هم نظر مردم پرسیده مي شود از سر اضطرار است و تاکتيکي است براي جلوگیری از تبليغات منفي دشمنان، والا انتخاب و نظرخواهي از مردم درست نيست. بر فقها است که احکام ديني را در جامعه اجرا کنند، حتي اگر به قهر و زور باشد. ولي فقيه به کسي جز خداوند پاسخگو نيست. او وراي قانون اساسي است.^[2]

امثال آيت الله مطهري و منتظري با اين نظريه آشنا بودند. در حالي که روشنفکران ديني بيشتر از طريق نفرات اين قطب ناشناخته بود. اين دسته از روحانيون در اين زمينه اگر مطالب نظرات بخش اصلي افراي غير خودشان پراکنده اي هم مي نوشتند يا به زبان عربي بود يا با زباني تخصصي که کمتر توسط را بررسي کرده مي گوید اين خوانده مي شد. بي سبب نيست که آقاي محسن کديور که تمام نظرات فقها آيت الله خميني نيز که رهبريت اين نظر را^[3] گروه تا پيش از انقلاب نظرات خود را بيان نمي کردند شناخته مي شد خط ثابت فکري نشان نمي داد. در کتاب داشت و از طريق او اين نظريه در جامعه البيع»، «تحرير الوسيله» و مطالبی که توسط روحانيون حوزه ها شنیده و «ولايت فقيه» و کتبي چون مي شد نظر طيف دوم را بيان مي کرد در مصاحبه ها و سخنانشان در رابطه با جامعه و خوانده مطالبی را روشنفکران ديني به ویژه در سال پيش از پيروي انقلاب و سال اول پس از پيروي انقلاب قصد حکومت ندارد و مي گفتند که به نظرات طيف اول نزديک بود. مطالبی از اين دست که روحانيت حتي خودشان^[4] می کند پس از پيروي می رود به دنبال درس و بحث خود و فقط بر امور نظارت

پستی را اشغال نمی‌کنیم. هم نقشی به جز هدایت و راهنمایی نخواهد داشت. می‌گفتند «من و روحانیون بودند از افراد غیر در عمل هم پیرامونشان را پر کرده. [5]» وظیفه روحانیون ارشاد دولت‌ها است تا آنکه [6] ولایت فقیه نیست روحانی. به همین سبب هم در پیش نویس های قانون اساسی صحبت از شناخته شده در مجلس خبرگان شکل می‌گیرد و روحانیت حوزه‌ها در آن حاکم می‌شوند و آن نظر البته پس از طرح مسئله ولایت. حوزه‌ها را حاکم می‌کنند و آیت‌الله خمینی هم با آنان هماهنگ می‌شود بلکه به مراتب پیش از این را در نظر داشته‌اند مطلقه فقیه معلوم می‌شود که ایشان از آغاز همین نظر و آماده پذیرش نمی‌دیده‌اند با آن برخورد سیاسی و عملی می‌کردند ولی چون جامعه را مساعد و مهیا و

می‌دانیم که در نهایت نظر آیت‌الله خمینی و هم اندیشه‌های سنتی او در حوزه‌ها حاکم شد. و با تصویب مجلس خبرگان به عنوان يك اصل وارد قانون اساسی شد و به ولی فقیه قدرتی و رای قانون داد اما این نظر در جریان عمل با چند مشکل اساسی روبه‌رو شد.

1- چون مشروعیت احکام و قوانین حکومتی از شرع است لذا اطاعت از آنها وظیفه دینی افراد است و فقیه هم به همین دلیل حق حکومت دارد. حال اگر قوانینی را که مجلس تصویب کند، یا حکمی را که ولی فقیه می‌دهد با نظر بعضی از مراجع تفاوت داشته باشد چه باید کرد. از آنجا که اختلاف نظر میان علمان دین معمول است و پیروی از احکام و قوانین هم بر حکم شرعی قرار گرفته و طبق فقه موجود شیعه نیز مسئله تقلید مطرح است تکلیف مقلدین این مراجع با قوانین کشوری چه خواهد شد مشکلی که بر سر مسئله مالکیت زمین، قانون کار، مصادره اموال و غیره خود را نشان داد افرادی مدعی می‌شدند که بر طبق فتوای مرجع تقلیدشان، که با نظر آیت‌الله خمینی متفاوت است الزامی به پیروی از این احکام ندارند. به دیگر سخن، سوال آن است که قانون‌گذار کیست و تکلیف قوانین کشوری با اجتهاد سنتی مورد قبول حوزه‌ها چگونه است.

2- همان‌گونه که حجت‌الاسلام احمد خمینی در همان اوایل انقلاب مطرح کرد اگر مرجع تقلید یکی از علمای ساکن عراق شد آن وقت تکلیف رهبریت چه می‌شود. امری که در همین قرن اخیر بارها اتفاق افتاده است و هر زمان دیگری هم می‌تواند پیش بیاید.

3- ضرورت تبعیت از حکومت از کجا است. وقتی آقای خمینی می‌گوید اگر 35 میلیون نفر رای بدهند و من آن را خلاف اسلام بدانم با آن مخالفت خواهم کرد، آیا با همین استدلال هر فردی همین وظیفه را ندارد. با چنین استدلالی تکلیف هرج و مرج و بی‌قانونی حاصل پیروی از وظیفه شرعی چه می‌شود.

4- مسئله پاسخگویی مقام منتخب مردم، یعنی ولی فقیه، در يك نظام جمهوری به مردم چگونه خواهد بود. آیا او و رای قانون است یا تابع آن. آیا همین که او شخص عادل و متقی‌ای بود تضمینی هست که

همیشه چنان باشد. این که آیت‌الله خمینی می‌گویند هیچ‌گاه فقیه‌ی مستبد نمی‌شود، چون اگر شد دیگر استحقاق رهبری ندارد، چه ضمانتی برای آن غیر از قایل شدن به معصومیت فقیه است. عصمت از مقوله حقوق و روابط انسانی نیست. اگر فقیه انسان است و انسان در معرض خطا، چه چاره‌ای برای برکناری فقیه خطا کار در قانون اندیشیده شده است. آیا می‌توان به همین گفته آیت‌الله خمینی بسنده کرد که «این روش (غیرنظارتی) مصالح جامعه و حفظ ارزش‌ها را تامین می‌کند (کاری که) در هیچ سیستم حکومتی دنیا و طریقه ضمانت و نظارت مردمی دیده نمی‌شود»^[7] آیا می‌توان تمام سلامت یک نظام را منوط به حضور یک شخص و رای قانون ولی غیرمعصوم و جایز الخطا کرد. آیا این‌طور که آیت‌الله خمینی می‌گویند این همه تمرکز قدرت در دست یک فرد فساد خواهد آورد و بالاخره چه تضمینی است که اگر حتی ایشان معصوم باشند جانشینان ایشان نیز معصوم باشند.

5- آیت‌الله خمینی هم مرجع مذهبی هستند و هم رهبر سیاسی، تکلیف ولایت فقیه در غیاب ایشان چه خواهد شد. به قول مهندس بازرگان این قبایلی است که به قامت آیت‌الله خمینی دوخته‌اند و مناسب کس دیگری نمی‌تواند باشد.

با اصلاحات موضعی به رفع پاره‌ای از این مشکلات پرداختند. از جمله شرط مرجعیت را از ولایت حذف کردند. و یا آن‌که طبق دستورالعملی گفته شد که وقتی حکمی از سوی ولی فقیه صادر می‌شود دیگر علما حق ندارند نظری خلاف آن را صادر کنند. به عبارتی حکم حکومت و رای مسئله تقلید قرار گرفت و اجرای احکام حکومت برای همه واجب شد. یا مسئله مورد ایراد آقای احمد خمینی نیز با یک تذکر تند و امر به سکوت آقای خمینی مسکوت گذاشته شد. ولی مشکل اساسی‌تر از آن بود که با این اصلاحات موضعی بتوان حکومت را اداره کرد، و نیازهای اجرایی و حکومت کردن تغییراتی بنیانی‌تری را الزامی کرده بود. در عمل بود که آیت‌الله خمینی و دیگران دیدند که با مسئله پویایی فقه، اجتهادی که آن همه از آن سخن می‌رفت و فرض بر آن بود که با آن می‌توان همه مشکلات را حل کرد و مواردی از این دست نمی‌توان به مشکل تضاد ولایت فقیه با حکومت مردم جواب داد. و تا تکلیف منبع مشروعیت احکام حل نشود اداره کشور ممکن نمی‌شود. کشور قرن بیستم را با قوانینی که هزاران سال از آن می‌گذرد، و ساختاری دارد که در پاسخ به شرایط قرون گذشته شکل گرفته است، نمی‌توان اداره کرد. لذا تز «ولایت مطلقه ی فقیه» مطرح شد.

¹¹ برای مطالعه ی نظرات آیت الله منتظری مراجعه شود به "مبانی فقهی حکومت اسلامی"، و برای نظرات آیت الله مطهری به "پیرامون انقلاب اسلامی و پیروامون جمهوری اسلامی"، تهران 68. برای نظرات آیت الله صالحی نجف آبادی به "ولایت فقیه و حکومت صالحان"، تهران، رسا، 1363. و برای نظرات آیت الله سبحانی به "مبانی حکومت اسلامی در چشم انداز ما"، قم، پیام آزادی.

¹² "نقد مبانی انتخاب فقیه، در دغدغهای حکومت دینی"، محسن کدیور، نشر نی، چاپ چهارم، 1373، ص 106.

[3] . برای مطالعه ی نظرات آیت الله خمینی مراجعه شود به کتاب "ولایت فقیه". جوادی آملی به "پیرامون وحی و رهبری"، تهران، 1368. مؤمن قمی و مکارم شیرازی و غیره به "نظریه های دولت در فقه شیعه"، محسن کدیور، تهران، نشر نی، 1378، ص 81-16.

[4] . کدیور، "دغدغه های حکومت دینی"، ص 177.

[5] . "صحیفه ی نور"، ج 32، ص 168.

[6] . گفتگو "با مهندس عزت الله سبحانی"، ایران فردا 52، 1378. این مسئله را افراد دیگری هم گفته اند از جمله آقایان دکتر میناچی، دکتر عبدالکریم لاهیجی، دکتر ابراهیم یزدی، دکتر ابوالحسن بنی صدر و آیت الله منتظری ...

[7] . روزنامه ی جمهوری اسلامی 70/4/11، سخنرانی آیت الله خمینی در عید غدیر خم.

ب: ولایت مطلقه ی فقیه

این نظر توسط آیت الله خمینی و آن هم چندین سال پس از انقلاب اعلام و بعد هم طبق اصلاحیه ای بر قانون اساسی جزو اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی شد. هر چند آیت الله منتظری در مصاحبه های اخیر خود مدعی هستند که حتی در متن اصلاحیه اصل 57 قانون اساسی که به همه پرسی مجدد گذاشته شد نیز صفت «مطلقه» به دنبال «ولایت فقیه» نیامده، و این صفت پس از همه پرسی به آن افزوده شده است.

به هر حال بر طبق این نظر ولی فقیه در راس حکومت اسلامی و با اختیارات نامحدود است. حکومت زیر نظر او می تواند هر حکمی را حتی احکام اولیه اسلام چون نماز و روزه و حج را لغو کند. لذا برعکس آنچه که در ولایت فقیه آمده، دامنه عمل اختیارات حکومت محدود به قوانین شرعی نیست.

این نظریه ابتدا به ساکن و با فتواییه 16 دی ماه 1366 آیت الله خمینی خطاب به رئیس جمهور وقت آیت الله خامنه ای آغاز نشد. بلکه حاصل اشکالاتی بود که ولایت فقیه با فهمی که در قسمت پیش بدان اشاره شد، در امر حکومت کردن داشت. یعنی پاسخگویی به شرایط روز و مشکل قوانین فقهی که حتی با تمام تلاش ها برای تطابق احکام آن با روز قادر به پاسخگویی به مشکلات نبود هر روز نیز بر دامنه این مشکلات افزوده می شد تا جایی که دخالت های گاه به گاه آیت الله خمینی و صدور يك حکم ویژه مسئله را حل نمی کرد.

در موقع ضروری می شد به عنوان ولی فقیه طبق حکمی از نمایندگان مجلس خواست که از حق قانونی خود مثلاً در مورد چگونگی حل مسئله گروگان های آمریکایی و مسایل پشت پرده ای که گذشته در گذرند و اجازه طرح این سوالات را به خود ندهند. کاری که آیت الله خمینی در آبان ماه 65 کرد و طی دستوری مجلسیان را مجبور به سکوت و عدم پرسش از دولت در این مورد نمود و یا حتی از مجلس

خواست که از حق قانونی خود در مورد استیضاح دولت در شهریور 65 چشم ببوشند و بدانند که رهبر انقلاب آنچنان از دولت آقای موسوی حمایت می‌کند که اگر مخالفان ایشان و از جمله مجلسیان بیش از این زبان به نقد و استیضاح بگشایند با ایشان مواجه هستند به قول خودشان در آن موقع «دیگر قضیه امنیت و سلامت نخواهد بود و يك وضع دیگری پیش می‌آید.»^[1]

و یا در مورد مسئله لایحه زمین‌های شهری که نزدیک به يك سال و نیم میان مجلس و شورای نگهبان محل اختلاف بود شورای نگهبان مصوبه مجلس را خلاف شرع می‌دانست و آن را رد می‌کرد تا آنکه در اسفند ماه سال 60 آیت‌الله خمینی دخالت مستقیم کردند و شورای نگهبان را در این مورد مجبور به تمکین از مجلس کردند و گفتند که تشخیص ضرورت با مجلس است نظر خبرگان و کارشناسان و شورای نگهبان در این جهت دخالتی نباید بکند.

به هر حال انقلاب بود و نیروهایی که خواستار تحولات سریع بودند و به دنبال اصلاحات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی‌ای بودند که قوانین فقهی آنان را بر نمی‌تافتند آن فتواها و دخالت‌های موضعی هم راه حل اساسی نبود این مشکل در دوران حکومت آقای موسوی بسیار بالا گرفت به ویژه که این دولت را نمی‌شد مثل دولت مهندس بازرگان جدا از روحانیت سنتی خواند. دولتی بود جوشیده از انقلاب و مورد تایید رهبر انقلاب و اصلا فرزندان و پیروان همان راه و رسم و مدافعان سرسخت ولایت فقیه. لذا دیگر دعوی حوزه با اصلاح‌طلبان دیرپای دینی نبود، بلکه حال خود فقها بر سرکار آمده بودند. رئیس مجلس و رئیس جمهور چون رهبر انقلاب روحانی بودند. بیشتر کرسی‌های مجلس نیز در دست همین‌گونه افراد متشکل شده بود. کوتاه سخن آن که پیروان نظریه ولایت فقیه یکپارچه حکومت را به دست گرفته بودند ولی در عمل فقه و احکام فقهی با مشکلات مواجه شده بودند. این اشکالات هر روز بر این اختلافات بیشتر دامن می‌زد تا بالاخره مشکل وزیر کار بدین شرح پیش آمد.

وزیر کار دیری بود که اختیاراتی را می‌خواست که بتواند قوانینی را به سود کارگران وضع کند این اختیارات از سوی شورای نگهبان رد می‌شود و بدین ترتیب مجلس توانی برای تصویب قوانین مورد نظر دولت را نداشت. لذا وزیر کار و در حقیقت دولت آقای موسوی چاره‌ای اندیشید و آنکه مستقیماً از رهبر انقلاب به عنوان مرجع تقلید و ولی فقیه کسب تکلیف کند. رهبر انقلاب هم در پاسخ نوشتند که دولت اختیار کامل دارد که هر شرطی را که لازم می‌داند در میان بگذارد. با توجه به متن سوال از آن پس دولت می‌توانست محدود به قوانین فقهی نباشد. و بر طبق صلاحدید حکومت قانون وضع کند.

این فتوا بهانه‌ای شد برای رو شدن اختلافات و بن‌بست‌ها. دولت این فتوا را به سایر امور گسترش داد و شورای نگهبان و مدافعان فقه سنتی هر يك به شکلی از محدودیت این حکم صحبت کردند و در عمل

خواستند بگویند این يك حکم از همان احکام اضطراري و براي مورد اضطراري است. حتي آيت الله خامنه‌اي طي صحبتي در نماز جمعه بر لزوم حفظ قانون اساسي پافشاري کرد، تا تصور آن که کاربرد آن فتوا براي دولت و راي آن قانون است منتفي شود. ولي رهبر انقلاب در پاسخي که به شوراي نگهبان داد گفت که این حکم محدود به همان سوالات دولت نیست.^[2]

این امر چنان براي همه غيرمنتظره و نامعهود بود که عموم علماي طرفدار آيت الله خميني و مجلسيان و شوراي نگهبان نیز برآشفته شدند. آيت الله خامنه‌اي رئيس جمهور وقت نیز در نماز جمعه 66/10/11 براي آسوده کردن خاطر این جماعت و جلوگیری از شوق دولتيان که از دست فقه و شوراي نگهبان آسوده شده بودند گفت «امام که فرمودند دولت مي‌تواند شرط الزامي را بر دوش کارفرما بگذارد آن شرطي است که در چارچوب احکام پذيرفته شده اسلام است و نه فراتر از آن.»

اما شگفتا که معلوم شد حتي ايشان که بعد خود رهبر انقلاب و ولي فقيه شدند نیز با مفهومي که آيت الله خميني مطرح کرده بودند نا آشنا بودند. زیرا رهبر انقلاب پنج روز بعد در پاسخ آيت الله خامنه‌اي نامه فتواييه‌اي صادر کردند که بعدها ولايت مطلقه فقيه را پایه گذاشت. در آن نوشتند که «شما (آيت الله خامنه‌اي) حکومت را که به معنای ولايت مطلقه‌اي که از جانب خدا به نبي اکرم (ص) واگذار شده و از اهم احکام الهي است و بر جميع احکام فرعيه الهيه تقدم دارد صحيح نمي‌دانيد و تعبير به آن که اينجانب گفته‌ام "حکومت در چهارچوب احکام الهي داراي اختيارات است" به کلي بر خلاف گفته‌هاي اينجانب است. حکومت مي‌تواند قراردادهاي شرعي را که خود با مردم بسته است يکجانبه لغو کند.»

بدین ترتيب فصل نويني آغاز شد که مصلحت دولت و راي احکام فقهي قرار گرفت و حفظ نظام بر مراعات احکام شرع تقدم يافت به همین سبب نیز به زودي «مجمع تشخيص احکام حکومتی اسلام» که بعدها به نام «مجمع تشخيص مصلحت» شناخته شد تشکیل شد، تا هر جا که میان مجلس و شوراي نگهبان اختلافي پيش آمد دخالت کند. يعني جايي که فقهاي متخصص مصوبه منتخب مردم را خلاف شرع مي‌دانند و تصويب نمي‌کنند و میان راي مردم و حکم فقهي اختلاف پيش مي‌آيد، ديگر همان گونه که تا پيش از انقلاب همه متفکران ديني حتي آيت الله نائيني مي‌گفتند کلام آخر را فقه نگويد، بلکه هر چه که مصلحت نظام ايجاب مي‌کند قانون شود. کاري که در قانون مشروطه هم نبود. در آن جا نیز برطبق قانون، مجلس نمي‌توانست قانوني را خلاف قوانين شرعي و فقهي تصويب کند. و این در حقيقت گامي است بزرگ به سوي قدرت حکومت که در هيچ يك از کشورهاي اسلامي که حکومت لائیک هم دارند سابقه ندارد. قانوني که در عين آن که به حکومت ولايت مطلقه فقيه قدرت بسيار مي‌دهد در حقيقت حکومت را و راي قانون شرع مي‌کند.

به هر حال این نظر چنان نو و ناشناخته بود که نه تنها روشنفکران دینی از پایگاه سیاسی با آن به مخالفت برخاستند و آن را مخالف آزادی و همچنین دستورات دین خواندند. بلکه علمای حوزه‌ها، حتی نزدیک‌ترین یاران آقای خمینی هم که راه زیادی را با او آمده بودند این راه را تا نهایت نتوانستند بروند. اولین رئیس مجمع تشخیص مصلحت که منتصب خود امام هم بود و از اعتبار بسیاری برخوردار بود، یعنی آیت‌الله صانعی، هم بر سر این تقدم و دست بالا داشتن کامل حکومت بر احکام فقهی و شرع به اختلاف رسید و نظر آقای خمینی را نتوانست تا نهایت بپذیرد و استعفا داد.

اما بودند کسانی چون آیت‌الله آذری قمی که از این نظر حمایت کامل کردند و حتی در توجیه بیشتر آن گفتند حکومت می‌تواند بنابر مصلحت حفظ نظام حتی حکم توحید را که از ارکان اسلام است متوقف کند. بدین سان کسانی که در قدرت و با حکومت باقی ماندند این نظر را کاملاً پذیرفتند، از جمله آیت‌الله مشکینی و تمام اعضای مجلس خبرگان.

اما با وجود آن همه مخالفت‌ها تا دیری کسی مستقیماً ابراز مخالفت خود را مستدل و با زبان دینی بیان نکرد. تنها مهندس بازرگان بود که در سال 67 کتاب به نام «ولایت مطلقه فقیه» نوشت که جزو انتشارات نهضت آزادی ایران است. وی در آن با استفاده وسیع از آیات قرآنی و احادیث سعی کرد که ثابت کند که این نظر نه تنها از نظر سیاسی خطرناک بلکه از نظر سنت دینی هم خلاف اسلام و بدعت در اسلام است. بعدها دکتر سروش هم کم‌کم وارد این میدان شد. هر چند که تا زمان حیات آیت‌الله خمینی ایشان مخالفت خود را با ولایت مطلقه فقیه آشکار نکردند. پس از آن هم، طبق روال خودشان لبه تیز حمله را بر خود حکومت فقهی گذاشتند. البته نفی آن به طور طبیعی نفی ولایت مطلقه فقیه و ولایت فقیه را به دنبال می‌آورد.

این نظر با آن‌که به دنبال نظریه ولایت فقیه می‌آید، اما با آن چند تفاوت بنیانی دارد تفاوت‌هایی که به آن هویتی مستقل و متفاوت از نظریه پیشین می‌بخشد از جمله:

1- نظریه ولایت فقیه مبتنی بر آن است که چون هر کشوری حکومتی می‌خواهد، افراد مسلمان هم حکومت اسلامی می‌خواهند. کار حکومت اسلامی اجرای احکام شرع است، و این احکام در فقه است. لذا آگاه‌ترین فرد از علم فقه که مرجع تقلید اصلی جامعه است باید ولایت و حکومت را به دست بگیرد، حکم او چون حکم پیامبر و خداست، و اطاعت از آن وظیفه شرعی مردم است. به همین سبب هم در اوایل انقلاب مرتباً شاهدیم که آیت‌الله خمینی به مردم می‌گفتند که به حکم شرعی باید چنین و چنان کنند. از جمله شرکت در انتخابات را به عنوان يك وظیفه شرعی اعلام می‌کردند. و برای آن که کسی، به بهانه آنکه مرجع تقلید من شخص دیگری است، شانه از زیر بار این کار خالی نکند، از مراجع دیگر

چون آیت الله گلپایگانی و مرعشی هم خواسته می‌شد که چنان نظری را اعلام کنند. هم چنین به طور کلی بسیاری از نظرات ایشان به عنوان فتوای شرعی صادر می‌شد.

اما در ولایت مطلقه فقیه مشروعیت رهبر نظام نه از برتری آگاهی دینی او، که از توانایی بهتر او در حکومت کردن - البته در یک حکومت اسلامی - بر می‌آید. درست است که این فرد باید فقیه باشد، و در عمل یعنی روحانی و متعلق و ملبس به آن صنف و دسته، ولی دیگر لازم نیست که بالاترین فقیه و مرجع تقلید مردم باشد. به همین سبب هم در اصلاحیه قانون اساسی شرط مرجعیت را از ولایت فقیه حذف کردند، تا آیت الله خامنه‌ای و امثال ایشان که مرجع نبودند بتوانند رهبر بشوند. اطاعت از حکم رهبر به ضرورت حمایت از نظام اسلامی است، و مشروعیت فرمان ایشان هم از سمت حکومتی ایشان می‌آید، نه از طریق صدور فتوا از جانب یک مرجع تقلید برای مقلدینش. تقریباً همان امری که به عنوان ولایت امر یا امیرالمومنین بودن قرن‌ها در میان اهل تسنن رایج بود. در زمان نوشتن قانون اساسی نیز مطرح می‌شد که به جای ولی فقیه نوشته شود «ولی امر» که مورد قبول آیت الله خمینی و دیگر طرفداران نظریه ولایت فقیه قرار نگرفت. و اگر نخواهیم در ریشه‌یابی خود در مورد این نظریه به آموزش‌های دینی محدود بمانیم، ردپای آن را نظریه‌ی معروف افلاطون در جمهوریت می‌یابیم. آن جا وی بر آن است که رهبر جامعه می‌بایست «فیلسوف سلطان» باشد. فردی که نه تنها توان اداره سیاسی کشور را دارد و از این روی سلطان خوانده می‌شود، بلکه فیلسوف هم هست و فهم وسیع‌تر و ژرف‌تری از جهان و قوانین حاکم بر هستی دارد. به همین سبب ضمیری روشن‌تر از افراد عادی دارد. و جامعه را بیشتر و بهتر به سوی خیر و نیکی می‌تواند هدایت کند. البته از نظر افراد دینی، فقیه همان جای فیلسوف را در این مورد می‌گیرد. زیرا خداوند از طریق پیامبرانش راه را به سوی خیر و نیکی و سعادت را نشان داده، و فقیه با دانش دینی‌اش، همچون فیلسوف، راه را بهتر می‌شناسد. اگر فیلسوف از طریق فلسفه که ناقص است و در حد توان ذهن بشری راه درست را از نادرست می‌شناسد، فقیه از طریق تسلط بر آموزه‌های الهی این توان را دارد و به مراتب هم بیشتر.

2- در نظریه ولایت فقیه وظیفه اصلی حکومت اجرای احکام دین است، لذا قوانین هم در محدوده احکام فقیه‌ی باید باشد. و حداکثر فقها با پویا کردن فقه و بالا بردن سطح دانش خود از جهان و نیازهایش، سعی می‌کنند که فقه را توانمند کرده و پاسخ‌های مناسب‌تری با نیازهای زمان در آن بیابند. اما فقیه تابعی از مصالح حکومت و شرایط زمانه نیست، بلکه اصل اجرای احکام آن چنان که در کتب و سنت دینی آمده است می‌باشد. نقش فقیه هم محدود به فهم هر چه بیشتر این احکام است. البته پیروان این نظر، مثل آیت الله مکارم شیرازی، آشکارا می‌گویند، که فقه پاسخ تمام سوال‌ها را در آموزه‌های خود دارد، و مشکلی نیست که پاسخ‌گویی به آن از توان فقه خارج باشد.^[3]

اما در نظریه ولایت مطلقه فقیه حکومت خود اصل است و همه احکام فقهی هم در خدمت حفظ و گسترش آن هستند. لذا این حکومت هم می‌تواند در صورت ضرورت در احکام فقهی بنا به مصالح خود دست ببرد و احکامی را صادر کند، و همان احکام حکومتی خود در عمل احکام فقهی بشوند. در این جا حکومت به دنبال پیاده کردن احکام شرع نیست، بلکه احکام شرع در خدمت حفظ عملکرد درست حکومت هستند. مشروعیت حکم رهبر نیز دیگر نه از احکام شرعی، که فقیه‌ترین فقیهان باشد. بلکه باید کسی باشد که مصالح نظام را بهتر از هر کسی بتواند تشخیص دهد. قبول این امر، یعنی پذیرش تقدم صلاحیت سیاسی رهبر بر صلاحیت فقهی و دینی او. هر چند ممکن است گفته شود سیاست چنین رهبری در بر گیرنده یا سرچشمه گرفته شده از فقه و آموزش‌های دینی است.

این اولویت بخشیدن به حکومت، راه‌گشای عرفی شدن حکومت است. زیرا حال حکومت از طریق نهادهای مقننه‌ی خود که منتخب مردم است قوانین را وضع می‌کند. و جامعه بر اساس این قوانین که توسط مردم و بنابه نیازهای زمانی آنان وضع می‌شود، اداره می‌شود. درست است که شورای نگهبان نظارت می‌کند که این قوانین با شرع تطابق داشته باشند، اما هر جا که چنین نشد و آشتی میان این دو ممکن نشد، اصل نه بر احکام فقهی که بر مصالح نظام قرار می‌گیرد. اختلاف به شورای مصلحت نظام برده می‌شود و حکم نهایی آن را شورا صادر می‌کند. و این شورا نه مرکب از فقها و عالمان دین، بلکه مرکب از سیاستمداران و صاحبان قدرت سیاسی می‌باشد. لذا نظر آنان نه بر تطابق قوانین با شرع، بلکه حفظ مصلحت نظام، و به عبارتی هم‌خوانی قوانین با ضرورت‌های سیاسی جامعه است.

بی‌جهت نیست که جهانگیر صالح‌پور (سعید جاریان) در نشریه «کیان» بحث می‌کند که ولایت مطلقه فقیه اولین گام به سوی عرفی شدن حکومت دین است.^[4] وی در نوشته دیگری از تعبیر زیبایی بهره می‌گیرد و می‌گوید که این حکم «دل در کمند شاهد قدسی، اما پا در رکاب مرکب عرفی دارد.»

و هم او قبلاً طی مقاله‌ای نشان داده بود که چگونه فقه مسیحیت با طی چنین روندی و به دست گرفتن حکومت عرفی شد.^[5] البته کلیت این نظریه از سوی آقای حسین کچویان مردود است. وی در پاسخ می‌گوید که این تحولات در احکام فقهی، و حکومتی شدن دین و مراعات مصلحت نظام به هیچ وجه به عرفی شدن دین نمی‌انجامد. آن مباحث مناسب دین مسیحیت و کلیسای آن است، که در آموزه‌های آن جایی برای پرداختن به امور این جهان و حکومت کردن نیست. و الا در اسلام که حکومت کردن از اصول آن است تمام این دیگرگونی‌ها نیز جزو دین است. و می‌افزاید تمام شیوه‌هایی هم که آقای صالح‌پور ذکر کرده‌اند همه از خود فقهی اسلامی و احکام آن استخراج شده‌اند. این تحول و مصلحت‌بینی و این انعطاف‌پذیری فقه برای پاسخگویی به نیازهای زمان و اداره حکومت در خود فقه اسلامی وجود دارد و از آن استخراج شده است. بنابراین نمی‌تواند هویت آن را غیر دینی کند و دین اسلام و فقه آن را

عرفي ڪند. به عبارتي وقتي يڪ دستگاه فقهي - حقوقي بر پايه منطق دروني خودش بسط و توسعه مي يابد عرفي نمي شود، بلکه نهادهاي غير ديني هم چنان تابع مقامات ديني باقي مي مانند.^[6] آشکار است که بر طبق هر دو نظريه «ولایت فقيه» و «ولایت مطلقه فقيه» احکام و دستورات حکومتي داراي قدوسيت است و مشروعيت آن هم از طريق حکومت و هم از طريق دين تأمين مي شود. تخلف از آن نيز از جانب حکومت و خدا هر دو عقوبت مي شود.

البته پيروان اين دو دیدگاه با دموکراسي نمي توانند چندان سرآشتي داشته باشند. جمعي چون آيت الله مصباح يزدي اين نظر را صريح مي گویند که «اگر ما معتقدیم که باید قوانین خدا بر مردم حاکم باشد، جايي براي دموکراسي وجود نخواهد داشت. در حالي که در دموکراسي يعني هر چه مردم مي خواهند اگر اسلام يعني آنچه خدا مي خواهد پس دموکراسي مفهوم ندارد.»^[7] به قول ايشان دموکراسي و آزادي ارزش هاي اسلامي نيستند. اين همان نظراتي است که شيخ فضل الله نوري داشت.^[8] ولي افراي که با زبان سياسي آشنا تر هستند با توجه به شرايط زمانه از بيان صريح اين نظرات پرهيز مي کنند، و مرتب از احترام به آراي مردم سخن مي گویند. ولي آرايي که شرط پذيرشش از قبل محدود به قبول فقهاي شوراي نگهبان شده است. هر جا که بين انتخاب و راي مردم و نظر فقها و يا ولي فقيه اختلاف پيش آيد چون طبق اين نظريه فقها حرف خدا را مي زنند، پس نظر آنها بر آراي مردم برتري دارد، و صلاحيت فرد منتخب يا کانديداي انتخاب رد مي شود. کساني چون آقاي جواد لاريجاني سعي کرده اند به نوعي رضاييت خاطر جامعه را در اين مورد به دست آورند و دموکراسي را تا حد ممکن با اسلام آشتي دهند. از دموکراسي مشروع سخن به ميان مي آورند و مي گویند دموکراسي معروف دموکراسي غربي است که ريشه در ليبراليسم غربي دارد. ولي در اسلام که اصل بر پيروي از احکام دين است نمي توان چنان دموکراسي را داشت حکومت اسلامي در «ذات» خود دموکرات نيست، اما در «کارکرد» خود دموکرات است. به روشني معلوم است که ايشان سعي مي کنند با دموکراسي که ارزش مورد قبول عموم مردم است به نوعي با آن کنار بيايند و مثل آقاي مصباح يزدي به صراحت از تضاد دموکراسي و اسلام سخن نگویند.^[9]

طبق اين نظريه دامنه ی عمل حکومت نيز آن گونه که هابز و لاک و به طور کلي ليبرال ها مي گویند محدود نيست يا آن گونه که بازرگان و سحابي و غيره به دستور حضرت امير به مالک اشتر استناد مي کنند دامنه ی عمل حکومت محدود به برقراري امنيت و رشد و توسعه جامعه نيست بلکه آن گونه که حسين کچويان مي گوید «قدرت امام تا کوچک ترين زواياي شخصي حيات فرد نفوذ مي کند.»^[10] از نظر اينان شرع براي همه مسايل اجتماعي پاسخ دارد و همان گونه که گفته شد آيت الله مکارم شيرازي ادعا مي کنند که در تمام سال هايي که فقه تدریس مي کند به مسئله اي بر نخورده است که پاسخ آن در فقه نباشد.

بدین سان دین از نظر اینان يك دستگاہ اعتقادي تمامیت خواه است که تمامی ابعاد زندگی اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی جامعه را در بر می‌گیرد، و برای همه آنها هم در فقه راه‌حلی می‌توان یافت.

ایراد کنندگان بر نظریه ولایت و حکومت فقها و دخالت کامل دین در حکومت مسایلی را که نشان عدم کارایی این نظر است مطرح می‌کند. از جمله می‌گویند ولایت مطلقه خود سرآغاز عرفی شدن دین و حکومت است و این حاصل ضرورت زمان و پاسخگویی به شرایط کنونی جامعه است و برای اثبات نظرشان به آنچه که در غرب پیش آمد مراجعه می‌کنند و پیش‌بینی می‌کنند که همان اتفاق در این‌جا و برای جمهوری اسلامی هم پیش می‌آید. احکام فقهی توان پاسخگویی به شرایط کنونی و توانایی اداره جامعه را ندارند و ولایت فقیه پدیده‌ای گذرا و موقت و غیرقابل سازش با زمان است.

در مقابل طرفداران نظریه ولایت فقیه و حکومت فقها می‌گویند اسلام با مسیحیت تفاوت دارد. اگر عقلانی شدن در جوامع غربی زوال قدرت دین را به دنبال آورد عقلی شدن در ذات خود دین اسلام است. اجتهاد نظام حقوقی اسلام را قادر به پاسخگویی به مقتضیات زمان می‌کند، حتی می‌گویند امثال دکتر شریعتی هم‌چنین می‌اندیشید. از نظر آنان پویا بودن جزو ذات فقه اسلامی به ویژه فقه شیعه است.

این طرفداران هم‌چنان در مورد اشکال آن دسته از مخالفان ولایت فقیه که معتقدند بین دین که میدان امور ثابت و قدسی است و حکومت که میدان امور متغیر و غیرقدسی است جمع نمی‌توان کرد می‌گویند این ایرادگیران غرب را الگویی خود کرده‌اند. در غرب فرض بر آن است که دین میدان امور ثابت و قدسی است در حالی که سیاست و حکومت محل امور غیرثابت است که با گذر زمان تغییر می‌یابد و جمع امور ثابت و غیرثابت ممکن نیست. این ثنویت متعلق به دین مسیحی و تفکرات اجتماعی غربیان است. در حالی که در اسلام چنین ثنویتی وجود ندارد و دین و دنیا در هم آمیخته است اسلام همان‌قدر دین آن جهانی است که دین این جهانی و همان قدر برای اصلاح امور روحانی جامعه آمده است که برای اصلاح امور دنیوی آن لذا مسایلی چون تقدم مصالح دنیوی و اخروی و یا تقدم عقل و نقل مقوله‌ی اسلام نیست.

اما این بدان معنی نیست که تفکر این بخش سنت‌گرا و مدافعان حکومت فقهی در این سال‌ها تغییر نکرده است و مهر ضرورت‌های حکومت اسلامی را بر پیشانی ندارد. یا آموخته‌های دیرین آنان دچار تزلزل و تحول و تغییر وسیعی نشده است. همین که ولایت مطلقه فقیه جایگزین ولایت فقیه شده است خود يك نمونه از این تحولات لازمه‌ی عمل کردن است این که مجمع تشخیص مصلحت شکل می‌گیرد تا آنچه

را که شوراي نگهبان خلاف احكام اسلام تشخيص داده است اگر براي مصلحت نظام لازم بداند قانوني کند نمونه‌اي ديگر.

فقه پويا تا پيش از يك دهه قبل كفر آميز به نظر مي‌رسيد، و متدينين سنت‌گراي معتقد به حكومت فقها سخت با آن مخالفت مي‌کردند و آن را توطئه اصلاح‌طلبان ديني ناآگاه مي‌دانستند. در همان چند سال اول انقلاب لايحه قصاص به جامعه ارائه داده شد. و در آن علاوه بر احكام سنگسار و قطع اعضاي بدن براي بسياري از ديانت از جمله قتل نفس جريمه به شتر و گاو و مويز تعيين شده بود. وقتي اين لايحه مورد اعتراض افراد و سازمان‌هايي چون جبهه ملي قرار گرفت و آن را غيرانساني به طور كلي مربوط به قرون گذشته خواندند و خواستار لغو يا اصلاح آن شدند، آيت الله خميني اين خواسته آنان را خلاف شرع دانسته و با صدور فتوايي آنان را تكفير كرد و گفت اگر همچنان با حكم خدا مخالفت كنند حتي زن آنان براي شان حرام مي‌شود.

اما همان گونه كه مي‌دانيم حال همين سنت‌گرايان هم از پويايي فقه سخن مي‌گويند و آن را همان اجتهاد مي‌دانند و مي‌گويند مسئله اجتهاد خود بهترين نشان پويايي فقه اسلام به ويژه فقه شيعي بوده و هست. و هر روز كه مي‌گذرد جامعه كمتر شاهد سنگسار و قطع دست و در آوردن چشم از حدقه و احكام مشابه آن است. حتي بانك‌هاي اسلامي بهره مي‌دهند و بهره مي‌گيرند. همه جا سخن از عصري كردن احكام فقه است حتي در ميان سرسخت‌ترين مدافعان فقه و حكومت فقهي.

مخالفان حكومت فقهي

همان‌گونه كه بيشتر گفته شد در سرفصل انقلاب تقريباً تمام نيروهاي مذهبي خواستار حكومت ديني بودند. هر چند تعريف مشخص و دقيق از آن نداشتند، ولي همين كليت باعث پيوند آنان و تفاهم موقتي آنان شده بود. بازرگان، طالقاني و نهضت آزادي و عموم ملي مذهبي‌ها، علي شرعيتي و پيروانش، مجاهدين، روحانيون متعهد و مبارز سياسي، انجمن‌هاي اسلامي، همه و همه سخن از سياسي شدن دين و نجات جامعه از طريق نيروي مذهب بودند. اين باور چنان فراگير بود كه نيروهاي سياسي غير مذهبي نيز كه با نظام شاهنشاهي درگير بودند از اين روزن نوري مي‌ديدند، نوري كه جزني رهبر چريك‌هاي فدائي خلق در اوایل دهه چهل در مبارزات سياسي آقاي خميني ديد، و نوشت بيشترين امكان حركت و پيروزي عليه نظام شاه از اين محل خواهد بود. از اين روي اين نيروها نيز از حكومت ديني يا استقبال كردند يا با آن سرستيز نداشتند. حاصل چنين جوي رهبريت آيت‌الله خميني بود كه روشن‌تر و قاطع‌تر در رهبريت بود و به عنوان يك مرجع تقليد مشروع‌ترين فرد براي هدايت يك حركت مذهبي. مهمتر از

همه آن‌که تنها فردي بود که نظريه‌اي براي حکومت کردن داشت، هر چند نظريه خام بود و از انسجام کافي برخوردار نبود اما حداقل چهارچوبي و چهره‌اي مشخص داشت و به عنوان يك نظريه حکومتي مي‌توانست مطرح شود.

اما همان‌گونه که گفته شد اين توافق نيروهاي مذهبي و علاقه‌مند به مذهب در حد کليات بود. و تنها ميدان عمل بود که به آنان نشان داد که در واقعيت چه مقدار با يکديگر تفاوت دارند. تفاوت‌هايي که جدائي راه و بعد هم ستيز را ناگزير مي‌کرد. به ديگر سخن، در روند حرکت عملي و ميدان واقعيت سياسي و مواجهه عيني با مسايل بود که هر يك از اين افراد و گروه‌ها مجبور به بررسي و تنظيم افکار خود شدند و کم‌کم از سطح کليات تعريف نشده و سطحي به سوي سازماندهي منظم فکري حرکت کردند. در طول زمان هر کس نظريه خود را منسجم‌تر و منظم‌تر کرد، و با اين انسجام و شکل‌دهي بود که ويژگي‌هاي فکري شاخص‌تر و بارزتر و بنا بر اين نقاط اشتراك و تضادش با افکار و مکاتب ديگر فکري آشکارتر شد. لذا تا ديري عموم مردم و حتي فعالان سياسي و مذهبي متوجه نمي‌شدند چرا آقاي خميني با نهضت آزادي اين همه دشمني و مخالفت دارد، و تندترين سخنان و دستورات را در مقابله با آنان صادر مي‌کند. کساني که جزو نزديک‌ترين ياران قدرت او بودند و هيچ‌گاه هم چون مجاهدين و پاره‌اي ديگر از نيروهاي مذهبي به ستيز رويارويي با آيت‌الله خميني و نفي حکومت او نرفتند. و هميشه مبارزه قانوني در چهارچوب قوانين جمهوري اسلامي را پذيرا شدند.

از اين روي براي مطالعه اين قسمت چند نکته را بايد در نظر بگيريم. نخست آن که جمع مخالفان ولايت فقيه هر روز ياران بيشتري پيدا مي‌کند. جمعي که در آغاز انقلاب نبود و بعد يکي‌يکي به آن افزوده شد. دوم آن‌که طرفداران سرسخت نظريه ولايت فقيه، تا خواستاران حکومت ديني منتهي قدرت روحانيت، تا نيروهايي از جمع غيرمذهبيون و لائیک‌ها که در طول اين سال‌ها بيشتر و بيشتر به مطالعه مذهب علاقه‌مند شده‌اند. به سبب همين در سير تحول و تکامل اندیشه، هر گاه به کارهاي يکي از متفکران اين جمع مراجعه مي‌کنيم بايد توجه کنيم اين نظريه متعلق به چه مرحله‌اي از اين مسير حرکت بوده است. بالاخره به علت نوپايي و پويائي اين جمع و نو بودن مباحث آن نه تنها در سطح ايران، که در سطح کشورهاي اسلامي و جهان هنوز يك گروه منسجم با جمع‌بندي مشخص وجود ندارد. بلکه بيشتر سرمنزلي است که افرازي و گروه‌هايي از راه‌هاي مختلف بدان‌جا رسیده‌اند و آن را هم هنوز پايان راه نمي‌دانند. و از آن‌جا که حرکت هست جدائي هم هست. بسياري از همراهان آنان در سر منزل هاي جلوتر ايستادند و حاضر به همراهي بيشتر با اين کاروان نشدند. لذا معلوم نيست در فردي اين حرکت هم چه مقدار از اين افراد برکنار خواهند ايستاد و کدام خط يا خطوط فکري کم‌کم قوت بيشتري مي‌گيرد و حرکت را به سوي مقصدهاي بعدي هدايت مي‌کند.

اما وجه اشتراك همه اين تفكرات در حال چنين است.

1- دين مي‌بايست از حكومت مطلقه و تماميت خواه خود دست بردارد.

2- روحانيت به عنوان يك قشر ويژه بر اريكه قدرت تكيه نزند.

3- قدرت متعلق به مردم باشد و مشروعيت رهبران از آراي مردم بيايد.

4- سرچشمه مشروعيت حكومت از خواست مردم، نه از ضرورت اجراي احكام دين بيايد.

5- اگر مردم هم حكومت ديني را برگزيند اين حكومت، حكومت فقها نباشد.

البته اكثريت قريب به اتفاق اينان بر آن هستند كه چون مردم ايران مسلمان هستند در يك انتخاب آزاد حكومت اسلامي را برخواهند گزيد ولي مسلمانان به حكومت فقيهي به عنوان اولي الامر و جانشين امام غايب بودن را نمي‌دهند.

حركت اين افراد و گروه‌ها، همان گونه كه ذكر شد با شكل‌گيري حكومت اسلامي و تسلط فقها و منظم‌شدن تدريجي اندیشه و ولايت فقيه و حكومت فقيهي آغاز شد. و هر چقدر نظريه ولايت فقيه در نظر و عمل مسنجم‌تر و مشخص‌تر شد عكس‌العمل به آن بيشتري شد. افراد و نيروهاي مذهبي بيشتري متوجه تفاوت نظر و خواسته خودشان با كل آن تفكر يا نسبت به بخشي از آن شدند و به دنبال درك اين تفاوت ناگزير به بازاندوشي تفكرات خودشان شدند.

حاصل اين بازاندوشي، پرسش‌ها بود و ايرادات و اشكالات بسياري كه براي پاسخي روشن و گاه هيچ پاسخي نمي‌يافتند. لذا به مطالعه وسيع متون ديني خود و تفكرات مشابه آن در جهان پرداختند. به همين سبب نيز مقابله با نظريه ولايت فقيه به شكل مطلقه يا غيرمطلقه آن و حكومت فقيهي نزد برخي كمكم دامنه‌اش در موارد بسياري به مقابله با حكومت ديني به هر نوعش، و جدائي كامل دين و حكومت كشيد.

توجه شود كه اسلام به مراتب بيشتري از مسيحت و ساير ادیان در زندگي سياسي و اجتماعي پيروانش نقش داشته و دارد، و دامنه احكام و عملکرد آن در زندگي شخصي و اجتماعي افرادش بسيار وسيع‌تر است. نظريه‌ی حكومت خواهي اسلام و دين سياسي بودن آن در سطح وسيعي در جهان و جامعه مسلمين جا افتاده است. و بعد هم همين مذهب مبارزه با شاه و عوامل خارجي را در ايران هدايت كرد. در كشورهاي اسلامي نيز سهم بزرگي در مبارزه با نيروهاي استثمارگر داخلي و خارجي داشته و دارد. به ديگر سخن اسلام ديني است كه به طور تاريخي سياسي بوده و در زمان حاضر نيز نيروي

سیاسی بسیار فعال و کارآیی در جهان اسلام است. این هم، کار مقابله با آن و راندن آن از صحنه حکومت را نه تنها در عمل که در نظر هم بسیار سخت و پیچیده و دشوار می‌کند. این خیمه بر یک ستون استوار نیست که با حمله به آن ستون خیمه فرو ریزد بلکه چندین ستون بسیار تناور و قوی از نظر فکری و عملی آن را بر سرپا داشته‌اند. لذا خواهیم داد که این مقابله‌ها نیز از زوایای مختلف صورت گرفته، و هر جمعی مسئولیت یک خط پورش به آن را بر عهده گرفته است.

به سوی عرفی شدن

در طول تاریخ اسلام هیچ‌گاه فقه و حکومت فقهی این چنین بر اریکه قدرت حکومت نبوده لذا این چنین هم صلاحیت حکومت زیر سوال نرفته است. زیرا از صدر اسلام و دوره خلفای راشدین که بگذریم هیچ‌گاه فقه و علمای دین خود حاکم نبوده‌اند. جامعه امیرالمومنین خلیفه یا پادشاه داشته که در اوجش کارهای حقوقی را بر عهده علمای دین می‌گذاشته است. در اکثر موارد هم غزل و نصب رهبر رسمی این نهادها با امراء و رهبران سیاسی بوده است. به عبارتی فقها یکی از سازمان‌های حکومتی را اداره می‌کردند. این امر حتی با مسیحیت قرون وسطی و حکومت پاپ‌ها نیز هم‌خوانی کامل ندارند زیرا همان‌گونه که گفته شد مسیحیت دین حکومتگر و سیاسی نبوده و ابعاد عملکرد احکام دینی آن محدود بوده است. لذا پاپ‌های حاکم به زودی حاکمانی مثل پادشاهان شدند تا رهبران دینی. لذا این رودرویی نظری که با حکومت فقهی در ایران پیش آمده است ابعاد نظری و علمی بسیار وسیع تری از آنچه در جهان اتفاق می‌افتاده دارد.

این مخالفت با حکومت فقیهان و تسلط همه جانبه دین در زندگی اجتماعی و سیاسی مردم مسئله عرفی شدن در حکومت را به طور جدی در ایران مطرح کرده است.

مسئله عرفی شدن حکومت را از دو زاویه می‌توان بررسی کرد.

1 - منظر درون دینی و 2- منظر بیرونی دینی .

1- منظر درون دینی : افراد معتقد و مؤمن به بررسی آن می‌نشینند که آیا دین آنان این مسئله را می‌پذیرد، و آیا این امر با اعتقادات آنان می‌خواند یا نه . و اگر می‌خواند چگونه می‌بایست این نظر را به سایر دین‌داران قبولاند. به عبارتی تلاش این افراد برای حفظ و ارتقاء دینشان است، تا بتواند پاسخ‌گویی شرایط زمانه و خواست عمومی جهان، و هم آهنگی با تجدید و رسیدن به کاروان رشد و توسعه هم باشد. ولی آنچه برای این معتقدین در درجه اول اهمیت قرار دارد مجوز شرعی و رضایت خداوند است، سپس همگامی با شرایط تاریخی و همراهی با قافله ی تمدن. لذا منبع اصلی کار ایشان آموزه های

دینی است و افراد مورد خطاب آنان در درجه اول هم دینشان هستند. و چون لازمه عرفی بودن توجه به نظرات و خواسته‌های نیروهای غیر دینی می‌باشد، از این منظر آنان نیز طرف خطاب قرار می‌گیرند، و مباحث و نقطه نظراتشان برای دین‌داران عرفی خواه اهمیت می‌یابد.

2- منظر بیرونی دینی : منظری است که نیروهای غیر دینی از آن به مسئله‌ی عرفی شدن می‌نگرند. آنان درستی این نظر را نه از دین، که از دانش‌ها و آموخته‌های دیگر چون فلسفه، علم سیاست، جامعه‌شناسی و غیره می‌گیرند. برای آنان خیر جامعه و صلاح مردم در درجه اول اهمیت دارد. این که چگونه می‌توان جامعه‌ای آزادتر و پیشروتر داشت که در آن استعدادهاي انسانی بهتر شکوفا شود. و این که چگونه هر گونه قید و بندی که مانع رشد انسان می‌شود از دست و پاي حکومت برداشته شود. لذا برای اینان مسئله‌ی سلامت حکومت و درست بودن و مفید و کارآیی بودن آن اصل است. حال اگر اختلاط حکومت با دین به این امر زیان می‌رساند بهتر است که میان این دو دیوار کشیده شود. این منظر کاری به ادله‌ی دینی ندارد، و غم آن را ندارد که جدایی دین و حکومت را آموزش‌های دینی می‌پسندد و یا نه. ولی البته اگر این افراد دموکرات باشند و برای دیگران هم حقوق مساوی قائل باشند حتماً استدلال‌ات دین‌داران را هم دقیقاً مورد توجه قرار می‌دهند. می‌کوشند از طریق بحث و گفتگو دین‌داران را با خود همراه کنند، و با استفاده از شیوه‌های دموکراتیک نظرات خود را در جامعه پیاده کنند. کاری که متأسفانه در بیشتر کشورهای جهان سومی، که مسئله عرفی‌گرایی به پیروی از غرب بدان جا صادر شده، انجام نگرفته است. از آن جمله ایران و ترکیه که همین غفلت باعث عکس‌العمل نیروهای مذهبی شده و بخشی از خشونت و انحصارگرایی پس از انقلاب هم حاصل آن اعمال بود. داستان کشورهای کمونیست و سرکوب‌خشن دین‌نیاز به بازگو شدن ندارد.

در صفحات بعد به بررسی تلاش فکری روشنفکران دینی در ایران در مقابله با حکومت فقیهان می‌پردازیم. تلاشی که ره به سوی عرفی شدن حکومت از منظر درون دینی دارد. تلاش‌هایی که از زاویه بیرون دینی انجام می‌شود یا باید بشود موضوع فصل ششم است.

گفتنی است که این جناح بندی محدود به ایران نیست بلکه سراسر جهان را فرا گرفته است. يك جناح خواستار حکومت اسلامی و تسلط شریعت است و حتی به شکلی نوستالژیک از برقراری حکومت خلفا صحبت می‌کند، و رؤیای حکومت‌های هزار سال پیش را در سر دارد. شکل بی‌پیرایه و ابتدایی این نظر را در افغانستان شاهد بودیم، از طالبان تا مسلمانانی که از سراسر دنیای اسلام به یاری آنان رفته بودند. در مقابل نیز روشنفکران دینی در مصر، سودان، ترکیه، پاکستان، آسیای دور و تقریباً عموم کشورهای اسلامی به دنبال راهی برای یافتن حکومتی عرفی که با اعتقادات اسلامی هم در تضاد نباشد، می‌باشند.

به دلایلی که آمده، ایران در این مجموعه از نقطه نظر مباحث نظری از اعتبار بسیاری برخوردار است. و تحولات در این دیار بر تمام جهان اسلام اثر وسیع دارد، همین هژمونی عقیدتی است که ایران را در جهان چنین مطرح کرده است، و حتی سبب شده است که غریبان تحولات ایران را از نزدیک و با حساسیت بسیار دنبال کنند.

با این مقدمه در ذیل نظر روشنفکران دینی مخالف حکومت فقهی تشریح می‌شود. نخست بحث می‌شود که چگونه اینان حکومت فقهی را نقد و نفی می‌کنند، و از منظر درون دینی آن نظریه را چالش می‌کنند. سپس حکومت مورد نظر آنان در دو قسمت معرفی می‌شود.

نقد و نفی حکومت فقهی

بنیان‌های مشروعیت حکومت فقها از سه زاویه به طور اساسی نقد و رد شده‌اند:

1- فقه و مشروعیت آن برای حکومت کردن

2- دامنه عملکرد حکومت

3- حد قدرت عقل

1- فقه و مشروعیت آن برای حکومت

نخستین و وسیع‌ترین مقابله با حکومت فقیهان از منظر برخورد با فقه و عملکرد آن صورت گرفت و آن سه وجه اصلی دارد.

الف: چگونگی فهم و درک متون دینی

ب: صلاحیت فقها

ج: وسعت عملکرد فقه

الف: چگونگی فهم و درک متون دینی

این بحث به رهبری دکتر سروش و زیر عنوان نظریه قبض و بسط شریعت صورت گرفت. همگام او آیت‌الله محمد مجتهد شبستری به زبانی که بیشتر مقبول حوزه‌های علمیه و فقها بود، همین مطلب را جا انداخت. سخن بر سر آن بود که احکام فقهی و درک فقها از دین یک درک انسانی و یک برداشت بشری

است که تابعی است از شرایط و دانش زمان و ظرف مکانی آن. به همین سبب آن را نباید مساوی وحی و سخن خداوند دانست و تقدس برایش قابل شد و آن را از جایگاه احکام ابدی که مقدس و غیرقابل سوال است برد طرح این سخن یعنی گرفتن قداست از کار فقها و بریدن خط ادعایی پیوند قدرت آنان با مقامات قدسی. در نتیجه پیروی و اطاعت از آنان را زیر عنوان اطاعت از اولی الامر که همپایه اطاعت از خداوند و پیامبران است از اعتبار انداختن. اگر آن چه آنان می‌گویند يك برداشت انسانی از متون مقدس است نه خود کلام الهی، پس به قول آیت‌الله محمد مجتهد شبستری «هیچ فتوایی مقدس نیست.»^[1]

ب: صلاحیت فقها

اساس استدلالات فقها برای در دست گرفتن قدرت آن است که اینان به عنوان مختصان امور دینی بیشتر از هرکسی احکام الهی را متوجه می‌شوند، لذا ذی‌حقوق‌ترین افراد برای حکومت کردن در يك حکومت اسلامی هستند. در این مورد سعی اصحاب «مکتب کیان» آن بود که نشان دهند که چنین ادعایی معتبر نیست. زیرا اگر فهم دین هم مثل هر فهمی منوط به دیگر دانش‌های بشری است از آنجا که روحانیت سنتی از دانش زمان عقب مانده است و از بیشتر روشنفکران مذهبی آگاهی کمتری نسبت به علوم روز دارد، پس به طور کلی صلاحیت و تخصص آنان مورد سوال است. دانش فقها ناقص و فهم آنان از دین يك فهم قدیمی و ناکارا است.

این ایراد را در سال‌های قبل از روشنفکران مذهبی‌ای چون دکتر شریعتی و پیروانش آیت‌الله طالقانی، مجاهدین خلق و بسیاری از افراد نهضت آزادی بر روحانیت گرفتند و صلاحیت رهبری آنان را حتی در خود مسایل دینی مورد ایراد قرار دادند. لذا به آنان «منهائین» گفتند – به معنی کسانی که خواهان حکومت اسلامی منهای روحانیت بودند. بخش وسیعی از آنان به مطالعه متون دست اول گرایش شدید پیدا کردند، یعنی مجدداً به قرآن و نهج‌البلاغه روی کردند و از این طریق حوزه‌ها و آموزش‌ها و کتب متداول در آن جا را کنار گذاشتند.

کتاب‌های رهبران فکری اولیه مجاهدین خلق و «پرتویی از قرآن» آیت‌الله طالقانی و کارهای وسیعی که مهندس بازرگان روی قرآن کرده است و اشارات بسیار روشنفکران دینی به نهج‌البلاغه همه از همین نظر نشأت می‌گرفت. اینان بر آن بودند که علمای حوزه‌ها درك درستی از دین ندارند، و آن چه آنها می‌گویند نه تنها به سبب درك سنتی آنان با زمان و دانش‌های کنونی جهان همخوانی ندارد، بلکه از نظر خود دین هم از اعتبار لازم برخوردار نیست. به طور کلی صلاحیت آنان در درك اسلام و پیام آن بسیار مورد ایراد و سوال است.

ج: وسعت عملکرد فقه

اگر از دو مسئله پیشین درگذریم و آنها را نادیده بینگاریم و نپذیریم که فقه يك برداشت شخصي فقيه از متون ديني است نه اصل كلام الهي يا پيام نبوي كه مقدس باشد، يا اين كه صلاحيت فقها را به عنوان ذیصلاح‌ترین افراد در فهم دين به زیر سوال نبریم، سوال اساسي ديگري در پيش روي است و آن اين كه اصلا فقه با هر خصوصيتي چه اندازه توان اداره ی حکومت را دارد. اگر معلوم شود كه فقه تنها کاربرد محدودی براي گرداندن چرخ حکومت دارد و احكام فقهی تنها پاسخگوي جزئی از وظايف حکومت می‌باشند، باز صلاحيت فقها براي حکومت کردن مورد ايراد جدي قرار می‌گیرد.

در اين مورد دكتر سروش می‌گوید كه كارهاي حكومت را به دو دسته كلي می‌توان تقسيم كرد: 1- مدیریتی (directive) یا برنامه ریزی - 2 ارزشی (normative). مورد اول یعنی مدیریت كاملا غير ديني است و فقه در آن مورد سخني ندارد و كاري است عقلايي. در مورد ارزش‌ها هم بر آن است كه آنها را چنين می‌توان تقسيم بندي كرد ارزش‌هاي اوليه مثل عدالت كه فراديني هستند؛ ارزش‌هاي مرتبه دوم و سوم كه آنها هم دو دسته‌اند. يا منشعب از ارزش‌هاي اوليه هستند مثل قناعت و تكبر و ... ، يا احكام عملي هستند مثل حكم شراب، حكم حجاب و غيره كه فقط همین قسمت میدان فقه هست به عبارتي فقه تنها در بخشي محدود از وظايف حكومت کاربرد دارد. بخش مدیریت و برنامه‌ریزی اصلا كار فقه نیست و در قسمت ارزش‌ها هم نقش او محدود به قسمت كوچكي است اين نظر كاملا با نظر آيت الله خميني در تضاد است كه می‌گوید:

«حکومت در نظر مجتهد واقعي فلسفه ی عملي تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده چشمه ی عملي فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعي و سياسي و نظامي و فرهنگي است. فقه تئوري واقعي و كامل اراده ی انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.»^[2]

سروش هم‌چنين می‌گوید فقه خود بخشي كوچك از دين است زيرا دين سه بخش دارد: 1- اعتقادات 2- اخلاقيات 3- حقوق يا فقه.^[3]

بدین ترتیب فقه در اوج کاربردش بخشي از دين است. و اين قسمت از دين هم تنها بخشي از حكومت، يعني قسمت حقيقي آن را می‌تواند اداره كند لذا اصلا حكومت فقهی معني و مفهومي ندارد، كه حكومت فقها داشته باشیم.

همین نظر را به زبان دیگری حجت‌الاسلام یوسفی اشکوری می‌گوید. وی می‌گوید دین مرکب از سه بخش است: 1- جهان بینی-2- احکام روشی (ایدئولوژی) 3- احکام عملی. فقه تنها در قسمت سوم جای دارد. بعد هم می‌افزاید تنها چهار درصد آیات قرآن در مورد احکام است. لذا دین را مساوی فقه نمی‌توان کرد.^[4] مهندس سبحانی می‌گوید از 6200 آیه قرآن تنها 500 آیه در مورد احکام است، یعنی حدود 8 درصد. از این مقدار هم مقدار زیادی از احکام امضایی است. یعنی احکامی که در جامعه‌ی زمان پیامبر بوده و چون خداوند آن را با احکام ارزشی اسلام و فهم زمان نزول اسلام در تضاد نمی‌دیده لذا آنها را تایید کرده است. بدین ترتیب آنها جزو احکام اسلامی در آمده‌اند. لذا پاره‌ای از این احکام با تحول زمان قابل لغو هستند، احکامی چون حکم برده‌داری یا چند زنی. در مورد آن دسته از احکام هم که احکام تاسیسی هستند، یعنی اسلام خود وضع کرده است، نیز همیشه می‌توان اجتهاد کرد. و به نقل از آیت الله مطهری می‌گوید که فقها ما شیعه‌ها از زمان خواجه نصیرالدین طوسی ایستا شده، که اگر نمی‌شد حال بسیاری از این احکام هم به دست خود فقها و بنا به مصالح زمان و مکان عوض شده بود.^[5]

در این زمینه آیت الله محمد مجتهد شبستری می‌گوید: «آنچه درباره روابط خانوادگی، روابط اجتماعی حکومت، قضاوت، مجازات و معاملات و مانند این‌ها هست به صورت امضائات بی‌تصرف یا امضائات همراه اصلاح و تعدیل در کتاب و سنت وجود دارد. ابداعات کتاب و سنت به منظور تعیین قوانین جاودانه برای روابط حقوقی خانواده یا روابط حقوقی جامعه و یا مسئله حکومت و مانند این‌ها نمی‌باشد... هر گاه بررسی‌ها و مطالعات صاحب‌نظران صلاحیت‌دار نشان دهند که پاره‌ای از قوانین عرف‌ها و نهادهای باقی از گذشته که نخست در جامعه حجاز وجود داشت و بعداً وارد کتاب و سنت گردیده و متناسب با چهارچوب محدودیت عصر بعثت اصلاح و تعدیل شده و یا بدون تصرف باقی مانده و سپس فروعات دیگر آنها که در علم بحث شده است در جامعه معینی مانع سلوک توحیدی انسان‌ها می‌شود، در اصلاح و تعدیل و تغییر آنها هیچ‌گونه تردیدی نباید روا داشت. این‌گونه اصلاح و تغییر و تعدیل می‌تواند در همه ابواب معاملات، نظام خانواده و حکومت و قضاوت و حدود و قصاص و دیات و مانند این انجام گیرد. این اقدام نه تنها تغییر قانون جاودانه الهی نمی‌باشد - چون قانون جاودانه الهی در این موارد عبارت از اصول ارزشی ناشی از حقانیت سلوک توحیدی است که قوانین باید با آن منطبق شود نه خود قوانین که قابل تغییر هستند - بلکه کوششی است لازم برای حفظ ارزش‌های جاودانه الهی و حقانیت سلوک توحیدی.»^[6]

وی می‌افزاید این اصلاحات ملهم از ارزش‌های کتاب و سنت شامل دانش توسعه نمی‌شود زیرا «علم توسعه نه در کتاب و سنت مبدأ دارد و نه در علوم اسلامی که بعداً به وجود آمده است. توسعه یک هدف

اجتماعي است که مردم يك جامعه با اراده آزاد خود آن را دنبال مي‌کنند. لذا تمامی برنامه توسعه از علوم جديد گرفته مي‌شود.»

وي حتي فراتر مي‌رود و مي‌گويد « با علوم متداول حوزه‌ها و روش متداول اجتهاد فقهي نمي‌توان ارزش اسلامي را در اين زمان فهميد. مشکل محدود به اصلاح و نو کردن اين علوم حوزوي نيست بلکه بايد از علوم جديد براي درك دين بهره‌گيري کرد.»^[7]

به طور خلاصه اينان مي‌گويند نه دين محدود به فقه است و نه بيشتر مسايل در حيطه عملکرد فقه است. فقه در اوج خود کار قسمت حقيقي حکومت را مي‌کند، که اين خود بخشي از وظايف هر حکومتي است. لذا حکومت فقهي و ولايت فقيهان نکته‌ی درستي نيست.

2- دامنه‌ی عملکرد حکومت

اين خط حمله‌اي است به نظريه ولايت فقيه، که بازرگان ويران او در نهضت آزادي و مهندس سحابي و بسياري از نيروهاي ملي – مذهبي آن را رهبري مي‌کنند. بحث دامنه‌ی عملکرد دولت از همان قبل از انقلاب مطرح بود. بينش آيت الله خميني و طرفدارانش آن بود که حکومت در تمامی ابعاد زندگي مردم جامعه دخالت دارد. حتي اخلاقيات و ارزش‌هاي معنوي و روابط شخصي افراد نیز از آن بيرون نيست. هر جا که دين هست حکومت ديني هم هست، و همچنان که دين و اعتقاد يك معتقد تمام ابعاد زندگي او را دربر مي‌گيرد، حکومت ديني هم چنين است. اين بينش همان گونه که اشاره شد در اول انقلاب چندان منسجم نبود. اما با گذر زمان و تسلط روحانيت بر مقامات و حتي تسلط روز افزون روحانيت سنتي‌اي که نخست نقطه نظرها و عملکردهاي سياسي‌شان چندان هم مورد قبول خود امام خميني نبود روشن‌تر و فرموله‌تر شد. از آن جا که هر روز قشريون روحانيت بيشتر قدرت را به دست مي‌گرفتند لذا بينش سنتي و قديمي آنان حاکم تر شد. تا جايي که ديگر نحوه لباس پوشيدن و سخن گفتن مردم هم جزو وظايف حکومت گرديد. از نظر اين افراد مردم چون سفيهان و صغیرها هستند و از نظر فکري نابالغ و ناتوان مي‌باشند، لذا هدايت آنان لازم است دولت ديني مي‌بايست مثل يك پدر يا مربي آگاه فرزندان و زيردستان نابالغ و رشد نيافته خود را هدايت کند و در تمامی ابعاد زندگي دست آنان را گرفته و آنان را به سوي ارزش‌هاي الهي و سعادت رهنمون باشد. البته اگر اين امر با زبان خوش و قانون ممکن شود چه بهتر، ولي اگر نشد همان‌گونه که آيت‌الله‌هايي چون محمد يزدي، جنتي و مشکيني و غيره گفته‌اند با خشونت و زور بايد انجام شود. چون کار حکومت به طور کلي اعمال قوه قهریه براي هدايت جامعه به راه‌هاي درست است.

در مقابل این نظر، آیت‌الله مطهری و بازرگان و یارانش می‌گفتند که وظیفه دولت محدود به ایجاد امنیت و ایجاد توسعه و عمران است – همان تعریفی که لیبرال‌های اولیه چون جان لاک و استوارت میل از حکومت داشتند. البته استناد این افراد نه بر آموزش‌های فلاسفه و متفکران غربی بلکه به متون دینی و آموزه‌های اسلامی است. مرکز اصلی استناد آنها همانگونه که ذکر شد نامه حضرت علی به مالک اشتر در مورد شیوه حکومت کردن است که وظیفه حکومت را در چهار امر خلاصه می‌کند: مالیات گرفتن، حفظ امنیت داخلی و خارجی، جلوگیری از پایدالی شدن حقوق ضعیفان، و آبادی کشور. البته به نظر می‌رسد این متفکران نخست با بینش فلاسفه غرب در این زمینه آشنا شده‌اند و بعد به سراغ کتب دینی خود برای یافتن مشروعیت برای این فکر مورد قبولشان رفته‌اند و آن را هم یافته‌اند.

پذیرش نظریه اخیر به طور کلی یعنی تیشه به ریشه نظریه ولایت فقیه زدن. زیرا بر طبق آن نه مردم چون ضعیفان و سفیهان هستند و نه حکومت ولی و سرپرست آنان است. اداره‌ی بخش عظیم زندگی انسان‌ها به خود آنان و عقل و تشخیص خودشان واگذار شده است. کار دولت فقط رفع موانع و ایجاد فضای مناسب برای رشد انسان‌هاست، نه هدایت و رهبری معلمان آنان، چه رسد به رهبریت بازور و اجبار و ولی‌گونه.

3- حد قدرت عقل

یکی دیگر از زوایای برخورد با مسئله ولایت فقیه، و از همین رهگذر دخالت دین در حکومت، تعریف عقل و دامنه عملکرد و تشخیص آن است. در این مورد از زوایای مختلف روشنفکران مذهبی مطالبی نوشته‌اند ولی هدایت حرکت به دست آیت‌الله محمد مجتهد شبستری و دکتر سروش است. و از آن جا که مجتهد شبستری با زبان مألوف و شناخته شده‌ی اهل حوزه سخن می‌گوید، مسلماً تاثیر او بر افراد این جمع هم بیشتر است. خلاصه نظر آنان چنین است:

اختلاف معتقدین به مسئله حکومت دینی و ولایت فقیه و رهبری فقها با مخالفین این نظر در اصل ریشه در جهان‌بینی و انسان‌شناسی این دو دسته دارد تا یک مسئله فقهی که با استناد به روایت و آیه قرآن و سنت و حدیث حل شود. یک بینش بر آن است که انسان توانا به تشخیص خیر و صلاح خودش نیست – حداقل به درجاتی – و لذا نیاز به راهبری و هدایت دارد. خداوند پیامبران را برای ارشاد آنها می‌فرستد و کار پیامبران نیز گرفتن دست این ناقصان و هدایتشان به هر شیوه‌ای که لازم است به سوی صلاح و خوشبختی است. بنابراین پیروان این نظر که اهل «غیرجواز» می‌خوانندشان بر آن هستند که ما مجاز به زیر سوال بردن دستورات و مفاهیم نیستیم، بلکه باید از دستورات آمده در متون دینی پیروی کامل کنیم. برای فهم این متون هم فنون و علوم چون علم اصول و سنت و تفسیر و علم رجال و غیره

وجود دارد، که در طی قرون حوزہ‌ها آن را بسط داده‌اند و همیشه هم می‌توان این فنون را بهتر کرد. ولی اساس بر درک متون چنان که آمده اند می‌باشد، و گسترش و تحول آنها نیز برای رسیدن به همین مقصود، یعنی فهم هر چه درست‌تر و نزدیک‌تر به اصل متون است.

دسته دوم که آیت‌الله محمد مجتهد شبستری آنان را «اهل جواز» می‌خواند بر آن هستند که خداوند به انسان عقل داده و عقل قادر به تشخیص خیر و شر است. حتی این که مؤمنان به این نتیجه می‌رسند که دین آنان بهترین معیار خیر و شر را به دست می‌دهد نیز به حکم تشخیص همان عقل است. لذا چاره‌ای نیست جز باور به توانمندی عقل در تشخیص راه. حتی مسئله‌ی قبول درستی وحی، لزوم پیروی از آن نیز توسط همان عقلی انجام می‌شود که خداوند به انسان عطا کرده است. پس انسان نیاز به ولی و قیم و سرپرست چون کودکان و بی‌عقلان ندارند، بلکه خود می‌تواند امور خود را اداره کند. دین ارزش‌ها را ارائه می‌دهد، و انسان مؤمن بر مبنای آن ارزش‌ها راه خود را تعیین می‌کند. لذا در نظر این افراد حقیقت دینداری احساس عرفانی و تخلق به اخلاق الهی و سلوک است. حتی قانون‌گذاری الهی نیز مظهر ارزش‌گذاری اوست. خداوند قوانین را برای ابد وضع نکرده و بشر با توجه به همان ارزش‌ها قوانین را اصلاح، تعویض و تکمیل می‌کند. این ذات اقدس اوست که تغییر نمی‌کند و الا تمام مخلوقات وی از جمله قوانین دینی، که مظهر ذات او هستند، تغییر پذیرند.

به همین سبب تفاوت این دو دسته در تفاوت نگاه آنان به انسان و در انسان‌شناسی آنان است. در نظر گروه جانبدار «عدم جواز» انسان «انسان فلسفی و کلامی است. مکلف و مسئول است و تکلیف او مشروط به شرایط عمومی مانند قدرت و عقل است»^[1] و «مسایلی چون جبرهای اجتماعی معنا ندارد و به این جهت فکر می‌کنند که انسان به تحقق بخشیدن به هر گونه نظامی در هر نوع شرایطی توانا است.» از این روی این افراد خواستار برقراری حکومت مورد نظر خود و اجرای قوانین مدون و از پیش تعیین شده، و پیاده کردن همان الگویی که در سده‌هایی قبل داشته‌اند هستند، بی‌آن‌که به شرایط روز و نیازهای زمان و دستاوردهای نوین بشری توجه داشته باشند، و در نظر بگیرند که شرایط نوین فهمی نوین و نظام نوینی را طلب می‌کند. نظام نوینی که حتی در سده‌های پیشین تصورش هم نمی‌شده تا در موردش سخنی گفته شود.

در مقابل گروه طرفداران «جواز» به انسان‌شناسی علمی و جامعه‌شناسی و تاریخ توجه دارند. «جبرهای اجتماعی» را می‌پذیرند و آگاهند که شرایط اجتماعی و تاریخی در تعیین نظام‌ها نقش اساسی دارند. انسان آزاد نیست که در هر زمان هر چه خواست اجرا کند. «آزادی انسان همواره با جوهایی اجتماعی متنافر است» و «نظام‌های سیاسی و اقتصادی یا عوامل طبیعی و زیستی فرهنگی و صنفی در رابطه است»^[2]

از این روی در این برهه از تاریخ، حکومت طرفداران اندیشه ی «جواز» ناگزیر حکومت دموکراتیک است. حکومت معتقدین به «غیرجواز» نیز دیکتاتوری و استبدادی، هر چند ظاهر آن حکومت دموکراتیک و شکل آن جمهوری باشد و سخن از آرای مردم بکنند. زیرا لازمه دموکراسی اعتماد به عقل و فهم انسان‌ها است.

نتیجه

این حملات همه جانبه به حکومت انتصابی فقیهان، که حاصل ضرورت‌های عملی و برخورد روزمره با دین حکومتگر و خود ضرورت‌های حکومت کردن دین بود سبب شد که ده‌ها مسئله اساسی به طور جدی مورد بررسی قرار گیرد. مسایلی چون: رابطه دین و حکومت، شیوه و روش حکومت کردن، نقش فقه، کارایی احکام موجود، درجه امکان استخراج احکام از متون با توجه به تمام تعدیلات و اصلاحات در علوم دینی، دامنه عملکرد دین در حکومت، رابطه ایدئولوژی و دین، منشاء قدرت در حکومت دینی نظارت بر قدرت مشروعیت قدرت همخوانی الگوی حکومت دینی با جهان عرفی امروزه ضرورت هماهنگی این دو یا عدم ضرورت آن، ناگزیر دانستن رفتن راهی که غرب رفته است حتی در حد کلیات آن یا امکان یافتن راه جدیدی مبتنی بر آشتی وحی و عقل انسانی.

در روند همین مطالعات است که دو طیف فکری جدید، نه دو خط جدید فکری شکل می‌گیرد. دو طیف که در درون خود نیز مثل هر طیفی چپ و راست و میانه دارد. این دو طیف را چنین می‌توان دسته بندی کرد.

الف- طرفداران حکومت دموکراتیک دینی

ب- طرفداران جدایی کامل دین و حکومت

طرفداران حکومت دموکراتیک دینی

در این گروه طیف وسیعی از متفکران قرار دارند. به طور کلی همه کسانی که حکومت فقها را قبول ندارند ولی معتقد به جدایی کامل دین و حکومت و عرفی شدن حکومت هم نیستند. آنان ضمن آن‌که نمی‌خواهند احکام دین را به هر طریقی و وسیله‌ای در جامعه اجرا کنند وظیفه اصلی دین را هم محدود به پرداختن به امور اخروی نمی‌دانند. افراد این طیف ضمن اشتراک در این کلیات وقتی به جزییات

مراحل دقیق‌تر می‌رسند با هم اختلاف دارند از سرشناسان این جمع از حجت‌الاسلام حسین یوسفی اشکوری، دکتر عبدالکریم سروش مهندس لطف‌الله میثمی، غنی، دکتر حبیب‌الله پیمان می‌توان نام برد. بطور کلی بیشتر ملی - مذهبیون و اصلاح طلبان دینی در این طیف قرار دارند. برای بهتر رساندن مقصود و آسان‌تر کردن معرفی نظرات این طیف بهتر دانسته شد که يك فرد به عنوان شاخص و محور در نظر گرفته شود و ضمن معرفی نظرات او و مقایسه با نظرات دیگران موارد اختلاف و اشتراکشان با نظرات او بیان شود. توجه شود که آنچه بیشتر منظور نظر است معرفی این شیوه تفکر است تا شناخت نظرات فرد فرد افراد این طیف. سروش و کدیور با تمام وسعت نوشته‌هایشان فرد مناسب نبودند. زیرا دکتر سروش در مواردی کاملاً در سمت چپ این طیف قرار می‌گیرد و به صف معتقدان جدایی دین و حکومت می‌پیوندد و کدیور هم در وسعت عملکرد دستورات فقهی گاه به راست طیف رفته و به نظر فقیهان نزدیک می‌شود. مجتهد شبستری نیز بیشتر به ابعاد فلسفی مسئله می‌پردازد و چندان به صراحت وارد مسایل سیاسی نمی‌شود. در حالی که اشکوری در نوشته‌ها و صحبت‌های فراوانش نقطه‌نظرهای خود را بسیار روشن بیان می‌کند. به ویژه وقتی وارد ابعاد سیاسی می‌شود نظراتش از روشنی‌ای برخوردار است که نظرات امثال سروش و کدیور از آن برخوردار نیستند. اساسی‌ترین نظرات طرفداران حکومت دموکراتیک دینی را چنین می‌توان گفت:

1- **دین و ضرورت حکومت:** حکومت کردن جزو ضروریات اسلام نیست. یعنی هر چند اسلام برای اجرای احکامش به دنبال برقراری حکومت اسلامی و مشوق آن است اما اصل نه اجرای احکام، که خواسته و انتخاب مردم است. لذا اگر مردمی خواستار برقراری حکومت اسلامی شدند و در فضایی دموکراتیک به آن رای دادند حکومت آنان دینی خواهد شد. که این البته شامل ملت مسلمان ایران می‌شود و به نظر می‌رسد حکومت اسلامی خواسته جامعه ایران است به دیگر سخن منشأ حکومت و سرچشمه مشروعیت آن نه الزام شرع، بلکه خواسته و نظر مردم است چنین است که این حکومت دینی را می‌توان حکومتی مردمی و دموکراتیک خواند.

2- **فقها:** فقها امتیاز ویژه‌ای برای فهم امور دینی و سرپرستی جامعه ندارند و در نتیجه حقوق خاصی هم برای حکومت کردن ندارند.

3- **اجرای احکام:** احکام الهی نباید به زور و اجبار در جامعه پیاده شود. آنان نظر افرادی چون آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله محمد یزدی را بر خطا می‌دانند، کسانی که برآنند که حکومت اسلامی را به هر قیمتی باید برقرار کرد و احکام آن را با هر فشاری باید پیاده کرد، تا جایی که آیت‌الله محمد یزدی می‌گوید «حکومت دینی سخت و خشن و دیکتاتور است چون می‌خواهد احکام اسلام را پیاده کند.»

4- هدایت مردم: افراد این طیف به حقوق مردم و دموکراسی باور دارند، و بر آن نیستند که صلاح و خیر جامعه را تنها جمع خاصی مبتنی بر یک برداشت عقیدتی خود می‌توانند تشخیص بدهند. در حالی که بیشتر طرفداران حکومت فقهی معتقد هستند که باید به هر قیمتی شده جامعه را به راه خیری که خدا نشان داده و آنان نیز به حق آن را بلد هستند هدایت کنند.

5- فقه پویا: طرفداران حکومت دموکراتیک دینی چون به عصری بودن دین و لزوم همخوانی آن با دانش زمان معتقدند لذا به پویایی فقه بسیار باور دارند. از این بابت هم وقتی دکتر سروش سخن از قبض و بسط شریعت می‌گوید بیشتر این افراد تا حدود زیادی با او هم‌گام هستند اکثر اینان سخن از احکام تأسیسی و امضایی می‌کنند و بر آن هستند که بسیاری از احکام اسلام را خداوند برای زمانه‌ی حضرت رسول فرستاده است و می‌توان در آنها تجدید نظر کرد. به همین سبب هم در احکام قصاص و غیره کاملاً باید تجدید نظر شود، و این بازنگری نیز با توجه به شرایط امروز و فهم مسلمانان از دین و دنیا و دست‌آوردهای بشری صورت بگیرد. عموم آنان چون فقهای سنتی و پیروان حکومت فقهی بر آن نیستند که همه احکام در کتب فقهی آمده و باید فقها آنها را یافته و به هر قیمتی و اجباری و خشونت‌ی در جامعه پیاده کنند.

6- وجود احکام: آنان بر آن هستند که در اسلام احکام هست. و چنین نیست که ماهیت این احکام تابعی از زمان باشد هر چند مصداق آنها و فهم آنها عصری است. لذا نفی احکام اسلامی و کنار گذاشتن آنها یعنی نفی دین. به سخن دیگر آنان بر آن هستند که احکام دینی می‌بایست با فهم امروزی و درک این ایام مسلمانان از کتب فقهی استخراج و با توجه به اصول ارشاد و هدایت و پرهیز از اجبار و خشونت در جامعه اجرا گردد. ولی با این وجود اصل اجرای احکام اسلامی به قوت خود باقی است و همین امر در اسلامی کردن حکومت نقش اساسی دارد.

از جمله اشکوری گوید اجرای عدل در تمامی حوزه‌ها از جمله حوزه اقتصاد، حقوق و به طور کلی تنظیم روابط اجتماعی و فردی مردمان لازم است. اجرای عدل نیز به حکومت نیاز دارد و بدون وجود حکومت اجرای عدل ممکن نمی‌شود. عدل هم در مکاتب مختلف معانی متفاوت دارد و یک کشور اسلامی چون ایران خواستار عدل اسلامی است.

مردم حکومت را برمی‌گزینند، قوانین را تعیین می‌کند اما این قوانین محدود به چهارچوب معین قوانین اسلامی است. یعنی نه تنها این قوانین با احکام دینی در تضاد نخواهند بود، بلکه روح اسلام در کلیت آنها وجود دارد و به آنها هویت می‌بخشد. اینان ضمن پذیرش تمام ملاحظات و اصلاحات و بازنگری‌ها

در قوانین دینی، همان‌گونه که در فقه پویا مطرح است، هیچ‌گاه اصل و هویت اسلامی احکام را نادیده نمی‌انگارند.

7- قانونگذاری: همان سوال اساسی که از پیش از انقلاب هم مطرح بود. سوال در مورد امکان تضاد میان دموکراسی و قانونگذار شدن مردم، با تبعیت از احکام شرعی ثابت از پیش معلوم مشغولیت ذهنی افراد این طیف است. اینان بر آن هستند که هر جا میان وحی و نظر مردم اختلاف غیرقابل حل پیش آمد باید به وحی و احکام شناخته شده اسلام عمل کرد و فهم انسان را تابع وحی کرد و تقدم را همیشه به احکام دینی و وحی داد. دامنه عمل بشر باید محدود به درک درست‌تر و بینایی‌تر از وحی – چه احکام و چه ارزش‌ها – باشد. اگر احکام آمده توسط وحی تابع عقل بشری گردد خود دین نفي خواهد شد، و حکومت دموکراتیک دینی نخواهد بود بلکه حکومت دموکراتیکی خواهد شد لائیک و عرفی که در جهان غرب مطرح است.

8- دین و دنیا: بیشتر اینان بر آن هستند که یکی از وظایف اصلی دین اصلاح امور دنیایی پیروان خودش هست و همان سخن شریعتی را می‌گویند که: دینی که به درد دنیایی من نخورد به درد آخرت من هم نخواهد خورد. لذا خصلت ایدئولوژیک بودن دین مورد قبول بیشتر آنان هست البته افرادی از اینان چون دکتر سروش و مجتهد شبستری جز این می‌اندیشند.

از این زاویه بیشتر طرفداران این خط فکری با طرفداران حکومت فقیهان نزدیک هستند، و از همین نظر هم خواستار تشکیل حکومت اسلامی هستند، هر چند آن را موکول به رای و خواسته مردم می‌کنند. می‌خواهند حکومت دینی محقق شود تا احکام الهی در آن اجرا شود و با حاکم شدن ارزش‌های الهی جامعه به خیر و سعادت برسد.

تفاوت‌ها

همان‌گونه که گفته شد اینان نه تنها با یکدیگر در مواردی تفاوت اساسی دارند بلکه در مواردی با وجود اشتراك در کلیت آن امر در جزییات و دامنه کاربرد آن امر اختلاف دارند. در ذیل به موارد اساسی این اختلاف اشاره می‌شود.

1- حدود احکام: در حد و مقدار بازنگری در احکام فقهی موجود میان این افراد توافق نیست اگر اشکوری و سروش با وسعت بسیار به این بازنگری‌ها توجه دارند محمد علی ایزدی بیشتر به ظواهر احکام قرآنی اهمیت می‌دهد و کمتر تن به پذیرش نگاه‌های نوین به احکام سنتی می‌سپارد. از جمله می‌گوید در مورد اقلیت‌ها و زنان باید مطابق متن صرحی قرآن با آنان رفتار کرد. آن دستورات را

ابدی می‌داند و عنایتی به تحلیل‌های نوین در این مورد ندارد. متون صریح را شامل احکام امضایی و دیگر ملاحظاتی که اشکوری و غیره می‌گویند نمی‌داند. حتی در این مورد نگاهش به مراتب از آقای آیت‌الله مطهری و حتی آیت‌الله منتظری به سنت‌گرایان و فقهای سنتی حوزه‌ها نزدیک‌تر است. وی در کتاب خود حتی بر آن است که رابطه با اسرائیل را در این زمان باید براساس همان آیاتی که در قرآن در مورد بنی‌اسرائیل آمده است تنظیم کرد.^[1]

2- ساختار حکومتی: در مورد ساختار حکومتی هم میثمی و ایزدی و بسیاری از روشنفکران مذهبی چون آنان، از تاثیرات اندیشه‌های مارکسیستی که قبل از انقلاب در ایران حاکم بود، و حتی آیت‌الله طالقانی و دکتر شریعتی هم به مقدار زیادی از آن متأثر بودند، خلاصی نیافته‌اند. حکومت دموکراسی را به شیوه حکومت دموکراتیک که در شوروی تبلیغ می‌شد می‌بینند همان شیوه انتخابات مرحله‌ای از سطح انجمن‌های محلی و سپس ایالتی و ولایتی تا رأس هرم. در این شیوه مردم هر محل یا صنف اعضای شورایی قسمت خود را برمی‌گزینند و این نمایندگان، نمایندگان شهرها را، و نمایندگان استان‌ها را، و این شیوه انتخابات مرحله‌ای ادامه می‌یابد تا راس دولت. در مقابل اشکوری به مراتب به مفهوم دموکراسی با تعریف امروزی‌اش و انتخابات مستقیم، که هر دو در غرب تعریف معینی دارند، دلبستگی دارد.

همان‌گونه که گفته شد این طیف در سمت راست خود با پیروان ولی‌فقیه همسایه است و در سمت چپ شانه به شانه‌ی طرفداران جدایی کامل دین و حکومت حرکت می‌کند. دکتر سروش و شبستری در سمت چپ این طیف قرار دارند، و بسیاری از مبارزین ملی-مذهبی، که در مکتب مجاهدین خلق و دکتر شریعتی و آیت‌الله طالقانی رشد یافته‌اند و هنوز هم از تاثیرات آن آموزش‌ها رها نشده‌اند، در سمت راست این طیف قرار دارند. ولی به طور کلی به نظر می‌رسد که جهت کلی حرکت در این طیف از راست به چپ است، و با گذر زمان افراد آن به سمت چپ طیف حرکت می‌کنند، و از تعداد امثال میثمی و ایزدی که در سمت راست این طیف قرار دارند کاسته می‌شود.

3- قانونگذاری: اشاره شد که وقتی اشکوری سخن از قانونگذار بودن مردم با توجه به احکام الهی می‌کند بلافاصله می‌افزاید که تنها چهاردرصد آیات قرآن در مورد امور فقهی‌اند و در حیطه عمل قانونگذاری عمل می‌کنند. تکیه عمده‌ی مذهب بر ارزش‌ها و اخلاقیات و پرداختن به امور این جهانی است. لذا قانون اساسی این حکومت دموکراتیک دینی در عمل روح اسلامی دارد. موارد احکامی هم که به صراحت در متون دینی آمده و ابدی هستند و ناگزیر باید اجرا شوند، و اختیار قانونگذاری مردم در موردشان محدود است و قانونگذار باید تابع حکم دینی از پیش داده شده باشد، بسیار کم است. به این دلیل سهم مردم در نوشتن قوانین حکومتی بسیار زیاد است.

در مقابل، میثمی که در منتهی‌الیه راست این طیف است از این دیدگاه بسیار به طرفداران حکومت فقهی نزدیک است. وی که تا حد زیادی هنوز به همان عقایدی که پیش از انقلاب داشته پای‌بند است و به مقدار وسیعی متأثر از آیت‌الله طالقانی است می‌گوید ما دو نوع قانون اساسی داریم یکی مبتنی بر اخلاق قراردادی که بر اساس حسن و قبح عقلی است که در غرب معمول است و جوامع مدنی امروزه چنین هستند. دیگری قانون اساسی مبتنی بر اخلاق و ارزش‌های الهی. در این قانون اساسی که قانون اساسی اسلامی است و خیر مردم مسلماً در آن هست، احکام اسلامی که در کتاب و قرآن آمده باید اجرا شود. البته این احکام با عنایت به درکی عصری و فهمی پویا از متون باید استخراج شوند. و از این بابت تفاوت وی با فقیهان سنتی تکیه وسیع‌تر بر خود قرآن است تا کتب فقهی.

علی محمد یزدی و طباطبایی تکیه بسیاری بر اجرای احکام دین دارند. برعکس نظر امثال اشکوری و کتیرایی، این دو بر آن باورند که قرآن و متون دینی بیشتر احکام را در خود دارند و درست است که نمایندگان مردم قانونگذارند نه فقها، اما آنان به شدت باید مراقب باشند که از چهارچوب احکام دینی بیرون نروند. ایزدی به نظر می‌رسد که مسئله قبض و بسط و سیال بودن فهم افراد را از قرآن و متون دین، که سروش و شبستری و همفکرانشان مطرح می‌کنند، قبول ندارد. وی از این بابت همانند عموم فقها می‌اندیشد، یعنی مراجعه به خود متن و باور به آن که حلال دین محمد حلال تا قیامت است و حرام آن حرام تا قیامت. احکام ثابت هستند و اطاعت از آنها همان گونه که در متون آمده در هر زمانی واجب و لازم است. کوتاه کلام آن که اینان در مورد وجود احکام وسیع در متون دینی، ثابت و ابدی بودن احکام دین و لزوم اجرای آنها در همه ی زمان‌ها با طرفداران ولایت فقیه یکسان هستند. اما اولاً فهم این متون و استخراج احکام را ویژه روحانیت نمی‌دانند، ثانیاً برقراری حکومت را اجباری ندانسته و هدایت مردم و اجرای احکام را با خشونت و زور تجویز نمی‌کنند.

4- دین و حکومت: میثمی بر آن است که دین و حکومت جدایی ناپذیرند و اصلاً یک موضوع هستند. حکومت دینی هم عینیت دارد و هم مصداق و نمی‌توان دین و حکومت را دو موضوع دانست. وی بر آن است که جوهر دین توحید است و توحید نیز در امامت عینیت می‌یابد. امامت هم می‌شود تشکیلات، و تشکیلات یعنی حکومت، و در نتیجه حکومت یعنی توحید. گروه مؤمنان یا امت واحده پیشتازان و صالحین قوم هستند این جمعیت گزیده و کوچک که همیشه هم در همه ی جوامع وجود دارند بار مبارزه و تکامل را بر دوش می‌کشند و مبارزه برای برقراری حکومت اسلامی را به انجام می‌رسانند. پس از پیروزی هم همین اینان قانون اساسی مبتنی بر اخلاق الهی و اسلامی را می‌نویسند و برای تصویب و تأیید به مردم ارائه می‌کنند. البته برای اجرای امور و پیاده کردن احکام وظیفه ندارند که به خشونت و زور متوسل می‌شوند و باید به نظرات مردم احترام بگذارند. ولی همیشه هم باید متوجه

باشند که يك اقلیت فاسد مخالف می‌تواند، اگر منسجم باشد، مردم را فریب بدهد و حکومت را از بین ببرد، همان‌گونه که يك اقلیت صالح مؤمن و پیشتاز موفق شد حکومت را به دست بگیرد. در امر رهبري هم می‌گوید رهبر باید با دیگران مشورت کند ولي باید تصمیم نهادهي را خودش بگیرد، و اگر دید آن چه که مشاوران می‌گویند رضایت خدا نیست باید خود راه درست را برگزیند و توکل کند و جلو برود. همان کاری که امام حسین کرد.^[2]

بدین سان می‌بینیم با آن که میثمي پیرو حکومت ولایت فقیه نیست و با حکومت فقها مخالف است و در صف ملي مذهبي‌ها قرار دارد و از آزادي و احترام به آرای مردم در عمل شخصي خود و در کلام و نظرش حمایت می‌کند ولي در تحلیل اندیشه‌هایش نشان می‌دهد که میان نظرات او حکومت ولایي فقهاتي فاصله چندانی نیست او در دموکراسي در اوج خود به نظرات مرحوم نائینی نزدیک می‌شود که بیشتر مخالف حکومت فقها است تا حکومت دین، و این امری است که همان‌گونه که اشاره شد تا قبل از انقلاب مورد قبول بسیاری از روشنفکران مذهبي بود. و همان‌گونه که قبلاً گفته شد در آن زمان شریعتي و بازرگان و عموم افراد نهضت آزادي و مجاهدین خلق و مه این‌ها اگر چه مخالف حکومت روحانیت بودند اما معتقد به حکومت ایدئولوژیک دینی بودند. شاید این که آنان را «منهائون» می‌گفتند درست باشد یعنی کسانی که باور به حکومت اسلامي در مقاله فربه‌تر از ایدئولوژي بحث می‌کند این اندیشه با وجود مخالفت نظري آنان با حکومت فقها ناگزیر به رهبري فقها به عنوان ایدئولوگ‌های آن حکومت منتهي می‌شود.

میثمي در بنیان اندیشه هم‌چنان انقلابي بر جای مانده و از اندیشه‌های دوران جوانیش در سازمان مجاهدین خلق و در رابطه با طالقانی فاصله نگرفته است. وي به دنبال پیاده کردن حکومت اسلامي است و خواستار اجرائی احکام دین است. وي چنان نگران حفظ دین و کشور از توطئه مخالفان است که گاه حکومت را ناگزیر از کنترل شدید و اعمال قدرت می‌داند. وي بر صالحین و برگزیدگان واجب می‌داند که نه تنها انقلاب را ایجاب کرده بلکه آن را هدایت کنند. حکومتي برقرار کنند که بخواهد نه تنها امنیت بلکه عدالت را هم در جامعه پیاده کند. حکومت نه تنها باید عدل و قسط اسلامي را برقرار کند بلکه باید مردم را در امور اخلاقي و ایمانشان هم ارشاد کند.

بدین ترتیب او به طیف طرفداران نظريه ولایت فقیه بسیار نزدیک است. با این تفاوت که حکومت و ولایت فقیهان را قبول ندارد و برای آنان در مقابل صالحان و مؤمنان و مسلمانان غیر روحاني امتیازي قابل نیست، و روشنفکران دینی را چه بسا بالاتر و شایسته‌تر برای حکومت می‌داند. اما با این وجود رهبریت امام خمینی را که مرجع تقلید هم بود مفید می‌داند.

وي به اعمال زور و اجبار مردم به پیروي از حکومت ديني باور ندارد و نقش حکومت اسلامي را بیشتر ارشادي مي‌داند و مشروعيت آن را از آراي آزادانه مردم، نه مسئله اولي الامر بودن فقها، مي‌داند. با اين وجود دموکراسي مورد نظير او دموکراسي هدايت شده است نه دموکراسي مبتني بر ليبراليسم و آزادي کامل انسان‌ها. وي همچنين بر عدالت اقتصادي سخت پافشاري مي‌کند و خود را از بدنه روحانيت که به مالکيت خصوصي اعتقاد دارند جدا مي‌کند.^[3]

از ميثمي در نيمه راست اين طيف اگر به سوي چپ طيف حرکت کنيم به امثال علي محمد ايزدي و حسيني طباطبايي مي‌رسيم. ايزدي بيشتر از ميثمي بر دموکراسي تکیه مي‌کند. وي دين و حکومت را دو مقوله جدا مي‌داند. لذا حکومت ديني را تنها در جايي که مردم بخواهند قبول دارد و مي‌گويد اگر مردم نوع ديگري از حکومت را برگزينند آن هم محترم است و قابل قبول. در امر رهبريت هم نه تنها براي روحانيون امتياز خاصي قائل نيست بلکه ولايت فقيه و رهبريت يك فقيه را به صراحت قبول ندارد، حتي اگر اين ولي فقيه امام خميني باشد. در زمينه دموکراتيك بودن حکومت هم سخن از حکومت شورايي مي‌کند که الگوبرداري از حکومت شوروي است که همان گونه که اشاره شد مورد علاقه آيت الله طالقاني و بسياري از روشنفکران قبل از انقلاب بود.

در نقطه مقابل ميثمي و ايزدي، اشکوري و کتيرايي قرار دارند.^[4] اينان به آزادي مردم و انتخاب آزادانه راه و رسم زندگي خود اعتقاد دارند و هدايت انقلابي و رهبري مردم را، حتي با پوشش اسلامي امر به معروف و نهي از منکر، قبول ندارند. امر به معروف و نهي از منکري که حاصلش يعني جمعي از پيشتازان و صالحان خير مردم را دانسته و آنان را هدايت و در واقعيت ناگزير به پیروي مي‌کنند.

همين تفاوت در باور به فهم انسان‌ها سبب مي‌شود که با آن‌که هر دو از حق انتخاب مردم و اجباري نبودن دين و حکومت ديني سخن مي‌گويند ولي امثال ميثمي، ايزدي، برپايي حکومت ديني را وظيفه ی هر مؤمن پيشتازي مي‌دانند و در راه دستيابي به آن نيز ناگزير مبارزه قهرآمیز را تاييد مي‌کنند. و با آن‌که سرکوب حکومتي را تجويز نمي‌کنند اما در عمل مي‌دانيم که هراس دائم از دشمنان انقلاب و حکومت و ناآگاهي مردم به خشونت و سرکوب براي حفظ نظام مي‌انجامد. به ویژه که اگر آن‌گونه که اينان مي‌بينند حکومت ديني براي اجراي احکام ديني لازم است و در دستيابي به اين احکام هم بايد به متون مقدس وفادار ماند.

5- وظائف حکومت: در مورد دامنه عملکرد حکومت و دخالت آن در زندگي شهروندان نيز افراد اين طيف يکسان نمي‌اندیشند. ميثمي، طباطبايي و ايزدي به وسعت عمل دولت و وجود قوانين وسيع حکومت در آموزه هاي ديني معتقدند و بر آن هستند که حکومت ديني به مقدار وسيعي زندگي مردم را هدايت

می‌کند. اما سروش، اشکوری، کتیرایی و شبستری بر آن هستند که فقه برای بخش کوچکی از وظایف حکومت دستورالعمل دارد و اصلاً حکومت نباید به طور وسیعی در زندگی شهروندان خود دخالت کند.

اشکوری در این زمینه بر مبنای همان سنت دیرین نیروهای ملی- مذهبی وظیفه دولت را بر طبق توصیه‌ی حضرت امیر به مالک اشتر، وقتی او را به حکومت مصر فرستاد، در چهار اصل خلاصه می‌کند: 1- گرفتن مالیات [مدیریت امور مالی] 2- حفظ امنیت داخلی و خارجی 3- احقاق حقوق ضعیفا و اصلاح امور مردم [حاکمیت قانون] 4- آبادانی [توسعه و عمران].

بدین ترتیب حکومت نه تنها وارد مسایل شخصی افراد نمی‌شود بلکه برای آزادی اندیشه و بیان نیز به هیچ عنوانی محدودیت ایجاد نمی‌کند. همه افراد در برابر قانون مساوی هستند و گروه خاصی امتیاز رهبری و هدایت را بر عهده ندارد.

دکتر سروش

از آن رو که نظرات این متفکر فیلسوف و دین‌شناس بزرگ کنونی ایران نه تنها در ایران، که در بیشتر کشورهای اسلامی مطرح است بجا است که کمی بیشتر به نظرات او پرداخت شود بویژه که ذهن پویا و جسور او که لحظه‌ای از تلاش برای دستیابی به حقیقت باز نمی‌ایستد سبب شده که پیوسته تفکرات خود را بازبینی کرده، نقایص آنرا برطرف کرده و آنرا مرتباً بهتر و کامل‌تر کند. نظرات وی در بیشتر موارد مورد نظر این نوشته با نظرات اشکوری همخوان است. باور به آن‌که حکومت دینی باید از طریق دموکراتیک و با انتخاب مردم برقرار شود و هیچ‌گاه هم حکومت نظرات را با زور و خشونت در جامعه اعمال نکند. به عقل و فهم انسان‌ها ایمان داشته باشد و آزادی را بزرگترین عطیه الهی و حق انسانی بداند. اقلیت‌ها حقوقشان در مقابل اکثریت محفوظ بماند. نظراتی که او را در نیمه چپ این طیف قرار می‌دهد. اما نکاتی در نظرات او است که از نظر سیاسی روشن نیست. از جمله با آن که نظریه قبض و بسط او ضربه اساسی را بر حکومت فقها و مشروعیت حکومت آنان وارد کرده است، اما او به رهبریت ولی فقیه در حکومت باور دارد. منتهی رهبر را نه رهبر مدیریتی و اجرایی بلکه رهبر معنوی و به عنوان يك الگو و اسوه می‌پذیرد.

پاره‌ای از نظراتش او را از سمت چپ این طیف هم جلوتر برده و گام در طیف طرفداران جدایی دین و حکومت و آزادترین اندیشه‌ها قرار می‌دهد. تا جایی که حتی افراد لائیک جامعه نیز با او احساس همدلی و همزبانی می‌کنند. به دو نکته اساسی مربوط به این بحث اشاره می‌شود.

1- او سال‌ها است در مورد قبض و بسط شریعت و احترام به فهم و عقل انسان نوشته است و گفته است که فهم ما از متون دینی سیال است و فهم ما را نباید با اصل متون یکسان دانست و از آن بابت آن را مقدس شمرد. بسیاری از همراهان او در سر منزل‌های مختلف از همراهی با او سر باز زده‌اند. جمعی با فقه پویا همراه او آمدند ولی با گسترده شدن مفهوم قبض و بسط از رفتن با آن خودداری کردند. بعد که به مسئله‌ی شغل و معیشت روحانیت رسید جمع دیگری از راه ماندند. بعد که مسئله تجربه‌ی دینی رسید باز افرادی با او به قله‌ها نرفتند. در تمام این مراحل بسیاری از روحانیون صاحب اعتبار نیز با او همراه بودند اما در مسئله‌ی ارتداد، او قدم را به جایی گذاشت که آیت‌الله منتظری هم نخست متوجه نظرات ایشان نشد. در آن جا وی مطالبی گفت که نه با فتوای امام خمینی که با نظر عموم علما و فقهای اسلامی، نه تنها شیعی، در تضاد بود. در پاسخ آیت‌الله منتظری نوشت که راه مقابله با حکم ارتداد، و احکام سختی که در این مورد است آن نیست که بگوییم کمتر کسی به مرحله ارتداد مورد نظر شارع می‌رسد و به همین سبب هم خود پیامبر کسی را از این بابت نکشت، بلکه سخن بر سر آن است که شرایط زمان و به تبع آن فهم از دین متفاوت شده است در زمانی که انسان با این همه اندیشه‌های مختلف مواجه است و در طول زندگی با این همه فرهنگ‌ها و اعتقادات مختلف مواجه می‌شود، محدود کردن اختیار او به آن که چون مثلاً مسلمان زاده است حق تغییر عقیده ندارد و اگر تغییر عقیده داد مرتد است درست نیست. به سخن دیگر از آیت‌الله منتظری می‌خواهد که در فکر تعمیر نقش ایوان و اصلاح و رفو کردن و ملایم کردن احکام نباشد، بلکه خود حکم و فلسفه آن را به زیر سوال ببرد و آن را یکباره دگرگون کند.^[1]

پذیرش این امر تنها مسئله تغییر یک حکم نیست، بلکه دست بردن به ریشه ثابت‌ترین احکام است، احکامی که عموم مسلمانان و تقریباً عموم فقهای فرق مختلف اسلام در آن اشتراک نظر دارند و در وحی نیز به صراحت آمده است. پذیرش چنین تحوли یعنی آمادگی پذیرش هرگونه تحول و تغییری در صریح‌ترین احکام.

در حقیقت این کاری است که آیت‌الله خمینی از زاویه‌ای دیگر به آن دست یازید، یعنی امکان تغییر و تعطیل اساسی‌ترین و مسلم‌ترین احکام دینی. منتها امام خمینی آن را از طریق قرار دادن مصلحت حکومت و رای هر حکم دینی انجام داد و به حکومت توان آن را بخشید که هر حکمی را لغو کند، ولی سرش این را به دلیل صلاح‌دید عقل و رشد فهم ما از جهان می‌خواهد و این عمل یعنی لرزندان و فرو ریختن تمام پایه‌های عمارت دینی مورد قبول جامعه‌ی اسلامی.

مسئله‌ی دیگر حمله او به ایدئولوژیك بودن دین است وی بر آن است که دین نباید ایدئولوژیك شود و اگر بشود درست است که قدرت بسیج مردمی می‌باید اما استبداد و خفقان را به دنبال خواهد آورد. در

این جا است که نه تنها از طالقانی و شریعتی فاصله می‌گیرد، و میثمی و غنی و کتیرایی و طباطبایی با او همراه نمی‌شوند، حتی اشکوری نیز آن را بر نمی‌تابد و معتقد است که ایدئولوژی باید با دین بماند. تنها بازرگان آخر عمر و مهندس سبحانی و عبدالعلی بازرگان است که در این مورد با او هم صدا می‌شوند.

اما با آن‌که دکتر سروش در بیان نظرات فلسفی و کلامی بسیار توانا است اما در زمینه نظرات سیاسی خود روشن و شفاف نیست، وی بیشتر یک دانشمند امور دینی و اندیشمند فلسفی است و رسالت اصلی او هم اصلاح باورهای دینی مردم است تا یک فرد سیاسی. لذا با آن‌که در مباحث قبض و بسط شریعت، دامنه عملکرد عقل، حق و تکلیف، رسالت پیامبران و غیره، که به طور مستقیم با حکومت و حکومت کردن مربوط نیست، پیشتاز است و کتر کسی به پای او می‌رسد و نظراتش بسیار منسجم و بیانش بسیار روشن است، ولی وقتی قدم به میدان کار سیاسی می‌گذارد و در این زمینه نظر می‌دهد پختگی لازم را ندارد. زیرا در این میدان کمتر تاخته و خاک خورده است، و در این میدان که محل کارزار هزاران اندیشه اهل سیاست است تا پختگی و تجربه کافی نباشد کلام دست اول و عالی نیز نمی‌توان ارائه کرد.

از جمله وقتی به مسئله سکولاریزم از زاویه فلسفی و جامعه‌شناسی می‌پردازد بسیار روشن است و رابطه آن را با تفکر دینی به خوبی می‌شکافد، اما وقتی با استفاده از آن می‌خواهد شکل حکومت مورد نظرش را ارائه کند دچار ابهام و تناقض می‌شود. هم از حکومت دینی می‌گوید هم از جدایی دین و حکومت، هر چند می‌کوشد که شرط وجود حکومت دینی‌ای که در عین حال عرفی باشد را مشروط به قبول نظریه قبض و بسط شریعت کند. یعنی می‌گوید مردم نوع حکومت را خود تعیین می‌کنند و قانون را خود می‌نویسند، اطاعت از حکومت و قوانین آن هم یک حق است تا یک تکلیف، اما باز بر اطاعت از وحی و اجرای احکام دینی پای می‌فشارد. هر چند این احکام را بسیار محدود و آنها را برداشت انسان‌ها از اصل احکام الهی و یک فهم انسانی و غیر مقدس از مقدسات. ولی بالاخره در نهایت معتقد است آن فهم‌ها باید اجرا شوند و ما حق نداریم خواسته و نظر مردم را و رای وحی یا فهم خود از وحی قرار دهیم.

همین ابهامات است که سبب می‌شود آقای محسن سازگارا – که در تبلیغ انتخاباتش برای رئیس جمهوری خود را تابع افکار سروش اعلام می‌کند. مفهوم «حکومت دموکراتیک دینی» را که سروش می‌گوید رد می‌کند و می‌گوید دموکراسی و دین دو مفهوم غیر قابل جمع هستند. وی بر آن است که این نظریه متناسب با برداشت امثال سنت آگوستین از عقل انسان است که بر طبق آن حد عقل الهیات است و دست آوردهای عقل بشری در نهایت باید به دین و الهیات عرضه شوند. در حالی که در مدرنیته

برای عقل انسان توانی بس فراتر قابل شده‌اند و آن را مجاز به تشخیص کامل و مستقل خوب و بد در اداره جامعه دانسته‌اند البته وی یکی از راه‌های برون شد از این تضاد دین و دموکراسی را در پذیرش نظریه ی قبض و بسط شریعت می‌داند.^[2]

روشنفکران غیردینی چندی هم به نقد نظرات دکتر سروش در مورد حکومت دموکراتیک دینی پرداخته‌اند و سعی کرده‌اند تناقض در کنار هم گذاشتن این دو مفهوم را نشان دهند. آقای بیژن حکمت این مهم را با نقد اساسی خود از منظر برون دینی به خوبی انجام داده است.^[3] آقای حمید پایدار نیز همین کار را انجام داده است ولی با این نقیصه که یک روشنفکر لائیک از منظر درون دینی و با استناد به ادبیات دینی به چالش سروش رفته است و به همین سبب هم نقد او پختگی و استحکام لازم را ندارد.^[4]

همچنین است در امور رهبری که سروش هم دموکراسی و انتخابات را قبول دارد و تمام قدرت را از مردم می‌داند و بر مسئله حق نظارت مردم بر قدرت به عنوان یکی از اساسی‌ترین اصول یک جامعه مدنی تکیه بسیار می‌کند و هم سخن از رهبریت معنوی ولی فقیه می‌کند. رهبری‌ای که بر و رای همه نهادها و قوانین نشسته و جامعه را به راه راست هدایت معنوی می‌کند. ولی کسانی که در سیاست تجربه دارند و در این میدان اسب‌ها دوانیده‌اند می‌دانند که رهبری معنوی در عمل به رهبری حکومتی و اجرایی و در نهایت به دیکتاتوری منتهی می‌شود حال بر فرض این امر اگر در یک نسل و توسط یک رهبر اتفاق خواهد افتاد. این امر حتی در فرقه‌های عرفانی و سیمت‌هایی که کاملاً هم معنوی و روحانی است اتفاق افتاده است، چه رسد به سیاست و حکومت. به هر حال به نظر می‌رسد ایشان این نظر را از عرفان و وجود انسان کامل و لزوم وجود پیر در سلوک گرفته باشند، بی آن‌که توجه کنند در آن‌جا نیز همین که این رابطه از سطح شخصی و فردی به سطح گروهی و اجتماعی رسید دچار همین عوارض قدرت شد

به همین سبب هم شیعیان واقع‌گرا و بسیاری از مسلمانان دیگر چنین رهبری را تنها با شرط عصمت ممکن می‌دانند و آن را محدود به زمان معصوم‌ها می‌کنند. آنان می‌دانند و به تجربه تاریخی دریافته‌اند که در صحنه واقعی سیاست با تخیلات و تصورات نمی‌توان زندگی کرد. باید مستقیم وارد عمل شد و گفت ولایت فقیه و یا رهبریت معنوی و اسوه بودن در حکومت معنی ندارد، و راه این رهبریت معنوی به رهبریت سیاسی ختم می‌شود. همچنین با وجود تمام نقد او بر فقه و عملکرد آن، چون به بازتاب این نظر در سیاست و حکومت می‌رسد نظراتش فاقد شفافیت و روشنی و عمل‌گرایی است. شفافیتی که در نظرات تجربه‌داران سیاسی‌ای چون مهندس سبحانی و دکتر ابراهیم یزدی دیده می‌شود.

و بالاخره با آن‌که او در اوایل انقلاب از ولایت فقیه به نوعی حمایت کرده ولی بعد سخن از حکومت دموکراتیک دینی گفته و باورش را در آن مورد در چندین نوشته بیان کرده است. اما در سال‌های اخیر به نظر می‌رسد راه جدایی کامل دین از حکومت را می‌پیماید. هر چند آن را باز به صراحت یک آدم سیاسی بیان نمی‌کند و بیشتر به آن از ابعاد فلسفی و اجتماعی و حتی کلامی می‌نگرد. در نوشته‌هایی چون «دین فربه‌تر از ایدئولوژی» و «خدمات و حسنات دین» بیان می‌کند که دین در آسمان‌هایی بالاتر از اصلاح امور روزمره مردم، که خود مردم هم می‌توانند آن را انجام دهند، پرواز می‌کند و رسالت دین را در آبادان جهان اخروی و روحانی مردم می‌داند. در سخنانش در مجلس بزرگداشت مهندس بازرگان و یا پیرامون نظر آخرین او در مورد وظیفه دین، این نظر را روشن‌تر بیان می‌کند. و بالاخره در نوشته‌های آخرینشان در مورد «ذاتی و عرضی در دین» گام‌هایی بس بلندتری برمی‌دارد، و نشان می‌دهد که بیشتر آن‌چه را ما به عنوان دین می‌شناسیم، و آن را جزو اجزای جدایی‌ناپذیر نظام دین اسلام می‌شناسیم، جزو عرضیات دین است. و در این مورد دست به ریشه‌ای‌ترین و عمیق‌ترین لایه‌های اعتقادی جامعه در این زمینه می‌برد. از نزول جبریل و رساندن پیام خداوند و گفته‌های باری تعالی به پیامبر، تا عربی بودن قرآن. و از این رهگذر است که به آسانی می‌توان دید تمامی احکام حکومتی و مأخذ قوانین فقهی در قرآن جزو عرضیات دین هستند، و آن‌چه ذات دین است نظام ارزش‌های آن است. دین بیشتر بر سر آبادی جهان آخرت و تعالی روحی ما است تا اصلاح امور این جهان.

کوتاه کلام آن‌که مهمترین نکته‌ای که در مورد سروش می‌توان تحسین کرد ذهن پویای او همراه با شجاعت و جسارت زبینه‌ی یک فرد مؤمن و معتقدی که تنها از خدای خود بیم دارد، می‌باشد. نظرات او در موارد بسیاری در طول سالیان تکامل و تحول یافته است. اگر این امر در زمینه مسایل فلسفی و کلامی و جهان‌شناسی او اتفاق افتاده، مسلماً در زمینه سیاست هم که هیچ‌گاه دلمشغولی اساسی او نبوده است، پیش خواهد آمد. وی هیچ‌گاه در ارائه نظراتش هر چند در تضاد کامل با نظرات پیشینش باشد، محافظه‌کاری و پرده‌پوشی نکرده است. از این روی است که او در طیف طرفداران حکومت دموکراتیک دینی از سمت راست طیف تا منتهی‌الیه چپ طیف را پیموده است، و گاه از آن هم فراتر رفته و به گروه طرفداران جدایی دین و حکومت پیوسته است.

[1]. "فقه در ترازو، چند پرسش از محضر آیت الله منتظری"، سروش، کیان 46، فروردین و اردیبهشت 1378.

[2]. "آزادی و دشمنانش در این مرز و بوم"، محسن سازگار، مهرگان، آمریکا، ص 2-10، تابستان 1380.

[3]. "مردم سالاری و دین سالاری"، بیژن حکمت، کیان 21، 1373.

[4]. "پارادوکس اسلام و دموکراسی"، حمید پایدار، کیان 19، 1373.

حجت الاسلام محسن کدیور:

ایشان نماینده نسل جدیدی هستند که در حوزه‌ها بویژه پس از انقلاب به سرعت رشد می‌کنند. نسلی که با بهره‌گیری از دانش روز در اندیشه‌ی جان تازه دمیدن در کالبد پیر و فرتوت حوزه‌های علمیه سنتی هستند و به نظر می‌رسد که در آینده نقش بسیار زیادی در حوزه‌ها بر عهده خواهند داشت. لذا بجا است به نظرات ایشان با دقت بیشتری پرداخته شود. وی در مخالفتش با ولایت فقیه شهره شد و از پایگاه درون حوزه به نفي این نظریه پرداخت و با همان زبان و شیوه استدلال طرفداران ولایت فقیه، یعنی استفاده از آیات و احادیث، آن را خلاف خواند. کاری که مهندس بازرگان به عنوان يك مسلمان غیرحوزوی مسلط به قرآن، نه کتب فقهی و سنت حوزه‌ها، در کتاب «ولایت مطلقه فقیه» آغاز کرد. به هر حال ایشان در توضیحی که در مورد نشر نظریاتشان در روزنامه الگمارتیه برای نشریه کیهان فرستاد رفع هرگونه شبهه در نظراتشان را کرد و از این جا بین خودشان و امثال آیت‌الله منتظری خط کشید. وی گفت که ولایت فقیه به هر شکلش، حتی انتخابی و با رای مردم، یا این که ولی فقیه هر چند سال یکبار طی انتخاب گزیده شود – یعنی تمام اصلاحات احتمالی‌ای که در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیامده و این سمت را امری و رای قانون و نظارت کرده است – رد کرد. و افزود جمع میان ولایت فقیه و دموکراسی ممکن نیست. یکی که از در وارد می‌شود دیگری از در بیرون خواهد رفت.

وی به حکومت دموکراتیک دینی معتقد است اما بر آن است که اگر مردمی با انتخاب خود و آزادانه حکومت دینی را برگزیدند ولی قوانینی را تصویب کردند که خلاف شرع بود، حق تقدم با رأی مردم است. نکته‌ای که به روشنی و صراحت در کارهای سروش و شبستری و اشکوری هم دیده نمی‌شود، و مسلماً مورد قبول بسیاری از ملی‌مذهبیون قدیم چون یزدی، طباطبائی و میثمی نیست. و از نظر عموم اهل حوزه، چه موافق و چه مخالف ولایت فقیه، پذیرفته شده نیست، و افرادی چون آیت‌الله نائینی و طالقانی و مطهری فرض آن را هم باطل می‌دانستند. البته گفتنی است که ایشان بر آن هستند که اگر چنین بشود حکومت دموکراتیک هست، اما دیگر اسلامی و دینی نخواهد بود و تغییر هویت می‌دهد.

اما آنچه ایشان را از بیشتر طرفداران حکومت دموکراتیک دینی متمایز می‌کند باور ایشان به اعتبار فقه سنتی و آموزش‌های حوزوی است. ایشان کاربرد فقه را چون اشکوری و سروش ناچیز و اندک نمی‌داند و بر آن هم نیست که این نظرات و احکام و فتواها برداشت‌ها و فهم‌های ما است، نه خود اصل دستورات دین – ادعایی که جان کلام سروش در قبض و بسط شریعت و مجتهد شبستری در هرمنوتیک کتاب و سنت است، و امروزه تحت عنوان قرائت‌های مختلف دینی در جامعه جا افتاده است. وی این ادعا را به هر زبانی گفته شده باشد نمی‌پذیرد، و بر آن است که آن چه قرن‌ها در حوزه‌ها پذیرفته شده اعتبار دارد. دستورات در کتاب و سنت آمده و برای ما هم دسترسی به اصل آنان همان

گونه که مورد نظر شارع بوده ممکن است. البته همیشه باید ابزار فهم را صیقل داد و از دانش روز برای بهتر کردن فنون، جهت دستیابی به قول و نظر اصلی شارع بهره گرفت.

همین باور به فهم اصل حقیقت و دستیابی به گوهر واقعی دین است که راه پذیرش نظریه ی پلورالیسم دینی را بر او می بنندد. در مباحثه با دکتر سروش^[1] تساهل و مدارا با معتقدین عقاید دیگر و باورهای مختلف را می پذیرد، سنتی که در اسلام به ویژه در عرفان آن ریشه دار است اما پلورالیسم دینی را که در این قرن به عنوان یک نظریه ی منظم و تدوین شده است – هر چند نشانه هایی از آن در گذشته و میان متفکران دینی به ویژه عرفا دیده می شود – نمی پذیرد. و این نظر را بر نمی تابد که اگر افراد با به کار گیری کامل عقل خود و بدون هیچ گونه غرض و مرضی و تعصبی به حقیقت کل بنگرند ممکن است به برداشت های مختلف برسند و راه همه به یک مکتب ختم نشود. از این روی است که می توان گفت در عمل سیاسی، معتقدان به پلورالیسم دینی آسان تر با دگراندیشان همسایه و همراه می شوند، و قدرت برآیند خواست های گروه های مختلف را پذیرا می شوند. درحالی که ایشان در اوج بلندنظری باید مخالفان فکری خودشان را، که بالاخره کج اندیش و خطاندیش می دانند، تحمل کنند، و به ضرورت باور به آزادی انسان و دموکراتیک بودن نظام حکومتی مورد نظر اسلام به آنان حق اظهار وجود بدهند. اما دیدیم که هر آن جا که قانونی یا قوانینی مخالف شریعت تصویب شد، خصوصیت دینی و اسلامی حکومت نفی می شود. توجه شود که ایشان بر آن نیست که آنچه ما از شریعت می فهمیم قرائت ما است از شریعت، بلکه بر آن است که ما می توانیم اصل و حقیقت نظر شارع را بفهمیم و عین مقصود او را از متون استخراج کنیم. لذا می توان حدس زد که آن نظر آزادنشانه، که به ظاهر بسیار هم منطقی و زیبا به نظر می رسد، با چنان تفسیر و اندیشه ای که در پس دارد، در عمل سیاسی چه غوغاها بر خواهد انگیخت و چه ستیزه ها را سبب خواهد شد. آخر مگر می شود نمایندگان مردم قوانینی را تصویب کنند که منجر به نفی هویت حکومتی بشود که مردمی با همان باورهای سنتی خود به صورت اسلامی گزیده اند.

ایشان در مورد پذیرش دموکراسی هم باز به همان آموزش های سنتی دینی مراجعه می کنند. مطالبی که آیت الله نائینی و عموم آزاداندیشان حوزوی گفته اند، و پیش از انقلاب ورد زبان روشنفکران دینی بود، و مجلس مشروطه هم بر سر درهائیش نوشت، و حکومت اسلامی کنونی جهان هم برای اثبات دموکرات بودن اسلام به آن استناد می کنند. یعنی استناد به آیاتی چون و شاورهم فی الأمر، و بعد هم سنت حضرت رسول و ائمه در این مورد، و احادیث و روایات دال بر شور و مشورت. در حالی که آیت الله محمد مجتهد شبستری به روشنی بیان می دارند که مقولاتی چون دموکراسی، مقولاتی است دست آورد انسان متمدن جدید در یکی دو سده ی گذشته و اصلاً در زمان اسلام نبوده است. دموکراسی

مقوله ای بس وسیع تر از مشاورت است. مشاورت رهبر با دیگران را نمی توان دموکراسی دانست. اما آقای کدیور این را بر نمی تابد^[2]، همان گونه که کمتر افرادی هم در ایران و جهان اسلام این تفاوت را عمیقاً متوجه شده اند. فهم ما از بسیاری از مقولات غربی هنوز، چون همان فهم متدینان مشروطه خواه از مفهوم مشروطه، ناقص و سطحی است. و همان گونه که امثال داریوش شایگان^[3] و سیدجواد طباطبایی^[4] بارها گفته اند ما مفاهیمی را از فرهنگی بدون درک دقیق و ریشه ای آن می گیریم و تفسیر و فهم خودمان را بر آن حاکم می کنیم، و از بابت این کج فهمی ها سال ها سردرگم می شویم و ده ها نوع عارضه ی اجتماعی را تحمل می کنیم.

اما آنچه آقای کدیور را بیشتر مطرح می کند نظرات ایشان نیست، که جز مبارزه با ولایت فقیه آن سخنی تازه، حتی در حد سایر روشنفکران دینی هم در آنها نیست. بلکه شیوه ی مقابله ی ایشان با مسئله ی ولایت فقیه است. شیوه ای درون حوزوی، که کارکرد اصلی اش هم نزد متدینین، و درست تر روحانیون، است. آقای کدیور به عنوان نماد یک خط فکری جدید و یک نیروی جدید در درون حوزه ها است که مطرح می شوند. افرادی مجهز به دانش روز و آگاه از شیوه های جدید نگاه به جهان، حتی مجهز به آن روش مطالعه، که به احیای آموخته های سنتی دین رفته اند. و بر آن هستند که با این اطلاع و گردگیری و آرایش نوین به دانش های کهن دادن، آن را در مقابل حملات بی امان و ریشه برانداز اصلاح طلبان دینی مجهز و توانمند می کنند. که اگر اصرار داشته باشیم مشابه آنان را در تاریخ تمدن غرب بجوییم باید از ژوئیت ها یا یسوعیون نام برد.

از این روی است که ایشان به دلیل مخالفت با ولایت فقیه و اندیشه ی مذهب یون انحصارگرا، و روحانیتی که حاضر نیست در نگاه کهنه و سنتی خودش به جهان تغییر بدهد، با دیگر آزاداندیشان و اصلاح گران هم سنگر می شود و در این مرحله از راه با آنان همراه می شود. اما راه اینان در اساس متفاوت است، و در حقیقت با کنار رفتن دشمن مشترک، ستیز فکری آنان باهم آغاز می شود. همان گونه که اشارتی چند به اختلاف ایشان با سروش و مجتهد شبستری شد.

به طور کلی آقای کدیور یکی از بهترین دست آوردهای اندیشه ای است که در چند دهه ی گذشته در حوزه های علمی ی ایران و دیگر کشور های اسلامی به اشکال مختلف جلوه کرده است. جان کلام این افراد آن است که در حوزه و آموزش های آن حقیقت آموزش های دینی وجود دارد. این آموزش ها ناب و قابل به پاسخگویی به مشکلات زندگی این جهانی و آن جهانی بشر در این زمانه می باشند. تنها تنگ نظری و تنبلی فکری و خمودگی روحانیون حوزه ها، و نو نکردن و خاک از چهره ی آموزش های کهن نگرفتن، سبب شده است که این دانش ها در عمل کارایی و جذابیت خود را از دست بدهند. کافی است با دانش و فن روز آنها را مجدداً تنظیم و تدوین کنیم تا کارایی و جذابیت خود را مجدداً به دست

آورند نه آن که با نگاه نوین قصد تحول بنیانی و تغییر در هویت آنها داشته باشیم کاری که اصلاح گران دینی چون سروش و شبستری و یاران مکتب کیان می‌کنند.

این‌گونه تلاش‌ها از چند دهه قبل در حوزه‌های علمیه به اشکال مختلف آغاز شده، و همیشه هم در اثر فشاری بوده است که از سوی روشنفکران دینی حس کرده‌اند. روشنفکرانی که از حوزه سرخورده و بساط اصلاح خود را در بیرون حوزه‌ها پهن کرده و مورد استقبال مردم که خواستار حرف مناسب زمانه و سخن نو هستند، قرار گرفته‌اند. همین فشار و احساس خطر نیز جمعی را در حوزه‌ها به چاره‌جویی واداشته است. یاران مکتب اسلام از پیشگامان آن بودند بعد هم دارالتبلیغ و دارالفکر و موسسات مختلفی از این دست. نکته جالب آن‌که این نهادها که در زمانی پیشرو بودند، به دلیل عدم انعطاف در هویت و ذاتشان و اصلاح‌گری ابراری و عکس‌العملی‌شان، خود پس از مدتی در قبال رشد جامعه نماد سنت‌گرایی می‌شوند. به عبارت دیگر این‌ها به عقب نمی‌روند بلکه بر سر همان جایی که زمانی پیشرو بود می‌ایستند و جامعه در حرکتش از آنان پیشی می‌گیرد. آیت‌الله‌هایی چون مکارم شیرازی، قدوسی، مشکینی، جنتی و حتی مصباح زیدی که سال‌ها پیش قرار بود اصلاح‌گر باشند و منادی اسلام مناسب این قرن و مجهز به دانش روز، حال نماد سنت‌گرایی و دفاع از ارزش‌ها و دست‌آوردهای کهن درون حوزه‌ها می‌شوند.

به هر حال آقای کدیور امروزه این پرچم را بر دوش می‌کشد و چون بسیاری از فرهیختگان جدید دانشگاه رفته ذهنی منظم را با ایمان سخت به هم آمیخته است، و حاصلش کارهای اساسی و بنیانی‌ای شده است که در حقیقت سلاح انحصار را از دست روحانیت سنتی به درآورده است. دانش درون حوزه‌ها به طور کلی از کتاب‌هایی است که فهمش برای غیر حوزوی‌ها مشکل است. زبان عربی به همراه شیوه نگارش و تنظیمی متعلق به قرون گذشته، فشرده و پر از اصلاحات فنی. خلاصه دانشی دور از دسترس جامعه و در انحصار قشری خاص. به همین سبب هم نشر آنها محدود و بسیاری با همان چاپ سنگی سابق. البته همین عتیقه بودن و دور از دسترس دیگران بودن این دانش‌ها به آنها نوعی حرمت و قدومیت بخشیده، و برای عالمان و محصلان آن امتیاز ویژه و تخصص و ادعای حق انحصاری به بار آورده است.

امثال حجت‌الاسلام کدیور این دانش‌های اختصاصی و کهن را فرا می‌گیرند و بعد آن را با زبان روز و قابل فهم جامعه در سطح وسیعی نشر می‌دهند. اینان البته در آغاز راه خطری بزرگ برای اهل حوزه‌ها هستند، زیرا قدرت اهل حوزه در همین حلقه‌ای بودن و انحصاری بودن و تخصصی بودن کارشان است. حال اگر کسی و کسانی آن را از پستوها و حجره‌ها به کوچه و زیر آفتاب بیاورد هم همه ی قدسیت آن فرو می‌ریزد و هم جامعه می‌بیند که اینان هم اطلاعات عجیب و غریبی ندارند که بسیاری

دیگر هم به آسانی نمی‌توانند فرا بگیرند. لذا به مبارزه ی فکری با اهل حوزه در میدان خود آنها می‌روند و آنان را از اریکه ی قدرت انحصاری و اسرارآمیزشان فرو می‌کشند.

اما هر چند این خطر در کوتاه مدت برای اهل حوزه وجود دارد ولی در دراز مدت آن‌که آنان را نجات می‌دهد همین تازه به میدان آمده‌ایی چون کدیور هستند، که با دانش و فهم امروزی خود باعث اعتبار علوم حوزوی و استقبال عامه از آنها می‌شوند.

ولایت فقیه یک نمونه از این عملکرد است. تا پیش از آن‌که کدیور وارد میدان عمل شود یک سوی علمایی بودند که با تکیه بر آیات و احادیث آن را ثابت می‌کردند، و در اثر پیروزی انقلاب هم وجه غالب شدند. یک سوی دیگر هم معدودی روحانیون مخالف با همان شیوه استدلال. جامعه هم، به ویژه نسل جوان، بر آن بود که این میدان کار و فهم او نیست، مثل مناظره دو شیمی‌دان با زبان فرمول‌ها با یکدیگر. اما وقتی آقای کدیور کتاب «دولت در فقه شیعه» را نوشت به صورتی بسیار منظم و سازمان یافته نظراتی را که در این مورد در میان علمای حوزه از قرن‌ها پیش تا به حال مطرح بوده بیان کرد. با استناد به همان کتبی که علمای حوزه از آن برای اثبات نقطه نظراتشان استفاده می‌کنند، اما به شیوه‌ای که برای نسل امروز هم قابل فهم و قابل هضم باشد. حاصل کار هم آن‌که معلوم می‌شود نظریه ولایت فقیه به شکل انتصابی آن مورد قبول انگشت‌شماری از علمای دین بوده، و نظریه ولایت مطلقه فقیه هم از ابداعات شخص امام خمینی است. حال اگر جامعه از این دو نظریه روی برگرداند، هنوز به اعتبار آن‌چه که در کارهای امثال آقای کدیور می‌خواند، برای روحانیت و حوزه و علمای دین همچنان احترام قائل می‌شود.

فایده مهمتر کار امثال آقای کدیور این است که وقتی دانشی به میان مردم برده می‌شود و از پستوها و حجره‌ها بیرون می‌آید، ناگزیر صیقل می‌خورد و حشو و زواید آن از بین می‌رود و مثل درختی که هرس شود بارورتر می‌شود. شاخ و برگ‌های مرده و کهنه‌کننده می‌شوند تا شاخه‌ها و غنچه‌های نو بر درخت نمایان شوند. و بالاخره در همین میدان واقعی جامعه است – به ویژه در این قرنی که دانش مردمی و فراگیر شده است – که هر دانشی سنگ محک می‌خورد و مفید و غیرمفید بودن و کارآیی و غیرکارآیی بودنش معلوم می‌شود. ضمن آنکه به این طریق تنها منبع تغذیه و رشد این دانش هم حوزه با معهود دانش‌آموزان آن نمی‌شود. بلکه به مقدار زیادی از خود جامعه و مغزهای درون جامعه تغذیه می‌کند. یعنی باز می‌گردد به همان دوران و ایامی که زمان رشد و شکوفایی آن بود. آخر این زمانه به هیچ عنوان دین کهنه و گذشته‌شانی برای قبول ندارد، و حتی دین کهنه هم باید با لباس نو ارائه شود که نو را حلاوتی است دگر.

نکته: نکته آخر آن که جای تاسف است که دگر باره میدان کار پژوهشگران با میدان کار سیاسیون در هم آمیخته است یعنی جامعه از امثال کدیور و سروش و شبستری می‌خواهد که در سیاست نظر دهد، و از کارهای علمی و فلسفی آنان راه حل سیاسی می‌جوید. همان ایرادی که پیش از انقلاب شاهدش بودیم. مردم از نویسندگان توقع رهبر سیاسی و کشیدن بار مبارزه سیاسی را داشتند. در حالی که هر کس در میدان عمل خود توانایی لازم را دارد. میدان سیاست از غلط انداز ترین میدان‌ها است. زیرا میدانی است که هم تخصص شناخته شده دارد، و افراد سیاسی با سوابق طولانی و دانش سیاسی در آن فعال هستند، و هم افرادی از دانش‌های مختلف که به هیچ عنوان سیاسی نیستند وارد این میدان شده و بسیار هم موفق بوده‌اند. لذا هرکس فکر می‌کند سیاست میدان کار او هم می‌تواند باشد، در حالی که در این زمینه به تجربه و سابقه‌ی عمل طولانی نیاز است. هر چند همیشه انسان‌هایی هستند که با استعدادی فوق‌العاده یکشنبه‌ره صد ساله را پیموده‌اند.

در سطور گذشته به اشاری آمد که چگونه حتی بزرگانی چون دکتر سروش و دانش پژوهانی چون حجت‌الاسلام کدیور و دانشمندان چون آیت‌الله محمد مجتهد شبستری با تمام تسلطشان بر کار و نظر خودشان وقتی در زمینه‌ی سیاست عملی نظر می‌دهند نظرشان فاقد پختگی و انسجامی است که از آنان انتظار می‌رود. در حالی که در بخش آینده خواهیم دید چگونه افراد با تجربه‌تر صحنه سیاست چون مهندس بازرگان، مهندس سبحانی، و دکتر یزدی نظرات سیاسی پخته‌تری بهره دارند.

این انتظار نادرست و باری که جامعه بر دوش صاحب‌نظران و متفکران اجتماعی می‌گذارد سبب می‌شود که نه تنها جامعه از بهترین نظرات بهره نمی‌گیرد، بلکه آن اندیشمندان را هم از تاخت و تاز در میدانی که توانایی اصلی آنان در آنجا است باز می‌دارد. در حالی که این کار اندیشمندان ارائه نظرات اساسی و منظم و پخته است، و کار افراد سیاسی عملی کردن آن نظرات، و یا به امکان عملی کردن آنها اندیشیدن. در یک جامعه‌ی سالم حتی از برندگان جوایز صلح در اقتصاد نمی‌خواهند که اداره‌ی عملی کار اقتصاد جامعه را به دست گیرند، یا نطق‌های سیاسی رئیس‌جمهور را در امور اقتصادی بنویسند، و یا حتی بر قامت برنامه‌های اقتصادی خود لباس سیاست عملی بپوشانند. سیاست هم میدان عمل خود را دارد و تجربه و دانش خاص خود را نیاز دارد، هر چند که این تجربه و تخصص لزوماً از روش‌هایی رسمی گرفته نشود و به قول ماکسیم گورکی صحنه‌ی جامعه دانشگاه او باشد. و بالاخره زیان‌بارترین عوارض چنین توقعی آن است که این اندیشمندان در خطر حملات سیاسی بیرحمانه دشمنان قرار می‌گیرند. درست به آن می‌ماند که نویسنده‌ای را در میدان جنگ رها کنند و از او بخواهند با سربازان و جنگاوران کهنه کار و سرسخت، و در بسیاری از مواقع بی‌رحم، مبارزه کند

در حالی که در آن میدان جنگ تنها کسانی باید بروند که ذهنشان برای جنگیدن و مبارزه تربیت شده و آمادگی آن کار را دارند.

البته گفتنی است که گاه این امر به شکل اجتناب ناپذیری پیش می‌آید، در آنجا که جامعه فضایی سالم سیاسی ندارد چنین تداخلی اتفاق می‌افتد. در آمریکا لاتین کشیش‌ها کار سیاست را بر عهده می‌گیرند، و در اروپای شرقی نویسندگان. در ایران پیش از انقلاب هم این توقع از شاعران و نویسندگان می‌رفت، که دیدیم با فعال شدن صحنه‌ی سیاست واقعی آنان به دنبال کار خود رفتند. البته با افزایش خفقان دگرباره حضور آنان در صحنه سیاست چشمگیر شده است. به هر حال تجربه نشان داده است که در اندیشمندانی که ذکرشان رفت در میدان کار خود ده‌ها بار کارآیی‌تر و مفیدتر برای جامعه می‌توانند باشد، تا در صحنه‌ی سیاست روزمره که کار و تجربه کافی در آن را ندارند.

[1]. "درباره پلورالیزم دینی، مناظره‌ی دکتر عبدالکریم سروش و حجت‌الاسلام محسن کدیور" روزنامه‌ی سلام، بهار 1378.

[2]. گفتگوی محمد مجتهد شبستری و محسن کدیور، کیان 45، اسفند 1377

[3]. "زیر آسمان‌های جهان"، داریوش شایگان، ترجمه‌ی نازی عظیمی، انتشارات فرزانه روز، تهران، 1376، و "آسیا در برابر غرب" داریوش شایگان، امیرکبیر، 1378.

[4]. "زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران"، جواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران، 1377.

نقد دموکراسی دینی

حکومت دموکراتیک دینی با آن‌که در ظاهر و در نظر منطقی و بی‌ایراد به نظر می‌رسد در عمل، آن هم در این زمانه، مسایل و مشکلات بسیاری خواهد داشت. درست است که اگر مردم یک جامعه شیوه‌ای از حکومت را گزینند برای آنان همان حکومت درست است، ولی در مورد حکومت دینی، آن هم حکومت اسلامی، همان‌گونه که ذکر شد مسئله شریعت و قوانین آن مطرح است. و هر چقدر هم فقه را پویا کنیم، و به شریعت از زاویه قبض و بسط بنگریم، و دامنه عملکرد فقه را محدود بینگاریم، باز قوانین دینی هست. قوانینی از پیش تعیین شده، هر چند فهم ما از آن تابع زمان باشد.

با توجه به آن که تمامی جامعه پیرو آن دین و آن مذهب و آن قرائت از آن مذهب نیستند، یعنی مثلاً همه شیعه‌ی دوازده امامی اصولی نیستند، در چنین حکومت مردم سالاری تکلیف غیرمتعقدین به این دین حاکم چه می‌شود. زیرا نمایندگان این دسته از مردم نمی‌توانند در مورد قوانین شرعی مورد نظر مذهب حاکم اظهار نظر کنند و در نقد و نحوه‌ی عملکرد آن قوانین شرکت داشته باشند. به این مسئله به

ویژه با توجه شرایط تاریخی موجود باید نگرینست، که با شرایط سده‌های پیشین از چند زاویه تفاوت بنیانی پیدا کرده است از جمله:

1- عملکرد دولت و دامنه دخالت آن در زندگی اجتماعی شهروندان آن بسیار وسیع است. دیگر نقش دولت را محدود به وظایفی که در توصیه‌های حضرت علی به مالک اشتر آمده و یا آنچه که لیبیرال‌های کلاسیک اولیه چون جان لاک و آدام اسمیت می‌خواستند. نمی‌توان انگاشت مطلبی که در صفحات پیشین به تفصیل بیشتر به آن پرداخته شد. به ویژه در مورد کشوری چون ایران که نزدیک به هشتاد درصد منابع مالی کشور در دست دولت است، و به همین سبب هم دامنه عملکرد دولت در تمامی ابعاد زندگی مردم وسیع است. لذا شهروندانی که پیرو آن مذهب و دین نیستند در موارد زیادی با قوانین حاکم مشکل خواهند داشت.

2- این که گفته می‌شود که اقلیت‌های دینی تابع قوانین شریعت خود خواهند بود و در نتیجه مشکلی با قوانین اسلامی نخواهند داشت نیز اشکال اساسی دارد اگر فرض کنیم که واقعا هم‌چنین شود باید گفت این امر اگر کاربردی داشت در شرایط تاریخی دیگری بود یعنی زمانی که تحریک جغرافیایی انسان‌ها محدود بود و اقلیت‌ها به دور هم‌دیگر و در اجتماعات خودش به سر می‌بردند. از جمله جلفای اصفهان یا محلاتی که در شهرهای مختلف ایران ارمنی‌نشین بودند، یا یهودیان که محلات خود را داشتند و حتی محل کسب و کار آنها هم به مقدار زیادی ویژه خود آنان بود، یا اهل تسنن که در مناطق خاصی در ایران – عموماً مناطق مرزی – زیست می‌کردند. لذا در آن دوران این اقلیت‌ها می‌توانستند تا حدودی زیادی با قوانین خاص خودشان به سر برند. اما حال چنین نیست و دیگر محدوده‌ی جغرافیایی با ویژگی‌های دینی و قومی هم‌خوانی ندارد. حال شیعه و سنی و ارمنی و کلیمی همه در یک همسایگی و یک محله و حتی در یک مجموعه‌ی ساختمانی در کنار یکدیگر زیست می‌کنند. حال با توجه به وسعت عمل دولت – که در قبل گفته شد – چگونه استقلال حقوقی اقلیت‌ها ممکن می‌شود. از جمله در مسئله‌ی حجاب، نوشیدن مشروبات الکلی، پرداخت مالیات‌های حکومتی و عوارض شهرداری و غیره.

3- این‌ها تازه مسئله فرقه‌ها و ادیانی است که دین حاکم به رسمیت می‌شناسد، نه باورهایی را که دین حاکم از اصل نمی‌پذیرد – از جمله بهایی‌ها، کمونیست‌ها، بی‌دینان. و می‌دانیم که همان‌گونه که دکتر سروش به درستی می‌گوید هیچ دینی پلورالیست نیست، و هر دینی خط‌کشی خود را برای تعیین حق و باطل دارد و در تحمل پذیرش غیرخودی محدوده‌ای دارد لذا این‌گونه افراد از نابرابری شدیدتری رنج خواهند کشید و به زور تابع قوانینی می‌شوند که نه در وضع آن نقشی داشته‌اند، و نه در رد یا تایید آن

حق اظهار نظر دارند. می‌دانیم که چنین امری ناقض تعریف يك جامعه مدني و نافي اصول دموکراسي با تعريف امروزي انسان‌ها از آن می‌باشد.

طرفداران جدایی دین از حکومت

نظریه ولایت فقیه و حکومت دینی مورد نظر آن بر دو پایه استوار است.

1- ضرورت تشکیل حکومت اسلامی

2- ضرورت تبعیت از وحی

در مورد اول همان‌گونه که پیش‌تر آمد آیت الله خمینی و طرفداران اندیشه او بر آن هستند که وظیفه ی هر مسلمان است که برای برقراری حکومت اسلامی اقدام کند. و همان‌گونه که دیدیم پیش از انقلاب این نظر در کلیت آن مورد قبول عموم روشنفکران دینی و روحانیون اهل سیاست بود. و اگر مخالفی با این نظریه بود روحانیت سنتی حوزه ها و پیروانشان بودند، و یا جماعت های محدودی چون انجمن حجثیه که حکومت اسلامی را موکول به ظهور امام زمان می کردند. و باز همان‌گونه که گفته شد بدنه اصلی روحانیت این نظر را قبول نداشت و لذا لبه ی تیز حملات آیت‌الله خمینی از سویی و روشنفکران دینی از سوی دیگر متوجه همین روحانیت بود.

به هر حال با برقراری حکومت اسلامی و دیدن پی‌آمدهای آن همان‌گونه که گفته شد مخالفت با این نظر بالا گرفت. در مورد اول یعنی ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، نظر بسیاری از اندیشمندان دینی بر آن شد که تشکیل حکومت اسلامی يك ضرورت و وظیفه دینی نیست. نه تنها تمام کسانی که در طیف طرفداران حکومت دموکراتیک دینی از آنان نام بردیم، بلکه حتی آیت الله منتظری و بسیاری از روحانیون طرفدار ولایت فقیه نیز به این جمع پیوستند. و بر آن شدند که هیچ‌کس حق ندارد حکومت اسلامی را به مردم به زور بقبولاند، و دین چنین وظیفه‌ای را بر عهده ی کسی نگذاشته است.

قبول و قبولاندن این نظر کار مشکلی نبود. زیرا این نظر که وظیفه ی هر کدام مسلمانی است که با طاغوت مبارزه کرده و در راه برقراری حکومت عدل اسلامی بکوشد اندیشه‌ای نو بود که از چند دهه پیش از انقلاب به همراه سایر مبارزات سیاسی کشور بیشتر و بیشتر مطرح و مورد قبول واقع شد. این نظر به جز تکیه بر آموزشهای اسلامی که آقای خمینی رهبری فکری آن را به دست گرفت و آن را به کمک احادیث و آیات اثبات کرد، متأثر از اندیشه ی حاکم در جهان برای مبارزه با دولت‌های مستبد و فاسد بود. در آن دوران در سراسر جهان روشنفکران بر این مبارزه تکیه می‌کردند، و قالب اصلی

اندیشه هم مکتب مارکسیسم بود. بنابراین طبیعی بود که روشنفکران دینی و مذهب‌یون ما آماده پذیرش این نظر از زبان يك فقیه باشند، هر چند این نظر نو و بی‌ریشه و سنت دیرپا باشد. و عقیده ی اکثر قریب به اتفاق علمای دین بر عدم حکومت فقها و عدم ضرورت تشکیل حکومت اسلامی باشد.

می‌دانیم که پس از دوران اولیه ی اسلام و دوران خلفا به زودی سلاطین و حکمرانان حکومت را به دست گرفتند و امور عرفی و اجتماعی جامعه را اداره کردند، و فقها تنها بخش قضاوت و امور محدودی که به آن امور حسبیه گفته می‌شد، مثل ولایت صغیران و سفیهان و کسانی که توانایی اداره ی زندگی مستقل خود را نداشتند، در دست داشتند. و همچنین قرن‌ها پذیرفته شده که از امراء و سلاطین، فارغ از آن که به چه طریقی قادر به گرفتن حکومت شده باشند، باید اطاعت کرد. اهل تسنن این اطاعت را شرعی می‌دانستند و شیعیان آن را مجاز. لذا اگر سنت بر اطاعت از حکمران جامعه ی مسلمانان، فارغ از طریقی که او به حکومت رسیده، باشد پس به آسانی می‌توان پذیرفت که از حزب یا گروهی که از طریق دموکراسی و انتخابات به حکومت برسد اطاعت و پیروی شود و حکومت دموکراتیک اسلامی برقرار شود.

مسئله ولایت فقیهان و استحقاق آنان برای حکومت کردن در فقه شیعه نیز امری جدید بود. نشانه‌های اولیه آن در آثار محقق کرکی (940) فقیه دوران صفوی دیده می‌شود، که بعد ها با تفصیل بیشتر در آثار ملاحمد نراقی (1248) در دوران قاجاریه بیان شد. از همان اولین گام هم مورد اعتراض بیشتر فقهای بزرگ شیعه قرار گرفت. از جمله شاگرد نراقی، فقیه نامدار شیخ مرتضی انصاری به تفصیل بر این نظر ردیه می‌نوشت. پس از آن هم این نظر توسط علمای بسیاری رد شد. و در حقیقت سنت غالب حوزه های علمیه هم نظری با شیخ مرتضی انصاری شد. از فقیهان نامدار معاصر هم آیت الله خویی (1412)، آیت الله سید احمد خراسانی (1405) و آیت الله حکیم (1390) نیز مخالف ولایت فقیه بودند. گفتنی است که حتی بسیاری از فقهای که ولایت فقیه را پذیرفته و یا تبلیغ کرده بودند، مثل آیت الله منتظری و آیت الله مطهری، هم بر آن بودند که این ولایت از رأی مردم مشروعیت می‌گیرد نه آن که انتصابی باشد و فقط به حکم آن که یک شخص فقیه است، آن گونه که مثلاً آیت الله مکارم شیرازی و آیت الله مصباح یزدی و غیره هم صدا با آیت الله خمینی آن را می‌گفتند.

به همین سبب با دیدن عوارض حکومت دینی به ویژه حکومت ولایت مطلقه فقیه آسان می‌شد که سرخوردگان از آن به همان سنت هزار ساله جهان اسلام برگردند. و از قید این نظریه ی نوپا که فقط در اثر اقتدار شخصیت توانا و رهبری نیرومند آیت‌الله خمینی در جامعه حاکم شده بود، رها شوند. و با کنار زدن حبابی که تمامی سطح آب را فرا گرفته بود دوباره به همان آب دریای سنتی فقه و آموزش‌های اسلامی دیرینه باز گردند. و البته که در این بازگشت و بازبینی از بینش و دانش حاکم

زمان بهره‌ها گرفته شود، و متأثر از دستاورد بشر در دموکراسی و حقوق بشر بر انتخاب و گزینش مردم تکیه شود.

حاصل این تفکرات و نظرات آن شد که کم‌کم بسیاری از متدینین به این نتیجه رسیدند که برقراری حکومت دینی از ضروریات دین نیست. و در پاسخ به آنان که می‌پرسند پس وظیفه دین در سعادت‌مند کردن انسان مؤمن و جامعه مؤمنان چیست، می‌گویند دین لازم نیست مستقیماً از طریق برقراری حکومت جامعه را اصلاح و به راه درست هدایت کند. همین که افراد آن جامعه به باورهای دینی خود عمل کنند افرادی می‌شوند پاک و صالح، و از طریق همین افراد جامعه نیز از آلودگی‌ها پالوده می‌شود. بدین ترتیب دین با حضور خود، حتی بدون در دست داشتن حکومت هم به وظیفه خود در مورد اصلاح جامعه‌ی مسلمین عمل می‌کند.

جوانه‌های این تفکر کم‌کم در نوشته‌های روشنفکران دینی و روحانیون مخالف حکومت انتصابی فقها زده شد. دکتر سروش در نوشته‌های بسیاری از جمله «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک»، «دین فربه‌تر از ایدئولوژی»، «خدمات و حسنات دین» به این مسئله پرداخت و همفکرانش در نشریه‌ی کیان که من آنان را «مکتب کیان» می‌خوانم هر کدام از زاویه‌ای به این مسئله پرداختند.^[1] مهندس بازرگان در نوشته‌هایش پس از سال‌های اول انقلاب، به ویژه در دو کتاب «انقلاب در دو حرکت» و «ولایت مطلقه»، بر بشیر و نذیر بودن پیامبران به جای حاکم و فرمانده بودن آنان تکیه کرد. مجتهد شبستری در مقالات «عقل و دین» در کیهان فرهنگی با تکیه بر عقل انسانی هر گونه هدایت با زور و تحمیلی را نادرست خواند و کار دین را بسی و راتر از اصلاح امور دنیوی دید. اشکوری و کتیرایی و محمد بسته‌نگار و توسلی و از همه منجم‌تر یاران مکتب کیان، در حد گسترده‌ای به ویژه در سال‌های اخیر به این جنبه از دین پرداختند. نشریه کیان در یکی دو سال اخیر تا مرزهایی بسیار دور رفت، با مقالاتی چون «پرواز در ابرهای ندانستی» که گفتگو‌هایی بود با مجتهد شبستری، و ترجمه‌هایی از کارهای متکلمین مسیحی و بالاخره آیت الله منتظری هم گفتند منظور من از ولایت فقیه، نظارت فقیه آن هم نظارتی عالی و هدایت‌کننده نه حاکمانه، بوده است. کدیور نیز که به دفاع از حوزه در مقابل اصلاح طلبان دینی چون سروش و شبستری کمر همت بسته است نیز بر بعد معنوی دین و زبان شفقت‌آمیز آن تکیه کرد.

از سویی هر چقدر روحانیت سنتی حاکم‌تر شد و تز ولایت مطلقه فقیه بیشتر در جامعه پیاده شد حساسیت به آن هم بیشتر شد. با تسلط روحانیت سنتی، امثال آیت‌الله مصباح یزدی، آیت‌الله خزعلی، آیت‌الله محمد یزدی و آیت‌الله شاهرودی و غیره بر لزوم اجرای احکام فقهی بیشتر اصرار ورزیدند. حتی آیت‌الله مکارم شیرازی که زمانی جزو اصلاح طلبان حوزه و همدل جوانان نوجو و نوخواه بود،

در مصاف قلمي با دكتر سروش لحن خشن و تند برگزید. وي كم كم با سنتي ترين فقها و علماي حوزه ها هم آوا شد، تا جايي كه به مجلس ششم نوشت كه به زنان مجرد اجازه ی سفر تحصيلي به خارج از كشور را ندهند.

در عكس العمل به قدرت يابي اين گروه از روحانيون و دين داران حكومتگر، طرفداران حكومت دموكراتيک ديني نيز كم كم به سوي چپ طيف خود حركت كردند. به معنويت دين و نقش آن در ساختن انسان به جاي ايجاد نظام هاي سياسي و يا به اصلاح امور جامعه از طريق رشد معنويت انسان تا از طريق برقراري حكومت و تنفيذ قانون توجه كردند. همين كم رنگ شدن نقش ضرورت ايجاد حكومت، و ضعيف شدن اعتقاد به لزوم برپايي حكومت ديني، و توجه بيشتري به آموزش هاي اخلاقي و معنوي دين، زمينه را براي مواجهه با مسئله دوم يعني «لزوم اجراي احكام دين» فراهم كرد. مسئله اي كه بزرگترين دلمشغولي همه ی متفكران ديني و وجه اشتراك عموم آنان شده است.

لذا كم كم اين سوال مشغله اصلي ذهن و روشنفكران ديني شد. اين كه در نهايت تكليف احكام ديني و نقش حكومت در اجراي آنها چه مي شود. زيرا حكومت فقهي را در عمل ديدند و مشكلات اجراي احكام فقهي را با گوشت و پوست خود لمس كردند. مخالفين حكومت فقهي انواع راه ها را براي گريز از تنگنای تسلط فقه بر نظام حقوقي مملكت و لزوم اجراي اين احكام توسط دولت، به اميد رسيدن به يك جامعه مدني با حكومت دموكراتيک و مبتني بر عقل انساني را مورد توجه قرار دادند.

انتهاي قرن بيستم هم چون سالهاي آغاز مشروطه نيست تا اين متفكران در حد آيت الله نائيني بينديشند و بر آن باشند كه همين كه مردم اسلام و حكومت اسلامي را آزادانه برگزيدند ديگر مشكلي نخواهند داشت، و در اوجش فقط بايد اجتهاد را قوي تر و كارآي تر كرد. سال هاي پيش از انقلاب هم نيست تا تصور تعارض بين احكام فقهي و ضرورت هاي اداره جامعه در دنياي معاصر را يا نداشته باشند يا تصورشان از اين تعارض در حد كلييات و ابهام باشد، و لذا پاسخ ها هم سطحي باشد. حال مسئله و مشكلي چنين اساسي، پاسخ هايي اساسي و سنجيده را هم طلب مي كند.

پس از بریدن تمام شاخ و برگ هاي درخت تناور و ریشه دار نظام فقهي، و محدود کردن دامنه عمل آن، و از تقدس انداختن فتواها باز هم چنين سوال رجحان و برتري عقل بشري يا متون مقدس برجاي مي ماند. هيچ يك از مطالبتي كه اين دسته متفكران را از دغدغه مشكلات پذيرش ولايت فقيه و ضرورت تشكيل حكومت ديني آسوده مي كرد، به مسئله اجراي احكام ديني در حكومت مردم سالار ديني پاسخ نمي گوید. چاره انديشي هايي چون:

- «حق» شركت مردم در حكومت به جاي «تكليف»،

- دموکراتیک بودن روند گزینش حکومت و مقامات آن،

- دینی بودن حکومت به شرط دینی بودن مردم و گزینش این نوع حکومت توسط خود مردم،

- عدم تضاد قوانین مبتنی بر عقل بشری با دستورات دین به دلیل آنکه هر دو مخلوق خداوند و متناسب فطرت انسان هستند،

- امضایی بودن بیشتر احکام و امکان گذر از آنها،

- محدود بودن دامنه ی عملکرد قوانین فقهی،

- وسیع بودن وظایف حکومت نسبت به توانایی های فقه،

- برابر بودن همه مسلمانان و حتی همه مردم در برابر قانون و امتیاز ویژه برای صنف خاصی قائل نشدن،

- پویا بودن فقه و عصری کردن آن، و اجتهاد با هر وسعت و اختیاری که در نظر بگیریم،

- قبض و بسط شریعت و پی آمدهای آن چون تقدس زدایی از فتواها و دستورات فقیهان و احکام فقهی،

- سیال بودن فهم ما از دین و شکستن مطلق ها،

- انسانی کردن فهم ما از دین و فهم خود را مساوی خود دین ندانستن.

هیچ يك از این چاره اندیشی ها پاسخ کافی و کامل به سوال اجرایی احکام شریعت نمی دهد، زیرا حتی پس از گذر از تمام این مراحل، سوال اولیه همچنان به قوت خود باقی می ماند. سوال آنکه اگر احکام شریعت استخراج شده از متون با رای و خواسته مردم نخواند اولویت با کدام است، شرع یا نظر جمع؟ آیا بالاخره عقل باید از وحی تبعیت کند یا وحی باید خود را با عقل سازش دهد؟ تکلیف احکام فقهی ثابت تعیین شده در متون با دموکراسی و حق قانونگذاری مردم چه می شود؟

حتی اگر مقدار این احکام فقهی آن گونه وسیع و فراگیر نباشد که آیت الله خمینی یا آیت الله مکارم شیرازی مدعی هستند که برای تمامی زندگی مسلمانان جواب دارد، بلکه تعداد آنها را محدود و دامنه ی عملکرد آنان را کوچک بدانیم، تا حدی که تنها برای بخشی از وظایف حکومت تعیین تکلیف کند، بالاخره در مورد همین مقدار محدود هم اصل بر چیست؟ پیروی از متون شرعی یا پیروی از رأی مردم؟ اگر

مورد نخستین باشد که باز پای فقها و متخصصین دین و قدرت آنان خواه و ناخواه به میان می‌آید و ایجاد نهادهایی چون شورای نگهبان یا نظارت فقها بر مصوبات مجلس. امری که به هر حال با اصل اساسی دموکراسی، یعنی قبول آرای اکثریت مردم، در تضاد می‌افتد. اگر اصل بر قبول نظر اکثریت مردم باشد که انسان مداری جایگزین خدامداری می‌شود و دیگر حکومت دینی، با هر پسوند و پیشوندی، نخواهد بود. این راه به همان جایی ختم می‌شود که غرب رفته است و تمدنی غیر دینی را بنا گذاشته است.

ورای همه، با کنار گذاشتن نص و ضرورت تبعیت از آن آیا ابدی بودن احکام دینی، که مورد پذیرش عموم مسلمانان جهان است، مورد سوال قرار نمی‌گیرد؟ اصلاً فلسفه نزول آیات متضمن این احکام از جانب خداوند چیست. تکلیف این باور ریشه دار مسلمانان که حلال حضرت محمد حلال تا آخر زمان است و حرام او حرام تا آخر زمان چه می‌شود.

در چنین جوی بود که بالاخره دو تن از دو زاویه متفاوت حرف آخر را زدند و گفتند اصلاً کار دین حکومت کردن نیست و امور سیاسی به طور کلی از حیطه ی عملکرد آن بیرون است. یکی که بیشتر بحث فقهی کرد و مورد توجه اهل حوزه و فقها قرار گرفت، اما ابعاد سیاسی گسترده ای نیافت، آیت الله مهدی حائری فرزند موسس حوزه علمیه قم بود. وی اعتبار بسیاری در حوزه داشت و سال ها دروس دینی را در دانشکده معقول و منقول و حوزه علمیه تدریس کرده بود. هم چنین در دانشگاه های معتبر اروپا و آمریکا هم تحصیل و تدریس فلسفه و علوم دینی کرده بود. از این روی هم مورد توجه شخص آیت الله خمینی بود. وی در کتاب « حکمت و حکومت » خود گفت سیستم حکومت بر مدار مالکیت مشاع شهروندان قرار دارد. حکومت وکیل مردم است و لذا تابع موکلان خود است، نه قیم و متولی آنان.

وی نظرات آیت الله خمینی را رد کرد و گفت، نه تنها قیام برای برقراری حکومت اسلامی از وظایف دین نیست بلکه اصلاً حکومت کردن کار دین نیست. سیاست و حکومت مربوط به حوزه تغییرات است در حالی که حوزه دین امور و احکام ثابت است. از این روی حتی حکومت پیامبران و امامان نیز به دلیل وظیفه دینی نبوده است، بلکه مردم آنان را به حکومت برگزیدند و آنان وکیل مردم بودند. و از آن جا که وکیل وظیفه اش محدود به اموری می‌شود که موکلان او را برای آن برگزیده اند لذا استقلال از مردم و حاکمیت بر آنان نمی‌تواند داشته باشد، چه رسد به ولایت و سرپرستی آنان. در مورد اجرای احکام فقهی هم بر آنست که احکام الهی تعبیر ناپذیرند در حالی که آن چه مربوط به حکومت است، یعنی سیاست مدن، متغیر است، لذا سیاست مدن از مدار احکام الهی خارج است.^[2] بدین ترتیب کسی که منکر حکومت کردن دین می‌شود مسلماً ولایت فقیه و تمام اشکال حکومت دینی را نادرست می‌خواند.

نفر دیگر مهندس بازرگان بود، که به دلیل شخصیت سیاسی و حضور فعالش در صحنه سیاست و اعتبار بسیار او در این میدان، نظرش انعکاس وسیعی در جامعه یافت. پیرامون نظر او سمینار تشکیل شد و عموم صاحب نظران و روشنفکران دینی در مورد آن نظر دادند. و نظرهایی موافق و مخالف او در داخل و خارج از کشور بسیار مطرح شد.

وی با جسارت فوق العاده همیشگی اش در سخنرانی جشن مبعث انجمن اسلامی مهندسين در سال 1371 آن چه را که این جا و آن جا در گفته های صاحب نظران چون مهندس سبحانی، دکتر یزدی، دکتر سروش، آیت الله محمد مجتهد شبستری جوانه های آن زده شده بود، اما هرگز روشن و منجم نبود، بسیار روشن و مستدل و منظم بیان کرد. و از آن جا که وی یک فرد سیاسی با تجربه، علاوه بر یک روشنفکر آگاه دینی، بود به این مسئله از زاویه ی سیاسی پرداخت، و با قاطعیت یک فرد سیاسی ابهامی در درک سیاسی مطلب باقی نگذاشت. وی به روشنی گفت که اصلاً دین کاری با حکومت ندارد. که اگر چنین بپذیریم دیگر مسئله حکومت دینی منتفی می شود، چه رسد به ولایت فقیه یا ولایت مطلقه فقیه و غیره. وی این نظر را در سخنرانی معروف خود در انجمن اسلامی مهندسين در جلسه جشن عید مبعث سال 1364 نخستین بار مطرح کرده بود، که بسیار هم مورد نقد و نظر قرار گرفته بود. لذا ایشان در سال 71 که مجدداً برای سخنرانی جشن عید مبعث در همان انجمن دعوت شد. این نظر را با تفصیل و توضیح بیشتر و به شکل منظم تر ارائه کرد. در بهمن سال 72 سمیناری در هفت جلسه برای نقد این نظر تشکیل شد و افراد صاحب نظر در پیرامونش اظهار نظر کردند. تمام آن نظرات و نظرات کتبی دیگران همه تحت عنوان « آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء » از سوی انجمن چاپ و در اختیار عموم قرار گرفت.

وی با مراجعات پیوسته به قرآن و عمل انبیاء و ائمه شیعه و سیر تاریخی حکومت در اسلام بر آن است که ثابت کند دین برای اصلاح امور آخرت آمده است. اگر هم از این بابت خیری به زندگی این جهان مسلمانان می رسد این خیر تبعی است و عارضه ی آن تعلیمات. یعنی چون مؤمن ها افرادی پرهیزکار و وارسته می شوند، لذا جامعه آنها هم جامعه ای سالم تر، و حکومت آنها نیز حکومت بهتری می شود. به همین سبب حتی بحث می کند که حکومت بهتر ارتباطی با اجرای احکام شرعی و دینی بودن حکومت ندارد. چه بسا حاکمان خوب جهان که دیندار نبوده اند، و چه بسا دین داران دو آتش بدترین حاکمان بوده اند. وی به مقدار وسیعی به سیره انبیاء و ائمه در این مورد می پردازد. از صلح امام حسن، قیام عاشورا، حکومت انبیاء و به ویژه حکومت حضرت محمد. و بالاخره با آوردن آیات و احادیث آمده در این مورد، نشان می دهد که فهم غالب مسلمانان، از جمله فهم خود او از دین در این

مورد، تا آن زمان درست نبوده است. وی بر آن است که هیچ یک از آیات قرآن و آموزش های دینی نشان نمی دهند که اسلام برای اصلاح امور دنیوی مسلمانان آمده است.

توجه شود در مورد جدایی دین و حکومت این سخن با آن چه اشکوری و بیشتر افراد طیف طرفداران حکومت دموکراتیک دینی می گویند تفاوت اساسی دارد، و در مورد مسئله ی جدایی دین و حکومت فاصله بسیاری با نظر آنان دارد. زیرا اگر آنان ایجاد حکومت اسلامی را وظیفه ی فقها و یا تکلیف شرعی مسلمانان نمی دانند اما حکومت دینی را قبول دارند. آنان بر آن هستند که بدون حکومت دینی احکامی دینی اجرایی نمی شود، و این احکام را خداوند برای اصلاح امور این جهانی مردم فرستاده است و باید زمینه اجرایی آنها را فراهم کرد. به همین سبب هم بیشتر این افراد این نقطه نظر مهندس بازرگان را نپذیرفتند، و هر یک به زبانی به نفي آن پرداختند.^[3]

می دانیم که بازرگان تا به این نقطه برسد راهی طولانی را پشت سر گذاشته است. سیر تحول فکر او نشان دهنده سیر تحول افکار نیروهای مذهبی در رابطه با دین و حکومت در ایران است. همان گونه که می دانیم مهندس بازرگان از طرفداران سرسخت سیاسی شدن دین بود، و تمام هم و غمش قبل از انقلاب به میدان کشاندن نیروهای مذهبی ای بود که از سیاست می گریختند. وی در کنار شریعتی فعالیت می کرد. و نطفه سازمان مجاهدین خلق در نهضت آزادی، که او پایه گذاشته بود، بسته شد. عموم نوشته های او در طی چند دهه قبل از انقلاب هم بر همین اصل تکیه داشت. دین را ایدئولوژیک می خواست و بر آن بود که هر کس که هر صبح برای اصلاح جامعه از جای بر نخیزد و در این راه اقدامی نکند مسلمان واقعی نیست. باور به همین نظر بالاخره او را همراه و یاور آیت الله خمینی کرد.

اما آن چه راه او را از همان دوران از نیروهای تندرو، مثل مجاهدین خلق یا پاره ای از مبارزان طرفدار امام خمینی و یا بقایای فدائیان اسلام، جدا می کرد آن بود که:

الف: وی با وجود ایمان به حکومت دینی و تلاش در برپایی آن معتقد به دموکراسی بود، و می خواست حکومت مورد نظر او با میل و انتخاب مردم به قدرت برسد نه از طریق مبارزه مسلحانه و رهبری جمعی گزیده، که بعد هم بخواهند نظر خود را به جامعه تحمیل کنند، و یا به عبارت ملایم تر جامعه را به دنبال خود کشیده و هدایت کنند.

ب: عملکرد حکومت از نظر او محدود و به همان اصول چهارگانه ی آمده در فرمان حضرت علی به مالک اشتر خلاصه می شد، که طبق آن کار حکومت ایجاد امنیت در جامعه و ارائه خدمات رفاهی و توسعه است. لذا حکومت وظیفه ای در ارشاد و هدایت مردم، و دخالت در باورها و رفتارهای شخصی

افراد ندارد، نظري که نه تنها آیت الله خميني نمی پذیرفت بلکه مجاهدین خلق و بسیاری از مذهبیین مبارز دیگر هم آن را قبول نداشتند و در این موارد اشاراتی در صفحات پیشین شد.

ج: به باور او فقها و روحانیون و یا هیچ صنف و گروهی حق ویژه ای برای حکومت کردن نداشتند. لذا بعدها هم در کتاب «انقلاب در دو حرکت» به امام خميني معترض بود که قرار ایشان نبود که خود یا روحانیت حکومت کنند. و همان گونه که می دانید با نظریه ولایت فقیه از همان نخستین مراحل طرح آن در مجلس خبرگان مخالفت کرد، که بالاخره هم سخن نهایی را در رد آن در کتاب «ولایت مطلقه فقیه» بیان داشت و آن را اخلاف اسلام خواند.

د: او مشروعیت نظام را از رأی مردم می دانست نه از دستورات و فرامین دینی. هم چنین وی حتی مرجعیت را شورایی می خواست و ساخت هرم قدرت موجود حوزه را نقد می کرد.^[4] لذا بر آن بود که جمع رهبری سیاسی در یک نظام دموکراتیک، با رهبری مذهبی که مبتنی بر صلاحیت مرجعیت است ممکن نیست، و اگر مورد استثنایی پیش آمده باشد مربوط به آیت الله خميني است و پس از او قابل تکرار نیست. لذا این جمله ایشان معروف است که ولایت فقیه قبایی است که فقط مناسب قامت امام خميني دوخته شده است و به تن هیچ کس دیگر نمی خورد.

با توجه به این موارد معلوم می شود که چرا از همان نخستین روزهای حکومت اسلامی میان ایشان و آیت الله خميني و یارانش اختلاف نظر افتاد، و با گذر زمان این اختلاف وسیع تر شد. هر چه دین بیشتر با حکومت آمیخت، و متولیان دین بیشتر قدرت حکومتی را به دست گرفتند وی بیشتر بر آن شد که وظیفه اصلی دین ارائه ارزش های معنوی و اصلاح امور اخروی دین باوران است. دین نه برای تمشیت و اداره این جهان، یا هدایت و راهنمایی مردمان برای زندگی بهتر در این دنیا آمده است، بلکه هدف اصلی آن آبادانی جهان معنوی و دنیای پس از مرگ است.

با سخنرانی «آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء» مهندس بازرگان اعلام داشت که بعثت انبیا و هدف دین نه برای حکومت و مدیریت جامعه که برای تزکیه نفس انسان ها و تعالی روح آن است و با این سخنان وی بر تمام آن چه تا آن زمان در مورد رابطه دین و حکومت گفته بود و نوشته بود خط بطلان کشید، و تمام اقسام حکومت دینی را، از نوع ولایتی تا دموکراتیک آن را رد کرد.

این نظر حتی از سوی بسیاری از یاران نزدیک او رد شد. آیت الله منتظری، آیت الله سید محمدجواد موسوی غروی، حجت الاسلام حسن یوسفی اشکوری، آقای سعید غفارزاده و دکتر ضیا رفیعیان، که نظراتشان به همراه متن سخنرانی مهندس بازرگان در کتاب «آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء» آمده است، با این نظر مخالفت کرده و اصلاح دنیا را از جمله بعثت انبیاء «آمده است، با این نظر مخالفت کرده و اصلاح دنیا را از جمله بعثت انبیاء» آمده است، با این نظر مخالفت

کرده و اصلاح دنیا را از جمله وظایف و اهداف دین اسلام می دانند. محمد بسته نگار و مصطفی کتیرایی، که با ایشان سابقه همکاری و همراهی حزبی و سیاسی دیرینه دارند، هر چند با نظر ایشان مخالفت نکرده اند اما به نوعی از تأیید آن هم احتراز کرده اند. کتیرایی مسئله را به نفی ولایت فقیهان کشانده است. و بسته نگار هم می گوید از سخن مهندس بازرگان نباید استنباط کرد که می گویند دین و قرآن نسبت به مسئله ی حکومت و سیاست بی تفاوت اس. و هر دو هم بر می گردند به همان نظریه ی حکومت دموکراتیک دینی مورد قبول خودشان.

تنها از این میان دکتر سروش است که با بازرگان همدلی کامل می کند و می نویسد « دوستان عزیز احتراماً جزوه ضمیمه را مطالعه کردم. لب رأی ارائه شده در این دفتر را موافق حق و صواب یافتم و نشر آن را برای پیشگیری و بل درمان انحراف خطرناکی که در فکر دینی پیش آمده سودمند یافتم. » بعد هم در کیان شماره 23 متن صحبت خود را در حسینیه ارشاد زیر عنوان « مهندس بازرگان، نیم قرن تلاش در عرصه سیاست و اندیشه دینی » چاپ کردند و نظر بازرگان را تأیید کردند. و این تأیید را در مقالات و نوشته های بعدی خود به مراتب تکرار کردند از جمله: در « خدمات و حسنات دین »، « ایدئولوژی و دین دنیوی ».

[1]. کیان، شماره ی 52، خرداد و تیر 79، چندین مطلب در این مورد دارد از جمله "دویدن پی آواز حقیقت" که گفتگویی است با مصطفی ملکیان.

[2]. "حکمت و حکومت"، مهدی حائری یزدی، لندن، 1994م.

[3]. "آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء"، مهدی بازرگان، انجمن اسلامی مهندسين، 1372.

[4]. "انتظارات مردم از مرجع". تهران، 1341. مجموعه سخنرانی هایی بود که توسط ایشان، آیت الله طالقانی، آیت الله مطهری، علامه طباطبایی در جلساتی که به عنوان "گفتار ماه" در سال 1341 در منزل افرادی چون احمد علی بابایی تشکیل می شد تا مسئله ی مرجعیت و لزوم تحول در آن مورد بحث قرار گیرد. بحثی که تا آیت الله بروجردی زنده بودند و رهبریت حوزه را داشتند در عمل ممکن نبود.

فصل ششم شامل :

روشنفکران دینی

1 – دیدگاه نفی

2 – دیدگاه اثبات

آیا جامعه ایران یک جامعه دینی است

1 – حکومت غیر دینی

2 – مفاخر و مظاهر ملی

زمینه های پلورالیسم دینی در فرهنگ ما

کتابنامه

* این بخش ها را در آینده به صورت مجموعه ای کامل تقدیم حضورتان خواهیم کرد .

 *Mahnaaz's Website*