

سکولاریسم چیست؟ گفت‌وگوی مردمک با محمدرضا نیکفر

جمعه ۲۲ بهمن ۱۳۸۹

این گفت‌وگو به تشریح صفت "سکولار" و ضرورت جدایی دین و دولت که یک معنای اصلی سکولاریزاسیون است، اختصاص دارد. گفت‌وگو نخست زیر عنوان "محمدرضا نیکفر: شریعت اسلام فراموش‌شدنی است، نه اصلاح‌شدنی" در سایت "مردمک" منتشر شده است.

در جامعه‌ای مانند ایران که هنوز تجدد سیاسی یا سیاست به معنای مدرن را تجربه نکرده است، دین‌داران حتا از واژه‌ی سکولاریسم می‌هراسند. این هراس از سکولاریسم پشتوانه‌ای حکومتی هم دارد و دستگاه‌های تبلیغاتی، نهادهای آموزشی و تشکیلات اجتماعی مانند روحانیت نیز در خدمت پراکندن و ریشه‌دارتر کردن این هراس هستند. دین‌داران می‌پرسند: سکولاریسم چه چیزی دارد که دین ندارد؟ دین ممکن است در بُرهه‌هایی از تاریخ به دست حاکمان یا فقیهان دنیاپرست از معنویت خود تهی شده باشد یا ابزار خشونت و ثروت‌اندوزی قرار گرفته باشد، اما دین همیشه این طور نبوده است. دست‌کم عیوب دین با تفسیر تازه‌ای از دین زدودنی است. گزینه‌ی دین اصلاح‌شده، کم‌هزینه‌تر و بومی‌تر از سکولاریسمی است که بیگانه است و دین، مهم‌ترین عنصر فرهنگ ایرانی را نادیده می‌گیرد. شما یکی از شارحان و مدافعان سکولاریسم در ایران هستید. شما گفته‌اید که سکولاریسم به معنای رفع هر گونه تبعیض است. از نظر شما سکولاریسم یعنی بر خوداری همگان از حق برابر. چرا تفسیر عدالت‌گرایانه و اصلاح‌شده‌ی دین و متون دینی نتواند ما را به این نقطه برساند؟ چه نیازی به سکولاریسم هست؟

محمدرضا نیکفر: ابتدا ببینیم صفت سکولار به چه معناست و آنگاه بپرسیم چه نیازی به سکولار شدن هست، آیا این نیاز برحق است و اگر برحق است آیا نمی‌توان به شکلی دیگر آن را برآورده کرد، مثلاً با کمک یک دین اصلاح‌شده یا در حوزه‌ی سیاست و کشورداری توسط یک حکومت اسلامی "بہتر".

یکی از مهمترین کتابهای چند سال اخیر درباره‌ی سکولاریسم، کتابی است از فیلسوف کانادایی چارلز تیلور به نام "عصر سکولار". تیلور در این کتاب قطور مقطع سال ۱۵۰۰ را در نظر می‌گیرد و پیش و پس آن را با هم مقایسه می‌کند. برای او این پرسش جالب است که چه شد که پیش از ۱۵۰۰ افراد خودبه‌خود ایمان دینی داشتند و فاقد این آزادی بودند که انتخاب کنند، بی‌دین شوند، یا دین خود را تغییر دهند یا بدون پرده‌پوشی از دینی که می‌شناسند تعبیر خود را داشته باشند، یا دینها را با هم ترکیب کنند و دین شخصی خود را بسازند. اما در عصری که پس از ۱۵۰۰ آغاز می‌شود، همه‌ی اینها ممکن است، البته نه یکباره، بلکه به تدریج ممکن می‌شود.

در دوران سکولار اعتقاد دینی از میان نمی‌رود اما به یک انتخاب تبدیل می‌شود، به گزینه‌ای در میان مجموعه‌ای از گزینه‌های دیگر. تیلور

تحول گذار از یک عصر به عصر دیگر، از عصر چیرگی مطلق ایمان دینی به عصر سکولار ممکن‌ساز انتخاب راه، به یک عامل یگانه برنمی‌گرداند. او به قول خودش مجموعه‌ای از داستان‌ها تعریف می‌کند که سرانجامشان تأثیر بر نگاهی است که انسان به خود و جهان دارد. از او انتقاد شده که همه‌ی داستان‌ها را به صورت کامل پی نمی‌گیرد، به اصطلاح از این شاخ به آن شاخ می‌پرد، اما به نظر من مهم آن است که در این کار موفق بوده که در برابر چشمان ما نه یک رود باریک، بلکه رودی پهن بگستراند، با مجموعه‌ای از جریان‌ها و با انبوهی از جویبارها که به آن می‌ریزند.

جریان‌های این رود در جاهای مختلف با هم تفاوت‌هایی دارند. تاریخ گذار به عصر سکولار در اروپای شرقی متفاوت از تاریخ آن در اروپای میانه و غربی یا در انگلستان است. در ایران هم این گذار تاریخ خود را دارد که عیناً آن چیزی نیست که از یک طرف مثلاً در آلمان می‌بینیم یا در طرف دیگر مثلاً در اندونزی. با وجود این تفاوت‌ها در خطوطی کلی مشابهت‌هایی چشمگیر وجود دارند که بر پایه‌ی آنها رواست از اصطلاح‌های یکسانی استفاده کنیم. مفهوم‌های یکسان ولی می‌توانند تاریخ‌های مختلفی داشته باشند.

سکولار، صفت یک دوران است. در عصر سکولار، جهان، جهان می‌شود، این گرایش قوی می‌شود که جهان را با خودش توضیح دهیم. پدیده‌ها این-جهانی می‌شوند یعنی برای توضیح آنها دیگر به پدیده‌هایی در آن سوی جهان رجوع نمی‌شود. آن-جهان از میان نمی‌رود، ولی میان آن با جهان ما فرق گذاشته می‌شود. آن-جهان دیگر سر هر چیزی در کار این-جهان دخالت نمی‌کند.

مثالی بزنم: من اخیراً در جریان کار روی یک مقاله مقایسه‌ای می‌کردم میان توضیح پدیده‌ی رعد و برق در تفسیرهای قرآن در دوره‌های مختلف. برایم جالب بود که بینم چگونه در تفسیرهای جدید، توضیح رعد و برق "سکولار" یعنی این-جهانی می‌شود. در تفسیرهای کهن، آنچه در آیه‌ی ۱۳ سوره رعد آمده در مورد پدیده‌ای که ما اکنون طبیعی‌اش می‌خوانیم بر پایه‌ی تصویر مستقیمی که این به دست می‌دهد، نظر داده می‌شود: رعد فرشته‌ای است که حمد خدا را می‌گوید، صاعقه می‌فرستد و مجادله‌کنان در مورد رسالت محمدی را می‌ترساند. در تفسیرهای جدید، توضیح‌ها دگرگون می‌شوند. مثلاً در "تفسیر نمونه" مکارم شیرازی، از یون مثبت و منفی سخن می‌رود، از کنش و واکنش الکتریکی و فواید رعد و برق برای کشاورزی. درست است که همه‌ی این پدیده‌ها از نظر آقای مکارم شیرازی نمود قدرت خدایی هستند، اما او دیگر نیامده است فرشته‌ای به نام رعد را مسئول این پدیده کند. غرش آسمان دیگر برای ترساندن نیست و آیت‌الله به کسی که شک دارد، تشر نمی‌زند که صدای غرش آسمان را بشنود و دست از مجادله بردارد.

از این گونه مثال‌ها بسیار می‌توان زد. یک حوزه‌ی مهم برای درک تغییر عصر، حوزه‌ی بهداشت و پزشکی است. درک جدید از پاک و ناپاک، از مفید و مضر برای بدن و از علل بیماری‌ها، برداشت‌های دینی از آنها را کاملاً کنار نمی‌زند. ولی باعث می‌شود برخی تلقی‌ها فراموش شوند، برخی از آنها تعدیل شوند و یا تفسیرهای تازه‌ای از آنها انجام شود. تحول اما آن قدر اساسی است که حاصل آن تغییری اساسی در جایگاه دین در جهان‌بینی باشد. این تغییر مؤمن و غیر مؤمن نمی‌شناسد. من از زدن این مثال خسته نمی‌شوم که بنگرید آیات عظام در صورت ناخوشی چه می‌کنند: ترجیح می‌دهند به لندن بروند یا بروند خود را به ضریح حضرت ببینند یا با طب الرضا درد خود را درمان کنند؟

توضیح جهان توسط خود جهان باعث سستی گرفتن اعتقادات دینی می‌شود و برعکس، با سسست شدن اعتقادات دینی، تازه کشف جهان ممکن می‌گردد. این دو، دو مشخصه‌ی عصر سکولار هستند و صفت سکولار آن را معنا می‌کنند.

یک مشکل بزرگ دین در عصر سکولار این است، که به "دین" تبدیل می‌شود، به نهادی مشخص و به یک پدیده‌ی فرهنگی مشخص. در گذشته، دین، همه چیز بود، "ملۀ" بود، فرهنگ بود، پزشکی بود، اقتصاد بود، سیاست بود، مسئول همه‌ی امور دنیوی و اخروی بود. در عصر جدید است که با تفکیک‌های پیاپی، دین لاغر می‌شود. در گذشته معمم، هم پیشنماز است، هم معلم است، هم قاضی است، هم عهده‌دار

امور اجتماعی محله است، هم مسئول ثبت احوال و اسناد است و همچنین احیانا کارهایی هم برای معالجه‌ی تن و روان افراد انجام می‌دهد، دارو تجویز می‌کند، دعا می‌کند و جن می‌گیرد. چون در گذشته، دین همه چیز بود، همه‌ی افراد به امت، یعنی جامعه‌ی مؤمنین تعلق داشتند. شما اگر به امت تعلق نمی‌داشتید، از جامعه طرد می‌شدید، از مجموعه‌ای خدمات محروم می‌شدید که به مسجد به عنوان مسجد محدود نمی‌شوند.

در عصر جدید تفکیک صورت می‌گیرد: این آخوند است، این معلم است، این قاضی است، این مسئول ثبت احوال است، این محضر دار است، این پزشک است، این روانپزشک است. در اینجاست که آخوند، آخوند می‌شود. معلم کار مفیدی انجام می‌دهد، قاضی همچنین، پزشک و روانپزشک همچنین. آخوند هم باید نشان دهد که مفید است. او دیگر به صورتی خودبه‌خودی از مجموعه‌ای امتیازها بهره نمی‌گیرد؛ حال باید برای آن بجنگد. از طرف دیگر او اینک به عنوان آخوند باید توضیح دهد درباره کارهای جانبی‌ای که در گذشته می‌کرده، مثلاً در امور رمالی و جن‌گیری، یعنی آن مجموعه‌ی کارهایی که بر عهده داشته برای آشتی دادن میان پدیده‌های عینی و غیبی، این-جهانی و آن-جهانی، انسی و جنی. طبعاً این کار سختی است، چون این آخوند آن آخوند نیست. ولی به هر حال تصور می‌شود که در گذشته هم یک نهاد مشخص دین وجود داشته که حالا در عصر جدید، که عصر بازجویی تاریخ است، باید از آن در مورد مسئولیت‌های گذشته‌اش بازجویی شود.

در عصر جدید انشقاقی صورت می‌گیرد، میان دین بزرگ و دین کوچک. دین فراگیر آن است که همه چیز بوده و اکنون هم به صورت تصور همه چیز بودن وجود دارد. دین کوچک درمقابل، دینی است که خود را به یک عرصه‌ی مشخص دینی محدود می‌کند.

بیشتر بحث‌های درون دینی و نیز میان دین و بیرون آن در عصر جدید پیامد این تفکیک است. اصلاح دینی هم، از اینجا می‌آید، همچنان که تمامیت‌خواهی دینی. یکی می‌خواهد دین را لاغر و روحانی کند، دیگری می‌خواهد که دین مثل گذشته فربه باشد، همه‌کاره باشد، در هر حوزه‌ای دخالت کند. جالب اینجاست که این تمامیت‌خواهی در عین نوعی پذیرش تفکیک صورت می‌گیرد. مثلاً به جای آن که در ایران همه‌ی دانشگاه‌ها را ببندند و بگویند دانش‌گاه یعنی حوزه‌ی علمیه، هم این را نگاه می‌دارند و هم آن را، و موضوع وحدت حوزه و دانشگاه یعنی سیادت حوزه بر دانشگاه را مطرح می‌کنند. به جای اینکه بگویند هر چه به انسان مربوط است مثلاً در "اصول کافی" آمده است (به گفته امام زمان: الکافی کافاً لامتنا، یعنی کتاب کافی کلینی برای امت ما کافی است)، این طرف علوم انسانی را می‌گذارند، آن طرف اسلام را و بعد می‌گویند می‌خواهند علوم انسانی اسلامی درست کنند.

گونگونگی و تفکیک نهادها، حوزه‌ها و نقش‌های اجتماعی مشخصه‌ی بارز عصر جدید است. بر زمینه‌ی این تنوع و تفکیک و تقسیم کار است که نهاد دین هم نقش مشخصی می‌یابد و برخی کارکردهای عمده‌ی گذشته‌ی خود را از دست می‌دهد. تفکیک نهادها و نقش‌ها را در شکل عمومی آن سکولاریزاسیون نمی‌گویند. تفکیک معینی است که با این عنوان نام‌گذاری می‌شود و آن تفکیک نهاد دین و دولت است. دولت منفک‌شده از نهاد دین، دولت سکولار نام دارد. این معنای سوم "سکولار" است که آنچنان که گفته شد خود از یک جریان مشخص‌کننده‌ی عصر جدید برمی‌خیزد. سکولار شدن دولت‌ها را می‌توان جداگانه بررسید و بر مبنای گرایشی عمومی که در جهان دیده شده است، عصر سکولار را به معنای عصر برآمدن دولت‌های سکولار هم تعبیر کرد.

خلاصه کنم:

صفت "سکولار" سه معنای اصلی دارد:

۱. عصری را توصیف می‌کند که در آن منطق درون-مان جهان غلبه می‌یابد؛

۲. عصری را توصیف می‌کند که در آن ایمان دینی به شکل سنتی آن سستی می‌گیرد و اعتقاد به دینی مشخص با دم-ودستگاهی مشخص در جهت‌گیری‌های انسان‌ها در حوزه‌ی ارزش‌ها و نگاه عمومی به زندگی و به جهان، به گزینه‌ای در میان مجموعه‌ای از گزینه‌های مختلف تبدیل می‌شود؛

۳. دولتی را توصیف می‌کند که بر زمینه‌ی تفکیک نهاد و نقش‌ها در عصر جدید، از نهاد دین منفک شده است.

البته "سکولار" کاربردهای دیگری هم دارد. مثلاً می‌گویند روشنفکر سکولار، که منظور کسی است که منطق وی، منطق توضیح درون‌مان جهان است، اعتقاد دینی را امری خصوصی می‌داند و معتقد است که نهاد دین نباید در نهاد دولت دخالت کند. چنین کسی لزوماً آتئیست یا ضد دین نیست، می‌تواند مؤمن هم باشد، از آن مؤمنانی که ایمانشان را به نمایش نمی‌گذارند.

درباره‌ی سکولاریسم فلسفی و علمی بحث جدی چندانی در ایران نبوده است. در حال حاضر چالش اصلی سکولاریسم در سه قلمرو مشخص است: سیاست، حقوق و اخلاق. مسأله‌ی حق، قدرت و تکلیف هم‌چنان از سیطره‌ی مابعدطبیعت دینی بیرون نیامده. سکولاریسم رقیب سیاست دینی، فقه و اخلاق دینی است. سیاست دینی هم اعم از حکومت دینی در نسخه‌ی ولایت فقیه است. سیاست دینی می‌تواند سیاستی باشد که نظام حقوقی آن در چارچوب شریعت باشد و قوانین و تصمیم‌گیری‌های سیاسی آن هم مخالف شریعت نباشند؛ شبیه قانون اساسی کنونی عراق. شما چرا باور دارید سیاست سکولار، حقوق سکولار و اخلاق سکولار برای ما ایرانی‌ها برتر از بدیل دینی آن است؟

محمد رضا نیکفر: برای پاسخ به این پرسش چندوجهی، من نخست از الاهیات سیاسی می‌آغازم، سپس دو شکل اصلی آن را توضیح می‌دهم، سپس موضوع را با نظر به پرسش شما مشخص‌تر می‌کنم.

نخست، الاهیات سیاسی و ابتدا توصیفی از دین‌های موسوم به ابراهیمی: این دین‌ها شاخص دین‌هایی هستند که میان کسانی که به آنها اعتقاد دارند و کسانی که ندارند، فرق می‌گذارند، فرقی جدی و پرپیامد. یهودی کسی است متعلق به قومی برگزیده، و غیر یهودی آفریده‌ای است درجه‌ی دو که اگر در سرزمین موعود ساکن باشد، باید از آنجا بیرون شود تا برگزیدگان جای او را بگیرند. مسیحی کسی است که عهد جدیدی را با خدا به وساطت پسر او بسته که باعث می‌شود داغ گناهی که از زمان هبوط بر سرشت او خورده پاک شود؛ دیگران عهد نبسته‌اند و بدسرشت می‌مانند. و سرانجام مسلمان کسی است که به خاتم الانبیا گرویده و به حقیقت نهایی بیان شده توسط او تسلیم شده است. دیگران در مقایسه با او در گمراهی به سر می‌برند.

تصور کنید این تصورها از خود و دیگری، سیاست‌ساز شوند. چه اتفاقی می‌افتد؟ دوگانه‌ی دینی "مؤمن - کافر" و دوگانه‌ی سیاسی "دوست - دشمن" و دوگانه‌ی حقوقی "به‌حق - به‌ناحق" بر هم منطبق می‌شوند و الاهیات را به صورت بارزی به الاهیات سیاسی تبدیل می‌کنند؛ بارز از این نظر می‌گوییم که هر الاهیاتی در اصل سیاسی است، آن هم با تفاوت‌گذاری‌هایی که بر پایه‌ی معیار قدرت می‌کند (مثلاً رب و عبد).

الاهیات سیاسی می‌تواند به شکل‌های مختلفی درآید. ما اکنون در ایران با شکل خاصی از آن درگیریم. خودی‌ها کسانی هستند که زیر بیرق ولایت قرار می‌گیرند و غیر خودی‌ها کسانی هستند که یا ذاتاً نمی‌توانند خودی محسوب شوند (چون مثلاً سنی هستند، یهودی و

مسیحی هستند، بی‌دین هستند)، یا با ولایت مشکل دارند، به دلیل نظریه‌ی آن یا کارکرد عملی آن (در نمونه‌ی "اصلاح‌طلبان"). رادیکالیسم این الاهیات در این است که گرایش تعیین‌کننده‌ای به آن دارد که به دوگانگی "خودی - غیر خودی" همان باری را دهد که دوگانگی دینی "مؤمن - کافر" دارد.

ممکن است همین نظریه‌ی ولایت فقیه به این صورت رادیکال خود عرضه نشود، چنان‌که آقای منتظری معتقد نبود که تقابل خودی و غیرخودی سیاسی را می‌توان مترادف با تقابل مؤمن و کافر پنداشت. او منکر تقابل مؤمن و کافر نبود، ولی تصورش این بود که این تقابل، نه‌ایتی را بیان می‌کند که ممکن است در هر آن فعلیت نداشته باشد، یعنی مثلاً ممکن است کسی در میان مخالفان باشد که بتواند زمانی جذب شود و در سلک موافقان قرار گیرد. بر این قرار از نظر او وظیفه‌ی ولی فقیه این می‌شد که تا جایی که می‌تواند جذب کند و به سخن دیگری مانع از آن شود که خودی و غیر خودی در یک تقابل آنتاگونیستی قرار گیرند.

بر این قرار الاهیات سیاسی می‌تواند دو استراتژی پیش گیرد، دفع و جذب. استراتژی دفع، انطباق دو تقابل را فعلیت‌مند می‌داند، یعنی خودی و غیر خودی فعلی را منطبق یا تقریباً منطبق بر مؤمن و کافر می‌بیند. استراتژی جذب در برابر، برراند تأکید می‌کند، و می‌گوید طبق وعده‌ی الهی در نهایت چنین خواهد شد، اما هم اکنون چنین نیست و ما باید مسیری را پیش گیریم که افراد را به سمت کفر نرانیم، به این منظور باید مدارا کنیم و ایمان را جذاب نماییم.

سیاست دفع و جذب همواره در عمل باهم پیش گرفته می‌شوند. تفاوت‌گذاری میان دو استراتژی، تحلیلی است. استراتژی عملی دفع، استراتژی‌ای است که عمدتاً به این-همانی تقابل دوست و دشمن با تقابل مؤمن و کافر باور دارد، استراتژی عملی جذب در مقابل این-همانی را بالفعل نمی‌بیند. استراتژی این-همانی ایجاب می‌کند که تعریف محدود سخت‌گیرانه‌ای از ایمان پیش گذاشته شود (که در آن مثلاً ایمان به الله و رسولش کافی نیست و علاوه بر امامان دوازده‌گانه، به امام عصر یعنی ولی فقیه نیز بایستی ایمان داشت و طبعاً به رئیس جمهور منتخب او و احیاناً به دیگر کارگزاران و والیان او). ولی استراتژی جذب، شرایط ایمان داشتن را سخت نمی‌کند، دامنه را وسیع می‌گیرد و اصراری بر دفع افراد ندارد.

روندگرایان هم معتقدند که نه‌ایتی وجود دارد که در آن دوگانگی "مؤمن - کافر" و "دوست - دشمن" بر هم منطبق می‌شوند. آنان ممکن است "فعالاً" بسیار ساده‌گیر و اهل مدارا باشند، اما هیچ معلوم نیست که در "نه‌ایت" چه شوند، زیرا در "نه‌ایت" آنان فقط با مؤمنان دوستی خواهند کرد. اینکه زمان نه‌ایتی کی باشد، دست من و شما نیست. ممکن است روندگرایان پیرو استراتژی جذب، فردا بگویند که فعلاً انطباق دوگانه‌ها فعلیت ندارد، اما شاید پس‌فردا، درکشان از فعلیت چیز دیگری شود.

با این توصیف، عاقلانه آن است که کار سیاست را تابع آن نکنیم که نیروی دین‌خواه، هم اکنون چه درکی از قوه و فعل دارد. نه‌ایت الاهیات سیاسی افراطی‌ها و معتدل‌ها، بنیادگرایان و اصلاح‌طلبان، یکی است و از این رو درست آن است که بر پایه‌ی تجربه‌ای که با الاهیات سیاسی داریم، خواهان نظام سیاسی‌ای شویم که پیشاپیش مانع از آن شود که این ایدئولوژی، تعیین‌کننده‌ی دوست و دشمن باشد.

در وضعیتی ممکن است تعادل سیاسی به گونه‌ای باشد که شریعت‌خواهان نتوانند خواست خود را پیش برند و از این رو روندگرایی مصلحتی را پیش گیرند. در این مورد باید توجه داشت که هرگونه امتیازی به الاهیات سیاسی ممکن است در حالتی که تعادل سیاسی به هم خورد، منجر به چیرگی این ایدئولوژی شود و چنان شود که تعریف الاهیاتی از دوست و دشمن تمام فضای سیاسی را آشفته سازد.

در نه‌ایت من فرقی نمی‌بینم میان آن کس که معتقد است من به سبب دگراندیشی‌ام در نه‌ایت شایسته‌ی جهنم هستم، و آن کسی که از

هم اکنون زندگی را بر من جهنم می‌کند.

با وجود این، من نمی‌گویم که فرق نگذاریم میان جریان‌های افراطی و مصلحت‌طلبان، یا به تعبیری دیگر، تمامیت‌خواهان در موقعیت فعلی و روندگرایان.

تکلیف ما با تمامیت‌خواهان روشن است، مشکل مصلحت‌طلبان است که پرسش طرح شده هم به آنان برمی‌گردد. در مورد آنان این توضیح را لازم می‌بینم:

ما در اسلام با جنبش اصلاح دین مواجه نخواهیم شد. وقت این حرفها گذشته است. اسلام نه از طریق یک حرکت اصلاحی اندیشیده، انتقادی و متمرکز، بلکه از طریق مصلحت‌طلبی تدریجی متحول خواهد شد، مصلحت‌طلبی در مسکوت گذاشتن برخی هنجارهای دین و در مقابل تأکید بر برخی هنجارهای دیگر آن که متناسب با روزگار به تفسیری پسندیده راه می‌دهند. دوره‌ی تمامیت‌خواهان به سر رسیده و حال دور، دور مصلحت‌طلبان است. هنوز ما نمی‌دانیم که مسیری را که آنان پس از ورشکستگی حیثیتی تمامیت‌گرایان در آن پا نهاده‌اند، بازگشت‌پذیر است یا نه. از همین رو نمی‌توان مطمئن بود که رژیم‌ی که احیاناً آنان برپا کنند - و در آغاز برپایی آن لابد وعده می‌دهند که دیگر داستان آن برادران دینی خود را تکرار نخواهند کرد - سرپل تمامیت‌خواهی نخواهد شد. دموکراسی بایستی بتواند از خود دفاع کند. یک شرط آن این است که راهی قانونی برای تعرض به خود نگشاید. بدین جهت هدف دموکراسی‌خواهان باید این باشد که در قانون اساسی، جدایی نهاد دین و دولت به شکل روشنی تقریر و تثبیت شود.

اما در وضعیتی ممکن است تعادل نیروها منجر به آن شود که این امتیاز را به دین بدهند که در قانون اساسی بنویسند، قوانین نباید با شریعت مغایرت داشته باشند. چنین قانون اساسی‌ای دموکراتیک نیست. سرشت نظام هم تا زمان تعیین تکلیف با این امتیاز - که ممکن است به صورت فراموش کردن محترمانه‌ی آن باشد - لرزان می‌ماند.

همیشه می‌توان پرسید که مغایرت نداشتن با شریعت یعنی چه. زمانی گفتند که تحصیل زنان و حق آنان برای انتخاب کردن و انتخاب شدن در پارلمان، با شریعت مغایرت دارد. در ایران به صورت مصلحتی این نظر خود را پس از انقلاب مسکوت گذاشتند. شریعت، مجموعه‌ای از قوانین گدبندی شده‌ی یکدست فاقد تناقض نیست؛ در آن همه چیز موجود است. برده‌داری هم از نظر شریعت جایز است و هیچ جا لغو نشده است. این گونه نیست که در جایی قید کنند دختران حق تحصیل دارند و برای همیشه چنین شود. اصل این است که حرام و حلال محمدی تا ابد حرام و حلال بمانند. شریعت، قدیم و جدید نمی‌شناسد.

اینکه "مغایرت" چه معنا و چه دامنه‌ای داشته باشد، بستگی به تعادل نیروها دارد. خود قانون اساسی نمی‌تواند حیطة‌ی معنایی آن را تعیین کند. این بدین معناست که با آوردن اصل عدم مغایرت با شرع در قانون اساسی، چیزی در قانون آمده که ماهیتی فراقانونی دارد. تجربه‌های تاریخی فراوان و بحث‌های نظری‌ای که به ویژه کارل اشمیت در حوزه‌ی نظریه‌ی حقوق برانگیخته، به ما درباره‌ی خطرناکی گریزگاه فراقانونی در نظام قانونی هشدار می‌دهند. از همین گریزگاه ممکن است در یک موقعیت بحرانی که تعادل نیروها به هم خورد، حالت فوق‌العاده اعلام شود و کل نظام قانونی از هم فروپاشد.

حوزه‌ی سیاست، آن چنانکه کلود لفور، فیلسوف سیاسی معاصر فرانسوی، به خوبی بیان کرده، مجتمع اصول زایشگر صورت اجتماع است. سیاست، صورتگر است. امر سیاسی، وقتی از پیش معین شده که به شرع امتیاز عطا کند، امر اجتماعی را در جهتی خاص شکل می‌دهد، در جهتی که شرع می‌پذیرد.

شرع، بدون مجموعه‌ای از تفاوت‌گذاری‌ها بی معناست. مهمترین آنها تفاوت‌گذاری میان مسلمان و غیر مسلمان، میان مذاهب اسلامی، میان زن و مرد، میان عالم و عامی در حوزه‌ی تشریح و میان مکان‌ها و زمان‌ها و چیزها بر حسب احکام و سنت دینی است. مغایر شرع نبودن، یعنی با این تفاوت‌گذاری‌ها مغایرت نداشتن، به بازتولید آنها کمک رساندن، یا دست کم مانع بازتولید آنها نشدن.

شارع، تبعیض‌های پیش از خود موجود را امضا کرده، برخی از آنها را تعدیل کرده، تبعیض‌های دیگری برقرار کرده و علت وجودی خود را حفظ آنها قرار داده است. در وضعیتی از آرایش نیروها ممکن است متشرعان، تعدیل برخی تبعیض‌ها را بپذیرند، اما همچنان که پیشتر گفته شد، از این پذیرش، شرع تازه‌ای ایجاد نمی‌شود که دیگر بازگشت به عقب را به لحاظ شرعی ممنوع کند.

اصلاح اسلام اساساً یعنی ایجاد شرایطی که شرع امکان بسط ید نیابد، منقبض، ساکت و منفعل شود و گام به گام به دست فراموشی سپرده شود. تا کنون با این شیوه، اسلام، دستخوش اصلاحاتی شده که از جمله‌ی آنها فراموش کردن احکامش در مورد اسیر گرفتن و برده‌داری است. از معتقدان به دینهای دیگر "جزیه" هم نمی‌گیرند. خارج از جهان اسلام را هم معمولاً "دارالحرب" نمی‌نامند.

شرط اصلی اصلاح‌گری دینی پذیرش سکولاریزاسیون، یعنی جدایی دین و دولت است. بدون جدایی قطعی این دو، اسلام شانس آن را از دست می‌دهد که هر چه زودتر از دینی "شرعی" به دینی "ایمانی" تبدیل شود و با این تبدیل به مقتضیات دوران گردن نهد.

اسلام حکومتی، اکنون تمامی استعداد خود را به نمایش گذاشته است. ما همه‌ی جلوه‌های معاصر آن را دیده‌ایم، به ویژه در عربستان، در افغانستان طالبان، در ایران. در سیاست و حقوق، کارکرد آن تشدید برخی تبعیض‌های موجود و در مواردی برقراری تبعیض‌هایی تازه بوده است. در ایران، کارکرد آن را در حوزه‌ی اخلاق آشکارا می‌بینیم. بر پایه‌ی امکانی که حافظه‌ی نسل‌های معاصر برای مقایسه دارد، می‌توانیم بگوییم که این سرزمین هیچ گاه تا این حد به دروغ و رذالت آلوده نبوده است.

در پرسش، از عراق نام برده شده است. مردم عراق تجربه‌ی ما را با حکومت دینی ندارند. ما از تجربه‌ی خودمان عزیمت می‌کنیم و من فکر می‌کنم درسی که ما از این تجربه گرفته‌ایم، برای همسایگانمان نیز بسیار مفید است. از سال ۱۳۵۷ تا کنون نهاد مذهب شیعه در موقعیتی قرار گرفته که توانسته هر چه فضیلت دارد، رو کند. از این که رذالت به بار آمده است، نایستی به این نتیجه رسید که حال باید با امتیازدهی تازه‌ای به این نهاد، نوع دیگری از درهم‌آمیزی دین و دولت را آزمایش کرد.

آزمایش تازه در ایران این خواهد بود: این که یک نظام سکولار چگونه می‌تواند ضمن پایبندی به اصول دموکراتیک بنیادی خود اعتماد اکثریت مؤمنان را هم جلب کند و از طرف دیگر، مؤمنان چگونه می‌توانند سیاست‌ورزی می‌کنند، بی آنکه در صد تکرار تجربه‌ی شکست‌خورده‌ی حکومت دینی برآیند؟ به نظر من این پرسش فردا نیست، این پرسش میرم همین امروز است.

شما می‌گویید جدایی نهاد دین از نهاد دولت. در ایران به راحتی نمی‌توان گفت نهاد دین و نهاد دولت یکی است. حوزه‌ی علمیه رسماً و واقعاً نقش حزب کمونیست در اتحاد جماهیر شوروی را بازی نمی‌کند. اکنون شمار نظامیانی که بر سر کارند از روحانیان بسی بیشتر است. از آن طرف همین نظامیان رادیکال که آقای احمدی‌نژاد آن‌ها را نمایندگی می‌کند، چندان پروای شریعت را ندارند. آن‌ها نشان داده‌اند که نه به روحانیت چندان باور دارند نه اجرای احکام شریعت به شکل طالبانی برایشان در اولویت است. هر روز می‌توانند به شکلی درآیند؛ یک روز آخر زمانی و روز دیگر ایران باستان‌گرایی. جمهوری اسلامی هم

خودش با ایده‌ی مصلحت نظام تجویز قانونی نقض شریعت را صادر کرده است. پس شریعت و نهاد آن، روحانیت، در جمهوری اسلامی آن قدرها هم کاره‌ای نیستند. فکر نمی‌کنید مشکل در ابران بیشتر فقدان دموکراسی است تا فقدان سکولاریسم؟ و پرسش بعدی این که شما می‌گویید سکولاریسم جدایی نهاد دین از نهاد دولت است. اما نهاد دولت و نهاد دین هر دو اخص از سیاست و دیانت هستند. در جامعه‌ی سکولار رابطه‌ی دیانت و سیاست چگونه است؟

محمدرضا نیکفر: مثال شوروی را زدید. در شوروی کادرها و تا حدی اعضای حزب کمونیست، برخوردار از امتیاز بودند؛ ولی مشکل است بگوییم که حزب به عنوان جمع اعضا، حکومت می‌کرده است. رهبری حزب حکومت می‌کرده است، به عنوان منبع کنترل ارز ایدئولوژیکی که تبدیل‌پذیر به به ارزشهای اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی بوده است. رهبری تا حد استبداد فردی محدود و متمرکز بوده است. پس از استالین، رهبری حکومتی، گروهی شده است. حکومت در دست کانون قدرت شبکه‌ی پیچیده‌ای بوده که انطباق تقریبی آن با رهبری حزب کمونیست، به معنای صدارت جمع اعضای حزب نیست. با وجود این غلط نیست، اگر نظام شوروی را تک‌حزبی و نیروی حاکم را حزب کمونیست بنامیم.

با دید ارسطو به موضوع بنگریم. معلم اول، واضع پرنفوذترین سنخ‌شناسی نظام‌های حکومتی در طول تاریخ اندیشه‌ی سیاسی است. او می‌گوید حکومت یا در دست یک تن است، یا در دست یک اقلیت است یا در دست اکثریت مردم است، و در هر مورد دو حالت وجود دارد، یا نهاد حاکم بر پایه‌ی قانون و به سخن دیگر در جهت منفعت جامعه عمل می‌کند، یا این که به دنبال نفع خویش است. ارسطو اگر می‌خواست نظام شوروی را تحلیل کند لابد آن را نوعی اریستوکراسی یعنی حکومت یک اقلیت می‌دانست که رهبران آن ابتدا می‌خواستند منفعت جامعه را پی گیرند، اما بعدا منفعت خود را پی گرفتند. اریستوکراسی فاسدشده را ارسطو الیگارشی می‌نامد.

حکومت جمهوری اسلامی نیز یک حکومت الیگارشیک است. این حکومت فراهم نشده است از حوزه + بوروکراسی. وقتی می‌گوییم که در آن نهاد دین و دولت درآمیخته‌اند، منظور جمع حسابی حوزویان و دیوان‌سالاران نیست. پس منظور چیست؟

حکومت جمهوری اسلامی، حکومت آخوندی است، اما حکومت آخوندها نیست؛ حکومت آخوندی است، چون تفاوت‌گذاری میان آخوند و غیرآخوند و امتیازدهی به آخوند، یکی از بنیادهای نظام تبعیضی است که این حکومت برقرار کرده است. قانون‌گذاری و رویه‌ی قضایی دستگاه اساسا متأثر از متشرع بودن آن است. در میان نیروهای اجرایی نیز آخوندها جزو سهامداران اصلی هستند. «رأس واقعی امور» (اصطلاح خمینی) را «مقام معظم رهبری» و دفتر او تشکیل می‌دهند.

حکومت اسلامی، همتافته‌ای است ایدئولوژیک-اقتصادی-نظامی. در میان نیروی الیگارشیک، عامل ایدئولوژیک نقش مشروعیت‌بخش و واسط میان دیگر عامل‌ها را ایفا می‌کند. اینکه عامل‌های غیر آخوندی، پروای شریعت را ندارند و احیانا سودهای دیگر در سر می‌پروراند، چیزی را در این واقعیت تغییر نمی‌دهد که این حکومت بدون ایدئولوژی‌اش و آن بخشی که انحصار تولید و توزیع ارز ایدئولوژیک را در اختیار دارد، هویت دیگری می‌یابد، هویتی که رسیدن به آن تغییری است انقلابی، تغییری بسیار فراتر از جابه‌جایی‌های جناحی.

این را می‌دانیم که در چننه‌ی شریعت هر چیزی وجود دارد. دهخدا در «امثال و حکم» این حکایت را ثبت کرده است: «شغالی خروس آخوندی را خفه کرده و می‌برد و آخوند در پی او شتافت. رفیقش گفت: بیهوده چی می‌دوی؟! خروس اینک میته و خوردن آن نارواست. آخوند گفت: تو ندانی من خودم شغال را نیز حلال کرده و می‌خورم! شغال از پیش و شیخ به دنبال از آبادی دور شدند. نیمه شب از رفتار بازماند و شیخ او را با خروس بگرفت. البته گرسنگی بر او

غالب و قریه دور و حفظ نفس واجب می نمود. آتشی برافروخت و خروس را از راه اکل میته خورد و به جای خفت. فردا نیز در آن مکان توقف کرد و روز را به گرسنگی بسر برد و ضرورت اباحه محظور کرده شغال را نیز از طریق حلیت اکل محرم، کباب کرده و به خروس ملحق ساخت.»

دهخدا اگر در روزگار ما می زیست، اگر می خواست انعطاف شرع را نشان دهد، به این ماجرای نادر متوسل نمی شد. کل پراتیک حکومتی حکایت از انعطاف شرع دارد. عمل عمده ای نیست که بر کلک شرعی مبتنی نباشد. قاعده در رژیم دینی، اکل میته است، به قول حافظ خوردن لقمه ی شبه ناک است.

عده ای با دیدن شبه خواری ها، به این نتیجه رسیده اند که شرع با انعطاف خود و با این همه علایق دنیوی خود، ذاتاً "سکولار" است و ما به سکولاریزاسیون جدیدی نیاز نداریم. چنین برداشتی از سکولاریسم نادرست است. سکولاریسم در برابر دنیاگریزی و رهبانیت و زندگی زاهدانه قرار ندارد. در اروپا چنین نبوده و در ایران نیز چنین نیست. در مقطع گسترش سکولاریسم در اروپا مشخصه ی منش کلیسا نه دنیاگریزی آن، بلکه همانا دنیویت آن بوده است، دنیویتی که هگل آن را با صفت "بد" مشخص می کند. دنیویت شریعت اسلامی نیز دنیویت بد است. در سطح فردی، سنخ نما برای دنیویت شرع، دنیای مردانه ای است که مرد در آن از لذت دنیوی (در چارچوب پسندی به لحاظ تاریخی پروریده در نزد بادیه نشینان و شهرنشینان قرون وسطایی شرق آسیا و شمال آفریقا) بهره مند است و با هر لذتی که می برد حسابگرانه خانه ای هم در بهشت برای خود می سازد. و در سطح اجتماعی و سیاسی، سنخ نما برای دنیویت شریعت شیعه، نقشی است که متشرعان از اواسط حکومت صفویه تا کنون در پهنه ی قدرت بازی کرده اند.

هم اکنون آشکارا می بینیم که دین علما به دنیا آغشته است. ارزش ایمانشان را باید توسط اقتصاد سیاسی ای سنجد که دین فروشی را بررسی می کند و باز می نماید که چگونه سکه ی دین به سکه های دیگر در پهنه ی امتیازوری های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی تبدیل می شود.

مبادلات سکه ی دین در یک بازار آزاد صورت نمی گیرد. ولی فقیه خزانه دار یک بانک ایدئولوژیک است. خود حوزه، وامدار این بانک است. جریان سکه ی دین، دیسکورس قدرت را می سازد. این ساخت و پاخت، در محیطی از تبعیض ها پیش می رود و مدام آن تبعیض ها را بازتولید می کند. حوزه، از مصالح این نظام است، نه رکنی از این نظام. با وجود این، درست نیست که بگوییم معلمان در این داستان هیچ کاره اند. آنان رانت خوارند، کارمندان بانک ایدئولوژیک هستند و نمازی هم که در مسجدی می گزارند، خدمتی است که به این بانک می کنند، حال نیتشان هر چه می خواهد باشد.

سکولاریزاسیونی که شرط دموکراتیک کردن ساختار قدرت در ایران است، ضد دین نیست، اما لازم است برآید و سکه ی دین را از رونق ببیند. مؤمنان واقعی هم از این که جریانی برای برانداختن آن "دنیویت بد"، به بیان خودمانی پایان دادن به آلودگی به مال دنیا، برخاسته است باید خشنود باشد. کاش در حافظه ی جمعی ثبت شود که اکثر علما آلوده بودند و از حوزه به ندرت صدای اعتراضی علیه "دنیویت بد" برخاست.

این روزها بحث یارانه در ایران گرم است. از هر کالایی نام می برند، جز کالایی که بیشترین یارانه به آن تعلق می گیرد و آن همانا کالای دین است. کل بودجه ی سانسور، بودجه ی رادیو و تلویزیون، بودجه ی سازمان تبلیغات اسلامی، بودجه ی نماز جمعه ها، بودجه ی وزرات ارشاد و بخشی از بودجه ی وزراتخانه ها و ادارات دیگر، کمک مستقیم به حوزه ها و شبکه ی مساجد، امتیازهای استخدامی معلمان، پولی که در خارج

برای اسلام و "ولی امر مسلمین" خرج می‌شود و بسیاری اقلام دیگر، همه از یارانه‌هایی هستند که به کالای دین تعلق می‌گیرند.

در پرسش آمده بود که «در جامعه‌ی سکولار رابطه‌ی دیانت و سیاست چگونه است». با نظر به بحث یارانه به این سؤال می‌توان این گونه جواب داد: در نظام سکولار هیچ یارانه‌ی مستقیم و غیرمستقیمی به دین تعلق نخواهد گرفت.

منظور از مستقیم و غیر مستقیم چیست؟ اقلامی که به عنوان نمونه برشمرده شدند، مجراهای کمک مالی مستقیمی هستند که به رونق بازار دین اختصاص می‌یابد. کمک‌های مالی غیر مستقیم نیز به تأسیسات دینی می‌شود: گردش پول را در آن تأسیسات حسابرسی نمی‌کنند و از آنها مالیات نمی‌گیرند. در دوران پهلوی نیز چنین یارانه‌ای به دین عطا می‌کرده‌اند. شاخص یک نظام سکولار جدی حذف همه گونه اختصاص یارانه به دین است. آیا این ظلم به دین است؟ اگر دین، آنچنان که آقایان می‌گویند علیه ماده‌پرستی است، سکولاریزاسیون را باید بزرگترین خدمت به دین دانست.

در پرسش این موضوع نیز مطرح شده بود که مسئله‌ی اصلی در ایران سکولاریسم است یا کمبود دموکراسی. پاسخ این است که هر دو. باز هم از زاویه‌ی "اقتصاد سیاسی دین" موضوع را بنگریم. کالایی وجود دارد که به آن یارانه‌ی هنگفتی تعلق می‌گیرد. تولیدکنندگان و تویع‌کنندگان این کالا، سکه‌هایی دارند که در نظام فعلی با تضمین دولتی قابل تبدیل به امتیازهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است. تا زمانی که گردش در پهنه‌ی قدرت، کل نظام پولی و کل نظام تولید و توزیع سرمایه‌ی اجتماعی و فرهنگی زیر تأثیر تعیین‌کننده‌ی یارانه‌دهی به کالای دین است، نمی‌توان از دموکراسی در کشور حرف زد. سیستم ولی فقیه آدم‌کشی هم که نکند، کل سامان کشور استبدادی است. حذف سیستم اختصاص یارانه به دین، که سکولاریزاسیون نام دارد، به خودی خود کشور را دموکراتیک نمی‌کند، اما بدون آن هیچ حرفی نمی‌توان از دموکراسی زد. جدایی نهاد دین و دولت، شرط اول برقراری دموکراسی در ایران است.

لینک گفت‌وگو در سایت مردمک:

http://www.mardomak.org/story/mohammadreza_nikfar_on_secularism