

# ۱۸ دشمنای آسو

دین در دنیای معاصر  
به کوشش ایقان شهیدی







دفترهای آسو ۱۸

# دین در دنیای معاصر

به کوشش  
ایقان شهیدی



نشر آسو

[www.aasoo.org](http://www.aasoo.org)

دین در دنیای معاصر

به کوشش ایقان شهیدی

چاپ نخست، اسفند ۱۴۰۱ (مارس ۲۰۲۳)

لس آنجلس

۲۵۲ صفحه

[editor@aasoo.org](mailto:editor@aasoo.org)

نمایه: دین، عرصه‌ی عمومی، جامعه‌ی مدنی، تحول اجتماعی، همزیستی مسالمت‌آمیز

حق چاپ و نشر الکترونیکی و کاغذی کتاب محفوظ است.

طرح روی جلد: کیوان مهجور

استفاده‌ی تجاری از این اثر ممنوع است.

بازنشر مقالات یا بخشی از آنها با ذکر مأخذ آزاد است.

# فهرست

مقدمه | ایقان شهیدی | ۷

تأملاتی پیرامون دین در دنیای معاصر و دلالت‌های آن برای ایران | ایقان

شهیدی | ۱۵

تعامل دین و جامعه در دوران مدرن | گفتمان ایران | ۳۷

درباره‌ی لزوم تعامل نگرش‌های دینی و عرفی | یورگن هابرماس | برگردان:

پویا موحد | ۶۵

لیبرالیسم جان رالزی و فلسفه‌ی سیاسی پسااسلام‌گرا در ایران | میثم بادامچی

در گفت‌وگو با ایقان شهیدی | ۹۳

بازآفرینی دین؛ شرط مشارکت دین در جامعه‌ی مدنی | دیوید پالمر در

گفت‌وگو با ایقان شهیدی | ۱۱۷

خشونت‌ورزی و نفرت‌پراکنی، خط قرمز مشارکت دین در عرصه‌ی عمومی

مشارکت دین در گفتمان عمومی: نگاهی به تجربه‌ای از کانادا | جفری

کمرود در گفت‌وگو با ایقان شهیدی | ۱۳۵

فراتر از دوگانه‌ی ظهور و افول دین | بنجامین شول در گفت‌وگو با ایقان

شهیدی | ۱۴۵

دین مدنی چیست؟ پاسخ به دو پرسش | مانی صورتگر در گفت‌وگو با

بابک مینا | ۱۶۳

در هم‌تنیدگی اعتقادات و زیست اجتماعی؛ گفت‌وگویی درباره‌ی آیین

زرتشت | علی‌مکی در گفت‌وگو با ایقان شهیدی | ۱۷۳

تیکون عولام: اسم رمز زیستن برای جامعه؛ نگاهی به باورهای یهودی

پیرامون دین و عرصه‌ی عمومی | داریوش فاخری در گفت‌وگو با ایقان

شهیدی | ۱۸۵

زندگی در جامعه‌ی چندمذهبی – چندسکولار | دیوید فورد در گفت‌وگو با

ایقان شهیدی | ۱۹۹

آیا قصه‌ی اسلام به سر رسیده است؟ «کارکرد» اسلام در دنیای کنونی از

نگاه جریان‌های فکری مختلف | یاسر میردامادی در گفت‌وگو با ایقان

شهیدی | ۲۱۱

تغییر هم‌زمان افراد و ساختارها؛ نظر و عمل جامعه‌ی بهائی پیرامون تغییر

اجتماعی | مایکل کارلبرگ در گفت‌وگو با ایقان شهیدی | ۲۴۱

## مقدمه

دین، مخصوصاً در زمینه‌ی ایران بعد از انقلاب ۱۳۵۷، موضوعی جنجال‌برانگیز و حساس بوده است؛ از سویی با تمام رنج‌ها و تاریکی‌هایی که به بار آورده و از سوی دیگر با تمام امید و نیرویی که عرضه کرده است. این مجموعه تلاش می‌کند تا نگاهی اجمالی به موضوع «دین در دنیای معاصر» داشته باشد و در این راستا، ضمن اشاره به برخی از نگاه‌های نظری، به بررسی تفاوت آرای جوامع دینی مختلف در رابطه با تجربه‌ی فعلی‌شان و همین‌طور نسبت بهینه‌ی حضورشان در عرصه‌ی عمومی بپردازد.

در متون ابتدایی این دفتر بیشتر از موضعی نظری به بررسی موضوع نقش دین در عرصه‌ی عمومی و راه‌ها و چالش‌های چنین حضوری پرداخته شده است. از این رو، در چند مقاله و مصاحبه برخی از ایده‌های اصلی این حوزه، شامل آرای یورگن هابرماس، جان رالز و جفری الکساندر، به‌طور مختصر مورد بررسی قرار گرفته است.

دو مقاله‌ی ابتدایی این دفتر به نقش و جایگاه دین و تعامل آن با جامعه در دوران مدرن می‌پردازند. مقاله‌ی «تأملاتی پیرامون دین در دنیای معاصر؛ دلالت‌های آن برای ایران»، از نگارنده‌ی این سطور، به ریشه‌های تاریخی بازانديشی در نظریه‌های سکولاریسم پرداخته و ضمن بررسی محدودیت‌های آن در مواجهه با ساحت‌های مختلف شناختی و عملی در دنیای معاصر، بر لزوم بازبینی در ادراک عمومی و سیاست‌گذاری‌ها پیرامون دین از یک سو و بازبینی در گفتمان دینی از سوی دیگر تأکید می‌کند. مقاله‌ی «تعامل دین و جامعه در دوران مدرن» نیز با تأکید بر رابطه‌ی دین با هویت‌های ملی، به دنبال گفتمانی هنجارین برای سامان‌دهی به دینی است که مایل به حضور در عرصه‌ی عمومی است؛ گفتمان هنجارینی که سویه‌های هویتی، زبانی و تعاملی گوناگونی را در بر می‌گیرد.

مقاله‌ی یورگن هابرماس با عنوان «درباره‌ی لزوم تعامل نگرش‌های دینی و غیردینی» به ضرورت تاریخی تعامل نگاه‌های دینی و غیردینی پرداخته و به نقش دولت در تأمین چنین فضایی می‌پردازد. او تعامل نگرش‌های دینی و غیردینی را امتداد طبیعی سیاستی لیبرال در حوزه‌ی عمومی می‌بیند.

در گفت‌وگویی با میثم بادامچی، او به کاوش در منظومه‌ی فکری جان رالز می‌پردازد. بادامچی ضمن معرفی کتابش، فلسفه‌ی سیاسی پسااسلام‌گرایی، و با به کارگیری چارچوب نظری رالز، سعی در تحلیل وضعیت دین در جامعه‌ی ایرانی دین‌گریز دارد. او ضمناً نگاهی کوتاه به برخی از تلاش‌های فکری برای آشتی دین با عرصه‌ی عمومی در ایران دارد.

در گفت‌وگویی دیگر با دیوید پالمر، او از آرای جفری الکساندر می‌گوید و اینکه چگونه جامعه‌ی مدرن، در نظر الکساندر، ساختاری مبتنی بر



دوگانه‌ی مقدس و غیرمقدس دارد که اساساً چارچوب و خوانشی دینی از ساحت‌های دنیا است. پالمر بیان می‌کند که «الکساندر معتقد است که جامعه، پیرامون ارزش‌های مدنی مشترک گرد هم می‌آید و خود را علیه کسانی می‌داند که غیرمدنی یا ضدمدنی در نظر گرفته می‌شوند؛ کسانی که مخالف ارزش‌های مدنی آن جامعه هستند». او بیان می‌دارد که «در مقطعی، یهودیان بودند که به‌عنوان نیروهای ضدتمدنی، اهریمنی جلوه داده می‌شدند و اکنون مسلمانان هستند که به‌عنوان عناصر خطرناک، ضدمدنی که جمهوری فرانسه را تهدید می‌کنند، دیده می‌شوند».

جفری کمرون، استاد دانشگاه مک‌مستر، در گفت‌وگویی دیگر، مشارکت دین در عرصه‌ی عمومی را مشروط به شروطی می‌کند. کمرون قویاً معتقد است که «اگر ادیان ... نفرت‌پراکنی یا خشونت‌ورزی کنند، نباید در سپهر عمومی حضور داشته باشند». او از چالش‌هایی که دین‌باوران و سکولارها برای مشارکت دین در عرصه‌ی عمومی با آن مواجهند، گفته است.

مصاحبه با بنجامین شول، مدیر «مرکز مدرنیته در حال گذار»، روایت‌های عمده‌ی مختلفی که از دین در جهان آکادمیک وجود دارد را بررسی کرده است. شول معتقد است که هفت روایت عمده پیرامون دین در جهان آکادمیک و واقعی وجود دارد که عمدتاً فهم از دین و روند تکامل تاریخی آن، به‌طور خاص در این دوران گذار فعلی، یکی از این هفت روایت است. شول این هفت روایت را بدیل‌های عمده‌ی نظریه‌ی سکولاریزاسیون می‌داند که به‌طور عمده شناخته شده است و توضیح می‌دهد که برخی از این روایت‌ها به واقعیت نزدیک‌تر هستند و یاری‌رسان ما در مسیر یافتن پاسخ به این سؤال است که آیا دین در حال افول است و یا همچنان در زندگی مدرن نقشی مهم دارد.

مانی صورتگر در گفت‌وگویی که با بابک مینا داشته است، در چگونگی موقعیت مطلوب دین در آینده‌ی ایران، با توجه به تجربه‌ی دردناک و فرساینده‌ی حکومت دینی در ایران امروز، صحبت به میان آورده است؛ اینکه چگونه می‌توان دینی مدنی داشت و نقش جامعه‌ی باورمندان و روشنفکران یک جامعه‌ی دینی در این مسیر چیست. وی بر آن است که دولت مدرن در آینده‌ی ایران باید از یک سو بر «وسوسه‌ی حذف دین از حیات اجتماعی» فائق بیاید و از سوی دیگر باید تلاش کند تا دین را در «چارچوبی مدنی و با تعهد به مصالح مشترک و منافع ملی» در عرصه‌ی عمومی در نظر گیرد. بخش انتهایی این دفتر، مصاحبه‌هایی با برخی از محققان یا پیروان ادیانی است که در ایران حضور دارند. این مصاحبه‌ها در رابطه با ادیان و جوامع زرتشتی، یهودی، مسیحی، مسلمان و بهائی است و این سؤال کاوش شده است که هرکدام از این جوامع دینی به نقش دین در دنیای معاصر چگونه نگاه می‌کنند؟ چه تفاوت آرای در میان ایشان در رابطه با نقش دین در دنیای معاصر وجود دارد؟ جامعه‌ی مؤمنانِ هرکدام از این ادیان، فرایند تحول اجتماعی را چگونه می‌فهمند؟ و اینکه چقدر جامعه‌ی باورمندان به هرکدام از این ادیان، زیست دینی خود را در راستای تحول اجتماعی می‌بینند؟

این مصاحبه‌ها، از این سو حائز اهمیت‌اند که به‌وضوح تفاوت‌های چارچوب‌های فکری هرکدام از پیروان این ادیان برای نگرستن به جهان را نشان می‌دهد. به‌کاربردن اصطلاحات و مفاهیم متفاوت برای تبیین جهان و نیز روش‌های متفاوت برای مشارکت در جهت اصلاح آن، که در طول مسیر تاریخی هر دینی به شکلی درآمده است، از محتوای این مصاحبه‌ها به‌وضوح مشخص است.

علی مکی، عضو هیئت امنای جامعه‌ی زرتشتی کالیفرنیا، بیان می‌کند که جامعه‌ی زرتشتی ایران، علی‌رغم آنکه وحدت نظری در رابطه با میزان نقشی که دین باید در عرصه‌ی عمومی دارا باشد ندارد و این باور وجود دارد که «دخالت دین زرتشت در یک جامعه‌ی نام‌گذاری‌شده، مثل جمهوری یک کشوری، وجود ندارد»، اصول آیین زرتشتی این آیین را با مقتضیات دنیای مدرن هم‌گام کرده است و به مؤمنان این فرصت را می‌دهد که با اتکا به باورهایشان، زیست مدرن داشته باشند.

داریوش فاخری در رابطه با باور به اصل «تیکون عولام» در بین یهودیان می‌گوید و معتقد است که ایده‌ی مرمت و تعمیر دنیای ناقص وظیفه‌ای است که خداوند بر دوش بشریت گذاشته است و از این رو هر تلاشی برای بهسازی، می‌تواند نوعی تلاش دینی انگاشته شود. فاخری از سطوح مختلف سازمان‌دهی در جامعه‌ی یهودی برای رسیدگی به امور مختلف سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که گروه‌های مختلف درون جامعه‌ی یهودی، خوانش‌هایی متفاوت از میزان مشروع دخالت دین در عرصه‌ی عمومی را عرضه می‌دارند.

دیوید فورد، استاد الهیات دانشگاه کمبریج، در مصاحبه‌اش از نقش دین مسیحی در جوامع اروپای غربی، به‌خصوص انگلیس، می‌گوید. او از مدارس دینی مدرن، دانشگاه و سازمان‌های دینی حاضر در جامعه‌ی مدنی صحبت می‌کند و اینکه هرکدام از این عناصر، چه آورده‌ای برای عرصه‌ی عمومی در دنیای مدرن داشته‌اند. این مصاحبه هرچند مرتبط با زمینه‌ی ایران نیست، تصویر رایجی که در میان بسیاری از ایرانیان، حتی نخبگان ایرانی، پیرامون جایگاه دین در غرب وجود دارد را به چالش می‌کشد و

مختصات ممکن دیگری از حضور و تعامل دین در عرصه‌ی عمومی را فراهم می‌آورد.

در گفت‌وگویی دیگر پیرامون اینکه «آیا قصه‌ی اسلام به سر رسیده است؟»، یاسر میردامادی به تفاوت‌هایی که در نگاه مسلمین پیرامون نسبت اسلام و عرصه‌ی عمومی وجود دارد، اشاره می‌کند. او از هفت گروه مختلف اسلامی که در دنیای معاصر حضور دارند و تفاوت‌های درک هر یک از این گروه‌ها از نسبت دین و عرصه‌ی عمومی می‌گوید. در این گفت‌وگو او همچنین درباره‌ی سازوکار دستیابی به جامعه‌ی ایدئال و نقش علم در تحول اجتماعی نزد هر یک از این گروه‌های اسلامی توضیح می‌دهد.

در مصاحبه با مایکل کارلبرگ، استاد دانشگاه وسترن واشنگتن، او به بیان نظریه و عمل جامعه‌ی بهائی در رابطه با تحول اجتماعی می‌پردازد. اینکه بهائیان چگونه به موضوع تحول اجتماعی نگاه می‌کنند و در عمل چه فعالیت‌هایی برای تحقق آن انجام می‌دهند؟ کارلبرگ به برنامه‌ی آموزشی‌ای که جامعه‌ی بهائی برای افزایش توانمندی افراد برای سهیم شدن در تحول اجتماعی اجرا می‌کند، اشاره دارد و اقدامات دیگری که بهائیان انجام می‌دهند را توضیح می‌دهد؛ اقداماتی نظیر فعالیت‌هایی برای بهبود ابعاد مادی زندگی و همین‌طور مشارکت بهائیان در گفتمان‌های عمومی در سطوح محلی تا بین‌المللی.

هرکدام از این گفت‌وگوها پیرامون جوامع دین‌باور، نشان از درجات مختلف روشمندی و سازمان‌دهی این جوامع و همچنین به کارگیری ابزاری متفاوت از سوی هرکدام از آنها برای مشارکت و تحول در عرصه‌ی عمومی دارد؛ امری که تصویر ساده‌انگارانه‌ی رایج پیرامون گروه‌های دینی

را بر هم می‌زند. این گفت‌وگوها در کنار سایر مطالب این دفتر، نشان از پیچیده‌بودن موضوع نقش دین در عرصه‌ی عمومی دارد؛ پیچیدگی‌هایی که اندیشه‌های پیرامون نقش دین در دنیای معاصر و علی‌الخصوص آینده‌ی ایران باید آن را در نظر بگیرند.



# تأملاتی پیرامون دین در دنیای معاصر و دلالت‌های آن برای ایران

ایقان شهیدی

ایقان شهیدی دانشجوی دکتری تاریخ اندیشه در دانشگاه کمبریج انگلستان است. از وی مقالاتی پیرامون تحول اجتماعی و نقش دین در عرصه‌ی عمومی و نیز مصاحبه‌هایی پیرامون حقوق اقلیت‌های دینی با رسانه‌های گوناگون فارسی‌زبان منتشر شده است.

## مقدمه

روایت اول: در ایران تجربه‌ی حکومت مذهبی به‌مرور توافقی نانوشته ولی در حال گسترش پیرامون ضرورت ایجاد حکومتی سکولار را در میان بسیاری از ایرانیان شکل داده است؛ حکومتی که برابری را برای شهروندان

ایرانی، فارغ از اعتقادات و باورهای دینی‌شان، جنس و جنسیت، قوم و نژادشان، تضمین و تأمین کند. تجربه‌ای که ایرانیان در بیش از چهار دهه‌ی گذشته از سرگذرانده‌اند، این آگاهی جمعی را ظاهر کرده است که مشارکت دین - حداقل در معنای اسلامی آن - برای تعیین قوانین حقوقی و اساسی، مبنای تبعیض خواهد بود. با کنار گذاشتن دین به عنوان عامل تعیین‌کننده‌ی قوانین، خرد جمعی جایگزین آن خواهد شد و دین می‌تواند به گوشه‌ی خانه‌های ایرانیان برود تا اگر فردی بدان اعتقاد داشت، بر مبنای آن زندگی کند. این آگاهی فزاینده‌ی اجتماعی تمایل دارد که دین را امری غیررسمی، فاقد مرجعیت جهت قانون‌گذاری و همین‌طور فردی‌شده تلقی کند. با کنکاش در گزاره‌های چنین پیش‌فرضی، دین به تدریج نه تنها از عرصه‌ی رسمی (بخوانیم سیاسی)، که از عرصه‌ی اجتماعی نیز باید حذف شود تا مقدمات همزیستی مسالمت‌آمیز شهروندان در ذیل قانونی سکولار و برابر فراهم آید. در این تجربه و برداشت، مشارکت دین در عرصه‌ی عمومی مترادف با مشارکت فکر و عملی تبعیض‌آمیز دریافت می‌شود که زندگی را به کام عموم تلخ خواهد کرد.

روایت دوم: در واپسین روزهای فوریه ۲۰۲۲، در مؤسسه‌ی وولف (Wolf Institute) در کمبریج انگلستان، گروه‌هایی که اکثراً دین‌باور بودند، گرد هم آمدند تا در رابطه با چالش‌های زیست مؤمنانه در دنیای سکولار معاصر صحبت کنند. سخنرانان که از جامعه‌های یهودی، مسیحی و مسلمان بودند، هرکدام برخی از مشکلات و سختی‌هایی که رعایت احکام دینی‌شان برایشان به همراه دارد و احساسات متعارضی که هنگام مواجه شدن با این مشکلات به آن‌ها دست می‌دهد را بیان کردند. شرکت‌کننده‌ی یهودی که دانشجوی دکترای الهیات دانشگاه کمبریج بود، توضیح داد که به دلیل



اعتقاد مذهبی‌اش از وسایل برقی در روز شنبه استفاده نمی‌کند و به همین دلیل اگر بخواهد روز شنبه وارد اتاقش شود، این امکان برایش وجود ندارد چون تنها راه ورودش به اتاق استفاده از کارت الکترونیکی‌اش است و چون این امر نوعی استفاده از وسایل برقی محسوب می‌شود، باید از دربان دانشکده‌اش بخواهد که در را برایش باز کند. او بیان می‌کرد که چنین درخواستی از دربان در مقابل دیگر دانشجویان برایش معذب‌کننده است. دانشجوی دکترای دیگری که باور اسلامی داشت، از تجربه‌ی سخت داشتن حجاب گفت و بیان کرد که چندین سال است که دیگر حجاب ندارد چون داشتن حجاب به نگاه‌های عذاب‌آور دیگران نمی‌ارزد. نکته‌ی جالب تمامی روایت‌های سختی دین‌ورزی در دنیای معاصر از سوی دین‌باوران فوق و همین‌طور دیگر روایت‌هایی که در آن جلسه مطرح شد، متمرکز بر جنبه‌های شریعتمدارانه‌ی دین بود؛ جنبه‌ای که در کانون هویت دینی آن دین‌باوران وجود داشت. هیچ‌کدام از شرکت‌کنندگان، حتی در یک مورد، به چالش‌های پیاده کردن برخی از اصول اجتماعی اعتقادی‌شان، و نه صرفاً جنبه‌های شریعتمدارانه‌ی اعتقاداتشان، اشاره‌ای نکردند. این مشاهده چندان دور از انتظار نبود چون گفتمان درون‌دینی عمده‌تاً شریعتمدارانه و هویت دینی نیز معادل متعهدبودن به اجرای آداب و مناسک درک می‌شود.

**چالش‌های ذهنی و عینی مسیر سکولاریسم و ماتریالیسم در غرب**  
پس از جنگ‌های «مذهبی» و فرقه‌ای در اوایل قرن هفدهم که البته در ماهیت دینی بودن آن در محافل آکادمیک مناقشه است، کنار گذاشتن دین به عنوان عنصر مشخص‌کننده‌ی هویت حکومت‌ها، راه را برای زیست مسالمت‌آمیز در کشورهای اروپایی فراهم کرد. با قرارداد وستفاليا در ۱۶۴۸، دولت‌های

ملی با هویتی ملی، و نه مذهبی، به وجود آمدند و دیگر دین عامل تفرقه افکنی و جنگ افروزی در منازعات بین عمده‌ی کشورهای اروپایی در نظر گرفته نمی‌شد؛ هرچند به زودی جنگ‌های «ملی» بین کشورهای مختلف اروپایی آغاز شد. از سویی دیگر، با تخصصی شدن فزاینده‌ی علوم، هریک از حوزه‌های معرفتی که دین بر آن‌ها سیطره داشت، به شاخه‌ای از علم واگذار گردید و جهان طبیعی بیش از پیش افسون‌زدایی گردید. دین به عنوان یک منبع معرفتی، آن‌هم منبعی که روشنایی بخش کارکرد و روابط جهان طبیعی باشد، شناخته نمی‌گردید و به مرور جایگاه اجتماعی خود را نیز واگذار کرده و به حوزه‌ی فردی زندگی بیشتر اروپاییان رانده شد. این روند در دوران صنعتی شدن تشدید شد و مقبولیت دینی اندیشیدن و دینی رفتار نمودن بیش از پیش کاهش یافت.

اما چنین وضعیتی در اروپا همیشه ثابت نبود و همواره پیش فرض‌های سکولار، آن‌چنان که انتظار می‌رفت، محقق نشد. با افزایش مهاجرت‌های شغلی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به سوی کشورهای اروپایی، همچون آلمان و فرانسه، جمعیت اولیه‌ی مهاجران مسلمان، به غیر از جمعیت کوچک مسلمانانی که از قرن‌ها قبل در این کشورها زندگی می‌کردند، افزایش یافت. مهاجرت‌های تحصیلی و سپس مهاجرت‌های پناهندگی در دهه‌های بعدی، موج‌های بعدی ورود مسلمانان به کشورهای اروپایی را سبب شد. با گسترده‌تر شدن جوامع مسلمانان در کشورهای اروپایی، گفت‌وگوها در رابطه با نمودهای بیرونی رفتارهای دینی وجهی جدید یافت؛ گفت‌وگوهایی که نسبت تثبیت‌شده‌ی روابط جوامع مسیحی و نظام لائیک حاکم در کشوری همانند فرانسه را مورد تردید قرار داد. همین امر سبب بازاندیشی در رابطه‌ی بین اقلیت‌های دینی و نظام سکولار حاکم بر کشورهای دیگر

نیز شد. از سوی دیگر، با ظهور و رشد گونه‌های جدیدی از معنویت‌گرایی که بدیلی برای ادیان سازمان‌یافته بوده‌اند، گفت‌وگوها پیرامون رابطه‌ی گروه‌های مختلف دینی و باورهای گوناگون و جایگاهی که می‌توانند در عرصه‌ی عمومی دارا باشند، بیش از پیش در کشورهای اروپایی رشد کرده است. عوامل دیگری نیز علاوه بر نقش بی‌نظیر جابه‌جایی توده‌های مردم به کشورهای مختلف، در تشکیک فزاینده در اصالت بسیاری از تفکرات اجتماعی متصلب غیردینی مؤثر بوده است. فناوری با در دسترس قرار دادن دانشی که قرن‌ها در اختیار گروه اندکی از مردمان بود، بسیاری از نقطه‌های کور اندیشه‌ی بشری را با نور خود روشن ساخته است و تعصباتی را که به نام دین یا علم علیه گروهی از مردم روا داشته می‌شد را زیر سؤال برده است و طبیعتاً معیارهای اخلاقی جدیدی گسترش یافته است. زمینه‌های تحقیقات علمی نیز به گونه‌ای رشد یافته‌اند که سؤالات اخلاقی زیادی را پیش روی محققان و دانشمندان در زمینه‌های سلول‌های بنیادین، هوش مصنوعی، هویت‌های جنسی، انتخاب‌های اکولوژیکی و... قرار داده است. همه‌ی این موارد نکته‌ای را بیش از پیش مورد توجه قرار داده و آن این است که همچنان جوامع بشری با انتخاب‌های اخلاقی گسترده‌ای روبه‌رو هستند؛ موضوعی که علی‌رغم آنکه دین سنتی در تأمین پاسخ‌های آن عاجز بوده است، نیاز به چارچوب‌های اخلاقی را انکار نکرده است. گرایش به یافتن پاسخی برای سؤالات اخلاقی مرتبط با دنیای مدرن و فناوری، در کنار دیگر عوامل اجتماعی مذکور، تمایل به کاوش مسئله‌ی دین را بار دیگر پیش روی بسیاری از آدمیان در بخش‌هایی از جهان قرار داده است که در دهه‌های قبل کمتر چنین انتظاری از آن می‌رفت. امر عینی دیگری که تشکیک در نظریه‌های رایج درباره‌ی دین، از جمله سکولاریسم، را تسریع کرد، نتیجه‌ی

غیرمنتظره و اشتباه پیش‌بینی‌هایی بود که حذف یا تضعیف شدن دین از جوامع صنعتی را انتظار می‌کشید. عملاً به‌غیر از کشورهای اروپای غربی که با هرچه بیشتر صنعتی شدن در برخی از جنبه‌ها سکولارتر شدند، دیگر کشورهای جهان - چه در آمریکای شمالی و لاتین و چه در آسیا و آفریقا - چنین روندی را طی نکردند. ظهور جنبش‌های جدید دینی، انقلاب مذهبی ایران و همین‌طور ظهور گروه‌های مذهبی و بنیادگرای اسلامی در خاورمیانه، بیش از پیش پیش‌بینی نظریه‌های سکولاریسم را بی‌اعتبار ساختند و ضرورت تجدیدنظر در آن‌ها و ارائه‌ی نظریاتی که تطبیق بیشتری با واقعیت اجتماعی داشته باشند را عیان‌تر ساخت. واقعیت زندگی مردمان آفریقا، جزایر پاسیفیک و بسیاری از کشورهای آسیایی دیگر نیز با صورت‌بندی نظریه‌های سکولاریسم و جهتی که برای تاریخ کشورها و اندیشه‌ی مذهبی ترسیم کرده بودند، فاصله‌ی چشمگیری داشته است. برخلاف انتظارات، چنین اندیشه‌ای که ماهیت انسان روحانی است، همچنان به قوت گذشته در اندیشه‌ی فردی و جمعی مردمان این مناطق جهان رایج است و دین از عناصر اصلی هویت‌بخش جمعی و یکی از اشکال شکل‌دهنده به واقعیت اجتماعی و روابط بین فردی باقی مانده است.

چنین فرایندی واقعیتی جدید را پیش روی جوامع بشری در قرن بیست و یکم گذاشته است. بسیاری از نظریه‌پردازان معروف نظریه‌ی سکولاریسم دیگر نه تنها مدافع و مروج چنین نظریه‌ای نیستند، که با پیش رو نهادن مجموعه نظریه‌های «پست‌سکولار»<sup>\*</sup> و یا روایت‌هایی «فراسکولار»<sup>\*\*</sup>

---

\* Post-secular

\*\* Trans-secular narratives

تلاش در ارائه‌ی صورت‌بندی جدیدی از نسبت دین و عرصه‌ی عمومی در کشورهای اروپایی کرده‌اند. این نظریات تجدیدنظری اساسی در پیش‌بینی‌ها و نیز خوانش‌هایی از واقعیت بود که سابقاً نظریات سکولاریسم ارائه می‌دادند. بسیاری از مدافعان و مروجان نظریات سکولاریسم، همچون پیتر برگر، با تجدیدنظر در آرای خود، عدم افول تفکرات معنوی و دینی را در دنیای معاصر پذیرفتند و سعی در ارائه‌ی نظریاتی جایگزین درباره‌ی نحوه‌ی مناسب تعامل عرصه‌ی عمومی با دین را که حال تداوم حضورش قابل انکار نبود و اشکال جدیدتری نیز به خود گرفته بود، پیش کشیده‌اند.

علاوه بر نظریات سکولاریسم، کفایت خوانش‌های ماتریالیستی از هستی نیز که برای دهه‌ها در فلسفه و حتی به‌عنوان بخش مکمل نظریه‌های علمی فعالیت می‌کردند، از سوی تعداد روزافزونی از فیلسوفان زیر سؤال برده شده است. همانند فیلسوفان پست‌سکولار که راه پرسشگری فلسفی را برای مشارکت مجدد دین در عالم عمل همچون عرصه‌ی عمومی، باز کرده‌اند، فیلسوفان پساطبیعت‌گرا<sup>\*</sup> نیز راهی فلسفی‌تر برای مشارکت مجدد دین در عالم نظر را هموار کرده‌اند.

مباحثات گسترده پیرامون عدم کفایت ماتریالیسم، فیزیکالیسم و طبیعت‌گرایی<sup>\*\*</sup> فلسفی در پاسخگویی به پرسش‌ها و مسائل هستی‌شناختی و روش‌شناختی، راه ورود اندیشه‌ی دینی در کاوش مسائل اساسی حیات را دوباره گشوده است. ماتریالیسم به‌عنوان الگوی فکری برای تبیین پدیده‌های فیزیکی عالم هستی که واقعیت را امری بیش از پدیده‌های مادی نمی‌بیند،

---

\* Post-naturalist

\*\* Naturalism

حتی در برابر انتقادات فیزیکیالیسم\* که هستی را ورای ماده و شامل پدیده‌های غیرمادی نظیر جاذبه یا الکترومغناطیس می‌بیند نیز آسیب‌پذیر به نظر می‌رسد. باین‌حال نظریه‌های فلسفی بیشتری در حال ظهور هستند که با نقد ماتریالیسم و فیزیکیالیسم، آن دو را برای فهم واقعیت هستی، از جمله فهم ذهنیت انسانی،\*\* ناکافی می‌دانند. توماس نیگل، فیلسوف معروف خداناباور، معتقد است که درک فیزیکی از هستی توانایی توضیح پدیده‌هایی نظیر ذهنیت یا آگاهی\*\*\* را ندارد. فیزیکیالیسم مبتنی بر این فرض است که ذهنیت، پدیده‌ای زیستی\*\*\*\* محصول مغز است. این در حالی است که نیگل انتقاد می‌کند که فیزیکیالیسم هیچ دلیلی ارائه نمی‌کند که ذهنیت یا آگاهی محصول تعاملات عناصر صرفاً فیزیکی مغز است. نیگل معتقد است که برای کاوش معنادار و واضح در عناصر مختلف هستی، از جمله در رابطه با آگاهی انسانی، ما نیاز به تعریفی وسیع‌تر از عینیت\*\*\*\*\* داریم؛ بدان معنا که محدود کردن تعریف هستی به عناصر فیزیکی، یک اشتباه روش‌شناختی برای مطالعه‌ی برخی از پدیده‌ها است. هرچند نیگل معتقد است که به‌دلیل سایه‌افکندن اندیشه‌ی فیزیکیالیسم (و طبعاً ماتریالیسم)، هنوز ابزار ذهنی کافی برای چنین کاوشی در دست نیست. نیگل با بسط انتظار خود بیان می‌کند که نه‌تنها برای مطالعه‌ی آگاهی، که برای مطالعه‌ی جنبه‌های هنجارین هستی نیز نیاز به نظریه‌هایی داریم که تعریفی وسیع‌تر

\* فیزیکیالیسم که کمی شمول‌گرایانه‌تر از ماتریالیسم است، هستی را پدیده‌ای فیزیکی در نظر می‌گیرد.

\*\* Human subjectivity

\*\*\* Consciousness

\*\*\*\* Biomedical

\*\*\*\*\* Expanded conception of objectivity

از عینیت ارائه دهند؛ نظریه‌هایی که فراتر از طبیعت‌گرایی علمی\* بتوانند تکامل هستی را با توجه به جنبه‌های هنجارینی که در بافت هستی تنیده شده است، کاوش کنند. برای رسیدن به این دانش، نیگل مجدداً معتقد است که باید اساس پیش‌فرض‌های خود از آنچه که «عینی» انگاشته می‌شود مورد تشکیک قرار دهیم و قائل به وجوهی هنجارین مرتبط با طبیعت باشیم که در داخل هستی نهفته شده است و صرفاً اموری ذهنی مربوط به افراد انسانی نیست. به نظر او، وجوه هنجارین نهفته در طبیعت است که به تکامل مادی بشر جهت داده و در نهایت سبب ظهور آگاهی انسانی شده است. این جهت برای تکامل، همچون دی‌ان‌ای در ذات طبیعت و تکامل آن بوده است، همان‌طور که قوای نهفته در یک دانه می‌تواند و مقدر است که آن را تبدیل به یک درخت کند که میوه به بار خواهد آورد؛ مسیری که از همان ابتدا در آن دانه نهفته بوده و مسیر رشد آن را مشخص کرده بوده است. نیگل معتقد است که این رویکرد هنجارین و ارزش‌مدارانه به هستی که او آن را واقع‌گرایی ارزشی\*\* می‌نامد، با ابزار و ارزش‌های فعلی نظام علمی قابل اثبات نیست اما قابل ابطال هم نیست. نظام ماتریالیستی- فیزیکیالیستی‌ای که قائل به تفکیک ارزش از واقعیت است، یک بدیل هم‌سنگ برای نظریه‌ی نیگل است که توانایی توضیح کامل هستی را هم ندارد و ذاتاً برتری‌ای به نظریه‌ی نیگل هم ندارد. تشکیک نیگل و دیگر فیلسوفان نزدیک به او در ظرفیت‌های شناختی\*\*\* ماتریالیسم و فیزیکیالیسم راه را برای مشارکت مجدد وجوه تبیینی- هنجارینی که دین بر آن تأکید دارد، گشوده است.

---

\* Scientific naturalism

\*\* Value realism

\*\*\* epistemological

وجوه تبیینی دین، نگاهی متافیزیکی را عرضه می‌کند که توانایی پرکردن خلأهای تبیینی‌ای را دارد که نظریه‌های علمی به دلیل محدودبودنشان به مطالعه‌ی واقعیت فیزیکی و محدودیت‌های روش‌شناختی فعلی‌شان، آن توانایی‌ها را برای تبیین واقعیت ندارند؛ خلأهایی که پاسخ‌هایی فلسفی را شامل می‌شوند که علم، به دلیل محدودیتش به روش‌های علمی، نمی‌تواند در آن مسیر گام بردارد. از سوی دیگر، همین جنبه‌های دین است که امکان تاباندن نور بر برخی از ابعاد مسئله‌ی تکامل مادی و همچنین مسئله‌ی آگاهی انسانی را دارد که علم، به‌نفسه، در قبال آن‌ها ساکت است. علاوه بر جنبه‌ی شناختی ماتریالیسم، ناکامی به کارگیری چارچوب‌های ماتریالیستی در رابطه با توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی کشورهای «در حال توسعه»، از سویی سبب ظهور رویکردهای همه‌جانبه‌گرا تر در توسعه و از سویی دیگر، سبب تقویت‌گفتمان مرتبط با نقش دین در توسعه‌ی جوامع محلی شده است. تلاش ماتریالیسم برای منفک‌انگاشتن رفاه و ترقی مادی انسان و جوامع از پیشرفت‌های اخلاقی و معنوی آن، انتقادهایی را از سوی اکثریت دین‌باوران عالم نسبت به ماهیت سوگیرانه و غیرشمول‌گرایانه‌ی رویکردهای ماتریالیستی به توسعه برانگیخته است. این امر سبب تردید در اعتبار چارچوب فکری طرح‌های توسعه‌ای شده است که اقدامات ناسنجیده‌ی فرهنگی مادی‌گرا را در بر داشته است.

همه‌ی این موارد، یعنی از سویی تضعیف تطبیق‌پذیری نظریه‌های سکولار در عالم واقع و از سویی دیگر ناکافی بودن نگاه‌های ماتریالیستی در حل پرسش‌های فلسفی علم و نیز پروژه‌های توسعه، علی‌رغم تلاش قابل تمجید ماتریالیسم در پیشبرد علم و پیشرفت‌های فناورانه، راه را بر نظر و عملکرد دینی دوباره گشوده است.



نیاز به بازبینی در ادراک عمومی و سیاست‌گذاری‌های پیرامون دین  
عدم قطعیت در روند سکولارشدن کشورها، به‌معنای تضعیف و حذف  
دین، احتمالی جدید را - حداقل در عالم اندیشه - پیش روی کشورهای  
غیراروپایی‌ای قرار داده است که هنوز مسیر سکولاریسم را آن‌گونه که  
در اروپا تجربه شد، طی نکرده‌اند. روایتی که در ابتدای این متن از درک  
عمومی از مطلوب بودن به‌حاشیه‌راندن دین از عرصه‌ی عمومی در ایران  
شد، توصیفی است که پیش‌فرض‌های نظریه‌های سکولار را با خود به  
همراه دارد. غیرقابل‌انکار است که ایران تجربه‌ی منفی حاکمیتی مذهبی  
را از سر می‌گذراند و ایران آینده می‌تواند عکس‌العملی به تجربه‌ی دردناک  
دهه‌ها حکومت دینی باشد. اما آگاهی از دیگر مسیرهای ممکن و به‌ویژه  
تجربه‌های دیگر کشورهای دنیا برای تعامل با دین در دنیای جدید، می‌تواند  
بینش‌بخش نظر و عمل ایرانیان باشد و باید منجر به بازبینی آگاهانه و  
اندیشیده‌شده در نوع نگاه به دین، با در نظر گرفتن حساسیت‌های قابل‌فهم  
در رابطه با دین در دهه‌های اخیر ایران شود. بازبینی جایگاه دین در دنیای  
مدرن بدون در نظر گرفتن تجربه‌ی دو اشتهاب رایج در همین رابطه، غیرممکن  
است. این امر غیرقابل‌انکار است که اکثر جوامع دینی دنیا رویکردی درون‌گرا  
داشته و همین امر هویتی دینی مستقل و در تنافر با هویت جمعی جامعه‌ی  
بزرگ‌تر را به آن‌ها می‌دهد؛ هویتی که زمینه‌ی بیگانه‌انگاری افراد جامعه‌ی  
بزرگ‌تر را در نظر این جوامع دینی تقویت می‌کند. هویت دینی مستقل و  
درون‌گرا زمینه را برای بیگانه‌انگاشته‌شدن افراد چنین جوامع مذهبی‌ای در  
نظر افراد جامعه‌ی بزرگ‌تر فراهم می‌آورد. در دو وضعیت اجتماعی، چنین  
بیگانگی‌ای می‌تواند زمینه‌ساز خطری بزرگ‌تر، یعنی دشمنی با جامعه‌ی  
بزرگ‌تر و اتخاذ اعمالی افراطی شود: اول، در شرایطی که آموزه‌های

افراطی و بیگانه‌انگار درون جوامع دینی ترویج شود. دشمن‌انگاری جامعه‌ی بزرگ‌تر و افرادش به نام نجس‌انگاری یا کافر، گمراه (ضاله) و از این قبیل، مخصوصاً زمانی که دلالتی فراتر از رستگاری یا عدم رستگاری فردی اخروی همچون محرومیت از حقوق اجتماعی پیدا کند، زمینه‌ساز رواداشتن خشونت و آسیب‌رساندن به شهروندان جامعه‌ی بزرگ‌تر از سوی آن گروه از باورمندان می‌شود. شرایط اجتماعی دوم که می‌تواند ظهور چنین رفتارهای خطرناکی را تسریع کند، برخوردهای افراطی افراد، گروه‌ها و مؤسسات اجتماعی جامعه‌ی بزرگ‌تر است که سبب به‌حاشیه‌رانده‌شدن دین‌باوران به درون جوامع مذهبی خودشان و قطع تعامل و ارتباط آن‌ها با جامعه‌ی بزرگ‌تر است. چنین قطع ارتباطی سبب هرچه بیشتر درون‌گراتر شدن این جوامع دینی و در نتیجه قطع ارتباط آن‌ها با جامعه‌ی بزرگ‌تر و ارزش‌های اجتماعی آن، که می‌تواند به‌منزله‌ی سنجه‌ای برای رفتار متعادل اجتماعی و نیز حس تعلق به جامعه‌ی بزرگ‌تر باشد، خواهد شد. قطع ارتباط با جامعه‌ی بزرگ‌تر و ارزش‌های مدنی آن، حس بیگانگی نسبت به جامعه‌ی بزرگ‌تر را تقویت و آن را «دیگری» ای خاطی و مقصر در نظر خواهد آورد که لایق مجازات است. چنین قطع ارتباط و درون‌گرایی اجباری‌ای برای افراد و جوامع دینی، مخاطراتی چند را به همراه می‌آورد: اول آنکه با قطع ارتباط با جامعه‌ی بزرگ‌تر نوعی حس بزرگ‌بینی و خودمحقق‌بینی در بین آن جامعه‌ی دینی گسترش می‌یابد که زمینه را برای فهم تصویر معوجی از واقعیت آن جامعه‌ی دینی نزد خودشان فراهم می‌کند. همین‌طور جدایی از تعاملات اجتماعی، سبب از دست دادن میزانی برای سنجش واقعی‌تر ظرفیت‌های اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی هر جامعه‌ای شده و در نتیجه منتهی به خوانشی ناصحیح و غیرواقع‌گرایانه از موقعیت اجتماعی و

اخلاقی واقعی آن گروه اجتماعی در بین خود ایشان و جامعه‌ی بزرگ‌تر می‌شود. چنین رویه‌ای اگر تداوم یابد، به دلیل احساس بیگانگی فزاینده‌ی جامعه‌ی دینی با جامعه‌ی بزرگ‌تر می‌تواند سبب ظهور رفتارهای افراطی و خطرات امنیتی گردد، کم‌اینکه نمونه‌های زیادی از این عکس‌العمل را نسبت به دیگری‌سازی و به‌حاشیه‌رانده‌شدن در کشور فرانسه شاهد هستیم. آینده‌ی ایران نیز می‌تواند در دام یکی از چنین اشتباهاتی بیفتد که در دیگر کشورها تجربه شده است. این بدان معنا نیست که حضور دین در ایران فردا، مخصوصاً با سایه‌ی سنگینی که دین بر تجربه‌ی ایرانیان در این دهه‌ها گذاشته است، عاری از مشکلات است؛ اما علاوه بر بازبینی در ادراک عمومی و سیاست‌گذاری‌های پیرامون دین، ضروری است که در گفتمان درونی دین نیز بازبینی‌هایی اساسی رخ دهد.

### بازبینی در گفتمان دین، پیش شرط حضور دین در عرصه‌ی عمومی

ساده‌انگارانه است اگر قائل باشیم که حضور فعال جوامع دینی در عرصه‌ی عمومی فاقد چالش است؛ مخصوصاً اگر برخی از معتقدات این جوامع دینی در تضاد با اصول زیست مدرن همچون همزیستی مسالمت‌آمیز، اتکا به علم یا برابری انسان‌ها باشد. همان‌طور که روایت دوم ابتدای این متن نشان داد، جوامع دینی عمدتاً نگاهی شریعتمدارانه به «دین» دارند و آن را به مجموعه‌ای از باید و نبایدها تقلیل می‌دهند؛ باید و نبایدهایی که عمدتاً ماهیتی محدودکننده دارند تا کارکردی رهایی‌بخش. متدین بودن عمدتاً به معنای انجام برخی از «مناسک» و «احکام» فهمیده می‌شود. بیراهه نیست که در این خوانش از دین - که فرد را درگیر مسائل جزئی کرده و از نگاه کلان به هستی و مخصوصاً تغییر آن، بازمی‌دارد - دین به منزله‌ی «افیون»

و راضی کننده‌ی فرد دین‌باور به حفظ وضع موجود و مانعی در برابر ایجاد تحولات عمیق انگاشته می‌شود. از این رو، تلاش برای تغییر وضع موجود و بهبود آن، یا در تخالف با دین‌داری دیده می‌شود و یا در بهترین حالت، بی‌ارتباط با آن. بر همین اساس، چنین درکی رایج است که پیشرفت جامعه و ترقی و بهبود آن، تنها با ابزار «علم» و محصولات آن، یعنی فناوری‌های گوناگون، ممکن است. با این پیش فرض، به مرور پذیرفته شده است که دین‌ارتباطی با پیشرفت گفتمان عمومی ندارد و اگر در تخالف با آن نباشد، در بهترین حالت امری شخصی باید تلقی شود.

تا زمانی که گفتمان عمومی از دین، چه در بین دین‌باوران و چه در بین دین‌ناباوران (و از جمله دین‌ستیزان)، درکی سنتی از دین را به همراه داشته باشد، نه درک و رفتار مؤمنان می‌تواند راه‌گشای مشکلاتی باشد که دین‌ناباوران در مشارکت دین در عرصه‌ی عمومی می‌بینند و نه ایرادات منصفانه‌ی شکاکان و منتقدان مشارکت دین در عرصه‌ی عمومی می‌تواند برطرف شود. در گفتمان عمومی پیرامون دین، تصور عمومی آن است که دین انبوهی از فرقه‌های مذهبی مختلف است. درک دیرینی از ادیان که آن‌ها را مشارکت‌کنندگانی در ایجاد تمدن‌های تاریخی در نظر می‌گیرد، به وضوح فاصله‌ای قابل توجه با عملکرد کنونی سازمان‌های همان ادیان دارد که امروزه خود را سخنگویان و مراجع دارای اقتدار مذهبی می‌دانند. آشفتگی گفتمان دین از این حد نیز فراتر می‌رود. عده‌ای دین را بی‌ارتباط با این دنیا و صرفاً به‌عنوان تبیین‌کننده‌ی جهان بعد یا یک تجربه‌ی روحانی و عرفانی مرتبط با جهانی فراتر از جهان مادی می‌بینند؛ درحالی که عده‌ای دیگر، دین را مبارزه‌ای همیشگی با نفس در این دنیا، مشقت و ریاضت درک می‌کنند. اما واقعیت آن است که تمامی این تصورات از دین، تصویری

محدود و تقلیل‌گرایانه از قوایی که دین می‌تواند داشته باشد، ارائه می‌دهند. زیست‌جوامع دینی در دنیای مدرن تنها در صورتی می‌تواند منجر به مشارکت‌سازنده در عرصه‌ی عمومی شود که رهبران و جامعه‌ی باورمندان این شهامت را بیابند که از اندیشه‌های انعطاف‌ناپذیر گذشته فراتر روند و در سطحی عمیق‌تر به صورت‌بندی روایتی از خود پردازند که بتواند سهمی، هرچند کوچک، در پیشبرد و پیشرفت جوامعی که در آن زیست می‌کنند، ایفا کند. چنین بینش وسیع‌تری از ماهیت دین قطعاً مورد استقبال نه‌تنها مردم دین‌باور، که دین‌ناباورانی که به‌دنبال ایجاد جوامعی متکثر، عادلانه و آراسته به همزیستی مسالمت‌آمیز هستند، قرار خواهد گرفت.

یکی از استدلال‌های منطقی‌ای که علیه مشارکت دین در عرصه‌ی عمومی طرح می‌شود، اعتقادات تبعیض‌آمیز دین و شریعت تفرقه‌انداز آن است که اصل برابری شهروندان در عرصه‌ی عمومی را نقض می‌کند. این اعتقادات و احکام، مخصوصاً تا زمانی که جامعه‌ی بشری تنوع و جابه‌جایی‌های گسترده‌ی انسانی را تجربه نکرده بود، تا این حد با واکنش شدید عمومی مواجه نشده بود. جوامع متحد و متکثر امروز قوانین تبعیض‌آمیز علیه دیگر اقلیت‌ها و یا پیروان ادیان و باورهای گوناگون را قبول نمی‌کنند. رشد قابل‌توجه فعالیت‌های «بین‌الادیانی»<sup>\*</sup> نشان‌دهنده‌ی واکنش مردم به باورهای تبعیض‌آمیز نسبت به سایر پیروان ادیان و مذاهب است. نمود دیگری از اصل برابری که مردم بیش از پیش خواهان حاکمیت آن بر اعتقادات و باورهای دینی هستند، اصل برابری جنسیتی است. باورهای ادیان سنتی که حقوق و اهمیت اجتماعی پسران و مردان را بر دختران و

---

\* interfaith

زنان ارجح می‌داند، در برابر اصل برابری زنان و مردان توسط عده‌ای از دین‌باوران مورد تجدیدنظر قرار گرفته و علاوه بر تلاش‌هایی برای ارائه‌ی خوانش‌هایی برابری‌طلبانه از متون دینی، در عمل نیز تحولات گسترده‌ای را در اداره و عملکرد جامعه‌ی مؤمنان نسبت به نقش پراهمیت دختران و زنان رقم زده است. در تضاد نبودن اعتقادات دینی با یافته‌های علمی اصل هنجارین دیگری است که از چالش‌های حضور دین در عرصه‌ی عمومی خواهد کاست. تدریس نظریه‌ی آفرینش در مدارس مذهبی، حتی در کشورهای اروپای غربی، در طی سال‌های اخیر یکی از نمونه‌های رویارویی اعتقاد برخی از دین‌باوران با یافته‌های علمی است؛ رویارویی‌ای که تصور در تضاد بودن دین با علم و عقل را تشدید می‌کند و عرصه‌ی عمومی را به روی دین تنگ‌تر می‌سازد. انتظار هماهنگی ادیان سنتی با یافته‌های علمی باید این حقیقت را در نظر داشته باشد که در زمان پیدایش بسیاری از ادیان سنتی، علم به معنای امروزی خود موجود نبوده است و تنها چندین قرن است که «علم» به مثابه‌ی یک منبع معرفتی برای شناخت جهان و تفسیر آن مورد پذیرش عمومی است. از این رو، کتب و نیز سنت فکری ادیان سنتی حاوی عبارات و باورهایی است که در تضاد با یافته‌های تثبیت‌شده‌ی علمی است. خوانش‌های جدید از کتب مذهبی که عمدتاً با استفاده از علم هرمنوتیک راه را برای تفسیر قابل قبول‌تری از کتب ادیان گشوده است، نسل‌های جدید باورمندان مذهبی را با چالش‌هایی کمتر مواجه می‌سازد. پالایش سنت دینی از آرایش قرن‌ها عملکرد و فکر ناشی از خوانش قشرگرایانه و سنتی از متون مذهبی، به آسودگی بیشتر جامعه‌ی باورمندان در مواجهه با علم و فناوری یاری رسانده است اما چالش‌های غیرقابل انکار خود را نیز داشته است. در غیاب توافق جامع بر سر مرجعیت

دینی در ادیان مختلف و همچنین در غیاب کلام فصل الخطاب مؤسسان ادیان، تفسیر متفاوت از متون و پالایش سنت، هرچند ممکن بوده، همواره زمینه‌ی اتحاد را در جامعه‌ی مؤمنان فراهم نیاورده و در اکثر مواقع سبب انشعاب در بین جامعه‌ی باورمندان شده است.

### ظرفیت‌های دین

چنانچه جامعه‌ی دینی بتواند مقتضیات زیست مدنی را در خود نهادینه سازد و اصول هنجارینی را که برای مشارکت سازنده‌ی آن در عرصه‌ی عمومی لازم است از خود نشان دهد، می‌تواند از ظرفیت‌های ویژه‌ی خود استفاده کند. ادیان با ارائه‌ی جهان‌بینی فراگیر به باورمندان خود، توانایی تبیین مقصد جهان و حیات را در خود دارند. در همین راستا، عمدتاً دین با ارائه‌ی تصویر روح فناناپذیر که مرتبط با هر انسانی است، مبنایی را برای فداکاری‌هایی فراهم می‌کند که مستلزم فرارفتن از منافع فردی و کوتاه‌مدت فرد است. همین نیروی دین است که باورمندان را متقاعد و راضی می‌سازد که خود را از قید زمان برهانند و فداکاری‌هایی را برای نسل‌هایی دیگر انجام دهند. از این رو، ایمان انگیزه‌ای پایان‌ناپذیر ایجاد می‌کند. علاوه بر تبیین جهان، ایجاد انگیزه و تقویت تعهد درازمدت در جامعه‌ی باورمندان، ایجاد مقصد و هدف واحد، نوعی حس هویت جمعی را در بین جامعه‌ی مؤمنان برانگیخته است. این ایراد که ادیان در طول تاریخ نتوانسته‌اند در برابر نژادپرستی، استبداد، میل به جهان‌گشایی یا تعصبات قومی و جنسی مقاومت کنند، نادیده گرفتن حقیقت افزایش تدریجی فهم جمعی انسانی از مقتضیات زیست عادلانه است. در عین حال، اصرار بر تداوم اندیشه‌های دینی فوق در زمان حاضر، خود ناشی از نادیده گرفتن مقتضیات مرحله‌ی

کنونی رشد جمعی انسانی است. دین در این مرحله از رشد بشر ناگزیر است کهنه‌اندیشی را کنار گذاشته و خود را با مقتضیات زیست مدنی همسو کند تا بتواند هویتی در جامعه‌ی مؤمنان ایجاد نماید که حرکتی جمعی ملهم از اصول و ارزش‌هایی همچون ماهیت معنوی انسان و برابری انسان‌ها ایجاد نماید. باور دین به دارابودن انسان‌ها از روح انسانی و در نظر گرفتن این پدیده به عنوان عنصر متمایزکننده‌ی انسان از سایر موجودات، نوعی وحدت بینش را نسبت به ماهیت متعالی انسان سبب می‌شود. چنین نگاهی با تعریف انسان به عنوان عنصری معنوی، نوعی برابری روحانی را برای انسان‌ها در نظر می‌گیرد که می‌تواند مبنای متمایزیکه‌ی برابری حقوقی و اجتماعی انسان‌ها، فارغ از جنسیت، نژاد، رنگ، زبان و ملیت، در نظر گرفته شود. پیروان ادیان باید بتوانند بین اصولی این چنین بنیادین و نیز قوانین شرعی دین خود که مبتنی بر مقتضیات محدود زمانی و مکانی‌ای که آیین آن‌ها در آن ظاهر شده است، تمایز قائل شوند. چنین تمایزی است که زمینه را برای ایجاد هویت‌های جمعی فراگیرتری آماده می‌سازد که یگانگی انسان‌ها را مجسم می‌شود.

فاحش‌ترین اشتباهی که رهبران و جوامع دینی می‌توانند انجام دهند، قراردادن هویت جمعی باورمندان آن دین در برابر هویت گروه دیگری از جامعه‌ی بشری، اعم از دینی یا غیردینی، است. چنین تمایلی که توانسته است با تکیه به برخی از تحلیل‌های سیاسی و اجتماعی دانشمندان علوم اجتماعی و زیستی وجهی موجه نیز بیابد، در تضاد با حقیقت مورد اشاره‌ی کتب مقدسه در رابطه با ماهیت معنوی انسان و همین‌طور مقصد ادیان در ایجاد جهانی مملو از عدالت و برابری است. نقض چنین اصلی توسط سیاست‌های خودخواهانه‌ی میهن‌پرستانه‌ی سیاسی و یا رویکردهای تفرقه‌انداز برخی



گروه‌های دینی، نباید مستمسکی برای نادیده گرفتن همین اصل توسط دیگر رهبران و جوامع دینی شود. بالعکس، نقض این اصل توسط برخی از زمامداران سیاسی و دینی، باید انگیزه‌ای قوی‌تر برای باورمندان به دین باشد تا بر این حقیقت دینی تأکید کنند که انسان‌ها به دلیل برخورداری از روح الهی باید جایگاهی برابر در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و سیاسی بیابند؛ حقیقتی که پایه‌های مفهومی دموکراسی و بنیادهای جامعه‌ی مدنی را تقویت می‌کند. هر دینی، خصوصاً می‌تواند از میان اصول و مفاهیمی که به آن باور دارد، سهمی در غنی‌تر کردن زندگی اجتماعی ایفا نماید. این تلاش، با توجه به ارزش‌های دنیای مدرن، می‌تواند در جهت تحقق عدالت و برابری بیشتر، تضمین آزادی‌های مشروع مدنی، رواداری و تاب‌آوری، نیکوکاری و بخشندگی باشد؛ خصوصیات و ارزش‌هایی که در آموزه‌های بیشتر ادیان وجود دارد. کاستن از تلخی‌های دنیا با ارائه‌ی داستان‌هایی الهام‌بخش، ترغیب به فداکاری در راستای خیر جمعی و ارائه‌ی روایت‌هایی برای افزایش توانمندی باورمندان برای زیستی غنابخش در حیات عمومی جامعه از جمله ظرفیت‌های دین برای تلطیف و بهسازی جامعه است.

### جمع‌بندی

این متن، ضمن بررسی اجمالی برخی از چالش‌هایی که نظریات سکولاریسم و ماتریالیسم برای تبیین جهان اجتماعی، مادی و فکری با آن مواجه بوده‌اند و با توجه به ظهور نظریه‌هایی که ناظر به همین کاستی‌ها، سعی در تلفیق بینش‌ها و جوامع دینی در عرصه‌های مختلف حیات فکری و اجتماعی داشته‌اند، به لزوم بازبینی سیاست‌ها و افکار عمومی پیرامون آینده‌ی دین و نقش آن در عرصه‌ی عمومی پرداخته است. در این میان و با توجه به روایتی

که در ایران رایج‌تر گشته است، بر لزوم نوعی یادگیری از تجربه‌ی تاریخی غرب و چالش‌هایی که این کشورها در رابطه با تعامل با دین داشته‌اند، پیشنهاد شده است. در این میان طبیعی است که ظرفیت‌های ویژه‌ی دین برای غنابخشیدن به زیست مدنی مدرن، امری حاشیه‌ای و در سایه‌ی ظلمتِ رواداشته‌شده به نام دین به مردمان کشورهای مختلف، به‌ویژه ایران، باشد.

## تعامل دین و جامعه در دوران مدرن

### گفتمان ایران

در ماه‌های گذشته چند تن از پژوهشگران ایرانی با پیش‌زمینه‌های فکری و اعتقادی متنوع به دعوت مجموعه‌ی «گفتمان ایران»<sup>\*</sup> گرد هم آمدند تا در مورد دو پرسش وسیع‌تر زیر به مشورت و همفکری بپردازند:

چه خوانش‌هایی از دین، غایت و کارکرد آن می‌تواند یاری‌رسان ساخت جوامعی عادلانه، شمول‌گرا، متکثر، متحد و همگام با علم و سایر دستاوردهای جامعه‌ی بشری باشد؟

---

<sup>\*</sup> سایت «گفتمان ایران» با هدف مشارکت در برخی از گفتمان‌های جامعه‌ی ایران، فضاهایی جهت ایجاد هم‌اندیشی و تبادل نظر پیرامون برخی از مسائل بنیادی ایران را فراهم می‌آورد تا بتوان به اتکا به دیدگاه‌ها و تجربیات مختلف شرکت‌کنندگان، موضوعات اجتماعی را از زوایای مختلف بررسی کرد.

با توجه به تمامی تنوع و گوناگونی جامعه‌ی ایرانی، چه رویکردی به دین از سوی مردم و جامعه می‌تواند انسجام اجتماعی و شکل‌گیری امر مشترک در جامعه‌ی ایران را تسهیل و یا تقویت کند و اثرات منفی دین در قلمروی عمومی را محدود و مقید سازد؟

متن حاضر بازتاب‌دهنده‌ی دریافت‌های مشترک شرکت‌کنندگان در این سلسله‌گفت‌وگوها است. این متن با توجه به وسعت و پیچیدگی موضوع، به‌هیچ‌وجه ادعای پاسخگویی کامل و همه‌جانبه به پرسش‌های فوق را ندارد، بلکه به‌عنوان نخستین قدم در مسیر کاوش و یافتن راه‌هایی عملی برای تعامل سازنده و انسجام‌بخش دین و جامعه، با توجه به ویژگی‌های جامعه‌ی ایرانی، برخی از سرفصل‌ها و موضوعات زیربنایی در این رابطه را مورد توجه و بررسی قرار داده است؛ به این امید که این گفت‌وگوها در سطح وسیع‌تری در میان فعالان اجتماعی گسترش یابد و ابعاد جدیدی از موضوع شناسایی و بررسی شوند.

### تحولات تاریخی تعامل دین و جامعه در دوران مدرن

تا چهار دهه قبل و بر اساس بینش‌هایی که از نظریه‌ی سکولاریزاسیون به دست آمده بود، باور بسیاری از متفکران جامعه‌شناسی دین و نظریه‌پردازان اجتماعی بر آن بود که با ظهور مدرنیته، حضور دین و اعتقادات دینی در دنیای مدرن کم‌رنگ خواهد شد و دین دیگر آن نقش اجتماعی بنیادی و محوری‌ای که پیش از دوران مدرنیته داشت را ایفا نخواهد کرد و در نتیجه، تأثیرات فکری، فرهنگی و سیاسی دین رو به زوال خواهد گذاشت. این باور و پیش‌بینی که در واقع روایتی اروپامحورانه از تاریخ تکامل بشر و سرنوشت دین در جوامع به دست می‌داد، چنین مفروض می‌گرفت که

سرنوشتی مشابه تجربه‌ی تاریخی سکولاریزاسیون در اروپا تا آن مقطع زمانی، در انتظار دین در دیگر نقاط جهان است و چنان می‌پنداشت که اندیشه و باورهای دینی‌ای که از خصوصیات مراحل اولیه‌ی اندیشه‌ی بشری و متعلق به دوران کودکی است، به دلیل تضاد بنیادین آن با نیروهای مدرنیته مانند خردگرایی و دستاوردهای علمی و هم‌زمان با رشد صنعتی شدن و شهرنشینی، به حاشیه رانده خواهد شد و هر تأثیری هم که برای دین باقی بماند، بیش از پیش به حوزه‌ی خصوصی محدود خواهد شد. در بطن و متن این‌گونه نگاه به دین که ظاهراً توصیفی درباره‌ی سرشت و سرنوشت دین در تاریخ تکامل جوامع بشری بود، نوعی دستورالعمل و تجویز درباره‌ی جایگاه مطلوب دین در زندگی عمومی موجود بود. به همین علت تأثیرات سکولاریسم (به‌ویژه در شکل لائیسیتِه) در جوامع، نه‌تنها در عرصه‌ی نظری بلکه در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی مهمی قابل مشاهده بوده است. «تصورات» مبنی بر روند طبیعی افول باور دینی و به‌حاشیه‌رفتن آن در جوامع، هم‌زمان با پشتوانه‌ی وضع قوانینی خاص، به تلاش‌هایی برای کنترل و کاستن از تأثیرگذاری دین در سپهر عمومی و راندن آن به زندگی شخصی و خصوصی افراد منجر گردید. چنین جایگاه «مطلوبی» برای دین نه‌تنها در بین حامیان خدانا‌باور و دین‌نا‌باور مقبولیت داشت، که سبب ظهور خوانش‌های جدیدی در بین متفکران و باورمندان برخی ادیان در تأیید مشروعیت چنین جایگاهی شد؛ خوانش‌هایی که البته اغلب مورد پذیرش تمامیت جامعه‌ی مؤمنان واقع نگشت.

اما آنچه در طول چهار دهه‌ی اخیر در جهان و ایران صورت گرفته، حاکی از آن است که پیامدهایی که پیش‌بینی می‌شد سکولاریزاسیون را به دنبال داشته باشد، متحقق نشده و صحت این پیش‌بینی‌ها از راه‌های

گوناگون به چالش کشیده شده است. مطابق داده‌های وسیع جامعه‌شناختی از حدود دهه‌ی ۱۹۹۰ مشخص شد که جایگاه باورهای دینی در حیات جمعی نوع بشر تقریباً روندی برعکس این پیش‌بینی‌ها را طی کرده است. هرچند هنوز هم می‌توان گفت که در بخش‌هایی از جهان (به‌ویژه در جاهایی که حکومت‌های استبدادی مذهبی برقرار بوده و هست) باورهای مذهبی و تعهد دینی در حال کم‌رنگ‌شدن است، در بسیاری از مناطق جهان باورهای دینی رو به زوال نرفته بلکه در اشکال پرشمار و متنوع جدید یا همان صور قدیمی همچنان تداوم دارد و حتی در بخش‌هایی از جهان در حال افزایش یافتن است. ثانیاً با وقوع تحولات مهمی مانند جایگزینی حکومت‌های سکولار با حکومت‌های دینی جدید در بسیاری از کشورها و همچنین ظهور جنبش‌های ملی- مذهبی و الهیاتی تأثیرگذار در جوامع- خواه در اشکال بنیادگرایانه و خواه در اشکال ترقی‌خواهانه- و نقش آفرینی آن‌ها در سپهر عمومی در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی مختلف، تداوم تأثیرگذاری دین در حیات سیاسی و فرهنگی جوامع امری انکارناپذیر شده است و در نتیجه بازبینی‌های نظری و عملی درباره‌ی جایگاه و نقش ناگزیر دین در جوامع مدرن به‌گفت‌وگویی مهم در میان متفکران اجتماعی مبدل شده است. در همین راستا، پدیده‌های فوق‌بسیاری از نظریه‌پردازان سکولاریسم را به این نتیجه رسانده است که اعتبار نظریات سابق خود را زیر سؤال برند و از طرفی، گروه جدیدی از اندیشمندان و فعالان اجتماعی حتی درباره‌ی پیامدهای نامطلوب دین به حاشیه‌رانده‌شده تأمل نموده و خواهان بازنگری در جایگاه دین در عرصه‌ی عمومی شده‌اند. به نظر این متفکران و فعالان در جوامعی که ادیان با قوه‌ی قهریه از سپهر عمومی به حاشیه و عرصه‌ی خصوصی رانده شده‌اند، از سویی هرگونه امکان گفت‌وگو بر سر

تحول و عقلانیت‌پذیری باورها و ارزش‌های دینی از بین رفته و از سویی دیگر امکان شنیده‌شدن مطالبات دین‌باوران و نیازهای ایشان از بین می‌رود. این چنین جدایی و عدم تعاملی، سبب هرچه رادیکال‌تر شدن ادراکات طرفین، افزایش شکاف معرفت‌شناختی، و در افراطی‌ترین جلوه‌ها، سبب ظهور هویت‌هایی متخاصم و دیگری‌ستیز در جامعه‌ی واحد می‌شود.

### ضرورت و امکان تعامل مثبت میان دین و جوامع ملی

پیش‌فرض اولیه در بعضی دولت‌ملت‌های سکولار مدرن، با توجه به پیش‌فرض افول تدریجی دین، این بوده که هویت دینی را به کلی نادیده بگیرند و در هیچ فضای رسمی‌ای به رسمیت نشناسند (مثال: لائیسیتیه‌ی فرانسوی یا کمالیسم در ترکیه). تجربه‌ی چنین کشورهایی در طولانی‌مدت به‌طور فزاینده نشان داده که چنین کاری از اثرگذاری دین بر سپهر عمومی نکاسته، بلکه تنها این اثرگذاری را به جهات نامطلوب سوق داده است. در برخی دولت‌ملت‌های سکولار دیگر، جامعه‌های دینی از هویتی پذیرفته‌شده و امتیازات و محدودیت‌های خاص خود برخوردار هستند و در فرایند سیاسی کشور مشارکت می‌کنند، هرچند حکومت متعهد به بی‌طرفی میان ادیان است (مثال: سکولاریسم هند). اما در چنین کشورهایی نیز ورود مستقیم دین به عرصه‌ی سیاست اساس سکولاریسم را تهدید می‌کند و بی‌طرف‌ماندن حکومت نسبت به ادیان به‌طور جدی به چالش افتاده است. به این ترتیب، کشف این واقعیت که دین (حتی در کشورهایی که سعی داشته‌اند آن را به عرصه‌ی خصوصی برانند) همواره به اثرگذاری بر عرصه‌ی عمومی جامعه‌ی ملی ادامه داده و پایان‌دادن به این تأثیرگذاری (اقلاً در آینده‌ی نزدیک) ممکن نیست؛ سامان‌دهی به رابطه‌ی میان دین

و دولت ملت را به موضوع گفت‌وگویی پایان‌نیافته مبدل ساخته؛ و تعامل نظری پیرامون این موضوع، همچنان یکی از موضوعات مناقشه‌برانگیز نظریه‌پردازان سیاسی و اجتماعی است. این گفت‌وگو در سال‌های اخیر به‌ویژه به این دلیل شدت گرفته که تلاش دولت‌های مدرن برای یکپارچه‌کردن اقلیت‌های دین‌باور در یک هویت جامع ملی به کرات با ناکامی روبه‌رو شده است و رویکرد برخی کشورها مبنی بر تلاش برای حفظ دین در عرصه‌ی خصوصی تنها به این ناکامی‌ها دامن زده است. این رویکرد از سویی سبب شده که باورمندان به یک دین از مشارکت در امور جامعه دور بمانند و نتوانند زیست اجتماعی متکثر را در بستر جامعه تجربه کنند که نتیجه‌ی آن احساس انزوا و عدم تعلق به جامعه بوده است؛ از سویی دیگر، عرصه‌ی عمومی و نهادهای آن نیز با گرایش به زبان و عملکرد سکولار، در فقدان فهمی درست از اجتماع‌های دین‌باور و گفتمان درونی آن‌ها، از اثرگذاری بر این اجتماع‌ها عاجز مانده و در بهترین حالت شیوه‌ای خنثی و غیرفعال در قبال تعامل با اجتماع‌های دین‌باوران اتخاذ کرده‌اند که نتیجه‌ی آن گسست معرفتی و گفتمانی اجتماع دینی از جامعه‌ی دولت-ملت و تشدید تلاش این اجتماعات برای ایجاد هویت‌های موازی با هویت ملی و نه منسجم در آن است. یکی از عکس‌العمل‌ها و نتایج این وضعیت ورود فرایندهای دین و نهادهای آن به عرصه‌ی سیاسی و مناسبات قدرت بوده است، بدین شکل که اولویت‌های دین از طریق دیکتاتوری اکثریت یا تروریسم اقلیت بر تمامی جمعیت دولت ملت تحمیل شود. در اغلب موارد ورود دین به عرصه‌ی سیاسی باعث شده که به دلیل القای حس قربانی‌بودن به دین‌باوران و نیاز به تقابل با سایر گروه‌های اجتماعی، قرائت‌های دینی



غیرمداراگر و سرکوبگر طرفداران بیشتری بیابد و بر اجتماع‌های دینی مسلط شوند و هویت دینی بر اساس تضاد با دیگری دینی تعریف شود و ناسازگار و ستیزه‌گر شود. همچنین همواره وسوسه‌ی استفاده از اتحاد حاصل از دین برای اهداف سیاسی به استفاده‌ی ابزاری اهل سیاست از دین منجر شده است. تاریخ سده‌ی اخیر به‌خوبی نشان می‌دهد که تا زمانی که ناسازگاری میان هویت‌های مبتنی بر «امت» و «ملت» بر جای خود باقی است، حتی اگر حذف دین از تمامی عرصه‌های عمومی جامعه ممکن نیست، احتمالاً به نفع کشور و دین هر دو است که دین از فضای سیاست رسمی دور بماند و حکومت نیز نسبت به ادیان مختلف بی‌طرف باشد. به این منظور باید تکلیف رابطه‌ی دین با امر سیاسی در قانون اساسی مشخص شده باشد؛ در غیر این صورت، ادیان همیشه در معرض ورود مستقیم به مجادلات سیاسی خواهند بود و حتی اگر موفق به کسب قدرت نشوند، اثرات نامطلوب مداخله‌ی دین در سیاست بر آن‌ها و بر جامعه تحمیل خواهد شد. یکی از دیدگاه‌هایی که با ملاحظه‌ی وضعیت کنونی شکل گرفته، نظریات پساکولار (مابعدعرفی) هستند که مایل اند ضمن حفظ گفت‌وگو و تعامل با دین به امید همسازکردن هویت‌های دینی و ملی، دین را از عرصه‌ی سیاست رسمی به دور نگاه دارند و بی‌طرفی حکومت را نسبت به ادیان مختلف حفظ کنند. این نظریات پساکولار به یکی از سه شکل تجدید حیات دین، تداوم دین و یا تنظیم مجدد دین در سپهر عمومی قائل‌اند و رویی نسبتاً گشوده‌تر نسبت به زیست دینی پیراسته و متعهد به ارزش‌های هنجارین اساسی دارند.

## دولت‌ملت و هویت‌های دینی

شکل‌گیری دولت‌ملت‌های مدرن در اروپا، گسترش این الگو به سایر نقاط جهان در دوران استعمار و استقلال‌یافتن اغلب این کشورها بعد از جنگ جهانی دوم، واقعیت‌هایی تاریخی است که ارتباط دین با سایر عناصر جامعه در دوران مدرن در بستر آن‌ها صورت گرفته است. مبنای اصلی شکل‌گیری دولت‌ملت‌ها به وجود آمدن یک جامعه‌ی سیاسی در بستر جغرافیایی مشخص و شکل‌گیری هویتی ملی گرایانه در آن است. انتظار بر این بوده که این هویت‌های ملی سایر هویت‌ها (دینی، قومیتی، منطقه‌ای، زبانی و...) را تحت‌الشعاع خود قرار دهد و حفظ و پیشرفتشان به اولویت اصلی شهروندان تبدیل شود. در چنین بستری است که سپهر عمومی به‌عنوان تعامل‌گاهی برای اجتماع‌ها و گروه‌های مختلف اجتماعی که در جغرافیای کشور زندگی می‌کنند، شکل گرفته است و هدف از آن ایجاد امکان مشارکت حداکثری همه‌ی این گروه‌ها در فرایندهای تصمیم‌گیری درباره‌ی کشور است، به‌طوری که همه‌ی آن‌ها خود را متعلق به دولت‌ملت ببینند. در همه‌ی جوامع ماقبل مدرن، دین یکی از عوامل اصلی وحدت‌بخش میان اعضای یک جامعه بوده است و حتی امپراتوری‌ها در تک‌تک جوامع تحت تسلط خود همواره به این عامل وحدت‌بخش متوسل شده‌اند. سکولاریسم در بستر یک دولت‌ملت و شکل‌گیری جامعه‌هایی که عامل وحدت‌بخش آن‌ها نه دین بلکه تعلق‌ی قراردادی به یک دولت‌ملت است، در ابتدا در اروپا و در ادامه‌ی جنگ‌های مذهبی طولانی مدت (از جمله جنگ‌های سی‌ساله میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها) و هم‌زمان با جنبش روشنگری به وجود آمد. در شکل‌گیری اتحادهای ملی در آن دوران، گروه‌های مذهبی، قومیتی، زبانی و... شکل‌دهنده به یک ملت لزوماً به هویت و عقاید یکدیگر احترام

نمی گذاشتند، بلکه با تکیه بر عقلانیت، با اصل مدارا به منظور جلوگیری از جنگ همراه شدند و امکان همزیستی مسالمت آمیز را در بستر یک ملت واحد یافتند. چنین ملت‌هایی به مرور موفق به تأسیس «دولت»‌های مدرنی شدند که به مرور زمان به سمت حاکمیت قانون و نهایتاً دموکراسی حرکت کردند.

برساختن هویت‌های جمعی از بنیادی‌ترین خصوصیات انسان است و در ایجاد اعتماد متقابل میان مردم و اطمینان از اینکه سایرین نیز در بهروزی جامعه سهم خود را ایفا خواهند کرد و در نتیجه، همبستگی جامعه‌ها حیاتی است. در عین حال، این هویت‌ها در هر دوران با توجه به نیازها و شرایط همان دوران شکل می‌گیرند و خود نیازمند بازسازی و تحول و بعضاً جایگزینی هستند؛ در غیر این صورت، می‌توانند به ماهیتی مخل حیات عمومی جامعه تبدیل شوند. به این ترتیب، هر توافقی بر سر نسبت میان هویت‌های مختلف موجود در یک جامعه، موقت و وابسته به شرایط خاص هر جامعه خواهد بود. برای مثال هویت‌های ملی در اروپا، همان‌طور که تا قبل از نیمه‌ی قرن بیستم سبب ظهور ملی‌گرایی‌های افراطی و جنگ‌های متعدد با کشورهای دیگر می‌شد، به مرور زمان و با تحولات اقتصادی و سیاسی‌ای که رخ داد، به سمت هویت فراگیرتر «اروپایی» حرکت کرد و ظهور اتحادیه‌ی اروپا، نمونه‌ی بارزی از شکل‌گیری هویتی جدید در سطحی فراملی بود.

این دولت‌ملت‌ها عمدتاً با پیش‌فرض‌های دوران روشنگری شکل گرفته‌اند، از جمله اینکه عملکرد هویت ملی که مبتنی بر تعلق عقلانی به یک اتحادیه‌ی ملی و یک قرارداد اجتماعی - نانوشته یا مکتوب به شکل یک قانون اساسی - است، تدریجاً جایگزین ضرورت و کارکرد هویت‌بخش دین خواهد شد. اما بنا به گفته‌ی متفکران و اندیشمندان در دنیای معاصر، این پیش‌بینی

خوش بینانه در عمل محقق نشد. علی‌رغم انتظارات، دولت‌ملت‌ها نتوانستند مبنایی قابل‌اتکا برای ایجاد هویت‌هایی فراگیر باشند و عمدتاً با چالش اقلیت‌ها - چه دینی و چه غیردینی - مواجه بوده‌اند؛ به این معنا که همواره بخش‌هایی از جمعیت ساکن در جغرافیای آن‌ها - مثلاً گروه‌های دینی، زبانی، فرهنگی یا قومیتی - احساس تعلق به هویت ملی غالب در کشور خود نداشته‌اند و به دنبال هویت‌های قومی - ملی، نژادی - زبانی و یا دینی خود رفته‌اند. این فرایند، محصول وضعیتی است که در آن برخی از عناصر هویتی این گروه‌ها در تنافر با هویت فراگیر ملی قرار می‌گیرد. این اقلیت‌ها اگر به جامعه‌ی بزرگ‌تر احساس تعلق نداشته باشند و یا اگر در فرایند تصمیم‌گیری جمعی (یعنی روند سیاسی) مشارکت نداشته باشند، ممکن است به عواملی ناسازگار با کل تبدیل شوند. عکس‌العمل دولت‌های سرکوبگر نیز عمدتاً سرکوب چنین تفاوت‌هایی بوده است. ظهور پدیده‌های مدرنی مانند نسل‌کشی، پاک‌سازی قومی، تروریسم و کمپ‌های بازآموزی اقلیت‌ها نمونه‌هایی از این رفتارهای سرکوبگرانه است. سؤالی که در چنین موقعیتی مطرح می‌شود، مرتبط با پیش‌فرضی است که چنین دولت‌هایی بر آن بنا شده‌اند؛ اینکه قوای هویت‌بخش دولت‌ملت‌های مدرن توانایی جایگزینی خصوصیت هویت‌بخش ادیان را دارد. اینکه داده‌های تجربی پیش‌فرض مزبور را تأیید نمی‌کنند، این سؤال را پررنگ کرده است که چرا گفتمانی که مبتنی و متکی بر عقلانیت مدرن شکل گرفته، هنوز نتوانسته است در طول چند صد سال نیاز بنیادین انسان‌ها به هویت‌های جمعی را در حدی اقلان کند که سایر عناصر هویت‌بخش (مانند قومیت یا دین یا زبان) را تحت‌الشعاع و تحت تسلط خود قرار دهد. همان‌طور که اشاره شد، نهاد اجتماعی دین یکی از مهم‌ترین سازندگان هویت‌های جمعی پایدار بوده

است و بسیاری از متفکران اجتماعی - از جمله قائلان به پساکولاریسم - معتقدند که این کارکرد دین در جوامع مدرن تاکنون جایگزین کافی نیافته است. برخی از پیروان ادیان، با بازاندیشی در «سنت» های دینی خود، تلاش در اتخاذ خوانشی سازگارتر با دنیای مدرن کرده‌اند و ضمن پایبندی به قدرت هویت‌بخش دین، سعی در به‌روزرسانی نمودهای هویتی دین با مقتضیات دوران جدید داشته‌اند. این امر که در بخش بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد، البته همواره موفق نبوده است و به اختلاف و تحزب در ادیان نیز انجامیده است.

در عین حال، در دین عنصری از پایداری طولانی مدت وجود دارد که گاه به استمرار نامناسب رفتارهای دینی و یا هویت‌های ناسازگار با زمانه منجر می‌شود که خود منشأ بسیاری از چالش‌های جوامع مدرن است و در بسیاری از این موارد دولت‌ها مجبور به مداخله برای ترمیم اثرات اجتماعی نامطلوب ادیان شده‌اند. در این موارد، یعنی در تعیین معیار و میزان جداکننده‌ی عناصر ناسازگار یک دین که با آن‌ها باید با قوه‌ی قاهره‌ی حکومت مقابله کرد - مانند ختنه‌ی زنان یا محروم کردن کودکان از تحصیل یا غصب اموال کافران - و عنصری که باید با آن‌ها به شکل فرهنگی و تدریجی مواجه شد، معمولاً این موضوع هم مطرح می‌شود که حکومت ضمن احترام به هویت‌های اقلیت‌ها، باید حامی حقوق افراد نیز باشد. برای مثال در بسیاری از کشورها در مورد اینکه آیا حق طلاق را باید بر اساس دین تعیین کرد - که بعضاً به اجحاف در حق زنان منجر می‌شود - و یا اینکه با اجبار حکومتی مردم را به قبول قوانین یکپارچه‌ی ازدواج و طلاق مجبور کرد، موضوعی است که می‌تواند محل مناقشه باشد. در رابطه با نسبت دین و حضورش در جوامع سکولار می‌توان از زاویه‌ای دیگر نیز تفکر کرد.

در چهارچوب سکولاریسم دولت‌ملت‌ها حداقل‌ها و حداکثرهایی وجود دارد. حداقل‌ها عناصری هستند که جوامع (از جمله جوامع دینی) باید با آن‌ها سازگار شوند تا بتوانند در بستر آن دولت‌ملت زندگی سازگار با سایرین داشته باشند. حداکثرها مربوط به جنبه‌هایی هستند که جوامع با تعهد به آن‌ها می‌توانند به عناصر سازنده و مؤثری در حیات دولت‌ملت تبدیل شوند و به رفاه و سعادت عمومی در آن کمک کنند. در ارتباط با جوامع مشخصاً دینی، این پرسش وجود دارد که چگونه آن‌ها به این حداقل‌ها ملزم خواهند شد و چگونه به سوی حداکثرها حرکت خواهند کرد؟

اگر هویت اجتماع‌های دینی با منطق جامعه‌ی مدرن سازگار نباشد، طبیعتاً این اجتماع‌ها با دولت‌ملتی که در آن زندگی می‌کنند، ناسازگار می‌شوند. مبنای این ناسازگاری ممکن است اولویت‌خواهی ناعادلانه‌ی هویت دینی یا تعریفی تنگ‌نظرانه از هویت ملی یا هر دو باشد. مثلاً برخی هویت‌های دینی هنوز خواهان آن هستند که هم‌دینی یا قبول تسلط پیروان یک دین بر سایرین عنصر اصلی هویت کل جامعه باشد. در نتیجه آن‌ها کوشش می‌کنند که شریعت خود را به قانونی برای کلیت جامعه‌ی ملی تبدیل کنند؛ وضعیتی که اگر به آن موفق شوند، به تلاشی نافرجام برای تحمیل عقاید و سنت‌های آن‌ها بر تمامیت جامعه منجر می‌شود. این وضعیت با تکرار موجود در جوامع مدرن ناسازگاری‌های بنیادین دارد. به دلیل تنوع قرائت‌ها از هر دینی و همچنین به دلیل گردش آزاد اطلاعات در جهان مدرن، تلاش برای یکسان‌سازی دینی در جامعه‌ی ملی در کوتاه‌مدت به تحمیل قرائت واحدی از یک دین بر تمام مردم، از جمله پیروان خود آن دین، منجر می‌شود و در طولانی‌مدت به فرسایش باور به همان شریعت خواهد انجامید. دولت‌ملت‌ها برای جلوگیری از تحمیل یک خوانش از دین بر

سایرین، دو پاسخ متفاوت دارند. پاسخ اول این است که دولت ملت با استفاده از قوه‌ی قاهره، اجتماع دینی ناسازگار را مجبور بر تمکین کند، به طوری که با لوازم خیر عمومی مردم دولت ملت سازگار شود. چنین فرضی، به ویژه در جایی که هویت ملی پذیرای تنوع است، کاملاً خالی از منطقی نیست. در همه‌ی جامعه‌های دینی عناصری افراط‌گرا وجود دارند که هر قدر هم جامعه مداراگر و پذیرا باشد، در صورت نبود مقاومت مؤثر و سخت می‌توانند برای تحمیل اولویت‌های خود بر دیگران به مکر یا تلاش برای تصاحب قدرت مطلقه یا ارباب و خشونت دست زنند. اما اگر این رویکرد به افراط رود، به ویژه در دولت‌ملتی که هویت آن تنگ‌نظرانه است و تنوع جمعیت را در بر نگیرد، می‌تواند به سرکوب، محرومیت‌های اجتماعی و در موارد افراطی‌تر شکل‌گیری کمپ‌های بازآموزی اقلیت‌ها یا حتی نسل‌کشی فرهنگی یا انسانی منجر شود. پاسخ دوم دولت ملت‌ها به وضعیت ناسازگاری با هویت دینی، می‌تواند تعامل فرهنگی با اقلیت‌های دینی در فضایی آزاد باشد، با این فرض که در بنیان همه‌ی ادیان و در میان جمعیت پیروان آن‌ها عناصری سازگار با منطق جوامع مدرن وجود دارد که تقویت آگاهانه و فرهنگی آن‌ها می‌تواند به سازگار شدن اجتماع دینی منجر شود. در ارتباط با دو رویکرد مزبور ذکر دو نکته ضروری است. اولاً رویکرد اغلب دولت‌ملت‌ها ترکیبی از دو رویکرد مذکور است و در هر کشوری این دو رویکرد در توازن با یکدیگر یعنی توازن میان مدارا و قبول تنوع از یک سو و درک ضرورت نظم اجتماعی از سوی دیگر به کار گرفته شده، به تحول و مدنی شدن جوامع دینی یاری رسانده است. اما اگر در یک نظام حزبی، این دو رویکرد به نوعی دوگانگی و موضوعی برای کشمکش‌های سیاسی تبدیل شوند و طرف‌داران آن‌ها به تخریب یکدیگر پردازند، رفتار حکومت متناوباً

از یک قطب به قطب دیگر خواهد رفت و در نتیجه نه استفاده از قوه‌ی قاهره مشروعیت لازم را می‌یابد و نه کار فرهنگی اعتماد اقلیت‌ها را به خود جلب می‌کند. نتیجه، بی‌اعتمادی بیشتر و فاصله گرفتن بیشتر اجتماع‌های دینی از مشارکت در حیات دولت‌ملت است. ثانیاً استفاده‌ی مؤثر از راهبردی که این دو رویکرد را به‌طور متوازن با یکدیگر ترکیب می‌کند، منوط به آن است که حکومت در شیوه‌ی حکمرانی خود پیشرفت کند و به‌جای تکیه‌ی انحصاری بر قوه‌ی قاهره از دیگر ابزارهای تأثیرگذار حکمرانی همچون ایجاد و تقویت گفتمان‌های وحدت‌بخش، ایجاد فضاهای مناسب و مرتبط برای طرح نیازمندی‌ها و پیگیری آن‌ها، انتشار واقعیت‌ها و شواهد، تکیه بر آموزش و پرورش و موسیقی و سینما و سایر ابزارهای فرهنگی، گفت‌وگوی مؤثر با پیروان ادیان باستانی که برای آن‌ها قابل فهم باشد، ایجاد روابط سازنده با متولیان دین و میان آن‌ها و... استفاده کند. در تمام آنچه در بالا ذکر شد، این فرض وجود دارد که داور نهایی در امور مربوط به جامعه باید دولتی باشد که به قوه‌ی قاهره دسترسی دارد. در کشورهایی که خود این دولت بر اساس تحمیل دیدگاهی غیرفراگیر (مثلاً دین بخشی از جمعیت یا قومیت اکثریت جمعیت) تشکیل شده یا دولت ضعیف است و توان فیزیکی یا فرهنگی کافی برای ایجاد توافق وسیع اجتماعی را ندارد، عملاً چنین فرضی بدان منجر خواهد شد که تنها راه رسیدن به تحول دین تغییر حکومت و تشکیل یک حکومت قدرتمند مرکزی در نظر گرفته شود. فارغ از اینکه این فرض چقدر درست یا نادرست است، باید به این نکته نیز اشاره کنیم که از دیدگاه بسیاری از متفکران اجتماعی، داور نهایی در امور مربوط به جامعه حکومت به‌معنای کارگزار قوه‌ی قاهره نیست، زیرا دولت خود نیز یکی از شرکت‌کنندگان در سپهر عمومی است و توانایی نهایی



برای ایجاد تعادل و توازن در جوامع در ایجاد یک سپهر عمومی قدرتمند و غنی است که نه فقط دولت بلکه نظام‌های دینی، قومیتی، تربیتی، علمی و غیره همه در آن با یکدیگر تعامل می‌کنند و حدود مرزهای ضروری برای حفظ وحدت و رفاه عمومی را با یکدیگر تعیین می‌کنند. در چنین نگاهی به نقش دولت، به عنوان عاملی استقبال‌کننده از نقش سازنده‌ی دین در سپهر عمومی، دین نیز باید خصوصیات را به نمایش بگذارد که زمینه‌های چنین تعادلی را تسهیل نماید. قطعاً دین سنتی که برخی از عناصر بنیادین آن همچون تعریف هویت باورمندان به خود در تضاد با هویت سایرین به شکل دوگانه‌هایی مانند مؤمن-کافر، مهتدی-مضل و امثال آن، با شرایط مدرن به ویژه در چهارچوب دولت‌ملت‌ها ناسازگاری بنیادین دارد، بنیادهای موردنیاز مفهومی برای همزیستی در جوامع متکثر را منعکس نمی‌سازد. چنین دینی در جامعه‌ی دولت‌ملت ادغام نمی‌شود و در صورتی که به قدرت دست یابند، به اعمال تبعیض گسترده علیه غیرهم‌دینان دست می‌زنند. بنابراین هویت‌های دینی برای آنکه بتوانند حضور خود را در جوامع متکثر حفظ کنند، لزوماً باید از تحولی عمیق عبور کنند که در نتیجه‌ی آن، حرمت و شرافتی عمومی برای تمامی بشریت قائل شوند و تبعیض دینی علیه دیگران را امری نامطلوب قلمداد کنند. ذیلاً برخی از هنجارهایی که باید بر چنین دینی حاکم باشد، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### گفتمانی هنجارین برای سامان‌دهی به دین

با ظهور دوران جدید، برای حصول انسجام اجتماعی، قانونمندی ساختاری در حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی دارای وجاهت و مشروعیتی بیش از قبل گردیده است. این قانونمندی، تعیین‌کننده‌ی عملکردهای مشروع و

حیطه‌های قابل‌پذیرش رفتارهای فردی، گروهی و جمعی است. تضمین امنیت اقتصادی و اجتماعی، محترم‌شمردن آزادی‌های فردی و جمعی، افزایش اعتماد عمومی در کنار تقویت کارآمدی و نظم عمومی، نشئت گرفته از خصوصیت قانونمندی‌های حاکم بر جوامع مدرن است. بنابراین، هنجارمند بودن، زمینه‌های رشد و شکوفایی، و نه محدودیت و ازبین بردن ظرفیت‌های نهادین، را به همراه دارد. چنین هنجارهایی بر دین نیز به‌عنوان یکی از حوزه‌های حیات بشری در دنیای جدید می‌تواند و می‌باید حاکم باشد. ساختن یک چهارچوب مشترک برای دین مدنی که توانایی زیست در دنیای مدرن را داشته باشد هدف اصلی گفتمان هنجارین حاکم بر دین است. چنین گفتمانی بیان می‌دارد که دین باید چه کارکردی داشته باشد، رهبران و مؤسسات دینی چه وظایفی را می‌توانند عهده‌دار شوند، و در نتیجه افراد و اجتماعات باورمندان متأثر از آن فراروایت که می‌تواند بین ادیان وجود داشته باشد، چگونه می‌توانند تعاملات خود را با جامعه‌ی بزرگ‌تر از خود و همین‌طور دیگر اجتماعات باورمندان تنظیم نمایند. با توجه به اینکه فعلاً افق نزدیکی برای افول دین به‌عنوان یک نیروی اجتماعی دیده نمی‌شود، سؤالاتی که طرح می‌شود این است که آیا همه‌ی ادیان از نظر پتانسیل زیست مدنی با یکدیگر یکسان هستند یا بعضی از ادیان هستند که اصولاً پتانسیل زیست مدنی را ندارند؟ آیا و چگونه دین می‌تواند با لوازم یک جامعه‌ی متکثر هماهنگ شود و اصطلاحاً مدنی شود؟ قبل از آنکه به بررسی نظام هنجارین حاکم بر دین بپردازیم، آشناسدن با نظام هنجارینی که بر علم به‌عنوان یک نظام معرفتی ساخت‌یافته و درعین حال یکی از نهادهای دنیای مدرن می‌تواند الهام‌بخش و واضح‌کننده‌ی هنجارهای حاکم بر دین به‌عنوان یک نظام معرفتی دیگر شود. علم به‌عنوان یکی از نظام‌های دانش،

نمونه‌ی مناسبی از یک نظام معرفت‌بخش است. علم مدرن به‌عنوان یکی از دستاوردهای دوران جدید، به‌کاوش در جهان فیزیکی و اجتماعی می‌پردازد و در تلاش برای یافتن نحوه‌ی عملکرد و منطق حاکم بر آن است. علاوه بر تلاش‌هایی که سعی در بیان طرز کار درونی علم دارند، مؤسسات علمی مختلفی نیز در طول زمان موفق شده‌اند که در بستر یک گفتمان هنجارین مرتبط با علم، به توافقی پیرامون برخی از اصولی که باید بر فعالیت‌های علمی حاکم باشد برسند. این اصول هنجارین پذیرفته‌شده در زمینه‌های روش‌شناسی، اخلاق پژوهشگری و همچنین جنبه‌های جامعه‌شناختی علم نظیر پیامدهای اجتماعی کاربست برخی از دستاوردهای علمی، شمول‌گرا بودن نهادهای علمی و پذیرش تنوع جنسیت‌ها و یا نژادهای مختلف، سایه افکنده است. نتیجه‌ی کاربست چنین اصولی، به‌وجود آمدن فضاهایی مطمئن‌تر، متکثرتر و خلاق‌تر در مؤسسات علمی گشته است که در آن صداقت و انصاف در پژوهش، فروتنی علمی و پرهیز از دگماتیسم و تعصبات دارای اهمیت حیاتی برای تداوم کارکرد علم دارد.

پذیرش و حاکمیت گفتمانی هنجارین به علم، بدون آنکه سبب ایجاد کوچک‌ترین اختلالی در خلاقیت و وسعت یافتن دامنه‌ی اثربخشی آن باشد، زمینه را برای اعتماد اجتماعی بیشتر به چنین نهادی و کارگزاران آن افزایش داده است. آن دسته از رفتارهایی که وجوه هنجارین حاکم بر فعالیت علمی را نفی نماید، نظیر فعالیتی که صداقت در تحقیقات را خدشه‌دار کند (انتحال)، با حساسیت‌های ویژه‌ای از سوی مجامع علمی کنار گذاشته می‌شود. همچنین کاربردهای خشونت‌آمیز از فناوری‌ها که محصول پیشرفت علم است، نه به‌عنوان بخشی از «مسئولیت» نظام علم و یا دانشمندان، که به دیگر مؤلفه‌های سیاسی نسبت داده می‌شود. به‌مرور

زمان به طور واضح تری این موضوع در محافل علمی و غیر علمی پذیرفته شده است که استفاده‌های ناصحیح از علم، همچون زیان‌های زیست‌محیطی و سیاست‌های اصلاح نژادی را در ارتباط مستقیم با خود علم و جامعه‌ی علمی قرار ندهند، بلکه محصول فساد سیاسی یا انحطاط اخلاقی کارگزاران آن در نظر گیرند. تعمیم چنین گفتمان هنجارینی به دین، به عنوان یکی دیگر از منابع معنابخشی به جهان و حتی معرفت‌بخش، می‌تواند مزایایی هم برای اجتماع باورمندان و هم برای دیگران داشته باشد. این گفتمان هنجارین از سویی سبب تقویت اعتبار درون‌دینی آن گروه‌هایی شود که رویکردی منطقی، مسالمت‌آمیز و شمول‌گرا به دین یا باورهایشان دارند، و از سویی دیگر سبب محدود و مقیدشدن آن خوانش‌هایی از دین شود که در تناسب با زیست اجتماعی در دوران جدید نیستند. از آن رو که بخشی از آموزه‌های دینی، خود دارای ماهیتی هنجارین است، چنین گفتمانی می‌تواند با شواهدی درون‌دینی نیز تقویت شود که زمینه را برای پذیرش باورمندان نیز تسهیل می‌کند. هدف چنین گفتمان هنجارینی در سپهر دین، تقویت چهارچوبی است که زیست منسجم، هم‌افزا و صلح‌آمیز در دنیای مدرن را تقویت کند. این گفتمان می‌تواند سویی‌هایی مختلف داشته باشد. ذیلاً به سه سویی هویتی، زبانی و تعاملی این وجوه هنجارین توجه شده است؛ هرچند می‌توان وجوه بیشتری نیز به این لیست اضافه نمود.

### سویی‌های هویتی:

همان‌طور که پیش‌تر بدان اشاره رفت، تاریخ نشان داده است که ادیان توانایی بالایی در ایجاد هویت‌های فردی و جمعی قدرتمندی داشته‌اند. این هویت‌ها می‌توانند سویی‌های مختلف سازنده، به معنای هم‌راستایی

با زیست در دنیای مدرن و جامعه‌ی مدنی و یا غیرسازنده داشته باشند. از جمله عناصری که در هویت‌های دینی سنتی وجود دارد و با شرایط مدرن، به‌ویژه در چهارچوب دولت‌ملت‌ها، ناسازگاری بنیادین دارد، تعریف هویت خود در تضاد با هویت سایرین به‌شکل دوگانه‌هایی مانند مؤمن-کافر، مهتدی-مضل و امثال آن است. هویت‌های جمعی که بر اساس چنین زبانی شکل می‌گیرد، انعطاف کافی برای همزیستی در جوامع متکثر را ندارند و در جامعه‌ی دولت‌ملت ادغام نمی‌شوند و در صورتی که به قدرت دست یابند، به تبعیض گسترده علیه غیرهم‌دینان منجر می‌شوند. بنابراین، هویت‌های دینی برای آنکه بتوانند حضور خود را در جوامع متکثر حفظ کنند، لزوماً باید از تحولی عمیق عبور کنند که در نتیجه‌ی آن، حرمت و شرافتی عمومی برای تمامی بشریت قائل شوند و تبعیض دینی علیه دیگران را امری نامطلوب قلمداد کنند. از مؤلفه‌های یک گفتمان هنجارین حاکم بر دین که سبب نزدیکی هرچه بیشتر آن با نیازهای دوران جدید است، تعریف دین و انتظار از آن به‌مثابه‌ی تلاشی وحدت‌بخش برای نزدیکی انسان‌ها به یکدیگر از طریق ارائه و تقویت بینشی است که به ماهیت انسان‌ها، فارغ از اعتقادات و پیشینه‌های مختلفشان نگاه می‌کند. چنین دینی ظرفیت آن را دارد که از منابع محدود تعریف هویت، نظیر ملیت، جنسیت، قومیت، نژاد و غیره فراتر رفته و ناظر به هویتی واحد برای انسان‌ها شود که وجه مشترک نوع بشر است. همچنین چنین دینی می‌تواند، در اجتماع دینی منتسب به خود، توانمندی لازم را ایجاد کند تا باورمندانش بتوانند الگوهای فکری و عادت‌های رفتاری جدیدی را اتخاذ کنند که هم‌راستا با دغدغه‌ها و نیازهای جامعه‌ی بشری است. درحقیقت، چنین دینی با ارائه‌ی تعریفی هویت‌بخش از انسان و با آموزش مستمر آن

از طرق رسمی و غیررسمی به اجتماع مؤمنان، ظرفیت چنین اجتماعی را برای پذیرش دیگری و گشوده‌بودن نسبت به آن را از خود ظاهر می‌سازد. چنین توان‌افزایی‌ای در آحاد باورمندان به یک دین از سوی نظام‌های تربیتی تعبیه شده در هر دینی، تجسم کارکرد وحدت‌بخش دین را فراهم می‌کند. از دیگر مؤلفه‌های هنجارینی که اساس و زیربنای شکل‌گیری جوامع و دولت مدرن بوده، اهمیت درک مفهوم خیر جمعی است. یکی از مشکلاتی که مانع از ادغام هویت‌های دینی و هویت‌های ملی شده و می‌شود، عدم درک دقیق این مفهوم و نامرتب‌دیدن آن با آموزه‌های دینی است. خوشبختانه در آموزه‌های ادیان نیز کم‌وبیش می‌توان آموزه‌ها و یا نگرش‌هایی را سراغ گرفت که مفهوم انسان و انسانیت را به میزان عمل و اقدام در جهت خیر جمعی و عمومی دانسته‌اند. هرچند که دایره‌ی این جمع لزوماً در همه‌ی ادیان در دایره و محدوده‌ی مرزهای ملی تعریف نشده و اغلب به گروه خود مؤمنان محدود مانده است اما خوانش‌هایی از ادیان وجود دارد که با تأکید بر الهیات خدمت‌فارغ از تمایزات ناشی از دین این وجه از دین را پررنگ کرده و دین‌داری حقیقی می‌شمارند. بدین ترتیب، می‌توان گفت که زمینه‌های فهم یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که حکمرانی و دولت مدرن بر آن پایه متکی شده، در مهم‌شمردن مفهوم خیر جمعی است. بنابراین، با پیدا کردن این ظرفیت‌های دینی و آماده کردن و تربیت ذهن شهروندان مؤمن در باب اهمیت مفهوم خیر عمومی، می‌توان به نحو چشم‌گیری به فهم بهتر جایگاه و معنای قوانین و قواعدی که در جامعه وضع می‌شود و احیاناً با بخش‌هایی از آموزه‌های ادیان ناسازگار است، می‌توان گام بلندی در کنار آمدن با سازوکارهای اداره‌ی جامعه‌ی مدرن و قوانین وضع شده در آن آستی داد.

## سویه‌های زبانی:

مسئله‌ی زبان در قلب موضوع گسست معرفتی میان اقلیت‌های دینی و جامعه‌ی ملی قرار دارد. یکی از پیش‌فرض‌های دولت‌ملت‌های سکولار این بوده که در عرصه‌ی رسمی دولت‌ملت (مانند پارلمان، دادگاه‌ها و دولت) باید از زبانی سکولار و قابل‌فهم و پذیرش برای تمام شهروندان کشور استفاده شود. اما دایره‌ی این محدودیت تا کجاست؟ آیا چنین محدودیتی باید به هنجار عرفی غالب در دوایر نیمه‌رسمی جامعه (مانند مطبوعات و دانشگاه‌ها) نیز تبدیل شود؟ التزام اقلیت‌های دینی به سخن‌گفتن به زبان سکولار در تمامی عرصه‌ی عمومی به آن منجر شده که اولاً این اقلیت‌ها از مشارکت و بیان خواسته‌ها و فهم خود در گفت‌وگو عمومی امتناع می‌کنند زیرا نمی‌توانند و یا نمی‌خواهند به زبان سکولار سخن بگویند. ثانیاً تأثیرگذاری حکومت و فرایند سیاسی رسمی بر پیروان این ادیان ضعیف می‌ماند زیرا فهم زبان سکولار برای اکثریت اعضای این اجتماع‌ها ممکن نیست. به این ترتیب، تلاش‌های طولانی‌مدت برای به‌حاشیه‌راندن دین و محدود کردن آن به عرصه‌ی خصوصی، به خروج آن از عرصه‌ی عمومی منجر نشده بلکه بیشتر به ایجاد گفت‌وگوانی موازی و نامتصل و ناسازگار با گفت‌وگو ملی منجر شده است.

شکی نیست که پیروان ادیان باید تلاش کنند که اندیشه‌ها و خواسته‌های خود را برای تمامیت جامعه به زبانی قابل‌فهم برای همگان بیان کنند. این زبان که با گفت‌وگوانی هنجارین پیراسته شده، توسط سایرین نیز قابل‌فهم و محملی برای تعامل است. چنین زبانی، به‌مثابه‌ی حلقه‌ی واسطه‌ای میان دو جهان‌بینی متفاوت عمل می‌کند؛ جهان‌بینی‌های باورمندان به دین و غیردین‌داران. اما چنین زبانی نباید خود دست‌خوش گسست میان آن دو

گونه‌ی جهان‌بینی شود. چنین دینی، با چنین زبانی که به بیان اندیشه‌هایش برای جامعه‌ی بزرگ‌تر می‌پردازد، موفق می‌شود که از محدودیت‌های تلاش برای اثبات حقانیت خود فراتر رفته و با نشان دادن توانایی بسیج اجتماعی افراد در گستره‌ای وسیع‌تر از پیروان خود، برای نیل به مقاصد عالی اجتماعی و پیشبرد جمعیت‌های بشری به سوی آرمان‌های مشترک اجتماعی و خیر جمعی و عمومی گام بردارد. چنین دینی، به جای تمرکز کردن بر اثبات خود در نظر و تمایزبخشیدن به هویت دینی، بر خیر عمومی توجه می‌کند. در این زمینه است که هویت دینی در تضاد با هویت‌های وحدت‌بخش وسیع‌تر نیز قرار نمی‌گیرد.

### سویه‌های تعاملی:

پایبندی به قواعد زیست‌مدرن، یکی از مؤلفه‌های گفتمان هنجارینی است که نه تنها در روابط بین اجتماع مؤمنان و نظام اجتماعی، که در روابط بین اجتماعات باورمندان به ادیان و اعتقادات مختلف با یکدیگر نیز مؤثر است؛ مخصوصاً در کشورهایی که گروه‌های دینی مختلفی در آن حضور دارند. تعامل و گفت‌وگوی نظام‌مند اجتماعات باورمندان با یکدیگر، اقدامی که می‌تواند توسط رهبران و مؤسسات دینی شروع شود، زمینه‌های تفاهم مشترک و فزاینده‌ی اجتماعی را فراهم می‌کند. این تعاملات از طریق پیدا کردن نقاط مشترک و دغدغه‌های مشابه شروع می‌شود و به مرور زمان می‌تواند به باورمندان هرکدام از دو سوی تعامل این واقعیت را نشان می‌دهد که تنوع و تکثر دینی، به جای آنکه محلی برای نزاع و کشمکش باشد، می‌تواند زمینه‌ای برای پذیرش متقابل و گسترش روابط صلح‌آمیز و تعاملات سازنده شود. نقش رهبران و مؤسسات دینی، همان‌طور که پیش‌تر



بدان اشاره شد، در نهادینه‌سازی این رویه‌ها و پذیرش معیارهای جهان جدید برای تحول اجتماعی، نقشی کانونی و اساسی است. عقلانی‌سازی رویه‌های عمل مؤمنانه و زیست مؤمنان در جهان جدید، از جمله انتظارات از رهبران و مؤسسات دینی است. رهبران دینی به جای الگوهای سنتی رهبری که تنها به دنبال تعیین هدف و مسیر بوده‌اند، می‌توانند بر توان‌افزایی گروه‌های مؤمنان، اعم از مرد و زن، برای مشارکت فعال در ساختن جامعه‌ای هم‌راستا با اهداف اجتماعی مذکور مبادرت ورزند. رهبران دینی، با حفظ انسجام درونی اجتماع دینی و پرهیز از تحزب و تفرقه، مؤمنان را از طریق تعلیم و تربیت رسمی یا غیررسمی، به جای تماشاگر منفعل تاریخ بودن، به بازیگرانی تبدیل می‌کنند که در تحقق اجتماعاتی که وعده‌ی تأسیس عدالت و اتحاد آن زینت‌بخش کتبشان است، تلاش می‌کنند. درحقیقت، سازمان‌ها و نهادهای دینی در تلاش خواهند بود که ورای بی‌تفاوتی و انفعالی که ممکن است ناشی از فشارهای اجتماعی، یا حتی برداشت‌هایی خاص از دین باشد، حرکت کرده و باورمندان را به حرکت به سوی ساخت اجتماعاتی مبتنی بر آرمان‌ها و باورهایشان که در تطابق با نیازها و قواعد زیست مدرن است، تشویق نمایند.

اما تلاش‌های رهبران و سازمان‌های دینی در طول تاریخ، عمدتاً مورد سوءظن قرار گرفته است. یکی از عوامل چنین تردیدی از سوی دین‌ناباوران و یا جوامع غیردینی نسبت به سلامت رفتار و نیت رهبران و سازمان‌های دینی به درک ایشان از فهم حقیقتی است که خود را نمایندگان آن معرفی کرده‌اند. به عبارت دیگر، نسبت بین حقیقت و تلقی رهبران و سازمان‌های دینی از حقیقت، می‌تواند نشان‌دهنده‌ی میزان مداراگری دین‌باوران با جامعه‌ی بزرگ‌تر باشد. هرچقدر رهبران و اجتماع دینی، تلقی‌ای متواضعانه

از حقیقت داشته باشند و معتقد باشند که فهمشان از حقیقت در حال تکامل است، میزان مداراگری ایشان بیشتر خواهد بود.

موضع معرفت‌شناسانه‌ای که پیروان یک دین در مواجهه با متن کتاب مقدس خود اتخاذ می‌کنند، تأثیر شگرفی بر شکل‌گیری «عمل» دینی دارد. ادعای دستیابی به حقیقت مطلق از سوی کاوشگران معنای متن دینی، باب گفت‌وگو را چه در بین اجتماع باورمندان و چه در بیرون از آن می‌بندد و زمینه‌ی تعامل برای دریافت‌هایی متنوع‌تر از متن را مسدود می‌کند. چنین بن‌بست معرفت‌شناسانه‌ای، نه تنها با رویکردهای گشوده‌تری نسبت به گستره‌ی معنای متون دینی، که با روش‌های هرمنوتیکال که معنایی موسع‌تر برای متون مرجع سیاسی و فلسفی نیز قائل می‌شوند، دچار تزلزل گشته است. خوانشی از دین که متواضعانه به دنبال فهم‌هایی گشوده‌تر از متن می‌گردد، فهم در حال تکامل انسانی را که متأثر از پیشرفت‌های علمی و اجتماعی است به رسمیت می‌شناسد.

قبول ماهیت پیچیده و چندبعدی پدیدارهای مورد کاوش، چه در جهان فیزیکی و چه در جهان نظری، نوعی تلاش تدریجی و مداوم را برای فهم آن پدیدارها می‌طلبد. چنین رویکرد تدریجی‌ای می‌تواند با گذر زمان ادعای نزدیک‌تر شدن به مقصود متن را داشته باشد، هرچند هیچ‌گاه، چه به دلیل محدودیت‌های فهم انسانی و چه به دلیل پیچیده‌بودن پدیده‌ی مورد شناخت، نمی‌تواند ادعای فهم کامل حقیقت یا دریافت کامل معنای متن را نماید. یکی دیگر از نکاتی که مرتبط با ماهیت پیچیده‌ی متن است، موضوع زمان و زمینه‌ی اجتماعی طرح آن است که بسیاری از اندیشمندان دینی را به سوی «ترجمه‌ی فرهنگی» متن دینی‌شان سوق داده است. تمامی این وجوه مانع از ادعای فهم نهایی متن یا هرگونه پدیدار دیگری است.

ظهور عینی آرمان‌های دینی در اجتماعات دینی، زمینه‌ی حضور سازنده، گفت‌وگو و تعامل با جامعه‌ی بزرگ‌تر را نیز فراهم می‌سازد و از سویی دیگر میزان اعتماد جامعه‌ی دینی و غیردینی را نسبت به وعده‌هایی که همواره رهبران و یا سازمان‌های دینی داده‌اند را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. از طریق ساخت و ایجاد اجتماعاتی که تجلی‌بخش آرمان‌ها و اصولی که هر دینی به آن اعتقاد دارد است که ادیان می‌توانند نشان دهند که تا چه مقدار در عمل موفق به ایجاد اجتماعاتی شده‌اند که توانایی زیست در دنیای مدرن را دارند. از طریق ایجاد اجتماعاتی که هویت‌های وحدت‌بخش و فروتنی معرفت‌شناسانه از خود نشان می‌دهند است که هم مقتضای زیست مدنی در دنیای مدرن متعهد جلوه‌گر می‌شود و هم اجتماعات دینی به‌جای داشتن رؤیای جهانی آرمانی در آینده، به محقق‌ساختن آرمان‌های خود در جهان واقعی کنونی مشغول می‌شوند. چنین اجتماعاتی به حدود زیست خود در دنیای مدرن واقف هستند و از قواعد عمومی و قانونی چنین زیستی اطاعت می‌کنند. درحقیقت، اجتماعات دینی حتی اگر با برخی از جریان‌های فکری و نیروهای اجتماعی جهان جدید دارای زاویه هستند، باید بتوانند در چهارچوب قوانین ملی و منطق تغییر قوانین که اکثریت مردم آن را به رسمیت شناخته‌اند و نظام فعلی نیز محصول تلاش‌هایی از طریق به‌کار بستن همان رویه‌های قانونی بوده است، عمل کنند. متعهدبودن به چنین چهارچوبی و ارتقای چنین گفتمانی در اجتماع مؤمنان، همچون دیگر اجتماعات موجود در یک جامعه‌ی بزرگ، نشانگر پایبندبودن به مصلحت عمومی و خیر همگانی است. به رسمیت‌شناختن منطق تغییر رویه‌ها در دنیای جدید، آموزش دادن آن به اجتماع مؤمنان و متعهدبودن به ساختار و محتوای آن، تا هنگامی که محتوای آن از همان طریق معین عوض نشده

است، بخشی از وظیفه‌ی نهادهای دینی و مؤسسات حاکم بر اجتماعات دینی است.

### خاتمه

از آنچه ذکر شد، مشخص است که برای سازگاری دولت‌ملت‌ها و دین، تحولی هم در هر دوی آن‌ها و هم در فهم ما از آن‌ها ضروری است. برای حرکت به سوی یک رابطه‌ی مطلوب‌تر، فرایند بزرگی از تجربه و یادگیری لازم خواهد بود. به این منظور، لازم است آگاهی عمومی از موضوعات مربوط به رابطه‌ی دولت‌ملت با دین و تجارب حاصله در دیگر نقاط دنیا افزایش یابد و مسائل اصلی مطروحه در این رابطه به گفت‌وگوهایی وسیع در سطح جامعه تبدیل شود تا پاسخ به بسیاری از پرسش‌ها و چالش‌ها از یک فرایند مشورت گسترده، تدریجاً به دست آید و بر آن‌ها توافق و اجماع عمومی حاصل شود. همچنین از آنجا که دولت‌ملت‌های مختلف بنا بر شرایط خاص خود انتخاب‌های مختلفی درباره‌ی شیوه‌های ارتباط خود با دین برگزیده‌اند و در نتیجه‌ی انتخاب‌های خود به نتایج متفاوتی نیز رسیده‌اند. آگاهی از این انتخاب‌ها و نتایج آن‌ها، به دور از کپی کردن این راه‌حل‌ها، می‌تواند به انتخاب‌های آگاهانه‌تری منجر شود و از حرکت در مسیرهای بن‌بست و بی‌فایده جلوگیری کند.

## درباره‌ی لزوم تعامل نگرش‌های دینی و عرفی

یورگن هابرماس\*  
برگردان: پویا موحد

جامعه‌های «پساسکولار» حتماً در مقطعی در گذشته وضعیت «سکولار» داشته‌اند. بنابراین، استفاده‌ی مناسب از این تعبیر مناقشه‌انگیز به جامعه‌های ثروتمندی مانند جوامع اروپایی یا کشورهای مثل کانادا، استرالیا و نیوزلند محدود است که در آن‌ها، بعد از جنگ جهانی، پیوندهای مردم با دین

---

\* یورگن هابرماس نظریه‌پرداز نامدار آلمانی است. آنچه خواندید برگردان این نوشته‌ی او با عنوان اصلی زیر است:

Jurgen Habermas, "Notes on a post-secular society", *Sign and Sight*, 18 June 2008.

به‌طرز مستمر یا به‌شکلی ناگهانی گسسته شده است. در این مناطق آگاهی فزاینده‌ای نسبت به این واقعیت وجود دارد که شهروندان در جوامع سکولار زندگی می‌کنند. بر حسب شاخص‌های جامعه‌شناختی، تغییر در رفتارهای دینی و باورهای جمعیت‌های محلی اصلاً به اندازه‌ای نیست که انتصاب عنوان «پساسکولار» را بر این جوامع موجه سازد. اوج گرفتن روند دین‌داری غیرسازمان‌یافته و دین‌داری به‌شیوه‌ی معنویت‌گرایی در حدی نیست که کاهش عضویت در جوامع عمده‌ی دینی را جبران کرده باشد.<sup>۱</sup>

ارزیابی مجدد بحث‌های جامعه‌شناختی درباره‌ی سکولارشدن جوامع با وجود این، دگرگونی‌های جهانی و درگیری‌های مربوط به مسائل دینی ما را درباره‌ی این فرض که دین نقش خود را از دست داده، دچار تردید می‌کند. هرچند پیوند تنگاتنگ مفروض میان مدرن‌شدن جامعه و سکولارشدن جمعیت برای مدتی بسیار طولانی مخالفی نداشت، اخیراً تعداد جامعه‌شناسان حامی این فرضیه در حال کاهش بوده است.<sup>۲</sup> این فرضیه بر سه ملاحظه که در نظر اول محتمل به نظر می‌رسند، مبتنی است. نخست اینکه پیشرفت علم و فناوری، باعث ترویج فهمی انسان‌محور از جهان «افسون‌زدایی شده» می‌شود زیرا علیت می‌تواند تمامیت وقایع و وضعیت‌های تجربی را توضیح داد؛ و ذهنی که علم آن را توانمند کرده، با جهان‌بینی‌های خدامحور و ماوراءالطبیعی به‌آسانی خونمی‌گیرد. دوم اینکه با تنوع‌یافتن و تقسیم کارکردها میان خرده‌نظام‌های اجتماعی، کلیساها و دیگر سازمان‌های دینی تسلط خود را بر قانون و حقوق، سیاست، خدمات رفاهی عمومی، تعلیم و تربیت و علم از دست می‌دهند و خود را به کارکرد درست خویش یعنی سامان‌دهی شیوه‌های رستگاری محدود می‌کنند.

کاربرد دین به موضوعی خصوصی تبدیل می‌شود و دین به‌طور کلی تأثیر عمومی و نقش خود را از دست می‌دهد. سوم، رشد جوامع از مرحله‌ی کشاورزی به صنعتی و پسا صنعتی، سطح رفاه مردم را به متوسط و بالاتر از آن ارتقا می‌دهد و امنیت اجتماعی بیشتری با خود به همراه دارد. با کاهش مخاطرات زندگی، مردم کمتر نگران بقای خود هستند و کنش‌های دینی که با استمداد از ایمان به قدرتی «والا تر» یا کیهانی، نویدبخش تاب‌آوری در مصیبت‌های محتمل و کنترل‌نشده‌ی اند، ضرورت خود را از دست می‌دهند. این‌ها دلایل اصلی در حمایت از نظریه‌ی سکولار شدن جوامع هستند. در میان متخصصان جامعه‌شناسی، این فرضیه بیش از دو دهه مورد مناقشه بوده است.<sup>۳</sup> اخیراً، بعد از انتقاداتی نه‌چندان بی‌اساس علیه دیدگاه‌های اروپا محور تنگ‌نظرانه، حتی از «پایان نظریه‌ی سکولار شدن جوامع» سخن گفته می‌شود.<sup>۴</sup> جوش و خروش اجتماع‌های دینی در ایالات متحده‌ی آمریکا هرگز فروکش نکرده و درصد ثابتی از شهروندان آن از نظر دینی متعهد و فعال هستند. با این حال، آمریکا همچنان نوک پیکان مدرن شدن جوامع است. این کشور تا مدت‌ها استثنایی بزرگ در روند سکولار شدن جوامع تلقی می‌شد اما با یک نگاه وسیع جهانی به فرهنگ‌ها و ادیان جهان گستر دیگر، اکنون به نظر می‌رسد که آمریکا نمونه‌ای از روند عادی جوامع دیگر باشد، نه یک استثنا.

از این دیدگاه تجدیدنظر طلبانه، پیشرفت اروپا که روزی تصور می‌شد عقلانیت غربی‌اش الگوی سایر کشورهای جهان باشد، در واقع یک استثنا است و نه نمودار روند عادی جوامع و مسیری غیر عادی را طی کرده است. این ما هستیم که راهی جداگانه در پیش گرفته‌ایم، نه آن‌ها.<sup>۵</sup> مهم‌تر از همه، سه پدیده که با یکدیگر هم‌پوشانی دارند، در هماهنگی با یکدیگر تصور

«احیای دین» در سطح جهانی را القامی کنند: گسترش فعالیت‌های تبشیری (الف)، رادیکال‌شدن بنیادگرایانه‌ی گروه‌ها و جوامع (ب) و استفاده‌ی سیاسیِ ابزاری از خشونت بالقوه که به‌طور ذاتی در بسیاری از ادیان جهان وجود دارد (پ).

(الف) نخستین نشانه‌ی پویایی جوامع دینی این واقعیت است که گروه‌های راست‌گیش یا دست‌کم محافظه‌کار درون کلیساها و نظام‌های دینیِ پابرجا، در همه‌جا در حال رشد هستند. این موضوع در مورد دین هندو و دین بودایی همان‌قدر درست است که در مورد سه دین بزرگ توحیدی. چشمگیرتر از همه، انتشار منطقه‌ای این ادیانِ پابرجا در آفریقا و کشورهای شرق و جنوب‌شرقی آسیاست. موفقیت‌های تبلیغی ظاهراً علاوه بر عوامل دیگر به انعطاف ساختارهای سازمانی مرتبط وابسته است. کلیسای کاتولیک رومی که فراملی و چندفرهنگی است، با روند جهانی شدن بهتر وفق یافته است تا کلیساهای پروتستان که سازمان‌دهی ملی دارند و بیشترین افول را داشته‌اند. از همه پویاتر، شبکه‌های غیرمتمرکز اسلام (به‌ویژه در جنوب صحرای آفریقا) و مسیحیان تبشیری (به‌ویژه در آمریکای لاتین) هستند. وجه ممیزه‌ی آن‌ها شکلی منحصر به فرد از دین‌داری است که از رهبران فرهمند الهام می‌گیرد.

(ب) جنبش‌های دینی‌ای که رشد بسیار سریعی دارند، مانند مسیحیان پنج‌جابه‌ای (Pentecostals) و مسلمانان تندرو، رامی‌توان بی‌درنگ «بنیادگرا» خواند. آن‌ها یا با جهان مدرن در جنگ هستند یا از آن به گوشه‌ی انزوا پناه برده‌اند. شیوه‌ی خاص پرستش در آن‌ها معنویت‌گرایی و موعودگرایی را با برداشت‌های خشک اخلاقی و ظاهرگرایی نسبت به متون مقدس ترکیب می‌کند. برعکس، «جنبش‌های عصر جدید» که از دهه‌ی ۱۹۷۰ به



تعداد زیاد جوانه زده‌اند، نوعی التقاط‌گرایی «کالیفرنایی» را از خود نشان می‌دهند؛ آن‌ها نیز مانند مسیحیان تبشیری شکل‌های سازمان‌زدایی‌شده‌ای از کنش‌های دینی را در بر دارند. در ژاپن تقریباً چهارصد فرقه مانند این به وجود آمده است که عناصری از دین بودایی و دیگر ادیان پرطرف‌دار را با شبه‌علم و معتقدات اختصاصی ترکیب می‌کنند. در جمهوری خلق چین، سرکوب سیاسی فرقه‌ی فالون‌گونگ، پرشماری «ادیان جدید» را که گفته می‌شود تعداد پیروانشان به ۸۰ میلیون نفر می‌رسد، در کانون توجه قرار داده است.<sup>۶</sup>

(پ) حکومت روحانیان در ایران و تروریسم اسلامی فقط نمونه‌های چشمگیر این واقعیت هستند که خشونت بالقوه‌ی مکنون در ذات دین، در فضای سیاسی سربرکشیده است. اختلافاتی که همچون آتش زیر خاکستر و در اصل غیردینی هستند، وقتی به زبان دینی درمی‌آیند، شعله می‌کشند. این موضوع در مواردی چون «غیرسکولارشدن» اختلافات خاورمیانه، سیاست ملی‌گرایان هندو، اختلاف ادامه‌دار میان هند و پاکستان<sup>۷</sup> و بسیج راست‌گرایان دینی در آمریکا قبل از حمله به عراق و در طول آن، جلوه یافته است.

روایتی توصیفی از یک «جامعه‌ی پاسکولار» - و این مسئله که از لحاظ هنجاری شهروندان چنین جامعه‌ای درباره‌ی خود چه باید بیندیشند پیش‌تر به مناقشه‌ی جامعه‌شناسان بر سر فاصله‌گیری مفروض اروپای سکولار از بقیه‌ی جهان که آکنده از تحرک دینی است، اشاره کردم؛ اما در اینجا مجال بحث بیشتر درباره‌ی آن وجود ندارد. تصورم این است که اطلاعات جمع‌آوری‌شده از سراسر جهان هنوز نظریه‌ی مدافعان فرایند

سکولارشدن جوامع را به طرزى تعجب‌آور قویاً تأیید می‌کند.<sup>۸</sup> از نظر من، ضعف نظریه‌ی سکولارشدن جوامع در واقع نتیجه‌گیری‌های عجولانه‌ای است که حاکی از استفاده‌ی نادقیق از مفاهیم «سکولارشدن» و «مدرن شدن» است. واقعیت این است که در هنگام اختصاص کارکردهای مختلف به خرده‌نظام‌های اجتماعی متمایز، کلیساها و اجتماع‌های دینی خود را به شکلی فزاینده به کارکرد اصلی خویش یعنی مراقبت ساده از پیروان، محدود کردند و به‌ناچار از دیگر نقش‌های خود در سایر حیطه‌های اجتماعی دست برداشتند. در همان حال، کنش‌های دینی نیز به حیطه‌ای خصوصی‌تر و ذهنی‌تر واپس رفت. میان اختصاصی‌ترشدن کارکرد نظام دینی و فردگرایانه‌ترشدن کنش‌های دینی نوعی همبستگی وجود دارد.

اما همان‌طور که حوزه‌کازانوا به‌درستی تأکید کرده است، اینکه دین بعضی کارکردهای خود را از دست داده و فردگرایانه‌تر شده لزوماً به‌معنای آن نیست که دین در حوزه‌ی سیاسی یا فرهنگ جامعه یا در شیوه‌های زندگی فردی، تأثیرگذاری و نقش خود را از دست می‌دهد.<sup>۹</sup> ظاهراً اجتماع‌های دینی کاملاً فارغ از فراوانی تعداد پیروانشان، همچنان «جایگاهی» در زندگی جوامع عمدتاً سکولار دارند. اینکه امروزه آگاهی عمومی در اروپا چقدر بر حسب ملزومات «جامعه‌ای پساسکولار» قابل توصیف است، بستگی بدان دارد که به چه میزان هنوز باید «در محیطی که به‌طور فزاینده سکولار می‌شود، خود را با استمرار وجود جوامع دینی تطبیق دهد».<sup>۱۰</sup> قرائت بازنگری‌شده از فرضیه‌ی سکولارشدن جوامع از نظر محتوایی تغییرات کمتری داشته و تغییرات بیشتر به پیش‌بینی‌های مبتنی بر این فرضیه درباره‌ی نقش «دین» در آینده مربوط می‌شود. توصیف جوامع مدرن به‌عنوان جوامع «پساسکولار»

به تغییراتی در آگاهی این جوامع اشاره دارد. من این تغییرات را در وهله‌ی اول با سه پدیده مرتبط می‌دانم.

نخست، درک گسترده از منازعات جهانی که معمولاً به لباس مخاصمات دینی درآمده‌اند، آگاهی عمومی را متحول می‌کند. اکثر شهروندان اروپایی آن قدر از نسبت خود با افق جهانی آگاهند که برای یادآوری آن نیازی به حضور جنبش‌های بنیادگرای خشونت‌آمیز و ترس از تروریسم نیست. این وضعیت، اعتقاد سکولار به ناپدیدشدن دین در آینده‌ی قابل‌پیش‌بینی را تضعیف و فهم سکولار از جهان را از هر شوق پیروزمندانه‌ای محروم می‌کند. آگاهی از زندگی در یک جامعه‌ی سکولار دیگر با این اطمینان همراه نیست که مدرن‌شدن اجتماعی و فرهنگی جوامع تنها در صورتی می‌تواند متحقق شود که تأثیرگذاری عمومی دین و نقش آن در زندگی فردی تضعیف شده باشد.

دوم، دین نه‌تنها در حال کسب نقش پررنگ‌تری در سطح جهان است بلکه در حوزه‌ی عمومی در سطح ملی نیز همین روند در جریان است. منظورم این واقعیت است که کلیساها و سازمان‌های دینی در حوزه‌ی عمومی جوامع سکولار به‌طور فزاینده نقش «اجتماع‌های تفسیرگر» را بر عهده گرفته‌اند.<sup>۱۱</sup> آن‌ها فارغ از قانع‌کننده بودن یا نبودن استدلال‌هایشان، می‌توانند با مشارکت در گفت‌وگوها درباره‌ی مسائل کلیدی بر افکار عمومی و اراده‌ی جمعی تأثیر بگذارند. جوامع کثرت‌گرای ما سازی مناسب برای زخمه‌های این مداخلات ادیان هستند زیرا تضادهای ارزشی به‌طور فزاینده‌ای این جوامع را دچار تفرقه کرده و باید از طرق سیاسی به این تضادها سامان داد. خواه در مناقشات مربوط به قانونی کردن سقط‌جنین یا مرگ خودخواسته‌ی

بیماران، یا در مورد مسائل اخلاق زیست‌شناختی در پزشکی تولید نسل یا در ارتباط با حفاظت از حیوانات یا تغییرات اقلیمی، این گونه مسائل بستر اختلافات چنان غیرشفافی است که از ابتدا به هیچ وجه نمی‌توان پیش‌بینی کرد که کدام حزب می‌تواند شواهد اخلاقی قانع‌کننده‌تری در دفاع از موضع خود ارائه کند.

برای تأکید بر رابطه‌ی این موضوع با ما، اجازه دهید یادآوری کنم که پویایی و عیان بودن اجتماع‌های دینی بیگانه، توجه مردم را به کلیساها و اجتماعات دینی خودی جلب می‌کند. همسایگان مسلمان، دین‌داری به سبک یک دین رقیب را به ناچار جلوی چشم شهروندان مسیحی می‌آورند و آگاهی شهروندان سکولار از پدیده‌ی حضور عمومی دین را نیز تشدید می‌کنند.

سومین مشوق تغییر در آگاهی جمعیت جوامع، مهاجرت «کارگران میهمان» و پناهندگان است، به‌ویژه از کشورهای که پیشینه‌ی فرهنگی سنتی دارند. از قرن شانزدهم، اروپا مجبور بوده با فرقه‌گرایی مذهبی درون فرهنگ و جامعه‌ی خود کنار بیاید. به دنبال موج مهاجرت‌های کنونی، چالش تنوع شیوه‌های زندگی که در جوامع مهاجران معمول است، با مشکل ناسازگاری‌های صریح‌تر میان ادیان مختلف پیوند خورده است. این چالش فراتر از تکرر در فرقه‌هاست. در جوامعی مانند ما که هنوز گرفتار فرایند دردناک تحول به جوامع پسااستعماری مهاجران است، آنچه همزیستی میان جوامع دینی مختلف را دشوارتر می‌کند، مسئله‌ی دشوار ادغام اجتماعی فرهنگ‌های مهاجران است. در حالی که جامعه با فشار بازارهای جهانی نیروی کار درگیر است، ادغام اجتماعی، حتی در شرایط تحقیق‌آمیزی که از نابرابری‌های فزاینده‌ی اجتماعی ناشی می‌شود، ضرورتاً باید انجام گیرد. اما این داستانی دیگر است که در اینجا نمی‌توان به آن پرداخت.

تا اینجا برای پاسخ به این پرسش که چرا می‌توانیم جوامع سکولار شده‌ی امروزی را «پساسکولار» بنامیم، موضع یک ناظر جامعه‌شناس را اتخاذ کرده‌ام. در این جوامع، دین تأثیر عمومی و نقش خود را حفظ می‌کند و در همان حال، اطمینان سکولار از اینکه گسترش مدرنیته در سطح جهانی به افول دین منجر خواهد شد، تضعیف می‌شود. اما اگر از اینجا به بعد بخواهیم از دیدگاه یک شرکت‌کننده به این مسئله بپردازیم، با پرسشی کاملاً متفاوت، یعنی پرسشی هنجاری مواجه می‌شویم: به خود به‌عنوان عضو یک جامعه‌ی پاساسکولار چگونه باید بیندیشیم و چه انتظارات متقابلی باید از یکدیگر داشته باشیم تا اطمینان حاصل کنیم که در کشور-ملت‌های مستحکم و پابرجا، روابط اجتماعی با وجود رشد تنوع فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌های دینی، متمدن باقی می‌ماند؟

امروز همه‌ی جوامع اروپایی با این پرسش مواجهند. در ماه فوریه که این درس‌گفتارها را آماده می‌کردم، در تعطیلات آخر هفته سه عنوان خبری مختلف را مشاهده کردم. سارکوزی، رئیس‌جمهور فرانسه، ۴ هزار پلیس اضافه به حومه‌ی بدنام پاریس فرستاد زیرا شورش‌های جوانان مغربی در آن‌ها شدت گرفته بود؛ اسقف اعظم کانتربری توصیه کرد که قانون‌گذاران بریتانیایی بخش‌هایی از قوانین خانوادگی شریعت اسلام را در مورد جمعیت‌های محلی مسلمان به کار گیرند؛ و مجموعه‌ای آپارتمانی در لودویگ‌شافن دچار آتش‌سوزی شد و در آن نه نفر تُرک که چهار نفرشان کودک بودند، کشته شدند. هرچند شواهدی مبنی بر آتش‌افروزی عامدانه وجود نداشت این ماجرا اگر نگوییم بهت و حیرت، دست‌کم بدبینی عمیقی را میان رسانه‌های ترکیه برانگیخت که به‌نوبه‌ی خود نخست‌وزیر ترکیه را تشویق کرد که از آلمان دیدار کند. طی این سفر، او سخنرانی‌های

دوپهلوی انتخاباتی در منطقه‌ی کلن انجام داد که واکنش شدید رسانه‌های آلمانی را در پی داشت.

از زمان حملات سپتامبر ۲۰۰۱، این‌گونه مناقشات لحن تندتری به خود گرفته است. در هلند قتل تئو وان گوگ گفتمان عمومی پرحرارتی را برانگیخت، همان‌طور که ماجرای کاریکاتورهای پیامبر اسلام در دانمارک چنین کرد. این مناقشات ویژگی‌های خاصی داشته‌اند؛<sup>۱۲</sup> تلاطمات ناشی از آن‌ها از مرزهای ملی فراتر رفته و بحثی در سطح اروپا به راه انداخته است.<sup>۱۳</sup> من به فرضیات اولیه‌ای علاقه‌مندم که بحث درباره‌ی «اسلام در اروپا» را چنین پرشور کرده است. اما پیش از آنکه به هسته‌ی فلسفی اتهامات متقابل در این زمینه پردازم، اجازه دهید که تصویری کلی از نقطه‌ی مشترکی که سرمنزل این گروه‌های متضاد است، ارائه کنم؛ یعنی تفسیری درست از آنچه معمولاً آن را «جدایی کلیسا از حکومت» می‌خوانیم.

### حرکت از یک همزیستی دشوار به تعادلی میان شهروندی مشترک و تنوع فرهنگی

سکولارشدن حکومت پاسخی مناسب به جنگ‌های فرقه‌ای در شروع مدرنیته بود. اصل «جدایی کلیسا از حکومت» به‌طور تدریجی فهمیده شد و در بدنه‌ی قوانین هر ملت به‌شکلی متفاوت ظاهر شد. تا حدی که حکومت‌ها، هویتی سکولار برای خود قائل بودند، اقلیت‌های مذهبی قدم‌به‌قدم (ابتدا تنها تحمل شدند و بعد) حقوق بیشتری دریافت کردند: ابتدا حق اجرای اعمال مذهبی در خانه، سپس اظهار دین و در نهایت حق برابر برای نمایان کردن کنش‌های مذهبی در ملاعام. نگاهی تاریخی به این فرایند دردناک که تا قرن بیستم ادامه داشت، به ما نشان می‌دهد که این

موفقیتِ پرارزش، یعنی آزادی فراگیر دینی که به همه‌ی شهروندان به‌طور یکسان تعمیم یافت، چه پیش شرط‌هایی داشت.

بعد از جنبش اصلاح دینی، حکومت ابتدا با یک وظیفه‌ی اولیه مواجه شد. جامعه‌ای که بر مبنای خطوط مذهبی دچار تفرقه شده بود، نیاز به آرامش داشت. به عبارت دیگر، لازم بود که آرامش و نظم برقرار شود. در بستر مناقشات کنونی، مارگریت دو مور، نویسنده‌ی هلندی، به شهروندان کشورش این نقطه‌ی آغاز را یادآوری می‌کند:

«مدارا» معمولاً در کنار «احترام» به کار می‌رود، با این حال مدارای ما و ریشه‌های آن به قرن شانزدهم و هفدهم بازمی‌گردد و مبتنی بر احترام نیست. کاملاً برعکس، ما از دین پیروان سایر ادیان متنفر بودیم. کاتولیک‌ها و کالوینیست‌ها ذره‌ای احترام برای دیدگاه‌های طرف مقابل قائل نبودند و جنگ‌های هشتادساله‌ی ما تنها شورشی علیه اسپانیا نبود بلکه جهاد خون‌بار کالوینیست‌های راست کیش علیه کاتولیک‌ها بود.<sup>۴</sup> به‌زودی به این مطلب خواهیم رسید که مارگریت دو مور چه نوع احترامی را در ذهن داشت.

برای تحقق آرامش و نظم، حکومت‌ها ناچار بودند که موضعی بی‌طرف داشته باشند، حتی وقتی که به دینی که در کشور رواج داشت، مقید بودند. در کشورهایی که جنگ‌های مذهبی جریان داشت، حکومت باید طرفین متخاصم را خلع سلاح می‌کرد، ترتیباتی برای همزیستی صلح‌آمیز میان مذاهب متضاد ایجاد می‌کرد و وضعیت شکننده‌ی حضور آن‌ها در کنار یکدیگر را تحت نظارت قرار می‌داد. در کشورهایی مانند آلمان و هلند که دچار تفرقه‌ی مذهبی بودند، خرده‌فرهنگ‌های متضاد بعداً هریک در گوشه‌ای متعلق به خود خانه گرفتند و بنابراین در جامعه از یکدیگر احتراز می‌کردند. وقتی در اواخر قرن هجدهم انقلاب‌هایی برای تثبیت حاکمیت

قانون اساسی به وقوع پیوست و در نتیجه‌ی آن‌ها نظام سیاسی جدیدی گسترش یافت که مطابق آن اختیارات کاملاً سکولار حکومت تحت حاکمیت قانون و اراده‌ی دموکراتیک مردم قرار گرفت، دقیقاً همین شکل از همزیستی بود (و این چیزی است که می‌خواهم بر آن تأکید کنم) که ناکافی از آب درآمد.

حکومت مبتنی بر قانون اساسی تنها با این شرط می‌تواند آزادی دینی برابر را برای شهروندان خود تضمین کند که آن‌ها دیگر خود را در اجتماع‌های دینی خویش محدود نکنند و میان خود و دیگر اجتماع‌ها دیوار نکشند. از همه‌ی خرده‌فرهنگ‌ها، چه دینی و چه غیر آن، انتظار می‌رود که اعضای خود را در فضای اجتماع خود محدود نکنند تا شهروندان بتوانند یکدیگر را در جامعه‌ی مدنی به‌عنوان اعضای یک اجتماع سیاسی واحد به رسمیت بشناسند. آن‌ها به‌عنوان شهروندان دموکراتیک قوانینی برای خود به وجود می‌آورند که بر اساس آن به آن‌ها به‌عنوان افراد شهروند، حق حفظ هویت فرهنگی و داشتن جهان‌بینی مخصوص به خود، تعلق می‌گیرد. این ارتباط تازه میان حکومت دموکراتیک، جامعه‌ی مدنی و خرده‌فرهنگ‌های تحت حفظ، کلید فهم درست دو خواسته‌ای است که امروزه با یکدیگر در مجادله افتاده‌اند، هرچند در واقع قرار بوده که مکمل یکدیگر باشند زیرا برنامه‌ی جهان‌شمول جنبش روشنگری به‌هیچ‌وجه با حساسیت درباره‌ی حفظ هویت‌های خاص (یعنی وجه ممیزه‌ی چندفرهنگی‌گرایی صحیح) تضاد ندارد.

حاکمیت قانون در نظم لیبرال پیشاپیش آزادی مذهبی را به‌عنوان یک حق اساسی تضمین می‌کند، به این معنا که سرنوشت اقلیت‌های مذهبی دیگر بسته به لطف حکومتی نسبتاً روادار نیست. با این حال، آنچه در اصل کاربرد



بی‌طرف این اصل آزادی دینی را امکان‌پذیر می‌کند، حکومت دموکراتیک است.<sup>۱۵</sup> وقتی اجتماع‌های ترک‌ها در برلین، کلن یا فرانکفورت بخواهند محل دعای خود را از حیاط‌خلوت‌ها خارج کنند و مسجدهایی بناکنند که از دور پیداست، دیگر اصل آزادی دینی مطرح نیست بلکه مسئله شیوه‌ی کاربرد منصفانه‌ی آن است. اما توجیهاات مستدل برای مشخص کردن آنچه باید تحمل شود یا نشود تنها حاصل یک فرایند مشورتی پرشمول است که بر مبنای آن اراده‌ی دموکراتیک شکل می‌گیرد. وقتی طرفین متخاصم در فرایند دستیابی به توافق متقابل به‌شکلی برابر با هم مواجه می‌شوند، اصل مدارا از این اتهام که تنها جلوه‌ای از لطف و ترحم است، از ابتدا مبرا می‌شود.<sup>۱۶</sup> اینکه مرز میان آزادی مثبت دینی (یعنی حق انجام کنش‌های دینی شما) و آزادی منفی (یعنی حق شما برای دورماندن از کنش‌های دینی افراد دیگر) را کجا باید ترسیم کرد، مرافعه‌ای واقعی است که همیشه مناقشه‌انگیز خواهد بود. اما در دموکراسی کسانی که ولو به‌طور غیرمستقیم تحت تأثیر نتیجه‌ی این مرافعه هستند، خود در فرایند تصمیم‌گیری درباره‌ی آن مشارکت می‌کنند.

البته «مدارا» تنها با اجرا و انطباق قوانین مرتبط نیست و در زندگی روزمره نیز باید جلوه کند. مدارا به معنای آن است که پیروان یک دین، پیروان سایر ادیان، و بی‌دینان همه باید حق عمل به کنش‌های دینی، زیستن بر مبنای شیوه‌های زندگی و باورداشتن به عقایدی را که خود نادرست می‌دانند، به دیگران اعطا کنند. این اعطای حق را باید بنیانی مشترک پشتیبانی کند که بر اساس آن طرفین یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند. به این وسیله می‌توان بر ناسازگاری‌های ضدیت‌انگیز غلبه کرد. به رسمیت‌شناختن را نباید با پذیرش ارزشمندی فرهنگ‌های دیگر یا قبول شیوه‌های زندگی بیگانه،

یا اعتقادات و کنش‌های نامقبول اشتباه گرفت.<sup>۱۷</sup> نیاز ما به مدارا تنها در ارتباط با جهان‌بینی‌ها و عادت‌هایی است که آن‌ها را اشتباه می‌دانیم و دوست نداریم. بنابراین، اساس این به‌رسمیت‌شناختن، احترام به این یا آن خصوصیت و موفقیت دیگری نیست بلکه آگاهی از این واقعیت است که دیگری عضوی از یک جامعه‌ی شمول‌گراست که شهروندان آن از حقوق برابر برخوردارند و هر فرد در آن در رابطه با مشارکت‌های سیاسی خود در قبال دیگران مسئولیت دارد.<sup>۱۸</sup>

صحبت از چنین کاری آسان و اجرای آن مشکل است. لازمه‌ی شمول برابر همه‌ی شهروندان در جامعه‌ی مدنی نه‌تنها فرهنگی سیاسی است که اجازه نمی‌دهد نگرش‌های لیبرال با بی‌تفاوتی اشتباه گرفته شوند بلکه چنین شمولی تنها زمانی می‌تواند به عمل درآید که بعضی شرایط واقعی برای آن ایجاد شود. از جمله‌ی این شرایط، آموزش کاملاً فراگیر در مهدکودک‌ها، مدارس و دانشگاه‌ها با حمایت ویژه از فرودستان است و نیز وجود فرصت برابر برای دسترسی به بازار آزاد. اما در بستر کنونی، آنچه برای من مهم‌تر است، تصویری از یک جامعه‌ی مدنی فراگیر است که در آن حق برابر شهروندی و تنوع فرهنگی به‌شکلی درست مکمل یکدیگرند.

برای نمونه، تا زمانی که بخش چشمگیری از شهروندان ترک‌تبار مسلمان آلمان با وطن قبلی خود پیوندهای سیاسی محکم‌تری داشته باشند، عرصه‌ی عمومی و صندوق‌های رأی از آرای اصلاح‌گر آن‌ها محروم خواهد بود، آرایه‌ی که برای بسط گستره‌ی ارزش‌ها در فرهنگ سیاسی حاکم ضروری است. بدون مشارکت دادن به اقلیت‌ها در جامعه‌ی مدنی، فرایندهای مکمل دوگانه نمی‌توانند دست‌در‌دست هم پرورش یابند. مقصود من از فرایندهای دوگانه از یک سو بازشدن جامعه‌ی سیاسی نسبت به ادغام فرهنگ‌های

اقلیتِ بیگانه با حفظ حساسیت نسبت به تنوع آن‌ها، و از سوی دیگر، باز شدن متقابل این خرده‌فرهنگ‌ها به روی جامعه سیاسی کشور است، به‌شکلی که آن‌ها اعضای خود را به مشارکت در حیات سیاسی آن جامعه در سطح وسیع تشویق کنند.

### جنگ فرهنگی میان چندفرهنگی‌گراییِ رادیکال و سکولاریسم ستیزه‌جو: پیش‌فرض‌های فلسفی

برای پاسخ به این پرسش که چگونه باید به خود به‌عنوان اعضای یک جامعه‌ی پساسکولار بیندیشیم، می‌توانیم این دو فرایند درهم‌تنیده را راهنمای خود قرار دهیم. دو حریف ایدئولوژیک که در مناقشات عمومی این دوران با یکدیگر مقابله می‌کنند، به‌ندرت توجه می‌کنند که چگونه هر فرایند با دیگری سازگار است. گروه چندفرهنگی‌گرایان به‌ضرورت حفظ هویت‌های جمعی متوسل می‌شوند و طرف دیگر را متهم می‌کنند که مدافع «بنیادگرایی در طرفداری از روشنگری» هستند، درحالی‌که سکولارها اصرار دارند که اقلیت‌ها بدون مصالحه باید در چهارچوب سیاسی موجود ادغام شوند و طرف مقابل را به «خیانت چندفرهنگی‌گرایانه» نسبت به ارزش‌های اصلی روشنگری متهم می‌کنند. در برخی کشورهای اروپایی گروه‌سومی نیز نقش مهمی را در این مناقشات بازی می‌کند.

هدف از مبارزات «چندفرهنگی‌گرایان» اصلاح بی‌طرفانه‌ی نظام قضایی و سازگار کردن آن با ادعاهای اقلیت‌های فرهنگی است که خواهان رفتار برابر با خویش هستند. آن‌ها نسبت به سیاستِ ادغام اجباری که به ریشه‌کنی فرهنگ‌ها منجر می‌شود، هشدار می‌دهند. به‌گفته‌ی آن‌ها حکومت سکولار ادغام اقلیت‌ها را در جامعه‌ی شهروندانِ برابر نباید چنان با اجبار پیش برد

که باعث جدایی افراد از بسترهای هویت‌ساز خود شود. از این دیدگاه اجتماع‌گرایانه، سیاست ادغام مطلق در معرض این اتهام قرار دارد که اقلیت‌ها را وادار به تبعیت از الزامات فرهنگ اکثریت می‌کند. امروزه، اوضاع به نفع چندفرهنگی‌گرایان نیست: «نه‌تنها دانشگاهیان، بلکه سیاست‌مداران و روزنامه‌نگاران نیز روشنگری را قلعه‌ای قلمداد می‌کنند که باید در مقابل افراطی‌گرایی اسلامی از آن دفاع کرد».<sup>۱۹</sup> این واکنش به‌نوبه‌ی خود انتقاداتی از «بنیادگرایی در طرف‌داری از روشنگری» را برمی‌انگیزد. برای مثال، تیموتی گارتون‌آش در «نیویورک ریویو آو بوکس» (۵ اکتبر ۲۰۰۶) مدعی آن است که «حتی زنان مسلمان با شیوه‌ی هرسی علی (Hirsi Ali) مخالف هستند که به‌جای مخالفت با فرهنگ ملی، منطقه‌ای یا قبیله‌ای، با اسلام مخالف است».<sup>۲۰</sup> در واقع مهاجران مسلمان نمی‌توانند منفک از دین خود در جوامع غربی ادغام شوند و این ادغام باید شامل دین آن‌ها نیز باشد.

از سوی دیگر، هدف مبارزات سکولارها این است که پس‌زمینه‌ی افراد نادیده گرفته شود و همه‌ی شهروندان فارغ از پیشینه‌ی فرهنگی و تعلق مذهبی‌شان در جامعه ادغام شوند. این گروه نسبت به نتایج «سیاست هویتی» (politics of identity) هشدار می‌دهند، سیاستی که بیش از حد تلاش دارد با تغییر نظام قانونی، خصوصیات درونی فرهنگ‌های اقلیت را حفظ کند. از این دیدگاه «لاییک»، دین باید موضوعی کاملاً خصوصی باقی بماند. بر همین اساس است که پاسکال بروکنر (Pascal Bruckner) منکر حقوق فرهنگی است زیرا موجب ایجاد جوامع موازی می‌شوند، «گروه‌های کوچک و منزوی اجتماعی که هر یک تابع مجموعه‌ی هنجارهای متفاوتی هستند».<sup>۲۱</sup> بروکنر چندفرهنگی‌گرایی را در کلیت خود بدان محکوم

می‌کند که نوعی «نژادپرستی ضدنژادپرستی»<sup>۲۲</sup> است، گرچه حملات او بیشتر با چندفرهنگی‌گرایان تندرویی انطباق دارد که مدافع تعریف حقوق جمعی فرهنگی هستند. چنین حفاظت‌هایی از کلیت گروه‌های فرهنگی می‌تواند به‌واقع حق اعضای آن‌ها را برای انتخاب شیوه‌ی زندگی خود، نقض کند.

بنابراین، طرفین این مناقشه هر دو می‌توانند وانمود کنند که برای هدف واحدی مبارزه می‌کنند، یعنی به نفع جامعه‌ای لیبرال که اجازه می‌دهد شهروندان خودمختارش به‌شکلی متمدنانه با یکدیگر همزیستی داشته باشند. با وجود درهم‌تنیدگی روشن این دو جنبه، این دو گروه مجادلات تلخی در این باره دارند که آیا حفظ هویت‌های فرهنگی بر تحقق شهروندی مشترک اولویت دارد یا برعکس. چیزی که این مناقشه را تشدید می‌کند، فرضیات فلسفی متناقضی است که طرفین به‌درستی یا به‌نادرستی به دیگری نسبت می‌دهند. ایان بوروما (Ian Buruma) در اظهارنظری جالب گفته است که بعد از حملات ۱۱ سپتامبر مجادلات دانشگاهی درباره‌ی روشنگری، مدرنیته و پسامدرنیته از دانشگاه‌ها بیرون آمده و به عرصه‌ی عمومی وارد شده است.<sup>۲۳</sup> مجادلات پرحرارت را پیش‌فرض‌های مشکل‌ساز تشدید کرده است، یعنی از یک سو نسبی‌گرایی فرهنگی که نقد عقلانیت بر وزن آن می‌افزاید و از دیگر سو سکولاریسم خشک که بر انتقاد از دین اصرار دارد.

قرائت رادیکال از چندفرهنگی‌گرایی معمولاً بر این تصور استوار است که جهان‌بینی‌ها، گفتمان‌ها یا چهارچوب‌های مفهومی اصطلاحاً «در معیارها تفاوت بنیادین» دارند. از این دیدگاه بسترگرا، زندگی بر مبنای شیوه‌های فرهنگی مختلف از لحاظ معنایی جهان‌هایی بسته به وجود می‌آورد که

هریک از نظر معیارهای تعقل و حقیقت در دایره‌ی خود محدودند. بنابراین، فرض بر این است که هر فرهنگ باید همچون نوعی کلیت معنایی در بسته باشد و راهی برای گفت‌وگوی آن با دیگر فرهنگ‌ها وجود ندارد. جز در موارد استثنایی که مصالحه‌های غیرپایدار صورت می‌گیرد، تسلیم یا استحاله تنها راه جایگزین برای پایان دادن به تضاد میان چنین فرهنگ‌هایی است. با این فرض، از دیدگاه چندفرهنگی گرایانِ رادیکال، ادعای صحت جهان‌شمولِ برخی گزاره‌ها، مانند حمایت جهان‌شمول از دموکراسی یا حقوق بشر، چیزی نیست جز ادعای نوعی قدرت امپریالیستی که بر یک فرهنگ غالب تکیه دارد.

این قرائت نسبی‌گرایانه ناخواسته خود را از معیارهای لازم برای نقد رفتارِ تبعیض‌آمیز با اقلیت‌های فرهنگی محروم می‌کند. در جوامع پسااستعماری و مهاجرپذیر ما، تبعیض علیه اقلیت‌ها معمولاً در تعصبات فرهنگی موجود ریشه دارد و به کاربرد گزینشی اصول قانون اساسی می‌انجامد. پس اگر کسی ادعای شمول کامل این اصول قانونی را از ابتدا قبول نداشته باشد، هیچ جایگاهی باقی نمی‌ماند که از منظر آن بتوان فهمید چرا تفسیر قانون اساسی تحت تسلط تعصبات فرهنگی اکثریت درآمده است. (در اینجا نیازی به پرداختن به این مسئله‌ی فلسفی نمی‌بینم که چرا نسبی‌گرایی فلسفی که نتیجه‌ی نقد پسامدرن عقلانیت است، موضعی غیرقابل دفاع است.)<sup>۲۴</sup> اما خود این موضع به‌دلیلی دیگر نیز جالب توجه است: این موضع در خدمت نتیجه‌گیری سیاسی معکوس است و توضیح می‌دهد که چرا قائلان به آن به‌شکلی عجیب به طرف مقابل [یعنی مدافعان چندفرهنگی‌گرایی] پیوسته‌اند.

همین موضع نسبی‌گرایانه از قضا میان مسیحیان ستیزه‌جو نیز رواج دارد که

با بنیادگرایان اسلامی سرستیز دارند و مفتخرانه مدعی فرهنگ روشنگری هستند، خواه به‌عنوان بخشی از سنت کلیسای کاتولیک و خواه به‌عنوان ثمره‌ی خاص آیین پروتستان. از سوی دیگر، این محافظه‌کاران با گروه نامتجانس دیگری نیز همگام شده‌اند زیرا برخی از «چندفرهنگی‌گرایان» چپ‌گرای سابق نیز به جنگ‌جویان مبارزه‌طلب لیبرال تبدیل شده‌اند. این تازه‌گرویدگان حتی گاهی به‌صفت نئوکان‌ها یا «بنیادگرایان مدافع روشنگری» پیوسته‌اند.<sup>۲۵</sup> در جدال علیه بنیادگرایی اسلامی، آن‌ها ظاهراً توانسته‌اند فرهنگ روشنگری را بپذیرند، همان فرهنگی که روزی با آن تحت‌عنوان «فرهنگ غربی» مبارزه می‌کردند زیرا همیشه با نیت جهان‌شمول آن مخالف بوده‌اند: «روشنگری به‌ویژه به این دلیل جذاب شده است که ارزش‌های آن نه‌تنها جهان‌شمول است بلکه ارزش‌های غربی اروپایی است که به "ما" تعلق دارد.»<sup>۲۶</sup>

لازم به ذکر نیست که این سرزنش متوجه روشنفکران «لائیک» فرانسوی‌ال‌اصل نیست، یعنی کسانی که در اصل اصطلاح منفی «بنیادگرایان مدافع روشنگری» برای توصیف آن‌ها ساخته شد. اما اینجا نیز پیش‌فرض فلسفی‌ای وجود دارد که می‌تواند توضیح دهد چرا این نگهبانان سنت روشنگری که واقعاً جهان‌شمول‌گرا هستند، در رفتار به‌نوعی ستیزه‌جویند. از دیدگاه آن‌ها دین باید از حوزه‌ی عمومی سیاسی خارج شود و به عرصه‌ی خصوصی محدود بماند زیرا از دیدگاهی شناخت‌شناسانه، تاریخ انقضای آن به‌عنوان یک «دستگاه فکری» (یا آن‌طور که هگل می‌گوید، «ساختار اذهانی») سررسیده است. در پرتو یک نظام لیبرال مبتنی بر قانون اساسی، دین باید تحمل شود اما نمی‌تواند ادعا کند که برای هویت‌یابی هرکسی که واقعاً ذهنی مدرن دارد، منبعی ارائه می‌دهد.

### فرایندهای مکمل یادگیری: ذهنیت‌های دینی و سکولار

این موضع سکولارگرا، لزوماً مبتنی بر قضاوت فرد درباره‌ی درستی یا نادرستی این گزاره‌ی تجربی نیست که «شهروندان و اجتماع‌های دین‌دار حتی در جوامع عمدتاً سکولار همچنان در شکل‌گیری دیدگاه و اراده‌ی سیاسی سهیم خواهند بود». فارغ از اینکه کاربرد تعبیر «پساسکولار» را برای توصیف جوامع غربی اروپایی مناسب بدانیم یا نه، ممکن است به دلایل فلسفی قانع شده باشیم که اجتماع‌های دینی، تأثیر ماندگار خود را مدیون آن هستند که شکل‌های پیشامدرنِ تفکر به دلیل لجاجت و تعصب همچنان پایدار مانده‌اند؛ واقعیتی که نیازمند توضیح تجربی است. از دیدگاهی سکولارگرا، محتوای ایمان در هر حالت از نظر علمی بی‌اعتبار شده است. بر این مبنا، بحث‌ها درباره‌ی سنت‌های دینی و تعامل با شخصیت‌های دینی‌ای که هنوز تأثیرات عمومی چشمگیری دارند، به مجادلاتی شدید می‌انجامد.

در استفاده‌ی خود از کلمات، میان «سکولار» (secular) و «سکولارگرا» (secularist) تمایز قائل شده‌ام. برخلاف موضع بی‌اعتنای یک شخص سکولار یا ناباورمند که نسبت به صحت ادعاهای دینی ندانم‌انگار است، سکولارگراها موضعی جدلی در قبال آن دسته از دیدگاه‌های دینی اتخاذ می‌کنند که به‌رغم عدم اثبات ادعایشان از نظر علمی، همچنان در عرصه‌ی عمومی تأثیرگذارند. امروزه سکولاریسم معمولاً بر طبیعت‌گرایی «سخت» مبتنی است، یعنی شکلی از طبیعت‌گرایی که بر فرضیات علمی استوار است. برخلاف نسبی‌گرایی فرهنگی، در اینجا نیازی نمی‌بینم که به پیشینه‌ی فلسفی این تفکر اشاره‌ای کنم<sup>۲۷</sup> زیرا چیزی که نظر مرا



در بستر بحث کنونی به این موضوع جلب کرده این پرسش است که آیا بی‌ارزش‌شماری دین توسط سکولارگراها، اگر روزی میان اکثریت غالب شهروندان سکولار مشترک باشد، با دورنمای ارائه شده از تعادل پساسکولار میان تحقق شهروندی و حفظ تنوع فرهنگی از اصل سازگار است؛ یا اینکه ذهنیت سکولارگرایی این بخش از شهروندان درست مثل جهت‌گیری بنیادگرایانه‌ی بخشی از شهروندان دین‌دار با [آزادی در] کسب هویت هنجارین در یک جامعه‌ی پساسکولار ناسازگار خواهد بود؟ این پرسش در مقایسه با «ماجرای چندفرهنگی گرای»<sup>۲۸</sup>، ریشه‌های عمیق‌تری از مناقشات کنونی را آشکار می‌کند. مشکل ما کدام یک است؟

باید برای سکولارگراها این امتیاز را قائل شد که آن‌ها نیز بر شمول مصالحه‌ناپذیر و برابر جامعه‌ی مدنی نسبت به همه‌ی شهروندان اصرار دارند. از آنجا که یک نظم دموکراتیک نمی‌تواند بر ایجادکنندگان خود تحمیل شود، حکومت مبتنی بر قانون اساسی از شهروندان خود انتظار رعایت اخلاقی شهروندی را دارد که فراتر از اطاعت صرف از قانون است. شهروندان و اجتماع‌های دین‌دار نباید به‌شکلی سطحی خود را با نظم مبتنی بر قانون اساسی وفق دهند. از آن‌ها انتظار می‌رود که اعتباربخشی سکولار به اصول قانون اساسی را در بستر دین خود بپذیرند.<sup>۲۸</sup> همان‌گونه که مشهور است، کلیسای کاتولیک نخستین بار در سال ۱۹۶۵ با شورای دوم واتیکان پرچم خود را بر دیرک لیبرالیسم و دموکراسی افراشت. و در آلمان، کلیساهای پروتستان روند مشابهی را طی کردند. بسیاری از اجتماع‌های اسلامی هنوز این فرایند یادگیری دردناک را در پیش دارند. مسلماً این بصیرت در جهان اسلامی نیز در حال رشد است که امروزه رویکردی تاریخی - هرمنوتیکی به

آموزه‌های قرآن لازم است. اما بحث درباره‌ی یک اسلام اروپایی مطلوب، دوباره به ما یادآوری می‌کند که اجتماع‌های دینی خود تصمیم خواهند گرفت که آیا اصلاح دین را به‌عنوان «دین حقیقی» خواهند پذیرفت یا نه.<sup>۲۹</sup> وقتی به چنین تحولی در آگاهی دینی که از شکل سنتی به‌شکلی خودآگاه‌تر در حرکت است، فکر می‌کنیم، چیزی که به ذهن می‌آید گونه‌ای از تغییرات است که پس از جنبش اصلاحات دینی در نگرش‌های شناخت‌شناسانه‌ی اجتماع‌های مسیحی در غرب رخ داد. اما تغییر در ذهنیت را نباید تجویز یا از طرق سیاسی در آن مداخله یا از طریق قانون آن را الزامی کرد. چنین تغییری در بهترین حالت نتیجه‌ی نوعی فرایند یادگیری است. و تنها از دیدگاه خودآگاهی سکولار مدرنیته است که این تغییر نوعی «فرایند یادگیری» دیده می‌شود. با نگاه به اخلاق شهروندی دموکراتیک و الزامات آن برای ذهنیت شهروندان، ما در اینجا دقیقاً به محدودیت‌های ذاتی یک نظریه‌ی سیاسی هنجارین که تنها حقوق و وظایف را مشخص می‌کند، می‌رسیم. فرایندهای یادگیری را می‌توان ترویج کرد اما نمی‌توان آن‌ها را از طریق اخلاق یا قانون تحمیل کرد.<sup>۳۰</sup>

اما آیا نباید این سؤال را از طرف مقابل نیز بپرسیم؟ آیا تنها سنت‌گرایی دینی است که نیازمند نوعی فرایند یادگیری است؟ آیا همان انتظارات هنجارینی که بر یک جامعه‌ی مدنی شمول‌گرا حاکم است، ارزش‌زدایی سکولارگرا از دین را همان‌قدر ممنوع نمی‌کند که، برای نمونه، انکار دینی حقوق برابر برای زنان و مردان را؟ مسلماً طرف سکولار نیز به‌نوعی فرایند یادگیری مکمل نیاز دارد، مگر آنکه ما بی‌طرفی حکومت سکولار نسبت به جهان‌بینی‌های دینی رقیب را با پاک‌سازی عرصه‌ی سیاسی عمومی از هر نوع اثرگذاری دین اشتباه گرفته باشیم.

مسئله‌ی حوزہ‌ی حاکمیت یک حکومت که استفاده‌ی موجه از قوه‌ی قاهره‌ی در تسلط آن است، نباید در معرض اختلافات میان اجتماع‌های دینی مختلف قرار گیرد، و گرنه ممکن است دولت به بازوی اجرایی اکثریتی دینی تبدیل شود که اراده‌ی خود را بر مخالفان تحمیل می‌کند. در یک حکومت مبتنی بر قانون اساسی، همه‌ی هنجارهایی که می‌توانند از نظر قانونی به اجرا گذاشته شوند، باید صورت‌بندی و توجیه عمومی‌شان به زبانی باشد که برای همه‌ی شهروندان قابل درک است. با این حال، بی‌طرفی دولت لزوماً به معنای ممنوعیت گفتار دینی در عرصه‌ی سیاسی عمومی نیست، البته تا وقتی که فرایند نهادینه‌ی تصمیم‌گیری در پارلمان، دادگاه‌ها و در سطوح دولتی و اداری مشخصاً از جریان‌های غیررسمی تبادل‌نظر سیاسی و شکل‌گیری ذهنیت‌ها در میان گستره‌ی وسیع‌تر شهروندان جدا بماند. لازمه‌ی «جدایی کلیسا از حکومت» وجود نوعی فیلتر میان این دو عرصه است، فیلتری که تنها به سخنان «ترجمه‌شده» یعنی سکولار اجازه می‌دهد از میان سروصداهای گوش‌خراش و گیج‌کننده‌ی عرصه‌ی عمومی به مباحثات رسمی در نهادهای حکومتی راه یابند.

در دفاع از چنین شیوه‌ی لیبرالی دو دلیل می‌توان آورد. اول، کسانی که نه می‌خواهند و نه می‌توانند اعتقادات اخلاقی و کلمات مورد استفاده‌ی خود را به دینی و غیردینی تقسیم کنند، باید اجازه داشته باشند در شکل‌دادن به اراده‌ی سیاسی مشارکت کنند حتی اگر زبانی دینی را به کار برند. دوم، حکومت دموکراتیک نباید به شکلی پیش‌گیرانه ترکیب پیچیده‌ی صداها را از عرصه‌ی عمومی خارج کند زیرا برای آن معلوم نخواهد بود که آیا با این کار جامعه را از منابع محدودی که برای تولید معنا و شکل‌دادن به هویت افراد وجود دارد محروم کرده است یا نه. به‌ویژه در جاهایی که روابط اجتماعی

ضعیف‌اند، سنت‌های دینی از این قدرت برخوردارند که حساسیت‌های اخلاقی و ادراکات شهودی و وحدت‌بخش را به شکلی قانع‌کننده بیان کنند. پس دشواری تحقق سکولاریسم در این است که شهروندان سکولار باید در جامعه‌ی مدنی و در عرصه‌ی سیاست عمومی شهروندان مذهبی جامعه‌ی خود را همچون هم‌تایانی برابر بپذیرند.

اگر شهروندان سکولار در مواجهه با شهروندان همتای خود در جامعه دچار این پیش‌فرض باشند که آن‌ها به علت ذهنیت دینی خود نباید به‌عنوان مردمانی هم‌عصر و مدرن جدی گرفته شوند، دوباره ارتباط آن‌ها تا سطح همزیستی پایین خواهند رفت و دیگر بنیانی وجود نخواهد داشت تا بر اساس آن یکدیگر را به رسمیت شناسند و بنابراین شهروندی مشترک میان آن‌ها قوام خود را از دست خواهد داد. از شهروندان سکولار انتظار می‌رود که پیشاپیش این احتمال را نادیده نگیرند که شاید حتی در گفتارهای دینی محتوای با معنا و فهم‌های شهودی (ولو خالی از وضوح) بیابند، معناها و فهم‌هایی که می‌توانند ترجمه و به‌گفتمان سکولار وارد شوند.

بنابراین، اگر قرار باشد که تمام این ماجراها ختم به خیر شود، طرفین، هریک از دیدگاه خود، باید تفسیری از رابطه‌ی میان ایمان و دانش را بپذیرند که به آن‌ها اجازه می‌دهد آگاه از تاریخ و موقف خود به زندگی در کنار یکدیگر ادامه دهند.

- <sup>1</sup> D. Pollack (2003) **Säkularisierung – ein Moderner Mythos?** Tübingen: Mohr Siebeck.
- <sup>2</sup> H. Joas (2007) “Gesellschaft, Staat und Religion”, in H. Joas (ed.) **Säkularisierung und die Weltreligionen**. Frankfurt: Fischer, pp. 9-43.
- <sup>3</sup> J. Hadden (1987) “Towards Desacralizing Secularization Theory”, **Social Force**, 65, pp. 587-611.
- <sup>4</sup> “Gesellschaft, Staat und Religion”, pp. 9-43.
- <sup>5</sup> P.L. Berger (2005) **The Desecularization of the World: A Global Overview**. Michigan: Grand Rapids, pp. 1-18.
- <sup>6</sup> J. Gentz (2007) “Die religiöse Lage in Ostasien”, in H. Joas (ed.) **Säkularisierung und die Weltreligionen**. Frankfurt: Fischer, pp. 358-375.
- <sup>7</sup> cf. the essays by H.G. Kippenberg & H. v. Stietencron (2007) in H. Joas (ed.) **Säkularisierung und die Weltreligionen**. Frankfurt: Fischer, pp. 465-507 and pp. 194-223.
- <sup>8</sup> P. Norris & R. Inglehart (2004) **Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide**. Cambridge: Cambridge University Press.
- <sup>9</sup> J. Casanova (1994) **Public Religions in the Modern World**. Chicago.
- <sup>10</sup> J. Habermas (2001) **Glauben und Wissen**. Frankfurt: Special Edition of Edition Suhrkamp, p. 13.
- <sup>11</sup> Francis Schüssler Fiorenza (1992) “The Church as a Community of Interpretation”, in D. Browning & F. Schüssler Fiorenza (eds.) **Habermas, Modernity, and Public Theology**. New York: Crossroad, pp. 66-91.
- <sup>12</sup> G. Mak (2005) **Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik**. Frankfurt: Suhrkamp.
- <sup>13</sup> Th. Chervel & A. Seeliger (2007) **Islam in Europa**. Frankfurt: Suhrkamp.
- <sup>14</sup> M. de Moor (2007) “Alarmglocken, die am Herzen hängen”, in Th. Chervel & A. Seeliger (eds.) **Islam in Europa**. Frankfurt: Suhrkamp, p. 211.
- <sup>15</sup> برای تاریخ و تحلیل نظام‌مند، نگاه کنید به این مطالعه‌ی جامع:  
R. Forst (2003) **Toleranz im Konflikt**. Frankfurt: Suhrkamp.
- <sup>16</sup> J. Habermas (2005) “Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte”, in J. Habermas (ed.) **Zwischen Naturalismus und Religion**. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 258-278.

<sup>۱۷</sup> نگاه کنید به بحث من [هابرماس] و چارلز تیلور در:

J. Habermas (1993) **Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung**. Frankfurt: Fischer; J. Habermas (1996) "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat", in J. Habermas (ed.) **Die Einbeziehung des Anderen**. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 237-276.

<sup>۱۸</sup> درباره‌ی کاربرد عمومی دلیل، نگاه کنید به:

J. Rawls (1998) **Politischer Liberalismus**. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 312-366.

<sup>۱۹</sup> I. Buruma (2006) **Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance**. New York: Atlantic Books. (Carl Hanser Verlag), München, p. 34.

<sup>۲۰</sup> Timothy Garton Ash (2007) in Th. Chervel & A. Seeliger (eds.) **Islam in Europa**. Frankfurt: Suhrkamp, p. 45.

<sup>۲۱</sup> P. Bruckner (2007) Th. Chervel & A. Seeliger (eds.) **Islam in Europa**. Frankfurt: Suhrkamp, p. 67.

<sup>۲۲</sup> P. Bruckner, **Islam in Europa**, p. 62.

«چندفرهنگی گرایی ضامن برابری همه‌ی اجتماعات، و نه همه‌ی اعضای آن اجتماعات، است زیرا آزادی آن‌ها برای ترک سنت‌های خود را از ایشان سلب می‌کند.» نگاه کنید به:

B. Barry (2001) **Culture and Equality**. Cambridge: Polity; J. Habermas (2005) "Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus", in J. Habermas (ed.) **Zwischen Naturalismus und Religion**. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 279-323.

<sup>۲۳</sup> **Murder in Amsterdam**, p. 34.

<sup>۲۴</sup> سابقه‌ی نقد قاطع این قیاس‌ناپذیری یا عدم تناسب، به این سخنرانی معروف دونالد دیویدسون در سال ۱۹۷۳ برمی‌گردد:

D. Davidson (2005) "On the very Idea of a Conceptual Scheme" (deutsch: Was ist eigentlich ein Begriffsschema?), in D. Davidson & R. Rorty (eds.) **Wozu Wahrheit?** Frankfurt: Suhrkamp, pp. 7-26.

<sup>۲۵</sup> شاید مجله‌ی جدید **استندپوینت** که در لندن منتشر می‌شود به محل تجمع این گروه ناهمگون از روشنفکران تبدیل شود.

<sup>۲۶</sup> **Murder in Amsterdam**, p. 34.

بوروما در توصیف انگیزه‌ی این گروه از چپ‌گرایان چنین می‌گوید: «مسلمانان مثل آدم‌های ضدحالی هستند که سرزده در مهمانی ظاهر می‌شوند... حتی رواداری آدم‌های پیشرو در هلند هم نامحدود نیست. رواداری با کسانی که به‌طور غریزی آن‌ها را قابل اعتماد می‌دانیم و شوخ‌طبعی‌شان را می‌فهمیم آسان است... اما کاربرد این اصل در مورد افرادی که سبک زندگی‌شان را نگران‌کننده می‌دانیم، بسیار دشوارتر است...»

۲۷ نگاه کنید به نقد من [هایرماس] در:

H.P. Krüher (2007) **Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie**. Berlin: Akademie-Verlag, pp. 101-120 and pp. 263-304.

۲۸ این مسئله‌ی اصلی جان رالز است که اجماع هم‌پوشان میان گروه‌هایی با جهان‌بینی‌های متفاوت را برای پذیرش ماهیت هنجارین نظم قانونی جامعه ضروری می‌داند.

**Politischer Liberalismus**, pp. 219-264.

<sup>29</sup> I. Buruma (2007) “Wer ist Tariq Ramadan”, in Th. Chervel & A. Seeliger (eds.) **Islam in Europa**. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 88-110; B. Tibi, “Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa”, *ibid*, pp. 183-199.

<sup>30</sup> J. Habermas (2005) **Religion in der Öffentlichkeit**. pp. 119-154.

منبع: <https://www.aasoo.org/fa/articles/3095>





## لیبرالیسم جان رالزی و فلسفه‌ی سیاسی پسااسلام‌گرا در ایران

میثم بادامچی در گفت‌وگو با ایقان شهیدی

ایقان شهیدی: موضوع گفت‌وگوی ما نسبت اندیشه‌های جان رالز با ایران است، خصوصاً در بحث رابطه‌ی دین و لیبرال‌دموکراسی. شما کتابی نوشته‌اید که ترجمه‌ی تحت‌اللفظی عنوانش می‌شود: فلسفه سیاسی پسااسلام‌گرا: گفت‌وگوی روشنفکران ایرانی و لیبرالیسم سیاسی (۲۰۱۷، انتشارات اسپرینگر)<sup>۱</sup>، در آن کوشیده‌اید برخی اندیشه‌های رالز را در فضای فکری ایران بومی کنید و گفت‌وگویی میان جان رالز و روشنفکران ایرانی برقرار کنید. معنای «پسااسلام‌گرایی» دقیقاً چیست؟ آیا آنچه روشنفکران دینی مورد بحث در کتاب شما (مجتهدی شبستری،

حائری یزدی، مصطفی ملکیان و غیره) از آن دفاع می‌کنند، محدود کردن دین تنها به حوزه‌ی خصوصی و خارج کردن آن از حوزه‌ی عمومی است؟ میثم بادامچی: در تفسیر من از آثار متفکرانی که پسااسلام‌گرایشان خوانده‌ام، همچون عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری و عبدالله النعیم (از سودان)، پسااسلامیزه‌شدن فرایند پیچیده‌ای است که نتیجه‌ی آن دیانتی غیرانحصارطلب در حوزه‌ی عمومی است. در مقدمه‌ی کتاب توضیح داده‌ام که اگرچه نظریه‌پردازان سیاسی و روشنفکران پسااسلام‌گرا به یک «حکومت مدنی غیردینی» و منفک از ولایت فقیه تمایل جدی دارند، هم‌زمان خواهان نوعی از حضور دین در حوزه‌ی عمومی، در معنای ارتقای اخلاق و معنویت‌اند و در نتیجه، خصوصی‌سازی اسلام را توصیه نمی‌کنند. یعنی پسااسلام‌گرایی می‌تواند با یک «دین عمومی»<sup>\*</sup> حداقلی سازگار باشد؛ گرچه این نگاه را نباید هرگز وضعیتی شبیه جمهوری اسلامی تصور کرد. تفاوت مهم پسااسلام‌گرایان و اسلام‌گرایان در مورد جایگاه دین در حوزه‌ی عمومی در آنجاست که روشنفکران دینی پسااسلام‌گرا، برخلاف اسلام‌گرایان، مفهوم حکومت اسلامی را اساساً رد می‌کنند. پسااسلام‌گرایان در عین حال که معتقدند دین باید نقش سازنده‌ای را در جامعه‌ی مدنی ایفا نماید، تأکید دارند که حکومت باید نهادی خنثی باشد. مجتبی مهدوی با الهام از شانتال موف، متفکر بلژیکی، استدلال می‌کند پسااسلامیسم تلاشی است برای آفرینش یک مدرنیته‌ی بدیل که در آن پسااسلام‌گرایان به بازآفرینی و اصلاح انتقادی «سنت» می‌پردازند.<sup>۲</sup> چنین تفسیر مدرنی از سنت در گفت‌وگو با سنت باقی می‌ماند، در عین حال سنت‌گرایی به معنای دشمنی با مدرنیته را رد می‌کند.

---

\* public religion

پسااسلامیسم کوششی است برای «حک و اصلاح»\* و «ساختن و اساسازی»\*\* سنت دینی-ملی تا در نتیجه مدل‌های بومی از مدرنیته و دموکراسی برای کشوری چون ایران ارائه شود. مهدوی با برگرفتن اندیشه‌ی پسااسکولاریسم هابرماسی بر این باور است که موفقیت پروژه‌ی پسااسلامیسم منوط به ایجاد درکی متقابل میان شهروندان دین‌دار و سکولار است که در آن این دو گروه، «به‌جای آنکه به‌شیوه‌ای آمرانه و غیرمدنی با یکدیگر مواجه شوند، خود را در یک فرایند یادگیری مکمل [و متداوم] نسبت به هم ببینند». با تکیه بر واژگان هابرماس می‌شود پسااسلام‌گرایی را «پروژه‌ای ناتمام»\*\*\* توصیف کرد که در آن گفت‌وگوی انتقادی مداومی بین سنت و مدرنیته و نیز دین و دموکراسی برقرار می‌شود.<sup>۳</sup>

نسبت تأسیس لیبرالیسم سیاسی در غرب با تجربه‌ی جنگ‌های مذهبی میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در اروپا در قرون شانزدهم و هفدهم چیست؟ می‌دانیم اشارات مکرری به این جنگ‌ها و تأثیر عمیقشان در آثار رالز هست.

رالز معتقد است ایده‌ی رواداری که در قلب «لیبرالیسم سیاسی»\*\*\*\* قرار دارد، از نظر تاریخی در غرب در واکنش به تجربه‌ی جنگ‌های مذهبی و از جمله جنگ‌های سی‌ساله‌ی مشهور میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها رخ داد. تاریخ‌دانان می‌گویند در طول این جنگ‌ها چیزی حدود یک‌سوم

---

\* articulation and de-articulation

\*\* development and deconstruction

\*\*\* unfinished project

\*\*\*\* political liberalism

جمعیت برخی مناطق اروپا در نتیجه‌ی کشتار یا قحطی و بیماری نابود شدند. آلمان یکی از مراکز این جنگ‌ها بود. تنها پس از این جنگ‌ها بود که دولت‌های مسیحی اروپایی به تدریج به این نتیجه رسیدند که در قالب معاهداتی تفاوت‌های مذهبی یکدیگر را به رسمیت بشناسند و پذیرفتند بهتر است با زور شمشیر دین خویش را بر بقیه تحمیل نکنیم! البته در مراحل اول رواداری دینی و مسیحی تنها از سر اصطلاحاً «سازش موقت»<sup>\*</sup> و برای مصالح عملی رخ داد، بدون اینکه نظریه‌ای در مورد ارزش اخلاقی مداراوری و آزادی عقیده و وجدان در پس این تحولات باشد. چنان نظریاتی بعداً یا هم‌زمان توسط فلاسفه‌ی سیاسی لیبرال و کسانی چون جان لاک و اسپینوزا و... به وجود آمدند. لیبرالیسم سیاسی این‌گونه زاده شد. رالز در زمینه‌ی تأکید بر آزادی عقیده و مذهب تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید تمامی آزادی‌های پایه‌ای مندرج در نظام‌های لیبرال‌دموکراتیک را می‌توان به نوعی انگاره‌ی آزادی در دین و عقیده بازگرداند. در جایی می‌نویسد: «مفهوم یک جامعه‌ی [به‌لحاظ سیاسی لیبرال و] نیک‌سامان، مشتمل بر انگاره‌ی آزادی دینی است و چنان انگاره‌ی را تعمیم می‌دهد.»<sup>۴</sup> با این پیش‌فرض است که او آزادی عقیده و وجدان را در صدر فهرست آزادی‌های پایه‌ای که نیازمند حفاظت در سطح قانون اساسی یک نظام لیبرال‌دموکرات است، قرار می‌دهد.

با توجه به آنچه گفتید، مهم‌ترین منشأ تبعیض و نابرابری در قانون اساسی کنونی ایران در نظر شما، با الهام از رالز چیست؟

---

\* Modus vivendi

من در فصل آخر فلسفه‌ی سیاسی پسااسلام‌گرا و همین‌طور مواضعی دیگر کتاب استدلال کرده‌ام که ولایت مطلقه‌ی فقیه و تبعیض میان فقیهان و غیرفقیهان در قانون اساسی جمهوری اسلامی اساس تمام تبعیض‌هایی است که امروز در ایران جاری و ساری است و کوتاه‌کردن ید طولایی که فقیهان حتی در جزئی‌ترین امور سیاست‌کشور دارند شرط اساسی‌گذار به دموکراسی و آزادی‌خواهی است. استدلال من آن است که چالش بنیادین پیش روی نظام سیاسی ایران، از منظر لیبرالیسم سیاسی رالزی، موقعیت سیاسی متمایز و فرادستی است که به برخی فقهای شیعه، در آنچه که رالز و دیگر لیبرال‌ها از آن به‌عنوان «میدانگاه عمومی سیاسی»<sup>\*</sup> یاد می‌کنند اعطا شده است. نابرابری بنیادین بین فقها و غیرفقها که در متن قانون اساسی جمهوری اسلامی جای گرفته است، با استلزامات سیاست‌ورزی لیبرال در تضاد است که می‌گوید عدالت یک ساختار سیاسی مستلزم تضمین آزادی‌های بنیادین و برابر برای تمامی شهروندان، بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های دینی، اجتماعی، اقتصادی و جنسیتی آنهاست. نظر رالز حمایت و حفاظت از چهار آزادی بنیادین عقیده و وجدان، آزادی سیاسی، آزادی اجتماعات، و آزادی بیان در سطح قانون اساسی هر کشوری لازمه‌ی آن است که شهروندان بتوانند قوه‌ی اخلاقی داشتن برداشتی از خیر<sup>\*\*</sup> و قوه‌ی حس عدالت<sup>\*\*\*</sup> را در خود پیورانند و آنها را به‌طور کامل در زندگی اعمال کنند.

---

\* Modus vivendi

\*\* having a conception of good

\*\*\* sense of justice

آنچه رالز «اجماع هم‌پوشان» می‌نامد، با الهام از ایده‌ی رواداری برآمده از جنگ‌های مذهبی صورت‌بندی شده است. حالا که موضوع جنگ‌های مذهبی طرح شد، می‌شود مفهوم اجماع هم‌پوشان را توضیح بدهید؟ در لیبرالیسم سیاسی، معقول‌ترین شکل ثبات در یک دموکراسی، ثبات مبتنی بر «اجماع هم‌پوشان»<sup>\*</sup> است. برخلاف «سازش موقت» که رالز آن را شکل غیرایده‌آل ثبات دموکراتیک می‌داند، یک اجماع هم‌پوشان وجه اخلاقی قدرتمندی دارد و به تعبیر رالز زمانی روی می‌دهد که برداشت سیاسی از عدالت در درون آموزه‌های مختلفی که شهروندان بدان باور دارند، «همچون یک پیمانۀ<sup>\*\*</sup> یا سنجه، جای گرفته یا مندرج شده باشد».<sup>۵</sup> در اجماع هم‌پوشان ما خواهان توجیه برداشت سیاسی از عدالت<sup>\*\*\*</sup> از طریق استناد به هر آموزه‌ی جامع یا غیرجامع دینی یا اخلاقی سکولار که بدان باور داریم (اگر دین‌دار هستیم، مثلاً اسلام یا آیین بهائی و غیره) هستیم. اجماع هم‌پوشان فرض می‌گیرد که عدالت سیاسی در نهایت از آموزه‌های متفاوتی دینی یا اخلاقی برنیامده و «متضمن تحمیل آموزه‌ی مابعدالطبیعی مزبور بر ساختار پایه‌ی جامعه نیست».<sup>۶</sup>

فرض جان رالز بر این است که ثبات دموکراتیک در دو مرحله رخ می‌دهد: در مرحله‌ی نخست، دستیابی به ثبات صرفاً از طریق سازش موقت حاصل می‌گردد؛ بدین معنا که توافقی حاصل می‌آید که طرفین تخاصم (مثلاً در جنگ‌های مذهبی مورد اشاره) در آن اصولی از رواداری را بنا به دلایل ابزاری و مصلحت‌اندیشانه اتخاذ می‌کنند. استدلال رالز در لیبرالیسم سیاسی

---

\* overlapping consensus

\*\* module

\*\*\* political conception of justice

و قانون مردمان آن است که «تحت شرایط معقول و معمول»، پذیرش رواداری به‌عنوان یک سازش موقت و البته اندراج آن در قانون اساسی، با ظهور نسل‌های جدید و گذر زمان تدریجاً به پذیرش رواداری بر اساس مبانی اخلاقی و یا همان اجماع هم‌پوشان بدل می‌شود. عین جملات او چنین است: «رواداری دینی به‌لحاظ تاریخی در وهله‌ی نخست به‌عنوان سازش موقتی میان مذاهب متخاصم آن زمان [کاتولیک و پروتستان] رخ نمود و متعاقباً به یک اصل اخلاقی مورد پذیرش مردمان متمدن و ادیان عمده‌ی آن‌ها تبدیل گردید.»<sup>۷</sup>

رالز همچنین اجماع هم‌پوشان را همچون فرمولی هدایتگر برای ثبات معقول یک دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی در جهانی تحت حاکمیت صلح پایدار مفهوم‌پردازی می‌کند، یعنی بخشی از آنچه «آرمان‌شهر واقع‌گرایانه»<sup>\*</sup> اش می‌نامد.

آیا در شرایطی که به‌صورتی فزاینده جامعه‌ی ایران به‌سمت دین‌گریزی می‌رود، می‌توان هیچ ارتباطی یا کاربرستی از این دو ساخت مفهومی رالز، یعنی سازش موقت و اجماع هم‌پوشان، با واقعیت ایران یافت؟

لیبرالیسم رالز سیاسی است و این سیاسی بودن یعنی مستقل از همه‌ی «آموزه‌های جامع»<sup>\*\*</sup> متافیزیکی مذهبی یا سکولار است و همین‌طور مستقل از اینکه چه میزان از شهروندان یک جامعه دین‌دار هستند یا ناخدا‌باور یا آگنوستیک و غیره. رالز می‌گوید لیبرالیسم نباید در باورهای

---

\* realistic utopia

\*\* comprehensive

شخصی شهروندان مداخله کند و بر همین اساس لیبرالیسم سیاسی تمایلی به دین‌دارترشدن یا دین‌گریزترشدن جامعه یا اموری از این دست ندارد و بحثش این امور اصطلاحاً خصوصی نیست. فقط می‌گوید اگر شما دین‌دار و خدا‌باور یا سکولار و ناخدا‌باور هستید، می‌توانید و حتی مطلوب است که با تکیه بر آموزه‌ی دینی یا سکولار خودتان مفهوم سیاسی «عدالت همچون انصاف»<sup>\*</sup> یا هر مفهوم معقول دیگری از عدالت را بپذیرید و به این ترتیب به ثبات سیاسی یک جامعه‌ی لیبرال‌دموکرات کمک کنید و بر دوستی مدنی<sup>\*\*</sup> بیفزایید. پس از قضا اجماع هم‌پوشان بسیار به واقعیت جامعه‌ی امروز ایران نزدیک است و در توضیح وضعیت ما کار است چون چنان که توضیح دادم بیرون از نزاع‌های دینی می‌ایستد. این نظریه همان قدر در جامعه‌ای که ۸۰ درصد آن به خدا باور دارند قابل کار بست است که در مورد جامعه‌ای که ۸۰ درصدش منکر وجود خداوند هستند. البته چنان که در ادامه اشاره خواهم کرد گفتارهای مکملی هم در لیبرالیسم سیاسی هستند با نام بیانیه و حدس که دست شهروندان را در دست‌یازیدن به آموزه‌های جامع دینی و سکولار خود برای توجیه اصول عدالت در گفت‌وگو با یکدیگر و توجیه مبانی عدالت‌طلبی بازمی‌گذارند ولی این گفتارها هم جزو هسته‌ی اصلی لیبرالیسم سیاسی نیستند، بلکه مکمل آن هستند و کار بست آن‌ها هم از سوی شهروندان اجباری نیست، گرچه پسندیده و اخلاقی است.

یک نکته هم اضافه کنم در مورد مفهوم «آموزه‌ی جامع» یا فراگیر که بسیار مورد استفاده‌ی رالز است. آموزه‌ی جامع یعنی آموزه یا دکترینی که

---

\* justice as fairness

\*\* civil friendship



فردی با توسل به آن همه‌ی ارزش‌های خود در زندگی را تعریف می‌کند و ارزش‌گذاری می‌کند. رالز این مفهوم را در برابر آموزه یا امر سیاسی برساخته بود، یعنی آموزه‌ای که فقط ناظر به ارزش‌های سیاسی است و به فراتر از آن نمی‌پردازد. واقعیت آن است که این‌ها به اصطلاح جامعه‌شناسان «نمونه‌ی مثالی»<sup>\*</sup> هستند، یعنی در عالم واقع شما کمتر کسی را می‌توانید بیابید که همه‌ی ارزش‌های خود را از درون یک آموزه‌ی دینی یا سکولار خاص برگرفته باشد. این «نمونه‌ی مثالی» است که رالز، مانند هر فیلسوف سیاسی دیگری، برای نظریه‌پردازی بدان احتیاج داشت و برساخت تا اموری را در واقعیت جامعه توضیح دهد.

شاید زمان آن رسیده است که به رابطه‌ی انگاره‌ی خرد عمومی یا عقل عمومی در آثار رالز با واقعیت ایران بپردازیم. در ابتدا توضیح دهید که منظور رالز از خرد عمومی چیست و این مفهوم چه محدودیت‌هایی برای گفتار دینی در حوزه‌ی عمومی ایجاد خواهد کرد و سپس در رابطه با نسبت این مفهوم با وضعیت حضور دین در ایران توضیح دهید.

خرد یا عقل عمومی<sup>\*\*</sup> سومین روش رالزی توجیه<sup>\*\*\*</sup> (یا دلیل‌آوری) برای برداشت سیاسی عدالت است که در پروژه‌ی لیبرالیسم سیاسی معرفی شده. خرد عمومی، به زبان ساده، خرد شهروندانی است که به صورت آزاد و برابر در مباحث حوزه‌ی عمومی جامعه‌شان شرکت می‌کنند. رالز کثرت‌گرایی معقول در یک جامعه با فرهنگ دموکراتیک را اساس قرار می‌دهد و می‌گوید

---

\* ideal type

\*\* public reason

\*\*\* justification

یکی از اهداف لیبرالیسم سیاسی کشف شرایط و امکان یک مبنای عمومی معقول برای توجیه اصول بنیادین سیاسی از سوی شهروندان در خطاب به یکدیگر است. خرد عمومی زبان گفت‌وگو در حوزه‌ی عمومی است و نشان دهنده‌ی آرمان اخلاق شهروندی در یک جامعه‌ی دموکراتیک.

خرد عمومی هم‌زمان یک نظریه‌ی مشروعیت است. می‌شود تصور کرد اساس دولت مدرن زور است، یعنی دولت کاربرد مشروع خشونت را به خودش محدود کرده. رالز می‌گوید در یک دموکراسی معقول مبتنی بر قانون اساسی دموکراتیک، شهروندان در مقام اعضای اصطلاحاً «مجمع عمومی سیاسی»<sup>\*</sup> (یعنی به‌عنوان عضو مجلس، دولت، قوه‌ی قضاییه و نهادهایی از این دست) و حتی به‌هنگام رأی‌دادن (یا رأی‌ندادن!) به‌عنوان شهروند، همچنان «قدرت قاهره‌ی حکومت» را بر یکدیگر اعمال می‌کنند. مطابق انگاره‌ی عقل عمومی، این اعمال قدرت قاهره‌ی حکومتی فقط و فقط در صورتی مشروع است که شهروندان قادر باشند سیاست‌ها و اصولی را که حمایت می‌کنند و بدان‌ها رأی می‌دهند را در زبانی عمومی، یعنی زبانی سیاسی و عاری از مبانی مناقشه‌انگیز مابعدالطبیعی، به یکدیگر توضیح دهند. این زبان، زبان خرد یا عقل عمومی است. این آموزه که زبان مباحثات عمومی باید «سیاسی» (یعنی غیرمتافیزیکی و مستقل از آموزه‌های مذهبی) باشد در ادامه‌ی اصل مشروعیت آزادی‌خواهانه-لیبرال<sup>\*\*</sup> است که مطابق آن، «اعمال قدرت سیاسی از سوی ما تنها در صورتی پذیرفتنی و کاملاً قابل توجیه است که مطابق با قانون اساسی‌ای اعمال شود که بتوان به‌گونه‌ای

---

\* public political forum

\*\* public political forum

معقول انتظار داشت همه‌ی شهروندان بتوانند ضروریات آن را در پرتو اصول و آرمان‌هایی که به‌عنوان اشخاص معقول و عقلانی باورپذیرشان می‌یابند، تأیید کنند».<sup>۸</sup>

آیا این مفهوم خرد عمومی اخیر چالشی را پیش روی باورمندان دینی قرار می‌دهد که بتوانند با زبانی مفاهیم اعتقادی خود را صورت‌بندی کنند که عاری از مبانی مناقشه‌برانگیز مابعدالطبیعی باشد و از این طریق راهی را به‌سوی اجماعی هم‌پوشان فراهم کنند؟

مشاهده‌ی درستی است. این مفهوم از دین‌داران می‌خواهد با زبانی عمومی و غیردینی در حوزه‌ی عمومی با سایر هموطنان خود سخن بگویند، هموطنانی که ممکن است در بسیاری موارد دین‌دار هم نباشند. برای همین هم این مفهوم رالزی مورد نقد برخی دین‌داران در آمریکا واقع شده است و البته رالز کوشید در مقاله‌ی «بازاندیشی در ایده‌ی خرد عمومی» بدان‌ها پاسخ گوید. انگاره یا ایده‌ی خرد عمومی از من به‌عنوان شهروند می‌خواهد اگر مسلمان یا بهائی هستم با توسل به حدیث و روایت و آیات قرآن یا آموزه‌های آیین بهائی در حوزه‌ی عمومی حکم صادر نکنم و فقط بر اساس عقلانیت\* و معقولیت\*\* در این حوزه سخن بگویم تا سخنانم برای بقیه هم قابل فهم باشد. البته اگر بر اساس این دو متر و معیار استدلال و توجیهی در حوزه‌ی عمومی در راستای عدالت ارائه کردم، اینکه در کنارش و به‌عنوان مکمل بحث استدلالی مبتنی قرآن و حدیث یا آموزه‌های بهاء‌الله هم بیاورم

---

\* rationality

\*\* reasonableness

اشکالی ندارد چون پایبندی من به ارزش‌های بنیادین لیبرال‌دموکراسی را به صورت مضاعف نشان می‌دهد. بر اساس آنچه گفتم، قانون مجازات اسلامی در جمهوری اسلامی که اساس توجیه و بحث در مورد یکی از مهم‌ترین قوانین حوزه‌ی عمومی ایران یعنی قانون مجازات را بر اساس شریعت اسلامی، و نه عقلانیت و معقولیت لیبرال‌دموکراتیکی که مستقلاً با عقل قابل اثبات است، قرار می‌دهد، کاملاً با آموزه‌ی خرد عمومی و لیبرالیسم سیاسی رالز در تضاد است و در نقطه‌ی مقابل آن ایستاده. از قضا بسیاری ناعدالتی‌ها در قوانین جمهوری اسلامی مانند حجاب اجباری هم با تکیه بر همین قانون مجازات اسلامی توجیه می‌شود و برقراری عدالت در ایران بدون بازنگری در این قانون هرگز ممکن نیست.

رالز پس از گذر سالیانی چند در نظریه‌ی خود تعدیلاتی را وارد کرد که از این دوره با نام رالز متأخر نام برده می‌شود. ممکن است کمی هم درباره‌ی این گذار رالز از متقدم به متأخر و تفاوتی که در نسبت مفهوم خرد عمومی و صورت‌بندی ایده‌های دینی توضیح دهید؟

در آثار رالز دو خوانش از رابطه‌ی بین خرد عمومی و آموزه‌های جامع شهروندان قابل تفکیک است، گرچه در مورد تفاوت‌های میان این دو دوره نباید هرگز اغراق کرد، یعنی نباید تصور کرد در این فاصله تحولی انقلابی در اندیشه‌ی رالز رخ داده. رالز در خوانش اولیه (که «دیدگاه محدودگر»<sup>\*</sup> عقل عمومی خوانده شده) می‌گوید شهروندان در یک جامعه‌ی نیک‌سامان باید از توسل به آموزه‌های جامع دینی و اخلاقی در مباحثات سیاسی

---

\* restrictive

عمومی، خصوصاً آنجا که بحث به ضروریات قانون اساسی و عدالت پایه برمی‌گردد، خودداری کنند. رالز همان جا می‌پذیرد در جوامعی که دین نقش مهمی را در برداشت شهروندان از خیر ایفا می‌کند و همین‌طور جوامع در حال گذار به دموکراسی (مانند ایران!)، استدلال‌های جامع دینی می‌توانند وارد گفت‌وگوهای عمومی شود، البته به شرطی که این کار در نهایت به موقعیتی منتهی گردد که توسل به زبان ناب سیاسی و غیرماتافیزیکی در مباحثات عمومی، بتواند نهایتاً از سوی عموم شهروندان مورد احترام قرار گیرد.<sup>۹</sup>

خوانش اولیه‌ی رالز از خرد عمومی از سوی برخی منتقدین به همسویی با نظریه‌ی سکولاریزاسیون\* در جامعه‌شناسی دین متهم شده که مطابق آن، با متجددشدن یک کشور و جامعه در طول تاریخ، دین نیز لاجرم از حوزه‌ی عمومی پاپس می‌کشد.<sup>۱۰</sup> رالز بعدها در واکنش به منتقدان دین‌دار موضع خود را تعدیل کرد، گرچه چنان‌که اشاره شد همین برداشت متقدم از عقل عمومی هم دین را از حوزه‌ی عمومی به کل بیرون نمی‌کرد، خصوصاً در مواقعی که آموزه‌های دینی بتوانند نقشی در تحکیم ارزشهای لیبرال‌دموکراتیک در فرهنگ جامعه ایفا کنند، چنان‌که مثلاً شخصیت‌های مهمی در تاریخ آمریکا، از همه مشهورتر مارتین لوتر کینگ (-۱۹۲۹ ۱۹۶۸) با توسل به انجیل برده‌داری را رد کرده‌اند.

این رویکرد در صورت‌بندی متأخر جان رالز از عقل عمومی که آن را «دیدگاه شمولگرا از فرهنگ سیاسی عمومی» می‌نامد، حتی بیشتر نمود می‌یابد. در مقاله‌ی مشهور «بازاندیشی در ایده‌ی خرد عمومی» (۱۹۹۷)، که در واقع

---

\* secularization thesis

آخرین تقریر رالز پیش از فوتش از مفاهیم عمده‌ی لیبرالسم سیاسی است، رالز صریح می‌گوید «در هر زمانی» برداشت‌های جامع و متافیزیکی دینی و غیردینی از مفهوم خیر اجازهی ورود به مباحث سیاسی در حوزه‌ی عمومی را دارند، به این شرط که توان برآوردن «شرط»<sup>\*</sup> ترجمه‌پذیری را داشته باشند که مطابق آن «آموزه‌های جامع معقول»<sup>\*\*</sup> چه دین‌دارانه و چه غیردینی و سکولار، مجازند در هر زمانی در میانه‌ی مباحث سیاسی عمومی مطرح شوند، مشروط به اینکه هم‌زمان دلایلی سیاسی خودبسنده و کافی - و نه دلایلی که اساسشان صرفاً آموزه‌های جامع است - برای حمایت از آنچه که آموزه‌های جامع مورد بحث در توجیه آن ارائه شده‌اند، ارائه شود.<sup>۱۱</sup>

شما از دو گفتار<sup>\*\*\*</sup> مکمل برای مفاهیم اجماع هم‌پوشان و خرد عمومی در لیبرالیسم سیاسی سخن گفتید. رالز در کنار خرد عمومی از «حدس» و «بیانیه» هم در مقاله‌ی «بازاندیشی در ایده‌ی خرد عمومی» (۱۹۹۷) سخن می‌گوید و از تصمیمات شورای دوم واتیکان و همین‌طور خوانش رفرمیستی عبدالله‌النعمیم و محمود طاها از شریعت به‌عنوان مثال‌هایی از جمع‌پذیری آموزه‌های دینی با لیبرالیسم سیاسی مثال می‌زند. می‌شود در این زمینه هم توضیحی بدهید؟

همراه با «دیدگاه شمولگر» از خرد یا عقل عمومی، رالز دو گونه از گفتار

---

\* proviso

\*\* reasonable comprehensive doctrines

\*\*\* discourse

دینی به نام‌های «حدس [همدلانه]»<sup>\*</sup> و «بیانیه»<sup>\*\*</sup> را هم معرفی می‌کند که فاصله‌گذاری او را با نظریه‌ی سکولاریزاسیون در جامعه‌شناسی کلاسیک که ذکرش رفت حتی بیشتر عیان می‌کند. هم حدس همدلانه و هم بیانیه «گفتارهایی غیرعمومی» هستند که از انگاره‌ی خرد عمومی حمایت می‌کنند و تفاوت میان آن‌ها صرفاً تفاوت میان باورهای کنشگرانشان است. بیانیه هنگامی رخ می‌دهد که شهروند (معقولی) آشکارا نشان می‌دهد چگونه آموزه‌ی دینی جامعی که بدان باور دارد (مثلاً اسلام یا آیین بهائی و غیره) یک برداشت سیاسی لیبرال از عدالت را، بدون دچار شدن به تناقض، تأیید می‌کند. بیانیه به ما به‌عنوان گوینده این امکان را می‌دهد که نشان دهیم «چگونه ما از درون آموزه‌های [دینی] خودمان، می‌توانیم یک برداشت سیاسی عمومی معقول از عدالت را با اصول و ایدئال‌هایش تصدیق کنیم و چگونه این کار را در عمل انجام می‌دهیم».<sup>۱۲</sup> به بیان دیگر، هدف از اصطلاحاً بیانیه آن است که به سایر شهروندانی که به آموزه‌های جامع معقول ولی متفاوتی نسبت به ما باور دارند این اطمینان داده شود که ما نیز به‌عنوان فرد مؤمن، یک برداشت سیاسی در خانواده‌ی برداشت‌های معقول از عدالت را تصدیق می‌کنیم.

در حدس همدلانه، برخلاف بیانیه، گوینده خودش دین‌دار نیست ولی با دینی مشخص و متدینان آن دین همدل است، امکان خوانش دموکراتیک از آن دین را ممکن می‌داند و در این زمینه می‌کوشد. در حدس همدلانه به‌تعبیر رالی، «ما بر اساس آنچه که معتقدیم یا حدس می‌زنیم، آموزه‌های

---

\*  
conjecture  
\*\*  
declaration

پایه‌ی دینی یا سکولار عده‌ای دیگر است، استدلال می‌کنیم و می‌کشیم نشان دهیم که علی‌رغم آنچه که آن‌ها در بادی امر فکر می‌کنند، ایشان همچنان می‌توانند یک برداشت سیاسی معقول را تصدیق کنند که مبنایی برای استدلال عمومی هم باشد».<sup>۱۳</sup> کتاب آندرو مارچ با عنوان **اسلام و شهروندی لیبرال**<sup>۱۴</sup> چنان‌که من در فصل سوم کتابم شرح داده‌ام، نمونه‌ای از حدس همدلانه با تکیه بر منابع فقهی اسلام سنی است و هم‌زمان کوشیده این روش رالزی توجیه را شرح و بسط دهد و مبانی اخلاقی آن را بیشتر تدقیق کند.

رالز می‌گوید هم در بیانیه و هم حدس، شهروندان باورمند به دیدگاه‌های جامع معقول ولی مختلف به یکدیگر اطمینان خاطر می‌دهند که به مبانی دموکراسی و عدالت و رواداری باور دارند و در نتیجه پیوندهای مبتنی بر «دوستی مدنی» را در میان خویش تحکیم می‌بخشند. به تصریح رالز خوانش رفرمیستی عبدالله احمد النعیم (متولد ۱۹۴۶) و استادش محمود طاها (۱۹۸۵-۱۹۰۹) از شریعت اسلامی در کتاب **به سوی یک اصلاح اسلامی** (و همین‌طور کتاب متأخرتر النعیم با عنوان **اسلام و حکومت سکولار** که در سال ۲۰۰۸ و پس از مرگ رالز منتشر شد) نمونه‌ی خوبی از وضعیتی است که یک نفر از منظری اسلامی از ارزش‌های سیاسی خرد عمومی و قانون اساسی‌گرایی دموکراتیک و اجماع هم‌پوشان حمایت می‌کند.<sup>۱۵</sup>

نمونه‌ی دیگری که رالز در مورد بیانیه و حدس، سند آزادی‌های دینی موسوم به *Dignitatis Humanae* صادر شده از سوی شورای دوم واتیکان در سال ۱۹۶۵ است. بر اساس این سند که از تحولات مهم در دنیا پس از جنگ جهانی دوم در بحث رابطه‌ی مسیحیت کاتولیک و دموکراسی است،



کلیسای کاتولیک روم برای اولین بار آشکارا تعهد خود را به اصل آزادی دینی مندرج در قانون اساسی‌های لیبرال‌دموکراتیک مدرن و غربی بیان کرد و خود را از اتهام پیشین حمایت از نظام‌های غیردموکراتیک و دیکتاتوری بیش از پیش مبرا کرد.<sup>۱۶</sup>

به‌عنوان سؤال آخر از شما می‌پرسم که به نظر می‌رسد در ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷ تلاش‌هایی از سوی روشنفکران دینی در واکنش به خوانش رسمی و شریعت‌مدارانه از اسلام صورت گرفت که با کمی تسامح شاید بتوان آن را تلاشی «بیانیه» گونه از صورت‌بندی اسلام دانست. آیا هیچ تلاش متقابلی از سوی جامعه‌ی فرهیخته‌ی غیردین‌دار برای ارائه‌ی خوانشی همدلانه و دموکراتیک از دین صورت گرفته است؟

از نظر رالز غیردین‌داران به دو نحوه می‌توانند به رواج فرهنگ لیبرال‌دموکراتیک در جامعه کمک کنند. یکی اینکه نشان دهند که آموزه‌ی جامع یا غیرجامع سکولار مورد حمایت ایشان با برداشت معقول رالزی یا غیررالزی از عدالت سازگار است. مثل فمینیسم یا مارکسیسم یا طبیعت‌گرایی سکولار یا ملیت‌گرایی را در نظر بگیرید و فرض کنید فردی به قرائتی جامع از این آموزه‌ها باور دارد و عمده‌ی ارزش‌های خود را از یکی از این‌ها می‌گیرد. به زبان بسیار ساده وقتی یک آموزه‌ی سکولار یا دینی از نظر رالز معقول است که با اصل رواداری لیبرال که در بالا بحثش رفت و مبانی آزادی‌خواهی (یعنی بخش اول اصل عدالت همچون انصاف رالز)<sup>۱۷</sup> سازگار باشد.

بر این اساس، غیردین‌داران هم می‌توانند بیانیه‌ی سکولار موردنظر خودشان را صورت‌بندی کنند و نشان دهند آموزه‌ی جامع ایشان چطور رواداری و آزادی‌خواهی را در بر می‌گیرد و چطور با حقوق و آزادی‌های کسانی که در

جامعه‌ی دین‌دار هستند یا به هر نحوی عقاید ایشان را قبول ندارند سازگار است و آزادی و حقوق برابر ایشان را مانند آزادی و حقوق برابر هم‌کیشان نامعتقد خودشان گرامی می‌دارد. البته، چنان‌که اشاره کردم، کاملاً ممکن است غیردین‌داری از این هم فراتر رود و بکوشد پس از مطالعه‌ی همدلانه‌ی آموزه‌های یک دین خاص، مثلاً اسلام یا آیین بهائی، و تعمق کافی در آن‌ها سازگاری آن آموزه‌ها را با مبانی دموکراسی نشان دهد.

درمورد بخش دیگر سؤالتان به نظر من در جامعه‌ی ما، کوشش‌هایی که محمدرضا نیکفر به‌عنوان یک فرد سکولار و غیردین‌دار در زمینه‌ی گفت‌وگو با دین‌داران انجام داده، مثالی عینی درباره‌ی این است که چگونه ایده‌های لیبرالیسم سیاسی می‌تواند زمینه‌ی گفت‌وگو میان روشنفکران دینی و غیردینی و کلاً دین‌داران و نامعتقدان را فراهم‌تر آورد. البته رویکرد نیکفر تنها یک نمونه است و قطعاً افراد دیگری هم هستند که شاید تعدادشان در ایران امروز کم هم نباشد.

در ماه ژانویه‌ی ۲۰۱۷ در برنامه‌ی «پرگار» بی‌بی‌سی فارسی در میزگردی با عنوان «روشنفکران غیردینی و دینی، چه تعاملی؟» چشم‌انداز تعامل سازنده‌ی میان روشنفکران غیردینی و دینی مورد بحث قرار گرفت. محمدرضا نیکفر که با انتقاداتش از الهیات اسلامی هم شناخته شده است، در آن میزگرد بدون آنکه مستقیماً نامی از لیبرالیسم سیاسی ببرد، با الهام از رالز یا شاید هابرماس متأخر که مباحثش در زمینه‌ی رابطه‌ی دین و دموکراسی بی‌شبهت به رالز نیست، استدلال کرد که گرچه روشنفکران غیردینی و دینی در زمینه‌ی «حقیقت» با هم اختلاف‌نظرهای شاید حل‌نشده‌ی دارند، زمینه‌ی همکاری میان ایشان در موضوع دموکراسی خواهی و حول برداشتی مشترک از «عدالت» سیاسی (به‌تعبیر رالز) فراهم است.

نیکفر نحوه‌ی همکاری میان روشنفکران غیردینی و دینی بر سر برداشت سیاسی مشترک از عدالت را با این مثال شرح داد:

[فرض کنید] خانه‌ی مشترکی داریم و در خانه‌ی مشترک می‌خواهیم اصولی را بگذاریم برای کار [همکاری]. مثلاً در خانه‌ی مشترک می‌گوییم که جای این کارد اینجاست، نگذاریدش روی میز چون ممکن است بیفتد روی دست‌وپای من. و روی این توافق می‌کنیم. ولی اگر یکی آمد و گفت این کارد مقدسی است و جایگاه ویژه‌ای دارد و باید از این بالا آویزان باشد، من با این مشکل دارم. مشکل در امتیازخواهی است.

در این رویکرد، همزیستی بدیل خشونت‌ورزی است و برای دستیابی به چنین وضعیتی انسان‌های مذهبی و غیرمذهبی باید از «هرگونه اعمال ولایت، حالا به اسم تاریخ، به اسم فرهنگ، به اسم اینکه این ریشه در مردم ما دارد، یا هرچیز دیگری» سرباز زنند.

پیرو سخن نیکفر، می‌شود گفت که روشنفکران سکولار و دینی از اختلافات بنیادینی در مقام حقیقت، خصوصاً در ارتباط با جایگاه دین برخوردارند که با گفت‌وگو هم به‌آسانی قابل‌رفع نیست. مثلاً افرادی در دسته‌ی اول بر این باورند که شر بنیادگرایی اسلامی ریشه در آموزه‌های قرآنی و سنت اسلامی دارد، درحالی‌که دسته‌ی دوم عمدتاً بنیادگرایی را انحرافی از اسلام راستین می‌دانند. اما مانند نیکفر می‌شود گفت این ناسازگاری معرفتی بدین معنا نیست که همکاری در نقد و نفی استثمار و تبعیض و در دفاع از دموکراسی بیشتر برای آینده، ممکن نیست. به‌تعبیر او ما برای «جهیدن از حوزه‌ی حقیقت به حوزه‌ی عدالت» لازم نیست همه‌ی توشه‌ی معرفتی‌مان را با خود ببریم. باز با تکیه بر مثال خانه‌ی مشترک که ذکر شد: «من و شما می‌توانیم در مورد آرایش این خانه توافق داشته باشیم بدون آنکه نظرم‌مان

یکسان باشد در مورد اینکه جنس این [اشیا داخل خانه] چیست و این جنس از کجا آمده ولی ما می‌توانیم تشخیص دهیم [و به توافق نظر برسیم] این بهتر است اینجا باشد و اگر آنجا باشد مضر است.<sup>۱۸</sup>

نتیجه آنکه غیردین‌داران و دین‌داران به‌رغم اختلافاتشان در سپهر حقیقت، کاملاً می‌توانند در سپهر عدالت با یکدیگر همیاری نمایند؛ و چنان‌که آموزه‌های خرد عمومی و اجماع هم‌پوشان رالز به ما نشان می‌دهند، برای دستیابی به اجماع سیاسی-اخلاقی، توافق معرفت‌شناختی لازم نیست.

<sup>1</sup> Meysam Badamchi (2017) **Post-Islamist Political Theory: Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue**. Cham: Springer, 'Philosophy and Politics: Critical Explorations' Series.

<sup>2</sup> Mojtaba Mahdavi (2011) "Post-Islamist Trends in Post-revolutionary Iran", **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, 31(1), pp. 94-109; cf. Chantal Mouffe (1993) **The Return of the Political**. London & New York: Verso.

۳ بنگرید به:

Jürgen Habermas (2006) "Religion in the Public Sphere", **European Journal of Philosophy**, 14(1), pp. 1-12; d' Entreves (1996) Maurizio Passerin & Seyla Benhabib (eds.) **Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity**. Polity Press.

<sup>4</sup> John Rawls (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory", **the Journal of Philosophy**, 77(9), pp. 539-540.

۵ بنگرید به:

John Rawls (1996) **Political Liberalism**, paperback edition. New York: Columbia University Press, p. 387.

<sup>6</sup> **Political Liberalism**, p. 12.

<sup>7</sup> John Rawls (1999) **The Law of Peoples; With the Idea of Public Reason Revisited**. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, p. 113.

<sup>8</sup> **Political Liberalism**, p. 217.

<sup>9</sup> **Political Liberalism**, p. 249f.

<sup>۱۰</sup> به‌عنوان نمونه بنگرید به مرور کورزمن بر کتاب **اسلام و حکومت سکولار** عبدالله النعیم:

Charles Kurzman (2008) "An Islamic Case for a Secular State" (review of An-Naim's **Islam and the Secular State**), **The Immanent Frame**.

<sup>11</sup> John Rawls (1997) "The Idea of Public Reason Revisited", **The University of Chicago Law Review**, 64(3), p. 784.

<sup>12</sup> "The Idea of Public Reason Revisited", p. 786.

<sup>13</sup> ibid

<sup>14</sup> Andrew March (2009) **Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus**. Oxford: Oxford University Press.

آندرو مارچ، در حال حاضر استاد فلسفه‌ی سیاسی تطبیقی در دانشگاه ماساچوست آمریکا است. ۱۵ بنگرید به پاورقی زیر در مقاله‌ی «بازاندیشی در ایده‌ی خرد عمومی» رالز و همین‌طور کل دو کتاب به‌سوی یک اصلاح اسلامی و اسلام و حکومت سکولار از عبدالله النعیم:

"The Idea of Public Reason Revisited", pp. 782-783n;

Abdullahi Ahmed An-Naim (1990) **Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law**. Foreword by John Voll, Syracuse, New York: Syracuse University Press;

Abdullahi Ahmed An-Naim (2008) **Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia**. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.

۱۶ بنگرید به:

“The Idea of Public Reason Revisited”, p. 796n.

برای اصل سند شورای دوم واتیکان بنگرید به:

“Dignitatis Humanae: Declaration on Religious Freedom, on the Right of the Person and of Communities to Social and Civil Freedom”, Pope Paul VI, 7 December 1965.

۱۷ دو بند مفهوم یا برداشت مشهور «عدالت به مثابه‌ی انصاف» را از قرار زیر است: الف) هر شهروندی از حقی برابر از آزادی در یک طرح کاملاً مکفی از آزادی‌های بنیادین برابر برخوردار است؛ طرح مزبور [در آزادی فردی] لازم است با طرح مشابهی از آزادی‌ها برای همگان سازگار باشد.

ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی در صورتی مجازند که دو شرط را برآورده کنند. نخست، نابرابری اجتماعی و اقتصادی باید با مشاغل و مناصب به گونه‌ای در پیوند باشند که همگان، در راستای شرط برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها، از دسترسی به این مشاغل و مناصب برخوردار باشند؛ و دوم، چنین نابرابری‌هایی در نهایت باید بیشترین سود را برای کم‌بهره‌ترین اعضای جامعه فراهم آورد. بنگرید به:

**Political Liberalism**, p. 291.

۱۸ بنگرید به:

برنامه‌ی پرگار، «روشنفکری دینی و غیردینی: چه تعاملی؟»، بی‌بی‌سی فارسی. با اجرای داریوش کریمی و شرکت محمدرضا نیکفر، داریوش آشوری و ماشاءالله آجودانی، ۱۴ ژانویه‌ی ۲۰۱۷.

## بازآفرینی دین؛ شرط مشارکت دین در جامعه‌ی مدنی

دیوید پالمر در گفت‌وگو با ایقان شهیدی

دیوید پالمر استاد انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین در دانشگاه هنگ‌کنگ است. حوزه‌ی تدریس و تحقیق او مرتبط با تاریخ، مطالعات ادیان و چین‌شناسی است و شهرت او در وهله‌ی اول به دلیل نوشتن کتاب معروف *مسئله‌ی دین در چین مدرن\** است. از او کتب و مقالات متعددی در زمینه‌های ادیان چینی، تحول در نهضت‌های دینی و روحانی قرن بیستم تا امروز، جامعه‌ی مدنی، دائئوئیسم، آیین بهائی و نهضت‌های دینی مدرن و فراملی به چاپ رسیده است.

---

\* The Religious Question in Modern China

**ایقان شهیدی:** در زمانه‌ای که اکثر مردم به سکولاریسم اعتقاد دارند، چرا شما معتقدید که دین باید در جامعه‌ی مدنی مشارکت داشته باشد؟ این مشارکت از نظر شما باید چگونه باشد؟

دیوید پالمز: من معتقدم در بحث بر سر نقش دین در جامعه‌ی مدنی در نقاط مختلف جهان ما باید به «اصول معنوی» فکر کنیم. منظور من از اصول معنوی، اصولی همچون عدالت، وحدت و برابری زنان و مردان است. این‌ها اصولی هستند که می‌توان آن‌ها را جهان‌شمول در نظر گرفت و می‌توانند اصول مشترکی برای مردم از پیشینه‌ها و فرهنگ‌های مختلف، با باورهای دینی یا غیردینی، محسوب شوند. برای مثال، همه‌ی مردم موافق‌اند که ما در جامعه نیاز به میزان بیشتری عدالت یا برابری داریم. این‌ها اصولی هستند که مردم از هر پیشینه‌ای را پیرامون آرمان‌های مشترک گرد هم می‌آورند. من به این دلیل آن‌ها را اصول معنوی می‌نامم که از دیدگاه ادیان این اصول بازتابی از صفات خداوند یا انعکاس رابطه‌ی ما با او هستند. در دیدگاه دینی، عدالت صرفاً یک خواسته‌ی انسانی نیست بلکه یکی از خصوصیات روح انسان است.

**منظورتان از اینکه برخی از ادیان عدالت را به‌عنوان خصوصیت روح انسان می‌دانند چیست و چه ارتباطی با نحوه‌ی مشارکت دین در عرصه‌ی عمومی خواهد داشت؟**

اگر فرض کنیم که آن‌طور که ادیان می‌گویند خدا تجسد عالی‌ترین شکل عدالت است، پرسشی که با آن مواجهیم این است که ما به‌عنوان افراد چگونه می‌توانیم یاد بگیریم که هرچه بیشتر این صفت را از خودمان ظاهر سازیم؟



و چگونه جامعه‌ی ما می‌تواند به تدریج این صفت را انعکاس دهد؟ از این دیدگاه است که من برای دین در جامعه‌ی مدنی نقش در نظر می‌گیرم.

به این صورت، دینی که در عرصه‌ی عمومی مشارکت خواهد کرد را شما معادل مجموعه‌ای از «اصول» الهام‌بخش در نظر می‌گیرید. درست است؟

بله. البته این امر مستلزم بازتعریف و ارائه‌ی فهم جدیدی از دین است. برای بسیاری از مردم دین تنها به معنای تحمیل مجموعه‌ای اصول جزمی یا یک ایدئولوژی خاص است اما من دین را فضایی برای یادگیری می‌بینم؛ اجتماعی\* که در آن مردم یاد می‌گیرند چگونه این اصول و فضیلت‌ها را پیاده‌سازی کنند. دین در این نگاه به معنای امر ونه‌ی به مردم و پند و اندرز دادن به آن‌ها نیست. اگر به مثال عدالت بازگردیم، نقش دین این نیست که به مردم بگوید «شما باید عدالت را رعایت کنید» یا اینکه «خدا می‌گوید که باید عادل باشید»، بلکه دغدغه‌ی اصلی دین و دین‌داری یادگیری این است که چگونه در زندگی شخصی و در زندگی جمعی مان می‌توانیم این فضیلت‌ها را پیاده‌کنیم؟

اما این شیوه چه تفاوتی با سایر شیوه‌هایی خواهد داشت که در جامعه توسط سایرینی اجرا می‌شود که دین‌باور نیستند و به دنبال ترویج عدالت هستند؟

---

\* Community

به نظرم، این رویکرد با دو شیوهی رایج برای پیشبرد عدالت در جامعهی امروز متفاوت است. یکی از این شیوه‌ها رویکرد بالابه‌پایین یک حکومت اقتدارگرایانه است که از عدالت به‌عنوان شعار ای‌دئولوژیک استفاده می‌کند و با توسل به زور سیاست‌های بالابه‌پایین را به نام عدالت اعمال می‌کند. اما این گونه عدالت دیگر برای مردم بی‌معنا شده است. آن‌ها عدالتی را که حکومت ادعایش را می‌کند درک نمی‌کنند. رویکرد دیگری که بیشتر پایین‌به‌بالا است این است که به خیابان بروید و فریاد عدالت‌طلبی سر بدهید. به نظر می‌رسد این رویکرد نقطه‌ی مقابل ادعاهای حکومت برای جاری‌ساختن عدالت باشد. اما درحقیقت در هر دوی این رویکردها ما گروهی از مردم را داریم که چه در حکومت و چه در کف خیابان‌ها دغدغه‌ی عدالت را دارند اما به‌صورت یک ایده‌ی انتزاعی و بدون آنکه درک مناسبی از چگونگی به‌عمل‌تبدیل‌کردن آن داشته باشند. در این میان، در برداشت دینی یا معنوی از عدالت، عدالت چیزی نیست که ما بخواهیم بر جامعه تحمیل کنیم یا حکومت را تحت فشار وادار به پذیرش آن کنیم. در این نگاه عدالت بخشی از روح و وجود من است. چیزی است که باید درباره‌ی آن یاد بگیریم. باید برای یادگیری آن و عملی‌سازی آن در زندگی روزانه‌ام تلاش کنم. همچنین ما به‌عنوان یک جامعه‌ی دینی درباره‌ی این موضوع در کنار هم یاد می‌گیریم. ما در خانواده‌ها و محله‌هایمان و در موقعیت‌های ساده و با اقدامات کوچک در مورد برپایی عدالت یاد می‌گیریم. و هرچه بیشتر این چیزها را در کنار هم و در مقیاس کوچک یاد بگیریم، می‌توانیم به‌تدریج این یادگیری‌ها را به سطوح بالاتر و پیچیده‌تر منتقل کنیم. این گونه است که ما ظرفیت عمق و مایه‌بخشیدن به یک اصل معنوی مانند عدالت را به‌گونه‌ای که فراتر از برداشت‌های حقوقی یا شعارگونه باشد، کسب می‌کنیم.

اینجاست که من فکر می‌کنم دین می‌تواند نقش مهمی در جامعه‌ی مدنی ایفا کند اما شرطش این است که دین بتواند در نقش خود بازنگری داشته باشد و خودش را به‌عنوان یک جامعه‌ی در حال یادگیری ببیند، جامعه‌ای که هدفش یادگیری تبدیل معنویت به اقدام‌های عملی برای بهبود وضعیت جامعه‌ی بزرگ است.

به نظر می‌رسد که این برداشت شما از دین کاملاً با آنچه امروز به اسم دین می‌شناسیم متفاوت است. بسیاری از جوامع دینی دنیای امروز کاری را که شما می‌گویید انجام نمی‌دهند. این‌طور نیست؟

پاسخ من این است که باید درباره‌ی بازآفرینی دین فکر کنیم. دین همیشه در حال تغییر و تحول است. اگر به دهه‌های گذشته در نقاط مختلف جهان نگاه کنید این تغییرات را در جهان مسیحیت، اسلام و در شرق و جنوب آسیا می‌توانید شاهد باشید. سرعت تغییر ادیان، اینکه چطور ایده‌هایشان را مطرح می‌کنند، چطور این ایده‌ها در حوزه‌ی خانواده، جامعه و سیاست نمود پیدا می‌کند، اینکه چه برداشت‌هایی از این ایده‌ها وجود دارد و چطور تفسیر می‌شوند، متحیرکننده بوده است. تغییر می‌تواند سوییچ مثبت یا منفی داشته باشد. اما حرف اصلی من این است که ادیان همواره در حال بازآفرینی خود هستند. ممکن است صحبت‌های من درباره‌ی بازتعریف دین به نظر رادیکال برسد. اما چرا که نه؟ شاید حال زمان مناسبی است که دوباره به این فکر کنیم که دین چطور می‌تواند خود را بازآفرینی کند.

جفری الکساندر نظریه‌ای در باب تفکیک‌های جوامع بر اساس الگوهای مقدس و غیرمقدس دارد که به بحث ما مربوط می‌شود. می‌دانم که شما

با او همکاری‌هایی داشته‌اید و در یکی از آثارتان نیز تئوری سپهر عمومی الکساندر را نقد کرده‌اید. در ابتدا می‌توانید توضیح دهید که نظریه‌ی او چگونه برای تبیین شکاف‌های موجود در جوامع مختلف، از جمله شکاف بین جوامع دین‌دار و غیردین‌دار مورد استفاده قرار گرفته است؟

جفری الکساندر یکی از متفکران برجسته در نظریه‌ی جامعه‌شناسی معاصر است اما زیاد درباره‌ی دین به‌طور مستقیم چیزی ننوشته است اما حرف‌هایش دلالت‌های عمیقی برای ارتباط بین دین و عرصه‌ی عمومی داشته است. من تنها به بخش‌های مرتبط‌تر نظریه‌ی او اشاره می‌کنم. او معتقد است که ما به دو صورت می‌توانیم به دین فکر کنیم؛ یکی به‌طور خاص (Religion با R بزرگ) که اشاره به ادیانی مثل مسیحیت و اسلام دارد که خودشان را واضحاً دین می‌نامند و دیگری دین در معنای عام آن (religion با r کوچک) که به ساختارهای دینی رایج در هر جامعه‌ای اشاره دارد.

پس ابتدا لطفاً درباره‌ی بخش اول نظر الکساندر، یعنی نقش دین خاص (یعنی Religion با R بزرگ) بگویید.

در نظریه‌ی جفری الکساندر در زمینه‌ی عرصه‌ی عمومی، جوامع دینی ضرورتاً اعضای عرصه‌ی عمومی نیستند زیرا این جوامع نیازمند عضویت یا تعهد انحصاری هستند. عرصه‌ی عمومی به‌نوبه‌ی خود همواره در حال تلاش برای ایجاد جوامعی مبتنی بر همبستگی است و همواره در تلاش است تا دایره‌ی این همبستگی گسترش یابد. این تلاش عرصه‌ی عمومی برای از میان برداشتن مرزها و دربرگرفتن جوامع مختلف نکته‌ی بسیار مهمی

است. وقتی مردم در عرصه‌ی عمومی مشارکت دارند، احترام به دیگران و همکاری با یکدیگر را می‌آموزند و یاد می‌گیرند علی‌رغم پیشینه‌ها و اعتقادات متفاوت خود را اعضای یک اجتماع ببینند. پس می‌بینیم که یک جامعه‌ی دینی رابطه‌ی خاصی با عرصه‌ی عمومی دارد. جامعه‌ی دینی از یک سو، ارزش‌های مطلقی دارد و نمی‌تواند به‌آسانی خودش را به روی عده‌ی بیشتر و بیشتری بگشاید زیرا شرایط و معیارهای مشخصی برای باورمندی و عضویت در یک اجتماع دینی وجود دارد. از سوی دیگر، حضور جوامع دینی برای عرصه‌ی عمومی ارزشمند و افزوده‌هایی همچون وارد کردن ارزش‌ها و اصول اخلاقی دارد. این شبیه همان مسئله‌ای است که راجع به اصول معنوی ذکر کردم. از طرف دیگر، عرصه‌ی عمومی نیز به‌نوبه‌ی خود بر جوامع دینی اثرگذار است و بر اثر تعامل میان جوامع دینی و سپهر عمومی، برخی ارزش‌های مشترک میان آن‌ها شکل می‌گیرد. برای مثال، اکنون در غرب بسیاری از جوامع دینی با ایده‌ی برابری جنسیتی موافق هستند اما باید در نظر داشت که همیشه این‌گونه نبوده است. در اثر تعامل با عرصه‌ی عمومی، برابری جنسیتی به یک ارزش برای جوامع دینی تبدیل شده و حالا آن‌ها به متون دینی خود رجوع می‌کنند و می‌گویند: «درحقیقت، در انجیل می‌شود دید که زن و مرد از نظر شرافت انسانی با هم برابر هستند.» اما این‌ها تفاسیر جدیدی است که ریشه در فشارهای وارده از عرصه‌ی عمومی دارد. پس می‌بینید که یک رابطه‌ی متقابل میان عرصه‌ی عمومی و جوامع دینی مشخص وجود دارد و هر دو بر یکدیگر اثر می‌گذارند.

اما الکساندر در بخش دیگر نظریه‌اش بر آن است که ساختارهای جوامع فارغ از آنکه دین‌دار باشند یا نه، دینی است. می‌توانید آن را توضیح دهید؟ دقیقاً. اینجا بحث دین در معنای عام آن منظور است (religion یا کوچک). تئوری جامعه‌ی الکساندر از بسیاری جهات بر اساس تئوری کلاسیک جامعه‌شناسی دورکیم در مورد دین است. من در اینجا تنها به توضیح چند نکته که به درک ما در مورد سکولاریزاسیون و جامعه‌ی پساسکولار کمک می‌کند، اشاره می‌کنم. ایده‌ی اصلی این است که هر جامعه‌ای یک اجتماع اخلاقی (Moral community) است که پیرامون ارزش‌هایی مقدس گرد هم آمده است. نکته‌ی مهم در این بخش از نظریه‌ی الکساندر این است که وقتی ما حول ارزش‌های مقدس گرد هم می‌آییم، به این معنا نیز هست که علیه ضدا ارزش‌های مقدسمان، یعنی ارزش‌های دنیوی و پست نیز متحد هستیم. در جامعه‌ی مدرن، ارزش‌های مقدسی که پیرامون آن جمع می‌شویم، معمولاً در قالب گونه‌هایی از مدنیت درک می‌شوند. ما مدرن بودن را مدنی بودن تعریف می‌کنیم. برای مثال، در آمریکا آزادی سیاسی یکی از ارزش‌های مقدس اساسی است. این طور استنباط می‌شود که برای آزاد بودن باید از برخی توانمندی‌های مدنی برخوردار باشید؛ برای مثال، ظرفیت عقلانیت، ظرفیت گوش دادن به دیگران و شرکت کردن در مباحثه و مناظره‌ی منطقی. بر این اساس افرادی که از عقلانیت برخوردارند برای آزادی و دموکراسی مناسب هستند. پس اجتماع سیاسی خود را علیه کسانی تعریف می‌کند که از این ظرفیت‌ها برخوردار نیستند یا مخالف این ارزش‌ها هستند.

وقتی جوامع اروپایی خودشان را به عنوان جوامع اخلاقی لیبرال، سکولار و مدرن برساختند، آگاهانه خودشان را در تضاد با مردم تحت استعمار در

شرق و جنوب که خرافاتی و عقب‌افتاده در نظر گرفته می‌شدند، قرار دادند؛ مردمی که پیرو ادیان عرفانی و خرافی بودند و نمی‌توانستند حکومت‌های مدنی دموکراتیک داشته باشند. شما برای ساختن یک جامعه‌ی اخلاقی مدرن، سکولار و مدنی، نیاز به توده‌های غیرمتمدن و متدین دارید تا بتوانید مبارزه‌تان برای گسترش تمدن را توجیه کنید. این امر حتی در جامعه‌ای مثل فرانسه که سکولاریسم (لایسیته) یکی از ارزش‌های مقدس ملت است، مصداق دارد. ایده‌ی اصلی ایجاد جامعه‌ای متشکل از مردم متمدن و عقلانی است که پیرو ارزش‌های جمهوری فرانسه باشند. انقلاب فرانسه، یک جامعه‌ی اخلاقی جدید ایجاد کرد. کلیسای کاتولیک در دفاع از نظم پادشاهی قدیمی، علیه نظم اخلاقی جدیدی که در حال شکل گرفتن بود، مبارزه کرد. در این مثال، دین نماینده‌ی نیروهای غیرمتمدن و پستی بود که با نیروهای ترقی‌خواه روشنگرای و دموکراسی مبارزه می‌کرد. مسیحیت فرانسوی به مرور زمان «اهلی» شد و جای خود را در نظم مدنی جمهوری پیدا کرد. در مقطعی، یهودیان بودند که به‌عنوان نیروهای ضدتمدنی، اهریمنی جلوه داده می‌شدند و اکنون مسلمانان هستند که به‌عنوان عناصر خطرناک و ضدمدنی‌ای که جمهوری فرانسه را تهدید می‌کنند، دیده می‌شوند. مردم غیرمتمدن آن‌هایی هستند که اجتماع اخلاقی ما را در معرض خطر قرار می‌دهند. برای آنکه بتوانید خودتان را به‌عنوان یک اجتماع اخلاقی سکولار تعریف کنید، داشتن یک جمعیت مذهبی خطرناک ضروری است. شما به دشمنی دینی نیاز دارید که شما را به مخاطره بیندازد و در نتیجه، ضرورت داشتن یک جامعه‌ی سکولار و روشنفکر تأیید شود. این تنش میان سکولارها و دین‌دارها که در فرانسه بسیار شدید است، درحقیقت در ذات تعریف سکولاریسم است. گویی برای آنکه جامعه‌ی سکولار بتواند

ارزش‌های سکولار خود را پیاده و از آن‌ها دفاع کند، نیاز به مردم‌دین‌داری است که برای جامعه‌ی سکولار خطر محسوب شوند.

هنگامی که مذهب کاتولیک به شدت ضعیف شد و تأثیر واقعی خود را در جامعه از دست داد چه اتفاقی افتاد؟ خیلی خیلی طولی نکشید که اسلام به عنوان عامل ضدمدنی تهدیدکننده‌ی لائسیته، جایگزین کلیسای کاتولیک شد. همین اتفاق در برخی جوامع دین‌دار رخ می‌دهد که بی‌دینی را به عنوان نیروی ضدتمدنی‌ای می‌بینند که جامعه‌ی اخلاقی باید مقابل آن از خود دفاع کند. یک جامعه‌ی دینی بنیادگرا نیاز به تهدید از جانب فساد غیردینی دارد تا رسالتش در حفاظت و اعمال ارزش‌های دینی را توجیه کند.

الکساندر معتقد است که جامعه پیرامون ارزش‌های مدنی مشترک گرد هم می‌آید و خود را علیه کسانی می‌داند که غیرمدنی یا ضدمدنی در نظر گرفته می‌شود؛ کسانی که مخالف ارزش‌های مدنی آن جامعه هستند. این، ساختار اخلاقی تمامی جوامع است و درمورد هر جامعه‌ی دموکراتیک صدق می‌کند. فرقی نمی‌کند آن جامعه لیبرال دموکراسی باشد یا دموکراسی اسلامی یا دموکراسی سوسیالیستی. در هر شکلی از دموکراسی، توده‌ی مردم (demos) در پشتیبانی از مجموعه‌ای از ارزش‌های مقدس و در مخالفت با مردمی که نقطه‌ی مقابل آن‌ها ارزش‌ها را نمایندگی می‌کنند، با هم متحد هستند. در برخی از جوامع آداب «دینی» اهمیت خود را تا حدی از دست داده‌اند اما همه‌ی دموکراسی‌ها - چه لیبرال، چه اسلامی یا سوسیالیستی - آداب و رسوم سیاسی، تظاهرات جمعی و حتی جنگ‌هایی مخصوص خود دارند که نماد مبارزه میان مردم متمدن و غیرمتمدن، فرشته‌خوها و شیطان‌صفتان است. این مسئله همه‌جا مصداق دارد؛ چه در یک حکومت دینی مثل ایران، یا یک جامعه‌ی به شدت سکولار مثل فرانسه یا جامعه‌ای



نیمه‌سکولار مثل آمریکا. این نکته‌ی مهمی است و به ما می‌گوید که ما درحقیقت هیچ‌وقت از ساختار عمیقاً مذهبی‌ای که شالوده‌های جامعه‌مان را می‌سازد، راه‌گزینی نداریم. الکساندر این را تمایز مقدس - غیرمقدس می‌نامد و آن را بر تمامی جوامع مدرن حاکم می‌داند؛ چه جامعه سکولار باشد، چه دینی، همه ساختار مشترکی دارند. این، پارادوکس عمیقی در دموکراسی مدرن است که شالوده‌اش مبتنی بر حذف است. به همین دلیل است که من به‌شیوه‌ای که «دموکراسی» در حال حاضر پیاده می‌شود، چه در جوامع لیبرال و چه غیرلیبرال، بدبین هستم. بعدتر در این مورد بیشتر توضیح خواهم داد.

درحقیقت، فارغ از اینکه اجتماع اخلاقی چه‌چیزی را به‌عنوان ارزش بنیادین و مقدس خودش فرض می‌کند - دین، بی‌دینی یا ضددین، ساختار پایه در همه‌ی آن‌ها یکی است. من مطمئنم که در ایران هم یک اجتماع اخلاقی وجود دارد که ارزش‌های اسلامی را به‌عنوان هسته‌ی مقدس در نظر می‌گیرد و افرادی را که از آن ارزش‌ها پیروی نمی‌کنند، افراد بی‌دین یا پیروان ادیان دیگر، را دشمن اجتماع خود فرض می‌کنند. اما ساختار پایه در همه‌جا یکی است، چه در ایران، فرانسه یا آمریکا.

الگوی الکساندر چارچوب نظری خاصی را مهیا می‌کند که از طریق آن بهتر می‌توان حساسیت‌هایی که نسبت به ادیان در بسیاری از جوامع غربی وجود دارد را درک کرد. اما شما اشاره کردید که این الگوی نظری الکساندر را نمی‌پسندید.

من فکر می‌کنم باید بر این دوگانه میان مدنی و غیرمدنی و تمایل به گروهبندی انسان‌ها غلبه کنیم. ما اکنون در جهانی کاملاً جهانی‌شده زندگی می‌کنیم.

هرقدر هم که مرزهای عرصه‌ی مدنی را بکشایید، همیشه گروه‌هایی خواهند بود که مورد مخالفت قرار بگیرند یا به حاشیه رانده شوند و به‌عنوان نمادی از هر آنچه که غیرمدنی است، اهریمن‌انگاری شوند. در غرب در دهه‌های اخیر، مسلمانان این نقش را ایفا کرده‌اند. بعد، به چینی‌ها سرایت کرد و اکنون روس‌ها. به نظر می‌رسد ژئوپلیتیک است که برخی از گروه‌ها را به‌عنوان غیرمقدس معرفی می‌کند. عرصه‌ی عمومی در غرب از طریق مهاجرت و ائتلاف‌های در حال گسترش جمعیت‌های بیشتری را به خود می‌پذیرد اما شرطش آن است که این گروه‌ها هنجارهای مدنی و لیبرال غربی را بپذیرند؛ همان هنجارهایی که رسانه‌ها، قوای سیاسی و درنهایت، قوای نظامی آمریکا مروجان اصلی آن هستند. با آن‌هایی که از قبول این هنجارها سر باز بزند، به‌شکل مدنی و لیبرال برخورد نخواهد شد، بلکه آن‌ها اهریمن انگاشته می‌شوند و احتمالاً یا از نظر اقتصادی مورد حمله قرار می‌گیرند و یا اینکه به مرزهایشان تجاوز خواهد شد و مورد بمباران قرار خواهند گرفت. ادبیات اهریمن‌انگاری، دشمن را به‌عنوان ذات غیرمدنیت جلوه می‌دهد؛ تروریسم، بنیادگرایی دینی، اقتدارگرایی، نقض حقوق بشر یا تجاوز نظامی. اما این ادبیات همچنین تنش‌هایی را میان قدرت‌ها مشروعیت می‌بخشد که کوچک‌ترین ارتباطی با اصول اخلاقی ندارند و تنها دفاع از منافع ملی هستند؛ چه از طریق اعمال کنترل بر نفت، منابع طبیعی، تکنولوژی یا نفوذ ژئوپلیتیکی باشد.

وقتی دوگانه‌ی اخلاقی با تنش میان قدرت‌ها هم‌زمان شود، ادعاهای اخلاقی اهمیت جهان‌شمول خود را از دست می‌دهند و به ادبیات اخلاقی طرف مقابل درباره‌ی دورویی، نژادپرستی و امپریالیسم غارتگر غرب مشروعیت می‌بخشند. دشمن نیز یک اجتماع اخلاقی است که تاریخ، سنت، ارزش‌های

مدنی و حس غرور و شرافت جمعی خود را دارد. دشمن هم دوگانه‌ی مقدس و غیرمقدس میان جامعه‌ی مدنی خود و نیروهای پستی که تهدیدش می‌کنند را دارد. هرچه احساس تهدید بیشتر باشد، دوگانه قوی‌تر می‌شود و نحوه‌ی رفتار ما با کسانی که انگ دشمن اجتماع اخلاقی به آن‌ها خورده، شدیدتر می‌شود. یک سیستم تنش میان دو طرف شکل می‌گیرد که در آن هرکدام نقش اهریمن برای دیگری ایفا می‌کند. پارادوکس اینجاست که هر طرف، با ایفای نقش دشمن برای طرف مقابل، ساختار اخلاقی دشمنش را تقویت می‌کند. درنهایت، هر طرف از حیث اخلاقی به طرف دیگر و تهدیدهای تحریک‌آمیزش وابسته می‌شود، تحریک‌هایی که باعث می‌شود اعضای آن اجتماع دور هم جمع شوند و با شهادت اخلاقی با دشمنشان مبارزه کنند. هویت اصلی یک اجتماع اخلاقی در مقابله با تهدیدهایش تعریف می‌شود.

به نظر می‌رسد که طبق تئوری الکساندر نمی‌توان بر این دوگانه‌ی مقدس و غیرمقدس غلبه کرد. شاید به همین دلیل هم هست که بسیاری از کشورها، رابطه‌ای آشتی‌ناپذیر بین اقلیت‌های دینی کشورهایشان و در مواردی جوامع دینی کشورهایشان و اکثریت مردم آن کشورها می‌بینند. اما به نظر شما برای غلبه بر این دوگانگی چه می‌توان کرد؟

اول باید از نسبت دادن ارزش‌های مقدس به جمعیت‌های خاص پرهیز کنیم. برای مثال، اگر عدالت یکی از ارزش‌های مقدس ماست، معنایش این است که ما به دنبال عدالت هستیم. و این یعنی اینکه بی‌عدالتی و ظلم ارزش‌های پستی هستند که آن‌ها را نمی‌خواهیم. اما باید این مسئله را از این نگاه که مردم من عادل هستند و گروه دیگری ناعادلانه رفتار می‌کنند،

تفکیک کنیم. نباید دوگانه‌های میان ارزش‌های اخلاقی مثل عدالت و بی‌عدالتی را به دو جامعه‌ای که از نظر تاریخ، قومیت، نژاد، فرهنگ، دین و تمدن با هم تفاوت دارند، نسبت بدهیم. آیا نمی‌شود این‌طور فکر کرد که همه‌ی ما مشتاق عدالت هستیم؟ همه برای عدالت تلاش می‌کنیم و البته همه در راه دستیابی به عدالت مشکلات و نقایصی داریم؟

مسئله‌ی دیگر این است که باید این دوگانه‌ها را به درون خودمان منتقل کنیم. به عبارت دیگر، اگر دوگانه‌ای میان عدالت و بی‌عدالتی داریم، از کجا باید آغاز کرد؟ من باید به عنوان یک فرد از خودم شروع کنم، ما به عنوان یک اجتماع باید از خودمان شروع کنیم. به عبارت دیگر، من خواهان عدالت هستم اما هنوز در حال تلاش برای یادگیری این هستم که چطور می‌توانم انسان عادل‌ی باشم. اجتماع من به عدالت ایمان دارد و خواهان عدالت است اما ما هنوز راه درازی تا یادگیری معنای عدالت داریم. ما باید این دوگانه‌ها را درونی کنیم، البته نه به شکلی مخرب، بلکه با رویکردی مبتنی بر یادگیری، مبتنی بر یک فرایند رشد و به بلوغ رسیدن. آیا امکان دارد که من بپذیرم که خودم هم پستی‌هایی دارم؟ که من هم مقدس و غیرمقدس را در درونم دارم؟ ما چطور می‌توانیم جنبه‌های پست خودمان را ببینیم و بپذیریم؟ چطور می‌توانیم بر آن‌ها غلبه پیدا کنیم؟ باید بیگانه‌انگاری را متوقف کرد و از دیدن افراد و جوامع دیگر به چشم دشمن پرهیز کرد. بلکه به جای آن می‌توانیم به درونمان نگاه کنیم و قدم در مسیر بهبود و بلوغ بگذاریم. و بعد می‌شود نگاهی به بیرون داشت و با دیگرانی که می‌خواهند در چنین مسیری قدم بردارند، همراه شد. این رویکردی است که یگانگی انسان‌ها را به عنوان ارزش مقدس و اساسی خود می‌بیند؛ امری که در نظام‌های ارزشی ادیان بزرگ جهان، از جمله اسلام و مسیحیت و حتی باورهای جهان‌شمول

غربی، وجود دارد. ما همه اعضای یک گونه‌ی انسانی هستیم و انسانیت اجتماع اخلاقی ماست. وحدت انسان‌ها است که مقدس است و هرآنچه که ما را از هم جدا سازد، غیرمقدس است. این یک اصل معنوی مقدس است. یک اصل معنوی، هدفی ابزاری نیست: هدف وسیله را تعیین نمی‌کند. نمی‌توانیم بگوییم «خب، ما آن گروهی هستیم که یگانگی برایمان مهم است و ما از کسانی که یگانگی را قبول ندارند متنفریم». نمی‌توانیم بگوییم «بیاید آن‌هایی که وحدت را قبول ندارند حذف کنیم و به وحدت برسیم». لازمه‌ی وحدت این است که حتی آن‌هایی را که با ما مخالف هستند یا ما را سرکوب می‌کنند، بپذیریم. قبول یگانگی انسان‌ها به‌عنوان شالوده‌ی مقدس اجتماع اخلاقی به‌معنای تلاش برای ایجاد وحدت میان مردم از پیشینه‌ها و اعتقادات مختلف است؛ به‌معنای احترام گذاشتن به آنانی که اولویت‌های متفاوتی دارند و پرهیز از گفتار یا رفتاری که ما را از یکدیگر جدا می‌کند. انتخاب این ارزش به‌عنوان ارزش مقدس اجتماع اخلاقی مستلزم این است که وارد سیستم‌های تنش نشویم و یا به آن‌ها دامن نزنیم.

اما آیا به نظر تان چنین چیزی ممکن است؟ چگونه می‌توان به سمت چنین ایدئالی حرکت کرد؟ ایدئالی که به تنش حضور دین در عرصه‌ی عمومی نیز پایان می‌دهد.

باید از قدم‌های کوچک شروع کرد. این چیزی نیست که تنها با کلام یا با وضع قانون و سیاست‌گذاری حل شود. باید از اقدامات کوچک شروع کرد. چطور این اصل را در یک گروه کوچک پیاده می‌کنید؟ در یک اجتماع کوچک چطور؟ چطور یاد می‌گیریم با هم به گونه‌ای مشورت کنیم

که دیدگاه‌های مختلف فرصت ابراز بیابد و به ایجاد وحدت بیشتر کمک کند؟ چطور می‌توانیم یاد بگیریم افرادی را که اعضای جوامع، کشورها یا نژادهای دیگر هستند، به چشم همکار در ایجاد وحدت ببینیم، حتی وقتی ایدئولوژی‌ها و اعتقادات متفاوتی با ما دارند؟ چطور با آن‌ها برخورد می‌کنیم؟ چطور آن‌ها را به چشم دشمن یا همسایه‌ای که فقط باید تحملش کرد نمی‌بینیم؟ چطور می‌توانیم با دوست و دشمن به گونه‌ای با محبت رفتار کنیم که به جای دشمن، همکارمان شوند؟ هیچ‌یک از این‌ها آسان نیست چراکه زندگی اجتماعی ما حول سیستم‌های تنش و درگیری سازمان‌دهی شده است. به همین جهت، باید از مقیاس کوچک شروع کنیم و به تدریج یاد بگیریم که چطور می‌توانیم در موقعیت‌های مختلف و پیچیده‌تر کار کنیم.

خشونت‌ورزی و نفرت‌پراکنی، خط قرمز مشارکت دین  
در عرصه‌ی عمومی  
مشارکت دین در گفتمان عمومی: نگاهی به تجربه‌ای از کانادا  
جفری کمرون در گفت‌وگو با ایقان شهیدی

جفری کمرون استاد دپارتمان علوم سیاسی دانشگاه مک‌مستر و از  
پژوهشگران دانشکده‌ی امور جهانی و سیاست‌گذاری عمومی مانک  
(*The Munk School of Global Affairs and Public Policy*) در دانشگاه  
تورنتو است. او از سردبیران کتاب *دین و گفتمان عمومی در عصر گذار\**

---

\* Religion and Public Discourse in an Age of Transition

(انتشارات دانشگاه ویلفردلریر، ۲۰۱۸) و نیز کتاب *بیگانه با همسایگان\** (انتشارات دانشگاه مک گیل، ۲۰۲۰) است.

**ایقان شهیدی: منظور از مشارکت دین در گفتمان عمومی چیست؟ این مشارکت چه تفاوتی با ایفای نقش مرجعیت دین در سیاست دارد؟**

جفری کمرون: دین می‌تواند نقش مهمی در گفتمان عمومی ایفا کند زیرا حاوی مفاهیمی است که در تعالی، غنا و وضوح بخشیدن به گفت و گوهایمان با یکدیگر به ما کمک می‌کند. در جوامع سکولار تمایل بر این است که گفتمان عمومی از پرداختن به پرسش‌های مربوط به ارزش پرهیز کند و به جای آن به شاخص‌های قابل اندازه‌گیری و تحلیل هزینه-فایده روی بیاورد. ما اغلب مسائل مهم عمومی را به محاسبات اقتصادی یا فرصتی برای اعمال قدرت و منفعت شخصی محدود می‌کنیم. آنچه دین به گفتمان عمومی می‌افزاید، طیفی از منابع مفهومی است که می‌توانند گفت و گوهایمان را با ایده‌هایی از جمله عدالت، وحدت، مسئولیت اخلاقی، احترام متقابل، شرافت، بخشش و چشم‌پوشی و فداکاری جمعی غنی سازند. این مفاهیم در ادیان مختلف از پشتوانه‌ی معنایی وسیعی برخوردار هستند. همچنین می‌توانند افکار عمومی و اراده‌ی جمعی را پیرامون اصول معنوی مشترکی به وحدت برسانند. به علاوه، اصول معنوی تنها در ادیان و باورهای دینی نیست که توجیه می‌شوند بلکه به شکل مکملی ریشه در فلسفه‌ی سکولار نیز دارند. این نگاه به دین، یعنی در نظر گرفتن نقش آن به عنوان ارائه‌دهنده‌ی اصول

---

\* Strangers to Neighbours



معنوی به‌گفتمان عمومی، با این رویکرد که به روحانیان دینی امتیاز ویژه‌ای در دسترسی به قدرت سیاسی بدهیم، تفاوت دارد. دین می‌تواند از طریق آرا و دیدگاه‌های بسیاری از مردم به‌گفتمان عمومی راه پیدا کند. این همچنین بدین معناست که انتقاد مشروع از دین باید مجاز باشد. یک سپهر عمومی سالم باید به دیدگاه‌های متنوعی که همیشه هم در توافق با هم نیستند، فضا دهد.

شما در فعالیت‌هایی که در کانادا در رابطه با موضوع دین در عرصه‌ی عمومی انجام داده‌اید، آیا همه‌ی دیدگاه‌های عمده‌ای که توسط ادیان ترویج می‌شود را هم در این فعالیت‌ها دخیل کردید یا گونه‌ای از فکر دینی بوده است که به نظرتان در تضاد با هدف کلی از حضور دین در عرصه‌ی عمومی بوده باشد؟

در ده سال گذشته من با همراهی دانشگاه‌ها و گروه‌های دینی مختلفی در کانادا تلاش کرده‌ایم تا مجموعه‌ای از کنفرانس‌ها را در مورد نقش دین در اجتماع کانادا برگزار کنیم. هر دو سال یک کنفرانس با عنوان «کل جامعه‌ی ما» (Our Whole Society) برگزار کرده‌ایم که اندیشمندان، روزنامه‌نگاران، دانشگاهیان، سیاستمداران و رهبران دینی را گرد هم می‌آورد تا درباره‌ی برخی از چالش‌های عمده‌ی جامعه‌مان صحبت کنیم. تفاوت بین این کنفرانس و برنامه‌های مشابه دیگر این است که ما حامدانه از سخنرانانی دعوت می‌کنیم که اندیشه‌هایشان تحت تأثیر دین است یا افرادی که آموختن از دیدگاه‌های دینی را ارزشمند می‌دانند. اگرچه مسیحیت همچنان پرنفوذترین دین در کاناداست، ما سخنرانان متعددی را دعوت می‌کنیم که

دیدگاه‌هایشان متأثر از اسلام، آیین بهائی، یهودیت، آیین سیک، باورهای بومی و سایر سنت‌های دینی است. برگزارکنندگان این کنفرانس معتقدند که وقتی فضایی برای بحث و گفت‌وگو در مورد اصول معنوی در گفتمان عمومی ایجاد می‌کنیم، گفت‌وگوها سرزنده‌تر و پرمایه‌تر می‌شود. امید ما این بوده است که این کنفرانس‌ها بتوانند الگو و شاهی بر این باشند که مشارکت دادن دین در گفتمان عمومی می‌تواند وحدت پیرامون ارزش‌های مشترک را تقویت کند.

یک نکته که باید در مورد این کنفرانس بر آن تأکید کنم، دقت و تأملی است که در دعوت از سخنرانان به خرج می‌دهیم. برخی از اندیشمندان دینی دیدگاه‌های تفرقه‌افکنی دارند و ما این گونه افراد را دعوت نمی‌کنیم. اگرچه باور داریم مهم است که ارزش دیدگاه‌های دینی درک شود، معتقدیم همه‌ی دیدگاه‌های دینی نیز به یک اندازه اعتبار ندارند یا به یک اندازه سازنده نیستند. ما معتقدیم باید با تعهد جدی به اخلاقیاتِ گفت‌وگو شروع کرد. این اخلاقیات می‌تواند شامل احترام گذاشتن به دیگران حین گفت‌وگو، انعطاف‌پذیر بودن در افکار و اعتقاداتمان و تلاش برای دستیابی به توافق و فهم مشترک باشد.

چرا شما از نقش «دین» در گفتمان عمومی صحبت می‌کنید و به دین خاصی ارجاع نمی‌دهید؟ فکر می‌کنید دقیق است که به جای واژه‌ی «ادیان» از «دین» استفاده کنیم؟ یا حتی استفاده از «معنویت» که می‌تواند واژه‌ای شمول‌گرا تر باشد؟

فکر می‌کنم وقتی از نقش دین در گفتمان عمومی صحبت می‌کنیم، باید از نقطه‌ای که همه می‌توانند در آن مشارکت برابر داشته باشند شروع کنیم.

فکر نمی‌کنم درست باشد یک دین خاص یا رهبران آن جایگاه برتری در سپهر عمومی داشته باشند. بنابراین باید به‌طور کلی‌تر در مورد نقش دین فکر کرد. این نکته‌ی مهمی است چون نیاز به نوعی چارچوبی هنجارین داریم تا بتوانیم مشارکت مشروع و ارزشمند دین را از غیر آن تشخیص بدهیم. مسلماً ادیان با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند و باید به این تفاوت‌ها توجه کرد. اگر برخی از ادیان به‌طور آشکار نفرت‌پراکنی یا خشونت‌ورزی می‌کنند نباید در سپهر عمومی حضور داشته باشند.

موافقم که واژه‌ی معنویت می‌تواند شمول‌گراتر از دین باشد. اما معنویت اغلب تنها به باورها یا تجربه‌های فردی اطلاق می‌شود، در حالی که دین یک پروژه‌ی جمعی است که جوامع و مؤسسات را نیز در بر می‌گیرد. فکر می‌کنم بهتر است بتوانیم در مورد نقش دین و معنویت، هر دو، در گفتمان عمومی صحبت کنیم زیرا دقیقاً یکی نیستند.

اما اگر بخواهیم با مفهوم دین به‌طور کلی کار کنیم، با چالش‌هایی نیز مواجه می‌شویم. به نظر شما چه ویژگی‌هایی باید برای همین تعریف کلی از دین تعریف کرد؟

قبل از هر چیز، دین باید ایده‌ها و مفاهیمی برای مشارکت در سپهر عمومی داشته باشد. سپهر عمومی باید عرصه‌ای برای یادگیری جمعی باشد که در آن فعالان اجتماعی در گفتمان‌های مربوط به نیازهای جامعه شرکت می‌کنند. در این بستر، نقش دین در گفتمان عمومی می‌تواند ارائه‌ی متواضعانه‌ی بینش‌هایی از متون مقدس و تجربه‌ی جوامع دینی باشد. همچنین لازم است در مورد خصوصیات فعالانی که خواستار ترویج ایده‌های دینی در سپهر عمومی هستند، تأمل کنیم. آن‌ها باید خود را فعالانی در حال

گفت و گو با دیگران ببینند نه اینکه هدفشان اجبار دیگران به قبول ایده‌های دینی یا تحمیل معیارهای اخلاقی‌شان بر سیاست‌گذاری‌های عمومی باشد. یک سپهر عمومی سالم نیاز به مشارکت فعالان خیراندیشی دارد که با وجود عدم توافق بنیادین، برای یادگیری از یکدیگر تلاش کنند. فعالان دینی به‌طور خاص مسئولیت دارند تا به جست‌وجوی حقیقت پایبند باشند و وارد عرصه‌ی سیاست‌های قدرت منفعت‌طلبانه نشوند.

**شما بیشتر در رابطه با دیگر بازیگران عرصه‌ی عمومی توضیح دادید. اما در این میان دین باید از چه زبانی استفاده کند؟ هدف دین از مشارکتش در سپهر عمومی چه باید باشد؟**

هر دینی با توجه به خاستگاه سنتی‌اش زبان مخصوصی دارد. اما ما انتظار متفاوتی از مشارکت دین در گفتمان عمومی داریم. وقتی دین وارد سپهر عمومی می‌شود، هدفش مشارکت در تفکر موجود درباره‌ی خیر عمومی است. این موضوع قبل از هرچیز ایجاب می‌کند که دین با زبانی که برای دیگران قابل فهم است دیدگاه‌هایش را مطرح کند و ایده‌هایش را به‌صورتی قابل فهم برای دیگران توضیح دهد؛ یعنی بر اساس منطق عمومی و نه استدلال‌های درون‌دینی. اگرچه برخی از اندیشمندان، این فرایند را «ترجمه» می‌نامند، من ترجیح می‌دهم بگویم که فعالان دینی باید از زبانی استفاده کنند که برای غیردین‌باوران قابل فهم باشد. برخی اوقات لازم است که اصطلاحات و مفاهیم را توضیح داد، همچنین باید از استناد به مرجعیت متون دینی به‌عنوان فصل‌الخطاب پرهیز کرد.

اما ورود دین در عرصه‌ی عمومی هم بی‌چالش نخواهد بود. چالش‌های این نوع مشارکت دین برای جامعه‌ی مدنی یا سپهر عمومی که شما برشمردید، برای افراد جامعه چیست؟

بیا بید فرض کنیم دو طرف وجود دارد که یکی «سکولار» و دیگری «مذهبی» است. به عبارت دیگر، طرف سکولار خود را نیازمند به دین نمی‌بیند و درحقیقت، با نوعی منفی‌نگری یا تردید به دین نگاه می‌کند. فکر می‌کنم چالش پیش روی فعالان سکولار این است که نسبت به این احتمال گشوده باشند که شاید از دین بتوانند چیزی بیاموزند. دین حاوی اصول معنوی، بینش‌های حاصل از کاربست این اصول در جهت رفع نیازهای بشر و چشم‌اندازی امیدبخش به آینده است. همه‌ی این موارد می‌توانند مشارکتی مثبت در گفتمان‌های جامعه‌ی مدنی محسوب شوند. چالشی که فعالان دینی با آن مواجهند این است که پذیرای انتقادات منطقی باشند. ورود به عرصه‌ی عمومی برای دین هم ایجاب می‌کند که نسبت به انتقادات گشوده باشد و آن‌ها را پذیرا باشد، درعین حال که حق پاسخ‌گویی نیز باید به آن داده شود.

این فکر که در دنیای مدرن بسیاری از کارکردهای دین از بین رفته و برای همین دین کوچک شده، بسیار غالب است. با توجه به این شیوه‌ی تفکر، چگونه می‌توان به دین در عرصه‌ی عمومی فکر کرد؟

همان‌طور که مشاهدات بسیاری از جامعه‌شناسان نشان داده است، یکی از خصوصیات مدرنیته این است که زندگی اجتماعی را به عرصه‌های جدا از هم از جمله اقتصادی، سیاسی، دینی، خانوادگی و غیره تقسیم کرده است.

هرکدام از این حوزه‌های زندگی منطق و سازمان‌دهی خاص خود را دارد. اما بر یکدیگر نیز تأثیرگذار هستند. حوزه‌ی سیاسی بر حیات اقتصادی اثرگذار است. دین زندگی سیاسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد - و بر همین قسم. بنابراین، فکر می‌کنم مفید است که بتوانیم در مورد دین به‌عنوان یک حیطةی اندیشه و فعالیت در جهان مدرن صحبت و فکر کنیم.

در وضعیت گسیخته‌ی معاصر، همچنین باید در نظر داشته باشیم که مایلیم چه ارتباطی میان جنبه‌های متفاوت زندگی اجتماعی مان برقرار باشد؟ آیا حوزه‌ی اقتصاد باید بر سایر حیطه‌ها غلبه کند و نوعی عقلانیت ابزاری را بر سیاست و زندگی خانوادگی تحمیل کند؟ یا اینکه حوزه‌ی سیاسی و فعالیت‌های عمومی باید جهت حرکت جامعه را تعیین کند؟ اگر بپذیریم که دین تنها یک امر خصوصی نیست، آنگاه ارتباط آن با حوزه‌های سیاسی و اقتصادی چگونه تعیین می‌شود؟ چه نقشی در جامعه‌ی ما باید ایفا کند؟ این‌ها مسائل مهمی هستند که هر جامعه‌ی مدرن باید در نظر گیرد و به‌طور عمومی مورد بحث و گفت‌وگو قرار دهد.

در نتیجه برخلاف بسیاری از اندیشمندان سکولار من بر این باور هستم که ضروری است درباره‌ی نقش دین در جامعه صحبت کنیم. دین جنبه‌ای از زندگی مدرن است و از صحنه‌ی جامعه حذف نخواهد شد، درست همان‌طور که سیاست و اقتصاد نیز حذف‌نشده‌اند. به‌عنوان جنبه‌ای از زندگی مدرن دین باید نسبت به کاوش و ژرف‌نگری عمومی و حتی تحول‌گشوده باشد. درست همان‌طور که بسیاری از جنبه‌های سازمان‌های سیاسی و اقتصادی ما دیگر برای زمان حال مناسب نیستند، بسیاری از ایده‌ها و آداب‌ورسوم دینی نیز ممکن است نیاز به بازنگری داشته باشند. این بدین معنا نیست که اساس ماهیت ادیان جهان را بخوایم بی‌اعتبار

کنیم بلکه به این مفهوم است که دین در جهان مدرن باید همگام با زمان تکامل پیدا کند.

این بازنگری در دین به چه شکل عملی خواهد بود و چگونه می‌تواند به‌شکلی اعمال شود که توافق جوامع دینی را نیز به همراه داشته باشد؟ فکر می‌کنید حفظ وحدت جوامع دینی با اعمال این بازنگری‌ها امکان‌پذیر باشد؟

فکر می‌کنم هر دینی پیوسته در حال تغییر است. دین بر جهان تأثیر می‌گذارد اما از جهان تأثیر نیز می‌پذیرد. ادیان پدیده‌های غیرقابل‌تغییری نیستند که بتوان در طول زمان آن‌ها را ثابت نگاه داشت. همگام با تغییر جهان، دیدگاه‌ها و آداب و رسوم ادیان نیز تغییر و تحول پیدا می‌کنند تا خود را با جهان انطباق دهند و بتوانند بر آن تأثیرگذار باشند. اکثر ادیان در پی این هستند که بر جهان تأثیری بگذارند و جهان را هرچه بیشتر با متعالی‌ترین ایده‌های خود هم‌راستا نمایند. بنابراین، به نظرم منطقی است که انتظار داشته باشیم ادیان از طریق گفت‌وگو و فعالیت تغییر کنند. در جهان دائم‌التغییر مدرن که در آن همه‌چیز تحت تأثیر نیروهای تحول‌بخش است چرا باید انتظاری جز این از دین داشت؟





## فراتر از دوگانه‌ی ظهور و افول دین

بنجامین شول در گفت‌وگو با ایقان شهیدی

بنجامین شول پژوهشگر ارشد در «مؤسسه‌ی اخلاق کنن» *Kenan Institute for Ethics* در دانشگاه دوک است. وی از مدیران «مرکز مدرنیته در حال گذار»<sup>\*</sup> است. کتاب اول او با نام *هفت شیوه‌ی نگرستن به دین*<sup>\*\*</sup> در سال ۲۰۱۷ توسط انتشارات دانشگاه ییل منتشر شد. کتاب دوم او با نام *مواجهه با عصر محوری*<sup>\*\*\*</sup> نیز به زودی توسط انتشارات ییل منتشر خواهد شد.

---

\* Center on Modernity in Transition

\*\* Seven Ways of Looking at Religion

\*\*\* Encountering the Axial Age

ایقان شهیدی: شاید این سؤالی کلی باشد اما برای آغاز گفت‌وگویمان مناسب است که بدانیم نظر شما درباره‌ی جایگاه دین در جهان امروز چگونه است؟ آیا دین به‌طور کلی در حال افول است یا به نظر شما در حال قوت گرفتن است؟

بنجامین شول: روایت افول و قوت گرفتن دین هر دو از یک زاویه درست هستند و هم از یک زاویه‌ی دیگر اشتباه. از یک طرف می‌توان گفت از بسیاری جهات سازمان‌های دینی، آداب و رسوم و جهان‌بینی‌های مذهبی که حداقل برای چندین هزار سال تاریخ بشر را سازمان‌دهی کرده و تمدن‌های عمده‌ی جهانی را شکل دادند، از آغاز مدرنیته در وضعیت افول به سر می‌برند و دایره‌ی تأثیرگذاری اجتماعی و فکری آن‌ها روبه‌کاهش بوده است. نحوه‌ی سازمان‌دهی سیاسی، هرچه بیشتر از جهان‌بینی‌های متافیزیکی دینی فاصله گرفته‌اند. فکر می‌کنیم بسیاری از روایت‌های سکولاریزاسیون از همین جا منشأ گرفته‌اند. اما تنها به‌خاطر اینکه صورت‌بندی‌هایی از دین روبه‌افول است، نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد که دین در حال محوشدن است. فکر می‌کنم شکل‌های جدیدی از دین ظاهر شده است؛ نوعی از جهان‌بینی‌های دینی یا معنوی، آداب و رسوم جدید و شیوه‌های جدید تفکر درباره‌ی ابعاد معنوی زندگی. به عقیده‌ی من، شواهد فراوانی در برخی از این گونه‌های معاصر دین وجود دارد که نشان می‌دهد در نقاط مختلف جهان دین در حال ناپدیدشدن نیست و حتی ممکن است در حال دوباره‌اوج گرفتن باشد یا حداقل اینکه همچنان نیروی تأثیرگذاری بر جهان اطراف است.

از طرف دیگر، فکر می‌کنم روایت قوت گرفتن یا ماندگاری دین نیز نمی‌تواند متوجه اتفاقاتی که سکولاریزاسیون در حال رخ دادن است، باشد. بنابراین، ترجیح می‌دهم این‌طور فکر کنم که ما در حال پشت‌سر گذاشتن نوعی دوران

گذار هستیم که در آن برخی از گونه‌های دین در حال افول هستند و گونه‌های جدیدی در حال ظهور. اما پرسش اصلی این است که این دوران گذار به چه سمتی در حال حرکت است؟ فکر نمی‌کنم هنوز جواب مشخصی برای این پرسش وجود داشته باشد. درحقیقت، من جامعه‌ی بشری را در عصر گذار از یک مرحله از تاریخ دین به مرحله‌ی بعدی می‌بینم و به‌طور کامل مشخص نیست که مرحله‌ی بعدی در نهایت چه سروشکلی خواهد داشت.

**پس در روایت شما، افول دین بیشتر در مورد دین سازمان‌دهی شده صادق است. درست متوجه می‌شوم؟**

درست است. البته این نوع نگاه همچنین تأثیر دین بر اقشار فرهیخته‌ی جامعه و به‌طور خاص جوامع به‌شدت صنعتی غربی را در نظر می‌گیرد. برای مثال، اگر دین هنوز هم بر زندگی مردم روستایی یا کمتر تحصیل کرده یا در کشورهای که از نظر توسعه‌ی اقتصادی عقب‌تر هستند تأثیراتی داشته باشد، این مسئله ناقض روایت سکولاریزاسیون قرار نمی‌گیرد. روایت سکولاریزاسیون این طور فرض می‌کند که هرچه مردم تحصیل کرده‌تر و از نظر صنعتی و تکنولوژی پیشرفته‌تر باشند، کمتر به دین روی می‌آورند.

**بنابراین روایت، تمسک و حضور فعال دین در کشورهایی که با عنوان در حال توسعه شناخته می‌شوند، ناقض روایت سکولاریزاسیون نخواهد بود؟ ولی آیا اساساً مفهوم دین در این کشورها شبیه مفهوم دین در کشورهای غربی است؟**

در این زمینه شواهد قانع‌کننده‌ای وجود ندارد. بسیاری از کشورهایی که آن‌ها را کشورهای «توسعه‌یافته» می‌نامیم، از بستری مسیحی برخاسته‌اند. ما

هم‌اکنون شاهد جریان‌هایی در کشورهای شرق آسیا مثل چین، ژاپن و کره هستیم اما دسته‌بندی‌هایی که در مورد ادیان داریم، به‌خوبی در این جوامع مصداق پیدا نمی‌کنند. پس فکرکردن به پرسش‌هایی مثل اینکه آیا دین در حال ازمیان‌رفتن است یا اینکه همچنان ماندگار خواهد ماند، دشوارتر خواهد بود زیرا دین از ابتدا در این جوامع چیز دیگری بوده است. فکر می‌کنم یک استدلال منطقی شاید این باشد که عموماً در جوامعی که از بالاترین درجات رفاه اقتصادی، ثبات سیاسی و آموزش عمومی برخوردار هستند، برداشت‌های سنتی پیشامدرن از دین در حال از دست دادن تأثیرگذاری خود هستند. بار دیگر باید بگوییم که این مسئله به این معنا نیست که کشش و انگیزه‌های معنوی بشر ناپدید شده است، بلکه تنها بدین معناست که گونه‌های خاصی از دین در وضعیت توسعه‌یافتگی مدرنیته کمتر امکان شکوفایی می‌یابند.

آن دسته افرادی که معتقدند دین در حال قوت گرفتن است، لزوم دین در دنیای مدرن را چگونه می‌بینند؟ از نگاه آن‌ها چرا در جهان امروز به دین نیاز است؟ و این لزوم را چگونه توضیح می‌دهند؟

در مورد اینکه لزوم دین در جهان چه می‌تواند باشد، حرف‌های زیادی زده شده. برای مثال، برخی استدلال می‌کنند که دین یک شیوه‌ی مواجهه با بی‌ثباتی یا شکنندگی اگزستانسیال است. دین امید می‌بخشد، تاب‌آوری می‌دهد و بنابراین، اگر در کشوری مثل سوئیس زندگی می‌کنیم، لزوماً نیاز زیادی به دین به‌عنوان یک مکانسیم مقابله‌ای یا چیزی که از شدت تجربه یا موقعیت تنش‌زا می‌کاهد نداریم. اما در نقطه‌ی مقابل، اگر در جامعه‌ای جنگ‌زده یا جامعه‌ای که دچار کشمکش‌های سیاسی و یا سوانح طبیعی

شده زندگی می‌کنید، انسان‌ها به‌طور طبیعی به این نوع از دین‌گرایی پیدا می‌کنند. این تنها یک دیدگاه است که دلیل قوت گرفتن دین را پاسخ‌گویی به نیازهای انسان در شرایط بی‌ثبات و شکنندگی آگزیستانسیال می‌داند.

اما استدلال‌های دیگری هم وجود دارند که به نظر من، نگاهی عمیق‌تر به این موضوع دارند. برای مثال، می‌توان گفت که یکی از چالش‌های عصر حاضر جهانی شدن یا ظهور یک ساختار اجتماعی جهانی است و بسیاری از مردم نه تنها به دنبال راه‌هایی برای زندگی در این دوران جهانی هستند بلکه در جست‌وجوی چهارچوب‌های اخلاقی و هنجارینی برای فکرکردن به معنای این دوران و جهت حرکت آن و مسیر پیش‌رویشان هستند؛ به نوعی، تلاش برای فراترفتن از چهارچوب‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی ملی‌گرایانه‌ی موجود که در چند صد سال گذشته در غرب شکل گرفته‌اند.

در ابتدا برای بسیاری از مردم در سراسر جهان پذیرفته شده بود که لیبرالیسم یا سوسیالیسم و این قبیل نظام‌های سیاسی حقیقتاً می‌توانند مشکلات دوران مدرن را حل کنند. اما حال تعداد هرچه بیشتری از مردم معتقدند که لزوماً این‌طور نیست و سخت در تلاش‌اند که هم از حیث اخلاقی و البته همین‌طور از حیث ساختاری وارد این عصر جهانی شوند. طبیعی است که ادیان به‌عنوان سازمان‌هایی فراملی و جهانی که ارزش‌های جهان‌شمول را ترویج می‌دهند و جوامعی دارند که محدود به مرزهای ملی نیستند و با اهداف اخلاقی‌ای که لزوماً مرتبط با دستورکارهای سیاست‌حزبی نیستند، می‌توانند نقش منحصر به فردی در عصر حاضر ایفا کنند. همان‌طور که می‌بینید، اکنون مسیری برای تأثیرگذاری دین باز شده است که برای چند نسل قبل حتی قابل‌تصور هم نبود.

شما در کتابتان از هفت روایت مختلف پیرامون دین صحبت می کنید. لطفاً آن‌ها را به طور خلاصه توضیح دهید.

کاری که در کتابم انجام دادم، نوعی تحلیل مفهومی از گفتمان آکادمیک درباره‌ی دین بود. آنچه در این تجزیه و تحلیل متوجهش شدم، این بود که وقتی کسی درباره‌ی دین صحبت می کند معمولاً در ذهنش روایت‌هایی درباره‌ی تاریخ و چگونگی تغییر و تحول تاریخ دارد اینکه ما از کجا می‌آییم، به کجا می‌رویم و امروز چه اتفاقی در حال رخ دادن است. این مفاهیم مختلف از دین در حقیقت روایت‌هایی در تاریخ دین هستند. وقتی این موضوع را در سطحی عمیق بررسی کردم، متوجه هفت روایت مشترک شدم که اکثر مردم وقتی در جوامع غربی در مورد دین صحبت می کنند، کم و بیش به یکی از این روایت‌ها اشاره دارند.

اولین و دومین این روایت‌ها که من و شما تا اینجا گفت‌وگو در مورد آن‌ها صحبت کردیم، در حقیقت دو روی یک سکه هستند. من این دو روایت را روایت «تفریق»\* و روایت «تجدید»\*\* می‌نامم. روایت تفریق روایت معمول سکولاریزاسیون است، یعنی اینکه دین پیامد کمبودهایی در دوران پیشین بشریت است. برای مثال، ما در دوران پیشین نمی‌توانستیم بفهمیم چرا طوفان آمد و مزارعمان تخریب شد، نمی‌فهمیدیم که می‌توانیم کنترل سلامتمان را در اختیار داشته باشیم، یا اینکه فرزندانمان را در سن کم از دست می‌دادیم. و چون دلیل این مسائل را متوجه نمی‌شدیم، از روی جهالت تصور می‌کردیم خدایی وجود دارد که این مسائل را کنترل می‌کند و

---

\* subtraction

\*\* renewal

بعد برای اینکه بتوانیم نتایج بهتری در امور دنیوی برای خودمان کسب کنیم، به شیوه‌های مختلف مثل دعا یا مثل قربانی کردن باید این خدا را راضی نگه می‌داشتیم. من این نگاه را روایت تفریق می‌نامم، یعنی اینکه هرچه دانشمان در مورد جهان بیشتر می‌شود و متوجه سازوکار جهان می‌شویم، نیازمان به مذهبی بودن کمتر می‌شود و به کل ناپدید می‌شود چون دیگر نیازی نیست از خدا بخواهیم از مزار عمان محافظت کند. خودمان فنون مربوط به این کار را می‌آموزیم. یا اینکه دیگر نیازی نیست از خدا بخواهیم از بچه‌هایمان محافظت کند چون خودمان به علم و دارو دسترسی داریم. از بسیاری جهات این روایت همان منطق پشت داستان کلاسیک سکولاریزاسیون است.

روایت تجدید برعکس است. این روایت ادعا می‌کند که در حال حاضر دین در وضعیت بحرانی به سر می‌برد و منشأ تمام مشکلات دوران مدرن این است که ما از مسیر دین حقیقی، مسیری که پیش‌تر در سیر تاریخ دنبال می‌کرده‌ایم، منحرف شده‌ایم. در نتیجه، تمام راه‌حلی‌هایی که این روایت برای حل معضلات دنیای مدرن ارائه می‌دهد، به نوعی مستلزم تجدید پیمان ما با آرمان‌های دینی و احیای دین حقیقی مرتبط با دوران پیشین است. این طرز فکر پرترفداری است و در میان اندیشمندان هم رواج دارد؛ از جمله افرادی که با غبطه به گذشته‌ی پرشکوه بشر نگاه می‌کنند و حتی بازگشت به برخی از شیوه‌های زندگی دوران قبل را رواج می‌دهند؛ از جمله تمایل به بازگشت به زندگی قبیله‌ای که در میان برخی از غربیان ایده‌ی بسیار پرترفداری است. حتی منطق بنیادگرایی و محافظه‌کاری نیز از بسیاری جهت بر همین طرز تفکر استوار است که ما در گذشته چیز بهتری داشتیم که می‌تواند مشکلات امروزمان را بهتر حل کند. باید چیزی را که از دست

داده‌ایم، دوباره احیا کنیم. دو روایت بعدی نیز با همین موضوعات مرتبط هستند. یکی از آن‌ها روایتی است که من آن را «فراسکولار»<sup>\*</sup> می‌خوانم و دیگری را روایت «پساطبیعی»<sup>\*\*</sup> می‌خوانم. این دو روایت از یک سو بسیار شبیه هم هستند اما تأکیدشان متفاوت است. روایت فراسکولار می‌گوید که دین در دنیای مدرن حذف نمی‌شود اما در حال تقویت شدن هم نیست. شکل‌های خاصی از دین در حال افول هستند و شکل‌های دیگری از دین در حال ظاهر شدن و قوت گرفتن. یعنی افول و تقویت دین هم‌زمان با هم دیده می‌شود. در این دیدگاه معمولاً تأکید بر نوعی اخلاق‌گرایی جدید و کثرت و شکل‌های جدیدی از دین است که بیشتر مبتنی بر تجربه هستند. روایت پساطبیعی استدلال مشابهی است اما تأکیدش بیشتر بر علم است. این روایت می‌گوید که علم مدرن بسیاری از جهان‌بینی‌های دینی و متافیزیکی را که در دوران پیشامدرن فراگیر بودند، زیر سؤال برد. اما یکی از مشکلاتش این بود که این علم به اشتباه با چهارچوب طبیعت‌گرایی یا ماده‌گرایی گره خورد. به همین دلیل است که در گذشته تصور می‌شد رواج علم به معنای از بین رفتن یا افول دین است. اما جالب اینجاست که هرچه درک ما از جهان مادی به واسطه‌ی فیزیک کوانتوم، نظریه‌ی نسبیت و از این قبیل بیشتر می‌شود و هرچه نسبت به وجدان و آگاهی انسانی فهم وسیع‌تری پیدا می‌کنیم، متوجه نشانه‌هایی می‌شویم که ما را به جهانی فرای جهان مادی هدایت می‌کنند؛ جهانی که در آن، ایده‌ها و پرسش‌هایی که مورد کاوش سنت‌های دینی و فلسفی گذشته قرار گرفته است، هرچه

---

\* trans-secular

\*\* post-naturalist



بیشتر برای امروز موضوعیت پیدا می‌کنند. این روایت، به‌نوعی علم و دین را فرای مناظره‌ای ماده‌گرایانه بررسی می‌کند و گفتمان علم و دین به‌طور معمول از این چهارچوب برای بحث استفاده می‌کند.

دو روایت دیگر، روایت «برساخته»\* و «جاودانه»\*\* هستند. روایت برساخته بیشتر گفتمانی انتقادی است و بیش از آنکه به تاریخ ادیان توجه کند، به تاریخ مفهوم دین نگاه می‌کند. این روایت می‌گوید این طرز فکر که چیزی به نام دین وجود دارد که انواع گوناگون دارد - مثل اسلام، آیین بودایی، مسیحی و یهودی - خودش تاریخی مدرن دارد و بسیاری از مشکلاتی که در حال حاضر با آن‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کنیم، به سابقه‌ی این مفهوم بازمی‌گردد. این روایت می‌گوید شاید ما باید این مفهوم را کنار بگذاریم و به‌شیوه‌ی دیگری از فکر کردن در مورد ابعاد معنوی زندگی بشر یا سنت‌های فرهنگی روی بیاوریم. درحقیقت، این روایت داستان مفهوم متداول از دین را می‌گوید و به‌شیوه‌ای این داستان را می‌گوید که ما بتوانیم برخی از پیچیدگی‌ها و مشکلاتی را که استفاده از این مفهوم به همراه دارد، زیر سؤال ببریم. بر اساس این روایت فهم ما از دین برساخته است و احتمال دارد در واقعیت چنین چیزی اصلاً وجود نداشته باشد.

دیدگاه برعکس این روایت، روایتی است که من آن را جاودانه می‌نامم. داستان این روایت این است که وقتی به سراسر تاریخ و سراسر جهان نگاه کنید، با یک پدیده‌ی جاودانه روبه‌رو هستیم که تغییر نمی‌کند؛ پدیده‌ای که از ازل بوده و تا ابد خواهد بود. افرادی که از این روایت استفاده می‌کنند،

---

\* construct

\*\* perennial

به دنبال بیان اشتراکات و یگانگی تغییرناپذیر ادیان هستند و در تلاش اند تا تجربیات دینی مشابه، آموزه‌ها و ارزش‌ها و الگوهای مشابه را مورد تأکید قرار دهند تا نشان دهند که دین پدیده‌ای جاودانی و همیشگی است. این همان منطقی است که بسیاری از جنبش‌های معنوی اما غیردینی امروز، بر آن استوار هستند. در این ایده نوعی وحدت سیال وجود دارد که هر کدام از ما بی‌آنکه خودمان را به سنت دینی خاصی متعلق بدانیم، می‌توانیم از آن بهره‌بریم.

آخرین روایت، چیزی است که من آن روایت «تکامل‌گرایانه»<sup>\*</sup> می‌نامم. این روایت می‌گوید در سراسر تاریخ و در هر گوشه‌ی جهان، دین همواره در حال طی یک مسیر روبه‌تکامل بوده و یک بخش از این فرایند تکاملی این است که تاریخ دین مراحل مختلفی دارد. نیروهای جدید ظاهر می‌شوند. برخی از خصوصیات پیشین ممکن است ادامه‌دار باشند اما نکته‌ی کلی این است که همان‌طور که بشر یک فرایند تدریجی رشد و تکامل و بلوغ را طی می‌کند و تمدن‌ها تغییر می‌کنند و تکامل می‌یابند، دین نیز تغییر می‌کند و تکامل می‌یابد. تأکید این روایت بر درک این سؤال‌ها است: روند تکاملی دین در تاریخ ادیان چه بوده است؟ این تکامل چه الگویی را دنبال می‌کند؟ این الگوها امروز ما را به چه سمتی هدایت می‌کنند؟ در آینده ما را به چه سمت خواهند کشاند؟

آیا روایت فراسکولار همان روایت پساسکولار شناخته شده است؟  
افراد مختلفی هستند که از اصطلاح پساسکولار استفاده می‌کنند اما

---

\* developmental

درحقیقت آنچه که ارائه می‌دهند، روایت تجدید یا روایت فراسکولار یا روایت تکامل‌گرایانه یا برساخته است. بنابراین، توافقی درمورد اینکه پاساسکولاریسم چیست و معنای عبارت پاساسکولاریسم وجود ندارد. ما چیزی به اسم پاساسکولاریسم نداریم، بلکه معضل پاساسکولاریسم داریم و افراد درباره‌ی پاسخ به این پرسش فکر می‌کنند. جواب‌های بسیار متفاوتی هم داده شده است. فکر می‌کنیم چیزی که درموردش توافق وجود دارد، صرفاً این است که ما به چیزی فراتر از داستان کلاسیک سکولاریزاسیون و این ایدئولوژی سکولار خشن غربی نیاز داریم و آن این فهم مشترکی است که بین افرادی که عبارت پاساسکولاریسم را استفاده می‌کنند، وجود دارد. البته درمورد عبارت پاساسکولاریسم نظرات مختلفی وجود دارد.

یکی از دلایلی که من اصطلاح فراسکولار را به عبارت پاساسکولار ترجیح می‌دهم، این است که پاساسکولار در سطح وسیعی در ادبیات معاصر مورد استفاده قرار گرفته است و چیزی که متوجه شده‌ام، این است که وقتی افراد از این عبارت استفاده می‌کنند، بیشتر برای طرح مسئله است تا ارائه‌ی پاسخ. من در کتابم درباره‌ی معضل پاساسکولار به این شکل صحبت می‌کنم که روایت‌های کلاسیک سکولاریزاسیون نمی‌توانند در واقعیت آنچه را که برای دین در جهان امروز در حال رخ دادن است توضیح دهند.

به‌علاوه باید متوجه باشیم که آرمان‌های سکولاریزاسیون افراطی هنگام پیاده‌سازی، مشکلات اجتماعی فراوانی را موجب شده است. اما متوجه این نیز هستیم که روایت سکولاریزاسیون بینش‌های فراوانی را هم به ارمغان آورده و برخی از آرمان‌های سکولار که در جوامع مدرن غربی و سایر جوامع پذیرفته شده است، فواید قابل توجهی برای جامعه و بشریت داشته است. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که ایده‌ی پاساسکولار، هم کار می‌کند و هم

نه. اما حال چه باید کرد؟ چگونه باید درباره‌ی جایگاه در حال تغییر دین در جهان امروز فکر کرد؟ جایگاه دین در جهان امروز چیست؟ چگونه می‌توان از بینش‌های جوامع سکولار حفاظت کرد و در عین حال بر محدودیت‌های آن‌ها فائق آمد؟ پاسخ‌های مختلفی می‌شود به معضل پساسکولار داد و من فکر می‌کنم در این نقطه است که همه‌ی روایت‌ها به نوعی ظاهر می‌شوند.

### کدامیک از این روایت‌های هفت‌گانه از دین به واقعیت رایج در دنیای فعلی ما نزدیک‌تر است؟

شخصاً برای من منطق کلی روایت تکامل‌گرایانه قانع‌کننده‌ترین است و همان‌طور که در ابتدا گفتم، اگر به این موضوع از لنز فرایند تکاملی نگاه کنیم، می‌توانیم فرایندهای دیگری که این شش روایت مطرح می‌کنند را نیز در آن ببینیم. برای مثال، در فرایند رشد و تکامل بعضی چیزها تغییر می‌کنند و ادامه‌دار نمی‌شوند؛ این همان حرفی است که روایت تفریق می‌زند. همین‌طور در فرایند تکامل بعضی وقت‌ها چیزهایی را از دست می‌دهیم که بهتر بود از دستشان نمی‌دادیم. درست مثل نوجوانی که بی‌دلیل مقابل پدر و مادرش بلند می‌شود و آن‌ها را ترک می‌کند. این حرفی است که روایت تجدید می‌زند. اما بعضی از چیزها هم تحول پیدا می‌کنند. برای مثال، مفاهیم جدیدی ظاهر می‌شوند که ممکن است به نوعی محدود یا با جهت‌گیری برساخته شده باشند.

افق‌های جدید کاوش فکری و علمی وجود دارد که باید با آن‌ها دست‌وپنجه نرم کنیم. در عین حال برخی خصوصیات جاودانه را هم در هر دوره می‌توان شاهد بود. بنابراین، به نظر من منطق روایت تکامل‌گرایانه، هم فراگیر است و هم به‌طرز جالبی ما را در این نقطه‌ی کنونی و در این عصر گذار

توصیف می‌کند. ما در حال طی کردن یک فرایند تکاملی هستیم و نقش دین در جامعه به‌عنوان جزئی از این فرایند نیز در حال تغییر است؛ ماهیت دین و ماهیت تمدن در حال تحول است. بسیاری از جنجال‌هایی که به پرسش‌های مرتبط با نقش دین در جامعه برمی‌گردد، ناشی از این است که ما در نهایت نمی‌دانیم این دوران گذار به کجا ختم می‌شود. می‌دانیم چیزی در حال وقوع است و حرف‌های زیادی هم درباره‌ی معنای این تحول و جهت آن زده می‌شود اما چون ما دقیقاً در مرحله‌ی گذار هستیم، درک ناواضحی از نتیجه‌ی آن داریم؛ درست مثل نوجوانی هستیم که درک ناواضحی از بزرگسالی دارد، نوجوانی که شاید طغیان کند یا فرضیات ناصحیحی درباره‌ی معنای بزرگسالی داشته باشد. آن نوجوان تا زمانی که خودش بزرگ نشده، نمی‌تواند درک صحیحی از بزرگسالی داشته باشد. نوع بشر هم اکنون در موقعیتی مشابه نوجوانی است، به‌خصوص در مورد دین. از این حیث است که من روایت تکاملی را روایت قوی‌ای می‌بینم.

به نظر شما دین برای اینکه بتواند مشارکتی معنادار در جامعه داشته باشد، چه شرایطی باید داشته باشد؟ آیا به نظر‌تان داشتن یک چهارچوب هنجارین برای دین که جوامع دینی را تشویق کند تا خوانش سازنده‌تری از متون دینی‌شان داشته باشند، به ادیان سازمان‌یافته کمک می‌کند که به‌شیوه‌ای صلح‌آمیزتر و معنادارتر در جامعه مشارکت کنند؟

مسلماً. اگر نگاهی به تاریخ داشته باشید یکی از کارهایی که دین انجام داده، پیوندادن مردمانی متنوع و متفاوت در قالب جوامع سرزنده و اخلاقی بوده است. دین توانسته یک نوع حس مسئولیت اخلاقی جهان‌شمول ایجاد کند و شالوده‌ای برای تشکیل و تداوم این صورت‌بندی‌ها و شبکه‌های مدنی و

جهان‌شهری ایجاد کند. برای من یکی از شروط لازم هنجارین برای دین در جهان امروز این است که دین باید تسهیلگر همبستگی و اتحاد اخلاقی، فرهنگی، معنوی، سیاسی و اقتصادی نوع بشر باشد و این کار را به گونه‌ای انجام بدهد که تقویتگر حس وحدت و یگانگی و به هم‌وابستگی میان انسان‌ها باشد. به علاوه در طول تاریخ، ادیان توانسته‌اند مشوق قابل توجهی در تهذیب اخلاق و رفتار، دستاوردهای متعالی و رشد اندیشه، علم و هنر باشند. فکر می‌کنم اینکه دین باید بتواند مشوق پیشرفت و رشد اخلاقی، فکری و فرهنگی بشر باشد نیز باید یکی از شروط اساسی ادیان جهان امروز باشد.

نقش دیگری که دین در تاریخ ایفا کرده است، این بوده که امکان فراتر رفتن و تعالی را فراهم کرده که به نوعی می‌تواند محدودیت‌های نظم اجتماعی کنونی و هنجارهای اخلاقی کنونی ما را به چالش بکشد. بنابراین، فکر می‌کنم در جهان امروز نیز دین باید بتواند ما را به درجات بالاتر موفقیت و رشد تشویق کند و به ما کمک کند محدودیت‌های جهان امروز را بشناسیم اما در عین حال افق‌ها و دورنماهای جدید را به ما بشناساند.

شاید این حرف‌ها خیلی کلی یا مبهم به نظر برسد اما به نظر من، تأثیر اصلی دین در سطح عمیق تمدن‌سازی به بهترین شکل درک می‌شود. این شرایط رشد و شکوفایی فرد و جامعه و رفاه اخلاقی و معنوی را امکان‌پذیر می‌سازد. مسئله‌ی وحدت و همبستگی، پیشرفت اخلاقی، فرهنگی، هنری و فکری و همچنین گشودن افق‌ها، امکانات و مرزهای جدید، انرژی و امید و انگیزه‌دادن به ما برای تحقق بخشیدن به این امکانات، همه‌ی این‌ها، به نظر من عمیق‌ترین ارزش‌های تمدنی‌ای است که در طول تاریخ در وهله‌ی

اول توسط دین انجام گرفته است و امروز نیز جهان شدیداً به آن‌ها نیازمند است. به نظر من، این‌ها شرایطی هستند که اگر محقق شوند، به ما در درک نقش دین در جهان امروز کمک می‌کنند.

آیا فکر می‌کنید که ادیان سازمان‌یافته‌ی شناخته‌شده‌ی جهان امروز می‌توانند خود را با این اصول هنجارین تطابق دهند؟ یا این اصول باید بر آن‌ها تحمیل شود؟ آیا باید این اصول را عقلانی کرد و گفتمانی مخصوص آن‌ها درون جوامع دینی به راه انداخت؟

وقتی از این روندهای کلی فکری و تاریخی به سمت پرسش‌های عملی حرکت می‌کنیم، همه‌چیز می‌تواند بسیار مبهم و ناواضح شود. از یک سو، من در مورد تلاش برای استقرار ملکوت الهی بر زمین از طریق وضع قانون بسیار بدگمان هستم. وضع قانون یا تحمیل و اجبار برای ساخت یک جامعه‌ی ایدئال راه به جایی نمی‌برد. من به هیچ‌وجه دچار این توهم نیستم که یک مکانیسم یا نیروی خاص یا زور و اجبار و انقلاب می‌تواند چنین تغییراتی را امکان‌پذیر سازد. انگیزه‌ی چنین تغییری باید از درون یک مواجهه‌ی اصیل با درک واقعیت یا مواجهه با حقیقت بجوشد. اما از طرف دیگر، آن‌قدر هم خوش‌باور نیستم که بگویم فقط باید بنشینیم و منتظر باشیم که چنین درکی خودبه‌خود سراسر جهان را فرا بگیرد. ادیان خودشان مؤسسات و سازمان‌هایی هستند که در تلاش‌اند نوعی آگاهی جدید را در انسان‌ها ترویج بدهند یا اینکه به تداوم شکل‌هایی از آگاهی کمک کنند. فکر می‌کنم این مسئله مرا به موضوع آموزش و تولید دانش می‌رساند. چند سؤال مهم در اینجا مطرح است: اینکه چطور شکل‌های جدیدی از دانش

را تولید کنیم که هرچه بیشتر برای همگان این فهم از انسان در عصر گذار را تقویت کند و امکانات جدید و جذاب را در مورد نقش دین در آینده‌ی جامعه ببیند؟

سؤال بعدی این است که ما چگونه دانش را در سیستم‌های آموزشی مان جای دهیم تا بتواند آگاهی را نسل اندر نسل ایجاد کند و به مرور زمان خودش را در شکل‌های جدیدی از نظم اجتماعی و رفتارهای اجتماعی نشان دهد. یک چرخه‌ی تکرارشونده میان تولید دانش و آموزش وجود دارد. به نظرم، وقتی تحولات عمیق گذشته را بررسی کنیم، می‌بینیم که این چرخه‌ی تکرارشونده‌ی دانش و آموزش سبب ظهور این تحولات عمیق شده است. البته حتماً این تنها عامل نبوده است و من هم نمی‌توانم آینده را پیشگویی کنم اما به نظرم، این یکی از عوامل اساسی برای انتشار چنین تغییری در سطح وسیع است.

نمی‌دانم شما در چه حد با فرازونشیب‌هایی که دین در ایران در چند دهه‌ی اخیر پشت سر گذاشته است آشنا هستید. اما آینده‌ی دین را در کشوری مثل ایران که تجربه‌ی منفی‌ای از یک حکومت دینی دارد، چگونه ارزیابی می‌کنید؟

من با جزئیات شرایط آشنا نیستم و نمی‌توانم به‌طور خاص در مورد یک سیاست‌گذاری یا قانون خاص یا شرایط جوامع مختلف در ایران نظر بدهم اما فکر می‌کنم به دلیل ماهیت جهان امروز و روندهای جهانی شدن، مردم ایران بیش از پیش در معرض همان قوای فرهنگی، فکری و اجتماعی‌ای هستند که دیگران تجربه می‌کنند. آن‌ها نیز در معرض تنش‌ها



و پیچیدگی‌هایی هستند که همه‌جا حس می‌شود. بنابراین، از یک طرف در پایه‌ای‌ترین سطح، آنجا هم مانند سایر نقاط دنیا تنش فزاینده‌ای خواهد داشت؛ از یک سو، میان افرادی که خود را منتسب به دیدگاه‌های کلاسیک سکولاریزاسیون می‌دانند و قائل به افول دین هستند و از سوی دیگر، افرادی که طرف‌دار روایت تجدید هستند و می‌خواهند چیزی را که در گذشته داشتیم برای حل مشکلات جهان امروز استفاده کنند.

این واضح‌ترین تنشی است که امروز در جهان درمورد دین در حال وقوع است؛ یعنی روایت تفریق در مقابل روایت تجدید. حتی یک نگاه سرسری به ایران نشان می‌دهد که این تنش امروز هم در آنجا رخ می‌دهد. اما همان‌طور که گفتم، وقتی عمیق‌تر در این مورد فکر می‌کنیم، بسیاری از مردم متوجه می‌شوند که اوضاع به این سادگی هم نیست. چیزی که دارد اتفاق می‌افتد، فراتر از این است که آیا دین از جامعه محو می‌شود و یا ما به چیزی که قبلاً داشته‌ایم برمی‌گردیم. تحولاتی در حال رخ دادن و امکانات جدیدی در حال ظاهر شدن است. مرزهای جدیدی در حال نمایان شدن است. بنابراین، می‌توانم تصور کنم که وقتی مردم بیشتر و بیشتری بتوانند از این دو دیدگاه متضاد فراتر بروند و به شیوه‌های جدید درباره‌ی دین و امکانات دین برای آینده‌ی بشر فکر کنند، تأمل و پژوهشی گسترده‌تر ظاهر می‌شود؛ همان‌طور که در سایر نقاط دنیا این اتفاق افتاده است.



## دین مدنی چیست؟ پاسخ به دو پرسش

مانی صورتگر در گفت‌وگو با بابک مینا

در چند دهه‌ی اخیر نسبت میان دین و امر سیاسی به‌طور کلی و اسلام و امر سیاسی به‌طور خاص یکی از مهم‌ترین پرسش‌های عرصه‌ی روشنفکری بوده است. پس از افول جریان اصلاح‌طلبی و روشنفکری دینی، به تدریج دیدگاه‌های تازه‌تری در این باره مطرح می‌شود که افق‌های نویی پیش روی ما می‌گشاید. مفهوم «دین مدنی» یکی از آن دیدگاه‌ها است که صاحب‌نظران علم سیاست در سال‌های اخیر آن را مطرح کرده‌اند. در این باره از یکی از پژوهشگران این حوزه پرسیدیم.

بابک مینا: چند دهه حاکمیت دینی در ایران جامعه را به دین بدبین کرده است. دینامیک حکومت دینی چگونه شکست آن را توضیح می‌دهد؟

مانی صورتگر: حکومت دینی که البته اصطلاح بسیار مبهمی است، پدیداری است کمابیش متأخر و حاصل ازدواج پاره‌ای عقاید افراطی دینی با ایدئولوژی‌های مدرن در میانه‌ی قرن بیستم که به‌دست امثال مودودی، حسن البنا و خمینی تدوین شد. نقد حکومت دینی امری است سهل و ممتنع زیرا از یک سو، می‌توان وجوه دینی آن را نقادی کرد اما وجوه ایدئولوژیک مضمرو و مستتر در پس این الگوهای سیاسی و حکومتی را نمی‌توان به‌سادگی تبیین و به‌طریق اولی نقادی کرد. همان‌طور که مشهور است، حکومت‌های دینی سهمگین‌ترین ضربات را به دین وارد می‌سازند. دلیل آن را هم در فرایند ایدئولوژیک‌شدن دین می‌توان پیگیری کرد. حکومت دینی آموزه‌های پراکنده و متفرق را به الگویی ایدئولوژیک برای حیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و تربیتی در دنیای مدرن بدل می‌سازد و آموزه‌های دنیای جدید را به مبارزه می‌طلبد. ادعای اصلی این است که آموزه‌های سیاسی مبتنی بر دین بری از خطا و برآمده از نصوصی جاودان و لایتغیرند ولی الگوهای حیات دنیوی و سکولار محصول آزمون و خطای بشری است که از ظرفیتی محدود و فهمی ناقص از جهان و انسان برخوردار است. اما مشکل آنجا سر بر می‌آورد که این الگوها از کتاب و بیانیه بیرون آمده و در پی تأسیس نظام‌های سیاسی، بانکداری، مدیریت و مانند آن برمی‌آیند. اینجاست که شکستی محتمم در انتظار آنهاست و طبعاً این شکست صرفاً دامن حاکمان، عالمان و مجریان را نمی‌گیرد بلکه در نهایت و لاجرم به بخشی از دین بدل می‌گردد و عملکردش در کارنامه‌ی تاریخی آن دین یا مذهب ثبت خواهد شد. این پارادوکس را امثال اولیویه روا به‌خوبی در ادیان و سنت‌های

مختلف نشان داده‌اند. بنابراین، بدبینی به دین حاصل منطقی حاکمیت دینی است. به این نکته باید تأکید کرد که وقتی می‌گوییم اسلام سیاسی رادیکال عناصری از اندیشه‌ی جدید را در خود دارد، به معنای مدرن یا سکولار بودن آن نیست، بلکه اشکالی از افسون‌زدایی و التقاطی از مایه‌های کلی ایدئولوژی‌های مدرن است که آن‌ها را به پدیده‌هایی قرن بیستمی بدل می‌سازد. مثلاً نقد رادیکال غرب و مدرنیته در نگرش امثال سید قطب برگرفته از الگوهای فاشیستی و مارکسیستی است، ایده‌ی تشکیل حکومت جهانی اسلامی برگرفته از انترناسیونال مارکسیستی است و ایده‌ی تشکیل دولت و حاکمیتی مدرن هم در اندیشه‌ی خمینی تأثیری جدی از نظریه‌های حاکمیت دارد. بعضی چون سعید حجاریان این ویژگی را نشانه‌ای از مدرن بودن الگوی سیاسی خمینی تصور کرده‌اند، در صورتی که مشکل دقیقاً بر سر همین کاربرد دین در جامعه است. حجاریان مدعی است نظریه‌ی ولایت‌فقیه به مصلحت عمومی راه می‌دهد اما ایراد تحلیل او این است که میان مصلحت عمومی و مصلحت دولت تمایزی برقرار نمی‌سازد و به این نکته توجه ندارد که مصلحت، به عنوان قیدی برای تفسیر احکام شرعی، باید در خدمت منافع جمعی باشد و نه الزامات بقای نظام سیاسی. به عبارت دیگر، مشکل اصلی اسلام سیاسی، آنگاه که قدرت را در دست دارد، این است که در تفسیر از دین آن را با الزامات بقای نظام سیاسی تطبیق می‌دهد و نه با الزامات مصلحت عمومی و خیر جمعی. اینجا با پارادوکسی دیگر مواجهیم: از یک سو، حکومت دینی برای استقرار احکام شرع و اجرای موبه‌موی قوانین اسلامی تشکیل می‌شود و با چنین ادعایی دل مؤمنان را می‌رباید اما پس از تشکیل و استقرار، اولویت نخست آن دیگر اجرای احکام شرعی نیست بلکه حفظ و بقای «حاکمیت» و «هویت» دینی

است و به همین دلیل، به سادگی می‌تواند کلیدی‌ترین احکام شرع را هم با یک حکم، تعلیق و حتی باطل کند. نمونه‌های این تعطیل و تعلیق شدن را می‌توان فراوان دید. به عنوان نمونه، در بانکداری اسلامی شاهد سود بانکی بالا هستیم که در تضاد آشکار با ساده‌ترین اصول اقتصادی اسلام قرار دارد. بنابراین، حکومت دینی به روشنی دینامیسم درونی و سنتی دین را که به هر حال در طول قرن‌ها کم‌وبیش کارکردهایی گاه مثبت هم ایفا کرده است، برهم می‌زند و دینی ایدئولوژیک شده، التقاطی، هویت‌گرا و ابزار را جایگزین می‌کند.

**با توجه به این توضیحات و پارادوکس‌ها درباره‌ی حکومت دینی، جایگاه دین در آینده‌ی ایران چگونه می‌تواند باشد؟**

باید به این نکته توجه داشت که دین کمابیش بخشی ضروری از تمامی جوامع بشری است. به بیان دیگر، هیچ راه‌حلی در فضای پس از حکومت دینی نمی‌تواند مشتمل بر حذف دین از حیات بشری باشد. به تعبیر محافظه‌کاران، نهادی که سده‌ها و بلکه هزاره‌ها دوام آورده است، به سادگی از میدان به در نخواهد رفت و به همین دلیل، باید آن را به رسمیت شناخت و از موضع سیاست و اجتماع و مصالح جمعی با آن وارد گفت‌وگو شد. درحقیقت، دین یا الهیات به معنای عمومی‌تر کلمه شکاف و خلأیی را پر می‌کند که در تمامی جوامع بشری وجود دارد و تا حدی می‌توان آن را جزئی لاینفک از ماهیت فردی و حتی اجتماعی انسان دانست. اگر این نکته دقیق مورد توجه جدی قرار بگیرد، آنگاه می‌توان گفت الگوهایی که سکولاریسم ستیزه‌جو، لائیسیت‌هی فرانسوی و حتی گاه آتئیسم را برای آینده‌ی سیاسی

ایران مناسب می‌بینند، در دام همان خطایی افتاده‌اند که دین‌داران و حامیان حکومت دینی به آن دچار شده‌اند. بنابراین، می‌توان گفت دین قطعاً بخشی از آینده‌ی ایران خواهد بود و به‌ویژه تشیع ریشه‌هایی بسیار عمیق در فرهنگ ایرانی دارد اما اگر بخواهد نقشی مثبت و سازنده ایفا کند، اندیشمندان و حتی شهروندان دین‌دار وظیفه‌ی سنگینی بر دوش خواهند داشت. به نظر می‌رسد مهم‌ترین پروژه‌ای که الهیات شیعی باید دنبال کند، پروژه‌ی تدوین آن چیزی است که می‌تواند «اسلام مدنی» یا به تعبیر خردتر، «تشیع مدنی» نام بگیرد. دقیقاً همان‌گونه که اسلام سیاسی اسلام را در ذیل یک نظام سیاسی و منافع و مصالح آن تعریف و محدود می‌کند، دین مدنی هم باید اسلام و نظام احکام شرع را در ذیل مصالح جمع و خیر عمومی تعریف کند. البته روشن است که این پروژه‌ای است زمان‌بر و مستلزم گفت‌وگو و مفاهمه‌ای میان دین و خیر جمعی. اما نقطه‌ی شروع چنین فرایندی خلع سلاح دین از مدعیات مشخصاً سیاسی و در رأس آن قبول حکومت دینی به‌مثابه‌ی چهارچوبی ضروری برای اجرای احکام شرعی است. یعنی ایده‌ی هر نوعی از حکومت دینی به‌مثابه‌ی مقدمه‌ی ضروری دین‌داری که متأسفانه در قالبی رادیکال اکنون میان گروهی از دین‌داران رواج فراوان یافته است، باید به کلی وانهاده شود. در فقدان این ایده، به نظر می‌رسد تبدیل اسلام به دینی مدنی در میان مدت غیرممکن نباشد. روشن است که چنین فرایندی کوتاه و ساده نخواهد بود. در چهارچوب حکومت دینی، طبقه‌ای سست‌تر و ثروتمند شکل گرفته است که منافع هنگفتی از تداوم وضع کنونی نصیبش می‌شود. روشن است که چنین طبقه‌ای، حتی در صورت پایان حکومت دینی، به‌سادگی تن به مصالحه نخواهد داد.

به نظر شما چه قواعدی باید بر اجتماعات دینی حاکم باشد؟ آیا این قواعد باید از بیرون به اجتماعات دینی تحمیل شود یا با رضایت و توافق خود آن‌ها باشد؟ و اگر در نهایت تعارضی به وجود آمد، چه نهادی می‌تواند تصمیم‌نهایی را بگیرد؟

ابتدا باید در مورد مفهوم اسلام مدنی توضیحی کوتاه بدهم و سپس به این بحث خواهم پرداخت. این بحث نیازمند مقدمه‌ای درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی سیاسی است. فیلسوفان یونانی، به‌ویژه ارسطو، دو ویژگی انسان را برجسته می‌دانستند: عقلانیت و مدنیت. شهر یا پلیس برای ارسطو کامل‌ترین شکل اجتماعات بشری بود و معتقد بود نه تنها انسان در شهر به کمالات اخلاقی می‌رسد بلکه شریف‌ترین و والاترین فعالیت عملی انسان، دغدغه‌ی شهر است، یعنی دغدغه‌ی خیر مشترک همه‌ی شهروندان. این خیر مشترک برای ارسطو و عموم فلاسفه‌ی سیاسی بزرگ غربی معیاری برای تشخیص نظام‌های سیاسی مطلوب از نامطلوب بوده است. در تمدن اسلامی اما کتاب سیاست ارسطو ترجمه نشد و به دلایلی متعدد که فرصت بحث آن نیست، فلاسفه و متکلمان مسلمان در اندیشه‌های سیاسی خود دغدغه‌های مدنی را بازتاب ندادند. به بیان دیگر، فعالیت فلسفی و کلامی در تمدن اسلامی عموماً معطوف به عنصر «عقلانی» بود و کمتر به عنصر «مدنی» بها می‌دادند. از یکی دو استثنا که بگذریم، اندیشمندان ایرانی سیاست مطلوب را بیشتر بر عنصر عقل مبتنی می‌ساختند و در پی ارائه‌ی تفسیرهای عقلانی از دین بودند و به تفسیر مدنی از دین توجهی نداشتند. این روند را امروزه در روشنفکران و نواندیشان دینی ایرانی هم به وضوح می‌توان دید. تلاش آن‌ها برای ارائه‌ی تفسیرهایی عقلانی از دین و آموزه‌های شرعی در جای خود اهمیت فراوان دارد اما تنها جامعه‌ی دین‌داران را هدف قرار می‌دهد



و فعالیتی به اصطلاح رایج «درون دینی» است. درحقیقت، فهم عقلانی از دین برای اقناع دین داران و دفاع از دیانت کارآمد است ولی تأثیر اجتماعی مثبت آن بسیار محدود است و حتی گاه تأثیر منفی دارد چون عقلانیت مفهومی مبهم و پیچیده است و روشنفکران دینی گاه با تفسیر عقلانی و عصری از دین دینامیسم درونی و سنتی دین تاریخی را هم مختل می کنند (اشتراکات میان نواندیشی یا رفرمیسم دینی و بنیادگرایی یا اسلام سیاسی در دنیای معاصر و همچنین ریشه های مشترک این دو در اندیشه های امثال سید جمال الدین افغانی به خوبی این نکته را نشان می دهد). بنابراین، تأکید بیش از حد بر عقلانیت در تفسیر دین و نادیده گرفتن عنصر مدنیت، ریشه های تاریخی عمیقی در سنت اندیشه ی اسلامی دارد.

از سوی دیگر، تجربه ی غرب می تواند راهگشا باشد، به این شرط که نسبت به تمایزهای مهم اسلام با مسیحیت از یک سو و تفاوت های جوامع اروپایی با جوامع آسیایی از سوی دیگر آگاه باشیم. در آغاز دوره ای که مدرنیته خوانده شده است، یعنی حدود قرن شانزدهم و هفدهم، اندیشمندان بزرگی که به تأسیس مدرنیته ی سیاسی پرداختند، همگی نسبت به دین و الهیات مسیحی (و یهودی) توجهی جدی داشتند. اغلب این اندیشمندان به دلیل پیروی از آیین پروتستان (که بر ایمان بی شائبه و پرهیزگارانانه تکیه داشت) و همچنین توجه به نومیالیسم (به ویژه در بریتانیا) علاقه ی چندانی به تفسیر عقلانی از مسیحیت نداشتند. اما عموم آن ها در جهت تدوین الگویی کوشیدند که «دین مدنی» نام گرفت. به اشکال مختلف در هابز، لاک، اسپینوزا، روسو و بسیاری دیگر این درک مدنی از دین وجود دارد. پروژه ی آن ها هرچند تلاشی الهیاتی بود، هدف آن ها دفاع از مسیحیت و تبیین خردپسندانه ی آن نبود، بلکه تفسیری از آموزه های مسیحی و یهودی

بود که با الزامات حاکمیت مدرن و وضعیت مدنی انسان جدید منطبق باشد. هابز، به عنوان نمونه، نشان می‌دهد که کلیسا باید در ذیل لویاتان که تجلی کامنولث یا جمهور مردم یک سرزمین است، قرار گیرد و در حوزه‌ی عمومی تحت قوانین آن عمل کند. این الگو را به اشکال مختلف در تمامی اندیشمندان سیاسی جدید می‌بینیم: حاکمیت سیاسی تجلی خیر جمعی و یا به تعبیر روسو، اراده‌ی عمومی است و از همین رو، تمام عناصر حیات اجتماعی، از جمله دین و نهادهای آن، باید در هماهنگی و توازن با حاکمیت عمل کنند.

اما به مورد اسلام بازگردیم. در جوامع اسلامی مشکلی اساسی وجود دارد: دین فاقد وجه مدنی است و حتی وقتی در اختیار حاکمیت قرار می‌گیرد و تفسیر آن به حاکمان واگذار می‌شود، در خدمت تثبیت منافع و مصالح جمعی نیست. بنابراین، راه‌حل اول ارائه‌ی تفسیری الهیاتی است که اسلام و نهادهای دینی را به عناصری مفید و مثبت در جامعه و در خدمت خیر عمومی تبدیل کند. نمونه‌ها و تجلیاتی ساده از دین مدنی در جوامع غربی فعالیت‌های عام‌المنفعه‌ی کلیسا، خدمت آن‌ها به فقرا و نیازمندان، مشارکت آن‌ها در دفاع از مظلومان و محرومان و یا تلاش آن‌ها برای گسترش مفاهیمی جهان‌شمول مانند محبت، عشق، وجدان، همبستگی و دیگر فضائل اخلاقی در جامعه است. روشن است که نهاد دینی در چنین شرایطی می‌تواند نقشی مثبت در اجتماع ایفا کند. اما ایفای چنین نقشی ابتدا مستلزم این است که دین دعاوی سیاسی خود (به‌ویژه ایده‌ی تشکیل حکومت) را پس بگیرد و یا به‌شیوه‌ای که خود عالمان دین صلاح می‌دانند، مفاهیم دینی و شرعی را به زبان مصالح عمومی ترجمه کند. اما روشن است که تصمیم نهایی بر عهده‌ی نهاد دین و حتی جامعه‌ی دین‌داران نیست، حتی اگر در اکثریت

باشند. خیر مشترک مفهومی ضرورتاً «دموکراتیک» نیست، یعنی همواره با رجوع به صندوق رأی و خواست اکثریت قابل تشخیص نیست. البته روشن است که در شرایط تأسیس حکومتی جدید ما همواره با آنچه حقوق دانان اساسی به آن پارادوکس تأسیس می‌گویند، مواجهیم: از یک سو، نظام جدید برآمده از اراده و حضور مردمی است که تغییر را شکل داده‌اند و از سوی دیگر، این اراده و حضور لزوماً نمی‌تواند مهار شود و شکل مکتوب، نهادی و قانونی به خود بگیرد و در تداوم و تحکیم نظم جدید تأثیرگذار شود. به همین دلیل، یکی از دشواری‌های تأسیس دین مدنی در نظام سیاسی نو تأسیس این است که از یک سو، حتی در صورت مهیا بودن شرایط، باید بر وسوسه‌ی حذف دین از حیات اجتماعی فائق آید و از سوی دیگر، حتی اگر دین‌داران در شرایطی اکثریت باشند (که البته بعید است)، تدبیری بیندیشد تا دین در چهارچوبی مدنی و با تعهد به مصالح مشترک و منافع ملی حضور اجتماعی داشته باشد. در شرایطی که حکومتی با حداقل تعهد به منافع ملی و مصالح جمعی شکل گرفته باشد، به نظر می‌رسد دین‌داران و مراجع مذهبی باید خود را با الزامات مدنی برآمده از چنین حاکمیتی منطبق سازند. اشکال دوگانه‌ی حاکمیت عرفی و دینی در قالب تقسیم کار میان شاه و شیخ‌الاسلام که در سده‌های اخیر تا مشروطه الگویی مقبول بوده است، در دنیای جدید امکان تداوم و بقا نخواهد داشت، به‌ویژه با توجه به این نکته‌ی مهم که مرجعیت شیعه استقلال و موقعیت تاریخی خود را کمابیش در دهه‌های اخیر از دست داده است.



## در هم‌تنیدگی اعتقادات و زیست اجتماعی گفت‌وگویی درباره‌ی آیین زرتشت

علی مکی در گفت‌وگو با ایقان شهیدی

دکتر علی مکی، پزشک و پژوهنده در زمینه‌ی ایران‌شناسی و فلسفه‌ی زرتشتی، ساکن آمریکا، در دوران دانشجویی در رشته‌ی پزشکی به کسب دانش در تاریخ ایران باستان و دین‌شناسی تطبیقی پرداخت. وی از همکاران مرکز زرتشتیان کالیفرنیا در سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۸۰ بوده و آخرین سمت رسمی‌اش در این سازمان، ریاست هیئت‌امنا بوده است. او نوشتارهای خود را در نشریاتی چون *پارسیانا*، *فزاننا ژورنال*، *پیک مهر*، *پیک کنکاش موبدان*، *چهره‌نما* و دیگر گاهنامه‌ها به چاپ رسانده است. از دیگر همکاری‌های وی در کمیته‌ی ویراستاری متشکل از نمایندگان کنکاش

موبدان و مؤسسه‌ی انتشارات فروهر جهت تجدید چاپ گات‌های موبد فیروز آذرگشسب بوده است.

**ایقان شهیدی: در ابتدا در رابطه با جامعه‌ی زرتشتی معاصر توضیح دهید. در این جامعه چه جریان‌های فکری‌ای در رابطه با نقش دین در دنیای معاصر وجود دارد؟**

علی مکی: یک مقدار پرسش پیچیده‌ای است. در دین زرتشت، یک روش فکری و مسئولیت‌پذیری به جامعه‌ی زرتشتی معرفی شده و هدفش پیشرفت شخصی و جمعی در جامعه و برقراری عدالت اجتماعی است. یعنی اصل دین که در گات‌های زرتشت (سرودهای زرتشت) آمده، پایه‌گذاری عدالت اجتماعی و پیشرفت بوده است. آیین زرتشتی، به دلایل تاریخی که در دوران مختلف رخ داده، از زمان باستان و حمله‌ی اسکندر تا حمله‌ی عرب و حمله‌هایی که به افکار و فرهنگ ایرانی شده، ناخودآگاه دستخوش تغییراتی شده است ولی اصل دین و اصل آن فلسفه‌ای که گفتم، تغییری نکرده است. به همین دلایل تاریخی، ایرانیان در زمان‌هایی از این فلسفه دور شدند، و از بین رفتن مکتوبات و کتاب‌هایی که در اختیار مردم بوده، بر این دوری افزوده است. دلیل دیگر تفاوت تاریخی در درک اندیشه‌های زرتشتی، اندیشه‌هایی همانند اسلام بوده است که باعث دگرگونی شده و تمایل به جلوگیری از افکار گذشته داشته است. به همین دلیل، دین‌داران و کسانی که پیرو آیین زرتشت بودند و هستند، در دوران‌های مختلف دچار «چنددانشی» شدند و به دلایلی گرایش‌های بیشتری به سنن و آداب مردمی پیدا کردند. اینکه شما پرسیدید چه گرایش‌های فکری‌ای در جامعه‌ی زرتشت وجود دارد، اگر بخواهیم به دوران مدرن اشاره کنیم، در جامعه‌ی زرتشتی،

یک بنیادگرایی فلسفی باب شده است؛ به خاطر ساده‌بودن و ژرف‌بودن افکار زرتشتی و نداشتن تضاد با مدرنیته و هدف برقراری عدالت اجتماعی و پیشرفت جمعی و شخصی، توجه به این بعد از اندیشه‌های زرتشتی بیشتر معطوف شده است. اگر بخواهیم کلی‌تر و به تمام سنی که امروز در جامعه‌ی زرتشتی داریم نگاه کنیم، تلفیقی از آداب مردمی، سنت‌ها و فلسفه دیده می‌شود. دین زرتشتی ترکیبی از سنن و فرهنگ ایرانی و فلسفه‌ی زرتشت است. ممکن است در بعضی قسمت‌هایش هم تضادهایی وجود داشته باشد.

**نگاه جامعه‌ی زرتشتی موجود به نقش دین در دنیای معاصر چگونه است؟ برداشت عمومی نسبت به حضور دین در عرصه‌ی عمومی چیست؟ آیا در این زمینه یکدستی فکری وجود دارد؟**

خیر، یکدستی‌ای وجود ندارد. در هفتاد سال گذشته، یک حرکتی در بسیاری از ادیان به وجود آمد؛ اینکه یک عده‌ای خواستند به نام روشنفکری، سنن را کنار بگذارند و ادیان را واپس‌گرا دیدند. این‌ها در همه‌ی جوامع وجود دارند. اما در جامعه‌ی زرتشتی، تعداد معتقدان به بنیادگرایی فلسفی - کسانی که جایگاه دین را به‌عنوان یک فلسفه و روش زندگی در نظر می‌گیرند - کم نیست. البته از بنیادگرایی که صحبت می‌کنیم، منظورمان روش گروه‌هایی مثل القاعده و طالبان نیست. اصولاً دخالت دین زرتشت در یک جامعه‌ی نام‌گذاری شده، مثل جمهوری فلان، وجود ندارد. نقش دین در جامعه‌ی زرتشتی یک نقش آموزشی است. یعنی شما سنن دینی را دارید، نوروز و یلدا را جشن می‌گیرید اما به دیگران تحمیل نمی‌کنید. اما از آموزش‌هایی که در دین خودتان به دست آورده‌اید، در سازندگی جامعه

استفاده خواهید کرد. اگر برگردیم به هفتاد هشتاد سال گذشته، در جامعه‌ی زرتشتی کسانی بوده‌اند که به کل جامعه برای پیشرفت و نوگرایی کمک کرده‌اند و البته کمکشان فقط مختص جامعه‌ی زرتشتی نبوده است. یک نمونه‌اش را می‌گوییم: ارباب کیخسرو شاهرخ. ایشان از زمان مشروطه به این طرف، حرکت‌های اجتماعی مختلفی انجام دادند. افرادی مثل ایشان در تاریخ معاصر ایران وجود دارند. یعنی اگر دین شما چیزی به شما یاد داده است که سازنده باشد، هیچ نوع قانونی وجود ندارد که بگوید که شما نمی‌توانید و نباید در امور جامعه کاری انجام دهید. آن خیراندیشی و نیک‌کرداری که باید در جامعه انجام شود، فقط به جامعه‌ی ما مختص نیست و می‌توان به همه کمک کرد. در واقع، دین در جامعه‌ی زرتشت چنین نقشی دارد. من زرتشتی وقتی می‌بینم که اتفاقات آزردهنده‌ای در جامعه می‌افتد، ساکت نمی‌نشینم، می‌آیم جلو و از هر راهی که صحیح باشد - حزبی که به آن وابسته هستم یا از لحاظ فکری - اقدام می‌کنم. در واقع، جامعه دست شما را نبسته است. من می‌توانم برایتان یک مثال بزنم از یکی از نیایش‌های روزانه‌ی زرتشتیان. جملات این نیایش به این معناست که به همان سان که ما رهبر دین را با اندیشه‌ی نیک و شایسته‌سالاری انتخاب می‌کنیم، رهبر جامعه‌ی گسترده‌تر را هم باید به همان شکل انتخاب کرد. یعنی شما می‌بینید که جدایی و تضادی وجود ندارد چون همه‌ی افکار بشر، سیاسی است. یعنی شما از زمانی که حضورتان را اعلان می‌کنید، وارد عرصه‌ی اجتماعی می‌شوید. در جامعه‌ی زرتشتی این حالت به این صورت وجود ندارد که اشخاص به دلایل دینی بگویند که نباید در سیاست شرکت کرد یا باید شرکت کرد. به هر حال، در یک جامعه باورهای شخصی وجود دارد و افراد ممکن است متفاوت فکر کنند. اما اگر صحبت از سکولاریسم



می‌کنید، فلسفه‌ی زرتشت مانند دیگر ادیان، مثل اسلام یا مسیحیت، توصیه نمی‌کند که باید حکومت زرتشتی وجود داشته باشد یا شما باید شریعت دین را اجرا کنید. در دین زرتشت یک‌سری باورها و آموزش‌هایی را پیش روی شما گذاشته‌اند. تمام سرودهای زرتشت اندیشه‌ی شما را برای انتخاب‌هایی باز می‌کنند که برای زمان و برای شخص و برای دوران مناسب است. شاید در زمان ساسانی به دلایل سیاسی، دین و حکومت با هم قاطی شده بودند اما در چند هزار سال گذشته‌اش، اولین کسی که آمد و با باورهای زرتشتی‌اش کثرت‌گرایی و آزادی اندیشه را بیان کرد، کوروش بود. یعنی اگر باز بخواهیم به فلسفه‌ی زرتشتی نگاه کنیم، چیزی به نام شریعت و حکومت دینی وجود ندارد.

### چه اصولی در آیین زرتشت وجود دارند که بتوانند شکل دهنده‌ی بعضی از عناصر یا مؤلفه‌های نظام اجتماعی باشند؟

یکی از اصول خاصی که در فلسفه‌ی زرتشت وجود دارد، برابری مرد و زن است. این آموزه‌ای است که در گات‌های زرتشت آمده است. یا نداشتن طبقات و نژادهای ویژه. در متون باستانی می‌بینیم که مردم در مورد ایرانی و غیرایرانی صحبت می‌کنند. زرتشت به هیچ‌عنوان در چنین قالب‌های قبیله‌ای صحبت نمی‌کند، بلکه تا حد کمی در مورد خانواده‌ی خود و بیشتر درباره‌ی جامعه صحبت می‌کند. بنابراین، فلسفه و آموزش زرتشت برای بهتر کردن جامعه است. در آموزه‌های دین زرتشت چیزی با نام عدم دخالت در سیاست وجود ندارد و فقط از پیش‌کنشگر بودن (Proactive) یاد می‌کنند؛ اینکه در جامعه احساس مسئولیت کنید اما ابراز و اظهار برتری نکنید. این در واقع چیزی است که از آموزه‌ها برداشت می‌شود.

به نظر می‌رسد یکی از آموزه‌های آیین زرتشت هماهنگی انسان با طبیعت است. درباره‌ی دلالات اجتماعی این اصل می‌توانید توضیح دهید؟

در باور زرتشتی، ما اشرف مخلوقات نیستیم. ما جزئی از طبیعت هستیم. جهان را خلق شده می‌دانیم و معتقدیم که باید از محیط و طبیعت نگهداری کرد و این، وظیفه‌ی ما برای بقاست. در دوران باستان، ایرانیان پیش از زرتشت، پرستش عناصر مختلف طبیعت را به صورت ادیان مختلف پذیرفته بودند. زرتشت آمد و در این موضوع نوعی نوگرایی به وجود آورد مبنی بر اینکه ما از هم جدا نیستیم و همه در طبیعت به هم متصل هستیم. باور زرتشتی این است که یک قانونی گرداننده‌ی طبیعت است و ما نباید با اقداماتی مثل آلوده کردن آب و خاک، برخلاف آن قانون عمل کنیم. به همین دلیل، یکی از اتفاقاتی که در تاریخ رخ داد این بود که مثلاً در کفن و دفن مردگان، با گذاشتن مرده در خاک، چندین هکتار را ضایع نمی‌کردند. این عادت ایرانیان بود که مردگان را در یک جای باز که البته بستگی به طبیعت داشت، می‌گذاشتند تا پرندگان لاشخور پاک کنند و بعداً استخوان‌هایشان را می‌بردند و در جایی می‌گذاشتند. کسی به صورت مکتوب نگفته که این یک فریضه‌ی دینی است و شما حتماً باید این کار را بکنید ولی به خاطر آن باور که باید آب و خاک را پاک نگه داریم، در مناطق و ادوار مختلف این باورها و سنن شکل گرفتند. در مناطق سردسیری، به دلیل وجود قسمت‌های یخ‌بسته، کندن زمین بسیار سخت بود. این روش کفن و دفن آنجا شکل گرفت. در جاهای گرمسیری، کفن و دفن به این شکل نبود. این عادات در هر جا به اقتضای زمان و مکان و طبیعتش، بر پایه‌ی این که ما باید پاسدار طبیعت باشیم، شکل می‌گرفتند. در باور زرتشتی، ما باید و نباید و فرمان‌هایی به صورت قطعی نداریم. بیشتر، توصیه‌هایی کلی

هستند در چارچوب اینکه شما از خرد خودتان استفاده کنید و در مکانی که هستید، با دانش روزتان جلو بروید. این یکی از نکته‌های خیلی مهم در فلسفه‌ی زرتشت است.

به نظر شما آیا هویت جمعی جامعه‌ی فعلی زرتشتی و هدف زیست دینی این جامعه، در راستای دنبال کردن تحول اجتماعی است؟

این گونه فکر می‌کنم. ما تقریباً دو جامعه‌ی زرتشتی ایرانی و غیرایرانی (پارسیان هند) داریم. اگر به تاریخ معاصر یا حتی گذشته‌مان نگاه کنید، می‌بینید که در هند با اینکه اقلیت بسیار کوچکی در آن جمعیت زیاد هستند، زرتشتیان جایگاه خاصی پیدا کرده بودند و هنوز هم آن را دارند. به‌خاطر همین باورشان به سازندگی، افراد زرتشتی صنایع سنگین مثل ماشین‌سازی، هواپیمایی و این قبیل صنایع را در هند بنیان گذاشتند. در این رابطه می‌توان باور زرتشتی ایشان را محرک چنین تحولاتی دید. در ایران، کیخسرو شاه‌رخ یا ارباب جمشید از جمله افرادی بودند که از باورهای خود الهام گرفتند که در جامعه شرکت کنند و کارهای سازنده انجام دهند. در زمان قاجار، ارباب جمشید جامعه‌ای را برای کمک به اقلیت‌ها تشکیل داد تا جایگاه اقلیت‌ها در ایران به یک حالت انسانی برسد. این امر نمونه‌ای از برقراری عدالت اجتماعی است.

بیشتر راجع به گذشته‌ها صحبت کردیم. به جامعه‌ی زرتشتی امروز برسیم. جامعه‌ی زرتشتی امروز، چه در ایران و چه جامعه‌ی زرتشتی خارج از ایران، از چه روش‌هایی برای مشارکت در تحول اجتماعی استفاده می‌کند؟

در ایران و حتی در خارج از ایران، هنگامی که تعداد زرتشتیان در یک محل به اندازه‌ی معینی می‌رسد، انجمنی تشکیل می‌شود. این انجمن‌ها جنبه‌ی آموزشی و رفاهی هم دارند. در ارتباط با اینکه برای تحولات و پیشرفت جامعه چه کاری انجام می‌شود، مثلاً اگر کسی نیازمند باشد، این جامعه به او کمک می‌کند. این انجمن‌های زرتشتی فعالیت‌های چندگانه دارند: آموزش دین، آموزش فرهنگ و ارتقای رفاهی جامعه.

### یعنی به جنبه‌های دینی درونی جامعه‌ی زرتشتی می‌پردازد؟

بله. در واقع، نگهداری و پاسداری از سنت‌های فرهنگی است و همین‌طور برای پخش آموزش‌های فلسفی زرتشت. همان‌طور که قبل‌تر هم گفتم، یک بنیادگرایی فلسفی است که بستگی به میزان دانش شخص دارد. اگر اطلاعات شما در جامعه بالاتر برود و بیشتر به فلسفه و آموزش‌های زرتشت دست پیدا کنید، باور بر این است که سازنده‌تر می‌شوید و می‌توانید برای خودتان و جامعه کار بیشتر و بهتری انجام دهید.

### چه نمونه‌های عملی‌ای از کار این انجمن‌ها وجود دارد؟

از جمله نمونه‌های عملی این است که برای نشر آموزش‌ها، از ماهنامه‌ها، هفته‌نامه‌ها و وبسایت‌های مختلف برای آموزش دینی و فرهنگی استفاده می‌شود. همچنین در داخل ایران و خارج از آن، سخنرانی‌هایی انجام می‌شود. همیشه یکی از تلاش‌های ما این بوده است که بین ادیان، آشنایی و دیالوگ به وجود آوریم. این کار در ایران یک مقدار سخت‌تر انجام می‌شود ولی در خارج از ایران، این‌طور نیست. ما برنامه‌هایی داریم که کسانی با باورهای مختلف می‌توانند شرکت کنند و می‌آیند.

## مؤسسات دینی زرتشتی تا چه میزان و به چه طریقی تقویت کننده یا تشویق کننده‌ی مشارکت زرتشتیان در تحول اجتماعی بوده‌اند؟

هدفم از گفتن این پیش زمینه که از بیرون به نظر می‌آید جامعه‌ی زرتشتی جامعه‌ای بسته است، در واقع بیان همین مطلب بود که بیشترین کاری که مؤسسات زرتشتی انجام داده‌اند، دهش مندی بوده است برای وقف زمین در جهت ساختن خیلی چیزها. حتی بعضی از زرتشتی‌ها کمک کردند و برای مسلمانان مسجد ساختند چون مسجد نداشتند. در باور زرتشتی، شما هرچه سازندگی انجام دهید که برای کل جامعه خوب باشد، نفعش به همه می‌رسد و نه فقط به یک گروه خاص. همین‌طور بنیادهایی تشکیل شده است؛ یکی از مهم‌ترین بنیادهای خارج از ایران که البته در ایران هم فعالیت‌هایی دارد، بنیاد «گیو» است. بنیاد گیو، سازمانی است برای دهش مندی و بنیان‌گذاری انجمن‌ها و سازمان‌های مختلف زرتشتی.

به نظر می‌رسد که بنیاد گیو نوعی اقدام خودجوش زرتشتیان بوده است و مرتبط با مؤسسات زرتشتی نبوده است. مؤسسات دینی زرتشتی چطور به افزایش ظرفیت جامعه‌ی زرتشتی یا افراد زرتشتی کمک کرده‌اند تا این افراد بتوانند در تحول اجتماعی مشارکت کنند؟

یک سازمان جهانی زرتشتیان (World Zoroastrian Organisation) وجود دارد اما بیشتر تصمیم‌ها در سطح محلی صورت می‌گیرد. در اصل کارها به اقتضای نیازهای محلی انجام می‌شود. اشخاصی که در هر جامعه‌ای هستند، بیشتر با داد و دهش خودشان امور جامعه را پیش می‌برند. در واقع، هیچ‌نوع منشوری وجود ندارد که بگوییم همه باید امور یکسانی انجام دهند.

یعنی یک برنامه‌ی آموزشی که به صورت منسجم در جامعه‌ی زرتشتی ایجادِ توان‌افزایی کند، وجود ندارد؟ برنامه‌ای که به توان‌افزایی افراد برای مشارکت در تحول اجتماعی یا درک بیشترِ آن‌ها از ارزش این مشارکت کمک می‌کند؟

بله. وجود دارد. خیلی از نشریات، کتاب‌ها و آموزش‌های دینی استاندارد هستند. در بعضی قسمت‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد. ایرانی‌ها و هندی‌ها یک‌سری از سنت‌هایشان مقداری خیلی جزئی با هم تفاوت دارد، آن‌هم به خاطر جابه‌جایی و دورشدن از ایران و تقویم و... در سنت دیانت زرتشتی اکثر موبدان (کشیش‌های زرتشتی) و پیشوایان دینی، مرد بودند. که این قسمت از سنت‌های زرتشتی با فلسفه‌ی زرتشت تضاد داشت. یکی از اتفاقات مهمی که چندین سال پیش رخ داد، این بود که این مانع کاملاً برداشته شد چون بعد از صحبت‌هایی که شد، به این نتیجه رسیدیم که برای موبدشدن جنسیت مطرح نیست، هرچند به خاطر یک‌سری سنت‌هایی که از قبل به وجود آمده بود، موبدان فقط می‌توانستند مرد باشند. آموزش زنان هم انجام می‌شود و خیلی استاندارد شده است. البته پارسیان این را نمی‌پذیرفتند ولی الان جا افتاده است.

**نکته‌ی دیگری هست که مایل باشید در رابطه با مشارکت جامعه‌ی زرتشتی در ایجاد تحول سازنده‌ی اجتماعی مطرح کنید؟**

یکی از جنبه‌های مهم جامعه‌ی زرتشتی امانت‌داری و دهش‌مندی بوده است. یکی از باورهای مهم زرتشتی این است که کمک به دیگران باعث شادی فرد و جامعه می‌شود. همین باور باعث شده است که زرتشتیان در

کارهای خیر در هر جا که هستند، چه درون جامعه‌ی زرتشتی و چه بیرون از جامعه، شرکت کنند. باز می‌گوییم، این موضوع نشئت گرفته از باور پایه‌ی آموزش زرتشتی است.





## تیکون عولام: اسم رمز زیستن برای جامعه نگاهی به باورهای یهودی پیرامون دین و عرصه‌ی عمومی

داریوش فاخری در گفت‌وگو با ایقان شهیدی

داریوش فاخری، از دوران نوجوانی خود از فعالان جامعه‌ی یهودی در شیراز بوده است. وی که به فعالیت‌های خود پس از مهاجرت به آمریکا در سال ۱۳۵۴ ادامه داد، از مؤسسان سازمان «انجمن ایرانیان یهودی کالیفرنیا» در سال ۱۳۵۶ است. وی که سال‌های متمادی ریاست این انجمن را بر عهده داشت، به مدت بیست سال نشریه‌ی دوزبانه‌ی چشم‌انداز را منتشر می‌کرد که تیراژی بالغ بر ۱۰ هزار نسخه داشته است که برای اعضای جامعه‌ی یهودی آمریکا و کتابخانه‌های آمریکا و اسرائیل ارسال می‌شده است. برخی از مقالات فاخری در نشریه‌های آوای تبعید، عصر نو و ایران شهر به چاپ رسیده است.

ایقان شهیدی: به نظر شما دیدگاه‌های عمده‌ی موجود در جامعه‌ی یهودی پیرامون مشارکت دین در عرصه‌ی عمومی، به چند دسته‌ی کلی تقسیم می‌شوند؟

داریوش فاخری: می‌خواهم با نقل‌قولی از خاخام استین‌سالتز (Adin Steinsaltz)، شروع کنم که می‌گوید: نمی‌توان یهودی‌ها را یک قوم، تمدن، ملیت، یا نژاد نامید. آن‌ها حتی دارای یک زبان مشترک هم نیستند. یهودی‌ها اصولاً خانواده‌ی گسترده‌ای هستند که در سراسر دنیا پراکنده‌اند. جامعه‌ی یهودی چنین حالتی دارد. اعضای این خانواده‌ی گسترده، زبان‌شان فرق می‌کند، نژادشان متفاوت است و متعلق به ملیت‌های مختلف هستند اما در جمع یک خانواده‌اند. این دقیقاً همان چیزی است که یهودیت بر اساس آن، پایه‌گذاری شده است. ابراهیم وقتی که وحدانیت را می‌آورد، این را از خانواده‌ی خود شروع می‌کند. از طریق خانواده است که خداوند عقیده‌ی وحدانیت را در دنیا می‌گستراند. اول از طریق ابراهیم، بعد پسرش، بعد نوه‌اش، بعد نوه‌های نوه‌اش بودند و به همین منوال. در رابطه با میزان دخالت یهودیت معاصر با تحولات اجتماعی، می‌توانم مثالی بزنم. اینکه جوامع یهودی تا چه مقدار به مشارکت دین در عرصه‌ی مسائل اجتماعی دنیا فکر و عمل می‌کنند، مرتبط با آمدن «ابراهیم» به این طرف رودخانه است! دیگران ابراهیم را در دوران خودش «ایوری» (Ivri) صدا می‌کردند. ایوری یعنی آن طرف رودخانه‌ای و کسی که خود را قاطبی بقیه نمی‌کند. این سؤال در حقیقت می‌پرسد که آیا یک یهودی به این طرف رودخانه می‌آید یا خیر. یعنی آیا شما خود را به‌عنوان یک یهودی، به‌طور کامل در جامعه‌ی بزرگ‌تری که در آن زندگی می‌کنید داخل و ادغام می‌کنید یا خیر؟ پاسخ این سؤال بستگی دارد که شما خود را چگونه یهودی‌ای معرفی کنید. هرچقدر

به یهودیان ارتدکس - که بسیار پایبند قوانین و مقررات دینی هستند - نزدیک‌تر باشید، احتمال اینکه در جامعه‌ی بزرگ‌تر فعال باشید، کمتر است. اما کسانی که خود را یهودی اصلاح‌گرا می‌نامند و یا برخی دیگر که حتی خداناباورند اما خود را یهودی می‌دانند، بیشتر درگیر اجتماع بزرگ‌تر از خود می‌شوند. بنابراین، هرچه سکولارتر باشید، در تحولات اجتماعی بیشتر درگیر می‌شوید.

می‌توانید به‌صورتی خلاصه بفرمایید که دیدگاه‌های عمده در جوامع یهودی در رابطه با مشارکت در اجتماع بزرگ‌تر به چند دسته‌ی کلی تقسیم می‌شوند؟ هرکدام از این گروه‌ها چه باوری دارند که آن‌ها را از دیگر گروه‌های متمایز می‌کند؟

من اگر بخواهم گروه‌های مختلف یهودی را از این منظر تقسیم کنم، چهار دسته را نام می‌برم. در واقع، یک طیف عقاید که کاملاً قابل تجزیه و مرزبندی نیست وجود دارد: دسته‌ی اول، یهودیان ارتدکس هستند که کاملاً طریقت‌مدارند. یهودیان ارتدکس معتقدند که تورات کلامی است که به‌طور کامل از آسمان نازل شده و از طرف خدا آمده است. هرآنچه که در آن نوشته شده، غیرقابل تغییر است. اینان می‌گویند که علاوه بر تورات مکتوب (Written Torah)، دستورات خداوند در تورات شفاهی (Oral Torah) هم بیان شده است. تورات شفاهی شامل دستوراتی است که خداوند آن را به موسی، هنگامی که چهل روز به بالای کوه رفته بود داد و موسی آن‌ها را هنگامی که از کوه بازگشت، به‌صورت شفاهی برای دیگران بیان کرد. یهودیان ارتدکس معتقدند که تمامی ۶۱۳ فرمان تورات مکتوب و شفاهی باید توسط تمام افراد یهودی اجرا شود. یهودیان ارتدکس کمتر

با جنبه‌ی رسالت جهانیِ یهودیت درگیر هستند و آنچه برایشان بااهمیت‌تر است، همانا جامعه‌ی محلی خودشان یا رسالت particular یهودیت است. دسته‌ی دوم، اصلاح‌گران یا یهودیان رفُرم هستند. این گروه بیشتر به فعالیت‌ها و جنبه‌ی اجتماعی رسالت جهانیِ یهودیت اعتقاد دارند تا احکام و مقررات مذهبی. مثلاً می‌گویند اگر شما روزه نگرفتید، مهم نیست یا اگر گوشت حلال (کوشر) نخوردید، آن قدر مهم نیست؛ تا زمانی که شما به فقرا کمک می‌کنید یا در زمینه‌ی مسائل تغییرات اقلیمی مشارکت می‌کنید، وظیفه‌ی خود را به‌عنوان یک یهودی اجرا کرده‌اید. دسته‌ی سوم، محافظه‌کاران یا کنسرواتیوها هستند. ایشان گروهی هستند که بین ارتدکس‌ها و اصلاح‌گران قرار دارند. عقاید ایشان در مورد مقررات مذهبی نه به‌سختی ارتدکس‌ها است و نه به‌آسان‌گیری اصلاح‌گران. دسته‌ی چهارمی هم هستند که تعدادشان کم است ولی خود را بازسازی‌خواهان یهودی (Reconstructionist Jews) می‌نامند. بازسازی‌خواهان اعتقاد دارند که یهودیت یک تمدن در حال تحول است، مثل بقیه‌ی تمدن‌ها. این گروه معتقدند که تورات را یهودیان نوشته و بر اساس آن متحول شده و می‌شوند.

### منظورشان از اینکه یهودیت یک تمدن است چیست؟

آن‌ها کمتر به نگهداری اصول و مقررات دینی اعتقاد دارند و بر آن‌اند که ما یهودیان مثل بقیه‌ی تمدن‌ها (مثل تمدن یونان)، یک تمدن هستیم. این‌ها از نقطه‌نظر سکولار به دین نگاه می‌کنند، تا نقطه‌نظر دینی.

### تفاوت بازسازی‌خواهان با اصلاح‌گران یهودی چیست؟

نسبت به مسائل اجتماعی، دید بازسازی‌خواهان با اصلاح‌گران تفاوت

زیادی ندارد. اصلاحگران خودشان را به دین وابسته‌تر می‌دانند ولی چندان به سنت‌ها پایبند نیستند. بازسازی خواهان یهودیت را یک تمدن می‌دانند. بازسازی خواهان به شدت سکولار هستند. یهودیت برای آنان دارای عادات و رسوم و فرهنگ و جامعه‌ای است که دوست دارند در آن باشند ولی اعتقادات مذهبی را نه.

شما به این چهار دسته اشاره کردید. درک هر کدام از این گروه‌ها از نسبت آیین یهودی با جامعه یا سیاست چگونه است؟ ارتدکس‌ها چه درکی راجع به این موضوع دارند؟

اجازه بدهید دو نکته بگویم. وقتی که برادران یوسف او را در چاه انداختند، دلیلش این نبود که با او لجاجت داشتند یا حسدی نسبت به او بود. در بحث‌های دینی یهودی این‌گونه مطرح شده است که برادران یوسف با عقیده‌ی او مخالف بودند. یوسف بر آن بود که آن برداشت پدرش، حضرت یعقوب، از یهودیت را باید گسترش داد و با دیگران در میان گذاشت یا به‌نوعی باید آن را جهانی (universal) کرد. برادران او بالعکس اعتقاد داشتند که یهودیان باید خود را جدا نگه دارند، با بقیه نیامیزند و به‌نوعی به جنبه‌ی particular بودن یهودیت توجه داشتند. پس اینکه یهودیان چقدر باید با جامعه‌ی بزرگ‌تر از خود درآمیزند، موضوعی است که قدمت گفت‌وگویش به اوایل تاریخ یهودیت برمی‌گردد. نکته‌ی مهم دوم آنکه اندیشه‌ای در یهودیت وجود دارد که به آن «تیکون عولام» گفته می‌شود؛ به معنای مرمت و تعمیر دنیا. این اصطلاح یک زمینه دارد: ما شاهد تجربه‌ی یک دوران طلایی بودیم که مسیحیان، مسلمانان و یهودیان با همدیگر تعامل داشتند، احترام همدیگر را نگه می‌داشتند و در بسیاری از موارد - در فلسفه و شعر

و داستان و ادبیات - با همدیگر تشریک مساعی می کردند. هنگامی که یهودیان در قرن پانزدهم از اسپانیا اخراج شدند، گروهی به نام کابالیست‌ها به وجود آمدند. این گروه عرفای یهودی که در صنف واقع در شمال اسرائیل فعلی شکل گرفتند، بر آن بودند که خداوند، انسان یهودی را به عنوان شریک (یا partner) خود ساخته است. یعنی یهودیان با خدا شریک هستند و علی‌رغم اینکه انسان موجودی کوچک است، دارای وظیفه‌ی بزرگی است؛ به این معنا که خدا او را با تصویر خود درست کرده و دنیا را تماماً کامل درست نکرده تا انسانی که در این دنیا زندگی می‌کند، بدون اینکه فکر کند که از خدا صدقه می‌گیرد، در قبالش برای او کاری انجام دهد و آن کار مرمت و تعمیر دنیا است.

تیکون عولام که هیچ منبعی در تورات ندارد و کابالیست‌ها آن را عرضه کردند، باعث شد که یهودیان طریقت‌مدار بیشتر به بخش particular یهودیت و تیکون عولامی که به مرمت هستی برمی‌گردد، مثل اعتلای جماد به گیاه، گیاه به حیوان و غیره، توجه خود را معطوف کنند و هرچه به سمت یهودیان محافظه‌کار، اصلاحگر و حتی یهودیان کافر یا «یهودیان خداناباور» (Atheist Jews) بروید، باور به اصلاحات اجتماعی این وظیفه در آنان شکل گرفته است. یهودیان بر اساس باور به این وظایف particular و universal در طول تاریخ، رفتارهایی خیرخواهانه از خود نشان داده‌اند. می‌دانیم که یهودیان برای مدتی طولانی در گتو زندگی می‌کردند؛ یعنی در محله‌های مخصوص یهودیان در ایران، فرانسه، انگلستان و غیره. آنان یاد گرفتند که سیستمی به وجود بیاورند که از همدیگر حمایت کنند و همدیگر را نگه دارند. یعنی مثلاً اگر یک نفر پول نداشت که دخترش ازدواج کند،

برای او پول جمع می‌کردند؛ یا مثلاً اگر کسی غذا نداشت، به او غذا می‌دادند یا اگر یک نفر یتیم بود، به او می‌رسیدند. افرادی بودند که این کارها را به صورت داوطلبانه انجام می‌دادند. هدف این بود که یهودیان از این راه و آموزش تورات و تلمود و دیگر کتب دینی تا حد زیادی بقای خود را تضمین کنند. این تمام دل‌مشغولی یهودیان بود. مشغولیت دومشان به گتوی universal برمی‌گشت. یعنی اگر خبردار می‌شدند که یک یهودی مثلاً در یمن دچار مشکل شده، هر کمکی که می‌توانستند به او می‌کردند. صدقه‌دادن در یهودیت مسئله‌ی بسیار مهمی بوده است. معنی کلمه‌ی صدقه «سداکا» (Tzedakah) در یهودیت «عدالت» معنی می‌دهد. یعنی وقتی که شما به یک نفر پولی می‌دهید، به بالارفتن سطح عدالت در دنیا کمک می‌کنید؛ یک بخش از تیکون عولام است که دنیا را مرمت کنید. خداوند چنین فرصتی را در اختیار ما گذاشته است تا حس شفقت ما را بالا ببرد، نه اینکه چون فردی ذات بدی داشته است، فقیر به دنیا آمده است. چند وقت پیش در مجله‌ی **Giving USA** که خیریه‌ها را رصد می‌کند، آماري ارائه شده بود که خیلی جالب بود. در سال ۲۰۱۶، به‌طور میانگین، کاتولیک‌ها ۱۱۴۲ دلار خیریه داده بودند، پروتستان‌ها ۱۷۴۹ دلار و بقیه‌ی شعبه‌های مذهبی ۱۱۷۸ دلار. ولی یهودی‌ها ۲۵۲۶ دلار به‌صورت میانگین خیریه داده‌اند. مجله‌ی **فاکس** هر سال چهارصد نفر را به‌عنوان ثروتمندترین افراد دنیا معرفی می‌کند (The Forbes 400 List). طبق آمار آنان در سال ۲۰۱۶، ۳۳ نفر از ۴۰۰ نفری که در بین ثروتمندترین افراد مجله‌ی **فوربس** (The Forbes Magazine) بودند، یهودی بودند. اینها فقط ۱۱ درصد از مقدار پولی را که برای اهدا داده بودند، به سازمان‌های یهودی داده بودند؛ یعنی

۹۸ درصدش را به سازمان‌های غیریهودی اختصاص داده‌اند. بنابراین، وقتی برمی‌گردیم و به جنبه‌ی universalism یهودیت، می‌بینیم که یهودیان کارهایی می‌کنند که غیرقابل باور است.

در رابطه با محافظه‌کارها، اصلاح‌گران و بازسازی‌خواهان هم می‌توانید توضیح دهید که نسبت دین و حضور در عرصه‌ی عمومی را چگونه درک می‌کنند؟

مسائلی وجود دارد که برای ارتدکس و غیرارتدکس تفاوتی ندارد مثل یهودستیزی، بقای اسرائیل، مسئله‌ی تروریسم. اما در مسائل دیگر وقتی به محافظه‌کاران و اصلاح‌گران فکر می‌کنیم، تفاوت‌هایی با ارتدکس‌ها می‌بینیم. برای محافظه‌کارها، نسبت به ارتدکس‌ها، جنبه‌ی universalism مهم‌تر است. یعنی محافظه‌کاران بسیار مهم است که تا چه مقدار وجهه‌شان مورد قبول اکثریت جامعه‌ای باشد که در آن زندگی می‌کنند. محافظه‌کارها معتقدند که باید درگیر مسئله‌ی تغییرات اقلیمی شویم. این مسئله شاید برای یک ارتدکس خیلی مهم نباشد که به تغییرات اقلیمی پردازد. همچنین برای محافظه‌کاران مهم است که به جلوگیری از شیوع بیماری واگیردار و همین‌طور کاهش یافتن منابع طبیعی پردازند. مسئله‌ی حقوق زنان و همین‌طور مسئله‌ی تعصب نژادی نیز برایشان مهم است. برای همین انجمن ملی پیشرفت رنگین‌پوستان (NAACP) را به وجود آوردند. یهودیان محافظه‌کار و مخصوصاً اصلاح‌گر خیلی به مسئله‌ی خصومت و ستیز میان طبقات اجتماعی و اقتصادی حساس هستند و سعی می‌کنند که در حل مسائل اجتماعی-اقتصادی جامعه کمک کنند. البته باید بگویم که محافظه‌کارها به اندازه‌ی اصلاح‌گران درگیر تغییرات و اقدامات اجتماعی



نیستند ولی نسبت به ارتدکس‌ها، خیلی بیشتر در این مسئله مشارکت می‌کنند اما اصلاح‌گران به‌طور کامل در این جریان پیشرو هستند.

هر کدام از این گروه‌ها چه روشی را برای تحول اجتماعی برمی‌گزینند؟ ارتدکس‌ها که به نظر می‌رسد خیلی درگیر تحول اجتماعی نیستند. ولی آیا محافظه‌کارها و اصلاح‌گران، فقط کار خیریه و فعالیت‌های اجتماعی انجام می‌دهند؟ روششان برای ایجاد تحول اجتماعی چیست؟

وقتی شما به جامعه‌ی یهودی در سراسر دنیا نگاه می‌کنید، به نظر می‌رسد در چند سطح کار می‌کنند. یکی در سطح گتوها است که در آن‌ها افرادی داوطلب کمک می‌کنند. سطح دیگر از طریق سازمان‌های مختلف یهودی است که عمدتاً در سطح یک شهر کار می‌کنند. مثلاً یک سازمان یهودی وجود دارد که اگر کسانی مشکلات قانونی دارند و نمی‌توانند هزینه‌ی آن را بپردازند، از وکلای داوطلب یهودی می‌خواهند تا به‌صورت رایگان در دادگاه‌ها دفاع کنند. سازمانی دیگر وجود دارد برای کسانی که غذا ندارند، جمعه‌ها به آن‌ها غذا می‌دهند یا نوانخانه درست می‌کنند. سطح دیگر از طریق ایجاد فدراسیون‌هایی فراگیرتر است که چندین سازمان را حمایت و راهنمایی می‌کنند؛ مثلاً یک فدراسیون فراگیر (Umbrella Federation) که در کل کشور آمریکا فعالیت می‌کند و فعالیت‌های فدراسیون‌های شهرهای یهودی را سازمان‌دهی و حمایت می‌کنند. فدراسیون‌ها به این سازمان‌ها حمایت فکری و مالی می‌کنند. سازمان‌های بزرگ‌تری هم هستند که زیر پوشش فدراسیون‌ها نیستند مثل «American World Congress» که به امور سیاسی جهانی یهودیان در سراسر دنیا می‌پردازد، (American Jewish Joint

می‌کند، «The World ORT» که در صد کشور و پنج قاره‌ی دنیا آموزش فنی به یهودیان و غیریهودیان یاد می‌دهد تا شاغل و خودکفا شده و خانواد‌های خود را تأمین کنند و سازمان‌های دیگر. این سازمان‌ها برای یهودی و غیریهودی تفاوتی قائل نمی‌شوند، مثل «HIAS» که خدمات خود را به تمام پناهندگان مهاجر دنیا عرضه می‌کند. «Alliance Israélite Universelle» که یک سازمان یهودی فرانسوی بود، در سراسر دنیا به بالابردن سطح آموزش سکولار یهودیان کمک کرد که در ایران نیز بسیاری از غیریهودیان پسا تحصیلات خود را آنجا را در فرانسه ادامه دادند.

مطلبی که شما تا الان توضیح دادید، بیشتر ناظر بر حمایت‌های مالی بود که یا به‌صورت داوطلبانه یا از طریق فدراسیون‌ها و سازمان‌های مختلف دنبال می‌شود. آیا به‌غیر از بعد مادی، برای ایجاد تحول اجتماعی فعالیت‌های آموزشی یا فکری خاصی هم توسط این فدراسیون‌ها و سازمان‌ها دنبال می‌شود؟ آیا امر سازمان‌یافته‌ای برای حمایت از جنبه‌های فرهنگی و فکری وجود دارد؟

فکر نمی‌کنم چنین خط‌اقدامی وجود داشته باشد. ولی به‌صورت مستقل چنین اقداماتی صورت می‌گیرد. یک‌خاخام مناظره‌ای داشت با کریستوفر هیچنز (Christopher Eric Hitchens) که یکی از معروف‌ترین خداناباوران است. او ایراد گرفته بود که چرا یهودی‌ها بچه را در هشت‌روزگی ختنه می‌کنند؟ این چه حُسنی دارد؟ و او به‌صورت مزاح جواب داد که تنها حسنش این است که میزان شانس شما را برای بردن جایزه‌ی نوبل بیشتر می‌کند. اگر شما نگاه کنید، می‌بینید که یهودی‌ها به‌نسبت در صدشان در

دنیا، درصد بالایی از جوایز نوبل را به خود اختصاص داده‌اند؛ در تمامی رشته‌ها: در فیزیک، در فلسفه، در پزشکی، در شیمی، در اقتصاد، در تمام این‌ها که نگاه کنیم یهودیان جایزه برده‌اند و این نسبت چندصد برابر میزان جمعیت آنان در دنیا است. این دستاوردها هرگز سازمان داده شده نبوده است.

### علت این شکوفایی فرهنگی را چه می‌دانید؟

یک علت اصلی دارد و آن این است که آن موقع که دکتر سالک (Jonas Salk) واکسن فلج اطفال را درست کرد - زمانی که میلیون‌ها نفر در دنیا از مرض فلج اطفال می‌مردند - آن را به صورت رایگان برای استفاده‌ی عمومی ثبت کرد. یعنی یک دلار هم برای این واکسن پول نگرفت، در صورتی که می‌توانست بسیار پول‌دار شود. باور به اصل عدالت و ترمیم دنیا که قبل‌تر توضیح دادم، بر افراد یهودی بسیار تأثیر می‌گذارد. این نگاه که یهودیان دنبال پول هستند یا اینکه یهودیان پول‌پرست‌اند، ریشه‌ای تاریخی در یهودستیزی دارد. آن قدری که یهودیان به تیکون عولام یا مرمت دنیا اعتقاد دارند، به اینکه پول جمع کنند اعتقادی ندارند. یعنی این‌ها می‌خواهند کاری کنند که دنیا را بهتر از آنچه که تحویل گرفتند، پس دهند. برای همین، یهودیان به این کارها می‌پردازند. مثلاً در مورد فعالیت‌های فرهنگی، شما در همان اروپا لیست فیلسوفانی مثل آیزایا برلین (Isaiah Berlin) و امانوئل لویناس (Emmanuel Levinas) یا نویسندگانی مثل مارسل پروست را که نگاه کنید، می‌بینید این‌ها کسانی بودند که دنبال پول نرفتند. نویسندگان خیلی بزرگی در جامعه‌ی یهودی ظاهر شدند، فیلسوف‌های خیلی بزرگی بیرون دادند. بنابراین به صورت فردی دنبال کارهای فرهنگی می‌روند. ولی سازمانی که

بیاید و بگوید ما نویسنده و فیلسوف تربیت می‌کنیم و به دنیا می‌دهیم، خیر، این گونه نبوده و نیست.

از زمانی که دولت اسرائیل تشکیل شده، چگونه آرا یا گفتمان عمومی جامعه‌ی یهودی و گروه‌های مختلف، در رابطه با نسبت دین و سیاست تغییر کرد؟

ببینید در واقع دولت اسرائیل برای بار دوم به وجود آمد؛ برای بار دوم که می‌گویم به این علت است که یهودیان ۲ هزار سال پیش آنجا یک قلمروی پادشاهی داشتند. بعد از اینکه رومی‌ها یهودیان را بیرون کردند و به‌عنوان یک تاکتیک جنگی در سراسر دنیا پراکنده‌شان کردند. ترکیه هم در دوران عثمانی این کار را با تبعه‌های عثمانی تکرار کرد. بالاخره یهودیان برگشتند و الان در ارض موعود هستند. به این موضوع می‌شود از چند جنبه نگاه کرد. آن‌هایی که بسیار ارتدکس‌اند به تظاهرات علیه کشور اسرائیل می‌روند یا اظهار می‌کنند که این کشور اصلاً نباید وجود داشته باشد، حرفشان این است که تا وقتی که مسیح (ناجی) برنگشته، این کشور مشروعیت مذهبی ندارد. ارتدکس‌هایی که مثل گروه اول خیلی افراطی نیستند، مثل خبادی‌ها، معتقدند که صهیونیست‌های سکولار کشور نوین اسرائیل را برپا کردند. صهیونیست‌ها افراد سکولاری بودند که از مورد ظلم واقع شدن خسته شده بودند، گفتند که ما می‌رویم یک دولت می‌سازیم و از خودمان دفاع می‌کنیم. خبادی‌ها این ایراد را می‌گیرند که مثلاً چرا در سرود ملی اسرائیل، اسم خدا نیامده است (در سرود ملی اسرائیل گفته می‌شود که رؤیای ۲ هزارساله‌مان محقق شده است و به وقوع پیوسته و به سرزمین مقدس برگشتیم اما اسم خدا در آن نیست). خبادی‌ها می‌گویند که ما هر جا که هستیم، زندگی می‌کنیم ولی لزوماً به اسرائیل نمی‌رویم اما از آن کشور

و دولت حمایت می‌کنیم. بقای اسرائیل بین تمام گروه‌های یهودی امری مصالحه‌ناپذیر است. یعنی چه اصلاحگر، چه محافظه‌کار و چه ارتدکس، همگی این‌ها هرکاری می‌کنند تا اسرائیل حفظ شود و یهودیان کشته نشوند. آن‌ها می‌گویند هولوکاست کافی بود. ما می‌بخشیم اما فراموش نمی‌کنیم. رابطه‌ی این‌ها با کشور اسرائیل این‌گونه است. همین‌طور باید اضافه‌کنم که آن‌هایی که محافظه‌کار و اصلاحگر هستند، می‌خواهند یک‌مقدار از دستورالعمل‌های اجتماعی که امروزه مورد قبول فرهنگ‌های کشورهای غربی است را در اسرائیل پیاده‌کنند، مثل حقوق ترانجسیتی‌ها یا حقوق زنان. اما آن‌هایی که مذهبی‌تر هستند، به‌وسیله‌ی پول کمک می‌کنند که کشور اسرائیل را یک کشور یهودی‌نگه‌دارند که تا حد خیلی زیادی شکل یهودی خود را نگه دارد. مذهبی‌ها معتقدند که می‌توانند از اسرائیل به‌عنوان جایی که امن و آزاد است و امکانات دارد، فرهنگ و اندیشه صادر کنند. اما اصلاحگران می‌خواهند فرهنگ را از خارج، وارد آنجا کنند. یعنی قبول ندارند که آنجا مرکز ترویج یهودیت و ادبیات و فرهنگ یهودی شود. این تفاوت بین این دو گروه است.

شما راجع به نسبت این گروه‌ها با دولت اسرائیل گفتید. اما آیا به نظرتان شکل گرفتن دولت اسرائیل تأثیری بر فهم (های) عمومی جامعه‌ی یهودی در مورد شیوه‌ی تحقق تحول اجتماعی داشته است؟

خیر. با به‌وجود آمدن کشور اسرائیل، یهودیان هیچ فرقی از لحاظ نگاهشان به منطبق تحولات اجتماعی نکرده‌اند. از لحاظ امنیت سیاسی چرا ولی از لحاظ مذهبی یا نوع نگاه به تحول اجتماعی خیر.



## زندگی در جامعه‌ی چندمذهبی - چندسکولار

دیوید فورد در گفت‌وگو با ایقان شهیدی

دیوید فورد: من می‌خواهم تا حد امکان یک مسیحی عمیق باشم و تا حدی که در توانم است، به شکل‌گیری برداشتی از مسیحیت کمک کنم که به عیسی مسیح، کیفیت زندگی، خردمندی، محبت، شفقت، بخشش، عدالت، ایمان، سرور، نیایش و عبادت پروردگار وفادار باشد. و البته می‌خواهم تأثیر تمامی این فضیلت‌ها از دایره‌ی جامعه‌ی خودم فراتر برود و در راستای خدمت به خیر عمومی نوع بشر و تمامی مخلوقات قرار گیرد. برخی نوشته‌ها و آثارم که در آن‌ها با جزئیات بیشتر به این ایده پرداخته‌ام، عبارت‌اند از: *انجیل یوحنا: نقدی الهیاتی\** (این اثر که

---

\* The Gospel of John: A Theological Commentary

در دسامبر ۲۰۲۱ منتشر شده، حاصل تلاشی بیست‌ساله در جهت شرح معنای این متن اصلی مسیحی برای جهان قرن بیست‌ویکم است)؛ *داستان زندگی\** (ارائه‌ی معنویتی جدید بر اساس الگوی دراماتیک)؛ *آینده‌ی الهیات مسیحی\*\** (شرح چالش‌هایی که الهیات مسیحی امروز با آن‌ها مواجه است و نقدی بر چارلز تیلور)؛ *حکمت مسیحی\*\*\** (بر اساس همکاری‌هایی با دانشگاه‌ها و مؤسسات دینی و فعالیت‌های بین‌الایان)؛ *شکل دادن الهیات: مشارکت در جهانی دینی و سکولار\*\*\*\** (مقالات مختلف)؛ *نفس و رستگاری: متحول‌شدن\*\*\*\*\** (شامل گفت‌وگوهایی با پل ریکور و امانوئل لویناس)؛ و *شکل زندگی\*\*\*\*\** (معنویت در مواجهه با ماهیت چندگانه‌ی زندگی در جهان امروز).

ایقان شهیدی: درک جهان معاصر مسیحیت از نقش دین در جامعه‌ی مدرن چیست؟ اصلی‌ترین جریان‌های فکری در جوامع مسیحی در ارتباط با این پرسش چه هستند؟

دیوید فورد: جهان معاصر مسیحیت به‌هیچ‌وجه یکپارچه نیست و برداشت‌های متنوعی نسبت به نقش دین در جامعه‌ی مدرن وجود دارد. در این رابطه طیفی از دیدگاه‌ها وجود دارد. در یک سر این طیف، دیدگاه‌هایی وجود دارند که می‌خواهند جامعه‌ی مدرن کاملاً هم‌راستای اعتقادات دینی

\* The Drama of Living

\*\* The Future of Christian Theology

\*\*\* Christian Wisdom

\*\*\*\* Shaping Theology: Engagements in a Religious and Secular World

\*\*\*\*\* Self and Salvation: Being Transformed

\*\*\*\*\* The Shape of Living



آن‌ها باشند. در سوی دیگر طیف، دیدگاه‌های افراطی‌ای وجود دارند که دین را مسئله‌ای شخصی و خصوصی می‌دانند که نقشی برای ایفا در عرصه‌ی عمومی ندارد.

من پیرو جریان اصلی انگلیکان هستم. در خانواده‌ای متعلق به کلیسای ایرلند در دوبلین متولد شدم و در حال حاضر در کمبریج از اعضای کلیسای انگلستان و جامعه‌ی جهانی انگلیکان هستم که بیش از ۷۰ میلیون پیرو در سراسر جهان دارد. اعتقاد من این است که مسیحیت باید در عرصه‌ی عمومی نقش ایفا کند، درست همان‌طور که در انگلستان این‌طور است اما نقش دین تسلط بر زندگی عمومی نیست. دین، هم باید در خدمت خیر عمومی در جامعه باشد و هم عمیقاً یک مسئله‌ی شخصی باشد.

جامعه‌ی ایدئال من، یک جامعه‌ی متکثر سالم است که در آن، همه از آزادی دینی برخوردار هستند (از جمله آزادی تغییر دین). من جامعه‌ی بریتانیا را مثل بسیاری از دیگر کشورها یک جامعه‌ی پیچیده‌ی چندین دینی و چندین سکولاری می‌دانم. چنین جامعه‌ای نیاز به قوانین، آداب و رسوم، مؤسسات و سازمان‌های جامعه‌ی مدنی‌ای دارد که به جهان‌بینی‌ها و شعائر دینی و سکولار مختلف احترام بگذارند. جمعیت‌های دینی اجزای پویا و سرزنده‌ی جامعه‌ی مدرن هستند و به نظرم دقیق نیست که این قبیل جامعه‌ها را جوامع سکولار بنامیم.

بعضی از جوامع، از جمله فرانسه، تلاش می‌کنند تا چارچوبی سکولار را بر کل جامعه تحمیل کنند (لایسیته) که با وضعیت ما در بریتانیا که در آن دین نقش پذیرفته‌شده‌تری در عرصه‌ی عمومی دارد، متفاوت است. من به‌طور کلی مخالف این هستم که یک دین خاص یا یک چارچوب سکولار خاص را بر دیگران غالب کنیم. فکر می‌کنم ما به یک جامعه‌ی مدنی سالم

متکثر نیاز داریم که در آن جوامع مختلف، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، بتوانند علی‌رغم تفاوت‌های واضحشان به زندگی مسالمت‌آمیز در کنار یکدیگر در چارچوب قانون متعهد بمانند. در بهترین حالت، آن‌ها می‌توانند با یکدیگر وارد گفت‌وگو شده، در خدمت به خیر عمومی با یکدیگر همکاری کنند و نسبت به رشد و شکوفایی بلندمدت اقتصاد، مؤسسات سیاسی و حقوقی، سازمان‌های داوطلبانه، نهادهای آموزشی و فرهنگ متعهد بمانند. وقتی به دین، از جمله مسیحیت و اسلام، در جامعه‌ی مدرن نگاه می‌کنم، به نظر من، برای دین داربودن به‌شیوه‌ی حکیمانه در جهان امروز سه خصوصیت اصلی می‌توان در نظر گرفت:

۱- بررسی عمیق، هوشمندانه و فروتنانه‌ی متون، سنت‌ها و شعائر دینی که فرد خود را به آن‌ها متعلق می‌داند؛

۲- ارتباط عمیق و خردمندانه با مدرنیته در شکل‌های مختلف آن از جمله اندیشه‌ی مدرن، اقتصاد، سیاست، فرهنگ، علوم و فناوری‌های مدرن و بحث و گفت‌وگوهای هوشمندانه در رابطه با اینکه یک فرد بر اساس باورهای دینی‌اش چه اجزایی از مدرنیته را باید بپذیرد، چه چیز را باید رد کند و برای بهبود چه چیزهایی باید تلاش کند؛

۳- تعهد به گفت‌وگوهای کاوشگرانه و همکاری‌های عملی با سایر ادیان و گروه‌های سکولار برای ترویج خیر عمومی در جامعه و در جهان فراتر از کشور خودمان.

آیا می‌توانید نمونه‌هایی از مشارکت مسیحیت در جامعه‌ی معاصر انگلیس را ذکر کنید؟

نمونه‌های بسیار زیادی در این زمینه وجود دارد. من سه نمونه را که خودم شخصاً در انگلستان در جریان آن‌ها هستم، مثال می‌زنم.

اولین مورد آموزش در مدارس است. بسیاری از مدارس ممتاز دولتی در انگلستان ماهیت دینی دارند، از مسیحیت و اسلام گرفته تا مدارس یهودی و هندو و غیره. کلیسای انگلستان که من متعلق به آن هستم، بیشتر از ۱ میلیون دانش‌آموز در مدارس تحت نظرش دارد. کلیسا نیرو، تعهد و منابع فراوانی را صرف تربیت کودکان می‌کند و آن‌هم نه فقط اعضای خود کلیسا بلکه بسیاری از دانش‌آموزان دیگری که از پیشینه‌ی اعتقادی دیگری هستند اما به این مدارس می‌روند. من عضو کارگروهی بودم که سند «چشم‌انداز کلیسای انگلستان برای آموزش و پرورش» را تنظیم کردند. ما هدفمان را تربیت افرادی «عمیقاً مسیحی و در خدمت خیر عمومی» تعریف کردیم. به نظرم، این عبارت منظور من را از داشتن جامعه‌ای سالم و متکثر روشن می‌سازد: جامعه‌ای که در آن افراد بتوانند هم عمیقاً مسیحی، مسلمان یا یهودی و سکولار باشند و هم تشویق شوند تا به خیر عمومی خدمت کنند. چشم‌انداز فراگیر چنین جامعه‌ای «زندگی به بهترین شکل» است و چهار اصل اساسی آن عبارت‌اند از خردمندی، دانش و مهارت، امید و آرزومندی جامعه و زندگی در کنار یکدیگر و شرافت و احترام. این‌ها اصولی هستند که ما امیدواریم همه‌ی ادیان و باورهای غیردینی آن‌ها را بپذیرند و بعد هریک بتوانند با استفاده از سنت‌ها و منابع خود، این اصول را عمیق‌تر و اکاوی‌کنند.

دومین موردی که به آن می‌خواهم اشاره کنم، دانشگاه‌ها هستند. من برای پانزده سال استاد دپارتمان الهیات و ادیان در دانشگاه بیرمنگام بودم که یک مؤسسه‌ی سکولار است. این نمونه‌ی خوبی از مؤسسه‌ای است که من آن

را یک مؤسسه‌ی متکثر سالم می‌نامم. در دپارتمان ما مسیحیانی از جمله خود من حضور داشتند که الهیات مسیحی تدریس می‌کردند و در آن زمینه پژوهش می‌کردند اما اساتید دیگری نیز بودند که پیرو ادیان دیگر بودند یا اینکه هیچ دینی نداشتند. همچنین من به مدت ۲۴ سال، یعنی تا زمان بازنشستگی‌ام در سال ۲۰۱۵، یکی از اساتید دپارتمان الهیات در دانشگاه کمبریج بودم؛ دانشگاهی که در اصل یک بنیاد مسیحی بود. این هم یک نمونه‌ی موفق از یک سازمان متکثر سالم است. ما در دپارتمانمان اساتید و کارمندان مسیحی، مسلمان، یهودی و از پیروان سایر ادیان داشتیم. در برخی از دانشگاه‌ها نسبت به اینکه یک فرد، هم دین‌دار و هم آکادمیسین باشد، تعصب وجود دارد و حتی آن را غیرممکن فرض می‌کنند. به نظر من، این رویکرد مشکلی جدی است. شما می‌توانید هم یک دانشمند، مورخ، اقتصاددان و فیلسوف درجه‌یک باشید و هم مسیحی یا مسلمان یا یهودی یا پیرو هر دین و اعتقاد دیگری باشید. یک پدیده‌ی بسیار مهم و البته متأسفانه کمیاب در جوامع مدرن، دین‌داران تحصیل کرده، باهوش و خردمند است. دپارتمان‌های دانشگاهی‌ای که بتوان در آن‌ها به پرسش‌هایی پیرامون معنا، دانش، حقیقت، اخلاقیات و خردمندی در ادیان پرداخت، می‌توانند سهم بسزایی در پیشرفت جوامع ما ایفا کنند. چنین دپارتمان‌هایی می‌توانند الگوهایی برای مطالعه، تدریس و بحث و گفت‌وگو درباره‌ی پرسش‌های بزرگی باشند که مقابل جوامع چنددینی و چندسکولاری ماقرار دارد. من این شانس را داشته‌ام که عضویکی از چنین دپارتمان‌هایی باشم، به خصوص از طریق همکاری چندساله‌ام با برنامه‌ی بین‌الادیان دانشگاه کمبریج.

به‌طور خاص، برنامه‌ی استدلال متنی\* برای من و بسیاری از افراد دیگر یک الگو بوده است. در این برنامه پیروان ادیان و باورهای مختلف قسمت‌هایی از متون دینی خود را مطالعه می‌کنند و در مورد آن‌ها با هم گفت‌وگو می‌کنند. این برنامه در ابتدا با حضور مسیحیان، مسلمانان و یهودیان شروع شد اما با گسترش آن در نقاط مختلف دنیا، پیروان بسیاری از دیگر ادیان و همچنین جهان‌بینی‌های غیردینی نیز به آن پیوسته‌اند. این برنامه وقتی به بهترین شکل اجرا شود، به شرکت‌کنندگان اجازه می‌دهد که در متون دینی خود و متون سایر ادیان و باورها عمیق‌تر شوند و همین‌طور عمیق‌تر به جهان مدرن فکر کنند و ارتباطات و اغلب دوستی‌های عمیق‌تری با دیگران بسازند. این برنامه در بسیاری از دانشگاه‌ها و مراکز مطالعات دینی در چین نیز اجرا می‌شود و از فضاهای آکادمیک فراتر رفته و در جامعه‌ی مدنی، جوامع دینی محلی، بیمارستان‌ها، زندان‌ها، محیط‌های کسب‌وکار و پروژه‌های ایجاد صلح در نقاط مختلف جهان اجرا می‌شود.

سومین نمونه‌ای که می‌خواهم به آن اشاره کنم، سازمان‌های جامعه‌ی مدنی است که هدفشان ارتقای خیر عمومی به شکل‌های مختلف است. از این قبیل پروژه‌های مسیحی، موارد بی‌شماری وجود دارند، از پروژه‌هایی مربوط به سلامت جسم و روان، رفع فقر، رفاه خانواده‌ها، کودکان، سالمندان و دیگر گروه‌ها گرفته تا پروژه‌هایی مربوط به مسکن و بی‌خانمانی، محافظت از حیوانات، محیط‌زیست، جنبه‌های مختلف فرهنگ و بسیاری دیگر.

من آگاهانه در پاسخ به این پرسش شما از نمونه‌ها و مثال‌های شخصی استفاده کرده‌ام چون اگر بخواهم به این سؤال به شکل کلی جواب دهم،

---

\* Scriptural Reasoning

می‌شود چندین کتاب نوشت. جمعیت مسیحیان جهان حدود ۲ میلیارد نفر تخمین زده می‌شود و این افراد به شکل‌های مختلف در هر حوزه‌ای از جامعه حضور دارند. پرسش اساسی این است که چه چیزی را دین «سازنده» محسوب می‌کنیم. دین هم مثل تمامی دیگر جنبه‌های زندگی (از قبیل سکس، پول، زندگی خانوادگی یا آموزش و پرورش) می‌تواند بسیار خوب یا بسیار بد پیش رود. یک ضرب‌المثل انگلیسی می‌گوید بدترین چیز، فساد بهترین چیز است. رفتار منفی بعضی مسیحیان من را به شدت آزرده می‌کند و امیدم این است که بتوانم به دیگران، چه مسیحی و چه غیرمسیحی، بپیوندم تا هم ابعاد منفی مسیحیت را خنثی کنیم و هم به ابعاد مثبت آن بیفزاییم.

**آیا مؤسسات مسیحی برای ایجاد فرهنگ تعهد به تحول اجتماعی در جامعه‌ی باورمندان فعالیت می‌کنند یا اینکه بیشتر بر رستگاری فردی به‌عنوان راهی به تحول اجتماعی تمرکز دارند؟**

هیچ جواب کلی‌ای نمی‌شود به این پرسش داد. برخی از مؤسسات مسیحی با نیروی بسیار بر تحول اجتماعی متمرکز هستند و برخی دیگر بر رستگاری فردی تأکید دارند. سنت انگلیکان که من از پیروانش هستم سعی دارد هم‌زمان هم بسیار فردی و شخصی باشد و هم به خیر عمومی توجه کند. این مسئله در مورد بسیاری از سنت‌های دیگر مسیحی و بسیاری از سنت‌های دینی و غیردینی دیگر مصداق دارد.

به نظر من، هر دوی این رویکردها لازم هستند. هر حوزه از زندگی اجتماعی نیاز به انسان‌های آگاه، عمیق و اخلاق‌مداری دارد که بتوانند با محبت، شفقت، عدالت، بخشش، شهامت و بخشندگی رفتار کنند. اما ما برای

ساخت جامعه در بلندمدت همچنین نیاز به سازمان‌ها، مؤسسات و جنبش‌های مفید داریم. هرچه سنم بالا می‌رود، حس تحسین و قدردانی بیشتری نسبت به انسان‌های متعهد، خلاق و نیکوکار در سازمان‌ها و مؤسسات پیدا کرده‌ام. این جور آدم‌ها اغلب به چشم نمی‌آیند اما در غیاب مشارکت آن‌ها در شکل‌گیری مؤسسات کارآمد و عادلانه، جامعه رو به اضمحلال می‌رود. یکی از فیلسوفان محبوب من، پل ریکور، می‌گوید هدف ما باید «داشتن یک زندگی خوب، در کنار و برای دیگران، در مؤسسات عادلانه» باشد. داشتن یک جامعه‌ی پیچیده‌ی چنددینی و چندسکولاری منوط به گردهم‌آمدن پیروان ادیان مختلف و اعضای سایر گروه‌های غیردینی در چنین مؤسسه‌ای است؛ جایی که آن‌ها بتوانند در کنار یکدیگر با تعهد و خلاقیت برای خیر عمومی فعالیت کنند.

به نظر می‌رسد که پساسکولاریسم نیز جامعه‌ای را ترسیم می‌کند که در آن پیش‌بینی‌های سکولاریسم شکست خورده است؛ پیش‌بینی‌هایی که برخلاف تصویری است که شما از جامعه‌ی مدرن انگلیسی عرضه می‌کنید. چارلز تیلور نیز یکی از شناخته‌شده‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه است. اما با وجود این، شما در نوشته‌هایتان هم عبارت «پساسکولاریسم» و هم نگاه تیلور را دقیق نمی‌دانید. اگر امکان دارد در این مورد بیشتر توضیح بدهید.

برداشت من از عبارت «پساسکولار» وقتی در مورد کل یک جامعه یا جامعه‌های متعدد به کار برده می‌شود، این است که باور داشته باشیم دوران سکولار تمام شده است و اکنون وارد دوران جدیدی شده‌ایم که اغلب با ظهور مجدد دین همراه است. این یعنی یک مدل یا طرز فکر خطی که در

آن یک مرحله بعد از مرحله‌ی بعد واقع می‌شود. اما من بیشتر طرفدار الگوی دراماتیک\* هستم. در این الگو، طرز فکر سکولار همچنین در جهان حضوری پررنگ دارد و هم‌زمان دین نیز به شکل‌های مختلف در حال ظهور مجدد است. تعاملات دراماتیک عناصر دینی و سکولار جلوه‌ها و شکل‌های متعددی دارد. برخی از این تعاملات خصمانه هستند، برخی اما گفت‌وگو محور و مبتنی بر همکاری. به‌جای اینکه یکی از دیدگاه‌های سکولار یا دینی را به شکل خطی متعلق به گذشته بدانم، بیشتر علاقه‌مندم ببینم داستان تعامل آن‌ها در جهان امروز به چه شکل پیش می‌رود.

من واقعاً بیشتر قسمت‌های کتاب **عصر سکولار** چارلز تیلور را دوست دارم. مشکل اصلی من با دیدگاه او این است که به نظرم، ماهیت درهم‌تنیده‌ی ابعاد سکولار و دینی جهان امروز را به درستی بازتاب نمی‌دهد. همان‌طور که پیش‌تر توضیح دادم، توصیف او از بعد سکولار بسیار خطی است. من مفصل به این مبحث در کتاب **آینده‌ی الهیات مسیحی** پرداخته‌ام.

همچنین فکر می‌کنم تیلور به اندازه‌ی کافی در الهیات مسیحی چند صد سال گذشته عمیق نشده است. الهیات معاصر مسیحی یک حوزه‌ی مطالعاتی مجذوب‌کننده است و جای تأسف است که روشنفکران برجسته‌ای همچون تیلور با این حیطة به‌اندازه‌ی کافی آشنا نبودند. در اینجا باید دوباره باید بر نقش مهم دانشگاه‌ها بر دین تأکید کنم. دانشگاه‌ها باید به این بُعد بسیار مهم از جهان امروز بسیار بیشتر اهمیت بدهند و ابعاد تفکر انتقادی و سازنده درباره‌ی دین، درون و میان ادیان را ترویج دهند.

---

\* dramatic model



[1] <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/2016%20Church%20of%20England%20Vision%20for%20Education%20WEB%20FINAL.pdf>

[2] [www.scripturalreasoning.org](http://www.scripturalreasoning.org)

[3] <http://www.rosecastlefoundation.org>

[4] <https://lynshouse.org>

[5] David F. Ford with Rachel Muers (2005) *The Modern Theologians*. 3<sup>rd</sup> Edition. Blackwell.



## آیا قصه‌ی اسلام به سر رسیده است؟ «کارکرد» اسلام در دنیای کنونی از نگاه جریان‌های فکری مختلف

یاسر میردامادی در گفت‌وگو با ایقان شهیدی

یاسر میردامادی نویسنده، مترجم و پژوهشگر دین و فلسفه است. او دکترای «مطالعات اسلام» از دانشگاه ادینبرای اسکاتلند دارد. موضوع پایان‌نامه‌ی دکترای وی «مسئله‌ی فلسفی وحی در الهیات اسلامی معاصر» بود. وی پژوهشگر پروژه‌ی «اخلاق زیستی-پزشکی اسلامی» در مؤسسه‌ی «مطالعات اسماعیلی» در لندن است. از میان آثار ترجمه و تألیفی او به فارسی، می‌توان به ترجمه‌ی کتاب درآمده‌ی به فقه اسلامی، اثر یوزف شاخت، هراس از معرفت: در نقد نسبی‌انگاری، نوشته‌ی پل

بوغوسیان، سنجش فلسفی اسلام‌گرایی، نوشته‌ی عادل ضاهر، اصلاح اندیشه‌ی اسلامی، نوشته‌ی نصر حامد ابوزید، فلسفه‌ی دین، نوشته‌ی چارلز تالیافرو، و درستایش عقل: چرا دموکراسی و امدار عقلانیت است، نوشته‌ی مایکل پاتریک لینچ، اشاره کرد. از وی همچنین مقالاتی به فارسی در حوزه‌ی فلسفه دین، الهیات سیاسی، اسلام و تجدد، روشنفکری دینی و نقد فرهنگ سیاسی منتشر شده است.

ایقان شهیدی: به نظر شما آیا اسلام جایگاهی در دنیای مدرن دارد یا خیر؟ اگر پاسخ شما مثبت است، این جایگاه را چگونه می‌توان روشن ساخت؟

یاسر میردامادی: برای پاسخ به این پرسش، خوب است جریان‌شناسی گذرایی ارائه کنیم از تنوع پاسخ‌ها به این پرسش. در طیف گوناگون پاسخ‌ها به این پرسش، یک پاسخ مشهور «تلقی حداکثری از اسلام» است. این تلقی، اسلام را در جهان جدید «تئوری جامع‌اداره‌ی جامعه از گهواره تا گور» می‌داند. این نظریه‌ای است که به‌عنوان مثال، آیت‌الله خمینی از آن سخن می‌گفت و عملی‌اش ساخت. این نظریه در مدل شیعه‌ی دوازده‌امامی‌اش در قالب نظریه‌ی «ولایت مطلقه‌ی فقیه» نمود سیاسی پیدا کرد و اکنون در ایران حاکم است. خروجی‌های رسمی ملموس پیاده‌سازی این نظریه عبارت است از اسلامی‌سازی دانشگاه‌ها، گزینش عقیدتی در ادارات، اسلامی‌کردن علوم، حجاب اجباری، تبلیغ فرزندآوری و اخیراً طرحی که از آن تحت‌عنوان «صیانت» یاد می‌شود که چیزی جز سانسور بیشتر اینترنت نیست. مطابق نظریه‌ی «ولایت مطلقه‌ی فقیه» همه‌ی حیطة‌ها، حتی خصوصی‌ترین عرصه‌های زندگی، تحت

سیطره‌ی دین باید باشد که در نهایت یعنی تحت سیطره‌ی فرمان‌های ولی فقیه. حداکثری‌گرایی غیردموکراتیک به تمامیت‌خواهی (-totalitarianism) منتهی می‌شود. البته این تلقی، مدل سنی مذهب هم دارد که بر ایده‌ی «خلافت» استوار است. مثلاً داعش داعیه‌دار احیای خلافت اسلامی بود. می‌دانیم که خلافت حدود صد سال پیش در امپراتوری عثمانی رسماً پایان یافت ولی از همان زمان تاکنون، تلاش‌هایی برای احیای آن در جریان بوده است؛ جدیدترین این تلاش‌ها کوشش طالبان برای برقراری «امارت» اسلامی است. طالبان از خلافت سخن نمی‌گویند اما از امارت سخن می‌گویند که تفاوت چندانی با خلافت ندارد. چه امارت اسلامی در قالب طالبان و چه خلافت اسلامی در قالب داعش، مدل‌های سنی مذهب حداکثری‌گرایی غیردموکراتیک اسلامی است. درست در نقطه‌ی مقابل حداکثری‌گرایان، کسانی قرار می‌گیرند که می‌گویند اسلام به‌عنوان یک دین، سراسر، دوران‌ش پایان یافته است. این عده می‌گویند اسلام در گذشته شاید می‌توانست الهام‌بخش باشد ولی دوران آن امروزه در عصر جدید به پایان رسیده است. نظریه‌ی «پایان اسلام» هم دو مدل دارد: نسخه‌ای سکولار دارد و نسخه‌ای دینی. نسخه‌ی سکولار پایان اسلام معتقد است که اسلام پایان یافته است چون اصولاً دوران همه‌ی ادیان پایان یافته است؛ چه اسلام، چه مسیحیت، چه یهودیت و چه تمام ادیان دیگر. از نظر آن‌ها ادیان به دوران فکر اسطوره‌ای بشر تعلق داشتند و دوران فکر اسطوره‌ای بشر به پایان رسیده و ما وارد عصر علم و فناوری شده‌ایم و در عصر علم و فناوری، ما برای تبیین جهان از علم استفاده می‌کنیم و امور عملی خودمان را نیز با فناوری حاصل از علم تمشیت می‌کنیم و به هیچ دینی نیاز نظری و عملی نداریم.

### چه کسانی نماینده‌های این نسخه‌ی سکولار هستند؟

در فضای غربی امروز، جریان موسوم به «خداناباوری نوین» (New Atheism) در زمره‌ی نمایندگان همین جریان است؛ چهره‌هایی مانند ریچارد داوکینز (Richard Dawkins)، سام هریس (Sam Harris)، کریستوفر هیچنز (Christopher Hitchens) که حدود ده سال پیش درگذشت، و مانند آن‌ها. در فضای فکری فارسی‌زبان، هنوز چهره‌ی شاخصی نداریم ولی مثلاً شاید بشود آرامش دوستدار که اخیراً درگذشت را نزدیک به این طرز فکر دانست. البته طرز فکر «پایان دین» هم خود یک طیف است. طیفی از این جریان معتقد است که دوران دین به پایان رسیده ولی دین چندان پدیده‌ی خطرناکی نیست؛ طیف دیگر این جریان اما معتقد است دین گرچه «جامی تهی» است، ته‌نشین این جام تهی، سمی و خطرناک است. از نظر آن‌ها، دین حتی اگر فرضاً روزگاری داروی شفابخشی بوده (که از نظر آن‌ها نبوده) امروزه دیگر دورانش تمام شده و حالا نه‌تنها شفا نمی‌دهد بلکه سمی شده است. دوستدار و خداناباوران نوین به این طیف خطرناک‌انگار تعلق دارند. این نسخه‌ی سکولار «پایان دین» است. طیف پایان دین‌انگار نسخه‌ای دینی هم دارد که می‌گوید اسلام پایان یافته ولی کار دین به‌طور کل هنوز پایان نیافته است. در نتیجه، از نظر آن‌ها ما باید به آیین‌های دیگر و یا عرفان‌های نوظهور که کارکردی شبیه دین دارند، روی آوریم. این هم نسخه‌ای دینی از جریان پایان دین‌گرا است که «پایان اسلام» گرا است و نه پایان دین‌گرا به‌طور کل.

## و در میانه‌ی این دو قطب مخالف (حداکثری‌گرایی از یک سو و پایان دین‌گرایی از سوی دیگر) چه گروه‌هایی قرار دارند؟

میانه‌ی این دو طیف، چند دسته‌آرای دیگر هم داریم که نه مثل قطب اول حداکثری‌گرا است و نه مثل قطب دوم پایان دین‌گرا. در این جریان‌شناسی، دو سر طیف را خیلی راحت می‌شود تشخیص داد. پیدا کردن رأی طیف‌های میانه اما مشکل است چون آن‌ها ترکیبی‌اند و از هر دو سر طیف، یعنی حداکثری‌گرایان از یک سو و پایان دین‌گرایان از سوی دیگر، بهره‌هایی دارند. در این طیف وسط مثلاً می‌شود به جریان تجددگرایان مسلمان اشاره کرد. آن‌ها هم خودشان طیف وسیعی را تشکیل می‌دهند و نمی‌شود آن‌ها را یک کاسه کرد. اما به نظر می‌رسد که دست کم این نکته‌ی محوری در میان همه‌ی تجددگرایان مسلمان مشترک است که آن‌ها می‌گویند بخشی از کارکردهای سنتی اسلام، تا حدود زیادی، در جهان جدید باید کنار گذاشته شود. مثلاً امر تبیین جهان طبیعی از دست عالمان مسلمان باید گرفته شود و به دست عالمان علوم طبیعی - تجربی داده شود - البته «تبیین» نه به معنای فلسفی کلمه بلکه به معنای تبیین بُعد طبیعی جهان که در گذشته تا حدودی کار عالمان دین هم بود. براین اساس، این افراد با موج «پزشکی اسلامی» یا «طب اسلامی» مخالف‌اند و معتقدند که این‌ها خرافات است. با همه‌ی تنوعی که تجددگرایان مسلمان در درون خود دارند، این حداقل امری است که تمامشان با آن موافق‌اند. برخی از تجددگرایان مسلمان، یک درجه بالاتر حتی معتقدند کار اسلام در قانون‌گذاری حقوقی هم پایان یافته است. به این معنا که قوانین را حقوق دموکراتیک جدید وضع می‌کند و آن چیزی که احیاناً از اسلام می‌توانیم استفاده کنیم، الهام‌بخشی در اصول

حاکم بر قوانین حقوقی است؛ یعنی عدالت، آزادی و ارزش‌های جمعی مثل ارزش‌های خانواده. و الا قانون‌گذاری دیگر کار حقوق مدرن است نه کار فقیهان. براین اساس، تجددگرایان مسلمان از هر دو قطب متضاد چیزی در خود دارند: از یک سو حداکثری‌گرا نیستند و از سوی دیگر پایان دین‌گرا هم نیستند. یک سری کارکردهای اسلام را حذف‌شده در نظر می‌گیرند ولی یک سری کارکردهای دیگر را که در ادامه به آن اشاره خواهم کرد، حفظ می‌کنند.

### چه کارکردهایی را نگاه می‌دارند؟

باز اینجا هم در میان تجددگرایان مسلمان اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً پرسشی محوری در این میان این است که آیا آیین‌گزاری جمعی را باید نگاه داشت یا خیر. می‌دانیم که برخی از تجددگرایان مسلمان، به‌ویژه در میان شیعیان، میانه‌ای با آیین‌گزاری جمعی نداشتند. مثلاً معروف است که شریعتی با مراسم‌های رایج عزاداری امام حسین مخالف بود و در عاشورای سال ۱۳۴۹ در حسین، وارث آدم نوشت که الان محرم است و صدای بلندگو از بیرون می‌آید ولی من نشسته‌ام در خانه. بعد می‌گوید از روضه توانستم منصرف شوم اما از عاشورا و امام حسین نمی‌توانم صرف نظر کنم. اما طیف دیگری از تجددگرایان مسلمان معتقدند که این آیین‌گزاری‌های جمعی، الهام‌بخش و معناآفرین است و هویت‌ها را قوام می‌بخشد، منتها باید از آن‌ها خرافه‌زدایی کرد اما با اصل آن نباید مخالفت کرد. براین اساس، در مورد آیین‌گزاری جمعی هم، نواندیشان یا تجددگرایان مسلمان، آرای مختلفی داشتند و دارند. مرحله‌ی بعدی، آیین‌گزاری فردی است. در اینجا اکثر تجددگرایان مسلمان - اگر نگوییم تقریباً همه‌شان - معتقدند یکی از



کارکردهای دین به‌طور کل و اسلام به‌طور خاص که همچنان برقرار است، آیین‌گزاری فردی (نماز، روزه، حج و...) است.

ولی طیف خیلی اندکی از تجددگرایان مسلمان که آن‌ها هم البته مخالف اصل آیین‌گزاری فردی نیستند، می‌خواهند آن را از حالت «وجوب فقهی» خارج کنند. مثلاً محمد مجتهد شبستری در داوری صریح و رادیکالی (رادیکال به مفهوم ریشه‌ای، نه به معنای لزوماً منفی کلمه) گفته‌اند که دستوراتی را که در مورد آیین‌گزاری فردی در اسلام وجود دارد، باید به‌عنوان «توصیه» در نظر گرفت و نه به‌عنوان «وجوب فقهی». یعنی وقتی شارع می‌گوید که باید نماز بگزارید، این فقط به این معنا است که چه خوب است نماز بگزارید، نه اینکه اگر نماز نگزارید می‌روید به جهنم و گرفتار داغ و درفش می‌شوید! این داوری بسیار متفاوتی از تلقی رایج دینی است و به بحث ما مرتبط است.

چون یکی از کارکردهای حداقلی‌ای که از دین در جهان جدید باقی مانده و به نظر می‌رسد که حتی تجددگرایان مسلمان هم مایل نیستند آن را رها کنند، آیین‌گزاری فردی است. البته نمی‌گوییم که آقای شبستری گفته که آیین‌گزاری فردی را باید رها کرد؛ می‌گوییم که ایشان تفسیر متفاوتی از دستورات دینی مربوط به آیین‌گزاری فردی ارائه کرده است. همان‌طور که در ابتدا اشاره کردم، تجددگرایان مسلمان (یک گروه از طیف وسط)، کار تبیین طبیعی جهان را به عالمان علوم طبیعی-تجربی یا علوم انسانی واگذار می‌کنند. حال پرسشی که پیش می‌آید این است که عقاید چه می‌شود؟ تجددگرایان مسلمان در اینجا هم طیفی را تشکیل می‌دهند و دیدگاه واحدی ندارند. در این طیف، بخش زیادی معتقدند عقیده‌پردازی در قالب موضوعاتی مثل توحید، نبوت، امامت و غیره، کار دین است ولی نباید این عقیده‌پردازی‌ها با علم تعارض پیدا کند. از نظر آن‌ها، وظیفه‌ی دین همچنان حتی در دوران

مدرن آن است که اعتقادات دینی‌ای پیروانند که با علم یا اخلاق تعارض پیدا نمی‌کنند؛ عقایدی که صدق و کذب‌بردار هستند. این را می‌توان «تلقی رئالیستی از نسبت دین با عقاید» نامید.

اما شاید برای شما جالب باشد اگر بگویم که طیف بسیار اندکی از تجددگرایان مسلمان وجود دارند که در حال پیروانیدن مدلی نزدیک به «ناواقع‌گرایی دینی» (religious non-realism) هستند و یا دارند به آن مایل می‌شوند، بی‌آنکه به آن تصریح کنند؛ به این صورت که این عده معتقدند کارکرد اصلی دین حتی دیگر این نیست که تبیینی فراطبیعی از جهان به ما بدهد، بلکه کارکرد دین این است که احساسات و عواطفی ویژه را در ما برانگیزد. برون‌داد این تلقی غیر رئالیستی (و یا نزدیک به آن) این است که کارکرد اسلام حتی در جنبه‌ی تبیین اعتقادات فراطبیعی دینی هم تقریباً پایان‌یافته تلقی می‌شود. ولی همچنان قائلان به این نظریه در طیف دینی قرار می‌گیرند، چون از نظر آن‌ها کارکرد دین برانگیختن احساسات و عواطف دینی است و این کارکرد نیکی است از نظر آن‌ها.

اگر بخواهیم راجع به نظریه‌ی تحول اجتماعی هرکدام از این گروه‌ها صحبت کنیم، گروه اول که تئوری اداره‌ی جهان را پیشه می‌کنند، به نظر می‌رسد که در این زمینه وضوحی دارند و در تمام ساحت‌ها (ساحت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی) خواهان حضور حداکثری هستند. گروه سوم، سکولارها و جریان‌های فکری که به اسلام اعتقادی ندارند، به نظر می‌رسد که دغدغه‌ی حضور اسلام در جهان معاصر را ندارند. یعنی شاید برخی‌هایشان به صورت فعالی علیه قانون‌گذاری یا حضور اسلامی فعالیت داشته باشند ولی می‌شود گفت که آن‌ها هم از مقوله‌ی صحبت ما

خارج‌اند چون نظریه‌ای در رابطه با تحول اسلامی، یا ارائه نمی‌دهند یا با هرگونه دخالتی مخالفت می‌کنند. بگذارید اول راجع به همان گروه اول حرف بزنیم و بعد راجع به تجددگرایان مسلمان. علاوه بر ساده‌بودن نوع نگاهی که گروه اول که خواهان حضور حداکثری اسلام هستند، در رابطه با حضور در تمام ساحت‌ها ارائه می‌دهند، آیا اصولاً در این نگاه تحول اجتماعی مبتنی بر بنیاد سیاسی در نظر گرفته می‌شود یا خیر؟ یعنی آیا شالوده و مبنای تحول، تسخیر قدرت سیاسی است؟ یا می‌توان با کار فرهنگی هم چنین حضوری را رقم زد؟ بُعد فرهنگی‌ای که البته می‌تواند به بُعد سیاسی نیز بینجامد.

برای پاسخ به این پرسش باید ریشه‌های ظهور جریان حداکثرگرایی را واکاوی کنیم. مطابق یک تلقی، جریان موسوم به تجددگرایی اسلامی واکنشی بود به رخداد فروبستگی، ناکامی یا انحطاط جهان اسلام پس از برآمدن تجدد غربی؛ رخدادی که مهم‌ترین نمود آن سرازیرشدن تجدد غربی، به‌ویژه در قالب استعمار و سلطه‌طلبی، به سرزمین‌های اسلامی بود. تجددگرایان مسلمان به دنبال نوعی «بیداری اسلامی» برای به‌دست‌آوردن آن چیزی بودند که از آن تحت عنوان «بازیابی شکوه از دست‌رفته‌ی اسلام» سخن می‌گفتند. به‌لحاظ تاریخی، حداکثری‌گرایان و به‌طور خاص بنیادگرایان مسلمان، از دل تجددگرایی اسلامی درآمدند. درست است که اکنون تجددگرایان مسلمان سعی می‌کنند از جریان بنیادگرا فاصله بگیرند و خودشان را جای دیگری تعریف کنند ولی به‌لحاظ تبارشناسی تاریخی، جریان بنیادگرا از دل جریان تجددگرایانه‌ی امثال محمد عبده، جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی)، اقبال لاهوری، رشید رضا و مانند آن‌ها درآمد. حداکثری‌گرایی اسلامی، حاصل پروژه‌ی تجددگرایی اسلامی قرون هجدهم و نوزدهم بود. از این جهت،

خیلی از سنت‌گرایانی که با پروژه‌ی تجددگرایی میانه‌ای ندارند و به آن ظنین‌اند، این را به یاد مخاطبان می‌آورند که این فاجعه‌ی حداکثری‌گرایی اسلامی که عموماً از آن تحت‌عنوان بنیادگرایی یاد می‌شود، آتش شوری است که تجددگرایان مسلمان پختند، و الا ما سنت‌گرایان که از اول سر در جیب مراقبه‌ی خود فرو برده بودیم و وارد بازی کسب، حفظ و توسعه‌ی قدرت سیاسی مدرن به اسم دین نشدیم.

پس در اینجا می‌توانیم یک گروهی تحت‌عنوان سنت‌گرایان را هم در نظر بگیریم که به‌طور کل به موضوع حضور فعال اسلام در جهان معاصر ورود نمی‌کنند.

آن طیف وسطی که گفتم تنوعی دارد، یک جریان دیگرش سنت‌گرایان‌اند. سنت‌گرایان، تجددستیزند یا دست‌کم منتقد بنیادی تجددگرایی‌اند. آن‌ها معتقدند که حتی در بخش‌هایی که تبیین طبیعی از جهان در متون دینی آمده، علم جدید در آنجا خلع سلاح است و باید جانب دین را گرفت. یعنی در جایی که دین نه فقط در حوزه‌ی اعتقادات فراطبیعی دینی بلکه حتی در حوزه‌ی تبیین طبیعی جهان سخنی گفته است، این عده رویکردی دینی دارند نه علمی. برای این اساس، نمی‌گوییم آن‌ها علم‌ستیزند اما این قدر هست که میانه‌ای با تلقی طبیعی‌گرایانه (naturalistic) از علم جدید ندارند. ممکن است با جنبه‌ی کارکردی علم مخالفتی نداشته باشند، گرچه با آن هم عموماً میانه‌ای ندارند. شخصیت‌هایی مانند سید حسین نصر، فریتھیوف شوآن (Frithjof Schuon)، رنه گنون (René Guénon) در زمره‌ی سنت‌گرایان صاحب‌نام‌اند. سنت‌گرایان البته در داخل ایران چهره‌ی برجسته‌ای ندارند

ولی چند چهره‌ی فکری نیمه‌فعال دارند، مانند محمود بینای مطلق (متولد ۱۳۱۷). سنت‌گرایان دست‌کم از این جهت شبیه تجددگرایان مسلمان‌اند که نمی‌خواهند حداکثری‌گرا شوند، یعنی نمی‌خواهند به اسم دین ماشین قدرت سیاسی را به دست بگیرند، نمی‌خواهند حکومت کنند یا دانشگاه‌ها را در دست بگیرند و «انقلاب فرهنگی» کنند. ولی از یک جهت، بسیار شبیه حداکثری‌گرایان یا بنیادگرایان مسلمان‌اند؛ از جهت اینکه با پروژه‌ی اسلامی کردن علوم موافق‌اند و با سکولارشدن حقوق سخت مخالف‌اند. ولی برخلاف حداکثری‌گرایان، پروژه‌شان را کسب، حفظ و توسعه‌ی قدرت سیاسی به اسم دین قرار نداده‌اند و این در حالی است که قدرت سیاسی برای حداکثری‌گرایان مسلمان چنان محوری است که گویی از توحید و امامت هم مهم‌تر است. این تعبیر صریح و غریبی است که آیت‌الله خمینی به کار برد مبنی بر اینکه حتی اگر امام زمان هم پای تأسیس حکومت اسلامی قربانی شود، باکی نیست. عین جمله‌ی ایشان این است: «حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر، ولو امام عصر باشد، اهمیتش بیشتر است»؛ می‌بینید که تأسیس حکومت برای حداکثری‌گرایان مسلمان تا این حد محوریت دینی دارد. تردید ندارم که منتقدان خواهند گفت که این حکومت محوری بنیادگرایان مسلمان «بت‌وارگی حکومت» است و این انتقاد به نظر من وارد است. اما برای سنت‌گرایان به هیچ‌عنوان حکومت‌گری این محوریت را ندارد. سنت‌گرایان این نوع وسواس و بلکه اعتیاد نسبت به کسب، حفظ و توسعه‌ی قدرت سیاسی مدرن به اسم دین را وسواسی مدرن و بی‌ارتباط با دغدغه‌های «اصیل» دینی می‌دانند و از آن فاصله می‌گیرند.

آیا به غیر از تجددگرایان که بالاتر از آنها صحبت کردید و همین طور سنت‌گرایان که هم‌اکنون آنها را توصیف کردید، گروه دیگری را هم می‌توان در میانه‌ی طیف نظرات و مواضع در رابطه با نسبت اسلام با جهان معاصر نیز در نظر گرفت؟

بله، در این میان می‌توانیم جریان‌های دیگری را هم در این طیف وسط پیدا کنیم. مثلاً مایلم روی این نکته تأکید کنم که جناح سنتی حوزه‌های علمیه، چه حوزه‌ی علمیه‌ی سنی مثل الأزهر و چه حوزه‌ی علمیه‌ی شیعه در مثلاً قم، نجف، کربلا، بیروت، مشهد، قزوین، زنجان، اصفهان و غیره، نه سنت‌گرا هستند به آن مفهوم که نصر، شوآن و گنون چنین بودند و نه تجددگرا هستند به آن مفهوم که نواندیشان دینی مثل سروش و شبستری هستند و نه حداکثری‌گرا هستند به آن معنا که آیت‌الله خمینی بود؛ در عین حال، جزو یک گروه از طیف وسط هستند.

عالمان سنتی حوزه، بر اساس الهیات سیاسی سنتی شیعه‌ی اثنا عشری معتقدند که در زمان غیبت امام دوازدهم نمی‌شود حکومت تشکیل داد چون مطابق روایتی که منسوب به امامان شیعه در متون شیعی است، هر حکومتی قبل از تشکیل حکومت امام دوازدهم، غصب و محکوم به فنا است. پس سنتی‌های حوزه مایل به تشکیل حکومت نیستند؛ از این جهت آنها حداکثری‌گرا و به‌طور خاص بنیادگرا نیستند. ولی با سکولارشدن حقوق یا برابری حقوقی زن و مرد هم مخالف‌اند؛ از این جهت به حداکثری‌گرایان شبیه‌اند. و به نظر می‌رسد که فقیهان مشکلی ندارند با اینکه تبیین طبیعی جهان کار علم باشد؛ یعنی از این جهت با سنت‌گرایان فاصله دارند و شبیه تجددگرایان هستند. باز هم تأکید می‌کنم که در دسته‌بندی ما، «سنتی» غیر

از «سنت‌گرا» است. در این طیفِ وسیع و وسط باید یک جریان دیگر را هم در نظر بگیریم: جریان صوفیانه یا تصوف اسلامی. سنت‌گرایان خیلی تلاش می‌کنند از میراث تصوف اسلامی برای بسط ادبیات خود استفاده کنند ولی جریان تصوف اسلامی، به‌طور سنتی حتی با سنت‌گرایان هم فرق دارد. منظورم از تصوف اسلامی چه تصوف شیعیِ معاصر و چه تصوف سنیِ معاصر است؛ چه آن‌هایی که در قالب سلسله‌های صوفیانه‌ی شیعه و سنی فعالیت می‌کنند و چه آن‌هایی که به سلسله‌ی صوفیانه‌ای وابسته نیستند ولی به زیست‌جهان تصوف تعلق خاطر دارند. این عده هم، در ساحت تبیین جهان حاضر نیستند تبیینِ حتی بُعد طبیعی جهان را سراسر به علم مدرن واگذار کنند، دیگر چه برسد به اینکه بخواهند تبیین فراطبیعی جهان را به فلسفه‌های جدید واگذار کنند.

آن‌هایی که گرایش صوفیانه دارند، تأکید کمتری بر مخالفت با سکولارشدنِ حقوق دارند و ممکن است با سکولارشدنِ حقوق مخالفت چندانی نداشته باشند. همچنین این عده میانه‌ای ندارند با وسواس و اعتیادی که بنیادگرایان مذهبی نسبت به تسخیر و انحصار قدرت سیاسی مدرن به اسم دین دارند. از نظر آن‌ها، چنین وسواسی حاصل «دنیاطلبی» است و بی‌ربط به دین است. اما صوفیان بر آیین‌گزاری جمعی مصرّند، ولو با تفسیر خودشان که ممکن است شامل سماع و یک سری آیین‌گزاری‌های خاص جمعی باشد که به آداب «ارتدکس» دینی اضافه کرده‌اند. همین‌طور این عده بر آیین‌گزاری فردی تأکید زیادی دارند و درعین حال بر مغز آن بیشتر تأکید دارند تا پوست آن. یعنی صوفیان به آن طیف از نواندیشان دینی شبیه نیستند که حتی آیین‌گزاری فردی را می‌خواهند به چیزی تبدیل کنند که در حد «توصیه» اهمیت دارد و نه اینکه «وجوب شرعی» داشته باشد.

تا الان درباره‌ی هفت گروه مختلف صحبت کردید: ۱. حداکثری‌گرایان، ۲. تجددگرایان مسلمان ۳. سنتی‌های فقهاتی، ۴. سنت‌گرایان، ۵. تصوف اسلامی، ۶. پایان‌دین‌گرایان دینی و ۷. پایان‌دین‌گرایان سکولار. حال سؤال اینجاست که سازوکار دستیابی به جامعه‌ی ایدئال، آن‌گونه که هریک از این گروه‌ها تصویر می‌کنند، چیست؟ هرکدام از آن‌ها از چه روشی استفاده می‌کنند؟ آیا روش‌هایی که هرکدام از این گروه‌ها به کار می‌برده‌م دارای تنوع است؟ مثلاً از حداکثری‌گرایان شروع کنیم. آیا تنها از ابزار سیاسی برای دستیابی به جامعه‌ی ایدئالشان استفاده می‌کنند؟

در ابتدا باید گفت که حداکثری‌گرایان هم طیف دارند و واحد نیستند. می‌شود حداکثری‌گرایان را این‌گونه طیف‌بندی کرد: برخی از حداکثری‌گرایان، احیاناً قائل به این هستند که جامعه باید به این «بصیرت» برسد که «الإسلام هُوَ الحَلَّ». این شعاری است که حداکثری‌گرایان عرب‌زبان می‌دهند: اسلام راه‌حل همه‌ی مشکلات است. یعنی اسلام قوانین دارد، سبک زیست دارد، طرز فکر دارد، برای خصوصی‌ترین حوزه‌ها دستور دارد ولی جامعه باید به این برسد، نه اینکه جامعه را زور کرد.

براین اساس، حداکثری‌گرایی لزوماً غیردموکراتیک نیست. ممکن است کسی حداکثری‌گرا باشد ولی ضددموکراتیک نباشد. مثلاً مرحوم آقای طالقانی را جزو حداکثری‌گرایان می‌توان گذاشت اما در طیف دموکراتیک آن. او محوریت را به مردم می‌داد، مخصوصاً به محرومان و معتقد بود که آن‌ها همه کاره‌اند. آیت‌الله منتظری متأخر هم جزو حداکثری‌گرایان دموکراتیک است. اما بخش دیگری از حداکثری‌گرایان که نماینده‌ی شاخصشان آقای مصباح‌یزدی بود، معتقدند که مردم در مشروعیت بخشی به اصل حکومت اسلامی هیچ نقشی ندارند چون مشروعیت آسمانی است. از نظر او، مردم



در محتوای حکومت هم نقشی ندارند زیرا محتوای حکومت را هم اسلام تعیین می‌کند. مردم نهایتاً تنها در شکل‌گیری و دوام حکومت نقش دارند. این را می‌شود طیف ضددموکراتیک حداکثری گرایان نامید.

طریق دسترسی حداکثری گرایان این است که کار فرهنگی کنیم تا جامعه به آنجا برسد، افزایش آگاهی بدهیم و غیره؟  
بله. حداکثری‌گرایانی که گرایش دموکراتیک دارند، خیلی بها می‌دهند به آنچه که در نظرشان آگاه‌سازی مردم می‌آید.

به‌طور کلی به نظر می‌رسد که در هر دو تلقی حداکثری، نقش فعال عاملان به رسمیت شناخته می‌شود. یعنی چه دموکراتیک باشند و چه غیردموکراتیک، باید موضع فعالی نسبت به تحقق آن جامعه‌ی ایدئال را پیشه کرد؛ چه از طریق سیاست و چه از طریق فرهنگ.  
بله، این‌گونه است.

در طیف میانه چطور؟ اگر بخواهیم از تصوف اسلامی شروع کنیم، چه روشی برای تحقق این جامعه‌ی ایدئال از سوی ایشان دنبال می‌شود؟  
تصوف اسلامی معاصر را باید به دو بخش تقسیم کرد: سلسله‌ای و غیرسلسله‌ای. بخش سلسله‌ای یعنی آن‌هایی که به سلسله‌ای از مشایخ صوفیه وابسته‌اند، مثل گنابادی‌ها در تصوف شیعه و نقش‌بندی‌ها در تصوف سنی. این‌ها معمولاً تابع منطق بقای سلسله‌ی صوفیه‌ی خود هستند. با درجه‌ای از تعمیم‌دهی شتاب‌زده می‌شود گفت که از موارد استثنایی با دلایل محلی که بگذریم، سلسله‌های صوفیه تأکیدشان بیشتر بر آیین‌گزاری‌های فردی

و جمعی و حفظ هویت سلسله است تا تحول بخشی اجتماعی-سیاسی در جامعه‌ی بزرگ‌تر. آن‌ها به طریق اولی میانه‌ای با دردست گرفتن ماشین قدرت سیاسی به اسم دین ندارند.

### و گروه غیر سلسله‌ایِ تصوف؟

به نظرم، قشر غیر سلسله‌ایِ صوفیانه هم دارای طیف‌اند. بخش فرهیخته‌شان، میراث صوفیانه را تصحیح، بازنویسی و تحقیق می‌کنند و آن را آموزش می‌دهند. مثلاً جمعی وجود دارد به نام «جامعه‌ی ابن عربی» (Ibn Ara-bi Society) که کارشان ترجمه، پژوهش، ترویج و گفت‌وگو در باب آثار محیی‌الدین ابن عربی، عارف و حکیم اندلسی قرن ششم و هفتم قمری است. بخشی از قشر غیر سلسله‌ایِ صوفیانه حتی سعی می‌کنند چیزی درست کنند که شاید بتوان آن را نوعی «توریسم صوفیانه» نامید. مثلاً آقای امید صفی که استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه دوک (Duke University) در آمریکا است، سعی می‌کند میراث فکری-باطنی صوفیانه را گسترش دهد. او دست‌اندرکار «توریسم صوفیانه» است که بازار گرمی هم دارد: غربی‌هایی را که ممکن است مسلمان شده باشند یا اینکه فقط به تصوف اسلامی علاقه‌مند باشند، سالی یک یا چند بار در قالب تور مسافرتی به قونیه بر سر مزار مولانا می‌برد. تا آنجا که می‌داند، ایشان وابسته‌ی رسمی به سلسله‌ای صوفیانه هم نیست. این‌ها بخشی هستند که تأکیدشان نه حتی بر آیین‌گزاری فردی و جمعی، بلکه بر گسترش جهان‌بینی صوفیانه به نیت تهذیب نفس یا پاک‌سازی درون است. بر این اساس، این‌ها با طیف پایان دین‌گرای سکولار که می‌خواهند جهان‌بینی را سراسر سکولار کنند، اصلاً میانه‌ای ندارند.

آیا دغدغه‌ی تحول اجتماعی در میان این گروه به‌طور کلی وجود دارد یا خیر؟ یا تحول اجتماعی را صرفاً محصول تحول فرد فرد آدم‌ها در نظر می‌گیرند؟  
بله. عمدتاً این جریان‌های صوفیانه‌ی غیرسلسله‌ای فرد گرا هستند.

به نظر می‌رسد که برای آن‌ها، تصویر یا ضرورتی نسبت به تحول اجتماعی در معنای عام خودش وجود ندارد.

بله، من ندیده‌ام. پیوند جریان سلسله‌ای صوفیانه با تحولات اجتماعی بیشتر از جریان غیرسلسله‌ای است؛ به‌جهت اینکه خود سلسله اندام‌گانی اجتماعی است و قطب و تشکیلاتی در سراسر جهان دارد. خود سلسله و حفظ کردن آن، نگه‌داشتن اندام‌واره‌ی اجتماعی است. اما فراتر از تشکیل، بسط و حفظ سلسله، فقط به‌صورت تصادفی ممکن است که یک سلسله‌ی صوفیانه وارد تحولات مستقل اجتماعی شود. اما برای جریان صوفیانه‌ی غیرسلسله‌ای تحولات اجتماعی حتی در حد حفظ سلسله هم محوریت ندارد. برای غیرسلسله‌ای‌ها تحول باطنی فرد محوریت دارد.

گروه سنتی‌های فقهاتی به ابزار تحول چگونه نگاه می‌کنند؟ آیا آن‌ها دغدغه‌ی تحول اجتماعی دارند و آن را فعالانه دنبال می‌کنند یا خیر؟ چون به نظر می‌رسد که نسبت به دنیای مدرن، در گوشه‌ای خزیده‌اند و بیشتر در حالت انفعال ظاهر می‌شوند تا حتی اینکه نسبت به گسترش خودشان یا قالب‌شدن آن تفکر امیدی داشته باشند.

جریان فقهاتی سنتی، مخصوصاً بعد از انقلاب ۱۳۵۷ ایران گسترش یافت (عمده‌اً می‌گویم «انقلاب ۱۳۵۷» و نمی‌گویم «انقلاب اسلامی»)

چون رخدادهای منجر به انقلاب ۱۳۵۷، حاصل تلاش جمعی بسیاری از ایرانیان از طیف‌های مختلف سیاسی، دینی- مذهبی و فکری بود و نه فقط حاصل تلاش اسلام‌گراها؛ گرچه اسلام‌گراها خیلی زود میراث انقلاب را به انحصار خود درآوردند و گروه‌های دیگر را حذف کردند یا به حاشیه راندند). درست است که آیت‌الله خمینی با جریان فقه‌تنتی سنتی زاویه پیدا کرد، به طوری که حتی آن‌ها را بارها «متحجر» لقب داد ولی به هر حال خود او از دل همین جریان درآمد. جریان فقه‌تنتی سنتی، اکنون بیش از گذشته در لاک خود فرو رفته است. این جریان، تجربه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ را شکست خورده می‌داند، گرچه به سبب سرشت محافظه‌کارش این داوری را به صراحت نمی‌گوید. مثلاً مهم‌ترین نمایندگان جریان فقه‌تنتی سنتی، اکنون آیت‌الله سیستانی، آیت‌الله وحید خراسانی و آیت‌الله شُبیری زنجانی هستند. باز خود این‌ها هم طیف دارند. آیت‌الله سیستانی به علل عَرَضی و تصادفات تاریخی (چون در عراق قرار گرفته و وزن خیلی بالایی در میان شیعیان عراق دارد) نقشش در تحولات اجتماعیِ نه فقط عراق بلکه ایران، جهان تشیع و بلکه جهان اسلام خیلی مهم شده و حتی وزنی فرا اسلامی هم یافته است. دیدار اخیر پاپ با او نشان از این امر دارد. ولی به نظرم این نقش عرضی است و از همین رو او آگاهانه سعی کرده نقش خودش را در این تحولات، حداقلی نگه دارد. آقای سیستانی به حوزه‌ی علمیه‌ی عراق گفته که وارد سیاست نشود یا به روحانیانی که در عراق وارد عرصه‌ی سیاست شده‌اند، گفته باید لباس روحانیت را درآورند. باین حال، آقای سیستانی تلاش کرد که در سپهر سیاسی عراق پس از سقوط صدام، جایگاه نخست‌وزیر همیشه به شیعیان برسد که همین طور هم شد اما در اینکه چه کسی نخست‌وزیر شود، دخالت مستقیم ندارد. این یعنی آقای سیستانی با سیاسی شدن حوزه،

به آن معنایی که بنیادگرایان در ایران پیاده کرده‌اند، کاملاً زاویه دارد اما سراسر غیرسیاسی هم نیست. اما چون آقای سیستانی سرشت محافظه‌کار دارد، رابطه‌اش را با جمهوری اسلامی خصمانه نکرده ولی رابطه‌اش تنگاتنگ هم نیست. او رابطه‌ی خودش را با طیف‌های دیگر سیاسی هم حفظ کرده است. مثلاً رابطه‌اش را با بخشی از اپوزیسیون مذهبی ایران، مثل طیفی از ملی مذهبی‌ها یا اصطلاح‌طلبان مذهبی در داخل ایران حفظ کرده است؛ ولی همان‌طور که عرض کردم، نقش بی‌بدیل سیاسی-اجتماعی‌ای که آقای سیستانی دارد، عرضی و تصادفی است.

ولی مثلاً آقای وحید خراسانی که نماینده‌ی دیگر طیف فقه‌های سنتی است، آن نقش را هم ندارد. در قم مستقر است و زاویه‌ی خودش را با بنیادگرایان حاکم حفظ کرده است. مثلاً چند سال قبل، موقعی که آیت‌الله خامنه‌ای به قم رفت، درحالی که فشار زیادی روی آیت‌الله وحید بود که به دیدار آقای خامنه‌ای برود، به دیدار ایشان نرفت. باین حال، هیچ‌گاه به صراحت علیه رهبر یا نظام ایران صحبت نکرده، گرچه با کنایه بارها سخن گفته است. نقش آقای وحید در تحولات اجتماعی، فقط حفظ هویت آیین گزارانه‌ی جمعی تشیع دوازده‌امامی فقهی است؛ مانند تأکید او بر برگزاری ایام شهادت حضرت زهرا یا عزاداری محرم، یا تذکر و بلکه تهدید او به اینکه در فیلم‌ها، تصویر حضرت ابوالفضل نشان داده نشود. در واقع، تمام نقشی که آقای وحید خراسانی برای خود قائل است، این است که هویت شیعه‌ی اثناعشری فقه‌های منتقد اهل سنت را حفظ کند، انسجام ببخشد و گسترش دهد. او فقط همین نقش را برای خود قائل است، نقش بیشتری قائل نیست.

بنابراین، به نظر می‌رسد که مخاطب اصلی این گروه، جامعه‌ی اسلامی است و ناظر به ایجاد تحول اجتماعی در جامعه، در تمامیت آن، دنبال نمی‌کند؟

درست است. اصولاً نگاه فقاهتی، مخصوصاً وقتی از حداکثری‌گرایی پیراسته است، معطوف به «جامعه‌ی مؤمنان» است. «مؤمن» هم منظورشان سنی‌ها، شیعیان زیدی، شیعیان اسماعیلی و شیعیان اثناعشری‌ای که گرایش درویشی دارند یا بقایای اخباری‌ها که از فقیه تقلید نمی‌کنند نیست؛ به‌طریق‌اولی منظورشان متدینان به ادیان دیگر نیست. بلکه منظورشان از «مؤمنان»، شیعیان اثناعشری فقه‌محور است، ولو اینکه از مرجع تقلید دیگری تقلید کنند. جامعه‌ی هدف آن‌ها این‌ها است. فقط می‌خواهند هویت این‌ها را حفظ کنند و انسجام این عده را نگاه دارند.

گروه سنت‌گرایان چطور؟ به نظر می‌رسد که ایشان هم نقش فعالی نسبت به ایجاد تحول در جامعه‌ی غیرمؤمنان ندارند. آیا این تعبیر درست است؟ درست است. سنت‌گرایان تحصیلات دانشگاهی دارند، خیلی مواقع از بهترین دانشگاه‌های دنیا، مثل خود سید حسین نصر. آن‌ها زبان خارجی می‌دانند و به ابزارهای مدرن مجهزند. شاید تحولات سیاسی-اجتماعی را دنبال کنند ولی به این تحولات کاری ندارند. البته گفته می‌شود که آقای نصر، پس از انقلاب ۱۳۵۷ ایران، عضو شورایی برای مبارزه با جمهوری اسلامی بود که اعضای آن را شاه پیش از درگذشتش منصوب کرده بود. این امر اگر صحت داشته باشد چیزی است که در زندگی‌نامه‌ی نصر کمتر گفته می‌شود. به نظر می‌رسد که در آن چند ماه اول بعد از تغییر رژیم، این امید برای سلطنت‌طلب‌ها وجود داشت که انقلاب فروپاشد و سلطنت

برگردد. البته من دارم حدس می‌زنم و شاهد تاریخی ندارم اما گویا بعد از اینکه آقای نصر از فروپاشی کوتاه‌مدت رژیم جدید ناامید شد، از عرصه‌ی سیاسی مربوط به ایران دیگر به کلی کناره گرفت.

### آیا سنت‌گرایان دارای یک پایگاه اجتماعی هم هستند و یا تنها در عالم نظر به‌عنوان یک جریان فکری حضور دارند؟

نکته‌ی اول اینکه آقای نصر قطب فرقه‌ی مریمیه است. یعنی پیوندی وثیق با یک سلسله‌ی صوفیه هم دارد. براین اساس، آنجا یک وزن اجتماعی دارد، البته به‌مقداری که فرقه‌ی مریمیه وزن دارد که نمی‌دانم چه قدر است. نکته دوم اینکه آقای نصر با طبقه‌ی حاکم آمریکا پیوند زیادی دارد، مخصوصاً پسرش، علیرضا نصر، که با دولت‌های مختلف آمریکا بسا پیوند دارد. نکته‌ی سوم اینکه آقای نصر پیوندهایش را حتی با بخشی از شاگردان سابق خود که در حکومت فعلی ایران ذی‌نفوذند، مثل آقایان حداد عادل و غلام‌رضا آعوانی حفظ کرده است. او از این طریق توانسته درجه‌ای از نفوذ در داخل حکومت ایران هم پیدا کند و این نفوذ موجب شده که مثلاً بعد از اینکه در دهه‌ی ۱۳۶۰ آثار نصر اجازه‌ی چاپ رسمی در داخل ایران نداشت، الان آزادانه تمام آثار او چاپ می‌شود و حتی تصویرش را در تلویزیون دولتی ایران هم نشان می‌دهند. حتی گفته می‌شود آقای حداد عادل با شخص رهبری رایزنی‌هایی برای بازگشت نصر به ایران کرده بود که گویا موفقیت‌آمیز نبود و نصر هم حتی در حد یک سفر کوتاه به ایران بازنگشت. این در حالی است که برخی از کسانی که خودشان روزگاری جزو طیف انقلابی بودند، مثل آقای دکتر سروش، الان نه تصویرشان در تلویزیون ایران اجازه‌ی پخش دارد و نه بسیاری از کتاب‌هایشان اجازه‌ی نشر دارد

و نه خودشان در ایران هستند. در هر حال، جریان سنت‌گرا اصولاً جریانی نخبگانی است و مثلاً آن‌طور که جریان فقه‌های سنتی طیف وسیعی را تحت پوشش خود دارد، یارگیری نکرده و نمی‌تواند بکند. همچنین قدرت مالی جریان فقه‌های سنتی را هم ندارد. بر این اساس، گرچه جریان فقه‌های سنتی فعالانه در تحولات اجتماعی جامعه‌ی بزرگ‌تر شرکت نمی‌کند، اما مثلاً آقای سیستانی به صورت تصادفی در جایی قرار گرفته که وزنش آن قدر زیاد شده که به تحولات بیرون از جامعه‌ی مؤمنان هم واکنش نشان می‌دهد؛ مثلاً با پاپ دیدار می‌کند و سعی می‌کند حقوق اهل سنت را هم حفظ کند و حتی سعی می‌کند حقوق مسیحیان را هم محترم بشمارد.

این را هم بگویم که دیدگاه فقه‌های سنتی در مقایسه با حداکثری‌گرایان غیردموکراتیک (بنیادگرایان)، دیدگاه ملایم‌تری نسبت به حقوق اقلیت‌ها دارد. بگذارید یک خاطره‌ی شخصی بگویم. فکر می‌کنم حدود ده‌دوازده سال پیش، سال ۲۰۱۰ یا ۲۰۱۱ بود گمانم که آیت‌الله شیخ اسحاق فیاض، یکی از مراجع تقلید صاحب‌نام در عراق که اهل افغانستان است، برای درمان به لندن آمده بود. در حاشیه بگویم که علاوه بر آقای سیستانی، چند مرجع تقلید برجسته‌ی دیگر هم در نجف هستند که همگی شاگردان آیت‌الله خوئی بوده‌اند. به همراه جمعی از دوستان به دیدار آیت‌الله فیاض رفتیم، در جمعی خصوصی در مرکز امام خوئی لندن. من اتفاقاً از آیت‌الله فیاض در مورد حقوق بهائیان پرسیدم. ایشان گفت حقوق بهائیان باید رعایت شود و نباید حقوقشان تزیع شود. البته ایشان افزود که قاعدتاً آن‌ها مسلمان نیستند ولی حقوقشان باید رعایت شود.

آقای اسحاق فیاض یک فقیه کاملاً سنتی است که با تجددگرایان مسلمان میانه ندارد و حتی فقیه نوگرا هم به حساب نمی‌آید. ولی به هر حال، طیف



فقه‌های سنتی به علت خوی محافظه‌کارانه‌اش، میانه‌ای ندارد با خیلی از کارهای تخریب‌گرانه‌ای که بنیادگرایان کرده‌اند؛ کارهایی که از نظر فقهی - حتی در فقه سنتی، چه رسد به فقه نوگرا - هم قابل دفاع نیست، کارهایی مثل منع تحصیل بهائیان، منع اشتغال، تخریب قبور و غیره.

فقط تجددگرایان مسلمان می‌مانند که احتمالاً خودشان هم طیف‌های متعددی هستند. نگاه یا نگاه‌های تجددگرایان مسلمان یا ابزارشان برای تحول اجتماعی چیست؟

آن‌ها هم تحولاتی را از سر گذرانده‌اند. می‌دانید که اقبال یکی از پدران فکری و معنوی بنیان‌گذار کشور پاکستان است. ضمناً او کسی است که شعری به فارسی در ستایش آتاتورک دارد. یعنی نگاه اقبال به تحولات اجتماعی کاملاً فعالانه و تجددگرایانه است. منتها خروجی‌اش که تشکیل کشور پاکستان شد، خروجی مثبت و ستایش‌برانگیزی از کار در نیامد. الان پاکستان شاید حتی بیشتر از عربستان یا به اندازه‌ی آن، منبع تولید بنیادگرایی دینی است. طالبان افغانستان در واقع طلبه‌های پاکستانی‌اند. از این جهت، تجددگرایی اسلامی، آنجایی که فعال ظاهر شده، به نظرم کارنامه‌ی درخشانی ندارد، ولو اینکه پیامدهای آن ناخواسته بوده باشد.

ولی همین تجربه‌ها موجب شده که نسل جدیدتر تجددگرایان مسلمان، پروژه‌ی خودشان را دائماً و آگاهانه «حداقلی» کنند؛ به این معنا که بیشتر به این فکر کنند که روحیه‌ی دینی را حفظ کنند، فقه اسلامی را نو کنند، الهیات اسلامی را بازسازی کنند و احیاناً به پاره‌ای از نابسامانی‌ها یا ظلم‌ها اعتراض کنند و نقشی بیش از این برای خود قائل نیستند. به ویژه آن‌ها با ایده‌ی «حکومت دینی» دیگر اساساً مخالف‌اند. این بازآموزی به‌خاطر آن چیزی

است که آقای محمدعلی امیرمعزی، اسلام‌شناس در دانشگاه سوربن، از آن تحت عنوان «یادگیری به میانجی رنج» یاد کرده است. یعنی به میانجی رنج و بلایی که به سبب حداکثری گرایبی دینی غیردموکراتیک بر سر جهان اسلام آمده، تجددگرایان مسلمان آموخته‌اند که باید پروژه‌ی خودشان را طوری بازسازی کنند که رنج غیرضروری به آدمیان وارد نشود.

فکر می‌کنم راجع به تمام طیف‌ها صحبت کردیم. اگر بخواهیم درباره نقش علم در تحول اجتماعی صحبت کنیم، به نظر می‌رسد که تجددگرایان مسلمان، حداکثری‌گرایان و سنت‌گرایان هستند که عنایتی به علم دارند؛ به این معنا که بخواهند علم را برای ایجاد تحول یا گسترش آن فکری که دارند، به کار بگیرند. از سوی این سه گروه، آیا تلاش سازمان‌یافته‌ای برای به کارگیری علم در کنار آموزه‌های دینی برای ایجاد تحول اجتماعی وجود داشته است؟

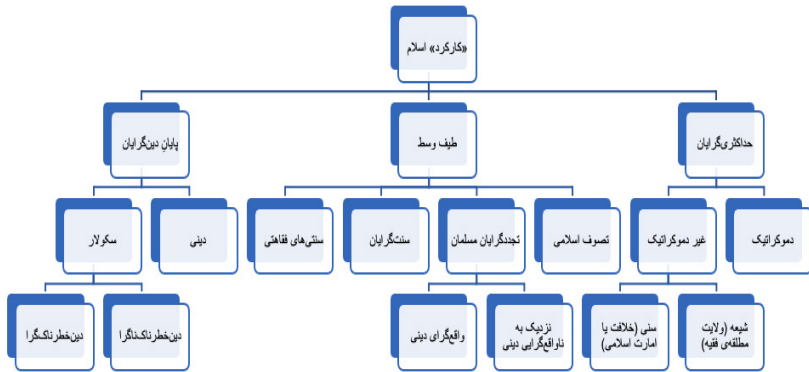
شاید شگفت باشد اگر بگوییم که اتفاقاً طیف غیردموکراتیک حداکثری‌گرایان، دست کم نسبت به فناوری - اگر نگویم خود علم - و سواس و تعلق خاطر زیادی دارند؛ در قالب تلاش برای ساختن بمب اتم یا دست کم دستیابی به قابلیت ساخت آن، تلاش برای ساختن موشک قاره‌پیما، مجهز بودن به آخرین تجهیزات سرکوب شورش‌های شهری، مجهز بودن به آخرین ابزارهای کنترل امنیتی و شنود، سانسور هوشمند اینترنت، یا در قالب پروراندن اقتصاد اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی و مانند آن. به طور خلاصه، نوعی و سواس نسبت به علم با دید ابزاری میان بخشی از حداکثری‌گرایان غیردموکراتیک وجود دارد. به تعبیر محمدرضا نیکفر، اینان ایمان و تکنیک

را با هم تلفیق می‌کنند. درمقابل، جریان فقه‌های سنتی، نهایتاً شاید تلاش کند که خیلی با علم تصادم نداشته باشد، همین. برای این جریان، در فهم دین، علم محوریت ندارد. علم حتی به مفهوم علوم انسانی، چه برسد به علوم طبیعی و تجربی. اما جریان تجددگرای مسلمان، مناسبات علم و دین را جدی می‌گیرد و سعی می‌کند اطمینان حاصل کند که سبک زیست مسلمانان و نیز طرز فکر اسلامی با علم ناسازگار نمی‌افتد.

درعین حال، بخشی از تجددگرایان مسلمان منتقد آن نگاهی هستند که به آن سیانتیسم (Scientism) «علم‌آینی»، «علم‌زدگی» یا «علم‌پرستی» گفته می‌شود. تجددگرایان مسلمان معتقدند که علم متفاوت از علم‌آینی است. علم شیوه‌ی عمدتاً تجربی شناخت جهان طبیعی است که امر محترم و پراهمیتی است اما علم‌آینی یک ایدئولوژی است که سعی می‌کند خود را به علم بچسباند، از این طریق که دیگر صورت‌های معرفت، مثل هنر، ادبیات، فلسفه، عرفان و دین را حذف کند یا به علم فروبکاهد. تجددگرایان مسلمان، منتقد علم‌آینی‌اند و آن را لازمه‌ی علم نمی‌دانند. درمقابل، جریان صوفیانه چندان محوریتی برای علم قائل نیست، گرچه لزوماً ضد علم هم نیست. جریان سنت‌گرا هم اگر نگوییم ضد علم است، دست کم با علم مدرن - چه علوم طبیعی - تجربی و چه علوم انسانی - هیچ میانه‌ای ندارند و آن را نشانه‌ی «هبوط بشر» می‌دانند.

با توجه به این مطالبی که تا الان گفتیم، آیا می‌شود گفت که زیست مؤمنانه برای مشارکت در تحول اجتماعی، بخشی از هویت جامعه‌ی مؤمنانی است که تلقی حداکثری دارند و همین‌طور بخشی از تجددگرایان مسلمان؟

بله. برای این دو طیف، تحولات اجتماعی محوریت بیشتری دارد، منتها با این تفاوت که تجددگرایان از حداکثری‌گرایی فاصله گرفته‌اند ولی همچنان دغدغه‌ی پررنگ اجتماعی دارند.



می‌دانید که شاخه‌ای داریم به نام «آینده‌پژوهی» و من آینده‌پژوه نیستم. در نتیجه، اگر بخواهم به این پرسش شما پاسخی بدهم که از حیطه‌ی کارم بیرون نرفته باشم، تنها با ابراز امیدواری پاسخ خواهم داد که البته در آن توصیه‌ای ضمنی هم نهفته است. من امیدوارم که آن بخشی از جریان حداکثری‌گرا که نقش مردم را پررنگ می‌داند، یعنی بخش دموکراتیک حداکثری‌گرایان، بتواند بر بخش غیردموکراتیکشان غلبه کند. و نیز امیدوارم در چالش نابرابری (میان مرد و زن، «کافر» و مسلمان، شیعه و غیرشیعه، صالح و «فاسق»، هم‌جنس‌گرا و دگرجنس‌گرا و غیره) که فقه اسلامی در جهان جدید با آن مواجه است، طیف فقه‌ت‌سنتی بتواند در مسیر برابرسازی بیشتر حقوق حرکت کند. به همین شکل، امیدوارم که جریان صوفیانه، توجّهشان به بیرون از حلقه‌های صوفیانه و تحولات اجتماعی جامعه‌ی بزرگ‌تر بیشتر شود، مخصوصاً جریان سلسله‌ای تصوف. جریان

تجددگرای اسلامی هم با این چالش مواجه است که اسلام را آنقدر سکولار کند که از آن جز نامی باقی نماند. ابراز امیدواری‌ام برای جریان پایان دین‌گرای سکولار این است که جریان خصمانه‌شان جای خود را به جریان دوستانه‌شان بدهد. یعنی جای خود را به آن چیزی بدهد که ویلیام رو (William Rowe)، فیلسوف آمریکایی، از آن تحت عنوان «خداناباوری دوستانه» (Friendly Atheism) یاد می‌کرد. امیدوارم در آینده شاهد نوعی خداناباوری ایرانی باشیم که منتقد دین است ولی این انتقاد را خصمانه بروز نمی‌دهد، یعنی مثل جریان موسوم به «خداناباوری نوین» یا نمونه‌ای ایرانی‌اش آرامش دوستدار نیست که دین را ویروس و خطرناک می‌داند، بلکه جریانی است که به تحولات و پویایی دائمی درون ادیان توجه دارد و داوری پیشینی ذات‌گرایانه در باب ادیان ندارد. امیدواری‌ام نسبت به جریان پایان دین‌گرای دینی هم این است که بتوانند با جریان‌های دینی-مذهبی دیگر و نیز جریان‌های سکولار وارد گفت‌وگو شوند و به فرقه‌ای نهان‌روش و در خود تبدیل نشوند.

هیچ‌کس نمی‌داند که آینده‌ی ایران چه می‌شود. قاعدتاً نمی‌دانیم کدام جریان از بین خواهد رفت یا تضعیف و تقویت خواهد شد. مثلاً نمی‌دانیم که حداکثری‌گرایی از رونق می‌افتد یا خیر. در افق کوتاه‌مدت و میان‌مدت نمی‌بینم که از رونق بیفتد. آیا طیف‌های میانه، از سنتی و سنت‌گرا گرفته تا تجددگرا و صوفیانه، از رونق می‌افتند یا تقویت می‌شوند؟ پایان دین‌گرایان سکولار یا دینی چه می‌شوند؟ نمی‌دانیم.

تنها می‌توانم ابراز امیدواری کنم که هرکدام از این جریان‌ها بتوانند به آن بخشی از طیف فکری خود نزدیک شوند که دیگری‌ستیز و دیگری‌پرهیز نیست و کم‌وبیش مراعات دیگری را می‌کند. اگر چنین شود، ما در آینده‌ی

ایران تنوع جذابی از آرای متضاد خواهیم داشت که باب گفت‌وگو میان آنها بسته نیست و بدین سان تاروپود رنگارنگ و درعین حال هم‌سازِ هویت چهل‌تکه‌ی فرهنگ ایرانی را شکل می‌دهند. چه حکومت فعلی ایران بماند و چه برود.

# تغییر هم‌زمان افراد و ساختارها نظر و عمل جامعه‌ی بهائی پیرامون تغییر اجتماعی

مایکل کارلبرگ در گفت‌وگو با ایقان شهیدی

مایکل کارلبرگ استاد دانشکده‌ی ارتباطات در دانشگاه غربی واشنگتن است. وی مؤلف کتاب فراسوی فرهنگ رقابت\* و ساختن واقعیت اجتماعی\*\* و همچنین ده‌ها مقاله‌ی آکادمیک دیگر در زمینه‌ی جنبش‌های اجتماعی، رقابت و همکاری، مقاومت‌های مدنی، تغییرات اجتماعی و ماهیت انسان است.

---

\* Beyond the culture of contest

\*\* Constructing Social Reality

## ایقان شهیدی: نظر آیین بهائی درباره‌ی فرایند تغییر اجتماعی چیست؟ نظریه‌ی تغییر اجتماعی در جامعه‌ی بهائی چیست؟

مایکل کارلبرگ: آیین بهائی معتقد است که جامعه‌ی بشری در حال گذار از یک دوران انتقالی است که در طی آن بسیاری از هنجارهای اجتماعی، عملکردها، روابط و مؤسساتی که متعلق به گذشته هستند، همگی در حال تحول هستند. این تحول و تغییر هم‌راستا با نیازهای جامعه‌ی بشری است که دائماً در حال همبستگی فزاینده است. اگر بخواهیم از یک استعاره در این زمینه استفاده کنیم، می‌توانیم بگوییم که بشریت در حال پشت‌سر گذاشتن الگوهای نابالغی است که متعلق به دوران کودکی جمعی او بوده و به‌طور هم‌زمان در حال پذیرش الگوهای بالغانه‌تری است. همین تغییر، دوران نوجوانی سختی را پیش روی او قرار داده است که دوران‌گذاری به‌سوی بالندگی است؛ هرچند این تحول از کودکی به بالندگی به‌صورت خودبه‌خود اتفاق نمی‌افتد و نیازمند تلاش و کوشش است. هرچه بیشتر به گذشته احساس تعلق کنیم، مسیر گذار به‌سوی آینده‌ی بالغانه سخت‌تر و دردناک‌تر خواهد بود.

با در نظر داشتن این بینش تاریخی، آموزه‌های بهائی دو نیروی گسترده و وسیع را در دنیای امروز شناسایی می‌کند: یکی از این نیروها، نیروی مخرب و ویرانگر است که نظام‌های اجتماعی کهن و معیوب فعلی را از بین می‌برد. این قوای مخرب و ویرانگر موانع تغییر را از بین می‌برند؛ موانعی نظیر قوانین تبعیض‌آمیز و ناعادلانه که عاملی برای ایجاد تفرقه بین انسان‌ها بر اساس رنگ، نژاد، دین و دیگر قشربندی‌های اجتماعی است. از سوی دیگر، آموزه‌های بهائی به نیروی سازنده‌ای اشاره می‌کنند که به نظام‌های بالغانه، جدید و پویای اجتماعی شکل می‌دهد. این نیروها سعی



در ایجاد الگوهای جدید حیات جامعه‌ی انسانی دارند و تلاش می‌کنند که ساختارهای جدیدی برای اداره‌ی جوامع بسازند. با توجه به این دو نیرو است که بهائیان معتقدند اساسی‌ترین و چالش برانگیزترین کاری که در حال حاضر باید انجام شود، ساختن نظام و اشکال اجتماعی جدید است.

سختی و چالش این کار هم برای آن است که باید بیاموزیم که چگونه اصول معنوی و اخلاقی را برای ایجاد تحول اجتماعی به کار ببندیم و ساختارهای جامعه را بر اساس آن اصول دگرگون کنیم. برخی از این آموزه‌های معنوی در آیین بهائی عبارت‌اند از یگانگی و عدالت، برابری زنان و مردان، هماهنگی علم و دین، رفع هرگونه تعصب - اعم از تعصب ملی، نژادی و جنسی - و عدالت اجتماعی (رفع ثروت و فقر مفرط).

بهائیان تلاش می‌کنند فرا بگیرند که چگونه می‌توان این اصول را برای ایجاد تحول اجتماعی پایدار به کار بست. البته بهائیان خودشان را تنها کسانی نمی‌بینند که در پی ایجاد و به‌کار بستن این اصول در واقعیت‌های مختلف اجتماعی هستند؛ بلکه معتقدند که افراد و گروه‌های بسیار دیگری نیز هستند که به این اصول باور دارند و باید در کنار آن‌ها، دوش‌به‌دوش هم، برای به‌کار بستن این اصول تلاش کرد. بهائیان همچنین اعتقاد دارند که با ایجاد نظام‌ها و فرم‌های اجتماعی بالغانه‌تر، متحدتر و عادلانه‌تر، خود این نظام‌ها و فرم‌های جدید اجتماعی عامل جذب تعداد بیشتری از مردم برای مشارکت در ساخت و گسترش نظام‌ها و فرم‌های اجتماعی می‌شود.

بنابراین، به‌مرور زمان نه‌تنها تعداد افرادی که به ساخت این ساختارهای جدید مشغول‌اند بیشتر می‌شود بلکه این امر سرعت و شتاب بیشتری نیز به خود می‌گیرد. بهائیان اعتقاد دارند که در این مسیر، این ساختارهای جدید مبتنی بر عدالت و وحدت، نمی‌توانند از هر طریق و به هر قیمتی ایجاد

شوند، بلکه تنها باید به شیوه‌هایی به آن‌ها دست یافت که بازتاب‌دهنده‌ی همان ارزش‌ها و اصول باشند. یعنی برای ایجاد ساختارهای عادلانه، باید از ابزارهای عادلانه استفاده کرد؛ برای ایجاد و گسترش اتحاد، باید از ابزارهای وحدت‌بخش بهره گرفت. نمی‌توان صلح و دوستی را از طریق خشونت، جنگ و دشمنی بنیاد نهاد. بنابراین، ابزار و هدف در این مسیر باید در تناسب با هم و تقویت‌کننده‌ی یکدیگر باشند. مسیر ساخت چنین جوامع و ساختارهای عادلانه و وحدت‌بخشی البته ساده نیست، مخصوصاً زمانی که از مسیرهای متداول و شناخته‌شده طی نمی‌شود. بهائیان سعی کرده‌اند مسیر ساخت جوامع و ساختارهای عادلانه و وحدت‌بخش را از طریق اقدامی سیستماتیک و روشمند و با حالتی از یادگیری دنبال کنند و تا حد ممکن آن را به صورتی علمی و سنجیده پیاده کنند. همین‌طور در این مسیر سعی کرده‌اند که در سطح افراد، مؤسسات و جوامع قابلیت‌سازی کنند تا آن‌ها بتوانند خود به کنشگرانی فعال در راه ساخت چنین جوامع و ساختارهایی برآیند. بهائیان واقعاً نمی‌دانند که جزئیات شکل مؤسسات و جوامعی که باید بر این اصول بنا شود چه هستند و از این‌رو در حال یادگیری چگونه به کار بستن این اصول و جامعه‌ی عمل پوشاندن به آن‌ها هستند.

منظورتان از اینکه باید یاد بگیریم چیست؟ همین‌طور ساختن قابلیت در سطح افراد، مؤسسات و جوامع نزد بهائیان به چه معناست؟ جامعه‌ی بهائی چگونه سعی می‌کند این قابلیت‌ها را بسازد؟

من درباره‌ی فرهنگ یادگیری در جامعه‌ی بهائی در جایی دیگر نوشته‌ام، همین‌طور در مقاله‌ای دیگر نوشته‌ام که چگونه بهائیان تلاش می‌کنند که به بی‌عدالتی‌ها به‌نحوی سازنده پاسخ دهند. انسان‌ها هنوز نمی‌دانند که

چگونه باید کنار یکدیگر به‌نحوی مسالمت‌آمیز، عادلانه و بالغانه بر روی زمین زندگی کند. هنوز بشر نمی‌داند که چگونه می‌تواند رفاه را برای تمامی مردم فراهم کند. ما باید این مسائل را به‌تدریج یاد بگیریم و برای این امر باید قابلیت‌های خاصی را در خودمان پرورش دهیم تا بتوانیم روابطی متفاوت با قبل داشته باشیم و جوامعی متفاوت با گذشته بسازیم.

ما باید بتوانیم این قابلیت‌ها را در تعداد هرچه بیشتر و فزاینده‌ای از افراد، جوامع و مؤسسات به وجود بیاوریم. برای توان‌افزایی افراد، این قابلیت‌ها شامل کسب مهارت‌ها، نگرش‌ها، خصوصیات، دانش، انگیزه و عوامل دیگری می‌شود تا این افراد بتوانند پیش‌برندگان فعال یک فرایند تغییر اجتماعی باشند. برای نمونه، قابلیت داشتن گفت‌وگوی معنادار با دیگران در رابطه با نیازهای جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند و مشورت درباره‌ی نحوه‌ی برطرف کردن آن نیازها. برای داشتن این قابلیت، ما باید بتوانیم در طی گفت‌وگوهای روزمره‌مان، نیروهای اجتماعی‌ای را که بر ما تأثیر می‌گذارند تحلیل کنیم، مراحل‌ی را که باید آن نیازها برطرف شوند مشخص کنیم و شهامت لازم برای به‌کار بستن آن شیوه‌ها را داشته باشیم. بسیاری از افراد این توانایی‌های ساده را به‌دلیل اینکه هیچ‌گاه آن‌ها را تمرین نکرده‌اند ندارند. همیشه افراد دیگری در رابطه با محله‌ها و محیط‌هایی که مردم در آن زیسته‌اند، تصمیم گرفته‌اند و بسیاری اوقات همین افراد دیگر غیربومی، به‌دلیل ناآشنا بودن با محیط، تصمیم‌های اشتباهی نیز گرفته‌اند. بنابراین، باید بتوانیم در مردم محلی قابلیت‌هایی را پرورش دهیم که بتوانند خودشان تبدیل به نیروها و عوامل تغییر شوند. علاوه بر قابلیت‌هایی که در بالا به آن اشاره کردم، لازم است که افراد بتوانند درباره‌ی اقداماتی که با دیگران انجام می‌دهند تأمل و بررسی کنند، دیدگاه‌هایشان را با توجه به

تجربیات به دست آمده اصلاح کنند و با حفظ همین چرخه‌ی یادگیری، یعنی اقدام، تأمل و مشورت، به پیش بروند. در این مسیر البته از بینش‌هایی که از اقدامات سایر گروه‌ها و افراد نیز به دست آمده، بهره می‌گیرند. همین امر سبب می‌شود که از دانش انباشته‌شده‌ی فعالیت‌های افراد و گروه‌های دیگری که دغدغه‌های مشابهی دارند نیز استفاده شود.

استفاده‌ی بهینه از این چرخه‌ی یادگیری مستلزم این است که افرادی که در این فرایند دخیل هستند، «نفس» (ego) خود را مهار کرده، تا انگیزه‌های خودم‌محورانه نتواند مسیر یادگیری جمعی را منحرف کند. خصوصیات اخلاقی دیگری نیز در این میان لازم هستند که باید در راستای مشارکت مؤثر و معنادار برای ایجاد تغییر اجتماعی پایدار در افراد پرورش یابند؛ خصوصیات هم‌چون راستی و صداقت یا مقابله کردن با گرایش‌های رایجی که که افراد را به «ما» و «آن‌ها» تقسیم می‌کند؛ گرایش‌هایی که سبب می‌شوند نتوانیم همکاری و پیشرفت اجتماعی داشته باشیم. می‌بینید که چقدر برخی از صفات اخلاقی و یا معنوی می‌توانند در کانون یک فرایند تغییر اجتماعی پایدار قرار داشته باشند و پرورش آن‌ها تا چه میزان برای حفظ و تداوم این فرایند لازم و ضروری است.

وقتی صحبت از افزایش قابلیت در مؤسسات می‌کنیم، منظورمان قابلیت‌هایی است که مرتبط با تصمیم‌گیری جمعی است و سعی در ایجاد عدالت و وحدت، انصاف و همین‌طور مسئولیت اجتماعی دارد. از دیگر قابلیت‌های مؤسساتی می‌توان به قابلیت اجرای تصمیم‌های گرفته‌شده در حالت یادگیری اشاره کرد، به صورتی که این تصمیم‌ها بتوانند در پرتوی تجربیات جدید بهبود پیدا کنند. قابلیت کاوش در دیدگاه‌های مختلف برای دستیابی به تصمیمی مشترک، قابلیت هدایت جوامع بر اساس انسجام

اخلاقی، قابلیت توان‌افزایی افراد و جوامع برای تحقق بخشیدن به قوای درونی خود و نمونه‌هایی از این قبیل، از جمله قابلیت‌هایی هستند که باید در سطح مؤسسات به وجود بیاید. ایجاد چنین مؤسساتی، با چنین قابلیت‌هایی، یکی از اهداف فعالیت‌های بهائی است و در این راستا آموزش‌ها و فعالیت‌های مختلفی انجام می‌شود.

هنگامی که صحبت از افزایش قابلیت جامعه می‌شود، منظور آن دسته از قابلیت‌هایی است که به ما این توانایی را می‌دهد که بتوانیم عناصر فرهنگی خود را مورد بازبینی قرار دهیم، مؤلفه‌های مناسب آن را حفظ کنیم و آن دسته از جنبه‌های فرهنگی را که ناعادلانه هستند، رها کنیم. جامعه‌ای توانمند است که بتواند پذیرای عناصر جدیدی باشد که سبب بهبودی آن جامعه و در نهایت جامعه‌ی بشری می‌شود. جوامع باید بتوانند محیطی حمایتگر و مناسب ایجاد کنند که در آن استعداد‌های نهفته در افراد ظهور پیدا کند و مؤسساتی که از آن سخن گفتیم از دل آن ظاهر شوند.

در رابطه با خصوصیات ظرفیت‌هایی که بهائیان به‌صورت سیستماتیک و آگاهانه در پی ایجاد آن در افراد، جوامع و مؤسسات هستند، بیش از این‌ها می‌توان صحبت کرد اما فکر کنم با همین توضیحات توانسته باشم منظورم را روشن کرده باشم.

**بهائیان چگونه چنین قابلیت‌سازی‌ای را در افراد، جوامع و مؤسسات، در عمل دنبال می‌کنند؟**

بهائیان در هر کجا برای تقویت بافت اجتماعی جوامعی که در آن ساکن هستند، تلاش می‌کنند. این کار با گفت‌وگوهای معناداری که سبب افزایش آگاهی می‌شود شروع می‌شود. این گفت‌وگوها دایره‌ی آگاهی اجتماعی

افراد را گسترش داده و سبب انگیزه‌ی بیشتر افراد برای ایجاد تغییر می‌شود؛ تغییر، هم در سطح فردی و هم در سطح ساختارهای اجتماعی. این گفت‌وگوها همچنین روابطی را می‌سازند که برای تحقق تغییر اجتماعی ضروری هستند. امروزه، در سراسر دنیا، روابط انسانی دچار آسیب است. تعداد قابل توجهی از افراد بدون هیچ‌گونه حس هدفمندی و معنا، در انزوا زندگی می‌کنند؛ بدون آنکه احساس عاملیت بکنند یا ارتباطی با جنبش‌های تغییر اجتماعی داشته باشند. گفت‌وگوهای معنادار و روابطی که به آن اشاره کردم، در واقع اولین قدم برای پرورش افرادی است که می‌خواهند عامل تغییر باشند. این گفت‌وگوها سبب به‌وجود آمدن دوستی‌های مشترک و پایدار شده و کم‌کم دایره‌ی تعداد افرادی که در فعالیت‌های مشترک با هم تلاش می‌کنند گسترده‌تر می‌شود. این گروه دائم‌التزاید از افراد که همچون یک جامعه‌ی کوچک فعالیت می‌کنند، به‌طور منظم با یکدیگر دیدار می‌کنند، مطالعه می‌کنند و در رابطه با به‌کار بستن اصولی که قبلاً در صحبت‌هایم به آن‌ها اشاره کردم، به مشورت می‌نشینند و برای جامعه‌ی عمل پوشاندن به آن اصول با یکدیگر برنامه‌ریزی و اقدام می‌کنند. به این ترتیب، به تدریج جوامعی از افراد دغدغه‌مند به وجود می‌آید که برای تغییر و تقلیب اجتماعی با هم فعالیت می‌کنند.

یکی دیگر از اقدامات عملی که بهائیان برای ایجاد جامعه‌ای بهتر انجام می‌دهند، معطوف به بهبود شرایط اجتماعی و اقتصادی جمعیت‌هایی است که در آن حضور دارند. نمونه‌هایی از این اقدامات اجتماعی در سطح محلی همچون بازسازی خسارت‌های ناشی از یک سانحه‌ی طبیعی همچون طوفان (به‌طور مثال مورد وانواتو)، تا اقداماتی همچون تأسیس

سازمانی محلی در زمینه‌ی توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی است. بهائیان هر شهر و روستا اقدامات گسترده‌ای را در زمینه‌ی رفع نیازهای مادی جوامع خود در جوامع شهری و روستایی مختلف انجام می‌دهند. این فعالیت‌ها می‌توانند شامل فعالیت‌هایی آموزشی برای زنان و دختران، فعالیت‌هایی در جهت بهبود کشاورزی منطقه، ترویج هنر، ایجاد بانک‌ها و تعاونی‌های محلی و به‌طور کلی هر اقدامی باشد که سبب تقویت ابعاد زندگی اجتماعی و اقتصادی یک جمعیت شود. بدیهی است که وسعت این فعالیت‌ها تا حد زیادی بستگی به نیازها و ظرفیت جامعه‌ای دارد که این فعالیت‌ها در آن جریان دارد.

مشارکت در گفتمان‌های اجتماعی یکی دیگر از زمینه‌های فعالیت سیستماتیک بهائیان است که در سطوح و فضاهاى مختلف اتفاق می‌افتد. برای مثال، در شهر محل زندگی من تلاش‌هایی برای غلبه بر نژادپرستی در جریان است. نمونه‌های بی‌شماری از این مشارکت‌ها در سطح محلی را می‌توان در شهرها و روستاهای مختلف برشمرد که همگی تلاش می‌کنند تا در سطح فکری تحول ایجاد کنند. نمونه‌هایی دیگر از این مشارکت در سطح ملی است که «دفتر روابط عمومی جامعه‌ی بهائی» هر کشوری تلاش می‌کند که به‌صورتی فعال در برخی از گفتمان‌های اجتماعی سازنده‌ی آن کشور مشارکت کند. نمونه‌های دیگری از مشارکت در گفتمان‌ها در سطوح رسمی‌تری همچون سازمان ملل و دیگر فضاهاى بین‌المللی است که برای مثال، دفاتر جامعه‌ی جهانی بهائی آن را دنبال می‌کنند. دفاتر جامعه‌ی جهانی بهائی در سازمان ملل متحد و دیگر فضاهاى تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری بین‌المللی یا قاره‌ای در سطح اروپا، آفریقا و آسیای شرقی

تلاش می‌کنند تا در گفتمان‌های مختلفی حاضر باشند و در حد ظرفیت خود در آن‌ها مشارکت کنند تا بتوانند در سیاست‌گذاری‌ها و فرایندهای تصمیم‌گیری تأثیرگذار باشند.

بهائیان در سراسر دنیا در تمامی این فعالیت‌ها در هر جامعه‌ای که باشند مشغول‌اند. جامعه‌ی بهائی به دلیل تنوعی که دارد، یک نمونه‌ی کوچک از خانواده‌ی بشری است که توانسته است درون خود اصل یگانگی نوع بشر را به نمایش بگذارد.

**این اقدامات بهائیان، مخصوصاً با توجه به گستردگی و پراکندگی آن، چگونه هماهنگ و منسجم می‌شوند؟**

شیوه‌ای که بهائیان این اقدامات را انجام می‌دهند، در قالب یک سری برنامه‌های جهانی\* است. این برنامه‌ها در واقع پروژه‌های جمعی بسیار وسیع و گسترده‌ای هستند که توسط بیت‌العدل اعظم، شورای اداری عالی جامعه‌ی بهائی، و در طی مشورت با جوامع محلی و ملی مختلف طراحی می‌شود. این برنامه‌ها، یک فرایند یادگیری جمعی را دنبال می‌کنند که در پی پرورش قابلیت خدمت در افراد، جوامع و مؤسسات است. دلیل اینکه بهائیان اقداماتشان را به صورت منظم و روشمند دنبال می‌کنند، آن است که معتقدند قوای مخرب و ویرانگری که در دنیای امروز وجود دارد، در بسیاری از موارد بسیار سازمان‌یافته است. بنابراین، برای غلبه بر آن نیز باید از طریق فعالیت‌هایی جمعی و سازمان‌یافته عمل کنیم تا بتوانیم نظم اجتماعی عادلانه‌تری به وجود بیاوریم. به بیانی دیگر، کافی نیست که فقط

---

\* Global plans



«افراد» تربیت شوند و یا روحانی‌تر و اخلاقی‌تر شوند تا برآیند قوایشان به نحوی معجزه‌آسا بتواند دنیای امروز را متحول کند؛ بلکه افراد باید در فرآیندهایی سازمان‌یافته، روشمند و پایدار مشارکت داشته باشند تا بتوانند تغییر اجتماعی را محقق کنند.

در همین رابطه، در کانون تمامی فعالیت‌هایی که بهائیان برای تحقق اهداف برنامه‌های جهانی دنبال می‌کنند، «مؤسسات آموزشی»<sup>\*</sup> قرار دارند. این مؤسسات آموزشی علاوه بر همراهی شرکت‌کنندگان برای تأمل در چگونگی به‌کار بستن اصولی همچون وحدت و عدالت در جوامع محلی خود، سعی می‌کنند تجربه‌های فعالیت افراد و جوامع بهائی در سراسر جهان را در محتوای آموزشی خود لحاظ کنند تا همین مواد آموزشی به‌روزشده بتواند در پرورش توانایی افراد و گروه‌های شرکت‌کننده در این دوره‌ها به کار بیاید. بسیاری از جنبش‌های اجتماعی در طول قرن گذشته متوجه شدند که افرادی را که مشتاق تحول اجتماعی هستند، باید بر اساس یک چارچوب مشترک آموزش داد تا بتوانند بر اساس اصول واحدی پاسخ‌هایی خلاقانه در موقعیت‌های متفاوت بدهند. جامعه‌ی بهائی در سراسر جهان توانسته است شبکه‌ای جهانی از مؤسسات آموزشی را به همین منظور ایجاد کند. این مؤسسات آموزشی که در کانون جریان یادگیری اجتماعی و افزایش قابلیت هستند، به شرکت‌کنندگان در دوره‌هایشان کمک می‌کنند که تعداد هرچه بیشتری از افراد را از پیشینه‌های مختلف آموزش داده تا آن‌ها هم بتوانند به مشارکت‌کنندگانی فعال برای تحول اجتماعی تبدیل شوند. این نظام آموزشی که توسط جوامع بهائی در سراسر شهرها و کشورهای جهان

---

\* Training institutes

ارائه می‌شود، یکی از گسترده‌ترین، متنوع‌ترین و روشمندترین نظام‌های آموزشی برای ایجاد تحول اجتماعی است. البته این را هم باید اذعان کنم که این نظام آموزشی دارای نقاط ضعف و مشکلاتی هم هست و گسترش آن در نقاط مختلف جهان بدون چالش نبوده است. البته این موضوع، امری عادی است چون این نظام آموزشی هنوز در مراحل اولیه‌ی رشد و تکامل خود است.

با توجه به این توضیحات درباره‌ی برنامه‌ی آموزشی جامعه‌ی بهائی در سطح قاعده‌ی جامعه، آیا می‌توان گفت که رویکرد بهائی به تحول اجتماعی، رویکردی برای ایجاد تحول در سطح قاعده‌ی جامعه و در نتیجه رویکردی از پایین به بالا است؟

فکر می‌کنم رویکرد بهائی برای تحول اجتماعی نه از پایین به بالاست و نه از بالا به پایین. درحقیقت، این رویکرد دارای یک رشد ارگانیک است که در آن بینش‌ها و تجارب تولیدشده در سطح قاعده‌ی جامعه به فرایندهای سیاست‌گذاری در سطوح منطقه‌ای و جهانی کمک می‌کند. این رویکرد سبب می‌شود که در هر منطقه و کشوری، تجارب و دانش به‌دست‌آمده از اقدام آن جمعیت، به تولید دانشی منتهی شود که متناسب با همان زمینه‌ی فرهنگی است؛ دانشی که می‌تواند در برنامه‌ی آموزشی همان منطقه مورد بهره‌ر قرار بگیرد. از سویی دیگر، دانشی نیز در سطح جهانی در حال تولید است که محصول تلاش‌ها و اقدامات دیگر افرادی است که دوره‌های همین مؤسسات آموزشی را گذرانده‌اند و در کشورهای دیگر در پی به‌کار بستن اصول و ارزش‌هایی مشترک هستند. دانشی که از این فعالیت‌ها به دست می‌آید، توسط مؤسسات محلی، ملی و جهانی بهائی جمع‌آوری شده و

دوباره در خود فرایند آموزشی ادغام می‌شود تا همه‌ی افراد بتوانند از آن بهره‌مند شوند. به این صورت، تجارب دائماً مستند شده و به اطلاع همه می‌رسد و بخشی از مواد آموزشی‌ای می‌شود که افراد برای افزایش قابلیت خود در دوره‌های آموزشی آن را مطالعه می‌کنند.

با این توضیحات آیا شما فکر می‌کنید که آموزش دادن به «افراد» از طریق مواد مؤسسات آموزشی که جامعه‌ی بهائی در سراسر جهان ارائه می‌کند، افرادی توانمند به وجود می‌آورد که می‌توانند در جریان مقابله با ساختارهای فاسد و ظالمانه‌ی اجتماعی مشارکت کنند؟ آیا اکتفا کردن به چنین فرایند آموزشی‌ای برای براندازی ظلم و ستم در دنیایی به این پیچیدگی نوعی ساده‌انگاری نیست؟

البته که برای تحول اجتماعی تمرکز بر افراد کافی نیست. یک فرایند تغییر اجتماعی به نتیجه نمی‌رسد مگر آنکه به‌طور هم‌زمان افراد و ساختارهای اجتماعی، هر دو، تغییر کنند. افراد و ساختارهای اجتماعی در یک رابطه‌ی دیالکتیکی با یکدیگر هستند و هرکدام از آن‌ها بر دیگری اثر می‌گذارد. بنابراین، هر دو باید به‌طور هم‌زمان و به‌صورت دائمی متحول شوند. بهائیان تلاش می‌کنند که علاوه بر آموزش افراد از طریق فرایند مؤسسه‌ی آموزشی، فرایند تغییر ساختارهای اجتماعی را هم دنبال کنند.

بگذارید یک مثال از جامعه‌ی بهائی بزنم. بهائیان برای اداره‌ی فعالیت‌هایی که انجام می‌دهند، یک ساختار انتخابی دموکراتیک دارند که در آن، انتخابات به‌صورتی عاری از تبلیغات، رقابت، پول و دیگر مؤلفه‌های فاسدکننده صورت می‌گیرد. اما این سیستم یا ساختار انتخابی بهائی در فرهنگ همین جامعه کار می‌کند چون افرادی که در این انتخابات شرکت می‌کنند، باید یاد

بگیرند که خصوصیات اخلاقی یا معنوی خاصی را دارا باشند؛ مثلاً باید بتوانند خودمحوری و هوای نفسانی خود را کنار بگذارند و بتوانند به‌طور فعال در فرایندهای جامعه‌ی بهائی شرکت کنند تا افرادی را که به نظرشان دارای شرایط لازم برای انتخاب‌شدن هستند، بشناسند تا در انتخابات به آنان رأی بدهند. افرادی که بالاترین میزان رأی را بیاورند، نمایندگان جامعه‌ی بهائی تا انتخابات بعد خواهند بود. بنابراین افرادی که در این انتخابات رأی می‌آورند نه خوشان و نه دیگران آن‌ها را تبلیغ نکرده‌اند. این افراد صرفاً به‌دلیل خصوصیات اخلاقی و توانایی‌هایی که توسط تعداد قابل توجهی از افراد جامعه شناخته شده است، انتخاب می‌شوند. بنابراین، اگر فردی به‌دنبال انتخاب‌شدن باشد، اتفاقاً شانس بسیار کمتری برای انتخاب‌شدن دارد چون این خصوصیت نفسانی توسط دیگران دیده و فهمیده می‌شود. می‌بینید که تا چه میزان خصوصیات اخلاقی در چنین انتخاباتی درهم‌تنیده است. این مثال را برای این ذکر کردم تا نشان دهم ساختار انتخابات بهائی با فرهنگ جامعه‌ی بهائی درهم‌تنیده است. بنابراین، ساختارها اگر بر یک جامعه تحمیل شوند و زمینه‌ی فرهنگی لازم و متناسب با آن وجود نداشته باشد، به‌طور کلی نمی‌توانند به اهداف متعالی خود برسند.

به سؤالتان بازگردیم. البته بهائیان تنها در فعالیت‌های آموزشی، آن‌هم در سطح قاعده‌ی جامعه، فعالیت نمی‌کنند. بهائیان سعی می‌کنند که نه تنها در سطح قاعده‌ی جامعه منابع انسانی بیشتری برای تغییر و تحول پایدار اجتماعی ایجاد کنند بلکه در سطوح ناحیه‌ای، ملی و بین‌المللی نیز فعالیت کنند. این تلاش‌ها شامل اقداماتی برای تغییر سیاست‌گذاری‌ها و ساختارهای اجتماعی است؛ برای مثال، در ساختار سازمان ملل، بهائیان

تابه حال از تغییر در بسیاری از سیاست‌گذاری‌های بین‌المللی، همچون سیاست‌گذاری‌های مرتبط با توسعه و آموزش، دفاع کرده‌اند و همین‌طور خواهان تغییر ساختار سازمان ملل متحد هستند. در سطح کشورها، بهائیان تلاش می‌کنند در گفتمان‌های مرتبط با سیاست‌گذاری‌ها شرکت کنند. بسیاری از بهائیان، به صورت فردی، در مشاغل مرتبط با سیاست‌گذاری‌ها شاغل هستند و از این رو برای اعمال تغییرات ساختاری تلاش می‌کنند. نهایتاً آثار بهائی و بهائیان پیشنهاد می‌دهند که سیستم حکمروایی در سطح بین‌المللی بهتر است به صورت یک سیستم حکمروایی فدرال جهانی دربیاید که بتواند اقداماتی جهانی را در زمینه‌هایی نظیر تغییرات اقلیمی هماهنگ کند. در عین حال، بهائیان به دنبال تمرکززدایی در اتخاذ تصمیم‌ها از سطح بین‌المللی، به سطوح ناحیه‌ای و محلی مرتبط با موضوعاتی که متناسب با آن سطوح است، هستند. نکته‌ی نهایی‌ای که در این زمینه باید بگوییم، آن است که بهائیان از یک نظام امنیت جمعی برای تأمین امنیت حمایت می‌کنند که بتواند به مسئله‌ی جنگ در سراسر دنیا خاتمه دهد. اگر بخواهم خلاصه کنم، اقدامات بهائیان شامل فعالیت‌هایی از سطوح محلی تا جهانی و همین‌طور از قلوب و اذهان افراد تا سطح تحول در ساختارهای کلان اجتماعی را شامل می‌شود.

مطالبی که تا اینجا بیان کردید، در نظر بسیار جذاب به نظر می‌رسند. اما در عمل بهائیان و افراد همفکرشان به چه نتایجی رسیده‌اند؟  
با گسترش اقدامات آموزشی بهائیان در محل‌های سکونتشان در بسیاری از محله‌های شهری یا روستاها، آن جوامع محلی موفق شده‌اند که بر برخی

از تعصبات نژادی، مذهبی یا جنسیتی که دهه‌ها در آن مناطق وجود داشته غلبه کنند. برای مثال، در بسیاری از چنین محله‌ها و روستاهایی تعصبات دیرین مذهبی بسیار کاهش یافته و افرادی وسیع‌النظر، اهل مدارا و تعامل تربیت شده‌اند. این نظام آموزشی موفق شده است که بسیاری از جوانان را توان‌افزایی کند تا به عاملانی فعال برای تحول اجتماعی تبدیل شوند و مسئولیت‌های وسیعی را برای گسترش همین سیستم آموزشی به سایر مناطق بر عهده گیرند. در جمعیت‌هایی که درصد بالایی از آن‌ها در چنین فعالیت‌های آموزشی‌ای در یک محله‌ی شهری یا یک روستا شرکت می‌کنند، فرهنگ جمعی دچار تغییرات بسیار گسترده‌ای شده و برابری جنسیتی تا حد زیادی محقق شده است. اینکه در اثر گسترش این نظام آموزشی، فرهنگ یک محل به کلی تحت تأثیر قرار بگیرد و عناصری از آن که ظالمانه و غیر عادلانه بوده است تغییر کند، نشان از یک تحول اجتماعی تدریجی اما پایدار در یک جمعیت دارد. در تمامی این مثال‌ها، افراد هر محلی با افزایش آگاهی‌شان سعی در ارزیابی و سنجیدن عناصر رفتارهای شخصی یا عناصر فرهنگ جمعی‌شان داشته‌اند و بسیاری از رسوم تبعیض‌آمیز فرهنگی خود را مورد ارزیابی قرار داده‌اند و کنار گذاشته‌اند. نکته‌ی مهم آن است که این جمعیت‌های محلی خود به عوامل تغییر تبدیل شده‌اند و تحول فرهنگی در آن جامعه توسط افرادی از خارج رخ نداده است. البته این اقدامات آموزشی، موسوم به اقدامات «جامعه‌سازی»<sup>\*</sup> نزدیک به سه دهه است که به صورت سیستماتیک توسط بهائیان همه‌ی کشورهای جهان دنبال می‌شود. و بنابراین هنوز بسیار نوپا است - توسط همان جمعیت

---

\* Community building

شرکت‌کنندگان گسترش می‌یابد و جمعیت‌های بیشتر و بیشتری را در بر می‌گیرد؛ جمعیت‌هایی که با توانمندشدن توسط همین نظام آموزشی، دیگر تماشاگر منفعل تغییرات نیستند بلکه به بازیگرانی فعال در عرصه‌ی تحول اجتماعی تبدیل می‌شوند.

**برنامه‌های توان‌افزایی این مؤسسات مبتنی بر چه اصولی است؟ چه خصوصیتی تحول اجتماعی از منظر بهائی را نسبت به رویکرد سایر گروه‌ها به تحول اجتماعی متمایز می‌کند؟**

یک اصل مهم که جزو اصول بنیادین تمامی اقدامات بهائی است، «اصل یگانگی نوع انسان»<sup>\*</sup> است که همیشه با اصل مکمل و مهم دیگری که «اصل عدالت» باشد، مطرح می‌شود. یکی دیگر از اصولی که راهنمای اقدامات بهائیان است، آن است که همواره ابزار تغییر اجتماعی باید با اهداف آن در تناسب باشد؛ به این دلیل که ابزارها همیشه پیشاپیش اهداف را نشان می‌دهند. بنابراین، چون بهائیان به دنبال ایجاد وحدت و عدالت هستند، ابزاری هم که برای تحقق این اهداف دنبال می‌کنند، باید اتحادبخش و عادلانه باشد.

بهائیان، همچنین حاکمیت قانون را جزئی انکارناپذیر از پیشرفت بشری می‌دانند؛ بنابراین، به نافرمانی مدنی روی نمی‌آورند. اما این به آن معنا هم نیست که بهائیان از هر قانون ظالمانه‌ای پیروی می‌کنند. بهائیان آن دسته از قوانینی را که برخلاف اصول فکری و اعتقادی‌شان است، نمی‌توانند بپذیرند. برای مثال، اگر حکومتی از بهائیان بخواهد که جوانان خود را

---

\* Oneness of humanity

از آموزش و پرورش محروم کند، همان‌طور که متأسفانه در ایران این‌گونه است، بهائیان به تعلیم و تربیت جوانان خودشان ادامه می‌دهند، حتی اگر با زندان و بازداشت مواجه شوند.

بهائیان بر این باور هستند که بسیاری از قوانین موجود ظالمانه هستند و باید اصلاح شوند. سؤال اینجاست که این اصلاح باید به چه شکلی باشد. بهائیان از طرق قانونی برای تغییر استفاده می‌کنند. هنگامی که طرق قانونی ظرفیت پاسخگویی به این تلاش‌ها را نداشته باشد، بهائیان تلاش برای ساختن آلترناتیو‌هایی سازنده می‌کنند که راه‌های جدیدی ایجاد کند. برای نمونه، می‌توان به نظام انتخاباتی و همین‌طور نظام‌های تصمیم‌گیری‌ای اشاره کرد که در جامعه‌ی بهائی وجود دارد و اشکال بالغانه‌تری از حکمروایی را نشان می‌دهند که می‌تواند منتهی به عدالت بیشتری شود. من در مقاله‌ای در رابطه با این فرایند انتخاباتی و تصمیم‌سازی مطلبی نوشته‌ام که شاید مطالعه‌ی آن برای شما جالب باشد.

اخیراً به سمپوزیومی در سازمان ملل دعوت شده بودم و در آنجا در رابطه با ارتباط پاسخ بهائیان به ظلم با سایر پاسخ‌های خشونت‌پرهیز مقاله‌ای ارائه دادم. به‌طور خلاصه باید بگویم که بهائیان از روش‌های خشونت‌پرهیز برای تغییر اجتماعی استفاده می‌کنند اما استفاده از این ابزار باید در طیفی که یک سوی آن روش‌های «خشونت‌پرهیز خصمانه»<sup>\*</sup> است و سوی دیگر آن روش‌های «خشونت‌پرهیز سازنده»<sup>\*\*</sup> است، فهمیده شود. روش‌های خشونت‌پرهیز خصمانه اغلب به‌دنبال تغییر رژیم‌های ظالمانه از طریق طرح

---

\* contentious nonviolence

\*\* constructive nonviolence



معمای اخلاقی هستند؛ نظیر طرح نافرمانی مدنی برای غلبه بر قانون ظالمانه. وقتی چنین آگاهی‌ای در مردم برانگیخته شود، آگاهی عمومی نسبت به قوانین و سیاست‌گذاری‌های ظالمانه افزایش می‌یابد. این تاکتیک، عمدتاً به برچیدن این قوانین و سیاست‌ها می‌انجامد. در سوی دیگر طیف، خشونت‌پرهیزی سازنده سعی در ساخت نظام‌هایی عادلانه می‌کند که به مرور زمان می‌توانند جایگزینی برای ساختارهای ظالمانه باشد. این اقدامات خشونت‌پرهیز سازنده ممکن است بیشتر زمان‌بر باشند و مستلزم استقامت زیاد در برابر بسیاری از بی‌عدالتی‌ها باشند اما منجر به ایجاد فرم‌های اجتماعی جدیدی می‌شوند که از طریق رویکرد خشونت‌پرهیز خصمانه قابل دستیابی نیستند.

برای مثال، بهائیان ایران به‌صورتی سیستماتیک از حق دسترسی به تحصیلات عالی محروم شده‌اند؛ سیاستی که حکومت ایران برای جلوگیری از پیشرفت این جامعه اتخاذ کرده است. اما بهائیان ایران در پاسخ به این ظلم، مؤسسه‌ای غیرمتمرکز با نام «مؤسسه‌ی آموزش عالی بهائی»<sup>\*</sup> تأسیس کردند که کلاس‌هایش در خانه‌های بهائیان سراسر ایران برگزار می‌شود. این مؤسسه در حال حاضر بیش از هزار درس ارائه می‌دهد؛ شامل ۱۸ رشته برای لیسانس و ۱۵ رشته در سطح فوق‌لیسانس است؛ توسط حدود هزار نفر کارمند داوطلب، شامل ۲۵۰ استاد از حدود ۲۱ کشور دنیا که به‌صورت آنلاین تدریس می‌کنند، اداره می‌شود. در داخل ایران، اساتید، کارمندان و دانشجویان این مؤسسه همچنان دستگیر و زندانی می‌شوند و بسیاری از اموال مؤسسه مصادره می‌شود. اما حکومت ایران در از بین بردن این مؤسسه

---

\* Bahá'í Institute for Higher Education (BIHE)

ناتوان بوده است؛ به این دلیل که این مؤسسه غیرمتمرکز بوده و همچنین ماهیت آن بر اساس مقاومت در برابر ظلم ساخته شده است. حکومت ایران نمی‌تواند هیچ‌گونه استدلال قانونی یا اخلاقی‌ای برای سرکوب چنین مؤسسه‌ای بیان کند. این نمونه‌ای از یک استقامت سازنده است.

نمونه‌ی دیگری از اصول بهائی که راهنمای بهائیان در اقداماتشان بوده است، مفهوم بازاندیشی‌شده‌ی حکمروایی دموکراتیک است. جامعه‌ی بهائی، افرادی یا طبقه‌ای به اسم روحانیت ندارد. این جامعه اقدامات خودش را به‌نحوی دموکراتیک از طریق شوراهایی انتخابی در سطوح محلی، ملی و بین‌المللی دنبال می‌کند. انتخابات بهائی، همان‌طور که قبل‌تر نیز گفتیم، بدون تنش، بدون رقابت، بدون تبلیغات، بدون حکمروایی نفس و فارغ از منافع شخصی برگزار می‌شود. در ایران، زنان و مردان در چنین شوراهای انتخابی‌ای خدمت کرده‌اند؛ در آمریکا در زمانی که قوانین تبعیض‌آمیز جیم کرو حاکم بود و سیاه‌پوستان و سفیدپوستان اجازه نداشتند در کنار هم جلسات رسمی برگزار کنند، بهائیان سیاه‌پوست و سفیدپوست در کنار هم در این شوراهای انتخابی حضور داشتند و به‌عنوان یک جمع به امور جامعه‌شان رسیدگی می‌کردند. نمونه‌ی دیگر آن در کشورهایی است که در آن‌ها نظام کاستی وجود دارد و بهائیان از انواع کاست‌ها با راحتی و صمیمیت در کنار همدیگر، فارغ از ساختار ظالمانه‌ی کاستی، فعالیت می‌کنند. این نظام اداری بهائی در برخی از کشورها، همچون ایران، مورد تهاجم بوده است. اما بهائیان چنین ساختار انتخابی دموکراتیکی را در سراسر دنیا گسترش داده‌اند و هیچ‌چیز نتوانسته مانع فعالیت آنان شود.

## به‌عنوان آخرین سؤال، بهائیان تا چه میزان برای غیربهائیان در فرایند ساختن دنیای جدید نقش قائل هستند؟

بهائیان بر این باور هستند که هر فردی نقشی در تحول اجتماعی دارد. آن‌ها فکر نمی‌کنند که می‌توانند تمدنی صلح‌آمیزتر و عادلانه‌تر را به‌تنهایی ایجاد کنند؛ از این رو مشتاق همکاری با سایرین هستند. بهائیان حتی زمانی که به دلیل اعتقادشان نمی‌توانند در برخی از فعالیت‌ها، مثل نافرمانی مدنی، مشارکت کنند، دیگرانی را که آن فعالیت‌ها را انجام می‌دهند نقد و قضاوت نمی‌کنند چون بر این باورند که این گونه فعالیت‌ها به‌ازهم‌گسستن ساختارهای ظالمانه کمک می‌کند و از این رو فعالیت‌هایی ضروری هستند. در عین حال بر این باور هستند که اگر همه‌ی مردم بر این گونه فعالیت‌های ساختار شکنانه متمرکز شوند، ممکن است در نهایت ساختارهای ظالمانه‌ی فعلی با ساختارهای ظالمانه‌ی دیگری جایگزین شوند - همان‌طور که تاریخ، این امر را بارها نشان داده است. انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران نمونه‌ی واضحی از این مسئله است. بنابراین، بهائیان مشغول به ساخت بدیل‌هایی سازنده هستند که می‌تواند جایگزین نظام‌های ظالمانه‌ی فعلی شود. مردمان بسیاری هستند که مشغول ازهم‌گسیختن ساختارهای ظالمانه هستند اما تعداد افرادی که مشغول ساخت بدیل‌هایی سازنده هستند، بسیار اندک است. این کاری است که بهائیان سعی می‌کنند انجام دهند و البته همواره در این مسیر مشتاق همکاری با دیگران و یادگیری از آن‌ها هستند و در عین حال برای فعالیت‌های متفاوتی که سایرین انجام می‌دهند نیز نهایت احترام و ارزش را قائل هستند.

# دین در دنیای معاصر

## به کوشش ایقان شهیدی

Aasoo books 18

دین، مخصوصاً در زمینه‌ی ایران بعد از انقلاب ۱۳۵۷، موضوعی جنجال‌برانگیز و حساس بوده است؛ از سویی با تمام رنج‌ها و تاریکی‌هایی که به بار آورده و از سوی دیگر با تمام امید و نیرویی که عرضه کرده است. این مجموعه تلاش می‌کند تا نگاهی اجمالی به موضوع «دین در دنیای معاصر» داشته باشد و در این راستا، ضمن اشاره به برخی از نگاه‌های نظری، به بررسی تفاوت آرای جوامع دینی مختلف در رابطه با تجربه‌ی فعلی شان و همین‌طور نسبت بهینه‌ی حضورشان در عرصه‌ی عمومی پردازد.

