

آینده‌ی اسلام در ایران
به کوشش رضا علیجانی

۱۶

دشمنی
آه





دفترهای آسو ۱۶

آینده‌ی اسلام در ایران

به کوشش
رضا علیجانی



نشر آسو

www.aasoo.org

عنوان فارسی:

آینده‌ی اسلام در ایران

به کوشش رضا علیجانی

عنوان انگلیسی:

The Future of Islam in Iran

چاپ نخست، خرداد ۱۴۰۱ (ژوئن ۲۰۲۲)

لس آنجلس

۲۴۹ صفحه

Email: editor@aasoo.org

نمایه: اسلام، اسلام‌گرایی، ایران، سکولاریسم، روحانیان
حق چاپ و نشر الکترونیکی و کاغذی کتاب محفوظ است.

عکس روی جلد: از AP

استفاده‌ی تجاری از این اثر ممنوع است.

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

فهرست

مقدمه: «رنسانس ایرانی» با «نقد دینی» آغاز شده است | رضا علیجانی | ۷
سه محک نهایی؛ عقلانیت، اخلاق جهانی و حقوق بشر | گفت‌وگو با
مصطفی ملکیان | ۲۳

دین در ایران؛ امروز و آینده | گفت‌وگو با محمدرضا نیکفر | ۳۹

پایان یک آغاز، آغاز یک پایان | گفت‌وگو با بیژن عبدالکریمی | ۷۱

بن‌بست اسلام‌گرایی | گفت‌وگو با شهلا شفیق | ۱۰۳

مسلمانان بنیادگرا اقلیت ناچیزی از مسلمانان‌اند | گفت‌وگو با محسن
کدیور | ۱۱۵

دین تام‌گرا، فردگرا، اجتماعی | گفت‌وگو با حسن یوسفی‌اشکوری | ۱۳۹
همه‌ی راه‌ها را باید بست تا فیل اسلام‌گرایی یاد هندوستان نکند | گفت‌وگو
با سعید پیوندی | ۱۵۵

اسلام اصلاح‌طلب، ساختن کشتی نوح در خشکی است | گفت‌وگو با
احمد صدری | ۱۷۱

جمهوری اسلامی؛ بوته‌ی آزمایش آرمان خیالی حکومت دینی | گفت‌وگو با
صدیقه وسمقی | ۲۰۳

ایران و جمهوری اسلامی با اسلام مساوی نیستند | گفت‌وگو با داریوش
محمدپور | ۲۱۹

«اسلام آیینی» باید حاشیه‌ای بر متن اسلام ایمانی باشد | گفت‌وگو با
محمدجواد اکبرین | ۲۳۹

مقدمه‌ای بر کتاب آینده‌ی اسلام در ایران «رنسانس ایرانی» با «نقد دینی» آغاز شده است

رضا علیجانی
دانش‌آموخته‌ی جامعه‌شناسی و فعال سیاسی

جامعه‌ی ایران از اواسط یا اواخر دوران قاجار از یک جامعه‌ی سنتی به یک «جامعه‌ی ناموزون با غلبه‌ی وجه سنتی» تبدیل شد. اما به نظر می‌رسد در سه‌چهار دهه‌ی اخیر این نسبت واژگونه شده و به یک «جامعه‌ی ناموزون اما با غلبه‌ی وجه مدرن» تبدیل شده است. این تغییر در بستری اتفاق افتاده است که از زاویه‌ی آن می‌توان جامعه‌ی ایران را به قبل و بعد از انقلاب ۱۳۵۷ تقسیم کرد؛ انقلابی که حکومت

جایگزین پس از آن، برخلاف ایدئال‌ها و وعده‌های اولیه، روزبه‌روز به یک حکومت اقتدارگرای دینی با درون‌مایه‌ی جزمیت‌های فقهی متعلق به یک دوران تاریخی سپری‌شده تبدیل شد؛ همچنان که روزبه‌روز به لحاظ اقتصادی فاسدتر و به لحاظ سیاسی سرکوبگرتر شد و در سیاست خارجی فرسنگ‌ها دور از منافع ملی به ماجراجویی‌های سیاسی و عقیدتی دست زد.

تجربه‌ی سیر چهاردهه‌ای یک حکومت دینی (ولایت فقیه) که از یک سوره‌ی هرگونه اصلاح را از درون به روی خود بسته و از سوی دیگر می‌خواهد سبک زندگی اقلیتی معدود، ارتجاعی و جزم‌اندیش را بر کل جامعه و به خصوص اقشار وسیع جوان تحمیل کند، جامعه‌ی ایران را وارد مرحله‌ای کرده است که می‌توان بر آن نام «رنسانس ایرانی» گذاشت.

در این بستر، «سوژه‌ی فلسفی» و «شهروند سیاسی» در حال زاده‌شدن هستند؛ دو رخداد مبارکی که محوریت فلسفی فرد و «حق‌خواهی» فردی درون‌مایه‌شان را تشکیل می‌دهد.

«نقد دینی» را می‌توان بنیان و بستر گشاینده‌ی مسیر رنسانس ایرانی دانست. این «فردیت» فلسفی و سیاسی و فروافتادن پرده‌ی سنت به معنای عام آن (هرآنچه بدون چون‌وچرا از گذشتگان به آیندگان می‌رسد) از برابر دیدگان فرد ایرانی، دیگر نه یک بحث نظری و روشن‌فکری مطرح‌شده در حلقه‌ی نخبگان جامعه بلکه یک رخداد فراگیر در گستره‌ی وسیع جامعه و اعماق وجودی اکثریت ساکنان این سرزمین است.

در این فرایند، یکدستی جامعه‌ی سنتی به شدت فروریخته و ما با جامعه‌ای به شدت متکثر مواجه هستیم. «تکثر» اصل طلایی شناخت جامعه‌ی

کنونی ایران است. هر نوع ساده‌سازی و یکدست‌سازی این تصویر، راه به بیراهه می‌برد.

به‌علت فضای بسته‌ی اجتماعی و سیاسی، اینک آمار علمی و دقیقی درباره‌ی «مذهب» وجود ندارد که بتوان بدان اتکا و اعتماد کرد. برخی از نظرسنجی‌ها قدیمی‌اند یا جامعه‌ی آماری محدودی را در بر می‌گیرند و برخی نیز به‌علت علمی‌نبودن شیوه‌ی گزینش جامعه‌ی آماری (روش گلوله‌برفی) و آنالیز بودنشان، نمی‌توانند دقیق و اطمینان‌آور باشند؛ هرچند می‌توانند به‌طور کلی و نه دقیق، منعکس‌کننده‌ی برخی «روند»ها باشند. اما بسیاری از مردمان به‌صورت حضوری و شهودی در پیرامون خود و در سطح جامعه شاهد نوعی گریز از مذهب (حداقل مذهب رسمی) هستند. تغییر دین (از اسلام به مسیحیت یا آیین زرتشتی)، رشد گرایش‌های دینی فردی گزینشی و سلف‌سرویزی، رشد معنویت‌گرایی و عرفان‌های فردی، رشد خداباوری بدون مذهب و همچنین رشد گرایش‌های آتئیستی (خداناباوری) و...، وجوه مختلف «تغییر جایگاه دین» در این جامعه‌ی متکثر است؛ هرچند آمارهای مختلف موجود با وجود تمام نواقصشان، در این امر مشترک‌اند که میزان خداباوران در مقایسه با خداناباوران بسیار بیشتر است. این امر شاید به این برمی‌گردد که مذهب در جامعه‌ی ایران بسیار ریشه‌دار است. به تعبیر برخی تحلیل‌گران، ایران شاید جزو معدود کشورهای کهن تاریخ است که بر اساس مذهب شکل گرفته و مذهب زرتشت و سپس اسلام در آن نقش بسیار مهمی ایفا کرده‌اند.

مذهب و آینده‌ی آن در ایران

اما سرنوشت و آینده‌ی مذهب در ایران کنونی، تا حد زیادی به سرنوشت جمهوری اسلامی گره خورده است.

اگر جمهوری اسلامی با یک انقلاب عمومی سرنگون شود و شکست بخورد، مذهب و روحانیت لطمات شدیدتری خواهند خورد. قطبی شدن مسائل که معمولاً در فرایند یک انقلاب شکل می‌گیرد (که باز عموماً با خشونت همراه است)، این تصویر را زیاد دور از واقعیت نمی‌بیند که حتی برخی مراکز منتسب به روحانیان به آتش کشیده شود و خشم مردم بیش و پیش از همه، دامن آنان را بگیرد.

همچنین به علت مقاومت حکومت دینی تا آخرین لحظه در برابر اراده‌ی عمومی، می‌تواند حداقل در کوتاه‌مدت خشم علیه محور عقیدتی این حکومت را به اوج برساند. البته نباید از نظر دور داشت که بخش مهمی از انقلابی‌های آن زمان، باز انسان‌هایی خواهند بود که احتمالاً به صورت فردی باورهای مذهبی داشته باشند اما علیه حکومت ظلم و ستم و تزویر خشم گرفته و خواهان سرنگونی آن و جدایی دین و دولت شده‌اند.

در عین حال، باز قابل‌پیش‌بینی است که مذهب به علت ریشه‌های تاریخی‌اش در این سرزمین و نیز به علت کارکردهایی که دارد، در وضعیت جدید به حیات خود ادامه خواهد داد.

در طول عصر روشنگری و پس از آن، کم نبودند متفکرانی همچون رومن رولان که در ابتدای هر قرن فکر می‌کردند تا آخر قرن، آخرین میخ را بر تابوت مذهب خواهند کوبید اما باز شاهد رشد دوباره‌ی مذهب می‌شدند. به تعبیر آنان، مذهب گویی هفت جان دارد! تأمل در این صورت مسئله نشان می‌دهد که مذهب از جمله نهادهایی است که در طول تاریخ به

بخشی از نیازهای بشری پاسخ داده است. رمز ماندگاری اش نیز همین کارکردش بوده است؛ نیازهایی همچون معنابخشی به جهان و زندگی، ایجاد آرامش و رضایت فردی، پشتوانه‌سازی برای اخلاق و ایجاد انگیزش برای خیر عمومی و شفقت و محبت به دیگران؛ هرچند این امر نیز کالای انحصاری دین نیست و ادعای ادیان حد اکثر برتر بودن کالایشان نسبت به دیگران است.

پر واضح است که این، همه‌ی تاریخ مذهب نیست. بخش قابل توجهی از جرمیت‌ها و خشم و خشونت‌ها و جنگ‌ها و خون‌ریزی‌های تاریخ نیز از آب‌شخور مذهبی برخوردار بوده و هست؛ همان‌گونه که پر واضح است که بسیاری از جنگ‌ها و جنایت‌های بشر مثل جنگ‌های جهانی و خشم و خشونت‌های بلوک شرق و کشتارهای گوناگون در جای‌جای این کره‌ی خاکی به‌خصوص در دنیای مدرن، ربطی به مذهب نداشته است.

باز اگر تأملی عمیق‌تر داشته باشیم، شاید بدین جا برسیم که ریشه‌ی بسیاری از ستم‌ها و خشونت‌ها و جنگ‌ها و جنایت‌ها، به درون برخی انسان‌ها و فزون‌خواهی‌های آنها برمی‌گردد؛ فزون‌خواهی‌هایی که می‌تواند خود را در قالب مذهبی، نژادی، علمی و... بازتاب دهد (این امر البته استنادهای درون‌دینی برخی جنگ‌ها را نادیده نمی‌گیرد).

علاوه بر فزون‌خواهی‌های فردی، باید به برخی مناسبات اجتماعی و ریشه‌های اقتصادی، سیاسی و... نیز به‌عنوان عامل جنگ‌ها و خشونت‌ها و کشورگشایی‌ها اشاره کرد. مناسبات اجتماعی می‌توانند هم نقش پیش‌برنده و هم نقش بازدارنده در برابر تمایل‌های فردی و زیاده‌خواهی‌ها ایفا کنند. مثلاً دموکراسی آمریکا توانست فرد زیاده‌خواهی مثل ترامپ را مهار کند. او اگر در خاورمیانه بود، بعید نبود به صدام دیگری تبدیل شود!

جامعه‌ی پاندولی ایران

از تاریخ طولانی ایران و از جمله تاریخ معاصر و متأخر آن، شاید بتوان این‌طور برداشت کرد که جامعه‌ی ایران، به تعبیر برخی جامعه‌شناسان، یک جامعه‌ی پاندولی است. اما آویز این پاندول، خود در جای ثابتی قرار ندارد بلکه در ضمن حرکت پاندول، این آویز نیز از جای قبلی حرکت می‌کند و تغییر مکان می‌دهد.

با در نظر گرفتن این ممیزه، می‌توان گفت جامعه‌ی ایران اینک در وضعیت تعادل قرار ندارد و در اوج خشم و عصبانیت از حکومت و دین حاکم است. این پاندول ممکن است در شرایط دیگری در آینده به وضعیت تعادل نزدیک شود اما اصل و آویز پاندول دیگر قطعاً در مکان قبلی قرار نخواهد داشت. روشن‌تر اینکه وضعیت مذهب (و روحانیت) بعد از جمهوری اسلامی به شدت متفاوت خواهد بود - همان‌طور که تا قبل از جمهوری اسلامی، بسیار متفاوت بود.

گفتیم اگر جمهوری اسلامی با یک انقلاب (همه‌ی مردم علیه همه‌ی حکومت) سرنگون شود و شکست بخورد، وضعیت سخت‌تری برای مذهب (و روحانیت) قابل‌تصور است. اما اگر روند تغییر و تحول در جمهوری اسلامی شکل انقلابی نداشته باشد و به‌سان بسیاری از کشورهای جهان مثل آفریقای جنوبی، لهستان، شیلی و... به‌صورت تحول و گذار مسالمت‌آمیز باشد، آنگاه مذهب (و روحانیت) نیز ضمن عقب‌نشینی و تسلیم حکومت (نه شکست آن)، می‌تواند در فضایی متعادل‌تر و آرام‌تر و به‌صورت مسالمت‌آمیز و احتمالاً تدریجی به مکان و نقطه‌ی جدید خود تغییر مکان دهد.

خطراتی که رئسانس ایرانی را تهدید می کند

رئسانس ایرانی را خطراتی تهدید می کند. پیدایش سوژه‌ی فلسفی و شهروند سیاسی که درون‌مایه‌ای فردی دارد، می‌تواند به‌جای وجوه مثبت معرفت‌شناختی، وجودی، اجتماعی و سیاسی، به‌سمت نوعی فردانیت اخلاقی و خودمحوری شخصی برود. این امر، هم باعث تباهی اخلاقی جامعه و هم فروپاشی سرمایه‌ی اجتماعی و رشد بی‌اعتمادی بین آحاد جامعه با یکدیگر و نوعی نزاع و جنگ همه علیه همه خواهد شد. می‌توان عامل و متهم اولیه و اصلی این اتفاقات فردی و اجتماعی به‌شدت منفی را حکومت استبداد دینی و فساد و سرکوب آن دانست اما متهم‌بودن حکومت دینی، ما را بی‌نیاز از آن نمی‌کند که به آسیب‌شناسی اجتماعی و اخلاقی جامعه‌مان پردازیم. به تعبیر زنده‌یاد مهندس سبحانی، آثار مخرب اقتصادی این حکومت را شاید بتوان طی ده‌بیست سال از بین برد ولی آثار اخلاقی و روانی آن به این سادگی‌ها درمان نخواهد شد و شاید به نسل و نسل‌ها بکشد.

یکی دیگر از آسیب‌های وضعیت کنونی که ناشی از بن‌بست سیاسی‌ای است که حکومت سلطه‌گر اقلیت بر اکثریت به وجود آورده و به یأس عمومی، ناامیدی به آینده و عصبانیت از فساد و رشد فاصله‌ی طبقاتی و تبعیض‌های متنوع و متراکم جنسیتی، قومی، مذهبی و... منجر شده، این است که بسیاری از اقشار جامعه و حتی روشن‌فکران، در اوج خشم و نفرت و تحقیرشدگی، همه‌ی مسائل را دوقطبی کنند. تبدیل کردن وضعیت متکثر به وضعیتی دوقطبی با قطب‌های متخاصم و آشتی‌ناپذیر و سیاه و سفیدهای بدون خاکستری، می‌تواند جامعه‌ی ایرانی - اگر نگوییم تمدن ایرانی - را دچار زلزله‌ها و آسیب‌ها و تخریب‌های بنیادی کند؛ دوگانه و

قطبی‌سازی‌های مذهبی و ضدمذهبی، بین اقوام، باحجاب و بی‌حجاب، این یا آن گرایش سیاسی، این یا آن سابقه‌ی سیاسی، این یا آن سبک زندگی و... . جامعه‌ی استبدادزده‌ی ما به‌شدت مستعد خشم و خشونت بین بخشی از مردم با بخش دیگر است؛ دو بخشی که هر دو قربانی استبداد دینی و نظام تبعیض و سرکوب‌اند. خطر و نگرانی برای آینده‌ی سرزمین و تمدن ایرانی، قطبی‌کردن و ایجاد تخاصم بین این قطب‌ها به‌جای روش‌های حل اختلاف مانند گفت‌وگو، تسامح و دموکراسی است.

بر این اساس، ما به‌شدت نیازمند هم‌زیستی (نه هم‌سانی فکری) اقشار و نحله‌های مختلف با یکدیگر برای ساختن ایران آینده هستیم؛ وگرنه همچنان دچار دور باطل خشم و خشونت و حذف خواهیم بود.

تفاهم در عین تفاوت؛ رقابت «ایدئولوژی»ها در جامعه‌ی مدنی و ورود دموکراتیک «برنامه‌ها» به قدرت

با وجود همه‌ی تنوع‌ها و تکثرهای موجود، به نظر می‌رسد اکثریت قابل‌توجهی از جامعه‌ی ایران در این اصول با هم مشترک‌اند: جدایی دین (و هر ایدئولوژی) از دولت، رعایت حقوق بشر، پذیرش تکثر، رفع تبعیض، نفی مقام مادام‌العمر، حاکمیت ملی (به‌جای ولایت فقیه)، سیاست خارجی مبتنی بر منافع ملی (نه بلندپروازی‌های جاه‌طلبانه) و... . این اصول مشترک اینک به وجدان جمعی اکثریت ایرانیان تبدیل شده است.

قابل‌توجه اینکه هم‌اکنون حتی بخش قابل‌توجهی از روحانیان نیز خواهان جدایی دین و دولت‌اند. همچنین قابل‌تأمل است که مذهب سنتی «غیراجبارگرا»، مشکلی برای جامعه ایجاد نمی‌کند؛ مذهبی که احکام دینی

را در سنتی‌ترین شکش قبول دارد و خود بدان عمل می‌کند اما خواهان تحمیل آن نه بر فرد دیگری است و نه بالطبع به کل جامعه. بر اساس نکات و مشترکاتی که در بالا ذکر شد، افراد و جریان‌هایی با عقاید و ایدئولوژی‌های مختلف می‌توانند در جامعه‌ی مدنی به تبلیغ و رقابت بپردازند اما باید فقط «برنامه‌هایشان» را به رأی مردم بگذارند، نه عقاید و ایدئولوژی‌هایشان. آنها باید عقایدشان را پشت در مجلس و دولت جا بگذارند. البته می‌دانیم که عقاید هر رویکرد و نحله‌ای در برنامه‌هایش مؤثر و منعکس است. اما فقط و فقط برنامه‌ها هستند که با رأی مردم در رأس امور اجرایی قرار می‌گیرند و با تغییر نظر مردم جا به برنامه‌ی دیگری می‌دهند. عقاید و ایدئولوژی‌ها همواره در جامعه‌ی مدنی باقی می‌مانند و با هم به گفت‌وگو و رقابت می‌پردازند. روش حل اختلاف، همین گفت‌وگوها و نهایتاً دموکراسی و صندوق رأی است.

برخی کژتابی‌های مذهب‌ستیزی

بنا به شرایط به شدت پر خشم و نفرت (به حق) علیه استبداد دینی حاکم، اینک در برخی لایه‌های اجتماعی نوعی مذهب‌ستیزی و اسلام‌ستیزی مشاهده می‌شود. این امر در بعضی اقشار گاه در برخورد با تاریخ گذشته‌ی ایران به افراط کشیده شده است.

پر واضح است که نمی‌توان سیزده قرن حضور اسلام در تاریخ ایران را نادیده گرفت و پاک کرد. بزرگ‌ترین فیلسوفان، شاعران، پزشکان، دانشمندان، معماران و... ما در این دوره زیسته‌اند؛ فردوسی، حافظ، سعدی، مولوی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، رازی و... همان‌گونه که نمی‌توان

نقش تمدن اسلامی را که از شرق آسیا تا غرب آفریقا بزرگ‌ترین فلاسفه و دانشمندان دوران تاریخی خود را در سطح جهان داشته و پل انتقال فرهنگ به دنیای جدید بوده، نادیده گرفت.

فرهنگ ما اینک ممزوجی از سه مؤلفه‌ی فرهنگ ایرانی، دینی و غربی است که ضمن حفظ نگاه انتقادی به هر سه، نمی‌توان نگاهی تفکیکی یا حذفی به هیچ کدامشان داشت.

اسلام، جوان‌ترین دین بزرگ تاریخ است. مسلمان‌ها حالاً‌حالاها جا دارند تا جلو بروند و سرشان به سنگ بخورد و برخی مشکلاتشان حل شود؛ مثل سایر ادیان!

هم‌اینک نیز اسلام‌گرایان افراطی بخش بسیار کمی از مسلمانان را تشکیل می‌دهند. اکثریت قریب به اتفاق مسلمان‌ها، چه در اکثریت باشند و چه مثلاً در کشورهای غربی در اقلیت باشند، به زندگی مسالمت‌آمیز با دیگر شهروندان و هم‌وطنانشان علاقه دارند. در همین سیستان و بلوچستان کشورمان، قبل از انقلاب، شیعه‌ها و سنی‌ها با هم ازدواج می‌کردند و هیچ مشکلی وجود نداشت. جزم‌اندیشی‌ها و انحصارطلبی‌های حاکمان جمهوری اسلامی بود که این زیست صلح‌آمیز را بر هم زد.

مقایسه‌ی دو نمونه‌ی مرسی در مصر و غنوشی در تونس نیز می‌تواند آموزنده باشد. هر دو متعلق به اخوان المسلمین‌اند. مرسی در مصر به سخت‌گیری و بستن فضا برای دیگر نحله‌ها پرداخت اما غنوشی همین‌که وارد تونس شد، گفت خمینی برای من عبرت است نه الگو. وی دنبال حکومت دینی و اسلامی نبود؛ همان‌گونه که سعی نکرد قدرت را تصاحب کند. در نوشتن قانون اساسی نیز برخورد سازنده‌ای از جمله درباره‌ی حقوق زنان داشت و... در جهان شیعی نیز مثلاً فرق بین آیت‌الله خمینی و

پیروانش با آیت‌الله خوئی یا دیگر افرادی همچون امام موسی صدر و اینک آیت‌الله سیستانی، می‌تواند نگاه ما به صورت مسئله را دقیق‌تر کند. با وجود این نمونه‌ها، باید به شدت مراقب بود و نباید گذاشت کسی (از جمله اسلام‌گراها) از نردبان دموکراسی بالا برود و بعد نردبان را بیندازد! (مثل الجزایر)

نواندیشان دینی، سرشت و سرنوشت

اما نواندیشان دینی در ایران، خود یک برساخته‌ی اجتماعی حاصل از شرایط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی سرزمینشان هستند. آنان با وجود همه‌ی طیف‌بندی‌های داخلی‌شان، سعی کرده‌اند بین آموزه‌های دینی و آموزه‌های دنیای جدید، هم‌سازی و همراهی به وجود آورند. میزان نقد دینی آنها با هم متفاوت است؛ از خرافه‌زدایی و احیای دین گرفته تا تخته‌بند زمانه دانستن احکام یا حتی برخی آموزه‌های دینی تا تلقی‌های جدید درباره‌ی وحی و بازخوانی انتقادی متن دینی - که در این مختصر جای شرح و بسط آن نیست. تجربه‌ی چنددهه‌ای حکومت دینی نیز برگستره و عمق نقدهای آنها بسی افزوده است. اینک اکثریت قریب به اتفاق آنها مخالف حکومت دینی و خواهان جدایی دین و دولت‌اند و از حقوق اقلیت‌ها (از جمله حقوق بهائیان) دفاع می‌کنند.

در میان نواندیشان دینی نیز بحث‌های داغی جریان داشته و دارد. آنها برای حل مشکل برخی احکام دینی‌ای که مغایر با آزادی و حقوق بشر و عدالت و برابری در زمانه‌ی ماست، گفت‌وگوهایی با خود و جامعه داشته‌اند. برخی منتقدان به‌درستی معتقدند که بعضی نواندیشان دینی میوه‌های دین را به‌صورت سواکرده عرضه می‌کنند و میوه‌های خراب را زیر میز پنهان

می‌کنند! اما حکومت روحانیان و فقه، این میوه‌ها را دیگر نه در برابر دیدگاه اهل کتاب و مطالعه بلکه در خشن‌ترین و ضدانسانی‌ترین شکل در برابر کل جامعه قرار داده است. بخش غالبی از نواندیشان دینی با تفکیک فرم و محتوا، ذاتی و عرضی و نظایر آن، به احکام دینی سیالیت داده و احکام مندرج در متون دینی را متعلق به زمان تاریخی‌شان دانسته‌اند. این، جایی است که بین آنها و بخش غالب سنت‌گرایان و متولیان رسمی دین شکاف و چالش ایجاد کرده است.

علاوه بر حوزه‌ی احکام، در حوزه‌های دیگر تبیینی مثل جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و... نیز همین چالش پیش آمده است. بخش مهمی از نواندیشان دینی حداقل قالب بیانی این آموزه‌ها را متأثر از علم و عقل زمانه دانسته‌اند (همان‌گونه که احکام تاریخ را نیز برخاسته از عدل زمانه‌ی خودش معرفی کرده‌اند). بدین ترتیب، آنها به این نظریه‌ی مشهور دکتر اقبال لاهوری نزدیک شده‌اند که «وقت آن رسیده است که در کل دستگاه مسلمانی تجدیدنظر کنیم».

اما در یک نگاه کلی، نواندیشان دینی که بسیاری‌شان تحصیل‌کرده‌ی غرب و با سیر تحولات تمدن جدید بشری (از رنسانس و اصلاح دینی تا نحله‌های مختلف فکری مؤثر و مطرح در دنیای مدرن) آشنا هستند، تصور می‌کردند می‌توانند عصر روشنگری و نقد و اصلاح دینی را در ایران سرعت بخشند و حتی دور بزنند و با یک سزارین فکری، سریع‌تر و کم‌هزینه‌تر از نمونه‌های غربی، از این مرحله بگذرند. اما رخداد انقلاب و سپس حکومت دینی، ولایت‌فقیه و غالب‌شدن روحانیان و فقهشان بر زیست ایرانیان، پروژه‌ی آنان را دچار مشکل و اختلال کرد. نزدیک‌بینی و ساده‌انگاری بسیاری‌شان در رابطه با نهاد روحانیت و خوش‌بینی بعضی‌شان به روحانیان سیاسی باعث

ضربات و لطماتی به جامعه و بیش از همه به خود آنان شده است. آنها ضمن هزینه‌های زیادی که در این راه پرداخته‌اند، خود نیز دچار دگردیسی شده‌اند. اینک می‌توان اکثریت قریب به اتفاق آنها را «سکولارهای مسلمان» خواند.

ارزیابی آنها درباره‌ی وضعیت کنونی و آینده‌ی مذهب و اسلام در ایران (و جهان)، همان‌طور که در کتاب پیش رو نیز دیده می‌شود، یکسان نیست؛ هرچند همگی بر جدایی دین و دولت (و حتی از دید برخی‌شان، جدایی دین و سیاست و جامعه‌ی مدنی) تأکید می‌کنند. برخی از آنها بین سرنوشت مذهب و جمهوری اسلامی هیچ ارتباطی نمی‌بینند و برخی دیگر، آینده‌ی این دورا در یکدیگر مؤثر می‌دانند. برخی نگاه یکنواخت و مستمری بر نقش مذهب دارند و برخی معتقدند نواندیشان دینی، همچون نوح، اینک وسط خشکی هم که شده باید کشتی نجاتشان را بسازند تا این کشتی در آینده‌ای محتمل به کار آید. آنان معتقدند پاندول گریز از مذهب در شرایط کنونی می‌تواند حرکت وارونه‌ای بیابد و در شرایطی متفاوت، باز جامعه به مذهب برگردد. به همین خاطر، نواندیشان دینی باید تلاش کنند سفره‌ی آماده‌ای برای آن زمان داشته باشند تا این بازگشت مجدد، بازگشت به نواندیشی دینی باشد نه به مذهب سنتی و بنیادگرا.

اکثر نواندیشان معتقدند جامعه‌ی ایران مذهبی و بخش عمده و غالبی از آن، خدا باورند. بعضی هم معتقدند نواندیشی دینی بخشی از جامعه را تغذیه و نمایندگی می‌کند و می‌تواند با تأثیرگذاری بر این بخش، در ساختن آینده‌ی ایران نقش مثبتی ایفا کند.

تنوع رویکرد روشن‌فکران غیرمذهبی

در صف روشن‌فکران غیرمذهبی نیز شاهد تنوعی آشکار هستیم؛ از کسانی که به شدت ضدمذهبی‌اند و تاریشه‌کن‌نشدن دین‌خوبی در جامعه‌ی ایران، آینده‌ی مثبتی را متصور نیستند؛ تا کسانی که عمدتاً با اسلام‌گرایی مخالف‌اند و با تأکید بر جدایی دین و دولت، با حوزه‌ی خصوصی دینی (و حتی حضور دین در امور خیر و عام‌المنفعه‌ی اجتماعی) مشکلی ندارند؛ تا کسانی که معتقدند روشن‌فکران و نوگرایان لائیک باید با روشن‌فکران و نواندیشان دینی تعامل و همراهی و همکاری کنند تا بتوان روند سکولاریزه‌کردن جامعه‌ی ایران را با پشتوانه و نیروی بیشتر و هزینه‌ی کمتری پیش برد. از دید برخی از اینان، نواندیشان دینی از قضا در طرح بحث سکولاریسم در ایران مؤثرتر از روشن‌فکران لائیک بوده‌اند.

به هر روی، جامعه‌ی رنگین‌کمانی و متکثر ایرانی در برابر دیدگان ماست؛ از افراد و گرایش‌های به شدت دینی تا افراد و گرایش‌های به شدت ضددینی. موضوع مهم، پیدا کردن راهی برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز جمعی است؛ راه‌هایی همچون پذیرش تکثر، گفت‌وگو، تسامح، جدایی دین و دولت و روش حل اختلاف مانند دموکراسی و صندوق آرا و به رأی و رقابت قرار دادن برنامه‌ها و نه عقاید.

و جمله‌ی آخر: بر اساس تجربه‌ی شصت سال زیسته‌ام، اکنون کمتر به عقاید (دینی و غیردینی) افراد بها می‌دهم و رفتار و کردارشان را مهم‌تر می‌دانم.

در پایان، ضروری می‌دانم از صمیم قلب از همه‌ی عزیزانی تشکر کنم که به دعوت مشارکت در شکل‌گیری این مجموعه پاسخ مثبت دادند، تا بتوان از دیدگاه‌های مختلف به وضعیت کنونی و آینده‌ی مذهب در ایران پرداخت. بد نیست گفته شود که برخی عزیزان دعوت شده با گرایش‌های مختلف فکری نیز نتوانستند با مشارکتشان باعث پرباری و تنوع بیشتر این مجموعه شوند.

برای همه‌ی هم‌وطنان در داخل کشور و خارج از آن، آرزوی سلامتی و پایداری می‌کنم و برای ایران کهن و رنج‌کشیده‌ی ایام اما همچنان استوار نیز آرزوی آزادی و آبادی و سربلندی دارم.

سه محک نهایی؛ عقلانیت، اخلاق جهانی و حقوق بشر

مصطفی ملکیان
پژوهشگر فلسفه و استاد دانشگاه

چند نوع اسلام در ایران و جهان اسلام معاصر می‌بینید؟ آیا در اسلام‌های مشاهده‌شده در ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، طالبان، القاعده، داعش و... رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان دید؟

به گمان من، در جهان اسلام معاصر و از جمله در ایران کنونی، کسانی که خودآگاهانه و خودخواسته به اسلام روی آورده‌اند، به سه گروه اسلام‌گرایان بنیادگرا، اسلام‌گرایان سنت‌گرا، و اسلام‌گرایان تجددگرا تقسیم می‌شوند.

من در مقاله‌ی «سخنی در چندوچون اسلام و لیبرالیسم»^۱ به یازده وجه تفاوت هریک از این سه نوع اسلام‌گرایی با دو نوع دیگر اشاره کرده‌ام. اما اکثریت عظیم مسلمانان، خودآگاهانه و خودخواسته به اسلام روی نیاورده‌اند؛ بلکه مانند اکثریت عظیم پیروان سایر ادیان و مذاهب در طول تاریخ، دین خود را از نیاکانشان به ارث برده‌اند و منفعلانه و بدون تأمل و تحقیق دریافت کرده‌اند. این اکثریت عظیم را می‌توان معتقد به اسلام سنتی (که با اسلام‌گرایی سنت‌گرایانه فرق فارق دارد) دانست. اسلام سنتی، مؤلفه‌های هریک از آن سه نوع اسلام‌گرایی را در خود دارد و طبعاً دستخوش ناسازگاری‌های درونی بسیاری است.

در اسلام‌های مشاهده‌شده در سرتاسر جهان، رویکرد مشترکی به آینده‌سازی، تحول اجتماعی و پیشرفت نمی‌بینیم. همه از اوضاع و احوال کنونی جهان اسلام ناراضی‌اند؛ همه نسبت به فرهنگ و تمدن متجدد غربی احساس حقارت و خودکمترینی دارند (هرچند اسلام‌گرایان بنیادگرا، و تا حدی کمتر، اسلام‌گرایان سنت‌گرا، این احساس حقارت و خودکمترینی را ظاهراً انکار می‌کنند و به همین جهت، به نوعی روان‌گسیختگی فرهنگی دچارند)؛ و همه در حال واکنش، اعم از واکنش مساعدانه یا معارضانه، به فرهنگ و تمدن غرب‌اند. ولی از این سه وجه اشتراکشان، رویکرد مشترکی در قبال آینده‌سازی، تحول اجتماعی و پیشرفت پدید نیامده است و به‌گمان من پدید نخواهد آمد.

^۱ راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت. چاپ اول، تهران: نشر نگاه معاصر (۱۳۸۰)، صص ۹۳-۱۰۶.

جایگاه مذهب در ایران کنونی، به خصوص در میان نسل جوان که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، در مقایسه با مثلاً پنجاه سال پیش، در حوزه‌های مختلف چه تغییراتی کرده است؟ آینده‌ی اسلام در ایران تا چه حد به آینده‌ی جمهوری اسلامی پیوند خورده است؟

جایگاه دین و مذهب در ایران کنونی با جایگاه آن در ایران پیش از انقلاب ۱۳۵۷ چندین تفاوت اساسی دارد. مهم‌ترین تفاوت این است که دین در ایران کنونی نقش تقویت و تحکیم همبستگی اجتماعی را که نقش اصلی همه‌ی ادیان در تاریخ بشری بوده است، از دست داده و برعکس به عامل تضعیف این همبستگی و ایجاد زلزله در آن تبدیل شده است. نه فقط پیروان ادیان و مذاهب غیراسلامی با پیروان دین اسلام احساس نزدیکی و همبستگی تاریخی سابقشان را ندارند بلکه به وجهی احیاناً شدیدتر و حادث‌تر، مسلمانان سنی و مسلمانان شیعی نیز احساس نزدیکی و همبستگی پیشین را نسبت به یکدیگر ندارند. علت اصلی این پدیده چیزی نیست جز سیاست تبعیض دینی و مذهبی و نیز تبعیض قومی و نژادی که رژیم کنونی در پیش گرفته و روزبه‌روز تشدید کرده است. این سیاست، هم نابخردانه است و هم برخلاف مصلحت.

تفاوت دوم جایگاه دین و مذهب در ایران کنونی با جایگاه آن در ایران پیش از انقلاب ۱۳۵۷ این است که امروز رویکرد مردم و به‌ویژه جوانان به دین از حد اعتدال خارج شده و به افراط یا تفریط گراییده است. به تعبیری دیگر، کمتر کسی و به خصوص کمتر جوانی هست که رویکردش به دین، چه رویکرد موافقانه باشد و چه رویکرد مخالفانه، از تعصب، جزم و جمود، پیش‌داوری، آرزواندیشی، استدلال‌گریزی و بی‌مدارایی خالی و عاری باشد. دین‌گرایان، دین‌گریزان و دین‌ستیزان بیشتر تحت تأثیر احساسات، عواطف

و هیجان‌های خودند تا تحت‌تأثیر عقل و عقلانیت. بعضی به دین می‌گیرند، بعضی از آن می‌گریزند و بعضی با آن می‌ستیزند؛ اما آنچه در همه‌ی، یا بیشتر، این گرایش‌ها، گریزها و ستیزها مفقود است، استدلال و دلیل موجه، معقول و قوی است. اگر عقل و عقلانیت در میان بود، دین‌گرایان، دین‌گريزان و دین‌ستیزان فقط با یکدیگر همدلی و همراهی نمی‌داشتند و در بدترین حالت، رقابت و مسابقه و مبارزه می‌داشتند، نه اینکه در یکدیگر به چشم عناد، خصومت و عداوت بنگرند و زندگی خود را مشروط به مرگ دیگری ببینند.

تفاوت سوم این است که در چهار دهه‌ی گذشته، از هیمنه و احتشام و صولت و سطوت دین، روزبه‌روز، کاسته شده است. شکی نیست که در گستره‌ی جهانی نیز، دین تاریخی و نهادینه معنا، اهمیت، و ارزش خود را تا حد فراوانی از کف داده است؛ به‌جهت اینکه از حل مسائل نظری و رفع مشکلات عملی انسان امروز عاجز مانده و حتی خود مشکلات عملی‌ای نیز بر مشکلات بشر افزوده است. اما در ایران غیر از این عامل، دو عامل مهم دیگر نیز بر بی‌اعتبارشدن دین سهم داشته‌اند: یکی برسرکارآمدن حکومت (علی‌الادّعا) دینی که بوته‌ی آزمایشی برای آموزه‌ها و دعاوی دینی فراهم آورد و ناخواسته و علی‌رغم میلش، ناکارایی و نادرستی بسیاری از آن آموزه‌ها و دعاوی را برملا کرد. و دوم جهل، سوءنیت، سوءمدیریت و فساد کارگزاران حکومت دینی که اعتماد عمومی به حکومتگران، روحانیان و شریعت‌مداران را به کلی سلب کرد و در روان‌شناسی اجتماعی ملت ایران، بی‌اعتباری دین و بی‌اعتنایی و سست‌باوری و سردمهری نسبت به دین را راسخ ساخت.

در حوزه‌های علمیه‌ی دینیه نیز، تفاوت واضح و فرق فارقی میان گذشته و حال به چشم می‌آید. این حوزه‌های علمیه یکپارچگی و یکدستی چشمگیر

گذشته‌ی خود را از دست داده‌اند و شرحه‌شرحه شده‌اند: گروهی از طلاب و روحانیان به همان رأی غالب حوزویان سابق (عدم ورود به سپهر عمومی جامعه و به‌ویژه عدم دخالت در سیاست) بازگشته‌اند و اشتغال به همان علوم رایج حوزه‌های علمیه‌ی قدیم را اختیار کرده‌اند و به‌طبع از هرگونه تماس و آشنایی با علوم و معارف جدید و امروزمین پرهیخته‌اند. شکل زندگی و روش‌های آموزشی، پرورشی و پژوهشی این گروه همان‌هایی‌اند که مثلاً در حوزه‌های علمیه‌ی دویست سال پیش رایج و متعارف بوده‌اند. گروهی دیگر که طرف‌داران و هواخواهان دوآتشه و هفت‌جوش رژیم کنونی‌اند، به‌طبع هیچ‌گونه اصلاحی را در کشورداری و تدبیر امور نمی‌پذیرند، بی‌محابا و بی‌مهابا، به فریب‌کاری و خشونت روی آورده‌اند و راه خدعه و رعب را در پیش گرفته‌اند و از امیدانگیزی و تطمیع و نیز از بیم‌انگیزی و تهدید چیزی فرونگذاشته‌اند و پیشرفت مقاصد خود را به این دیده‌اند که کسانی را که از معرفت، فهم، قدرت تفکر و تجربه‌ی کمتر نصیب برده‌اند، بفریند و با دیگران که فریب‌دادنشان مشکل یا محال است، به خشونت رفتار کنند. گروه سوم که مصلحت‌اندیش‌تر و شاید حق‌طلب‌ترند، می‌کوشند تا حد امکان با علوم و معارف امروزمین نیز آشنایی‌ای حاصل کنند و با مجهز و مسلح‌شدن به دانش‌های جدید، از تفکر و باورهای دینی و مذهبی خود دفاع کنند و احیاناً تفکر و باورهای غیردینی یا ضددینی را در معرض نقد ورد آورند. اینان حتی اگر به تهاجم و شبیخون فرهنگی غرب باور ندارند، باری دریافته‌اند که مصاف و نبرد فرهنگی خطیری میان جهان‌نگری دینی و به‌ویژه اسلامی، با سایر جهان‌نگری‌ها درگرفته است و چاره‌ای جز این نیست که به تجهیزات و اسلحه‌ی مخالفان که همان علوم و معارف بشری است، مجهز و مسلح شوند. شعار این گروه «غرب‌شناسی برای غرب‌ستیزی» است.

و بالاخره گروه چهارم که به مقتضیات زندگی در سده‌ی بیست و یکم پی برده‌اند، اهتمام می‌ورزند به اینکه، به شیوه‌ای حقیقت‌جویانه و منصفانه، با همه‌ی آرا و نظرات، در حوزه‌های معرفتی مختلف مانند فلسفه، علوم تجربی انسانی، تاریخ، عرفان و دین و مذهب، مواجه شوند؛ به بررسی و نقد بپردازند؛ اتخاذ موضع کنند؛ از موضع خود دفاع عقلانی و علمی کنند؛ و بشناسند و بشناسانند. خبر خوش اینکه این گروه چهارم، هرچند بنا به ملاحظاتی که بر همگان معلوم است، خودابرازگری چندانی ندارند، امیدوار، بانشاط و فعال‌اند.

و اما در باب آینده‌ی اسلام در ایران چیزی نمی‌توانم بگویم جز اینکه هرچه حکومتگران در یک جامعه بیشتر طرف‌دار دین باشند یا بنمایند، شهروندان دین‌گريزتر و حتی دین‌ستيزتر می‌شوند؛ و برعکس، هرچه حکومتگران دین‌گريزتر و دین‌ستيزتر باشند، شهروندان دین‌گراتر و دین‌پذیرتر می‌شوند. این یک امر واقع تاریخی-تجربی است، هرچند تبیین این واقعیت به نحو قطعی، برای من معلوم نیست.

در دوره‌هایی از تاریخ یک قرن اخیر می‌توان به مواردی اشاره کرد که باورهای اسلامی در جوامع مسلمان نقش محرک یا وحدت‌بخشی در تحولات سیاسی و اجتماعی داشته‌اند. فارغ از اینکه تأثیرشان نهایتاً به سود یا زیان جامعه بوده است؛ مثلاً مبارزات ضداستعماری در جهان عرب یا انقلاب مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷ در ایران. اما امروز، با توجه به وضعیت ایران و جهان عرب و پیامدهای حکومت جمهوری اسلامی در ایران یا طالبان در افغانستان و تجارب ترکیه و دیگر مناطق، آیا می‌توان برای اسلام در آینده‌ی این جوامع نقش سازنده‌ای تصور کرد؟ آیا می‌توان

ظرفیت و اعتباری در اسلام برای مشارکت در اصلاح و تحول سیاسی جامعه دید؟ آیا سهم اسلام حداکثر این است که مانع تجدد و پیشرفت و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نباشد؟

اساساً هر دین، مذهب، کیش، آیین، مکتب، مسلک، مشرب، مرام، ایدئولوژی یا ایسمی تا زمانی می‌تواند حضور فرهنگی و اجتماعی مثبت داشته باشد که توان حل مسئله‌ای نظری یا رفع مشکلی عملی را داشته باشد و برای اینکه این توان را داشته باشد، باید سخنی بگوید که اولاً، به اوضاع و احوال موجود ربط داشته باشد و ثانیاً، قابل دفاع استدلالی باشد. در نتیجه، اگر کفگیرش به ته دیگ خورده باشد و چیزی برای عرضه نداشته باشد، یعنی اگر سخنانش به اوضاع و احوال موجود ربطی نداشته باشند و در این اوضاع و احوال بلاموضوع باشند یا قابل دفاع نباشند، حضور فرهنگی و اجتماعی مثبتش را از دست می‌دهد و از آن پس، فقط حضور منفی و مخرب می‌تواند داشته باشد؛ و این حضور منفی و مخرب تا زمانی استمرار خواهد داشت که توان فریب‌کاری و خشونت‌ورزی‌اش باقی بماند. هر فرد یا گروهی که قدرت استدلال نداشته باشد، فقط به اتکای یکی از دو بدیل دیگر استدلال، یعنی فریب‌کاری و خشونت‌ورزی، می‌تواند به حیات فعالانه‌ی خود استمرار بخشد.

با مفروض گرفتن آنچه گفتم، به گمان من، هیچ‌یک از ادیان تاریخی و نهادینه، امروزه، قدرت حل مسائل نظری و قدرت رفع مشکلات عملی اجتماعی را ندارند. این ادیان فقط در حیطه‌ی رفع مشکلات عملی فردی هنوز کارایی‌هایی دارند و البته از این کارکردها باید کمال استفاده را کرد. در فراسوی این حیطه که حیطه‌ی کم‌اهمیتی هم نیست، باید حل هر مسئله

و رفع هر مشکل را از فلسفه، علوم تجربی (اعم از طبیعی و انسانی)، ریاضیات، فنون و هنر، طلب کرد.

بنابراین اسلام مانند سایر ادیان تاریخی و نهادینه، در اصلاح اجتماعی عموماً و در اصلاح سیاسی خصوصاً فقط تا آنجا و به آن اندازه می‌تواند سهم داشته باشد که اصلاح اجتماعی و سیاسی وابسته به اصلاح فردی و ذهنی-روانی باشد. از این بیشتر توقعی نباید داشت و امیدی نباید بست. به دین هم تکلیف لایطاق نمی‌توان و نباید کرد. آرمان‌های اجتماعی نظیر نظم، امنیت، رفاه، عدالت، برابری، آزادی و صلح را باید با توسل به شهود، عقل، معرفت، فهم، حکمت و تجربه‌ی آدمیان تحصیل کرد.

نواندیشان دینی اغلب استدلال می‌کنند که ولایت‌مداران و تندروهای حزب‌اللهی، اخوانی، وهابی، طالبان یا داعشی‌ها مسلمان واقعی نیستند. اما آیا مجموعه‌ی همه‌ی این گروه‌ها و جدال فکری و میدانی بین آنها هم بخشی از اسلام نیست؟ آیا می‌شود اسلام را از این گرایش‌ها و تجربه‌ها جدا کرد و صرفاً روایتی آرمانی و ناموجود از اسلام ارائه داد؟

از یک سو، بی‌شک چنین نیست که همه‌ی عقاید و آرا و نظرات، احساسات و هیجان‌ها، خواسته‌ها و اهداف و اقوال و افعال بنیادگرایان اسلامی مانند وهابی‌ها، اخوانی‌ها، طالبان، القاعده‌ای‌ها، داعشی‌ها، بوکوحرامی‌ها و تندروهای حزب‌اللهی و ولایت‌مدار خودمان، مطابق با آموزه‌ها و فرموده‌های اسلام باشند؛ اما از سوی دیگر، شکی نیست که همه‌ی این بنیادگرایان می‌توانند برای تأیید و تثبیت و اثبات و تحکیم برخی از مواضع و افعال خود، به احکام و تعالیم مندرج در متون مقدس دینی و مذهبی متوسل شوند. بنابراین، نمی‌توان گفت که این بنیادگرایان به کلی مسلمان

نیستند یا مسلمان واقعی نیستند. زندگی و افعال هر فرد یا گروه مسلمانی، چه سنتی باشد، چه بنیادگرا، چه سنت‌گرا و چه تجددگرا، تا حدی مطابق تعالیم و احکام اسلامی است و فراتر از آن حد، مطابق این تعالیم و احکام نیست. هیچ فرد یا گروه مسلمانی نیست که از مَرِّ احکام و تعالیم اسلام سر سوزنی تخطی نکرده باشد. بنابراین، هر فرد یا گروه مسلمانی در حد و مرتبه‌ای از مسلمانی است و در فراتر از آن حد و مرتبه، مسلمان نیست. واقعیت این است که متون مقدس دینی و مذهبی این ظرفیت و قابلیت (یا عیب و نقص) را دارند که هر فرد یا گروهی بتواند تقریباً هرچه را خوش دارد، در آنها کشف و از آنها استخراج کند. مگر اشاعره، معتزله، ماتریدیّه، امامیه، خوارج و وهابیان، با وجود آن‌همه اختلاف نظر که با یکدیگر داشتند، همه به قرآن و احادیث استناد نمی‌کردند؟ مگر فیلسوفان و عارفان مسلمان، برای تأیید آرا و نظرات خود، از دست‌یازی به قرآن و احادیث فروگذار می‌کردند؟ و مگر همین فیلسوفان با یکدیگر و نیز همه‌شان با عارفان و همچنین فیلسوفان و عارفان با متکلمان، و فیلسوفان و عارفان و متکلمان با فقها اختلاف نظرهای پرشمار و مهم نداشتند؟ اگر التزام نظری و عملی کامل و بی‌کم‌وکاست به احکام و تعالیم مندرج در متون مقدس شرط مسلمانی باشد، هیچ فرد یا گروهی را نمی‌توان مسلمان به حساب آورد؛ و اگر به التزام کمتر از حد کمال رضا دهیم، همه‌ی این افراد یا گروه‌ها می‌توانند مسلمان محسوب شوند.

روایت آرمانی برخی از اسلام، چه راهی برای تحول جامعه پیش می‌گذارد که از اندیشه‌ها و رویکردهای سکولار ساخته نیست؟ چرا باید در همه‌ی معادلات سیاسی و اجتماعی جایی مهم برای اسلام

در نظر بگیریم، بی‌آنکه الزاماً نقش سازنده‌ای برای آن ببینیم یا احیاناً به کارگیری‌اش پیامدهای منفی بیشتری داشته باشد؟

انسان واجد عقلانیت و اخلاق، در زندگی اجتماعی خود، از آن‌رو که اخلاقی است، به کاستن از درد و رنج‌های هر موجودی که درد می‌کشد و رنج می‌برد می‌اندیشد و از آن‌رو که عقلانی است، برای کاستن از درد و رنج‌ها به مراجع و منابعی رجوع می‌کند و توسل می‌جوید که از توان مشکل‌گشایی بیشتری برخوردارند؛ خواه این مراجع و منابع قدیم باشند و خواه جدید، و خواه شرقی باشند و خواه غربی، و خواه از دل تاریخ و فرهنگ و جامعه‌ی خودی برآمده باشند و خواه از دل تاریخ و فرهنگ جامعه‌های دیگر.

کسی که به ضرورت اکسیژن برای ادامه‌ی حیات جسم خود معترف است، فقط یک دغدغه دارد و آن اینکه گازی که تنفس می‌کند اکسیژن باشد، نه هیچ‌گاز دیگری. اما وقتی که احراز کرد گازی که فرو می‌دهد اکسیژن است، هرگز نمی‌پرسد که این اکسیژن از فضای تهران آمده است یا از فضای مکه یا مدینه یا از فضای واشینگتن. اکسیژن بودن مهم است، نه از کجا بودن. ارگانیسم جامعه نیز درست مانند ارگانیسم بدن انسان، به چیزهایی نیازمند است تا سالم، نیرومند و زیبا باشد. مصلحان اجتماعی باید فقط این دغدغه را داشته باشند که آیا چیزهای مورد نیاز ارگانیسم جامعه به این ارگانیسم می‌رسند یا نمی‌رسند، نه اینکه این را نیز بپرسند که این چیزهای مورد نیاز از کجا آمده‌اند. گازی که تنفس می‌کنیم، اگر یقیناً اکسیژن است، از هر جا که آمده باشد، خوش آمده است؛ و اگر یقیناً اکسیژن نیست، از هر جا که آمده باشد، اذن ورود به ریه‌ی من را ندارد.

در افکار و آرایه‌ی که در مقام حل مسائل نظری یا رفع مشکلات عملی عرضه می‌شوند، فقط و فقط صدق و کذبشان اهمیت دارد، نه مکان تولد (که

شرقی باشند یا غربی) یا زمان تولدشان (که قدیم باشند یا جدید). فکر و رأی، صدق و کذب دارد، نه جغرافیا و تاریخ. شناسنامه‌ی یک فکر یا رأی هیچ اعتباری ندارد و آنچه معتبر است، کارنامه‌ی آن فکر یا رأی است. به حکم عقلانیت و اخلاق باور، رأی و نظر صادق را باید پذیرفت، چه از شرق آمده باشد و چه از غرب و چه قدیم باشد و چه جدید؛ و رأی و نظر کاذب را نباید پذیرفت، باز هم چه شرقی باشد و چه غربی و چه قدیم باشد و چه جدید. ما هنوز تیره‌روز و خاکسترنشین این توهم هستیم که هرچه از شرق است خوب است و هرچه از غرب است بد؛ یا هرچه از غرب است خوب است و هرچه از شرق است بد؛ یا هرچه قدیم است خوب است و هرچه جدید است بد؛ یا هرچه جدید است خوب است و هرچه قدیم است بد. چهار توهمی که ما را به خاک سیاه نشانده‌اند.

یکی از نتایج این توهّمات این است که برای حل مسائل و رفع مشکلاتمان، به سراغ مراجع و منابعی می‌رویم که در خور رجوع و توسل نیستند چون آنچه می‌گویند، یا بلا موضوع شده است و ربطی به مسائل و مشکلات ما ندارد یا هنوز موضوعیت دارد اما توان حل مسائل و رفع مشکلات را ندارد؛ یعنی یا فاقد ربط (relevance) است یا فاقد صدق و صحت (truth).

مصلحان اجتماعی راستین باید بند ناف تعلق ما را به این مراجع و منابع بپُرند و حلقه‌ی اقبال ناممکن نچنابند و مردم را از اینکه بر در خانه‌ی مشکل‌گشایان دروغین و بی‌هنر بنشینند، بازدارند. تا از اینان نومید نشویم، امید نجاتی نیست و تا به اینان پشت نکنیم، آینده‌ای بهتر نخواهیم داشت.

جایگاه دین و ایمان دینی در نظام آرمانی شما در جامعه و سیاست و حکومت چیست؟

در یک نظام اجتماعی-سیاسی آرمانی، مؤمنان و متدینان در زندگی (به‌معنای دقیق کلمه) فردی و شخصی خود، آزادند که به هر طرز و شیوه‌ای که خوش دارند، عمل کنند؛ و در زندگی جمعی و اجتماعی، درست مانند دیگران و با فرصت‌ها و امکانات برابر با فرصت‌ها و امکانات دیگران، حق مشارکت و بهره‌وری دارند. آرا و نظرات این مؤمنان نیز اگر اولاً، از سه بوجهی آزمایش عقلانیت، اخلاق جهانی و حقوق بشر سرفراز بیرون آید و ثانیاً، طرف‌دارانی داشته باشد، متناسب با شمار این طرف‌داران، محل اعتنا واقع می‌شود. کوتاه‌سخن اینکه در یک نظام آرمانی، ایمان و تدین باید نه سرسوزنی موجب امتیاز شود و نه ذره‌ای موجب محرومیت.

در یک آینده‌نگری میان‌مدت یا درازمدت، چگونه می‌توان از اثرات مخرب تبلیغ اسلام سنتی و بعضاً خرافی و اقتدارگرا کاست و آن را درمان کرد؟

تبلیغی که در این چهار دهه از شبکه‌های مختلف رسمی و غیررسمی انجام می‌شده؛ به‌ویژه تأثیری که جمهوری اسلامی بر فرهنگ و رفتار جامعه‌ی ایرانی داشته است.

برای کاستن از آثار ویرانگر تبلیغات و سخن‌پراکنی‌ها و نیز سوءمدیریت‌ها و فسادهای حکومت اسلامی ایران، در یک کلام، باید حقیقت را برای شهروندان گفت. باید گفت که:

الف) حکومتگران ایران مسلمان شیعی، آن‌هم شیعی اثناعشری‌اند. بنابراین، نمی‌توان آنچه را می‌گویند و می‌کنند، لزوماً به حساب همه‌ی مذاهب و فرق اسلامی گذاشت. روایت‌های دیگری هم از اسلام وجود دارد.

ب) حکومتگران ایران بنیادگرای اسلامی‌اند. پس نمی‌توان آنچه را می‌گویند

و می‌کنند لزوماً به پای سنت‌گرایان اسلامی یا تجددگرایان اسلامی یا مسلمانان سنتی نوشت. نسخه‌های دیگری نیز از اسلام وجود دارد. (پ) بعضی از آنچه حکومتگران ایران می‌گویند و می‌کنند، بر وفق احکام و تعالیم خود قرآن است.

(ت) بعضی از آنچه اینان می‌گویند و می‌کنند، بر وفق احکام و تعالیم مندرج در متون مقدس دینی و مذهبی شیعیان اثناعشری است.

(ث) بعضی از آنچه می‌گویند و می‌کنند، مطابق با اجماعیات همه‌ی علما و فقهای مسلمان است.

(ج) بعضی از آنچه می‌گویند و می‌کنند، مطابق با اجماعیات همه‌ی علما و فقهای شیعی اثناعشری است.

(چ) بعضی از آنچه می‌گویند و می‌کنند، عموم مسلمانان می‌گویند و می‌کنند.

(ح) بعضی از آنچه می‌گویند و می‌کنند، عموم شیعیان اثناعشری می‌گویند و می‌کنند.

(خ) بعضی از آنچه می‌گویند و می‌کنند، نه با احکام و تعالیم قرآن سازگار است، نه با احکام و تعالیم مندرج در متون مقدس دینی و مذهبی شیعیان اثناعشری، نه با اجماعیات همه‌ی علما و فقهای مسلمان، نه با اجماعیات همه‌ی علما و فقهای شیعی اثناعشری، نه با آنچه عموم مسلمانان می‌گویند و می‌کنند و نه با آنچه عموم شیعیان اثناعشری می‌گویند و می‌کنند.

این قبیل گفته‌ها و کرده‌ها را به‌هیچ‌روی نمی‌توان به اسلام و مسلمانی نسبت داد، بلکه باید به جهل، سوءنیت، فساد و سوءمدیریت خود حکومتگران مستند کرد.

د) هم در مقام تصمیم‌گیری برای ساختن آینده‌ای بهتر برای جامعه‌مان و هم در مقام داوری در باب گفتار و کردار حکومت‌گرانمان باید هرگز از سه فکرت (idea) عقلانیت، اخلاق جهانی و حقوق بشر غفلت نکنیم و تغافل نورزیم. عقلانیت که مقتضای آن رجوع به آخرین دستاوردهای علوم و معارف بشری است، اخلاق جهانی و حقوق بشر، سه محکی‌اند که هر تصمیم‌گیری و هر داوری‌ای باید به آن سه بخورد تا سره از ناسره و دوغ از دوشاب و غث از سمین تمیز داده شود.

ذ) همه‌ی احکام و تعالیم قرآن یا متون مقدس دینی و مذهبی هریک از مذاهب و فرق اسلامی و همه‌ی اجماعیات علما و فقهای مسلمان یا شیعی اثنا عشری و همه‌ی اقوال و اعمال عموم مسلمانان یا شیعیان اثنا عشری لزوماً با عقلانیت، اخلاق جهانی و حقوق بشر سازگار نیستند. بنابراین، هم هریک از ما شهروندان ایرانی به تحولی فرهنگی در درون خود نیازمندیم و هم همه‌ی ما باید در مراجع و منابعی که برای حل مسائل و رفع مشکلات خود به آنها رجوع می‌کنیم و توسل می‌جوئیم، بازنگری اساسی کنیم.

با شبکه‌ی بزرگ روحانیان که در همه‌ی زوایای سیاسی و اجتماعی به صورت غیررسمی و رسمی ریشه دوانده، در آینده چه می‌توان کرد؟ نقش و جایگاه روحانیت در نظام آرمانی شما چیست؟

روحانیان در همه‌ی ادیان و مذاهب و در همه‌ی ادوار تاریخی، نقش خود را ابلاغ، تبلیغ، بیان و تبیین احکام و تعالیم دین و مذهب خود برای پیروان آن دین و مذهب قلمداد می‌کرده‌اند. بنابراین، اگر شهروندی به یک دین و مذهب خاص تعلق خاطر و التزام نظری و عملی نداشته باشد، به روحانیان آن دین و مذهب نیازی نخواهد داشت؛ و اگر به هیچ دین و مذهبی تعلق

و التزام نداشته باشد، محتاج هیچ روحانی‌ای نیست. بر این اساس، در یک جامعه‌ی آرمانی، روحانیان هر دین و مذهبی باید برای پیروان آن دین و مذهب به ابلاغ، تبلیغ، بیان و تبیین پیام آن دین و مذهب پردازند و در ازای این کمک یا خدمت، از همان پیروان اجر و اجرت دریافت کنند. منطقی و معقول نیست که روحانیان یک دین و مذهب خاص از مالیاتی که از همه‌ی شهروندان جامعه، اعم از پیروان آن دین و مذهب و پیروان سایر ادیان و مذاهب و مخالفان هر دین و مذهبی، ستانده می‌شود، ارتزاق و امرارمعاش کنند؛ مگر اینکه عموم شهروندان موافق باشند که کسری از درآمد و مالیات‌ها صرف آموزش و پرورش دینی و مذهبی شود که در این صورت نیز باید روحانیان همه‌ی ادیان و مذاهب، و نه یک دین و مذهب خاص، از این وجه امرارمعاش بهره ببرند.

دین در ایران؛ امروز و آینده

محمد رضا نیکفر

پژوهشگر فلسفه و استاد دانشگاه

چند نوع اسلام در ایران و جهان اسلام معاصر می‌بینید؟ آیا در اسلام‌های مشاهده‌شده در ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، طالبان، القاعده، داعش و... رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان دید؟

تقسیم‌بندی بسته به معیار است. چون در پاره‌ی دوم پرسش از مقوله‌های «آینده‌سازی»، «تحول اجتماعی» و «پیشرفت» استفاده شده، من با نظر به آنها به پرسش پاسخ می‌دهم:

در دین، پیش از عصر جدید، این مقوله‌ها مطرح نبودند. به کلی برای هیچ آیین و فکری در آن روزگار چنین مقوله‌هایی به شکل امروزی مطرح نبوده است اما دربارهی دگرگونی در گردش ایام، درکی وجود داشته است. روند زمان در آن درک، حالت دَوْرانی دارد، اگرچه از نگاه دینی جهان به سوی آخرت می‌رود.

در اروپا این نظر پیش گذاشته شد که مقوله‌ی «پیشرفت» در عصر جدید، فهم سکولار انتظار آینده‌ای است که در آن «مسیح» بازمی‌گردد. به درستی یا نادرستی آن کاری ندارم اما اندیشیدن دربارهی اصل بحث، مهم نیست: آیا میان مفهوم خطی پیش‌رونده‌ی زمان در عصر جدید با عاقبت‌باوری دینی ربطی وجود دارد؟

گمان می‌کنم این موضوع دربارهی مسلمانان، از زاویه‌ی پدیدارشناسی زمان پژوهیده نشده باشد؛ دست کم به صورتی مشخص و راه‌گشا. موضوع مهمی است: بررسی ادراک زمان در فرهنگ اسلامی و برای ما به صورت مشخص‌تر: فرهنگ اسلامی-مآب-ایرانی‌مآب. یک بخش بررسی باید بر دیدگاه‌های کانونی دینی متمرکز باشد. در آنها گاهی انتظار روز «واقعۀ» بر درک زمان سنگینی می‌کند؛ مثلاً در برخی آیات قرآن (عمدتاً در سوره‌های موسوم به «مکی»). مسیحیت به روایت پاولوس نیز چنین است. این به قول هایدگر، «در زمان زیستن» است. زمان درآمیخته با انتظار است، انتظار واقعۀ ای دگرگون‌کننده؛ چیزی که در زمان با درک یونانی وجود ندارد. زمان یونانی حضور است و آینده چیزی است که هنوز حاضر نیست و به این اعتبار، نامعین است. دین منتظر، معطوف به واقعۀ در آینده‌ای است که مشخص/نامشخص است. واقعۀ وقوع می‌یابد. این امری معین و مقدر است اما نمی‌دانیم کی و چگونه. مؤمن نگران است. نگران در لغت

یعنی نگرنده، نگرنده به آینده. نگرانی، موضوع روش را پیش می‌گذارد، یعنی موضوع چگونه زیستن رو به واقعه را. یک پاسخ، دل‌کندن از دنیا است چون واقعه به‌هم‌زننده است. از این نظر، مؤمن می‌گوید: پس دل برکنیم از دنیا تا با به‌هم‌خوردن سامان آن، ما خود تباہ نشویم. این درک از «طریقت» (روش) بعداً رنگ می‌بازد و جای خود را به زیستن در حضور به‌جای زیستن در انتظار می‌دهد. از زیستن در حضور، شریعت برمی‌خیزد که کارش کارگزاری امور دنیوی طبق دستورهای شرع است. دیگر انتظار ریاضت‌کشانه مطرح نیست؛ به‌جای آن، تنعم مشروع مطرح است. در اسلام، با امویان دوره‌ی جنبشی دین به پایان می‌رسد. دوره‌ی جنبشی، دوره‌ی آغازینی است که چَندوچونش ناروشن است و دربارهی راست‌بودن آنچه نقل شده و در سنت اسلامی پذیرفته، شک جدی وجود دارد. با پایان یافتن دوره‌ی جنبشی، شرع برقرار می‌شود. از این پس، دیگر قرار نیست قدرت مستقرشده به واقعه برخورد، بلکه باید حضور دائم داشته باشد. شریعت، تبیین عبادی-حقوقی این حضور دائم است. اما از واقعه‌گرایی نخستینی که به حال‌وهوای یک فرقه‌ی مسیح‌باور (Messianist) می‌ماند، آثاری باقی مانده است: هم به‌صورتی که از دید شریعت، بددینی و الحاد است و هم به‌صورت مهدی‌باوری شیعی. شیعه‌گری هم قرار می‌یابد و شیعه‌ی شریعت‌مدار، ترکیبی از غیاب و حضور می‌سازد: مهدی غایب است اما حاضر است در جزیره‌ی خضرا یا در سرزمین عرفات یا در جاهایی چون جمکران. در باور سُنّیان، حس واقعه درمجموع می‌میرد چون دینشان ضمیمه‌ی قدرت مستقر است، یعنی «قرار» دارد. شیعه‌ی جعفری هم سرانجام شیعه‌ی مستقر می‌شود. هر دو شاخه در شکل استاندارد تاریخی خودشان دین‌های بوروکراتیک هستند اما در آنها از دوره‌ی جنبشی آغازین،

دوره‌ی معطوف به واقع‌هی پایان‌بخش، خاطره‌ای باقی مانده است. گاهی این خاطره در دوره‌های بحرانی، بیدار می‌شود اما پس از قراریابی مجدد می‌میرد.

می‌رسیم به عصر جدید که ادراک آن، از طریق کشف عقب‌ماندگی است. علاج عقب‌ماندگی پیشرفت است. اما وارد کردن مفهوم پیشرفت در سنت اسلامی مشکل است چون تحمیل یک ادراک زمانی بیگانه به آن است. البته در اینجا سنت اسلامی را به صورت انتزاعی و ناب در نظر می‌گیریم؛ وگرنه در جهان واقع، اسلامی بودن هم مثل هر چیز دیگر، خالص نیست و وجود واقعی آن، اسلامی‌مآبی است که همواره یک آمیزه است. اسلامی‌مآبی (درآمیختگی فرهنگی با اسلام که از دین چیزی می‌سازد متفاوت با ارتدکسی [سخت‌کیشی] اسلام تعلیمی) لزوماً با پیشرفت مشکلی حل‌نشده ندارد. اسلام عرفی می‌تواند عقلانیت عصر جدید را بپذیرد. درجه‌ی مشکلات آن، بسته به حد قدرت مؤسسه‌ی اسلام تعلیمی و کارگزاران آن است. پس باید در این بحث جای ویژه‌ای داد به اسلام تعلیمی؛ و صحبت ما هم بر سر ارتدکسی است.

عصر جدید و نوع زمانش آن - که «پیشرفت» پدیداری از آن است - نوعی زمان‌پریشی پدید می‌آورد؛ زمان‌پریشی در معنای پریشان‌شدن به صورت ناتوانی در تشخیص اینکه اکنون چه وقت است. از پنداشت‌های پایه‌ای اسلام تعلیمی این است که اسلام دین جامع و کامل است. «فداییان اسلام»، یک گروه بنیادگرای شیعی ایرانی، در صدر مطبوعاتش این حدیث را می‌آورد که «الاسلام یعلوا ولا یُعَلی علیه» که ترجمه‌ی آن به زبان پیشرفت این گونه می‌شود: اسلام پیشرفته است و هیچ آیینی پیشرفته‌تر از اسلام نیست. به این ترتیب، تکلیف پس‌ماندگی روشن می‌شود: کم‌داشت اسلام!

عقب مانده‌ایم چون به حد کافی مسلمان نبوده‌ایم! پس چاره، گزافه‌گرایی در مسلمانی است. این آن چیزی است که به بنیادگرایی شهرت یافته است. گزافه‌گرایی حرکتی را برمی‌انگیزد که عزیز العظمة، سیاست‌شناس و اسلام‌شناس سوری، به آن «اسلامی‌شدن اسلام» می‌گوید. در جریان تلاش برای از نو مسلمان کردن مسلمانان انواع و اقسام رجوع به «سنت» صورت می‌گیرد و شکل‌های مختلف مسلمانی بسط می‌یابد، ظهور می‌یابد و سرهم‌بندی می‌شود. اسلام خمینی با اسلام دیوبندی یا اخوان المسلمین فرق می‌کند اما اصل موضوع یکی است: می‌خواهند مسلمانان را از نو مسلمان کنند و چنین می‌پندارند که اگر به اندازه‌ی کافی مسلمان شوند، مسئله‌ی عقب‌ماندگی حل می‌شود.

اما در میان اسلام‌گرایان، همه فکر نمی‌کنند آنچه مسلمانان کم دارند، اسلام است و با اسلام بیشتر همه‌ی مشکلات حل می‌شود. آنان مسئله‌ی عقب‌ماندگی را تنها در قالب میزان تشرّع قرار نمی‌دهند و عمدتاً به اسباب قدرت فکر می‌کنند. این نحوه‌ی قالب‌بندی، در فکر اسلامی ریشه‌دار است: مفهوم قدرت در الهیات اسلامی بالاتر از مفهوم حقیقت قرار دارد؛ در روایت سنتی تاریخ گسترش اسلام، جهاد در جایی کانونی نشسته است و جهاد، جهد برای اقتدار است. افزون بر این، خاطره‌ای وجود دارد از گذشته که اسلام در آن بیرق جایگاه ابرقدرتی در جهان بوده است. در عصر جدید، دوره‌ی اقتدار با معیارهای پیشرفت، یعنی معیارهایی تمدنی، بازخوانی می‌شود. تمدن اسلامی کشف می‌شود و از پیشرفته‌بودن علم و فن و هنر در آن سخن می‌رود. احیاگری در شاخه‌ی متمرکز بر تمدن، به سمت احیای اقتدار می‌رود و برای آن، احیاگری دینی ناب را کافی نمی‌داند. مسلمان باید برای غلبه بر مشکل عقب‌ماندگی علم و فن جدید بیاموزد.

این جریان اقتدارگرا دست بالا را می‌گیرد و در نهایت، احیاگران متمرکز بر شریعت را به دنبال خود می‌کشد. برای راحتی کار، جریان اول را اقتدارگرایان شریعت‌مدار و جریان دوم را اقتدارگرایان تمدن‌مدار می‌نامیم، بدون اصراری ویژه بر درخوری بودن این اصطلاح‌ها.

اما پیش از آنکه بحث را پیش‌تر ببریم، نکته‌ای را تثبیت کنیم. این جریان‌ها سنت‌گرا هستند اما گرایش آنان به سنت پدیده‌ای جدید است. چنان‌که دیدیم، پدیده‌ی نوین پیشرفت، باعث شد که نگاه آنان به «پس» متوجه شود: پیشرفت را در نوعی پسرفت دیدند. به این می‌توانیم بگوییم دیالکتیک عصر جدید؛ هم تجدد را برمی‌انگیزد و هم سنت‌گرایی را. نکته، این جدید بودن سنت‌گرایی است. سنت‌گرایی‌ای که ما با آن رویارو هستیم، پدیده‌ای جدید است. درست است که یک بستر و مرجع آن زیست سنتی است اما کاملاً مانند پایبندی به سنت در زندگی عرفی اسلامی مآب نیست و چنان‌که در ایران امروز می‌بینیم، چه بسا در آن زندگی آشوب پدید آورده است.

برگردیم به موضوع اقتدارگرایان تمدن‌مدار. ناسیونالیسم، ایدئولوژی دوران، باد نیرومندی است بر بادبان کشتی این دسته. آنان را می‌توان «ناسیونالیست‌های اسلام‌گرا» نامید. اسلام‌گرایی در شاخه‌ی اصلی‌اش «ناسیونال‌اسلامیسم» است. ناسیونال‌اسلامیسم یا ناسیونالیسم اسلامی یک طیف است. در ایران طیف‌گونگی آن به صورت دیدن تفاوت‌ها در میزان تأکید بر اسلامی بودن یا ایرانی بودن طرح شده است.

ناسیونال‌اسلامیست‌ها با آنکه از «امت» دم می‌زنند، در ظرف مفهوم جدید «ملت» می‌اندیشند و در هر کشور مسلمانی که باشند، بر این گمان‌اند که قدرت‌گیری ملت خودی قدرت‌گیری اسلام و امت مسلمان است.

آنان طرفدار توسعه و سازندگی هستند اما به شیوه‌ی خودشان. در ایران سلطنت‌طلبان خود را با توسعه‌خواهی معرفی می‌کنند و گمان می‌کنند تنها پهلوی‌ها «سازنده» بوده‌اند. اما چنین پنداری ناشی از ندیدن امور واقع، ناتوانی از تحلیل گفتمان اسلام‌گرایان و برخاسته از مشکل مترادف گرفتن توسعه‌گرایی با غرب‌گرایی است. ناسیونال‌اسلامیسم‌گرایشی است در درون بورژوازی کشورهای مسلمان و ما تا خصلت طبقاتی آن را نشناسیم، همواره در معرض این خطر هستیم که جریان اسلامی را به مُشتی آخوند مرتجع عقب‌مانده‌ی بی‌شعور و عوام‌پیرو آنها فروکاهیم. توجه کنیم به اینکه با روی کارآمدن جمهوری اسلامی فصل تازه‌ای از توسعه در ایران آغاز شده است. اشکال رژیم در نداشتن برنامه‌ی توسعه نیست، در محتوای آن برنامه است. بحرانی که اینک رژیم با آن مواجه است، نه ناشی از نداشتن برنامه‌ی توسعه، بلکه درست به دلیل برنامه‌ای است که برای «سازندگی» پیش گرفته است. و این نکته‌ای است تکراری: رژیم ولایی را تنها آخوندها بنا نهادند. یک رکن مهم آن مهندسان مسلمان بودند. آنان بودند که دستگاه امنیتی و نظامی ولایی را شکل دادند و برنامه‌ی توسعه در دوره‌ی ولایی را طرح کردند و پیش بردند. عزم و اراده‌ی آنان هیچ دست‌کمی از مهندسان دوره‌ی پیشین ندارد.

بحث توسعه در چهارچوب بحث اسلام‌گرایی و آینده‌ی آن، بحثی اساسی است. رشد کشورهای حاشیه‌ی خلیج فارس، برنامه‌ی رشد عربستان سعودی با رهبری محمد بن‌سلمان و الگوی رشد حزب «عدالت و توسعه»‌ی ترکیه، جهان اسلام را در موقعیتی جدید قرار داده است. اکنون اسلامی وجود دارد که موضوع رشد و توسعه را برای خود «حل» کرده است و چنین اسلامی تفاوت دارد با آن اسلامی که تازه دارد استخاره می‌کند

که چه باید کرد. در دنیای اسلام، هم‌اکنون یک جهان اول وجود دارد و یک جهان سوم. ایران میان این دو تاست. جریان‌های اسلامی هم متأثر از این تحول هستند.

حمید عنایت سال‌ها پیش گفته بود که در میان جریان‌های فکری و سیاسی در خاورمیانه سه عنصر یا گرایش را می‌توان تشخیص داد: اسلام، ناسیونالیسم و گونه‌ای سوسیالیسم. اینها با هم ترکیب می‌شوند و هر بار چیز تازه‌ای به بار می‌آورند. در ناصریسم، ناسیونالیسم پرچم‌دار بود؛ در حرکت بعثی افزون بر ناسیونالیسم، بر سوسیالیسم دولت‌مدار تأکید می‌شد. اسلام هم کمابیش حضور داشت اما اینها که از عمل به وعده‌هایشان واماندند، گرایش دینی به صورت اسلامیسم دست بالا را گرفت. گمان نمی‌رود بازی آسیاب به نوبت تکرار شود. جهان عوض شده است، بخش اسلامی آن نیز. پیش‌رفتن بیشتر تقسیم طبقاتی جامعه‌های اسلامی و تغییر نقش و برنامه‌ی دولت‌ها، برای بعثی‌گری یا عدالت‌گرایی شیعی در قالب حکومتی (در ایران) جایی نمی‌گذارد. چپ هم از دیدگاه‌های دولت‌محور فاصله گرفته و در آن گرایش به حل مسئله‌ی طبقاتی با مبارزه‌ی طبقاتی تقویت شده است.

اکنون در مجموعه‌ای از کشورها که شامل ایران هم می‌شود، مبارزه در درون فضایی صورت می‌گیرد که متأثر از برنامه‌ی جاری توسعه است. این مبارزه‌ی اجتماعی است که با مبارزه در جامعه‌های توسعه‌نیافته یا جامعه‌هایی که دوره‌ی نخستین توسعه را تجربه کرده‌اند، بحران‌زده شده‌اند و اکنون وارد دوره‌ی دیگری شده‌اند، متفاوت است. تفاوتشان هم این است که درگیری با هویت‌های طبقاتی جافتاده‌تر و خودآگاهی طبقات در هر دو سو پیش می‌رود، در سوی فرادستان و در سوی فرودستان.

درباره‌ی ایران هنوز مشخص نیست که میزان نفوذ و نقش یک اسلام منتقد

متمایل به محرومان در این دوره‌ی تازه‌ی مبارزه بر سر عدالت و آزادی چه خواهد بود. سنت مجاهدین خلق، گروهی که در ابتدا چپ‌گرا بود، کور شده و به بن‌بست برخورد کرده است. دیالکتیک علی شریعتی درباره‌ی جنبش-نهاد، یعنی تأکید بر جنبش و انتقاد از آنچه مستقر و نهادینه است و از این طریق توسل به سنت مهدی‌گری شیعی، برای آنکه در وضعیت جدید سبب پیدایش خط تازه‌ای گردد، کافی نیست؛ حداقل در شکل پیشین و در قالب کلام مفسران کنونی‌اش. جریانی هم وجود دارد به نام روشن‌فکری دینی که با سمت‌گیری‌اش به سوی دیانت نوی شیک و آرامش‌بخش شاید تنها بر جریان اصلاح‌طلبی تأثیر بگذارد و تاکنون به جنبش‌های بدیل‌گرایی‌اش نشان نداده است.

شما ضمن توضیح مبانی دیدگاه‌های انواع اسلام‌های کنونی، بر موضوع نگاه و نسبت این اسلام‌ها به سنت و همچنین موضوع «قدرت» تأکید کردید. اجازه بدهید سؤال بعدی را نه درباره‌ی حاکمان یا روشن‌فکران بلکه درباره‌ی اکثریت کنونی جمعیت کشور که جوانان هستند بپرسم. شاید سؤال بیشتر جامعه‌شناختی باشد تا معرفت‌شناختی. سؤال این است که جایگاه مذهب در ایران کنونی، به‌خصوص در میان نسل جوان که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، در مقایسه با مثلاً پنجاه سال پیش، در حوزه‌های مختلف چه تغییراتی کرده است؟ آینده‌ی اسلام در ایران تا چه حد به آینده‌ی جمهوری اسلامی پیوند خورده است؟

بحث مربوط به وضعیت کنونی و آینده‌ی دین بحث جدیدی نیست اما عجیب است که معمولاً بی‌توجه به سابقه‌ی موضوع پیش برده می‌شود.

از سوی دیگر، این بحث منحصر به ایران نمی‌شود. در همه‌جا موضوع ارزیابی از میزان نفوذ دین و گرایش منحنی شمار دین‌داران از موضوع‌های ثابت بحث و تحقیق است. گاه بحث داغ می‌شود، گاه آرام. در ایران هم در سال‌های اخیر گرم شده است و روشن است که وجود یک حکومت دینی وضعیت ایران را ویژه می‌کند.

ابتدا یک نکته‌ی کلی و به‌پندار من راهنما: دین می‌ماند، چه بخواهیم چه نخواهیم. تا زمانی که انسان از انسان بترسد؛ تا زمانی که نیازهای اساسی زیستی و روانی انسان‌ها برآورده نشوند؛ تا زمانی که در جهانی، به‌قول کارل مارکس، «بی‌روح» احساس ترس و بی‌پناهی و سرگستگی کنیم؛ تا زمانی که کمک بخواهیم و به ما کمک نکنند؛ تا زمانی که بر ما ستم رَوَد و فریاد دادخواهی ما به جایی نرسد.

در دوره‌ی مدرن همواره پیش‌بینی شده که دین از میان می‌رود. نیچه می‌گفت خدا مرده است اما دیدیم که از نو آفریده شد؛ به شکل‌های مختلفی احیا شد؛ اختراع شد؛ از مصالح کهنه‌ی جمع‌آوری‌شده از اینجا و آنجا بازسازی شد. ماکس وبر گمان می‌کرد جهان جادوزدایی شده اما سربرآوردن جادو و اسطوره را به شکل‌های مختلفی دیدیم و می‌بینیم. خطر شکل‌های جدید درآمیختگی قدرت سیاسی با اسطوره را ارنست کاسیرر دیده بود. به نظر می‌رسد دین‌های بزرگ، به‌ویژه دین‌های توحیدی، تا حدی از جادو فاصله گرفته باشند اما تا وضعیت بحرانی می‌شود، گرایشی به جادوگری در آنها پدید می‌آید. روان‌ها هم هنوز مستعد جن‌زدگی هستند.

من گمان نمی‌کنم جادو از ذهن‌های ما رخت بر بسته باشد و اکنون در سیاست‌ورزی و طرح سامان مطلوب سیاسی، از اسطوره دست شسته باشیم. یک شاخص، کیش ولایت است در شکل‌های مختلف آن:

ولایت‌فقیه، ولایت سلطان، ولایت رهبر با گزوفّر. تا زمانی که میان شکل‌های مختلف ولایت این سو و آن سو می‌شویم، هنوز داریم راه را باز می‌کنیم برای آنکه جادو در پهنه‌ی قدرت سیاسی حضور داشته باشد. شاخص فکر سیاسی جادوزدایی شده، ولایت‌ستیزی و نقد بارکردن اسطوره بر مفهومی‌های سیاسی و آمیختن این دو به همدیگر است؛ مفهومی‌هایی مانند دولت، ملت، قوم، نژاد و هویت. در بیان مثبت، هرچه تأکید بر حرکت‌های خودبنیاد اجتماعی، آزادی اندیشه، آزادی بیان و آزادی تشکل بیشتر شود، از جادوگری سیاسی بیشتر فاصله می‌گیریم.

درباره‌ی دین‌گرایی چه بسا به شبکه‌های اجتماعی استناد می‌شود. اما با دیدی که تبیین شد، وقتی شبکه‌های اجتماعی را بررسی کنیم، چندان نباید ذوق‌زده شویم و به این خیال بگرویم که مردم دارند سکولار می‌شوند. فاصله‌گیری از دین دولتی و حتی انزجار از کلیت اسلام چشم‌گیر است اما از طرف دیگر، انواع واقسام ولایت‌پذیری‌ها و اسطوره‌ای اندیشی‌ها و اسطوره‌پرستی‌های دیگر جلب‌توجه می‌کنند. ولایت‌پذیری در هرجایی علامت استیصال است. بی‌چاره که باشیم سرسپرده می‌شویم.

این را هم بیفزایم که تقسیم اسطوره‌ها به خیر و شر و کم‌خطر و پرخطر اصل مسئله را حل نمی‌کند، آن‌هم با نظر به این تجربه‌ی تاریخی که اسطوره‌ها همدیگر را فرامی‌خوانند و میدان‌دادن به یک جادو، محتمل است که جادوگری را به قاعده تبدیل کند.

پرسیدید که جایگاه مذهب در ایران کنونی دچار چه تغییراتی نسبت به مثلاً پنجاه سال پیش شده است. بگوییم صد سال. تصور می‌کنم گرایش به دین در این قرن، به شکل منحنی سینوسی بوده است. ابتدا رهایی چشم‌گیر بود، از دهه‌ی ۱۳۲۰ برعکس شد. در دهه‌ی ۱۳۳۰ گرایش به دیدگاه‌های سکولار

چشمگیرتر شد اما در اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰ روندی معکوس را می‌بینیم که دیرپا نیست. در اواخر این دهه و در آغاز دهه‌ی ۱۳۵۰ مذهب جدی به نظر نمی‌رسد اما اندکی بعد، وضع عوض می‌شود. اینها برداشت من است و اصرار ندارم که درست دیده‌ام. پژوهش کمی جدی‌ای در این باب نداریم. تنها امکانی که داریم «تحلیل گفتمان» (discourse analysis) است. بر این روال، باید آثار ضبط‌شده را بررسی کنیم و گرایش‌ها را بسنجیم.

همین امروز هم مجموعه‌ای از پژوهش‌های آماری جدی در اختیار نداریم و اگر هم داشته باشیم، از بررسی‌های کیفی بی‌نیاز نیستیم. بسیار مهم است که برای بررسی‌های خود شاخص‌هایمان را مشخص کنیم. به نظر می‌رسد شاخص میزان دین‌باوری یا دین‌گریزی، برخی گفته‌های مستقیم یا رفتارها درباره‌ی دین باشد. با چنین تصویری، علاقه‌ی ویژه‌ای به شبکه‌های اجتماعی وجود دارد. من با این علاقه همراهی نمی‌کنم، ضمن اینکه به آنچه در اینترنت می‌گذارد، بی‌توجه نیستم و فضای آنجا را در نظر می‌گیرم. من ضمن نگرانی از جادوزدگی، سکولارشدن جامعه‌ی ایران را در مجموع چشمگیر و با معیارهای خودم مثبت و خوشحال‌کننده می‌دانم. اما معیار من میزان پرخاش به دین و زعمای مؤسسه‌ی دین و خبرها درباره‌ی اعمال منافی دین‌داری نیست. مبنای فکرم تحلیل گفتمان رسانه‌ها، خواننده‌ها و شنیده‌ها، دقت بر گفتار روزمره و نظایر اینهاست. جای آن نیست که جزئیات را شرح دهم؛ به یک نکته بسنده می‌کنم: نکته‌ای در پیوند با مفهوم «قانون». در برابر دین، الحاد و به زیان مدرن «آتئیسم»، قرار نمی‌گیرد؛ آنچه در برابر آن می‌نشیند یک کلمه است: قانون! قانون، سکولارترین و ولایت‌ستیزترین مفهومی است که ما در عصر جدید خود با آن آشنا شده‌ایم. من روزنامه‌های دوره‌ی پایانی حکومت پهلوی و روزنامه‌های

دوره‌های مختلف پس از انقلاب را با هم به‌شيوه‌ی «تحلیل گفتمان» مقایسه کرده‌ام. به‌نظر من در این بررسی، موضوع چشمگیر، مفهوم قانون است. در روزنامه‌های مثلاً دهه‌ی ۱۳۴۰ به‌ندرت به کلمه‌ی قانون برمی‌خوریم اما در روزنامه‌های پنجاه سال بعد، همواره این کلمه به چشممان می‌خورد. ممکن است گفته شود که منظور از قانون در این دوره، قانون مجلس آخوندی است. تا حدی درست است اما اصل، چیزی ورای این حد است. قانون به‌عنوان مفهومی هنجارین (normative) وارد زندگی ما شده است و در این معنا، بر قانون وضع شده به‌عنوان چیزی ناقص یا غیرقانونی نظارت می‌کند. اطلاق «خلاف قانون» به کردار و گفتار کارگزاران حکومت، نوعی توصیف و ارزیابی است که چند دهه‌ی پیش به‌میزان کنونی رواج نداشت. همه‌ی اینها نشان می‌دهد که رابطه‌های میان شهروندان، قالبی حقوقی یافته است. قانون، در ورای حدی که آن را مهار می‌کنند و محتوای خود را در قالب آن می‌گنجانند، به‌صورت مفهومی «سازنده» (به‌قول راینهارت کوزلک) درمی‌آید؛ یعنی نه فقط ساخته می‌شود، بلکه به‌نوبه‌ی خود می‌سازد و تغییر می‌دهد. این چنین است که همه از حاکمیت قانون سخن می‌گویند؛ چه کارگزاران و طرف‌داران استبداد حاکم، چه طرف‌داران نظام سلطنتی. در اینجا تنها نباید فریب و تبلیغ دید؛ اصل در اینجا نه نیرنگ اینان بلکه آن چیزی است که هگل «نیرنگ عقل» می‌نامدش که در بحث ماجلوه‌گری قدرت یک مفهوم دوران‌ساز است.

فرمالیسم قانون، چه در حیطه‌ی طبیعت و چه در جامعه، دست دخالت امر ورای قانون را می‌بندد؛ امری که می‌خواهد قالب‌ها را بشکند و خود را مستثنا کند. در عرصه‌ی جامعه، فرمالیسم بورژوایی است چون برابری انسان‌های نابرابر از نظر پایگاه اجتماعی، در برابر قانون یکسان است اما در

اینجا برای ما بورژوا بودن آن، در معنای «مدنی» بودن مطرح است. این، علامت استوارگشتن جامعه‌ی مدرن مدنی به‌عنوان پایه‌ی سکولاریزاسیون سیاسی است.

این نکته‌ها در پیوند هستند با آنچه در پاسخ به پرسش نخست شما گفته شد. وضعیت عوض شده و چنان نخواهد بود که اگر «شاه» برگردد، ایران سال ۱۳۵۷ را باز خواهد یافت. ایران ۱۳۵۷ و سال‌هایی پیش از آن هم جزو وضعیت جدید هستند. برای نظر و عمل سیاسی، مهم درک آن چیزی است که پیش آمده و آن چیزی که پیش آمده، به‌هیچ‌روی محدود به حادثه‌ی حکومت آخوندی نمی‌شود. اتفاقی در عمق جامعه و در لایه‌هایی از فرهنگ رخ داده که زمینه‌ی رخدادها را می‌سازد، بی‌آنکه به‌صورت بی‌میانجی و خطی نمود داشته باشد.

جامعه‌ی ایران حکومت‌ناپذیر است. بیانی ساده‌تر: بر آن نمی‌توان حکومت کرد! این جامعه آتش‌فشان است. ابله است دولت‌مردی که تصور کند مشکل تنها به رونق اقتصادی برمی‌گردد و اگر این مشکل را حل کند، مردم سواری خواهند داد. «بدتر» خواهد شد!

از جوانان پرسیدید. آنان نیروی اصلی سرکشی هستند. ولایت‌ستیز شده‌اند. گاهی از گرایش آنان به «راست» و «سلطنت» سخن می‌رود. هیچ جای نگرانی نیست: بیچاره آن شاهی که چنین «رعایا» بی نصیبش شود! دوباره باید چمدان‌هایش را ببندد.

جامعه‌ی ایران حکومت‌ناپذیر اما قانون‌پذیر است. به‌نظر پارادوکس می‌آید. از بحث درباره‌ی آن بگذاریم و بگوییم پارادوکس هم که باشد، جلوه‌ای از راز جامعه‌ی ایران است.

پرسیدید که آینده‌ی اسلام در ایران تا چه حد به آینده‌ی جمهوری اسلامی

پیوند خورده است. بیشتر به نظر من آن جریان عمقی مطرح است. آینده‌ی دین بسته به آن است که این جریان تا چه حد توانمند باشد و عمق سطح را متعین کند. می‌توانیم مطمئن باشیم که زمان زیادی از عمر ولایت فقیه باقی نمانده اما هنوز معلوم نیست که پس از آن، حاکمیتی سکولار داشته باشیم. اما درباره‌ی آینده‌ی اسلام: من مطلقاً باور ندارم به اینکه با تمام شدن کار جمهوری اسلامی کار اسلام هم در این مملکت تمام خواهد شد. به گمانم کسانی که چنین می‌اندیشند نه دین را به طور کلی می‌شناسند و نه تاریخ اسلام را. تنها به ذکر این نکته بسنده کنم: تاریخ اسلام تاریخ بازی در نقش‌های مختلف است. اسلام خلیفه و سلطان را داریم و اسلام شوریدگان بر آنان را، اسلام حوزوی را داریم و اسلام کوچه‌ی زندان را، اسلام مرکز را داریم و اسلام حاشیه را. مطمئن باشید کار حکومت آخوندی هم که به سر آید، بخشی از مدعیان بعدی گروهی از مؤمنان خواهند بود که از یک اسلام بدیل حرف می‌زنند. به طور کلی هم می‌توانیم بگوییم که سلطه‌ی فرادستان به لحاظ طبقاتی هم به دین نیاز خواهد داشت. اما با این وصف، آیا نظامی سکولار خواهیم داشت؟ پاسخ به این پرسش، در درجه‌ی اول بسته به آن است که در «سکولار» چه باری بگنجانیم.

بازگردیم به این پرسش که دین در ایران چه آینده‌ای دارد. در همین رابطه: سکولار شدن نظام آتی چقدر زمینه‌ی مناسب دارد؟ ایدئال از نظر شما درباره‌ی جایگاه دین چیست؟

از بخش آخر شروع کنم. ایدئال من آن است که جهانی گرم، هم‌بسته و دور از خشونت و بهره‌کشی، و محیط زیستی بسامان داشته باشیم؛ در این

صورت، نهاد دین بخش اساسی زمینه‌ی وجود و فعالیت خود را از دست خواهد داد. اما حتماً گسان بسیاری خواهند بود که به یک ماوراءالطبیعه و نوعی معنای متعالی باور داشته باشند. تا زمانی که آن ماوراءالطبیعه به قدرتی تبدیل نشود که حکم به برقراری تبعیض دهد و رهگشای آدم‌کشی باشد، هیچ اشکالی ندارد. اسطوره در عرصه‌ی قدرت سیاسی، از جمله در شکل آشکارا دینی‌اش، بسیار خطرناک است اما در هنر می‌تواند خیلی هم جذاب باشد. شاید زمانی دین هنری هم داشته باشیم. جلوه‌هایی از آن را در دیانت‌هایی که «دیزاین» می‌شوند، می‌بینیم.

اما درباره‌ی مسئله‌ی سکولارشدن و آینده‌ی دین در دنیای سکولار ایرانی. به‌لحاظ فرهنگ‌نامه‌ای، صفت سکولار سه معنای اصلی دارد:

۱. عصری را توصیف می‌کند که در آن منطق رایج توضیح جهان، به‌شکلی درونمان است؛

۲. عصری را توصیف می‌کند که در آن ایمان دینی به‌شکل سنتی آن سستی می‌گیرد؛

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

تحول‌هایی که با معنای یکم و دوم مشخص می‌شوند، زمینه‌ساز تحول سوم هستند؛ ضمن اینکه در این مورد باید موضوع جدایی نهادها و نقش‌ها را به‌طور مشخص در نظر گرفت. توجه به این نکته هم مهم است که ۱ و ۲ بی‌میانجی به ۳ راه نمی‌برند. قالب به‌اصطلاح کلاسیک، گذار از استبداد فئودالی به دولت بورژوازی است که خودش مبتنی بر تغییر صورت‌بندی اجتماعی-اقتصادی است.

مسئله‌ای را به‌عنوان مسئله‌ی سامان سیاسی سکولار، به‌صورت چگونگی

شکل‌گیری آن سامان در جایی که زمینه‌ی تحول فراهم است، تعریف کنیم. به قالب عمومی حل مسئله اشاره شد اما ظاهراً مسئله در ایران به صورتی درآمده که نظیر آن دیده نشده است. ویژگی آن در رخداد تشکیل نظام ولایت فقیه و تداوم آن جلوه‌گر می‌شود. پرسش بنیادی این است که چرا چنین چیزی رخ داد. به ۱ و ۲ بنگریم. یک نظر می‌تواند این باشد که عصر جدید ایرانی به اندازه‌ی کافی جامعه را سکولار نکرد و باعث نشد دین سنتی در آن سستی گیرد. این سخن به‌طور نسبی درست است. اما جامعه‌هایی بوده‌اند در تراز ایران که نظام سکولار یافته‌اند و آن نظام پابرجا مانده است. از طرف دیگر، ایران بیش از نیم‌قرن نوعی دولت بر فراز خود داشت که از آخوندها فرمان نمی‌گرفت، آنان را محدود کرده بود، در عین اینکه به حوزویان امتیازهایی می‌داد و تجددش با محافظه‌کاری امن‌کننده‌ی ساحت دین و تقویت‌کننده‌ی ایدئولوژی دینی در برابر جریان‌های فکری و سیاسی بدیل همراه بود. باستان‌گرایی آن، کیش تقدیس شاه بود و از این نظر مستقیماً با اسلام شیعی تقابل نداشت که زعیمانش دیرزمانی در کنار تخت سلطنت نشسته بودند. در محافظه‌کاری سیاسی ایرانی، دین و دولت از هم جدا نیستند. هنوز معلوم نیست که شاخه‌ی بانفوذی در آن شکل بگیرد که تنها بر ولایت سلطانی اتکا داشته باشد. این موضوع مرتبط با مسئله‌ی اساسی «مشروعیت» و «قانون» است که بعداً به آن می‌پردازیم.

باری، زیر معنای سوم صفت سکولار چنین آمد: صفت سکولار دولتی را توصیف می‌کند که بر زمینه‌ی تفکیک نهادها و نقش‌ها در عصر جدید، از نهاد دین منفک شده است. شاید اشکال کار ما به این نکته‌ی تفکیک نهادها و نقش‌ها برگردد. در ایران تحولی ساختاری انجام شده بود. سرمایه‌داری پیش می‌رفت، شهرنشینی گسترش می‌یافت و همراه با آن حاشیه‌نشینی.

در روستا شیوه‌ی تولید روستایی غالب شده بود؛ شیوه‌ای که در آن، روابط از نوع کالایی-پولی شده بود. جدایی سیستمی در حال پیشروی بود اما دولت می‌خواست نقش آبرسیستمی خود را حفظ کند، در حالی که به‌ویژه زیرسیستم‌های اقتصاد و حقوق، پویش خود را یافته بودند. درست در حالی که کارکرد دولت می‌بایست با نظر به پیشرفت جدایی سیستمی اصلاح می‌شد، شاه به دولت فراگیر (the total state) گرایش یافت و به این خاطر فرمان به تشکیل حزب فراگیر رستاخیز داد. دولت شاه درست برخلاف گرایش سیستمی و فرهنگی موجود عمل کرد و از جامعه بیگانه‌تر شد. بحران درگرفت. نیروهایی که بتوانند ساختار دولت را به هم زنند و آن را با تحول در ساختار اجتماعی متناسب کنند، ضعیف‌تر از نیروهایی بودند که ذهنیت پیروی از ولایت فراگیر را داشتند. این بار در یک شکل مذهبی بارز. انقلاب، دوتایی بود: بُنی سنت‌گرا داشت و بُنی تجدیدگرا. اما تعادل نیروها، در ترکیبی از اتفاق و زمینه‌ی مساعد، و جفت‌شدن ندانم‌کاری اردوی شاه و بدانم‌کاری اردوی خمینی، منجر به رهبری سنت‌گرایان شد.

اگر دولت در ایران با جدایی سیستمی متناسب شده و سازوکاری دموکراتیک و حتی شبه‌دموکراتیک یافته بود، این احتمال به‌شدت پایین می‌آمد که یک دولت استبدادی دینی جای آن را بگیرد.

نتیجه اینکه ما در ایران با دگردیسی (metamorphosis) استبداد مواجه بوده‌ایم و این تحول، ۱۳۵۷ را ویژه می‌کند. اما در روند سکولاریزاسیون اروپا، با گذار از استبداد اشرافی-کلیسایی به استبداد دولت مطلقه مواجه می‌شویم. پس در ایران چرخ‌فلک برعکس چرخید: از استبداد دنیوی به استبداد دینی رسیدیم.

این نکته ما را به نخستین ویژگی بارز مسئله‌ی سامان سکولار در ایران

می‌رساند: سکولاریزاسیون سیاسی، چه به لحاظ منشأ حکومت دینی و چه به لحاظ کیفیت حال آن، یعنی چه به لحاظ پیشینه‌ی بی‌میانجی و چه به لحاظ وضعیت کنونی و چشم‌انداز آینده‌ی آن، با مسئله‌ی استبداد در ایران گره خورده است. آینده‌ی آن بسته به تعیین تکلیف با استبداد است. ویژگی اول با نظر به تداوم تاریخ و سنت در سطح دولت تعیین شد. اکنون می‌رسیم به ویژگی دوم که از تحلیل مشخص وضعیت برقرار حاصل می‌شود.

درباره‌ی حکومت ولایی در ایران، اگر تنها بگوییم مشخصه‌ی آن حضور شیخان در دایره‌ی قدرت و موقعیت کلیدی آنان است، کم گفته‌ایم. اطلاق حکومت آخوندی به این حکومت غلط نیست اما توصیف ناقصی است. این حکومت یک همتافته‌ی ایدئولوژیک-نظامی-اقتصادی است. آخوندهای ممتاز، یا در تلاش برای کسب امتیاز، در قالب خاصی قرار گرفته‌اند و در چهارچوب آن است که بر روی منبر جلوه‌گیری می‌کنند، فتوا می‌دهند، قضاوت می‌کنند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، ورد می‌خوانند و تکفیر می‌کنند. ساختار حکومت به صورت «مشتی آخوند + مجموعه‌ی خَدَم و حَسَم و محتسبان و شحنگان» نیست. اصلاً تعیین فرمول ترکیب آن به صورت جمع ساده و مکانیکی «آخوندها + بقیه» چستی آن را بازتاب نمی‌دهد.

همان‌گونه که تصور از نظام به شکل مکانیکی «آخوندها + بقیه» غلط است، خطا می‌کنیم اگر آن را به صورت‌هایی چون یک باند یا گروهی اشغالگر تصور کنیم. نباید گول چنین عنوان‌هایی را خورد که در جنگ تبلیغاتی به کار می‌روند. آنچه در ایران بر سر کار است، یک رژیم پویشالی نیست؛ بیش از چهار دهه است که دوام یافته، در حالی که همواره درگیر مشکل بوده است.

نکته‌ی اصلی این است که جمهوری اسلامی در جریان استقرار خودش، یک نظم تبعیضی برقرار کرد که آرایش تازه‌ی نظم طبقاتی پس از انقلاب در راستای آن پیش رفت. بلوک قدرت، در ترکیب ایدئولوژیک، امنیتی-نظامی و اقتصادی خود، مسلمانی را تعریف کرد و برنامه‌ی ولایی اسلامی کردن اسلام را که پیش‌تر از آن صحبت شد، پیش برد.

ما با یک نظام تبعیضی و استثماراری مواجه هستیم که ساختارهای طبقاتی و محروم‌کننده‌ی موجود را حفظ کرده، در آن دست‌کاری کرده، عنصرهایی را برداشته و عنصرهای تازه‌ای وارد کرده، پرچین‌هایی را عبورپذیر کرده و دیوارهای تازه‌ای کشیده، جایی را ویران کرده و جایی را ساخته و با سازندگی خود مناسبات بهره‌کشی را بازتولید کرده است. اما موضوع فقط به ورود عده‌ای آخوند به دستگاه قدرت و آغشته کردن فرمان‌های دولتی به دین محدود نمی‌شود. اگر به نظام مستقر از این زاویه بنگریم، و نه فقط از زاویه‌ی آخوندی‌بودن آن، ویژگی دوم بارز مسئله‌ی سامان سکولار در ایران پدیدار می‌شود.

اگر سکولارشدن نظام سیاسی را در تقابلی قطبی با وضع موجود ببینیم، باید در تعریف آن خصوصیت‌هایی بگنجانیم در تراز مقابله با اصل نظام امتیازوری در جامعه. بر این پایه، خواست سکولارشدن در شکل اساسی آن، به خواست‌های برابری و عدالت پیوند می‌خورد.

ویژگی یکم به آزادی مربوط می‌شد و اکنون اگر هر دو ویژگی را با هم در نظر بگیریم، می‌توانیم چنین برنهمیم: سکولارشدن نظام سیاسی در گرو تحقق خواسته‌های آزادی، برابری و عدالت است. بر این قرار، روا نیست که تصور جداشدن دین و دولت در ایران، تنها به تصور آن‌گونه از اجتماع کارگزاران دولت محدود باشد که در آن هیچ معممی دیده نشود.

البته در تصویری کلیشه‌ای می‌توان به دولت بی‌آخوند رسید، بدون آزادی و برابری و عدالت. سناریوهای مختلفی می‌توان متصور شد که مهم‌ترینشان این دو تا هستند: حمله‌ی خارجی و به‌دنبال آن، انتقال «چلیبی»‌های ایرانی به تهران و نشان دادن آنها به‌جای حاکمان فعلی؛ کودتای نظامی و سربرآوردن یک «رضاشاه» دوم. این‌گونه سناریوها ممکن است منجر به حذف ولایت فقیه شوند و به‌جای معمم، مکلاً (غیرمعمّم) بنشانند اما به نظامی بدیل راه نخواهند برد که در آن، به نهاد دین امتیازهای کلان ویژه‌ای داده نشود و از نظر تبعیض و خشونت ساختاری، بر پایه‌ی گسستی اساسی با حاکمیت فعلی باشد. نمونه‌های عراق و سودان و افغانستان را پیش رو داریم.

مسیر راه‌برنده به سکولاریزاسیون حقیقی مستلزم (۱) پایان دادن به استبداد و (۲) جنبش مردمی خواهان برابری و عدالت، تشکل گرد این خواسته‌ها و برپایی یک نظام دموکراتیک است. در برابر این ایده‌ی رهایی، ایده‌ی اصلی‌ای که قرار می‌گیرد، بر (۱) اقتدارگرایی و (۲) رفاه از طریق «توسعه» تکیه دارد. در دفاع از سناریوهای جان‌نشین‌سازی به شکل‌های ذکرشده، گرایش به اقتدارگرایی بارز است. می‌گویند ما آزادی اجتماعی می‌دهیم اما ابتدا به یک دست مقتدر نیاز داریم. و دربارهی برابری و عدالت می‌گویند سپردن کار به کاردان، احیای روابط گرم با غرب و یک برنامه‌ی قوی توسعه به همه‌ی خواسته‌ها پاسخ می‌دهد.

با این توضیح‌ها، به‌پندار من، به مسئله‌ی سامان سکولار در ایران در نهایت دو پاسخ داریم: (۱) پاسخ آزادی و عدالت و دموکراتیسم پیگیر؛ (۲) پاسخ آزادی فردی در چهارچوب یک نظام مقتدر توسعه‌گرا. پاسخ اول به‌دنبال گسست از هر دو رژیم پهلوی و ولایی است، پاسخ دوم می‌خواهد خط

پهلوی را دنبال کند. البته همه‌ی کسانی که به این پاسخ دوم گرایش دارند، سلطنت طلب نیستند. اکثر سلطنت طلب‌ها هم متأثر از تجربه‌ی انقلابی که علیه آن هستند، مشروطه‌خواه شده‌اند.

نقطه‌ی قوت پاسخ دوم «رنال‌پلیتیک» آن است، واقع‌گرایی‌اش و رجوع حسرت‌بارش به اموری واقع در دوره‌ی پهلوی برای اینکه همه‌چیز را آزموده و بی‌زحمت جلوه دهد، به شرط اینکه به‌زعم طرفداران این پاسخ ما از تخیل‌رهایی‌جو دربارهی راه‌حل‌های ریشه‌ای دست برداریم. به‌نظر من، این واقع‌گرایی جعلی است. واقعیت این است که طبقه‌ی حاکم فعلی بسی قوی‌تر، کارکشته‌تر، و خودآگاه‌تر از طبقه‌ی حاکم دوره‌ی پهلوی است. ممکن است به استحاله تن دهد و حتی خود به‌سوی آن پیش رود، یا ممکن است با تغییر دکوراسیون صحنه‌ی قدرت موافقت کند و حتی مشکلی نداشته باشد که کسانی از طرفداران پاسخ دوم جلوی صحنه بیایند، اما موضع خود را ترک نخواهد کرد و به رقیب نخواهد سپرد. رقیبی اگر باشد، از میان خودشان است و خودشان به آن سکولارشدنی تن نخواهند داد که ما آن را کف خواسته‌ی سکولاریزاسیون تلقی می‌کنیم. دربارهی قدرت‌های خارجی هم باید همواره بر این نکته تأکید کنیم که آنها رژیم‌ی سازگار می‌خواهند، نه رژیم‌ی سکولار و دموکراتیک، حتی در حدی معمولی.

پاسخ یکم در برابر پاسخ دوم آرمان‌گرایانه جلوه می‌کند اما وعده‌ی تهی نیست. می‌گوید همه‌چیز به ژرفش‌یابی مبارزه برای آزادی و عدالت بستگی دارد. و اتفاقاً آنچه نقد است این است: حرکت‌های عملاً موجود گروه‌های اجتماعی مختلف علیه تبعیض و استثمار.

طرفداران پاسخ دوم ممکن است از مخالفت به‌عنوان مخالفت دفاع کنند، اما با محتوای آنها تفاهم ندارند، به این دلیل که اگر خودشان سرکار بودند،

با توجه به سرمشقشان، یعنی حکومت پهلوی، رو در روی مبارزه‌ی جاری کنونی قرار می‌گرفتند.

اما نکته‌ی مرکزی در بحثی که پیش برده شد این است: سکولاریزاسیون حقیقی از مسیر مبارزه برای آزادی، برابری و عدالت می‌گذرد. اگر خواهان تحول ساختاری نباشیم، در بهترین حالت به نظامی خواهیم رسید که در آن آرایش چهره‌ها در صحنه‌ی قدرت عوض شود، ائتلافی طبقاتی شکل گیرد از امتیازوران فعلی و بخشی از مدعیان، و نهاد دین هم امتیازهای همیشگی خود را حفظ کند. محافظه‌کاری ایرانی به این ترتیب تنها از عارضه‌ی اسلامیستی خود رها می‌شود اما از اسلام و ولایت‌مداری دست نمی‌شوید؛ به آنها تنها جلوه‌ی تازه‌ای می‌دهد.

بازگردیم به پرسش شما پس از این مقدمه‌چینی طولانی. پرسیدید که سکولارشدن نظام آتی چقدر زمینه‌ی مناسب دارد. و پرسش دیگر که در این دور کاملاً مرتبط با این پرسش است: دین در ایران چه آینده‌ای دارد. سکولارشدن نظام آتی همان قدر زمینه دارد که مبارزه علیه تبعیض و برای آزادی و عدالت، ژرف و گسترده است. تمام مقدمه‌چینی در پاسخ به پرسش شما برای رسیدن به این نکته بود.

درباره‌ی آینده‌ی دین هم در نهایت پاسخ مشابهی می‌توان داد: بیشتر از دین فاصله می‌گیریم، دست کم در شکل دیانت سنتی؛ هرچقدر بیشتر آزادی خواه باشیم و کمتر به تبعیض‌های تجویزشده از سوی سنت دینی گردن بگذاریم و حساسیت بیشتری نسبت به خشونت داشته باشیم که دین محرک و مشوق شکل‌هایی از آن است.

این یک پاسخ کلی بود. اما به‌طور مشخص، پیش‌بینی من آینده‌ای است پر از درگیری. بخشی از این درگیری‌ها صورت دینی خواهد داشت، به زبان

دینی خواهد بود، میان دین‌داران خواهد بود و بر سر حکومت دینی و شکل تغییر آن. اکنون هنوز شاید به نیمه‌ی داستانی هم نرسیده باشیم که با انقلاب آغاز شد.

هرچقدر صف‌بندی‌ها بر سر موضوع‌های کلیدی آزادی، برابری و عدالت روشن‌تر باشند، با دردسر و سردرگمی کمتری از دل آشوب‌ها عبور خواهیم کرد.

شبکه‌ی بزرگ روحانیان که در همه‌ی زوایای سیاسی و اجتماعی به‌صورت غیررسمی و دولتی ریشه دوانده است، در آینده چه وضعی می‌یابد و مطلوب است که چه وضعی بیابد؟

سرنوشت اینان هم تابع روندی می‌شود که شرح آن گذشت. نهاد دین جایگاه و شأن خود را حفظ خواهد کرد و زعمای دین حساب پس نخواهند داد، اگر محور تحول‌ها در حیطه‌ی محافظه‌کاری ایرانی باشد که بینش و منشی است با مختصات اقتدارگرایی، ولایت‌مداری، پدرسالاری و آوازه‌گری روی مفهوم‌های کلان پوشاننده‌ی شکاف‌ها و تبعیض‌ها و خشونت‌ها.

من از اصطلاح «ایدئولوژی ایرانی» استفاده کرده‌ام در تلاشی برای تبیین جلوه‌ای از این محافظه‌کاری یا آلودگی به آن به‌دلیل ضعف اندیشه‌ی انتقادی. منظورم از آن، گرایش به تبیین مسائل با ایده‌هایی است که ساختار را نمی‌بینند. نقد ایدئولوژی یعنی رویکرد به ساختارها، دیدن دیوارهای تبعیض، دیدن روابط استثمار و مناسبات خشونت‌انگیز. با استفاده از این اصطلاح، پاسخ به پرسش شما این می‌شود: هرچه ایدئولوژی ایرانی قوی‌تر باشد و در برابر نقد ایدئولوژی و کلاً اندیشه‌ی انتقادی ضعیف‌تر

باشد، نهاد دین باز هم فرصت پیدا می‌کند که حساب پس ندهد و دربارهی تبهکاری‌هایش پاسخگو نباشد.

شبکه‌ی روحانیان در مجموع غرق در فساد است، همه لقمه به شبهه می‌خورند و در هم‌دستی‌شان با جنایت‌ها، برقراری تبعیض و کسب امتیاز برای خود، پستی اخلاقی‌شان را به نمایش گذاشته‌اند. حساسیتی به حق‌کشی، دروغ، تزویر و آدم‌کشی ندارند. پرمدها هستند و اشتهای سیری‌ناپذیری در کسب جاه و مال دارند. علمشان مکاسب است و کارشان کاسبی است. توضیح زیستشان در درجه‌ی اول مستلزم نگاه به آن از دید اقتصاد سیاسی است.

اصلاً سکولاریزاسیون مطلوب، آنی است که بخواهد دین را از سکه، در معنای دقیق اقتصادی آن، بیندازد. در توضیح این موضوع خوب است اندکی دربارهی اقتصاد سیاسی دین صحبت کنیم.

شاعری به نام خالد نقش‌بندی دو قرن پیش پرسیده بود: «این چه نام است کزو سکه دین یافت رواج؟» برای ما امروزه پیامدها و منطق رواج این سکه در ضرب جدیدش مهم است. ما برای تحلیل اسلام مشدّد ولایی، بیش از آنکه به مطالعه‌ی الهیات آن نیاز داشته باشیم، لازم است اقتصاد سیاسی آن را بررسییم.

اسلام در نظام ولایی به‌گونه‌ای چشمگیرتر از وضعیت عادی، نوعی «ارز» است که شیوه‌ی بهره‌وری و میزان برخورداری از آن، جایگاهی را در نظام امتیازوری تعیین می‌کند. به نظر می‌رسد که حوزه‌ی علمیه‌ی قم بانک مرکزی و ضراب‌خانه‌ی این ارز باشد. شاید در ابتدای کار نظام این نظر تا حدی درست بود اما اکنون چنین نیست. بورس قدرت شکل پیچیده‌ای یافته و در این بیش از چهار دهه، جایگاه‌ها در آن بسی تغییر کرده‌اند. اما

به هر حال، آیت‌الله‌ها هم دست دست‌گانه هستند. تصمیم‌های اصلی در کانون‌هایی گرفته می‌شود که کارشان حفظ منفعت کلیت ایدئولوژیک-نظامی-اقتصادی نظام است.

آن اسلامی در جمهوری اسلامی بیشتر می‌ارزد که از نظر تعهد به نظام، تأیید ایدئولوژیک و امنیتی شود. ارز تأییدشده‌ی دینی، به پول و همچنین امتیاز برای کسب پست و مقام، تبدیل‌شدنی است. نرخ برابری آن در بورس قدرت تعیین می‌شود و این، برخی حوزویان را فایده‌بر و برخی دیگر را گاهی متضرر می‌کند. جدال اصلاح‌طلب-اصول‌گرا ترجمه‌پذیر به نوسان انواع ارزش‌های دینی در این بورس است. با قدرت اقتصادی و اقتدار نظامی و امنیتی هم می‌توان ارز دینی ممتاز تهیه کرد و از آن برای طی مراحل بهره‌برد. خرج کردن ارز دینی مستلزم انباشت آن است. این کار نمی‌تواند به صورت نامحدود پیش رود. رقیبان هم فراوان هستند. و نکته‌ی مهم اینکه منبع برای تبدیل در عرصه‌ی پست و مقام و اقتصاد محدود است. پس باید منبع ایجاد کرد؛ با گسترش بوروکراسی و دستگاه امنیتی و نظامی، و با «سازندگی» اقتصادی - همه برای گسترش بازار تبدیل. اما امکان گسترش هم نامحدود نیست. در ضمن همواره بسی چیزها می‌توانند از کنترل خارج شوند. ضرب سکه کلاً بیش از میزان جذب آن در بازار است. تورم بروز می‌کند. سکه‌ی تقلبی هم در جریان است. روحانیان، هم در ضرب سکه‌ی دین دخالت دارند، هم در بخش امنیتی، هم در بخش اقتصادی. در تاریخ اسلام، هیچ‌گاه سرشان این‌گونه شلوغ نبوده است.

آنچه آمد، طرح نکته‌هایی درباره‌ی دستگاه حاکم از منظر اقتصاد سیاسی دین بود. هدف این بود که معلوم شود بلوک قدرت چه پیچیدگی‌هایی دارد، آن‌هم تنها با فرض کانونی بودن ارز دین در آن که تنها به صورتی شماتیک

چیزهایی را توضیح می‌دهد؛ اما نه همه‌ی چیزها را. نکته‌ی مهم این است که نقش‌یابی و پرارزشی سکه‌ی دین ماهیت سرمایه‌داری را عوض نمی‌کند اما بر سازوکارهای عملی تأثیر می‌گذارد.

اما اقتصاد سیاسی دین به آنچه اکنون گرد محور سکه‌ی ولایی دین می‌چرخد، محدود نمی‌شود. پایه‌ای دارد که جالب است زمانی آخوند مشهوری به نام شیخ مرتضی مطهری به آن اشاره کرده است: شیوه‌ی ارتزاق روحانیان. سکولارشدن حقیقی سامان سیاسی مستلزم ورود به عرصه‌ی اقتصاد سیاسی دین است که به‌طور مشخص دست‌گذاشتن روی شیوه‌ی ارتزاق آخوندی است. در چهارچوب یک طرح جامع ضدتبعیض، باید شیوه‌ی ارتزاق آنان از حیطه‌ی مستثنائشده از حسابرسی عمومی خارج شود. همه باید خرج و دخل‌هایشان را روکنند و مالیات بپردازند؛ موقوفه‌ها همه اموال عمومی هستند و به شهرداری‌ها تعلق دارند.

برای سکولارکردن دولت، بخش ساده‌ی کار خارج کردن آخوندها از دایره‌ی قدرت سیاسی است. گام مهم وقتی است که قانون‌گذارنده شود که کل تشکیلات دینی و کارکنانش در شمول حسابرسی و مالیات‌دهی قرار گیرند. قانون‌دیگری که نشان‌دهنده‌ی عیار سکولاریزاسیون خواهد بود، قانون حذف آموزش دینی از تعلیمات عمومی است. مجموعه‌ی قانون‌های تضمین‌کننده‌ی آزادی اندیشه و بیان و تشکل که شامل حق آزادبودن از مذهب یا گرویدن به هر مذهبی می‌شود و تبعیض بر پایه‌ی اعتقاد دینی و موضع نسبت به دین را منع می‌کند، سنگ بنای دیگر نظام سکولار است. مجموعه‌ی دیگری که شاخص یک مرحله‌ی مهم درگیری بر سر سکولارشدن حقیقی یا سکولارشدن ناقص خواهد بود، شامل قانون‌های مربوط به ازدواج، ارث و حقوق زنان می‌شود.

زمانی من استادی داشتم به نام عبدالجواد فلاطوری که هم در حوزه درس خوانده بود و مجتهد بود و هم در غرب دوره‌ی آموزش عالی را گذارنده بود. من در کلاس‌های فلسفه‌ی اسلامی او شرکت می‌کردم. یک بار از او شنیدم که گفت: آخرین مسئله‌ای که در جامعه‌های اسلامی حل خواهد شد، مسئله‌ی زن است. با دقت بر این سخن استاد و مطالعه‌ی بیشتر، بعداً به این نتیجه رسیدم که مسئله‌ی سکولاریسم در نهایت یعنی مسئله‌ی زن. فکر می‌کنم این تقریر روشن کند که سکولاریزاسیون مطلوب باید چه جهتی داشته باشد.

**برسیم به یک جمع‌بندی و نیز موضوعی که گفتید می‌خواهید درباره
«مشروعیت» بیان کنید.**

موضوع، موضوع legitimacy است که مشروعیت و قانونی‌بودن خوانده می‌شود. پرسش پیوسته به آن این است که نظام سیاسی، حقانیت خود را از کجا می‌گیرد. موضوع حقانیت، مبحث جامعی است که بحث رابطه‌ی دین و دولت هم در زیر آن می‌نشیند. در واقع، بحث اساسی این است؛ نه صرفاً بحث بودن یا نبودن آخوندها در قدرت. به این اعتبار، توضیحی مختصر در باب آن، یک نوع جمع‌بندی هم هست.

در زمان شاه، پوستری با تمثال او پخش می‌کردند که بالای آن آمده بود: «خدا، شاه، میهن». این بیان دقیقی بود از تصویری که از مشروعیت نظام داشتند. لازم است اجزای این فرمول مشروعیت را بررسی کنیم. خدا در معنای مشخص الله است، در تبیینی شیعی از آن؛ شاه ما را از طریق سلسله‌های شاهی به دوران باستان وصل می‌کند و حسن سَروری و قدرت و پایداری می‌دهد. میهن در چنبره‌ی این دو عنصر قرار می‌گیرد. تعلق به

آن یا به بیانی دیگر ادغام در آن، با یک عبودیت دوگانه همراه می‌شود: باید در برابر این دو سرور سر فرود آوری. مفهوم مشروعیت اکنون هم چندان عوض نشده؛ فقط به جای شاه، ولی فقیه نشسته است.

در بحثی که داشتیم، مسئله‌ی سامان سکولار را از دو نظر بررسی کردیم: استبداد و جایگاه و نقش کنونی دین. آشکار است که موضوع مرتبط است با مسئله‌ی عبودیت، مرتبط است با دو شأن مختلف رعیت و شهروند. با این توضیح، مسئله‌ی سامان سکولار، مسئله‌ی تعیین تکلیف با بندگی است.

ماکس وبر از سه گونه‌ی شکل برای مشروعیت/حقانیت سخن گفته است: مشروعیت سنتی، مشروعیت ناشی از فره‌مندی (کاریزما) و حقانیت قانونی-عقلانی. اگر در این چهارچوب بخواهیم مسئله‌ی مورد بحثمان را تبیین کنیم، می‌توانیم بگوییم مسئله‌ی سامان سکولار، مسئله‌ی گذر از حاکمیت مبتنی بر سنت (دین) و فره‌مندی (حاکم دارای اقتدار و کاریزما) و برپاکردن یک نظام قانونی-عقلانی است. این شروع دوره‌ی تازه است؛ دوره‌ی تازه به اعتبار اینکه حتی دو سلسله‌ی اخیر در ایران بر پایه‌ی سنت بوده‌اند، یکی سنت پادشاهی که دین را هم در کنار تخت نگه می‌دارد و دیگری سنت دینی که پادشاه را به شکل ولی فقیه درمی‌آورد. در عرصه‌ی حاکمیت، قانونی بودن و عقلانیت جمع‌شدنی با دیانت و سلطنت نیست. ممکن است گفته شود که مشروطه، جمع عقلانیت و سلطنت است. پاسخ این است که دیدیم که نبود و در ایران چنین تجمعی به دلیل سنت پادشاهی ممکن نیست. تاریخ پادشاهی، تاریخ جنایت و سفاهت است و هیچ تضمینی نیست که یک پادشاه دیگر از سنت بگسلد و از نقطه‌ی صفر آغاز کند. این راه فراموش نکنیم که سامانه‌ی پادشاهی در ایران یعنی شاه

+ دربار. دربار همواره حامل بدترین خصایصی بوده است که به مردم این سرزمین بتوان نسبت داد. در نظام عقلانی و قانونی آینده لازم است امکان شکل‌گیری یک دربار یا چیزی شبیه آن (دفتر مقام معظم و...) قاطعانه منتفی گردد.

«خدا، شاه، میهن». اگر خدا و سلطان (شاه یا ولی فقیه) از این سه‌گانه‌ی مشروعیت حذف شوند، تکلیف میهن چه می‌شود؟ پاسخ به این پرسش، ما را به موضوع هم‌پیوندی می‌رساند، به موضوع «integration» (هم‌آمیزی) که من به تفصیل آن را در نوشته‌هایی بررسی کرده‌ام.

مسئله‌ی پیوستگی و تعلق اگر در چهارچوب سنتی تابعیت حل شود، یعنی تابعیت از نظم در یک جامعه سر نهادن به یک نظام سروری باشد که مشروعیت خود را از دین و حاکمی با شأن ویژه به سبب تبار، اقتدار نظامی یا آیت‌الله‌بودن بگیرد، آنگاه از کشور تعریفی ناسیونالیستی به دست داده خواهد شد. ناسیونالیسم ایرانی، مثل اکثر شکل‌های دیگر ناسیونالیسم، به مذهب آغشته است؛ به شکل مستقیم یا به شکل تقدیس خون و خاک و برساختن یک تاریخ‌آکنده از اسطوره. مبنای مشروعیت هم‌بود دربار‌های ایران جدید، نه با نظر به هم‌سرنوشتی و درآمیختگی مردمان گوناگون آن در یک سرزمین تاریخی، بلکه با نظر به دو پایه‌ی پادشاهی و اتصال سلسله‌ها به عنوان حامل تاریخ و اسلام - مشخص‌تر شیعی‌گری - تقریر شده است. سکولاریزاسیون پیگیر، به عنوان دموکراتیزاسیون پیگیر، حذف این دو پایه است. مردم حامل تاریخ‌اند، نه شاهان و کاهنان و اسطوره‌هایشان. خودفرمانی مردمی میهن‌دوستی را از نوع تعریف کند و به جای ناسیونالیسم خاک و خون و قوم و زبان و دین، قانون‌مداری را می‌گذارد. میهن، سرزمین آزادی و عقلانیت می‌شود. این همانی است که در فکر دموکراتیک معاصر،

میهن دوستی قانونی، قانون محور/حق محور (/ Constitutional patriotism /) خوانده می شود که به لحاظ لغوی میهن دوستی ای است که اساسش دوست داشتن قانون اساسی تضمین کننده آزادی و عدالت در میهن است، دوست داشتن آن سرشت نامه ای که میهن را به راستی میهن می کند؛ جایی که در آن آدم کشی نمی کنند، شکنجه نمی کنند، تبعیض برقرار نمی کنند، انسان ها را وادار نمی کنند زادبوم خود را ترک کنند.

رسیدن به آرمان میهنی که به راستی میهن باشد، با اعلام برنامه و با یک ضرب میسر نمی شود. مانع، فقط رژیم حاکم نیست. دو باور مانع اساسی خودفرمانی مردمی قانون محور است: یکی این باور که بدون مذهب، نظم و اخلاق وجود ندارد و دیگر اینکه «ایران که شاه ندارد، حساب کتاب ندارد».

طول می کشد که همگان دریابیم و توافق کنیم که حساب کتاب باید دست خود مردم باشد و خود مردم حافظ نظم و اخلاق اند.

جای خوش بینی و امید وجود دارد اما تحول، مشکل و زمان بر است. نمونه های تاریخی هم این را می گویند.

پایان یک آغاز، آغاز یک پایان

بیژن عبدالکریمی
پژوهشگر فلسفه و استاد دانشگاه

چند نوع اسلام را در ایران و جهان اسلام معاصر می‌بینید؟ آیا در اسلام‌های مشاهده‌شده در ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، طالبان، القاعده، داعش و... رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان دید؟

اجازه دهید برای ورود به بحث، ابتدا به لحاظ فلسفی و متافیزیکی چشم‌اندازی را مطرح کرده، نقشه و طرحی کلی و تصویری سیاره‌ای از جهان کنونی ترسیم کنم تا چهارچوبی برای ادامه‌ی گفت‌وگو فراهم شود. ترسیم این چشم‌انداز و نقشه‌ی کلی از این جهت ضروری است که وضعیت ایران،

مستقل از جهان اسلام نبوده و وضعیت جهان اسلام، مستقل از وضعیت جهان کنونی نیست. به بیان ساده‌تر، در روزگاری زندگی می‌کنیم که با ظهور مدرنیته، روند تکوین «تاریخ واحد جهانی»، بسیار سرعت و شتاب گرفته است. یعنی دیگر مثل گذشته نیست که ما تاریخ‌های مستقل محلی و بومی داشته باشیم؛ فرضاً در یک گوشه‌ی جهان هندیان و تاریخ خاص آنان و در گوشه‌ی دیگر جهان اقوام چینی و ژاپنی و در دیگر نقاط جهان سیاه‌پوستان آفریقایی یا خاورمیانه‌ای‌ها و هریک را با تاریخ‌های محلی و خاص و با سرنوشت‌های تاریخی مستقل از یکدیگر داشته باشیم. گویی با ظهور مدرنیته تمام چشمه‌های تاریخ‌های بومی و محلی در رودخانه‌ی عظیم و واحدی به هم پیوسته‌اند و این روند در نیم قرن اخیر سرعت بیشتری به خود گرفته است.

بر اساس این مفروض که تاریخ و وضعیت فکری و فرهنگی ما مستقل از وضعیت جهانی نیست، امروز نه فقط جهان اسلام بلکه سراسر جهان با یک بحران متافیزیکی-فلسفی روبه‌روست. به بیان دیگر، بشر- به خصوص بشر غربی که هژمونی جهان کنونی را در اختیار دارد، با برخورداری از دو تجربه‌ی بزرگ تاریخی، یکی تجربه نظام‌های الهیاتی-مسیحی دوران قرون وسطا و دیگری تجربه‌ی عقلانیت علمی-تکنولوژیک جدید و وجودشناسی‌های حاصل از آن- امروز به دورانی رسیده که به هر دوی نظام‌های وجودشناختی و متافیزیکی پیشین بدبین گردیده است؛ چراکه از یک سو نظام‌های الهیاتی پیشین در دوران فئودالیسم به ظهور فلسفه‌های جزمی اسکولاستیک و به دنبال آن، وقوع فجایع بزرگی مثل جنگ‌های مذهبی، جنگ‌های صلیبی، تفتیش عقاید، استبداد دینی، قربانی کردن اندیشه، استبداد و خفقان،

آتش‌زدن دانشمندانی چون جوردانو برونو و محاکمه‌ی گالیله منتهی شد؛ و از سوی دیگر ظهور عقل‌روشنگری و عقلانیت علمی و تکنولوژیک جدید نیز که مدعی رهایی‌بخشی و آزادسازی آدمی از اسارت همه‌ی مرجعیت‌ها، ناپسامانی‌ها و خشونت‌ها بود، خود شدیداً محل شک و تردید قرار گرفته است چراکه عقلانیت علمی و تکنولوژیک جدید نیز روابط انسان و طبیعت را بر هم زد و بحران‌هایی چون ظهور جنگ‌های جهانی، انفجار بمب‌های هسته‌ای و احساس خطر مستمر از تکرار کاربرد سلاح‌های شیمیایی و اتمی، سوراخ‌شدن لایه‌ی اُزن، افزایش گازهای گلخانه‌ای، ظهور ماشین‌نیم، کالایی‌شدن انسان و زندگی و به‌خصوص بحران معنا، نیهیلیسم و فروپاشی بنیاد همه‌ی ارزش‌ها باعث شد که متفکرانی، از مارکس و کی‌یرکه‌گور گرفته تا هایدگر و نیچه، به نقد عقل مدرن بپردازند. در نتیجه، در روزگار ما، یعنی در جهان پسامدرن، نوعی بدبینی نسبت به همه‌ی نظام‌های هستی‌شناختی و متافیزیکی دوران پیشین، اعم از مدرن و پیشامدرن، وجود دارد. بنابراین، بشر روزگار ما دچار نوعی بی‌اعتمادی نسبت به همه‌ی روایت‌هاست و روایت هیچ نظام الهیاتی یا متافیزیکی را به‌منزله‌ی حقیقت یا فراروایت^۱ نمی‌پذیرد. به همین دلیل، همان‌گونه که جیانی واتیمو می‌گوید، زمانه‌ی ما روزگار «اُنتولوژی‌های درهم‌شکسته» یا روزگار «درهم‌شکستگی اُنتولوژی‌ها» است. این سخن بدین معناست که امروزه کمتر متفکری را می‌یابیم که خود را با یک نظام الهیاتی خاص مثل اسلام یا مسیحیت یا یک نظام فلسفی و هستی‌شناختی یا حتی ایدئولوژیک خاص مثل دکارتیسم، کانتیسم، هگلیسم یا مارکسیسم تعریف کند؛ یعنی در زمانه‌ی

¹ Meta-narration

ما کمتر متفکری را می‌بینیم که بگوید من مسیحی‌ام، هگلی‌ام، اسپینوزایی‌ام، دکارتی‌ام یا مارکسیستم و بکوشد صرفاً از چشم‌انداز یک نظام الهیاتی خاص، یک نظام فلسفی خاص یا یک ایدئولوژی خاص به جهان بنگرد و بکوشد تمام رویدادها و واقعیت‌های متکثر جهان را بر اساس یک نظام الهیاتی، فلسفی یا ایدئولوژیک خاص تفسیر و تبیین کند. چرا؟ چون همه‌ی این نظام‌های هستی‌شناختی، ایدئولوژیک و متافیزیکی به نحوی گونه‌گون واژگون و رسوا شده‌اند و در نتیجه، نوعی حس بدبینی به آنها وجود دارد. به همین دلیل، شاید بتوانیم بگوییم یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های روزگار ما این است که جهان ما «بی‌متافیزیک» شده است. مراد از متافیزیک در اینجا نه صرف سنت متافیزیک یونانی بلکه برخورداری از یک سیستم نظری کلی برای فهم، تفسیر و تبیین جهان است.

امروزه ما با نظام‌های اندیشه‌ی کلاژگون روبه‌رویم. یعنی افراد نگرش‌ها یا آموزه‌هایی را از دکارت، اسپینوزا، کانت، هگل، کی‌یرکه‌گور، نیچه، هایدگر، راسل، مارکس، اسلام، مسیحیت و... می‌گیرند و آنها را بی‌آنکه با هم سازگاری داشته باشند، به‌صورت کلاژگون در کنار هم قرار می‌دهند. در نتیجه، حس بی‌اعتمادی به همه‌ی فراروایت‌ها، بدبینی به همه‌ی نظام‌های بزرگ فلسفی، حس بی‌متافیزیک بودن و حس اینکه ما نمی‌دانیم جهان کنونی را چگونه باید تفسیر کنیم، اکثر قریب به اتفاق آدمیان را در بر گرفته است. در گذشته همواره ادیان و نظام‌های الهیاتی و در سه‌چهار قرن اخیر عقلانیت علمی و تکنولوژیک مدرن سیستم و فراروایتی را برای تفسیر جهان در اختیار ما قرار می‌دادند. لیکن امروزه، در پرتو دو تجربه‌ی تاریخی بزرگ مذکور، نسبت به تمام این نظام‌های نظری نوعی حس بی‌اعتمادی شکل گرفته است و این سیستم‌ها و فراروایت‌ها دیگر نمی‌توانند آن گرمی و

شوروشوق پیشین را در قلب‌ها و اذهان بیافرینند. در نتیجه، وضعیت جهان اسلام و به‌تبع آن وضعیت فکری در ایران معاصر را باید در چنین فضایی جهانی فهمید و تفسیر کرد.

اگر پرسش‌تان را در چنین سیاقی تاریخی و جهانی مورد تأمل و مذاقه قرار دهید، آنگاه می‌توانید با بنده همدل و هم‌افق باشید که وضعیت کنونی تفکر در جهان اسلام و ایران را صرفاً در ارتباط با مقولات سیاست و ایدئولوژی و در نسبت با جمهوری اسلامی یا دیگر حکومت‌ها در دیگر کشورهای مسلمان نبینیم و فکر نکنیم که این مسئله صرفاً امری سیاسی است و با جابه‌جایی دولت‌ها و حکومت‌ها، این وضعیت جهانی تغییر پیدا خواهد کرد. با این مقدمات، می‌توان گفت بدبینی ذکرشده به همه‌ی نظام‌های الهیاتی از جمله به نظام الهیاتی اسلام در میان نسل‌های جدید و بخش‌های وسیعی از طبقه‌ی متوسط و طبقه‌ی بالای اجتماعی و حتی در میان لایه‌هایی از محرومان و طبقه‌ی پایین اجتماعی به‌شدت تسری یافته است. امروزه جهان اسلام با بحران نظری و متافیزیکی بسیار عمیقی روبه‌روست. امروزه ما مسلمانان فاقد یک نظام وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی مناسب برای زیستن در جهان مدرن و پسامدرن هستیم. جهان اسلام هنوز نتوانسته بود خود را با امواج طوفان بزرگ ظهور جهان مدرن سازگار کند که دومین سونامی هم برخاست. اگر قبلاً به‌واسطه‌ی مدرنیته میان جهان معاصر و جهان اسلام شکافی تمدنی ظهور پیدا کرد، در نیم قرن اخیر، به‌واسطه‌ی ظهور جهان پسامدرن، دومین شکاف تمدنی میان جهان اسلام و جهان معاصر شکل گرفت. اگر شکاف اول را مدرنیته ایجاد کرد، دره و شکاف دوم را پسامدرنیته سبب گردید. ما هنوز از سیلی اول مدرنیته گیج‌و‌گنگ بودیم که سیلی دوم حاصل از شرایط پسامدرنیته

بر گونه‌های فرهنگ و تفکرمان نواخته شد و ما را گیج‌تر و گنگ‌تر از قبل ساخت.

اگر تمام مبانی و باورهای عالم سنت و جهان پيشامدرن و، به گفته‌ی مشهور مارکس، هر آنچه متصلب، مقدس و سفت‌وسخت بود با ظهور مدرنیته و جهان جدید دود شد و به هوا رفت، در جهان پسامدرن نیز تمام مبانی و باورهای جهان مدرن مجدداً مورد تردیدها، چالش‌ها و بازخوانی‌های انتقادی بسیار زیادی قرار گرفت. داخل پرائنز این را بگویم که یکی از مهم‌ترین انتقادهای من به بسیاری از هم‌قطاران خودم، یعنی روشن‌فکران، دانشگاهیان، کنشگران سیاسی و اجتماعی و آنان که در این گفت‌وگو به‌عنوان «نواندیشان دینی» تعبیر شده‌اند، این است که اکثر قریب‌به‌اتفاق آنان در فضای دوران کهن، یعنی در جهان مدرنیته‌ی متقدم، زندگی و تنفس می‌کنند و می‌اندیشند و متوجه نیستند که در جهان مدرنیته‌ی متأخر یا در جهان پسامدرنیته بسیاری از مقولاتی که آنها بر اساس آن می‌اندیشند و سعی می‌کنند کنشگری سیاسی و اجتماعی خود را به‌واسطه‌ی این مقولات متحقق سازند، به‌هیچ‌وجه با زیست‌جهان کنونی تطابق ندارد و از یک نوع تأخر تاریخی و فرهنگی رنج می‌برند. به همین دلیل، کنشگری‌ها و افکار و اندیشه‌هایشان، به‌تعبیر قرآنی، دچار احباط (تباهی و بی‌سرانجامی) می‌شود چراکه با واقعیات جدید اجتماعی ارتباط برقرار نمی‌کند؛ در نتیجه، عقیم و بی‌ثمر می‌ماند.

یکی از ویژگی‌های جهان پسامدرن این است که ارزش، جایگاه و مرجعیت همه‌ی نهادهای کهن در آن فروریخته است. درست همان‌طور که حیات و کارکرد نهاد خانواده یا نهاد تعلیم و تربیت در دوران ما همچون وجود و فعالیت این دو نهاد در گذشته نیست، قدرت‌ها و نهادها و نظام‌های سیاسی نیز

از اقتدار و مرجعیت پیشین خویش برخوردار نیستند و در سراسر جهان، توده‌ها آنها را خیلی به حساب نمی‌آورند. درباره‌ی کلیسا و دین و مذهب هم چنین است. کلیسا آن جایگاهی که در قرون وسطا داشت، در دوران مدرن ندارد و مرجعیت‌های دینی نیز که در دوران مدرن در اقشاری از جامعه هنوز پایگاهی داشتند، در دهه‌های اخیر پایگاه‌هایشان را از دست داده‌اند.

همه‌ی نکات ذکرشده، درباره‌ی اسلام و جهان اسلام هم صادق است. اسلام نیز در روزگار ما دیگر از همان مرجعیتی که در گذشته در میان توده‌ها، جوانان، طبقه‌ی متوسط و بالای اجتماعی برخوردار بود، برخوردار نیست و حوزه‌های علمیه دیگر آن مرجعیت پیشین را ندارند. دیگر مردم مثل سابق صف نمی‌بندند تا خمس و زکاتشان را به مراجع و آیات عظام تقدیم کنند. امروز فالوئرهای فردی مثل تتلو بیشتر از بسیاری از مراجع تقلید ماست. در چنین شرایطی انقلاب به اصطلاح اسلامی ما که مدعی بود شروعی تازه است، آخرین امکاناتی را که در اسلام، در تفسیر سنتی کلمه، نهفته بود به منصفی ظهور رساند. به بیان ساده‌تر، برخلاف ادعاهای گفتمان رسمی، با انقلاب ایران ما نه با یک آغاز و شروعی تازه، بلکه با یک پایان، یعنی پایان همه‌ی ظرفیت و امکانات اسلام سنتی مواجه هستیم. لذا همه‌ی طلاب، حوزوی‌ها، روشن‌فکران، دانشگاهیان و اندیشمندان ما باید به «شروعی تازه» و «آینده‌ی تفکر» و «تفکر آینده» بیندیشند و به این بیندیشند که ما برای آینده چه کاری می‌توانیم بکنیم. آنان که مسئله را در سطح امور اداری، اجرایی، فنی، سیاسی، ایدئولوژیک، تئولوژیک (دین‌شناختی) و فقهی می‌بینند، نه تنها نمی‌توانند برای گذر از برهوت کنونی کمکی بکنند بلکه خود بخشی از برهوت‌اند و خودشان، ناآگاهانه و ناخواسته وضعیت را دشوار و دشوارتر می‌کنند.

در چنین وضعیتی که مذهب و نظام‌های تئولوژیک، ارزش، اعتبار و مرجعیت خود را تا حدود زیادی از دست داده‌اند و در شرایطی که جهان اسلام فاقد نظام وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی شایسته و مناسبی است که بتواند به حل بحران‌هایش برای زیستنی انسانی در جهان معاصر مساعدت کند، ما با تفسیرهای بسیار متعدد، فردی و غیرنهادی، از اسلام مواجه هستیم. یعنی وقتی مرجعیت‌ها فرو می‌ریزد، افراد و جریان‌های متعدد خود دست به تفسیر می‌زنند تا آنجا که شاید نتوان همه‌ی این‌گونه تفسیرهای متکثر را شمارش کرد. وقتی مرجعیت‌ها فرو بریزد، تفسیرها خیلی گزاف، غیرروشمند، من‌درآوردی و دل‌بخواخانه می‌شود. من جوانی را در ماه رمضان دیدم که تا افطار به دوست‌دخترش زنگ نمی‌زد و وقتی که افطار شد، به دوست‌دخترش زنگ زد. در نگاه این جوان، دوست‌دخترداشتن با روزه‌گرفتن تعارضی نداشت. خوب این یک تفسیر است که این جوان بدان نائل شده است. من افرادی را دیده‌ام که گهگاه نماز می‌خوانند و بسیاری از اوقات نمی‌خوانند. می‌گویند هر موقع که دلمان برای خداوند تنگ شد و هرگاه که احساس نیاز کردیم و نه از روی عادت یا اجبار، نماز می‌خوانیم. حتی طلبه‌هایی را دیده‌ام که جهت‌گیری‌های سکولاریستی خیلی عمیقی داشته‌اند یا طلبه‌ها، دانشجویان و استادانی وجود دارند که از اسلام، تفسیری لیبرالی، ویتگنشتاینی، فوکویی، نیچه‌ای و... ارائه می‌دهند. گویی به تعداد بسیاری از انسان‌ها، تفسیرهای گوناگونی از اسلام ظهور پیدا کرده است.

در بیانی بسیار کلی، تفسیرهای موجود از اسلام در دوران کنونی را می‌توانیم تحت دو گونه تفسیر قرار دهیم. طبیعی است که این‌گونه مقوله‌بندی و قراردادن تفسیرهای بسیار متکثر موجود صرفاً در دو مقوله،

به دلیل آسان‌تر کردن مسیر بحث و گفت‌وگوست. اما ما خود به خوبی به طیفی بودن واقعیت و محدودیت‌های این مفاهیم و مقولات دوگانه آگاهیم. یکی از این دو گونه تفسیر، تفسیرهای بنیادگرایانه از اسلام است که هم جریان‌هایی چون داعش، القاعده، طالبان و بوکوحرام را در بر می‌گیرد و هم جریان بنیادگرایی در ایران را. البته جریان‌های بنیادگرا در ایران به هیچ‌وجه با دیگر جریان‌های بنیادگرای ذکرشده یکی نیستند و بسیاری از مواقع، فقط به دلیل تنگنای زبانی است که مفاهیمی چون «بنیادگرایی» را خیلی یله و گشاد به کار می‌بریم و در همان حال باید به محدودیت‌های کاربرد این الفاظ و مفاهیم توجه داشته باشیم.

نوع دیگر تفسیر از اسلام را می‌توان تحت مقوله‌ی بسیار کلی «اسلام لیبرالی» قرار داد، مثل آنچه در ترکیه می‌بینیم. گفتمان رسمی در ایران نیز در این میان به لحاظ نظری وضعیتی بحرانی دارد. این گفتمان هم می‌خواهد به ورطه‌ی بنیادگرایی نغلتد و در همان حال نیز نمی‌خواهد به تفسیر لیبرالی تن دهد و از سوی دیگر فاقد یک نظام وجودشناختی، معرفت‌شناختی و متافیزیکی مناسب است. به همین دلیل، گفتمان ذکرشده در یک وضعیت پاندولی و عدم وضوح و شفافیت قرار دارد. در نتیجه، این گفتمان به دلیل مبانی‌ای که اختیار کرده است نه به اسلام لیبرالی می‌خواهد تن دهد و نه به اسلام با تفسیری بنیادگرایانه. در همان حال، در این گفتمان، هم نشانه‌هایی از عبور از بنیادگرایی را می‌توانیم مشاهده کنیم و هم نشانه‌هایی از اینکه هنوز اسیر بنیادگرایی است. به هر حال، همه‌ی اینها نشان می‌دهد که ما از یک بحران عمیق نظری در اسلام و جهان تشیع در رنجیم.

در بخش پایانی پرسش‌ها پرسیدید آیا در میان تفسیرهای گوناگون از اسلام رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان

دید؟ این سؤال را در دو سیاق متفاوت می‌توان فهمید: یکی در سیاق و زمینه‌ی فکری، فرهنگی و فلسفی که معنای پرسش این می‌شود که «آیا در جهان اسلام در حوزه‌ی تفکر و نظر، پیشرفتی در جهت آینده‌سازی و تحول اجتماعی می‌توان دید؟»؛ پاسخم به این پرسش منفی است، یعنی معتقدم جهان اسلام کماکان گرفتار بحرانی نظری و فاقد یک نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مناسب برای نیل به توسعه و پیشرفت همه‌جانبه و پایدار و زیستن انسانی در جهان مدرن و پسامدرن است. تلاش‌های زیادی در جهان اسلام صورت می‌گیرد، مانند ساخته‌شدن دانشگاه‌های حوزوی مثل دانشگاه مفید، دانشگاه ادیان و مذاهب و جامعة‌المصطفی در ایران و همچنین تلاش‌های نظری زیادی نزد روحانیان نواندیش و جریان به‌اصطلاح روشن‌فکری دینی در ایران دیده می‌شود؛ با وجود این، ما در میان مسلمانان هنوز شاهد ظهور نظام معرفتی شایسته‌ای نیستیم که بتواند پشتوانه‌ی توسعه و پیشرفت تمدنی و تکنولوژیک و اقتصادی آنان قرار گیرد. نیل به این نظام نظری نیز مبتنی بر این امر است که مسلمانان علوم تجربی و دستاوردهای بشری را در کجای نظام نظری و عملی خویش جای دهند و چه نسبتی با علوم و تجربیات جدید بشری برقرار کنند. البته این مسئله را باید در سطوح اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و در سیاق کشاکش نیروهای گوناگون اجتماعی و سیاسی نیز درک کنیم. همچنین باید توجه کنیم که مسئله‌ی آینده‌سازی، تحول اجتماعی و احیاناً توسعه و پیشرفت پایدار، صرفاً یک موضوع متافیزیکی، فلسفی و معرفت‌شناختی نیست و باید به هستی اجتماعی و واقعیت تاریخی یکایک جوامع مسلمان نیز نظر داشته باشیم. باید تمایز تاریخ این جوامع را با تاریخ کشورهای غربی دریابیم. عدم ظهور انقلاب علمی و تکنولوژیک و عدم ظهور طبقه‌ی متوسط (بورژوازی)

و تشکیلات اجتماعی خاص نظام سرمایه‌داری و جامعه‌ی مدنی (در معنای هگلی و مارکسی) را در جوامع مسلمان دریابیم و وضعیت خاص هریک از کشورهای مسلمان را نیز در نظر بگیریم؛ مانند وضعیت ترکیه و سرنوشت حکومت عثمانی بعد از جنگ جهانی اول در این کشور، یا وضعیت خاصی که انقلاب ۱۳۵۷ و جنگ هشت‌ساله در ایران به وجود آورد، مقابله‌ی نظام سلطه‌ی جهانی با انقلاب ایران، تحریم‌ها، پیشرفت‌های قابل‌ملاحظه‌ی نظامی ایرانیان و بسیاری از ضرورت‌های عملی، سیاسی، اقتصادی و بین‌المللی که هریک نیازمند مباحث گسترده‌ی دیگری است که در جای خود باید بدان‌ها پرداخت.

جایگاه مذهب در ایران کنونی، به‌خصوص در میان نسل جوان که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، در مقایسه با مثلاً پنجاه سال پیش، در حوزه‌های مختلف چه تغییراتی کرده است؟ آینده‌ی اسلام در ایران تا چه حد به آینده‌ی جمهوری اسلامی پیوند خورده است؟

وقتی از پنجاه سال اخیر صحبت می‌شود، به نظر می‌رسد مجدداً سرنوشت فرهنگی، فکری و فلسفی جامعه با جمهوری اسلامی پیوند خورده است که به نظر من با وجود اینکه این پیوند تا حدی وجود دارد، موضوع را باید عمیق‌تر و در سطح متافیزیکی و هستی‌شناختی بررسی کرد. مسئله‌ی اصلی عبارت از آن است که روند جهانی به‌سوی سکولارشدن و در جهت فروپاشی همه‌ی فراروایت‌ها، بی‌اعتبارشدن همه‌ی نظام‌های الهیاتی و متافیزیکی و عدم‌یقین و عدم‌قطعیت به بسیاری از باورها و ارزش‌های پیشین، از جمله بی‌اعتمادی به روایت بزرگی به نام اسلام، حرکت می‌کند. در واقع ما در سراسر جهان شاهد حرکت به‌سوی پایان‌یافتن مرجعیت نظری و فکری

همه‌ی نظام‌های الهیاتی هستیم. البته نظام‌های الهیاتی به منزله‌ی بخشی از فرهنگ توده‌ها یا به مثابه‌ی ایدئولوژی‌ای سیاسی برای مشروعیت بخشیدن به قدرت‌ها یا جلب نیرو برای برخی جریان‌های اجتماعی کماکان به حیات خود ادامه می‌دهند اما این نظام‌ها دیگر از هژمونی و رهبری فکری جامعه همچون گذشته برخوردار نیستند. البته تفکر در یک جامعه و در میان جوانان، مستقل از سنت تاریخی‌شان نمی‌تواند باشد و سنت‌ها و میراث تاریخی گاهی زنده می‌شوند و ققنوس‌وار از زیر خاکستر بیرون می‌آیند. ما نمی‌توانیم به ضرس قاطع بگوییم که اسلام پایان یافته است ولی مشخص است که «اسلام سنتی» دوره‌اش به پایان رسیده است. آیا تفکر آینده با اسلام نسبتی دارد یا نه؟ بی‌تردید نسبت دارد. تفکر آینده نمی‌تواند به میراث و مآثر پیشامدرن بی‌تفاوت باشد. اما معلوم نیست که بتوان آنچه را که تفکر آینده از اسلام خواهد فهمید و آن دسته از مؤلفه‌هایی که از اسلام استخراج و بر آنها تأکید خواهد شد و آنچه از اسلام، جذب تفکر آینده و جذب آینده‌ی تفکر خواهد شد، اسلام نامید - لاقلاً از چشم‌انداز اسلام سنتی.

امروز جهان اسلام با یک بحران نظری عمیق مواجه است. امکانات تفکر سنتی و اسلام سنتی به پایان رسیده اما هیچ نوع نظام وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی جدیدی هم تاکنون ظهور پیدا نکرده تا جایگزین اسلام سنتی شود. نشانه‌های پراکنده‌ای از ظهور شیفتگی پارادایمی و ظهور تفکر و افقی تازه در پاره‌ای از متفکران می‌توان دید اما این نشانه‌ها هنوز به خلق یک فرهنگ و پارادایم جدید منتهی نشده است.

درباره‌ی اینکه آینده‌ی اسلام در ایران، و چه بسا در سراسر جوامع مسلمان، تا چه اندازه با آینده‌ی جمهوری اسلامی گره خورده است، باید گفت وجود

این پیوند را نمی‌توان نادیده گرفت. خیلی از مراجع تقلید و روحانیان نیز اعلام می‌کنند ضربه به جمهوری اسلامی، ضربه به اسلام است. ولی این پیوند مسئله‌ی اصلی نیست. آنچه این دسته از مراجع و روحانیان به آن توجه ندارند، این است که تضعیف پایگاه اسلام در میان نسل‌های جدید، در میان توده‌های وسیع و در میان گروهی از نیروهای خود انقلاب و حتی در میان طلبه‌ها و بسیاری از کسانی که درس‌های حوزوی نیز خوانده‌اند، امری صرفاً سیاسی نیست. وقتی تضعیف پایگاه اسلام در ایران را با سیاست پیوند زده، آن را عمدتاً سیاسی می‌بینیم، مسئله را در سطح دیده‌ایم و به لایه‌های عمیق‌تر تحولات اجتماعی-تاریخی و به اینکه جهان اسلام، از جمله جامعه‌ی ما، در یک مرحله‌ی گشت تاریخی است، کمتر توجه داشته‌ایم.

در دوره‌هایی از تاریخ یک قرن اخیر می‌توان به مواردی اشاره کرد که باورهای اسلامی در جوامع مسلمان نقش محرک یا وحدت‌بخشی در تحولات سیاسی و اجتماعی داشته‌اند. فارغ از اینکه تأثیرشان نهایتاً به سود یا زیان جامعه بوده است؛ مثلاً مبارزات ضداستعماری در جهان عرب یا انقلاب مشروطه و انقلاب سال ۱۳۵۷ در ایران. اما امروز، با توجه به وضعیت ایران و جهان عرب و عواقب حکومت جمهوری اسلامی در ایران یا طالبان در افغانستان و تجارب ترکیه و دیگر مناطق، آیا می‌توان نقش سازنده‌ای برای اسلام در آینده‌ی این جوامع تصور کرد؟ آیا می‌توان ظرفیت و اعتباری در اسلام برای مشارکت در اصلاح و تحول سیاسی جامعه دید؟ آیا سهم اسلام حداکثر این است که مانع تجدد و پیشرفت و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نباشد؟

مجدداً پرسش در سطح سیاست و ایدئولوژی طرح شده، در همان سطح هم فهم می‌شود. حرف من این است که تأثیرگذاری نظام‌های الهیاتی مثل اثرگذاری نظام‌های ایدئولوژیک مربوط به جهان مدرنیته‌ی متقدم است و نه مدرنیته‌ی متأخر (پسامدرنیته). برای مثال، ایدئولوژی مارکسیسم در دوران مدرنیته‌ی متقدم، الهام‌بخش خیلی از انقلابی‌ها، کنشگران و انقلاب‌های سیاسی-اجتماعی بود که شاید انقلاب نیکاراگوئه آخرینشان بوده است. اما امروزه که در دوران مدرنیته‌ی متأخر به سر می‌بریم، مارکسیسم دیگر آن اثرگذاری را ندارد. نه تنها مارکسیسم دیگر الهام‌بخش نیست بلکه جوانان به دلیل سیطره‌ی ارزش‌ها و جهان‌بینی لیبرالی، غالباً نوعی نگاه منفی نیز به مارکسیسم به‌منزله‌ی یک ایدئولوژی آرمان‌شهری، دشمن‌ساز و ثنوی‌اندیش دارند که همه‌چیز را در دو قطب سرمایه‌دار و کارگر یا استثمارگر و استثمارشده تفسیر می‌کند. همین مسئله‌ی تغییر نگرش، دریاره‌ی اسلام نیز صادق است. اینکه اسلام بتواند جنبش‌ها و مبارزه‌های ضداستعماری یا ضدسرمایه‌داری را در میان جوانان به وجود آورد و سپس آنها را هدایت و رهبری کند، امری مربوط به جهان متقدم و مدرن است و در چند دهه‌ی اخیر شاهد پایان‌یافتن این ظرفیت هستیم. در وضعیت پسامدرن، اسلام به‌منزله‌ی یک ایدئولوژی سیاسی دیگر نمی‌تواند همان نقش پیشین خود را ایفا کند. البته اسلام به‌منزله‌ی فرهنگ در جامعه یا به‌عنوان یک ابژه‌ی مطالعاتی در حوزه‌های علمی یا در دانشگاه‌های تاریخ ادیان و در پژوهشکده‌های مربوط به دین و ادیان وجود خواهد داشت. حتی اسلام به‌عنوان یک قدرت سیاسی هم به حیات خود ادامه خواهد داد و ممکن است جریان‌های اسلام‌گرا در بسیاری از جوامع مسلمان قدرت را به دست آورده یا قدرت را در دستان خویش نگاه دارند. اما بحث بر سر قدرت

فرهنگی و اثرگذاری فکری و معنوی است. آیا اسلام می‌تواند حکومتش را بر ذهن‌ها و قلب‌ها همچون گذشته ادامه دهد یا نه؟ پاسخ من به این پرسش، لاقلاً برای چند دهه‌ی آینده، منفی است. پایگاه اسلام، با وجود نیرومندی آن در جهان اسلام، در قیاس با گذشته در میان جوانان بسیار تضعیف شده است. اسلام دیگر آن پایگاه پیشین را ندارد. البته سکولارها این روند را به منزله‌ی نشانه‌ای از پیروزی خود تلقی و تفسیر می‌کنند. اما سخن در این است که وضعیت کنونی، یک وضعیت متناقض است. ما نه می‌توانیم اسلام سنتی و نیروها و پایگاهش را نادیده بگیریم و نه اسلام سنتی می‌تواند به صورت گذشته به حیات خود ادامه دهد، مگر اینکه به خشونت روی آورد. راه برون‌شد، راه تفکر است و چنین تفکری در میان ما هنوز ظهور نیافته است.

ما باید فراسوی تعارض و کشمکش سکولاریسم و نظام‌های تئولوژیک حرکت کنیم تا شاید بتوان به یک نظام اندیشه‌ی مناسب دست یافت و متأسفانه نشانه‌های این تفکر، لاقلاً در زیست‌جهان ما ایرانیان، خیلی به‌ندرت یافت می‌شود. هرچند جلوه‌هایی از این تفکر در این سو و آن سو دیده می‌شود، کماکان تفکر الهیاتی و تفکر ایدئولوژیک غالب است و ما کمتر شاهد ظهور تفکری هستی‌شناختی، متافیزیکی و پدیدارشناسانه هستیم. اینکه ما چگونه اسلام را تفسیر کنیم تا بتواند در مسیر مشارکت در اصلاح، توسعه و تحولات سیاسی جامعه باشد، نیازمند همان نظام فلسفی و معرفت‌شناسانه‌ای است که امروزه فاقد آن هستیم. راه‌حل را در سیاست جست‌وجو می‌کنیم و وقتی راه‌حل سیاسی ما پشتوانه‌ی نظری، حکمی و متافیزیکی نداشته باشد، نمی‌توانیم در مسیر درستی نیز حرکت کنیم.

نواندیشان دینی اغلب استدلال می‌کنند که ولایت‌مداران و تندروهای حزب‌اللهی، اخوانی، وهابی، طالبان یا داعشی‌ها، مسلمان واقعی نیستند. اما آیا مجموعه‌ی همه‌ی این گروه‌ها و جدال‌های فکری و میدانی میان آنها هم بخشی از اسلام نیست؟ آیا می‌شود اسلام را از این گرایش‌ها و تجربه‌ها جدا کرد و صرفاً روایتی آرمانی و ناموجود از اسلام ارائه داد؟

این یک بحث هرمنوتیکی است. هر متنی از امکان تفسیرهای متکثر و بی‌پایان برخوردار است. این امر هیچ ربطی به اسلام، مسیحیت، بودیسم، مارکسیسم، لیبرالیسم یا هر مذهب و مکتب دیگری ندارد. هر متنی امکانات تفسیری بی‌شمار دارد و ما نمی‌توانیم هیچ حد و حصری برای تفسیر متن‌ها تعیین کنیم. اساساً فهم بشری بالذات هرمنوتیکی (تفسیری) است و انسان موجودی بالذات هرمنوتیست (مفسر) است؛ یعنی چنین نیست که برخی انسان‌ها مفسرنند و برخی دیگر مفسر نیستند، یا هر انسانی در بعضی زمان‌ها برخی امور را تفسیر می‌کند و در برخی زمان‌ها برخی امور را تفسیر نمی‌کند. همه‌ی انسان‌ها در هر لحظه، حتی با نگریشنی ساده به یک امر، آن را تفسیر می‌کنند و اساساً بدون تفسیر، فهم بشری امکان‌پذیر نیست. بنابراین، اسلام بنیادگرایانه یک امکان از میان امکانات گوناگون و متکثر تفسیری‌ای است که می‌توان از اسلام به دست داد. این بنیادگرایی هم فقط مختص اسلام نیست. تحت تأثیر رسانه‌های غربی و جریان‌های شدیداً سکولار، گاه چنین به نظر می‌رسد که گویی بنیادگرایی، پدیده‌ای مختص اسلام و جهان اسلام است. لیکن در همه‌ی ادیان و مذاهب همچون یهودیت، مسیحیت، بودیسم و شینتوئیسم بنیادگرایی وجود دارد. مثلاً صهیونیسم حاصل بنیادگرایی یهودی و تفسیر بنیادگرایانه از یهودیت است. آن تفکر در میان مسیحیان که جهان اسلام را عالم شر دانسته و از محور شیطانی در

خاورمیانه صحبت می‌کند، یک نوع بنیادگرایی در جهان مسیحیت است. حتی این بنیادگرایی، در معنای جزم‌اندیشی و مواجهه‌ی دگم و غیرتاریخی با موضوعات، در ایدئولوژی‌هایی چون مارکسیسم، ناسیونالیسم و غیره نیز دیده می‌شود. مثلاً خم‌های سرخ در کامبوج مارکسیست‌هایی سکولار اما بنیادگرا بودند. بنابراین، هر متن و اندیشه‌ای از امکان تفسیرهای جزئی، متعصبانه، خشونت‌گرا و بنیادگرایانه برخوردار است و این‌گونه تفسیرهای بنیادگرایانه مختص ادیان و اسلام نیست، بلکه حاصل وضعیت تراژیک بشری است. تعالیم هر یک از انبیا، فیلسوفان و اندیشمندان بزرگی که در مقام معلمان تاریخ بشری بوده‌اند، افق‌های تازه‌ای را برای فرهنگ و تفکر، و شیوه‌های زیست تازه‌ای را برای بشر ایجاد کرده و می‌کند. اما وقتی این تعالیم به دست توده‌های نافرہیخته و تربیت‌ناشده می‌افتد، روح و حیات حقیقی خود را از دست می‌دهد. اکثریت قریب به اتفاق توده‌ها و به تعبیر نیچه، «بس، بسیاران» که در میان آنها لایه‌های میانی‌ای چون متکلمین، مفسرین، فقها و روحانیان نیز دیده می‌شود، روح‌های بزرگ و تربیت‌ناشده‌ای نداشته، عمق تعالیم یک پیامبر یا یک معلم بزرگ بشری را نمی‌توانند درک کنند و می‌کوشند حقیقت تعیین‌ناپذیر را تعیین ببخشند و روح و حقیقت ادیان و آموزه‌های بزرگ را در چهارچوب اصول و قواعدی ثابت و منجمد دریاورند. از آنجا که این گروه نمی‌توانند، به تعبیر مولانا، در امر بی‌قرار بجویند و در حقیقت نامتعیین و تعیین‌ناپذیر خانه کنند، روح تعالیم و آموزه‌های یک معلم بزرگ را می‌کشند و به صورت اصول و قواعدی منجمد درمی‌آورند و حقیقتی زنده، جاری و سیال را در سیستمی مرده، منجمد و بی‌روح مدفون می‌سازند.

پس بنیادگرایی حاصل یک وجه تراژیک بشری است. یعنی در همه‌ی فرهنگ‌ها و در همه‌ی ادیان و اندیشه‌ها و حتی در خود لیبرالیسم امکان

تفسیرهای بنیادگرانه وجود داشته و دارد، آن‌چنان که با تمام وجودمان این تفسیرهای بنیادگرایانه حتی از اندیشه‌های لیبرالی را تجربه کرده‌ایم و دیده‌ایم که در همین قرن اخیر، چگونه به نام آزادی، دموکراسی و لیبرالیسم سرنوشت ملت‌هایی چون عراق، افغانستان، سوریه، بوسنی و هرزگوین و اوکراین را به بازی گرفته‌اند و جان و مال و زندگی و آرزوهای میلیون‌ها انسان را قربانی اهداف و سیاست‌های خویش ساخته‌اند.

بنابراین، اگر بنیادگرایی را صرفاً یکی از امکانات تفسیری در جدال بی‌پایان میان تفسیرهای بی‌پایان‌تری بدانیم که در تمام ادیان، اندیشه‌ها و فلسفه‌ها وجود دارد، متوجه می‌شویم که همواره در برابر تفسیرهای بنیادگرایانه، از امکان تفسیرهای بسیار متنوع دیگری نیز برخورداریم؛ چنان‌که به فرض از مارکسیسم، هم امکان تفسیرهای خشونت‌بار استالینیستی، مائوئیستی و خم‌سرخی وجود دارد و هم امکان تفسیرهایی بسیار انسان‌محورانه که در مارکس جوان، آلتوسر یا در تفسیرهای پسا‌ساختارگرایانه و در اندیشه‌های چهره‌هایی چون فوکو، دریدا، لیوتار یا دلوز دیده می‌شود. بنابراین، همان‌گونه که در هیچ دین، ایدئولوژی و فلسفه‌ای نمی‌توانیم صرفاً و منحصرأ یک روایت ایدئال و آرمانی داشته باشیم، در اسلام نیز نمی‌توانیم یک روایت منحصربه‌فرد و آرمانی داشته باشیم.

روایت آرمانی نواندیشان دینی، چه راهی برای تحول جامعه پیش می‌گذارد که از اندیشه‌ها و رویکردهای سکولار ساخته نیست؟ چرا باید در همه‌ی معادلات سیاسی و اجتماعی جایی مهم برای اسلام در نظر بگیریم، بی‌آنکه الزاماً نقش سازنده‌ای برای آن ببینیم یا حتی احیاناً به کارگیری‌اش پیامدهای منفی بیشتری داشته باشد؟

اولاً، در خود پرسش، تعبیر «روایت آرمانی»، محل سؤال است. تصور «روایت آرمانی» از اسلام یا از هر متن دیگری مبتنی بر پیش فرض‌هایی است که به شدت محل چالش است؛ توگویی می‌توان «روایتی آرمانی»، یعنی روایتی نهایی، موثق، یقینی، بی‌خدشه و مورد اجماع همگان از اسلام یا از هر متن دیگری ارائه داد. چنین امری اساساً و علی‌الاصول محال و غیرممکن است. همان‌گونه که گفته شد، هر متن از امکان بی‌نهایت تفسیر برخوردار است. شما درباره‌ی پدیده‌ای مثل هنر نیز می‌توانید بپرسید آیا هنری که با طبقه‌ی بورژوازی یا با نظام سرمایه‌داری و ارزش‌های این طبقه و این نظام پیوند خورده است، به‌راستی هنر است؟ یا برعکس، فعالیت‌های هنری، تشکیل گالری‌های هنری و خریدوفروش آثار هنری با امور دیگری مثل پول، اقتصاد، به‌نمایش گذاشتن ارزش‌های اشرافی و طبقاتی و غیره پیوند خورده است؟ در همان حال، با این سؤال مواجه هستید که آیا هنری که در خدمت طبقات محروم و طبقه‌ی پرولتاریا یا در خدمت ایدئولوژی‌های سوسیالیستی و مارکسیستی است، هنر در معنای اصیل کلمه است، یا نوعی رجزخوانی سیاسی و ایدئولوژیک و ابزاری برای صدور بیانیه‌های سیاسی و ایدئولوژیک است؟ بنابراین، ما در حوزه‌ی هنر نیز همواره با این پرسش پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی مواجه هستیم که امر هنری در معنای حقیقی و آرمانی‌اش چیست؟ پرسش از سرشت و حقیقت هر امر در همه‌ی حوزه‌ها، ساحت‌ها و زمینه‌ها وجود دارد، از جمله در حوزه‌ی دیانت و اسلام که با این پرسش‌ها روبه‌رویم: امر دینی در معنای حقیقی و راستین کلمه چیست یا چه چیز قوام‌بخش اسلام در معنای حقیقی و آرمانی‌اش است؟ باید توجه داشت پاسخ این پرسش‌ها اولاً، اموری قطعی، نهایی، الزام‌آور و مورد پذیرش و اجماع همگانی نیست و ثانیاً،

تمام پاسخ‌ها اموری موقت و تاریخی هستند و با تغییر شرایط، زمینه‌ها، چهارچوب‌ها و افق‌های اجتماعی و تاریخی تغییر می‌کنند. در واقع، پرسش شما در خصوص «سرشت، چیستی و حقیقت اسلام آرمانی» پرسشی پدیدارشناسانه است. شاید بهتر بود به‌جای تعبیر «روایت آرمانی»، تعبیر ذات یا «ایدوس»^۲ در معنای پدیدارشناختی کلمه، را به کار می‌بردیم. در واقع، پرسش شما این است: حقیقت، ایدوس یا ذات اسلام چیست؟ ذات و حقیقت آنچه پیام‌آور اسلام عرضه کرد، چیست؟ و آیا آنچه در طول تاریخ اسلام روی داده است، ذات و حقیقت اسلام و نتایج و پیامدهای این ذات بوده است یا عوارضی است که از خارج، بدان ملحق و تحمیل شده است؟

این‌گونه پرسش‌ها دربارهی همه‌ی پدیدارها صادق است. یعنی این پرسش‌ها که چه چیز ذات و حقیقت یک امر، مثل عشق، تعلیم و تربیت، فلسفه، انسان، امر دینی، امر هنری، امر سیاسی و غیره را تشکیل می‌دهد و چه اموری عوارض و لواحق هستند که از خارج به ذات و حقیقت پدیدار اضافه و تحمیل شده است. بنابراین، وقتی از سرشت، ذات و حقیقت امری مثل هنر، تعلیم و تربیت یا سیاست می‌پرسیم، به طرح یک پرسش فلسفی و پدیدارشناختی در حوزه‌ی فلسفه‌ی هنر، فلسفه‌ی تعلیم و تربیت یا فلسفه‌ی سیاست می‌پردازیم، نه اینکه بکوشیم یک روایت آرمانی، غیرواقعی و ناموجود از این پدیدارها ارائه دهیم. این سخن در خصوص همه‌ی پدیدارها، از جمله دربارهی اسلام صادق است. تأمل در خصوص سرشت، ذات و حقیقت اسلام و زدودن آن از عوارضی که در طول تاریخ

² Idos

بدان الحاق شده است، به معنای موجود فرض کردن یک اسلام ذهنی، انتزاعی، غیرتاریخی، مجعول و ناموجود نیست. اینکه من معتقد باشم آنچه در جهان سرمایه‌داری می‌گذرد هنر نیست بلکه چیزهای دیگری مثل منفعت‌طلبی، اقتصاد، مناسبات سرمایه‌داری، نمایش ارزش‌های اشرافی و طبقاتی و... است که به کنش، خلاقیت و فعالیت هنری افزوده شده، به این معنا نیست که من از یک هنر آرمانی و ناموجود صحبت می‌کنم، بلکه سخن صرفاً در این است که آنچه سرشت، ذات و حقیقت امر هنری را قوام می‌بخشد، فارغ از مناسبات اقتصادی، طبقاتی و نظام سرمایه‌داری و ارزش‌های آن است و امر هنری را نباید با آنچه از سنخ هنر و امر هنری نیست خلط کرد، هرچند در واقعیت فعالیت‌های هنری با صاحبان گالری‌ها، صاحبان سینماها و نمایش‌خانه‌ها، کلکسیونرها، بورس آثار هنری، صنعت بیمه و خیلی چیزهای دیگر پیوند خورده است. اگر فیلسوفی در خدمت قدرت سیاسی قرار گیرد، اصلاً بدین معنا نیست که ذات و حقیقت فلسفه با قدرت‌های سیاسی ارتباط دارد. اگر کسی بگوید حقیقت حکمت و فلسفه عبارت از نسبتی آگاهانه با هستی برقرار کردن است و فلسفه بالذات نمی‌تواند در خدمت قدرت باشد، به هیچ‌وجه به این معنا نیست که وی از یک فلسفه‌ی آرمانی و ناموجود سخن می‌گوید.

بنابراین، سخن گفتن از «اسلام آرمانی ناموجود»، مبتنی بر تصورات و مفروضاتی است که در نهایت مواجهه‌ی پدیدارشناسانه‌ی ما را با پدیده‌ها در پای سیاست و ایدئولوژی قربانی می‌سازد. اینکه اسلام و حقیقت آن چیست، پرسشی پدیدارشناسانه و در حوزه فلسفه‌ی دین است. اما اندیشیدن به سرشت و حقیقت اسلام هرگز بدان معنی نیست که اسلام را، به قول عوام، مثل خیار در آب‌نمک خوابانده‌ایم تا از آن خیارشور درست

کنیم تا چنانچه فصل خیار به پایان رسید، از آن استفاده کنیم. اندیشیدن به سرشت و حقیقت اسلام هرگز بدان معنا نیست که وجود اسلامی آرمانی، ذهنی، انتزاعی، مجعول و ناموجود را فرض بگیریم تا چنانچه اسلام سنتی شکست خورد، بگوییم این اسلام ناحقیقی بود که شکست خورد و اسلام حقیقی چیز دیگری و در جای دیگری است. اندیشیدن به سرشت و حقیقت اسلام هرگز به معنای مُهر تأییدی بر این سخن شیخ بهائی نیست: اسلام به ذات خود ندارد عیبی / هر عیب که هست از مسلمانی ماست. لذا مسئله را باید چنین صورت بندی کنیم که در مواجهه‌ی پدیدارشناسانه با پدیده‌ای مثل اسلام، کدام مؤلفه‌ها با سرشت و ذات اسلام رابطه‌ی ضروری و مستقیم دارند و کدام یک از مؤلفه‌ها را باید به عنوان عوارض و زائده‌هایی تلقی کنیم که آن ذات را می‌پوشانند و به ذات اسلام افزوده شده‌اند؟

برای پاسخ گویی به پرسش اخیر شما، نکته‌ی دیگری را که باید بیفزاییم این است که سیاست و ایدئولوژی پدیده‌ها را خیلی ساده‌سازی می‌کنند. واقعیت این است که ما در خلأ و در بیرون از زمان و مکان فکر نمی‌کنیم. تفکر بدون سنت تاریخی امکان‌پذیر نیست و بیرون از سنت^۳ تفکر نمی‌تواند صورت پذیرد. فهم این نکته، الفبای اولیه‌ی هرمنوتیک و تفسیر اندیشه‌هاست؛ یعنی فهم این حقیقت بزرگ که تفکر امری موقعیت‌مند^۴ و تاریخی است. بنابراین، ما سوپژه‌هایی که در خاورمیانه قرار داریم، نمی‌توانیم در بیرون از شرایط اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و تمدنی خود و فرضاً در فضایی که روشن‌فکران اروپایی تنفس می‌کنند، بیندیشیم. ما سوپژه‌های خاورمیانه‌ای

³ Tradition

⁴ Situation-bounded

نمی‌توانیم نسبت به فهم و موقعیت تاریخی خودمان بی‌تفاوت باشیم. تفکر، آن‌هم تفکر اجتماعی، چیزی از جنس ریاضیات نیست که پاسخ یک مسئله در همه‌ی جهان‌های ممکن یکی باشد؛ آن‌چنان که فرضاً حاصل دو ضربدر دو در همه‌ی جهان‌های ممکن چهار است. در اینجا ما درباره‌ی پدیدارهای انسانی که اموری موقعیت‌مند و تاریخ‌مند هستند صحبت می‌کنیم و نمی‌توانیم با ترجمه‌ی آثاری که متعلق به تاریخ‌های دیگر جوامع است و از روی نسخه‌هایی که برای جوامع دیگر پیچیده شده است، برای جامعه‌ی خودمان راه‌حل پیدا بکنیم.

اگر تفکر بدون سنت تاریخی امکان‌پذیر نیست، ما به‌عنوان سوژه‌هایی که در جهان اسلام، در خاورمیانه و در زیست‌جهان ایرانی زیست می‌کنیم، نمی‌توانیم با تاریخ خودمان که با اسلام پیوند خورده است، بی‌تفاوت باشیم. کنش نیز همین‌طور است. کنش نیز همچون تفکر، در خلأ و در لا‌زمان و لامکان صورت نمی‌گیرد. کنش نیز همچون تفکر در «اینجا و اکنون» و در یک سنت تاریخی تحقق می‌پذیرد. بنابراین، ما در عمل سیاسی و اجتماعی خود در جهان اسلام نمی‌توانیم نسبت به تاریخ‌مندی خودمان که در آن اسلام نقش برجسته‌ای دارد، بی‌تفاوت باشیم. کنشگری فقط نق و نوق‌های روزمره‌ی سیاسی و بیان نارضایتی‌های احساسی و عاطفی نسبت به شرایط اجتماعی نیست. کنشگری و اثرگذاری اجتماعی-تاریخی فقط اعلام مواضع سیاسی نیست. ما برای اینکه بتوانیم اثرگذاری اجتماعی-تاریخی داشته باشیم باید بتوانیم با نیروهای اجتماعی-تاریخی ارتباط برقرار کنیم و احیاناً قدرت بسیج اجتماعی داشته باشیم و برای این امر باید با وجدان اجتماعی-تاریخی جامعه ارتباط برقرار کنیم. جامعه، چیزی مثل موم نیست که روشن‌فکران یا قدرت سیاسی هرطور که خواستند آن را

شکل دهند. همان‌طور که اگر من بخواهم از دیوار بگذرم دیوار در برابر من مقاومت فیزیکی می‌کند و اگر با مشت به آن بزنم یا سرم را به آن بکوبم آسیب خواهم دید، جامعه و تاریخ نیز یک واقعیت بنیادین است. جامعه و تاریخ نیز درست مثل امور فیزیکی، واقعیت دارد؛ آن‌چنان که ما می‌توانیم، به تعبیر هگل، از جوهری به نام جوهر اجتماعی سخن بگوییم. ما با جامعه هر کاری نمی‌توانیم بکنیم. روشن‌فکری که می‌خواهد ارتباطش را با جهان اسلام حفظ کند، نمی‌تواند نسبت به اسلام بی‌تفاوت باشد. درست است که پایگاه اسلام در میان جوانان در جوامع مسلمان تا حدودی سست شده است اما هنوز بخش‌های وسیعی از این جوامع، به‌خصوص اقشار روستایی و طبقه‌ی پایین اجتماعی، به اسلام باور دارند. نهادهای نیرومندی مثل خانواده و قوه‌ی قضائیه و اموری چون ازدواج و طلاق و دفن اموات و تقسیم ارث و سازمان‌هایی چون حوزه‌های علمیه و دفترخانه‌ها و انجمن‌های خیریه و سازمان حج و اوقاف و... که بخش‌های مهمی از حیات اجتماعی ما هستند، هنوز با اندیشه‌ی سنتی و اسلام نسبت دارند و هنوز در جوامع مسلمان پارادایم جدیدی ظهور نیافته است که بتواند جانشین اسلام شود. پس ما برای ارتباط با وجدان اجتماعی-تاریخی و بخشی از مهم‌ترین نیروهای جامعه، نمی‌توانیم اسلام را نادیده بگیریم. جریان‌های سکولار در جهان اسلام جریان‌های بی‌ریشه‌ای هستند. توجه داشته باشید روشن‌فکران در خاورمیانه، تاریخی حداکثر دوقرنه دارند اما حتی اگر تاریخ چندهزارساله‌ی اندیشه‌ی دینی را در ایران زمین و از دوران پیشااسلام در نظر بگیریم، حوزه‌های علمیه و نهاد مرجعیت، حداقل یک تاریخ سیزده‌قرنه دارند. روشن‌فکران باید بدانند در وضعیت کنونی بدون مساعدت نیروهای سنتی نمی‌توانند نقش سازنده‌ای ایفا کنند و جامعه را به‌سوی توسعه پیش

برند. هیچ‌یک از نیروهای سنت‌گرا و نوگرا به‌تنهایی و بدون مساعدت دیگری نمی‌توانند کشتی به‌گل‌نشسته‌ی امروز جهان اسلام را به حرکت درآورند. اما نیروهای سنتی اصالت بیشتری دارند و در حال حاضر به‌لحاظ تاریخی، سیاسی و اجتماعی نیروهای مؤثرتری هستند.

جایگاه دین و ایمان دینی در نظام آرمانی شما و در جامعه، سیاست و حکومت آینده چیست؟

پاسخ این پرسش منوط به این است که ما از «دین و ایمان دینی» چه چیزی را مراد می‌کنیم. همان‌گونه که بارها گفته‌ام، ما باید میان دین به‌منزله‌ی فرهنگ، دین به‌عنوان یک تئولوژی و نظام الهیاتی، دین به‌منزله‌ی یک ابژه‌ی مطالعاتی، دین به‌منزله‌ی یک ایدئولوژی سیاسی، دین به‌منزله‌ی یک سنت تاریخی و دین به‌منزله‌ی یک نحوه‌ی تحقق هستی خاص آدمی (اگزیستانس) تمایز قائل شویم. همه‌ی ادیان به‌منزله‌ی بخشی از فرهنگ در همه‌ی جوامع وجود داشته و خواهند داشت؛ چنان‌که بسیاری از آداب و رسوم و باورهای دینی گذشته، مثل پریدن از روی آتش در مراسم چهارشنبه‌سوری در فرهنگ کنونی حضور دارند، بی‌آنکه با زندگی حقیقی و واقعی ما ارتباطی داشته باشند. امروزه نیز در جهان مسیحیت و در جوامع مسیحی، کریسمس و میلاد مسیح جشن گرفته می‌شود و روز میلاد مسیح به منبعی برای شادی و لذت و بهانه‌ای برای تشکیل کارناوال‌هایی که گاه با سکس و مستی نیز همراه است، تبدیل می‌شود. اما وجود این جشن‌ها، سرورها و کارناوالیسم را نمی‌توان جزء شعائر دینی و مسیحی و نشانه‌ای از وجود ایمان مسیحی در جوامع غربی تلقی کرد. همچنین همه‌ی ادیان به‌منزله‌ی مجموعه‌ای از باورهای اعتقادی و به‌منزله‌ی یک نظام تئولوژیک

(الهیاتی) در همه‌ی جوامع و فرهنگ‌ها وجود داشته و خواهند داشت، باز هم بی‌آنکه با زندگی حقیقی و واقعی ما ارتباطی داشته باشند. مثلاً اینکه معتقدان به نظام‌های الهیاتی به حیات بعد از مرگ اعتقاد دارند، ضرورتاً به این معنا نیست که همه‌ی این معتقدان در زندگی واقعی و روزمره‌ی خود، بر اساس باور به ابدیت زندگی خود را سامان می‌بخشند، بلکه این هستی و واقعیت اجتماعی و تاریخی جوامع به هژمونی و سرکردگی مدرنیته و عقلانیت جدید است که زندگی اکثر قریب به اتفاق توده‌های وسیع انسانی را در روزگار ما به پیش می‌برد.

همچنین، در روزگار ما و نیز در آینده، دین به منزله‌ی یک موضوع و ابژه‌ی مطالعاتی و پژوهشی به حیات خود ادامه خواهد داد. حتی می‌توان گفت در هیچ دوره‌ای به اندازه‌ی امروز درباره‌ی ادیان مطالعه نشده و نمی‌شود. امروزه در سراسر جهان، پایه‌پای همه‌ی مدارس دینی و حوزه‌های علمیه و کلیساها، در همه‌ی دانشگاه‌های بزرگ راجع به ادیان گوناگون مطالعه می‌شود و خواهد شد. رشته‌هایی چون تاریخ ادیان، فلسفه‌ی دین، روان‌شناسی دین، زبان دین، جامعه‌شناسی دین، اقتصاد دین، ادیان تطبیقی، پدیدارشناسی دین و... جملگی حوزه‌هایی هستند که دین و امر دینی را به یک ابژه‌ی مطالعاتی و پژوهشی تبدیل کرده‌اند و به مطالعه‌ی آن می‌پردازند. اما وجود دین به منزله‌ی یک ابژه‌ی مطالعاتی نیز نشانه‌ای از حضور دین و امر دینی در میان جوامع نیست.

همچنین، استفاده از دین به منزله‌ی یک منبع ایدئولوژیک و به منظور مشروعیت‌بخشی به برخی از جریان‌های سیاسی و اجتماعی برای نیل به قدرت سیاسی یا حفظ آن که به فرض در بسیاری از کشورهای مسلمان و مدعی حکومت اسلامی دیده می‌شود، به هیچ‌وجه نشانه‌ای از حضور

حیات دینی و معنوی در میان جوامع مسلمان نیست. اما اگر دین را به منزله‌ی یک امکان در برابر جان و هستی خاص آدمی و به مثابه‌ی یک نحوه‌ی تحقق هستی انسانی تلقی کنیم، نحوه‌ی هستی و شیوه‌ی زیستی که حاصل سکنی‌گزیدن در ساحت قدس و نتیجه‌ی تجلی و ظهور امر بی‌کران در احساس، اندیشه، زبان و کنش فرد و جامعه است، چنین امری در جهان ما امری بسیار نادر است و همان‌گونه که در سیاه‌مشق خود با عنوان «پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر» از آن سخن گفته‌ام، در جهان مدرن و پسامدرن به دلیل سیطره‌ی عقلانیت جدید و عقلانیت علمی و تکنولوژیک که عقلانیتی بالذات سکولار است و به جهت سیطره‌ی ذهنیت‌گرایی (سویژکتیویسم) متافیزیکی که با سقراط، افلاطون و ارسطو شروع شد و تفوق یافتن ذهنیت‌گرایی جدید که با دکارت و کانت ظهور یافت، تحقق امر دینی امری بسیار دشوار بوده است؛ تا آنجا که می‌توان از امتناع و پایان امر دینی و مرگ حیات معنوی در جهان کنونی سخن گفت. نتیجه‌ی این امتناع و مرگ این است که در روزگار ما تحقق نه انسان دینی امکان‌پذیر است و نه جامعه و حکومت دینی.

متأسفانه غالب روشن‌فکران در گفتمانی سیاسی و ایدئولوژیک از سکولاریسم سخن می‌گویند و به مخالفت با حکومت‌های به اصطلاح دینی پرداخته‌اند و مرادشان نیز از سکولاریسم تکیه بر جدایی دین از سیاست و مخالفت با حضور روحانیان در سیاست و حکومت است، غافل از اینکه اولاً، سیاست و حکومت اموری بالذات عرفی و سکولار هستند؛ ثانیاً، در جهان کنونی به دلیل امتناع تاریخی تحقق امر دینی، واقعیت یافتن انسان، جامعه، سیاست و حکومت دینی نیز از اساس امکان‌پذیر نیست و استفاده از دین به منزله‌ی یک ابزار ایدئولوژیک برای مشروعیت‌بخشی سیاسی به

برخی از جریان‌های اجتماعی و سیاسی به‌هیچ‌وجه به‌معنای وجود جامعه، سیاست و حکومت دینی نیست.

بر اساس این مقدمات، اساساً آنچه این‌جانب بدان می‌اندیشم یک رنسانس و تحول دینی و معنوی است که حاصل رخدادی از حقیقت باشد که زیست‌جهان تاریخی جهان کنونی را دگرگون ساخته، امکانات تازه‌ای را از هستی و در نتیجه، مسیر جدیدی را برای حیات بشر آشکار سازد. ظهور این رویداد حقیقت که گشاینده‌ی مسیر فرهنگ و تمدن بشری است، امری نیست که از اراده‌ها، تصمیمات، سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های ما تبعیت کند. این شیوه‌ی تفکر، ما را از خطر بشرنیادی و در نتیجه، از آفات اراده‌گرایی (ولونتاریسم)، ایدئولوژیک‌اندیشی و اعمال خشونت در سیاست و در کنشگری سیاسی و اجتماعی بازمی‌دارد و سبب نمی‌گردد که در پی توهم دینی‌سازی جامعه و سیاست به اعمال قدرت و خشونت، فضائل استعبادی، استبداد و توتالیتراریسم روی آوریم.

در یک آینده‌نگری میان‌مدت یا درازمدت، چگونه می‌توان از اثرات مخرب تبلیغ اسلام سنتی و بعضاً خرافی و اقتدارگرا کاست و آن را درمان کرد؟ تبلیغی که در این چهار دهه از شبکه‌های مختلف رسمی و غیررسمی انجام می‌شده؛ به‌ویژه تأثیری که جمهوری اسلامی بر فرهنگ و رفتار جامعه‌ی ایرانی داشته است.

تصور می‌کنم این سؤال تا حدود زیادی تحت‌تأثیر ایدئولوژی حاکم بر رسانه‌های وابسته به غرب و پوپولیسم رایج در فضاها مجازی است. من شخصاً انتقادهای بسیار زیاد و رادیکالی به‌گفتمان انقلاب و جمهوری اسلامی ایران دارم اما تصویری که غالباً از سوی روشن‌فکران و نوگرایان از

جمهوری اسلامی ارائه داده شده، به هیچ وجه علمی، اخلاقی و منطبق با واقعیت نیست؛ تصویری که گفتمان انقلاب ایران را با جریان‌های بنیادگرایی چون داعش، القاعده، طالبان و بوکوحرام یکی می‌سازد.

صرف نظر از نکته‌ی حاشیه‌ای موضوع ذکر شده، اگر توجه‌مان را به اصل سؤال، یعنی پرسش از شیوه‌ی مواجهه‌ی ما با اثرات مخرب بنیادگرایی در جهان اسلام معطوف کنیم، پاسخ این است که ما از امکانات تفسیری غیربنیادگرایانه‌ای از امر دینی و حیات معنوی به‌طور کلی و از اسلام و تشیع به‌طور خاص برخورداریم؛ امکاناتی که در دل سنت تاریخی و مآثر عظیم فرهنگی مان وجود دارد. گذر از تئولوژی و تفسیرهای فرقه‌گرایانه و کلامی از اسلام، مقابله با فقه‌محوری و ارائه‌ی تفسیری هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از سنت دینی و معنوی مان، معاصرت‌بخشیدن به روح اصلی سنت و ترجمان فرهنگی بصیرت‌های بنیادین وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی به زیان معاصر، مسیری است که می‌تواند ما را برای یافتن راه مناسبی برای زیستنی انسانی در جهان کنونی یاری دهد.

در آینده با شبکه‌ی بزرگ روحانیان که در همه‌ی زوایای سیاسی و اجتماعی به‌صورت رسمی و غیررسمی و به‌شکل دولتی و غیردولتی ریشه دوانده است، چه می‌توان کرد و نقش و جایگاه روحانیان در نظام آرمانی شما چیست؟

نوگرایان و روشن‌فکران باید روحانیت را به‌منزله‌ی امری معرفتی و معرفت‌شناسانه به رسمیت بشناسند، درست همان‌گونه که روحانیان و حوزوی‌ها باید نوگرایی و روشن‌فکری را به‌منزله‌ی یک امر معرفتی و معرفت‌شناسانه به رسمیت بشناسند. نوگرایی و روشن‌فکری فی‌نفسه

امری اخلاقی، سیاسی، تشکیلاتی و ایدئولوژیک نیست و پدیدار نوگرایی و روشن‌فکری را نمی‌توان با اوصافی چون وابسته به غرب، جاسوس یا ستون‌پنجم غرب، خائن به کشور، اپوزیسیون و مخالف سیاسی و غیره فهم و تبیین کرد؛ هرچند ممکن است در میان روشن‌فکران و نوگرایان افرادی وابسته، جاسوس، خائن و اپوزیسیون و مخالف حکومت نیز وجود داشته باشد. اما سرشت، حقیقت و ذات (ایدوس) پدیدار نوگرایی و روشن‌فکری را نمی‌توان وابستگی به غرب، جاسوسی، وطن‌فروشی و غیره تلقی کرد، بلکه آن را باید بیش و پیش از هرچیز نوعی مواجهه با وجود و فهم خاصی از هستی، انسان، حقیقت، معرفت و بسیاری از امور دیگر و حاصل شیوه‌ای از تحقق جان و هستی خاص آدمی در این جهان دانست.

به همین ترتیب، پدیدار سنت‌گرایی، روحانیان و حوزوی‌ها را نباید با اوصافی چون مرتجع، وابسته به دربارها و قدرتها یا طبقه‌ای وابسته به ارباب‌ها و فئودال‌ها و غیره فهم و تفسیر کرد. سنت‌گرایان و روحانیان و حوزوی‌ها نیز حاصل نوع خاصی از مواجهه با جهان و نتیجه‌ی فهم خاصی از هستی، انسان، معرفت، حقیقت و غیره و حاصل شیوه‌ی خاصی از تحقق جان و هستی خاص آدمی در این جهان هستند. در نتیجه، برخوردهای فیزیکی، حذفی، سیاسی و ایدئولوژیک هریک از دو گروه سنت‌گرایان و نوگرایان یا روشن‌فکران و روحانیان با یکدیگر، مواجهه‌هایی غیرعلمی و غیرواقع‌بینانه است که نهایتاً به ظهور خشونت در جامعه می‌انجامد که این امر نیز خود به لحاظ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به فجایعی بسیار زیان‌بارتر منتهی خواهد شد. بنابراین، دو امر معرفتی باید با یکدیگر مواجهه‌های معرفتی داشته باشند. ما نیازمند گفت‌وگوی حقیقی میان روشن‌فکران و روحانیان هستیم و گفت‌وگوی حقیقی باید همراه با مهرورزی و احترام و بدون

خشونت و کینه‌توزی باشد. به نظر من، در میان روحانیان مان ظرفیت‌های بسیار قابل توجهی وجود دارد. امروز در جوامعی چون ایران، جامعه‌ی مدنی، در معنای حقیقی و راستین و در معنای هگلی و مارکسی کلمه، وجود ندارد. اگر با تسامح جامعه‌ی مدنی را به معنای اقشاری در نظر بگیریم که می‌توانند در برابر قدرت سیاسی دست به مقاومت زنند، امروز روحانیان ما در واقع یکی از جدی‌ترین نیروهای جامعه‌ی به اصطلاح مدنی هستند و برخی از چهره‌های روحانی، همچون آقایان سیستانی، فیرحی، یا سروش و هادی محلاتی و بسیاری دیگر از حوزوی‌های شناخته‌شده و کمتر شناخته‌شده نقش مهمی در صحنه‌ی حیات اجتماعی ما ایفا می‌کنند. این نیروها در جامعه حضور داشته‌اند و باید نیز حضور داشته باشند. اینها سرمایه‌های اجتماعی بزرگی در جامعه‌ی ما هستند. در سطحی متافیزیکی، اثرگذاری آنها را نمی‌توان اثرگذاری تاریخی و تمدنی برای ظهور یک تمدن و تحول ژرف در تاریخ اسلام دانست اما در سطحی دیگر، در سطح میان‌مدت یا کوتاه‌مدت، در سطح اجتماعی و جامعه‌شناختی، به نظر من اینها نیروهای مهمی هستند و روشن‌فکران نباید آنها را نادیده انگارند یا با خشم و کینه با آنها مواجه گردند. اگر دو طرف به یکدیگر انتقادهایی نیز دارند، باید انتقادشان را در ساحت‌های فلسفی، کلامی، اصولی، حقوقی، فقهی و غیره مطرح کنند و نباید این مباحث را به مباحثی سیاسی و ایدئولوژیک که زمینه‌ساز ظهور خشونت است، تبدیل کنند.

بن بست اسلام گرایی

شهلا شفیق
جامعه‌شناس، نویسنده و پژوهشگر اسلام‌گرایی

چند نوع اسلام در ایران و جهان اسلام معاصر می‌بینید؟ آیا در اسلام‌های رایج در ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، طالبان، القاعده، داعش و... رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احتمالاً پیشرفت می‌توان دید؟

اسلام پس از پیدایی‌اش در قرن هفتم میلادی طی سده‌ها در کشورهای متفاوتی از شرق تا غرب گسترش یافته و در تأثیر و تأثر متقابل با نهادهای اجتماعی و فرهنگی و سیاسی این مناطق شکل گرفته است. این سیر تاریخی

شکل‌های گوناگون مسلمانی را پدید آورده. رابطه‌ی میلیون‌ها پیرو اسلام با مذهبشان در مناطق مختلف، یکسان و همگون نیست. آنها که اهل عمل به اصول و فروع دین هستند اشتراکاتی دارند، از جمله دربارهی نماز و روزه و دیگر آداب و مناسک، اما لزوماً جایگاه مذهب در زندگی شخصی و اجتماعی آنان یکسان نیست.

در این میان، قانون شرع که دیرتر، بعد از درگذشت پیامبر اسلام به تدریج وضع شد، امروزه ثابت و بی‌تغییر باقی مانده است. محتوای این قانون که چهارچوب آن در نحله‌های گوناگون اسلامی یکی است، مبتنی بر اجماع میان علماست و با رجوع به قیاس، گزیده‌هایی از قرآن و احادیث را مرجع احکامی قرار داده که ترجمان اراده‌ی الله قلمداد شده‌اند. اما گوناگونی جایگاه این قانون در کشورهای اسلامی، از جمله ترکیه و ایران و عراق که در پرسش‌تان به آنها اشاره کردید، نشان می‌دهد که نقش نهاد رسمی مذهب و احکام شرع در متن تحولات سیاسی اجتماعی این جوامع با چالش روبه‌رو و دگرگون شده است.

به‌طور مشخص‌تر، در این سه کشور طی قرن بیستم، از یک سو شاهد بودیم که چگونه روند نوسازی در جوامع مختلف، کم‌وبیش، به کاهش قدرت نهادهای رسمی مذهبی انجامید؛ از سوی دیگر، در صحنه‌ی سیاسی این کشورها خیزش جریان‌های اسلام‌گرا را مشاهده کردیم.

تدقیق کنم که گرچه اسلام از همان آغاز با امر سیاسی در رابطه‌ای تنگاتنگ بوده اما اسلام‌گرایی پدیده‌ای ایدئولوژیک است که در عصر مدرن، با وام‌گیری از مکاتب سیاسی در جهان معاصر، به تقابل با مدرنیته‌ی سیاسی و الگوی دموکراسی سر بلند کرده است. یکی از بارزترین مثال‌ها، اسلام‌گرایان پیروز در انقلاب ایران‌اند که آشکارا زیان سیاسی تازه‌ای را باب کرده‌اند که

گونه‌ای تلفیق ابزارهای مدرن با افکار سنتی را به نمایش می‌گذارد. مفاهیمی مثل «انقلاب اسلامی» و «جمهوری اسلامی» به‌خوبی بیانگر این امتزاج‌اند. در این زیان‌نو، آموزه‌های مذهبی به کدهای ایدئولوژیک بدل می‌شوند و در خدمت پیشبرد برنامه و سیاست‌های اسلام‌گرایانه قرار می‌گیرند. گسترش اسلام‌گرایی در کشورهای متفاوت، از دهه‌ی ۱۹۷۰ تاکنون، دین اسلام را از منظر رابطه با قدرت سیاسی، در معرض چالش‌های جدی قرار داده است. این وضعیت بیش از همیشه مسلمانانی را که با اسلام‌گرایی خویشاوندی ندارند و نمی‌خواهند تحت قانون شرع زندگی کنند به چالش‌های نظری درباره‌ی رابطه‌ی نهاد مذهب، سیاست و قوانین شهروندی فراخوانده است. بدون تعمیق این پرسش نمی‌توان چشم‌انداز مشترکی نسبت به تحول اجتماعی و پیشرفت تصور کرد.

جایگاه مذهب در ایران کنونی، به‌ویژه در میان نسل جوان که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، دچار چه تغییراتی در حوزه‌های مختلف نسبت به مثلاً پنجاه سال پیش شده است؟ آینده‌ی اسلام در ایران تا چه حد به آینده‌ی جمهوری اسلامی پیوند خورده است؟

برای تأمل در باب این پرسش باید بر دو مقایسه مکث کنیم: اولی، میان گفتارها و شعارهای دوره‌ی انقلاب ۱۳۵۷ با شعارهایی که در حرکت‌های اعتراضی کنونی می‌شنویم؛ و دومی، میان تصویر حجاب در آن زمان و امروز.

با یک نگاه اجمالی به این دو پدیده تغییراتی جدی را در رویکرد به مذهب و جایگاهش در جامعه و سیاست مشاهده می‌کنیم. اگر در دوره‌ی انقلاب بخش مهمی از کنشگران از شعارهای اسلام‌گرایانه برداشتی منفی نداشتند،

امروز برای نمونه در تظاهرات‌ها می‌شنویم که معترضان رو به حاکمان فریاد می‌زنند: «اسلام رو پله کردن، مردم رو ذله کردن!»

حجاب زنان هم که در آن دوره به نوعی اعتبار ضدامپریالیستی کسب کرده بود، کارکردش را که تمرکز بر پیکر زنان به مثابه‌ی مکان گناه است آشکار ساخته. به یاد آوریم که پس از گفتار خمینی در اولین سال به قدرت رسیدن، در آستانه‌ی روز جهانی زن (هشت مارس) و فراخواندن زنان شاغل در وزارت‌خانه‌ها به رعایت حجاب اجباری، ده‌ها هزار زن برای اعتراض به خیابان آمدند. پس از آن، از همان آغاز روند استقرار جمهوری اسلامی که با سرکوب خونین مخالفان سیاسی و به سکوت وادار کردن جامعه‌ی مدنی همراه بود، شاهد ظهور و گسترش پدیده‌ی بدحجابی بوده‌ایم که روزبه‌روز گسترش یافته و در سال‌های اخیر به اعتراضات گوناگون زنان، از جمله برداشتن حجاب در ملاءعام، انجامیده که در کمپین اعتراضی دختران خیابان انقلاب نیز به صورت آشکار تجسم یافت.

در واقع، طی دهه‌های اخیر، در تقابل با حکومت اسلامی شاهد مقاومت فرهنگی و مدنی گسترده‌ای بوده‌ایم که در همه‌ی زمینه‌ها باید و نبایدهای ایدئولوژیک حاکمان را به چالش کشیده است.

در این بستر، رویکردی مثبت به سکولاریسم که همان غیرمذهبی کردن نهادهای اجتماعی و سیاسی است، گسترش یافته و این گرایش امروز در میان جوانان رشد چشمگیری پیدا کرده است. این پدیده اما لزوماً و در همه‌ی موارد به معنای کنارگذاشتن عُلَقه‌های مذهبی نیست بلکه بیانگر شخصی‌کردن رابطه با مذهب است و خروج از اسلام سیاسی.

به موازات این امر، در شرایط بی‌اعتباری فزاینده‌ی شعارهای پرطمطراق حاکمان اسلام‌گرا شاهد بروز آشکار پدیده‌ی روی گردانی از اسلام هستیم.

همه‌ی این گرایش‌ها را می‌توان به‌روشنی در حاشیه‌های غیرمجاز جامعه که به‌رغم سانسور و ارباب مداوم وجود دارند و رشد می‌کنند، مشاهده کرد. و در این میان نقش جوانان در اقشار و نیروهای وابسته به حکومت را نیز نباید نادیده گرفت. اینها نیز گونه‌گونه‌گون‌اند: در میانشان هم اشخاصی چون روح‌الله زم هستند و هم آقازاده‌هایی که حرف و عملشان مثل خود صاحبان قدرت کاملاً دوگانه است و نیز جیره‌وموواجب‌بگیرهایی که در صفوف مأموران امنیتی و نیروهای پاسدار و بسیجی ایفای نقش می‌کنند. پس نه جوانان ایران توده‌ای یکدست یا همگون‌اند و نه رابطه‌ی آنها با مذهب یکسان است. اما آنچه کاملاً روشن است این است که اسلام‌گرایی و به‌همراه آن ایدئولوژی‌سازی از مذهب به بن‌بست رسیده و جایگاه اسلام در جامعه با این بحران گره خورده است. به گمان من، حل این بحران در گرو گذر از نظام جمهوری اسلامی و جدایی دین و حکومت است.

در دوره‌هایی از تاریخ یک قرن اخیر می‌توان به مواردی اشاره کرد که باورهای اسلامی در جوامع مسلمان نقشی محرک یا وحدت‌بخش در تحولات سیاسی و اجتماعی داشته است - فارغ از اینکه تأثیرشان نهایتاً به سود یا زیان جامعه بوده، مثلاً مبارزات ضداستعماری در جهان عرب، یا انقلاب مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷ در ایران. اما امروز با توجه به وضعیت ایران و جهان عرب و عواقب سلطه‌ی حکومت جمهوری اسلامی در ایران یا طالبان در افغانستان و تجارب ترکیه و دیگر مناطق، آیا می‌توان نقش سازنده‌ای برای اسلام در آینده‌ی این جوامع تصور کرد؟ آیا می‌توان ظرفیت و اعتباری در اسلام برای مشارکت در اصلاح و تحول سیاسی جامعه دید؟ آیا سهم اسلام حداکثر این است که مانع تجدد و پیشرفت و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نباشد؟

به گمان من، تجربه‌ی ایران در دوران معاصر پرسش‌های مهمی را در برابر درک‌های رایج از نقش اسلام در مبارزات ضد قدرت‌های حاکم و نیز نبردهای ضد استعماری می‌گذارد. در این حیطة اغلب از اسلام و روحانیت به‌طور کلی صحبت می‌شود، حال آنکه واقعیت‌های تاریخی گواهی می‌دهند که با پدیده‌ی واحدی مواجه نیستیم. نخست اینکه مسلمانی لزوماً مترادف با پیروی از اسلام سیاسی نبوده و نیست؛ پس همه‌ی پیروان اسلام، از جمله در کشور ما، لزوماً خواهان سیاسی شدن اسلام نبوده و نیستند. دیگر اینکه، درگیری و مشارکت مذهب‌یون در مبارزات سیاسی در تاریخ معاصر ایران، که جدال پیرامون آزادی و دموکراسی از محورهای اساسی آن بوده، رویکردهای متفاوت و متخالفی را در بر داشته که عموماً بر یکی از آنها تأکید شده و بقیه در نظر گرفته نشده‌اند. دورانی که مشروطه بر بستر آن رخ داد در این باره روشن‌گر است.

خوب است که برای نمونه به دو جریان فکری در واپسین دهه‌های قرن نوزدهم نگاه کنیم: از یک سو، اصلاح‌طلبی اسلامی سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۳۸-۱۸۹۷) که در پی ارائه‌ی برداشتی از اسلام بود تا بدیلی در برابر اسلام سنتی، لیبرالیسم و سوسیالیسم غرب قرار دهد و انترناسیونالیسم اسلامی را بنیان نهد. و از سوی دیگر، جنبش بابی (۱۸۴۴-۱۸۵۳) که سرسختانه با خشک‌اندیشی اسلام مستقر مخالفت می‌کرد و خواهان ترویج افکار مترقی اجتماعی و کنارگذاشتن شریعت بود. این جنبش با مخالفت شدید روحانیان شیعه مواجه شد و با سرکوب خونین شاهان قاجار عقب نشست.

ژانت آفاری (Janet Afary) در تحقیق پر دامنه‌اش درباره‌ی انقلاب مشروطه به نفوذ آرمان‌های بابی در میان روشن‌فکران انقلابی اشاره کرده است.

می‌دانیم که در این انقلاب، برخی روحانیان در صف مشروطه‌خواهان بودند، اما در مقابل، مشروعه‌خواهان به‌رهبری روحانیانی مثل شیخ فضل‌الله نوری در دشمنی با مشروطه‌خواهی سنگ تمام گذاشتند و با دفاع از استبداد سلطانی خواهان استقرار تام و تمام قوانین شرع شدند.

به این ترتیب، مبارزه‌ی سیاسی بر سر اصلاحات مدرن و دموکراسی در ایران، از همان نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، سیمای چندگانه‌ای از مذهبیان درگیر در تحولات را نشان می‌دهد: بانی‌گری انقلابی، روحانیان مدافع انقلاب مشروطه، جریان مشروعه‌طلب و پان‌اسلامی که در پی اعتباربخشیدن به اسلام سیاسی مدرن است. در این میان، نیروهای سکولار که مروج آرمان‌های انقلاب مشروطه‌اند بخشی از روحانیان را به دنبال خود می‌کشاند و در همان حال با مطالبات روحانیان مدافع حاکمیت شریعت مقابله می‌کنند.

پس از آن در دوران سلطنت پهلوی نیز ما شاهد موضع‌گیری‌های متفاوتی در میان روحانیان در رابطه با قدرت مستقر هستیم که از حمایت تا مخالفت را در بر می‌گیرد. در صحنه‌ی مخالفت‌ها، پیش از آنکه خمینی در خرداد ۱۳۴۲ در اعتراض به اصلاحات پیشنهادی انقلاب سفید محمدرضا شاه به شهرت دست یابد، جریان‌هایی مثل فداییان اسلام در دهه‌ی ۱۳۲۰ به ترور روی آوردند. اما در دهه‌ی ۱۳۳۰، به‌ویژه پس از عزل کودتایی دکتر مصدق در سال ۱۳۳۲، ورای جریان خمینی، شاهد رشد و گسترش اسلام سیاسی یا به زبان دیگر گرایش‌های اسلام‌گرایانه در اشکال متنوع، از لیبرال (نظیر نهضت آزادی) تا رادیکال (نظیر مجاهدین خلق و شریعتی)، هستیم.

نقطه‌ی تلاقی این جریان‌ها همان ارائه‌ی اسلام به‌مثابه‌ی سیمان هویت فردی و جمعی، و فرهنگی و اجتماعی است که به تلفیق مذهب و سیاست

در جهان‌بینی و برنامه‌ی پیشنهادی آنها می‌انجامد. خوب است توجه کنیم که حتی نظریه‌پردازی ضدسنّتی مثل علی شریعتی که منتقد دستگاہ آخوندی است، ضمن ادعای اسلام انقلابی و رهایی‌بخش، از الگوی اسلامی خانواده حمایت می‌کند که با ارزش‌های دموکراتیک آزادی و حق خودتعیینی زنان در تعارض جدی است.

به این ترتیب، رشد و گسترش جریان‌های متفاوت اسلام سیاسی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ نهایتاً به گسترش آرمان‌شهر اسلام‌گرایانه به شدت یاری رساند و پیروزی خمینیسیم در جریان انقلاب ۱۳۵۷ را تسهیل کرد. زبان سیاسی ایدئولوژیکی که در ایران باب شد، بر مطرح‌شدن و رشد اسلام‌گرایی در جهان هم تأثیری انکارناشدنی داشت. پس از آن، روند تحقق الگوی دل‌خواه اسلام‌گرایان طی بیش از چهار دهه، سبب روشن‌شدن ماهیت ارتجاعی این ایدئولوژی شد. و این‌همه، صد دریغ به قیمت تباه‌کردن سرمایه‌های مادی و معنوی کشور و تحمیل ویرانی‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، فساد زبان و انحطاط اخلاق انسانی.

با توجه به این تجربیات مشخص می‌توانم به‌طور خلاصه بگویم که امروز تنها راه برای اینکه اسلام بتواند در سازندگی و اصلاح نقش مثبتی داشته باشد، دفاع مسلمانان و مقامات مذهبی و کنشگران سیاسی از پایان‌دادن به حکومت دینی و تحقق جدایی دین و حکومت است.

جایگاه دین و ایمان دینی در نظام آرمانی شما در جامعه و سیاست و حکومت چیست؟

به جرئت می‌توان گفت که تجربه‌ی جمهوری اسلامی نه فقط برای ایران بلکه برای جهان امروز ما آزمایشگاهی بی‌بدیل برای محک‌زدن تبعات و نتایج

اسلام سیاسی است. چراکه با روی کار آمدن جمهوری اسلامی، صاحبان قدرت امکاناتی بی‌نظیر برای تحقق پروژه‌ی اسلام‌گرایی به دست آورده‌اند و بیش از چهار دهه است که در راه تحقق آن گام برداشته‌اند. در واقع، هنوز که هنوز است نه نظریه‌پردازان و نه سردمداران حکومت اسلامی تعریف مشخصی از الگوی اقتصادی دل‌خواهشان به دست نداده‌اند اما دهه‌هاست که در قالب زبان اسلام‌گرایانه ملت را به امت بدل کرده و تحت امر ولی‌فقیه قرار داده‌اند تا جامعه‌ی اسلامی دل‌خواهشان را قوام ببخشند. مفاهیمی مثل «جهاد»، «حلال و حرام» و «نهی از منکر» به کدهای ایدئولوژیکی بدل شده‌اند که ابزارهایی مؤثر برای سرکوب تام و تمام مخالفان، کنترل شهروندان و پاک‌سازی نافرمانان را فراهم آورده‌اند. از آنجا که هرچه در چهارچوب تنگ دیدگاه حاکمان نمی‌گنجد عامل فساد فی‌الارض به حساب می‌آید، مرز میان جرم و گناه ناپدید شده و کمترین تأثیر ویرانگر این پدیده بر اخلاق اجتماعی، گسترش دروغ است.

همراه با شکست شعارهای اسلام‌گرایانه، در مسیر فسادانگیز اعمال قدرت انحصاری، رابطه‌ی حاکمان با ایدئولوژی مورد ادعایشان هم دچار دگردیسی شده و اعتقاداتی که از آن دم می‌زنند، تنها به مثابه‌ی ابزاری برای حفظ قدرت به کارشان می‌آید.

این روند که از دهه‌ی ۱۳۷۰ روزیه‌روز آشکارتر شده، نوعی گذر جمهوری اسلامی به مرحله‌ی پساتمامیت‌خواه است که نهایتاً صاحبان قدرت را در مقام اعضای نوعی مافیای زر و زور قرار داده است. حاصل، گسترش شکاف‌های طبقاتی و فقر و فساد روزافزون است که به خرابی‌های اجتماعی و فرهنگی دامن زده است.

سیر این تجربه، الگوی اسلام‌گرایی را که مدعی ارائه‌ی بدیلی در مقابل

دموکراسی است، با پرسش‌های جدی مواجه می‌کند و در همان حال این واقعیت را تأیید می‌کند که تحقق مبانی حقوق بشر و ارزش‌های شهروندی دموکراتیک در گرو جدایی دین از حکومت است و اسلام از این قاعده مستثنی نیست.

در میان مدت یا بلندمدت چگونه می‌توان از اثرات مخرب تبلیغ اسلام سنتی و بعضاً خرافی و اقتدارگرا از شبکه‌های مختلف رسمی و غیررسمی در این چهار دهه، و مهم‌تر از آن، عملکرد حکومت جمهوری اسلامی در زمینه‌ی فرهنگ و رفتار جامعه‌ی ایرانی کاست و عواقبش را درمان کرد؟

سانسور و دروغ و خرافات اجزای جدایی‌ناپذیر پروپاگاندای وسیع و مستمری هستند که جمهوری اسلامی با هدر دادن سرمایه‌های متعلق به مردم ایران پیش می‌برد. فساد زیان و فرهنگ حاصل تولیدات این ماشین عظیم تبلیغاتی است که مدام در حال کار است. اما نه سلطه‌ی حاکمان آن‌طور که می‌خواهند تام و تمام است و نه آحاد جامعه عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی‌اند که بتوان آنها را به ساز حاکمان رقصاند.

به‌رغم فراگیری سانسور و سرکوب، مقاومت فرهنگی و مدنی در حیطه‌های متفاوت اجتماعی در جریان است و به‌طور مداوم حکومت را به چالش می‌کشد. طرفه آنجاست که برخی نظریه‌پردازان تقلیل‌گرا که از تشخیص ماهیت ایدئولوژیک اسلام‌گرایی سر باز می‌زنند، این مقاومت چشمگیر را دلیلی برای اثبات تمامیت‌خواه‌نبودن جمهوری اسلامی قلمداد کرده‌اند. اما چنان‌که پیش‌تر اشاره کردم، شکست فاحش پروژه‌ی تمامیت‌خواهی نه‌تنها به‌گسترش مقاومت مدنی انجامیده بلکه به استحاله‌ی مافیایی حکومت نیز رسیده است.

ورای این نکته، از یک سو گسترش فضای مجازی مشکلاتی جدی در برابر سلطه‌ی سانسور قرار داده و از سوی دیگر، وجود میلیون‌ها ایرانی در خارج از کشور و حضور فعال رسانه‌هایی که مخاطبان بسیاری در داخل کشور دارند، امکانات بسیاری برای شکستن فضای سانسور و دروغ و نیز گفت‌وگو میان داخل و خارج از کشور ایجاد کرده است. و البته موفقیت این امر بستگی به کیفیت محتوایی این رسانه‌ها دارد.

در واقع، مقابله با پروپاگاندای فرهنگی اسلام‌گرایی بدون نوعی مبارزه‌ی فرهنگی جدی میسر نیست. مقاومت در برابر تباه‌سازی فرهنگی جمهوری اسلامی که به ضرب و زور، آزادی اندیشه را مُثله می‌کند و به نام ارشاد اسلامی همه‌ی توانش را به کار گرفته تا راه خلاقیت هنری و ادبی را ببندد، فقط از راه گسترش مبارزه‌ی سیاسی و مدنی و ترویج فرهنگ و ادب و هنر می‌گذرد. تنها در چنین بستری است که می‌توان به دفع فساد زیان‌همت گماشت.

ضد فرهنگ جمهوری اسلامی حافظه و خاطره‌ی جمعی را دست‌کاری و تحریف می‌کند تا روایت عقیدتی خود را تثبیت کند و آدم‌ها را خالی از شخصیت و کنش خلاق می‌خواهد تا ولایت‌فقیه تداوم یابد. نکته‌ی مهم این است که به دلیل ماهیت تمامیت‌خواه جمهوری اسلامی، بازسازی حافظه‌ی جمعی، دفع فساد زیان و تشویق خلاقیت‌های فردی و جمعی نیاز به کار پیگیر و به‌هم‌پیوسته در حیطه‌های سیاست و دانش و فرهنگ و ادب و هنر دارد.

با شبکه‌ی بزرگ روحانیان که در همه‌ی زوایای سیاسی و اجتماعی به‌صورت رسمی و دولتی و غیررسمی ریشه دوانده، در آینده چه می‌توان کرد و نقش و جایگاه روحانیت در نظام آرمانی شما چیست؟

چنین کاری بی‌شک نه آسان است و نه در کوتاه‌مدت صورت می‌گیرد. اولین گام، سکولارکردن نهادهای اجتماعی، به‌ویژه آموزش و دستگاه قضایی، است و خلع ید از قدرت فقها و مزدبگیران دستگاه مذهب در این حیطة‌ها. می‌توان امیدوار بود که در روند تحقق شهروندی دموکراتیک که بدون جدایی حکومت و دین میسر نیست، روحانیان شیعه همچون دیگر مقامات مذهبی متعلق به نحله‌های متفاوت اسلامی و دیگر مذاهب در جایگاه مناسب خود، یعنی بیرون از حوزه‌ی حکومت و سیاست‌ورزی، قرار بگیرند.

* برای آشنایی عمیق‌تر با نظرات شهلا شفیق، نگاه کنید به دواثر زیر:
 شهلا شفیق (۲۰۱۳) *اسلام سیاسی، جنسیت و جنس‌گونگی*. پاریس:
 نشر خاوران. (این کتاب به‌زودی توسط نشر فروغ در آلمان بازنشر خواهد
 شد)

شهلا شفیق (۲۰۲۱) *اسلامیسم و الگوی انسان نوین اسلامی، زندان
 سیاسی در ایران*. استکهلم: نشر باران. (چاپ اول: نشر خاوران، ۲۰۰۶)

مسلمانان بنیادگرا اقلیت ناچیزی از مسلمانان اند

محسن کدیور
مجتهد و استاد پژوهشی مطالعات دینی در دانشگاه دوک آمریکا

چند نوع اسلام در ایران و جهان اسلام معاصر می بینید؟ آیا در اسلام‌های مشاهده شده در ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، طالبان، القاعده، داعش و... رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان دید؟

قبل از پاسخ، به سه نکته‌ی مقدماتی اشاره می‌کنم:
نکته‌ی اول: قاعدتاً مرادتان برداشت‌های متفاوت مسلمانان از تعالیم اسلامی است. تفاوت اسلام و برداشت از اسلام فراوان است. البته جریان‌ی به نام مَصَوَّبَه در تاریخ اصول فقه اسلامی به وجود اسلام واقعی قائل

نیست و هر فتوایی را صائب می‌داند. بر همین سیاق، در دوران معاصر ممکن است کسانی هر تلقی از اسلام را، ولو بدون هرگونه بنیاد علمی، به‌عنوان اسلام معرفی کنند و دم از انواع اسلام بزنند. جریان مسلط در اصول فقه اسلام شیعی جعفری مَحَطَّه است؛ به این معنی که هر فتوایی، حکمی ظاهری است که امکان خطا در آن نباید نادیده گرفته شود. بر همین منوال، هر برداشتی از اسلام، حتی از سوی عالمان مسلمان، لزوماً اسلام نیست و همواره فروتنانه باید احتمال خطا در برداشت را مدنظر داشت. صحت هر برداشت از اسلام در گرو دانش برداشت‌کننده از اسلام است و تاریخ اندیشه صحنه‌ی رقابت برداشت‌های مختلف از اسلام است. «انواع اسلام» با تسامح همان «انواع برداشت‌ها از اسلام» است.

نکته‌ی دوم: تنوع در برداشت از اسلام، اختصاصی به اسلام ندارد. این تنوع در دیگر ادیان ابراهیمی (یهودیت و مسیحیت) و ادیان شرقی (ادیان هندی و چینی) هم به‌وفور مشاهده می‌شود. تنوع برداشت دینی در مسیحیت پروتستان به‌مراتب بیشتر از اسلام است. تنوع در برداشت‌های دینی زائیده‌ی عوامل درون‌دینی و برون‌دینی است و به‌هیچ‌وجه نقص محسوب نمی‌شود و گاهی ناگزیر است.

نکته‌ی سوم: بررسی تعداد و دسته‌بندی انواع برداشت‌ها از اسلام (و هر دین دیگری) در طول تاریخ یا در یک مقطع زمانی مشخص (مثلاً از اوایل یا نیمه‌ی قرن بیستم)، به‌عده‌ی پژوهشگران تاریخ اندیشه است. حتی در پژوهش‌های مذکور هم همه‌ی برداشت‌ها شمرده نمی‌شوند، بلکه برداشت‌های مهم‌تر شمرده و معرفی می‌شوند. دسته‌بندی برداشت‌ها به‌منظر پژوهشگر بازمی‌گردد. از یک منظر، می‌توان برداشت‌های مسلمانان را از دینشان در نیم یا ربع‌قرن اخیر به چند طیف تقسیم کرد. معنای طیف

واضح است؛ برداشت‌های نزدیک به هم و هم‌خانواده در کنار هم معرفی می‌شوند.

اکنون، بعد از اشاره به سه نکته‌ی مقدماتی، نوبت به پاسخ پرسشستان می‌رسد. مسلمانان معاصر را می‌توان به چهار طیف تقسیم کرد: طیف اول: مسلمانان سنتی یا محافظه‌کار. آنها بر این باورند که اسلام چیزی جز تلقی صحابه‌ی پیامبر یا علمای اسلام در قرون گذشته نیست و گذر زمان باعث نمی‌شود کمترین تغییری در برداشت‌های دینی ایجاد شود. طیف دوم: مسلمانان نو سنتی یا نیمه‌اصلاحگران. آنها بر این باورند که با حفظ مبانی و چهارچوب سنتی علوم اسلامی، داشتن نگرشی تازه در برخی مصادیق و جزئیات ضروری است.

طیف سوم: اصلاحگران یا نواندیشان. آنها به نگرشی نوین به مبانی علوم اسلامی و اصول فقه (به‌مثابه‌ی نحوه‌ی برداشت از متن دینی اعم از فقه) یا اجتهاد در مبانی و اصول قائل‌اند.

طیف چهارم: بنیادگرایان مسلمان. آنها در نظر، رویکردی قشری به متون دینی و در عمل، رویکردی خشن و زورمدارانه برای ترویج و استقرار احکام دینی دارند.

طیف نخست در میان مسلمانان، اعم از سنی و شیعه، در اکثریت هستند. طیف‌های دوم و سوم در مجامع دانشگاهی و در میان تحصیل‌کردگان مسلمان (چه سنی و چه شیعه) اکثریت قاطع دارند و در جوامع اسلامی در حال رشد سریع هستند. قدمت طیف چهارم به نیم‌قرن هم نمی‌رسد و با وجود تبلیغات فراوان و بزرگ‌نمایی، اقلیت بسیار اندکی را در جهان اسلام تشکیل می‌دهند. طیف بنیادگرا در اسلام اهل سنت به دو دسته‌ی متمایز تقسیم می‌شود: دسته‌ی نخست سلفی‌ها، وهابی‌ها و طالبان؛ و دسته‌ی

دوم گروه‌های تروریستی از قبیل القاعده، داعش، بوکوحرام و مانند آنها. در کشورهای که نام بردید (و آنهایی که نام نبردید!)، تنوع و تکثر کامل برقرار است.

زاممداران عربستان سعودی، وهابی‌های سلطنتی هستند (دسته‌ی اول طیف چهارم). اما در بین شهروندان این کشور، جمعیت دو گروه اهل سنت غیروهابی و شیعیان جعفری قطعاً کمتر از وهابی‌ها نیست! در دو گروه اخیر شاهد تنوعی همانند تنوع دیگر کشورهای اسلامی هستیم. برخی شیعیان جعفری تبعه‌ی عربستان سعودی به لحاظ فکری به طیف نواندیشان دینی ایران بسیار نزدیک هستند.

زاممداران کشور لائیک ترکیه به اسلام سیاسی متعلق هستند و در طیف دوم (نوسنتی‌ها) جا دارند. اما شهروندان مسلمان ترکیه بسیار متنوع هستند و در میان کشورهای اهل سنت، از پیشرفته‌ترین آنها به حساب می‌آیند. در حد اطلاع من، در این کشور سه طیف نخست همانند دیگر کشورهای مسلمان دیده می‌شوند؛ چه بسا درصد دو طیف نوسنتی و اصلاحگران آن، از بسیاری کشورهای عربی (به استثنای تونس) بیشتر باشد. گرایش‌های صوفیانه نیز در میان مسلمانان ترکیه بسیار چشمگیر است.

مالزی در شرق آسیا نیز از این قاعده، یعنی تنوع برداشت‌های اسلامی، مستثنا نیست. با وجود متفکرانی مانند نقیب العطاس و پیروان وی، طیف‌های نوسنتی و اصلاحگر در آنجا موقعیتی مستحکم‌تر از بسیاری کشورهای اسلامی دارد. طیف سنتی در آنجا هم مانند دیگر کشورهای اسلامی در اکثریت است. در دهه‌های اخیر با نفوذ سرمایه‌ی عربستان سعودی، شاهد سایه‌انداختن رویکرد دینی آن کشور در مالزی هستیم. به‌عنوان نمونه، سخنرانی من در ۲۴ اوت ۲۰۱۳ در دانشگاه بین‌المللی

کولامپور در «گردهمایی ارزیابی مجدد اسلام و سکولاریسم» به دعوت «جبهه‌ی رنسانس اسلامی و مؤسسه‌ی پنانگ» ساعاتی قبل از برگزاری، به اتهام شیعه‌بودن سخنران لغو شد! عنوان سخنرانی من این بود: «آیا سکولاردموکراسی مخالف اسلام است؟ اسلام و دولت سکولار». اما همان سخنرانی در بعدازظهر همان روز در سالن یکی از هتل‌های بزرگ مالزی برگزار شد و رادیوی مالزی نیز درباره‌ی سخنرانی لغوشده و برگزارشده با من مصاحبه کرد. از همین واقعه می‌توان میزان تنوع و کثرت دینی در مالزی را حدس زد.

اما در ایران بنیادگرایان شیعی بر سرکارند که اقلیتی قطعاً کمتر از یک‌سوم شهروندان ایران آنها را حمایت می‌کنند. در میان شهروندان ایران دو برداشت اسلام سنتی و اسلام نوسنتی در اکثریت است. در مقایسه با اغلب کشورهای مسلمان، طیف نوسنتی و اصلاحگر (نواندیش) در ایران از جایگاهی مستحکم‌تر برخوردار است. ایران شیعی باتونس سنی شباهت‌های اندیشه‌ای فراوانی دارند؛ از جمله در جریان روبه‌رشد برداشت‌های نوسنتی و خصوصاً اصلاحگر. در دانشگاه‌های ایران دو طیف نوسنتی و اصلاحگر موقعیتی قوی دارند. البته با پمپاژ افراد وابسته به نظام، جریان بنیادگرا هم وارد چرخه‌ی آموزش عالی شده که با ادبار هیئت‌علمی و دانشجویان مواجه است. در حوزه‌های علمیه یقیناً جریان بنیادگرای حکومتی در اقلیت محض است. اکثریت قاطع با رویکرد سنتی است اما در میان طلاب و فضیای جوان رویکرد نوسنتی به سرعت در حال رشد است. این طیف با افکار طیف سوم (اسلام اصلاحگر) در حال تعامل و دادوستد فکری است. طالبان را در زمره‌ی طیف بنیادگرای دسته‌ی اول طبقه‌بندی کردم که دارد از تروریسم فاصله می‌گیرد. مسلماً شاهد تعدیل بیشتر آنها خواهیم بود. در هر

حال، رویکرد آنها متأثر از توسعه‌نیافتگی جامعه‌شان و به تبع آن، برداشت دینی‌شان است. من در هر چهار طیف، به‌استثنای بنیادگرای تروریست (دسته‌ی دوم از طیف چهارم)، با شدت و ضعف، رویکرد مشترکی به آینده‌سازی، تحول اجتماعی و حتی پیشرفت مشاهده می‌کنم. در دو طیف پرجمعیت سنتی و طیف بنیادگرای دسته‌ی اول (با جمعیت اندکشان)، این رویکرد ضعیف است اما بالاخره وجود دارد. در طیف نوسنتی رویکرد مذکور قوی و چشمگیر است. در طیف اصلاحگر، این رویکرد بسیار قوی و فوق‌العاده چشمگیر به نظر می‌رسد. در مجموع، بر اساس مطالعه‌ی دقیق میدانی و تجربه‌ی ملموس از بسیاری از این طیف‌ها و جریان‌ها، من به آینده‌سازی، تحول اجتماعی و پیشرفت در جوامع اسلامی خوش‌بین هستم.

جایگاه مذهب در ایران کنونی، به‌خصوص در میان نسل جوان که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، در مقایسه با مثلاً پنجاه سال پیش، در حوزه‌های مختلف چه تغییراتی کرده است؟ آینده‌ی اسلام در ایران تا چه حد به آینده‌ی جمهوری اسلامی پیوند خورده است؟

این دو پرسش کاملاً مجزا هستند. اما پاسخ پرسش اول را بر اساس پژوهش‌های استادان دانشکده‌های علوم اجتماعی ایران و نظرسنجی‌های مورد تأیید ایشان ارائه می‌کنم. دین‌داری نسل‌های مختلف لزوماً شبیه هم نیست. در برخی شاخص‌ها تفاوت نسلی مشهود است. آنچه در ایران شاهد هستیم، کاهش میزان دین‌داری نیست بلکه تغییر نوع دین‌داری است. تغییر نوع دین‌داری مردم، به‌ویژه نسل‌های جوان‌تر، غیرقابل‌انکار است. افزایش تجددگرایی جامعه و در پی آن، افزایش سطح تحصیلات،

شهرنشینی و توسعه‌ی وسایل ارتباط جمعی به تنوع در تفسیر و فهم دین انجامیده است.

بر اساس پیمایش‌های علمی دربارہ‌ی شاخص‌های دین‌داری از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۹۵ در محور اعتقادات اصلی اسلام یعنی اعتقاد به خدا، معاد و پیامبر، تغییر محسوس و معناداری در دین‌داری مردم ایران دیده نمی‌شود و اکثریت قاطع مسلمانان ایرانی به اصول یادشده باور دارند. در محور تجربه‌ی دینی یا رابطہ‌ی شخصی انسان با خداوند نیز ثبات نسبی برقرار است و اگر افزایش نیافته باشد، کاهش مشاهده نمی‌شود. در محور علقه و عواطف دینی نیز اجمالاً ثبات نسبی برقرار است، اگرچه در دهه‌ی اخیر با چند درصد کاهش مواجهیم.

در محور رفتارهای مذهبی با شاخص نماز، دین‌داری با شیب بسیار ملایمی کاهش پیدا کرده است (۸۳ درصد به ۷۶.۸ درصد). در شاخص‌های روزه‌داری، حضور در مسجد و شرکت در نمازجماعت و جمعه، کاهش مشاهده می‌شود (در دو مورد اخیر کاهش با شیب تند). اما در دو دهه‌ی اخیر شرکت در مجالس عزاداری و زیارت اماکن دینی، افزایش یافته است! بیشترین تغییرات معنی‌دار در گوش کردن به موسیقی و شرکت در مراسم آواز و خصوصاً حجاب بانوان دیده می‌شود. در مجموع، می‌توان گفت در اصل دین‌داری، باورهای اصلی، تجربه‌ی دینی و عواطف دینی ثبات نسبی برقرار است و اکثریت قاطع ایرانیان مسلمان، از جمله جوانان، کماکان متدین هستند؛ اگرچه در ناحیه‌ی مناسک، پیامدهای دین‌داری و ظواهر شریعت، با نوعی کاهش و به معنی دقیق‌تر با نوعی سبک متفاوت زندگی در میان مسلمانان ایرانی، خصوصاً جوانان، مواجه هستیم.

اما پاسخ پرسش دوم: آینده‌ی اسلام در ایران به جمهوری اسلامی گره

نخورده است. بخش مهمی از مردم ایران مستقل از جمهوری اسلامی مسلمان بوده‌اند و مسلمان مانده‌اند، فرزندان‌شان هم مستقل از جمهوری اسلامی مسلمان‌اند. بسیاری از مسلمانان سنتی و نوسنتی در این زمره‌اند. بخشی از نسل جوان انقلابی، اگرچه مسلمان شناسنامه‌ای بودند، از طریق امثال علی شریعتی یا منابر روحانیان انقلابی هویت دینی یافتند که بخش بزرگی از آنها بعداً به شیفتگان آقای خمینی تبدیل شدند. دین‌ورزی این دسته، البته با جمهوری اسلامی گره خورده است.

با افول جمهوری اسلامی در ذهن و ضمیر اکثریت مردم ایران، بخشی از این انقلابی‌ها با بحران دین‌داری مواجه شده‌اند یا می‌شوند. این یک قاعده‌ی عرفی است که دین‌داری از همان‌جا که وارد شده، خارج می‌شود. آنها که با هیجان‌های سیاسی به اسلام انقلابی روی آوردند، اکنون با افول آن هیجان‌ها به اسلام انقلابی پشت می‌کنند اما نامش را ادبار به اسلام می‌گذارند چراکه برای آنها اسلام، به غلط، معادل اسلام انقلابی بوده است. افول اسلام انقلابی افول اسلام نیست؛ افول چهره‌ای غیراصیل از آن است. از زاویه‌ای دیگر، انقلاب ۱۳۵۷ امید فراوانی در بین مسلمانان جهان و خصوصاً ایران آفرید. رهبر انقلاب و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی مرجع تقلید بود و انقلاب و حکومت را تحقق اسلامی در قرن چهاردهم هجری معرفی می‌کرد. بسیاری از مردم نیز جمهوری اسلامی را واقعاً حکومت اسلامی می‌دانستند. اما عملکرد منفی جمهوری اسلامی از همان آغاز به تدریج خلی جدی در ذهنیت بسیاری از مردم نهاد. مردم عادی توان تفکیک اسلام را از متولیان حکومت اسلامی نداشتند. این تأثیر منفی را نمی‌توان از نظر دور داشت. از این زاویه، گره خوردن اسلام به جمهوری اسلامی به‌سادگی در اذهان مردم نشسته است.

جمهوری اسلامی دیر یا زود ساقط می‌شود اما اسلام می‌ماند؛ همچنان که با سقوط خلافت عثمانی در ترکیه در سال ۱۹۲۲ اسلام نه تنها نمرده بلکه چند دهه بعد، اسلام سیاسی از طریق نردبان دموکراسی در قانون اساسی لائیک، قدرت را به دست گرفت! اسلام مردم ترکیه از اسلام ایرانیان اگر قوی‌تر نباشد، مسلماً ضعیف‌تر نیست.

در دوره‌هایی از تاریخ یک قرن اخیر می‌توان به مواردی اشاره کرد که باورهای اسلامی در جوامع مسلمان نقش محرک یا وحدت‌بخشی در تحولات سیاسی و اجتماعی داشته‌اند. فارغ از اینکه تأثیرشان نهایتاً به سود یا زیان جامعه بوده است؛ مثلاً مبارزات ضد استعماری در جهان عرب یا انقلاب مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷ در ایران. اما امروز، با توجه به وضعیت ایران و جهان عرب و پیامدهای حکومت جمهوری اسلامی در ایران یا طالبان در افغانستان و تجارب ترکیه و دیگر مناطق، آیا می‌توان برای اسلام در آینده‌ی این جوامع نقش سازنده‌ای تصور کرد؟ آیا می‌توان ظرفیت و اعتباری در اسلام برای مشارکت در اصلاح و تحول سیاسی جامعه دید؟ آیا سهم اسلام حداکثر این است که مانع تجدد و پیشرفت و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نباشد؟

نقش اسلام را در تحولات یک قرن اخیر باید در دو مقام از هم تفکیک کرد: مقام نهضت و مقام نظام. مقام نهضت ستم‌ستیزی و انگ‌خستگی توده‌های مسلمان برای کسب استقلال، آزادی و عدالت بوده است. می‌دانیم که ۹۰ درصد سرزمین‌های مسلمانان مستقیماً تحت استعمار دولت‌های اروپایی قرار گرفتند و ۱۰ درصد باقی‌مانده هم غیرمستقیم از سیطره‌ی دولت‌های

استعمارگر در امان نماندند. در همه‌ی سرزمین‌های اسلامی در آسیا و آفریقا تعالیم اسلامی نقشی اساسی در مقابله با استعمارگران داشته‌اند. این نقش رهایی‌بخش از نگاه استعمارگران مخفی نبوده است.

در ایران نیز فتوای میرزای شیرازی در تحریم تنباکو و سپس حمایت علمای بزرگی از قبیل مراجع نجف، خصوصاً آخوند خراسانی و دوروحانی بزرگ تهران سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی از نهضت مشروطه، جلوه‌ای از نقش سازنده و مثبت اسلام در مقام نهضت است. نقش تعالیم اسلامی در انگیزش طالبان در اخراج متجاوزان شوروی و نیز متجاوزان آمریکایی و متحدان اروپایی‌شان از افغانستان نیز مثبت بوده است. این نقش سازنده و رهایی‌بخش هیچ پیامد منفی‌ای نداشته است.

اما مقام دوم، نقش اسلام در زمان استقرار حکومت‌های ملی و محلی است. مسلمانان در این مقام دو دسته بوده‌اند: دسته‌ی اول کسانی بوده‌اند که سیاست و اداره‌ی جامعه را امری عرفی می‌دانستند و دنبال حکومت اسلامی و اقامه‌ی شریعت نبوده‌اند؛ دسته‌ی دوم آنهایی بوده‌اند که سیاست را زیرمجموعه‌ی شریعت و فقه تلقی می‌کرده‌اند و مهم‌ترین رسالتشان را اقامه‌ی حکومت اسلامی و شریعت به‌مثابه‌ی قانون حکومت دینی می‌دانستند.

ابوالاعلی مودودی در پاکستان، اخوان المسلمین و سید قطب در مصر، آقای خمینی در ایران و طالبان در افغانستان نمایندگان دسته‌ی دوم هستند. زنده‌یاد دکتر محمد مصدق، سید ابوالفضل موسوی مجتهد زنجانی و مهندس مهدی بازرگان از جمله نمایندگان دسته‌ی اول در ایران هستند. من در مقدمه‌ی کتاب **انحراف انقلاب: اعلامیه‌ی ۱۲ شهریور ۱۳۵۹** سید ابوالفضل موسوی مجتهد زنجانی (۱۳۹۹)، مختصات این طیف را

برشمرده‌ام. مسلمانانی پاک‌نهاد که در عین پاسداشت استقلال و تمامیت ارضی ایران و باور به آزادی، حقوق بشر و دموکراسی، از اسلام انتظار اداری سیاسی جامعه را نداشته‌اند.

اطمینان دارم مشابه شخصیت‌های یادشده از دسته‌ی اول در ایران، در دیگر کشورهای اسلامی از قبیل مصر، تونس و افغانستان یافت می‌شود. کارنامه‌ی این دسته قابل دفاع است. اما عملکرد دسته‌ی دوم را قابل مناقشه می‌دانم. به هر حال، آنچه قابل مناقشه است اسلام نیست؛ انتظارات نابجا از اسلام است. همچنان که اگر کسی دم از طب اسلامی بزند و با چنین طبابتی عده‌ای را به کشتن دهد، اسلام نیست که باید سرزنش شود؛ جهالت کسانی باید سرزنش شود که از کتاب و سنت، انتظار طب داشته‌اند. بر همین منوال، مدعیان حکومت اسلامی و سیاست اسلامی قابل سرزنش هستند، به دلیل انتظار امری عرفی از کتاب و سنت. عدم موفقیت یا شکست این تفکر، عدم موفقیت یا شکست اسلام نیست؛ شکست انتظاری نابجا و برداشتی گزاف از کتاب و سنت است.

از منظر برداشت دسته‌ی نخست از اسلام، نقش اسلام در جامعه نقشی اخلاقی است، نه نقشی حقوقی و قانونی. اخلاق سیاسی اسلامی از قرآن کریم، سنت پیامبر و سیره‌ی ائمه، خصوصاً امام علی (به‌عنوان مثال، عهدنامه‌ی مالک اشتر) قابل استخراج است. این نقش در تأکید بر عدالت، کرامت انسانی، حق تعیین سرنوشت، حق حیات، حرمت مالکیت، اختیار و آزادی انتخاب انسان قابل مشاهده است که ارزش‌هایی جاودانه هستند. مشارکت در اصلاح و تحول سیاسی، امری عرفی است. انتظار ارائه‌ی این دسته امور از اسلام (و هر دین دیگری) انتظاری نابجاست. اسلام در پی تحول جان آدمی است که نتیجه‌ی آن، دیگرشدن جهان است. اصلاح

جامعه و تحول سیاسی و اقتصادی و اجتماعی برگرفته از تجارب انسانی و عقل جمعی بشری است. این گونه امور از جنس «اکنون و اینجا» و اموری جزئی هستند. کار اسلام به مثابه‌ی دین، ارائه‌ی راه‌وروش‌های کلی، آن‌هم در حوزه‌ی تحول درونی انسان، است. عدم نسخه‌پیچی جزئی در اجتماع و سیاست، نقص نیست. کارکرد اصلی اسلام اعطای آزادی‌های معنوی به انسان است. آزادگی شریف‌تر از آزادی است. تجدد، پیشرفت و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی، همگی اموری عرفی هستند که عقل جمعی و تجربه‌ی بشری از پس آن برمی‌آید. اینها را نباید از دین انتظار داشت. نظیر آن آزادگی و آزادی معنوی که اسلام به پیروانش می‌دهد، جز در مکاتب اصیل اخلاقی و عرفانی پیدا نمی‌شود. اسلام با ضمانت اخروی تأثیری به مراتب قوی‌تر و عمیق‌تر از اخلاق و عرفان منهای دین داشته و دارد.

نواندیشان دینی اغلب استدلال می‌کنند که ولایت‌مداران و تندروهای حزب‌اللهی، اخوانی، وهابی، طالبان یا داعشی‌ها مسلمان واقعی نیستند. اما آیا مجموعه‌ی همه‌ی این گروه‌ها و جدال فکری و میدانی بین آنها هم بخشی از اسلام نیست؟ آیا می‌شود اسلام را از این گرایش‌ها و تجربه‌ها جدا کرد و صرفاً روایتی آرمانی و ناموجود از اسلام ارائه داد؟

این پرسش مبتنی بر چند پیش‌فرض مضمحل‌شده است. ابتدا از این پیش‌فرض‌ها پرده‌برداری کرده، آنها را نقد و بررسی می‌کنم و سپس به خود پرسش پاسخ می‌دهم. پیش‌فرض اول: تاریخ اسلام همان اسلام است. پیش‌فرض دوم: برداشت نادرست از اسلام غیرممکن است. هرکس هرچه به نام اسلام گفت و کرد، اسلام است چون واقع شده است. پیش‌فرض سوم:

هیچ برداشت درستی از اسلام وجود ندارد، به همین دلیل دنبال کنندگان اسلام واقعی به دنبال «روایتی آرمانی و ناموجود از اسلام» هستند.

نقد پیش فرض اول: تاریخ اسلام، اسلام نیست! تاریخ هیچ دینی آن دین نیست. جامعه‌شناسی تاریخی هرکه را به نام اسلام کاری کرده، اسلام می‌داند اما متألّهان مسلمان در عین اینکه با هرکه شهادتین را بر لب راند عملاً معامله‌ی مسلمان می‌کنند، نظراً نسبت به دوری و نزدیکی باور جریان‌های مختلف به کتاب و سنت بحث علمی می‌کنند. اگر کسی این مباحث علمی را نادیده بگیرد و باور همه‌ی مسلمانان را به لحاظ نظری و علمی هم‌پایه فرض کند، در حقیقت علوم اسلامی را انکار کرده است چراکه همه‌ی آنها عبث می‌شوند: غیر از شهادتین چیزی برای مسلمانی لازم نیست، اعم از شرط لازم و کافی. در این صورت، بین خوارج، القاعده و داعش با دیگر مسلمانان هیچ فرقی نیست. اصولاً از این منظر حق و باطلی وجود ندارد و همه‌ی جریان‌هایی که به نام اسلام واقع شده‌اند، به یک اندازه اسلام هستند. اسلام معاویه بن ابی سفیان و یزید بن معاویه با اسلام علی بن ابی طالب و حسین بن علی فرقی ندارد. این نگرش، اختصاصی به اسلام ندارد. از منظر یادشده، مادر ترزا همان قدر مسیحی است که دونالد ترامپ؛ گاندی همان قدر هندو است که نارندرا مودی؛ موسی بن میمون همان قدر یهودی است که موشه دایان؛ و دالایی لاما همان قدر بودایی است که ژنرال‌های ارتش میانمار در نسل‌کشی مسلمانان روهینگیا.

نقد پیش فرض دوم: آنکه به این‌همانی اسلام و تاریخ اسلام باور دارد، ندانسته وقوع خطا در برداشت دینی را انکار کرده است چراکه هر واقع‌شده‌ای به نام اسلام، ولو باطل محض باشد، از نظر او اسلام است. با قبول امکان وقوع خطا و پذیرش معیاری برای تمیز برداشت درست از نادرست، دیگر

نمی‌توان وقوع هر رطب و یابسی را اسلام قلمداد کرد. بنا بر نصّ قرآن، خدا افرادی را به نام منافق به پیامبرش معرفی کرده است. این افراد که آب نشده‌اند تا در زمین فرو بروند. بعد از رحلت پیامبر این افراد چه شدند؟! آیا رویکرد اموی به اسلام که خلافت را به سلطنت تبدیل کرد، خطا نبوده است؟ این فراتر از چالش سنی و شیعه است و عالمان منصف اهل سنت هم به آن اعتراف دارند. آیا کشتن افراد بی‌گناه به‌عنوان جهاد فی‌سبیل‌الله از سوی القاعده و داعش و اخواتشان - که به اجماع مسلمانان، اعم از سنی و شیعه، قتل نفس، حرام مسلم است - خطا نیست؟ آیا انکار امکان خطا در برداشت دینی، افتادن به ورطه‌ی نسبی‌اندیشی مطلق نیست؟

نقد پیش‌فرض سوم: پرسشگران محترم هرکس را که دم از اسلام واقعی زده و در مقام نقد علمی و نظری برداشت‌هایی برآمده که از منظر او خطا محسوب می‌شود، متهم به آرمان‌گرایی کرده و دنبال‌کننده‌ی روایتی ناموجود از اسلام معرفی کرده‌اند. چنین اتهامی معنایش عدم وجود برداشتی درست از اسلام است؛ و الاّ اسلام واقعی معادل آرمان و امر ناموجود تلقی نمی‌شد. آیا واقعاً در بین برداشت‌های اسلامی هیچ تلقی واقعی‌ای وجود خارجی ندارد؟ مثلاً اینکه در اسلام، قتل انسان بی‌گناه حرام و ممنوع است امری واقعی نیست؟! با کدام پیشینه‌ی الهیاتی، فلسفی و منطقی این سه گزاره‌ی مخدوش تصدیق شده تا بر اساس آن، پرسش مذکور شکل بگیرد؟ اما پاسخ به خود پرسش: هرکسی که شهادتین را بر زبان رانده عملاً مسلمان است، حتی تروریست‌های داعش و القاعده. برخلاف رویکرد خوارج، ارتکاب بدترین گناه‌ها یا خطا در امر اعتقادی، فرد را از اسلام خارج نمی‌کند، تا هنگامی که خود را مسلمان بداند. اما مسلمان اعم از عالم و جاهل، صالح و فاسق، و خطاکار و صائب است. طالبان در افغانستان، وهابی‌ها

در کشورهای خلیج فارس، برخی اخوانی‌ها در غالب کشورهای عربی و ولایت‌مداران و تندروهای حزب‌اللهی در ایران، همگی از طیف مسلمانان بنیادگرا هستند که از سوی غالب مسلمانان، یعنی مسلمانان نوسنتی و اغلب مسلمانان سنتی (نه فقط مسلمانان اصلاحگر و به اصطلاح نواندیش) مورد نقد هستند؛ این نقد، نظری و علمی است. یعنی بنا بر شاخص‌های قرآن و سنت، برداشت‌های تند و خشن و قشری طیف بنیادگرا، از نظر اغلب مسلمانان به دور از اسلام واقعی است.

آری، در اسلام واقعی این برداشت‌های قشری و خشن جایی ندارد. البته این دسته از مسلمانان هم حق دارند از آرای خود دفاع کنند و برداشت خود را اصیل و واقعی قلمداد کنند؛ آن‌چنان که چنین می‌کنند و حتی دیگر مسلمانان را هم تکفیر می‌کنند. داور واقعی، خداوند در قیامت است. اما قاطبه‌ی مسلمانان، اغلب این جریان‌های بنیادگرا را از اسلام واقعی به دور می‌دانند. این یک واقعیت است، ولو مورد پسند برخی نباشد. این گرایش‌های افراطی (شبه‌فاشیستی) را می‌توان از پیکره‌ی اسلام جدا کرد و به حاشیه راند؛ آن‌چنان که اکثریت مسلمانان، اعم از اهل سنت و شیعه‌ی سنتی، نوسنتی و اصلاحگر، چنین کرده‌اند.

به حاشیه‌راندن طیف بنیادگرا از سوی اکثریت جهان اسلام روایتی آرمانی و ناموجود از اسلام نیست. بسیاری از ابعاد اسلام در ضمن علوم اسلامی و در عمل مسلمانان جاری است. اینها واقعیت است، آرمان و خواب و خیال نیست. اگر کسی به دنبال وجود کشوری در حال حاضر باشد که تمام این ابعاد در آن در کنار هم محقق شده باشد، البته چنین کشور و جامعه‌ای وجود ندارد. اما همه‌چیز سیاست نیست و معنای عدم تحقق چنین جامعه یا کشوری در حال حاضر، انکار تمام ابعاد نظری و عملی اسلام نیست.

آری، جریان مسلط در رسانه‌های غربی، طیف بنیادگرا و خصوصاً دسته‌ی تروریست آن را به‌عنوان اسلام اصیل و واقعی معرفی می‌کنند. با چنین رویکردی صدالبته این پرسش موجه است.

این روایت آرمانی چه راهی برای تحول جامعه پیش می‌گذارد که از اندیشه‌ها و رویکردهای سکولار ساخته نیست؟ چرا باید در همه‌ی معادله‌های سیاسی و اجتماعی جایی مهم برای اسلام در نظر بگیریم، بی‌آنکه الزاماً نقش سازنده‌ای برای آن ببینیم یا احیاناً به‌کارگیری‌اش پیامدهای منفی بیشتری داشته باشد؟

این پرسش نیز شامل دو پرسش مهم است. اما پاسخ پرسش اول: برخلاف نظر پرسشگران محترم، روایت اکثریت قاطع مسلمانان (اعم از سنتی، نوسنتی و اصلاحگر) از دینشان، روایتی آرمانی نیست. البته تحقق کامل همه‌ی ابعاد تعالیم اسلامی، همانند دیگر ادیان، در آخرالزمان خواهد بود اما این بدان معنی نیست که در گذشته یا اکنون هیچ‌یک از ابعاد تعالیم اسلامی محقق نشده است. به‌عبارت دیگر، بحث بین صفر و صد نیست که چون صد (تحقق کامل همه‌ی ابعاد) محقق نشده، پس صفر است (ناموجود بودن این روایت از اسلام). متأسفانه در غالب پرسش‌ها این مغالطه سیطره دارد. روایت اکثریت قاطع مسلمانان از دینشان (به‌جز بنیادگرایان) با شدت و ضعف، «اسلام رحمانی» است. این روایت، به‌ترتیب در رویکرد اصلاحگران، نوسنتی‌ها و سنتی‌ها شفاف‌تر و جامع‌تر است.

تحول جامعه در ابعاد سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، امری عرفی است و به میزان توسعه‌یافتگی جوامع بستگی تام دارد. این‌گونه امور، کار ادیان (از جمله اسلام) نیست. تحول بیرونی، امری جزئی و مرتبط با موقعیت زمانی

و مکانی است. انتظار از اسلام (همانند دیگر ادیان) ارائه‌ی این امور است: معنی‌بخشی به زندگی، باورهای پایه از مبدأ، معاد، پیامبری و جهان نادیده، موازین اخلاقی، مناسک (عبادات)، شبه‌مناسک (توقیقات غیرتعبدی) و چهارچوب برخی تعاملات انسانی (مانند ممنوع‌بودن ربا). سیاست، اقتصاد، طب، مهندسی، جامعه‌شناسی و امثال آنها از علوم تجربی، انسانی و اجتماعی، از عقل خداداد و تجربه‌ی جمعی بشر برمی‌آید.

تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی وظیفه‌ی اسلام نبوده که عدم ارائه‌ی آنها کاستی اسلام به حساب آید. اگر در این زمینه‌ها چیزی در چنته نداریم، از تنبلی‌مان است. برای نحیف‌بودن علوم تجربی و علوم انسانی و اجتماعی باید چاره‌اندیشی کرد. اصولاً علوم تجربی، انسانی و اجتماعی سکولار هستند؛ به این معنی که قوانین آنها ربطی به دین‌داری یا بی‌دین‌بودن ندارد. آب در فلان درجه به جوش می‌آید؛ تورم، معلول فلان عوامل است؛ جاذبه باعث فلان نتایج می‌شود؛ بیماری‌ها از فلان میکروب و ویروس ایجاد می‌شوند و با بهمان واکسن و دارو مداوا می‌شوند. جوامع با فلان شرایط متحول می‌شوند و... این امور چه ربطی به مسلمان‌بودن یا نبودن دارد؟! هیچ.

با شفافیت و صراحت می‌گوییم: اندیشه‌ها، رویکردها، قوانین و راه‌های تحول سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، سکولار (غیردینی) هستند. کسی که در کتاب و سنت و فقه و کلام به دنبال این امور می‌گردد، همان قدر به بیراهه می‌رود که امور طبی را در منابع دینی دنبال کند. چنین انتظاراتی گزاف و نسفته‌ای را از اسلام مطرح کردن، از دو ناحیه مطرح می‌شود: یکی مسلمانان جاهلی که کمال دین را در شمول این‌گونه امور می‌دانند. این جهالت گاهی جهالت در موضوعات غیردینی است، گاهی جهالت در فلسفه‌ی دین و

گاهی جهالت در هر دو ناحیه. دیگری، رقبای اسلام که برای تخریب وجهه‌ی دین، با اطلاع کامل از ناممکن بودن برآورده‌شدن این انتظارها از اسلام (و هر دین دیگری)، آنها را مطرح کرده و به آن دامن می‌زنند. تبلیغاتی از این قبیل که «اسلام کلید هرچیزی است» در میان مسلمانان بنیادگرای اهل سنت و «حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه‌ی عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان‌دهنده‌ی جنبه‌ی عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است، فقه، تئوری واقعی و کامل اداری انسان از گهواره تا گور است» (روح‌الله خمینی [۱۳۶۷] صحیفه‌ی امام. ج ۲۱، ص ۲۸۹)، در شیعه‌ی بنیادگرا، از اسباب ترویج این انتظار گزاف در بین مسلمانان بوده است. اینکه پرسشگران محترم این انتظار گزاف را تلقی به قبول کرده‌اند، جای تعجب و تأمل دارد.

اما پاسخ پرسش دوم: اسلام دین یک‌چهارم جمعیت کره‌ی زمین است؛ به‌علاوه شتاب‌گرایش به اسلام در اروپا و آمریکا، به‌شهادت مؤسسه‌ی معتبر پژوهشی پیو (Pew Research Center)، بیش از هر دین دیگری است. اسلام دین زنده‌ای است و تعالیم آن در میان پیروانش تأثیر فراوانی دارد. بدیهی است که چنین دین سرزنده‌ای در همه‌ی معادله‌های سیاسی و اجتماعی جایی داشته باشد. اگرچه نقش اسلام در معادله‌های یادشده برجسته‌تر از دیگر ادیان است، اما حتی در کشورهایی که با قانون اساسی سکولار اداره می‌شوند، مانند ایالات متحده، در هر انتخابات ریاست‌جمهوری شاهد ارزیابی ناظران درباره‌ی نقش اکثریت مسیحی و اقلیت‌های یهودی و مسلمان در انتخابات هستیم. در انگلستان که اکنون مسلمانان سمت‌هایی کلیدی، از جمله شهرداری لندن و یکی دو وزارتخانه، را در دست دارند نیز

این نقش به شکل ملموس قابل مشاهده است. بدیهی است در جوامعی با اکثریت مسلمان، این نقش بسیار برجسته تر است. در قانون اساسی عراق و افغانستان که در زمان اشغال نظامی آمریکا نوشته و تصویب شده بود، هیچ قانون مغایر با شریعت اعتبار ندارد!

اما ذیل پرسش دوم، این پیش داوری پرسشگران حائز اهمیت است: «اسلام در معادله‌های سیاسی و اجتماعی نقش سازنده‌ای ندارد و احیاناً به کارگیری اش پیامدهای منفی بیشتری دارد.» این امر البته در مورد تلقی بنیادگرایانه از اسلام صحت دارد اما این تلقی، در اقلیت نزدیک ۱ درصدی در جهان اسلام است. اولاً، پرسشگران محترم با کدام دلیل منطقی بیش از یک میلیارد و هشتصد میلیون مسلمان را به تلقی به حاشیه رانده شده‌ی کمتر از ۱ درصد محکوم کرده‌اند؟ ثانیاً، بر چه اساس تمام باورهای مسلمانان اصلاحگر، اکثر باورهای مسلمانان نوسنتی و بسیاری از باورهای مسلمانان سنتی دو صفت نسبت داده شده را داراست؟ ثالثاً، پرسشگران محترم از کدام موضع چنین ارزیابی‌ای را مطرح می‌کنند؟ شفافیت در مواضع، شرط اول یک مصاحبه‌ی چالشی است. شنیدن این گونه ارزیابی‌ها از زبان پیروان برنارد لوئیس و اسلام‌هراسان البته تعجبی ندارد اما از زبان پرسشگران گرامی، سؤال برانگیز است.

جایگاه دین و ایمان دینی در نظام آرمانی شما در جامعه و سیاست و حکومت چیست؟

ایمان دینی، امری شخصی و خصوصی بین انسان و خداوند است و هرچه هست، ربطی به سیاست و حکومت ندارد. من از نظام سیاسی دموکراتیک و سکولار دفاع می‌کنم. نهادهای دینی، اعم از مساجد، حوزه‌های علمیه،

مراجع تقلید و روحانیت، مستقل از دولت هستند. دولت حق دخالت در نهادهای دینی ندارد، هیچ امتیاز و حقوق ویژه‌ای برای دین‌داران به لحاظ قانونی پذیرفته نیست و نهادهای دینی فاقد بودجه‌ی دولتی هستند. دولت موظف است آزادی دین‌ورزی پیروان همه‌ی ادیان را فراهم کند.

نهادهای دینی از حیث دینی بودن نیز مجاز به دخالت در امور دولت نیستند. دین‌داران، همانند دیگر شهروندان، مجازند فعالیت سیاسی کنند و مطابق قانون حزب تشکیل دهند و اهداف دینی خود را در جامعه پیگیری کنند، به شرطی که حقوق سایر شهروندان را نقض نکنند و چهارچوب قانون اساسی دموکراتیک و سکولار را رعایت کنند. احکام دینی، بدون وجود عقلانیت جمعی، صورت قانون به خود نمی‌گیرد. مراد من از سکولاریسم، به سکولاریسم آمریکایی و هندی نزدیک است و لائیسیتیه‌ی فرانسوی را غیراخلاقی و غیرمنصفانه می‌دانم.

در یک آینده‌نگری میان‌مدت یا درازمدت، چگونه می‌توان از اثرات مخرب تبلیغ اسلام سنتی و بعضاً خرافی و اقتدارگرا کاست و آن را درمان کرد؟ تبلیغی که در این چهار دهه از شبکه‌های مختلف رسمی و غیررسمی انجام می‌شده؛ به‌ویژه تأثیری که جمهوری اسلامی بر فرهنگ و رفتار جامعه‌ی ایرانی داشته است.

بین رویکردهای منسوب به اسلام در پرسش شما (اسلام سنتی، خرافی و اقتدارگرا)، باید تفکیک قائل شد. قرائت اقتدارگرا که تجسم آن عملکرد جمهوری اسلامی بوده است، بیشترین اثر تخریبی را بر فرهنگ و جامعه‌ی ایرانی داشته است. قرائت خرافی که نوعاً در میان افراد تحصیل‌نکرده یا

افرادی با تحصیلات ناقص دیده می‌شود، هیچ‌گاه از جانب مردم ایران جدی گرفته نشده است؛ چه قبل از انقلاب و چه بعد از انقلاب. مداحان و روضه‌خوان‌های کم‌سواد از این دسته‌اند. برداشت سنتی از اسلام، از تلقی‌های خرافی و اقتدارگرا کاملاً جداست.

اینکه برخی فُقه‌ها یا متکلمان یا مفسران بپندارند که فتوای فقهای گذشته یا فهمشان درباره‌ی کتاب و سنت، قداست دارد و متعلق به امروز هم هست، البته نادرست و قابل‌مناقشه است اما اطلاق خرافات به آن، نارواست. تفکر غالب در رویکرد سنتی به اسلام، غیرسیاسی است و فقهای این نحله غالباً به تمایز شرع و عرف قائل‌اند (نوعی رقیق از سکولاریسم) و سیاست را از امور عُرُفی می‌دانند. یک‌کاسه‌کردن خرافاتی‌ها و اقتدارگرایان و مسلمانان سنتی به اشتباهاتی فاحش می‌انجامد. با اطلاع عرض می‌کنم که عدم رضایت از جمهوری اسلامی، رویکرد غالب مراجع تقلید سنتی و پیروان ایشان است. پیروان رویکرد سنتی به اسلام در ایران، در اقلیت نیستند و نحوه‌ی مواجهه با آنها از ظرافت برخوردار است.

نخستین گام در کاستن آثار منفی عملکرد جمهوری اسلامی و اقتدارگرایی و بنیادگرایی به نام اسلام، تفکیک و تمایز بین رویکردهای مختلف اسلامی و پرهیز از یک‌کاسه‌کردن آنهاست. گام دوم، به‌حاشیه‌راندن اقتدارگرایان، بنیادگرایان و خرافاتی‌هاست. گام سوم، به‌رسمیت شناختن تنوع برداشت در میان مسلمانان ایرانی (سنتی، نویسنی و اصلاحگر) است. اکثریت هر سه طیف، از جمهوری اسلامی و عملکرد آن به‌شدت ناراضی هستند. گام چهارم، تمایز اسلام به‌مثابه‌ی دین از جمهوری اسلامی، اسلام حکومتی، اسلام سیاسی، اقتدارگرایی و استبداد دینی است.

اکثریت مردم ایران با اسلام حکومتی، اقتدارگرا و بنیادگرا مشکل حل‌ناشدنی دارند اما با اسلام رحمانی در سه رویکرد سنتی، نوسنتی و اصلاحگر مشکلی ندارند. اینکه شخصیت‌هایی مانند طالقانی و منتظری همچنان در قلب مردم جای دارند، در عین اینکه روحانیان حکومتی با ادبار ملی مواجهند، نشانه‌ی صدق این مدعاست.

با شبکه‌ی بزرگ روحانیان که در همه‌ی زوایای سیاسی و اجتماعی به‌صورت رسمی و غیررسمی ریشه دوانده‌اند، در آینده چه می‌توان کرد و نقش و جایگاه روحانیان در نظام آرمانی شما چیست؟

روحانیت یک شبکه‌ی فرهنگی-اجتماعی در ایران است که بخشی از جامعه‌ی مدنی ما را تشکیل می‌دهد. روحانیان شیعه در هر دو انقلاب ایران (انقلاب مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷) کارکردی مثبت داشته‌اند. با استقرار جمهوری اسلامی، آقای خمینی اشتباهی بزرگ مرتکب شد و به‌جای ناظر عالی روحانی، به زمامدار یک‌ساله‌ی ایران تبدیل شد. به‌تبع وی، بخشی از روحانیان وارد حکومت شدند و ایرانیان با پدیده‌ی آخوند حکومتی مواجه شدند. آخوندهای حکومتی در بالاترین برآورد، حدود ۱۰ درصد فارغ‌التحصیلان حوزه‌های علمیه را تشکیل می‌دهند. به‌بیان دیگر، بدنه‌ی اصلی روحانیان، غیرحکومتی و تابع مراجع تقلید هستند که اکثر آنها سنتی‌اند و در ارتزاق و معاش و نیز مواضع سیاسی، مستقل از نظام جمهوری اسلامی هستند. اقلیت قابل‌توجه و روبه‌رشدی از فضیای حوزه‌های علمیه، نوسنتی هستند.

آخوندهای حکومتی در میان مردم فاقد پایگاه اجتماعی هستند و به آنها به‌عنوان ظالمان یا توجیه‌گران و حقوق‌بگیران استبداد دینی نگاه می‌شود.

تا هنگامی که از نظام جور و ظلم جدا نشده‌اند، آنها را باید به حاشیه راند. آنها راهزنان دین مردم‌اند و در اخذ معارف اسلامی و احکام شرعی، قابل اعتماد نیستند. روحانیان سنتی و نوسنتی همانند بقیه‌ی مردم هستند. آنها در چهارچوب انتظارات منطقی از دین (که سیاسی نیست) در خدمت جامعه هستند و می‌توان از دانششان در حوزه‌ی مناسک، شبه‌مناسک و مراسم دینی استفاده کرد.

دین تام‌گرا، فردگرا، اجتماعی

حسن یوسفی اشکوری
دین‌پژوه، نویسنده و نماینده در اولین مجلس بعد از انقلاب

چند نوع اسلام در ایران و جهان اسلام معاصر می‌بینید؟ آیا در اسلام‌های مشاهده‌شده در ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، طالبان، القاعده، داعش و... رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان دید؟

هرچند سنخ‌شناسی انواع بینش و تفسیر دینی در سرزمین‌های مسلمان‌نشین، مستلزم تجارب زیسته‌ی شخصی و حداقل آشنایی دقیق میدانی و کتابخانه‌ای معتبر است، اما شاید بتوان چهار نوع دیدگاه و یا ادب و سنت اسلامی در میان مسلمانان کنونی در چهار گوشه‌ی جهان تشخیص

داد: اسلام سنتی، سنت‌گرایی اسلامی، بنیادگرایی اسلامی و در نهایت نواندیشی یا بازاندیشی به‌تعبیر اقبال لاهوری با غایت «تجدیدنظر در کل دستگاه مسلمانی».

دین‌داری سنتی تاکنون توانسته خود را در عمل، تا حدودی با جهان مدرن سازگار کند و دست‌کم به‌ناگزیر به الزامات زندگی در زیست‌جهان مدرن تن داده است؛ هرچند در بُعد نظری چندان دچار تغییر و تحول نشده است. سنت‌گرایی اسلامی، در عالم نظر با بخش مهمی از دستاوردهای مدرنیته سازگار نبوده و حتی در حال ستیز می‌نماید ولی در عمل، گریزی جز هماهنگی و همراهی با جهان متحول متجدد ندارد.

بنیادگرایی اسلامی (مانند دیگر بنیادگرایی‌های مذهبی یهودی و مسیحی) در نظر و عمل در ستیز، گاه خونین، با دستاوردهای جهان مدرن است و به‌ویژه بنیادگرایان مسلمان به جهان مدرن اعلام جهاد داده و تلاش می‌کنند به هر نحو ممکن با زیست‌جهان کنونی بستیزند. گروه‌هایی چون القاعده و داعش و طالبان و ده‌ها گروه مشابه در جای‌جای جهان اسلام حتی در جهان غرب به‌صورت تصاعدی و در اشکال مختلف، در حال ستیز با تحولات جهان مدرن هستند.

اما در این میان تنها جریانی که به مؤلفه‌های جهان مدرن در مجموع گشوده است و معضل «انحطاط» (عقب‌افتادگی) تمدنی مسلمانان را پذیرفته و در اندیشه‌ی برون‌رفت از این دام‌چاله است، جریان بازاندیشی دینی است که می‌کوشد بین می‌خانه و مسجد که به‌تعبیر اقبال، «عقیم‌اند همه»، راهی به افق‌های تازه و مسیری برای پیشرفت تمدنی باز کند. این جریان ضعیف است و از امکانات اثرگذار محروم ولی به‌گمانم، تنها امکان برون‌رفت از وضعیت بحرانی و اسف‌بار جوامع اسلامی است. هرچند در غوغای

بنیادگرایی و ویرانگر و دامن‌گستر کنونی، پیام سخن‌گویان آن، چندان به گوش نمی‌رسد.

جایگاه مذهب در ایران کنونی به‌خصوص نسل جوان که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، دچار چه تغییراتی در حوزه‌های مختلف، نسبت به مثلاً پنجاه سال پیش شده است؟

واقعیت این است که تحقیقات میدانی مورد اعتمادی در دست نیست که گرایش‌های مذهبی جامعه‌ی ایران و به‌ویژه جوانان پس از انقلاب را به‌درستی نشان دهد. با این حال، برخی پژوهش‌های جامعه‌شناختی و بیشتر مشاهده‌های شهودی و تجربی نشان می‌دهد که در سطح جامعه و به‌طور خاص در سطح نسل جوان و شهری و طبقه‌ی متوسط، گرایش مذهبی کاهش داشته و به‌ویژه از گرایش نسلی که تجربه‌ی شکست‌خورده‌ی جمهوری اسلامی و ولایی حاکم در بیش از چهار دهه‌ی اخیر را تجربه کرده است، نسبت به اسلام تام‌گرا و حکومتی در قالب «حکومت اسلامی» به‌شدت کاسته شده است.

سخت بر این باورم که اگر امروز قانون اساسی جمهوری اسلامی به رأی مردم گذاشته شود، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، بیش از ۱۵ تا ۲۰ درصد حامی نخواهد داشت. این البته لزوماً به‌معنای عبور حدود هشتاد میلیون شهروند ایرانی از دین و به‌طور خاص از اسلام نیست. آنچه قطعی است این است که دیگر نه اسلام به‌مثابه‌ی دین تام‌گرا و به‌اصطلاح رایج انقلابی و نظام‌ساز، به‌گونه‌ای که نسل ما در پیش از انقلاب می‌فهمیدیم، حامیانی جدی و گسترده دارد و نه به‌طور خاص، روحانیون و علمای دین متمرکز در نهاد حوزه‌های دینی، از مرجعیت اثرگذار پیشین برخوردارند.

با این حال، نباید از یاد برد که نقش اجتماعی دین در ایران آینده، حتی در دوران پساجمهوری اسلامی، به کلی حذف‌شدنی نیست. به‌ویژه پیوند فقه و حقوق در دستگاه سنت پایدار مذهبی در جامعه‌ای با مختصات ایران مسلمان شیعی، چندان استوار و حتی متصلب است که نمی‌توان از دین و شریعت به کلی خلع ید کرد.

فکر می‌کنم مفهوم «دین مدنی» تا حدودی می‌تواند نوع تعامل فقه و شریعت و قانون را در جامعه‌ی حتی سکولار، مشخص و متعین کند. بیفزایم این پیشنهاد تجویزی و ارزشی نیست بلکه توصیفی است و مبتنی بر درک واقعیت‌های موجود جامعه‌ی ایران با اکثریت مسلمان است.

در دوره‌هایی از تاریخ یک قرن اخیر می‌توان به مواردی اشاره کرد که باورهای اسلامی در جوامع مسلمان نقش محرک و یا وحدت‌بخشی در تحولات سیاسی و اجتماعی داشت. فارغ از اینکه تأثیرشان نهایتاً به سود یا زیان جامعه بود. مثلاً مبارزات ضداستعماری در جهان عرب، یا انقلاب مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷ در ایران. اما امروز با توجه به وضعیت ایران و جهان عرب و عواقب حکومت جمهوری اسلامی در ایران و یا طالبان در افغانستان و تجارب ترکیه و دیگر مناطق، آیا نقش سازنده‌ای برای اسلام در آینده‌ی این جوامع می‌توان تصور کرد؟ آیا ظرفیت و اعتباری در اسلام برای مشارکت در اصلاح و تحول سیاسی جامعه می‌شود دید؟ آیا سهم اسلام حداکثر این است که مانع تجدد و پیشرفت و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نباشد؟

به‌گمانم مذهب با هر تعریفی که از آن داشته باشیم، دیرینه‌تر و به‌اصطلاح جان‌سخت‌تر از آن است که بتوان گفت دیگر هیچ نقشی در تحرکات

جوامع بشری و به‌طور خاص در جوامع مسلمان ندارد و نخواهد داشت. آنچه قطعی می‌نماید این است که با توجه به مجموعه‌ای از تجارب حداقل یک قرن اخیر و به‌طور خاص پس از پیامد جنبش‌هایی چون جنبش احیای خلافت در شبه‌قاره‌ی هند و اخوان‌المسلمین در جهان عرب و بعدتر تجربه‌ی پیامدهای انقلاب ایران و نوع بنیادگرایی‌هایی که معجونی است از ترکیب این رخدادها (از جمله جمهوری ولایی ایران، طالبان، القاعده، داعش و...)، در حال حاضر و تا اطلاع ثانوی دیگر اغلب مسلمانان (اعم از سنتی و نوگرا و مدرن و حتی سنت‌گراها)، از اسلام سیاسی انقلابی و تام‌گرا و حکومتی فاصله گرفته‌اند و از این‌رو دیگر با تلقی‌های رایج در جنبش‌های اسلامی معاصر حتی در مبارزه با استعمار و استبداد و استثمار جدا شده و دیگر حاضر نیستند همان تجارب را تکرار کرده و به وضعیت بدتری گرفتار آیند. زیرا «مَنْ جَرَّبَ الْمُجَرَّبَ، حَلَّتْ بِهِ النِّدَامَةُ».

با این حال دربارهی آینده نمی‌توان پیشگویی کرد. اما در چشم‌انداز تاریخ آینده، می‌توان دید، دورشدن اغلب افراد جامعه از نقش‌آفرینی دین‌تام‌گرا و خلع‌ید از اقتدار سیاسی دین‌داران و به‌ویژه از متولیان دین است. عموم جامعه دیگر به‌راحتی به دین‌داران سیاسی و انقلابی و مدعی مدیریت جامعه اعتماد نمی‌کنند. اما در عالم فرض، اگر تفاسیر دینی موجهی به سود مردم و در دفاع از حقوق مردم و تحقق عدالت و آزادی و در توانمندسازی جامعه‌ی مدنی و توده، عرضه شود و شهروندان به آن اعتماد کنند، مذهب می‌تواند کمافی‌السابق نقش مفیدی ایفا کند. به‌ویژه می‌تواند در انسجام‌بخشی و ایجاد وحدت ملی، نقش مثبتی داشته باشد. با این حال، در بهترین حالت، دین در کنار دیگر مؤلفه‌ها، یک عنصر است و نه تمامیت آن.

نواندیشان دینی اغلب استدلال می‌کنند که ولایت‌مداران و تندروهای حزب‌اللهی، اخوانی، وهابی، طالبان و یا داعشی‌ها مسلمان واقعی نیستند؛ اما آیا مجموعه‌ی همه‌ی این گروه‌ها و جدال فکری و میدانی بین آنها هم بخشی از اسلام نیست؟ آیا می‌شود اسلام را از این گرایش‌ها و تجربه‌ها جدا کرد و صرفاً روایتی آرمانی و ناموجود از اسلام داشت؟

به‌گمانم با هیچ معیاری نمی‌توان مدعی شد که جریان‌های متنوع بنیادگرایی موجود در جهان اسلام و به‌طور کلی در جوامع اسلامی، مسلمان نیستند. در سنت اسلامی معیاری برای مسلمانی ارائه شده که فکر می‌کنم معیار مفید و راهگشایی است و آن این است که هرکس شهادتین (شهادت به یکتایی خداوند و به نبوت محمد) بگوید، از نظر حقوقی وارد حلقه‌ی مسلمانی شده و از تمامی حقوق اجتماعی و به‌تعبیر امروزی، حقوق برابر شهروندی، برخوردار است.

از آن قاعده راهگشایتر آن است که هرکسی که خود را مسلمان می‌داند، مسلمان است و کسی حق ندارد نیت‌خوانی کرده و یا به استناد برخی افکار و باورهای افراد و گروه‌ها، درباره‌ی ایمان و میزان دین‌داری‌شان قضاوت کند. چراکه به‌تعبیر مهم اسماعیل الهضیبی (دومین مرشد عام اخوان المسلمین)، «نحن دُعَات لا قُضَات». یک مسلمان با هر گرایشی، فقط دعوت‌کننده است و حق قضاوت درباره‌ی ایمان افراد را ندارد.

با این حال، می‌توان درباره‌ی افکار و اعمال هر فرد و گروهی، بر اساس مستندات و قواعد متعارف مورد توافق و بین‌الذنهانی، سخن گفت و از منظر معرفتی در باب اعتبار تفاسیر و رفتارها داوری کرد. این البته صرفاً یک اقدام معرفت‌شناسانه و فکری و علمی است و داوری فرجامین هرچه باشد، شخص را از حلقه‌ی ایمان خارج نمی‌کند. هرچند در باب ایمان و مؤلفه‌های

آن از دیرباز در تاریخ اسلام بحث‌های پرمناقشه‌ای در جریان بوده و هست که در اینجا نمی‌توان به آن مباحث پرداخت.

نکته‌ی قابل‌توجه دیگر آن است که گروه‌هایی که ما به‌عنوان افراطی و بنیادگرا می‌شناسیم و طبعاً مؤمنان نوگرا و یا حتی سنتی از شماری از افکار و اعمال آنها تبری می‌جویند، خود ریشه در سنت اسلامی آغازین دارند و آنان آن نوع افکار و رفتار را برگرفته از کتاب و سنت نبوی و یا سنت خلفای راشدین و گاه عین آن می‌دانند. به تعبیر دوستی، تاریخ اسلام، تاریخ مین‌گذاری شده است و هر لحظه می‌تواند در دست یک مسلمان منفجر شود و خرابی به بار آورد که آورده است.

واقعیت امر آن است که بخش اصلی آموزه‌ها و سنت‌های متعارف در جنبش‌های بنیادگرایانه‌ی اسلامی در جهان اسلام متخذ و یا ملهم از فکر و فرهنگ دیرین اسلامی و برآمده از آموزه‌های صحابه و خلفای راشدین و به‌ویژه امامان مذاهب چهارگانه‌ی سنی و فقیهان بزرگ و کوچک شیعی در توالی قرن‌ها است. به‌ویژه باور جدی به قاعده‌ی «جهاد ابتدایی» که ظاهراً مورد توافق عموم فقیهان سنتی شیعه و سنی است، اندیشه‌ی بنیادین ویرانگری است که عموم جهادگرایان بنیادگرای کنونی بدان توسل می‌جویند.

در هر حال، این عرصه، عرصه‌ی جنگ تفاسیر است و هیچ تفسیری منطقی نمی‌تواند خود را تنها تفسیر ممکن و به یک معنا، اسلام واقعی و اسلام ناب معرفی کند. در عالم واقع، هم اسلام مصباح یزدی اسلام است و هم اسلام سید محمد خاتمی در چهارچوب نظام سیاسی جمهوری اسلامی.

با این حال با استناد به داده‌های قطعی قرآن و سنت و حتی برخی فتاوی‌ای امامان و فقیهان می‌توان به‌طور مستند و مستدل نشان داد که شماری از

افکار و اعمال این گروه‌های افراطی آشکارا در تعارض با قواعد متقن قرآنی و سیره‌ی نبوی و حتی برخی فتاوی‌ی مسلم فقیهان و مجتهدان معتبر است. مانند کشتن غیرنظامیان و قتل غافل‌گیرانه‌ی افراد با هر اتهامی (فتک یا اغتیال - ترور). در سال ۲۰۱۵ مقاله‌ای با عنوان «سه فعل حرام شرعی در اقدامات داعش» نوشته و در تاریخ ۲۹ آبان ۱۳۹۴ (۲۰ نوامبر ۲۰۱۵) در سایت بی‌بی‌سی منتشر کرده‌ام. در آن نوشتار استدلال کرده‌ام که چگونه و چرا برخی اعمال داعش در تعارض بنیادین با مسلمات قواعد اسلامی آغازین است.

واپسین نکته آنکه جنبش‌های بنیادگرایانه در شکل و شمایل چند دهه‌ی اخیر، از یک سو دستاورد جهان مدرن است و از سوی دیگر یک پدیده‌ی سیاسی است؛ از این رو نمی‌توان افکار و اندیشه‌های سخن‌گویان و رهبران این گروه‌ها را صرفاً در چهارچوب سوابق عقیدتی و فقهی و مذهبی آنان جست. همان‌گونه که دیگر جریان‌های بنیادگرایانه‌ی مسیحی و یهودی و حتی بودایی نیز چنین‌اند.

برخی روایت‌های آرمانی از اسلام چه راهی برای تحول جامعه پیش می‌گذارد که از اندیشه‌ها و رویکردهای سکولار ساخته نیست؟ به چه دلیل باید در همه‌ی معادلات سیاسی و اجتماعی جایی مهم برای اسلام در نظر بگیریم، بی‌آنکه الزاماً نقش سازنده‌ای برای آن ببینیم و یا احیاناً به کارگیری‌اش عواقب منفی بیشتری داشته باشد؟

هرچند من با «ایدئالیزه» کردن دین و هرچیز دیگر همدلی ندارم ولی در عمل گریزی نیست که هر فردی و یا گروه اجتماعی هم‌پیوند و حتی هر حزبی، آرمان‌هایی را به‌عنوان غایات مطلوب برای خود و پیروانش تعریف کند و از

پیروان و جامعه‌ی هدف بخواهد برای رسیدن به آن آرمان‌ها تلاش کنند. تمامی جوامع از گذشته تاکنون چنین بوده و چنین روندی را طی کرده‌اند. در تحولات جدید غرب، «رنسانس» با تجدید حیات فلسفه‌ی یونانی و حقوق رومی و هنر هلنی، با همین معیار پدید آمده و در روند تحولات تمدنی پنج قرن اخیر شاهد اصلاح دینی، خلق نظام تولیدی خاص (سرمایه‌داری) و دستاوردهای مهم دیگری مانند آزادی و دموکراسی و حقوق بشر و سبک زندگی جدیدی بوده‌ایم. این همان است که شریعتی زیر عنوان «تقدم ایدئولوژی بر فرهنگ» مطرح کرده است (البته ایدئولوژی در اندیشه‌ی شریعتی بار معنایی مثبت دارد و به کلی با تعریف ایدئولوژی‌ستیزان سه دهه‌ی اخیر ایران متفاوت و متعارض است).

در یک جامعه مذهبی (هر مذهبی)، خواه‌ناخواه، سلسله ایدئال‌هایی برای تحقق آزادی و عدالت و پیشرفت (سه مؤلفه‌ی مطلوب جوامع مدرن) مطرح و از پیروان خواسته می‌شود که برای تحقق آنها بکوشند. این آرمان‌ها نیز در عمل از دو منبع، اخذ مشروعیت می‌کنند: الزامات منطقی ایمان و اعتقادات مذهبی و نیز متون و منابع و مستندات معتبر و مقبول دینی. در هر مذهبی، چنین ظرفیتی به‌طور بالقوه وجود دارد. اهمیت و ضرورتش نیز آن است که تا مؤمنان یک مذهب نظراً قانع نشوند که مثلاً آزادی‌های مدنی و حقوق برابر شهروندی، دموکراسی، حقوق بشر، از منظر دینی‌شان معقول و پذیرفتنی است به‌سادگی بدان تن نداده و عمل نخواهند کرد. عدالت و پیشرفت نیز همین‌گونه‌اند. در مغرب‌زمین نیز این روند اقناعی، هرچند در یک روند پرتنش و پرتلاش، طی شده و تجارب جوامع خاورمیانه‌ای نیز مؤید این ضرورت است.

اما نکته آن است که طراحی این آرمان‌ها بسیار خطیر است و مسلمانان

باید از نوع آرمان‌سازی‌های غالباً اتوپیک درس بگیرند و از آرمان‌هایی سخن بگویند که از یک سو به قدر کفایت مستند و معتبر باشد (ولو برای گروه هدف معین و به‌طور موقت و نسبی) و از سوی دیگر، در عمل و در یک روند مشخص، قابل حصول باشند. مثلاً لازم است گفته شود که تا اطلاع ثانوی آزادی از نظر ما دارای چنین تعریف و چنین نمادهای مشخص و قابل راستی‌آزمایی است. عدالت نیز همین‌طور، وگرنه از مطلوب‌های مبهمی زیر عنوان آزادی و عدالت سخن گفتن، نه‌تنها مفید فایده‌ای نیست، بلکه می‌تواند رهن هم باشد. به همین دلیل است که مدافعان آزادی و عدالت پس از ایده‌پردازی، باید نظریه‌پردازی معقول هم بکنند و برای تحقق مطلوب‌ها، برنامه‌های راهبردی نیز ارائه دهند و در صورت شکست، مسئولیت بپذیرند.

نکته‌ی مهم آن است که این آرمان‌ها در نهایت طرح و اندیشه و تفسیر یک فرد و یا یک گروه در بازه‌ی زمانی خاص است و از این رو یک امر انسانی است و ارتباط مستقیمی با خدا و پیامبر و دیانت به‌معنای متعارف آن ندارد. با این حال، این تحلیل و توضیح در مورد جامعه‌ی دین‌دار و مؤمنان است، وگرنه برای سامان‌دادن اجتماعی و مدیریت خرد و کلان مردم یک کشور، نیازی به استفاده از مذهب خاص نیست. اصولاً در مدیریت اجتماعی خرد جمعی در چهارچوب ساختار حقوقی معین عمل می‌کند و در آن قلمرو دیدگاه‌های آرمانی و غیرآرمانی بخشی از جامعه، حجیت انحصاری و حق ویژه ندارد.

جایگاه دین و ایمان دینی در نظام آرمانی شما در جامعه و سیاست و حکومت چیست؟

در ارتباط با نوع پیوند و تعامل دین و یا ایمان مذهبی با انسان و زیست اجتماعی او، سه تلقی وجود دارد: تام‌گرا، فردگرا و اجتماعی.

در تلقی نخست، دین به‌مثابه‌ی یک مکتب و جهان‌بینی تام و تمام و جامع عمل می‌کند و تمامی عرصه‌های زیست آدمی را شامل می‌شود و در واقع انتظار آن است که دین و متون و منابع دینی تمامی عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی ما را مدیریت کند و برای تمامی پرسش‌ها و مشکلات ما راه‌حل داشته باشد. ایده‌ی حکومت اسلامی در روزگار ما از این تفسیر زاده شد. این انتظار از دین در پیش از انقلاب تقریباً غلبه داشت.

تلقی دوم، درست در نقطه‌ی مقابل آن است. این تفسیر می‌گوید دین کاملاً فردی و حتی شخصی است و نباید انتظاری بیش از این داشت. در تفسیر سوم، که ایده‌ای بین آن دو نظریه است، از اسلام تام‌گرا و تمامیت‌خواه گذر کرده ولی در عین حال دین‌ورزی را یکسره قلبی و شخصی نمی‌داند بلکه برای دین و ایمان دینی ثبوتاً و اثباتاً نقش اجتماعی قائل است.

من تا اطلاع ثانوی به این تفسیر سوم باور دارم و آن را معقول می‌دانم. این ایده همان است که اخیراً از آن با عنوان «دین مدنی» یاد می‌شود. در این تفسیر، دین نه تام‌گرا است، به‌گونه‌ای که متکفل مدیریت کلان و خرد اجتماعی و سیاسی و اقتصادی باشد و نه چنان است که در خلوت دل‌ها و در کنج مساجد و معابد محدود و محصور شود. آموزه‌های دینی به‌ویژه با محوریت بنیادین یکتاگرایی، می‌تواند «الهام‌بخش» در انگیزه‌های انسانی و عمل اجتماعی باشد و نمی‌توان و نباید مؤمنان را از این نقش مفید و سازنده برای تحقق خیر عمومی محروم کرد. دین و نهادهای مدنی دینی باید برای هویت‌بخشی گروه‌های مذهبی در فعالیت‌های اجتماعی و برای

تحقق خیر عمومی مفید باشند. از قضا، در گذشته نیز چنین رویکردی به دین و نهادهای مدنی مذهبی، بسیار مفید و مؤثر بوده است.

در یک آینده‌نگری میان‌مدت یا درازمدت چگونه می‌توان از اثرات مخرب و عکس‌العمل‌برانگیزی که تبلیغ اسلام سنتی و بعضاً خرافی و اقتدارگرا از شبکه‌های مختلف رسمی و غیررسمی در این چهار دهه و بالاتر از آن عملکرد حکومت جمهوری اسلامی بر فرهنگ و رفتار جامعه‌ی ایرانی داشته است، کاست و عواقبش را درمان کرد؟

راه‌حل فوری و حتی راه‌حل زمان‌بندی‌شده در گریز از اثرات ویرانگر اسلام سیاسی تام‌گرای موجود و حاکم در بیش از چهار سال اخیر، وجود ندارد. زیرا آنچه در این بیش از چهار دهه رخ داده و در حال رخ دادن است، محصول یک سلسله تغییرات فرهنگی و تمدنی و چرخش‌های فکری گذشته‌های دور در تاریخ و از جمله در تاریخ اسلام و تشیع پس از صفویه است و از این رو نمی‌توان به‌سادگی و عاجل اثرات منفی آن را زدود و خنثی کرد. بر این اساس حتی اگر جمهوری اسلامی نیز نباشد، باز این افکار و پیامدهای آن بر جا خواهد ماند. با این تفاوت که در فضایی آزاد و معقول، اثرات تخریبی خرافه‌پرستی و سوءاستفاده از دین و ایمان اغلب مردمان، تا حدود زیادی کاسته خواهد شد و راه برای روشننگری روشن‌اندیشان دینی و غیردینی بازتر می‌شود.

در هر حال، تحولات فرهنگی و اجتماعی به تدریج و در یک بستر خاص سیاسی و تمدنی رخ می‌دهد و به همین دلیل، مقابله با ابعاد منفی و زیان‌بار آن که به تدریج و در گذر زمان آشکار می‌شود نیز زمان‌بر خواهد بود و به تلاش‌های فکری مداوم و روشننگری‌های فعال اثرگذار نیاز دارد.

با شبکه‌ی بزرگ روحانیون که در همه‌ی زوایای سیاسی و اجتماعی به صورت غیررسمی و رسمی و دولتی ریشه دوانده، در آینده چه می‌توان کرد و نقش و جایگاه روحانیت در نظام آرمانی شما چیست؟

رابطه‌ی «دین» و «رهبران دینی» یک رابطه‌ی متناقض و به اصطلاح پارادوکسیکال است. زیرا در دین‌های شناخته شده در تاریخ بشر و از جمله در تاریخ سه دین ابراهیمی، نه تنها پدیده‌ای به نام روحانیت و پیشوایان خاص مذهبی وجود نداشته، بلکه به استناد متون مقدس و اولیه‌ی یهودیت و مسیحیت و اسلام، پیامبرانی چون موسی و عیسی و محمد، خود در مبارزه با پیشوایان دینی زمانشان بوده‌اند. اما شگفت آنکه پس از درگذشت این مؤسسان، به تدریج و در توالی زمان، کسانی پیدا شده‌اند که به نوعی خود و افکارشان را به مؤسس منتسب کرده و از طرق مختلف از پیامبر و دین آغازین کسب مشروعیت کرده و بعدتر در قالب یک نهاد مذهبی و مقدس تعریف شده و سخن‌گویانش خود را تنها مفسر دین و حتی نماینده‌ی ویژه‌ی خدا و رسول در زمین معرفی کرده و از مؤمنان، اطاعت محض طلب کرده‌اند. در چرایی حل این تناقض، می‌توان گفت که پدید آمدن نهاد رهبران مذهبی در طول تاریخ زیر عناوین مختلف (شمن، جادوگر، مغ، موبد، خاخام، کشیش و پاپ، شیخ‌الاسلام و حجه‌الاسلام و آیت‌الله و...)، دلیل جامعه‌شناختی دارد و نه دلیل مذهبی.

از منظر دینی، نهاد رهبری مذهبی نه تنها ضرورتی ندارد بلکه در عمل غالباً در جهت مسخ دیانت عمل کرده و می‌کند. با این حال، تقریباً در تمامی دین‌ها عملاً (حتی دین‌های غیرابراهیمی)، نوعی رهبری مذهبی و متولی‌گری دینی وجود دارد. دلیل اصلی آن، به گمانم، نیاز فوری و عملی مؤمنان به آموزش مستمر تعلیمات مذهبی از افرادی است که گمان می‌رود

دارای صلاحیت‌اند. القای شاید آگاهانه‌ی این باور که این معلمان مذهبی برگزیده‌ی خاص الهی‌اند و دعوی کذب آنان مبنی بر مأموریت ویژه از جانب خدا و پیامبر و اولیای مقبول دینی برای هدایت بشر، نیز در این روند مؤثر بوده است.

در تاریخ ادیان شماری از روشن‌اندیشان این نکته‌ی مهم را دریافته و حتی تلاش کرده‌اند که این تناقض را به سود دیانت و دین‌داران برطرف کنند ولی در عمل چندان موفق نشده‌اند. در اصلاح دینی عصر رفرم مسیحیت، «خودکشی» پیشنهاد شد ولی در عمل نه تنها مسیحیت کشیش محور از بین نرفت بلکه در رویکرد پروتستانی نیز نوع تعدیل‌یافته‌ی از همان رهبری مذهبی پدید آمد و تداوم یافت.

در جریان اصلاح دینی معاصر در اسلام شیعی ایرانی نیز نقدهای جدی مستمری برای اصلاح نهاد علمای مذهبی عرضه شد و حتی اصل «اسلام منهای روحانیت» پیشنهاد شد ولی در نهایت افاقه نکرد. در جریان انقلاب ایران و پیامدهای آن دیدیم که علمای مذهبی شیعی چندان قدرتمند شدند که دیری است بر جای «سلطان» نشسته و «ولایت مطلقه‌ی فقیه» با دعوی تقدس دینی جایگزین «سلطنت مطلقه‌ی سلطان» شده است؛ مدلی از نظام سیاسی که با تاریخ و فرهنگ کهن ایرانی نیز سازگار است.

حال با این توضیح، پاسخ من به پرسش شما روشن است. به لحاظ نظری و عقیدتی، به اسلام منهای نهاد روحانیت و صدا البته منهای هر نوع نهاد مذهبی ویژه باور دارم و از آن دفاع کرده و می‌کنم. ولی در عالم واقع و در بستر واقعیت‌ها و نیازها، خلع ید از علمای مذهبی با محوریت فقه و فقیهان و مجتهدان، به سادگی و به این زودی حاصل نمی‌شود.

اما راه حل درازمدت همان پیشنهاد دکتر شریعتی است که حدود نیم‌قرن

پیش به این مضمون گفته بود: به تجربه دریافته‌ام که «اینها» را نمی‌توان از «مردم» گرفت بلکه باید مردم را از اینها گرفت. سخن نغز و دقیقی است. این پیشنهاد نیز در دو صورت عملی خواهد شد. نخست آنکه مردم یا همان مؤمنان مقلد، زمانی از پیشوایان مذهبی خود فاصله خواهند گرفت که به آگاهی دینی و تاریخی لازم مجهز شوند؛ و دیگر اینکه، نیاز اجتماعی به رهبران دینی هرچه کمتر و کمتر شود تا شاید روزی به نقطه‌ی صفر برسد. در هر حال، تلاش فکری عمیق و پایداری لازم است تا اول انتظار مؤمنان از دین و وحی و نبوت روشن شود و بعد به‌طور طبیعی و قهری حوزه‌ی اقتدار و وظایف عالمان دینی نیز روشن می‌شود.

سخن کوتاه آنکه حداقل تا حصول نتیجه‌ی مطلوب، نهاد روحانیت در خارج از سیطره‌ی دولت و اقتدار حکومتی می‌تواند در قالب نهاد مذهبی محدود و برای ایفای نقش تبلیغی و تعلیمی در قالب یک نهاد مدنی قانونمند، فعالیت کند و از ورود به عرصه‌های مدنی و سیاسی تعریف‌شده‌ی دیگر اجتناب کند. بیفزایم که در مستقل‌ماندن نهاد علمای مذهبی، حتماً باید منابع مالی خودبسنده داشته باشد و مطلقاً از منابع عمومی استفاده نکند.

همه‌ی راه‌ها را باید بست تا فیل اسلام‌گرایی یاد هندوستان نکند!

سعید پیوندی
جامعه‌شناس و استاد دانشگاه

چند نوع اسلام در ایران و جهان اسلام معاصر می‌بینید؟ آیا در اسلام‌های مشاهده‌شده در ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، طالبان، القاعده، داعش و... رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان دید؟

بحث بر سر روایت‌ها یا خوانش‌هایی است که درباره‌ی اسلام وجود دارد، یعنی تفاوتی که بین متن و خوانش از متن، یا برداشت و تفسیر از متن وجود دارد. پیشینه‌ی این بحث هم به اندازه‌ی عمر اسلام است، درست

مانند ادیان دیگر. کسانی که کار دانشگاهی یا تئولوژیک (دین‌شناختی) می‌کنند، دریافت ویژه‌ای دارند؛ یک عده رهیافت و دریافت هرمنوتیک دارند، یک عده رهیافت سنتی دارند. ولی دریافت من از سؤال شما این است که گرایش‌های اسلامی که در قالب جنبش‌ها، حرکت‌ها و احزاب و حتی نهادها به وجود آمده‌اند، نماینده‌ی یک نوع اسلام هستند زیرا از اسلام یک نوع خوانش دارند. اینجا ما از بحث تئوکراتیک صرف خارج می‌شویم و وارد بحث جامعه‌شناسی می‌شویم زیرا بحث ما این نیست که چه کسی حق دارد و چه کسی نماینده‌ی اسلام غیرواقعی یا واقعی است یا اسلام ناب محمدی یا هر اسم دیگری که بر آن می‌گذارند. اینها بیشتر ادعاهایی است که در این باره مطرح می‌شود. بنابراین اگر ما این موضوع را در بُعد فردی در نظر بگیریم، مطابق همان عبارتی که در ایران هم جا افتاده است که به تعداد آدم‌ها راه رسیدن به خدا وجود دارد، به همین اندازه برداشت از اسلام نیز وجود دارد. ولی این برداشت‌های فردی به جریان، حرکت، جنبش، حزب یا یک نهاد بزرگ تبدیل نمی‌شوند. سؤال شما زمانی معنا پیدا می‌کند که این نهادها، احزاب و جنبش‌ها، از اسلام به‌عنوان پوشش یا پس‌زمینه‌ی هویتی استفاده می‌کنند. در این باره می‌توان به گروه‌ها و احزابی با گرایش‌های رادیکال یا کمتر رادیکال اشاره کرد که هدف و راهشان را با رنگ‌ولعابی اسلامی مطرح می‌کنند؛ مانند اخوان المسلمین در مصر، النهضة در تونس، گروه‌های مختلف اسلام‌گرا در سوریه، داعش، نواندیشان دینی و محافظه‌کاران یا حتی اصلاح‌طلبان در ایران. یعنی از زمان سید جمال‌الدین یا محمد نخبش تا امروز، تمام حرکت‌هایی که به نام اسلام یا به‌نوعی با هویتی اسلامی مطرح شده‌اند، خوانشی از دین هم داشته‌اند که بسیار متفاوت با سایر خوانش‌ها بوده است؛ برخی سنتی‌تر،

برخی با سنجش‌گری بیشتر، برخی بازتر، برخی بسته‌تر، برخی گذشته‌گرا و... بنابراین، این گرایش‌ها وجود داشته‌اند، وجود دارند و وجود خواهند داشت.

وقتی که دین، مثل هر ایدئولوژی دیگری، موضوع یک جمع یا هم‌بود انسانی یا نهاد قرار بگیرد، مسئله‌ی قدرت و استفاده از آن نیز مطرح می‌شود که درباره‌ی آن هم می‌توان خوانش متفاوتی در نظر داشت. در ایران وقتی می‌گوییم اسلام، می‌توان گفت منظور اسلامی است که آقای خامنه‌ای مطرح می‌کند چون نگاه او به اسلام با مثلاً نگاه آقای خاتمی متفاوت است و باز نگاه آقای خاتمی و نگاه آقای حجاریان هم متفاوت است. همه‌ی آنها مثلاً می‌گویند این کار، اسلامی نیست یا حتی مردم عادی می‌گویند مگر این کار مطابق اسلام است که انجام می‌شود. ولی هیچ‌کدام از اینها مطابق اسلام نیستند یا اصلاً «مطابق اسلام»ی وجود ندارد. در واقع، اگر بخواهم جامعه‌شناسانه‌ی رادیکال حرف بزنم، «اسلام»ی وجود ندارد، جز زمانی که توسط پیروانش به یک ایدئولوژی، یک نگاه، یک درک و یک انگاره تبدیل شده است. بقیه‌اش بحث تئوریک و انتزاعی است.

اما در پاسخ به این سؤال که آیا در اینها رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان دید، باید بگویم نه. برداشت و تفسیری که هرکدام از اینها از متون یا فقه یا اصول اسلامی به دست می‌دهند، با یکدیگر بسیار متفاوت است و به تبع آن، آینده‌ی پروژه‌هایشان نیز بسیار متفاوت می‌شود. البته اینکه شیعه یا سنی باشند، درباره‌ی آینده‌شان خیلی تفاوت به وجود می‌آورد؛ با وجود مسئله‌ی «ظهور» در اسلام شیعی، آینده نامعلوم‌تر و دورتر به نظر می‌رسد.

اما «پیشرفت» هم موضوع کش‌داری است. یعنی ما به چه چیزی پیشرفت

می‌گوییم. زمانی این موضوع مشخص‌تر بود. مثلاً ما می‌گفتیم وقتی همه‌ی بچه‌ها به مدرسه بروند، اسم این وضعیت پیشرفت است. یا لنین می‌گفت اگر همه‌جا برق باشد، این به معنی صنعتی شدن و پیشرفت است. ولی وقتی برق می‌آید و همه‌ی بچه‌ها به مدرسه می‌روند، می‌بینیم به چیزهای دیگری توجه نشده و مشکلات دیگری طرح می‌شود. پس درباره‌ی پیشرفت هم باید به توافق برسیم و ببینیم به چه چیزی پیشرفت می‌گوییم و از آن زاویه ببینیم که آیا برداشت‌ها و خوانش‌هایی که از اسلام می‌شود، روبه‌جلو و خواهان پیشرفت است یا نه. فکر می‌کنم با توجه به کارنامه‌ی بیش از یک قرن سیاسی شدن اسلام در اشکال مختلف، اول خفیف و بعد اسلام‌گرایی جدید به خصوص در چهارپنج دهه‌ی اخیر در قالب جمهوری اسلامی، طالبان و...، آنها که توانسته‌اند قدرت را به دست بگیرند، به قهقرا رفته‌اند. بر اساس استانداردها و معیارهای زندگی امروز جهانی، اسلامی که به قدرت می‌رسد ممکن است مخالف صنعت و پیشرفت علمی نباشد ولی در عین حال جامعه را به قهقرا ببرد. به همین دلیل گفتم موضوع پیشرفت بستگی به تعریفمان دارد. مثلاً اگر جامعه‌ای از نظر صنعتی جلو برود ولی در زمینه‌ی حقوق زنان عقب‌گرد داشته باشد، آیا باید بگوییم پیشرفت کرده است؟ به گمان من، آوردن اسلام به عرصه‌ی سیاست و پیوند زدن آن به قدرت سیاسی و داعیه‌ی حکومت اسلامی و درست کردن ام‌القرای اسلامی و...، نتایج شومی برای منطقه‌ی ما داشته است.

اکنون به خاورمیانه نگاه کنید. ببینید به نام اسلام و مسلمانی اصیل چطور همدیگر را می‌کشند و نفی و طرد می‌کنند. اسلام‌گراها در ایجاد بخش زیادی از آشفتگی منطقه در چند دهه‌ی اخیر نقش داشته‌اند. اگر به بحث

صدر مشروطه برگردیم، می‌بینیم آنها که مثل آخوند خراسانی درباره‌ی رابطه‌ی دین و سیاست محتاط بودند، از نظر تاریخی بسیار حق داشتند. تجربه‌های بعدی نشان داد که پیوند دین و قدرت تا چه حد نامبارک بوده است.

جایگاه مذهب در ایران کنونی، به‌خصوص در میان نسل جوان که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، در مقایسه با مثلاً پنجاه سال پیش، در حوزه‌های مختلف دچار چه تغییراتی شده است؟ آینده‌ی اسلام در ایران تا چه حد به آینده‌ی جمهوری اسلامی پیوند خورده است؟

فکر می‌کنم جامعه‌ی ایران یک تجربه‌ی مهم ۴۳ ساله را پشت سر گذاشته است و بخش مهمی از نسل امروز با چشمانی باز این کارنامه را می‌بیند. قبلاً ادعای ایجاد یک جامعه‌ی اسلامی پیشرفته و پررونق وجود داشت اما در عمل، نتیجه‌اش این شده است که اینک داریم مشاهده می‌کنیم. در واقع، در بطن جامعه یک نوع افسوس و مقایسه‌ی نوستالژیک با گذشته درباره‌ی شکست اسلام‌گرایی در ایجاد ام‌القرایی که قولش را داده بودند، وجود دارد که خود گویای شکاف عمیق میان رؤیای اولیه و واقعیت کابوس‌گونه‌ی امروز است. جوان‌ها با این تجربه بزرگ شده‌اند و بخش مهمی از آنها قربانیان این نوع اسلام یا حکومت اسلامی هستند. مثالی می‌زنم. با توجه به آمارها، در میانگین‌های جهانی حدود ۸ درصد زمان آموزش مدارس در کشورهایی که نظام آموزشی دینی دارند به موضوعات دینی اختصاص دارد. در ایران این زمان حدود ۲۵ درصد، یعنی سه برابر، است. ضمن اینکه اگر حدود ۱۵۰ فعالیت فوق‌برنامه در طی سال را هم به آن بیفزاییم، با

ارزیابی من، حدود یک‌سوم زمان آموزش به موضوعات دینی اختصاص دارد. تمام جوان‌ها و حتی میان‌سال‌ها از درون این سیستم گذشته‌اند و سرکوب آموزش ایدئولوژیک را تجربه کرده‌اند؛ چه به صورت شست‌وشوی مغزی گسترده، چه به صورت روش‌های آمرانه و از بالا و عمودی علیه کودکان و چه به صورت ایجاد محدودیت و محرومیت برای جوان‌ها.

در ایران گروهی وجود دارد که این ایدئولوژی را به دلایل گوناگون، از جمله نزدیکی خانوادگی به شبکه‌های قدرت یا دلایل دیگر، قبول می‌کنند. اما بسیاری از جوان‌ها دین‌داری‌شان دستخوش تحول شده است، یعنی یا گرایش‌های ضددینی و حتی تنفر از دین در آنها رشد کرده یا بی‌تفاوتی و نوعی ظاهرسازی در یک جامعه‌ی اسلامی که باید برخی ظواهر در آن رعایت شود ولی در پس این دین‌داری (ظاهری)، چیزی وجود ندارد. کاری که فرهاد خسروخاور و امیر نیک‌پی درباره‌ی جوانان در قم کردند بسیار جالب است؛ بررسی انواع تفسیرهای جوانان دین‌دار از دین. مثلاً جوانی در مصاحبه می‌گوید که من مشروب می‌خورم زیرا اگر قرار بود حرام باشد، خدا آن را برای مسیحیان هم حرام می‌کرد. چرا باید فقط برای آخرین پیامبرش حرام بشود؟ این یک شهامت اجتماعی جدید درباره‌ی دین است که در نتیجه‌ی آن، جوانان دیگر مانند گذشته مقلد و به دنبال مرجع تقلید نیستند. تغییراتی که در رابطه با دین برای جوانان به وجود آمده، دو حالت دارد: یا رابطه‌ی آنها با دین و سبک‌وسایق دین‌داری‌شان بسیار مستقل‌تر شده؛ یا اینکه به کلی دین در دنیای ذهنی‌شان کنار رفته و یک حالت ضددینی جایگزینش شده است.

پاسخ به سؤال گره‌خوردن آینده‌ی اسلام به جمهوری اسلامی، هم مثبت است و هم منفی. یا جمهوری اسلامی باید در رابطه‌اش با دین دست به یک

تجدید نظر اساسی بزند و به یک خوانش دینی غیر عبوس‌تر و غیر تحمیلی‌تر تن در دهد و جامعه را راضی کند که با چنین دینی ارتباط داشته باشد و اسلام را به نوعی نجات دهد؛ یا سیاست تحمیل دین مناسکی و حداکثری را ادامه دهد و تنها عده‌ی محدودی را در چهارچوب هویتی اسلام یا دین خودش نگه دارد. انتخاب راه دوم، همان‌گونه که تاکنون هم مشاهده کرده‌ایم، رابطه‌ی ریاکارانه با دین را به رفتاری غالب تبدیل می‌کند که در نتیجه‌ی آن، با دینی تباه و ازمعناتهی شده در تجربه‌ی روزمره‌ی جامعه سروکار خواهیم داشت. دین ابزاری شده که به صورت یک ماسک درآمده و صحنه‌ی روابط اجتماعی را به رابطه‌ی افرادی با ماسک تبدیل کرده است. به نظر من، این صدهایی که این روزها برای جدایی دین از سیاست بلند می‌شود، می‌تواند بیشتر آینده‌ی اسلام باشد تا دینی که از دخالت در حکومت سخن می‌گوید و جمهوری اسلامی یکی از نمادهای آن است. بنابراین، همه چیز به نفوذ اجتماعی و توانایی این نیروی جدید طرفدار جدایی حکومت از دین و نهاد اصلی آن، یعنی روحانیت، بستگی دارد. هم‌زمان فکر می‌کنم که دین بسیار ریشه‌ای‌تر از آن است که جمهوری اسلامی بتواند از طریق کارهایی که انجام داده یا تنفیری که ایجاد کرده، آن را به کلی ریشه‌کن کند. با دقت در حکومت‌های ایدئولوژیک دیگر هم، در گذر زمان گاه شاهد یک نوع نوستالژی و میل بازگشت به همان ایدئولوژی‌ای هستیم که باعث بدبختی مردم شده است؛ مانند برخی کشورهای سوسیالیستی. اما از آنجا که دین دارای بُعد قدسی، نمادها و نهادهای پر قدرتی است و همچنین ترس مردم از خدا و آن دنیا نوعی رابطه با دین را توجیه می‌کند، این حالت نوستالژیک حتماً خیلی شدیدتر هم می‌تواند باشد. از نظر من، بخش‌هایی از جامعه‌ی ما رابطه‌اش را با دین حفظ می‌کند اما گروه‌هایی هم به خاطر

همه‌ی رنج‌ها و ستم‌های حکومت اسلامی یا روندهای اسطوره‌زدایی در دنیای ما، از دین فاصله می‌گیرند و حتی از آن متنفر می‌شوند. چالش بزرگ در ایران آینده، نوع هم‌زیستی این گروه‌های مختلف با یکدیگر است.

در دوره‌هایی از تاریخ یک قرن اخیر می‌توان به مواردی اشاره کرد که باورهای اسلامی در جوامع مسلمان نقش محرک یا وحدت‌بخشی در تحولات سیاسی و اجتماعی داشته‌اند. فارغ از اینکه تأثیرشان نهایتاً به سود یا زیان جامعه بوده است؛ مثلاً مبارزات ضداستعماری در جهان عرب یا انقلاب مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷ در ایران. اما امروز، با توجه به وضعیت ایران و جهان عرب و پیامدهای حکومت جمهوری اسلامی در ایران یا طالبان در افغانستان و تجارب ترکیه و دیگر مناطق، آیا می‌توان برای اسلام در آینده‌ی این جوامع نقش سازنده‌ای تصور کرد؟ آیا می‌توان ظرفیت و اعتباری در اسلام برای مشارکت در اصلاح و تحول سیاسی جامعه دید؟ آیا سهم اسلام حداکثر این است که مانع تجدد و پیشرفت و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نباشد؟

بزرگ‌ترین خدمتی که دین‌داران منتقد جمهوری اسلامی که نگاهی سنجش‌گرانه دارند، می‌توانند به ایران بکنند و تا حدودی گذشته را جبران کنند، این است که یک بار برای همیشه به روشنی و با شهامت در جامعه مطرح کنند که اسلام یا هر دین دیگری برای حکومت کردن و پیشبرد سیاست به وجود نیامده است. حکومت کردن به نام دین، نوعی تبعیض را در ذات خود حمل می‌کند که با اساسی‌ترین اصل جامعه‌ی مدرن، یعنی برابری انسان‌ها، تناقض دارد. مسلمان‌ها می‌توانند حزب داشته باشند ولی حزبشان نباید به وجود آوردن یک حکومت اسلامی را جزو برنامه‌ی

خودش بداند. آنها می‌توانند بگویند ما حزبی هستیم که می‌خواهیم به ارزش‌های اسلامی در جامعه احترام گذاشته شود. ولی حکومت کردن با دین، برقراری عدالت اجتماعی یا کسب استقلال به وسیله‌ی دین، مبارزات ضدامپریالیستی و ضدآمریکایی و ضداستعماری به وسیله‌ی دین، در ایران تجربه شده و بهایی که امروز ما و دیگر کشورها مثل افغانستان، سوریه، یمن و... بابت این تجربه می‌پردازیم، به حدی سنگین است که حتی اگر این احتمال وجود داشته باشد که یک نیروی اسلام‌گرا به وجود بیاید که با مدرنیته سرستیز نداشته باشد، با برابری زن و مرد موافق باشد و یک خوانش متحول‌شده از اسلام داشته باشد، باز هم این پرسش مطرح می‌شود که چرا باید پای اسلام را در میان بیاوریم.

احزاب دموکرات مسیحی در اروپا در گذشته هویت مذهبی پررنگی داشتند ولی در دهه‌های اخیر، مسیحی بودن آنها به یک بُعد فرهنگی بسیار رقیق تبدیل شده و در عمل و در سیاست هیچ معنای خاصی ندارد. این احزاب بیشتر محافظه‌کار هستند تا دین‌دار؛ مثل مخالفت با ازدواج هم‌جنس‌گراها که مسیحی‌ها موتور این حرکت در فرانسه و دیگر جاها بودند. ولی به همین ابراز مخالفت یا رأی‌ندادن به چنین قوانینی بسنده می‌کنند و نمی‌خواهند یک حکومت مسیحی سرکار بیاورند. آنها در دهه‌های گذشته در دفاع از برخی ارزش‌های دینی خود بسیار فعال بودند ولی هم‌زمان خود را با دگرگونی‌های فرهنگی و تحول سبک زندگی تا حدودی هم‌ساز کرده‌اند.

فکر می‌کنم این تجربه‌ی بشریت و متعلق به همه‌ی جوامع است. روشن‌فکران مسلمان در این باره یک مأموریت تاریخی دارند تا به مخاطبان خود بگویند حرف‌هایی که درباره‌ی حکومت اسلامی گفته می‌شود، اینکه که گویا در اسلام برای همه‌چیز پاسخ وجود دارد، در قرآن همه‌چیز

پیدا می‌شود، در احادیث همه‌چیز هست و اسلام می‌تواند برای جامعه نجات‌بخش باشد، درست نیست.

روشن‌فکران مسلمان باید این اسطوره‌ها را با صراحت نقد کنند و با مردم در میان بگذارند. من سفرهای دانشگاهی زیادی به کشورهای شمال آفریقا مثل مراکش، تونس و الجزایر داشته‌ام یا به مصر و ترکیه. در این سفرها مشاهده کرده‌ام که باوری عمومی و اعتقادی ژرف در گروه‌های وسیعی از جامعه وجود دارد که گویا اگر ما پیشرفت نمی‌کنیم برای این است که از اسلام واقعی پیروی نمی‌کنیم. به تعبیر شریعتی، «به خویشتن بر نمی‌گردیم» ولی بازگشت به خویش هم‌معنای بازگشت به اسلام به‌عنوان پروژه‌ی رهایی‌بخش و راهنمای سیاست همین افرادی شده که در این چهل سال دیده‌ایم. فکر می‌کنم اگر شریعتی زنده بود، حتماً مخالف این حکومت بود. همان‌طور که او زمانی که در ستایش بازگشت رمانتیک به مکتب و تجربه‌ی سنتی آموزش در دین می‌نوشت، نمی‌دانست این بازگشت می‌تواند به چه کابوسی برای نسل جوان تبدیل شود. وقتی اسلام به پروژه‌ی سیاسی تبدیل شود، راه برای ابزاری کردن دین هم باز می‌شود. کسانی که طرفدار قطع دست و سنگسار و حجاب زنان و کشتن مرتد هستند هم به نام امر قدسی نوعی مشروعیت پیدا می‌کنند. کسی نمی‌تواند بگوید اسلام منهای این احکام و اصول است. حتی اگر کسی خودش هم طرفدار اصلاح دینی باشد، با بازکردن پای دین در عرصه‌ی عمومی و سیاست، راه را برای گرایش‌های افراطی و سنتی باز می‌کند. اسلام به‌طور ذاتی نه استعمارستیز است، نه مخالف استبداد و بی‌عدالتی. همه‌ی این خوانش‌ها ابزاری کردن دین است برای کاری که در دوران مدرن، جزو کارکردهای نهاد دین نیست. اگر بخواهم از تجربه‌ی خودم در انقلاب ایران مثال بزنم، می‌توانم به اشغال

سفارت آمریکا اشاره کنم. برای من سکولار چپ‌گرا، معنای اشغال سفارت آمریکا مبارزه‌ی ضدامپریالیستی بود. ولی مبارزه‌ی ضدآمریکایی بسیاری از نیروهای اسلام‌گرا، مخالفت با ارزش‌های زندگی مدرن و دنیای امروزی و حتی مدرنیته بود.

باید این مسئله را یک بار برای همیشه حل کنیم و غولی را که اسلام‌گرایی و باور به انقلابی‌بودن دین از شیشه آورده شد به سر جایش برگردانیم. این کار را فقط روشن‌فکران لائیک یا سکولار نمی‌توانند انجام دهند زیرا حرفشان در بین مسلمانان مشروعیت و اعتبار ندارد. این کار وظیفه‌ی تاریخی روشن‌فکران مسلمان برای جبران یک اشتباه تاریخی هولناک است. به‌طور مثال، کسانی در حزب النهضة در تونس برای اولین بار گام‌هایی جدی برداشته‌اند که قوانین کشور بر اساس اسلام تعریف نشود. به‌عنوان یک حزب با‌گرایش اسلامی این قدم خیلی بزرگی است. ما به این گام‌ها احتیاج داریم، پیش از اینکه فکر کنیم آیا می‌توان از اسلام به‌عنوان یک پشتوانه‌ی فکری و فرهنگی برای مبارزه‌ی سیاسی استفاده کرد.

جایگاه دین و ایمان دینی در نظام آرمانی شما در جامعه و سیاست و حکومت چیست؟

به نظر من و با توجه به تجربه‌ی جهانی، انسان‌ها فقط در یک جامعه‌ی سکولار می‌توانند با هم در صلح زندگی کنند، بدون اینکه درگیر جنگ‌های مذهبی یا دیگر جنگ‌های ایدئولوژیک باشند. در چنین جامعه‌ای همه‌ی افراد به‌عنوان شهروند از حقوق برابر برخوردار می‌شوند و هیچ‌کس به‌خاطر دین یا سایر ویژگی‌هایش برتر یا پست‌تر شمرده نمی‌شود. جامعه‌ی سکولار برخلاف نظر خیلی از محافل روشن‌فکری به‌هیچ‌وجه به‌معنی یک جامعه‌ی

ضددین یا مخالف با دین و دین‌داران نیست. جامعه‌ی سکولار یعنی پیروان همه‌ی ادیان به‌عنوان شهروند از آزادی کامل در رابطه با دین و دنیای قدسی خود برخوردارند اما هم‌زمان تابع قوانینی هستند که برای تمام افراد با هر دینی یکسان است و آنها مثلاً به‌عنوان مسلمان هیچ برتری‌ای نسبت به بقیه ندارند. برابری ذاتی همه‌ی انسان‌ها و حق هم‌زیستی مسالمت‌آمیز هویت‌های گوناگون دینی و غیردینی باید به میثاق جمعی ما تبدیل شود و سکولاریسم معنایی جز این ندارد.

دین یکی از نهادهای مهم جامعه است که می‌تواند در اخلاقی کردن جامعه، انسجام‌بخشی به آن و حتی معنابخشی به زندگی نقش مهمی داشته باشد؛ اما دینی که قصد کسب قدرت نداشته باشد. و من فکر می‌کنم راه تبدیل کردن دین به نهادی که با معنویت و فرهنگ سروکار دارد، همان‌طور که سروش زمانی گفت، این است که پایش را داخل گلیم خود بگذارد و نخواهد در عرصه‌ی عمومی و قدرت دخالت کند. بنابراین، دین نهاد مهمی برای جامعه است ولی تا جایی که نخواهد عامل جدایی، تبعیض، تفرقه، سرکوب و دیکتاتوری و استبداد باشد؛ در تمام ابعاد، چه اجتماعی و چه سیاسی.

در یک آینده‌نگری میان‌مدت یا درازمدت، چگونه می‌توان از اثرات مخرب تبلیغ اسلام سنتی و بعضاً خرافی و اقتدارگراکاست و آن را درمان کرد؟ تبلیغی که در این چهار دهه از شبکه‌های مختلف رسمی و غیررسمی انجام می‌شده؛ به‌ویژه تأثیری که جمهوری اسلامی بر فرهنگ و رفتار جامعه‌ی ایرانی داشته است.

به نظر من، اگر ما این شانس را داشته باشیم که در آینده‌ی نزدیک شاهد

یک چرخش سیاسی در ایران باشیم، همان‌طور که در سؤال شما هم به‌خوبی مطرح است، شاید به دوران طولانی‌تری نیاز داشته باشیم تا این سمومی که در روح جامعه‌مان رسوخ کرده، پاک شود؛ سمومی که با زندگی شهروند جامعه‌ی جهانی امروز هیچ ارتباطی ندارند.

فکر می‌کنم نظام آموزشی و دانشگاه‌ها در این روند و همچنین دگرگونی‌ای که باید در روح جامعه و هوشیاری جمعی به وجود بیاید، نقش بسیار پررنگی دارند، به‌خصوص در گروه‌هایی که نگاهی بسیار خرافی، بسته و خشک به مذهب دارند یا کسانی که به شدت ضداسلام هستند. ما اینک به‌طور محسوسی شاهد تشدید رابطه‌ای مناسکی هستیم که با مذهب برقرار شده است؛ مانند نمازخواندن صرفاً مناسکی بدون اینکه معنایی معنوی داشته باشد. یک نفر می‌تواند نماز بخواند، حج برود و روزه بگیرد، بعد هم هر کاری که دلش خواست انجام بدهد. این شکل رابطه با دین، در عمل دین را از معنا و معنویتی تهی کرده است که هر دینی در تعریفش به‌دنبال آن است. جای آن معنا و معنویت را مناسکی گرفته که تبدیل به دین شده است؛ مانند ریش یا جای مهر در پیشانی داشتن یا نمازخواندن نمایشی یا همه‌ی ریاکاری‌های مختلفی که در بخشی از جامعه جا افتاده و درونی شده، به‌طوری که خیلی قوی‌تر از خود دین شده است. دین را به‌قول فروید، اینترنالیزه کرده‌اند، یعنی چیزی فراتر از درونی شدن.

بنابراین، فکر می‌کنم که این چالش بزرگی است که در مقابل جامعه‌ی ایران قرار دارد زیرا حتی اگر نظام سیاسی را هم عوض کنیم و به این بُعد کار نداشته باشیم، در عمل باز ممکن است دچار شکاف بزرگی در جامعه‌ی ایران بشویم، مثل همان شکافی که در دوران رضاشاه یا محمدرضا شاه با محافل سنتی به وجود آمد و باعث شد که بخش مدرن جامعه نتواند با

بخش سنتی جامعه حرف بزند و بالاخره در سال ۱۳۵۷ ورق برگشت و این رابطه، وارونه شد. من این را یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های جامعه‌ی بساحکومت‌اسلامی در آینده‌ی ایران می‌دانم.

با شبکه‌ی بزرگ روحانیان که در همه‌ی زوایای سیاسی و اجتماعی به صورت غیررسمی و رسمی ریشه دوانده، در آینده چه می‌توان کرد؟ نقش و جایگاه روحانیت در نظام آرمانی شما چیست؟

به نظر من، نقش روحانیت در یک حکومت دموکراتیک همان جایی است که باید به طور طبیعی باشد، یعنی در درون فعالیت‌ها و سازمان‌های دینی و عدم دخالت در عرصه‌هایی که به دلیل کسب منافع دیگر، می‌تواند به روحانیت لطمه بزند، از جمله رابطه با قدرت. نهاد روحانیت در این چهل و چند سال مسئول اصلی همه‌ی رنج‌ها و سیاه‌روزی‌های جامعه‌ی ایران است. زمانی باید کارنامه‌ی روحانیان در همه‌ی حوزه‌هایی که ادعا کرده‌اند، مورد بررسی قرار گیرد؛ مانند اسلامی کردن دانشگاه‌ها، اقتصاد و دستگاه قضایی و تمام حرف‌هایی که در این چهل سال زده‌اند و وعده‌هایی که برای آینده‌ی بهتر و برپایی ام‌القرای اسلامی داده‌اند و به آن عمل نکرده‌اند. شاید زمان آن رسیده است که کارنامه‌ی روحانیان را جلوی‌شان بگذاریم و بخواهیم مانند روحانیان مسیحی، به جایی برگردند که باید در آن باشند و کارشان را فقط در ارتباط با دین و دین‌داران انجام دهند و در حکومت هیچ دخالتی نکنند. البته مسئله‌ی دیگر این است که بخشی از این روحانیان در فجایع چهل سال گذشته، از جمله کشتارها، دخالت داشته‌اند. این افراد مانند هر جنایت‌کار دیگری، باید روزی به کارهایی که کرده‌اند پاسخ بدهند؛ چه مرده باشند، چه زنده.

به نظر من، این خیلی ضروری است که نسل دیگری از روحانیان رشد کنند و با مردم ارتباط داشته باشند تا نگاه آنها به دین و ارتباطشان با آن و کارکرد دین را در جامعه تغییر دهند تا نهایتاً یک نوع دگرگونی به وجود بیاید. روحانیان باید همان کاری را بکنند که می‌توانند انجام دهند، یعنی مردم را ارشاد کنند، مشاور مذهبی مردم باشند و نمازجماعت برگزار کنند. اما نه می‌توانند اقتصاد را اداره کنند، نه سیاست خارجی و نه خیلی چیزهای دیگر را.

باید از این دخالت تاریخی ۴۲ ساله یک کارنامه گرفت و در مقابل وجدان جامعه قرار داد و آن را برای نقش روحانیت به یک هوشیاری جدید در جامعه تبدیل کرد. نه تنفر از روحانیان، آن‌طور که بخشی از اپوزیسیون می‌گوید، به سود جامعه است و نه باور به اینکه روحانیان خوبی وجود دارند که کماکان می‌توانند در قدرت بمانند. کارکرد روحانی و سیاست‌مدار کاملاً متفاوت است.

به نظر من، شاید باید قوانینی داشته باشیم که این موضوع را حل و فصل کند. ممکن است این نظر خیلی رادیکال باشد اما با توجه به تجربه‌ی جامعه‌ی ایران، شاید بتوان قانونی مطرح کرد مبنی بر اینکه روحانیان نتوانند با لباس روحانیت در انتخابات شرکت کنند و پست‌های واقعی بگیرند. اختلاط نهاد روحانیت و مذهب با سیاست می‌تواند همین اغتشاشی را به وجود بیاورد که الان در آن زندگی می‌کنیم، حتی اگر حکومت با سازوکار دموکراتیک اداره شود و اسلامی نباشد.

تجربه‌ی کشورهای منطقه می‌گوید که همچنان ممکن است در گوشه‌ی ذهن خیلی‌ها داعیه‌ی قدرت و ایجاد حکومت اسلامی توسط اسلام‌گرایان وجود داشته باشد. باید چهارچوب‌هایی از نظر حقوقی داشته باشیم که

این امکان را به حداقل برساند. من در جریان بحث‌های تونس هستم چون به آنجا سفر کرده‌ام و با دانشگاه‌های آنجا آشنایی زیادی دارم. می‌دانم که خیلی از وکلا و روشن‌فکران و دانشگاهیان تونس اصرار فراوانی داشتند که برای اینکه اسلام‌گرایی به یک راه‌حل برای جامعه تبدیل نشود، حتی اگر شده در قوانین و تمام چهارچوب‌های حقوقی راه را ببندند تا فیل دوستان یاد هندوستان نکند.

اسلام اصلاح طلب، ساختن کشتی نوح در خشکی است!

احمد صدری

جامعه‌شناس و استاد دانشگاه

چند نوع اسلام در ایران و جهان اسلام معاصر می‌بینید؟ آیا در اسلام‌های مشاهده‌شده در ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، طالبان، القاعده، داعش و... رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان دید؟

همه‌ی این نمونه‌های معاصر، پیامبر، قرآن، وحی و مناسک اسلام را قبول دارند و به اصول اولیه‌ی دینی معتقدند. تفاوت آنها در تشخیص نقش اسلام در قرن بیست و یکم است.

ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که به آن «مدرن» می‌گوییم. این دنیا در

اثر انقلاب‌های بسیاری مانند انقلاب صنعتی، انقلاب علمی و گسترش سرمایه‌داری در جهان، از بیخ‌وبن متحول شده است. این دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم، هیچ شباهتی به زیست‌محیطی ندارد که ادیان جهانی در آن ظاهر شدند. برده‌داری منسوخ شده؛ حکومت استبدادی فردی مذموم شناخته می‌شود؛ تسلط نهاد دین بر جامعه جز در موارد استثنایی از میان رفته. فردانیت، ناسیونالیسم و مردم‌سالاری زاده‌ی مدرنیته است و نیز فلسفه‌های انسانی و اجتماعی و سیاسی که به ظهور مفاهیمی مانند حقوق بشر، حقوق اقلیت‌ها، زنان و دگرپاش‌ها انجامید. سؤال این است که آیا لازم است ما تصور خود را از دین به‌روز کنیم یا نه. موضوع اصلاح (رفرم) مذهبی به‌روزرکردن دین و تطابق آن با مدرنیته است. سنتی‌ها می‌گویند لازم نیست چیزی را به‌روز کنیم؛ به ترکیب دین دست نزنیم؛ چشمان را بر همه‌ی این تغییرات ببندیم و همان راه‌های اجداد خود را برویم. بنیادگرایان می‌گویند این تغییرات همه کفرآلودند و باید با آنها مبارزه کنیم.

تبلور سیاسی این سه گرایش کدام‌اند؟ اسلام سنتی-مناسکی معمولاً غیرسیاسی است، جز در بعضی موارد نادر (مانند عربستان) که به‌شکل خاصی به یک نظام سیاسی تبدیل شده است. اما اسلام بنیادگرا اغلب سیاست‌محور و استعمارگر حیطه‌ی عمومی است و گاهی شکلی بسیار خشن و انقلابی به خود می‌گیرد (مثل طالبان و القاعده و داعش و بوکوحرام و الشباب) و گاهی موفق به کسب قدرت مرکزی دولت می‌شود؛ مانند پاکستان و ایران و در دهه‌های اخیر، سودان و افغانستان. اما اسلام اصلاح‌طلب می‌خواهد اسلام را با دنیای مدرن سازگار کند و نظام مردم‌سالاری و مظاهر مدرنیته مانند جدایی دین از دولت و حقوق بشر را بپذیرد که نمونه‌های آن را در ترکیه یا مالزی می‌بینیم.

دین اصلاح طلب (برخلاف دین سنتی-مناسکی) نمی‌خواهد تنها در حیطه‌ی خصوصی حضور داشته باشد بلکه مایل است در جامعه‌ی مدنی نیز شرکت کند. ولی این گرایش (برخلاف دین بنیادگرا) نمی‌خواهد از فضای خصوصی و جامعه‌ی مدنی فراتر رفته و با اشغال قوه‌ی قهریه‌ی دولت، منویات خود را به جامعه تحمیل کند. این گرایش اصلاً نیازی به چنین توسعه‌طلبی‌ای نمی‌بیند چون به تبع پذیرش مدرنیته، تکثرگراست و تنوع در دین و عقیده‌ی سیاسی و شیوه‌ی زندگی را پذیرفته است.

این سه اسلام چه تفاوت‌هایی دارند؟

اسلام سنتی-مناسکی می‌خواهد اسلام را همان‌طور که در خاطرهای محدود آن از «گذشته» وجود دارد، اجرا کند و تداوم بخشد. در پی تغییر نیست. به اتفاقات خارج از حیطه‌ی عمل خود مانند سیاست و مسائل اجتماعی بی‌تفاوت است. نه التفاتی به تاریخ اسلام یا اعتقادات اسلامی دارد و نه پروای چالش‌های مقابل آن در جهان مدرن را. این اسلام شیعی ایرانی، آرام و گوشه‌گیر است. نمی‌خواهد سیاسی باشد و حیطه‌ی عمومی را اعم از حیطه‌ی اجتماعی و سیاسی، استعمار کند. از اسلام سیاسی‌شده در دهه‌های قبل هم دل خوشی ندارد. تکثر و مدارا و هم‌زیستی را به روشنی نمی‌پذیرد ولی متعرض آن هم نمی‌شود.

اما اسلام بنیادگرا، مبارز طلب است. هم اسلام سنتی را اگر تکفیر نکند، به‌عنوان سازشگر نقد می‌کند و هم مدرنیته و همه‌ی مظاهر اجتماعی و سیاسی آن، به‌جز مواهب تکنولوژی جدید، رارد می‌کند. ادعایش این است که برای آینده‌ی ایران و جهان، بدیلی بهتر از مدرنیته (انسان‌گرایی، مردم‌سالاری، تکثرگرایی و تسامح، حقوق بشر، اقلیت‌ها...) در چنته دارد و

آن ناکجاآباد در اثر عمل به تعالیم اسلام (آن گونه که او تعریف می‌کند) به ظهور خواهد رسید.

اسلام اصلاح‌طلب، برخلاف دو اسلام دیگر در پی به‌روزکردن اسلام است. این گرایش می‌خواهد اسلام را با مردم‌سالاری، آزادی بیان و عقیده، حقوق بشر و حقوق اقلیت‌های جنسیتی و نژادی، تطبیق دهد. متعرض حیطه‌ی خصوصی نباشد و در جامعه‌ی مدنی به قدری که آزادی اجازه می‌دهد، سخن بگوید و خود را بر دیگران تحمیل نکند. دین نواندیشان اسلامی (و البته سایر ادیان) مشروعیت علم جدید را در تبیین جهان فیزیکی می‌پذیرد و آن را مبنای مدیریت نظام سیاسی و اقتصادی مدرن یعنی سرمایه‌داری می‌داند. از اینها گذشته، اصلاح‌طلبی مذهبی استفاده از ابزارهای علمی را برای فهم دین نیز مشروع می‌داند و داده‌های علوم زیان‌شناسی، تاریخ، باستان‌شناسی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی را برای مطالعه‌ی متون و مناسک دینی به رسمیت می‌شناسد.

مهم‌ترین اصل مدرنیته، سکولاریسم عینی به معنی جدایی نهادینه‌ی دین و دولت است. هدف بنیادگرایی دینی در همه‌ی ادیان جهانی تخریب سکولاریسم به این معنی است. حال آنکه اسلام اصلاح‌طلب، سکولاریسم عینی را به روشنی و شفافیت کامل می‌پذیرد. اصلاح‌طلبی در همه‌ی ادیان در پی پاسخ به این سؤال است که مذهبی بودن در قرن بیست و یکم، یعنی در جهانی که دین دیگر مسلح به ابزار دولت نیست، به چه معنی است. اسلام اصلاح‌طلب بازگشت به ۵ یا ۱۴ یا ۲۱ قرن پیش و آن زندگی آباء و اجدادی را، چه در شکل سنتی و چه به نام احیا و بازگشت به خویشتن مذهبی و چه در قالب بنیادگرایی، توهمی بیش نمی‌داند. خیال ناکجاآباد دینی را که در آن، انسان مدرن بتواند تحت قیمومت نهاد دین زندگی کند نیز در سر

نمی‌پروراند. هدف دین اصلاح طلب نواندیشانه تطابق دین با همین نظام موجود و سکولار مدرن است.

بین این سه نوع اسلام، کدامشان فضای بیشتری از زندگی مسلمانان و جهان اسلام را در بر گرفته‌اند و در زیست جهان مسلمانان امروز حیات فعال‌تری دارد؟

از نظر سیاسی، اسلام اصلاحی در کشورهای مثل ترکیه، مالزی و اندونزی تقریباً راه‌های مشابهی در پیش گرفته است. اسلام در جاهایی مثل افغانستان و پاکستان یا ایران فعلی بیشتر شکل بنیادگرایی دارد و تا جایی که بتوانند و تیغشان ببرد، به تحمیل باورها و شیوه‌ی زندگی خود به فضای عمومی می‌پردازند. اسلام مناسکی و سنتی هم در زندگی خصوصی مسلمانان وجود دارد.

در کشوری مثل اندونزی، نه تنها احزاب مسلمان سکولاریسم و دموکراسی را پذیرفته‌اند بلکه این «حزب متحد توسعه»، سازمان اسلام سیاسی آن کشور، بود که در مبارزه با استبداد سوهارتو و تبدیل اندونزی به یک نظام دموکراتیک نقش اساسی بازی کرد. این دخالت در سیاست برای تحمیل اسلام نبود بلکه برای مبارزه با استبداد وابسته به بیگانه و تشکیل نظام مردم‌سالارانه‌ی مدرن بود. شبیه این نقش را کلیسای کاتولیک در آمریکای جنوبی و لهستان ایفا کرد. اما این تنها راه نیست. در همان اندونزی که بنده چند سال قبل به آنجا مسافرت کردم و با بسیاری از نواندیشان آن سخن گفتم، اسلام سنتی و بنیادگرا هم وجود دارد. بنابراین سؤال شما درباره‌ی اصناف اسلام، یعنی اسلام سنتی و بنیادگرا و اصلاحی، بسیار مهم است.

جایگاه مذهب در ایران کنونی، به‌خصوص در میان نسل جوان که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، در حوزه‌های مختلف در مقایسه با مثلاً پنجاه سال پیش دچار چه تغییراتی شده است؟ آینده‌ی اسلام در ایران تا چه حد به آینده‌ی جمهوری اسلامی پیوند خورده است؟

شاید نتوان نسل جوان را به‌راحتی به یکی از آن سه‌گرایش منتسب کرد. این نسل راه خود را می‌روند... از ابتدای این قرن به نظر نمی‌رسد که جوانان به اصلاح‌طلب‌ها اعتنای چندانی کنند. التفاتی به اسلام سنتی هم ندارند. البته این نسل در اثر تسلط بیش از چهار دهه‌ی جمهوری اسلامی، زاویه‌ی زیادی با اسلام بنیادگرای مسلط پیدا کرده‌اند.

من هفت سال پیش که به ایران رفتم، به‌علت یک توفیق اجباری مدت شش ماه که شامل ماه محرم هم بود، در ایران ماندگار شدم. می‌دیدم که جوان‌ها، همان‌هایی که شاید از نظر جمهوری اسلامی غیرمذهبی و حتی دگرپاش خوانده شوند، نیز در مراسم محرم شرکت می‌کردند ولی با تفسیر و شیوه‌ی خاص خودشان. هیچ‌کس اینها را مجبور نکرده بود که به مراسم سینه‌زنی بیایند یا نذری بدهند و در مراسمی مانند شام غریبان شرکت کنند. ولی حضورشان، به‌ویژه در نقاط مرفه شهر، غیرقابل انکار بود. من در خانواده‌ی خودم جوانانی را می‌شناسم که دین‌ورز نیستند؛ نه نماز می‌خوانند و نه روزه می‌گیرند. اما در این روزها به تکایا و مساجد می‌رفتند، غذای نذری می‌پختند و در خیابان‌ها شله‌زرد و شیرکاکائو به رهگذران می‌دادند. این الگوی عملی نه سنتی است نه بنیادگرا و نه اصلاحی. این نسل هنوز به مناسک شیعی-ایرانی دل‌بستگی دارد اما می‌خواهد باور دین را خودش بازتعریف و عمل کند. نمی‌خواهد کسی در حیطه‌ی خصوصی او دخالت کند و به او دستور بدهد که چطور لباس بپوشد و زندگی کند. این

نسل به صورت دگماتیک نه دین ورز است و نه دین گریز. هرچند به نظر من، احتمال واکنش دین گریزانه‌ی بخش مهمی از جامعه در برابر چهار دهه حکومت جمهوری اسلامی را نباید نادیده بگیریم. یک موج سکولاریسم ذهنی، یعنی خداناباوری و دین ستیزی، هم ممکن است در راه باشد - که با آنچه سکولاریسم عینی (به معنی جدایی دین از دولت) گفتیم، فرق دارد. اما معلوم نیست که حتی اگر این دین گریزی به وقوع بپیوندد، تا چه حدی ماندگار خواهد بود. شاید آن هم دوره‌ای داشته باشد و وقتی نسل‌های بعدی سختی‌های جمهوری اسلامی را از یاد بردند، محو شود. این اتفاق در تمدن‌های دیگر افتاده است. سؤال این است که اگر چنین شود، آن وقت چه دینی به ایران بازخواهد گشت؟ دین اصلاحی، دین سنتی یا دین بنیادگرا؟ آیا در چنان روزی اسلام اصلاحی همدل با مدرنیته و مردم‌سالاری و تکثر و حقوق بشر می‌تواند نوع غالب دین در ایران باشد؟ حقیقتش من به چنین سناریویی خوش بین نیستم، به این دلیل ساده که اسلام اصلاحی در ایران و حتی خارج ایران نهادینه نشده است. ما فکر نواندیشانه و مدرنیست و اصلاحی کم نداریم. ولی خرده فرهنگ نواندیشانه و ملی مذهبی و اصلاحی نداریم. مشکل اینجاست. شاید اگر انقلاب نمی‌شد، مدارس از نوع مدرسه‌ی علوی ولی با گرایش غیرسنتی تشکیل می‌شد یا نهاد حسینی‌ی ارشاد می‌توانست محل تجلی فکر اصلاحی باشد. اما در تاریخ واقعی ایران که اسلام بنیادگرا دولت را قبضه کرد، دیگر به اصلاح مذهبی امکان تشکل و تشکیل حزب و اتاق فکر و مدرسه و مسجد را نداد. حتی مدرسه‌ی علوی سنت‌گرا و حسینی‌ی ارشاد اصلاحی را هم تصرف و از محتوا خالی کرد. رفتار نظام با مدرسه‌ی علوی سنتی همان رفتاری بود که با مدرسه‌ی «اتفاق» یهودی کرد: مدیران آنها را اخراج کرد و معلمان خود

را به آنجا فرستاد. خلاصه ماهیت آنها را تقریباً به‌طور کامل تغییر داد. این است نتیجه‌ی برنامه‌ی بنیادگرایی مذهبی برای استعمار جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی و دولت.

خلاصه، فکر نواندیشانه و اصلاحی تازمانی که خرده‌فرهنگ خود را نداشته باشد، مراسم گذار خاص خود را نداشته باشد و تفسیر تقریباً منسجمی از تاریخ و اعتقادات و حدود و ثغور فقه و اخلاق نداشته باشد، از لحاظ اجتماعی قادر به تداوم فرهنگی نخواهد بود. اسلام اصلاحی در ایران تنها وجودی ذهنی و نسبتاً غیرمنسجم دارد. با مرگ این نسل سالمند اصلاح‌طلبان، فکر اصلاح‌طلبی هم به احتمال قوی به شیئی در موزه‌ی تاریخ عقاید اجتماعی ایران تبدیل خواهد شد.

با توجه به پاسخ شما، من سه پرسش مطرح می‌کنم: آیا در این چند دهه، این تغییرات در همه‌ی حوزه‌های باور دینی، تشریح و تقیدات مذهبی و اخلاق و سبک زندگی رخ داده است؟ دوم اینکه آیا این تغییرات می‌تواند خطی یا سینوسی یا حتی پاندولی باشد؟ سوم اینکه این تغییرات چه نسبتی با عملکرد و آینده‌ی جمهوری اسلامی دارد؟

در حال حاضر در فضای مجازی دین‌گریزی هست اما در فضای واقعی طبق نظرسنجی‌های اخیر، این گرایش ناچیز است. البته همان‌طور که گفتیم، احتمال ایجاد موج دین‌ستیزی فرهنگی یا حتی سیاسی از قبیل لائیکلیک ترکیه و لائیسته‌ی دولت‌های کمونیست و پوزیتیویست آمریکای لاتین در قرن نوزدهم وجود دارد. ولی بعد از آن، چه خواهد شد؟ آیا حرکت پاندولی و سینوسی رخ خواهد داد؟ در بسیاری از موارد، نفی دین واکنش به همراه

داشته است: یا دین بنیادگرا و سنتی بازگشته یا جای خالی آن را «خرافات» و معنویت‌های متنوع گرفته است. تنها اگر این اسلام اصلاح طلب بتواند به حداقلی از نهادینه‌سازی برسد، می‌تواند در فردا روزی در تعیین شکل اسلام شیعی-ایرانی مؤثر واقع شود. از این نظر، کار نواندیشان دینی مثل ساختن کشتی حضرت نوح است که وقتی آن را درست می‌کرد، مردم می‌گفتند: چرا کار عبث می‌کنی؟ جایی که آب نیست کشتی درست کردن چه فایده‌ای دارد؟ اما او پیش‌بینی سیل را می‌کرد. من فکر می‌کنم اگر اسلام اصلاح طلب امروز بتواند از حیطه‌ی فکر محض رها شود و در فرهنگ ریشه بدواند، شاید در آینده برای ایرانیانی که می‌خواهند به اسلام منطبق با دنیای مدرن بازگردند، مفید واقع شوند. ولی متأسفانه نواندیشان و روشن‌فکران دینی اصلاً در این وادی‌ها نیستند.

یعنی هنوز به صورت جریان‌های فکری هستند؟

بله. متأسفانه نواندیشان دینی ما اغلب انتزاعی فکر می‌کنند. دیالکتیک فکری آنها در فاز نفی گیر کرده است. سنت‌سازی نمی‌کنند. بیشتر شالوده‌شکن‌اند تا بنیان‌ساز. می‌گویند که چه اعتقادی نداشته باشیم و چه کاری نکنیم. ولی خود را مسئول نمی‌دانند که راهی باز کنند، فرهنگی درست کنند و چراغی بی‌فروزند. مثلاً همان مناسک محرم در ایران شیعی را که ذکر کردم، در نظر بگیرید. اینها می‌گویند نوحه نخوانیم، سینه‌نزنیم، نذری ندهیم، شبیه‌خوانی نرویم، زیارت نکنیم و... به حرکت جمعی عزاداران در خیابان‌ها به دیده‌ی تحقیر می‌نگرند و اگر جوانان در آنها نوآوری‌هایی کرده باشند، تحقیر به تمسخر تبدیل می‌شود. شاید برای اینکه اینها از نظر تاریخی متأخرند.

شاید برای اینکه این کارها از نظر خرده‌فرهنگ روشن‌فکری، عامیانه به نظر می‌رسد. ولی دوستان ما نمی‌گویند چه کاری بکنیم. کتاب‌خواندن و سخنرانی‌گوش کردن خوب است ولی اینها که از جنس تدین نیست. این منفی‌بافی‌ها در نظریات جدید دوستانی مانند آقای سروش و خانم وسمقی درباره‌ی وحی و تاریخ اقتدارگرایانه‌ی اسلام قابل مشاهده است. اینها به صراحت می‌گویند که عواقب اجتماعی نظراتشان هیچ اهمیتی برای آنها ندارد. اراده‌ی معطوف به فرهنگ‌سازی و نهادینه‌سازی ندارند. من نمی‌گویم فقط اراده‌ی نهادینه‌سازی کافی است. نهادینه‌سازی فضای سیاسی، زمینه‌های اجتماعی و سرمایه می‌خواهد. به قول ویرجینیا وولف، یک اتاقی می‌خواهد که در آن فکر کند!^۱ چه بسا این نگرش انتزاعی، معلول نبودن آن شرایط نهادینه‌سازی باشد نه علت آن. امتحانش هم آسان است: یک مدرسه و مسجد و کتابخانه و اتاق فکر درست کنیم و بعد ببینیم که آیا این امکانات در نحوه‌ی تفکر نواندیشان مؤثر واقع می‌شود یا نه. بدیهی است که این کار در ایران ممکن نیست. ولی در خارج از کشور که ممکن است. در بعضی از مساجد خارج از کشور نیاز به چنین تحولی قابل لمس است. مثلاً یک عده در لس‌آنجلس مسجدی درست کرده‌اند که شب‌های قدر، بدون تفکیک جنسیتی و حتی رعایت حجاب، به آنجا می‌آیند تا در مراسم مذهبی شرکت کنند. طبیعی است که مسلمانان سنتی و بنیادگرا آنها را استهزا کنند که این اسلام شما «من‌درآوردی» است، یا «شترگاوپلنگ» است یا «شیر بی یال و دم و اشکم» است! اما اگر اسلام اصلاح‌طلب جنبه‌ی نهادینه به خود بگیرد، می‌تواند به این شبهات پاسخ

¹ A Room of Her Own

دهد. اسلام اصلاح طلب می تواند ستون فقرات چنین نهادهایی شود و آن نهادها خانه‌ای باشند برای رشد و نمو فکر اصلاحی در اسلام. نهضت اصلاح یهودی همین طور درست شد. این طور نبوده که چند یهودی روشن فکر سکولار از تریبون دانشگاه یا سالن‌های کرایه‌ای (حالا آن موقع فضای مجازی نبود) بگویند اصلاحات خوب است یا علیه شرعیات یهودی کتاب بنویسند و بحث‌های تاریخی درباره‌ی حضرت موسی و آنچه در کوه طور اتفاق افتاد بکنند؛ بعد یهودیان بفهمند که باید چشم‌ها را بشویند و جور دیگر ببینند. رهبران یهودیت اصلاح طلب، همین خاخام‌ها و ربای‌های نواندیش از قبیل ابراهام گایگر و زکریاس فرانکل^۲ آلمانی بودند. اینها روشن فکر و استاد دانشگاه نبودند؛ آخوند بودند و برای خودشان کنیسه داشتند. در آمریکا هم ایزاک مئیر وایس^۳ بود که در سینسیناتی حوزه‌ی علمیه درست کرد^۴ و نسل اول خاخام‌های نواندیش را برای اداره‌ی کنیسه‌های اصلاح طلب در آمریکا تربیت کرد. در این کنیسه‌ها یهودیانی که مراعات قوانین شرع را لازمه‌ی تدین نمی‌دانستند، شرکت می‌کردند. اصلاح طلبی در یهودیت نهادینه بود. کنیسه و مدرسه‌ی علمیه داشت و هنوز هم دارد. فکر اصلاحی، ستون فقرات یهودیانی بود که دین به‌روزشده را می‌پسندیدند. نقش نواندیشی دینی تئوریزه کردن ایمان و عرفان و اخلاق و نیز مناسک بود.

اصلاح دینی از فکر انتزاعی و منفی بافی و نقدهای شالوده‌شکن روشن فکرها در نمی‌آید. افکار آقای مجتهد شبستری و آقای سروش متأخر و اخیراً

² Abraham Geiger (1810-1874), Zacharias Frankel (1801-1875)

³ Isaac Mayer Wise (1819-1900)

⁴ Hebrew Union College, Cincinnati, 1875.

خانم و سقمی، راه به اصلاح نمی‌برند، هرچند راهرویی شوند برای عبور از دین به بی‌دینی یا کاتالیزور «معنویتی» سترون از نوع آنکه آقای ملکیان ترویج می‌کند. البته معنویت فردانی هیچ اشکالی ندارد. بدیهی است که این فراورده‌ی فرهنگی مورد علاقه‌ی قشری خاص از تحصیل‌کرده‌ها در جامعه است. بنده صفت سترون را برای این نوع «معنویت» به کار بردم چون مانند اصلاحگری منفی باف فرّار است، از نسلی به نسل بعدی منتقل نمی‌شود و خرده‌فرهنگ نمی‌سازد. از این رو، صرف‌نظر از وجاهت علمی یا فلسفی آن، از نظر اجتماعی و تاریخی فاقد اهمیت است.

این را هم بگویم که نهادینه‌سازی اسلام اصلاحی به معنی نفی اسلام سنتی و حتی بنیادگرا نیست. کما اینکه در آمریکا همه‌ی انواع تدین یهودی از انواع عرفان سنتی خسیدیک تا اولترا ارتدکس و ارتدکس و محافظه‌کار در کنار کنیسه‌ی اصلاح‌طلب به حیات خود ادامه می‌دهند. تنها امید من این است که اسلام اصلاحی نیز جایی در پهنه‌ی گزینه‌های آینده‌ی اسلام ایرانی داشته باشد.

در دوره‌هایی از تاریخ یک قرن اخیر می‌توان به مواردی اشاره کرد که باورهای اسلامی در جوامع مسلمان نقش محرک یا وحدت‌بخشی در تحولات سیاسی و اجتماعی داشته است - فارغ از اینکه تأثیرشان نهایتاً به سود یا زیان جامعه بوده، مثلاً مبارزات ضداستعماری در جهان عرب، یا انقلاب مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷ در ایران. اما امروز با توجه به وضعیت ایران و جهان عرب و عواقب حکومت جمهوری اسلامی در ایران یا طالبان در افغانستان و تجارب ترکیه و دیگر مناطق، آیا نقش سازنده‌ای برای اسلام در آینده‌ی این جوامع می‌توان تصور کرد؟ آیا

ظرفیت و اعتباری در اسلام برای مشارکت در اصلاح و تحول سیاسی جامعه می شود دید؟ آیا سهم اسلام حداکثر این است که مانع تجدد و پیشرفت و آزادی های اجتماعی و سیاسی نباشد؟

وقتی جوان تر بودم، این امید را داشتم که مسلمانان از تجربیات یکدیگر درس عبرت بگیرند اما متأسفانه چنین چیزی را مشاهده نکرده ام. سال ها پیش که طی اقامت های تحقیقاتی در اردن و تونس سپری کردم، با روشن فکران مذهبی و نواندیشان دینی آنها مصاحبت می کردم. وقتی سخن از ایران به میان آمد، متوجه شدم که بسیاری از این مسلمانان تحصیل کرده و خوش فکر، دهه ها پس از انقلاب ایران هنوز می خواهند همان راه جمهوری اسلامی را بروند و حکومت اسلامی تشکیل بدهند و چنان خوش خیالانه و با حرارت حرف می زدند که به یاد فضای انجمن اسلامی مهندسين قبل از انقلاب افتادم. وقتی به آنها گفتم که «آیا شما تجربه ی ایران را هم در نظر گرفته اید؟» و «آیا می خواهید همان راه را بروید؟»، پاسخ می دادند که «ما قابل مقایسه با ایران نیستیم. آن اتفاقات ناگوار اینجا نخواهد افتاد چون ایرانیان شیعه هستند!»

اما درباره ی کارایی اسلام در مسائل سیاسی باید عرض کنم که هرچند دین ممکن است گاهی نقش سیاسی مثبتی در جامعه مدرن ایفا کند، به نظر بنده ذات دین سیاسی نیست. دین از ابتدای اسکان بشر، به ویژه پس از تشکیل تمدن ها، سیاسی شد ولی این یک «تصادف تاریخی» بود.

من در مقاله ای به نام «مکان دین در آینده ی ایران سکولار و مردم سالار»^۵

به تفصیل درباره‌ی این موضوع بحث کرده‌ام. بنده با خانم کرن آرمسترانگ (و البته ویلیام جیمز) همدلم که بشر موجودی دین‌دار^۶ است. یعنی تجربه‌ی مذهبی جزئی لاینفک از حیات بشری در همه‌ی فرهنگ‌ها بوده است. برای همین بشر در پهنه‌ی جغرافیا و درازنای تاریخ، همیشه متدین بوده. ذهن انسان درباره‌ی راز وجود، تأمل می‌کند و روان ناخودآگاه ما با معمای هدف زندگی در کنج‌ار دائمی است. انسان به معنای رنج و مرگ در جهان می‌اندیشد و می‌خواهد پاسخی بیابد. او در جهان به دنبال معنا می‌گردد.

از حدود صد هزار سال پیش، وقتی نوع هوموساپین سخن گفتن را آموخت و تبدیل به موجودی شد که ما الان هستیم، همواره آثار تدین را در پژوهش‌های انسان‌شناسی و باستان‌شناسی و سپس تاریخ مدون تمدن بشری می‌یابیم. البته پدیده‌ی فرهنگی دین در جامعه‌ی ابتدایی به تعبیر دورکیم کارکرد تشدید عقله‌های اجتماعی یا «عصبیت»^۷ را داشت. طبیعی است که طی بخش اعظمی از تاریخ بشریت، دین سیاسی نبود. نحوه‌ی زیست بشر عصر حجر از نظر سازمان اجتماعی بی‌شباهت به انواع گچی‌ها نبود. انسان‌ها هم مانند گروه‌های کوچک در جست‌وجوی شکار و گردآوری خوراک به‌طور دائم در حرکت بودند. این اقتصاد «شکار و جمع‌آوری» را هنوز هم در برخی گوشه‌های جهان می‌بینیم. این گروه‌ها که تعدادشان از هشتاد نفر تجاوز نمی‌کرد، با هم خویشاوند بودند و یکدیگر را می‌شناختند. طبق همه‌ی شواهد این مجتمع‌های کوچک شمن‌هایی داشتند که کارکردهای متفاوتی

^۶ homo religiosus

^۷ Solidarity

از جمله اجرای مراسم دینی و بازگو کردن اساطیر خلق جهان و کیهان‌شناسی را به عهده داشتند اما شمن دارای هیچ قدرت سیاسی‌ای نبود. نظم و امنیت این گروه‌های کوچک به‌طور طبیعی بر اساس روابط جنسیتی و سنی و نظام خویشاوندی استوار شده بود. کارکرد اجتماعی دین هم معنی بخشی به جهان و تجلی بخشیدن به عصبیت گروهی بود؛ کارکرد امنیتی-سیاسی نداشت.

اما از وقتی که جوامع شروع به بزرگ شدن کردند و واحدهای متشکل از چند قبیله و بالاخره امپراطوری‌های سنتی را تشکیل دادند، دین جایگزین نظام خویشاوندی برای حفظ وحدت و نظم گروه شد. و این نقطه شروع سیاسی شدن دین است. تمام امپراطوری‌های سنتی از چین، ژاپن، هند، ایران، بین‌النهرین و حتی آمریکای جنوبی و مرکزی، تئوکراتیک بودند؛ یعنی از دین به‌عنوان عنصر مشروعیت‌بخش و حافظ نظم اجتماعی استفاده می‌کردند و این وضع تا ایجاد نظام‌های سیاسی سکولار در ابتدای مدرنیته ادامه داشت. در مدرنیته بود که برای نخستین بار با ظهور سکولاریسم، دین از سیاست عقب نشست و به کارکرد اصلی خود بازگشت. این شکست، عقب‌نشینی دین نبود بلکه آزادی دین از یوغ سیاست بود. از آن پس، دیگر لازم نبود دین بار سنگین قوه‌ی مقننه و مجریه را به دوش بکشد یا برای نظام سیاسی مشروعیت‌سازی کند. در این لحظه بود که دین به ذات قدسی خود بازگشت. در نظام سکولار نه‌تنها دین نابود نشد بلکه به لطافت و اوج بی‌سابقه‌ای هم نائل شد. بنا بر دلایل بنده، با اینکه اسلام نقشی در سیاست داشته باشد، جز در موارد استثنایی و آن‌هم به‌طور موقتی، به کلی مخالفم. فکر می‌کنم ضرر این مشارکت در سیاست بیش‌تر از نفعش است. در دنیای جدید

محمل‌های دیگری برای مبارزه با امپریالیسم و زورگویی حکومت‌ها وجود دارد. ناسیونالیسم و حقوق ملت‌ها، حقوق بشر و بسیاری ایدئولوژی‌های دیگر می‌توانند این مهم را به عهده بگیرند و مادامی که امکان استفاده از این اهرم‌ها هست، لزومی ندارد که ما از دین برای نیل به آمال سیاسی هزینه کنیم. البته اگر ملتی از همه‌ی این ابزارها محروم باشد، استفاده از دین می‌تواند موجّه باشد. ولی این استفاده، تالی فاسد دارد و احتمالاً مطلوب نیست. جدایی دین از دولت از موهبات مدرنیته است. جدایی دین از دولت، خدایی بود.

پس شما ظرفیت و اعتباری که در اسلام برای مشارکت در اصلاح و تحول جامعه می‌بینید، بیشتر در معنادهی و اخلاق است؟

البته. اما هر دینی ظرفیت سیاسی شدن را دارد کما اینکه از همه‌ی ادیان استفاده‌ی سیاسی شده است. اسلام مگّی، سیاسی نبود؛ وقتی پیامبر اسلام به مدینه هجرت کرد، ناچار باید رفتاری دیگر پیش می‌گرفت تا بین مهاجرین و انصار، مسلمانان و یهودیان، و قبایل اوس و خزرج مدینه، میانجی‌گری کند.^۸

سیصد سال طول کشید که مسیحیت با مسیحی شدن کنستانتین اول تبدیل به یک دین سیاسی شود. در اسلام این مدت سیزده سال بود، یعنی

^۸ سیاسی شدن با ذات ادیان جهانی (ادیان ابراهیمی و نیز آیین‌های بودایی و کنفوسیوس) تباين دارد؛ ادیانی که تقریباً در یک دوره به وجود آمدند و آنچه یاسپرس «تحول محوری» می‌خواند؛ این بصیرت که دین نمی‌تواند نماد و پرچمی برای یک قبیله علیه قبیله‌ی دیگر یا ملتی علیه ملت دیگر باشد. به این طریق، بشر متوجه شد که دین باید لزوماً جهان‌شمول باشد. در واقع همه‌ی بشر، مستمعین پیام دینی هستند و همه‌ی بنی‌آدم اعضای یک پیکرند. این را در کنفوسیوس، بودا، مسیح و اسلام می‌بینیم.

از ابتدای نبوت پیامبر تا مهاجرت او از مکه. علت این تفاوت نه در ذات این دو دین بلکه در شرایط اجتماعی ظهور آنها بود. مسیح در میان یک ملت شکست خورده و خلع سلاح شده و تحت اشغال به دنیا آمد. سخن از استقلال و احیای حکومت بر اساس دین در اسرائیل اشغالی مجازات اعدام به اتهام شورش در برابر روم به دنبال داشت. طبیعی است که در کلام عیسی هیچ اشاره‌ای به جنگ یا مقاومت مسلحانه نیست. چند بار هم که نام شمشیر آمده، مقصود جنبه‌ی نمادین آن است. در حالی که پیامبر اسلام در شبه جزیره‌ی عربستان به دنیا آمد که نه تحت استعمار خارجی بود و نه یک دولت فراگیر داخلی داشت. او در فرهنگ جنگ جویی قبایلی پا به عرصه‌ی وجود نهاد. در مکه که پیامبر تحت حمایت قبیله‌ای نیرومند بود، نیازی به شمشیر نبود. ولی به محض اینکه این حمایت به علت مرگ عموی پیامبر، ابوطالب، از میان رفت، او ناچار به مهاجرت شد و البته فضای مدینه موجب این شد که اسلام تبدیل به دینی سیاسی شود.

شما اسلام مدینه و کسانی که بر آن اسلام تکیه می‌کنند را از دایره‌ی اسلام بیرون می‌گذارید. اجازه دهید من سؤال را عمومی‌تر بپرسم: نواندیشان دینی اغلب استدلال می‌کنند که ولایت مداران و تندروهای حزب‌اللهی، اخوانی، وهابی، طالبان یا داعشی‌ها مسلمان واقعی نیستند؛ اما آیا مجموعه‌ی همه‌ی این گروه‌ها و جدال فکری و میدانی بین آنها هم بخشی از اسلام نیست؟ آیا می‌شود اسلام را از این گرایش‌ها و تجربه‌ها جدا کرد و صرفاً روایتی آرمانی و ناموجود از اسلام ارائه داد؟

اسلام مدینه البته جزئی از اسلام تاریخی است. قائلین به اسلام سیاسی را نیز از دایره‌ی اسلام بیرون نمی‌گذاریم. اما در انتخاب نواندیشانه و اصلاحی

بنده، سیاسی شدن از عَرَضیات اسلام و در واقع همه‌ی ادیان است. کسانی که طرف‌دار اسلام سیاسی هستند، ما را تکفیر می‌کنند ولی ما آنها را تکفیر نمی‌کنیم؛ تنها می‌گوییم گزینش آنها از این دین با گزینش ما متفاوت است. سنتی‌ها و بنیادگرایان (و از قضا خداناباوران و دین‌ستیزان هم) می‌گویند اسلام شما التقاطی و گزینشی است. راست می‌گویند. اسلام نواندیشانه و اصلاح‌طلب نمی‌تواند بدون گزینش، خود را به‌روز کند و با واقعیت ناگزیر مدرنیته تطبیق دهد. بسیاری از آنچه که در صدر اسلام بوده، به‌ویژه قوانین آن دوران، قابل تطبیق با جهان مدرن نیست. گزینش ما نه سلیقه‌ای و دل‌بخواهی است و نه سپرانداختن و تسلیم به غرب؛ انتخابی است شجاعانه و بدون مجامله با هدف تحقق سعادت و آزادی و آبادی ملت خود و امت مسلمان. سخت‌گیری و تعصب به جهانی که برای بازگشت به آن هیچ راهی جز توهم محض نداریم، دیوانگی است.

اما نکته‌ی شیرین بحث این است که از جهت التقاطی بودن هیچ تفاوتی بین ما و منتقدانمان وجود ندارد. تنها تفاوت این است که ما به گزینشی بودن و تاریخی بودن برداشتمان از اسلام واقفیم ولی آنها این واقعیت بدیهی را حاشا می‌کنند. همه‌ی ما از مزایای تکنولوژی و طب و نظافت و وسایل ارتباط‌جمعی جامعه‌ی مدرن استفاده می‌کنیم. همه‌ی ما متأثر از ایدئولوژی‌های مدرن هستیم. همین بنیادگرایان خشونت‌طلب که تروریسم و اعدام اُسرا را با استناد انتخابی به شیوه‌ی گذشتگان توجیه و تبریر می‌کنند، اگر دستگیر شوند، دست به دامان همان اصول قضایی مدرن می‌شوند؛ اگر کسی به حریم خصوصی‌شان تجاوز کند، شاکی می‌شوند؛ اگر کسی به آنها اجحاف کند، صدایشان بلند می‌شود که مورد تبعیض مذهبی واقع شده‌اند؛ اگر کسی در انتخاباتشان تقلب کند فریاد تظلمشان بلند می‌شود.

اینها نمی‌دانند که حتی مفهوم انقلاب که به آن سخت دل بسته‌اند، صددرصد غربی و مدرن است. دو قرن پیش نه چنین مفهومی وجود داشت و نه چنین واژه‌ای. البته واژه‌ی «انقلاب» و «رولوسیون» وجود داشت ولی معنی آن نه تغییر، بلکه بازگشت بود. بنیادگرایان ایرانی که خود را «انقلابی» می‌دانند، مفاهیم غربی دولت‌ملت، قانون اساسی، انتخابات و تفکیک قوا را بدون سروصدا وارد سیستم خود کرده‌اند و به روی خودشان هم نمی‌آورند. نه به فرهنگی بودنشان آگاه‌اند و نه به تاریخی بودنشان. اصلاً بنیادگرایی چیزی نیست جز واکنش به مدرنیته. بنیادگرایی از قرن بیستم و ابتدا در مسیحیت شروع شد و به سپس به سایر ادیان سرایت کرد.

به نظر شما ما اسلام ناب نداریم؟ یا شما اسلام خودتان را اسلام ناب می‌دانید؟

ما دسترسی به اسلام ناب نداریم. اسلام ما انتخابی و تاریخی است؛ اسلام سنتی‌ها و بنیادگرایان هم همین‌طور است، چه بپذیرند و چه انکار کنند. در دنیای مدرن جایی برای بنیادگرایان هم هست ولی در دنیای آنها جایی برای ما نیست. در بروکلین نیویورک، سه نوع یهودیت بنیادگرا، مناسکی (سنتی) و اصلاح طلب در کنار هم زندگی می‌کنند. کنیسه‌ی یهودیان در محله‌ای نزدیک به ما در حال تعمیر بود. مسلمانان مسجد خود را به رایگان در اختیار آنها قرار دادند. همه‌ی مذهبیان دوستانی از زمره‌ی خدانا باوران و اقلیت‌های مذهبی و دگرباشان دارند و همه در جامعه‌ای متکثر در کنار هم زندگی می‌کنند؛ حتی اگر به این نعمت آگاه نباشند.

با این رویکرد شما، شاید البته این سؤال معرفت‌شناختی یا از دیدگاه هرمنوتیکی باشد که آیا راهی به حقیقت وجود ندارد؟ یعنی چیزی که مسلمانان به صدر اسلام رجوع می‌دهند؟

حقیقت دین برای هر انسانی قابل دسترسی است. اصلاً اگر این طور نبود دین معنی نمی‌داشت. تجربه‌ی مذهبی، مثلاً در آنچه رومن رولان «احساس اقیانوسی» می‌نامید، به بسیاری دست می‌دهد، هرچند قابل بیان نباشد. حقیقت دین به طور غیرمستقیم از کلام قدیسین، متألهین یا علمای دین هم به دست ما می‌رسد. اما حقیقت دین به مثابه‌ی جزئی از یک واقعیت عینی و تجربی یا یک واقعیت تاریخی حتی برای آنها که تجربه‌ی مستقیم داشته‌اند، تجربه نمی‌شود. حتی وقتی وحی حاوی پیامی برای دیگران باشد، دریافت‌کننده‌ی الهام باید آن را در قالب زبانی تاریخی بریزد و در این فرایند ناگزیر پیام قدسی در ظروف تاریخی و انسانی ریخته می‌شود. فرانس روزنسوايگ، فیلسوف اصلاح‌طلب آلمانی، در کتاب *ستاره رستگاری*^۹ می‌گوید: «آنچه به موسی در کوه طور آمد، وحی بود. ولی آنچه او به بنی‌اسرائیل گفت، تفسیر بود.» وقتی وحی در قالب کلمات درآید، تاریخی و جنسیتی و طبقاتی می‌شود. مثلاً اگر پیام این بوده که «ای موسی! برو مردم را جمع کن»، در زبان عبری این پیام ناچار ترجمه می‌شود به: «ای موسی! برو "مردان" را جمع کن.» ما از راه‌های مختلف، از جمله تأمل و مراقبه و ذکر و مدیتیشن و مانند آنها، دسترسی بلاواسطه‌ای به حقیقت فراعقلی داریم ولی آن تجربه به سخن نمی‌آید، مگر اینکه دچار کژتابی شود. همان‌طور که الهیات و کلام مسیحی و یهودی تحت تأثیر فلسفه‌ی روشنگری

⁹ Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*.

متحول شد، این اتفاق باید در اسلام هم رخ دهد. اتفاقاً ما در تاریخ الهیات خود مکتب اعتزال را داشته‌ایم که می‌تواند تخته‌ی پرش خوبی به الهیات مابعد روشنگری باشد.

پس شما می‌گویید که اسلام نوگرا هم، این راه را می‌رود. حال با این روایت آرمانی که دین معناده و اخلاق گراست، این اسلام چه راهی برای تحول جامعه پیش رو می‌گذارد که از اندیشه‌ها و رویکردهای سکولار ساخته نیست؟ به چه دلیل باید در همه‌ی معادلات سیاسی و اجتماعی جایی مهم برای اسلام در نظر بگیریم، بی‌آنکه الزاماً نقش سازنده‌ای برای آن ببینیم یا احیاناً به کارگیری‌اش عواقب منفی بیشتری داشته باشد؟

خوب اینکه دین باید معناده و اخلاق آفرین باشد، از مفاهیم قرون وسطایی است که بنده نمی‌پذیرم. موضع کلیسای کاتولیک تا قبل از بیانیه‌ی «مجمع عمومی دوم واتیکان»^{۱۰} در دهه‌ی ۱۹۶۰ بر مبنای سنت توماس آکوئیناس، همین بود که دین قلب اجتماع و خزینه‌ی اخلاق و مُلهم معنا به جهان است. در بیانیه‌ی «مجمع عمومی اول واتیکان»^{۱۱} که صد سال قبل از آن نوشته شده بود، مدرنیته دشمن کلیسا و مطرود و شیطانی قلمداد شده بود چون می‌خواست کلیسا را از مرکز اخلاق و معنابخشی به جهان براند و اومانیته را جایگزین آن کند. اما در بیانیه‌ی دوم واتیکان، آیین کاتولیک هم (مانند کلیساهای جریان اصلی پروتستان)^{۱۲} دیگر خود را هژمونی اخلاقی و

10 The Second Ecumenical Council of Vatican (1962-65).

11 The First Ecumenical Council of Vatican (1869).

12 Mainline Churches.

مرکز معنابخش جامعه تلقی نمی‌کند. در تاریخ کاتولیسیم به این تغییر، «اجیرنمنتو»^{۱۳} می‌گویند که درست به همان معنی است که ما برای اسلام نواندیشانه و اصلاح‌طلب به کار می‌بریم: به‌روزشدن.

در دنیای مدرن، دین ناچار است که ادعاهای سابقش را کنار بگذارد. دین اصلاحی دیگر خود را مرکز جامعه نمی‌داند. نمی‌خواهد در مسابقه و منافسه با سکولاریسم و مدرنیسم باشد، بلکه آن نظام را می‌پذیرد و تنها می‌خواهد جای خود را در درون آن نظام تعریف کند. در نظام سکولار، افراد برای تجلی بخشیدن به ایده‌ها و باورهایشان به حیطه‌ی خصوصی و جامعه‌ی مدنی دسترسی دارند. آنها حق دارند که دین‌دار یا بی‌دین باشند. برای مؤمن البته دین معنابخش و پشتیبان اخلاق است. ولی برای خداناباوران یا پیروان ادیان دیگر که در جامعه‌ی متکثر مدرن دارای حقوق مساوی با مؤمنین هستند، دین اکثریت چنین نقشی را ایفا نمی‌کند. به‌علاوه نباید تنها به قاضی رفت. باید فونکسیون‌های منفی دین را در زمینه‌ی اخلاق (مثلاً ریا و تبختر) و معنابخشی (مثلاً جنگ‌افروزی مذهبی که معنازدا هستند) را به یاد داشته باشیم. شروع نظام سکولاریسم و تحمل و تسامح در آثار توماس هابز و جان لاک در سایه‌ی جنگ‌های مذهبی سی‌ساله‌ی اروپا شکل گرفت که نه اخلاقی بودند و نه معنابخش. تعداد کشته‌های جنگ‌های سی‌ساله در مقایسه با جمعیت آن وقت اروپا مساوی با قربانیان جنگ جهانی اول بود. چه اخلاق و معنابخشی‌ای از این جنگ‌های خونین و بی‌ثمر عاید اروپا شد؟

علت اینکه مدرنیته جایی برای دین در درون خود دارد، کارکردهای مثبت

آن نیست بلکه اصل آزادی عقیده (و نیز آزادی بیان و تجمع) در یک جامعه‌ی مردم‌سالاری است. دین جلوه‌ای از تفکر بشری است و باید حق بروز اجتماعی داشته باشد. از این نظر دین قابل مقایسه با هنر است. لازم نیست که هنر نقش سازنده‌ای در جامعه ایفا کند. تنها زمانی می‌توان دین را محدود کرد که قواعد بازی را رعایت نکند، مزاحم حقوق و آزادی دیگران شود و سودای ارتجاع به دوران تسلط دین بر سایر نهادهای جامعه را در خیال بپروراند.

منظور از سؤال، تعیین جایگاه دین نیست؛ بلکه تعیین جایگاه برای تغییر جامعه است. یعنی آیا نواندیش مسلمان می‌گوید من جامعه را طوری تغییر می‌دهم که یک سکولار نمی‌تواند آن‌گونه تغییر دهد؟ از منظر اجتماعی و سیاسی مد نظر است.

به نظر من هیچ لزومی ندارد که نواندیشان مسلمان چنین ادعایی کنند. نواندیش دینی، سکولاریسم به معنی جدایی نهادینه‌ی دین و دولت را می‌پذیرد، نه اینکه بخواهد با سکولاریسم در اداره‌ی جامعه رقابت کند. نواندیشی دینی بیشتر حول یک پرسش می‌گردد تا یک پاسخ. سؤال این است که جایگاه دین در دنیای مدرن چیست؟ یکی از تئوری‌های جامعه‌شناسی دین خصوصی‌شدن آن است. بسیاری در میانه‌ی قرن بیستم فکر می‌کردند که آینده‌ی دین در تجزیه و بازگشت آن به حیطه‌ی خصوصی است. می‌گفتند که در آینده دین‌ورزی این است که افراد آنچه را به دلشان می‌نشیند، از عبادات و عرفان و مراقبه و حرکات موزون و مانند آن از یک دین یا مجموعه‌ای از ادیان انتخاب کرده و به آن در حیطه‌ی خصوصی عمل خواهند کرد.

با ظهور پدیده‌ی جهانی بنیادگرایی در همه‌ی ادیان جهانی، معلوم شد که لااقل در قرن بیست‌ویکم این روند غالب نیست. در این بزنگاه است که من رسالت نواندیشان دینی را تئوریزه کردن مکان دین در جامعه‌ی مدرن، برجسته کردن کارکردهای مثبت و کم کردن خطرات آن برای مردم (از طریق بهسازی و بازسازی دین) می‌دانم.

جایگاه دین و ایمان دینی در نظام آرمانی شما در خانواده، جامعه و سیاست و حکومت چیست؟

من در مقاله‌ام^{۱۴} پنج امکان برای جایگاه دین ارائه داده‌ام: ۱- در هیچ‌جا؛ ۲- در حیطه‌ی خصوصی؛ ۳- در جامعه‌ی مدنی؛ ۴- در جامعه‌ی سیاسی؛ و ۵- در دولت.

ترجیح شخصی من به‌عنوان یک روشن‌فکر این است که جای دین باید در خانواده یعنی حیطه‌ی خصوصی و جامعه‌ی مدنی باشد. در جامعه‌ی سیاسی هم مسلمانان مطابق قوانین دموکراتیک می‌توانند مشارکت داشته باشند و حزب تشکیل دهند ولی ترجیح من این است که مسلمانان در ایران به‌طور داوطلبانه از شرکت در جامعه‌ی سیاسی خودداری کرده و تا اطلاع ثانوی به مسائل اجتماعی از قبیل حفاظت از محیط‌زیست، حمایت از فقرا، مبارزه علیه استبداد دینی یا غیردینی بپردازند. تاریخ تلخ اسلام سیاسی در دهه‌های اخیر می‌تواند حضور اسلام در جامعه‌ی سیاسی (ولو با رعایت قواعد بازی دموکراتیک) را با تنش‌های بسیاری مواجه سازد. دین‌داران باید سودای قدرت را با خدمت در فضای غیرسیاسی مبادله کنند. تنها زمانی

^{۱۴} نگاه کنید به منبع شماره‌ی پنج

دین باید وارد سیاست شود که سازوکارهای نظامی که پذیرفته، یعنی نظام سکولار لیبرال دموکراتیک، در خطر سقوط به ورطه‌ی تمامیت‌طلبی دینی یا غیردینی باشد. پیش‌تر در این باره مثال‌هایی از لهستان و برزیل و اندونزی ذکر کردم.

در جهان معاصر به‌جز دین چه نهادهای مشابه دیگری این ارزش‌ها را اضافه کرده‌اند؟ یعنی آیا بشر بدون دین هم توانسته به این ارزش‌ها برسد؟

دین تنها سرچشمه‌ی ارزش‌های اجتماعی و اخلاق نیست، هرچند برای دین‌داران پشتوانه‌ی مهمی برای ارزش‌ها و اخلاق باشد. برخلاف «معنویت»^{۱۵} سترون، دین نهادینه با همه‌ی معایبش یک واقعیت تاریخی است. به‌تعبیر هگل دین منعکس‌کننده‌ی تاریخ تکامل روح نوع انسان و نوعی حافظه‌ی تاریخی یک ملت است. اگر دین اصلاح را بپذیرد و در جریان نقد ذاتی و آگاهی از تفوق‌طلبی و خشونت‌طلبی منزه شده باشد، می‌تواند به نهادی انتقادی در درون جامعه‌ی مدرن تبدیل شود. بنده نقش سازنده‌ی دین را نه در معنابخشی و اخلاق‌سازی بلکه در قابلیت انتقادی آن از سازوکارهای جامعه‌ی مدرن از جمله نظام سرمایه‌داری و استعمار و استثمار و سوءاستفاده از طبیعت و ظلم سازمان‌یافته به حیوانات و مانند آنها می‌بینم.

در یک آینده‌نگری میان‌مدت یا درازمدت، چگونه می‌توان از اثرات مخرب و واکنش‌برانگیز تبلیغ اسلام سنتی و بعضاً خرافی و اقتدارگراکاست و آن را درمان کرد؟ تبلیغی که در این چهار دهه از شبکه‌های مختلف رسمی و غیررسمی انجام می‌شده؛ به‌ویژه تأثیری که جمهوری اسلامی بر فرهنگ و رفتار جامعه‌ی ایرانی داشته است.

اتفاقاً یکی از محسنات جمهوری اسلامی در این چهار دهه این بوده که ما را علیه دین منحط و عوام‌پسند واکسینه کرده است! شاید مردم ما تا صدها سال حتی از رایحه‌ی حکومت دینی هم فرار کنند. این اشمئزاز علل بسیاری خواهد داشت و خرافه‌پردازی‌های مضحک تنها جزء کوچکی از آنهاست. آینده را نمی‌شود به‌قطع و یقین پیش‌بینی کرد. چه کسی فکر می‌کرد که دین بنیادگرا در جهان یهودی و مسیحی این‌گونه بر دین اصلاح‌طلب پیشی بگیرد؟ این‌طور نیست که کار اصلاح دین یک بار باشد و تمام می‌شود. «اجیرنمنتو» و به‌روزکردن دین یک فرایند مداوم است. مبارزه با بنیادگرایی دینی کم‌چالشی نیست. در کار اصلاح دین ما باید از غرب درس بگیریم. ببینیم کجای کارشان ضعف داشته که امکان بازگشت بنیادگرایی را فراهم کرده است. بنده در این باره خیلی فکر کرده‌ام ولی اینجا مجال بازکردن آن بحث نیست.

نکته‌ای هم که باید اضافه‌کنم این است که جنبه‌های تاریک و غیرانسانی دین کاملاً قابل‌ریشه‌کن‌شدن نیستند. ریشه‌کن‌کردن خرافات، چه به نام دین و چه مستقل از آن، خیال خامی بیش نیست. اینکه ما بخواهیم شمشیر عقل را برداریم و خرافات را از دین ببریم، نه ممکن است و نه مطلوب. تنها باید با باورها و خرافاتی که از نظر اجتماعی مزاحم آزادی و آبادی هستند مبارزه کرد. نگاه عقلانی تنها ضمیر آگاه ما را اقناع می‌کند. ولی ما ضمیر ناخودآگاه

هم داریم. به علاوه، ما در جهان با پدیده‌ای غیرقابل انکار مانند شرور مواجه هستیم. شانس خوب و بد در زندگی مساوی تقسیم نشده است.^{۱۶} این دنیا همیشه دار مکافات نیست. جنبه‌های غیرعقلانی و غیرعادلانه‌ی دنیا کم نیستند و توجیه‌شان^{۱۷} کار آسانی نیست. کسانی که بتوانند تنها در پرتو عقل زندگی کنند، اقلیت بسیار کوچکی هستند. در ضمن، اگر دین را فرافکنی ذهن انسان بدانیم، باید اذعان کنیم که ریشه‌ی بسیاری از جنبه‌های منفی دین در عمق ذهن انسانی است. بنابراین، خشونت و مهربانی، هر دو، در کتب مذهبی و رفتار برگزیدگان دین دیده می‌شوند.

اصلاح دین باید محافظه‌کارانه و با احتیاط صورت بگیرد. هدف از به‌روزرکردن دین، عقلانی‌کردن، احیای دین نخستین یا پیراستن آن از خرافات یا خشونت نیست. ما باید تنها وقتی به جرح و تعدیل دین بپردازیم که مزاحم زندگی مدرن می‌شود. و در این مهم هم باید حتی‌الامکان کج‌دار و مریز رفتار کنیم. وقتی پیشروان یهودیت اصلاحی مناسک معمول کنیسه مانند استفاده از شب کلاه و گرداندن سنواتی تورات در معبد را به نام خرافه‌زدایی کنار گذاشتند، با واکنش شدیدی مواجه شدند. جنبه‌های مناسکی و احساسی دین حتی اگر عقلانی نباشند و الحاقی باشند، باز از نظر جامعه‌شناسی جزئی از دین هستند. برای اصلاح در دین باید با چاقوی جراحی عمل کنیم نه با قمه. یکی از اشکالات نواندیشان دینی ایرانی این است که با قمه جراحی می‌کنند. بیش از حد متهور و منفی‌باف و تهاجمی هستند. به دین از نقطه نظر جامعه‌شناسی نگاه نمی‌کنند. حال آنکه رسالت

^{۱۶} به اصطلاح ماکس وبر: «The unequal distribution of good and bad fortune»

نواندیشان و تعدیل فکر دینی تا آنجا مشروع است که با سازوکارهای عینی مدرنیته تناقض داشته باشد. مثلاً دین نباید حقوق بشر و برابری انسان‌ها را نفی کند. نباید به نام قوانین الهی، قوانین مدنی را تخطئه کند و به اصول مردم‌سالاری و حقوق بشری اعتنا باشد. نواندیشان باید این قبیل مشکلات را حل کنند. حالا اگر کسی بخواهد نذری بدهد یا زنجیر بزند یا به زیارت امام‌زاده‌ی مشکوکی برود یا نامه‌ای بنویسد و در چاهی بیندازد؛ این کارها هرچند عقلانی نیستند، مزاحم زندگی اجتماعی مدرن هم نمی‌شوند. اینها در مقوله‌ی عمل به دین در حیطه‌ی خصوصی و مدنی جا می‌گیرند. ولی اگر همین فرد برود به نام امر به معروف و نهی از منکر به خانمی در مکانی عمومی برای حجابش تذکر دهد یا به روزه‌خواری کسی اعتراض کند، اینجاست که باید اصلاح با شجاعت تمام هزینه‌های مداخله را پذیرفته، بر پا خیزد. اینکه زنجیرزدن جزئی از اصل اسلام نبوده ولی امر به معروف بوده، اینجا ملاک نیست. اینکه یکی غیرعقلانی است و دیگری حاوی نوعی عقلانیت است نیز ملاک نیست. معیار و محک اصلاح، به‌روزکردن دین و توافق دادن آن با نظام‌های عینی سیاسی و اجتماعی جدید است. اصلاح باید دین را از رفتارهایی که مزاحم زندگی در جامعه‌ی مدرن می‌شود، از جمله رعایت حیطه‌ی خصوصی افراد و استقلال رأی آنها، پاک کند. در مجموع، اصلاح‌طلبی باید حتی‌الامکان همراه با اعتدال و ملاحظه باشد؛ آن چیزی که برادرم، محمود، به آن می‌گوید تکیه بر «بهسازی» در تقابل با «بازسازی» رادیکال. مشکل ما این است که روشن‌فکران و نواندیشان ما تعادل بین این دو مشی را رعایت نمی‌کنند. جایی که مرمت کافی است، تخریب می‌کنند و جایی که اصلاح ممکن است، انقلاب می‌کنند.

با توجه به تجربه‌ای که شما را به این سمت رهنمون می‌کند، سؤال آخر را مطرح می‌کنم: بیشتر ادیان متولیان رسمی دارند. با شبکه‌ی بزرگ روحانیان در ایران که در همه‌ی زوایای سیاسی و اجتماعی به صورت غیررسمی و رسمی ریشه دوانده است، در آینده چه می‌توان کرد؟ نقش و جایگاه روحانیان در نظام آرمانی شما چیست؟

من در این مورد با اکثر نواندیشان دینی مخالف هستم. برعکس آنها، من به روحانیت علاقه دارم و نه تنها هیچ اشکالی در اصل حوزه‌های علمیه نمی‌بینم بلکه آنها را نهادهای آموزشی مهمی می‌دانم که حامل گنجینه‌ی گران‌بهای تشیع هزارساله‌ی ایرانی است. اقلیت کوچکی از روحانیان ایران سیاسی هستند و اقلیت کوچک‌تری، بنیادگرا. اکثریت روحانیان، سنتی و غیرسیاسی هستند. اقلیتی هم هستند که از لحاظ فکری به نواندیشی دینی نزدیک هستند و پروای مردم‌سالاری و مدارا و رعایت حقوق بشر را دارند. روحانیان ارتجاعی، مستبد و متحجر داریم، همان‌گونه که غیرروحانیانی با همین خصائل نیز داریم.

روحانیت در اغلب مذاهب وجود دارد؛ در اسلام هم هست و خواهد بود. اشکال در روحانیت نیست بلکه در بنیادگرایی است و در ضمن، اکثر بنیادگرایان مکلاً هستند نه معمم. در واقع، معتقدان به ولایت فقیه در میان مراجع، یک اقلیت محض بوده‌اند و هستند.

پس شما خواهان بازگشت روحانیت به همان کارکرد سنتی‌اش هستید؟

این کف انتظار بنده است. سقف آن این است که روحانیت در گذار از بنیادگرایی و پایه‌گذاری اسلام، به‌روز شود و به ما کمک کند.

این توقع را از روحانیان موجود دارید یا روحانیانی که اصلاح‌گران دینی باید برایش نهاد بسازند؟

هر دو، هرچند دومی فعلاً در ایران وجود نهادینه ندارد. امروزه شاهد روحانیان مطلق و دل‌سوز و باسوادی در حوزه‌ها هستیم که پروای به‌روزکردن دین و اصلاح دارند. بازمی‌گردیم به لزوم نهادینه‌شدن اصلاح که در داخل ممکن نیست و باید در خارج به منصفه‌ی ظهور برسد. این کافی نیست که روحانیان برگردند به دنیای رخوت‌الود حوزه‌ها و بر همان کتب قدیمی حاشیه بنویسند. باید بیش از اینها با جهان آشنا شوند و با فعالیت فرهنگی به اصلاح دین کمک کنند.

با توجه به وضعیت و جایگاه کنونی روحانیان که گفتید به‌خاطر حکومت لطمه‌ی زیادی خورده‌اند و اقلیتی در قدرت هستند، آیا فکر می‌کنید نقشی که شما ترسیم می‌کنید، قابل‌تحقق باشد؟

البته که ممکن است. اگر بخواهیم که اسلام اصلاحی را نهادینه کنیم، نمی‌توانیم تز اسلام بدون روحانیت بدهیم. حوزه‌ی نجف برای ایران الگوی خوبی است.

این نسخه‌ی ترجیحی شما، چقدر به روند و سرنوشت و تغییرات در جمهوری اسلامی بستگی دارد؟ یعنی بهترین و بدترین اتفاق برای این پروژه‌ی شما چیست؟

خوب می‌دانید که با انتخاب آقای رئیسی امیدهای بسیاری ناامید شد. من بیست سال پیش خیلی خوش‌بین‌تر و امیدوارتر از امروز بودم. اما زانوی اصلاحات را شکستند. البته ضعف درونی اصلاحات و رهبرانش هم مؤثر بود ولی خود آن ضعف، معلول نظام مخدوش انتخاباتی در ایران بود. رهبران واقعی اصلاح‌طلبی، یا ترور شدند یا به زندان رفتند. اغلب اصلاحگران دولتی هم که یا ایمانی به اصلاحات نداشتند یا داشتند ولی آن را از دست دادند، به فرصت‌طلبی و فساد روی آوردند. خلاصه، در جنبش اصلاحات ایران به‌جای فلاسفه، سوفسطاییان به قدرت رسیدند و از نظام استصوابی انتظاری جز این هم نبود. امروز جز نامی و چند متفکر متعهد ایزوله‌شده چیزی از اصلاحات باقی نمانده است. متأسفانه باید از صفر شروع کنیم. و شاید بهترین کار، نهادسازی برای اسلام اصلاحی در خارج باشد.

جمهوری اسلامی؛ بوته‌ی آزمایش آرمان خیالی حکومت دینی

صدیقه وسمقی
دین‌پژوه و حقوق‌دان

چند نوع اسلام در ایران و جهان اسلام معاصر می‌بینید؟ آیا در اسلام‌های مشاهده‌شده در ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، طالبان، القاعده، داعش و... رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان دید؟

فکر می‌کنم به تعداد کسانی که به اسلام فکر می‌کنند، می‌توانیم اسلام داشته باشیم اما همه‌ی این اسلام‌ها ظهور و بروز پیدا نمی‌کنند. ظهور و بروز این اسلام‌ها یا فهم‌های متفاوت از اسلام، زمانی اتفاق می‌افتد

که افراد فهم خود را به گونه‌ای آشکار سازند. نوشتن و گفتن، از ابزارهای آشکارسازی فهم‌های گوناگون از اسلام است اما این ابزارها به همین دو منحصر نمی‌شود. آموزش سیستماتیک و برنامه‌ریزی‌شده که مخصوص مدارس دینی در سراسر جهان اسلام است نیز فهم خاصی را از اسلام آشکار می‌سازد. یکی دیگر از ابزارهای آشکارسازی فهم از اسلام، عملکرد است. این هنگامی اتفاق می‌افتد که فرد یا گروه، قدرت اعمال فکر یا فهم خود را از اسلام داشته باشد. منظورم فقط قدرت سیاسی نیست؛ در هر حوزه‌ای و به هر میزانی که فرد قدرت داشته باشد، می‌تواند فهم خود را اعمال یا تحمیل کند.

مثلاً مرد در خانه می‌تواند فهم خود را از اسلام به همسر و فرزندانش تحمیل کند. مرجع دینی می‌تواند فهم خود را به پیروانش اعمال کند. دولتمرد می‌تواند در برنامه‌های خود فهم خویش را به مردم تحمیل کند. حکومت دینی نیز می‌تواند فهم خاص حاکمان را برنامه‌ریزی‌شده و سیستماتیک به مردم تحمیل کند.

در ایران امروز، علاوه بر اینکه هریک از صاحبان اندیشه‌ی دینی فهم خاصی از اسلام را مطرح می‌سازند، در حوزه‌های گوناگون قدرت نیز اسلام‌های متفاوتی را می‌توانیم ببینیم. اسلام رهبر، اسلام دولت که با تغییر دولت‌ها عوض می‌شود، اسلام مراجع، اسلام نهاد امر به معروف و نهی از منکر و... همه از اسلام‌هایی هستند که ما در زندگی روزمره با آنها سروکار داریم. مدیران نهادها همه با سلیقه‌ی خود اسلامشان را اعمال می‌کنند.

اسلام‌های متفاوت، از جمله اسلام‌هایی که شما نام بردید، وجوه مشترک و وجوه افتراق بسیاری با یکدیگر دارند. استفاده از متون مشترک، یعنی قرآن و روایات، اشتراکات فراوانی را میان آنها ایجاد می‌کند. وجوه افتراق فهم‌های

گونگون نیز ناشی از تفاوت فرهنگ، دانش و عوامل فردی و اجتماعی مؤثر در فهم انسان است که تفاسیر متفاوتی را به وجود می‌آورد. به‌نظر من، هرگونه فهم از اسلام، اگر امروز بخواهد به یک برنامه‌ی عمل تبدیل شود، با چالش روبه‌رو خواهد شد. این بدان معنا نیست که شخص نمی‌تواند فهم خود را از اسلام در حوزه‌ی زندگی فردی به کار بندد، اما در حوزه‌ی اجتماعی چالش ایجاد می‌کند؛ به این دلیل که یک فهم که ممکن است دیگران آن را قبول نداشته باشند، می‌خواهد خود را به دیگران هم تحمیل کند.

تمام فهم‌ها از اسلام نوعی وابستگی به اسلام اولیه دارند. از همین رو، به‌عنوان یک برنامه‌ی اجتماعی نمی‌توانند ما را به جلو حرکت دهند و عامل تحول مثبت یا پیشرفت باشند. میان دنیای امروز و اسلام اولیه، چهارده قرن فاصله است. این فاصله‌ی زیادی است. به‌علاوه، اسلام چهارده قرن پیش حتی متعلق به جامعه‌ی ایران نبوده و اساساً با علایق و عناصر فرهنگی و اجتماعی ما بیگانه بوده است. به همین جهت، گذشت قرن‌ها نیز نتوانسته چالش‌های ما با اسلام را حل کند.

به‌نظر من، کسانی که برای اداره‌ی جامعه اسلام را دستورالعمل خود می‌دانند، اساساً به‌دنبال توسعه و پیشرفت و علم و مانند آن نیستند، مگر آنکه بخواهند از اسلام به‌عنوان یک عامل تحریک‌کننده برای همراهی توده‌ها بهره ببرند و در واقع فریب‌کاری کنند و در پوشش اسلام برنامه‌های خود را پیش ببرند.

اسلام هنگامی که به یک برنامه برای حکومت تبدیل می‌شود، اسلام فقاهتی می‌شود؛ زیرا این فقه است که اسلام را به قانون تبدیل می‌کند. در این صورت، فرق نمی‌کند اسلام ترکیه باشد یا اسلام مالزی یا عربستان

یا ایران. همه به روایات مشترکی مراجعه می‌کنند. به همین جهت، اسلام‌های فقهاتی اشتراکات زیادی دارند. هرچند اختلاف‌هایی نیز بین آنها دیده می‌شود، در کلیات و نکات زیربنایی به یکدیگر بسیار نزدیک‌اند. اسلام فقهاتی مشکل‌آفرین است اما فهم‌های گوناگون از اسلام، حتی اگر تبلیغ (و نه تحمیل) شوند، مشکل جدی‌ای به وجود نمی‌آورند.

جایگاه مذهب در ایران کنونی، به‌خصوص در میان نسل جوان که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، در مقایسه با مثلاً پنجاه سال پیش، در حوزه‌های مختلف چه تغییراتی کرده است؟ آینده‌ی اسلام در ایران تا چه حد به آینده‌ی جمهوری اسلامی پیوند خورده است؟

تغییر نگاه به اسلام را در همه‌ی حوزه‌ها و سطوح می‌توانیم به‌طور ملموس ببینیم. نگاه سنتی به اسلام بسیار کم‌رنگ شده است. حتی رویکرد افراد سنتی نیز به اسلام تغییر کرده است. همه با پرسش‌هایی جدی در مواجهه با اسلام روبه‌رو شده‌اند. نه فقط نسل جدید و جوانان با اسلام چالش پیدا کرده‌اند بلکه همین چالش جدی با اسلام، میان یک و حتی دو نسل گذشته هم مشهود است. این بدان معناست که فهم از اسلام و جایگاه آن در ایران به‌طور جدی در حال تغییر است. دیگر کمتر کسی به آن اسلام آرمانی و عدالت‌گستر که ره‌آوردش جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی است، اعتقاد دارد. حکومت دینی در ایران تجربه‌ی بزرگی بود. ما برای عبور از آرمان‌های خیالی مذهبی، هزینه‌ی زیادی پرداخته‌ایم. امیدوارم بتوانیم از این تجربه برای ساختن آینده‌ی ایران استفاده کنیم. بنا بر آنچه گفتم، معتقدم که آینده‌ی اسلام رسمی و سنتی که جمهوری اسلامی مبلغ و مدافع آن است،

به وجود این حکومت وابسته است. حتی اسلام سنتی مراجع دینی، هرچند با حکومت زاویه داشته باشد، در حال افول است.

در دوره‌هایی از تاریخ یک قرن اخیر می‌توان به مواردی اشاره کرد که باورهای اسلامی در جوامع مسلمان نقش محرک یا وحدت‌بخشی در تحولات سیاسی و اجتماعی داشته‌اند. فارغ از اینکه تأثیرشان نهایتاً به سود یا زیان جامعه بوده است؛ مثلاً مبارزات ضداستعماری در جهان عرب یا انقلاب مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷ در ایران. اما امروز، با توجه به وضعیت ایران و جهان عرب و پیامدهای حکومت جمهوری اسلامی در ایران یا طالبان در افغانستان و تجارب ترکیه و دیگر مناطق، آیا می‌توان برای اسلام در آینده‌ی این جوامع نقش سازنده‌ای تصور کرد؟ آیا می‌توان ظرفیت و اعتباری در اسلام برای مشارکت در اصلاح و تحول سیاسی جامعه دید؟ آیا سهم اسلام حداکثر این است که مانع تجدد و پیشرفت و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نباشد؟

اسلام به‌عنوان یک عامل وحدت‌بخش و محرک سیاسی و اجتماعی، متعلق به گذشته است. امروز اسلام در ایران نمی‌تواند چنین نقشی ایفا کند. این نقش متعلق به پیش از تجربه‌ی شکست‌خورده‌ی جمهوری اسلامی است. به‌نظر من در برخی کشورها مثل ترکیه هنوز با قاطعیت نمی‌توان گفت که اسلام نقش محرک و وحدت‌بخش ندارد. حداقل به‌عنوان یک عامل محرک و مؤثر می‌تواند در کشورهای مطرح باشد که هنوز تجربه‌ی حکومت دینی نداشته یا تحولات فکری و اجتماعی در آنها چشمگیر نبوده است. در ترکیه هنوز ظرفیت اسلام‌خواهی قوی است. در پاکستان هم همین‌طور.

در افغانستان با وجود تجربه‌ی پنج سال حکومت طالبان (۱۹۹۶-۲۰۰۱)، اسلام‌خواهی هنوز پررنگ است و اسلام، دینی رهایی‌بخش و مقدس انگاشته می‌شود. این دیدگاه به دلیل نبود تحولات فکری و فرهنگی همچنان وجود دارد. اما آینده به‌زیان اسلام سنتی و شریعت‌مدار و حکومت‌خواه است.

عملکرد حکومت‌های دینی در جهان معاصر و نیز تحولات سریع جهان امروز و گردش اطلاعات، اسلام را به‌عنوان یک برنامه‌ی اجتماعی و سیاسی و حتی برنامه‌ی زندگی فردی به چالش کشیده است. نواندیشی دینی می‌کوشد اسلام را با آزادی و حقوق بشر و مانند آن سازگار سازد اما به‌نظر من، دوره‌ی این سازگارسازی‌ها نیز روبه‌پایان است. من اسلام را یک دین بشری می‌دانم. برنامه‌های آن را هم، اگر برنامه‌ای داشته باشد، متعلق به جامعه‌ی نخستین مسلمانان می‌دانم. تجربه‌های تاریخی بی‌تردید می‌توانند برای ما ارزشمند باشند اما نه الگو، آن‌هم الگویی مقدس و الهی.

ایجاد تحول فکری بنیادین در جوامع دینی چندان آسان نیست. این جوامع برای ایجاد چنین تحولی ناگزیرند هزینه‌ی زیادی بپردازند. در این‌گونه جوامع، مادامی که اسلام به‌عنوان یک برنامه‌ی مقدس و الهی یا یک عامل تحریک‌کننده در حاشیه قرار دارد، نقشش در زندگی به‌طور ملموس شناخته نمی‌شود؛ اما هنگامی که به برنامه‌ی حکومت تبدیل می‌شود و بر همه‌ی ابعاد زندگی مردم حاکم می‌گردد، ضعف‌ها و نارسایی‌های آن برای مردم هویدا می‌شود. آنگاه است که مردم نگاه واقع‌بینانه‌ای به اسلام پیدا می‌کنند. مردم افغانستان نیز باید این تجربه را پشت‌سر بگذارند.

به نظر می‌رسد بدون کسب تجربه‌ی عینی و استفاده از تجربه‌ی دیگر ملل، مانند تجربه‌ی مردم ایران، عبور از مرحله‌ی اسلام‌خواهی مشکل است؛

به این دلیل که هر ملتی گمان می‌کند که خود، تجربه‌ی متفاوتی خواهد داشت. من در اسلام ظرفیت حکومت کردن و ایجاد تحول مثبت در جوامع را نمی‌بینم. انسان دین‌دار مسلمان، امروز فقط می‌تواند از برنامه‌های عبادی اسلام استفاده کند.

نواندیشان دینی اغلب استدلال می‌کنند که ولایت‌مداران و تندروهای حزب‌اللهی، اخوانی، وهابی، طالبان یا داعشی‌ها مسلمان واقعی نیستند. اما آیا مجموعه‌ی همه‌ی این گروه‌ها و جدال فکری و میدانی بین آنها هم بخشی از اسلام نیست؟ آیا می‌شود اسلام را از این گرایش‌ها و تجربه‌ها جدا کرد و صرفاً روایتی آرمانی و ناموجود از اسلام ارائه داد؟

استدلال نواندیشان اسلامی همه در جهت سازگارکردن اسلام با نیازهای جهان امروز است. البته تلاش‌های آنان بر این پایه استوار است که اسلام، دینی الهی است. از همین رو، گاهی استدلال‌ها و تلاش‌های آنان بی‌نتیجه می‌ماند. اگر قرآن را منبع اصلی اسلام بدانیم و طبق دیدگاه رایج در میان مسلمانان و حتی نواندیشان، آن را متنی مقدس بشماریم، عبورکردن از آموزه‌ها و احکام اسلامی نیازمند تفاسیری است که اسلام‌گرایان و حوزه‌های رسمی دین و مدارس فقهی و دینی، با آن تفاسیر سر سازگاری ندارند.

من در کتاب **بازخوانی شریعت** برای عبور از این گونه آموزه‌های ناسازگار اسلام با زندگی امروز، کوشیده‌ام راهکاری را تبیین کنم اما معتقدم که با توجه به چگونگی رشد اسلام در طول تاریخ، ایجاد این سازگاری‌ها کار دشواری است. طفل اسلام در طول تاریخ به دست فقها پرورش یافته است. تبیین برنامه‌ی تربیتی جدیدی برای اسلام، به گونه‌ای که با دنیای

امروز سازگار باشد، ناممکن نیست اما آسان هم به نظر نمی‌رسد؛ به‌ویژه آنکه چنین برنامه‌ای نمی‌تواند اسلام سنتی و فقهاتی موجود را حذف کند و جایگزین آن شود.

به‌اجمال باید بگوییم که اسلام را هرگونه که تفسیر کنیم، نمی‌توانیم زندگی نخستین پیروان آن و احکام مندرج در قرآن را از آن جدا سازیم. زندگی اولین پیروان اسلام و چگونگی مواجهه‌ی آنان با حوادث یا موضوعاتی مانند بردگی، تبعیض جنسیتی، قوانین جزایی و منطق آن و... از اسلام جدایی‌ناپذیر هستند. همین موارد است که اسلام داعشی و طالبانی و اسلام سنتی را شکل می‌دهند، به‌گونه‌ای که تفاسیر اصلاح‌گران دینی نمی‌تواند در برابر استدلال‌های اسلام‌گرایان سنتی تاب بیاورد یا آنان را قانع سازد. اسلام مدرن در واقع اسلامی بیگانه با متن قرآن و روایات خواهد بود.

روایت آرمانی برخی از اسلام، چه راهی برای تحول جامعه پیش می‌گذارد که از اندیشه‌ها و رویکردهای سکولار ساخته نیست؟ چرا باید در همه‌ی معادلات سیاسی و اجتماعی جایی مهم برای اسلام در نظر بگیریم، بی‌آنکه الزاماً نقش سازنده‌ای برای آن ببینیم یا احیاناً به‌کارگیری‌اش پیامدهای منفی بیشتری داشته باشد؟

آنان که می‌کوشند اسلام را اصلاح کنند و با نیازهای زندگی امروز سازگار سازند، کاری مصلحت‌اندیشانه و سیاست‌مدارانه انجام می‌دهند. دلیل آن نیز پایبندی اقشار وسیعی از مردم به اسلام است. اسلام را همواره اندیشمندان این دین اعم از فقها، متکلمین و... برای مردم تبیین کرده‌اند. اسلام آنان مشکل‌آفرین شده است. اکنون نواندیشان و روشن‌فکران دینی

می‌خواهند اسلام را با بیانی دیگر تبیین کنند. مخاطب آنان مردم دین‌دار هستند؛ کسانی که اسلام را دینی الهی و برحق می‌دانند و می‌خواهند به آن پایبند باشند. این خوب است که به تفسیر و قرائتی از اسلام پایبند باشند که با زندگی امروز سازگار است.

ساختن آن اسلام آرمانی که در گذشته گفته می‌شد، امروز دستورکار نواندیشان دینی نیست زیرا آنان غالباً به اسلام سیاسی و حکومت دینی باور ندارند. یکی از تلاش‌های نواندیشان دینی محدود ساختن دامنه‌ی نفوذ دین است. درست است که قرائت‌های امروزی از اسلام، اصیل نیست و با اسلام محمد تفاوت دارد اما همان‌طور که گفتم، تفسیر امروزی از اسلام به درد دین‌داران می‌خورد؛ کسانی که می‌خواهند هم دین‌دار باشند و هم از مواهب زندگی امروز، بهره‌مند.

بگذارید دیدگاه خودم را نیز بگویم. من دین را بشری می‌دانم و همان‌طور که در کتاب **مسیر پیامبری** گفته‌ام، پیامبری را نیز نهادی برساخته‌ی انسان می‌دانم. بر این اساس، اسلام از آغاز برساخته‌ی مؤسس آن و متناسب با شرایط اجتماع او بوده است.

اسلام به هرکجا که رفته، رنگ و بوی آنجا را نیز گرفته است. همه‌ی ادیان در طول تاریخ حیات خود، از فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها تأثیر پذیرفته‌اند. اگر اسلام را دینی بشری بدانیم و وجود دین را نیز با توجه به واقعیات، یک نیاز بدانیم، به‌ناچار باید به اصلاحاتی در آن دست بزنیم. در این صورت، انجام اصلاحات بسیار آسان‌تر می‌شود. این منطقی است که اگر روزی کسی دینی را بنا بر نیازهای جامعه‌ی خود تأسیس کرده و آن دین به حیات خود ادامه داده و پیروان بسیاری پیدا کرده، امروز نیز توسط خود انسان‌ها اصلاح و بازسازی شود.

انسان برای زندگی و اندیشیدن، به یک دستگاه منسجم نیازمند است. هریک از ادیان یک دستگاه منسجم را معرفی می‌کنند؛ دستگاهی که به انسان می‌گوید از کجا آمده، به کجا می‌رود، خدای او چگونه خدایی است، خوب و بد چیست و... معرفی دستگاه‌های منسجم جدید و جایگزین کردن آنها، به‌ویژه برای دین‌داران، کار آسانی نیست. اصلاح الگوهای موجود دینی آسان‌تر از ساختن دستگاه‌های جدید کیهان‌شناختی، اخلاقی، اعتقادی و مانند آن است.

یکی از نقدهای اساسی من به نهادهای رسمی دین اسلام این است که آنها علاقه‌مندند برساخته‌های خود را الهی معرفی کنند. آنها از این طریق کسب قدرت می‌کنند. این آفت بزرگی است. ما باید مردم را در این باره آگاه کنیم. حتی کسانی که اساس اسلام را الهی می‌دانند، نمی‌توانند فهم و قرائت خود یا احکام برساخته‌ی خود را الهی معرفی کنند. این رویکرد نادرست یکی از معضلات جوامع اسلامی است و آثار مخربی دارد.

من دین را منبع قانون‌گذاری نمی‌دانم. دین برنامه‌ای برای اداره‌ی جامعه و تشکیل حکومت نیست. تمام تجربه‌ها در این باره نیز در طول تاریخ شکست خورده‌اند. هر دینی در زمان و خاستگاه خود شاید برنامه‌ای اجتماعی را پیش برده باشد اما بعد از آن، به یک موضوع تاریخی تبدیل شده است که نمی‌تواند برای ما عیناً الگو باشد. باید اشاره کنم که تأکید ادیان بر اخلاق از نقاط قوتشان است. اما آمیختن برنامه‌های اجتماعی و سیاسی با دین نتیجه‌ای جز محروم‌ساختن جامعه از عقلانیت و علم ندارد. انسان از دیرباز به نیرویی قدسی و آسمانی توجه داشته و علاقه‌مند بوده که زندگی خود را با آن هماهنگ سازد. این نگاه، به کیهان‌شناسی قدیمی و تصورات کهن انسان از خدا بازمی‌گردد که تغییر آن امری تدریجی و ضروری است.

جایگاه دین و ایمان دینی در نظام آرمانی شما در جامعه و سیاست و حکومت چیست؟

من نظام سکولار را قبول دارم. حکومت دینی بی‌وجه و بی‌اساس است. ولی جامعه در همه‌ی ابعاد خود، به دلیل حضور دین‌داران در آن، نمی‌تواند به‌طور کلی از دخالت دین دور بماند. اما ضرورت دارد که برای دخالت دین در حوزه‌های گوناگون اجتماعی، قوانین و دستورالعمل‌هایی داشته باشیم تا باورهای دینی بر هیچ‌کس تحمیل نشود و هیچ‌کس نتواند با استفاده از قدرت در هر حوزه‌ای باورهای خود را تحمیل کند.

دین و ایمان به‌نظر من یک امر فردی و متعلق به حوزه‌ی فردی زندگی است. اندیشه‌های دینی از طریق افراد دین‌دار وارد جامعه می‌شود و دین‌داران در یک فرایند دموکراتیک می‌توانند از اندیشه‌های خود دفاع کنند و شاید بتوانند از این طریق برخی باورهای خود را به تأیید همگانی برسانند. آنچه به‌گمان من نباید انجام شود، استفاده از دین به‌عنوان یک منبع برای تنظیم برنامه‌ها، سیاست‌ها و وضع قوانین است.

در یک آینده‌نگری میان‌مدت یا درازمدت، چگونه می‌توان از اثرات مخرب تبلیغ اسلام سنتی و بعضاً خرافی و اقتدارگرا کاست و آن را درمان کرد؟ تبلیغی که در این چهار دهه از شبکه‌های مختلف رسمی و غیررسمی انجام می‌شده؛ به‌ویژه تأثیری که جمهوری اسلامی بر فرهنگ و رفتار جامعه‌ی ایرانی داشته است.

نتایج چهار دهه عملکرد جمهوری اسلامی به نام دین، گویای آن است که جمهوری اسلامی، خود علیه اسلام کار کرده است. هیچ فرد یا گروهی، با

هر توان تبلیغی و مالی، حتی اگر می‌خواست در چهار دهه نشان دهد که اسلام توان حکومت کردن و اداره‌ی جامعه را ندارد، نمی‌توانست در تفهیم این مقصود موفق شود. جمهوری اسلامی بونه‌ی آزمایشی برای اثبات این واقعیت بوده است. البته اینکه بگویم این موضوع برای همه اثبات شده، غیرواقع‌بینانه است اما به نظر من اکثر مردم و کسانی که در این مدت کار اجرایی کرده‌اند، به این واقعیت پی برده‌اند؛ واقعیتی که قبلاً بر اکثریت مردم و حتی اندیشمندان دینی پوشیده بود.

قبل از شکل‌گیری جمهوری اسلامی، نه فقط بخشی از روحانیان بلکه حتی روشن‌فکران دینی نیز حکومت دینی بر اساس اسلام را یک جایگزین (آلترناتیو) مهم و شاید تنها جایگزین برای حکومت استبدادی و پادشاهی می‌دانستند. حکومت دینی برای بسیاری، حکومت عدالت‌گستر بود. همه فکر می‌کردند که به راحتی می‌توان به یک فهم مشترک از اسلام دست یافت و آن را اجرا کرد. اما واقعیت در عمل خود را به ما نشان داد. هزینه‌ی زیادی کردیم اما دستاورد بزرگی نیز داشته‌ایم. جمهوری اسلامی و دین فقاهتی و سنتی باید دوره‌ی خود را سپری کند. ما با تلاش‌های خود می‌توانیم این دوره را کوتاه‌تر و شاید آثار مخرب آن را نه در همه‌ی حوزه‌ها بلکه در حوزه‌های فکری کمتر کنیم اما به نفع آینده‌ی ماست که این دوره به‌طور طبیعی به پایان برسد.

اگر این دوره به‌طور طبیعی به پایان برسد، با زایش آگاهی از درون آن مواجه خواهیم شد. اگر آگاهی به حد لازم برسد، نه فقط دوره‌ی جمهوری اسلامی بلکه دوره‌ی اسلام فقاهتی و سنتی نیز پایان خواهد یافت. جامعه نیازمند اندیشه و اندیشمندان است. تلاش فکری اندیشمندان در حوزه‌های گوناگون نیاز جامعه‌ی آسیب‌دیده‌ی ماست. به نظر من ما باید آینده را برای

مردم ترسیم کنیم. باید با هم اندیشی بگوییم که آینده‌ی ایران باید چگونه باشد. ایجاد انسجام فکری و ترسیم آینده‌ی روشن به مردم امید می‌دهد. خالی بودن اذهان مردم از یک برنامه برای آینده، می‌تواند مخرب باشد. نباید بگذاریم اتفاقی که سال ۱۳۵۷ افتاد تکرار شود. مردم باید بدانند چه می‌خواهند. این خواسته‌ها باید توسط اندیشمندان تبیین شود و در اختیار مردم قرار گیرد. به نظر من به این ترتیب، می‌توانیم آثار ویرانگر تبلیغات حکومتی را کاهش دهیم.

با شبکه‌ی بزرگ روحانیان که در همه‌ی زوایای سیاسی و اجتماعی به صورت رسمی و غیررسمی ریشه دوانده‌اند، در آینده چه می‌توان کرد و نقش و جایگاه روحانیان در نظام آرمانی شما چیست؟

اگر دوره‌ی حکومت دینی و حاکمیت روحانیان به‌طور طبیعی پایان یابد، این بدان معناست که بسیاری از روحانیان، خود نیز به پایان یافتن این دوره وقوف خواهند یافت و با آن موافق خواهند بود. روحانیان پس از آن دوره دیگر نخواهند توانست به‌عنوان «روحانی» در جایگاه‌هایی که هستند کار کنند. من تهدید جدی و اصلی آینده‌ی ایران را نه روحانیان، بلکه نظامی‌ها می‌دانم. نظامی‌ها توانسته‌اند قدرت را از روحانیان بگیرند. سیاست و اقتصاد در دست نظامی‌هاست. حاکمان دینی از هنگامی که چالش میان خود و مردم را جدی یافتند و دریافتند که نمی‌توانند از مشروعیت حکومت دینی دفاع کنند، نظامی‌ها را به نگرهبانی خود گماردند. در حال حاضر، ما با دو نهاد روبه‌رو هستیم: روحانیان حاکم و نظامی‌های نگرهبان حکومت. خرافات در دامن روحانیان بزرگ شده و پیش چشم آنها بسط پیدا کرده

است. مدارس دینی بسیار گسترش یافته، تعداد طلاب دینی افزایش یافته و امتیازات بسیاری به آنان تعلق گرفته است. اینها در آینده باید محدود شود. ارتزاق نهاد گسترده‌ی دین از اموال و ثروت عمومی کار ناموجهی است که نه فقط حاصلی نداشته بلکه زیان بار بوده است. در یک حکومت غیردینی دستگاه روحانیت نمی‌تواند این‌همه توسعه یابد. بزرگ شدن دستگاه روحانیت، به دلیل امتیازاتی است که به روحانیان داده می‌شود. آنان راحت‌تر از دیگران شغل پیدا می‌کنند، شهریه می‌گیرند، سربازی نمی‌روند و... اگر امتیازات و بودجه‌ها حذف شود، افراد به دنبال کار دیگری خواهند رفت که به درد زندگی‌شان بخورد.

روحانیان در آینده‌ی متفاوت ایران، خود باید جایگاهی برای خود بیابند. آنان باید خود را با تغییرات سازگار کنند. به نظر من احکام و قوانین اجتماعی فقهی در آینده‌ی ایران جایگاهی نخواهد داشت. همین مسئله دامن‌دهی نفوذ روحانیان را محدود خواهد ساخت. با توجه به تغییر دیدگاه درباره‌ی دین، مدارس دینی که عمدتاً کارشان آموزش فقه است، با چالش روبه‌رو خواهند شد. آنها باید در کار خود و نظام آموزشی خویش تجدیدنظر کنند؛ در غیر این صورت، با مشکل مواجه خواهند شد. همین الان نیز فقه دچار چالش جدی شده است.

به هر حال روحانیان در آینده‌ی ایران واجد هیچ امتیازی نخواهند بود. یک روحانی باید مانند دیگر شهروندان زندگی کند. شاید تنها کار روحانیان تبلیغ اسلام باشد که آن نیز باید چهارچوبی قانونی داشته باشد. بگذارید دیدگاه خود را که یک دیدگاه رادیکال است بگویم: من با لباس روحانیت مخالفم. این لباس می‌خواهد بگوید که یک روحانی نماینده‌ی دین و خداست. می‌خواهد او را از سایر مردم متمایز سازد. این نمایندگی و تمایز، بی‌وجه

و بی‌معناست. مدارس دینی می‌توانند فعالیت کنند اما به‌نظر من لباس متمایز روحانیان نه فقط در میان مسلمانان بلکه در هیچ‌کدام از ادیان آثار خوبی نداشته است.

این لباس، نهادساز است. این لباس نماد نهاد روحانیت است. اگر مطالعه درباره‌ی دین را مانند مطالعه درباره‌ی سایر رشته‌ها بدانیم، به حذف یک طبقه‌ی اجتماعی کمک کرده‌ایم. در آن صورت، افراد متخصص در حوزه‌ی دین و مطالعات اسلامی می‌توانند محافل و اماکن دینی مانند مساجد و مدارس دینی را اداره کنند. شبکه‌ی قدرتمند روحانیان که در طول تاریخ شکل گرفته و نفوذ خود را گسترش داده، باید مهار شود. این شبکه از اموال مردم ارتزاق می‌کند و به‌نظر من باید در آینده تحت نظارت عمومی قرار گیرد.

ایران و جمهوری اسلامی با اسلام مساوی نیستند

داریوش محمدپور
پژوهشگر علوم سیاسی

چند نوع اسلام در ایران و جهان اسلام معاصر می‌بینید؟ آیا در اسلام‌های مشاهده‌شده در ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، طالبان، القاعده، داعش و... رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان دید؟

من از قسمت آخر سؤال شروع می‌کنم. به نظر من، پاسخ منفی است. به وضوح، ما جریان‌هایی داریم که با تمسک به اسلام و زیر پوشش دین، اهدافی سیاسی را دنبال می‌کنند که در راستای آینده‌سازی نیست و بیش از ساختن آینده، در پی ویران کردن آن است. آنچه برای آنها اولویت دارد،

بی‌شک انسان و بهبود و رفاه وضع آدمی در این دنیا نیست. القاعده، طالبان، داعش و... در حین تخریب کسی که دشمن حسابش می‌کنند، سایر مسلمانان را هم دشمن پنداشته و آنها را نیز تخریب می‌کنند.

درباره‌ی انواع اسلام در ایران و جهان معاصر، با توجه به طبقه‌بندی اندرو ریپین (Andrew Rippin) در یکی از کتاب‌هایش، می‌توانم از سه نوع اسلام نام ببرم: «اسلام بنیادگرا»، «سنتی» و «نوگرا». البته او گفته بود مدرنیست اما من نمی‌خواهم بگویم مدرنیست چون باعث سوءتفاهم می‌شود.

اسلام سنتی می‌گوید دنیا تغییر کرده اما بالاخره دین هم وجود دارد. وقت نماز، شما در مدرسه، اداره یا مسجد باشی، بالاخره جایی را پیدا می‌کنی و نمازت را می‌خوانی. یعنی سعی می‌کنی به نحوی خودت را تطبیق دهی.

بنیادگرایان می‌گویند ما به جای اینکه به اعتقاداتمان دست بزنیم، دنیا را عوض می‌کنیم. چه کسی به شما اجازه داده که مدرسه‌ای بسازید که وقتش با وقت نماز تعارض پیدا کند؟ اصلاً آن مدرسه را باید با خاک یکسان کرد. چرا باید مدرسه‌ی سکولار درست کرد؟ آن را باید از بین برد. چرا باید بانک به اصطلاح غیراسلامی درست کرد؟ چرا باید نهادهایی ایجاد کرد که با باورهای ما سازگار نیستند؟ هدف اسلام بنیادگرا، زدودن اینهاست. اسلام بنیادگرا، از عربستان و نمونه‌های ملایم سلفی‌گری تا نمونه‌های افراطی مانند القاعده و داعش را در بر می‌گیرد. در ترکیه هم نمونه‌هایی از آنها را می‌بینیم. در مصر به وضوح نمونه‌ای چون اخوان المسلمین را داریم.

حکومت ایران هم جزو بنیادگراهای اسلامی محسوب می‌شود.

نوع آخر هم مدرنیست‌ها یا نوگراها هستند که می‌گویند بین اعتقاداتمان و دنیا باید توازن ایجاد کنیم. لازم نیست هرچه جهان سنت و جهان مدرن

می‌گویند را به تمامی قبول کنیم. اگر لازم باشد، در مناسک هم باید تغییراتی اعمال کرد تا با دنیای مدرن سازگار باشد.

جایگاه مذهب در ایران کنونی، در مقایسه با پنجاه سال پیش، به خصوص در بین نسل جوان که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، دچار چه تغییراتی در حوزه‌های مختلف شده است؟ آینده‌ی اسلام در ایران تا چه حد به آینده‌ی جمهوری اسلامی پیوند خورده است؟

دریافت نسل جوان‌تر از دین و مسلمانی، همان است که در مدرسه آموخته‌اند و حکومت دینی به آنها ارائه کرده است. اما دین‌داری فقیهانه و متشرعانه‌ی جمهوری اسلامی شکست خورده است.

به‌باور من، اکنون شاهد نوعی «دین‌داری شخصی» در بین جوانان هستیم. این دین‌داری نیازی به آخوند و ملاً و واسطه ندارد و تجربه و فهمی است که هر فرد می‌تواند درباره‌ی معنویت داشته باشد که بالاخره به دین پیوند می‌خورد. این دین‌داری را کسی نمی‌بیند و به رسمیت نمی‌شناسد. اکنون تصور می‌شود که جمهوری اسلامی دین و مذهب را بین مردم و جوانان نابود کرده است. به‌نظر من، این خطای خیلی بزرگی است.

آنچه جمهوری اسلامی کرده، این است که مهر خاتمیتی زده بر فهم اسلام شیعی دوازده‌امامی مبتنی بر ولایت‌فقیه که تشنه‌ی نشستن بر مسند قدرت است. مردم فهمیده‌اند که انتهای این انبأ خالی است. الان خود جوانان به‌دنبال یافتن پاسخ مسئله‌های وجودی رفته‌اند؛ چه در شعر، تصوف و ادبیات و چه در متون عارفانه و موسیقی. جمهوری اسلامی چهل سال تلاش کرد که رگ‌وریشه‌ی موسیقی را بکند و از بین ببرد اما شکست خورد.

چقدر به این معنویت‌گرایی و مصادیقی که شما ذکر کردید، می‌توان نام اسلام و مسلمانی نهاد؟

می‌توان به آن نام اسلام داد چون این نسل قائل به شهادتین است. نمی‌گوییم همه مسلمان مؤمن، مثلاً عارف یا فیلسوف‌اند؛ مقصودم همان‌هایی است که حداقلی از باور دینی در دلشان باقی مانده است. این نسل، مسلمانی را مساوی با تمسک و تشرع و ادای فرایض فقیهانه نمی‌داند. این خیلی کشف مهمی است. این چیزی است که انسان‌گرایان و اهل ادب، به قول محمد ارکون، و اهل سنت هزار سال پیش فهمیده بودند که حقیقت این نیست که شما سجاده آب بکشید، نمازخواندن و روزه گرفتن را نمایش بدهید یا حتی ملتزم به آن باشید. به روایت پیامبر اسلام، هرکسی به‌صرف اینکه شهادتین گفت، مسلمان حساب می‌شود.

شما می‌توانید این سؤال را بپرسید که این چگونه مسلمانی است که نماز نمی‌خواند، روزه نمی‌گیرد، حج نمی‌رود، زکات نمی‌دهد و...؛ به اعتقاد من، اینها آداب اجتماعی اسلام است و جوانان برایش راه تازه‌ای پیدا می‌کنند. این همان نقطه‌ی تلاقی فهم این جوان امروزی یا این نسل تازه‌مسلمان ایرانی است که اندرو ریپین اسمش را گذاشته «مسلمان نوگرای متجدد». اینها اگر لازم باشد در مناسکشان تصرف می‌کنند و با مقاومت شدید سنتی‌ها و حتی با متصدیان فهم دین (فقها و علمای دین) نیز برخورد می‌کنند.

در پاسخ به قسمت آخر سؤال شما که تا چه حد آینده‌ی جمهوری اسلامی و اسلام به هم گره خورده است، به نظر من، در افق درازمدت پیوند چندان قابل‌اعتنایی ندارند. جمهوری اسلامی هر راهی که برود به اسلام ربطی ندارد؛ یعنی «اسلام» را نمی‌شود بر اساس رفتار جمهوری اسلامی ثواب یا عقاب کرد. این مسلمان‌ها هستند که لباس بر تن اسلام می‌کنند. مسلمان‌ها

هم که فقط در ایران نیستند. این همه مسلمان شیعه یا سنی در جاهای مختلف دنیا پراکنده‌اند و شیوه‌ی عملکردشان بسیار متفاوت با جمهوری اسلامی است و راه خود را می‌روند. اینها قبل از جمهوری اسلامی بوده‌اند و بعد از آن هم خواهند بود و ربطی به جمهوری اسلامی ندارند. جمهوری اسلامی اگر خوب عمل کند، می‌تواند برای خودش آبرویی کسب کند اما بودونبودش به‌طور کلان تأثیر تعیین‌کننده‌ای - مثبت یا منفی - بر سرنوشت اسلام نمی‌گذارد. روشن‌تر بگوییم که جهان اسلام چنان وسیع و متنوع است که جمهوری اسلامی هرچه بدی یا خوبی داشته باشد، فقط بخش کوچکی از آن است. تمام عالم اسلام را امویان یا عباسیان یا فاطمیان نساخته‌اند. ساخته‌شدن این جهان، تجربه‌ای جمعی و تاریخی بوده است. از جمهوری اسلامی نیز این تجربه به دست می‌آید که اگر با این روش دنبال دین‌داری بروید، آخرش سرافکنندگی و خفت و خواری است. نمی‌خواهم چشم به روی واقعیت‌ها ببندم و بگویم مطلقاً هیچ اثری، نه منفی نه مثبت، ندارد. بدیهی است که اثر گذاشته است. عرضم این است که اثرگذاری‌اش چنان نیست که عاملیت را از تمام عاملان گذشته، حال و آینده در میان مسلمانان سلب کند. اصلاً چنین چیزی شدنی نیست.

در دوره‌هایی از تاریخ یک قرن اخیر می‌توان به مواردی اشاره کرد که باورهای اسلامی در جوامع مسلمان نقش محرک یا وحدت‌بخشی در تحولات سیاسی و اجتماعی داشته‌اند - فارغ از اینکه تأثیرشان نهایتاً به سود یا زیان جامعه بوده؛ مثلاً مبارزات ضد استعماری در جهان عرب یا انقلاب مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷ در ایران. اما امروز با توجه به وضعیت ایران و جهان عرب و عواقب حکومت جمهوری اسلامی در ایران یا طالبان

در افغانستان و تجارب ترکیه و دیگر مناطق، آیا نقش سازنده‌ای برای اسلام در آینده‌ی این جوامع می‌توان تصور کرد؟ آیا ظرفیت و اعتباری در اسلام برای مشارکت در اصلاح و تحول سیاسی جامعه می‌شود دید؟ آیا سهم اسلام حداکثر این است که مانع تجدد و پیشرفت و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نباشد؟

پاسخ مختصر من این است که بله؛ اسلام چنین ظرفیتی دارد. اسلام را مسلمانان می‌سازند، یعنی حاملان و عاملان این باور. باید افق دیدمان تاریخی و بسیار بیشتر از پنجاه سال و صد سال باشد. سهم اسلام فقط این نیست که مانع تجدد باشد. وقتی شما به هزار سال پیش نگاه می‌کنید، اسلام در دوره‌ای که تمدن‌ساز بوده به قدری می‌توانسته دیگری را تحمل کند که ادیان و مذاهب مختلف مسلمان و غیرمسلمان در ذیل و ظل حاکمان مسلمان پیشین به راحتی و خوشی و خرمی زندگی می‌کردند و هم به دینشان می‌رسیدند و هم دنیایشان و هم سیاستشان.

سهم مثبت اسلام با درهم‌آمیختگی دین و سیاست در ایران گرفتار انحراف شد. در اسلام، دین و دنیا از هم جدا نیستند. این موضوع ربطی به اینکه در دنیای متجدد یا پیشامتجدد زندگی می‌کنید ندارد چون مبنا عقلانیت و جدی‌گرفتن زندگی در این دنیا است. اینکه شما بین دین و دنیا تعارضی نبینید، بسیار متفاوت است با اینکه شما دین و سیاست را یکی بدانید. یا فکر کنید هرکاری در دین می‌شود کرد در سیاست هم می‌شود کرد و بالعکس. این مغالطه‌ی بسیار بزرگی است.

شما اشاره کردید به مبارزات ضداستعماری در جهان عرب و انقلاب ۱۳۵۷ و مشروطه و... ما باید بین بعضی از اینها تفکیک قائل شویم. برداشت‌های

احیاگرانه و متجددانه از دین را در دوره‌ای از قرن بیستم شاهدیم که بالاخره هرکدام تاریخی دارند. رویکردهای احیاگران و متجددان با یکدیگر متفاوت است. کسانی که می‌خواستند اسلام را احیا کنند یک طیف هستند: از سید قطب تا حسن بَنّا و ابوالاعلی مودودی که دنبال تشکیل حکومت دینی بودند تا بتوانند اسلام را پیاده کنند تا مسلمانان به صلاح و فلاح دنیا و آخرت برسند.

از طرف دیگر، اصلاح‌گران و رفرمیست‌هایی مثل سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده بودند که مسئله‌شان تشکیل حکومت نبود. به‌نظر آنها، لازم نیست که هرچه در زمان پیامبر بود را بازآفرینی و چرخ را از نو اختراع کرد. مسئله‌ی امروز را باید با ابزار و شیوه‌ی امروز حل کرد.

نباید فراموش کنیم که در دوره‌ای از تاریخ معاصر، در قرن بیست و یکم، انواع‌واقسام ایدئولوژی‌های دینی و غیردینی درهم آمیخته‌اند. ربطی به اسلام هم ندارد؛ یک وضعیت جهانی است. مثلاً آزادی‌خواهان ایرلند یا فلسطین و حرکت‌های ضداستعماری در کشورهای مختلف (به جهان عرب و غیرعرب هم ربطی ندارد)، همه‌ی اینها یک رویکرد مشترک داشتند و آن این بود که به خشونت متوسل می‌شدند. بمب‌گذاری می‌کردند و آدم می‌کشتند. باید بین این حرکت‌ها و انقلاب مشروطه تفکیک قائل شویم. انقلاب مشروطه جنبش مدنی‌تری بود. پادشاهی قاجار در واگذاری قدرت خودش به مردم سهم داشت. در دوره‌ی پهلوی ترکیبی از مشروطه و استبداد داشتیم. من معتقد نیستم که این حرکت‌ها وحدت‌بخش بوده است. به این معنا وحدت‌بخش بوده که توانستند یکی‌دو حکومت را سرنگون کنند. اما در نهایت، بعد از انقلاب ۱۳۵۷ چه اتفاقی افتاد؟ همه‌ی اینهایی که شما اسم بردید مثل القاعده و داعش و... چه کردند؟ از داعش، یک

حکومت اسلامی درآمد که رفتند سوریه و عراق را ویران کردند. جمهوری اسلامی هم همین‌طور. از هیچ عاقلی پنهان نیست که کارنامه‌اش چگونه است. انقلابی‌های ایرلندی را هم دیدیم که به کجا رسیدند؛ سهم گرفتند و کنار آمدند. به قول میرحسین موسوی، اینها زندگی را بر ایدئولوژی اولویت داده‌اند.

آیا نقش سازنده‌ای برای اسلام در آینده‌ی این جوامع می‌توان تصور کرد؟ به نظر من، بله. اسلام نقشی سازنده دارد. مثلاً تونس در مقایسه با بقیه‌ی کشورهای بهار عربی وضعیت بسیار متعادل‌تری دارد و پشت قانون اساسی‌ای که نوشته شد، فردی مثل راشد غنوشی قرار دارد که اسلام‌گرا، دموکرات و قائل به پیاده کردن دموکراسی در سیاست و حکومت و دین‌داری است. او هیچ تعارض و تضادی بین دموکراسی و دین‌داری خود نمی‌دید. این نوع مسلمانی، بی‌شک با نوع مسلمانی در جمهوری اسلامی ایران تفاوت دارد.

به نظر من، نقش سازنده‌ای که اینها دارند این است که می‌توانیم از آنها درس بگیریم. یعنی از خطاهای گذشته درس می‌گیریم و دیگر تکرار نمی‌کنیم. پس نقش سازنده‌ای دارد. از تجربه‌ی ایران این را می‌آموزیم که نباید چک سفید به دست فقیه داد تا به اسم دین، حکومت و پادشاهی کند و همان بلایی را سر ما بیاورد که قبلی‌ها آورده بودند.

دهه‌ی ۱۹۷۰ طیف گسترده‌ای از انسان‌ها، از روشن‌فکر و سکولار و مذهبی، چنان مبهوت حرکت عظیم سیاسی-اجتماعی جهانی شدند که دیگر اصلاً «فکر» نمی‌کردند. انقلاب ایران هم بخشی از این حرکت حساب می‌شد. کسی از آقای خمینی سؤال نمی‌کرد که وقتی مرتب می‌گویید «اسلام عزیز»، اسلام عزیز یعنی چه؟ این اسلام عزیز چیست

و آن را از کجا آورده‌اید؟ اگر هم می‌پرسیدید، جواب‌هایی می‌دادند که الان ساده‌اندیشانه به نظر می‌رسد.

فهم انسان قرن بیست و یکم دریاره‌ی اسلام، از زمین تا آسمان با آن دوران تفاوت دارد. به این معنا، ما رشد کرده‌ایم.

سؤال من معرفت‌شناسانه نیست، جامعه‌شناسانه است. یعنی هر تلقی‌ای که از اسلام داشتند و تحت‌تأثیر هر جریان جهانی‌ای که بودند، که شما به‌درستی توضیح دادید، به هر حال ادبیات اسلامی ظرفیت جریان‌سازی اجتماعی داشت. معنای سؤال این نیست که اسلام برای معتقدان خود، معنا و مفهومش را از دست داده یا تأثیری در زندگی شخصی‌شان نمی‌گذارد. اما آیا اسلام همچنان این قدرت را دارد که جریان‌سازی عمومی و اجتماعی کند، مثل نقشی که در انقلاب مشروطه یا در مبارزات ضد استعماری داشت؟ آیا همچنان این نقش را در آینده‌ی کشورهای اسلامی می‌بینید؟

بله. بدون شک. برای اینکه اسلام ظرفیتی داشته باشد که فقط مختص مسلمانان نباشد، دو مفهوم لازم داریم: کثرت‌گرایی و اخلاق جهان‌شهری. این ربطی به جنبه‌ی فلسفی و معرفت‌شناسی ماجرا ندارد و کاملاً اجتماعی است.

کثرت‌گرایی یعنی مدارا و اینکه دیگری را به‌صرف اینکه با شما متفاوت است، از حقوق سیاسی و مدنی و اجتماعی‌اش محروم نکنید و همه را در یک تراز ببینید.

اخلاق جهان‌شهری یعنی اسلام دیگر مقید و منوط به مرزهای سیاسی و ایدئولوژیک و ملی نیست. جهان‌شهری یعنی مسلمانان بدون ایجاد

اختلال و مزاحمت می‌توانند با یکدیگر زندگی کنند. مثلاً شما می‌توانید یک اروپایی باشید؛ ملتزم و مقید به قوانین، هنجارها و عرف‌های یک کشور اروپایی و در عین حال مسلمان باشید. مثلاً مسلمانی که در انگلیس زندگی می‌کند، در انتخابات شرکت می‌کند، ممکن است شهردار یا عضو پارلمان یا نخست‌وزیر بریتانیا بشود. این افراد لامذهب یا سکولار نیستند؛ دین‌دار هستند، در عین حال زندگی را جدی گرفته‌اند.

در این فهم درباره‌ی اسلام، شما می‌توانید کثرت‌گرا و قائل به جهان‌شهری‌گری باشید. اولین گام این است که به روی دیگری گشوده باشید و دیگری را به رسمیت بشناسید. دیگری هرکسی می‌تواند باشد؛ زن یا مرد، داخل دین و ملیت من یا خارج از آن، خارج از اعتقاد سیاسی من با انواع و اقسام شاخص‌های تفاوت و... این موضوع، خود را در متن اخلاق جهان‌شهری‌گری نشان می‌دهد. یعنی من مسلمانم؛ می‌کوشم وضع جامعه‌ام بهبود پیدا کند، نه فقط وضع خودم؛ باید وضع همسایه‌ی من که مسلمان نیست هم خوب باشد؛ وقتی من مسلمانم، نمی‌توانم حکومتی تشکیل دهم و سیستم اقتصادی‌ای درست کنم و مثلاً اداره‌ای ایجاد کنم که افراد را در آن گزینش کنم و بگویم شما اگر معتقد به ولایت‌فقیه نیستید، راهتان نمی‌دهیم و حق ندارید از این پُست بالاتر بیایید.

در اخلاق جهان‌شهری گفته می‌شود تا زمانی که شهروند و ملتزم به قوانین هستی، از این حقوق بهره‌مندی و به من ربطی ندارد چطور فکر می‌کنی؛ می‌توانی به هرجایی برسی زیرا شایستگی تو مهم است. در نظام فعلی جمهوری اسلامی، فرد اگر مسلمان نباشد اصلاً نمی‌تواند به برخی پست‌ها برسد. در لبنان، رئیس‌جمهور ممکن است مسیحی یا مسلمان باشد. به انواع مشکلات سیاسی لبنان کاری نداریم، منظورم این است که این ظرفیت

وجود دارد و شدنی است؛ البته منوط به دو شرطی که گفته شد، یعنی کثرت‌گرایی و اخلاق جهان‌شهری.

نواندیشان دینی اغلب استدلال می‌کنند که ولایت‌مداران و تندروهای حزب‌اللهی، اخوانی، وهابی، طالبانی یا داعشی‌ها مسلمان واقعی نیستند. اما آیا مجموعه‌ی همه‌ی این گروه‌ها و جدال‌های فکری و میدانی بین آنها هم بخشی از اسلام نیست؟ آیا می‌شود اسلام را از این گرایش‌ها و تجربه‌ها جدا کرد و صرفاً روایتی آرمانی و ناموجود از اسلام ارائه داد؟

من پاسخ منفی است و نمی‌گویم اینها مسلمان نیستند. اینها هم چون قائل به شهادتین و روز آخرت هستند، مسلمان‌اند. من می‌توانم به آن خرده‌ی اخلاقی بگیرم و بگویم این کاری که این یا آن برادر مسلمانم می‌کند اخلاقی و درست نیست اما نمی‌توانم بگویم که او مسلمان نیست. چون معنایش این است که حقیقت مسلمانی تماماً در مُشت من است و این خیلی خطرناک است. ایرادی که ما به طالبان، داعش و... می‌گیریم چیست؟ ایراد معرفت‌شناختی است. اینکه آنها تصور می‌کنند در عین انسان بودن و در بند زمان و مکان بودن و داشتن محدودیت معرفتی، حقیقت مطلق در مُشت آنهاست. اسلام واقعی در روز آخرت معلوم می‌شود که چیست. آن را فقط خدا می‌داند.

در پاسخ به قسمت دیگر سؤال شما هم می‌گویم که بله، جدال فکری و میدانی طیف‌های مختلف هم بخشی از اسلام است. اصلاً تاریخ اسلام همین‌گونه شکل گرفته. امکان ندارد در قرن بیست‌ویکم دریاره‌ی سیاست و مسلمانی و دموکراسی حرف زد و از حسن بنا و سید قطب و مودودی و آقای خمینی اسمی نبرد، هرچقدر که کارنامه‌ی آنها ناخوشایند باشد.

پس پاسخم به اینکه آیا اسلام را می‌توان از این تجربه‌ها جدا کرد، منفی است. به نظر من، اسلام ایدئالیستی، تخیل است. اسلام واقعی همین است که در طول تاریخ توسط همه‌ی مسلمان‌ها ساخته شده است. ممکن است گفته شود پس اسلام تاریخی یعنی جمود، خشونت، عقب‌افتادگی و... اما تاریخ دقیقاً خلاف این را به ما نشان می‌دهد. مثل کسانی که فکر می‌کنند غرب فقط استکبار و استعمار و بدبختی و ظلم است. در حالی که این هم نادرست است و باید جنبه‌های مثبت آن را هم ببینیم.

این روایت آرمانی شما چه راهی برای تحول جامعه پیش رو می‌گذارد که از اندیشه‌ها و رویکردهای سکولار ساخته نیست؟ به چه دلیل باید در همه‌ی معادله‌های سیاسی و اجتماعی جایی مهم برای اسلام در نظر بگیریم، بی‌آنکه الزاماً نقش سازنده‌ای برای آن ببینیم یا احیاناً به‌کارگیری‌اش پیامدهای منفی بیشتری داشته باشد؟

ابتدا تبصره‌ای بر کلمه‌ی سکولار بگذارم. یک فهم خیلی رادیکال درباره‌ی واژه‌ی سکولار این است که دین و دنیا، دو امر کاملاً متضاد هستند. این، با تعریف اسلام تضادی اساسی دارد زیرا اسلام بین دین و دنیا تفاوتی قائل نیست. باز تأکید می‌کنم که این امر متفاوت با آن است که دین و سیاست یکی فرض شوند.

در روزگار معاصر، رویکردهای سکولار خیلی تعدیل شده‌اند. سکولاریسم طیف خیلی گسترده و متنوعی دارد. گاهی وقتی گفته می‌شود سکولار، نسخه‌ی خیلی افراطی لائیک فرانسوی‌اش در نظر گرفته می‌شود. در اروپا و آمریکای شمالی، نسخه‌های خیلی متعادل‌تری از سکولاریسم وجود دارد. شاید یکی از بهترین نمونه‌های سکولاریسم متعادل در کانادا باشد؛ به‌خاطر

چندفرهنگی بودن، کثرت گرایی و رواداری آن. سکولاریسم افراطی، مشابه اندیشه‌های بنیادگرایی اسلامی است. آیا در فهم مسلمانان، فهمی وجود دارد که انسان وسیله نباشد و هدف باشد؟ بله. بهترین نمونه‌اش در افکار آقای موسی صدر است. دین برای انسان است نه انسان برای دین. درباره‌ی قسمت آخر سؤال می‌توان گفت بله، مسلمان بودن به زندگی جهت می‌دهد. امام علی در نامه‌اش به مالک اشتر گفته بود که انسان‌ها دو دسته‌اند: یا برادر دینی شما هستند یا مثل شما انسان‌اند.

جایگاه دین و ایمان دینی در نظام آرمانی شما، در جامعه و سیاست و حکومت چیست؟

در تمام این حوزه‌ها، دین‌داری و فهم دینی هرکدام از عواملان در جامعه و حکومت و سیاست، می‌تواند الهام‌بخش حرکت‌های اقتصادی و سیاسی باشد. یعنی اخلاق می‌گوید نباید نظامی سیاسی یا اقتصادی یا... را در جامعه پیاده کرد که در آن مردم روزبه‌روز فقیرتر شوند. من اخلاق را مقدم بر دین و بیرون از شریعت می‌دانم. اما فکر می‌کنم همراهی اخلاق و شریعت یا اخلاق و دین، نقش بسیار مهمی دارد. یعنی اخلاق دینی بالقوه می‌تواند در نظام آرمانی ما نقش مؤثری ایفا کند. نمی‌گوییم ایفا کرده است، می‌گوییم می‌تواند ایفا کند.

در اینجا نقش شریعت چیست؟ چون مسلمان به هر حال به شریعت هم پایبند است و اسلام یک سری احکام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی هم دارد. آیا شریعت را هم با خود به درون سیاست و اجتماع و حکومت می‌برد یا نه؟

کلمه‌ی شریعت بار سیاسی و اجتماعی دارد. شریعت نزد اخوان المسلمین و طالبان یعنی دست دزد را باید بپریم و زناکار را باید سنگسار کنیم. شریعت یعنی اینکه بانک نداشته باشیم. اگر اینها را جلوی ابن‌رشد بگذاریم، شاخ درمی‌آورد و می‌گوید اصلاً شریعت که اینها را نمی‌گوید. شریعت می‌گوید در جامعه‌ی اسلامی باید جلوی بروز جرم را بگیرید. برای این کار، هزار سال پیش راه‌حلی پیدا می‌کردند که عرف می‌پذیرفته، خدا هم آن را تصدیق می‌کرده و مردم هم آن را با هزار قید و شرط انجام می‌دادند. بعد از هزار سال، هزار راه برای کاهش جرم به وجود آمده است. حالا وقتی دست دزد را می‌برند هزار معضل اجتماعی دیگر هم پدید می‌آید. نه تنها جرم را از بین نمی‌برند، بلکه شریعت هم فاسد و بی‌فایده می‌شود. خوب، اینکه شریعت نیست.

می‌توان جامعه‌ای را تصور کرد که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند و دست دزد را هم قطع نمی‌کنند. در آن شریعت، برای کسی که مرتکب قتل شده، حکم اعدام ندارند. در آن شریعت، نظام بانکداری دارند. جمهوری اسلامی از جایی شروع کرد که می‌توانست نیم‌بند به اینجا برسد اما نرسید. می‌توان جامعه‌ای داشت که در شریعت باشد، زن و مرد هم حقوق مساوی داشته باشند و سهم‌الارثشان برابر باشد یا زن برای خروج از کشور نیاز به اجازه‌ی مرد نداشته باشد و حضانت بچه موقع طلاق به مادرش برسد. من دارم فرض آرمانی را می‌گویم. هیچ کدام از اینها با شریعت در تضاد نیست. اما تمام اینها با فهم فقیهانی که می‌گویند شریعت برای ماست، تضاد دارد. حالا چه مآلی که در قم نشسته، یا طالبی در افغانستان یا داعشی‌ای در سوریه.

این شریعت، شریعت هزار سال پیش نیست. هزار سال پیش شریعت می‌گفت دست دزد را قطع کنید چون ابزار دیگری وجود نداشته است. وقتی درباره‌ی نظام بانکداری سخن می‌گفت، اصلاً جایگزینی نبوده که بگوید نظام بانکداری ربوی یا غیرربوی باشد.

شریعتی که شما معرفی می‌کنید، متفاوت با شریعتی است که در تاریخ اسلام بین مسلمانان شکل گرفته و اسم آن را فقه گذاشته‌اند که مبتنی بر قرآن و سنت و روایت‌ها و بحث‌های خود فقهاست.

اگر به ابن‌رشد یا اخوان‌الصفاء مراجعه کنیم، فهم آنها درباره‌ی شریعت زمین تا آسمان فرق می‌کند یا اگر به اسماعیلیه در دوره‌ی فاطمی نگاه کنیم، به‌صراحت می‌گویند مبنای شریعت عقل است. شریعتی که با عقل در تضاد باشد، شریعت نیست و آشکارا تفاوت و تمایز فقه و شریعت را نشان می‌دهد. در دوره‌ی معاصر برای مرحوم آقای قابل، شریعت عقلانی چیز شاخ‌ودم‌داری نبود. باید بین فقه و شریعت کاملاً تمایز و تفاوت قائل شد. فقه کاملاً دنیوی و انسانی است، شریعت یک امر الهی است. وقتی شریعت به قانون تبدیل می‌شود، پای انسان هم به آن باز می‌شود.

این یک بحث درون‌مسلمانی است از تلقی شریعت. ولی جدا از مبانی معرفت‌شناسانه‌ای که شما مطرح می‌کنید، به هر حال احکام دینی، اسمش را هرچه بگذاریم (شریعت، فقه، احکام اجتماعی)، در بین اغلب مسلمان‌ها متفاوت با چیزی است که شما می‌گویید. بر اساس واقعیت واقعاً موجود، شما این نقش را قائلید که یک مسلمان در نظام آرمانی‌اش، احکام دین را در جامعه و حکومت جاری کند؟

ابتدا باید ببینیم اصلاً «جاری کردن دین» یعنی چه؟ بگذارید مثالی بزنم. در ایالات متحده نوعی دموکراسی وجود دارد. قانونش هم سکولار است. اما در همین کشور یک توافق جمعی وجود دارد که در بعضی از ایالت‌ها می‌توانند، به زبان مسلمانی ما، قصاص کنند. در بعضی ایالت‌ها مثلاً با صندلی برقی یا هر شیوه‌ی دیگری که دارند، اعدام می‌کنند و هیچ‌کس هم صدایش در نمی‌آید؛ برای اینکه این اجماع در آنجا وجود دارد. یا مثلاً قوانین ضد سقط‌جنین. اما همه‌ی این قوانین به صورت عرفی و دموکراتیک مقرر شده است. ما هنوز به این فهم نرسیده‌ایم. کلید ماجرا، اجماع است. اجماع یعنی حداکثر قابل توجهی از جامعه به این فهم برسند. آن چیزی را که شما اسمش را فقه، شریعت و دین می‌گذارید، وقتی که به صورت قانون درمی‌آید، یعنی عرف آن را به رسمیت شناخته و تبدیل به قانون شده است - البته نه به خاطر مبنای خدایی آن. بدین ترتیب، در نهایت من و شما هستیم که با اجماع علمی و فقهی و حقوقی و هر اسمی که رویش بگذارید، اینها را به قانون تبدیل می‌کنیم و به مرور زمان، عیب و ایرادهای آن را می‌گیریم و بهبود می‌بخشیم.

کسی که در آمریکا با سقط‌جنین مخالف است یا با اعدام موافق است یا علیه هم‌جنس‌گرایی فعالیت می‌کند، مسیحی است، از مریخ نیامده و در یک جامعه‌ی سوپر دموکراتیک آمریکایی زندگی می‌کند. برای مسلمانان هم همین‌طور است.

«قانون» دنیوی و بشری است. پوشاندن لباس نوامیس الهی و فقه و شریعت بر تن قانون، گول‌زدن مردم است. قانون امری دنیوی است و نمی‌توان گفت که این را خدا گفته است. خدا به شما چیزی نگفته است!

وظیفه‌ی ما به‌عنوان مسلمان اخلاقی و عقل‌گرا این است که هر جا دیدیم یک نفر لباسی به نام خدا، دین و پیغمبر تنش کرده است و به‌جای اینکه در خدمت مردم باشد، آنها را از هستی ساقط می‌کند، گریبانش را بگیریم و بگوییم این لباس را از تنت درمی‌آوریم و تن یکی دیگر می‌کنیم که به مردم آزاری نرساند. شریعت آزاردهنده و انسان‌کش، شریعت نیست بلکه ضدشریعت است ولو اینکه به خدا نسبت داده شود.

در یک آینده‌نگری میان‌مدت یا درازمدت، چگونه می‌توان از اثرات مخرب تبلیغ اسلام سنتی و بعضاً خرافی و اقتدارگرا کاست و آن را درمان کرد؟ تبلیغی که در این چهار دهه از شبکه‌های مختلف رسمی و غیررسمی انجام می‌شده؛ به‌ویژه تأثیری که جمهوری اسلامی بر فرهنگ و رفتار جامعه‌ی ایرانی داشته است.

کاری که ما می‌توانیم و باید بکنیم، چه با وجود جمهوری اسلامی و چه بدون آن، این است که ملتزم به انسان‌بودن و خردگرابودنمان باشیم. چون آدمی بدون خردگرابودن انسان نیست. هیچ‌کس نمی‌تواند جلوی انسان را بگیرد که از مغز و خردش استفاده نکند. در نتیجه، در برخورد با اسلام سنتی، خرافی و اقتدارگرا هر جا گفتند سؤال نکنید، باید صدایمان بلند باشد. این مربوط به الان نیست. از صدها سال پیش هم همین‌طور بوده است. یعنی ما کار متفاوتی نسبت به دوره‌های پیش نمی‌کنیم. به جهان اسلام کاری نداریم. در کل جهان انسان‌ها، اینکه خردگرایی گاهی جواب می‌داده و گاهی نه، بستگی به این داشته که چقدر خردگرایان انگیزه و امکان بروز داشته‌اند که بتوانند عقلانیت را حاکم کنند.

در مقابل خرافات، نمی‌توان با شمشیر ایستاد؛ باید با عقل به جنگش رفت. مقابله با اقتدارگرایی و اسلام سنتی هم همین‌طور است.

با شبکه‌ی بزرگ روحانیان که در همه‌ی زوایای سیاسی و اجتماعی به‌صورت غیررسمی و رسمی ریشه دوانده‌اند، در آینده چه می‌توان کرد و نقش و جایگاه روحانیت در نظام آرمانی شما چیست؟

این سؤال سختی است چون من به روحانیت اعتقاد ندارم. من شیعه‌ی اسماعیلی هستم نه شیعه‌ی اثناعشری. اما به لحاظ جامعه‌شناختی می‌توانم بگویم ما روحانیتی داریم که یک عده به آنها اعتقاد و باور دارند و سهم امام و خمس و زکات می‌دهند و آنها هم آن را صرف پرورش طلبه‌ها و برخی کارهای دیگر می‌کنند. کاری که جمهوری اسلامی کرده این است که نهاد روحانیت را به‌شدت وابسته به حکومت کرده است. در تمام ظلم‌هایی که می‌شود، به‌ندرت صدایی از یک مرجع تقلید درمی‌آید، به‌دلیل ملاحظه و مصلحت یا ترس یا وابستگی مالی؛ از سقوط هواپیما بگیرد تا کشتارهای سال‌های اخیر در شهرهای مختلف. هرکدام از اینها اگر در زمان شاه اتفاق افتاده بود، فقط اگر یک مرجع تقلید یا یک آقای خمینی پیدا می‌شد و می‌گفت که شما خون ناحق ریخته‌اید، شاه بیچاره می‌شد. الان هیچ صدایی از این روحانیان در نمی‌آید.

اما روحانیان چه کاری می‌توانند بکنند؟

اولاً، به‌لحاظ مالی به حکومت وابسته نباشند. این همان است که دکتر

سروش قبلاً گفته بود که سقف معیشت از ستون شریعت باید برداشته شود.

ثانیاً، روحانیان باید یاد بگیرند که کارکنند و در ازای هرکاری که انجام می دهند دستمزد بگیرند. فکر نکنند که می توانند بنشینند در خانه شان و بگویند من سهم امام و شهریه می گیرم و زندگی می کنم. باید مثلاً روزی چند ساعت درس بدهند، ماهی چند ورقه تصحیح کنند و بگویند من این تعداد دانشجو دارم. باید مثل بقیه ی آدم ها کار کنند و مثل آنها حقوق بگیرند.

شبکه ی بزرگ روحانیان تنها در صورتی می تواند در آینده، جایگاهی در اجتماع برای خود داشته باشد که از لحاظ مالی و اقتصادی از حکومت مستقل باشد. یعنی در ازای پول و امکانات نخواهند حرف های حکومت را بزنند. من به لحاظ جامعه شناختی این را می گویم چون از بیرون به این موضوع نگاه می کنم. غیر از این باشد، همان بلایی سرش می آید که سر کلیسا آمد و بالاخره با فشار فراوان عقب رانده شد. همان حرفی که آقای جوادی آملی زده بود که اگر با این شیوه پیش برویم، فردا ما را به دریا خواهند ریخت. اگر روحانیان می خواهند به دریا ریخته نشوند، اولین کار این است که در سمت حقیقت و عدالت بایستند و وابستگی مالی شان را کنار بگذارند. یعنی تنها در صورت رعایت این دو شرط (استقلال مالی و جانب عدالت را گرفتن)، آنها جایگاهی خواهند داشت؛ وگرنه نسل آینده، روحانیان را جدی نخواهند گرفت، اگر کاملاً آنها را از بین نبرند و ویران نکنند.

«اسلام آیینی» باید حاشیه‌ای بر متن اسلام ایمانی باشد

محمد جواد اکبرین
دین‌پژوه و روزنامه‌نگار

چند نوع اسلام در ایران و جهان اسلام معاصر می‌بینید؟ آیا در اسلام‌های مشاهده‌شده در ایران، عربستان، ترکیه، مالزی، طالبان، القاعده، داعش و... رویکرد مشترکی به آینده‌سازی و تحول اجتماعی و احیاناً پیشرفت می‌توان دید؟

جست‌وجو درباره‌ی انواع اسلام کار دشواری است، ضمن اینکه کارکرد چنین جست‌وجویی چندان برایم روشن نیست. چه مرادمان از اسلام، نوعی ایمان و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی باشد که ریشه در معارف قرآنی (به‌مثابه‌ی متن اسلام) دارد، چه مرادمان شریعت باشد که از مجموعه‌ی

قرآن و روایات و فقه به دست آمده (که من اولی را اسلام ایمانی و دومی را اسلام آیینی می‌نامم)، هریک از اینها به امتداد جغرافیا و سنت و قبیله و عقیده و عقده در جهان، متعدد و متکثر است. در دین و آیین‌های دیگر هم چنین وضعیتی نسبتاً وجود داشت و دارد. این تصادفی نیست که اسلام به برخی نقاط از جهان که می‌رسد وجه ایمانی‌اش پررنگ‌تر می‌شود و وجه شرعی‌اش کم‌رنگ‌تر. برعکسش هم هست. ابن‌خلدون می‌گوید اسلام وقتی به بادیه‌های حجاز رسید، بیش از آنکه بادیه‌نشینان مسلمان شوند، اسلام بدوی شد. یعنی سنت و عادت در بادیه‌ها چنان قدرتمند بود که اسلام را بدوی کرد. عناصری از اسلام را که به مذاقشان خوش نشست گرفتند و آیین را به اصطلاح «بدویزه» کردند. برخی معتقدند ریشه‌ی فتواهایی که نماز پشت‌سر بدوی را مکروه می‌دانست، همین بود. در نقطه‌ی مقابلش، اسلام به برخی حاشیه‌های مدیترانه که رسید، با نوشیدن و پوشیدنی جمع شد که متشرعان آن را حرام می‌دانستند. به همین علت، «آینده‌سازی و تحول اجتماعی و پیشرفت» را که در پرسش شماست، بیش از آنکه در انواع اسلام جست‌وجو کنیم، باید در مناطقی بیابیم که بستر زیست مسلمانان است زیرا فرهنگ و تاریخ و سنت و عادت آن مناطق را تعیین‌کننده می‌دانم. هر دو اسلام، اسلام آیینی و اسلام ایمانی، گاهی در جغرافیا یا تاریخ، با هم جمع شده‌اند و گاهی نه. اسلام در بسیاری از مناطق، طریقت زندگی نیست؛ زینت زندگی است. مسلمانان دارند زندگی شرقی یا غربی‌شان را می‌کنند، نشانه‌هایی اسلامی را هم در زندگی‌شان دارند.

البته این به معنای بی‌ضابطه بودن مسلمانی نیست؛ بلکه به معنای وسعت و فراگیری این ضابطه است. در هر دو دین‌داری آیینی و ایمانی، البته یک چیز مشترک است: محوریت خداوند جهان در «نماز و آیین و زیستن و

مردن» آدمی. قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (انعام|۱۶۲). توحید و نبوت و معاد هم در ذیل همین باور محوری قابل تعریف است. می‌ماند نوع برداشت‌ها و پرداخت‌ها به نماز و آیین و زندگی و مرگ که البته یکی نیست.

مثلاً طایفه‌ای اقلیت از مسلمانان داریم که پیروانشان در مناطق کوهستانی لبنان و سوریه و اردن و فلسطین زندگی می‌کنند و حتی شکل نماز و روزه را هم تغییر داده‌اند. آنها خود را مسلمان می‌دانند و برای شیوه‌ی دین‌داری‌شان به قرآن استناد می‌کنند. یا مثلاً کسانی را داریم که با استناد به همین قرآن، پوشیدن و نوشیدن و روابطی را مجاز می‌دانند که از نظر بسیاری از متشرعان نامشروع است. در نقطه‌ی مقابلش، طوایفی داریم که سخت‌گیرانه‌ترین برداشت‌ها را از کتاب و مکتب دارند. من مشخصاً در این پرسش، درصدد اثبات یا نفی این برداشت‌ها نیستم. عرضم این است که باور به قرآن و شکلی از مناسک، برای ورود در حوزه‌ی مسلمانی کافی است. بقیه‌ی مسائل را باید در فرهنگ و جغرافیا و تاریخ و سنت و عادت جست‌وجو کرد.

جایگاه مذهب در ایران کنونی، به‌خصوص در میان نسل جوان که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، در مقایسه با مثلاً پنجاه سال پیش، در حوزه‌های مختلف چه تغییراتی کرده است؟ آینده‌ی اسلام در ایران تا چه حد به آینده‌ی جمهوری اسلامی پیوند خورده است؟

پاسخ به این پرسش نیازمند یک کار تحقیقی و میدانی و آزاد است که من سراغ ندارم. نمی‌گویم کار میدانی نشده ولی در وضعیت امروز ایران، دو مشکل وجود دارد که حاصل این کار را غیرقابل اعتماد می‌کند: اول اینکه ترس و ملاحظات امنیتی و بی‌اعتمادی به مؤسسات آمارسنجی، مخاطب را در

دادن پاسخ صادقانه به پرسش‌ها مردد و منصرف می‌کند؛ دوم اینکه هرچه از عمر و عمل جمهوری اسلامی گذشته، جامعه خسته‌تر و خشمگین‌تر شده است. پاسخ‌های خسته و خشمگین و موسمی نتایج دقیقی به دست نمی‌دهد. البته از کارهایی که در این زمینه شده، می‌توان استفاده کرد اما نمی‌توان بنایی تحلیلی را بر این مبنا ساخت. از جمله، «پیمایش ملی سنجش دین‌داری ایرانیان» که در سال ۱۳۸۹ و در ۲۶۴ صفحه به‌همت مرکز ایسپا منتشر شده، داده‌های ارزشمندی دارد و برایش خیلی زحمت کشیده‌اند. اما حتی در سال انتشارش هم باید با داده‌های آن با احتیاط برخورد می‌شد، چه رسد به حالا که یک دهه از آن گذشته و اندیشه و عاطفه‌ی جامعه‌ی ما در مقایسه با یک دهه‌ی پیش بسیار متفاوت شده است.

در دوره‌هایی از تاریخ یک قرن اخیر می‌توان به مواردی اشاره کرد که باورهای اسلامی در جوامع مسلمان نقش محرک یا وحدت‌بخشی در تحولات سیاسی و اجتماعی داشته‌اند. فارغ از اینکه تأثیرشان نهایتاً به سود یا زیان جامعه بوده است؛ مثلاً مبارزات ضداستعماری در جهان عرب یا انقلاب مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷ در ایران. اما امروز، با توجه به وضعیت ایران و جهان عرب و پیامدهای حکومت جمهوری اسلامی در ایران یا طالبان در افغانستان و تجارب ترکیه و دیگر مناطق، آیا می‌توان برای اسلام در آینده‌ی این جوامع نقش سازنده‌ای تصور کرد؟ آیا می‌توان ظرفیت و اعتباری در اسلام برای مشارکت در اصلاح و تحول سیاسی جامعه دید؟ آیا سهم اسلام حداکثر این است که مانع تجدد و پیشرفت و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نباشد؟

اولاً وقتی می‌پرسید «آیا سهم اسلام حداکثر این است که مانع تجدد و پیشرفت و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی نباشد»، ناخودآگاه به ذهن متبادر می‌شود که این، سهمی کم و حداقلی است، در حالی که حتی اگر سهم اسلام در تحول اجتماعی-سیاسی فقط این باشد هم، مطلقاً سهم کمی نیست. در خود قرآن یکی از کارکردهایی که برای دین آمده همین است که «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف | ۱۵۷)؛ یعنی تا از دوش و دست‌وپای مردم قیدوبندهایی را که بر آنها سنگینی می‌کند، بردارد. اینجا وجه مشترک تفسیر اکثر مفسران این است که دین آمده تا رنج‌ها را کمتر کند. اگر کارکرد قرائت انسانی از اسلام این باشد که مانع زنجیرهایی از جنس تعصب و استبداد باشد و راه تحول معطوف به آزادی و کرامت انسانی را هموارتر کند، اصلاً چیز کمی نیست.

اما به گمانم ماجرا بسیار فراتر از این سهم است. مثلاً در تجربه‌ی تاریخی مسیحیت، وقتی جان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴) کشیش فرانسوی، با قرائت پروتستانتیست از انجیل، فرایند تحول را دنبال کرد، توانست بر تلقی اقتصادی جامعه و بعدها جهان تأثیر بگذارد و پشتوانه‌ی نظری و عملی سرمایه‌داری شود و جهان تازه‌ای را پدید آورد که نه فقط اقتصاد بلکه فرهنگ، سیاست و امنیت را هم متحول کرد. او در مقابل نظریه‌ای که می‌گفت «انسان هرچه از دنیا دورتر شود، به خدا نزدیک‌تر می‌شود»، این باور را فراگیر کرد که دنیا و کار و سرمایه‌اش، مظهر خداست و انسان هرچه دنیایی‌تر شود، به خدا نزدیک‌تر شده است. اکنون کاری به نفی و اثبات مبانی و نتایج کالوینیسم ندارم، مرادم این است که زمینه‌های اجتماعی است که زمین و سرزمین را می‌سازد. کشورهایی با جوامع دینی مسیحی که در توسعه و دموکراسی موفق شدند، مگر می‌توانستند بدون آمادگی جامعه،

قیدوبندها و زنجیرهای تبعیض در حقوق را بردارند؟ حقیقت، زنجیر حقوق است؛ مثلاً اگر کسانی که خود را صاحب و مالک حقیقت می‌دانند اکثریت یک جامعه را تشکیل دهند، اولین اتفاقی که می‌افتد نهادینه‌شدن تبعیض و تحقیر در آن جامعه است و سخن از حقوق شهروندی برابر در چنین فضایی شنیده نمی‌شود. ذهنیت طیف‌های مختلف اجتماعی بر معماری حکومت و تأسیس قانون بیشترین تأثیر را دارد. نقشی که نواندیشی دینی می‌تواند ایفا کند، معماری الهیاتی است که به تدریج ذهنیت دینی دین‌داران را متحول کند تا خودشان به دنبال احقاق حق و بنای حکومتی باشند که آزادی و حقوقشان را تضمین کند. این تأثیر عمیق اجتماعی را مطلقاً نباید دست‌کم گرفت. هرچه جامعه‌ی اسلامی انسانی‌تر باشد، تحول دست‌یافتنی‌تر است. اینجاست که نقش اسلام اگر در پاره‌ای از تجربه‌های تاریخی مخرب بوده، می‌تواند با بازگشت به اجتماع و رعایت خط قرمز ورود به حکومت، در ساختن حکومت رشید و بالغ، مؤثر و سازنده باشد.

نواندیشان دینی اغلب استدلال می‌کنند که ولایت‌مداران و تندروهای حزب‌اللهی، اخوانی، وهابی، طالبان یا داعشی‌ها مسلمان واقعی نیستند. اما آیا مجموعه‌ی همه‌ی این گروه‌ها و جدال فکری و میدانی بین آنها هم بخشی از اسلام نیست؟ آیا می‌شود اسلام را از این گرایش‌ها و تجربه‌ها جدا کرد و صرفاً روایتی آرمانی و ناموجود از اسلام ارائه داد؟

اولاً اسلام واقعی نداریم، انسان واقعی داریم. انسان است که کتاب هدایت را هم می‌تواند تبدیل به کتاب خسارت کند. *وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا* (اسراء | ۸۲)؛ یعنی همین کتاب را به دست ظالم بدهی، خسارت می‌آورد نه هدایت. پس انسان بودن و وجدان اخلاقی آدمی، امری پیش از کتاب و

مکتب است. اگر آن ایمان پیش از کتاب به دست آید، این کتاب هم می‌شود کتاب هدایت و شفا. قُلْ هُوَ الَّذِي آمَنُوا هُدًى وَ شِفَاءً (فصلت | ۴۴). این است که نواندیشی دینی باید پیش شرط‌های انسانی ایمان را برجسته کند و سپس ایمان را به ضیافت انسان ببرد. وگرنه همه‌ی روایت‌ها و تجربه‌ها از اسلام به نوعی اسلام است و تقسیم اسلام به «واقعی» و «غیرواقعی» مشکلی را حل نمی‌کند. اگر ما بتوانیم ترازویی از جنس انسان و وجدان اخلاقی‌اش تعریف کنیم، مسلمانان انسان‌تری هستیم. به عبارت دیگر، من «انسان مسلمان‌تر» را نمی‌فهمم اما «مسلمان انسان‌تر» را می‌فهمم. اگر مرادتان از «روایت آرمانی» این باشد، بله، چنین روایتی را می‌فهمم.

این روایت آرمانی چه راهی برای تحول جامعه پیش می‌گذارد که از اندیشه‌ها و رویکردهای سکولار ساخته نیست؟ به چه دلیل باید در همه‌ی معادلات سیاسی و اجتماعی جایی مهم برای اسلام در نظر بگیریم، بی‌آنکه الزاماً نقش سازنده‌ای برای آن ببینیم یا احیاناً به کارگیری‌اش پیامدهای منفی بیشتری داشته باشد؟

اینکه می‌پرسید «این روایت آرمانی چه راهی برای تحول جامعه پیش می‌گذارد که از اندیشه‌ها و رویکردهای سکولار ساخته نیست»، نکته‌ی مهمی است. قرآن را واجد مفاهیمی یافته‌ام که به انسان کمک می‌کند انسان‌تر باشد. مثلاً مفهوم «فضل خداوند» با مختصات‌ی که این فضل دارد، منحصر به قرآن است. می‌گوید چیزی در عالم هست که اگر به آن تکیه کنید، انسان شادتری هستید و بیشتر از هرچه که برای زیستن جمع کرده‌اید به یاری‌تان می‌آید. قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ (یونس | ۵۸).

مناسک هم به هر شکلی با همه‌ی تکثرش این رابطه را حفظ می‌کند. وگرنه تندباد غفلت، آدم را از این ذکر و فضل غافل می‌کند و در معرض یأس قرار می‌دهد. معابد و مساجد هم همین کارکرد را دارند. *فِي بُيُوتٍ إِذْنُ اللَّهِ أَنْ تُزْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ* (نور | ۳۶). معابد و مساجد، خانه‌هایی برای حفظ این یاد است.

حرفم این است که قرآن، مؤمن نمی‌سازد؛ مؤمن است که با قرآن، ایمان فطری‌اش را تازه می‌کند. پس خود ایمان از کجا می‌آید؟ مجموعه‌ی آیات قرآن دریاره‌ی ایمان نشان می‌دهد انسانی که بودنش را بی‌معنا نمی‌یابد، پیش از آنکه به پیام و پیامبری برسد، از خود می‌پرسد: معنای بودنم چیست؟ در این بودن چه چیزی را باید بفهمم و چه گره‌ای را باید بگشایم؟ اینجاست که وحی «دلیل‌المتحیرین» می‌شود و در میانه‌ی حیرت‌ها نقطه‌ی وحدت ایجاد می‌کند.

اگر اسلام را به ضیافت انسان ببریم، ایمان پدید می‌آید و ایمان (که هم‌خانواده‌ی امن و امنیت و امان است)، می‌تواند جهان بهتری بسازد. تلاش‌های نواندیشانی مانند محمد اقبال لاهوری و ابن‌عاشور تونسوی را در همین مسیر می‌بینم. همین جا اشاره کنم نواندیشانی را که با قرآن آشنایی عمیق‌تری داشته‌اند، در تبیین این زیست ایمانی موفق‌تر یافته‌ام. به‌گمانم نواندیشی دینی بدون تعمق در وحی و متن برآمده از وحی، ناکام است.

جایگاه دین و ایمان دینی در نظام آرمانی شما در جامعه و سیاست و حکومت چیست؟

در همان نکته‌ای که در بالا آمد، جایگاه دین و ایمان دینی در جامعه و سیاست و حکومت روشن می‌شود. ایمان به‌معنایی که عرض شد، جامعه‌ی

آرام‌تری می‌سازد. اما تقلیل ایمان به دین و سپس ورود دین به سیاست و حکومت، نقض این غرض است. جدایی نهاد دین از نهاد قدرت می‌تواند آرامش برآمده از ایمان را تضمین کند.

بر همین مبنا، در یک آینده‌نگری میان‌مدت یا درازمدت، چگونه می‌توان از اثرات مخرب تبلیغ اسلام سنتی و بعضاً خرافی و اقتدارگراکاست و آن را درمان کرد؟ تبلیغی که در این چهار دهه از شبکه‌های مختلف رسمی و غیررسمی انجام می‌شده؛ به‌ویژه تأثیری که جمهوری اسلامی بر فرهنگ و رفتار جامعه‌ی ایرانی داشته است.

برای مهار و علاج «اثرات مخرب اسلام خرافی و اقتدارگرا بر فرهنگ و رفتار جامعه ایرانی» هم باید همین مسیر را تمرین کنیم. جامعه‌ی ایرانی در تاریخ خود کسی را داشت که در توصیف خودش می‌گفت «قرآن زبر بخوانی با چارده روایت». ما حافظ و مولانا و نظامی را در تاریخمان داریم که مصادیق «اسلام ایمانی» اند. «اسلام آیینی» باید حاشیه‌ای بر متن اسلام ایمانی باشد و در خدمت آن درآید. هر قدر که بر دامنه‌ی «سلطه‌ی فقه» و «فقه سلطه» افزوده شده، اسلام ایمانی و ایرانی لطمه خورده است. باید به تدریج به ادبیات ایمانی تاریخمان برگردیم و البته با فکر و ذکر بیشتر، بر غنا و کمالش بیفزاییم. روشن است که با حجم بلایی که سرمان آمده، این «بازگشت و استکمال» زمان می‌برد اما ناشدنی نیست.

با شبکه‌ی بزرگ روحانیان که در همه‌ی زوایای سیاسی و اجتماعی به صورت غیررسمی و رسمی ریشه دوانده، در آینده چه می‌توان کرد و نقش و جایگاه روحانیان در نظام آرمانی شما چیست؟

هرقدر جامعه‌ی مدنی و سیاسی آزاد، قدرتمندتر شود، بستر حضور روحانیان در آینده‌ی کشورمان مشخص‌تر می‌شود. جامعه‌ای که در امتداد مسیرش بتواند نظامیان را به پادگان برگرداند، روحانیان را هم می‌تواند به حوزه‌ها برگرداند. اگر نظامیان به قدر نیاز دموکراتیک از پادگان بیرون می‌آیند، روحانیان هم به قدر نیاز چنین جامعه‌ای پذیرفته می‌شوند و در مساجد و محافل قدر می‌بینند و مقدار حضورشان مشخص می‌شود. باید نخست به آگاهی جامعه کمک کرد و سپس میزان حضور و نفوذ روحانیان را به عهده‌ی جامعه گذاشت. هم‌زمان باید راه‌هایی را بست که منتج به بازگشت دین به قدرت می‌شود. پیش‌تر هم به صراحت گفته‌ام که حتی تشکیل حزب سیاسی دینی را هم خطرناک می‌دانم. اگر قرار نیست حزب دینی به دنبال به قدرت رساندن دین باشد، پس کارکرد حزب دینی دقیقاً چیست؟ اگر مراد این است که حزبی با عضویت دین‌داران تشکیل شود که به قدرت سکولار ملتزم باشد و نگذارد قوانین دینی بر شهروندان حکومت کند، پس هویت دینی حزب به چه معناست و مثلاً چرا نباید غیردین‌داران یا پیروان سایر طوایف در چنین حزبی عضو باشند؟ اگر می‌توانند عضو باشند، باز این سؤال تکرار می‌شود که «هویت دینی حزب به چه معناست؟».

اما اگر منظور از حزب دینی، فقط داشتن پرچم و شعار دینی است، باید دقیقاً روشن شود که مرز میان «شعار دین» و «شعائر دین» در چنین حزبی کجاست. اگر مثلاً قرار نیست با شرکت این حزب در انتخابات، به قدرت رساندن شعائر دین تبلیغ و به رأی گذاشته شود، پس حزب دینی قرار است دقیقاً چه چیزی را تبلیغ کند؟ روشن است که «تعظیم شعائر الهی» (مضمون آیه‌ی ۳۲ سوره‌ی حج) بر عهده‌ی تشکل‌های مدنی و انجمن‌هاست، نه احزاب سیاسی. با این وسواس‌ها و دقت‌هاست که

می‌توان هم‌زمان با احترام حضور روحانیان در جامعه‌ی مدنی، راه‌هایی را که منتج به بازگشت دین به قدرت می‌شود، بست و البته در این روند می‌توان از تجربه‌ی تعامل جوامع غربی با روحانیان کلیسا هم کمک گرفت.

آینده‌ی اسلام در ایران

به کوشش رضا علیجانی

Aasoo books **16**

The Future of Islam in Iran

Edited by Reza Alijani

