

اسلام، قدرت، و پارامترهای حکومت سکولار

نوشته: عبدی کلانتری

پاسخ عبدی کلانتری به سوالات کمیته، برگزار کننده، کنفرانس سکولارهای سبز در تورنتو

هفتم ماه مه ۲۰۱۱

در این صحبت سعی می‌کنم در چارچوب ده سوآلی که به من داده شده بمانم و آنها را یک به یک تا جایی که وقت اجازه می‌دهد پاسخ بگویم. ده سوآلی که در اینجا مطرح شده، پرسش‌های عام و یونیورسال‌اند. تربیت فکری من که جامعه شناختی و تاریخی است می‌طلبد که این پرسش‌ها در نسبت مکانی و زمانی مطرح شوند. به باور من، ما «حکومت سکولار» عام نداریم، بلکه مثلاً حکومت سکولار اروپایی یا آمریکایی داریم و در هر کدام از این دو حوزه جغرافیایی، تقسیمات و تمایزات خردتری نیز وجود دارند بدون قابلیت تعمیم. علاوه بر بُعد مکانی، بُعد زمانی نیز برای هر حوزه تعیین کننده است. برای مثال، آنچه در ابتدای تأسیس ایالات متحده «سکولاریت» دولت را در قبال شاخه‌های متعدد مذهب پروتستان تعریف می‌کند همان چیزی نیست که امروزه در این کشور برداشت می‌شود. در این فاصله زمانی، با ادغام بیشتر جمعیت‌های مهاجر، همراه با همگرایی‌های بیشتر اقلیت‌های کاتولیک و یهودی، و نیز زنان و سیاهان، استنباط و تفسیر مواد قانون اساسی این کشور وسیع‌تر و جامع‌تر شده است.

در نتیجه، به هنگام اندیشیدن درباره جوامع به اصطلاح «اسلامی»، باید همواره به خاطر داشت که «سکولاریزاسیون» از قلب فرهنگ مسیحی برخاسته، و خویشاندی سکولاریزاسیون با این خاستگاه مسیحی بوده که تا کنون ویژگی‌هایش را شکل بخشیده؛ در فرهنگ اسلامی، پروبلماتیکی به نام سکولار یا سکولاریتی نداشته‌ایم. ما این مفهوم را هم، همانند بسیاری از مفاهیم مدرن، از کانال «ادراک غرب از خود» است که می‌خواهیم برای خودمان «خودی» کنیم و در برابر دین اسلام بنشانیم.

در سیاست هم همینطور: «حکومت سکولار» در بستر آنچه پیش از خود تعریف کننده سیاست بوده تعریف می‌شود. سیاست جامعه مسیحی اروپایی به طور بنیادی با جوامع مسلمان حوزه خاورمیانه و آسیای مرکزی در سده‌های اخیر متفاوت بوده است. افزون بر آن، خطه فرهنگی‌ای که اسلام شیعی در آن تفوق داشته، با سرزمین‌های سنی مذهب فرقه‌های عمده دارند. با توجه به این ملاحظات:

پرسش اول: از منظر سیاسی تعریف یک حکومت سکولار مبتنی بر حقوق بشر چه می‌تواند باشد؟ از منظر سیاسی، این تعریف عبارت است جدایی دین از دولت؛ یا دولتی که قانون اساسی آن نه بر مبنای متون مقدس بلکه بر مبنای حقوق قراردادی بشر تنظیم شده باشد. به محض آنکه بخواهیم گزاره مبهمی چون «رعایت ارزش‌های اسلامی» را در کنار حقوق بشر بنشانیم، یا در پایان مواد قانون اساسی، آنها را با جمله‌ای این چنین مشروط کنیم که، «به شرطی که با اصول دین رسمی کشور مابینت نداشته باشد»، خود به خود همه آنچه که پیشتر آمده را نقض خواهیم کرد. چنین جملات شرطی‌ای که به یک دین خاص، یا به «ارزش‌های دینی» به طور کلی، امتیاز ویژه می‌دهد جایی در قانون اساسی یک حکومت لیبرال دموکراتیک ندارند. این یک تعریف حداقلی و از منظر سیاسی است اما باید اضافه کرد این «منظر سیاسی» خود مبتنی بر سکولاریسم یا «جهان بینی سکولار» است؛ سکولاریسم منحصر و به تنهایی به معنی «جدایی دین از دولت» نیست. بستر غربی سکولاریسم به این دلیل فهم جدایی دین و دولت را میسر می‌کند که بیش از چهارصد سال تحول عصر جدید و فلسفه جدید را از سرگذرانده است. تاریخی که بستر ایرانی ما فاقد آن است. آنچه در

اینجا باید مورد تحقیق و تفحص قرار گیرد عبارت است از شرایط امکان عقل سکولار در بستر فرهنگ ایرانی. مفروض من در کاربرد واژه «سکولار» همواره این است که این واژه متضمن مفهوم «عقلانیت» مدرن نیز هست، و نه صرفاً آنچه که «غیردینی» است.

پرسش دوم: با این تعریف {یعنی قانون اساسی مبتنی بر حقوق بشر و نه اخذ شده از کتب الاهی یا «منطبق با ارزش های دینی»}، حکومت های سکولار خاورمیانه و شمال آفریقا را چگونه باید ارزیابی کرد؟ اینکه در سؤال پیشین نه فقط از حکومت سکولار، بلکه حکومت سکولار مبتنی بر حقوق بشر صحبت به میان آمده، نشان می دهد که حکومت سکولار از نوع متنافر با حقوق بشر هم می توانیم داشته باشیم. سکولاریسم آمرانه یا مدرنیزاسیون آمرانه در برخی موارد می تواند میراث استعمار باشد یا میراث نظام پادشاهی و همزمان ثمره آن عاملی که من در پاسخ به پرسش اول مطرح کردم، یعنی انکشاف نیافتن عقل سکولار و مدرن به طور تاریخی، که همان عقب افتادن پروژه روشنگری باشد. در این رابطه یادآوری می کنم که حقوق بشر فرآورده ای تاریخی و مدرن است، متعلق به عصر جدید. به گفته نوربرتو بابیو، یکی از مهمترین نظریه پردازان حقوقی در قرن بیستم، «۱- حقوق طبیعی، {در واقع} حقوق تاریخی اند. {یعنی در دوره معینی از تاریخ پدیدار شده اند.} ۲- این حقوق در شروع پیدایی عصر جدید پا به عرصه وجود نهادند، یعنی زمانی که برداشت فردگرایانه {از نقش انسان} در جامعه پدید آمد. ۳- حقوق بشر از شاخص های اصلی پیشرفت جوامع به شمار می آیند.»

در تشخیص نوع حکومت های خاورمیانه و شمال آفریقا، من در کتاب «نقد خشونت دینی» از اصطلاح «نو پدرسالاری» یا «پدرسالاری نو» (نئوپاتریارکی) استفاده کرده ام. این اصطلاح ساخته متفکر عرب «هشام شرابی» است، در کتابی به همین نام، او توصیف می کند که رژیم های نوپدرسالار در ظاهر رژیم هایی مدرن و متجدد هستند و نه سنتی؛ سکولار و عرفی هستند نه دینی؛ اما برای سر کار ماندن الیگارشای های شان، به حمایت ابرقدرت خارجی نیاز دارند. از همین رو آنها رژیم هایی پلیسی و به شدت سرکوب گرد و عیارغم «تجدد» آمرانه از بالا، جلو هرگونه گشایش سیاسی و خلاقیت فرهنگی را به خاطر هراس از رشد دموکراسی می گیرند. بنابراین، «پدرسالاری» سنتی جوامع اسلامی خود را در شکلی نو و «متجدد» یا «مدرنیزه شده» بازتولید می کند. تنها نهاد واقعاً کارآمد و «پیشرفته» در چنین نظامی دستگاه امنیتی و پلیسی آن است. (برای شرح بیشتر در مورد ویژگی های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی رژیم های نوپدرسالار، و قیامهای پوپولیستی علیه آنها، نگاه کنید به فصل دوم کتاب «نقد خشونت دینی» - موجود روی میز فروش کتاب.)

پرسش سوم: از این ارزیابی چه درسی می توان برای آینده گرفت؟ درسی که می توان گرفت این است که جدایی دین و دولت شرط لازم دموکراسی و تأمین حقوق شهروندان است اما شرط کافی نیست. حکومت سکولار به صرف سکولار بودن، ضمانت نمی کند که کشوری به نحو دموکراتیک اداره شود. حتا در یک حکومت سکولار لیبرال دموکرات نیز باید میان «قانون اساسی» و عملکرد دولت یا کابینه وقت تمایز مفهومی قائل شد.

پرسش چهارم: آیا می توان برای حکومت سکولار نقشی فراعقیدتی قایل شد؟ پاسخ کوتاه و فوری من این است که در سیاست هیچ چیز «فراعقیدتی» نیست. مفهوم فراعقیدتی خودش مبتنی بر یک ایدئولوژی عقیدتی است. اما بستر غربی این سؤال مسأله را بسیار پیچیده تر از این حکم می کند. زیرا همه مفاهیم عقیدتی همتراز و به یک اندازه جانبدار یا به یک اندازه «ایدئولوژیک» نیستند. تا آنجا که به سکولاریسم در سیاست مربوط می شود، پیچیدگی این بحث در **بستر غربی خود**، از جدال دو اردوگاه در فلسفه سیاسی معاصر برمی خیزد. اردوگاه عقل سکولار کانتی یا «عقل به

تنهایی» (عقل و فقط عقل انسانی)؛ و اردوگاه ناقدانی که عقلانیت قانونی را به تنهایی برای زیست جمعی کافی نمی دانند. این ناقدان برآنند که برای پیوند معنی دار اعضای یک جامعه، فقط حقوق فردی و مدنی شهروندی کفایت نمی کند بلکه یک وجه مشترک معنوی، «یک خیر عام»، یا یک سلسله ارزش هاست که به شکل مثبت جامعه را همبسته نگه می دارد. در اردوگاه نخست، لیبرال دموکراسی قرار دارد با متفکرانی چون جان رالز، یورگن هابرماس، نیکلاس لومان، و رانالد دوارکین؛ و در اردوگاه مخالف، اردوگاه منتقدان لیبرال دموکراسی (منتقدان و نه دشمنان!)، اندیشمندانی که یا ملهم از الاهیات مسیحی اند همچون چارلز تیلر، السدر مکینتایر، یا ملهم از اندیشه های آنتیستی و لوگوس ستیز نیچه، هایدگر، فوکو، و دریدا؛ و یا نظریه پردازانی چون لئوستراس و کارل شمیت که «امر سیاسی» را چیزی بیشتر از همبستگی فورمال شهروندان پیرو قانون در نظر می گیرند. هگلی های چپ، مارکسیست های هگلی، والتر بنیامین و برخی از بنیانگذاران مکتب فرانکفورت نیز به اردوی دوم نزدیک اند و معتقدند که در الاهیات مسیحی و یهودی می توان اندیشه های الهام بخشی یافت برای همزیستی معنی دار و همبستگی میان انسانهای عمیقاً متفاوت با یکدیگر.

به باور من، فرهنگ سیاسی ما در ایران هنوز قابلیت هضم این مناظره فلسفی را ندارد زیرا سکولاریسم به مثابه تفوق «عقل خود قانون گذار» برای ما هنوز بیگانه است تا سپس بخواهیم آنرا در دوران «پست مدرن» یا «پست سکولار» یا «پست متافیزیکال» به چالش بکشیم. ما هنوز در مرحله رفع تبعیضاتی که از دین برمی آید هستیم. سکولاریسم ما در بستر فرهنگ بومی شاید تا اندازه ای در همان محلی قرار داشته باشد که مثلاً تأسیس جمهوری غیردینی در آمریکا بود. در سطح نظری و فلسفی، هنوز اصلاح دینی را نه تنها تجربه نکرده ایم بلکه در ایران اساساً کار بر روی پیش شرط های فکری آن را هم آغاز نکرده ایم یعنی:

تاریخی کردن متون دینی و تاریخی دیدن تجربه نبوی؛

هرمنوتیکز انتقادی متن مقدس؛

سلب اقتدار و انحصار مرجعیت مجتهدان در امر تفسیر و اجتهاد؛

پروراندن الاهیات عقلی در برابر فقه و شرعیات؛

پروراندن فکر فلسفی در برابر حکمت نظری؛

و پروراندن دیانت عقلی در مقابل دیانت عارفانه و دیانت فقیهانه.

هنوز کارهای سنگین و اصلی در هیچکدام از این زمینه ها صورت نگرفته است تا ما بتوانیم حقیقتاً از مناظرات فلسفی کنونی غرب بر سر سکولاریسم و هسته، ارزنده، تئولوژی مسیحی بهره بگیریم.

پرسش پنجم: نقش عقاید دینی اکثریت جامعه چگونه در کارکرد حکومت سکولار مبتنی بر حقوق بشر

نمودار می شود؟ اگر قرار می بود در کارکردهای حکومت سکولار، عقاید دینی اکثریت نقشی داشته باشد، قاعدتاً

عقاید دینی اقلیت ها هم می بایست نقشی می داشتند. خوشبختانه چنین قراری در بین نیست! عقاید دینی در کارکردهای حکومت نباید نقشی داشته باشند. اما مسأله در عمل به این سادگی ها نیست. همه چیز در قوانین پیش بینی نشده؛ مثلاً دین داران می توانند یا نمی توانند مراکز آموزشی خود را (مثل مدارس و دانشگاههای خصوصی) به موازات نظام آموزش دولتی داشته باشند؟ اگر بتوانند، نظارت دولت چگونه باید باشد که مدارک صادره از سوی آنها همان اعتبار مدارس دولتی را داشته باشد؟ یا مثلاً در مدارس دولتی آیا کلاس «تعلیمات دینی» باید دایر باشد یا نباشد؟ اگر بله، هدف این کلاس آیا باید آشنایی دانش آموزان با تاریخ و اصول یک دین باشد یا تقویت اعتقادات مذهبی آنها؟ آموزگار چنین کلاسی آیا باید خود مؤمن و مبلغ باشد، یا هر معلم صاحب صلاحیت با هر اعتقادی می تواند چنین کلاسی را

تدریس کند؟ و تکلیف اقلیت های دینی در مدارس دولتی چه خواهد بود؟ مسایل و مشکلاتی از این دست بی نهایت اند و مدام می باید با مشارکت مردمی (پابلیک دلیبریشن) بر سر آنها بحث و تصمیم گیری کرد. هر قدر که ما سکولارها آرزو داشته باشیم «دین امر خصوصی شهروندان باشد»، در عمل هرگز چنین نخواهد شد. در کشورهای سکولار غربی نیز چنین نبوده است.

پرسش ششم: چرا نهادهای دینی به دخالت در امور سیاسی تمایل دارند؟ به طور تاریخی دین همیشه یک نهاد سیاسی موازی با دولت بوده، گاه همچون «دولت در دولت» عمل می کرده و گاه به شکل رسمی تئوکراسی یعنی حکومت دینی ظاهر می شده است. اما ادیان همه یک سان نیستند و همه تاریخ مشابهی نداشته اند و رابطه آنها با سیاست چه در بدو تأسیس و چه در دوران پیش مدرن و نیز پس از عصر جدید هم مشابه یکدیگر نبوده است. اسلام بدون شک یک دین سیاسی است. تاریخ تأسیس آن در اوان قرن هفتم میلادی در صحرای حجاز، تاریخ زمامداری ده ساله پیامبر اسلام، و تاریخ خلافت چهار جانشین او، در وهله نخست یک تاریخ سیاسی و نظامی است، همچنان که کشورگشایی های بعدی آن و تبدیل این دین قبیله ای به یک دین یونیورسال همسنگ مسیحیت و یهودیت. تاریخ شیعه امامی نیز، در درون نزاع های داخلی بر سر مقام سیاسی جانشینی پیامبر، انشعاب ها، بیعت ها، قتل امامان، قیام ها، «غیبت» های کوچک و بزرگ، مهدی گرایی امامی، همه در متن سیاست دوران معنی پیدا می کنند. (برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به کتاب من «آیا اسلام می تواند غیرسیاسی شود؟» موجود روی میز فروش کتاب.)

اصلاح دینی در اسلام، در جهت فرهنگ مدارا و پلورالیسم و در مسیر کاهش تبعیض ها، باید با یک جدایی صورت بگیرد: **جدایی دیانت از اراده معطوف به قدرت.** قدرت بارز در جامعه (قدرت متحقق شده) همان قدرت سیاسی است؛ یا فرمانروایی دولتی. اما دین به عنوان نهاد تاریخی یا دستگاه دینی، مستقل از فرمانروایی رسمی، خود حاوی سلسله مراتب قدرت است. در هر کیش و مذهبی، دم و دستگاه کشیش و کاهن، و سلسله مراتب کارگزاران دین، خود دولتی است درون دولت بزرگ تر، و گاه رقیبی خطرناک برای قدرت رسمی. در مسیحیت بیشتر به شکل کلیسای رسمی یکی از شعب مثل واتیکان یا کلیسای ارتدکس؛ و در اسلام بیشتر به شکل قدرت کاریزماتیک مجتهدان و فقها و مراجع تقلید که گاه به طور غیررسمی رکن قدرت سیاسی را در کنار دربار شکل می داده اند. جدایی اسلام از دولت باید با جدایی بودجه و حسابرسی مالی، و استقلال درآمد دین از خزانه ملی صورت گیرد؛ و همچنین سلب کارکردهای آموزشی، حقوقی، و اداری از نهادهای اسلامی و انتقال آن ها به دولت سکولار. علاوه بر این نکات واضح، من در اینجا از «اراده معطوف به قدرت» در اسلام نام بردم. «اراده معطوف» یعنی قدرت بالقوه. منبع یا خاستگاه آن، **نگاه استراتژیک به روابط انسانی** است. نگاه استراتژیک، نگاهی است که جستجو می کند تا ابزار و تجهیزات رسیدن به قدرت را بیابد. «متن استراتژیک»، متنی است که راهنمای عمل استراتژیک است، در متون استراتژیک، شرایط، راهها و پیش فرض هایی تعبیه شده است برای **سلطه بر روان و رفتار** مؤمنان از یک سو، و **سرکوب** «مشرکان، منافقان، محاربان، و کفار» از سوی دیگر.

نقد قدرت در دین، و نقد خشونت دینی، همزمان هم نقد قدرت متحقق شده است و هم نقد اراده معطوف به قدرت یا «بینش استراتژیک تعبیه شده در متون کانونی». حتا با سلب قدرت سیاسی از مرجعیت دینی، هنوز نقد خشونت کامل نیست اگر این سلب قدرت با نقدها بر متون کانونی و استراتژیک دین همراه نباشد؛ و نیز نقد روایات و سنی که در زندگی جاری و کنونی کمونیه دینی هنجارگذار و راهنمای عمل اند. در اینجا، برای نقد قدرت، به عقیده من اسلام

دستکم با سه «پروبولماتیک» رو به رو است: پروبولماتیک نبوت؛ پروبولماتیک امامت و معصومیت (در شیعه)؛ و پروبولماتیک الاهیات سیاسی به شکل دولتمداری مدرن.

پروبولماتیک نبوت – نقد قدرت با این تناقض رو به رو است: چطور سنت اخلاقی پیامبرانه (شأن پیامبری) می تواند مبنای انتقاد از کردار خشونت (شأن سیاسی پیامبر) باشد؟ آیا پارسیایی و عدالت می تواند همزمان در کنار جهاد و جنایت در یک وجود واحد (تاریخی یا ایکانیک) خانه داشته باشند؟ عیسای ناصری و قیصر دو پیکر متفاوت و دو شمایل سمبولیک متضاد اند. محمد هم این است و هم آن! پی گیری این سلسله پرسش ها می توانند به پرسش از آنتولوژی مسلمانی بینجامند: حقیقتاً مسلمان به معنی «مسلمان» به چه کسی گفته می شود؟ برخی از اندیشمندان یهودی میان یهودی بودن و آیین یهود تفاوت می گذارند (یعنی میان جویشینس و جودایسم). می توان یهودی بود و سکولار، یعنی یهودی بدون اعتقادات دینی. می توان یهودی بود و همزمان کاراکترهای افسانه‌ای تورات را، خارج از دیدگاه درونی دینی، به سنجه درآورد. اما آیا می توان مسلمان بود و پذیرفت که «متن مقدس» کلام بی‌واسطه نیست، شأن الهی ندارد، بلکه راویان و مؤلفان این متن انسانهای تاریخی و زمینی بوده اند که «کلام» از صافی برداشت محدود آن‌ها از گفته‌های پیامبرشان گذشته و تبدیل به «نص» شده؟ آیا می توان مسلمان بود بدون آنکه بُعد تاریخی و این جهانی‌ی (شأن سیاسی) سیره، پیامبر را پذیرفت؟ پس مسلمانی به عنوان «مسلمان» بودن، در تقابل با دیندار بودن به طور عام، چگونه تعریف می شود؟ فراموش نکنیم که سیره پیامبر یک الگوی آرکه تایپی است. این سرنمونه، برای مؤمنان فقط بخشی از تاریخ اسلام نیست بلکه یک ساختار زنده، هنجار گذار در زندگی دیروز و امروز و فردا است.

پروبولماتیک امامت و معصومیت – نقد تبعیض و نقد خشونت دینی قطعاً باید همراه باشد با از میان رفتن خصومت هزارساله، سنی / شیعی. مفهوم شیعی «عصمت» ذاتاً تبعیض آمیز است. عصمت یا معصومیت کیفیتی است که صاحب آنرا در جایگاهی میان فرشتگان و پیامبران قرار می دهد. «معصوم» بری از خطاهای انسانهای تاریخی است. فرقه شیعه بر این باور است که عصمت تنها در میان «اهل بیت» پیامبر از نسلی به نسل دیگر می رسد. فقط امامان شیعه معصوم اند. فقط آن‌ها شایستگی خلافت و رهبری امت مسلمان را دارند. نفس این باور خرافی، و اینکه عصمت از چه راه منتقل می شود: خونی یا حلول روح، مورد نظر من نیست. مسأله این است که چنین باوری مبنای تبعیض گذاری علیه اکثریت سنی است. نظریه معصومیت امامان شیعه، پوششی متافیزیکی بود برای نزاع سیاسی بر سر ولایت و امیری مؤمنان. در دوران متأخر، با تشکیل حکومت صفوی و برکشیدن شیعه به عنوان دین رسمی، باز هم اختلافات سیاسی و رقابت میان عثمانیان و صفویان بود که در زیر پوشش مشاجرات مذهبی ادامه پیدا می کرد. با انقراض صفویه، نادرشاه با درایت سیاسی تلاش کرد اختلاف شیعه / سنی را کاهش دهد. او ملاباشی خود را به ملاقات سران سنی در امپراتوری عثمانی گسیل داشت. اما توافق ملاباشی با سنیان، برای همتراز دانستن چهار جانشین پیامبر و مشروعیت ابوبکر و عمر مورد پذیرش مراجع تقلید شیعه قرار نگرفت. پیش از جنبش مشروطه، تلاشهای جمال الدین اسدآبادی برای متحد کردن مسلمانان علیه غرب، با آنکه به پایه گیری ناسیونالیسم عربی و همکاری مسیحیان و مسلمانان مدد رساند اما نتوانست شیعه و سنی را آشتی دهد. و بالاخره، امروزه با شکل گیری تئوکراسی شیعی مجهز به اتم این اختلافات شکل تهدیدآمیز و هراسبار تازه‌ای به خود گرفته است. پروبولماتیک در این است که این تبعیض خصلت غرضی و فرعی ندارد بلکه اساساً هویت شیعه برآن بنا شده است (هویت «حزب علی»). با همتراز قرار گرفتن چهار خلیفه و حذف مفهوم «معصومیت» عملاً به سمت محو کردن خطوط پر رنگ هویتی سیر می کنیم و این چیزی نیست که شیعه بخواهد به استقبالش بشتابد.

نکته، مرتبط دیگر اسطوره، «ظلم ستیزی» شیعه است. در تاریخنگاری شیعه، آنچه او از «ظلم» مراد می کند، چیزی نیست مگر پیگرد خود شیعه توسط حاکمان سنی وقت. شیعه در چشم شاخه اصلی اسلام به هنگام خلافت چیزی جز فتنه، اقلیتی متعصب و توطئه گر نیست. ستیز شیعه با حاکمان وقت، مبارزه برای احقاق حقوق همه، مظلومان نیست، عصبیت قبیله‌ای است برای برکسی نشان دادن حقی که «دزدیده شده»، برای پایین کشیدن حاکمیتی که از دید شیعه «غصبی» است. قیام امام حسین علیه امویان، یک حرکت شورشگرانه نظامی بود که بر اثر محاسبه غلط به شکست انجامید. (نگاه کنید به فصل سوم کتاب من «مقد خشونت دینی» درباره حسین، یزید، و خیالواره مظلومیت. موجود روی میز کتاب). اما همین شکست در تاریخنگاری شیعه و در فولکلور مذهبی عوام، به عنوان یک الگوی آر که تاییبی عدالت خواهی علیه ظلم به ثبت رسید. در حقیقت، محتوای واقعی این خیالواره مظلومیت، همان عصبیت انتقام جویانه قبیله‌ای است. در تاریخ معاصر، برخی از روشنفکران و نقش آفرینان سیاست، به مبارزه روحانیت شیعه با حاکمان وقت، صفت «مترقی» یا حتی «سوسیالیستی» داده اند. از سوسیالیست های خداپاوار تا مجاهدان لنین باور، از کمونیست های طرفدار عدل علی تا روشنفکران سکولاری که هنوز صبحت از «پتانسیل قدرت ستیز و ضداستکباری» شیعیسم و شریعتیسم دفاع می کنند، جملگی سربازان بومی گرای نو و غرب ستیزی ناشی از خشماریج (Ressentiment) توسعه نیافتگی اند. ما چیزی به نام «عدل علی» یا «عدل حسین» نمی شناسیم و مسلماً با ذکر کلمات قصار از نهج البلاغه نمی توان یک تئوری عدالت مدرن را پایه گذاشت! الاهیات سیاسی آزادی بخش شیعه (liberation theology) افسانه‌ای بیش نیست.

پروماتیک دولتمداری نوین — تجاذبی دو سویه میان عقلانیت ابزاری مدرن و بینش الاهیاتی و دینی (اعم از الگوی آر که تاییبی صدر اسلام یا مهدگرایی شیعی منتظرالظهور) وجود دارد. خاستگاه این پروماتیک دوران مدرن است. اما در بستر فرهنگ اسلامی، این سویه خطرناک از جامعه مدرن، دو پروماتیک قبلی را تقویت می کند. برای آنکه اراده معطوف به قدرت در آیین اسلام پیوند بخورد با عقلانیت ابزاری و کیش تکنولوژی مدرن، می باید پیشاپیش در غرب این عقلانیت از سرچشمه های عقل نقاد روشنگرانه جدا شده باشد. حتی اگر اسلام سیاسی وجود نمی داشت، ما باز هم این پدیده خطرناک و وحشتنا را — که همواره در دل خویش آشویتس و هیروشیما را بالقوه حمل می کند — می بایست مهار می کردیم. نقد الاهیات سیاسی باید دو وجهی باشد، هم نقد الاهیات به مثابه سیاست و هم نقد سیاست دولتهای سکولار که به شکل الاهیات سیاسی مدرن بروز می کند.

پرسش هفتم: حکومت سکولار تا کجا حق دارد در امور نهادهای دینی دخالت کند؟ این پرسش بیشتر از آنکه نظری باشد جنبه عملی دارد. در حکومت دموکراتیک، دموکراسی تابع دین نیست بلکه دین است که باید از اصول دموکراتیک متابعت کند. هر زمان که نهادهای دینی از قوانین جاری تخطی کنند، دولت موظف به مداخله است.

پرسش هشتم: آیا می توان برای حکومت سکولار مبتنی بر حقوق بشر ماهیتی فراعقیدتی قائل شد؟ به خاطر شباهت این پرسش با سؤال چهارم، من همان پاسخ را کافی می دانم.

پرسش نهم: چرا برخی حکومت های سکولار وارد مبارزه فلسفی با نهادهای دینی می شوند؟ کار حکومت مبارزه فلسفی نیست. اما در پشت سر قوانین و در پس آیین کشورداری، همیشه فلسفه یا فلسفه هایی در کار است. فیلسوفان سیاسی اند که برای انواع حکومت ها و برای شرایط تحقق عدالت نظریه می پردازند. مثلاً نظریه «فیلسوف پادشاه» افلاطون، یا نظریه ولایت فقیه عادل، نظریه عدالت فقهی. پدران مؤسس ایالات متحده در مقام بنیان گذار و مؤسس یک حکومت سکولار، درگیر بحث های مهم فلسفی شدند و این بحث ها تا امروز اهمیت خود را حفظ کرده

است. در عصر جدید، نظریات هابز، لاک، ماکیاوولی، روسو، کانت، هگل، مارکس، و دیگران پایه های فلسفی دولتهای سکولار مدرن را، اعم از پادشاهی یا جمهوری، گذاشتند. امروزه، نظریه عدالت جان رالز یکی از مهمترین ستون های فلسفی دموکراسی های غربی است. فلسفه سیاسی و نظریه عدالت به هر حال نظریه اند و واقعیت تاریخی حکومت ها را عیناً باز نمی تابند. این فلسفه ها همیشه باید با مطالعات تاریخی، جامعه شناختی، و انسان شناختی از آنچه که در عمل رخ می دهد و با فلسفه همخوانی ندارد مورد آزمون و تجدید نظر قرار گیرند. جدل فلسفی در میان نظریه پردازان سکولار و نظریه پردازان دینی، در حوزه هایی رخ می دهد که سیاست دولتی با هنجارهای اخلاقی یا هنجارهای دینی در تعارض قرار می گیرد: مثلاً در سیاست سقط جنین، یا تدریس نظریه تکامل داروین، یا در زمینه تخصیص بودجه برای تحقیقات علمی نظیر «ستم سل»، یا قانونی کردن روسپی گری به مثابه حرفه، یا تعیین سن ازدواج و از این قبیل. این مباحثات در میان خود فیلسوفان سکولار نیز بسیار حاد است و سکولارها الزاماً همه در یک جناح قرار نمی گیرند. مثلاً حقوق حیوانات و استفاده ابزاری از آنها در آزمایشگاهها برای تحقیقات علمی یکی از موارد مناقشات فلسفی این چینی است.

پرسش دهم: نقش حفاظتی حکومت های سکولار در مورد عقاید و مکاتب له و علیه باورهای دینی چیست؟

دولت دموکراتیک حافظ آزادی بیان، نشر و تبلیغ عقاید همه شهروندان است و برای گروه یا عقیده و مرامی نباید امتیاز خاصی قایل باشد. می توانیم در اینجا بحث مفصلی را بگشاییم درباره موضوع «آزادی بیان در برابر توهین به مقدسات». در جامعه لیبرال دموکرات و سکولار آزادی بیان و نشر عقاید اصل است. رعایت مقدسات دیگران یک انتخاب اخلاقی است. اگر اقلیتی به خاطر باورها یا شیوه زندگی مورد اذیت و آزار قرار گیرد، نهادهای قانونی باید به شکایات آنها رسیدگی کنند. دولت نمی تواند برای اقلیتها امتیاز ویژه قائل باشد. مواردی پیش می آید که یک اقلیت قومی، جنسی، دینی، یا نژادی، با آنکه همانند سایر شهروندان صاحب حق بیان است اما قدرت رسانش بیان یا توان شنیده شدن حرف و کلام شان مساوی با جناحهای فرهنگ حاکم نیست. مثلاً اقلیت مسلمان در کشورهای غربی. علاوه بر سازمانهای مستقل حقوق بشر، شاید کمیسیون های ویژه دولتی نیز لازم باشد تا به مشکلات این اقلیتها توجه خاص نشان دهد.

با هشدار بر گرفته از نوربرتو بابیو این صحبت را به پایان می برم. دموکراسی بدون رعایت حقوق بشر امکان پذیر نیست اما رعایت حقوق بشر نیز در وهله نخست متضمن وجود صلح در جامعه است. جامعه ای که خطر جنگ (داخلی یا خارجی) آنرا تهدید کند، یا بدتر آتش جنگ به خاک آن کشیده شده باشد، محیط مناسبی برای حفاظت از حقوق افراد نخواهد بود. متعاقباً، رعایت حقوق افراد است که تضمین کننده دوام صلح خواهد بود.

۷ ماه مه ۲۰۱۱ - تورنتو، کانادا