

خشونت دینی و خشونت سکولار

این مقاله پاسخی است به پرسشی درباره‌ی خشونت دینی و بیشی و کمی آن نسبت به خشونت غیر دینی.^۱ موضوع خشونت در اینجا از زاویه‌ای خاص بررسی شده: رابطه‌ی خشونت و کمک، پی گرفته می‌شود که عصبیت، به عنوان جمع تناقض‌مند همبستگی و خشونت، در عصر جدید چه پویایی داشته است. پیش از آن بر روی عصبیت و خشونت دینی مکتب شده و بررسی می‌شود که دین چه نقشی در گسترش خشونت و نیز مهار آن داشته است. عصر جدید عصر خشنی است، اما این امتیاز را دارد که در آن طرح مسئله‌ی خشونت و طرد خشونت ممکن شده است. در نوشته از این نظر بر حقانیت عصر جدید و اخلاقیات جهان سکولار تأکید می‌شود. نوشته در پایان، پیش از آنکه بحث را جمع بندد، به موضوع نقد سکولاریزاسیون سیاسی می‌پردازد.

۱ یاسر میردامادی، این سه پرسش را در برابر من نهاده است:

«۱. چه چیزی نهاد دین را از دیگر نهادها جدا می‌سازد و با چه روشی می‌توان به این جداسازی رسید؟ ۲. نسبت خشونت سکولار با خشونت دینی چیست (به فرض امکان جداسازی خشونت سکولار از خشونت دینی)؟ آیا می‌توان داوروری کرد که خشونت دینی بیش از خشونت سکولار است (اگر اصولاً امر سکولار خشونت‌زا تلقی شود)؟ ۳. آیا دین «ذاتی تغییرناپذیر» دارد؟ اگر نه، این سخن دقیقاً به چه معناست و مقوله‌ی بدیل و جایگزین آن برای فهم دین چیست، آیا مثلاً چیزی شباهت خانوادگی (family resemblance) ویتگنشتاین است؟»

میردامادی این پرسش‌ها را در مقدمه‌ی ترجمه‌ای به قلم داریوش محمدزاده به نام "اسطوره‌ی خشونت دینی" مندرج در سایت "رادیو زمانه" طرح کرده است. بنگرید به:

http://zamaaneh.com/idea/2010/02/post_645.html

من به پرسش اول در مقاله‌ای با عنوان "نهاد دین" پاسخ داده‌ام. بنگرید به:

http://nilgoon.org/archive/nikfar/articles/Nikfar_Institution_of_Religion.html

مقاله‌ی حاضر پاسخ به پرسش دوم است. پرسش سوم موضوع مقاله‌ی دیگری خواهد بود.

من اصل این مقاله را پیش از خواندن دو نوشته‌ی محسن کدیور با عنوان "نجوایی با روشنفکر جهان‌شهری" و احمد صدری با عنوان "وقتی نقد، نق می‌شود: داوری تاریخی یا ذکر مصیبت؟" نوشته‌ام. کدیور و صدری، هر دو اگر بخواهند، می‌توانند پاسخ بخشی از انتقادهایشان به دیدگاه من را در این مقاله بیابند. نوشته‌های کدیور و صدری در سایت "جرس" منتشر شده‌اند. نشانی‌های‌شان از این قرار است:

<http://www.rahesabz.net/story/15751/>

<http://www.rahesabz.net/story/15977/>

<http://www.rahesabz.net/story/16277/>

حمید دباشی، در مقاله‌ی "جنبش سبز بازگشت فرهنگ جهان‌شهری ماست" - که نشانی اینترنتی آن در زیر می‌آید - انتقاد کرده است از کسانی که اصرار دارند خود را "سکولار" بنامند. من از همین کسان هستم و مقاله‌ی حاضر حاوی برخی دلایل اصرار من است که امیدوارم آقای دباشی به آنها توجه بفرماید و همه چیز را از مقوله‌ی جنگ حیدری و نعمتی ندانند.

<http://www.rahesabz.net/story/14504/>

خشونت، کمبود، کمک

جهان، خشن است، نه تنها به خاطر سختی و برندگی و کوبندگی و توفندگی و زهرآگینی مادی آن، بلکه به خاطر آن که ما در آن تنها نیستیم. خشونت عنصری نسبتاً پایدار در موقعیت‌های انسانی است. هر موقعیتی می‌تواند خشن شود. کافی است که موقعیت به صورت تنگنایی تصور شود که برون‌رفت از آن مستلزم پس زدن کسی یا کسانی شود، آنگاه بعید نیست که هر ملاحظه‌ای کنار گذاشته شود، جز خواست خویش. ما انسان‌ها موجوداتی اجتماعی هستیم، یعنی به هم می‌چسبیم. با مورچه و زنبور و دیگر جانداران اجتماعی فرق داریم. آحاد آنها جایگاه و کارکردی مشخص دارند. ما در مقابل نامشخصیم، اما همه برای تشخیص می‌کوشیم. ما در جهان جای یکدیگر را تنگ می‌کنیم.

کمبود، مشکل همیشگی جهان ما بوده است. انسان موجودی است همواره گرفتار کمبود. تاریخ انسان تاریخ کمبودهاست. کمبود، خود تاریخ دارد و ثابت نمانده است. ما هنوز در دوره‌ی کمبودهای اساسی هستیم. اکثریت آدمیان هنوز درگیر مشکل بقا، در شکل فیزیکی محض آن هستند، یعنی غذا و سرپناه مناسب ندارند.

مشکل انسانی با رفع نیازهای اساسی‌اش برای بقا حل نمی‌شود. همه‌ی موجودات کامل هستند، به جز انسان که ناقص است. خشونت انسان با رفع کمبودهای زیستی‌اش رفع نمی‌شود. از این رو خشونت انسان طبیعی نیست. انسان به شکلی غیرطبیعی خشن است. جانوران درنده، خشن نیستند. آنها غذای خود را می‌خورند. در جهان، تنها انسان خشن است.

انسان‌ها به هم فقط خشونت نمی‌ورزند، کمک نیز می‌کنند. خشونت اما هنوز بر کمک غلبه دارد و طلب کمک و امتناع از کمک ای بسا به خشونت دامن می‌زند. از همین رو برتولت برشت در شعری حکمت‌آموز نصیحت کرده است که فقط به کمک امید نبندیم:

«روی کمک حساب نکنید.

برای سر باز زدن از کمک، خشونت لازم است،

برای دریافت کمک نیز خشونت نیز لازم است.

تا زمانی که خشونت حاکم است، می‌توان از کمک کردن سر باز زد.

اگر خشونت حاکم نباشد، دیگر به کمک نیازی نیست.

از این رو شما نباید خواهان کمک شوید، به جای آن باید خشونت را برافکنید.

کمک و خشونت یک کل را تشکیل می‌دهند.

و این کل باید دگرگون شود.»^۲

ولی آیا هر کمکی جزئی از یک کل خشونت‌بار است؟ بی‌گمان نه، هر کمکی مکمل خشونت و هر خشونتی مکمل نوعی کمک نیست. و برای برانداختن خشونت و دست کم محدود کردن آن، چاره‌ای جز

2 Bertolt Brecht, *Badener Lehrstück vom Einverständnis*, in: *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt/M. 1967, Bd. 2, S. 599.

کمک به یکدیگر وجود ندارد. کمکی خشونت‌زاست که یک نظام تبعیضی را بازتولید کند، ما را در برابر آن دیگران بنهد، ما را در برابر آنان تقویت کند، "ما" را تولید کند و مایی که پدید می‌آییم، در برابر "دیگران" قرار گیریم.

فعالیت خودانگیخته‌ی دین و آلت فعل بودن آن

دین برای انسان، یک کمک خشونت‌زا بوده است. هر گروهی از انسان‌ها در برابر قهر طبیعت و قهر هموعان، که همه برانگیخته توسط خدایانی بدکار یا سویی پلشت وجود آنان تصور می‌شده‌اند، به تصویری از خدایان نیکوکار توسل جسته‌اند. خدایی که به این دسته کمک کرده، دشمن آن دسته بوده است. عهد صلح‌آوری که با این خدا می‌بسته‌اند، همزمان همسوگند شدن علیه هموعان دیگرشان بوده است.

انسان همواره در معرض این خطر است که درگیر موقعیتی شود که در آن وجودش به حس تنگنا و کمبود تقلیل یابد. اگر این وضعیت به خشونت گراید، خدایانی که یاور انسان هستند، نفرت‌بار می‌شوند، در جهان نفرت می‌پراکنند. خدایان عشق، معمولاً خدایان فردی و لحظه‌ها و رخدادهایی منفرد هستند. خدایان تاریخی، با وجود همه‌ی تلطیف‌های فرهنگی گرایش به زمختی دارند. همه‌ی آنان این استعداد را دارند، آشکارا یا تا حدی پنهان، که به خدایانی آزاردهنده تبدیل شوند.

خشونت یکی از واقعی‌ترین واقعیت‌های تاریخ انسانی است و خشونت دینی یکی از رایج‌ترین شکل‌های خشونت در طول تاریخ است. کمتر خشونت عمده‌ای سر زده که توجیهی دینی نداشته باشد. ریختن خون اکثریت قریب به اتفاق زنانی که به دست پدران، برادران و شوهران خود به قتل رسیده‌اند، به لحاظ دینی موجه و چه بسا لازم بوده است. کدام سرداری را می‌شناسید، دست کم در خطه‌ی فرهنگی ما، که اگر خونی ریخته است، در راه هدف‌های مقدس نبوده است؟ فتح سرزمین‌ها به نام دین انجام شده است. کم پیدا می‌شود جنگی که از جنس جهاد نبوده است. کم پیدا می‌شود قلمی که شکسته شده و به فتوای یک عالم دینی شکسته نشده باشد. اکثر کتاب‌هایی که ما از خواندنشان محروم شده‌ایم، به حکم دین نابود شده‌اند.

دین از پردازندگان و پاس‌دارندگان اصلی سنت رتوریک خشونت است. همه‌ی خطابه‌های جنگی، چه سخنران هیتلر باشد، چه استالین، چه بوش، چه صدام، چه خمینی یا اسامه بن لادن، نطق‌های ایمانی هستند. همه‌ی جنگاوران مؤمن‌اند. بدون ایمانی آتشین، نمی‌توان سرداری بزرگ و سربازی دلاور شد. منظور از ایمان در اینجا اعتقادی متعصبانه به امر خویش است، چنان که پذیرفته شود به خاطر آن خون ریخته شود. گروندگان به آن تا پای جان "مجاهدت" کنند و "شهید" شوند و مخالفان آن معدوم‌گر دند. همه‌ی شکل‌های ایمان، آبشخوری و منطقی دینی دارند.

خشونت دینی واقعیتی انکارناپذیر است. این بدین معنا نیست که این مفهوم مصون از تبدیل شدن به مفهومی ایدئولوژیک است. نظر در این باب، همچون موارد دیگر، کارکر دی ایدئولوژیک می‌یابد، اگر ناراست‌نما شود، و به حکم ماهیتش این احتمال می‌رود که ناراست‌نمایی‌اش در این باشد که هر چه را که به نام دین صورت گرفته، تنها به مؤسسه‌ی اجتماعی مشخصی که پاسدار دین است، یا ذهنیت و منشی

که دینی خوانده می‌شود، نسبت دهد. در این حال نقش دیگر عامل‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی پوشیده می‌ماند و پوشیده‌سازی به بهانه‌ی نمایان‌سازی کاری است که از ایدئولوژی برمی‌آید. نسبت دادن همه‌ی پلشتی‌های تاریخ به دین همانند معرفی آن به عنوان سرچشمه‌ی همه‌ی خوبی‌ها پوشاننده‌ی حقیقت است. عاملیت دین مطلق نیست. دین خود پدیده‌ای فرهنگی است، تربیت می‌کند، اما خود نیز تربیت می‌شود، محصور در روابط اجتماعی دوران است و تأثیری که بر روی آنها دارد همه در چارچوب روابط قدرت و حد تغییرپذیری آنهاست. نابرابری و مناسبات عبودیت در جامعه پایه و اساس جهان‌بینی دینی است. اگر از کتاب‌های مقدسی چون قرآن همه‌ی مفهوم‌هایی را حذف کنیم که ریشه در تجربه‌ی نابرابری و بندگی دارند، از آنها چیزی باقی نمی‌ماند. در سوره‌ی "فاتحه" فعل ستایش، تصور خدا به عنوان رب و مالک، اظهار عبودیت به درگاه او، استعانت جستن از او، تصور از خدا به عنوان دهنده‌ی نعمت، هدایت‌گر و خشم‌گیرنده بر گمراهان همه برخاسته از جهان‌معنایی‌ای هستند که شاخص اصلی آن نابرابری و سلطه است. اگر انسان‌ها برابر بودند، اگر در جامعه‌ی انسانی رب و بنده وجود نداشت و انسان‌ها بر یکدیگر غضب نمی‌کردند، اگر دینی هم وجود داشت، یکسر متفاوت از آن چیزی بود که اینک وجود دارد.

دین‌ها تفاوت‌گذار هستند. تفاوت‌گذاری دینی به تفاوت‌گذاری میان خدا و جهان یا آفریننده و آفریده محدود نمی‌شود. تفاوت‌گذاری میان دو جنس، میان مؤمن و غیر مؤمن و میان مراتب اجتماعی و سیاسی از سازه‌های اصلی جهان‌بینی دینی هستند. تفاوت‌گذاری دینی در متن تفاوت‌های واقعی اجتماعی صورت می‌گیرد. آنها را تقویت می‌کند، تقدیس می‌کند، تعدیل می‌کند، تحمل‌پذیر می‌کند. نقد سیاسی و اجتماعی دین، بررسی کار کرد آن به عنوان یک عامل در متن تفاوت‌ها و ستیزهای اجتماعی است. درست به این دلیل که دین تفاوت‌گذار است و خود در متن تفاوت‌ها عمل می‌کند، نمی‌توان میان فعالیت آن و آلت فعل بودن آن به طور کلی یا در هر مورد معین تفاوت روشنی گذاشت. هیچ مرز عینی روشنی میان استفاده از دین و سوءاستفاده از دین وجود ندارد. اگر منع دینی کشتن، مطلق بود، دین توجیه‌کننده‌ی هیچ قتلی نمی‌شد. همین که منع کشتن نسبی شد، در متن تفاوت‌ها و ستیزها، این امکان واقعی پدید می‌آید که قتل در هر موردی توجیهی دینی یابد. هرگاه برای تبرئه‌ی دین گفته شود که از آن سوءاستفاده شده است، می‌توان در برابر دست‌گذاشت بر استعدادی که دین دارد برای آنکه مورد سوءاستفاده قرار گیرد. سوءاستفاده از دین عمدتاً به استفاده‌ای برمی‌گردد که دولت از دین می‌کند. دین، اما در قبال دولت منفعل نیست.

دین و غیرت

نزدیکترین پدیده‌ی زمینی به خدا، دولت است. دولت و خدا بنیاد مشترکی دارند. هر دو برای هدایت، فرماندهی و حفظ مراتب ساخته شده‌اند. نقش این دو در مهار خشونت و گسترش آن شبیه به هم است. خدایان و دولت‌ها، از ابتدایی‌ترین شکل‌ها تا شکل‌های پیشرفته‌ی خود، همواره در هم تنیده بوده‌اند. خدایان به دولت‌ها کمک کرده‌اند، دولت‌ها به خدایان؛ و همچنین خدایان را دولت‌ها از میان برده‌اند و دولت‌ها را خدایان. تاریخ، تاریخ همدستی و ستیز خدایان و دولت‌هاست. قلمرو اقتدار خدایان با تغییر

قلمرو دولت‌های متحد آنان تغییر کرده است. جغرافیای دینی و جغرافیای سیاسی تقریباً بر هم منطبق‌اند.

نام خدایان همسایه نخست به هم ترجمه پذیر بوده است. بعداً از هم بیگانه می‌شوند و به هم کینه می‌ورزند. تا زمانی که اختلافات خدایان سیاسی بود، یعنی به اختلاف میان سلاطین بر می‌گشت، امکان آستی میان آنان نیز وجود داشت. مثلاً خدایان بابل و آشور می‌توانستند، در همسایگی هم بزنند و گاهی حرف همدیگر را بفهمند. یان آسمن، مصرشناس و دین‌پژوه و فرهنگ‌شناس معاصر آلمانی، معتقد است از زمانی که اختلاف‌های خدایان به صورت ستیز بر سر حقیقت درآمد، خشونت به شدت بالا گرفت. چنین اتفاقی با اختراع دین‌های یکتاپرست رخ می‌دهد. اولین سند تاریخی در این مورد را در رابطه با اخناتون، فرعون مصر (قرن ۱۴ پیش از میلاد، از سلسله‌ی هجدهم فراغنه) در اختیار داریم. اخناتون "رع" را خدای واحد خواند، پرستیدن او را اجباری کرد و خود را پیامبر وی نامید.^۳ او نمادهای خدایان دیگر را با خشونت از میان برد. علیه کیش او شورش شد، از جمله چون منافع معابد محلی در خطر افتاده بود. این معابد گرد خدایان محلی شکل گرفته بودند.

شاخص شکل‌گیری دینی که خود را به عنوان پاسدار حقیقت مطلق معرفی می‌کند، داستان گوساله‌ی سامری است. در این داستان، که به تفصیل در تورات آمده، یکتاپرستی با یک قتل عام نمایش قدرت خود را آغاز می‌کند: «آنگاه موسی به دروازه اردو ایستاده گفت هر که به طرف خداوند باشد نزد من آید. پس جمیع بنی لاوی نزد وی جمع شدند. او بدیشان گفت یهوه خدای اسرائیل چنین می‌گوید هر کس شمشیر خود را بر ران خویش بگذارد و از دروازه تا دروازه اردو آمد و رفت کند و هر کس برادر خود و دوست خویش و همسایه خود را بکشد. و بنی لاوی موافق سخن موسی کردند و در آن روز قریب به سه هزار نفر از قوم افتادند. و موسی گفت امروز خویشان را برای خداوند تخصیص نمایید...»^۴ این خداوند، که همه باید خود را به وی «تخصیص» نمایند، در توصیف خویش از صفت «غیور» استفاده می‌کند.^۵ او چنان غیور است که حتا اعقاب متولد نشده‌ی کسانی را که به بندگی تن دردهند، از مجازات مصون نمی‌دارد: «انتقام گناه پدران را از پسران تا پشت سوم و چهارم، از آنانی که مرا دشمن دارند، می‌گیرم.»^۶ دین خدای غیور، دین غیرت است که منش آن غیرت دینی است. غیرت، باور تعصب‌آمیز به مغایرت آیین خود به مثابه "دین الحق" با آیین "باطل" دیگران و همچنین فرق‌گذاری تبعیض‌آور میان خودی و

۳ در مصر کسانی بر این عقیده‌اند که اخناتون، ادریس پیامبر است که در نبی‌شناسی اسلامی جد نوح به حساب می‌آید. در میان مسلمانان افراطی مصر، جریانی وجود دارد که کوشش می‌کند تاریخ پیش از اسلام مصر را "اسلامی" کند. کسانی مثل اسامه السعداوی، معتقدند که غربی‌ها متون کهن مصری را به عمد غلط خوانده‌اند. آنان خودشان این متون را بازخوانی کرده و در آن آیات قرآنی را کشف کرده‌اند. البته در این که می‌توانیم رد بسیاری از مقولات و جملات دینی آیین‌های سامی را در مصر باستان بیابیم، شکی نیست. این نکته‌ای پذیرفته شده در باستان‌شناسی دین است.

۴ سفر خروج، ۲۹-۲۶ / ۳۲. ترجمه در اینجا و در ادامه به نقل از "کتاب مقدس"، از انتشارات "انجمن پخش کتب مقدسه". در مورد همین داستان به گزارش قرآن، بنگرید به الأعراف ۱۵۰ تا ۱۵۵.

۵ سفر خروج، ۵ / ۲۰. همچنین سفر تثنیه، ۲۴ / ۴: «... یهوه خدایت آتش سوزنده و خدای غیور است.»

۶ سفر خروج، ۵ / ۲۰.

غیر خودی است که یک پیامد آن رحمت بر خودی و سخت‌گیری بر دیگری است. پولس رسول هشدار می‌دهد که اگر هم از پیاله‌ی خدا بنوشید، هم از پیاله‌ی «دیوها»، خدا بر سر «غیرت» می‌آید.^۷ و قرآن نیز بارها اخطار کرده که انسان زیانکار است اگر بر آیین دیگری باشد جز اسلام که دین حق است. رابطه با گرونده بر باطل مشمول حکم "قاتلوا" است. هر جا در قرآن از «دین الحق» سخن رفته، از پیکار علیه منکران آن و غلبه‌ی نهایی بر آنان نیز سخن رفته است.^۸ حق، قتل و ظهر (غلبه) در گزاره‌های آن همنشین یکدیگرند.

شوپنهاور گفته است: «در واقعیت، فقدان مدارا تنها جزو ماهیت یکتاپرستی است. خدای یکتا بنا بر طبیعتش خدای حسودی است که بودن آن دیگری را بر نمی‌تابد. در مقابل خدایان دین‌های چندخدایی روادار هستند.»^۹ این سخن غلوآمیز است و امتیاز بیهوده‌ای به دین‌های چندخدایی می‌دهد. از طرف دیگر یکتاپرستی را با ماهیتی در نظر می‌گیرد که یکبار برای همیشه تثبیت شده است. به این موضوع بی‌توجه است که شکلی از یکتاپرستی وجود دارد که در آن خدا چنان متعالی شده است که دست از غیرت و حسادت کشیده است. در برخی جریان‌های عرفانی و در دیانت پیراسته‌ی عصر جدید به این نوع یکتاپرستی برمی‌خوریم.^{۱۰}

حقیقت سخن شوپنهاور و همچنین یان آسمن^{۱۱} در این است که دین‌های یکتاپرست به غیرت بُعد حقانیت می‌دهند. مجاهد فی سبیل الله فقط برای قوم و قبیله و آیین پدران خویش شمشیر نمی‌زند، او از حقیقتی جهانی دفاع می‌کند، حقیقت مطلق که تنها در شکل نابش حقیقت است و به هیچ رو تصور دیگران از حقیقت را بر نمی‌تابد.

دین و سمت‌دهی به خشونت

دین بر خشونت حد نهاده است. رنه ژرار، فرهنگ‌شناس فرانسوی می‌گوید که بقای یک گروه انسانی تابع آن است که آن گروه در درون خود هنجارهایی برای کنترل خشونت داشته باشد. خشونت مسری است. انسان‌ها از هم تقلید می‌کنند و خشونتی که در جایی آغاز شود، ممکن است تمام گله‌ی انسانی را به خاک و خون کشد. دین به نظر ژرار مانع سرایت درون‌گروهی خشونت می‌شود.

۷ عهد جدید، رساله اول پولس رسول به قرنتیان، ۳۳-۳۱ / ۱۰.

۸ التوبه ۲۹ و ۳۳، الفتح ۲۸، الصف ۹.

۹ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II*, Sämtliche Werke 5, hg. v. W. Freiherr von Löhneysen, Frankfurt/M 1986, S. 423.

۱۰ این خدای متعالی دیگر به سختی به صورت یک خدای شخصانی تصورشدنی است. با نظر به این موضوع شوپنهاور به این ایراد این پاسخ را می‌تواند بدهد (چنان که به نوعی داده است) که خدای غیر شخصانی نه خدای اصیل، بلکه مفهومی است ساخته و پرداخته‌ی فیلسوفان.

۱۱ این نوشته‌ی مختصر، حاوی فشرده‌ی نظر یان آسمن در مورد خشونت دین‌های توحیدی است:

Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.

در نظریه‌ی ژرار^{۱۲}، کنترل در برابر خشونت قرار می‌گیرد. آنچه روند تقلید از خشونت را قطع کند یعنی آن را کنترل کند، خود می‌تواند خشن باشد، خشونتی باشد متوجه قربانی، متوجه موجودی که بلاگردان تصور می‌شود و نیز می‌تواند به عنوان قاعده و مجرای مه‌ارکننده و هدایت‌کننده، خشونت ساختاری باشد.

دین، اعتماد و مقررات درون‌گروهی است. اعتماد از تعریف‌شدگی هنجارها می‌آید. دین، رفتار آدمیان را تا حدی قابل پیش‌بینی می‌کند. بنیاد نظم و اعتماد، در جایی خارج از گروه گذاشته می‌شود. ضامن و برپادارنده‌ی آنها باشنده‌هایی فراانسانی‌اند که پیشینیان مقدس‌شده از آنان‌اند یا نزد آنان‌اند. همه چیز بنیادی اسطوره‌ای دارد. دین ساختار تبعیضی مستقر را تقدیس می‌کند؛ خود، آیین آن است و دستگاه دینی یکی از سازه‌های آن است، با وجود این می‌تواند فاصله‌ای با آن بگیرد تا سویه‌هایی از آن را تشدید یا تعدیل کند. بازتاب این رابطه‌ی پیچیده‌ی دین با ساختار را در رابطه‌ی دین و دولت می‌بینیم. یکی به سادگی آلت دست دیگری نیست. در نمونه‌هایی که دین و دولت درهم آمیخته‌اند، باز میان آنان نوعی جدایی برقرار است. غلبه با دولت است، از جمله به این دلیل که گفتمان سیاست، گفتمان غالب است، یعنی همه‌ی گفتارها باید ترجمان سیاسی یابند. دین، اما در همان حال می‌تواند از دین ترجمه شده به سیاست روز، فاصله گیرد. شاه خدا را آلت دست خود قرار می‌دهد، اما خودش از خدا می‌ترسد. از شاه می‌توان به خدا پناه برد، از خدای شاه به خدایی دیگر و از آن خدای دیگر باز به خدایی دیگر. همواره خدا یا خدایانی وجود دارند، که می‌توانند اصلی و حقیقی خوانده شوند. اسلام، از آن دین‌هایی است که در تمام طول تاریخ خویش به خشونت دولتی خدمت رسانده است. این سخن مغایرتی ندارد با این واقعیت که مردم مسلمان همواره از حکومت‌هایشان به اسلامشان پناه برده‌اند.

دین هم پشت-و-پناه ستمگران است، هم ستمدیدگان. این دو کارکرد را باید با هم دید. ستمگران و ستمدیدگان دین‌های خود را می‌سازند و این دین‌ها می‌توانند همگی زیر سقف یک دین تاریخی باشند. منطق آنها مشترک است و معمولاً اختلافی اگر دارند، همچون بیشتر اختلاف‌های درون‌دینی، بر سر تعیین مصداق است. خود ستم، ناروایی است، انحراف از هنجاری است که دین روا داشته است. این توافق وجود دارد که اگر به همه‌ی احکام دین عمل شود، ستمی وجود ندارد و اگر در این حال بر کسی خشونت روا داشته شود، وی سزاوار آن است. مؤمنان پیشاپیش این نظر را در مورد احکام دینی می‌پذیرند که خود این احکام ستمگرانه نیستند. انتقاد درون دینی معطوف به انطباق آنها بر موردی مشخص و شیوه‌ی اجرای آنهاست.

خشونت ساختاری

دین، مظهر دیالکتیک خشونت و کمک است. اختلاف درون دینی، ستیز بر سر تعیین حزبی است که اعضای آن به ترتیبی که دین مقرر کرده به هم ترحم می‌کنند و نسبت به بیرون خود غیرت نشان

۱۲ با خطوط کلی نظریه‌ی ژرار می‌توان توسط کتاب زیر آشنا شد:

Girard Reader, edited by JG Williams, New York 1996.

می‌دهند. ابن خلدون، در کانون عصبیت تاریخ‌ساز، دین را قرار می‌دهد. دین، عصبیت است، یعنی همبستگی درونی و ابراز عصبانیت رو به بیرون است. عصبیت، یگانگی تناقض‌مند خشونت و کمک است. دین به عنوان عصبیت، یعنی همبستگی، خشونت را مهار می‌کند. نظمی که به پا می‌کند، ممکن است از دیدگاه ما یا با معیارهای عینی برخاسته از نقد و مقایسه خشن باشد، اما در مورد آیین‌های پایدار، به شهادت نفس پایداری‌شان آن قدر خشن نیست که آن نظم نتواند خود را بازتولید کند. اگر زنده به گور کردن دختران جزو ثابت احکام یک دین باشد، آن دین طبعاً پایدار نمی‌ماند، چون جامعه‌ی حامل آن دین از بازتولید خود وامی‌ماند.

دین‌های قانون‌مند، خشونت بی‌دلیل را بر نمی‌تابند. زید نمی‌تواند عمرو یا عموره را بزند، اما اگر اینان غلام یا کنیز زید باشند و از فرمان سرورش سرپیچی کرده باشد، رواست که گوشمالی شوند. جامعه‌ی همبسته‌ی دینی خود نظمی دارد که در آن جهت و شدت اعمال خشونت معین شده است. دین همچنین گفتاری را ترویج کرده که در آن خشونت، به نام واقعی خود خوانده نشود. مثلاً شکنجه را، آنچنان که در حکومت اسلامی ایران مرسوم است، "تعزیر" می‌خوانند.

خشونت بر دو گونه است: خشونت مستقیم، همچون زدن یا کشتن کسی یا آزار او به شیوه‌هایی چون گرسنگی دادن یا حبس کردن. در جامعه‌ی متمدن، اعمال "بی‌دلیل" این گونه خشونت جرم است. خشونتی هم وجود دارد که جرم نیست، به صورتی قاعده‌مند انجام می‌شود، هویت‌کننده‌ی آن مجهول است، یا آنجایی که معلوم است کارش موجه است و در نهایت این توجیه را دارد که این، آیین جامعه‌ی ماست، سنت ماست، سیستم ماست. برتولت برشت، در "اندیشه‌های متی" می‌گوید: «قتل انواع گوناگون دارد. می‌شود با چاقو شکم کسی را پاره کرد یا نانش را برید یا بیماریش را علاج نکرد. می‌توان کسی را در دخمه‌ای جا داد و یا تا حد مرگ به کار کشید. ممکن است کسانی را هم به خودکشی مجبور کنند یا به جنگ بفرستند و از این قبیل. فقط بعضی از این نوع قتلها در کشور ما ممنوع است.»^{۱۳}

خشونتی را که فاعل بی‌چهره‌ی آن سیستم و ساختار است، خشونت ساختاری می‌نامند. وقتی خشونت ساختاری، تبیین حقوقی یافته باشد، می‌توانیم برای مشخص کردن کیفیت قانونی خشونت، از صفت ساختاری-حقوقی استفاده کنیم.

تداوم تاریخی خشونت‌های ساختاری بدون پشتیبانی دین میسر نبوده است. بدون دین، نظام سلطه و بهره‌کشی نمی‌توانست پایداری‌ای را داشته باشد که به نحو شگفتانگیزی داشته است. معجزه‌ی دین، آماده کردن انسان‌ها برای شهادت در راه روابطی مبتنی بر استثمار و خشونت است. معجزه‌ی دین، تحمل‌پذیر کردن بدبختی‌هاست. از طریق دین رنج و مصیبت و مرگ، معنا پیدا می‌کنند، با دلیل می‌شوند، جزو داستانی می‌شوند که در آن همه چیز در نهایت برحق است. فاجعه هم حقانیت پیدا می‌کند و تحمل‌پذیر می‌شود.

اساسی‌ترین خشونت ساختاری در کل تاریخ زندگی بشر نظم است که در آن جایگاه زن به عنوان کنیز، ضعیفه و جنس کهتر تعیین می‌شود. نه جبر نظم تولیدی می‌توانسته این خشونت ساختاری را

۱۳ برتولت برشت، اندیشه‌های متی، ترجمه‌ی بهرام حبیبی، تهران: انتشارات آگاه ۱۳۷۷، ص. ۴۳.

پایدار نگه دارد، نه زور بازوی مردانه. دین نقش اصلی را در تداوم اسارت زنان در طول تاریخ و رفتار خوارکننده و خشن با آنان داشته است. شریعت‌ها را می‌توانیم بدون تحریف فروکاهیم در حد قراردادی ایمانی میان مردان برای تنظیم نحوه‌ی مالکیت بر زنان و دفاع غیورانه از حق این مالکیت.

منش شاخص اسلامی در طول تاریخ، کاملترین نمونه‌ی غیرت دینی است. خانه‌ی مرد مؤمن، آیین او و قلمرو طایفه‌ی او باید محفوظ باشند، باید "غیر" را پس رانند. خشونت سمت داده می‌شود به سوی آنکه به حرم او بنگرد، بخواهد آیین او را با چیزی مغایر با آن درآمیزد و تغییر دهد، بخواهد رابطه‌ای ایجاد کند که مرز میان دارالاسلام و دارالکفر، میان پاک و نجس از میان برداشته شود.

عصبیت علما

ظاهراً حریمی بزرگتر از خانه و بلاد وجود دارد، حریمی جامع که "امت" خوانده می‌شود. امت در کل تاریخ اسلام تصور مبهمی و خامی از وحدت جامعه‌ی جوامع اسلامی گرد آیین واحد بوده است. این ایده در مؤثرترین کارکرد تاریخی‌اش ستیزانگیز بوده است، نه یگانگی‌آور. سرکرده‌ای که حکمرانی خود را تجسم آن می‌دیده، ایده‌ی امت را وسیله‌ی توجیه لشکرکشی‌های خود قرار می‌داده است. ایده‌ی امت اسلامی از همان آغاز بی‌مایه بود. رقابت‌های قبیله‌ای پرزورتر از گرایش به اخوت دینی بودند. از همان آغاز، غیرت دینی علیه برادران نیز به کار گرفته شد.

در تاریخ اسلام، خون مسلمان بیشتر به دست مسلمان ریخته شده است. نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از این واقعیت بارز گرفت این است که دین در کار بست خشونت سخت‌گیر نبوده و به خشونت میدان داده است، به گونه‌ای که هر امیری به سادگی می‌توانسته برادران دینی خود را دشمنان دینی اعلام کند. قلمرو سیطره‌ی اسلام، قلمروی بوده است که با کمبود مشخص می‌شده، کمبود آب، کمبود نان و کمبود آرامش. خشونت با اسلام به این منطقه نیامده و اگر اسلام هم پا نمی‌گرفت، این خطه، خطه‌ی خون بود. ولی به هر حال اسلام مربی مردم شد و این مربی، چیزی از خشونت مردم نکاست.

اینکه هر امیری می‌توانسته به نام اسلام خون بریزد، کاری بوده که همدستی "علما" را می‌طلبیده است. این همدستی در این یا آن مورد ممکن است به فرومایگی اخلاقی برگردد، اما چون داستانی است مدام تکرارشونده، به مضمون علم آن علما شک برمی‌انگیزد. آن علم عصبیت را تقویت کرده، عصبیتی که گیریم کمک و همبستگی درونی را تقویت کرده باشد، اما آن تعالی اخلاقی را نداشته و نیافته که مدارانگیز شود و به یک اخلاق جهان‌روا گرایش یابد. همبستگی درونی بیشتر به معنای اراده‌ی قوی‌تر در کار بست خشونت بوده است. نبوغ ابن خلدون در بازنمایی دقیق این موضوع است.

علما شوراننده‌ی عصبیت و از این طریق خشونت بوده‌اند. "علم" در اسلام - که شامل قرآن‌خوانی و حدیث و فقه و ملحقات آنهاست - از علم الانساب می‌آید. برای عرب، عالم بودن در درجه‌ی نخست به معنای آگاهی از گذشته‌ی طایفه و تأمل بر گردش روزگار برپایه‌ی سرنوشت انساب و اعقاب بوده است. "عالم" در خیمه‌ی بزرگ طایفه می‌نشسته، طرف مشورت شیخ قرار می‌گرفته، کارهای شیخ را توجیه می‌کرده و آنها را در متن قصه‌ی بلند قوم می‌گنجانده است. اسلام، روایت قصه‌ی واحد بود. موفقیت آن در این زمینه در حد ایجاد یک چارچوب بود. درون آن ستیزها ادامه یافت. امکان، جهت و شعاع

تأثیرگذاری داستان را کانون‌های قدرت مجهز به شمشیر تعیین کردند. علما در مقام نقال، بر خلاف حدیث‌هایی که به نفع خود ساختند، مأموریت نداشتند که رکن قدرت شوند. نص اسلام، چیز خاصی در مورد ساختار قدرت تعیین نکرده بود. کل توصیه‌ی قرآنی در مورد قدرت در قالب حکم رحمت در میان خودی‌ها و برخورد شدید با غیرخودی‌ها خلاصه‌شدنی است. این حکم چیز جدیدی، افزون بر آنچه در میان قبایل عرب مرسوم بود، بیان نمی‌کرد. در جامعه‌ی عرب پیش از اسلام نوعی مدارای دینی برقرار بود. خود محمد بر زمینه‌ی آن فرهنگ تساهل به تبلیغ آغازید و تا نهایت ممکن از آن بهره برد. چیرگی اسلام، پس‌روی در فرهنگ مدارای دینی بود. عناصری از آن اما باقی ماند.

در پس‌رفت تساهل علما نقش مهمی داشتند. آنان بودند که از اختلافات سیاسی محمد قاعده ساختند تا در جامعه‌ای که علما مخزن "علم" آن بودند تنها روایت آنان شنیده شود. علما خود در ستیز و رقابت با هم بودند. در میان قبایل عرب، شاعر و قصه‌گوی رسمی وجود نداشت. همه‌ی شاعران می‌آمدند و در مکه شعرشان را می‌خواندند و قصه‌ی‌شان را می‌گفتند. این سنت به نوعی ادامه یافت.

این امکان وجود نداشت که علما "حزب" واحدی را تشکیل دهند. در مورد آن، توصیه‌ی دینی روشنی هم نشده بود. ارزش نظری و عملی چندانی ندارد اگر هر دسته از آنان را فراکسیون یک حزب جامع فرضی تصور کنیم. لزومی به بازیابی مفهوم جامع "کلیسا"ی مسیحی در اسلام نیست. "کلیسا"، بر صخره‌ی پتروس بنا شد که یک مبلغ سازمانگر بود. مسیحیت پیش از آنکه شمشیر به دست شود، تشکیلات خود را ایجاد کرده بود. این تشکیلات، در برابر قدرت شمشیر مدعی بود و مدعی باقی ماند. ولی راهگشای اسلام مجاهدان بودند که با جنگاوری‌شان مشخص شده‌اند.

کنترل خشونت

دنیای عرب پیش از اسلام را می‌توانیم به صورت مجموعه‌ای از قبایل تصور کنیم و در کانون هر قبیله خیمه‌ای را در نظر گیریم که در آن شیخ بزرگ نشسته است و همچنین وابستگان ذکورش و برخی از دیگر محتشمان و محترمان قبیله که از جمله‌ی آنان‌اند شاعران و قصه‌گویان. قبایل با هم می‌جنگند و با هم ائتلاف می‌کنند. پس از اسلام همین ساختار قدرت حفظ می‌شود. در عین حال دو تفاوت بزرگ پدید می‌آید: یک خیمه‌ی بزرگ مرکزی شکل می‌گیرد (که بعداً خود تجزیه می‌شود) و گروهی از شاعران و قصه‌گویان و عالمان به علم انساب تغییر شغل می‌دهند: عالم دینی می‌شوند. کار اصلی آنان حکایت داستانی است که مشروعیت روایتی خود را از اتصال همه چیز به صدر اسلام بگیرد. تأسی به صدر اسلام، سنت قدرت می‌شود. در یک فاصله‌ی سی صد ساله روایت‌گویی اسلامی چنان شاخ و برگ و جبروتی می‌یابد که منزلت عالم دینی دیگر به سادگی مقایسه‌شدنی نیست با منزلت قصه‌گوی خیمه‌ی شیوخ و اجتماع قبایل در مکه.

علما، نظام حقوقی اسلام را در قالب فقه مدون می‌کنند. خشونت‌ی که در فقه موجه می‌شود، از نوع خشونت حقوقی-ساختاری است. در احکام فقه، خشونت "کنسرو" می‌شود، حفظ می‌شود و نقش محافظه‌کارانه‌ای که فقه، از جمله در این رابطه ایفا می‌کند، شکل‌هایی از خشونت را دارای سنت می‌کند.

خشونت معمول در طی سده‌ها، پدیده‌ای عادی جلوه می‌کند. در عصر جدید است که نابهنجاری آن پدیدار می‌شود.

نظام‌مند کردن خشونت یک توانش تمدنی است. از طریق آن خشونت، در موقعیت‌های عادی زیست اجتماعی، کنترل می‌گردد. از این رو، فقه کنترل خشونت نیز هست. فقه، اسماً و رسماً، بر فراز همه‌ی خواست‌ها قرار می‌گیرد، خواست سلاطین، خواست علما، خواست اغنیا. وقتی فقه حاکم است، هر کاری مجاز نیست. خشم خدا هم قانون‌مند می‌شود. فقه، حق کشتن را، محدود می‌کند. شریعت، مشروط کردن کشتن است. بسته به شرایط حق کشتن انقباض و انبساط می‌یابد. در موقعیت‌های بحرانی، آن هنگام که در اخوت دینی-قومی شکاف پدید می‌آید، یا عصبیت در برابر عصبیت قرار می‌گیرد، حق کشتن به سمت نامحدود شدن گرایش می‌یابد.^{۱۴}

ایجاد یک نظام حقوقی کنترل‌کننده‌ی خشونت، که در آن سازش‌هایی میان حکم دینی و عرف و رسوم قومی صورت می‌گیرد، از عامل‌های عمده‌ی تمدن‌سازی بوده است که تداوم تاریخی اسلام را تضمین کرده است. اسلام با نظام حقوقی خود و با همبستگی‌ای که در جامعه ایجاد می‌کند، توانسته است در جهت تعدیل مسئله‌ی اجتماعی، یعنی نابرابری و تضاد میان مرتبه‌ها و طبقه‌های اجتماعی، عمل کند. از این طریق نیز اسلام، در حیطه‌ی فرمانروایی فرهنگی خویش خشونت را کنترل کرده است.

هویت و سنت

آن ساز و کارهایی که به کار کنترل خشونت در دوره‌ی پیش از عصر جدید می‌آیند، در جهان نو بخش بزرگی از کارآیی خود را از دست می‌دهند. مسئله‌ی اجتماعی در عصر جدید به کل دگرگون می‌شود. مسئله اکنون اساساً مسئله‌ی کسانی است که از جماعت‌های کهن کنده شده و با همترازان‌شان در درجه‌ی اول به خاطر موقعیت عینی کار و زندگی‌شان در پیوند قرار گرفته‌اند. میان آنان وابستگی‌های کهن نسبی و قومی برقرار نیست. افراد به خود واگذاشته شده‌اند و همبستگی‌شان، چیزی است که باید آن را بسازند. آن را دیگر به ارث نمی‌برند.

عصر جدید عصر آزادی است و هم‌هنگام ترس و تنهایی. موقعیت کسی را در نظر آورید که از میان طایفه‌ای که او را در برابر تعرض‌های دیگران و تا حدی در برابر فقر و ناملایمات زندگی تنها نمی‌گذاشت، به حاشیه‌ی یک شهر بزرگ رانده شده و در محله، در راه و در سر کار با کسان بی‌کسی نظیر خود چهره به چهره و دوش به دوش می‌شود. او اکنون "آزاد" است، آزاد است که خود، هویت خود را تعریف کند، خود برای زندگی‌اش طرح بریزد، به میل و سلیقه‌ی خود رفتار کند. او آزاد است، بی‌آنکه از امکان واقعی آزادی برخوردار باشد.

۱۴ الاهیات فقه، الاهیات موقعیت‌های عادی و قاعده‌مند، با الاهیات موقعیت‌های بحرانی تفاوت دارد. من در نوشته‌ای با عنوان "الاهیات شکنجه" و نیز در گفت‌وگویی با مهدی خلجی گام نخستین ساده‌ای را برداشته‌ام به سمت شناساندن دین و پدیداری خدا در جایی که حق اعمال خشونت نامشروط و فراقانونی می‌شود.

در دنیای کهن، بخش‌بندی اجتماعی ساده و نمایان است. دارا، ندار، سلطان، اشراف، رعایا، سپاهی، ملا و فقیه و قاضی ... با مقوله‌هایی از این دست کل ساختار جامعه را می‌توان توضیح داد. حرکت در چنین جامعه‌ای ساده است. هر شأن اجتماعی ادب و آداب خود را دارد. در مقابل، در دنیای نو، بخش‌بندی اجتماعی بسیار پیچیده است. انسان‌ها در هنگام ایفای نقش‌های اجتماعی عمدتاً بدون نام و سیمای مشخصی با هم مواجه می‌شوند. هویت آنان، در لحظه‌ی ایفای نقش، عنوان کارکردی آنان است. آنان در آن لحظه، یک مقام‌اند، یک صندلی‌اند، یک کارافزارند. افراد نقش‌های مختلفی را بازی می‌کنند. در دنیای کهن، فرهنگ هر منطقه تقریباً یکدست است. همه چیز زیر تأثیر دین قرار دارد. به ندرت کسی می‌تواند ایمان نداشته باشد. گزینه‌ای به نام اعتقاد شخصی وجود ندارد. دین قرارداد میان انسان‌هاست، قراردادی که خود قرار داده نشده، بلکه برعکس، انسان‌ها در حیطه‌ی قرار آن قرار داده شده‌اند. عهد دین همچون عهدی ازلی-ابدی می‌نماید. بدیلی که در برابر خود دارد عهد بستن با شیطان است که به منزله‌ی رانده شدن از میان جماعت است. دین میان تخلف‌های کوچک و روزمره و عهدشکنی‌ای که به معنای خروج است، فرق می‌گذارد. خروج از دین، همزمان خروج از حیطه‌ی عصیت است.

تحول جامعه به مثابه قرار-گاه، تحول در قرارها را با به دنبال می‌آورد و تحول در قرارها، به نوبت خود جامعه در مقام قرار-گاه را دگرگون می‌کند. قرارهای همیشه برقرار و مقرر نشده با کنشی اختیاری را "سنت" می‌نامیم. سنت تا زمانی که به صورتی "طبیعی" برقرار است، به عنوان "سنت" درک نمی‌شود. با آن و در آن زندگی می‌شود و معمولاً درکی درباره‌ی بدیل آن و امکان‌های تغییر آن وجود ندارد. سنت در عصر جدید است که به صورت "سنت" درمی‌آید، یعنی به نوعی موضوع تصمیم قرار می‌گیرد: حفظش کنیم یا حفظش نکنیم. بر این قرار جریان سنت‌گرایی محصول عصر جدید است، عصری که شاخص آن سنت‌زدایی است.

سنت‌زدایی در دو مرحله صورت می‌گیرد، مرحله‌ی تجدد آغازین - با شاخص‌های فروپاشی نظام اجتماعی کهن، صنعتی شدن و یا تماس با جامعه‌های متحول شده و گشایش فرهنگ به هر دلیل به سوی آداب جدید و سبک‌های نو زندگی - و مرحله‌ی پیشرفته‌تری از تجدد که یک شاخص اصلی آن، جهانی شدن "بازار" سبک‌های زندگی است.

جامعه‌ی سنتی جامعه‌ای نسبتاً همگن است. در آن روابط سرنوشت‌ساز برای فرد، عمدتاً از نوع روابط چهره-به-چهره هستند. زیست‌جهان انسانی، جهانی است برساخته از نمادهای همخوان دینی. هویت فردی در این جامعه پیشاپیش توسط خانواده، طایفه، صنف و مذهبش تعریف شده است.

در مقابل، جامعه‌ی مدرن، جامعه‌ی گوناگونی است. سیستم به زیرسیستم‌های مختلفی تقسیم شده که هر یک سامان‌بخش به کارکرد افرادی خاص یا جنبه‌ی خاصی از وجود افراد است. فرد، کلیتی تام نیست، مجموعه‌ای از خصوصیت‌ها و تخصص‌هاست که آنها را در نقش‌های مختلفی بروز می‌دهد. او همزمان در صحنه‌های مختلفی بازی می‌کند / به بازی گرفته می‌شود. زیست‌جهان ثابت نیست و از یک شبکه‌ی معنایی همخوان تشکیل نشده است. هویت فردی پیشاپیش تعریف شده نیست، فرد باید خود را بسازد.

هویت

خودسازی پرمخاطره است. بسیار محتمل است که فرد شکست بخورد، همچنان که بسیار محتمل است که به بهای شکست دیگران خود را بسازد. در جامعه‌ی جدید چیزهایی از همبستگی‌های کهن به جا می‌مانند یا با دگردیدی‌هایی به بقای خود ادامه می‌دهند و می‌توانند همچنان به فرد "کمک" کنند. خانواده به بقای خود ادامه می‌دهد، به صورتی لاغرتر از گذشته و با تغییراتی در نقش دو جنس در آن. جای قوم و طایفه را قاعدتاً "ملت" می‌گیرد. دولت، به عنوان سرور ملت، با نهادهایش کمک‌رسان به فرد می‌شود و مواظب آن است که وی تنها نماند و به "بیراهه" کشیده نشود. دستگاه سرکوب آن از یک سو و از سوی دیگر مجموعه‌ی دستگاه ایدئولوژیک، که از اجزائی چون مدرسه و رسانه تشکیل شده است، کاملاً مواظب فرد هستند. دولت می‌کوشد، فرد را بیمه کند، در برابر مصایب زندگی و در برابر انحراف‌های رفتاری و عقیدتی. در این میان، عصیتهای کهن در شکل‌های نو تعصب‌های ملی و فرقه‌ای و حزبی، زندگی دوباره‌ای را از سر می‌گیرند. فرد، تنها، بی‌کس، ناکس و ناچیز است، اما می‌تواند به عنوان هموطن و هم‌مسلك، این احساس را داشته باشد که به مجموعه‌ای برگزیده و برتر تعلق دارد.

در موج دوم تجدد، همبودهای خانوادگی، صنفی، طبقاتی، عقیدتی و ملی دچار تزلزل می‌شوند. فرد مختارتر می‌شود و از او انتظار می‌رود که زندگی خود را "دیزاین" کند و بتواند کمتر توان بگیرد و بیشتر از خود توان نشان دهد. پیشتر خانواده، قوم، ملت و جمع همباوران او را مورد خطاب قرار می‌دادند، اینک او را جهان به صورت مجموعه‌ی بس پرتنوعی از امکان‌ها، راه‌ها، سبک‌ها، فرصت‌ها و وعده‌ها به این سو و آن سو می‌کشد. خود همبودهای خانوادگی و عقیدتی و ملی متأثر از فرصت‌های جهانی‌اند و بیان قاطع‌شان در هنگام تحمیل یک گزینه، در درجه‌ی نخست سرپوشی بر تزلزلشان است.

جامعه‌ی صنعتی از فرد تخصص می‌خواهد، جامعه‌ی فراصنعتی انعطاف^{۱۵}، انعطاف در تخصص و انعطاف به عنوان تخصص. شغل به پروژه تبدیل می‌شود. در جامعه‌ی صنعتی هدفها روشن هستند؛ مثلاً به عنوان کارگر صنعتی، عضو سندیکا، عضو حزب، ایرانی یا آلمانی یا چینی، از تو انتظارهای خاصی می‌رود. جامعه‌ی فراصنعتی از تو انعطاف می‌خواهد، انعطافی که بنابر طبیعتش تعریف‌ناشدنی است، آن هم در فضایی که هنوز هم انتظارهای کهن از میان نرفته‌اند. در درون جهانی سخت و بس نامنعطف از تو انعطاف می‌خواهند.

مجموعه‌ای از همبستگی‌ها و هدایت‌ها سردرگمی زندگی در جامعه‌ی صنعتی را فرو می‌کاست. جهان پیچیده را ساده می‌کردند و جهان ساده، در چشم بسیار کسان، هر قدر هم که خشن باشد، تحمل‌پذیرتر از یک جهان پیچیده، ولی ظاهراً نرم و منعطف می‌نماید. در جامعه‌ی فراصنعتی، همبستگی‌ها و هدایت‌ها نرم‌تر و متنوع‌تر می‌شوند. فرد تنهاتر و خودمختارتر می‌شود. او باید انتخاب کند، هر روز منعطفانه انتخاب‌های خود را تغییر دهد، در حالی که از امکان‌های واقعی انتخاب برخوردار نیست و در جهانی می‌زید که بسیار می‌خواهد، اما کم می‌دهد.

۱۵ در مورد "انعطاف" بنگرید به:

کمک و خشونت در جهان نو

کمک در جهان نو هنوز چه بسا همبسته با خشونت است. جماعتی که فرد اکنون به آن تعلق دارد و به یاری آن چشم بسته است، جماعت بزرگ است، جماعتی که جامعه و ملت نام دارد. "ملت"، آغازی افسانه‌ای دارد. مردمی وجود دارند همبسته که همبستگی خود را با دفاعی قهرمانانه از سرزمین و آزادی خود به نمایش می‌گذارند. بقیه‌ی تاریخ بر این پایه نوشته می‌شود. تاریخ ملی معمولاً مایه‌های قوی مذهبی دارد. رستاخیز و پایداری و قدرت‌گیری ملی به صورت نبرد حق علیه باطل نمایانده می‌شود و بر این پایه از نقش‌مایه‌های دینی بهره می‌برد. ایدئولوژی ملی چنین خصوصیتی دارد: فرد هیچ است و اگر چیزی هست به خاطر کمکی است که از جمع یعنی ملت می‌گیرد. ملت به فداکاری فرد نیاز دارد. فرد بایستی به جمع خدمت رساند و از آن دفاع کند. این دفاع ضروری است، چون ملت آماج حسد و تعرض ملت‌های دیگر قرار دارد. ملت خودی هیچ‌گاه تجاوزگر نیست، هیچ‌گاه جنگ‌افروز نیست. وحشی و متجاوز دیگران‌اند. کمک، همبسته با خشونت است. همبستگی با ملت خودی خشونت‌ورزی علیه ملت بیگانه را ایجاب می‌کند؛ البته خشونت‌ورز همواره دیگران‌اند، تو دفاع می‌کنی، حتا آن هنگام که در آن سوی مرزها می‌جنگی. تو فقط از تکه‌ای خاک دفاع نمی‌کنی، تو مدافع آرمان‌های بزرگ هستی، مدافع اخلاقی، مدافع فرهنگ و تمدنی.

در جامعه‌ی مدرن، ملت را نمی‌توان دید، انسان که زمانی می‌شد قوم و طایفه را دید. ملت اما مدام خود را به نمایش می‌گذارد و فرد را به تماشا می‌خواند. ملت همواره برتر و فراتر از آن چیزی است که هست، از آن چیزی که در واقعیت نموده می‌شود. نکبت و بدبختی امروزین را نباید در نظر گرفت؛ چیزی که همواره باید در نظر داشت، عظمت ملی است. این ترانسندانس (تعالی، فراروی) بر فرهنگی دینی مبتنی است.

آرمان ملی را همه به یکسان نمایندگی نمی‌کنند. در درون ملت همه برابر نیستند. نیروهای مختلف با برنامه‌های مختلفی برای "کمک" به میدان می‌آیند. هر برنامه‌ای برای "کمک" می‌تواند به عنوان طرحی برای خشونت‌ورزی علیه دیگران خوانده شود. فرد به کمک نیاز دارد و در نیازش به کمک و همبستگی، ممکن است به خشونت بگردد، به دسته‌هایی پیوندد که قول کمک قطعی می‌دهند، قاطع هستند، قاطعانه خشونت می‌ورزند.

تعصب ملی، که ناسیونالیسم خوانده می‌شود، میراثدار خشونت‌ورزی متعصبانه‌ی جمعی است. ناسیونالیسم حامل اصلی خشونت جمعی دینی در عصر جدید است. این مرام در تقسیم جهان به ما و دیگران، دادن حس برگزیدگی و برتری ذاتی، در دادن وعده‌ای برای سعادت جمعی و پراکندن توهم همبستگی و اخوت در متن اختلاف‌ها و نابرابری‌ها همسرخ با دین است. همین همسرخ باعث ایجاد حس رقابت میان آن دو نسبت به یکدیگر می‌شود. آنها رقیب هم‌اند، در عین حال به هم یاری می‌رسانند و با هم درمی‌آمیزند.

عصر جدید، عصر اراده‌ی سیستماتیک به قدرت است. پیش از این عصر، چنین اراده‌ای در امپراتوری‌ها و در دین‌های سلطه‌جوی مسیحیت و اسلام و در یهودیت، در دوره‌های کشورداری آن،

پرجلوه است. اراده به قدرت از بی‌قدرتی فرد و بی‌کسی و بی‌پناهی او بهره می‌جوید و او را به صف سربازان و مجاهدان خویش می‌خواند. ایدئولوژی از نا-کس کس می‌سازد. عصر جدید، عصر جنبش‌های توده‌ای است، عصر توده‌ی نا-کسان است. صف اینان که به حرکت افتاد، بر سر راه خود هر چیزی را ویران می‌کند و از روی جنازه‌ها رد می‌شود.

خشونت در عصر جدید نظام‌یافته می‌شود، تکنیک آن به کمال می‌رسد، از امکان‌های تکنیکی مدرن بهره می‌برد. خشونت، صنعتی می‌شود. اردوگاه‌های مرگ نازی‌ها نماد خشونت نظام‌یافته‌ی صنعتی شده است.

خشونت همواره به تکنیک گرایش داشته است. بیهوده نیست که نظامی‌گری، یک عامل اصلی پیشرفت تکنیک است. در دین، گرایش خشونت به تکنیک، به صورت معجزه بروز یافته است. عصای موسی نماد درآمیختگی زور با تکنیک الهی است. جادو و اعجاز کهن در عصر جدید تحقق تکنیکی می‌یابند.

خشونت موجه مدرن

جهان مدرن، جهان قانونی است. خشونت در این جهان اساساً به صورت موجه درمی‌آید. به این اعتبار جهان مدرن مسیری را ادامه می‌دهد که دین آن را گشوده است. دین، مبتکر اصلی خشونت موجه است. آن مؤمنی در انتقاد خود از خشونت جهان مدرن صادق است که خشونت را در همه‌ی شکلهای آن طرد و رد کند و از این رو بایسته است که با تاریخ دین و خشونت موجه دینی هم درآفتد.

مجری قانون، دولت است. عامل خشونت انبوه در عصر جدید نیز دولت است که نخستین شاخص مدرن بودن آن در این است که انحصار خشونت ورزی را در دست دارد. هم‌هنگام با این انحصار، شکل‌هایی از خشونت اجتماعی و احیاناً آشکارا سیاسی تداوم می‌یابند که از طرف دولت کمابیش پذیرفته می‌شوند. همه چیز بستگی به تعادل قدرت دارد و بر زمینه‌ی آن تعادل، قدرت عامل‌هایی که در کنار انحصار دولتی، خشونت ورزی می‌کنند. خشونت ورزان عمده در چارچوب دولت-ملت، افزون بر دولت این‌ها نیستند: مردانی که زنان را می‌زنند، مراکز دینی‌ای که خشونت علیه دگراندیشان را برمی‌انگیزند، سرکرده‌های اقوام و مناطق، لات‌های محل و جنایتکاران حرفه‌ای. در مواردی دولت این یا آن رقیب را در سیستم خود ادغام می‌کند، مثلاً پیش می‌آید که خشونت دینی و خشونت لومپن‌ها و جنایتکاران حرفه‌ای در خشونت دستگاه دولتی درآمیخته شود. انحصار قدرت همواره به معنای تمرکز نیست. در نظام‌های حکومتی‌ای چون حکومت ایران، فعالیت گروه‌های خودسر جزئی و جنبه‌ای از فعالیت سیستم است. سیستم ممکن است در زمانی به مجموعه‌ی بی‌چفت و بستگی از گروه‌های خوهر تبدیل شود و در همان حال نوعی مرکز بی‌چهره وجود داشته باشد که افرادی خاص تنها جنبه‌ای خاص از وجود و فعالیت آن را نمایندگی کنند. منش دولتها در خشونت‌ورزی ممکن است تغییر کند، قدرت مرکزی ممکن است به هر دلیل نرم شود، اما چیزی در خشونت ساختاری دگرگون نگردد.

بدترین بلایی که ممکن است بر سر مردمی بیاید، نه حاکمیت استبدادی، بلکه جنگ داخلی است. جنگ داخلی هنوز خطری است که حتّاً پیشرفته‌ترین و آزادمنش‌ترین جامعه‌ها را تهدید می‌کند. کافی

است کمبود در جامعه‌ای از حدی خاص بگذرد، آنگاه مؤدب‌ترین انسانها نیز ممکن است وحشی و خونریز شوند. دولت نیرویی است که بیشترین توان کشتن را دارد و هنوز در معرض این خطر است که در آزادمنش‌ترین جامعه‌ها نیز، هویتش به این توانایی‌اش فروکاسته شود.

در عصر ما جنگ خارجی هم جنگ "موجه" است. چنگیزخان برای لشکرکشی توجیه خاصی لازم نداشت. نخستین ستیز، زمینه‌ساز دومین ستیز می‌شد و این زنجیره به همین‌سان ادامه می‌یافت. دین‌ها بودند که لشکرکشی به سرزمین‌های بیگانه را موجه کردند، بویژه دین‌های دارای رسالت جهانی. منطق توجیه جنگ را آنها پروراندند. "حق با ماست" - آنچه حقانیت می‌دهد حتماً ممکن است دموکراسی به مثابه ایدئولوژی باشد، به مثابه پوشش موجه جهان‌خواری.

ایمانوئل کانت در رساله‌ی "صلح پایدار"، صلح پابرجا را در رابطه‌ی میان کشورهای با سامان دموکراتیک در چارچوب یک نظم فدراتیو تحقق‌پذیر می‌بیند.^۶ او به درستی دموکراسی را در یک ظرف ملی محدود نمی‌کند. دموکراسی تا زمانی که ظرفی ملی دارد، ممکن است محمل پیشبرد خواست ملی شود و خواست ملی را ممکن است ایدئولوژی سلطه‌طلب جهت دهد و به صورت اراده‌ی ملی و دولتی درآورد.

حقانیت عصر جدید

درک رابطه‌ی دیکتاتوری و جنگ‌طلبی و پیوند خوردن مبارزه برای آزادی با مبارزه برای صلح در عصر جدید میسر شده‌اند. عصر جدید، عصری خشن است، عصر خشونت صنعتی است؛ هم‌هنگام عصری است که در آن خشونت به عنوان خشونت موضوع اندیشه قرار گرفته و زمینه‌ی طرد اخلاقی انواع خشونت فراهم گشته است.

عصر جدید، درست به دلیل اینکه عصر از هم گسستن عصبیت‌های کهن و آزاد شدن فرد از قید و بند آنهاست، این امتیاز را بر دوره‌های پیشین دارد که در آن رابطه‌ی من و دیگری می‌تواند جدا از همه‌ی وابستگی‌ها به عنوان رابطه‌ی آزاد طرح گردد. رابطه‌ی آزاد، بنیاد اخلاق تازه‌ی است، بنیاد درکی که یک سائق اصلی آن کنترل خشونت در جمع هم‌بسته، در عین حفظ تبعیض‌های ساختاری در آن بوده است. در نهایت تنها رابطه‌ی آزاد، اخلاقی است. منظور از قید "در نهایت" این است که اخلاق آزاد سنج‌های است برای نقد هر گونه اخلاق. پرسش انتقادی مبتنی بر آن درباره‌ی هر رسم و آیینی چنین است: آیا ممکن است و سزاوار است که این گونه رسم و هنجار تنظیم‌کننده‌ی رابطه‌ی انسان‌های آزاد باشد؟

هنوز یک نظم به راستی آزاد شکل نگرفته است، اما عصر جدید به دید و درک انسان چنان پیچ و تاب‌هایی داده و تناقض‌های آن چنان اندیشه‌ورزی‌هایی را ممکن کرده که آزادی به عنوان ایده‌ای با نیرویی واقعی و مؤثر درگیر نبرد برای بودش‌یابی خود شده است. انسان آزاد نیست، اما آزاد می‌شود و

۱۶ در باره‌ی نظر کانت در مورد صلح بنگرید به:

محمد رضا نیکفر، "مفهوم صلح"، در: نگاه نو، شماره‌های ۶۳ تا ۶۵، آبان ۱۳۸۳ تا اردیبهشت ۱۳۸۴.

می‌تواند بشود و این "شدن" آن چیزی است که بن‌مایه‌ی هنجارین مدرنیته همچون «پروژه‌ای ناتمام» (اصطلاح یورگن هابرماس) را می‌سازد.

عصر جدید، عصر پایان دیانت به طور کلی نیست و حتی اگر پروژه‌ی مدرنیته تمام می‌شد، تاریخ دین ممکن بود تمام نشود و به شکلی دیگر ادامه یابد. جهان نو به دین فرصت‌های مختلفی می‌دهد. در جهان واقعی مدرن شکل‌های تازه‌ای از دیانت شکل می‌گیرند که فردیت و آزادمنشی مدرن پردازنده‌ی آنهاست و به تعبیری آنها دیگر برای بازاری از معنویت‌ها بازسازی شده‌اند که مشتریان آن سلیقه‌های فردی مدرنی دارند و برای آنان دیگر دین، هم‌رنگ جماعت شدن نیست. هستند اما جریان‌هایی دینی که دست به مقاومت می‌زنند، بعضاً به صورتی خشن. آنها این قابلیت را دارند که اراده به قدرت خود را به شکلی مدرن سیستماتیک و تکنیکی کرده و در مواردی موفق شوند به توده‌ی پدیدآمده از درهم‌پاشیدگی عصبت‌های کهن رو آورند و به بسیج فاشیستی آنها پردازند. جنبش دینی می‌تواند یک ناسیونالیسم افراطی و نوعی فاشیسم باشد. دین‌گرایی افراطی در ترکیب با تکنیک، ممکن است به نفرتی از جهان موجود برسد که حاصل آن یک نیهلیسم ویرانگر باشد. هم‌سنخی باستانی دیانت‌های ابراهیمی با نژادپرستی - که به صورت ادعای برگزیدگی و برحق بودگی مطلق قوم و امت و کلیسای خودی و الهی بودن زبان متون دینی خودی بروز می‌کند - زمینه‌ساز تبدیل آنها به ایدئولوژی‌های تبعیض‌گرای شبه‌راسیستی یا آشکارا راسیستی در عصر جدید بوده است.

در کل تاریخ دین یک "عدم صداقت"^{۱۷} اساسی مشهود است. دین وعده داده که فرد را به موجودی نامتناهی، بی‌نیاز و رحیم متصل کند، اما آخر سر او را بنده‌ی این یا آن سلطان، شیخ، کاهن و فرقه کرده است. عصر جدید، عصر برملا شدن این دروغ‌گویی است. اما همین عصر امکان‌هایی چون آوازگری و بسیج‌گری مدرن در اختیار دین می‌گذارد تا بتواند به وعده‌دهی ناصداقانه خود ادامه دهد.

حقانیت عصر جدید در این است که در آن امکان برملا شدن دروغ‌های تاریخی پدید می‌آید. عصر جدید، فریب‌های ویژه‌ی خود را نیز فاش می‌کند. عصر جدید، عصر انتقاد است، انتقاد از همه چیز و همه کس. هر کس دینی بجوید که "صادق" باشد، در این عصر امکانی واقعی می‌یابد که به مطلوب خود نزدیک شود. در گذشته تنها تعداد معدودی از "زدان" می‌توانستند از تعلق‌ها و فریب‌های زمانه رهایی یابند. دین معنوی مدرن نیز همچنان با مجموعه‌ای از تناقض‌های منطقی همراه است که ادعاهای هر معرفت‌الاهیاتی‌ای را پوچ می‌کند. از مهمترین این تناقض‌ها وارد کردن وجودی بنابر تعریف پایان‌ناپذیر در تاریخی پایان‌پذیر در ادامه‌ی داستان‌های کهن در این باب است. مهم اما ناهمخوانی چنین رویکردی با صداقت روشنفکرانه و سخنگیری خرد آزاد در پایبندی به اصول خود نیست. مهم این است که انسان‌هایی به گزینش کمابیش آزادانه‌ای دست می‌زنند و دین خود را می‌آفرینند و یا از دین‌های کهن تعبیرهای آزادانه‌ی خود را پیش می‌گذارند. بت‌های بازاری و نمایشی (به قول فرانسویس بیکن) در این آفرینش‌گری مؤثرند. آنچه اما همواره در جهان نو ممکن است، بت‌شکنی است. در هیچ عصری همچون

۱۷ تعبیر "عدم صداقت" را من از ارنست توگنده‌ت برگرفته و در اینجا در معنایی محدود به کار برده‌ام. در مورد نظر توگنده‌ت بنگرید به مقاله‌ی آخر کتاب زیر:

Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2010.

عصر جدید بت‌ها شکسته نشده‌اند. دیانت عصر جدید، نوعی منحصر به فرد از دیانت است که از امکان‌هایی واقعی برای دوری جستن از ریا، تعصب و نفرت‌پراکنی برخوردار شده است. زمینه‌ی این امکان واقعی همان چیزی است که دین را از حالت یک اجبار و ایمان را از حالت تقدیر در می‌آورد. در جامعه‌ی مدرن سبک زندگی دینی به صورت گزینه‌ای در میان مجموعه‌ی متنوعی از گزینه‌های دیگر درمی‌آید. از جمله به این اعتبار جامعه‌ی مدرن را با صفت سکولار تبیین می‌کنند.^{۱۸}

دنیوت دین

سکولار به معنای دنیوی است. در عصر جدید این گرایش قوی می‌شود که سامان دنیا به خرد این دنیا سپرده شود و از دخالت در کار آن زیر عنوان ارتباط با دنیایی دیگر جلوگیری شود. کاهنان، دیگر نمی‌توانند همه‌کاره باشند. دخالت آنان در حوزه‌های پزشکی، آموزش، قضاوت و حکومت‌گری به تدریج محدود شده است. سکولاریزاسیون سوبیه‌ای از تفکیک میان نهادهای جامعه‌ی انسانی در عصر جدید است. بارزترین جلوه‌ی سکولاریزاسیون تفکیک نهاد دین از نهاد دولت است. این تفکیک در کشورهای مختلف به شکل‌های مختلفی پیش رفته است، عمدتاً بسته به این که نقش دین در روند تشکیل دولت-ملت چه باشد.

تاریک‌دنیاترین دین‌ها نیز دنیوت خود را داشته‌اند. دنیوت دین، حضور آن به عنوان یک عامل قدرت در متن تعامل و تقابل قدرت‌ها در جامعه است. در این حضور تلاش نهاد دین، بازتولید خود و گسترش حیطه‌ی نفوذ خود بوده است. بسیاری از سرداران جنگی و دولتمردان نامی تاریخ رهبران دینی بوده یا کاهنی را در کنار خود به عنوان مشاور داشته‌اند. این جنگاوران و سیاست‌مداران دنیا را بسیار دقیق درک می‌کرده‌اند و جایی که پای آخرین حساب‌گری‌ها در سنجش توازن قوا پیش می‌آمده، واقع‌بینی دنیوی بارزی داشته‌اند. توجه به دنیاگرایی دین از این نظر مهم است که اندیشه بر سکولاریسم پیشاپیش به انحراف می‌رود، اگر دین در برابر دنیا گذاشته شده و با معنویت، پارسایی، ترک دنیا، ایده‌آلیسم در برابر ماتریالیسم و چیزهایی از این دست همسرخ پنداشته شود.

دنیوت دین با این ادعا همراه است که از نگاهی الهی به دنیا برخاسته است. با این ادعا دین پیشاپیش در موضعی برتر قرار می‌گیرد، در موضع متعالی مطلق و بر این قرار طبعا برای خود حق ویژه‌ای قایل است. عصر جدید سکولار خوانده می‌شود، از این نظر که در آن چنین حق ویژه‌ای برای دین در نظر نمی‌گیرند. دین دارای محدوده می‌شود، دین محدود می‌شود.

سکولار، صفت یک دوران است. این صفت سوبیه‌ی مهمی از عصر جدید را بیان می‌کند. در عصر دنیوت، دین همچنان دنیوت خود را دارد. برخی از اشکال دیانت "سکولار" می‌شوند، بدین معنا که تغییر عصر را می‌فهمند، منطق دنیوت را می‌پذیرند و می‌کوشند در این جهان جایگاهی برای خود بیابند

۱۸ در این باره بنگرید به:

Charles Taylor, *A secular age*, Cambridge, Massachusetts, London 2007, p. 3.

که دیگر مبتنی بر ادعای برخورداری از حق ویژه‌ی قرار گرفتن بر موضع متعالی نباشد. آنچه اما در پانصد ساله‌ی گذشته در مجموعه‌ی رویدادهای تاریخی چشمگیر بوده، مقاومت در برابر سکولاریزاسیون در معنای نفی حق ویژه بوده است. وقتی از سکولار بودن عصر در معنایی غیردینی بودن آن سخن می‌رود، منظور آن نیست که دین از امروز به فردا به ترک ساحت امور دنیوی مجبور شده یا خود از دخالت در آن دست کشیده است. دین همچنان پرنفوذ است و نهاد دین هنوز هم، حتّاً در کشورهایی با نظام حکومتی لایبیک، از امتیازهایی تبعیض‌آور برخوردار است.

دین در عصر جدید، از دخالت‌گری در امور دنیوی دست نکشیده و از این رو نیست که در رابطه با رخداد‌های فاجعه‌بار این عصر از خود سلب مسئولیت کند. فاشیسم را در نظر بگیریم. چنین پدیده‌ای بدون در نظر گرفتن عامل مذهب فهمیدنی نیست. یهودستیزی فاشیستی ریشه در یهودستیزی مسیحیت دارد و کلاً نژادپرستی آن در ادامه‌ی مستقیم فرهنگی شکل گرفته که برتری قومی، که در گذشته معمولاً به معنای برتری مذهبی بوده است، در آن سابقه‌ی دیرینه دارد. به طور مشخص نیز کلیساها با نازی‌ها همکاری کرده و کارگزاران آنها تنها در موردهای اندکی مقاومت کرده‌اند. تاریخ فاشیسم را می‌توان در حاشیه‌ی تاریخ کلیسا نوشت و بخشی از تاریخ کلیسا را موضوع فصلی از تاریخ فاشیسم قرار داد. حتّاً حساب رژیم‌های کاملاً دین‌ستیز را نمی‌توان از حساب دین جدا کرد. ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه برخی از دعاوی دین را برگرفته‌اند، کوشیده‌اند خللاً وجود دین را پرکنند، از برخی آداب و رسوم دینی تقلید کرده‌اند، شیوه‌ی سخن‌وریشان و آیه و حدیث آوردنشان را در فرهنگ دینی آموخته‌اند، همچون دین به شور آورده و تخدیر کرده‌اند.

معنای صفت "سکولار"

فاجعه‌هایی را که در عصر جدید رخ داده‌اند، نمی‌توان با رجوع به صفت "سکولار" این عصر توضیح داد. مثلاً این که ایالات متحده‌ی آمریکا در پایان جنگ جهانی دوم به استفاده از بمب هسته‌ای رو آورد، به آن برنمی‌گردد که نظام سیاسی آن "سکولار" بوده است. به سادگی می‌توان تصور کرد که در جایی چون آمریکا، میان دین و دولت جدایی سکولار نباشد و باز آمریکا به عنوان یک قدرت امپریالیستی جهان‌خواری کند و حتّاً از آنچه هست بدتر شود. اینکه سیاست قدرتهای بزرگ در روزگار ما به طور مستقیم متأثر از ایدئولوژی دینی نیست و نهاد دین در این کشورها قادر نیست مستقیماً سیاست دولت را تعیین کند، باعث شده از ظرفیت خشونت‌ورزی در روزگار ما کاسته شود. باید بسی شادمان باشیم که در روزگار ما کلید زرادخانه‌های اتمی در دست رهبران مذهبی نیست. آنچه در تاریخ به نام یهودیت، مسیحیت و اسلام می‌شناسیم، رهبران دینی-سیاسی‌ای از دل خود برون داده‌اند که در کشتار مخالفان و دگراندیشان هیچ منع خاصی برای خود در نظر نمی‌گرفتند.

البته طبعاً تصور اینکه اگر فلان پادشاه-پیامبر یهود، پاپ مسیحی یا خلیفه‌ی مسلمان بمب اتمی در اختیار داشت، با آن چه می‌کرد، نمی‌تواند پایه‌ی استدلال به نفع دین یا علیه آن باشد. اما یک چیز مسلم است: تاریخ دین، دین را مترادف با ترحم و شفقت و صلح‌دوستی نمی‌کند. تجربه‌ی روزمره هم می‌گوید که متدین ممکن است رحیم و خوش‌قلب باشد، یا نباشد. چنانکه نامتدین هم ممکن است ستمگر و

خشونت‌ورز باشد، یا روشنگری انسان‌دوست و صلح‌جو. با تحلیل مفهوم ناب دین، نمی‌توان به گزاره‌ای دست یافت که بیانگر تلقی دینی از خشونت و خشونت‌ورزی باشد، تلقی‌ای که از ماهیت دین برخیزد. به همین سان نمی‌توان در مورد بی‌دینی چنین گزاره‌ای پیش گذاشت. قضاوت ما در چارچوب تجربه‌های تاریخی است. در قضاوت‌های ناظر بر عصر جدید، روا نیست که در هنگام مقایسه، صفت کلی دینی در برابر صفت کلی سکولار گذاشته شود.

برای "سکولار" سه معنا در نظر می‌گیریم.

۱. سکولار، همچنان که پیشتر گفته شد، صفت یک دوران است. با آن یک ویژگی عصر جدید بیان می‌شود، اینکه در آن این جهان‌بینی چیره می‌شود که پویش جهان برپایه‌ی منطقی درونی است؛ هر حوزه‌ای از آن را می‌توان و باید با رجوع به عامل‌های مؤثر در آن توضیح داد. این عامل‌ها جنسیتی این-جهانی دارند. می‌توان بینشی دینی داشت و هم‌هنگام "سکولار" بود. معمولاً در این حال تناقضی حس نمی‌شود، زیرا می‌توان به صورت موضعی سکولار بود، یعنی در مورد حوزه یا حوزه‌هایی خاص باور داشت که منطق پویش آنها درونی است، اما هم‌هنگام کل جهان را وابسته به "آفریدگار" آن دانست.

۲. معنای دیگر صفت سکولار، که هم‌پسته با معنای پیشین است، در توصیف دوران جدید به کار می‌رود، هنگامی که بخواهند این موضوع را بیان کنند که در عصر جدید اعتقادات دینی سستی می‌گیرند، یا چنان متحول می‌شوند که دیگر از سخت‌کیشی نهادهای رسمی پیروی نمی‌کنند و در قالب سنتی مذهب‌ها و فرقه‌ها نمی‌گنجند. آزادی وجود دارد، آزادی در بی‌اعتقادی به خدا، یا اعتقاد به آن اما بدون پایبندی به دین معینی یا اعتقاد به دین معینی اما با تفسیر آزادانه‌ی خود از بینش و منش و تاریخ آن. در این معنا همچنین می‌توان گفت که سکولار صفتی است برای دنیویت دنیا، برخود استوار بودن آن، آزادی بشر در آن و اینکه اگر خدایی هم باشد، حکایت دخالت آن در کار جهان از نوع داستان‌هایی نیست که دین‌ها روایت کرده‌اند. خدای جهان سکولار، خدایی است شخصی و هم‌هنگام متعالی. گسترش فرهنگ دموکراسی خدا را هم دموکرات می‌کند. کسی که در فضایی دموکراتیک پرورش یافته و یا به لحاظ فکری زیر تأثیر جریان نیرومند آزادی‌خواهی جهان مدرن باشد، خدای مستبد و قهار را بر نمی‌تابد و امر و نهی‌ها و تهدیدهای کاهنان را تحمل نمی‌کند. گسترش دانش مدرن و علمی شدن فرهنگ نیز دخالت‌های خدایی را در امور جهان محدود می‌کند. جهان‌شناسی دینی ورشکسته می‌شود یا اینکه از ادعاهای گذشته‌ی خود دست کشیده و دیگر خود را به عنوان تبیین‌نمادین جهان معرفی می‌کند. با این عقب‌نشینی راه برای تفسیر آزادانه‌تر متون دینی باز می‌شود.

۳. شاخص جامعه‌ی نو، تکثیر و تفکیک نهادها و حوزه‌های اجتماعی است. در جامعه‌ی کهن، دین کارکردهای فراوانی داشت: در عرصه‌های مختلفی هنجار می‌نهاد و خوب و بد را از هم تفکیک می‌کرد؛ در حوزه‌ی پزشکی، نظافت، تربیت فرزند، روابط جنسی، شغل‌ها و حرفه‌ها، اقتصاد، روابط طبقات، سیاست، تقسیم‌بندی مکان‌ها و زمان‌ها. دین در نهایت توضیح‌دهنده‌ی همه چیز بود، در جهان تحت‌القمر و در جهان‌های بالای آن. خروج هر یک از حوزه‌های عملی و نظری از زیر سیادت دین می‌تواند سکولاریزاسیون خوانده شود. این اصطلاح را اما با نظر با تفکیک نهادها اساساً در رابطه با تفکیک دین و

دولت به کار می‌برند. از این نظر صفت "سکولار" معنای سوم مهمی دارد: نظام سیاسی‌ای توصیف می‌کند که در آن انحصار قدرت در دست دولت است و نهادهای دین و دولت با هم درآمیخته نیستند.^{۱۹}

دموکراسی و دیکتاتوری

جدایی دین و دولت یک شرط لازم دموکراسی است. این شرط، برای برقراری دموکراسی کفایت نمی‌کند. اما کافی است که برآورده نباشد، تا بتوان یک نظام را استبدادی دانست. ولی ممکن است اکثریت مردم حکومت دینی را بپذیرند و این حکومت دینی با اقلیتی که گرایش‌های اعتقادی و سیاسی دیگری دارد، مدارا کند و آن اقلیت، تا حدی از این مدارا خشنود باشد که وضع را تحمل‌پذیر بیند. آیا در این حال باز باید نظام را استبدادی خواند؟ آری. اگر آن نظام به عصر کهن تعلق داشته باشد، شامل قاعده‌ی کلی استبدادی بودن همه‌ی نظام‌های کهن می‌شود البته ممکن است اعتراض شود که استبداد در برابر دموکراسی معنا دارد، و در جایی که دموکراسی وجود ندارد، هنوز نمی‌توان از دیکتاتوری سخن گفت، چنانکه این الفاظ در عصر کهن تنها در یونان و تا حدی در رم معنا داشتند. با نظر به این اعتراض می‌توانیم حکومت‌های کهن را بر پایه‌ی حد ستمگری‌شان تقسیم کنیم. برخی‌ها کمتر ستم کرده‌اند، برخی‌ها بیشتر. حکومت‌های پیش از عصر جدید، اساساً با دین درآمیخته بوده‌اند. شکل درآمیختگی در فرهنگ‌های مختلف و در دوره‌های مختلف فرق می‌کند. بعضی از آنها به شکل مؤکدی دینی بوده‌اند. رهبران‌شان یا خود رهبر دینی بوده‌اند یا بر اجرای دستورهای شرع به شکل متمایزکننده‌ی تأکید می‌کرده‌اند. در میان این دسته نیز برخی کمتر ستمگر بوده‌اند، برخی بیشتر. از تعصب دینی آنها نمی‌توان نتیجه گرفت که کمتر ظلم می‌کرده‌اند، یا به شکل بارزی ظالم و خونریز بوده‌اند. تنها این را می‌توان گفت که آنهایی که کمتر ظالم بوده‌اند یا به دلیل تعصب شدید در مورد قداست آنها کمتر درباره‌ی ظلمشان گزارش شده است، این توانایی را داشته‌اند که اکثریت مردم را با خود همراه کنند. اقلیت، کوچک بوده و اگر ظلمی هم بر آنان رفته، صدایشان به ما نرسیده؛ شاید چندان بلند نبوده است.

۱۹ عبدالکریم سروش، آخرین برداشت‌ش از سکولاریسم را در مصاحبه‌ای این گونه بیان کرده است:

«به طور کلی دو گونه سکولاریزم داریم: سکولاریزم سیاسی و سکولاریزم فلسفی. سکولاریزم سیاسی یعنی انسان، نهاد دین را از نهاد دولت جدا کند و حکومت نسبت به تمام فرقه‌ها و مذاهب نگاهی یکسان داشته باشد و تکرر آنها را به رسمیت بشناسد و نسبت به همه آنها بی‌طرف باشد. به این معنا بسیاری از مذهبی‌ها هم سکولار سیاسی هستند و چنین بیطرفی سیاسی را در حضور عقاید مختلف و متکثر به رسمیت می‌شناسند و بر آن صحنه می‌گذارند. اما سکولاریزم دیگری داریم با نام سکولاریزم فلسفی که معادل با بی‌دینی و بی‌اعتقادی به دیانت است و نوعی ماتریالیزم (ماده‌گرایی) است. این نوع سکولاریزم با اندیشه دینی غیر قابل جمع است.» (مصاحبه با "روز آنلاین"، ۲۷ بهمن ۱۳۸۸).

این تقسیم‌بندی نادقیق است. سکولاریسم، اگر به معنای یکم و دوم "سکولار" برگردد، در قالب تنگی به نام سکولاریسم فلسفی (از نظر سروش مترادف با نوعی ماتریالیسم) نمی‌گنجد. در تقسیم‌بندی سروش معنای عصری و جهان‌ساز سکولاریسم از دست می‌رود. سکولاریسم به نوعی نگره‌ی معرفتی تقلیل می‌یابد، در حالی که خود پیش از آنکه معرفت خاصی باشد، فضایی برای شکل‌گیری و رشد معرفت‌ها ایجاد می‌کند.

در عصر جدید این امکان که حکومت دینی ستمگر نباشد، برقرار نیست: جامعه بزرگ و پرجمعیت است. کثرت نهادها و حوزه‌های آن، کثرت خواست‌ها، سلیقه‌ها و سبک زندگی‌ها در آن، پویش فرهنگی آن، بی‌مرکزی فرهنگ یا گرایش نیرومند آن به چندمرکزی و بی‌مرکزی و سرانجام تأثیرگیری شدید از بیرون خود، عامل‌های اصلی‌ای هستند که اجازه نمی‌دهد دین تعیین‌کننده‌ی همه چیز باشد، از سیاست اجرایی و قانون گرفته تا فرهنگ و سلیقه. جامعه‌ی ایده‌آل دینی، جامعه‌ی است که دین در آن عامل وحدت‌بخش در حوزه‌های اصلی سرنوشت‌ساز برای جامعه است، حوزه‌های سیاست، اقتصاد، فرهنگ و سبک زندگی. شرط‌های امکان تحقق یگانگی‌سازی از میان رفته است. هر ایدئولوژی‌ای، چه دینی چه نادینی، که به بسیارگانی مدرن - که مجموعه‌ی عامل‌های برشمرده در بالاست - توجه نکند و بخواهد در جامعه یگانگی برقرار کند، خلاف منطق مدرن حرکت کرده است. مدرنیت، عدالت را برمی‌تابد و عصر جدید پیش از هر عصر دیگری عرصه‌ی نبرد مؤثر برای تحقق آن بوده است، اما با یگانگی‌سازی در معنای یکسان‌سازی بینشی و منشی سازگاری ندارد. یگانگی‌سازی به بهای برقراری استبداد تمام می‌شود. استبداد ممکن است به نام دین باشد، یا ایدئولوژی‌ای ستیزنده با آن. نتیجه یکی است. دولت یکسان‌ساز - دینی یا غیر دینی - در دسته‌ی دولت‌های استبدادی قرار می‌گیرد.

دولت دینی، دولت یکسان‌ساز است، از آن برمی‌آید که ستمگر و خشن باشد. در مقابل، دولت سکولار، ممکن است یکسان‌ساز باشد، یا نباشد. تقدیر تاریخی دولت سکولار، گرایش به یکسان‌سازی نیست. در تاریخ سکولاریسم، گرایش به تشکیل دولت‌های ایدئولوژیک یکسان‌ساز، غلبه ندارد. این امکان وحشتناک وجود داشت که جهان میان فاشیسم و استالینیسم تقسیم شود، این خطر اما کوتاه‌مدت بود. یکسان‌سازی کلا با منطق سکولاریسم نمی‌خواند، منطقی که مبنای آن گوناگونی و زمانیت و دنیویت است و از این رو قاعدتاً راه‌حل‌ها را مصلحتی، محدود و کوتاه‌مدت می‌بیند. راه‌حل‌ها از انسان‌اند و برای انسان، پرسش‌پذیر اند، تصحیح‌شدنی‌اند، تغییرپذیر اند.

در موقعیت کنونی ایران، سکولاریزاسیون سیاسی به‌عنوان شرط برقراری دموکراسی با نتیجه‌ی آن یعنی دموکراتیزاسیون چنان در رابطه‌ی فشرده‌ای قرار گرفته که می‌توان دموکراتیسم را پیش از هر چیز مترادف با سکولاریسم گرفت. علت این ترادف، ویژگی نظام تبعیضی است که حکومت دینی برقرار کرده است. تبعیض میان خودی و غیر خودی، معمم و مکلا، معمم تابع رهبر و معمم مستقل، شیعه و سنی، مسلمان و غیرمسلمان، دینی و غیر دینی و سرانجام اما نه در مرتبه‌ی آخر، مرد و زن از شاخص‌های نظام مستقر هستند. ضرورت رفع هر یک از آنها را می‌توان در بحثی خاص از زاویه‌ای خاص، برابر با تعریف هنجارین سکولاریزاسیون ایرانی دانست. سکولاریزاسیون یعنی رفع تبعیض جنسی، یعنی رفع تبعیض دینی و یعنی رفع تبعیض در مشارکت سیاسی.

نقد سکولاریزاسیون سیاسی

سکولاریزاسیون رفع تبعیض به طور کلی نیست. اگر در ایران سکولاریزاسیون سیاسی بودش یابد، تنها برخی مانع‌های سیاسی رفع تبعیض برداشته می‌شود. خوش‌خیالی در مورد کنار گذاشتن شیخ می‌تواند در حد خوش‌خیالی در مورد کنار گذاشتن شاه باشد. این بار هم بسیاری از تبعیض‌ها پا برجا می‌مانند،

به‌ویژه تبعیض‌هایی که به ساختار اجتماعی برمی‌گردند. با اندکی واقع‌بینی تاریخی می‌توان گفت که باز جریانی خاص قدرت را به دست خواهد گرفت که تبعیض‌های دیگری برقرار خواهد کرد، گیریم که نه همچون رژیم آپارتایدمنش کنونی، اما به هر حال قدرت در ورای نابرابری‌ها شکل نمی‌گیرد و همواره جانبدار است.

در هر موقعیت تاریخی‌ای، به‌ویژه در عصر جدید، پیش می‌آید که نسبت به تبعیض‌های موجود موضعی انتقادی شکل گیرد. برای رفع آنها یک ایده‌ی و حوت پیش گذاشته می‌شود که خود آن تبعیض آور می‌شود. فراموش نکنیم که جنبش اسلامی وعده‌ی وحدت داد و هنوز مدعی است که در جامعه وحدت ایجاد می‌کند. جایگاهی که حکومت اسلامی به زن می‌دهد، بر اساس درکی خاص از وحدت اجتماعی است که خود را با تصویری از وحدت کائنات مستدل می‌کند. اصل خلقت و ذات هستی ایجاب می‌کند که تبعیض جنسی برقرار باشد، وگر نه نظام هستی به هم می‌خورد. و وقتی این حکومت، دگراندیشان را سرکوب می‌کند، به تصور خود عوامل مزاحم وحدت را پس می‌زند. و همچنین اگر بر سنیان ستم می‌کند، به خاطر وحدت اسلامی است، زیرا وحدت اسلامی بنابر برداشت ایدئولوژی حاکم در نهایت با شیعه شدن همه‌ی مسلمانان متحقق می‌شود.

عصر جدید، عصر متلاشی شدن همبودهای کهن و همزمان شکل‌گیری همبودهای تازه‌ای است. این عصر، عصر ایدئولوژی‌های وحدت است. آنها در برابر جامعه‌ی پرتضاد موجود، تصویری از جامعه‌ی همبسته‌ای را می‌گذارند که در آن افراد به یاری یکدیگر برمی‌خیزند. آنها مدعی هستند که برای رفع خشونت‌های موجود چاره‌اندیشی کرده‌اند.

آن همبودی که شکل‌گیری و پویایش آن تا کنون بیشترین تأثیر را بر روی رویدادهای عصر جدید گذاشته، "ملت" است، جمعی که از مواد انسانی و فرهنگی کهن و برخی مصالح جدید ساخته شده است. پیش بینی مارکسیست‌ها این بود که صف‌بندی‌های طبقاتی تاریخ‌ساز خواهند بود. این صف‌بندی‌ها مهم بودند، اما قدرت چسبندگی ملی بیشتر از نیروی شکاف‌انگیز آنها بود. خود جنبش سوسیالیستی چه بسا به ناسیونالیسم تسلیم شد، مثلاً چه آنجایی که برخی احزاب انترناسیونال دوم با جنگ امپریالیستی همراهی کردند و چه آنجایی که احزاب انترناسیونالیسم سوم ضمیمه‌ی ناسیونالیسم روسی شدند که از سوسیالیسم، "الکتریفیکاسیون"^{۲۰} ساخت. "الکتریفیکاسیون + گولاک" فرمول عملی سوسیالیسم استالینی است.

در کانون ایدئولوژی‌های سیاسی عصر جدید، یک داعیه‌ی سازندگی قرار دارد. آن چیزی را که همه می‌خواهند بسازند، ملت و میهن است. "ساختن" کارکردی در عصر جدید دارد که بسی از تصرف و تصاحب در دوران‌های پیشین فراتر می‌رود. انگیزه‌ی "تصرف" از میان نمی‌رود، با "ساختن" درآمیخته می‌شود و خود امری فنی و سازنده می‌شود. "استعمار" - یعنی طلب آبادی کردن، کلنی برپا کردن و آن را آباد کردن - شاهد این آمیزش است. کلنیالیسم ساختن کلنی برای گسترش فضای ملی است. امپریالیسم از آن فراتر می‌رود و می‌خواهد جهان را "بسازد".

۲۰ نین کمتر از سه سال پس از انقلاب اکتبر، کمونیسم را چنین تعریف کرد: «کمونیسم یعنی قدرت شوروی بعلاوه‌ی برق‌کشی تمامی کشور» (Werke, Band 31, S. 513).

در عصر صنعت و تصنع، همه چیز مصنوعی است. فرهنگ هم ساخته می‌شود. فرهنگ ملت را می‌سازد، فرهنگ ملی فرد را می‌سازد و فرد باید همواره در تلاش باشد که خود را بسازد و در سازندگی ملی مشارکت داشته باشد. همه خود را می‌سازند و همدیگر را می‌سازند. دین هم وارد این مسابقه‌ی سازندگی می‌شود. دین هم می‌خواهد ملت را و افراد را بسازد. ملت هم می‌خواهد دین را فرد هم می‌خواهد دین خود را سرهم‌بندی کند.

یک زاویه‌ی انتقادی مهم در نگر به سکولاریزاسیون سیاسی، بررسی تاریخی موضوع است با توجه به دولت یا نیروی برپاکننده‌ی آن، که نه با انگیزه‌های روشنگرانه و با هدف حقه‌دهی به مردم در برابر نهاد دین می‌ایستد، بلکه آن را اساساً به عنوان رقیب و مزاحم پس می‌زند و یا برعکس، بر آن چنگ می‌زند و از آن دینی دولتی می‌سازد و در خدمت هدفهای "ملی" قرارش می‌دهد. این دین-سازی به عنوانی بخشی از برنامه‌ی ملت-سازی با خشونت همراه بوده است. نهاد دین با خشونت ضمیمه‌ی دستگاه دولتی شده (نمونه‌ی ترکیه) یا به شدت سرکوب شده و به کنجی رانده شده است (نمونه‌ی روسیه‌ی شوروی).

این زاویه‌ی انتقادی، دین را از انتقاد مصون نمی‌دارد. دین خود وارد بازی "سازندگی" شده، در جاهایی می‌بازد، در جاهایی امتیاز می‌گیرد و در جاهایی می‌برد. هم خشونت‌هایی که اینک متوجه آن است و هم خشونت‌هایی که از خود آن برمی‌خیزد، هر دو انگیزه‌های "سازنده" دارند. شیعه در ایران از زمان صفویه، که دوره‌ی پسین عصر میانی خطه‌ی سیاسی-فرهنگی ماست، وارد میدان "سازندگی" شد. مشارکت با دولت در این کار مبنای ادعاهای آن در دوره‌ی ملت‌سازی گردید. علما در اواخر دوره‌ی قاجار شروع به اقتباس گفتمان جدید سازندگی کردند. این گفتمان به تدریج بر کل فضای فکری آنان تأثیر گذاشت. این تأثیرگیری را خود دین میسر می‌کرد. دین اسلام بسته و خمود نیست. اراده به قدرت، گشاینده‌ی در آن به سوی هر چیزی است. دین سازنده به عنوان یکی از انواع ناسیونالیسم، هم می‌تواند رنگی فاشیستی بگیرد، هم سوسیالیستی، هم واپسگرا باشد، هم در عرصه‌هایی مترقی.

انقلاب اسلامی در ایران اجتناب‌ناپذیر نبود. اسباب آن اما فراهم بود، از جمله این که دین دیگر به یک ایدئولوژی سازنده تبدیل شده بود، تا حدی که خیل عظیمی از مهندسان و مدیران و نظامیان را هم به خود جلب کرده بود. توجه ویژه به بازاریان و لومپن‌ها به عنوان حامیان اصلی علما، چه بسا باعث شده که نقش تکنوکرات‌ها به درستی دیده نشود.

دیدگاه‌های مهدی‌بازگان، سوسیالیست‌های مسلمان، مجاهدین خلق و "روحانیت مبارز" به رهبری آیت‌الله خمینی، همگی ترکیبی از ایمان و تکنیک هستند. تفاوت آنها در مواد و روش‌هایی است که برای سازندگی - که لازمه‌ی آن ویرانگری است - به کار می‌برند. خمینی نماینده‌ی سنتی جهش کرده است، که گفتار کهن را بازسازی می‌کند تا آن را بدیل گفتار سازنده‌ی بورژوازی‌ای قرار دهد که محور "تمدن بزرگ" شاه بود. حکومت اسلامی‌ای که او پایه‌گذاری کرد، پیشبرنده‌ی یک برنامه‌ی توسعه‌ی اسلامی است. تا زمانی که ایده‌ی این حکومت همچون یک طرح توسعه در موقعیت مدرن شناخته نشود، ماهیت آن پوشیده می‌ماند. محدود کردن خود به توصیف این ماهیت با صفت‌هایی چون عقب‌مانده و قرون وسطایی محدود کردن شناخت و پاسخ درخور سیاسی و فرهنگی به آن است. حتّاً درسنامه‌ی "حکومت اسلامی" خمینی در دهه‌ی ۱۳۴۰ به عنوان طرحی برای ملت‌سازی و توسعه‌ی تمدنی آن بازخواندنی است. پروژه‌ی خمینی بر دیگر پروژه‌های سازندگی (ناسیونالیستی لیبرال، مذهبی چپ، چپ مارکسیستی)

چیره شد. در یک فرصتی تاریخی وعده‌های او، که بر پایه‌ی ترکیبی از سازندگی، همیاری و همبستگی در قالب عصیبت اسلامی بود، قویترین پشتیبان اجتماعی را یافت.

خمینیسم یکی از شکل‌های ناسیونالیسم ایرانی است. هر شکلی از ناسیونالیسم با تأکیدی که بر این یا آن خصیصه‌ی ملی می‌کند و گرد آن می‌خواهد ملت را بسازد، مشخص می‌شود. درست بر همین قرار، برآمد هر شکلی از ناسیونالیسم با برآمد مجموعه‌ای خاص از رذایل ملی همراه است. خمینیسم ملت را به عنوان امت مسلمان شیعه تعریف کرد، تاریخ آن را به عنوان یک بخش محوری تاریخ اسلام روایت کرد، مجاهدت‌های علمای شیعه را نیروی محرک معنوی آن دانست و ابتکار مهمی که به خرج داد وصل کردن عاقبت آن، در چارچوب طرحی از توسعه در موقعیت مدرن با ظهور امام زمان بود. این ابتکار سابقه داشت. در دوران صفویه نیز علمای متحد آن به این اعتقاد رسیدند که سلطنت اصفهان به حکومت مهدی موعود وصل می‌شود. جمهوری اسلامی ایک وارد دهه‌ی چهارم زندگی خود شده است. تداوم آن بدون همدستی ملت با حکومت میسر نبوده است. درست در همین همدستی رذایل ملی پرنمود است. بر خلاف توصیف‌های تعارف‌آمیزی که می‌شود، این ملت حساسیت چندانی به تبعیض و خشونت ندارد. بدون همدستی مردان این ملت با حکومت اسلامی، این حکومت نمی‌توانست در حق زنان تبعیض‌هایی را روا دارد که شاخص نظام شده‌اند. حکومت اسلامی در خشونت ساختاری تغییری اساسی نداده و فقط آن را در این یا آن جهت تشدید کرده است. خشونت بر دگراندیشی و دگرباشی ماهیتی، افزون بر نمودی آشکار، ماهیتی ساختاری دارد و از این نظر با تغییر رژیم‌ها فقط در نمود کمی‌اش تغییر می‌پذیرد.

سیستم فرماندهی نظامی‌وار، خط‌کشی‌های ارزشی قاطع و مهندسی فرهنگی و اجتماعی خصلت‌نمای مرحله‌ی صنعتی شدن هستند. تصور سازندگی اسلامی هم این است که جامعه را می‌توان ارشاد نمود و آن را طبق موازین دینی بازسازی کرد. جامعه‌ی به هم ریخته‌ای که مرحله صنعتی شدن نتوانسته است در آن نقش‌ها را نهادینه کند، وارد مرحله‌ای می‌شود که در آن بقا و موفقیت، چه فردی، چه گروهی و چه در ابعاد کل جامعه مستلزم انعطاف است. مرحله‌ی تثبیت سرمایه‌داری با نوعی یکروند شدن همراه است: تو اینی، اینجایی، اینکاره‌ای، این وظایف را بر عهده داری، جامعه و دولت از تو این توقع‌ها را دارند. مرحله‌ی یکروند شدن (روتین شدن) به پایان نرسید و بهتر است بگوییم شکست خورد و افراد در چارچوب همین به هم ریختگی برای بقا "منعطف" شده‌اند. ایده‌آل حکومت اسلامی آن بود که هر مرد جامعه‌ی اسلامی این زندگی یکروند را داشته باشد: شغل "آبرومندی" داشته باشد، زود ازدواج کند، بخشی از اوقات خود را در مسجد، مراسم نماز جمعه و گردهمایی‌های حکومتی بگذراند، زنی محجبه، فرمانبر و زایا داشته باشد، به موقع حاجی شود و در محیط خود امر به معروف و نهی از منکر کند. سرمایه‌داری دولتی اسلامی نتوانست زمینه‌های مادی یک زندگی یکروند باثبات را ایجاد کند. ترکیبی از به هم ریختگی سنتی جامعه‌ی ایرانی با انعطاف‌های نو زندگی‌ها را چندروند و حتماً می‌توان گفت بی‌روند و بی‌روال کرده است. در همین هنگام نسیم فرهنگ منعطف جهانی از هزاران درز و پنجره نفوذ کرده و اقلیمی را که تلاش کرده بودند برای پرورش شهروندان مؤمن مطیع مساعد کنند، دگرگون کرده است. توده‌ی جوان به لحاظ وضعیت عینی زیستی‌اش منعطف شده و به لحاظ ذهنی نیز گرایش به انعطاف دارد. گسترش فردگرایی بیشتر، گشودگی بیشتر به سوی جهان، و ارزش شدن نوگرایی همه حاکی از موجه بودن استفاده از مقوله‌ی "انعطاف" برای تحلیل این مرحله از رشد اجتماعی در جامعه‌ی ایران است.

طبعاً نباید به هم‌ریختگی سنتی را به حساب انعطاف گذاشت، اما باید پی گرفت که نهادینه نبودن بسیاری از نقش‌ها و ارزش‌ها چه تأثیری بر انعطاف کنونی می‌گذارد، بویژه چگونه خود را در دگرگونه شدن شخصیت‌ها و زوال خصایل شخصیت‌ساز نشان می‌دهد.

سکولاریزاسیون سیاسی ممکن است به عنوان یک پروژه‌ی تازه‌ی غیرمنعطف ملت‌سازی پیش رود و این بار وجه دیگری از رذایل ملی ما را صحنه‌گردان کند. هیچ تضمینی وجود ندارد که پس راندن فقها با حدی از تعدیل تبعیض‌ها و کاستن از دامنه‌ی خشونت‌ها همراه باشد، آن گونه که بتوان دموکراسی‌ای صوری‌ای داشت که آزادی بیان و تشکل را به میزانی که برای سرمایه‌داری منعطف کنونی استاندارد شده است، تضمین کند.

انقلاب اسلامی و حکومتی که تشکیل داد، شانسی بزرگ برای بخشی از توده‌ی در حاشیه قرار گرفته‌ی ملت بود. به جز اسلامیت‌ها، تنها کمونیست‌ها ممکن بود آن توده‌ی حاشیه را به مرکز آوردند و به تاریخ وصل کنند. انزجاری که خرده‌بورژوازی مدرن ایرانی از این حکومت دارد، تا حدی به انزجاری برمی‌گردد که نسبت به این توده‌ی حاشیه‌ای به مرکز آمده دارد. آیا پایان حکومت اسلامی راندن دوباره‌ی بخش به مرکز آمده‌ی حاشیه‌نشین‌ها به حاشیه است؟

گسستن هر عصبیتی ممکن است عصبیت تازه‌ای را برانگیزد. از کمک‌هایی امتناع می‌شود، در مقابل کمک‌هایی می‌شود که ممکن است تبعیض‌آفرین باشند و تعصب گروهی تازه‌ای ایجاد کنند. "کمک" در این دیالکتیک خود خشونت‌زا می‌شود، خشونت خشونت می‌آورد و خشونت امری جاری و ساری که شد، به یک نظام توجیهی نیاز دارد. باید هشدار داد که توجیه‌گری ممکن است در موقعیتی با استفاده از عنوان "سکولاریسم" صورت گیرد.

سکولاریسم

سکولاریسم؟ ولی آیا چنین چیزی وجود دارد؟ ظاهراً آری. آیا نحوه‌ی وجود آن شبیه به نحوه‌ی وجود دین است؟ در مورد دین می‌دانیم که تجسم نهادی دارد نهادهایی وجود دارند که در عصر جدید پدید آمده‌اند و می‌توان آنها را با تعبیری که از صفت سکولار به دست دادیم، "سکولار" خواند. مثلاً دانشگاه جدید یک نهاد "سکولار" است. ولی سکولاریسم به عنوان سکولاریسم، بی‌نهاد است. پدیده‌ی تاریخی‌ای به نام "سکولاریسم" که در نهادی خاص مجسم شود، وجود ندارد. دین اما چنین موجودیتی دارد. بنابراین این باید مواظب بود وقتی که از تقابل سکولاریسم و دین سخن می‌رود، مواظب بود که مبادا به تلویح یا به تصریح نحوه‌ای از وجود تاریخی به سکولاریسم نسبت داده شود که بیگانه با بودش آن است.

سکولاریسم یک عنوان انتزاعی است. در کاربرد توصیفی‌اش به بینش و منشی اشاره می‌کند که توضیح جهان را در خود جهان می‌جوید، اعتقاد دینی را امری خصوصی می‌داند، با مجبور کردن افراد به دینداری مخالف است محدود کردن آزادی بیان و اجتماع به خاطر حق‌به‌جانبی و قدرت‌طلبی و امتیازخواهی دین را نمی‌پذیرد و خواهان جدایی دین و دولت است.

سکولاریسم یک بسته‌ی معرفتی معین نیست، بسی بیشتر از آنکه اصول نظری خاصی باشد، یک فضای معرفتی است که در عصر ما دین‌باوران نیز در آن نفس می‌کشند، حتا آنانی که سخت به

سکولاریسم کینه می‌ورزند. مؤمنی که آگاهانه و شرافتمندانه دشمن سکولاریسم است، نخستین خواهسته‌ای که باید پیش بگذارد، بستن همه‌ی دانشگاه‌ها و کلاً تخته کردن در سیستم آموزشی جدید است. او باید با کل نظام تقسیم کار و تفکیک نهادها در جهان مدرن مخالفت کند، زیرا اساس همه‌ی این تقسیم‌ها باور به این است که هر حوزه‌ای منطق درونی خود را دارد. معصیت بزرگ، زندگی در شهر مدرن است. زندگی شهری مدرن ایجاب می‌کند حوزه‌ها و نهادهای اجتماعی جدایش یابند و درست همین منطق تفکیک است که دین را از جامعیتش می‌اندازد، آن را به نهادی خاص فرومی‌کاهد و از آن می‌خواهد در قلمرو اختصاص داده شده به آن بماند و از دخالتگری در حوزه‌های دیگر دست بردارد. آنتی‌سکولاریست پیگیر صادق باید از زندگی شهری بگریزد. کل گیتی هم دارای منطق درونی خود است و مؤمنی که با این باور در تبیین جدیدش درگیر می‌شود، بهتر است به جای اینکه با تفسیرهای تازه‌ای از متن‌های مقدس خود و دیگران را گول زند، با انقلاب کوپرنیکی و پیامدهای آن درافتد.^{۲۱}

سکولاریسم، مکتب فکری خاصی نیست، اما می‌تواند به عنوان زمینه‌ی پدید آمدن مکتب‌های فکری مختلفی تعبیر شود. این مکتب‌ها آنقدر متنوع هستند که نمی‌توان میان ماهیت آنها وجه مشترکی یافت. انقلابی‌گری دینی را هم می‌توان، به عنوان مثال، "سکولار" دانست، زیرا بسیاری از مفهوم‌هایی که این مرام از آن استفاده می‌کند - از جمله مفهوم کلیدی "انقلاب" - در عصر جدید، که عصر سکولاریسم است، پدید آمده‌اند.

همچنان که اشاره شد، ممکن است ایدئولوژی خاصی در دوره‌ی خاصی خود را سکولاریست معرفی کند و بعید نیست که یک نیروی مؤثر سیاسی با این ایدئولوژی مشخص شود و آن نیرو اقدام‌هایی را پیش برد که در جامعه‌ی خاصی به نقطه‌ی عطفی از نظر جایگاه دین در آن تبدیل شوند و بنابر شواهد تاریخی تصورشدنی است که این اقدام‌ها به نحو بارزی خشونت‌آمیز باشند. ولی خود فضای جریان‌ساز و جریان دوران‌ساز "سکولار" به هیچ ایدئولوژی‌ای فروکاستنی نیست. آنچه عصر ما را "سکولار" کرده، مجموعه‌ای از داستان‌هاست و ما وقتی تاریخ آن را باز می‌گوییم، نبایستی به ذکر یک داستان بسنده کنیم.^{۲۲} عصری این گونه نه با داستانی خاص آغاز می‌شود، نه با داستانی خاص پایان می‌گیرد. دین در نهادی خاص مجسم می‌شود، با وجود این داستان آن به داستان آن نهاد، مثلاً در اسلام به تاریخ سیاسی فقه و فقه‌ها، منحصر نمی‌شود.

مجموعه‌ی داستان سکولاریسم در جهان نو جدا از داستان‌هایی دینی نیست و چنین نیست که چهره‌ها و ماجراهای آنها همه در مقابل چهره‌ها و ماجراهای دینی باشند. داستان‌هایی هستند که دینی‌اند یا زیر چنین عنوانی تفسیرپذیرند. از آثار نیکولاس اهل کوئر و ویلیام اهل اوکام گرفته تا آثار رودولف بولتمن، همه را می‌توان هم به عنوان آثاری دینی بررسی کرد، هم به عنوان آثاری که هر یک به نحوی

۲۱ در مورد انقلاب کوپرنیکی بنگرید به:

Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt/M 1975.

۲۲ چارلز تیلور در کتابی که بیشتر به آن اشاره شد (A Secular Age)، در تبیین تاریخ عصر سکولار از عنوان "داستان" (story) استفاده می‌کند. اما آنچه او حکایت می‌کند، نه یک داستان، بلکه مجموعه‌ای از داستان‌هاست.

جزو تاریخ سکولاریسم هستند. در روزگار ما اکثر مؤمنان مخالف آن‌اند که شکل‌گیری و گسترش پدیده‌هایی چون پزشکی جدید، درک جدید از بهداشت و نظام آموزشی جدید به عنوان داستان‌های ضد دینی روایت شوند، اما به راستی اینها را می‌توان این گونه نیز تعریف و تفسیر کرد. در ایران می‌توان میزاحسن رشديه را قهرمان سکولاریسم معرفی کرد. او اولین مدرسه‌ی ابتدایی در ایران را در سال ۱۳۰۶ در محله‌ی ششکلان تبریز تأسیس کرد. این مدرسه بسته شد، چون پیشنماز محل با آن مخالفت کرد. رشديه به مشهد فرار کرد. سرانجام توانست ایده‌اش را در تهران پی بگیرد، اما با کارشکنی عین‌السلطان مواجه شد و در ادامه‌ی کار با فریاد و اسلامای علما، پیشنماز محله‌ی ششکلان، عین‌السلطان و علمای فتوادهنده به ضد اسلامی بودن ابتکار رشديه، که مهمترینشان شیخ فضل الله نوری است، قهرمانان داستان مقابل داستان سکولاریستی رشديه هستند. اما داستان دین هم به این داستان محدود نمی‌شود. خود میرزا حسن رشديه مجتهدزاده بود، با موافقت پدر تحصیل علوم دینی در نجف را رها کرد و برای بهره‌گیری از دانش‌های جدید رهسپار استانبول و قاهره و بیروت شد. ایده‌ی او را برخی علما نیز پذیرفتند که از جمله‌ی آنان اند شیخ هادی نجم‌آبادی و سید محمد طباطبایی. طباطبایی خود بانی مدرسه‌ای شد به نام "اسلام" که باعث شد که ایده‌ی مدرسه‌ی جدید از طرف گروهی از خانواده‌های مذهبی پذیرفته شود. داستان مدارس جدید را می‌توان بر همین روال در دو جبهه‌ی متقابل پی گرفت. نظام آموزشی جدید، باعث گسترش سواد می‌شود و همین امر آگاهی عمومی را سکولار می‌کند. از طرف دیگر سوادآموزی موجب رونق تبلیغ دینی می‌شود و گرایش تازه‌ای به سوی دین را برمی‌انگیزاند.

اگر زمانی "داستان" های سکولاریسم ایرانی را بنویسیم، خواهیم دید که بسیاری از آنها را می‌توان در ذیل تاریخ دین نیز گنجانند، آن هم نه به دلیل اینکه احیاناً ضد دین بوده‌اند. برخی از وجود گرایش به اصلاح حکایت می‌کنند، برخی حکایت می‌کنند که چگونه حتّاً واکنش منفی و از سر رقابت و ستیز با پدیده‌های مدرن، تا حدی گشاینده‌ی فکر سنتی به سوی مدرنیت می‌شود.^{۲۳}

با وجود درهم آمیختگی‌ها داستانی وجود دارد که شاخص سکولاریسم است و آن داستان با بارز شدن مجموعه‌ای از ناتوانی‌های دین و بینش دینی در حل مشکل‌های نظری و عملی بودن انسان در جهان آغاز می‌شود. در خطه‌ی ما داستان، داستان پا نهادن به عصر جدید است. آموزش دینی، اخلاق دینی و سیاست دینی در آستانه‌ی برخورد ایرانیان با دنیایی نو، از آنان مردمی خموده، خرافاتی و منحط ساخته بود. معرفت سکولار، می‌بایست با جهل و خرافه بجنگد تا جای خود را باز کند. اینکه مردمانی دینی نیز به ستیز با جهالت پرداختند، چیزی در اصل جبهه‌بندی تغییر نمی‌دهد. این سو بینش سکولار قرار دارد، آن سو دین. مبنای نهایی جبهه‌بندی، آن چیزی است که در بالا از آن به عنوان حقانیت عصر جدید نام بردیم. دین، به عنوان بینش شاخص عصر کهن انسان را با جهان بیگانه کرد؛ دین نتوانست به نیازها و کنجکاوای‌های شناختی انسان پاسخ گوید، نتوانست از ستمگری بکاهد، نتوانست محدوده‌ی اخلاق را از محدوده‌ی عصبيت‌های مردانه‌ی قبیله‌ای و قومی فراتر برد. حاصل سلطه‌ی بلامنازع دین، انحطاط بود. دین در خدمت استبداد بود و خود اسیر استبداد. عصر جدید به یکباره به استبداد پایان نداد. در آن

۲۳ در آمیختگی نسبی و موضعی داستان‌های سکولار با داستان‌های دینی خود دلیل محکم دیگری بر نادرستی تقسیم سکولاریسم به سکولاریسم فلسفی و سیاسی (سروش) یا ذهنی و عینی (کدیور) است.

ستمگری به تکنیک مدرن مجهز شد و بسی فاجعه آفرید. با وجود همه‌ی اینها، این امکان پدید آمد که انسان ستم به عنوان ستم و خشونت به عنوان خشونت را موضوع اندیشه قرار دهد و با تغییر سامان جامعه در جهت رفع آنها بکوشد. اگر مؤمنی دین را پرهیز از ستم و خشونت بداند، بجاست که عصر جدید را دینی‌ترین عصر تاریخ بخواند، زیرا در این عصر است که امکان واقعی چنین پرهیزی فراهم می‌شود. دین وعده‌ی پارسایی داده است، اما تاریخی که پرداخته تاریخ تعلق است، تعلق به مال، تعلق به جاه، تعلق به دربار، تعلق به قبیله، تعلق به فرقه. عصر جدید فرصتی است برای دست کشیدن از این عدم صداقت.

مسئله‌ی بیشی و کمی

چارلز تیلور برمی‌نهد که داستان سکولاریسم را به عنوان داستان سود و زبان تعریف نکنیم^{۲۴}، یعنی نگوییم با ورود به عصر جدید و به طور مشخص عصر سکولار چه از دست رفت و چه به دست آمد. شرط سکولار بودن پذیرفتن موضعی شبیه به موضع گرفته شده در بالا - که موضعی بلومبرگوار است^{۲۵} - نیست. می‌توان همچون چارلز تیلور اندیشید که سکولار مذهبی است، یا حتّاً موضعی شبیه به هایدگر داشت که عصر جدید را عصر فراموشی بیشینه‌ی هستی می‌داند، با وجود این در انتقاد خود از عصر جدید همچنان از منطقی سکولار پیروی می‌کرد.

به همین سان در مورد بیشتر شدن یا کمتر شدن خشونت با گسترش نظم و بینش سکولار می‌توان سه موضع داشت. می‌توان چنین بحثی را بی‌نتیجه و یا بی‌فایده دانست، می‌توان از این زاویه نیز از حقانیت عصر سکولار سخن گفت و یا موضعی برعکس گرفت و عصر سکولار را خشن‌تر از عصر چیرگی دین معرفی کرد. جالب اینجاست که در هر یک از سه حالت می‌توان در قبال دین هم موضعی انتقادی داشت، هم جانبدار، مثلاً می‌توان مدافع دین بود و مثلاً با این استدلال که در گذشته قبیله‌گرایی و حاکمیت استبداد و خرافه اجازه نمی‌داده است که دین ذات خود را آشکار کند و بر خلاف طینت خود به خشونت گراییده است، نظر داد که عصر سکولار امکان‌هایی را برای مهار خشونت به دست می‌دهد که به نفع وعده‌های دینی نیز هست. اتفاقاً یک موضع دین‌خواه جدی به لحاظ نظری چنین موضعی است. این موضع جدی است، زیرا آینده‌دار است، زیرا دین را به سمت آینده‌ای بدون خشونت می‌گشاید، به جای اینکه به دفاع از گذشته‌ای پر از خشونت پردازد.

موضع آگنوستیسیستی و ظاهراً بی‌طرفانه‌ی تیلور دست کم در بحث خشونت، به سادگی قابل انتقاد است. در نمونه‌ی مسیحیت دیده می‌شود که بازگشت این دین به آغازی که گویا بدون خشونت بوده، با

۲۴ منبع ذکر شده، ص. ۲۲.

۲۵ در مورد دید بلومبرگ و کل این بحث بنگرید به مقاله‌های من درباره حقانیت عصر جدید: "خاستگاه و چیستی عصر جدید" (نشریه آفتاب ش. ۱۷، تیر و مرداد ۱۳۸۱)، "در دفاع از حقانیت عصر جدید. بیان اثباتی" (نشریه آفتاب، ش. ۱۸، شهریور ۱۳۸۱)، "در دفاع از حقانیت عصر جدید. پاسخ به منکران" (نشریه آفتاب، ش. ۱۹، مهر ۱۳۸۱).

امکاناتی فراهم شده که عصر جدید سکولار به آن عطا کرده است. این دین، در اوج سلطه‌ی خود دین تحمیل، ستمگری، لشکرکشی و انکیزیسیون بوده است.

اما آیا خشونت‌ی وجود ندارد که ذاتی عصر جدید به عنوان عصر سکولار باشد؟ خشونت‌هایی وجود دارند با کیفیت و دامنه و شدتی که به آنها تنها در عصر جدید برمی‌خوریم. خشونت از دیرباز تکنیکی بوده است، اما در عصر جدید به آن حدی از ویرانگری و کشندگی تکنیکی می‌رسد که در دوره‌های پیشین تنها در قوه‌ی تصور دینی در شکل خشم بنیان‌افکن خدایان موجودیت اسطوره‌ای داشته است. درست به همین خاطر نمی‌توان از نظر استعداد خشونت‌ورزی میان دوران جدید و دوران‌های پیش از آن فرق گذاشت. فانتزی نابودی جهان، تصویری با منشأ دینی است. دین‌هایی که ما آنها را می‌شناسیم، همه در جایی جهان را تهدید به نابودی کرده‌اند.

تهدید به نابودی بخشی از جهان و نابودی همه‌ی ساکنان آن - تهدیدی که در دوران ما می‌توانست در مواردی در صورت عملی شدن به نابودی کل زندگی بر روی زمین راه برد - اختراع عصر جدید نیست. آنچه ویژه‌ی عصر جدید است، "سکولار" شدن این تهدید، یعنی غیر دینی شدن آن است. ایدئولوژی‌هایی توجیه‌گر این تهدید و اقدام به عملی کردن آن بوده‌اند. شبه دینی بودن آنها نباید باعث شود که خصلت غیر دینی‌شان نادیده گرفته شود. آنها در این معنا غیر دینی بوده‌اند که همراه این تهدیدها وعده‌ی بهشت را "سکولار" کرده‌اند، خواسته‌اند آن را در همین دنیا برپا کنند. خشونت سکولار در معنایی خود ویژه‌ی عنوانی تواند بود برای پیامد خونبار وعده‌های دینی سکولار شده. این تبدیل عمدتاً در جنبش‌های ناسیونالیستی صورت می‌گیرد. گروهی برگزیده می‌خواهد ملتی برگزیده را به سوی بهشتی زمینی هدایت کند؛ گروه در جریان این هدایت با "دشمنان" داخلی و خارجی درمی‌افتد و علیه آنان خشونت می‌ورزد، خشونت‌ی که ادعا می‌شود موجه و رواست؛ ایدئولوژی‌ای وجود دارد که کار آن توجیه این خشونت است.

خود جریان سکولاریزاسیون سیاسی به شهادت تاریخ ممکن است با خشونت پیش رود. خشونت‌ها عمدتاً در جریان ملت‌سازی پیش آمده‌اند. تعریفی از ملت پیش گذاشته شده و نیرویی به اسم دولت یا گروه اراده‌کننده به تشکیل آن به زور متوسل شده تا انحصار ملت‌سازی را در دست بگیرد. معمولاً در این ستیز نهاد دین یا بخشی از آن خود یک حزب سیاسی یا جزئی از یک جبهه‌ی دارنده‌ی قدرت یا خواهان قدرت است. دین هم ممکن است با وعده‌های برپا کردن یک بهشت زمینی وارد عرصه‌ی مبارزه شود. همان‌گونه که خشونت سکولار به نوعی تبار دینی دارد، خشونت دینی هم ممکن است ناشی از یک تبدیل و تحریف سکولار باشد.

در مجموع ممکن نیست که پرونده‌ی دین و پرونده‌ی سکولاریسم را در عصر جدید به طور کامل از یکدیگر جدا کنیم. از این نظر شاید نتوان به این پرسش که در عصر جدید از میان خشونت دینی و خشونت سکولار کدام یک پروزن‌تر بوده‌اند، پاسخی تمیز، یعنی مبتنی بر تمایزی دقیق داد. این در نهایت بدان برمی‌گردد که در جامعه هیچ چیز تمیزی وجود ندارد. آلودگی هر یک از ما، بقیه را هم، با وجود همه‌ی ادعاهایشان آلوده می‌کند. ما همگی دستان آلوده‌ای داریم.

امتیاز عصر جدید به عنوان عصر سکولار نسبت به عصرهای دیگر در امکان‌هایی است که برای دیدن آلودگی‌ها وجود دارد و اعتراف به این که همه آلوده‌ایم، همه‌ای که شامل همکیشان ما نیز می‌شود. دین نیز می‌تواند از این امتیاز بهره برد و تاریخ جدیدی را بیاغازد.

عصر جدید، عصر تعصب‌های جدید و در عین حال پایان تعصب است. این امکان واقعی وجود دارد که دیالکتیک همبستگی و خشونت، در هم شکسته شود؛ این امکان وجود دارد که بتوان همبسته بود، بی آنکه بایسته برای این همبستگی خشونت بر دیگران باشد.

سکولاریزاسیون سیاسی امتیاز عصر جدید است. این امتیاز همواره با بهره‌گیری از امتیاز امکان درهم‌شکستن دیالکتیک همبستگی و خشونت به دست نیامده است. این روند، به دلیل درهم‌آمیزی‌اش با روند ملت‌سازی چه بسا با تبعیض و خشونت پیش رفته است. از تاریخ می‌توان آموخت و کوشید سکولاریزاسیون سیاسی - روندی که بایستی جاری شود برای رفع تبعیض میان دارندگان غیرت فرقه‌ی حاکم و کسانی که خارج از دایره‌ی عصیبت آنان قرار می‌گیرند - خود به تبعیض‌های تازه‌ای راه نبرد.

دین نتوانست در دورانی که سلطه‌ی کامل داشت، خشونت در میان گروندگان به خود را نیز از میان بردارد. کارنامه‌ی منفی دین در این زمینه نایستی این تصور را ایجاد کند که مهار خشونت بدون کمک دین میسر است. دین، خشونت‌زا بوده، اما خشونت را هم کنترل کرده است. این امکان واقعی وجود دارد که دین در دوران ما توانایی خود را در کنترل خشونت تقویت کند. مسیحیت و کیش بودا در این مورد مثال‌زدنی هستند. شرط اول تقویت این توانایی طبعاً آن است که دین از قدرت سیاسی فاصله گیرد و کاهنان پرهیز کنند از این که تفنگدار، زندانبان و بازجو باشند و خود را با سلک اینان درآمیزند. به سخن دیگر شرط نخست بروز این استعداد، تن دادن به سکولاریزاسیون سیاسی یعنی جدایی دین و دولت است. همه‌ی کسان دیگری که جز این بیندیشند، دست کم در ایران زیر سلطه‌ی فقها، متهم به مشارکت در قتل‌اند، مگر اینکه در آینده عکس آن ثابت شود.

مسئله‌ی خشونت تنها با سکولاریزاسیون سیاسی حل نمی‌شود. جامعه می‌تواند قانون و سامانی سکولار داشته باشد، در عین حال بسیار خشن باشد. از فردای سکولاریزاسیون سیاسی، همه‌ی مردم روشن و روشنگر نمی‌شوند. تلاشی برای تلطیف جامعه لازم است که بدون همکاری معتقدان دینی پیش نخواهد رفت. پیشبرد بدون خشونت جدایی دین و دولت نیز همکاری معتقدان دینی را ایجاب می‌کند. این روند تنها در صورتی آغازگاه تعصب‌ها، تبعیض‌ها و نتیجتاً خشونت‌های تازه‌ای نخواهد بود که با بیشترین مشارکت خود نیروهای دینی پیش برده شود.