

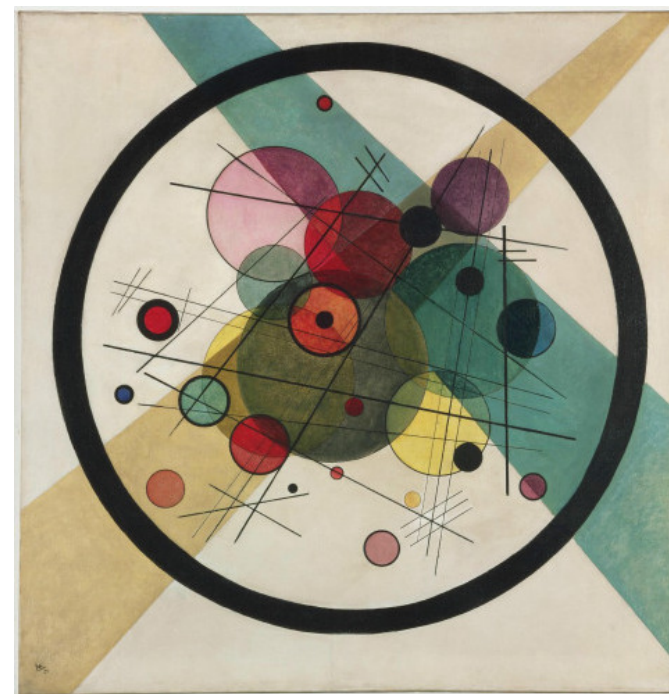
یگانگی و جدایی

رامین کامران

یگانگی و جدایی

لائسیته در ایران فردا

یگانگی و جدایی
لائسیته در ایران فردا
رامین کامران



رامین کامران

ایران لیبرال

انتشارات ایران لیبرال
ژوئن ۲۰۱۱

فهرست

بخش چهارم: جداسازی

۱۰۵ بازگشت به گذشته یا جستن راه نو؟

۱۱۰ استقلال سیاست

دادگستری، آموزش و پرورش، نیروهای مسلح، نقاط تماس دائم، لزوم استقلال مذهب

۱۲۳ استقلال مذهب

استقلال سازمانی

سازمان چندقطبی، سازمان تک قطبی، استقلال مادی، استعداد استقلال

۱۴۳ پیگفتار

پیشگفتار ۵

چند کلمه در باره کلمات ۸

بخش اول: یگانگی

سراب یگانگی ۱۳

سه شکل نوین یگانگی ۱۹

همگامی و دین رسمی ۱۹

جذب سیاست در مذهب ۲۱

جذب مذهب در سیاست ۲۶

بخش دوم: شکافهای جدایی

جدایی اهداف غایی و مشکل عدالت ۳۷

جدایی حاکمیت و عصمت ۴۱

جدایی هنجارها ۴۳

جدایی سازمانها ۵۰

جدایی دو گروه انسانی ۵۳

بخش سوم: دو محور جدایی

دو محور جدایی ۶۵

اقتدار سیاسی ۶۹

وجه نظری ۶۹

حاکمیت، کاردانی، قبول مردمی ۷۵

وجه تاریخی

حاکمیت ملت در ایران، مسئله نمایندگی، دعوا در مشروطیت، نفی نمایندگی و سلب حاکمیت ملت

اقتدار مذهبی ۸۵

وجه نظری ۸۵

عصمت، کارشناسی، قبول مؤمنان

وجه تاریخی ۹۱

سلطنت امام، جمهوری مجتهدان، سلطنت انتخابی

سهلش انگاشت. برای ارزیابی درست موقعیت تاریخی فعلی‌مان و عمل درست، باید از دو جهت دیدگاه خویش را وسعت ببخشیم. اول از بابت مقایسه، قدرتگیری اسلامگرایان در ایران، نه تنها شکل اختلاط سیاست و دین است و نه رایج‌ترین شکلش. برای تحلیل درست آن، باید اشکال دیگر این اختلاط را نیز در نظر آورد. دوم اینکه نمی‌بایست فقط در اندیشه ختم وضعیت فعلی بود، باید به دورتر نگریست و ورای سقوط نظام اسلامی، راه‌حلی برای رابطه دولت و دین در ایران فردا جست.

موضوع کتاب حاضر تحلیل مقوله جدایی است و سپس روشن کردن این مطلب که پس از سقوط نظام اسلامی، جدایی چه شکلی باید و می‌تواند در ایران بگیرد. در همین ابتدا بگویم که جستن راه همزیستی مسالمت‌آمیز دین و دولت در ایران فردا، حریف امروز را راضی به ترک مسالمت‌آمیز قدرت نخواهد کرد و وظیفه براندازی را از عهده ما ساقط نخواهد نمود. براندازی میانبر ندارد.

«یگانگی و جدایی» چهار بخش دارد.

موضوع بخش اول بررسی یگانگی مذهب و سیاست است: اول چنانکه فرض برخی نظریه‌پردازان‌های مردم‌شناسی قرار می‌گیرد یا در توصیف بعضی جوامع ابتدایی به کار گرفته می‌شود؛ سپس تحلیل صورتهایی که کوشش برای احیای این یگانگی در جوامع مدرن، به خود می‌گیرد.

بخش دوم، خطوط گسستی را که جدایی در امتداد آنها واقع شده است، از نظر می‌گذراند. امروز هر کوشش برای احیای یگانگی، حول همین خطوط تنش می‌افزیند.

بخش سوم، به تحلیل دو قطب اصلی جدایی که دو اقتدار سیاسی و مذهبی است، اختصاص دارد. دو عاملی (حاکمیت و عصمت) که ماهیت این دو اقتدار را تعیین و از هم جدایشان میکند، در مرکز بحث قرار گرفته است.

موضوع بخش چهارم، ترتیبات عملی جدایی است، اینکه دولت چگونه باید مذهب‌پالایی شود، اینکه تحقق جدایی مستلزم وجود چگونه سازمانی در بین روحانیت است و اینکه چگونه دولت می‌تواند جدایی را تحقق ببخشد.

پیشگفتار

سه دهه بعد از انقلاب اسلامی و ناشینده ماندن سخنان بختیار که عبارت «دولت لائیک» را در فرهنگ سیاسی ایران مستقر ساخت و ایرانیان را از تن دادن به حکومت مذهبی بر حذر داشت، این اصطلاح رایج شده و فکر جدا کردن دین از دولت در بین نیروهای سیاسی طرفدار دمکراسی، صورت بدیهی‌ترین مطالبه را گرفته است. راه خلاصی از نظام اسلامی از همان روز تولد این نظام روشن بود، ولی تا همه به این مسئله عنایت کنند و جسارت پا نهادن در این راه را بیابند، چند دهه طول کشید.

امروز بسیار از «جدایی دین و دولت» سخن می‌رود، ولی این عبارت برای اغلب کسانی که به کارش می‌برند فقط در بعد منفی خود خلاصه می‌شود و مترادف خواستاری سقوط نظام اسلامی است. این موضع هم درست است و هم لازم، چون خواست این جدایی موجه‌ترین و مؤثرترین شعار برای ساقط کردن حکومتی است که نفی‌اش کرده است، ولی اگر حرف در این حد بماند، بسیار محدودتر از آن خواهد بود که بتوان برنامه سیاسی تلقیش کرد، فقط شعاری خواهد بود برای سرنگونی. ساقط شدن نظام فعلی نقطه شروع جدایی خواهد بود، نه نقطه ختام آن. باید از هم اکنون برای دوران نوینی که به این ترتیب افتتاح خواهد شد، چاره اندیشید چون فردای براندازی برای این کار دیر است.

امری به اهمیت تعریف دوباره رابطه دین با دولت کاری نیست که بتوان با سرآسیمگی انجام داد یا به دست حوادث سپرد، باید با دقت و احتیاط در باره آن عمل نمود و نمی‌باید تحت هیچ عنوان

نگرش تاریخی و جامعه‌شناسانه‌ای که در باب تمایز حوزه های مختلف حیات اجتماعی، در این نوشته به کار گرفته شده، برگرفته از نظریه‌پردازی‌های استاد عزیز و گرانقدرم ژان پشلیر است، سایه‌ایست از بنای رفیعی که وی طی عمری پژوهش پی‌افکنده. دین من به او بسیار است و این یادآوری بی‌مقدار.

برخی از دوستان که لطف کردند و کتاب را با دقت خوانند، از زمان انتشار اول آن، توجه مرا به برخی خطاهای چاپی و نارسایی‌های متن جلب کردند. از لطفشان ممنونم.

چند کلمه در باره کلمات

امروز ایرانیان برای بیان رابطه‌ای که طالبند بین مذهب و سیاست برقرار گردد، از اصطلاح «جدایی دین و دولت» استفاده میکنند. بی‌فایده نخواهد بود اگر بحث را با حلاجی این عبارت شروع کنیم. نه به قصد پیشنهاد تغییر آن، بل از این جهت که آغاز مناسبی است برای شکافتن مطلب.

عبارت «جدایی دین و دولت» که در زبان فارسی رایج گشته و مکرر مورد استفاده قرار می‌گیرد، از زبانهای اروپایی اخذ شده و در عمل کار معادل (Séparation entre l'Eglise et l'Etat) در فرانسه یا (Separation between Church and State) در انگلیسی را انجام میدهد، ولی تفاوت بین اصل و ترجمه آشکار است. می‌بینیم که عبارات فرنگی بر اساس قرینه دقیق‌تری درست شده: در هر دو مورد وجه سازمانی دو پدیده‌ای که قرار است از هم جدا شود، برجسته شده و مورد تأکید قرار گرفته است. ولی در عبارت فارسی اینطور نیست و قرینه کامل نیست. دلیل اینکه ترجمه فارسی درست منطبق با اصل نیست، از نبود معادل لغوی عمیقتر است، نبود معادل تاریخی است. دولت و سازمانش از پدیده‌های کهن و آشنای تاریخ ایران است ولی آن نوع سازماندهی منظم و مستقل مذهبی که با کلیسا (مقصود کلیسای کاتولیک است) قابل مقایسه باشد، در تاریخ ایران معادلی ندارد و طبعاً نام مشخصی هم ندارد که بخواهیم در ترجمه به کارش ببریم. در مواردی که روحانیان اسلام، سازمان واحد و نسبتاً متمرکزی داشته‌اند (فرضاً مورد صفویه یا دولت اسلامی فعلی) این سازمان یا شاخه‌ای از دستگاه دولت بوده یا اینکه اساساً با کل این دستگاه یکی فرض شده و از آن مستقل نبوده است.

اگر در عبارات فرنگی که ذکر شد، وجه سازمانی این دو شعبه مهم حیات اجتماعی انسان مورد توجه قرار گرفته است چند دلیل دارد. کلیسا و دولت والاترین شکل‌های سازمان‌یابی دین و سیاست است، چون هم متمرکز است و هم رابطه افراد را با مرکز اقتدار به طور مستقیم و فارغ از وساطت هر گروه اجتماعی دیگر سازمان میدهد و هم بیشترین اسباب تمایز و تشخیص سیاست و

خوشبختانه کلمات لائیسیتیه و سکولاریسم برای بیان خواست جدایی رایج شده و جا افتاده است ولی همیشه با دقت لازم به کار نمی‌رود. در این باب که چرا اولی را بر دومی مرجح می‌شمرم در اینجا توضیحی نمیدهم چون مطلب را به اندازه کافی در مناسبت‌های دیگر شکافته‌ام.

یادآوری کنم که قصد من از ذکر نکات بالا، به هیچوجه نهی از کاربرد اصطلاح «جدایی دین و دولت» نیست. این عبارت بسیار رواج گرفته و خود من هم، مانند بسیاری دیگر، دائم به کارش می‌برم. قصدم جلب توجه خوانندگان به مفاهیم بنیادی است که ورای این اصطلاح قرار دارد، تا مقدمات بحث آماده شود. به کار گرفتن اصطلاحات رایج و گاه غیردقیق که همه ما (در همه زبانها) میکنیم، به خودی خود عیبی ندارد، به شرطی که اسباب ابهام و اغتشاش فکری نشود. رفع این مشکل هم فقط با عوض کردن لغات و معادل‌سازی که در نظر برخی آسانگیران حلال مشکلات مینماید، صورت نمی‌پذیرد، بلکه با کاویدن معنای آنها حاصل می‌گردد.

در این کتاب کلمات دین و مذهب، کمابیش به صورت مترادف به کار رفته است و دومی بسیار بیش از اولی. دلیل این امر ندرت مواردی است که حاجت به تمایز تکنیکی مذهب از دین بوده و دیگر اینکه کلمه مذهب در ترکیب‌سازی (هنر مذهبی، بنای مذهبی، سازمان مذهبی و...) نرمش بیشتری دارد تا کلمه دین.

مذهب را فراهم می‌آورد. دلیل دیگر این است که کشمکش بین سیاست و مذهب، با برآمدن این دو شکل سازماندهی بود که در اروپا شکلی گرفت و چند قرن طول کشید تا به آن جدایی که امروز برای ما آشنا و سرمشق عمل شده، برسد. در تاریخ ایران، دعوا به صورت کشمکش بین دو قانون (عرف و شرع) بروز کرده، نه دو سازمان. مفاهیمی را که از اروپائیان اخذ مینماییم بار تاریخی خود را نیز به همراه می‌آورد که باید بدان آگاه بود.

لزوم تقارن

وقتی می‌خواهیم از «جدایی» دو پدیده صحبت کنیم، میباید این دو در يك سطح باشد وگرنه در تمایز ساختن آنها دچار مشکل خواهیم شد، مشکلی که در بسیاری بحث‌های مربوط به جدایی شاهدیم. از دین و دولت نمیتوان نه در سطح مفهومی و نه به عنوان پدیده تاریخی، قرینه معقولی ساخت. عبارت دین را میتوان به بعد مذهبی حیات مردم در تمامی جوامع بشری اطلاق نمود، ولی دولت فقط به شکل معین و محدودی از سازماندهی سیاسی این جوامع اطلاق میگردد. به علاوه اگر قدمت پدیده دین به اندازه تاریخ است، دولت پدیده‌ایست به تناسب متأخر. اگر اصرار داشته باشیم که حتماً از دین و دولت سخن بگوییم، عبارت «جدایی دین از دولت» که مفید معنای جدایی است ولی قرینگی را فرض نمی‌گیرد دقیق‌تر خواهد بود.

ولی نکته اصلی اینجاست که جدایی دین از دولت، خود در نهایت به جدایی دین از سیاست راه میبرد و معنا و برد خود را از این جدایی مفهومی و اساسی می‌گیرد. قرینه درست این است. یادآوری کنم که مخالفان و موافقان جدایی هم برای بیان موضع خویش به کرات از قرینه اخیر استفاده کرده‌اند. در صدر مشروطیت خواست جدایی با عبارات «اخراج دین از سیاسیات» یا «انفکاک قوه مذهبی از قوه سیاسی» بیان شده که ظاهرشان قدری خاک گرفته مینماید ولی معنایشان تر و تازه و روشنی و صراحتشان در خور اعتناست [فریدون آدمیت این عبارات را در ایدئولوژی نهضت مشروطیت نقل کرده است]. امروز هم پیروان خمینی معتقدند که «دیانت» و «سیاستشان» یکی است.

بخش اول
یگانگی

کمونیستی ختم می‌گردد، آشناترین مثال از این قماش است. البته میزان موفقیت حکومت‌های مارکسیستی در راه تحقق ایده‌آلشان نیز، معرف حضور همه هست و شاهد خوبی است بر کارآیی عملی این قبیل ایدئولوژی‌ها. قدرتگیری خواستاران وحدت دین و سیاست نیز، چنانکه در ایران شاهدیم، به هیچوجه مترادف پیدایش جامعه یکدستی نیست که توصیف شد و اصحاب خمینی ندای احیایش را سر داده‌اند، در حکم رفتن آنها به دنبال تحقق این الگوست، به کمک امکاناتی که در اختیارشان قرار دارد و در صدر آنها خشونت. میزان موفقیت گروه اخیر را نیز همه شاهدیم.

اضافه کنم که یگانگی مطلق، فقط در جامعه‌ای بسیار کوچک قابل تحقق است. جامعه‌ای که در آن فرمانده بتواند هم شاه، هم موبد و هم داور باشد، تا نه در باب منشأ قدرت مناقشه‌ای پیش بیاید، نه در باب اهداف غایی اختلافی زاده شود، نه تفاوتی بین هنجارها و فرامین سیاسی و مذهبی پیدا شود، و علاوه بر همه اینها سازماندهی قدرت سیاسی و مذهبی عملاً به رابطه مستقیم فرمانده و فرمانبران ختم گردد و به عبارت دقیقتر اصلاً «سازمانی» در کار نباشد.

در طول زمان، سه عامل سیاست و مذهب را به سوی «متمایز» شدن، رانده است. طبعاً این امر باعث نگشته تا «جدایی» این دو به معنایی که ما امروز اراده می‌کنیم، خودبخود برقرار بشود، ولی عملی شدن آنرا تسهیل نموده است. اول از همه گسترش حجمی جوامع بشری که معمولاً با تنوع اجزای آنها نیز همراه بوده است؛ عامل دوم عبارت است از تقسیم کار اجتماعی که با گسترش جوامع همراه است و امیل دورکهم آنرا شاخص اصلی تحول جوامع بشری از ابتدای پیدایش تا به امروز می‌شمرد؛ سومی هم آزادیخواهی است. این سه عامل که دوتای اولشان تابع اراده کسی نیست و سومی برخاسته از اراده افراد بشر است، شرطهای یگانگی را از میان برده و میان سیاست و مذهب شکافی انداخته که روز به روز فراختر شده و در نهایت، نه فقط جدایی رسمی آنها را ممکن کرده، بلکه حتی لازم‌ش آورده است. گسترش جوامع از یکدستی آنها کاسته و همزمان حفظ رابطه مستقیم بین فرمانده و

سرآب یگانگی

یک رشته وجه اشتراك اساسی بین سیاست و مذهب هست که پایه اختلاط این دوست و گاه در راه جدایی اینها اشکال ایجاد میکند، یا سودای یکی کردنشان را در سر بعضی میاندازد. هر دوی اینها متوجه است به هدفی غایی، هر دو اقتداری برقرار می‌سازد که مرجعی نهایی دارد و مفهوم نمایندگی را به کار می‌گیرد، این هر دو اقتدار رشته هنجارهایی را به جامعه عرضه و گاه تحمیل میکند، هر دو برای عمل کردن محتاج سازماندهی است و در نهایت، هر کدام گروهی انسانی را تحت پوشش می‌گیرد و از نظایر خویش متمایزش می‌سازد.

تصور (و نه الزاماً تحقق) یگانگی این دو آسان است. شروطش را از نظر بگذرانیم: در واحدی سیاسی که مرز سیاسی و مذهبی-اش با دیگر انسانها یکی باشد، یعنی دین خاص خود (و متفاوت با دیگر جوامع) را داشته باشد و همه اعضایش پیرو این دین باشند، نظام هنجاری درون جامعه واحد و منسجم باشد، قدرتی که در دل این جامعه اعمال می‌گردد توسط یک نفر یا گروهی یکدست و به طور مستقیم و بی‌واسطه، اعمال گردد و یگانه و بی‌رقیب و همزمان مذهبی و سیاسی باشد، منشأش واحد باشد، و اعمالش در نهایت متوجه به هدف غایی واحدی باشد. جمع آمدن این شرطها، بیان یکدستی مطلق جامعه است و تصویر جامعه‌ای به غایت ابتدایی را به ما عرضه میدارد که در نظریه‌های مردم‌شناسانه ساخته و پرداخته شده و از آنجا به حوزه ایدئولوژی سرایت کرده. این وصف آرمانی یکی شدن دین و سیاست است، از دید کسانی که خواستار یگانگی این دو هستند.

میدانیم که در آرمان‌پردازی‌های اجتماعی، بسا اوقات تصویری از جوامع بدوی نقش الگوی آرمانی را بازی میکند، الگویی که قرار است با تحقق دوباره آرمان، حیات نو پیدا کند. مارکسیسم و فلسفه تاریخش که از کمون اولیه شروع میشود و به جامعه بی‌طبقه

قبل از پرداختن به اشکال این رابطه، ببینیم که اصلاً انگیزه اختلاط چه می‌تواند باشد. چون باز بر خلاف آنچه که منظره ایران اسلامی به ذهن ما تداعی میکند، فقط اهل مذهب نیستند که خواستار اختلاطند. سیاستگران هم به دلایل مختلف، می‌توانند طالب این امر بشوند. باید موضع هر دو طرف را سنجید.

سیاست از مذهب چه می‌طلبد

اول چیزی که سیاست از مذهب می‌طلبد، اعتبار ارزشی برخاسته از تقدس است. صفت «مقدس» نزد عموم مردم، چه مؤمن و چه غیر از آن، بیانگر اعلی‌درجه ارزشی است که می‌توان بر چیزی اطلاق نمود. تقدیس در عرف عام و خارج از معنای تکنیکی آن، مترادف ارجمند شمردن به بالاترین حد است: می‌بینیم که استفاده از واژگان مذهبی برای ارج نهادن به چیزی یا کسی یا... بسیار رایج است و شاید رایج‌ترینش، مورد استفاده از صفت «شهادت» باشد در حق کسانی که قرار است در «راه حق» جان باخته باشند. سیاست بسا اوقات طالب بهره‌وری از همین ارزش است، محض استفاده ایدئولوژیک و مشروعیت‌یابی.

دوم متاعی که تقدس می‌تواند به سیاست عرضه کند، قدرت است، به طور مستقیم یا غیرمستقیم. اول از همه تشویق و بسیج و تهییج مؤمنان است، به عمل کردن در جهت خواست دولت. اعتقاد مذهبی، سرچشمه نیرویی است که می‌تواند در راه‌های غیرمذهبی هم به کار گرفته شود. می‌بینیم که اصحاب حکومت اسلامی، چه هم به کار گرفته شود. می‌بینیم که اصحاب حکومت اسلامی، چه اندازه از «شور حسینی» لاف می‌زنند و در حفظ و تحریک میکوشند. دوم اینکه یکدستی مذهبی در جامعه، واحد سیاسی را تقویت میکند و امکانات عمل دولتی که خود را نماینده یا مدافع مذهب معرفی کند، افزایش می‌دهد. نقطه اوج فرضی تقویت، این است که مذهب همه اعضای جامعه یکی و با دین و مذهب دیگران متفاوت باشد، تا مردم خود را هر چه بیشتر به یکدیگر وابسته و از دیگران بیگانه، به حساب بیاورند. هر جا چنین یکدستی در کار باشد، مورد بهره‌برداری واقع می‌گردد و هر جا هم نباشد، ایجادش می‌تواند در برنامه کار حکومتی که سودای بهره‌برداری از آنرا دارد، قرار بگیرد.

فرمانبران را منتفی نموده و محتاج واسطه‌هایی کمابیش سازمان یافته کرده است، تقسیم کار که تخصص در هر فعالیت را روز به روز لازمتر می‌آورد جلو یکی شدن این سازمانها را گرفته است و آزادیخواهی هم در جهت جدایی هر چه بیشتر سیاست و مذهب، عمل کرده.

روشن است که وقتی یگانگی سیاست و مذهب در عمل موجود باشد (در همان جامعه بدوی فرضی)، صحبت از خواستاری آن جایی ندارد. با پیدایش تمایز و پیشرفت جدایی است که فضایی برای نگرانی پیدا می‌شود و هر چه تنش بین دو طرف بیشتر و شکاف بین آنها عمیق‌تر گردد، گفتارهای ایدئولوژیک مجال بیشتری برای ترویج محاسن یگانگی می‌یابد. ما قرنهایست که از آن جوامع بدوی دور افتاده‌ایم، بنابراین هر جا که با خواست یکی شدن سیاست و مذهب طرفیم، شاهد کوشش برای یکی کردن دو پدیده‌ای هستیم که از نظر مفهومی و منطقی همیشه متمایز بوده، قرنهایست که بینشان شکاف افتاده و در بسیاری جوامع نه فقط عملاً که رسماً از هم جدا شده است. در شرایط امروز که وحدت به معنای دقیق و کاملش ممکن نیست، هرگونه خواست یگانگی در نهایت به برتری یک از دو طرف کشمکش بر دیگری میانجامد، نه به یکی شدن آنها.

تصوری که ایرانیان از اختلاط سیاست و مذهب دارند، چنانکه منطقی است، برگرفته از منظره سیاسی فعلی کشورشان است: چنگ انداختن روحانیان بر دستگاه دولت و به خدمت گرفتن آن در جهت اجرای احکام شرع. ولی اگر بخواهیم این اختلاط را که یکی از کهن‌ترین معضلات تاریخ بشر است، به درستی بسنجیم باید از این نمونه نسبتاً نادر فاصله بگیریم و افق دید خود را بگشاییم و بخصوص این نکته را مد نظر داشته باشیم که تجدد مسئله رابطه سیاست و مذهب را خودبخود حل نمی‌کند، فقط آنرا در قالب جدیدی مطرح مینماید که راه‌حل‌های خاص خود را می‌طلبد. همانطور که پهنه نظام‌های سیاسی عصر جدید، فقط به دمکراسی لیبرال محدود نیست، شکل‌های جدید رابطه دین و سیاست هم تنها به لائیسیتیه و جدایی ختم نمی‌گردد.

برای جستن راه درست رستگاری و زندگانی در همین جهان و گاه صرفاً از سر ناچاری روی بدانها میاورند، فزونی میگیرد. با اینهمه، نباید فقط به روحانیان چشم دوخت و سهم پیروان مذهب را از قلم انداخت. نزدیکی بین مذهب آنها و قدرت سیاسی، به شهروندان درجه یکی تبدیلشان میکند که بیش از دیگران صاحب حق هستند: از بابت حقوق سیاسی و گاه مدنی و نیز فرصتهای گوناگون شغلی و غیر از آن. ممکن است امتیازات به دست آمده ناچیز باشد، ولی برای جویندگان برتری، هیچ امتیازی چشم-پوشیدنی نیست.

در آخر، باید به امید بهرهوری مستقیم از قدرت تقدس نیز اشاره کرد. از دید آنهایی که اعتقاد مذهبی دارند، تقدس واجد قدرت مطلق است و آن چیزی است که نه تنها سرنوشت بشر که وجود و عدم کون و مکان را رقم میزند. تصور اینکه میشود با نگاه داشتن حرمت تقدس و ابراز ارادت به آن، از نیروی بیکرانش بهره برد، بسیار رایج است و مطلقاً محدود به حکومتهایی که ما بهر دلیل «خرافاتی» محسوب میکنیم، نیست. می بینیم که گاه روحانیان یک کشور، در هنگام سختی و برای رهایی از مشکل، به ابتکار خود و یا به خواست حکومت، دست به دعا برمیدارند. حکایت استالین و درخواستش از روحانیان ارتدوکس برای دعای نجات از دست ارتش آلمان نازی، برای همه آشناست و از خاطره‌های شیرین ماتریالیسم سوسیالیستی است.

مذهب از سیاست چه میطلبد؟

آنچه که مذهب از سیاست میطلبد، ارزش و مشروعیت نیست، قدرت است، قدرت موجود و بالفعل، محض اعمال برتری. قدرت، بر خلاف تقدس، مقوله‌ایست بسیط و تکوجهی و خاصیتش کارآمدی است. کارآمدیش هم ارتباطی به اعتقاد داشتن یا نداشتن به آن ندارد. از آنجا که قدرت در تمامی زمینه‌های حیات بشر کاربرد دارد، میتوان عملاً در همه مورد از آن بهره گرفت. روحانیان که در دادوستد با اقتدار سیاسی، نماینده مذهب هستند، به این طریق برای خود و مذهبشان که در عمل از یکدیگر جدایشان هم نمی‌شمرند، امتیاز میگیرند.

در این میان آنچه نصیب مذهب می‌گردد، پشتیبانی محض توسعه است همراه با پس راندن رقبا. با همراهی قدرت سیاسی است که مذهب در همه جا رخنه میکند و رنگ خود را به همه چیز میزند. مردم به این ترتیب است که تشویق و گاه مجبور به گرویدن به یک مذهب خاص میگردند و بر شمار پیروان آن میافزایند. به علاوه روحانیان از هر امتیازی که ارزانی مذهب بشود، سهم میبرند: امکانات مالی آنها بیشتر میشود، نفوذشان افزایش مییابد، بر تعیین سیاست دولت تأثیر میگذارند و تعداد پیروانی که به هر صورت

بدین مرتبه نائل می‌گردد. دلیل امر هم روشن است. پیروان دینی که در اکثریت است، امکانات بیشتری برای امتیازگیری از قدرت سیاسی دارند و ممتاز کردن آنان، بهره بیشتر نصیب این قدرت میکند. در این وضعیت، نوعی دادوستد بین حکومتگران و روحانیان این دین واقع می‌شود که هر دو طرف صرفه خویش را در آن میجویند.

این نوع رابطه حکومتگران و روحانیت، امری نیست که از بابت تئوریک پایه مدون و محکم داشته باشد و بیشتر نوعی همکاری و مصلحت‌اندیشی عملی است، ولی به هیچوجه نباید به دلیل ضعف تئوریک دستکمش گرفت (اهل تفکر زود به دام این خطا میافتند). این دادوستد تابعی است از احتیاج دو طرف به یکدیگر و نیز تعادل قدرت بین آنها. دولت ضعیف و بی‌بهره از پشتیبانی مردم، ناچار است از امتیاز دادن و دولت قوی می‌تواند بیش از آنچه که میدهد بستاند، ولی مهم این است که هیچکدام دو طرف، در عین سعی برای برتری، کوشش برای حذف دیگری نمیکنند و به عبارتی اعتبار و موجودیت طرف مقابل را به رسمیت می‌شناسد. یادآوری کنم که وضعیت دو طرف معامله، ایستا نیست و در طول زمان، به نفع یکی یا دیگری، تغییر میکند.

مورد ایران معاصر، چه رضاشاهی و چه محمدرضا شاهی، مثال بسیار خوبی است برای دیدن این همکاری و سنجش تحول آن. این دوره که به دلیل کم شدن قدرت روحانیان، دوران نوعی سکولاریسم تلقی می‌شود، در حقیقت عصر دین رسمی بود، البته با دولتی اتوریتر که نسبت به روحانیت در موضع قدرت قرار داشت. استبداد پهلوی نه پشتوانه مردمی داشت و نه ایدئولوژی منسجم و در کنار مضامین تجددگرا و گاه حتی مساوات‌گرا، از مذهب و روحانیت نیز، برای رفع این نقطه ضعف استفاده میکرد و به همین دلیل، هیچگاه نتوانست رابطه خود را با این دو قطع کند. اگر روحانیان از همان دوران رضا شاه، به این نظام پشتیبانی دادند، در عوض هم حقوق از اوقاف گرفتند و هم از خدمت نظام معاف شدند – از دادن مالیات هم که همیشه بودند. علاوه بر اینها، پس زدن دیگر مذاهب و بالاخص مبارزه با بهائیان، از جمله امتیازاتی

سه شکل نوین یگانگی

اختلاط سیاست و مذهب (نه یگانگی آنها که از دست رفته و باز آمدنی هم نیست) میتواند سه شکل بگیرد: اول همراهی این دو با هم در عین به رسمیت شناختن موجودیت طرف مقابل، دیگر کوشش یکی از آنها برای تحلیل بردن دیگری در خود که البته از این هر دو موضع ممکن است، هم سیاست و هم مذهب.

همگامی و دین رسمی

همراهی و همگامی در قالب دین رسمی، یعنی دینی که از سوی قدرت سیاسی ممتاز شده، کلاسیک‌ترین و رایج‌ترین حالت اختلاط است.

تا قبل از عصر جدید، بازار پشتوانه ایدئولوژیک برای قدرت سیاسی بسیار محدود بود و مذهب در آن دست بالا را داشت. با پدید آمدن تجدد، عرضه ایدئولوژی متنوع شد و به دولتها فرصت بیشتری برای انتخاب ارزانی نمود – بدون اینکه بازار مذهب سیاسی را کساد کند. به هر حال، دولتهای غیردمکراتیک که تکیه به پشتیبانی مردم ندارند، همیشه محتاج جایگزینی برای آن هستند و مذهب یکی از بهترین نامزدهای انجام این کار است. از اینها گذشته، دولتهای دمکراتیک نیز گاه و بیگاه و بعضی اوقات به طور مستمر، به مذهب تکیه میکنند.

پیدایش «دین رسمی» در جایی معنا پیدا میکند که بیش از یک دین در واحد سیاسی موجود باشد، تا دولت بتواند یکی از آنها را بر باقی برتری بنهد. معمولاً (ولی نه همیشه) دین اکثریت است که

بود که در بخشی از دوران محمدرضا شاهی و در عوض پشتیبانی آنها از کودتا علیه مصدق، ارزانی مذهبیان شد. از همه اینها گذشته، مورد اعتنا قرار گرفتن احکام مذهبی در تدوین قوانین جدید کشور هم بود. این امتیاز بزرگی بود که روحانیت از صدر مشروطیت برایش دندان تیز کرده بود و بالاخره، در حد امکان، در دوران رضا شاه و به هنگام تدوین قوانین مدنی، از آن بهره‌مند گشت. با تأسیس دادگستری نوین، روحانیت به عنوان گروه اجتماعی تضعیف شد، ولی در عوض، شمار قابل توجهی از روحانیان، توانستند پس از گذراندن امتحان، وارد خدمت قضا و کار دفترداری بشوند و تا حد امکان بخشی از امتیازات اجتماعی و بخصوص مالی خویش را حفظ نمایند.

وقتی که محمدرضا شاه، خود را آنچنان قوی تصور کرد که خواست از امتیازات سیاسی و حقوقی (نه مالی و اجتماعی) روحانیان بکاهد، با بحران روبرو شد و خمینی هم در همین دوران و به همین مناسبت بود که از روحانیت محافظه‌کار شیعه، «انشعاب» کرد و قدم به راه تغییر نظام سیاسی ایران نهاد. موضعگیری جدید خمینی که در جهت تحلیل بردن سیاست در مذهب انجام گرفت، در نهایت نظامی را در ایران روی کار آورد که در تاریخ این کشور بیسابقه بود.

جذب سیاست در مذهب

اول نکته‌ای را تذکر بدهم: مواردی که معمولاً از آنها به عنوان «حکومت روحانیان» یاد میشود، حداکثر بیانگر تفوق اقتدار مذهبی است بر اقتدار سیاسی، مثل مورد کلیسای کاتولیک در قرون وسطی که تازه بیشتر ادعا و کشمکش بوده تا تثبیت و تداوم؛ یا احیاناً نفوذ روحانیان بر دستگاه سیاسی و به عبارت دقیقتر دستگاه سلطنت، مثل فرضاً موبدان ساسانی یا ملاحی آخر دوران صفوی. این نمونه‌ها به کلی با آنچه در این بند موضوع بحث است تفاوت دارد. در اینجا صحبت از نفی استقلال سیاست است توسط مذهب، سیطره تقدس بر قدرت سیاسی، ضمیمه شدن سیاست به مذهب و در نهایت برتری پرسنل روحانی بر سیاسی.

گرفتن اختیار سیاست به نام تقدس مصادیق پرشماری دارد که همیشه به تنوع آنها عنایت نمیشود. هر گاه صحبت از چنین اوضاعی میشود، ذهن مخاطبان متوجه می‌گردد به حکومت کردن گروهی که رسماً و به طور سنتی «روحانیت» محسوب است. در صورتیکه در عصر جدید، رایج‌ترین نمونه‌های این وضعیت حکومت‌های توتالیتر نظیر اتحاد شوروی یا آلمان نازی است که رهبران هیچکدام آنها، به معنای سنتی و معمول کلمه «روحانی» محسوب نبودند. حکومت اسلامی هم، علیرغم ظاهر غلط‌انداز حکام معمم و پرریش و پشمش که به آن رنگ سنت زده، مورد مثالی از همین دست است. طبعاً صحبت از اینکه حکومت‌های توتالیتر نمونه‌ای از چیرگی «تقدس» بر سیاست است و حکومتگران توتالیتر را باید «روحانی» محسوب کرد، در بدو امر چندان مقبول جلوه نمیکند. این امر هم که حکومت روحانیان جز توتالیتر نمیتواند باشد، گاه واکنش منفی برمیانگیزد. قدری مسئله را بشکافیم.

چرا توتالیترسیم نفی استقلال سیاست است به سود مذهب

تشابه عمیق و ساختاری ایدئولوژی‌های توتالیتر با دین که اهم آنها داعیه دانایی مطلق است، بسیار مورد اشاره و بحث قرار گرفته است. این سخن بیانگر حقیقتی عمیق است اما دلیلی که گاه مانع جلب توجه بدان میشود، این است که در ایدئولوژی‌های توتالیتر صحبتی از خدا نیست و حرف زدن از مذهب بی‌خدا، قدری متناقض مینماید و بیشتر از مقوله طعنه و کنایه جلوه میکند تا تحلیل و تفسیر. موفق‌ترین نظام توتالیتر قرن بیستم، یعنی نظام کمونیستی، رسماً بی‌خدا بود، و این امر که مخالفانش بسا اوقات مذهب را در برابر آن علم می‌کردند، نوعی قرینه نادرست را در ذهن بسیاری مستقر کرده که به سهم خود مانع درک شباهتهای دو طرف شده است.

نکته در این است که مقوله مرکزی مذهب «تقدس» است، نه «خدا»، میتوان بیخدا بود ولی تقدس را به کار گرفت و کانونش را در جایی دیگر قرار داد. درست است که مردم خدانشناس از چنین

از سوی دیگر وقتی مذهب تبدیل به ایدئولوژی شد، نمی‌تواند غیر از توتالیتر باشد. زیرا مذهب اساساً و بنا بر تعریف از تقدسی که ایدئولوژی‌های توتالیتر با هزار زحمت مدعیش می‌گردند، بهره‌ور است و اتکایش به دانش لایزال الهی، مبنای دانایی مطلق می‌شود که همه ایدئولوژی‌های توتالیتر ادعای بیانش را دارند. همانطور که باید تقدس را از کارکردش شناخت، نه از مرجعی که به آن تکیه میکند، ایدئولوژی را هم باید از کارکردش شناخت نه از منشأش که میتواند مذهب یا علم یا هر تولید دیگر اندیشه بشری باشد.

در این وضعیت، فراگیری و خطاناپذیری مذهبی که تبدیل به ایدئولوژی شده، حیطة قدرت روحانیت را ترسیم میکند و به عبارت دقیقتر، هر مرزی را از برابر آن حذف می‌نماید. نفس این امر هم که وعده ایدئولوژی برای رستگاری در آن جهان است، یا همین یکی (چنانکه مثلاً در مورد کمونیسم بود)، تفاوت چندانی در اصل قضیه نمی‌دهد. مهم این است که یک گروه معین و بسته که مدعی دانش بی‌حد و اختیاردار ایدئولوژی است، در رأس قدرت سیاسی قرار می‌گیرد و ادعای تعیین معنا و جهت حیات تمامی اعضای واحد سیاسی را میکند. وقتی چنین اتفاقی افتاد، تقدس صورت ابزار توجیه عمل سیاسی در صحنه تاریخ را پیدا میکند. در حقیقت، مشکل مذهبی که تبدیل به ایدئولوژی توتالیتر میشود، این نیست که از آخرت میبرد، یا خدا را از معادله حذف مینماید. هیچکدام این دو واقع نمیشود و لازم هم نیست که بشود. آنچه که اتفاق می‌افتد، تغییر تعادل است بین آخرت و دنیا به نفع دومی. برای حکومت روحانیان (مانند تمام حکومتها) ادامه حیات در صدر همه اولویت‌ها قرار دارد، پس منطق سیاست که بر حیات هر نظام سیاسی فرمان میراند، بر منطق مذهب چیره میگردد. موقعیت تاریخی بشر، قبل از هر چیز سیاسی است و هنگامیکه مذهب با ادعای گرفتن اختیار سیاست، به میدان بیاید، در حقیقت تابع زندانی خود میگردد و تقدس را به خدمت آن می‌گمارد و رستگاری را هم تابعی از فرمانبرداری سیاسی و تبعیت از روحانیان حاکم میکند - نمونه‌اش ایران امروز. سیاست در تاریخ صاحبخانه است و مذهب اجاره‌نشین.

امری برمی‌آشوبند، ولی این واکنش قابل درک، نه باید خود این گروه را از تحلیل درست مطلب باز بدارد و نه دیگران را. نقطه تولد هر نظام توتالیتر، يك ایدئولوژی است که قرار است بیان دانش جامع و ختم‌شده باشد و راه را برای کارایی مطلق در کنشهای سیاسی بگشاید. این نوع ایدئولوژی‌ها، در حقیقت مدعی صاحب بودن سه خاصیت تقدس است: ارزش و دانش و به تبع این دو قدرت بی‌کران. تفاوت در این است که ایدئولوژی توتالیتر، مقامی را که مذهب به خدا اختصاص میدهد، به پدیده‌ای تاریخی (طبقه، نژاد...) واگذار میکند، تا کانون تقدسش بسازد. حکومتگران این رژیمها، صاحب اختیاران ایدئولوژی نیز هستند و تعبیر و تفسیر آنرا بر عهده دارند. اینها در حقیقت از قماش روحانیت هستند، کاهنانی هستند که حکومت میکنند، به اتکای تقدس (ایدئولوژی‌شان) استقلال سیاست (و نیز دیگر شعب حیات اجتماعی) را نفی میکنند و در اختیار خود می‌گیرندش. البته از دید پیروان مذاهب سنتی، این جابجایی تقدس در حکم شرک یا بت-پرستی است ولی تفاوت دو دسته، در تعیین مرجع تقدس است، نه در مکانیزم عمل آن.

چرا حکومت روحانیان توتالیتر میشود

در اینجا میتوان سؤال عکس را مطرح کرد و پرسید که اگر هم ایدئولوژی‌های توتالیتر با به کار گرفتن تقدس و قرار دادن کانونش در صحنه تاریخ، صورت نوعی مذهب پیدا میکند، چرا حکومت روحانیان (به معنای اخص و معمول کلمه) که به هر صورت به نام خدا و نه پدیده‌ای تاریخی، حکومت میکنند، صورت توتالیتر می‌گیرد؟ پاسخ چند مرحله دارد. قدرت گرفتن روحانیان به عنوان يك گروه معین، بنا بر تعریف، نمی‌تواند بر مبنایی غیر از مذهب انجام بگیرد و ادعای آنها برای در دست گرفتن حکومت، خودبخود مذهب را در موقعیتی قرار میدهد که به صورت يك ایدئولوژی راهنما و توجیه‌کننده کنشهای سیاسی عمل نماید. این دو فرآیند (حکومت روحانیت و تبدیل مذهب به ایدئولوژی) به هم وابسته است.

قرون وسطی، دیوانسالاری کلیسا بسیار پیشرفته بود و سرمشق شکلگیری دستگاه‌های دیوانی دولتهای اروپایی شد ولی در ایران هیچگاه دولت تا این اندازه و امدار سازمان مذهبی نشده است. برعکس، حتی وقتی اسلام صورت امپراتوری پیدا کرد، این دستگاه خلافت بود که دیوانسالاری شاهنشاهی ایران را مورد تقلید قرار داد.

جذب مذهب در سیاست

حذف مذهب به نفع سیاست درست عکس مورد مثالی است که از نظر گذرانیم. این مورد که «دین مدنی» (religion civile) خوانده میشود، خیلی برای ایرانیان آشنا نیست زیرا در تجربیات تاریخی خود برای آن معادلی ندارند. از آنجا که اصطلاح چندان در فارسی باب نیست و اخیراً هم برخی افراد آماتور، به قرینه ترکیباتی که از دوره خاتمی به این طرف با صفت «مدنی» ساخته شده و یکی از دیگری سست‌تر و بی‌معناتر است، صحبت از «دین مدنی» کرده‌اند تا دینشان را تبدیل به متاع قابل عرضه‌ای به خواستاران دموکراسی و آزادی بنمایند و سر مردم را با این بازیهای لغوی که هیچ پشتوانه جدی ندارد، گرم نمایند، باید درست به آن پرداخت تا هر چه زودتر از ضایعاتش جلوگیری شود و مثل حکایت «جامعه مدنی» که چند سالی همه را سرگرم هیچ و پوچ کرد، اسباب دردسر نگردد.

آنچه که میتوان کاملاً به حذف مذهب به نفع سیاست تعبیر کرد، نمونه اول مفهوم دین مدنی است، چنانکه در ابتدا از قلم روسو و در «قرارداد اجتماعی» تراوید. مشکلی که روسو میخواست برای آن چاره بیابد این بود که دین و سیاست هرکدام از سوی مردم را به اطاعت فرامیخواند و از آنجا که پیروی از دو فرمان در آن واحد ممکن نیست باید این دو را یکی کرد. نگاه روسو که تأثیر خاطره تاریخی ادیان یونان و بخصوص روم قدیم، در آن هویداست، از دیدگاه منافع سیاسی متوجه این مسئله شده بود. وی در حقیقت میخواست برای نهادهای سیاسی حرمتی تدارک ببیند در حد قداست مذهب و وجدان شهروندی را به پای ایمان مذهبی برساند. از دید وی هدف دین مدنی، نظر داشتن به آخرت و ساختن

از روز اول انقلاب تا به حال، شاهد بوده و هستیم که بسیاری تمایل داشته‌اند تا قدرت‌گیری روحانیان در ایران را در امتداد کشمکش قدیم سیاست و مذهب ارزیابی کنند، ولی وضعیت حاضر به هیچوجه پرده جدیدی از آن کشمکش سنتی نیست؛ برعکس، فصلی نو و کاملاً مدرن در تاریخ ایران است. در صورت قدیم کشمکش بین مذهب و سیاست، هر کدام اینها میخواست قدرت بیشتری را به خود اختصاص دهد و حریف را تا حد ممکن تابع خود بکند، ولی هیچیک قصد نداشت طرف مقابل را نابود کند و خود جای آنرا بگیرد. حتی در جایی که صاحب قدرت سیاسی ادعای ریاست مذهبی هم داشت، یعنی مثلاً در مورد صفویه، نفس برقراری تسلط سیاسی و عقلانی شدن شیوه اداره مملکت از ورای دیوانسالاری شاهنشاهی، شاه را ناچار کرد دنبال ایجاد روحانیت برود و از آن گذشته، چنانکه منطبق کار اقتضا میکرد، به نفع گروه اخیر از اختیارات مذهبی خود بکاهد.

آنچه امروز شاهدیم، به کل با آنچه که در نظام قدیم می‌بینیم تفاوت دارد، زیرا روحانیتی که قدرت را گرفته (و در حقیقت فقط هم از اشخاص معمم تشکیل نشده)، اصلاً طرف مقابل را حذف کرده و از بابت نظری هم برای وجودش اعتباری قائل نیست تا احیاناً بخواهد اختیارات خود را با او قسمت کند.

جمهوری اسلامی ثمره آرمان‌پردازی مدرن است برای بازگشت به گذشته. ایده‌آلش وحدت مطلق دو اقتدار مذهبی و سیاسی همانند جوامع بدوی است و سرمشقش که بیشتر تخیلی است تا تاریخی، تصویر حکومت پیامبر یا امام اول. ولی اسلامگرایی نه میتواند آن گذشته‌رؤیایی را احیا کند و نه حتی ایران را به دوران قبل از مشروطیت بازگرداند. تنها کاری که میتواند کرده ایجاد نظامی به تمام معنا مدرن ولی توتالیتر است که در هیچ نقطه تاریخ ایران مابه‌ازایی ندارد. سنت ماقبل مدرن ایران (مثل مورد دیگر کشورها و از جمله کشورهای اروپایی) سنت همزیستی بوده بین دو اقتدار که بر سر حد و حدود اختیارات خویش گاه همراهی و گاه ستیز داشته‌اند و (باز هم مثل اکثر مثالهای مشابه) قدرت سیاسی در آن دست بالا را داشته است. به طور گذرا بگویم که در

آن نبود، بلکه تحکیم بستگی شهروندان به واحد سیاسی بود. به نظر روسو، تقدیس واحد سیاسی و وظایف شهروندی، از عهدهٔ چنین دستگاه عقیدتی برمیآید. در دین مدنی، بین اطاعت از خدا و اطاعت از حکومت و بین خدمت به کشور و خدمت به خدا، تفاوتی نیست. روسو این یگانگی را قوی‌ترین محرك برای تقویت حکومت و خدمتگزاری به میهن می‌شمرد.

البته وی در اروپای مسیحی سخن میگفت و نمیتوانست از مسیحیت برای ایفای نقش دین مدنی استفاده کند، بخصوص با وجود نهادی فراکشوری چون کلیسای کاتولیک که از سقوط امپراتوری روم به این سو، پهنه‌اش از هر يك از واحدهای سیاسی موجود اروپا گسترده‌تر بود و به هر صورت با هیچیک آنها منطبق نبود. استفاده از هیچیک از دیگر ادیان موجود هم برای این کار ممکن نبود، بخصوص که روسو اصلاً میخواست ریاست مذهبی را حذف کند و به سیاست احاله‌اش دهد و روحانیت را به نفع پرسنل سیاسی، حذف نماید. بنابراین وی نمی‌توانست سراغ دینی برود که ریاستش موجود و مشخص بود، پس تصویر دینی را در ذهن پرورد که کلاً به اعتقاد به وجود آفریدگار و لزوم پیروی از اصول اخلاقی ختم شود (déisme) و روحانیت حی و حاضر هم نداشته باشد.

روشن است که چنین دینی هیچگاه از حد طرح فلسفی فراتر نرفت و برنامهٔ روسو هم هیچوقت به شکلی که وی تصور کرده بود، جامهٔ عمل نپوشید، ولی اصطلاح دین مدنی که او ضرب کرد برای نامیدن دینی که با سیاست یکی شده باشد و در اصل استفادهٔ سیاسی داشته باشد، برجا ماند. دینی که به هر حال در خدمت سیاست باشد نه همتا و همپای آن، چه رسد که مدعی و سرورش. در دین مدنی تقدس در حوزهٔ سیاست حبس میشود و از آن بیرون نمی‌رود.

مثالهایی که در دنیای امروز میتوان برای دین مدنی جست هیچکدام با معنای روسویی آن که دین و خدایش نامعین و مبهم بود، منطبق نیست. در همه مورد دینی خاص که اختراعش کار دولت نیست و سابقه و حیات مستقل خود را دارد، به کار تحکیم دولت و تا حد امکان یکی کردن واحد مذهبی و واحد سیاسی و طبعاً

تقویت این آخری، آمده است. نمونه‌های بارز این امر را میتوان در انگلستان و ژاپن و نیز ایالات متحده و اسرائیل سراغ کرد. در تمامی این مثال‌ها، استقلال اساسی دین نسبت به سیاست، باعث شده تا با وجود قرار گرفتن در مقام دین مدنی، به طور کامل در سیاست تحلیل نرود. گاه نیز اشتراك در مذهب بین کشورهای مختلفی که بعضی به آن حالت دین مدنی داده‌اند و برخی نه، حوزهٔ استفادهٔ (ابزاری) سیاست را از دین مدنی محدود کرده است.

دین مدنی با دو مورد مثالی که بالاتر از نظر گذرانیم (دین رسمی و حکومت روحانیت) وجوه اشتراکی دارد که باید به آنها توجه داشت. وجه اشتراك دین مدنی (به معنایی که روسو در سر پخته بود) با حکومت روحانیت نظری است، بدین معنا که هر دو مایل به ایجاد وحدت کامل سیاست و مذهبند، البته از دو موضع مقابل هم. اما وجه اشتراك صورتهای موجود دین مدنی و دین رسمی عملی است، چون هر دو نمود نوعی هماهنگی عملی بین دین و سیاست، هستند.

انحصار توجه به این وجوه اشتراك، مایهٔ گمراهی است و برای روشنتر شدن مسئلهٔ دین مدنی، باید به وجوه تمایزش از این دو (که مهمتر و فراوانتر است) نظر کرد، بخصوص در این دوران که مردم از حکومت مذهبی مصیبت کشیده‌اند و تمایل به یکی شمردن پدیده‌ها و گاه نیز مخلوط کردن آنها محض جدل، رواج بسیار گرفته است.

اول برسیم به تفاوتها با دین رسمی.

دین مدنی به یکی شمردن واحد سیاسی و مذهبی میل میکند و چه به این ایده‌آل دست بیاید و چه نه، صورتی بسیار قویتر از صرف هماهنگی و همراهی و همدستی مذهب و سیاست است. دین مدنی، تقدس را بسیار قاطع‌تر از مورد دین رسمی، به خدمت سیاست میگیرد، ولی از آنجایی که محتوایش سیاسی است و نه مذهبی، این اختلاط آن اندازه زننده نمینماید که در دین رسمی. دین رسمی الزاماً واحد سیاسی را تقدیس نمیکند ولی دین مدنی دقیقاً چنین کارکردی دارد. از این گذشته، هر جا دین رسمی در کار باشد، برخی از باید و نبایدهای دینی از طرف دولت پذیرفته و ترویج و

اول تفاوت بارز دین مدنی با حکومت روحانیان، چنانکه بالاتر هم آمد، در اینجاست که در مورد اخیر، دین سیاست را فتح کرده و در دین مدنی حکایت برعکس است. بنابراین در دین مدنی، وجه ایدئولوژیک کار بسیار سبک و کلی است و باید و نبایدهای پرشمار ندارد؛ پایه کار بر نوعی پراگماتیسم سیاسی است و کلاً مصالح سیاسی مقدس شمرده میشود.

در کشورهایی که دین مدنی دارند، تقدس ادیان سنتی به هیچوجه مورد تردید قرار نمیگیرد، ولی حکومت‌های توتالیتر – برعکس – تمایل دارند تا هر تقدسی را به غیر از آنی که خود به رسمیت پذیرفته‌اند، نفی نمایند. توتالیتریزم بیان انحصار مطلق تقدس است و برای همین هم هست که حکومتگر شدن دین، این اندازه در طلب فرمانبری سختگیر و نسبت به پیروان ادیان دیگر، بی‌گذشتش میسازد.

به علاوه، در دین مدنی حتی اگر ریاست مذهبی و سیاسی در هم ادغام شده باشد، توجه حکومتگران متمرکز است بر سیاست و به اموری که خارج از این حوزه است، اعتنای چندانی ندارند. در صورتیکه حکام توتالیتر اول رئیس مذهبی هستند و بعد سیاسی، درست بر عکس دین مدنی.

بالاتر گفته شد که در نظامهای توتالیتر، در نهایت این منطق سیاست یعنی منطق حیات تاریخی است که بر رفتار حکومت مسلط میشود، ولی اینجا هم تفاوتی با دین مدنی در کار است. در مورد توتالیتریزم، ایدئولوژی در نقطه شروع قرار دارد و حکومت تا جایی که بتواند، سیاست خود را با آن منطبق میسازد و هر جا که نتوانست، الزامات عملی سیاست را میپذیرد و برایش «کلاه ایدئولوژیک» درست میکند. ولی در جایی که دین مدنی هست، سیاست در نقطه شروع قرار دارد، سیاستی که تابع ایدئولوژی‌های معمولی (و نه توتالیتر) است و نقش دین مدنی محدود به این است که به گزینه‌هایی که در میدان سیاست معین شده است، رنگی از تقدس بزند، معمولاً با تظاهر به اینکه خود منبع الهام آنهاست.

گاه به همگان تحمیل میشود، ولی در مورد دین مدنی اینطور نیست، چون این یکی احکام سیاست را ترویج میکند، نه مذهب را. در جایی هم که احکام مشخصاً مذهبی به مردم تحمیل نشود، احساس زور شنیدن از دین نمیکند. احیاناً اختلاط را می‌بینند، ولی مزاحم یا حتی ناپسندش نمی‌شمارند.

این را نیز اضافه کنم که بین بود و نبود دین مدنی و رسمی، رابطه الزامی برقرار نیست. این دو میتواند همزمان با یکدیگر برقرار باشد. به عنوان مثال در انگلستان دین رسمی هست و دین مدنی هم هست و این هر دو یکی است. در آمریکا دین رسمی در کار نیست، اما دین مدنی برگرفته از مسیحیت، حضور قاطع دارد. در اسرائیل، دین مدنی هست، ولی رسمیت دین صورت خاصی دارد. دولت اسرائیل، از ابتدای تأسیس «دولت یهود» شمرده شده، امری که یکی بودن واحد سیاسی با واحد مذهبی را به روشنی مورد تأکید قرار میدهد؛ به علاوه، این کشور رسماً «قانون اساسی» ندارد تا برتری تورات به عنوان مرجع اعلاى حقوقی مخدوش نگردد.

از اینها گذشته، هر جا که دین مدنی هست، ریاست آن به طور مشخص با ریاست سیاسی مملکت یکی نیست. مثلاً در انگلستان ریاست اسمی کلیسا با ملکه است، ولی رئیس جمهور آمریکا ریاست دین مدنی را ندارد – به هر صورت تعدد فرقه‌های پروتستان هم جایی برای چنین ریاستی پیش‌بینی نکرده است تا توسط کسی اشغال شود. دین مدنی ایالات متحده، نوعی فصل مشترک مسیحیت پروتستان است که آنرا فراتر از تقسیمات فرقه‌ای قرار میدهد – این ابهام دکماتیک، به نوعی به دئیسم روسو نزدیک میسازد. در اسرائیل هم که اصلاً ریاست واحد مذهبی در کار نیست که ریاست سیاسی کشور قادر به اشغال آن باشد. در ژاپن، امپراتور ریاست دین شینتو را بر عهده دارد و موقعیت دین مدنی بسیار شبیه به انگلستان اما قوی‌تر از آن است، چون مسیحیت انگلیکان شاخه‌ایست از دین مسیح که تازه از بابت دکماتیک بسیار به کاتولیسیسم نزدیک است. ولی شینتوئیسم مختص ژاپن است و عملاً حوزهاش با گستره فرمانروایی امپراتور یکی است. و اما تفاوت دین مدنی با توتالیتریزم و حکومت روحانیان.

دین مدنی در ایران

بد نیست اینجا چند کلمه‌ای راجع به امکان برقراری دین مدنی در ایران بگویم، چون برخی که میخواهند به هر قیمت هست پای اسلام را در میدان سیاست نگاه دارند و مدعی هستند که میشود در ایران «دمکراسی دینی» یا «دمکراسی اسلامی» داشت، اکثراً بدون دقت به مفهوم دین مدنی و فقط با نگاه کردن به نمونه‌های همزیستی آن با دمکراسی، آن هم بخصوص در آمریکا، به مردم و عده پیدایش چنین تحولی را میدهند تا از حذف حکومت اسلامی بازشان بدارند.

این گروه سه نکته را از یاد برده. اول اینکه دین مدنی مصداق تبعیت کامل دین از سیاست است. مایه حیرت است کسانی که تاب شنیدن اسم لائیسیتیه را (که مترادف اجتناب از استفاده سیاسی از دین است) ندارند، دل به نمونه‌های دمکراتیک دین مدنی ببندند و بخواهند دین را به قیمت مقهور شدن، در میدان سیاست نگاه دارند!

دیگر اینکه دین مدنی، هم با دمکراسی سازگار است و هم با حکومت اتوریتر و به همان نسبت که سیاست کشوری دمکراتیک شد، دین مدنی‌اش هم مبلغ دمکراسی میشود. به عبارت دیگر، این دین نبوده که دمکراسی آورده، دین (معمولاً قبل از برقراری دمکراسی) در چننه سیاست افتاده و هر کجا که این رفته آن هم به همراهش رفته، وقتی آن دمکراتیک شده این یکی هم شده. در این حالت اگر برقراری دمکراسی در جایی ممکن باشد و انجام بپذیرد، دلیلی ندارد که سیاست‌گرانش به جان دین بیافتند و بخواهند به خدمت دمکراسی بگیرندش. همراهی دین با دمکراسی بسیار خوب است، ولی دلیل ندارد که استقلالش را بگیرند و از آن وسیله بسازند.

آخر اینکه امکان تحول حکومت فعلی ایران از توتالیتریسم از هم-گسیخته فعلی به سوی دین مدنی، بسیار ضعیف است. البته آنهایی که در دین مدنی فقط اختلاط دین و سیاست را میبینند و به این دلخوشند، کار را آسان تصور میکنند، ولی چنین تحولی، برعکس، در عمل بسیار مشکل و در حکم معکوس شدن رابطه دین و سیاست

از برتری اولی به دومی است. در مقایسه، رفتن به سوی لائیسیتیه و جدایی دین و سیاست، بسیار آسان‌تر خواهد بود تا این پشتک و واروهای محیرالعقول. اصرار در برقراری دین مدنی، فقط میتواند ما را به عقب برگرداند، به برقراری دین رسمی و همکاری سیاست و مذهب.

قبل از پایان این بخش باید نکته‌ای دیگر را در مورد ایران توضیح داد: اگر بخواهیم در این کشور دنبال دینی مناسب ایفای نقش دین مدنی بگردیم، نوبت به اسلام نخواهد رسید. کوششهایی هم که برای برکشیدن تشیع به این مقام صورت گرفته یا میگیرد، بی‌عاقبت است چون استقلال تشیع نسبت به حکومت سابقه قدیم دارد و به این راحتی حذف شدنی نیست (فعلاً هم که میبینیم کار برعکس است). توانایی روحانیت شیعه بسیار از توانایی روحانیت یهود یا فرقه‌های پروتستان فراتر است - فراموش نکنیم که نمونه‌های اروپایی و آمریکایی دین مدنی، همه از دل پروتستانتیسیم بیرون آمده. در مقابل، کاتولیسیسم که روحانیت قوی و سازمان-یافته و متمرکز دارد و تشیع را باید به آن شبیه شمرد، به این نوع تسلط سیاست رکاب نمی‌دهد.

در ایران تنها چیزی که از دور شبیه به نوعی دین مدنی است مجموعه مضامین پراکنده‌ایست که از دین زرتشت برگرفته شده. این دین اصولاً مناسب تقدیس مهر به ایران است: پیدایشش در خود ایران واقع شده است و همیشه هم در این کشور رواج داشته و حیاتش در نقاط دیگر جنبی بوده است؛ به علاوه، خاطره تاریخی با دوران عظمت تاریخی ایران در هم آمیخته و از ابتدا با نوعی تقدیس این کشور همراه بوده است. ولی شاید مهمترین دلیلی که دین زرتشت را امروز برای استفاده سیاسی مناسب کرده، به نوعی «بی‌خطر» شدن آن از بابت مذهبی است. این دین دیگر در ایران پیرو چندان ندارد و در موقعیتی نیست که خود بخواهد یا بتواند اختیار سیاست را به دست بگیرد. این ضعف باعث شده تا بسیاری از ایرانیان مضامین برگرفته از آنرا که اصلاً وجه مذهبیشان مبهم است و به پس صحنه رانده شده، با راحتی خیال و بدون هراس از گرفتار شدن به دست روحانیت این دین، در راه

ارجگزارى به ايران به كار بگيرند. نمونه‌هاى اين استفاده ابتدائى را كه به هر صورت نمى‌توان دين مدنى به معنای معمولش شمرد (چه رسد به معنای اخص روسويى)، مى‌توانيم در گفتارهاى ناسيوناليستى سراغ نماييم. اينرا هم بايد اضافه كرد كه شايد پيامبر اصلى اين «دين مدنى» بيش از زرتشت، فردوسى باشد.

بخش دوم
شکافهای جدایی

مطالبات خویش از حکومت، منظورش میدارند. عدالت هم به خودی خود واجد ارزش است و هم از دیگاه عملی. مطاع بودن حکومت، مصون بودنش از مخالفت مردم و دوامش در طول زمان، با عدالت تضمین میشود نه با زور.

ولی هدف بودن عدالت و وسیله بودن خشونت، آرزویی است آرمانی نه توصیف موقعیت موجود جوامع انسانی. مشکل اصلی که از قرن‌ها پیش بر همه هویداست، این است که وقتی مهار خشونت هدف غایی باشد، هر جا با اجرای عدالت تناقض پیدا کرد و لزوم انتخاب پیش آمد، حق تقدم با اولی است، چون ثبات و حیات نظام اهم دلمشغولی‌های حکام است، بخصوص که از هم پاشیدن دستگاه سیاسی موجد از هم گسیختن انتظامات جامعه میشود و خشونت و بی‌عدالتی بی‌حساب را موجد می‌گردد که همه در آتشش میسوزند.

عدالتی که مرجع سیاسی میتواند و باید اجرا نماید، از جنس دادن حق هر کس به او و رفع اختلافات از این طریق است. اجرای عدالت در درجه اول با تعیین خود نظام سیاسی صورت میپذیرد و حق هر کس از قدرت سیاسی در همین مرحله معین میگردد. هر نظام سیاسی خود را مترادف عدالت در زمینه تقسیم قدرت معرفی میکند و چارچوب اصلی اجرای عدالت و احقاق حق در هر واحد سیاسی، میگردد. عدالت سیاسی بر دیگر انواع عدالت مقدم است و چند و چون آنها را معین میسازد.

رستگاری

رستگاری عبارت است از رهیدن از محدودیت‌های موقعیت انسانی طی «حیاتی» که قرار است در پی حیات خاکی بشر بیاید. ادیان مختلف در این باب گفتارهای فراوانی عرضه مینمایند، ولی همگی در این امر که جستجوی رستگاری والاترین هدفی است که آدمی میتواند در طول عمر خویش تعقیب نماید (و باید چنین کند)، متفق‌القولند.

مهمترین نکته در باب هدف غایی مذهب، این است که نمی‌توان آنرا به معاینه سنجید، زیرا تحققش به موقعیتی حواله شده است که نمیتواند موضوع تجربه تاریخی باشد. پذیرش این هدف و کوشش در راه دستیابی بدان، صرفاً وابسته است به اعتقاد و طبیعی است

چند و چون جدایی

جدایی کامل دین و سیاست، مستلزم جدایی این دو در چند زمینه است که از نظر خواهیم گذراند. باید بین تمایز مفهومی که موجود است و فقط محتاج درک مطلب و جدایی عملی که برآمده از کنشهای انسانی و گاه هدف مستقیم آنهاست، تمایز قائل شد.

تا آنجا که به تفاوت بین مفهوم مرکزی و هدف غایی این دو رشته مربوط میشود، مسئله قبول مطلب است، چون جدایی موجود است. در این دو مورد ما جدایی را فقط به رسمیت میشناسیم، تأسیسش نمیکنیم. میماند باقی موارد که جدایی میتواند برخاسته از عمل کردن مکانیسمهای اجتماعی باشد یا هدف مستقیم کنشهای اعضای جامعه.

۱ جدایی اهداف غایی و مشکل عدالت

یکی از مشکلات اساسی در جدا کردن اهداف غایی سیاست و مذهب (و اخلاق که در بخش مربوط به هنجارها بیشتر به آن خواهیم پرداخت) مفهوم عدالت است که در این هر سه زمینه به کار گرفته میشود و نقش بسیار مهمی هم بازی میکند، بدون اینکه هدف غایی هیچکدام از این سه باشد.

مهار خشونت و عدالت

هدف غایی در سیاست، مهار خشونت است که از اختلافات بین افراد بشر زاده میشود و به قول هابز، تأمین امنیت تابعان اقتدار سیاسی. نفس این کار مستلزم کاربرد خشونت است، اما در عین حال، سیاست نمیتواند فقط به استفاده از این وسیله تکیه کند. زیرا هر چند خشونت ابزار نهایی مهار خشونت است، بهترین ابزار این کار نیست. بهترین و مطلوبترین وسیله برای حل اختلافاتی که گاه میتواند به از هم پاشیدن واحد سیاسی هم بیانجامد عدالت است؛ نه فقط از دید تحلیل‌گری که از دور و احیاناً از دیدگاهی فلسفی، به مسئله مینگرد، بلکه از دید مردمانی که تنها راه معقول و مطلوب حل اختلافاتشان را اجرای عدالت میدانند و معمولاً در صدر

قضاوت برای رفع اختلاف نیست. چون نه خدا با کسی «اختلاف» دارد و نه اختلافات مردم با یکدیگر به این ترتیب حل میشود، فقط هر کسی جزای خویش را از خدا میگیرد. به علاوه، در آخرت قرار نیست مردم در حق یکدیگر خشونت به خرج بدهند، تا لازم باشد خدا برای جلوگیری از این وضع عدالت را برقرار سازد. مجازات الهی وجه تربیتی هم ندارد، چون اگر میداشت خطاکاران هم باید پس از طی دوره مجازات خویش آمرزیده میشدند و احتمالاً سر از بهشت درمیآوردند، در صورتیکه گفتارهای مذهبی معمولاً صحبت از مجازات ابدی میکند. روشن است که وقتی هدف از قضاوت هیچکدام اینها نباشد، فقط تبعیت یا سرپیچی از قانون میتواند محل توجه قرار بگیرد، - قانون الهی. خلاصه اینکه قضاوتی که مؤمنان معتقدند در قیامت توسط خدا انجام خواهد گرفت، منکی است بر دانایی و توانایی بیکران الهی و از جنس عدالتی که اختلافات افراد را در جامعه حل میکند، نیست.

از اینها گذشته، فرض داوری الهی در آخرت، اصولاً در این دنیا و برای روحانیت حقی در زمینه قضاوت ایجاد نمیکند، چون عدالتی که در این جهان ممکن است، همانی است که توسط دستگاه‌های سیاسی و قضایی تعقیب می‌گردد و ربطی به عدالت الهی ندارد. به هر حال، قرار هم نیست که روحانیت در این دنیا کارهایی را بر عهده بگیرد که بناست خدا در آن دنیا انجام بدهد. خلاصه اینکه عدالت الهی، حتماً به معنای عدالت روحانیت نیست و کارکرد یا خاصیتی هم نیست که به روحانیت منتقل شدنی باشد.

اشاره کوتاهی به مورد عدالت مهدی موعود هم بکنم، بخصوص که گاه این عدالت، به نادرست و ناحق، معیار عدالت حکومتی قرار میگیرد که نمی‌تواند باشد. عدالتی که قرار است با حکومت امام زمان برقرار گردد از نوع حل اختلافات نیست که امام بنشیند و بین مردم کدخدایی کند، از قماش نابودی هر نوع اختلاف است که اصولاً سیاست و به تبع قضاوت را بی‌معنی میسازد. در گروهی که از هیچ جهت اختلافی واقع نشود، نه حاجت به حاکم خواهد بود و نه قاضی. تصاویری که از حکومت امام دوازدهم عرضه میشود (از يك چشمه آب خوردن گرك و میش و...) تصویر نبود اختلاف است، نه حل آن و معنای عدالت در آن «دادن

که به همین دلیل فقط در چشم اشخاص مؤمن اعتبار داشته باشد و نه در چشم همگان.

وقتی رستگاری را برتر از هر هدف دیگری محسوب نماییم، دو راه در پیش پایمان قرار میگیرد که تفکیکشان بسیار مهم است. یکی اینکه جستجوی رستگاری را نه فقط برتر بشماریم، بلکه آنرا تنها معیار معتبر تنظیم رفتار فرض نماییم و دیگر رشته‌های حیات اجتماعی را اصولاً در برابر آن بی‌اعتبار فرض کنیم و برای منطقی و کارکرد آنها اعتباری قائل نشویم و همگی را به استخدام رستگاری دربیآوریم. به این ترتیب آنچه که مذهب لازمه رستگاری می‌شمرد، بر هر امر دیگری تقدم و برتری می‌یابد، نظم و ترتیب تمامی رشته‌های دیگر فعالیت اجتماعی را تحت حکم خویش میگیرد و به عبارت دیگر نفی مینماید. این کار، در سطح فردی میتواند به ترك دنیا بیانجامد، ولی اگر برنامه دولتی شد، استبدادی از نوع توتالیتر ایجاد خواهد کرد.

صورت دوم این است که رستگاری را در پیروی از منطق هر يك از شعب حیات اجتماعی بشمریم و آن چیزی را که مذهب برای رستگاری لازم می‌شمرد، بر اینها علاوه کنیم. به عبارت دیگر به جای اینکه رستگاری را در نفی آنچه که خارج از مذهب است بجوییم، یا بکوشیم مذهب را بر همه جوانب حیات اجتماعی مسلط گردانیم، در قبول اعتبار و استقلال شعب دیگر حیات بجوییم و در عین برتر شمردن، محدودش سازیم.

مذهب و عدالت

عدالت در مذهب (بر خلاف سیاست) از جنس دادن حق هر کس به او نیست، چون اگر چنین باشد اختلاط و به تبع درگیری با سیاست پیش میآید.

عدالتی که در مذهب به خدا نسبت داده میشود اساساً امری نیست که به حوزه حیات اجتماعی و حتی دنیا مربوط بشود و مربوط است به آخرت. از دید مؤمنان خدا در روز جزا بد و خوب و پیدا و پنهان اعمال و نیات همه را میسنجد و همه را مشمول عدالت بی‌نقص خویش مینماید تا عوض رفتاری را که در دنیا از آنها سر زده است، از وی بگیرند. روشن است که این قضاوت از قماش

حق هرکس به او» نیست، «قرار گرفتن هر چیز در جای خویش» است.

۲ جدایی حاکمیت و عصمت

دو اقتدار سیاسی و مذهبی، دو گروه متفاوت انسانی را اداره میکنند و به همین دلیل از بابت تکنیکی به هم شبیه هستند و همین شباهت است که باعث می‌گردد خواستاران یگانگی تصور نمایند که میتوان این دو را با هم یکی کرد. کارکرد اصلی هر کدام این دو اقتدار، ایجاد وحدت در واحد تحت حکمشان است. در اینجاست که تفاوتشان روشن میشود، چون وحدت باید از مرجعی نهایی تأمین شود و مرجع مزبور در این دو اقتدار متفاوت است.

حاکمیت

وحدت يك واحد سیاسی، فقط از جمع آمدن مردمان به دور یکدیگر حاصل نمی‌گردد و محتاج مهار خشونت در بین آنهاست. همانطور که گفته شد، هدف غایی سیاست، همین مهار خشونت است، ترجیحاً توسط عدالت. واحد مستقل سیاسی آنیست که خشونت را در دل خود مهار کرده، ولی در بیرون از مرزهایش و به هنگام جنگ، آنرا در مقابل نظایر خویش، به کار می‌گیرد. در صورت مهار نشدن خشونت، اصلاً به سختی میتوان از واحد سیاسی صحبت کرد و جنگ داخلی مترادف انحلال واحد سیاسی است. نکته در این است که مهار خشونت به طور خلق الساعه واقع نمی‌گردد و محتاج مرجعی است که بدین کار مجاز باشد. اضافه کنم که برقراری عدالت هم خودبخود از هم‌رایی مردم و توافق طرفهای اختلاف حاصل نمی‌گردد و نیاز به قضاوت مرجعی دارد که توانایی به اجرا گذاشتن احکام خود را نیز داشته باشد. نه استفاده از خشونت و نه اجرای عدالت را نمیتوان به حال خود وا گذاشت تا هر کس به میل و سلیقه خویش بر عهده‌اش بگیرد، چون نتیجه کار هرج و مرج خواهد بود. ایجاد وحدت در واحد سیاسی، مترادف تمرکز اختیار در این دو باب است. روایی حکم این مرجع است که به واحد تحت نظارتش شکل میدهد و در بین اجزای پراکنده آن وحدت ایجاد میکند.

حاکمیت، حق تصمیم‌گیری نهایی در يك واحد سیاسی است. اولین و بنیادی‌ترین شکلش، تأسیس این واحد و تعیین نظام سیاسی آن است که دو رویه خارجی و داخلی ابراز حاکمیت است. معمولاً نظریه‌پردازان، به تناسب تمایلات نظری خویش، بر یکی از این دو بیش از دیگری تکیه مینمایند، ولی نمیتوان حاکمیت را فقط به یکی از این دو محدود نمود و باید همیشه هر دو وجهش را مد نظر داشت.

مفهوم مرکزی سیاست قدرت است و حاکمیت با استفاده از آن است که عمل میکند. به همین دلیل، میتوان بین حاکمیت عملی و «حق حاکمیت»، تفاوت قائل گشت. شاهدیم که در بسیاری موارد مردم برای اعمال حاکمیتی که از آن خود میدانند، با مرجعی که قدرت را عملاً در دست دارد و (گاه به نام همین مردم) اعمالش مینماید، وارد مبارزه میشوند. قدرت به خودی خود وجه اعتقادی ندارد، آنچه میتواند به اعتقادات (سیاسی) مردم مربوط شود حقانیت مرجع صاحب قدرت است.

در دمکراسی، حاکمیت مختص است به جمیع شهروندان و قدرت حکومت هم از مردم تحت حکمش نشأت می‌گیرد، نه از جای دیگر و به صورت مستقیم از طرف خود آنها یا به طور غیرمستقیم از طرف نمایندگانشان اعمال می‌گردد.

عصمت

تقدس مقوله مرکزی مذهب است و نقطه شروع هر مذهب تماس با تقدس. اما آنچه مذهبی را شکل میدهد، صرف این تماس نیست. افراد بشر میتوانند تکتک هر نوع ارتباطی با تقدس برقرار سازند، اما این کار در حکم مذهب ساختن نیست. برای این کار میبایست بیش از يك نفر بود و به تبع میبایست وحدتی داشت - وحدتی مذهبی. مذهب رشته‌ایست که گروهی مؤمن را به هم میپیوندد و از آنها جمعی واحد میسازد. وحدت این جمع، در نهایت به همان تقدس باز می‌گردد که اصل و بن‌مایه کار است.

از آنجا که تأسیس مذهب، قاعدتاً نه از سوی انسان بلکه از طرف خدا واقع میشود، هدایت و در حقیقت اداره آن نیز، باید در نهایت از سوی همان مرجع انجام بپذیرد. ولی از آنجا که خدا در هیچکدام

این امور به طور مستقیم وارد عمل نمیشود، واسطه‌ای انسانی برای کار لازم است. در مورد اول، معمولاً صحبت از پیامبر میکنیم و در مورد دوم، از روحانیت. در تشیع ائمه به نوعی ادامه دهنده راه پیامبرند. عصمت در حکم بهره‌وری از تقدس است و ضامن اعتبار این واسطه‌ها.

عصمت، اختیار تصمیم‌گیری نهایی در باب مذهب است و از این بابت همتای مذهبی حاکمیت، به شمار می‌آید. عصمت به رهبری مذهب اجازه میدهد تا با اتکای به منبع تقدس سخن بگوید و عمل کند و کلاً باید و نبایدهای مذهبی را تعیین نماید. عصمت تأمین کننده وحدت است در سه زمینه: در گفتار مذهبی، در سازمان مذهبی و در گروه مذهبی. تمامی اینها در نهایت در خدمت هدف غایی مذهب است که رستگاری است.

بر خلاف مورد حاکمیت، دعوا بر سر منشأ عصمت ممکن نیست، چون عصمت بنا بر تعریف نمی‌تواند به منشأیی غیر از خدا منسوب گردد و از این بابت تغییرپذیر نیست. آنچه در مورد عصمت تغییرپذیر است، مرجعی است که از آن بهره‌ور محسوب می‌گردد و طبعاً اختلافاتی هم که در این زمینه بروز میکند، بر سر تشخیص همین مرجع است، ولی نمیتوان گفت که عصمت حق یکی است در حالی که دیگری دارد اعمالش میکند. بر خلاف قدرت، عصمت امریست کاملاً اعتقادی و مؤثر افتادن آن و مشروعیتش یکی است.

۳ جدایی هنجارها

سیاست و مذهب، هرکدام مجموعه‌ای از باید و نبایدها به مردم عرضه میدارد و در صورت امکان به موقع اجرا می‌گذارد. اختلاط این هنجارها، یکی از قدیمی‌ترین مصادیق تداخل این دوست و اختلاف بر سر برتری هنجارها، یکی از جبهه‌های مهم دعوا بر سر برتری و کشمکش برای جدایی است. ممکن است که تصور برقراری نظام هنجاری واحد و فراگیر در جامعه، برای برخی جذاب باشد، ولی بیان نوعی یگانگی است که قرن‌هاست بشر از آن دور گشته است و کوشش در راه احیایش جز تنش نمیافزیند.

ما در این حوزه با شباهتی کلی سر و کار داریم که برای برخی دستاویز درخواست یگانگی شده، ولی فقط چارچوب درک تفاوت-هاست و اسباب آگاه شدن به لزوم جدایی. این شباهت همان همسانی کلی ساختاری است که میتوان در بین تمامی مجموعه‌های هنجاری یافت: انبوهی از باید و نبایدها که حتی اگر به طور کامل هم منظم نشده باشد و به قولی نتوان «سیستماتیک» محسوبشان کرد، دارای سلسله مراتب است و در نهایت می‌باید به هنجاری اعلی (norme suprême) ختم شود که در رأس هرم قرار می‌گیرد (هانس کلسن، حقوقدان نامدار اتریشی، سالها پیش این ساختار را به صورت انتزاعی و منتظم مورد تحلیل قرار داده است). هر مجموعه هنجاری، از يك سو در خدمت تحقق هدفی غایی است و از سوی دیگر می‌باید به مرجعی متکی باشد که اداراش نماید و بر تفسیر هنجارها، موارد درست اطلاق آنها و تغییر و تحولشان در طول زمان نظارت نماید و در این زمینه‌ها تصمیمات نهایی را اتخاذ کند. به اهداف غایی که در ابتدا پرداختیم، دو اقتداری هم که در رأس سیاست و مذهب قرار دارد، موضوع بخش قبلی بود، میماند باقی.

رابطه با اخلاق

اختلاط هنجارهای سیاست و مذهب، همیشه به طور مستقیم صورت نمی‌پذیرد و بسا اوقات از در هم آمیختن آنها با اخلاق واقع میشود که در این میان نقش کاتالیزور را ایفا مینماید. همه شاهدیم که بسیاری از آنها که اصرار دارند تا به هر ترتیب که هست از بیرون رانده شدن مذهب از حوزه سیاست جلوگیری نمایند، دائم از اخلاق استمداد میجویند و میکوشند تا لزوم پیروی از اصول اخلاقی را وابسته به اعتقاد دینی وانمود سازند، یا لاقلاً دین را پشتوانه اصلی اخلاق قلمداد نمایند که هیچکدام قابل قبول نیست. بنابراین هنگام پرداختن به سیاست و مذهب، در عین توجه به تمایزشان از یکدیگر، میبایست به اخلاق هم گوشه چشمی داشت و حسابش را از هر دوی اینها جدا کرد. موضوع اخلاق، بازشناختن نیک و بد به معنای جهانشمول آن است و پیروی از این معیار. اگر دین در اخلاق خلاصه شود

حاجتی به ارتباط با تقدس نخواهد داشت و اصلاً موضوعیت خود را از دست خواهد داد. زیرا از يك طرف درك اصول اخلاقی و پیروی از آنها، اصلاً ارتباطی به تقدس ندارد و از طرف دیگر دینی هم که فقط در حد اخلاق بماند حاجتی به خدا ندارد و این امر، دیر یا زود، بر همه پیروان آن هویدا خواهد گشت. از دیدگاه اخلاق، جزای فضیلت نفس فضیلت است و بس. تنها کاری که مذهب در این زمینه انجام میدهد، علاوه کردن جزایی غیر از دور افتادن از نیکی است به اعمالی که از دیدگاه اخلاقی پسندیده یا مذموم است، جزایی که پس از قضاوت الهی اعمال می‌گردد. به این ترتیب است که مذهب برای خود، در اخلاق که اکثر اوقات با آداب اجتماعی يك دوره و يك گروه معین مخلوطش میکند، سهم قائل می‌گردد.

متأسفانه رابطه اخلاق با سیاست که محکمتر و مهمتر از رابطه-اش با دین است، کمتر مد نظر قرار می‌گیرد. دلیل بستگی اخیر اساسی و ساده است: رفتار اخلاقی امریست فردی ولی فقط در جامعه ممکن می‌گردد، یعنی طی حیات گروهی افراد انسان. نکته در این است که اگر سیاست نباشد، حیات گروهی بشر ممکن نیست و اگر جامعه نباشد رفتار اخلاقی با دیگران ممکن نخواهد بود، نه شکل خواهد گرفت و نه مجالی برای بروز پیدا خواهد کرد.

از دین گذشته، سیاست را هم نمی‌توان به اخلاق تقلیل داد. نه به این دلیل که، مثل مورد دین پای ماورالطبیعه را به میان میکشد، بل از این جهت که اخلاق و اصولاً هیچ تدبیر فردی، قادر به تحقق بخشیدن به هدف غایی سیاست که جمعیت، نیست. تصور اینکه رفتار اخلاقی میتواند از پیش آمدن هر اختلافی جلوگیری کند و به این ترتیب سیاست را بی‌موضوع کند، نادرست است. بسیاری از اختلافاتی که در صحنه جامعه پدیدار میشود، اصلاً ارتباطی به اصول اخلاقی ندارد. به عنوان مثال تعیین میزان مالیات بر درآمد یا سن قانونی بلوغ یا اولویت‌های سیاست خارجی یا ترتیب تقسیم ثروت... هیچکدام از اصول اخلاقی صرف استخراج شدنی نیست. اخلاق تبصره‌ایست که به راحل‌های سیاسی علاوه می‌گردد، جایگزین آنها نیست.

خطا و مجازاتش

هر جا که صحبت از هنجار و باید و نباید بشود، باید معلوم گردد که تعریف خطا چیست و مرجع سنجش خطا کدام است و تعیین و اعمال جزا، توسط چه مرجعی انجام می‌پذیرد. جستجوی پاسخ این سؤالات، بهترین روش برای تفکیک سیاست و دین از هم و طبیعتاً از اخلاق است.

مجموعه هنجارهایی که در حوزه اقتدار سیاست قرار می‌گیرد، در دستگاه حقوقی هر واحد سیاسی جمع می‌آید. تصویر هرم حقوقی که قانون اساسی در بخش بالای آن قرار گرفته، برای همه آشناست. حاکمیت بر کارکرد این دستگاه نظارت میکند و طبعاً از دید طرفداران دموکراسی، وقتی مشروعیت دارد که از آن مردم باشد. از دید گروه اخیر، هنجار اعلی همان تعلق حاکمیت است به مردم. در این حوزه، خطا عبارت است از سرپیچی از قانون و احکام حکومت. این احکام و آن قانون، هر دو توسط بشر وضع گشته است و رسیدگی به اجرای آنها نیز کار بشر است و مانند قضاوت در باب خطاکاران و اجرای این قضاوت، امریست صرفاً دنیوی. این کارها توسط و تحت نظارت قدرت سیاسی انجام می‌پذیرد و نه اشخاص خصوصی. مجازات هم آن است که قانون تعیین کرده است و توسط مرجع سیاسی اجرا می‌گردد. کاربرد خشونت در این باب، منحصر است به اقتدار سیاسی.

در اخلاق، مجموعه هنجارها، به تناسب نظام حقوقی یا دستگاه فقهی، بسیار ساده و کلی است و توسط انسان وضع نشده است. انسان نیک و بد به معنای مطلق و جهانشمول آنرا تعیین نمی‌کند، بلکه بدان آگاه می‌گردد و بر آن گردن مینهد. انتساب تعیین این اصول به خدا، مستلزم یادآوری نکته‌ایست. فرض اینکه فلان کار بد است نه به این خاطر که خودش بد است، به این دلیل که خدا گفته و اگر خدا میخواست چنین تصمیم می‌گرفت که قتل نفس و دزدی کارهای درستی باشد و اوست که به طور مطلق می‌گوید که چه اخلاقی است و چه نه، اشکالات جدی در پی می‌آورد و یکی از

خون را بریزد هیچ جرمی مرتکب نشده و در معرض مجازاتی هم نیست)، نشانه‌ای بارز از همین تداخل است. طبعاً صورت ایده‌آل تنظیم هنجارهای مذهبی، منظم شدنشان در یک هرم مشابه هرم دستگاه حقوقی است که مرجع اعلایش پس از خدا، اقتدار واجد عصمت است که نقش واسطه او با عموم مؤمنان را ایفا میکند و در کار این دستگاه حرف آخر را میزند.

از فرصت استفاده کنم و باز بر این نکته بسیار مهم تأکید نمایم که اداره خشونت (یا به قول وبر کاربرد مشروع و مجاز خشونت)، در انحصار مرجع سیاسی است و هر دستگاه یا نقطه اقتدار دیگری (از جمله مذهب) که خشونت را به کار بگیرد، در حقیقت پا در کفش سیاست کرده است و خود را در معرض اختلاف با آن قرار داده. اصلاً یکی از بهترین شاخصهای اختلاط مذهب با سیاست، همین دست زدن مرجع یا مراجع مذهبی به خشونت است: کوشش در تحمیل اعتقاد مذهبی، اجرای مجازات‌های مذهبی، یا هر نوع اعمال خشونت به نام تقدس و مذهب، همه مثال‌هایی از خلط شدن سیاست و مذهب است.

همراهی هنجارها

بسیار پیش میاید که عملی، فرضاً دزدی یا قتل نفس، هم از دیدگاه قانون و هم اخلاق و هم مذهب مذموم و خطا شمرده شود. چنین امری مطلقاً به این معنا نیست که سه حوزه مزبور با هم یکی است، یا باید یکی بشود. حساب در هر سه مورد جداست، مجازات قانونی دزدی با دولت است، مجازات اخلاقیش با وجدان فرد و قضاوت جامعه و مجازات الهی آن با خدا.

دیگر اینکه ممکن است برخی هنجارها، از یکی از این سه رشته به دیگری برود. فرضاً فلان قانون مذهبی در باب ارث جزو دستگاه حقوقی کشور بشود. نفس این امر در حکم اختلاط نیست چون اعتبار هنجار حقوقی از خدا و عصمت نمیاید، بلکه از مردم و حاکمیت برمیخیزد. رابطه هنجار با مرجعی که بدان اعتبار میدهد بسیار مهمتر است، تا رابطه آن با خاستگاهش. اختلاط جایی پیدا میشود که یک هنجار حقوقی به دلیل برخورداری از تأیید

بحث‌هایی است که اهمیت الهیات عقلانی (یعنی انطباق تصمیمات الهی با عقل و نه عکس اینرا) به روشنی پیش چشم ما قرار میدهد. در حیطه اخلاق، کار در نهایت فردی است و خصوصی. قضاوت، در درجه اول توسط وجدان آدمی انجام میگیرد، البته قضاوت جامعه نیز هست که با فشار خود فرد را به پیروی از اصول اخلاقی فرامیخواند. مجازات هم از این دو مرجع برمیخیزد، عذاب وجدان و فشار اجتماعی، به هر صورت باید توجه داشت که دولت در این میان نقشی ندارد.

در مذهب، خطا «گناه» محسوب است و عبارت است از سرپیچی از فرمان الهی. طبعاً قضاوت در این باب و مجازات گناه هم (چه در آن جهان و چه حیثاً در این یکی)، در ید اختیار خداست. دخالت بشر (چه روحانی و چه غیر از آن) در این هر دو مورد، به نوعی دخالت در کار الهی به حساب میاید. خطای مذهبی وقتی مستوجب قضاوت و اجرای حکم توسط روحانیت (یا حیثاً حکومت) شناخته میشود که مقولات «جرم» و «گناه» با یکدیگر خلط شود، یعنی سیاست و مذهب با هم مخلوط شده باشد.

در اینجا سؤالی پیش میاید: آیا تکفیر را باید مجازات شمرد یا نه، چون به هر حال این کاریست که روحانیان مجاز به انجامش هستند نه کس دیگر. جواب این است که اصولاً نمیتوان تکفیر را (به معنای خارج شمردن یک نفر از گروه پیروان یک مذهب معین، به دلایل اعتقادی یا رفتاری و گفتاری) مجازات محسوب نمود. تکفیر بیان نوعی قضاوت است، از طرف مرجع واجد صلاحیت. شخصی که تکفیر گشته است، از حوزه مذهبی معین بیرون به حساب خواهد آمد و از دید اولیای این مذهب، راه رستگاریش مسدود شمرده خواهد گشت. تکفیر، در حقیقت نوعی تشخیص، ثبت و رسمیت بخشیدن به امری است که واقع گشته است. اگر خارج شدن از دین مجازاتی داشته باشد، با خداست، ولی اگر علاوه بر محرومیت از رستگاری، مجازاتی به دنبال تکفیر بیاید (زندان، شلاق، مرگ...) باز موردی خواهد بود از تداخل مذهب با سیاست و روشن است که هنگام جدایی این دو، باید حذف گردد. این حکایت که اگر کسی تکفیر شد خونتش هدر است (یعنی کسی که این

مرجع معصوم، وارد دستگاه حقوقی يك کشور بشود، یعنی عصمت تجویزش نماید نه حاکمیت.

حاکمیت و حکومت قانون

این دو اصطلاح که بسیار به کار می‌رود، از نظر برخی مردم شکل ایده‌آل اداره جامعه و صورت اعلائی تحقق عدالت است، باید فرصت را غنیمت شمرد و در باب آنها توضیح کوتاهی داد. اینکه قانون به خودی خود واجد حاکمیت باشد، اصلاً معنای درستی ندارد و آنرا فقط میتوان به برتری قانون تعبیر نمود. این برتری دو صورت میتواند بگیرد. اول اینکه همه باید به قانون گردن بگذارند و کسی حق ندارد محتوای آنرا به میل و طبق منافع خود تغییر بدهد. این بیانی از برابری افراد بشر است و موجبی برای ریختنش در قالب يك عبارت مبهم نیست. صورت دوم این است که قانون را بالاتر از هر اراده‌ای، از جمله اراده ملت که در حاکمیت متبلور شده است، فرض نماییم. قانونی را میتوان برتر از اراده ملت شمرد که به این اراده قابل تغییر نباشد، حال چه آنرا بیان نظام طبیعت بدانیم چه اراده الهی. ولی چنین قانونی «معیار» (نهایی) عدالت است نه «مرجع» عدالت. مرجع، آنیست که این قانون را به اجرا میگذارد و طبعاً به فراخور حال تفسیرش میکند. حاکمیت خاصیت مرجعی است که صاحب اراده است و قانون را —هیچ قانونی را— نمی‌توان «صاحب اراده» فرض نمود.

گاهی نیز به این سخن برمیخوریم که «قانون باید حکومت کند نه افراد». این سخن هم معنای درستی ندارد، به همان دلیل که بالاتر آمد: قانون اراده ندارد. اراده از آن قانونگذار و مفسر و مجری قانون است. تنها معنی معقولی که میتوان از این سخن بیرون کشید، این است که احکام حکومت نباید دلبخواهی باشد و صرفاً متکی به اراده آزاد، بلکه باید با قانون مطابقت نماید.

فقط باید متوجه بود که این نه در حکم واگذار کردن حکومت به قانونگذاران یا قوه مقننه است و نه به قضات و قوه قضائیه. صورت اول تعادل قوا را که محض جلوگیری از استبداد وضع

شده است، مخدوش میسازد و به حکمرانان اجازه میدهد تا برای هر تصمیم خود قانون وضع نمایند و هر خواست خود را، بنا بر تعریف، منطبق با قانون بشمارند. صورت دوم که عیناً همان عدم تعادل را باعث می‌گردد، در نهایت حکومتی شبیه حکومت اسلامی خمینی ایجاد خواهد کرد. صورت اولیه تئوری ولایت فقیه خمینی، همین «حکومت قضات» بود، البته قضات شرع. عیب و نقص‌های قوانین شرع، باعث شد تا عیب بنیادی این تئوری که ادغام قوای حکومتی در قوه قضائیه است، به چشم همگان نخورد. ولی به هر حال، اسلامگرایان معایب نظرات خمینی را در عمل به سرعت دریافتند و ترتیبات کار را عوض کردند و برای اراده آزاد قانونگذاران و مجریان نیز جا باز کردند.

اراده آزاد، از قدرت سیاسی حذف شدنی نیست و حتی اگر این قدرت از ورای قوای مختلف عمل نماید، در تمامی اجزای آن به چشم می‌خورد. قانونگذاران، اراده آزاد (و نه افسارگسیخته) خویش را در زمینه نگارش و تصویب قانون، اعمال مینمایند و قضات در هنگام تفسیر قانون و اطلاقش به موارد خاصی که به آنها رجوع می‌گردد. قوه اجرائیه نیز در همین موقعیت است، چون اجرای قانون در حکم تفسیر آن نیز هست و به علاوه، هیچ قانونی همه چیز را پیش‌بینی نکرده و از آنجا که کار حکومت معطلی بر نمی‌دارد، قوه اجرایی باید آزادی عملی متناسب با وظایفش داشته باشد. حکومت قانون میتواند به معنای برتری قانون اساسی نیز تعبیر شود که شاید معقول‌ترین تعبیر آن باشد. ولی این را نیز باید به یاد داشت که خود این قانون محصول حاکمیت است و بیان بیشترین حد آزادی اراده در قانونگذاری. تفسیر این قانون هم توسط هر مرجعی که انجام بگیرد، این اراده را از میانه حذف نمیکند.

۴ جدایی سازمانها

سازماندهی دو اقتدار سیاسی و مذهبی از بسیاری جهات به هم شبیه است، چون هر دو خاصیت ابزاری دارد: از يك سو در اختیار قدرتی است که به کارش می‌گیرد و از سوی دیگر در خدمت هدفی غایی. این شباهت ابزاری دو وجه بارز دارد: سلسله مراتب و تقسیم کار که گاه در کلمه «دیوانسالاری» خلاصه

میشود. اینجا هم باز شباهت میتواند موجد توهم ممکن بودن یا سهولت یگانگی این دو گردد. البته معاینه درست، چنانکه باید، شبهه را برطرف میسازد.

کارایی و جدایی

نه اقتدار سیاسی و نه مذهبی، نمیتواند در سطح وسیع به طور بی‌واسطه عمل کند و از سازماندهی صرف نظر نماید. سلسله مراتب و تخصص، از هیچ سازمان وسیعی جدایی‌پذیر نیست و هنگامی که مجموعه انسانی مورد اداره وسعت گرفت، اقتداری که در رأس آن قرار دارد، باید از عهده توسعه سازمانی بر بیاید، وگرنه از بین میرود. هدف از سازماندهی، گسترش حوزه عملکرد و افزایش کارایی اقتداری است که به کارش میگیرد.

دو سازمانی که موضوع بحث ماست، با سه شاخص از هم جدا میشود. اول از همه اقتداری که در رأس آنها قرار دارد. تمایز حاکمیت و عصمت، جدایی دو سازمان را لازم میآورد. اینها قابلیت‌هایی است کلی و جامع و در نهایت بر آراء و تصمیماتی که بر پایه دانش و تخصص و تأیید دیگران گرفته شده، صحه میگذارد. ولی اداره هیچ سازمانی به تصمیمات آزاد رأس آن ختم نمیگردد، کار منطق خودش را دارد و در اینجاست که تمایز اهداف غایی، تکلیف را روشن میکند. رفتن به دنبال دو هدف که به اندازه مهار خشونت و دستیابی به رستگاری، از هم دور باشد، نمیتواند توسط سازمان واحد صورت بگیرد. سازمان تابع هدف است و هدفها که جدا شد، سازمانها هم باید از هم جدا شود، چون بالا رفتن کارایی چنین ایجاب میکند. رفتن به دنبال دو هدف متفاوت به کمک سازمان واحد، رسیدن به هر دوی آنها را مختل و حتی ناممکن میسازد. به قول فرانسوی‌ها نمی‌توان همزمان دنبال دو خرگوش دوید.

کارایی سازمان سیاسی را باید به توانایی‌اش در وحدت‌بخشی و موفقیتش در مهار خشونت و برقراری عدالت، سنجید. چه در استبداد و چه در دموکراسی، داوران واقعی این دو عامه مردم هستند. طبعاً رضایت و عدم رضایت آنها همیشه مستقیماً به تغییر میانجامد، ولی اقتدار سیاسی را تضعیف یا تقویت میکند. کارایی

سازمان مذهبی را باید به قابلیتش در راهنمایی به سوی رستگاری سنجید و به توانایی‌اش در وحدت‌بخشی به گروه مؤمنان، نه به نفس رستگاری افرادی که از آن تبعیت نموده‌اند، چون امر اخیر در این دنیا قابل واریسی نیست و در اصل هم دآوری جز خدا ندارد. اگر مؤمنان اطمینانی در این باب دارند، از جمله امور شخصی و اعتقادی است و بس.

جدایی و ابزار

ابزاری که برای رسیدن به این دو هدف غایی مورد استفاده قرار میگیرد از يك جنس نیست و لااقل میتوان گفت که نمیتوان در این هر دو راه از يك ابزار استفاده کرد. این امر در مورد خشونت به طور اخص صدق میکند.

هدف اصلی سیاست مهار خشونت است و قدرت سیاسی از به کار گرفتن خشونت ناگزیر است، چون خشونت فقط از خود تراش میخورد و به همین ترتیب است که میتوان حریفش شد. اجرای عدالت با تمام اهمیتش، بدون مهار خشونت ممکن نیست.

سازمان مذهبی، وظیفه راهنمایی مؤمنان و یاری بدانها در راه رستگاری را بر دوش دارد و کل کارهایی که روحانیت بر عهده میگیرد، در نهایت معطوف است به این هدف. از بابت وسیله، مذهب درست در نقطه مقابل سیاست قرار دارد. بدین معنا که استفاده از خشونت، مطلقاً برایش ممنوع است چون مسئله اعتقاد را از بن مخدوش میسازد. هر قدر پذیرفتن اجبارهایی که قبول يك دین معین به همراه میآورد، از دین جدایی‌ناپذیر است، اجبار در پذیرفتن خود دین، از آن بیگانه است. پذیرش و انتخاب دین و در صورت تعلق رسمی به يك دین معین، پیروی از هنجارهای آن، موضوع آزادی است، آن آزادی که اقتدار سیاسی باید ضامنش باشد. آزادی داشتن یا نداشتن دین و تعقیب کردن یا نکردن راهنمایی‌های رهبران آن، باید توسط قدرت سیاسی تضمین شود. اعتقاد فقط وقتی برخاسته از اقناع درونی باشد، قابل پذیرش است و بس. البته اسباب اقناع بسیار است و انواع عقلانی و عاطفی دارد، ولی به هر حال از خشونت جداست. زعمای مذهب میتوانند پیروان را به رعایت هنجارهای دینی فرا بخوانند، ولی حق ندارند

نه تعلق به طبقه‌ای مشخص، نه... گروه‌های جهانشمول، به دلیل این پالودگی، در هر رشته که فعالیت نمایند، امکان تبعیت از منطق حاکم بر آن رشته را بسیار بیش از گروه‌هایی که واجد این خصلت نیستند، فراهم می‌آورند. شکل‌گیری آنها با نضج گرفتن فردیت، به معنای استقلال فرد نسبت به گروه‌هایی که عضو آنهاست و عدم تابعیت مطلقش از گروه، همراه است. این فرآیند دوگانه (پیدایش گروه‌های جهانشمول و استقلال فرد) که یکی از شاخص‌های مهم تجدد شمرده شده است، با مجزا شدن هر چه بیشتر شاخه‌های فعالیت اجتماعی از یکدیگر، همسوست زیرا ایجاد رابطه‌ای که در یک سوی آن فرد قرار دارد و در سوی دیگر رهبری گروه، اسباب عیان شدن هر چه بیشتر منطق این رابطه و جلوگیری از خلط شدن آن با امور دیگر میشود و بخت دستیابی به هدف را بیشتر می‌سازد. در یک کلام، هر گروه برای فعالیت فارغ از مزاحمت گروه‌های دیگر، مجال بیشتری پیدا میکند.

روشن است که مقصود از متمایز شدن و جدا شدن هر چه بیشتر گروه‌ها از هم، این نیست که عضویت در یکی از آنها مانع عضویت در دیگری میشود. هر فرد در دل بسیاری شبکه‌های داد و ستد اجتماعی جا دارد و به این اعتبار میتوان عضو گروه‌های اجتماعی بسیاری به شمارش آورد. جا داشتن در یک واحد سیاسی و در یک مذهب نیز، به همین ترتیب در کنار هم واقع میشود، بدون اینکه یکی در دیگری اختلال ایجاد کند. اختلال در دو صورت واقع میگردد: اگر این دو با هم یکی فرض شود و ورود و خروج به هر دوی آنها به یکدیگر بسته باشد و حق انتخاب فرد را محدود سازد؛ دوم وقتی که عضویت در یک گروه حالت انحصاری بگیرد و مانع از قبول عضویت فرد در دیگر گروه‌ها بگردد. این هم زمانی واقع میشود که گروه اخیر حالت توتالیتر پیدا کند، یعنی مدعی تحقق تمامی اهداف زندگانی اجتماعی بشود و به همین دلیل دیگر گروه‌ها را فاقد علت وجودی بشمارد.

این را نیز اضافه کنم که جهانشمول بودن این گروه‌ها بدین معنی است که هیچ عامل درونی گسترش‌شان را متوقف نمیسازد و هر گروهی از این قماش میتواند بالقوه تمامی بشریت را در بر بگیرد.

به این کار «مجبور»شان کنند. از مسئله قبول دین هم گذشته، کاربرد خشونت در چارچوب دین و به قصد مجازات خاطیان نیز، همانطور که بالاتر در بخش مربوط به هنجارها اشاره شد، مطلقاً نامشروع است و مترادف دخالت در کار مرجع سیاسی و قانونی برای کشمکش.

مقصود من از آنچه که در باره بیگانگی خشونت با مذهب آمد، به هیچوجه انکار این امر نیست که در طول تاریخ، خشونت بارها و بارها توسط مذاهب گوناگون، به کار گرفته شده، خشونت مذهبی سی ساله اخیر ایران را هم که همه شاهدیم. مقصود تأکید بر این است که هر جا خشونت توسط دین به کار گرفته میشود، معلول اختلاط دین با سیاست است، یعنی یا دین به خدمت سیاست درآمده یا آنرا به خدمت گرفته. در جمع، شاید بتوان به کار گرفتن خشونت را بهترین شاخص تداخل مذهب با سیاست شمرد و دوری جستن از خشونت را یکی از بهترین شاخصهای پالودگی مذهب به حساب آورد.

۵ جدایی دو گروه انسانی

گروه‌های سیاسی و مذهبی وجوه اشتراك بسیار دارند. اگر نگاهمان فقط در حد کلیت این اشتراك متوقف شود، یعنی به عبارت دیگر فقط به سطح جریان نگاه کنیم، میتوانیم تصویر یگانه شدنشان را در خاطر بپروریم یا حتی خواستار این امر بشویم، ولی اگر بر دقت بیافزاییم باز متوجه ناممکن بودن وحدت و لزوم جدایی خواهیم شد.

دو چارچوب جهانشمول

واحد‌های سیاسی و مذهبی هر دو، مجموعه‌هایی انسانی است که از نظایر خویش مجزاست و تمایزشان را میتوان به روشن‌ترین شکل، در سطح گروه‌های «جهانشمول» دید، یعنی در گروه‌هایی که عضویت فرد در آنها بلاواسطه انجام میپذیرد و مشروط به عضویت در گروه دیگری نیست که نقش واسطه را بازی کند. به عنوان مثال، گرویدن یک نفر به دین اسلام، نه مشروط است به تابعیت واحد سیاسی خاص، نه عضویت در خانواده یا قوم معین،

مرزهای بالفعل این گروه‌ها، در عمل و تحت تأثیر عوامل برونی (جغرافیایی، قومی، فرهنگی...)، شکل می‌گیرد.

گروه جهانشمول که با فرد رابطه مستقیم برقرار می‌سازد، به نوعی بر برابری اعضای خویش مبتنی است. تمامی اعضای گروه از دیدگاهی معین که منطق این بخش از فعالیت اجتماعی بر آن استوار است، «برابر» به شمار می‌آیند. در سیاست، این برابری در تبعیت از مرکز اقتدار نمایان می‌گردد (برابری در تعیین تصمیمات این مرکز که روی دیگر سکه است، خاص دمکراسی‌هاست) و در مذهب، در بخت یکسان برای دستیابی به رستگاری. طبعاً این برابری به هیچوجه مانع پیدایش سلسله مراتب و تقسیم کار نیست (مسئله سازماندهی که به آن اشاره شد)، ولی در همه حال پایه و اساس کار میماند. برابری نقطه راهنما و مرجع ارزیابی و انتظام هر گروه است، نه وضعیتی که همیشه به صورت بالفعل در بین اعضای آن حکمفرماست.

حاجت به گروه

علت وجودی گروه‌های سیاسی و مذهبی، تحقق هدفی است که متوجه بدان هستند. هدف غایی سیاست که مهار خشونت است، اصلاً خارج از جامعه معنا ندارد و کوشش برای دستیابی به هدف غایی مذهب هم که رستگاری است، در حیات گروهی متحقق می‌شود، زیرا مذهب یکفره نداریم.

در این وضعیت، قطع رابطه فرد با گروه، مستلزم صرف نظر کردنش از رسیدن به اهدافی است که از طریق فعالیت گروهی ممکن می‌گردد. در مورد سیاست، باید هر ارتباطی را با دیگر افراد انسان قطع کرد و مثلاً به تنهایی در بیابان زندگی کرد تا امکان بروز هیچ اختلافی با بنی‌بشری پیش نیاید و سیاست اصلاً موضوعیت پیدا نکند. در مورد مذهب گسستن رابطه با عموم مذاهب لازم است و دست زدن به دامان نوعی عرفان فردی.

این را نیز باید در نظر داشت که شاید ارتباط برقرار کردن با تقدس، به صورت فردی ممکن باشد، ولی امکان حیات اجتماعی بدون سیاست وجود ندارد و هرچند ممکن است که انسان از زمانی تصمیم بگیرد که هر ارتباطی را با جامعه قطع نماید، ولی

رسیدنش از حالت بهیمی به انسانی، جز در جمع و در جامعه ممکن نیست و طبعاً مدیون سیاست است. برای آدمیت باید در جامعه زیست، یا لااقل از حیات اجتماعی شروع کرد.

مرز گروه

وقتی صحبت از گروه انسانی می‌کنیم، طبعاً باید مرزی را که این دسته از آدمیان را از نظایرشان جدا می‌کند، در نظر بیاوریم. افرادی که درون گروه هستند، با آنهایی که بیرون هستند، یکسان (و به عبارتی می‌توانیم بگوییم «برابر») شناخته نمی‌شوند. این بدان معنا نیست که هرکس بیرون بود «دشمن» است و باید با وی از در ستیز درآمد، ولی تفاوت بارز است و اساسی و اگر حذف بشود، اصلاً گروه معنای خود را از دست می‌دهد. معنای هر گروه را با ترسیم مرزهایش می‌توان معین کرد.

مرز بین اعضای گروه مذهبی با کسانی که بیرون از این گروه یا اصلاً از هر مذهب قرار دارند، مرز بین نامزدان رستگاری و آنهایی است که از این موهبت محروم به حساب می‌آیند. مذهب خط مرزی بین مقدس و نامقدس را ترسیم می‌کند، اهل مذهب به اولی راه دارند و باقی نه، یا حداقل نه آنطور که باید.

مفهوم «دشمن» اصولاً از مقولات سیاسی است و ارتباطی به مذهب ندارد و اگر وارد مقولات مذهبی بشود، نشانه اختلاط (ناجای) مذهب با سیاست است. وقتی هدف غایی سیاست را مهار خشونت بدانیم و حوزه اقتدار سیاسی را محدود بشماریم (به هر حال تا به امروز دولتی جهانی پدید نیامده است که همه اینای بشر را تحت اقتدار سیاسی واحدی گرد بیاورد)، مرزی که تابعان این واحد را از دیگر مردمان جدا می‌کند، مرز خشونت است که در يك سوی آن اقتدار سیاسی پاسخگوی مهار این پدیده است و در سوی دیگر نه، چون در موضعی نیست که بتواند چنین تضمینی بدهد. در داخل صلح برقرار است، یا باید باشد، ولی در خارج، همیشه واقع شدن جنگ ممکن است. به قول يك متفکر نامدار آلمانی که تأکید را بر وجه خارجی حاکمیت گذاشته است، مرز سیاست مرز بین «دوست» و «دشمن» است. عجالتاً بگوییم که تمایز بین «خودی» و «غیرخودی» را که نظام فعلی باب کرده است، می‌توان

ترجمه همان گفته شمرد، چون اسلامگرایان با جامعه‌ای که تحت حکم آنهاست سر جنگ دارند و با مردم تحت حکم خود چون مغلوبین در جنگ رفتار میکنند، پس منطقی است که همه «غیر خودی»ها را دشمن بالقوه فرض نمایند.

عضویت

عضویت درون این گروه‌ها معمولاً از بدو تولد صورت میپذیرد، فرد به هنگام تربیت ملزم به پذیرش آن میگردد و سپس خارج نشدن از گروه، به حساب رضایتش به این عضویت گذاشته میشود. البته امکان عضویت اختیاری در آنها نیز موجود است، ولی به طور مطلق آزاد نیست و مشروط است به پذیرش شروط گروه. از طرف دیگر، خروج از این گروه‌ها نیز همیشه آزاد نیست و گاه (بخصوص در مورد مذهب) به شدت مجازات میشود.

اینکه عملاً هرکس، از هنگام زایش در گروهی سیاسی و مذهبی جا میگیرد، بدون اینکه خود تقاضای چنین عضویتی را کرده باشد، به این معنا نیست که تمامی شرطهای این عضویت را به جا میآورد. میتوان به عضویت فقط با احترام از خروج ادامه داد. در مورد بسیاری از اعضا، جریان چنین صورتی دارد.

مسئله بجا آوردن شرایط عضویت در این دو رشته، تفاوت بسیار دارد. اختیار عضویت در گروه مذهبی، قاعدتاً به دست خود فرد نیست. وی تابع فیضی است که باید از سوی منبع تقدس شامل حالش بشود. از آنجا که نفس ایمان به طور مستقیم رؤیت نمیشود، در مورد مذهب شرط عضو بودن، ادای فرایض است و ایمان داشتن از این امر استنتاج میگردد. کار رسیدگی به انجام فرایض نیز همیشه ترتیبات منظم و معین ندارد، چون بخش عمده‌ای از آنها به طور خصوصی انجام میپذیرد و به راحتی قابل سنجش نیست. هر جا تفتیش عقاید بود، انجام فرایض بیش از پیش صورت عمومی پیدا میکند، از نماز جمعه گرفته تا... در هر صورت باید بین عضو شدن در یک گروه مذهبی و ایمان داشتن، تفاوت قائل شد. البته گروه مذهبی به معنای اخص و حتی میتوان گفت به تنها معنای درست، از «مؤمنان» تشکیل شده است، از اشخاصی که به نوعی تقدس را تجربه کرده‌اند، یا به هر دلیل و ترتیب به آن اعتقاد

دارند، نه از کسانی که به معنای «آماری» عضو گروه محسوب میشوند و تعدادشان بسیار بیش از گروه اول است.

در مورد سیاست که به هر صورت عضویت یا لااقل تداومش، اصولاً برخاسته از اختیار خود فرد است، کار قدری مشکل‌تر است. اگر با دموکراسی سر و کار داشته باشیم که وظایف عبارت است از وظایف شهروندی، ولی در نظامهای استبدادی که افراد در گرداندن امور واحد سیاسی دخالتی ندارند، باز هم به یک رشته کارها مجبورند: تبعیت از احکام دولتی و دادن مالیات و شرکت در دفاع از کشور. گروه سیاسی، همه کسانی را که در واحد سیاسی جای دارند شامل میگردد و اگر شرایط عضویت را به جا نیاورند، قدرت سیاسی قادر است آنها را بدین کار وادارد. موافقت نداشتن با اقتدار سیاسی، در این وضعیت تغییری نمیدهد.

نکته اصلی در مقایسه عضویت در این دو گروه، این امر است که اصولاً میتوان بدون مذهب زندگی کرد، ولی بدون سیاست نمیتوان.

فایده عضویت چیست؟

آنچه از عضویت در واحد سیاسی نصیب فرد میشود، در امان ماندن از خشونت است. در واحد سیاسی، چه استبدادی باشد و چه نه، قاعدتاً افراد درون گروه از امتیازات بیشتری نسبت به بیگانگان بهره‌ورند. یعنی حکومت در حق آنان وظایفی دارد که نسبت به بیگانگان ندارد، از جمله اینکه در مقابل حمله خارجی حفظشان کند و اگر کسی با آنها بد کرد، حساب بطلبد. برای همین است که در توصیف بدترین نوع استبداد میگویند: با مردم کشور خودش، چون مردمان مغلوب رفتار میکند. یعنی نه هیچ حقی برای خود آنها قائل است، نه هیچ وظیفه‌ای برای خود در قبال آنها.

آنچه از عضویت در یک گروه مذهبی به دست میآید، ره گشودن به سوی رستگاری است که دستیابی بدان تابع فیض الهی است. بیرون بودن از هر گروه مذهبی و بی‌اعتنایی به تقدس، یعنی به حساب نیاوردن رستگاری و طبعاً صرف نظر کردن از آن. روشن است که رستگاری فقط از دیدگاه مؤمنان موجودیت دارد و دستیابی بدان حائز اهمیت است، نه برای همه.

در مقابل، در امان ماندن از خشونت نقد است و در همین جهان قابل و اراسی است. به همین خاطر روحانیت هیچگاه به ترتیبی که با مسئولان سیاسی قابل مقایسه باشد، در معرض پاسخگویی نیست.

عضوگیری اجباری

در باره عضوگیری اجباری و ممانعت از خروج اعضا نیز باید سخنی گفت. مشروط بودن دخول و آزادی خروج، خاص گروه-های دمکراتیک و نشانه آزادی است که متأسفانه در همه جا موجود نیست.

همانطور که بالاتر آمد، واحدهای جهانشمول، چه سیاسی و چه مذهبی، اصولاً حدی بر گسترش خود نمی‌شناسند. در زمینه سیاست، این عضوگیری باز و مدام دو صورت می‌گیرد: یکی پذیرفتن افراد جدید در دل خود و دیگر کشورگشایی و تحمیل اقتدار خود به مردمانی که خواستارش نیستند. میدانیم که این صورت دوم نیز در طول تاریخ بسیار واقع شده است، ولی از آنجا که خشونت اسباب کار سیاست است، در عین نامطبوع یا ناپسند بودن، هیچگاه خلاف منطق این رشته حیات بشر جلوه نکرده است و کار سیاست را مختل نکرده. در صورتیکه ورود خشونت به حوزه مذهب، اساساً و بنا بر تعریف در کار جستجوی رستگاری ایجاد اختلال میکند. اقتدار سیاسی که دست به خشونت میبرد، الزاماً از طبیعت خود دور نمیافتد ولی اگر اقتدار مذهبی چنین بکند مسخ میشود و تغییر ماهیت میدهد.

عضویت در گروه مذهبی و بیرون آمدن از آن امری است فردی، لااقل در مذاهب جهانشمول که امروز عملاً بیشترین شمار مردم روی زمین را پیرو خود کرده‌اند. دخول بدان راهگشای رستگاری فرد می‌گردد و خروجش این راه را بر وی میندود. اعمال خشونت بر فرد و به نام گروه مذهبی، اساساً دو ریشه دارد. یکی در نظر نگرفتن وجه فردی عضویت. به عنوان مثال، اگر کشور یا تیره یا خانواده اعضای اصلی گروه مذهبی شناخته بشوند، کار دخول و خروج در دست فرد نیست و وی به نام گروه واسطه عضویت در مذهب، تحت فشار قرار می‌گیرد، یا اگر خود کار خطایی بکند

«بستگانش» در معرض فشار قرار می‌گیرند – به قول آخوندها دیه بر عهده عاقله می‌افتد.

دوم اختلاط مذهب است با سیاست. یکی گرفته شدن گروه سیاسی و مذهبی که هم اعضای گروه‌های دیگر را دشمن بالقوه می‌شمارد و هم وسائل ابراز خشونت را در خدمت مذهب قرار میدهد و هم در موقعیتی قرارش میدهد که باید خشونت را اداره کند و به کار بگیرد، باعث می‌گردد تا عضویت در آن صورت اجباری پیدا کند و خروج از آن به دشمنی تعبیر گردد و مجازات‌های گاه بسیار شدیدی را به دنبال بیاورد.

جنگ مذهبی

در پایان این بخش، اشاره کوچکی به مسئله جنگ مذهبی بیجا نخواهد بود.

جنگ و دشمن، هر دو مقولات سیاسی است و اصلاً به کارگیری آنها توسط اهل مذهب بیجا است. تصور اینکه میتوان مردم را به زور به راه راست کشاند و بر خلاف میل خود رستگارشان نمود، در برخی مذاهب ریشه دارد، ولی اساساً از نفس اعتقاد مذهبی بر نمی‌خیزد. خشونت مذهبی، یا چیزی که ما به این نام مینامیم، صرفاً مولود اعتقاد نیست، بلکه از تداخل آن با سیاست است که بیرون می‌آید. آنچه «جنگ مذهبی» نامیده میشود مثل همه جنگها ماهیت سیاسی دارد و تابع منطق سیاست است، فقط انگیزه و گفتاری که موجهش می‌شمارد مذهبی است.

در این قبیل جنگها دو یا چند «مذهب» نیستند که با یکدیگر جنگ میکنند، دو یا چند واحد سیاسی هستند که چنین میکنند، چون مرز دوست و دشمن مرز سیاسی است نه مذهبی. در این موارد، نقش مذهب معمولاً به توجیه موضع این دو گروه و اداره بعد ایدئولوژیک مبارزه از طریق تقدیس داو، ختم می‌گردد. باید مواردی را که هدف نبرد صرفاً برتری دادن يك مذهب بر دیگری (فارغ از هرگونه امتیازگیری سیاسی و اقتصادی و...) است نادر شمرد و سراغشان را در گروه‌های كوچك كه مسموم ایدئولوژی مذهبی باشند، یا احیاناً جنبش‌های آخرالزمانی گرفت که اصلاً آینده‌ای را به معنای معمول و تاریخی آن متصور نیستند تا بخواهند طی آن

امتیازی را صاحب شوند. طبعاً خشونت جنگهای مذهبی که مثل-
زدنی است برخاسته است از وارد شدن و قوت گرفتن عامل تقدس
که بر خلاف عوامل سیاسی یا اقتصادی، از مهار خرد میگریزد و
پیروزی را در امتیاز گرفتن از حریف نمی بیند، بلکه در نابودی او
می جوید.

بخش سوم
دو محور جدایی

در پایان قرن یازدهم و اول قرن دوازدهم، بین کلیسا و سلطنت‌های اروپایی واقع گشت. در این دوران، اصلاحاتی که توسط پاپ گرگوریوس هفتم شروع شد و چند دهه به طول انجامید، سازمان کلیسا را تجدید و تحکیم کرد. کشمکش بر سر انتصاب اسقفان (که در بسیاری موارد توسط پادشاه هر کشور انجام می‌گرفت) و به قصد کوتاه کردن دست حکومتگران از اقتدار کلیسا، شروع شد و هدف اولیه آن تأکید بر استقلال این نهاد بود، ولی ادعای کلیسا در نهایت بدینجا کشید که خود قدرت سیاسی هم اصولاً باید در خدمت و تحت حکم اقتدار مذهبی باشد. در طرف مقابل، واکنش به این ادعا به سرعت شکل گرفت و در پایان کشمکش، بالاخره خود اصحاب کلیسا هم پذیرفتند که این نهاد قادر به ادراک سیاسی ممالک اروپایی نیست و برتریش معنوی می‌تواند باشد، نه حکومتی. این استقلال بالفعل سیاست از مذهب که پذیرشش در حکم پذیرفتن منطق حیات اجتماعی بود، ظرف قرون بعدی و با استحکام روز افزون دستگاه دیوانی سلطنت‌های اروپایی که از دستگاه اداری کلیسا گرفته‌برداری شده بود، قوی‌تر شد و بالاخره برآمدن مفهوم حاکمیت راه جدایی کامل اقتدار سیاسی را از مذهب و خدا گشود. مرحله بعدی، تعلق گرفتن حاکمیت به ملت بود که با انقلاب‌های دمکراتیک صورت گرفت. اگر تاریخ تجدد غربیان که در قرون شانزده و هفده آغاز شده، ریشه در آن اختلاف قرون یازده و دوازده دارد، تاریخ تجدد ما، عملاً در آخر قرن نوزدهم و از جایی شروع شده که سرمشق غربی ما شکل روشن و کامل خود را پیدا کرده بوده است.

ورود مفاهیم نوین سیاسی به ایران و درگیری بر سر جداسازی و تثبیت دو اقتدار سیاسی و مذهبی، به صدر مشروطیت باز می‌گردد. در مورد ایران - برعکس غرب - تقدم با مفهوم حاکمیت بود که در قرن نوزدهم به ایران وارد و به روشنی بیان و تعریف شد و پایه اختیار مردم کشور بر تعیین سرنوشت خودشان گشت. به هر حال، قبل از آن هم اقتدار سیاسی دست بالا را داشت و هیچگاه و امدار سازمان مذهبی نبود. مفهوم نمایندگی (représentation) نیز که بسته به دو اقتدار سیاسی و مذهبی است و واسطه اعمال

دو محور جدایی

وقتی آن پنج مقوله‌ای را که آمد از نظر بگذرانیم و به مصادیق تاریخی آنها در ایران نظر کنیم، بلافاصله روشن میشود که شکل-گیری و قوامشان، تا حدی که به سیاست مربوط است، بسیار پیش رفته و در برخی موارد نه تنها سالها که قرن‌هاست، انجام گرفته است. ولی در عوض، هر جا وضعی هست، از جانب مذهب است. به عبارت دیگر، آن قوام‌گیری که باید در دو سوی مرز انجام شود، تا خطی که سیاست و مذهب را از یکدیگر جدا میکند مشخص گردد، فقط در یک طرف انجام شده و در طرف مقابل بیشتر ابهام است و سردرگمی. در ایران، تمامی جور جدایی را سیاست کشیده و مذهب در این باب کاری نکرده است. مشکلات ما هم در نهایت برخاسته از این وضعیت است.

البته نباید چندان از این اوضاع تعجب کرد. ایران یکی از کهن-ترین واحدهای سیاسی است که بر روی زمین پدید آمده و دستگاه متمرکز حکومتی پیدا کرده. در مقابل، دین اسلام پس از فروپاشی دستگاه خلافت که در آن مذهب از سیاست تفکیک نشده بود، هیچگاه نتوانسته است انتظامی را که باید پیدا کند و از بابت نظری در همان عوالم یگانگی سیاست و مذهب باقی مانده - هر چند نوعی تفکیک عملی از سیاست را به ناچار پذیرفته است. این امر در مورد شیعیان نیز که به هر حال سنت تفکر متافیزیکی را در دل اسلام حفظ کرده‌اند و از بابت سازماندهی در موقعیتی بهتر از اهل سنت قرار دارند، مشهود است.

از میان پنج عاملی که شمرده شد. تمایز مفهومی در همه حال موجود است ولی به طور مستقیم در صحنه تاریخ ایفای نقش نمیکند، در عوض جدایی هنجارها، سازمانها و گروه‌های سیاسی و مذهبی، در نهایت، متکی به تمایز اقتدار در این دو زمینه است که در جدایی مذهب و سیاست نقش محوری دارد.

استقلال و تمایز دو اقتدار سیاسی و مذهبی، چنانکه به تجدد انجامیده و امروز هم مد نظر ماست، ریشه در کشمکشی دارد که

آنهاست، با مشروطیت به ایران وارد گشت و وابسته به مفهوم حاکمیت تعریف شد.

برقراری جدایی که محتاج ساقط شدن نظام اسلامی است، قاعدتاً به اعاده حاکمیت ملت و برقراری دموکراسی خواهد انجامید، یا به عبارت دقیقتر باید بیانجامد، چون وجه سیاسی کار مدتهاست که از بابت نظری حل شده و فقط با مشکلات عملی درگیر بوده است. ولی اقتدار مذهبی گرفتار این هر دو نوع مشکل است که حلشان برای برقراری جدایی معقول و بادوام سیاست و مذهب، لازم است.

قبل از پرداختن به این دو اقتدار، نکته‌ای را یادآوری کنم. ما دائم صحبت از دو اقتدار سیاسی و مذهبی می‌کنیم و این دو را در برابر هم قرار می‌دهیم، ولی ساختار این دو قرینه هم نیست. این عدم تقارن برخاسته از ماهیت هسته اولیه این دو اقتدار است. عصمت به دلیل ارجاع به آفریدگار، بنا بر تعریف در نقطه شروع مطلق جای می‌گیرد و مطلقاً نمیتواند تحت حکم عامل دیگری قرار بگیرد و به همین دلیل عامل محدود کننده آن که عقل است باید در ذات پروردگار جای داشته باشد. در مقابل، حاکمیت نقطه شروع نسبی است، نه مطلق. نیرویی که به کار می‌گیرد و عقلی که منتظمش میکند، ماهیتاً از خودش نیست. محدودیت‌هایش از بیرون به او تحمیل میشود، نه از درون خودش. اگر میخواستیم صرفاً نظم متافیزیک عرضه مطلب را در نظر بگیریم، سخن را از اقتدار مذهبی شروع میکردم، ولی از آنجا که نوشته حاضر اساساً متوجه است به وجه تاریخی کار و ترتیبات برقراری جدایی در ایران، اول به اقتدار سیاسی میپردازم.

حتی وقتی اراده ملت باشد و بیان خواست صریح جمع شهروندان، میتواند صورت استبداد بگیرد، چون هیچ حد و حدودی در برابر آن ترسیم نشده است. به عبارت دیگر، حتی حاکمیت هم باید به ترتیبی محدود گردد وگرنه از آزادی شهروندان چیزی باقی نخواهد ماند.

محدود شدن حاکمیت یعنی قبول اینکه به همه چیز نمیتواند بپردازد، یعنی به رسمیت شناختن اعتبار و استقلال شعب مختلف حیات انسان و علاوه بر آن، حرمت افراد انسان و نیز اینکه قدرت سیاسی مجاز به دخالت در تمامی زوایای حیات فردی یا گروهی آنها نیست. از این گذشته، در موردی هم که حوزه مشروع عملکرد اوست، حاکمیت نمیتواند هر تصمیمی بگیرد، هم به معنای اینکه مجاز بدان نیست و هم اینکه توانش را ندارد. واقعیت از خود شکلی دارد که تابع حاکمیت نیست. بارزترین مورد مثال این محدودیت، برقراری عدالت است که دلبخواه قدرت سیاسی نیست. نمیتوان سرخود هر کاری کرد و اسمش را اجرای عدالت گذاشت. از این گذشته، حاکمیت نمیتواند مدعی خلق جهانی که بر آن حکم میراند بشود و بگوید که کارش را از عدم مطلق شروع کرده. حاکمیت واحد سیاسی را خلق میکند، نه جامعه را. این دومی واقعیتی است که قبل از به میدان آمدن حاکمیت وجود داشته و بعد از آن هم وجود خواهد داشت. حاکمیت میکوشد تا این پدیده را منتظم کند و اداره نماید، ولی قادر نیست هر تغییری که خواست در آن بدهد. حاکمیت در حق واحد سیاسی، از بابت نظری صاحب اختیار کامل است، ولی حتی از بابت نظری، قدرت لایزال ندارد که با آن هر کار که میخواهد بکند. تحدید حاکمیت، مستلزم عقلانی شدنش است. عقلانی شدن اقتدار سیاسی، تبعیت آن از عاملی (نه مرجعی) است که نظم جهان و محدودیتهای نظری و عملی خود حاکمیت را به آن میشناساند.

در عین به خاطر داشتن محدودیتها، باید دقت داشت که اعمال حاکمیت است که نظام حقوقی را بنیان مینهد، بنابراین نمیتوان نفس حاکمیت را با ارجاع به قوانین موضوعه محدود کرد. آنچه گاه به مطلق بودن یا نامتناهی بودن حق حاکمیت تعبیر میشود، همین

اقتدار سیاسی

وجه نظری

اقتدار سیاسی را میتوان از دیدگاه نظری، مرکب از سه عنصر دانست: اول حاکمیت، سپس کاردانی و آخر قبول مردمی. در مورد این سه، باید دو نکته را در نظر داشت. اول اینکه هیچ اقتدار سیاسی نمیتواند از یکی از اینها صرف نظر بکند، هرچند تعادلی که باید بینشان برقرار بشود در همه موارد یکی نیست. دوم اینکه برآمدن مفهوم حاکمیت ملی، این سه را به نوعی در هم تحلیل برده و موقعیت خاصی ایجاد کرده است که تعادل نوینی میطلبد.

حاکمیت

همانطور که بالاتر هم گفته شد، کارکرد حاکمیت ایجاد وحدت است در واحد سیاسی، از ورای مهار خشونت با انحصار حق به کار بردن آن در بیرون و درون. حاکمیت، اختیار نهایی تصمیمگیری است، بیان اراده آزاد است در زمینه سیاست و به همین دلیل نمیتواند بر حکم مرجعی برتر از خود گردن بنهد و توسط آن محدود گردد. حاکمیت در هنگام بنیانگذاری يك واحد سیاسی است که به وسیعترین شکل عمل میکند وگرنه در طول حیات این واحد، همیشه با همان وسعت به کار گرفته نمیشود. مشکل در اینجا است که اراده مطلقاً آزاد، به هر سو میتواند برود و

آزادی عملش نسبت به این قبیل قوانین است، نه اینکه مجاز یا قادر به هر کاری است و هیچ مانع و رادعی در برابرش نیست.

کاردانی

اعمال اقتدار سیاسی نمی‌تواند فقط به بیان بی‌مرز حاکمیت محدود گردد. اداره هر واحد سیاسی محتاج کاردانی است و کاردانی هم نه از اراده آزاد و قدرت صرف میزاید و نه از تأیید مردم. کاردانی سیاسی «علمی» نیست، ولی عقلانی هست و شیوه عمل کردن و سنجیدن نتیجه‌اش، حساب و کتاب دارد، اما گرفتار دو مشکل است. اول اینکه نمیتواند از تأثیر ایدئولوژی برکنار باشد. نکته در این است که ایدئولوژی هم وجه معرفتی دارد و هم وجه ارزشی، بنابراین نمیتواند به همان ترتیب محک ارزیابی قرار بگیرد که معیارهای تکنیکی یا علمی. اتخاذ تصمیم سیاسی از انواع و اقسام امکانات موجود، از جمله اطلاعات تخصصی و علمی سود میجوید، ولی خود در نهایت به هیچکدام اینها قابل تقلیل نیست و در تمثیت امور، مصلحت کلی جمع را در نظر میگیرد که نمیتوان از آن تعریف یگانه و علمی عرضه کرد. از این گذشته، کاردانی سیاسی متوجه است به عمل و امر صرفاً نظری نیست. از اینها گذشته، موفقیت عملی سیاست اصولاً از قبل قابل پیش‌بینی و کنترل نیست چون با آینده سر و کار دارد. تشخیص کاردانی سیاسی، بعد از عمل انجام میپذیرد. تا کسی قدرتی را اعمال ننماید، نمیتوان از قابلیتش سخن گفت و به هر صورت هیچگاه نمیتوان موفقیتش را تضمین شده انگاشت.

ما قابلیت سیاسی را بر چند اساس ارزیابی میکنیم. اول از همه به شناختن اهدافی که نامزد یا صاحب قدرت میخواهد بدانها برسد. گزینش هدف درست و معقول، اول نشانه قابلیت است. در درجه دوم ایدئولوژی و برنامه او را در نظر میگیریم، تا ببینیم به چه ارزشهایی پابند است و چه راههایی را برای رسیدن بدانها مناسب می شمارد. اهم اینها تعریف وی از عدالت است و روش برقرار کردن آن. از اینها گذشته، به سابقه او نظر میکنیم تا ببینیم در مواردی که قرار بوده کاری را بر عهده بگیرد، چگونه از عهده

برآمده است. روشن است که درستکاری وی را، که در مرز سیاست و اخلاق قرار دارد، از قلم نمی‌اندازیم، تا ببینیم چه اندازه میتوان به حرفش اعتماد کرد و جداً پذیرفت که مصلحت عام را بر منافع شخصیش برتری خواهد داد.

وقتی صحبت از شایسته‌سالاری میشود، باید دقت داشت که شایستگی سیاسی مخلوطی از همه اینهاست و اصولاً مقوله بسیار پیچیده‌ایست و به هیچوجه به جنبه اخلاقی کار یا کاردانی فنی، ختم شدنی نیست. قابلیت سیاسی نه فضیلت است و نه علم، ولی برای پیدا کردن راه درست، به هر دوی اینها محتاج است.

قبول مردمی

هیچ اقتدار سیاسی از قبول مردمی که تحت حکمش قرار دارند بی‌نیاز نیست و در مقابل اطاعتی که از آنها میطلبد، باید چیزی نیز بدانها عرضه بدارد. آنچه باعث میشود تا این امر بدیهی و اساسی، از چشم بسیاری دور بماند، تأکید بر وجه استبدادی حکومت‌های قدیم است و این تصور که برقرار ماندن آنها، فقط متکی به زور بوده است. این تصور نادرست است و هیچ حکومتی نمیتواند فقط به اتکای زور دوام نماید. طی قرن‌ها، قبول مردمی با تبعیت از احکام حکومتی، بخصوص با پرداخت مالیات، و شورش نکردن نمودار میشده است و فقط پیدایش دموکراسی است که به این قبول مردمی، صورتی منتظم داده و آنرا اساس اعتبار و دوام حکومت ساخته است.

مردم به طور کلی سه چیز از حکومت میطلبند: امنیت، رفاه و آزادی. اولی که مهمترین نیز هست، برمیگردد به اساسی‌ترین کارکرد اقتدار سیاسی که همان مهار خشونت است. ولی این هم روشن است که صرف این کار، که میتواند از سوی مستبدترین حکام نیز انجام گردد، برای اعتبار بخشیدن به يك حکومت کافی نیست و صورت حداقل دارد.

رفاه طبعاً به همان اندازه پرخواستار است و تعریف و سطحش بسته به نوع حکومت، موقعیت جامعه و... فرق میکند، ولی هیچ حکومتی از تأمین آن بی‌نیاز نیست، از جمله به این دلیل اساسی که حکومتها معمولاً با مالیاتی که از مردم تحت حکمشان میگیرند، به

فروکاستن اقتدار سیاسی به کاردانی، آنرا از اسباب اصلی وحدت که حاکمیت است، خواهد برید و به حد کشمکش گروه‌های پراکنده، نزولش خواهد داد، چون نمی‌توان راه‌حل‌های مختلف سیاسی را فقط به حکم عقل طبقه‌بندی کرد و وجه ارزشی آنها را وا گذاشت. به علاوه، چنین اقتداری، از هرگونه حسابرسی، آزاد خواهد شد. محدود شدن اقتدار سیاسی به قبول مردمی و حذف حاکمیت و کاردانی، راه را برای پراکندگی و عوامگرایی می‌گشاید. خواسته‌های مردم به انتها درجه متنوع و پر شمار است و اگر حاکمیت در کار نباشد، وحدت بخشیدن به آنها ممکن نیست، کنار رفتن کاردانی هم راه انتظام منطقی آن را میبندد.

ذکر این نکته جنبی هم بیفایده نیست. تا قبل از عصر جدید، میشد تصور کرد که باید نوعی تعادل بین سه عنصر اقتدار سیاسی حفظ شود: حاکمیت به معنای اراده آزاد که در اختیار پادشاه بود نه مردم، کاردانی حکمرانان و قبول مردمی. با احاله حاکمیت به مردم و برقراری دموکراسی که قبول مردمی و حاکمیت را یکی کرد و در عین حال عامه مردم را داور کاردانی سیاسی نمود، این سه عامل (که هیچکدام از میانه حذف نشد) به یک مرجع حواله شد و امکان برقراری تعادل بین آنها از سوی مراجع مجزا، منتفی گشت.

امروزه، ایجاد تعادل دو صورت پیدا کرده است. یکی «تعادل قوا» که با تقسیم قدرت سیاسی بین سه قوه، از تمرکز آن و گرایش به استبداد، جلوگیری میکند. دیگری تعادل بین دو وجه مثبت و منفی آزادی، یعنی دموکراسی و لیبرالیسم، است، بین حاکمیت مردم در تعیین سرنوشت خویش و در عین حال، نهی قدرت سیاسی از دخالت در تمامی وجوه زندگی فردی و جمعی. در عصر جدید، لیبرالیسم این مهم را بر عهده میگیرد. این دومی امر ایدئولوژیک است و متکی به نهاد معینی نیست، بلکه اصل کلی و راهنماست که باید مد نظر همه بازیگران صحنه سیاست، چه حکمران و چه شهروند ساده، قرار بگیرد.

حیات خود ادامه میدهند و برای گرفتن مالیات بیشتر، باید این مردم در موقعیت مادی مناسبی قرار داشته باشند. استتکاف از پرداخت مالیات، به این دلیل که حکومت از عهده کارهایی که قاعدتاً بر عهده اوست برنماید، حرف دیروز و امروز نیست و به هیچوجه هم محدود نیست به مورد کشور های اروپایی و آمریکای شمالی که پرداخت مالیات را پایه دخالت مردم در اداره کشور و در نهایت، رسیدن به دموکراسی کردند. کشمکش بر سر آنچه که مردم به حکومت میدهند و آنچه که در عوض دریافت میدارند، به قدمت تاریخ است.

در نهایت، آزادی را هم باید در نظر آورد و به یاد داشت که خواست آزادی به معنای آزادی منفی، یعنی در امان بودن از دخالت‌های نابجای دولت، بسیار قدیمی است و باز هم مختص اروپا نبوده. در هیچیک از نظام‌های قدیم کشورداری، حکومت مجاز نیست که در همه کار دخالت کند و در هر مورد هر تصمیمی را که میخواهد اتخاذ نماید. در هر دوره و در هر فرهنگی، اموری هست که دخالت حکومت در آنها بیان ظلم است و اگر هم به زور انجام‌شدنی باشد، اصولاً پذیرفته نیست. آنچه که خاص دموکراسی و خاصه عصر جدید است، آزادی مثبت است، یعنی حق دخالت مردم در تعیین سرنوشت آن واحد سیاسی که بدان تعلق دارند. طبعاً امروز از این خواست بیشتر صحبت میشود و بسیاری از ایرانیان نیز اختلاف خود با نظام اسلامی را برخاسته از نبود آزادی میدانند. به طور گذرا بگویم که از دیدگاه لیبرال، اصلاً امنیت بدون آزادی معنای درستی ندارد و رفاه هم بدون داشتن آزادی که ضامن اصلی تولید ثروت است، میسر نیست.

در پایان چند نکته کوتاه را از نظر بگذرانیم. تقلیل اقتدار سیاسی به حاکمیت صرف، در حکم فروکاستن آن به اعمال اراده است بدون هیچ محدودیت، بی دغدغه کاردانی و بدون اعتنا به خواست مردم. حتی در جایی که حاکمیت از آن مردم شمرده شود، چنین وضعی به استبداد ختم خواهد شد چون انتظام عقلانی نخواهد یافت و حرمت حوزه خصوصی حیات مردم از اساس در آن نفی خواهد گشت.

وجه تاریخی

حاکمیت ملت در ایران

مفهوم حاکمیت، وسایل اعمال آن و حتی محدودیت‌هایش، سالهاست در فرهنگ سیاسی ایران جا افتاده است، آنچه باید با سقوط نظام اسلامی انجام شود، اعاده آن به ملت است. برای روشن شدن مطلب، نگاهی به سرنوشت تاریخی حاکمیت در ایران بیاندازیم، تا هم سابقه کار روشن شود و هم جغرافیای مفهومی‌اش، تا اندازه‌ای معین گردد. به مفهوم نمایندگی هم به خاطر بستگی به حاکمیت، اشاره‌ای خواهد شد.

زایش مفهوم حاکمیت در غرب، بسیار قبل از برآمدن دموکراسی-های مدرن واقع شد و چند قرن بعد از تثبیتش به عنوان حق فرمانروایی پادشاهان بود که به ملت منتقل گشت. ولی در ایران، این مفهوم با مشروطیت و از ابتدا به صورت «حاکمیت ملی» مستقر گردید. مفهوم حاکمیت ملی، لازمه برقراری حکومت مشروطه، یعنی دموکراسی پارلمانی در ایران بود. بدون این مفهوم (و مفهوم خویشاوندش که نمایندگی باشد)، برقراری اختیار مردم ایران بر سرنوشتشان، میسر نمیگشت. ملت ایران برای اعمال اختیار سیاسی، محتاج تشکیل شخصیت سیاسی و حقوقی مستقل بود و به کمک این دو مفهوم قادر بدین کار شد.

بیان حاکمیت ملی در اصل بیست و هشتم متمم قانون اساسی مشروطیت درج شده است: «قوای مملکت ناشی از ملت است. طریقه استعمال این قوا را قانون اساسی معین مینماید». اگر مفهوم «حاکمیت» با همین کلمه در قانون اساسی مشروطیت جای نگرفته است، دو دلیل دارد. یکی اینکه در آن زمان، مفهوم (souveraineté) هنوز در زبان فارسی بیان تثبیت‌شده‌ای نیافته بود. به عنوان مثال، در اولین ترجمه اعلامیه حقوق بشر انقلاب فرانسه که توسط میرزا علی محمد خان اویسی انجام شده و در ضمائیم جلد دوم ایدئولوژی نهضت مشروطیت فریدون آدمیت هم آمده، عبارت «استقلال و آمریت» برای ترجمه آن به کار رفته است (اصل سوم: حق استقلال و آمریت مخصوص در ملت است. هیچکس را

نمیرسد که بدون رضای ملت به رتق و فتق امور عمومی بپردازد). جا افتادن «حاکمیت» که علیرغم ظاهر عربی‌نمایش، جزو نوآوری‌های تجددگرایان عثمانی است و از زبان ترکی به فارسی وارد گشته، دیرتر واقع شده است.

دلیل دوم احتراز از کاربرد کلمه «حاکمیت» و یا حتی یکی از معادلهای آن، به احتمال بسیار احتیاط محض برنیانگیختن واکنش پادشاه وقت محمدعلی شاه بوده است که اصلاً با مشروطه‌خواهان سر موافقت نداشت. در عرف ایران آن روزگار «دولت» و «ملت» در برابر هم تعریف میشد و قرار بود که مجلس بیانگر آرای ملت باشد. حکومت کردن امتیاز دولت بود بر ملت. بنابراین، صحبت از حاکمیت کردن و آنرا متعلق به ملت شمردن، این تصور را پیش می‌آورد که دولت به نفع ملت «حذف» شده است و چیزی برای دولت نظام قدیم و در حقیقت برای پادشاه باقی نمانده. روشن بود که این کار میتوانست موجد واکنش شاه بشود، بخصوص که او از هیچ دستاویزی برای مخالفت با مجلس و اختلال در کار آن، چشم نمی‌پوشید. حسن عبارت «قوای مملکت» این بود که هر سه قوه را در بر میگرفت و حاکمیت را شامل میشد، ولی به هر صورت ابهام و کلیتی داشت که کمتر به دعوا میدان میداد و این مسئله را که دولت باید تابع ملت باشد، در عمل جا می‌انداخت.

مسئله نمایندگی

مفهوم نمایندگی (représentation) هم به نوعی پیوسته است به مفهوم حاکمیت، ولی به دلیل نوع برداشتی که از آن رایج است، حاجت به توضیح بیشتری دارد. نکته اصلی در باب نمایندگی، روشن کردن تفاوت آن با مفهوم وکالت (mandat) به معنای معمول کلمه است. در تفکر مدرن سیاسی که با مشروطیت به ایران آمده، مفهوم نماینده که مربوط است به حقوق عمومی، از وکیل که مربوط است به حقوق خصوصی، متمایز است. در این هر دو مورد شخصی به نیابت از فرد دیگری کاری را انجام میدهد که برای فرد اخیر ایجاد تعهد مینماید، ولی تشابه دو مفهوم به همینجا ختم میگردد. علت این تشابه که گاه موجد خلط آنها میشود، این

است که نمایندگی نیز مانند دیگر مفاهیم حقوق عمومی، از حقوق خصوصی اخذ شده است، به عبارت دیگر، مفهوم نمایندگی از دل مفهوم وکالت بیرون آمده.

تفاوت اصلی این دو مفهوم در جایی آشکار میشود که بپرسیم «از طرف که؟». وکیل جایی وارد میدان میشود که موکل از دیدگاه حقوقی شخصیت داشته باشد، سپس با کسب اختیار از او و به نام او اعمالی انجام میدهد. نماینده به معنای اخص، شخصیت حقوقی کسی را که نمایندگی مینماید، از اصل و در جایی که موجود نیست، تأسیس میکند و به آن موجودیت میبخشد، کاری که از وکیل برنمیآید.

بارزترین مورد استفاده از مفهوم نمایندگی، مورد ملت است و مرحله اصلی در شکل‌گیری این مفهوم و مبنا قرار گرفتن در بحث و عمل سیاسی، با تجدد واقع شده است و با تحویل حاکمیت به ملتهای اروپایی. آنچه هم که در ایران و با مشروطیت واقع گشته، در حقیقت تکرار همین فرآیند است. ملت از ورای مفهوم نمایندگی است که قادر میگردد به مثابه تن واحد عمل کند و حق حاکمیت را نه فقط تصاحب، بلکه اعمال نماید. چون تشکیل شخصیت از موضع وحدت و به طور مستقیم، از جانب مجموعه‌ای که گاه میلیونها انسان را در خود جای میدهد، ممکن نیست و باید به واسطه انجام بگیرد و واسطه این کار نماینده به معنای اخص کلمه است. چنین نماینده‌ای «تام‌الاختیار» است و به جای ملت عمل میکند و طبعاً هر چه که بکند به پای ملت نوشته میشود.

در ابتدای قرن بیستم، مفهوم نمایندگی، در فرهنگ سیاسی ایران نوپا بود و در فارسی معادل تثبیت‌شده‌ای نیافته بود و برای ادای آن معمولاً از کلمه «وکیل» استفاده میشد که در حقوق عرفی و شرعی سنتی ایران، وجود داشت و برای همه آشنا بود. میبینیم که امروز روز هم عبارت «وکیل مجلس» بسیار رایج است. به طور گذرا یادآوری کنم که اروپائیان هم که در این راه پیشگام بودند، در زمان خود گرفتار همین مشکلات شده‌اند.

دعوا در صدر مشروطیت

مشروطه‌خواهان در مورد تعریف و تثبیت «نمایندگی»، با دو حریف طرف بودند، یکی شاه و دیگری مذهبیان پیرو نوری. در مورد شاه مسئله روشن بود. تا آن زمان، پادشاه نماد وحدت ایران بود و به نام ایران، یعنی به نمایندگی آن واحد سیاسی که ایران نام داشت، حرف میزد و عمل میکرد. روشن است که مقام و منصب پادشاه انتخابی نبود و اصولاً کسی نمایندگی را به وی محول نساخته بود. فکر نوینی که با مشروطیت به ایران آمده بود، این بود که حق حاکمیت از آن ملت است نه شاه، و دولت هم مشروعبیت و قدرت خویش را از ملت کسب میکند. در این میان ملت باید تشکیل شخصیت حقوقی میداد، تا بتواند حق حاکمیت را اعمال نماید و این کار میباید به یاری مفهوم نمایندگی انجام میپذیرفت و دو مرحله داشت. اول اینکه مجلس نماینده تمامی ملت ایران محسوب گردد و دوم اینکه هر نماینده مجلس هم به تنهایی نماینده کل ملت باشد و نه فقط آن جزئی از ملت که به وی رأی داده است، تا هر مصوبه مجلس را بتوان به نام کل ملت و در تمامی مملکت به اجرا گذاشت، نه فقط در حوزه انتخابیه نمایندگانی که به آن رأی مثبت داده‌اند. دعوی با شاه، بر سر این بود که چه مرجعی محق است به نام ایران صحبت کند: شاه یا مجلس. رقابت عملی بین شاه جریان داشت و مجلس که نماینده ملت بود، واسطه وحدت یافتن ملت و نماد نوین وحدت ملی. دو حریف، در عین مخالفت با یکدیگر، به مسئله نمایندگی از دیدگاه سیاسی مینگریستند.

مشکلی که مشروطه خواهان با مذهبیان و بخصوص با شیخ فضل‌الله نوری، در مورد «نمایندگی» داشتند، از قماش دیگری بود و دعوا بر سر موقعیت نمایندگان مجلس، در این جبهه صورت حادی گرفت. اینجا مشکل فقط بر سر تعریف نمایندگی و اعمال آن نبود، تعریف حاکمیت و تصاحب آن را نیز شامل میگشت و بسیار عمیق‌تر از مورد دعوی با شاه بود.

روحانیان به دلیل تربیت فقهی‌شان که اصولاً محدود است به حقوق خصوصی و از حقوق عمومی در آن چیز دندانگیری نیست، برای درک مفهوم «نمایندگی» دچار مشکل بودند. آنها

نماینده‌گی را (به معنایی که مشروطه‌خواهان اراده می‌کردند) چیزی می‌شمردند از مقولهٔ وکالت عادی.

در نهایت، هم مشکل و هم موضع‌گیری روحانیان از این امر سرچشمه می‌گرفت که آنچه را مشروطه‌خواهان «حاکمیت» می‌شمردند و از آن ملت به حسابش می‌آوردند و به اتکای آن قانون اساسی می‌نوشتند، از اقتدار مذهبی جدا نمی‌کردند و از آن خدا می‌شمردند و تمایلی نداشتند اعمال این اختیار را در نوشتن قانون اساسی، بر عهدهٔ منتخبین ملت بگذارند. زیرا از دید آنها، چنین اختیاری مستلزم پشتوانه‌ای بود که اسماً منحصر به امامان می‌شمردند و چون امام غایب بود، خودشان به طور رقیق و ناستوار، اعمال می‌کردند. به همین دلیل، در چشم نوری و هم‌راهانش، منتخبین ملت، در نظر، رقبای امام زمان و در عمل، رقبای روحانیت به حساب می‌آمدند. به رسمیت شناختن نمایندگی آنها به معنای نوین کلمه، به طور غیرمستقیم بر اصل حاکمیت ملت صحه می‌گذاشت که برای نوری و همفکرانش پذیرفتنی نبود.

در کشمکش‌های صدر مشروطیت، یکی از براهین مهمی که شیخ فضل‌الله برای کوبیدن مجلس و مجلسیان و بی‌اعتبار شمردن آراء و تصمیماتشان، به کار می‌برد، سؤال استفاده از کلمهٔ «وکیل» و پا فشردن بر تفسیر سنتی از آن بود. او مصر بود منتخبان را وکیل به معنای معمول کلمه بشمارد و مدعی بود که وکالت فقط در مواردی نافذ است که مربوط است به حقوق خصوصی و اصلاً دخلی به قانونگذاری ندارد و خودش تابع قواعد شرع (یعنی تشخیص روحانیت) است و اگر امری مربوط باشد به حقوق عمومی (او می‌گفت «امور شرعی عامه»)، اصلاً مشمول وکالت نیست و به حوزهٔ «ولایت» امام زمان مربوط می‌شود. [متن رسالهٔ «حرمت مشروطه» در کتاب رسائل مشروطیت که غلامحسین زرگری‌نژاد گردآوری کرده، آمده است].

در اینجا هم مثل مورد حاکمیت، بالاخره پیروزی از آن مشروطه‌خواهان شد. اصل دوم قانون اساسی، در همان ابتدای کار، روشن کرده بود که «مجلس شورای ملی نمایندهٔ قاطبهٔ اهالی مملکت ایران است که در امور سیاسی و معاشی وطن خود مشارکت دارند». این اولین سند ابراز شخصیت حقوقی ملت ایران

بود در صحنهٔ تاریخ و بیان وحدت یافتنش فارغ از هر عامل دیگر و بی‌نیاز از شاه و مهمترین قدم برای وارد کردن و تثبیت مفهوم مدرن نمایندگی سیاسی، در فرهنگ ایران. طبق این اصل، مجلس فقط نمایندهٔ آنهایی نبود که در انتخاب اعضایش شرکت جسته بودند و به هر صورت با در نظر گرفتن ترکیب جمعیت ایران آن روزگار، اقلیت به شمار می‌آمدند، بلکه نمایندهٔ تمامی (قاطبهٔ) مردم ایران بود. یعنی اختیار نمایندگی به کسانی هم که «وکالتی» به کسی نداده بودند، تعمیم می‌یافت. مشروعیت مجلس و اختیاراتش برای نوشتن قانون اساسی، فقط می‌توانست از نمایندگی کل ملت منبعث گردد، نه از جمع آمدن دو شاهزاده و سه آخوند و چهار پیشه‌مور. وحدت ملت در برابر پادشاه که تا آن زمان تنها نماد وحدت سیاسی ایران بود، به این طریق حاصل شدنی بود و شد. این واقعه پژواک تاریخی آنچه بود که در ابتدای انقلاب فرانسه واقع گردید و مجلس سنتی و طبقاتی که نمایندگان سه طبقهٔ اجتماعی (اشراف، روحانیان و باقی مردم) را در دل خود جا داده بود، به ابتکار خویش و به نام و ارادهٔ ملت، تغییر ماهیت داد و نمایندهٔ «ملت» فرانسه شد و نام مجلس مؤسسان گرفت.

این مسئله که بالاخره منتخبین مجلس در نهایت «وکیل» به معنای محدود و سنتی کلمه هستند، یا نمایندهٔ ملت به معنای جدید کلمه، در متمم قانون اساسی روشن شد. تا موقعی که این ابهام رفع نشده بود، نگارندگان قانون اساسی، در همه جا از کلمهٔ «منتخب» استفاده کردند تا گرفتار تفسیر نابجای کلمهٔ وکیل که از ابتدای انقلاب و در طول گزینش نمایندگان طبقات مختلف به کار رفته بود، نشوند. در نهایت، رفع ابهام با کاربرد کلمهٔ نوین «نماینده»، انجام نگرفت، بلکه با تعریف دوبارهٔ کلمهٔ «وکیل» در متن قانون، انجام شد. روشن کردن معنای جدید «وکالت» که هیچ ارتباطی به معنای سنتی و محدود آن نداشت، در اصل سی‌ام متمم صورت گرفت: «وکلائی مجلس شورا و مجلس سنا از طرف تمام ملت وکالت دارند نه فقط از طرف طبقات مردم یا ایالات و ولایات و بلوکاتی که آنها را انتخاب نموده‌اند». این کار دنبالهٔ منطقی همان اصل دوم قانون اساسی بود، زیرا گسترهٔ نمایندگی را که در آن اصل در مورد کل مجلس معین شده بود، به تک‌تک منتخبین مردم تعمیم میداد

نفی حاکمیت خودشان تفسیر شد، گرفت، راه را برای تأسیس مجلس باز کرد. طبعاً با یادآوری مؤکد به منتخبان که «وکیل» اند برای فراهم آوردن ترتیبات قانونی تأسیس «جمهوری اسلامی» و خارج از این حد مطلقاً اختیاری ندارند. حاکمیت ملی توسط همین مجلس نفی گشت.

در فاصله زمانی بین انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی، این مسئله که حاکمیت متعلق است به ملت ایران، نه مورد شك بود و نه موضوع بحث، آنچه که مایه کشمکش بود، این بود که حق مزبور در عمل از مردم ایران سلب شده بود و پادشاهان مستبد پهلوی، به ترتیبی که یادآور استبداد کهن بود و گاه حتی ادامه آن وانمود می‌گشت، بر مملکت فرمان میراندند. ولی با انقلاب اسلامی و به میان آمدن نظریه ولایت فقیه خمینی، اصل حاکمیت ملی آماج حمله واقع شد و در نهایت، اعتبار آن رسماً در قانون اساسی جمهوری اسلامی نفی گردید.

در دو اصل قانون اساسی جمهوری اسلامی به حاکمیت اشاره شده است و بررسی هر يك از این اصول بدون رجوع به دیگری، ناقص است و اسباب گمراهی. نکته در این است که اهمیت این دو یکسان نیست تا همسنگشان حساب کنیم، یا بینشان یکی را به میل خود برگزینیم. اهمیت اولی قاطعاً بر دومی می‌چربد، یکی پایبست است و دیگری نقش ایوان.

مهمترین و اساسی‌ترین اشاره به حاکمیت، چنانکه منطقی است در همان ابتدای قانون، یعنی در اصل دوم آمده: «جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به: خدای یکتا (لااله الاالله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او...». از همین جا تکلیف حاکمیت و قانونگذاری برای تمامی مطلب روشن میشود و معلوم میشود که بخش مربوط به ملت، نمیتواند جز تابعی از اختیارات الهی باشد.

مورد دوم، در اصل پنجاه و ششم آمده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت خود حاکم ساخته است. هیچکس نمیتواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این

و موقعیت آنها را به کلی از وکیل به معنای سنتی آن، متمایز مینمود. دیگر روشن بود که مصوبات مجلس که به ندرت ممکن است به اتفاق آراء تصویب شود، در تمامی مملکت لازم‌الاجراست و نه فقط در نقاطی که وکیلشان مصوبه را تأیید کرده است. مهمترین تمایز بین وکالت و نمایندگی به این ترتیب بود که در قانون جای گرفت و معنای «وکالت مجلس» را از دیگر انواع وکالت متمایز ساخت. در سالهای بعد و طی بازبینی‌های قانون اساسی، در هر اصلی که مورد تجدید نظر قرار گرفت، کلمه «نماینده» که به سرعت جا افتاده بود، جایگزین «منتخب» که در دوران تردید و کشمکش به کار رفته بود و «وکیل» که معنای جدیدش در متن خود قانون روشن شده بود، گشت و کل قانون اساسی، بالاخره از این بابت یکدست شد. عباراتی از قبیل «مظهر اراده ملی» یا «تجلی‌گاه اراده ملت» که سالها به مجلس شورای ملی اطلاق می‌گشت و برای همه ما آشناست، برخاسته از تعریف جدید و دمکراتیک نمایندگی ملت بود.

نفی نمایندگی و سلب حاکمیت از ملت

در نظام اسلامی، پس زدن نمایندگی مقدمه نفی حاکمیت ملی بود و قبل از آن واقع گشت. خمینی علیرغم حکمی که برای انتصاب بازرگان صادر کرد و طی آن وی را مأمور تشکیل مجلس مؤسسان نیز نمود، ابدأ تمایلی به تأسیس چنین مجلسی نداشت، چون هیچ معلوم نبود که بتواند اکثریت آنرا به طرفداران خویش اختصاص بدهد، به علاوه، «مؤسس» شمردن مجلس، در حکم دادن اختیار تام بدان بود و باز گذاشتن دستش در تعریف نظام سیاسی آینده مملکت.

وی به سرعت مانوری را شروع کرد که اولین قدمش رجوع به آرای عامه مردم بود برای تعیین نظام. با این حساب که بهتر است تا خودش کانون توجه است و مورد اطمینان مردم، از آنها رأی برای صحنه گذاشتن بر نظامی که خود می‌پسندد، بگیرد و به عبارت دیگر، برای خویش رأی اعتماد اخذ نماید. وقتی خمینی «جمهوری اسلامی» را که به قول بختیار «مجهول مطلق» بود، به رفتارند گذاشت و تأیید مردم را برای چیزی که بعد به معنای

آخر را بزند؛ دوم اینکه کسی که خدا را وارد معادله میکند، نمیتواند خالق و مخلوق را برابر به حساب بیاورد. حال که تکلیف ما با اقتدار سیاسی و حاکمیت روشن شد، پردازیم به اقتدار مذهبی و عصمت که مشکل اصلی از آنها برمیخیزد، زیرا مانع اصلی در راه برقراری جدایی، توان و قوام نداشتن اقتدار مذهبی بوده است و به عبارتی هنوز هم هست.

حق خداداد را از طرقي که در اصول بعد میاید اعمال میکند». باید توجه داشت که در اینجا صحبت از حاکم شدن «انسان» است که مفهومی است کلی و از آن مهمتر فردی و غیرسیاسی، نه «ملت» یعنی جمعی صاحب وحدت سیاسی که حق تعیین سرنوشت خود را دارد و این کار را از طریق نمایندگان خود انجام میدهد. «حاکم بودن بر سرنوشت خود» را حداکثر میتوان به آزادی انسان تعبیر کرد و کاری که ملت قرار است بکند، استفاده از این آزادی خداداد است نه اعمال حق حاکمیت.

دلیل اینکه حق حاکمیت اساساً و به تأکید و در هر دو جا، از آن خدا شمرده شده، روشن است: کتاب «ولایت فقیه» خمینی، مرجع کار بوده و طبق آن حاکمیت از آن خداست و بس. در اینجا باید نکته‌ای را یادآوری کرد که بسیار مهم است: خمینی بر خلاف سلف خود شیخ فضل‌الله نوری، در بیان عقاید سیاسی - کلامی خود، بدون اینکه ذره‌ای به روی مبارکش بیاورد، از مفاهیم مدرن سیاسی از جمله حاکمیت بهره گرفته و چه طرفدارانش بپذیرند و چه نه، وامدار مشروطیت و تجدیدی است که این انقلاب وارد حیات سیاسی ایران کرده. صریح بگویم: وی بدون این مفاهیم قادر نمی‌بود نظریه ولایت فقیه خود را سازمان بدهد.

اگر در این میان داستان حاکم بودن انسان بر سرنوشت خود، مثل نخود آش وارد اصل پنجاه و ششم شده، برای این است که در کشوری که از انقلاب مشروطیت به بعد، مردمش صاحب حق حاکمیت شده بودند، نمیشد یکشنبه این حق را به طور رسمی از آنها سلب کرد. به همین دلیل، «انسان» (و نه ملت) «از طرف خدا» بر سرنوشت خود حاکم شناخته شد، تا مردم با تعارفی دلخوش شوند و سر و صدای زیادی بلند نشود.

تقدم و تأخر این دو اصل و تأکید صریحی که در هر دوی آنها بر تعلق حاکمیت به خدا شده، جایی برای صحبت از شراکت خدا و انسان و تعادل بین «جمهوری» و «اسلامی» باقی نمیگذارد. وقتی حاکمیت به صورت مرجعیت نهایی تعریف شد، نمیتوان از آن شرکت سهامی درست کرد و اگر هم کسی چنین کرد، نمیتواند حق مساوی برای دو شریک قائل شود. به دو دلیل: اول اینکه اگر دو شریک هم‌رأی نباشند کارها فلج خواهد شد، پس باید یکی حرف

در نهایت (مثل مورد مؤمنان)، متکی است به توافقشان بر سر حقیقت دین و در سازمانی واحد تبلور پیدا میکنند. در مذهبی که جا افتاده باشد، اقتدار مذهبی و وحدتی که با تعریف حقیقت دین ایجاد میکند، از سه عنصر تشکیل میشود که در عمل نمیتوان از هیچکدام آنها صرف نظر کرد، ولی مقام و اهمیتشان را هم نمیتوان از بابت کلامی هم‌ارز محسوب نمود. در بین این سه، عصمت مقام جداگانه‌ای دارد، زیرا بیان اراده و تأیید الهی است و چون وحدت مذهبی، در نهایت از آن برمیخیزد، در صف اول قرار میگیرد. بعد نوبت میرسد به علم دین که موضوع تحصیل و تخصص است و سومی قبول مؤمنان.

عصمت

عصمت در نقطه شروع مذهب قرار دارد و اگر موجود نباشد، یا اگر وجودش از سوی آنهایی که قرار است ایمان بیاورند، پذیرفته نباشد، اصلاً مذهب شکل نمیگیرد و دعوت بنیانگذار آن، ظنینی پیدا نمیکند. عصمت بیان اراده آزاد است در زمینه مذهب. این خاصیت که هر سخن و تصمیم مؤسس مذهب را مقدس و واجد اعتبار میسازد، در طول حیات مذهب محدود می‌گردد و فضایی را که در ابتدا به تنهایی اشغال کرده بوده است، به عوامل دیگر وامیگذارد. ولی البته در همه حال، حق گفتن حرف آخر را برای خود محفوظ میدارد. عصمت چاشنی نهایی تصمیمات اقتدار مذهبی است، نه عنصر غالب آن، قرار است بحث را ختم کند نه اینکه بی هیچ کندوکاوی، از ابتدا تا انتها، تکلیف همه چیز و همه کس را روشن نماید. میتوان عصمت را به رأس هرم مذهب تشبیه کرد، ولی با ذکر این نکته که هرم مزبور حالت وارونه دارد و در نهایت بر همین نقطه که عصمت باشد، استوار است.

عصمت به کلی از آن دو عنصر دیگر اقتدار مستقل است، نه به استدلال و دانش اکتسابی وابسته است و نه متکی است به تأیید مؤمنان و بنا بر تعریف از هر آنچه که مخلوق محسوب است بی-نیاز. به همین دلیل هم هست که میتواند در هر مورد و بدون استفاده از زور یا هر روش اقتاعی، حکم قاطع و فاصل صادر

اقتدار مذهبی

وجه نظری

کارکرد اقتدار مذهبی، ایجاد وحدت است بر اساس حقیقت دین. ارتباط با رهبری مذهب که اعمال کننده این اقتدار است، به دو صورت میتواند انجام بگیرد: بی‌واسطه یا باواسطه. صورت اول، معمولاً در هنگام زایش دین یا در گروه‌های بسیار کوچک، مشاهده می‌گردد، در مواردی که ارتباط با بنیانگذار دین یا جانشین وی، رو در روست و حاجت به توسط روحانیت ندارد. در این وضعیت، جمیع مؤمنان، برای دریافت حقیقت دین، به تنها مرجع موجود مراجعه میکنند و پاسخ دریافت میدارند و به این ترتیب، خود نیز وحدت می‌یابند. اما وقتی که ارتباط مستقیم با بنیانگذار (معمولاً به دلیل مرگ وی) قطع شد و از آن مهمتر، گروه مؤمنان توسعه پیدا کرد، دیگر وحدت حاجت به واسطه خواهد داشت و این واسطه جز روحانیت نیست. به همین دلیل است که روحانیت از اساس و ابتدا، در مذهب که پایه‌اش رابطه مؤمن با بنیانگذار مذهب و با خداست، جا ندارد، ولی در هیچ مذهبی هم که عمر و توسعه پیدا کرده، نمیتوان از آن صرف نظر نمود.

وظیفه این گروه، کشف و عرضه حقیقت دین است که پایه اداره تقدس و ترسیم مرز بین مقدس و نامقدس و طبعاً تعریف رستگاری و راهنمایی به سوی آن، قرار میگیرد. وحدت خود روحانیان هم

نماید، حکمی که اعتبارش مشروط به اعتقاد است و وقتی این شرط حاصل شد، محتاج هیچ یآوری نیست.

عصمت نیز باید، مانند حاکمیت، محدود گردد، ولی در اینجا، بر خلاف مورد حاکمیت، مسئله آزادی مؤمنان مطرح نیست، چون اصلاً مذهب حوزه آزادی نیست. منتها محدود شدن عصمت، باید از درون آن و بر اساس عقل صورت بگیرد، نه از بیرونش. این مسئله شرایط خاصی دارد که پایین‌تر بدان خواهیم پرداخت.

علم دین

مقصود از این عنصر اقتدار مذهبی، شناخت حقیقت مذهب (و ترتیبات رفتاری که از آن مستفاد میشود) از راه عقلانی است، نه علم لدنی که به عصمت نسبت داده میشود و نه کشف و شهود عرفانی که مشابه آن است. این شناخت، موضوع تخصص است و مذهب را به عنوان پدیده تاریخی و دگرگون شونده، در نظر میگیرد و در پی شناخت حقیقت ثابت آن است، از ورای این تغییرات، ولی مثل هر شناخت تاریخی دیگری، خود نیز در معرض تغییر دائم است و در هیچ مرحله نمیتوان ادعا نماید که حقیقت دین را به طور نهایی کشف کرده است. به همین دلیل هم هست که در هر مرحله از شناخت، محتاج تأیید عصمت است. اما اساساً محتاج به تأیید مؤمنان نیست و به هیچوجه خصلت دمکراتیک ندارد و قابلیت نیست که از سوی مردم به کسی تفویض شود.

دانش مذهبی خود منابعی را که باید بشناسد و بشکافد تعیین میکند. البته روشن است که منابع اصلی و اولیه مذهب (کتاب مقدس و...) در همه حال موضوع تحقیق آن است، ولی دامنه شناخت مذهبی که همیشه از این منابع آغاز میشود، فقط به اینها ختم نمیگردد و باز است.

علم دین اکتسابی است و موضوع فراگیری و تحقیق و تتبع، ثمر دادن این علم هم محتاج انتظام میدان بحث و تصمیم است. کارکرد دانش مذهبی، ایجاد وحدت به کمک اقتناع عقلانی است که مستلزم سازمان دادن نظری تجربه تقدس است، چه نزد بنیانگذار دین و چه نزد پیروان وی و از آنجا که این تجربیات همه در تاریخ واقع شده است، شرایط تاریخی این تجربیات هم خواهی نخواهی،

موضوع علم دین است. تجربه تقدس ماده خام کاوشهای دانش مذهبی است. هدف تکرار این تجربه نیست، ترتیب آن گفتاری است که بین تجربیات پرشمار و متنوع مؤمنان، وحدت ایجاد میکند. حتی تجربه‌ای که خود عالمان دین میتوانند از تقدس داشته باشند، ماده تحقیق است نه حاصل آن. در اینجا، بر خلاف عرفان، تجربه خام تقدس، مترادف حقیقت دین نیست، این حقیقت باید کشف گردد و در قالب گفتاری معقول ریخته شود، آن تجربه باید تفسیر گردد و معنایش روشن شود.

اسباب کشف حقیقت دین توسط علما، عقل است. اعتبار جهانشمول گفتار دینی، از عقلانی بودنش برمیخیزد که برای همه قابل درک و سنجش است، نه از عصمت که فقط از دید مؤمنان اعتبار دارد. پست کردن عقل، چه از مسند عرفان انجام بپذیرد و چه از هر موضع دیگر، راه را برای دریافت حقیقت دین باز نمیکند، بلکه آنرا به نوعی رابطه مستقیم و در نهایت وصفناشدنی و غیرقابل درک برای دیگران، کاهش میدهد و معیاری هم که برای سنجشش در میان مینهد، فقط اعتبار ذهنی دارد.

در حوزه دانش مذهبی، به سختی میتوان صحبت از اجماع کرد، چون اصلاً عامل محرک تحقیق و تتبع، اختلاف نظر و بحث و گاهی جدل است. جایی که پاسخ قطعی در دسترس نباشد، نمیتوان به دنبال اجماع عقلانی بود و به همین دلیل است که بحث عقلانی در باب مذهب، برای رسیدن به وحدت کافی نیست و محتاج عصمت است. نکته کوچکی را هم یادآوری کنم. اجماع جمیع مؤمنان (که پایینتر به آن خواهیم پرداخت) معادل درستی مطلق عقیده (و به نوعی معادل تأیید الهی و عصمت) شناخته شده است، ولی اجماع علمای دین خیر. احتمالاً به این دلیل که مبنای دانش مذهبی عقل است و احتجاج عقلانی اساساً از عصمت جداست، در صورتی که قبول یکسان مؤمنان، درست به همین دلیل که برخاسته از احتجاج نیست، محمل بهتری برای تجلی تأیید الهی است.

قبول مؤمنان

عنصر قبول مؤمنان، در شکل‌گیری و عمل کردن اقتدار مذهبی، اهمیت عمده دارد و در عین حال بسیار ظریف است و به هیچوجه

به حساب آمدن این خواستها در تصمیمات روحانیت باشند، بی‌نیاز نمی‌سازد. رابطه رهبران مذهبی با پیروانشان، به ظاهر یکسویه است ولی در عمل اینطور نیست و در دو جهت عمل میکند. عامل اصلی که ترکیب خاص «نماینده‌گی» روحانیت را معین میکند، این است که اقتدار مذهبی در نهایت از مردم برنمیخیزد و از بالا به روحانیت ارزانی می‌گردد (به فیض الهی و به صورت عصمت)، ولی در عین حال، نظر مؤمنان را نیز باید در آن به حساب آورد، هر چند نه به صورت مرجع نهایی (چنانکه در حاکمیت صدق میکند).

از این گذشته، صلاحیت کارشناسی روحانیان، مدیون مردم نیست و از تحصیل و تحقیق خودشان برمیخیزد. در هیچ حالت نمیتوان مردمی را که از احکام یک روحانی یا یک گروه از روحانیان تبعیت میکنند، داور «قابلیت‌های علمی» این افراد به حساب آورد. مردم از این بابت به شهرت روحانیان که بخش عمده آن توسط خود این گروه ساخته میشود، اعتماد میکنند، ولی از بابت پیروی از فرائض دینی و بخصوص درستی اخلاقی، خودشان در باره آنها قضاوت مینمایند.

در جمع، اقتدار مذهبی، یا به عبارت اخص، روحانیت، در وضعیتی خاص قرار دارد که اداره و ترکیب و عمل کردن آنرا بسیار پیچیده میسازد. روحانیت، هم به نوعی از سوی خدا حرف میزند، چون منگی به عصمت است، هم از سوی خود به عنوان گروه عالمان دین که حقیقت دین را میجویند و هم از سوی جمیع مؤمنان که از این حقیقت تبعیت مینمایند. حفظ این تعادل سه‌گانه همانقدر لازم است که مشکل و به همین دلیل هم هست که این اندازه کم دست میدهد. یادآوری کنم که تمایل به تحلیل بردن این سه عامل در یکدیگر دانش و قبول مردمی را در عصمت تحلیل خواهد برد و مذهب را به نقطه شروع باز خواهد راند.

به هر حال فروکاستن اقتدار مذهبی به هیچیک از سه عنصر ترکیب دهنده‌اش قابل قبول نیست. محدود شدن اقتدار مذهبی به عصمت، در حکم بازگشت به بدوی‌ترین صورت دین است، عقل در آن وزنی نخواهد داشت و مردم هم جز تبعیت مطلق سهمی نخواهند برد. البته تصویری که برخی از تحول مذهب دارند، این

نمی‌توان آنرا مشابه قبول مردمی در حوزه سیاست شمرد. این عنصر در اقتدار مذهبی دو وجه دارد. وجه اول آن نوعی جایگزینی عصمت است و وجه دومش برمیگردد به اعتبار روحانیت.

اگر قبول مردمی يك عقیده مذهبی صورت اجماع بگیرد نایب تاریخی عصمت (که خود خاصیتی فراتاریخی دارد) محسوب می‌گردد. در اعتبار مذهبی امری که مؤمنان بر سرش اجماع کرده باشند، شك جایز نیست. اجماع پیروان دین در حکم وحدت بی-واسطه آنهاست، بی حاجت به دخالت اقتدار مذهبی و منطقی است که به نوعی «همتای تاریخی» عصمت یا به عبارت دقیقتر «بیان» تأیید الهی شناخته شود.

ولی میدانیم که چنین اجماعی نادر است و قبول مؤمنان معمولاً متوجه است به حقیقت دین، چنانکه از سوی اقتدار مذهبی یا به عبارت دیگر روحانیان، بدانها عرضه می‌گردد. اداره این قبول که راه تأثیرگذاری از پایین را بر اقتدار مذهبی باز میکند، کار حساسی است، زیرا همانقدر تابع مصلحت عملی است که استنتاج نظری.

در این چارچوب، میتوان روحانیت را «نماینده» مؤمنان به حساب آورد (به همان معنایی که در بخش حاکمیت به آن اشاره شد). روحانیان که از يك طرف (در صورت وجود و عمل کردن عصمت)، از سوی خدا سخن میگویند (در اینجا نمیتوان به معنای اخص صحبت از نمایندگی کرد)، از طرف دیگر، به نوعی نماینده «امت» هم هستند، چون از جانب او نیز حرف میزنند. این وجه دوم است که در اینجا مورد نظر من است.

نکته در این است که روحانیت از سوی مردم برگزیده نمی‌گردد و قدرتی از سوی جمیع مؤمنان به آن «تقویض» نمیشود. در حقیقت گردن گذاشتن مردم به رهنمودهای روحانیت است که در موقعیت نمایندگی قرارش میدهد. اگر تبعیتی در کار بود، پس نمایندگی هم هست، اگر هم نبود که هیچ. در رابطه جمع مؤمنان و روحانیان، ابتکار عمل از آن گروه اخیر است، ولی قرار داشتن در این موقعیت، گروه مزبور را از جستن ترتیباتی که مؤمنان بتوانند به مدد آنها خواستهای خود را با روحانیان در میان بگذارند و شاهد

است که در ابتدا پاک بوده و با گذشت زمان به ضعفهای بشری آلوده گشته است. ولی واقع‌بینانه‌تر خواهد بود اگر بگوییم مذهب در ابتدای زایش بدوی و بسیط است و در طول زمان بغرنج می‌گردد و با تمدن غنی می‌شود و صیقل می‌خورد. پاکی مطلق آرمان مذهب است، نه مترادف حیات تاریخی آن.

اگر قرار باشد اقتدار مذهبی فقط به علم دین ختم گردد، هم از عنصر وحدت‌بخش عصمت محروم خواهد شد و هم از قبول مردمی و به حد کشمکش بین افراد یا حداکثر مکاتب مختلف و ستیزه‌گر ختم می‌گردد.

در نهایت اگر اقتدار مذهبی به قبول مردم محدود شود، نه مردمی خواهد شد و نه دمکراتیک، فقط سیاسی خواهد شد، زیرا هم با مرجع الهی قطع رابطه خواهد نمود و هم با کارشناسی دینی. این سیاسی شدن به معنای یکی شدن دو اقتدار سیاسی و مذهبی نیست، به معنای جایگزینی یکسره رابطه پیچیده پیروان با اقتدار مذهبی است، با نوعی رابطه ساده که خاص سیاست است. در این وضعیت، گروه مذهبی، بدون اینکه الزاماً وظایف سیاست را بر عهده بگیرد، ساختاری از نوع گروه‌های سیاسی پیدا خواهد کرد.

در مذهب، تنش اصلی که میتوان به نوعی به کشمکش بر سر «آزادی» تشبیهش کرد، بین روحانیان و جمع مؤمنان واقع می‌گردد که هیچکدام نمیتوانند به تنهایی حرف آخر را بزنند و محتاج عصمت هستند، ولی خود عصمت به طور مستقیم در این دعوا دخالت نمی‌نماید و از ورای این دو گروه عمل مینماید و معمولاً پشتوانه حرفی میشود که به کرسی نشسته است.

وجه تاریخی

آنچه که در بخش مربوط به اقتدار سیاسی به سرعت از نظر گذرانندیم، سابقه یک قرنیه دو مفهوم حاکمیت و نمایندگی بود در ایران که از بدو ورود در چارچوب دمکراسی لیبرال طرح شده است. در این بخش، به راحل‌های عمده‌ای خواهیم پرداخت که شیعیان تا به حال در باره اقتدار مذهبی در میان نهاده‌اند، تا ببینیم سه عنصر اصلی این اقتدار چگونه در آنها ترکیب شده، نقاط ضعف و قوت آنها چه بوده است و از این تجربیات چه میتوان

برای آینده آموخت - چون این روشن است که وضعیت فعلی روحانیت با مرگ جمهوری اسلامی بر هم خواهد ریخت و این گروه شکل جدیدی پیدا خواهد کرد. البته تحول يك نهاد اجتماعی به این اهمیت، تابع اراده يك نفر و دو نفر نیست، ولی نمیتوان به آن بی‌اعتنا بود، چون به هر صورت بر کل حیات جامعه تأثیر خواهد گذاشت و باید تا حد امکان، در بهینه کردنش کوشید. معیار این بهینگی، تعادل بین سه عنصر اقتدار مذهبی است که باید در سازماندهی روحانیت و جمع مؤمنان (امت) بازتابد.

در اینجا سه راه حلی را که برایمان آشناست (دوتای آنها سنتی است و آخری دست‌پخت خمینی) و هر سه به بن‌بست ختم شده، از نظر خواهیم گذرانند، تا برسیم به اینکه در آینده چه باید و چه میتوان در این باب کرد.

سلطنت امام

نمونه اول و کلاسیک اداره تشیع، اعمال جامع و کامل اقتدار توسط امام است. در این نمونه، مقام رهبری ارثی است، امام از خاندان رسول است و از فرهمندی ارثی این تبار بهره دارد و در جایی که تصمیمی بگیرد، مطلقاً جایی برای حرف و نظر دیگری باقی نمی‌ماند. باید این نمونه را بیشتر نوعی ایده‌آل (البته بسیار مهم و تأثیرگذار) به شمار آورد، تا توصیف وضعیت تاریخی اداره اسلام یا حتی تشیع. به دو دلیل: فقط امام اول بر سرنوشت کل امت مسلمان حکم رانده است؛ شکل‌گیری نظری ایده‌آل امامت در طول زمان و سالها بعد از دوران زعامت امام اول، واقع شده است، نه در ابتدای آن.

اگر نخواهیم به صراحت بگوییم که این راه حل به طور انحصاری بر عصمت مبتنی است و بحث را ختم کنیم، باید قبول کنیم که تکیه را قاطعاً بر این عنصر مینهد و آن دو دیگر (دانش تخصصی و قبول مردمی) را تابع تأیید الهی می‌شمرد و برایشان اعتبار مستقلی قائل نیست.

ایده‌آل امامت وحدتی سه‌گانه را شامل می‌گردد. اول از همه امام صاحب اقتداری واحد و جامع است که سیاست و مذهب در آن تفکیک نشده است، او اختیاردار مطلق امت است. دوم اینکه اختیار

امام مطلقاً فردی است و توسط شخصی واحد اعمال می‌گردد و بعد سازمانی ندارد. سوم اینکه با وجود امام میتوان برای هر سؤالی و بخصوص سؤالات مذهبی، پاسخی واحد و قاطع دریافت کرد. تمامی این خصایصی که برای اقتدار امام شمرده شد، نشان از موقعیتی دارد که میتوان حالت ابتدایی و اولیه اعمال اقتدار در يك جامعه، محسوس کرد و در بخش اول کتاب به آن اشاره کردیم. به همین دلیل است که سرمشق قرار دادن امام برای تعریف اقتدار مذهبی، ما را، به طور غیرمستقیم، به سوی صورت بدوی مذهب و در نهایت جامعه راهنمایی میکند، صورتی که در آن اقتداری جامع و فردی و قاطع، قادر است بر سرنوشت همه چیز و همه کس، نظارت نماید.

عنصر دانش به صورت علم لدنی، یعنی بهروری از دانش بیکران الهی، در اقتدار امام جا گرفته است. علم امام جعفر صادق که مؤسس فقه شیعه محسوب است، اکتسابی نیست و داستانهایی که از برتری وی بر دیگر مدعیان و بر عالمان دین نقل شده تا حقانیت تشیع را اثبات کند، مؤید این ادعاست. تبعیت مردم هم از امام با «بیعت» بیان گشته است. در اینجا توضیح کوچکی لازم است. بیعت را به هیچوجه نمیتوان مترادف گزینش دمکراتیک گرفت، چون در حکم قبول اقتدار يك نفر است، نه تفویض اختیار بدو. از این دیدگاه، تفویض توسط خدا صورت می‌گیرد و مؤمنان (اعم از روحانی و غیر آن) باید به محض تشخیص، در برابرش سر قبول فرو بیاورند، اینها رهبر را «کشف» میکنند نه «نصب».

به هر حال، به دلیل غیبت امام دوازدهم، امکان رجوع مؤمنان به وی منتفی گشته و نمی‌توان اقتدار مذهبی را در عمل به تصمیمگیری او موکول نمود. با وقوع غیبت، مؤمنان ناچار گردیده‌اند برای تعیین تکالیف دینی خود، راه دیگری پیدا کنند. میتوان کل تاریخ تشیع را از زمان غیبت کبری تا به امروز، کوشش مداومی در راه چارمجویی برای اعمال اقتدار مذهبی شمرده و حول این مسئله منتظمش کرد. چون قبول اینکه با امام ارتباطی نمیتوان داشت و در نبود او هم راهی برای تعیین تکالیف مؤمنان نیست، مذهب را به تعطیل میکشاند و این چیزی است که برای هیچ مؤمنی قابل قبول نیست.

جمهوری مجتهدان

طی کشمکش‌هایی که از شروع غیبت کبری بر سر اعمال اقتدار مذهبی صورت گرفت، مجتهدان، بعد از چند قرن، دست بالا را پیدا کردند. صعود آنان در ابتدا مدیون قدرت سیاسی صفویه بود که برای منتظم کردن اقتدار مذهبی خود که توسط شخص پادشاه اعمال‌شدنی نبود، دست به دامن گروه اخیر شدند. تا وقتی صفویه بر سر کار بودند، دیوانسالاری مذهبی بخشی از دیوانسالاری دولت بود و همین نظم در آن وحدتی (برخاسته از وحدت دولت) می‌آفرید که علیرغم وجود مشکلات و رقابتهای و... تکلیف درست-دینی را روشن میکرد. ولی پس از نابودی این سازمان دولتی و جایگزین پیدا نکردنش، تمرکز اقتدار مذهبی و طبعاً وحدت روحانیت از دست رفت.

طی قرن نوزدهم که روحانیت پس از چند دهه جنگ داخلی و بی‌مهری دیدن از دولتهای نادری و کریم‌خانی، فرصت کرد به خود بیاید، دو راه برای احیای تمرکز و وحدت یافت. يك گروه (اخباریان) وحدت را در خود منابع مذهبی می‌جست و به همین دلیل تمایل به این داشت که اختیار تعبیر و تفسیر و بخصوص قیاس را که اسباب اصلی این کار است، از مجتهدان سلب کند. البته این روشن است که هیچ متنی، بخصوص متون مذهبی که دامنه تفسیر و تأویل آنها بسیار گسترده است، معنای واحدی افاده نمیکند که هرکس بتواند آنرا به طور مستقیم از متن دریابد و با دیگران در بابش هم عقیده گردد. این اشکال بنیادی موضع اخباریان بود که در نهایت قافیه را به رقبا باختند.

گروه اصولی، برعکس و با واقع‌بینی، امکان پیدایش تفسیرهای متفاوت را نفی نمیکرد و غیرمشروع هم نمیشمرد و صلاحیت تخصصی، یا به عبارتی تبحر در علوم مذهبی را معیار تفسیر درست منابع مذهبی میدانست. از این بابت میتوان راه حل اصولی را به نوعی نقطه مقابل مورد امام دانست، زیرا هر قدر در آنجا تأکید بر عصمت بود، در این مورد تکیه بر معیار عقلانی کسب دانش قرار گرفت.

علم اسلامی که محض کم کردن شمار تفاسیر و مهار تعدد عقاید و احتمالاً به یاد جامعیت عصمت امام، انجام گرفته بود، اصلاً تقسیم کار را بی‌موضوع می‌کرد. سلسله‌مراتب سستی که در عمل بین مجتهدان برقرار گشت و تا قدرت‌گیری خمینی نوعی سازماندهی سیال بین آنها پدید آورده بود، به طور مطلق تابع معیار دانش نبود. در این چارچوب، برتری هر مجتهد بر همگان خویش تابعی بود از چهار عامل کلی: عقیده دیگر مجتهدان و کلاً دیگر روحانیان در باب او و قابلیت علمیش، همراهی طلاب، اقبال مؤمنان و در نهایت نظر قدرت سیاسی. [این وضعیت و برخی پیامدهایش را در «سننیز و مدارا» تحلیل کرده‌ام و در اینجا بیش از این بدان نمی‌پردازم]

راه حل اصولیون، در بین عوامل سه‌گانه‌ای که لازمه اقتدار مذهبی است، بیش از همه بر دانش تأکید داشت، قبول مؤمنان را هم به ترتیبی پراکنده، نه به صورت بیعت، بلکه به صورت تشخیص فردی و انتخاب آزاد بر اساس قابلیت، به کار گرفته بود و عصمت را به کلی در حاشیه قرار داده بود، چون از بابت نظری دستی بر آن نداشت. ولی از آنجا که اقتدار مذهبی نمیتواند به کلی از تأیید الهی بری شمرده شود و اصلاً کار مذهب اینطور نمی‌گذرد، این تأیید صورت الهام و خواب دیدن و گاهی اوقات استخاره یا حتی ملاقات با امام غایب را پیدا می‌کرد که نه نظمی داشت و نه در چارچوب سازمانی معینی جا افتاده بود و به عبارت معمول، حساب و کتابی نداشت.

سلطنت انتخابی

قدرت‌گیری خمینی که تحت لوای به اجرا گذاشتن احکام شرع توسط مجتهدان انجام شد، وضعیتی را که از دید ما «سننی» بود و در جمع دو سه قرنی بیشتر عمر نداشت، زیرو رو کرد. وحدتی که قرن‌ها گم شده بود، ناگهان به کمک دستگاه دولت، احیاً شد. هم دو اقتدار سیاسی و مذهبی یکی شد، هم يك نفر در رأس آن قرار گرفت و هم تکلیف درست‌دینی روشن شد و معلوم شد که اسلام راستین (که این همه در باره آن سخن گفته میشد) از دید کسی که صاحب اختیار دین شده، کدام است.

ولی سنگین کردن یکجانبه این معیار نیز مشکلات خاص خود را به همراه داشت. عقل به تنهایی نمیتواند وحدت تفسیر را تأمین کند و بحث عقلانی در باب تفسیر متون مذهبی، بحثی است بی‌پایان. راهی که اصولیان برای ختم بحث جستند، برتر شمردن آرای «اعلم مجتهدان» بود، طبعاً با پذیرش این مسئله که علمیت در بهترین حالت، فقط قادر به دادن پاسخ معقولی است که احتمال درستی‌اش در بیشترین حد باشد، ولی نمیتواند پاسخی عرضه کند که بتوان مانند پاسخ امام به طور قاطع و مطلق، منطبق با حقیقت دین شمردش. این اشکال نظری کار بود، ولی از این نکته گذشته، مشکل عملی مهمی هم در میان بود: یافتن مجتهد اعلم و اجماع بر سر برتر شمردن وی، امریست که باید به تجربه ناممکنش شمرد.

البته در این میان کوشش‌هایی هم برای محدود کردن تعداد مجتهدان با بالا بردن سطح دانش لازم برای رسیدن به درجه اجتهاد، انجام گرفت که تعداد تفاسیر را محدود می‌کرد، ولی در بین آنها وحدت نمی‌آفرید و به هر صورت چاره کار نبود. [این حکایت به طور مفصل توسط سعید امیرارجمند تحلیل شده است]

در این شرایط و در نبود پاسخ قاطع به سؤالات مؤمنان، انتخاب بین پاسخ‌های موجود، بر عهده خود آنها نهاده شد، تا کسی را که قادر به دادن بهترین پاسخ است، از میان جمع مجتهدان بجویند و راهنمایی‌هایش را به کار ببندند. به عبارت دیگر، آزادی انتخاب مرجع که برای ما آشناست و هنوز هم برخی سودای بازگشت به آن را دارند، برخاسته از نبود پاسخ واحد و نبود اقتدار قاطع و فاصل در بین روحانیان است و به خودی خود معیار اساسی و مرکزی نیست. آزادی به معنای اخص، در صورتی معنا می‌داشت که پاسخ درست مذهبی از دیدگاه عینی نامعین میبود و هر کس مختار در انتخاب پاسخ دلخواهش شمرده میشد. در اینجا پاسخ عینی موجود و مطلوب است، ولی در دسترس نیست و باید به تقریبی که مجتهدان از آن عرضه میکنند، قناعت کرد.

اصولیان برای ایجاد سلسله مراتب در بین روحانیان، همان درجه علم را در نظر داشتند، ولی برای سازماندهی و تقسیم کار، اصلاً طرحی نداشتند تا در میان بنهند، بخصوص که مخالفت آنها با اجتهاد تخصصی و تأکیدشان بر لزوم تسلط مجتهدان بر همه شعب

صعود خمینی به قدرت، به یمن پشتیبانی مردم انجام گشت، طی انقلابی که اساساً دینامیسم سیاسی داشت، ولی در نهایت به تمرکز دو اقتدار سیاسی و مذهبی در دست یک نفر، منجر گشت. ولی از مورد استثنایی و انقلابی به قدرت رسیدن خمینی گذشته، میبایست برای جانشینی مقام جدیدالاختراع «رهبر»، روشی ابداع میگشت که در قانون اساسی ثبت شد، ولی تکلیف بخش مذهبی قدرت رهبری که در رأس امور قرار گرفته بود و ترتیب رابطه وی با روحانیت روشن نشد.

قرار است نظام فعلی ایران سیاست و مذهب را در هم تحلیل برده باشد، ولی وقتی قانون اساسی آنرا میخوانید، سراسر صحبت از نهادهای دولتی است و البته رهبری که نقش و اختیارات سیاسیش، طبق این قانون مشخص گشته است، ولی کلمه‌ای از سازماندهی روحانیت در آن نیست و اختیارات مذهبی رهبر هم کلی‌تر از آن است که تکلیف کسی را روشن سازد. در حکومتی که قرار است دیانت و سیاست را یکی کرده باشد چنین چیزی محل تأمل است. ببینیم ریشه داستان در کجاست.

تا وقتی اختلاط دین و دولت را (چنانکه رایج است) در صورت کلی و تفکیک ناشده آن، در نظر بگیریم، مطلب قدری گنگ میماند، ولی وقتی وارد جزئیات شویم و عناصری را که در بخش دوم نوشته حاضر آمد، از هم جدا کنیم، خواهیم دید که خمینی در عین یکی شمردن دیانت و سیاست از بابت اقتدار و هنجار و گروه اجتماعی، هیچ تمایلی نداشت تا این دو را از بابت سازمانی با هم یکی کند؛ به عبارت دیگر نمیخواست روحانیت در هیچ نهاد دیگری، از جمله دولت، تحلیل برود و روشن است که در این حالت موجبی نمیدید از روحانیت، از سازمان روحانیت یا از گستره اختیارات مذهبی رهبر، در قانون اساسی صحبتی در میان بیاید. سکوت قانون اساسی اسلامی در باب مذهب، خود اعترافی (غیرمستقیم) به سابقه و عمق جدایی دین و دولت در ایران است که اذعان ناخواسته بدان از سوی خمینی آدمی، خالی از نمک نیست.

خمینی خوب میدانست که در شرایطی قرار دارد که تمایز عملی سیاست و مذهب قرنهایست حاصل شده، هدفش یکی کردن این دو

بود ولی یگانگی کامل اینها را نمیخواست، چون برتری یکی را بر دیگری طالب بود. برتری در جایی معنا دارد که دو چیز در کار باشد، وحدت بحث برتری را ختم میکند. به همین دلیل در متنی که قرار بود تکلیف حیات سیاسی - مذهبی ایرانیان را روشن کند، حرفی از سازمان روحانیت در میان نیامد. البته این را نیز باید در نظر داشت که اسلامگرایان برای نوشتن قانون اساسی دو سرمشق داشتند: یکی قانون اساسی مشروطیت و دیگر قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه که هر دو فقط به دولت و قوای سیاسی میپردازد. البته عناصری را که میباید، از خود به آنها افزودند، ولی بدون این الگوها یا به عبارت دقیقتر بدون میراث لیبرالیسم، اصلاً قادر به نوشتن قانون اساسی نمی‌بودند. اما در مقابل، برای نظم و ترتیب دادن به روحانیت، نه سرمشقی داشتند و نه خود ابداعی کردند.

از دید خمینی، روحانیت میبایست محض تحقق برتری خویش، بر دولت مسلط میگشت و از مقامی برتر از ملت (نه فقط از دولت) که حاکمیتش را از او غصب کرده بود، به اداره کشور میپرداخت. یادآوری میکنم که هدف اصلی و اساسی مخالفت وی حکومت شاه نبود، سازمان دمکراتیک و لیبرالی بود که مشروطیت برای ایران تجویز کرده بود. وقتی به مواضع سیاسی خمینی دقیق میشویم و آنها را در دورنمای کشمکش‌هایی که از انقلاب مشروطیت بدینسو در ایران جریان داشته، قرار میدهیم، معلوممان میشود که او روحانیت را در عمل رقیب «ملت» میدانست نه «دولت» و اختیاراتی را که از مشروطیت به این سو قرار بود مال ملت باشد حق روحانیت میشمرد و در صدر آنها تسلط بر دستگاه دولت را. بیرون بودن روحانیت از قانون اساسی به نوعی موقعیت ملت را تداعی میکند که مؤسس این قانون است و خود بر مبنای قانون تأسیس نمیشود، خارج از آن است و بدان شکل میدهد.

اینکه خمینی طالب جدایی (سازمانی) سیاست و مذهب باشد، در وهله اول به نظر غریب میاید، ولی وقتی توجه داشته باشیم که او بار تاریخی جدایی این دو را در ایران بر دوش خود حس میکرد و در عین آگاهی بر ناممکن بودن یگانگی کامل دین و سیاست، در اصل خواهان برتری دین بر سیاست بود، مطلب بهتر روشن

ایجاد وحدت حول اقتدار (جامعی) است که در اصل، به کمک قدرت سیاسی مستقر گشته و بر جا مانده است.

در جمع، رامحلی که عملاً توسط خمینی و وراثش برای اقتدار مذهبی، در میان نهاده شده، ترکیب جدیدی است از همان سه عاملی که ذکرشان رفت. وقتی به فرآیند تعیین رهبر نظر کنیم رد این سه عامل را که اسماً در آن منظور گشته، ولی در عمل درست به کار گرفته نشده است، در دلش خواهیم یافت. تا آنجایی که به تخصص مربوط است، مجلس خبرگان محل گرد آمدن مجتهدانی است که کارشناس علوم مذهبی هستند و البته اجازه نامزدی را از شورای نگهبان دریافت میکنند، نه از استاد راهنمایان! آنجایی هم که قبول مؤمنان مطرح است، قرار بر این شده که اعضای مجلس با رأی عموم مردم برگزیده شوند که البته داستان حالت نوعی انتخابات دو درجه‌ای وارونه را پیدا کرده. انتخاباتی که درجه اولش را روحانیت (به عبارت دقیقتر شورای نگهبان) انجام داده است و درجه دومش با مردم است! میماند عصمت که عنصر اساسی است، ولی تکلیفش درست روشن نیست. میبینیم که جدل بر سر آن بدین صورت بیان گشته است که رهبر توسط خبرگان «کشف» میشود یا «نصب» میگردد. روشن است که فقط صورت اول بیانگر بهروری وی از تأیید الهی است و تازه این هم رسماً نام عصمت نگرفته است.

حکومت اسلامی لازم میداند که عصمت را به رهبر منتقل کند و وی را مؤید به فضل الهی معرفی نماید، ولی قادر نیست این کار را به صراحت انجام بدهد. به دو دلیل کلی، اولین آنها که تاریخی است، همان تعطیل ماندن رسمی عصمت طی چند قرن است که کار استفاده نهادی از آنرا مشکل میسازد - بخصوص که در تشیع، ادعای مهدویت اتهام بسیار سنگینی است. ولی امر دیگری هم هست که اساسی و نظری است: مخلوط شدن اقتدار سیاسی و مذهبی کل این دستگاه را دچار اختلال کرده است و امکان تثبیت شدن راه و روشی را که برای انتخاب رهبر به کار گرفته شده است، از آن گرفته. اگر وی چنانکه شایسته رهبر مذهبی است، برگزیده خدا باشد که مردم به کلی از گردونه خارج خواهند شد و

میشود. به هر صورت برتری مطلوب خمینی، مبیاست منطقاً و در عمل، به نفی استقلال سیاست و جذبش در مذهب میانجامید، یعنی همان ایجاد حکومت توتالیتر و همینطور هم شد. ولی از طرف دیگر، خمینی میدانست که یکی شدن کامل روحانیت و حکومتگری، باعث تحلیل رفتن روحانیان در دستگاه دولت خواهد شد و از آنجا که به هیچوجه نمیخواست چنین اتفاقی بیافتد، مایل بود تا سیاست و مذهب را از بابت سازمانی، تا حد امکان، از یکدیگر جدا نگاه دارد. کاری که البته در نظام ساخته و پرداخته وی، به طور کامل ممکن نبود و نیست. چون در این نظام توتالیتر، نقشی که در نظامهای مشابه به حزب واحد محول میگردد، کلاً به روحانیت محول شده - انتخابی از سر ناچاری و بی‌عاقبت که نتوانسته به درستی تحقق بیابد. علاوه بر این، در نظامهای توتالیتر، اول ایدئولوژی درست میشود، بعد حزب و در نهایت قدرت به کمک حزب گرفته و اداره میگردد. در مورد خمینی کارها وارونه شد و ساختمان حزب به بعد از قدرتگیری موقوف گشت و انصافاً باید گفت که نامناسبترین مصالح که روحانیت شیعه باشد، به این کار اختصاص یافت. مهار و انتظام این گروه هم بر گردن اسلامگرایان (اعم از معمم و غیرمعمم) افتاد که از ابتدای انقلاب عهده‌دار این مهم شدند و هسته اصلی کادرهای حزبی را تشکیل دادند.

به هر حال، از آنجا که قدرتگیری خمینی سازمان سنتی روحانیت را به کلی مختل کرده بود، گروه اخیر به ناگزیر باید ترکیب جدیدی پیدا میکرد. محور این ترکیب جدید، «رهبر» جمهوری اسلامی بود که قرار بود در عین عهده‌داری ریاست سیاسی، بعد از قرن‌ها، دوباره وحدت روحانیت را با ریاست مذهبی خود تضمین نماید. باقی سازمان باید حول مقام او ساخته میشد. کوشش برای گرفتن اختیار حوزه‌های علمیه، یکدست کردن عقاید (اگر شده به کمک دادگاه ویژه روحانیت که دستگاه انکیزیسیون این رژیم به شمار میآید)، تحت نظارت و اختیار گرفتن اجازه اجتهاد و خلاصه منتظم کردن روحانیت زیر نظر رهبر، همه معطوف به

محسوب کرد، ولی جایی که پای سیاست در میان باشد، انتخاب مردم نمیتواند جز به تفویض قدرت تعبیر گردد.

اگر، چنانکه اقتضای دمکراسی است، توسط گروه اخیر برگزیده شود، وجه الهی قدرتش از محتوا خالی خواهد گشت. مشکل اصلی نظام اسلامی، از دخالت مردم در انتخاب رهبر زاینده میشود. از آنجایی که اقتدار رهبر جمهوری اسلامی هم سیاسی و هم مذهبی است و به این دلیل که فکر حاکمیت مردم از انقلاب مشروطیت به این سو چنان در ایران جا افتاده است که ریشهکن شدن نیست، شراکت مردم در انتخاب رهبر، حال هر قدر هم جنبی و غیرمستقیم و به واسطه مجلس خبرگان، نمیتواند حالت صرفاً تشریفاتی بگیرد، یا اینکه صورت بیعت را که از دیدگاه مذهب تنها صورت درست آن است، پیدا کند و خواهناخواه، به فرآیند تعیین رهبر، رنگی غلیظ از انتخاب سیاسی میزند و انواع مطالبات دمکراتیک را به دنبال آن میآورد. تنها شکل بیعت (acclamation) که میتواند در جمهوری اسلامی موجودیت پیدا کند، در صورت نخستین قانون اساسی این نظام آمده بود و در بین راه‌های مختلف انتخاب رهبر ذکر شده بود. در اصل صدوهفتم، محض توجیه بعد از واقعه رهبری خمینی، آمده بود که اگر یکی از فقهای واجد شرایط، از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته شده باشد، رهبری نظام به وی میرسد. این اصل، به خاطر پیشگیری از صعود کسی نظیر خمینی به قدرت و محض منظم کردن شیوه‌گزینش رهبری، به هنگام بازنگری، از متن حذف شد. به هر صورت، در عصر جدید و با دمکراتیزاسیون جوامع مختلف و بخصوص با قبول برتری روشهای گزینش دمکراتیک، تمایل به سنگین کردن وزنه موافقت مردمی و شبیه ساختن هر چه بیشتر هر نوع انتخاب در هر رشته، به ترتیبات رأی‌دهی دمکراتیک، در همه جا دیده میشود. همانطور که در ایران قبل از انقلاب، به دلایل مختلف که حتماً همه آنها هم مذهبی نبود، برخی مایل بودند تا آزادی انتخاب مرجع را جلوه دمکراسی بدانند، امروز هم گرایش به تفسیر رأی‌دهی غیرمستقیم مردم به رهبر، در جهت گزینش سیاسی و دمکراتیک و نه بیعت مذهبی، بسیار است و تا این مقام بعدی سیاسی دارد، مهارشدنی هم نخواهد بود. البته اگر مقام رهبر فقط وجه مذهبی داشت، انتخاب خبرگان توسط مردم را میشد بخشی از بیان تأیید الهی شمرد و کل فرآیند را «کشف»

بخش چهارم
جداسازی

اعتبار بیافتد و نه فقط عامه مردم بلکه حتی پیروان رسمی خویش را نیز قانع نکند، بعد نوبت حزب است که باید از هم بپاشد تا دستگاه دولت و جامعه از بندش خلاص شوند.

در توتالیتراریسم اسلامگرا، ایدئولوژی از شناخت علمی یا فلسفی گرتبرداری نشده، از مذهب مشتق شده و اصلاً تفاوتی بین خود و مذهب قائل نیست. جدا کردن ایدئولوژی‌های مدعی علمی بودن از علم، کمتر مشکل ایجاد میکند، چون حقیقت علمی مربوط است به همین دنیا و طبیعت و جامعه و جایی برای آزمایش دارد، ولی جدا کردن ایدئولوژی از مذهب، مشکل‌تر است، چون مدعاهای بنیادی مذهب، اصلاً آزمون‌پذیر نیست. نه اینکه هر حرفی بتوان در این باب زد، به هیچوجه، ولی حرف درست و نادرست را نمیتوان به این سادگی از هم جدا کرد. از ایدئولوژی گذشته، مسئله کادرهای حزبی مطرح است. از ابتدا قرار بود که روحانیت کادرهای اسلامگرا را تأمین بکند و هرچند در عمل چنین نشد و غیرمعمولان بسیار نیز در این نظام مدیر و مجری شدند، هسته اصلی کادرها روحانی ماند و همانطور که ایدئولوژی اسلام راستین قلمداد شد، اینها هم روحانیت اصیل شدند. از این دو گذشته، حزب واحدی در کار نیست، با به عبارت دقیقتر از زمان انحلال حزب جمهوری اسلامی، دیگر در کار نیست. وظایف حزب واحد که اهم آنها ایجاد وحدت در طبقه حاکم و بین حزب و دولت و جامعه است، در عمل به نهادهای پرشماری واگذار شده که برخی در دستگاه دولت جا دارند و در قانون اساسی جایی برایشان پیشبینی شده و برخی خارج از این هر دو هستند.

مشکلات از این نکاتی که شمرديم زاده میشود. اول از همه ایدئولوژی این حکومت را نه میتوان به کلی جدا از اسلام به حساب آورد و نه اینکه عین اسلامش شمرد، اولی نادرست است و دومی نه تنها نادرست است، بلکه عین ادعای خود حکومت هم هست که میشود دو عیب. اگر این ایدئولوژی را به کلی بی‌ارتباط با اسلام فرض کنیم، چنانکه برخی از سر محبت به اسلام میکنند، نه قادر به تحلیل درست آن خواهیم بود و نه به لزوم جدایی آگاه خواهیم شد و در نهایت به همانجایی باز خواهیم گشت که قبل از

بازگشت به گذشته یا جستن راه نو؟

تا اینجا کتاب تحلیلی بود از انواع رابطه سیاست و مذهب و مصادیق تاریخی آن در ایران. ولی هدف از پرداختن به این مطالب، صرف مرور بر گذشته نبود، راهگشایی بود به سوی آینده. از اینجا وارد بخش نهایی و از بابت سیاسی، اصلی کار میشویم.

انحلال این اقتدار مختلط سیاسی- مذهبی که خمینی برای ایرانیان به ارمغان آورد، میدان را برای احیای حاکمیت ملی خواهد گشود، حاکمیتی که باید در قالب دمکراسی لیبرال بروز کند. به این ترتیب، اقتدار سیاسی در موقعیتی قرار خواهد گرفت که باید همزمان دو برنامه بسیار نزدیک به هم و حتی وابسته به هم را که در عین حال از یکدیگر متمایز است و نباید به هیچوجه یکیشان گرفت، پیش ببرد: یکی زدودن آثار حکومت توتالیتری که ساقط شده است و دیگر ترتیب جدایی و روشن کردن تکلیف اقتدار مذهبی. باید حساب اسلامگرایی و اسلام را از هم جدا کرد. اولی هیچ جایی در آینده ایران نخواهد داشت، ولی دومی مذهب اکثریت مردم مملکت است. اولی باید از صحنه حذف شود و دومی باید جای مناسب خود را پیدا کند. اگر این دو با هم یکی گرفته شود کار صورت نوعی جنگ مذهبی را پیدا خواهد کرد - خش و تلخ و عیب. آنچه که حتم است به این ترتیب مشکلی حل نخواهد شد.

زدودن آثار توتالیتراریسم

نظام اسلامی ایران در عین توتالیتر بودن، با نمونه‌های کلاسیک این نوع نظام سیاسی تفاوت‌های قابل اعتنا دارد که بالاتر هم به آنها اشاره شد. در موارد معمول، يك ایدئولوژی مدعی دانش مطلق، مرام حزبی شبه‌نظامی میشود و وقتی این حزب توانست بر دستگاه دولت چنگ بیندازد، از تمامی امکانات آن برای منطبق کردن جامعه با ایدئولوژی خود استفاده میکند. انحطاط و سقوط توتالیتراریسم هم به این صورت انجام میپذیرد که ایدئولوژی‌اش از

انقلاب بودیم. اگر هم اسلامگرایی را عین اسلام بگیریم، چنانکه برخی از سر تنگدلی میگیرند، راهی برای حذف آن نخواهد ماند مگر بی‌دین شدن یا دین عوض کردن کل مردم ایران که مترادف بر پا کردن جنگ مذهبی است و از بحث کتاب حاضر خارج است. خلاصه اینکه روشن کردن تکلیف ایدئولوژی اسلامگرا، از روشن کردن تکلیف درست‌دینی (orthodoxie) جدا نیست.

نکته دوم، نقش خود روحانیت است در این نظام. باید دست کادرهای اسلامگرا را از قدرت کوتاه کرد و به هر صورت میبایست از آنها حساب طلبید. در اینجا هم مشکل مشابه همانیست که در بالا آمد. اگر بخواهیم کل روحانیت را مشمول مجازات کنیم که هدف نامعقول برگزیده‌ایم. تا وقتی دین اسلام هست، روحانیتش هم خواهد بود و برخلاف شهرت‌های نامعقولی که برخی میدهند، وجود یکی بدون دیگری ممکن نیست و مجازات جمعی، هم از عدالت به دور است و هم حیات آینده این گروه را مختل خواهد کرد که همه را دچار مشکل خواهد کرد. اگر هم بخواهیم هیچ حسابی از کسی نطلبیم که باز دچار مشکل خواهیم بود. اینجا هم نوعی غث و سمین کردن لازم است و کنار گذاشتن کادرهای اسلامگرا، از تصفیۀ روحانیت جدا خواهد بود.

آخر از همه مورد حزب واحدی است که وجود ندارد، یا شاید بشود گفت به صورت قطعاً پراکنده وجود دارد که باید از اطراف جمع و جور و حذفشان کرد، کاری که از انحلال حزب واحد و متمرکز بسیار مشکلتر است. تمرکز سازمان، هدف مخالفان را روشن میکند و پراکندگی آن، حریف را وامیدارد تا همزمان متوجه اهداف پر شمار باشد. این قطعاً پراکنده، تا آنجایی که به دستگاه دولت مربوط است، مثل شورای نگهبان و... با دست به دست شدن این دستگاه و نگارش قانون اساسی جدید، خودبخود حذف خواهد شد. میماند آنهایی که با ظاهر گروه‌های اجتماعی و غیردولتی فعالیت میکنند (چه روحانی و چه غیر از آن). اینها را هم باید حذف کرد و با گردانندگان آنها مانند گردانندگان دستگاه‌های حزبی رفتار نمود. این کاریست ظریف که باید با دقت انجام گردد. تا آنجا که به احزاب مربوط است، ممنوع کردن احزابی که بخواهند سیاست و مذهب را به هم بیامیزند، کار غیرمعقولی به

نظر نمایاید. در آلمان هنوز تأسیس حزب نازی ممنوع است. اگر در روسیه حزب کمونیست ممنوع نشده، به این دلیل است که هنگام تصمیم بوریس یتسین برای برقراری ممنوعیت، دیوان عالی این کشور، از سر مخالفت با رئیس جمهور که دلایل دیگری داشت، رأی به بی‌اعتباری تصمیم وی داد. مرام اسلامگرا نیز میتواند هدف ممنوعیت قرار بگیرد، ولی از آنجا که دوباره پا گرفتنش پس از شکست فاحش آرمانشهر خمینی، بسیار بعید به نظر میاید، شاید ایجاد ممنوعیت رسمی بهترین سیاست نباشد. به هر حال اگر هم چنین کاری انجام بگیرد، باید به آنهایی که تصویب قانون یا صدور بخشنامه را حلال مشکلات تصور میکنند، یادآوری کرد که چاره‌نهایی و اساسی نخواهد بود.

به هنگام بحث در باره ممنوعیت، نباید فراموش کرد که مطالبات اسلامگرایی دو وجه دارد که به هم پیوسته است، ولی الزامی نیست که در پی هم مطالبه شود. اولی نوعی محافظه‌کاری سنتی است که طی سالیان دراز در ایران شاهدش بوده‌ایم: خواست توجه به ارزشهای اسلامی و حرمت نهادن به آنها. دومی خواست تغییر بنیاد نظام سیاسی است و استوار کردن آن بر عصمت به جای حاکمیت و اسلامی کردن همه قوانین و کل جامعه. نظام اسلامگرایی فعلی زاده این دومی است و اگر خمینی در قبولاندن آن به دیگر روحانیان و کل مردم ایران موفق شد، به این دلیل بود که مرز بین این دو شکل اسلامگرایی در ذهن اکثر مردم روشن نبود. شاید برخی اولی را (بخصوص به دلیل مجزا نکردن قوانین اسلامی از اخلاق) قابل قبول می‌شمرند، ولی کسی از دومی اطلاع درستی نداشت. دو روایت محافظه‌کارانه و انقلابی طرفداری از ارزشهای اسلامی، اینگونه جا به یکدیگر سپرد. به هر صورت، اگر هم ممنوع کردن دومی را چاره کار بشماریم، اولی را نمیتوان به این راحتی ممنوع کرد، چون بیان سنتی شاخه‌ای از محافظه‌کاری است که ممکن است مورد پسند ما نباشد، ولی نامشروع نیست. به طور گذرا بگویم که نازیها هم در دوره خود از همین ابهام بین محافظه‌کاری سنتی و انقلابی، برای قدرت گرفتن سواستفاده کردند.

در جمع میتوان گفت که تا آنجا که به توتالیترایسم مربوط است، زودن میراث نظام اسلامی سه خط اصلی را تعقیب خواهد کرد: انحلال نهادهای ایدئولوژیک، جلوگیری از تأسیس دوباره آنها، تعقیب و محاکمه بازیگران عصر طلایی اسلامگرایی. هدف پاکسازی و ترمیم و تا حد امکان ایمن سازی نهاد دولت و روحانیت و نیز کل جامعه است از بروز دوباره چنین بلایی.

این نکته را هم به خاطر داشته باشیم. از آنجا که توتالیترایسم اسلامگرا روحانیت را نیز به خدمت گرفته است، زودن آثارش محتاج تعقیب و محاکمه برخی روحانیان نیز خواهد بود که به هیچ صورت نمیتوان در بابش مباحثات به خرج داد. این امر را نمی‌بایست، به هیچوجه، با اموری از قبیل خلع لباس روحانیان و... خلط کرد، بخصوص که بعضی از جرائم واقع شده، از شمول مرور زمان بیرون است. کادرهای اسلامگرا، در هر لباسی که باشند، باید تعقیب و محاکمه بشوند. این کار صورت نوعی تصفیه روحانیت را نیز خواهد داشت، ولی در عوض سازماندهی نوین گروه اخیر را تسهیل خواهد کرد. قاعدتاً باقی روحانیان نیز در این امر با دولت همکاری خواهند نمود، ولی اگر هم نکردند انجام کار نه مشروط به همدلی آنها خواهد بود، نه به همراهی آنها و نه به همکاری‌شان.

استقلال سیاست

ابتکار عمل در ترسیم مرز بین سیاست و مذهب، بر عهده اقتدار سیاسی خواهد بود، بخصوص که روحانیت بیرون رانده از دستگاه دولت، در موقعیتی نخواهد بود که بتواند چنین نقشی بازی نماید. از این گذشته، ابتکار عمل مرجع سیاسی، توجیهی اساسی هم دارد: همه در دنیا هستند ولی فقط بخشی از مردم در اندیشه آخرتند، پس منطقی است که حکم دولت بر همه روان باشد و حکم روحانیت فقط بر آنهایی که خواستار و پذیرایش هستند. حل اختلافات دنیوی در بین پیروان مذاهب مختلف و روحانیان مذاهب گوناگون، بر عهده مرجع سیاسی است و جدایی در حکم پذیرش برتری سیاست است در امور دنیوی و واگذاشتن امور اخروی به مذهب. مرز هم در دنیا، یعنی از این سوی دیوار ترسیم میشود و عجبی نیست اگر سیاست در آن دست بالا را داشته باشد.

تعیین مرز از سوی اقتدار سیاسی، در حکم تعیین محتوای گفتار مذهبی توسط این مرجع نیست، اما از دو جهت بر این محتوا تأثیر مینهد. اول با اعلام اینکه کدام بخش از آن در کار اداره جامعه معتبر است و کدام نه. نمیتوان پرورندگان گفتار مذهبی را از پرداختن به امور فقهی منع کرد و گفت که حق ندارند به این بخش از گفتار مذهبی بپردازند، اما میتوان با قاطعیت اعلام کرد که این بخش از گفتار آنها، در صحنه فلان واحد سیاسی مطلقاً از درجه اعتبار ساقط است. سیاست مرز دخالت مجاز مذهب در امور اجتماعی را ترسیم مینماید. دوم از این بابت که به هر صورت برقراری دموکراسی و آزادی مذهبی، روحانیان را به سوی عرضه

بتواند در حق تمامی شهروندان، صرفنظر از مذهبشان، رفتاری یکسان پیشه کند. حقوق برابر شهروندی، حق برابر شرکت در تعیین سرنوشت جمع است و به این ترتیب روشن است که شرطهای مذهبی برای احراز مقامهای دولتی، باید کاملاً از میان برداشته شود.

نهاد دولت نه در موقعیتی است که خود اعتقاد داشته باشد و نه اینکه درست و غلط اعتقاد دیگران را محک بزند. بی‌طرفی بین ادیان، بیان همین امر است که چون نمیتوان در اصالت این دین و آن دین، به طریق عقلانی قضاوت کرد، پس باید اساساً از این کار اجتناب نمود. البته این از سنجیدن عقلانی گفتارهای مذهبی مختلف که تازه آنهم کار دولت نیست، جداست. دولت آینده ایران نه باید تابع دینی باشد، نه مروج دینی، نه مدافع دینی و نه مخالف دینی، ولی باید آزادی مذهبی همگان را پاس بدارد. این دولت در اصل با افراد طرف خواهد بود که برخی از آنها میتوانند پیرو دینی باشند و برخی نه، و در درجه دوم با روحانیانی که از سوی ادیان مختلف سخن میگویند، نه با این دین و آن دین و نه با خدا. طبیعی است که تبعیض بین روحانیان مذاهب مختلف نیز پذیرفته نیست. در دولت دمکراتیک و لائیک، آزادی انتخاب مذهب از سوی مردم و آزادی اداره مذهبی معین از طرف روحانیان آن، اساساً بر این بنیاد لیبرالیسم و محدودیت اساسی قدرت دولت است که صورت میپذیرد، نه بر مبنای حرمت تقدس.

قدم اول و بنیادی در راه جدایی، نگارش قانون اساسی جدیدی خواهد بود که باید دمکراسی لیبرال و لائیک را از ورای تأسیس يك رشته نهاد و تعیین قواعد کار آنها، در ایران برقرار نماید. طبعاً نگارش این قانون امر وسیعی است، ولی تا آنجا که به دین و مذهب مربوط است، میتوان گفت که باید برابری کامل را بین پیروان ادیان مختلف و طبعاً آنهايي که اعتقاد مذهبی ندارند، برقرار سازد و اصلاً اتکایی به تقدس و عصمت نداشته باشد و تنها به حاکمیت ملی تکیه کند و ضامن آزادی باشد. همه اینها، در حقیقت بیان در حساب نیامدن مذهب افراد از دیدگاه شهروندی خواهد بود. در جمع، با در نظر گرفتن سابقه نگارش قوانین

گفتاری خواهد برد که با این شرایط و مهمتر از آن با توقعات مردمی که این شرایط را برای زندگانی خویش مناسبتر میدانند، مطابقت نماید. در حکومت اتوریتر پهلوی، اقتدار مذهبی در مقابل امتیازاتی که میگرفت، در خدمت مشروعیت تراشی برای نظام موجود بود و گفتاری که عرضه میکرد با راه و روش قدرت سیاسی هماهنگ بود. در حکومت توتالیتر فعلی نیز که همراهی با قدرت امتیازات بیشتر به همراه میآورد و سرپیچی مجازات شدیدتر، باز گفتار رایج مذهبی در خدمت توجیه وضع موجود است و به تبع وجه خشن و تمامیت‌طلب خودش تشدید شده است. در آینده، دولت دمکراتیک و لائیک، طالب پشتیبانی روحانیت نخواهد بود، ولی حال و هوای دمکراسی خواه ناخواه بر رابطه روحانیت و پیروانش تأثیر خواهد نهاد. مذهب، بر خلاف ادعای بعضی طرفدارانش، در موضعی نیست که خود تغییر نکند و فقط بر دیگران تأثیر بدهد، خودش نیز در معرض اثر دیدن از جامعه- ایست که احاطه‌اش کرده و بیش از هر چیز از سیاست.

مذهب‌زدایی از دستگاه دولت

سیاست جدایی کلاً در سه حوزه اعمال خواهد گشت: دولت، روحانیت و جامعه. اول از همه دستگاه دولت باید مذهب زدایی گردد تا بتواند وظایف خود را درست انجام بدهد، بعد روحانیان که باید سامان درستی بیابند که با دمکراسی لیبرال سازگار باشد. وقتی قدرت از دست اسلامگرایان به در آمد، جامعه آزادی خویش را باز خواهد یافت، ولی تحمیلاتی که این فشار چندین ساله بر جامعه وارد آورده، «تاخوردگیهایی» در آن ایجاد نموده که باید به باز شدنشان کمک کرد.

دولت قلمرو خاص اقتدار سیاسی است و تغییراتی که باید در آن انجام بپذیرد، به طرز سریع و قاطع قابل انجام خواهد بود. لائیک شدن دولت، به معنای پیروی نکردن آن از مذهب است و به عبارت دیگر، مذهب نداشتنش. پایه دمکراسی برابری است و نقطه شروع عدالت همین امر است: برابر شمردن افراد انسان. رفتار دولت با شهروندان ایران، باید بر این اساس انجام بپذیرد و دولت نباید خود دینی را بر دین دیگر مرجح بشمارد، تا به این ترتیب

اساسی در ایران و طبعاً با چشم داشتن به نمونه‌های شاخص این قوانین در سراسر جهان، میتوان گفت که نگارش قانون جدید، تا جایی که به دمکراسی مربوط است، از جهت تکنیکی مشکل اساسی بر سر راه ندارد. البته آنجایی که صحبت از لائیسیته در میان است، تدابیر مربوط به این کار برای اولین بار وارد قانون اساسی ایران خواهد شد. به علاوه، باید توجه داشت که این کار نمیتواند به کلی فارغ از وضع و سازمان روحانیان صورت بپذیرد. به این امر پایین‌تر خواهیم پرداخت.

از این گذشته، ممنوعیت روحانیان از انتخاب شدن و انتخاب کردن، کار نامناسبی نیست. بخصوص از این جهت که شراکت روحانیان در عصمت، ممنوعیت بهر موری آنها را از حاکمیت توجیه مینماید. یادآوری کنم که در ایران، اعضای نیروهای مسلح، صرفاً به این دلیل که ارتش باید در خدمت میهن، یعنی همگان باشد، از رأی دادن و انتخاب شدن محروم بودند و کسی هم به این مسئله اعتراضی نداشت. جدایی اقتدار روحانی از سیاسی، منطقاً روحانیان را از فرآیند تصمیم‌گیری سیاسی بیرون میگذارد.

نظام اسلامی، گروه بزرگی از روحانیان را وارد دستگاه دولت کرده و حتی برخی نهادها را به کلی در اختیارشان نهاده است. از آنجا که در چارچوب دولت لائیک، مقامهای دولتی را نمیتوان به افراد روحانی (از هر دینی) واگذاشت، خروج روحانیان از این دستگاه باید با سرعت تمام صورت بپذیرد. کمک مالی به روحانیان به اعتبار روحانی بودنشان، (از هر دینی که باشند) به هیچوجه قابل قبول نیست و استخدامشان در هر رشته و نه فقط در دستگاه قضا یا آموزش، توجیه برنمیدارد، چون مترادف نقض بی‌طرفی دولت در زمینه دین است. مذهب‌زدایی از دولت، در درجه اول متوجه سه بخش از این دستگاه خواهد بود، همان سه بخشی که نظام اسلامی بیشترین توان خویش را از روز اول معطوف به آنها ساخته است: دادگستری، آموزش و پرورش و نیروهای مسلح.

دادگستری

اولین و بنیادی‌ترین تغییری که احیای حاکمیت ملی و نگارش قانون اساسی جدید، ایجاد خواهد کرد تعویض بنیاد قوانین است.

نباید با انحصار توجه به قانون، از مشکل سوابق اجرایی آن غافل شد، سوابقی که در طول حیات نظام اسلامی ایجاد شده است، به سرعت منحل نخواهد شد و تحلیل رفتن اینها در نظام جدید قضایی طول خواهد کشید، ولی به هر صورت به محض برقراری رژیم جدید آغاز خواهد گشت.

به هر صورت امری که حتم است دخالت دولت در جهت تغییر قوانین و آیین دادگستری و برجسته کردن بخشهایی از سوابق قضایی، از ابتدا روشن و قاطع خواهد بود. نه مانند روشی که اسلامگرایان برای اسلامی کردن دستگاه قضا در پیش گرفتند، ولی با جهت مشخص و به طور قاطع. مهمترین شاخصهای این تحول، برابری بین زن و مرد و بین پیروان ادیان مختلف خواهد بود.

طبعاً مسئله قضاوت نیز در میان است. اشخاص روحانی نمی‌باید مسند قضاوت را اشغال کنند، زیرا در خدمت دینی معین هستند، ولی از آنجا که تعویض یکشنبه تمامی پرسنل قضایی، ممکن نیست، باید به افراد مناسب، امکان انتخاب بین ترك لباس و حفظ شغل یا حفظ لباس و ترك شغل داده شود.

آموزش و پرورش

اسلامگرایان، به یاد نقشی که روحانیان تا قبل از مشروطیت در این زمینه بازی میکردند، آموزش و پرورش را هم به سبک دادگستری، ملك غصب‌شده خود می‌شمردند. تغییرات در این زمینه هم بنیادی خواهد بود. تغییر برنامه‌های علمی در اینجا مورد نظر نیست، چون همان موادی تدریس خواهد شد که کمابیش در همه دنیا تدریس میشود و به هر صورت باید جوانان را طوری تربیت نمود که بتوانند زندگانی خویش را به کمک تحصیل، تأمین نمایند.

اول و مهمترین چیزی که دگرگون خواهد شد اساس کار است. هدف آموزش و پرورش باید در درجه اول تربیت شهروندان ایرانی باشد، نه مؤمن مسلمان، پرورش افراد سنجشگر و صاحب قوه نقد، نه خواستار تعبد. برای این کار، باید از يك سو بستگی آنها به ایران تقویت گردد - طبعاً نه با نفی بستگی به گروه‌های قومی یا جامعه بشریت. از سوی دیگر، باید هر چه به تربیت مذهبی مربوط است به کلی از برنامه حذف شود. مذهب امر خصوصی است و تربیت مذهبی هم بر عهده خانواده‌هاست.

نکته مهم این است که اخلاق به مذهب ارتباط ندارد، ولی بسا اوقات لباس مبدلی بوده که بر تن مذهب کرده‌اند، تا به این ترتیب به هر جا خواستند واردش سازند. ورود تعلیمات دینی به دستگاه آموزش مدرن ایران، بعد از شهریور بیست واقع شد، زمانی که دولت محض جلب پشتیبانی آخوندها «اخلاق و تعلیمات دینی» را در برنامه مدارس وارد کرد. به هر صورت آموزش دینی که از اصل مربوط است به خانواده، آموزش اخلاقی نیز به همین و اگر این نهاد از عهده تربیت اخلاقی برنیاید، نهادنش بر عهده دولت بی‌عاقبت است.

در بین پرسنل مذهبی آموزش و پرورش هم باید به آنهایی که مناسب ادامه کار شمرده خواهند شد، امکان انتخاب بین ترك لباس و حفظ شغل یا حفظ لباس و ترك شغل داده شود.

نیروهای مسلح

در اینجا هم تغییر اساسی است، ولی به نوعی وسیعتر از دو مورد دیگر. گروه‌های مسلح ایدئولوژیک باید در ارتش تحلیل برود

و طبیعی است که پرسنل آنها هم وارد کاربرد معمول ارتش خواهد شد. سپاه پاسداران، بسیج و هر نهادی از این دست، جز انحلال سرنوشتی نخواهد داشت ولی افرادی را که به هر صورت در این نهادها به کار مشغولند، نمیتوان به امان خدا رها کرد و مملکت را از توان و کارشناسی آنها محروم کرد. راه حل کار، جذبشان در ارتش و دیگر بخشهای دستگاه دولت است، البته به شرط پذیرش تغییراتی که نظام جدید به همراه خواهد آورد.

نقاط تماس دائم

تا آنجا که مربوط است به امور دولتی، راحل‌ها کلی و کمابیش روشن است و نکاتی هم که ذکر شد بیشتر در حد یادآوری خطوط اصلی. مشکلات در این بخش، بیش از آنکه کلی و نظری باشد، جزئی و تکنیکی است و باید با اعتنای به شرایط موجود و با کسب نظر از اهل هر فن، چاره بیابد. اینکه کلاً آموزش و پرورش و دادگستری و ارتش نباید وابسته به مذهب و در اختیار مذهبیان باشد، روشن است و به استثنای افراد ایدئولوژی‌زده، کسی بر سرشان بحثی ندارد. ولی از اینها که بگذریم، میرسیم به بخشی که نقطه تماس اجتناب‌ناپذیر دولت با مذهب و روحانیت است و از اینجاست که مسئله جدایی ظریف میشود و معلوم میگردد که برای تحقق آن نمیتوان فقط به خواست ختم دخالت مذهب و پس راندن روحانیت اکتفا کرد. دولت سه نقطه تماس کلاسیک با مذهب و روحانیت دارد که ارتباطی به مذهبی بودن یا نبودن نظام سیاسی ندارد و اصولاً باید در فکرشان بود و در هیچ حال نمی‌باید به امید خدا رهایشان کرد: مورد ائمه جمعه، مسئله تملك و اداره اماکن مذهبی و نیز اوقاف.

تعیین ائمه جمعه، از قدیم‌الایام، یعنی عملاً تا جایی که میتوان در نظام قدیم عقب رفت، بر عهده دولت بوده است و اصولاً یکی از اختیارات ثابت آن به شمار میامده. اینکه امامت جمعه، تابع تقسیمات جغرافیایی و به عبارتی «کشوری» است، نشانگر همین تبعیت است، چون تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی در سلسله مراتب روحانی اسلام جایی ندارد، در این حوزه، تمایزها یا مکتبی است یا به قابلیت. در ابتدای انقلاب هم دیدیم که اول حرکت خمینی بعد

خدمتگزاران رژیم را بگذارد، هر شکی را رفع کرد. ولی باید دید که آیا این ترتیب عمل منطقی و صحیح است یا نه. به هر حال، حتماً پیروی از نظام اسلامی، روشی نیست که بتوان به کسی توصیه کرد و اتکا به این سابقه هم کاری نیست که بشود موجهش شمرد.

در مورد این قبیل اوقاف در وهله اول دو راه به نظر خواستاران جدایی میرسد. اول ضبط کامل آنها به نفع صندوق دولت و منظور کردنشان در ردیف خالصجات که يك بار در زمان نادرشاه انجام گرفت، دوم خرد کردن و فروختن آنها که اصلاً رد سابقه مذهبی این اموال را از روی آنها پاک خواهد کرد. در انقلاب فرانسه هر چه که از کلسیا ضبط شد به ترتیب اخیر در معرض فروش گذاشته شد، تا بعداً کسی نتواند خواستار اعاده آنها از سوی دولت بشود.

ولی از این گذشته، گرفتن تصمیم ضبط و فروش، صرفنظر از درستی خودش و پایه سیاسی و حقوقی‌اش، فقط بر اوقاف موجود قابل اطلاق است. مردم، احتمالاً در آینده هم اموالی را وقف امور مذهبی خواهند کرد و شك نیست که حق دارند چنین کنند. این اموال را که نمیتوان از پیش ضبط کرد. اگر هم پایه کار بر ضبط بیرویه اوقاف قرار بگیرد، هر کس خواست موقوفه‌ای ایجاد نماید، از بابت حقوقی راه جدیدی برای آن خواهد یافت، تا از طمع دولت برهد و در نهایت مشکل تغییر شکل خواهد داد و حل نخواهد شد.

روشن است که اوقاف، حتی وقتی قرار است درآمد آنها صرف امور مذهبی بشود، اموال روحانیت محسوب نبوده و نیست. اما این را هم باید در نظر داشت که گروه اخیر برای خود حقی بر اوقاف و نیز اماکن مذهبی قائل است که نه میتوان یکجا نامشروع شمرد و نه یکسره نادیده گرفت. دولت نمی‌باید برای مذهب خرج کند، ولی به این راحتی هم نمی‌تواند، صرفاً به تصمیم خود، از کیسه مذهب خرج کند، بخصوص اگر مدعی جدایی باشد.

یادآوری کنم که قبل از انقلاب، تعیین ائمه جمعه با دولت بود، زیارتگاه‌ها و اماکن مذهبی و اوقاف هم توسط اداره اوقاف که تابع نخست‌وزیری بود، اداره میشد. این وضع خود اسباب اعمال قدرت دولت بر روحانیت بود، البته نه به صورت اداری و سلسله مراتبی

از چنگ انداختن به دستگاه دولت، تعیین ائمه جمعه به سلیقه خود بود و همینها بودند که اولین شبکه رسمی اقتدار او و اسلامگرایان را شکل دادند. دولت لائیک نمیتواند چنین امری را خود یکسره بر عهده بگیرد چون در حکم دخالت صریحش در امور مذهبی خواهد بود. از طرف دیگر باید دید آیا این مقام اصولاً قابل حذف هست یا نه و اگر نیست آیا میتوان انتصابات آنرا مطلقاً بر عهده روحانیت گذاشت یا خیر و تحت چه شرایطی.

مورد اماکن مذهبی هم باید به همین ترتیب حل شود. مساجد را نمیتوان اصولاً بلائتمک فرض کرد، چون از بابت حقوقی بلائتمک خواهد ماند و در معرض تملک هر کس. پس باید دید مالکیت آنها بر عهده که میتواند گذاشته شود. اگر قرار بر تملک توسط دولت باشد، باز هم به نوعی مشکل اختلاط پیش خواهد آمد و باید راهی جست. اگر هم نه، که باید مالکی پیدا کرد. این مشکل در مورد زیارتگاه‌های مهم که اهم آنها مرقد امام هشتم است، به بارزترین شکل مطرح خواهد شد. بخصوص که اماکن مزبور، موضوع اوقاف عمده است و درآمد سرشار دارد. در نظام قدیم، تولید هر يك از این اماکن، با ترتیبات سنتی و معمولاً به ارث منتقل میشد و به هر صورت رسماً در دست دولت نبود. در عصر پهلوی، تولید آنها اسماً به پادشاه واگذار گشت که برای هر کدام که لازم بود، نایب‌التولیه‌ای تعیین میکرد. در آینده هم باید راهی جست، چون این دستگاه‌های عظیم حاجت به اداره دارد و نه میتوان به حال خودشان گذاشت و نه میتوان کامل بر عهده دولتمندان نهاد، یا اصلاً روحانیت را از هر حقی بر نظارت بر اماکن مذهبی، چه زیارتگاه و چه نیایشگاه، محروم دانست.

اوقاف و اداره آنها هم مشکلی است از همین دست. مال وقف، قانوناً طبق خواست واقف به مصرف معینی اختصاص داده شده است. تا آنجا که به اوقاف غیرمذهبی مربوط است، اصلاً تغییری لازم نخواهد بود. مشکل از اوقافی است که خود یا درآمدشان به مصارف مذهبی تخصیص دارد. البته تغییر مستبدانه این مصرف به تصمیم دولت، ممکن هست و اگر هم تا به حال شکی در این زمینه بود، نظام اسلامی که هر کار خواست با اوقاف کرد و حتی اسم واقف را هم از روی آنها برداشت تا به جایش نام یکی از

پر کند. نظام دمکراتیک و لائیک، محتاج مخاطبی مذهبی است که متناسب با خودش باشد، یعنی مستقل باشد و استقلال شعب مختلف حیات انسان را به رسمیت بشناسد.

ممکن است که ملازم شمردن لائیسیته با استقلال روحانیت، در وهله اول به نظر مردمی که از استبداد مذهبی به جان آمده‌اند و به نادرست جدایی را مترادف ذلیل کردن مذهب و مذهبیان می‌بینند، قدری غریب بیاید، بخصوص وقتی از موضع طرفداری جدی از لائیسیته ایراد می‌گردد، ولی باید به منطق مطلب توجه داشت: شکل و ترکیب اقتدار مذهبی در برقراری و تداوم جدایی همانقدر نقش دارد که اراده دولت و نوع نظام سیاسی. بازی دو طرف دارد و دولت، حتی اگر بخواهد در کمال استبداد عمل نماید که به هر صورت از دولت لیبرال انتظار نمی‌رود، نمیتواند همزمان هر دو نقش را بازی کند. فقط دولتهای توتالیتر میکوشند چنین کنند، ولی با میزان موفقیتی که میدانیم در چه حد است. دولت لیبرال و لائیک، به مخاطبی احتیاج دارد که شکل خاصی داشته باشد و باید به برقراری این شکل خاص اقتدار مذهبی مدد برساند، تا بتواند جدایی را به شکل معقول و بادوام برقرار سازد.

دولت لائیکی که بخواهد رابطه خود را با مذهب بر اساس درست سازمان بدهد و برابری و آزادی مذهبی را در ایران تأمین نماید، نمیتواند فقط در اندیشه استقلال خود باشد. دولت لائیک قرار نیست فقط حق افراد بی‌اعتقاد را حفاظت نماید، باید حق همه را محفوظ بدارد و مؤمنان هم در این «همه» جا دارند. به همین ترتیب، دولت لائیک نباید و نمیتواند فقط به استقلال خود بیاندیشد، بلکه باید استقلال مذهب را هم مد نظر داشته باشد. اگر لائیسیته را، به طرز ابتدایی، فقط مترادف حذف مذهب از جامعه فرض کنیم که ناممکن است، یا حتی پایه را بر تظاهر دولت به وجود نداشتن مذهب قرار بدهیم که نامعقول است، میتوانیم به سازماندهی روحانیان کاملاً بی‌اعتنا باشیم، اما اگر نظر را از این حد ابتدایی و نابخردانه فراتر ببریم و به دنبال یافتن راه حل جدی برای رابطه دین و دولت در ایران باشیم، باید به وضعیت اقتدار مذهبی نیز توجه بکنیم، ببینیم چه صورت آن هماهنگی بیشتری با نظام

که همه روحانیان را تحت حکم دولت قرار دهد، بلکه به صورت جنبی که به دولت امکان میداد، تا اگر نه از پشتیبانی منظم کل روحانیت، لااقل از نظر مثبت آنهایی که تغذیه میکرد، بهره‌مند گردد. بازگشت به این حالت ممکن هست و حتی میتوان گفت اگر همه چیز به حال خود رها شود، احتمال برقراری این وضع بسیار خواهد بود. ولی رفتن به این راه، مترادف داشتن دین رسمی و زبردست کردن روحانیت و استفاده سیاسی از آن به طریقی نرم است که سالیان سال در ایران به ترتیبی که برای دولت رضایت‌بخش بود، کار کرد، تا هنگامی که انقلاب اسلامی بر عمرش نقطه پایان نهاد. چنین بازگشتی راه هر تحول کارساز و سالم را در رابطه دین و دولت مسدود خواهد نمود. داشتن دین رسمی راه برابری شهروندان را خواهد بست و... به عبارت دیگر، همه آن جریمه‌ای که ایرانیان از انقلاب اسلامی بدینسو، برای نیافتن ترتیب درست رابطه دین و دولت، پرداخته‌اند و می‌بایست در برابرش، حداقل شیوه معقول این کار را بیابند، به هدر خواهد رفت. آمد و رفت نظام اسلامی، به دوره‌ای سیاه خواهد ماند که فقط مصیبتش کشیده شده، نه از آن درسی گرفته شده و نه از آن راه به سوی افق جدیدی گشوده شده است - ضرر مطلق. چنین چیزی قابل قبول نیست، پس باید راه جدیدی جست.

لزوم استقلال اقتدار مذهبی

مهمترین نکته‌ای که باید در هنگام یافتن راه جدید در نظر داشت، این است که در اموری که اساساً وجه مذهبی دارد، حذف روحانیت از صحنه ممکن نیست، چون وظایفش را دیگری نمیتواند به عهده بگیرد، مگر به این قیمت که خودش به نوعی تبدیل به روحانیت بشود. دولت خود نمیتواند به این قبیل امور بپردازد، مگر اینکه خود وجه مذهبی پیدا کند و جایگزین روحانیتی بشود که میخواهد از صحنه بیرونش براند. خلاصه اینکه جدایی سیاست و مذهب، محتاج وجود نهادهایی است که این دو حوزه را وحدت ببخشد و نمایندگی کند. در نتیجه، دولت لائیک نه فقط از داشتن مخاطب مذهبی بی‌نیاز نیست، بلکه بیش از هر دولت دیگری به آن محتاج است، چون بنا بر تعریف قادر نیست خود جای خالی آنرا

سیاسی مطلوبمان دارد، در پی برقراری این گزینه باشیم و اختیار کار را به دست حادثه نسپاریم.

نگاه آرام و بی‌هیجان که البته در شرایط فعلی آسان نیست، ولی همیشه ممکن هست، به ما نشان میدهد که گر هگاه جدایی در ایران زورمندی دولت نیست، قوام یافتن اقتدار مذهبی و توان استقلال یافتن آن از سیاست است. باید پذیرفت که این استقلال حق روحانیان و مؤمنان است و به آنها ردش کرد. از این گذشته استقلال ندادن به اقتدار مذهبی فقط به این معنی نیست که آنرا در خدمت خود نگاه داشته‌ایم، در حکم این است که خود نیز در بند آن مانده‌ایم. تجربه به ما نشان داده که این پیوستگی دوسویه است و تصور بهر مکتبی یکسویه، نه تنها از عدالت به دور است، بلکه از اصل خیالیست باطل. نمیتوان از مذهب خدمات گرفت و در عوض هیچ به آن نداد. طمع و ساده‌لوحی بسا اوقات همسفرند و باید از هر دو احتراز کرد.

اصل جدایی، در درجه اول مترادف استقلال دو اقتدار است و یاری به استقلال اقتدار مذهبی و به رسمیت شناختن و نگاه داشتن حرمت این استقلال، مترادف تحکیم جدایی است. باید دید چه راه و روشی به استقلال اقتدار مذهبی مدد میرساند و پس از ساقط شدن نظام اسلامی، روحانیان را در رفتن به سوی آن مدد کرد. استقلال اقتدار مذهبی بر حکم مرگ **یگانگی** دو اقتدار صحنه خواهد گذاشت، مانع **اختلاط** آن دو خواهد شد، **دخال**ت آنها را در کار یکدیگر بسیار مشکل خواهد کرد، **رابطه** آنها را که اجتناب‌ناپذیر است، منتظم خواهد نمود ولی طبعاً مانع **تأثیر** نهادن کنشهای یکی بر دیگری نخواهد گشت چون این آخری ممکن نیست. جامعه یکپارچه است و پیوسته، مواعی که ما میسازیم، قانونی و نهادی است، ولی در صحنه اجتماع نفوذناپذیر نیست. هر کنشی بر کنش دیگر تأثیر مینهد و سلسله این تأثیرات مرزی نمیشناسد. در ذهن افراد (حال چه معتقد و چه غیرمعتقد) نیز بین افکار و عواطف مختلف، مرز نفوذناپذیری وجود ندارد. البته هر کس میکوشد تا اموری را که مربوط است به جنبه‌های مختلف حیات خویش، از یکدیگر مجزا نگاه دارد و در باب هر کدام تصمیمی که باید اتخاذ

نماید، ولی هیچگاه نمی‌تواند به طور مطلق، مانع تأثیر نهادن آنها بر یکدیگر شود.

شاید این سخنان برای کسانی که مایلند به نوعی از روحانیت انتقام رفتار توجیه ناپذیرش طی چند دهه گذشته را بگیرند، چندان مطبوع جلوه نکند، ولی هدف سیاسی درست محض ارضای عواطف شخصی انتخاب نمیشود، خیر عام را باید در نظر داشت. فراموش هم نباید کرد که در این «عام» مؤمنان و روحانیان هم جا دارند. دمکراسی را نمیتوان بر اساس نفی حقوق یک دسته از اعضای جامعه بنیاد نهاد، چنین ترتیبی، اگر هم دوامی بکند، کم است و بعد در عوض تاوان سنگین می‌طلبد.

میتوان از پشتوانه الهی محروم کرد، چون ارتباطش با منبع اصلی مشروعت خود قطع خواهد شد، و نه می‌توان از مردم بی‌نیازش شمرد، چون با مخاطبان خود رابطه‌ای یکسویه پیدا خواهد کرد که قابل دوام نیست. به علاوه باید به یاد داشت که تبعیت مؤمنان، در بسیاری ادیان، بهترین نشانه تأیید الهی شمرده میشود که بدون تحلیل بردن این دو عنصر در یکدیگر، به هم نزدیکشان میسازد. روحانیت کلاً در موقعیتی است که باید با اتکای به علم خود تعادل خویش را بین عصمت و بیعت حفظ کند. سخن گفتن به نام مذهب، یعنی از سویی پیام الهی را برای همه بازگو کردن و از سوی دیگر مؤمنان را نمایندگی کردن. استقلال روحانیت، آنهم در مذهبی به وسعت تشیع، محتاج و مستلزم سازماندهی است. استقلال اقتدار مذهبی با استقلال روحانیت بیان می‌گردد که مذهب و حیات مذهبی مؤمنان را اداره میکند. حال باید به اسباب این استقلال و درجه اول سازماندهی پرداخت.

فقط قبل از پرداختن به اسباب استقلال اقتدار مذهبی یادآوری کوتاهی بکنم. در اروپا هم دست اندازی سازمان واحد و متمرکز کلیسا بر قدرت سیاسی بود که ناتوانیش از اداره سیاست را در چشم همگان هویدا ساخت و ناچارش کرد تا بپذیرد که باید این کار را به دیگران واگذارد. البته مسیحیان برای توضیح این جدایی همیشه به کلام انجیلی «آنچه را از آن خداست به خدا بدهید و آنچه را که از آن قیصر است به قیصر» استناد میکنند و حق هم دارند چنین کنند، چون به هر صورت نقطه اتکاییست مهم. ولی باید بین گفتار مذهبی توضیح دهنده وضعیّت مذهب که همیشه امور متفاوتی را در توضیح مقدم می‌شمارد و تحلیل تاریخی و جامعه‌شناسانه مذهب، تمایز قائل شد و حوزه دید را وسیع کرد. باید دید چرا این جمله مورد استناد واقع گشته، آیا خودش به یمن مشیت الهی موجد اثر شده، یا اینکه عوامل دیگری باعث این امر بوده و آیا این اثر بخشی به طور مستقیم و آنی واقع گشته، یا بعد از چند قرن دعوا و کشمکش بر سر تمایز دو اقتدار. در مورد اسلام و تشیع هم که موضوع بحث ماست باید به همین ترتیب عمل کرد و

استقلال مذهب

تعاریفی از استقلال که بر مبنای «بی‌نیازی» داده میشود، ما را به بیراهه میکشاند و به این نتیجه ختم میشود که اصلاً مفهوم استقلال از بنیاد سست است، چون هیچکس از دیگری بی‌نیاز نیست و فرضاً کشور صاحب مستعمره همانقدر وابسته به مستعمرات خود است که برعکس... استقلال را نمی‌توان به این معنا گرفت که کسی بتواند بدون اعتنا به هیچ عاملی غیر از انتخاب و اراده خود، تصمیم بگیرد. برای این کار یا باید قدرت بیکران داشت یا جنون، اولی ناممکن است و دومی نامطلوب. مقصود از استقلال این است که فرد یا گروه، با به حساب آوردن محدودیت‌هایی که به هر صورت بر بخش اعظم آنها دستی ندارد، «خود» تصمیمی بگیرد و طبعاً برای پذیرش تبعات تصمیمی که خودش گرفته، آماده باشد. وقتی استقلال به صورت خودمختاری معنا شد، باید «خود»ی متمایز از دیگران در کار باشد و این «خود» حوزه عملی داشته باشد که بتواند به اختیار خویش در آن عمل نماید و به این اعتبار مستقل محسوب گردد.

استقلال اقتدار مذهبی، در درجه اول، مترادف تشکیل شخصیت واحد از سوی مؤمنان در کل و روحانیت به طور اخص است. این معادل همان کاری است که ملت ایران با انقلاب مشروطیت انجام داد و از طریق مفهوم نمایندگی، صاحب شخصیت حقوقی گشت. در اینجا، چنانکه بالاتر هم اشاره شد، داستان پیچیده‌تر است و به سختی میتوان نماینده‌ای غیر از روحانیت برای سخن گفتن از سوی مذهب و جمع مؤمنان در تصور آورد. منتها این نماینده را نه

به جای دست زدن به دامن قرآن و حدیث، عوامل جامعه‌شناسی و تاریخی را در نظر گرفت.

استقلال سازمانی

اقتدار (چه سیاسی و چه مذهبی) باید در سازماندهی گروه بازتابد تا «خود» گروه، در عمل معنا پیدا کند. مهمترین انتخابی که هنگام خروج از نظام اسلامی در برابر روحانیان (و به طور غیرمستقیم در برابر نظام سیاسی آینده ایران) قرار خواهد گرفت، انتخاب بین دو شیوه سازماندهی روحانیت است. یکی بازگشت به وضعیت قبل از خمینی، یعنی اقتدار چندقطبی و بلا تکلیفی عصمت و دیگری اقتدار واحد، یعنی وحدت سازمانی، تشکیل شخصیت حقوقی و اداره عصمت. باید وجوه مثبت و منفی این دو راه حل را، در عین توجه به مسئله استقلال روحانیت، سنجید، بخصوص از این جهت که واریسی آنها، میتواند بسیاری از عقاید رایج را به محک بزند و راه را برای ارزیابی واقع‌بینانه‌تری از شیوه سازماندهی مطلوب بگشاید.

چندقطبی

اول محاسنی را که به این شیوه سازماندهی نسبت میدهند، از نظر بگذرانیم. ما همگی با گفتاری که سالیان سال است سازمان چندقطبی روحانیت و آزادی انتخاب مرجع را، مصداق دموکراسی می‌شمرد، آشنا هستیم. این گفتار که گاه با تفاخر هم توأم میگردد، چندان مقرون به حقیقت نیست، به این دلیل که صرف آزادی انتخاب، مترادف «دمکراسی» نیست. دموکراسی در محدود بودن قدرت است و در اینکه میتوان از اعمال‌کننده آن پشش گرفت. در مذهب شیعه میتوان مرجع را عوض کرد، ولی در گستره قدرت وی و در چند و چون تبعیت مقلد از مجتهد، چون و چرایی نیست. از این گذشته، نفس وجود اجتهاد و تعدد مجتهدان در مذهب شیعه، ضامن تحول این مذهب به شمار آمده است و بسیاری بر این عقیده بوده‌اند و احتمالاً هستند که به این ترتیب تشیع امکان انطباق با زمانه را دارد. این فرض نیز چندان با واقعیت منطبق نیست. چندقطبی بودن، بیشتر مانع تحول گفتار مذهبی است تا تسهیل‌کننده

آن. زیرا در این وضع، برای اینکه تغییری در گفتار مزبور ایجاد بشود، لازم است که اگر نه همگی مجتهدان صاحب نفوذ و مرید، لاقلاً بخش قابل توجهی از آنها، بر سر این تغییر توافق بکنند و در راه قبولاندنش به دیگران بکوشند. طبعاً این توافق باید از دوران حیات نوآوران فرا برود و در عمل تداومی چندمنسله پیدا بشود، تا مطالبی صورت عقیده مقبول و رایج پیدا کند. چنین امری نادر است و هنگامی هم که واقع بشود، بسیار با کندی جا میافتد. مشکل اصلی در اینجاست که هیچ مرجعی اختیار قبولاندن این نوآوری را به همه مجتهدان و به تبع عموم مؤمنان ندارد و در همه حال، کس یا کسانی میتوانند در برابر تغییراتی که نمی‌پسندند، علم مخالفت برافرازند و عده‌ای را نیز به دور خود گرد بیاورند و... از حکایت نوآوری گذشته، باید به یکی دیگر از نقاط ضعف سازمان چندقطبی نیز که در چارچوب گفتار حاضر حائز اهمیت بیشتری است و متأسفانه چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد، اشاره نمود و آن دخالت دادن سیستماتیک عوامل غیرمذهبی، در بازی رقابت مجتهدان است. جا دارد که در اینجا قدری مطلب را بشکافیم.

اگر بگوییم وحدت اقتدار مذهبی در بین شیعیان صورت کمال مطلوب دارد، خیلی به خطا نرفته‌ایم. چندگانگی مراجع، جایگزین نامطلوبی (به قول آخوندها بئس البدلی) است که برای وحدت از دست رفته (به دلیل غیبت امام)، یافت شده و خود ذاتاً واجد ارزش نیست. کشف محاسن آن در موقعیتی واقع گشته که چاره دیگری در دسترس نبوده و همین باعث شده تا ارج و مشروعیت بیابد. با تمام این احوال، کوشش برای رسیدن به اقتدار واحد که در رقابت مراجع بلندپایه بازتابیده، هیچگاه متوقف نشده است. رقابت این مراجع، برای اشغال مقام مرجع مطلق و همگانی و قبولاندن اقتدار خویش به رقبا و جمیع مؤمنان، یکی از مضامین ثابت تاریخ تشیع به شمار میاید.

از یک طرف در وضعیت چندقطبی امکان اینکه يك مرجع، صرفاً به اتکای قابلیت‌های مذهبی‌اش (تسلط به علوم دینی و پرهیزگاری)، از رقبا پیشی بگیرد و به مقام ریاست مطلق صعود نماید، بسیار کم است - از جمله به دلیل قاطع نبودن معیار عقلانی

و حاجت به عصمت. وقتی معیار اصلی رقابت برای روشن کردن تکلیف رقابت کافی نبود باید وسیله دیگری یافت و خود را به ترتیبی دیگر از رقبا متمایز نمود.

از طرف دیگر، موقعیت چندقطبی که ترمز تحول است، امکان بروز تفاوت‌های عمده را در گفتار مذهبی مراجع مختلف می‌کاهد، چون فردی را که چنین کند، در معرض رانده شدن به حاشیه روحانیت و در برخی موارد تکفیر، قرار می‌دهد. اگر به عقاید فقهی مجتهدان که محور اصلی رابطه آنان با مریدانشان است، بنگریم، میبینیم که تفاوت‌شان با هم خیلی زیاد نیست (این امر با مقایسه رساله‌های عملیه روشن میشود). تفاوت‌های عقاید مذهبی آنها، در جایی که موجود باشد، بیشتر مربوط است به اموری که تخصصی است و تکنیکی و برای عموم مؤمنان چندان جالب و جذاب و حتی گاه قابل تعقیب هم نیست. پس جایی که قصد جلو افتادن از رقبا در میان باشد، باید تفاوت را در جای دیگری جست و عرضه کرد. در این وضعیت که نه میتوان به مقام علمیت دست یافت و نه با عرضه گفتاری متفاوت، مؤمنان را به سوی خود جلب کرد، بهترین و نیرومندترین عامل تمایز، موضعگیری سیاسی است. دست زدن سیستماتیک به دامن سیاست، ثمر مستقیم وضعیت چندقطبی و وجود رقابتی است که نمیتواند به کمک شاخصهای صرفاً مذهبی، دینامیسم لازم را پیدا کند.

در این موقعیت، کلاً دو راه پیش پای روحانیان برجسته قرار می‌گیرد: یکی جلب موافقت و پشتیبانی اقتدار سیاسی محض برتری یافتن بر رقبا؛ دیگر موضعگیری در برابر قدرت سیاسی و کوشش برای جلب پشتیبانی مردمی، محض بالا بردن اعتبار مذهبی خویش و گاه تحمیل آن به دیگران. بزرگترین و موفق‌ترین مثال این مورد دوم، قدرتگیری خمینی است که توانست اقتدار سیاسی را از آن خود سازد و عملاً بازی رقابت چندقطبی بین رهبران مذهبی شیعه را ختم نماید. در يك كلام، فضای چندقطبی همیشه در معرض وحدتیابی قرار دارد، منتها به صورت ناسالم و تحت تأثیر عوامل غیرمذهبی که سیاست در رأس آنها قرار دارد. وحدت یافتن سازمان چندقطبی نادر ولی ممکن است، اما به همان ترتیبی حاصل میگردد که در مورد خمینی دیدیم: یکسر سیاسی، با

برجسته شدن وجه غیرعقلانی کار که تأثیر الگوی عصمت امام در آن بارز است و همه وجوه دیگر اقتدار مذهبی را میبلعد: بی- حساب و کتاب و خطرناک و ناسالم.

در جمع، شاید بتوان بزرگترین عیب این چندقطبی بودن را همین میدان دادنش به اختلاط دین و سیاست شمرد. نه میدان دادنی گذرا و اتفاقی که چند باری پیش آمده و معلوم نیست که در آینده تکرار شود یا نه. برعکس، ضعفی ساختاری که به طور منظم دخالت عوامل خارجی و در رأس آنها اقتدار سیاسی را نه فقط ممکن، بلکه تسهیل و تشویق میکند. تکلیف استقلال روحانیان هم در این وضع روشن است.

البته این وضعیت همیشه از دید کسانی که قدرت سیاسی را اعمال مینمایند، نامطلوب نیست. به این دلیل که مذهب و مذهبیان را اصولاً در موقعیت ضعف قرار میدهد و از رقابت مراجع عمده، میدان خوبی برای مانور میسازد. مانوری که تقریباً همیشه سیاست در آن برنده است، چون میتواند خواستهای خویش را از موضع قدرت (یگانگی) به مذهب که در موضع ضعف ساختاری (چندگانگی) قرار دارد، تحمیل نماید. دولتی که میخواهد از مذهب برای پیشبرد مقاصد خویش استفاده نماید، ساختار چندقطبی را به سازمان تکقطبی ترجیح خواهد داد. فقط دولتی که اصولاً بخواهد از استفاده از مذهب صرف نظر نماید، میتواند سازماندهی یگانه روحانیان و استقلال آنها را به طیب خاطر بپذیرد.

تک‌قطبی

در وهله اول چنین به نظر میاید که وضعیت تک‌قطبی باید در بین شیعیان بسیار پرطرفدار باشد زیرا «رهبری امام» ایده‌آل تشیع است و در غیبت امام هم پیدایش مرجعی واحد، لااقل رسماً و تا آنجا که به گفتار مربوط است، صورت کمال مطلوب دارد. ولی در عمل این طور نیست. به دلیل محاسن معمولاً موهومی که به وضعیت چندقطبی نسبت داده شده و بعضی از آنها را بالاتر از نظر گذرانیم، برخی از مؤمنان تصور میکنند که اقتدار تک‌قطبی، دامنه آزادی انتخاب آنها را تنگ میسازد و شماری از روحانیان نیز تصور مینمایند که به این ترتیب حوزه استقلال شخصی آنها

خواهد گرفت. البته در اینجا هشدار مهمی لازم است: نباید این وضعیت را مترادف انطباق آنی گفتار مزبور با خواست مردم شمرد و در باره‌اش خیالپردازی کرد، یا بنا بر تعریف، حال به هر معنی، «مترقیانه» به حسابش آورد، یا اینکه تصور کرد مذهب به این ترتیب بلافاصله و با همان سرعت نرم‌افزارهای کامپیوتری «روزآمد» خواهد شد - اینها همه خیال خام است. ولی شیوه اداره مذهب در این حالت تغییر اساسی خواهد کرد.

به هر حال، اینها منافعی است که برای اهل مذهب بسیار مغتنم است. مشکل در این است که پیدایش وحدت مذهبی و تمرکز اقتدار مذهبی که بدون آن مؤمنان قادر به پیدا کردن شخصیت حقوقی نخواهند بود، چنانکه بالاتر هم اشاره شد، مستلزم تصاحب عصمت است. حال به این بخش بپردازیم.

تحصیل عصمت

عصمت ضامن نهایی وحدت است ولی در اینجا سؤالی مطرح میشود: تمرکز عصمت و وحدت روحانیت (و طبعاً مؤمنان) به هم وابسته است، اما کدامیک از اجزای این دور بر دیگری مقدم است؟ تصور رایج که مبتنی است بر دیدگاه مذهبی، از این قرار است که پیدایش مرجع معصوم، یا به عبارت دیگر روشن شدن تکلیف عصمت، نقطه احیای وحدتی است که با غیبت امام از دست رفته است و قاعدتاً باید با ظهور دوباره او برقرار بشود. انتظار ظهور، از این دیدگاه معنا پیدا میکند و ظهور امام هم قرار است در وهله اول، وحدت و سپس عدالت را (به معنایی خاص که ارتباطی به کارکرد سیاست ندارد) برقرار سازد. این دید را میتوان به عبارتی «کلامی» یا «اعتقادی» نامید، چون خاصیت عصمت را که فیضی الهی است، نه فقط از دید ارزشی بر همه عوامل تاریخی و انسانی مقدم می‌شمارد، بلکه از بابت توضیحی نیز مهمترین عامل و نقطه شروع حرکت، به شمارش می‌آورد.

در مقابل، میتوان دیدگاه دیگری را نیز عرضه نمود که میشود «جامعه‌شناسانه» نامیدش. از این دید سازمان و وحدت سازمانی مقدم است و هنگامی که این حاصل گشت، عصمت هم چه به طور صریح و چه ضمنی، نصیب آن خواهد شد. طبعاً در اینجا صحبتی

محدود خواهد شد. در صورتیکه اگر، چنانکه بالاتر گفته شد، نمای گروهی و مکانیسمهای عمل داخل گروه روحانیان را در نظر بیاوریم، متوجه خواهیم شد که نه آن آزادی گستره‌ای قابل توجه دارد و نه این استقلال مجال عملی در خور اعتنا. استقلال عمل روحانیان، به دلیل نوع رقابت جمعی، محدود است و همین امر، در نهایت آزادی انتخاب مؤمنان را در عین حفظ پوسته‌اش، از محتوا خالی میکند.

احساس غین از تغییر وضعیت چند قطبی، اگر موجود باشد، اغراق‌آمیز است و نقطه ضعف بنیادیش، انحصار توجه به وجه فردی ماجراست، فکر اینکه اگر چنین شود، «من» چه از دست خواهم داد. این دلمشغولی حتماً ناحق نیست، ولی افق محدودی دارد و از آن مهمتر، بر ارزیابی درستی استوار نیست و به هر حال، نباید مانع دیدن محاسن جمعی و کلی این ترتیب سازماندهی بشود.

بارزترین نقطه قوت ساختار تک‌قطبی و متمرکز، راهگشایی برای شکل‌گیری شخصیت حقوقی روحانیت و به تبع جمیع مؤمنان است. از این گذشته، تقویت سازمان مذهبی و کمک به حفظ استقلالش هم هست. اول با تضعیف اساسی عامل سیاست در رقابتهای درونی روحانیان که نخواهند توانست جداگانه دست به سوی جمع مؤمنان یا به دامان اقتدار سیاسی دراز کنند و از سیاست به اقتدار مذهبی میانبر بزنند. دوم با تقویت موضع روحانیت در برابر اقتدار سیاسی که اگر مداخله‌گر باشد، ترجیح میدهد با چند قطب، ترجیحاً ضعیف، مذهبی طرف باشد، نه با یکی که تمام نیرو را در خود متمرکز کرده است.

از اینها گذشته، این ترتیب سازماندهی، به دلیل تبعیت از مرجعی که حکمش قاطع و فاصل است، تکلیف درست‌دینی را به بارزترین شکل معین میکند و بر همه روشن می‌سازد که اصلاً و اصولاً اعتقاد و گفتار و کردار مذهبی درست از چه قرار است، چه را میتوان و چه را نمیتوان به پای اسلام نوشت و هر جا که لازم باشد، بر دعوای بی‌پایان مجتهدان رسمی و مجاز که دائم در این باره کشمکش دارند، نقطه پایان خواهد نهاد. راه تحول گفتار مذهبی به این ترتیب است که باز خواهد شد و صورت روشن و منطقی

غیرممکن کرده است. تا وقتی که روحانیت نتواند این دو را از هم جدا کند، نخواهد توانست عصمت را تصاحب کند و خود را متکی به تأیید الهی معرفی نماید. چون در این حالت تنها الگوی موجود عصمت که همان عصمت امام است، در دسترسش خواهد بود که برایش غیرقابل استفاده است. روحانیان نه از مقام فوق‌انسانی ائمه برخوردارند و نه در شرایطی تاریخی قرار دارند که بشود در آن حاکمیت و عصمت را در یکدیگر تحلیل برد و همزمان اعمال کرد. در این وضعیت، نظر داشتن به الگوی ائمه و احتراز از تحدید عصمت، اقتدار مذهبی را تضعیف میکند، زیرا از پشتوانه الهی محروم می‌سازد. تصاحب عصمت مستلزم تحدید آن است و این هم به نوبه خود مشروط به تفکیک آن از حاکمیت است و به همین جهت در نظام فعلی از اساس ممکن نیست. برای انجام این کار باید منتظر ساقط شدن نظام اسلامی ماند که راه را برای تحدید و تحصیل عصمت باز کند.

تحدید عصمت

ما مقوله عصمت را، بر خلاف حاکمیت، از مغرب زمین اخذ نکرده‌ایم. این خاصیت به شکل کمابیش خام، در بنیانگذاری همه ادیان و سپس در اداره بسیاری از آنها نقش ایفا میکند؛ اسلام و تشیع هم از این امر مستثنی نیستند. نکته در این است که در این مذهب، مفهوم عصمت هر جا که به کار رفته بیانگر اقتدار بی-مرزی بوده است که سرچشمه‌اش تقدس است، ولی در همه جا گسترده. آنچه که امروز لازم داریم تعریف و بالطبع تحدید عصمت است که باید به قرینه حاکمیت انجام پذیرد، تا بتواند شکل درست پیدا کند و از همتای سیاسی خود مجزا بشود. در این مورد باید به تجربه تجدد و کشورهای که در این راه پیشگام بوده‌اند، نظر داشت.

از یک سو عصمت به صورت خام به کار ما ننماید، بلکه فقط مذهب را به حالت بدویش باز میگرداند، ولی از سوی دیگر کار تحدید این خاصیت هم نمیتواند به هر ترتیبی انجام پذیرد. میتوان اقتدار مذهبی را از بیرون، به طور عملی و به اتکای نیروی سیاسی محدود کرد و اصلاً کاری هم به توجیه نظری و مذهبی این

از فیض الهی نیست و اگر هم باشد در اول حکایت و در نقطه مبدأ نیست، بلکه در پایان ماجرا و نقطه ختام آن است که عصمت هویدا (و مؤثر) می‌گردد. آنجایی که وحدت سازمانی ایجاد و تأثیرگذار شد، میتوان بعد از واقعه، کل جریان و موفقیت در راه ایجاد وحدت را حاصل فیض الهی شمرد و عصمتی را که به اقتدار واحد مذهبی نسبت داده میشود، از دیدگاه کلامی (احتمالاً به صورت نیابت امام) تئوریزه کرد. روشن است که این دیدگاه جامعه‌شناسانه، صرفاً توضیحی است و وجه ارزشی ندارد.

خود نظام اسلامی، مثال خوبی از این تقدم عنصر سازمانی است بر پیدایش مرجع معصوم. خمینی هیچگاه، از بدو پا گذاشتن در راه گرفتن قدرت سیاسی، تا زمانی که از دنیا رفت، مطلقاً ادعای معصوم بودن نکرد و پیروان سینه‌چاکش هم هیچوقت چنین نسبتی به وی ندادند. جانشینش نیز، با وجود زمزمه‌های تبلیغاتی ناگزیر که برای تقدیسش میشود، به صراحت مدعی عصمت نشده و در میان تمام صفاتی که رسماً به وی ارزانی شده است این یکی جایی ندارد. ولی از سوی دیگر شاه‌دیم که رهبر جمهوری اسلامی و به عبارت وسیعتر دستگاه حکومتی اسلامی، در باب مذهب تصمیم‌هایی گرفته و به همگان (روحانی و غیر از آن) عرضه و در صورت لزوم تحمیل کرده که فقط میتواند به پشتوانه عصمت اعتبار داشته باشد. حکومت اسلامی به دلیل وحدت سازمانی که به یمن چنگ انداختن بر دستگاه دولت ایجاد کرده است، در عمل عصمت را اعمال میکند، بدون اینکه بتواند رسماً تصاحبش نماید.

این ناتوانی دو دلیل دارد. اول طبعاً این اعتقاد ریشه‌دار و کهن است که شمار معصومان از چهارده بیشتر نیست و افزودن بر شمارشان بدعتی است مذموم. در این شرایط صحبت از عصمت رهبر جمهوری اسلامی کردن، به دلیل استبداد و زورگویی این نظام، فقط بر شدت واکنش مردم نسبت به آن خواهد افزود و بعد مذهبی این اعتراض را که حکومت بسیار نسبت به آن حساس است، تقویت خواهد نمود.

ولی دلیل دومی هم هست که در پس این یکی قرار گرفته و اهمیت ساختاری دارد. تفکیک نشدن عصمت از حاکمیت و طبعاً تحدید نشدن آن است که کار تصاحبش را مشکل و به عبارتی

و دیگری قادر، همین دومی سزاوار خواهد بود که «عقل» خوانده شود. تفاوت بین خالق و مخلوق در گستره دانش است و در نبود مزاحمت برای کار کردن عقل، نه در اینکه اینها دو جور عقل مختلف دارند. بدیهی است که در این حالت، آنچه را که عقل نپذیرد، نمیتوان به خدا نسبت داد و پایه استنباط پیام و اراده الهی، عقلانی بودن تفسیر خواهد بود. اگر غیر از این باشد و اگر قرار باشد خدا امور خلاف عقل را هم اراده کند، پایه خداشناسی متزلزل می‌گردد، چون موضوعش تابع هیچ منطقی نخواهد بود.

قدم دوم تحدید عصمت، پذیرش این امر (کمابیش بدیهی) است که هر چند اقتدار الهی کون و مکان را فرامیگیرد، حوزه اقتدار بنیانگذار و اصحاب دین به آن اندازه نیست. چون اگر بخواهیم اینها را همتر از فرض کنیم، افراد بشر برخوردار از عصمت را در رده خدا قرار داده‌ایم که حرفیست نامعقول و توسط هیچ مذهبی پذیرفته نیست. سخنان غلوآمیزی هم که برخی در این باب میگویند ابداً محل اعتنا نیست. بهر موری از عصمت، یعنی پشت داشتن به دانش و اقتدار الهی، نه در اختیار داشتن آن و عصمت هم قرار است پرتوی از دانایی و توانایی الهی باشد، نه خود اینها. روحانیت، در حوزه محدود دین، از پشتوانه عصمت برخوردار است و تازه در این حوزه هم نمیتوان هر تصمیم روحانیت را به عصمت منسوب کرد و به این دلیل از خطا برایش شمرد. عصمت قاعدتاً در مواردی به کار میاید که اساسی باشد و نتوان به طریقی صرفاً عقلانی، از بین پاسخهای معقولی که عرضه شده، یکی را برگزید - نه در هر جا و هر مورد.

نکته‌ای جنبی را هم ذکر کنم. در فرهنگ ایران، معمولاً هر جا که صحبت از کنار زدن خشونت مذهب و دوری از تعصب است، پای عرفان به میان میاید و مفهوم عشق که در حوزه این گفتار نقش اساسی دارد، محور کار میشود. در اینجا درست بر عکس است و عقل است که باید محور محدود کردن اقتدار دینی و احتراز از زورگویی به دیگران، بگردد. شاید بتوان گفت که مسلط نشدن الهیات عقلانی در اسلام است که به مقدار زیاد باعث شده تا تمامی بار تعصب‌ستیزی بر عهده عرفان گذاشته شود.

محدودیت و چند و چون اعتبارش نداشت. ولی این روش مشکل ما را نمی‌گشاید. وقتی صحبت از تحدید «عصمت» میکنیم، محدود شدن اقتدار مذهبی از درون مورد نظر است، طبعاً به ترتیبی که از دید اولیای مذهب و نیز مؤمنان، معتبر باشد. هنگام صحبت از تحدید عصمت، باید مسئله منشأ الهی آنرا، با وجود اینکه از دید غیر مؤمنان بی اعتبار است، دائم مد نظر داشت. بر خلاف حاکمیت که منشأ انسانی دارد، عصمت به دلیل اینکه مؤمنان برایش سرچشمه الهی قائلند، فقط با ارجاع به این منشأ قابل تحدید است. البته کسی که به عصمت اعتقاد ندارد، تحدید آنرا هم بی‌موضوع می‌شمرد، ولی باید هنگام محدود کردن دامنه اقتدار مذهبی نظر مؤمنان را هم به حساب آورد، وگرنه کار فقط به زورآوری ختم خواهد شد و در دراز مدت بی‌عاقبت خواهد بود. این را نیز به طور گذرا یادآوری بکنم که عصمت، در صورت تحدید، به عنوان خاصیت رقیق نمیشود و قطعیت حکمی که با اتکای بدان صادر شود کاهش پیدا نمیکند. این حوزه عمل عصمت است که محدود می‌گردد نه کارآیی‌اش.

تحدید عصمت، اساساً مستلزم عقلانی کردن الهیات است. به علاوه، برای اینکه تعیین عقلانی حدود مذهب (و عصمت) معتبر باشد، باید آنچه از منشأ عصمت صادر می‌گردد، یکسر مطابق عقل باشد و چون نمیتوان خدا را تابع چیزی شمرد که غیر از خود او و خارج از خود او باشد، پس نمی‌باید عقل را مخلوق فرض کرد، بلکه باید جزئی از ذات الهی‌اش شمرد و در نهایت باید به عبارت کلاسیک، دانایی الهی را بر توانایی وی مقدم شمرد، یعنی اراده الهی را یکسره مطابق عقل به حساب آورد. در الهیات عقلانی، معنای قدرت نامتناهی الهی، از این قرار است که آنچه خدا بخواهد میشود و هر چه خدا بخواهد میشود، ولی خدا هر چیزی را نمیخواهد و اراده‌اش بر امر نامعقول قرار نمیگیرد.

طبعاً مقصود همان عقلی است که بشر هم از آن بهره دارد. روشن است که صحبت از دو جور عقل نمیتوان کرد و یکی را به خدا نسبت داد و دیگری را به بشر. عقل اسباب تمایز درست از نادرست و نیک از بد است. اگر دو عقل به یکسان از عهده این کار بر بیایند که ماهیتشان یکی است و اگر یکی ناتوان از این کار باشد

اما تفاوت عمده‌ای هم بین این دو هست. اگر تغییر نظام در يك واحد سیاسی، در طول زمان ممکن است، در زمینه عصمت نمی‌توان به عینه صحبت از «تغییر نظام» کرد، چون تعویض منشأ عصمت، بر خلاف حاکمیت که از پادشاه گرفته شد و ارزانی ملت گردید، متصور نیست. آنچه میتوان در مذهب، طبعاً با قید احتیاط، به «تغییر نظام» تعبیر کرد، محدود شدن عصمت است در قالب عقل، منضبط شدن سازمان و اختیارات روحانیت و پیدایش مجرای درست برای شکل گرفتن و بیان قبول مؤمنان. ولی این را نیز باید اضافه کرد که در حیات معمول مذهب، تنش اصلی بین تخصص روحانیان و قبول مردم واقع میشود و عصمت به این دلیل که اصولاً و از ابتدا پاسخ خاصی برای سؤالات مختلف در زمینه مذهب عرضه نمیکند و نقش تأیید نهایی را بر عهده دارد، وارد کشمکش نمیشود. هر چند در نهایت، احراز آن است که تعیین میکند چه مرجعی در باب درست‌دینی حرف آخر را میزند.

کشمکش بر سر محل عصمت، قرن‌ها در کلیسای کاتولیک ادامه داشت. پایه اصلی کار که واجد عصمت بودن کل امت مسیحی بود، نمیتوانست بنیاد سازماندهی بشود و در دل روحانیت هم کشمکش بین پاپ بود و اسقف‌هایی که در مجمع اعلی (concile) گرد میامدند. در عمل، سه راه موجود بود: یکی اینکه عصمت به مجمع نسبت داده شود؛ دیگر اینکه تصمیماتی که پاپ و مجمع با هم میگیرند، متکی به عصمت محسوب گردد؛ در نهایت اینکه شخص پاپ معصوم شمرده شود. این صورت آخر، بالاخره بعد از چند سده، در قرن نوزدهم (مجمع اول واتیکان) صورت دگم رسمی کلیسای کاتولیک را پیدا کرد.

راه حلی که روحانیت شیعه، البته در صورت تمرکز و سازمان یافتن، برای به کار انداختن عصمت پیدا خواهد کرد، از پیش معلوم نیست، ولی در اینجا هم دو قطب اصلی اعمال قدرت، جمیع مجتهدان از يك طرف و از طرف دیگر فرد یا گروهی خواهد بود که در رأس سازمان قرار میگیرد.

تحدید عصمت و اقتدار دینی، توسط اهل تخصص انجام میگردد، یعنی متألّهین و در جمع توسط روحانیت. گروه اخیر، به این ترتیب است که برای اقتدار خویش چارچوبی منطقی می‌یابد و آنرا محدود میسازد. طبعاً نه به این صورت که بیاید و بگوید: من که اختیارات الهی نامحدود دارم، نقداً (به دلیل اینکه شرایط چنین اقتضاً میکند یا اینکه دلم اینطور خواسته یا...) از این اختیارات به طور کامل استفاده نمیکنم. چنین محدودیت موضعی و دلخواهی که در حکم تأکید ضمنی بر بیحد بودن اختیار روحانیت است، مشکلی را حل نمیکند. راه حل درست، محدود شمردن این اختیار به اعتبار عقل است. اضافه کنم که تن ندادن به این کار، به روحانیت اختیار نامحدود نمیدهد، چون چنین اختیاری نه فقط با عقل نمیخواند، از اصل و اساس ممکن نیست، بلکه گروه اخیر را وارد میدان زورآزمایی (از موضع ضعف) با قدرت سیاسی میکند و دین را در معرض سوءاستفاده سیاست قرار میدهد.

محدود کردن عقلانی عصمت، مستلزم این است که اعتبار و استقلال حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی انسان، به رسمیت شناخته بشود و مذهب یکی از این حوزه‌ها در کنار بقیه محسوب بگردد، نه تنها حوزه باشد و نه جامع کل آنها. این در حکم کنار گذاشتن ادعای فراگیری مذهب است و پذیرش اینکه قرار نیست برای همه چیز و همه کس تکلیف تعیین کند. محدودیت اصلی عصمت اینجاست که به حکم عقل صورت میپذیرد و در صحنه نظر واقع میگردد و توجیه‌کننده آن در حوزه عمل میشود.

در مقام مقایسه، یادآوری کنم که محدود شدن عصمت را میتوان مشابه محدودیت حاکمیت شمرد که باید تابع عقل باشد و نمیتواند به صورت اراده مطلقاً آزاد عمل کند. شباهت دیگر اینجاست که حاکمیت، فقط هنگام بنیانگذاری واحد سیاسی و تعیین نظام سیاسی است که به وسیعترین شکل عمل میکند و در گستردهترین معنای خود به کار گرفته میشود. طی اداره معمول يك واحد سیاسی، حوزه عمل آن محدودتر است. عصمت هم در مورد بنیانگذاری مذهب است که بیشترین پهنه عمل را دارد و در اداره روزمره دین توسط روحانیان، بسیار محدودتر عمل میکند.

استقلال مادی

نفس داشتن سازمان واحد و متمرکز، حتی در صورت برخورداری از عصمت و در عین تعادل سه عنصر اقتدار مذهبی (عصمت و علم دین و قبول مؤمنان)، برای استقلال اقتدار مذهبی کافی نیست. این امر مستلزم داشتن استقلال مادی نیز هست که بسیار مهم است. هرچند صحبت مذهب و مابعدالطبیعه در میان است، نباید از یاد ببریم که در استقلال، معیار مادی اهمیت اساسی دارد و اگر بخواهیم با کاربرد لفظ فرنگیش قدری شوخی بکنیم، وجه «ماتریالیستی» کار نقش تعیین کننده دارد.

روشن است که دولت نمیتواند به روحانیت حقوق بدهد و مدعی جدایی هم بشود. پس اگر طالب جدایی هستیم، باید فکری هم برای استقلال مادی روحانیت بکنیم، وگرنه این جدایی تکیه‌گاه مادی نخواهد داشت و اگر هم شکل بگیرد به سرعت از هم خواهد پاشید. نمیتوان هم جدایی را خواست و هم به لوازم آن بی‌اعتنا بود.

پایه اول و اصلی این استقلال، وجوهاتی است که مؤمنان در اختیار روحانیت قرار میدهند و در صورت ایجاد وحدت، باید به حساب واحدی ریخته بشود. ولی نکته در این است که هیچ معلوم نیست این وجوهات کفاف اداره دستگاه واحد روحانی را بدهد. بخصوص که عقب‌نشینی مذهب در جوامع مختلف (که بدون شك در ایران بعد از اسلامگرایی هم ابعاد وسیعی خواهد یافت) این نوع درآمد را کاهش میدهد. میماند اوقافی که مصرف مذهبی برایشان پیشبینی شده و نیز زیارتگاه‌ها که در بعضی موارد درآمدهای کلان دارد. روحانیان همیشه نسبت به این منابع درآمد ادعا داشته‌اند و به هر صورت ادعایشان را هم نمیتوان بی‌پایه شمرد. دولت مدعی جدایی، نمیتواند اموال مذهبی را یکجا ضبط کند و به روحانیت هیچ ندهد. از سوی دیگر، واگذاشتن همه این درآمدها، بدون هیچ شرطی، به روحانیت از احتیاط به دور است. تعیین حد و حدود این امتیاز بزرگ، باید در عمل و با اعتنای به شرایط روز، انجام بگیرد و بخصوص به تناسب همراهی روحانیت در شرف وحدت، با اقتدار سیاسی و با نظام دمکراسی لیبرال و لائیک.

خلاصه اینکه اداره این اموال باید تابع حقوق و نظام مالیات‌گیری کشور باشد و میزانی که از این اسباب مهم استقلال به روحانیان واگذار می‌گردد، باید با راه و روشی که گروه اخیر برای استقلال خود انتخاب میکند، تناسب داشته باشد. هنگام جدایی و به عبارتی موقع طلاق گفتن مذهب، باید مهر درستی به آن داد و دولت ایران باید در مقابل قبول ترتیباتی که برای رابطه مذهب و سیاست معین خواهد نمود، دست روحانیان را به تناسب بر این منابع بگشاید.

استعداد استقلال

اینکه استقلال روحانیت، گرمگاه اصلی لائیسیته در ایران است چندان جای شك ندارد، شکلی را هم که این استقلال باید بگیرد میتوان به طور کلی در نظر آورد، ولی مسئله این است که استقلال روحانیت را نمیتوان صرفاً به اتکای اراده و به حکم دولتی برقرار ساخت. اقتدار سیاسی حداکثر میتواند راه را برای این امر باز کند و اعلام کند که آماده است تا استقلال روحانیت را به رسمیت بشناسد و در راه تحکیم آن گام بردارد، ولی نمیتواند این استقلال را از اصل ایجاد نماید، زیرا چنین کاری باید بنا بر تعریف از سوی طرفی انجام بپذیرد که قرار است به استقلال دست پیدا کند. در اینجا دو سؤال مطرح می‌گردد: یکی اینکه روحانیان ایران چه حد استعداد (نه استحقاق) استقلال دارند و دیگر اینکه چه اندازه به این کار تمایل دارند.

این استعداد استقلال را میتوان زیر سه سرفصل کلی سنجید: وجه کلامی کار، وجه مادی و وجه سازمانی کار.

از آخری شروع میکنم که به تصور من مهمترین است و در حق آن دو دیگر نقش تعیین‌کننده خواهد داشت. وحدت امروزی روحانیت شیعه، نمیتواند به طور مستقیم (یا حتی به قیمت اصلاحات) پایه تمرکز سازمانی اقتداری بشود که با دمکراسی لیبرال و لائیک سازگار باشد - به چند دلیل.

استقلال فعلی روحانیت، اگر بتوان آنرا به معنای درست کلمه «استقلال» خواند، متکی است به نظریه‌پردازی‌های خمینی که از دیدگاه جدایی، مطلقاً اعتباری ندارد و جز مزاحمت از آن برنماید.

بنابراین، باید یکسره به دورش ریخت و پایه نوین و درستی برای کار گذاشت.

دیگر اینکه دوام وضعیت حاضر، صرفاً متکی است به زور دولت و هنگامی که این زور از پشتش برداشته شود، به سرعت تمام فرو خواهد ریخت. برای استقلال، قدرتی لازم است که اتکای به درون داشته باشد.

علاوه بر اینها، مجلس خبرگان فعلی که میتواند نمادی باشد از گردهمایی آینده مجتهدان، گرفتار دو عیب است، اول اینکه «منتخب» مردم است و کار عصمت و قبول مردمی و کارشناسی مذهبی را به بدترین و ناسالمترین شکل به هم آمیخته است. دیگر اینکه انتخابات آن از اول توأم با تقلب بوده است و هیچگاه اعتباری نداشته که بتوان دستمایه آینده کرد.

در موقعیت فعلی، دولت باید مخاطب خود را بسازد و به عبارت دقیقتر، به ساخته شدن آن یاری برساند. به تصور من، برای برقراری استقلال روحانیت، باید کار را از بنیاد شروع کرد و تمامی مجتهدان (یا لاقلاً بیشترین شمار آنها) را، بدون فراموش کردن گستره جهانی تشیع، گرد هم آورد، به آنها آزادی عمل داد و اختیار مؤسسان سازمان واحد و مستقل روحانیت شیعه را به آنها واگذار نمود. تصمیمات گروه اخیر باید منطبق باشد با الزامات برقراری نظام سیاسی نوین ایران و در مقابل و به تناسب این همراهی، از اسباب استقلال مادی بهره ببرد. این تنها راهی است که برای گشودن گره وحدت سازمانی روحانیت، به نظر من میرسد. چون همانطور که بالاتر هم گفتم، وجه سازمانی کار را اصل میدانم. تحصیل و تحدید عصمت، مقدم بر وحدت انجام نخواهد شد و از آن برخوردار خاست. باید راه استقلال را پیش پای روحانیت گشود و بدان سوقش داد و البته به فکر وجه مادی آن نیز که اساسیست بود.

به هر صورت، مسدود شدن درآمدهای دولتی و روگردانی از روحانیت و حتی اسلام که امروز در مردم پیدا شده، مشوق روحانیان شیعه برای رفتن به سوی استقلال خواهد بود. بزرگترین گامی که این گروه تا به حال در راه استقلال برداشته، پس از سقوط دولت صفوی و قطع درآمد روحانیان، پیموده شده است. در

آن زمان، روحانیان توانستند با جلب پشتیبانی جامعه و با توجیه اخذ وجوهات، ممری برای معاش خویش بیابند. ولی این بار بسیار بعید است که پس از قطع درآمد دولتی، مردم دست یاری به سویشان دراز کنند. روحانیت باید راه دیگری برای کسب درآمد بجوید و در این شرایط، اعطای استقلال مادی به روحانیت پیشنهادی نخواهد بود که گروه اخیر بتواند رد کند و بهتر است از هم اکنون خود را برای پذیرش شرایط آن آماده سازد. راه بی-بازگشت است ولی خیر پیش است.

خلاصه اینکه وجه مادی کار، مشکل چندانی ایجاد نخواهد کرد، چون منابع موجود، به راحتی کفاف احتیاجات روحانیت متحد و مستقل شیعه را خواهد داد. حد و حدود این امکانات مادی، حین مذاکره با دولت آینده ایران تعیین خواهد شد و همانطور که گفته شد، تابع عوامل موضعی و بخصوص سیاسی خواهد بود.

تا آنجا هم که به وجه کلامی کار مربوط است، تمامی زحمت بر عهده خود روحانیان خواهد بود، تا ترتیباتی را که لازمه استقلال است از نظر بگذرانند و برای آنها در قرآن و سنت و حدیث و روایت پایه‌های لازم را بجویند و گفتاری عقلانی را که چنین وضعی را توجیه و تحکیم نماید، بسازند و به دیگران عرضه بدارند. میتوان در این زمینه خوشبین بود و امید به چربدستی علمای دین داشت.

در جمع حدود استقلالی که روحانیت شیعه به دست خواهد آورد، به چند عامل بستگی دارد. اول از همه اراده اقتدار سیاسی. تصور میکنم که تا اینجا روشن شده باشد که از نظر من، این اراده باید در حد اعلا باشد و بکوشد تا اسباب استقلال روحانیت را به بهترین و بیشترین وجه، فراهم بیاورد، چون این هم به نفع مردم است، هم لازمه جدایی است و هم حقوق مؤمنان و روحانیان را به عادلانه‌ترین وجه، تحقق میبخشد. عامل دوم اراده خود روحانیان برای رفتن به این راه خواهد بود که حد و حدودش را از بیرون نمیتوان تعیین کرد، فقط میتوان به توانش امیدوار بود. عامل سوم هم اوضاع سیاسی، یعنی آمادگی مردم، همراهی روحانیان با الزامات حکومت دمکراتیک و لائیک و از اینها گذشته، شرایط سقوط حکومت فعلی خواهد بود که طبعاً هر چه با خشونت کمتر واقع

بشود، به کار بیشتر مدد خواهد رساند. به هر صورت بهتر است اولیای نظام اسلامی هر چه زودتر بپذیرند که نظام ساخته خمینی از بابت اعتبار سیاسی و مذهبی و اجتماعی مرده است و هر چه زودتر به گور برود به نفع همه خواهد بود. این یکی تشییع جنازه- ای نیست که بتوانند به کمک نیروهای امنیتی و چند لباس شخصی در آن اخلال نمایند.

لائسیته نه خفیف کردن دین است و نه خفیف کردن روحانیان و نه خفیف کردن مؤمنان، جدایی است به معنای استقلال از ورای ترسیم مرز معقول. روحانیت هر چه باسوادتر، فهمیده‌تر، پیشرفته‌تر، منظم‌تر، سازمان‌یافته‌تر و مستقل‌تر باشد، هم به لائسیته کمک میکند و هم برای کل کشور بهتر است. تصور نکنیم که فقط «ما» (حال این «ما» هر گروهی باشد) در مملکت گل سرسبیم و دیگران چیزی به حساب نمی‌آیند. نباید دیگران را پست خواست و پست کرد، چون دامان همه به این پستی آلوده خواهد شد. کفایت به اطرافمان نگاه کنیم: کدام کشور پیشرفته‌ایست که روحانیتش عقب‌مانده باشد و اگر ترتیب معقول کار این است، چرا ایران باید از دیگر کشورها مستثنی گردد. میدانم که پذیرفتن این حرفها در حال حاضر مشکل است ولی باید به فکر آینده مملکت بود. از آنجا که اجرای این برنامه مربوط است به بعد از براندازی، احتمالاً تا زمان اجرایش آتش خشم و عطش انتقامجویی مردم قدری فروکش خواهد کرد و فرصتی برای عمل خونسر دانه فراهم خواهد آورد. ولی در هر صورت، حرف درست را باید از همین حالا زد تا ذهن مردم آماده شود و دنبال خیالپردازی‌های نامعقول و بدعاقبت نروند. قاطعیت در براندازی همانقدر لازم است که طرح درست و معقول برای تحقق و تداوم جدایی.

برخی از لائسیته به بند کشیدن روحانیان را می‌طلبند تا این گروه باز به فکر حکومت نیافتند. ولی در بند کردن يك گروه اجتماعی در حد روحانیت که دارای کارکردی روشن و ثابت است، معنای درستی ندارد. یا خود این گروه امکان خواهد داشت تا نقش اجتماعیش را به درستی بازی کند که استقلالش از اقتدار سیاسی، شرط مهم این کار است، یا اینکه در پی ممانعت از فعالیت روحانیت، کارکردش بر عهده کسانی خواهد افتاد که صلاحیتشان از روحانیان برای این کار کمتر است و به دلیل اینکه توجه همه به محدود کردن گروه اخیر معطوف گشته، به طریقی نامنضبط و حتی خطرناک به انجام آن اقدام خواهد نمود. دستفروش‌های تقدس بسیارند و هر جا مشتری باشد بساط خود را به سرعت می‌گسترند و کارشان از هر روضه‌خوانی بی‌حساب و کتاب‌تر است. جدایی

پیگفتار

قبول اینکه لائسیته یعنی استقلال دو اقتدار از یکدیگر و لازمه برقراری این امر فراهم آوردن اسباب استقلال روحانیت شیعه است، احتمالاً در نظر برخی از خواستاران جدایی، غریب یا حتی غیرقابل قبول خواهد نمود. ولی اگر انگیزه‌های این واکنش منفی را از نظر بگذرانیم، خواهیم دید که استحکام چندان‌ی ندارد. بعضی صرفاً به دنبال دلیل کردن روحانیت هستند، لائسیته را وسیله این کار تصور میکنند و استقلال گروه اخیر را مانع کار می‌بینند. در ظلم بی‌حدی که به دست اسلامگرایان بر مردم رفته شکی نیست و نباید از یادش برد، ولی باید در عین خواستاری مجازات مسئولان، از انتقامجویی، آن هم به این شکل کلی، احتراز جست. ذلت مادی یا معنوی روحانیان به نفع هیچکس نیست، چون همه به نوعی توان آنرا خواهند پرداخت. ما در بهمن پنجاه و هفت، بهای عقب‌ماندگی کلامی و سیاسی روحانیت شیعه را دادیم که طرح سیاسی فاسد خمینی را به طمع برتری اجتماعی، پذیرفت و دنبال ایجاد حکومت فاشیستی رفت. دلیل کردن و عقب نگاه داشتن روحانیت، چاره مشکل نیست و فقط هم این گروه را تحقیر نمیکند، لکه‌ای خواهد بود به دامان همه ایرانیان. هر بخش مردم مملکت که عقب مانده باشد، وزنه‌ایست بر پای باقی که در موقعیت بهتری قرار دارند، یا تصور میکنند که دارند. شاید عرضه این حرف از سوی کسی که طرفدار جدی لائسیته است، برای برخی که تصویری ساده از این مشی فکری دارند، عجیب جلوه کند، ولی

آریامهری، از انقلاب سفید تا انقلاب اسلامی، یکی از دوره‌هایی است که روحانیان بسیار تحت نفوذ دولت بودند و مطابق خواست قدرت سیاسی عمل میکردند و البته در مقابل از الطاف همایونی بهره‌مند می‌گشتند. آنچه به خمینی فرصت داد تا بر قدرت سیاسی چنگ بیاندازد استقلال خودش نبود که به قیمت مخالفت با دستگاه سیاسی نصیبش گشته بود و مخالفان را نیز به گرد وی جمع کرده بود، اتکای نظام آریامهری به مذهب بود برای کسب مشروعیت. آزادی عمل خمینی تا اندازه‌ای از بیرون بودن خودش از حوزه اقتدار دستگاه دولت ایران حاصل می‌گشت و بیش از آن از مجال گسترده‌ای که همین دستگاه برای روحانیت و گفتارهای اسلامی و اسلامگرا (که در آن زمان تفاوتشان هم معلوم نبود) باز گذاشته بود. سیادت خمینی بر حرکت اعتراضی، بیشتر با وابستگی نظام سیاسی اتوریتر ایران به مذهب ممکن شد تا استقلال روحانیان. آن نظام، از مذهب برای تحکیم موقعیت خود و کوبیدن مخالفان استفاده میبرد و به خطا تصور میکرد که در قبال پرداخت انواع کمک به روحانیان، از آنها خدماتی را که میخواهد میگیرد و بس. خدشه‌ای را که این معامله به استقلال خودش وارد میکرد، نمیدید چون در موضع قدرت بود و این وضعیت را تغییرناپذیر تصور میکرد. این وابستگی باعث گردید که طی انقلاب، حکومت شاه نه بتواند تکلیف خود را با روحانیان روشن سازد و معلوم کند که دشمنشان میدارد یا متحدشان محسوب میکند و نه اینکه بتواند در مقابل حملاتی که از سوی روحانیان و در قالب گفتار مذهبی به وی میشد و از حد محافظه‌کاری سنتی فرا رفته بود و انقلابی شده بود، واکنش درستی نشان بدهد. در آن دوران دو اقتدار مذهبی (در همان صورت چندقطبی و سست) و سیاسی (به صورت متمرکز در يك نفر) به هم اتکا داشت و انقلاب اسلامی از این پیوند زاده شد، نه از استقلال و زورمندی روحانیان. قدرتی که در اختیار روحانیت قرار گرفت، از مخالفت مردم با دستگاه فاسد استبداد سلطنتی برمیخاست، نه از عشق به مذهب و آرزوی زندگی زیر حکم آخوند. آنچه باعث شد تا این نیرو در نهایت به حساب خمینی ریخته شود، مجال عملی بود که روحانیان به دلیل نزدیکی‌شان به حکومت داشتند و دیگران نه.

درست آنیست که راه را بر سودای حکومتگری روحانیان (و نیز سواستفاده سیاست از مذهب) ببندد، به طریقی بنیادی و منطقی، نه صرفاً به اتکای زور، ولی دست روحانیت را در اداره مذهب باز بگذارد.

یکی دیگر از دلایل مخالفت با استقلال، ترس از این است که روحانیان آزاد خواهند بود تا هر چه میخواهند بگویند و مردم هم، «به دلیل مذهبی بودن»، گوش به فرمان روحانیان خواهند داد و مملکت را به آشوب خواهند کشاند. باید تذکر داد که در اینجا ترس واقعی از مردم است نه از روحانیان. کسانی که چنین دورنمایی را به دیگران عرضه مینمایند، آنها را از «مذهبی» بودن، «خرافی» بودن و «ساده‌لوحی» مردم ایران یا به عبارتی عوام ایران میترسانند و به این ترتیب خدمت بزرگی هم به خواستاران اختلاط (چه اسلامگرا و چه غیر از آن) میکنند. این ترس از عوام ارتباط خاصی به کار مذهب و روحانیت ندارد و اصلاً از قماش دیگری است. مخالفت با استقلال روحانیان یکی از وجوه جنبی این ترس است، وجه اصلیش در حقیقت مخالفت با دموکراسی است. چون در دموکراسی قرار است همان عوامی که این صفات نامطلوب بدانها نسبت داده میشود، اختیار امور را به دست بگیرند. اگر اعتقاد نداشته باشیم که ایرانی نوعی، فهم تشخیص مصلحت خود و مملکتش را دارد و میتواند تابع قانون معقول زندگی کند، به عبارت دیگر صاحب شعور و وجدان است، اصلاً دلیل ندارد دنبال دموکراسی برویم. حکایت مذهب‌زدگی عوام فقط یکی از توجیحات این امر است.

هراس تجربه تراژیک سال پنجاه و هفت نیز هنوز بر خاطر مردم ایران سنگینی میکند و متأسفانه در تحلیل موقعیت امروز و ترسیم تصویر آینده اخلاص مینماید. خیال اینکه استقلال روحانیت، دستش را برای حمله‌ور شدن به قدرت سیاسی باز خواهد گذاشت، این ترس را در دل بسیاری نو میکند. در اینجا هم باید نکته‌ای را یادآوری کرد: قدرتگیری خمینی در سال پنجاه و هفت بیشتر ثمره وابستگی دین و دولت بود تا استقلال روحانیان. بخش آخر دوران

در مقابل این سخنان، باید گفت که طلب کردن ذلت دیگران نه فقط ناشایست است بلکه در نهایت دامنگیر خود ما خواهد شد. گروه‌های عمده اجتماعی را با سیاست درست منضبط میکنند، نه با زور پلیس، با منتظم کردن و آزاد گذاشتن آنها در انجام کارکردشان. در این شرایط، اگر کسی از آزادی افراد و گروه‌ها میهراسد، اصلاً نباید پا در راه آزادیخواهی بگذارد و در نهایت اینکه جلوگیری از تکرار تجربیات تلخ گذشته، با بروز واکنش دیروقتی که به موقعش نشان نداده‌ایم، ممکن نمیگردد، با تحلیل درست و با عمل کردن به اقتضای شرایط صورت میپذیرد.

باید آینده مملکت را در نظر گرفت و از خود دوراندیشی نشان داد. این مصیبتی که ما میکشیم و هنوز ختم نشده، از وابستگی دو اقتدار سیاسی و مذهبی به هم است و کشیده نشدن مرز معقول بین آنها. چاره کار ادامه این وضعیت با تغییر تعادل قدرت نیست، ختم آن است به طور روشن و قاطع.

هر معضل بزرگ تاریخی يك فرصت بزرگ تاریخی نیز هست زیرا جستن چاره‌اش افق نوینی را در برابر ما میگشاید و توانمان را برای پیشرفت نو میکند. اینکه از فاجعه حکومت اسلامی راهی به سوی بهتر شدن باز کنیم، یا فقط سرافکنده به گذشته بازگردیم، به اراده و آرمانگرایی خودمان بستگی دارد.

در پایان باز هم نکته‌ای را که در ابتدای کتاب ذکر کردم، متذکر میشوم. آنچه آمد نه برای راضی کردن اسلامگرایان به ترک مسالمت‌آمیز قدرت نوشته شده، نه محض القای شبهه که چنین کاری ممکن است. تمامی این سخنان مربوط است به بعد از براندازی. برای رسیدن به این مرحله میباید اول نظام حاضر را ساقط کرد. براندازی شرط لازم جدایی است و خواست جدایی شرط موفقیت در براندازی.