

## دین‌جداخواهی و دولت‌جداخواهی

این نوشته زمینه‌ی بحث جدایی دین و دولت را می‌کاود، موضع اصلی جدل بر سر سکولاریسم را در موقعیت کنونی ایران نشان می‌دهد و چشم‌اندازی را می‌گشاید که در آن خطوطی از اختلاف‌ها و چالش‌های پیش رو روشنی می‌یابند. نوشته برمی‌نهد که عده‌ای می‌خواهند دین را از شر دولت نجات دهند (دین-جداخواهان) و عده‌ای دولت را از شر دین (دولت-جداخواهان). نیکوست که اینان با هم متحد شوند و جامعه‌ی مدنی را تصمیم‌گیرنده دربارهی اختلاف‌هایشان دانند.

این نوشته صورت نوشتاری شرح و بسط یافته‌ی سخنی است رانده شده در یکم نوامبر ۲۰۰۹ در کنفرانسی در دانشگاه مریلند با عنوان "ایران در گذار به دموکراسی". مقاله، سیاسی است. در آن حاصل نظر مطرح است، نه خود پردازش نظری.

### پیشینه‌ی بحث سکولاریزاسیون

بحث سکولاریسم بحث بسیار مهمی است، به نسبت گرم است و تصور می‌رود که ما مدت‌ها درگیر آن خواهیم بود. این بحث را وجود حکومت دینی برانگیخته و همین خود نشان می‌دهد که برای ما موضوع حکومت دینی در کانون چنین بحثی قرار دارد.

پیش از انقلاب موضوع دین و دولت از زاویه‌ی جدایی یا پیوستگی‌شان مطرح نبود. اگر دربارهی انگیزه‌ی حرکت‌هایی چون ترورهای فداییان اسلام و شورش ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و مقابله با آنها بحثی در می‌گرفت، آن بحث زیر عنوانی چون سکولاریسم پیش برده نمی‌شد. در گذشته موردهایی وجود داشتند که می‌توانستند باعث رونق چنین مفهومی شوند - موردهایی چون بحث قانون، بحث مشروطه و مشروعه و سپس موضوع مدرسه‌های دخترانه، حجاب‌برداری، حق رأی زنان و آن ترورها و آن شورش -، اما چنین نشد. تفکیک معنایی دین و دولت تا آن حد پیش نرفته بود که این گونه مسئله‌ها را زیر عنوان رابطه‌ی این دو ببرسند. دین در هنگام بروز این رخدادها هنوز در معنای سنتی آن مطرح بود و در این معنای سنتی آموزه‌ی سیاسی‌ای را پیش نمی‌گذاشت که سرراستانه به کانون قدرت سیاسی چشم داشته باشد. اینکه حاکم باید مسلمان باشد و به احکام شرع عمل کند، سخنی کهنه بود که کمتر کسی از پی نسبت آن با دولت مدرن می‌پرسید.

موضوعی مهم که می‌توانست به بحث دین و دولت فراروید، موضوع مشروعه و مشروطه بود. در قلب این موضوع هنوز پرسش از پی قدرت سیاسی ننشسته بود. در کانون دعوا چند و چون مشروط شدن قدرت سیاسی به شرع قرار داشت، نه خود این قدرت. مشروعه‌خواهی واکنشی بود به مشروطه‌خواهی. گفتمان‌ش را بر اساس فکر مشروطه تنظیم می‌کرد. و مشروطه‌خواهی جنبشی بود برای مشروط کردن

قدرت کانونی سیاسی، یعنی کنترل آن، نه بر هم زدن آن. فرض مشروطه این بود که سلطنت می‌ماند، آن هم در دست سلسله‌ی قاجار. بر پایه‌ی این فرض فکر می‌کردند که چگونه می‌توانند آن را مهار کنند. امیدشان به کلمه‌ی قانون بود که بیاید، به امور انتظام دهد و حکم حکومت را مدبرانه و حکیمانه کند. بر این قرار اختلاف بر سر قانون بود، اینکه قانون چیست و قانون‌گذار کیست. مشروعه‌خواهان شرع را قانون می‌دانستند و عالم به قانون را به ضرورت عالم به شرع. به نظر آنان در مشورتخانه می‌بایستی متشرعان بنشینند، نه جماعت «کتاب‌فروش و سبزی‌فروش و بقال و علاف و نعلبند»<sup>۱</sup>. اکثر مشروطه‌خواهان قانون را نه عین شرع، بلکه مشروط به شرع می‌دانستند.<sup>۲</sup> آنان، از جمله برای امتیازدهی به مشروعه‌طلبان، قایل به نظارت فقیه شدند و این نظارت را به صراحت در اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت گنجانده‌اند. مشروعه‌طلبان نیز به نظارت فقیه اعتقاد داشتند، اما این نظارت را مستقیم می‌دیدند، نه از راه کنترل تطابق قانون با شرع. از چیزی به نام نظارت مستقیم نام نبرده‌اند، اما ایده‌آلی که در نظر داشتند، در وضعیت غیاب معصوم، سلطه‌ی فقیه بر سلطان بوده است.

<sup>۱</sup> محمد حسین بن علی اکبر تبریزی، "کشف المراد من المشروطه و الاستبداد"، در: غلامحسین زرگری نژاد (گردآورنده)، رسائل مشروطیت، کتاب اول، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۲.

<sup>۲</sup> آنان نحوه‌ی مشروطیت شرعی آن را در متمم قانون اساسی مشخص کردند: در اصل اول این متمم آمده است که «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است. باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد». و در اصل دوم آن، که حق است اصل شیخ فضل الله نام گیرد، قید شده است: «مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تایید حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلیحضرت شاهنشاه اسلام خلدالله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثر الله امثالهم و عامه ملت ایران تأسیس شده است باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده علمای اعلام ادام الله برکات وجود هم بوده و هست لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیاتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علماء که دارای صفات مذکوره باشند معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند پنج نفر از آنها را یا بیشتر به مقتضای عصر اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا به حکم قرعه تعیین نموده به سمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلس عنوان می‌شود به دقت مذاکره و غور رسی نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیات علماء در این باب مطاع و بتبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجة عصر عجل الله فرجه تغییر پذیر نخواهد بود.» در چند اصل دیگر (اصل‌های ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۷، ۳۵ و ۷۱) به صراحت پای شرع به میان می‌آید. به عنوان نمونه اصل ۱۸ مقرر می‌کند: «تحصیل و تعلیم علوم و معارف و صنایع آزاد است مگر آنچه شرعاً ممنوع باشد» و اصول بیستم و بیست و یکم آزادی بیان و اجتماع را مشروط به آن می‌کند که به زیان دین نباشند. تشخیص زیان طبعاً بر عهده‌ی قوه‌ی قضاییه است که شرع در آن پایگاه استواری دارد. این قوه «مخصوص است به محاکم شرعیه در شرعیات و به محاکم عدلیه در عرفیات».

اشتراک نظر مشروعه‌خواهان و مشروطه‌خواهان بیش از آنی بود که بحث میان آنان به بحثی بنیادی در باره‌ی رابطه‌ی دین و دولت تبدیل شود. اساس اشتراک، بر خلاف ظاهر قضایا، نه باور هر دو جناح به مشروط کردن قدرت به شرع، بلکه باورشان به لزوم وجود کانون ثابتی در قدرت به نام شاه بوده است. اگر جنبش مشروطه‌خواهی تا سطح جمهوری‌خواهی می‌بالید، کیفیت بحث‌ها تغییر می‌کرد.<sup>۳</sup> در این حال بسیار محتمل بود که دین‌داران عمدتاً سلطنت‌طلب شوند و در میان جمهوری‌خواهان بحث رابطه‌ی میان شرع و حکومت بالا گیرد، و تنها اقلیتی از آنان خواهان امتیازدهی به متشرعان شود.

### ناکافی بودن تفکیک معنایی

وقتی بحثی جبهه‌بندی‌های اساسی را تعیین کند، مفهوم‌های کانونی آن بحث از زمره‌ی مفهوم‌های جهان‌ساز هستند و اینها مفهوم‌هایی‌اند که افق اندیشه‌ی نسلی یا نسل‌هایی را تعیین می‌کنند.<sup>۴</sup> هنگامی که مفهومی جهان‌ساز می‌شود، گرد آن، جهان انتظام تازه‌ای می‌یابد و این انتظام تازه صف‌بندی‌های تازه‌ای را ایجاد می‌کند. در عصر مشروطیت، قانون یک مفهوم جهان‌ساز بود. ورود این مفهوم به واژگان سیاسی، زبان سیاسی را دگرگون کرد. صف‌بندی‌هایی ایجاد کرد که پیشتر شناخته شده نبودند. از جمله‌ی آنها صف مشروطه و مشروعه بود.

اگر همچون قانون، جمهوری نیز مفهومی جهان‌ساز می‌شد، بسیار محتمل بود که به دنبال آن مفهومی رایج شود که نماینده‌ی قطبی شدن جهان گرد موضوع رابطه‌ی دین و دولت باشد. در ایران بحث جمهوری درگرفت، اما پیش از آنکه جهان‌ساز شود، بحث بسته شد. رضاخان شاه شد، از جمله به تشویق و تأیید علما؛ و علما در دوره‌ی کوتاه بحث جمهوری نشان دادند که اصل برای آنان وجود سلطنت است، نه عمل به اصل دوم متمم قانون اساسی. آنان به یک شیوه‌ی رابطه با قدرت عادت داشتند و می‌خواستند آن را ادامه دهند: حضور در جایی ورای سیاست و تأثیرگذاری بر سیاست از آن موضع. آنان همواره در دایره‌ی بزرگ قدرت بودند، اما پذیرفته بودند که کانون آن اختصاص به سلطان داشته باشد. بحث ولایت فقیه هم که در دوره‌ی قاجار مطرح شد، این هدف را پی نمی‌گرفت که سلطان را حذف کند. سلطان، به جای خود باقی می‌ماند، اما مشروعیت سلطنتش را از فقهای عظام می‌گرفت.

پیشتر اشاره کردیم که در جریان مشروطیت و پس از آن تفکیک معنایی دین و دولت تا آن حدی پیش نرفته بود که بسیاری از حادثه‌های سیاسی که یک مشخصه‌ی آنها تقابل دین‌داران با دولت‌مداران

<sup>۳</sup> بیهوده نیست که فقط گرایش رادیکال، که تبلوری از آن را در حزب دموکرات می‌بینیم، به سمت طرحی برای جدایی دین و دولت خیز برمی‌دارد.

<sup>۴</sup> درباره‌ی پویای مفهوم‌ها و مفهوم مفهوم‌های جهان‌ساز بنگرید به:

محمد رضا نیکفر، "تاریخ مفهوم‌ها"، منتشر شده در سایت "نیلگون" به نشانی:

[http://nilgoon.org/archive/mohammadrezanikfar/articles/Nikfar\\_Begriffsgeschichte.html](http://nilgoon.org/archive/mohammadrezanikfar/articles/Nikfar_Begriffsgeschichte.html)

بود، زیر عنوان تقابل دین و دولت بررسی شوند. گروندگان به سیاست معینی با گروندگان به گروه دینی معینی یا باورمندان به حکم دینی خاصی با هم درگیر می‌شدند و این درگیری هنوز بر زمینه‌ی عمومی رابطه‌ی دین و دولت بررسی نمی‌شد. دین در معنای دولت‌اخلال نمی‌کرد و معنای دولت نافی اصالت معنایی دین نبود. دینی وجود داشت که پارسایی فاصله‌گیری از دولت را تبلیغ می‌کرد. در برابر آن، تعبیر دیگری از دین رایج بود که صاحب امری را که اطاعتش را واجب می‌دانست، همان سلطان وقت می‌پنداشت. از طرف دیگر سلطان برای سلطنتش به هر دلیل به علما نیازمند بود و همواره کسانی از این گروه را در دربار داشت که طبعاً بیش از دیگران مصر بودند که سلطنت ولی‌نعمتشان را نعمتی الهی دانند.

سکولار شدن آگاهی تا آن حد پیش نرفته بود که دین را به عنوان دین دریابند، یعنی همچون حوزه‌های متمایز، متمایز از فرهنگ یا دیگر حوزه‌ها و جریان‌های فرهنگی و اجتماعی، به عنوان نگرشی در میان نگرش‌های دیگر یا در برابر آنها. این یا آن آخوند، یا یک خط فکری در میان جمعی از آخوندها مسئله می‌شد، اما موضوع دین و سیاست مطرح نمی‌شد، تا چه به رسد به موضوع تعریف و تحدید دین به عنوان دین و دین‌پیشه به عنوان پیشه‌وری در میان پیشه‌وران دیگر که می‌توان پرسید، چرا حق ویژه‌ای برای خود می‌طلبند.

در سنت دینی، اصل جاافتاده‌ای وجود نداشت که به صورتی قاطع و بحث‌ناپذیر رابطه‌ی دین و دولت را تعیین کند. اینکه حکمرانی بحق، حق امام معصوم است، همان‌قدر کاربرد سیاسی داشت که توصیف میوه‌های بهشتی برای کشاورزی اهمیت داشت. بسیاری از آنان که در توصیف حق امام معصوم برای سلطنت می‌نوشتند، خود جیره‌خوار دربار یک سلطان بودند.

از طرف دولت نیز مرکزکشی‌ای با دین صورت نمی‌گرفت، به این دلیل که در ایران کیش دولت وجود نداشت تا به کیشی دیگر به چشم رقیب بنگرد. "دولت یعنی شاه": این باور بر ذهن‌ها چیره بود و بدیهی است که گرد چنین باوری نمی‌تواند کیش دولت به عنوان دولت شکل بگیرد. شاه ممکن بود بر آخوندی غضب کند و آخوندی ممکن بود، شاهی را خوش ندارد؛ ستیز آنان اما به عنوان ستیز دین و دولت دیده نمی‌شد.

بر این قرار چیزی که بتوان آن را اتاتیسم (دولت‌سالاری) ایرانی خواند، وجود نداشت. دین به عنوان دین و دولت به عنوان دولت آلت‌رناتیو هم نمی‌شدند و مطلق دولت‌گرایان در برابر مطلق دین‌گرایان قرار نمی‌گرفتند، زیرا چنین صف‌هایی در ایران وجود نداشتند.

## ولایت فقیه

گفتیم که بحث سکولاریسم را دولت دینی پدید آورد. پیش از انقلاب موضوع جدایی دین و دولت مطرح نبود، با این که بهانه‌هایی برای طرح آن وجود داشت، اما نیروی لازم برای طرح موضوع فراهم نبود. اکنون اما مسئله مطرح شده است.

چه کسی آن را مطرح کرد؟ نخست چه کسی صفت سکولار را برای گروهی از روشنفکران به کار برد؟ رژیم به وجود دیدگاهی جز آنچه توجیه‌گر اصلی وجودش بود یعنی ولایت فقیه با شعار «مرگ بر

ضد ولایت فقیه» اشاره داشت. بحث ولایت فقیه در سال اول انقلاب مطرح شد. پیش از آن این بحث مطرح نبود، برای آخوندها هم مطرح نبود، تا چه برسد به روشنفکران غیر مذهبی. تا پیش از سال ۱۳۵۷ در نوشته‌های همین ولی فقیه فعلی، یعنی سید علی خامنه‌ای و بقیه‌ی دولتمردان، به اصطلاح ولایت فقیه بر نمی‌خوریم. بی هیچ غلوی می‌توان گفت که ولی فقیه فعلی هم تازه در سال ۱۳۵۸ دریافت که ولایت فقیه به چه معناست.

مبتکر ولایت فقیه، آیت‌الله خمینی است. کسانی مثل نراقی، از ولایت فقیه سخن گفته‌اند، اما تصریح نکرده‌اند که منظورشان حکومت فقیه است. ملا احمد نراقی (در عوائد الایام)، شیخ فضل الله نوری و دیگران دین را در جایگاهی ماورای سیاست می‌گذاشتند و آن را از آن جایگاه در حکومت دخالت می‌دادند. این تنها خمینی است که تصریح کرده، نحوه‌ی اصلی بایسته و شایسته‌ی وجود دین در جهان، حکومت‌گری دینی است. او تمام تاریخ پیش از خود، از زمان امویان گرفته تا دوره‌ی معاصر را دوران فاسدی نامید که فساد آن بدان برمی‌گشته که در آن میان دین و دولت جدایی بوده است. به پندار او این جدایی باعث شد که رسالت محمد به سرانجام خود نرسد. خمینی در درسنامه‌اش در مورد حکومت اسلامی (سال ۱۳۴۸) گفته است: «این مسلم است که الفقهاء حکام علی السلاطین. سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند؛ پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد؛ نه به کسانی که به علت جهل به قانون [= شرع] مجبورند از فقها تبعیت کنند.»

درسنامه‌ی خمینی متأثر از گفتار مدرن سیاسی است. (این موضوعی است که بایستی به جای خود بررسی شود.) او متأثر از این گفتار از تقسیم قوا حرف می‌زند و از میان سه قوه، قوه‌ی مجریه را اصل می‌داند. در واقع به پندار او اصل جدایی دین و دولت در طول تاریخ نه در حوزه‌ی قانون‌گذاری یعنی تشریع و قضاوت، بلکه در حوزه‌ی اجرا بوده است. او دوره‌ی متأخر را از آن نظر افسد می‌داند که در آن در حوزه‌ی تقنین و قضاوت نیز جدایی پیش آمده است. باری، دولت از نظر خمینی یعنی کانون قدرت اجرا. او قانون‌گذاری و قضاوت را در دگرسوی سیاست تصور می‌کند و اصل سیاست را فرمان‌فرمایی مستقیم می‌داند. او می‌خواهد دین، هم در ورای سیاست باشد، هم در کانون سیاست. این حضور، حضوری شخصانی است، حضور شخص فقیه اعلم تضمین‌کننده‌ی حضور دین است.

## نادیدن خطر

در دوران انقلاب کسان معدودی درسنامه‌ی خمینی را خواندند و دریافتند چه فاجعه‌ای در انتظار کشور است. کسانی از روشنفکران آن را خواندند، اما جدی‌اش نگرفتند.

در آستانه‌ی تشکیل جمهوری اسلامی، یکی از کسانی که موضوع ولایت فقیه را جدی گرفت، مصطفی رحیمی بود. مقاله‌ی او<sup>۵</sup> به تاریخ ۱۰ دی ۱۳۵۷ یک استثنا است. هدایت متین دفتری در مورد آن می‌نویسد: «به خاطر دارم، روزی اوایل زمستان سال ۱۳۵۷ که در دفتر همکار زنده‌یادمان دکتر محمدتقی دامغانی قرار می‌گذاشتیم، برای جلسه‌ی هیأت اجرائی جمعیت حقوقدانان ایران داشتیم، قبل از تشکیل جلسه، چند نفر همکاران از جمله دکتر رحیمی به ما پیوستند. آن روزها، تازه زمزمه‌ای درباره‌ی "جمهوری اسلامی" از سوی نیروهای طرفدار خمینی به جای شعار قبلی آنان - "حکومت اسلامی" - شروع شده بود که چندان جدی گرفته نمی‌شد. دکتر رحیمی درباره‌ی نوشته‌ای که با خود داشت، با متانت و نجوا با یکی دو نفر از اعضای هیأت اجرائی و بعد تک و توکی از سایرین به صحبت و توضیح پرداخت. او پیشنهاد می‌کرد نوشته‌اش، به بحث گذاشته شود و با امضای عده‌ای از جمعیت که مایل باشند، منتشر شود. فی‌المجلس موافق و مخالف وجود داشت. اکثراً مسأله شعار "جمهوری اسلامی" را جدی نمی‌دیدند. بر این عقیده بودند که اهمیت دادن به آن، به مطرح شدن وسیع و جدی شدن قضیه در جامعه می‌انجامد - چه خوش‌باور بودیم ما.»<sup>۶</sup>

باری، روشنفکران موضوع را شوخی گرفتند، حتّاً روشنفکران حقوقدان. ببینیم آنکه جدی گرفت، یعنی رحیمی چه درکی از موضوع دارد. نامه‌ی او به خمینی سند تاریخی‌ای است که بایستی با دقت تحلیل شود. دو نکته‌ی بارز در آن اینها هستند: رحیمی به این اصل در قانون اساسی مشروطه استناد می‌کند و آن را متحقق می‌داند: «قوای مملکت ناشی از ملت است» (اصل ۲۶ متمم قانون اساسی مصوب سال ۱۲۸۵). او در لحظه‌ی پیروزی انقلاب اسلامی می‌نویسد: «قانون اساسی ما با قبول اصل مترقی حاکمیت ملی به بحث "ولایت شاه" و "ولایت فقیه" پایان داده است.» نکته‌ی دیگر این که او قرار گرفتن در جایگاهی ورای سیاست و دخالت سیاسی از آن جایگاه را، حق روحانیت می‌داند، حتّاً بدان توصیه می‌کند و این امکان را از زبان میشل فوکو امتیازی برای ایرانیان می‌داند، نوعی برتری بر فرانسویان که گویا چیزی به نام روحانیت سیاسی نمی‌شناسند.

معمان اما به ماندن در ورای سیاست اکتفا نکردند و به قوه‌ی مجریه چشم طمع دوختند، ابتدا با احتیاط. یک قوه‌ی مجریه‌ی صوری را به مکلائیان مذهبی واگذارند، در حالی که قدرت واقعی را در دست داشتند. بعداً به آن معرکه هم پایان دادند. عزل بنی‌صدر پایان آن بازی بود. در تمام این مدت فقط لیبرال‌ها، مذهبی و غیر مذهبی، اتفاق اصلی‌ای را که در کشور افتاده است، درآمیختگی دین و دولت می‌دانستند. بر روشنفکری ایران چپ غلبه داشت و چپ ایران، فقط بلد بود

<sup>۵</sup> "چرا با جمهوری اسلامی مخالفم؟"، چاپ شده در آیندگان ۲۵ دی ۱۳۵۷. در اینترنت یافتنی در:

<http://www.iranrights.org/farsi/document-274.php>

<sup>۶</sup> نشریه‌ی "آزادی" دوره‌ی دوم، شماره ۳۰، بهار ۱۳۸۲

ماهیت دولت را با طبقات توضیح دهد. گفتن این که دولت ایران، دولتی دینی شده است، از دیدگاه چپ یک توضیح سطحی بود، چون در روبنا می ماند؛ مگر نه این که دین پدیده‌ای روبنایی است؟!<sup>۷</sup>

## آغاز بحث سکولاریسم

در طی این مدت واژه‌های سکولار، سکولاریسم، لائیسیتیه و همانندهای آنها در اصطلاح‌شناسی چپ جایی نداشتند. حکومت و روشنفکران مذهبی نقش اصلی را در رواج صفت سکولار ایفا کردند. با طرح وجود و حضور روشنفکران مذهبی، تقسیم‌بندی روشنفکری به مذهبی و سکولار مطرح شد، رژیم هم آغاز به استفاده از این صفت کرد، به عنوان دشنامی که نثار روشنفکران مذهبی منتقد خود نیز می‌کرد.

هر چه تنگناهای حکومت اسلامی آشکارتر گشت، توجه به بحث سکولاریسم بیشتر شد. در آغاز دوره‌ی خاتمی بود که بحث جدی در این مورد آغاز شد که سکولاریسم به چه معناست. مجموعه‌ای از مقاله‌ها تألیف شدند که کارشان توضیح فرهنگ‌نامه‌ای بود. توضیح‌های فرهنگ‌نامه‌ای محض، ای بسا کار ما را سخت‌تر کردند. مفهومی بیگانه به مفهوم‌های بیگانه‌ی دیگری وصل می‌شد و به جای اینکه روشن‌تر شود، تیره‌تر می‌شد. در این دوره گرایشی شکل گرفت که سکولاریزاسیون را اساساً به مسیحیت در غرب برمی‌گرداند و مدعی بود که چنین چیزی یکسر بیگانه با فرهنگ و جامعه‌ی ماست. طرفداران حکومت دینی، در نوشته‌هایشان سکولار را مترادف با کنده شده از معنویت و اخلاق و گرویدن به فساد می‌گرفتند. روشنفکران دینی سکولاریسم را قابل تأمل دانسته و در همان حال به فکر آن بودند که چگونه می‌توان از برخی فواید سکولاریزاسیون بهره گرفت و دیانت خود را نیز داشت از جمله به شکل دولتی دینی.

باری، صفت سکولار، در ترکیب‌هایی چون روشنفکر سکولار، جامعه‌ی سکولار و دولت سکولار به تدریج جا افتاد. از سکولاریسم نیز سخن می‌رود، آن هم در متن-بافت‌های مختلف. گاهی مراد از آن سکولار شدن دولت است، یعنی خروج دولت از حیطه‌ی اقتدار روحانیت، گاه مراد این-جهانی شدن جامعه و فرهنگ است.

طبعاً گاه‌گاهی کسی از نظر خودش به فکر دقت بخشیدن به این واژه‌ها می‌افتد، به تاریخ اروپایی آنها می‌نگرد<sup>۸</sup>، با چند نظر در این باره در میان روشنفکران ایرانی درگیر می‌شود، و بعد تعریفی عرضه می‌کند

<sup>۷</sup> تنها سازمان "راه کارگر" این جسارت نظری را داشت که قدرت را در دست یک "کاست روحانی" بداند. این سازمان که از طرف گروه‌های چپ زیر فشار شدیدی برای تسلیم شدن به تحلیل‌های کلیشه‌ای طبقاتی قرار داشت، گام به گام از خلاقیت آغازین خود دور شد. همه‌ی سازمان‌های چپ ایران پیشروی روشنفکرانه‌ی خود را از دست دادند و در تبعید هم نتوانستند خود را به لحاظ نظری بسازند. آنها به لحاظ نظری بازنشسته‌اند و مدت‌هاست که دیگر قدرت تأثیرگذاری بر فکر جامعه را از دست داده‌اند. سنت و کالبد بی‌رمق آنها مانع پیشروی جنبش چپ در ایران شده‌اند.

<sup>۸</sup> بهترین کار در این زمینه از آن شیدان وثیق است:

شیدان وثیق، لائیسیتیه چیست؟ همراه با نقدی بر نظریه‌پردازی‌های ایرانی، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۴.

که ممکن است کار را پیچیده‌تر کند. از این موضوع گریزی نیست. در غرب هم همین گونه است. هر کتابی درباره‌ی سکولاریزاسیون و سکولاریسم تعریف تازه‌ای از این مفهوم‌ها پیش می‌گذارد. بحث پایان ندارد. حتّاً در جایی که به نظر می‌رسد مسئله حل شده است، مشکلی پیش می‌آید که جنبه‌ی حل‌نشده‌ای از مسئله یا وجه تازه‌ای از آن را عیان می‌کند. مثلاً فرانسه را در نظر بگیرید که موضوع حجاب مسلمانان باعث شد در مورد لائیسیتته بحث درگیرد و انبوهی مقاله و کتاب نوشته شود.

## دوره‌ی رونق طرفداری از جدایی دین و دولت

ما وارد یک دوره‌ی رونق مفهوم‌های خانواده‌ی "سکولار" شده‌ایم. در میان روشنفکران دینی هم رویکرد مثبتی دیده می‌شود. نمونه‌ی پیشروی آنان اکبر گنجی است که به تازگی نوشته: «روشن‌فکران دینی نه به دنبال بومی و اسلامی کردن مدرنیته‌اند، نه با "روشن‌فکران سکولار" در "جدال فکری" اند - برای این‌که همه‌ی آن‌ها خود روشن‌فکر سکولارند، اگر سکولاریسم به معنای جدایی نهاد دین از نهاد دولت باشد - نه ویژگی سکولار مدرنیته را نفی می‌کنند، نه هویت خود را از طریق نقد روشن‌فکران سکولار بر می‌سازند.»<sup>۹</sup> لازم است، در مورد این که سکولاریزاسیون چیست، مدام اندیشه کنیم و نایستی برآشفته شویم که این کار ممکن است به ابهام راه برد.<sup>۱۰</sup> در این مورد هم ابهام وجود دارد، هم ساده‌اندیشی.

هسته‌ی معنایی مفهوم‌های خانواده‌ی "سکولار" - یعنی همه‌ی مفهوم‌هایی که بن آنها "سکولار" است - باور به ضرورت جدایی دین و دولت است. در فارسی، به هر دلیل این تفکیک صورت نگرفته که در نگاه سیاسی به دین از زاویه‌ی پیوند و جدایی آن با دولت، از خانواده‌ی واژگانی لائیک استفاده کنند و در نگاه فلسفی، فرهنگ‌شناسانه و جامعه‌شناسانه به نقش و جایگاه دین از خانواده‌ی واژگانی سکولار. روشنفکران تحصیل کرده در فرانسه، بیشتر به این تفکیک پایبند هستند. دیگران چنین تفکیکی را رعایت نمی‌کنند.

گفتیم که جمهوری اسلامی بود که اندیشه به سکولاریزاسیون را به ما تحمیل کرد. این موضوع را بایستی همواره در نظر داشته باشیم تا در هزارتوی بحث‌های مختلف گم نشویم. خانواده‌ی واژگانی سکولار رواج یافته است تا مشکلی را یا راه حلی را در برخورد با این حکومت بیان کند.

<sup>۹</sup> اکبر گنجی: نقش فاعلانه‌ی نواندیشی دینی در گذار به دموکراسی

[http://zamaaneh.com/idea/2009/10/post\\_572.html](http://zamaaneh.com/idea/2009/10/post_572.html)

<sup>۱۰</sup> همچون اسماعیل نوری علا که نوشته است: «ای کاش یک صدم این انرژی که بوسیله روشنفکران ظاهراً سکولار برای مبهم کردن و به عقب راندن سکولاریسم صرف می‌شود مصروف مطرح کردن و گستراندن معنای واقعی سکولاریسم در میان مردم می‌شد. این به نفع هر آزاد اندیش، نواندیش، و کثرت طلبی است. و روشنفکر متمدن نمی‌تواند بر سر شاخ دموکراسی و مدرنیسم بنشیند و بن سکولار آنها را قطع کند. بنظر من، همین نکته گوهر تراژدی اصلی جامعه‌ی کنونی روشنفکری ما است.»

به نقل از: اسماعیل نوری علا: "سکولار بودن؛ همچون پیش شرط مدرن بودن"، در سایت گویا

<http://news.gooya.com/society/archives/094752.php>

## اصل مسئله در وضعیت کنونی

مسئله چیست؟ مسئله آن راه حلی است که خمینی برای مشکل رابطه‌ی دین و دولت پیش نهاده و پایه‌ی حکومت دینی شده است.

خمینی در درسنامه‌ی حکومت اسلامی (سال ۱۳۴۸) می‌گوید: «این مسلم است که الفقهاء حکام علی السلاطین» (ص. ۳۸) از پانویسی که ناشر رسمی این درسنامه در مورد این گفته‌ی خمینی آورده، در می‌یابیم که گویا این سخن به یک حدیث برمی‌گردد. در پانویس آمده است: «امام صادق (ص) فرمود: الملوک حکام علی الناس، و العلما حکام علی الملوک.» مثلث ناس، ملک و فقیه را در برابر خود داریم و رد اصل مسئله را باید در ارتباط اینها پیدا کنیم.

در حدیث امام جعفر صادق، دقت می‌کنیم. اگر جایگاه ملوک را حوزه‌ی سیاست (دقیق‌تر: تمرکزگاه قدرت سیاسی) بنامیم، جایگاه علما، بر فراز سیاست می‌شود، به هر حال این جایگاه، جایگاهی است در ورای سیاست، دگرسوی سیاست. فقیه از این دگرسو در سیاست دخالت می‌کند. دخالت در سیاست، امری سیاسی است. پس فقیه همزمان سیاسی و اَبَرسیاسی است، در حوزه‌ی سیاست است و بر فراز حوزه‌ی سیاست. خمینی مبتکر این نقش دوگانه نبود. علما همواره چنین نقشی را ایفا کرده‌اند، ولی مورد به مورد و دوره به دوره ترکیب این دو وجه و کیفیت هر وجه فرق می‌کرده است. متمم قانون اساسی مشروطیت هم، در چارچوب پذیرش این نقش دوگانه است. در آن مجراهای رسمی فراوانی برای اعمال نفوذ در اختیار علما گذاشته شده: در قانون‌گذاری، در قضاوت، در اعمال کنترل بر انجمن‌ها و حزب‌ها، در اعمال کنترل بر رسانه‌ها و بر آموزش عمومی. اعمال کنترل بر قوه‌ی مجریه، از راه محدود کردن حیطه‌ی عمل آن صورت می‌گیرد و بر شخص شاه، از راه محدود کردن کلی حیطه‌ی عمل دولت و تعریف هویت قانونی شاه به عنوان کسی که با موهبتی الهی شاه شده و بایستی مروج مذهب حقه‌ی جعفری باشد.

اگر درسنامه‌ی حکومت اسلامی خمینی را به عنوان انتقادی بر قانون اساسی مشروطه و متمم آن بخوانیم، در آن این یک نکته را بارز می‌بینیم: لزومی ندارد اعمال نفوذ بر فرمانروای اصلی غیر مستقیم باشد. در متمم، فرمانروای حقوقی قطب فقاقت است و فرمانروای حقیقی شاه. این جدایی حق از حقیقت بایستی برداشته شود. بایستی به این دوگانگی پایان داد و یگانگی شخصانی فرمانروای حقیقی و فرمانروای حقوقی را برقرار کرد.

استدلال خمینی برای برقراری این یگانگی چنین است: خواست اسلام این است که سلطان از فقیه تبعیت کند. سه حالت برقرار است:

۱. سلطان یا خود آگاه به شرع است، تا حدی که نیاز به تقلید ندارد، پس در این حالت خودش فقیه است.

۲. یا ناآگاه است و تقلید نمی‌کند، پس اصولاً سلطنتش نابخق است و باید برانداخته شود.

۳. یا تا این حد آگاه است و مقلد که تبعیت کند که در این حال وجود او زاید است.

خمینی در رابطه با این حالت سوم می‌گوید: «سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند؛

پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد، نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند.» (ص. ۳۸)

خمینی در ادامه‌ی این سخن می‌گوید که یگانگی شخصانی منصب دینی و منصب حکومتی تنها لازم است در رأس حکومت برقرار شود، نه در حوزه‌ی هر منصبی. به گفته‌ی او «لازم نیست که صاحب‌منصبان و مرزبانان و کارمندان اداری، همه قوانین اسلام را بدانند و فقیه باشند؛ بلکه کافی است قوانین مربوط به شغل و وظیفه خویش را بدانند.» مصادر امر جزئی هم به هر حال فقیه جزئی هستند. مصدر امر کلی فقیه کلی است. «معاونین و صاحب‌منصبان و مأمورانی که به شهرستانها فرستاده می‌شوند، باید قوانین مربوط به کار خود را دانسته و در موارد دیگر از مصدر امر بپرسند.»

### نو بودن نظریه‌ی خمینی

همه‌ی نظریات پیش از خمینی در مورد ولایت سیاسی فقیه (نظریات نراقی و دیگران) در صریح‌ترین شکلشان نظریاتی بوده‌اند در چارچوب سلطنت مشروعه. هیچ کدام از فقیهان به اصل لزوم سلطان (در دوره‌ی غیبت) شک نمی‌کند. اوج آنچه یک نظریه‌ی ولایت سیاسی فقیه می‌توانست بخواهد، همانی است که در حدیث امام جعفر صادق آمده است: ولایت مستقیم و مصرح بر سلطان.

دگم ضرورت وجود سلطنت، در عصر جدید است که می‌شکند. این باور جزمی در ایران با شلیک به قلب ناصرالدین شاه توسط میرزا رضا کرمانی شروع به شکستن می‌کند. نظریه‌ی ولایت فقیه خمینی را، از آنجایی که مبتنی بر شکستن این دگم است، نمی‌توانیم به سادگی یک نظریه‌ی سنتی به حساب آوریم. افزون بر این، چیزهای دیگری در این نظریه وجود دارند که آن را نو جلوه می‌دهند. از جمله‌ی آنهاست پیچیده دیدن امر حکومت‌گری. در نظریه‌ی او دستگاه اداری منطق خود را دارد، در تصور ایده‌آل او، در هر جزء این دستگاه جزئیاتی از فقاقت دخیل است، و اصل این است که مصدر کل امر دولتی با مصدر امر فقاقتی یکی باشد، نه آنکه هر منصبی در آن شرط فقاقت داشته باشد. توضیحات او درباره‌ی حکومت نشان می‌دهد که او از تصور خام قرون وسطایی‌ای که حکومت را در وجود شخص حاکم می‌دید، در گذشته است. او به نظریه‌ی مدرن تقسیم قوا توجه دارد و نکته‌ای مهم از نکات بحثش در درس ولایت فقیه این است که قانون‌گذاری اساساً پیشتر توسط شرع انجام شده و کار اصلی مجلس قانون‌گذار برنامه‌ریزی است. نکته‌ی مهم دیگر این است که به نظر خمینی اختلاف اساساً بر سر قوه‌ی مجریه است، بخشی از دولت که او قدرت اصلی را در آن متمرکز می‌بیند.

به نظر خمینی جایی که و کسی که حکم را صادر می‌کند، اصل است، نه مضمون حکم. نظریه‌ی سیاسی خمینی اصالت قدرت است، نه اصالت هنجار. دنگ شیائوپینگ گفته است گربه باید موش بگیرد، چه سیاه باشد چه سفید. خمینی مصلحت‌گرا بود، اما در مورد اصل قدرت، بسیار اصول‌گرا بود. برای او رنگ گربه هم مهم بود. نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه از باور خمینی به اصالت قدرت برخاسته است. قدرت، چنان مهم می‌شود که به گفته‌ی آذری قمی، اگر مقتضی بداند اصل توحید را هم معلق می‌کند. متن تکوین نظریه‌ی خمینی دنیای جدید است، او دنیا را چون پهنه‌ی جنگ قدرت در نظر می‌گیرد و بر

آن است که در آن "وطن اسلامی" را از خفت نجات دهد و به عظمت برساند. او لازمه‌ی این کار را یک انقلاب سیاسی می‌داند، چیزی که مفهومی هیچ سابقه‌ای در سنت ندارد. کلا نظریه‌ی خمینی درباره‌ی ولایت فقیه را می‌توانیم دگرگشت جدید یک نظریه‌ی سنتی بدانیم، چیزی همچون جهش یک ژن کهنه. پیروان او پس از انقلاب بسیار کوشیدند، آن را با درک عصر جدید از آزادی و دولت سازگار نشان دهند. با این کار انگار جسم‌های خارجی را در یک ارگانیسم جا می‌دهند و آن ارگانیسم شروع به پس زدن آنها می‌کند. جسم، بیمار و بحران‌زده می‌شود. خود خمینی در شرایطی گفته بود که "میزان رأی مردم است." چنین سخنی همچون کاردی است که لای زخم مانده و هر از گاهی در استخوان ولایت فقیه فرو می‌رود.

### شیعه‌ی پهلوی

خمینی مثلث "فقیه - شاه - مردم" را در برابر خود نهاد و به این نظر رسید که نقش سیاسی فقیه نباید از مجرای سلطه‌ی اعتقادی او بر شاه بگذرد. او شاه را زاید اعلام کرد و نظریه‌ی سلطه‌ی مستقیم فقیه بر مردم را پیش گذاشت. یک پیش‌شرط این نوآوری، آنچنان که گفته شد، شکستن دگم ضرورت وجود شاه بود. رخدادهای انقلابی در ایران، از زمان ترور ناصرالدین‌شاه، و رخدادهای جهانی، به صورت انقلاب‌ها و برافتادن نظام‌های سلطنتی و بازتاب آنها در ایران، زمینه‌ی ذهنی این تحول فکری را فراهم کرده بودند. اما اگر دستگاه روحانیت، همانند دوره‌های پیشتر، در رابطه‌ای تنگاتنگ با دربار بود، خمینی نمی‌توانست وجود شاه را زاید اعلام کند، و یا اگر می‌کرد نمی‌توانست از پشتیبانی بخش بزرگی از هم‌مسئله‌کنش برخوردار شود. نوعی سکولاریزاسیون که در دوران پهلوی پیش رفته بود، رابطه‌ی حوزه‌ی دینی و دربار را سست کرده بود، حوزه را مستقل کرده بود و این حوزه‌ی مستقل، که خود را نیازمند شاه حس نمی‌کرد، آماده برای آن بود که به آرمان سیاسی دینی‌ای بگردد که نیاز به وجود شاه در آن خط باطل خورده است.

آرمان سیاسی خمینی محصول سیاسی حوزه‌ی دینی در مجموع غیرسیاسی عصر پهلوی است. نظر او در متن شیعه‌ی پهلوی<sup>۱۱</sup> شکل گرفته است. درک الاهیات سیاسی شیعی دستگاه قدرت فعلی مستلزم درک ریشه‌های آن در تشیع پهلوی است. تشیع پهلوی، جامع سنت شیعی مؤثر در عصر جدید است. هیچ‌گاه سنت به طور کلی تأثیرگذار نیست. برشی از گذشته، معاصر با ماست، و آن گذشته است که اکنون را زیر تأثیر قرار می‌دهد، نه گذشته‌ای کلی و بی‌تفکیک.<sup>۱۲</sup> کالای دینی موجود همان کالای دوران‌های کهن نیست. رد آن را در اعصار کهن جستن، ژرفبینی گمراه‌کننده‌ای است. شیعه‌ی اصلی

<sup>۱۱</sup> آنچه در پی درباره‌ی "شیعه‌ی پهلوی" می‌آید، تکرار برخی نکاتی است که آنها را در گفتارهای "اقتصاد سیاسی دین" (پخش‌شده در "رادیو زمانه") طرح کرده‌ام.

<sup>۱۲</sup> در این مورد بنگرید به:

مؤثر معاصر، شیعه‌ی پهلوی است، آن شیعه‌ای است که به عنوان مذهب مرکز، تمرکز و انسجام خود را مدیون برپایی دولت مرکزی مدرن در متنی سرمایه‌دارانه است.

خمینی محصول قم است و قم محصول دوران پهلوی است. در دوره‌ی شیعه‌ی پهلوی مشکل اصلی اجتماعی از نظر حوزویان آزاد شدن زنان است. در کانون چیزی که به نام فساد مطرح می‌شود، گسستن قیدهای سنتی بر دست و پای زن نشسته است. بقیه‌ی موضوع‌های مطرح سیاسی برای حوزه‌ی دینی موضوع‌هایی هستند که از ناسیونالیسم می‌آیند و امکان ترجمه به زبان دینی داشته‌اند. مسئله‌ی اسرائیل، به‌عنوان نمونه، مسئله‌ای است مطرح برای ناسیونالیسم، اما دارای این امکان که به زبان دینی ترجمه شود و به دعوی کهن اسلام و یهودیت گره خورد.

دگرگونی‌های اجتماعی و نیز برخی دگرگونی‌های فرهنگی دوران پهلوی نه تنها از رونق دین نمی‌کاهند، بلکه کلیت سرمایه‌ی دینی را به شدت تقویت می‌کنند. از زاویه‌ی "اقتصاد سیاسی دین" فشرده‌ی وضعیت شیعه‌ی پهلوی این گونه است: دین رونق می‌یابد و بنگاه دینی امکان آن را می‌یابد که دست به سرمایه‌گذاری‌های کلانی بزند که با وجود افت نرخ سود دینی حجم کلی سود را بالا بردند. تجربه‌ی این سرمایه‌گذاری‌ها بود که روحانیت شیعی را به جایی رساند که به سوی بزرگترین پروژه‌ی تاریخ خود خیز بردارد: مقابله با کاهش عمومی نرخ سود از راه تصرف دولت، از طریق دولتی کردن سرمایه‌ی دینی به امید دینی شدن سرمایه‌ی دولتی. با تحقق این پروژه دین و نفت درهم‌آمیختند. عاملیت خودکار دین، اینک بیش از گذشته برکنده از سنتهایی است که در تاریخ ایده‌ها پی‌جوییشان می‌شویم.

در دوره‌ی پهلوی، رشد سرمایه‌داری موجب رونق دین می‌شود. همپای تقویت دولت مرکزی، دین مرکز هم رشد می‌کند و دینهای حاشیه و دیانت‌های سرخود جماعت‌های مستقل را به سمت اضمحلال می‌برد. سوادآموزی کشف تازه‌ی دین را موجب می‌شود. شهرها بزرگ می‌شوند و پیای مسجد تأسیس می‌شود. حوزه‌ی علمیه قم در آغاز دوران پهلوی شکل می‌گیرد. در این حوزه شیعه آموزه‌ی خود را منسجم می‌کند، در سنت دست به گزینش می‌زند، تاریخ تازه‌ای برای خود می‌نویسد. شیعه‌ی پهلوی شیعه متمرکز مدون منسجم است. بسیاری پندارها، گفتارها و کردارهایی که سنت خوانده می‌شوند و به نظر می‌رسد از دیرزمان وجود دارند، در همین دوران پهلوی رسم شده‌اند و رسمیت حوزوی یافته‌اند. شیعه‌ی پهلوی مذهبی است متمرکز، برخوردار از حوزه‌ای که بوروکراسی آن در دوران مدرن قوام یافته است، با رشد سرمایه‌داری رونقی پیدا کرده و خطر را نه در رونق سرمایه‌داری، بلکه در نیروهای پیشرو منتقد آن دیده است.

قم، در این عصر در مجموع با سیستم همساز است و از قبل رشد سرمایه‌داری نان می‌خورد. حوزه‌ی دینی، در این دوران آداب بازار جدید را می‌آموزد و درمی‌یابد اینک چگونه و کجا باید سرمایه‌گذاری کرد؛ رقیبان را می‌شناسد و برای رونق کار خود با مکانیسم شبیه‌سازی آشنا می‌شود. این مکانیسم، از مهمترین شگردهای دینی برای همسازی با بازار مدرن است: آنگاه که می‌خواهند متفکر جلوه کنند، گفتمان رقیب را می‌گیرند، مشابه دینی آن را تولید می‌کنند و سپس مشابه را بدیل اصل قرار می‌دهند. حوزه‌ی علمیه‌ی جدید به‌ندرت محصولی خلق کرده که تکراری نباشد، یا در صورت نونمایی

مونتازشده، تقلیدی و تقلبی نباشد. راز این حوزه، در سنت نیست، در تقلب است. این تقلب از الزامات کاسبی دینی در دوران مدرن است.

در دهه‌ی ۱۳۵۰ کاهش سود دینی محسوس می‌شود. دوران رونق به پایان رسیده است. سرمایه‌داری رشد سطحی خود را کرده و اینک می‌خواهد به عمق رود. بحران رشد درمی‌گیرد که سیستم سیاسی، بر خلاف ۱۳۴۲، توانایی کنترل آن را ندارد.

حوزه‌ی دینی با به پایان رسیدن دوره‌ی رونق به استراتژی سابق خود برمی‌گردد: چاره‌ی افت ارزش از راه ترکیب شدن با دولت. آنچه باعث شده بود حوزه‌ی دینی ساکت شود و این خواست قدیم را پنهان دارد، رونقی بود که کالای دینی با رشد سرمایه‌داری کسب کرده بود.

حوزه‌ی دینی در این دوره ثابت کرد که با مدرنیت تنها می‌تواند رابطه‌ای مصرفی بگیرد. حوزه می‌تواند مدرنیت را به عنوان کالا و تکنیک بپذیرد، و اگر سرمایه‌داری، بازاری باشد که دین در آن نرخ سود تضمین‌شده‌ای داشته باشد، هیچ مشکلی با آن ندارد.

در دوره‌ی رونق هیچ تلاشی از جانب حوزه‌ی دینی برای شناخت جامعه‌ی مدرن صورت نگرفت. اشراف بوروکراسی روحانیت، موجودات دو زیستی‌ای بودند که در حجره‌ها احکامی را می‌خواندند و تدریس می‌کردند که حتا در قرون وسطا پشتوانه‌ی اجرایی نداشتند، و از حجره که بیرون می‌آمدند، زیستی مشابه قشر مرفه ایرانی داشتند. مصرف می‌کردند و در پنهان از آن کارهای دیگر، غافل نبودند.

حوزه‌ی دینی در دوره‌ی پهلوی انگلی ماند: تولید قابل‌ذکری نداشت و عمدتاً کالای گذشته را در بسته‌بندی‌های تازه می‌فروخت و گاه با تقلید و تقلب چیزی از جهان نو برمی‌گرفت و قاطی فکر کهنه می‌کرد. به مرجعیتی که دستگاه سیاسی، رسانه‌های تبلیغاتی آن و نیز دانشگاه در جامعه یافته بود، با حسادت می‌نگریست. هیچ تلاش اصیلی از حوزه سر نزد که بتوان آن را رقابتی مدنی و سازنده تلقی کرد. از این حوزه حتا کارهای ساده‌ی نیکوکاری مثل کمک به مردم در دوره‌های بدبختی و سوانح طبیعی مصیبت‌زا بر نمی‌آمد. افت سود، آن را به سوی الاهیات سیاسی سوق داد. انرژی منفی‌ای را در خود بیدار کرد که ویرانگریش را در انقلاب اسلامی به نمایش گذاشت. این‌ها هستند برخی خطوط عمده‌ی آن "سنتی" که حکومت دینی حیات خود را با اتکا به آن آغاز کرد.

### فقیه - از رکن چهارم به رکن یکم

اسلوب سیاسی حوزه در عصر پهلوی در تداوم این منش کهن بود که تأثیرگذاری اصلی سیاسی از راه تأثیر بر حکمران است، آن هم از جایی که نقطه‌ی اصلی اتکایش خارج از دربار حکمرانی باشد. پیش از عصر پهلوی، برای فقیهان این شیوه‌ی تأثیرگذاری، جز در دوره‌های بحرانی سقوط و صعود سلسله‌های پادشاهی، حاصلی تضمین‌شده داشت، زیرا ایدئولوژی حقوقی و ایدئولوژی تربیت‌کننده‌ی دبیران و وزیران، دینی بود و دستگاه دینی پرورنده‌ی آن ایدئولوژی بود. سلطان بهتر می‌توانست نقش ظل‌الله را ایفا کند اگر حجج اسلام در این مورد حجت می‌آوردند. "سایه‌های خدا" و "آیات خدا" به نوعی از یک جنس بودند.

گفتیم که اساس نظریه خمینی یگانگی شخصانی مصدر امر سیاسی و مصدر امر دینی است. او اما در جریان انقلاب بر نظریه‌ی ولایت فقیه به صورت یگانگی شخصانی فقیه-سلطان تأکید نکرد. پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی به لحاظ رابطه‌ی دین و دولت در همان چارچوبه‌ای است که متمم قانون اساسی مشروطیت در آن قرار دارد. مشخصه‌ی هر دوی آنها این است که چهاررکنی هستند، آن هم به این معنا: می‌گویند مطبوعات رکن چهارم مشروطیت هستند. این عنوان‌گذاری تعارف‌وار را کنار می‌گذاریم و به خود متن قانون‌ها توجه می‌کنیم. در آنها در کنار سه رکنی که بر اساس نظریه‌ی مدرن تقسیم قوا، مجریه، مقننه و قضاییه خوانده می‌شوند، رکن شرع را می‌بینیم که دایره‌ی عملکرد سه رکن دیگر را تعیین می‌کند.<sup>۱۳</sup> حضور شخصانی متشرعان در هر دو قانون در درجه‌ی اول به صورت هیئتی از متخصصان برشناخته‌ی شریعت است که انطباق قوانین بر شرع را کنترل می‌کنند. ارباب دین در گذشته هم یک رکن کشورداری بودند و برنشاندن آنان به عنوان رکنی از قدرت، عملی در ادامه‌ی یک سنت طولانی بود. خمینی اما نمی‌خواست به سادگی آن سنت را ادامه دهد. او تضمین سیاسی می‌خواست برای آنکه بتواند از ماورای سیاست در سیاست دخالت کند. او و پیروانش این درس را از مشروطیت گرفته بودند و وقتی می‌گفتند نمی‌گذاریم ماجرای مشروطیت تکرار شود، منظورشان همین تضمین سیاسی بود. سخنرانی‌های مشهور خمینی در سال ۱۳۴۲ اصل نظام را هدف قرار نمی‌دهند. او نمی‌خواهد سلطنت را براندازد. از شاه انتقاد می‌کند و به او نصیحت می‌کند که به حرف مرجعیت روحانی گوش کند. او در اینجا رکن چهارمی عمل می‌کند. ایده‌ی نشاندن فقیه بر کرسی اول قدرت در درس‌های او در باب حکومت اسلامی در نجف طرح می‌شود. در دوره‌ی انقلاب او این ایده را با صراحت طرح نمی‌کند و به نظر می‌رسد که به ایده‌ی سابقه‌دار روحانیت به مثابه رکن چهارم بازگشته است. پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی همچنان بر پایه‌ی این ایده‌ی قدیم است. در مجلس خبرگان است که موضوع ولایت فقیه طرح و تصویب می‌شود و بر پایه‌ی آن رکن اول قدرت به فقیهان اختصاص داده می‌شود.

وجهه‌ی خمینی به او این امکان را می‌داد که کارکردش ایفای هر دو نقش کانون قدرت سیاسی از یک سو و از سوی دیگر روحانی‌ای باشد که گویا خارج از دایره‌ی سیاست قرار دارد و از بیرون و نقطه‌ای برتر بر آن تأثیر می‌گذارد. سید علی خامنه‌ای این امکان را ندارد. او کارش را بیشتر در نشست‌های مخفی با نیروهای نظامی و امنیتی و کارگزاران سرسپرده پیش می‌برد.

آیت الله منتظری از مدافعان اصلی ولایت فقیه در مجلس خبرگان بود. برداشت او از ولایت فقیه از ابتدا این تفاوت را با برداشت خمینی داشت که کمتر قدرت‌گرا بود. خمینی برای تضمین تداوم تأثیرگذاری هدایت‌گرانه‌ی روحانیت بر حوزه‌ی سیاست، سرانجام به این نتیجه رسید که بایستی قدرت اصلی اجرایی در دست نهاد فقاها باشد. منتظری در مقابل، به سنت تأثیر هژمونیک از بیرون دایره‌ی پرسنلی قدرت بر کانون قدرت وفادارتر بود و پس از رانده شدنش از قدرت، ایده‌های خود از ولایت فقیه را

<sup>۱۳</sup> اشاره به تقسیم قوا در این نوشته نه از سر جدی گرفتن آن در نظام سلطنتی و فقاها، بلکه به قصد روشن کردن جایگاه قانونی‌ای است که در ساختار صوری قدرت به روحانیت داده می‌شود.

از نو تفسیر کرد و این برداشت را ارائه کرد که گویا از ابتدا به ولی فقیه تنها یک نقش هژمونیک اخلاقی اختصاص می‌داده است.

## دین مجهز

ولایت فقیه شکست این تصور است که می‌توان در حوزه‌ی سیاست، جایی بر فراز سیاست داشت. دینی که می‌خواست سیاست را کنترل کند، به دین دولتی تبدیل شده و نقش ایدئولوژیک خود را با زور پول و سرنیزه، ایفا می‌کند. ایدئولوژی دینی حاکم از سوژه‌سازی وامانده است، یعنی دیگر نمی‌تواند به‌سان گذشته کار تولید انسان‌هایی را پیش برد که در چارچوب مقرر حس داشته باشند، فکر کنند و عمل کنند. سوژه‌هایی که ساخته است از خط خارج می‌شوند. فرسوده می‌شوند، اما دستگاه ایدئولوژیک نمی‌تواند آنان را شارژ کند. به حرکت واداشتن‌شان نیاز به دادن امتیازهایی به آنان است که مجموعه‌ی آنها، یعنی مجموعه‌ی کل امتیازهایی که باید به این و آن عطا شود، از کل توان سیستم فراتر می‌رود. امتیازدهی‌های موردی و بخشی به اختلاف‌ها دامن می‌زند.

سوژه‌سازی نسبت به دوره‌ی اول جمهوری اسلامی، دوره‌ی شکل‌گیری و جنگ، بسی گرانتر شده است. در تمام این سال‌ها سکولاریزاسیون، در عمق جامعه پیش رفته است، آنچنان که دوره‌ی اول جمهوری اسلامی تنها همچون یک وقفه به نظر می‌رسد. سکولاریزاسیون عمقی، یعنی سکولاریزاسیون فرهنگی-اجتماعی، تا حدی چشمگیر و کیفی منش دینی را از یک گزینه‌ی ممتاز به گزینه‌ای در میان مجموعه‌ی گزینه‌های دیگر تبدیل کرده است. امتیاز این گزینه در گذشته این بود که دم دست بود، عادی‌ترین و جافتاده‌ترین و بهنجارترین گزینه محسوب می‌شد و نگزیدن آن ممکن بود که به شأن اجتماعی فرد لطمه زند. گزینه‌ی دینی، از زمان ورود جامعه‌ی ایران به عصر جدید، گام به گام ارزش خود را از دست داده است. در برخی از عرصه‌ها سکولاریزاسیون آنچنان پیش رفته که گزینه‌ی دینی گزینه‌ای نابهنجار محسوب می‌شود. مثلاً بهنجار نیست، اگر کسی برای درمان دردش نه به پزشک، دقیق‌تر بگوییم نه به "دکتر"، بلکه به متخصص طب الرضا یا جن‌گیر مراجعه کند و یا خود را به ضریح حضرت ببندد.

در زمانی که منش و بینش دینی، گزینه‌ای ممتاز تا حد انحصاری بود، ذکر مکرر و مناسکی که مدام تکرار می‌شدند، نوع رابطه‌ای را مدام بازسازی می‌کردند که فرد باید با واقعیت زندگی بگیرد. در گذشته، به ندرت صدایی جز صدای دین وجود داشت و از این رو دین لازم نبود، آن هنگام که به فرد خطاب می‌کرد، بلندگویی در برابر دهان قرار دهد. فریاد می‌کشید، آن هنگام که فرد در معرض شنیدن خطاب دینی دیگر قرار داشت.

در عصر ما وضع فرق کرده است. از آستانه‌ی انقلاب مشروطه، جامعه‌ی ایران گام به گام کثرت‌گراتر شده است. بخش‌هایی از آگاهی به صورت آگاهی‌های استاندارد درآمده‌اند که خصلت ایدئولوژیک آنان در تفسیری است که از آنان به دست داده شده یا جایگاهی است که به آنها اختصاص داده می‌شود، با توجه به اینکه کسب هر جایگاهی در متنی از اختلاف‌ها صورت می‌گیرد و متن عمومی اختلاف‌ها عرصه‌ای است که با ایدئولوژی شکل داده می‌شود. منظور از آگاهی‌های استاندارد، آگاهی‌های علمی و آگاهی‌ها و مهارت‌هایی برای زندگی در جامعه‌ی مدرن است که نمونه‌ای از آنها آداب اتوموبیل‌رانی است. همین

آگاهی‌های استاندارد حوزه‌ی نفوذ دین را محدود کرده‌اند. عصر پهلوی عصر گسترش این آگاهی‌های استاندارد بوده است. روحانیت در مجموع با آنها کنار آمد. پس از انقلاب کوشیدند شیمی و فیزیک را هم اسلامی کنند، اما در میان خودشان هم بسیار کسان به این تلاش خندیدند. پیشرفتگی نسبی جامعه‌ی ایران، روحانیت را هم به پیش رانده بود، و اگر جز این بود، در صورتی که یک انقلاب اسلامی درمی‌گرفت، رژیم‌های همچون رژیم طالبان افغان برقرار می‌کرد که وجه چشمگیری از نابهنجاری آن درافتادن با آگاهی‌ها و رفتارهایی است که دیگر در سرتاسر جهان به عنوان استاندارد شناخته شده‌اند.

شیعه‌ی پهلوی، مذهبی است که بخش بزرگی از آگاهی‌های استاندارد را پذیرفته است. این پذیرش می‌توانست به معنای معقول شدنی باشد که نمونه‌ی آن را در "رنالیسم" طباطبایی-مطهری می‌بینیم. شم حسابگرانه و واقع‌گرایانه‌ی روحانیت می‌توانست به تدریج باعث تحولی از نوع کاتولیکی شود، یعنی نو شدن برای عقب نماندن از رقیبان، به اصطلاح نه از حب علی، بلکه از بغض معاویه. "رنالیسم" طباطبایی-مطهری به راحتی می‌توانست شالوده‌ی تفکر بورژوازی مسلمان محافظه‌کار، اما آگاه به زمان و تا حدی گشوده به روی جهان باشد. مهندس بازرگان، استاد ترمودینامیک نیز طرحی از ترکیب ایمان و تکنیک را ریخته بود که این نیز می‌توانست برای سرمایه‌دار ناسیونالیست مسلمان جذاب باشد و عملاً هم بود. اما "خدمات متقابل اسلام و ایران" (عنوان کتابی از مرتضی مطهری) بدانجا منجر شد که ناسیونالیسم ایرانی مسلمان شود و اسلام ایرانی بخواهد کار ناتمام ناسیونالیسم ایرانی را به انجام برساند. این "خدمات متقابل" لزوماً به ولایت فقیه منجر نمی‌شد، چنانچه ممکن بود به حکومت "مجاهدین خلق" منجر شود که لابد چیزی می‌شد از نوع حکومت‌های بعثی؛ و در این حال بعید نبود که همین ولی فقیه فعلی در خدمت این رژیم قرار گیرد. و نیز ممکن بود حاصل "خدمات متقابل" در شرایطی دموکراتیک یک حزب ملی-مذهبی شود. ولایت فقیه، یک اتفاق بود؛ زمینه داشت، اما هر چیزی که زمینه دارد، به ناگزیر پدید نمی‌آید.

خمینی تنها نخواست مردم مسلمان را از نو مسلمان کند و در همه‌ی عرصه‌های جامعه‌ی اسلام را برقرار سازد، او می‌خواست ایران را هم بسازد و آن را پیش براند. هر کس نپذیرد که جمهوری اسلامی طرحی برای سازندگی و پیشرفت داشته و ماهیت آن را تنها با سنت قرون وسطایی توضیح دهد، راز این حکومت را درنیافته است. در یک منطق ناسیونالیستی است که سازندگی و قوی کردن کشور، امتیاز محسوب می‌شود. امتیازهایی که خمینی در سخنرانی‌های خود برای نقش سازنده و قوی‌کننده‌ی حکومت اسلامی بر می‌شمرد، به لحاظ تواترشان و تأکیدی که بر آنها می‌شود، سنگین‌وزن‌ترند از شرحی که او در فواید دینی ناب این حکومت به دست می‌دهد.

منطق قوی شدن و دینی شدن به نظر یکی نمی‌آیند، اما اگر دین را نه صرفاً ایده‌شناسانه، بلکه به عنوان مجموعه‌ی تاریخی کمابیش همگنی از کردارها، نهادها، گفتارها، تقسیم‌بندی‌ها، تبعیض‌گذاری‌ها، امتیازدهی‌ها و امتیازگیری‌ها در نظر گیریم - که در مورد پیش رو، یعنی اسلام سیاسی بایستی چنین باشد - زاویه‌ی نگاهی را می‌کشاییم که از آن می‌توان قرابت منطق دین و منطق قدرت را دید. دین، تنها یک جهان‌بینی ناب نیست: یک جهان‌بینی است به‌علاوه‌ی یک استراتژی قدرت به‌علاوه‌ی تجهیزات و تشکیلاتی. دین را با الهام از میشل فوکو می‌توان همچون *dispositif* در نظر گرفت. دین نه یک ایده و اعتقاد محض، بلکه همچون مجموعه‌ای از تجهیزات است، مجموعه‌ای از ساز و برگ‌ها. دین نوعی دم-و-

دستگاه است<sup>۱۴</sup>، نوعی بسیج کردن افراد و امکانات است و به این اعتبار "بسیجش" است. قدرت در تصور اسلام از خدا، در تصور آن از آنچه هستی را هست کرده و آن را منتظم ساخته، در الاهیات سیاسی آن، در تصویری که از جایگاه بایسته‌ی امت اسلامی در جهان دارد و همچنین از تصورش از رابطه‌ی مسلمان با غیر مسلمان و از رابطه‌های درونی جامعه‌ی اسلامی (مرد با زن، مولی با بنده، ملک با ناس) نقشی کانونی دارد. خواست قدرت چنان قوی است که مصلحت قدرت مرزگذاری‌هایی چون راست و نارااست، درست و نادرست و روا و ناروا را به سادگی برهم می‌زند و اگر قدرت اقتضا کند به هیچ عهدی وفا نشده و هر قراردادی شکسته می‌شود.

با انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ این فرصت برای دم-و-دستگاه دینی شیعی ایرانی پدید آمد که دم-و-دستگاه دولتی را تصرف کند. با این کار دولت دارای تجهیزات دینی شد و دین دارای تجهیزات دولتی. این دو "دم-و-دستگاه" یکدیگر را تغییر دادند. آنچه تصرف شد، از جمله این سه مشخصه‌ی بارز را داشت: گذرانش با پول نفت بود، سنت و فرهنگش استبدادی بود، به این ادعا خو گرفته بود که ایران را مقتدر می‌کند و از آن کشوری پیشرفته می‌سازد. این مشخصه‌ها تغییر نکردند. در مورد مشخصه‌ی سوم به جای آرمان "تمدن بزرگ"، تمدن اسلامی و قوی کردن کشور تا حد یک ابرقدرت نشست. تبدیل شدن به دین دولتی، دولت‌مداری را به یک اصل دینی تبدیل کرد، به اصلی اساسی، به تعبیری مهمتر از توحید. دین بازسازی شد، سنت تازه‌ای برای آن اختراع شد، سیره‌ی مقدسانش از نو نوشته شد.

ایدئولوژی دینی‌ای که "دم-و-دستگاه" اصلی‌اش دولتی است، یکسان نیست با دینی که "دم-و-دستگاه" اصلی‌اش از آن خودش است. برای روشن شدن این موضوع، تبیینی ساده از تأثیر نوع دستگاه به دست می‌دهیم: به آخوندی که تجهیزاتش منبر و عاشورا و مجلس ختم است، تجهیزات رادیو-تلویزیون دولتی را که بدهید، دینی که او تبلیغ می‌کند، دیگر آن دین منبری نخواهد بود. او اینک باید در این مورد که چهره‌ی چه کسانی نشان داده شود، چهره‌ی چه کسانی نه، چه حرف‌هایی را باید شنید، چه حرف‌هایی را نه، چه خبری را باید گفت، چه خبری را نه، چه مطلبی را می‌توان "علمی" تلقی کرد، چه مطلبی را نه و این که هنر خوب و سالم چه هنری است و هنر فاسد چیست، تصمیم بگیرد. او استعداد نظر دادن دارد و این باور برای او بدیهی شده که بهتر از همه می‌داند، حتاً درباره‌ی چیزهایی که از آنها سر در نمی‌آورد. دینش او را در این زمینه بااستعداد کرده و اینک استعداد او دینش را بسط می‌دهد، چنانکه بتواند برپایه‌ی آن برای ۲۴ ساعت برنامه‌ی دینی تولید کند. او نبایستی حرف کم بیاورد و نمی‌آورد. کادرسازی می‌کند، مفسر و تحلیل‌گر و هنرمند تربیت می‌کند، مدام برنامه تولید می‌کند. عده‌ای پای این منبر بزرگ می‌نشینند، با خنده‌ی او می‌خندند و با گریه‌ی او می‌گریزند؛ عده‌ای هم از مسجد

<sup>۱۴</sup> "دم-و-دستگاه" پیش‌نهادی داریوش آشوری برای dispositif است. این مفهوم فوکویی را به عربی "جاهزیه" خوانده‌اند. من آن را نزدیک به برداشت روزمره از "دم-و-دستگاه" و "تجهیزات" به کار می‌برم. تعریف dispositif در نزد خود فوکو چندان روشن نیست. برپایه‌ی توصیف‌هایی که او از dispositif به دست داده، آن را می‌توان مجموعه‌ای از نهادها، گفتارها و کردارها بدانیم. فوکو با معرفی این مفهوم کوشیده است میان تحلیل گفتمان و تحلیل قدرت پیوند زند.

خروج کرده و گوش به سخنانی دیگر می‌سپارند. اینان طبعاً گمراه‌اند. پلیس لازم می‌شود، تا جلوی فتنه را بگیرد، پلیسی با تربیت دینی. حوزه‌ی دینی بایستی به فکر تربیت پلیس هم باشد. همه‌ی این کارها خرج دارد، پس باید مجرای دینی گشوده شود که از بیت‌المال پول به خزانه‌ی تبلیغ دینی سرازیر شود. دستگاه باید اینک یک شعبه و یک آموزه‌ی اقتصادی هم داشته باشد. کار این اقتصاد بسی فراتر از محاسبه‌ی خمس و زکات و حق منبر است. تشکیلات روحانی نیز با این "دم-و-دستگاه" دگرگون می‌شود. در رادیو-تلویزیون به همه نمی‌توان منبر داد و تازه همه‌ی منبرهای موجود در این دم-و-دستگاه مقامی همسان ندارند. پس آخوندها دو دسته می‌شوند، دستگاهی و غیردستگاهی و آنان که دستگاهی‌اند، خود بر چند دسته‌اند. مؤمنان نیز دسته‌بندی می‌شوند.

در خارج از دایره‌ی دولت، دستگاه دین دولتی سرمشق قرار گرفته و همه‌ی شکل‌های بسیج دینی را به شکل چشمگیری دم-و-دستگاه‌مند کرده است. بازار مداحان رونق گرفته است. برگزاری عاشورا طبق اسلوب event management صورت می‌گیرد. مردم برای مراسم عزا بایستی تدارک مفصلی ببینند. در این موارد بنگاه‌های دینی مدیریت کار را بر عهده می‌گیرند. دین در حوزه‌ی خصوصی هم پرتشریفات شده است. دین ساده‌ای به عنوان بدیل دین پر تشریفات وجود ندارد. اسلام غالب، اسلام زرق-و-برقی است.

هیچ ایدئولوژی‌ای ایده‌ی محض نیست، یعنی بدون تجهیزات نیست. ایدئولوژی دولتی دینی به شکل مؤکدی "مجهز" شده است و نمونه‌ای تماشایی از موردی را به نمایش می‌گذارد که در آن تجهیزات بر ایده غلبه می‌کنند و نقش راهبر را می‌یابند. داشتن بلندگو مهمتر از مضمون گفتاری است که قرار است با آن به گوش حاضران برسد؛ مضمون اصلی گفتار دیگر توجیه این موضوع می‌شود که چرا بلندگو باید در اختیار این جماعت باشد. بخش مهمی از "دم-و-دستگاه" را ارگان‌های سرکوب تشکیل می‌دهند. زندان هم امروز یکی از وسایل دین است. وسیله‌ی انجام فرایض دینی، محدود به چیزهایی چون جانماز نیست، اوین و کهریزک نیز "وسيلة النجاة" هستند. کار دینی اینسان مجهز، تنها با سهم امام نمی‌چرخد. پول نفت لازم است، تا ابلاغ به نحوی کامل انجام پذیرد. دولت یک همتافته‌ی ایدئولوژیک-نظامی-اقتصادی است و دین دولتی، دین چنین کمپلکسی است و "دم-و-دستگاه" این مجموعه‌ی عظیم و پیچیده راهبر آن است.

دوره‌ی مجهز شدن، دوره‌ی رونق دین دولتی بود. با تجهیز بیشتر می‌شد نیروی بیشتری کسب کرد، رقیبان دینی و غیر دینی را پس زد، هم خفقان برقرار کرد و هم بلندگو را چنان بلند کرد که صدای کسان دیگری شنیده نشود. سوژه‌سازی پیش برده می‌شد، یعنی سوژه ساخته می‌شد و سوژه‌ها انسانهایی را می‌ساختند که سوژه‌ی تربیت‌شده‌ی آن سوژه‌ها بودند. گرایش عمومی نرخ سود در سوژه‌سازی دولتی، کاهش است. یعنی اگر بازده سیستم دینی در سال پیش، برای تولید مؤمنانی که در خط ولایت باشند، مثلاً با رقم ۱۰۰ نمایش دادنی باشد، امسال رقم نمایش بازده به ۹۰ رسیده است یا کمتر. برای جبران این کاهش نرخ سود، بایستی به سرمایه‌گذاری افزود، یعنی مجهزتر شد. اگر دستگاه دولتی‌ای را که در روند مورد نظر ما دخیل است، به پیروی از لویی آلتوسر به دو بخش ایدئولوژیک و سرکوبگر تقسیم کنیم، می‌توانیم این پرسش را درافکنیم که سرمایه‌گذاری برای کاهش نرخ سود در سوژه‌سازی بیشتر در کدام بخش صورت می‌گیرد. دستگاه ایدئولوژیک بهره‌وری مشخص دارد. می‌توان کانال تلویزیونی تازه‌ای را تأسیس کرد که مدام ولی فقیه را نشان دهد، اما از این سرمایه‌گذاری عظیم بهره‌ی مشخصی حاصل

نمی‌شود. سرمایه‌گذاری به سمت بخش نظامی پیش می‌رود، در وضعیتی که حس می‌شود رشد سوژه‌های رقیبان و مخالفان، سوژه‌های دولتی را به شکل خطرناکی به چالش گرفته است. دولت دینی، دین‌داری را در جامعه‌ی امروز ایران به نوعی سرمایه‌داری تبدیل کرده است. دین به صورت ارزی درآمده که به نحو بارزی تبدیل‌پذیر به ارز اقتصادی است. از این رو تورم اقتصادی هم بر ارزش دین تأثیرگذار است. هر چه تورم بالاتر رود، از ارزش دین بیشتر کاسته می‌گردد. از طرف دیگر باید به ظرفیت بازار کالای دینی توجه داشت. تولید اضافی بیش از نیاز مصرف‌کنندگان باعث افت شدید سود در این بازار شده است، افتی که با فروش بیشتر اما با قیمت ارزانتر جبران نمی‌شود. بر این قرار هر چه می‌گذرد، دین دولتی بیشتر تابع تجهیزات نظامی خود می‌شود و موفقیت آغازینش برای تبدیل دین به یک ارز اصلی در بازار ارزش‌ها به صورت بومرنگی در می‌آید که محکم به چهره‌اش می‌خورد. وضع، آن گونه شده که افت قیمت دلار هم بر ایمان مردمان تأثیر می‌گذارد. اقتصاد سیاسی دین به صورتی شگفت‌انگیز از قانون‌هایی تبعیت می‌کند که خمینی زمانی دنیای آنها را دنیایی حیوانی خوانده بود.

## از رکن اول به رکن چهارم

حتّاً در مؤمنان طرفدار نظام گروهی دریافته‌اند که دین نقش مخربی در سیاست ایفا کرده است. مردم فوج فوج از دین دولتی خارج می‌شوند. روگردانی از دولت خودبه‌خود به معنای روگردانی از دین دولتی و گاه دین به طور کلی است. خمینی در آغاز کتاب حکومت اسلامی گفته بود که تصور ولایت فقیه، باعث تصدیق عقلانی آن می‌شود. اکنون در مقابل تصویری که در مقابل مردم گشوده است، هر رویکردی جز برایت خلاف عقل سلیم می‌نماید. گروه بزرگی از بنیان‌گذاران نظام خود قربانی ولایت شده‌اند و اکنون حیرت‌زده‌اند که بر آنان چه گذشته است. آنان باز از اسلام سخن می‌گویند، از انحراف نظام انتقاد می‌کنند و معتقدند که اسلامیت نظام قرار نبوده است در برابر جمهوریت آن قرار گیرد.

آن چه آنان نمی‌بینند و احیاناً در ندیدن آنان سوءنیت دارند، اینهاست:

۱. اسلام دینی تمامیت‌گراست، بدین معنا که در مورد تمام جلوه‌های زندگی انسانی نظر دارد و می‌خواهد نظر خود را اعمال کند. هر گونه درآمیختگی آن با دولت میل به غلبه بر تمامی ارکان آن را تشدید می‌کند. آموزش کاهنان اسلامی چنان است که آنان با حسی از علامگی به جهان می‌نگرند. آنان در همه‌ی امور خود را صاحب نظر و دخالت در آنها را حق و وظیفه‌ی الهی خود می‌دانند.

۲. درآمیختگی دین و دولت به هر شکل ارز دینی را به ارزی مستقیماً تبدیل‌پذیر به ارزی سیاسی و اقتصادی می‌کند. میل به افزایش تولید ارز دینی و بالا بردن نرخ موازنه‌ی آن با ارزش‌های دیگر بالا می‌گیرد و همین امر به فساد در دین و دخالت آن در کار دنیا منجر می‌شود.

۳. نکته‌ی قانونی در سنتی که خمینی، مبتکر روایت جدید شیعی حکومت اسلامی، بنیاد گذاشته و گروهی از دولتمردان رانده شده از نظام همچنان به آن سنت اعلام وفاداری می‌کنند، یکی کردن ولی فقیه و سلطان و مطلق کردن حکم ولایت است. نظام هیچ انحرافی از اساس فکر خمینی نداشته است.

در میان برگشتگان و رانده‌شدگان از نظام طیفی از نظرها در مورد رابطه‌ی دین و دولت وجود دارد. بخشی از اینان هنوز به ولایت فقیه معتقدند و حتا مشکلی اساسی با ولی فقیه فعلی ندارند. معتقدند، خودش خوب است، اطرافیانش بدند. بخشی دیگر ممکن است به نظریه‌ی ولایت فقیه معتقد باشند، اما شکل اجرای آن را نپسندند. بخشی هم هستند که ولایت فقیه را کنار گذاشته‌اند یا تفسیری از آن عرضه می‌کنند که با دیدگاه رکن چهارمی می‌خواند. رکن چهارمی‌ها مشروطه‌خواه اسلامی هستند، همان گونه که پیشتر گفتیم کسانی هستند که می‌خواهند روحانیت نقش قوه‌ی چهارم را ایفا کند و بدون داشتن نقش اجرایی بر کل حاکمیت سلطه‌ی راهبردی داشته باشد. در وضعیتی از تعادل قوا ممکن است نیروهای ولایت فقیه به این دیدگاه بگردند تا با بازی دیگری حضورشان را در حکومت تداوم بخشند.

مشروطه‌خواهی در چارچوب حکومت اسلامی ادامه‌ی همین بازی کنونی است و مسئله را حل نمی‌کند: مسئله‌ی ضرورت سکولار شدن نظام دولتی در ایران را. مسئله، همزمان مسئله‌ی دموکراتیک شدن سرشت نظام سیاسی است. این بیم جدی است که با تغییر شکل و عنوان ولایت فقیه، همتافته‌ی ایدئولوژیک-نظامی-اقتصادی موجود در رأس قدرت به بقای خود ادامه دهد، حتا اگر چهره‌های مهمی از آن جابجا شوند. آن شیوه‌ای از رانت‌خواری که حکومت اسلامی در ایران باب کرده، تنها در صورتی کارکرد خود را از دست می‌دهد که کمپلکس دولتی موجود در هم بشکند. شرط مقدم این کار، کنار گذاشتن کامل روحانیت از قدرت است. اگر به نهادی از حاکمیت مشروعیتی تخصیص داده شود که آن را مصون از انتقاد و حسابرسی کرده و از نظام انتخاباتی دوره‌ای عمومی و علنی و باز به روی همه مستثنا کند، سلطنت از مجرای آن احیا می‌شود؛ حال ممکن است اسم سلطان شاه باشد یا نباشد.

تبدیل روحانیت به قوه‌ی چهارم، مشکل دین دولتی را حل نمی‌کند. دین دولتی در تقابل با واقعیت متکثر جامعه‌ی ایران قرار می‌گیرد و وحدت ملی را، که دیگر مبنای آن بایستی به رسمیت شناختن بسیاری و گوناگونی گرایش‌ها و باورها و گفتمان‌های هویت‌ساز در جامعه باشد، نقض می‌کند. خود روحانیت شیعه، تنها به سروری یک نیروی مقتدر دینی که رانت این روحانیت را تضمین کند، گردن می‌گذارد. در هر وضعیت دیگری خان‌خانی درون روحانیت به یک منبع آشوب بزرگ تبدیل می‌شود. نیروی مقتدر دینی، آن شیخی است که پول و سرباز دارد - و این درست شاخص نظامی است که امید می‌رود که برافکنده شود. هر شق دیگر جز بدیل اخراج روحانیت از حاکمیت، کشور را دستخوش رقابت‌های آخوندی می‌کند که به سادگی این ظرفیت را دارد که خونبار شود.

تبدیل شأن فقیه از قوه‌ی اول به قوده‌ی چهارم اساسی‌ترین اصلاحی است که می‌توان در نظام اسلامی وارد کرد. در وضعیت برآمد جنبش دموکراتیک و بالا گرفتن بحران درونی رژیم ممکن است جمعی از رانت‌خواران نیز به چنین اصلاحی تن دهند. واقعیت این است که موضع رسمی چهره‌های اصلی موسوم به اصلاح‌طلب (خاتمی، موسوی، کروبی و اطرافیان آنان) هنوز به حد این طرح هم نرسیده است. در جنبش سبز خیالبافی بیش از واقع‌بینی رواج دارد و وقتی چنین بحثی طرح می‌شود چه بسا از مدافعان این شخصیت‌ها شنیده می‌شود که آنان در حال حاضر معذوراتی دارند و باید با ملاحظات تاکتیکی پیش روند. چنین چیزی عزیمت از ظن خود است. آنان به دلیل خوش‌خیالی‌هایی ناموجه در برابر پرسش‌هایی جدی قرار نگرفته‌اند و شاید تصور می‌کنند پرسشی و نظری وجود ندارد و بعید نیست که در حالت تشدید بحران، آنان پای یکی از این طرح‌های وحدت در درون حاکمیت را، که نوشتنشان

آغاز شده، امضا کنند. اصلاح در سیستم رانتی، یعنی توزیع مجدد رانت‌ها، آن چیزی نیست که جنبش اعتراضی خواسته است.

سقف اصلاح‌طلبی، نشان‌دن روحانیت بر رکن چهارم است. نظام حاصل از این تغییر جایگاه نه سکولار خواهد بود نه دموکرات. نسبت به حالت فعلی رژیم خان‌خانی تقویت خواهد شد و انرژی کشور باز به هدر خواهد رفت. در حالتی که جامعه در انتظار به رسمیت شناختن بسیاری و گوناگونی گرایش‌های درونی خود است و هویت‌خواهی خرد در حال تقویت شدن است، تحمیل نسخه‌ی دیگری از رژیم اسلامی به مردم و معرفی ایدئولوژی آن به عنوان هویت کلان، ممکن است جامعه را دستخوش زمین‌لرزه‌های موضعی مداوم کند. برخوردهای مداوم ممکن است یا به حکومت مستقیم نظامیان راه برد یا به هرج و مرج که ممکن است مقدمه‌ای باشد بر حکومت نظامیان.

## سکولارها

همه‌ی کسانی که هویت خود را دینی معرفی می‌کنند، خواهان تداوم حضور روحانیت در حکومت نیستند. برخی از مؤمنان به راستی می‌خواهند دین را از شر دولت نجات دهند. آنان را دین-جداخواه<sup>۱۵</sup> می‌نامیم. سکولاریسم آنان محدود به حوزه‌ی سیاست است. در برابر آنان و اینک همدوش آنان گروه دیگری قرار دارند که دولت-جداخواه هستند. اینان می‌خواهند دولت را از شر دین نجات دهند؛ لزوماً دین را به طور کلی شروء نمی‌دانند، اما به هر حال معتقدند که دین در حکومت شر به پا می‌کند. عزیمتگاه اینان سکولار است، یعنی به صورت روشنی این-جهانی است، در حالی که عزیمتگاه دین-جداخواهان دین است. نمونه‌ی شاخص دین-جداخواه، جریان روشنفکران سکولار دینی است. روشنفکران دینی با عزیمت از نگرانی‌ای که از بابت دین دارند، به سکولاریسم سیاسی گرویده‌اند. سکولاریسم روشنفکران غیر مذهبی معمولاً ادامه‌ی بینش چپی است که گرایش لیبرال در آن برجسته شده است. انتقاد از دین در آن قوی است، اما بیشتر در وجه سیاسی. برای نقد تاریخی و فلسفی دین هنوز قدمی جدی برداشته نشده است. تفکیک این دو دسته‌ی سکولار از هم، تحلیلی است. این جدایی نافی آن نیست که کسی همزمان دین-جداخواه و دولت-جداخواه باشد. و آنچه در مورد روشنفکران دینی گفتیم، به این معنا نیست که آنان به دموکراسی فکر نمی‌کنند. روشنفکر غیردینی هم لزوماً در عمل دموکرات‌تر از روشنفکر دینی نیست. از دید دین-جداخواهان دولت بایستی جانبداری دینی داشته باشد. ممکن است کسانی از این دسته به باوری سکولار تا حد پذیرش هنجار بی‌طرفی دولت در امور اعتقادی برسند، اما موضع سنخ‌نمای دین-جداخواهان طرفداری از دولتی است که با دیدی مثبت به دین بنگرد، به دین و به‌ویژه مذهبی که بعید نیست بخش بزرگی از آنان خواهان امتیازدهی قانونی به آن به صورت "مذهب رسمی" باشند. آشکارا

<sup>۱۵</sup> "دین‌جداخواهی" را داریوش آشوری (در "فرهنگ علوم انسانی") در برابر secularism گذاشته است. من اینجا آن را آن بینشی می‌دانم که با دلسوزی برای دین، خواهان جدایی آن از دولت است.

پیداست که بخشی از دین-جداخواهان همچنان خواهان دخالت دین در سیاست هستند و تنها با نشست دین‌پیشگان بر مسندهای دولتی مخالفانند. آنان به جای "جمهوری اسلامی" از "جمهوری مسلمانان" پشتیبانی می‌کنند. آنان می‌گویند، وقتی اکثریت مردم مسلمان باشند و به صورتی دموکراتیک از راه رأی‌دهی خود را اعمال کنند، بایستی پذیرفت که حکومت برگزیده‌ی آنان جهت‌گیری دینی داشته باشد. از هم اکنون مشخص است که دارد بحث بی‌پایانی در این باره گشوده می‌شود که منش دولتی که قرار است خصلتی دموکراتیک داشته باشد، رواست تا چه حد متأثر از دین باشد. اگر همه چیز خوب پیش رود و استبداد و آشوب، راه را بر تعقل نبندد، این بحث، یک بحث اصلی در پهنه‌ی همگانی خواهد بود. در نهایت گرایش پهنه‌ی همگانی برآیند دوره‌ی آن را معلوم خواهد کرد، نه مباحثه‌ی منتزع از آن، هرچند هم که آن مباحثه قوی و جامع و اصولی باشد.

دیدگاه دین-جداخواهان دست کم تا اینجا دموکراتیک است که می‌خواهند با رجوع به جامعه‌ی مدنی بر دولت تأثیر بگذارند و جهت آن را تعیین کنند، و نه با اتکا بر منصب‌هایی که پیشاپیش در دولت برای کسانی رزرو می‌شود که به نام مشروعیت دینی اعمال اراده می‌کنند. دولت-جداخواهان نیز به جامعه‌ی مدنی رجوع می‌کنند. در واقع برای برقراری و حفظ یک نظام سیاسی سکولار هیچ چاره‌ای جز اتکا به جامعه‌ی مدنی وجود ندارد. نه امکان آن وجود دارد و نه مطلوب است که دولت با حرکتی در بالا به تصرف یک نیروی قوی سکولار درآید و سپس سرپنجه‌ی اقتدار دولتی جدایی کامل دین و دولت را برقرار کند، چیزی که در ترکیه اتفاق افتاد. محور فکر دولت-جداخواهان، دولت نیست. آنان بر آن نیستند که خیری را از دست شری برهانند. جمهوری اسلامی ترکیب دو شر دین و دولت است و چاره‌ی آن، هم سکولار کردن دولت است و هم دموکراتیک کردن آن. این دو کار، در واقع یک کار هستند. بنیاد یگانه‌ی آنها رفع تبعیض است.

سکولاریزاسیون در ایران یعنی رفع آشکارترین و خشن‌ترین شکل‌های تبعیض. این جامع‌ترین تعریفی است که می‌توان از سکولاریزاسیون ایرانی داد. از آن می‌توان تقریرهایی ریزبینانه‌تری به دست داد و مثلاً گفت:

- سکولاریزاسیون یعنی رفع تبعیض میان آخوند و غیر آخوند، میان شیعه و سنی، میان اسلام و جز اسلام.

- سکولاریزاسیون یعنی دموکراتیزاسیون، به این اعتبار که رفع تبعیض می‌کند و همه‌ی منصب‌های دولتی را به روی همگان می‌گشاید. سکولاریزاسیون یعنی دموکراتیزاسیون به این اعتبار که همه‌ی ارگان‌هایی را که برای حفظ سیستم تبعیض‌آور ولایت فقیه ایجاد شده‌اند، منحل می‌کند. این ارگان‌ها در درجه‌ی اول ارگان‌های سرکوب هستند.

- سکولاریزاسیون یعنی پایان دادن به رانت‌خواری که اساس آن امتیازوری‌هایی است که همه به ولایت فقیه برمی‌گردند.

- سکولاریزاسیون یعنی رفع تبعیضی که به نفع شریعت و خرافه علیه خرد، دانش، هنر، اخلاق مدنی و سلیقه‌ی مدرن برقرار شده است.

- سکولاریزاسیون یعنی رفع تبعیض در حوزه‌ی مالیات‌گیری عمومی و حساب‌رسی همگانی، به این اعتبار که دیگر هیچ نهادی از جمله نهادهای دینی از قاعده‌ی عمومی مستثنا نمی‌شود.

- سکولاریزاسیون یعنی رفع تبعیض در مورد زمان‌ها و مکان‌ها. تنها خواست عمومی و بایستگی‌های آسایش و امنیت عمومی می‌توانند ایجاب کنند که روزهایی خاص و مکان‌هایی خاص مشمول قاعده‌هایی خاص شوند.

- ... و سکولاریزاسیون یعنی رفع تبعیض میان دو جنس، یعنی برابری حقوقی زن و مرد، یعنی آزادی زن.

برخی از این بایستگی‌های نظم دموکراتیک سکولار یکباره با تغییری در ترکیب قدرت در حکومت، بودش نمی‌یابند. میان دو جنس با لغو قانون‌های تثبیت‌کننده یا برقرارکننده تبعیض و نشان دادن قانون‌های برابری خواه به جای آنها تساوی ایجاد نمی‌شود. این اقدام‌های قانونی ضرورت مقدم هستند، اما اصل مسئله در جامعه حل می‌شود. تنها با نظر به این موضوع قانونی سکولاریزاسیون می‌توان گفت که تعیین‌کننده‌ی سیر و سرعت این روند تاریخی در نهایت مبارزه‌ای است که در جامعه جریان دارد و پس از آنکه مانع‌های سیاسی امتیازدهنده به خواهندگان تبعیض و سیستم سرکوب برپانگه‌دارنده‌ی این مانع‌ها کنار گذاشته شوند، در شکل مدنی‌تری ادامه خواهد یافت.

میان دو نیرویی که آنها را با عنوان‌های دین-جداخواه و دولت-جداخواه معین کردیم، از هم اکنون ائتلافی عینی شکل گرفته و تبادل نظرهایی در جریان است. عرصه‌ی زورآزمایی میان اینان جامعه‌ی مدنی است. همچنانکه عزیمتگاه آنها یکی نیست، آنها با توان یکسانی نیز مبارزه‌ی میان خود را آغاز نکرده‌اند. بخشی از رانت حکومت اسلامی به شکل‌های مختلف به سکولارهای مذهبی هم می‌رسد. آنان شانس و امکان بیشتری برای دستیابی به رسانه‌ها دارند. در غرب نیز، بلندگوها را معمولاً در اختیار اصلاح‌طلبان ایرانی می‌گذارند. دارد توافقی عجیب شکل می‌گیرد بر سر اینکه کدام نیرو بدیل حاکمیت فعلی باشد. اصل این توافق نه توطئه، بلکه ایدئولوژیک است، نگرشی است که در جایی از دگردیسی ایدئولوژی دینی حاکم برآمده است، در جایی از این اعتقاد ایدئولوژیک سرچشمه گرفته که مردم مذهبی را به هر حال نیروهای مذهبی بهتر می‌توانند کنترل کنند، در جایی مشخصاً از راست‌روی و محافظه‌کاری ناشی می‌شود و یا این که ترکیبی از این گونه دیدگاه‌هاست. در مقایسه با رقیب، امتیاز مهمی که نیروی سکولار غیرمذهبی دارد، نفرت مردم از دین‌پیشگان، دین‌فروشی و در مواردی خود دین است. چنین احساسی خود به خود به آگاهی تبدیل نمی‌شود و ممکن است در یک دوره‌ی آشوب حتاً به خشونت و بی‌اخلاقی منجر شود. روایتی دیگر از مذهب ممکن است همین مردم ضد مذهب را به خود جلب کند. مسیر سکولاریزاسیون در عمق جامعه - تا جایی که تبدیل دین به عنوان مؤسسه‌ای مشخص و یا به شکلی نرم و ابروار و بی‌مرکز و بدون حاشیه‌ی مشخص به گزینه‌ای عادی در میان مجموعه‌ای از گزینه‌ها برای بسته‌بندی کردن زندگی و هویت و منش خود قطعی شود - پر از پیچ و تاب است. در آن بارها بازگشت هم پیش می‌آید. در غرب سکولار هم هر چند گاه "بازگشت دین" به تیترا کتاب‌ها و روزنامه‌ها تبدیل می‌شود.

محمد خاتمی، رئیس جمهور اسلامی پیشین و از رهبران اصلاح‌طلبان به تازگی درباره‌ی سکولاریسم نظری ابراز داشته که در سایت‌های اصلاح‌طلب چنین بازتاب یافته است: «ما در ایران با توجه به تجربه تاریخی که داشتیم نه تنها نمی‌خواهیم و نمی‌توانیم سکولاریسم را بپذیریم بلکه می‌خواهیم تمام مزایایی را که بشر در طول تاریخ داشته و برای آن قربانی‌هایی داده است داشته باشیم ... ما آزادی‌ها، حرمت انسان، حقوق انسان، پیشرفت جامعه، توسعه همه جانبه کشور، رهایی از سلطه بیگانگان و استبداد را می‌خواستیم و می‌خواهیم؛ در عین حال می‌خواهیم یک سلسله معیارهای معنوی را که اتفاقاً غیبت آن در دنیای مدرن و دنیای امروز باعث مشکلاتی برای بشر امروز شده است، داشته باشیم»<sup>۱۶</sup>

این بار اول نیست که خاتمی سکولاریسم را این‌گونه معرفی کند. او آگاهی لازم برای اظهار نظر در مورد مفهوم سکولاریسم و تاریخ آن را ندارد و همچون بقیه‌ی هم‌مسلمان روحانی‌اش در بسیاری از موارد نیازی به آگاهی نمی‌بیند و ناآگاهی خود را عین آگاهی می‌پندارد. در ادامه‌ی سیستم رانت‌خواری حکومت اسلامی است که کسانی چون او در مقامی قرار گرفته‌اند که سخنانشان با هر کیفیتی هم که باشد، بازتاب رسانه‌ای می‌یابد. خوشبختانه اکثر روشنفکران دینی از برداشت‌هایی شبیه خاتمی دست کشیده‌اند و سکولاریسم را دست کم تا حد دین-جداخواهی پذیرفته‌اند.

خاتمی در همان سخنرانی‌ای که جمله‌های بالا از آن برگرفته شده‌اند، خمینی را معیار و مرجع درک از "جمهوری اسلامی" قرار می‌دهد، خمینی را، اما نه خمینی واقعی را، بلکه خمینی یکی از مصاحبه‌های پارسی‌اش را. خاتمی می‌گوید: «در آن مصاحبه از امام راحل سؤال شد که این جمهوری اسلامی که شما می‌گوئید چیست؟ امام فرمودند پاسخ روشن است، جمهوری به همان معنایی است که همه عالم قبول دارند.»

خمینی به درستی مرجع حکومت اسلامی است. در بحث واقع‌گرایانه و شرافتمندانه درباره‌ی سکولاریسم، موضع جدل، نظر به ترکیب و کیفیت و نتیجه‌ی حکومت اسلامی‌ای است که خمینی آن را بنیاد گذاشته است. آنچه خمینی می‌خواست متحقق شد و آنچه متحقق شد، به هیچ رو یک جمهوری مطابق درک متعارف همه عالم از آن نیست. خمینی در آن مصاحبه "تقیه" کرد. تکرار آن دروغ، دروغی بزرگتر است. این نوع فریب دادن با فریبی لو رفته ممکن است توجیه شود، بدین شکل که گفته شود، چهره‌هایی از "جنبش سبز" همچون خاتمی بایستی ملاحظه‌کار باشند و شاید با این حرف‌ها بتوانند حتّاً خمینی‌پرستان را هم جذب کنند. زرنگی ایرانی، وقتی به حد کلاه گذاشتن بر سر خود برسد، چنین توجیهاتی را می‌پروراند. اگر به خوش‌خیالی ادامه دهیم، از انقلاب بهمن چیزی نیاموخته‌ایم. یک مظهر خوش‌خیالی سرسری گرفتن چیزهایی نظیر گفته‌های خاتمی است.

<sup>۱۶</sup> از جمله‌های بیان‌شده توسط او در جمع خانواده‌های زندانیان سیاسی به تاریخ ۱۷ آذر ۱۳۸۸، در اینجا به نقل از سایت "پارلمان نیوز".

با نظر به این گفته‌ها به خوبی می‌توان جدل کرد درباره‌ی موضع جدل<sup>۱۷</sup> در جدال بر سر سکولاریسم. آنچه در موقعیت عملی کنونی اصل ورود به بحث سکولاریسم است، همان مثلثی است که خمینی در برابر ما نهاد: مثلث فقیه - سلطان - ناس. او آنچنان که پیشتر گفتیم دو رأس فقیه و سلطان را یکی کرد و بدین سان حکومت اسلامی را پی ریخت که بر خلاف تقیه‌ی پارسی آیت‌الله خمینی یکی از این جمهوری‌های معمولی جهان نیست و بنابر شرحی که در درسنامه‌ی "حکومت اسلامی" آمده، از اول هم قرار نبوده است، باشد.

این مثلث را به صورت "دین - حکومت - مردم" در برابر خود می‌گذاریم و می‌گوییم که جدال بر سر آن است. این موضع جدلی را نفس تجربه‌ی حکومت اسلامی گشوده است. یک بحث واقع‌گرایانه و بدون سوءنیت درباره‌ی سکولاریسم در ایران در موقعیت کنونی بحثی است از این موضع جدلی. این بحث را، آنچنانکه پیشتر گفتیم، خود حکومت اسلامی گشوده است. موضع روشنفکران دینی در آغاز نشان دادن یک موضع جدلی دیگر به جای این موضع نگرنده بر حکومت اسلامی بود: موضع معنویت - عین آن چیزی که در سخن خاتمی دیدیم.<sup>۱۸</sup> ورشکستگی سیاسی و اخلاقی هر چه بیشتر حکومت اسلامی، گام به گام آنان را از "دولت دینی" به "دولت فرادینی" (اصطلاح عبدالکریم سروش) رساند. چهره‌های اصلی آنان دریافتند که حکومت دینی قابل دفاع نیست، به ویژه به نام "معنویت". خاتمی از جمله‌ی کسانی است که این موضوع را دریافته است.

انتخاب "معنویت" به عنوان موضع جدل در بحث سکولاریسم در موقعیت فعلی ایران، اگر ناشی از فقدان نیروی تشخیص و داوری یعنی ساده‌لوحی نباشد، ناشی از سوءنیت است. آنچه بحث را برانگیخته و از میان جنبه‌های مختلف موضوع سکولاریزاسیون برجستگی یافته، حکومت دینی است. البته می‌توان در بحث سکولاریسم بدون بلاهت و سوءنیت عزیمتگاه خود را معنویت و اخلاق گذاشت، آن هم بدین گونه که درنگریست حکومت دینی در این زمینه چه کارنامه‌ای دارد. بی هیچ تردیدی جهان سکولار بسیار اخلاقی‌تر و معنوی‌تر از حکومت‌های اسلامی عملاً موجود در ایران و عربستان و سودان است. در این سه کشور، آپارتاید جنسی و دینی برقرار است. حکومت‌های هر سه فاسد و سرکوبگراند. زیر سایه‌ی این حکومت‌ها جامعه‌ی چهار انواع کژی‌ها شده است. در ایران اسلامی، پول به معیار مطلق ارزش‌ها تبدیل شده

<sup>۱۷</sup> موضع جدل اصطلاحی با منشأ ارسطویی است. به موضع‌های جدل در کتاب "توپیکا"ی معلم اول پرداخته شده است. "توپیکا" کتاب پنجم از شش کتاب "ارغنون" است. هر نکته‌ی استدلالی در آن یک "توپوس" یعنی جایگاه و موضع نامیده می‌شود. توپوس، آن موضعی است که از آن، بحث‌کننده به حریف حمله می‌برد یا خود ممکن است در آن موضع از خود سستی نشان دهد.

<sup>۱۸</sup> در این باره بنگرید به: سنت و سکولاریسم، گفتارهایی از: عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱. در مورد درک جدیدتر از "سکولاریسم" در روشنفکری دینی رجوع کنید به: اکبر گنجی، "نواندیشی دینی: سکولاریسم و دموکراسی"، منتشر شده در سایت رادیو "زمانه".

است. دست کم تا زمانی که زندگان به خاطر دارند، ایران هیچگاه تا این حد آلوده به دروغ، ریاکاری، رشوه‌خواری، اعتیاد و روان‌پریشی نبوده است.

مثلاً "دین - حکومت - مردم" فضای فکری‌ای را ترسیم می‌کند که بحث "معنویت" نیز، اگر لازم باشد، بایستی در آن پیش برده شود. این بحث عیناً همان بحثی نیست که در اروپا و آمریکا مطرح است، چه از زاویه‌ی محافظه‌کارانه‌اش که از زمان نقد رمانتیک به عصر جدید گشوده شده، چه از زاویه‌ی انتقادی پیشرو آن، که شکل عمیق و مؤثر آن انتقاد بر سرمایه‌داری است. بحث در این مورد که آیا همه‌ی جنبه‌های زوال دین در عصر جدید مثبت بوده، یعنی به گسترش آزادی و بالایش خرد کمک کرده، بحثی است که از نگاه غیر دینی نیز می‌تواند موجه باشد. شکل‌های تازه‌ای از دیانت سربرآورده‌اند که رواجشان، صرف نظر اینکه مضمون آنها چیست، نشان از خلأی معنوی در جامعه‌ی معاصر دارند. در غرب زیر عنوان سکولاریسم، بحث‌هایی پیش برده می‌شوند در باره‌ی سردی جهانی که جادوزدایی شده است و در آن پول و کالا خدایی می‌کنند. این بحث‌ها به ما هم مربوط می‌شوند، اما فقط با تقلب بسیار می‌توان از آنها تقلید کرد و فریب‌کارانه از ضرورت معنویت و اخلاق به ضرورت حکومت دینی رسید.

دین معنوی، حتّاً در غرب خود را به عنوان بدیل دیانت‌های دستگاه‌مندی چون کاتولیسیسم معرفی می‌کند. معنویت کاتولیکی هم خود را بی "دم-و-دستگاه" می‌نماید. این "دین‌های معنوی" ساخته‌های جدیدی هستند که هر چند از مصالحی کهن استفاده می‌کنند، گفتمان نویی را پیش می‌گذارند. آنها فضایی ایجاد می‌کنند که به گفتمان کهنه نیز امکان تداوم می‌دهند، اما کارکردشان به این نقش منحصر نمی‌شود. کارکرد آنها پر کردن خلأی است که با زوال سنت‌ها ایجاد شده‌اند. بخش دیگری از این خلأ را انواع کیش‌ها، ترندها و هابی‌های دیگر پر می‌کنند. برای آنکه دین چنین کارکرد "مدرنی" داشته باشد، در آن دستکاری می‌کنند. دین همواره موضوع دستکاری بوده است و این دستکاری مدرن همان قدر طبیعی و موجه است که تغییر در دیگر مظاهر فرهنگ. زمانی دین چنان همه‌ی جنبه‌های زندگی را زیر تأثیر خود قرار می‌داد که آن را می‌شد در نگاه به گذشته مترادف با خود فرهنگ گرفت. می‌گوییم در نگاه به گذشته، چون همواره در هر برش زمانی فرهنگ و دین متمایز اند. این تمایز را با نظر به آن عنصری در فرهنگ می‌توان تشخیص داد که با دین عملاً موجود درگیر می‌شود و از آن چیز دیگری می‌سازد. چیز دیگری ساخته می‌شود که در پشت سر نهاده می‌شود. خود را در عصر دیانت که قرار می‌دهیم و از یک امروز آن دوران، به گذشته می‌نگریم، دین و فرهنگ را همپوش می‌یابیم. در آن امروز، این دو بر هم انطباق ندارند. به دوره‌ای پس از آن مقطع که گذر می‌کنیم و به آن امروز به گذشته تبدیل شده می‌نگریم، باز آنها را حدوداً همخوان می‌بینیم.

دین تمامیت‌گراست، آنچنانکه در دوره‌های پیش از عصر جدید بر تمامی جلوه‌های زندگی چیره می‌شده است. اما هیچ سازه‌ی تامی بدون شکاف‌های درونی نبوده و همواره چیزی می‌توانسته خارج از پهنه‌ی چیرگی قرار گیرد. چیرگی تام، مطلق نبوده است. آن پدیده‌ی پوشاننده‌ی تمام فرهنگ، دینی بوده است که نمی‌توان آن را مشخص کرد. دین اما همزمان هویت مشخصی داشته است.

دیالکتیک بازنموده شده در مورد رابطه‌ی دین و فرهنگ در عصر جدید کارکرد خود را از دست می‌دهد. دین، کوچک و محدود می‌شود و در مقابل، فرهنگ بزرگ و گسترده می‌گردد. از این رو در این عصر نمی‌توان جریانی را یافت به صورتی که در بالا بدان اشاره شد: همپوشی، اختلال در همپوشی و

همپوشی مجدد. غلو نیست که بگوییم دین به عنوان دین در عصر جدید پدید می‌آید. در این عصر است که می‌توان پدیده‌ای مشخص به نام دین را در مقابل خود نهاد، آن را با همانندهایش مقایسه کرد و در نگرینت، چه بوده و چه شده است. با بازنگری از این پایگاه مدرن است که دین دوران‌های گذشته را به صورتی مشخص بازمی‌یابیم.

دین دولتی، دین تمامیت‌گراست، دینی است که سودای همخوانی مطلق فرهنگ با خود را در سر دارد. این همخوانی در عصر جدید ناممکن است. فرهنگ، کلان‌تر و پرتنوع‌تر از آن است که دین بتواند بر آن چیره شود. فرهنگ عصر جدید، به گونه‌ای بی‌نظیر باز است. فرهنگ حدشکن در چارچوب محدود دین نمی‌گنجد.

دیانت‌های معنوی جدید، به محدودیت‌های خود آگاه‌اند، آنها به صورتی چشمگیر گسسته از تاریخ دین هستند، خود را مسئول تاریخ گذشته نمی‌دانند و در قید آن نیستند که درنگردن در متن‌های کانونی دین مرجع آنها چه آمده است. امکان رشد و تأثیرگذاری معنویت دینی به این معنا "پساتاریخی" را سکولاریزاسیون فراهم می‌آورد. این نوع معنویت دینی به سنتی رجوع می‌کند که در تاریخ دین در حاشیه بوده است: عرفان، برداشت‌هایی امیدوارانه، سرخوشانه و انسان‌دوستانه از ماوراء طبیعت و رابطه‌ی آن با جهان و همچنین ادبیاتی که بوی الحاد می‌دهد. دیانت معنوی‌ای که با بهره‌گیری کم یا زیاد از مواد کهن دینی ساخته می‌شود، با شریعت نمی‌خواند و در مورد اسلام در خط تاریخی پس‌زدن و خوار داشتن فقه قرار می‌گیرد. چنین معنویتی طبعاً نمی‌تواند در سایه‌ی حکومت دینی رشد آزاد داشته باشد.

## چشم‌انداز

نوعی دینداری محافظه‌کار نیز همواره وجود داشته و خواهد داشت که در ایران امروز با دستگاه قدرت، هم‌ساز است، هم‌ناهمساز. به شیعه‌ی پهلوی هم که نظر دوزیم، می‌بینیم یکسر در کیش ولایت فقیه تحلیل نرفته است. حکومت دینی از دل این دم‌و-دستگاه درآمد؛ اما در همین دستگاه بودند روحانیانی که از آغاز با ولایت فقیه و دولتی شدن دین مخالفت کردند. ولی منشی که دینداری محافظه‌کار پیش می‌گذارد، کم‌وجهه شده است؛ در مرکزکشی میان خود با دین دولتی ناتوان است و بیشتر نگران گسترش فرهنگ سکولار است تا فساد که از دین دولتی برخاسته است.

ورشکستگی دین دولتی نمایان است. جمهوری اسلامی بحران‌زده است و آن‌گونه که در بحثی از دید اقتصاد سیاسی دین نمایانندیم، وضعیت بازار دین-فروشی با اتکا به سرمایه‌ی دولتی وخیم است. بازار دین، تورم‌زده است، یعنی از ارزش ارز دینی کاسته شده است. دین دیگر آن سرمایه‌ی سیاسی-اجتماعی پیشین نیست. کالای دینی با پشتوانه‌ی دولت پشت‌پشته تولید می‌شود، اما خریدار ندارد. حالت رکود حاکم است. مرحله‌ی رکود تورمی هم دارد پشت سر گذاشته می‌شود. دوره، دوره‌ی ورشکستگی است. جبران ورشکستگی ایدئولوژیک با تخصیص نیروی بیشتری به دستگاه سرکوب صورت می‌گیرد.

در اقتصاد، برای مقابله با رکود تورمی، تمهیداتی وجود دارد که از جمله‌ی آنها پند جلوگیری از بودجه‌بندی انبساطی و نیز میدان دادن به بخش خصوصی. در پهنه‌ی اقتصاد دین، اولی به معنای آن است که دولت کمتر از دین مایه بگذارد و دومی به معنای آن است که به رقیبان اجازه‌ی فعالیت دهد.

همین تمهیدها در شرایط کنونی به معنای وادادن در برابر جنبش مردم است، و دولت اسلامی نیک می‌داند که یک قدم که پس نشیند، مردم ده گام پیشروی می‌کنند.

در وضعیتِ ورشکستگی حکومت دینی، شکاف در حکومت، ریزش پایگاه توده‌ای آن و گسترش‌یابی انواع جنبش‌های مخالف، چاره‌ی اصلی برای روحانیت بازگشت به حالتی است قیاس‌پذیر با حالت "شاه سلطنت کند نه حکومت". این چاره‌ی مشروطه‌خواهانه همان دخالت کردن در سیاست از جایی ورای سیاست است. طبعاً برای روحانیت دلپذیرتر آن است که آن جای ورای سیاست، در سرشت‌نامه‌ی سیاسی کشور به شکلی بس محترمانه و محکم ذکر شود. روحانیت به هر حال در سیاست دخالت می‌کند، حتّاً در یک نظام سکولار. منظور در اینجا دخالت به عنوان قوه‌ی چهارم است در معنایی که پیشتر تشریح شد. "ولی فقیه" ممکن است نام این قوه‌ی چهارم شود. این در حالتی است که جنبش مخالف نتواند مانع زد و بند در بالا شود و رژیم بتواند جنبش مخالف را مهار کند. در چنین حالتی ممکن است ولایت فقیه‌ی جای ولایت مطلقه‌ی فعلی را بگیرد با برداشتی که آیت‌الله منتظری از آن پیش می‌گذاشت. ممکن است شورایی از روحانیان انجام نقش ولی فقیه را عهده‌دار شود؛ آن جمع در پشت صحنه قرار گیرد و از حکمرانی مستقیم اجتناب ورزد. ممکن است حتّاً عنوان ولی فقیه حذف شود و بازگشتی صورت گیرد به متمم قانون اساسی مشروطیت یا چیزی چون طرح اول قانون اساسی جمهوری اسلامی. همه‌ی این ترندها برای تداوم بخشیدن به سیستم رانت‌خواری فعلی و حفظ ارگان‌های سرکوب است. در نظام تبعیض اصلاحاتی صورت می‌گیرد، اما اساس آن دست‌نخورده باقی می‌ماند.

ممکن است بخشی از دین-جداخواهان هم به این مشروطیت راضی شوند و به این حد از فاصله‌گیری دین و دولت بسنده کنند. این اتفاق بدی برای روند سکولاریزاسیون در ایران خواهد بود. سکولاریزاسیون بدون یاری و همدلی بخشی از نیروهای مذهبی با شتاب و نیروی مطلوبی پیش نخواهد رفت.

به هر حال باید بخشی از گرایش دین-جداخواهانه را با قدرت اراده‌ای محدود و تابع توازن نیروها تلقی کرد. بویژه در درون خود روحانیت این گرایش بسیار سست‌عنصر است. روحانیت به جایگاه خود فکر می‌کند، آن هم در وضعیتی که بازگشت به موقعیت روحانیت شیعه‌ی پهلوی دیگر تقریباً ناممکن است. کمتر روحانی‌ای است که تحت ولایت مطلقه‌ی فقیه نمک‌گیر دولت فقاهتی نشده باشد. این امر عادت به سبک کاری به شیوه‌ی دوره‌ی پهلوی را از بسیاری از معلمان گرفته است. جامعه‌ای هم که در برابر خود دارند، دیگر آن جامعه‌ی پیشین نیست. حکومت مقدسان از مقدسان تقدس‌زدایی کرده و جامعه را در برابر آنان گستاخ و پرسش‌گر کرده است. جامعه متکثر شده، وحدت کلمه در آن شکسته شده و جنبش "سبز" نشان داده است که جامعه استعداد آن را دارد که در جریان اعتراض و خیزش چنان پالایش اخلاقی و معرفتی یابد، که دیگر روحانیت از پس مهار آن برنیاید.

اگر حالت‌های استقرار دیکتاتوری نظامی، سرکوب شدید جامعه با نتیجه‌ی خاموشی برای یک دوره، فروپاشی کلیت نظم اجتماعی و آشوب طولانی را نادیده گیریم، در همه‌ی حالت‌های دیگر مبنای تصمیم‌گیری در مورد نظمی که باید مستقر شود، جامعه‌ی مدنی خواهد بود. جامعه دیگر مفتون کسی نیست و انتخابی که می‌کند، انتخابی است که نه به عنوان یک موجود از پیش ساخته شده می‌کند، بلکه انتخابی است که در جریان آن خودش را می‌سازد. جامعه‌ی ایران ممکن است به شانس تاریخی نقطه‌ی صفر نزدیک شود، نقطه‌ای که در آن بتواند برگزیند، پیش از آنکه چیزی به طور قطعی برگزیده شده

باشد. بر این قرار احتمال می‌رود که جامعه‌ی مدنی به نحو بی‌نظیری در تاریخ ایران به عرصه‌ی نبرد برای تعیین سمت‌گیری در بخش‌های مختلف آن تبدیل شود. حتّاً اگر سرانجام آن شود که مشروطه‌ای جدید برای مشروط کردن قدرت سلطان عمامه‌به‌سر بر پا شود، روحانیت ذینفوذ در دولت دیگر مجبور است با جامعه‌ی مدنی به گونه‌ای دیگر برخورد کند. دیگر نمی‌تواند به آن هر گونه که می‌خواهد عتاب و خطاب می‌کند. دیگر نمی‌تواند اقتصاد دین-فروشی را بر رانت دولتی مبتنی کند.

یک نقشه‌ی پیشرفت گام به گام می‌تواند این گونه باشد: از ولایت فقیه به شورایی از فقها که به عنوان قوه‌ی چهارم عمل کند، تبدیل تدریجی این شورا به نهادی تشریفاتی و سرانجام تحقق یک سکولاریزاسیون کمابیش پذیرفتنی. بعید است چنین روندی آرام طی شود. بیشتر احتمال دارد که کشور، اگر در چنین مسیری افتد، دستخوش بحران‌های طولانی شود. مجموعه‌ی رانت‌خواران نظام از قدرت و مکنّت خود نمی‌گذرند، دستگاه‌های سرکوب پا بر جا می‌مانند و بخش‌های بزرگی از آنها به هواداری از روحانیت خودمختار می‌شوند. اندکی که فشار ولایت فقیه برداشته شود، مشخص می‌شود که شکاف‌های درون روحانیت تا چه حد شدید است. در شرایط آزاد، آخوند چشم دیدن آخوند را ندارد. اگر دیکتاتوری ولی فقیه تبدیل به کنترل مشروطه‌وار نظام توسط روحانیت تبدیل شود، تنها بحران درونی معلمان برای فلج کردن کشور کفایت می‌کند. اگر روحانیان همچنان به گونه‌ای از گونه‌های ممکن فرمانروایی کنند، حتّاً اگر زمانی در زندان‌ها گشوده شود و در عرصه‌ی رسانه‌ها و آزادی تشکل و اجتماع گشایشی پدید آید، باز تبعیض علیه زنان به جای خود باقی می‌ماند، تبعیضی که پیوستگی بنیادینی دارد با ستم بر دگراندیشان و دگرباشان.

یک روند گام به گام ممکن است از این نظر که گویا در جریان آن تندروهای مذهبی گام به گام مهار می‌شوند و جلوی خشونتشان گرفته می‌شود، فریبنده جلوه کند. ولی رانت‌خواران و متعصبان بازی نمی‌خورند و بنا را نمی‌توان بر تجدید تربیت آنان نهاد. تنها یک چیز می‌تواند آنان را آرام کند و آن همانا شوک بزرگ رانده شدن قطعی‌شان از پهنه‌ی قدرت سیاسی-نظامی است. تا زمانی که معلمان به هر شکلی در قدرت بمانند، بساط سرکوب‌گری دینی دولتی برپاست. تروریسم ایرانی، تروریسم دولتی است و اگر به شکلی ادامه یابد، برانگیزاننده‌ی آن این اعتقاد است که حکم‌فرمایی حق الهی معلمان است و هر جنایتی رواست تا این حق حفظ شود یا برقرار شود.

بدیل حقیقی وضع موجود، نه یک حکومت مشروطه، بلکه یک جمهوری حقیقی است. پیشبرد سکولاریزاسیون در ایران با اراده‌ی کانون مقتدری به رهبری کسی چون آتاتورک متحقق نخواهد شد. چنین کانونی در ایران زمینه‌ای برای رشد و قدرت‌گیری ندارد. تنها یک نیرو برای پیشبرد سکولاریزاسیون وجود دارد و آن جامعه است. بر این قرار سکولار شدن و دموکراتیک شدن در وضعیت کنونی ایران هم‌معنا هستند.

جمهوری حقیقی در یک صبح باشکوه پس از یک انقلاب پالایش‌گر قدرت بر پا نمی‌شود. اگر برقرارشدنی باشد، باید آن را از هم اکنون برقرار کرد، درست در برابر حکومت اسلامی در هر دو نوع نامشروط و مشروط آن. برقرار کردن آن در گرو تقویت جامعه‌ی مدنی است، در گرو تقویت جنبشی با نمادهای مستقل جمهوری‌خواهانه و ضد تبعیض است. نیروی این جنبش بدون مرزبندی صریح با مشروطه‌طلبی در خدمت این جریان تداوم‌بخش حکومت دینی قرار خواهد گرفت.

جمهوری خواهی کم توان است، اگر تنها نبرد بر سر یک شکل حکومت‌گری باشد. پرتوان می‌شود اگر با برنامه‌ی جامعی برای رفع تبعیض و برقراری عدالت اجتماعی پا پیش بگذارد. اگر توده‌ی کار و زحمت، اگر توده‌ی زنان و جوانان، اگر خلق‌های زیر ستم، اگر همه‌ی کسانی که از رژیم تبعیض رنج دیده‌اند، به جنبش جمهوری خواهی بپیوندند، پیروزی بر حکومت اسلامی و کوشندگان برای تداوم آن به صورت یک نظام مشروطه، بسیار محتمل است. با جنگ سنگر به سنگر می‌توان قلمرو جمهوری مردم ایران را گسترش داد و به سوی فتح کانون قدرت پیشروی کرد.

یلدای ۱۳۸۸