

بنیان‌های نظری مدینه دینی و دین مدنی

قدیر نصری^۱

مقدمه

«تعالیم دینی» به مثابه یکی از دیرپاترین «مقوله»های زندگی بشر، همچنان در دنیای مدرن نقش آفرین است. آیا این تعالیم، اسوه قدسی انسان‌اند که بی‌کم و کاست ناطق و حاضرند؟ آیا گزاره‌های دینی، میراث گذشته برای تصحیح اکنون هستند؟ و یا اینکه، دین اکنون و موجود، غیر از دین خالص و غایب است و باید برای تحقق «دین برین»، منتظر و امیدوار بود؟ بدیهی است پذیرش هر کدام از پرسشهای فوق، صورتبندی و عمل اجتماعی خاصی را می‌طلبد. در صورت پذیرش گزاره اول، انسان می‌تواند بنیادگرایی پیشه کند و حال و آینده را بر اساس گذشته‌ای (هرچند غیرواقعی یا فراواقعی) تقریر کند. پذیرش گزاره دوم، حاوی نقد حال با استفاده از میراث دینی است که در آن ترسیم سیما و حوزه دین، بر اساس اجماع شهروندان و قواعد مدنی صورت می‌یابد. گزاره سوم هم خواهان تنظیم زمان حال برای تسریع در ظهور دادگستر موعود است که بدون حضور او ستم‌های گذشته و اکنون سامان نمی‌یابد.

ادعای مقاله حاضر این است که «مدینه دینی» مفهومی است که با وضعیت اول و سوم، سازگاری منطقی دارد. به عبارت دیگر، مدینه دینی زمان عملی می‌شود که میراث دینی یا به مثابه داور تعیین‌گر، حی و حاضر بوده و بازگشت به اصل «سرفصل اخلاق و سیاست» شود و یا اینکه سامان حقیقی و پایدار ناملايمات «گذشته» و «اکنون» به آینده‌ای موعود، محول شود که یگانه شیوه تمهید این ظهور، انتظار واقعی است. همچنین «دین مدنی» مفهومی است که با وضعیت دوم همخوانی دارد، یعنی تکوین، تداوم و فرجام آن به «اراده جمعی» اکثریت خردمند بستگی دارد که در استفاده بردن یا نبردن از کل یا بخشی از میراث گذشته و نیز نویدهای آینده، مختار است. دین

۱. عضو هیات علمی پژوهشکده مطالعات راهبردی

مدنی یا دین طبیعی به «دین در محدوده عقل تنها» می‌اندیشد و به تقارن، تلازم یا تعهد عقل به دین وفادار نیست. به عبارت ساده‌تر، در گفتمان دوم، عقل در برخورد با هر مقوله‌ای (از جمله دین و تعالیم آسمانی)، نه «کشف»، بلکه «خلاق» و «نقاد» است.

طبیعی است صدور چنین احکامی، مستلزم «تعریف مفاهیم بنیادی»، «تحدید آغازگاه» و «تعیین روش» متناسب است. (۱) مفاهیم بنیادی این مقاله که از آن به مسأله‌شناسی تعبیر می‌کنیم عبارتند از دین، مدینه دینی و دین مدنی. آغازگاه منطقی بحث حاضر، تأملی درون دینی است و روش مورد استفاده هم قیاس استدلالی است که طی آن فرضیه‌های مطروحه در بستر فلسفه سیاسی غرب و اسلام مورد آزمون قرار می‌گیرند. گفتنی است تبیین و تدلیل کل فلسفه سیاسی غرب در حد یک مقاله میسر نیست، فلذا به آثار سه تن از فیلسوفان سیاسی غرب جدید یعنی توماس هابز، ژان ژاک روسو و ایمانوئل کانت استناد می‌شود. انتخاب غرب جدید به این دلیل صورت گرفته است که پس از رنسانس، تعبیر گزاره‌های دینی به نحو شگرف و شگفت‌انگیزی با استناد به عقل خودبنیاد صورت پذیرفت و سه فیلسوف سیاسی فوق‌الذکر در این میدان، مقامی بس رفیع و منبع دارند. در خصوص اسلام هم مبنا و بنای مقاله بدین قرار است که مقصود از اسلام، اصل اسلام است نه تعبیرهایی که در قالب فقه، عرفان، کلام، تاریخ، حدیث و... تداول داشته است، به عبارت دیگر، به خواسته‌های نص اسلام توجه می‌شود تا یافته‌های فقه، عرفا، حکما و مورخان. در ضرورت طرح این بحث هم، فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که نظام سیاسی شیعی، پارادایمی است که از طریق دین اسلام، سنت نبی (ص) و ائمه اطهار (ع) به وضعیت اول متصل است، بواسطه اصالت «عقل» و «اجماع» مدعی اجتهاد آگاهانه و پیشروانه است و همچنین، به عنوان اندیشه‌ای معتقد به ظهور امام مهدی (عج)، وارث زمین و جانشین خدا خطاب شده است. (۲)

الف. موازین مدینه دینی در فلسفه سیاسی اسلام

اسلام در عین آنکه رستگاری اخروی را مقصود بازپسین سراسر دستگاه هستی می‌داند و این دنیا را مقدمه و مزرعه آخرت تلقی می‌کند، از اسباب آسودگی و شروط عقلانی زندگی انسان در این جهان غافل نیست. همچنین مسلمانان در کاربرد خرد و استفاده از زیبایی، بیشتر از ادیان دیگر آزاد گذشته شده‌اند. (۳) اسلام اصیل نه چیزی برتر از طاقت انسان از او می‌خواهد و نه به واقعیت کاستی‌ها و لغزش‌های او تسلیم می‌شود. علاوه بر این اسلام هم در یوزه‌گری و جهان‌گریزی را

نکوهش می‌کند و هم توانگری و فراخ روی افراطی را. راه رستگاری انسان در اسلام نه انحصاراً شناخت شریعت و مبانی زندگی است که در کتاب به او آموخته می‌شود و نه انحصاراً پیروی از ابلاغ این شریعت از طرف پیامبر و نه گردن نهادن به قهر و اجبار که در قرآن به عنوان حدید تعبیر شده است. اسلام، کتاب، پیامبر و حدید را یکجا وسیله تبلیغ رسالت حق می‌داند. (۴)

بنابراین در متن فلسفه سیاسی اسلام، توجه به سه حوزه اساسی را می‌توان ملاحظه نمود: (۵)
 ۱) حوزه معادشناسی شامل اندیشه‌هایی در چیستی خدا، آفرینش انسان و کیهان و زندگی پس از مرگ و قیامت.

۲) حوزه شریعت شامل رفتار و نیایش انسان در درگاه خداوند، روابط متقابل انسان‌ها با یکدیگر و حقوق متقابل مانند خرید و فروش، زناشویی، طلاق، زیستن، میراث بردن و سامان دادن به نظام سیاسی.

۳) حوزه فرهنگ شامل آفریده‌های نیروی اندیشه و ذوق سرآمدان جامعه مدینه دینی مطلوب اسلام، عرصه‌ای است که در آن رهروان و پیروان هر سه حوزه فوق محترم‌اند و عنصر دین در ارتباط با این سه موضوع تعریف و تعبیر می‌شود. بدین ترتیب هم میراث دینی ارج نهاده می‌شود و هم، عقلانیت و مدنیت به مثابه مشی اصیل منتظران، مورد استفاده قرار می‌گیرد. توجه به سه عنصر معاد، شریعت و فرهنگ در حیات دنیوی گویای فرق فارقی بین اسلام و مسیحیت است. (۶) تکلیف شهروندان معتقد به تعالیم مسیح کاملاً روشن است چون به تعبیر خود عیسی، تعالیم ایشان در عالم ناسوت تحقق نمی‌یابد و سهم قیصر و مسیح مشخص و معین است، بدین ترتیب که مقامات کلیسا فقط در اندیشه رستگاری معنوی شهروندان مسیحی هستند بدون اینکه برای عملی ساختن این خواسته خود وارد عرصه سیاست (حوزه سود و زیان) شوند. به تعبیر «توماس هابز»، عیسی مسیح در خصوص مسایل مربوط به حکومت کشور، به هیچ قانونی جز قانون طبیعی، یعنی به غیر از فرمان به اطاعت مدنی، اشاره نفرموده است. بنابراین هیچ فرد خاصی مجاز نیست بگوید چه کسانی برای جامعه زبان آورند، اقتدار چه کسانی باید محل تردید قرار گیرد، دکترین‌ها و آداب و رسوم قابل تبعیت کدامند، چه گفتاری مجاز است، چه ازدواجی به جامعه حق تقاضای جبران خسارت می‌دهد. اما همه این امور و امور مشابه آن باید از زبان قدرت عمومی شنیده شود... عیسی مسیح به روی زمین نیامده تا به ما منطق بیاموزد... در کشورهای مسیحی، داوری و قضاوت چه در امور معنوی و چه در امور مادی، به عهده مرجع عرفی^۱ قدرت

۱. تأکید از نگارنده است.

سیاسی گذاشته شده است. به نحوی که هیأت تام الاختیار یا شهریار تام الاختیار هم ریاست کلیسا و هم ریاست دولت را بر عهده دارد، زیرا کلیسا و حکومت مسیحی در واقع یکی نیستند. (۷) در اسلام هم «دین و سیاست» توأمان و همزاد هم ذکر شده است، اما این همزادی و توأمان بودن به گونه‌ای است که در آن مقام دینی ناظر و حاکم بر مناسبات دنیایی است. (۸) به عبارت دیگر، در اسلام، مقام دینی با استخدام امکانات دنیوی، تعالیم اسلامی را به اجرا می‌گذارد، در حالی که در مسیحیت بر «مرجع عرفی قدرت سیاسی» تاکید شده و می‌شود و می‌توان سهم قیصر را از مسیحیت منفک و به او واگذار کرد بدون اینکه مسئولیت ضروری در پی داشته باشد. در مسیحیت نه میراث دینی وجود دارد که نگهبان تعالیم عیسی باشد و نه ضرورت مقدمه چینی و تمهید اجتماعی برای ظهور یک منجی احساس می‌شود. مسیحیان قادرند در چنین فراغتی به «دین مدنی» متوسل شوند و مذهب نوینی به نام «مذهب انسان» بنیاد گذارند، در صورتی که اسلام منظومه‌ای است که در آن علم دین با علم سیاست و این دو با علم شناخت در تعامل اند. بدین ترتیب که علم دین به «حسن و قبح» امور می‌پردازد، علم سیاست، «سود و زیان» اجتماع را سامان می‌بخشد و علم شناخت به بررسی «صدق و کذب» گزاره‌های دینی و دنیوی مشغول است.

(حسن و قبح)
علم دین



علم شناخت (صدق و کذب)

علم سیاست (سود و زیان)

مثلت فوق با تاکید اسلام بر وجوه سه‌گانه معادشناسی، شریعت و فرهنگ سازگاری دارد که در آن حوزه‌های دینی، اجتماعی و فکری با هم تقارن و تعامل دارند و تصور یکی بدون دیگری میسر نیست.

معاد (چیستی خدا و فرجام هستی)



فرهنگ (کوشش فکری)

رفتار اجتماعی (شریعت)

معادلات فوق در مورد دین مسیحیت، صحیح نیست. مسیح با تفکیک دو عرصه دینی - دنیوی، «دین مدنی» را به عنوان مسیری برای نیل به مدینه فاضله مجاز شمرده و فلسفه سیاسی غرب مدرن، بر این اساس سامان یافته است.

ب. موازین دین مدنی در فلسفه سیاسی غرب

در محدوده اسلام (یک دین منبعث از کتاب، سنت نبی و ائمه معصومین علیهم‌السلام)، سوال اصلی این بود که؛ چه کسی باید حکومت کند؟ در شرایطی که سبک حکومت و ولایت بواسطه فیضان وحی معین بود، مسلمین فقط بدنبال کشف یک متصدی بودند نه خلق یک رهبر، چرا که یک نظم مستحسن و مستغنی از اجتهاد، وجود داشت که هرگونه تحول در آن، بدعت معنا می‌شد. چنین سوالی در تعالیم مسیح مطرح نبود و از همان ابتدا، ساحت عرفی از ساخت دینی تفکیک شد و این تفکیک در فلسفه سیاسی غرب مدرن، به واسطه افراط بیش از حد دستگاه کلیسا در قرون وسطی، دقیق‌تر و عمیق‌تر شد، به طوری که حریم خصوصی از عرصه عمومی، شخصیت از تشکیلات، دین از دنیا، مذهب انسان از مذهب شهروند، و اخلاق و ایمان از دین، کاملاً متمایز شد. این دگرگونی عمیق و اساسی در پی هزار سال سلطه بلامنازح کلیسا بود. طی این هزاره اندیشه الوهیت مرکز ثقل دین باوری بود و بین دو مفهوم «دیانت» و «خداباوری» رابطه تنگاتنگی برقرار شده بود. اما رفته رفته، استدلال‌های دستگاه کلیسا به سستی گرایید و با پیدایش و گسترش اختراعات، بسیاری از ادعاهای کلیساییان، منسوخ شد. (۹) بدیل پیشنهادی عصر جدید (پس از رنسانس) تفکیک دو مفهوم دیانت و الوهیت بود. این تفکیک مفهومی با انقلابات دیگری همراه شد که در نهایت، کارکرد اجتماعی و ارشادی دین حذف ولی صورت روحانی و ایمانی آن حفظ شد. تفکیک و تغییرهای مذکور در دوره روشنگری به اوج خود رسید و بشر به مفهوم واقعی کلمه جانشین خدا شد. نیروی محرک جامعه غرب در دوره روشنگری، از دین به عقل منتقل می‌شود و حجیت دینی جای خود را به عقل فردی می‌دهد که نه با اطاعت یا کشف اسطوره که با نقد و خلق حقیقت سر و کار پیدا می‌کند. اندیشه‌های جزمی را در این دوران جایگاه و پایگاهی نیست و نوآوری و نوآندیشی، نوعی ارزش محسوب می‌شود. انسان به مثابه قطب و موضوع نظام اندیشه در دوران روشنگری، به جای تسلیم در برابر احکام موجود، در مورد ضرورت احکام موجود و اهداف مطلوب تصمیم می‌گیرد و احساس می‌کند که دیگر به ورد و وعده و وعید کلیسا نیازی ندارد بلکه باید با فهم شخصی خودش، ضمن نقد گذشته و حال، آینده خویش را رقم بزند. عصر روشنگری را عصر استقلال انسان از غیرانسان قلمداد می‌کنند و زبان متفکران روشنگری این است که آنچه به کار زندگی نیاید، دلبستگی را نشاید. (۱۰)

نمودار زیر تحولات مفهومی دوران پیش و پس از رنسانس را نشان می‌دهد:

جدول شماره یک: تحولات مفهومی فلسفه سیاسی غرب در پیش و پس از رنسانس (۱۱)

مفهوم قرون وسطی	مفهوم پس از رنسانس
دین	عقل
جزمیت	نقادی
الوهیت	انسانیت
حجیت دینی	فهم شخصی
ایمان	سنجش
تسلیم	تصمیم
وابستگی	استقلال
عشق به خدا	عشق به انسان
نظروری	اقدام عملی
اجبار جمعی	آزادی فردی

تحولات شگرف فوق که معلول حاکمیت کلیسا بود، دین مسیح و کلیسا را به صورت یکی از نهادهای حکومت تبدیل کرد. برداشتهای هابز، روسو و کانت از دین، نمونه این حرکت می‌باشد.

اول. دین، بخشی از قلمرو حکومت خدای فانی

«توماس هابز» بزرگترین آفریدگار فلسفه سیاسی در غرب جدید به شمار می‌رود. به عقیده هابز، برای جلوگیری از حرص و هراس انسانها، باید جامعه‌ای سیاسی بر پا کرد که در آن تمام شهروندان، طی قراردادی بین خودشان، کلیه حقوق و اختیارات خود را به لویاتان واگذارند. یکی از حوزه‌های اختیار لویاتان یا حاکم مطلق، قلمرو مذهب است که به عقیده هابز بخشی از اختیارات طبیعی حاکم است. با این توضیح، اصول عقاید هابز در خصوص دین را می‌توان چنین برشمرد:

۱. مذهب طبیعی

هابز دیدگاه متفکرانی چون ماکیاولی را در مورد مذهب طبیعی می‌پذیرفت. (۱۲) لیکن نظر او در این خصوص قدری صریح‌تر بود. هابز معتقد بود که داشتن مذهب، عقلانی است. او در رساله شهروند می‌گوید: الحاد، گناه است، لیکن «تنها گناه نابخردی یا نادانی است» و منظورش این بود که (الحاد) همانند انکار هر استدلال فلسفی متقاعد کننده دیگری است. (۱۳) مذهب یا دین طبیعی هابز، خالی از اعتقاد به پیامبران است، او با ابراز چنین عقایدی که شباهت زیادی به شرک و کفر داشت، زمینه‌ساز اندیشمندان عصر روشنگری شد که نه در پی فروپاشی دین و مذهب بلکه در اندیشه فراباشی آن از عقاید خرافاتی کلیسایان بودند. (۱۴) هابز هم مانند بسیاری از اصحاب عصر روشنگری، مذاهب باستانی را هدایت‌گر می‌داند و در «اصول قانون» می‌گوید:

در میان یونانیان، رومیان و امت‌ها... قوانین مدنی متعدد قواعدی بودند که به موجب آنها نه تنها حقانیت و فضیلت بلکه همچنین مذهب و عبادت ظاهری خداوند معین و تأیید می‌شد؛ عبادت راستین خداوند آن عبادتی است که بر طبق قوانین مدنی باشد. (۱۵) از این رو در عهد باستان که مورد وثوق هابز است، مذهب مانند اخلاق تحت سلطه دولت بود و تنها «مذهب طبیعی» که به خداوند خلاق مربوط می‌شد، هسته مشترک ادیان گوناگون به شمار می‌رفت.

۲. مسیحیت حداقل

هابز در طول عمر نود ساله خود هیچ وقت منکر نقش مسیحیت نشد و به عبارتی از الحاد دفاع نکرد. اما نقشی که دین در آثار دوره نخستین هابز یعنی «رساله شهروند» و «اصول قانون» داشت، در لویاتان دگرگون می‌شود. هر چند که عنوان دیگر لویاتان، جوهر، صورت و قدرت دولت کلیسایی و مدنی^۱ است، (۱۶) اما با انتشار این کتاب، احتمال اینکه هابز ملحد باشد، بطور جدی مطرح شد. هابز در لویاتان عقیده پیشین خود در خصوص کتاب مقدس را کنار گذاشت، همین حرکت ظاهراً صوری برای ایجاد تحولی چشمگیر در آرای مذهبی او کافی بود. تمایز بنیادینی که هابز میان فلسفه و ایمان قایل شده بود، همراه با برداشت فلسفی او از خدا به عنوان علت اول، یکسره و بی‌کم و کاست در لویاتان مطرح شد. هابز در لویاتان این دیدگاه خود در رساله شهروند را که گفته بود رسالت مسیح به حواریون و از آنها به مقامات عالیه کلیسا و سپس به مقامات پایین‌تر منتقل شده است، به کنار نهاد و بر اساس مطالعات و پژوهشهای فلسفی بدین نتیجه رسید که چنین سلسله مراتبی اصلاً ضرورت نداشته و ندارد. هابز در لویاتان مدعی شد که

تمام عقایدی که توسط کلیسا آموزش داده می‌شود یکسره به حاکم منتقل خواهد شد و هیچ مرجع اقتداری غیر از حاکم وجود ندارد که وی را مجبور به ترویج تفسیر و تعبیر خاصی از کتاب مقدس کند. بدین سان حق عمومی حاکم در خصوص تعیین معانی کلمات، اینک به تعیین کلمات خداوند نیز تسری می‌یافت. توسیع قدرت حاکم، بدین استدلال صورت می‌گرفت که عقاید مذهبی باید همسو با دیگر عقاید اجتماعی، تحت نظارت حاکم مطلق قرار بگیرد وگرنه انسانها باز هم به واسطه آز و نیاز بی حد و حصر، گرگ هم خواهند بود و قانون جنگل حیات مجدد خواهد یافت. هابز در ضرورت تحدید قدرت کلیسایبان می‌گوید: (۱۷)

«سلطنت مسیح از آن این جهان نیست، پس خادمان و کارگزاران او (مگر آنکه شهروان باشند) نمی‌توانند به نام او خواستار اطاعت و تبعیت ما باشند. زیرا اگر سلطان اعظم (مسیح) در این جهان به قدرت سلطنتی و ملوکانه خود نرسد، پس به موجب چه حکمی اطاعت از کارگزاران او الزامی تواند بود؟ (منجی ما می‌گوید) بدان سان که پدرم مرا فرستاد، من نیز شما را می‌فرستم. اما منجی ما فرستاده شد تا یهودیان را ترغیب کند تا به سلطنت پدرش بازگردند و نیز غیریهودیان را به پذیرش آن سلطنت فراخواند، نه آنکه در جلال و شکوه به عنوان نایب و نماینده او پیش از آنکه روز جزا فرا رسد، بر مردم حکومت کنند.»

بر اساس چنین برداشتی است که هابز در ادامه فصل چهل و دوم لویاتان، نسبت بین مسیحیت و مسیحیان را یک رابطه ایمانی و قلبی دانسته و کلیسا را از هرگونه تفتیش عقیده و ایدیولوژیک سازی دین، برحذر می‌دارد: (۱۸)

«برخی ممکن است ایراد بگیرند اگر پادشاه یا شورای مشایخ یا شخص صاحب حاکمیت دیگری، ما را از اعتقاد به مسیح منع کنند، تکلیف چیست؟ پاسخ من به این ایراد آن است که چنین منعی هیچ‌گونه اثری ندارد، زیرا ایمان و بی‌ایمانی هیچ‌گاه تابع فرامین آدمیان نیستند. ایمان عطیه خداوند است و آدمی نمی‌تواند با وعده پادشاه و یا تهدید زجر و شکنجه، آن را سلب یا ایجاد کند.»

مضمون فوق و سایر مباحث هابز در خصوص دولت مسیحی حاکی از این است که او مانند اخلاش روسو و کانت، دینداری را مومنانه زیستن می‌داند. اما این سوال جدی همچنان مطرح است که آیا از مضامین ایمانی مانند قسم خوردن می‌توان برای تحکیم نظم اجتماعی سود جست؟ هابز در متن لویاتان ادعا می‌کند که قسم و سوگند هر چند مهم است ولی چیزی به قوت قراردادها نمی‌افزاید، به نظر می‌رسد ادعای تاک قرین صحت است که می‌گوید، دیدگاه هابز در لویاتان، او را به الحاد نزدیکتر نمود. هابز به عنوان نظریه‌پرداز بزرگ تسلیم مطلق در برابر قدرت دولت، در عین حال آخرین سالهای عمر خود را در ترس از اتهام ارتداد و الحاد از جانب همان دولت گذراند. (۱۹)

گویی باید یک قرن می‌گذشت تا روسو و سپس کانت، الوهیت را با اشراق و عقلانیت یکی بدانند.

دوم. دین مدنی در فلسفه سیاسی روسو

فصل هشتم از کتاب چهارم «قرارداد اجتماعی» به تبیین جایگاه مذهب اختصاص دارد. (۲۰) آنچه از ملاحظه دقیق این فصل برمی‌آید این است:

– روسو بین «مذهب انسانی» و «مذهب شهروندی» تمایز قابل است.

– روسو به طور کلی ضمن قبول نقش مذهب در عرصه اجتماعی، نسبت به آیین مسیحیت بدبین است.

– از نگاه روسو، اصول مذهب رسمی باید ساده، محدود، مشخص و صریح باشد. اصول مذهب بر دو نوع است؛ اصول مثبت مانند ایمان به زندگی اخروی، ایمان به وجود پروردگار توانا و دانا، اعتقاد به تقدس قرارداد اجتماعی و قوانین؛ اصول منفی مذهب رسمی فقط محدود به یک نکته است و آن عبارتست از: نابدباری نسبت به عقاید دیگران، به عبارت دیگر روسو معتقد است که مذهب حاکم نباید تعصب داشته باشد.

البته شخصیت و اندیشه روسو به قدری پیچیده و متلون است که به راستی نمی‌توان اصول بنیادین آن را در خصوص دین استخراج کرد. او از یک سو خواهان زندگی طبیعی و برجیدن مناسبات پیچیده اجتماعی است و از سوی دیگر «قرارداد اجتماعی» را نوشته که بر مبنای «اراده همگانی» برقرار می‌گردد. تعلق خاطر روسو به طبیعت از یکسو و عقلانیت از سوی دیگر، تحلیل آراء او را دشوار می‌نماید. روسو هم شخصیت محبوب و مطلوب کانت عقل‌گرا بود و هم رمانتیکی بود که متون عمیق احساسی و فراطبیعی را به نگارش درآوده است. (۲۱) او نه سیاق‌هابز را می‌پذیرد که کلیسا را به مثابه یکی از نهادهای اجرایی حکومت قلمداد می‌کرد و نه بسان لاک، انسان‌ها را موجوداتی شریف و سودجو و ناگزیر از انتخاب حاکم می‌دانست. روسو از حاکمیت اراده همگانی سخن می‌گفت که هم ظرفیت تولید دموکراسی مستقیم را داراست و هم استعداد تبدیل شدن به نظام فاشیستی را دارد. بنابراین، سخن گفتن از تلقی روسو در باب مذهب و دین، بدون توجه به تحولات و پیچیدگی مستمر در اندیشه روسو، بی‌احتیاطی است. با این توضیح، فراهای اصلی روسو در باب دین را می‌توان به ترتیب زیر برشمرد:

۱. مذهب آزادی

مذهب روسویی هم، نه وامدار میراث سنتی و دیرینه است و نه امیدوار فرجی موعود. مذهب روسویی پیش از هر چیز می‌خواهد «مذهب آزادی» باشد. به عقیده روسو هیچ‌گونه آموزه مذهبی

- حتی انجیل - نمی‌تواند انسان را در شاهراه ملکوت الهی قرار دهد و انسان این راه باید خود بی‌ماید و مرجعیت کتاب مقدس برای همیشه منسوخ است. روسو نمی‌خواهد بین او و خدایش، فاصله و واسطه‌ای باشد. او همچون خلفش کانت قایل به نوعی ارتباط درونی و وجدانی با خدای خویش است. او همواره این جمله را تکرار می‌کرده است: «بین من و خدا چقدر آدم هست! (۲۲)

۲. وجدان خداگرا

یکی از وجوه مشترک فلاسفه غرب مدرن از جمله روسو این است که همگی «وجدان» را تنها طریق شناخت خدا تلقی می‌کردند. به عقیده آنان تنها الهیات پذیرفتنی و شناختنی، الهیات اخلاقی است که مأمّن و ملجأ آن وجدان می‌باشد. روسو، تبیین عقلانی و استدلالی مذهب و خدا را نمی‌پذیرفت و وجه ایمانی مذهب و خداشناسی را بسیار قوی‌تر و موثرتر می‌دانست. روسو در شناخت مذهب دغدغه عمل داشت نه صرف سفسطه و شناخت نظری. او همچون کانت معتقد بود که شناخت، لزوماً به ایمان منتهی نمی‌شود و چه بسا ایمانها و ایقانه‌ها که بدون شناخت و استدلال عقلانی استوار گردیده است. آن دو بر این اعتقاد بودند که شناخت را از بین ببرد تا جا برای ایمان باز شود. (۲۳) بنابراین پرستش مبتنی بر وجدان و ایمان و اولویت عمل از محوری‌ترین اصول فلسفه دین روسویی است.

۳. تکوین اخلاقی و تداوم طبیعی دین

همان‌گونه که گفته شد روسو برای «اخلاق»، «وجدان» و «ایمان» اهمیت بسیاری قایل بود و به آنها به مثابه سرمنشأ مذهب می‌نگریست و شناخت آنها را بی‌نیاز از دلیل می‌دانست. اما این تکوین و تئالو اخلاقی دین، در طبیعت تداوم می‌یابد و عشق دیرین روسو به طبیعت در دین‌شناسی و ایمان‌گرایی هم خودنمایی می‌کند. روسو در «اعتراف» به ایمان که آن را هسته اصلی «امیل» نامیده چنین گفته است: (۲۴)

«صبح‌ها همیشه پیش از سر زدن آفتاب برمی‌خاستم... از کوچه باغ زیبایی در باغ همسایه می‌گذشتم و به موستانی می‌رسیدم، در میانه راه زبان به دعا می‌گشودم که فقط بر هم زدن بیهوده لب‌ها نبود بلکه عروج اصیل دل به سوی خداوندگار این طبیعت صمیمی بود که زیبا بیهایش پیش چشمانم قرار داشت. هرگز میلی به دعا در داخل اتاقم نداشته‌ام. در این حال گویی دیوارهای اطراف و همه دستکاری‌های خرد آدمی، بین من و خدا مانع می‌شوند.»

احساس مذهبی روسو که از ندای وجدان سرچشمه گرفته بود با تماشای طبیعت تداوم می‌یابد. او در این اثنا حاضر نیست هیچ فاصله و واسطه‌ای را بین خود و خدای خویش، تصور کند این

ارتباط بی‌واسطه و بی‌تشریفات با خدا، پس از روسو در فلسفه اخلاق و دین کانت برجسته‌تر می‌شود و کانت هرگونه عبادت را تحت عنوان خودفریبی دینی و اغواگری نمایشی انکار می‌کند. (۲۵)

سوم. دین طبیعی در فلسفه سیاسی کانت

به عقیده کانت، انسان به مثابه عضوی از جامعه نه جزئی از اجتماع، «گوهر خرد را دارا بوده و فی‌نفسه غایت» به شمار می‌آید. کانت می‌گوید؛ دین برای زندگی کردن است نه زندگی برای دین داشتن، و دینی که نتواند جوابگوی نیازهای زندگی زمان خود باشد حق طبیعی آن حذف شدن از صحنه زندگی است. انسان کانتی نه مخلوق که مولود خداست یعنی اوج و شأن آن تا مرز و مقام الوهیت می‌رسد، نه اینکه شأن خدا به مرتبه انسان نزول کند. عمل اخلاقی چنین انسانی، مرجع تعیین ارزش‌ها و باورهای دینی است. عقل فردی هر انسانی عضو قانونگذار مملکت غایات است. کانت با چنین برداشتی از انسان، به تبیین دین طبیعی می‌پردازد. ویژگیهای دین طبیعی کانت که در گفتمان دوم این مقاله می‌گنجد، عبارتند از:

۱. دین متکی بر اخلاق

از نگاه کانت، هر دینی مستلزم و مسبوق بر اخلاق است و اخلاق نمی‌تواند از دین نشأت بگیرد، بلکه برعکس اخلاق مقدم بر دین است. هر دینی که متکی بر اخلاق نباشد در امر خدمات و ستایش، مبتنی بر مراسم ظاهری^۱ است. دین مبتنی بر اخلاق از جانب خدا الهام شده و ظرف کمال اخلاقی به شمار می‌آید. (۲۶)

بنابراین دین بدون اخلاق بسان یک کالبد بی‌روح و یک قالب بدون محتواست. دینی که فاقد اخلاق است، متکی بر فرهنگ و سنت است که انسان از طریق سنت‌ها درصدد جلب پسند و رضایت خویش است. اما در این اعمال، دیانت آنقدر ضعیف است که گویی، مراعات قوانین مدنی (درون شهری) و مراسم درباری است. هر چند که دین به اخلاق، قدرت و واقعیت می‌بخشد، اما امر و نهی وجدانی اخلاق است که بوسیله دین، از حالت آرمان خارج و به امکان تبدیل می‌شود. دین متکی بر اخلاق، فقط محدود به سنت‌های دینی نیست، بلکه انسان اخلاقی و دینمدار، همواره به حکم ندای وجدان احساس خداترسی می‌کند و گرفتار انحراف دینی (سفسطه، خرافه و تعصب) نمی‌شود.

۲. دین مبتنی بر ایمان

به عقیده کانت، دیندار شدن منوط به استدلال متقن و استنتاج منطقی نیست. کسانی که می‌کوشند شناخت خداوند را که پایه و اساس دین است، به نحو ضروری توسط عقل استنتاج و اثبات کنند، اهل سفسطه‌اند. (۲۷) چنین استدلالی برای دیندار و خداترس بودن ضرورتی ندارد، در دین‌شناسی، باید شناخت خداوند را بر ایمان درونی مبتنی کرد. تا آنجا که خدا را فقط به عنوان اصلی اخلاقی لحاظ می‌کنیم و او را به عنوان یک قانونگذار مقدس و حاکم خیرخواه جهان و قاضی عادل می‌شناسیم، و تا آنجا که او باید پایه و اساس دین باشد، کافی است فقط به او ایمان داشته باشیم، بدون اینکه بتوان این اعتقاد را اثبات منطقی کرد. پس سفسطه کردن عبارت است از ارایه ادله منطقی برای اصولی چون خدا باوری، خداپرستی و غیره، که در خصوص هیچ‌کدام اجماع منطقی وجود ندارد. کانت، علاوه بر سفسطه، خرافه را هم باعث تضعیف ایمان سستی دین تلقی می‌کند. خرافه هنگامی پدیدار می‌شود که انسان در کار دین، بر اساس ترس یا منقولات و یا احوال شخصی حکم کند. علت رواج خرافه این است که انسان تمایل ندارد همیشه تابع اصول عقل باشد و این هنگامی است که انسان چیزی را که باید از اصول عقل استنتاج کند از احساس حاصل می‌کند. غافل از آنکه دین مبتنی بر عقل است نه بر سفسطه (شناخت صرفاً نظری دین و بدون توجه به عمل). بنابراین آدمی در صورت عدم پذیرش پایه و مایه ایمانی دین، ممکن است گرفتار سفسطه یا خرافه شود و یا اینکه در عقاید خود تعصب ورزد یعنی از حدود اصول عقلانی فراتر رود، برخلاف خرافه که در آن انسان در عقاید خود از اصول عقلانی فروتر می‌آید. تعبد ایمانی و تمکین اخلاقی، لازمه و مقدمه دینداری است و سه عنصر مذکور (سفسطه، خرافه و تعصب) موخر بر دینداری هستند که لزوماً به حصول دینداری منجر نمی‌شوند.

۳. دین در محدوده عقل تنها

کانت ماهیت انسان را آمیزه‌ای از خیر و شر می‌داند که کشمکش مدیدی با همدیگر دارند و این کشمکش در نهایت با پیروزی نیروهای خیر به فرجام می‌رسد. کانت نه مانند هابز، انسان را شریر و فقیر می‌داند و نه مانند لاک و روسو، شریف و نجیب، بلکه به عقیده او انسان هم مولود خداست و هم گرفتار آز و نیاز. انسان کانتی برای پیروزی بر نیروهای شر می‌تواند از دو منبع یاری بجوید؛

- رحمت الهی

- عقل انسانی

توضیح اینکه شیوه فیضان رحمت الهی، پوشیده است و از ماهیت آن چیزی فهمیده نمی‌شود، باید به نیروی عقل متوسل شد و حتی دین را بر مبنای عقل (نه سفسطه) بنا کرد. دین عقلانی، مصلح اخلاق است و اخلاق پایه اصلی رفتار دینداران را تشکیل می‌دهد. بنابراین باید به جای دین تشریفات و عبادات، به نماد نیروی خیر یعنی دین اخلاقی و عقلانی رجوع کرد. فقط دین عقلانی است که می‌تواند تمام بشریت [اعم از کشورها و نسل‌ها] را دربرگیرد. (۲۸) عقلانیت همان تجلی الوهیت است و الوهیت و عقلانیت به یک معناست. نتیجه چنین اعتقادی، ایقان به وجود خدایی است که سه صفت دارد: قداست، خیرخواهی و عدالت. کانت سه قوه را در صلح جهانی پیشنهاد می‌کند که هر کدام سمبل یکی از صفات خداست؛ قوه مقننه سمبل قوه قداست، قوه مجریه سمبل خیرخواهی و قوه قضاییه سمبل عدالت ربانی. «دین در محدوده عقل تنها» که عنوان یکی از نوشته‌های کانت است، چنین معنایی را از دین و دینداری مراد می‌کند.

بنابراین، با ملاحظه آثار کانت به عنوان یکی از فیلسوفان سیاسی غرب مدرن می‌توان چنین نتیجه گرفت که انسان فی‌نفسه غایت است و دین در خدمت چنین غایتی است. دین انسان به مثابه غایت نه یک دین دروغین بلکه دین عقلانی است که سر و کار آن نه با ظواهر و عبادات بلکه با وجدان درونی بشر است. کانت توصیه می‌کند که زندگی بدون دینداری (به مفهومی که گفته شد) میسر نیست و الحاد در حکم سوءاستفاده از عقل به شمار می‌آید. انسان کانتی نه بر اساس و برای سعادت، که برای وظیفه و تکلیف عمل می‌کند، او نسبت به دین و خدا به عنوان نردبان و سکوی بهشت نگاه نمی‌کند بلکه خود را نه به سعادت معهود، بلکه به وظیفه انسانی متعهد می‌داند. نهایت اینکه، روی سخن کانت نه با ظاهر بلکه با روح دین است، از این‌رو انجام مراسم تشریفات در کلیسا، رفتن به عبادتگاه، نمازخواندن و دیگر مراسم تکراری را نوعی خودفریبی دینی و عمل تصنعی می‌داند. (۲۹) چکیده موارد پیش‌گفته را می‌توان در قالب جدول (شماره ۲) ملاحظه نمود:

جدول شماره ۲. برداشت هایز، روسو و کانت در خصوص مولفه های کلیدی فلسفه سیاسی

مولفه کلیدی	هایز	روسو	کانت
تلقی از انسان	موجود شریر	موجود شریف	موجود شریرو شریف
منشأ ستیزش	ذات و آزونیا	جامعه	ذات بشر و ساخت اجتماع
مکانیسم اجتماعی مطلوب	تفویض همه اقتدار به لویاتان	حاکمیت مستقیم اراده همگانی	نظام جمهوری
میزان اختیار حاکم	مطلق	ظاهر محدود و عملاً مطلقه	محدود
انسان مطلوب	انسان مطیع	انسان طبیعی	انسان خود ارجار
دین مطلوب	دین طبیعی	دین مدنی	دین عقلانی
دین معیوب	دین کلیسایی	دین شهروندی	دین مبتنی بر سفسطه، خرافه و تعصب
بازیگر فعال	لویاتان	شهروندان برابر	شهروندان عاقل
ارزش بنیادین	نظم	برابری	استحقاق
جامعه معیوب	جامعه طبیعی و پرهرج و مرج	جامعه جدید (نا برابر)	جامعه فایده گرا
جامعه مطلوب	جامعه امن	جامعه مبتنی بر آیین طبیعت انسانی	جامعه مبتنی بر عقل خود بنیاد
انگیزه عمل	رهایی (از ترس)	سعادت	وظیفه
رهیافت پژوهشی	علمی - ریاضی	رمانتیک	فلسفی
نقش شهروندان	رعیت / تبعه جامعه	جزء جامعه	عضو جامعه

تأمل در جدول فوق بیانگر این است که سه فیلسوف مورد بررسی ما در مورد ماهیت انسان، دیدگاه متفاوتی دارند. در حالی که انسان هایزی، بسیار شریر و گرگ هم نوعان خویش است و انسان روسویی موجودی نجیب و شریف است، انسان کانتی، شرارت و شرافت را یکجا داراست و رفتار بشر آمیزه ای از خودخواهی و نوع دوستی است. هم چنین، انسان هایزی کسی است که به دلیل طمع و نیز ترس از سلطه دیگران، دلمشغول تسلط بر دیگران است و این شهوت او جز با مرگ زایل نمی شود، این در حالی است که منشأ ستیز و چالش انسان نجیب روسویی، پیچیدگی های اجتماعی است که با تسخیر قدرت و تکاثر ثروت، مانع زیست برابر انسانها می شود و انسانها را مجبور می کند برای کسب حیات و معانعت از چپاول دیگران، به فکر مالکیت و حصارکشی باشند. روسو معتقد است در وضعیت طبیعی یعنی قبل از آنکه جامعه مدنی بوجود آید، تقوا، سعادت و استقلال حکومت می کرد: (۳۰)

«وقتی او را (انسان را) که از آغوش طبیعت خارج می‌شود در نظر می‌آورم، حیوانی را می‌بینم که از بعضی‌ها ضعیف‌تر است و از بعضی دیگر مهارت کمتری دارد. جامعه، انسان‌ها را فاسد و تباه می‌کند انسان‌ها هر اندازه بیشتر به دور هم جمع شوند به همان اندازه هم بیشتر فاسد می‌شوند. اولین کسی که به دور زمینی دیوار کشید و گفت مال من است و انسان‌ها را آفندر ساده‌لوح فرض کرد که حرفش را باور کنند، بنیان‌گذار واقعی جامعه مدنی بوده است. اگر کسی پایه‌های چوبی دور زمین مذکور را از جا درمی‌آورد یا خندق‌های دور آن را پر می‌کرد و با فریاد به هم‌نوعان خود می‌گفت: به حرف این شیاد گوش نکنید، زمین به همه تعلق دارد؛ نوع بشر ممکن بود از چه جنایت‌ها، جنگ‌ها، آدم‌کشی‌ها، کینه‌ها، خونخواهی‌ها و مصیبت‌ها در امان بماند؛ اگر فراموش کنید که محصول به همه تعلق دارد و زمین ملک طلق هیچ‌کس نیست باید خودتان را از دست رفته انگارید.»

کانت مانند روسو، به ساختار اجتماعی بدبین نیست و معتقد است که در صورت احیای شأن انسان (به عنوان غایت) و عقلانی ساختن مناسبات و عقاید اجتماعی، می‌توان صلح را نه تنها بین انسان‌های یک شهر و کشور، بلکه در جامعه بین‌الملل و حتی در طول نسل‌ها هم برقرار نمود. (۳۱) در پناه چنین برداشتی بود که کانت از صلح جهانی و دایمی سخن گفت و معتقد بود که صلح و عدالت را در بین نسل‌های متعدد هم می‌توان برقرار کرد. انسانی که کانت طالب آن است کسی است که با دستان خود و بصورت اختیاری، خواسته است تا بر اساس تکلیف عمل کند و موجودی خود اجبار است. (۳۲) او نه برای تحصیل سعادت و کسب یک فایده، بلکه در پی انجام وظیفه خویش است و سعادت هم می‌تواند نتیجه چنین رسالتی باشد و هم می‌تواند نباشد. در حالی که انسان مطلوب هابز و حتی روسو، برای یک هدف (سعادت) کوشش می‌کند و خواهان سلطه بر دیگران یا احراز برابری هستند. بدیهی است که چنین کوششی، چالشی دیرپا را موجب خواهد شد. آنچه در محدوده این مقاله مهم می‌نماید نقش دین و اخلاق است. هر سه فیلسوف مورد بررسی، از تصدی دین بوسیله دستگاه کلیسا بیزارند. هابز کلیسا را نهادی دولتی تلقی می‌کند که سازوکار آن با نظر لویاتان تنظیم می‌شود. روسو به مذهبی انسانی معتقد است که می‌خواهد انسان‌ها را بدون هیچ واسطه‌ای به پیشگاه خدا ببرد. برای انسان روسویی و نیز کانتی، دین عبادی‌اهمیتی ندارد و مراسم مذهبی در حکم حجابی است که عابد را از خالق جدا کرده و باعث خلط در ایمان می‌شود. هابز، روسو و کانت، برخلاف کلیسایبان و کاتولیک‌های تندرو، بذر دین را از آسمان و کلیسا جدا کرده و آن را در دل آدمی کاشتند. اخلاقی و عقلانی کردن دین در کتاب «دین در محدوده عقل تنها» کانت به اوج خود رسید، او بین اولوهیت و عقلانیت قرابتی پایدار برقرار نمود و اذعان داشت دین از برای زندگی است نه زندگی از برای دین.

نهایت اینکه، انسانها در ادبیات سیاسی هابز، رعایایی هستند در خدمت نیات لویاتان که در ازای متاع گرانیهایی بنام «امنیت» از آزادی خویش چشم می‌پوشند. انسان یا شهروند روسویی، مفهوم پیچیده‌ای دارد و با چنین شهروندانی هم می‌توان دمکراسی مستقیم به سبک آنتی‌ها را بنا کرد و هم نظامی با ماهیت فاشیستی را پدید آورد. روسو مشخص نکرده است که چگونه انسان‌ها در قالب اراده همگانی، نقش آفرینی می‌کنند و چنین فرایندی را چه آفت‌هایی می‌تواند تهدید کند، بنابراین ما در جدول پیشین، از چنین شهروندی به عنوان جزئی از جامعه یاد کردیم، شهروند کانتی معنایی شفاف‌تر و موثرتر دارد. شهروندان جامعه کانتی نه جزء منفعل و مبهم، بلکه عضو فعال جامعه‌اند که با رأی خودشان، اراده جمهور را اعلان و نظام جمهوریت را برقرار می‌سازند. چنین انسان‌هایی، به خودی‌خود غایت به شمار می‌آیند و تمام تشکیلات اجتماعی و مذهبی از قبیل حزب، حکومت، دین و اخلاق بخاطر رضایت^۱ آنان پدید آمده‌اند و نه برعکس. هابز، روسو و کانت هر سه به جای دینی ساختن مدینه، به مدنی ساختن دین مبادرت کرده‌اند. چنین امکانی با پیام خودمسیح سازگار است، چون نمی‌توان انتظار تحقق دولت مسیح در این دنیا را داشت و مسیحیان در آرزوی احیای گذشته‌ای با شکوه و بازگشت به خویش‌نیتند. (۳۳) همچنین عقاید مذکور با مسأله‌ای چون امید به آینده‌ای موعود یا هزاره‌گرایی مواجه نیست، از این‌رو در غیاب بازگشت به گذشته و انتظار آینده، دین مدنی قابلیت و امکان ظهور یافته است. در صورتی که سایر ادیان، مانند یهودیت و اسلام لزوماً این‌گونه نیستند. در فلسفه سیاسی اسلام، مدینه دینی بیش از دین مدنی، امکان ظهور منطقی دارد و به نظر می‌رسد چالش متداول جهان اسلام در خصوص بازگشت به اسلام ناب (بنیادگرایی یا اصول‌گرایی)، فضیلت مدنی یا سکولاریزم و نیز فلسفه انتظار، برخاسته از چنین بستر و فضای نظری است، به عبارت دیگر، نه تکوین دین، امکان قرائت مدنی از متن مقدس را ابضاح کرده و نه تداوم سنت دینی - فرهنگی، چنین شرایطی را فراهم کرده است. چالش نوپای جهان اسلام در حفظ یا حذف دمکراسی ناشی از این ساختار دیرپاست. در قبال این مسأله^۲ اندیشمندان جهان اسلام تدابیر قابل وصفی اندیشیده‌اند. از این تدابیر تحت عنوان مسأله یاد می‌کنم نه سوال^۳ یا مانع^۴، «مسأله» مفهومی روش‌شناختی^۵ است که ناظر بر چرایی امر واقع است، در حالی که در سوال، سخن بر سر چگونگی است. همچنین مسأله در بستری از معرفت می‌روید در حالی که سوال برخاسته از جهل است. بنابراین وقتی می‌گوییم اندیشمندان جهان اسلام بر سر مسأله مذکور اندیشیده‌اند، مقصود این است که تدابیر ارایه شده در بستری از

1. Consent

2. Problem

3. Question

4. Obstacle

5. Methodological

معرفت ظاهر شده‌اند و اندیشمندان نه از سر جهل (سوال) که از سر معرفت (مسأله) به طرح پرسش و ارایه بدیل مبادرت کرده‌اند. مسأله مسلمین تأسیس مدینه‌ای دینی بوده است که بتواند در عصر جدید، به چالش‌های پیش‌رو پاسخ لازم را بدهد. در مدینه دینی برخلاف دین مدنی، سیاست جزئی از دین تلقی می‌شود، در حالی که در دین مدنی، دین جزئی از سیاست بود. قواره دین در مدینه دینی بسیار پرهیبت و گسترده است. در این گفتمان، شهروند مسلمان، به منظور آخرت نماز می‌خواند، ممکن است در دنیا برای کارهای غیراخروی هم کتاب بخواند، اما هر دو در زیر چتر دین صورت می‌گیرد. حال آیا با چنین پیشینه‌ای می‌توان گفتمان مدنی را ارایه کرد که شباهه تضعیف و تحدید دین را پدید نیاورد؟!

ج. تدابیر اندیشمندان سیاسی جهان اسلام در سامان سیاسی

آغاز اندیشه سیاسی در جهان اسلام را می‌توان از جریان سقیفه دانست. تا پیش از جریان سقیفه و رحلت پیامبر (ص) سوال اصلی این بود که چه کسی باید حکومت کند؟ سوال مذکور پس از رحلت پیامبر (ص) تبدیل به این سوال شد که چگونه باید حکومت کرد؟ سوال اخیر در مواجهه با نوعی بحران و بی‌نظمی‌ای بود که به هر حال در جهان اسلام جریان داشت. در پاسخ به این سوال، اهل تسنن، تشیع، خوارج، معتزله و... هر کدام روش خاصی را برگزیدند و جهان اسلام در نظمی نیکو به سر برد تا اینکه اخیراً با مقوله‌ای بنام مدرنیته مواجه گشت. زمان آغاز این رویارویی، از دیدگاه مورخان و پژوهشگران متفاوت است. مثلاً برنارد لوئیس، شکست دوم سپاه عثمانی در محاصره وین در سال ۱۶۸۳ و امضای پیمان صلح کارلوویتز در سال ۱۶۹۹ میلادی را پایان یک دوره تاریخی و آغاز دوره تاریخی دیگر می‌داند. (۳۴) در خصوص ایران آغاز این دوره جدید مشخصاً شکست ایرانیان از روسها در دهه دوم قرن ۱۹ بود که سپاه ایران به استیصال همه جانبه خویش پی برده و برای حل بحران، به غربیان پناه آورد. از عباس میرزای ولیعهد نقل شده که به کنسول فرانسه گفته بود: بگو من چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم؟ آیا مانند تزار روسیه که تاج و تخت خود را ترک گفت به تماشای شهرهای شما آمده، من هم ترک ایران و این دم و دستگاه را بگویم؟ (۳۵)

سوال عباس میرزا، صرفاً یک سوال دیپلماتیک نبود، این سوال عصاره یک عمر درماندگی همه جانبه بود، از قضا در چنین شرایطی، قدرت‌های اروپایی، استمداد ایرانیان را غنیمت شمردند و رخ داد آنچه که شایسته ایرانیان نبود. اندیشمندان ایرانی در مقابله با این چالش راههای گوناگونی را پیشنهاد کردند، سیدجمال‌الدین اسدآبادی قوی‌ترین راهبرد را بازگشت به اسلام اصیل دانست، برخی دیگر از اندیشمندان متمایل به غرب، دولت و هویت ایرانی را پیشنهاد کردند.

اما علی‌رغم طرح چنین پرسش و پاسخ‌هایی، مشکل همچنان باقی مانده است به طوری که اکنون هم مساله سازش - ستیزش، اسلام - مدرنیته و غرب - اسلام و یا اسلام - سکولاریزم تعیین کننده بسیاری از جبهه‌گیری‌هاست. دست نیافتن به اجماع نظری قابل اعتماد در خصوص مشروعیت الهی - مقبولیت مردمی حاکمیت در چنین بستری معنا می‌یابد، هشدار اینکه تداوم مباحث بی‌حاصل در سپهر حکومت ولایی و جمهوری اسلامی، قابلیت اندیشه سیاسی شیعی را به چالش می‌کشد. معارضه بین طرفداران مردم‌داری و مردم‌سالاری، فی‌نفسه می‌تواند یک دعوی جتاجی باشد، اما بی‌تردید، این قبیل تنش‌ها در فضای مفهومی خاص و در بستر تئوریک خود می‌تواند موجود و موید گزاره‌های قابل توجهی در حوزه اندیشه سیاسی باشد. طرفه آنکه تداوم نابسامانی کنونی در فضای اندیشه ایرانیان، باور به کارآمدی نظام مبتنی بر مشروعیت الهی و بیعت مردمی را در بحران عمیق فرو می‌برد و چالش دیرپا و دراز آهنگ سنت - تجدد، جعل - کشف، آرمان - امکان و مشروعیت - مقبولیت، توشه فکری و توان ملی را عمیقاً به تحلیل می‌برد. کارنامه پیش‌روی اندیشمندان ایران گویای یک خیز بلند و یک افق بسیار قابل توجه است. خیز به این دلیل که، جهان اسلام و اندیشه سیاسی تشیع از حالت انفعال خارج شده و افق بدین خاطر که دستاورد اخیر، دولت مستعجل بوده و تداوم تئوریک مسیری که هموار شده قرین توفیق نبوده و پس از گذشت حدود یک قرن، پاره‌ای مفاهیم همچنان مبهم و وهم‌آلود مانده است. اندیشمندان سیاسی و روشنفکران دینی ایران برای برون رفت از این گرداب روش‌های مختلفی را به بررسی نهاده‌اند. (۳۶)

۱. بازگشت^۱

طرفداران بازگشت به بنیادهای اصیل اسلامی (بنیادگرایان) در صدد احیای احکام و اهداف شکوهمند گذشته‌اند. از دید آنها، کلید طلایی سامان معضلات امروز در متون و تجربه‌های دیروز نهفته است. فلسفه ظهور و دوام حضور آنان، احساس خطر مومنان از وضعیت موجود و احساس ناتوانی دین سنتی در مواجهه با این مشکلات است. هدف طرفداران بازگشت، حل مشکلاتی است که باعث ظهور آنها شده بود یعنی آنان می‌خواهند همه امور اجتماعی را به نحوی دینی کنند. آنها همه مسایل غیر قدسی را رنگ و خاصیت قدسی می‌بخشند تا اعتماد و اعتقاد دینداران را جلب نموده و مخالفان خود را بی‌دین و سست ایمان نشان بدهند. بنابراین، گفتمان بازگشت متضمن احیای گذشته با شکوه و مدینه دینی است که از طریق دین کارآمد و حداکثری تحقق می‌یابد. (۳۷)

۲. دین مدنی^۱

طرفداران اندیشه دین مدنی، دین و نهادهای مرتبط به آن را میراثی گرانبها و دارای کارکرد مدنی می‌دانند. به عقیده این دسته، مقوله ایمان و دینداری با نهادهای مدنی جدید قابل جمع است و اصولاً نهادهای دینی بواسطه عضویت داوطلبانه مردم در آنها، از جمله نهادهای جامعه مدنی به شمار می‌آیند. چنین قرائتی، مخالفان خود را صبغه دینی نمی‌بخشد و مبنای تقسیمات آن، کفر و ایمان نیست، از دید آنها افراد متفاوت می‌توانند همزیستی داشته و از حقوق مساوی شهروندی برخوردار شوند. در دین مدنی، همه انسانها شریف و نجیب هستند و هیچ فردی به صورت نهادی یا به واسطه عقایدش، شریر و مغضوب نیست. آینده چنین دینی، محصول عملکرد فعلی است و بین این دو گسستی نیست، بلکه، سعادت آینده منوط به پیشرفت تدریجی اکنون است. همچنین گفتمان دین مدنی، برخلاف گفتمان بازگشت، از طرفداران خود می‌خواهد که برای حفظ آزادی خویش و جلوگیری از شکنندگی فردی، هنر پیوستن به دیگران را بیاموزند. به بیان توکویل، با برابرتر شدن شرایط، افراد باید تلاش بیشتری برای حفظ دین خود بکنند، دینداران باید در انجمن‌ها و گروههای مستقل عضویت پیدا کنند چون نهاد دینی، جمعی متنفذ است و بهتر می‌تواند تقاضاهای خود را منعکس و مطالبات خویش را برآورده کند. نهایت اینکه، در گفتمان دین مدنی، قدرت فرمانروا، منشأ آسمانی و فرابشری ندارد. این‌گونه نیست که ملت تنها طرف تنفیذ و بیعت حاکم باشند، و قدرت حکومت توسط خداوند و به واسطه مردم به حاکم واگذار شود، بلکه مرجع اصلی حکومت در دین مدنی مردم هستند و مشروعیت حکومت منوط به رای اکثریت رای دهندگان است.

۳. انتظار

انتظار و امید مفاهیم کلیدی گفتمان سوم یعنی هزاره‌گرایی^۲ و موعودگرایی هستند. منظور از هزاره‌گرایی عبارتست از باور به اینکه پایان جهان نزدیک است و به همین خاطر جهان تازه‌ای فراخواهد رسید که پاک و عادلانه است. (۳۸) البته ادیان و ملت‌های مختلف معانی متفاوتی از هزاره‌گرایی استنباط می‌کنند. به عنوان نمونه در سنت آخرالزمان مسیحیت، مقصود از هزاره‌گرایی، اعتقاد به هزار سال سلطنت شکوهمند حضرت مسیح و برپایی فردوس عدن در عالم خاکی است. در حالی که برداشت مثلاً شیعیان از عصر ظهور این‌گونه نیست. شیعیان معتقدند امام دوازدهم آنان بر اساس روایات و داده‌های متقن، غایب شده و در هنگام تمهید مناسب توسط بندگان و منتظرین

راستین، ظهور خواهد کرد. اما وجه مشترک همه موعود و هزاره‌گرایان این است که جامعه معهود آنان جامعه‌ای پیراسته از ستم و آکنده از عدل و دادگستری خواهد بود. گذشته دل‌انگیز بنیاد گرایان، در آینده والای هزاره‌گرایان قابل ادراک است. به عقیده آنان در آینده چهره‌ای متعالی ولی انسانی ظهور خواهد کرد و جهان مملو از بلا و تبعیض را پر از عدل و داد خواهد کرد و حکومت مستضعفان را عینیت خواهد بخشید. هزاره‌گرایان ستم‌های موجود را به عنوان واقعیتهایی تلخ اما امیدبخش پذیرا می‌شوند و حتی دیگر پیروان خود را از مشارکت در عرصه اجتماعی منع می‌کنند، ایجاد محدودیت برای رهایی و آشتی با مرگ از دیگر خصوصیات موعودگرایان و نیز بنیادگرایان است، آنها فروپاشی نظم موجود را به امید ظهور منجی خویش، رضایت‌مندانه تحمل می‌کنند. اغلب یاران موعودگرایان و نیز بنیادگرایان، سرخوردگان وضع موجودند و حاضرند برای نیل به آرمان پاکیزه خویش مصائب واقعی را به جان بخرند.

جدول شماره ۳: عناصر و ویژگی‌های مفهومی سه‌گرایش بازگشت، دین‌مدنی و انتظار

مؤلفه مفهومی	گرایش بازگشت یا بنیادگرایی	گرایش دین‌مدنی	گرایش هزاره‌گرایی یا موعودگرایی
آرمان اصلی	گذشته با شکوه	واقعیت اکنون	آینده موعود
رسالت انسان	احیاء و بازگشت	نقد و تاسیس	انتظار
جامعه مطلوب	سنتی	روزآمد	لبریز از معصیت
وظیفه حکومت	جعل رضایت	خلق رضایت	تمهید ظهور
کارگزار فرایند	دین‌خواهان - دینمداران	همه شهروندان	منتظران واقعی
هدف اصلی	دینی کردن همه امور	مدنی کردن همه امور	غایت‌انگاری
مانع پیشرفت	مناسبات جدید، رنگ باختن ایمان	آینده‌نگری فراواقعی گذشته‌نگری غیرواقعی	دلمشغولی به زخارف امروز
برداشت از عقل	عقل‌کشاف	عقل‌خلاق	عقل متصلب
مرجع وفاداری	دین خالص	نظام مدنی	شخصیت غایب
ملاک مشروعیت	دینداری	کارآمدی	ایمان به روز موعود
سیاست مورد تاکید	ابدئولوژیک‌سازی دین	مشارکت مدنی	عدم مشارکت

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با این پرسش آغاز شد که «تعالیم دینی» چه نقشی در زندگی شهروندان ایفا می‌کنند؟ آیا آنها اسوه لایتنیگر هستند؟ میراثی قابل قبض و بسط‌اند یا اینکه تعالیم مذکور را جز در آیین آینده نمی‌توان ملاحظه کرد و آنچه اکنون تحت عنوان دین جریان دارد، چیزی جز صورت ابتر و تحریف شده دین نیست؟ آیا می‌توان کشاکش امروزی بر سر مردمسالاری دینی و دین‌سالاری مردمی را با رجوع به بنیادهای نظری مدینه دینی و دین مدنی بررسی کرد یا نه؟ برای پاسخ به پرسش‌های فوق خاطر نشان ساختیم که از تعالیم دینی می‌توان سه گفتمان متفاوت ارایه نمود که عبارتند از: گفتمان بنیادگرایانه، گفتمان هزاره‌گرایانه، گفتمان مدنی.

با ملاحظه ملزومات سه گفتمان فوق این فرضیه را مطرح کردیم که تأسیس مدینه دینی با گفتمان‌های بنیادگرا (خواهان حفظ تعالیم دینی به مثابه اسوه لایتنیگر) و هزاره‌گرایانه (خواهان انتظار برای ظهور منجی موعود و عروج به عالم عادلانه) سازگاری منطقی بیشتری دارد و مدینه دینی لزوماً با تعبیر مدنی (تلقی دین به عنوان میراث و مقوله‌ای متشکل از مشارکت داوطلبانه شهروندان) تعالیم دینی سازگار نیست. همچنین پس از مرور مقام و معنای دین در آثار سه تن از فیلسوفان سیاسی برجسته غرب جدید، بدین نتیجه رسیدیم که بنیان‌گذاری دین مدنی در آن منظومه با سهولت بیشتری صورت پذیرفته است و این سهولت ناشی از وجود دو فرضیه است:

- حضرت مسیح، تحقق جامعه مطلوب خویش را در این دنیا ممکن ندانسته است.

- حضرت مسیح، از پیروان خویش نخواست است تا برای تسریع ظهور او، عمل خاصی را در

زندگی دنیوی پیشه کنند.

دو گزاره فوق، فیلسوفان سیاسی غرب (هابز، روسو و کانت که در این مقاله مورد مطالعه قرار گرفت) را قادر ساخته تا بتوانند قرائتی مدنی از مسیحیت را طراحی کنند.

چنین امکانی در فلسفه سیاسی اسلام و بخصوص در پارادایم شیعی آن به سختی میسر است. به عبارت دیگر میراث و سنت متداول بیش از آنکه مولد گفتمان دین مدنی باشد، زاینده اصول‌گرایی و یا هزاره‌گرایی است. بحران تئوریک موجود در ایران امروز هم برخاسته از چنین پایگاهی است. گزینش تصنعی گفتمان غیربومی، در انقلاب مشروطیت، جواب مناسب نداد و کشور مشروطه‌خواه پس از چندصباحی نصیب شاهان مستبد شد. تجربه مشروطیت و سالهای پس از آن گویای این پیام مهم است که تأسیس مدینه دینی و تدارک دین مدنی، بدون توجه به خاستگاه نظری آن دو، میسر نیست. هر کدام از گفتمان‌های سه‌گانه فوق معانی متفاوتی را از مفهوم انسان (زاهد - عاقل)، طبیعت، جامعه و حکومت مراد می‌نمایند. طبیعی است بدون احراز فهمی مشترک از این مفاهیم، مشروعیت حاکمیت مخدوش می‌شود. طرفداران مدینه دینی و دین مدنی باید بکوشند در خصوص این مفاهیم به اجماع نظری کلی دست یابند و گرنه با فهم متعارض نمی‌توان نظمی متعادل برقرار کرد. اینجاست که فقر تئوریک و ضرورت پرهیز از سازگاری‌های سطحی خودنمایی می‌کند.

یادداشتها

۱. لاریجانی، محمدجواد، رساله‌ای در موضوع و روش فلسفه سیاسی، تهران، سروش، ۱۳۸۰، ص ۱۹.
۲. و نریدان نم‌ن علی‌الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثین. سوره قصص، آیه ۵.
۳. عنایت، حمید، مقدمه؛ تهرانی، علی، طرح کلی نظام اسلامی، بی‌جا، انتشارات حکمت، بی‌تا، صص ۴-۵.
۴. خداوند در آیه ۲۵ سوره حدید می‌فرماید: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط و انزلنا الحدید فیه باس شدید و منافع للناس.
۵. عنایت، حمید، پیشین.
۶. عنایت، حمید، نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، تهران، روزنه، ۱۳۷۷، ص ۱۰۲. هم‌چنین رجوع کنید به:
 - رجایی، فرهنگ، معرکه جهان‌بینی‌ها، تهران، احیاء کتاب، ۱۳۷۲، ص ۱۹۴.
 - هیوم، رابرت ا، ادیان زنده جهان، عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۴۰۴.
 - زرین‌کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، تهران، سروش، ۱۳۷۵، صص ۳۸۹ - ۳۸۸.
۷. روسو، ژان‌ژاک، قرارداد اجتماعی، متن و در زمینه متن، مرتضی کلانتریان، تهران، آگه، ۱۳۸۰، صص ۴۹۵ - ۴۹۴.
۸. عنایت، حمید، نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، پیشین، ص ۱۰۲، هم‌چنین: فوزی نجار، فوزی م، سیاست در فلسفه سیاسی اسلام، فرهنگ رجایی، مجله معارف، دوره چهارم، شماره ۳، آذر و اسفند ۱۳۶۷، ص ۴۷۰.
۹. کانت، ایمانوئل، فلسفه فضیلت، (مقدمه مترجم)، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۰، هم‌چنین:
 - عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، زمستان، ۱۳۷۷، صص ۷ - ۱۹۶.
 - ۱۰. کانت، ایمانوئل، دین در محدوده عقل تنها، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۱، ص ۲۰.
۱۱. کانت، ایمانوئل، پیشین، مترجم، ص ۱۹.

12. *The Review Of Politics*, Vol. 55, Fall 1993, NO.10.

۱۳. تاک، ریچارد، هابز، حسین بشیریه، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۷، ص ۱۱۹.

۱۴. کاسیرر، ارنست، *فلسفه روشنگری*، یداد... موقن، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۲، ص ۲۱۰.
۱۵. تاک، ریچارد، پیشین، ص ۱۲۱.
16. Thomas Hobbes Of Malmesbury, *Leviatan Or the Matter, Forme, 8, Power Of a Common Weath Ecclesiasticall and Civil*, London, Gveen Dragon, 1651.
۱۷. هابز، توماس، *لویاتان*، حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۸۰، ص ۴۱۴.
۱۸. همانجا، ص ۴۱۶.
۱۹. تاک، ریچارد، پیشین، ص ۱۳۶.
۲۰. روسو، ژان‌ژاک، *قرارداد اجتماعی*، پیشین، ص ۴۸۱.
۲۱. کاسیرر، ارنست، *روسو، کانت، گوته*، حسن شمس‌آوری و کاظم فیروزمند، تهران، مرکز، ۱۳۷۴، صص ۹۵ - ۵۰.
۲۲. کاسیرر، ارنست، پیشین، ص ۸۷.
۲۳. همانجا، ص ۹۰.
۲۴. همانجا، ص ۹۳.
۲۵. کانت، ایمانوئل، *دین در محدوده عقل تنها*، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۱، ص ۲۲۵.
۲۶. کانت، ایمانوئل، *درسهای فلسفه اخلاق*، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲.
۲۷. همانجا، ص ۱۲۲.
28. *Kants Political Writings*, New York, Cambridge University Press, 1971, p. 116.
- گفتنی است کانت پس از تبیین ویژگیهای جامعه و بشر اخلاقی، راهکارهایی را در مورد صلح بین‌المللی، صلح دایمی و صلح و عدالت در بین نسل‌ها پیشنهاد می‌نماید. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, Edited by Lewis white Beck, New York, the Liberal Arts Press, 1957, p.12.
- ادامه نگرش کانتی را می‌توان در فلسفه سیاسی جهان رولز ملاحظه نمود. رولز نیز مانند کانت، از نگاه فایده‌انگارانه به مناسبات اجتماعی و اخلاقی را انتقاد می‌کرد. رجوع کنید به:
- Lewis Beck, *Neo - Kantianism*, in p. Edwards, Gen, (Ed) *Encyclopedia Of White philosophy*, Vol.S, 1945.
- John Rawls. *A Theory Of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
۲۹. کانت، ایمانوئل، *دین در محدوده عقل تنها*، پیشین، ص ۲۵۸.
۳۰. روسو، ژان‌ژاک، *قرارداد اجتماعی*، پیشین، صص ۱۰ - ۹. هم‌چنین رجوع کنید به: Jean-Jacques Rousseau, *Discourse On the Origin and Foundations Of Inequality Among Men*, 1754.

31. *Kants Political Writings*, op.cit., p. 116.

۳۲. کانت، ایمانوئل، *فلسفه فضیلت*، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۰ (مقدمه مترجم).

۳۳. ناس، جان بی، *تاریخ جامع ادیان*، علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷، ص ۵۹۱.

۳۴. رجایی، فرهنگ، *پیشین*، ص ۱۹۲.

۳۵. همان، ص ۱۹۳.

۳۶. محمدی، مجید، *دین علیه ایمان*، تهران، کویر، ۱۳۷۸، ص ۱۹۵.

۳۷. همان، ص ۱۹۶.

۳۸. همان، ص ۲۱۵، هم‌چنین حجاریان، سعید، «تحول‌گفتمان ترقی در اندیشه روشنفکران دینی»،

فکرنو، سال ۲، شماره ۶، ص ۲۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی