

نظر کند و بر آن رنج‌ها شهادت بدهد. روشن‌فکران برجسته، اگر بخواهیم توصیف اسکار وایلد را به کار ببریم، همیشه رابطه‌ای نمادین با زمانه خود دارند. آنان در منظر آگاهی جمعی مظهر پیشرفت و شهرت و اعتباری هستند که می‌تواند به خاطر مبارزه‌های جاری یا جامعه‌ای درگیر بسیج شود. روشن‌فکران برجسته حتی در بسیاری از اوقات ناچارند فشار ناشی از تحقیر جامعه خود را تحمل کنند؛ چه در زمانی که جناح‌های درون جامعه روشن‌فکر را هم‌دست طرف مقابل معرفی می‌کنند (این مورد در ایرلند و نیز مراکز کشورهای غربی در طول سال‌های جنگ سرد که موافقان و مخالفان کمونیسم به جان هم می‌افتادند کاملاً متداول بود) و چه زمانی که گروه‌های دیگر برای حمله بسیج می‌شوند. تردیدی نیست که اسکار وایلد خود رنج گناه همه متفکران پیشگامی را که جرأت کرده بودند با هنجارهای طبقه متوسط جامعه به مخالفت برخیزند حس می‌کرد. در زمان خود ما مردی نظیر الی ویزل مظهر رنج‌های شش میلیون یهودی است که در جریان یهودکشی رژیم نازی نابود شدند.

به این وظیفه بسیار بسیار مهم، یعنی بازنمایی درد مشترک ملت خودی، شهادت دادن بر رنج‌ها و مصایب این ملت، تأکید دوباره بر حضور ماندگارش و تحکیم خاطره آن، چیز دیگری نیز باید افزوده شود که به عقیده من فقط روشن‌فکر باید وظیفه انجام دادن آن را به عهده بگیرد. روی هم رفته بسیاری از رمان‌نویسان، نقاشان و شاعران، مانند مازونی، پیکاسو یا نرودا تجربه تاریخی مردم کشور خود را در آثار هنری بیان کرده‌اند و این آثار به نوبه خود شاه‌کارهای بزرگ شناخته شده‌اند. به اعتقاد من وظیفه روشن‌فکر این است که بحران را با صراحت تعمیم بخشد؛ چشم‌انداز انسانی گسترده‌ای از آنچه نژاد یا ملت خاصی را رنج می‌دهد ارائه کند و این تجربه را به رنج‌های ملت‌های دیگر پیوند دهد.

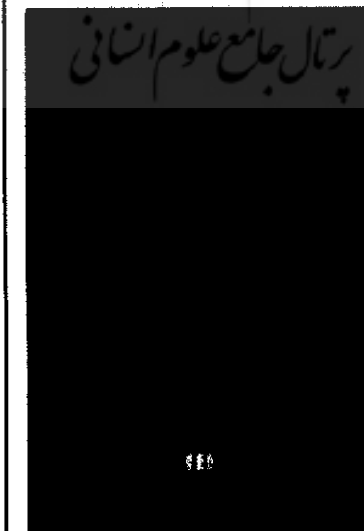


فلسفه سیاست در جهان معاصر کریستین دولا کامپانی

ترجمه بزرگ مادر راد

انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۲

هفت + ۳۱۹



کتاب کم‌حجم و پرمطلبی است که یک پیشگفتار و یازده فصل و یک خاتمه دارد. مدت‌ها در غرب فلسفه سیاست از یاد رفته بود اما در سی‌چهار سال اخیر دوباره به آن توجه شده است. مطالب این کتاب با نظر به مهم‌ترین مسائل سیاسی زمان تدوین شده است. به مناسبت قسمتی از فصل دوم آن را که به مسئله سکولاریسم راجع می‌شود در اینجا می‌آوریم:

سیاست و دین

دین بر این فرض متکی است که نیروهای نامرئی‌ای وجود دارند که دست عقل به دامن آن‌ها نمی‌رسد و خود دین مجموعه‌ای از اعتقادات و رفتارهای جمعی است که هدف آن‌ها دستکاری و تأثیرگذاری بر این نیروها به قصد تحصیل بعضی نتایج است. به این اعتبار پدیده دین یک وجه کلی هستی انسانی است و عنصر دینی و عنصر اجتماعی حکم دو کلی را دارند که تا حدی مصادیق آن‌ها اشتراک دارند. (مثل اشتراک صفات ضاحک و ناطق در انسان). البته مسلم است که من صور شخصی‌تر دین‌داری، از اعمال قلبی و ایمانی گرفته تا عرفان ناب را انکار نمی‌کنم منتهم این‌ها در حاشیه تجلیات جمعی دین متظاهر می‌شوند. اما در سطوح زیرین من فقط به نحوه حلول و تجسم عنصر دینی در نهادها حصر توجه می‌کنم. تأمل در نحوه حلول عنصر دینی در عنصر اجتماعی خود فی‌نفسه اشکال بزرگی سر راه ما می‌تراشد به این معنا که عنصر دینی که هدف اعلای آن به وجود آوردن «پیوند» اجتماعی است (کلمه لاتینی دین / religio به معنی وصل کردن است) می‌تواند با عنصر سیاسی که هدف اعلای آن هم وصل کردن است - یعنی مشابه با هدف غایی دین - همزیستی بکند؟

برای فهم این مطلب، رابطه این دو عنصر را که در جریان تاریخ به سه صورت اصلی تجلی یافته بررسی می‌کنیم. اول آن‌که جوامعی وجود دارند که در آن‌ها عنصر سیاسی کاملاً جذب عنصر دینی شده است. به عبارت دیگر، قدرت «دنیوی» در قدرت «روحانی و معنوی» مستحیل گشته است. دولت در جوامعی که دین

حکم ملاحظه یا ساروج منحصر به فرد را پیدا می‌کند تئوکراسی، یا حکومت خدا یا «یزدان‌سالاری» نامیده می‌شود و مثال بارز آن دولت تبت است در زمانی که از دولت چین مستقل بود و دالای لاما در لهاسا سلطنت می‌کرد. آخرین نمونه حکومت الهی دولت واتیکان است.

در کلیه جوامع دیگر قدرت سیاسی، در حدی که از قدرت دینی متمایز است، مجبور است برای حفظ استقلال خود، با عنصر دینی، مذاکره و بده و بستان بکند و مصالحه و سازش‌هایی بکند و برای ابقای این قسم مصالحه‌ها مبارزه نماید. بنابراین، آنچه در همه جای جهان عمومیت دارد و عقلاً هم اولی است، این است که میان عنصر سیاسی و عنصر دینی، همزیستی مسالمت‌آمیز وجود ندارد. برعکس، بین این دو عنصر رابطه رقابت قائم است و انگار که قدرت زمانی می‌تواند خودمختار شود که با دین سرشاخ شود و دین زمانی مستقل می‌شود که بکوشد تا اراضی مفتوحه توسط سیاست را پس بگیرد. (مگر این‌که تناسب قوا میان دین و دولت سبب شود که حریم یک‌دیگر را نگه دارند) و خلاصه وضعی پیش می‌آید که انگار دین از چیز دیگری جز سیاست سخن نمی‌راند و حتی اگر از سیاست حرف می‌زند به زبانی سخن می‌گوید که زبان سیاست نیست.

و سرانجام آن‌که یک مورد نظری (تئوریک) هم می‌تواند پیش بیاید (و آن قرینه حکومت الهی است) یعنی مورد جامعه‌ای که در آن دین کاملاً جذب سیاست می‌شود و در نتیجه اصلاً محو شده از بین می‌رود. لاقلاً یک رژیم سیاسی - یعنی رژیم شوروی - این کار را کرده و کوشیده تا ریشه دین را بکند و الحاد را ترویج بدهد. حتی شوروی‌ها موزه‌ای هم در یک کلیسای لنین‌گرا برپا کردند که بسیار آموزنده بود. اما باید اذعان کرد که چه در این مورد و چه در سایر موارد مساعی کمونیست‌های روسی با شکست مواجه شده است. از یک طرف دین نه تنها از اتحاد شوروی بیرون نرفت بلکه در پایان سال‌های ۱۹۳۰ تبدیل به یک نیروی مقاومت علیه

کمونیست شد. از سوی دیگر، در همین زمان (یعنی سال‌های ۱۹۳۰) بعضی صور تنفیذ قدرت، آشکارا خصوصیات مربوط به پرستش دین را پیدا کردند، یعنی نسبت به رئیس مملکت «کیش شخصیت» اعمال شد و لذا برای مردمی که از «افسیون» محروم شده بودند یک دین زمینی ساختند که حکم ماده جانشین دین سابق را داشت (که به قول مارکس افیون ملت‌هاست). البته من نمی‌خواهم مثل رویسپیر^۱ از این نکته اخیر، این نتیجه را بگیریم که یک جامعه متشکل از کافر و ملحد و منکران خدا، اصلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد. ولی این قضیه از زمان جان‌لاک تا پایان انقلاب فرانسه مورد بحث و فحوص بوده و امروز هم دیگر کمی به فراموشی سپرده شده است. از سوی دیگر روشن است که جواب رویسپیر، چه ناشی از ملاحظاتی تاکتیکی و چه ناشی از اعتقاد صادقانه به تعالیم روسو، بر هیچ برهانی اتکا ندارد تا نظر مخالف را باطل کند. حتی اگر ببینیم که تمام جوامع شناخته شده الزاماً به دینی اعتقاد داشته‌اند یا اعتقاد دارند بدون این‌که بتوانیم ضرورت وجود دین در جوامع را توجیه و تحلیل کنیم.

این بحث فراخ‌دامن و بیهوده را کنار می‌گذارم و می‌گویم که مسئله ما عبارت از فهمیدن این نکته است که تا چه حدی قدرت سیاسی می‌باید و می‌تواند خود را از عنصر دینی جدا کند و به عبارت دیگر، تا چه حد می‌توان رغبت و خصوصاً وسایل تصرف و اشغال حوزه سیاسی را از دست عنصر مذهب گرفت.

اما آیا سیاست باید از دین جدا شود؟ برای فهم معنای این سؤال باید ببینیم این عقیده که مذهب از چیز دیگری به جز سیاست حرف نمی‌زند چه مفهومی دارد؟ به نظر من دو سلسله مشاهدات عقیده مذکور را تأیید می‌کند.

۱. از یک طرف می‌بینیم که لازمه هر دین ریشه‌دار جاافتاده وجود جماعت «دین‌مردان» یا روحانیون است که در واقع هیأت کارگزاران آیین نیایش را تشکیل می‌دهند و مسئولیت آن‌ها تأمین بقا و پایداری اصول دین و مناسک عبادی

مخصوص همه ادیان است و این که این هیأت کارگزاران، در جوامع بدوی محدود به یک نفر یعنی کسی که به او شمن^۲ یا جادوگر می‌گویند چیزی را در اصل قضیه عوض نمی‌کند زیرا هیأت روحانی مزبور صاحب علم است و علم، قدرت را با خود همراه دارد.

اما این قدرت ذاتاً توسعه‌طلب است و حتی موقعی که اصحاب این قدرت، ادعای روحانیت و نمادین بودن (یعنی مظهریت عوالم قدس) و محدود ماندن به کار تفسیر اصول و مبادی می‌کنند عملاً و اغلب اوقات از محدوده این نقش درمی‌آیند. روحانیت در هر جایی که مقاومتی در مقابل خود مشاهده نکند سعی می‌کند نفوذ خود را تحمیل کند و این گرایش امری متعارف است به این جهت که هر دینی برای تنظیم زندگی روزمره مردم مثل خوراک و پوشاک و کار و روابط جنسی و هر گونه داد و ستد قواعدی تنظیم می‌کند.

۲. از سوی دیگر، هر جماعت روحانی می‌تواند با توسل به یک پایگاه حزبی که از اصول مذهبی همان جماعت الهام یافته باشد، به طور غیرمستقیم در زندگی جمعی مردم مداخله کند. احزابی از این سنخ به صورت‌های گوناگون و در تمام اعصار وجود داشته است. به عنوان مثال، احزاب کاتولیک و پروتستان در فرانسسه قرن شانزدهم و حزب دموکرات مسیحی، در ایتالیای بعد از جنگ و حتی در ادوار متأخر احزاب «اصول‌گرا»ی مسیحی و یهودی و اسلامی و هندو را می‌توان نام برد.

البته اشکال از این‌جا ناشی می‌شود که در هر جامعه‌ای به مجردی که احزاب دینی زیاد اهمیت پیدا کنند بازی سیاسی دچار تحریف و قلب می‌شود. واقع این است که یک جامعه (علی‌رغم نظر روحانیون) یک هرم نیست که به صورت طبیعی سلسله‌مراتبی داشته باشد. یک جامعه عبارت است از یک سیستم متشکل از نیروهای متضاد و متباعد (دورشنونده از یک‌دیگر و واگرا) که هر یک از آن‌ها دنبال تأمین منافع خود هستند.

مادام که این بازی به صورت «متعارف»

انجام می‌گیرد، یعنی نیروهای حاضر در صحنه می‌دانند که پرچم‌دار منافع متناقض گروه‌های نامتجانس هستند همین نیروها این را هم می‌دانند که با یک‌دیگر مذاکره کنند، مصالحه و سازش نمایند و به اجرای آن اصرار کنند. در چنین وضعی هیچ‌کس نمی‌تواند نه کاملاً خاطی باشد و نه کاملاً محق.

اگر در میان نیروهای حاضر در صحنه، یک حزب دینی هم باشد دیری نمی‌انجامد که مذاکره و مصالحه منتهی به بن‌بست می‌شود چراکه حزب دینی مدعی این نیست که منافع گروه معینی را نمایندگی می‌کند، بلکه می‌گوید «حقیقت مطلق» را او در دست دارد. یعنی احزاب مذهبی به عنوان شرکای اجتماعی، بازیگرانی هستند که به قواعد بازی احترام نمی‌گذارند. هدف اساسی احزاب دینی تقسیم قدرت نیست. ضبط و توقیف قدرت است.

قدرت سیاسی اگر بخواهد دموکراتیک باشد باید کثرت‌گرایی را امری ضروری تلقی کند و در این صورت قدرت سیاسی باید اساساً با فکر تأسیس «حزب مذهبی» مخالفت کند، یعنی با توجه به این‌که کلیه ادیان گرایشی به تأسیس احزابی از این سنخ دارند به طور کلی این تعارض پیدا می‌شود. خلاصه کلام آن‌که اگر قرار باشد امر سیاسی، مستقلاً سیاسی باقی بماند باید خود را از قید بندگی دین آزاد سازد.

مطلبی که اکنون پیش می‌آید این است که تا چه حد سیاست می‌تواند از قید دین نجات پیدا کند؟ به عبارت دیگر، حوزه سیاست برای حفظ استقلال خود از چه طریقی باید وارد شود؟

در ممالک غربی از چند صد سال پیش به این طرف راه حلی را که سیاست برای تأمین استقلال خود پیدا کرده این بوده است که خود را از حوزه نفوذ هر گونه کلیسای خاصی دور نگه دارد و برای نیل به این هدف از یک طرف به کلیه کلیساها و معابد کلیه فرق و مذاهب، شأن و منزلت مشابهی داده است و از سوی دیگر به طریقی واحد، حقّ مذاخله در امور «مدنی» و «عمومی» و «سیاسی» را از همه کلیساها گرفته است. از این دو راه حل (یا دو استراتژی) یکی

را به نام قدیم آن، تساهل^۲ و دیگری را که جدیدتر است عرفی‌گری^۳ یا جدایی دین و دولت یا به قول عرب امروز علمانیت می‌نامند. تساهل و عرفی‌گری مفاهیمی نیستند که نسبت به یک‌دیگر بیگانه باشند و یکی از شرایط تحقق مفهوم عرفی‌گری (جدایی دین از دولت) وجود مفهوم تساهل است و چون دولت خطاب به ادیان و کلیساها و معابد متفاوت اعلام می‌کند: «شما در صلح و صفا به کار دعوت و تبلیغ و تبشیر خود رونق بدهید من کاری به کار شما ندارم» همین دولت به خود اجازه می‌دهد که به همین ادیان بگوید: «مرا آزاد بگذارید تا زندگی خودم را بکنم و در اموری که به من مربوط می‌شود مذاخله نکنید».

ماحصل کلام آن‌که اگر این دو مفهوم «تساهل و دین‌رستگي» مثل دو روی یک سکه با همدیگر پدیدار شدند محصول اتفاقی نبود، حاصل یک جریان فکری بود که از اواخر قرون وسطای اروپا ظهور رد و هدف غایی آن این بود که حساب فضای خصوصی یعنی وجدان شخصی از فضای عمومی یعنی «جامعه مدنی» یا دولت تفکیک شود.

در این خط سیر یا به قولی «طریق رزم‌جویان» فرمان حرکت را روشنفکران دادند که در جریان قرون وسطی در جدال پاپ علیه امپراتور، جانب امپراتور را گرفتند. اول، دانسته در کتاب «درباره سلطنت» (۱۳۱۱)^۵ و بعد مارسیل از اهالی پادو در کتاب «مدافع صلح» (۱۳۲۴)^۶.

اما موانع بعدی که سر برکشیدند منحصراً به یمن همکاری گروه‌های ایدئولوژیکی گوناگون مذکور در ذیل برکنده شدند: پیشتازان اصلاح پروتستان (لوتر و کالون)، دانشمندان و انسان‌دوستان عهد رنسانس مثل ماکیاول، گالیله، ایراسم، تامس مور، منتنی،^۷ «پیرایش‌گران»^۸ انگلیسی و «پدران بنیان‌گذار» ملت آمریکا، حکمای عقل‌پرداز مستعد مثل لاک (از فرقه آنگلیکان)، بل^۹ (طرفدار کالون)، اسپینوزا (یهودی به زور مسیحی شده ولی در باطن معتقد به حقانیت یهود / Marranes)، متفکران آزاداندیش ایمان‌گریز (Libertine)

قرن هفدهم، فلاسفه مادی قرن روشن‌گری (هیدجدهم) و انقلابیون ۱۷۸۹، هر یک از اعضای این گروه مطابق سلیقه خود کوشیده‌اند تا استقلال فضای خصوصی را به کرسی بنشانند (غرض از فضای خصوصی، اعتقادات دینی یا اعتقادات مربوط به مذهب است و مکاتب لادری و بی‌اعتقادی به خدا هم مشمول همین فضای خصوصی می‌شود) و در عین حال سعی کرده‌اند برای حوزه «عمومی» فراخ‌ترین دامنه وسعت را قائل شوند (به این ترتیب که کم‌کم اکثر فعالیت‌های اجتماعی را وارد این مقوله کردند تا آن‌ها را از سیطره نفوذ دین خارج کنند).

بسیاری از افراد گروه مذکور در راه نیل به اهداف خویش جان خود را در خطر انداخته‌اند و قاطبه آنان آسایش خود را فدای آرمان خویش کرده‌اند. اینان در دل خود یقین داشتند که به با بذل مساعی خویشان، در راه ترقی که از عقل و آزادی جدایی‌ناپذیر است گام برمی‌دارند.

مع ذلک یکی از این پیشتازان، به علت نفوذ عظیمی که کتاب‌هایش به جای گذاشته مستحق توجه مخصوص است. منظورم لاک است و می‌خواهم درباره او سخن بگویم.

لاک شاهد انقلاب انگلیس و مبارزات نسکین‌ناپذیر میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها بوده (خود این حوادث باعث چند سال تبعید او شد) و لذا لحظه‌ای از اندیشیدن در باب روابط میان قدرت «دنیوی» و قدرت روحانی باز نایستاد. اولین نوشته‌های شناخته شده او (که تقریباً به سال‌های ۱۶۶۰ مربوط می‌شود) از حقوقی که کارگزاران دولت برای حل و فصل امور روحانی مردم تحت تکفل خویش دارند صحبت می‌کند و از این لحاظ مهم‌ترین کتاب او نامه درباره تساهل است که در ۱۶۸۵ نوشته شده و در ۱۶۸۹ در هلند بدون ذکر نام مؤلف منتشر شده است. این نامه هم‌زمان با تاریخ انتشار کتاب‌های پیر بل فرانسوی^{۱۰} در باب همین مسئله است اما نامه لاک، استراتژی (یا راهبرد) دیگری اتخاذ می‌کند و به اعتباری از ریشه می‌زند،

یعنی به جای این که مانند بل، حق «آزادی وجدان» را توجیه کند، لاک به تحلیل واقعی مسئله قدرت سیاسی می‌پردازد و نشان می‌دهد که قدرت سیاسی، مطابق تعریف، از لحاظ مادی و روانی قادر نیست که شهروندان را مجبور به پذیرفتن این یا آن اعتقاد مذهبی بکند، چراکه ارزش یک اعتقاد در این است که آزادانه اختیار شده باشد. لاک از این نکته استنتاجاتی می‌کند که الزام‌آور است یعنی می‌گوید نقش دین و دولت باید به ترتیب و به روشن‌ترین وجه ممکن تصریح گردد.

لاک می‌نویسد «دولت، انجمنی است متشکل از افراد که غرض آنان صرفاً تأسیس و حفظ و پیشبرد مصالح مدنی آن‌هاست.» بنابراین اختیارات دولت به هیچ‌وجه «تا مرحله رستگار کردن ارواح مردم» ادامه پیدا نمی‌کند. اختیارات دولت باید محدود «به توجه به امور این جهان باشد» و «به هیچ‌وجه دخالت نکند در اموری که مربوط به قرن آینده می‌شود» و غرض از قرن آینده مسائل مربوط به جهان برین و ماورای طبیعت است.

برعکس دولت، کلیسا عبارت است از «مجمعی از مردانی که به طیب خاطر و در ملا عام با یک‌دیگر همکاری در راه خدمت خلیفه می‌کنند و نیایشی به درگاه او می‌کنند که فکر می‌کنند مطبوع طبع او واقع می‌شود و ضمناً رستگاری روان آن‌ها را نیز تأمین می‌کند.»^{۱۱}

نتیجه این حرف‌ها این می‌شود که «قدرت کلیسا» باید «محصور در محدوده کلیسا باشد» و بر دین ممنوع است که «به امور مدنی هم گسترش بیابد». و خلاصه کلام آن‌که کلیسا باید «کاملاً مشخص و مجزا از دولت باشد». و این گونه تفکیک از هر دو طرف مسوود تکالیف متقابلی می‌شود که تکلیف تساهل از ناحیه دولت است و تکلیف خویشن‌داری و تحفظ از ناحیه کلیسا و لاک تأکید می‌کند که «حدود میان این دو، یعنی از هر دو طرف ثابت و تغییرناپذیر هستند.» «زیرا اگر بخواهیم این دو مجمع را (یعنی کلیسا و دولت) که از یک‌دیگر کاملاً متمایز هستند و چه از جهت

منشأ و چه از لحاظ غایت و مصالح خود، اختلاف ماهوی دارند با یک‌دیگر الفت بدهیم مثل این خواهد بود که آسمان و زمین را بخواهیم به یک‌دیگر بچسبانیم.»^{۱۲} به این ترتیب می‌بینیم که لاک به منزله یک مدافع قوی پنجه تساهل و مدارا، در میدان ظاهر می‌گردد و دقیقاً همین موضوع‌گیری لاک است که در صفحات دیگر رساله‌اش او را می‌کشاند به جایی که قائل به محدودیت‌هایی بشود. یعنی لاک خصوصاً می‌گوید که در قبال «دشمنان» تساهل، که به نظر او کاتولیک‌ها و منکران خدا هستند، نباید مدارا کرد.

البته در رساله «تساهل» لاک قبول دارد که هیچ شهروندی را به صرف این‌که به اصول نظری دین کاتولیک اعتقاد دارد نباید تحت تعقیب گذاشت و «اگر یک کاتولیک معتقد است که چیزی را که دیگران نان می‌خوانند در حقیقت بدن مسیح است، این اعتقاد صدمه‌ای به یک آدم دیگر نمی‌زند»^{۱۳} اما همین لاک قویاً معتقد است که در یک کشور غیرکاتولیکی، تظاهرات عمومی و تشکیلاتی مذهب کاتولیک باید ممنوع گردد.

واقع این است که مذهب کاتولیک از جهت اجتماعی خطرناک است و این خصوصیت سه علت دارد: اول آن‌که این مذهب پیروان خود را از الزام به وفا کردن به وعده‌هایی که به مرتدین و ملحدین داده‌اند تبرئه می‌کند.^{۱۴}

دوم آن‌که می‌گوید سلاطین تکفیر شده چون دیگر حق ندارند مورد اطاعت اتباعشان واقع شوند لذا می‌توان آن‌ها را از تحت پایین کشید و یا آن‌ها را کشت. سوم این‌که چون کاتولیک‌ها پاپ را خلیفه خدا در روی زمین می‌دانند و سوگند خورده‌اند که نسبت به وی وفادار بمانند لذا در کشوری که رسماً عقیده کاتولیک را نپذیرفته‌اند شهروندان کاتولیک نمی‌توانند افرادی مورد اعتماد باشند.

به همین ترتیب هرچند که لاک قبول دارد که دولت نباید یک ملحد را به علت عقایدش تعقیب کند اما همین لاک می‌گوید

که زندگه و بی‌اعتقادی به خدا به عنوان یک مکتب فکری منسجم، از جهت اجتماعی به همان اندازه خطرناک است که خود مذهب کاتولیک و لذا به مردم بی‌اعتقاد به خدا هم نباید اجازه بیان و اظهار عقیده در ملا عام داد.

به نظر لاک بی‌اعتقادی فعالانه به خدا، با رعایت فضیلت و تقوی سازگار نیست و لذا با نظم عمومی هم سر سازش ندارد و باید انصاف داد که بر سر این مطلب خاص، بل و بعدها، شافتمسبوری^{۱۵} کم‌تر تحت تأثیر پیش‌دآوری‌های روزگار خود قرار داشته‌اند. (البته بل معتقد نیست که مفهوم خدا برای درک اصول اخلاقی ضرورت داشته باشد و بنابراین فرضیه یک جامعه متشکل از افراد بی‌دین را قبول دارد).^{۱۶}

به هر تقدیر اشکالات (یا محدودیت‌های) تصورات لاک درباره تساهل، هر چه باشد، این شایستگی را دارد که در کنار نظریه دین‌رستگاری (سکولاریزم) حرکت می‌کند و بدون تردید لاک اولین کسی است که رابطه منطقی میان تساهل و جدایی دین و دولت را توضیح داده است. یک قرن بعد می‌بینیم که اهمیت رابطه منطقی میان تساهل و دین‌رستگاری، ذهن «پدران بنیان‌گذار» ملت آمریکا را دوباره به خود مشغول داشته است.

با این وصف «پدران بنیان‌گذار» فقط مرید لاک نبوده‌اند. اینان وارث یک «فرقه» پروتستان موسوم به نحله «پیرایش‌گران» (Le Puritanisme) بودند که مدت‌ها در انگلستان اذیت و آزار شدند صرفاً به این جهت که در باب مسائل سیاسی موضع‌گیری می‌کردند. لذا این جماعت پیرایش‌گر گرایش به این دارند که بیش‌تر روی ضرورت تساهل تکیه کنند تا روی قضیه دین‌رستگاری. مؤید این نکته اولین اصلاحیه‌ای است که در ۱۷۹۱ به قانون اساسی آمریکا افزوده شد و به موجب آن مجلسین حق ندارند اشاعه هیچ نوع مذهبی را تسهیل یا ممنوع کنند.

قولی را که از تامس جفرسون (نویسنده اصلی اعلامیه استقلال آمریکا و سومین رئیس جمهور ایالات متحد) اغلب نقل

می‌کنند روحیه حاکم بر آمریکای آن زمان را به خوبی نشان می‌دهد. جفرسون می‌گوید: «این‌که همسایه به من بگوید بیست تا خدا وجود دارد و یا بگوید اصلاً خدایی وجود ندارد، به من صدمه‌ای نمی‌زند، پول مرا نمی‌دزد و پای مرا هم نمی‌شکند»^{۱۷} با این جمله جفرسون دو مطلب را می‌خواهد بیان کند:

اول آن‌که بسا پیروی از نظر لاک و هسواداران او شهروندان یک کشور دموکراتیک می‌توانند سیاست را کاملاً از اعتقادات مذهبی تمکیک کنند.

دوم آن‌که با اقتدا به نظر بل و طرفداران او، فضیلت شهروندی قائم به قوه اخلاق است و اخلاق صرفاً سرشت عقلی دارد و لذا بی‌دین و با دین هر دو از آن بهره‌مند هستند (البته بل اعتقاد دارد که فضیلت شهروندی برای عملکرد درست دولت ضرورت دارد). این نظر دوم دیگر محل تردید و چون و چرا نیست.

اما نظر اول هنوز معروض مناقشات بی‌پایان است و چکیده آن این است که آیا یک دولت دین‌رسته (سکولار) باید اجازه بدهد کسانی که مخالف فکر جدایی دین از دولت هستند در ملاء عام و پرخاش جویان، عقاید خود را اظهار کنند یا نه؟

در این خصوص که در دموکراسی‌های معاصر، دولت‌ها نظراً تظاهر به دین‌رستگی می‌کنند و عملاً رفتار دیگری از خود نشان می‌دهند مطلب گفتنی زیاد است. مثلاً در فرانسه دولت به کمک‌های مالی خود به مدارس مذهبی ادامه می‌دهد، در حالی که در آمریکا شعاری که بر روی اسکناس سبز (دلار) به چشم می‌خورد و شعار کل حکومت - رئیس جمهور در رأس همه - است، این است که «ما به خدا توکل می‌کنیم»^{۱۸}

بسا این وصف، تجدید حیات نهضت‌های اصول‌گرای اخیر پدیده‌ای بسیار جدی‌تر است و منشأ آن‌ها هر چه باشد همگی در جاده‌هایی گام می‌زنند که متقارب است و به یک نقطه منتهی می‌شود. هدف مشترک این نهضت‌ها این است که روی ویرانه‌های فکر تساهل و دین‌رستگی، نظام الهی و ایزدسالاری برپا کنند و به عبارت دیگر، سیستمی بسازند که در آن عنصر سیاسی و اجتماعی از معنای

ویژه خود تهی گردد و عنصر مذهبی بر آن غالب شود و زمام آن را به دست گیرد. جای گفتن دارد که جامعه‌شناسی ادیان و علوم سیاسی نسبت به این قضیه در یک وضع بن‌بست مضاعف نظری قرار گرفته‌اند.

چون از یک طرف این علوم به علت تلقی پوزیتیویستی (تحصیلی) که از امر عینیت دارند محروم می‌شوند از این‌که به درستی بفهمند در پشت انواع نهضت‌های اصول‌گرایسی نوعی شباهت در راهبرد (استراتژی) وجود دارد یعنی به عبارت دیگر، می‌بینیم که یک نهضت واقعی معطوف به تعصب کارش دارد در سطح جهان بالا می‌گیرد.

از طرف دیگر از آن‌جا که این «علوم» قادر نیستند یک تحلیل عمیق از مفهوم دین به دست بدهند در نتیجه ناتوان از فهم این نکته هستند که اصول‌گرایسی نسبت به دین «متعارف معمول» نه یک انحراف غیرمترقب است و نه یک غده عجیب‌الخلفه. به عبارت درست‌تر، اصول‌گرایسی را به شرطی می‌توان صورت معیوب یا منحرف دین تلقی کرد که غرض از انحراف، بازگشت و عقب‌گرد به طرف کهنه‌ترین صور دین باشد. فرض اصول‌گرایان بر این است که صور ناب و اصیل و تیاوده و مصون‌مانده از صدمات قرن روشن‌گری^{۱۹} یک دین را باید در سرچشمه‌های آن یعنی در صدر تاریخ آن نظام دینی جست‌وجو کرد.

بنابراین اصول‌گرایسی مکتبی است که می‌گوید باید به مبانی اصیل دین رجوع کرد و نیز «تمامیت» و «دست‌نخوردگی» این اصول را بسایند بازسازی کرد و لذا اصول‌گرایسی چیزی نیست که نسبت به خود دین «بیگانه» و از خارج از ساختمان دین دزدکی وارد شده باشد. در هر دینی گرایش وجود دارد که در طول حیات خود، در فواصل معین زمانی، جوهر حقیقی خود را بازیابد (یا به هر حال تصویری را که از جوهر راستین خود دارد بازیابد) یعنی خلاصه، رجوع به اصل کند.

و جان کلام این‌که، شهرت و محبوبیت فعلی نهضت اصول‌گرایسی پدیده‌ای سابقه‌ای نیست. در تمام جوامع و در تمام اعصار «مد»هایی از این نوع به صورت ادواری ظهور مجدد می‌کنند.

هرچند که از لحاظ جامعه‌شناسی می‌توان این گونه «مد»ها را تبیین کرد، اما تبیین به معنی «توجیه» نیست. و اگر اصول‌گرایسی غیرقابل قبول است به این جهت است که قواعد بازی دموکراتیک را قبول ندارد و دموکراسی‌ها باید با آن پیکار کنند.

اما واقعیت این است که در زمینه مبارزه با اصول‌گرایسی کارهای انجام نگرفته از ناحیه دولت‌ها بسیار است. دولت‌های سکولار (عربی) امروز علی‌رغم اعلامیه‌هایشان هیچ وقت کاملاً دینی نیستند و آمادگی کامل برای مبارزه علیه این نیروهای سیاسی - دینی که اساس دولت‌های دموکراتیک، یعنی اصل جدایی راستین سیاست از مذهب (دین‌رستگی) را

زیر سؤال می‌برند ندارند. ما در پاییز سال ۱۹۸۹ در فرانسه حادثه جنجالی روسری اسلامی را به چشم دیدیم [تقاضیه چادرن بود، مسئله روسری به عنوان حجاب اسلامی مطرح بود]. در قبال رفتار اصول‌گرایان اسلامی که می‌خواستند از روسری به عنوان نماد مخالفت با عرفی‌گری (سکولاریزم) استفاده کنند، مقامات رسمی در قبال انتخاب یک جواب مناسب درمانده شدند و نمونه‌ای غم‌انگیز از یک ناهماهنگی منطقی در اخذ تصمیم به یادگار گذاشتند.

رئیس جمهور مملکت (چون پادشاه آمد که با آرای عمومی یعنی با یک اکثریت مسیحی انتخاب شده) ابتدا طریق سرکوبی را توصیه کرد. وزیر تربیت ملی هم با ایشان هم‌آواز شد در حالی که همین وزیر در ۱۹۹۴ ناشیانه مدراس متوسطه را ترغیب کرده بود که در نظام‌نامه داخلی مدرسه ماده‌ای بگذارند دایر بر این‌که حمل هرگونه «علاقم خودنمایانه و جلب‌کننده توجه دیگران» ممنوع شود ولی در عین حال استعمال هرگونه علاقم ساده و بی‌پیرایه حاکی از علاقم مذهبی مجاز گردد.

انگار که حمل علامت کوچک صلیب به خودی خود ساده بود و گیسوان را زیر یک روسری پنهان کردن به خودی خود جالب توجه دیگران می‌توانست باشد. یعنی خلاصه قضیه یک بام و دو هوا مصداق پیدا می‌کرد. کار به شورای دولت کشید. اما این نهاد بی‌طرفی بیش‌تری از خود نشان داد و صلابت و اعتدال را در

عین حال توصیه نمود. شورای دولت در سوابق رویه دادرسی قضایی مربوط به زمان بروز کشمکشهای میان دولت فرانسه و کلیسای کاتولیک احکامی پیدا کرد که می شد قضیه اصول‌گرایی اسلامی در فرانسه را با آن تطبیق داد و لذا متذکر شد که آزادی بیان مذهبی را نباید فقط بنا به ملاحظات مربوط به نظم عمومی محدود کرد و در رأی که در ۱۹۹۶ صادر کرد گفت که روسری «را نمی توان به منزله علامتی تلقی کرد که حمل آن در کلیه موارد در حکم زیر فشار گذاشتن و نشان دادن غیرت و همت بسیار در جلب نومذهبان باشد.» هرچند که روسری به سر کردن به خودی خود قابل سرزنش نیست اما اگر قرار باشد که علاوه بر حمل روسری، محصل در بعضی درس‌ها هم حاضر نشود (مثلاً درس تربیت بدنی) و یا با راه انداختن فعالیت تبلیغاتی نظم مدرسه را مختل کند در آن وقت کاربرد روسری، امری قابل ملامت می‌گردد. در این صورت محصل اخلاص‌گر باید مجازات شود.

و بالاخره رؤسای مدارس عملاً آنچه را توانستند با آنچه را خواستند انجام دادند یعنی در یک جا با شاگردان مدارا کردند و در جای دیگر محصل را اخراج کردند. یک روز محصل خاطی را در جمع سایرین پذیرفتند و ندرای آن از پذیرفتن دانش‌آموز امتناع نمودند.

از وضع بی‌سابقه‌ای هم که گروهی از معلمان «افراطی» (دسامبر ۱۹۹۶) به وجود آوردند سخن نمی‌گوییم. اینان از این‌که به دانش‌آموزی با روسری کدایی درس بدهند خودداری کردند (هرچند که رفتار این دختر محصل ظاهراً هیچ مشکلی در زمینه نظم عمومی ایجاد نکرده بود).

با تمام این اوصاف اگر فقط طبقه سیاست باز و جماعت معلم را به ناهماهنگی و پریشانی در رفتار متهم کنیم، خطا کرده‌ایم. خود فلاسفه هم نتوانستند تحلیل‌هایی از قضیه به دست بدهند که قادر باشد شور و هیجانی را که از همان آغاز دور و بر قضیه روسری به وجود آمد تسکین بخشند. در میان این هیجان‌ات و تعصبات، تفکیک احساسات ناشی از خشم مشروع فلان انسان لائیک (عرفی) از نفرت ناشی از اعتقادات مذهبی فلان کس که ممکن بود به

تنفر از غیرخودی و بیگانه‌ستیزی هم منجر شود کار آسانی نیست.

این نکته را هم بگوییم که نباید خیال کرد که این گونه قضایا پدیده‌های خاص فرانسه هستند که نیروهای راست افراطی، جامعه را به گروگان گرفته‌اند. در کبیک (کانادا) هم قضیه‌ای نظیر قضیه روسری در فرانسه پیش آمده است. جامعه آمریکا هم به اعتبار مسائل مشابه فرانسه و کانادا دچار تفرقه است. مثلاً قضیه آزادی سقط جنین گاهی حزب دموکرات را مجبور می‌کند تا موضعی مشابه حزب جمهوری خواه بگیرد و حزب جمهوری خواه هم مواضع خود را با تقاضای نهضت‌های مذهبی محافظه‌کار افراطی تطبیق می‌دهد (و این چیزی است که توکوئل نزدیک دوپست سال پیش تحت عنوان «استبداد افکار عمومی» از آن به زشتی یاد می‌کرد).

مسئله محتوای برنامه آموزش علوم در مدارس هم مثل قضیه روسری زمینه مساعدی برای ارتکاب بی‌منطق‌ترین لغزش‌ها بوده است، زیرا اصول‌گرایان مسیحی میل دارند که در مدارس، عقاید ساده‌لوحانه «خلقت‌گرایان» (مستخرج از تورات) هم طراز با تئوری تطویر تدریس شود. این اصول‌گرایان در بعضی ایالات موفق شده‌اند حتی مدافعان آزادی بیان را با نهضت خود همزبان کنند. در نتیجه، این گونه افراد که سخت راغب به رعایت کامل اصلحیه اول قانون اساسی هستند مجبور شده‌اند به این‌که تبلیغات نهضت‌های افراطی راست را حمایت کنند.

دسیسه‌هایی که در این گونه تبلیغات صورت می‌بندد برای آینده دموکراسی بی‌نهایت خطرناک‌تر است تا تصمیم به سانسور کردن تعلیمات تورات در روس علوم طبیعی.

و در باب خوش خدمتی دولت اسرائیل چه بگوییم که در عین ادعای دموکراسی و علمانیت (عرفی‌گری) از نیم قرن پیش به این طرف اصرار دارد در این‌که انحصار عملی سجلات شخصی (تولد، ازدواج، فوت و غیره) را زین و خاخام‌ها در دست داشته باشند.

اما برای این تنازعات ملموس که مربوط به زمینه‌های فرهنگی بسیار متفاوت هستند نمی‌توان راه حل یگانه‌ای پیدا کرد...

پی‌نوشت:

۱. Robespierre (۱۷۹۴ - ۱۷۵۸)، مرد سیاسی و انقلابی مشهور فرانسه. آئین نیایش «هستی برین» را او بنیاد کرد. اعدامش کردند.
۲. شمن راهب بودایی است (فرهنگ معین).
۳. La Tolérance، تساهل به فرانسه.
۴. La Laïcité، عرفی‌گری به فرانسه؛ Secularism، به انگلیسی؛ عرفی به معنای Laïc یا secular.
5. Dante, de Monarchia, 1311.
6. Marsile de Padoue, Defensot Pacis, 1324، متکلم ایتالیایی، م.
۷. Montaigne (۱۵۹۲ - ۱۵۳۳)، نویسنده و متفکر انسان‌دوست فرانسوی، م.
۸. Puritains، نام فرقه‌ای از پروتستان‌ها، به فارسی پیرایشگران ترجمه کرده‌اند، م.
۹. Bayle (۱۷۰۶ - ۱۶۷۴)، بنیانگذار انتقادی قرن هجدهم فرانسه، م.
۱۰. Pierre Bayle (۱۷۰۶ - ۱۶۴۷)، نویسنده فرانسوی است. کتابی به اسم فرهنگ تاریخی و انتقادی نوشته که فصل‌الخطاب اندیشه انتقادی قرن هجدهم اروپا به شمار می‌رود.
11. John Locke, Lettre sur la tolérance, Paris, Flammarion, 1992, pp. 168-171.
۱۲. همان، ص ۱۷۹.
۱۳. همان، ص ۱۹۹.
14. Fides haereticis non est servanda.
۱۵. Shaftesbury (۱۷۱۳ - ۱۶۷۱)، حکیم انگلیسی که نظام اخلاقی جدیدی بر مبنای عواطف تأسیس کرد، م.
۱۶. بل می‌نویسد: «من فک رنمی کنم که شرافت و حق‌شناسی مردم منوط به این باشد که اینان ضرورتاً به خدا اعتقاد داشته باشند زیرا باید دانست که اگر هم‌ذات باری بر مردم بی‌دین کاملاً مکشوف نشده باشد مع‌ذلک عقل و هوش آن‌ها را حراست می‌کند و به این جهت است که مردم حقیقت اصول اولیه ماوراءالطبیعه و اخلاق را درک می‌کنند».
- pierre Bayle, Euvres diverses, La Hays, 1737, t. III. pp. 114b - 115a.
17. Thomas Jefferson, Notes on the state of Virginia, The University of North California Press: 1984, p. 159.
18. "In God we Trust"