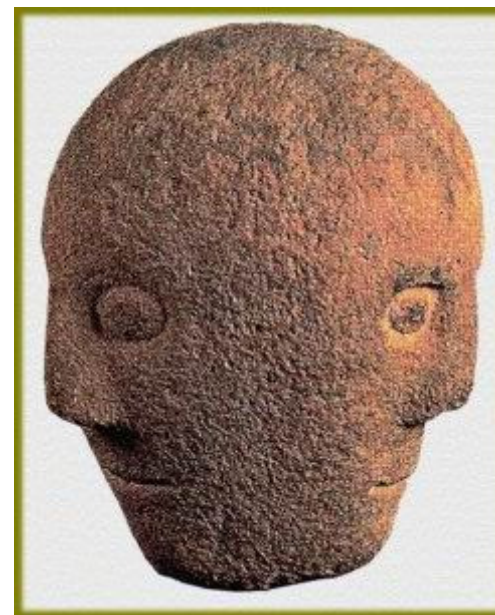


## سرگردان بین دو نهایت تاریخ

مقالاتی در باره نظام اسلامی و اسلام



رامین کامران

انتشارات ایران نیبرال

**سرگردان بین دو نهایت تاریخ**

مقالاتی در باره نظام اسلامی و اسلام

رامین کامران

انتشارات ایران لیبرال

ژانویه ۲۰۱۵

*www.iranliberal.com*

*info@iranliberal.com*

ISBN 978-91-980723-4-1

## فهرست

۷	پیشگفتار
	<b>نخستین</b>
۱۱	آیا عوام واقعاً محتاج مذهبند؟
	<b>نظام</b>
۲۱	یک ملت و دو قانون
۴۱	یک قانون و دو ملت
۵۵	آیا اسلام با دمکراسی سازگار است؟
۶۳	نظامی که باید به دو نیم کرد
	<b>رهبری</b>
۷۹	ولایت پاستوریزه
۸۷	رهبری نامتعادل
۹۹	نگهبان اصلی قانون اساسی کیست؟
	<b>رفرم</b>
۱۱۵	سروش و روحانیت
۱۲۳	همه راهها به قم ختم نمیشود
۱۲۹	مدرن شدن اسلام
	<b>عصمت</b>
۱۵۷	سرگردان بین دو نهایت تاریخ
۱۷۷	ائمه اعشار
۱۸۵	حکومتی که محکوم به معجزه است
۱۹۹	کشمکش بر سر عصمت
۲۰۹	عصمت برای مبتدیان (تفسیر و اقتدار، عصمت کهنه و نو، دولت بی‌ملت)
	<b>لائسیسته</b>
۲۵۱	لائسیسته، پاره سوم تجدد ایرانی
۲۷۱	لائسیسته و قانون
۲۸۱	سکولاریسم و روحانیت
	<b>آخرین</b>
۲۹۷	شهر شهیدآجین

از این دوگانگی نیز هست و اساساً نامتعادل است. مسئله کم کردن اختیارات رهبر، یا احیاناً حذف این مقام، ما را به سوی مسئله رفرم رهنمون میگردد که چندین دهه است، محل توجه و موضوع بحث بوده است و متأسفانه امروزه، وجه مذهبی آن از وجه سیاسی که با پیدایش نظام اسلامی، بر دیگری علاوه گشته، متمایز نمیشود. در بخش مربوط به رفرم، مسئله اسلام بدون روحانیت، در ابتدا طرح گشته تا این رؤیا به کناری نهاده شود و سپس به اصلاح مذهبی پرداخته شده تا در آخر، تعریفی از آن که به تصور من، معنای درستی میتواند داشته باشد، به خوانندگان عرضه گردد. از آنجا که **عصمت** در تعریف اقتدار مذهبی نقش بنیادی دارد، فصل بعدی به این موضوع اختصاص یافته است تا روشن شود که بر خلاف تصورات رایج، تمرکز اقتدار مذهبی، شرط رفرم است، نه مانع آن. مقایسه‌ای هم با مورد کلیسای کاتولیک در این فصل جا گرفته، تا کمکی به روشنتر شدن مطلب بکند. فصل نهایی، محل پرداختن به راه حل مشکل است و چنانکه باید، به **لائسیسم** اختصاص یافته. تغییراتی که به اجرا گذاشتن این راه حل، قاعدتاً میبایست در جامعه پدید بیاورد، در ابتدای آن طرح گشته. سپس، مشکلات به اجرا گذاشته شدن آن مورد اشاره قرار گرفته و در پایان، تذکر اشتباه نگرفتن آن با سکولاریسم که بارها به آن اشاره کرده‌ام، مکرر شده.

دو مطلب ابتدا و انتهای مجموعه، خارج از فصل‌بندی اساسی آن قرار دارد. اولی مسئله احتیاج به مذهب را مطرح میسازد که یکی از دستاویزهای رایج دخالت دادن مذهب در سیاست است، آخری هم نگاهی است به کوشش بی‌عاقبت حکومت اسلامی در راه تقدس‌پرانی ایدئولوژیک در جامعه ایران.

\*\*\*

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

## پیشگفتار

کتاب حاضر حاوی برخی از مقالاتی است که من در باره نظام اسلامی و اسلام نوشته‌ام. به غیر از دو مقاله ابتدا و انتهای مجموعه، باقی ذیل پنج سرفصل مرتب شده است که برقراری نظام اسلامی به جلوی صحنه تاریخ رانده و همگان را به پرداختن بدانها فراخوانده. در این میان، مفهوم **عصمت** استنناست، زیرا به رغم اهمیت اساسی آن در تعریف و تحلیل اقتدار مذهبی، بسیار کم مورد اعتنا قرار گرفته است، حتی از سوی مذهبیان و اسلام‌گرایان که قاعدتاً میبایست به سائقه تربیت و ذهنیت و موقعیت، توجهی بیش از دیگران بدان مبذول نمایند. منطق ترتیب فصول روشن است. **نظام** اسلامی نقطه شروع حرکت و زاینده مشکلات نظری و عملی است که در بخشهای بعد مورد بحث قرار گرفته است. شناخت این نظام، بدون توجه به قانون اساسی که اهمیت بنیادی دارد و بدون مقایسه آن با قانون اساسی مشروطیت که طرح سیاسی اسلام‌گرا در واکنش به آن شکل گرفته است، ممکن نیست. این کار، هم سؤال قدیمی امکان همزیستی بین اسلام و دموکراسی را مطرح میسازد و هم دوگانگی مستتر در نظام اسلامی را که برخاسته از اصرار در یکی شمردن سیاست و مذهب است، به روشنی در پیش چشم ما مینشانند. **رهبری**، محور این نظام است و از آنجا که نقطه تمرکز دو اقتدار سیاسی و مذهبی است، کانون تنش زاده

## نخستین

### اعتبار یا فایده

اول نکته‌ای که باید در مورد این سخن در نظر داشت، این است که اعتبار مذهب را (اعتباری را که خود مذهب مدعی آن است و قرار است از پیوند با ماورالطبیعه سرچشمه بگیرد) به کلی کنار میگذارد و برای آن ارزشی قائل نمیگردد. به عبارت دیگر، فقط وجه تاریخی مذهب را در نظر میگیرد و به جای اعتبار، برای آن فقط فایده، آنهم فایده اجتماعی، قائل میشود.

مایه اصلی این سخن از این قرار است که بقای نظم جامعه و جلوگیری از خشونت و فریبکاری که قاعدتاً بر عهده دو مرجع است، یکی قانون که جمعی است و دیگری وجدان که فردی است، در حقیقت از هیچکدام این دو به درستی برنمیاید و عامل دیگری لازم است تا این نظم حفظ شود و دنباله منطقی آن چنین است که برای لگام زدن به غرایز «عوام کالانعام»، میبایست از عوامل دیگری مدد گرفت که منطقاً و در عمل، جز همین خشونت و فریب نمیتواند باشد. منتها باید در استفاده از خشونت، به دلایل مختلف، از جمله ظاهر زنده آن، بهای سنگین سیاسی و اقتصادی آن و خطراتی که گاه استفاده از آن به همراه دارد، تا حد امکان امساک نمود. در عوض، فریب یا مکر که در دین اسلام با نسبت داده شدنش به خداوند تقدیس هم شده، وسیله‌ایست کم-خرج‌تر، با ظاهر قابل قبول‌تر و بسا اوقات کم‌خطرتر از خشونت که به صراحت در صحنه جامعه به کار گرفته شود. به حساب این ارزیابی، مذهب که عذاب آن‌جهانی را به خطاکاران وعید میدهد، بهترین و کارآمدترین وسیله برای مهار کردن عوام است و بی‌پایه بودن مدعاهایش را میتوان به مژمر ثمر بودنش بخشید. در جمع، آنچه از این دید مذموم شمرده میشود، نفس خشونت و فریبکاری نیست، آن خشونت و فریبکاری است که قرار است از جانب عوام انجام شود و گرنه همان خشونت و فریبکاری و بالاخص فریبی که در قالب و به صورت مذهب، از جانب خواص عرضه یا لااقل حمایت شود، پذیرفته و حتی قابل تجویز است. خلاصه اینکه پایگاه فکری این شعار در حقیقت احتیاج عوام به مذهب نیست، احتیاج خواص است به مذهب برای مهار کردن عوام.

### آیا عوام واقعاً محتاج مذهبند؟

۲۴ آوریل ۲۰۰۲

۴ اردیبهشت ۱۳۸۱

در بحثهایی که به مناسبت‌های مختلف و در محافل گوناگون، در بین ایرانیان در میگیرد و طی آن سخن از نقش مذهب در تشویق و توجیه فجایع اخیر می‌رود، بسا اوقات دامنه بحث به اینجا میکشد که اصلاً نقش و فایده مذهب در جامعه چیست و در احوالی که مذهب به چنین عامل مخربی تبدیل شده است، در مقابل آن باید چه گفتار و رفتاری پیشه کرد. اگر در این میان لحن سخن کسی تند شود و لبه تیز انتقاد را مستقیماً متوجه اسلام بسازد، دیر یا زود یکی پیدا میشود که در عین اظهار همدلی با انتقادگر، استدلالی با این مضمون کلی عرضه میکند: «همه ما میدانیم که مدعاهای اهل مذهب پایه و اساس درستی ندارد ولی این اعتقادات برای عوام لازم است زیرا اگر این گروه پابند چنین اعتقاداتی نباشند، نظم جامعه به کلی مختل خواهد شد».

احتمالاً از میان خوانندگان این سطور کمتر کسی است که تا به حال چند بار این سخن را به اشکال مختلف و از زبان افراد متفاوت، نشنیده باشد، تکرار این برهان که در واقع اسباب تنگ‌حوصلگی است، گاه به اعتبار آن تعبیر میشود و به همین دلیل باید آنرا جداً شگافت و اعتبارش را به محک زد.

## احتیاج که؟

در این دوران که اسلامگرایی وامانده و شاه‌اللهی درمانده و مارکسیست پسرانده، همه به نوعی دمکرات شده‌اند و از فرط خجالت هم که شده، روی مخالفت با دمکراسی را ندارند، شنیدن شعار «عوام محتاج مذهبند»، از زبان این و آن مایهٔ تعجب است. زیرا دمکراسی لیبرال ریشه در اندیشهٔ روشنگری دارد و فرضیهایی که بر آنها منکی است، درست نقطهٔ مقابل فرضیهایی است که شعار مزبور به آنها اتکا دارد.

از این میان، اشاره به دو فرض اساسی دمکراسی بی‌مناسبت نیست. اول اینکه مردم همه به يك اندازه صاحب دانش نیستند، ولی شعورشان برای دریافت موقعیت خویش و تصمیم گرفتن به مصلحت خود، کمابیش یکسان و در هر حال کافی است. به عبارت دیگر عوام ممکن است به دلیل نداشتن مطالعه، دسترسی نداشتن به اطلاعات لازم، کمبود تحصیل و... جاهل باشند، همانطور که همه، در زمینه‌های دور از کار و تحصیلشان، کمابیش هستند؛ اما بیشعور نیستند و شعور هم، برخلاف ثروت و قدرت و اعتبار اجتماعی، چیزی نیست که بین طبقات بالا و پایین به طور نابرابر تقسیم شده باشد. آنچه برای تصمیمگیری درست عامهٔ مردم در باب سرنوشت خودشان لازم است، همان شعور متعارفی است که نزد همگان موجود است و سپس اطلاعاتی که باید به این شعور علاوه شود و به آن خوراک بدهد. تکیه‌گاه اجتماعی دمکراسی همین شعور رایج است، نه نبوغ نادر. خالی از طنز نیست که بسیاری از ایرانیان این همه به «نبوغ ایرانی» مطمئنند، ولی به وجود شعور معمولی در بین هم‌میهنان خویش، این اندازه شك دارند.

فرض دوم این است که افراد بشر، نه فقط به طور کلی صاحب شعور لازم برای تشخیص مصلحت فردی و جمعی خویش هستند، بلکه در جمع به اندازهٔ کافی پایبند اخلاق و تابع وجدان خود نیز هستند، تا این دو تمایزشان را به زورگویی مهار نماید و از نادرستی در حق دیگران بازشان بدارد. و آخر اینکه اگر اخلاق و وجدان کافی نبود، در جامعه-ای که قانونش تابع ارادهٔ خود آنهاست و نهادهای دولتی‌اش خدمتگزار مردمند، حرمت به قانون و ترس از پلیس برای ممانعت از نادرستی،

کافیست و حاجتی به استمداد از خفیه نویسان الهی و مالک دوزخ و مار غاشیه نیست.

ممکن است برخی این فرضیه‌های اساسی دمکراسی را خوشبینانه بشمارند و به همین دلیل با واقعیت ناسازگارشان بدانند، ولی باید بدانان یادآوری کرد که خوشبینی نسبت به خصایص و امکانات بشر با ذات دمکراسی عجین است. میتوان و باید امکانات واقعی يك جامعه را سنجید و کمبودهایش را در نظر آورد، ولی نمیتوان فقط به فهرست کردن آنها قانع شد و از کوشش در راه رفعشان چشم پوشید؛ میتوان و باید نقاط ضعف آداب و عادات اجتماعی مردم را در نظر داشت ولی نمیتوان فقط دستمایهٔ تحقیر عامه کردشان و از آنها اسباب حکومتگری ساخت؛ و بالاخره اینکه میتوان و باید این خوشبینی را در عمل تعدیل نمود و با احتیاط در میدان سیاست عمل کرد، ولی به هیچوجه نمیتوان از آن برید و اساساً کنارش گذاشت، چون این کار در حکم بریدن از فرضیه‌های اساسی دمکراسی و در نتیجه از خود دمکراسی است.

مردمان عامی نه بیش از دیگران محتاج مذهبند و نه کمتر و چیزی که محرز است، مذهب نزد آنان نیز چون دیگران، نه جای دانش را پر میکند، نه اخلاق را و نه قانون را، زیرا به رغم داشتن چنین ادعاهایی اصلاً و اصولاً قادر به این کار نیست. انهایی که حاجتی به مذهب حس میکنند، چه عامی باشند و چه نه، حاجتی روانی و معنوی به این پدیده دارند و این دو حاجت، بنا بر تعریف، شخصی و خصوصی است و ربطی به موقعیت اجتماعی فرد و میزان دانش او ندارد، و مهمتر از همه اینکه تعیین این امر که چه کسی احتیاج به مذهب دارد و چه کسی ندارد، با خود فرد است نه با دیگری که بیاید و برایش نسخه بنویسد.

تا اینجا به وجه نظری و کلی شعار «عوام محتاج مذهبند» پرداختیم. حال اگر به وجه عملی آن توجه کنیم و با اعتنای به موقعیت فعلی ایران بسنجیمش، خواهیم دید که از هر فایدهٔ اجتماعی بریست. اینکه در ایران امروز نظم جامعه از چه قرار است و این عوامی که باید به هر وسیله شده مهارشان کرد، چه کسانی هستند، روشن است و از این روشنتر اینکه امروزه چه افرادی در مقام خواص قرار گرفته‌اند و چگونه از

اولین و کلی‌ترین انگیزه‌ای که به نظر میرسد، آگاهی‌گوینده به سستی گفتارهایی است که اعتبار مذهب را برخاسته از نیروهای ماورای طبیعی می‌شمرند. کسانی که دست به دامن فواید دنیوی مذهب میشوند تا آنرا به این طریق از ضربه انتقاد مصون بدارند، به این امر آگاهند که دلیل محکمی برای اثبات اعتبار اخروی مذهب ندارند، چرا که این قبیل مطالب اصلاً از زمره اموری نیست که بتوان با اتکای به تجربه یا استدلال عقلی، اثباتشان کرد. کسی اعتبار پایگاه آن‌جهانی مذهب را می‌پذیرد که به درستی یک مذهب ایمان داشته باشد، ایمان هم برای پیدا شدن محتاج استدلال نیست و اگر هم پیدا شد، امکان لطمه دیدنش از درگیری با استدلال بیشتر است تا محکم شدنش. در این شرایط، آنها که مایلند مذهب را از خطر انتقاد و حمله مصون بدارند، مساعی خود را صرف یافتن فواید این‌جهانی برای مذهب می‌سازند تا به این طریق، خرده‌گیران و بی‌اعتقادان را از پرداختن بدان بازدارند و برای امری که خود پایگاه عقلانی ندارد، یک خط دفاعی عقلانی درست کنند، حکایت حاجت عوام به مذهب هم یکی از این ترفندهاست.

انگیزه دیگری که باعث میشود تا این ترفند خاص، امروز بیش از دیروز و پریروز مورد استفاده قرار بگیرد، ضعف شدید موقعیت اجتماعی مذهب است در ایران انقلاب دیده و اسلامزده. در این کشور، مذهب به جای محدود ساختن مدعاهای خود به امور آن‌جهانی که اساساً قابل واریسی نیست و میتوان بدون هیچ واهمه از بی‌پایه درآمدنشان، بر آنها پای فشرد، مدعی امور این‌جهانی شده و از آن مهمتر، به دلیل قیضه کردن مراجع قدرت، امکان و حتی اجبار وفا کردن به این وعده-ها را نیز پیدا کرده و طبعاً به دلیل بی‌پایگی مدعاها و بی‌عرضگی مدعیان هر دو، به کلی روسیاه شده است. اگر دفاع عقلانی از اعتبار آن‌جهانی مذهب هیچگاه ممکن نبوده است، دفاع از فواید این‌جهانی‌اش که تا دیروز برای برخی مشروع مینمود، در عمل بسیار سخت شده و افتضاح کار به قدری بالا گرفته که توجیه آن از وقاحت ملایی هم ساخته نیست. در این وضعیت و برای کسی که مایل است به هر قیمت که میتواند، از مذهب در مقابل حملات مختلف دفاع کند، این حکایت حاجت عوام به مذهب، بسیار قابل استفاده مینماید و دست زدن به

مذهب استفاده میکنند. اگر تا قبل از این، دیگران میبایست دست به دامن آخوند و ملا میشدند تا به واسطه آنها مذهب را مورد استفاده سیاسی قرار دهند، امروزه خود آخوند و ملا به حساب خود و برای خود است که این کار را میکنند و تا به حال از آن بهره قابل توجهی هم برده‌اند.

امروز است که شعار «عوام محتاج مذهبند» بیش از هر زمان در ایران به کار بسته شده و همین حد و حدود اعتبار عملی آنرا روشن کرده است. یعنی اینکه هم نشان داده که به اجرا گذاشتن این شعار به کار چه نوع نظام اجتماعی میاید و هم اینکه تا چه اندازه و تا کجا میتوان عوام را با ترفند مذهب، وادار به تبعیت از حکومت کرد و «نظم جامعه» را به کمک آن حفظ نمود. در حقیقت به کار بسته شدن جدی و منظم این تعبیر از جامعه و نقش مذهب و نیز قابلیت‌های فرد است که ایران را به روزگار فعلیش انداخته است، یعنی هم شیرازه جامعه را از هم گسیخته، هم بی‌اثری ترس از مذهب را برای قبولاندن هر سخن و پذیرش هر حکم آشکار ساخته است و هم اوضاعی ایجاد کرده که همگان مصداق سقوط اخلاقی جامعه می‌شمرندش.

### اعتقاد یا انگیزه؟

تمام اینها را از نظر گذراندیم ولی نمیتوان در شکافتن این شعار رایج که «عوام محتاج مذهبند» به ارزیابی ظاهر آن اکتفا کرد، زیرا انگیزه اشخاصی که این سخن را به هر مناسبت در میان میاورند، فقط از اعتقاد به اعتبار نظری و کارایی عملی آن سرچشمه نمیگیرند. گاه اینها فقط وسیله یا بهانه ایست برای دفاع از مطلبی دیگر که صریح مطرح نمیگردد.

بر خلاف آنچه که ظاهر این شعار حکم میکند، چیزی که به این ترتیب مورد دفاع قرار میگیرد، خود مذهب است. البته این دفاع نه با اتکای به اصول مذهبی انجام میگیرد و نه با حفظ حرمتی که مؤمنان سزاوار مذهب می‌شمرند. پس باید پرسید کدام انگیزه برخی را وامیدارد تا به این ترتیب و به این شکل غیرمستقیم، از مذهب دفاع کنند و نوعی تقیه مدرن را پیشه سازند.



دامنش میتواند از نظر تاکتیکی و به تناسب دیگر شعارهایی که برای توجیه فواید اجتماعی مذهب عرضه میشود، جذاب جلوه کند؛ چون در شرایطی که امکان دفاع صریح از مطلب اصلی موجود نیست، با تظاهر به واگذاشتن تمامی امتیازات به طرف مقابل، یعنی با اذعان به بی‌اساسی مذهب و حتی با مسکوت گذاشتن دیگر لافزنی‌هایش، از حمله به آن جلوگیری میکند.

انگیزه آخر هم که ممکن است به میان کشیدنش برای برخی نامطبوع جلوه کند، ولی نمیتوان به این دلیل از قلمش انداخت، ترس است. ترس از ابراز صریح عقیده در مورد مسئله‌ای که باعث پیدایش تنشهای شدید اجتماعی شده و دفاع از موضعی که خریدار چندانی ندارد. همه ما با سخنانی از قبیل «فراموش نکنید که اکثر مردم مسلمانند» یا «نباید به اعتقادات دیگران توهین کرد» یا ... آشناییم. وجه اشتراك این حرفها با حکایت احتیاج عوام به مذهب، همین حواله دادن مخاطب به دیگران، به احتیاجاتشان و به اعتقادات آنهاست. اعتبار کاذب این سخنان مدیون همین به میان کشیدن پای این دیگرانی است که باید رعایت احوالشان را کرد. پناه گرفتن در پشت این دیگرانی که معلوم نیست کیستند و کجایند، در حقیقت، آخرین خط دفاع از مذهب است. دفاعی مذبحانه که در آخرین مرحله انجام میگیرد، هم اعتبار آسمانی مذهب را منکر میگردد و هم حرمت آنهایی را که اعتقادی دارند. دادن تمام این امتیازات به این قصد انجام میشود تا مذهب از آتش انتقاد صریح و آشکار مصون بماند.

تن دادن به تمامی این دغلبازیها، بیانگر این عقیده است که «هدف هر وسیله‌ای را توجیه میکند»، نشانگر بزدلی افرادی که به جای دفاع از عقاید خود، در پشت دیگران پنهان میشوند و عیانگر ناجوانمردیشان در حق این «عوامی» که در پشتشان سنگر میگیرند. باید به آنها توصیه کرد که مختصری فروتنی و شجاعت پیشه کنند و اگر عقیده‌ای دارند از طرف خود به زبانش بیاورند و به نام خود به دفاع از آن کمر ببندند اگر هم همت کردند و کمی انصاف را نیز به این دو صفت علاوه کردند، هر جا که برهان معقولی در چننه ندارند دم فروبندند.

## نظام

قانون اساسی ایران با هم تفاوت دارد هم شیوه و ترتیب بیان این امر. طبعاً مسئله «نماینده‌گی» هم که پیرو تعریف حاکمیت و تعیین مرجع آن است، در این دو قانون به طرق کاملاً متفاوتی مطرح گشته است. مقایسه این دو مورد، ماهیت دو نظامی را که این قوانین تجویز کرده است، روشن میکند، به رفع این توهم بیجا که میتوان از دل هر قانونی هر چیزی بیرون کشید، یاری می‌رساند، در عین حال فرصتی است برای اشاره به چند نکته جنبی که ذکر آنها بیفایده نیست و میتواند به کار آینده بیاید.

### حاکمیت و نمایندگی

حاکمیت به معنای مرجعیت نهایی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی است و بنیادی‌ترین و مهمترین بیان آن، تعیین نظام سیاسی که سرفصل تمامی تصمیمات سیاسی ممکن است و پایه انشای قانون اساسی. در قوانین اساسی مدرن، معمولاً اصلی که منشأ حاکمیت را معلوم مینماید در صدر قانون قرار می‌گیرد، چون اساسی‌ترین اصل آن است و روشن میکند که اصلاً پایه کل قانون بر چیست و مشروعیتش از کجا کسب میشود. طبعاً این بدان معنا نیست که حاکمیت به حکم قانون اساسی به صاحب آن تفویض شده است. بر عکس، اعتبار کل قانون اساسی از این برمیخیزد که به خواست صاحب این حق تدوین شده و روشن است که خودش نمیتواند این مرجع را نصب نماید. به همین دلیل، اختلاف بر سر اینکه حق حاکمیت از آن کیست، اعتبار کل این قانون (و نه فقط بخشی از آن) را متزلزل میسازد. چنین اختلافی در چارچوب هیچ قانونی حل‌شدنی نیست و تغییر قانون را لازم می‌آورد، چنانکه در ایران سال ۱۳۵۸ لازم آورد. تعیین صاحب حق حاکمیت، نقطه‌ایست که از آن عقب‌تر نمیتوان رفت و بنیاد تمامی نظم سیاسی بر آن است.

مفهوم نمایندگی (représentation) هم به نوعی پیوسته است به مفهوم حاکمیت، ولی به دلیل نوع برداشتی که از آن رایج است، حاجت به توضیح بیشتری دارد. نکته اصلی در باب نمایندگی، روشن کردن تفاوت آن با مفهوم وکالت (mandat) به معنای معمول کلمه است. در تفکر مدرن سیاسی که با مشروطیت به ایران آمده، مفهوم نماینده که

### یک ملت و دو قانون

فوریه ۲۰۰۸

بهمن ۱۳۸۶

اخیراً دوستان از این صحبت می‌کردند که میباید از حالا شروع به تهیه طرح برای قانون اساسی آینده ایران کرد، بخصوص که بعضی همت کرده‌اند و طرح‌هایی هم در این باب تهیه و منتشر کرده‌اند. طبعاً هنوز معلوم نیست که این قانون در نهایت به چه صورتی نگاشته خواهد شد. این کار ممکن است توسط هیئتی از کارشناسان حقوقی انجام بگیرد و سپس با رفراندوم به مردم عرضه شود، یا اینکه مجلس مؤسسانی انتخاب گردد تا قانون اساسی بنویسد، یا مخلوطی از هر دوی اینها... به هر حال نگارش طرح حاجت به همکاری حقوقدانان دارد و حتماً باید به دنبالش بود، ولی از هم اکنون میتوان در باره مطلب به ارائه نظر و گفتگو پرداخت. تحلیل دو قانون اساسی که تا به حال ایران به خود دیده، بخش مهمی از این بحث آینده‌ساز است، هم فرصت بهتر شکافتن مطلب را فراهم می‌آورد و هم میدان مناسبی برای برخورد عقاید می‌گشاید. مطلب حاضر هم کوششی است در همین جهت.

برخی پژوهشگران که قانون اساسی قدیم ایران را چه به دلیل بی-دقتی و چه گرایشهای ایدئولوژیک، از دریچه قانون اساسی جدید این کشور بررسی میکنند، به تفاوت وضعیت «حاکمیت» در این دو و پیامدهای آن توجه نمی‌نمایند. در صورتیکه هم منشأ حاکمیت در دو

مربوط است به حقوق عمومی، از وکیل که مربوط است به حقوق خصوصی، متمایز است. در این هر دو مورد، شخصی به نیابت از طرف دیگری، کاری را انجام میدهد که برای شخص اخیر ایجاد تعهد مینماید، ولی تشابه دو مفهوم به همینجا ختم میگردد. علت این تشابه که گاه موجد خلط دو مفهوم میشود، این است که نمایندگی نیز مانند دیگر مفاهیم حقوق عمومی از حقوق خصوصی اخذ شده است، به عبارت دیگر مفهوم نمایندگی از دل مفهوم وکالت بیرون آمده.

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

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

البته در عمل میتوان بین مصادیق مختلف مفهوم نماینده، تفاوت‌هایی یافت، تفاوت‌هایی که هیچگاه در نفس نمایندگی کل ملت تغییری نمیدهد، ولی حوزه اختیارات نماینده را کم یا زیاد میکند. به عنوان مثال، اعضای مجالس مقننه، نمایندگان ملت هستند، ولی روشن است که حق تخطی از قانون اساسی را ندارند و اختیارشان به هیچوجه در حد مجلس مؤسسان نیست، همانطور که بین مجلس مؤسسائی که در قانون

اساسی بازنگری میکند و مجلسی که قانون اساسی را مینگارد، از بابت اختیارات تفاوت هست. مفهوم نمایندگی به معنای اخص و در گسترده-ترین شکل خود، وقتی مصداق پیدا میکند که ملتی برای اول بار صاحب شخصیت حقوقی میشود و از صورت افراد یا گروه‌های گوناگون و پراکنده (اقوام، اصناف، طبقات و...) درمیآید و وحدت پیدا میکند. تأسیس اولین مجلس مؤسسان چنین موردی است، هم تام‌الاختیار بودن آن روشن است و هم بلاعزل بودن نمایندگانش تا هنگام پایان کار، چون هیچ مرجعی حق انحلال مجلس مؤسسان را ندارد.

تفاوت دیگری که بین نمایندگی و وکالت هست، در ترتیبات صاحب اختیار شدن این دوست. وکیل از طرف موکل نصب میشود که در این صورت باید وکالت به صراحت به وی محول گردد، اگر هم شخصی خود به کسی وکالت ندهد، مرجع ذیصلاحیتی میتواند به طور تسخیری وکیلی برایش معین کند؛ به هر حال وکیل نمیتواند خود را به وکالت دیگری تعیین نماید. در مورد نمایندگی چنین کاری ممکن و حتی اصل است. اول از همه به این دلیل که هیچ مرجع ثالثی در مقام تعیین نماینده برای دیگری نیست. نماینده به معنای اخص، خود به این عنوان شروع به عمل میکند، زیرا از آنجا که مدعی اعمال حاکمیت است، نمیتواند در باره ترتیبات نماینده شدن خودش، به حکم هیچ مرجع دیگری گردن بگذارد. تنها معیار سنجیدن اعتبار او، موفقیتش در اعمال حاکمیت و طبعاً تبعیت ملت از اوست. مفهوم (représentation) که معادل رایجش در فارسی «نمایندگی» است، معنای «مظهر» و «تجلی» هم میدهد. گره خوردن این مفهوم با رأی‌گیری، پیامد برآمدن دموکراسی مدرن است، ولی این دو اساساً لازم و ملزوم هم نیست. باید به این نکته توجه کافی داشت، چون در ایران هم که این مفهوم را با مشروطیت شناخته است وقتی صحبت از نمایندگی میشود همه، بنا به عادت سالمی که دموکراسی در همه جا رواج داده است، بلافاصله به فکر رأی و رأی-گیری میافتند و طبعاً کسی را که به طور صحیح و با ترتیبات درست، از سوی ملتی به نمایندگی انتخاب نشده باشد، نماینده او نمیشمرند. ولی باید به یاد داشت که در نظام قدیم کشورداری ایران (که از این بابت با نظام‌های سنتی اروپا تفاوتی نداشت)، مقام سلطنت، تجلی‌گاه وحدت

کشور بود و به عبارت دیگر «نماینده» آن به حساب میامد و آنچه که میگفت و میکرد به پای مملکت و در نهایت ملت نوشته میشد. روشن است که پادشاه با رأی ملت برگزیده نمیشد. اگر بر مملکت مسلط میشد و حکمش رواج می‌یافت، سخن و عملش اعتبار داشت و گرنه که هیچ میبینیم که هنوز هم به رسمیت شناخته شدن يك دولت در صحنه جهانی، به هیچوجه تابع دمکراتیک بودن آن نیست، برخاسته از این است که بر کشورش مسلط است یا نه.

از این گذشته، جایی هم که نمایندگی فقط به انتخاب باشد، باز همگی اعضای مجموعه‌ای که نماینده به نام آن عمل میکند، در گزینش شرکت نمیکنند. همه میدانیم که هیچگاه تمامی صاحبان حق رأی در انتخابات شرکت نمیجویند و از این گذشته، در مورد ملت، اصلاً هیچگاه تمامی اعضای آن حق رأی ندارند تا در این کار سهیم شوند. مرزی که در این باب مطلقاً حذف کردنی نیست، حداقل سن است.

اگر این مفهوم نسبتاً پیچیده جای خود را در میان مفاهیم فلسفه سیاسی باز کرده است و اصلاً هم کنار گذاشتنی نیست، به دلیل کارکرد خاص آن است که مفهوم دیگری نمیتواند بر عهده بگیرد. کارکرد اصلی مفهوم نمایندگی، ایجاد وحدت است در جایی که نیست. اول نزد ملت به عنوان صاحب حق حاکمیت، بعد در مجلس به عنوان نماینده کل ملت و نه فقط افراد یا گروه‌هایی که در انتخابش نقش بازی کرده‌اند و آخر در هر عضو مجلس به عنوان نماینده کل ملت و نه فقط مردمی که به او رأی داده‌اند. اگر این سلسله وحدت گسیخته گردد ملت از شخصیت حقوقی و امکانات عملی که این شخصیت بدو عرضه میدارد، محروم میشود و نقش آفرینی‌اش در میدان سیاست مختل میگردد.

### قانون اساسی مشروطیت

اولین مجلسی که در ایران قانون اساسی تدوین کرد، به معنای دقیق کلمه «مؤسسان» نبود. نه به این دلیل که چنین اسمی نداشت، بل از این جهت که در کارش اختیار دار مطلق نبود و هر آنچه که نوشت و تصویب کرد نه مستقیماً، بلکه پس از موافقت و توشیح شاه صورت قطعی یافت. به همین دلیل است که مجلس مشروطیت، «دوره اول» به

حساب آمد و در زمره ادوار تقنینیه محسوب شد. طبعاً چنین مجلسی نمیتوانست از ابتدا بر متنی که عملاً به قصد نگارش قانون اساسی تهیه کرده بود، این نام را بنهد. پس کارش را تحت عنوان نگارش «آیین-نامه» یا «نظامنامه» مجلس (که در فرمان مشروطیت هم جزو وظایفش آمده بود)، شروع کرد نه «قانون اساسی». میبینیم که در متون دوره مشروطیت گاه برای نامیدن قانون اساسی از عبارت «نظامنامه اساسی» استفاده شده است. رد این ابهام اولیه را میتوان حتی در سوگندنامه نمایندگان مجلس که در اصل یازدهم قانون اساسی درج شده است دید، این افراد موظف شده‌اند تا به وفاداری به «این نظامنامه» سوگند بخورند. در مقابل در متن سوگندنامه پادشاه که در متمم قانون اساسی آمده و نگارشش در دوره‌ای واقع شده که موقعیت مجلس تثبیت و جریان کار روشن شده بود، صحبت از قسم خوردن او در وفاداری به «قانون اساسی» است.

### حاکمیت

روشن نبودن موقعیت مجلس، به غیر از ترتیب خاص قطعیت یافتن مصوبات آن، پیامد دیگری هم داشت. مجلس تازه تأسیس در صدد بود، تا در عین احتراز از ایجاد واکنش، اول حقوق خود را تضمین نماید. به دلیل همین اولویت که برخاسته از شرایط سیاسی روز بود، بخش مربوط به حقوق مجلس که در عرف حقوقی ایران نام «قانون اساسی» گرفته (و از بخش دوم که «متمم» نامیده شده متمایز میگردد)، به محض نگارش، به توشیح مظفرالدین شاه رسانده شد، تا موقعیت مجلس تثبیت بشود و جایی برای مخالفت بعدی محمدعلی میرزای ولیعهد باقی نماند. اصلی هم که تکلیف حاکمیت را روشن میکند و مهمترین اصل قانون اساسی است و از نظر سیاسی حساس‌ترین، بر خلاف آنچه که منطق معمول حکم میکند، در صدر این قانون جا نگرفت و به متمم آن حواله شد تا زمانی مطرح بشود که موقعیت خود مجلس تحکیم شده باشد.

ولی فقط مکان این اصل نیست که به نظر غیر عادی میاید، شیوه نگارش آن هم از آنچه که انتظار می‌رود قدری دور است. اصل بیست و

هشتم متمم چنین میگوید: «قوای مملکت ناشی از ملت است. طریقه استعمال این قوا را قانون اساسی معین مینماید». نکته جالب توجه این است که مفهوم «حاکمیت»، با همین کلمه در قانون اساسی مشروطیت جای نگرفته است، به دو دلیل. یکی اینکه مفهوم (souveraineté) که از مفاهیم بنیادی سیاست مدرن است هنوز در آن زمان در زبان فارسی معادل تثبیت شده‌ای نیافته بود. به عنوان مثال در اولین ترجمه اعلامیه حقوق بشر انقلاب فرانسه که توسط میرزا علی محمد خان اویسی انجام شده و در ضمائیم جلد دوم ایندولوژی نهضت مشروطیت فریدون آدمیت هم آمده، عبارت «استقلال و آمریت» برای ترجمه آن به کار رفته است (اصل سوم: حق استقلال و آمریت مخصوص در ملت است. هیچکس را نمیرسد که بدون رضای ملت به رتق و فتق امور عمومی بپردازد). جا افتادن «حاکمیت» که علیرغم ظاهر عربی‌نمایش جزو نوآوری‌های تجددگرایان عثمانی است و از زبان ترکی به فارسی وارد شده است، دیرتر واقع شده است.

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

در همینجا باید فرصت را غنیمت شمرد و اشاره‌ای هم کرد به خطایی که چند سال است به دلیل نگرش به قانون اساسی مشروطیت از روزنه قانون اساسی اسلامی، رواج گرفته است. از آنجا که در این آخری حاکمیت به خدا حواله شده، برخی تصور کرده‌اند که در قانون اساسی مشروطیت هم در بر همین پاشنه میچرخیده و به همین دلیل، تفسیر نادرست و به کلی بی‌پایه‌ای از آن عرضه کرده‌اند که منشأش ناآشنایی با مفاهیم فلسفه سیاسی از يك طرف و ناتوانی در خواندن متون حقوقی، از طرف دیگر است. متأسفانه کاهلی و بی‌احتیاطی هم که باید از کار پژوهشی دور باشد، مزید بر علت شده است و بدتر از این هر سه، خوش‌رقصی برای حکام فعلی ایران نیز به یاری تمامی اینها آمده است.

به هر حال خطا از ندیدن تفاوت بین «حاکمیت» (souveraineté) و «سلطنت» (royauté) سرچشمه گرفته است و باعث شده تا برخی (که تعدادشان هم متأسفانه خیلی کم نیست) اصل سی و پنجم متمم قانون اساسی را که میگوید «سلطنت ودیعه‌ایست که به موهبت الهی از طرف ملت به پادشاه تفویض شده است» بیان وضعیت حقوقی «حاکمیت» بشمرند و چنین نتیجه بگیرند که در قانون اساسی مشروطیت، «حاکمیت» از آن خدا بوده است و مردم آنرا به پادشاه واگذار کرده‌اند! این کار یعنی ندیدن تفاوت نظام مشروطه با نظام قدیم از يك طرف و با نظام اسلامی از طرف دیگر و واقعاً آفرین دارد! ریشه این خطا تا آنجا که به نظر من آمده از کتبی است که به انگلیسی در باب انقلاب ایران تألیف شده است، ولی جالب اینکه خطا به بعضی تحقیقات جدی زبان آلمانی هم راه پیدا کرده (به عنوان مثال کتاب Heinz Halm راجع به تشیع و کتاب Sylvia Tellenbach راجع به قانون اساسی اسلامی که هر دو از پژوهشهای درجه اول است) و حتی به نظر میآید در تحقیقاتی که به این زبان انجام گرفته، بیشتر از انگلیسی رواج یافته است. جالب از این بابت که عبارت بیانگر منشأ حاکمیت در قانون اساسی مشروطیت (قوای مملکت ناشی از ملت است)، با این وجود که قاعدتاً از اصل بیست و پنجم قانون اساسی ۱۸۳۱ بلژیک اقتباس شده است، به دلیل تغییراتی که در آن داده شده، بسیار به عبارتی که در سنت حقوقی آلمان

برای بیان حاکمیت ملت به کار میرود ( Die Staatsgewalt geht vom Volk aus ) نزدیک گشته.

روشن است که خطا فاحش است، جداً باید بر آن آگاه بود و دامنه‌اش را برچید. این توضیح کوچک هم بیجا نخواهد بود که کلمه آلمانی (Staat) که امروز به «دولت» ترجمه میشود تا میانه قرن بیستم به «مملکت» ترجمه میشد که الزاماً چندان هم خطا نبود. به عنوان مثال مجتبی مینوی سالها بعد از نگارش قانون اساسی، در کتاب «آزادی و آزادفکری» کماکان از کلمه «مملکت» برای ترجمه دولت به معنای هگلی آن استفاده کرده است. به هر حال، صحبت از مملکت در قانون اساسی، این تصور را ایجاد نمیکرد که هر چه دولت داشته به نفع ملت ضبط شده و عبارت نرمتری بود برای بیان این امر که قوای دولت ناشی از ملت است.

حال که صحبت از سلطنت و چگونگی ودیعه نهادنش نزد پادشاه در میان آمد، یادآوری این حکایت تاریخی هم که مصطفی رحیمی در کتاب «قانون اساسی مشروطیت و اصول دموکراسی» متذکر گشته، بیمورد نخواهد بود: عبارت «به موهبت الهی» در متن متمم که برای توشیح به پادشاه عرضه شده بود، نیامده بود و محمدعلیشاه آنرا محض نگاه داشتن پشتوانه‌ای خارج از اراده ملت، به خط خود به متن افزود. نمایندگان مجلس هم که به هر صورت آگاه بودند که نقش اصلی در این میان از آن ملت است و تمایلی هم نداشتند که توشیح متمم را به این دلیل دچار وقفه سازند، این تغییر را پذیرفتند. این را نیز اضافه کنم که وقتی محمدعلیشاه کودتا کرد و کوشید تا بساط استبداد را دوباره برقرار سازد، فقط از شمشیر پدران و تأیید الهی صحبت کرد و مردم را، چنانکه برنامه سیاسی‌اش اقتضاً میکرد، از میانه حذف نمود. در عوض، موقعی هم که نیروهای مشروطه‌خواه بر او غلبه کردند، با استناد به همان اصل سی و پنجم «ودیعه» را پس گرفتند و وی را از سلطنت خلع نمودند. این امر شاید بارزترین نماد حاکمیت ملت بود و نشانه اینکه غیر از قوای مردم هیچ قوای دیگری در مملکت حکم نمیراند، نه خدا و نه خدایگان.

### نمایندگی

در صدر مشروطیت، مفهوم «نمایندگی» نیز مثل حاکمیت، هم گرفتار ابهام زبانی بود و هم موضوع نزاع سیاسی. مفهوم (repräsentation) در فرهنگ سیاسی ایران نوپا بود و در فارسی معادل تثبیت‌شده‌ای نیافته بود و برای ادای آن معمولاً از کلمه «وکیل» استفاده میشد که در حقوق عرفی و شرعی سنتی ایران، وجود داشت و برای همه آشنا بود. میبینیم که امروز روز هم عبارت «وکیل مجلس» بسیار رایج است. به طور گذرا یادآوری کنم که اروپائیان هم که در این راه پیشگام بودند، در زمان خود گرفتار همین مشکلات شده‌اند. این تزلزل-هایی که در بیان و تحدید مفاهیم نوین سیاسی و اجتماعی در صدر مشروطیت میبینیم و گاه باعث میشود تا برخی به این بهانه صحبت از کج‌فهمی ایرانیان از سیاست مدرن بکنند، در مرحله گذار به سیاست مدرن اجتناب ناپذیر است. آنهایی که این مشکل را خاص آب و هوای ایران می‌شمرند، یا از این بدتر انقلاب اسلامی را منتج از آن میدانند، اکثراً به دلیل آشنایی نداشتن با تاریخ تجدد سیاسی در خود اروپا، چنین میکنند.

مشروطه‌خواهان در مورد تعریف و تثبیت «نمایندگی» با دو حریف طرف بودند، یکی شاه و دیگری مذهبیان پیرو نوری. در مورد شاه مسئله روشن بود. تا آن زمان پادشاه نماد وحدت ایران بود و به نام ایران یعنی به نمایندگی آن واحد سیاسی که ایران نام داشت، حرف میزد و عمل میکرد. روشن است که مقام و منصب پادشاه انتخابی نبود و اصولاً کسی نمایندگی را به وی محول نساخته بود. فکر نوینی که با مشروطیت به ایران آمده بود، این بود که حق حاکمیت از آن ملت است نه شاه، دولت هم مشروعیت و قدرت خویش را از ملت کسب میکند. در این میان، ملت باید تشکیل شخصیت حقوقی میداد تا بتواند حق حاکمیت را اعمال نماید و این کار میباید به یاری مفهوم نمایندگی انجام می‌پذیرفت و دو مرحله داشت. اول اینکه مجلس نماینده تمامی ملت ایران محسوب گردد و دوم اینکه هر نماینده مجلس هم به تنهایی نماینده کل ملت باشد و نه فقط آن جزئی که به وی رأی داده است، تا هر مصوبه مجلس را بتوان به نام کل ملت و در تمامی مملکت به اجرا گذاشت نه

فقط در حوزه انتخابیه وکلایی که به آن رأی مثبت داده‌اند. دعوی با شاه بر سر این بود که چه مرجعی محق است به نام ایران صحبت کند، شاه یا ملت ایران. رقابت عملی بین شاه بود و مجلس که نماینده ملت بود، واسطه وحدت یافتن ملت و نماد نوین وحدت ملی. با این وجود، هر دو طرف دعوا، از دیدگاه سیاسی به مفهوم نمایندگی مینگریستند. این که شاه «ظل‌الله» لقب داشت، تقدس را بر مقام سیاسی وی علاوه میکرد، ولی از این مقام منصب مذهبی نمیساخت و شاه به نام ایران حرف میزد نه خدا. طبعاً ملت هم که صاحب مملکت باشد و نماینده‌اش هم که مجلس باشد، نه حاجت به پشتوانه مذهبی داشتند و نه طالب چنین چیزی بودند.

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

روحانیان، به دلیل تربیت فقهی‌شان که اصولاً محدود است به حقوق خصوصی و از حقوق عمومی در آن چیز دندانگیری نیست، برای درک مفهوم «نمایندگی» دچار مشکل بودند. آنها نمایندگی را (به معنایی که مشروطه‌خواهان اراده میکردند) چیزی می‌شمردند از مقوله وکالت عادی. به همین خاطر، بر خلاف شهرت نادرستی که اخیراً بعضی محض دلبری از آخوندها داده‌اند، گروه اخیر نه فقط برای درک مفهوم مشروطیت (که از یک طرف بر حاکمیت ملی استوار است و از طرف دیگر بر اعمال این حق از طرف نمایندگان ملت) بیش از دیگران آمادگی ذهنی نداشت که هیچ، اصلاً دچار مشکل جدی بود (خوب که نگاه بکنید ببینید که هنوز هم هست).

در نهایت هم مشکل و هم موضعگیری آنها، از این امر سرچشمه میگرفت که آنچه را مشروطه‌خواهان «حاکمیت» می‌شمردند و از آن ملت به حسابش می‌آوردند و به اتکای آن قانون اساسی مینوشتند، از اقتدار مذهبی جدا نمیکردند و از آن خدا می‌شمردند. به همین دلیل،

نمی‌توانستند اعمال این اختیار را در نوشتن قانون اساسی بر عهده منتخبین ملت بگذارند. زیرا از دید آنها، چنین اختیاری مستلزم نمایندگی خدا بود که اسماً منحصر به امامان می‌شمردند و در عمل خودشان به طور رقیق و ناستوار اعمال میکردند. به همین دلیل، در چشم نوری و همراهانش منتخبین ملت عملاً رقبای روحانیت به حساب می‌آمدند. به رسمیت شناختن نمایندگی آنها به معنای نوین کلمه، به طور غیرمستقیم بر اصل حاکمیت ملت صحنه می‌گذاشت که برای نوری و همفکرانش پذیرفتنی نبود.

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

در اینجا هم مثل مورد حاکمیت، بالاخره پیروزی از آن مشروطه خواهان شد. اصل دوم قانون اساسی در همان ابتدای کار روشن کرده بود که «مجلس شورای ملی نماینده قاطبه اهالی مملکت ایران است که در امور سیاسی و معاشی وطن خود مشارکت دارند». این اولین سند ابراز شخصیت حقوقی ملت ایران بود در صحنه تاریخ و بیان وحدت یافتنش فارغ از هر عامل دیگر و بی‌نیازیش از شاه و مهمترین قدم برای وارد کردن و تثبیت مفهوم مدرن نمایندگی سیاسی در فرهنگ ایران. طبق این اصل، مجلس فقط نماینده‌آنهايي نبود که در انتخاب اعضایش شرکت جسته بودند و به هر صورت با در نظر گرفتن ترکیب جمعیت ایران آن روزگار، اقلیت به شمار می‌آمدند، بلکه نماینده تمامی (قاطبه) مردم ایران بود. یعنی اختیار نمایندگیش به کسانی هم که



تمتایز ساخت. در سالهای بعد و طی بازبینی‌های قانون اساسی، در هر اصلی که مورد تجدید نظر قرار گرفت، کلمه «نماینده» که به سرعت جا افتاده بود، جایگزین «منتخب» که در دوران تردید و کشمکش به کار رفته بود و «وکیل» که معنای جدیدش در متن خود قانون روشن شده بود، گشت و کل قانون اساسی بالاخره از این بابت یکدست شد. عباراتی از قبیل «مظهر اراده ملی» یا «تجلی‌گاه اراده ملت» که سالها به مجلس شورای ملی اطلاق میگشت و برای همه ما آشناست، برخاسته از تعریف جدید و دمکراتیک نمایندگی ملت بود.

### قانون اساسی جمهوری اسلامی

از دید خمینی، قرار بود که انقلاب اسلامی نفی مشروطیت و دستاوردهای آن باشد. چنین امری ممکن نبود و نشد. در عوض چیزی که شدنی بود و شد، نفی دمکراسی لیبرال بود از موضع فاشیسم مذهبی. منطقی بود که با قرار گرفتن او در رأس قدرت سیاسی، دو مفهوم حاکمیت و نمایندگی که به هنگام نگارش قانون اساسی مشروطیت موضوع کشمکش قرار گرفته بود، دوباره موضوع دعوا شود. در این حکایت میتوان طنین کشمکش‌هایی را که در انقلاب مشروطیت بر سر حاکمیت و نمایندگی درگرفت، شنید و دید که چگونه کار، درست در جهت عکس آنی پیش رفت که سالها پیش از آن رفته بود.

جالب است که این دومین قانون اساسی ایران هم توسط «مجلس مؤسسان» نوشته نشد. اگر در انقلاب مشروطیت مجلسی برپا شده بود که قرار بود مشورتی باشد و به کار اصلاحات و اجرای قوانین شرع بپردازد، ولی در عمل حوزه اختیارات خود را گسترش داد و قانون اساسی نوشت؛ در انقلاب ۱۳۵۷، برعکس، مجلسی که از ابتدا قرار بود مؤسسان باشد، در عمل تبدیل به «خبرگان» گشت و قانونی نوشت که وبال گردن ایرانیان شد. این را هم محض تقریح یادآوری بکنم که مجلس خبرگان در بیست و هشت مرداد ۱۳۵۸ افتتاح شد و تنها کسی که با هوش و ذکاوت همیشگی، این تقارن را به فال نیک گرفت، مهدی بازرگان بود. در این مورد هم اصابت رأی هم‌انقدر مشهود شد که در موارد دیگر. به هر حال، خمینی با این وجود که در حکم نخست

«وکالتی» به کسی نداده بودند، تعمیم می‌یافت. مشروعیت مجلس و اختیارش برای نوشتن قانون اساسی، فقط میتوانست از نمایندگی کل ملت منبعث گردد، نه از جمع آمدن دو شاهزاده و سه آخوند و چهار پیشهور. وحدت ملت در برابر پادشاه که تا آن زمان تنها نماد وحدت سیاسی ایران بود، به این طریق حاصل شدنی بود و شد. این واقعه پژواک تاریخی آنچه بود که در ابتدای انقلاب فرانسه واقع گردید و مجلس سنتی و طبقاتی که نمایندگان سه طبقه اجتماعی (اشراف، روحانیان و باقی مردم) را در دل خود جا داده بود، به ابتکار خویش و به نام و اراده ملت، تغییر ماهیت داد و نماینده «ملت» فرانسه شد و نام مجلس مؤسسان (Constituante) گرفت.

این مسئله که بالاخره منتخبین مجلس در نهایت «وکیل» به معنای محدود و سنتی کلمه هستند، یا نماینده ملت به معنای جدید کلمه، در متمم قانون اساسی روشن شد. تا موقعی که این ابهام رفع نشده بود، نگارندگان قانون اساسی، در همه جا از کلمه «منتخب» استفاده کردند تا گرفتار تفسیر نابجای کلمه وکالت که از ابتدای انقلاب و در طول گزینش نمایندگان طبقات مختلف، به کار رفته بود، نشوند. در نهایت رفع ابهام با کاربرد کلمه نوین «نماینده» انجام نگرفت، بلکه با تعریف دوباره کلمه «وکیل» در متن قانون، انجام شد. روشن کردن معنای جدید «وکالت» که هیچ ارتباطی به معنای سنتی و محدود آن نداشت، در اصل سی‌ام متمم صورت گرفت که گفت: «وکلاهی مجلس شورا و مجلس سنا از طرف تمام ملت وکالت دارند نه فقط از طرف طبقات مردم یا ایالات و ولایات و بلوکاتی که آنها را انتخاب نموده‌اند». این کار دنباله منطقی همان اصل دوم قانون اساسی بود، زیرا گستره نمایندگی را که در آن اصل، در مورد کل مجلس انجام شده بود، به تک منتخبین مردم تعمیم میداد و موقعیت آنها را به کلی از وکیل به معنای سنتی آن، متمایز مینمود. دیگر روشن بود که مصوبات مجلس که به ندرت ممکن است به اتفاق آراء تصویب شود، در تمامی مملکت لازم‌الاجراست و نه فقط در نقاطی که وکیلشان مصوبه را تأیید کرده است. مهمترین تمایز بین وکالت و نمایندگی به این ترتیب بود که در قانون جای گرفت و معنای وکالت مجلس را از دیگر انواع وکالت،

وزیری موقت بازرگان، تشکیل مجلس مؤسسان را جزو وظایف او منظور کرده بود، به هیچوجه نمیخواست که مجلس نگارش قانون اساسی جدید، چنین نامی داشته باشد. در درجه اول به دلیل برداشت خاصش از حاکمیت و نمایندگی که دنباله موضع نوری بود و نیز به این دلیل که در ابتدای پیروزی و در هنگامی که هنوز زیر پایش سست بود، تصور نمیکرد بتواند يك مجلس معمولی را از حلقه به گوشان خود پر کند و میخواست اندازه مجلس کوچکتر باشد، تا راحت تر بتواند اختیاراتش را به کف بگیرد و برای این «مینی مجلس»، اسم تازه لازم داشت.

#### حاکمیت

باید توجه داشت که بر خلاف قانون اساسی مشروطیت که از ورای کشمکش‌های بسیار نوشته شده و معنای کلیش تقریباً در هر قدم و با نگارش هر اصل جدید تغییر کرده و تدقیق شده است، نگارش قانون اساسی جمهوری اسلامی، خط سیر نسبتاً مستقیمی را طی نموده و به همین دلیل، مشکلات تفسیر اولی اصلاً با دومی قابل مقایسه نیست. در یکی تعیین نظام سیاسی موضوع دعوا بوده و در دیگری موضوع شرح و بسط، چون دعوا بیرون از مجلس و به ضرب چماق حل شده بوده است.

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

مهمترین و اساسی‌ترین اشاره به حاکمیت، چنانکه منطقی است در همان ابتدای قانون یعنی در اصل دوم آمده: «جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به: خدای یکتا (لااله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او...». از همین جا تکلیف حاکمیت و قانونگذاری برای تمامی مطلب روشن میشود و معلوم

میشود که بخش مربوط به ملت نمیتواند جز تابعی از اختیارات الهی باشد.

مورد دوم در اصل پنجاه و ششم آمده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت خود حاکم ساخته است. هیچکس نمیتواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقي که در اصول بعد میاید اعمال میکند». باید توجه داشت که در اینجا صحبت از حاکم شدن «انسان» است که مفهومی است کلی و از آن مهتمتر فردی و غیرسیاسی، نه «ملت ایران» یعنی جمعی صاحب وحدت سیاسی که حق تعیین سرنوشت خود را دارد و این کار را از طریق نمایندگان خود انجام میدهد. «حاکم بودن بر سرنوشت خود» را حداکثر میتوان به آزادی انسان تعبیر کرد و کاری که ملت قرار است بکند استفاده از این آزادی خدا داد است نه اعمال حق حاکمیت.

دلیل اینکه حق حاکمیت اساساً و به تأکید و در هر دو جا، از آن خدا شمرده شده، روشن است: کتاب «ولایت فقیه» خمینی مرجع کار بوده و طبق آن حاکمیت از آن خداست و بس. در اینجا باید نکته‌ای را یادآوری کرد که بسیار مهم است: خمینی، بر خلاف نوری، در بیان عقاید سیاسی - کلامی خود بدون اینکه ذره‌ای به روی مبارکش بیاورد، از مفاهیم مدرن سیاسی از جمله حاکمیت، بهره گرفته و چه طرفدارانش بپذیرند و چه نه، وامدار مشروطیت و تجدیدی است که این انقلاب وارد حیات سیاسی ایران کرده. این را هم اضافه کنم که اگر وی چنین نکرده بود و پا از دایره مفاهیم فقهی بیرون نگذاشته بود، قادر نمیگشت خیالات سیاسی خود را در قالب يك نظام سیاسی معین بریزد تا بتواند برای دمکراسی پارلمانی که قانون اساسی مشروطیت تجویز کرده بود، جایگزین عرضه کند. کمااینکه تا هنگام نگارش «کتاب-البیع»، از این کار درمانده بود. کلام سیاسی خمینی بر همان اساسی بنا شده که سخنان نوری، ولی شیخ فضل‌الله به دلیل بسته بودن دست و پایش در چنبره مفاهیم فقهی و نداشتن آشنایی با مفاهیم سیاسی مدرن، نتوانسته بود به این صراحت و روشنی بیان سازد. اگر هم داستان حاکم بودن انسان بر سرنوشت خود، مثل نخود آش وارد مطلب مربوط

به حاکمیت شده، این است که در کشوری که از انقلاب مشروطیت به بعد، مردمش صاحب حق حاکمیت بوده‌اند، نمیشده یکشنبه این حق را به طور رسمی از آنها سلب کرد. به همین دلیل «انسان» (و نه ملت) «از طرف خدا»، بر سرنوشت خود حاکم شناخته شده است، تا مردم با تعارفی دلخوش شوند و سر و صدای زیادی بلند نشود.

این نکته در خور توجه است که تصویب این اصول در قانون اساسی جمهوری اسلامی، کلاً بدون جر و بحث و به آسانی انجام گرفت. در اینجا دیگر کشمکش بین شاه و نمایندگان ملت در کار نبود که هر کدام طرفدار اصلی مغایر با دیگری باشد، هر چه بود بین خود نمایندگان بود و در دل مجلس خبرگان گذشت و کسی هم با خمینی طرف نشد. آنهایی که حاضر بودند و بعدها از دیگران تهمت لیبرال بودن خوردند یا «ملی - مذهبی» لقب گرفتند و ذو حیاتین نظام شدند، اصلاً اعتراضی به سلب حق حاکمیت از ملت ایران نمودند تا بگوئیم این دوگانگی لفظی (حال هر قدر هم سطحی) واقعاً برخاسته از رودررویی دو گروه مخالف بوده است. تنها اعتراضاتی که به وارد شدن ابهام در مبحث حاکمیت صورت گرفت، از طرف فقهایی بود که حتی شبهه شریک شدن اسمی انسان را در آن بیجا می‌شمردند و گرنه از امثال بنی‌صدر و سحابی و مقدم مراغه‌ای نه صدایی بلند شد و نه بخاری.

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

### نمایندگی

طبعاً تعریف خمینی و همپالکی‌هایش از مفهوم نمایندگی هم می‌بایست تابع تعریفشان از حاکمیت می‌شد و همین طور هم شد.

صرف اینکه گفته شود حاکمیت از آن خداست، کاری را حل نمیکند چون بنا به تجربه، امکان اینکه خدا به طور مستقیم این حق را اعمال کند و قانون اساسی بنویسد بسیار کم است. پس باید دید که چه کسی «نماینده» او خواهد شد. پیامد اصلی حواله دادن حاکمیت به خدا در اینجاست که معلوم میشود. نماینده خدا آنیست که خواست او را بیان نماید و در بین شیعیان این کار بر عهده روحانیان است که پیام الهی را برای مؤمنان تبیین میکنند. خلاصه اینکه رهبر مرحول انقلاب هم مانند نوری، برگزیدگان ملت را رقبای روحانیت می‌شمرد و کار نمایندگی را مختص گروه اخیر میدانست.

خمینی در تشکیل مجلس نگارش قانون اساسی، با دو مشکل روبرو بود. اول اینکه نمیتوانست از ابتدا حق انتخاب اعضای مجلس خبرگان را از مردم بگیرد، چون چنین کاری از بابت سیاسی ممکن نبود. پس باید اختیارات مجلسی را که مردم انتخاب کرده بودند، از همان ابتدا محدود مینمود. این محدودیت به دو ترتیب اعمال گشت. اول از همه با ارجاع به رفراندومی که در فروردین ۱۳۵۸ انجام شده بود و مردم طی آن به تبدیل نظام سلطنتی به جمهوری اسلامی، رأی داده بودند. در حقیقت، خمینی با این کار، تا تنور انقلاب داغ بود نان خود را به آن چسباند و با سؤاستفاده از شور انقلابی که هنوز بر جا بود و روشن نبودن محتوای «جمهوری اسلامی» که اصلاً درست شکافته نشده بود، از مردم ایران سفیدمهری گرفت که بعد هر چه خواست بالای آن نوشت. وی به اتکای آرای مردم، از اول و در همان پیامی که برای نمایندگان مجلس خبرگان فرستاد، با آنها اتمام حجت کرد که اختیارشان محدود و معین است به نوشتن قانون اساسی برای «جمهوری اسلامی» که تصمیمش قبلاً (از طرف ملت) گرفته شده است. کلاهبرداری بزرگ وی این بود که حکم سلب اختیار از ملت را به امضای خود ملت رسانده بود.

و اعمال حاکمیت ملت نیست و اصلاً نباید ابهامی در این زمینه راه پیدا کند. صحبت از حاکمیت ملت کردن و قانون اساسی غیردمکراتیک نوشتن، در حد هذیان‌گویی است. وحدت ملت در نماینده برگزیده آن تجلی پیدا میکند. آنهایی که شاه را نماد وحدت ملت می‌شمرند هنوز در حال و هوای قبل از مشروطیت سیر میکنند. نمایندگی از سوی خدا هم، اگر اعتباری برای آن قائل باشیم، در قانون اساسی جا ندارد و حل و فصلش مربوط است به مؤمنان و اهل مذهب.

آخر اینکه قدرت وقتی وجود دارد که اعمال شود و تصاحب حاکمیت که برترین شکل قدرت سیاسی است، با استفاده از آن معلوم می‌گردد یعنی با برانداختن نظام فعلی و جایگزین کردنش با نظامی دمکراتیک و لیبرال و لائیک.

مشکل دوم، حضور افراد غیرروحانی در مجلس خبرگان بود که باید به حال آنها هم فکری میشد. چاره حضور این اشخاص، در شرایطی که همیشه مجلس را فقط از آخوند پر کرد، محدود کردن اعتبار «نماینده‌گی» آنها بود. خمینی که قانونگذاری را مختص خدا میدانست، نمیتوانست به طور جدی نگارش قانون اساسی را که اهم قوانین است، به دست ملت و نمایندگانش بسپارد. این قانون میبایست مطابق با شرع میبود و ضامن این امر حضور روحانیان بود که نقش نمایندگان خدا را بازی کردند. اینها بودند «خبرگانی» که اسمشان را به مجلس دادند. خمینی صریحاً گفت که فقط آن بخش از اعضای مجلس را برای قضاوت در باب اسلامی بودن قوانین صالح میداند که صلاحیت اجتهاد دارند. او در پیام افتتاحیه خود، به صراحت حساب این گروه را از باقی نمایندگان جدا کرد و حق اصلی را در نگارش قانون اساسی از آن‌ها شمرد. منتظری و بهشتی با همکاری و همراهی تعدادی از فرزندان انقلاب که بعداً انقلاب برخی‌شان را خورد و هضم کرد، گروهی دیگر را خورد و قی کرد و متأسفانه بعضی را حتی رغبت نکرد بخورد، بر اجرای نظرات خمینی نظارت کردند.

حاصل کار همین قانونی شد که معرف خاص و عام است و تا به حال حیات نظام اسلامی، یعنی تسلط اسلامگرایان را بر مردم ایران از یک طرف و روحانیت شیعه از طرف دیگر، تضمین کرده است.

### ختم مطلب

امروز راه آزادیخواهی در جلو پای ما بسیار روشن‌تر از آن است که در پیش پای اجدادمان بود، زیرا کشورمان در این زمینه صاحب صد سال سابقه و تجربه شده است. از طرف دیگر، پیشینه نگارش دو قانون اساسی هم هست که زبان حقوقی ما را صیقل زده و ما را برای نگارش قانون بعدی بسیار آماده کرده است. میزان آشنایی متخصصان و حتی عامه مردم با مفاهیم سیاسی نیز به حدی چشمگیر ترقی کرده است.

نگارش قانون اساسی جدیدی که بر پایه حق حاکمیت ملت نوشته شود، وظیفه فردای ماست. دیگر جایی برای هیچگونه ممانعت در بیان

دوگانگی در قانون اساسی، دستگاه تصمیمگیری را فلج میکند و اگر نظام فلج نشده باشد، کمالینکه میببینیم نظام اسلامی فلج نشده، پس دوگانگی یا در سطح نظری و در خود قانون رفع شده و جای خود را به وحدت داده است و یا در سطح عملی، یعنی در ساز و کار روزمره دستگاه حکومتی رفع گشته. وقتی که این روشن شد، باید دید که آیا میتوان به ترتیبی غیر از آنچه که فعلاً میببینیم، دوگانگی را رفع کرد و قانون فعلی را با تفسیری به کلی نوین بر جا نگه داشت یا نه.

در جمع میتوان چهار دوگانگی عمده در این قانون جست که به نوعی تابع هم است: بین دو حاکمیت الهی و انسانی، بین حکم قانون شرع و حکم رهبر، بین قدرت سیاسی و مذهبی و آخر از همه بین دو مبدأ تصمیمگیری. به ترتیب از نظر میگذرانیمشان.

دوگانگی مربوط به حاکمیت، علیرغم تفاسیر عجیب و غریبی که از آن عرضه میشود سطحی است و اصلاً قوامی ندارد تا پیامد قابل توجهی پیدا کند. قانون اسلامی در دو جا از حاکمیت صحبت میکند. یکی در اصل دوم که صحبت از اختصاص حاکمیت و تشریح است به خدا، دیگر در اصل پنجاه و ششم که حاکمیت مطلق بر جهان و انسان را از آن خدا میداند و میگوید که او انسان را بر سرنوشت خود حاکم ساخته است. حاکمیت، در هر دو جا بی‌ابهام از آن خداست و آنچه راجع به انسان آمده، تعارفی است بی‌محتوا چون نگارندگان قانون، اراده الهی را مطلقاً بر اراده انسانی برتری داده‌اند. خلاصه اینکه این دوگانگی ظاهری که بعضی به اصرار مایلند در قانون اساسی بیابند و بر پایه آن خیالات دور و دراز بیافند، در متن خود قانون رفع و تبدیل به وحدت شده است، وحدتی مبتنی بر سلسله مراتب، یک حاکمیت بر دیگری برتری مطلق دارد.

دوگانگی دوم، مربوط است به حکم شرع و حکم رهبر. از دیدگاه بنیانگذار این نظام علت وجودی و هدف غایی آن، اجرای احکام شرع بود. میببینیم که هنوز هم وجود نظام و سیاستهای آن، به همین ترتیب توجیه میشود. ولی اینرا هم میدانیم که نظام اسلامی از بدو تولد، در باب این ادعا دچار مشکل بوده و هنوز هم هست. اول به این دلیل که سرمایه حقوقی‌اش به هیچوجه کفاف اداره جامعه‌ای مدرن را نمیداده

## يك قانون و دو ملت

فوریه ۲۰۰۸

بهمن ۱۳۸۶

یکی از تصوراتی که مدتهاست نه فقط در بین ناراضیان از نظام اسلامی، بلکه حتی در بین برخی از مخالفان آن، رواج گرفته این است که میتوان قانون اساسی فعلی ایران را طوری به اجرا گذاشت که بیانگر اراده مردم شود و با انجام انتخابات آزاد در پناه همین قانون زندگانی معقولی کرد. این توهم از وجود دوگانگی‌هایی که در این قانون هست، سرچشمه میگیرد و به طور ادواری در موسم انتخابات تشدید میشود. بد نیست امروز که باز هم این سر و صداها بلند شده، آنرا حلای کنیم.

### دوگانگی‌های قانون اساسی

آنهایی که تصور میکنند میشود برای خلاصی از وضع موجود از دل این قانون راه حلی بیرون کشید، کلاً چنین میگویند که نیش اسلامی است و نیم دیگرش جمهوری و میخواهند حق این بخش دوم اعاده شود و برای وارد کردن دمکراسی در این نظام، مورد استناد قرار بگیرد. در وجود دوگانگی در قانون اساسی اسلامی شکی نیست، ولی باید دید کجا و چگونه. اول از همه باید به این امر توجه داشت که

است و از روز اول ناچار شده تا به رغم ادعای جامع و کامل بودن احکام اسلام، ارضیه حقوقی مدرن نظام پیشین را بپذیرد، بنا به احتیاجات جامعه امروزی و با در نظر گرفتن منطق حقوقی نوین، بر سرمایه حقوقی خویش بیافزاید و در نهایت هر جا که مصلحت دید، از اجرای قوانین شرع سر باز بزند (کتاب آقای اصغر شیرازی در باره قانون اساسی ایران، این فرآیند را به روشنی و تفصیل شرح داده است). سؤالی که در این وضع پیش میاید روشن است: در نهایت اگر بین حکم قوانین شرع و حکم روحانیت (و در نهایت رهبر)، تفاوتی بود، کدامیک را باید پذیرفت؟ در ابتدای کار، بنا به نظریه خمینی و به حکم قانون اساسی، برتری از آن احکام شرع بود که هیچ نهادی حق تخطی از آنها را نداشت. این البته بدان معنا نبود که اسلامگرایان، در عمل فقط احکام اسلام را به اجرا میگذاشتند، ولی، در هر صورت، هیچ قانون مصوب مجلس، نمیتوانست رسماً خلاف آنها باشد. وقتی سستی و محدودیت این احکام، در تماس با واقعیت، روز به روز عیانتر گشت و دخالتهای موضعی رهبر هم روزافزون شد، زعمای حکومت به فکر چاره افتادند و با دست بردن در قانون اساسی، نهاد جدیدی ابداع کردند و بخشی از اختیاراتی را که خمینی عملاً اعمال کرده بود، تحدید و تثبیت نمودند و به مجمع تشخیص مصلحت محول کردند که هر جا لازم باشد رأی قاطع صادر کند و اجرای احکام شرع را به مصلحت نظام، معوق بگذارد یا اصلاً تعطیل کند.

دلیل این عوض کردن ترتیب اهمیت بین دو معیار تصمیمگیری روشن بود: فشار واقعیت و اجبار برجا نگاه داشتن نظام. ولی این را هم باید یادآوری کرد که اسلامگرایان از به کار گیری تنها مفهومی که میتوانست این دوگانگی را مطابق سنت شیعه برطرف سازد و بیان زنده قانون شرع را بر صورت مکتوب و مرده آن، رسماً برتری ببخشد، یعنی از کاربرد مفهوم «عصمت» ناتوان بودند و به همین دلیل عبارت سست «مصلحت» را جانشینش ساختند که پشتوانه نظری و کلامی محکم هم نداشت، ولی خرشان را از پل میگذراند. به هر حال در نهایت میبینیم که اینجا هم وحدت هست، بر اساس حق تقدم که هرچند ترتیبش عوض شده، اساسش دست نخورده.

بیابیم سر در هم آمیختگی دو قدرت سیاسی و مذهبی. در اینجا هم نباید فقط در بند دوگانگی ماند و باقی داستان را نیز باید در نظر آورد. اول از همه باید توجه کرد که این ما هستیم که از درهم شدن «دو» قدرت سخن میگوییم. برای خمینی که بنیانگذار این نظام است و برای پیروانش و وراثش که آنرا اداره میکنند، اصلاً صحبت از «دو» قدرت نیست، از «یک» قدرت است که جامع است و اختیارش هم باید به دست روحانیت باشد. وقتی ریاست سیاسی و مذهبی یکی شد و به یک فرد روحانی محول گشت، میتوان مدعی شد که از بابت نظری برتری از آن قدرت مذهبی شده است. به هر حال منطقی است که جمهوری اسلامی چنین ادعا کند، زیرا ترتیبی که در باره حاکمیت اتخاذ شده و بالاتر از نظر گذرانیم، چنین حکم میکند: رهبر نظام باید روحانی و مجتهد باشد و هموست که صاحب اختیارات بسیار است. ولی آیا در عمل هم منطق مذهب بر منطق سیاست میچربد؟ نمیتوان چنین ادعایی را پذیرفت، به این دلیل ساده که قدرت هر منشائی داشته باشد (اقتصادی، مذهبی...) وقتی خواست حکومت کند، تابع منطق سیاست میشود. اگر نظامی (چه مذهبی و چه غیر از آن) بخواهد از منطق سیاست که حیات و دوام در صحنه تاریخ مشروط به آن است، سرپیچد، خواهد مرد. ملایان هر ادعایی بکنند و حتی اگر رهبرشان به جای یکی سعتا عمامه بر سر بگذارد، باز در درجه اول رهبر سیاسی خواهد بود، چون تصمیماتش تابع منطق سیاست است. پس اینجا هم وحدت هست، چون تقدم و تأخری در کار است، گیریم در زمینه نظری به یک ترتیب و در میدان عمل به ترتیب عکس.

دوگانگی چهارم مربوط است به مرجع انتخاب، به نیرویی که تمامی نظام سیاسی را به حرکت درمیآورد. روشن است که هیچ جا دیده نشده که خدا، به فرض دارا بودن حق حاکمیت، خود به طور بیواسطه جامعه‌ای را اداره کند. رهبر هم که در رأس امور است، اختیاردار «نهایی» است. ولی باید پرسید که انتخاب اولیه توسط چه کسی صورت میگیرد و سپس اینکه کدام گزینش است که چرخ تصمیمگیری سیاسی را به حرکت درمیآورد. در اینجا دو مرجع انتخاب داریم یکی «ملت ایران» است و دیگری «روحانیت». ملت قرار است در رأی-

گیری‌های مرتب، نظر خود را ابراز دارد ولی از آنجا که در انتخابات مجلس خبرگان که رهبر را معین میکند، مجبور به گزینش از بین نامزدهای روحانی و مجتهد است، به معنای دقیق کلمه صاحب اختیار نیست، چون باید برگزیدگان خود را از بین کسانی انتخاب نماید که قبلاً خود روحانیت آنها را انتخاب کرده است، یعنی از بین مجتهدان. باید توجه داشت که اینجا مقصود نظارت شورای نگهبان و این قبیل مسائل نیست، امری ساده و ابتدایی است که در قانون اساسی آمده و عبارت است از منحصر بودن برخی از مناصب سیاسی به مجتهدان. این دوگانگی، در قانون اساسی راه حل نظری ندارد، چون بین این دو انتخاب (که یکی از سوی ملت انجام میشود و دیگری از سوی روحانیت) سلسله مراتبی برقرار نیست و یکی را نمیتوان حتی به صورت نظری، به نفع دیگری حذف کرد و از دوگانگی وحدت ساخت. این دوگانگی آخر که شاید در تاریخ نگارش قوانین اساسی یگانه باشد، کمابیش وضعیتی ایجاد میکند که گویی دو «ملت» در ایران هست یکی «ملت ایران» و دیگری «روحانیت». این دو (البته در حیرت کامل هر آدمیزادی که مختصری عقل به سر داشته باشد) به طور جداگانه مرجع انتخاب واقع شده‌اند و در کنار یکدیگر به حیات سیاسی ادامه میدهند. به هیچوجه نباید این موقعیت را با انتخابات دو درجه‌ای که در بسیاری کشورها معمول است، اشتباه گرفت. در این نوع انتخابات، ملت گروهی را برمیگزیند و این گروه از بین خود نمایندگان مجلس یا رئیس جمهور یا... را انتخاب میکند، در این وضع وحدت از ملت برمیخیزد که تنها مبدأ انتخاب است. دوگانگی مورد اشاره به هیچ نوع تقلب انتخاباتی (از قبیل غربال کردن نامزدها و دست بردن در صندوق‌های رأی و...) نیز ارتباطی ندارد، چون تقلب در حکم تخلف است از قانون. تقلب را نمیتوان در قانون ثبت کرد و اگر شد دیگر تقلب نیست، تبعیت از قانون است.

«دو ملت» شدن قانون اساسی فعلی، نتیجه مستقیم و منطقی معماری قدرت در جمهوری اسلامی است و در نهایت از یکی شمرده شدن دو قدرت سیاسی و مذهبی که تجانسی با هم ندارد، نشأت میگیرد. در عرف ایران معاصر که از دل مشروطیت سر برآورده، مشروعیت

قدرت سیاسی از ملت برمیخیزد و مشروعیت قدرت مذهبی از خدا. این ترتیب عقلانی و معقول کار است که با تجدد در همه دنیا گسترش یافته و به ایران هم رسیده و کلاً شاید بتوان گفت که در همه جا (لااقل اسماً) پذیرفته است. قانون نویسان اسلامی نتوانسته‌اند این دوگانگی عمیق و اساسی را به کلی کنار بگذارند، چون ریشه در واقعیت دارد و اصلاً کنار گذاشتنی نیست. کاری که کرده‌اند چه بوده؟ از يك طرف دو قدرت سیاسی و مذهبی را یکی کرده‌اند و از طرف دیگر نتوانسته‌اند از ارجاع به دو منبع مشروعیت این دو قدرت طفره برونند، هم به خدا حاکمیت داده‌اند و هم از مردم رأی طلبیده‌اند و چون خدا خودش به طور مستقیم حرف نمیزند، روحانیان را که در سنت شیعه عملاً مقام سخنگویی وی را به خود اختصاص داده‌اند، به عنوان گروهی مشخص و متمایز از ملت، وارد کار کرده‌اند. دوگانگی اصلی این است که در خود قانون اساسی جا دارد و در دل آن از بابت نظری حل نشده است و باید خارج از آن و در صحنه عمل حل بشود تا نظام بتواند کار کند و فلج نشود. کل قانون اساسی اسلامی بر پایه این فرض موهوم نوشته شده که بین انتخاب مردم و انتخاب روحانیت هیچ تضادی نیست و نخواهد بود و به همین دلیل، حذف چنین تضادی از طریق خود این قانون میسر نیست. هماهنگی کامل بین دو مرجع انتخاب که ابدأ محتمل نیست، شرط کار کردن این قانون اساسی است و اگر حاصل نشود نظام دچار بحران میگردد.

### ایجاد وحدت

آن وحدت بین دو اراده که قانون اساسی اسلامی با فرض گرفتارش نوشته شده، در عمل توسط اسلامگرایان و به طور مصنوعی ایجاد میشود. بسیاری تصور میکنند که ایجاد هماهنگی فقط با مهار اراده مردم انجام میگردد، در صورتیکه کار از این پیچیده‌تر است و از طریق مهار دوگانه اراده ملت و روحانیت هر دو، انجام میگردد.

باید توجه کنیم که ما در اینجا با دو «فرد» سروکار نداریم که وجود اراده را نزد آنها فرض بگیریم، از دو «گروه» صحبت میکنیم. وقتی صحبت از اراده ملت میکنیم مکانیسم‌های شکل‌گیری و اعمال آنرا

دلیل دیگر این است که روحانیت شیعه، خود هیچگاه نتوانسته است صاحب سازماندهی مستقلی بشود و چشمش همیشه به دستگاه دولت بوده تا وحدت خویش را با اتکای بدان تأمین کند. این گروه در طول حیات چندین قرنۀ خود، فقط دو بار توانسته سلسله مراتب محکم و ثابت پیدا کند، یکی در دوران صفویه و دیگر در دورۀ اخیر و هر دو بار به طفیل دستگاه دولت. در این وضع، نگارندگان قانون نمیتوانستند روحانیت را با سازمان خودش، وارد قانون اساسی کنند و عرفه‌ای بدان اختصاص بدهند، چون اصلاً سازمانی در کار نبود و از طرف دیگر همین سازماندهی دولتی را برای روحانیت کافی تصور میکردند و اصلاً هم و غمشان متوجه به چنگ آوردن دستگاه دولت بود، نه چیز دیگر. عقب‌ماندگی فکری روحانیان شیعه را میتوان در اینجا به عیان دید که همیشه میخواستند وحدتی را که مذهب خود باید تأمین کند، از سیاست بزدند و همینکه بدین کار موفق شدند، فکر کردند کار تمام شده.

علاوه بر اینها، خمینی احتمالاً به اهمیت سازماندهی صرفاً مذهبی آگاه نبود و از ریاست مذهبی الگویی جز الگوی پیامبر و امامان (یعنی رابطه مستقیم رهبر با خیل مریدان) در ذهن نداشت، تا بخواهد بر اساس آن روحانیت را سازمان بدهد. تمامی کلام سیاسی وی حول این مسئله دور میزد که چگونه باید برای روحانیت ریاستی ایجاد کرد و تازه هیچگاه نتوانست برای این کار راه حل درستی بیابد، ریاست خودش هم فقط جنبۀ عملی داشت و پایگاه محکم کلامی یا فقهی پیدا نکرد. به هر صورت، خمینی برای قدرتگیری به روحانیت شیعه اتکا کرده بود و برای ساختمان نظام ولایت فقیه هم به پشتیبانی و همکاری همین گروه احتیاج داشت و مقدرش نبود که کمر به بازسازی خود روحانیت ببندد، چون این کار واکنشهایی ایجاد میکرد که ممکن بود برایش بسیار گران تمام شود و اصلاً تمامی بساطش را بر هم بریزد. خلاصه اینکه آنچه که امروز به عنوان خواست روحانیت به ما عرضه میگردد، در حقیقت خواست اسلامگرایان است. گروه اخیر با تسلط یافتن بر دستگاه دولت، روحانیت را هم سامان داده و هم تحت اختیار خود گرفته است. به عبارت دیگر، اگر فضولی اسلامگرایان در

میشناسیم. تمام این حرفهایی که در قوانین اساسی راجع به انتخابات و کارکرد نهادهای مختلف ثبت میشود، ترتیبات شکل‌گیری و بیان اراده ملت را معین میسازد. مهار اراده ملت همان است که ما عنوان کلی تقلب انتخاباتی را بدان میدهیم، یعنی محدود کردن نامزدها به کسانی که رسماً تعهد طرفداری از نظام را میدهند، دخالت شورای نگهبان و دست بردن در صندوق‌های رأی و علاوه بر همه اینها، تقلب به هنگام شمارش رأی. ولی در مورد روحانیت، مسئله پیچیده‌تر است، چون نمیتوانیم به همان راحتی که از اراده ملت حرف میزنیم از اراده روحانیت صحبت کنیم. آنچه ما «روحانیت» مینامیم تعدادی آخوند پراکنده هستند که از خود وحدت و سازمانی ندارند تا اراده جمعی داشته باشند. قانون اساسی اسلامی هم با وجودی که اینهمه اختیار برای روحانیت قائل گشته و عملاً گروه اخیر را در مقام سخنگویان خدا قرار داده است، در باب سازمان دادن آنان ساکت است. البته جای حیرت است که هدف قانون نگار این باشد که دو قدرت سیاسی و مذهبی را یکی کند و انتظام بدهد ولی از وضعیت سازمانی روحانیت حرفی نزند. ولی حیرت به کنار باید دلیل سکوت را بیابیم.

به تصور من، دلیل اصلی سکوت این است که الگوی نگارش قانون اساسی برای اسلامگرایان و در رأس آنها خمینی، قوانین اساسی موجود و در درجه اول همان قانون مشروطیت بوده است. به عبارت دیگر، سرمشق اسلامگرایان برای برقراری نظام خداسالاری مطلوبشان، همین قوانین اساسی بوده که همه متمرکز است بر سازمان دادن قدرت سیاسی و در هیچکدام صحبت از شیوۀ منظم ساختن قدرت مذهبی و طبعاً روحانیت نیست. خمینی و عملۀ قانون‌نگارش که میخواستند قدرت مذهبی و سیاسی را یکی کنند و امکانات ذهنی‌شان به آنها مجال فراتر رفتن از الگوهای موجود را نمیداد، نتوانستند این چارچوب را بشکنند. البته بُعد مذهبی را وارد کار کردند، به این صورت که اصول و احکام اسلام را مرجع قرار بدهند. این کار ساده بود ولی از آنجایی که رسیدگی به این امر را نمیشد بر عهده هر کسی گذاشت و باید کار به «متخصصان» آن واگذار میشد، در قانون نوشتند که فلان و فلان منصب مختص روحانیان است، همین و بس.



مورد ملت فقط به مانع تراشیدن در راه بیان اراده‌اش (که ترتیب شکل-گیری آن در قانون اساسی معین شده) ختم می‌شود، در مورد روحانیت، هم شکل دادن به این اراده و هم بیانش را در بر می‌گیرد. وحدت مصنوعی بین دو اراده که شرط حیات قانون اساسی اسلامی است، بدین ترتیب حاصل شده است.

### اگر انتخابات آزاد شد

حال که مسئله دو اراده و وحدت آنها را از نظر گذرانیم، ببینیم که آزادی فرضی انتخابات، در این زمینه چه تحولی ایجاد خواهد کرد. این آزادی در وهله اول بر بیان اراده ملت تأثیر خواهد نهاد و راه را برای ابراز آن باز خواهد کرد. حوزه تأثیر گذاری رأی مردم در این نظام بسیار روشن است. آنهایی که با رأی ملت انتخاب می‌شوند، از يك طرف اعضای مجلس شورا و رئیس جمهور هستند و از طرف دیگر خبرگان و رهبر. تکلیف این بخش دوم که روشن است، چون يك سرش دست روحانیت است. میماند بخش اول. میتوان به حق چنین تصور کرد که حاصل آزادی انتخابات، قرار گرفتن نمایندگان واقعی ملت در مجلس خواهد بود و در مسند ریاست جمهور. چنین چیزی نقطه شروع بحران خواهد بود، نه دمکراتیک شدن نظام.

اگر مجلس قوانینی خلاف برداشت اسلامگرایان از شرع تصویب کند، کار در درجه اول به شورای نگهبان خواهد کشید که این قوانین را وتو خواهد کرد و حداکثر به مجمع تشخیص مصلحت که اعضای منتخب رهبرند. اگر دو طرف سرسختی کنند، نظام فلج خواهد شد و از آنجا که مجلس خبرگان اختیار قانونگذاری ندارد، هیچ مجمع تحت اختیار روحانیت نخواهد توانست، خلأ ناشی از مخالفت مجلس را پر کند و مملکت بدون قانون خواهد ماند. روشن است که در این حالت باید مجلس و رئیس جمهور در يك طرف و رهبر و مجلس خبرگان و شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت در طرف دیگر، با هم دربیافتند. مرز بین دو گروه طبعاً از نقطه‌چین تمایز اقتدار سیاسی و مذهبی خواهد گذشت. و اگر به پیروزی گروه اول بیانجامد منطقیاً باید به تفکیک این دو قوه و حذف گروه دوم از قانون اساسی ختم شود. در

این صورت هم که نظام عوض خواهد شد و قانون اساسی فعلی بعد از بی‌اثر شدن، به دور افکنده خواهد شد. پیروزی گروه دوم در حقیقت تکرار همان اتفاقی خواهد بود که در ابتدای انقلاب واقع شد و اوضاع به همین وضعیتی که الان هست باز خواهد گشت.

البته نمیتوان هیچ چیزی را از قبل پیشبینی کرد ولی باید به تعادل قوای دو طرف هم توجه داشت. اگر رئیس جمهور بخواند با رهبر دربیافتد، نیروی کافی برای این کار نخواهد داشت، چون نه فقط ریاست بر سه قوا، بلکه بخش عمده مجریه و کل قوه قضائیه هم در دست رهبر است. این شخص هم برای عزل رئیس جمهور، معطل رأی مجلس شورا خواهد بود و خواهد توانست با رأی قوه قضائیه وی را کنار بگذارد و قال قضیه را خیلی سریع بکند. بنابراین، تنها راه پیروزی مردم، شورش و برهم زدن بساط قانون اساسی خواهد بود، نه پیروی از این قانون که راهی برای آنها باز نمی‌گذارد.

نباید فراموش کرد که اصلاً کل قانون اساسی فعلی، با این قصد و در سایه این هراس نوشته شد که اگر روزی مردم به کسی رأی دادند که خلاف آنچه «اراده روحانیت» محسوب می‌گردد، حرکت کرد، کار از دست نرود. مجموعه معماری این قانون، جهتی کلی دارد و آن هم سد بستن است در برابر اراده مردم تا اگر این اراده روزی خلاف خواست اسلامگرایان بود، بتوان با اتکا به نهادهای قانونی، خنثایش نمود. اینهمه محکم‌کاری برای این انجام شد که اسلامگرایان از نتیجه آرای مردم هراس داشتند و میخواستند به هر ترتیب هست، خطرات آنرا مرتفع سازند. اگر به شیوه فعلی کار کردن این قانون، دقیق شویم، متوجه خواهیم شد که به مدد تقلب انتخاباتی، با ضریب ایمنی بسیار بالایی کار میکند و به این آسانی‌ها خطری متوجهش نیست. خیلی مانده تا خطری تهدیدش کند که کاربرد مکانیزم‌های بنیادی ایمنی قانون اساسی را لازم بیاورد.

به هر حال، مشکل اصلی کار در ایران، آزاد نبودن انتخابات نیست، این است که دو اراده مبنای تصمیمات حکومتی قرار گرفته است و شخص رهبر هم کانون این دوگانگی است، زیرا اسماً هم به اراده روحانیت متکی است و هم به اراده مردم، هرچند در حقیقت برگزیده

اسلامگرایان است که به جای این هر دو مرجع حرف میزنند. در اینجا میتوان پرسید چرا اسلامگرایان ملت را اصلاً در قانون و به طور رسمی، تابع روحانیت نکردند تا این همه بغرنجی در کارشان پیدا نشود و قانون یکدستی داشته باشند که کار کردنش در معرض اختلال قرار نگیرد.

برای توضیح این امر سه دلیل به نظر من میرسد. اولی که زودتر از همه به ذهن میآید و اهمیت بسیار هم دارد این است که چنین کاری از بابت سیاسی ممکن نبود و اگر در قانون اساسی چنین چیزی درج میشد، واکنش شدیدی از جانب مردم ایجاد میکرد. در زمان نگارش این متن، اسلامگرایان هنوز چنان بر قدرت سوار نبودند که از این شیرینکاری‌ها بکنند.

دلیل دوم این است که اسلامگرایان، هیچگاه نه با روحانیت یکی بوده‌اند و نه خود را با این گروه یکی گرفته‌اند و خود را نماینده آن شمرده‌اند، تا فکر کنند که با دادن اختیار تام به گروه اخیر، همه چیز به دست خودشان خواهد افتاد. آنها همانقدر از روحانیت متمایزند که از ملت ایران، کم‌اینکه می‌بینیم از هر دو سو عضوگیری میکنند، هم معمم دارند و هم غیرمعمم، سلسله‌مراتبشان هم دو لایه‌ای نیست و پیچیده-تراست.

دلیل آخر و بنیادی این است که رهبر با گرد هم آوردن دو قدرت مذهبی و سیاسی، خود کانون تضاد مندرج در قانون اساسی است و با تمام ادعای یکی بودن این دو نمیتواند فقط به مرجع مشروعیت یکی از آنها، یعنی به رأی مردم و یا تأیید الهی تکیه کند. بالاتر هم گفته شد که قانون نویسان خمینی، در عین ادعای یکی کردن دو قدرت سیاسی و مذهبی، هیچگاه نتوانسته‌اند تمایز اساسی و بارز آنها را از ذهن خود و از قانونی که نوشته‌اند، پاک سازند و به همین دلیل، خود را ناچار دیده‌اند تا هر دو را با هم به کار بگیرند و به این ترتیب در دل قانون اساسی تضادی نشانده‌اند که در خود آن حل شدنی نیست. اگر رهبر جمهوری اسلامی، فقط به یکی از دو منبع مشروعیت خود تکیه کند در حقیقت حکم جدایی دو قدرت سیاسی و مذهبی را صادر خواهد کرد و نظام را به راه تفکیک عملی این دو و در نتیجه فروپاشی خواهد انداخت.

او تا وقتی این نظام برپاست، باید مدعی گردآوردن دو مشروعیتی باشد که در حقیقت از هر دوی آنها بی‌بهره است. ماهیت نظام ساخته خمینی با تضاد و ابهام سرشته شده است و رهبر تجلی این دوست. خواب هر دو آشفته است و بیداری مرگشان.

ترتیب کار نظام اسلامی، دقیقاً این است که اراده ملت و روحانیت هر دو را مهار کند و به نام یکی بر دیگری و در حقیقت به اراده خود بر هر دوی آنها حکومت بکند. این دغلی دوگانه، نتیجه منطقی یکی شمردن دو قدرت سیاسی و مذهبی است. آنچه به اسلامگرایان و در رأس آنها به خمینی، فرصت داد تا بتوانند اینچنین کلاهبرداری بزرگی ترتیب بدهند، در درجه اول، سازمان نداشتن روحانیت بود و در درجه دوم، سیر تحول حرکت انقلابی. همینقدر که دستگاه دولت به دستشان افتاد، توانستند به این شیادی ظاهر قانونی بدهند و در آنچه که قانون اساسی مینامند، ثبتش سازند.

### نتیجه‌گیری

تقلاب انتخاباتی به معنای دقیق کلمه، یعنی صافی شورای نگهبان و دست بردن در صندوقها و... فقط برخاسته از نادرستی اسلامگرایان نیست، از ساختار دوگانه نظامی که خمینی ساخته برمیخیزد و اگر صالح‌ترین اشخاص هم بخواهند این نظام را به کار بیاندازند، چاره‌ای جز همین تشبثات نخواهند داشت. تفاوت این وضع با تقلب‌های معمول، در این است که هدف آن گرفتن از حسن و دادن به حسین نیست تا این دومی از حریفش جلو بیافتد، سرپا نگه داشتن کل نظام است و ممانعت از فروپاشی آن. حذف تقلب، در همه جا مایه بهبود نظام سیاسی است، ولی در اینجا اسباب مرگش را فراهم خواهد آورد. خلاصه اینکه تقلب مطلقاً مانع کار کردن این قانون نیست، برعکس، شرط کار کردن آن است. اگر ترتیبی غیر از این در کار میبود، بروز بحران اجتناب‌ناپذیر میگشت و باید دوگانگی مرکوز در قانون اساسی که در خارج از آن رفع شده است و آنرا عملی نگه داشته، به طریقی دیگر حل میگشت. طبعاً با ایجاد دوباره وحدت، یعنی یا با حذف کامل نقش ملت یا با حذف کامل روحانیت.

حال مقصود از تمام این حرفها. قانون اساسی فعلی ایران، جز به همین صورت که اجرا میشود، قابل اجرا نیست. میشود در اطاقی نشست و در را به روی خود بست و از این قانون تفاسیر دمکراتیک عرضه کرد، یا به این رویا دل خوش کرد که کفایت انتخابات آزاد انجام بگیرد، تا همین قانون بتواند آزادی و راحت مردم ایران را تأمین نماید، ولی همه اینها اوهام است. وقتی نوبت به اجرای قانون و به اجرا گذاشتن این تفاسیر دلخواهی رسید، روشن خواهد شد که این قانون جز به همین ترتیبی که تا به حال کار کرده، نمیتواند کار بکند. خیالپردازی آسان است ولی دنیای عمل، به سرعت بال و پر این خیالات را میچیند و سختی و خشکی واقعیت را به همه خیالپردازان یادآوری مینماید. این قانون، دمکراسی که نمیتواند بدهد که هیچ حتی آزادی انتخابات هم نمیتواند بدهد، چون اگر چنین کند فلج خواهد شد، توقع نامعقول نمیباید از آن داشت.

در این شرایط، تشویق مردم به شرکت در انتخابات در حکم استخدام سپاهی لشکر برای حکومت اسلامی است. برعکس فشار آوردن برای انجام انتخابات آزاد کاریست که میتواند معنا داشته باشد ولی باید با آگاهی به این امر انجام شود که حاصل آن «اصلاح» نظام اسلامی نخواهد بود، ایجاد بحرانی خواهد بود که میتواند به «سقوط» آن بیانجامد و همگان را از شر وجودش خلاص نماید. دل سپردن به اولی کار لابلایان حوزه سیاست است، رفتن در پی براندازی وظیفه هر ایرانی آزادیخواه.

صحبت از سازگاری آن با دموکراسی بی‌جا خواهد بود، چون روشن است که هیچ دو نظام سیاسی با هم سازگاری ندارد، اگر داشت که یکی میشد و صحبت از دو نظام مجزا موردی نداشت، مثلاً اسلام و دموکراسی میشد مترادف همدیگر که میدانیم نیست. خلاصه اینکه طرح سوآلی که عنوان مقاله شده است بر پایه ابهامی انجام گرفته که به محض رفع شدن، بی‌محتوایی پرسش را برای همه روشن میسازد.

طبعاً به اینجا که میرسیم برخی میگویند که بسیار خوب، مسئله‌ای نیست، اسلام را همان نظام سیاسی - اجتماعی فرض میکنیم و بعد میکوشیم تا از دل آن دموکراسی بیرون بکشیم. تمام مدعیان آشتی دادن اسلام با دموکراسی، در نهایت چنین ادعا میکنند، از امثال بازرگان گرفته که فقط نادان بود و يك عمر نام نيك اندوخته بود تا پیرانه سر به حساب ۱۰۰ امام واریز کند، تا خاتمی و سروش که دغلبازی را هم به حسن اول اضافه کرده‌اند و هر اعتباری دارند از همین حساب ۱۰۰ برداشت شده است. اولی مردم را به این خیال واهی که اسلام هم تابع ارزشهای دمکراتیک است، در دام حکومت اسلامی انداخت، بقیه امروز که مردم گرفتار شده‌اند، چنین وانمود میکنند که چاره کار بیرون آمدن از دام نیست، ماندن در میان آن و گشاد کردنش است.

در دمکراتیک نبودن نظام اسلامی که شکی نیست، کفایت به دور و برمان نگاه کنیم. حال اگر بخواهیم مسئله دمکراتیک شدنش را در نظر بگیریم باید به ترتیب به سه نکته پردازیم: اول تکلیف اقتدار مذهبی در اسلام، دوم توان این مذهب برای ایجاد برابری و آخر از همه امکانات تحولش.

### تفکیک اختیارات

این عبارت که «در اسلام دین و سیاست از هم جدا نشده» برای همه ما آشناست. بسا اوقات به کارش میبریم و برای ادای مقصود کافی می‌شماریمش که نیست. مشکل اسلام در حقیقت اینجاست که در این دین، تا آنجا که به اعمال اقتدار مذهبی مربوط است، هیچ چیز از هیچ چیز تفکیک نشده. به عبارت دیگر اقتدار مذهبی در اسلام تام و تمام است و اصلاً جای خالی ندارد، تا بگوییم در آن چیزی از چیزی مجزا شده یا

### آیا اسلام با دموکراسی سازگار است؟

۲۲ آوریل ۲۰۰۷

۲ اردیبهشت ۱۳۸۶

سالهاست که این سؤال در بین ایرانیان مطرح است و پاسخ‌های مختلفی برای آن عرضه شده است. مقصود من از نوشتن مقاله حاضر عرضه پاسخی جدید نیست، روشن کردن این است که چرا خود سؤال از اصل و بنیاد بد طرح شده است و به همین دلیل نمیشود پاسخی به معنای درست و منطقی کلمه، به آن داد و به جای دویدن به دنبال پاسخ باید سؤال را عوض کرد.

صریح بگویم: آنهایی که مسئله سازگاری این دو را مطرح میکنند، از اسلام کمابیش همان تعریفی را دارند که خمینی داشت. یعنی به جای اینکه آنرا مذهب بشمارند نوعی نظام سیاسی - اجتماعی محسوبش میکنند و به این دلیل، بحث سازگاری دموکراسی و اسلام را معقول و در خور طرح می‌شمارند که نیست. داستان از دو حالت خارج نیست. اگر اسلام را، چنانکه باید، مذهب به شمار بیاوریم اصلاً بحث سازگاریش با دموکراسی مطرح نخواهد شد. اول از همه به این دلیل که مذهب قاعداً با نظام سیاسی کاری ندارد و اگر هم داشته باشد حتماً رقابت ندارد. دوم اینکه هیچ نظامی به خوبی دموکراسی آزادی مذهبی را تضمین نمیکند که سازگاری‌اش با اسلام جای شك داشته باشد. اگر از طرف دیگر بیاوریم و اسلام را نظام سیاسی محسوب کنیم باز هم

سیاست مدرن نظامی جدید ابداع کرد که نه دمکراتیک باشد و نه اتوریتر و نه توتالیتر، هر چه باشد یکی از این سه است. در حقیقت انتخاب اصلی بین احیاً کردن یا نکردن اقتدار جامع اسلامی است و اگر این کار شد، به دلیل نقش مرکزی ایدئولوژی در حکومتی که از دل آن بیرون میاید، جز توتالیترسیم نمی‌توان نامی بر آن نهاد.

مشکل در این است که اگر در اسلام، اعمال اقتدار مذهبی تعطیل شود، خود مذهب تعطیل شده است و اگر بی‌در و پیکر بماند، این خطر هست که گرفتار خمینی آدمی بشویم، کما اینکه شدیم. تا اختیار مطلق و بی‌تمایز اسلامی به اجزای منطقی خویش تفکیک نگردد، اصلاً بحث دمکراسی بی‌جاست و تقسیم این اختیار بی‌در و پیکر در بین اعضای جامعه گرهی از کاری باز نخواهد کرد که هیچ، هرج و مرج را از حد خواهد گذراند. موقعی هم که این تفکیک انجام پذیرفت و اقتدار مذهبی به حوزه مذهب محدود گردید و بخصوص از حاکمیت سیاسی مجزا شد که دیگر صحبت از دمکراسی مذهبی بیجا خواهد بود، چون روشن خواهد شد که دمکراسی و مذهب، به دو حوزه مختلف حیات آدمی مربوط است و صحبت از آشتی آنها همانقدر بیجاست که پیوند زدن شاخ بز به شاخه شفتالو.

#### تکلیف برابری چه خواهد شد؟

آنهایی که مدعی آشتی دادن اسلام و دمکراسی هستند، همیشه از دادن پاسخ به اینکه در این میان تکلیف برابری چه میشود، شانه خالی میکنند. طفره زدنشان دلیل هم دارد: چاره‌ای برای این مشکل ندارند. پایه دمکراسی بر برابری شهروندان است و اسلام تا اینجا قادر نبوده است برابری را حتی در بین مسلمانان، ایجاد نماید و اصولاً هیچگاه قادر نخواهد بود بین مسلمان و غیرمسلمان برقرار سازد.

حکم اول متکی است به تجربه. کفایت نگاهی به موقعیت زن و مرد در اسلام بیاندازیم. البته دوستداران اسلام میتوانند مدعی بشوند که هیچ دلیل اساسی و کلی نیست که ثابت کند اسلام هیچگاه نخواهد توانست این برابری را برقرار سازد. فقط میتوان جداً پرسید که اگر ظرف هزار و چهارصد سال نکرده است، باید تا کی انتظار کشید. البته جواب

نه. اختیارات پیامبر در این حد بوده، شیعیان هم امامشان را صاحب اختیاری در همین حد میدانند. مشکل، لااقل در حوزه تشیع، تا به اینجا مطرح شده که علما بحث کرده‌اند ببینند تکلیف اقتدار مذهبی در غیبت امام چه خواهد شد، به کلی تعطیل خواهد بود، بخشی از آن توسط اولیای مذهب اعمال خواهد شد یا تمامی آن. پاسخ‌ها فراوان است و پاسخ خمینی را هم که همه میدانیم و میبینیم چه بوده.

نکته در اینجا است که خمینی وقتی بحث اختیارات فقها را مطرح میکرد، نه به دلیل اعتقاد به لزوم تحدید اختیار مذهبی، بلکه تا اندازه‌ای به قصد آرام کردن دیگر علما که میترسید در کار قدرتگیری وی اخلال کنند و قدری هم به دلیل نداشتن اشراف به نتیجه کار و ثمراتی که خواه و ناخواه از کوشش در یکی کردن دین و دولت زاده میگردد، صحبت از این میکرد که اختیارات فقها به حد پیامبر و ائمه نیست و محدود است. ولی همه شاهد بودیم که اقتدار اسلامی به محض احیاً هر مرزی را درنوردید و تمامیتی پیدا کرد که چیزی از دوران پیامبر کم نیاورد. این مسئله با وجود تمام ردالتی که نزد اسلامگراها سراغ داریم، برخاسته از توطئه این و سؤنیت آن نبود، برخاسته از منطق فرآیندی بود که به راه افتاده بود. اقتدار مذهبی در اسلام مطلقاً جامع است و امکان اینکه فقط بخشی از آن احیاً بشود، وجود نداشت. دست یافتن به قدرت سیاسی، کل این اقتدار را زنده کرد و چون خودش، بنا بر تعریف، حدی نداشت، مانعی در برابرش نماند، مگر ضعف‌های سازمانی که در خدمتش بود و سدهایی که جامعه با زحمت زیاد در مقابل آن بست.

نظام اسلامی ایران با توجه به قدرت بسیار دولت مدرنی که در اختیار گرفته بود، نظامی توتالیتر شد که میکوشد تا همه چیز را مطابق میل خود بسازد و تا آنجا که بتواند، در این راه پیش میرود و مانند گرگ، توبه‌ای جز مرگ ندارد. روشن است که خمینی نه از مفهوم توتالیترسیم سر در میاورد و نه برنامه‌ای برای این کار داشت، ولی حرکتی ایجاد کرد که جز این سرانجامی نداشت. اول به این دلیل که وقتی اسلام مدعی تعیین تکلیف همه چیز است، نمیتوان هم قدرت را به دستش داد و هم محدودش نمود. دوم برای اینکه نمیتوان در جهان

سر بالا دادن به این سؤال کار آسانی است و میشود الی‌الابد از این وعده‌های «بزرگ نمیر...» تحویل مردم بخت برگشته ایران داد. اما ناتوانی اسلام در ایجاد برابری بین مسلمان و غیر مسلمان اساسی و منطقی است و اثباتش محتاج تجربه نیست و اصولاً هم قابل رفع نیست و نه انکار برمی‌دارد و نه وعده. اسلام اگر مثل هر مذهبی، خود را تنها راه رستگاری نشمرد که می‌شمرد، خود را حداقل بهترین راه رستگاری ابنای بشر میداند و اصولاً هم نمیتواند به غیر از این دو طریق، وجود خویش را توجیه نماید. با وجود مذاهب پرشمار دیگر، بعثت پیامبر اسلام و عرضه دین نو به بشریت، منطقاً دلیلی غیر از این نمیتواند داشته باشد که این یکی لااقل از بقیه بهتر است و گرنه باید پایه را بر این گذاشت که خدا گاه و بیگاه محض تفریح، پیامبری به میان مردمان گسیل میکند تا تماشا کند و ببیند چه خبر خواهد شد. قبول اینکه مسلمان‌ها از جهت مذهبی با دیگر مردمان روی زمین، از مؤمن و بی-ایمان، برابرند، اصلاً علت وجودی اسلام را نفی میکند و نه فقط این دین که هیچ دینی قادر به قبول و تبلیغ چنین امری نیست. چنین کاری مترادف نوعی «خودکشی» مذهبی است.

### اصلاً چرا مذهب خود عقب بنشیند؟

کسانی که توهم استحاله حکومت اسلامی را ترویج میکنند، دلیلی برای این کار عنوان نمی‌کنند مگر تحول خلق‌الساعه‌ای که قرار است وجه سیاسی این حکومت را بر وجه مذهبی آن غالب سازد و برود تا آنجا که به دمکراسی برسد.

اول از همه بگویم که غالب شدن منطق سیاست در این نظام ستر گاو پلنگ، نه امر خارق‌العاده‌ایست و نه معنای غلبه دمکراسی را میدهد. هر جا که مذهب و سیاست یکی شد، منطق دومی است که در نهایت بر دیگری می‌چربد، چون منطق سیاست منطق تاریخ است و دنیا، منطق مذهب منطق تقدس است و آخرت - سیاست در پهنه تاریخ صاحبخانه است و تقدس اجاره‌نشین. از این گذشته، برتری سیاست را که از ابتدای گام گذاشتن خمینی در راه قدرتگیری واقع شده است و افرادی که بسا اوقات داعیه تخصص هم دارند، چندین سال بعد بر آن

آگاه شده‌اند و به عنوان کشفیات بیسابقه به خورد دیگران داده‌اند، به هیچوجه نمیتوان به حساب رفتن به سوی دمکراسی گذاشت. به این دلیل ساده و روشن که اصولاً سیاست به دمکراسی محدود نیست، تا هر کجا منطقش حاکم شد این نظام هم خود بخود ریشه بدواند و رشد کند. خلاصه اینکه شك نیست که این منطق سیاست است که بر تحولات نظام اسلامی حاکم است، منتها از نوع توتالیتر آن. خبر این تفوق را هم هر که بیاورد نه آفرین دارد و نه مشتلق.

علاوه بر این، باید به افراد خوش‌خیال یا آنهایی که خود را به خوش‌خیالی زده‌اند، یادآوری کرد که دلیلی نیست تا اسلامی که حکومت میکند و تمام وسائل دفاع از قدرت خویش را هم دارد، بیاید و دامنه اقتدار خود را محدود سازد. پس راندن مذهب، همیشه از بیرون آن صورت گرفته و می‌گیرد. همه جا این قدرت سیاسی است که ابتکار پس راندن مذهب را دارد و دست دراز آنرا کوتاه میکند. آن تحولی که مورد نظر بسیاری است و عبارت است از پس‌نشستن مذهب از حوزه‌های مختلف حیات انسان، به این ترتیب است که انجام می‌پذیرد و به همین دلیل، چشم داشتن چنین تحولی از حکومت اسلامی امروز ایران بیجاست. بیجاست، چون دلیل ندارد که اسلام سیاسی خودکشی کند و به مسجد و حوزه بازگردد. تنها راه خلاصی از وضعیت موجود، ایجاد یک قطب قدرت سیاسی است که مطلقاً وابسته به مذهب نباشد و خارج از دولت و در مقابل آن قرار بگیرد و بتواند در مقابل آن قد علم کند. این جامعه است که باید ابتکار عمل سیاسی را در برابر دولت اسلامی به دست بگیرد و چنان فشاری به آن بیاورد که از هم بپاشد، یعنی با این حکومت همان معامله‌ای را بکند که با حکومت شاه کرد.

در این شرایط، صحبت از راه حل اسلامی کردن و بر حذر داشتن مردم از بریدن از اسلام حکومتی، دقیقاً در حکم جلوگیری از شکل گرفتن این قطب است. تمام اینهایی که به نوعی صحبت از استحاله و اصلاح و دمکراتیزه شدن اسلام میکنند، از یک نکته هر اساتند: بریدن بند نافشان از نظام اسلامی. هر وعده‌ای حاضرند بدهند به شرطی که اسلام از معادله حذف نشود و در بازی سیاست نقشی بر عهده‌اش بماند. در مقابل، همه آنهایی که به راستی سودای آزاد شدن از دست این

حکومت را دارند، باید دقیقاً همین نقطه را هدف بگیرند: ختم حیات سیاسی اسلام. چون این حیات به هر بهانه ادامه پیدا کند، ثمری جز آنچه که تا به حال آورده است نخواهد آورد.

است. تفاوت اصلیش با این دو، در کلیت آن و در نظامی است که تجویز می کنند، نه در اجزأ و عناصرش. مهمترین استثناً مورد رهبر است، اسلامگرایان در مورد رهبر و نقش وی، معادل و سرمشقی در دیگر قوانین اساسی نداشتند، تا بتوانند از آنها الهام بگیرند و با مختصری تغییر در قانونی که نوشته اند، جا بدهند، باید خودشان اختراع می کردند و کردند. به همین دلیل مقام رهبری این نظام مطلقاً سنتی نیست، پدیده ایست به کلی مدرن و مخلوطی از ثنوری ولایت فقیه خمینی، فکر امامت، سلطنت پهلوی و آخر از همه تکنیک رأی گیری. از اولی تحویل اختیار به مجتهدان را دارد، از دومی تمرکز قدرت مذهبی در دست يك نفر را، از سومی ریاست عملی سه قوه سیاسی و دخالت بی مسئولیت در هر سه آنها را؛ در کل همه این مصالح با ملاط رأی گیری (از دو مرجع ملت و روحانیت و با تقلب در هر دو بخش) به هم چسبیده است تا ظاهر یکدست پیدا کند ولی ترك هایش از همه جا هویداست. به هر حال، از روز نگارش قانون اساسی اسلامی تا به حال، مسئله چند و چون اختیارات رهبر، موضوع بحث بوده است و تا روز آخر حیات نظام نیز خواهد بود. نه فقط از این جهت که ممکن است دیگر رقبا بخواهند بخشی از قدرت وی را صاحب شوند (از این کشمکش ها بین مقام های مختلف سیاسی و کلاً بین سه قوه در همه جا پیدا می شود)، بل به این دلیل که مقام وی ذاتاً نامتعادل است. شواهد این مدعا بسیار است، به یکی از آنها نظری بیاندازیم.

چندیست می خوانیم و می شنویم که در بین حکام نظام، صحبت از این شده که آیا مجلس خبرگان رهبر را «انتخاب» میکند یا اینکه کارش به «کشف» کردن کسی که شایسته این کار است، ختم میگردد (نشریه مجلس خبرگان که محل ریش جنبانیدن اعضای این نهاد است، مدتی پیش دو شماره را به این بحث اختصاص داده بود). ممکن است این نکته در نگاه اول و برای کسی که خیلی علاقه به این قبیل مطالب ندارد، قدری دور از واقعیت ملموس سیاست و احتمالاً بی اهمیت جلوه کند. وقتی اعضای مجلسی که ترتیب انتخابشان بر کسی پوشیده نیست، بر اساس رأی گیری که به اکثریت آرا انجام می پذیرد، معین میکنند که

## نظامی که باید به دو نیم کرد

۲۲ مه ۲۰۰۸

۲ خرداد ۱۳۸۷

از روزی که اسلامگراها محض ارتقای خمینی به مقام بزرگترین مرجع سیاسی و مذهبی، به وی لقب امام دادند، تا به امروز که بسته و گریخته صحبت از تغییر کارکرد مجلس خبرگان و تحدید اختیارات رهبر شده است، این نظام مشکلی اصلی و اساسی داشته که هنوز موفق به حل آن نشده و هرگز هم نخواهد شد: یکی شمردن دو اقتدار سیاسی و مذهبی. در حقیقت ماهیت نظام اسلامی از این پیوند ناساز شکل گرفته است و روشن است که جدایی اجتناب ناپذیر این دو، رشته حیات آنرا خواهد گسیخت. تا آن زمان اصرار در یکی دانستن دو اقتداری که یکی نیست، دو پیامد داشته که شاهدیم: تنش در رابطه این دو قدرت ناسازگار و ابهامی که این رابطه را احاطه کرده است. این مشکلات، در مورد رهبر نظام به بارزترین شکل هویداست.

### مسئله رهبری

مسئله رهبر و ترتیبات تعیین و تحدید اختیارات او، حساس ترین نقطه ساختمان نظام اسلامی است، چون باقی قسمت های قانون اساسی اسلامی تفاوت عمده ای با آنچه در قوانین دیگر می بینیم، ندارد و کلاً از قوانین اساسی مشروطیت و جمهوری پنجم فرانسه الهام گرفته شده



منبعی غیر از مردم اخذ کرده اند. خلاصه اینکه با وجود کوتاه بودن دست ملت از انتخاب کسانی که به ایران فرمان می رانند، هیچگاه اصل حاکمیت ملی مورد تردید قرار نگرفت. این اصل چنان در ایران مستحکم شده بود که حکومت اسلامی هم، با وجود اینکه مدعی تکیه به حاکمیت الهی است، نتوانست از اشاره به آن سر باز بزند و ناچار شد محض تعارف برایش در قانون اساسی غرغه ای باز کند.

تفاوت بین «انتخاب» و «کشف» در این است که معلوم می کند کدام مرجعی رهبر را منصوب می کند، مردم یا خدا. نکته در این است که این دو را نمی توان با هم آشتی داد. تا آنجا که به اقتدار سیاسی مربوط می شود، امکان اینکه دست مردم رسماً و به طور کامل از انتخاب رهبری کوتاه شود، نیست. از طرف دیگر، این هم به هیچوجه قابل قبول نیست که رهبری مذهبی از طرف مردم تعیین شود، چون ضمانت اصلی اعتبار رهبری مذهبی که عصمت است، نمی تواند از طرف هیچ مرجعی غیر از خدا به کسی تفویض گردد. خلاصه اینکه رهبر مانده است در میان دو مرجع که نه قادر است به هیچکدام به تنهایی تکیه کند و نه میتواند به هیچیک پشت نماید.

ممکن است کسی در اینجا بگوید که می شود صدای این دو مرجع را یکی کرد و گفت که خدا از دهان مردم حرف می زند و خواست مردم خواست خداست (مثل لاتین vox populi vox dei بیانگر همین فکر است). ولی این فرض گری از کاری باز نمی کند، چون در این صورت دو اقتدار سیاسی و مذهبی رهبر از يك مرجع که عامه مردم باشند، به وی تفویض خواهد شد و در یکدیگر ادغام خواهد گشت و چنانکه قابل پیش بینی است، دومی در برابر اولی رنگ خواهد باخت و محو خواهد شد. هر جا که پای ادغام در میان باشد، منطق سیاست مذهب را به خدمت می گیرد، چنانکه در جمهوری اسلامی گرفته است.

### ابهام و تشش

اگر جمهوری اسلامی تا به امروز نتوانسته مشکل مرجع انتصاب رهبر را حل کند و به کج دار و مریز رفتار کرده است، برای این است که نمی توانسته و نمی تواند غیر از این کاری بکند. پذیرش هر يك از

رهبر چه کسی است، پس چرا باید بر سر تفاوت «کشف» و «انتخاب» بحث در بگیرد؟ وقتی روش معین است دیگر این حرف ها چیست؟ ولی بر خلاف آنچه که برخی تصور میکنند، در حقیقت بزرگترین معضل حیات نظام اسلامی در این نکته خلاصه شده است. در این نظام، رهبر کانون ادغام دو اقتدار سیاسی و مذهبی است. بنابراین هر تنشی که بین این دو ایجاد بشود، به بارزترین و شدیدترین شکل، در موقعیت رهبر بازمی تابد. انگیزه بحث و جدل اخیر هم اختلاف سلیقه بر سر روش تعیین رهبر نیست، در این است که با پاسخ به آن معلوم خواهد شد که در نهایت که رهبر را منصوب می کند. به هر صورت نظام اسلامی به دلایلی که خواهیم دید، توان پاسخ گفتن به این سؤال را ندارد و روشن شدن این پاسخ، نه فقط مرگش را تسریع خواهد کرد بلکه شکل این مرگ را هم تا حد زیادی، معین خواهد نمود و معلوم خواهد کرد که بالاخره از کدام راه به گورستان خواهندش برد.

### چرا این گزینش مهم است

اقتدار مذهبی که در نهایت به عصمت متکی است و اعتبار نهایی اش را از خدا کسب می کند، به کسی واگذار می شود که فضل الهی شامل حالش شود. به عبارت دیگر، کسی که اقتدار مذهبی را اعمال می نماید، نمی تواند جز برگزیده خدا باشد. اگر انتخاب کننده خدا باشد، اعضای مجلس خبرگان فقط نقش «کشف» این فرد را بر عهده دارند و آنها نیستند که اقتداری را به وی محول مینمایند. وقتی نقش خبرگان در گزینش رهبر به این حد تقلیل پیدا کرد، روشن است که نقش مردم هم که قرار است اسماً خبرگان را انتخاب کرده باشند، در گزینش رهبر رسماً به صفر خواهد رسید.

و اما اقتدار سیاسی. از انقلاب مشروطیت به این طرف که مردم ایران را صاحب حق حاکمیت کرد، این نکته که اقتدار سیاسی، مشروعیّت خویش را در نهایت از مردم می گیرد، توسط هیچ نظامی مورد تردید قرار نگرفت. حتی رضا شاه و محمدرضا شاه نیز هر دو مدعی تکیه به مردم (نه آرای مردم) بودند و اقتدار خویش را برخاسته از تأیید ملت قلمداد می کردند و ادعا نمی نمودند که قدرت خود را از

چنین کاری چه ارتباط به رئیس جمهور دارد و اینکه اصلاً چنین تغییر یکجانبه ای در حکم کودتاست یا انجام اصلاحات. به هر حال این حرف به گوش افراد سهل انگار خوش آمد، ولی باید متذکر اینها شد که انقلاب مشروطیت يك بار باید انجام می شد که شد و «رهبر مشروطه» ساختن از رهبر جمهوری اسلامی ممکن نیست.

اول بگویم که امکان این هست که يك نفر از بابت نمادین هم ریاست سیاسی داشته باشد و هم مذهبی. برای این امر لااقل دو نمونه بسیار مشهور را میتوان مثال زد، یکی ملکه انگلستان و دیگری امپراتور ژاپن. البته من از همین جا لبخند استهزایی را که از تصور سید علی خامنه ای در هیئت الیزابت دوم یا هیروهیتو، بر لبهای خوانندگان نقش بسته است، مجسم میکنم، ولی به هر صورت برای تحلیل منظم مطلب باید فرضهای مختلف را از نظر گذرانم و به مضحك بودن آنها اعتنا نکرد. در مورد ایران که تحقیق بیشتر اوقات اشک از چشم محقق میگیرد، این مختصر تفریح هم غنیمت است. حال از لبخند گذشته، این مثال حتماً اشتهای مبلغان «اصلاحات» را که برای موجه جلوه دادن حرفشان، نگاه داشتن پای اسلام در میدان سیاست و افزودن بر عمر نظام، آسمان و ریسمان را به هم می بافند، تیز می کند، تا بنشینند و بعد از انشأ نوشتن در باب استحاله چینی و روسی، برای تحول مدل انگلیسی و ژاپنی هم مطلب بنویسند، پس قبل از پرداختن به مطالب اساسی، دو تذکر کوچک به آنها بدهم. اول اینکه اگر خواستند برای ترسیم آینده نظام اسلامی و اصلاح و سکولار شدن تدریجی اش در قرون سیام یا چهارم میلادی، گفتاری بیافند تا مخاطبان خارجی و اکثر اوقات همدل خود را رنگ کنند و به دو مثالی که من آوردم اشاره کردند، فراموش نکنند که مثالها را از ضدانقلاب دزدیده اند و سر پل صراط باید تأدیه کنند. دوم اینکه هول نشوند و تا آخر مطلب را بخوانند تا بفهمند چرا این کار دردی از آنها درمان نخواهد کرد.

دلیل اینکه می شد قدرت را از پادشاه قدیم ایران گرفت و به مردم منتقل نمود و نقش شاه را به حد نمادین تقلیل داد، این بود که قدرت مورد بحث اساساً سیاسی و یکدست بود. این امر که پادشاه مؤید به تأیید الهی بود، به وی اختیار مذهبی نمیداد، فقط از پشتوانه مذهب که

روش های «انتخاب» و «کشف»، در حکم برتر و اصلی شمردن یکی از دو مرجعی است که همزمان و در عین ابهام، منصوب کننده رهبر فرض شده‌اند. تا این ابهام هست تنش بین دو وجه قدرت و کشمکش در باب شیوه تعیین رهبر و دعوی کم و زیاد شدن دخالت مردم در این کار، اجتناب ناپذیر خواهد بود. ولی از طرف دیگر، رفع ابهام، نظام را با بزرگترین خطر مواجه خواهد ساخت و برای احتراز از همین امر است که زعمای جمهوری اسلامی از تصمیم طفره می روند و بر سر دوراهی مشغول بحثند. روشن شدن روش تعیین رهبر، در حکم تمایز اقتدار سیاسی از مذهبی خواهد بود، چون در نهایت معین خواهد کرد که اقتدار او اساساً سیاسی است یا مذهبی، از مردم گرفته شده یا از خدا. رهبری که فقط متکی به رأی مردم باشد، جز سیاسی نمی تواند باشد و رهبری که فقط منصوب خدا باشد، همان رهبر مذهبی است و بس. اگر چنین امری واقع گردد، نظام اسلامی به معنای دستگاهی که بنایش بر یکی شمردن دو اقتدار است، متزلزل خواهد گشت و به سرعت فرو خواهد ریخت. این نظام، بر خلاف آنچه که بنیانگذاران و مدافعانش ادعا می کنند، با یکی شمردن قدرت سیاسی و مذهبی، نه مفهوم قدرت را بسیط و یکدست کرده، نه تکیه گاه خود را محکم کرده و نه اداره جامعه را ساده کرده است، بلکه عمیق ترین تنش را به جان خریده و پرده ابهامی به دور خود کشیده که فقط در دل آن قادر به حیات است. موقعی که این پرده کنار برود، نظام اسلامی هم با آن محو خواهد شد.

### رؤیای «رهبر مشروطه»

یکی شمردن دو اقتدار، فقط موجد ابهام و تنش نیست، مانع اصلاح دمکراتیک نظام نیز هست. ببینیم چرا.

چندی پیش از «انتخاباتی» که بالاخره احمدی نژاد را به ریاست جمهور رساند، طرفداران رفسنجانی (و گویا حتی پسرش) در همه جا رواج می دادند که اگر سلطان پسته به ریاست جمهور انتخاب شود، مقام رهبری را از محتوا خالی خواهد کرد و از رهبر فرد غیرمسئولی خواهد ساخت که فقط نقش تشریفاتی داشته باشد. طبعاً کسی نپرسید که

### بلا تکلیفی اقتدار مذهبی

اعمال اقتدار مذهبی متوجه است به عموم شیعیان و این گروه است که باید (همانطور که ملت ایران چنین کرد) تشکیل وحدت بدهد. فقط باید دقت داشت که در مورد گروه اخیر، برعکس آنچه که در مورد ملت واقع می‌گردد، فرد یا گروهی که اقتدار مذهبی را بر عهده بگیرد، نماینده افرادی نخواهد بود که تحت اقتدار او قرار میگیرند، بل نماینده خدا محسوب خواهد شد. مصدر حاکمیت، ملت است ولی برای عصمت، مصدری جز خدا نمی‌توان فرض کرد. البته این نافی دخالت مردم در تعیین رهبری مذهبی نیست، ولی معنای قضیه به کلی فرق می‌کند.

در تشیع، قرار بر این است که خدا اقتدار مذهبی را به ائمه تفویض کرده است، نه به علما و نه به امت شیعه. به همین دلیل، از وقتی که امام غایب شده، تکلیف وحدت شیعیان روشن نبوده. يك چاره نظری برای این بلا تکلیفی در میان نهاده شده که عبارت است از «اجماع». اجماع در حقیقت مصداق وحدتی است که به طور بی واسطه حاصل می‌شود و گروهی که از طریق اجماع وحدت پیدا کند، حاجت به نماینده و نماد ندارد. ولی می‌دانیم که این اجماع، چه به کل مؤمنان تعمیم داده شود و چه فقط علما را در بر بگیرد، هیچگاه موجود نبوده است و چیزی که در عمل جایگزین آن گشته است، نوعی اتفاق نظر بین اکثریتی متغیر و غیر منتظم از علمای شیعه بوده است و این وضع برقرار بوده تا صعود خمینی به قدرت. خلاصه اینکه تا به حال، راه حلی که از بابت نظری و عملی قابل قبول و کارآمد باشد، برای تعیین مرجع حی و حاضر (نه غایب) عصمت پیدا نشده و شیعیان در راه پرکردن خلأ ناشی از غیبت امام موفق نبوده‌اند.

در ابتدای قرن بیستم، شیخ نوری کوشید تا راهی برای این کار پیدا کند و در حقیقت پیش از خمینی، در سؤاستفاده از سیاست برای ایجاد وحدت در مذهب، پیشگام شد. اصرار وی بر تشکیل هیئت پنج نفره مجتهدان، بر خلاف تصور رایج، فقط متوجه به اجرای قوانین اسلامی نبود، هدف دیگر و حتی شاید بتوان گفت پیامد اصلی آن، ایجاد وحدت بود در بین خود علماً (و به تبع امت شیعه) و لازم الاجرا کردن

اختیارش به دست خود او نبود و در معرض پس گرفته شدن بود، بهره‌مندش میساخت. ستاندن اختیار سیاسی از مقام سلطنت هم به این ترتیب ممکن گشت که ملت ایران برای اول بار در طول تاریخ خود، مستقل از شاه، شخصیت حقوقی پیدا کرد و به مدد مفهوم دموکراسی و به یمن تأسیس مجلس، در موقعیتی قرار گرفت که بتواند بر حیات خویش، اختیار سیاسی اعمال نماید، کاری که بر نظام قدیم کشورداری ایران نقطه پایان گذاشت. نکته در این بود که تا مفهوم نمایندگی ملت به معنای جدید آن به ایران وارد نشده بود و روشی برای تعیین نمایندگان ملت معین نشده بود، امکان این نبود که ملت بتواند شاه را از مقام نمایندگی که از اول تاریخ ایران داشت، محروم نماید. وقتی وسایل فراهم شد، کار هم انجام گرفت. مرجعی پیدا شد که توانست قدرت را تحویل بگیرد و گرفت.

و اما مورد رهبر جمهوری اسلامی. باید توجه داشت که وی واقعاً صاحب دو اختیار است و قدرتی که اعمال میکند یکدست و همگن نیست. اگر قرار بر سلب اختیارات او و تقلیل مقامش به حد تشریفاتی باشد، این کار مستلزم حذف هر دو بعد قدرت او خواهد بود. در اینجا از بابت قدرت سیاسی مشکلی نیست، برای اینکه این قدرت از ملت ایران غصب شده و صاحبش هم حی است و حاضر. مشکلی هم که هنگام خروج از نظام قدیم در کار بود و این بود که ملت تشکیل شخصیت حقوقی بدهد، دیگر موجود نیست، چون این کار با انقلاب مشروطیت انجام شده است. بنابراین معلوم است که وقتی قدرت سیاسی از دست خامنه‌ای بدر آمد، به کجا باید برود و تحویل چه کسی باید بشود.

ولی می‌ماند اقتدار مذهبی و اینجاست که معلوم می‌شود چرا یکی شمردن دو اقتدار از اصلاح نظام جلوگیری میکند و راهی به جز سقوط آن باز نمی‌گذارد. مشکل در این است که نقداً مرجعی برای تحویل گرفتن قدرت مذهبی موجود نیست تا وقتی این کار انجام شد، مقام رهبر هم به حد نماد تقلیل پیدا کند و از محتوا خالی شود. حال بپردازیم به این مشکل.

تصمیمات هیئت پنج نفره برای عموم مردم ایران و طبعاً شیعیان که به این ترتیب دیگر حق انتخاب آزادانه مرجع را از دست می دادند. همانطور که می دانیم، وی در این راه موفق نگشت ولی ارتش ماند برای خمینی.

راه حل نظری خمینی را برای این کار می شناسیم که عبارت است از تحویل اقتدار مذهبی به علمأ و به ریاست رسیدن کسی که در بین آنها زودتر از بقیه اقدام به تأسیس حکومت اسلامی بکند. کارآیی عملی آنرا نیز همه شاهد بوده ایم که چه محشری بر پا کرده. ولی وحدتی را که خمینی ایجاد کرده است و نماد آن شخص رهبر است، اصالتی ندارد چون به ضرب چنگ انداختن بر دستگاه دولت به دست آمده و ترتیب و سازماندهی آن حول ایدئولوژی اسلامگرا و منافع اسلامگرایان شکل گرفته است؛ نه از خواست عامه شیعیان نشأت گرفته است و نه از خواست روحانیت شیعه و در عمل به قیمت نظارت بر این هر دو گروه و سرکوب هر دوی آنها بر جا مانده است.

علاوه بر این، خمینی از آنجا که فقط در حد به ریاست رسیدن خودش نظریه پردازی کرده بود، فکری به حال این مسئله نکرده بود که قرار است رابطه رهبر با بقیه روحانیان چه باشد، یا اینکه وقتی بنیانگذار حکومت اسلامی از بین رفت، جانشینش به چه ترتیب معین بشود. در عمل، نوعی رابطه قدرت بین رأس حکومت و روحانیان ایجاد شد و دادگاه ویژه روحانیت و باقی اسباب سرکوب هم ضامن تداوم آن گشت، مجلس خبرگان هم کار تعیین جانشین را بر عهده گرفت.

#### راه حل چه شکلی میتواند بگیرد

حال اگر قرار بر تحویل گرفتن قدرت مذهبی از رهبر باشد باید راه جدیدی پیدا کرد که نه راه کلاسیک عصمت امام باشد چون قدرت را معطل می گذارد، نه توهم اجماع که ممکن نیست، نه روش نوری که از اصل منقعی است و نه راه خمینی که جز اقتضاح بار نمی آورد و اصلاً هدف این است که از صحنه حذف شود. باید معلوم کرد که وحدت شیعیان قرار است به چه ترتیب حاصل شود و عصمت در عمل

به کدام مرجع حی و حاضر محول گردد تا این مرجع بتواند قدرت مذهبی را از رهبر جمهوری اسلامی تحویل بگیرد.

اینکه اصولاً عصمت فقط به فضل الهی نصیب کسی می شود نه به انتخاب مردم، تفاوتی در شیوه عمل نمی دهد چون معمولاً خود خدا مستقیماً کسی را تعیین نمی کند، باید مثل تمام ادیان راهی برای معین کردن مرجع عصمت توسط مردمان پیدا کرد، طبعاً به تریبی که هم از بابت کلامی قابل قبول باشد (یعنی کشف مرجع به حساب بیاید نه انتصاب آن) و هم در چشم مؤمنان پذیرفتنی بنماید تا از آن تبعیت کنند. خلاصه اینکه باید معلوم کرد وقتی امام غایب است، اقتدار مذهبی در دست کیست.

هنگام برقراری راه جدید وحدت شیعیان که طبعاً مستلزم سازماندهی جدید روحانیت نیز خواهد بود، باید به هماهنگ کردن دو وجه کار توجه داشت که میتوان دو جزء اقتدار مذهبی دانستشان. وجه عقلانی و غیرعقلانی قدرت، هر دو باید در سازماندهی و تعیین مرجع قدرت مذهبی ملحوظ شود. از نظر سنتی، وجه عقلانی یا لاقال کارشناسی اقتدار مذهبی، همان تخصص در «علوم اسلامی» است که بنا بر تعریف، باید نزد روحانیان سراغش کرد، چون اینها هستند که به مدد تحصیل، در این زمینه صاحب نظر شده اند. طبعاً اگر قرار باشد که عصمت هم به همین گروه منحصر گردد، دیگر هیچ راهی برای عامه شیعیان باقی نخواهد ماند، مگر اطاعت کامل از مرجعی که توسط روحانیان به آنان معرفی شود. این امر با آزادی نسبی و سنتی که قرنها دست شیعیان را در انتخاب مرجع باز می گذاشت، هماهنگی نخواهد داشت و طبیعی است که احتمال قبولش از طرف گروه اخیر، بسیار کم خواهد بود. به هر صورت در هیچ مذهبی (حتی در کاتولیسیسم که تمرکز اختیارات در آن بسیار زیاد است) اعمال قدرت مذهبی این اندازه یکطرفه نیست. از سوی دیگر، اگر انتخاب فقط به جمع مؤمنان محول گردد و گزینش گروه اخیر بیانگر اعطای عصمت از طرف خداوند محسوب شود، معلوم نیست که نفس تخصص که به هر صورت نمیتوان از به حساب آوردنش احتراز کرد، به چه صورت وارد معادله خواهد گشت. در نتیجه، ترتیب جدیدی که برای معین ساختن رهبری

مذهبی لازم است، باید این هر دو گروه را وارد فرآیند انتخاب بکند و در تعادل نگاهشان دارد تا بتواند نتیجه ای بدهد که قابل قبول و قادر به دوام باشد.

تعریف و به اجرا گذاشتن چنین راه حلی، آسان که نیست هیچ، بسیار هم مشکل است، چون مترادف «مدرن شدن» اسلام یعنی تفکیک آن از سیاست است ولی منطقی است و میتواند نتیجه جدی بدهد. اما از این گذشته، حتی با ریاست نمادین يك نفر (خامنه ای فرضی) بر هر دو قوه هم سازگار نیست، چه رسد به ریاست عملی و واقعی او. این هشدار دومی است که وعده اش بالاتر به هواداران «اصلاح طلب» و جیب بر نظام داده شد. حالا مطلب را باز کنیم.

### نماد دوگانه وحدت

ببینیم که اصلاً نماد واحد داشتن برای هر دو قدرت سیاسی و مذهبی به چه کار می آید. به کار یکی شمردن واحد سیاسی و واحد مذهبی و تقویت هر دو، با سعی در ادغام کردنشان در یکدیگر. طبعاً وقتی قرار باشد که فردی در این هر دو رشته نقش نمادین داشته باشد، انتخاب شدنش به رأی گیری چندان مهم نیست چون قدرت واقعی را اعمال نمی کند تا با خواست این گروه و آن گروه اصطکاک پیدا بکند (همینطور است که پادشاهان مشروطه می توانند مقام ارثی خود را حفظ کنند، سلطنت کنند و حکومت را هم به دیگران واگذارند). به این حساب می توان تصور کرد که انتخاب رهبر فرضی و نمادین آینده، چه به رأی صورت بگیرد و چه نه، چندان مهم نخواهد بود و اگر ابهامی هم در کارش باشد، چنانکه امروز در مورد گزینش رهبر هست، به جایی برنخواهد خورد، چون نماد ذاتاً با ابهام سازگار است. تا اینجا به نظر می آید که کار برای رهبر نظام هم شدنی است که نیست. نیست چون نماد پادشاهی که در جایی باقی می ماند محض حفظ ارتباط با گذشته و سنت و تاریخ معمولاً درازی است که طی آن پادشاه نماینده وحدت کشور بوده است. پادشاه مشروطه دیگر نماینده وحدت ملت نیست، نماد تداوم این وحدت است و معمولاً فایده ای بیش از این ندارد. اما در مورد ریاست مذهبی خامنه ای چنین چیزی ممکن نیست.

چون مقامی که وی امروز اشغال کرده است، مطلقاً قابل مقایسه با مقام سلطنت نیست که به عنوان یادگار گذشته نگاهداری شود و از این بابت اعتبار و فایده ای داشته باشد. اگر هنوز امام معصوم و حاضری در کار بود، می شد تصور کرد که قدرتش به مجلسی از روحانیان (حال منتخب مردم یا غیر آن) واگذار شود که کار مذهب را اداره کند و خودش هم به صورت نماد بر جا بماند ولی میدانیم که چنین نیست.

مقام رهبری جمهوری اسلامی پدیده ای نو و بی ریشه و من درآوردی است و اصلاً اعتبار سنتی ندارد تا حفظش به کاری بیاید، آبرویی هم ندارد که بخواهد سرمایه سازد. بنابراین اصلاً جایی برای حفظ مقام رهبر به عنوان نماد وحدت مذهبی باقی نخواهد ماند تا رژیم به این طریق تحولی پیدا کند. نماد دوگانه شدنش دیگر پیشکش. نکته آخری را هم به خیالپردازن معمم و بی عمامه یادآوری کنم. در آن دو مورد مشهور که مثال زدم، سلطنت است که مذهب را به خود ضمیمه کرده است، یعنی به قول آخوندها «ذوجنبتین» بودن مقام ملکه انگلستان و امپراتور ژاپن، بیانگر برتری سیاست است بر مذهب، نه همترازی آنها. این را هم بهتر است اصلاحگران دو ریالی فراموش نفرمایند.

### آیا رهبر تنها مشکل است؟

وجه نمادین نقش رهبر و اینکه نمی شود از او نماد دوگانه ساخت، فقط مانع اول کار بود که شکافتیم. موانع دیگری هم هست که هرچند پس از آن قرار میگیرد، اساسی است. یکی این است که رهبر جمهوری اسلامی، در حالت فعلی وظایف اجرایی مختلفی در این نظام بر عهده دارد که معلوم نیست در صورت خلع قدرت از وی باید بر عهده چه کس و کدام نهادی گذاشته شود، از جمله داوری بین سه قوه و تنظیم روابط بین آنها و نیز بخش مهمی از قوه مجریه. معطل ماندن این کارها اصولاً دستگاه حکومتی را فلج خواهد کرد و مسئله به این ترتیب هم قابل حل نیست که این اختیارات تحت عنوان «اعمال حاکمیت» به ملت محول گردد. چون خود ملت هیچگاه نمی تواند اصالتاً به اعمال آنها مبادرت ورزد و باید بر عهده مقام ها و نهادهای سیاسی بگذاردشان.

خویش ادامه بدهند یا نه. پاسخ بسیار روشن است نیمه سیاسی آن حتماً زنده خواهد ماند ولی تکلیف آن دیگری روشن نیست. اگر مؤمنان علاقمند به زنده نگاه داشتن آن هستند، باید در این راه بکوشند که برای خود و روحانیت شیعه سازمانی مستقل از سازمان دولت فراهم سازند. روحانیت هم اگر واقعاً مایل است که بتواند پس از سقوط جمهوری اسلامی به ترتیب معقولی ادامه حیات بدهد، باید گام در راه عقلانی کردن الهیات و منضبط کردن کار عصمت بگذارد و به جای دخالت در همه چیز و همه کار تحت لوای مذهب، حوزه تقدس را محدود نماید و به کاری بپردازد که به آن مجاز است. اگر چنین نشد، کار سیاست ایران به هر حال پیش خواهد رفت، باقی هم مشکل مؤمنان است، دست علی به همراهشان.

از این حکایت رهبر گذشته، باید به امر بسیار مهم دیگری نیز توجه داشت: اینکه نظام اسلامی از دو نیمه کاملاً متمایز سیاسی و مذهبی تشکیل نشده است که بتوان فقط با خنثی کردن رهبر، از روی نقطه-چین، از هم مجزایشان کرد. فقط رأس نظام نیست که محل تداخل دو اقتدار سیاسی و مذهبی است. مذهب در تمامی بدنه آن و سازماندهی و تنظیم کارکرد و روابط سه قوه داخل شده است و تفکیک دو اقتدار، تجدید سازماندهی هر سه قوه را لازم میآورد، یعنی محتاج پیریختن نظامی نوین است.

این دو نکته نیز به نوبه خویش نشان می دهد که امکان «اصلاح» نظام فقط با بی اختیار کردن رهبر یا مقام غیرمسئول ساختن از وی، ممکن نیست و در حقیقت این خط و نشان کشیدن ها برای مقام رهبری، از قماش همان تسویه حساب های شخصی و داخلی است که با تظاهر به داشتن طرح و برنامه اصلاحات، محض فریب دادن مردم عرضه می گردد. کاری که تا به حال بارها با موفقیت انجام گرفته است، ولی بالاخره باید بر آن نقطه ختامی نهاد و دنبال فکری اساسی رفت.

### مخلص کلام

خلاصه اینکه راه حل اصلی کار، حکایت اصلاح نظام و گرفتن اختیارات رهبر و این داستانها نیست، تفکیک دو اقتدار سیاسی و مذهبی است که از روز اول موجد تشنج بوده و تا روز آخر هم خواهد بود. گسیختن این پیوند نامیمون هم از عهده خود اسلامگرایان برنمیآید و این گره کور باید به تیغ ملت گشوده شود. وقتی این دو جدا شد اصلاً از جمهوری اسلامی چیزی برجا نخواهد ماند تا مقام رهبر به کاری بیاید. هر دو با هم به گور خواهند رفت.

نظامی که خمینی پی ریخته، بی شباهت به این دوقلوهای به هم چسبیده نیست که هر از چندی، احوال سلامت و چگونگی جداسازی آنها، خوراک رسانه ها می شود. تنها راه روشن کردن تکلیف این موجود عجیب الخلقه که پدر بی سلیقه و نزدیک بینش تصور میکرد دلبندترین کودک روی زمین است، جدا کردن دو نیمه آن است. در اینجا نیز برخی نگرانند که آیا دو نیمه خواهند توانست جداگانه به حیات

**رهبری**

فرصتی است برای انداختن نظری چندباره به امر حکومت اسلامی. نه محض جلب توجه مردم به ناهماهنگی ذاتی آن با دموکراسی و حاکمیت ملت که اساساً بر همه روشن است، بل به این نکته که حکومتی که قرار است جداً اسلامی باشد، هر رنگی هم که به آن بزنند، تفاوت اساسی با این ارثی که خمینی برای ما گذاشته، نخواهد داشت.

چندی پیش، سروش که یکی از اصلاح‌طلبان سابقه‌دار است حین تشریف به سکولاریسم، مدعی شده بود که اگر «استبداد اسلامی» داریم مانعی نیست که «دموکراسی اسلامی» هم داشته باشیم. باید گفت که چرا حکومت اسلامی فقط استبدادی می‌تواند باشد و دموکراتیک شدنش ممکن نیست. نمی‌توان، فقط به دلیل اینکه میشود با اسم و صفت ترکیبات مختلف ساخت، مدعی شد که اگر «استبداد فاشیستی» داریم مانعی ندارد که «دموکراسی فاشیستی» هم داشته باشیم. بعضی چارچوبهای فکری اصلاً راهی به دموکراسی نمیدهد و کنار هم چیدن کلمات هم موانعی را که در عالم واقع موجود است، رفع نمی‌نماید.

### ارمغان اسلام

مسئله را از اول و به صورت ساده شروع میکنم: اسلام چه ارمغانی میتواند به حکومت ارزانی بدارد تا شایسته صفت اسلامیش سازد؟ از صحبت اخلاق و درستکاری و... که از قدیم الایام یکی از سرمایه‌های اصلی مذهبیان برای جلب مشتری بوده است میگذرم. به سه دلیل: اول اینکه اخلاق خاص اسلام نیست که هیچ، اصلاً خاص هیچ مذهبی نیست تا ورودش به صحنه حکومت، محتاج دین و مذهب باشد؛ دوم اینکه در عمل دیده‌ایم که اعتقاد مذهبی اولیای حکومت (چه صادق باشند و چه نه) الزاماً موجب اخلاقی شدن حکومت نمیشود و اصلاً در هیچ نظامی خصایص اخلاقی حکام به کل نظام منتقل نمیشود؛ سوم به این دلیل که نه کار سیاست و نه کار مذهب، اصولاً به اخلاق محدود شدنی نیست و هر جا که قرار بر پیروی از منطق سیاست یا اطاعت از احکام مذهب بود، کار نمی‌تواند فقط به رعایت اصول اخلاقی ختم شود. سیاست و مذهب از دو طرف از حوزه اخلاق بیرون میروند.

### ولایت پاستوریزه

۳۱ ژوئیه ۲۰۱۰

۹ مرداد ۱۳۸۹

فتوای اخیر خامنه‌ای که در جهت تبیین و تحکیم موقعیت سیاسی-مذهبی خود وی صادر گشت و طی آن ولایت فقیه را شعبه‌ای از ولایت ائمه اطهار و پیامبر شمرد، هیجانی خارج از مقیاس ایجاد کرد که اسباب حیرت شد. ناگهان سر و صدا به راه افتاد که این شخص برای خودش اختیارات نامحدود قائل شده و حتی گفته شد که خود را تا حد خدایی بالا برده است و... فقط کسانی صرفه داشتند فتوای وی را بی-سابقه قلمداد کنند که قانون اساسی جمهوری اسلامی را، به ناحق، دموکراتیک یا نیمه‌دموکراتیک می‌شمارند و این شبهه را که اجرای درست یا بی‌تنازل یا... آن میتواند حقوق مردم را تأمین کند، در همه جا رواج میدهند. اینها با کوه ساختن از کاه، کوشیدند تا هم توهمی را که در باب قانون اساسی ترویج مینمایند، تقویت کنند و هم خدمتگزاری خود را به خمینی که اختیاراتش در عمل بسیار از خامنه‌ای فراتر میرفت، لوٹ نمایند. برای آنها، کار از هر دو سر سود بود. دیگر سینه‌زنان هم ظاهراً فقط گوش به حرف این دسته داده بودند.

من خیال ندارم در مقاله حاضر به فتوای مذکور بپردازم، چون امر شاخص و قابل اعتنایی در آن نیست و آن نکاتش که در خور اعتناست، جزئی و تکنیکی است. ولی به هر صورت این بحثی که درگرفته، خود



خلاصه اینکه اجرای شریعت بدون ولایت ممکن نیست و هر کس صحبت از اجرای قوانین اسلام میکند و میخواهد این کار را بدون ولایت انجام بدهد، حرف متناقض و نامعقول میزند. حکومت اسلامی بدون ولایت اصلاً معنا ندارد. گفتار اسلامگرایانی که طرفدار ولایت هستند و وجود آنرا لازمه حکومت میدانند، منسجم و منطقی است. البته این دلیل پذیرفتن آن نمیشود، چون عقیده‌شان از اصل مردود است.

### ولایت

حال که اجتناب‌ناپذیری ولایت معلوم شد، بپردازیم به داستان «مطلقه» شدنش. چون برخی میگویند ولایت اگر «مطلقه» نباشد عیبی ندارد و بعضی هم اشکال کار را فقط متوجه ولی فقیه «جائر» میدانند و ظاهراً معتقدند خمینی اینجور نبوده. خلاصه وعده ولایت پاس‌توریزه به مردم میدهند.

همه یادشان هست که از دید خمینی، لااقل تا آنجا که در ولایت فقیهش آورده بود، ولایت قرار نبود مطلقه باشد. به این معنا که قرار نبود ولی فقیه حق تغییر در قانون الهی را داشته باشد و علاوه بر این حق عزل دیگر علما را از فقاقت، نداشت. این دو اختیار خاص پیامبر و ائمه محسوب شده بود.

اگر خمینی به مسئله تغییر قوانین الهی توجه کافی نکرده بود، از این جهت بود که مثل دیگر همگنانش قانون الهی را اکمل و به همین دلیل لایتغیر محسوب میکرد. علاوه بر این، قوانین شریعت قرن‌ها بود که به طور کامل مورد اجرا قرار نمیگرفت. اجرای آنها صورت جزئی داشت (آن بخشی که مربوط بود به احوال شخصیه) و اصلاً ابعاد تغییراتی که ارتقای شریعت به مرتبه نظام واحد حقوقی (عمومی و خصوصی) میتوانست در آن ایجاد کند، برای کسی نظیر خمینی که به تکرار مقولات کهن آن خو گرفته بود، متصور نبود. ولی دیدیم که تحت فشار واقعیت، ناچار شد بر سیل عظیم تغییرات صحنه بگذارد و حتی تا آنجا برود که منطبق با منطق حکومت اسلامی، دوام این حکومت و اجرای احکام آنرا بر عبادات نیز مقدم بشمارد. در مورد خلع دیگر فقها نیز وی به همین ترتیب، نظر اولیه‌اش را به کلی تغییر داد و بنا به

از این حکایت اخلاق اسلامی که بگذریم، می‌بینیم آنچه که اسلام واقعاً میتواند ارمغان سیاست بکند از دو جنس است: یکی قوانین اسلام و دیگر اقتدار مذهبی. این دو لازم و ملزوم هم است و هیچکدام هم با دمکراسی مناسبت ندارد که هیچ، در حکم نفی آن است. به عبارت دیگر نه شریعت و نه ولایت، هیچکدام، به دمکراسی ربطی ندارد، مخلوطشان که جای خود دارد.

برای واریسی مسئله از قوانین شریعت شروع کنیم، بخصوص که برخی کار حکومت اسلامی را فقط به اجرای آنها محدود می‌شمرند. مشخصه اصلی قوانین مزبور این است که منعکس کننده اراده الهی است نه برخاسته از اراده مردم. این نکته‌ایست بدیهی و برای همه روشن است. نکته دوم که به اندازه اولی محل توجه نیست ولی اهمیتی کمتر از آن ندارد، این است که به اجرا گذاشتن قوانین مزبور، مثل هر مجموعه قانون دیگری، با تغییر آنها همراه است و این امریست اجتناب‌ناپذیر. مقصود این نیست که حتماً لازم است دائم مرجعی آنها را رسماً روزآمد بکند، این است که صرف کار قضاوت بر اساس قوانین اسلامی (یا هر قانون دیگر) خواهی نخواهی در طول زمان باعث تغییر آنها میشود و شکل گرفتن سوابق قضایی که نوعی قانونگذاری نرم است، مجموعه قوانین را متحول می‌سازد و تغییر میدهد. صدور حکم حکومتی بر اساس این قوانین هم، درست همین مکانیزم را به کار می‌اندازد. خلاصه اینکه اجرا و تغییر قانون به هم وابسته است و جدایی‌ناپذیر.

نکته دیگر اینجاست که هر کس که قانون شرع را بداند، نمیتواند بر اساس آن حکم معتبری صادر کند، همانطور که هر فارغ‌التحصیل حقوق نمیتواند حکم قضایی صادر نماید. اعتبار حکم فقط از خود قوانین یا از علم به آنها، برنمی‌خیزد، بلکه محتاج علاوه شدن عاملی است و رای آنها. صدور حکم، حاجت به اتوریت‌های دارد که حرف و تصمیمش در تنفیذ و اجرای احکام مبتنی بر قانون و به تبع، برای پذیرش تغییراتی که از اجرای آنها زاده میشود، معتبر باشد. در مذهب این عامل همان ولایت است که از زمان محول شدنش به فقیه معروف، برای همه ما آشناست.

مصلحت سیاسی خود و حکومتش، شریعتمداری را عملاً از مرجعیت خلع نمود و به خانهاش فرستاد. کار حکومت، منطق عینی بسیار قاطعی دارد و اسلامی شمرندش این منطق را نقض نمی‌کند، بلکه محدودیت‌های جدیدی را به آن می‌افزاید. از اینها گریزی نیست مگر به قیمت تعطیل کردن حکومت اسلامی. مقام ولایت، مقام تصمیم‌گیری نهایی است و وجود رقیب را بر نمی‌تابد.

با قبول این دو تغییر اجتناب‌ناپذیر (دگرگونی قوانین الهی و لزوم ولایت برای اداره و اجرای آنها) بود که صحبت از «ولایت مطلقه» باب شد. رواج این عبارت فقط در حکم بیان صریح این حقیقت بود که ولایت جز همان مطلقه نمی‌تواند باشد و اگر نباشد قادر به عمل کردن و اصلاً شایسته نام ولایت، نخواهد بود.

#### پایه خود ولایت بر چیست؟

اما داستان در اینجا خاتمه نمی‌یابد. باید دید که ولایت از کجا می‌آید. چون بسیاری از حرفهایی که راجع به اصلاح‌پذیری حکومت اسلامی می‌زنند مبتنی بر خیالپردازی در باب همین موضوع است.

خمینی نظر مردم را در این حوزه بی‌اعتبار محسوب می‌کرد و اعتبار ولایت را فقط برخاسته از عقل و علم (که به هر حال لازمه آن می‌شمرد) نمی‌دانست و پایه دیگری برای توجیه آن یافته بود. در باب اول و دوم حق داشت ولی در باره معیار نهایی نه، چون همینطوری از روی ناچاری چیزی از خودش اختراع کرده بود. ببینیم چطور.

اول از همه کاملاً روشن است که اعتبار ولایت از بشر (چه فرد، چه گروه و چه جمهور مردم) بر نمی‌خیزد. اگر ولایت متکی به مردم باشد باید تحت حکم آنها عمل کند و چنین چیزی از دیدگاه مذهب پذیرفتنی نیست، چون مخلوق را به جای خالق مینشانند. اگر هم يك نظریه‌پرداز مذهبی، محض جلب مرید، چنین ادعایی کرد، نباید به او اعتنا نمود.

دوم اینکه اعتبار ولایت فقط از عقل هم بر نمی‌خیزد. اگر ولایت فقط متکی به عقل باشد، نمی‌تواند بین چند حکم مختلف مذهبی که همه معقول است، یکی را بر باقی مرجح بشمارد و عملاً فلج می‌شود. حکم

ولایت باید قاطع باشد و حکم عقلانی قاطع، خارج از ریاضیات و منطق و علوم دقیقه در کمتر جایی یافت می‌شود و به هر صورت در حیات اجتماعی نادر است، چه رسد به امور قدسی. ولایت را نمی‌توان مختص اعلم فقها هم دانست. البته این حکایت اعلییت از دیرباز بین شیعیان رواج داشته است و قرار بوده ریاست مذهبی اصولاً حق اعلم علما باشد، ولی این معیاری نیست که به سادگی قابل اندازه‌گیری باشد و اصولاً هم پیش از آن که اسباب روشن کردن تکلیف کار باشد، مایه ابهام و سردرگمی است. معلوم کردن عقل و اعلم مجتهدان کاریست غیرممکن و همین هم هست که طی قرن‌ها راه گردآمدن روحانیت شیعه تحت اقتدار واحد را مسدود کرده است.

با اعتنا به این محدودیت‌ها، خمینی کوشید تا راه دیگری پیدا کند که بسیار ابتدایی بود. آمد و گفت هر فقیهی که موفق شد زودتر از بقیه حکومت اسلامی را بر پا سازد، صاحب ولایت خواهد بود. شاید این روش را که سابقه اسلامی ندارد و در حقیقت مشروعیت را به موفقیت عملی می‌سنجد، از مسابقات دو و میدانی الهام گرفته بود، ولی هر چه بود، حرفش در نهایت قدرت‌گیری خودش را توجیه کرد.

هرچند در اهمیت موفقیت عملی شکی نیست ولی این هم هست که مشروعیت مذهبی را نمی‌توان از کامیابی سیاسی استخراج کرد و بر این پایه شبه‌ورزشی قرارش داد. این اقتدار، در نهایت باید متکی باشد به تقدس و به همین دلیل نمی‌تواند پایه‌ای جز عصمت، یعنی خاصیتی الهی که به واجد آن اجازه می‌دهد تا از سوی خدا باید و نبایدهای مذهبی را تعیین نماید، داشته باشد. روشن کردن تکلیف عصمت، یا به عبارت دقیقتر تصاحب عصمت، سنگ بنیادی منطقی است که هر حکومت مذهبی (نه فقط این یکی که مزاحم من و شماست) باید بر آن استوار باشد و تا وقتی که این امر روشن نشود، پایه چنین حکومتی بر آب خواهد بود. میتوان از عصمت بحث کرد و برای ولی فقیه عصمتی قائل شد که در درجه‌ای پایین‌تر از پیغمبر و امامان قرارش بدهد، حتی میتوان گفت که منطقی است که چنین باشد، اما در نهایت نمی‌توان مقام ولایت را اشغال کرد و اصلاً عصمت نداشت.

**در نتیجه**

بازگردیم به ابتدای داستان: نمی‌توانیم همینطور صفت اسلامی را برداریم و به دنبال هر کلمه‌ای، و بخصوص کلمه حکومت، ببندیم و مدعی بشویم که چیزی را به این طریق اسلامی کرده‌ایم و اصلاً حرفی زده‌ایم که معنایی دارد. این مسئله حساب و کتابی دارد که فقط با به هم بستن کلمات، نمی‌توان تغییرش داد. منطقی هم بسیار ساده و از این قرار است که حکومت اسلامی یعنی حکومت مجری احکام اسلام و این بدون ولایت مطلقه و خود این ولایت بدون عصمت، اسم بی‌مسماست و اگر کسی مدعی شد که می‌خواهد با حذف یکی از این مراحل، حکومت اسلامی درست بکند، حرف نامعقولی زده که پذیرفتنی نیست. جمهوری اسلامی دو بند اول کار را که قانون شرع و ولایت مطلقه است دارد ولی از آن مایه‌ای که تا نباشد همه اینها فطیر است، یعنی عصمت، محروم است. مشکل جدید نیست و اساساً به دوران خود خمینی بازمیگردد.

**بعد از نتیجه**

همه این حرفها را زدیم، حال ببینیم اگر نظام اسلامی این خاصیت آخر را داشت کارش درست میشد یا نه، چون به هر صورت این حکومت طوری رفتار میکند که گویی حائز این شرط آخر هم هست. جواب این است که حکومت اسلامی که واجد تمام شرایط بالا هم باشد، یعنی هم قانون اسلام را به اجرا بگذارد، هم ولایت داشته باشد و هم عصمت، در نهایت کارش لنگ خواهد بود. ببینیم چرا و مطلب را ختم کنیم.

ایجاد حکومت اسلامی در عمل مترادف در هم تحلیل بردن دو اقتدار سیاسی و مذهبی، یعنی حاکمیت و عصمت است و به همین دلیل چنین حکومتی سرنوشتی جز فروپاشی ندارد. اختلاط این دو، معجون ناپایداری درست میکند که در عصر جدید، یعنی در دورانی که حاکمیت از آن ملت‌هاست، بسیار زودتر از دوران قدیم که حاکمیت به

سلطنت و شاه اختصاص داشت، از هم خواهد پاشید. این معجون، درست همان دارویی است که قانون اساسی جمهوری اسلامی برای ملت ایران تجویز کرده است، با برقراری اقتدار واحد ولی فقیه.

قبلاً هم متذکر این مسئله شده‌ام که دوگانگی اقتدار در جمهوری اسلامی، یا به قولی التقاطی بودن این اقتدار، مهمترین و بزرگترین مانع تعدیل آن است و به همین دلیل اصلاً نمی‌توان به سبک بعضی از آخوندهای اصلاح‌طلب، صحبت از محدود کردن و مشروطه کردن رهبری کرد. در جمهوری اسلامی، رهبری همین است و اختیاراتش هم همین. این پادشاهی سنتی نیست که فقط صاحب حق حاکمیت باشد، تا بتوان محدودش ساخت و از دلش پادشاه مشروطه بیرون آورد. راه اصلاحش بسته است، حال اصلاح‌طلبانش هر قدر که می‌خواهند داد و فریاد بکنند.

حرف‌هایی که با سودای حفظ حکومت اسلامی در انتقاد به ولی فقیه زده میشود وارد نیست. یا طالب حکومت اسلامی هستیم، چنین چیزی را قبول داریم و برقرارش میکنیم یا نه. اگر خواهانیم، باید بدانیم که ولایت جزء لاینفک آنست. اگر هم که اصولاً عقلمان سر جاست و با این حرفها کاری نداریم، باید برویم سراغ دمکراسی، حاکمیت را برگردانیم به مردم و به آخوندها هم بگوییم خودشان تکلیف عصمت را روشن کنند.

صلاحیت احراز مقام رهبری را ندارد. این بحث از بن بیجا بود. به یک دلیل ساده: اصطلاح «مرجع تقلید» اصطلاحی سنتی است که اصلاً معیار روشنی برای کاربرد ندارد و در شرایط مختلف، بیشتر به مجتهدانی اطلاق میشود که پس از احراز مقام اجتهاد، تعلیم و تعلم را به حاشیه حیات روحانی خود میرانند و راه گردآوری مرید را برمیگزینند و در این راه موفقیتی هم، که طرفدارانشان معمولاً مایلند در باب آن اغراق نمایند، کسب مینمایند. این اقبال مردم به فتاوی یک مجتهد، که تازه هیچوقت هم به روشنی قابل اندازه‌گیری نیست و بیشتر موضوع ادعاست، از نظر مذهبی اعتباری به اجتهاد او علاوه نمیکند، فقط وزنه اجتماعی و سیاسی وی را سنگین میکنند.

در نگارش اول قانون اساسی جمهوری اسلامی (در بخش مربوط به شرایط رهبری)، صحبت از «شناخته شدن به مرجعیت و رهبری از طرف اکثریت قاطع مردم» بود تا شیوه به رهبری رسیدن خمینی که پایه نگارش این بخش قرار گرفته بود، با درج در قانون اساسی، نوعی مشروعیت بعد از عمل پیدا کند. نکته در این است که خمینی به شیوه‌ای به رهبری رسیده بود که اساساً سنتی بود، یعنی در رقابت بین مراجع تقلید، با عرضه گفتار سیاسی پرخواستار، مردم را به سوی خود کشیده بود. ولی پیروزی وی که بزرگترین در نوع خود بود، در حقیقت پرده آخر و پایانی آن شیوه رقابت سنتی بود، چون به تمرکز دو قدرت سیاسی و مذهبی در دست خمینی، ختم شد و چارچوب قدیم را شکست. وقتی اختیار مذهبی رسماً در یک نفر (رهبر) متمرکز میشود، دیگر وی حاجتی به مرید جمع کردن ندارد، چون از دید نظام همه مردم تابع او هستند و اصلاً بحث از مرجعیت وی موضوع ندارد. اگر اصل صد و هفتم قانون اساسی، بعدها و در هنگام بازبینی تغییر داده شد و مسئله اقبال مستقیم مردم به یک مرجع از آن حذف گردید، برای این بود که رد روش سنتی رقابت از آن پاک شود و راهی برای این نماند که شخصی بتواند به سبک خمینی، یعنی با تحریک مستقیم مردم، مدعی مقام رهبری گردد. نردبام را کشیدند تا دیگر کسی از آن بالا نیاید.

این نیز در خور یادآوریست که خمینی در نظریه‌پردازی خویش در باب ولایت فقیه، فقط همان قفاهت و درجه اجتهاد را به حساب آورده

## رهبری نامتعادل

۶ مارس ۲۰۱۲

۱۶ اسفند ۱۳۹۰

تصویری که بسیاری از کشمکش بر سر لائیسیتته در ذهن دارند از این قرار است که در یک سو حکومتی داریم که بین مذهب و سیاست جدایی قائل نیست و از سوی دیگر عده‌ای (کم یا پرشمار) که میخواهند در مقابله با حکومت، این جدایی را برقرار سازند. از این دیدگاه جدایی صورت پروژهای را دارد با عده‌ای طرفدار و عده‌ای مخالف و تحققش هم تابع برد و باخت در نبرد بین این دوست.

این سخن فقط بخشی از حقیقت است و قصد من در مطلب حاضر انگشت نهادن بر بخش دیگر داستان است که بسا اوقات از دیده‌ها پنهان میماند: مشکل اختلاط دین و سیاست در اصل از ناهمسازی این دو برمیخیزد و به همین دلیل همانقدر مشکل رژیم اسلامی است که مشکل مخالفان آن و تنش زاده از آن همانقدر در دل نظام اسلامی مشکل ایجاد میکند که در بیرون آن.

## آیا «مرجعیت» شرط لازم رهبری است؟

باید قبل از پرداختن به مسائل اصلی، نکته‌ای را یادآوری کنم تا بستر بحث لایروبی بشود. از ابتدای رهبری خامنه‌ای صحبت از این درگرفت که او «مرجع تقلید» هست یا نیست و اگر نیست پس

سی سال که از تأسیسش میگذرد و در عین اختلاط عملی دین و سیاست که ایجاد کرده، نتوانسته است برای این وضعیت توجیه نظری ثابت و معقولی پیدا کند و مثل بندبازی که در شرف افتادن است، میکوشد با پیچ و تاب‌هایی که به خود میدهد، تعادل خویش را حفظ نماید. مثالهای این حرکات نامنظم را از نظر بگذرانیم تا مطلب درست روشن شود و بهتر معلوم شود که چرا اختلاط بین سیاست و مذهب در درجه اول مشکل رژیم است، بعد مشکل مخالفانش.

### مرجعیت عمومی و خصوصی؟

یکی دو سال پیش دفتر خامنه‌ای اعلامیه‌ای صادر کرد تا در قالب یک رشته سؤال و جواب که صورت استفتا به مطلب میداد، تکلیف مسئله تقلید مذهبی و تبعیت از حکم ولی فقیه را برای همه روشن بکند و طبعاً به طور غیرمستقیم، به ایرادهایی که راجع به مرجعیت رهبر فعلی طرح شده بود، پاسخ بگوید (عنوانش «احکام تقلید - ولایت فقیه و حکم حاکم» بود و قاعدتاً هنوز روی سایت صاحب عله هست). چاره-ای که خامنه‌ای و مشاورانش یافته بودند، بسیار ساده بود و از این قرار بود که آنچه به مصالح عمومی مربوط است، در حوزه اختیارات ولی-فقیه قرار دارد و به دلیل متوجه بودن به مصلحت جمع، بر اراده احاد مردم برتری دارد و نه فقط برای مقلدان که برای مجتهدان نیز لازم-الاجراست؛ باقی موارد به اختیار فقها و مقلدانشان وانهاده شده بود. به طور خلاصه، تقسیم بندی عرضه شده در حکم تفکیک امور حکومتی از غیرحکومتی بود، اولی سهم ولی فقیه بود و باقی ارزانی دیگر مجتهدان.

احتمالاً این مرز برای کسانی که ذهنشان با جدایی دین و سیاست خو گرفته است، به نوعی آشنا یا حتی بدیهی جلوه میکند، ولی باید دقت داشت که این شیوه تفکیک، برای آنهایی که مدعی اختلاط این دو هستند (یعنی همه اسلامگرایان) به هیچوجه بدیهی نیست و حتی میتوان گفت که در حکم نقض غرض است. مرز، شبیه به مرزیست که حقوق عمومی و حقوق خصوصی را از هم جدا میکند و به احتمال قوی از همانجا هم اقتباس شده است - اینها قبل از هر چیز حقوقدانند. در اینجا

بود و در این باب منطقی هم عمل کرده بود. منطقی عمل کرده بود چون اگر میخواست «مرجعیت» را در میان بکشد، نمیتوانست حرفش را بر پایه محکم استوار سازد و ناچار میشد معیار متغیری را وارد نظریه خویش بکند که در حقیقت اختیارش از دست روحانیان بیرون بود و تابع خواست عامه مردم بود و در معرض تغییر و تلون. از آنجا که مردم در نظریه وی، نقشی جز فرمانبری نداشتند، انتخاب آنها را (همان انتخاب مرجع را) نمیشد پایه برتری یک فقیه بر همگانش قرار داد.

ممکن است مرجع نبودن خامنه‌ای، از دید برخی سنگر ایان که هنوز نظر به دوران قبل از انقلاب دارند، نقطه ضعف باشد ولی در چارچوب نظام اسلامی نیست و از این گذشته، باید توجه داشت که هر چه از مرگ ساختار سنتی و چندقطبی روحانیت بگذرد، امکان برآمدن «مراجع تقلید» قدرتمند، کمتر خواهد شد. از یک طرف، نظام اسلامی در جلوگیری از صعود افرادی که ممکن است از این بابت خطری ایجاد کنند، بسیار هشیار است و از سوی دیگر، صعود خمینی‌وار یک نفر به رأس قدرت مذهبی، مستلزم اقبال گسترده مردم است که بسیار بعید است باز وارد چنین بازی خطرناکی بشوند - تجربه انقلاب هنوز در خاطر همه هست. رقبای «مذهبی» این نظام یا دراویشنند که تکلیفشان روشن است، یا نوآوران دینی که در حقیقت سودای حذف روحانیت را در سر میپورند و بخت موفقیتشان معلوم. مراجع خارج از ایران هم که برخی (از مورد خوبی گرفته تا سیستانی) به آنها دل بسته‌اند، اصلاً در بازی قدرت در ایران نقشی ندارند که بتوانند به اعتبار رهبر نظام لطمه‌ای وارد سازند، بخصوص که قدرتشان هم با او قابل مقایسه نیست. آنچه به روحانیت مربوط است، در عمل مهار شده و نقش مجلس خبرگان در این میان بسیار مهم است. کسی میتواند به طور جدی رقیب خامنه‌ای به حساب بیاید که بتواند مجلس خبرگان را به عزل وی و نصب خود وادارد...

حال که مقدمه ختم شد بیاییم سر خود این رهبری، به همان معنایی که در چارچوب نظام اسلامی برقرار است و بر سر ترتیب اختلاط دو اقتدار سیاسی و مذهبی در خود آن. حکومت اسلامی بعد از بیش از

برداشت موسعی که رفسنجانی و یارانش کوشیدند به کرسی بنشانند: کار مجلس خبرگان نظارت بر جزئیات اعمال رهبر نیز هست. اینجا هم باز مسئله رابطه سیاست و مذهب است که اصل است و محور کشمکش، هرچند که به صراحت مورد قبلی مطرح نشده. بررسی را از پایه کار شروع میکنم. اول از همه باید پرسید که نوع رابطه خبرگان با رهبر از چه قرار است؟ این درست است که گزینش رهبر توسط این مجلس انجام میپذیرد ولی ماهیت این گزینش چگونه است؟ در بحثهایی که از همان دوره ریاست رفسنجانی بر خبرگان، به راه افتاد و پایه همین دعوا بر سر نظارت بود، دو گزینه در این باب مطرح شد: یکی اینکه مجلس رهبر را «کشف» میکند و دیگر اینکه او را «نصب» میکند. در صورت اول، رهبر برگزیده خداست و در صورت دوم، کسی است مثل همه که مجلسی قدرتی را به وی تفویض نموده. منتها باید دقت داشت که صورت اول کار متناسب است با اقتدار مذهبی و صورت دوم از قماش انتصابات سیاسی است. چرا؟ به این دلیل که اقتدار مذهبی در نهایت از خبرگان برنمیخیزد که توسط آنها تفویض شود. ریشه اصلی اقتدار مذهبی (عصمت) در آفریدگار است نه در آفریده و رهبر هم وکیل خبرگان نیست و اگر باشد دیگر اقتدارش ماهیت مذهبی نخواهد داشت، اختیاری خواهد بود از همان نوعی که هر وکیلی دارد.

ارتباط این داستان با نظارت بر جزئیات اعمال رهبر، در این است که اگر رهبر منصوب خبرگان باشد، مثل هر کسی که اختیاری از سوی یک گروه به وی تفویض شده است، باید پاسخگوی همین گروه هم باشد و طبعاً رسیدگی گروه به جزئیات کارهای وی، نه اسباب تعجب خواهد بود و نه موضوع جدل. رهبر در این حالت به نخست-وزیر رژیم‌های پارلمانی شباهت پیدا میکند که اختیارات خود را از پارلمان میگیرد و طبعاً در مقابل این مرجع مسئول است و باید پاسخگوی سؤالات آن باشد و اگر استیضاح شد از عهده بریباید. البته این را هم ذکر کنم که اختیار انحلال پارلمان و مراجعه به رأی ملت از لوازم کار کردن چنین نظامی است. مسئول شدن رهبر در مقابل خبرگان بدون داشتن اختیار انحلال این مجلس، یعنی خالی شدن رهبری

خامنه‌ای و مشاورانش، مجموعه اقتدار مذهبی را به دو بخش عمومی (مربوط به قوای دولتی) و خصوصی تقسیم کرده‌اند. یعنی بین امور سیاسی و مذهبی، تفکیکی تخصصی و عملی قائل شده‌اند. روشن است که این امر به معنای پذیرش جدایی دین و سیاست از جانب آنها نیست چون منبع اقتدار را مذهبی می‌پندارند و فقط نوعی تقسیم کار در دل این اقتدار کلی برقرار میکنند. ولی همین تقسیم که به اجرا گذاشته‌اند، نشانه پذیرش ناچار و محدود تفکیکی است که در واقعیت بین سیاست و مذهب وجود دارد و حکم منطقی است نه این مرجع و آن مرجع. پذیرفتن لزوم تقسیم کار که گام اول است در جدایی دین و سیاست، خود را به طور کمابیش «مکانیکی»، به تمامی جوامع، تحمیل میکند. در تمامی جوامع، تقسیم کار پیشگام دیگر ابعاد جدایی بوده است. این را هم اضافه کنم که کجتابی با این منطق و کوشش سی ساله در جهت اختلاط دین و سیاست، و در نهایت، از پنجره وارد کردن آن جدایی که از در بیرون رانده شده، نتیجه‌ای تولید کرده درست عکس آنکه میباید مد نظر اسلامگرایان باشد: به این ترتیب که رهبر که باید وحدت را در زمینه مذهب تضمین نماید، تنوع را در این زمینه پذیرفته و دست مجتهدان را باز گذاشته و در عوض ضامن وحدت سیاست شده که حصولش مطلقاً حاجت به وجود او نداشته و ندارد. این یک چشمه بود از پیچ و تابهایی که نظام ظرف یکی دو سال اخیر برای حفظ تعادل به خود داده است.

### نظارت بر عصمت؟

مورد دوم مسئله نظارت بر کار رهبر است که حوزه و ترتیبات آن مدتی پیش از سوی رفسنجانی و طرفدارانش موضوع سؤال واقع شد و مایه اختلاف - امروز هم باز دوباره عده‌ای طرح کرده‌اند. در این زمینه دو برداشت وجود دارد. یکی اینکه کار مجلس خبرگان تعیین رهبر است و نظارت بر تداوم شرایط رهبری نزد او، تا در صورت عدم تداوم، وی را خلع نماید. این همان ترتیبی است که در زمان خمینی هم مرعی بود و خبرگان بر جزئیات کار او نظارت نمی‌کردند. دوم

میخواهد تا قوی، که حرف نامعقولی نیست، و در نهایت تصور کرده که اگر اصلاً مقام رئیس جمهور از این میانه حذف شود، حکمش روان‌تر هم خواهد شد که این را هم میتوان پذیرفت. ولی انگیزه شخصی خامنه‌ای هر چه باشد، آنچه که مهم است نتیجه کار است. این نتیجه هم چیزی نیست جز افزودن بر اقتدار سیاسی رهبر. در جمهوری اسلامی، ریاست جمهور مقامی صرفاً سیاسی است و اصلاً بعد مذهبی ندارد. حذف این مقام، سهمش را از قدرت ارزانی وراثت میکند و رهبر هر چه که از این ارث ببرد (که احتمالاً سهم پسری خواهد برد) بر وجه سیاسی اقتدار خود افزوده.

محض تفریح این نکته کوچک را هم ذکر کنم که اگر چنین امری واقع شود احتمالاً جمهوری اسلامی اول نظام سیاسی در دنیا خواهد بود که ترتیب روابط مجریه و مقننه در آن اول به روش فرانسوی (روش جمهوری پنجم که در نگارش اولیه قانون اساسی جمهوری اسلامی سرمشق قرار گرفته بود) مرتب شده، بعد به روش آمریکایی (رئیس جمهور بدون نخست وزیر و طرف مستقیم پارلمان) تا بالاخره تابع روش انگلیسی (سیستم پارلمانی و نخست‌وزیر برخاسته از اکثریت پارلمان) بشود. فکر نمیکنم اگر این تغییر انجام بپذیرد دیگر مدلی در دنیا برای امتحان بماند و اسلامگرایان باید با همین سر کنند، البته مگر اینکه بخواهند بازی را از نو شروع کنند و از از سر... به هر حال، گرفتن اقتدار سیاسی و خالی از تقدس رئیس جمهور و حواله دادنش به رهبر، نتیجه‌ای جز سنگین‌تر کردن وجه سیاسی اقتدار وی نخواهد داشت. میبینیم که خود رهبر هم طالب چنین وضعیتی است.

#### رهبری نامتعادل

سه مورد مثالی که از نظر گذرانیم حاکی از تغییراتی است که رهبری و طرفدارانش، در آنها دو موضع متناوب اتخاذ کرده‌اند، در یک جا تأکید را بر وجه مذهبی اقتدار رهبر نهاده‌اند و در دو دیگر بر وجه سیاسی آن. به این دلیل که خواسته‌اند همزمان دو خواست را تحقق ببخشند.

از هر محتوا و تبدیل شدنش به آلت فعل مجلس، بخصوص که خودش یکتنه مسئول است و حتی گروه و هیئت دولتی هم در اطرافش نیست. در مقابل، اگر رهبر واجد عصمت باشد، جوابگویی در جزئیات امور به مجلس خبرگان موضوع نخواهد داشت و حتی میتوان اضافه کرد که اختیار عزل رهبر از سوی خبرگان نیز در این حالت معنای درستی نخواهد داشت و به اجرا گذاشته شدنش، گذشته از موانع عملی کار، محتاج توجیهاات پیچیده کلامی خواهد بود (البته برای علاقمندان، نه آخوندهای حکومتگر که برای این کارها فرصت ندارند).

در این دعوا، موضع رهبر عبارت است از مذهبی بودن اقتدارش و بهره‌وری از عصمت و طبعاً مخالفان مسئله را سیاسی میدانند و خالی از عصمت (البته بدون اینکه تکلیف مقام رهبری و مجلس خبرگان را به درستی روشن کرده باشند). بر خلاف مورد مثالی که اول به آن پرداختم و در آن رهبر وجه سیاسی اقتدار خود را برجسته کرده بود، در اینجا مخالفان او هستند که میخواهند چنین کنند تا منطق نوعی جوابگویی سیاسی را که البته در گروه بسته اسلامگرایان محدود خواهد ماند، به وی تمیل نمایند. گفتارهایی که چند ماه پیش در باب عصمت خامنه‌ای عرضه شد، واکنشی بود در برابر این مساعی و هدفی جز تحکیم مقام او و تأکید بر ماهیت مذهبی و قدسی اقتدار او نداشت.

#### حذف رئیس جمهور و رژیم پارلمانی

آخرین مورد، صحبت‌هایی است که چندی پیش بر سر حذف مقام رئیس جمهور درگرفت و بعد از بر پا کردن مختصری سر و صدا، به پشت صحنه رانده شد تا بعداً و سر فرصت دوباره مطرح بشود. جالب این است که این بار موضع رهبر جمهوری اسلامی که خود به طور مستقیم طرح‌کننده بحث بود، درست عکس مورد ارتباط وی با مجلس خبرگان بود، یعنی وجه سیاسی اقتدار او را برجسته میکرد. ببینیم چطور.

در توضیح این مسئله میگویند که خامنه‌ای از احمدی‌نژاد که اختیارات خود را همیشه جدی گرفته است، خیلی راضی نیست و به هر صورت برای روان بودن احکامش، بیشتر رئیس جمهور ضعیف

هر چه عصمت روشنتر به رهبر نسبت داده شود، باید وجه سیاسی اقتدار او کاهش بگیرد و بر عکس. اصرار هم فایده‌ای ندارد، قدرت سیاسی عصمت را به سرعت فرسوده میکند و از آن اسمی میسازد بی-مسما.

نطفه این بی‌تعادلی از روز اول در دل نظام اسلامی بوده است و به مرور تا به اینجا رشد کرده. دلیل این رشد یکسره بسیار روشن است. اول از همه اینکه مفهوم قدرت در مرکز سیاست قرار دارد و منطق قدرت در هر نظام سیاسی (چه مذهبی و چه غیر از آن)، بر هر منطق دیگری میچربد. در نظام اسلامی هم اهم مسائل سیاست است، نه نماز و روزه. خمینی در دوران خودش گفته بود، خامنه‌ای هم امروز به سبک خودش میگوید. دیگر اینکه راه کسب مشروعیت از مردم در رژیم‌هایی که حاکمیت آنها را به رسمیت نمی‌شناسد، بسته است و باید چاره دیگری اندیشید. در نظام اسلامی، این چاره غیر از عصمت نمیتواند باشد. سوم اینکه رهبر از بابت نهادی و بخصوص به دلیل مادام‌العمر بودنش، در بهترین موقعیت برای قدرت‌اندوزی قرار دارد و حتی اگر کوششی هم برای افزایش سهم خود نکند (که البته در این مورد میکند و با قاطعیت و پیگیری هم میکند)، قلكش در طول زمان پر میشود.

اگر در ابتدا گفتم که تنش بین سیاست و مذهب همانقدر (و بل بیشتر) مشکل خود اسلامگرایان است تا مخالفانشان، با استناد به دست و پایی بود که میزنند و به دلایلی که شمرده شد. اسلامگرایان از مهار این تنش ناتوانند ولی طنز داستان در اینجا است که برخی از آنها تصور میکنند یکپارچه شدن قدرت و جمع شدنش در دستان رهبر معصوم، امتیاز است و دوام نظام را تضمین خواهد نمود! در صورتی که حاصل کوششان تشدید تنش است که از روز اول در دل این نظام بوده و مرگش را تسریع خواهد کرد. به قول مارکس دارند سرنوشت خود را رقم میزنند منتها از چند و چونش خبر ندارند.

### علوم انسانی خیلی هم بیفایده نیست

قبل از پایان مطلب از فرصت استفاده کنم و حرفی را که مدتی است میخواهم بزنم، در اینجا بگویم. چندینست حکومت اسلامی علوم انسانی

هدف اصلی تقویت وجه سیاسی اقتدار رهبر است. منتها باید دقت داشت که از دید آنها، این امر به هیچوجه به معنای تضعیف یا حذف وجه مذهبی این اقتدار نیست. ارجاع نهایی به مذهب اصل است ولی بخشی از اقتدار مذهبی که غیرحکومتی است به رضایت به دیگران وانهاده شده است. در جمع ما در اینجا شاهد حذف واسطه‌ها و نهادها بین اراده رهبر و اجرای تصمیمات سیاسی هستیم. اختیارات سیاسی رهبر گسترده‌تر و مستقیم‌تر شده است.

اینکه برخی با اشاره به برخی از این تحولات صحبت از «استبدادی» شدن رهبری میکنند، حرف سستی است. این نظام و قدرت رهبری که در رأسش قرار دارد، از روز اول استبدادی بوده و تا روز آخر هم خواهد بود. آنچه ما شاهدیم، کم شدن شرکای این استبداد و فردی شدن آن است نه تغییر ماهیتش. اگر دائم میشنویم که عاملان کهنه‌کار نظام اسلامی، شکایت از «استبدادی شدن» حکومت میکنند، برای این است که سهمشان از قدرتی که از روز تأسیس نظام، از مردم غصب شده، کاهش گرفته است – کسی خیال ندارد حق مردم را به آنها برگرداند.

در مقابل، تا آنجا که به منبع مشروعیت مربوط است، مشروعیت مذهبی رهبر، با معصوم شمردن وی، به بیشترین حد رسیده است. خلاصه اینکه مقام رهبر بیش از پیش سیاسی شده ولی مشروعیتش بیش از پیش مذهبی. این تحول، تنش را که از روز اول به خاطر اختلاط دو اقتدار، در جمهوری اسلامی جا گرفته است، تشدید نموده و رهبر را در موقعیتی بسیار نامتعادل قرار داده است. نمیتوان اختیار سیاسی را با مشروعیت مذهبی توجیه کرد و بالعکس. قدرت از هر جنس که بود باید حقانیتش هم از همان قماش باشد. این نوع وصله پینه در سیاست کارساز نیست و در ایران بعد از مشروطیت هم اعتبار سیاسی فقط از رأی مردم برمیخیزد و جایگزین هم ندارد. آنچه باعث میشود اسلامگرایان این عدم تقارن را نبینند و تصور کنند که واقعاً میتوان همینطور بر اختیار سیاسی افزود و اعتبارش را از خارج از میدان سیاست فراهم کرد، این توهم است که میتوان دیانت و سیاست را یکی کرد. در صورتیکه تنها راه حل منطقی جدا کردن دو اقتدار است،



را مشمول الطاف خود ساخته است، با حرفهایی از این قبیل که این علوم غربی است و به کار اسلام نمیخورد و... اول من هم مانند بسیاری که در این رشته‌ها تحصیل کرده‌اند، به این صرافت افتادم که مطلبی در این باب بنویسم ولی به سرعت منصرف شدم چون دستاوردهای علوم انسانی برای توجیه وجودشان کافیهست - مدافعی لازم نیست. اما حالا میخواهم با استفاده از فرصت یادآوری کوچکی بکنم. میوه چیدن از تحصیل علوم انسانی، به دلیل تداخل اموری که از حوزه شناخت صرف بیرون می‌رود و نیز تنوع و شمار بسیار زیاد عوامل دخیل در ارزیابی و البته آزادی نوع بشر، تجربه و دقت بسیاری میطلبد که زود حاصل نمیشود و طبعاً هیچگاه هم قاطعیت ریاضی ندارد. اینها باعث شده تا برخی تصور نمایند که اینجا فقط میدان زبان‌آوری است و اگر مهارتی در بحث یا جدل در کار باشد، هر حرفی میتوان زد و هر نتیجه‌ای هم میتوان گرفت. ولی اینطور نیست. این رشته‌ها زود و آسان ثمر نمیدهد ولی وقتی نتیجه میدهد جداً نتیجه میدهد و حاصلش همانقدر جدی است که حاصل دیگر رشته‌های علم.

یکی از فواید توجه به این علوم، درک این مسئله است که منطق عملکرد سیاست و مذهب متنافر است و این دو را با هیچ ترفندی نمیتوان در یکدیگر تحلیل برد. البته در این راه اصرار میتوان کرد و میتوان دردسر فراوان برای خود و مزاحمت بسیار برای دیگران، ایجاد نمود، ولی در نهایت باید سپر انداخت و میدان را خالی کرد. چون تغییر حکم این دو منطق، با هیچ زوری ممکن نیست و حتی اگر مدعیان، محض محکم‌کاری، تمام خواستاران جدایی را از دم تیغ بگذرانند و بعد هم به معنای دقیق کلمه از آسمان آیه نازل بکنند، این داستان تغییر بردار نیست که نیست.

انگیزه اصلی حکومت‌های توتالیتر در دشمنی با علوم انسانی (و نه فقط این مکتب و آن متفکر) این است که هرکدام آنها میخواهد ایدئولوژی خود را جانشین این علوم سازد. در مقابل، از علوم انسانی عیب و ایراد زیاد میتوان گرفت ولی یک حس‌نشان را نمیتوان از قلم انداخت: این علوم محکم‌ترین موضع برای نقد انواع ایدئولوژی را فراهم می‌آورد. همین یک حسن برای دنیا و آخرتشان کافیهست.

است (و در بسیاری موارد هنوز هم هست) که قرآن قانون اساسی ماست و با وجود قرآن حاجت به قانون دیگری نداریم. دوم اینکه اسلام حقوق اساسی ندارد تا بتوان از آنها نظریه یا طرحی برای نگارش قانون اساسی استخراج کرد. سوم اینکه در اسلام قرار بر این است که قوانین شریعت مستقیماً از منشأ الهی صادر شده باشد و تغییر نکند، و از آنجا که قوانینی از جنس قانون اساسی در شریعت موجود نیست، کار نگارش آنها بر عهده بشر میافتد و دیگر به این آسانی نمیتوان سخن از منشأ الهی آنها گفت. ولی قانون اساسی، خودبخود در مقامی برتر از قوانین مدنی و جزایی قرار دارد که سرمایه حقوقی اسلام به حساب میآید. به این ترتیب، احکام بشری، از بابت ساختاری، برتر از احکام الهی قرار میگیرد.

اگر در نهایت، جمهوری اسلامی صاحب قانون اساسی شد به دلیل تأثیر عمیق تجدد بر ایران معاصر بود که از مشروطیت به این سو، هیچ خانواده سیاسی از آن مصون نبوده است. از مشروطه به بعد تصور اینکه میتوان مملکت را بدون قانون اساسی اداره کرد، هیچ جایی در میدان سیاست ایران نداشته است و عملاً یاوه محسوب بوده و اسلامگرایان نیز کاملاً این را پذیرفته‌اند. در ایران مثل هر کشور مدرن دیگری، برقراری یک نظام سیاسی مترادف نگارش و به اجرا گذاشتن قانون اساسی متناسب با آن است.

### اهمیت قانون اساسی اسلامی از دیدگاه کلی

برای تمامی کسانی که از نکیت این نظام به تنگ آمده‌اند، قانون اساسی هیچ فکری جز استبداد را تداعی نمیکند و روشن است که تمایل به کند و کاو در این متن که ناقض حقوق اساسی مردم ایران است، بسیار کم است. تنها فکری که هست این است که چگونه میتوان از شرش خلاص شد.

این رویکرد از نظر سیاسی قابل درک است ولی خیلی مناسب تحلیل نیست. قانون اساسی جمهوری اسلامی، صرفنظر از آثار منفیش بر زندگانی ایرانیان، از دیدگاه حقوقی و سیاسی پدیده مهمی است. «مهم» نه به معنایی مدح آمیز، بل از همان قماش که ممکن است در مورد یک

### نگهبان اصلی قانون اساسی کیست؟

۲۵ مارس ۲۰۱۲

۶ فروردین ۱۳۹۱

چندی پیش یکی از این خبرهایی که دائم از جمهوری اسلامی روی رسانه‌ها سرریز میشود، در همه جا پخش شد که احمدی‌نژاد در پی تشکیل دوباره «هیئت نظارت بر قانون اساسی» است که قبلاً خاتمی تأسیس کرده بود و همین احمدی‌نژاد که حالا میخواهد احیایش کند، به محض رسیدن به ریاست، منحل ساخته بود. مطلب آنقدر مهم نیست که به خودش پرداخته بشود ولی در جای خود نشانه‌ایست از اهمیت قانون اساسی در این رژیم و طرحش فرصتی است برای پرداختن به مسئله نگهبانی از آن که ظاهراً تکلیفش هنوز برای همه روشن نیست. برای اینکه مسئله را درست حلای کنیم، باید اول پرسپکتیو نظری و تاریخی آنرا از نظر بگذرانیم تا بتوانیم به این سؤال که نگهبان قانون اساسی جمهوری اسلامی کیست، پاسخ بدهیم.

### چرا قانون اساسی؟

نفس این مسئله که نظام اسلامی صاحب قانون اساسی باشد، مطلقاً امری بدیهی نیست و چرایی وجود چنین قانونی را باید جست. اگر گفتم وجود قانون اساسی در این رژیم بدیهی نیست به چند دلیل است. اول اینکه حرف معمول بسیاری از خواستاران حکومت اسلامی این بوده

اند، بسیار کم است. یادآوری کنم که این خطا در باب ماهیت قانون اساسی جمهوری اسلامی، در ترویج توهم اصلاح‌پذیری نظام و گفتارهای همسایه‌اش که هیچکدام راه به جایی نمی‌برد، بسیار مؤثر بوده است.

یکی دو نکته دیگر هم میتوان در اهمیت قانون مزبور شمرد که بیشتر جنبه تکنیکی دارد. یکی وجود شورای تشخیص مصلحت نظام که نوآوری در خور توجهی است و پایین‌تر به آن خواهیم پرداخت و دیگر شورای بازنگری قانون اساسی که گروهی را دائم به نظارت بر این قانون گمارده و نشانه اهمیت بسیاری است که اسلامگرایان برای این قانون قائلند.

از جزئیات بگذریم و ببینیم که دل‌بستگی اسلامگرایان به این قانون از کجا می‌آید.

#### اهمیت قانون اساسی اسلامی برای اسلامگرایان

از دید اسلامگرایان و در رأسشان خود خمینی، مهمترین دستاورد انقلاب سال پنجاه و هفت نظام اسلامی بود. آنها توانستند برای اولین بار در نبردی که از مشروطیت به این سو، بین خانواده‌های مختلف سیاسی ایران، بر سر تعیین نظام سیاسی این کشور جریان دارد، موفقیت کسب کنند و نظام دلخواه خود را در ایران برقرار سازند. برقراری این نظام و رسمیت آن، با قانون اساسی جمهوری اسلامی بیان گشته و این قانون عملاً مترادف نظام است و به همین دلیل غنیمتی عزیز. بر این نکته باید تأکید کرد که نظام اسلامی تنها نظام فاشیستی است که پس از مرگ بنیانگذارش بر جا مانده است و این دوام را مدیون قانون اساسی خویش است، امری که اسلامگرایان بدان واقفند ولی مخالفانشان همیشه به آن توجه ندارند.

طبعاً این اهمیت دادن به قانون اساسی، دو مسئله را مطرح میکند. یکی اجرای آن و دیگری تفسیرش که البته از هم جدا نیست. قانون اساسی، مثل هر متن و بخصوص هر متن حقوقی دیگر، تک‌معنا نیست و هر اجرای آن، در حکم به اجرا گذاشتن تفسیری از آن است. در این حالت، روشن است که چرا مسئله تفسیر این قانون به یکی از مهمترین

بیماری تازه‌یافته، به کار برود. اهمیت اصلیش از این برمیخیزد که تنها قانون اساسی فاشیستی است در دنیا که عملاً به اجرا گذاشته شده. هیچکدام از رژیم‌های شاخص فاشیستی، قانون اساسی نداشت. در آلمان هیتلری که اصلاً تکلیف کار روشن نبود و قانون اساسی و ایماز رسماً لغو نشده بود و خود هیتلر هم اصلاً خیال برقرار ساختن قانون اساسی جدیدی را نداشت و میخواست مستقیم فرمان بدهد، کمالینکه داد و سامان دولت آلمان را بر هم ریخت. در ایتالیای موسولینی هم که میخواست قانون جدید بیاورد، برجا ماندن مقام پادشاه، دست دیکتاتور را بست و نگذاشت طرحش به مرحله اجرا گذاشته شود. خردمپاهای فاشیسم هم که از حد طرح و گاه خیال درنگذشتند. از این دیدگاه، اهمیت قانون اساسی جمهوری اسلامی جهانی است، نه محلی ولی متأسفانه توجه محققان در حدی که باید متوجه آن نگشته است، لابد به این خیال که چون در جهان سوم واقع شده...

متأسفانه در پژوهشهایی هم که راجع به این قانون انجام می‌پذیرد، معمولاً پایه بر این گذاشته میشود که این قانون کمابیش از قماش دیگر قوانین اساسی دنیاست و اگر فرقی با آنها دارد در وجود چند اصل است که کفایت حذف شود تا تفاوتش با بقیه از بین برود. چنین برداشتی نابجاست و ریشه‌اش را باید در پیروی کاهلانه از افکار رایج جست.

رواج قوانین اساسی مکتوب مال دوران جدید است و برآمدن نظامهای دمکراتیک در اروپا و آمریکا. عملاً همگی این قوانین متأثر است از تفکر لیبرال و به همین دلیل است که اطلاق صفت (constitutionnel) یا معادلش در دیگر زبانهای اروپایی، به یک نظام سیاسی، عملاً مترادف معتدل خواندن آن است و حفاظتش از آزادیهای اساسی. در یک کلام، تصویر بنیادی و رایج از مفهوم «قانون اساسی» تصویر قانونی لیبرال است و این باعث شده تا قانون اساسی جمهوری اسلامی هم اکثر قریب به اتفاق اوقات، از همین دیدگاه مورد توجه قرار بگیرد و نوعی قانون اساسی لیبرال ناقص به حساب بیاید. در صورتیکه اصلاً اینطور نیست و این قانون ماهیتاً با قوانین اساسی معمول، تفاوت دارد. شمار پژوهشگرانی که این نکته اساسی را، با آزاد کردن ذهن خود از قالبهای معمول فکری، مورد توجه قرار داده-

داوهای رقابت بین گروه‌های مختلف حکومتگر، تبدیل گشته است. در حقیقت همه آنها پذیرفته‌اند که باید مطابق این قانون رفتار کنند ولی هرکدام می‌خواهد تفسیر خود را بر تفسیر رقیب برتری ببخشد.

### نگهبان یا مفسر قانون اساسی؟

اصطلاح «نگهبانی قانون اساسی»، با جمهوری اسلامی در ایران رایج شده است و باید قبل از ادامه مطلب، یک رشته توضیح راجع به این مسئله بدهم.

اول از همه باید در نظر داشت که مرجعی که مسئول این کار است (حتی اگر صورت دادگاه داشته باشد که در بسیاری کشورها دارد و در جمهوری اسلامی خیر)، «تفسیر» قانون را بر عهده دارد وگرنه نیرویی برای به اجرا گذاشتن تفسیر خویش در اختیار ندارد. در نظامهایی که بر مدار قانون می‌چرخد، آنچه که مفسر نهایی قانون اساسی رد کند، اعتبار قانونی ندارد. ممکن است نهادی توان اینرا داشته باشد که از این تصمیم تخطی نماید، ولی اگر چنین کند، بحرانی در سطح قانون اساسی پیدا خواهد شد که با دخالت پلیس و نیروی انتظامی حل شدنی نیست، بلکه در بهترین حالت، با مراجعه به آرای صاحب حق حاکمیت که ملت است، حل میشود و در بدترین با زورآوری.

دیگر اینکه تفسیر قانون از مقوله قانونگذاری است و صورت رقیقی از آن است، به همین دلیل نهاد مفسر قانون، به نوعی در مقام قانونگذار قرار می‌گیرد و آنجا که صحبت از قانون اساسی است، در مقام صاحب حق حاکمیت. این امر، مفسر را در موقعیت قدرتی قرار میدهد که بسیار حساس است و باید به آن توجه داشت. یکی از دلایل توجه دقیق به نهاد مجاز به تفسیر که در همه جا و از جمله جمهوری اسلامی شاهدش هستیم، همین قدرتی است که به آن تفویض میشود.

نکته دیگر این است که دریافت هیچ متن قانونی و برقرار کردن ارتباط آن با موارد اطلاقش، صورت استنتاج ریاضی ندارد که بتوان فقط و فقط یک برداشت از آن عرضه نمود و هر کسی را که شعور متعارف و درک تخصصی دارد، ملزم به پیروی از آن دانست. در هر

تفسیر، جایی برای نظر و انتخاب آزاد مفسر هست که حذف شدنی نیست و طبعاً نهاد مفسر قانون اساسی هم از این آزادی بهره‌ور است. توجه داشته باشیم که این آزادی در نفس عمل تفسیر درج است و چیزی نیست که در مرحله‌ای بعد بر آن علاوه شود تا فرضاً این صورت را پیدا کند که اول استنتاج بکنیم و بعد وارد تفسیر آزاد بشویم. تفسیر ترکیبی است از استنتاج و انتخاب آزاد که مثل پشت و روی سکه از هم جداشدنی نیست.

البته تفسیر قانون، حق هر کسی است که به متن آن می‌پردازد، ولی آزادی تفسیر در جایی معنا میدهد و کارساز می‌گردد که سخن مفسر اعتباری علاوه بر تخصص در تفسیر داشته باشد. اعتباری که از خارج از میدان گفتار حاصل می‌گردد، از مرجع سیاسی. اعتبار سخن قاضی فقط از تخصص وی نماید که ممکن است نزد بسیاری حقوقدانان دیگر یافت شود، از مقامی که از سوی مرجع سیاسی به وی تفویض شده، می‌آید. در مورد تفسیر قانون اساسی هم همین نوع اعتبار لازم است.

به علاوه، در مورد کاردانی مفسران باید یادآوری کرد که اختصاص به حقوقدانان ندارد؛ فقط در نظامهایی که مرجع تفسیر شکل «محکمه» دارد، همه اعضایش حقوقدانند. ولی قانون اساسی، توسط حقوقدانان نوشته نشده، توسط نمایندگان ملت نوشته شده و از طرف دیگر خطاب به حقوقدانان هم نوشته نشده، بلکه طرف خطابش تمامی شهروندان هستند که باید قادر به درک آن باشند و در صورت لزوم، در باب دوام یا تغییر آن نظر بدهند. به عبارت دیگر، قانون اساسی در عین داشتن بیان حقوقی، اساساً سیاسی است و در نهایت تابع اراده صاحبان حق حاکمیت. مرجع تفسیر نمیتواند خود را بالاتر از حق حاکمیت قرار بدهد و خلاف اراده ملت، تصمیمی بگیرد یا تفسیری عرضه کند.

آخر از همه اینکه نگهبانی از قانون اساسی در حقیقت نگهبانی از آن نظام سیاسی است که این قانون تجویز میکند، نه از «متن» یا «نص» قانون، چون نص قانون میتواند تغییر کند و به قول یک حقوقدان نامدار، وقتی ترتیبات تغییر قانون اساسی در خود آن منظور

این یکی پایه کار قرار بگیرد، اعتباری برای تصمیم ملت باقی نمیماند و یک عده فرصت پیدا میکنند که تحت عنوان کارشناسی، برای همه تصمیم بگیرند. نقض حاکمیت ملت، به هر دلیل و از هر پایگاه، امر ساده‌ای نیست که بتوان به راحتی پذیرفت.

### مشروطیت

حال نگاهی به گذشته بیاندازیم تا نمای تاریخی مسئله بهتر روشن شود. ایرانیان اول بار پس از انقلاب پنجاه و هفت و نگارش قانون اساسی اسلامی بود که با مفهوم «شورای نگهبان قانون اساسی» آشنا شدند. در هنگام نگارش قانون اساسی مشروطیت، هنوز تأسیس مرجع تفسیر قانون اساسی در دنیا باب نشده بود، این ایده طی سالهای بعد از جنگ جهانی اول مورد توجه واقع شد و جا افتادن و رواجش به بعد از جنگ دوم برمیگردد. در قانون اساسی مشروطیت، وظیفه «نگهبانی» از قانون اساسی صورت خاصی داشت. شیخ نوری فکر تشکیل شورای پنج‌نفره مجتهدان را که با استفاده از موقعیت به مجلس تحمیل نمود، از جایی وام نگرفته بود، ابداع خودش بود برای بیان برتری قانون (الهی) بر تصمیمات نمایندگان مردم و در عین حال، تحصیل وحدت اقتدار مذهبی با سوار شدن بر دوش مجلس. البته این شورا را نمیشد نگهبان «قانون اساسی» نامید چون در حقیقت شریعت را که برتر از اراده ملت می‌شمرد، مأخذ می‌گرفت نه قانون اساسی را و قرار بود همه مصوبات مجلس را با آن بسنجد. به هر حال این شورا هیچگاه تشکیل نشد و در نهایت هم اصل دوم متمم که وجود آنرا تجویز کرده بود، از همان مجلس دوم و با نرمش و هوشمندی اعضای مجلس، عملاً متروک گردید. ولی وظیفه تفسیر قانون اساسی که کار اصلی هر «شورای نگهبان» است، متروک نماند. در نظام مشروطیت تفسیر قانون اساسی از حقوق مجلس بود. مجلس در حقیقت با تفسیر موسع اصل بیست و هفتم متمم که تفسیر قوانین را مختص مجلس شورای ملی میدانست، حق تفسیر قانون اساسی را نیز به خود اختصاص داده بود و به این ترتیب موقعیت خویش را به عنوان مرکز ثقل قدرت سیاسی مملکت، بیش از پیش تحکیم بخشیده بود.

شده است، سوگند وفاداری به قانون نمیتواند متوجه به متن آن باشد. آنچه به کل قانون اساسی شکل و وحدت میدهد، مفهوم نظام سیاسی است که فراتر از آن قرار دارد. تعریف این نظام مرجع اصلی برای تفسیر قانون اساسی است و وظیفه مفسران ممانعت از انحراف از آن. وفاداری به قانون یعنی وفاداری به نظامی که تجویز میکند نه به کلماتش. خلاصه اینکه قانون اساسی قبل از آنکه متنی حقوقی باشد متنی سیاسی است. تفسیر قانون اساسی هم، مثل نگارشش، کاری سیاسی است، کاری نیست که فارغ از سیاست یا خارج از حوزه آن انجام پذیر باشد.

### قانونی برتر از قانون اساسی؟

میتوان پرسید که آیا ممکن است که چیزی برتر از اراده ملت هم مأخذ تفسیر قانون اساسی قرار بگیرد؟ مورد جمهوری اسلامی و احکام اسلام نمونه‌ایست که برای همه ایرانیان آشناست و میبینیم که شورای نگهبان در نهایت با اتکای به این احکام عمل میکند. این نمونه از دید ایرانیان مردود است. ولی باید توجه داشت که در مواردی هم که «حقوق بشر» مأخذ قرار میگیرد، درست چنین وضعی ایجاد میشود چون حقوق مزبور «طبیعی» محسوب است، به این معنا که اراده بشر وضعشان نکرده است و به همین دلیل قادر به لغو آنها نیز نیست. در اینجا مشکلی پیش میاید: کسانی که با ارجاع به این نوع احکام و اصول بر مصوبات برگزیدگان مردم مهر رد یا قبول میزنند اعتبار خود را از کجا کسب میکنند؟ در مورد اسلام جا داشتن در سلک روحانیت که اصولاً قرار است اعتباری تخصصی به همراه بیاورد، پایه کار است، هرچند کافی نیست. البته در مورد حقوق بشر فقط کارشناسی حقوقی مأخذ است، چون ارجاعی به تقدس در کار نیست. ولی اشکال از اینجاست که صرفنظر از مسئله تقدس که ورودش به میدان، اصلاً ملت و حق حاکمیت او را به کناری میزند، اگر بخواهیم کارشناسی در هر زمینه را (چه فقهی و چه حقوقی و چه غیر از آن) اصولاً برتر از حق حاکمیت بشماریم، دموکراسی را از پایه ویران کرده‌ایم. اعتبار رأی مردم از اطلاع فنی نیست و اگر قرار بشود که

**جمهوری اسلامی**

در هنگام نگارش قانون اساسی جمهوری اسلامی، مسئله مرجع تفسیر آن به طور مشخص و جدی مطرح گشت - از دو موضع اول اسلامگرایان که معتقد بودند طی انقلاب مشروطیت در حقیقت اجحاف شده و میخواستند شورایی را که نوری ابداع کرده بود، احیاً کنند، بخصوص که پیروزمندان انقلاب بودند و از موضع قدرت صحبت میکردند. دوم حقوقدانانی که متأثر از تحولات افکار حقوقی جدید بودند و میخواستند تا از ابتدا و در خود قانون اساسی، به صراحت مرجعی برای تفسیر این قانون معین شود. آنچه که ما به عنوان «شورای نگهبان» میشناسیم در حقیقت حاصل پیوند این دو خواست است که در عین داشتن برخی شباهت‌ها، از اصل با هم بیگانه است. میدانیم که شورا از شش فقیه (منسوب رهبر) و شش حقوقدان (پیشنهاد قضائیه و انتخاب مجلس) تشکیل شده و قرار است در باب عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام اسلام و قانون اساسی، نظر بدهد (مجتهدان در باره احکام اسلام و هر دوازده عضو در باب قانون اساسی). این شورا امتیازی نسبت به بیشتر نظایر خود در دنیا دارد که ریشه‌اش به گذشته بازمیگردد: مصوبات مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان اعتبار قانونی ندارد (مگر در دو مورد محدود) و کلیه مصوبات مجلس باید به نظر این شورا برسد. در بسیاری کشورها اگر بر سر انطباق مصوبه‌ای با قانون اساسی، اختلاف پیش بیاید موضوع به شورای نگهبان ارجاع میشود ولی در اینجا شورا اصلاً بخشی از دستگاه قانونگذاری است و در همه مورد موظف به نظر دادن است. دلیل این محکمکاری، خاطره حذف شورای پنج نفره نوری است که در عمل هیچگاه تشکیل نشد و مجلس هم به کار خود ادامه داد. نگارندگان قانون اساسی جمهوری اسلامی که میخواستند از ابتدای کار، راه را بر هر گونه تضعیف اسلام ببندند، این بار وجود شورا را شرط اعتبار مصوبات مجلس کردند تا دیگر کسی نتواند از میانه حذف کند.

از ابتدا قرار بود شورای نگهبان، مصوبات مجلس را با دو مرجع بسنجد: قانون اساسی که توسط بشر وضع شده و احکام تغییرناپذیر

الهی. یعنی انطباق قانون اساسی اسلامی با احکام اسلام، کامل فرض نشده بود وگرنه حاجتی به دو نقطه ارجاع نبود. این خود اعترافی بود به اینکه سیاست و دیانت حتی در جمهوری اسلامی هم به طور کامل در یکدیگر تحلیل نرفته است.

**شورای تشخیص مصلحت نظام**

مشکلی که در نهایت به تغییر مرجع نگهبان قانون انجامید، از تنش بین دو منطق سیاست و مذهب سرچشمه گرفت. وقتی تصمیم دولت موسوی در باب مصادره اموال مردم به مخالفت شورای نگهبان برخورد، در مرحله اول، خمینی تصمیم گرفت که هر قانونی با اکثریت دو سوم تصویب شد، از وتوی شورای نگهبان محفوظ باشد. این اولین خدشه به مقام نگهبانی این شورا بود که از سوی رهبر انقلاب واقع شد و جالبتر اینکه برتری احکام اسلام را هم متزلزل میساخت. ولی در برخی شرایط که روشن شده بود پیروی مطلق از این احکام، کار حکومت را فلج میکند، چاره‌ای هم غیر از این نبود. در مرحله دوم، شورایی محض تشخیص مصلحت نظام تشکیل شد تا در صورت بروز اختلاف بین مجلس و دولت از یک طرف و شورای نگهبان از طرف دیگر، بنا به مصلحت نظام (نه احکام اسلام و نه قانون اساسی)، تصمیم بگیرد. توجه داشته باشیم که اینجا فقط بحث از مصلحت سیاسی بود، نه اقتدار مذهبی و به هر صورت بیان استثنای اضطرار بود، بیان اینکه در شرایطی (نه همیشه و در همه حال) باید منطق عملی سیاست را برتر شمرد. این برتری یکسره و دائم محسوب نمیشد و تئوریزه هم نشده بود چون نفس مصلحت امر عملی است و بسته به هر موقعیت خاص و یگانه تاریخی و تئوری برنمیدارد.

خمینی در حقیقت با ترتیباتی که برای تغییر قانون اساسی داد، راه را برای ادامه حیات نظام، بعد از مرگ خودش که مرجع مطلق اقتدار سیاسی و مذهبی بود، هموار کرد. او با این کار مرجع ارزیابی مصوبات مجلس و دولت را تغییر داد. در صورت اول، این کار با ارجاع به اصول قانون اساسی و احکام اسلام انجام میپذیرفت ولی در صورت جدید، «نظام» و الزامات آن مرجع قرار گرفت. این تغییر

### سیر منطقی کار کدام است؟

از دید بسیاری، مایه اصلی تحولاتی که شمرديم رقابت و حرص قدرت است، ولی این انگیزه‌ها هر اندازه هم که قوی باشد، در قالبی فرصت بیان می‌یابد که بر آنها تقدم دارد و نتایجی در پی می‌آورد که اصلاً در ذهن رقیبان نمی‌گنجد و ای بسا که خلاف خواست همگی آنها باشد. تحلیل داستان را نمیتوان فقط با ارجاع به انگیزه‌های فردی ختم کرد.

اول ببینیم که معنای این تحول چیست و سپس ببینیم چرا چنین شکلی گرفته است.

برخی تصور میکنند که با افتادن دوباره اختیارات به دست رهبر، باز به دوران ابتدای انقلاب برگشته‌ایم ولی علیرغم ظواهر، بازگشتی به نقطه شروع در کار نیست، چون چنین چیزی در عمل ممکن نیست. تفاوت اصلی در این است که خمینی در مقام رهبری قرار داشت که در پی انقلاب، قدرتی جامع و نامتمایز را در اختیار گرفته بود، قدرتی که باید در قالب نهادی ریخته میشد تا نظام اسلامی شکل پیدا کند، این کار با نگارش قانون اساسی ممکن شد. خامنه‌ای - برعکس - در موقعیت کسی قرار دارد که قدرت خود را از همین قانون اساسی میگیرد. تغییر، و در این مورد، تحکیم قدرت وی، حالت نهادی دارد نه فردی. در این حالت، موقعیت «رهبر» تغییر کرده، نه موقعیت شخص خامنه‌ای.

دیگر اینکه در هر مرحله، برتری منطق سیاست بر مذهب بسیار روشنتر و قاطع‌تر از قبل، بیان گشته است. در نهایت به اینجا رسیده‌ایم که دیگر حتی صحبتی از «مصلحت» نیست. اصل بر این قرار گرفته که اگر سه قوه اختلاف پیدا کردند (هر اختلافی، چه بر سر قانون اساسی و چه احکام اسلام)، شورا نظر میدهد و رهبر تصمیم میگیرد. نشانه دیگر این برتری، اشاره نشدن به احکام اسلام یا قانون اساسی است، نظام مرجع اصلی است، نه قواعد و قوانینی که باید از آنها پیروی کرد (چه اسلامی و چه غیر از آن). به علاوه، قضائیه هم که از بین سه قوه بیشترین عیار اسلامی را دارد، کاملاً مشمول تدابیر رفع اختلاف شده است - قبلاً فقط صحبت از دو قوه دیگر بود که عیار

بسیار مهم بود چون اصلاً نظام و دوام آنرا برتر از قانون (چه انسانی و چه الهی) می‌شمرد و مأخذ قرار میداد. برتری منطق سیاست بر مذهب را نمیشد روشنتر از این به رسمیت شناخت و جار زد. در حقیقت، هسته تئوری ولایت فقیه خمینی، برقراری حکومت قضات بود، البته قضات مذهبی یا فقها. او به خیال خود حکومت کردن را در قضاوت تحلیل برده بود و سیاست را در حقوق (اسلامی البته). اما فشار واقعیت ناچارش کرد تا در این امر تجدینظر اساسی بکند و بپذیرد که حکومت کردن به اجرای قانون (مذهبی یا غیر از آن) ختم نمیشود و حق تقدم با نظام سیاسی و اولویت با دوام آن است، نه با قوانین، الهی بودن قانون هم گرهی از کار نمی‌گشاید. منطق سیاست قاطع است و سرپیچی یعنی مرگ نظام.

### بازگشت به رهبر

چند ماه پیش شاهد تغییر جدیدی در مورد تفسیر قانون اساسی بودیم که از بابت اهمیت، تناسبی با تصمیم احمدی‌نژاد که در ابتدای مقاله حاضر به آن اشاره شد، نداشت. خامنه‌ای با صدور یک حکم، شورایی برای رسیدگی به اختلافات سه قوه تعیین نمود که نقش مشورت دهنده به رهبر را داشته باشد، نه تصمیم‌گیرنده برای حل و فصل اختلافات را. در توضیح این امر بیشتر صحبت از انگیزه تضعیف رفسنجانی شد که با کنار رفتن از ریاست خبرگان، بخش عمده‌ای از قدرت خود را از دست داده بود و با به حاشیه رانده شدن مجمع تشخیص مصلحت که تا به حال در صورت بروز اختلاف بین مجلس و دولت، حرف آخر را در حل اختلاف میزد، از این پایگاه قدرت هم محروم گشت. ولی تغییر ایجاد شده بسیار از حد تسویه حساب فردی فراتر می‌رود. نفس گرفتن اختیار از رفسنجانی، اهمیت اساسی ندارد چون به هر صورت قرار نیست هیچ نهادی به فرد معینی تعلق داشته باشد. آنچه مهم است، سست شدن و حتی بی‌اعتباری نهادی است که او ریاستش را از بدو تأسیس بر عهده داشته است. با این حرکت خامنه‌ای، حق تفسیر قانون اساسی دوباره دست به دست شد و دوباره به رهبر برگشت و از این گذشته خودش هم متحول شد.

اسلامی‌شان پایین است؛ مجریه که اصلاً وجه مذهبی ندارد و مقننه هم که به دلیل وجود شورای نگهبان، بینابین است.

یعنی در جمع، دو امر را شاهدیم: یکی سیاسی‌تر شدن منطق کار نظام اسلامی و دیگر وسعت گرفتن و جا افتادن این تحول در کارکرد نهادی نظام - دوران استثنائاً رسماً سر آمده است و هر نوع رودرپایستی با احکام اسلام هم رسماً کنار گذاشته شده.

در اینجا سؤالی مطرح میشود: چرا وقایع چنین سیری پیدا کرده و به این سو رفته است؟

طبعاً پاسخ آسان و دم‌دستی که الزاماً از حقیقت خالی نیست، اما به هیچوجه رضایت‌بخش هم نیست، این است که چون نظام فاشیستی است، طبیعی است که مثل دیگر موارد مثال، اقتدار رهبر در آن افزایش بیابد. ولی باید از این حرفها فراتر رفت. بخصوص که نظام اسلامی تفاوت عمده‌ای با دیگر نظامهای فاشیستی دارد و آن دوگانگی مشروعیتی (انسانی و الهی) است که از روز اول به خود نسبت داده و نکته در این است.

به تصور من تغییراتی را که امروز شاهدیم برخاسته از بسط یافتن منطقی است که نطفه‌اش از ابتدای تأسیس در دل نظام اسلامی بوده و با مرور زمان فرصت نشو و نما پیدا کرده و بهتر در معرض دید ما قرار گرفته است. مقصودم این نیست که نظام اسلامی جبراً باید به این سو میرفته ولی تصور میکنم راه اصلی و آسان و مختصر شیب‌داری که در برابرش باز بوده، همین بوده و اگر به راهی غیر از این رفته بود، اسباب حیرت میبود.

معماری کل قانون اساسی جمهوری اسلامی در جمع به سدی میماند که در برابر اراده مردم کشیده شده باشد. این سد در ابتدا، چنانکه از نظریه خمینی برمیآید، در درجه اول متکی بود به قوانین شریعت. این قوانین میبایست محدود کننده اصلی اراده مردم میبود و از «انحراف» نهادهای «انتخابی» و احیاناً دیگر نهادهای دولتی جلوگیری میکرد. تمام داستانهای مربوط به شورای نگهبان و... برای همین طراحی شده بود. ولی همانطور که دیدیم، مرجع مطلق شمردن قانون ممکن نبود و به مرور و به درجات بر همه روشن گشت. در این وضعیت که دیگر

نمیشد اسلامی بودن نظام و نیز محدود کردن اراده مردم را صرفاً با ارجاع به قانون (شرع) برقرار ساخت، تکیه‌گاه دوم که رهبر باشد، اهمیت بیشتر پیدا میکرد، کما اینکه کرد. وقتی هم قرار شد نظام جای قانون را به عنوان معیار اصلی اسلامی بودن، بگیرد، شورای نگهبان باید کنار میرفت. در قدم اول شورای تشخیص مصلحت جای آنرا گرفت و در قدم بعدی شورای حل اختلاف سه قوه، یعنی رهبر. مشورتی شدن شورای تازه تأسیس، در حقیقت، بیان بازگشت کامل اختیار به رهبر است و ختم گفتار مصلحت‌مدار، برتری منطق سیاست اصل است و سه قوه را به یکسان شامل میگردد. دیگر نگاهی از نظام (نه قانون اساسی و احکام اسلام) صورت میگیرد و مرجعش هم شورای نگهبان نیست، شخص رهبر است.

این از داستان نگاهی، ولی حکایت به همین سادگی ختم شدنی نیست. نگاهی هم به اختیارات رهبر اضافه شده و عصمت او ضامن اعتبار قدرت سیاسی روزافزون وی شده است. بر خلاف دیگر نظامهای فاشیستی، دوگانگی مندرج در نظام اسلامی حرکت دوجانبه- ای در تحول آن ایجاد کرده که نظیر ندارد و تناقض بین قدرت سیاسی و مشروعیت مذهبی، با افزایش هر دوی آنها (از یکسو توسعه اختیارات سیاسی رهبر و از سوی دیگر ادعای عصمت او) شکاف بین این دو بخش را عمیق‌تر خواهد کرد و نظام را روز به روز ضعیف‌تر خواهد نمود. نگاهی رهبر هم فقط گامی است در این راه. به خیال طرفدارانش، نظام در حال یکدست شدن است ولی چنین یکدستی ممکن نیست و عاقبت کار همان فروپاشی است.

افراد لوچ یک چیز را دو میبینند، اینها دو را یکی میانگارند. لوچی ایدئولوژیک هم بد دردی است.



ر فرم

از بددینی. سروش مانند هر غیرروحانی مدعی دخالت در امور مذهبی و از جمله سلفش علی شریعتی، ناچار بوده تا برای اعتبار اظهارنظرهای مذهبی خویش، محملی بترشد و به این قصد، انحصار روحانیان را در تفسیر آرای مذهبی مورد حمله قرار داده است. این حملات در بحران اخیر مذهبی ایران که زاده حکومتگری مذهب است و بسیاری مردم را از تفسیر مجاز اسلام که توسط مراجع مذهبی جمهوری اسلامی عرضه میشود، رمانده است، خواستارانی هم پیدا کرده. برخی از این خواستاران به هر دو وجه نظری و عملی سخنان سروش، یعنی هم به جستجوی حقیقت دین و هم به تضعیف موقعیت روحانیت شیعه، نظر دارند. بعضی دیگر فقط دلبنده یکی از وجوه آن هستند و میخواهند از این طریق به نوعی اسلام مداراجو دست بیابند یا از کارایی این سخنان در پس راندن روحانیت استفاده بکنند. البته از مردمانی که در این وانفسا گرفتار حکومتی به نکبت جمهوری اسلامی هستند، نمیتوان توقع مشکل‌پسندی داشت ولی باید بدانها هشدار داد تا یکسره شیفته لحن انتقادآمیز سروش نشوند و به سستی نظری و بی-عاقبتی عملی گفتارش هم مختصر توجهی نشان بدهند.

از سستی نظری شروع کنیم. سروش موضع روحانیان را از دو پایگاه مورد حمله قرار داده است و استدلالهایی عرضه کرده که بیش از داشتن پیوستگی منطقی، دارای هدف مشابه است. او به ترتیب، هم اعتبار سخن روحانیان را در باب مذهب از اساس نفی کرده است و هم انحصارشان را در عرضه گفتار مذهبی مجاز، مورد حمله قرار داده است. طبعاً از نظر منطقی، فقط استدلال اول کافیتست زیرا اگر اعتبار سخن گروهی از اساس نفی شود، دیگر موردی برای پرداختن به چند و چون انحصار آن، نخواهد بود. ولی باید این محکم‌کاری را به حساب تزلزل موقعیت خود سروش یا احیاناً گم کردن رشته موعظه گذاشت و به یاد داشت که پرنویسی وی، همانند سلفش شریعتی، انعکاس پرگویی اوست و مقاله‌های وی صورت چاپ شده سخنرانی‌هایی است که در محافل مختلف ایراد کرده است.

سروش اعتبار سخن روحانیان را بر اساس تحلیلی معین که از موقعیت گروهی روحانیت به ما عرضه میدارد، نفی میکند. تحلیلی که

## سروش و روحانیت

اکتبر ۱۹۹۵

مهر ۱۳۷۴

یکی از مباحثی که مدتها بود میخواستیم به آن بپردازیم بررسی آراء و عقاید عبدالکریم سروش بود که پا گذاشتن و ترقی سربیش را در میدان روشنفکری، مدیون جا داشتن در زمره اسلامگرایان انقلابی است و گسترش شهرت خویش را مرهون اصطکاک منافع با دیگر وراث انقلاب. این برنامه هنوز برجاست، اما به دو دلیل تصمیم گرفتم حلاجی موضعگیری‌های اخیر وی را در باره روحانیت که در مقاله‌ای تحت عنوان «حریت و روحانیت» آمده، خارج از نوبت انجام بدهم.

یکی سر و صدایی که بر سر این سخنان در بین ایرانیان خارج از کشور به راه افتاده و موجب این تصور است که دلمشغولی اصلی گروه اخیر، پرداختن به بحث‌های مذهبی و بالاخص رعایت شئون اسلام است و هدفش از بازگشت به میهن، ارشاد ایرانیان داخل کشور و برقرار ساختن اسلام راستین. دوم این نکته که سخنان سروش راجع به اختیارات روحانیت در باب تفسیر مذهب، پایه نظری اعتبار دیگر سخنان اوست و اقبال بدان، شرط عملی به کرسی نشستن آنها و به دلیل همین موقعیت، میتوان جداگانه مورد بررسی قرارشان داد.

هدف اصلی نوشته اخیر سروش، عرضه دلایلی است برای نفی انحصار روحانیت در ارائه برداشت مجاز از مذهب، یا به عبارت دیگر، توجیه دخالت افراد غیرروحانی در متمایز ساختن درست‌دینی

برگرفته از ابتدایی‌ترین و بنجل‌ترین الگوهای مارکسیستی است. زیرا از یک طرف، گروه مزبور را فقط بر اساس وجه اقتصادی حیات اعضای آن، یعنی شیوه ارتزاقشان، تعریف میکند و از طرف دیگر، برداشت آنها را از حقیقت دینی، مطلقاً تابع این وجه اقتصادی به حساب می‌آورد و به طور خلاصه، به دلیل ارتزاق از دین، از دستیابی به حقیقت دین، ناتوانشان می‌شمارد. شباهت تعریف بالا به تعریف مارکسیستی بورژوازی که گروه صاحب وسائل تولید است و به دلیل بهره‌کشی از دیگران، قادر به دیدن حقیقت اجتماعی نیست و به جای شناخت عینی، واجد ایدئولوژی است، به قدری بارز است که حاجت به بسط آن نیست، ولی از کسی هم که با دکترای داروسازی نقش فیلسوف بازی میکند، توقعی جز همین قبیل افاضات جامعه‌شناسانه، نمیتوان داشت.

البته ممکن است که خواندن این قبیل سخنان از قلم سرش و یافتن رد و امهای ابتدایی که از مارکسیسم گرفته است، مایه حیرت شود، زیرا وی به هنگام پا گذاشتن در میدان روشنفکری، دستمایه‌ای جز آرای پوپر نداشت و عرضه‌کننده عقاید این فیلسوف، بخصوص در زمینه نقد مارکسیسم و فلسفه تاریخ آن بود. همین نظرات پوپر بود که بعد از رقیق شدن در قالب گفتارهای طولانی و آخوندناب سرش و از ورای آیات قرآنی و اشعار مولوی، در تضعیف موضع مارکسیستها، به یاری حکومت اسلامی آمد و خود سرش را هم از طریق تلویزیون و نشریات حکومتی، به همه شناساند و برایش مشتری دست و پا کرد. البته این سواستفاده از آرای لیبرال به قصد تحکیم استبداد مذهبی، سرقت پیش پا افتاده‌ای نبود، ولی در هنگامه انقلاب و بلبشوی مصادره‌های انقلابی، فقط توجه گروه کوچکی را جلب کرد که به ناجور بودن وصله لیبرالیسم بر دامن آل عبا آگاه بودند.

در حقیقت آنچه باعث شد تا بسیاری در ارزیابی قابلیت و شناخت گرایشهای اساسی فکر سرش، به خطا بروند، همین افکار عاریتی بود که بر این گرایشها و آن قابلیت، پوشش افکنده بود. اما پرداختن این روشنفکر اسلامی به تحلیل مذهب و روحانیت که ظاهراً فرمول حاضر و آماده پوپری ندارد و مستلزم تحقیق و جستجوی جدی است، آن

پوشش عاریتی را به کنار زده و سرش را محتاج دست زدن به دامن مارکسیسم ساخته تا به سهم خویش، در مورد روحانیت تحلیل «زیربنا - روبنایی» عرضه کند و تمام ابعاد حیات گروهی روحانیان را به اشتراک در شیوه ارتزاق، تقلیل بدهد و تولیدات معنوی آنها را، از هر قسم که باشد، تابع این عامل «بنیادی» محسوب کند.

از آنجا که سرش، بر خلاف مارکسیستها، گفتار دینی را یکسره باطل و ایدئولوژیک نمی‌شمارد، راه حلی برای دستیابی به حقیقت دین در میان نهاده که قبایی است بریده به قامت خودش: باید عالمانی که از درآمد شخصی خویش زندگی میکنند و به همین دلیل گرفتار آن مشکل زیربنایی نیستند، کمر به کشف و نشر حقایق دین ببندند!

سرش برای برای شکستن انحصار روحانیت در عرضه تفسیر مجاز از مذهب، تخصص این گروه را در امور مذهبی که کارکرد اصلی آن در صحنه اجتماع است، چیزی از مقوله احتکار می‌شمرد و آنرا خلاف «توزیع دادگرا نه دانش» قلمداد میکند. گویی تا به حال روحانیان برای وارد شدن دیگران در سلک طلبگی و طی مراتب روحانی، مانع تراشیده‌اند یا عضوگیری خویش را به یک یا چند گروه اجتماعی، محدود کرده‌اند. البته این کجتابی با تخصص، از سوی کسی که خود در انقلاب فرهنگی، کمر به تصفیه دانشگاه‌های ایران بسته و در خرد کردن استخوانبندی آموزش عالی کشور، سهم عمده داشته، مایه تعجب نیست. عجب این است که وی تصور میکند این سلاح به زره روحانیان صاحب قدرت، کارگر است.

وی چنین استدلال میکند که بر آرای فقهی و دینی، آثار تجربه‌پذیری مترتب نیست که همه بتوانند بر آن نظارت کنند و بد و خوبش را بسنجند و در این وضعیت، نظارت گروهی خود مذهبیان بر نتایج کارشان، کافی نیست. باید موانع را رفع کرد و دست عالمانی را که روحانی نیستند، زیرا از دین ارتزاق نمیکند، باز گذاشت تا حقیقت دین اسلام را دریابند.

این ادعا که از ذهن عمیقاً مذهبی سرش تراوش کرده است، مطلقاً پذیرفتنی نیست. به این دلیل روشن و ساده که بر بسیاری آرای دینی، فرضاً آرای که به آفرینش انسان مربوط است، و بالاخص احکام فقهی

نیست، زیرا پیدایش تخصص در این زمینه، مثل دیگر زمینه‌های حیات اجتماعی انسان، هم نشانه عقلانی شدن و هم پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی است. مشکل، تفسیر نادرست احکام شرعی هم نیست زیرا بسیاری از این احکام نامطلوب، نظیر عدم تساوی زن و مرد یا مجازات‌های خشن نظیر بریدن دست دزد، صریحاً متکی به نص قرآنی است. مشکل جاری شدن احکام اسلام در جامعه است و مسلط شدن نظام حقوقی مذهبی بر زندگانی مردم. چاره واقعی این مشکل هم صحبت از اسلام راستین نیست، که ظاهراً معنایش برای همه به جز روحانیان روشن است، برچیدن بساط حقوق مذهبی است.

در این میان، شعار دادن در این باره که هر کس میتواند در تفسیر آرای دینی و احکام فقهی دخالت کند، سخنی است پوچ و بی‌عاقبت زیرا این آراء و احکام بی‌شکل نیست تا بتوان در قالب آنها هر سخنی گفت. گفتار مذهبی محدودیت‌های قاطعی دارد و تخصص یافتن در آن یعنی آگاه شدن به همین محدودیت‌ها. آن نظام حقوقی و اجتماعی هم که مطلوب بسیاری از ایرانیان است تا بتوانند زندگانی توأم با آزادی و امنیت داشته باشند، اصلاً در چارچوب حقوق مذهبی، چه از نوع صدر اسلامی و چه امروزی و چه تجدیدنظر شده‌اش، نمیگنجد و انسان عاقل از بیراهه اسلام به دموکراسی لیبرال سفر نمیکند، چون ممکن است باز سر از وادی حکومت اسلامی در بیاورد. بلکه به جای این کار، مستقیماً راه مقصود را در پیش میگیرد تا شاید روزگار خود را قدری بهتر کند.

گروهی نیز دل به این خیال بسته‌اند که انتقادهای امثال سروش موقعیت آخوندها را تضعیف خواهد کرد و این چند دستگی‌ها بالاخره کار حکومت را به سقوط خواهد کشاند. در اینجا هم باید اول توضیحی راجع به این قبیل مشاجرات ایدئولوژیک داد. نظام اسلامی مثل دیگر نظامهای توتالیتر، از ایدئولوژی استفاده فراوان میکند و دائم میکوشد تا کردار و برنامه‌ها و دستاوردهای خویش را مطابق با ایدئولوژی وانمود نماید و خود را خادم ارزش‌های اسلامی، جلوه دهد. این امر ممکن است چنین شبهه‌ای به ذهن مردم القا کند که در نظام اسلامی، بین ارزشهای اسلامی، یا به عبارت دیگر گفتار ایدئولوژیک حکومت

که سازمان زندگی روزمره مؤمنان و برقراری عدالت را شامل می‌گردد، آثار ملموس و تجربه‌پذیری مترتب است که کاملاً قابل واریسی است، چه توسط روحانیان و چه توسط دیگر مردم و درست همین قسم آراء و احکام است که شانزده سال است اسباب زحمت مردم ایران را فراهم آورده است. هیچ دلیل ندارد که این امور قابل تجربه و کلاً مسائل خریدپذیر، از راه مذهب حل و فصل شود، چه به دست روحانیان و چه به دست عالمان غیرروحانی. البته ممکن است دستاوردهای خرد و آرای مذهبی با هم منطبق نگردد. در این حالت، منطبق نمودن دین و خرد مشکل مؤمنان است که حلش را باید به خود آنان واگذاشت. اما برهم ریختن مرز خرد و ایمان، از تقلب‌های برخی مؤمنان است که باید جلوی ایشانستاد و سخن سروش از این نوع دوم است.

این از پایگاه نظری سروش، اما باید توجه داشت که بسیاری چشم به راه پیامدهای عملی گفتار او هستند و حاضرند تا تمامی این نقاط ضعف را به بهره‌برداری عملی از سخنانش ببخشند. این چشمداشت‌ها را میتوان به دو بخش تقسیم کرد.

گروهی تصور میکنند که با رواج گفتارهایی از این دست و با خدشه وارد آمدن به امتیاز روحانیان در تفسیر مذهبی، اسلام شیعی به نوعی دمکراتیزه خواهد شد و راه صدور احکام غلاظ و شداد مذهبی، مسدود خواهد گشت. در این مورد توضیح کوتاهی لازم است. هر گفتار مذهبی معین، دستگاه کمابیش منتظمی است از تفسیر یک رشته منابع که در طول زمان شکل گرفته است و از سوی گروه متخصص تفسیر، یعنی روحانیان، به رسمیت پذیرفته شده. مبنای صحت تفاسیر، پیروی از روشهایی است که گروه اخیر تعیین کرده تا تفسیر صحیح را از سقیم باز بشناساند.

به همین دلیل، نمیتوان در زمینه شناخت مذهب فقط به روش آزمون و خطا که مختص شناخت تجربی و علمی است، بسنده کرد. این روش فقط به کار جدا کردن امور علمی و تجربی از امور مذهبی میاید ولی نمیتواند جایگزین روش نقد و تفسیر منابع شود. نباید هم تصور کرد که هر جا آزمون و خطا ممکن نبود، هر سخنی میتوان گفت. مشکل امروز ایرانیان زاده تبدیل شدن روحانیت شیعه به گروه تخصصی

و شیوه عملی حکومت، نوعی رابطه علت و معلولی برقرار است و اگر کسی توانست از ارزشهای اسلامی برداشتی غیر از برداشت ملاها ارائه بدهد، شیوه حکومت را عوض خواهد کرد یا احیاناً قدرت را کم-کم از دست آخوندها خواهد گرفت. این خیال هم باطل است زیرا در این قبیل حکومتها، بین گفتار ایدئولوژیک و شیوه اعمال قدرت رابطه یکسره‌ای موجود نیست. دعوا و رقابت ملایان علیرغم داشتن بعد ایدئولوژیک، نه بر سر ایدئولوژی است و نه فقط تابع آن. این کشمکش بین افراد صاحب قدرت جریان دارد و داو آن به دست آوردن یا از دست ندادن امتیاز است. تشدید رقابت، فقط در بین صاحبان قدرت، یعنی رقبای واقعی، معنی دارد و ممکن است عمر رژیم اسلامی را کوتاهتر کند و عبدالکریم سروش، در این میان، محلی از اعراب ندارد. دل بستن به گفتارهایی از نوع گفتار سروش، نشانه پایداری تمایلی خطرناک به خیالپردازی در باره اسلام است و تصور اینکه میتوان اسلام را با هر چیزی مخلوط کرد. دیروز با مارکسیسم آبکی علی شریعتی، امروز با لیبرال‌مآبی تقلبی عبدالکریم سروش. در صورتی که اسلام محتوای کمابیش معین و علاوه بر آن گروهی متولی دارد که اعتبارشان طی چند قرن تثبیت گشته است و تکلیف نوآوری را روشن میکنند.

ثمره بازی کردن با اسلام و رواج تفسیرهای آماتوری، طی انقلاب اسلامی که هر کس در آن به دنبال تصویر رؤیایی خویش از اسلام بود، به همگان نموده شد و معلوم شد که استفاده اجتماعی و سیاسی از اسلام باید به نوعی از تأیید متولیان سنتی آن برخوردار گردد و همین گروه است که بالاخره در تعیین باید و نبایدهای مذهبی حرف آخر را میزنند. این حرف آخر موقعی زده شد که دیگر کار از کار گذشته بود و فرصتی برای تجدید نظر در تاریخ نبود. نباید دوباره گام در همان طاس لغزنده نهاد.

برنامه‌های گاه بسیار غیر شبیهی که تحت عنوان رفرم مذهبی عرضه شده و میشود، این است که معیار روزآمد کردن اسلام را در خارج آن میجویند. البته مروجان این برنامه‌ها به هیچوجه حاضر نیستند که به این نکته اعتراف کنند، زیرا پذیرش اینکه تفسیر و تصفیة مذهب را به اعتبار امری که خود خارج از مذهب قرار دارد، انجام میدهند، اصلاً پابندیشان را به مذهب، از اساس مورد شك قرار میدهد و مستوجب تف و لعنت مسلمینشان میکند. به همین دلیل کج دار و مریز میکنند و گاه حتی مدعی میشوند که دیگران از اسلام اقتباس کرده‌اند و ما باید به اصل اسلام که در فرنگ مورد تقلید قرار گرفته، بازگردیم.

این معیار خارجی که همیشه هم از «کفار» به وام گرفته میشود در ابتدا علم نوین بود که قرار بود مدعاهای مذهب را محک بزند و در نهایت تبدیل شد به تفسیر این آیه و آن حدیث در جهت اثبات انطباق آنها با دستاوردهای دانش امروز، از چرخش زمین گرفته تا شکستن اتم. بعد از علم هم نوبت این مکتب و آن مکتب سیاسی باب روز شد، از سوسیالیسم سابق گرفته تا لیبرالیسمی که امروزه جهانگیر شده. حاصل این کار يك دفعه شد سوسیالیسم علوی و دفعه دیگر دمکراسی نبوی. استحکام این سخنان هم بیش از تفسیرهای عجیب و غریبی نبود که برای علمی نمودن قرآن و حدیث میتراشیدند. در حقیقت، نه گفتار اول به اثبات اعتبار علمی مذهب که اصلاً فایده‌اش هم معلوم نیست، کمکی کرد و نه گفتار دوم به تحقق هیچکدام این نظامهای خیالی انجامید. ولی در عوض، هر دو با اعتبار بخشیدن به اسلام و با ترویج این رؤیا که میتوان اسلام را به هر مکتب فکری و سیاسی پیوند زد و میوه مأكول از آن چید، راه به قدرت رسیدن خمینی را هموار کردند که دستمایة اصلیش جز قواعد فقهی نبود.

راه دوم راهی بود که همین خمینی در پیش گرفت و درست عکس قبلی بود. یعنی به جای انطباق اسلام با دنیای امروزی، متوجه منطبق کردن این دنیا بود با اسلام؛ جا دادن این جهان وسیع در چارچوب تنگ شریعت محمدی و حذف و نابودی هر چه که در این قالب جا نمیگرفت. خمینی با این ادعا به میدان آمد که اسلام برای همه چیز راه حل دارد، همه قدرت حکومتی را به خدمت برنامه اجتماعی خود گرفت و

## همه راهها به قم ختم نمیشود

۱۲ دسامبر ۲۰۰۲

۲۱ آذر ۱۳۸۱

ناسازگاری اسلام با دنیای امروز و اینکه شرط بقای اجتماعی اسلام، پیدایش يك چنین سازگاری است، نکته ایست که هر روضه-خوانی هم درک میکند. به همین دلیل، عمده مشغله دلبستگان به این مذهب، از ابتدای تماس با تجدد تا به امروز، ایجاد این سازگاری بوده. البته محض نجات اسلام که در مخاطره بوده و نه دنیای امروز که برجاست و خطری هم تهدیدش نمیکند.

### دو راه رفرم

این کار منطقاً دو راه داشته که هر دو در ایران معاصر مورد آزمایش قرار گرفته است و عملاً هر دو هم شکست خورده. ببینیم به چه ترتیب.

راه اول کوشش در منطبق کردن اسلام است با دنیای امروز که از شریعت سنگلجی تا معرکه گیرانی که امروز هر کدام در يك گوشه ایران اسلامزده بساط خود را پهن کرده‌اند، مدعی آن بوده و هستند. این روش که کلاً عنوان «رفرم مذهبی» گرفته است و در حقیقت آش هفت جوشی است از اوهام عرفانی و آیات قرآنی و خیالات پروتستانی، در طول زمان بسیاری را به دنبال خود کشیده است. وجه اشتراك این

### مانع اصلی کار

ولی مسئله جالبتر این بود که هر دو گروه در حقیقت از يك عامل شکست خوردند. این عامل که به گروه اول اصلاً فرصت عرض اندام نداد و حاصل کار گروه دوم را در معرض تهدید و نهایتاً شکست قرار داد، گفتار سنتی مذهب اسلام یا تشیع نبود، ساختار روحانیت شیعه بود که گروه اول توان تغییر دادنش را نداشت و دسته دوم هم با تمام مساعی حریفش نشد. به قول مکتب رفته‌ها، مانع کار متافیزیکی نبود، جامعه‌شناختی بود، برای یافتنش هم آنقدر جستجو در «سپهر اندیشه» لازم نبود که نگاه کردن به آنچه جلوی دماغ همه جریان داشت. همان رابطه مجتهد و مقلد و چند مرکزی بودن ساختار روحانیت شیعه که هنوز ریشه‌اش در آب است و به احتمال بسیار قوی پس از سقوط حکومت اسلامی، دوباره شاخ و برگ خواهد داد و اوضاع روحانیت را به حالت قیل از انقلاب باز خواهد گرداند.

اول دو کلمه راجع به خود این ساختار بگویم تا برسیم که با آن چه میتوان کرد. این ساختار در سخت‌ترین دوران حیات روحانیت شیعه، شکل گرفته است، یعنی از سقوط صفویه تا برآمدن قاجاریه که طی آن، به همت و درایت نادر شاه افشار و کریم خان زند، تشیع موقعیت ممتاز خویش را از دست داد و روحانیان شیعه هم به کلی از پشتیبانی دولتی محروم شدند. خاصیت اصلی این ساختار استقلال آن و مقاومت نسبی-اش در برابر ضرباتی است که از بیرون به آن وارد میاید، نه کرامات بیجایی که سالهاست مبلغان دروغپرداز به آن نسبت میدهند و به افراد خوشباور میقبولانند. این ساختار نه میگذارد کار روحانیت ترتیب درستی بگیرد و نه ارتباطی با دمکراسی دارد. نمیگذارد کار روحانیت نظم و ترتیب درستی پیدا کند چون سلسله مراتبش سست است، تقسیم کار در آن ابتدایی و دیمی است و از این هر دو بدتر، در آن تقسیم کار با سلسله مراتب ارتباط منظم و منطقی ندارد. يك دسته مجتهد دارد که همه مدعی ریاستند و يك عده خرده‌پا که تکلیفشان معلوم نیست و در حکم ابواب جمعی این یا آن مجتهد هستند. با دمکراسی هم ارتباط ندارد چون هرچند مقلد در انتخاب مرجع تقلید، آزاد است در تعیین حدود اطاعت از او، آزاد نیست. قدرتی دمکراتیک است که در تفویض آن هم

طرفدارانش را هم با چماق به جان همه انداخت، تا جهانی را که میخواست، شکل بدهد. همان «همه و همه» شیرینی که در خاطر همه مانده. طی این کلنجار، قالب متحجر اسلام از همه سو ترک برداشت و خود خمینی هم تا زنده بود، نه توانست شکافی را ترمیم کند و نه حتی جلوی عمیق شدن آنرا بگیرد و در نهایت ناچار شد بر تحولی که علیرغم خواست خویش، موجزش شده بود صحنه بگذارد، یعنی اینکه حاصل کار را از نظر اسلامی تأیید کند و ریق رحمت را سر بکشد.

سر آخر هم برای خود وی و هم دیگر «عاشقان ولایت و امامت» روشن شد که قالب اسلامشان همانقدر تغییر کرده که جامعه تحت حکمشان. بارزترین نماد این امر مسئله قوانین اسلامی بود که همیشه دستمایه اصلی آخوندها بوده. هر چند هسته وحشیانه جزایی این قوانین به مرحله اجرا گذاشته شد، باقیش به قدری تغییر کرد و به ناچار عوامل خارجی را در خود جا داد که ارتباطش به فقه سنتی مورد تردید همگان قرار گرفت. درس تاریخ که برای هزارمین بار برای این گروه کودن تکرار شد، این بود که جنس واقعیت از ایدئولوژی سخت‌تر است، امام خمینی! طبعاً این درس از فرمایشات گهربار امام خمینی نبود، خطاب به وی بود.

البته در این میان کمتر کسی حاضر شد که بپذیرد تغییراتی که خمینی به سبک خود در اسلام ایجاد کرده، مستحق نام «رفرم» است، فقط به این دلیل که با خواب و خیالهای دیگران تفاوت داشت و برخی همانطور که تصور میکردند اگر انقلابی نتیجه مطلوب نداد، نباید انقلابش خواند، فکر میکردند رفرمی هم که حاصلش دلخواه نباشد، نباید رفرم نامید.

به هر حال طنز تاریخ در اینجا بود که مدعیان رفرم مذهبی هیچکدام در تحقق بخشیدن به رؤیای خود کامیاب نشدند و آن کسی عملاً به راه رفرم رفت که از بن و بنیاد با این کار مخالف بود. شکست هر دو گروه هم بارز بود، دسته اول قادر به کاری نشدند و کار دسته دوم حاصلی به بار آورد که اصلاً و اساساً جا نیافتاد، یعنی ترتیبی پیدا نکرد که خود اهل مذهب کلاً آنرا بپذیرند، تا جایی که اعتراض به باطل بودنش از دهان شیخ منتظری هم که شهرتی به سرعت انتقال ندارد، درآمد.

محدودیت زمانیش مشخص شده باشد و هم دایره وسعتش. مقلد میتواند مرجع تقلید خود را عوض کند، اما اساساً نمیتواند بگوید در این حد از او تبعیت میکنم و بیشتر نه. برده‌ای هم که میتواند ارباب خود را عوض کند، آدم آزاد نیست، همان برده است که در حیاتش مختصری تنوع هست.

این ساختار، بر خلاف آنچه که شهرت دارد، نه تنها موجب تحول مذهب نیست بلکه اساساً مانع هر تحولی است. توضیح چند و چون این ممانعت در کتاب «ستیز و مدارا» آمده است و چون طولانی است از ذکرش در اینجا صرفنظر میکنم. خلاصه اینکه «در اجتهاد باز است» حرفی است در حد شعار و اگر خوب نگاه کنید میبینید که پشت این در خبری نیست.

#### دو راه برای گذشتن از مانع

آنهايي که میخواهند رفرم مذهبی راه بیاندازند، از قماش شریعتی و سروش، و آن کسی که عملاً رفرم راه انداخت، یعنی خمینی، در مقابل این مانع عظیم، دو راه در پیش داشتند که مثل رفرم‌هایشان هر دو به بن‌بست خورد. اول اینکه به طرف بالا بروند، یعنی سعی کنند که روحانیت را زیر چتر اقتداری واحد گرد بیاورند. این راه خمینی بود و تا خودش زنده بود با استفاده از زور دولت، توانست ریاست خود را به همه تحمیل کند. ولی وی نه اصلاً شعور سازماندهی داشت، نه طرح درستی برای ارائه ساختار جدید و نه اراده و همتی برای این کار. مضافاً به همه اینها، تکیه‌اش به روحانیت برای ایجاد و سرپا نگه داشتن حکومت اسلامی، بیش از آن بود که بتواند خود را میان زمین و هوا معلق نگه دارد و این پایه را ترمیم کند. تکلیف جانشین محبوبش هم که از ابتدا روشن شد و این امام‌علی‌البدل، به ناچار، از همان ابتدا ادعای مرجعیت خود را محدود کرد.

راه دوم رفتن به طرف پایین بود، یعنی پخش کردن اقتدار مجتهدان در بین عامه مسلمین و همان حکایت «اسلام منهای آخوند» که هر از چندی خیر میرسد در جایی رویت شده ولی تا علاقمندان برسند ناپدید میشود. دلیل اقبال به این رویا، تصور پوچ حذف کردن متخصصان

امر مذهب از حوزه جامعه است. بی‌توجه به این که تقسیم کار اجتماعی که وجودش از مظاهر تمدن است و توسعه‌اش یکی از نشانه‌های تجدد، مستلزم وجود این گروه و گروه‌های مشابه است. حذف متخصصان امر مذهب به دو صورت ممکن است. یکی این که اصلاً مردم از مذهب صرف نظر کنند تا حاجتی به چنین گروهی نباشد که نقداً به نظر ممکن نماید. دیگر اینکه هر کدام يك پا متخصص بشوند که احتیاجی به نظر دیگری نداشته باشند که این هم در حکم ترویج آخوندبازی است نه حذفش. البته رفرمیستهای امثال شریعتی و سروش و... در حقیقت خودشان مدعی ریاست مذهبی‌اند و خیال براندازی کلی این نهاد را ندارند، فقط مایلند مرجعیت به خودشان برسد. در این میان البته نفع آنها معلوم است ولی نفع دیگران خیر.

خلاصه اینکه رفرم اسلام، که نه ممکن بودن و نه مفید بودنش، هیچکدام هنوز به اثبات نرسیده، در درجه اول مستلزم تغییر بنیادی ساختار سنتی روحانیت است تا بعد نوبت به الهیات و کلام و فقهش برسد و اگر اولی موجود نباشد، باقی حرف است و باد هوا. تغییر این ساختار هم به تمرکز قدرت و کاربرد خشونت نیاز دارد بیش از آنچه که خمینی داشت و کرد و با هر نظامی هم سازگار باشد با دمکراسی حتماً نیست.

در این وضعیت روشن است که رها کردن کار به امان خدا و باز گذاشتن دست روحانیت که هر چه میخواهد بکند شرط عقل نیست، به خصوص پس از بلایی که این قشر بر سر ملت ایران نازل ساخته است. يك راه معقول باقی میماند که هم با دمکراسی سازگار است و هم با خیر مردم، چه مؤمن و چه غیر از آن. آن هم فرستادن اسلام است به قرنطینه سیاسی تا جامعه را مبتلا نکند، این کار هم اسمی جز لائیسیته ندارد. در سیاست را به روی اسلام ببندیم، در اجتهاد خواه باز باشد و خواه بسته.



آنهایی که اینکاره نیستند از همین دنیا گرفتار مکافات شده‌اند، آنهایی که هستند آنقدر به خوردشان داده‌اند که دیگر از این هوسها نکند.

این همه خستگی و دلزدگی در يك مورد بیش از باقی بر خاطر آدم سنگینی میکند و آن مورد گفتارهایی است که با ادعای «نو کردن اندیشه دینی» یا «رفرم اسلام» و از این قبیل عرضه میشود و موقعی که از نزدیک نگاه میکنید میبینید که صد رحمت به کفن دزد اولی. حرفها معمولاً حول دو مسئله می‌چرخد. یکی پروتستانتیسم اسلامی، دیگری هرمنوتیک و این قرانت و آن قرانت. اولی که سالهاست حرفش هست و دست چنم از فلسفه قرن نوزدهم آلمان و بخصوص تولیدات جامعه‌شناسانه‌اش به دست ما رسیده و در نهایت اصلاً به کار اسلام نمیاید. دومی هم که جدیدتر و يك هوا آلامدتر است، هنوز در حد ترجمه و مقاله‌نویسی از روی ترجمه‌ها مانده و کسی هم به خود زحمت نمی‌دهد تا بگوید شکاف فراخ این قرانت‌های متعدد و ناهمسان را چه کسی باید درز بگیرد. به هر حال برقراری این دو در اسلامی که چندین قرن است نه سازمان روحانی درست و حسابی دارد و نه وحدت گفتار مذهبی، در حکم تحصیل حاصل است و تصور اینکه مدرن شدن اسلام یعنی انطباق با این سرمشق‌ها، خیال باطل.

دلیل نوشتن مقاله حاضر به تنگ آمدن از این فشار دوجانبه اسلام کهنه و نو است و گرنه من هیچگاه نه علاقه خاصی به مذهب داشته‌ام و نه به مباحث مذهبی که بخواهم از درون به آنها بپردازم. فقط سی سال است دارم مثل اکثریت ایرانیان کفاره علاقه يك عده و بلاهت يك دسته و خوش‌رقصی يك مشت دیگر را میدهم. مانند بسیاری ناچار بوده‌ام در مقابل درازدستی‌های مذهب موضع بگیرم و حد و حدود آنرا از بیرون مشخص کنم. بیشتر راجع به جامعه و سیاست نوشته‌ام که از مذهب بسیار مهمتر است. آنچه را که اسلام‌مداران در این دو زمینه نوشته‌اند، بارها نقد کرده‌ام، چون هم بی‌پایه است و هم بی‌عاقبت. ولی وقتی نگاه میکنم و میبینم که آنچه اینها در باب خود مذهب که قاعدتاً باید دلمشغولی عمده و مشغله اصلی فکری‌شان باشد، می‌نویسند، از آنچه که در باب سیاست هم میگویند نامربوط تر است، به این نتیجه میرسم که بالاخره باید در مورد این حرفها هم واکنشی نشان داد و نمی‌بایست

## مدرن شدن اسلام

۹ مه ۲۰۰۷

۱۹ اردیبهشت ۱۳۸۶

### چند کلمه قبل از دستور

سی سال است که خورد و خواب ما شده اسلام. روزی پنج بار اذان است، هفته‌ای يك بار نماز جمعه است، محرم و رمضان که خودش میشود دو ماه، يك روز ولادت این است يك روز شهادت آن، تازه اگر ضربت کاری نباشد، وقت اضافه هم بازی میکنند. يك دفعه رئیس جمهور حرف میزند يك دفعه رهبر، از این دو گذشته، در این جمهوری و راجان هر کس دستش به هر جایی بند شده مدعی موعظه است. نه فقط نامربوط می‌گویند، کند و کشدار و مکرر هم می‌گویند. میخواهید نشنوید نمیگذارند، میخواهید نبینید مجبور تان میکنند، میخواهید بخوابید بیدارتان میکنند، میخواهید خلاص شوید باز میگویند اسلام. این دفعه مدل جدیدش آمده: یکی که ساوامایی بوده روزنامه‌نگار شده، یکی که بی‌عمامه منبر میرفته فیلسوف شده، یکی که عمامه به سر داشته عباى تن‌نما پوشیده، یکی که چاقو میکشیده با مجازات اعدام مخالف شده، یکی که گروگانگیر بوده در باره حقوق بشر کتاب نوشته، آن آخری هم که نذری‌خور بوده اعتصاب غذا کرده. به حد غثیان از اسلام میبینید و میشنوید و میکشید و هنوز هم معلوم نیست این بساط کی ختم بشود.

میدان بحث در بارهٔ مذهب را یکسره به اهل مذهب (چه کهنه‌فروش و چه نوگرا) واگذاشت چون اگر چنین شود هر حرفی خواهند زد و کسی هم جلودارشان نخواهد بود. به هر صورت، نباید فراموش کرد که نازل شدن بلائی حاضر را بر سر مملکت‌مان در درجهٔ اول مدیون همین‌ها هستیم و قابلیت دوجانبه‌شان در زمینه‌های مذهب و سیاست می‌بینیم که این قابلیت از بابت عملی در چه حد است، باید دانست که نظری‌اش هم چندان بهتر از عملی‌اش نیست. سیاسی‌اش را هر روز در هر گوشه و کنار شاهدیم، نباید تصور کرد که مذهبی‌اش چون با کلمات و عبارات عربی همراه است، بیش از این است یا از آنجا که یک سرش به آخرت بند است، هر چه در این دنیا از عهده برنیامد، در عالم دیگر اعاده خواهد کرد. اسلام و هواداران و دوستان‌اش همین‌اند که دیده‌ایم و می‌بینیم. قابلیت‌شان در مورد کاری که مربوط به خودشان است این است، چه رسد به کارهایی که به ناحق بر آنها چنگ انداخته‌اند.

### سنجش گفتارهای مذهبی

مطلب حاضر حول این محور نگاشته شده که مدرن شدن مذهب یا به عبارت دقیق‌تر منطبق شدن آن با الزامات جامعهٔ دمکراتیک و لیبرال، مستلزم عقلانی شدن الهیات است و برای روشن کردن اساسی تکلیف خود با نفس مذهب و نه فقط درازدستی‌هایش در زمینهٔ سیاست، میباید اول از همه به مسئلهٔ «عقلانی» بودن یا شدن آن پرداخت و امکان و حد و حدود این امر را روشن کرد. بایست توجه داشت که اگر کل مذهب را انبانی از خرافات به حساب بیاوریم، تمام گفتارهای مذهبی موجود و ممکن را هم‌تراز محسوب کرده‌ایم و طبعاً در این شرایط صحبت از عقلانی شدن الهیات، بیجا خواهد بود. البته خرافهٔ مطلق شمردن مذهب دل بسیاری را خنک می‌کند، بخصوص در شرایط امروز، ولی بهایی دارد: به این ترتیب مذهب و عقل به کلی از هم جدا می‌شود و هر چه با عقل مخالف‌تر باشد مذهبی‌تر جلوه می‌کند و اصیل‌تر مینماید و به هر حال خطری که میتواند از مذهب زاده شود در این حالت به اوج میرسد.

بیجا نیست اگر جداً از خود بپرسیم که آیا اصلاً تفاوتی بین گفتار مذهبی فرضاً نواب صفوی و توماس آکوئیناس یا خمینی و دالای لاما قائل هستیم یا نه. اگر نیستیم که بهتر است سرگرمی دیگری پیدا کنیم. اگر هستیم بر اساس چه معیاری؟ تقدس یا خرد؟ اگر مدعی قضاوت بر اساس تقدس شویم که در حکم ادعای داشتن ارتباط مستقیم با آن است و یا باید از جنس نبوت شمردش و یا کشف و شهود عرفانی. این خود در حکم عرضهٔ بینش مذهبی جدیدی است که یا بقیه قبول میکنند یا نه و به هر حال کاری را پیش نمی‌برد. اگر هم نه که باید دست به دامن خرد شد و از این راه گفتارهای مذهبی مختلف را سنجید و مطابقت کم یا بیش آنها با عقل را معیار قرار داد.

نوشتهٔ حاضر بر این اصل متکی است که میتوان چنین کاری کرد و باید هم این کار را کرد. خلاصه اینکه معیار سنجش گفتارهای مذهبی عقل است و مذهب (چه بخواد و چه نخواهد) نمیتواند با ادعای اتکا به ماورالطبیعه، سر از چنبر عقل بیرون کند و هر گفتاری به مردمان عرضه نماید. این کار طبعاً غث و سمین کردن و رد و قبول به دنبال می‌آورد، ولی در حکم برحق یا باطل شمردن این و آن مذهب نیست چون روشن کردن اینکه خدایی هست یا نه از خرد برنمیاید تا خواهد به مذاهب مختلف به اعتبار ارتباط راستین یا دروغینشان با او، نمره بدهد. خرد فقط اعتبار منطقی و عقلانی «گفتار مذهبی» را میسجد و بیش از این هم نمیتواند بکند ولی این یک کار را باید حتماً بکند، وگرنه اهل مذهب به پشتوانهٔ تقدس، هر رطب و یابسی را به هم می‌بافند و هر کاری هم دلشان بخواهد میکنند، کما اینکه می‌بینیم کهنه‌فروش و نوپردازشان چه محشری بر پا کرده‌اند.

### تجربهٔ خام تقدس

برای اینکه مطلب را درست حلاجی کنیم، میباید مسئلهٔ مذهب و گفتار مذهبی را از دو جهت بسنجیم: یکی امکان صرفنظر کردن از مرجعی که رأیش در امور مذهبی و به عبارت محدودتر در باب درست‌دینی (orthodoxie) قاطع باشد؛ دوم اینکه ببینیم تصمیمات این مرجع تا چه اندازه میتواند عقلانی باشد و آیا این مرجع میتواند بدون

«اتوریت» (یعنی خاصیتی که به وی اجازه میدهد نظراتش را بدون حاجت به استدلال و بدون استفاده از زور به دیگران بقبولاند) عمل کند یا خیر.

هسته اصلی هر گفتار مذهبی، حال راجع به هر چه صحبت کند، هر مقدار صحبت کند و هر جور صحبت کند؛ در اصل تجربه خام تماس با تقدس است و اگر این تجربه اولیه نباشد اصلاً صحبت از دین و آیین بی‌جاست. باید اول به این تجربه پرداخت که درک اولیه و تنها درک مستقیم بشر از تقدس است، طبعاً نزد آنهایی که مدعی ادراک تقدس هستند، وگرنه باقی که اصلاً ادعایی در این باب نمیکنند و از این اعتقادات ندارند و از این قبیل حرف‌ها هم نمی‌زنند و خلاصه اینکه اصلاً کاری به کار کسی ندارند و از این بابت‌ها مزاحمتی فراهم نمی‌نمایند.

قانع‌کننده‌ترین توصیفی که از این تجربه عرضه شده است؛ همان است که رودلف اتو سالها پیش کرده و خوشبختانه کتابش هم مدتهاست به فارسی ترجمه شده و بسیار هم مورد ارجاع قرار گرفته است. حرف اصلی وی این است که تجربه تقدس دو خاصیت دارد. اول اینکه عقلانی نیست و احساسی است. به همین دلیل نمیتوان تقدس را «مفهوم» (concept) به معنای اخص کلمه که درک عقلانی از آن افاده میشود، انگاشت. نکته دوم، دویپهلو بودن خود این تجربه احساسی است. اتو که در اصل و به درستی تجربه عرفانی را مبنای تعریف تقدس قرار داده است، دو بعد اصلی این تجربه را که میتوان در آثار عرفا نمونه‌های فراوانش را مشاهده کرد، همزمان در ترکیب تقدس جا داده است: جذابیت بی‌حد و هیبت بی‌مرز.

### وحدت مذهبی

در همه جا افرادی مدعی درک این تجربه هستند، گاه آنرا برای خود نگاه میدارند و گاه به دیگران نیز عرضه‌اش میکنند، اما آنچه مذهبی را شکل میدهد، تنها وجود این ماده اولیه نیست که فقط نقطه شروع کار است. به این دلیل که مذهب یکنفره نداریم. افراد بشر میتوانند تکتک هر نوع ارتباطی با تقدس یا به قول معروف «با خدای خودشان» برقرار

سازند، اما این کار در حکم مذهب ساختن نیست. برای این کار میبایست بیش از یک نفر بود و به تبع میبایست وحدتی داشت: وحدتی مذهبی. این وحدت در نهایت به همان تقدس بازمیگردد که اصل و بن-مایه کار است. مسئله این است که چگونه میتوان از تجربیات پرشمار احساسی و فردی وحدتی بیرون کشید که پایه مذهب بشود. در جمع و به طور کلی دو راه برای این کار هست.

اولی اشتراك در خود تجربه است که نمونه‌اش را در ذکر گرفتن گروه‌های دراویش و انواع و اقسام آیین‌های مشابه میبینیم. در این حالت، تقدس به صورت جمعی تجربه میشود و افراد گاه پرشماری که در این تجربه شرکت می‌جویند، احساس تحلیل رفتن در واحدی را میکنند که هیچ گونه تمایز بین افراد در آن معنا ندارد. خلاصه اینکه در این حالت وحدت گروه مذهبی، به طور بلاواسطه و از وحدت خود تجربه تقدس حاصل میگردد. البته روشن است که از این وحدت ابتدایی مذهب ساختن، قدری مشکل است. نمیتوان هر جا لزوم تحقق وحدت بود همه را جمع کرد و دوع وحدت به خوردشان داد تا مقصود حاصل بشود.

راه دوم ایجاد وحدت در گفتاری است که در باب تقدس عرضه میگردد و راه اصلی ایجاد وحدت مذهبی همین است. منتها چگونه میتوان به این هدف رسید؟ وحدت که خودبخود از روایت و بیان تجربیات متنوع فردی زاده نمیشود.

### دو راه عقلانی شدن

از اینجاست که ساماندهی گفتار مذهبی شروع میشود و اولین رخنه عقل به حیطه مذهب از همینجاست که صورت میپذیرد، چون شکل-گیری گفتار وحدت بخش، محتاج عقلانی شدن آن است. تعبیر و تفسیر تقدس، همینکه از حیطه تجربه احساسی و فردی بیرون آمد و قرار شد افراد پرشماری را گرد هم بیاورد، محتاج پیدا کردن راه‌حلهایی است که تجربیات متعدد را منظم سازد و گروه هر چه بزرگتری را جمع بیاورد و این دو حاصل نمیشود مگر با عقلانی شدنش. این راه اصلی ورود عقل به حیطه گفتار (نه تجربه) مذهبی است.

منتها خردپذیر نبودن نفس تقدس که مرجع نهایی گفتار مذهبی است، مانعی دائمی در راه عقلانی شدن کامل و مطلق این گفتار ایجاد میکند. از آنجا که تقدس دو پهلوست، نمیتوان آنرا به طور روشن و یکجانبه تعریف کرد و به مدد استدلال و برهان، بحث در باره آنرا ختم نمود. این بحث بنا بر تعریف ختم‌شدنی نیست، منتها از آنجا که اگر ختم نشود، وحدت مذهب و عبارت صریح‌تر خود مذهب، پا در هوا میماند، حکم قاطعی برای ختم کردنش لازم است. قطعیت حکم نهایی نه می‌تواند برخاسته از عقل باشد نه از هیچ منشأ انسانی و این جهانی، چون چنین مرجعی بنا بر تعریف، برای تعیین تکلیف تقدس که قرار است از جهان خاکی فراتر برود، صالح نیست.

در نهایت، مرجع تعیین‌کننده درست دینی و به تبع وحدت مذهبی، جز خود تقدس نمیتواند باشد. برخورداری از پشتوانه تقدس است که به فردی یا سازمانی این امکان را میدهد تا در باب درستی گفتار مربوط به یک مذهب و طبعاً تمامی هنجارهای کرداری و پنداری مربوط به آن، رأی قاطع صادر نماید.

این خاصیت مشروعیت داشتن از جانب تقدس یا حضور تقدس در جهان خاکی را میتوان به نامهای مختلف بیان کرد. اگر اصطلاح فرنگی مسیحی و به عبارت دقیقتر کاتولیکی آنرا بخواهیم به کار ببریم (infaillibilité) است که در مذهب کاتولیک به شخص پاپ اختصاص دارد. البته این صفت در شرایطی خاص در باب تصمیمات پاپ صدق می‌کند که از قرن نوزدهم و در مجمع واتیکان (Concile de Vatican) به دقت معین گشته است. اگر بخواهیم اصطلاحی را به کار ببریم که برای شیعیان آشنا باشد باید از کلمه «عصمت» استفاده کنیم که در مذهب شیعه کمابیش بیانگر همین خاصیت است یا به عبارت دقیقتر می‌تواند باشد، چون هنوز پالوده و محدود نشده است.

طریق دومی که عقل از آن به حوزه مذهب نفوذ میکند راه سازماندهی است. هر مذهبی که گستره‌اش از ارتباط مستقیم و رودرروی اهل مذهب با رهبرشان فراتر برود، از انجام برقراری ترتیبات منظم برای سر و سامان دادن گروه پیروان و منظم کردن رابطه آنان با پیشوایان مذهب ناگزیر است. نفس این سازماندهی، مثل

هر سازماندهی دیگر بر دو اصل استوار است: برقراری سلسله مراتب و تقسیم کار. تحقق یافتن این دو و ارتباط یافتنشان با یکدیگر، بیان عقلانی شدن یا به قول فرنگی‌ها (rationalisation) روابط انسانی است و مذهب و گروه‌های مذهبی به هیچوجه از این امر برکنار نیستند. منتها در زمینه سازماندهی هم مثل مورد گفتار مذهبی، به مرزی میرسیم که گذشتن از آن فقط به مدد برهان عقلانی ممکن نیست. رأس سلسله مراتب (حال چه فردی باشد و چه جمعی) گیرنده تصمیم‌های نهایی است. امر و نهی او محتاج مشروعیت است و در زمینه مذهب تنها مشروعیتی که لایق این نام است، از تقدس برمخیزد و بس. به عبارت دیگر همان خاصیتی که به حکم درست‌دینی اعتبار میدهد، به احکام سازمانی مرجعی هم که تعیین‌کننده درست‌دینی است، مشروعیت میبخشد. این را هم تا فرصت هست اضافه کنم که این منصب واحد است ولی هیچ الزامی نیست که شاغل آن فردی واحد باشد. این تصمیم‌گیری نهایی میتواند توسط یک گروه بزرگ یا کوچک انجام بپذیرد و به هر حال گستره این گروه هر چه باشد، توجیه پیروی از رأس این سازمان فقط به کمک استدلال و برهان عقلانی، انجام شدنی نیست.

این دو شیوه عقلانی شدن، در تاریخ همگام با یکدیگر پیش میرود، چون ساختارشان یکی است و بنیان نهایی‌شان نیز به همچنین. در اینجا سؤالی پیش میاید: عامل به حرکت درآوردن این فرآیند عقلانی شدن در کجاست؟ ترتیب دستگاه نظری مقدم است یا سازماندهی عملی؟ البته از دید مؤمنان، موفقیت مذهبشان، چه در سازماندهی و چه در عرضه الهیات، برخاسته از امداد تقدس و در نهایت نشانه برحق بودن آن است، ولی روشن است که این سخن برای پژوهشگر پذیرفتنی نیست. به تصور من، سازماندهی، اگر هم بر ترتیب دستگاه نظری عقلانی مقدم نباشد که احتمالاً هست، بدون شك لازمه دوام آن است. چون اگر نظم و ترتیبی در مقابله اندیشه‌های مختلف و گزینش بین آنها نباشد، اندیشه عقلانی، به فرض عرضه گشتن، بختی برای پذیرفته شدن و تثبیت نخواهد داشت.

## پایگاه نظری الهیات عقلانی

باید هنگام صحبت از عقلانی شدن الهیات هر مذهب، به چند نکته توجه داشت. اول و مهمتر از همه اینکه ترتیب چنین گفتاری بر این اصل استوار است که دانایی خداوند بر توانایی او مقدم است و این دانش که قدرت الهی تابع آن است بیان همان خردی است که در بین ابنای بشر یافت میشود. از این دیدگاه خرد است که واسطه و وجه اشتراك بین آفریده و آفریدگار است. به این حساب، خواست الهی عین حکم خرد میشود و قابل درك و سنجش میگردد. اینکه گفتم تقدم دانش خداوند بر توانایی او، به این معناست که نمی‌توانیم در توجیه آنچه که خواست الهی می‌شمریم بگوییم «عقلانی است چون خدا گفته و اختیار عقل به دست اوست». بلکه باید بتوانیم بگوییم «اگر عقلانی است پس میتوان به خدا نسبتش داد چون خواست او مطلقاً مطابق عقل است». در این حالت نمیتوانیم عقلانیت را تابع خواست خدا بشمریم و فرض را بر این بگذاریم که اگر خدا میخواست عقل را جور دیگری میافرید و اگر اراده میکرد دوی به علاوه دو میشد پنج. زیرا در این حالت توانایی او را بر دانایی‌اش مقدم داشته‌ایم. در چارچوبی که مورد نظر ماست عقل (همان عقلی که نزد افراد بشر یافت میشود) مخلوق نیست (نه اول ماخلق الله است نه آخرش) بلکه در ماهیت الهی جا دارد.

اول پیامد این امر، ختم شدن گفتاری است که درك خواست الهی را فراتر از حد امکانات بشر می‌شمرد و حق بشر را در چون و چرا کردن راجع به آنچه که اراده خداوند بر آن قرار گرفته است، نفی میکند. به این ترتیب درك چند و چون خواست الهی در حوزه امکانات بشر قرار میگیرد و خرد معیار سنجش اصالت یا عدم اصالت خواستی میگردد که به خدا نسبت داده میشود. آنچه با عقل مطابقت بکند پذیرفته میگردد و آنچه مطابقت نکند خیر. باید به کلیت و طبعاً وسعت حوزه اجرای این اصل توجه داشت و نباید آنرا با مخیر بودن عقل در انتخاب دو امر متشابه و جزئی که تکلیفشان در گفتار مذهبی روشن نیست، یکی گرفت. این دومی را کمابیش همه جا میتوان یافت. هر مذهبی در گوشه و کنار گفتارش، جایی برای انتخاب عقلانی باز میگذارد. غیر از این نمیتواند بکند چون قادر نیست همه جزئیات امور را از قبل پیشبینی بکند و هر

وقت که امر جدیدی واقع شد، محض مطابقت آن با اصول و جا انداختنش در گفتار مذهبی بالاخره جایی هم پای عقل در میان میاید. پیامد عمده پا گذاشتن در راه ترتیب الهیات عقلانی این است که استخوانبندی این گفتار، دقیقاً به دلیل عقلانی بودن، جهانشمول است و میتواند موضوع داد و ستد بین مذاهب قرار بگیرد و عملاً در بین مذاهبی که آنرا بپذیرند مشترك خواهد بود. این بدان معنا نیست که وقتی این نوع از الهیات در دل مذهبی قیل از بقیه جا افتاد، دیگران در صورت پذیرفتنش، این مذهب را پذیرفته‌اند. آنچه مذاهب مختلف را اساساً و به طور قاطع از هم مجزا میسازد، عقلانی شدن یا نشدن گفتارشان نیست چون این خصیصه میتواند در طول زمان تغییر کند و به هر صورت مذاهب را کلاً به دو دسته تقسیم میکند و تك تك از هم جدایشان نمیسازد. نفس تجربه تقدس هم حتماً نیست چون اگر این تجربه را در مذاهب گوناگون متفاوت بشمریم، یا باید به دنبال چند خدایی برویم و یا اینکه يك مذهب را برحق بشمریم و باقی را باطل. این تفاوت برخاسته از شرایط تاریخی تجربه تقدس است و شکلی که این تجربه تحت تأثیر آن شرایط، پیدا کرده است.

این را هم یادآوری بکنم که عقلانی کردن گفتار مذهبی، غیر از این ادعای رایج است که پیروان برخی از مذاهب میکنند که «عقل حکم میکند که باید از مذهب ما پیروی کرد». از بابت تجربه بنیادی تقدس، هیچ مذهبی نمیتواند عقلانی باشد و از بابت سامان دادن به آنچه که از این تجربه مستفاد میشود، هر مذهبی میتواند. به هر حال چه این خصیصه موجود باشد و چه نه، اصالت تجربه تقدس نه تأیید میشود و نه تکذیب. عقل در برحقی مذاهب مختلف حکمی صادر نمیکند و نمیتواند هم بکند، گفتارهایی را که آنها عرضه مینمایند میسنجد و بس. از دوجهت، یکی انسجام خود گفتار و دیگر معقول بودن ترتیبیاتی که در زمینه‌های مختلف، تجویز مینماید.

خلاصه اینکه خردناپذیری منشأ مذهب، به معنای خردناپذیری گفتاری نیست که بر پایه آن شکل میگیرد. در دوره اخیر، به دلایل روشن و قابل درك و از آنجا که در ایران مذهب بسیار پا را از گلیم خویش درازتر کرده است، بسیاری به فکر مقابله با این گستاخی افتاده-

اند که بسیار فکر بجایی است. طبعاً صحبت از تعیین حد و حدود برای مذهب در میان آمده است که این هم بسیار لازم است و تا به حال عقب افتادنش جز ضرر برای ما نداشته است. ولی اگر ما هر چه را مربوط به مذهب است، یکسره غیر عقلانی بشماریم، مذهب را پس نرانده‌ایم، خرد را از اداره حوزه‌ای که میتواند و میباید تحت سیطره خویش بگیرد، باز داشته‌ایم. یکسره غیر عقلانی دانستن هر نوع گفتار مذهبی یعنی تفاوت قائل نشدن بین گفتارهای مختلف مذهبی. چنین کاری اصلاً پذیرفته نیست و اگر کسی تفاوت بارز گفتارهای مذهبی مختلف را نبیند، اصلاً صالح نیست وارد هیچ نوع بحثی بشود، از جمله بحث مذهب.

### مرز عصمت و عقل کجاست

عصمت در باب پندار و کردار مذهبی مرجع نهایی است، چه از بابت نظری و چه عملی و باید گزینش هایش در تمامی این موارد مطابق باشد با عقل. مرجع معصوم حتی در مورد انتخاب نهایی هم که حق مسلم اوست، نمیتواند موضع غیر عقلانی اتخاذ کند و باید از میان آن راه‌هایی که عقل تأیید میکند ولی نمیتواند یک کدامشان را بر باقی مرجح بشمارد، یکی را برگزیند. انتخاب نهایی گزینش بین چند راه است که هیچکدام را نمیتوان به صرف حکم عقل بر دیگری برتری داد ولی هیچیک هم مخالف عقل نیست. این است حقی که در همه حال برای مرجع معصوم محفوظ می‌ماند و جز تأیید تقدس را نمیطلبد.

در اینجا سوآلی پیش میاید که پس مرز بین عصمت و عقل را کجا باید کشید و چه مرجعی مجاز به تعیین این مرز است. اول از همه باید گفت که این مرز ثابت نیست و بسته به میزان پیشرفت خرد در هر زمینه تغییر میکند. هر مطلبی که خردپذیر باشد، در نهایت سهم خرد است و همین مرجع است که تعیین میکند مرز کجاست. مذهب در مقابل عقل دو راه پیش پا دارد: اول اینکه گفتارش را با عقل مطابق کند که راه حل درست است و مستلزم نو کردن (گاه ادواری) تفسیری که از منابع مذهبی عرضه می‌گردد. راه دوم پافشاری است بر اعتبار تفاسیر قدیمی و کوشش در مقابله با گفتار عقلانی که اساساً و اصولاً بی‌عاقبت

است. حتی گفتار مربوط به خداشناسی هم که هسته نهایی هر گفتار مذهبی است باید طوری ترتیب بیاید که با گفتار عقلانی دیگر حوزه‌های شناخت، از هر قسم که باشد در تناقض نیافتد.

خلاصه اینکه داور عقلانی شدن گفتار مذهبی و طبعاً تعیین مرز بین عقل و عصمت، عقل است نه تقدس. عقل به دو ترتیب این کار را انجام میدهد: اول با منتزع کردن آنچه که اساساً به مذهب مربوط نیست از گفتار مذهبی؛ دوم با عقلانی کردن خود این گفتار.

این پیشروی خرد در طول زمان انجام میگیرد؛ ولی بردش فقط محدود به امروز مذهب نیست و گذشته را نیز مورد بازبینی قرار میدهد. صورت‌های مختلف گفتار مذهبی که در زمان از پی هم میاید هر یک به نوبه خویش و به شیوه‌ای، منعکس کننده دید گروهی یا زمانه‌ای به امر مذهب است، ولی در عین حال جامع است، بدین معنا که خود جزئی از تاریخ مذهب است ولی در باره کل مذهب سخن میگوید و نه فقط بخشی از آن.

نگارش تاریخ مذهب نمیتواند و نمی‌باید از معیارهای تاریخ‌نگاری علمی و عقلانی برکنار بماند. این یکی از بخش‌هایی است که خرد به سرعت بر آن مسلط می‌گردد، البته از ورای تنشها و جدلهایی که که معمولاً بسیار تند است، ولی به همان اندازه لازم هم هست. به هر حال داو اصلی این بازبینی گفتار مذهبی که در طی زمان به طور اجتناب ناپذیر انجام میپذیرد، منشأ و نقطه زایش مذهب است و تعبیر و تفسیر نوین این نقطه شروع است که هر بار بیانگر تحول گفتار مذهبی و در عین حال عامل مشروعیت بخشیدن به شکل جدید آن است.

عرضه هر گفتار نوین مذهبی، مترادف عرضه برداشت نوینی از صدر مذهب است. نه به معنای دستکاری در حقیقت تاریخی، چون تعیین این حقیقت سهم عقل است، بل به معنای عرضه برداشتی نوین از همان وقایع و همان منابع و به تناسب برجسته کردن برخی و واگذاشتن برخی دیگر.

**مسئله شکل اولیه مذهب**

از دید پیروان هر مذهب، نقطه زایش آن اهمیتی دارد که با هیچیک دیگر از بخشهای حیاتش قابل قیاس نیست. این نقطه محل تماس تقدس است با تاریخ و بنا بر تعریف، اصیلترین شکل مذهب را باید در اینجا یافت. مؤمنان راز احیای مذهب را در تجدید عهد با این نقطه شروع میبینند و اصل را بر این میگذارند که گذشت زمان از پاکی و درستی و اصالت مذهب میکاهد و بنا بر این باید هر گاه لازم افتاد، با رجوع به اصل، دوباره این خصایص را احیاء کرد.

در مقابل، آنهایی هم که با مذهبی مخالفند و میخواهند آنرا از بنیاد نفی کنند، با تکیه بر همین شکل آغازینش آنرا مورد حمله قرار میدهند و بنا را بر این میگذارند که این شکل اولیه از تحول و انطباق آن با زمان جلوگیری میکند و اگر هم کوششهایی در این راه انجام بگیرد در نهایت بیثمر خواهد بود و اهمیت و جذابیت صدر مذهب، دوباره مؤمنان را به سوی خود میکشد و به عبارتی به عقبشان برمیگرداند.

این هر دو گفتار در مورد اسلام عرضه شده است و هر دو برای ما آشناست و هر دو هم بر یک فرض استوار است: این که نقطه شروع مذهب شکل معین و مشخصی دارد که تغییر ناپذیر است و از آن به هیچوجه نمیایست یا نمیتوان عدول کرد. ولی نکته در اینجا است که این «شکل اولیه»، مثل هر امر تاریخی دیگری، به صورت خام به دست ما نمیرسد و موضوع و حاصل بازسازی توسط مورخ است و به همین دلیل با نقل تمامی دادههای تاریخی، واقع نمیگردد بلکه با انتخاب بین آنها و با مرتب کردنشان، شکل میگیرد. این گزینش و نظم بخشی توسط کسی انجام میپذیرد که امروز زندگی میکند نه در گذشته و در همه حال، این معیار امروز است که به گذشته اطلاق میگردد. حتی سنت-گراترین گفتار مذهبی هم مال امروز است، مرجعش مال گذشته است، نه خودش. تعیین حقیقت تاریخی مطلقاً کار ایمان نیست، منحصراً کار عقل است. عصمت در تفسیر این حقیقت تاریخی دخالت میکند نه در تعیین آن و تازه در این تفسیر هم دستش مطلقاً باز نیست و تابع عقل میماند، هر چند تکیهگاهی خارج از حیطه اقتدار عقل، برای خود نگه میدارد.

این بازگشت مکرر به اصل و عرضه تفسیرهای نوین، از گفتار مذهبی پدیده‌ای در حال تحول مدام میسازد. ذکر نکته‌ای در اینجا ضرر ندارد: غنای هر مذهب و طبعاً هر گفتار مذهبی همیشه به مبدأ آن نسبت داده میشود، در صورتی که خود این غنا در طول تاریخ و همراه با فاصله گرفتن از آن مبدأ است که حاصل میگردد. غنای مذهب امر تاریخی است و نفی تحول تاریخی مذهب مترادف بازگشت است به نقطه شروعی که از دید مؤمن واجد اعتبار بی‌حد است ولی به همان نسبت برهنه و بی‌برگ هم هست.

**عصمت و آزادی مذهبی**

وقتی این امر روشن شد که نمیتوان در ایجاد وحدت مذهبی و به عبارت صریح‌تر در تضمین حیات هر مذهب، از «اتوریت» صرف نظر کرد و زدن حرف آخر بعد از تمام احتجاج‌های عقلانی، بالاخره با مرجعی است که هر چند مجاز نیست خلاف عقل رفتار کند، اعتبارش را از تقدس میگیرد نه از عقل، این سؤال پیش میاید که پس تکلیف تنوع و تعدد عقاید در دل مذهب چه میشود. حد این تنوع کدام خواهد بود و اعتبارش تا به کجا. عامه مؤمنان تا چه اندازه حق خواهند داشت که بنا بر عقیده و سلیقه خود رفتار کنند و در معرض تفتیش عقاید و احیاناً تعقیب و آزار قرار نگیرند.

طبعاً اول فکری که در اینجا مطرح میشود فکر تقسیم قدرت مذهبی است و برخی در اینجا صحبت از «دمکراسی مذهبی» به معنای دمکراسی در دل مذهب، میکنند. ببینیم این تقسیم چه شکلی میتواند بگیرد.

مردم عادتاً عصمت و منصبی را که میبایست مرجع نهایی در تعیین باید و نبایدهای مذهبی باشد، خاص یک فرد به شمار میاورند. در شاخص‌ترین نمونه انتظام‌بخشی و به کارگیری عصمت که مورد کلیسای کاتولیک است، عصمت یا به عبارت خاص این مذهب «خطانپذیری»، محدود به یک نفر شده است که شخص پاپ است. ولی هیچ موجبی نیست که عصمت محدود به یک نفر باشد. وحدت لازم برای به کارگیری عصمت، وحدت مرجع نهایی است نه وحدت فردی

که میباید در این مقام قرار گیرد. عصمت را میتوان بین گروهی بزرگ یا کوچک تقسیم کرد و در عمل هیچ مانعی نیست که این خاصیت حتی بین تمام مؤمنان تقسیم گردد.

در اینجا میباید پرسید که اگر اقتدار مذهبی (عصمت) را به یکسان در بین مؤمنان تقسیم کنیم آزادی مذهبی برقرار خواهد شد؟ اول باید توجه داشت که حتی در این صورت، آنهایی که به مساوات در مقام تصمیمگیری راجع به پایدها و نپایدهای آن هستند، در حقیقت منشأ قدرتی که اعمال میکنند نیستند، بلکه آنرا به نیابت از طرف منشأ تقدس اعمال مینمایند. دوم و مهمتر اینکه اگر حد و حدود اقتدار مذهبی مشخص نشده باشد و بالاخص از اقتدار سیاسی تفکیک نگاشته باشد، تقسیم برابر آن مطلقاً مشکلی را حل نخواهد کرد. قدرتی که بی حساب باشد، چه توسط یکی اعمال شود و چه توسط هزاران، فی نفسه نافی آزادی است. قدرتی که به یاری عقل منضبط نشده، باشد نه قادر است آزادی را برقرار سازد و نه حفظش نماید. آنچه در درجه اول اهمیت است، تجزیه اقتدار تام و تمام مذهبی است و مخصوصاً تمایز آن از اقتدار سیاسی. تجزیه این اختیار مطلق بر سرنوشت انسان و جامعه، بر تقسیم آن مقدم است و اگر واقع نشود باقی حرف هوست. مشکل اول و اساسی اسلام هم همین تمایز است که در طول چندین قرن از بابت نظری واقع نشده و مشروعیت نیافته است. آن تمایزی که فرضاً بین شاه و شیخ در عمل برقرار شده و پا بر جا مانده، زیر فشار الزامات حیات اجتماعی واقع شده و بیان درستی در قالب الهیات پیدا نکرده است تا پایه و پایگاه محکم و ثابت نظری بیاید و به هر بادی نلرزد.

از اینها گذشته، نکته اصلی در این است که نفس تعدد آنهایی که عصمت را اعمال میکنند (در عصمت شریکند و به طور جمعی واجد آند)، به خودی خود مایه برقراری و قبول تنوع در عقاید مذهبی نیست چون اصلاً کارکرد عصمت در ترتیب گفتار مذهبی و انتظام سازمان مذهبی، ایجاد وحدت است نه کثرت. تمایل به پس زدن عقاید متفاوت و محدود کردن آزادی مذهبی، اصلاً در ذات عصمت و برخاسته از کارکرد آن است. به دلیل همین وحدت بخشی است که برخی تصور

میکنند با از میان برداشتن عصمت و قبول حق یکسان همگان در تعیین باید و نپایدهای مذهب، آزادی مذهبی برقرار خواهد شد.

باید به گروه اخیر یادآوری کرد که اصلاً آزادی در هیچ حالت از دل خود مذهب نمیجوشد تا بود و نبود مرجع معصوم به آن لطمه بزند. آزادی مذهبی به دو صورت متحقق میشود. در درجه اول و به صورت اساسی، در خارج از حوزه اقتدار مذهب و توسط مرجع سیاسی. آنچه که آزادی مذهبی را به صورت عام و خاص تضمین میکند، همان لائیسیته است. در این وضعیت، وقتی نیروی دولت ضامن آزادی مذهبی افراد باشد، هر کس بنا بر حق آزادی عقیده و بیان، مجاز است هر برداشتی از مذهب داشته باشد و آنرا ابراز کند و بر اساس این عقیده (البته در چارچوب دمکراسی) رفتار نماید و دیگران را هم به پیروی از این روش فراخواند و هیچ مرجعی، بخصوص اولیای رسمی مذهب، حق ندارند بر سر راه وی مانعی و برای خود او یا پیروانش مزاحمتی ایجاد کنند. این وجه اساسی آزادی مذهبی است و این است که تعیین کننده است.

صورت دوم که محدود و جنبی است، در داخل هر مذهب و در چارچوب ارتباط مؤمنان با اولیای مذهب صورت میپذیرد. وقتی اختیار مذهبی در نقطه‌ای متمرکز شد، طبعاً رابطه قدرت به نفع خیل پیروان شکل نخواهد گرفت، چون امکان تشکل مستقل در دل سازمان مذهبی را نخواهند داشت. ولی نکته در اینجا است که خارج از آن میتوانند به هر شکلی که بخواهند دور هم جمع شوند و نظرات خویش را با مرجع صاحب عصمت و سازمان رسمی مذهب در میان بگذارند و به این ترتیب بر تصمیمات مراجع مذهبی تأثیر بگذارند. فراموش نکنیم که این آزادی هم در نهایت باز تابع وجود لائیسیته است و تضمین آزادی‌ها توسط دولت، وگرنه خود مذهب هیچ دلیل ندارد که چنین اجازه‌ای بدهد. خلاصه کنم، آزادی مذهبی اصولاً داخل چارچوب مذهب قابل دستیابی نیست چون ساختار سازمانی و فکری خود مذهب با آزادی مناسبتی ندارد. پذیرش مذهب یعنی گردن گذاشتن به اصلی که خارج از حیطه اقتدار انسان قرار دارد و بر حیات وی مسلط است و اختیار و آزادی بشر، در برابر آن به حساب نمیآید. آنچه که آزادی مذهبی



همرأیی گروه كوچك یا بزرگی است که این اختیار عملاً و نه به اتکای پایگاه نظری روشن، در بین آنها تقسیم شده است. این هم‌رأیی یا به عبارت آشناتر «اجماع»، در عمل به معنای دقیق و کامل حاصل شدنی نیست. می‌ماند اکثریت که معمولاً جانشین اجماع بوده و هست. نکته در اینجاست که وقتی باید اکثریتی غیرمنتظم برای تأیید تحول مذهبی گرد بیاید، امکان‌رهایی از قیود محافظه‌کاری بسیار کمتر است تا موردی که سازماندهی مذهبی در کار باشد و اختیار در دست يك مرجع متمرکز شده باشد.

در جایی که اکثریت از نظمی سازمانی برخاسته است و بیان نظرش (هنگامی که این بیان صورت گرفت) جایگزین هم‌رأیی است چون همه به آن گردن می‌گذارند، ابراز مخالفت برد معقولی دارد، چون یا در حکم ابراز عقیده است یا انشعاب کردن. ولی اگر وحدت سازمانی در کار نبود (چنانکه قرن‌ها در بین شیعیان نبوده است و هنوز هم نیست. چون تنها وحدت روحانیت شیعه برخاسته است از خانه کردن در دستگاه دولت و با از دست دادنش ختم خواهد شد) هر دسته مخالفی، ولو اقلیتی كوچك، برای خود صاحب مشروعیتی است و به آسانی می‌تواند در مقابل اکثریت موضع بگیرد و صف‌بندی کند و وحدت مذهبی را دچار اختلال نماید. نه فقط با از بین بردن این وحدت و انشعاب فرقه‌ای که البته همیشه ممکن است و نمونه‌های فراوان، بلکه با تقلیل دادن وحدت به حداقلی که مخرج مشترك باشد، کم‌اینکه در عمل مخرج مشترك اعتقادی بین مسلمانان و طبعاً وحدت کل آنها، اعتقاد به نبوت پیامبر است و منشأ الهی قرآن، از این دو که جلو برویم تفاوت است و تشتت و گاه حتی دشمنی.

اما این محدود شدن دامنه وحدت، فقط يك جنبه از معایب نبود سازمان است. جنبه دیگرش که بسیار بیشتر مایه دردر شده است، عقب‌نگه داشتن گفتار دینی است. در نبود تشکل سازمانی، مخالفت با عرضه و جاافتادن شکل جدیدی از گفتار مذهبی (از هر قسم که باشد)، کار بسیار ساده‌ایست و در اسلام صورت محافظت از سنتی را پیدا کرده که به پیامبر منتسب است، اما شکل‌گیری‌اش به دوران بنی‌امیه باز می‌گردد و تثبیتش به دوران بنی‌عباس. «وتو کردن» نوآوری، در نبود

می‌نامیم، در صحنه سیاست است که معنی دارد و نه در حوزه دین و در همه حال متکی است به قدرت سیاسی که خارج از مذهب عمل میکند و بارزترین شکل عرضه و حفظ آن هم لائیسیته است. این آزادی اصلاً به او هام بی‌معنایی از قبیل «دمکراسی مذهبی» ارتباطی ندارد. آنهایی که مصرند آزادی مذهبی را از دل خود مذهب استخراج کنند، در حقیقت عصمت و حاکمیت را یکی می‌گیرند و با خلط کردن این دو است که به خیال خود ترتیباتی برای آزادی مذهبی فراهم می‌آورند. ولی این آزادی خیالی که قرار است از اختلاط مذهب و سیاست زاده شود، اصولاً و به دلیل تناقضی که از در هم ریخته شدن این دو بخش جزای حیات آدمی پدید می‌آید، بنا بر تعریف قابل تحقق نیست و رفتن به دنبال آن بی‌حاصل است و مانع حصول آزادی به معنای واقعی و ممکن.

### عصمت و تحول بینش مذهبی

نبود مرجع مذهبی اعلائی که تکلیف درست‌دینی را روشن کند، در نظر برخی شرط آزادی و پویایی این بینش است و از دید این افراد باید محض آسان‌سازی یا ممکن‌سازی انطباق مذهب با زمانه خود، به جنگ این مرجع اعلا رفت، هر جا که هست از کارش انداخت و هر جا که نیست، جلو برپا شدنش را گرفت. از دید این گروه، پویایی مذهب هم، مانند آزادی مذهبی، در گرو وحدت نیافتن ریاست مذهبی است. افرادی که در این تصور شریکند، چندقطبی بودن مرجعیت شیعه را تضمین پویایی آن به حساب می‌آورند.

اول از همه بگویم تجربه درست بر خلاف این تصور رأی می‌دهد. می‌بینیم که تشیع علیرغم تمامی ادعاهایش در باب «باز بودن در اجتهاد» و فراوانی مجتهد، به هیچوجه نتوانسته است گفتار مذهبی خویش را با دوران هماهنگ سازد. این را هم گذرا یادآوری کنم که مقصود از هماهنگ شدن با دوران، منطبق شدن با الزامات جامعه دمکراتیک و لیبرال مدرن است وگرنه اسلام خمینی هم با دوران منطبق شده، البته به سبک خودش. دلیل این فلج، دقیقاً روشن نبودن تکلیف عصمت است که امر تحدید و تعیین درست دینی را مختل کرده است. جایی که اختیار مذهبی متمرکز نشده باشد، تحول گفتار مذهبی محتاج

سازمان جامع، بسیار آسانتر واقع میشود تا در جایی که عصمت متمرکز گشته و ترتیب استقاده از آن روشن شده است. این خیال که هر جا تعدد باشد نوآوری هم هست، خیال باطلی است، ظاهری جذاب دارد ولی با واقعیت تطبیق نمی‌کند.

### مذهب بی روحانیت

از آنجا که منشأ تقدس یا اگر بخواهیم کلمه آشناتری را به کار ببریم «خدا» خود به طور مستقیم با مردم سخن نمی‌گوید، باید انسانی این نقش را بر عهده بگیرد و از جانب او تکلیف مردم را روشن کند. تا وقتی که بنیانگذار یک بینش مذهبی یا باز به عبارت آسانتر، «پیامبر» حی و حاضر است، این منزلت از آن اوست و هموست که عملاً صاحب عصمت است. ولی وقتی که وی پا از جهان درکشید تکلیف چه خواهد شد؟ توضیح را از همان پایه کار که عصمت است، شروع کنیم.

حذف «عصمت» از صحنه مذهب ممکن نیست و دنبال این خیال رفتن هم به همان نسبت از عقل دور است که دوری جستن از خود عقل. اگر بخواهیم چنین کنیم، امکان پیدا شدن وحدت مذهب و به عبارت دقیقتر، موجودیت آنرا منتفی ساخته‌ایم. البته این حرفها که اصولاً اتوریته چیز بدی است و نباید هیچ جا مجال وجود پیدا کند و آزادی فردی مطلق باید باشد و هیچکس هم نباید در باره افکار و احوال هیچکس دیگر تصمیم بگیرد، سخنان پرطرفداری است ولی کسی که طرفدار این حرفهاست اصلاً نباید دنبال مذهب برود. به اجرا گذاشتن این اصول، اگر هم در جایی ممکن باشد، در زمینه مذهب اصلاً ممکن نیست و هر کوششی که در این راه صورت بگیرد نه فقط ثمرات نامطلوب بلکه نتیجه عکس به بار خواهد آورد.

وقتی این غیر قابل حذف بودن اتوریته مذهبی با تقسیم کار اجتماعی همراه شود، موجد پدید آمدن گروهی متخصص میگردد که «روحانیت» میخوانیمشان. پیدایش چنین گروهی در هر جامعه‌ای که مختصری از حد جوامع ابتدایی فراتر آمده باشد، اجتناب ناپذیر است و سعی در حذف این دسته از مردم به تمام معنا عبث است. وجود این گروه خود نشانه‌ای از عقلانی شدن حیات اجتماعی است و حذفش که

برخی سالهاست ندایش را در داده‌اند و تحت عنوان «اسلام بدون روحانیت» از آن یاد میکنند، نه اصلاً ممکن است و نه مفید؛ البته در روزگاری که آخوندها این همه اسباب دردسر شده‌اند، به گوش بسیاری شیرین میاید ولی این برای آن اعتبار نمیشود.

مشکل اسلام در وجود روحانیت نبوده است، در انتظام نیافتن آن بوده و در مهار نشدن عصمت یعنی در درست تعریف نشدن و محدود نشدن آن. مذاهب اهل سنت که اصلاً بر اساس نفی عصمت سازمان یافته. شیعه هم از روزی که امامش غایب شده است و نتوانسته این عصمت را مهار کند، تنها راه وحدتش شده چسبیدن به دم حکومت تا وحدتی را که خود نمیتواند بیافریند از دستگاه حکومتی اخذ نماید. حاکمیت را (souveraineté) بکند جایگزین عصمت (infaillibilité) یا به عبارت دقیقتر از اختلاط این دو ملغمه‌ای درست کند که نه به کار دنیا میاید و نه آخرت. اختیار تام و مطلق پیامبر را که فقط مدت کوتاهی میتوانست در جامعه بدوی صدر اسلام دوام کند و با شکل‌گیری امپراتوری اسلامی، حتی برای جانشینان او هم قابل اداره نبود، مأخذ قرار دهد و در مقابل عقلانی شدن مذهب که قدم اولش همین تمایز عصمت از حاکمیت است، مقاومت نماید و ندای احیای اختیارات پیامبر را سر بدهد.

حذف اتوریته سازمان یافته و عقلانی مذهبی، نفس اتوریته را از بین نمی‌برد، فقط با بلا تکلیف گذاشتنش، راه را برای تصاحب ناحق آن باز می‌کند. بهترین مثال این امر همین انقلاب اسلامی است که ایران را به روز امروزش انداخته است و بدتر از انقلاب اکتبر برای دنیا دردرساز شده. اگر تکلیف عصمت در تشیع روشن شده بود و حوزه و امکاناتش معین گشته بود و روحانیت شیعه سازمانی درخور داشت، یک آخوند عریده‌جو امکان پیدا نمی‌کرد برای احیای اختیار تام مذهبی نظریه بتراشد و به اسم مذهب در سیاست تاخت و تاز کند و به مدد بخت ناحقش قدرت را هم بگیرد تا سر آخر حکومتی برقرار سازد که اصلاً پایه‌اش بر خلط کردن عصمت و حاکمیت است و به همین دلیل نمیتواند حق هیچکدام را درست ادا کند و یا به هیچکدام درست تکیه کند و باید شتر مرغ وار، هر ایرادی که در یک زمینه از آن گرفتند به زمینه

حال که صحبت از تحدید حدود شد، باید توجه کرد که هیچ مذهبی، خود در عقب نشستن از دنیا، پیشقدم نشده است. گاه این کار را با مقاومت کمتر کرده است و گاه بیشتر، بیشتر یا کمتر مستعد قناعت به سهم خودش بوده است ولی در هر حال از بیرون به عقب رانده شده. این فشار بیرونی گاه از سوی علم بوده و گاه از سوی سیاست و گاه از زمینه‌های دیگر حیات اجتماعی نظیر اقتصاد یا هنر... چون بی-حسابی کار مذهب فقط حق سیاست را نمی‌خورد بلکه به همه فعالیت‌های اجتماعی صدمه می‌زند، چنانکه در ایران امروز زده است. البته تنش بین سیاست و مذهب، هم بسیار مهم است و هم قدیمی‌تر از باقی چون اصلاً حیات جامعه تابع منطق سیاست است و اگر اختلاطی بین سیاست و مذهب پیش بیاید، تمامی این حیات مختل می‌شود. نمونه ایران امروز بارزترین شکل این تحول است، البته از نوع مدرنش که در آن اسلام خواسته همه چیز را اداره کند و چنگ بر سیاست و دولت انداخته و در نهایت اهل مذهب را بر مناصب سیاسی نشانده و خود مذهب را هم به صورت نوعی ایدئولوژی توتالیتر در آورده - نقشی که البته این مذهب همیشه مستعد آن بوده است.

نکته در این است که طی دوران تاریخی بسیار طولانی، برای توجیه و مشروع ساختن سیاست‌های حکومتی و بخصوص قوانینی که در سطح جامعه اجرا می‌گشت، از پشتوانه تقدس استفاده میشد و این امر به هر صورت نمی‌گذاشت مذهب و سیاست به طور کامل از هم جدا شوند، سیاست را محتاج تأیید مذهب میساخت و طبعاً الزامات سیاست را هم به مذهب تحمیل می‌کرد. در دوران جدید بود که اراده ملت رسماً منشأ نهایی قانون شناخته شد و بالاخره به این ترتیب، امکان جدایی کامل دین و دولت فراهم آمد. البته علم زودتر از سیاست خود را از قید مذهب آزاد ساخت ولی نه با گرفتن جای مذهب بلکه با بیرون راندن خدا و تقدس از صحنه توضیحات علمی و خالی گذاشتن جای آنها.

بیرون رفتن مذهب از علم و سیاست، در حکم ادای دین خرد بود و عقلانی شدن (یعنی بهتر شدن) خود مذهب نه تضعیفش. آن گفتار مذهبی که از زوائد خلاص شود، تضعیف نشده و حتی اهل مذهب میباید این پیراستن را آراستن آن بدانند. به هر صورت چه اهل ایمان و

دیگر حواله بدهد و از خود به این ترتیب سلب مسئولیت نماید. پیروزی خمینی در انقلاب اسلامی نشانه دو ناکامی بود. یکی عقب‌نشینی فکر لیبرال که مترادف تجدد سیاسی است، از ابتدا ایران را به راه تجدد انداخته ولی هنوز نتوانسته حاکمیت مردم را بر سرنوشت خودشان برقرار سازد و تا دمکراسی لیبرال که صد سال پیش برای این مملکت تجویز کرده است، برقرار نگردد، آب خوش از گلوی کسی پایین نخواهد رفت. دوم ناتوانی روحانیت شیعه که بعد از چند قرن و با این همه ادعا و در عین بردن میراث تفکر چند قرنه اسلام، از عهده مرتب کردن و اداره عصمت برنیا آمده است و هر وقت هم دیگران گفته‌اند «ای بینوا فکری به حال خودت بکن» بُراق شده که «به کسی مربوط نیست، خودم بهتر میدانم چه کنم» و با این بی‌کفایتی، هم اسباب بدبختی خودش شده و هم دیگران. البته تا حکومتش برجاست بدبختی‌اش معنوی است و چنانکه از آخوند جماعت انتظار می‌رود اصلاً ککش نمی‌گذرد. اما وقتی این حکومت ساقط شد که خواهد شد و نه چندان دیر هم خواهد شد و با اقتضاح هم خواهد شد، ابعاد این فلاکت را بهتر درک خواهد کرد.

### تحدید اقتدار مذهب

یک وجه عمده عقلانی شدن گفتار مذهبی یا به عبارت دقیقتر پی-ریزی الهیات عقلانی، این است که محدوده مذهب را که به هیچوجه نمیتواند تمامی حیات بشر را در بر بگیرد، معین میکند. عقلانی شدن الهیات یعنی پذیرش منطق حاکم بر یک بخش از حیات انسان که خود در حکم به رسمیت شناختن تمایز آن از منطق حوزه‌های دیگر است، از سیاست گرفته تا هنر و از اقتصاد گرفته تا علم. این تصور باطل که اسلام باید همه چیز حیات بشر را از بای بسم‌الله تا تائیت اداره کند، حرفی که اینهمه دردسر برای عرب و عجم تراشیده است، باطل‌ترین سخن از دیدگاه الهیات عقلانی است و بزرگترین مانع تأسیس آن. ترتیب گفتار عقلانی در باره هر مذهب، مترادف تحدید حدود مذهب و معین کردن مرز اعتبار گفتار مذهبی است. عقلانی شدن یعنی ترکیب معین و معقول پیدا کردن و آنچه که بی‌حد است از خود شکلی ندارد.

تکلیف خود مذهب، این مذهبی که اینهمه برای ما دزدسر تراشیده چه خواهد شد. درست است که میتوان لائیک یا حتی بی‌اعتقاد بود ولی نمیتوان به این دلایل به مسئله مذهب بی‌اعتنا بود چون اگر ما مذهب را رها نکنیم او ما را رها نخواهد کرد و نقش و حضورش را در جامعه حفظ خواهد نمود.

شکل‌گیری الهیات عقلانی، در دل هر مذهب و از جمله اسلام، راه حل مذهبی مسئله مذهب، است همانطور که لائیسیتیه راه حل سیاسی آن است. این دومی را که برقرار کردیم باید اهل مذهب را جداً متوجه ساخت که باید به کار اولی برسند. جامعه مدرن و آزاد مقتضیاتی دارد که بخشی از آنها مذهبی است و نمیتوان روحانیان را رها کرد تا در این زمینه هر حرف بی‌پایه‌ای بزنند. به عبارت دیگر، اهمیت مذهب بیش از آن است که اختیارش بماند به دست چند آخوند.

پافشاری برای برقراری الهیات عقلانی مطلقاً مشروط به این نیست که فرد در زی روحانیت یا حتی مؤمن باشد. حرف نامربوط بافتن در زمینه مذهب و تقدس را باید با عقل نقد کرد و نه با ایمان و هر کس که عقل دارد ملزم به این کار و حساب خواستن از آنهایی است که صرفاً به اعتبار عامه، هر حرفی میزنند.

اسلام با مستقر شدن بر اریکه قدرت سیاسی خود را در تنگنای تاریخی بزرگی قرار داده است. ترکیب عصمت و حاکمیت ناپایدار است و از هم پاشیدن اقتداری که از اختلاط این دو زاده شود، اجتناب ناپذیر - همانطور که در قرون اولیه اسلام واقع شد. وقتی این امر صورت گرفت، امکان بازگشت روحانیت شیعه به سازمان و گفتاری که تا قبل از انقلاب اسلامی داشت بسیار محتمل است ولی نباید گذاشت که دوباره به حالت سنتی‌اش عقب‌نشینی کند و همانجا درجا بزند و بعد از چندی دوباره مشکل‌زا بشود. برقراری لائیسیتیه بیمه اصلی کوتاه شدن دست مذهب است از دیگر حوزه‌های حیات ولی بحران سقوط نظام ساخته خمینی، فرصتی برای نوسازی سازمانی و گفتاری تشیع فراهم خواهد آورد که باید در نظر داشت. نوسازی به معنای درست و در موقعیتی که اختیار مذهبی به کلی از اقتدار سیاسی جدا باشد. انداختن روحانیت شیعه به این راه، پایه لائیسیتیه را تحکیم خواهد کرد و

بخصوص اولیای مذهب بیسندند و چه نه، جز این چاره‌ای نیست و فرآیند عقلانی شدن، مذهب را هم شامل می‌گردد و اولین تأثیرش محدود کردن دامنه نفوذ آن است. تخطی از حکم عقل البته پلیس و دادگاه و زندان ندارد. جزای این نوع خطا همان نفس خطاست، چیزی نیست که جدای از آن و پس از آن، از بیرون یا از مرجعی اعلا اعلام شود و در حق مجرم ادا گردد. جزای سرپیچی از حکم خرد، سردرگمی و بطالت است و نرسیدن به هدف، همین و بس و همین هم بس است.

این را هم بگویم که آن تمایزی که بین گستره اختیارات پیامبر و ائمه از یک طرف و فقها از طرف دیگر صورت می‌پذیرد، مترادف تفکیک و تمایزی نیست که پایه ترتیب الهیات عقلانی است. این سخن که در غیبت امام، تمامی اختیاراتش به فقها ارث نمی‌رسد، در حکم تجزیه عقلانی و منطقی خود این اختیارات نیست بلکه بیان ناتوانی در تحقق اقتدار کامل مذهبی است و کوشش برای جلوگیری از تعطیلش که در حکم تعطیل خود مذهب خواهد بود. در این شرایط، کلیت و جامعیت خود اقتدار مذهبی مورد شك قرار نگرفته است، فقط اعمال بخشهایی از آن که لازمه ادامه حیات مذهب به شمار آمده، بر عهده روحانیان محول گشته. مشخص کردن این بخشها، زاینده اضطرار یا مصلحت است، نه برخاسته از نگرشی اساسی و اندیشه‌ای عمیق. نمونه شبیه این موقعیت را میتوان در حکومت اسلامی امروز ایران سراغ کرد، نه در زمینه اعمال اختیارات امام که عملاً به صورت کامل از طرف این حکومت انجام می‌پذیرد، بلکه در شیوه مشروعیت بخشیدن بدین کار که تحت عنوان تشخیص و پیروی از مصلحت انجام پذیرفته است، نه بر اساس تعریف حدود عصمت و به کار بستن آن.

### ختم مطلب

تعدد و اهمیت مشکلاتی که مذهب برای ما فراهم آورده است حاجت به شمارش و تکرار ندارد. روشن است که علاج عاجل و اصلی این مشکلات لائیسیتیه است و برقراری آن قدم اول است در راه آزادی. منتها لائیسیتیه یعنی عقب راندن مذهب از آنچه که بدان ارتباط ندارد. این کار از بیرون مذهب انجام می‌گیرد ولی باید پرسید که در این حالت

اگر خود این گروه با تازیانۀ تاریخ که دیر یا زود بر گرده‌اش فرود خواهد آمد، چشم عقل باز کند، محض نظم گرفتن مذهب و بهسازی عقیدتی و سازمانی تشیع هم که شده، با کمال میل به این راه خواهد رفت، اگر هم گرانیایی کرد باید با پایمردی بدرقه‌اش کرد.

**عصمت**

تسالونیکیان، باب دوم) آمده است، کارل اشمیت سالها پیش بر سر زبانها انداخت و از آن زمان است که بحث هایی بر سر آن درگرفته. من برای آن معادلی در تشیع سراغ ندارم، ولی روشن است که از بابت منطقی جای این معادل خالی است و اگر در عدم قبولش از سوی این مذهب پافشاری در کار باشد، به نوبه خود مستوجب توضیح است.

موضوع مقاله حاضر نگاهی سیاسی به مسئله غیبت و ظهور است. همینجا برای جلوگیری از بروز هر گونه سوءتفاهم، صریح و روشن بگویم که قصد من مطلقاً پرداختن به وجوه «امام شناسانه» داستان و حکایت انوار محمدی و این قبیل مسائل که نزد طرفداران حکمت الهی (بالاخص شیعیان کرینی) به فراوانی یافت میشود و در دو سوی مرزهای جمهوری اسلامی به همگان عرضه میگردد، نیست. مقصود من، بر عکس گروه اخیر، رویه تاریخی داستان است، به معنای توصیف و توضیح پدیده هایی که طی زمان دگرگون میشود، نه حکایت سیر دگرگونی تقدس یا به قول آنها تاریخ قدسی (hiérohistoire) تشیع که اساساً خارج از ظرف زمان انجام میپذیرد و تابع در پی هم آمدن وقایع در این ظرف نیست.

تصویری را که تشیع از سیر تاریخ بشر به ما عرضه میدارد، نمیتوان فلسفه تاریخ یا کلام تاریخی نامید، چون به اندازه ای ابتدایی است که شایسته چنین عنوانی نیست، ولی نباید این سیاه قلم را که در طول زمان چندان توجهی بدان نشده و کسی به بسطش (مگر در باب داستانهای عجیب و گاه مضحك مربوط به علامات ظهور) نپرداخته است، بی اهمیت شمرد یا از بابت سیاسی خنثی محسوب نمود. این نگرش، حال هر قدر هم ابتدایی، خصوصیتی دارد که به بعضی سخنان و افکار میدان میدهد و به برخی نه.

### تعادل بین عناصر گفتار مذهبی

طی چند قرن گذشته، فقه سهم اساسی گفتار مذهبی شیعیان را به خود اختصاص داده است. مسئله اخلاق که آن هم جزو دستگاه هنجاری مذهب و همسایه فقه است، شرح و بسط در خوری نیافته و يك طرفش شده پند و اندرز و طرف دیگرش پافشاری بر اعتبار يك مشتمل باید و

## سرگردان بین دو نهایت تاریخ

آوریل ۲۰۱۰

فروردین ۱۳۸۹

دو امر مرا به نگارش مقاله حاضر واداشت.

اول توجه کلی به این نکته که کار روحانیان حاکم بر ایران از بابت الهیات از سیاست هم خرابتر است و اگر دستشان از این جهت درست رو نشده، به این دلیل است که کمتر کسی بابت انضباط منطقی حرفهایی که به هم میبافند و کلاً ارتباط توجیهاتی که برای حکومتگری خویش میتراشند، با باقی گفتار مذهبیشان، از آنها حساب خواسته است. پس باید در هر فرصت ممکن به این کار پرداخت و حساب را خواست.

دیگر آشنایی (از طریق دوست و استاد ارجمند رمی برگ Rémi Brague) با مفهوم کاتگن (katechon) که یکی از مفاهیم الهیات مسیحی است و در یونانی قدیم معنای «بازدارنده» میدهد. این «بازدارنده» فرد یا نهادی است که مانع ظهور دجال یا به عبارت مسیحی آن (antéchrist) میشود و به این ترتیب به طور غیرمستقیم بازگشت مسیح را نیز به تعویق میاندازد. او با منظم نگاه داشتن جهان، از بروز فاجعه بزرگی که در نهایت تاریخ انتظار بشر را میکشد، جلوگیری میکند. بها دادن به «بازدارنده» نوعی وزنه تعادل در برابر گرایش های هزاره- ایست که مسیحیت نیز همیشه در معرض خطر آنها قرار داشته است. این مفهوم را که اول بار در یکی از رسائل پولس رسول (رساله دوم به

در این زمینه توجیه یا تجویز مینماید. برای روشن شدن مطلب باید از آخر داستان شروع کنیم، از آخرالزمان.

### آخرالزمان

همه ما در باره آخرالزمان و ظهور امام و این قبیل مسائل بسیار شنیده ایم و این حکایات را باید به نوعی جزو فرهنگ عامیانه شیعیان اثنی عشری به حساب آورد. به هر حال این تصویر از پایان تاریخ، نه خاص تشیع است و نه حتی ادیان ابراهیمی و قرنهاست که جزو محفوظات فرهنگی بشریت است.

از دیدگاه شیعیان، ما در عصر «غیبت» به سر میبریم. یعنی در دورانی که امام دوازدهم که آخرین معصوم است، از دیدگان همه پنهان شده و به عالم غیب رفته (روشن است که معنای این غیبت حضور نداشتن نیست، نامرئی بودن است) تا در آخرالزمان ظهور کند و حکومت عدل برپا نماید، البته بعد از ظهور دجالی که قرار است جهان را به آشوب بکشد. این تصویری کلی است که هرچند جزئیات آن از بابت ریزه کاری های داستان، بسیار موضوع شرح و بسط قرار گرفته و صورت نوعی سوررئالیسم قرون وسطایی دارد که خواننده را به یاد نقاشی های ژروم بوش میاندازد، اساساً از زمانی که در تشیع مورد استفاده قرار گرفته، تغییری نکرده است.

این نمای خطی تحول، ظاهراً مأخوذ از تصویر دوری تاریخ است. اول همین یکی را توصیف کنیم تا خصایص آن دیگری بهتر معلوم شود. تصویر دوری تاریخ، در حقیقت نمای موج خوردن آن است، حرکتی که نقطه فرازی دارد و نقطه فرودی. در مثالهای کهن این نگرش که بعد مذهبی دارد، جهان در شرایطی که همه چیز در حد کمال بوده، شروع شده و از آن پس به سوی نقصان میل کرده و وقتی به حضيض رسید، دوباره رو به اوج خواهد کرد. از دیدگاه مذهبی، نقطه شروع آنیست که نیروی تقدس در جهان دمیده و نیرومندش ساخته و چون این نیرو به مرور کاهش میگیرد، باید در پایان هر دور زمانی، تقدس دوباره در جهان بدمد و نو و تازه اش کند. طول هر دور، از دیدگاه مذاهب مختلف متفاوت است ولی از آنجا که بسیاری هزار ساله-

نباید اجتماعی که مربوط است به برخی جوامع بدوی و ارتباطش با نیک و بد به معنای جهانشمول آن، اصلاً معلوم نیست. وجه متافیزیکی کار که «حکمت الهی» است و ساختارش ارتباط چندانی با فقه ندارد، بسیار کمتر مورد توجه قرار گرفته است و نقش محققان خارجی در جلب نظر ایرانیان بدان اهمیت بسیار داشته است. اما تاریخ که از ابتدا در اسلام ارج و اهمیت چندانی (مگر در زمینه وقایع نگاری حیات پیامبر و امامان) نداشته، در این دوران به کلی عاطل مانده است و محل توجه چندانی نشده.

به تصور من، این وضعیت با متجدد شدن گفتار دینی که حکومتگری روحانیان با کشاندن مذهب به میدان تاریخ، اجتناب ناپذیرش کرده، تغییر خواهد کرد و به احتمال قوی وارونه خواهد شد و فقه که نقداً بالاترین مقام را در بین شعب گفتار مذهبی به خود اختصاص داده، در پایین ترین مرتبه قرار خواهد گرفت. ما به احتمال قوی، طی دهه های آینده شاهد توجه هر چه بیشتر متفکران مذهبی به متافیزیکی و اخلاق و تاریخ خواهیم بود. فقه محمل قدرت طلبی روحانیت است. ولی امروز، هم گستره فقه و هم توانایی روحانیت در کار حکومتگری، هر دو به محک تاریخ خورده است و وقتی قدرت از دست این گروه به در آمد، که دیر یا زود و ترجیحاً زود، در خواهد آمد، سیادت فقه نیز رو به افول خواهد نهاد و فرصت برای متعادل کردن گفتار مذهبی و اعاده سهم دیگر بخش هایش، فراهم خواهد گشت.

به هر حال، یکی از نشانه های پیشرفت تجدد، توجه به بعد تاریخی فعالیت های مختلف بشر است و مذهب حتماً از این امر مستثنی نیست. مقصود فقط پرداختن به تاریخ مذهب از دید علمی و به کمک نقد تاریخی نیست، بلکه حلاجی نگرش کلی هر مذهب نسبت به ارتباط مشیت الهی با تاریخ و سرنوشت بشر است، چیزی که میتوان کلام یا الهیات تاریخی (théologie de l'histoire) خواند.

به تصور من، بینش شیعه در باب نهایت تاریخ و ظهور مهدی، حکم به ممنوعیت روحانیان از حکومتگری میکند و با در نظر گرفتن اهمیت محوری این بخش از الهیات شیعی، وزنه بسیار خوبی است برای خنثی کردن گفتارهایی (چه فقهی و چه غیر از آن) که دخالت روحانیان را



اش شمرده اند، این نوع اعتقادات نام اعتقادات «هزاره ای» گرفته است.

تصویر سیر خطی تاریخ که از آفرینش شروع میشود و به آخرالزمان ختم میگردد در حقیقت يك قطعه (یا به عبارت دیگر يك سکانس) از تاریخ دوری است که جدا شده و آغاز و پایانش صورت ابتدا و انتهای مطلق گرفته است. باید توجه داشت که آنچه در این نگرش بعد از آخرالزمان واقع میشود (فرمانروایی مسیح یا امام زمان، حکومت عدل مطلق و...) در حقیقت جزو «تاریخ» محسوب نیست، چون قلمرو کمال است و قرار است از هیچیک از نقائصی که موقعیت بشری و تاریخ بشر با آن عجین است، در آن اثری نباشد. آنچه را پس از آخرالزمان میاید، میتوان به عبارتی «مابعد تاریخ» خواند. خود تاریخ (چنانکه منطقی است) در آخر زمان و در فاجعه ای عظیم ختم میگردد. خروج دجال نقطه پایان تاریخ است و ظهور امام نقطه شروع مابعد تاریخ. نبرد این دو، نقطه تماس این دو حوزه است.

روشن است که این سیر خطی را باید قهقرایی و بدبینانه شمرد، چون پایان جهان را فاجعه بار و این فاجعه را اجتناب ناپذیر میبیند. توجه داشته باشیم که قسمت خوب داستان مال آن دنیاست نه این یکی. همینجا این نکته را هم یادآوری کنم که بینش ترقی خطی بشر که از مشخصات دوران مدرن است و از عصر روشنگری به ما ارث رسیده است، درست نقطه مقابل این بینش مذهبی است که در یهودیت و مسیحیت و اسلام میبینیم. چون خوشبینانه است، تاریخ بشر را صحنه ترقی روزافزون میشمرد و تا بی نهایت هم ادامه اش میدهد. مشکلی را که نظام اسلامی با این دو بینش دارد، پایینتر از نظر خواهیم گذراند.

#### ظهوری که میتوان به تعویق انداخت

ظهور امام که قرار است در نقطه پایان تاریخ انجام بپذیرد، در حقیقت فرجه زمانی ندارد و ارقامی هم که گاه در این باب عرضه شده واجد اعتبار نیست و از زمره استفاده ای است که در فرهنگهای کهن از عدد و رقم برای افاده معنای ابدیت انجام میگرفته، مثل هزار یا ده هزار سال یا...

ولی دلیل اصلی بی اعتباری این ارقام، این است که طول دوره انتظار، اصلاً از پیش معین شدنی نیست. ظهور امام تابعی است از بود یا نبود عدالت و هرچه ظلم افزون تر شود، امکان بازگشت وی بیشتر میگردد. در حقیقت، در این داستان آنچه که مهم است فرجه زمانی نیست، رابطه عدالت و ظلم با نابودی جهان است. نقطه اوج ظلم (که حضيض تاریخ هم هست) پیدا شدن دجال است که بنا بر تعریف در انتهای تاریخ قرار دارد و نقطه گذار به مابعد تاریخ و فرمانروایی امام است.

از همینجاست که بعد سیاسی قضیه که به تصور من از دیدگاه حیات اجتماعی، مهمترین بعد آن نیز هست، روشن میشود: رواج ظلم که قرار است باعث ظهور شود، در درجه اول تابع حکومت است که چند و چون عدالت را تعریف میکند، و تحقق آنرا تضمین مینماید. در این حالت هر کس که در اجرای عدالت بکوشد، جلوی به پایان رسیدن تاریخ را گرفته است و بر هم ریخته شدن عالم توسط دجال را که مقدمه ظهور است، عقب انداخته. عامل بازدارنده ای که در ابتدای مطلب از آن صحبت شد، قدرت سیاسی است و به عبارت دیگر این دولت است که نظم عالم را تضمین میکند.

این بینش تاریخی، روحانیت شیعه را در وضعیت خاصی قرار میدهد. روحانیت باید به هر دو وجه قضیه، یعنی هم به مسئله برقراری عدالت و هم ظهور امام توجه کند و هر دو را مد نظر داشته باشد و به همین دلیل است که نمیتواند خود را منحصرأ وقف یکی از این دو بکند و منطبق آنرا به رغم دیگری در نظر بگیرد و در تحققش بکوشد. اگر روحانیت بخواهد فقط بازگشت امام را مورد توجه قرار بدهد، باید اگر نه مروج ظلم، لااقل طالب آن بشود. چنین امری غیرمعقول است و روشن است که هیچ مذهبی چنین روشی را برای احدی (چه روحانی و چه غیر آن) تجویز نمیکند. اگر روحانیت چنین کند، تبدیل به رهبر یکی از این فرقه های هزاره ای میشود که نمونه اش در همه جا هست و در ایران، همان حجتیه شناخته شده ترین نماینده آن است.

از طرف دیگر، اگر روحانیت بخواهد خود را به طور کامل وقف برقراری عدالت بسازد، باید بپذیرد که خواه ناخواه دارد در کار ظهور

تأخیر ایجاد میکند و چنین چیزی در مذهبی که پیروانش قرار است چشم به راه ظهور امام باشند، مطلقاً قابل قبول نخواهد بود و اعتبار رهبری مذهبی شیعیان را از روحانیت خواهد گرفت.

اگر موقعیت روحانیت شیعه، به ترتیبی که وصف شد، تناقض‌آمیز به نظر می‌آید و حالت نوعی پارادوکس گرفته است، از این جهت است که دوگانگی نهایت تاریخ را که هم مترادف فاجعه ای عظیم است و هم راه گذار به رستگاری ابدی، در خود منعکس کرده. روحانیت نمیتواند فاجعه را تسهیل کند چون نه وحی چنین اجازه ای بدو میدهد و نه عقل و در عین حال از انتظار آن و رضای به وقوعش ناگزیر است.

دوگانگی در نهایت تاریخ، در حقیقت پسمانده دید دوری است که در تشیع باقیمانده. تاریخ خطی یا خوش عاقبت است یا بد عاقبت و به هر حال تکلیف پایانش روشن است. ولی تاریخ دوری اصولاً دوپهلوست چون پست و بلندش در پی هم می‌آید و نهایت هم ندارد. به تناسب موقع، میشود خود را در فراز آن فرض کرد یا در فرودش. عجالتاً اضافه کنم که تصویری از تاریخ که هیچ فراز و فرودی نداشته باشد، نه با تجربه منطبق است و نه از بابت ساختار دراماتیک، رضایت بخش است.

در این دورنمای تاریخی، کارکرد روحانیت عبارت از این است که از يك سو، نوید رهایی در پرتو فرمانروایی امام را در انتهای تاریخ به همه مؤمنان عرضه بدارد و از سوی دیگر، عدالت را ارج بنهد و تا آنجا که به ارتباط با حکومت مربوط است، حکومت‌های موجود را به پراکندن عدالت فراخواند و به ظهور دجال (که نقطه اصلی پایان است و داخل تاریخ است و مثل حکومت امام خارج از تاریخ نیست) تهدید نماید.

این موقعیت را، بر خلاف بسیاری سخنان نامعقولی که گفته شده، نباید با «اپوزیسیون» بودن روحانیت یکی گرفت. روحانیت شیعه هرگاه در تاریخ توان و مرید زیاد داشته، توانسته با سواستفاده از موقعیت، خواسته های خود را به دولت تحمیل کند و از آن امتیاز بگیرد و گاه بر برخی کارها که مربوط به دولت است و اهم آنها قضاوت است، چنگ بیاندازد. خلاصه اینکه در اعمال قدرت رقیب حکومت شده. ولی آنچه که در اینجا می‌گوییم، غیر از این تجربه آشنای

تاریخی و حتی عکس آن است. اپوزیسیون در هر سطحی که باشد نامزد اعمال قدرت است و با صاحب بالفعل آن، در رقابت. در وضعیتی که وصف شد، روحانیت اصلاً و اساساً خارج از حوزه سیاست قرار دارد و نامزد هیچ کار حکومتی هم نیست و نه به تهدید قدرت خویش یا مردم طرفدار خود، بل با اتکای به مشیت الهی، با حکومتگران طرف میشود. نه با ترساندنشان از نارضایی مردم یا حداکثر شورش و انقلاب، بل با انداختن هول به پایان آمدن تاریخ در دلشان. نباید کارکرد جامعه شناسانه روحانیت را در يك دوران خاص با کارکرد آن از دیدگاه الهیات یکی گرفت. از چشم انداز مذهب، حق تقدم با این دومی است.

وقتی به این دورنمای تاریخی نگاه میکنیم، میبینیم که نقش ثابتی است شبیه به پرده هایی که در تئاتر پشت بازیگران آویزان میکنند و منظره را بر آن تصویر مینمایند. این پرسپکتیوی که قرار است شیعیان مؤمن، موقعیت تاریخی خود را با قرار گرفتن در میان آن دریابند، نوعی «شمایل» تاریخی است که به شیعیان عرضه گشته تا مقام و مکان تاریخی آنها را برایشان تبیین نماید و نظم معینی به حیات آنها، بخصوص حیات سیاسیشان، دیکته کند. کارکرد رهایی شناسانه (eschatologique) آن هر چه باشد، کارکرد سیاسیش بسیار روشن است: دور نگاه داشتن روحانیت از حکومتگری.

این منظره تاریخی به روحانیت فرصت انتقاد دائم به حکومت را میدهد و حتی این گروه را به نوعی به این کار فرامیخواند، بدون اینکه کوچکترین حقی بر حکومت برایش تأمین سازد. روحانیت نه میتواند مدعی حکومت به سبک پیامبر و امام اول باشد، چون شروع عصر غیبت، فرمانروایی سیاسی معصومان را ختم کرده، و نه به سبک امام دوازدهم، چون فرمانروایی وی ماهیت سیاسی ندارد و از دسترس هر بشری دور است.

### صعود به قدرت و پیامدهای آن

شکل گیری برداشت سنتی شیعیان از سیر تاریخ، مربوط بوده است به دوره ای که گروه اخیر در اقلیت و زحمت، و خود و روحانیتش

و سخنش حتی از سوی عامی‌ترین مؤمنان، به ارتداد تعبیر خواهد شد و او را از هر گونه پشتوانه مذهبی، که از روز اول مایه اصلی مشروعیت یابی اش بوده و دستاویز غصب حقوق مردم به نام مذهب گشته است، بی نصیب خواهد نمود.

### عصمت نزد خود ماست

حکومت به نام مذهب و محض اجرای قانون شرع، بدون عصمت ممکن نیست. مشکل حکام امروز ایران هم درست در این است که حکومت میکنند ولی در عین حال جرأت ندارند تا صریحاً مدعی عصمت بشوند.

چرا وجود چنین حکومتی مترادف بر خورداری از عصمت است؟ نه فقط به این دلیل که مشروعیتش باید از جانب خدا و به صورت بر خورداری از این صفت معلوم شود. از این جهت که به اجرا گذاشتن قوانین شرع (مثل هر دستگاه قانونی دیگر) اجباراً تغییراتی در دل آنها ایجاد میکند و از دید مذهب ایجاد این تغییرات از اختیارات معصوم است نه کس دیگر. از این دیدگاه برگزیده بودن یا نبودن از سوی مردم، اصلاً محلی از اعراب ندارد.

دلیل تغییر اجباری قانون شرع هم این است که هیچ مجموعه قانونی نمیتواند تمامی جزئیات را از قبل پیش بینی کند و در خود جا بدهد و به هنگام اجرا باید با شرایط وفق داده شود و این فرآیند خواه ناخواه موجب تغییرش میگردد. اجرای قوانین یعنی حیاتشان و حیاتشان یعنی تغییرشان. این که حکومت اسلامی رسماً مدعی عصمت نیست، مانع قبول واقعیت مزبور و گردن نهادن به منطبق آن نشده است.

خمینی محض احتراز از اتهام ارتداد و برای اینکه دشمنان نتوانند وی را مدعی مهدویت بخوانند، در نوشته هایش به تأکید ادعا کرده بود که ولی فقیه فقط مجری قانون الهی است و تغییر این قانون صرفاً در ید اختیار معصومین است و فقیه از این صفت بهره ای ندارد. ولی در عمل دیدیم که کار تغییر قانون شرع - خواه ناخواه - پیش آمد و با تأیید کامل خمینی که شم سیاسی قوی داشت و عقلش میرسید که در مواقع باریک، مصلحت نظام را بر احکام ایدئولوژی مرجع بشمارد، همراه

مجبور به تقیه بوده اند، ولی در نهایت، با کل حیات تاریخی آنها تا انقلاب اخیر، به نوعی هماهنگی داشته است. زیرا طی تحولاتی که شیعیان از سر گذرانده اند، هیچگاه روحانیت در مقامی قرار نگرفته که رسماً بر تخت حکومت تکیه بزند و مدعی برقراری حکومت الله بر زمین بشود.

آنچه باعث شد تا این بینش تاریخی که با موقعیت روحانیت شیعه هماهنگی داشت، بر هم بریزد، صعود این گروه به حکومت به دنبال انقلاب اسلامی ایران بود. تصاحب قدرت سیاسی، روحانیت را در موقعیتی قرار داد که نتواند جوابگوی نقشی باشد که در بینش کلاسیک شیعی برایش پیش بینی شده بود. زیرا نمی‌شود حکومت را به دست گرفت، یعنی به کاری مبادرت نمود که هدف غایبش بسط نظم در عالم و بسط عدالت است و در همان حال خواستار ظهور مهدی، یعنی در درجه اول خروج دجال و سپس از راه رسیدن امام، شد. علاوه بر این، قدرنگیری روحانیت از راه انقلاب انجام گرفت. این امر هم به نوبه خود باعث شد تا برداشت این گروه از جهت حرکت تاریخ، به اجبار عوض شود. در نهایت، این تحولات رستگاری را از ورای تاریخ به درون آن کشید. به طور خلاصه میتوان گفت که به این ترتیب روحانیت معصوم گشت، امام بیفایده شد، تاریخ ره گم کرد و رستگاری این جهانی شد.

### ظهور حضرتعالی زائد است

سؤال بدیهی و ساده ای که در این وضعیت مطرح میگردد: وقتی حکومت عدل الهی بر پا شده، امام به چه کار میاید؟

روشن است که حکومت اسلامی مطلقاً قادر به پاسخگویی به این پرسش نیست چون اگر بگویند که امام باید برای اجرای همان مأموریت سنتی اش که برقراری چنین حکومتی است، ظهور بکند، تمامی ادعاهای خود و اصلاً علت وجودی خویش را نفی کرده است. اگر هم بخواهد مطابق با منطق عمل خود، به صراحت بگوید که به امام احتیاجی نیست و هر کاری را که او و عده داده و تا به حال نکرده، خود ما برای شما انجام میدهم، به کل با تشیع قطع رابطه کرده است و عمل

گشت و مصالح حکومت اسلامی برتر از اجرای احکام شرع و حتی عبادات قرار گرفت.

### تاریخ بی سر و ته

بینش تاریخی حکومت اسلامی معجونی است از سه عامل ناسازگار: برداشت خمینی از انقلاب، مفهوم نوین انقلاب و بینش کلاسیک شیعی از حرکت تاریخ.

از خمینی شروع کنیم. وی تا وقتی که هنوز گردونه انقلاب به حرکت نیافتاده بود، از جمله در ولایت فقیهش، صحبت از «انقلاب سیاسی اسلام» میکرد ولی بعد مانند همه عبارت «انقلاب اسلامی» را پذیرفت و مورد استفاده قرار داد. تفاوت بین این دو عبارت که کوچک مینمود و از دید بسیاری پنهان ماند، تفاوت بین دو بینش دوری و خطی تاریخ بود.

در عبارت اول، «انقلاب» همان معنای ماقبل مدرنش را داشت که عبارت است از بازگشت به نقطه شروع (این کلمه در زبانهای اروپایی هم تا قبل از عصر جدید همین معنا را داشت) ولی در عبارت دوم، انقلاب معنای نوین خود یعنی گذار به مرحله تازه ای از تاریخ را داشت و نقش نوعی «آسانسور تاریخی» را ایفا میکرد که قرار بود جامعه را به مرحله ای جدید از تاریخ ارتقا بدهد.

خمینی تا قبل از اینکه حرکت انقلابی آغاز گردد، تصور مینمود که انقلاب نوعی بازگشت به صدر اسلام و احیای این دین خواهد بود. بیان این نگرش که به جای کل تاریخ فقط نقطه زایش دین را در نظر میگیرد و همانرا هم نقطه اوج همه چیز میشمرد، از دهان خمینی آدمی منطقی مینمود، ولی در نهایت با بینش کلاسیک شیعی از تاریخ که فرمانروایی امام دوازدهم در نهایت تاریخ را نقطه کمال میشمرد، مطابقت نداشت.

دلیل عدم تطابق و روی تافتن از نهایت تاریخ، این بود که خمینی نمی‌توانست از موقعیت امام برای حکومتگری مذهبیان اتخاذ سند بکند. زیرا نایبان اصلی امام مدهاست مرده اند و همین امر خود نقطه شروع غیبت کبراست. در این شرایط، ادعای نیابت امام کردن، مستلزم تماس

داشتن با خود اوست و خمینی میدانست که چنین ادعایی با واکنش دیگر روحانیان که میخواست برای مقابله با حکومت شاه بسیجشان کند، روبرو خواهد گشت و برای وی درسرساز خواهد شد. بنابراین، برای اینکه صلاحیت حکومتگری روحانیان را اثبات کند، دست به دامن استدلال عقلانی شد، نه مرحمت امام غایب. يك حدیث را گرفت و پایه استدلال کرد و به جای اینکه روحانیان را نایب امام بشمرد، در عمل آنها را نایب پیغمبر به حساب آورد.

البته در این وضع مشکلی اساسی باقی میماند: این که نمیتوان به جای امام دوازدهم، ولی با روش پیامبر یا امام اول حکومت کرد. حکومت این دو تاریخی بوده است و حکومت به معنای معمول کلمه، ولی حکومت مهدی موعود قرار نیست از این قماش باشد و به همین دلیل هم هست که قبل از پایان تاریخ ممکن نخواهد بود. از یکی سرمشق گرفتن و از دیگری کسب مشروعیت کردن، سخنی است به معنای دقیق کلمه، بی‌سر و ته. تازه باید توجه داشت که اینجا صحبت از فرمانروایی معصومان است و ربطی به آخوند و ملا ندارد.

جالب تر اینکه در طول انقلاب و تحت تأثیر نگرش نوین تاریخی که بیش از صد سال بود که در جامعه ایران ریشه دوانده و مستقر شده بود، این خیال که اسلام با انقلاب ایران، دور تاریخی نوینی را آغاز کرده است، تبدیل شد به این فکر که انقلابی (مانند دیگر انقلابهای عصر جدید) در ایران به وقوع پیوسته که خاصیت اسلامی دارد. دیگر مذهب نبود که موضوع انقلاب بود، جامعه انقلاب کرده بود و این کارش را با اقتدای به مذهب انجام داده بود، جامعه دگرگون میشد نه مذهب.

نکته در این است که در بینش مدرن تاریخی، پدیده انقلاب از فکر ترقی جدا نیست و بنا نیست جامعه را احیا سازد، قرار است آنرا به پیش براند. اعتقاد به ترقی خطی تاریخ هم در جای خود بیان صریح خوشبینی تاریخی است، یعنی درست نقطه مقابل بینش کلاسیک شیعی که تاریخ را صحنه قهقرا میداند و نقطه ختام آنرا فاجعه ای بزرگ مبیند و آنچه که وعده میدهد، رستگاری در ورای تاریخ و در سایه حکومت امام است.

دانش مطلق را دارند و از این بابت تفاوتی بینشان نیست و هر دو هم نوید رستگاری و رستن از کاستی های حیات بشر را میدهند. یکی نجات را در گذار از تاریخ و رفتن به ورای آن میجوید، در صورتی که دیگری ادعای تحقق آن در صحنه تاریخ و در همین جهان را میکند. روشن است که برآمدن از عهده این ادعا غیرممکن است و جز با دروغ و تزویری که از نظامهای توتالیتر جدایی ناپذیر است، ممکن نیست. نظام ساخته خمینی با ایجاد حکومت «عدل الهی» و در حقیقت با گرفتن جای امام، راهی جز تبدیل شدن به يك نظام توتالیتر، از همان نوع که از ابتدای قرن بیستم به این سو میشناسیم، در پیش نداشت و همان هم شد. با قبول تحقق ادعاهای مذهب در همین دنیا، فقط میتوانست آنرا تبدیل به يك ایدئولوژی توتالیتر بکند که کرد.

### کانون لرزه در کجا بود؟

این بحران مذهبی عظیم، در حقیقت از واقعه ای سیاسی و در نهایت بسیار غیرمحمتم که قدرتگیری خمینی باشد، نشأت گرفت. نکته در این است که خمینی با خیال بر هم ریختن همه این چیزهایی که شمردیم، به میدان نیامد، با این سودا به میدان سیاست تاخت که قوانین اسلام را به اجرا بگذارد، آنهم به دست روحانیت. باقی همه از این انتخاب اولیه که سراپا سیاسی بود و ارتباطی به بینش تاریخی و سیر رهایش شیعی نداشت، برخاست. به احتمال قوی، وی هیچگاه این پیامدهای وسیع را که شاید از دید وی دردناک ترین (و اجتناب ناپذیرترین) آنها پذیرش تغییر قوانین شریعت بود، در نظر نیاورده بود ولی با حرکتی که ایجاد کرد، تشیع را به این راه کشاند. او به این ترتیب اثبات کرد که فقه پدیدهایست تاریخی و باید با تاریخ تغییر کند و تصور کمال فارغ از تاریخ احکامش، تصوری است باطل.

خمینی تا چهل سالگی توجه خویش را معطوف به حکمت الهی کرده بود. از این تاریخ از آن رو گرداند و یکسره فکر و همت خود را متوجه به فقه کرد و در نهایت نظریه ولایت فقیه را عرضه نمود. رفتن به سوی وجه حقوقی تشیع، با بریدن از وجه متافیزیک آن همراه بود، یکی را از دست نهاد و به دیگری پرداخت.

خلاصه اینکه حکومت اسلامی در وضعیتی قرار دارد که از يك طرف ابتدای تاریخ اسلام را مرجع قرار داده، از طرف دیگر سیر ترقی خطی تاریخ را پذیرفته و سر آخر به این حساب که تاریخ سیر قهقرایی طی میکند، نشسته و انتظار ظهور مهدی را میکشد! این اغتشاش بینش تاریخی که نه خمینی هیچگاه توانست از آن خلاص شود و نه پیروانش خواهند توانست چنین کنند، اجتناب ناپذیر بود و از تلاقی سه بینش متضاد نشأت میگرفت که از هیچیک نمیشد صرف نظر کرد. یکی برای توجیه حکومتگری روحانیان لازم بود (ارجاع به ابتدای تاریخ و نمونه پیامبر)، دیگری برای توجیه قدرتگیری با انقلاب (بینش انقلابی مدرن)، آخری هم برای حفظ مشروعیت مذهبی نظام و بیرون نیافتادن از درست دینی (orthodoxie) شیعه (انتظار امام).

میبینیم که هنوز هم وضعیت از این بابت هیچ تغییر نکرده است و موقعیت تاریخی حکومت اصلاً روشن نیست و معلوم نیست که به ابتدای تاریخ نظر دارد یا به انتهایش، تأسیسش بیان ترقی تاریخ است یا قهقرای آن، محض تسریع ظهور امام آمده یا محض تعویق آن. در يك کلام تصور نمیکنم نظیر چنین آشفتگی فکری را بتوان در هیچ کجای عالم یافت.

### رستگاری در همین جهان تقدیم حضورتان میگردد

ظهور منجی باید همگان را از هر گونه کاستی که از موقعیت تاریخی بشر جدایی ناپذیر است، نجات ببخشد و به همین دلیل است که به صورت نوعی گذار به فرای تاریخ، تصویر شده است.

مسئله این است که وقتی کسی در صحنه تاریخ بر مسند امام و منجی تکیه زد، مدعی عرضه رستگاری بر روی زمین گشته. روشن است که چنین کاری ممکن نیست. ولی مهم نفس ادعاست که اگر از طرف روحانیان انجام بپذیرد، کارکرد مذهب را به کلی متحول میکند.

تفاوت ایدئولوژی های توتالیتر یا به قول ریمون آرون «مذاهب دنیوی»، با مذهب به معنای معمول که آخرت را صحنه رستگاری میشمرد، درست در همین است. هر دوی اینها ادعای در دست داشتن

مکان تعریف و اجرایش. عدالت تاریخی را نمیتوان مانند عدالت امام مطلق خواند، حداکثر میشود برای شرایطی که در آنها تحقق یافته، تمام و کمال فرضش کرد.

مهمترین خصیصه موقعیت تاریخی بشر، سیاسی بودن آن است و به همین دلیل هم هست که آدمیزاد «جانوری سیاسی» تعریف شده. بعد سیاسی حیات آدمی از امکان بروز اختلاف بین افراد انسان مایه میگیرد، اختلافی که میتواند به خشونت بکشد و بنای جامعه را متزلزل سازد. ختم تاریخ به معنای ختم سیاست هم هست و بی دلیل نیست که برخی نظریه پردازان، آرمانشهر را فارغ از هر گونه اختلاف و طبعاً خالی از سیاست تصویر میکنند. مارکس از این بابت نمونه خوبی است چون ایده به پایان رسیدن تاریخ را که از هگل گرفته، صحنه از بین رفتن دولت نیز میسرمد. البته وی جایی برای تقدس و دنیایی غیر از همین که اطراف ما را گرفته، تصویر نمیکند و به عبارتی راهی برای رستگاری در عالم خاکی عرضه مینماید، ولی با تمام این احوال، در مترادف گرفتن ختم تاریخ با ختم سیاست نظری روشن و منطقی دارد. از بین رفتن همه اختلافات، سیاست را بی‌موضوع میکند.

آنچه که ما حکومت میخوانیم، ترتیبیاتی است که در همین دنیای ما برای مهار خشونت، ترجیحاً از راه گسترش عدالت که معقول ترین شیوه انجام این کار به شمار میاید، اتخاذ میگردد و توسط دولت که والاترین و بهترین اسباب حکومت است، انجام میپذیرد. این روش مهار خشونت و حل اختلاف، در جهانی که ما میشناسیم، جایگزین ندارد. خشونت پدیده ایست بشری و نابودشدنی هم نیست، فقط مهارشدنی است ولی مثل الماس جز از خود تراش نمی پذیرد. حتی استقرار عدالت هم محتاج کاربرد خشونت است. کار عدالت برقرار ساختن ترتیبیاتی است که از سوی عقل و مردم پذیرفته باشد و آنها را از کاربرد خشونت منصرف سازد و در عین حال، پشتیبانی شان از این کاربرد را توسط حکومت و در مواردی که با عدالت مطابق است، جلب نماید.

دجال در حقیقت واسطه بین حکومت به معنای معمول از یک سو، و فرمانروایی امام از سوی دیگر است، نقطه گذاری است از تاریخ به

ولی تغییری که قدرتگیری خمینی ایجاد کرد فقط از بابت متافیزیک اشکال ایجاد نکرد و تنها تاریخ قدسی را که بی زمان است بر هم نریخت، بلکه چنانکه دیدیم، بینش تشیع از تاریخ به معنای معمول کلمه را نیز زیر و رو کرد. او در نهایت نتوانست برای موقعیت نوین تاریخی که به شیعیان عرضه یا به عبارت دقیقتر تحمیل کرده بود، بیان و توجیه مذهبی بیابد و کارش به همین ختم شد که ارتباط آنها را با مبدأ و مقصد تاریخشان، مختل سازد. خمینی برای حکومت کردن ناچار بود تا با برداشت سنتی از وضعیت و نقش امام، قطع رابطه بکند ولی از آنجا که تمامی توجهش متمرکز بر وجه فقهی داستان بود، احتمالاً به این مسئله با دقت و روشنی فکر نکرده بود. وقتی حکومت را به دست گرفت، تازه شروع کرد به دیدن و سنجیدن پیامدهای مذهبی آن و کاری هم نتوانست بکند، غیر از قبول وضعیت. فقط پابند يك اصل ماند و آن تضمین حیات نظام اسلامی بود.

### مثلث امام و دجال و دولت

در تصویری که بینش کلاسیک شیعی از سیر تاریخ و نهایت آن به ما عرضه میدارد، دجال موقعیتی مرکزی دارد: هم نفی کننده حکومتی است که به عالم نظم میدهد و در آن عدالت میگسترده و هم امامی که قرار است بر هر دعوای تاریخی نقطه پایان بدهد و عدالت مطلق را ویرای تاریخ برقرار سازد.

باید توجه داشت آنچه که از آن به «فرمانروایی امام» تعبیر میشود، حکومت به معنای معمولی که ما میشناسیم نمیتواند باشد. تصور اینکه امام قرار است بعد از ظهور، دولت و وزارتخانه تشکیل بدهد و خود ریاست آنرا بر عهده بگیرد، تصویری است کودکانه و بی معنی. فرمانروایی امام بعد از ختم زمان و تاریخ برقرار میگردد و به همین دلیل سیاسی نمیتواند باشد. عدالتی هم که قرار است امام در همه جا برقرار کند، نمیتواند معنای ایجاد دادگستری کارآمد داشته باشد، عدالتی است به معنای قرار گرفتن هر چیز در جای خود و خاموشی آتش هر اختلاف. به تناسب چنین وضعیتی، هر عدالت تاریخی، حتی عدالتی که توسط پیامبر یا ائمه اجرا شده است، نسبی است و وابسته به زمان و

ورای آن که از هر دو سوی این گذار نشان دارد، چون نفی هر دوی آنهاست. در این حالت باید آنرا بهترین نماد حکومت مذهبی به طور اعم و حکومت روحانیان به طور اخص به شمار آورد. چون چنین حکومتی هم مدعی برقراری عدالت به معنای معمول است و هم جای امام را اشغال کرده. هر دو وجه را مدعی است و در حقیقت نفی هر دوی آنهاست.

در اینجا توضیحی لازم است.

مجاهدین هم مدت‌هاست به اعتبار بخش مذهبی ایدئولوژی شان، خمینی را به طعنه دجال مینامند تا «امام» لقب گرفتن وی را به سخره بگیرند. آنچه که من گفتم اساساً با این سخن فرق دارد. به این دلیل که ایدئولوگ های مجاهدین هم به سبک دیگر اسلامگرایان، بین حکومت امام و حکومت عادلانه ای که قرار است خود تأسیس کنند، تفاوتی قائل نیستند. حرف من این است که این دو فرمانروایی اصولاً از يك مقوله نیست و کوشش برای یکی کردن آنها را میتوان، در صورت تمایل به استفاده از مقولات مذهبی و در صورت توجه به مسئله الهیات تاریخی شیعه، به دجال نسبت داد یا نماد دجال خواند.

### وجه جمکرانی حکومت

در دنباله آنچه که آمد سؤالی مطرح میشود: این جنبه جمکرانی و ظهورطلبی هزاره ای که از ابتدا نمایندگانی داشته (بالاخص انجمن حجتیه) و امروز هم احمدی نژاد چهره شاخص آن معرفی میشود، از کجا پیدا شده و چرا برجا مانده است چون منطقی در این حکومت جایی ندارد.

اول از همه باید گفت که سرکوب حجتیه با آنچه که تا اینجا آوردیم ارتباط مستقیم دارد و دنباله منطقی تکیه زدن به جای امام و زائد کردن ظهور اوست. در این حکومت، محوری کردن خواست ظهور فقط میتواند به مخالفت و آنهم مخالفت اساسی و رادیکال تعبیر شود و جایی هم برای مامشات ندارد. اگر نسبت به حجتیه قدری دیر و اکنش نشان داده شد، به این دلیل بود که نوعی تصفیة ایدئولوژیک داخلی بود و طبیعی بود که نوبتش بعد از تصفیة خارجی (ملی مذهبی ها و مجاهدین

و چپ مارکسیست) برسد. ابراز ارادتی هم که احمدی نژاد به مهدی موعود میکند، گرایش است که در چارچوب نظام مهار شده و بر خلاف تبلیغاتی که محض مسخره کردن او در این باب میشود، بردی کمتر از آن دارد که برخی قلمداد میکنند. نظام اسلامی، تعادلی را که روحانیت میبایست بین توجه به بهره وری از عدالت در این دنیا و رستگاری پس از نابودی این جهان رعایت میکرد، بر هم زده ولی نه با تکیه انحصاری بر انتظار ظهور، بل با گرفتن جای امام و ختم کردن ضمنی انتظار.

ردی که از اعتقادات هزاره ای در جمهوری اسلامی می بینیم، از نوع رسوباتی است که از تشیع ماقبل خمینی بر جا مانده، برای جمع کردن و سرگرم کردن مردم خوب است ولی منطقی در حکومت مذهبی جایی ندارد و باید از بین برود. فقط حکومت تا به حال قدرت کافی برای این ریشه کنی پیدا نکرده. در مقابل، عرضه گفتاری مذهبی که به هر طریق، مستقیم یا غیرمستقیم، آخرت شناسی شیعه را تغییر بدهد و بخواهد ظهور امام را از این صحنه حذف کند، اگر هم انجام شود، بسیار بعید است که بتواند شیعیان معتقد را قانع سازد، باقی مردم که جای خود دارند. يك رویه شدن نقش روحانیت بسیار مشکل زاست چون تمامی کارکرد سنتی این گروه را از دیدگاه آخرت شناسی، واژگون میکند. به هر حال هنوز حتی بحثی هم از چنین گفتاری در میان نیست. آخوندها هم که از خوردن و بردن زیاد نمیاورند تا بخواهند جداً به کار مذهب برسند و این مباحث را گردن گیر دیگران کرده اند.

### تنها راه

آنچه که تا اینجا بدان پرداختیم اساساً مربوط بود به حوزه نظر و ممکن است برخی در اهمیت عملی این نکات و پیامدهای سیاسی آنها به دیده تردید بنگرند. باید به آنها گفت که این «آشفته‌گی در فکر تاریخی» مترادف است با ضعف ایدئولوژی حکومت که با مذهب مرز مشخص ندارد. اثرش در عمل همین کم اعتقادی نسبت به نظام اسلامی است که مدت‌هاست نه فقط در میان مردم بلکه در بین خودی های نظام نیز مشاهده میشود و به سوی فروپاشی میراندش. نکته در این است که

وقتی ایدئولوژی این اندازه سست شد که شاهدیم، صرف اشتراك منافع، به تنهایی قادر به تضمین حیات نظام نخواهد بود.

تنها راه خروج از این وضعیت که البته بعید است حکام امروز ایران به میل خود بدان پا بگذارند، هر چند دست تاریخ و به عبارت دقیقتر ضرب دست ملت ایران، بالاخره به همین مسیر خواهدشان راند، عبارت است از کنار گذاشتن کار حکومت و پذیرفتن اینکه روحانیت بر حکومت حقی ندارد و هر چند میتواند یا باید حکومتگران را به رعایت عدالت فراخواند، خودش به هیچوجه مجاز نیست اختیار این کار را به دست بگیرد.

اگر اعتقاد مذهبی نداشته باشیم، این نظام دیر از راه رسیده چون میخواهد ما را چند قرن به عقب ببرد؛ اگر داشته باشیم، زود از راه رسیده چون میخواهد قبل از ظهور امام کار او را انجام دهد؛ ولی در هر دو حالت بی موقع است و بی محل و از هر دو سوی تاریخ به وی ندا میرسد که برو.



### روایت قدیم و تجدیدنظر در آن

تصویر کلاسیکی که از سیر تاریخ و آخرالزمان و ظهور امام و رستگاری بشر، به شیعیان عرضه گشته است، بیان نوعی بدبینی تاریخی است و آن افق نهایی که در انتهای تاریخ قرار میدهد، فاجعه- ایست بزرگ که واسطه گذار است به حکومت امام زمان و خلاصی از محدودیت‌های موقعیت انسانی. این افق محل ثابت ندارد، رواج ظلم پیشش میکشد و رواج عدل پشش میراند. از آنجا که کارکرد حکومت، ترویج عدل است، اگر روحانیت در مقام حکومت قرار بگیرد، باید در همین راه بکوشد و خوانخواه در جهت تعویق ظهور عمل کند. پیامد صریح بینش تاریخی کلاسیک تشیع، ممنوعیت روحانیت است از حکومت و اگر قرار باشد گروه اخیر مدعی بر پا کردن حکومت عدل الهی گردد، چنانکه در ایران امروز گشته، ظهور مهدی که نقطه ختام تاریخ است، دیگر موضوعیت نخواهد داشت.

نتیجه‌ای که قبلاً از این بحث گرفته بودم، این بود که منطقاً دو راه پیش پای روحانیت شیعه هست: یکی نگاه داشتن قدرت و تدوین نگرش تاریخی نوینی که با این امر هماهنگی داشته باشد؛ دیگر دست شستن از قدرت و حفظ آن بینش سنتی که موضوع اعتقاد چندین قرنه شیعیان بوده است؛ وگرنه که سرگردانی است.

اشاراتی اجمالی که خامنه‌ای به مناسبت نیمه شعبان، به این مطلب کرده، حاکی از انتخاب شق اول است. معلوم است که ذهن وی متوجه تضادهایی است که به آنها اشاره شد و در صدد یافتن راه حل. حال تا چه اندازه به نتیجه قطعی رسیده و اینکه آیا میخواستند در فرصتی که دست داده بوده، نظری پخته را به اطلاع دیگران برسانند یا اینکه گذرا حرفی زده و گذشته، معلوم نیست. بخصوص که نقل قولها کوتاه است و تحفه خبرنگاران و تا آنجا که دیده‌ام، روی سایت صاحب عله منعکس نشده. به هر صورت، اینطور به نظر میاید که جهت فکرش به این سوست، بنابراین حلاجی مطلب جا دارد. ببینیم چه گفته است و یادآوری کنیم که از این طرف راه نیست.

عصاره اشارات وی، چنانکه در رسانه‌های اسلامی انتشار یافته است، از این قرار است که کاروان بشریت رو به بهروزی میرود و

### ائمة اعشار

۱۹ ژوئن ۲۰۱۴

۲۹ خرداد ۱۳۹۳

من ظرف سالهای گذشته بارها به این مسئله پرداخته‌ام که امام زمان و مسئله ظهور بزرگترین مشکلی است که نظام اسلامی، در زمینه الهیات و بخصوص کسب مشروعیت، با آن درگیر است. زیرا حکومتگری روحانیت، سیر تحول تاریخ و رستگاری بشر را، چنانکه ظرف قرن‌ها توسط علمای شیعه ترسیم و به مؤمنان عرضه گشته است، مختل نموده، بدون اینکه بتواند جایگزین قابل قبولی برای این گفتار سنتی عرضه نماید. این نقطه ضعف، در نظامی که خود را متکی به مذهب معرفی میکند و روحانیت در آن مقام محوری دارد، بسیار اساسی است و چاره نشدنش، نه فقط نشانه شکست فکری که طلایه شکست سیاسی و کلی است.

سخنان اخیر خامنه‌ای که چند روز پیش به مناسبت نیمه شعبان ایراد شد، مرا واداشت تا مقاله حاضر را محض تعقیب بحث و پیگیری تحول مواضع نظام اسلامی در این زمینه، بنویسم. ابتدا رئوس مطلب را یادآوری میکنم تا بعد برسم به گفته‌های خامنه‌ای.

جهت حرکتش امیدبخش است و عصر ظهور، دوران هموار شدن راه بهروزی بشریت خواهد بود. وی چنین گفته که پس از ظهور امام، خیر و شر باز به نبرد خویش ادامه خواهند داد و طبیعت بشر و موقعیت بشری تغییری نخواهد کرد، اما زمینه بهتر شدن مردم و تحقق عدالت بیشتر فراهم خواهد گشت!

### سلسله تغییرات

اولین و بنیادی‌ترین نکته‌ای که در سخنان خامنه‌ای درج است، جایگزین شدن نگرش سنتی قهقرایی و بدبینانه به تاریخ است، با نگرشی خوشبینانه مبتنی بر ترقی که در حقیقت میراث دوران مدرن است. این زیر و رو شدن ارزشی، نظام اسلامی را به کلی از سنتی که خود را نماینده آن می‌شمارد، بریده است و به بینش تاریخی عصر جدید وصل کرده. باقی مطالبی که نو است و در حرفهای خامنه‌ای میتوان سراغ کرد، از این تغییر بنیادی منتج میشود.

اول اینکه در دید مبتنی بر ترقی مدام، جایی برای آخرالزمان نیست. در چشم‌انداز ترقی یکسره، چنین گسستی معنا ندارد تا فصل نویی را بگشاید. تاریخ عبارت است از پیشرفتی یکدست که لابد باید تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند. یعنی اگر ظهوری هم باشد، دیگر آخرالزمانی در کار نیست. کار مهدی هم فقط تکمیل و توسعه همین ترقی است و بین حکومت وی و دیگر حکومت‌های انسانی و بخصوص همین حکومت اسلامی که در عمل کار وی را بر عهده گرفته است، تفاوتی کیفی وجود ندارد تا گسستی به ابعاد آخرالزمان لازم بیاید. تفاوتی که هست کمی است، مهدی هم مثل دیگر حکومتگران است، گیرم کارآمدتر! پس از ظهور او جهان تغییر عمده‌ای نخواهد کرد، فقط قدری بهتر خواهد شد.

در اینجا میتوان پرسید که با حذف آخرالزمان، آیا چیزی جای آنرا گرفته، یا نه. جواب البته مثبت است: انقلاب اسلامی. در تصویری که خامنه‌ای به ما عرضه کرده، آن گسست عظیم که باید بر تاریخ پایان بدهد و راهی به فراسوی آن بگشاید، موضوعیت ندارد، چون دیگر بعد از تاریخ خبری نیست. هر چه هست قرار است در دل همین تاریخ

اتفاق بیافتد و به عبارتی افتاده. عصر ترقی که خامنه‌ای مد نظر دارد با انقلاب اسلامی افتتاح شده است. گسست اساسی در دل تاریخ، اینجاست. این انقلاب که شده بدل آخرالزمان، در عمل همان کارکردی را بر عهده گرفته که در تاریخ جهان به انقلاب فرانسه نسبت داده میشود و در ایران به انقلاب مشروطیت: دروازه ترقی!

به این ترتیب، رستگاری نیز به نوبه خویش، ابعاد وجودشناسانه خود را از دست میدهد و جای خود را به ترقی، به همین معنایی که برای ما آشناست، میسپرد. در مذهب شیعه قرار بود رستگاری، به معنای رهایی از محدودیت‌های موقعیت تاریخی بشر، پس از آخرالزمان و با ظهور مهدی موعود متحقق گردد. با حذف تمایز و گسست بین حکومت مهدی و دیگر حکومتها، آخرین خط تمایز هم از میان برداشته شده و کار رستگاری کاملاً تابع محدودیت‌های تاریخ شده و قرار است در همین جهانی که ما می‌شناسیم، تحقق بیذیرد. برنامه، برنامه ترقیست که توسط خمینی شروع شده، توسط جانشینانش ادامه خواهد یافت و توسط مهدی پیشتر خواهد رفت.

نکته آخر، تغییر موقعیت خود مهدی است: با وجود تمامی اشکالاتی که مهدی موعود برای دستگاه توجیه و مشروعیت‌سازی نظام اسلامی ایجاد میکند، حذف وی از دستگاه اعتقادی شیعیان ممکن نیست و مقام و مکان سنتیش، نه فقط با سیاست این رژیم که حتی با وجودش، سازگار نیست. حال چاره‌ای پیدا شده تا تکلیف او را روشن کند. تا به حال موقعیت وی به اعتبار یازده امام پیشین تعریف میشد و به تناسب آنها معین میگشت، ولی با ترتیبات جدید وی در امتداد خمینی قرار میگیرد و به قول برخی مقاله‌نویسان «باز تعریف» میشود.

### مذهب دنیوی

با این موضعگیری، روند تبدیل تشیع به ایدئولوژی که توسط خمینی آغاز گشته بود، وارد مرحله‌ای جدید شده و به عبارت دیگر سکولار شدن این مذهب، جهشی به جلو پیدا کرده تا تشیع بتواند هر چه بهتر به عنوان ایدئولوژی انجام وظیفه کند. یادآوری بکنم که در اینجا مقصودم از سکولار شدن، دست‌شستن از تقدس نیست، محدود کردن حوزه بینش

و عمل خود به دنیای اطراف ماست و به تاریخ و فاصله گرفتن از ماورالطبیعه.

از ابتدا شباهتی بین اسلامگرایی و مارکسیسم که سیر تحول تاریخ و فاجعه نهایت آن و رستگاری پیامدش را از مذاهب به وام گرفته، وجود داشت. اگر این شباهت روز به روز بیشتر شده، به دلیل تقلید نیست، به این دلیل هم نیست که چپگرایان در دستگاه رخنه کرده‌اند و طرز فکر خویش را به بقیه تحمیل نموده‌اند. به این دلیل است که شباهت کارکرد، یکسان شدن ساختار آنها را لازم آورده است. اسلامگرایان، برای بهره‌وری سیاسی از اسلام، باید آنرا به ایدئولوژی تبدیل میکردند و برای ایدئولوژی ساختن از تشیع، میبایست نگرش این مذهب را به تاریخ، سکولار میکردند. کاری که مارکس از ابتدا انجام داده بود، اینها با تأخیر انجام دادند و در نهایت ناچار گشتند تا تمامی دستگاه فکری سنتی مذهب را به همین ترتیب مسخ کنند. در مورد اسلامگرایی، بازیافت تشیع سنتی به قصد ساختن ایدئولوژی، قرن‌ها پس از پیدایش این مذهب واقع شده است و جالب اینکه توسط روحانیت خود این مذهب انجام گرفته و مرحله به مرحله هم پیش رفته.

به کار گرفتن مذهب در مقام ایدئولوژی، تمامی الزامات سیاست را به آن تحمیل میکند و دستگاه نظریش را در معرض تجدیدنظر قرار میدهد. البته برای مدتی میتوان در قبال لزوم این هماهنگی، لابلایگری به خرج داد یا کج‌دار و مریز کرد، ولی نمیتوان از آن برای همیشه احتراز نمود. در نظام اسلامی برتری منطق سیاست، ابتدا با فتوای خمینی در باره تقدم احکام حکومتی بر دیگر احکام اسلام، رسمیت یافت. حال نوبت خامنه‌ایست که ببنش تاریخی تشیع را مورد تجدیدنظر قرار بدهد. به هر صورت، در نظام اسلامی، هیچ جزء مذهب نمیتواند از این بازیابی برکنار بماند و حتی اصول دین هم در نهایت تابع این منطق خواهد شد و بر اساس آن تفسیر خواهد گشت - فعلاً این از امامت‌ش.

در این دوره، همه صحبت از تفسیر نوین و منطبق با تجدد منابع و روایات مذهبی میکنند و این را مترادف مدرن شدن دین و مذهب میشمارند. متأسفانه همه به روشنی نمیدانند یا نمیگویند که معیار

تفسیرشان کدام است. احتمالاً به این دلیل که همگی مدعی یافتن و عرضه اصالت دین هستند و نمیتوانند به صراحت، معیار تفسیر خود را که امروزی است، نه مربوط به عهد پیامبر، بیان نمایند. باید اذعان کرد که خامنه‌ای هم به سهم خویش، گام در این راه نهاده است و روایت مدرنی از تشیع عرضه نموده. در روایت او، معیار اصلی تفسیر، توجه به الزامات نظام است و توجیه مشروعیت آن. البته این دلمشغولی، چنانکه باید، در قالب عرضه شکل اصیل دین جا گرفته ولی تمام دستگاه نظری تشیع را متحول ساخته و بیش از این هم خواهد ساخت.

### خلاصه

خلاصه اینکه از دیدگاهی که خامنه‌ای به ما عرضه داشته، گسست بزرگی که قرار است راه رستگاری را در پیش پای بشریت بگشاید، انقلاب اسلامی است که جایگزین آخرالزمان گشته. به همین ترتیب، شخصیتی هم که این راه را گشوده خمینی است که از روز تأسیس این نظام، معیار واقعی و اصلی تعریف امامت شده و امروز هم قرار است امام زمان به وی تاسی کند و ادامه دهنده راه او باشد. سوقاتی که قرار است مهدی برای شیعیان بیاورد، نوعی بهبود وضع بشریت است در امتداد آنچه تا کنون واقع گشته است. نه گسستی در کار است و نه تغییری اساسی در موقعیت انسانی متصور است. احتمالاً نرخ تورم پایین خواهد آمد، شهرداری بهتر کار خواهد کرد و... به جای برکندن ریشه ظلم هم که وعده‌اش را قرن‌هاست به شیعیان داده‌اند، لابد دادگستری اصلاح خواهد شد. در کل چیزی نمیماند که از حد برنامه‌های معمول انتخاباتی فراتر برود. فقط مانده ظهور مهدی هم تابع رأی مجلس خبرگان و البته تشخیص صلاحیت شورای نگهبان بشود، که لابد آن هم در دست اقدام است. برخی به طعنه خمینی را امام سیزدهم میخوانند، ولی او به این ترتیب امام ۱۱،۱ شده است و لابد خامنه‌ای ۱۱،۲ و الی آخر... فاصله‌ای که قرار است یازدهم را از دوازدهم جدا کند، با این روش، به قطعات کوچک و کوچکتر تقسیم شده تا گسستی در کار نباشد و امامان اعشاری این دو را به هم وصل کنند - یادآور

تناقضی که زنون الیایی در مقوله حرکت سراغ کرده بود. جمهوری اسلامی مدعی یکی کردن سیاست و دیانت بود و تبعیت اولی از دومی، ولی یکی شدن این دو نتیجه عکس بار آورد. سخنان اخیر خامنه‌ای پیام اصلی این «انقلاب مذهبی» را به صراحت و ایجاز بیان کرده و به همگان گوشزد نموده که نظام اسلامی بشارت هیچ ظهوری ندارد که به کسی بدهد جز ظهور خودش.

اگر این دو با هم عجین شدند بود، مدت ها پیش از خمینی، در طول آنچه که «تاریخ تفکر اسلامی» می نامند، شده بود و کار سنتزش معطل امام نمی ماند.

این دو لایه فکری که با هم چندان تجانسی ندارد، طی حیات خمینی در کنار هم قرار گرفته بود و در حقیقت به ترتیب به یکدیگر جای سپرده بود. تا حدود چهل سالگی، دور دور پرداختن به این عربی و ملاصدرا بود و بعد از آن نوبت فقه شد و در نهایت نظریه پردازی در باره حکومت اسلامی به معنای حکومت روحانیان. تأکیدهایی که خود خمینی بر این گسستگی در حیات فکری خود کرده است، بی پایه و دلیل نیست و اصرار زندگینامه نویسان بر جستن تداوم در جایی که موجود نیست، بیجاست.

خمینی خیال داشت نظام نوینی بنیان نهد که مترادف بازگشت به گذشته و نفی مشروطیت باشد. وی آگاه نبود که واکنش در برابر تجدد نمی تواند از خود تجدد تأثیر نپذیرد و پس راندن دمکراسی لیبرال که میراث اصلی مدرنیته در زمینه سیاست است، بازگشت به گذشته را میسر نمی سازد، بلکه راه را برای استبدادی مدرن می گشاید.

اسلامی که وی چون مذهب بدان می نگریست و محور حکومتش ساخت، تبدیل به ایدئولوژی جدیدی شد از جنس ایدئولوژی های توتالیتر و حکومتی که وی بر پا ساخت نمونه نوینی شد از توتالیتریزم. طبعاً او با این مفاهیم هیچ آشنایی نداشت و ناآگاهی به ابعاد کاری که در پیش گرفته بود، چشم وی را بر پیامدهای آن بسته بود. مشکلات لاینحلی که به این ترتیب ایجاد شد، برای وراث بنیانگذار نظام به ارث ماند. به هر حال، ما که امروز به حیات حکومت اسلامی نگاه می کنیم، نقاط ضعف برداشت خمینی از ماهیت آن و ترتیبات مشروعیت یابی اش را به خوبی می بینیم. مطلب حاضر مربوط است به روشن کردن یکی از این نقاط.

#### دانش بی مرز و کارآیی بی حد

نظام های توتالیتر در وهله اول به ایدئولوژی متکی هستند و به قول ریمون آرون باید آنها را «ایدئولوژی سالاری» (idéocratie) خواند.

### حکومتی که محکوم به معجزه است

اوت ۲۰۰۸

مرداد ۱۳۸۷

خمینی، وقتی نظام اسلامی را پایه گذاشت، مدعی و احتمالاً معتقد بود که پشتوانه الهی ارزانی خودش و حکومتش است و لابد خیال می کرد که از بابت تداوم مشروعیت و پیروزمندی آینده نظام، بالاترین ضمانت همین است و تکافوی کارش را خواهد کرد.

این کوته بینی از جانب آن کس، اسباب حیرت نیست. نه به دلیل کندذهنی، به این دلیل که تربیت ذهنی اش، به بیش از این میدان نمیداد. اندوخته ذهنی وی در باب مسائل مذهبی که سرمایه اصلی اش بود، از یک طرف شامل آن چیزی می شد که «حکمت الهی» می نامند از طرف دیگر فقه. یعنی از یک طرف متافیزیک محض که با هیچ شناختی در زمینه طبیعت یا جهان روابط انسانی، گره نخورده است و از طرف دیگر یک رشته قرار و قاعده ناقص برای تنظیم روابط اجتماعی که با آن متافیزیک، بی ارتباط است.

بین دو بخش نظری و عملی فکر او اصلاً ارتباط روشنی برقرار نبود و به هر صورت بین این دو (برخلاف آنچه که وارثان خمینی محض پراهمیت جلوه دادن میراث فکری وی قلمداد می کنند و بعضی پژوهشگران عجول هم محض پرملاط نمایاندن نظراتشان در باره خمینی، می پذیرند و می پراکنند) وحدتی در کار نبود. یادآوری بکنم که

در حقیقت برتری حکومت کمونیستی از این میامد که در مرحله والاتری (یعنی مترقی تری) از سیر تاریخ قرار گرفته بود. البته اینهم پیش بینی شده بود که همه دیر یا زود، به جبر تاریخ، به این مرحله نقل مکان خواهند کرد، ولی تا آن موقع حکومت کمونیستی از بقیه جلو بود. کارآیی خارق العاده ای که این حکومت به خود نسبت می داد، قرار بود از «همراهی» با قوانین تاریخ زاده شود و «رهبر کبیر» هم نماد و تجسم قوانین تاریخ بود، نه کسی که قرار است بر خلاف آنها یا فرضاً به طور دلخواهی، رفتار کند. حکومت شوروی، بنا بر خصلت توتالیتر خود، تا بدانجا پیش رفت که حوزه اعتبار قوانین مزبور را به حیطه طبیعت نیز گسترش داد و از يك طرف صحبت از «فیزیک بورژوایی» کرد (البته تا وقتی به بمب اتمی حاجت پیدا نکرده بود) و از طرف دیگر ژنتیک مدرن را انکار نمود تا تنوری های لیسکو را جایگزین آن سازد.

### نازیسم

نازیسم هم به سهم خود مدعی مشروعیت مطلق و کارآیی خارق العاده بود ولی جالب این بود که اگر کمونیسم تکیه بر قوانین تاریخ می کرد تا خود را برتر جلوه دهد و می کوشید تا این قوانین را حتی در جهان طبیعت هم معتبر بشمارد، نازیسم - برعکس - تکیه بر قوانین طبیعت می نمود و اعتبار آنها را تا پهنه تاریخ نیز گسترش می داد. از دید این ایدئولوژی، قرار بود که عامل نژادی، نه تنها از نظر بیولوژیکی (زاد و ولد، بیماری و سلامت، نیروی جسمی...) سرنوشت بشر را تعیین کند بلکه حتی سیر تاریخ تمدن را نیز معین نماید و دستاوردهای معنوی انسان را نیز سامان بدهد.

فلسفه تاریخی که نازیسم به آن متکی بود، در کل صورت برخورد تراژیک نژادها را داشت که قرار بود در نهایت نژاد برتر از آن سرفراز بیرون بیاید و بر جهان مسلط گردد. در اینجا هم باز صحبت از این بود که تاریخ قوانینی دارد که در اصل مربوط است به زیست شناسی و تبعیت از آنهاست که نتایج خارق العاده بار میاورد. پیشوا، هم بیانگر و هم راهنمای تبعیت از این قوانین بود و چهره هایی که به

ایدئولوژی توتالیتر مدعی بیان دانش مطلق است، دانشی که لاجرم باید از آن کارآیی مطلق برخیزد. مشکل اصلی نظامهای توتالیتر هم برآمدن از عهده این دو مدعای محال است. آنها از این بابت درست در نقطه مقابل فکر لیبرال قرار میگیرند که اصلاً پایه اش بر محدودیت دانش حکومتگران گذاشته شده است و به همین دلیل مدعی هیچ نوع کارآیی معجزه آسا نیست.

رفتاری که نظام های توتالیتر در حق جامعه در پیش می گیرند، بسیار به هم شبیه است، همان سرکوب شدید است و کوشش برای نظارت بر تمامی اجزای حیات مردم و... ولی در بین آنها تفاوت هایی هست که از شکل خاص ایدئولوژی هر کدام برمیخیزد.

برای بهتر سنجیدن موقعیت نظام اسلامی، بد نیست که در ابتدا نگاهی به دو مثال مشهور توتالیتریزم بیاندازیم و ببینیم که آنها چگونه از ایدئولوژی پشتیبانی و کارآیی دریافت می کرده اند و ادعای برتری مطلق خویش را نسبت به دیگر انواع حکومتها، چگونه بیان می نموده اند، تا تفاوت این نظام نورسیده با اسلافش روشن شود.

### کمونیسم

در مورد کمونیسم قرار بود که ایدئولوژی بیانگر قوانین راستین تاریخ و آگاهی مطلق بر تحولات آن باشد و موفقیت حکومت کمونیستی، مصداق درستی احکام آن. فلسفه تاریخ مارکسیسم که وارث خوشبینی دوران روشنگری بود، رسیدن به جامعه ایده آل را در نهایت تاریخ نوید می داد ولی مشکل محوری این بینش که قابل حل هم نبود، این بود که ایدئولوژی اش فقط به شرطی می توانست بیان دانش مطلق شمرده شود که تاریخ تابع نوعی جبر علی (déterminisme) به حساب بیاید و در آن جایی برای انحراف از خط سیر پیشگویی شده، نباشد. کسب مشروعیت از این ایدئولوژی هم صورتی نمی توانست بگیرد مگر تبعیت از قوانین تاریخ، ولی اشکال اصلی در این بود که نمی شد پیروی از قوانین جبری تاریخ را امتیازی به حساب آورد چون کاری غیر از این ممکن نبود.

نازیسم، «فلسفه تاریخ» ندارد تا از «قوانین» آن برای مشروعیت یابی استفاده نماید. بینش تاریخی تشیع نگرشی آخرالزمانی است مربوط به ظهور امام زمان، روان شدن حکم اسلام در سراسر جهان و... اما این بینش مطلقاً به کار حکومت نمیاید که هیچ، برای آن اسباب مزاحمت جدی است.

اول از همه به این دلیل که مشیت الهی به قاطع ترین معنا «جبری» است و همراهی با آن به خودی خود مایه اعتبار نیست چون هیچکس کاری غیر از این نمیتواند بکند. از این گذشته، نگرش مزبور ترقی خواهانه نیست تا بتوان پیش رفتن در مراحل آنرا امتیازی محسوب نمود. پیشروی در راه بازگشت امام زمان و رسیدن به نهایت تاریخ مترادف پراکندن هر چه بیشتر ظلم و جور است که هیچ حکومتی، چه اسلامی و چه غیر از آن، نمی تواند از آن کسب اعتبار نماید. از طرف دیگر حکومتی که اسلامی باشد نمیتواند مدعی جلوگیری از ظهور امام بشود و به هیچ ترتیب نمیتواند چنین رفتاری را توجیه نماید، حتی با ادعای جلوگیری از ظلم و جور. از بیفایدهگی گذشته، این بینش تاریخی برای حکومت اسلامی جداً اسباب مزاحمت است چون در مقابل آن دو راه باز میگذارد.

یا مدعی «برقرار کردن حکومت الله بر روی زمین» بشود و در عمل مقام امام زمان را غصب کند، یا مدعی تسریع بازگشت امام بشود و به ناچار خود رسماً نقش دجال را بر عهده بگیرد. میبینیم که نظام اسلامی به نوعی مدعی هر دو هست و از مسخرگی هم باکی ندارد. این از سیر تاریخ که نمیتواند مورد استناد قرار بگیرد. میماند قوانین شریعت.

نکته در این است که قوانین شریعت «اجباری» است ولی مطلقاً خاصیت «جبری» ندارد و در عمل شبیه قوانین مدنی است. پیروی از آنها تابع اراده است و استنکاف از این کار کاملاً ممکن. میتوان از گردن نهادن بدانها کسب اعتبار نمود ولی نمیتوان از این طریق به تقدس دسترسی پیدا کرد. تقدیس حکومت با کمر بستن به اجرای احکام اسلام، به دست آمدنی نیست. نیست چون گردن گذاشتن به قانون الهی وظیفه هر مسلمان است و صرف انجام این وظیفه، کسی (یا حکومتی)

عنوان قهرمانان نظام به دیگران عرضه می شدند، مثال های قابلیت ذاتی نژاد برتر. در اینجا، برتری از رسیدن به مرحله تاریخی جدید بر نمی خاست بلکه از گوهر نژادی نشأت می گرفت.

نکته در این است که کمونیسم و نازیسم در نهایت مدعی تکیه به قوانینی بودند که دیگران از آنها بی اطلاعند، بدانها بی اعتنایی یا با آنها کجتابی می کنند. کارآیی خارق العاده ای هم که این دو مدعی اش بودند، قرار بود از گردن نهادن به همین قوانین برخیزد.

### تکیه به تقدس

موقعیت حکومت اسلامی با دو مثالی که آمد به کلی متفاوت است و قابل توجه. تفاوت از تکیه کردنش به تقدس برمی خیزد. همه می دانیم که اسلامگرایان مدعی پشتیبانی گرفتن از تقدس هستند، هم مشروعیت خود را از این منبع کسب می کنند و هم کارآیی خویش را که قرار است فوق العاده باشد، بدان منسوب می نمایند. منتها باید توجه داشت که احتیاج حکومت اسلامی به تقدس، در حد صحبت از «تأییدات خداوند متعال» نیست که بسیاری از حکومت ها به طور کلی و مبهم بدان استناد می کنند. ایدئولوژی، تکیه گاه اصلی این حکومت است و تقدس محور این ایدئولوژی. بنابراین، تأیید تقدس برای آن اساسی و حیاتی است، نه جنبی، اگر موجود باشد مکانیسم ایدئولوژی درست کار میکند و اگر نباشد همه چیز بر هم میریزد. خلاصه اینکه مشکل اصلی اسلامگرایان «تقدیس» حکومت است و برای این کار سه راه هست که هر سه را به کار گرفته اند ولی هیچکدام تکافوی احتیاجشان را نکرده است و نمیکند.

### قانون

با توجه به آنچه که تا اینجا آمده است، اول فکری که به ذهن خطور می کند، تصور مشروعیت گرفتن از فلسفه تاریخ و قوانینی است که جهان بینی اسلامگرا معتبر می شمارد. دو مثال حکومت توتالیتر که آوردیم هر دو تکیه به «قوانین تاریخ» داشت. ولی مسئله در این است که نظام اسلامی نه در حد ایدئولوژی کمونیستی و نه حتی در حد

را که به این کار همت گماشته، تقدیس نمیکند. این پیروی را میتوان به حساب ثواب گذاشت. هر فرد یا حکومتی میتواند «ثوابکار» باشد ولی فرد یا حکومتی که مدعی حکم راندن به نام اسلام و کسب مشروعیت از تقدس است، میباید «مقدس» باشد و نمیتواند به ثواب اکتفا کند.

### روحانیت

ممکن است برخی تصور کنند که روحانیت میتواند این حکومت را تقدیس کند ولی این کار هم ممکن نیست چون آن گروهی که در اسلام «روحانیت» نامیده میشود، در حقیقت مرکب است از «علما»، یعنی افرادی که صلاحیت دخالت در امور مذهبی را از طریق تحصیل کسب کرده اند. «روحانیت» شیعه، اساساً و از بابت دگماتیک، نه هیچ اشتراکی در تقدس دارد و نه هیچ اختیاری بر آن. خمینی هم که با تئوری ولایت فقیهش، بخش بزرگ اختیارات پیامبر و امامان را به فقهای نظام تحویل داد، هیچگاه جرأت نکرد این گروه (یا حتی شخص ولی فقیه) را در تقدس معصومان شریک سازد. او عملاً اختیارات مقدسین را صاحب شد ولی نتوانست تقدسی را که منشأ این اختیارات است به فقها منتقل سازد.

درست است که روحانیت قادر به «تقدیس» چیز یا کسی نیست ولی نمیتوان از این بابت بی‌خاصیتش شمرد. شاهدیم حکومت نهایت استفاده را از یکی شمردن خود با روحانیت شیعه کرده که قرار است از طریق شرکت این گروه در انقلاب و پشتیبانی اش از نظامی که از دل آن برآمده است، متحقق شده باشد. زیرا هرچند «روحانیت» قادر به تقدیس نظام نیست، مخالفتش با مقدس شمردن آن، میتواند برای حکومت گران تمام شود و به همین دلیل است که اسلامگرایان در حفظ تسلط بر این گروه اصرار میورزند و به وسایل مختلف، از جمله دادگاه ویژه روحانیت، در این راه میکوشند.

### نماد

راه دیگر استفاده از سمبلهای مذهبی است، محض القای شبهه تقدس حکومت به مردم. مهمترین وظیفه هنر اسلامگرا که همتای دیگر

هنرهای توتالیتر است و سالهاست که توسط نظام ترویج میگردد، همین است: به کار گرفتن نمادهای مذهبی برای تلقین فکر تقدس حکومت اسلامی به عامه مردم. ولی این روش هم برای تقدیس حکومت کارآمد نیست. اول از این جهت که نمادین است و به همین دلیل در دسترس همه. هر کسی و هر حکومتی، میتواند با استفاده از نمادهای مذهبی، به خود چنین اعتباری نسبت بدهد، نه تخصصی برای این کار لازم است و نه اجازه ای. ولی اشکال بزرگتر این است که اعتباری که به کمک نمادها به دست بیاید، خودش هم در نهایت نمادین است. حکومت اسلامی نمیتواند برای تقدیس خود به تقدس «مجازی» قانع شود چون محتاج تأیید «حقیقی» الهی است. تفاوت آن با دیگر حکومتهای مدعی چنین تأییدی در همین است، در این که مدعی تقدس به معنای واقعی است.

### راه حل کار

در ایدئولوژی اسلامگرا قرار است هم مشروعیت و هم کارایی در نهایت از خدا برخیزد. برخورداری از تأیید الهی یا از جای گرفتن در برنامه ای که وی کلاً برای تاریخ معین ساخته عیان میگردد یا به واسطه دخالت موضعی وی در صحنه تاریخ هویدا میشود: یا به حکم مشیت یا به برکت معجزه. حکومت اسلامی از ارجاع به اولی ناتوان است و ناچار است از امید بستن به دومی. به عبارت دیگر حکومت اسلامی، اساساً و به دلایل محکم و ساختاری، نه از این جهت که طرفدارانش عامیند یا حکامش مروج خرافات، نه تنها محتاج معجزه که محکوم به عرضه معجزه است و اگر از عهده برنیايد، اصلاً کل مشروعیت آن متزلزل میگردد. نظامهای کمونیستی و نازی هم مجبور بودند به نوعی در باره کارایی خویش دروغ بیافند تا برتری خویش را بر دیگر انواع حکومت به رخ همگان بکشند و از این راه برای خود کسب اعتبار کنند. این دروغگویی که در نظامهای توتالیتر اجتناب‌ناپذیر است و در هر جا شکل خاص خود را دارد، در نظام اسلامی شکل «معجزه» میگیرد.



این حکومت محکوم به معجزه است و به تداوم آن نیز مجبور است چون نمیتواند فقط پیدایش خود را حمل به معجزه کند و باقی کار را به روال عادی برگزار کند. اگر روی کار آمدن خود را مدیون دخالت الهی بشمرد، میباید تمامی حیات خود را مشمول چنین عنایتی سازد، چون اگر چنین نکند باید بپذیرد که این پشتوانه از وی دریغ شده است و به این ترتیب تمامی مشروعیت خود را به یکباره از دست خواهد داد. وقتی بهره برداری از معجزه شروع شد، دیگر پایانی ندارد و باید الی غیرالنهاییه ادامه پیدا کند.

اجبار دست زدن به دامان معجزه، حکومت اسلامی را با دو رشته معضل دست به گریبان ساخته است. اول اینکه خود مفهوم معجزه مشکلات فراوان در دل دارد و محتاج شدن به کاربرد آن، همه این جهیزیه را راهی دستگاه فکری و گفتاری حکومت میکند. دوم اینکه بر خلاف انتظار، خرج استفاده از معجزه بر دخلش میچربد. از مشکل اول شروع کنیم.

**مشکلات خود معجزه**

معجزه مقوله یکدستی نیست و دو عامل متضاد به طور همزمان در ترکیب آن جای دارد. معجزه امری است به معنای دقیق کلمه «خارق-العاده» و به این دلیل برای تعریف و تشخیص آن باید هم امر عادی و آشنا و معمول را در تعریف نشانند و هم خلاف آنرا در کنارش گنجاند. حذف هر کدام از این دو، اصلاً معجزه را از اصل بی معنا و بی اعتبار میکند.

مسئله عادی بودن يك امر یعنی قابل پیشبینی بودن آن و تبعیتش از قواعد و قوانینی که به طور مرتب نتیجه ای ثابت به بار میاورد. اگر اصل را بر این بگذاریم که هر چه در جهان هست زائیده عمل کردن قواعد و قوانین ثابت است، اصلاً نخواهیم توانست صحبت از معجزه بکنیم چون همه چیز به عبارتی «عادی» خواهد شد و دیگر جایی برای امر خارق العاده باقی نخواهد ماند. هر چه پیش بیاید منطقی خواهد بود، همانقدر قابل پیش بینی که غیرقابل احترام. به این ترتیب، دیگر

مجالی برای دخالت موضعی و فوق العاده خدا در عالم طبیعت که اطراف ما را فراگرفته، باقی نخواهد ماند.

اگر راه حل عکس را انتخاب کنیم و قوانین و روابط منظم و معمول بین امور را به کلی از صحنه حذف کنیم، باز هم جایی برای معجزه نخواهد ماند چون دیگر هیچ چیز دخالت فرضی خدا را از دیگر امور متمایز و مجزا نخواهد کرد. به این ترتیب هر اتفاقی در هر زمانی و هر جایی ممکن خواهد بود و دیگر هیچ چیز خارق العاده نخواهد بود.

خلاصه اینکه باید برای پذیرش معجزه هم عالم را تابع قانون و قاعده دانست و هم در این قوانین و قواعد استثنایی وارد کرد و آنرا بیان اراده خاص الهی محسوب نمود تا جایی برای اعجاز باز شود.

در نهایت، معجزه شمردن يك امر از مقوله تفسیر آن است. اگر چیزی را بتوان به كمك قوانین طبیعت توضیح داد طبعاً جایی برای معجزه شمردن آن باقی نخواهد ماند. بنا بر این آنچه که قرار است معجزه شمرده شود، نمیباید از این طریق قابل توضیح باشد و باید از شمول این قوانین مستثنی باشد. اول مشکل این کار که اسپینوزا چند قرن پیش بر آن انگشت نهاده است، این است که ما بر تمامی قوانین طبیعت آگاه نیستیم تا بتوانیم با قاطعیت بگوییم فلان امر از شمول آنها مستثنی است. از این گذشته، اگر فرض را بر این نهادیم که امری به کلی خلاف معمول است، باز هم نمیتوانیم خودبخود معجزه اش محسوب کنیم. «اتفاقی» شمردن يك امر بسیار آسانتر و معمول تر و رایج تر است تا دست زدن به دامان معجزه. به عبارتی «معجزه» رقیب «اتفاق» است و امری را که اکثر مردم به این عامل نسبت میدهند موکول به اراده ای برتر میکند که قوانین طبیعت در برابرش بی اعتبار است. خلاصه اینکه «تفسیری» بودن معجزه یعنی اینکه هیچ امر خارق العاده ای را نمیتوان به طور قاطع معجزه محسوب کرد، فقط میتوان در این جهت تفسیرش نمود، نه بیشتر. برای این تفسیر باید تصویری کلی از اراده الهی داشته باشیم تا «معجزه» را نشانه ای از آن و طبعاً مؤید برداشت خود از آن، محسوب نماییم.

**مشکلات استفاده از معجزه**

دست زدن به دامان معجزه که اصولاً خودش با هزار و یک مشکل و تضاد درگیر است، برای هر حکومتی که بخواهد برای مشروعیت بخشیدن به خویش از این عامل استفاده کند، مشکلات بسیاری ایجاد میکند که فقط مربوط به انضباط گفتار متافیزیکی نیست و در زمینه عمل سیاسی هم خود را نشان میدهد.

اول اینکه گذاشتن کارآیی حکومت به حساب دخالت خدا در امور دنیا و پشتیبانی وی از نظام برحق، سهم اعضای خود این نظام را در موفقیت هایی که ممکن است به دست بیاید، کاهش میدهد و حتی به صفر میرساند. کسانی که خود را مؤید به پشتیبانی الهی جلوه میدهند در حقیقت نه تنها از خود سلب مسئولیت، بلکه در نهایت سلب قابلیت میکنند. اگر کسی فقط اسباب دست خدا باشد، با هر اسباب دیگری قابل تعویض است و از خود مطلقاً ارزش و اعتباری ندارد.

از این گذشته، حکومتی که خود را با ادعای تأیید الهی، ملزم به عرضه معجزه بسازد، نمیباید به هیچ مرجع و منبع دیگری «فرصت» معجزه کردن بدهد، چون اگر چنین امری واقع شود، اعتبارش به کلی زایل خواهد شد. ولی در اینجا حذف رقیبان با بی اعتبار شمردن مطلق معجزه ممکن نیست. در حکومت های معمولی اگر کسی ادعای معجزه کند، به جرم کلاهبرداری دستگیر و محاکمه میشود، ولی حکومتی که خود مدعی معجزه باشد، از این بابت در وضعیت مشکلی قرار دارد، چون نمیتواند کار را از اصل محکوم نماید. تنها راهی که برایش باقی میماند این است که این «معجزات» غیرمجاز را بی اعتبار بشمرد و بکوشد تا در عین ممکن شمردن معجزه، وقوعش را نزد غیرخودی ها ناممکن قلمداد کند.

و اما آخرین و بدیهی ترین مشکل این است که هیچ حکومتی قادر به معجزه نیست. در مورد حکومت اسلامی که از عهده اداره روزمره کشور در حد متوسط و معمول هم برنمیاید که صحبت از معجزه در کار حکومتگری، فقط اسباب خنده است. ولی از آنجا که حکومت به دلایل عمیق ایدئولوژیکی، از معجزه کردن ناگزیر است، میکوشد تا به هر ترتیب شده حفظ ظاهر کند و برای این کار دست به دامان حکایات

کهنی شده که از قدیم الایام کتب مذهبی را پر کرده است تا از آنها الهام بگیرد. یعنی باز هم شفای بیمار و هاله نور و این قبیل مسائل را در میان کشیده. طبعاً به این سؤال بدیهی هم اعتنایی نکرده که چرا هنوز هم بعد از چند هزار سال در چند و چون معجزات تغییری حاصل نشده است و با این وجود که حیات بشر از جمیع جهات تغییر و پیشرفت کرده است، معجزات هنوز مدل قدیم و تکراری است.

**تراژنامه کار**

دست زدن به دامان تأیید الهی که در ابتدای کار به چشم بنیانگذار نظام سراسر سود جلوه کرده بود، در نهایت یکسره ضرر از آب درآمده، چون استفاده جویان را در وضعی قرار داده که به جای بهره بردن از تقدس، باید خود دائم به آن بهره برسانند. خدا که برایشان معجزه نمیکند که هیچ، باید خودشان معجزه بتراشند و به پای خدا بنویسند. آخر این کار هم ورشکستگی است چون هیچ دولتی نمیتواند موفقیت های ثابتی که با معجزه پهلوی بزند، به دست بیاورد و دغلبازی معجزات بنجل هم (از اسب تاختن امام زمان در میدان جنگ گرفته تا هاله نورانی احمدی نژاد) به سرعت اسباب مسخره میشود، همانطور که آمارهای قلابی کمونیسم و اخبار جنگی دروغین نازیها شد. در نهایت، شکاف بین ادعاهای حکومت توتالیتر و واقعیت را هیچ دروغی نمیتواند پرکند و حتی از «معجزه» هم در این میان معجزه ساخته نیست.

هنگامی که خمینی پا در راه برقراری حکومت اسلامی گذاشت و برای اداره کنندگان آن و در رأس آنها خودش، اختیارات پیامبرگونه قائل شد، به قول عوام «تا اینجا کار را نخوانده بود». نظامی که او پایه گذاری کرده دو راه برای حکومتگران باز میگذازد. یکی جنون تقدس و اعتقاد به معجزنمایی نظام که امروزه احمدی نژاد نمادش شده ولی نظایرش بسیاریند. دیگر ریای تقدس و آگاهی به اینکه معجزه ای در کار نیست و هر چه هست و نیست، حیل است برای فریفتن مردمان ساده لوح. معمولاً رفسنجانی سردرسته این لوطیان محسوب

میشود، ولی از این قماش در طبقه حاکم اسلامی فراوان میتوان یافت. راه سومی در کار نیست.

تمایز اسلامگرایان به تندرو و میانه رو آنقدر به واقعیت نزدیک نیست که جدا کردنشان ذیل دو سرفصلی که آمد. تفاوت اصلی بین آنها در اینجاست و وجه اشتراکشان در این که همگی به یکسان محتاج معجزه اند.

خدا در صحنه تاریخ. راه اول به روی او بسته بوده زیرا بینش تاریخی شیعی که از غیبت کبری تا آخرالزمان را در بر میگیرد، اساساً جا به حکومت روحانیان نمیدهد؛ کسی که خود بخواد وظایف مهدی موعود را بر عهده بگیرد و حکومت عدل الهی بر پا سازد، نمیتواند از این بینش استفاده کند.

میمانند معجزه که آن هم گذشته از ممکن بودن یا نبودنش، مشکلات خاص خود را به همراه میآورد. روحانیان شیعه که قریباًست از کند و کاو در الهیات بازماندهاند و به جای همه این سخنان به فقه پرداختهاند، به یکی از خطوط اساسی (و شاید بتوان گفت مهمترین خط) تحول گفتار مذهبی در عصر جدید توجه نکردهاند و آن نو شدن تفسیر منابع مذهبی در جهت استعاره و مجاز است. به عنوان مثال، ادعای اینکه خداوند جهان را حقیقتاً «در چند روز» خلق کرده است، پذیرفتنی نیست و آنهایی که به معقول نمودن مطلب و اقتناع پیروان توجه دارند، مدت‌هاست برای این قبیل سخنان تفسیرهای نوین یافته‌اند.

البته با وجود تمام تحولات عصر جدید و مدرن شدن گفتارهای دینی، در هر مذهبی جایی ولو کوچک، برای امور خارق‌العاده، یا به عبارت دیگر معجزه، باقی مانده است تا مؤمنان جهان را به کلی خالی از تقدس نیندازند. ولی این امر هم به نوبه خود مشمول بازبینی گشته. معجزه قرار است مدرک قانع‌کننده تأیید الهی باشد، ولی دامنه معجزات که قاعدتاً باید به حساب قدرت لایزال الهی، بی‌حد باشد و بتواند هر امری را شامل گردد، در عمل این وسعت را ندارد و از چارچوب حکایات قدیمی که از چندین قرن پیش به ما ارث رسیده است، فراتر نمیرود. فهرست معجزات در همه مذاهب بسیار محدود است و به زمان شکل گرفتن آنها بازمیگردد و در عمل نمیتوان چیزی به آن اضافه نمود.

ولی به هنگام انتخاب یکی از اجزای این فهرست «معجزات مجاز»، نمیتوان هر کدام را به دلخواه برگزید. تفسیر نوین که از متون مذهبی شروع میشود، در حقیقت تمامی نشانه‌های تقدس را شامل میگردد و به نوبه خود فهرست معجزات قابل استفاده را محدود میسازد. در این دوران فقط میتوان سراغ «معجزاتی» رفت که تفسیر

## کشمکش بر سر عصمت

اوت ۲۰۱۱

مرداد ۱۳۹۰

من در تحلیل‌هایی که تا به حال در باره حکومت اسلامی نگاشته‌ام بارها بر چند نکته تأکید کرده‌ام: یکی اینکه حکومت فعلی برای اثبات بر خورداری خویش از پشتیبانی الهی محتاج معجزه است؛ دیگر اینکه اقتدار مذهبی – سیاسی که خمینی برای ایرانیان به ارمغان آورده بدون عصمت پا در هواست؛ آخر هم اینکه قابلیت روحانیان شیعه که عمده تحصیلاتشان در زمینه فقه انجام شده، برای جوابگویی به احتیاجات کلامی (نه فقهی) نظام کم است. هر سه اینها را میتوان به روشنی در بحثهایی که اخیراً بر سر «باعلی‌گویی» خامنه‌ای و نیز عصمت وی در گرفته، شاهد بود. از مورد نخست شروع بکنیم که کوتاه است و در حد شوخی، تا بعد برسیم به دومی که اساسی است و میتواند پیامدهای مهمی داشته باشد.

## معجزه

حکومت اسلامی (مثل هر حکومت مذهبی دیگر) برای مؤید شمردن خویش به تأیید الهی دو راه در پیش پا داشته: اول با معین کردن جا و مقام خویش در سیر کلی که قرار است مشیت الهی برای تاریخ بشر معین نموده باشد و دوم معجزه، یعنی دخالت خارق‌العاده و موضعی

بخواید (چنانکه پایینتر خواهیم دید) در درجه عصمت تخفیف بدهد، دست به دامن معجزه کالیبر بالا نمیشود.

### اختلاف بر سر عصمت

خمینی اقتدار سیاسی را در مذهبی تحلیل برد و اختیارات جامعی برای ولی فقیه قائل شد و برای بقیه به ارث گذاشت که در نهایت محتاج اتکا به عصمت بود. مدتها گذشت و حکام اسلامی چنان رفتار کردند که گویی واجد عصمتند ولی از آوردن اسم آن احتراز میکردند تا گرفتار مشکل نشوند. اما از آنجا که کار باید در نهایت روال منطقی خود را پیدا میکرد، بالاخره صحبت از عصمت رهبر هم در میان آمد و موجد واکنش گردید. سه روحانی: محمد یزدی و محمدنقی مصباح یزدی و احمد علم‌الهدی هرکدام به نوعی و از زاویه‌ای به مسئله پرداختند تا نقصی را که از ابتدا در مشروعیت رهبر وجود داشت، رفع نمایند. هر سه هم، چنانکه منطبق گفتار مذهبی شیعه اقتضا میکند، کار را با ارجاع به امام زمان انجام دادند. طبعاً اصلاح‌گرایان نیز، در جبهه مقابل یک روحانی رو کردند (عبدالرحیم سلیمانی اردستانی) که به جنگ این سه یا به عبارت دقیقتر، رهبری برود. مواضع دو طرف، به دلیل دعوا متفاوت است، ولی یک وجه اشتراک اساسی دارد که به آن هم خواهیم رسید.

از تفاوت شروع کنیم. حلقه مدافعان ولی فقیه با احتیاط تمام عمل کرده است، چون از عصمت تعریفی حداقلی (به معنای درجه عصمتی که به رهبر نسبت داده شده) عرضه نموده که تا حد امکان از شدت واکنش مخالفان بکاهد و مطلب را برای همگان قابل قبول بکند. به هر صورت روشن است که عصمت در مورد پیامبر، در بالاترین درجه انسانی است و همینطور که در سلسله مراتب مذهبی پایین بیاییم، منطقیاً باید از حدت آن کاسته گردد. در بین سه مدافع خامنه‌ای، یزدی محدودترین و قابل استفاده‌ترین تعریف را عرضه کرده، چون گفته عصمت خامنه‌ای در این حد است که اگر وی در شرف ارتکاب خطای بزرگی بود که به امت لطمه میزد، امام زمان دخالت میکند و جلوش را میگیرد. به این ترتیب عصمت رهبر نه فقط به معنای الهام‌گیری

یکجانبه نداشته باشد. البته روشن است که معجزه، بنا بر تعریف، نباید به طریق صرفاً علمی قابل توجیه باشد چون در این صورت اصلاً معجزه نخواهد بود. ولی اگر در دوران باستان میشد هر قصه‌ای، حال هر قدر خارق‌العاده، نقل کرد و مردم را به باور آن فراخواند، در این دوران فقط میتوان سراغ اموری رفت که تفسیر دوجانبه داشته باشد، یعنی هم بتوان به دخالت تقدس تعبیرش کرد و هم به اتفاق، و لاقلاً بتوان به نوعی در صف انتظار توضیحات علمی جایش داد، نوعی معجزه که به قول فرنگیها (mild) باشد. اگر میبینیم که امروز در عموم مذاهب عملاً به جز شفاهدی از معجزه دیگری صحبت نمیشود، فقط به این دلیل نیست که از دوران باستان در صدر فهرست معجزات جا داشته و طالبانش در خیل مؤمنان بسیارند، از این جهت است که همیشه جایی هم برای توضیح علمی احتمالی، ولو در آینده، باز میگذارد و تکتوضیح و خلاف صریح هر شناخت علمی نیست تا واکنش تند برنیانگیزد.

تا به حال از این داستان‌های شفاهدی به خامنه‌ای هم نسبت داده بودند که البته کسی اعتنایی به آنها نمیکرد، ولی ظاهراً در این میان کسی به فکر افتاده که به او ترفیع درجه بدهد و داستان سخنگویی به محض تولد را در میان آورده که جز به دخالت تقدس نمیتوان تعبیرش کرد و به این ترتیب کار را خراب کرده است. اینکه حکایت چه اندازه با اطلاع خود او یا ابتکار مسئولان روابط عمومی‌اش سر هم شده، معلوم نیست، احتمالش کم به نظر میاید، ولی همین سکوت تأییدآمیزی که بدرقه داستان شده، صاحب‌عله را در معرض طعنه و کنایه معاندان و بخصوص مورد عنایت طنزپردازان قرار داده است که همه شاهدیم.

البته این احتمال هم هست که حکایت یا علی‌گویی مقدمه‌ای بوده برای معصوم شمردن رهبر. اگر اینطور بوده باشد باز هم نمونه‌ای خواهد بود از خام‌دستی روحانیان مستقر بر قدرت. به یک دلیل ساده: عصمت، خود در حکم دخالت تقدس در جهان خاکی است و ماهیتاً از جنس اعجاز. اگر کسی به آن اعتقاد داشت و پذیرفتش، دیگر حاجت به معجزه نخواهد داشت. قاعدتاً برای اثبات معجزه، معجزه رو نمیکند و گر نه داستان تا الی ماشاءالله ادامه خواهد داشت... به علاوه، کسی که

مداوم و مثبت نیست، بلکه حتی در وجه منفی و منقطع خود نیز محدود است، زیرا از این دید، دخالت امام زمان در تصمیمات رهبر صرفاً در موقعی صورت میپذیرد که مؤمنان در معرض نزول بلاى بزرگی باشند.

واکنش جبهه مقابل که دو حکایت یاعلی گویی و عصمت را با هم حلّاجی کرده، بسیار ساده است. داستان اول را با حکایات منسوب به پیامبران مقایسه کرده تا نتیجه بگیرد کرامتی که به خامنه‌ای نسبت داده شده از اعجاز انبیا هم بالاتر است و او را در حد خدا، یا حتی بالاتر، قرار میدهد! حرف البته درست نیست و در حد باقی مطالبی است که اصلاح‌طلبان در حق خامنه‌ای میگویند و اگر عطسه هم بکند نتیجه میگیرند ادعای الوهیت کرده... ولی ادعاهایی از قبیل سخنگویی در بدو تولد، چنین واکنشهایی را ناگزیر میسازد و جا برای شکایت نمیگذارد.

پهلوان اصلاح‌طلبان در درجه اول تعریفی از عصمت را پایه کار قرار داده که سنتی است و به عبارتی «حداکثری» و در حد پیامبر و ائمه، تا بر اساس آن ادعاهای طرفداران خامنه‌ای از بن ویران کند و کوشش آنها را در راه نسبت دادن عصمت به رهبر، با خرد شمردن او در این مقایسه، مردود بشمارد. از این گذشته، عصمت را پایه اطاعت بی چون و چرا شمرده و اسباب تحکیم دیکتاتوری خامنه‌ای به حسابش آورده. از همه اینها گذشته، در این میان لازم دیده دو کلمه هم از کلیسای کاتولیک بگوید و آخوندهای ایران را از رفتن به راه چنان استبدادی بر حذر بدارد! در مورد این هشدار آخر چند کلمه بگویم و بروم سر باقی مطلب. مدتیست صحبت کردن از استبداد کلیسا و انکیزیسیون قرون وسطی... یکی از مضامین ثابت گفتار اصلاح‌طلبان شده! جداً اسباب حیرت و مایه خنده است، کسانی که همگی از زیر عبای خمینی بیرون آمده‌اند، سی سال است که با ملت ایران چنین رفتار کرده‌اند و هنوز هم ایرادی به نظام اسلامی ندارند، وقتی میخواهند از استبداد مذهبی حرف بزنند بروند سراغ مسیحیت قرون وسطی! باید گفت: حاجی یک آینه بجور که خودت را ببینی، یک عینک که دیگران را، خلاصه اینکه فکری به حال خودت کن!

برگردیم به اصل مطلب. بر خلاف آنچه اصلاح‌طلبان محض توجیه موقعیت خود شهرت میدهند، عصمت رهبر مذهبی به این معنا نیست که باید دیگران از وی اطاعت بی چون و چرا بکنند. شاید در مورد پیامبر و ائمه بتوان گفت که عصمتشان (که از دیدگاه مؤمنان در حد اعلاست) آنها را در موقعیتی قرار میدهد که به تنهایی حرف بزنند و تکلیف دین و دینداران را روشن کنند، ولی در مواردی که درجه عصمت تخفیف پیدا میکند، صاحب عصمت (که الزاماً فرد واحد هم نیست) تنها مرجعی نیست که حرف میزند، مرجعی است که «حرف آخر» را میزند. اقتدار مذهبی با عصمت است که قاطعیت پیدا میکند و قادر به ایجاد و حفظ وحدت میشود. از این بابت بین مذهب و فرضاً سیاست تفاوتی نیست چون در این هر دو زمینه، بحث و گفتگو (به هر شکل که صورت بپذیرد) بالاخره باید در جایی ختم شود و تصمیمی گرفته شود و کار به اجرای آن برسد. بحث بی‌پایان، در این دو حوزه جایی ندارد. در یکی این تصمیم نهایی به اعتبار حاکمیت گرفته میشود و در دیگری به اتکای عصمت، هیچ مانعی هم نیست که تصمیم مزبور به صورت جمعی گرفته شود و با رأی، ولی از گرفتارگری نیست. عصمت و حاکمیت، هر دو، در درجه اول ضامن وحدت است و اگر نباشد، واحد مذهبی یا سیاسی از هم میپاشد. اطاعت بی چون و چرا مربوط است به نظام اسلامی و توتالیتر فعلی که فدائیان ولی فقیه و این اصلاح‌طلبانی که در میانه دعوا خود را آزادیخواه جا میزنند، در دفاع از آن همزبان و همنفسند. اینکه گروه دوم میخواهد همه چیز را به گردن خامنه‌ای بیاندازد و رژیم را تطهیر کند، امر دیگری است.

#### اتفاق نظر بر سر ولایت

وجه اشتراک اساسی دو طرف در این است که هر دو از اقتدار مذهبی، یا به قول خودشان ولایت، وسیعترین برداشت ممکن را دارند و سیاست را هم مشمول آن میدانند. اختلاف نظرشان در باب درجه عصمت موجب نگشته است تا در گستره اختیارات ولی فقیه (که مذهب و سیاست را به یکسان شامل میگردد) اختلافی پیدا کنند. تکلیف فدائیان رهبر که روشن است، اما جالبتر موضع آخوند اصلاح‌طلبی است که به

ولی نفس زنده کردن مقوله عصمت، حرکتی ایجاد کرده که تا اینجا سابقه نداشته است. تا آنجا که من دیده‌ام، این اولین بحث جدی مربوط به ولایت فقیه و کلاً اقتدار مذهبی است که در جمهوری اسلامی مطرح گشته و ماهیت کلامی دارد نه فقهی. چون تا به حال هر چه که اسلامگرایان در این باب گفته بودند، از مقوله فقه بود و ماهیت حقوقی داشت. البته کسانی که وارد بحث شده‌اند همگی فقیهند و برخی از آنها در زمینه مباحث جدی کلامی که مهمترین آنها از بابت اداره مذهب، همین بحث عصمت است، نوپا هستند، بنا بر این بحث کلاً عمق لازم را ندارد، ولی با این وجود مهم است چون راه را برای جدایی باز میکند. ببینیم چطور.

طرفداران ولی فقیه از یک طرف درجه عصمت را تقلیل داده‌اند تا در دسترس رهبر قرارش دهند و اسباب ریاست وی را کامل سازند ولی از سوی دیگر اختیارات او (اقتدار جامع مذهبی و سیاسی) را در بالاترین حد نگاه داشته‌اند تا بتواند چنانکه طرح خمینی بود و خواست همگی هواداران نظام نیز هست، بر جمهوری اسلامی فرمان براند. حرف از جهتی منطقیست چون اقتدار رهبر بدون عصمت بی‌پایه است. ولی نکته در اینجاست که شاید بتوان از دیدگاه صرفاً منطقی درجه عصمت را از حوزه ریاستی که با اتکای بدان اعمال میشود، جدا شمرد و گفت که عصمت رهبر پایین‌تر از پیامبر و ائمه است ولی حوزه اختیارات وی در قبال امت در حد همانهاست. اما در عمل نمیتوان چنین ترکیب نامتعادلی را حفظ کرد. بین این دو وجه کار نوعی ارتباط و تناسب برقرار است و پایین آوردن درجه عصمت، خواهی نخواهی راه محدود کردن حوزه ریاست مدعی عصمت را خواهد گشود. البته آن سه نفری که نامشان ذکر شد، حتماً به خیال محدود کردن اختیارات خامنه‌ای و در نهایت جدایی اقتدار سیاسی از مذهبی که مقصد منطقی کار است، چنین نکرده‌اند و به احتمال قوی تا آنجا که توان داشته باشند، در مقابل چنین تحولی مبارزه خواهند کرد. از سوی دیگر، اصلاح-طلبان هم که خود را آزادیخواه جا زده‌اند، نه قادرند این فرصت را ببینند و نه اینکه از آن بهره بگیرند، چون چنانکه بالاتر دیدیم، برداشت خودشان از ریاست سیاسی - مذهبی با برداشت طرف مقابل تفاوت

جنگشان رفته است. او آمده و جمله‌ای از نهج البلاغه از قول امام اول و خطاب به مسلمانان نقل کرده که «من در حکم خدا با شما مشورت نمیکنم اما در امور حکومتی همه چیز را با شما مشورت میکنم» ولی به جای اینکه از مطلب فوق تمایز دو حوزه سیاست و مذهب، تبعیت آنها از دو منطق متفاوت و در نهایت لزوم جداییشان را برداشت کند، چنین نتیجه گرفته که عصمت در بیان حکم خداست نه در اجرای آن و چون ولی فقیه عصمت ندارد فقط باید به اجرای احکام الهی بسنده کند و به بیانشان کاری نداشته باشد! بی‌توجه به دو مسئله. اول اینکه اگر قرار باشد حکمی الهی باشد اجرائش مشورت با مردم را برنمیدارد؛ دوم و مهمتر اینکه اجرای حکم (چه الهی و چه غیر از آن) را نمیتوان از تفسیر و طبعاً بیانش جدا کرد. سی و دو سال حکومت اسلامی شاهد این مدعاست و همه میدانند آگاهی به همین امر بود که خمینی را وادار ساخت تا صورت اولیه تئوری ولایت فقیه خود را که در آن ولی فقیه فقط مجری احکام الهی بود، به کناری بیاورد و تا بدانجا پیش برود که تخطی از احکام (حتی احکام اولیه) اسلام را در راه حفظ حکومت مجاز بشمارد. البته اعتراض این آخوند اگر در موقع خودش و به خمینی شده بود، معنی میداشت وگرنه امروز ناگهان یاد این مسئله افتادن و خامنه‌ای را هدف گرفتن، انگیزه‌ای جز تسویه حساب سیاسی ندارد. رهبر که عوض شد، این ایرادهای طلبه‌ای هم به دست فراموشی سپرده خواهد شد.

### شروع پایان

همه مقدمات را از نظر گذرانیم، حال برویم سر نتیجه‌گیری. مشوق من در نقل و حلاجی مواضع دو طرف، علاقه به تماشاى این نوع پیچ‌پونگ‌های حوزوی نیست، در اینجا است که بحث احیای مقوله عصمت، برای اول بار به طور جدی مطرح گشته و نتایجی که میتواند در پی بیابرد قابل اعتناست.

باز شدن بحث عصمت، در نهایت راه را برای تفکیک نظری آن از حاکمیت می‌گشاید. البته جدایی عملی دو اقتدار سیاسی و مذهبی مستقیماً از این تفکیک نظری زاده نمیشود و محتاج براندازی نظام فعلی است

چندانی ندارد. ولی نخواستن یا ندانستن این افراد تغییری در اصل جریان نخواهد داد. طرح بحث عصمت و به کار گرفتن این خاصیت، بلافاصله خط نقطه‌چین تمایز آن از حاکمیت را ترسیم میکند و این نقطه‌چین بالاخره تبدیل به خط مرزی رسمی خواهد شد. مقصود من مطلقاً این نیست که نظام فعلی به مرور استحاله پیدا خواهد کرد و به این ترتیب به سوی جدایی سیاست و مذهب خواهد رفت. خیر، این قصه‌ها را باید گذاشت برای کسانی که تصور میکنند قرار است در این نظام معجزه‌های رخ بدهد. این امامزاده معجز ندارد و اگر هم داشته باشد از قماش همین یا علی گفتن است.

جدایی دین و دولت، در هر حال مشروط است به ساقط شدن نظام فعلی، ولی طرح شدن بحث عصمت که از دیدگاه کلامی اجتناب‌ناپذیر است و شروع صحبت از محدود کردن درجه آن که از بابت منطقی لازم است، خواه ناخواه محدود شدن حوزه عملش را هم در پی خواهد داشت و راه را برای شکل گرفتن اقتدار مذهبی نوینی که از سیاست جدا باشد و بتواند امور مذهبی شیعیان را بعد از نابودی نظام اسلامی، اداره نماید، باز خواهد کرد. طبعاً بسیار بعید است که همین طرح-کنندگان بحث فعلی بتوانند در سازمان مذهبی نوین شیعه نقش بازی کنند، اصلاح‌طلبان هم که تعریفشان از عصمت بسیار ابتدایی است، به کلی از بازی بیرون هستند و خواهند بود، ولی آخوندهایی که بالاخره این مهم را بر عهده خواهند گرفت، حتماً راه گشوده را ادامه خواهند داد. اضافه کنم که چاره‌ای هم جز این نخواهند داشت.

در پایان توصیه‌ای هم میتوان به اسلامگرایان کرد: نهایت راهی که خواناخواه پا در آن گذاشته‌اید، روشن است، نه فقط از بابت منطقی، بلکه از بابت عملی، چون دیگران قبل از شما و با توانی بیش از شما و گاه با مقاومتی بیش از شما، ناچار به همین راه رفته‌اند. بهتر است راه را بشناسید و کمتر تقلا بکنید چون کوششتان مقصد را تغییر نخواهد داد. در ضمن بدانید این راهی نیست که بتوانید به تنهایی بپیمایید، کسانی که همراهیتان خواهند کرد و به طرف خروج از میدان سیاست راهنمایی‌تان خواهند نمود، خواستاران لائیسیته هستند که قدرت سیاسی را از شما تحویل خواهند گرفت و قدرت مذهبی را در دستتان باقی

خواهند گذاشت. اینرا هم بدانید که هستند کسانی که آماده‌اند تا هر دو را از دستتان بگیرند. اینها را محض راضی کردنتان به ترک مسالمت‌آمیز قدرت نگفتم، چون فکر نمیکنم اراده و توان رفتن به این راه را داشته باشید. به عادت چندین ساله، احوال سلامتتان را استفسار کردم، دیدم بیماریتان پیشرفت کرده، گفتم بیخبر نمائید.



ای در کلام اسلامی نیست، نه خاص عصر جدید است و نه مدرنیته. در حقیقت این کشمکش یک بار به طور بسیار جدی در قرن نهم میلادی واقع شده، ولی از بس قدیمی است از یادها رفته، بخصوص که در زمان وقوع، با پیروزی قاطع یک طرف ختم شده و مجال برای حیات نظر مخالف، حتی به صورت حاشیه‌ای، باقی نگذاشته است.

در زمان خلافت مأمون عباسی، دعوی عمده‌ای بر سر تعریف ماهیت قرآن درگرفت که تأثیر نتیجه‌اش تا به امروز بر مذهب اسلام باقی است. دو مقوله‌ای که توسط دو طرف اختلاف برای تعریف موضعشان به کار میرفت «حادث» بودن یا «قدیم» بودن این کتاب بود. طبیعی است که هیچکدام این دو گروه در «کلام‌الله» دانستن قرآن تردیدی نداشت، مسئله این بود که کلام الهی «مخلوق» است یا «غیرمخلوق»، در زمان پدیدار شده یا از ازل موجود بوده است. دستگاه خلافت میخواست فرض مخلوق بودن قرآن را به همه، بخصوص قضاتی که موجب‌بگیر حکومت بودند، بقبولاند تا دست حکومت و در حقیقت دست خلیفه، برای تفسیر این کتاب باز باشد. طی دوره‌ای که به دوران «محنت» معروف شد و از ۸۳۴ میلادی آغاز گشت و بسیاری از اسلام‌شناسان مترادف تفتیش عقاید اسلامی می‌شمارندش، همه مقامات عالی‌رتبه حکومت تحت فشار قرار گرفتند تا رسماً به این مسئله اقرار نمایند. معتزله نیز که نمایندگان تفکر عقلانی در کلام اسلامی شمرده میشوند، از همین موضع دفاع میکردند و کلام خدا را مخلوق می‌شمردند و حق داشتند چنین کنند زیرا، به دلایلی که فرصت عرضه‌شان در اینجا نیست، غیرمخلوق شمردن لفظ کلام الهی (و نه فقط معنایش، آنهم در تفسیری بسیار کلی) ترتیب الهیات عقلانی را از اساس متزلزل مینماید. چهره شاخص جبهه‌ای که در مخالفت با این امر شکل گرفت، احمد حنبل بود، مؤسس مذهبی که نام او را هنوز بر خود دارد؛ شافعی چهره برجسته دیگر این گروه بود که مذهب دیگری از مذاهب اهل سنت به نام اوست. گروه اخیر مدعی بودند که قرآن، کلام خدا، وجودی ازلی است و از این بابت همپای پروردگار. در فراتاریخی خواندن قرآن، فراتر از این نمیشد و نمیشود رفت. از این دیدگاه، کمال قرآن در حد کمال الهی است. این سخنان آشنا هم که

## عصمت برای مبتدیان

### بخش اول

### تفسیر و اقتدار

آوریل ۲۰۱۳

فروردین ۱۳۹۲

وقتی بحث از اسلامگرایی و مشکلاتی که برای مسلمانان و غیرمسلمانان فراهم آورده است، درمیگیرد، سخنی که بیش از همه به گوش میخورد، این است که «باید بعد تاریخی قرآن را پذیرفت و در نظر گرفت». حرف نامعقول نیست ولی تکرارش موجد این تصور است که اگر چنین چیزی واقع شود، مشکلات برخاسته از تحمیل باید و نبایدهای مذهبی بر زندگانی مسلمانان، از میان برخواهد خاست. این سخن را میباید از چند جهت سنجید. اول از همه اینکه آیا بیانش به این شکل وافی به مقصود هست یا نه؛ دیگر اینکه آیا نفس نپذیرفتن بعد تاریخی قرآن، مانع عرضه تفسیر نوین از آن است؛ آخر هم اینکه آیا مشکل ما صرفاً با عرضه تفسیر نوین، حل شدنی است یا نه. به ترتیب از نظرشان بگذرانیم.

### ماهیت قرآن

کشمکش بر سر وجه تاریخی قرآن، یا به عبارت دیگر، دعوا بر سر ماهیت آن و به عبارت دقیقتر، میزان تقدسش، به هیچوجه امر بیسابقه-

هیچ خطایی در متن قرآن نیست و این کتاب برای ابد از فساد مصون است، دنباله همین مدعاست.

از گفتار طرفداران مخلوق بودن قرآن، ردی باقی نمانده مگر به صورت پراکنده. گفتارهای مدونی که معتزله در آن زمان منتشر ساخته‌اند و از پشتوانه سالها خوگیری با آثار فلسفه یونانی و بحث و تدقیق برخوردار بوده است، به دست ما نرسیده، مگر در نقل‌قولهایی که جبهه پیروزمند از شکست‌خوردگان کرده است. به هر حال، این داستان در نهایت با پیروزی کامل جبهه طرفداران غیرمخلوق بودن قرآن، ختم شد. جانشینان مأمون، المعتصم و الواثق به راه او رفتند، ولی در نهایت المتوکل در تاریخ ۸۴۸ میلادی حکم به ختم بحث داد و تعریف ماهیت قرآن را به احمد حنبل واکذار نمود. پیروزی قاطع بود.

اگر بخواهیم مطلب مربوط به وجه تاریخی قرآن را درست بیان کنیم و در عبارتی جایش دهیم که ابعاد آنرا روشن کند و از بابت کلامی هم اهمیتش را معلوم گرداند، باید در قالب همین مقولات کلاسیک کلام اسلامی بریزیم تا پیوندش با تاریخ این مذهب روشن شود. البته، اگر اصرار داشته باشیم که بحث را بیسابقه فرض کنیم و احیاناً خودمان را نوآور مطلق، در عوض خود را از دیدن دورنمای تاریخی مسئله محروم خواهیم کرد و به همان نسبت از توان خویش برای تحلیل درست مطلب خواهیم کاست. این را نیز اضافه کنم که ممکن است برخی تصور بکنند که بهتر است صحبت از ماهیت قرآن نکنند و به همان اشاره به تاریخ کفایت نمایند تا گرفتار دردسر نشوند، ولی این تصور بیجا و این احتیاط بیفایده است. بحث بر سر دگمهای اساسی مذهب را شاید بتوان بدون اشاره صریح به راه انداختن یا مختصری پیش برد ولی نمی‌توان بدون صراحت به نتیجه رساند.

#### آیا قدیم شمردن قرآن سدکننده تفسیر است؟

این از ترتیب بیان مطلب. حال باید پرسید که آیا قدیم شمردن قرآن (یا نپذیرفتن بعد تاریخی آن) مانع از عرضه تفاسیر متفاوت از آن بوده است، یا امروز مانع از عرضه تفسیر جدید است، یا نه. از همینجا به صراحت بگویم که پاسخ منفی است.

با قدیم شمردن قرآن، نفس تفسیر تعطیل نشد چون چنین کاری ممکن نبود و نیست. تنها متن بی‌نیاز از تفسیر متنی است که جز یک‌معنا نتوان از آن دریافت و قرآن به هیچوجه چنین کیفیتی ندارد. چه آنرا واجد معنای واحد بشماریم و در جستجوی این معنا بکوشیم و چه مراتب معنایی بسیار و چند لایه در دل آن سراغ کنیم، در هر دو صورت ناگزیر از تفسیر هستیم، یعنی در نظر آوردن برداشتهای مختلف و برتر شمردن یکی از آنها بر باقی، چه به طور مطلق و چه در هر لایه.

آنهایی که با مخلوق شمردن قرآن مخالف بودند و میخواستند از ورای این مخالفت، اختیار و در حقیقت انحصار خلیفه را در تفسیر قرآن نفی کنند، منطقاً دو راه در پیش داشتند: نفی حاجت به تفسیر؛ عرضه معیار برای تفسیر صحیح و قاطع. این ادعا که قرآن اصلاً حاجت به تفسیر ندارد، زیرا معنایش برای هر کس که آنرا بشنود یا بخواند روشن است، در صفت «مبین» و نظایر آن که به کتاب مزبور اطلاق شده، بازتابیده است. اما چنین موضعی منطقی و به طور جدی قابل دفاع نبود و نیست.

وقتی ناگزیر بودن تفسیر را پذیرفتیم، این مسئله مطرح میشود که معیار درستی تفسیر کدام است و چگونه میتوان تفسیری را بر تفسیر دیگر برتری داد. آن عاملی که در نهایت پشتوانه تفسیر مقبول از متون مقدس است عصمت است، ولی قضات و علمایی نظیر احمد حنبل در موقعیتی نبودند که چنین خاصیتی را به خود نسبت بدهند - اضافه کنم که خود خلیفه هم نبود. تنها کسی که میتوانست مدعی چنین فرهمندی باشد، امام هشتم شیعیان بود که قدرتی برای اعمال اقتدار مذهبی خود در اختیار نداشت. البته خلیفه با نزدیکی به وی و قبول برخی از علامات خاندان او و حتی صحبت از جانشین شمردن او، برای کسب عصمت کوشید ولی مساعیش بی‌نتیجه بود. انتقال عصمت به خلیفه محتاج توجیه تئوریک بود. از آنجا که در آن زمان تنها برداشت موجود از عصمت همان عصمت نسبی بود که از نیا به اعقاب وی میرسد، و در این زمینه، هیچ خاندانی نمیتوانست از بابت فرهمندی با خاندان رسول پهلو بزند - نمیشد به همین راحتی به عصمت دست یافت. تا

نزدیکی و دوری به وحی قرار میداد، برای حذف سنت صحابه توجیهی باقی نمیگذاشت، چون به هر صورت آنها هم از دیگر انسانها به وحی نزدیکتر بودند و به عبارتی شاهدان وحی و حیات پیامبر به حساب میامدند. خلاصه اینکه هیچکدام این دو روش (عصمت پیامبر و نزدیکی به وحی) کاملاً رضایتبخش نبود و شاید به همین دلیل هم بود که عملاً هر دو در کنار هم دوام کرد و پژواکشان را قرن‌هاست که میشنویم.

در نتیجه، تقدسی که از خلیفه دروغ شد در عمل حواله به بنیانگذار دین گردید، یا به عبارت دقیقتر به وی محدود گشت. قوام گرفتن مذاهبی که ما امروز سنی میخوانیم، در این دوره و به این ترتیب واقع گشت و طبعاً تمایز آنها از تشیع که تقدس را به امامان بسط میداد و در آن زمان نماینده‌اش امام رضا بود، روشن و قاطع شد. شیعیان که در این زمان و به دلیل تدوین نظری گرایش سنی، هر چه بیشتر از گروه اخیر متمایز شده بودند، دچار مشکل مرجع تفسیر نبودند، چون امام معصومشان حی بود و حاضر، ولی چند دهه بعد و به دنبال غیبت کبری گرفتار آن شدند: نداشتن مرجعی که سخنان در امور مذهبی قاطع و فاصل باشد. به راحل‌هایی که شیعیان برای حل مشکل در میان نهادند، در اینجا اشاره‌ای نمیکنم چون مطلب را در چند جا و از جمله کتاب «یگانگی و جدایی»، مفصل توضیح داده‌ام.

### تفسیر مطابق زمانه

حال، بعد از این بازگشت لازم به گذشته که معلومان کرد بساط تفسیر همیشه به راه بوده است، دوباره بیابیم سر بحث امروزمان. اول از همه ببینیم آنهایی که صحبت از پذیرش بعد تاریخی قرآن میکنند چه در نظر دارند. دعوی اصلی بر سر آداب و ترتیبات آیینی نیست، بر سر شاید و نشاید‌های رفتاری هم نیست، بر سر باید و نبایدهای حقوقی است که به اعتبار استخراج از قرآن (و در درجه دوم سنت و حدیث و روایت) به مسلمانان عرضه میشود و قرار است زندگانی روزمره آنها را سامان بدهد. آنهایی که دائم صحبت از قبول بعد تاریخی قرآن میکنند، تصور مینمایند که نفس این امر فرصت

آنجا که دیده‌ام صحبتی هم از وصلت خاندان‌ها در میان نیامد تا به این ترتیب راهی گشوده شود - این از خود خلیفه. مخالفان خلیفه از این بابت در موقعیتی ضعیفتر از خود وی قرار داشتند، چون گروه شغلی بودند و حتی پیوند نسبی هم با یکدیگر نداشتند تا بتوانند امیدی به دستیابی به عصمت موجود (که فقط از طریق نسب منتقل میشد) داشته باشند. پس میباید راهی میجستند تا در مقابل خلیفه تفسیری عرضه کنند که ممتاز باشد، وگرنه میباید سپر میانداختند. راهی که اینها برای خلاصی از مشکل و اعتبار بخشیدن به تفسیر خود یافتند، دست زدن به دامان مفهوم «سنت» بود. اول قدم محدود کردن عبارت «سنت» به سنت نبوی بود زیرا تا قبل آن سنت صحابه نیز مد نظر علما و قضات بود. قدم دوم تدوین سنت نبوی بود که آن هم در همین دوران انجام گرفت. به این ترتیب سنت مزبور در مقام اسباب اصلی تفسیر قرار گرفت. ولی اینها کافی نبود، برای برتر شمردن موقعیت پیامبر هم باید دلیلی در میان نهاده میشد، دلیلی فراتر از صرف پیامبر بودن او - چون صرف پیام‌آوری الزاماً کسی را برای تفسیر پیام در موقعیت برتر قرار نمیدهد.

منطقاً دو راه موجود بود. اولی همان به رسمیت شناختن عصمت پیامبر بود ولی این مسئله با دو مشکل مواجه بود. یکی اینکه در این حالت عصمت، یعنی تقدس یک انسان، در مقابل تقدس قرآن قرار میگرفت و نتیجه‌ای را که قرار بود از قدیم شمردن قرآن حاصل گردد و این کتاب را چنان مقدس سازد که از دسترس هر بنی‌بشری دور شود، سست میکرد. به علاوه، تأکید بر عصمت پیامبر، خود به خود به اعتبار موقعیت خاندان او و امام حاضر، یعنی وارث پیامبر و مدعی عصمت نسبی، میافزود که مطبوع طبع طرفداران غیرمخلوق شمردن قرآن نبود. آنها طرفدار امام نبودند، فقط میخواستند دست خلیفه را از تفسیر کوتاه کنند.

راه دوم این بود که برتری تفسیری را که به پیامبر (مهبط وحی) نسبت داده میشد فقط بر خاسته از نزدیکی وی به وحی به شمار بیاورند تا او کماکان انسانی مانند دیگر انسانها به شمار بیاید و به واسطه عصمت فراتر از دیگران قرار نگیرد. ولی این امر که معیار صحت را

تجدیدنظر در این باید و نبایدها را که به قول روحانیان از قرآن استخراج شده، فراهم خواهد آورد. تصور غالب این است که قبول این بعد، میدان به تفاسیر نوینی خواهد داد که بر اساس آنها میتوان برخی از احکام اسلام، بخصوص بعضی مجازات‌های خشن را، محدود به دورانهای قدیم دانست و اجرایشان را غیرلازم شمرد یا حتی ممنوع کرد. مطلب را مرحله به مرحله بسنجیم.

اگر بعد تاریخی قرآن را میپذیریم باید به طریق اولی، ماهیت تاریخی تفسیری را هم که خود از آن عرضه مینماییم، بپذیریم. در اینجا میتوان پرسید چه چیزی به این تفسیری که تاریخی بودنش، یعنی در معرض تغییر بودنش با زمان، بر همه روشن است، اعتبار میدهد؟ پاسخ رایج و آماده‌ای که عرضه میگردد این است: انطباق با زمانه. منتها از اینجا سؤال دیگری مطرح میگردد: انطباق با زمانه یعنی چه؟ این زمانه‌ای که ما در آن زندگی میکنیم، فضای فکری یکدستی نیست که بگوییم معیارش واحد و روشن است و باید قرآن را بر اساس آن تفسیر کرد. در این زمانه همه‌جور فکری عرضه میشود و همه‌جور حرفی زده میشود. کدامیک از اینها قرار است بیان روح زمانه و ذهنیت دوران باشد که بخواهیم بر مبنایش تفسیر کنیم؟ این تصور انطباق با زمانه، میراث عصر روشنگری و قرن نوزدهم است، دورانی که فکر ترقی بر ذهنیت تاریخی اروپائیان مسلط بود و معیارهایی کلی برای ترقی در نظر گرفته شده بود که آزادی و برتری نهادن حکم عقل، شاخص‌ترین آنها بود. از آنجا که قرار بود این هر دو، در طول زمان هرچه گسترده‌تر شود، میبایست همه چیز مرحله به مرحله با آنها هماهنگی پیدا میکرد. در چارچوب این بینش تاریخی، میشد از انطباق با زمانه سخن گفت، به این دلیل که گذشت زمان، مترادف گسترش ارزشهایی معین شمرده میشد. ولی از آنجا که سالهاست که فکر ترقی و خوشبینی همراه آن فکر مسلط نیست، سخن گفتن از هماهنگی با زمانه معنای روشنی ندارد و بهتر است به جای آن، مستقیماً به ارزشهایی که مد نظر داریم ارجاع بدهیم تا مقصودمان روشن باشد. خلاصه اینکه صریح بگوییم تفسیری از قرآن را طالبیم که

تابع فلان جدول ارزشی باشد، مثلاً آزادی، جدایی دین از سیاست، هماهنگی با عقل و از این قبیل.

عرضه چنین تفسیری یا هر تفسیر دیگر کاملاً ممکن است، ولی صرف عرضه آن، حتی اگر از سوی یک مجتهد مرجع تقلید هم انجام بپذیرد، مشکلی را حل نمیکند. بساط تفسیر قرنهاست که در قلمرو اسلام به راه بوده و هست، آنچه اسباب مزاحمت بوده و گاه به ممکن نبودن تفسیر تعبیر گشته، این است که ضمانتی برای غالب کردن فلان تفسیر مطلوب بر باقی نیست. البته گاه فشار روحانیت یا بدتر از آن، قدرت سیاسی عرصه را بر عرضه‌کننده تنگ میکرده است. اما این مانع آبی است و هرچند بیشتر به چشم میخورد، مانع اصلی نیست. نمونه‌اش شریعتی که تفاسیری از یکی دو سوره قرآن نوشت و هرچند کارش به مذاق روحانیان خوش نیامد، از این بابت دچار مشکل عمده‌ای نشد، چون قدرت سیاسی میلی به حذفش نداشت و دستش را باز گذاشته بود. حرفهایش هم فراموش شد چون اهمیتی نداشت.

اینجا میرسیم به اصل مطلب. مشکل از ازلی شمردن قرآن نیست، مشکل غالب بودن تفسیری است که مطلوب ما نیست ولی از پشتوانه جمع بزرگی از روحانیان و احیاناً قدرت سیاسی برخوردار است. در مقابل، چالشی که در برابر ماست فقط عرضه تفسیری نیست که میپسندیم، بلکه مسلط شدن آن است در مقام تفسیر اصلی و غالب. در حقیقت آنچه ما لازم داریم، اقتداری مذهبی است که با ما همراه باشد. گره کار در اقتدار و به عبارت دقیقتر در عصمت است نه در تفسیر خشک و خالی که در دسترس همه هست.

#### تفسیر یا اقتدار

دعوی قدیم که نقل کردم در حقیقت بر سر تفسیر و اقتدار پشتوانه آن بود و با دعوی امروز ما اساساً فرقی نداشت. فقط بعد اقتدار مذهبی و بخصوص عصمت، در آن روشن‌تر از این دوره بود. امروز این یکی به کلی از یاد رفته و مسائل طوری از سوی مدعیان مطرح میگردد که گویی کفایت قبول کنیم قرآن بعد تاریخی دارد تا تمام مشکلات حل شود.

این فردگرایی مطلق که به چشم برخی خوش هم مینماید، مترادف از هم پاشیدن وحدت مذهبی است. تازه نباید تصور کرد که اگر آزادی بود، هرکس مینشیند و تفسیری شخصی از قرآن میکند، همه نه فرصت و حوصله این کار را دارند نه صلاحیت آنرا در خود میبینند. چنین وضعیتی در نهایت منجر خواهد شد به پیدا شدن چند گروه تفسیری عمده، بدون اینکه هیچکدام آنها، از جمله آنی که مورد پسند ماست، بتواند بر باقی برتری پیدا کند (وارد ریزه‌کاری‌های وضعیت که در عمل ترمز نوآوری است، نمیشوم. هرکس مایل به کسب اطلاع است میتواند به کتاب «ستیز و مدارا»، مراجعه کند). یعنی در نهایت وضعیتی پیدا میشود، کمابیش نظیر همان بلشویبی که قبل از انقلاب در بین شیعیان برقرار بود و بالاخره به این کشید که یک آخوند بتواند با مانور سیاسی، هم اقتدار مذهبی را به انحصار خود درآورد و هم اقتدار سیاسی را و ما را به این روز بیاندازد.

امروزه ضدیت با روحانیت هم که به دلایل بدیهی، سکه رایج است، همه این توهم‌ها را تقویت میکند و کسی دقت نمی‌کند که منادیان حذف روحانیت، فقط نامزد جانشینی آن هستند، نه مخالفان وجود آن. درست مثل این اصلاح‌طلبان که با اختلاط سیاست و دین مخالفتی ندارند و فقط خواستار اشغال مناصب موجودند. اگر این دو دسته را با یکدیگر همدل می‌بینید، جای عجب نیست، اینها دو نیمه اختلاط جدید دین و سیاست هستند که برای مردم ایران تدارک دیده شده است. اعتنا به هیچکدامشان نمیاید کرد و میباید رفت دنبال جدایی.

#### تقدم با کدام است؟

دعوی تفسیر نه می‌توانست و نه می‌تواند فقط با تعیین ماهیت قرآن خاتمه بپذیرد. تفسیر کتابی که مقدس شمرده میشود، در نهایت مستلزم تقدس مفسر نیز هست. زیرا از دیدگاه مذهب، معیار نهایی برای سنجیدن تفاسیر مختلف و برتری نهادن یکی از آنها بر باقی، همان تقدس است، نه امر دیگر. قبول جنبه تاریخی قرآن، بدون داشتن مرجع معصوم، ثمر ثمر نیست چون تقدس قرآن چه رسمیت غیرمخلوق بودن داشته باشد و چه نه، باید توسط مرجعی زنده متعادل گردد تا راه

برای اینکه مطلب خوب روشن شود، مثالی سیاسی میزنم، چون به هر صورت امروزه مفاهیم سیاسی برای همه آشنا تر است تا مفاهیم کلامی. مسئله تفسیر قانون اساسی، یکی از امور رایج حیات واحدهای سیاسی است. مرجع تفسیر این قانون در حقیقت اعمال‌کننده حاکمیت است، منتها در سطح محدود و در درجه‌ای بسیار رقیق‌تر از خود ملت یا فرضاً مجلس مؤسسان، زیرا حق تغییر نظام سیاسی را ندارد. به دلیل همین اعمال حاکمیت هم هست که اعضایش بسیار با وسواس انتخاب میشوند و اختیاراتشان با دقت محدود میگردد. اگر این مرجع بهره از حاکمیت نداشته باشد، حرفش در حد مردم کوچه و بازار یا حداکثر تبادل نظر چند حقوقدان است و بس. حکایت قرآن و احکام مذهبی هم همین است. نمی‌توان در این زمینه مرجع تفسیری معین کرد و دستش را از عصمت کوتاه شمرد. یکی را خواستن و دیگری را نخواستن، تناقض‌گویی و تناقض‌کاری است.

متأسفانه امروز این کار به دو بهانه انجام میگردد: یکی با تظاهر به دموکراسی و مخالفت با هر گونه اقتداری که از مردم برنخاسته باشد، دوم با تبلیغ فردگرایی و کثرت‌گرایی باب روز. دسته‌ای داستان مخلوط کردن سیاست و دین را که با جمهوری اسلامی رسمیت تمام پیدا کرده و اسباب هزار مصیبت شده، به طور ضمنی میپذیرند تا بتوانند راجع به دموکراسی دینی یا دین دموکراتیک که یکی از دیگری بی‌معنی‌تر است، داد سخن بدهند و بر سردرگمی مردم بیافزایند - بدترین نوع عوام‌فریبی که ممکن است بتوان سراغ کرد. در این حالت تفاوت بین عصمت و حاکمیت به کلی نادیده گرفته میشود و هنگامی که صورت مسئله غلط شد، مشکل لاینحل میشود. هرم اقتدار دموکراتیک بر پایه‌اش استوار است که حاکمیت مردم باشد و هرم اقتدار مذهبی - برعکس - بر رأسش که عصمت است. ادعای یکی کردن این دو، جمع اضداد است و بر هم ریختن نظم هر دوی اینها. در مذهب، مردم به تقدسی که ورای خودشان است گردن مینهند، در دموکراسی قدرتی را که از خودشان برخاسته، به نمایندگانشان تفویض میکنند.

و اما ترویج فردگرایی بی‌حساب. البته میتوان گفت که هر کس حق دارد تفسیر خود را از قرآن عرضه نماید و بر اساس آن عمل کند. ولی

برای به کرسی نشانندن تفسیر معقول، باز بشود. مخالفت با تمرکز اقتدار مذهبی، مخالفت با نوآوریست نه راهگشای آن. اگر میخوانیم که مشکل مسیحیت کاتولیک در برابر تجدد، پذیرش بعد تاریخی پیام الهی بوده است، از این جهت است که مسئله اقتدار مذهبی قرن‌ها بوده که در دل آن حل شده بوده است و حل این مشکل دوم معطل چاره بوده و زمان برده. در مورد ما - برعکس - باید اول مسئله اقتدار را حل کرد تا بعد تکلیف وجه تاریخی وحی و تفسیر روشن بشود.

خلاصه اینکه مشکل ما مشکل اقتدار مذهبی است. وقتی رسیدیم به اینجا، باید روشن کنیم که چگونه باید عصمت را دوباره به کار گرفت و بخصوص اینکه چگونه باید دوباره تعریفش کرد تا بشود به کارش گرفت. موضوع بخش بعدی همین خواهد بود.

غلو در ابعاد آن است. به این خیال که چنین تأکیدی نشانه قوت ایمان است، در صورتی که فقط نشانه ضعف عقل است. عصمت به معنای کلاسیک، در درجه اول نسبی است و به اعقاب رسول میرسد، به همین دلیل هم بعد از غیبت کبری، به طور مستقیم نقشی در حیات مذهبی روزمره شیعیان بازی نمیکند، مگر این حکایت- های ملاقات با امام زمان که تابع هیچ قاعده و منطقی نیست و چون حساب و کتابی ندارد، میتواند از سوی هر کسی به کار گرفته شود - داستانهایی که از بابت ساختار بیشتر از قماش افسانه‌پردازی است تا چیز دیگر. دیگر اینکه درجه و میزان تقدسی که با عصمت نصیب چهارده معصوم میشود، معلوم نیست. برخی اهل غلو تا آنجا پیش رفته- اند که این چهارده نفر را از انوار ازلی به حساب بیاورند و به این ترتیب از مرتبه مخلوقی بالاترشان ببرند. این کار در بین شیعیان معادل همان غلو در تقدس قرآن است که در بخش قبل به آن اشاره شد و هرچند به آن اندازه مشکلات کلامی ایجاد نمی‌کند، دست و پا گیر است. دیگر اینکه، بهره‌وری از دانایی و توانایی الهی، در آن از هم متمایز نگشته است. به خود پیامبر و اعقابش گاه معجزاتی نسبت داده میشود که اسباب حیرت است، آن هم در دینی که قرار است تنها معجزه پیامبرش قرآن باشد و بس. بعد اینکه در آن عصمت به معنای بری بودن از گناه، از عصمت به معنای برکنار بودن از خطا، از هم جدا نشده است و آخر از همه اینکه حوزه اقتدار این عصمت، همانند اقتدار الهی بی‌حد است.

این صورت ابتدایی و سنتی عصمت مطلقاً قابل استفاده نیست، باید بعد از تصفیه سخنان نامعقولی که در دل آن جا گرفته، محدودش دانست به امام غایب و کنارش گذاشت. برای دوباره به کار گرفتن عصمت که ضمانت نهایی وحدت روحانیت و امت است، باید مطلب را از نو طرح کرد و تعریف نوینی از آن ارائه داد، تا شخصی یا گروهی حی و حاضر بتواند با اتکای بدان حیات مذهبی شیعیان را اداره کند. ماندن در بند تعریف قدیم عصمت، مانع برآمدن اقتدار مذهبی کارآمد است، زیرا راه تصاحب آنرا خواهد بست.

## بخش دوم عصمت کهنه و نو

در بخش قبلی دیدیم که عصمت لازمه اعتبار تفسیر است و مشکل اساسی ما نبود اقتدار نیست که متکی بدان باشد، نه نبود تفاسیر جدید در بازار اندیشه و مذهب. حال ببینیم عصمت را چگونه باید تعریف کرد که گره از مشکل ما بگشاید، زیرا برداشت سنتی از عصمت مانع برآمدن اقتدار مذهبی است، نه یاور آن. برای روشن شدن مطلب، اول از همین برداشت رایج و سنتی عصمت شروع کنیم تا بعد معلوم شود چه چیز آن باید عوض شود.

### عصمت قدیم

اگر عصمت را جزو مفاهیم متروک دست‌گاه کلامی شیعیان به حساب بیاوریم، خیلی اغراق نکرده‌ایم. متروک نه به این معنا که از اعتبار افتاده یا اینکه به کار نمی‌رود، چون هم اعتبارش برجاست و هم در گفتار مذهبی شیعه نقش اساسی دارد. متروک به این اعتبار که کند و کاو در آن متروک شده و دیگر موضوع بحث و تدقیق نیست، شکل کمابیش پذیرفته و مبهمی از آن موجود است و دست به دست می‌چرخد و بس. این برداشت رایج و سنتی را میتوان برداشتی خام خواند، از این جهت که بیش از تدقیق و تعمق در چند و چون عصمت، معطوف به

**عصمت نوین**

از نقطه‌ای شروع میکنم که میتوان شرط لازم کارآیی عصمت شمرده‌ای و همانطور که در عصمت قدیم موجود بوده، در برداشت جدید از آن هم باید ملحوظ شود و آن تمرکز عصمت است. لزوم تمرکز را نمیتوان اساساً و بنا بر تعریف جزو عصمت شمرده و در حقیقت باید شرط عملی کارآیی آن به حسابش آورد، ولی به هیچ صورت نمیتوان در کلیت و اهمیتش تردید کرد. عصمت برای کارآمدی میباید متمرکز باشد. عصمتی که به گروه وسیعی ارزانی شده باشد، قابل استفاده نیست و از نوعی تقدیس کلی فراتر نمی‌رود. مثلاً اگر بگوییم جمیع مؤمنان هیچگاه بر سر سخن خطا اجماع نخواهند کرد، گروه مؤمنان را به عنوان شینی یکپارچه و واحد و نه افراد آنرا، واجد عصمت و برخوردار از راهنمایی الهی شمرده‌ایم و به عبارتی وحدت بی‌واسطه مؤمنان را فرض گرفته‌ایم. ولی احتمال اجماع مؤمنان آنقدر کم است که بعید است هیچگاه از توافق بر سر اصول اولیه دین، فراتر برود. شاید حتی از دیدگاه مشاهده‌گری صرف، بتوان گفت که اصول اولیه دین همانهایی است که مورد توافق کل مؤمنان قرار می‌گیرد.

این هم که کل روحانیت یا کل مجتهدان را، که به هر صورت گروه مشخص و محدودی است، واجد عصمت بشمریم باز ممکن است ولی باید روشی برای تصمیم‌گیری در دل این گروه یافت. اگر داستان در حد اجماع بماند که حتماً از اجماع بین کل مؤمنان محتمل‌تر نیست و اگر اصل بر آن قرار بگیرد، کارها می‌خواهد. پس میماند یافتن روشی برای تصمیم‌گیری در شرایطی که اجماع ممکن نیست. روشن است که پذیرفته‌ترین روش در این حالت، گردن نهادن به تصمیم اکثریت است. منتها همانطور که نمیشود هر روز در کشوری رأی گرفت، نمیتوان هر روز هم بین جمیع روحانیان همه‌پرسی برگزار کرد. پس باید ترتیباتی اتخاذ نمود که عصمت بتواند عمل کند، یعنی پشتوانه تصمیماتی بگردد که روحانیت و کلاً جمیع مؤمنان را اداره نماید. خلاصه اینکه باید عصمت در یک نفر یا یک شورای بسیار کوچک، متمرکز شود.

در اینجا باید به تفاوت بین طرز یافتن مرجع معصوم و طرز کار خود این مرجع توجه داشت. کار اول را میتوان به اکثریت و اقلیت موکول کرد. فقط باید توجه داشت که هرگونه رأی‌گیری در باب اینکه چه کسی یا چه گروهی مرجع معصوم محسوب گردد، در حکم «کشف» است نه «نصب». عصمت زاده از فیض الهی است و از طرف آدمیان به کسی اعطا نمیگردد، از سوی آنها کشف میشود. هر جا رأی‌گیری بود، دمکراسی در کار نیست و در اینجا اصلاً بحثی هم از دمکراسی نیست تا توهمش پیش بیاید. ولی از ترتیبات یافتن مرجع معصوم که بگذریم، عمل کردن خود عصمت یکپارچگی میطلبد. یعنی یا باید به اجماع برگزار شود یا اینکه در یک نفر متمرکز گردد. روشن است که در این حالت، فردی کردن مرجع، منطقی‌ترین راهحل به نظر می‌آید. به هر حال، با توجه به پیشینه امامت در بین شیعیان، عجب خواهد بود اگر به تمرکز عصمت در فرد تمایل نشان بدهند.

کوشش برای بازتعریف عصمت، از قائل شدن درجات در دل آن ناگزیر است. عصمت نهایی مذهبی، چنانکه امروز میتواند و باید وجود داشته باشد، مشروط به تقلیل و تحدید عصمت سنتی است. عصمت پیامبر و ائمه نمیتواند آنها را به مرحله الوهیت برساند، عصمتی هم که در دسترس مرجع مذهبی امروزی است، نمیتواند در حد عصمت چهارده معصوم باشد. وقتی لزوم درجه‌بندی عصمت که امر بدیهی است، پذیرفته شد، تازه میتوان وارد بحث شد و شروع به سنجیدن چند و چون آن نمود. طبیعی است که اسباب تحدید عصمت غیر از عقل نمیتواند باشد و برای اینکه عقل در تحدید عصمت عامل بیرونی محسوب نگردد، باید آنرا جای گرفته در ذات الهی شمرده. این فرض بنیادی الهیات عقلانی است و از این دید چیزی را که عقل نپذیرد نمیتوان به خدا نسبت داد.

از عصمت نسبی چهارده معصوم، بعد از تعطیل شدن عملیش، چیزی باقی نمانده و ردی که از تقدس نسبی باقیست چنان در شمار بی-حساب سادات غرق شده که اصلاً قابل استفاده نیست. عصمت امروز باید منصبی باشد و کسی که در منصب خاصی قرار میگیرد از آن برخوردار شمرده شود. البته عصمت را که نشأت گرفته از فیض الهی



است، نمیتوان بر خاسته از منصبی معین شمرد ولی نباید گذاشت که خارج از حد و حدود منصبی که برایش تعیین شده، بروز نماید، چون در این صورت راه برای در هم شکستن انحصار عصمت که شرط اصلی کارآیی و ضابطه داشتن آن است، باز خواهد شد. یادآوری کنم که مقصود این نیست که اعقاب رسول بر آن راه نخواهند داشت، این است که سیادت شرط بهره‌ور شدن از آن نباید باشد، چون اسباب اختلاطش با عصمت قدیم و بی‌ضابطه شدن آن خواهد شد. جا داشتن در زمره روحانیت و رسیدن به مرتبه‌ای که بتوان نامزد برخورداری از این فیض شد، تنها شرط معقول است و این مرتبه را نمیتوان جز با صلاحیت علمی و اخلاقی تعریف کرد. اگر هر کس بتواند در هر کجا از فیض عصمت برخوردار گردد، نه تنها روحانیت بی‌موضوع خواهد شد، بلکه از این مهم‌تر، اقتدار مذهبی بازیچه دست اتفاق خواهد گشت. درجه علمی حتماً باید شرط ورود به جرگه نامزدان عصمت باشد ولی این به هیچوجه بدین معنی نیست که عصمت از علم برمیخیزد. برعکس، عصمت برای عمل کردن در جایی که صلاحیت تخصصی و عقلانی به مرز قابلیت خود رسیده، وارد عمل میگردد تا گره‌گشایی کند. داستان اعلییت را که مدتهاست بنس‌البدل عصمت شده، باید از اصل کنار گذاشت که جز مزاحمت و معطل گذاشتن امور حاصلی ندارد.

عصمتی که امروز به کار بیاید، فقط میتواند مدعی برخورداری از دانش الهی باشد نه قدرتش. اگر حکایت قدرت در تعریف عصمت وارد بشود، بلافاصله غیرقابل استفاده‌اش خواهد کرد چون صاحب عصمت در عمل موظف به عرضه معجزه، به معنای برهم ریختن سیر معمول امور و قوانین طبیعت، خواهد شد. گردن گرفتن چنین تعهدی جز به شکست نمیتواند بیانجامد. البته همیشه میتوان تصور کرد که ابهام میتواند در این زمینه کارگشا باشد و برای بسیاری هم بوده است. کمالینکه مؤمنان تمایل دارند این یا آن امر غیرمعمولی را که یا زاده اتفاق است یا به طریق علمی قابل توضیح نیست، به حساب معجزه بگذارند که البته حق مسلم آنهاست. ولی وارد کردن قدرت الهی در تعریف امروزی عصمت، تکلیفی بر عهده صاحب عصمت خواهد

گذاشت که از طاقتش بیرون است. از عهده برنیامدن همان و بی‌اعتبار شدن تمامی داستان همان.

برداشت معمول از عصمت بری بودن از گناه است، ولی آنچه باید در روایت جدید مورد تأکید قرار بگیرد، بری بودن از خطاست، نه گناه به طور عام. عصمت به عبارتی همان بهره‌وری از فره ایزدی یا فرهمندی است که به تناسب کاربردش تعریف شده است، فرهمندی به سلطنت اختصاص دارد و عصمت به مذهب. در مسیحیت قرون وسطی هم عبارت بری بودن از گناه (impeccabilité) برای بیان عصمت به کار میرفت که به برداشت شیعیان بسیار نزدیک است، ولی این عبارت جای خود را به خطاناپذیری (infaillibilité) داد که با کاربرد عقلانیت در مذهب بیشتر مناسب دارد. کارکرد عصمت، تضمین خطاناپذیری است به پشتوانه تأیید الهی و نه به صورت نامحدود. فرد معصوم قرار نیست از هر خطایی بری باشد. وحدت عقیدتی و سازمانی امت و روحانیت با این خاصیت است که تضمین می‌گردد نه با بری بودن رهبریش از گناه. البته تقوا را نمیتوان از رهبری مذهبی جدا دانست و شخص بی‌تقوا را برای این کار مناسب شمرد ولی نمیتوان تقوا و علم را که خواص بشری است نزد وی مطلق به حساب آورد.

به هر صورت حوزه خطاناپذیری عصمت باید بسیار محدود گردد. عقل نمی‌پذیرد که هر چه صاحب عصمت در هر زمینه، فرضاً ریاضیات هم گفت، درست باشد. از این گذشته، چنان که پایین‌تر هم به آن خواهیم پرداخت، عصمت نمیتواند در همه موارد مربوط به مذهب هم به کار گرفته شود و هر چه رهبر مذهبی در باب مذهب گفت، نمیتواند مشمول خطاناپذیری محسوب گردد. نه اینکه حکمش در این موارد قاطع نباشد، در همه موارد حاجتی به آن نیست. پاسخ به شک بین دو و سه، محتاج ضمانت آنی عصمت نیست، عصمت عاملی است که در نهایت، در آخرین تحلیل، اعتبار گفتار مذهبی را تضمین میکند و اگر به طور خاص وارد عمل شود، در مورد امور اساسی است. به علاوه، این نکته بدیهی هم هست که صاحب عصمت اختیار تغییر اصول دین را نمیتواند دارا باشد، همانطور که مفسر قانون اساسی نمیتواند نظام سیاسی را به خواست خود تغییر بدهد.

سیاسی و سه شعبهٔ مقننه و قضائیه و مجریهٔ آن شبیه است. بخش اول طبعاً اساسی‌ترین بخش است، بخش دوم در مذهبیه که می‌خواهد قوانین خویش را به اجرا بگذارد بسیار مهم تلقی می‌شود و سومی هم از بابت در دست داشتن اختیار روحانیت مهم است که بدون آن اصلاً اقتدار مذهبیه معنا نخواهد داشت. در این هر سه زمینه، حاجت به این هست که مرجعی حرف آخر را بزند و فقط مرجع معصوم در چنین موقعیتی است.

عصمت قاعداً می‌تواند در هر سطحی به کار برود، یعنی از جزئی-ترین امور تا کلی‌ترین آنها. ولی تمایل عموماً بر این است که عصمت به امور کلی اطلاق یابد. اول به این دلیل که خودش تمایل به کلیت دارد. حکم عصمت بر کل مؤمنان جاریست و به همین دلیل باید از نظر مفهومی نیز کلیت داشته باشد تا بتواند به این اندازه فراگیر بشود. دوم به این دلیل که رأس تصمیم‌گیری همیشه فرصت پرداختن به جزئیات را ندارد. سوم از این جهت که عصمت به این ترتیب هر چه کمتر به کار گرفته خواهد شد. این البته احتیاطی است عملی که ما را به بخش بعدی مطلب راهنمایی مینماید.

### احتیاط‌های عملی

به کار گرفتن درست عصمت فقط محتاج تدوین نظری آن نیست، بلکه نیازمند احتیاط عملی نیز هست که اهمیتش هیچ دست‌کمی از اولی ندارد. این بخش از کار، بر خلاف بخش نظری حکایت، قسمتی است که اصولاً می‌توان در کشف و به کار بستنش توسط روحانیان ایران، اعتماد نمود. زیرا طی قرن‌ها همین احتیاط‌ها را در اعمال آن بخش از اقتدار مذهبیه که در اختیار داشته‌اند، به جا آورده‌اند.

فقط بر مطالب مروری می‌کنیم. در ارتباط با بخش قبلی، در ابتدا و به طور خلاصه و کلی می‌توان گفت که عصمت نوین بر خلاف عصمت سنتی که «حداکثری» بود، باید هم از بابت نظری و هم عملی، «حداقلی» باشد تا کمتر ایجاد تعهد کند.

تداوم عصمت یعنی حفظ اعتبار آن، نه فقط در مورد یکی از حائزان عصمت، بلکه نزد همهٔ کسانی که یکی پس از دیگری منصب مرجعیت

یکی از وجوه مزاحم تعریف قدیم عصمت، تمایل به غلو در آن است که در نهایت ماهیت صاحب عصمت را صرفاً قدسی می‌شمارد. این تمایل متأسفانه نزد کسانی که بینش ابتدایی از تقدس دارند و تصور می‌کنند که هر چه بر آن افزوده گردد، بهتر است، مشاهده می‌شود. در تعریف جدید، باید از این امر جلوگیری کرد و دو وجه خاکی و قدسی را به تعادل در کنار هم قرار داد. حتی می‌توان گفت برگزیده شدن افراد مختلف برای اشغال منصب مرجع معصوم و حی و حاضر بودن آنها، از احتمال افسانه‌پردازی در باره شان میکاهد و همین امر به نوبهٔ خود به محدود شدن عصمت مدد میرساند.

حوزهٔ کاربرد عصمت جدید، بر خلاف شکل سنتی آن، بسیار محدود است. این محدودیت در درجهٔ اول به تناسب عقل و در حقیقت در تکمیل آن عمل می‌کند، نه در جدایی از آن و نه در تقابل با آن. عمل عصمت از عقل جدا نیست. در درجهٔ اول به این دلیل که تقسیم حوزه-ای بین آنها واقع نمی‌گردد تا مثلاً قرار باشد یکی به مذهب بپردازد و دیگری نه. عصمت در ادامهٔ استدلال عقلانی و به صورت مکمل آن عمل می‌کند و به همین دلیل هیچگاه در مقابل آن موضع نمی‌گیرد. در مذهب، آنجایی که عقل صرف قادر به یافتن پاسخ واحد و قاطع نیست و عاملی خارجی لازم است که بتواند بین راه‌های عقلانی هم‌ارز یکدیگر، انتخابی انجام بدهد، عصمت است که حل مشکل می‌کند. تصور اینکه عصمت قبل از استدلال عقلانی عمل بکند، مترادف بی-نیازی عصمت از عقل خواهد بود و ما را به همان صورت بدوی و جامع و بسیط عصمت برخواهد گرداند. کارکرد عصمت، زدن حرف آخر است نه اول. عصمتی که با عقل منتظم نشده باشد و چارچوب درست پیدا نکرده باشد، افسارگسیخته است و بسیار خطرناک چون عملاً می‌تواند تقدس را پشتوانهٔ هر سخن یاوه و هر تصمیم بی‌منطقی بکند.

عصمت می‌تواند در هر سه زمینهٔ اقتدار مذهبیه: تعیین و تفسیر هنجارها، قضاوت در اطلاق و اجرای آنها و نیز فرمان دادن به بدنهٔ روحانیت به کار برود. از این بابت اقتدار مذهبیه کمابیش به اقتدار

دیگر اگر به اموری بپردازد که هیچ بعد عقلانی ندارد، آزادی مطلق خواهد داشت و به حد همان عصمت خام پس خواهد رفت. باید توجه داشت که فایده اصلی و عام عصمت، ختم بحث است، تنفیذ حکم و بخصوص حفظ وحدت. با نظر به این نکته است که باید از آن استفاده نمود. همه اشخاصی، چه مؤمن و چه بی‌ایمان، که می‌خواهند تکلیفشان با تصمیمات مذهبی روشن باشد، طالب وجود مرجعی هستند که حکمش قاطع و فاصل باشد. در این میان، مؤمنان به دلایل روشن مذهبی، بر خطاناپذیری چنین مرجعی و اتکایش به تقدس، تأکید مینمایند. ولی از دیدگاه کلی، فایده چنین مرجعی مشروط به اینها نیست، فقط همان اختیار زدن حرف آخر کافیت تا تکلیف همه را روشن کند. باید در آخر به نکته بسیار مهمی اشاره کنم که از ابتدای کار به چشم نمی‌خورد ولی با توجه به تجربیات گذشته دیگران میتوان به اهمیتش پی‌برد. میبایست از ابتدا راهی در نظر گرفت که هر مرجع معصوم بتواند سخنان مرجع قبلی را از طریق آن نقض نماید. این شرط زنده ماندن اقتدار مذهبی است و گرفتار نشدنش در چنبره سوابقی که فراتر رفتن از آنها روز به روز مشکل‌تر خواهد شد. سخنان معصوم قبلی باید مشمول بازبینی معصوم زنده باشد. طبعاً این کار معمولاً به صورت تفسیر نوین از سوابق موجود است که مجال عمل پیدا میکند.

### عصمت و جدایی

حال برسیم به فایده سیاسی فعال شدن عصمت و تمرکز آن. چه عصمت قدیم و چه عصمت جدید، هر دو حکم به جدایی دو اقتدار سیاسی و مذهبی میکند. عصمت قدیم به این دلیل که با غیبت امام از دسترس همه خارج شده است و برای بازگشتنش باید منتظر ظهور امام ماند. از آنجا که این ظهور قرار است وقتی به انجام برسد که جهان در ظلم کامل فرورفته باشد، دخالت در کار حکومت که وظیفه‌اش دقیقاً جلوگیری از بروز چنین وضعیتی است، با روحانی بودن متناقض است. روحانیت، بنا بر تعریف، خواستار ظهور هر چه زودتر امام است و به این ترتیب منطقاً نمی‌تواند گسترش عدالت را که مانع

معصوم را اشغال خواهند نمود. عصمت باید درست مورد استفاده قرار بگیرد تا اعتبار خویش را حفظ نماید. اگر عصمت قدیم با معجزاتی که حکایتش به ما رسیده، سر پا مانده بود، عصمت جدید از چنین پشتوانه‌ای محروم خواهد بود و اعتبار خویش را باید با در پیش گرفتن سیاست درست مذهبی، حفظ کند. در اینجا معجزه لازم نیست، کاردانی لازم است.

اول احتیاط در این زمینه، کم به کار بردن عصمت است. عصمت اگر قرار باشد هر روز مورد استفاده قرار بگیرد، به سرعت فرسوده و بی‌اعتبار خواهد شد. باید کمتر ادعا کند تا کمتر امتحان شود و کمتر در معرض ضربه قرار بگیرد.

عدم صراحت در به کار گرفتن عصمت بسیار مهم است. همینقدر که مرجع نهایی مذهبی صاحب عصمت شناخته شد، کافیت تا تمامی آنچه که میکند سایه‌ای از این اعتبار پیدا کند. ابهام اصولاً با تقدس هماهنگی و خویشاوندی دارد و روشن است که همیشه میتواند یار و یاور عصمت نیز باشد. حتی میتوان گفت که در تعریف عصمت جدید و استفاده از آن، همین رنگ و سایه کلی است که بیشتر مد نظر است و اصلاً صراحت در این زمینه لازم نیست. به علاوه، عصمت باید هر چه بیشتر به فرد نسبت داده شود تا به تصمیماتش. یعنی از زدن مهر عصمت به این و آن تصمیم معین، احتراز شود. سایه عصمت باید از فرد بر تصمیم بیافتد نه برعکس.

عصمت باید قاعدتاً در مواردی به کار گرفته شود که امکان خطا کم است. ولی اگر در مواردی به کار برود که در آنها امکان خطا نیست و رامحل عقلانی یکسویه و قاطع است، خودش از اعتبار خواهد افتاد چون در این زمینه‌ها هر کسی میتواند با قاطعیت اظهار نظر بکند. از سوی دیگر به کار گرفته شدنش در جایی که به کار گرفتن تمامی گزینه‌ها علی‌السویه است، باز پیامد مشابه خواهد داشت. عصمت مال مواردی است که بیش از یک گزینه موجود و برگزیدن یکی از آنها لازم باشد ولی نتوان هیچکدام آنها را به طرز بدیهی بر باقی برتری داد. عصمت در مرز عقلانیت قرار میگیرد، نه جلوتر و نه عقب‌تر از آن. نمیتواند کاملاً عقلانی بشود چون ماهیتش قلب خواهد شد. از طرف

ظهور است، خود بر عهده بگیرد. (مسئله در مقاله «سرگردان بین دو نهایت تاریخ» که در همین کتاب آمده است، مفصل شرح داده شده) و اما عصمت جدید. روحانیان شیعه تصور کردند با انقلاب عرصه سیاست را در دین تحلیل برده‌اند! در صورتی که فقط با نادیده گرفتن محدودیتهای عصمت قدیم، عملاً بر قدرت چنگ انداخته‌اند، همین و بس. از آنجا که طالب قدرت بودند، به وسوسه خمینی، این اصل ابتدایی را که اجرای قوانین اسلام محتاج عصمت است، به فراموشی سپردند و خودشان دست به کار شدند، جدایی سنتی دو اقتدار را نادیده گرفتند و به راه نازآمده رفتند. پس به ناچار عصمتی را که قرار بود از دسترس هر بنی‌بشری دور باشد، تصاحب نمودند. ولی به این ترتیب راه جدایی نوین را نیز ناخواسته گشودند و ناگزیر بدان خواهند رفت. شاهدیم که به موازات تصاحب عصمت، ناچار به تحدید آن گشته‌اند تا برایشان قابل استفاده بشود. این گام اول تعریف جدید عصمت و جدایی است که ناگزیر گامهای دیگر در دنبالش خواهد آمد و باید در نهایت به جدایی ختم شود.

در بخش بعدی، مثالی از جدایی اجتناب‌ناپذیر عصمت و حاکمیت در عصر جدید را از نظر خواهیم گذراند تا از طریق مقایسه آن با مورد نظام اسلامی، بهتر معلوم شود که تمرکز و تعریف درست اقتدار مذهبی که جز به اتکای عصمت نمیتواند صورت بگیرد، چطور به جدا شدنش از اقتدار سیاسی مدد میرساند و در عصر جدید، چگونه عصمت –در درجه اول– به تناسب حاکمیت ملت است که تعریف و محدود میشود.

تاریخی حائز اهمیت بسیار. چنین کاری را نمیتوان با شعار دادن یا خط و نشان کشیدن به انجام رساند.

### کاتولیسیسم و قلمرو پاپی

سابقه حکومت سیاسی پاپ به تشکیل متصرفات پاپی در نیمه قرن هشتم میلادی بازمیگردد. کلیسای کاتولیک از ابتدای قرن چهارم میلادی به عنوان شخصیت حقوقی، حق مالکیت بر زمین پیدا کرد و پهنه زمینهایی که طی چند قرن از طرف سلاطین و افراد معمولی به کلیسا اهدا شد، کم کم چنان وسعت گرفت که در ابتدای قرن هشتم، کلیسا را به صرافت تشکیل قلمروی مستقل انداخت تا پاپ به این ترتیب تحت حکم هیچ سلطانی قرار نداشته باشد و از استقلال کاملی که در خور مقام معنوی وی است، بهره مند گردد. بیشترین این زمینها در ایتالیا قرار داشت و هنگامی که قلمرو پاپی شکل گرفت، رم هم شد پایتختش.

حکمرانی دنیوی پاپ با انقلاب فرانسه و فتح ایتالیا توسط ناپلئون، ضربه‌ای اساسی دید. امپراتور فرانسه قلمرو پاپی را منحل کرد و پاپ پی هفتم را هم به اسارت برد. هر چند پس از واترلو و ترتیب کنگره وین که بنا بود اوضاع اروپا را به ترتیب قبل از انقلاب فرانسه بازگرداند، پاپ توانست دوباره حکومت خویش را برقرار سازد، ولی بذر افکار نوین سیاسی در خاک ایتالیا افشاند شده بود. این افکار طی رشته انقلاب‌های سال ۱۸۴۸ میلادی به بار نشست و پاپ پی نهم که به گفته مورخان، خود نیز به این افکار بی‌تمایل نبود، تحت تأثیر آنچه که در حکومت‌های همسایه واقع شده بود و نیز اصرار مردم تحت حکمش، پذیرفت که در قلمرو خویش نیز قانون اساسی برقرار سازد، ترتیبات حکومتی را نو بکند و راهی نیز برای دخالت مردم در امر حکومت که تا آن زمان صرفاً متکی به تأیید الهی و در دست شخص پاپ بود، بگشاید. این قانون اساسی که به دلیل کوتاهی عمرش، جزو متنهای فراموش‌شده تاریخ حقوق است، در عین داشتن تفاوت‌هایی مهم و اساسی، شباهت‌هایی نیز با قانون اساسی جمهوری اسلامی دارد که روشن‌گر است.

### بخش سوم دولت بی‌ملت

عصمت و حاکمیت در دو اقتدار مذهبی و سیاسی اهمیت و کارکرد یکسان دارد: در مرکز هر اقتدار قرار دارد، از دیگری متمایزش میسازد و افق تصمیم‌گیری آنرا معلوم میکند. تعریف درست و قوام یافتن هر یک از این دو مفهوم، به طور غیرمستقیم، تابع دیگری هم هست و جدایی دو اقتدار نیز به نوبه خویش، مستلزم شکل‌گیری و بیان و به کارگیری درست این هر دوست و نه فقط یکی از آنها. در بخش حاضر برای روشن شدن رابطه این دو مفهوم به مقایسه تاریخی کوچکی خواهیم پرداخت، بین مورد کلیسای کاتولیک و نظام اسلامی. کسانی که علیه نظام اسلامی شعار میدهند، گاه صحبت از مقایسه آن با دوران انکیزیسیون میکنند، حرفی که نابجاست و موضوعیت ندارد و بیشتر از آثار ادبی یا حتی سینمایی سرچشمه گرفته تا توجه به تاریخ. آنچه بجاست، نظر کردن است به مورد کلیسای کاتولیک در قرن نوزدهم میلادی و سنجیدن اختلاط و تفکیک حاکمیت و عصمت در این مورد. این کار هم میتواند به درک معضل فعلی ما مدد برساند و هم به یافتن چاره معقول. میتوان با روحانیت یا اصلاً با یک دین و مذهب معین یا هر دین و مذهبی مخالف بود، ولی نمیتوان به این دلیل از شناخت آنها صرف نظر کرد. مشکلاتی که اختلاط مذهب و سیاست برای ما ایجاد کرده است بسیار اساسی و مهم است و حل آن از نظر

اول از همه باید توجه داشت که این دو قانون از دو موضع و با دو انگیزه کاملاً مخالف یکدیگر نوشته شده. پاپ مایل بود در دورانی که آزادی‌خواهی رواج تام گرفته، بیشترین اختیارات حکومتی را به رعایای خویش اعطا نماید، ولی به دلایلی که خواهیم دید، نمیتوانست از حدی فراتر برود. در مقابل، کوشش اسلامگرایان در هنگام نگارش قانون اساسی‌شان، متوجه این امر بوده که تا میتوانند از اختیارات و آزادی‌های مردم بکاهند، ولی به دلایل سیاسی قادر نبوده‌اند که حقوق مردم را به کلی حذف نمایند. علیرغم انگیزه‌های متضاد، ولی به دلایل منطقی و روشن، کار در هر دو صورت سعی برای متعادل کردن عصمت و حاکمیت ملت را پیدا کرده است و به همین دلیل تبعات مشابه در پی آورده: اول شباهت‌های تکنیکی دو قانون اساسی به هم و از اینها مهمتر عدم تعادل بنیادی آنها به دلیل اینکه دو مرجع قدرت و مشروعیت یاد شده، تعادل‌پذیر نیست.

قلمرو پاپی، با قانون اساسی صاحب دو مجلس مهتر و کهتر شد که اعضای اولی را شخص پاپ منصوب میکرد و اعضای دومی توسط مردم انتخاب میشدند. قوانین باید به تصویب هر دو مجلس میرسید و در نهایت مشمول وتوی پاپ هم بود. به علاوه مجلس اول حق انحلال دومی را داشت. از این گذشته قوه قضائیه به کلی مستقل بود و تحت نظر مستقیم پاپ اداره میشد. ولی به هر حال، در عین اعطای قانون اساسی و شرکت دادن مردم در حکومت، پاپ حق حاکمیتی را که رعایا طالبش بودند و به دنبال تأثیر انقلاب فرانسه، به مردمان قلمروهای همسایه ارزانی شده بود، از آنان دریغ نمود. دلیل منطقی کار روشن بود. اقتدار پاپ، اقتداری جامع بود که دو وجه دینی و دنیوی آن از یکدیگر تفکیک نشده بود ولی از هم متمایز بود و بین آنها تقدم و تأخری برقرار بود. این بر همه روشن بود که پاپ در درجه اول رهبر مذهبی است و اگر اقتدار دنیوی هم دارد در دنباله و محض حفاظت اقتدار مذهبی اوست، نه چیزی که به طور مستقل واجد ارزش باشد. رهبری مذهبی هم در نهایت به «خطاناپذیری»، یعنی تأیید الهی، متکی است و اصلاً به چیز دیگری نمیتواند تکیه بکند. به این ترتیب، از آنجا که اقتدار دنیوی پاپ زائده اقتدار مذهبیست بود، نمیتوانست محل

اتکایی غیر از این پیدا کند و از میانه راه از خدا ببرد و به مردم وصل شود. نمیشد اقتدار دنیوی و سیاسی پاپ را از اقتدار مذهبی جدا کرد و برای هرکدام یک منشأ فرض کرد. اگر هم قرار میشد پاپ عصمت را نگاه دارد و حاکمیت را به مردم بدهد، باید به کلی از حوزه سیاست خارج میشد و به صورت شهروندی عادی درمیآمد. از دید مؤمنان، چنین وضعیتی با مقام وی مناسبت نداشت و از آن گذشته، نمیتوانست استقلال او را در مقابل قدرتهای سیاسی روز تضمین نماید.

در اروپای قبل از انقلاب فرانسه که میشد عصمت و حاکمیت را (که هنوز «ملی» نشده بود) به خدا وصل کرد، اعمال توأمان آنها به عنوان حق الهی، مشکلی ایجاد نمیکرد، ولی بعد از وقوع این انقلاب، حاکمیت ملت مرجع و معیار قرار گرفت. در این حالت دیگر نمیشد حاکمیت را هم مثل عصمت و احیاناً در امتداد آن، به خدا وصل کرد و هر دو را به منشأ واحد متکی ساخت، جدایی نظری واقع شده بود و همه را به سوی جدایی عملی راهنمایی میکرد. رعایای پاپ که متأثر از عقاید نوین بودند، حاکمیت را میخواستند ولی پاپ نمیتوانست در قلمروی که به اعتبار تأیید الهی اداره میکرد، این اختیار را به آنها بدهد. اگر چنین میکرد از پشتوانه الهی بریده بود و ریاست مذهبی خود را هم بی‌اعتبار کرده بود. پاپ مقامی نیست که بتواند برگزیده مردم باشد.

استقلال در قانونگذاری هم از مجلس نمایندگان مردم دریغ شده بود تا اختیار برتر پاپ، با دخالت عامل جدیدی که همان اراده ملت باشد، مخدوش نگردد. در عصر جدید، قانونگذاری دنباله حاکمیت است و وقتی این نبود، آن هم نخواهد بود.

از آنجا که اختلاط اقتدار الهی و انسانی در اداره یک کشور، معجونی اساساً ناپایدار است، مشکلات به سرعت رخ نمود. اول با شورش مردم که به قتل نخست‌وزیر منصوب پاپ و خروج خود وی از رم و اعلام جمهوری از سوی ملت انجامید. پرده دوم داستان واکنش به این حکایت بود از سوی قدرتهای خارجی که در ایتالیا نامتحد آن روزگار جولان میدادند و در درجه اول امپراتوری اتریش – مجارستان که حامی پاپ بود و با سرکوب جمهوری، وی را به رم بازگرداند.

جمهوری که منحل شد، آن قانون اساسی هم که زکروش رفت به بوتۀ فراموشی افتاد.

طبعاً داستان به همینجا ختم نشد. وقتی اتحاد ایتالیا توسط سلسله ساووا (که از شهر تورینو در شمال این کشور برخاسته بود) و به وسایل نظامی تحقق یافت، مستملکات پاپی و پایتخت آنها رم هم، در سال ۱۸۷۰ میلادی توسط نیروهای ویکتور امانوئل دوم تسخیر گشت. تصمیم انتقال پایتخت پادشاهی به رم، نقطه ختام حکومت دنیوی پاپ بود که به اعتراض در واتیکان ماند و پا بیرون نگذاشت تا اوضاع موجود را به رسمیت نشناسد. دولت ایتالیا برای روشن کردن تکلیف پاپ، به طور یکطرفه قانونی به نام «قانون ضمانت‌ها» (loi des garanties) به تصویب رساند که در آن استقلال پاپ به رسمیت شناخته میشد و حقوق قابل توجه و گوناگونی برای کلیسای کاتولیک و شخص پاپ و روحانیت، تضمین میگشت.

این وضعیت برقرار بود تا سال ۱۹۲۹ میلادی. پرده آخر داستان در زمان ریاست دولت موسولینی و پاپی پی یازدهم، واقع شد. در این تاریخ بالاخره پاپ به قبول وضعیت موجود رضایت داد و چند معاهده که نام «معاهدات لاتران» گرفت (les traités de Latran)، با دولت ایتالیا منعقد ساخت که محتوایش به آنچه نزدیک به شصت سال قبل از آن، در قانون ضمانتها تضمین شده بود، بسیار نزدیک بود. خلاصه اینکه حل مسئله اختیارات دنیوی پاپ بالاخره در کمتر از صد سال پیش واقع گشت و تحولی که در حقیقت با انقلاب فرانسه شروع شده بود به این ترتیب خاتمه یافت.

مسئله اصلی که از هنگام اتحاد ایتالیا و قانون ضمانتها مطرح بود، جستن راهی بود برای حفظ استقلال پاپ که در چارچوب موجود قوانین بین‌المللی جا بیافتد و معنا داشته باشد. روشن است که نه ریاست معنوی مقوله حقوق بین‌الملل است و نه امت مؤمنان، تا بتوان با مفاهیم معمول این رشته بیانشان کرد. حقوق بین‌الملل در درجه اول روابط دولتها و ملتها را سامان میدهد و به همین دلیل هم بود که استقلال پاپ در نهایت در قالب همین مفاهیم بیان گشت.

واتیکان، طی مذاکرات انعقاد عهدنامه‌های لاتران، اعلام کرد که به کمترین وسعت قلمرو راضی است و طمعی به خاک ایتالیا ندارد. راه-حلی را که در نهایت پیدا شد، میتوان به این ترتیب خلاصه کرد: در واتیکان دولتی بی‌ملت تشکیل شد که هم پاپ بتواند حق فرمانروایی بر این قلمرو کوچک را که لازمه استقلال وی از دیگر حکام روی زمین بود، حفظ نماید و هم در ملکش ملتی در کار نباشد که بتواند مدعی حاکمیت گردد و اقتدار او را متزلزل سازد. در قانون اساسی فعلی واتیکان، ریاست هر سه قوه با پاپ است که اختیاردار اصلی این سرزمین کوچک است. چندان نفری هم که تابعیت واتیکان دارند، در حقیقت ابواب جمعی کلیسای کاتولیک هستند که رعایای پاپ به شمار می‌آیند و طبعاً مانند اعضای روحانیت کاتولیک در هر بخش دنیا، موظف به اطاعت از وی می‌باشند. به قول کارشناسان: «تابعیت» اینها «ملیت» محسوب نمیشود. حسن اصلی کوچک بودن واتیکان در این است که پاپ را از وجود ملت مدعی حاکمیت خلاص کرده است. برتر شمردن ریاست معنوی و مذهبی بر ریاست سیاسی، دو معنا میتواند داشته باشد: فرمان راندنش بر آن یا مستقل بودنش از آن. در اینجا صورت دوم برتری، مد نظر قرار گرفت.

### رسمیت عصمت پاپ

داستان قانون اساسی و جمهوری و خروج پاپ از رم، در نهایت به بازگشت وی و احیای اختیارات تام او بر قلمروش منتهی گشت، ولی این سلسله حوادث و کلاً تحولاتی که در سال ۱۸۴۸ اروپا را تکان داده بود، اصولاً موقعیت پاپ را تضعیف کرده بود. فاصله زمانی بین سال ۱۸۴۸ که شروع موج انقلابی است، تا ۱۸۷۰ که تاریخ رسمیت عصمت پاپ است، توسط پی نهم صرف تقویت منصب پاپی شد. وی ظرف مدتی که خود را در واتیکان محبوس ساخته بود، به کار نو کردن سازمان کلیسا مشغول بود، در جهت متمرکز کردن هر چه بیشتر آن و عجب نیست که در پایان این دوره، به تصمیم مجمع اول واتیکان (le concile Vatican1) عصمت رسماً از آن پاپ و نه مجمع کاردینالها

(concile)، محسوب گشت و بحث شراکت مجمع کاردینالها در عصمت، ختم گردید.

بحث عصمت و محل تمرکز آن چند قرن در کلیسای کاتولیک مطرح بود. خطانپذیری جمیع مؤمنان اصلی بود پایه‌ای، ولی به کار اداره کلیسا که تحت نظر پاپ و اسقفها انجام میشد نمیآمد. البته برتری اسقف رم (که همان پاپ باشد) توسط همگان پذیرفته بود ولی این مسئله که آیا علاوه بر این برتری، عصمت نیز از آن شخص پاپ است یا اینکه وی در بهر موری از آن با مجمع کاردینالها شریک است، به طور قاطع حل نگشته بود. الگوی طرح بحث در حقیقت از سیاست دوران وام گرفته شده بود. در اروپا، حاکمیت تا قبل از اینکه در عصر جدید، حق مسلم و طبیعی ملت شناخته شود، داو کشمکش پادشاهان و پارلمان‌های نظام قدیم بود که نقش اصلیشان قانونگذاری بود و محور بحث اینکه آیا اختیار نهایی تصمیمگیری سیاسی و بالاخص قانونگذاری، از آن یکی از دو نهاد است یا هر دوی آنها با هم. مسئله در سیاست آن طوری که میدانیم حل شد ولی با وجود اینکه در طول زمان، وزنه طرفداران تمرکز عصمت در پاپ به مرور بر دیگران چربیده بود، هنوز رسماً روشن نبود که عصمت از آن پاپ است یا مجمع یا هر دو.

پی نهم اولین گام در جهت رسمیت بخشیدن به عصمت مقامش را در سال ۱۸۵۴ میلادی برداشت. پاپ در این تاریخ، رسماً دگمی اساسی به مجموعه دگمهای مسیحیت کاتولیک افزود که طبق آن مریم عذرا از لکه گناه اولین آدمیزادگان که همان نافرمانی آدم و حوا باشد، بریست. نکته در بین روحانیت مسیحی قبول عام داشت، ولی این اولین بار بود که پاپ شخصاً و بدون احضار مجمع کاردینالها و مشورت با آنان، در ساختار دکماتیک مسیحیت تغییر ایجاد میکرد. وقتی مجمع اول واتیکان در سال ۱۸۷۰ میلادی تشکیل شد اکثریت روشن اعضایش از ابتدا موافق به رسمیت شناخته شدن عصمت پاپ بودند و علیرغم مخالفت گروهی که اعضایش چندان هم کم‌شمار نبودند و بالاخره پس از بحث و گفتگو و تدقیق فراوان، این اصل با اکثریتی نزدیک به اجماع، به تصویب رسید. حاصل کار، صورت قبول اصلی را گرفت که از ابتدا

به طور ضمنی در کلیسا پذیرفته و مورد اجرا بوده و از تاریخ تصویب رسمیت پیدا کرده است. حد و حدود عصمت پاپ به این ترتیب ترسیم شد که هرگاه وی به رسمیت تمام و در باره اصول اعتقادی و اخلاقی مسیحیت سخنی اظهار نماید که جمیع مسیحیان را شامل گردد، تصمیمش بری از هر خطا شمرده خواهد شد. البته نشانه خاصی برای مجزا کردن این تصمیمات پاپ از دیگر سخنان وی که مشمول خطانپذیری نیست، در میان نهاده نشد.

### عصمت در ایران

حال نگاهی به مورد ایران بیان‌داریم تا مطلب در پرتو مقایسه بهتر روشن شود. اول از همه باید یادآوری کرد که در ایران، بر خلاف مسیحیت، کشورداری روحانیت امری است به نهایت جدید و مدرن و بیش از عمر جمهوری اسلامی سابقه ندارد. آنچه در ایتالیای قرن نوزدهم میلادی واقع شد بر هم ریختن حکومت سنتی و چند قرنه پاپ بود در برابر ضربه مستقیم تجددخواهی که بعد از یک قرن به جدایی ختم شد. آنچه در ایران میبینیم اصلاً سابقه سنتی ندارد و نظامی هم که از قدرتگیری روحانیت زاده شده، کاملاً مدرن است و از جنس حکومت‌های توتالیتر و استحکامش مطلقاً با مورد کاتولیک که بسیار ریشه‌دار بود، قابل مقایسه نیست. نباید این تفاوت را دستکم گرفت.

برخلاف اروپا که در آن مفهوم حاکمیت در ابتدای عصر جدید و به نوعی در مقابل عصمت، شکل گرفته است در ایران حاکمیت نوعی تقدم موضعی بر عصمت دارد. البته مفهوم عصمت در تشیع سابقه دراز دارد ولی در ترتیب اقتدار موجود مذهبی در بین شیعیان، عملاً متروک بوده تا همین جمهوری اسلامی، یا به عبارت دقیقتر همین چند سال پیش. در ایران مدرن، تقدم با حاکمیت است که در دوران مشروطیت از اروپا وارد ایران شد و برای تعریف حق تعیین سرنوشت ملت در مقابل ادعاهای محمدعلیشاه و شیخ نوری، به کرسی نشست. دو طرف مخالف حاکمیت ملت، یکی میخواست همان برداشت سنتی از سلطنت را مرجع قرار دهد (بدون اینکه در این زمینه ثابت قدم باشد و انتخاب قاطعی کرده باشد)، دیگری هم حق قانونگذاری ملت را رد



میکرد، البته بدون اینکه مطلقاً مدعی عصمت بشود. مفهوم حاکمیت حتی در ذهن خود خمینی هم که طرح سیاسیش واکنش به دستاوردهای مشروطیت است، بر عصمت مقدم بود. این نکته هر قدر تکرار بشود کم شده که خمینی بدون استمداد از مفاهیم سیاسی مدرن، قادر نمیبود نظریه ولایت فقیه خود را ترتیب بدهد. او هم کمتر از مخالفان کمونیست یا لیبرال خود، مدیون تفکر مدرن نیست.

توجه داشته باشیم که خمینی در باره مشروعیت مذهبی برای اداره سیاسی مملکت نظریه‌پرداز کرده است، نه در باب مشروعیت مذهبی برای اتخاذ تصمیمات مذهبی. به تبع، قانون اساسی جمهوری اسلامی هم ترتیبات اداره قدرت سیاسی و استفاده از دستگاه دولت را معین میکند، نه اداره روحانیت و اتخاذ تصمیمات مذهبی را. روحانیت ایران نه قبل از انقلاب و نه بعد از آن، قانون اساسی یا چیزی شبیه به آن نداشته است تا ترتیب اداره‌اش روشن باشد و در عمل همیشه تابع روابط موجود قدرت بوده. کلمه «سنت» فقط سائر این هرج و مرج بوده است، نه بیان نظمی کهن و نانوشته. اگر خمینی توانسته این اندازه به سیاست بپردازد و این وجه از فکر خود را تقویت کند، به این دلیل است که توانسته از افکار نوین سیاسی که با مشروطیت وارد ایران شده و کلاً از تحول فکر سیاسی در این مملکت، تغذیه کند. از آنجا که در باب مذهب چنین آبخوری نداشته، در همان حد ابتدایی باقی مانده که دیگر آوندها.

قانون اساسی جمهوری اسلامی هم با الهام از قوانین اساسی مدرن و در درجه اول قانون اساسی مشروطیت نوشته شده است و همان محدودیتی که در ذهن خمینی بود در این قانون هم یافت میشود. میبینیم که به سازماندهی روحانیت کوچکترین اشاره‌ای ندارد. البته این وضعیت، در نظامی که مدعیست سیاست و دیانت را در هم تحلیل برده، اسباب حیرت است. دلایل این است که خمینی سودای ایجاد تغییر در مذهب را نداشت و تغییراتی که به دنبال قدرتگیری وی در مذهب و در سازمان روحانیت صورت گرفت، پیامد سیاست او بود، نه برعکس - طرفدارانش هر چه میخواهند بگویند. تمامی داستان

حکومت اسلامی، از بابت پایگاه نظری مذهبی سست است و کلتش در حکم زورگیری از ملت.

با انقلاب اسلامی، روحانیت حاکمیت را از شاه که از ملت غصبش کرده بود، ستاند و با قانون اساسیش از ملت ایران که صاحب اصلیش بود، ربود. این سرقت حاکمیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ثبت شد، هرچند نه به صراحت تمام. در ابتدای متن، حاکمیت از آن خدا شمرده شد و سپس قدری پایین‌تر و به صورتی گذرا چنین آمد که بشر از سوی خدا حاکم بر سرنوشت خویش است... دلیل این تعارف را باید در ریشه‌داری مفهوم حاکمیت ملت در ایران جست. نمیشد چند ماه بعد از انقلابی وسیع و مردمی که استبداد شاه را به زیر کشیده بود، به صراحت ملت را از اساسی‌ترین حقش محروم کرد. چنین کاری از بابت سیاسی ممکن نبود و اسلامگرایان در موقعیتی نبودند که بتوانند این خواسته را به زور به همه تحمیل نمایند. از سوی دیگر، در موقعیتی که اصل خواست آنها در ابتدای قانون اساسی گنجانده شده بود، مختصری مجامله برای تسهیل کار ضرری نداشت. به این ترتیب، قانون اساسی جمهوری اسلامی، در ظاهر صورت کوششی را گرفت برای همنشین کردن دو منشأ الهی و مردمی قدرت سیاسی. میبینیم که هنوز هم برخی از دو وجه «جمهوری» و «اسلامی» حکومت صحبت میکنند تا جایی برای اصلاح‌طلبی باز کنند. طبعاً از آنجا که ایجاد تعادل بین این دو، در هیچ کجا ممکن نیست و به هر صورت منشأ الهی در مقام برتر قرار گرفته، در عمل همین یکی غالب شده و به مردم نقشی محول گشته که اگر نخواهیم صرفاً نمایی بنامیم، باید مشورتش خواند. تخم تنشی که روز به روز نمایان‌تر و نیرومندتر شده و از این پس هم خواهد شد، از روز اول در بطن قانون اساسی جمهوری اسلامی بوده است.

با وجود اینکه در این نظام مشروعیت الهی قدرت در درجه اول اهمیت قرار داشت و باید با تصاحب عیان عصمت رسمیت می‌یافت، این مفهوم، به تناسب دیر وارد میدان شد و تا روحانیان اجازه به کار گرفتن آن را در حق انسانی غیر از چهارده معصوم، به خود بدهند، مدتی طول کشید. دلیل تأخیر این بود که خمینی بدون استفاده صریح از

این مفهوم، اقتدار تام سیاسی - مذهبی را اعمال مینمود. او از فرهمندی به معنای اصیل آن که نوعی جاذبه قاطع و غیرعقلانی در مقابل مریدان است، برخوردار بود و نه فقط در زمینه سیاست، بلکه در زمینه مذهب هم هر تصمیمی را که لازم میدانست، می‌گرفت. او حاجت به معصوم خوانده شدن نداشت چون آنچه را که قرار است عصمت همراه خود بیاورد، در عمل واجد بود. جانشینش، برعکس، ناچار است این خاصیت را از منصبش کسب نماید. او محتاج به کار گرفتن آن فرهمندی است که رام و مهار شده باشد و به قول ماکس وبر در قالبی سازمانی و نهادینه عمل کند. به همین دلیل است که افتتاح بحث رسمی در باب عصمت، در دوره خامنه‌ای که اول جانشین خمینی است، واقع شده است. دلیل دست زدن به دامن عصمت، ضعف قدرت مذهبی - سیاسی رهبر است و هدف کار، تقویت اقتدار دوگانه او که وجوه مذهبی و سیاسی در آن از هم جدا نشده. در این وضعیت، چنانکه قبلاً هم اشاره کرده‌ام، کوشش اسلامگرایان بر این قرار گرفته است تا اقتدار رهبر را که علیرغم نظریه‌یافی خمینی و وراثش، بیش و پیش از هر چیز سیاسی است و روز به روز در این زمینه وسعت هم گرفته، ولی از پشتیبانی مردمی که حاکمیتشان نقض گشته بی‌بهره است، با تقویت پشتوانه قدسی آن تحکیم نمایند.

### نتیجه‌گیری

حال که به آخر این بخش رسیدیم ببینیم چرا تعریف و تصاحب عصمت با وجود اینکه توسط اسلامگرایان انجام گرفته، به جدایی مدد می‌رساند. به این دلیل که دو تنش نظری و عملی بین عصمت و حاکمیت را تشدید مینماید. تعریف شدن عصمت، نقش حاکمیت را در اداره جامعه برجسته مینماید و همه را بیشتر و بهتر متوجه اهمیت و مرجع اصلی آن که ملت است، میکند. عصمتی که اسلامگرایان به کار گرفته‌اند، بر خلاف عصمت قدیم، جامع نیست، تحدید شده است تا بتواند به کار حکومت بیاید. البته درست است که بنا به احتیاج حکومت اسلامی تعریف گشته که می‌خواهد دو اقتدار را در آن بگنجانند، ولی به هر

صورت محدود شده و همین قدمی اساسی است، این محدودیت بالاخره مرز درست خود را که جدایی از سیاست است، خواهد یافت. رفع ابهام بین عصمت و حاکمیت، حکومت را بیش از پیش در معرض مخالفت مردم قرار میدهد و ضعیفش میسازد. به این ترتیب، ابهامی که از ابتدا در باب منشأ قدرت در نظام اسلامی، برقرار بوده و آنرا به دو منبع الهی و زمینی متکی میکرده است و در قانون اساسی ثبت شده، به ناچار زوده خواهد شد. حرفهایی که امثال مصباح یزدی میزنند، بیان همین رفع ابهام است: کنار زدن صریح و قاطع پشتوانه مردمی به نفع تأیید الهی. وقتی دیگر امکان حفظ ابهام نیست، باید از بین دو راه یکی را برگزید، یا راه عصمت را و یا راه حاکمیت را. منطق حیات نظام اسلامی، مثل هر نظام سیاسی دیگر، سیاسی است ولی به این ترتیب و با تأکید بیشتر بر عصمت، اسباب مشروعیت‌بخشی به آن روز به روز از سیاست دور و به مذهب نزدیکتر میشود. نکته در این است که نمیتوان قدرت را در یک زمینه اعمال کرد و مشروعیتش را از حوزه‌ای دیگر تأمین نمود. این تنش روزافزون نظام اسلامی را دائماً تضعیف خواهد کرد تا بالاخره بحرانی حیات این نظام نحیف و پرخاشجو را ختم کند.

در باب کلیات مذهب شاید بتوان ادعای خطاناپذیری کرد ولی در هیچ بخش سیاست نمیتوان از این حرفها زد. چنین ادعایی اگر از همان ابتدا با طعنه و نیشخند طرد نشود، هر لحظه در معرض تکذیب تجربه است. مدعی عصمت بودن و دائم تصمیمات سیاسی گرفتن، به سرعت این اسباب مشروعیت را فرسوده میکند و صاحبان قدرت را در مقابل این انتخاب قرار میدهد که یا از سیاست دست بشویند یا از عصمت. طبعاً راه اول است که با منطق مذهب میخوانند - دومی البته حرص جاهطلبی را ارضاً میکند.

نمیتوان چند و چون بحرانی را که بر حیات این نظام پایان خواهد داد، از قبل پیشبینی کرد ولی شک نیست که به محض بروز، چنانکه تا به حال نیز نمونه‌هایش مشاهده گشته، جمیع مخالفان نظام اسلامی را به سوی خود خواهد کشید و به استخدام پویندگی خویش در خواهد آورد. مهم این است که حاصل کار جدایی باشد، جدایی دو اقتدار مستقل و

متمركز، نه حذف یکی به نفع دیگری. فقط چنین تمایزی است که میتواند رابطه سیاست و مذهب را در ایران، به طور درست سامان ببخشد و بر همکاری پرتنش چندین قرن آنها، نقطه پایان بگذارد.

در مقایسه بین وضعیت دو اقتدار سیاسی و مذهبی در اسلام و مسیحیت، سخنان بسیار گفته میشود. برخی تا آنجا پیش میروند که تمایز این دو را در مسیحیت و اختلاطشان را در اسلام ذاتی می‌شمرند و در نتیجه جدایی را در یکی منطقی و در دیگری کمابیش ناممکن، به حساب می‌آورند. این سخن به تصور من اغراق‌آمیز است. اگر تا آنجا که به مسیحیت مربوط است، ریشه جدایی را در انجیل و گفته‌ها و کردهای مسیح بجوئیم، باز باید بپذیریم که برای واقع شدن آن تا ابتدای قرن بیستم فرصت لازم آمده است. تا قلمرو پاپی بر پا بود، فرصتی برای جدایی نبود، وقتی آن رفت، این آمد. آنچه لازمه جدایی است تمایز و تفکیک و تحکیم دو اقتدار سیاسی و مذهبی است که در هیچ مذهبی از ابتدا انجام نگرفته و در طول زمان حاصل می‌گردد. در مورد ما، تا آنجا که به سیاست مربوط میشود، تکلیف حاکمیت مذهب است که روشن شده است. مشکل ما - در اصل - روشن نبودن تکلیف عصمت بوده که گره آن هم دارد کم‌کم به دست خود اسلام‌گرایان گشوده میشود. میدانم که اینها تصور میکنند که دارند با تصاحب و تحدید (ناچار) عصمت برای اقتدار جامع سیاسی - مذهبی ولی فقیه، پشتوانه درست میکنند، ولی در حقیقت دارند ناخواسته راه جدایی را هموار می‌سازند. فکر و عمل اینها، مانند امامشان، از روز اول متوجه به سیاست بوده است و به تدریج و از سر ناچاری مجبور شده‌اند تا به تناسب نظام سیاسی که برپا کرده‌اند، در سازمان مذهبی و سپس در الهیات تغییراتی ایجاد نمایند. این کارها با بی‌میلی و با صلاحیت کم صورت گرفته است، چون حکومتگری فرصتی برای تفکر مذهبی باقی نمی‌گذارد. ولی چه بدانند و چه نه، چه بخواهند و چه نه، عصمت و حاکمیت به هم بسته است و تعریف و تحدید یکی بر تعریف و تحدید دیگری تأثیر می‌گذارد. امروزه تعریف حاکمیت که حق ملت است، معیار اصلی است و عصمت نوین هم در اصطکاک با آن است که تراش خواهد خورد و

شکل درست خود را پیدا خواهد کرد. مقاومت در برابر این روند ممکن هست، ولی بی‌عاقبت است.

### نتیجه‌گیری کلی

در بخش اول دیدیم که مشکل ما در نبود تفسیر نوین از قرآن و حدیث نیست، در نبود اقتداری است که بتواند به تفسیر مطلوب اعتبار بدهد و بر باقی برترش بشمارد. بعد، چند و چون اقتدار مذهبی را از نظر گذرانیم تا روشن شود که تعریف قدیم عصمت به کار امروز ما نماید و باید در آن تغییراتی اساسی ایجاد نمود. در بخش آخر هم به مهمترین عاملی که در بازتعریف عصمت نقش بازی میکند پرداختیم که همان حاکمیت ملت است. مقایسه با مورد کاتولیک محض روشن کردن وضعیت جمهوری اسلامی انجام شد تا معلوم شود که چرا معجون عصمت و حاکمیت - بخصوص در عصر جدید - ناپایدار است و مشکلی را حل نمیکند.

مطالب بسیاری را از نظر گذرانیم ولی به هیچوجه نباید تصور نمود که همین بحث‌ها کافی است و خودبخود به جدایی دو اقتدار خواهد انجامید. مرحله عمل محتاج قدرت است و انجامش فقط از عهده ملت ایران برمیآید. تحقق جدایی مشروط است به سقوط نظام اسلامی که معنایی جز انقلاب ندارد. باید همراه با احیای حاکمیت ملت، به اقتدار مذهبی فرصت تمرکز و سازمان‌یابی بر اساسی معقول داد. لائیسیت به حاکمیت ملت اتکا میکند ولی اقتدار مذهبی را نفی نمیکند، محدود و مستقل میسازد. بر خلاف آنچه که برخی تبلیغ میکنند، پراکندگی و تضعیف و نابودی اقتدار مذهبی، راه چاره نیست. چاره مشکل‌گشا تعریف درست اقتدار مذهبی و بازداشتنش از دخالت در سیاست است. حتی باید اضافه کرد که تا اقتدار مذهبی درست سامان نیابد و تحکیم نگردد، تحقق لائیسیت (به معنای ترتیبات جاافتاده در دل جامعه و نه فقط تحکم و احیاناً تصویب قانون) اگر نه غیرممکن، لاقلاً بسیار مشکل خواهد بود.

تظاهر به مخالفت با این و آن اقتدار، همیشه ظاهر آزادیخواهانه دارد ولی کمتر به آزادی ختم میشود. قدرت یکی از ابعاد حیات بشر

است که حذف کردنی نیست، باید آنرا پذیرفت و درست اداره‌اش کرد و در جهت درست به کارش گرفت. ندیده گرفتنش ممکن نیست و خیال از میان برداشتنش فقط اسباب افسارگسیختگی آنرا فراهم می‌آورد.

**لانیسیته**

کل بشریت را شامل میشود، به کل تاریخ جهان شکل میدهد و در این مجموعه کلی یکدستی هایی پدید میآورد که میتوان پایه شناخت و مقایسه فرهنگها و جوامع گوناگون کرد.

### مراحل تجدد در ایران

ایرانیان در قرن نوزدهم به از کار افتادگی نظام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی خویش در برابر مغرب زمین آگاه گشتند و به تدریج به فکر چاره‌یابی افتادند تا خود را از بابت کارآیی در سطح جوامعی قرار دهند که بر سراسر جهان مسلط شده بودند و حیات ایرانیان را مانند بسیاری ملل دیگر، تحت سیطره خویش گرفته بودند. قرن نوزدهم، قرن جستجوی کورمال کورمال راه خروج از این تنگنای تاریخی بود؛ تاریخ تجددطلبی ایرانیان در این قرن، چه بخشی که توسط دولت انجام گرفت و چه بخشی که از طرف نخبگان فکری جامعه انجام پذیرفت، تاریخ این جستجوست.

در مرحله اول، ایرانیان که چشمشان به پیشرفتهای علمی و فنی اروپائیان خیره شده بود، سرّ ترقی را در تسلط بر طبیعت میجستند و طبعاً در پی دستیابی به این وجه از فرهنگ غربی بودند. محصولینی که از ابتدای قرن نوزدهم به فرنگ فرستاده شدند، مأموریت تحصیل در رشته‌های علمی و به عبارت دقیقتر فنی را داشتند، از راهسازی و معماری گرفته تا طب و مهندسی، چون قرار بود که تسلط هر چه کارآمدتر به طبیعت را برای کشور خود به ارمغان بیاورند. این دانشجویان و آنهایی که تصمیم به فرستادنشان گرفته بودند، الزاماً به تفاوت اساسی تکنیک مدرن اروپایی با تکنیک سنتی آگاه نبودند ولی در عمل آنرا دریافتند و با آن منطبق گشتند. پایه تکنیک سنتی که در تمام جهان رواج داشته و دارد بر تجربه عملی است و نظریه‌پردازی که حول این تجربیات انجام میشود در حکم زائده آنهاست، در تکنیک مدرن، برعکس، پایه کار نظریه پردازی علمی است و تجربیات عملی ثمره آن. بنا بر این منطق بود که دستیابی به «علم فرنگی» در صدر خواسته‌های ایرانیان قرار گرفت. با این تصور که با دستیابی بدان، از طریق اعزام محصل و آوردن کارشناس، خواهند توانست به جرگه

### لانیسیته، پاره سوم تجدد ایرانی

۲۲ نوامبر ۲۰۰۱

۱ آذر ۱۳۸۰

مفاهیم مختلف، به خصوص آنها که به حوزه سیاست و جامعه مربوط است، هیچگاه بی‌مقدمه و به صورت پالوده و کامل و بر اساس مطالعه و پژوهش انتزاعی صرف، از ذهن این و آن محقق تراوش نمیکنند. زایش و تراش خوردن این مفاهیم، تابع تحولات تاریخی و اجتماعی است که بستر پیدایش آنهاست. هر موقعیت تاریخی، سؤالها و در حقیقت مشکلاتی را به انسانها عرضه میکند و جستن راه حل را بر عهده آنها مینهد؛ جستجویی که سه وجه دارد، یکی طرح درست و منطقی مشکل و به عبارت دیگر فرموله کردن آن، دوم جستن چاره کارساز و آخر از همه به کار بستن عملی این چاره. طی کردن این سه مرحله همیشه آسان نیست، تاریخ گاه این کار را مشکل و گاه سهل میکند اما در همه حال منتظر پاسخ میماند، یا به عبارت دقیقتر آنهایی را که در برابر مشکل قرار گرفته‌اند، معطل میکند تا چاره لازم را بیابند. برآمدن این مشکلات، ریخته شدنشان در قالبهای فرهنگی گوناگون و چاره‌یابی برای آنها، ضربانهای تحولات تاریخی را میسازد، ضربانهایی که در همه جا و در دل جوامع مختلف به صورت همزمان و یکسان صورت نمیپذیرد، اما به هر بخش تاریخشان شکل میدهد و در مواردی که مشکلات مربوط به يك جامعه معین نیست و

کشورهای نیرومند و پیشرو برسند و گلیم خود را در جهانی که این همه تغییر کرده بود، از آب بیرون بکشند.

ولی طی نیمه دوم قرن نوزدهم، چنانکه منطق کار حکم میکرد، این آگاهی برای نخبگان ایران حاصل شد که علم و تکنیک فرنگی، به فرض هم که به طور کامل در چارچوب جامعه آن زمان ایران قابل اخذ باشد، چاره نهایی کار نیست، مشکل اساسی عقب‌ماندگی نظام سیاسی و اجتماعی ایران است و باید به ترتیب دیگری آنرا حل نمود، زیرا حلش با تحصیل صرف علوم انجام‌پذیر نیست. در این مرحله، به جای رابطه انسان با طبیعت، رابطه انسان با انسان مد نظر قرار گرفت و این امر برای ایرانیان روشن شد که امتیاز اصلی مغرب زمین را بر جامعه ایران، باید در نوع رابطه‌ای که بین اعضای جوامع غربی با یکدیگر جریان دارد جست، نه در تسلط آنها بر طبیعت. از آنجا که نظام سیاسی چارچوب اصلی روابط انسانی در جوامع مختلف است، تغییر نظام قدیم سیاسی ایران، در صدر اولویتهای تجددخواهی جاگرفت و کوششها و جانفشانیهای فراوانی که در این راه انجام گرفت به انقلاب مشروطیت انجامید. «مشروطه» در حقیقت نامی بود که ایرانیان آن روزگار برای دمکراسی یافتند. این کلمه جامعیت دمکراسی را نداشت و به اندازه این مفهوم جهانگیر، انتزاعی نبود، بلکه بیان موضعی آن بود در چارچوب شرایط تاریخی و اجتماعی ایران آنروز. اگر بر سر کوشش برای تسلط بر طبیعت بین ایرانیان اختلافی نبود و در عمل هنوز هم نیست، کوشش برای تغییر نظام سیاسی کشور، یکسره میدان کشمکش و اختلاف بود، از یک طرف مارکسیستها با قائل شدن معانی جدید برای مفهوم آزادی، آزادیخواهی را از راه دمکراسی لیبرال منحرف ساختند و از طرف دیگر طرفداران حکومت اقتدارگرا ترویج تجدد را بهانه پس‌زدن دمکراسی ساختند، سنتگرایان اسلامگرا هم که به جای خود. در حقیقت تاریخ قرن بیستم ایران و تا اینجا تاریخ قرن بیست‌ویکمش، حکایت کشمکش دراز در راه برقراری این وجه دوم تجدد بوده‌است.

انقلاب اسلامی و برقراری حکومت مذهبی مشکل جدیدی است که تاریخ بر سر راه ایرانیان نهاده است و به این ترتیب به آنان یادآوری نموده که هرچند تغییر رابطه انسان با طبیعت و با دیگر انسانها، شرط

لازم برای پانهادن در راه تجددی است که مغرب زمین قبل از ما پیموده، شرط کافی نیست. وجه سوم تجدد که رابطه انسان با ماورای طبیعت است نیز باید به درستی طرح و حل بشود تا تجدد بتواند در ایران جامعیتی را که متناسب گستردگی مفهومی آن است، به دست بیاورد. در حقیقت این تذکر تاریخ، یادآوری تقسیم‌بندی کهن سه شاخه بنیادی شناخت است که بشریت تشخیص و ترتیبشان را مدیون فلاسفه یونان کهن است: «طبیعیات» که موضوعش رابطه انسان با طبیعت است، «سیاست» که اخلاق نیز بخشی از آن است و رابطه انسان را با هموعانش مورد بررسی قرار میدهد و «مابعدالطبیعه» که رابطه انسان را با آنچه که ورای حسیات قرار دارد روشن می‌سازد. این سه شاخه شناخت و عمل به هم پیوسته است و نمیتوان تغییراتی را در یکی طالب شد و یا ایجاد کرد و به پیامدهای این تغییرات در شاخه‌های دیگر بی‌اعتنا ماند یا آنها را از تغییر مصون فرض نمود. تا قبل از قدرتگیری ملایان، مسئله مذهب برای بسیاری از ایرانیان به طور فردی حل شده بود و این مسئله از نظر اجتماعی هم به دلیل پسروی مذهب در دوره رضا شاهی و کم ماندن وزنه اجتماعی در دوران محمدرضا شاهی، حل شده به نظر می‌آمد، ولی انقلاب اسلامی و اقبال مردم ایران به شعارهای سیاسی و طرح اجتماعی خمینی که پایه‌شان بر بینش مذهبی عقب‌افتاده‌ای قرار داشت، نشان داد که اینطور نیست. بهترین نشانه این امر، بی‌پژواک ماندن صدای شاپور بختیار بود که در گرماگرم انقلاب، اهمیت دمکراسی و لائیسیته و نیز پیوند این دو را با هم، به همگان یادآور گردید و با اتکای به این فکر در مقابل خمینی ایستاد.

### طرح مشکل مذهب

آنچه که در آن زمان برای گروه معدودی روشن بود و طی سالهای بعد، به خصوص در میان تبعیدیان، از طرف عده محدودی بیان میگردد و در جمع مدافع و خواستار چندانی نداشت، به مرور برای همگان روشن شده است. ایرانیان توانسته‌اند ظرف این مدت بیست سال که در عمر آدمی چندان کوتاه نیست، ولی در مقیاس عمر یک ملت

خیلی هم طولانی به حساب نمیاید، این مشکلی را که تاریخ بر سر راهشان نهاده، کمکم به درستی طرح کنند و برای بیان آن ابزار و دستگاه لغوی لازم را فراهم بیاورند، ابزاری که طبیعتاً از تمدن غربی اخذ شده است و ساخته و پرداخته شدنش در اصل مدیون متفکران بزرگ مغرب زمین است. قصد از این تذکر، خوار شمردن زحمات خود ایرانیان در این راه نیست، فقط یادآوری دین آنهاست به دیگران که آگاهی بدان شرط هر دادوستد تمدنی معقول است. ظرف این بیست سال، گروه عظیمی، در انتخاب مفاهیم، عرضه آنها در زبان فارسی و کلاً انطباقشان با مشکلی که از نظر تاریخی شکل و شمایل خاص خود را دارد، کوشیده‌اند که باید کارشان را قدر دانست. این زحمات است که بالاخره باعث شده تا ظرف دو سه سال اخیر کلمه «لانیسیت» در بین ایرانیان رواج پیدا کند، به همان ترتیب که کلمه «مشروطه» یک قرن پیش رواج یافت و فکر دمکراسی را در فرهنگ سیاسی و اجتماعی ایران غرس کرد.

آگاهی امروز ایرانیان به ابعاد مختلف مسئله تجدد، بالاخره شکل جامعی را که میبایست پیدا کرده، زیرا هر سه وجه این مفهوم، در باب رابطه انسان با طبیعت، با دیگر انسانها و با مابعدالطبیعه از نظر تاریخی در برابرشان پدیدار شده است. این آگاهی نیز در بین آنان نضج گرفته که نمیتوان از حل یکی از بخشهای این مشکل چندجانبه چشم پوشید و چشمداشت برخوردار از جمیع مواهب تجدد را داشت.

در مورد اختلاط مذهب و سیاست، تا امروز دو پله اول کار که شناخت مشکل و طرح نظری راه حل آن در قالب لانیسیت است، انجام گرفته و به مقدار قابل توجهی رواج یافته است، ولی روشن است که طی این دو پله برای حل آن کافی نیست. امروز ایرانیان وارد مرحله جدیدی از حل مشکل شده‌اند. به کار بسته شدن راه حل جهانشمول لانیسیت در ایران، محتاج یافتن راهلهای نظری و عملی است که نمیتوان مستقیماً از خود این مفهوم استنتاج کرد و باید آنها را با اعتنا به شرایط تاریخی خاص ایران امروز، طرح ریخت و به مرحله اجرا گذاشت. خلاصه اینکه باید روشن کرد برقراری لانیسیت در ایران چگونه انجام‌پذیر است. پاسخ به این سؤال دو وجه دارد، یکی مربوط به

برانداختن حکومت مذهبی است که موضوع کارشناسی استراتژیک، کارسازی تاکتیک و کاربردی عملیاتی است و از حوزه مقاله حاضر خارج است. وجه دوم عرضه طرحی است که باید چگونگی تحقق لانیسیت را در ایران در بر بگیرد و این دومی میتواند و میباید موضوع پژوهش و بحث ایرانیانی قرار بگیرد که خواستار برقراری چنین وضعیتی در کشورشان هستند. بسیاری تصور میکنند که چون کار از نظر زمانی باید مرحله به مرحله پیش برود، میتوان اندیشیدن و طرح-اندازی در باب قسمت اخیر را به بعد از سقوط حکومت اسلامی واگذاشت، ولی این تصور خطاست. پس از سقوط حکومت ملایان دیگر فرصتی برای طرح و تحلیل نخواهد بود زیرا جریان بی‌امان حوادث برای کسی مهلتی باقی نخواهد گذاشت و منتظر نشستن و فکر کردن این و آن، نخواهد ماند. در چنین شرایط حادی، باید با سرعت بسیار برای مشکلات بیشماری که در برابر حکومتگران نوین قرار خواهد گرفت، چاره به کار بست و اگر چاره‌های لازم از پیش پخته نشده باشد، نتیجه کار در بهترین حالت بی‌اثر و در بدترین حالت مصیبت بار خواهد بود.

آنچه که باید امروز از خواستاران و تحلیلگران لانیسیت، که خوشبختانه تعدادشان رو به تزاید است، خواست، واگذاشتن تحلیل و تحکیم رواج گفتار لانیسیت که باید با قوت هرچه بیشتر ادامه پیدا کند، افزودن بخشی است بر آن که موعدهش از بابت تاریخی رسیده – تازه اگر دیر نشده باشد. اگر در ادای این وظیفه کوتاهی بشود و کار در حد رواج سخنان کلی باقی بماند، هیچ معلوم نیست که پس از سقوط ملایان کار چه صورتی پیدا بکند و تا چه حد به نتیجه برسد، بخصوص با علاقه ایرانیان به حل مشکلات با روش کدخدا منشانه که هر قدر در زندگانی روزمره کارساز است، در جایی که پای اصول در میان باشد بیجاست – به علاوه، باید ترس از مذهب را هم که هنوز در دل بسیاری خاته دارد در نظر داشت. خلاصه اینکه اگر موقعیت تاریخی مناسبی که برای تحدید حدود نقش مذهب در جامعه و به بهای بسیار گران نصیب ایرانیان شده است، درست مورد بهره‌برداری قرار



نگیرد، مردم ما به خوردن چوب و پیاز هر دو محکوم خواهند شد. برای جلوگیری از این وضع است که باید از هم اکنون چاره اندیشید.

### به اجرا گذاشتن لائسیته

برقراری لائسیته در ایران، جنبه‌های بسیاری از حیات اجتماعی ایرانیان را در برمیگیرد و ترویج و تحکیم عملی آن، در درجه اول بر عهده دولت است که قاعدتاً هم واجد ابتکار عمل است و هم بیشترین قدرت و امکانات را در اختیار دارد. وجه دیگر بر عهده جامعه مدنی یا به عبارت دیگر گروه‌هایی است که باید به صورت انجمن‌های غیرانتفاعی و گاه غیر سیاسی و نیز دستجات سیاسی از دل جامعه بیرون بیایند و طرح‌هایی را به ابتکار و همت خویش عرضه نمایند و به دولت نیز بقبولانند. باید در نظر داشت که در ایران امروز، خواست لائسیته از دل جامعه جوشیده است، امری که در کشورهای مسلمان بیسابقه است، زیرا در این کشورها و از جمله خود ایران، تا بحال دولت در پس زدن مذهب ابتکار عمل را در دست داشته است و این کار را گاه با رضایت جامعه ولی به ابتکار خود، انجام داده است. موقعیت امروز ایران از بابت پیشگامی جامعه به مورد مثال برآمدن لائسیته در مغرب زمین شبیه است که بستر پیدایش و نضج این فکر بوده و به همین دلیل میتوان به دیرپایی آن جداً و به دور از خوشبینی-های بیجا، امید بست.

هدف از لائسیته، کوتاه کردن دست مذهب از شاخه‌های مختلف حیات اجتماعی ایرانیان است و به دنبال تعیین این هدف دو سؤال مطرح میگردد: از کدام بخشها و تا کجا؟ پاسخ به این دو سؤال است که مذهب‌زدایی را از مذهب‌سنجی که برخی به خطا و بعضی از سر سونیت، مترادف لائسیته میگیرند، متمایز میکند. اگر کسی معتقد باشد که هیچ مذهبی هیچ جایی در هیچ کجای جامعه ایران ندارد در حقیقت طرح جنگ مذهبی، منتها علیه تمام مذاهب را ریخته است و این کارش در حکم سلب آزادی از کسانی است که اعتقاد مذهبی دارند و میخواهند از آزادی اعتقاد برخوردار باشند. این فکر درست نقطه مقابل لائسیته است که مترادف آزادی مذهبی است و هدفش حفظ آزادی پیروان

مذاهب مختلف و نیز آنهایی که اعتقاد مذهبی ندارند. لازمه حفظ آزادی نحل‌های مختلف فکری، برتری ندادن هیچکدام آنهاست به باقی و دشمن نداشتن هیچکدامشان به طور اخص و شرط این کار برابر شمردن همه آنهاست صرفنظر از قدمت و تعداد طرفدارانشان و... دلیل برتری ندادن هیچ دینی به دیگری این است که نمیتوان به کمک عقل بین ادعاهای ادیان مختلف داوری کرد و چون چنین داوری ممکن نیست پس باید همه را به یک چشم نگاه کرد. همین امر خود دلیل اساسی و کلی حد ننگ داشتن در مذهب زدایی است. دلیل دوم حد ننگ داشتن که صرفاً عملی است، از این قرار است که شرایط فعلی پشتوانه قابل توجهی برای پس زدن مذهب از حیات اجتماعی ایرانیان فراهم آورده است، ولی اگر در این شرایط، حقوق مشروع مذاهب - نه از دیدگاهی که خود مذاهب تعیین میکنند بلکه از دیدگاه دمکراسی و لائسیته که به هم پیوسته است - پایمال گردد، دیر یا زود همین منطق دمکراسی به اصحاب دین فرصت خواهد داد تا در پی احقاق حقوق خویش برآیند و با استفاده از حربه کهن شهیدنمایی، در فرصت تاریخی مناسب، بیش از حق خویش بستانند و اسباب دردسر همه را فراهم بیاورند.

از آنجا که اصطلاح لائسیته را فرانسویان در دنیا باب کرده‌اند برخی تصور میکنند، یا تظاهر به این تصور میکنند که لائیک شدن ایران معادل فرانسوی مآب شدن این کشور و مترادف به اجرا گذاشتن قوانین خاص فرانسه، در ایران امروز است. طبعاً اگر این تصور جدی باشد خطاست، زیرا هیچ مفهومی را نمیتوان به عینه در دو ساختار اجتماعی متفاوت و در دو موقعیت تاریخی غیرشبهه، به یکسان تحقق بخشید. ایرانیان میتوانند و باید همان مفهوم جهانشمولی را که فرانسویان و دیگر مردم جهان به کار بسته‌اند، به کار ببندند و آنرا چنانکه موقعیتشان اقتضا میکند، تحقق ببخشند. فقط باید توجه داشته باشند که دمکراسی یا لائسیته ایرانی با باقی نمونه‌های تاریخی مشابه خود تفاوت خواهد داشت، اما این تفاوت در سطح مفهوم نیست و لزومی ندارد که ایرانیان همه چیز را از نو اختراع کنند، آنچه که با دیگر مثالهای تاریخی متفاوت است، شکل و هیئت مصادیق تاریخی و اجتماعی این دو مفهوم است.

**حوزه سیاست**

طبعاً، اول حوزه حیات ایرانیان که باید مذهب زدایی شود، حوزه سیاست است. اول قدم این امر، تغییر پایه نظام حقوقی کشور است. امروز برای همه روشن شده است که نمیتوان قرآن و حدیث و روایت را پایه نظام حقوقی ایران کرد و از این اساس سست چشم داشت که آزادی و امنیت و رفاه اجتماعی را برقرار سازد. البته برخی مدعی هستند که میخواهند و یا میتوانند دمکراسی و اسلام را با هم آشتی بدهند و با تفسیرهایی که وعده‌اش را میدهند، دمکراسی را که اختراع غربیان است از دل قرآن و اسلام بیرون بکشند. در اثبات یاوگی این ادعا ذکر يك نکته کافیهست: پایه دمکراسی بر برابری شهروندان است و هیچ مذهبی – قضیه محدود به اسلام هم نیست – بنا بر تعریف نمیتواند پیروان خود را با پیروان دیگر ادیان و طبعاً با آنها که هیچ اعتقاد مذهبی ندارند، برابر به حساب بیاورد. دین بی‌مدارا خود را تنها راه رستگاری می‌شمرد و دین مداراگر خود را لااقل بهترین راه رستگاری معرفی میکند، ولی هیچ دینی نمیتواند خود را اساساً هم‌ارز دیگر ادیان بشمارد و پیروانش را با پیروان آنها برابر بداند، چون اگر چنین کند، علت وجودی خود را نفی کرده است و اصلاً نخواهد توانست پیدایش و دوام خود را در کنار دیگر ادیان توجیه نماید. اگر دینی رسماً بپذیرد که گرویدن به آن با پیروی از دیگر ادیان و احیاناً بیدینی، برابر است، خود را در موقعیتی مسخره قرار داده و تنها راهی که پیش پای خود نهاده، برچیدن دکان و تحلیل رفتن در دستگاه رقیب است. کسی که ادعا کند میتواند اصل برابری مسلمان و غیرمسلمان را از دل اسلام بیرون بکشد، ادعای باطلی کرده زیرا حرفش اساساً با منطق دین در تباین است و چنین حرفی اگر هم در گفتار مذهبی جایی پیدا کند – که بسیار بعید است – دیر و به احتمال قوی زود، از آن پس‌زده خواهد شد تا دین بتواند به حیات خود ادامه دهد. اگر کسی ادعا کرد که میتواند اثبات کند که دو به علاوه دو پنج خواهد شد، دل به حرف او بستن به این امید که در این میان يك عدد سود میتوان کرد، کار عبثی است.

ولی کار پس زدن مذهب از سیاست فقط به حذف مذهب از اساس نظام حقوقی ختم نمیشود. باید دید که آیا در ایران آینده میتوان تحت عنوان دمکراسی، به احزاب و گروههای مذهبی اجازه فعالیت سیاسی داد یا نه؟ برداشت عامیانه از دمکراسی، این نظام را نوعی آش هفت-جوش می‌شمرد که هرکس میتواند در آن هر حرفی بزند و هر کاری بکند و به این ترتیب تأسیس هر گروه و حزبی هم مجاز است. ولی باید پرسید آیا عمل کردن به این برداشت عامیانه با موقعیت تاریخی کشوری که قرار است از چندین سال حکومت مذهبی آزاد شود وفق میدهد یا نه؟ به آلمان که در دمکرات بودنش شکی نیست، نگاه کنیم که پس از جنگ جهانی دوم، تأسیس حزب نازی در آن ممنوع است و این ممنوعیت لطمه‌ای هم به دمکراسی آن نزده است. آیا با وجود صدها و بل هزارها اسلامگرایی که پس از ساقط شدن حکومتشان، در ایران فردا زندگی خواهند کرد و به احتمال قوی با بهرموری از باقیمانده امکانات مالی و انسانی و شبکه قدرتی که در کنار و خارج دولت ایجاد کرده‌اند، در راه برقراری دوباره طرح اجتماعیشان خواهند کوشید، میتوان به احزاب مذهبی مجال فعالیت داد و در عین حال نظام دمکراتیکی را که قرار است در این کشور ایجاد شود، تحکیم نمود و به آن فرصت رشد سالم داد؟ در حقیقت باید پرسید دمکراسی که قرار است در ایران آینده برقرار شود چه اندازه امکان خواهد داشت به دشمنان قسم‌خورده خود اجازه فعالیت بدهد و از ضرباتی که دیر یا زود بر پیکرش فروخواهند آورد، جان به در ببرد. هیچ نظام سیاسی نمیتواند اساساً به دشمنان خود، آزادی عمل کامل بدهد تا ساقطش کنند. دمکراسی هم از این اصل مستثنی نیست و طبعاً واکنشش در برابر دشمنان خود از هر نظام سیاسی دیگری مشروع‌تر است. اگر در دمکراسیها فرصت عرض اندام به دشمنان نظام داده میشود با اتکا به قدرت نظام و به دلبستگی اکثریت مردم به حفظ آن است، وگرنه هر کجا که جداً پای حیات دمکراسی به میان بیاید، این آزادیهای ارفاقی بلافاصله از دشمنان سلب میگردد. دمکراسیهای تازه‌پا، به دلیل آسیب-پذیری بیشتر، باید در این زمینه احتیاط بیشتری هم به خرج بدهند و دمکراسی آینده ایران هم که بالاخره برپا خواهد شد، چاره‌ای جز

پیروی از این اصل ندارد و نباید دست اساسی‌ترین دشمنان خود را باز بگذارد وگرنه بر آن همان خواهد رفت که بر جمهوری وایمار رفت، دشمنان قسم‌خورده‌اش با سوءاستفاده از آزادیهای دموکراتیک، در اولین فرصت با کودتایی که ممکن است صورت قانونی یا انتخاباتی هم به خود بگیرد، ساقطش خواهند کرد.

از اصول و قانونگذاری و آزادی احزاب گذشته، باید به نقش سیاسی خود مذهبیان پرداخت. آیا میتوان به روحانیان آزادی فعالیت سیاسی و انتخاباتی داد؟ اینجا هم برداشت سست و کلی از دموکراسی چنین حکم میکند که آری، ولی باید مسئله را بیشتر شکافت. آزادی فعالیت سیاسی و انتخاباتی به اولیای مذهب دادن، در حکم باز کردن پای آنهاست به میدان سیاست و قبول پیشاپیش نتایج نامطلوب این کار. در نظام قدیم انتخاباتی ایران که یادگار مشروطیت بود، اهل نظام از هر نوع فعالیت انتخاباتی و نیز از حق رأی محروم بودند، این امر از طرف همه پذیرفته بود و برای کسانی هم که نظامیگری را برمیگزیدند، روشن بود. برقراری این محرومیت دو انگیزه داشت. اول محفوظ نگاه داشتن حوزه سیاست از نوع رابطه فرماندهی و فرمانبری نظامی، با این اعتقاد که این رابطه میتواند اساس رأی‌گیری را که انتخاب آزادانه و عقلانی فردی است، متزلزل سازد و امربران را به لشکر انتخاباتی فرماندهان تبدیل کند. دوم بیرون نگاه داشتن نظامیان از کشمکشهای سیاسی؛ زیرا برای پایه‌گذاران مشروطیت که به تجربیات اروپایی نظر داشتند، روشن بود که داخل شدن نظامیان در سیاست، کارها را از سیر عادی خارج خواهد کرد و نیروی قهار نظامی را که باید پشتوانه کل نظام سیاسی باشد به سوی پشتیبانی از این و آن دسته، سوق خواهد داد و حاصلی جز کشمکش و خونریزی و احیاناً کودتای نظامی نخواهد داشت. تجربه دو کودتای نظامی دوران مشروطه، هم بر درستی این پیشبینی حکم داد و هم - متأسفانه - به اجرا نشدن آن طرح اولیه. برقراری محرومیتی مشابه برای اولیای مذهب، به دلایل مشابه، نه تنها مشروع و مجاز، بلکه لازم است. نمیتوان به کسی که با پیروانش رابطه مجتهد و مقلد، یعنی رابطه‌ای جامع و مبتنی بر تعبد کامل دارد، فرصت داد تا این نفوذ را در صحنه دموکراسی به کار بگیرد. پایه تصمیم‌گیری

در دموکراسی بر استقلال و صاحب تشخیص بودن شهروندان است و این خصایص است که باید از طرق مختلف در بین مردم کشور ترویج گردد، در این حالت، میدان دادن به تعبد مذهبی، نقض غرض است. علاوه بر این، نمیتوان از هیچ روحانی مسلمان توقع داشت که در زمینه سیاست که مناسب‌ترین میدان است، از کوشش برای اجرای احکام اسلام، چشم‌پوشد، بخصوص که این احکام مدتی هم اعتبار حکومتی پیدا کرده و به پشتوانه قدرت دولت، در همه جا تنفیذ گشته. امتحانی هم که روحانیان از ابتدای مشروطیت تا به حال، در زمینه دموکراسی داده‌اند، به مراتب از امتحان نظامیان بدتر است و لزوم بیرون گذاشتن آنها را از حوزه سیاست لازم می‌آورد. به مورد مکزیك نگاه کنیم که روحانیانش نه حق انتخاب کردن دارند و نه حق انتخاب شدن و از اول قرن بیستم از بسیاری مشکلات زاینده از دخالت روحانیان در سیاست، رسته‌است.

#### دستگاه قضا

از سیاست صرف گذشته باید، به دستگاه قضایی هم نظر داشت که روحانیان از دوران مشروطه به این سو و بالاخص از دوران رضا شاهی آنرا ملك غصب‌شده خود می‌شمرده اند و در اولین فرصت هم دوباره روی آن چنگ انداخته اند. اگر در زمینه سیاست، بنیاد قوانین میبایست غیرمذهبی میشد، اینجا محتوای قوانین است که باید مذهب زدایی شود. قانون مدنی جدید ایران با الهام از قانون مدنی فرانسه و با به کار گرفتن عناصر بسیاری از حقوق مذهبی، بخصوص در زمینه ارث و مالکیت و ازدواج، نگاشته شده بود. ورود این مواد در جایی که پایه و اساس قوانین بر مذهب نبود، فی‌نفسه مشکل و خطر چندانی ایجاد نمیکرد، ولی به هر صورت، کوشش در تغییر موادی که با قواعد مذهب مطابقت داشت، معمولاً به مخالفت‌های مذهبی میدان میداد و به همین دلیل، تحول این قوانین که میبایست با تحول جامعه ایران همگام میشد، دچار اختلال شده بود. ساقط شدن حکومت مذهبی، فرصتی اساسی برای شکستن این قفل فراهم خواهد آورد که باید حتماً از آن

بهره جست، مسئله برابری حقوق زن و مرد که دچار موانع مذهبی است، به این ترتیب قابل حل خواهد بود. ولی کار قضا فقط به قانونگذاری نیست، قاضی نیز در این میان نقشی دارد که صرفنظر کردنی نیست. آیا میتوان فقط به اتکای تغییر قوانین، افراد پرشماری را که حکومت اسلامی وارد دستگاه دادگستری کرده، همچنان به کار گماشت؟ فقط کسانی به این پرسش پاسخ مثبت میدهند که تصور میکنند قاضی کاری جز پیدا کردن ماده قانون مناسب و اطلاق مستقیم آن به موضوع دعوا ندارد. ولی هر دانشجوی سال اول حقوق هم میداند که اختیار و امکانات قاضی بسیار از این حد فراتر میروند و قاضی نیز از طریق احکامی که صادر میکند در قانونگذاری شرکت غیرمستقیم دارد. استفاده از کادر اسلامی برای اجرای قوانین غیراسلامی، یا ثمر دادن اصلاحات را کند خواهد کرد و یا به کلی جهت آنها را تغییر خواهد داد. نظام دمکراتیک و لائیک، قضاتی میطلبد که به آن دل بسته باشند وگرنه امکانات قضات در جهت سست کردن پایه نظام سیاسی به کار میافتد و گاه ثمرات دردناکی به بار میآورد. باز هم به مثال جمهوری وایمار نگاه کنیم که قضاتش تربیت شده عصر ویلهلمی بودند و دل بسته نظام اقتدارگرای دوران قیصر. به همین دلیل، در دعوی سیاسی و حتی در قتل‌های سیاسی که مدافعان نظام دمکراتیک را هدف می‌گرفت، منظمآ به نفع مخالفان این نظام حکم صادر نمودند و با این کار در رامگشودن برای قدرتگیری نازیها، نقش عمده بازی کردند.

### آموزش و پرورش

در تاریخ ایران هر جا که صحبت از دخالت روحانیان در اموری است که نباید، بلافاصله پس از دادگستری صحبت آموزش و پرورش به میان میآید. طبعاً قدم اول برای برقراری لائیسیتیه در این بخش، حذف کامل دروس شرعیات است که ساده ترین بخش کار است چون به حذف ختم میشود، ولی مذهب‌زدایی از دیگر کتب درسی نیز به همین اندازه لازم است. به عنوان مثال زبان عربی نیز باید مقامی در حد دیگر زبانهای خارجی پیدا کند و در یادگیری آن به دانش‌آموزان

حق انتخاب داده شود تا اگر خواستند زبان دیگری را به جای آن برگزینند. مدارس ایران باید جوانان ایرانی تربیت کند نه جوان مسلمان یا زرتشتی یا کلیمی یا مسیحی... آموزش مذهبی مثل خود مذهب امری است خصوصی و بر عهده خانواده‌ها. دولت نه تنها در این زمینه مسئولیتی ندارد، بلکه برعکس مسئول است که اگر مذهبی خواست خود را به طور غیرمستقیم به دیگران تحمیل کند، از این کار جلوگیری نماید. آموزش رسمی شرعیات مغایر هدف آموزش و پرورش در يك جامعه دمکراتیک است، زیرا به جای تربیت جوانانی صاحب استقلال فکر و واجد شعور انتقادی، از مجرای رسمی، افکاری را به آنان تلقین میکند که اصلاً مناسبی با آزادی فکری ندارد. به عنوان مثال، تدریس مبادی فلسفه که از قرن نوزدهم در دبیرستانهای فرانسه برقرار است و گاه برای کسی که از خارج به این مملکت نظر میکند، عجیب مینماید، پس از انقلاب و به قصد جایگزین کردن تعلیمات تبعیدی مذهب با تربیت فکر و تشویق سنجشگری، وارد برنامه درسی مدارس شده است. دولت دمکراتیک موظف و حتی ناچار است که دانش‌آموزان را نه فقط برای ادامه تحصیل دانشگاهی، بلکه برای بر عهده گرفتن وظایف شهروندی تربیت کند. در این زمینه، تعلیمات مدنی نقش اساسی بازی میکند و همان اهمیتی را دارد که شرعیات در حکومت‌های مذهبی. طبعاً در اینجا نیز باید کادر آموزشی کشور را از غربال گذراند و آنهایی را که از وفاداران حکومت مذهبی هستند، از تماس با دانش‌آموزان دور کرد، زیرا اینجا هم محتوای کتب بدون همراهی و همدلی معلمی که موظف به آموزش آنهاست، کارساز نخواهد شد. همه به تجربه میدانند که برای دانش‌آموز، اعتبار سخن معلم اگر بیشتر از اعتبار کتاب نباشد کمتر نیست، به خصوص که آخر سال معلم است که نمره میدهد.

### نیروهای نظامی و انتظامی

دستگاه‌های نظامی و انتظامی هم باید مشمول همین برنامه بشود، یعنی حذف بخش‌های مذهبی آن که کار کنترل سیاسی - عقیدتی را انجام میدهند و سپس یکدست شدن آنها با حذف واحدهایی نظیر سپاه پاسداران

و بسیج و تحلیل بردن کامل آنها در ارتش و ژاندارمری... البته ایدئولوژی مذهبی هیچگاه نتوانسته است که جای ایرانخواهی را در ارتش بگیرد، به خصوص که جنگ با عراق مهلت چندانی به این کار نداده و به همین دلیل بازگشتن به طرز فکری که هم مناسب ارتش باشد و هم متناسب با یک حکومت دمکراتیک، خیلی مشکل خواهد بود. در این مورد، تحکیم لائیسیتیه بیش از جنبه ایدئولوژیک، متوجه برکناری کادری خواهد بود که به حکومت اسلامی وفاداری نشان داده‌اند. ارتش فردای ایران نیازمند کادری است که بیش از هر چیز به میهن دلبستگی داشته باشند.

### روحانیت

آنچه تا اینجا شمرده شد، خود دستگاه دولت را در بر میگیرد ولی علیرغم آنچه که ممکن است در وهله اول به نظر بیاید، کافی نیست. وظیفه دولت لائیک، تضمین آزادی مذهبی و طبعاً برقراری تساوی سیاسی بین ادیان مختلف است. نباید تصور کرد که پس از ساقط شدن حکومت اسلامی هیچ مانعی بر سر راهش نخواهد بود. شبکه وسیع روحانیان مسلمان که وسیعترین شبکه مذهبی در ایران است، بر جا خواهد ماند و پس از رفع کوفتگی شکست و به محض پیدا شدن فرصت، نه الزاماً به قصد احیای حکومت مذهبی بلکه برای گرفتن امتیاز به نفع اسلام و اجرای این و آن حکم اسلامی، وارد میدان خواهد شد و از پشتیبانی مؤمنان و سنت‌گرایان و طرفداران اخلاق مذهبی، سود خواهد برد. تن دادن به این قبیل فشارها، دولت را از جاده عدالت که برابر شمردن ادیان مختلف است دور خواهد نمود. به همین دلیل باید در فرصت مناسبی که پس از شکست حکومت اسلامی ایجاد خواهد شد، نیروی این شبکه عظیم را که یکبار توانست با پشتیبانی نایب مردم، قدرت را به دست بگیرد و ایران را به روزگار فعلی بباندازد، اساساً و نه به طور گذرا و موقت محدود ساخت. دولت لائیک آینده ایران از دخالت در سازمان روحانیت اسلام ناگزیر خواهد بود. این دخالت نمی‌باید و نمی‌تواند در حد توقیف این آخوند و آن ملا به دلیل ارتکاب این و آن جرم، بماند. باید در حق روحانیت به عنوان گروه

اجتماعی معینی که یکی از نهادهای مهم جامعه ایران است، موضع اتخاذ کرد نه در حق این و آن عضو. متأسفانه، بسیاری این مسئله را که نهادی است فردی میانگارد و تصور میکنند که با محاکمه و مجازات یکی دو آخوند خطاکار، مسئله حل خواهد شد و بعد هم کافیسیت همه حسن نیت به خرج بدهند تا دیگر مشکلی پیش نیاید. بر عکس باید روحانیت را به عنوان یک نهاد سنجید و امکانات عملی این نهاد را در مقابله با لائیسیتیه که دیر یا زود رخ خواهد داد، همانطور که در کشورهای اروپایی گاه رخ نموده و مینماید، از آن گرفت. به همین دلیل باید امکانات حیات و به خصوص توسعه آنرا، محدود کرد. روشن است که وقتی دستگاه دولت ایران از چنگ ملایان خارج شود، دیگر امکان حیات مادی برای این همه روضه‌خوان و قاری که از جیب دستگاه حکومت تغذیه میشوند، موجود نخواهد بود و بسیار هم بعید است که آحاد مردم فداکاری کنند و با پرداخت وجوهات، حیات تمامی این گروه را تأمین نمایند. ولی نباید به دوام این موج اولیه و اکنش دل خوش کرد و باید برای دراز مدت راه‌های اساسی اندیشید.

اول باید فرصت را غنیمت شمرد و دو کلمه در باب استقلال مادی روحانیت شیعه گفت. در باب این استقلال بسیار نوشته‌اند و گفته‌اند ولی به این مسئله که حداقل از دوران صفوی، روحانیان، به غیر از دوران افشار و زند، به طور مستقیم یا غیرمستقیم از منبع دولتی و به عبارت دیگر مالیاتی به معنای اخص کلمه، کمک دریافت کرده‌اند و در مقابل به دعاگویی مشغول بوده‌اند، کمتر سخنی به میان آمده است. این نکته که یکی از ثابت‌ترین موضوعات کشمکش بین روحانیت و دستگاه دولت «وظیفه»‌ای بوده که به آنها پرداخت میشده و یا توسط آنها طلبکاری میشده، به تناسب مسکوت مانده. همه جا صحبت از استقلال مادی عده-ای روضه خوان و آخوند است، ولی از کمک دولتی اگر سخنی رفته باشد، گذراست. باید توجه داشت که اگر کمک دولتی نبود، در هیچ دوره‌ای از تاریخ، ملایان نمیتوانستند به این درجه از رشدی برسند که تاریخ نقل کرده است.

روی کار آمدن دولت لائیک باید قاطعاً بر این کمکهای دولتی نقطه پایان بزند و راه ارتزاق و توسعه روحانیت را از مجرای دولتی به کلی

کردن این افراد به حسابرسی، از تخصیص درآمدها به اهداف غیرقانونی جلوگیری کند و مهمتر از همه، از آنها مالیات و عوارض خاص اخذ نماید و نگذارد که روحانیت بیرون از حوزه نظارت دولت، آنچه که میخواهد بکند.

نظارت به حیات و توسعه روحانیت، محدود به جنبه مادی کار نیست، دستگاههای آموزش مذهبی و حوزه‌های علمیه هم باید تحت نظارت دولت قرار بگیرد، نظارتی بدون یاری مالی که هم باید تعداد آنها را محدود سازد و هم برنامه آموزشی آنها را زیر نظر بگیرد و هم مدارکی را که به محصلان می‌دهند، از نظر علمی ارزیابی کند. آخوندها از قدیم تمایل داشته‌اند تا اجتهاد را معادل دکترا و دیگر سطوح تحصیل قدیمه را کمابیش معادل دیگر درجات دانشگاهی به حساب بیاورند و از وقتی به حکومت چنگ انداخته‌اند رسماً این برابری را برقرار کرده‌اند. چه این روش برقرار بماند و چه نه، باید درجات تحصیل مذهبی ارزیابی و از نظر قانونی مرتب بشود و در این دستگاه آموزشی که محل یکه‌تازی اصحاب دین است، ضوابطی برقرار گردد از همان قسم که در مؤسسات آموزشی خصوصی برقرار است.

طبعاً تعداد مساجد هم که شمارشان از حساب بیرون رفته، باید کاهش پیدا کند و از آن مهمتر، وضعیت اداره آنها که مخارجش باید از طریق خود روحانیان یا مؤمنان پرداخت شود، با نظارت دولت روشن شود. پخش اذان بیرون از مساجد هم که همیشه اسباب مزاحمت مردم بوده ممنوع گردد و دیگر تظاهرات مذهبی از قبیل سینه‌زنی و... نیز باید تابع قانون باشد. میتوان از يك دولت لائیک به حق توقع داشت که این قبیل هنرنمایی‌ها را به خارج از شهر منتقل کند یا به بخش معینی از شهر محدود نماید تا اسباب مزاحمت مردم فراهم نگردد.

احتمالاً مجموعه این پیشنهادات در نظر آنهايي که فکر میکنند پس از سقوط ملایان همه چیز به خودی خود درست خواهد شد، قدری زود طرح شده و در چشم آنهايي که از لائیسیت به آوردن اسمش قانعند و ترجیح می‌دهند از اجرائش سخنی در میان نیاید، قدری رادیکال است. همانطور که در ابتدای مقاله آمد، باید به آنان یادآوری کرد که تکلیف ایرانی که باید پس از سقوط ملایان شکل تازه بگیرد، امروز و در

ببندد، خصوصاً که دولت دمکرات پشتش به مردم است و حاجت به «دعاگو» ندارد تا جای خالی پستوانه مردمی را پر کند. ولی کار را نمیتوان به همینجا ختم کرد، قطع پول دولت کافی نیست، ملایان امروز دوباره به اوقافی که عملاً تا زمان انقلاب تحت نظارت دولت بود، چنگ انداخته‌اند و از طرف دیگر نمیتوان امکان ایجاد موقوفه‌های مذهبی جدید را در آینده از نظر دور داشت، امکان پرداخت وجوهات را هم نمیتوان در آینده به کلی ناممکن شمرد و همیشه ممکن است مؤمنانی پیدا شوند که رستگاری خود را در فربه کردن روحانیان بجویند. نکته اینجاست که در يك جامعه دمکراتیک نمیتوان کسی را اصولاً از تخصیص آزادانه مال خود به این و آن مصرف، یا دادن کمک مالی به دیگران، نهی کرد. طبعاً تخصیص پول به امور غیرقانونی قابل تعقیب است ولی نمیتوان در عین خصوصی شمردن مذهب و محدود کردنش در فضایی که دمکراسی لائیک برایش به رسمیت میشناسد، هر نوع کمکی را به آن غیر قانونی شمرد.

در مورد اوقاف، بنیادی‌ترین راه‌حلی که میتوان پیش گرفت و در تاریخ ایران سابقه هم دارد، ضبط جمیع موقوفات به نفع صندوق دولت است که در زمان نادرشاه صورت گرفت و دقیقاً با سیاست مذهبی مداراگرانه و تحدید قدرت روحانیان که شیوه کار و شعار نادر بود و پس از وی به کریمخان ارث رسید، مطابقت داشت. اگر در پیش گرفتن این روش در باره اوقاف موجود، به خصوص حرم امام هشتم شیعیان ممکن و حتی لازم باشد، باز نمیتواند به موقوفات آینده تعمیم بیابد، چون اگر اساس بر ضبط موقوفات مذهبی از طرف دولت باشد، مردم برای ایجاد آنها راههای غیرمستقیم خواهند جست. مسئله پرداخت وجوهات نیز مشکلی است از همین قماش، با این تفاوت که گرفتن رد پول نقد بسیار مشکلتر از ضبط موقوفات است. بنابراین باید نظارت را از طرف پردازنده مال و واقف به طرف دریافت کننده و تولید وقف منتقل کرد. این نظارت بر جنبه مالی، صورتی نمیتواند داشته باشد مگر اجبار در حسابداری درست این وجوه از طرف دریافت‌کنندگان آنها و کسانی که مأمور هزینه کردن درآمد وقف یا نظارت بر استفاده از آن هستند. در اینجاست که دولت میتواند و باید علاوه بر مجبور

بحثهای این دوره است که تعیین خواهد شد و باید از حالا به فکر طرح ریزی برای برای آینده این کشور بود و اگر این قبیل مسائل، که امیدوارم هر چه بیشتر توسط همگان شکافته گردد، به نظر برخی تند میآید، از نو بودن آنهاست و گرنه در تمام کشورهایی که خود را از دخالت مذهب در سیاست رها کرده‌اند، چنین روشهایی پیش گرفته شده است. ایرانیان در راه تجدد پیشگام نیستند و اگر تصور بکنند که راهی به کلی جدای از دیگران خواهند پیمود، خیال خام در سر پرورده‌اند. کسی که هنوز از مذهب میترسد، به دمکراسی دست نخواهد یافت و باید اضافه کرد که لیاقت دستیابی بدان را نیز ندارد.

خداشه ناپذیر است. ما معمولاً در جامعه نیز طالب چنین وضعیتی هستیم، می‌خواهیم نظم و ترتیبی قاطع بر آن حکمروا باشد و این را از قانون می‌طلبیم. ولی نکته در این است که ما قوانین طبیعت را وضع نمی‌کنیم، آنها را از ورای ثباتشان کشف می‌کنیم؛ در مقابل اگر قانونی برای اداره جامعه وضع می‌شود درست به این دلیل است که نظم مطلوب ما در جامعه، تنها صورت وقوع امور نیست. برای اینکه صورت مطلوب آنچه که می‌خواهیم، تغییر نکند یا برقرار شود، قانونی تهیه و تصویب می‌کنیم که قرار است اجرایش وضعیت خاصی را حفظ یا برپا کند. به عبارت دیگر، قوانین طبیعی بیان وضعیتی است که تخطی از آن ممکن نیست ولی قانون در جامعه درست به این دلیل وضع می‌شود که رفتار خلاف آن ممکن و گاه حتی رایج است. یکی بیان جبر است و دیگری شکل دهنده، محدود کننده و مهار کننده آزادی. شک نیست که در هر دو حالت، قانون بیانگر نظم است ولی در یک مورد نظمی که تغییرناپذیر است و در مورد دیگر نظمی که در معرض تغییر قرار دارد. به طور گذرا این را نیز بگویم که قوانین طبیعت با یکدیگر سازگار است ولی هیچ تضمینی نیست که قوانین ساخته بشر در همه حال با هم سازگار از کار دربیاید. نمونه‌های خلاف این بسیار است.

دلیل دیگر این است که قانون را خلاف خودرأیی میدانیم، هم خودرأیی تک تک مردم و هم حکومتگران. هیچکدام ما مایل نیستیم که در حیات خویش، تابع تصمیمات دلبخواه این و آن و بخصوص حکام کشوری که در آن زندگی می‌کنیم، باشیم. حکومت قانونی می‌خواهیم تا تکلیفمان روشن باشد و بر اساس قاعده‌ای که یکسان بر همگان اعمال می‌گردد، رفتار خودمان را تنظیم کنیم. البته گاه نیز قانون را به دلیل همین کلیت و شمول یکسانش، با استبداد متضاد می‌شماریم که نیست. حکومت‌های استبدادی نیز به همان اندازه قانونگذاری می‌کنند که دیگر حکومت‌ها، زیرا برای اداره کشوری که تحت حکم دارند، محتاج قاعده و نظم و نسق هستند تا از عهده کار بریبایند. عدالت در مفهوم قانون درج نیست، چیزی است که بر قانون علاوه می‌شود، به دو صورت: یکی با پیروی از روش‌های درست قانونگذاری که امروز برای ما

## لائسیسته و قانون

۱ سپتامبر ۲۰۱۲

۱۱ شهریور ۱۳۹۱

اخیراً با یکی از دوستان بحث به اجرا گذاشتن لائسیسته در میان بود و صحبت از قوانینی که باید در این راه برقرار نمود و نیرویی که باید پشتوانه آنها ساخت. طبعاً عقیده هر دوی ما، مانند بسیاری دیگر، این بود که برای این کار، طرح و اجرای قوانین درست و سنجیده لازم است. هم در قانون اساسی باید اصل جدایی را محکم کرد و هم در قوانین مدنی. ولی این گفتگوی بی اختلاف، سؤالی را در ذهن من برانگیخت: چرا این اندازه به قانون تکیه می‌کنیم و این همه از آن انتظار داریم؟ همه به تجربه میدانیم که همه قوانین تأثیر یکسان ندارد و صرف حکم دولتی که قانون معتبرترین صورت آن است، گرفتن نتیجه را تضمین نمی‌نماید و در نهایت هم کار پیشبرد یک سیاست خاص فقط به قانونگذاری ختم نمی‌شود. پس چرا تمایل داریم از قانون بیش از آن بطلبیم که می‌تواند؟

### در جستجوی نظم و برابری و کارآیی

احتمالاً اول دلیل تکیه کردن به قانون این است که مفهومش در ذهن ما با ثبات و نظم مترادف است. بسیاری از ما تصویری از قانون در ذهن داریم که در درجه اول باز می‌گردد به قوانین طبیعت و بیان نظمی



مترادف روشهای دموکراتیک است و دیگر از نظر محتوا. ما قانونی را که ظلم در حق گروهی روا دارد مقبول نمی‌شمریم. از این دو گذشته، ما معمولاً اجبار قانونی را دارای بیشترین کارایی می‌شمریم. قانون بیان حاکمیت است و در حیات اجتماعی هم بالاتر از حاکمیت مرجعی نیست. از آنجا که برای قانون حرمت قائلیم و سرپیچی از آنرا مذموم میدانیم، کارآئیش را نیز گاه به دلیل همین احترام، فراتر از آنچه که هست، می‌بنداریم. وقتی قانونی تصویب شد، کار را به نوعی فیصله یافته تلقی می‌کنیم و تبعیت از آنرا کار حکومت و نیروهای انتظامی می‌شمریم: هر کس از قانون تخطی کند سر و کارش با پلیس است.

تصور نمی‌کنم بتوان حکایت لائیسیته را که موضوع گفتگوی ما بود به تصویب و اجرای قوانین و حواله کردن متخلفان به پلیس محدود ساخت. درست است که جامعه بی قانون و بی قاعده نداریم، ولی جامعه بر اساس قانون و به حکم قانون برقرار نشده است و به همین دلیل تماماً تابع حکم قانون نیست. قانون آنجایی کارآمد است که انسان قادر به تغییر وضعیت موجود باشد، هر جا این امکان نبود چه با قانون و چه بی قانون، کار انجام شدنی نخواهد بود. تازه این نیز هست که در بعضی موارد نیرویی که پشتوانه قانون است، میتواند جامعه را موقتاً وادار به گرفتن شکلی معین بکند، ولی برداشته شدن این زور، فوراً اوضاع را به حال اول برمیگرداند - در مواردی که تغییر اصولاً ممکن است باید مقاومت جامعه را نیز به حساب آورد.

تصویب قانون بیان تصمیمگیری سیاسی است و در ایران دو مورد قانونگذاری را میتوان در نظر آورد که کمابیش با مورد لائیسیته شباهت دارد ولی در عین حال هر دو محدودیت قدرت دولت را در استفاده از قانون برای دادن ترکیب معین به جامعه، معلوم میکند: یکی کشف حجاب و دوم یکجا نشینی عشایر. این دو را میتوان در درجات مختلف، بیان اراده مدرنیزاسیون مملکت در دوران رضا شاهی شمرد که با کاربرد زور همراه بود و در عین تأثیرگذاری فراتر از دوران رضا شاهی، هیچیک در نهایت شکلی که مطابق با خواست دستگاه استبدادی بود، پیدا نکرد.

### دو مثال

کشف حجاب برای سه سال زنان ایرانی را مجبور کرد که در انتخاب پوشش تن به خواست حکومتی بدهند که تغییر لباس را (چه در مورد زنان و چه مردان) از ارکان مدرنیزاسیون می‌شمرد. بعد از سقوط رضا شاه که دولت دیگر نه توان زورگویی در مورد لباس را داشت و نه احیاناً انگیزه ایدئولوژیک این کار را، اجبار قانون برداشته شد و هر کس که خواست دوباره چادر به سر کرد، به عبارتی آزادی پوشش دوباره برقرار گردید و در عمل تشویق کلی بی حجابی، جای اجبار را گرفت. ولی با تمام این احوال و در عین آزادی انتخاب، تعداد زنانی که ترک چادر میگفتند در هر نسل فزونی می‌گرفت و وضع کلی حجاب در ایران با کشورهایی که کشف حجاب اجباری نکرده بودند، تفاوت عمده‌ای نداشت. سیر تجدد که ایران را نیز مانند بسیار کشورهای دیگر، به پیروی از راه و روش معمول در کشورهای پیشگام مدرنیته سوق داد، کلاً ترک پوشش قدیم و کنار گذاشتن حجاب را در پی خود آورد. تجدد، هم برابری را رواج داد، هم آزادی شرکت در فعالیتهای اجتماعی را و هم رفع محدودیتهای مذهبی در حق زنان را و در جمع مشوق استقلال افراد و افزایش داد و ستد اجتماعی بود. طبیعی بود که حجاب را پس براند.

در سالهای آخر سلطنت پهلوی، این روند به طور موضعی تغییر پیدا کرد: بازگشت دوباره چادر بین بخشی از زنان که بیش از انگیزه مذهبی، انگیزه سیاسی داشت و دیدیم که در هنگام انقلاب، ناگهان پوشش سر حالت نوعی شعار را پیدا کرد که بیان مخالف با حکومت وقت بود. البته این روش که اختیاری بود، با تحکیم استبداد اسلامی اجباری شد و حکومت، به نام قانون شرع، همه زنان را مجبور کرد تا موی خود را بپوشانند. ولی از آنروز، نه تنها شاهد اعتراض مدام به این اجبار هستیم بلکه مقاومت در برابر آنرا در اشکال مختلف «بدحجابی» ناظریم. اجبار حکومتی که البته در هر دو مورد لباس قانون پوشید، در هیچ جهت کارایی مطلق نداشت و ندارد. مایه اصلی تغییر که جهتش همراه با خواست حکومت پهلوی بود و مخالف خواست حکومت فعلی است، در نهایت از حوزه اقتدار هر دوی اینها

بیرون بود و ماند. یکی کوشید تا به اجبار جلویش ببرد و دیگری میکوشد تا به زور از آن جلوگیری کند، ولی روند کار، هم تابع خواست زنان است و هم عوامل مختلف اجتماعی که قانون بر هیچکدام اختیار مطلق نداشته و ندارد.

یکجا نشینی عشایر هم که به ضرب خشونت و گاه سببیت ارتش رضا شاهی انجام گرفت، به مورد بالا بی شباهت نیست. البته عشایر به ضرب اسلحه مجبور شدند تا در دوران رضا شاهی از کوچ دست بردارند و فقر و فاقه را بپذیرند و تقلید دهقانان یکجا نشین را در بیاورند، ولی به محض سقوط آن حکومت، دوباره راه بیلاق و قشلاق را پیش گرفتند. در این مورد هم شاهدیم که به مرور زمان یکجانشینی صورت قاعده پیدا کرد و کوچ استثنأ نه به این خاطر که عشایر در مورد مدرنیته کتاب خواندند و مجاب شدند و تصمیم گرفتند خود را با آن منطبق سازند، بل به این دلیل ساده که توسط متخصصان امر تشریح و تحلیل شده است: تغییر شیوه معیشت و منطق اقتصاد، آنها را از کوچ واداشت. این تغییر به هیچوجه تابع قانون نبود ولی کاری را که قانون، با تمام اقتدار دستگاه استبداد، توانسته بود فقط برای مدتی که زور برقرار بود، بدانها تحمیل نماید، به طور قاطع به انجام رساند. اجبار، اگر بتوان به معنای دقیق از آن صحبت کرد، اجبار قانون نبود ولی از آن قاطع تر عمل کرد و صدای کسی هم به اعتراض بلند نشد.

قانونی بودن یا نبودن اجبارهایی که جامعه به دلایل مختلف مایل به پذیرششان نبوده، تغییری در صورت مسئله نداده است، فقط بیانگر خواست و انتخاب حکومت بوده که با استبداد به اجرا گذاشته شده و واکنش برانگیخته. این را محض بی اثر شمردن یا ناکارآمدی به حساب آوردن قانون نگفتم. قانون همیشه وسیله اصلی برای تنظیم وضعیت جامعه است و همه از آن استفاده میکنند. مقصودم این است که توجه داشته باشیم اجبار قانونی تنها وسیله پیشبرد یک سیاست نیست و همیشه هم مؤثرترین وسیله نیست. حتی در مورد قوانین راهنمایی و رانندگی هم که امری صرفاً قراردادی است و با روشها و سنتهای معمول نیز اصطکاک چندان پیدا نمیکند، نمیتوان فقط به ضرب تعیین قاعده و زور و اجبار، به نتیجه رسید، چه رسد به موارد پیچیده‌ای که در تمامی

جامع بدانها برمیخوریم و محتاج دقت نظر و ظرافت بسیار بیشتر است.

#### در مورد لائیسیته چه کنیم؟

حال برگردیم به اول بحث و ببینیم در مورد لائیسیته بهتر است چگونه عمل کنیم. نخست باید پذیرفت که کاربرد زور در این جریان اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. به این دلیل ساده که برای برقراری لائیسیته باید اول نظام فعلی را ساقط کنیم و این کار هم به تناسب مقاومتی که اسلامگرایان در مقابل خواست ملت به خرج میدهند، محتاج زور خواهد بود. دولتی که پس از این امر روی کار خواهد آمد، به هنگام اجرای طرح جدایی دین و سیاست به ناچار از این وسیله نیز استفاده خواهد کرد، از جمله با انحلال نهادهایی که به قصد یکی کردن این دو، به دست نظام اسلامی تأسیس شده. نکته در این است که استفاده از زور به حداقل برسد و بخصوص اینکه فقط به آن تکیه نشود. این روشن است که اسلامگرایان در این میان بسیار چیزها از دست خواهند داد و واکنش نشان خواهند داد، ولی غیر از این هم چاره‌ای نیست، باید واکنش را مهار کرد. هیچ کجا مذهب به ابتکار خود میدان قدرت را ترک نکرده است و به نظر نمیاید که در ایران هم بخواهد چنین کند، باید به این کار تشویق و وادارش کرد. داستان همین است و تعارف هم ندارد، ولی به همینجا ختم نمیشود. پیش بردن سیاست درست با دق دل خالی کردن دوتاست.

تا فرصت هست این را نیز یادآوری کنم که خطر زور فقط متوجه آنهایی نیست که مجبور به زور شنیدن میشوند. زور کسی را هم که از آن استفاده میکند، مسموم مینماید و به استعمال بیشتر تشویقش میکند چون توهم اثرگذاری آسان و نامحدود را ایجاد میکند که ندارد. کاربرد زور واکنش را عقب میاندازد ولی از بینش نمیرد. به همین دلیل، برخلاف آنچه که در وهله اول به نظر میاید، و چنانکه برخی خیالپروان تشنه انتقام، تصور میکنند، باید در استفاده از زور کمال ظرافت را به خرج داد. میدانم زور و ظرافت به نظر متضاد میاید ولی در عمل همیشه این طور نیست. همه رضا شاه و خمینی نیستند.

دیگر اینکه باید وجه مثبت جریان را مورد تأکید قرار داد و آنچه را که به همه ارزانی میدارد، برجسته کرد. مهمترین ارمغان لائیسیته آزادی مذهبی است که نثار همه خواهد شد، از هر مذهب و چه معتقد و چه نه. نباید به این دلیل که حکومت فعلی تکیه به تشیع دارد، چنین تصور کرد که اگر آزادی مذهبی دیگران را محدود میسازد، در عوض به شیعیان آزادی مذهبی میدهد. خیر، شیعیان هم محکومند، و به زور قوای دولت هم محکومند که تنها و تنها از برداشتی که حکومت از تشیع و اسلام پذیرفته، پیروی نمایند. این را باید اول از همه برای همین گروه که بیش از هر گروه دیگر در معرض اغوای حکومت است، روشن کرد. لائیسیته ضمانت این است که دولت در مورد مذهب ادعایی ندارد و به هیچوجه مایل به دخالت در این زمینه نیست یا بهتر است بگوییم، دخالتش حداقل لازم است و از حد ضمانت آزادی همگان و حفظ دموکراسی و نظم عمومی فراتر نمیرود.

از این دو گذشته، لزوم تکیه کردن به منطق تجدد است و اطمینان نمودن به آن - مثل مورد حجاب. این جدایی، که به هیچوجه معنای مذهب ستیزی ندارد و عرصه را به مؤمنان تنگ نمیکند، بخشی است از روند تجدد، با آن همگام است و پیشرفتش را تسهیل مینماید. یادآوری کنم که مقصودم جدایی است، نه پسروری مذهب یا رواج بیدینی یا... اینها مباحث دیگری است که حوزه اش از مبحث جدایی، جداست. در ایران قبل از انقلاب، رو آوردن به مذهب بیش از هر چیز انگیزه سیاسی داشت و همین هم بود که به خمینی فرصت سوار شدن بر موج اعتراضات مردمی را داد و به وی امکان بخشید تا طرح ایدئولوژیک خود را در جامعه ایران به اجرا بگذارد. اگر دموکراسی به طریقی قابل قبول کار بکند، این ترتیب دست زدن به دامان مذهب دیگر موضوع نخواهد داشت و کسی را به سوی خود جلب نخواهد کرد. وقتی جاذبه سیاسی حذف شود، تمایل به دین صورت طبیعی خود را پیدا خواهد کرد. مثل مورد ترک حجاب که به آرامی در جامعه ایران عمل میکرد و حاجتی به زورگویی هم نداشت، تمایل به اختلاط مذهب با اموری که بدانها ربطی ندارد، در همه جا سستی خواهد گرفت. در اینجا هم حتماً تشویق از سوی دولت لازم است و باید انجام شود و بدون

شک تأثیر بسیار زیادی خواهد داشت، البته به شرطی که بیشتر صورت راهنمایی و همراهی داشته باشد نه اصرار و اجبار.

آخر هم منطق بهین طلبی است، مثل مورد اسکان عشایر. هر کس در صدد بهتر کردن موقعیت زندگانی شخصی و شغلی خود است و لائیسیته این امکان را به نحو احسن برای روحانیان فراهم میکند، زیرا استقلالشان را تضمین مینماید. این گروه در حکومت لائیک دیگر نه مجبور خواهند بود که به سبک دوران شاه برای بهره وری از درآمد اوقاف مذهبی، دائم دست پیش دولت دراز کنند، نه اینکه به سبک دوران حاضر، در هر زمینه، از درآمد گرفته تا تعیین باید و نبایدهای مذهبی، تابع قدرت سیاسی باشند. درست است که حکام نظام اسلامی عمامه به سر دارند و به نام اسلام حکومت میکنند ولی اگر مردم و روحانیان مجبورند از آنها تبعیت نمایند، به این دلایل نیست، از این روست که قدرت سیاسی را در دست دارند. در حکومت لائیک، کار مذهب با روحانیت است و حتماً با دولت نیست. این وضعیت برای همه مفید فایده خواهد بود و به قول اینهایی که دوست دارند دائم از اصطلاحات بازاری آمریکایی استفاده کنند: موقعیت برد برد است. به همین دلیل است که جدایی به ترتیب معقول در هر کجا واقع گشته، اگر هم در گام اول با مخالفتی از جانب روحانیان روبرو شده، به سرعت جا افتاده و مخالفانش بسیار کم شمار شده اند و به حاشیه رفته اند. همینکه این ترتیب عمل، امحان خویش را داد، فوایدش بر همه روشن خواهد گشت و به غیر از تب زدگان ایدئولوژی، باقی مردم، یعنی مؤمنان و روحانیان عادی را که اکثریت قریب به اتفاق مذهب مداران را تشکیل میدهند، به سوی خود خواهد کشید.

مقصود از تمام این حرفها این است که باید در جا انداختن لائیسیته اجبار و زور را به حداقل رساند و به هیچوجه تنها به آنها تکیه نمود چون نتیجه عکس بار خواهد آورد و فرصت تاریخی عظیمی را که به بهایی بسیار گراف نصیب ایرانیان شده است، به باد خواهد داد. طبیعی است که اجرای این روش درست فقط از حکومتی دموکراتیک و لیبرال برمیآید. حکومتهای استبدادی، به درجات مختلف، در استفاده از زور افراط میکنند چون برای آنها زور وسیله اصلی ارتباط با جامعه است -

خوب که بسنجید گزینه ای جز زور گفتن ندارند. برقرای جدایی به نحوی که استقلال روحانیت و راحت مؤمنان را تأمین نماید و مطلوب اکثریت قاطع مردم ایران اعم از مسلمان و غیرمسلمان و دیندار و بی‌دین باشد، فقط از عهده حکومتی برمیاید که از اساس و نه بنا بر مصلحت، آزادی را محترم بشمارد و تنوع را در جامعه بپذیرد و با استقلالی که اصولاً برای جامعه مدنی قائل است، به آن میدان بدهد.

به هر حال روحانیت، بعد از سقوط نظام اسلامی، دو راه بیشتر پیش پا نخواهد داشت، یا باید به وضعیت قبل از انقلاب بازگردد و زیردست و فرمانبر دولت بشود یا اینکه به راه جدایی و استقلال برود. روشن است که من طرفدار راه حل دوم، نه به دلیل علاقه به روحانیت، محض خیر مملکت. به این گروه هم توصیه ای بکنم که دوستانه نیست ولی از سر خیرخواهی است: بهتر است عملای اعلام و حجج اسلام و آیات عظام و بقیه... اینهمه علیه جدایی و بخصوص لائیسیت، که اطلاع درستی هم از آن ندارند، حرف نزنند. نه به این خاطر که طرفداران لائیسیت میرنجدند یا کارشان عقب خواهد افتاد. رنجشی در کار نیست و کار هم انجام خواهد شد؛ فقط برای اینکه آسانتر انجام شود و مزاحمت هر چه کمتری برای مردم و زحمت هرچه کمتری برای خود روحانیت، ایجاد نماید.

آخوندها بعد از سقوط رژیم و برقراری «سکولاریسم» چه باید باشد! این همه کندی در یافتن پاسخ برای حیاتی‌ترین مشکلی که ایرانیان در برابرش قرار دارند، قدری مایهٔ تعجب است و به این می‌آزرد که مختصری به آن توجه بشود.

### چرا هنوز گرفتاریم؟

باید به صراحت گفت که دلیل اول کندی ما در یافتن چاره، ترس بوده و هنوز هم هست. ترس، ترمز پرداختن به مشکل سیاسی برخاسته از مذهب بوده است و نه فقط مدت زیادی مردم را از این کار باز داشته، بلکه هنوز هم پیشرفتشان را در این زمینه کند میکند. البته در طول زمان از این ترس بسیار کاسته شده است: نمونه‌اش مورد «ارتداد» سلمان رشدی که در فضای بهت و رعب آن روزگار، اشخاص انگشت‌شماری از وی دفاع کردند و مورد «ارتداد» شاهین نجفی که شاهدیم هر روز بر شمار مدافعانش افزوده می‌گردد. ولی امروزه اگر بیم از پرداختن به مشکل کمتر شده، هراس از غور و تعمق در آن هنوز برجاست. بسیاری، مانند آنهایی که ترسشان را با نفس در سینه حبس میکنند تا از کوچه‌ای تاریک به سرعت رد بشوند، هر وقت پای رابطهٔ سیاست و مذهب در میان می‌آید، فقط به یک اشاره راضیند و مایلند زود بحث را ختم کنند. تفکر با ترس سازگار نیست، چون سکون و آرامش و تداوم میطلبد. ترس شاید امروزه دیگر مانع از طرح مشکل نباشد، ولی تأمل و تدقیق در آن را دشوار و گاه ناممکن میکند.

نداشتن سابقهٔ فکری روشن و محکم در فرهنگ سیاسی ایران هم مشکل دیگری است. ما از بیش از صد سال سابقهٔ آزادیخواهی در ایران صحبت میکنیم. حرف البته درست است، ولی این آزادیخواهی اصولاً متوجه بوده است به دمکراسی و شیوهٔ تقسیم و اعمال قدرت سیاسی، رابطهٔ سیاست و مذهب در آن چندان مورد توجه قرار نگرفته و موضوع قدرت مذهبی هم که اصلاً از دایرهٔ توجهش بیرون بوده است. خلاصه اینجا که گذشتگان مان کار عمده‌ای انجام نداده‌اند و خودمان باید آستین بالا بزنیم، کارمان به مشکل برخورد.

### سکولاریسم و روحانیت

۱۸ ژوئیه ۲۰۱۲

۲۸ تیر ۱۳۹۱

چندی پیش، نگاهی به یکی از این مناظره‌هایی انداختم که دم به ساعت از تلویزیونهای خارجی فارسی‌زبان پخش میشود [برنامهٔ افق در صدای آمریکا، به ادارهٔ آقای سیامک دهقانپور و شرکت شاهزاده رضا پهلوی و مهندس حسن شریعتمداری، تاریخ ۲۰ ژوئن ۲۰۱۲]. مضمون گفتگو «سکولاریسم» بود. حرفهایی که زده شد، فرق چندانی با آنچه مدتهاست به شنیدنش خو گرفته‌ایم نداشت و از حد همان کلیاتی که چند سالی است برای همهٔ ما آشنا شده، فراتر نمیرفت. آنچه به فکر نوشتن مطلب حاضر انداختم، گرهی است که در گفتار مربوط به «سکولاریسم» هست و طرحش هر دو مدعی را به دردمس انداخت. وقتی اجرا کنندهٔ برنامه، خیلی ساده و منطقی، از هر دوی آنها خواست تا بگویند که در یک ایران «سکولار» موقعیت روحانیان چه خواهد بود، هر دو به لکنت افتادند و به بیراهه زدند و سر و ته جواب را با پرداختن به مطالب دیگر هم آوردند.

مشکل محدود به این دو نفر که به هر صورت از چهره‌های شناخته‌شدهٔ اپوزیسیون هستند، نیست. ورای اینها، بسیاری از فعالان سیاسی دچارش هستند. پس از سی و چند سال که از تأسیس نظام اسلامی گذشته، ظاهراً هنوز بسیاری از مدعیان مبارزه درست نمیدانند تکلیف

تائب و نیمه‌تائب گرفته تا همینهایی که از این سوابق ندارند ولی اصلاً نمیدانند چه باید بکنند.

### سه خیال خام

برای واریسی مطلب، باید ابتدا تکلیف سه تصور بی‌اساس را که گاه به نظر میاید در ذهن برخی خانه کرده، روشن کرد تا بتوان رفت سراغ حرف جدی.

اول از همه این خیال که مردم ایران بی‌دین شوند و اصلاً اعتقاد مذهبی را به کناری بیاندازند. چنین تصویری از واقع‌بینی به دور است و جامعه‌ای که هیچکدام از اعضای آن اعتقاد مذهبی نداشته باشند، تا به حال در جایی دیده نشده است. کسانی که دین را از اساس مضر می‌شمرند البته در همه جای دنیا هستند و معمولاً امکان تبلیغ نظرات خویش را هم دارند، طبیعی است که در ایران آینده نیز باید از این حق برخوردار باشند، ولی حق ندارند دیگران را به زور بی‌دین کنند، دولت هم ابداً چنین حقی ندارد. طرح‌ریزی برای تعیین رابطه دین و سیاست با خیال حذف دین و نگاه داشتن سیاست، اصلاً صورت مسئله را از بنیاد تغییر میدهد و بیشتر در حکم کوشش برای عوض کردن آن است تا حلش. اگر دولتی بخواهد چنین کاری بکند و تبلیغ یا تحمیل بی‌دینی را در برنامه قرار دهد، شروع به جنگ مذهبی خواهد کرد به سبک فرضاً شوروی، نتیجه نهایی آنرا هم میتوان با نگاه کردن به روسیه امروز حدس زد.

تصور دوم عبارت است از تغییر دین وسیع مردم ایران، این خیال که مردم مثلاً به دین زرتشت بازگردند یا مسیحی شوند یا... این خیال مشکل دین و سیاست را از دیدگاه کلی در نظر نمیگیرد و به جای اینکه برخاسته از دینش بشمرد، آنرا صرفاً به حساب اسلام میگذارد و طبعاً حذف این دین را از معادله مترادف حل آن می‌شمرد که نیست. به علاوه، تغییر دین در سطح جمعی و وسیع، همیشه مستلزم کاربرد خشونت است و فقط گروه‌های مذهبی پرخاشجو به آن اقدام میکنند، البته بعد از چنگ انداختن به قدرت سیاسی. روشن است که این روش راه به جایی نمیبرد.

البته پیچیدگی خود جریان نیز هست. ترتیب مسئله جدایی از امر تعیین تکلیف قدرت سیاسی، چه به صورت دمکراتیک و چه غیر از آن، غامض‌تر است. به دو دلیل: اول پیچیدگی خود اقتدار مذهبی و دوم تعیین نوع رابطه آن با اقتدار سیاسی که بر مشکل اول مزید می‌گردد. برای روشن کردن مسئله رابطه این دو اقتدار و طبعاً چاره‌اندیشی برای جدایی آنها، باید تکلیف دو چیز را روشن کرد نه یکی را و کار را نمیتوان فقط با حرف زدن از دمکراسی و لیبرالیسم و حقوق بشر و... ختم نمود. [این مسئله به طور مفصل در کتاب «یگانگی و جدایی» مورد بحث قرار گرفته]

آخر هم نداشتن سرمشق روشن است. صد سال پیش نمونه‌های اروپایی دمکراسی و قوانین اساسی آنها مرکز توجه و منبع الهام‌گیری پدران انقلاب مشروطیت بود که کوشیدند آنچه را مناسب‌تر با موقعیت ایران میدانند، از آن میان برگزینند. ولی امروز، از بابت سرمشق سرگردانیم، ظاهراً به این دلیل که به دیگر ادیان توجهی نداریم و از شناخت و سنجش آنها بازمانده‌ایم. گذرا بگویم که خود آخوندها هم که باید این کارها مشغولیت اصلی‌شان باشد، در این بی‌اعتنایی و بی‌اطلاعی با مخالفانشان شریکند.

سرگشتگی بین دو اصطلاح لائیک و سکولار، نشانگر سرگردانی فکری ایرانیان است در یافتن نمونه راهنما. رواج کلمه «سکولاریسم» چند دلیل دارد: برخی از سر تنبلی، بعضی فقط به دلیل پیروی از عبارات رایج انگلیسی و گروهی هم به قصد سواستفاده از ابهام آن، به کارش می‌بهرند. آنهایی که امروزه صحبت از سکولاریسم میکنند علی-الاصول برای تعیین وضع روحانیت راه‌حلی ندارند و به همین دلیل است که وقتی در این باب از آنها سوالی میشود، در میمانند. در عمل، سکولار تبدیل شده به مترادفی رقیق و غیردقیق برای لائیک. هرکس مسئله برایش روشن نیست و در عین حال نمیخواهد موضع قاطعی اتخاذ کند که بعد نتواند از عهده‌اش بریباید، از همین عبارت استفاده میکند. بخصوص که بسیاری «سکولار»ها اصلاً و به درجات مختلف با دخالت مذهب و حتی روحانیت در سیاست مشکلی ندارند ولی مایلند این موافقت را با اصطلاحی باب روز استتار کنند، از اسلامگرایان

و به کار مذهب و اداره و راهنمایی مؤمنان خواهد رسید، منتها به صورت پراکنده و بی‌سازمان و غیرحرفه‌ای. چون به هر صورت روحانیت چیزی نیست جز جمع افرادی که در زمینه مذهب دانش (کم یا زیاد) اندوخته‌اند، وقتشان را قبل از هر چیز صرف امور مذهبی میکنند و قاعدتاً از این ممر ارتزاق مینمایند. حذف روحانیت در اسلام پیشرفت که نخواهد بود که هیچ، ما را عملاً به نقطه آغاز فرآیند شکل-گیری این گروه، عقب خواهد برد و چندین قرن تحولی را که روحانیت اسلام و بخصوص شیعه پیدا کرده است، از میانه حذف خواهد نمود تا احتمالاً چند صد سال دیگر تازه به همینجایی برسیم که امروز هستیم. اسم این هم هرچه باشد پیشرفت نیست.

هیچکدام این سه «رامحل» قادر به حل کردن مشکل ارتباط دین و سیاست نیست و به طریق اولی از سازماندهی این رابطه هم ناتوان است. هر سه اینها بیان کوششی است برای حذف کل یا بخشی از صورت مسئله. خلاصه کنم: ما در ایران آینده هم اسلام خواهیم داشت و هم مسلمان مؤمن و هم روحانیت. راه درست از تعیین رابطه اینها با سیاست میگذرد نه حذفشان (چه نظری و چه عملی) - رفتن دنبال این قبیل خیالات هم اصلاً شایسته آدم جدی نیست.

### سی سال در پی بیان درست جدایی

اولین قدم حل مشکل، بیان درست آن است. بیان خواست جدایی، ظرف سی سال گذشته سرنوشت جالبی داشته است که سیرش خطی نیست. در اول کار که این فکر طرفدار چندانی نداشت، بختیار صحبت از لائیسیته کرد که عبارت درست و دقیق بود و همانی که به کار ایران میاید. در زمان طرحش و حتی طی سالهایی که خود بختیار زنده بود این عبارت چندان مورد عنایت قرار نگرفت، چون در حقیقت اصلاً فکر جدایی و اهمیت آن چنان که باید در بین مردم، یا لاقلاً فعالان سیاسی، ریشه نندوانده بود. با رواج تدریجی این فکر بود که کوشش‌ها برای بیان آن تنوع پیدا کرد. برخی هم که دیدند در مقابل موجی که برخاسته یارای مقاومت ندارند، کوشش در بر هم ریختن بحث کردند تا روایتی از «جدایی» را در میان بیاورند که در حقیقت چیزی را از

تصور سوم که باز هم بر خیال حذف استوار است، روحانیت اسلام را هدف میگیرد. حکایت «اسلام بدون روحانیت» که مدتهاست در افواه افتاده (از شریعتی تا سروش)، بیان همین گزینه است. در اینجا هم باز مسئله رابطه سیاست و دین به طور اخص مد نظر نیست، مشکل به حساب روحانیت اسلام گذاشته میشود و حذف این گروه مترادف حل آن قلمداد میگردد که نیست. میتوان گفت که جداسازی سیاست و دین اصلاً مطلوب طرفداران رامحل اخیر نیست که مایلند با رفع مزاحمت روحانیان، دین را کماکان در صحنه سیاست نگاه دارند و حتی (در مورد برخی از آنها) خود اختیارش را به دست بگیرند. کمی مطلب را باز کنیم.

فرض حذف آن چیزی که به نام روحانیت میشناسیم از دیدگاه کلی میتواند به دو نتیجه منتهی گردد.

اول اینکه مطلقاً هیچ روحانیتی در کار نباشد و هر فرد معتقدی در تعیین چند و چون رابطه خویش با خدای خود دست کاملاً باز داشته باشد. این وضعیت را میتوان به سیاق شعارهایی که اخیراً باب شده، در عبارت «هر مؤمن یک آخوند» خلاصه کرد، زیرا بیشتر در حکم آخوند شدن همه مؤمنان است، تا از بین رفتن روحانیت. در چنین حالتی، جدایی دین از سیاست به کلی منتفی میگردد و فقط روحانیت - به ظاهر البته - از میانه ناپدید میشود تا - در حقیقت - همه‌جا را اشغال کند. شاید بتوان اینرا آخرین خط دفاع از اختلاط سیاست و دین شمرد، البته به قیمت قربانی کردن روحانیت به عنوان گروه مشخص و متمایز. توجه داشته باشیم که جدایی در سطح فرد انجام نمیگیرد، مگر در این باب که هر شخص خودش حساب منطقی سیاست و مذهب را در زندگی و رفتار خویش جدا کند و مطابق این تمایز رفتار نماید. آنچه که ما از جدایی مراد میکنیم در سطح جامعه و نهادهای اجتماعی است که تحقق میپذیرد نه در سطح فردی. به هر حال اضمحلال کامل روحانیت، به نهایت غیرمحمتمل است و تصور هم نمیکند تا به حال در جایی دیده شده باشد.

از اینجا میرسیم به صورت دوم داستان. به فرض حذف آخوندها باز همیشه روحانیتی (به عنوان گروهی معین و مجزا) در کار خواهد بود

اختلال میسازد. تمایز وجوه مختلف حیات سیاسی و مذهبی انسان، به این ترتیب است که توجه می‌شود و موضوع کوششهای اجتماعی می‌گردد.

### مسئله نوع رابطه با روحانیت

وقتی صحبت از روشن کردن رابطه سیاست و مذهب می‌کنیم نه با خدا به طور مستقیم طرفیم، نه با اسلام و نه با جمیع مؤمنان. تا به حال شنیده نشده که حکومتی در باره رابطه دین و سیاست مستقیماً با خدا وارد مذاکره شده باشد و احتمال وقوع چنین امری در ایران آینده بسیار کم است و میتوان از همین الان منتفی‌اش شمرد. طرف شدن حکومت با خود اسلام هم به نظر واقع‌بینانه نمی‌آید چون اسلام که خودش زبان برای حرف زدن ندارد، حکومتی که مدعی باشد به حرفش آورده، در حقیقت خودش به جای او حرف زده. مذاکره مستقیم با مؤمنان که شمارشان هزاران هزار است، ممکن نیست چون گروه اخیر در وضعیتی نیست که بتواند به طور مستقیم مخاطب دولت باشد. در این هر سه مورد، قدرت سیاسی باید با «نماینده» این سه طرف بشود و روحانیت گروهی است که این نقش را ایفا می‌کند. اگر این نقش را به دیگری احاله کنیم، روحانیت را از میانه حذف نکرده‌ایم، فقط روحانیت جدیدی ساخته‌ایم. در مقابل، دولتی که بخواهد خودش از سوی خدا و به نام اسلام و مؤمنان حرف بزند، در حقیقت خود تبدیل به دستگاه روحانی شده است. دولتی که پا در راه جدایی می‌گذارد بیش از هر دولت دیگری، به روحانیت محتاج است چون باید بتواند نقشی را که خود نمی‌خواهد بر عهده بگیرد، به دیگری واگذار نماید. این «دیگری» هر ترکیب و شکلی داشته باشد جز «روحانیت» نخواهد بود.

روحانیت، برای اعمال اقتدار مذهبی، باید از سوی خدا حرف بزند چون در میدان مذهب اقتداری جز اقتدار الهی معنی ندارد و اصلاً اعتباری ندارد که بتوان به آن تکیه نمود. این اقتدار در بین شیعیان عنوان «عصمت» دارد و تصاحب و تحدید آن (که خواهی نخواهی به دنبال اولی خواهد آمد) شرط اصلی و نهایی مشروعیت مذهبی است.

چیزی جدا نکند و اسلام را به هر قیمت که هست در حوزه سیاست فعال نگاه دارد. رواج اصطلاح سکولاریسم، بیش از هر چیز حاصل زحمات اینهاست. به عبارت ساده‌تر و بر خلاف آنچه که انتظار می‌رود، رواج فکر و بحث بیشتر در باب آن، باعث نشد بیان‌ش به طور مداوم دقیق‌تر یا پالوده‌تر بشود و حتی در بعضی موارد موجد اغتشاش گردید. اصطلاح جدایی دین و دولت که از همسانان خویش رایج‌تر است با دقت کافی ساخته نشده، چون در عین اینکه مفهوم جدایی را تداعی میکند، قرینه متعادلی نیست. این دو چیزی که باید از هم جدا بشود در یک سطح از کلیت نیست. دین به انواع رابطه با تقدس اطلاق می‌گردد و دولت فقط به شکل خاصی از سازماندهی سیاسی. کاربرد اصطلاح مزبور مثل این است که به جای جدا کردن بی‌مهرگان از مهرداران، بگوییم بی‌مهرگان را باید از پستانداران مجزا کرد. البته این جدایی ما به ازای عینی دارد ولی قرینه درست نیست.

چندیست که می‌شنویم، احتمالاً به دلیل آگاهی به ناقص بودن قرینه، صحبت از جدایی «نهاد» دین از «نهاد» دولت باب شده. نکته در این است که فقط با اضافه کردن کلمه «نهاد» نمیتوان از دو چیز که قرینه نیست قرینه ساخت. به هر حال این هم کار را درست نمی‌کند. نمونه‌های دیگری هم هست که کمتر به کار می‌رود ولی خیلی بیراه خواهد بود که بگوییم عنایت به آنها بیشتر برخاسته از احتراز از سخن گفتن از لزوم جدایی «دین از سیاست» است که اصل ماجراست. همین اصرار در دوری جستن از طرح تمایز اصلی است که به رغم روشن شدن لزوم جدایی، باعث اغتشاش فکری و لغوی شده است.

مسائل اساسی ساده است ولی رسیدن به این سادگی مشکل. هنگام پرداختن به مسئله جدایی، باید توجه داشت که اصل مطلب لزوم جدایی دین از سیاست است. این پایه کار است زیرا اگر این دو اصولاً از هم جدا نباشد، نمیتوان هیچ دلیل اساسی برای خواست جدایی دین از دولت یا نهاد دین از نهاد دولت یا قوانین مدنی از قوانین مذهبی یا... اقامه نمود. اول از همه باید پذیرفت که این دو رشته از حیات انسان اساساً از هم مجزاست چون تابع منطقیهای مختلفی است و اهداف مختلفی را تعقیب میکند و به همین دلیل، اختلاط آنها، کارکرد هر دو را دچار



طی قرن‌ها، مشکل اساسی روحانیت شیعه ناتوانی در مهار عصمت بوده است.

از این گذشته، روحانیت برای سخن گفتن از اسلام باید برای این کار تعلیم دیده باشد و نمیتواند به سبک عرفا فقط به الهام و استمداد از فیض الهی، قناعت کند. گفتار مذهبی که روحانیت در میان می‌آورد، گفتاری است که پایه‌اش باید بر استدلال (بر اساس فرضهای مذهبی که البته برای غیرمؤمنان پذیرفته نیست) قرار بگیرد و بتواند از بوتۀ بحث و جدل اهل مذهب، سربلند بیرون بیاید. ترتیب چنین گفتاری از یک طرف مستلزم فراگیری و تحقیق است و از سوی دیگر، خواهی نخواهی پای عقل را در میان می‌آورد، چون استدلال بدون مدد عقل ممکن نیست. این بدان معنا نیست که گفتار ساخته روحانیت در همه حال «عقلانی» است، مقصود این است که راه رفتن به سوی الهیات عقلانی، در برابر روحانیت گشوده است و در برابر عرفا بسته. این گفتار هیچوقت هم کاملاً عقلانی نیست، چون نمیتواند باشد. در مذهب ایمان اصل است و عقل فرع ولی فرعی که لازم است.

روحانیت از سوی مؤمنان هم سخن می‌گوید، چون نوع رابطه مذهبی رابطه اطاعت است از منبع اصلی تقدس. اگر کسی مدعی ارتباط مستقیم با این منبع باشد که یا در زمره پیامبران جا می‌گیرد یا عرفا و کاری با روحانیت ندارد، وگرنه از طریق گروه اخیر است که به هنجارهای مذهبی آگاه می‌گردد تا از آنها پیروی بکند. کسی که در جمع مؤمنان جا می‌گیرد، در عمل، روحانیت را به عنوان نماینده «مذهبی» خویش برگزیده است. داستان انتخاب مرجع تقلید که شیعیان به «آزادی» مذهبی تعبیر میکنند، «آزادی» در چارچوب روحانیت است، نه خارج از آن و در اصل پیامد مهار نشدن عصمت است در این مذهب.

اگر دولتی بخواهد دین را طلاق بگوید، به روحانیت محتاج است. دولت لائیک که در کار جدایی از همه جدی‌تر است از دیگران به روحانیت محتاج‌تر هم هست. نه به این خاطر که دل‌باخته آن است و میخواهد اختیاردار مطلق همه چیزش بکند. برای اینکه با آن طرف مذاکره بشود و آن چیزی را که خود نمی‌خواهد و بنا بر اصول نمیتواند

بر عهده بگیرد، بر عهده او بگذارد و استقلال لازمه این کار را نیز در حق وی به رسمیت بشناسد، ولی در مقابل، حد و حدود اختیارات دنیوی این گروه را نیز معین کند. این مرزبندی البته باید به ابتکار قدرت سیاسی انجام بپذیرد، ولی کاری نیست که این قدرت بتواند یکتا و دلخواه انجام بدهد. اگر طرفی نداشته باشیم، جدایی هم ممکن نخواهد بود همه چیز در هم و برهم خواهد ماند. در لائیسیت، اقتدار دنیوی که همه را شامل می‌گردد، از آن دولت است و اقتدار مذهبی که فقط مؤمنان را شامل میشود، از آن روحانیت.

روحانیت شیعه پس از ساقط شدن نظام اسلامی، در موضعی نخواهد بود که از رفتن به راه جدایی سربپیچد، ولی نباید به این دلیل زیر فشارش گذاشت و بیش از آنچه که باید (یعنی قدرت سیاسی) از آن ستاند. چنین زورگویی ممکن است برای مدتی نتیجه بدهد، ولی دیر یا زود ایجاد اشکال خواهد کرد. باید از فرصت تاریخی که در برابر ماست کمال حسن استفاده را بکنیم تا رابطه سیاست و مذهب را بر پایه درستی بنهیم. برای این کار باید طرح مشخص داشت و از این گذشته، چنانکه در اول مطلب آمد، سرمشقی روشن. اختلاف بین لائیک و سکولار در اینجا و در مورد رابطه آنها با روحانیت است که خوب روشن میشود.

### کدام سرمشق؟

این نکته بدیهی است که در فراگیری دموکراسی و در کوشش برای برقرار ساختن آن در کشورمان، نگاه ما از ابتدا متوجه به مغرب زمین بوده که زادگاه دموکراسی مدرن است. آزادیخواهان ایران از قرن نوزدهم در پی این بوده‌اند که دموکراسی غربی را بهتر بشناسند و بهتر بیاموزند و بهترین شکل برقراری آن در ایران را بجویند. در عین اینکه فرانسه زبان خارجی رایج بین آنها بوده، سرمشق اصلیشان در برقراری سلطنت مشروطه، مثل تمام لیبرال‌های دنیا، نظام سیاسی انگلیس بوده است، قانون اساسی‌شان را (مثل چندین کشور دیگر) از بلژیک الهام گرفته‌اند، از جمهوری فرانسه افکاری را به وام گرفته‌اند و...

نباید تصور کرد که ما باید فقط در زمینه سیاست به نمونه کشورهای دیگر و در صدر همه دموکراسی‌های مغرب زمین، نگاه بکنیم. رابطه سیاست با مذهب هم در جهان مدرن دچار تحول شده است و به طرف جدایی رفته است و نمونه‌های آن که در برابر ماست، باید با دقت مورد توجه قرار بگیرد تا ما را در برقراری جدایی در کشور خودمان یاری بدهد. در این زمینه باید به دیگر ادیان و روحانیت آنها نیز توجه داشت. بخصوص به مسیحیت که بیش از هر دین دیگری در معرض تأثیر تجدد بوده و هدف کوشش‌های جدایی‌خواهان.

اینجا تفاوت اصلی بین جمهوری و سلطنت یا نظام پارلمانی و ریاستی نیست، بین دو راهی است که یکی لائیسیته نام گرفته و دیگری سکولاریسم. یکی در برخی کشورهای کاتولیک به اجرا در آمده و دیگری در بعضی کشورهای پروتستان. نقطه اصلی تفاوت بین این دو فقط طرح و نقشه حاکمان آنها در باب جدایی نیست، وضعیت روحانیت در این دو گروه کشور است. در کشورهای کاتولیک، دولت با منتظم‌ترین سازمان مذهبی که کلیسای کاتولیک باشد، طرف بوده ولی اوضاع در کشورهای پروتستان بسیار متفاوت بوده و معمولاً روحانیت آنها به چند فرقه تقسیم می‌شده است، وحدت کامل نداشته و درجات سازماندهی هر فرقه و نوع سازمانش نیز متفاوت بوده است، به علاوه روشن نبودن تکلیف عصمت. اگر می‌بینیم که در کشورهای سکولار، جدایی در درجه‌ای بسیار پایینتر از کشورهای لائیک تحقق یافته است، یکی از دلایل عمده‌اش همین نبود روحانیت واحد و منسجمی بوده که بتواند مخاطب قدرت سیاسی باشد. می‌بینیم که در بسیاری از این کشورها، دولت حتی به درجات مختلف ناگزیر از دخالت در امر مذهب هم هست (گرفتن مالیات مذهبی، تقسیم کمکها و...).

موقعیت شیعیان اصولاً بیشتر به موقعیت کاتولیکها شبیه است تا پروتستانها. اول از همه وحدت نسبی و پیوستگی روحانیت است که بعد از انقلاب (البته به طور مصنوعی و به دلیل چنگ انداختن بر دستگاه دولت) تشدید هم شده است. دوم ایده‌آل وحدت رهبری است که در تصویر امام تجلی یافته است و اساسی است. آخر و شاید مهمتر از همه وجود و حتی مرکزیت مفهوم عصمت است. اینهایی که شمردم خود به

خود زاینده جدایی نیست، همانطور که ساختار و دستگاه دگماتیک کلیسای کاتولیک هم خود زاینده جدایی نبوده است. جدایی محصول تحولات تاریخی و اراده قدرت سیاسی برای تحقق آن است و خود از دل هیچ مذهبی نمی‌جوشد، ولی مذاهب مختلف چه از جهت سازمانی و چه دگماتیک، کمتر یا زیاده‌تر به آن میدان می‌دهند. در حال حاضر و با وجود روحانیت شیعه، راهی که در برابر ماست راه لائیسیته است و جدایی هر چه بهتر و بیشتر. ساختار نسبتاً متمرکز روحانیت شیعه، از یک طرف وزنه آنرا در جامعه بسیار سنگین میکند و به قدرت سیاسی اجازه نمیدهد که به حال خود ره‌ایش سازد و از سوی دیگر از آن مخاطب مناسبی برای اجرای جدی جدایی و مرزبندی روشن، می‌سازد.

اگر ندانیم که با روحانیت چه می‌خواهیم بکنیم، اصلاً نمیدانیم که جدایی یعنی چه. حرف زدن از جدایی قوانین عرفی و شرعی که به هیچوجه امر جدیدی نیست و سابقه‌اش به نظام قدیم میرسد، مطلقاً کافی نیست. جدایی قوانین بسیار مهم است ولی فقط بخشی از کار است و جدایی به این ختم نمیشود. در جدایی دین و سیاست، نقطه استراتژیک روحانیت است، نه خود دین و نه جمیع مؤمنان. اینکه فلان کس چه اندازه اعتقاد مذهبی دارد و چه مقدار این اعتقاد را در تصمیمگیری-هایش در زمینه‌های مختلف دخالت میدهد، به دولت مربوط نیست و به علاوه، دولت نه حق و نه امکان دخالت در حوزه وجدان فردی را دارد، تا در این میدان هم حکم جدایی صادر کند. جدایی امریست اجتماعی و آن گروه اجتماعی که باید محدود گردد روحانیت است. راه دخالت این گروه در سیاست است که باید مسدود شود.

باید از آنهایی که به هر دلیل از سکولاریسم صحبت میکنند و تصور میکنند که با استفاده از این کلمه و حداکثر با اشاره‌ای به حکایت قوانین مذهبی، بحث را ختم کرده‌اند، خواست که اگر طرحی برای جدایی و بخصوص برای روشن کردن تکلیف روحانیت دارند، به اطلاع همه برسانند وگرنه داستان که به این ترتیب پیش برود، بعد از سقوط نظام فعلی، حداکثر به وضعیت روحانیت دوران قبل از انقلاب بازخواهیم گشت که خمینی آدمی از دلش درآمد. خلاصه اینکه داستان سکولاریسم

به ابراز حسن نیت از دو طرف ختم خواهد شد، تا بعد هرکدام ساز خود را بزنند.

این درست است که با زور خالی نمیتوان جدایی را بر پایه استواری گذاشت. نمونه‌هایش هست و دیده‌ایم. ولی از طرف دیگر روحانیت را هم نمیتوان به حال خود رها کرد. باید به راهی سوقش داد که سازمان و گفتاری هماهنگ با دموکراسی لیبرال و لائیک پیدا کند و روشن کرد که میزان استقلالش و امکاناتی که در اختیارش قرار خواهد گرفت، بستگی به این همراهی خواهد داشت. در اینجا، قدرت سیاسی باید طرح درست و فکر روشن و گفتار منسجم و اراده محکم داشته باشد. سکولاریسمی که ما میبینیم از عهده اینها برنمیاید.

مؤمنان مدعیند که کار مذهب کار خداست. بسیار خوب، ولی به امید خدا رهایش نمیتوان کرد.

آخرین

امکان شهر را از آن خود سازد. رضا شاه سودای پاک کردن رد سلسله پیشین را داشت. در جریان و به نام مدرنیزاسیون تا آنجا که توانست، آنچه را که بعدها «تهران قدیم» خوانده شد، زیر غلتک نوسازی خرد کرد. تا آنجا که توانست از دروازه‌ها، از بناها... چیزی باقی نگذاشت، چون پایتختش هم باید مثل خودش بی‌گذشته میبود. طبعاً اسامی خیابانهایی هم که یادآور شهر سنتی چندهسته‌ای بود و نام محله‌هایی که نام صاحب‌مقامان ساکن محل را داشت، باید عوض میشد و شد. به ندرت نامی از شاهان قدیم بر خیابانی گذاشته میشد و آنچه به سلطنت اشاره‌ای داشت از آن پهلوی بود.

ردی که قدرت حاکم میخواست بر شهر به جا بگذارد، رد اقتدار سلطنتی و دولتی بود که در یکدیگر ادغام شده بود و در نهایت باید به پادشاه و سلسله حاکم ختم میشد. پسر نیز همان روش پدر را ادامه داد: نوسازی دائم و نو کردن همه چیز تا حد امکان. به مرور، مهاجرت شاه به کاخهای واقع در شمال تهران، به سبک همه توانگرانی که به بیلاق شمیران نزدیک میشدند و در نهایت در آن سکنی گزیدند، ساخت طبقاتی شهر را که شمالی - جنوبی شده بود، به کلی بر بازمانده ساخت شعاعی و چندهسته‌ای آن غالب کرد. یکدستی جامعه‌ای که تمایزهای متنوع پیشین آن، جا به نوعی لایه‌بندی همگن طبقاتی داده بود، در این ساخت انعکاس می‌یافت.

در تهران پهلوی، نام شریان‌های عمده، یادآور قدرت حاکم بود و مجسمه‌های دو پادشاه پهلوی حاضر و ناظر بر حیات روزمره مردم. اینها نمادهای اصلی قدرت بود. در جریان انقلاب، مجسمه‌ها به زیر کشیده شد تا گواه فروریختن قدرت پهلوی باشد و نام خیابانها هم عوض شد تا رد این سلسله از شهر پاک شود.

### تهران اسلامی

حکومت اسلامی وارث چنین شهری شد، شهری یکدست شده که لایه‌های طبقاتی آن به طوری کمابیش منظم از جنوب به شمال روی هم قرار گرفته بود. شعارهای کوخ‌نشینی و کاخ‌نشینی که خمینی در ابتدا میداد، به کار بسیج طبقات فرودست جامعه، برای مهار کردن طبقه

### شهر شهید آجین

۷ مارس ۲۰۱۳

۱۷ اسفند ۱۳۹۱

فضای شهر فضای هندسه نیست که خلأی تابع منطق انتزاعی باشد و با نظمی یکسان از هر سو امتداد پیدا کند. فضایی است شکل گرفته از حیات انسانها که به نوبه خویش به حیات آنهاپی که در دلش میزبند شکل میدهد، هر گوشه‌اش نشانه‌ای و مسیری است. زندگی در شهر ما را وامیدارد تا این نشانه‌ها و مسیرها را بپذیریم و ذهن و رفتار خویش را با آنها هماهنگ کنیم. تبعیت از فضای شهر، شرط اخت شدن با آن است و تن زدن از این کار، مایه بیگانگی. هر قدرت سیاسی، با شکل دادن به فضای شهر، به نوعی تصویر خویش را بر آن نقش میکند و با این کار ساکنان را وامیدارد تا آگاه به وجودش و تابع خواستش، در شهر زندگی و حرکت کنند.

### تهران پهلوی

تهران پهلوی شهر نامها و مجسمه‌ها بود. سلسله حاکم در طول چند دهه، مهر خود را بر این شهر که مرکز کشور و قدرتش بود، زده بود. بر خلاف سلسله‌های قبلی که هرکدام پایتخت را به ولایت خودشان انتقال میدادند، این یکی پایگاه ولایتی نداشت و قدرت را به اتکای گروه قزاق گرفته بود، نه نیروهای ایلپاتی. در تهران ماند و کوشید تا حد

مردم را سامان میدهند و بر آن نظارت مینمایند. در این زمینه، چیزی حکومت اسلامی را از دیگر حکومت‌های روی زمین و از جمله سلفی که هزار چیز به آن مدیون است و در عین حال این اندازه طعن و لعنت میکند، متمایز نمیسازد. ولی گذشته از این اقتدار کلی و دولتی، اقتدار خاص ایدئولوژیک هم لازم است که مخصوص نظام اسلامی باشد.

### اقتدار ایدئولوژیک

این اقتدار، چنانکه باید، از تقدس نشأت میگیرد و به آن اتکا دارد. همانطور که مذهب و روحانیت نقطه اتکابی غیر از این ندارد، ایدئولوژی و حکومت مذهبی هم نمیتواند به نقطه دیگری تکیه کند. در پی انقلاب، فضای جامعه ایران و البته شهرهایش و در صدر آنها تهران، به این ترتیب خط کشی و مرزبندی و نقطه‌گذاری شد. نقطه‌هایی که به هم وصل کردن آنها خطوط شبکه اقتدار نمادین حکومت اسلامی را که چون تار عنکبوت، روی شهر گسترده شده برای ما مرئی و مشخص میکند.

مشکل حکومت اسلامی در این است که شبکه سنتی کانونهای تقدس که همان اماکن مذهبی، از مرقد امام هشتم گرفته تا سقاخانه محل است، برای بیان اقتدارش کافی نیست. نه از این بابت که نمادهای مؤثری نیست، چون هست و قرن‌ها هم هست که هست. ولی درست به همین دلیل که قرن‌ها سابقه دارد و خاص نظام اسلامی نیست به زبان بی‌زبانی میگوید که حکومت‌های بسیار آمده‌اند و رفته‌اند و ما مانده‌ایم، شما هم میتوانید بروید و ما خواهیم ماند. دوام این کانونهای کهن پیام بی‌ریزشی و گذرا بودن حکومت اسلامی را به آن میدهد که هیچ مطبوع طبعش نیست. دیگر اینکه این کانونها وجه سیاسی ندارد. سیاست‌بازی کار روحانیت است نه امام و امامزاده. هیچ مکان مقدسی در ایران اساساً بعد سیاسی ندارد، حتی اگر به اتفاق صحنه وقایع سیاسی مهم هم شده باشد. در جمع میتوان گفت که کانونهای سنتی تقدس، بیشتر یادآور نقش سنتی روحانیت است قبل از انقلاب اسلامی، نه امروزش و دست انداختن به قدرت. به استخدام حکومت درآوردن اینها، البته ممکن هست و انجام هم شده و استفاده از آنها در عمل تحت اختیار و به

متوسط و فرادستان میامد، برای تهدیدشان به فرمانبری تا از حمله فرودستان در امان بمانند. البته در عمل، این حمله جنوب به شمال شهر انجام گرفت، ولی به شکلی آرام و کلاسیک: طبقات جنوب‌نشین به یمن تحرک اجتماعی وسیع و سریعی که انقلاب ایجاد نمود، راهی شمال شهر شدند و همانطور که مقامهای دولتی و امکانات بهره‌وری اقتصادی و گاه منزلت اجتماعی را صاحب گشتند، فضای شمال شهر را هم تسخیر نمودند. نمای شهر از بابت طبقاتی تغییری نکرد و نو قدرتان در همان طرفی جا گرفتند که در دوران پهلوی ساخته شده بود.

از بابت ابراز اقتدار دولت هم تفاوت چندانی بین دو نظام رفته و آمده نبود. در بین دو شاخه توتالیتریسم، تکلیف کمونیستها همیشه با دولت روشن بوده است، چنانکه ایدئولوژی حکم میکرد، و عده نابودی آنرا میدادند، ولی در عمل در حزب تحلیلش میبردند، تا بتوانند اقتدار تام و تمام خویش بر جامعه را از طریق آن اعمال نمایند. ولی تکلیف نظامهای فاشیستی به این روشنی نبوده و نیست. موسولینی دم از پیروی از هگل و ارج نهادن به دولت میزد. جیووانی جنتیله، فیلسوف معروف هم این را برایش تئوریزه کرده بود. در مقابل، هیتلر اساساً میخواست از دولت فراتر برود و رابطه‌ای مستقیم بین توده مردم و رهبری سیاسی برقرار سازد که در عمل به شخص خودش ختم میشد. موضع اسلامگرایان از این بابت به فاشیستهای ایتالیایی شبیه‌تر است تا نازیهای آلمانی. طرح اولیه خمینی، سپردن قدرت و اختیار دولت به روحانیان بود. ایدئولوژی اسلامگرا، در عین این‌جهانی کردن رستگاری به سبک کمونیستها، هیچگاه نه شعار انحلال دولت را داد و نه در این راه گامی برداشت. اقتداری که این نظام میخواست و میخواست بر حیات مردمان برقرار سازد، دو وجهی است: دولتی و کلاسیک، ایدئولوژیک و مذهبی. این اقتدار، چنانکه باید، در چهره شهرها و بخصوص پایتخت، بازتابیده است.

در بخش اول ارث پهلوی برجا بود و هست، فقط رنگ عوض کرده. نقش و نگار حضور دولت اسلامی در همه‌جا به چشم میخورد. اول از همه در قالب اماکن دولتی و سپس حضور نیروهایی که حیات

انحصار حکومت در آمده است، ولی از آنجا که این دو نمیتواند عطف به ماسبق بشود، حیات گذشته این کانونها از اختیار حکومت بیرون است و خواهد ماند - آینده که جای خود دارد. سیاسی کردن مطلق آنها اصلاً مقدر نیست و اسلامگرایان فقط میتوانند طفیلی آنها باشند، نه بیشتر.

### شهدا و گورهایشان

حکومت اسلامی از روز اول محتاج کانونهایی برای تمرکز تقدس و ابراز اقتدار بر فضای حیات ایرانیان بوده که کاملاً متعلق به خود و تابع ایدئولوژی خودش باشد و بعد سیاسی آنها یا به عبارت دقیقتر یکی شدن دیانت و سیاست، در آنها بارز باشد و این را در قبور شهدا یافته است. همه حکومتهای توتالیتر، تقدس را در چارچوب ایدئولوژی خود به کار میگیرند و از این بابت رقیب ادیان به معنای معمول کلمه، هستند. امتیازی که نظام اسلامی بر دیگر مصادیق توتالیتریسم دارد، این است که هم از شبکه سنتی تقدس به صورت انگلی استفاده میکند و هم شبکه خاص خودش را دارد که قبر خمینی مرکز آن است و قبور شهدا شعبات پراکنده اش.

در این نظام، شهدا واسطه‌های تماس با تقدس هستند و تا آنجا که به اسلامگرایی و هسته ایدئولوژیک قدرت مربوط میشود، واسطه‌های لازمی که میتوان در هر جا قرارشان داد. اینها جانباختگان سرنوشت-سازترین چالشی هستند که نظام اسلامی از بدو تولد با آن روبرو شده و سند مالکیت حکومت بر آنها همان وصیتنامه‌هایی است که به نامشان جعل کرده و در همه جا عرضه نموده.

کانونهای تمرکز تقدس، ذخایر و مجاری تماس آن با جهان است و هر کس که بخواهد از آن استفاده ابرازی نماید، به آنها مراجعه میکند تا مراد بگیرد. قبور شهدا هم همین نقش را بازی میکنند ولی چنانکه باید، فقط به حکومت مراد میدهد. اماکن مقدس سنتی قرار است به همه کس و در هر زمینه مراد بدهد، ولی این یکی‌ها مرادی غیر از آنکه حکومت رخصت داده و طلبیده نمیدهد: مراد سیاسی در جهت تحکیم

نظام. این گورها رساترین بیان انحصار حکومت است بر تقدس و بهره‌برداری سیاسی از آن.

خاصیت دیگر شهدا که بسیار به کار حکومت میاید این است که، مانند امزده‌ها، عملاً شمارشان حد ندارد و هر زمان میتوان بر آن افزود. به عبارت دقیقتر و به «یمن» جنگ، ذخیره بی‌شماری از آنها در اختیار حکومت است که میتواند به میل خود از آنها استفاده نماید. برای همین هم هست که هر از چند گاهی شاهد دفن کردن یا به عبارت دقیقتر انتقال جسد یکی از این شهدا، به این و آن نقطه هستیم. این گور به گور کردن که در عرف عوام چندان پسندیده نیست، به دلیل سیاسی انجام میپذیرد، با استفاده ابرازی از شهدا که به حد شیئی تقلیل پیدا کرده‌اند. مرده آنها عملاً تعلق به حکومت دارد که به هر شکل که بخواهد از آن استفاده مینماید. شهدا، چنانکه خود حکومت هم دائم بر آن تأکید میورزد، از سرمایه‌های عمده نظام هستند. لشکر مرده‌ای که همیشه و همه‌جا در فرمان است. اصطلاح «کالمیت بین یدالغسال» که مجازاً برای توصیف وضعیت کسی به کار میرود که از خود هیچ اختیاری نداشته باشد، در اینجا مصداقی کاملاً حقیقی پیدا کرده است. اضافه کنم که شخصیت فردی شهدا در این میان کوچکترین اهمیتی ندارد. نامشان هر چه باشد همگی با یکدیگر قابل تعویضند و حاصل نوعی تولید انبوه که تابع احتیاج حکومت است.

حکومت در هر جا که بخواهد اقتدار خویش را مؤکد نماید، یک یا چند شهید دفن میکند تا حد و حدود قلمرو خویش را معین کرده باشد. آخرین نمونه این کار مورد شهدایی بود که احمدی‌نژاد دستور داد تا علیرغم مخالفت دانشجویان، در دانشگاه دفن کنند. آنچه در این ماجرا بیش از هر چیز نظر همه را گرفت، وجه مشمئزکننده گورستان ساختن از همه جا و پاشاندن گرد مرگ بر اقامتگاه مردمان زنده بود که مورد انتقاد و مخالفت واقع گشت. کمتر به این نکته اشاره شد که به رغم وجود مسجد دانشگاه که یادگار آریامهر است و به رغم برپایی نماز جمعه در دانشگاه که یادگار خمینی است، حکومت هنوز از این محل بیم دارد و در عین آگاهی به این که هرگز نخواهد توانست به آن تسلط

کامل پیدا کند، برای فرو بردن هر چه بیشتر چنگال‌های خود در آن، اصرار دارد و فرصتی را از دست نمیگذارد.

### شهادای برزخی

حکومت اسلامی از روز اول قدرتگیری، تصمیماتی را که میخواست به عموم مردم تحمیل نماید تحت نام «خواستهای شهدا» عرضه مینمود و به عبارتی، اختیار حیات زندگان را به نام مردگان از آنها میگرفت. این روش هنوز هم به راه است و لشکریان مرده این حکومت که بعد از مرگ هم از خدمت مرخص نشده‌اند، باید در برزخ یگانگی سیاست و دین، به فرمان کسانی بمانند که به آغوش مرگ روانه‌شان کرده‌اند.

مجسمه‌های جنگاوران چینی که قرار بود در دنیای دیگر در خدمت امپراتور بمانند، در ایران همتایانی پیدا کرده‌اند که کارکردی عکس آنها دارند: مردگانی که باید تا ابد در این دنیا از نظام پاسداری کنند. مردگان سرگردانی که تا نظام برجاست، از گذار به دنیای دیگر محروم خواهند بود. مرگ کاملشان هنگامی واقع خواهد گشت که این نظام ساقط گردد. تا آن زمان از آرامشی که حق مردگان شمرده میشود و برای آنها آرزو میگردد، بهره نخواهند برد. آمرزش و آسایش خواب ابدی که به نام سیاست از این مردگان دریغ شده است فقط با سقوط نظام به آنها ارزانی خواهد گشت. افسونی که اسپریشان کرده جز به این ترتیب باطل شدنی نیست.

فروکشیدن مجسمه‌ها بیان آزاد شدن مردم از قید استبداد پهلوی بود، فرستادن شهدا به گور نهاییشان، نماد خلاص شدن زندگان و مردگان، هر دو، از استبداد مذهبی خواهد بود.

## Les désaxés

*Recueil d'articles sur le régime islamiste et l'islam*

**Ramine Kamrane**

Janvier 2015

Editions Iranliberal

[www.iranliberal.com](http://www.iranliberal.com)

[info@iranliberal.com](mailto:info@iranliberal.com)

ISBN: 978-91-980723-4-1