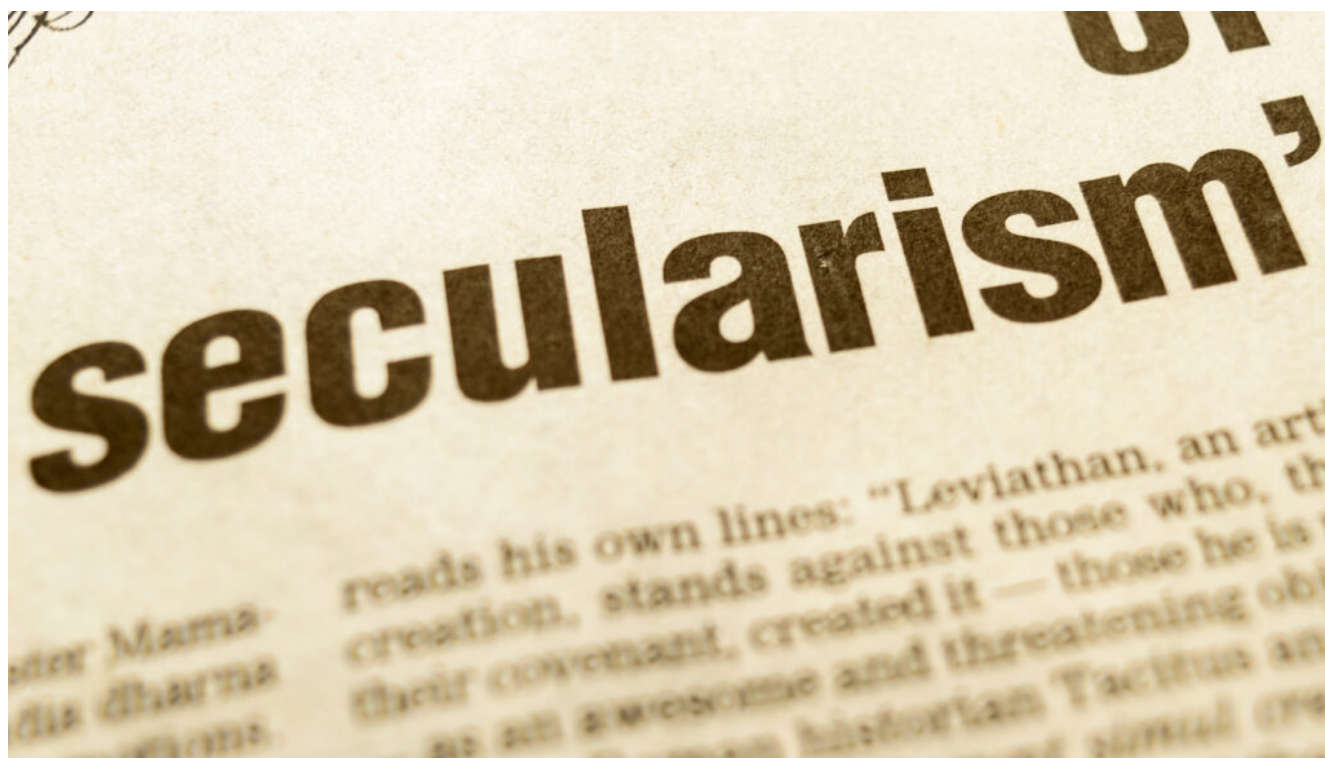


جایگاه، اهمیت و دامنه بحث سکولاریسم در ایران



نویسنده: محمدرضا نیکفر

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۳، دی ۹۵، صفحه ۳۰ تا ۴۸

هدف این نوشته نشان دادن ابعاد بحثی است که در ایران امروز از آن به عنوان بحث سکولاریسم یاد می‌شود. در آن این نکته بازگشوده می‌شود که موضوع سکولاریسم موضوع تئوری جامعی درباره‌ی جامعه و سیاست و فرهنگ ایرانی است. طرح این تئوری بایستی با بازتفسیر و بازنویسی اندیشه‌های کلاسیک درباره جامعه مدرن همراه باشد. نوشته، اصالت این بحث را بازنموده و فشرده‌ای از تاریخچه‌ی آن را در دور اخیر انکشاف مسئله‌ی دین و دولت در ایران به دست می‌دهد.

اصالت بحث سکولاریسم

یکی از بارزترین خصلت‌های بحثی که در میان ایرانیان زیر عنوان “سکولاریسم” پیش برده می‌شود، اصالت آن است. منظور از “اصالت” این است که اصل موضوع، واقعیتی است که ایرانیان با آن درگیر هستند. این واقعیت، برقراری یک حکومت دینی است. هم موافقان این حکومت و هم مخالفان آن، هم منتقدان مذهبی حکومت و هم منتقدان غیر مذهبی آن، همگی بحث “سکولاریسم” را مهم می‌دانند و به

نوعی در آن شرکت می‌کنند.

بحث خودجوش است، پویش آن را نمی‌توان محدود کرد و تجربه سال‌های اخیر نشان می‌دهد که پیش‌بینی‌پذیر نیست که در آینده چه دامنه‌ای یابد و به چه موضوع‌های دیگری گره خورد. بحث به محفل خاصی از روشنفکران و فعالان سیاسی محدود نمی‌شود؛ جایگاهی یافته است که با قطعیت می‌توان آن را مرکزی دانست، مرکزی به این اعتبار: هیچ موضوع عمده‌ی سیاسی در ایران وجود ندارد که به نوعی با پرسش‌هایی از این دست درگیر نشود، پرسش‌هایی که همه زیر عنوان پرسش‌های بحث سکولاریسم دسته‌بندی شدنی هستند:

حکومت دینی حکومت داد است یا بیداد؟ -

آیا اصولاً حکومت دینی می‌تواند دموکراتیک باشد؟ -

آیا شرط دموکراسی جدایی دین و دولت است؟ -

آیا خواست انقلاب ۱۳۵۷ برقراری حکومت دینی بوده است؟ -

آیا تاریخ و ذهنیت و فرهنگ مردم ایران به ضرورت به برقراری حکومت دینی در کشور راه می‌برد؟ -

آیا مشخصه‌ی تعیین‌کننده‌ی فرهنگ مردم ایران مذهبی بودن آن است؟ -

آیا از مذهبی بودن مردم می‌توان نتیجه گرفت که حکومت در خور آنان، حکومت مذهبی است؟ -

پرسش‌ها به ایران محدود نمی‌مانند:

اسلامیسمی که منطقه را به آتش کشیده و در گوشه و کنار جهان وحشت‌آفرین شده چیست؟ -

برآمد اسلام به چه برمی‌گردد؟ -

کلاً دین در جهان ما چه وضعیت و کارکردی دارد؟ -

چرا “تز سکولاریزاسیون” که برمی‌نهد دین رو به اضمحلال و فراموشی نهاده و جهان با گام‌هایی مطمئن مدام این-جهانی‌تر می‌شود، درست از کار درنیامد؟

در ایران بحث سکولاریسم، هم نقد حال است، هم طرح‌ریزی برای آینده است و هم تفسیر گذشته است. نقد حال است، چون نقد وضعیت مستقر است، نقد نظام دینی‌ای است که هیچ گوشه‌ای از زندگی اجتماعی و هیچ سویه‌ای از فرهنگ نمانده است که متأثر از وجود سلطه‌جو و تنش‌آفرین آن نباشد. بحث حاوی طرح‌هایی برای آینده است، زیرا در آن این پرسش مطرح است که برای استقرار دموکراسی در ایران باید چه رابطه‌ای میان دین و دولت برقرار باشد. و سرانجام اینکه بحث سکولاریسم، بازخوانی و تفسیر مجدد گذشته‌ی تاریخی را از زاویه روابط دین و قدرت برانگیخته است.

با این توضیحات می‌توان مدعی شد که تئوری سیاسی ایرانی در معنای “اخص” آن ممکن است از دل

بحث سکولاریسم برآید. منظور از تئوری سیاسی ایرانی، نه نظریه‌ای مشخص، بلکه طیفی از نظریات است که برخی از پرسش‌های قانونی‌شان مشترک است و عزم‌تگاه‌شان تجربه‌ها و داده‌های کمابیش مشابهی است. قید “اخص” بازگوینده‌ی نکته‌ای است که در بالا به عنوان “اصالت” بحث سکولاریسم مطرح شد.

ژرفای بحث

برآمدن تئوری سیاسی ایرانی از دل بحث جاری امری محتمل است؛ امکانی است که شاید تحقق بیابد، شاید نیابد، بسته به آنکه ما بسنده کنیم به برخورد ساده‌ی سیاسی به واقعیت سیاسی، یا بخواهیم به موضوع ژرفایی نظری دهیم و از پی علت‌ها و ریشه‌ها بپرسیم. برخورد ساده، بسنده کردن است به برجسته کردن زیان‌های آمیختگی دین و دولت و برشمردن مزیت‌های جدایی دین و دولت. این کار در تبلیغ روزمره‌ی سیاسی لازم است، اما بدون توجه به اینکه چه شد که در ایران دین و دولت درآمیخته شدند و چرا حکومت دینی توانسته است بیش از سه دهه بپاید، در سطح می‌ماند.

سطحی‌نگری در سیاست شاخص‌هایی دارد که به صورت تجربی می‌توان در هر حوزه‌ای آنها را معین کرد. کافی است دقت کنیم چه کلیشه‌هایی وجود دارند که مدام تکرار می‌شوند، این توهم را می‌پراکنند که پدیده‌هایی را توضیح می‌دهند، اما پرسش‌های بیشتر نشان می‌دهند که از طریق آنها هیچ چیزی توضیحی در خور عمق و مداومت خود نمی‌یابد. یکی از کلیشه‌های رایج، توضیح همه چیز از طریق سرکوب دولتی است. بسیار گفته می‌شود که حکومت دینی در ایران بر سرکوب استوار است. سرکوب‌گری یکی از روشن‌ترین جنبه‌های واقعیت وجودی رژیم است، اما نمی‌تواند توضیح‌دهنده‌ی همه چیز باشد. توانایی کاربست سیاستی سرکوب‌گرانه در درازمدت، خود معمولاً از توانایی‌هایی برمی‌خیزد که از جنس برخورداری از یک دستگاه سرکوب پرتوان نیستند. از طرف دیگر، سرکوب کردن، استعدادی است که همبسته با آن استعداد سرکوب شدن است. ملت چرا چنین استعدادی دارد؟ و اگر روشن باشد که سرکوب کردن و سرکوب شدن دو نوع استعداد مکمل هم هستند و فراتر از این، برآمده از ریشه‌هایی یکسان‌اند، آیا نباید به هر نوع تحلیل سیاسی که بر پایه‌ی دویینی دولت-ملت استوار باشد شک کرد، به ویژه آنجایی که این دوگانه‌پنداری از نوع سیاه-سپید کردن مانی‌وار باشد؟

دویینی دولت-ملت مانع از آن می‌شود که نقد از محدوده‌ی دولت فراتر رود و به ملت برسد. در بحث سکولاریسم، این دویینی باعث می‌شود که توجه اساساً به سکولاریزاسیون سیاسی باشد و کوتاهی شود در انتقاد از فرهنگی که با بایستگی‌های پندار و رفتار اجتماعی مدرن ناهمخوانی‌های بارزی دارد. در این مورد به ویژه می‌توان بر مسئله‌ی زنان در ایران دست گذاشت. بدون همدستی مردان و رواج و نفوذ باورهای دینی تبعیض‌آور در میان دو جنس، رژیم اسلامی قادر نبود حجاب و مجموعه‌ای از بی‌حقوقی‌ها را به زنان تحمیل کند. در بحث سکولاریسم در برابر این واقعیت این هنجار می‌نشیند: شاخصی روابط اجتماعی و تبیین حقوقی آنها آزادی زن و حقوق برابر دو جنس سکولاریزاسیون در حوزه است. رابطه‌ی دو جنس مهم‌ترین رکن روابط اجتماعی است، و سامان جامعه سکولار نشده است، تا زمانی که این رابطه زیر فشار سنت‌های پیشاسکولار باشد، سنت‌هایی که تنظیم‌کننده دو “ذات” پنداشته‌ای هستند که گویا بنابر تقدیری آسمانی یکی برتر و یکی کهتر است. هدایت سیاسی جامعه، می‌تواند سامان آن را در جهت تحکیم سنت‌های اسارت‌آور متحول کند، و اگر مترقی باشد، در جهت

تضعیف این سنت‌ها. اما از هر جامعه‌ای در دوره‌ای به طول دو سه نسل هر چیزی نمی‌توان ساخت. مبنای اصلی انتقاد سکولار به جامعه مقاومتی است که در برابر رهایی زنان از سنت‌های اسارت‌آور نشان می‌دهد. توجه به همین نکته آشکار می‌سازد که بحث سکولاریسم در ایران با وجود داغی و گستردگی آن، هنوز از حوزه‌ی سیاست چندان فراتر نرفته و بر روی مسائل بنیادی خویش متمرکز نشده است. مسئله‌ی زنان یک مسئله‌ی محوری تئوری سیاسی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی است. هر مسئله‌ی عمده‌ی دیگری ربط تنگاتنگی به این مسئله دارد. مسئله‌ی زن در حوزه کانونی مسئله سنت و مدرنیته نشسته است و خود همتافته‌ای است از مجموعه‌ای از موضوع‌ها که گذار به عصر جدید طرح جدیدی از آن‌ها را ایجاب می‌کند. اخلاق، درک از آزادی و فردیت، درک از جسمانیت و پسند و ناپسند، نحوه‌ی نگاه زیبایی‌شناسانه به جهان و کلا نحوه‌ی در-جهان-بودگی به این مسئله گره می‌خورند. مسئله‌ی اشتغال، مسئله‌ی تأمین اجتماعی، مسئله‌ی سامان شهری، مسئله‌ی آموزش و پرورش، مسئله‌ی امنیت و مسئله‌ی عدالت همه در وجه عمده‌ی‌شان به عنوان مسئله‌ی زن تبیین شدنی هستند. پدرسالاری، در عین اینکه مبتنی بر تبعیض است، خود نوعی تأمین اجتماعی است. پدر امر تأمین خانواده را بر عهده دارد و به این جهت سالار است. بنابر این خانواده سلول پایه‌ی نوعی تجمیع (انتگراسیون) است که گرایش‌های مدرن به تفریق و تفکیک آن را بحران‌زده می‌کند. اگر بدیل جمع‌کننده‌ای (انتگراتیوی) در برابر سنت قرار نگیرد، بحران‌زدگی زمینه‌ساز میل به بازگشت می‌شود. همین اشاره مختصر نشان می‌دهد که محض، بلکه در درجه نخست یک (epistemological) بحث سکولاریسم، نه یک بحث معرفت‌شناسانه بحث جامعه‌شناسانه است.

آنچه به طور مشخص بحث سکولاریسم را در ایران امروز برانگیخته، درگیری با رژیم دینی است که تفکیک‌های آپارتایدواری در جامعه برقرار کرده است، تبعیض میان دو جنس، میان مسلمان و غیرمسلمان، میان مذهبی و غیر مذهبی، میان شیعه و سنی، میان معمم و مکلا، میان خودی و غیر خودی. با وجود درک ملموسی که از تبعیض وجود دارد، بحث سکولاریسم هنوز به بحث تبعیض در گستردگی آن گره نخورده است. بحث، عمدتاً سیاسی است. در آن بیشترین حساسیت نسبت به درآمیختگی شخصانی نهاد دینی با نهاد دولتی دیده می‌شود، یعنی نسبت به این موضوع که بخشی از آوندها دولتمرد شده‌اند و بخشی از دولتمردان آخوند هستند. آیا هر کس که می‌خواهد به این درآمیختگی شخصانی پایان دهد، "سکولار" است؟ باید بحث پیشتر رود، مثلاً به عرصه‌ی حقوق برسد، به ویژه مسائلی که به زنان مربوط می‌شود، آنگاه آشکار خواهد شد که در مورد نقش دین در تنظیم سامان جامعه اختلاف‌هایی اساسی وجود دارد.

ای از موضوع‌های مختلف است. بحث سکولاریسم بحث پیچیده‌ای است، به این اعتبار که همتافته فهرست آن موضوع‌ها در جامعه‌های مختلف یکسان نیست. بحث اما در همه جا به عنوان بحث سکولاریسم بازشناختنی است، زیرا قاعداً مسئله‌ای مرکزی دارد که مشکل رابطه‌ی دین و دولت را بیان می‌کند. این مسئله همچون نوک یک مخروط است، نوک چیزی است شبیه به کوه یخ که در نگاه نخست، بدنه‌ی عظیم آن را نمی‌بینیم. نوک مخروط سکولاریسم در ایران، موضوع ولایت فقیه است. در بدنه و قاعده‌ی مخروط مجموعه‌ای از مسائل جمع شده‌اند که می‌توانستند به نوع دیگری طرح شوند و در مجموعه‌ی تبیینی دیگری قرار گیرند. بخش بزرگی از آن‌ها مسائلی هستند که زیر عنوان همتافته‌ی سنت و مدرنیته هم جمع می‌شوند. اگر این همتافته را عمدتاً در زیر مقوله‌ی فرهنگ بگنجانیم، بخش مهم دیگر را

ای اجتماعی بدانیم، مجموعه‌ای از مسائل که به ساختار و وضعیت اقتصادی می‌توانیم همتافته برمی‌گردند. از میان آنها به یک مسئله اشاره می‌کنیم: مسئله‌ی عوام، عامی‌گری و عوام‌فریبی. انقلاب ایران در گسترش خود انقلابی عامیانه شد، به این معنا که به شعارهای عامیانه گروید و رهبری آن به لشکر عوام متکی شد. دولت اسلامی نمی‌توانست بدون توده‌ی عوام پابرجا بماند. اتکای آن بر بسیج عوام است و عدالت‌خواهی‌اش عوام‌گرا و عوام‌فریبانه است. سهمی را به عوام می‌دهد و بیشتر از دهشی واقعی، به آنان وعده می‌دهد. یک مشکل بزرگ دولتی که بدیل دولت دینی کنونی باشد، این خواهد بود که درنگرد جامعه باید چه سامان عادلانه‌ای یابد تا بخش‌هایی از مردم خارج از ساختارهای مشارکتی قرار نگیرند؛ که اگر جز این شود، بسیار محتمل است که آنان همچنان طعمه‌ی عوام‌فریبی دینی باقی بمانند. وقتی همین مسئله را در بُعد تاریخی‌اش بررسی کنیم، به مجموعه‌ای از مسائل دیگر برمی‌خوریم، از جمله پاسخی که نیروهای مذهبی به مشکلاتی داده‌اند که به دگرگونی‌های ساختاری در ایران (رشد تجدد، سرمایه‌داری و شهرنشینی) برمی‌گشته‌اند. در رخدادهای ایران از مشروطیت به این سو لومپنیسم در جلوه‌ی سیاسی خود با اسلام سیاسی پیوند تنگاتنگی دارد. وقتی که به بررسی خود درباره‌ی عوام و مذهب بُعدی تاریخی می‌دهیم، این موضوع یکی از مواردی است که جلب توجه می‌کند.

خلاصه کنیم: “سکولاریسم” عنوانی شده است برای بحث بر سر دین و دولت در ایران؛ این بحث که وجود دولت دینی آن را برانگیخته است، از موضوع آمیختگی شخصانی نهاد دولت و نهاد دین فراتر می‌رود و به مجموعه‌ای از مسائل دیگر راه می‌برد که پاسخ‌دهی به آنها در مقام طرح تئوری سیاسی برای ایران است.

چگونگی برآمد بحث

گفتیم که “سکولاریسم” عنوانی است برای بحث بر سر دین و دولت در ایران. کاربرد واژه‌های دارای بن “سکولار” در بحث‌های ایرانیان به آن باری داده که تفاوت‌های تعیین‌پذیری با بار معنایی آنها در کشورها و فرهنگ‌های دیگر دارد. میان بارهای معنایی مختلف این واژه‌ها رابطه‌ای خویشاوندی وجود دارد، آنسان که در هر جایی آنها را بازشناختنی می‌کند به عنوان مفهوم‌های بنیادی بحثی که به نقش دین در جهان معاصر می‌پردازد.

با نظر به بحث‌های خویشاوند در سطح جهانی بر سر نقش دین می‌توان این سه معنا را برای صفت سکولار در نظر گرفت:

این صفت

۱. عصری را توصیف می‌کند که در آن منطق درون-مان جهان غلبه می‌یابد؛
۲. گیرد و اعتقاد به دینی‌عصری را توصیف می‌کند که در آن ایمان دینی به شکل سنتی آن سستی می‌شود؛ مشخص با دم-ودستگاهی مشخص در جهت‌گیری‌های انسان‌ها در حوزه‌ی ارزش‌ها و نگاه عمومی به زندگی و به جهان، به گزینه‌ای در میان مجموعه‌ای از گزینه‌های مختلف تبدیل می‌شود؛
۳. دولتی را توصیف می‌کند که بر زمینه‌ی تفکیک نهادها و نقش‌ها در عصر جدید، از نهاد دین منفک

شده است.

به این سه معنا باید یک معنای دیگر را اضافه کنیم که کمتر تصریح می‌شود اما ایرانیان لازم است با توجه به تجربه خود بر آن تأکید ویژه‌ای داشته باشند:

سکولار” صفت جریان مخالف با امتیازوری دینداران به اسم اینکه دیندار هستند، در توزیع“ ۴. ارزش‌های نمادین و اقتصادی و منصب‌های سیاسی است.

با توجه به ویژگی‌های بحث سکولاریسم در ایران، که توصیف مختصری از آن به دست داده شد، می‌توان گفت که این بحث بیشتر روی محور معنایی سوم صفت “سکولار” پیش می‌رود. این در حالی است که روشنفکران دینی در آغاز بحث کوشیدند محور دوم را عمده کنند، آن هم با این هدف که ضمن تأکید بر دینی بودن جامعه‌ی ایرانی، با سکولاریسم در معنای استقبال از رنگ باختن دین مرزبندی کنند. این رویکرد در دوره‌ای چیره بود که آنان به اصلاح‌پذیری “جمهوری اسلامی” امید داشتند و هنوز از نقد حکومت دینی مستقر به نقد ایده‌ی حکومت دینی نرسیده بودند. به اصل تبعیض هم انتقاد نداشتند و هنوز هم ندارند.

بحثی که روشنفکران دینی از اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰ در باره سکولاریسم آغاز کردند، سرآغاز دور جدید طرح مسئله‌ی دین و دولت در ایران است. این مسئله پیشینه‌ای طولانی دارد و در ایران نیز مثل هر جای دیگری در جهان که در آن دولت مدرن پا گرفته، مطرح بوده است. بحث مشروعه و مشروطه عنوان ایرانی بحث سکولاریسم در دور نخست آن است. پرسش “مشروطه یا مشروعه” پرسشی برای یک انتخاب است. روشنفکران دینی در آغاز انتخاب خود را کرده بودند و حکومت مشروعه می‌خواستند، اما نه حکومتی بر بنیاد ولایت مطلقه، بلکه مشروط در قالبی که بتوانند آن را مردمسالاری نام نهند. استراتژی ثابت مشروعه‌بخشی به یک دیدگاه در برابر دیدگاه دیگر در سنت‌هایی که با سخت‌کشی مشخص می‌شوند این است که مدعی نشان دهد دیدگاه او سابقه‌ی تاریخی دارد و چنین نیست که دیدگاه رقیب تنها دیدگاه اصولی و اصلی در سنت باشد. بر پایه‌ی این استراتژی روشنفکران دینی به تاریخ رو آوردند و کوشیدند تنوع تفسیر از متن‌های دینی را بنمایند. آنان مروج نوعی هرمنوتیک محافظه‌کار بودند که سلطه‌ی متن را می‌پذیرفت، به آن سکوتی سلطانی نسبت می‌داد و قیل و قال را در عرصه‌ی بندگان می‌دید، بندگان که از دید این هرمنوتیک هیچ یک مفسر مطلق نبودند.

نارضایتی دم‌افزون طبقه متوسط شهری از تبعیض‌های حکومتی و اینکه همه جریان‌های مذهبی از شیوه توزیع ارزش‌ها و منصب‌ها در حکومت ولایتی خرسند نبودند، زمینه‌ساز رشد گرایش‌های انتقادی در طیف ایدئولوژی شیعی شد. توجه به روشنفکری و نواندیشی دینی را این نارضایتی برانگیخت. روشنفکری فکری دینی با ادعای خوانش جدید سنت به میدان آمد. ادعا نو بودن در عین پایبندی به سنت بود.

رویکرد هرمنوتیکی را محمد مجتهد شبستری رواج داد. هدف او، آنچنان که در عنوان یکی از کتابهای مشهورش آمده است، “نقدی بر قرائت رسمی از دین” بود. او بر آن بود که نشان دهد قرائت رسمی چگونه پدید آمده و چگونه بحران‌زده شده است. یک وجه بحران‌زدگی آن خوانش از نظر شبستری دور شدن آن از “پیام دینی” بوده است. شبستری و دیگر روشنفکران دینی با چنین رویکردی برای حریف خود دیانتی کمتر و برای خویش دیانتی بیشتر قائل می‌شدند. این رویکرد در فرهنگ ایرانی-اسلامی

شناخته شده است. ادبیات فارسی سرشار از طعنه به فقیهان به عنوان ظاهرینان است. طعنه‌زنندگان معمولاً خود را طرفدار اسلامی حقیقی در برابر اسلام ظاهری معرفی می‌کنند. عبدالکریم سروش نیز کوشش کرد نشان دهد که هیچ قرائتی از دین روا نیست به خود حقانیتی مطلق نسبت دهد. او بر نهاد که معرفت دینی در نهایت معرفتی انسانی است و از این رو خطاپذیر، تاریخ‌مند و در نتیجه نسبی است. سروش در برابر جزمی‌اندیشی، به پیروی از کارل پوپر، به جای سویه‌ی حقیقت‌پذیر شناخت بر سویه‌ی خطاپذیر آن تأکید کرد و به تاریخ نیز رو آورد تا تحول معرفت دینی را بنماید و نشان دهد که این نوع معرفت نیز زمان‌مند است. محسن کدیور، یکی دیگر از روشنفکران دینی، تنوع و تحول در درون اندیشه‌ی سیاسی دینی را نشان داد. او نیز به بازنمایی تاریخ پرداخت تا ثابت کند که در مورد “حکومت ولایی” نظرهای متعددی وجود داشته است و این گونه نبوده که در همه‌ی دوران‌ها باور خاصی بر ذهن‌های شیعیان چیره باشد.

گرایش به هرمنوتیک و نگاه تاریخی، این متفکران مسلمان را به سوی نقد جزمیت دینی و دین به مثابه ایدئولوژی سیاسی سوق داد، بی آنکه توجه کنند که هرمنوتیک خود آنان در موقعیت هرمنوتیکی‌ای قرار دارد که آن ایدئولوژی سیاسی را ایجاد کرده است. ایدئولوژی دینی حاکم، از یک جهش سنت حاصل شده، اما روشنفکران دینی نه این جهش، بلکه سنت را (mutation) ژنتیک مورد انتقاد قرار داده‌اند. غفلت آنان از موقعیت هرمنوتیکی‌شان به این برمی‌گردد که دیدگاه خود آنان نیز محصول جهش ژنتیکی در موقعیت مدرن است.

اما به هر حال خط آنان با ایدئولوژی دینی حاکم نمی‌خواند، چون در حدی فراتر از تحمل خط غالب به گرا بود و به جای وحدت به کثرت می‌نگریست. طبیعی بود که گرایش تازه‌جای مطلق‌گرا بودن نسبی آنان را دچار مشکلات نظری پیچیده‌ای کند. نسبت و کثرت با باورهای بنیادی الاهیاتی مبتنی بر مطلقیت و توحید نمی‌خواند، و از این رو مسیری پیشاپیش در برابر آنان گشوده، چنین بود: می‌بایست فاصله‌ی میان امر خدایی و امر انسانی را ژرف کنند تا قلمرو نخستین بتواند مطلق و جاودانی و توحیدی بماند و کثیر بودن، نسبی بودن، تاریخی بودن، گذرا بودن و آغشته به ظن و خطا بودن از ویژگی‌های ماهوی قلمرو دوم شود. بر این پایه میان متن مقدس و برداشت از آن، میان دین و معرفت دینی، و میان ذات دین و اعراض آن جدایی افکندند. این رویکرد، با وجود انگیزه‌ی دینی آن، به پذیرش موضعی سکولار منجر می‌شود، زیرا دین بنابر منطق این جدایی‌افکنی فراعصری می‌شود، معرفت دینی در مقابل عصری. “عصری” سکولار است. جدایی‌افکنی میان فراعصری و عصری خصلتی سکولار دارد، به این معنا که به قلمرو این-جهان، که تاریخی است و در هر عصری افق معرفتی‌اش دگرگون می‌شود، شخصیت و استقلال می‌بخشد. بر این قرار تنوع فکر بنیادی هستی‌شناسانه پیدا می‌کند و دیگر نشان‌دهنده‌ی وجود آشفتگی و گمراهی تلقی نمی‌شود. از این دیدگاه هیچ کس در تفسیر متن‌های دینی حقانیت مطلق ندارد؛ مرجع تشخیص عقل است و مصلحت آدمیان؛ پس با تحذیر و تکفیر نمی‌توان کار این-جهان را بسامان کرد.

چنین دیدگاهی برای کسانی که دلبستگی دینی داشتند، اما در حاکمیت دینی نمایندگی نمی‌شدند، جذاب بود. اساساً وجود آنان بود که به پدیده‌ی روشنفکری دینی، که گرایش ترسیم شده در بالا را از خود نشان داده بود، پر و بال داد. به همین دلیل اساسی برخورد حاکمیت با این جریان نمی‌توانست ساده باشد و با گماشتن ممنوعیت‌هایی به هدف خود برسد. برخورد حاکمیت حتی باعث شهرت‌یابی جریان شد و

خوش‌نامی آن، خوش‌نامی‌ای که به تدریج به شکل بارزی از بدنامی همکاری مقطعی چهره‌های صاحب‌نام روشنفکری دینی با رژیم کاست.

اتهامی که از همان ابتدا از طرف مبلغان حکومت به روشنفکران دینی زدند، سکولار بودن آنان بود. روشنفکران دینی در ابتدا بر نمی‌تابیدند که سکولار خوانده شوند. در دوران حکومت اصلاح‌طلبان (۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴) آنان هنوز طرفدار ایده‌ی دولت دموکراتیک دینی ("مردم‌سالاری دینی") بودند. در دوره‌ی انتقالی ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۸، که دوره‌ی اول ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد بود، آنان از حاشیه‌ی حکومت نیز رانده شدند و برای مخالفت علنی با بنیاد حکومت شیعی، یعنی ولایت فقیه آمادگی یافتند. "جنبش سبز" که در واکنش به اعلام نتیجه‌ی انتخابات ریاست جمهوری در ۲۲ خرداد ۱۳۸۸ آغاز شد، به صورت چشمگیری به تردیدها در میان روشنفکران دینی در مورد پذیرش جدایی دین و دولت به عنوان شرط برقراری دموکراسی پایان داد. آنان دیگر بدان آغازیدند که خود را به لحاظ سیاسی "سکولار" بخوانند.

روشنفکران دینی، برانگیزاننده‌ی بحث سکولاریسم در دور کنونی آن نبودند، اما نقش برجسته‌ای در فراگیر شدن آن داشتند. مبلغان رژیم برای حمله به روشنفکران دینی مدام به آنان نسبت دادند که "سکولار" هستند و همین امر به رواج و تثبیت این مفهوم در قاموس سیاسی ایران کمک کرد. مشاهداتی قابل اتکا حاکی از آن است که کم نبوده‌اند جوانان مؤمنی که پس از مدتی که این واژه به عنوان نوعی دشنام سیاسی به گوششان خورد، در مورد آن کنجکاو شدند، در رابطه با آن پرسش‌هایی در ذهنشان نقش بست، و آنان آن پرسش‌ها را پی گرفتند و سرانجام به جایی رسیدند که هر چه باشد مقصود و مطلوب رژیم نیست.

پایه‌ای ترین علت برآمد بحث سکولاریسم طبعاً وجود دولت دینی بود و عوارضی که در پی داشت. اما علت العلل، هر بار خود را در یک علت بی‌میانجی برمی‌نمایاند. رواج نسبی‌ای که بحث سکولاریسم در میان مؤمنان یافت، زمینه‌ای داشت که بدون آن، روشنفکران دینی مقبولیتی را نمی‌یافتند که از دهه‌ی ۱۳۷۰ پیدا کردند. آن زمینه، بحران ایدئولوژیک نظام دینی مستقر بود. پس از مرگ آیت‌الله خمینی و به قدرت رسیدن خامنه‌ای این بحران آشکار شد. خامنه‌ای حجت‌الاسلامی بود که بنا بر سلسله مراتب حوزوی شایستگی نشستن بر مسند ولایت فقیه را - که شرط آن مرجعیت بود - نداشت. درباره‌ی خمینی این نظر چیره بود که شخصیت دینی‌ای دارد مستقل از شخصیت سیاسی‌اش، و این شخصیت دینی اوست که برای کلیت کارکرد او تعیین‌کننده است. مؤمنان روی کار آمدن خمینی و کلاً انقلاب اسلامی را حادثه‌ای می‌دیدند بر زمینه‌ی تاریخ قدسی دین، نه تاریخی که با امور این-جهانی توضیح‌دانی است. با مرگ خمینی و گزینش خامنه‌ای به جای او در چشم بسیاری از مؤمنان، از جمله روشنفکران دینی، غلبه‌ی سیاست بر دین آشکار شد. هنگامی که مسئله‌ای سیاسی تلقی شود، به موضوع چون و چرا و ارزیابی از کشاکش‌ها و قدرت‌های دخیل تبدیل می‌شود. در مورد خامنه‌ای بارز بودن غلبه‌ی وجود سیاسی او بر وجود دینی‌اش به این نیز برمی‌گشت که قدرت‌یابی او با پس زدن کسی همراه بود که شخصیت دینی بارزی داشت. این فرد آیت‌الله منتظری بود. کنار زدن او از ولایت عهدی کنار گذاشتن ایده‌ی یگانگی رهبری سیاسی با مرجعیت فقهی بود. با این کار ایدئولوژی دچار بحران شد. رژیم کوشید بر آن با کار بست زور غلبه کند. پس از کنار گذاشتن منتظری، اکثر شاگردان وفادار و دوستداران او از حکومت فاصله گرفتند، مدتی در اندیشه‌ی اصلاح بودند، اما هر چه گذشت بیشتر از آن دل‌کنندگان، به‌ویژه پس از مرگ او. آخرین ارجی که به "فقیه عالی‌قدر" اندکی پیش از مرگش نهاد شد اعطای جایزه‌ای به

نام حقوق بشر به او بود. عالی قدری سرانجام از آن "حقوق بشر" شد. این امر نمونه‌ی بارزی از تغییر نظام ارزشی در بخشی از نیروهای مذهبی بود.

اینکه چارچوب طرح مسائل برای مؤمنان نیز سیاسی شد، در رواج بحث سکولاریسم بسیار مؤثر افتاد. در میان مؤمنان پرسش‌هایی از این دست را می‌توانیم مقدمه‌ی ورود به این بحث بدانیم: حکومت دینی چیست؟ آیا ممکن است؟ آیا به راستی در غیاب امام معصوم، فقیهان باید راهبر مؤمنان باشند و آیا رواست که آنان حدود را اجرا کنند؟

برای هواداران متعصب حکومت، کسانی که زندگی‌شان به انقلاب اسلامی گره خورده بود و این انقلاب جایگاه اجتماعی آنان را تغییر داده بود، چنین پرسش‌هایی مطرح نبود. آنان با تعصبی شدید از حکومت ولایت فقیه پشتیبانی می‌کردند، تعصبی همچون عصبیتی که ابن خلدون در نسل اول بادیه‌نشینانی می‌دید که شهری را به تصرف خود درمی‌آوردند. نسل دوم و سوم، همان گونه که ابن خلدون در "مقدمه" درباره‌ی قبیله‌های فاتح شرح داده است، آن عصبیت آغازین را ندارند. نسل سوم فراموش کرده که قدرت چگونه به دست آمده و پیشینیان را از کجا به کجا رسانده است؛ در جایگاهی ایستاده که اینک شکرگزار داشتن آن نیست و در آن - در فضایی که دیگر روستایی و شهرستانی نیست، بلکه کلان‌شهری و جهانی شده است - احساس تنگنا می‌کند.

در وضعیتی که مؤمنان شروع به دیدن سویه‌ی غیرمذهبی جمهوری اسلامی کردند، در میان روشنفکران غیرمذهبی توجه به سویه‌ی مذهبی حکومت افزایش یافت. سقوط سوسیالیسم روسی و بالا گرفتن انتقاد از حکومت‌های ایدئولوژیک، از جمله در میان خود چپ‌ها، این گرایش را تقویت کرد که به "جمهوری اسلامی" به‌عنوان یک حکومت ایدئولوژیک نگریسته شود. چپ‌گرایان، حکومت اسلامی را با مفهوم‌های طبقاتی و عنوان‌های استاندارد سیاسی توضیح می‌دادند. توضیح آن به عنوان حکومت مذهبی سطحی تلقی می‌شد، چون در میان آنان گمان عمومی بر این بود که مذهب به روینا تعلق دارد و توسل به آن در توضیح ماهیت یک حکومت نشان‌دهنده‌ی فقدان عمق در تحلیل است.

روشنفکران غیرمذهبی با گره زدن بحث دموکراسی به بحث سکولاریسم در گذار از دیدگاه چپ سنتی خلق‌گرا به اندیشه‌ی لیبرال گام بزرگی برداشتند. آنان با تأکید بر اینکه جدایی دین و دولت شرط مقدم برقراری دموکراسی است، یکی از بنیادهای اندیشه‌ی لیبرالیستی را پذیرفتند. چپ با نفس این ایده مخالف نبود، اما همواره بر این گمان بود که مسئله‌ی مذهب را می‌تواند با تغییر سامان اجتماعی حل کند. از طرف دیگر باید به این نکته توجه داشت که در سنت لیبرالی بحث جدایی دین و دولت با موضوع "رواداری" (تولرانس) گره خورده است، ولی در سنت چپ انقلابی جدایی دین و دولت تمهیدی است بر پایه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی برای خلع ید از یک ایدئولوژی ارتجاعی.

همه‌ی روشنفکران غیرمذهبی ایران نسبت به نقش مذهب بی‌توجه نبودند. بودند در سنت ناسیونالیستی و روشنگری‌ای که با انقلاب مشروطه آغاز شده بود کسانی که از ابتدا به وجه مذهبی حکومت برآمده از انقلاب ۱۳۵۷ می‌تاختند و آن را مبنای ماهیت عقب‌مانده و استبدادی حکومت می‌دیدند. در میان لیبرال‌های مذهبی هم به دعاوی دینی حکومت با دید انتقادی نگریسته می‌شد. در مقابل، همان گونه که اشاره شد، در آغاز اکثریت روشنفکران غیرمذهبی ایران زیر تأثیر اندیشه‌های چپ ماهیت حکومت را در

ترکیب طبقاتی آن جست‌وجو می‌کردند و وجه دینی آن را جدی نمی‌گرفتند. چیزی که روشنفکران چپ از آن محروم بود، جامعه‌شناسی سیاسی‌ای بود که بتواند کارکرد اجتماعی دین را ببیند و طرحی درآفکند برای دیدن مشکل انتگراسیون در جامعه ایران، پاسخ انقلاب اسلامی به آن و تبدیل شدن خود این پاسخ به مسئله.

چپ‌ها به دلیل دست کم گرفتن وجه دینی حکومت اسلامی نتوانستند در سال‌های آغازین استقرار آن ارزیابی درستی از مسئله‌ی زن در ایران داشته باشند. آنان دریافته‌اند که تشدید مسئله‌ی زن در جمهوری اسلامی در درجه‌ی نخست زائیده‌ی وجه دینی این حکومت است. حرکت‌های آزادی‌خواهانه‌ی زنان قالب طرح مسئله را عیان ساخت. انتقاد از قوانین تبعیض‌آمیز و تحمیل نوع پوشش این پرسش را برمی‌انگیزاند که آیا زنان اصولاً می‌توانند در جامعه‌ای با حکومت دینی به برابری و آزادی دست یابند.

مسئله انتگراسیون

موضوع زنان در امر گره زدن بحث عدالت و آزادی با بحث سکولاریسم نقش پیشتازی دارد. در طرح دیگر مسائل عمده‌ی ایران نیز این گرایش برجسته است که تک‌تک مسائل به موضوع حاکمیت دینی گره خورند. موضوع جوانان، موضوع سامان اجتماعی و اقتصادی کشور، موضوع روابط ایران با جهان، و موضوع‌های حوزه‌ی فرهنگ همه تقریری می‌یابند که آنها را زیر پوشش بحث سکولاریسم می‌برد. این امر تنها ثمره‌ی تلاش سکولارها نیست؛ خود حکومت نیز در طرح هر مسئله‌ی عمده‌ای پای ولایت فقیه را پیش می‌کشد و اینکه بدون ولایت‌پذیری و ولایت‌مداری نمی‌توان مسئله را حل کرد. همین تلاش برخاسته از بحران ایدئولوژیک به بحث سکولاریسم دامن می‌زند.

بحث سکولاریسم در دور جدید آن در ایران جفت دیالکتیکی بحث اصلاح است. نفس اصلاح‌طلبی‌ای که در دهه‌ی ۱۳۷۰ آغاز شد، اذعان به وجود کم و کاستی در برنامه و کارکرد حکومت دینی بود. برای مدتی گفتمان اصلاح، گفتمان محوری جامعه‌ی ایران شد. دیگر بر مؤمنان نیز معلوم بود که صرف داشتن عنوان اسلامی، حکومتی را پسندیده و کارآمد نمی‌کند. همه‌ی غیرخودی‌ها طرد و سرکوب شده بودند و دیگر نمی‌شد مشکلات را به گردن آنان انداخت. نسل نوپا در میان مؤمنان دیگر نمی‌خواست انقلاب کند، بلکه می‌خواست از نتایج انقلاب بهره‌مند شود و از این رو می‌پرسید که چه انتخاب‌هایی صورت گرفته و چه باید کرد. گفتمان اصلاح بنا بر سرشت خود با بحث بر سر گزینه‌ها درآمیخته است. گوناگونی گزینه‌ها راه را بر طیف رنگارنگی از مفهومی‌ها می‌گشاید که هر دسته از آنها منطق گسترش خود را دارد. در جایی و در حالی ممکن است پرسش‌ها بنیادها را هدف گیرند، پرسش‌هایی که احتمالاً در آغاز به صورتی “بی‌آزار” طرح می‌شوند، مثلاً به این صورت که حکومت دینی چیست، شرط‌های امکان آن کدام است و حکومت کنونی تا چه حدی و به چه معنایی دینی است. گزینه‌ی اساسی گفتمان اصلاح حکومت دینی بود. گروندگان به آن، حکومت دینی را ممکن می‌دانستند و حکومت مستقر را دارای آن قابلیت می‌دانستند که به آرمان آنان نزدیک شود. هم تردیدهای خود اصلاح‌طلبان و هم فشار و اتهام‌های جناح رقیب که “ذوب در ولایت” بود، باعث می‌شد که اصلاح‌طلبان مدام با سکولارها مرزبندی کنند، در همان حالی که خود را با پرسش‌هایی درگیر می‌کردند که حکومت دینی را از موضع تهاجمی در موضع تدافعی قرار می‌داد. موضوع آزادی و دموکراسی محور این پرسش‌ها بود. همه‌ی این‌ها باعث رونق بحث سکولاریسم شد.

میان سکولارها و ذوب‌شدگان در ولایت بحثی وجود نداشت، اما میان سکولارها و اصلاح‌طلبان به تدریج تماس‌ها و بحث‌هایی آغاز شد، به‌ویژه در دوره‌ی دوم ریاست جمهوری خاتمی که تردیدها در میان اصلاح‌طلبان جدی‌تر شده بود. گروهی از روشنفکران سکولار شروع به قلم زدن در نشریات روشنفکران دینی کردند. این امر بدون سمت‌گیری دموکراتیک روشنفکران دینی میسر نمی‌شد. این سمت‌گیری تضاد با ولایت‌مداران را تشدید کرد. سرانجام آنان در صف مخالفان قرار گرفتند.

با وجود تغییر جدی در آرایش قوای سیاسی ایران پس از انتخابات ۲۲ خرداد ۱۳۸۸ که باعث شد “اصلاح‌طلبی” به حاشیه رود و همزمان گفتمان سکولار تقویت شود، باز باید رقیب اصلی گفتمان سکولار را گفتمان اصلاح دانست. گفتمان ولایت‌مدار به عنوان گفتمان اصلی حکومت ولایت فقیه، توانایی ایده‌پردازی ندارد، استتیک آن محدود به کلیشه‌پردازی‌های تکراری و مبتذل شده است و تنها برای طیف کوچکی از اهالی جذاب است که به هر دلیل با رژیم همبسته یا به شکلی بدان وابسته‌اند. تأثیر این گفتمان بر نخبگان جامعه به شدت کاهش یافته است. گفتمان اصلاح در اوج رونق خود در دوران خاتمی نشان داد که می‌تواند جذابیت ایجاد کند، می‌تواند مفهوم‌هایی را (آزادی، جامعه مدنی، حقوق بشر، مردم‌سالاری...) از اینجا و از آنجا وام گیرد و با بهره‌گیری از هراسی که از هرج و مرج و بدتر شدن اوضاع به دنبال سقوط نظام فعلی وجود دارد، گسترش یابد و ذهن‌ها را متوجه خود کند. این گفتمان پایه‌ی اجتماعی دارد. وجود بیزاری گسترده از جمهوری اسلامی نافی این واقعیت نیست که گروه‌های از مردم نمک‌گیر نظام هستند و خود را به نوعی به آن متعهد می‌دانند. آنها قشرهای وسیعی‌ای هستند که به یاری نظام اسلامی از حاشیه‌ی جامعه به متن آن وارد شدند، بخش‌هایی از آنها در موضع‌های کانونی قرار گرفتند، از ثروت و قدرت بهره‌مند شدند و امکان دستیابی به درجه‌های دانشگاهی و دیگر سرمایه‌های نمادین را پیدا کردند. همه‌ی آنان ولایت‌مدار نیستند، اما تغییر بنیادی نظام را هم نمی‌خواهند. به این اعتبار آنان پایه‌ی اجتماعی گفتمان اصلاح هستند.

گفتمان اصلاح تواناتر از گفتمان ولایت‌مدار است، به این دلیل اصلی که انتگراتیوتر (مجتمع‌کننده‌تر) است. ولایت، توانایی خود را برای انتگراسیون یعنی مجتمع کردن و بسیج کردن توده‌ی وسیعی گرد برنامه‌ها و شعارهای خود را از دست داده است. ولایت‌مداران پس‌زننده و تفرقه‌افکن‌اند، از جمله در میان خود. در چشم‌انداز هیچ شانس برای این جریان وجود ندارد که بتواند کارکردی گردآورنده داشته باشد. جسارت و توان جنگ‌افروزی را هم ندارد تا از این راه برانگیزاننده‌ی انتگراسیونی جنگی به صورت بسیج اهالی باشد. مهمترین امکانی که در دست آن است پول نفت است و اینکه می‌تواند با آن به مردم رشوه دهد. اصلاح‌طلبان با وجود آنکه پس از “جنبش سبز” در سایه قرار گرفتند، همچنان می‌توانند انتگراتیو عمل کنند. گفتمان آنان به این اعتبار انتگراتیو است که طیف اجتماعی برآمده با جمهوری اسلامی را مطمئن نگه می‌دارد و هم‌هنگام به بخش‌های دیگر جامعه وعده‌ی پایان دادن به تبعیض را می‌دهد.

ممکن است در وضعیتی جمهوری اسلامی هیچ چاره‌ای برای بقا نیابد، جز اینکه میدان را به اصلاح‌طلبان واگذارد؛ همچنان که ممکن است اصلاح‌طلبان به طور کامل از رژیم عبور کنند. در هر دو حالت اصلاح‌طلبان آنی می‌شوند که هستند: نیرویی که پایگاهش بخش شهری و متجدد محافظه‌کاری ایرانی است. این سنخ از محافظه‌کاری ایرانی امکانات محدودی دارد برای اینکه به محور انتگراسیون جامعه‌ی ایران شود: می‌تواند تا حدی مورد پیشتیبانی طبقه‌ی متوسط قرار گیرد، با ولایات از در تعامل

جذب‌کننده درآید، به بخشی از نخبگان ناراضی امتیازهایی دهد و بخشی دیگر را منزوی کند. امکانات آن بیشتر ایدئولوژیک است، تا اجتماعی. در نظام محافظه‌کار، مذهب در دولت نفوذ خواهد داشت، چنانکه حتا در دوران شاه نیز داشت، با این تفاوت که مذهبی‌ها اینک خودآگاه‌تر و زیاده‌خواه‌تر شده‌اند. نظام محافظه‌کار دست کم در زمینه‌ی آموزش و پرورش و هر چه به نوعی مربوط به زنان شود، دست مذهب را گشاده نگه می‌دارد. چنین نظامی ممکن است دارای رأسی دینی باشد، کم‌اختیارتر از ولی فقیه در نظام فعلی، و یا حتا ممکن است به لحاظ حضور شخصانی علما در بالای هرم قدرت به گونه‌ای باشد که نه بتوان آن را حکومتی دینی خواند نه حکومتی سکولار. پایه‌ی محافظه‌کاری در نهایت حفظ چیزهایی از وضع موجود است. نظام توزیع ثروت میان طبقات، نظام توزیع شانس‌های اجتماعی میان گروه‌های مختلف اهالی به لحاظ جنسی، عقیدتی و قومی، نظام موجود ارتباط دو جنس، نظام قدرت مرجع‌های اجتماعی (پدران، دولتمردان، دارندگان سرمایه‌های نمادین سنتی مثل مراجع تقلید ...) ارکان وضع موجود هستند.

سکولارها به درجاتی منتقد وضع موجود اند. در وضعیتی همچون دوره‌ی پس از برآمد "جنبش سبز" - که با درخشش برآشفتگی عمومی علیه ولایت فقیه و به محاق رفتن اصلاح‌طلبی همراه بود - آنان با اقبال عمومی مواجه شدند. در چنین حالی، جذاب رویکرد انتقادی سیاسی آنان است. اما اگر از نکته‌ی ضرورت جدایی دین و دولت فراتر رویم، ضعف آنان خود را می‌نمایاند. نظام آینده بایستی دارای برنامه‌ای گردآورنده (انتگراتیو) باشد و تنها نمی‌تواند بر روی نکته‌ای بنا شود که تبیین آن منفی است (جدایی) و این تبیین پی‌آمدهای اجتماعی خود را دارد (از بی‌اعتمادی نسبی مذهبی‌ها به حکومت گرفته تا قهر آنان از آن). در برخی از کشورها تشکیل نظام سکولار یعنی برقراری دولتی که از دستگاه دینی جدا بوده و انحصار فرمان‌روایی را در دست باشد، با فرآیند تشکیل دولت-ملت یکی است. در جاهایی اقتدار جنبشی (انقلاب، جنگ رهایی‌بخش)، اقتدار ایدئولوژی ملی و یا نیرویی چون ارتش محور انتگراسیون (اتحاد ملی) را تشکیل داده است. انتگراسیون سکولار در ایران طبق چنین الگوهایی پیش خواهد رفت و برنامه‌ی آن تنها می‌تواند یک برنامه‌ی دموکراتیک جامع باشد. نکته‌ی جدایی قطعی دین و دولت تنها برزمینه‌ی چنین برنامه‌ای بیشترین شانس تحقق را دارد. بخشی از سکولارها دارای یک گرایش لیبرالیستی راست هستند. نئولیبرالیسم پیوند دهنده آنان با محافظه‌کاری اصلاح‌طلبانه است.

برنامه‌ی انتگراتیو سکولار نمی‌تواند منحصر به طرحی سیاسی برای تغییر در نهادهای دولتی باشد. این برنامه برای پیشی گرفتن از برنامه‌(ها)ی محافظه‌کاران، بایستی از وضع موجود فراتر رود، یعنی طرحی برای دگرگونی‌های عمیق دموکراتیک اقتصادی و اجتماعی پیش‌گذارد و برای جذب پشتیبانی مردم از آن بکوشد. اما هر برنامه‌ای که بخواهد از وضع موجود فراتر رود و برای این کار از نیروهای موجود بهره گیرد، در یک تنگنای ناسازنما (پارادوکسیکال) می‌افتد، چون باید وضع را عوض کند و برای این کار نیروهایی را با خود همراه کند که بعضاً وابسته به وجهی از وضع موجود هستند و احیاناً می‌خواهند آن وجه حفظ شود. موقعیت تناقض‌آمیز دولت سکولار در این است که بایستی قدرت مذهب را به عنوان عامل عقب‌ماندگی و تبعیض در مورد زنان و دگراندیشان، ضعیف کند، در عین حال کاری نکند که توده‌ی مؤمنان با دولت از در قهر درآیند.

حکومت فعلی ایران، یک حکومت شیعی است. مسئله سکولاریسم در حال حاضر نه جدال با اقتدارطلبی دین به طور کلی بلکه ادعای ولایت شیعی است. این ادعا ترجمان ناسیونالیستی نیز می‌یابد و در عصر

جدید همواره در حال بده‌وبستانی مفهومی و ارزشی با گفتمان ملی ایرانی بوده است. کوتاه کردن دست شیعی‌گری از قدرت خلای از نظر هویت دولتی ایجاد می‌کند که دیگر آن دوران گذشته که با ایران‌پرستی باستان‌گرا پر شود. دولت سکولار بایستی مظهر یک انتگراسیون جدید باشد. اینکه هویت تازه با عدالت و صلح و دموکراسی تعریف شود و پروریدن آن به اجماع و مشارکت و گفت‌وگویی همواره جاری محول گردد، یا در دام ایدئولوژی‌ها بیفتد که مصالح آماده‌ای در شیعی‌گری و ملی‌گرایی دارند، موضوعی است که از هم اکنون مطرح است.

اندیشه درباره‌ی این مسائل اندیشه درباره‌ی جامعه‌ای است که معلق میان فرهنگ دینی و فرهنگ سکولار است؛ همچنین اندیشه درباره‌ی ساختارهایی است که هویت جامعه‌ی ایرانی را تعیین می‌کنند و بدون دگرگونی آنها، که لازمه‌ی آن نقد آن هویت است، وضع موجود پشت سر گذاشته نمی‌شود. توجه به این موضوع ما را به نکته‌ای بازمی‌گرداند که در آغاز این نوشته گفته شد: تئوری سیاسی در ایران امروز یعنی نظر درباره‌ی مسئله‌ی سکولاریسم. حتا می‌توان فراتر رفت و گفت که موضوع سکولاریسم در ایران موضوع تئوری جامعه‌ی درباره‌ی جامعه و سیاست و فرهنگ ایرانی است. شکل‌گیری این تئوری جامع به ضرورت با بازخوانی و بازتفسیر تئوری‌های کلاسیک علوم اجتماعی همراه می‌شود. به صورتی روشن لازم است درباره “تز سکولاریزاسیون” تجدید نظر صورت گیرد. این تز که پیش‌بینی کننده زوال تدریجی اما قطعی دین است، دچار یک مطلق‌بینی معرفت‌شنانه است، از دوگانگی دانش-دین (دانش-خرافه، دانش-جادو ...) عزیزت می‌کند، نقش اجتماعی دین را نمی‌بیند و نیز توجه ندارد به امکان‌هایی برای آن، در آمیختگی‌اش با تکنیک و بروز شکل‌های جدیدی از الاهیات سیاسی (mutaion) جهش ژنتیکی

ایدئولوژی و نقد ایدئولوژی

دو رویکرد رایج به موضوع سکولاریسم اینهاست: رویکردی با برداشت معرفت‌شناسانه از سکولاریزاسیون، که در نهایت دانایی علمی را در برابر نادانی دینی قرار می‌دهد، و رویکردی با برداشت سیاسی محض از آن، که موضوع دین و دولت را در کانون توجه قرار می‌دهد و برای نظریه‌پردازی به تئوری‌هایی متوسل می‌شود که در اروپا و متأثر از روند تشکیل دولت-ملت‌ها در آن دیار شکل گرفته‌اند و به این خاطر در جریان اقتباس، مدام با مشکلات مفهومی دست به گریبان می‌شود. نگرش توصیف شده در بالا به موضوع سکولاریسم می‌تواند مدعی باشد که نسبت به این دو رویکرد این امتیاز را دارد که مسائل بیشتری را می‌بیند، بهتر ارتباط‌های میان مسائل را توضیح می‌دهد و نیز می‌تواند چشم‌اندازی از مشکلات و مسائل آینده و راه‌حل‌های درخور و نادرخور آنها عرضه کند. آن را می‌توان به عنوان یک جامعه‌شناسی سیاسی معرفی کرد که اولین مسئله آن خود جامعه است، اینکه گروهی یا گروه‌هایی از مردمان چه مشکلاتی برای تجمیع دارند.

انتگراسیون مقوله و مسئله اصلی این جامعه‌شناسی است. این مقوله محصول تجدد و کانون مسئله تجدید را مشخص می‌کند. مدرنیزاسیونی که از زمان ناصرالدین شاه آغاز شد، در دوران پهلوی اول تثبیت شد و با اصلاحات موسوم به “انقلاب سفید” در زمان پهلوی دوم گسترش یافت، جامعه سنتی ایران را دگرگون کرد؛ آن را تکه‌تکه کرد، اما در موقعیت تازه نتوانست به برنامه‌ای برای مجتمع کردن آن دست یابد. شاه مستبد، انتگراسیون را در تشدید استبداد و بنای یک نظام تک‌حزبی دید. تشکیل حزب رستاخیز در دوره‌ای بود که دولت خزانه‌ای سرشار از پول نفت داشت. پول در خدمت پریشانی و

نابسامانی بیشتر قرار گرفت. سرمایه‌داری مهندسی شده از بالا نمی‌توانست نیروهای اجتماعی‌ای را که آزاد می‌کرد، در پیکره اجتماعی مدرن جذب و ادغام کند. وقتی نیاز به بسامانی پاسخ نگیرد، نابسامانی صحنه‌گردان می‌شود. چنین بود که انقلاب درگرفت، انقلابی که تنها سیاسی نبود، بلکه اجتماعی نیز بود، زیرا برنامه‌های مؤثری پیش گذاشت برای سهم‌دهی به بخش‌هایی از محرومان جامعه و نیز قشرهای ممتازی که با مدرنیزاسیون شاهی پایگاه لرزانی یافته بودند و داشتند از گردونه خارج می‌شدند. اما مجموعه این برنامه‌ها نه تنها به نیاز به مسئله انتگراسیون پاسخ کافی نداد، بلکه آن را در جهاتی تشدید نیز کرد. انقلاب اسلامی واکنش به رشد سرمایه‌داری بود و محصول آن رشد بیشتر سرمایه‌داری گشت. سرمایه‌داری روستاهای ایران را شخم زد و در شهرها مناسبات کالایی را تا عمق وجود جامعه رسوخ داد. تمهیداتی که برای جلوگیری از تشدید تضادها پی گرفته شد، در ادامه خط آزموده شده پهلوی، گاو تر کرد تا شیر بدهد و شاخ بزند. اما مشکل تنها به این بر نمی‌گردد که با انقلاب دولت را فربه‌تر کرد: فربه سنگ آسیاب سرمایه‌داری قطورتر شد و جمعیت بیشتری را به زیر خود کشاند. حکومت اسلامی یک نظام تبعیضی برقرار کرد که نور علی نور شد. خودی و غیر خودی کردن با منطق مساوات سرمایه‌داری که هویت‌زدایانه همه چیز را به زبان ارزش مبادله ترجمه می‌کند نمی‌خواند. برای آنکه بخواند، دولت باید مدام باید در حال تفکیک کردن برای تثبیت نظام تبعیض باشد. این امر نظام را دچار بحران‌های دایمی می‌کند.

آنچه جلوه‌ی بیرونی پررنگی دارد، آپارتاید اسلامی است. نقد نظام تبعیض و گذاشتن ایده یک نظم سکولار در برابر آن خود ایدئولوژیک می‌شود اگر به ترکیب تبعیض ولایی با مناسبات کالایی بی‌توجه باشد و سکولاریزاسیون سیاسی محض را پاسخ بسامان‌کننده به بدسامانی موجود بداند. سکولاریسم ایدئولوژیک می‌تواند بر بستر نئولیبرالیسم در برابر محافظه‌کاری اصلاح‌طلبانه وارد یا مؤتلف آن شود.

نقد نظام ولایی در درجه نخست از مقوله نقد اقتصاد سیاسی است. این نظام یک نظام امتیازوری است که برآمده از سه عنصر بنده‌پروری ولایی، خاصه‌خرجی، و نئولیبرالیسم اقتصادی است. دینداری در این نظام نوعی سرمایه‌داری است، بهره‌مندی از یک سرمایه‌نمادین است که می‌تواند با ورود دارنده آن به حوزه‌هایی خاص به سرمایه‌های دیگر تبدیل شود.

نقد نظام از زاویه سکولار می‌تواند ایدئولوژیک باشد، اگر ماهیت آن را صرفاً در تبدیل تاج سلطان به عمامه ببیند، خصلت تبعیض‌آور آن را باز ننماید و نقد تبعیض را تا به آخر پیش نبرد. سکولاریسم در مقابل آنگاه انتقادی است و به صورت نقد ایدئولوژی عمل کند که وظیفه اصلی خود را بازنمایی تبعیض در همه شکل‌ها و امکان‌های دگرپرسی و تداوم آن قرار دهد.