

دین و جامعه مدنی

احمد واعظی

۱. جامعه مدنی و لیبرالیسم

اصطلاح «لیبرالیسم» از قرن نوزدهم، تداول استعمال داشته و در اوایل همین قرن در هیأت یک ایدئولوژی سیاسی پا به میدان گذارد و در سال ۱۸۵۰ به عنوان حزبی سیاسی در انگلیس آغاز به فعالیت کرده است اما این بدان معنا نیست که مبانی این مکتب فکری - سیاسی قبل از این تاریخ، حتی به طور پراکنده - نه در قالب یک مکتب و ایدئولوژی سیاسی منسجم - رواج نداشته است.

لیبرالیسم به قرن هفدهم و اندیشه‌های جان لاک باز می‌گردد. جان لاک آغازگر نوعی سنت فکری بود که در گذر زمان، تحولات و تغییرات اساسی و محتوایی پیدا کرد که جلوه‌ای از بروز این تغییرات در ارائه‌ی تفسیرهای متنوع از جامعه مدنی ظاهر شد.

در فلسفه غرب دو جریان برداشت از جامعه مدنی با هم تلفیق شده است: یکی سنتی است که از فلسفه لیبرالیسم نشأت می‌گیرد و دیگری از بحث آدام اسمیت و اقتصاد آزاد منهای دخالت دولت، که این دو تبلور جامعه مدنی را تا تحولات اخیر در برمی‌گیرد که خود این تحولات دگرگونی‌هایی را در مفهوم جامعه مدنی پدید آورده است^(۱).

جامعه مدنی مورد بحث ما نیز در این سنت تفکر لیبرالی صورتبندی شده و ارزش‌ها و ایده‌های اصلی لیبرالیسم را فرا می‌گیرد؛ علاوه بر این که لیبرالیسم در قالب این تفسیر از جامعه مدنی و دارای موضع تهاجمی نسبت به سایر ایدئولوژی‌هاست.^(۲) این تفسیر از جامعه مدنی در کنار پذیرش ارزش‌های لیبرالی، در مقوله‌های اقتصاد و سیاست و فرهنگ که در تفسیرهای غیرلیبرالی از جامعه مدنی نیز تبلور داشت، جنبه لیبرالی جدیدی را نیز دارد و آن شعارهای ضد ایدئولوژیک آن است. در طی دو قرن گذشته،



نظریه‌پردازان سیاسی بیشتر به نحوه صورت‌بندی اجتماع می‌اندیشیدند. آنها در مقابل این پرسش قرار داشتند که برای داشتن زندگی مطلوب، جامعه را چگونه باید سامان داد و چه نهادهایی را باید به کار بست؟ اندیشه سیاسی - اجتماعی قرن نوزدهم و بیستم چهار پاسخ رقیب را پیش‌روی نهاد که هر چهار ایدئولوژی، ادعای تمامیت و درستی داشته و خود را یگانه راهکار ممکن برای حل مشکلات اجتماعی - سیاسی جامعه بشری قلمداد می‌کردند.

نخستین ایدئولوژی، وضع مطلوب و زندگی خوب را در اجتماع سیاسی (political community) جست‌وجو می‌کرد و بر آن بود که خوب زندگی کردن تنها با شهروند فعال بودن در سایه دولت دموکراتیک حاصل می‌شود. این دیدگاه ریشه در یونان باستان دارد و کسانی چون ژان ژاک روسو به شدت از آن دفاع می‌کردند. همچنین در کارهای لیبرال‌هایی چون جان استوارت میل نیز نمونه‌هایی از این گرایش دیده می‌شود. وی از دموکراسی اجتماعی دفاع می‌کند.

سوسیالیسم، پاسخ ایدئولوژیک دیگری به آن پرسش بود. در این دستگاه فکری فعالیت سیاسی، جای خود را به فعالیت اقتصادی داده و سامان اجتماعی مناسب و زندگی خوب را در آن می‌جست.

سومین پاسخ ایدئولوژیک، کاپیتالیسم بوده است. تکیه نظام سرمایه‌داری، نه بر مفهوم «شهروند» است، و بر تولیدکننده و نحوه مالکیت ابزار تولید؛ بلکه تمرکز این ایدئولوژی بر مفهوم «مصرف‌کننده» است. اگر مصرف‌کنندگان به حال خود وانهاده شوند تا در بازار آزاد بتوانند آزادانه انتخابگر باشند و دولت، کمترین دخالت را در مقوله اقتصاد اعمال کند، آنگاه زندگی خوب و هموار تأمین خواهد شد.

ناسیونالیسم به عنوان ایدئولوژی چهارم با اعلام این نکته که سیستم بازار آزاد فاقد صداقت و در نهایت، غیراخلاقی است، توجه به ملیت (nation) را مایه وصول به وضعیت برتر می‌شمارد. در ملیت، ما اعضای وفاداری خواهیم بود که با ریسمان تاریخ و خون، به یکدیگر گره خورده‌ایم. خوب زندگی کردن، یعنی سهم شدن با کسانی که در فرهنگ، پیشینه و میراث ملی، وجوه مشترک داریم.

اما ایده جامعه مدنی، بر آن است که زندگی مطلوب تنها در سایه عدم یکسانی و تکه‌تکه شدن جامعه (fragmentation) و وجود گونه‌گونی و منازعه همراه با انسجام میسر است و دستیابی به زندگی خوب، تنها

در سایه ترویج فرهنگ عضویت در گروه و تلاش برای رسیدن به اهداف و منافع شخصی و فردی از طریق گروه‌گرایی و صنف‌گرایی حاصل خواهد شد.

در نگاه ایده‌آل‌نگرانه، جامعه مدنی، آهنگ خاصی ندارد؛ بلکه همه آهنگها در آن مجال نواختن دارند. و مثلاً زمینه‌ای است که هر فرد در قالب صنف و گروه خود می‌تواند آهنگ خویش را بنوازد و تفکر و منافع و علایق خویش را ظاهر سازد. این تلقی لیبرالی هیچ یک از آنها را به عنوان امر نهایی نمی‌پذیرد.

پیوند اندیشه جامعه مدنی با لیبرالیسم، تنها در بعد ایدئولوژی‌زدایی خلاصه نمی‌شود. دیدگاه دکتربین جامعه مدنی به حیطة اقتدار دولت، تأکید بر مصون ماندن حریم خصوصی و گروهی از دخالت دولت، و استقلال افراد در قانون‌گذاری بنیادین در حریم خصوصی، اعتقاد به پلورالیسم اخلاقی در کنار پلورالیسم سیاسی، نوع نگاه به حوزه دخالت دین در مقولات اجتماعی و سیاسی، همگی جلوه‌هایی از پیوند این تفسیر از جامعه مدنی با لیبرالیسم است.

۲. جامعه مدنی و دموکراسی

می‌توان ادعا کرد که از اهداف اصلی ایده جامعه مدنی، تکمیل دموکراسی بوده و متوجه برخی نقاط ضعف جامعه سیاسی دموکراتیک جهان معاصر است و بر این امر تأکید می‌ورزد که به علل متعددی، جوامع سیاسی کنونی به معنای واقعی، دموکراتیک نیستند، و ایده شهروند سیاسی فعال نمی‌تواند تضمین‌کننده دموکراسی باشد. زیرا دولت‌های معاصر به‌واقع در دست شهروندان نمی‌باشند پس جامعه مدنی که قرار است جوامع را از حالت توده‌وار بودن خارج کند.

باید دید که جامعه مدنی تا چه میزان می‌تواند کاستی‌های دموکراسی‌های موجود را پُر کند. برای این منظور لازم است بار دیگر اهم نقاط ضعف دموکراسی‌های رایج را مرور کنیم.

اغلب این دموکراسی‌ها از درجه‌های متفاوتی از فساد اداری و مالی، نفوذ صاحبان زر و زور و پنهان‌کاری بر کنار نیستند. قلمرو مشارکت شهروندان، عملاً محدود است، و حتی در تصمیمات مهم و اساسی سهم‌اندکی دارند. امکان درک مسائل پیچیده اقتصادی و سیاسی، روز به روز برای مردم عادی کمتر

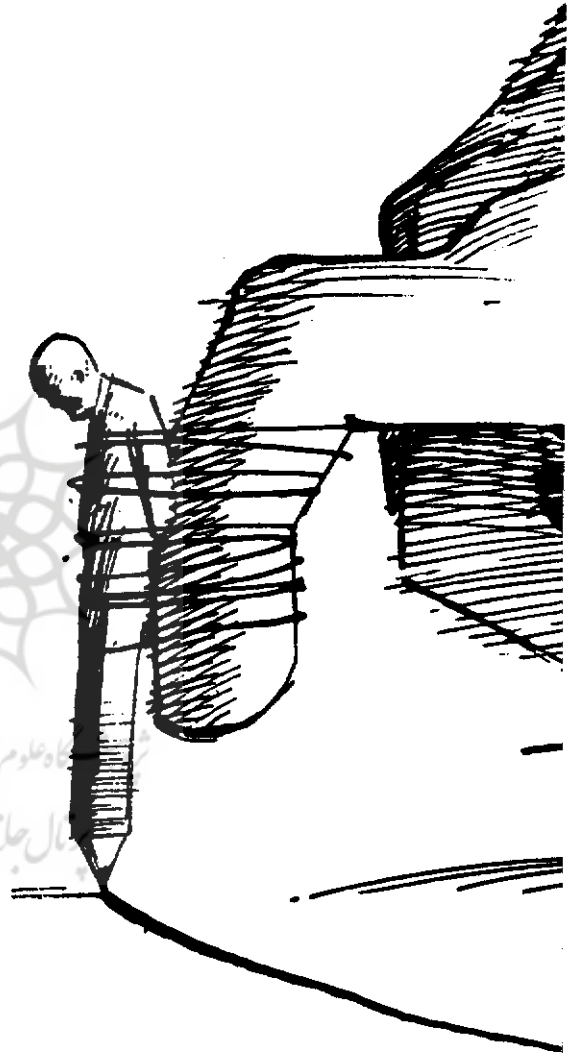


می‌شود؛ زیرمشکلات شخصی، فرصت شهروندان را برای پرداختن به این‌گونه مسائل کاسته است. از طرف دیگر هر روز بر میزان ابهام و پیچیدگی این مسائل افزوده می‌شود. با گسترش وسایل ارتباط جمعی و غول‌های رسانه‌ای و کشف روش‌های مؤثر و پیچیده تصرف در افکار عمومی، توانایی حکومت‌ها و صاحبان قدرت اقتصادی برای دست‌آموزی و تلقین و پنهان‌کاری و تحریف حقیقت، رو به فراوانی و افزونی است.

در این میان ایده جامعه مدنی به مسأله افزایش رقابت در عرصه مشارکت سیاسی دل بسته است، این امر از انحصار دموکراسی در مفهوم مشارکت مردمی جلوگیری می‌کند. نگارنده بر آن است که این گمان و آرزو در ورطه دو غفلت است:

الف. نخست آن که جامعه مدنی مورد تأکید آنان، گرچه در جوامع در حال توسعه کمتر بروز و ظهور داشته است، در جوامع پیشرفته صنعتی نادر بسیاری تحقق عینی داشته است. احزاب، روزنامه‌ها، سندیکاها، اتحادیه‌های صنفی، انجمن‌های مذهبی و غیر مذهبی، جمعیت‌های مختلف مدافع حقوق زنان و کودکان، به‌طور

گسترده و فعال در این کشورها حضور دارند. با این همه، دموکراسی‌های موجود در این جوامع از کاستی‌هایی که برشمردیم، در امان نیستند. بنابراین ریشه حل مشکلات این نظام‌ها را در جایی دیگر باید



جست، و دعوت به جامعه مدنی، راه خروج این دموکراسی‌ها از بن‌بست نخواهد بود.

ب. دیگر آن که این ایده هیچ تضمینی برای واقعی شدن رقابت در دموکراسی موجود در جامعه مدنی به دست نمی‌دهد و بیان نمی‌کند که چگونه احزاب و نهادها و تشکل‌ها و در نهایت اعضای آنها و افراد جامعه از دست‌آموزی و تلقین صاحبان قدرت‌های اقتصادی و حاکمان پنهان و واقعی جامعه مصون خواهند ماند. وجود جامعه مدنی و متکثر شدن تجمعات انسانی، تنها امر سامان‌دهی افکار عمومی و دست‌آموزی افراد را دشوارتر می‌کند، نه آن که راه را بر او ببندد.

تفاوت جامعه مدنی با دیگر جوامع، در وجود و عدم تمامیت‌خواهی و کنترل جمعی نیست؛ بلکه در مرئی و نامرئی بودن آن است. در جوامع غربی، که جامعه مدنی از پیشینه و سابقه برخوردار است، هدایت افکار عمومی و تمامیت‌طلبی صاحبان اقتدار به اشکال بسیار پیچیده‌تر و پنهان‌تر از آنچه در جوامع فاقد جامعه مدنی وجود دارد، اعمال می‌شود.

۳. جامعه مدنی و مسأله قانون‌گذاری

در کشورهای مبتنی بر دموکراسی، مشارکت مردمی تنها در توزیع قدرت سیاسی و تعیین حاکمان خلاصه نمی‌شود، و مردم در امر قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی مسائل کشور نیز دخالت مستقیم و غیرمستقیم دارند. آرمان جامعه مدنی، دخالت هر چه بیشتر مردم در امر قانون‌گذاری است.

نهایت جامعه مدنی این است که ما انسان‌ها بتوانیم درباره شیوه زندگی خود تصمیم بگیریم و هیچ حدّ و مرزی هم برای تصمیم‌گیری‌ها وجود نداشته باشد. تنها در صورتی می‌توان گفت جامعه مدنی وجود دارد که بتوانیم قانون‌گذاری بنیادی کنیم؛ یعنی در مورد بنیادهای زندگی خودمان قانون‌گذاری بنیادی کنیم؛ از عرصه لباس گرفته تا عرصه زندگی خصوصی. بدون زندگی خصوصی که نمی‌توان گفت جامعه مدنی وجود دارد. قدم اول این است که ما در زندگی خصوصی خود آزاد باشیم و این به مسأله قانون‌گذاری بنیادی برمی‌گردد که اساس دموکراسی است.^(۳)

این رویکرد نسبت به قانون‌گذاری و استقلال کامل فرد در حریم فردی و خصوصی، ریشه در تفکر لیبرالی درباب رابطه فرد و دولت دارد.



رابرت نوزیک در کتاب Anarchy, state and utopia با طرح این فرض که هیچ موجودیت اجتماعی یا سیاسی به جز افراد وجود ندارد و «فقط مردم منفرد با زندگی انفرادی خود وجود دارند» به ابراز این نظر می‌پردازد که هیچ اصل کلی که مشخص‌کننده اولویت‌ها یا انگاره‌های خاصی از توزیع برای جامعه به‌طور کلی باشد، قابل توجیه نیست. وی به پیروی از لاک بر این عقیده است که تنها حقوقی که می‌توانیم به‌طور مشروع از آن صحبت کنیم، حقوق طبیعی جدایی‌ناپذیر افراد مستقل از جامعه است که قبل از هر چیز شامل حق دنبال کردن مقاصد شخصی تا جایی است که به مداخله در حق دیگران منجر نشود. او با طرح استدلال‌هایی درباره آنچه که «دولت حداقل» می‌نامد، بر این نکته اصرار می‌ورزد که هیچ دولت گسترده‌تری نمی‌تواند به لحاظ اخلاقی موجه باشد؛ زیرا حقوق افراد را نقض خواهد کرد.^(۴)

گفتنی است که استقلال کامل فرد در حریم خصوصی، و محفوظ بودن حق قانون‌گذاری برای فرد و اعضای گروه‌ها تنها برای پیش‌گیری از نفوذ و دخالت دولت خودکامه و استبدادی نیست؛ بلکه مدافعان جامعه مدنی، دخالت دولت اخلاقی و دینی و خیرخواه را نیز خوش نمی‌دارند. زیرا از نظر آنان مداخله دولت - هر چند دولت دینی - در خیر فردی و گروهی افراد، دارای آفات و زیان‌هایی است. بنابراین بهترین راه آن است که همت دولت فقط مصروف به خیر جمعی شود، و به مسائل کلان جامعه بپردازد؛ اموری نظیر امنیت و مراقبت از برقراری نظم و حفظ آزادی‌های قانونی. بنابراین بهترین داور در باب خیر فردی و گروهی خود افراد می‌باشند و به این جهت، قانون‌گذاری در این امور حق خود آنان است.

۴. جامعه مدنی و پلورالیسم اخلاقی

جامعه مدنی، ایده‌ای در جهت تقویت پلورالیسم سیاسی است؛ یعنی ظاهراً به ایدئولوژی خاصی حق حکومت نمی‌دهد. آرا و عقاید و ایدئولوژی‌ها، همگی یکسان و برابرند و یکی بر دیگری رجحان ندارد؛ مگر آن که در میدان عمل توسط افراد و گروه‌های بیشتری مورد پذیرش و حمایت قرار گرفته در آزمون عملی و در عرصه اجتماع کارایی و موفقیت آن به ظهور رسد. جامعه مدنی علاوه بر پلورالیسم سیاسی، بر کثرت‌گرایی ارزشی و اخلاقی (moral pluralism) نیز تکیه کند و جامعه مدنی بقا و دوام خود را در تسامح و



تساهل اخلاقی و اصرار نورزیدن بر ارزش‌های اخلاقی می‌بیند.

کثرت‌گرایی و تساهل اخلاقی که لازمه منطقی به رسمیت شناختن کلیه گروه‌ها و انجمن‌ها و اجتماعات - با هر مرام و مسلک - در جامعه مدنی است، مورد حمایت اندیشه لیبرالیسم است؛ این خود شاهد دیگری بر پیوند عمیق این تلقی از جامعه مدنی با لیبرالیسم است.

ژوزف راز می‌گوید:

لیبرالیسم، متعهد به پلورالیسم اخلاقی است؛ یعنی این نکته را می‌پذیرد که تعداد زیادی ارتباطات، تعهدات و طرح‌های با ارزش امکان تحقق دارند که همگی متقابلاً مانعاً الجمع و ناسازگارند.^(۵)

لیبرالیسم، مدعی است که بر تفسیر خاصی از سرشت انسان بنا نشده و نسبت به مباحث بنیادین اخلاقی و متافیزیکی خنثاست. به قول آکرمن:

لیبرالیسم بر صدق و حقیقت هیچ نظام معرفت‌شناختی و متافیزیکی واحد و خاصی مبتنی نیست... شما برای پذیرش لیبرالیسم هیچ نیازی ندارید که درباره دسته‌ای از پرسش‌های بزرگ که جدال‌های زیادی را برانگیخته‌اند، موضع‌گیری مشخصی داشته باشید.^(۶)

بنابراین براساس این اندیشه سیاسی که از پیامدهای جامعه مدنی است، سیاست و نحوه اداره جامعه، نباید براساس تفسیر خاصی از طبیعت و حقیقت انسان و تصویر خاصی از زندگی خوب و سعادت‌مندانه سامان یابد. پیام تکثرگرایی اخلاقی آن است که به جای پذیرش مدل خاص که به معنای پذیرش و انتخاب نظام اخلاقی و ارزشی مشخصی است، باید تدبیر دیگری اندیشید و اهداف و غایات اخلاقی و ارزشی را به کنار نهاد و تنها به فکر وضع قواعد و قوانینی بود که نسبت به امر خیر و شر و اخلاقی بودن و نبودن خنثا باشند و صرفاً مجالی فراهم آورند که افراد خود بتوانند خیر و شر را شخصاً تعیین کنند. به تعبیر دیگر به جای آن که سعادت و خیر و ارزش‌ها و اخلاق، در سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌ها و نحوه اداره جامعه تأثیر بگذارند، باید از این مقولات صرف‌نظر کرد و با تساهل از کنار نظام‌های مختلف اخلاقی و ارزشی گذشت و داوری در این باب را به خود افراد و نهاد.

براساس این تحلیل، نظریه لیبرال به دو چیز بیش از همه می‌اندیشد:

۱. تدوین قوانین مناسب، بدون در نظر داشتن تفسیر و تلقی خاصی از خیر و سعادت بشر؛
۲. تأمین آزادی فردی، به گونه‌ای که افراد خارج از هر تحمیلی، آزادانه بتوانند تصور خویش را از زندگی خوب جامعه عمل ببوشند.^(۷)

از آنچه گذشت این نکته به خوبی اثبات می‌شود که ایده جامعه مدنی و اندیشه لیبرالی معاصر بر تکثرگرایی حاد اخلاقی، یا شکاکیت اخلاقی (moral scepticism) مبتنی است؛ یعنی علاوه بر این که جامعه را به ایدئولوژی و مذهب و فرهنگ خاصی نمی‌خواند، و آهنگ ویژه و خاصی به آن نمی‌دهد، بر تفسیر معینی از حقیقت و شخصیت انسان و خیر او نیز انگشت انتخاب نمی‌نهد. این حق وجود ندارد که تصویر خاصی از خیر و سعادت، به عنوان نظام اخلاقی و ارزشی برتر و صحیح بر جامعه تحمیل شود. توجه به همین نکته است که متفکران لیبرال را وادار به اعتراف به وجود ارتباط لیبرالیسم با شکاکیت کرد. اگر من در کتاب خود، شکاکیت معرفت شناختی درباب واقعیت داشتن معانی متعالی را یکی از راه‌های اصلی منتهی شدن به لیبرالیسم برمی‌شمرد و در مطلبی تحت عنوان «شکاکیت لیبرالی» می‌گوید:

آیا ما می‌توانیم درباره «خیر» چیزی بدانیم؟ مطمئناً همه ما برای خود باورهایی داریم، اما آیا آنها صرفاً لاف زدن‌هایی نیستند که به عنوان دانش ما نسبت به موضوع، نمایش داده می‌شوند؟ آیا این بلاهت آشکاری نیست که کسی بخواهد باورهایی که خود صحیح می‌پندارد بر دیگران تحمیل کند؟ ... حقیقت تلخ این است که در بطون عالم ما هیچ معنای اخلاقی‌ای پنهان نشده است.^(۸)

ایده جامعه مدنی، نه تنها بر شکاکیت اخلاقی، بر شکاکیت تمام عیار معرفت شناختی نیز تکیه می‌زند. در جامعه مدنی هیچ فرد یا گروهی حق ندارد ایده‌ای را به عنوان حقیقت مطلق بر دیگران تحمیل کند؛ زیرا حقایق، یا نسبی هستند و یا دست‌کم، راهی برای اثبات حقانیت و صدق آنها وجود ندارد (شکاکیت معرفت شناختی). یکی از مدافعان تز جامعه مدنی، این رهیافت را این گونه تقریر و تحریر می‌کند:

تشکل‌های جامعه مدنی، منبعی برای تقویت و تحکیم حقایق گوناگون و نه یک حقیقت واحد متعلق به یک فرد یا گروه هستند. حتی اگر حقیقت واحد باشد، هر یک از گروه‌ها و افراد دارای روش‌های گوناگونی برای دست‌یابی به آن حقیقت هستند. در شرایط نبود تشکل‌ها، جامعه ظرفیت بالایی برای

پذیرش حقیقت واحد دارد؛ چرا که افراد مجال تصور تکثر را ندارند. اما در صورت وجود تشکل‌ها، افراد تکثر را تجربه می‌کنند و تصور آنها از حقایق با یکدیگر تقابل پیدا می‌کند.^(۹)

لیبرالیسم و تز جامعه مدنی با پذیرش شکاکیت اخلاقی و معرفت‌شناختی، با این پرسش اساسی روبه‌روست: «اگر اصولی را به عنوان ارزش اخلاقی یا حقیقت بودن نمی‌توان تصدیق کرد و پذیرفت، پس به چه دلیل و با اتکا به چه اصولی، لیبرالیسم و جامعه مدنی را به عنوان تز و ایده برتر بپذیریم؟» هر اصل و قاعده و استدلالی که بخواهد حقانیت، درستی و اعتبار لیبرالیسم و ایده جامعه مدنی را بر کرسی قبول بنشانند، با حربه نسبیت و شکاکیت از پای در می‌آید. در این صورت مبنایی که ما را به پذیرش لیبرالیسم و جامعه مدنی به عنوان الگوی برتر اداره و سامان جامعه ملزم کند، وجود نخواهد داشت.

در مقام دفاع، ممکن است گفته شود: تز جامعه مدنی بر اصول و مبانی الزام‌آور متکی نیست و نمی‌خواهد حقانیت و اعتبار خویش را بر درستی و حقانیت پاره‌ای اصول و ارزش‌ها بنا نهد؛ بلکه لیبرالیسم و جامعه مدنی پاسخ و ندای طبیعی به شکاکیت و تکثرگرایی اخلاقی است. به تعبیر دیگر شکاکیت اخلاقی و عدم امکان اثبات برتری تفسیر خاصی از انسان و خیر او از یک سو، و شکست عملی ایدئولوژی‌هایی که بر تفسیر معینی از خیر و سعادت بشر متکی بودند از سوی دیگر، ما را ملزم به رو آوردن به ایده‌ای می‌کنند که افراد و گروه‌ها را در دست یازیدن به خیر فردی و گروهی خویش آزاد می‌گذارد. بنابراین، لیبرالیسم و جامعه مدنی برخاسته از این تفکر و تجربه، می‌کوشد که به جامعه رنگ و بوی خاصی ندهد و آهنگ ویژه‌ای را ساز نکند و تکثر و بی‌رنگی تمام عیار را در تمام شئون اجتماع تاب آورد و همه ایده‌ها را به یکسان قابل تجربه شدن و پذیرفتن بداند و تمام همت خود را متوجه تنظیم قواعدی کند که چارچوب‌های لازم را برای این تکثر و بی‌رنگی فراهم آورد و ارکان و اصول آن را حرمت نهد.

برخی از متفکران، نیک دریافته‌اند که این دفاع و پاسخ ناتمام است. زیرا لیبرالیسم یگانه پاسخ ممکن به شکاکیت اخلاقی و معرفت‌شناختی نیست. و ایده‌های دیگری نیز می‌توانند برآیند شکاکیت اخلاقی باشند. به عنوان مثال ایده ضد لیبرالی نیچه نیز دقیقاً مبتنی بر شکاکیت و پوچ‌گرایی اخلاقی است. نیچه برآن بود که در ظرف وجود شکاکیت و پوچ‌گرایی اخلاقی، اخلاق و ارزش‌ها باید توسط اراده (will) آفریده



شود، و در واقع، تنها اراده فرد قدرتمند و ابرمرد است که قادر به خلق اخلاق و ارزش‌ها خواهد بود.^(۱۰) اگر لیبرالیسم و جامعه مدنی یگانه نتیجه متصور شکاکیت اخلاقی و نسبت معرفت شناختی نباشد، اصرار بر پذیرش و رجحان آنها نسبت به سایر اندیشه‌ها ناموجه است. واقعیت این است که لیبرالیسم و تز جامعه مدنی یکسره خود را از مبانی و اصول جزمی نیبراسته است و پاره‌ای از اصول و ارزش‌ها را به‌طور جزمی می‌پذیرد. اساساً ممکن نیست که بدون ترجیح مبانی و پیش‌فرض‌های خاصی درباب انسان و جامعه، از تقدیم و رجحان یک ایده و اندیشه سیاسی - اجتماعی بر سایر اندیشه‌ها سخن بگوییم.

۴. جایگاه دین در جامعه مدنی

تصویری که از جامعه مدنی ارائه گردید، به روشنی گویای این است که جامعه مدنی، دین‌مدار نیست؛ یعنی دین و محتوای درونی آن، در تصمیمات و الزامات و تدبیرات حکومتی و سیاسی - اقتصادی جامعه دخالت ندارد. البته، این لزوماً به معنای دین‌زدایی و دین‌گریزی هم نیست. نگرش پلورالیستی جامعه مدنی اقتضا می‌کند که دین نیز در کنار سایر افکار و عقاید و مکاتب در جامعه، مجال حضور و فرصت ظهور داشته باشد.

جامعه مدنی، جامعه تشکل‌ها و گروه‌هاست و از آن‌جا که هر گروه و انجمن و صنفی امکان شکل‌گیری و فعالیت را داراست، متدینان به دین خاص نیز می‌توانند جمعیت‌ها و گروه‌های مذهبی خویش را فراهم آورند، و این منافاتی با عضویت در دیگر گروه‌های اقتصادی و یا سیاسی ندارد. تشکل‌های جامعه مدنی براساس گرایش‌های فردی و گروهی، شکل می‌گیرد و علائق و عواطف و رویکردهای مذهبی واقعی مسلم و غیرقابل انکار در میان انسان‌هاست. بنابراین در ایده جامعه مدنی هر سمت و سویی به رسمیت شناخته می‌شود و امکان فعالیت گروه‌های مذهبی فراهم می‌گردد.

اما مذهب در جامعه مدنی هرگز نباید انتظار حضور و حاکمیت در عرصه‌های مختلف داشته باشد. بلکه میزان حضور و اقتدار مذهب در جامعه مدنی بسته به میزان فعالیت گروه‌های مذهبی و تأثیر آنها بر افکار

عمومی است. جامعه مدنی میدان رقابت گروه‌ها و افکار و عقاید است و در این رقابت هیچ امتیاز ویژه‌ای برای فکر و ایده و مذهب خاصی در نظر گرفته نمی‌شود، و در شرایط مساوی همه افکار و مکاتب و عقاید، مجال چالش و رقابت دارند. بنابراین در گستره‌ی فعالیت اجتماعی، حضور فعال و موفقیت در جلب افکار عمومی توسط گروه‌ها و تشکل‌های مذهبی است که می‌تواند برنامه ریزی و سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری در سطح گلان جامعه را از آموزه‌ها و ایده‌های مذهبی متأثر سازد و دخالت دین در عرصه حکومت و سیاست، تنها در میدان رقابت و چانه‌زنی میسر می‌شود؛ نه آن که بدون چنین رقابتی، حق اولویتی برای دین وجود داشته باشد.

جای شگفتی است که برخی از مدافعان تز جامعه مدنی، آن را تقویت‌کننده جایگاه دین در جامعه می‌بینند:

جامعه مدنی نه به عنوان یک آرمان دست نیافتنی، بلکه به عنوان یک دستاورد بشری به صورت نسبی چیز مطلوبی است. این دستاورد بشری نه تنها در تضاد با هیچ تفسیری از دین نیست، بلکه می‌شود گفت که خودش پایه محکمی در دینی شدن واقعی احاد و افراد جامعه دارد.^(۱۱)

در این سخن دو خطا تنیده است: نخست آن که، گرچه جامعه مدنی مجالی برای حضور دین در اجتماع فراهم می‌سازد - و سر ستیز با دین ندارد - اما معنای این سخن سازگاری هر تفسیر از دین با جامعه مدنی نیست. زیرا تفاسیری از دین وجود دارد که پلورالیسم سیاسی و اخلاقی جامعه مدنی را بر نمی‌تابد و شکاکیت اخلاقی را تاب نمی‌آورد و خواستار حاکمیت آموزه‌ها و نظام اخلاقی و ارزشی دین در عرصه جامعه است. بنابراین، صحیح آن است که گفته شود جامعه مدنی دین ستیز نیست و با برخی تفاسیر از دین سازگاری دارد، نه آن که هر تفسیری از دین، جامعه مدنی را با تمام هویتش می‌پذیرد.

دیگر آن که ایده جامعه مدنی نسبت به تقویت دین و عدم آن خنثاست. جامعه مدنی با تکیه بر لزوم تکثرگرایی در عرصه‌های مختلف، تنها بستری مساعد برای طرح هرگونه گرایش و عقیده را فراهم می‌سازد و اجازه ارضای علایق و پی‌گیری منافع مختلف را می‌دهد. این بستر مساعد همچنان که برای دین و گروه‌های دینی نیز مجال آفرین است، برای گرایش‌ها و عقاید غیردینی و حتی ضد دینی زمینه‌ساز است. بنابراین، خنثی بودن را نباید به معنای زمینه‌سازی و تحکیم مبانی دین و دین‌داری قلمداد کرد.

۶. جامعه مدنی و کنترل قدرت

یکی از ویژگی‌های جامعه مدنی، کنترل و مهار قدرت سیاسی است که بدان، خصیلتی ضد تمامیت‌طلبی می‌بخشد. در حکومت‌های تمامیت‌خواه (توتالیتر) اقتدار سیاسی، این آرمان و هدف جامعه مدنی، کاملاً ضروری و مثبت است. قدرت سیاسی همواره میل به اقتدارطلبی و تمامیت‌خواهی دارد، و جامعه سالم باید از اسباب نظارتی و کنترل‌کننده بر عملکرد صاحبان اقتدار سیاسی برخوردار باشد. اما پرسش اساسی این است که آیا این هدف مطلوب تنها در سایه پذیرش همه جانبه‌تر جامعه مدنی میسر است، و این نظریه یگانه راهکار واقعی نظارت و کنترل قدرت را در اختیار می‌نهد؛ یا آن که مدل‌های دیگری برای تأمین این هدف وجود دارد.

دغدغه دیگر آن است که آیا جامعه مدنی به شکل کنونی آن در عمل توانسته است خودکامگی و تمامیت‌طلبی صاحبان اقتدار را مهار کند؛ یا آن که حق با منتقدان جامعه مدنی است که از تمامیت‌خواهی و توتالیتریانیسم نامرئی که توسط صاحبان رسانه‌ای و شرکت‌های چند ملیتی اعمال می‌شود، نگرانند و تز جامعه مدنی را در وصول به این هدف ناموفق می‌دانند.

جامعه دینی

جامعه از دو عنصر اصلی تشکیل می‌شود: الف. افراد و آحاد انسانی که بر پایه تمنیات، منافع، آرمان‌ها و علایق گوناگونی در قالب گروه‌ها و فرقه‌ها گرد هم می‌آیند. ملیت، مذهب، زبان، دولت و نژاد محورهایی هستند که همواره اجتماعات بزرگی را گرد خود آورده و افراد کثیری را همبسته و مجتمع کرده‌اند.

ب. روابط و مناسبات متقابل که میان افراد با یکدیگر و گروه‌های متنوع درون جامعه با یکدیگر برقرار است. این روابط و مناسبات اعم از روابط حقوقی، اداری و سازمانی، نحوه توزیع منابع اقتصادی و روابط تولیدی، شکل حکومت و نحوه توزیع قدرت سیاسی، منابع و عناصر دخیل در قانون‌گذاری، نحوه شکل‌گیری روابط فرهنگی و نظایر اینها می‌باشد.

عنصر دوم، یعنی نحوه شکل‌گیری روابط و مناسبات اجتماعی، نقش تعیین‌کننده در آراستن یک جامعه به آرایه‌هایی نظیر سنتی، صنعتی، بدوی، مدنی، دینی و غیر آن دارد. جامعه فئودالی از جامعه صنعتی پیشرفته، به لحاظ همین عنصر، متمایز است. براساس این ضابطه جامعه دینی، جامعه‌ای نیست که صرفاً از افراد متدین تشکیل شده باشد - یعنی عنصر اول جامعه دارای وصف خاصی به نام «دین‌داری» باشد - بلکه جامعه‌ای است که عنصر دوم یعنی شبکه‌ی روابط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی و اخلاقی آن، براساس دین و آموزه‌های آن تنظیم شده باشد. تجمع افراد دین‌دار، مادام که شکل‌ها و الگوهای مختلف روابط اجتماعی خود را برطبق دین تنظیم نکرده و نسبت میان مناسبات اجتماعی خود را با دین نسجیده باشند، موجب پیدایش جامعه دینی نمی‌گردد.

جامعه دینی، جامعه‌ای است که در آن داوری با دین باشد و افراد آهنگ خود را همیشه با دین موزون کنند. جامعه دینی دغدغه دین دارد و این دغدغه و احساس نیاز به همسو کردن خود با دین، تنها به امور فردی و عبادیات و اخلاق فردی محدود نمی‌شود؛ بلکه نسبت میان دین و کلیه امور و روابط اجتماعی باید نسجیده شود و داوری دین در همه خطوط و زوایای تمامی شبکه روابط اجتماعی نافذ باشد. این بدان معنا نیست که جامعه دینی همه چیزش را تنها از دین اخذ و اقتباس می‌کند، و هیچ نیازی به منابع معرفتی دیگر نظیر عقل و دانش تجربی بشری ندارد؛ مقصود آن است که در مواردی که دین نظر خاصی در عرصه‌ای از روابط اجتماعی ارائه کرده است، نباید از آن چشم پوشید؛ بلکه شایسته و

بایسته است که آن رابطه و مناسبات اجتماعی با آموزه دینی مربوط درآمیزد.

عباراتی نظیر «دغدغه دین داشتن»، «موزون کردن امور با دین» و «داوری خواستن از دین» عباراتی



متشابه، مبهم و گاه توهم برانگیز است. به گمان نگارنده، برخی تفاسیر از این عبارات به کم رنگ شدن نقش و دخالت دین در ساحت‌های مختلف اجتماع بشری می‌انجامد. به عنوان نمونه به گفتار زیر توجه شود:

جامعه‌ای دینی است که مردم آن در واقع دغدغه این را دارند که دائماً ببینند امر خدا، خواست خدا و حکم خدا چیست و در واقع سعی می‌کنند اندیشه‌ها و رفتارهای خودشان را با این خواست و حکم دائماً تطبیق دهند. جامعه دینی، جامعه‌ای است که مردم آن جا از دین‌دآوری می‌خواهند. بنابراین، دین‌دآوری است که ما سؤال‌ها و اختلاف‌هایمان را از آن می‌پرسیم. این که چه سؤالی از آن بپرسیم، سطح سؤال‌های ما چه باشد و نوع زندگی ما چه مسائلی پیش آورد، کاری به دین ندارد. دین تنها دآوری می‌کند و این تحول تاریخی جوامع است که منجر به پیدایش انواع و اقسامی از جوامع می‌شود و در هر قسم جامعه، نوع سؤال و نوع نزاع و سطح مسائل مختلف می‌شود. هر کدام از اینها برای خود مسائلی دارند که می‌توانند به دین ارجاع دهند و از دین پاسخ بگیرند... بنابراین دین‌داری و دین، هم با جامعه‌ای که در آن جامعه مدنی گسترش یافته سازگار است، و هم با جامعه‌ای که جامعه مدنی در آن گسترش نیافته، هر دو می‌توانند دین را به عنوان داور بپذیرند و یک جامعه دینی باشند.^(۱۲)

این نکته حق است که اسلام درون‌مایه و محتوای خود را با شکل خاصی از زندگی اجتماعی پیوند زده است؛ به گونه‌ای که اگر بر اثر تغییر روابط اقتصادی و اجتماعی در بستر تاریخ، نحوه معشیت آدمی و تقسیم کار اجتماعی او و خلاصه قالب و شکل روابط اجتماعی و مدنیت او دچار تحوّل و دگرگونی شد، اسلام با شکل و قالب و مدنیت نوظهور کاملاً بیگانه و بی‌ارتباط باشد. و این نکته نیز صواب است که دآوری دین در امور مختلف و پاسخگویی به نیازها به معنای آن نیست که پرسش و پاسخ هر دو صریحاً و مستقیماً در متون دینی آمده باشد، بلکه همان گونه که مولای متقیان علی(ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: قرآن را باید استنطاق کرد؛

ذَلِك الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ.^(۱۳)

معنای استنطاق، طرح پرسش‌های نوین و دریافت پاسخ از قرآن است. اما این دو مطلب حق این نتیجه را به دست نمی‌دهد که «دین نه شکل مسائل اجتماعی را تعیین می‌کند، نه سطح آن را و نه نوعش



راه. زیرا این نتیجه به معنای آن است که دین از ابتدا در مورد مسائل اجتماعی هیچ پیام خاصی نداشته با هرگونه و هر نوعی از این روابط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خود را منفعلانه منعطف و سازگار کرده است. اگر چنین باشد که «دین هم با جامعه‌ای که در آن جامعه مدنی گسترش یافته، سازگار است، و هم با غیر آن» در این صورت، داوری معنا و محتوای خود را از دست می‌دهد. داوری دین در جایی معنا دارد که دین برای اجزای شبکه روابط مختلف اجتماعی پیام و محتوای روشنی داشته باشد؛ یعنی با هرگونه روابط اقتصادی موافق نباشد و هر قسم روابط فرهنگی را تاب نیاورد.

واقعیت این است که دین بر نوع خاصی از روابط اجتماعی و ساختار و قالب خاصی از مدنیت انگشت نمی‌نهد. و این البته به معنای خنثا بودن دین درباره انواع و اُنحای روابط متصور در عرصه اجتماع نیست. محتوای دین در مجموعه پاسخ‌هایی که در استنطاق به دست می‌آید، خلاصه نمی‌شود؛ بلکه دین دارای آموزه‌هایی است که خود ناطق به آن است. علاوه بر آن که پاسخی که از استنطاق به دست می‌آید، همواره پیام‌آور سازش نیست. درون مایه و محتوای تعالیم دینی هم مشتمل بر نطق است و هم استنطاق. آن دسته از معارفی که متون دینی، ناطق به آن است، بخش ثابتات دینی را نیز شامل می‌شود. فهم و درک تعالیم و معارف ثابت دینی، متوقف بر طرح پرسش‌های بیرونی نیست؛ بلکه بازتابی روشن و بی‌واسطه در متون دینی دارند. این دسته از معارف منحصر به قالب و نوع و شکل خاصی از جامعه و مدنیت نیست و انسان از آن جهت که انسان است باید آنها را رعایت کند. این قسم آموزه‌ها، انسان‌ساز و فرهنگ سازند، یعنی از انسان می‌خواهند که در هر موقعیت و شرایطی خودش را با آنها تطبیق کند. این مطلب موضعی فعال و نه منفعل به دین می‌دهد و موجب می‌گردد که دین با هر شکل از روابط اجتماعی سازگار نباشد؛ بلکه برخی را مردود و برخی را امضا شده قلمداد کند. بنابراین نمی‌توان گفت با توجه به این که سیر تحولات تاریخی و اجتماعی بافت مدنیت غربی را به سمت جامعه مدنی کنونی کشانده است، پس دین با جامعه مدنی نیز سازگار است. این نوع سخن گفتن در واقع از خاصیت انداختن داوری دین است، داور بودن دین مقتضی است همواره امکان آن را داشته باشد که با برخی از روابط موجود در هر نوع وسطی از جوامع بشری مخالف و ناسازگاری کند. درست به همین جهت است که معتقدیم آموزه‌های دینی، برخی از

اصول و مبانی و توصیه‌های جامعه مدنی را نمی‌پسندد. پدیده تاریخی بودن جامعه مدنی نیز مانع این داوری نمی‌گردد.

مطالعه تطبیقی ادیان، پرده از این واقعیت برمی‌دارد که بسیاری از آنها، به‌ویژه ادیان غیر وحیانی، فاقد ویژگی‌های لازم برای دینی کردن جامعه هستند. این دسته از ادیان صرفاً به حیات فردی و انجام آداب و مناسک توجه دارند. در نقطه مقابل، التفات گسترده اسلام به حیات جمعی و اعتنا به سامان دادن حیات مادی و زندگی دنیوی در کنار حیات معنوی و فردی بشر، اسلام را به دین زندگی بدل کرده است؛ دینی که نه تنها برای خود در مقولات اجتماعی بشر زمینه‌ها و رخنه‌هایی برای تأثیر و مداخله می‌یابد، انسان‌ها را نیز به سوی جامعه دینی می‌خواند؛ جامعه‌ای که بر اساس خیر و سعادت نهایی بشر سامان می‌یابد و حقوق و آزادی‌های افراد در کنار فضایل و ارزش‌های اخلاقی محترم شمرده می‌شود، روابط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی با الهام از آموزه‌های دینی و به‌مدد عقل و دانش بشری تنظیم می‌گردد.

مبانی جامعه اسلامی

همان‌طور که جامعه مدنی بر پایه‌های نظری و فلسفی خاصی استوار بود، ایده جامعه دینی و دخالت گسترده دین در عرصه اجتماع و سیاست و اقتصاد نیز بر پایه‌های نظری ویژه‌ای سوار است. باید روشن شود که به لحاظ نظری و فلسفی، نگاه اسلام به مقولاتی نظیر انسان، اجتماع، اخلاق، جایگاه دین در مباحث اجتماعی و محدوده حقوق انسانی چیست.

دینی که مدعی تأسیس جامعه دینی و دخالت در مقولات اجتماعی است، باید علاوه بر برخورداری از مبانی نظری متناسب با این ادعا، از قابلیت‌ها و ویژگی‌های خاصی برخوردار باشد؛ تا امکان ایفای چنین نقشی برای او فراتر از یک دعوی خام باشد. بحث در این که آیا اسلام از چنین قابلیت‌ها و ویژگی‌هایی - که امکان انطباق او را با شرایط سیال و متغیر اجتماعی فراهم می‌آورد - بهره‌مند است یا خیر، به فرصتی دیگر موکول می‌کنیم. آنچه در این جا مغل بحث و بررسی است، پی‌جویی این نکته است که آن دسته از مبانی و اصولی که دخالت دین را در عرصه اجتماع و برپایی جامعه دینی موجه می‌کند، کدام است؟ و



اسلام جامعهٔ دینی مطلوب خود را بر چه پایه‌ها و مبانی و اصولی بنیان می‌نهد.
اینک به اجمال پاره‌ای از این مبانی نظری را از نظر می‌گذرانیم.

الف. «انسان‌شناسی» اسلام

از منظر متون دینی ما، انسان ترکیبی از روح و بدن است، و در این ترکیب، اصالت از آن روح است؛ یعنی انسانیت انسان و واقعیت او به روح اوست. این نفس آدمی است که کانون احساسات و ادراکات می‌باشد و مسئولیت اخلاقی اعمال آدمی، متوجه جانب روحانی و نفسانی اوست، و بدن با همهٔ پیچیدگی‌هایش، بیش از ابزاری برای تحقق ادراکات و انجام افعال انسان نیست.

از نظر قرآن و روایات دینی، انسان نه مطلقاً نیک‌سرشت و نه کاملاً بد ذات است؛ بلکه در ذات و هویت خویش برخوردار از انواع گرایش‌های گونه‌گون است. از سویی سرشت و ذات آدمی، فرودگاه فطرت الهی و گرایش به خیرات و معرفت به نیک و بد خویش است.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا. (۱۴)

و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقویها. (۱۵)

﴿۱۵﴾

از سوی دیگر انسان، جایگاه شهوات و امیال بسیار است که به آنها گرایش دارد. نزدیک به شصت آیهٔ قرآنی انسان را به نوعی نکوهش می‌کند، و وی را موجودی ناسپاس، خودخواه و حریص می‌خواند که برخوردار از انحای غرایز حیوانی است.

زَيْنَ لِلنَّاسِ حَتَّى الشَّهَوَاتِ. (۱۶)

قتل الانسان ما اكفره. (۱۷)

ان الانسان خلق هلو عاً اذا منه الشر جزوعاً و اذا منه الخير متوعاً. (۱۸)

وجود این دو دسته آیات دربارهٔ انسان، گویای این واقعیت است که در آدمی، همایشی از فرشته‌خویی و حیوان صفتی است. به تعبیر دیگر آدمی می‌تواند در پرتو عمل اختیاری خویش، جهات نیک‌سرشتی خود را شکوفا و بارور کند و به انسانی فطری مبدل شود، و هم می‌تواند با دامن زدن به غرایز و امیال، موجودی



طبعی و غریزی گردد و جهات فطری و الهی خویش را پنهان سازد.

قد افلح من زكَّها وقد خاب من دسَّها. (۱۹)

خلاصه این که انسان در امیال و غرایز خویش محدود نمی‌گردد، و سعادت حقیقی او در گرو پاسخ گفتن به نیازهای فطری و روحانی او، در کنار ارضای معقول و منطقی نیازهای طبیعی و غریزی‌اش می‌باشد.

ب. نفی فردگرایی

فردگرایی غربی، آن گونه که در بستر امانیسم شکل گرفت و منتهی به نفع انگاری مطلق گردید، هرگز در اسلام جایی برای خود نخواهد یافت.

فردگرایی ارزشی و اخلاقی ناصواب است. انسان، مدار و محور اخلاق و ارزش‌ها نیست، بلکه باید بدان‌ها پای بند باشد. اصول و پایه‌های اخلاق و قضایای ارزشی، امور عینی (objective) و مستقل از ذهنیت و خواست و میل آدمیان است. و از همین روست که قضایای پایه و اصلی اخلاق، مطلق و بالوده از نسبت هستند. سر عینی بودن و مطلق بودن امهات قضایای اخلاقی آن است که این قضایا در واقع بیانگر وجود رابطه واقعی میان عمل اخلاقی و کمال نهایی و روحانی آدمی‌اند. اگر عدالت، خوب و بایستنی است و اگر خیانت و جنابت بد و نبایستنی است، از آن روست که این امور به واقع موجب کمالاتی روحانی و یا خساراتی معنوی در باطن و حقیقت انسان می‌شوند، نه آن که به علت کارکرد اجتماعی مثبت این قضایا یا گرایش و ترجیح ذهنی طرفداران آنها، مقبول افتاده‌اند.

با توجه به این که رابطه میان فعل اخلاقی و کمالات معنوی و نهایی انسان، واقعی، عینی و تکوینی است، طبعاً این رابطه مطلق و غیرنسبی خواهد بود؛ یعنی در همه شرایط و در همه جوامع با هر بافت اجتماعی، التزام و اعتنا به آنها لازم است. بنابراین، انسان باید امیال و غرایز و تمنیات خویش را با این قضایای عینی و مطلق هماهنگ کند، نه آن که اخلاق بر گرد سرشت غریزی انسان دور زند.

فردگرایی هستی‌شناختی؛ گرچه یک واقعیت است و فرد، زماناً و وجوداً بر جامعه تقدم دارد، این تقدم



هرگز نمی‌تواند به لحاظ منطقی، نتایج سیاسی - اقتصادی و حقوقی‌ای که در جامعه مدنی غربی بر آن مترتب می‌سازند، به دنبال داشته باشد. گرچه جامعه وجودی اعتباری دارد و اصالت جامعه به معنای فلسفی آن - که برخی جامعه‌شناسان مدعی هستند - ناصواب است، مقولاتی نظیر «نفع اجتماعی»، «مصلحت جامعه» و «رشد اجتماعی» اعتباری محض نبوده و در تضاد و تراحم با منافع و مصالح فردی، باید بر آن مقدم شوند. در نظام حقوقی و سیاسی و اقتصادی اسلام، جمع‌گرایی در کنار فردگرایی کانون توجه است.

ج. نفی سکولاریزم

اسلام گرچه منحصر در فقه و شریعت نیست، اندک تأملی در محتوای تعالیم اسلامی از این واقعیت پرده برمی‌دارد که شریعت و فقه رکن مهمی از این تعالیم را تشکیل می‌دهد. شریعت و فقه اسلامی محدود به عرصه‌های فردی و خصوصی نمی‌شود و فقه اجتماعی اسلام، آموزه‌های روشنی درباب مقولات مختلف اجتماعی دارد. بنابراین، سکولاریزم و کنار زدن دین از عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و محدود کردن آن به حیات فردی، دست کم درباره دینی مانند اسلام، تحریف حقیقت و واقعیت است. همان گونه که رفتارهای فردی در کمال آدمی و پی‌ریزی سعادت اخروی او سهیم است، رفتارهای متقابل اجتماعی و کیفیت سامان مناسبات و روابط متنوع اجتماعی نیز در کمال و سعادت آدمی کارگر است. امروزه به‌خوبی آشکار شده است که چگونه نحوه چینش روابط و مناسبات اجتماعی در اخلاق و روحیات فردی مؤثر می‌افتد. جای انکار نیست، که نحوه مناسبات اقتصادی و فرهنگی نظام سرمایه‌داری، یا نظام اشتراکی، کنش فردی و اجتماعی، اخلاق و روحیات فردی و آداب و رفتار خاصی را بر آحاد جامعه تحمیل و دیکته می‌کند. دین مدعی کامل بودن و خاتم ادیان بودن، چگونه می‌تواند از این‌همه تأثیر شگرف مناسبات اجتماعی بر روحیات و اخلاق و کمالات فردی چشم‌پوشد و خود را به کلی از مقولات اجتماعی و سیاسی به کنار کشد و نسبت به هرگونه شبکه روابط اجتماعی و نحوه اداره و تمشیت امور جامعه، خنثا و بی‌تفاوت باشد! دین کامل را نباید و نشاید که به روابط اجتماعی و نقش‌سازنده و قوی آنها در حیات انسانی و کمال



او بی تفاوت باشد.

سه کسانی که می‌کوشند میان اسلام و سکولاریزم نقش میانجی را بازی کنند، و دین را برکنار از مقولات اجتماعی و سیاسی به تصویر کشند، سه گونه‌اند:

دسته‌ی نخست: کسانی هستند که اساساً سامان یافتن امور اجتماعی به طور همساز و موزون با آموزه‌های دینی را، امری ناممکن و غیر قابل تحقق ارزیابی می‌کنند. استدلال مشهور سکولارها در این باب از دو مقدمه تشکیل می‌شود: مقدمه‌ی نخست آن که مناسبات و مقولات اجتماعی اساساً خصیصه‌ی متغیر و متلون دارند. سطح و نوع روابط اقتصادی و اجتماعی بشر در طول تاریخ، به دلیل تحولات علمی و فنی و اقتصادی و غنی‌تر شدن تجارب بشری در عرصه‌ی مدیریت اجتماعی، متحول و متغیر است. مقدمه‌ی دوم آن که، دین همواره دارای درون مایه و محتوای ثابت است. زیرا در یک مقطع تاریخی خاص با انسان سخن گفته و پیام‌ها و توصیه‌هایی را برای نجات انسان در همان مقطع تاریخی عنوان کرده است. دین، همگام با تحولات اجتماعی تجدید پیدا نمی‌کند و مولد پیام‌ها و توصیه‌های جدید نیست. برآیند دو مقدمه‌ی پیش گفته این می‌شود که امر ثابت با امر متغیر قابل انطباق نیست و نمی‌توان راه حل معطلات اجتماعی را در دین جست و حکومت دینی و مداخله‌ی دین در مقولات اجتماعی امری ناممکن است و اصرار بر آن موجب عقب افتادگی و جلوگیری از پویندگی جوامع و مانع شدن از مسیر طبیعی رشد و توسعه اجتماعی است. زیرا دین ثابت بر محتوا و قالب‌های اجتماعی ثابت تکیه و اصرار دارد.



هر دو مقدمه این استدلال قابل نقد و اشکال است.

اولاً: تمامی تغییرات اجتماعی از سنخ تغییرات بنیادین و به کلی متفاوت نیست. برخی از تغییرات صرفاً در شکل و قالب است؛ مثلاً در زمینه روابط حقوقی و اقتصادی، در گذشته، قراردادهایی نظیر بیع، اجاره، عقد شرکت وجود داشته است، و امروزه همین روابط حقوقی و معاملی اشکال متنوع و پیچیده‌ای به خود گرفته است که گرچه به لحاظ شکل و قالب تغییراتی در آنها به وجود آمده است، به لحاظ محتوای حقوقی همان بیع و اجاره و شرکت است. آموزه دینی در زمینه به رسمیت شناختن و امضای این روابط حقوقی در صدر اسلام همچنان در حل اشکال پیچیده این روابط حقوقی کارآمد و راهگشاست. همچنین در شریعت اسلامی، معاملات ربوی محکوم و باطل است. امروزه روابط معاملی و اقتصادی نوینی احداث شده است که برخی از آنها بدیع و بی‌سابقه‌اند؛ اما در تحلیل فقهی و حقوقی روشن می‌شود که برخی از این قسم روابط تجاری و معاملی، ربوی هستند. بنابراین حکم اسلامی ربا درباره این موارد و روابط جدید همچنان جاری است، و صرف وقوع تحول و تغییر در روابط حقوقی و اقتصادی جامعه، موجب از کار افتادن درون مایه تعالیم دینی نمی‌گردد.

ثانیاً: این ادعا که آموزه‌های دینی تماماً از امور ثابت و غیرقابل انعطافند، نیز پذیرفته نیست. زیرا در فقه و شریعت اسلامی عناصری تعبیه شده است که دین را محدود به ظرف و قالب اجتماعی خاصی نمی‌کند. این عناصر موجب انعطاف‌پذیری دین و انطباق آن با مقتضیات زمان می‌گردند. باز بودن باب اجتهاد و استمرار و پویایی آن، التفات به نقش زمان و مکان در اجتهاد، توجه به عنصر عرف و بناات عقلاییه، جواز صدور حکم حکومتی با توجه به عنصر مصلحت از سوی ولی فقیه، امضای عام نسبت به عقود عقلاییه، توجه به عنصر شرط و مبسوط بودن گستره آن در قراردادهای عقلایی، همگی عواملی هستند که موجبات انطباق فقه اسلامی را با شرایط و موارد کاملاً متفاوت و نوین فراهم می‌آورند. در سایه وجود این عناصر پویا و کارآمد، مدیریت فقهی و حکومت دینی می‌تواند با توجه به اصول و مبانی فقهی و کلامی در باب هر یک از مسائل مستحدث اجتماعی و اقتصادی، اظهار نظر دینی و راه‌حل مبتنی و سازگار با تعالیم دینی ارائه دهد.



دسته دیگری از مدافعان جدایی دین از سیاست، به تجربه تاریخی حکومت دینی به ویژه تجربه تلخ قرون وسطای اروپا و حاکمیت دینی کلیسا متوسل می‌شوند و صلاح و مصلحت دین و دولت را در جدایی از یکدیگر می‌دانند.

این دلیل برای طرد دین از صحنه اجتماع بسی ناتوان است. زیرا قطع بودن پیوند تاریخی و محتوایی میان اسلام و مسیحیت، موجب می‌گردد که هیچ ربط منطقی میان کامیابی یا ناکامی یکی در عرصه اجتماع و حکومت، با دیگری وجود نداشته باشد. حکومت دینی در تجربه تاریخی خود اگر لحظات تلخی را داشته است، مقاطع دلپذیری را هم پشت سر گذاشته است که مردمان در آن مقاطع طعم عدالت و حاکمیت تقوا و ارزش‌ها را چشیده‌اند.

ثانیاً: اگر برخی تجارب تلخ تاریخی ملاک داوری و قضاوت باشد، حکومت‌های سکولار فراوانی بوده‌اند که بر رنج و حرمان آدمیان افزوده‌اند.

دسته سوم از مدافعان تز جدایی دین از سیاست، مدعی هستند که از متون دینی چنین برمی‌آید که اساساً دخالت در شئون دنیوی جزء اهداف دین نیست. امور اجتماعی با عقل و تدبیر آدمی حل می‌شود و شأن خداوند برتر از دخالت در این امور است. بنابراین هدف انبیا دو چیز است:

الف. انقلاب علیه خود محوری انسان‌ها برای سوق دادن آنان به سوی پروردگار؛

ب. اعلام وجود دنیایی بی‌نهایت بزرگ‌تر از دنیای فعلی، به نام آخرت.^(۲۰)

بحث تفصیلی در رد و قبول این ادعا، سخن را به درازا می‌کشاند؛ اما اجمالاً این نکته گفتنی است که اگر به راستی دعوت رسول اکرم (ص) در آن دو هدف معنوی خلاصه می‌شود، بیان آن همه آیات و روایات اجتماعی، چه توجیهی دارد؟ اساساً چرا رسول‌الله (ص) و امام‌علی (ع) و دیگر پیشوایان دینی این قدر به امر حکومت اهتمام داشتند؟ مگر علی (ع) در توجیه قبول تصدی امر حکومت، اموری نظیر برگرداندن نشانه‌های دین به جایگاه اصلی آن و اقامه حدود و قوانین الهی را حجت نیاورد؟ وی از سست اراده بودن همراهان و مردم خویش شکوه می‌کند که نمی‌تواند به یاری آنها دل بندد و عدالت را به کرسی نشاند. انحرافات جامعه را راست نماید.

هیئات أن اطلع بكم سرار العدل أو اقيم اعوجاج الحق. اللهم أنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسة في سلطان ولا اتعاس شيء من فضول الحطام و لكن لثرد العالم من دينك و نظهر الاصلاح في بلادك. فيأمن المظلومون من عبادك و تقام المعطله من حدودك. (۳۱)

د. ضرورت دینی بودن قوانین اجتماعی

مسأله قانون گذاری و شیوه و منابع تقنین و الزامات حکومتی از مهم ترین جهات در جامعه و نظام سیاسی است. در نظام های اجتماعی مختلف، معمولاً قانون اساسی جنبه فرادستوری دارد؛ یعنی مجموعه قوانینی که در عرصه های مختلف اجتماع جعل و وضع می شود، نباید مخالف قانون اساسی کشور باشد. از ویژگی ها و مبانی جامعه دینی آن است که قوانین شریعت در آن جنبه فرادستوری دارد و منابع قانون گذار (مجلس و غیر آن) حق ندارند که بر خلاف شریعت، وضع و جعل قانون کنند. آری؛ ولت فقیه این اختیار را دارد که در شرایط خاص که مصلحتی مهم تراز مصلحت حکم شریعت در کار است، به رغم وجود حکم شریعت، فرمان حکومتی صادر کند. البته حکم حکومتی موقت بوده و منوط به وجود و استمرار مصلحت اہم است.

ه. دین و ایدئولوژی

ناکامی بسیاری از ایدئولوژی ها و اعلان عصریابان ایدئولوژی موجب می گردد که دفاع از ایدئولوژیک بودن اسلام سوء تفاهماتی را برانگیزد. این سوء تفاهمات، ناشی از وجود تلقی های متفاوت از ایدئولوژی در اذهان است. براساس برخی تفاسیر از ایدئولوژی، تلاش برای ایدئولوژیک جلوه دادن دین، منجر به سطحی نگری و قشری گری می شود و بر اساس تلقی دیگر، ایدئولوژیک بودن دین امری مثبت و موجب آرمان بخشی و ایمان افزایی و جهت دار شدن زندگی آدمیان است. پیش از قضاوت در باب این که آیا اسلام یک ایدئولوژی است؛ لازم است دو تلقی از ایدئولوژی را مقابل نهیم تا مشخص شود که ایدئولوژیک بودن دین را به کدام معنا قصد کرده ایم. گاه ایدئولوژی چنین تعریف می شود:

ایدئولوژی عبارت است از مکتبی سیستماتیزه و سامان یافته که ارکان آن کاملاً مشخص شده است؛ ارزش ها و آرمان ها را به آدمیان می آموزاند؛ موضع آنها را در برابر حوادث و سؤالات معین می کند، و



راهنمای عمل ایشان قرار می‌گیرد. ایدئولوژی در این معنا راهنمای عمل و تعیین بخش به مواضع سیاسی و اجتماعی و اخلاقی آدمی است. (۲۲)

این تلقی حداکثر از ایدئولوژی که تبلور و تجسم تمام عیار آن را در اندیشهٔ مارکسیسم می‌یابیم، می‌کوشد همه چیز را خط‌کشی شده و صریح و مضبوط عرضه کند. انسان، اقتصاد، سیاست، جامعه، تاریخ و فرهنگ، بر اساس تعاریف و پیش‌فرض‌های جزمی خاص تعریف شده، شکل آرمانی و ایده‌آلی آنها معین شده است. پیشگامان این ایدئولوژی باید بکوشند در یک مهندسی اجتماعی پیچیده، انسان‌ها، اقتصاد و جامعه و فرهنگ را طبق خط‌کشی‌ها و خطوط ترسیم شده در ایدئولوژی سامان دهند. هر امری که در این مهندسی اجتماعی لازم است، به‌طور مدّون و روشن در ایدئولوژی به‌مثابهٔ یک مکتب راهنما ترسیم شده است. این تفسیر حداکثری از ایدئولوژی، سر از قشری‌گری و سطحی‌نگری و نادیده گرفتن بسیاری از واقعیات مسلم دربارهٔ انسان و جامعه و مقولات متحول و متغیر آن، در می‌آورد. جمود و جزم اندیشی و غفلت از واقعیات و سرانجام در غلتیدن به دامان ایدئالیسم و آرمان‌طلبی بوج، سرنوشت محتوم این گونه ایدئولوژی‌هاست.

تفسیر دیگر از ایدئولوژی آن است که آن را مجموعه‌ای هماهنگ از اعتقادات و ارزش‌ها بدانیم؟ اعتقادات و ارزش‌هایی که ثابت و تغییرناپذیرند و انسان‌ها به سوی آنها و در جهت الگوپذیری از آنها و موزون شدن با آنها دعوت شده‌اند. این تفسیر مدّعی نیست که یک ایدئولوژی باید به‌طور دقیق و مدّون، کلیهٔ ابعاد و خطوط انسان ایده‌آل و جامعه و اقتصاد و فرهنگ ایده‌آل را ترسیم کرده باشد و بدون انعطاف، از همگان بخواهد که خود و شئون مختلف اجتماعی خویش را با این قالب‌ها و الگوهای تنگ و خشک تطبیق دهند. این تلقی از ایدئولوژی تنها بر وجود پاره‌ای جهات ثابت و نیز جهت‌گیری‌ها و اهداف کلی مشخص در باب انسان و جامعهٔ اصرار دارد. جامعهٔ مورد نظر این ایدئولوژی، بی‌سمت و سو و بی‌رنگ و بو نیست و معنای جهت دار و آرمانی بودن، محدود شدن قالب‌ها و روابط اجتماعی به یک شکل و الگوهای خاص و تغییرناپذیر نیست.

مراد از ایدئولوژیک بودن اسلام آن است که این دین دربارهٔ انسان و شئون فردی و اجتماعی او،

سخنان ثابت و جهت‌گیری‌های مشخص و غیرزمانی و غیرموقت دارد. تنوع جوامع و پیدایش مناسبات اقتصادی و اجتماعی نو به نو، مانع از آن نیست که اسلام به عنوان یک مکتب و ایدئولوژی از انسان‌ها بخواهد که رفتارهای فردی و اجتماعی و نظام ارزشی و اخلاقی و آرمان‌ها و ایده‌آل‌های خود را با این مجموعه‌ی هماهنگ از اعتقادات و ارزش‌ها که مکتب و ایدئولوژی اسلام نام دارد، هماهنگ و سازگار کنند. اسلام به عنوان یک مکتب و ایدئولوژی هرگز اقدام به ترسیم الگو و قالب معین و محدودی به نام جامعه و اقتصاد و سیاست ایده‌آل نکرده است؛ به گونه‌ای که همه چیز خط‌کشی شده و مدون، راهنمای عمل باشد. بهترین شاهد ما در این ادعا طبیعت فقه اسلامی است. در مجموعه‌ی معارف دینی، فقه و شریعت از همه قانونمندتر است. زیرا طبیعت مباحث حقوقی و فقهی، ارائه‌ی چارچوب و خط‌کشی روشن در مباحث است. با این حال شریعت و فقه اسلامی، هرگز بر قالب و شکل اجتماعی خاصی، جمودانه اصرار نورزیده است. از همین روست که این شریعت در درازنای تاریخ خویش در هر قسم جامعه‌ای - از جامعه‌ی شبانی و فئودالی گرفته تا جامعه‌ی صنعتی کنونی - کارآیی و کاربرد داشته است. این انعطاف‌پذیری ناشی از عدم قشرگرایی شریعت اسلامی در عرصه‌ی مباحث اجتماعی است. معنای این انعطاف‌پذیری فقدان جهات ثابت حقوقی و تشریحی نیست. اسلام در نظام اجتماعی و سیاسی خود عدالت را به عنوان یک هدیه و جهت‌گیری مهم مطرح می‌کند؛ اما هرگز عدالت مطلوب خویش را برای تمام جوامع اجتماعی خاص و اجتماعی روابط اقتصادی و اجتماعی خط‌کشی شده و مهایی عرضه نمی‌کند، تا آخر حصار شک این روابط به صورت مانده و تحولات اجتماعی و تاریخی و دگرگونی فرم اجتماعی جوامع، آن را منزه و مطهر کنند. اسلام برای تأمین عدالت مطلوب خویش بر برخی ثابتات حقوقی و برخی ارزش‌ها و اهداف بنیادین فشار و از انسان‌ها می‌خواهد در هر شکل و قالب اجتماعی بدین ثابتات و ارزش‌ها و اهداف پای‌بند باشند. به تعبیر دیگر، ایدئولوژیک بودن دین، در نتیجه ایدئولوژیک شدن جامعه دینی، به معنای شنیده شدن آهنگ و رهنمودهای دین در تمام جنبه‌های مختلف اجتماعی است، و معنای این سخن تک صد شدن جامعه دینی و حذف عقل و دانش بشری و ابتکارات انسانی نیست. ندای عقل و تدبیر عقلایی و دستاوردهای دانش بشری، در چنین جامعه‌ای هم‌نوا با نعمه وحی، هر گوش و دلی را می‌نوازد، و به هر قامتی می‌بrazد.



این تفسیر از ایدئولوژیک بودن دین، حد واسطه و میانه‌ای بین تلقی افراطی و حداکثری از ایدئولوژی از یک سو، و اعتقاد به غیر ایدئولوژیک بودن و بی رنگ و بو بودن دین از سوی دیگر است. برخی از روشنفکران مسلمان، در واکنش دفاعی نسبت به تفسیر حداکثری از ایدئولوژیک بودن دین و پرهیز از قشری‌گری، ایدئولوژیک بودن دین را از اساس منکر شده آن رابه سطحی شدن و انعطاف‌ناپذیری متهم می‌کنند.

سخن از این است که نباید تفسیری سطحی و رسمی و انعطاف‌ناپذیر و نهایی از دین داد. (۲۳)

این گروه سرّ محال بودن ایدئولوژیک شدن دین را بر بال استدلال‌هایی نظیر آنچه در ذیل می‌آید می‌نشانند:

ایدئولوژی جامعه‌ای است که به قامت جامعه خاصی دوخته می‌شود؛ یا دارویی است که به کار بیمار خاصی می‌آید. اما دین چنین نیست. دین مثل هواست؛ اما ایدئولوژی مثل جامه و قباست. جامعه همیشه به قد و قامت انسان خاصی دوخته می‌شود؛ اما هوا امری حیاتی است که همه از آن تنفس می‌کنند. (۲۴)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود این استدلال تلقی حداکثری از ایدئولوژیک بودن دین را هدف گرفته است، و با آنچه ما از ایدئولوژی بودن دین اراده کردیم، تعارضی ندارد. تمثیل دین به هوا سوء تفاهم برانگیز است؛ به‌ویژه اگر فقدان رنگ و بو و جهت‌گیری خاص در دین، از آن به مشام رسد؛ چیزی که همین نویسندگان در جایی دیگر به صراحت عنوان کرده و دین را فاقد جهت‌گیری‌های خاص برشمرده است.

دلیل ششم [برای ایدئولوژی نبودن دین] این است که دین ترازوست، چراغ است، رسن و ریسمان است، نردبان است، راه است. و اینها هیچ‌کدام به خودی خود جهت‌دار نیستند و ایدئولوژی که می‌خواهد دین را جهت‌دار کند، خاصیت میزان بودن و ریسمان بودن و نردبان بودن را از آن می‌ستاند. ایدئولوژی‌اندیشی، ناراضی بودن از رسن و نردبان است و بدل کردن آنهاست به برداری جهت‌دار. اما خود دین چنین جهت‌مندی و یکسویگی را بر نمی‌تابد. (۲۵)

واقعیت این است که اسلام در عین محصورنکردن خود به چارچوب و تصویر خاصی از اجتماع، دارای جهت‌گیری‌ها و آموزه‌های روشنی در زمینه‌های مختلف حقوقی، اقتصادی و سیاسی است. تعبیراتی نظیر

«هوابودن و ریسمان و رسن بدون جهت بودن» نادیده گرفتن این آموزه‌های روشن در مقولات مختلف است. تصویری که ما از ایدئولوژی بودن دین ارائه کردیم، هرگز دین را محدود و منحصر به شریعت و فقه نمی‌کند. اگر در این نوشتار به فقه و شریعت در مجموعه‌ی معارف دینی بیشتر استشهد می‌شود، از آن روست که در مباحث اجتماعی و انحای روابط آن، مباحث فقهی و حقوقی جلوه‌گری و بروز بیشتری دارند.

و. اصالت ندادن به «عقلانیت ابزاری»

اسلام به عقل به عنوان ابزاری صرف برای تأمین امیال و غرایز و منافع مادی بشر نمی‌نگرد. شأن و جایگاه عقل، کنترل و هدایتگری امیال و غرایز فرد است. علاوه بر این، خردگرایی به معنای آن که خرد آدمی یگانه و برترین منبع شناخت آدمی است، ناصواب و غیر قابل دفاع است. وحی، الهام و شهود عرفانی نیز از دیگر منابع معرفت‌بخش آدمی هستند.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره رفت، مبانی و اصول جامعه دینی در این مقدار خلاصه نمی‌شود. در این جا تنها به شرح بسیار اجمالی برخی از آن‌ها اکتفا شد. زیرا پرداختن جدی به هر یک از این مبانی، اگر محتاج تألیف کتاب مستقلی در هر مبنا نباشد، دست‌کم مقاله‌ی پربزرگ و باری را می‌طلبد.

۴. پارادوکس «جامعه مدنی - دینی»

گرچه در این نوشتار از ذکر تفصیلی کلیه مبانی و پایه‌های جامعه مدنی و جامعه دینی پرهیز کردیم، همین مقدار در نشان دادن ناسازگاری تمام عیار میان مبانی آن دو نوع بسنده است. شدت تباین و ناسازگاری میان مبانی متافیزیکی و معرفت‌شناختی و ارزشی این دو، به حدی است که جمع میان آنها پارادوکسیکال و متناقض‌نمون است. کسانی که به سازگاری صدر صد میان دین و جامعه مدنی معتقدند،^(۲۶) یا به لحاظ تصور تفسیری که در ذهن از جامعه مدنی دارند، از جامعه مدنی مصطلح و نوین فاصله گرفته‌اند و برخی آمال و ایده‌آل‌های سیاسی - اجتماعی خویش را متبلور در جامعه مدنی تخیلی خویش جستجو می‌کنند و هر چه از محاسن و نیکی‌های سیاسی و اجتماعی سراغ دارند، در انبان جامعه



مدنی انباشته می‌بینند، و یا آن که به واقعیت تاریخی جامعه مدنی معاصر و پایه‌ها و مبانی آن دقت لازم را مبذول نمی‌دارند و در یک سنجش عمیق و داوری بی‌طرفانه، میزان سازگاری آن مبانی را با اصول و مبانی جامعه دینی مورد توجه قرار نمی‌دهند.

چگونه می‌توان از یک سو قوانین الهی و تشریح اسلامی را گردن نهاد، و از سوی دیگر از جامعه مدنی مصطلح و لزوم تحقق آن دم زد؟ در نحوه قانون‌گذاری رایج در جامعه مدنی، آیا جایی برای حاکمیت الهی و قوانین او وجود دارد؟ یا آنچه هست، تقنین بر اساس حقوق افراد و گروه‌هاست؟ و این حقوق در سابه اعمال فشارهای حزبی و گروهی و صنفی رقم می‌خورد و محدود به حد و مرز شریعت نیست؟ پاسخ مباحث پیشین، بدین پرسش‌ها روشن است.

جامعه مدنی در صورتی محقق می‌شود که انسان‌ها و شهروندان بتوانند در کلیه موارد زندگی خود بی‌هیچ حد و مرزی جعل قانون کنند؛ یعنی در زندگی خصوصی خود آزاد باشند و این مسأله به قانون‌گذاری بنیادین بر می‌گردد که اساس دموکراسی است. (۲۷)

از چه راه می‌توان تکثرگرایی اخلاقی و سکولاریزم را با نظام ارزشی و اخلاقی اسلام و فقه اجتماعی او جمع کرد؟ فقهی که در مباحث و شئون مختلف اجتماعی صاحب قانون و تشریح است. برخی در داوری میان نسبت دین و جامعه مدنی، به همه ابعاد و زوایای جامعه مدنی و لوازم آن التفاوت نمی‌کنند، و این تز را در کارکرد خاصی می‌نگرند، و در نتیجه به توافق صددرصد میان دین و جامعه مدنی فتوا داده‌اند.

در جامعه مدنی سخن بر سر این است که چگونه حکومت‌ها را می‌توان محدود کرد؟ ابزارهای نظارت در عصر ما عبارتند از روزنامه‌ها، احزاب، انجمن‌های صنفی که به منزله سپرهای محافظی، آدمیان را در مقابل تجاوز بعدی حکومت حفظ می‌کنند.

تا اینجا هیچ منافاتی بین دین و دین‌داری با جامعه مدنی نیست، بلکه صدر صد مکمل و مساعد یکدیگرند. کجا دین‌داری با جامعه مدنی می‌تواند معارضه کند؟ آن جایی که دین‌داری تکثر را به رسمیت نشناسد. به هر حال ما در این جا حاجت به یک نوع تفسیر و درک تازه‌ای از دین داریم.

تصحیح درک دینی و تصحیح راه استفاده از دین است که می‌تواند بین جامعه مدنی و دین‌داری آشتی

بدهد. آن پارسایی ما قبل دینی به مردم آموخته شود، و دوم این که کثرت دینی و کثرت اندیشه‌های دینی و کثرت درک‌های دینی به رسمیت شناخته شود. (۲۸)

در این کلام، از دو جا می‌توان رحنه کرد: اول آن که نظارت بر قدرت و کنترل تمامیت طلبی اقتدار سیاسی، یکی از کارکردها و اهداف جامعه مدنی است؛ صرف‌نظر از میزان توفیقی که در این امر تحصیل کرده است. در داوری میان نسبت دین و جامعه مدنی، نباید تنها به این کارکرد توجه کرد؛ بلکه سایر مبانی و همچنین سایر نتایج و دستاوردهای آینده جامعه مدنی را نیز نباید از نظر دور داشت.

دیگر آن که پلورالیسم و تکثرگرایی و تسامح و تساهل در جامعه را باید از دو منظر نظری و عملی نگریست. در جامعه مدنی تا حدود زیادی هر دو نوع تکثرگرایی رواج دارد. پلورالیسم سیاسی و شکاکیت اخلاقی، بستر مساعدی برای رواج نسبیّت اعتقادی و به رسمیت شناختن آرا و عقاید و ایده‌های کاملاً متضاد و ناهمسو را فراهم می‌سازد. و در بعد عملی و هم‌زیستی اجتماعی نیز در جامعه مدنی شامل و تساهل عملی رواج داشته صاحبان عقاید و افکار و ایده‌ها به هر شکل و با هر مکسب می‌توانند در چارچوب حقوق اساسی مشترک هم‌زیستی مسالمت آمیز داشته باشند.

اما در تفکر دینی ما گرچه تساهل و تسامح عملی و کثرت پذیری تا حدودی به رسمیت شناخته شده است، «کثرت گرایی» و تساهل نظری چندان موجه نیست. عقاید و ارزش‌های دینی، ایده‌ای در کنار سایر ایده‌ها و عقیده‌ای هم‌تراز با سایر عقاید نیست که در یک تکثرگرایی سخاوتمندانه از اعتبار و ارزشی برابر با سایرین برخوردار باشند. حتی در تساهل و تسامح عملی، آن قدر که جامعه مدنی گشاده‌دستی می‌کند، اسلام اهل مسامحه نیست. شرک

و بت‌پرستی و دعوت به انحرافات جنسی، چه به شکل

فردی و چه به شکل گروه‌های



اجتماعی، در جامعه دینی، آزادی عمل و تبلیغ ندارند. بنابراین دعوت به بازنگری در اندیشه دینی، اگر به منظور دستیابی به تسامح نظری و به رسمیت شناختن هرگونه درک و فهمی - هر چند متضاد و مقابل با آموزه های دینی است - باشد، با روح دیانت ناسازگار است. و اگر دعوت به تسامح عملی و بالا بردن تحمل اجتماعی نسبت به آرا و عقاید مخالف، چه در چهارچوب معارف دینی و چه در خارج از آن، باشد، دعوتی پذیرفته و قابل اجابت است، و ریشه در تعالیم دینی ما دارد؛ گرچه در حدود و قلمرو این تسامح باید بیش تر به بحث و گفت‌وگو نشست.

۵. حل ناصواب پارادوکس

پاره‌ای داوری‌ها در باب سازگار دانستن تز «جامعه مدنی - دینی» را ذکر کردیم. در این قضاوت‌ها نوعاً به عمق ناسازگاری و جهات مختلف پارادوکسیکال بودن این تز به لحاظ مبانی التفات نمی‌شد، اینک برآنیم راه‌حلی را بررسی کنیم که با التفات تمام به جهات ناسازگاری به ارائه‌ی راه‌حل برای برطرف کردن این پارادوکس می‌پردازد. این راه‌حل به ارائه‌ی قرائتی نوین از دین می‌گراید، و می‌کوشد با برهم زدن پاره‌ای مقبولات و مشهورات دینی، زمینه‌ی تلائم و سازگاری دین با ایده‌ی جامعه مدنی را فراهم آورد. عناصر اصلی این قرائت جدید به شرح زیر است:

- الف. ارائه‌ی تعریف خاصی از «جامعه دینی» و فرو کاستن آن به جماعت دین‌داران. طبق این تحلیل دیگر نیازی نیست که دین، مشارکت جدی در تنظیمات سیاسی و اقتصادی و حقوقی جامعه داشته باشد. زیرا دینی بودن، وصف به حال افراد جامعه است، نه وصفی برای شبکه روابط اجتماعی.
- ب. نفی ایدئولوژیک بودن دین، و دین را همچون هوا، مبهم و نامتعین دانستن. طبق این نظر، دین نه تنها نامدّون که نامتعین است. سرماندگاری دین، رازآلودگی و حیرت‌زایی و تشابه و عدم صراحت آن است.
- ج. محدود کردن قلمرو دین و حیطة و گستره آن را به انتظارات بشر پیوند زدن. این نیازها و انتظارات بشر از دین است که محدوده و قلمرو نفوذ و حاکمیت دین را تعیین می‌کند. در روزگاری که دانش و تجربه بشر در اداره شئون اجتماعی محدود و قاصر بود، دین و به‌ویژه بخش شریعت و فقه آن حضور چشمگیری در عرصه جامعه داشت. اما اکنون که علوم انسانی رونقی یافته و تجارب عملی بشر در امر حکومت و اداره



جامعه توسعه یافته است، دیگر انتظار نمی‌رود که دین در این گونه امور اجتماعی پاسخگو باشد. بنابراین، قلمرو دین، محدود به آن دسته از نیازهایی می‌شود که از عهده‌ی دیگر منابع معرفتی بر نمی‌آید. نیازهایی نظیر معنادار کردن زندگی و ایجاد آرامش درونی و رفع دغدغه‌های روحی - عاطفی انسان.

د. سیال و نسبی بودن معرفت دینی. فهم برخاسته از متون دینی، تحوّل پذیر و نسبی است. هیچ فهم مطلق و ثابتی وجود ندارد. تفسیر و فهم متون دینی، پیراسته و خالص از دخالت پیش دانسته‌ها و پیش فرض‌های عالم و مفسر، امکان ناپذیر است. درک هر مفسر و عالمی از متون دینی متأثر از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اوست، و این فهم‌ها همه بشری‌اند. و سازگار با علوم و معارف عصری و بشری هستند. این امر موجب می‌گردد که هر تفسیری، تفسیر به رأی باشد و هیچ تفسیری، برتر و نهایی تلقی نشود.

این مبنای معرفت‌شناختی در باب معرفت دینی، برای کسانی که می‌کوشند تز «جامعه مدنی - دینی» را ممکن بدانند، چند ارمغان مهم به همراه دارد: نخست آن که تز غیر ایدئولوژیک بودن دین را تقویت می‌کند. دوم آن که بر پلورالیسم و تکثرگرایی که شالوده‌ی جامعه مدنی است، مهر تأیید می‌نهد.

سوم آن که سکولاریزم و جدانگاری دین از مباحث اجتماعی را از جهتی موجه نشان می‌دهد. زیرا معرفت دینی مصرف‌کننده معارف بشری در عرصه‌های مختلف است، و امری غیر ثابت و متحوّل می‌باشد. پس چگونه می‌تواند در حلّ معضلات اجتماعی ابتکار عمل را به دست گرفته و مقدم بر علوم انسانی و تجربه بشری پیشگام حلّ مباحث اجتماعی گردد؟

براساس این راهکار، بدون آن که در اصول و مبانی جامعه مدنی ایراد و اشکالی رخنه کند، می‌توان در عین برخورداری از جامعه دینی از کلیه مناسبات و دستاوردهای جامعه مدنی بهره‌مند بود.

این قرائت از دین را به هیچ روی نمی‌توان پذیرفت. برخی از عناصر آن در همین نوشتار کمابیش مورد نقد قرار گرفت، و نقد و بررسی پاره‌ای دیگر را در مکتوباتی که در سال‌های اخیر در این باب نگاشته شده است، باید جست. به هر روی، این قرائت، تصویری منفعلانه، کم‌رنگ و کم خاصیت از دین به نمایش می‌گذارد. گویی معتقدان به این قرائت منفعلانه و روشنفکرانه به این باور رسیده‌اند که سرماندگاری و جاودانگی دین در هر چه مبهم و بی‌خاصیت و بی‌اثر بودن آن است. جای این پرسش همراه با تعجب باقی است که اگر دین همچون هوا بی‌رنگ و بوست، و اگر فهم از این دین، وامدار و مصرف‌کننده پیش فرض‌های برخاسته از علوم بشری است، و اگر متون دینی در ارائه‌ی پیام و محتوای خویش خودسامان نیستند، و

ذهن عالم و مفسر پیام متن را می‌آراید و سامان می‌دهد، اساسا چرا باید به سراغ فهم متون دینی رفت و چرا باید دغدغه موزون کردن خود را با آموزه‌ها و پیام‌های دین (معرفت دینی) داشت؟

پی‌نوشت‌ها:

۱. پیران، پرویز، جامعه مدنی و ایران امروز، ص ۲۰۹.
۲. بشیریه، حسین، جامعه مدنی و ایران امروز، ص ۲۱.
3. Theorizing citizenship, P.163.
۴. هلد، دیوید، مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، انتشارات روشنگران، ۱۳۶۹، ص ۳۷۲ و ۳۷۳.
5. Raz, Joseph, Liberalism, Autonomy and the politics of neutral concern, Midwest studies in philosophy, 1982, 9.7.
6. Ackerman, Bruce, social Justice in the liberal state, Yale university press, 1980, P.361.
7. Modern Political thought, P.77.
8. Social Justice, P.368.
۹. محمدی، مجید، جامعه مدنی، ص ۲۵.
10. Modern political thought, P.78.
۱۱. غنی‌نژاد، موسی، جامعه مدنی و ایران امروز، ص ۱۸۴.
۱۲. علوی تبار، علیرضا، جامعه مدنی و ایران امروز، صص ۱۶۸ و ۱۶۷.
۱۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۷.
۱۴. آیه ۳۰، سوره روم: پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن؛ با همان سرشت خدایی که مردم را بر آن سرشته است.
۱۵. آیه ۸، سوره شمس: سوگند به نفس و آن کس که او را راست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزگاریش را به او الهام کرده.
۱۶. آیه ۱۴، سوره آل عمران: دوستی شهوات مختلف برای انسان‌ها آراسته و تزئین شده است.
۱۷. آیه ۱۷، سوره عبس: «کشته باد انسان؛ چه لاسیاس است».
۱۸. آیات ۱۹ تا ۲۲، سوره معارج: به راستی که انسان سخت حریص خلق شده است. چون زبانی بدو به او رسد عجز و لابه کند، و چون خیری به او رسد بخل ورزد.
۱۹. آیات ۹ و ۱۰، سوره شمس: به درستی که هر که خود را پیراست، رستگار شد و کسی که آن را پنهان ساخت به شقاوت افتاد.
۲۰. بازرگان، مهدی، مقاله «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء» مجله کیان، سال ۵، شماره ۲۸، آذر-بهمن ۱۳۷۴.
۲۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱: «هیئات که به یاری شما تاریکی را از چهره عدالت بزدایم، و کجی را که در حق راه یافته راست نمایم. خدایا! تو می‌دانی آنچه از ما رفت، نه به خاطر رغبت در قدرت بود و نه زیادت خواهی دنیوی. بلکه می‌خواستیم نشانه‌های دین را به جایی که بود بنشانیم و اصلاح را در شهرهایت ظاهر گردانیم. تا بندگان ستم‌پسندان را ایمنی فراهم آید و حدودی که ضایع و معطل مانده است، اجرا گردد».
۲۲. سروش، عبدالکریم، فریه‌تر از ایدئولوژی، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲، ص ۱۰۴.
۲۳. همان، ص ۱۲۲.
۲۴. همان، صص ۱۲۷ و ۱۲۸.
۲۵. همان، صص ۱۲۹ و ۱۳۰.
۲۶. رک: مجله کیان، ش ۳۳، میزگرد جامعه مدنی.
۲۷. بشیریه، حسین، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره‌ی ۱۱۸-۱۱۷، ص ۱۵.
۲۸. سروش، عبدالکریم، جامعه مدنی و ایران امروز، صص ۱۲۸ و ۱۳۵ و ۱۴۰.

