

## «حکومت دموکراتیک دینی» و تضادهای آن

نقدی بر آراء دکتر عبدالکریم سروش

### حمید حمید

موضوعی که قرار است من امشب در باره ی آن با شما عزیزان سخن بگویم، «حکومت دموکراتیک دینی» و تضادهایی است که متضمن چنین مفهومی است. پرسشی که ممکن است طرح این موضوع در همان بدو امر به وجود آورد، این است که با توجه به این واقعیت که نه در گذشته و نه امروز، یعنی در طول تاریخ حیات انسان چیزی به نام حکومت دموکراتیک دینی خارجیت نیافته است، چه الزام هایی گفتگو از آن را ضروری می سازد؟ چنین پرسشی را ماهیت ترکیبی این مقوله، یعنی «دموکراتیک» و «دینی» که هر یک به دو قلمرو و ناهم‌ساز ناظرند نیز تقویت می کند، زیرا که مصداق چنین ترکیبی، به هم آوردن آب و آتش است که در واقع تلاش برای خارجیت بخشیدن به آن، آب در هاون کوبیدن را می ماند. با وجود منطقی بودن چنین پرسش، دلیل عمده ای برای ورود ما به این بحث وجود دارد و آن این است که به هر ترتیب این قول و عقیده به آن را، امروز در کشور ما فردی نمایندگی می کند.

دکتر عبدالکریم سروش نزدیک به دو دهه است که با طرح مقوله ی «قبض و بسط تنوریک شریعت» و توضیح و تفسیرهای پیرامون آن که علی الظاهر موضوعات مختلفی از قبیل ایدئولوژی، فلسفه ی سیاسی، جامعه شناسی، علم کلام و

اقتصاد، مدرنیته و پسامدرن را هم شامل می‌شود، و در حقیقت چرخشی دورانی به گرد همان مقوله‌ی «قبض و بسط» است، فکر «حکومت دموکراتیک دینی» را نمایندگی می‌کند. لذا تمامی آن چه که ساخت کامله‌ی نظریه‌ی او را می‌سازد بر محور دو موضوع می‌گردد:

۱- نظریه‌ی «قبض و بسط تنوریک شریعت»

۲- و به تبع حاصل از آن، فلسفه‌ی «حکومت دموکراتیک دینی» چهارچوب نظری آن است. با توجه به این دو موضوع محوری، برای ورود به معنی و ماهیت «حکومت دموکراتیک دینی» بدان معنی که مورد نظر آقای سروش است، نخست باید به مواردی اشاره کنم که به گمان من هم از لحاظ آشنایی با کل نظریه‌ی او ضروری است و هم از لحاظ قرار دادن آن در طرف تاریخی اش بی‌ثمر نیست. نخستین از این موارد این است که به اجمال ببینیم، اساساً هیاهویی که بر سر قاعده‌ی «قبض و بسط» برخاسته است متوجه چه موضوعی است و مورد دیگر این که ببینیم آیا آن چه که به نام نظریه‌ی سروش سکه خورده است واقعاً ابتکار اوست، یا پیشگامان دیگری، پیش تر راه طرح آن را کوبیده و هموار کرده اند؟ و پس از آن مقوله‌ی «حکومت دموکراتیک دینی» و تضادهایی که در شرح و تعریف از آن وجود دارد بپردازیم.

از توصیفات ادیبانه‌ی او که سروش برای بیان نظریه‌ی اش به کار می‌برد که بگذاریم لب و روح باور او در باب «قبض و بسط تنوریک شریعت» این است که «تمام علوم بشری در سیلان و تحول است و نیز معرفت و فهم دینی هم یک معرفت بشری است»<sup>۱</sup> و «لذا آن نیز در سیلان و تحول است. فهم ما از همه چیز در تحول است، در جمیع معارف و از جمله معرفت دینی تحول و تکامل فهم مستمراً رخ خواهد داد، خواه در ضروریات و خواه در غیر آن»<sup>۲</sup> «پاره‌های مختلف معرفت بشری در دادوستد

<sup>۱</sup> - عبدالکریم سروش. قبض و بسط تنوریک شریعت. مؤسسه فرهنگی صراط. ص ۶۱.

<sup>۲</sup> - همان ص ۷۳.

مستمرند و ربطی دقیق با یکدیگر ندارند. اگر در علم نکته‌ی بدیعی روی نماید، معرفت‌شناسی یا فلسفه را متأثر می‌کند و تحول فهم فلسفی، فهم آدمی را در باره‌ی انسان و جهان عوض می‌کند»<sup>۳</sup> و به همین اعتبار «معنی و مفاد شریعت و درک ما از محتوای آن نیز در سیلان دائم است»<sup>۴</sup> بنابراین معرفت دینی عصری است و «تنوری قبض و بسط شریعت» با متحول دیدن فهم ما از دین، به تبع تحول دیگر معارف بشری آن‌ها را آسان می‌کند و محییان و دین‌شناسان (توجه کنید) با قبول جاودانی بودن کتاب (یعنی قرآن) و سنت معرفت ما را نسبت به آن تازه‌تر و کامل‌تر می‌سازند»<sup>۵</sup> آن‌که ثابت می‌ماند دین است و آن‌که تغییر می‌کند معرفت دینی است.

اینک پیش از پرداختن به قوت و ضعف‌هایی که در این نظریه وجود دارد، بر سر این نکته کمی درنگ می‌کنم که این نظریه بر منابعی ناظر هست یا خیر؟ در همین آغاز باید بگویم که این‌گونه برخورد با معرفت دینی از ابتکارات سروش نیست و ریشه‌ی آن دست کم در دو مرجع نزدیک به روزگار ما و هم‌زمان با ما قرار دارد. مکتب شیخیه به نحو مسلم مرجع نزدیک به روزگار ما برای نظریه‌ی ایشان است. قید این مطلب را لازم می‌دانم که مکتب شیخیه در منازعه با فقها بر سر نحوه‌ی تلقی از معرفت دینی یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری در سرزمین ما در دوران متأخر تاریخ قاجاریه است. رویکرد تاویلی با هرمنیوتیک زعمای این مکتب که آنان را به کشفیه هم مشهور ساخت عمدتاً به نوسازی بیان و تفسیر نکات کلیدی دین و عصری ساختن معرفت دینی ناظر بود.

از مجموع آراء زعمای این مکتب موارد متعددی را می‌توان نقل کرد که نه تنها در مضمون بلکه حتا در نوع کلام و اصلاحات نیز با آن‌چه که سروش به کار

<sup>۳</sup> - همان ص ۸۹.

<sup>۴</sup> - همان. همان جا.

<sup>۵</sup> - همان. ص هفت. تأکیدات داخل قلاب از ماست.

می برد مشابه است. از باب نمونه من تنها به مواردی اشاره می کنم. سر کار آقا ابوالقاسم خان کرمانی در کتابش به نام «تنزیه الاولیاء» ضمن شرح تفاوت روزگار مشایخ شیخیه با ادوار پیشین در معرفت شناسی دین می نویسد: «پیشینیان ما عامی بوده اند و به صرف عبارات ظاهره ی قرآن و اخبار قانع شده بودند، بدون آن که حقیقت آن ها را بفهمند. دین خدا عوض نمی شود، اما ادوار امت عوض می شود و در هر دوره قابلیت و استعدادی دارند و فهم شان درجه ی مخصوصی است. در هر دوره ای علمای ربانی بیاناتی که مقتضی دوره است می فرمایند. قصد این نیست که دین تازه ای می آورند، خیر علما معانی واقعی دین را تدریجاً به مقتضای آن زمان بیان می کنند.»<sup>۶</sup> او پس اشاره به کوتاهی های فقها در فهم معرفت دینی می نویسد «این قدم اول است و ما جمیع فساد را از این جا می دانیم و دوره ای که باید عوض بشود و شروع از این جاست. و این به این دلیل است که اگرچه دین عوض نمی شود، ولی عقل ها و ادراک ها زیاد می شود. از آن جا که هزار و سی صد سال گذشته است که گمان ها در ضمن فرمایش خدا و رسول گفته شده، وقتی که خواستی این پیرایه ها را برداری گمان می کنند حرف تازه ای است، اما دوره ی گمان سپری شده. دنیا رو به تکامل و ترقی است و رو به علم و یقین پیش می رود بلی مردم ترقی می کنند و من بعد ایمان یا کفر را از روی علم و یقین باید اختیار کنند»<sup>۷</sup>.

حاج محمدخان دومین زعم شیخیه در بیان ارتباط علوم با یکدیگر و تأثیر آن ها در بسط معرفت دینی، مورد معاد را به عنوان نمونه ذکر می کند و می نویسد «فهم حقیقت مسأله ی معادشان فقیه نیست. فقیه جز مسائل شرعیه چیزی نمی داند»<sup>۸</sup> او پس از بیان روابط متقابل علوم ی چون فیزیک، هندسه، ریاضیات، نجوم و علم النفس و علم نور در فهم مسأله معاد می افزاید «تا شخص آن علوم را نداشته باشد ابداً

<sup>۶</sup> - حاج ابوالقاسم خان کرمانی. تنزیه الاولیاء، چاپ سعادت کرمان. ۱۳۷۵. ص ۲۳.

<sup>۷</sup> - همان. ص ۱۶۷-۱۷۲.

<sup>۸</sup> - حاج محمدخان کرمانی. در تحقیق معاد جسمانی. چاپ سعادت کرمان. ۱۳۷۵. ص ۲۳.

اطلاع بر کیفیت عود خلق حاصل نمی‌کند»<sup>۹</sup> اعم از این که سروش را مستقیم یا غیرمستقیم متأثر از آراء شیخیه بدانیم یا نه در این باره تردید نمی‌توانیم کرد که آن مکتب برای نخستین بار مقوله ی بسط معرفت دینی را عنوان کرده است. از این جماعت که بگذریم نظریه ی سروش مستقیماً از آراء شخصیت دیگری که هم زمان ماست یعنی حجت الاسلام مجتهد شبستری متأثر است. شبستری دو سال پیش از آن که سروش به ارانه نظریه اش در باب «قبض و بسط» بپردازد، طی چند شماره در «کیهان فرهنگی» تحت عنوان «عقل و دین» مطالبی را عنوان کرد که شالوده ی مطالبی گردید که بعداً سروش عنوان کرد. شبستری طی آن مقالات کوشید تا کاربرد اجتناب ناپذیر علوم و معارف بشری را در مراحل سه گانه ی دین داری یعنی شناخت خدا و نبی، فهمیدن آن چه نبی می‌گوید و جهت دادن به زندگی طبق تعالیم نبی به وضوح نشان می‌دهد. او در تبیین این نکته نوشت «تفکر اسلامی از اول چنین می‌آموخت که در اعتقادات و ایمانیات تقلید جایز نیست و اجتهاد لازم است. این اجتهاد برای شناخت خدا و نبی در همه ی اعصار و همه ی جوامع جز با مدد علوم و معارف بشری آن عصر میسر نبوده است و در آینده نیز چنین خواهد بود. مبانی فکری هر انسانی که با آن مسأله خدا، فهم و تفسیر می‌شود و یا معنای نبی و نقش نبوت روشن می‌گردد، از علوم و معارف موجود در هر عصر اخذ می‌شود و علوم و معارف بشری نیز پدیده ای متغیر و متحول است. بر اساس این طرز تفکر، تفکیک اعتقادات و ایمانیات انسان از سایر علوم و معارف بشری تغذیه می‌کند؛ بلکه با تحول و تکامل این علوم و معارف، از نظر محتوا نیز تکامل می‌یابد»<sup>۱۰</sup>.

با وجود چنین منابع و مراجعی از حق نمی‌توان گذشت که سروش مسئول قوت و ضعف های این نظریه است و این اوست که به معنای واقعی کلام در بسط و مستند

<sup>۹</sup> - همان. همان جا.

<sup>۱۰</sup> - محمد مجتهد شبستری. «دین و عقل»، در کیهان فرهنگی سال چهارم ص ۱۲.

ساختن آن کوشیده است. اینک باید این نکته تحلیل شود که در مقام واقع این نظریه در چه موضعی ضربه پذیر است و در چه موضعی بر علم مبتنی است.

این سخن درستی است که جهان ما، جهانی در حرکت و تحول بی وقفه است و صور و اشکالی از بخش های گوناگون این جهان در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند. به اعتبار چنین ماهیتی، معرفت ما از این جهان نیز در تحول و تغییر بی درنگ است و هر نوآوری در بخشی از این معرفت ما را آرام نمی گذارد، بر آن موثر می افتد و آن را نیز متحول می سازد. چنین باوری که دست کم با دستاوردهای بزرگ قرن بیستم در علم و تکنولوژی بر اندیشه و حیات اجتماعی حاکم گردید سخن تازه ای نیست. اما سخن در این است که آیا این حکم مسلم تا کجا صادق است؟ ضربه پذیری این حکم بدان گونه که آقای سروش عنوان می کند در مطلق ساختن آن و تعمیم آن و تصمیم آن در موضعی از ضروریات است که نمی توانند مشمول این حکم قرار بگیرند. همه می دانند که معرفت انسان در رشته های اساسی علم و فلسفه متضمن اصول موضوعه و قوانینی است که در هر استدلالی ما ناچار به پیش فرض گرفتن آن هاییم. چنین اصول و قوانینی از چنان درجه ای از ثبات برخوردارند که تصور تغییر در آن ها در حقیقت به معنای ویران کردن پایه های علم است. آیا باور به متحول و متغیر بودن معرفت به این معنی است که آتش آن دامن قانون بقاء و تبدیل انرژی را هم خواهد سوخت؟ آیا از این آتش بر خرمن قانون تکاملی انواع هم جرقه ای خواهد افتاد؟ آیا اصل علیت که بر شالوده اش مکانیک نیوتون و قانون جاذبه قرار گرفت و مکانیک کوانتوم در کشف کوانتوم تأثیر Quantum of Action توسط پلاک و اثر فتوا الکتریک توسط انشتاین ناظر بر آن ارائه شدند در معرض حکم تغییر و تحول قرار می گیرند؟ امروزه می دانیم که جهان ما در روندی از تغییر درنگ ناپذیر حاکمیت تضاد بر جهان طبیعت و جامعه از چنان ثبات و موضع قانون مندی برخوردار است که حتی خیره سرترین مخالفین آن نتوانسته اند آن را انکار کنند. تحلیل جامعه ی سرمایه داری بدون پیش فرض گرفتن تضاد بین کار و

سرمایه جاهل ماندن به واقعیت آن نظام است. وجه مشخصه جامعه ی سرمایه داری این است که خصلت اجتماعی نیروهای مولده همواره بیش تر توسعه می یابد، در حالی که مناسبات تولیدی توسط مالکیت خصوصی سرمایه داری بر وسایل تولید تعیین می شود. این عدم تطابق رشد یابنده، بیان گر تشدید روزافزون تضاد اصلی شیوه ی تولید سرمایه داری است. بی گمان تحولات تکنولوژیک اشکال مناسبات تولیدی را دیگرگون می کند و به تبع آن معرفت ما نیز نسبت به آن غنی تر می گردد، اما در تمامی روند این تغییرات تضاد میان کار و سرمایه به هر شکل تحول یافته اش، به عنوان قانون لازم ماهیت سرمایه داری بدون تغییر می ماند. آیا قبول اصل تحول و تغییر در معارف ما به این معناست که روزگاری خواهد آمد که مجموع زوایای دو مثلث قائم الزاویه به جای ۱۸۰ درجه سی صد و هشتاد درجه خواهد شد و اصول موضوعه ای چون ضرورت و امکان، قضایای قیاسی، قوه و فعل و ماده و صورت و ذات و صفت و قضایای ضروری ریاضیات و ما قبلی های کانت از تفکر فلسفی خلع خواهد گردید؟ چنان چه امر تحول و تغییر را امری عام و مطلق بگیریم در این صورت تکلیف ما با ثابت های تاریخی چه خواهد بود؟

از همه ی آن چه گفتیم این واقعیت بر می آید که باورهای سروش در باب تغییر و تحول در معرفت، با همه ی صحت تاریخی و علمی آن نمی تواند حکم عامی تلقی شود، به خصوص اگر به این مطلب توجه کنیم که چنان چه آن را حکم عام و همه جا شمولی فرض کنیم پیش از هر کجا دامن خود نظریه ی ایشان را می گیرد و این سؤال را لزوماً پیش می آورد که آیا اصل خود مشمول تغییر و تحول نیز هست یا خیر. ناگفته روشن است که اگر پاسخ ما به این پرسش مثبت باشد در این صورت کل بنایی که ایشان بر پایه ی این قاعده درست ساخته اند فرو می ریزد و در این حالت برای ایشان سخنی برای گفتن باقی نمی ماند.

اما سروش این فرض را شامل و عام فرض می کند و به همین دلیل درست در جایی که در مقام عمومیت دادن آن در بحث از معرفت دینی بر می آید با تضاد مواجه

می شود. باید توجه داشت که ماهیت اندیشه ی سروش اساساً دینی است و در تمامی آن چه طی هجده سال گذشته عنوان کرده است دغدغه اش، دغدغه ای دینی است. به همین لحاظ موضع او حتا در بحث از علم نیز که تخصص اوست موضعی دینی است و آن چه که او را قویاً درگیر با تضاد می سازد همین موضع است. می دانیم که دینی بودن به نحو اجتناب ناپذیری لازمه اش قبول اصول ثابتی است که بدون آن ها اساساً فرض دینی بودن زایل می شود. اصول وحی، نبوت، معاد و احکامی که پیامبر و شریعت به منظور تنظیم کردن زندگی یک امت با خود آورده است و همان ها حلال شان حلال و حرام شان حرام تا یوم القیامه است، چنان نیستند که در یک جامعه ی دینی بتوانند مشمول تحول و تغییر قرار گیرند. چنین وضعیتی به ویژه در جامعه ای که دین توسط کسانی که خود را متولی آن می شمارند نهادی شده است، حتا برای کسی چون سروش که بر سر احیاء معرفت دینی است چاره ای نمی گذارد که از آن حکم عام خود عدول کند و مآلاً با آن سخت در تضاد بیافتد. سروش که بیش از یک صد صفحه از «قبض و بسط...» را به بیان روابط و تأثیر و تأثر علوم و نقش آن ها در بسط تحول معرفت دینی اختصاص داده است ناچار از این بیان است که «ما به شدت محتاج ادیان و پیامبران هستیم، لذا به گمان بنده برای این که از خطا و خطر مصون بمانیم فهم مان را همیشه بر دین حق باید عرضه کنیم و از آن الهام بگیریم»<sup>۱۱</sup> و اما این که چنین دینی که به ما الهام می دهد و راه و رسم مصونیت از خطا را به ما می نمایاند و به تصریح سروش ما باید در همه ی موارد خود را با آن موزون و چک کنیم کدام است؟ سروش پاسخ می دهد «دین یعنی کتاب و سنت قطعی، این ها همیشه مصحح مسیرند یعنی مرجعی هستند که شما همیشه درک تان را چنان تنظیم می کنید که منافات قطعی با آن ها نداشته باشد»<sup>۱۲</sup> چنان که می بینیم در آن

---

<sup>۱۱</sup> - عبدالکریم سروش. «باور دینی، داور دینی» در فربه تر از ایدئولوژی. مؤسسه فرهنگی

صراط. ص ۵۵.

<sup>۱۲</sup> - همان ص ۵۵.



روند تغییر و تحول، کتاب یعنی قرآن و سنت یعنی آداب، آموزش ها و احکام و روبه هایی که پیامبر با عمل خود باقی گذاشته است در مرجع لایتغیر باقی می ماند و نه تنها لایتغیر باقی می ماند بلکه ضوابطی هستند که احیاء گری چون سروش باید رفتار و اندیشه اش را با آن ها موزون کند.

سروش از این نقطه عزیمت درگیر با تضاد، چهارچوب نظریه اش در باب «حکومت دموکراتیک دینی» را سامان می دهد. با وجود اطلاله ی کلام چاره ای جز این ندارم که در آغاز پرداختن به رأی آقای سروش در باب حکومتی که آن را «دموکراتیک دینی» می خواند اشاره ای به اجمال به مفهوم عام دموکراسی که اجرای اصول ناظر بر آن حکومتی را دموکراتیک می کند به عمل آورد به طور کلی حکومت دموکراتیک ملزم به رعایت اصولی حذف ناپذیر است. به این معنی دموکراسی ذاتاً متوجه حقوق انسان در جامعه است، لذا نه چوبی برای تحمیل تکلیف بلکه ابزاری است برای احقاق حق حذف ناپذیر انسان به این اعتبار دموکراسی در عرصه ی دولت- ملت دموکراسی نمایندگی است، یعنی انتخاب نمایندگانی که در مجلس های قانون گذاری حق و خواست اکثریت مردم را به اجرا گذارند. مشخصه های این گونه دموکراسی عبارت است از انتخابات آزاد که ضمن آن هر شهروند بالغ در آن حق رأی داشته باشد و نامزدها و حزب ها چه موافق دولت چه مخالف آن بتوانند آزادانه در مبارزه انتخاباتی شرکت کنند و رأی گیری مخفی و خالی از تهدید باشد. چنین انتخاباتی امکان انتخابی موثر را فراهم می کند، یعنی این که انتخاب محدود به نامزدهای یک حزب نیست و اگر اکثریت رأی دهندگان به حکومت وقت رأی ندهند حکومت به کسانی دیگر سپرده می شود. هیئت نمایندگان که پارلمان، کنگره، مجمع ملی، مجلس، و جز این ها نامیده می شود، حق قانون گذاری، و حق رأی در مورد مالیات ها و نظارت بر بودجه را دارد و می تواند آشکارا در مورد تصمیم های دولت پرسش، انتقاد و یا با آن مخالفت کند بی آن که اعضای آن در تهدید یا آزار یا بازداشت باشند. اساس دموکراسی اعتقاد به ارزش فرد انسان و

تصمیم‌گیری او در مورد امور عمومی و خصوصی است و به اعتبار همین مشخصه تضمین حقوق اساسی برای هر شهروند، یعنی امنیت در برابر بازداشت و زندانی کردن خودسرانه، آزادی گفتار، انتشار و اجتماع، آزادی رفت و آمد، آزادی دادخواهی، آزادی دینی و سیاسی از نکات اهرمی یک حکومت دموکراتیک است. در چنین حکومتی دولت ناشی از اراده‌ی مردم است. اما حکومت دینی چه مقوله‌ای است؟ من به منظور پیش‌گیری از هر نوع سوء تعبیری بدون آن که رأی و نظر خودم را در این باره بیاورم، نظریه‌ی سروش را در این باره نقل می‌کنم. بنا به تعریفی که او در این باره به دست می‌دهد «حکومت‌های دموکراتیک، حکومت‌هایی هستند که «عقل» جمعی را داور نزاع‌ها و گشاینده‌ی مشکلات می‌دانند و حکومت‌های دینی این «داوری» را به دست دین می‌دهند.»<sup>۱۳</sup> سروش پس از این تعریف به توصیف حکومت دموکراتیک دینی می‌پردازد و می‌نویسد «حکومت‌های دموکراتیک دینی... لازم دارند که دین را هادی و داور مشکلات و منازعات خود کنند» در چنین حکومتی «زبان دین عمدتاً زبان تکلیف است نه زبان حق و شخص دین دار بیش از آن که به حقوق خود بیندیشد به تکالیفش اندیشه می‌کند و بیش از آن که به بیند خود چه می‌خواهد، می‌بیند که خدا از او چه می‌خواهد»<sup>۱۴</sup> سروش همین معنی را در جای دیگری با صراحت بیش‌تری توضیح می‌دهد و می‌نویسد «زبان دین به خصوص دین اسلام آن چنان که در قرآن یا روایات است بیش از آن که زبان حق باشد، زبان تکلیف است، لسان شرع، لسان تکلیف است... در دین از انسان خواسته شده است از حدودالله تجاوز و تعدی نکند که معاقب و مواخذ خواهد شد.»<sup>۱۵</sup>

<sup>۱۳</sup> - «حکومت دموکراتیک دینی» در فریه‌تر از ایدئولوژی. ص ۲۸.

<sup>۱۴</sup> - همان ص ۲۸۱.

<sup>۱۵</sup> - عبدالکریم سروش. معنا و مبنای سکولاریزم. کیان. سال پنجم شماره ۵ ی ۲۶.

طبیعی است که پرسیده شود، سروش از این دو معنای ناهم ساز که یکی بر سر احقاق حق انسان و ایفای حقوق بشری او در جامعه و دیگری چوب تحکمی است که اراده و نیات یک ولی امر را بر انسان تحمیل و تکلیف می کند چه معجونی می سازد و آیا تلاش او برای ایجاد جامعه ای که از یک سو مجری احکام شریعت و از سوی وفادار به اصول دموکراسی باشد به نتیجه ای معقول و فارغ از تضاد انجامیده است؟

سروش در مقام انجام چنین وظیفه ای نخست به حيله ای متفاوتی متوسل می شود و در این راستا برای آن که از یک سو جریم دین را از قدوسیت آن خلع نکند و از سوی دیگر اصل تغییر و تحول را که سنگ پایه ی نظریه ی اوست شامل دین هم بسازد، بین دین و معرفت دینی جدایی می افکند و می کوشد تا با تعمیم اصول دموکراتیک در معرفت دینی، یعنی روش های فهم دین حکومت اسلامی را دموکراتیک کند. اولاً همین مسأله ی جداسازی پاشنه ی آشیل نظریه ی سروش است. ایشان بر این حقیقت چشم می پوشد که دین به هر معنایی که گرفته شود محصولی بشری است و از نخستین شکل ظهوری اش در جوامع بدوی تا صورت و حیاتی و توحیدی اش مسیری از تحول را پیموده و با معرفت انسان از آن قرین و پیوسته و یگانه است. در این نکته است که این سخن فویرباخ ارزش والای خود را نشان می دهد که «اندیشه ها و رویکردهای انسان هرگونه که باشند خدای او همان گونه است. هر قدر ارزش داشته باشد همان اندازه و نه بیش تر ارزش دارد. آگاهی از خدا، خودآگاهی است، این دو این ها مانند» جدا ساختن چیزی به نام «دین» و قرار دادن آن در مقابل چیزی به نام «معرفت دینی» عملی انتزاعی و متفاوتی است. با این همه ما با سروش هماهنگی و هم دلی می کنیم و این جدایی را فرض می گیریم تا به بینیم حتا با چنین فرضی، سروش چگونه معرفت دینی، یعنی فقه، اجتهاد، و اصول فقه و کلام را در جامعه ای چند قومی و چند دینی دموکراتیک می کند. آیا با فرض دموکراتیک شدن این مقولات حکومت دموکراتیک می گردد یا خیر؟

روح نظریه‌ی سرورش در تعریف و بیان حکوم دموکراتیک دینی عبارت است از «سیال کردن فهم دینی از طریق عقل جمعی». معنای این سخن است که ما در جامعه به فهم‌های مختلف قرآن و سنت اجازه‌ی ابراز دهیم و در آخر آن فهمی که قبول عام می‌یابد فرمان فرمای معرفت دینی بشود، اما در این حالت هم آن فهم عامیت یافته با دین یعنی با قرآن و سنت که سرورش آن‌ها را دین قطعی می‌خواند نباید منافات داشته باشد. پیش از آن که به تضادهای ناشی از این توصیف اشاره کنم، لزوماً باید به این پرسش پاسخ بدهم که آیا اسلام و کتابش قرآن به این نوع برخورد جواز قبول می‌دهد یا خیر؟ من در پاسخ به این پرسش اساسی نخست آیاتی از قرآن را می‌خوانم و سپس به بیان توضیحاتی می‌پردازم.

سوره‌ی انفال. آیه‌ی ۳۵:

«با آنان نبرد کنید، تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین همه دین خدا گردد»

سوره‌ی توبه. آیه‌ی ۳۳:

«او کسی است که پیامبر خود را برای هدایت مردم فرستاد، با دینی درست و بر

حق تا او را بر همه‌ی دین‌ها پیروز گرداند.»

سوره‌ی بقره. آیه‌ی ۱۳۳:

«با آن‌ها بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین تنها دین خدا شود»

سوره‌ی توبه. آیه‌ی ۲۹:

«با کسانی از اهل کتاب (یعنی زرتشتیان، یهود و مسیحیان) که به خدا و روز قیامت

ایمان نمی‌آورند و چیزهایی را که خدا و پیامبر حرام کرده است بر خود حرام

نمی‌کنند و دین حق را نمی‌پذیرند جنگ کنید، تا آن‌گاه که به دست خود و در عین

مذلت جزیه بدهند.»

سوره‌ی آل عمران. آیه‌ی ۸۵:

«هرکس دینی جز اسلام اختیار کند از او پذیرفته نخواهد شد.»

مفاد این آیات جای هیچ تردیدی باقی نمی گذارد که در جامعه ای که چنین دینی حاکمیت یافته است، بوجه مطلق باب هر نوع تسامح و انتخابی بسته است و کسی را که در تأمل و شناخت معرفتی اش از دین به این نتیجه رسیده باشد که در چنین دینی عدالت و حق منتفی است مرتد است و کم تر حقی در جامعه ندارد. بنا به فتوای آقای خمینی «و یضیق علیها فی المعیشه»، یعنی و معیشت او را سخت بگیرد<sup>۱۶</sup> در چنان جامعه ای: آن چه حاکم است اصول تکلیفی حذف ناپذیری است که از قرآن و سنت اخذ شده و از سوی فقها و مجتهدین که خود را متولیان دین می شناسند نهادی شده است. آقای مطهری که از شخصیت های مود رجوع سروش است به نحو صریحی این معنی را بیان می کند و می نویسد «اسلام می گوید انسان محترم است، ولی آیا لازمه ی احترام انسان این است که انتخاب او هم محترم باشد.. نه انسان را در هر چه خودش انتخاب کرده نباید آزاد گذاشت»<sup>۱۷</sup> آیت الله مصباح یزدی که از مدرسین طراز اول حوزه است به نحو روشن تری از واقعیت تعرض دموکراسی و دین پرده بر می گیرد و می نویسد «اگر ما معتقدیم که باید قوانین خدا بر مردم حاکم باشد، جایی برای دموکراسی وجود نخواهد داشت... دموکراسی یعنی هر چه مردم می خواهند. اگر اسلام یعنی آن چه خدا می خواهد، پس دموکراسی مفهوم ندارد» او سپس در کنایه ای که اشاره اش محققاً به سروش است ادامه می دهد که «بنابراین کسانی که به نام اندیشمند اسلامی و اسلام شناس افتخار دموکراسی را به فرهنگ اسلامی می دهند هیچ اسمی جز اسلام ناشناس نمی توان بر آن ها گذاشت»<sup>۱۸</sup> تعجب آور است که آقای سروش چگونه نمی دانند که در جامعه ای که دین حاکمش غیرمسلمانان را

<sup>۱۶</sup> - برای آشنایی با مواردی از تعارض نظریه سروش با احکام اسلامی دیده شود مقاله ی

حمید پایدار تحت عنوان پارادوکس اسلام و دموکراسی. کیان شماره ۱۹

<sup>۱۷</sup> - مرتضی مطهری. آشنایی با قرآن. جلد سوم ص ۲۲۲.

<sup>۱۸</sup> - مصباح یزدی. جایگاه فلسفه اسلامی در بین مکاتب فلسفی کنونی جهان. ویژه نامه

رسالت به مناسبت پانزدهمین سالگرد مرتضی مطهری.

حتا اگر در معرفت به اسلام عالم و مسلط باشد نجس می داند و مسلمانی را که در نتیجه تحصیل معرفتی دیگر از اسلام برگردد مرتد و واجب القتل می شناسد حتا توهم رعایت اصول دموکراسی هم منتفی است. آیا برای سروش تجربه ی خونین هیجده سال حاکمیت ولایت فقیه برای اثبات این حقیقت کفایت نمی کند؟ حیرت آور است که آقای سروش در حالی که امام امت اش در «تحریرالوسيله» به نحو موکد فتوا می دهد که «احکام اسلام اعم از قوانین اقتصادی و سیاسی و حقوقی (یعنی همه ی احکامی که در باب دیانت، قصاص و جزیه و زنا و ایمان و حلال و حرام و نحوه ی برخورد با غیرمسلمان وارد آمده است) تا روز قیامت باقی و لازم الاجرا است»<sup>۱۹</sup> چگونه ادعا می کند که «این طور نیست که یک قانون ثابتی برای تمام جوامع و زمان ها باشد»<sup>۲۰</sup>.

پس از ذکر این تعارضات فرصت آن است ببینیم خود سروش چگونه بافت نظریه اش ناچار به ضدگویی می گردد. تضادهایی که ایشان الزاماً به آن گرفتارند چنان نیست که بتوان آن ها را تماماً در این فرصت عنوان کرد و من در این جا تنها به دو تضادی که با موضوع ما در ارتباط است اشاره می کنم. پیش تر دیدیم که او در تعریف «حکومت دموکراتیک دینی» حاکمیت عقل جمعی را یکی از ویژگی های چنان حکومتی شمرد. او در تصریح این نظریه اش می نویسد «برای دموکراتیک کردن حکومت دینی، سیال کردن فهم دینی، از طریق برجسته تر کردن نقش «عقل» در آن است، آن هم نه عقل فردی با عقل جمعی که محصول مشارکت همگان و بهره جستن از تجارب بشریت است»<sup>۲۱</sup> بی گمان چنین تعریفی بیان مطلوب تئوریکی برای حکومت دموکراتیک است. نخستین تصویری که از چنین تعریفی به ذهن متبادر می شود این که عقل بشری با توجه به وجه مشترکی که عقول فردی با آن دارند

<sup>۱۹</sup> - آیت الله روح الله خمینی. تحریرالوسيله. مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع.

<sup>۲۰</sup> - مرجع شماره ۱۳ ص ۶۲.

<sup>۲۱</sup> - همان. ص ۲۸۰.

راه گشای معظلات انسان می گردد و در این راه گشایی هیچ مرجعی بیرون از آن چیزی را بر آن تکلیف و تحمیل نمی کند. اما آقای سروش نمی تواند در این موضع استوار بماند. زیرا که او با تمامی روشن اندیشی اش گرفتار دغدغه ی دین و مقدسات آن است. لذا در تکمیل تعریفش از «حکومت دموکراتیک دینی» تصریح می کند که «جامعه دینی و مردم دینی باید خودشان را با دین موزون کنند. لازمه ی دین داری این است که شخص خود را همیشه مقید به فهم مضبوط و حجت دار دین کند» و اما دینی که شما باید عقل و احکام و قضاوت های تان را در تحلیل نهایی با آن موزون کنید کدام است؟ سروش پاسخ می دهد که «دین یعنی کتاب و سنت قطعی». یعنی احکام فرا عقلی و تکالیف حذف ناپذیری که پیش از آن عقل به آن ها دست بیابد، از سوی ولی و مرجعی قدسی برای من و شمای انسان مقرر شده است. ولی ماجرا به این جا خاتمه نمی یابد. می دانیم که در حکومت دموکراتیک که عقل جمعی بر آن حاکم است، چون هر جامعه دیگری معظلات و اختلافاتی بروز می کند که محاکم قضایی با ضوابطی که عقل و عرف تجویز می کنند بر آن ها داوری می کنند. سروش نیز این نکته را تأیید می کند و می نویسد «حکومت های دموکراتیک عقل جمعی را داور نزاع عا و شکاینده ی معضلات می دانند»، اما آیا او به رعایت این قاعده در «حکومت دموکراتیک دینی» اش وفادار می ماند. پاسخ او روشن است «حکومت های دموکراتیک دینی لازم دارند که دین را هادی و داور مشکلات و منازعات خود کنند»<sup>۲۲</sup> و اضافه می کند «یک جامعه ی دینی آن است که دین داور و آموزگار او باشد» سپس سوره ی نساء در تقویت نظریه اش آیه ی ۶۵ را نقل می کند که می گوید «اینان اهل ایمان نخواهند بود مگر تو را داور مشاجرات خود کنند و حکم تو را بی هیچ ملامت و کراهتی نپذیرند و در برابر آن تسلیم کامل شوند»<sup>۲۳</sup> و بالاخره

---

<sup>۲۲</sup> - همان. ص ۲۸۱.

<sup>۲۳</sup> - همان. ص ۷۵.

حکم نهایی اش را صادر می کند که «پس شرط دین داری و ایمان دو چیز است، یکی داوری خواستن از پیامبر و دیگری تن دادن به آن.»<sup>۲۴</sup>

دغدغه ی دین داشتن امکان نمی دهد که آقای سروش در محدوده ی همین حد از تضاد باقی بماند. او به خوبی می داند که اگر دین یعنی کتاب و سنت و مآلاً پیامبر و ولی امر را داور جامعه ی دموکراتیکش بداند، در این صورت کبرای قضیه اش یعنی اصل عقل را مخدوش ساخته است لذا به سفسطه ای توسل می جوید که از مرد اهل علمی چوت او سخت بعید می نماید. او در حالی که به دفعات بر این رأی تأکید می کند که «ویژگی جامعه ی دینی، جامعه ای که پیامبران می خواستند بسازند این بوده که در این جامعه داوری با دین باشد»<sup>۲۵</sup> و می افزاید که در دین داور و آموزگار جامعه است بلافاصله از این قاعده عدول می کند و می نویسد «ما چنان که می دانیم، هیچ گاه خود دین داوری نمی کند، بلکه همیشه فهمی از دین داوری می کند» چنان که پیش تر گفتیم چنین جداسازی ای، نفس یک سفسطه ی متافیزیکی است، سفسطه ای که در کنار نعرضات و ناهم نوایی ها، اندیشه ی سروش را به صورت یک دماغوژی عریان و آشکار در می آورد.

خاتم ها و آقایان مردی که تا کمی پیش سخن از معیارهای عقل و ضوابط حذف ناپذیر دین و اصالت علم در ساخت و پرداخت جامعه به میان می آورد، در یکی از آخرین آثارش که ضمن آن به تحلیل مدرنیسم و پاست مدرنیسم می پردازد ناگهان و به نحو حیرت آوری می نویسد «بشر جدید به نسبیّت رسیده است و هیچ معیار و میزان واحد فوق بشری برای سنجش امور و حق و باطل وجود ندارد.» در چنین جهان بی معیار و ضابطه ای راه حل او برای بشریتی که دستش از یقین بریده است این است که «اگر گریزگاه و مفری وجود داشته باشد همان پناه بردن به میراث باستانی عرفان و مواریت عرفانی ماست که جنبه ای فوق عقلایی» دارد و بدون

---

<sup>۲۴</sup> - همان. همان جا.

<sup>۲۵</sup> - همان. ص ۶۵.



تردید سرنوشت کسانی که به حقیقت پشت می کنند و درگیر در گرداب تضادهای لاینحل اندیشه های از واقعیت بریده ی خود راهی به نور و رهایی نمی بینند جز آستان بوسی خانقاه و زیج نشینی در سرای درویشان و صوفیان نیست. از تحمل و شکیبایی شما متشکرم.

**حمید حمید**

منبع: شماره ۱۴۷ مجله ی «علم و جامعه» بهمن ۱۳۷۵

و

منبع: نشریه «کارگر سوسیالیست» شماره ۴۱ – فروردین ۱۳۷۶

بازنویس: یاشار آذری

آدرس اینترنتی کتابخانه: <http://www.javaan.net/nashr.htm>

آدرس پستی: BM Kargar, London WC1N ۳XX, UK

ایمیل: [yasharzarri@yahoo.com](mailto:yasharzarri@yahoo.com)

مسئول نشر کارگری سوسیالیستی: یاشار آذری

تاریخ بازنویسی: ۱۳۸۴