

والا وکیلی

ترجمه سعید محبی

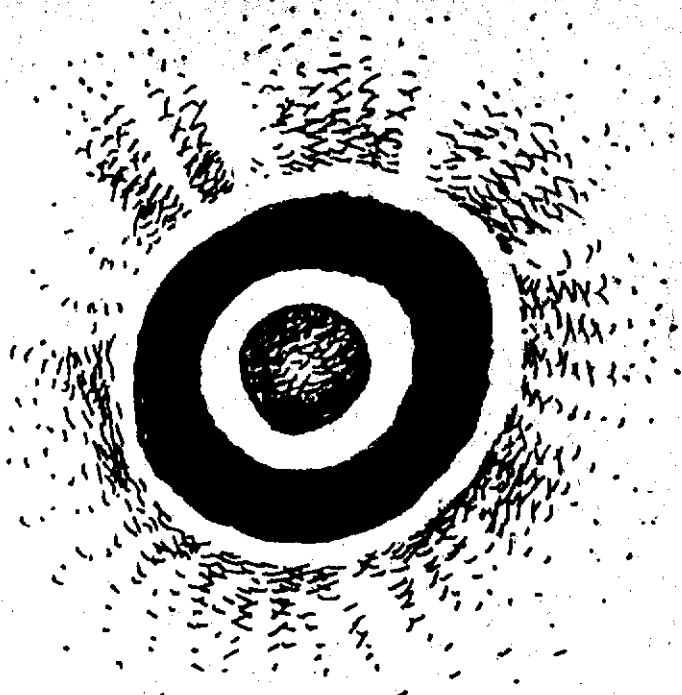
گفت و گوی

اشاره

نوشتاری که در زیر می‌آید، یکی از دهها تحقیق آکادمیکی است که امروزه در دانشگاهها و محافل فرهنگی معتبر جهان درباره جریان روشنفکری دینی ایران ارائه می‌شود.

این رویکرد علاوه بر فواید بیشماری که بر حوزه دین‌شناسی معاصر بر جای می‌گذارد، نشان از زنده‌بودن جریان نوگرایی دینی ایران و توانمندی‌اش برای در میان نهادن یافته‌ها و داده‌های خود با محافل آکادمیک جهان دارد. رویکردهایی از این دست نه بی‌سابقه است و نه مذبوم؛ بی‌سابقه نیست چرا که تاکنون هزاران رساله و تحقیق دانشگاهی درباره آرا و اندیشه‌های شخصیت‌های برجسته جریان تجدید حیات تفکر دینی، نظیر سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، اقبال لاهوری، امام خمینی و دکتر علی شریعتی ارائه شده و میراث گرانبهایی از دیدگاهها و قرائنهای نوین دینی را شکل داده است. مذبوم نیست چرا که سیر تحول گفتمان دینی را منعکس کرده و اندوخته‌ها و تجربه‌های نوین را با ملل و نحل گوناگون در میان می‌گذارد.

پاره‌ای از دست‌ها و گروه‌های ناآشنا با این دست مقولات فرهنگی در جامعه ما وجود دارند که با دهها شیوه غیراخلاقی می‌کوشند راه تعاضلی اندیشه‌های نوین دینی را در مقیاس جهانی، مخدوش کرده و آگاهانه یا ناآگاهانه، جامعه ایران را برهوت لم‌بزرع و سرزمین اندیشه‌سوز معرفی کنند. در این میان نحوه برخورد روزنامه‌کیهان مورخ ۷۶/۱۳۱ و هفته‌نامه‌کیهان‌موازی مورخ ۷۶/۱۲۳ با نوشتار حاضر جلب توجه می‌کند. این دو مطبوعه با عناوینی از قبیل «سرمایه‌گذاری ۶ میلیون دلاری آمریکا برای انتشار کتاب نظریات سروش» و «حمایت بنیاد فورد و شورای روابط خارجی آمریکا از یک تجدیدنظرطلب در اسلام»، کوشیدند طبق روش معهود خود «حقیقت» را وارونه جلوه داده و رجماً بالفیض، تحقیقات و رساله‌هایی از این دست را از دستگاه خردشکن خود عبور دهند. اینان شاید از لوازم داوریهایی نابخردانه خود غفلت کنند و ندانند که نهادهایی نظیر بنیاد فورد در آغاز دهه هشتاد میلادی و با طلوع فجر انقلاب اسلامی در ایران، دهها رساله و تحقیق درباره اندیشه‌های شخصیت‌های بزرگی چون حضرت امام خمینی تدوین و منتشر کردند. اینک مجله‌کیهان ترجمه کامل این «جزوه ۶ میلیون دلاری» (۱) را که متضمن بررسی نقادانه آرا و اندیشه‌های دکتر عبدالکریم سروش و بازتابنده سیر گفتمان روشنفکری دینی در ایران است، از نظر خوانندگان گرامی می‌گذراند.



اندیشه‌های سیاسی عبدالکریم سروش

کتاب شماره ۳۷

STUDIES DEPARTMENT
OCCASIONAL PAPER SERIES
No. 2

Debating Religion and
Politics in Iran:
The Political Thought of
Abdolkarim Soroush

Valla Vekili

COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS

دین و سیاست در ایران

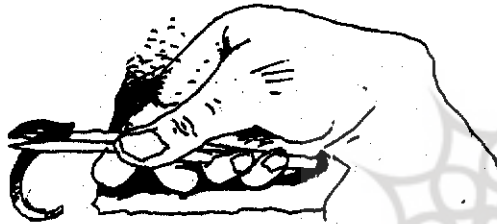
مقدمه

شورای روابط خارجی، یک سازمان علمی - تحقیقاتی غیرانتفاعی و مستقل در امریکا است که کار آن تشویق و ترویج مطالعات عالی در زمینه روابط بین‌المللی از طریق تبادل آزاد آرا و تعاطی افکار است. بخش مطالعات شورا که متشکل از ۳۰ عضو محقق در یک دفتر در محل شورا مستقر است و با بودجه‌ای قریب به شش میلیون دلار در سال اداره می‌شود، در واقع مرکز فکری شورا است. محققین این بخش به مطالعات گسترده و عمیق در موضوعهای مهمی که در حوزه سیاست خارجی وجود دارد، می‌پردازند و از طریق کتاب، مقاله و اظهار نظرها به مباحث سیاست‌گذاری و علمی مربوط به مسائل خارجی می‌پردازند، و اعضای شورا را در مطالعات گروهی، میزگردها و انجام وظایف یاری می‌کنند. شورا در موضوعهای مربوط به سیاست‌گذاری هیچ‌گونه موضع سازمانی اتخاذ نمی‌کند و به دولت امریکا نیز هیچ وابستگی ندارد. مسئولیت روایت واقعیات و عقایدی که در انتشارات شورا می‌آید، منحصرأ به عهده نویسندگان یا امضاکنندگان است. این رساله جزء برنامه پژوهشهای مربوط به سیاست در کشورهای اسلامی است که والا و کیلی، محقق ایرانی تهیه کرده و انتشار آن با کمک بنیاد فورد در شمار انتشارات شورا (جزوه شماره ۲) عملی شده است. چکیده سخن نویسنده این است که عبدالکریم سروش یک روشنفکر دینی پیشرو ایرانی است که آرا و عقاید بحث‌انگیزی در زمینه دین و سیاست دارد. نویسنده با استقصای وسیع در نوشته‌ها و آثار دکتر سروش روایتی نقادانه از آرا و نظرات او به دست می‌دهد و با بی‌طرفی علمی که خاص این‌گونه تحقیقات است، مواضع و مباحث مطرح شده در آثار او را در پرتوآرسی و قدمی‌نهد و گامی‌های آنرا نشان می‌دهد.

نکات اصلی اندیشه‌های سیاسی سروش که در این رساله به تفصیل بحث شده، عبارت است از:

- هیچ فهمی از اسلام کامل و نهایی نیست.
- حکومت دینی نباید براساس یک ایدئولوژی سیاسی رسمی اسلامی حکمرانی کند.
- معیار و میزان اصلی در سیاست، حقوق بشر است و دموکراسی تنها شکل حکومت است که هم قادر است از حقوق بشر حمایت و دفاع کند و هم می‌تواند نقش و جای صحیح دین در سیاست را تضمین کند.
- ارتباط نهادی بین سازمان روحانیت و دولت در حکومت‌های دینی باید قطع شود، تا اصالت و تمامیت دین و نیز فقیهان هر دو محفوظ بماند.
- فرهنگ ایرانی و غربی باهم تضاد و تقابلی ندارند، به عکس مقتضی

گفت‌وگویی مستمر و ارتباط سازنده با یکدیگر هستند. مواضع و آرای سروش روی هم رفته، جایگزین ناگزیر و مسلم آن تصویر و مفهومی از ایران است که از آن جامعه‌ای ایستا و عاری از انتقاد از خود به دست می‌دهد. نیز افکار وی تصویر پویایی است از نظرگاه مسلمانان معاصر در مورد نقش دین در سیاست.



گفت‌وگویی دین و سیاست در ایران

ایران پس از انقلاب اغلب چنین توصیف می‌شود: جامعه‌ای تهی و ناتوان از انتقاد از خود، یعنی جامعه‌ای تحت سیطره نظرگاهی متصلب از دین و سیاست. «ایدئولوژی اسلام انقلابی» در ایران، هم اساس مشروعیت حکومت و هم تنها میزان و معیار در هر گونه گنتمان و مقال سیاسی است. این توصیف شایع و رایج است، اما دقیق نیست.

هفده سال پس از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۹۷۸-۱۹۷۹) روشنفکران ایرانی در مقولاتی که از نظر سیاسی واجد اهمیت اساسی است، به گفت‌وگوهای جدی پرداخته‌اند؛ مقولات حیاتی و مهمی که امروز مطرح است، مانند: آیا فقط یک فهم و تفسیر نهایی از اسلام وجود دارد؟ نقش دین در سیاست چیست؟ آیا اسلام با دموکراسی همخوان و همسوست؟ آیا تجربه پس از انقلاب نیاز به اصلاح نهاد و سازمان روحانیت را تسریع بخشیده است؟ ایران چه نوع رابطه‌ای باید با غرب داشته باشد؟ عبدالکریم سروش شاید اولین روشنفکر دینی پیشروست که به چنین بحث‌های نیرومند و جانانداری پرداخته و این پرسشها را مطرح کرده است. افکار او در حوزه سیاست و نیز پارادایم (سرمشق یا نمونه) دینی که پیش می‌نهد، در ایران امروز بسیار بحث‌انگیز و اندیشه‌آور است.

عقاید و سخنان سروش در ضرورت اصلاح در حوزه‌های اصلی اجتماعی و سیاسی است. بر اساس این عقیده هیچ درک و معرفتی از اسلام کامل و نهایی نیست و هر تلاشی برای ارائه یک ایدئولوژی سیاسی رسمی از اسلام بی‌سرانجام است. وی می‌گوید با توجه به اینکه در جوامع دینی، دین و سیاست پیوندی وثیق دارند، دین نباید به

است که فهم دینی (با هر کیفیتی و مرحله‌ای) متحول می‌شود و تغییر می‌کند.^{۱۲}

آنچه در این بحثها بیش از همه صریح است، سازگاری و تلفیق‌پذیری بین معرفت دینی و معرفت علمی است.^{۱۵} رابطه‌ای نزدیک و دادوستدی مستمر بین فهم شریعت و انواع معرفت‌های غیر دینی بشری وجود دارد.^{۱۶} و بدین قرار فقط در یک فضای فکری و عقلانی است که رشد هماهنگ و موازی همه علوم بشری صورت می‌پذیرد.

سروش به آزادی تحقیق و اندیشه‌ورزی و قراردادن همه تئوری‌ها و نظریه‌ها - اعم از دینی یا غیردینی - در معرض نقد و ارزیابی عقیده دارد. اما موضع سروش همراه با انذار و تحذیری اساسی است: از مشابه شدن و مخلوط کردن خود دین با فهم ناشی از مطالعه دین باید اجتناب شود و اجتناب از این خطا در این است که توجه شود فهم شریعت، تفسیری است که بشر از دین می‌کند و لزوماً همواره در تغییر و تحول است. بنابراین مسلمانان می‌توانند تفسیر و فهم خود از دین را برحسب فهم تحول‌یابنده‌ای که از جهان پیرامون دارند، نو به نو بازسازی کنند.

مقصود سروش منحصر به ارائه یک تئوری درباره معرفت دینی نیست، بلکه ناظر به ایجاد شرایطی است که برای تبیین آن تئوری لازم است. انتقادهای سیاسی او از همین جاست که برمی‌خیزد. در حرکت از حوزه تئوری به قلمرو عمل، سروش موانع سیاسی و اجتماعی را می‌یابد که در راه تحول و رشد صحیح معرفت دینی وجود دارد. وی در شناسایی و نقد این موانع شتون و جنبه‌های بنیادی دولت و جامعه را در پرتو دیدگاهی نو می‌بیند و تبیین می‌کند. نظرها و آرای سروش در زمینه دین و سیاست، نقش و ساختار سازمان روحانیت و رابطه ایران با غرب، سه مقوله نمونه‌وار است که به دنبال تطبیق و اعمال پارادایم دینی او با مسائل عملی مطرح می‌شود.

۳. نقش مذهب در سیاست

آیا دین باید به صورت یک ایدئولوژی سیاسی عمل کند؟ و آیا دولت می‌تواند مشروعیت خود را از نظر دینی بر مفهوم ایدئولوژی اسلامی بنا کند؟ آیا برای اداره جامعه حکومت کردن در دولت‌های مدرن روش‌های حکومتی که از دین به دست می‌آید، به‌تنهایی کافی است؟ پاسخ‌های سروش به این پرسشها منفی است - نفی مؤکد. وی می‌گوید «ایدئولوژی» اسلامی را باید یکسره کنار نهاد، به این دلیل که مانع تحول و رشد معرفت دینی می‌شود. و عقیده دارد که روش‌های حکومت که از دین به دست می‌آید، برای اداره دولت مدرن کافی و وافی نیست. وی حکومتی را که مشروعیت خود را ناشی از بعضی مفاهیم و روش‌های حکمرانی اسلامی بداند، مردود می‌داند. در عوض، روش حکومت دموکراتیک را با مفهومی که او از اسلام به‌دست می‌دهد، سازگار می‌داند. در واقع، حکومت به‌شیوه دموکراتیک نه تنها با چنین مفهومی از اسلام سازگار و همخوان است، بلکه ضروری و ذاتی آن نیز هست. برای درک اینک که سروش چگونه به چنین نتایجی رسیده، ابتدا باید دلایل او در مخالفت با استفاده از اسلام به‌عنوان ایدئولوژی مورد بررسی قرار گیرد.



جهان‌بینی‌ای است که هر عالم و پژوهنده‌ای در امر دین از آبخشور آن تغذیه می‌شود.^۷ به عبارت دیگر، افزون بر استفاده از روش‌های خاص در تحقیق، هر محقق در امر دین درک خاصی از جهان و طبیعت و جایگاه انسان در آن دو نیز دارد (جهان‌بینی) که نه تنها به لحاظ مطالعه او در دین، بلکه به لحاظ فهم و اطلاع او از پیشرفت‌های علوم طبیعی و اجتماعی حاصل شده است.^۸ مثلاً جهان‌بینی علمای قرون وسطی با دانشمندان معاصر بسیار متفاوت است و این خود باعث تفسیرها و فهم‌های متفاوت ایشان از دین می‌شود و سرانجام به مجموعه‌هایی گوناگون از معرفت‌های دینی منتهی می‌شود.

فهم دینی در طول زمان تغییر می‌کند و متحول می‌شود؛ فهم‌های عمیق‌تر و فربه‌تر جایگزین فهم‌های سطحی‌تر و مضیق‌تر می‌شوند. اما همه فهم‌های از شریعت برخاسته و پیوسته به همان حوزه و حال و هوایی است که عالم دینی در آن می‌زید و نیز وابسته به میزان پیشرفت علوم انسانی و مطالعات دینی در حوزه زیست آنهاست.

قرآن را بدون اتکا به پیش‌فرض‌هایی بیرون از خود قرآن نمی‌توان مطالعه و تحقیق کرد. همین پیش‌فرض‌های برخاسته از جهان‌بینی فکری محقق است (یعنی درکی که او از علوم انسانی دارد) که به ما می‌گوید هر گونه فهم یا تفسیر از شریعت تاریخمند و فرزند زمانه خود است.^۹ زیرا معرفت دینی محصول به کار گرفتن و استفاده از «معارف عصری» است در تحقیق متون دینی اصلی و پایه.^{۱۰} اما دین از سوی دیگر، جاودان و ابدی است و نسبی و عصری بودن معرفت دینی مستلزم نسبی بودن خود دین نیست. لکن صرف نسبیت معرفت دینی، امکان تشخیص و تفکیک فهم درست از فهم نادرست را منتفی نمی‌کند.^{۱۱} وظیفه تشخیص صحت و سقم این فهم‌ها بر عهده جامعه عالم‌ان است. در اینجا هم مسأله اصلی به‌روش‌شناسی برمی‌گردد.^{۱۲} عالم‌ان دینی، همانند دانشمندان علوم طبیعی برای کار خود روش تحقیق دارند که کار در آن حوزه، هم یکسره متفاوت از دیگر روش‌هاست و هم عموماً مقبول همگان است. سروش می‌گوید معرفت همگانی است یعنی همان‌طور که به وجود آمدن هر معرفت جدیدی همواره معطوف به مجموعه معارف و دانش‌های بشری است، بنابراین ملاک ارزیابی و قضاوت در خطا و صواب بودن این معرفت‌ها هم باید همگانی باشد.^{۱۳} البته او این معیار و ملاک را ارائه نمی‌کند، زیرا در مقام تشخیص فهم بهتر و بدتر نیست، بلکه قصد او بازنمایی طریقه‌ای

یکی از وجوه شاخص جهان اسلام در عصر حاضر عبارت است از پیدایی ایدئولوژی سیاسی اسلامی و قدرت آن. «ایدئولوژی اسلامی» انقلابیون فراوانی را برانگیخته و اسباب مشروعیت بعضی نظامهای سیاسی هم بوده است. ایدئولوژی اسلامی به عنوان توجیه و تبیین سیاسی اسلام مقبولیت یافته و در بسیاری از مباحثی که در اطراف آن مطرح شده، صرف پوشش و قالب اسلامی داشتن را همان ایدئولوژی می‌دانند، نه اینکه وجود ایدئولوژی اسلامی را تصدیق کنند. سرورش نیز ایدئولوژی اسلامی را از مسائل محوری در جهان اسلام معاصر می‌داند، اما او ایدئولوگ اسلامی نیست. سرورش به طور کامل مخالف هر شکل از ایدئولوژی اسلامی است و در حقیقت ایدئولوژی دینی را یکی از موانع اولیه رشد و پویایی معرفت دینی می‌شمرد.^{۱۷}

سرورش ایدئولوژی را ابزار سیاسی و اجتماعی می‌داند که برای تعیین رفتار عمومی مردم و هدایت آن مورد استفاده قرار می‌گیرد.

ایدئولوژی عبارت است از مکتبی سیستماتیزه (نظامواره) و سامان یافته که ارکان آن کاملاً مشخص شده است... راهنمای عمل و تعین

بخش مواضع سیاسی و اجتماعی و اخلاقی است.^{۱۸}

ایدئولوژی‌ها برای اینکه بتوانند نقش هدایت کننده خود را ایفا کنند، تفسیری از جهان به دست می‌دهند که برای عامه مردم سهل‌الاضمه باشد و همین تفسیر است که مردم را در جهت اهداف ایدئولوژیک بسیج و تحریک می‌کند. سرورش می‌گوید اهداف ایدئولوژیک عموماً در مقابله با ایدئولوژی مخالف و حریف، تعریف و تعیین می‌شود: یک دشمن فرضی. همین مقابله با ایدئولوژی‌های رقیب و دشمن منتهی می‌شود به تفسیری از جهان که گویی بین دو قطب ایدئولوژیک تقسیم شده است: موافق و مخالف. هرچند این نوع تفسیر از جهان از این حیث که برای شورشها و انقلابهای عمومی هدف‌سازی می‌کند، قابل درک است و در عین حال تفسیری است زوال یافته، زیرا جهان را منحصرأ از دید ایدئولوژی‌های غالب و پیروز می‌بیند و تفسیر می‌کند.^{۱۹}

ایدئولوژی اسلامی، هم متضمن تفسیری دینی - ایدئولوژیک از جهان است و هم مستلزم وجود یک دشمن فرضی ایدئولوژیک. جنبشهای انقلابی‌ای که اسلام را ایدئولوژی تلقی کرده‌اند و در پوشش آن رفته‌اند، مانند انقلاب اسلامی ایران (۱۹۷۹) به خوبی حاکی از این کیفیت هستند. بسیاری از توده‌های انقلابی در ایران هم یک دشمن آشکار پیش رو داشتند که شاه بود - و خود او حامل و واضع ایدئولوژی شاهنشاهی بود که هر روز تحمل ناپذیرتر از قبل می‌شد - و هم به تفسیری دینی - ایدئولوژیک از جهان عقیده داشتند. بی‌گمان، این نوع ایدئولوژی اسلامی که توسط دکتر علی شریعتی و سایر متفکران تدوین و ارائه می‌شد، نقش مهمی در بسیج توده‌های مردم با هدف گیری علیه دولت وقت داشت.^{۲۰} ایدئولوژی اسلامی به عنوان یک نیروی انگیزنده، بی‌تردید قدرت خود را به اثبات رسانده و سرورش هم متکر این واقعیت نیست، اما ایدئولوژی را ولو برای تعیبه اهداف انقلابی، مردود می‌داند.

دلایل این رد و نفی در ویژگیهای ایدئولوژی و آثار آن بر دین است. ایدئولوژی دینی، در مقام موضع‌گیری در مقابل هر رقیب و معارضی، نیز در مقام ارائه جهان بینی براساس همین رقابت و معارضه، صلابت و غوامض دین را تا حد یک جهان بینی

ایدئولوژیک ساده می‌کند.^{۲۱} به نظر سرورش نمی‌توان فهم خاص از اسلام در هر زمان را فهم قطعی و نهایی آن دانست. همه این فهم‌ها در طول زمان تغییر می‌کنند و متحول می‌شوند. اما احواله و استحاله دین در حوزه ایدئولوژی، یعنی آن را به قالبی قطعی و ثابت در آوردن؛ این کار، دین را جایگزین روایت ایدئولوژیک از آن می‌کند، چرا که در این صورت اجرا و تحقق دین، به اعتبار اقتضائات ایدئولوژی دینی تعریف می‌شود و استفاده از دین به مثابه یک ابزار سیاسی عمق و غموض معرفت دینی را خلع‌تگزار ضرورت‌های ناشی از مبارزات گذرا و سیاسی موقتی می‌کند.^{۲۲}

حکومت‌های ایدئولوژیک وجوه دیگری از منقصدتها و کمبودهای ایدئولوژی را نیز همراه دارد. حکومتی که بر اساس یک ایدئولوژی رسمی حکومت می‌کند، همه مشکلات و آفات ایدئولوژی را خواهد داشت و مضافاً موانع جدیدی در راه رشد معرفت دینی ایجاد می‌کند. حکومت ایدئولوژی ناگزیر است مرجعی برای ایدئولوژی رسمی فراهم کند و آن را توسعه بخشد، مرجعی که در عین حال که مشروعیت حکومت را توجیه می‌کند، به صورت نیروی بسیج مردم و وحدت آنها نیز عمل می‌کند. از طرفی برای نیل به این مهم، لازم است یک طبقه رسمی ایدئولوگ‌های وابسته به حکومت به وجود آید که تنها وظیفه آن عبارت است از طرح و تدوین ایدئولوژی رسمی حکومت و دفاع و توجیه آن. در حکومتی که بر اساس ایدئولوژی دینی عمل می‌کند، این طبقه رسمی همان مفسرین رسمی و حکومتی دین خواهند بود.^{۲۳} در جنبشهای انقلابی در دوران حرکت، ایدئولوژی دینی در جهت هدف جنبش یعنی از بین بردن دشمن مسلط عمل می‌کند، در حالی که دولت ایدئولوژیک در دوران تأسیس همین ایدئولوژی شکل رسمی و دائمی به خود می‌گیرد. این گونه است که دین خلع‌تگزار حکومت می‌شود، چرا که به مبنای ایدئولوژیک مشروعیت دهنده دولت تبدیل می‌شود و استحاله می‌یابد.

از نظر سرورش، خصیلت رسمی بودن ایدئولوژی حاکم و نیز وجود مفسران رسمی ایدئولوژی دینی است که مانع و مزاحم اصلی رشد و توسعه آزادانه فهم دینی می‌شود.^{۲۴} یکی از لوازم رشد معرفت دینی قبول تحول و نوبه نو شدن درک دینی است. اما ایدئولوژی دینی رسمی و حاکم، آزادی فرد در تفسیر دین را محدود می‌کند. با تحمیل زور مدارانه تفسیرهای ایدئولوژیک عامه‌پسند از دین بر جامعه، ایدئولوگ‌های حکومتی نه تنها حوزه آزادی فرد را محدود می‌کند، بلکه معیارهای قابل قبول و مجاز در استفاده از تعقل در تحقیق در امر دین را نیز فرمان می‌دهد، به طوری که هر گونه استفاده از عقل که با منطق ایدئولوژی حاکم هماهنگ و همسو نباشد، مردود و ممنوع است. برای توسعه فهم شریعت، تعقل و استدلال آزاد در پیوند با سایر علوم بشری ضروری است و هر نوع محدودیت ایدئولوژیک امکان توسعه این فهم را از بین می‌برد.^{۲۵} افزون بر این، در دولت ایدئولوژیک دینسی محدودیت طیف اندیشه‌های مجاز و محدودیت در تحقیق عقلی نه تنها رشد طبیعی فهم دینی را مانع می‌شود، بلکه تحول و پیشرفت مستمر جامعه را هم متعذر و غیر ممکن می‌کند:

اصولاً امکان پیشرفت و تکامل درونی یک سیستم (سیاسی) وقتی وجود دارد که آن سیستم انعطاف پذیر باشد و در داخل آن امکان تعقل و تحول تازمائی وجود داشته باشد که اگر وجود نداشت، ناگزیر باید برای اصلاح، بنای (سیستم) آن را ویران کرد و بر ویرانه‌اش

واضح است که از نظر سروش ایدئولوژی دینی هم برای پیگیری معرفت و هم از حیث نحوه حکومت و اداره جامعه آفات و خطرهایی در پی دارد. جامعه دینی باید در برابر استیلای رژیم‌های ایدئولوژیک و نیز تبدیل جامعه به جامعه‌ای ایدئولوژیک مقاومت کند، چرا که بین جامعه دینی و جامعه ایدئولوژیک تفاوت‌های اساسی وجود دارد:

در جامعه ایدئولوژیک حکومت، جامعه را ایدئولوژیک می‌کند، اما در جامعه دینی، جامعه، حکومت را دینی می‌کند. در جامعه ایدئولوژیک یک تفسیر رسمی از ایدئولوژی حاکم است، اما در جامعه دینی، تفسیر غالب داریم، اما تفسیر رسمی از دین نداریم. در جامعه ایدئولوژیک، کار ایدئولوژی به دست ایدئولوگ‌ها سپرده می‌شود. در جامعه دینی، اما امر دین عظیمتر از آن است که فقط به دست مفسران رسمی سپرده شود. در جامعه دینی، هیچ شخصیتی و هیچ فتوایی فوق چون و چرا نیست. و هیچ فهمی از دین، آخرین فهم یا بهترین فهم شمرده نمی‌شود.^{۲۷}

سروش می‌گوید همه آرمانها و مطلوبهایی که دین ایدئولوژیک می‌خواهد تمییه و تدبیر کند، در خود دین وجود دارد. این آرمانها و بسی بیش از آنها در دین هست، در واقع معرفت جامع و فربه از شریعت مشتمل بر تصدیق دستورات و توصیه‌های دینی در مقابله با ظلم و تجاوز، رفتار عادلانه و شفقت بر مظلومین که همه از ویژگیهای ایدئولوژی‌های انقلابی است، نیز هست.^{۲۸} برعکس ایدئولوژی دینی، این نوع درک جامع و همه جانبه از دین محدود به جنبه‌های برانگیزنده و پیکار جویانه که در دین وجود دارد نیست، بلکه دربردارنده لایه‌های صلح جویانه، رازمند و عرفانی دین که ایدئولوژی دینی یکسره از آنها روگردان است، نیز می‌باشد. «دین فربه‌تر از ایدئولوژی است» و انسان باید آرزومند چنان فهم و درکی از دین باشد که حامل همه ارزشها و بسی بیش از آنها باشد که در ایدئولوژی (البته به شکلی ناقص واپس) مدفون و محسوس است.^{۲۹} هر چه جز این جستن، به معنای تنزیل و تخفیف دین است، در حد کاریکاتوری ایدئولوژیک از دین.^{۳۰}

اسلام و ماهیت حکومت دینی

سروش در عین حال که «ایدئولوژی اسلامی» را به عنوان یک مرام یا سکو برای حکومت قابل قبول نمی‌داند، اما چندان سهل و ساده هم جانبدار جدایی دین از سیاست نیست. وی احتجاج می‌کند که در جامعه دینی، سیاست هم به ناچار صیغه دینی به خود می‌گیرد.^{۳۱} در جامعه دینی افراد حساسیتهای مذهبی مشترک خود را در امور سیاسی نیز بروز می‌دهند. اگر نظام سیاسی در جامعه دینی مبتنی بر افکار عمومی و مشارکت عامه در امور باشد، خودبه‌خود حساسیتهای مذهبی مردم را به نحوی از انحا در خود خواهد داشت. از نظر سروش مسأله این نیست که آیا سیاست و دین همخوان و همسو هستند یا نه، بلکه باید دید طبع و ماهیت کنش متقابل این دو باهم چگونه است. در بحث از همین مقوله است که سروش نقطه نظر اصلی خود را بیان می‌کند و می‌گوید در مسیر تحول و رشد فهم دینی نباید مانعی وجود داشته باشد و همین نکته اندیشه او را سرانجام در مسیر دموکراسی سمت می‌دهد. اما راه گذار به دموکراسی با تحلیل و سپس رد شکل‌های دیگر حکومت به عنوان جایگزین دموکراسی، آغاز

می‌شود.

در مواجهه با مسأله حکومت دینی، سروش بحث خود را با این پرسش شروع می‌کند که آیا در جامعه دینی اصلاً «حق الهی» برای حکومت کردن وجود دارد و اگر همه افراد این حق را داشته باشند، چه حقی خواهد بود؟^{۳۲} به نظر او این سؤال را به دو طریق می‌توان پاسخ داد: یکی فقهی و دیگری کلامی. در پاسخ فقهی بر رعایت و اجابت ضرورت‌های فقهی و نیز نقش فقیهان در تفسیر فقه و اجرای آن تأکید می‌شود. یعنی در جامعه دینی، فقیه حق حکومت دارد و اعمال و استیفای این حق تأسیس نوع خاصی از حکومت شرعی - مبتنی بر فقه - را ضروری می‌سازد. سروش این نظر گاه را صواب نمی‌داند، زیرا تفسیری بسیار محدود از حکومت دینی ارائه می‌کند. فقه یکی از ابعاد دین بیش نیست و منحصر کردن درک و فهم دین در معنای فقهی آن، تنزل و تخفیف دین است. فقه فقط به سؤالهای مشخص حقوقی پاسخ می‌دهد و به لایه‌های عمیقتر مانند معنای عدالت و آزادی نمی‌پردازد.^{۳۳} برای پاسخ به سؤالهایی از این گونه، سروش به کلام رو می‌کند: «سؤال از عدل دینی، سؤالی فقهی است، اما سؤال از دین عادلانه، سؤالی کلامی است».^{۳۴}

به نظر سروش حکومت دینی، حکومتی عادلانه است و عدالت مفهومی است که بیرون از دین تعریف می‌شود.^{۳۵} عدالت دینی را از نظر فقهی و در تفسیر قرآنی می‌توان مستقیماً از قرآن استنباط و استخراج کرد. اما مفهوم خود عدالت فی‌نفسه را نمی‌توان فقط با رجوع به شرع و قرآن تعریف کرد؛ زیرا عدالت شامل مفهوم انسان است و اینکه انسان بودن یعنی چه و انسان چه حقوقی دارد. این مفهوم از عدالت باید با دین منطبق باشد، اما نمی‌تواند فقط بر مبنای متون دینی تعریف و تبیین شود؛ «ما عدالت را از دین نمی‌گیریم، بلکه دین را به دلیل عدالت قبول می‌کنیم».^{۳۶} رابطه بین عدالت و دین را فقط وقتی می‌توان فهمید که در بحثی کلامی مطرح شود و کلام هم از مجموعه‌ای از مقولات و مفاهیم فلسفی، متافیزیکی، سیاسی و دینی سود می‌برد و مشروب می‌شود.^{۳۷} این بحث کلامی است که معلوم خواهد کرد بشر به اعتبار بشر بودن از حقوقی برخوردار است که در متون دینی تعریف نشده است. حکومت دینی که مفهوم عدالت را تا حد سقف فقهی آن محدود و کوتاه می‌کند، این حقوق فرا دینی را به خطر خواهد انداخت.^{۳۸}

فرا تر از مسأله حق حکومت کردن، ارزشهایی که در حکومت وجود دارد و روشهایی که دولت در اداره جامعه به کار می‌گیرد، نیز مطرح است. سروش استدلال می‌کند که حکومت دینی باید حامل ارزشهای دینی باشد، اما برای حفظ آن ارزشها بالضروره ناگزیر است از روشهایی در حکومت استفاده کند که برون دینی اند.^{۳۹} چه، هیچ «روش دینی» خاصی برای حکومت کردن وجود ندارد. حکومتی که منحصرأ بر اساس فقه اداره می‌شود، نه تنها طیف حقوق بشر را تنگ می‌کند، بلکه فاقد ابزارهای روشمند برای حکومت نیز هست. سروش می‌گوید دین طرح و روشی برای نحوه حکومت کردن ندارد و کوشش برای استخراج چنین طرح و روشی از درون دین، در به عبث کوشش است. هر طرح جامعی هم که از حکومت بر اساس دین ارائه شود، دست بالا متضمن پاره‌ای احکام و دستورالعملهای شرعی است.^{۴۰} این دستورات که از طریق فقه تفسیر می‌شود، فقط می‌تواند به مجموعه محدودی از مسائل حقوقی پاسخ دهد. اداره عقلانی جوامع جدید مستلزم چیزی به مراتب بیش از احکام دینی است.

روشهای جدید حکومت کردن را باید به جای دین از علوم اجتماعی جدید مانند اقتصاد و جامعه شناسی و مدیریت عمومی استنباط و استخراج کرد.^{۲۰} این روشها البته نباید ناقض ارزشهای دینی باشد، اما مسلماً نمی‌تواند از دل دین بیرون کشیده شود. جانب احتیاطی که سرورش نسبت به فقه حفظ می‌کند، نباید باعث سوء تفاهم شود. سرورش وجود رهبر دینی (فقیه) در حکومت را رد نمی‌کند، اما عقیده دارد که قهیهان نیز، مانند سایر مقامات سیاسی باید در معرض نقد و انتقاد قرار گیرند و یا حتی عندالافتضا قابل عزل توسط مردم باشند. نخستین نگرانی او این است که امر مهم حکومت کردن در حد مجری احکام فقهی باقی بماند. فقیه در رأس حکومت، مسئول رهبری کشور است، اما مسأله رهبری جدای از حکومت و اداره جامعه است.^{۲۱} شخص فقیه، به‌عنوان مسئول و در رأس کشور ممکن است آن را با موفقیت اداره کند، اما فقه به تنهایی نمی‌تواند در اداره آن موفق باشد. به علاوه، دولتی که به صورت مجری احکام فقه درآید، اساساً یک دولت ایدئولوژیک است. زیرا برای اینکه تأکید خود بر فقه و کنار گذاشتن سایر جنبه‌ها و لایه‌های دین را موجه و مشروع کند، ناگزیر از چنان تفسیری از دین است که با برتر نشستن فقه سازگار و هماهنگ باشد.^{۲۲} چنین تفسیری، لامحاله تفسیر نهایی و رسمی از دین نیز خواهد بود و از این رو محتاج خلق طبقه جدیدی از ایدئولوژی‌های حکومتی (مفسرین) است. نتیجه عبارت است از برپایی حکومتی ایدئولوژیک که رشد و تحول معرفت دینی و فهم شریعت را به لحاظ محبوب کردن دین در مفاهیم ایدئولوژیک فقهی، متوقف می‌کند. رد و نفی حکومت مبتنی بر فقه به معنای نفی دگرترین ولایت فقیه نیست. این دگرترین در واقع پایه‌های تئوریک و نظری جمهوری اسلامی را تشکیل می‌دهد و رهبری قهیهان را ضروری می‌کند. به نظر سرورش ولایت فقیه به عنوان یک نظریه سیاسی مستقیماً از فقه به دست نمی‌آید، بلکه این تئوری برخاسته از اهمیت کلامی و تاریخی مفهوم امامت و نبوت و ارتباط فقیه با آن دو است. حوزه فقه صرفاً محدود است به مسائل حقوقی در حالی که تئوری ولایت فقیه محصول ملاحظات برون فقهی است:

بحث درباره آن (ولایت فقیه) بیرون از دایره فقه است، چرا که مسأله نبوت و امامت از مسائل کلامی‌اند، نه از مسائل فقهی، بنابراین نظریه ولایت فقیه هم به عنوان یک نظریه حکومتی باید در عرصه کلام و مقدم بر فقه مورد بحث و بررسی قرار گیرد.^{۲۳}

نگرانی و توجه سرورش آن است که ولایت فقیه نباید به‌عنوان یک تئوری فقهی تلقی و مورد سوء تعبیر واقع شود، بلکه باید در جایگاه کلامی مناسب و صحیح خود قرار گیرد.

اسلام و دموکراسی

انتقاد سرورش از مفهوم ایدئولوژی اسلامی و مباحث او در باب حکومت دینی، هیچ تفسیری از دین را به عنوان توجیه و سگویی حکومت نمی‌پذیرد، بلکه به‌نظر او ایدئولوژی اسلامی به جای مشروعیت بخشیدن به حکومت، مزاحم دین است و رشد و توسعه فهم دینی را متوقف می‌کند. حکومت دینی که منحصرأ بر اساس فقه بنا شود، به جای دفاع از حقوق دینی و تحقق بخشیدن عدالت دینی، حقوق فرا دینی انسان را قربانی می‌کند و مضافاً فاقد عمق لازم برای حکومت کردن صحیح است. سرورش می‌گوید تنها شکل حکومت دینی که دین را تبدیل به ایدئولوژی نمی‌کند و مانع رشد و تحول

معرفت دینی هم نمی‌شود، حکومت دموکراتیک است. البته برخلاف بسیاری از مخالفان دموکراسی که از آن به اسم «دموکراسی غربی» نام می‌برند و دموکراسی را در پرتو فرهنگ غربی خاصی تعریف می‌کنند و از آن مفهومی به دست می‌دهند که باید با آن مقابله کرد، سرورش دموکراسی را چنین نمی‌بیند. از نظر او دموکراسی، شکلی از حکومت است که با فرهنگهای سیاسی گوناگون، از جمله فرهنگ اسلامی، همخوان و همسوست.^{۲۴}

سرورش معتقد است در جامعه دینی، مشروعیت حکومت یا مبتنی بر تفسیر و فهمی از اسلام است یا ناشی از اینکه نمایانگر و برخاسته از اراده عمومی مردم است. طریق نخست به تنزیل دین در حد ایدئولوژی منتهی می‌شود، اما طریق دوم با چنین مشکلی مواجه نیست و به دموکراسی می‌انجامد. در جامعه دینی، هر حکومتی که مبتنی بر افکار عمومی جامعه باشد، لزوماً یک حکومت دینی است. شهروندان در چنین جامعه‌ای مراقبت دارند که حکومت، ارزشهای دینی آنها را نقض و مقهور نکند. در جامعه دینی حکومتی که به طریق دموکراتیک برگزیده شده، نمی‌تواند غیردینی باشد زیرا در جامعه دینی ارزشها و حساسیتهای غیردینی اساساً جایی در هویت آن ندارد. برای اینکه حکومتی هم دینی باشد و هم دموکراتیک، به نظر سرورش باید هم از قداست و الوهیت دین و هم از حقوق بشر محافظت و مراقبت کند.^{۲۵} اما برای دفاع از قداست دین، لازم نیست حکومت برداشت یا مفهوم خاصی از دین را بر حقوق بشر رجحان دهد و بالاتر بنشانند. حکومتی که براساس یک فهم رسمی از شریعت حکم می‌راند و مردم را وادار می‌کند که فقط براساس همان فهم و تفسیر زندگی کنند، در واقع حقوق بشر را به بهانه خلوص ایدئولوژیک یا پاک دینی، فدا می‌کند.^{۲۶} در صورتی که میزان و راهنما در حکومت کردن رعایت حقوق بشر است.^{۲۷} به نظر سرورش، جامعه دینی در سطح وسیعی حامل دین است، زیرا احساس دینی با احساس عمومی جامعه از عدالت همراه و منطبق است. امروزه این حس عدالت طلبی متضمن احترام به حقوق بشر نیز هست. بنابراین اگر حکومتی حقوق بشر را محترم شمرد، در واقع از دین دفاع کرده زیرا درک عادلانه دین، مشتمل بر حقوق بشر نیز هست:

مراعات حقوق انسان (از قبل عدل و آزادی و...) نه فقط دموکراتیک بودن یک حکومت، که دینی بودن آن را هم تضمین خواهد کرد.^{۲۸}

حکومتی که مبتنی بر اراده عمومی مردم باشد، مشروعیت خود را از ایدئولوژی اسلامی به دست نمی‌آورد، بلکه تا جایی که متناسب با خواسته‌های شهروندان خود عمل می‌کند، مشروعیت دارد. حکومت دموکراتیک دینی هنگامی مشروعیت خود را از دست می‌دهد که اقدامات و رفتار او نه تنها مخالف خواست عمومی، بلکه معارض و ناقض احساس عمومی مردم از دین نیز باشد. در جامعه دینی درک عمومی مردم از دین حوزه عمل وسیعتر و مجال بیشتری برای اعمال مجاز فراهم می‌کند.^{۲۹} این فهم باید بتواند در طول زمان رشد کند و سیال باشد تا بازگوکننده نیازهای تغییر یابنده و اعتقادات بسط یابنده جامعه باشد.^{۳۰} برعکس حکومت ایدئولوژیک، حکومت دموکراتیک ریشه در همین فهم عمومی دارد و از این رو مانع رشد فهم دینی و معرفت دینی نمی‌شود. حکومت دموکراتیک، برخلاف حکومت فقهی پیرو و پاسبان اجرای خشک احکام فقهی نیست، بلکه احکام دینی و فقهی، که در مضامین متون پایه دینی (کتاب و سنت) یافت می‌شود می‌تواند با استفاده از ابزارها و روشهای متعلق به انواع معرفت دینی

و غیردینی تفسیر شود و رشد یابد. ^{۵۲} اما این احکام باید با فهم عمومی و در عین حال سیال جامعه از دین نیز هماهنگ و منطبق باشد. سروش می‌گوید امروزه فهم عصری از دین، مفهوم حقوق بشر را که من جمله شامل آزادی فرد در گزینش نوع حکومت نیز هست، در خود دارد. ^{۵۳} هر حکومت دینی که بخواهد بدون رأی و رضایت عمومی مردم حکومت کند با این حق را محدود بسازد، در واقع مفهوم همگانی از عدالت را نفی کرده و مشروعیت خود را در محاق تردید افکنده است.

دموکراسی، هم یک سیستم ارزشی است و هم روشی برای حکومت کردن. دموکراسی به عنوان سیستم ارزشی، مشتمل است بر حقوق بشر و حق مردم برای انتخاب رهبران خود و مسئولیت رهبران در برابر مردم و حفظ و احترام به مفهومی که مردم از عدالت دارند. به عنوان یک روش حکومتی نیز دموکراسی متضمن مفهوم سنتی تفکیک قوا، انتخابات آزاد، مطبوعات آزاد و مستقل، آزادی بیان، آزادی اجتماعات سیاسی، تعدد اجزای و محدودیت حاکمیت مطلقه و انحصاری است. سروش می‌گوید هیچ مقام حکومتی نباید مصون از انتقاد باشد و همه مقامات دولتی در برابر مردم مسئول و پاسخگویی اعمال خود هستند. مسئول بودن در برابر مردم، احتمال فساد و رشوه را کاهش می‌دهد و به مردم اجازه می‌دهد که مسئولین حکومتی ناصالح را عزل یا قدرت آنها را محدود کنند. دموکراسی در واقع روشی است برای عقلانی کردن سیاست. ^{۵۴}

در جامعه دینی، خطری ندارد که حکومت دموکراتیک برپا شود، بلکه خطر در آن است که حکومت پیوند خود با دین را هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی به دلیلی از دست بدهد. هیچ حکومتی نمی‌تواند مردم را به زور دیندار کند، بلکه دین امری است که هر انسانی برای خود می‌گزیند. ^{۵۵} در جوامعی که روز به روز سکولار و غیر دینی‌تر می‌شوند، اگر حکومتی دینی برپا شود که به طور مستمر اصول و احکام فقهی را اجرا کند، آن قدرها که حکومت غیر دینی اما دموکراتیک ممکن است به رعایت دین پایبند باشد، در حفظ دین مفید نمی‌آید. زیرا جامعه سکولار و غیر دینی، صرفاً حلقه درونی خود با دین را که برای ایجاد حکومت دینی ضروری است، از دست داده است، اما حکومت دینی فقط در صورتی دوام می‌آورد که شهروندان ایمان خود را حفظ کرده باشند:

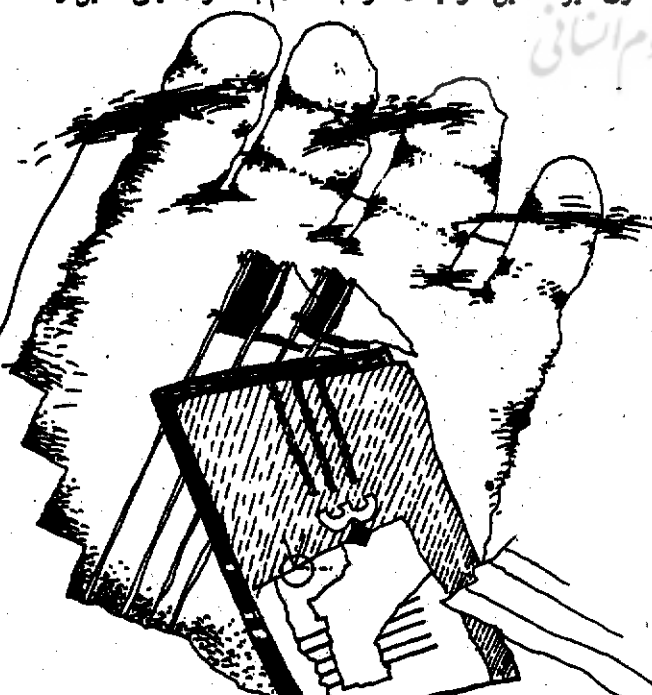
در جامعه دینی و حکومت دینی، همه چیزش و از جمله حکومت و قانونش به ایمان مؤمنان تکیه زده است و اگر این ایمان فروریزد و با قلب و مسخ شود، حکومت و شریعتش با نظامات حقوقی و قانونی بنهوی فاصلهای نخواهد داشت. فقه اسلامی را می‌توان در جامعه‌ای بی ایمان و سکولار هم اجرا کرد و بهره گرفت، لکن هم تولید عملی فقه اسلامی و هم جان و جاذبه‌اش درگرو ایمان و اعتقاد مؤمنان است؛ ایمانی که با فردیت و حریت سرشته است. ^{۵۶}

نظریه‌های سروش در مورد اسلام و دموکراسی در ایران با انتقادهای زیادی مواجه شده است؛ هم از جانب علمای دینی و هم از ناحیه روشنفکران دینی. ^{۵۷} بعضی گفته‌اند درک سروش از اسلام و دموکراسی ضعیف و کم‌بینه است، زیرا اگر این دو مقوله را به درستی دریافته بود، برای تلفیق آن تلاش نمی‌کرد. یکی از منتقدین می‌گوید دموکراسی از لیبرالیسم و سکولاریسم جدایی پذیر نیست و به همین لحاظ با اسلام همخوان نیست. به علاوه چون اسلام بین حقوق مسلمین و غیر مسلمین فرق می‌گذارد، هر حکومتی که از تساوی در

حقوق بشر سخن بگوید، غیر اسلامی است. در جامعه دموکراتیک، اصولاً دین اساس حکومت نیست و همین نکته موجب می‌شود که دین از امور دنیایی حذف گردد و این به نوبه خود باعث می‌شود که در یک کشور دموکراتیک مردم میراث دینی خود را کنار نهند و دین را یادگاری متروک و مهجور تلقی کنند. سرانجام این منتقد تأسف می‌خورد به اینکه سروش با توجه به پیروان زیادی که در بین جوانان دارد، قدرت سیاسی نهفته در ایمان نسل آینده به اسلام را تحلیل برد. ^{۵۸}

اما سروش با پاسخ به این انتقادهای نظر گاه خود را روشنتر می‌کند و عمق آنرا بیشتر می‌کاود. وی می‌گوید این ادعا که اسلام و دموکراسی به هیچ روی قابل تطبیق نیستند، فهم از اسلام را با خود اسلام مخلوط می‌کند و این گمراه کننده است. به اعتقاد سروش، این موضوع از پیش فرضهای بیرونی که بر هر گونه فهم از اسلام اثر می‌نهد، غافل است. پیش فرضهایی که در هر گونه فهم دینی وجود دارد و از آن جدایی پذیر نیست، باعث می‌شود که معرفت بشر از دین همواره از خود دین متفاوت باشد. این تفسیر و فهم منتقدان از اسلام - و نه خود اسلام - است که مخالف دموکراسی است، هم چنان که درک وی (سروش) از اسلام در حمایت و تأیید دموکراسی است.

مسأله تساوی حقوق مسلمین و غیر مسلمین در جامعه‌ای مسلمان، اختلاف نظر سروش و منتقدان وی را روشنتر می‌کند. منتقدان او می‌گویند تساوی حقوق این دو گروه بنا به فهم آنها از دین، در اسلام ممنوع و موقوف است. اما سروش، علاوه بر استدلال نخستینش که حقوق بشر فقط محدود به همان حقوقی نیست که از دین استخراج می‌شود، می‌گوید این گونه برخورد با مسأله حقوق مسلمان و غیر مسلمان، اساساً نادرست است. به نظر او در جامعه دموکراتیک، نه مسلمین و نه غیر مسلمین حقوق بشر را از ایمان دینی شان به دست نمی‌آورند، بلکه برای هر دو این حقوق ناشی از عضویت آنها در جامعه بزرگتر بشری است. چون از نظر سروش ایمان دینی مبنای حقوق بشر نیست، بر غیر مسلمین لازم نیست برای برخورداری از حقوق بشر در جامعه اسلامی از ایمان دینی خود دست بکشند، همچنان که بر مسلمانها لازم نیست برای پذیرفتن و احترام به حقوق متساوی غیر مسلمین، از ایمان خود به اسلام به عنوان دینی اصیل و



درست، دست بشوید.^{۶۹} بسیاری از منتقدان دیگر سروش در سطحی دیگر موضع سروش را در تلقیب فهم او از اسلام با دموکراسی مورد سؤال قرار داده‌اند. به نظر این دسته، سروش بر نقش «آگاهی اجتماعی» (احساس دینی)^{۶۰} مردم در انتخاب رژیم و ساختارهای سیاسی، پیش از اندازه تأکید و مبالغه می‌کند و نسبت به میانی نهادی «دولت دموکراتیک دینی» احتمالاً توجه کمی دارد. به گمان این گروه، فهم عمومی مردم از اسلام به تنهایی نمی‌تواند برای حکومت دینی اساس و مبنایی فراهم کند، بلکه چنین حکومتی باید بر مبنای نهادهای دینی واقعی و مستحکم بنا شود.^{۶۱} همین عده عقیده دارند که موضع سروش نه از لحاظ تئوری موجه است و نه از حیث تاریخی درست است. از نظر تئوری ضعیف است، چون هیچ گونه مکانیسم سازمانی که توانایی انتقال ایمان عمومی مردم را به ساختارهای سیاسی [رژیم حکومتی] داشته باشد، به دست نمی‌دهد، بلکه بر صرف وجود همین ایمان عمومی تأکید می‌نهد و متکی است. به علاوه، سروش فرض می‌کند که این آگاهی اجتماعی (احساس دینی) یکنواخت است و مضافاً در طول زمان نیز یکنواخت خواهد ماند.^{۶۲} از نظر تاریخی هم به نظر این منتقدان، جوامع دینی زیادی در عصر حاضر وجود دارند که هیچ کدام دولت دموکراتیک دینی نداشته و ندارند. فقدان رژیم‌های سیاسی دموکراتیک در جوامع اسلامی حاکی از آن است که یا آگاهی اجتماعی دینی برای تضمین دموکراسی کافی نیست و یا این جوامع به طور کاذب دینی‌اند و صدق و اصالتی ندارند.^{۶۳}

منتقدان این مدعای سروش را که مفهوم نوین عدالت متضمن حقوق بشر نیز هست و فهم دینی می‌تواند و باید با آن منطبق و همسو باشد، رد می‌کنند و می‌گویند امروزه بسیاری از جوامع دینی من جمله ایران، به چنان فهم عمومی از دین که حقوق بشر را نیز در خود جای دهد، عقیده ندارند.^{۶۴} در جوامع دینی معاصر، ارزشهای دینی نزد عامه مردم چه بسا بیشتر مخالف ایجاد دولت دموکراتیک باشد، تا طرفدار آن. این منتقدان، از سروش می‌طلبند که جزئیات راه و رسم و روشی را که می‌توان در جامعه دینی مدرن دموکراسی ایجاد کرد که پایدار هم بماند، هم از نظر روش شناسی و هم از نظر سازمانی و ساختاری توضیح دهد.^{۶۵}

این انتقادات، سروش را در صحنه وسیعی از مسائل تاریخی و موضوعات بحث انگیز به هم‌وردی می‌خواند. منتقدین او به درستی به فقدان یک طرح سازمانی تفصیلی در مورد دموکراسی دینی در تئوری او انگشت می‌نهند. با توجه به نوع برخورد سروش با مسأله، این نقص اجتناب‌ناپذیر است. البته سروش می‌گوید هیچ فهمی از اسلام نمی‌تواند دستورالعمل و طرح جامع و مؤثری برای پایه ریزی و اداره حکومت دینی به هر شکل و قالبی از جمله به صورت دموکراسی، فراهم کند.^{۶۶} نادرست است که در مورد ماهیت دینی یک جامعه، به اعتبار اینکه سازمانهای آن تا چه حد دینی‌اند، قضاوت کنیم. نقش سازمانی دین در حکومت در بهترین حالت محدود است به ارائه مجموعه مدونی از قوانین مشتمل بر احکام فقهی و سازگار با فقه.^{۶۷} بیرون از این ظرفیت حقوقی فقه، به نظر سروش هیچ طریقه‌ای برای سازمانی کردن دین در حکومت وجود ندارد. به نظر او این خود جامعه است - نه نهادهای آن - که بنیان دینی سیستم سیاسی را پی می‌ریزد. در اندیشه سروش «آگاهی اجتماعی» در جامعه دینی منجر می‌شود به صیغه دینی یافتن همه امور سیاسی.

اما برای اینکه نظرها و تئوریش معتبر و مقبول افتد، سروش باید علت فقدان رژیم‌های دموکراتیک در جوامع دینی معاصر را توضیح دهد. بسیاری از منتقدین وی گفته‌اند که طبق استدلال سروش، جامعه ایران قبل از انقلاب جامعه‌ای غیر دینی بوده است، زیرا تحت حکومت شاهنشاهی زندگی می‌کرد، نه حکومت دینی.^{۶۸} از سویی اگر این جامعه غیردینی بود، ظرفیت برپایی انقلاب اسلامی علیه رژیم سلطنتی را نمی‌داشت. بدین قرار، سروش یا باید علی رغم ادله محکم و خلافی که وجود دارد، ویژگی دینی جامعه ایران قبل از انقلاب را کنار نهد و یا یک زمان تاریخی را به طور دلخواه معلوم کند که جامعه در آن لحظه از غیردینی به دینی منتقل شده است.

موضع سروش در این زمینه به یکی از این دو طریق قابل توضیح و قرائت است: یک توضیح مأخوذ از این حرف مکرر اوست که «جامعه دینی نمی‌تواند حکومتی غیر از حکومت دموکراتیک دینی داشته باشد». اما این روایت لازم می‌آورد که اکثریت جوامع دینی موجود را که تحت سلطه رژیم‌های غیر دموکراتیک زندگی می‌کنند، غیردینی بنامیم. روایت دوم از نظر گاه وی می‌تواند مبتنی بر این بیان مشروط باشد که می‌گوید در جوامع دینی هم ممکن است رژیم‌های غیر دموکراتیک وجود داشته باشد، منتهی با استفاده از زور و بدون رضایت جمعی مردم.^{۶۹}

سروش بین دو نوع جامعه دینی تفکیک می‌کند: نخست جامعه‌ای است که دینداری او کاذب و صوری است و فاقد آگاهی دینی غنی است. چنین جامعه‌ای صورتاً و ظاهراً جامعه دینی است، بدین معنی که مردم فقط از دستورات فقهی پیروی می‌کنند (نماز و روزه) بدون اینکه متوجه نقش عمیق دین در زندگی باشند. سروش البته منکر اهمیت دستورات و احکام دینی نیست؛ بلکه می‌گوید همه نماز می‌خوانند و روزه می‌گیرند منتهی اینها علایم ظاهری ایمان است و عمق ایمان درونی شخصی را نشان نمی‌دهد. چه بسا شخص بنا به عادت نماز بخواند یا به حکم وظیفه، و نه به سائقه ایمان و عشق به خداوند؛ هم چنین است در مورد روزه گرفتن و سایر وظایف دینی. اما در جامعه دینی واقعی مردم وظایف دینی را از نهن قلب و با صدق ایمان انجام می‌دهند و عمیقاً و قلباً متوجه نقش دین در زندگی شخصی و اجتماعی خود می‌باشند.^{۷۱}

براساس این تفکیک، سروش می‌گوید ایران قبل از انقلاب تا زمان مشخصی، جامعه دینی صوری و ظاهری بوده است^{۷۲} که مردم به وظایف شرعی خود عمل می‌کردند، اما فاقد آن ایمان عمیقی بودند که اساس شعور دینی عمومی و انگیزنده است. همان طور که انقلاب نشان داد، ایمان مردم در طول زمان گسترش و تعمیق یافت که نشانه آن پیدایش متفکران دینی در بین روحانیت و غیر آنها بود که جامعه را به صوری و ظاهری بودن خود هشدار می‌دادند و مردم را ترغیب می‌کردند که ایمان واقعی خود را باز یابند.^{۷۳}

باری بر سروش است که مشخصاً و دقیقاً توضیح دهد که به نظر او جامعه دینی چگونه است و چیست که جامعه دینی را می‌سازد. البته توضیحی غیر از این بیان کلی که جامعه دینی، جامعه‌ای است که عمیقاً دغدغه نقش عمومی و اجتماعی دین را دارد. باری یکی از وجوه ممیزه و مشخصات جامعه دینی به نظر وی همان است که پیش از این به آن اشاره شده، یعنی جامعه‌ای که در آن هیچ فهم دینی برتر نیست، بلکه انواع درک از شریعت با یکدیگر در وفاق و همسازند. اما درک بهتر نظر سروش در مورد جامعه دینی و شعور دینی جامعه

و نیز رابطه بین این نظر و دموکراسی، موکول به بررسی تحلیلی است که وی در مورد سازمان روحانیت ارائه می‌کند؛ سازمان روحانیت، بی‌گمان در اعتقادات مذهبی جامعه و از این رهگذار در تعیین نقش دین در امور اجتماعی نقش محوری و مهمی ایفا می‌کند.

۴. سازمان روحانیت

این نظر سروش که هیچ فهم دینی نمی‌تواند مدعی شود نهایی و قطعی است، منجر به نفی ایدئولوژیهای اسلامی و هر گونه حکومت مبتنی بر آن می‌گردد. در بحث از مسائل دولت ایدئولوژیک، سروش به تأثیر منفی ایدئولوژیهای رسمی وابسته به دولت بر رشد و تحول معرفت دینی اشاره می‌کند. با اینکه این مطلب را در یک بحث تئوریک از جوامع ایدئولوژیک به‌طور کلی مطرح می‌کند، اما سروش در مورد نقش سازمان و صنف روحانیت در ایران معاصر نیز هشدار و ایراد دارد. وی می‌گوید روحانیت و مراکز قدرت چنان به هم پیوسته و مرتبط شده‌اند که خود مانع رشد و تحول صحیح معرفت دینی می‌شوند. علاوه بر این، سازمان روحانیت اساساً با مشکلات ساختاری روبه‌روست و مادام که این موانع و مسائل شناسایی و اصلاح نشده، نه معرفت دینی و نه شعور و آگاهی دینی جامعه هیچ کدام به‌روش و کیفیتی که سروش در نظر دارد، متحول نخواهد شد.

در کشور اسلامی مثل ایران که به وسیله قبیله‌ای اداره می‌شود که عضو سازمان روحانیتند، نقش سازمان و صنف روحانیت در زندگی اجتماعی طبعاً حساس و مهم خواهد بود. علمای شیعی در ایران نسبت به انتقادات سروش از روحانیت و روش آنها در تعلیم علوم دینی نیز نسبت به نقش حوزه‌های علوم دینی به‌تندی عکس العمل نشان دادند.

سروش می‌گوید اگر قرار باشد معرفت دینی به درستی متحول شود و رشد کند، حوزه‌های علوم دینی باید شرایط و اوصافی را دارا شوند و تجزیه و تحلیل متون دینی باید براساس روشها و یافته‌های علوم طبیعی و فلسفه معاصر انجام گردد و تشویق و ترغیب شود. طلاب علوم دینی در حوزه‌ها نیز باید آزاد باشند پرسشهای عمیق خود در مورد این متون را مطرح کنند. پیش از همه حاقق دین نباید با معرفت و فهم از دین مخلوط و مخلوط شود و احترام و قداست دین نباید بر فهم دین که امری عرضی است سرایت کند. ماهیت بشری معرفت دینی باید به نحو مؤکد مورد توجه باشد و طلاب و دانشجویان و مدرسین علوم دینی نباید برای مطالعه و تحقیق در امر معرفت دینی محدودیت و مرزی داشته باشند.^{۷۲}

سروش می‌پذیرد که اینها توصیف وضع مطلوب است و واقعیت قصه دیگری است. زیرا در عمل، این تفکیک بین دین و معرفت دینی چنان که شایسته است در حوزه‌ها مورد توجه و تأکید نیست. هر گونه انتقاد از متونی که علمای شیعی در طول سالیان نوشته‌اند، به منزله تخدیش و حمله به اصول و مبانی خود دین است. طلاب در حوزه‌ها هر پرسش و تردیدی در مورد متون دینی را از بیم اینکه مبدا خلل و لغزشی در ایمان بیفتد، فرو می‌خورند. سروش می‌گوید با اینکه مرزهایی که متون دینی پایه را (قرآن و حدیث و تعالیم امامان) از شبهه جایزالخطا بودن مصون می‌دارد باید محفوظ بماند، اما سرایت آن مصونیت به آرا و نظرهای علمای دینی که در عین برجسته و گرانقدر بودن جایزالخطا هستند، دلیلی ندارد. سروش برای فاصله

بین وضع مطلوب با وضع موجود، یک علت می‌شناسد که عبارت است از بی‌توجهی و خطای طلاب علوم دینی و مدرسین حوزه‌ها در جدانکردن معرفت دینی از خود دین. همین عدم تفکیک خطاآمیز متنی می‌شود به ارتقای بعضی از کتابهای دینی و (تفسیری و) علمی به مرتبه معرفت شناسانه‌ای که خود متون دینی پایه (قرآن و حدیث) دارند. که همین مغالطه باعث شده متون تفسیری و علمی هم از تیررس هر گونه انتقادی بیرون و مصون بمانند.^{۷۵}

چنین انتقادهایی از سازمان روحانیت، مخالفان قابل توجهی برای سروش به دنبال آورده است که بخشی از آن می‌تواند ناشی از مقاومت طبیعی سازمان حوزه در برابر هر گونه تغییر باشد. صنف روحانیت در ایران که مستند از سنن و رسوم در طول قرون است، در سازمان و ساختار خود دچار رکود و فاقد تحرک لازم است. هر گاه کسی (مثل سروش) از بیرون صنف صلاهی تغییر می‌دهد - با اینکه سروش مؤید به تأییدات انقلابی و دینی است - چون در شمار روحانیون دینی نیست، منافع سازمانی روحانیت همبستگی درونی آن را در برابر این گونه تهدیدات از بیرون بیشتر تحریک می‌کند.

با این همه، مخالفت روحانیت با سروش ناشی از چیزی به مراتب عمیقتر از سکون و رکود سازمانی آن است و انتقادهای وی از روش تدریس و تعلیم در حوزه‌ها، آثار سیاسی عمیقی دارد. این استدلال که معرفت دینی یکی از شعب معرفت‌های بشری است و به اعتبار موضوع آن (دین) لزوماً قداست و حرمتی ندارد، سروش در واقع این امکان را که یکی از فهم‌های شریعت به عنوان فهم حقیقی و درست برتر بشیند، نفی می‌کند. به علاوه با ضروری دانستن استفاده از روشهای گوناگون مطالعه و تحقیق در امر دین، هرگونه انحصارگری را در مطالعات دینی رد می‌کند. این انتقاد مضاعف و دو سویه، هم اقتدار علمی حوزه علمیه و هم قدرت سازمان روحانیت را به طور قابل توجهی نشانه می‌گیرد، زیرا در این صورت نه سازمان روحانیت دیگر تنها متولی و قیم حقیقت نهایی دین است و نه روشهای تحقیق حوزه‌های علمیه تنها روش دستیابی به حقیقت خواهد بود، بلکه حوزه‌های علمیه هم یکی از چندین و چند مرکز تعلیم و تدریس علوم دینی است و اعضای صنف روحانیت هم یکی از چندین مفسر دین است. آثار سیاسی این نظر آن است سازمان روحانیت (که دیگر قیم حقیقت دین نیست) نمی‌تواند نقش خاصی در سیستم سیاسی برای خود قائل شود. و اگر معرفت و فهم دینی سیال باشد و مملوک یک گروه خاص نماند، آن‌گاه (روحانیت) نمی‌تواند به عنوان ملاک امتیاز یک فهم دینی بر دیگری در امور سیاسی عمل کند. اعضا و افراد صنف روحانیت نیز همسطح و همسان دیگر مردم عادی جامعه در صحنه سیاسی حضور خواهند داشت و شایستگی سیاسی ایشان برحسب توانایی شان در انجام وظایف سیاسی محوله ارزیابی می‌شود، و نه به اعتبار اینکه در فهم یا تفسیر ایشان از دین امتیازات کیفی خاصی وجود دارد.

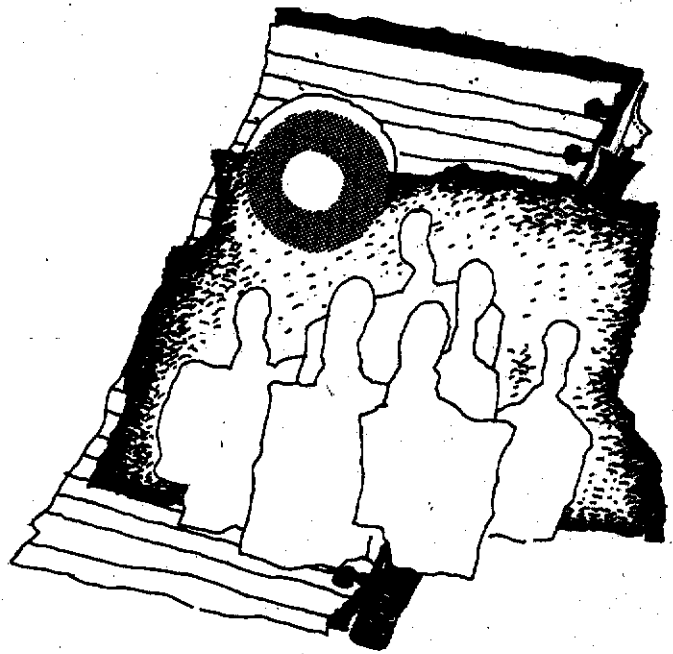
انتقادهای سروش در این باب همبستگی درونی سازمان روحانیت را نیز نشانه می‌گیرد. با این سخن که همه تئوری‌های دینی می‌تواند مورد سؤال و ارزیابی قرار گیرد، می‌خواهد بگوید که هیچ نظریه دینی حامل جایگاهی قدسی و فوق بشری نیست. نتیجه قرار دادن همه تئوری‌ها در معرض نقد و نقادی عبارت است از تضعیف روند اجتماعی شدن [روحانیون] در درون حوزه‌های علمیه. دوره‌ها و سطوح آموزش در حوزه‌ها از قبل معلوم شده است

به طوری که در تئوری‌های حکومتی به جای ارشاد و نقد حاکمان، موافق مذاق آنان نظر و فتوا می‌دهند و با باب بحث را در پارامی از مباحث تئوریک می‌نهند. اگر در حوزه‌ها مثلاً حق بحث در ولایت فقیه ادا نشود و آرای مخالف و موافق آزادانه ابراز نشود، نشان آفتی است که باید زدوده شود. ۷۷

نقش اجتماعی که حوزه‌ها یافته‌اند استحکام و استقلال آکادمیک آن را ضعیف و محدود می‌کند. حوزه علاوه بر مسئولیت‌های علمی، طلاب را برای وعظ و خطابه و ارشاد مردم نیز تربیت می‌کند. سروش می‌گوید در امر هدایت عامه خلق، خطبای دینی بیشتر به فکر محبوبیت خود و افزودن بر خیل شنوندگان هستند تا حفظ تمامیت علمی خود. نتیجه چنین وضعی این می‌شود که اصالت و مقام معرفت دینی فدای ضرورت عمومی کردن و همه فهم کردن آن در خطابه‌ها گردد. هر سازمان و نهاد دانشگاهی با آکادمیک هم که بخواهد وظیفه هدایت خلق را به عهده گیرد، با همین آفت مواجه می‌شود. بر حوزه است که اعضای خود را به نظم و قاعده در آورد و اطمینانی فراهم کند که روحانیان دین را در ضمن خطابه‌ها عامیانه نکنند. چه، خطابه در عین حال که عمومی است، مبتنی بر مطالعه و تحقیق دقیق در متون دینی و منابع دینی نیست. ۷۸

نقش و وضع اجتماعی که واعظان دینی پیدا کرده‌اند، آفتی را نشان می‌دهد که خاص سازمان روحانیت است. سروش می‌گوید به جای اینکه وجه شاخص این سازمان، پرداختن به علوم دینی یا ارشاد و هدایت عامه خلق یا معارضة با قدرت سیاسی باشد، عبارت است از اورتزاق یا تحصیل مقام سیاسی یا حیثیت اجتماعی از طریق فعالیت‌های دینی - که عمدتاً تدریس یا وعظ و خطابه است. ۷۹ از نظر سروش ارتباط بین فعالیت دینی - به هر نوع و شکل که باشد - و امرار معاش، شایسته‌ترین آفت است که سازمان روحانیت با آن مواجه است. به نظر سروش در جریان تحصیل درآمد (یا کسب حیثیت) از طریق فعالیت‌های دینی، ممکن است فرد برای افزایش درآمد یا ارتقای موقعیت اجتماعی خود بر سر اصول و تمامیت دین معامله کند. ۸۰ همین‌طور است وضع واعظانی که دین را به خاطر به دست آوردن مخاطبان بیشتر عمومی و عامیانه می‌کنند، هر چند در اینجا تحصیل درآمد مقصود نیست، بلکه یافتن مقام و شهرت بیشتر هدف است. به نظر سروش این آفتی نیست که فقط سازمان روحانیت دچار آن باشد، بلکه در هر رشته و حوزه‌ای ممکن است برای انسان فرصت و زمینه‌ای پیش بیاید که اصالت و حرمت حرفه خود را در پای معیشت خویش فدا کند. اما بی‌گمان سازمان روحانیت روشهایی برای تعیین و حفظ سطح خاصی از کفایت و اصالت شغلی دارد. مثلاً می‌تواند از طریق آموزشها و امتحانهای لازم، یک سلسله ضوابط حرفه‌ای برای روحانیان قائل شود. ۸۱

به عقیده سروش با اینکه وجود ضابطه و مقررات احتمال فساد را محدود می‌کند، اما نمی‌تواند آن را به تمامی منظمی سازد. از نظر او کسانی که پس از تحصیلات دینی معیشت خود را بر اساس اشاعه و دفاع از یک مفهوم خاص از اسلام می‌نهند، بالقوه بیشتر در معرض انحراف قرار می‌گیرند. ۸۲ زیرا معاش ایشان وابسته به پیشبرد موفق همان تفسیر خاص دینی می‌شود و برای اینکه سقف معیشت خود را بالاتر برند، چه بسا دین را فدا کنند. سروش می‌گوید هیچ حدی از فساد ولو بسیار کم نباید تحمل شود، زیرا فساد فقط به مصالحه کردن بر سر اصول اخلاق حرفه‌ای محدود نمی‌ماند، بلکه تمامیت و قداست



و دازای متون و موضوعها و مراحل معین و مشخصی است. همین شیوه‌های تعلیم و تعلم و روشهای جاف‌فاده در حوزه‌ها که به دنبال رسوم قرون و اعصار پایه‌گذاری شده، وجه شاخص هویت روحانیت را تشکیل می‌دهد. هر گونه تغییر جدی در دوره‌ها و سطوح درسی چه در محتوای دروس و چه در روش تدریس و تعلیم، منجر می‌شود به تغییر در روند اجتماعی شدن و اجتماعی کردن طلاب علوم دینی. اگر قرار شود حوزه این تفکر انتقادی تا مرحله بازیابی و باز اندیشی اساسی در متون درسی اصلی یا روشهای تدریس نیز پیش رود، آن‌گاه همبستگی درونی روحانیت را مخدوش می‌کند. و این امر نه تنها مفهوم مستقر هویت روحانیت را جرح می‌کند، بلکه توانایی سازمان روحانیت را برای پیش بردن منافع مشترک صنفی آن نیز ضعیف می‌کند. اگر صنف روحانیت نتواند هویتی مسلط و غالب برای خود اقامه و اثبات کند، در پاسخگویی به اینکه منافع گروهی او در کجاست و چیست و چگونه می‌تواند در برابر گروههای رقیب از آن دفاع کند، نیز ناتوان خواهد ماند. باری انتقادهای سروش روی هم رفته ساختار درونی سازمان روحانیت را به چالش می‌خواند.

فراتر از این انتقادات در مورد سازمان روحانیت، انتقادهای عمیقتری هم وجود دارد که متوجه نقش این سازمان و حوزه‌های علمیه در جامعه ایرانی و در حکومت است. ایران حکومتی دینی دارد و «اقتضای چنین حکومتی قدرتمند شدن روحانیان و حوزویان است.» ۲۶ فقیهان که نقش اساسی را در حکومت دارند، فقط در حوزه‌های علمیه آموزش دیده‌اند. از این رو، حوزه‌های دینی پیوندی خاص با حکومت دارند؛ پیوندی که سروش می‌گوید میدان تحقیق و تخصص آکادمیک و روشمند را در حوزه‌ها تنگ و محدود می‌کند. به عقیده سروش حوزه‌های علوم دینی به جای اینکه امکان و سکویی برای بررسی و نقد آزاد معرفت دینی ایجاد کنند، تئوری دینی حاکم را تأیید و حمایت می‌کنند. و به جای تشویق و ترویج فضای روشنفکری عقلانی تعلیم مطابق دگم‌های رایج، جاری است و حوزه‌ها تبدیل به «ایدئولوگ و توجیه‌گر قدرت» شده‌اند و نقش خود را به عنوان معلم و منتقد، رها یا فراموش کرده‌اند.

خود دین را به خطر می‌انگند.

برای حفظ خلوص و پاکی دین، انگیزه‌های ارتزاق باید تماماً از سازمان روحانیت بیرون رود و قطع شود و دین باید کاملاً از معادله درآمد با مقام و موقعیت اجتماعی خارج شود. «دین باید برای دین باشد، نه مزایای مالی، نه قدرت سیاسی و نه حیثیت اجتماعی.»^{۸۳} این بحث در واقع مستلزم نفی سازمان روحانیت است، زیرا به عقیدهٔ سروش تنها کسانی شایستهٔ اشتغال به فعالیت‌های دینی‌اند که هدفشان بنا نهادن معیشت بر شریعت نباشد و نیاز معیشتی واقعی این افراد باید از طریق منابع دیگر و مستقل از امور دینی و قبل از اینکه به کار دینی پردازند، تأمین شود.^{۸۴}

با رد و نفی طبقه‌ای که از راه دین ارتزاق کنند و جایگزین کردن آن با گروهی از افراد که معاششان با درآمد شخصی تأمین شود، سروش به طور جدی ابعاد بالقوهٔ سازمان روحانیت را محدود می‌کند، به طوری که دیگر چیزی به عنوان صنف روحانی وجود نخواهد داشت، یعنی «در این صورت جامعهٔ علمی علمای دین پدید خواهد آمد، اما صنف روحانیت نه.»^{۸۵}

در این حالت به نظر سروش نقصانی که از نظر کمی در سازمان روحانیت رخ خواهد داد، با ارتقای کیفی آن جبران می‌شود: کسانی که در میدان می‌مانند و به امور دینی می‌پردازند به سائقهٔ تحصیل درآمد شخصی نیست، بلکه به انگیزهٔ عشق و علاقهٔ صمیمانه برای درک بهتر دین و اشاعهٔ چنین فهم برتری بین مردم خواهد بود.^{۸۶} سروش پیامبر و امامان را نمونه‌هایی از چنین انسان‌های عاشق نشر حقیقت دین معرفی می‌کند. البته وی می‌پذیرد که علمای دینی و فعالان در امر دین نمی‌توانند به عمق فهم پیامبر و امامان از دین و موفقیت آنها دست یابند، اما می‌گوید باید از این اسوه‌ها پیروی کرد و فقط به‌خاطر خود دین دنبال آن رفت و نه خودستایی و خود بزرگنمایی.^{۸۷} سروش قبول دارد که این هدفی دراز مدت و دور است که اولین گام آن تشخیص مشکل رابطهٔ بین درآمد و فعالیت دینی و آثار آن است.^{۸۸}

اما این مشکل باید با اصلاح تدریجی کارها به‌سوی هدف نهایی مرتفع شود. سروش کسانی را که در سازمان روحانیت فعالیت دارند، علت اصلی آنها و مسائلی که اشاره شد نمی‌داند، بلکه این مشکلات را معلول اجتناب‌ناپذیر و نامطلوب خود ساختار سازمان روحانیت می‌شمرد.

به عبارت دیگر سخن بر سر کزدمتی و کزرفتماری روحانیان نیست. سخن بر سر بنیانی است که کج بالا رفته است.... حرمت به هیچ قیمتی فروختنی نیست و نهادن کردن علم دین، اولین قربانی‌اش حرمت عالمان دین است و نخستین نتیجه‌اش گشودن دست مذهب‌ان مزرور و جاهل.^{۸۹}

این انتقادهای چالش‌برانگیز است در برابر سازمان روحانیت در ایران امروز. با فراخواندن به جدایی بین امور دینی و هر شکلی از قدرت اعم از مالی، سیاسی یا اجتماعی سروش پیوند سازمانی بین روحانیت و حوزه با دولت را منحل می‌خواهد. اما همان‌طور که منتقدان از سروش گفته‌اند و پرسیده‌اند: چگونه در یک جامعهٔ دینی ممکن است حکومت بدون مداخلهٔ روحانیان، به کار حفظ اصول و مبانی دین بپردازد. بخشی از پاسخ سروش این است که «جامعهٔ علمای دینی» که جایگزین صنف روحانیت می‌شود و نیز ارتباط این جامعه با آگاهی و شعور دینی مردم می‌تواند از عهدۀ این مهم برآید.

سروش ضمن بحث از کلیسای کاتولیک در اروپا به‌طور ضمنی نمونه‌ای از سازمان روحانیت ایران نیز به دست می‌دهد. سازمان روحانیت ایران به‌خوبی این را می‌فهمد که یکی از وجوه اصلی جامعهٔ مدرن غربی عبارت است از ملت - دولت‌های سکولار و نیز کم‌شدن نقش کلیسا در دولت، اما نه مایل است نفوذ اجتماعی و سیاسی خود را از دست بدهد و نه می‌خواهد شاهد تبدیل مبانی دینی جامعه به سکولاریسم باشد و بدین ترتیب به‌خوبی از تکرار تجربه‌ای شبیه آنچه کلیسای کاتولیک غرب به خود دیده است، اجتناب می‌کند. با این همه، اگر بتوان بین بحث سروش در مورد تجربهٔ غرب و انتقاد او از سازمان روحانیت در ایران ارتباطی برقرار کرد، روشن می‌شود که سازمان روحانیت ممکن است - نا دانسته و مسلماً ناخواسته - به همان راهی برود که همتای غربی آن رفته است.

سروش عقیده دارد که برخورد غرب نسبت به قدرت کلیسا و نیز نسبت به جایگاه و نقش عمومی دین لزوماً به‌معنای حمله به خود دین نبوده است، بلکه در واقع عکس‌العملی بوده در برابر نیروهایی که از دین برای مقاومت در برابر تحول و تغییر اجتماعی، فکری و سیاسی استفاده می‌کردند.^{۹۰}

اگر کلیسای کاتولیک نسبت به مفهوم خاصی از دین این چنین ثابت قدم و مقاوم نمانده بود و اگر راه را برای تغییر و تحول باز می‌کرد، آن گاه عکس‌العمل مردم در برابر کلیسا و دین هم این همه قوی و نیرومند نبود.^{۹۱}

درس ضمنی که سازمان روحانیت ایران باید از این تجربه بگیرد، روشن است: به جای مقاومت در برابر تحول و تغییر به هر قیمتی به‌نفع حفظ یک برداشت واحد و خاص از اسلام، روحانیت باید در برابر تحولات گشاده رو و خوشامدگو باشد. طبق این نظر سازمان روحانیت در ایران فقط با راه گشودن بر تلفیق درکها و تئوری‌های دینی با معارف و علوم بشری است که می‌تواند از سرنوشتی شبیه آنچه بر سر کلیسای کاتولیک در اروپا آمده، اجتناب کند. هم چنین، سازمان روحانیت باید بداند که بهترین راه برای حفظ ایمان جامعه آن نیست که مفهوم یا تفسیر دینی خاصی از حکومت بر جامعه تحمیل شود، بلکه از طریق روند مستمری از فهم سیال و مکرر دین است که حاصل می‌شود. «جامعهٔ عالمان دینی» که سروش می‌گوید، نقش اساسی را در همین روند ایفا می‌کند.

در بحث از رابطهٔ بین دین و دموکراسی، سروش ناگزیر با مشکل ربط دادن برداشت خود از شعور و حس دینی جامعه با امور عملی و روزمرهٔ سیاسی مواجه است. انتقادکنندگان از او خواستار توضیحی هستند که بگوید چگونه صرف این آگاهی دینی همگانی می‌تواند در برابر سکولار شدن جامعه مقاومت کند - بدون اینکه سازمان و نهادهای مذهبی کافی برای حراست و نگهداری از دین وجود داشته باشند. تأکید سروش به اینکه حکومت نمی‌تواند ماهیت و حقیقت دینی جامعه را ضمانت و حفظ کند، بلکه این جامعه است که ماهیت و نوع حکومت را معلوم می‌کند، نقش سنگینی از «آگاهی اجتماعی» انتظار دارد.

یک روش برای توسعهٔ این آگاهی، به نظر سروش، اجازهٔ تغییر و تحول و نیز تشویق و حمایت از سیلان معرفت دینی است. این روش اقتضا می‌کند که معرفت دینی از انحصار هر گروه درآید و هیچ نظریهٔ دینی جایگاه ممتازی نداشته باشد. افزون بر رفع این موانع، در جهت اثبات نیز ضرورت رشد و تحول و تفسیر دین و فهم شریعت

وجود دارد که جامعه عالمان دینی نقش اساسی در تحرک رشد معرفت دینی دارد. به نظر سروش، کسانی در سازمان روحانیت بدون اینکه انگیزه و عشق فهم دین یا تسریع روند رشد معرفت را داشته باشند، به فعالیتهای دینی اشتغال دارند. از آن سو، وی از کار علی شریعتی، مهدی بازرگان، آیت‌الله خمینی و آیت‌الله مطهری به عنوان نمونه‌های فعالیت دینی به سائقه عشق و علاقه نام می‌برد. سروش می‌گوید اینان به‌طور عمیق و عاشقانه‌ای به اندیشه ورزی در امر دین و مسائل اجتماعی می‌پرداختند و برداشت و مفهوم خود از اسلام را به جامعه ارائه می‌کردند، اما نه به عنوان مدلی که باید تقلید و پیروی شود، بلکه به عنوان فهمی که محتاج بررسی و بحث و اصلاح و جرح است. سروش عقیده دارد که تعاطی و ترابط آزاد و زنده بین این فهم‌های گوناگون از دین، ضامن اصلی ادامه و استمرار «شعور دینی» جامعه است. شعور دینی عمومی که این چنین از مصب همین فهم‌های تحول‌یابنده و سیال، نویه‌نو سیراب می‌شود، خود لازم می‌آورد که سیاست هم با ارزشهای دینی متجانس و همسو گردد و هماهنگ باقی بماند.

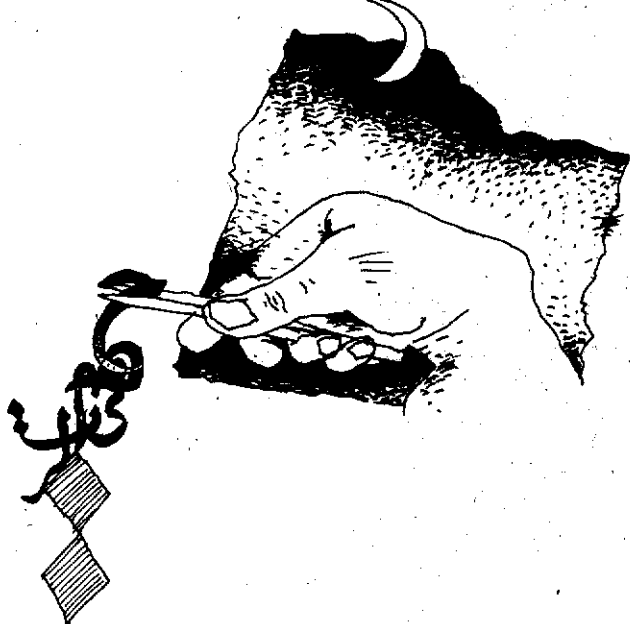
از نظر سروش برای تشویق و ترویج فضای سازنده جهت رشد معرفت دینی، برپایی حکومت دموکراتیک و نیز اصلاح سازمان روحانیت شرط لازم است، اما کافی نیست. وی می‌گوید تعاضل و تعامل فرهنگی نیز نقش اساسی را در نیل به این هدف دارد و در توجیه ضرورت این تعامل گفت‌وگو و مرابطة فرهنگ ایران و غرب را لازم می‌داند.

۵. رابطه ایران و غرب

شاید هیچ مطلبی به اندازه مسأله روابط ایران - غرب، در افکار سروش عکس‌العملهایی با معنی ویژه‌ای در ایران و خارج از ایران برنینگیخته باشد. در جهان غرب کسانی هستند که از «برخورد فرهنگها» با اسلام و تلویحاً ایران سخن می‌گویند و ایران را در خط مقدم جبهه ضد غرب می‌بینند. در ایران هم نگرانیهایی با همین حدت و شدت درباره تهاجم فرهنگی غرب وجود دارد و چنان که می‌گویند، تهدیدی است که به نابودی هویت فرهنگی ایران اسلامی کمر بسته است. در این دو اردوگاه، کسانی که از گفت‌وگوی عقلانی بین طرفین حرف بزنند، با خطر برجسب سازشگر اسلامی یا حامیان مهربالیسم غربی مواجهند. علی‌رغم لسان قطبی شده‌ای که در این بحثها به کار می‌رود، هم امکان و هم ضرورت گفت‌وگوی سازنده بین فرهنگ غرب و ایران وجود دارد. پارادیم دینی‌ای که سروش پیش می‌نهد، راهی برای مفهوم سازی از این گفت‌وگو باز می‌کند. سروش با طرح اینکه معارف دینی فقط وقتی رشد می‌کند و متحول می‌شود که در گفت‌وگویی صمیمانه با علوم غیردینی قرار گیرد، پایه‌های این گفت‌وگوی فکری را می‌ریزد. علوم انسانی - که در جامعترین شکل به معنای همه علوم طبیعی و اجتماعی است - در پشت مرزهای ملی محدود و محصور نمی‌ماند؟^{۱۲} پیشرفتهای علمی که در یک کشور رخ می‌دهد، از مرزهای کشور خاستگاه خود برون می‌رود و در مجموعه بزرگتری از اندیشه علمی جهانی مشارکت می‌کند. و از آن مهمتر، این پیشرفتهای فقط از طریق همکاری و تعامل با همین جامعه علمی بزرگتر است که به دست می‌آید. علوم دینی در هر جا مثلاً در جامعه ایران، فقط وقتی می‌تواند توسعه یابد که در گفت‌وگو و ترابط متقابل علمی با سایر علوم قرار گیرد.

سروش از زمانی که عضو کمیته انقلاب فرهنگی در ایران بود، از این موضع دفاع کرده است.^{۱۳} پس از انقلاب ۱۹۷۹ در ایران موجی قوی از وا پس زنی و انکار هرچه غربی است - از جمله علوم انسانی - به وجود آمد و گفته می‌شد سیستم آموزش عالی ایران بایستی از نفوذ غرب تصفیه شود و موضوعها و نیز روشهای آموزش عالی باید اسلامی شود. اما سروش تحذیر می‌کرد که این طرز فکر چه بسا رشد علوم را به خطر افکند و دعوت به کاری غیرممکن است. وی می‌گفت ناشدنی است که علوم اجتماعی را (که در خط مقدم حملات ضد غرب در ایران قرار داشت) با قرائت و زوایستی اسلامی از آنها جایگزین کرد. مطالعه و تحقیق در اسلام از سایر رشته‌ها جداست و علوم دینی ظرفیت ندارند که جایگزین علوم اجتماعی شوند (که البته عکس این موضوع نیز صادق است).^{۱۴} سروش می‌گفت برای اسلامی کردن علوم غیردینی، نباید بر یکسان سازی علوم دینی و غیردینی این همه تأکید کرد، بلکه باید بر ارتباط بین رشته‌های مختلف علوم همت گذاشت.^{۱۵} با توجه و تمرکز بر رابطه بین معرفت دینی و غیردینی است که دانشگاهها می‌توانند برای دانشجویان فضای اسلامی آموزش را فراهم کنند.^{۱۶} و بالاخره سروش می‌گفت هم لازم است و هم عملی که ما از غرب گزینش کنیم، بدون اینکه تسلیم تقلید یکسره از غرب بشویم.^{۱۷} همین نکته آخر بود که به او فرصت می‌داد بحث را تا قلمرو وسیعتری از ارتباط بین ایران و غرب بگسترده.

تکیه کلام احساسات ضد غربی در ایران واژه غربزدگی است.^{۱۸} دفاع سروش از رابطه فکری با غرب، در واقع تا حدودی در پاسخ به همین مفهوم است. وی در بحث از غربزدگی دو موضع را از هم جدا می‌کند؛ نخست موضعی که هر گونه وام گرفتن از غرب را تقلید کورکورانه می‌داند و به بازگشت به سنت فرا می‌خواند^{۱۹} که سروش آن را رد می‌کند، زیرا چنین موضعی تمام غرب را به صورت هویتی واحد می‌بیند، به طوری که هر گونه اکتساب از غرب را مساوی پیروی از غرب به صورت یک کل می‌داند. از نظر سروش، غرب یک هویت واحد نیست، بلکه مجموعه پیچیده‌ای است از مردمان گوناگون که هر کدام فرهنگ خاص و متفاوت خود را دارند.^{۲۰} نمی‌توان از غرب به صورت یک مجموعه پیروی و تقلید کرد، زیرا غرب به عنوان کل وجود ندارد. سروش گزینش از بین دستاوردهای با ارزش غرب را مطلوب می‌داند جنبه‌هایی از غرب را که ارزش وام گرفتن ندارند، رد می‌کند.^{۲۱} اما موضع دوم می‌گوید اینکه غرب در همه زمینه‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی فائق و برتر است، مشخصه اصلی و ضروری تاریخ مدرنیته است. غرب وارد صحنه زندگی بشر شده و نه ایران و نه هیچ کشور در حال توسعه دیگر نمی‌تواند در برابر نفوق و غلبه آن مقاومت کند.^{۲۲} غربزدگی عبارت است از شناسایی و تسلیم به این واقعیت تاریخی تلخ. سروش می‌گوید این موضع ناشی از بی‌اطلاعی از تاریخ است، زیرا فرض می‌کند نیروهای تاریخی غیر قابل مقاومتی وجود دارند که غرب را در چنین جایگاه غالب و مسلطی نشانده‌اند و ایران را در موضع مغلوب قرار داده‌اند. به نظر طرفداران این موضع همان طور که فرهنگ غربی کاملاً به صحنه آمده و فائق شده و رهبری خود را ثابت کرده، فرهنگ ایرانی هم به‌طور کامل تحول یافته و اکنون ضعف خود را به منصفه ظهور رسانده است. اما سروش می‌گوید هیچ فرهنگی به طور کامل برتر نمی‌نشیند، بلکه همه فرهنگها در طول زمان تغییر می‌کنند. قبول



اصل جبر تاریخی، لازم می‌آورد که امکان تحول و تغییر فرهنگی نفی کنیم. حاق نظر سروش مسأله امکان تحول فرهنگهاست.

در تحلیل ارتباط فرهنگی، سروش می‌گوید باید ورای برچسبهای مثل غربزدگی حرکت کرد. به نظر او وام‌گیری گزیده از فرهنگ غرب به سود فرهنگ ایران نیز هست، به شرط اینکه این گزینش به دنبال انتخابی آزاد صورت گیرد.^{۱۰۳} تنها راه رشد و تحول فرهنگ ایرانی این است که درهای خود را به روی فرهنگهای دیگر بگشاید تا در معاطات و مراپطهای انتقادآمیز و آزادانه با تحولات و پیشرفتهای بیرون از ایران وارد شود. به نظر او این ارتباط آزاد و گزینشی با غرب به تقلید کورکورانه از غرب منجر نخواهد شد، و الا مصداق صحیح غربزدگی است.^{۱۰۴}

معلولک، به‌نظر سروش تأکید بر هویت ایران قبل از اسلام یا بر هویت اسلامی آن و کنار نهادن تأثیرات غرب، به اندازه خود غربزدگی خطرناک است.^{۱۰۵} ملی‌گرایان افراطی یا پاک‌دینان افراطی دینی فضای عقلی لازم برای ارتباط فرهنگی و رشد آن را به‌خطر می‌افکنند.^{۱۰۶}

نظر و بحث سروش در مورد ارتباط گزینشی با غرب در مورد روند توسعه هم صدق می‌کند. به‌عقیده او، مدرنیته مثل خود غرب نباید به عنوان یک هویت واحد در نظر گرفته شود.^{۱۰۷} شناسایی تجربه‌های گوناگون در درون مدرنیته زمینه را برای درس گرفتن از بعضی - و نه تمام - این تجارب فراهم می‌کند. سروش این ادعا را رد می‌کند که تنها یک راه به سوی توسعه وجود دارد که می‌تواند در نهایت در برابر مفهوم غربی مدرنیته مقابله کند و تأکید می‌کند که جنبه‌های مختلف مدرنیته قابل تطبیق و همخوانی با فرهنگهای گوناگون است و کشورهای در حال توسعه می‌توانند همین جنبه‌ها را جذب کنند و شکل دهند تا نیازهای خود را برآورند، بدون اینکه قربانی روند اجتناب‌ناپذیر غربی شدن شوند.^{۱۰۸} سروش البته مشکلات کشورهای در حال توسعه را در ایجاد تعادل بین هویت فرهنگی‌شان با ضرورت‌های توسعه انکار نمی‌کند، ولی این مشکلات را فائق‌آمدنی و حل‌شدنی می‌داند. وی می‌گوید نخستین گام در غلبه بر مشکل عبارت است از اینکه کشورهای در حال توسعه از برچسبهای جزئی، غیرتحلیلی و یا کلی اجتناب کنند و به طور معقول و گزینشی و آگاهانه با فرهنگهای غربی و مفاهیم غربی ارتباط برقرار کنند.^{۱۰۹}

نتیجه

از این عقیده که نمی‌توان یک فهم واحد از اسلام داشت، سروش ما را فرا می‌خواند که به موضوعها و مسائل کهن با نگاهی نو بنگریم. وی ایدئولوژی اسلامی را، چه به‌عنوان یک ابزار انقلابی و چه به‌عنوان یک سکوی سیاسی، با این استدلال که مستلزم فهم و تفهیمی ثابت و رسمی از اسلام است، رد می‌کند. این موضع، مشروعیت حکومتی را که مبتنی بر یک نظرگاه ثابت از اسلام باشد، کنار می‌نهد. به علاوه، چون انسان دارای حقوقی است که با دین قابل انطباق و همخوان است، ولو اینکه عیناً در دین تعریف نشده باشد، در حکومتی که بر اساس یک تفسیر مضیق و محدود از دین حکمرانی می‌کند، این حقوق به‌خطر خواهد افتاد. یکی از ویژگیها و مشخصات دین، همانا عدالت است و امروزه عدالت مشتمل بر احترام به حقوق بشر نیز هست.

سروش می‌گوید تنها شکل حکومت که حقوق بشر را تضمین

می‌کند، دموکراسی است. حکومت دموکراتیک که مبتنی بر اراده مردم و ایمان آنهاست، بر اساس یک فهم خاص از دین عمل نمی‌کند، بلکه مطابق علایق و خواسته‌های دینی مردم است که حکومت می‌کند. سازگار با این واقعیت که خواسته‌ها و علایق مردم تغییر می‌کند و فهم دینی نیز در سیلان است، حکومت هم باید مبین و همسو با همین تغییرها و سیلان باشد. دموکراسی، نه فقط برای دفاع از حقوق بشر بلکه برای ایجاد شرایطی که برای رشد و پیشرفت معرفت دینی لازم است، شرط اساسی و اصلی است.

اولین گامها به سوی ایجاد این شرایط مناسب، اصلاح سازمان و صنف روحانیت و نیز اصلاح روش تعلیم و تدریس دین در حوزه‌ها است. ارتباط بین فعالیت دینی با درآمد و ارتزاق شخصی از این طریق و نیز ارتباط بین حوزه‌ها و قدرت سیاسی باید به نفع ایجاد و رشد یک مجموعه جدید علمای دینی قطع شود. در مفهومی که سروش از دموکراسی ارائه می‌کند، یک عنصر محوری این است که علمای دینی نقش مهمی در شعور و آگاهی دینی جامعه دارند. رشد این آگاهی اجتماعی یا به طور کلی فرهنگ ایران مستلزم دید وسیعی است که اهمیت ارتباط و تعامل فکری را بفهمد و بشناسد. همین شناخت، مقتضی نفی اصل اجتناب‌ناپذیری تاریخ (جبر تاریخ) و همچنین نفی مفهوم هویت‌های فرهنگی یکنواخت و یکسان است - و این چالشی است در برابر کسانی که اسلام و غرب را به‌عنوان دو هویت یا کل یکسان در حال جداد و برخوردی پرگشت‌ناپذیر ناگزیر می‌بینند.

مطالبی که سروش مطرح می‌کند، از ایدئولوژی اسلامی گرفته تا رابطه با غرب، موضوعهای محوری و ریشه‌ای در ایران پس از پیروزی انقلاب است. افکار او نشان دهنده ارزیابی هوشیارانه و معتدلی از هفده سال گذشته، در ایران است که از منظری اسلامی نشأت می‌گیرد. سروش، نه از موضع سکولاریسم حرف می‌زند و نه از سرغربزدگی، بلکه بیان‌کننده سیستم انقلابی است که به انتقاد از خود پرداخته است. وی آشکار کرده که این سیستم توانایی و ظرفیت انتقاد بنیادی از خود را تا حدودی داراست. در این کار، سروش حساسترین و مهمترین مسائل را در ایران معاصر شناسایی و مطرح کرده است. وی همچنین نادرستی این نظر را که ایران جامعه‌ای است ایستا که تحت نفوذ نظرگاهی ثابت و تغییرناپذیر از ایدئولوژی اسلامی قرار گرفته و از آن اشباع شده، هویدا کرده است.

کار سروش نه تنها در داخل ایران، بلکه در قلمرو جهان معاصر

اسلام نیز مهم است، زیرا بیان کننده انواع مواجهات مسلمین در روزگار فعلی با دو مقوله اسلام و سیاست است. سروش هم متأثر از افکار اسلامی است و هم از اندیشه‌های غربی، اما نه مقهور افتاده و نه محصور و زندانی آنها شده. و این است که در هیچ قالب و ظرفی در نمی‌آید و نمی‌گنجد. وی نه یک اپیدئولوگ رادیکال است، نه یک سکولار جدا افتاده، نه انقلابی است، نه منفعل؛ برای فهمیدن سروش و از آنها برای شناخت اندیشه‌های متفکرین مسلمان معاصر - باید از هرگونه تعمیم و انگ زدن یا معاط کردن او در وجه نمایها یا اختلاف نظرهای جزئی اجتناب کرد. بی‌گمان چنین ارتباط عقلانی است که امروزه جامعه غربی و مسلمین به آن حاجت دارند و نه سخن‌سرایها و غیب‌گویی مکاشفه‌گونه از برخورد تمدنها یا تهاجم و اشغال فرهنگی.

پادشاهی

نویسنده لازم می‌داند به‌خاطر نظرهایی که افراد زیر در مورد اولین دستنویس‌های این نوشته داده‌اند با درباره موضوعاتی که مورد بحث قرار گرفته، اطلاعاتی در اختیار من نهادند سپاسگزاری کند: محمدنقی بانکی، جان اسپوزیتو، نسرین حکمی، احمد جلالی، محسن میلانی، جیمز پیکانوری، رضا شیخ‌الاسلامی و عبدالکریم سروش...
 ۱. در بهار ۱۹۹۶ (آزمایش ۱۳۷۵) همدانی از دانشجویان دانشگاه تهران که مخالف عقاید وی بودند، کلاسهای درس او را تعطیل کردند. حوادث مشابهی در سایر دانشگاهها نیز در پی این ماجرا پیش آمد. سروش در پاسخ به این قضایا نامه سرگشاده‌ای به رئیس‌جمهور ایران، حجت‌الاسلام‌المسلمین هاشمی رفسنجانی نوشت و طی آن به رفتاری که با او شده بود اعتراض کرد (روزنامه سلام، ۷۵/۲/۲۲ و نیز مجله کیهان شماره ۳۰ - ص ۲۸). متعالباً به خاطر عدم تمایل یا ناتوانی مقامات در تصمین امنیت وی، تصمیم گرفت درسهایش را در ایران معلق کند تا اینکه چنین تضمینی برای او فراهم شود. از آن موقع به بعد، در فرصتها یا مرخصیهای دانشگاهی‌اش به تدریس در دانشگاهها و مؤسسات علمی خارج از ایران پرداخته، من‌جمله در دانشگاههایی در اروپای غربی و امریکای شمالی. در مورد روزگار فعلی‌اش [سال ۱۳۷۵ که این رساله نوشته شد] از زبان خودش، مراجعه کنید به مصاحبه وی در کیهان، شماره ۳۲، ص ۶۸-۶۹.
 ۲. عبدالکریم سروش، «قبض و بسط در میزان نقد و بحث»، کیهان، شماره ۲، ص ۵.
 برای تفصیل و تئوری سروش در مورد دین، ر.ک. جلی و بسط تئوریک شریعت، انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط (۱۳۶۹). این کتاب ابتدا به صورت چهار مقاله مستقل در ماهنامه کیهان فرهنگی، طی سالهای ۱۳۶۹-۱۳۶۷ چاپ شده است. این مقالات بحثهای جدال‌آمیزی را در محافل این روشنفکری ایران دامن زد که در مجله کیهان فرهنگی منتشر می‌شد. برای ملاحظه خلاصه‌ای از بحثها، ر.ک:

Mehrzad Broujerdi, *The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper*, in *Cultural Transitions in The Middle East*, ed. Serif Mardin (New York: E. J. Brill, 1994), 248 - 255.

۳. جلی و بسط تئوریک شریعت، ص ۹۹.
۴. قبض و بسط در میزان نقد و بحث، ص ۹.
۵. جلی و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۵۸.
۶. همان، ص ۱۵۶.
۷. همان، ۱۲۷ و ۱۶۲، نیز ر.ک. عبدالکریم سروش، علم چیست، فلسفه چیست چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۲۳، ۱۰۸ - سروش می‌پذیرد که نظرگاه او مبتنی است بر مکتب رئالیسم فلسفی که بین هدف (دین) و توصیف هدف (فهم دینی) فرق می‌گذارد. برای نقد این نظرگاه رئالیستی، ر.ک. احمد تراقی، «فهم حقیقت؟» کیهان شماره ۱۱، ص ۲۰-۱۶.
۸. سروش جهان‌شناسی، انسانشناسی، زبان‌شناسی و معرفت‌شناسی را به عنوان علوم خردینی که بیشترین تأثیر را بر مطالعه و تحقیق دین داشته است، معرفی می‌کند. ر.ک. «پاسخ به تقاضاهای نبات و تغییر در اندیشه‌های دینی»، کیهان شماره ۷، ص ۱۷.
۹. همانجا، نیز قبض و بسط در میزان نقد و بحث، ص ۱۰.
۱۰. جلی و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۶۲.
۱۱. قبض و بسط در میزان نقد و بحث، ص ۱۱، نیز جلی و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۱۸.
۱۲. جلی و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۵.
۱۳. همان، ص ۲۲، نیز علم چیست، فلسفه چیست ص ۲۱۱، ۲۲۱.

۱۴. جلی و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۲، ۱۲۰، نیز پاسخ به تقاضاهای نبات و تغییر در اندیشه‌های دینی، ص ۱۶.
۱۵. جلی و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۸۵.
۱۶. همان، ص ۱۰۲.
۱۷. عبدالکریم سروش، «فرهنگ از اپیدئولوژی»، کیهان ۱۴، ص ۲۰، برای ملاحظه نقد این مقاله، ر.ک. جهانگیر صالح‌پور، «نقدی بر نظریه فرهنگ از اپیدئولوژی»، کیهان ۱۵، ص ۲۷، نیز از همین نویسنده، «دین عصری از عصر اپیدئولوژی»، کیهان ۱۸، ص ۳۶، مقاله «فرهنگ از اپیدئولوژی» همراه با سایر مقالات سروش در کیهان به صورت کتابی با همین نام توسط انتشارات صراط منتشر شده است.
۱۸. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲.
۱۹. همانجا.
۲۰. برای ملاحظه نظر سروش در مورد شریعت، ر.ک. «شرعی و جامعه‌شناسی دین»، کیهان ۱۳، «دکتر شریعتی و بازسازی فکر دینی»، در فصلی از کتاب معرفت، عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، ص ۳۸۱. در مورد زمینه اپیدئولوژیک انقلاب اسلامی، ر.ک. Hamid Dalbashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation Of The Islamic Revolution in Iran*, New York, New York University Press, 1983.
۲۱. «دین، اپیدئولوژی و تغییر اپیدئولوژیک از دین»، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۵، ص ۱۱-۱۲. این بحث در میزگردی که سروش هم در آن شرکت داشته مطرح شده است.
۲۲. همان، ص ۱۲-۱۱.
۲۳. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۲۶.
۲۴. سروش این بحث را در بررسی افکار شریعتی مطرح می‌کند. شریعتی طرفدار اپیدئولوژیک کردن جامعه است، ولی در این حال مخالف طبقه‌ای رسمی از مفسران دین است. سروش این مشکل را ذکر می‌کند و می‌گوید اگر شریعتی ارتباط پایهای بین جامعه اپیدئولوژیک و اپیدئولوژیهای دولتی را تشخیص می‌دهد، از جامعه اپیدئولوژیک حمایت نمی‌کند. برای ملاحظه مباحث دکتر شریعتی در این زمینه، ر.ک. «شیخ طوسی و شیخ صوفی، مجموعه آثار، ج ۹ و در مورد نظرهای سروش در مورد شریعتی، ر.ک. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۳۰-۱۱۹.
۲۵. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۲۶، نیز سروش، «عقل و آزادی»، کیهان ۵، ص ۱۳.
۲۶. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۲۶.
۲۷. همان، ص ۱۵۵.
۲۸. همان، ص ۱۲۲.
۲۹. همانجا.
۳۰. سروش، «اپیدئولوژی دینی و دین اپیدئولوژیک»، کیهان ۱۶، ص ۲۵.
۳۱. سروش، «جامعه پاسبانستان»، کیهان ۱۷، ص ۲۱.
۳۲. سروش، «دور دین، دور دینی»، در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۹.
۳۳. همانجا.
۳۴. همان، ص ۵۰.
۳۵. همان، ص ۵۲، برای بحث در باب وظیفه حکومت در توزیع عدالت، ر.ک. سروش، «دانش و دادگری»، کیهان ۲۲، ص ۲۵-۱۰.
۳۶. «باز دینی، دور دینی»، ص ۵۲.
۳۷. همان، ص ۵۰.
۳۸. همان، ص ۵۲.
۳۹. همان، ص ۵۷.
۴۰. سروش، «خدمات و حسنات دین»، کیهان ۲۷، ص ۱۲. سروش می‌گوید خداوند دین را به عنوان دستورالعمل تنظیم امور زندگی بیرونی و دنیایی بشر عطا نکرده است، بلکه دین راهنمایی است برای فراهم کردن نظم و مناهان دنیوی که برای آخرت انسان لازم است. برای بحثهای مرتبط دیگر، ر.ک. سروش، «دین دنیایی»، ایران زده، شماره ۲۳، ص ۵۰.
۴۱. سروش، «سلف همیشه بر ستون شریعت»، کیهان ۲۶، ص ۲۸، نیز ر.ک. سروش، «معنی و مبناهای سکولاریسم»، کیهان ۲۶، ص ۲، «خدمات و حسنات دین»، کیهان ص ۱۳، «اپیدئولوژی و دین دنیایی»، کیهان ۳۱، ص ۲.
۴۲. «سلف همیشه بر ستون شریعت»، ص ۲۲.
۴۳. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۱.
۴۴. سروش، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، کیهان ۳۲، ص ۲.
۴۵. سروش، «ارکان فرهنگی دموکراسی»، در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ دوم، توریک لیبرالیسم، در کتاب روشنی و روشنگری و همدلی، انتشارات صراط، چاپ دوم، ص ۱۵۳. برای ملاحظه بحثهای مقدم که در زمینه دموکراسی در اسلام به عمل آمده، ر.ک. «مصاحبه‌های دکتر سروش با استاد شهید (مطهری) پیرامون جمهوری اسلامی» در کتاب

۷۸
جان شماره ۳۷

پرفهون جمعیتی اسلامی شهید مطهری، چاپ پانزدهم، ص ۱۲۵.

۲۶. سروش، «حکومت دموکراتیک دینی» در کتاب *فرهنگ و آیدئولوژی*، ص ۲۷۳.

۲۷. همان، ص ۱۲، در مورد مباحث مرتبط، ر.ک: سروش، «اخلاق خدایان: اخلاق برتر وجود ندارد»، *کیان* ۱۸، ص ۲۲ و «از تاریخ باموزیم» در کتاب *هنج صبح*، انتشارات سروش، ص ۲۶۵.

۲۸. «حکومت دموکراتیک دینی»، ص ۲۸۲.

۲۹. همانجا.

۵۰. «باور دینی، داور دینی»، ص ۵۶ و «حکومت دموکراتیک دینی»، ص ۱۲.

۵۱. «باور دینی، داور دینی»، ص ۵۶.

۵۲. سروش، «مدارا و مدیریت مؤمنان، سخنی در نسبت دین و دموکراسی»، *کیان* ۲۱، ص ۱۱. این شماره از مجله *کیان* به مباحث دین و دموکراسی اختصاص یافته و مشتمل است بر سه مقاله در پاسخ به مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» سروش.

۵۳. «باور دینی، داور دینی»، ص ۵۱.

۵۴. «مدارا و مدیریت مؤمنان...»، ص ۲.

۵۵. همان، ص ۸.

۵۶. همانجا.

۵۷. برای ملاحظه مقالاتی که در نقد از نظر سروش در باب دموکراسی نوشته شده، ر.ک: علیرضا حلوی، «حاکمیت مردم در جامعه دینداران»، *کیان* ۲۲، ص ۲۶. حسن یوسفی اشکوری، «پارادوکس اسلام و دموکراسی»، *کیان* ۲۱، ص ۲۴. مسعود فرستخواه، «رابطه دین و سیاست در جامعه دینی»، *کیان* ۱۸، ص ۳۳. بیژن حکمت، «مردم سالاری و دین سالاری»، *کیان* ۲۱، ص ۱۶. محمدجواد غلامرضا کاشی، «چند پرسش و یک نظر پیرامون نظریه حکومت دموکراتیک دینی»، *کیان* ۱۲، ص ۲۶. مجید محمدی، «فلسل تمسید سکولاریسم یا نجات دین»، *کیان* ۲۱، ص ۳۰. حمید پایدار، «پارادوکس اسلام دموکراسی»، *کیان* ۱۹، ص ۲۰. جهانگیر صالح پور، «دین دموکراتیک حکومت»، *کیان* ۲۰، ص ۶. «برادر نفی، مردم و فرهنگ مردم در اندیشه‌های سیاسی سروش»، مجله *گفتگو* شماره ۲، ص ۲۵. نیز مراجعه کنید به ویژهنامه *صبح*، «ویژه بررسی آرا و عقاید دکتر سروش» (آبان ۱۳۷۴) که شامل سیزده مقاله از متفکرین گوناگون ایرانی در نقد نظریات است.

۵۸. پایدار، ص ۲۲.

۵۹. «مدارا و مدیریت مؤمنان»، ص ۱۲.

۶۰. گرچه سروش عین این عبارت (Social Consciousness) را به کار نمی‌برد، اما به نظر نویسنده بهترین معادل انگلیسی برای بیان مفهوم مورد نظر سروش همین است.

۶۱. فرستخواه، ص ۳۳، حکمت، ص ۲۱.

۶۲. فرستخواه، ص ۳۳، محمدی، ص ۳۳.

۶۳. فرستخواه، ص ۳۴، حکمت، ص ۲۲، محمدی، ص ۳۳.

۶۴. محمدی، ص ۳۳.

۶۵. همانجا.

۶۶. «دخلمت و حسانت دین»، ص ۱۲.

۶۷. همان، ص ۱۴.

۶۸. حکمت، ص ۲۲، محمدی، ص ۳۲.

۶۹. «مدارا و مدیریت مؤمنان»، ص ۹.

۷۰. سروش، «مسلمانی و آبادی، کافری و گم‌رشدی»، در کتاب *فرهنگ و آیدئولوژی*، ص ۳۱۵.

۷۱. همانجا.

۷۲. همان، ص ۳۱۲.

۷۳. سروش این نکته را در بحث از نقش آیت الله خمینی به عنوان یک احبارگر دین مطرح می‌کند. ر.ک: سروش، «آفتاب دیروز و کیمیاى امروز»، *کیان* فرهنگ ۳، ص ۲. برای ملاحظه مباحث مرتبط ر.ک: سروش، «درک عزیزانه دین»، *کیان* ۱۹، ص ۲۰.

۷۴. سروش، «انتظارات دانشگاه از حوزه»، *سلام* ۱۳۷۲/۱۰/۱۶، ص ۵. نیز ر.ک: سروش، «تقلید و تحقیر در سلوک دانشجویی»، *کیان* ۱، ص ۱۲.

۷۵. «انتظارات دانشگاه از حوزه»، ص ۵. برای ملاحظه پاسخ انتقادی به این مقاله ر.ک: آیت‌الله مکارم شیرازی، «به عقیده من مجموعه این سخنان عوامزدگی عجیب است»، *سلام*، ۱۳۷۲/۱۰/۱۶، ص ۸.

۷۶. همانجا.

۷۷. همانجا.

۷۸. همانجا.

۷۹. سروش، «حریت و روحانیت»، *کیان* ۲۲، ص ۲. این مقاله به بحثها گفت‌وگوهای گوناگونی در ایران منتهی شد که آیت‌الله خامنه‌ای نیز به‌طور غیر مستقیم اشاراتی به آن کردند. ر.ک: *روزنامه اطلاعات* ۱۳۷۲/۶/۱۸، ص ۱۷، سروش، «سقف معیشت بر ستون

شریعت»، ص ۳۱. برای جلوگیری از سیاسی‌تر شدن بحثها، سردیر *کیان* در شماره مهر و آبان ۱۳۷۲ مجله خود اعلام کرده که انتشار هرگونه مطلب دیگر در مورد مقاله حریت و روحانیت را متوقف می‌کنند. ر.ک: *کیان* ۲۷، ص ۲. برای ملاحظه پاسخ تند و انتقادآمیز به سروش، ر.ک: «حرفهای کینه و ملال‌آور در زورق اندیشه و تفکر»، ویژهنامه *صبح*، ص ۱۲.

۸۰. «حریت و روحانیت»، ص ۲. این مطلبی است که آیت‌الله مطهری نیز به آن پرداخته است. اگرچه موضع سروش به مراتب فراتر از سخنان مطهری است. برای ملاحظه مقاله‌ای که نظر و تفسیر سروش از آرای مطهری را مورد اشکال قرار داده و توصیف وی از سازمان روحانیت را به چالش طلبیده، ر.ک: علی مطهری، «استاد مطهری و حل مشکل سازمان روحانیت»، *کیان* ۲۵، ص ۱۲.

۸۱. همان، ص ۵.

۸۲. «سقف معیشت بر ستون شریعت»، ص ۳۰.

۸۳. «حریت و روحانیت»، ص ۶.

۸۴. همان، ص ۸.

۸۵. همانجا.

۸۶. همان، ص ۸۹.

۸۷. همان، ص ۸. برای نمونه‌ای از تپ فعالین دینی که سروش در نظر دارد، ر.ک: سخنان وی در مراسم ختم مهندس بازرگان: «آنکه به نام بازرگان بود، نه به صفت»، *کیان* ۲۳، ص ۱۲. عنوان این مقاله بازی با کلمات است و جان کلام سروش را بیان می‌کند. گرچه این مقاله قبل از نقد وی بر سازمان روحانیت ایراد و نوشته شده، اما بهترین تبیین نظر سروش است نسبت به کسانی که به امر دین اشتغال دارند.

۸۸. مکتبه شخصی نگارنده با سروش، ۲۷/توابع/۱۹۹۵.

۸۹. «حریت و روحانیت»، ص ۱.

۹۰. سروش، «سه فرهنگ»، در کتاب *وژه‌های روشنگری و بهنگری*، ص ۱۲۶.

۹۱. همان.

۹۲. سروش، «معرفت مؤلفه ممتاز مدرنیسم»، *کیان* ۲۰، ص ۱۵. سروش، «علوم انسانی در نظام دانشگاهی»، در کتاب *هنج صبح*، ص ۲۲۲.

۹۳. برای ملاحظه موضع سروش در مورد رابطه علوم دینی و غربدینی در زمینه انقلاب فرهنگی، ر.ک: «علوم انسانی در نظام دانشگاهی»، ص ۱۹۰ و «هویت تاریخی و اجتماعی علم» در کتاب *هنج صبح*، ص ۲-۳.

۹۴. «علوم انسانی در نظام دانشگاهی»، ۱۹۵.

۹۵. همانجا.

۹۶. همان، ص ۲۰۰.

۹۷. سروش، «غربیان و حسن و قبح شیون و اطوار آنان»، *کیان* فرهنگ، شماره ۲، ص ۱۷. «سه فرهنگ»، ص ۱۱۷.

۹۸. برای ملاحظه یک روایت کلاسیک از مفهوله غربزدگی، ر.ک: جلال آل احمد، *غربزدگی*، انتشارات رواق، برای ترجمه‌های انگلیسی از آن، ر.ک: Ahmad Alkadeh and John Green Weststruckness Lexington, Ky: Mazda Publishers, 1982; R. Campbell, Occidentosis: A Plague From The West, Berkeley, Mizan Press, 1984; Or Paul Sprachman, Plagude by The West, Delmar, Ny, caravan Books, 1982.

۹۹. «سه فرهنگ»، ص ۱۱۱، سروش، «وجود و ماهیت غرب»، در کتاب *هنج صبح*، ص ۲۴۰.

۱۰۰. «غربیان و حسن و قبح شیون و اطوار آنان»، ص ۱۵، «سه فرهنگ»، ص ۱۱۱، «وجود و ماهیت غرب»، ص ۲۴۲.

۱۰۱. «سه فرهنگ»، ص ۱۱۲، «وجود و ماهیت غرب»، ص ۲۵۰. برای ملاحظه توضیح سروش در این زمینه، ر.ک: پروچردی، ص ۲۴۲.

۱۰۲. «وجود و ماهیت غرب»، ص ۲۴۲.

۱۰۳. «غربیان و حسن و قبح شیون و اطوار آنان»، ص ۱۸، «سه فرهنگ» ص ۱۱۹.

۱۰۴. «سه فرهنگ»، ۱۲۸.

۱۰۵. همانجا.

۱۰۶. در مورد خطرهای بالقوه ایمان دینی لشده برای فضای عقلایی در جامعه دینی ر.ک: «دینداری و خردورزی»، *کیان* ۱۲، ص ۸.

۱۰۷. ر.ک: «معرفت، مؤلفه ممتاز مدرنیسم».

۱۰۸. سروش، «معیشت و فضیلت»، *کیان* ۲۵، ص ۹.

۱۰۹. «مسلمانی و آبادی، کافری و گم‌رشدی»، ص ۳۳۲. سروش در یکی از آثار اولیه‌اش که پس از انقلاب نوشته است در مورد زبان یک قطبی و دگم که در بحثهای روشنفکری در ایران وجود دارد، اظهار تأسف می‌کند. سروش، «ایدئولوژی شیطان‌س دگماتسم نقابداره»، چاپ چهارم، انتشارات باران.