

چند پرسش و یک نظر

پیرامون نظریه^۱

«حکومت

دموکراتیک دینی»^۱

مقدمه

نیز وجود دارد. مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» از این جهت که به نظر می‌آید محلی از فرونشستن نظریه قبض و بسط در یکی از معضلات عینی جامعه و شرایط خاص کشور ما و طرح بنایی است که قبض و بسط بر آن صحنه می‌نهد، جذابیتی خاص داشت، اما در عین حال نگارنده اعتقاد دارد از مباحثی که در این زمینه مطرح می‌شود نیابستی به سادگی گذشت و طرح اشکال و پرسش در جهت تدقیق و آشکار شدن جنبه‌های پنهان بحث ضرورت دارد. نگارنده با همین انگیزه سؤالاتی را که ضمن مطالعه مقاله به ذهن خطور می‌نماید مطرح نمود.

مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» ابتدا با تعریفی از حکومت‌های دموکراتیک و حکومت‌های دینی آغاز می‌شود: «حکومت‌های دینی برحسب ادعا بیش از هر چیز به راضی کردن خداوند می‌اندیشیدند و پروای رضای خلق را نداشتند و حداکثر رضای خلق را تابع رضای خالق و در طول آن می‌دیدند و می‌خواستند، حکومت‌های لیبرال - دموکراتیک امروز، به رضایت خلق می‌اندیشند و پروای رضای خالق را ندارند» آیا یک حکومت دینی می‌تواند دموکراتیک باشد؟ از نظر جناب آقای دکتر سروش «حکومت دینی مسبوق به جامعه دینی و مناسب با آن است و در چنین جامعه‌ای هرگونه حکومت غیردینی دموکراتیک خواهد بود.^۲ اما حکومت‌های دینی که مسبوق به جامعه دینی‌اند و استقرارشان بر جامعه دینی شرط دموکراسی است، می‌توانند هم دموکراتیک و هم غیردموکراتیک باشند. به قول ایشان «مشکل حکومت‌های دینی دموکراتیک این است که میان رضایت خالق و رضایت خلق آشتی برقرار کنند و میان برون دین و درون دین تعادل افکنند.» بنابراین دموکراتیک بودن یک حکومت دینی مشروط به ایجاد این تعادل میان درون و بیرون است و این تعادل همان کیمیایی است که تاکنون از سر غفلت نیافتی یا نخواستنی تصور شده است. جناب دکتر سروش برای حصول این تعادل نیز مکانیسمی ارائه نموده‌اند و آن همراهی یک دغدغه درون دینی از طریق جمع نمودن عقل و شرع و یک دغدغه بیرون دینی از طریق حرمت نهادن به حقوق بشر است. بنابراین دعوی حکومت دموکراتیک دینی آنچنان که در این مقاله توصیف شده است مشروط به پذیرش دو مقدمه اساسی است: نخست آنکه حکومت دینی مسبوق به جامعه دینی است و در چنین جامعه‌ای هرگونه حکومت غیردینی غیردموکراتیک خواهد بود و مقدمه دوم

حکومت دموکراتیک دینی (دعوی حکومت از سوی دین و دعوی دموکراتیک بودن چنین حکومتی) البته بحث تازه‌ای نیست، اما از جمله جدی‌ترین مباحث مطرح شده در میدان مناقشات نظری قبل و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی به شمار می‌رود بی‌آنکه هیچگاه اهمیت و تازگی خود را از دست داده باشد، تا جایی که بخشی از بحران فکری و فرهنگی جامعه ایران را می‌توان پیرامون این پرسش فهم کرد که اصولاً دعوی حکومت از سوی دین تا چه حد مقبول است و با دموکراسی چگونه ارتباطی می‌تواند داشته باشد. بخشی یکسره از دین سخن می‌گویند و هنوز هم دموکراسی در قاموس آنان مفهومی وارداتی و بیگانه با روح دینی است. بخشی یکسره دموکراسی را اختیار کرده و نفی دین را چاره کار دانسته‌اند. اما گروه نخست هر روز بیش از پیش خود را رویاروی فشار نیرومندتر هنجارها و ارزشهای مدرن - از جمله دموکراسی - یافته و گروه دوم نیز درمی‌یابد که فرهنگ و سنت حیات دینی ریشه‌دارتر از محاسبات آنان است، به همین جهت تلاش در نحوه تلفیق این دو به عنوان مظه‌ری از چالش سنت و مدرنیسم رخ می‌نماید. در میدان این چالشها نیز دو گروه از هم قابل تشخیص‌اند. گروهی که برای تحقق ارزشهای دینی دموکراسی را و گروهی دیگر که برای تحقق دموکراسی دین را لاغر و نحیف می‌کند.

طبیعی است که در چنین شرایطی سخن گفتن از مقوله‌ای مانند حکومت دموکراتیک دینی البته سخن گفتن پیرامون یکی از جدی‌ترین سؤالات جامعه ماست. طرح دوباره چنین بحثی از سوی جناب آقای دکتر سروش جذابیت و ضرورتی علاوه بر اهمیت خود بحث نیز داشت. نظریه «قبض و بسط تنوریک شریعت»، پایه‌های معرفت شناختی معارفی را که به عنوان معارف متعارف دینی ریشه و استواری گرفته بود مخدوش ساخته و نتیجتاً به طرح سؤالات عمیقی در زمینه اصل و چگونگی شریعت، رابطه انسان و دین و نقش و کارکرد دین در عصر امروز و... گردید. پاسخ گفتن به این پرسشها برای کسانی که مفروضات اصلی بحث «قبض و بسط تنوریک شریعت» را پذیرفته و یا از آن به نحوی درگذشته‌اند، در زمره اساسی‌ترین مسائل ذهنی است. گرچه وظیفه پاسخ گفتن به این پرسشها لزوماً بر ذمه صاحب «قبض و بسط» نیست اما نگارنده با مشاهده عنوان مقاله چنین استنباط نمود که اهتمام ورود به این حوزه

اینکه، حکومت دینی می‌تواند دموکراتیک باشد به شرط تحقق آن تعادل میان درون و بیرون دین.

به نظر می‌رسد که مقدمه اول در مقدمه دوم مندرج و یا نتیجه پذیرش مقدمه دوم است. دعوی مقدمه اول که هر گونه حکومت غیردینی بر جامعه دینی را غیردموکراتیک می‌خواند احتمالاً بر عنصر اراده و خواست مردم متکی است که در یک جامعه دینی بر سیطره دین بر اموراتشان تعلق گرفته و طبیعی است که هر نظام سیاسی که در راستای این اراده و خواست عمل نکند غیردموکراتیک است. اما حقیقت آن است که پذیرش مقدمه اول منوط به پذیرش مقدمه دوم است که آشتی‌پذیری دین و دموکراسی را تبیین می‌کند، چرا که اگر بتوان ثابت کرد که حکومت دینی می‌تواند دموکراتیک باشد و ایجاد آن تعادل به حکومت دموکراتیک دینی منجر خواهد شد طبیعی است که در یک جامعه دینی که اراده کرده است تا دین بر اموراتش حاکم باشد، هر حکومت غیردینی غیردموکراتیک است، اما اگر مدعی در این دعوی خود ناکام باشد، مقدمه اول به خودی خود در این بحث منتهی است؛ بنابر این آنچه در این بحث محل توجه است همان مقدمه دوم است.

مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» مدعی توفیق در تدوین یک نظریه جهت تلفیق دین و دموکراسی شده و تصریح می‌نماید که هر توفیقی که نظراً در این امر حاصل آید در عمل هم تجلی خواهد کرد. نگارنده سؤالات خود را به تبع همین سنخ بحث در دو بخش مطرح می‌نماید: نخست آنکه تا چه حد در نظر توفیقی حاصل شده و چگونه در عمل تجلی خواهد کرد؟ آنگاه به عنوان نگاهی از برون، نظر خود را که معطوف به رویکرد اساسی این مقاله است مطرح خواهد نمود.

۱. آیا در نظر توفیقی حاصل شده است؟

جناب آقای دکتر سروش برجسته ساختن عقل در فهم شریعت را نخستین و برجسته‌ترین پایه نظریه حکومت دموکراتیک دینی قرار داده‌اند.^۵ مقصود از برجسته ساختن عقل در فهم شریعت چیست و تصور و تصدیق این معنا تا چه حد با نظریه قبض و بسط ایشان در ارتباط است؟ نگارنده این سطور تصور می‌کند تئوری قبض و بسط فرض پیشینی مقاله حکومت دموکراتیک دینی است و به تبع آن می‌باید برجسته ساختن عقل در فهم شرع را به عنوان نخستین پایه نظریه حکومت دموکراتیک دینی توضیح داد. اگر این داوری درست باشد، در آن صورت سؤال مشخص نگارنده آن است که آیا تئوری قبض و بسط اساساً با دعوی حضور دین در حوزه عمومی و عرصه سیاسی مناسب است؟ و یا به عبارت دیگر برجسته ساختن مقام عقل آنچنان که مورد نظر ایشان است آیا توانی برای مذهب جهت حضور در

حوزه عمومی ایجاد می‌کند؟

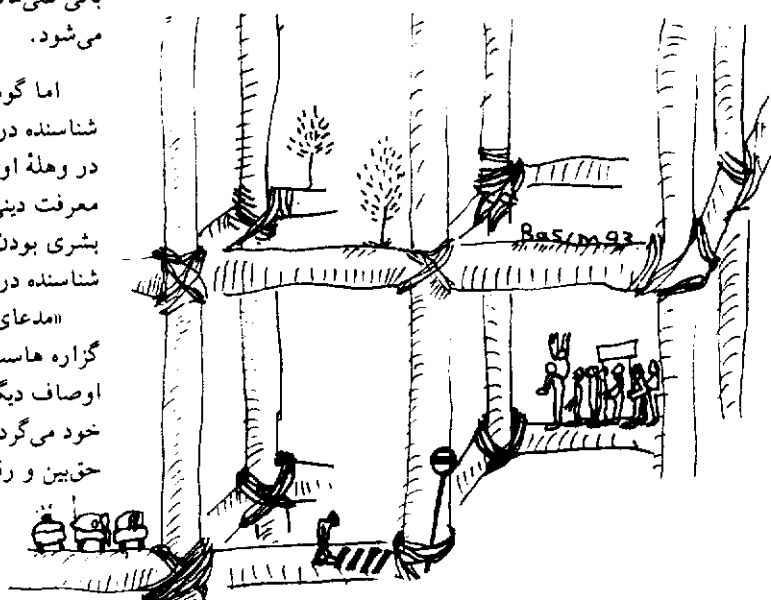
تاکنون دعوی حضور مذهب در حوزه عمومی و پیوند مذهب و سیاست و این ادعا که دین از خصوصی‌ترین مسائل فردی تا عمومی‌ترین مسائل انسانی - و از آن جمله سیاست و حکومت - را در بر دارد، دارای یک پایه معرفت‌شناختی و یک پایه انسان‌شناختی بوده است. مقصود از پایه معرفت‌شناختی، این دعوی فقیهان است که رأی و مراد شارع مقدس را از رجوع به منابع فقهی کشف می‌کنند. فقیه مدعی بوده که عقل او صرفاً ابزاری است که در کشف رأی شارع به کار گرفته شده است و به همین سبب رأی او را باید مانند رأی شارع لازم‌الاتباع دانست. عقل در این نحوه ادعا مانند آینه‌ای عمل می‌نماید که رأی شارع را متجلی می‌سازد. این نقش آینه‌وار عقل در واقع حاکی از حذف نقش شناسنده در فرایند شناسایی است و مخاطب را مستقیماً به نص شارع مرتبط می‌سازد، که لاجرم لزوم تبعیت را ایجاب می‌نماید. چنین نحوه‌ای از دعوی فهم دینی ضرورتاً به حوزه عمومی کشانده می‌شود چرا که مدعی کشف مراد شارع، این حق و امکان را می‌باید تا گفتار و رفتار دیگران را از موضع شارع مقدس ارزشیابی کند و برحسب وظیفه، آنان را به اموری نهی و یا به اموری امر کند.

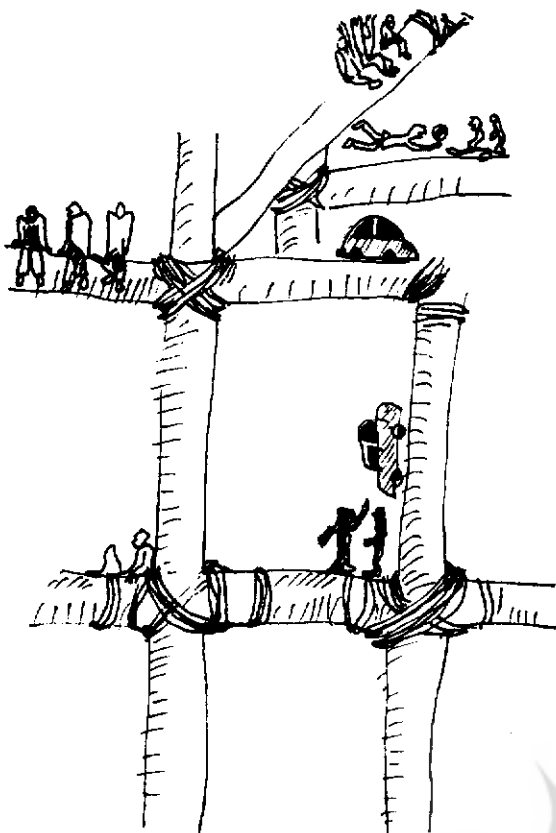
مطابق با این نظام فکری کشف مراد شارع صرفاً توسط افرادی امکان‌پذیر است که واجد مجموعه‌ای از ویژگیهای مشخص باشند. کارکرد این مجموعه ویژگیها، اتفاقاً در جهت ممانعت از دخالت نابجای خود در کار کشف مراد شارع و آمیختن آن با اغراض و اهوائی فردی تعریف شده است؛ به همین جهت این نظام فکری لزوماً نوعی دستگاه رسمی تفسیر دین متشکل از نخبگان دینی را به همراه می‌آورد تا فهم یا حوزه معلومی از فهمهای دینی مشروعیت و حجیت لازم برای ابراز و اعلام داشته باشند و رسماً نظر شارع را پیرامون مسائل مشخص بیان کنند.

در عین حال این نظام فکری با نوع خاصی از انسان‌شناسی زیست می‌کند؛ انسان‌شناسی‌ای که جوهر آن تلقی انسان مکلف از فرد انسان است. انسان از جزئی‌ترین امور فردی تا جدی‌ترین امور اجتماعی، چشم به اوامر شرع دارد و همچنان که در امور فردی به تکالیف عمل می‌کند، در امور اجتماعی نیز صرفاً دل‌نگران تکالیف مذهبی خود است و همان‌گونه که در هستی و در حیات فردی، خدا حضوری مستقیم دارد، در نظام اجتماعی نیز خداوند در رأس هرم اجتماعی قرار گرفته است. این انسان مکلف اگر منبعی برای درک و کشف مراد شارع و اعلام آن وجود نداشته باشد سرگردان است. بر این مبنا دیگر جایی برای تفکیک حوزه عمومی از حوزه خصوصی باقی نمی‌ماند و همه چیز در عرصه حضور خداوند و امر تکلیف ذوب می‌شود.

اما گوهر تئوری قبض و بسط تئوریک شریعت، اثبات حضور شناسنده در فرایند شناسایی است. این تئوری که به تصریح واضح آن در وهله اول یک تئوری توصیفی^۶ است، به تأثیر معارف بیرونی بر معرفت دینی بسنده نمی‌کند، بلکه حتی در اثبات غیرمقدس بودن و بشری بودن فهم دینی نقش غرائز و اهوا و خصایل مثبت و منفی شناسنده در فهم دین را نشان می‌دهد:

«مدعای ما این است که معرفت - هر معرفتی - که همان انبانی ا گزاره هاست فقط محکوم به احکام قوه عاقله و انگیزه آن نیست بلکه اوصاف دیگر بشری هم در آن تأثیر می‌گذارد یعنی ما اگر دنبال منافع خود می‌گردیم، اگر یک موجود اجتماعی هستیم، جاه‌طلب و حسود حقین و رقیب‌شکن و... و در دادوستد خودمان انواع ملاحظات





خروج دین از حوزه عمومی بود را از خود دفع نماید. در غرب، جنبش اصلاحات مذهبی در واقع چیزی جز همان رسوخ ذهنیت در فهم دینی نبود، و لو تر کار رسوخ ذهنیت در فهم دینی را به سرانجام منطقی خود کشانید و اعلام نمود که بالاترین داور نیک و بد و نهایی ترین دادگاهی که می تواند حق را از باطل تشخیص دهد وجدان اخلاقی آدمی و احساسات فردی است. برحسب همین دیدگاه لو تر در نوشته معروف «رساله درباره اختیار» صراحتاً به این نکته اشاره کرد که «هر عیسوی خداوندگار کاملاً مختار و تابع هیچکس نیست»^۱.

در نتیجه تفاوتی میان کشیها و مردم عادی نماند و دیگر طبقه‌ای که بتواند حقیقت را در تصرف خود داشته باشد مجال ظهور نیافت. اما خروج حقیقت از انحصار یک طبقه معین بتدریج امکان ظهور این ایده لیبرالی را فراهم نمود که فرد معیار حقیقت است، و در مقام توصیف، عقل آمیخته با اغراض و احوای فردی تنها منشأ اولیه کشف حقیقت شمرده شد. این امر توصیفی و گریزناپذیر لاجرم حجیت یافت و بر آن صحنه گذاشته شد. محور قرار گرفتن فرد البته جنبه‌های معرفت شناختی، هستی شناختی و انسان شناختی یافت، به این معنا که مرجع قضاوت و داوری در خصوص حقیقت را فرد و نیازها و خواسته‌های او معین می کند. انسان شناسی لیبرالی فی الواقع در مقابل هر نوع اقتدار خارجی به انسان این حق را اعطا می کند که جهان را به وفق نیاز و خواست و احوای و اغراض خود استوار کند.^۲

از پیامدهای این روند، جذایب حقوق خصوصی از حقوق عمومی بود که در دوران قرون وسطی به هم آمیخته بودند. حقوق خصوصی می توانست از هر منبع - از جمله مذهب - تغذیه کند اما در حوزه عمومی افراد قطع نظر از هر عامل بیرونی - از جمله مذهب - چنان صورت بندی در روابط اجتماعی را ملاک عمل قرار دادند که معیار آن صرفاً حصول به چنان نظمی بود که بیشترین سود را برای بیشترین افراد فراهم کند، و حتی الامکان در حوزه عمومی حقیقت مقدسی که تلاش برای حفظ و صیانت آن، حوزه عمومی در حوزه خصوصی رسوخ کند، باقی نماند بنا براین ظهور حکومت های غیردینی

در میان می آوریم... اینها اثر خودش را در علم ما می گذارد.^۳ آنچه در نتیجه این بحث توصیفی از نحوه فهم دینی حاصل می شود آن است که دعوی کشف حکم شارع چنان به ضرس قاطع که بتوان لزوم تبعیت دیگران را طلب نمود مورد تشکیک واقع شده است. وجه توصیفی تئوری قبض و بسط حاکی از آن است که عقلهای واقعاً موجود لاجرم به برداشت دینی می پردازند (ورود ذهنیت در فهم دین). نقش این عقلهای موجود که از طرفی انباشته از معارف عصر و از طرفی دیگر آمیخته با احوای و اغراض است، چنان برجسته است که مقدس خواندن برداشت دینی منتفی است. این تئوری همواره به نوعی فاصله گذاری میان فهم دینی و دین انجامیده است. بنابراین فرد مخاطب طبیعی است که خود را مواجه با چنان معرفتی که تبعیت او را الزام آور کند نمی یابد و ترجیح می دهد اوامر و نواهی دینی را از فهم خود استخراج کند.

البته جناب آقای دکتر سروش بارها بر این نکته تأکید ورزیده اند که هر فهمی از دین را مجاز نمی شمارند بلکه تنها فهم روشمند را مجاز می دانند، اما معیار فهم مجاز از نظر ایشان نه یک اصل دینی و تکلیف مذهبی بلکه یک اصل منطقی و اقتضای عقل سلیم است. بنابراین قطع نظر از آنچه ایشان مجاز می دانند، غیرمقدس خواندن فهم دینی و فراخوانی عقول به مشارکت جستن در فهم دین، امکان ظهور هر فهمی را فراهم می آورد و این واقعیتی است که خارج از حوزه مجاز و عدم مجاز صاحب تئوری قبض و بسط روی می دهد. مفهوم عقل جمعی که دکتر سروش بر آن تأکید ورزیده اند نمی تواند واقعیتی جز انباشت همین عقول فردی باشد. به عبارت دیگر عقل جمعی به عنوان واقعیتی که از تعامل این عقول حاصل می شود، حجیت خود را بیشتر و امتداد حجیت فهم فردی از دین و صحنه نهادن به اصل ذهنیت در فهم دین است.

این نظام معرفت شناختی نیز با نوع خاصی از انسان شناسی زیست می کند. انسان شناسی ای که جوهر آن تلقی از انسان به عنوان فرد واجد عقل و توانمند در تشخیص نیازها و مصالح خویشتن است. معیار حق فرادینی است که عقل انسان آن را تشخیص می دهد و برحسب همین عقل و معیارهای حقانیت او و بر حسب تشخیص نیازها و مصالح خود، دین را اختیار می کند و یا به تصریح جناب دکتر سروش «دین را با حق می سنجند نه حق را با دین»^۴. (برعکس نظام پیشین که معیارهای حقانیت و نیازها و مصالح خود را در دین می جوید). بنابراین ایمان و تعلق مذهبی برای چنین فردی، دخلی در اعتماد و ایقان او به آنکه می تواند امور جاری خود را برحسب مصالحی سامان دهد که عقل او بدان فرمان می دهد نخواهد داشت. او همان طور که برای عقل خود چنان حجیتی قائل است که حقانیت دین را ارزیابی کند، برحسب همان عقل خود را قادر به داوری در منازعات و مشکلات جاری خود می یابد و به این ترتیب حوزه عمومی از حوزه خصوصی تفکیک می شود و ایمان دست از دعوی خود در حوزه عمومی که عقول میاندار آن هستند خواهد کشید. بنابراین آیا جای این پرسش خالی نیست که بنیان نهادن نظریه حکومت دموکراتیک دینی که لاجرم مستلزم رسوخ دین در حوزه عمومی است، بر چنین رویکردی از مفهوم معرفت دینی تا چه حد سازگار است؟

شاید پرسش را بتوان به نحوی دیگر طرح کرد. رهیافتی که جناب دکتر سروش از معرفت دینی عرضه کرده اند با آنچه در غرب رخ نموده چه نقاط تمایزی دارد و چگونه می تواند تبعات آن فرایند که

نه حاصل مخالفت مردم با حاکمیت و سیطره دین در حوزه عمومی، بلکه حاصل ناتوان شدن دین برای حضور در حوزه عمومی بود. پیامدهای اجتماعی قبض و بسط تئوریک شریعت که احتمالاً می‌تواند در چشم‌انداز واضح آن ترسیم شود، با چنین سرانجامی چه مرزبندی مشخصی دارد تا بتوان از آن مرزبندی به حکومت دموکراتیک دینی واصل شد؟

پرسش بعدی از مفهوم عقل جمعی و ارتباط آن با مفهوم دموکراسی و دین است. نگارنده با توجه به دیگر مباحث دکتر سروش و اقتضائات بحثی که در این مقاله پی گرفته شده است، عقل جمعی را ناظر به همان فهم عمومی بشر امروز یا مخرج مشترک درک امروز بشر در حوزه‌های معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و شیوه‌های سیاست و حکومت دانست، چنانکه دکتر سروش تصریح نموده‌اند، نقطه تمایز حکومت‌های دموکراتیک آن است که «عقل جمعی را داور نزاعها و گشاینده مشکلات می‌دانند»^{۱۱}. اما به قول ایشان دین نیز می‌تواند به شرط عقل از این منبع بهره‌برداری کند، چرا که «هیچگاه خود دین داوری نمی‌کند بلکه همیشه فهمی از دین داوری می‌کند و این فهمیدن کاری است عقلانی و عقل در مقام فهم دین همواره دریافتهای خود را با دریافتهای دیگرش هماهنگ می‌سازد»^{۱۲}.

سؤال اینجاست که مفهوم و محصول این هماهنگی چیست؟ اگر به تاسی از بحث ترابط علوم «درکی پاسخ‌گوینده به مشکلات عملی»^{۱۳} عصر است و از آن استنباط می‌شود که مفروضات دموکراسی به دین عرضه می‌شوند و پاسخهای متناسب با فهم امروز بشر دریافت می‌کنند، موفقیت جناب دکتر سروش در ایجاد یک توفیق نظری منوط به آن است که این پاسخها را ارائه دهند و نشان دهند چگونه مؤید دموکراسی است؟

اما اگر مفهوم و محصول این هماهنگی مهر تأیید دینی نهادن بر ضوابط عقل جمعی است، آنگاه نقطه تمایز یک حکومت دموکراتیک دینی از یک حکومت دموکراتیک غیردینی بجز این مهر تأیید چیست؟ از این گذشته چه تفاوتی میان انواع حکومت‌های دینی وجود دارد؟ آیا اگر یک مسیحی یا یهودی یا مسلمان مدعی حکومت دینی با هنجارهای عقل جمعی به فهم دین بپردازند، محصول مشترکی خواهند داشت؟ آیا در این صورت به نظر نمی‌آید که صفت دین برای حکومت دموکراتیک دینی بیشتر در صورت است نه در ماهیت؟ نکته دیگر آن است که اگر عقل جمعی ناظر به تجارب امروز بشر است، یکی از عناصر آن می‌تواند جدایی دین از سیاست فرض شود. به تصریح جناب آقای دکتر سروش در جهان امروز «نه دعوی حکومت داشتن از سوی دین، که خود دین و گوهر آن نیز کمرنگ می‌شود»^{۱۴}. بنابراین اگر با محتویات عقل جمعی امروز بشر به فهم دینی بپردازیم، ظاهراً به جدایی دین از سیاست و محدود ماندن دین در حوزه خصوصی خواهیم رسید. آیا در آن صورت جامعه دینی به محض اراده به تشکیل حکومت دموکراتیک دینی، از عمل باز نخواهد ماند؟

۲. آنچه در عمل تجلی خواهد کرد:

جناب آقای دکتر سروش توفیق در نظر را منجر به توفیق در عمل دانسته‌اند. ظاهراً مقصود از توفیق در عمل آن است که در صورت کاربست صحیح آموزه‌های معرفتی ایشان به یک نظم اجتماعی تازه واصل خواهیم شد که هم با مناسبات دموکراتیک هماهنگ است و هم با اقتضائات دینی سنخیت دارد. گرچه ایشان به آنچه در عمل تجلی خواهد کرد در مقایسه با حکومت‌های تئوکراتیک اشاره نکرده‌اند،

نگارنده تلاش نمود حتی‌الامکان تصویری عملی از آنچه مفروضات مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» بر آن دلالت دارد ترسیم کند.

حکومت دموکراتیک دینی مورد نظر آقای دکتر سروش در مقایسه با یک حکومت دینی غیردموکراتیک، ناظر بر یک جامعه دینی است که نهادهای رسمی مفسر دین غایب باشند. ظاهراً تفکیک دین از معرفت دینی و برجسته شدن عنصر عقل و مفهوم ارجاع به عقل جمعی و بهره‌گیری از دستاوردهای بشری، سبب می‌شود تا به جای متولیان دینی، عالمان دینی داشته باشیم که ارجحی یکسان با سایر علما و دانشمندان متبوع یک واحد اجتماعی دارند، آن گونه که همه قادر باشند در فهم دین مشارکت جویند، چنانکه علی‌الاصول قادرند در سایر حوزه‌های علمی و معرفتی که یک واحد اجتماعی بدان نیازمند است مشارکت جویند. به این ترتیب تساهل و مدارای مورد نظر در یک جامعه دموکراتیک در این جامعه دینی نیز حاصل شده است و سیال بودن فهم دینی هیچگاه سلامت و انعطاف این ساخت اجتماعی را بیمار و متصلب نخواهد کرد. در چنین جامعه‌ای، عقول جمعی مردم از طریق مکانیسم‌هایی نظیر رأی، ضرورت استقرار یک نظام دموکراتیک که دین را هادی و داور مشکلات و منازعات می‌سازد تأیید می‌کند.

اگر نگارنده در تصور آنچه در عمل تجلی خواهد کرد چندان به خطا نرفته باشد، مهمترین سؤالی که به ذهن خطور می‌کند آن است که واقعاً آن توفیق نظری تا چه حد به این توفیق عملی منجر خواهد شد؟ اگر قرار است از عقل جمعی که به معنای «بهره جستن از تجارب بشریت» است بهره‌گیریم، تجارب تاریخی و تجربه تمامی کشورهای دموکراتیک حاکی از آن است که مردم کمتر دغدغه اندیشیدن دارند. به قول کانت «انقلاب نیز نمی‌تواند توده‌ها را به اندیشه و روشنگری ترغیب کند. عامه نمی‌تواند به روشنگری برسد مگر به کندی. انقلاب شاید بتواند به خودکامگی فردی و سرکوبگری سودپرستانه یا خودکامانه پایان دهد اما هرگز نمی‌تواند شیوه اندیشیدن را چنان که باید اصلاح کند. برعکس به جای پیشداوریهای کهنه، رشته‌ای از پیشداوریهای تازه در گردن توده‌های اندیشه باخته می‌افتند»^{۱۵}.

جناب دکتر سروش خود عدم رسوخ اندیشه و دین عالمانه در عوام را به نیکوترین وجهی توصیف می‌کند، «حق این است که عالم و عامی در دو جهان می‌زیند و پدیدارهای این دو جهان، دو صفت عالمانه و عامیانه به خود می‌گیرند. نه فقط دین عامی عامیانه است، که همه جهان‌ش عامیانه است و تا کسی تولد و فطرت کافی نیابد و از توهم زیستن در دنیای واحد و مشترک با دیگران رهایی نجوید، هضم کثیری از معانی و معارف معرفت‌شناسانه و دین‌شناسانه بر هاضمه او گران خواهد افتاد»^{۱۶}.

بنابراین اگر هم دستگاه‌های رسمی تفسیر دین را بتوان پشت سر گذاشت، توده‌های مردم همچنان در دین مقلد می‌مانند و آن گروه از روشنفکران و اهل فکر و نظر که در دین غور می‌کنند و فهم دینی را مطابق با ضوابط عقل جمعی ارائه می‌دهند، در مقابل توده‌های مردم مقلد قرار می‌گیرند. آیا موضع مقلدانه توده‌های مردم در مقابل این عالمان دینی بار دیگر دستگاه رسمی تازه‌ای برای تفسیر دین به وجود نخواهد آورد؟ آیا تجارب بشریت این نکته را اثبات نکرده است که این دستگاه تفسیر روشنفکرانه و مطابق با ضوابط عقل جمعی دین، به واسطه منافع اجتماعی خود دیگر به سادگی به سیال بودن تفکر دینی تن نخواهد داد؟ چنانکه دستگاه رسمی تفسیر دینی

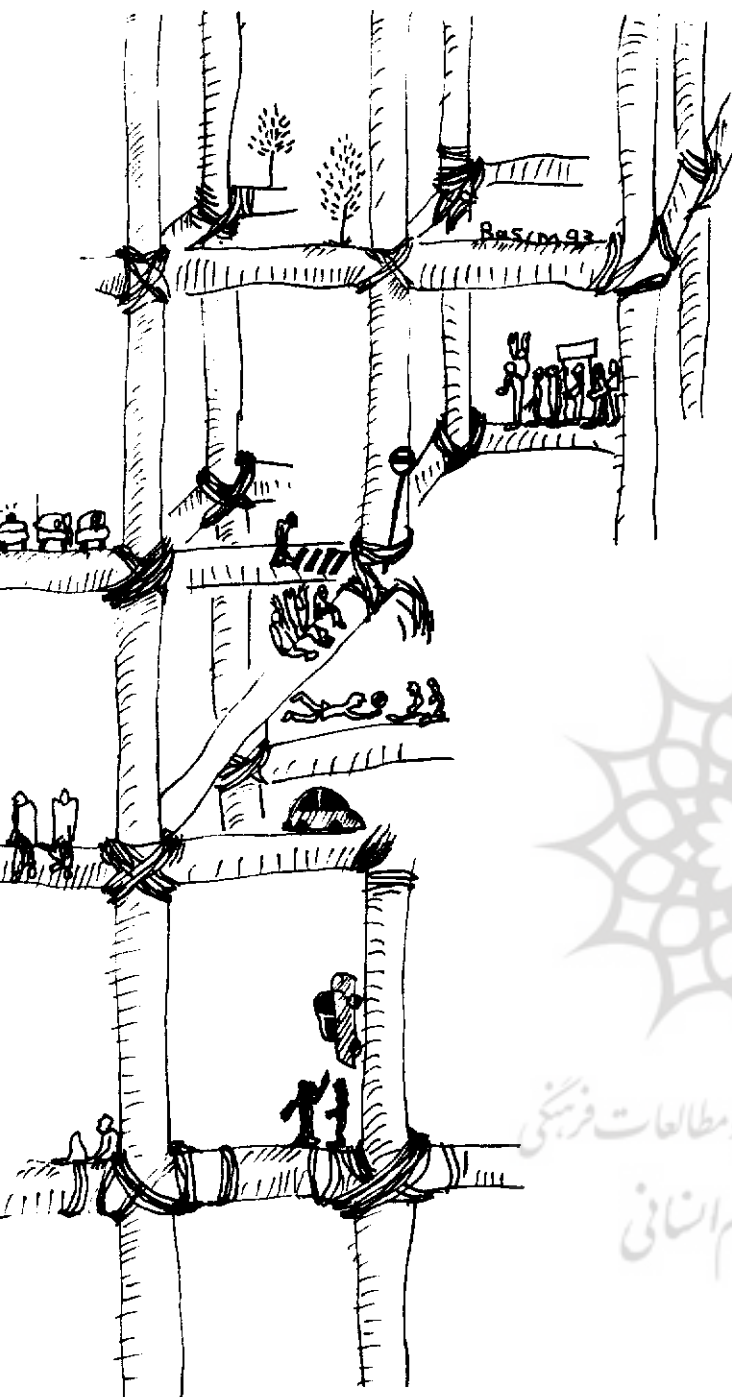
قرون وسطی و کلیسا را نیز می‌توان از همین نقطه عزیمت مورد تحلیل قرار داد و نوع فهمهای متصلب کلیسایی را ناشی از آن دانست.

به علاوه، عصری کردن معرفت دینی و تقدس زدایی از آن تا چه حد می‌تواند در عمل آن را در کنار سایر معارف قرار دهد؟ به قول جناب دکتر سروش «مهمترین درس دین آموختن درس بندگی است... این بندگی از سطوح عالی عرفانی شروع می‌شود تا سطوح ساده اخلاقی و همه این شئون و مراتب را می‌تواند فرا بگیرد» چگونه معرفتی که چنین است و چنان هدفی دارد حتی در صورت بشری بودن می‌تواند در کنار سایر معارف قرار گیرد؟ صاحبان و مروجان چنین معرفتی چگونه می‌توانند در کنار سایر علما قرار گیرند؟ معرفت دینی حتی اگر بشری و نامقدس است، تنها نوع معرفتی است که توده‌ها مخاطب آن قرار می‌گیرند، چگونه صاحب نظران در این عرصه می‌توانند در کنار سایر صاحب نظران ارج و امتیازاتی را برابر داشته باشند؟ بر صاحب این نظریه است که نشان دهد این مشکلات را با تدابیری عملی می‌توان حل نمود یا در ساخت نظریه و یا اساساً در اصل دعوی بایستی تجدیدنظر نمود. به نظر می‌رسد مدل پیشنهادی جناب دکتر سروش از جامعه دموکراتیک دینی بیشتر به یک اریستوکراسی صاحبان تعقل و دانش شباهت دارد که متعهد به رعایت حقوق بشرند و این مدل با آنچه تحت عنوان دموکراسی می‌شناسیم البته متفاوت است و حکومت صالحان برای آن البته شایسته‌تر از دموکراسی است.

گذشته از این تجربه اصلاحات مذهبی در اروپا منبع دیگری برای مطالعه آن چیزی است که در عمل روی خواهد داد. مطابق با این تجربیات اساساً انتظار تحقق یک نظم اجتماعی از مذهبی که ذهن در آن رسوخ کرده بعید می‌نماید و مذهب بیشتر به عنوان یک عامل تفرقه ظهور می‌کند. لوئر و کالون که از بنیانگذاران بنام آزاد ساختن داورى فرد در امور مذهبی بودند، در عمل با این واقعیت مواجه شدند که مجوزی برای هرج و مرج سیاسی صادر کرده‌اند. حجیت بخشیدن به فهمهای دینی خارج از حوزه فهمهای رسمی به ظهور تنوع در فهمها و تنوع فهمها به ظهور گروههای مختلف منازعه کننده انجامید، تا جایی که پروتستان‌های تندرو (آناپاتیست‌ها) با استناد به داورى فرد در امور مذهبی، مرجعیت هر قدرتی بجز خدا را در مذهب و سیاست رد کردند و نه تنها نظم موجود بلکه هر نظم ممکن را نیز نفی نمودند. در نتیجه این تحول اغلب واحدهای ملی دستخوش هرج و مرج گردید و مهمتر از آن، اختلافات مذهبی از عوامل اصلی چندین قرن جنگ و ستیز در اروپا شد. اگر در قرون وسطی کلیسا به عنوان متولی نظم سیاسی، تفسیر مذهب را به عنوان یکی از لوازم حفظ نظم در انحصار خود گرفته بود، اروپای جنگزده طی قرون ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ بتدریج استقرار نظم را هدف قرار داد و به اجماعی نسبی در محدود نگاه داشتن مذهب در حوزه خصوصی رسید. ۱۸. نظم، سنگ بنای هر نوع ترتیبات سیاسی است. اروپا دو تجربه قرون وسطی و مدرن را در استقرار نظم و جایگاه مذهب پشت سر گذاشته است، جناب آقای دکتر سروش چه ترتیبات تازه‌ای را که تجربه تازه‌ای در پی داشته باشد، پشتوانه تئوری حکومت دموکراتیک دینی ساخته‌اند؟

نظری به رویکرد اساسی مقاله «حکومت دموکراتیک دینی»

برای نگارنده دقیقاً معلوم نیست که معیار کارآمدی تا چه حد



برای جناب آقای دکتر سروش حائز اهمیت بوده است. اگر به هر دلیل چنان معیاری مورد نظر نبوده است، شاید اساساً اهتمام ورزیدن به نقد و بررسی آن چندان ضرورتی نمی‌داشت. اما توجه به اینکه نگارنده تصریح نموده است که هر توفیق نظری در عمل تجلی خواهد کرد، حاکی از دغدغه نگارنده محترم در تحقق عملی یافتن آموزه‌های نظری ایشان است.

اگر از این نقطه نظر به رویکرد مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» بنگریم و در نظر داشته باشیم که در تاریخ عقاید سیاسی جایگاهی برای آن جست و جو کنیم، این نحوه نظریه‌پردازی جناب آقای سروش تحت عنوان فلسفه سیاسی با معنای سنتی آن شناخته می‌شود که رهیافت متفکر فلسفی است و دغدغه او حصول یک سامان مطلوب نظری بر مبنای تعاریفی است که برای مفاهیم بنیادی خود

وضع می‌کند. هنگامی که هابز در صدد سامانی نظری است تا نظام متمرکز پادشاهی را توجیه کند، برای انسان به عنوان هسته اساسی سامان نظری‌اش فطرتی وضع می‌کند و او را گرگ صفت می‌خواند تا سرانجام در مجموعه دستگاه فلسفی خود ضرورت واگذاری تمام اختیارات از سوی جامعه مدنی به دولت قابل درک باشد؛ یا هنگامی که جان لاک به یک ساخت دولت محدود می‌اندیشد، انسان را فطرتاً نیک قلمداد می‌کند تا در مقابل دولت برای جامعه مدنی، حقوقی غیرقابل تعرض قائل شود.

جناب آقای دکتر سروش نیز برای تحقق یک سامان نظری که هم دموکراتیک و هم دینی باشد، برای مفاهیم بنیادی حکومت دینی و حکومت دموکراتیک، تعارضی را وضع می‌کند: «حکومت‌های دینی برحسب ادعا بیش از هر چیز به راضی کردن خداوند می‌اندیشند... حکومت‌های لیبرال - دموکراتیک امروز، به رضای خلق می‌اندیشند و پروای رضایت خالق را ندارند.» تقلیل دادن این دو سامان اجتماعی پیچیده به دو معنای پروای رضای خالق و پروای رضای خلق به تئوری پرداز این امکان را می‌دهد تا فارغ از همه آنچه در ساخت اجتماعی و شبکه پیچیده روابط اجتماعی می‌گذرد، این دو مفهوم را به رغم تمامی تجربیات تاریخی به هر نحو که بخواهد با یکدیگر درآمیزد و برحسب قواعد منطقی نتیجه‌گیری کند و یکباره کیمیای دست نیافتنی تاریخ بشر را کشف کند و آنگاه آنچه در عمل روی می‌دهد به عهده مجریان می‌ماند که تا چه حد آموزه‌های معرفتی را با درایت به کار بسته‌اند. مشکل اساسی این نحوه نظریه‌پردازی را با همان معیار کارآمدی می‌توان شناسایی کرد، چنانکه دفتر فلسفه سیاسی از نوع هابز و لاک نیز با همین معیار بسته شد. پایه‌گذاری علم سیاست در مقابل فلسفه سیاسی نیز در واقع حد تفریطی در مقابل آن افراط بود. علم سیاست به خلاف فلسفه سیاسی به تصدیقات ذهنی صرف فلسفی عنایت اندکی نشان داد و بیشترین هم خود را بر شناسایی توصیفی پدیده‌ها و فرایندهای سیاسی قرار داد و از شیوه‌های متعارف علوم در این زمینه بهره گرفت. علم سیاست در جهت کارآمد کردن فهم سیاسی و گریز از ذهنیت‌پردازیهای نظری پدید آمد، گرچه به واسطه سنخ توصیفی‌اش کمتر توان نقد و ارزیابی وضع موجود را داراست.

آنچه امروزه از تعامل آن روش صرفاً ذهنی و این روش علمی و توصیفی حاصل آمده است، مفهوم تازه‌ای است که از آن تحت عنوان تئوری سیاسی یاد می‌شود که حتی‌الامکان به شرط کارآمدی، هنجارهای اخلاقی را برای نقد وضع موجود و تصویری از سامان مطلوب به کار می‌گیرد و با توجه به عوامل عینی در فهم سیاست و توجه به ما به ازای عینی قضایا و احکام تئوریک قادر می‌شود نحوه انتقال از آن وضع موجود به آن وضع مطلوب را احتیاطاً پیشنهاد کند.^{۱۱}

به نظر می‌رسد که عدم توجه نگارنده مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» به این نکته، منجر به نوعی ساده‌سازی در فهم جوانب پیچیده حکومت‌های دموکراتیک و حکومت‌های دینی شده و در ارائه راه حل نیز انعکاس یافته است.

شاید مشکل را بتوان در همان تفکیکی جست و جو کرد که جناب دکتر سروش عمدتاً میان علت و دلیل (عوامل غیرمعرفتی و عوامل معرفتی) قائل می‌شوند. گرچه ایشان در نظر به وجود هر دو در کنار یکدیگر اشاره دارند تا از اتهام تقلیل یکی به دیگری مبرا باشند اما از ارتباط میان این دو گروه از عوامل و تعیین جایگاه هر

یک در تبیین مسائل کمتر سخن گفته‌اند. به علاوه از آنجا که درخصوص علتها تنها به ذکر وجود آن کفایت می‌ورزند و عملاً جایی در تحلیل خود بدان نمی‌سپرنند، این قضاوت را استحکام می‌بخشند که عوامل غیرمعرفتی را به تبع عوامل معرفتی ارج می‌نهند. این نحوه استدلال حداقل در حوزه مفاهیم سیاسی فاقد کارآمدی است و تئوری‌پرداز را با توهم آنکه توفیقات نظری‌اش در عمل تجلی خواهد یافت به نوعی ساده‌سازی دچار می‌سازد.

به نظر می‌رسد در صورتی که بخواهیم بحث حکومت دموکراتیک دینی به یک هدف مشخص و راهگشا واصل شود، در وهله نخست ضرورت دارد بحث یاد شده را از حدود انترعاعی خارج و حتی‌الامکان در مورد و موضعی مشخص، منظم کنیم. دموکراسی و دین درخصوص مسیحیت، اسلام و یهودیت و ادیان شرق آسیا، نسبت‌های مشابهی ندارند. دینی که ذاتاً حداقلی است با دینی که ذاتاً حداکثری است مناسبتهای متفاوتی با دموکراسی دارند. در عین حال دین و دموکراسی در شرایط مشخص، دو مقوله ذهنی نیستند بلکه در روابط و نهادهای اجتماعی عینیت دارند و رابطه دین و دموکراسی از چالش میان این روابط و نهادهای اجتماعی انتزاع می‌شود. بنابر این شمربخشی بحث منوط به پرهیز از زیاده از حد علمی و کلان ساختن بحث، و ارائه تحلیل تنگاتنگ با عوامل عینی است.

یادداشتها:

۱. عبدالکریم سروش، «حکومت دموکراتیک دینی»، کیان، سال سوم، شماره ۱۱، فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۲، صص ۱۵ - ۱۲.
۲. همان، ص ۱۲.
۳. همان، ص ۱۴.
۴. همان، ص ۱۲.
۵. همان، ص ۱۴.
۶. عبدالکریم سروش، جنس و بسط تئوریک شریعت، چاپ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، بهار ۱۳۷۰، ص ۲۷۷.
۷. پیشین، صص ۳۸ - ۳۷.
۸. پیشین، ص ۱۵۷.
۹. اشفاق کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، مقدمه، ص ۸.
۱۰. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: هربرت مارکوزه، خود و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ جدید، تهران، نشر نقره، ص ۸.
۱۱. «حکومت دموکراتیک دینی»، ص ۱۴.
۱۲. همان، ص ۱۵.
۱۳. جنس و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۵۷.
۱۴. رجوع شود به: «میزگرد جایگاه دین در دورنمای فرهنگی جهان»، فصلنامه نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۳، بهار ۱۳۷۰، ص ۷.
۱۵. امانوئل کانت، روشنگری چیست، ترجمه همایون فولادپور، ماهنامه فرهنگی و هنری کلک، شماره ۲۳، دی ۱۳۷۰، ص ۱۵۱.
۱۶. جنس و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۹۲.
۱۷. عبدالکریم سروش، «دین، ایدئولوژی و تعبیر ایدئولوژیک از دین»، فرهنگ توسعه، سال اول، شماره ۵، فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۲، ص ۹.
۱۸. رجوع شود به: انتونی آریلستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مغیر، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۷، ص ۱۶۰.
۱۹. رجوع شود به: