

نقدی بر نظریه حکومت دموکراتیک دینی

پارادوکس اسلام و دموکراسی

حمید پایدار

ارزشهای مدرن (حقوق بشر، دموکراسی، مشارکت سیاسی و...) در عصر جدید چنان بسط یافته‌اند و جهانی شده‌اند که دیگر کسی توان مخالفت و مقاومت در برابر آنها را ندارد و کارنا بدانجا پیش رفته است که شریعتی و [آیت‌الله] مکارم شیرازی هم از «دموکراسی مکتبی» سخن گفته‌اند^۱ اما بوده‌اند و هستند کسانی که از سر تأمل در تاریخ دینداری و دموکراسی بدانجا رهنمون شده‌اند که جمع اسلام و دموکراسی بدان سادگیها نیست و حداقل به کوششی تازه در ترکیب اسلام و دموکراسی نیاز است. نظریه «حکومت دموکراتیک دینی» در این راستا قابل فهم است.

و حکومت را بر آدمیان واقعی بنا باید نهاد، و تدبیر را متوجه امور ناممکن نباید کرد و به ریشه‌کن کردن نازدودنیها کمر نباید بست و «نیایدها» را «نیست» نمی‌توان پنداشت.^۲ «چنین است که به جای تحمیل، تسامح و به جای کینه، رحمت خواهد نشست. و واقع‌بینی محمود جای موهوم‌پرستی مذموم را خواهد گرفت، و حقوق انسانها، و تکالیفی درخور توانائیهایشان به رسمیت شناخته خواهد شد.»^۳

۱-۲. جامعه‌شناسی: جامعه‌شناسی کلان و تاریخی سروش شدیداً متأثر از نظریه دورکهایم در کتاب تقسیم کار اجتماعی است. دورکهایم دو نوع جامعه با انسجام مکانیکی و ارگانیک را از یکدیگر تمایز می‌دهد.

اجتماعات اولیه غالباً تحت انسجام مکانیکال Solidarity Mechanical ثبات و قوام دارند. در این نوع جوامع حداقل تقسیم کار اجتماعی و تخصص دیده می‌شود و روابط انسانی بر اساس اشتراک افراد در ارزشهای سنتی و بنیادهای فامیلی مذهبی استوار است. تدریجاً تقسیم کار اجتماعی توسعه می‌یابد و تخصص‌ها شکل می‌گیرند و نوع روابط انسانی تغییر می‌کند و در نتیجه انسجام بر اساس همبستگی و وابستگی متقابل که دورکهایم آن را انسجام ارگانیک Organic Solidarity می‌نامد تحقق می‌یابد. نتیجتاً نظام اجتماعی و اخلاقی جدیدی مبتنی بر منافع و ارزشهای متعدد و تفکیک شده همراه با نقشهای مرتبط و درعین حال دارای وابستگی درونی در کارکرد Functional Interdependence شکل گرفت.

در جوامع ساده، افراد چندان تفاوتی با یکدیگر ندارند. آنان احساسات واحدی دارند زیرا به ارزشهای واحدی وابسته‌اند و مفهوم مشترکی از تقدس دارند. جامعه از آن رو منسجم است که افراد آن هنوز تمایز اجتماعی پیدا نکرده‌اند.

جوامع ساده حقوق خاص خود و جوامع با نظم ارگانیک حقوق خاص خود را دارا می‌باشند. حقوق شبیهی، که خطاها یا جرم را کیفر می‌دهد، متعلق به انسجام مکانیکال است و حقوق ترمیمی یا تفاوتی، که ذات آن به کیفر رساندن افراد به دلیل تخلفی‌شان از قواعد اجتماعی نیست، بلکه احیای امور در صورت ارتکاب خطا، یا ایجاد همکاری بین افراد است؛ از آن انسجام ارگانیک است. در اینجا هدف عبارت است از برگرداندن انتظام امور بر مدار عدالت.

در جامعه‌شناسی تاریخی سروش نیز جوامع به «ساده» و «پیچیده»، «شسانی» و «صنعتی» و «عقب مانده» و «توسعه یافته» تقسیم شده و هر کدام حقوق و حکومتی متناسب با خود دارند. غزالی، یکی از معشوقان سروش، حقوق اسلامی (فقه) را قانون زندگی این جهانی می‌دانست که دارای سه فونکسیون است: الف. سامان بخشی ب. مشکل زدایی ج. فراغت آفرینی.

۱. ارکان نظریه سروش:

فلسفه سیاسی معرفی «توصیفی - هنجاری» است. یعنی بر اساس توصیف و تبیین تاریخ جوامع و انسانیت حداقل می‌توان فهمید که کدام هنجارها برناگرفتی است و کدام ارزشها با واقعیت انسان ملائم است. ارزشهای متناقض یا واقعیات را باید به زمانه‌دان تاریخ سپرد. و از میان ارزشها و آرمانهای ملائم با واقعیت می‌بایست تعداد مورد نیاز برای تأسیس یک دستگاه فلسفه سیاسی را گزینش کرد. از این رو فلسفه سیاسی با «انسان‌شناسی» و «جامعه‌شناسی» آغاز شده و بنا «فلسفه اخلاق» ادامه می‌یابد. انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی گذشتگان یکسره متافیزیکی بوده اما انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی امروزیان، در اثر سیطره خورد تکنولوژیک، علمی (ساینتیفیک) است. حال پس از ذکر این مقدمه به ارکان نظریه سروش می‌پردازیم.

۱-۱. انسان‌شناسی: «تاریخ، طبیعی‌ترین و بهترین صحنه‌ها برای تجلی انسانها و لذا سودمندترین ابزار برای شناخت آنهاست» «تاریخ را نه انسانهای آرمانی بلکه آدمیان واقعی پر کرده و ساخته‌اند و این آدمیان از کفر و پلیدی هیچگاه تهی نبوده‌اند»^۴ «برای مریبان و مدیران و زمامداران تعریفی از این بهتر و کارگشا تر نخواهد بود که انسان موجودی ست خطاکار و گناهکار، که در این خطا و گناه قدمی از انسانیت خود فروتر نمی‌آید و ذره‌ای از قالب و ماهیت خویش بیرون نمی‌رود»^۵.

مزیت این تعریف کدام است؟ و آیا این تعریف گزهی از کار فلسفه سیاست می‌گشاید؟

«انسانی که در پرتو این روش شناخته می‌شود، انسان واقعی و طبیعی است، و این شناخت، بخصوص برای عالم تربیت و سیاست بسیار پربهاست، و اولین درسی را که به مؤلآن و مدیران فرد و اجتماع تلقین می‌کند، تسامح است. به آنان می‌آموزد که شیطان در صحنه حاضر است و گناه، وجودی رسمی دارد و اندکی آزمالی، نرمال است و اندکی خطا صواب است و اندکی آشفته‌گی موزون است



اما سروش بر اساس تقسیم‌بندی خود فقه و مدیریت فقهی را درخور جوامع ساده گذشته می‌داند و علم و مدیریت علمی را درخور جوامع پیچیده و تحول یافته کنونی. وی می‌نویسد:

«سامان بخشی و مشکل‌زدایی و فراغت‌آفرینی فقه، مخصوص جوامع ساده و تحول و تشعب نایافته بود که روابطی ساده و حاجاتی اندک آدمیان را به یکدیگر پیوند می‌داد و طبیعت در برابر سلطه‌گری و طبیعت‌گشایی آدمیان، خنده می‌زد و پایداری حقارت فرو شانه می‌کرد. جامعه بر اندام حیات روستایی و شهری مردم، نیک چالاک می‌افتاد. تفویض نوعی دیگر از معیشت و باقی تازه از روابط و حاجاتی جدید برای مردم، دور از افق خیال بود. قانونمندی حیات جامعه و بازار و خانواده و حرفه و حکومت، هنوز کشف نشده بود. فرمان سلطان و فقیه به جای فرمان علم نشسته بود و لذا گمان می‌رفت هر جا مشکلی رخ دهد، به سرینجه احکام فقهی گشوده خواهد شد. برای محکوران، حکمی فقهی هست تا احتکارشان را ریشه‌کن کند. زانیان، راهزنان، مفسدان، گرانفروشان و دیگر نابکاران نیز هر کدام با حکمی فقهی درمان یا درو خواهند شد. و آن فراغت مطبوع و مطلوب که ابو حامد می‌خواست در سایه آن احکام، به چنگ خواهد افتاد. هنوز روش علمی حل مسائل و مدیریت علمی جامعه، اندیشه‌ی ناآشنا بود. مدیریت مالوف و معروف، مدیریت فقهی بود و بس.»^۱

اما دنیای امروز و جوامع پیچیده کنونی را دیگر با فقه و مدیریت فقهی نمی‌توان اداره کرد، از این روی:

«جهان امروز در حل مشکلات خویش، به راهنمایان و مدیران و کارشناسان و عالمان و فراغت‌آفرینان، بسی بیش از فقیهان و حقوقدانان نیاز دارد، و این نیاز گرچه همیشه بوده و هست، امروز، برجسته‌تر و جدی‌تر شده است...»

در جوامع ساده نخستین، شاید قناعت و ساده‌زیستی، حجم عمده مشکلات را می‌زدود و آدمی با قطعه زمینی و چارپایی و زروسیم اندکی، گره زندگی خویش را می‌گشود، و جز در کشمکشها و سرکشها، چهره عبوس معضلات را زیارت نمی‌کرد، اما امروزه، زندگی خود یک گره بزرگ شده است و آدمی، وجودی دیگر یافته است، و این گره بزرگ، با کاستن خصوصتهای حقوقی و کشمکشهای فزون‌طلبانه گشوده نخواهد گشت. و عدل، دیگر نه فقط دادن حق به مستحقان و بستن دست ستمگران و اجتناب از خورد و درشت گناهان است، که به معنی دقیق حل عالمانه و بصیرانه مشکلات و تدبیر انسان‌نوازان و کمال‌بخشی معیشت جمعی است.»^۲

در مقاله قبلی بر این نکته تأکید نمودیم که معنای مارکسی ایدئولوژی مقبول سروش است. در اینجا نیز روشن شد که سروش مطابق با نظر مارکس می‌پذیرد که جوامع در هر یک از مراحل بسط و تحول

تاریخشان نظام حقوقی ایدئولوژیک خاص خود را دارند. اسلام فقاهتی نوعی دین ایدئولوژیک است که به جوامع ساده گذشته تعلق دارد. پس اسلام برای ادامه حیات در جوامع کنونی از کدام راه باید برود؟

«امروز هم اسلام فقاهتی، نوعی دین ایدئولوژیک شده است. اسلامی که در فقه خلاصه می‌شود و با فقهش جا را بر سایر شئون و مراتبش تنگ کند و یا فقیهان، کفاً و کیفاً، بیشترین و برترین عده و رتبه را در آن داشته باشند، و فقیه کمابیش معنی اسلام‌شناس را بیابد، و تاریخ و تفسیر و کلام و اخلاق و عرفانش، رشدی و رونقی و وجود و نمودی نداشته باشد و راه عصری شدن را بر خود ببندد باید به فکر خانه‌تکانی بیفتد، و دامن از عبار ایدئولوژیک شدن بیفکند.»^۳

نکته مهم در جامعه‌شناسی سروش حکومت متناسب با جوامع ساده و پیچیده است. به نظر وی «حکومت استبدادی از آن جامعه جاهل و حق‌ناشناس و ظلم‌پذیر و توسعه‌نیافته و غیرصنعتی و بسته و



قیلگی است و حکومت‌های دموکراتیک هم از آن حوامی است بسط یافته و باسواد و صنعتی شده که مشارکت در حقوق خودشان را باور کرده‌اند و از ابراز مشارکت در حقوق و امور جامعه هم برخوردارند.^{۱۱}



۱-۳. معنای سیاست دینی: آیا فقه را پاسخگویی مشکلات امروزیان ندانستن و از آن مهمتر فقه یا حقوق اسلامی را متعلق به جوامع گذشته دانستن راه را برای سکولاریزم نمی‌گشاید؟ سروش باز هم از سکولاریزم می‌گوید: «در یک جامعه دیندار، که عمقاً نه فقط صورتاً دینی است، سیاست نمی‌تواند دینی نباشد و در این کار عزم و عمد و جهد کسی دخیل نیست. خدایی (رحیم یا خودکامه) که مردم برمی‌گیرند و رابطه‌ای (بردگانه، تاجرانه، عاشقانه) که با وی پی می‌افکنند چنان در ناپدید اقتصاد و حکومت و اخلاق و سیاست‌شان رخنه می‌کند و چنان بر گلیم معیشت‌شان رنگ دیانت می‌زند که به آب هفت دریا، رفتنی نیست. چنین سیاستی که به طبع (نه قسر و مونثاز) با دیانت عجین است، نه به امر کسی می‌آید و نه به نهی کسی می‌رود و نه از ناحیه هیچ منکر و مخالفی، منحل و متلاشی می‌شود». «تنها در یک صورت می‌توان دیانت را از سیاست جدا دانست و آن در وقتی است که جامعه غیردینی باشد. بودن یا نبودن ثنوری حکومت و ولایت در معرفت فقهی، دین و سیاست را از هم جدا یا باهم آشنا نمی‌کند. دینی بودن یا نبودن جامعه است که بر دینی بودن یا نبودن سیاست و حکومت و یکی بودن دیانت و سیاست حکم می‌راند و پس - سیاست خنده‌ای بر لب دیانت نیست که گاه برآید و گاه محو شوده بل برقی است که همواره در چشمان دیانت می‌درخشد.»^{۱۲}

از تمثیل ادیان سروش که بگذریم وی در جای دیگری مجبور شده است منظور خود را دقیقاً روشن سازد. می‌گوید: «دغدغه دین داشتن و افکار و اعمال خود را بر دین عرضه کردن و با آن موزون کردن، کافی است که جامعه را دینی کند؛ همین و بس.»^{۱۳} «یک جامعه دینی آنست که دین، داور و آموزگار او باشد، پیداست که داور، نوع نزاع و سطح نزاع را معین نمی‌کند.»^{۱۴}

۱-۴. حکومت دموکراتیک دینی: پرواضح است که حکومت دینی یا به تعبیر سروش جامعه دینی لزوماً دموکراتیک نیست و البته که حکومت‌های دینی تمام طول تاریخ غیردموکراتیک بوده‌اند. پس باید سعی کرده‌ایم به طریقی بین اسلام و دموکراسی در نظر ترکیبی برقرار ساخت تا شاید به قول سروش نتایج آن در عمل هم تجلی کند. راه‌حل سروش بدین قرار است:

«یک مقدمه لازم برای دموکراتیک کردن حکومت دینی، سیال کردن فهم دینی از طریق برجسته‌تر کردن نقش عقل فلا آن است، آنهم نه عقل فردی بل عقل جمعی که مسسول مشارکت همگان و بهره‌جستن از تجارب بشریت است، و این میسر نمی‌شود مگر با شیوه‌های دموکراتیک.»^{۱۵} «حکومت‌های دموکراتیک دینی... برای دموکراتیک بودن لازم دارند که فهم اجتهادی دین را، در هماهنگی با احکام عقل جمعی، سیال کنند.»^{۱۶}

۲. معنای صحیح دموکراسی: به نظر ما راه‌حل سروش در جمع اسلام و دموکراسی، به دلایلی که خواهد گذشت، قابل قبول نیست و اصلاً امکان جمع اسلام و دموکراسی وجود ندارد مگر اینکه اسلام کاملاً سکولار شود. در اینجا ابتدا عدم امکان جمع اسلام و دموکراسی را بیان کرده و سپس به نقد

نظریه حکومت دموکراتیک دینی می‌پردازیم.

یکی از اصول نظری دموکراسی «حایز الحظا دانستن» انسان است. اما این اصل خود مبتنی بر اصل دیگری است که انسان را موجودی «مختار» و «انتخابگر» می‌داند و به دلیل انتخابگریش راه‌های خطا و عدم خطا به رویش باز است. و الا اگر انسان موجودی مختار و انتخابگر نبود اصلاً جایی برای خطا نگاری باقی نمی‌ماند. انسانیت انسان آنگاه تحقق می‌یابد که بتواند انتخاب کند. هر کس باید بتواند از هر راهی که خود می‌خواهد هدف منتخب خود را دنبال کند. خطا، اشتباه و بیراهه رفتن لازمه اصل انتخابگری انسان است. هر چه هدفها و راه‌های رسیدن به آن متنوع‌تر و گسترده باشد به غنای زندگی افزوده شده و فرصتهای تازه، غیرمنتظره و نامشغولی به روی انسانها باز خواهد شد. اگر اهداف و راه‌های وصول بدانها متنوع شود و به انسانها مجال انتخاب راه و هدف داده شود در آن صورت آزادی و به تبع آن دموکراسی تحقق خواهد یافت.

مهمترین محل تجلی انتخابگری انسان دنیای فکر، اندیشه و عقاید است. برای انسان باید این امکان وجود داشته باشد که آزادانه با آراء، افکار و اندیشه‌های متعارض روبرو شود و آزادانه دست به انتخاب زند. او در «انتخاب» دینی از ادیان و یا «سی دینی» آزاد است. آنچه در این فرایند مهم و باارزش است اصل انتخابگری آزادانه است نه تعلق خاطر داشتن به عقیده یا دینی خاص. به دلیل روشن نبودن حقیقت و بخش آن در میان کل بشریت، هر انتخابی ترکیبی است از حقیقت و غیر حقیقت. بنابراین با نامعجاز کردن اندیشه‌ای که آن را باطل می‌دانیم ممکن است امکان انتشار حق را سلب کرده باشیم. لذا تحمیل دین یا عقیده‌ای خاص به انسانها عملاً خلاف انسانیت است، انسانیتی که باورترین ویژگی یا وصف آن «انتخابگری» است.

بی‌طرفی حکومت نسبت به ادیان (سکولاریسم) دقیقاً از همین اصل ناشی می‌شود. روشن نبودن حقیقت و انتخابگری انسان، حکومت را به تساهل و مدارا در نظر و عمل و می‌دارد. لذا حکومت حق تحمیل هیچ دینی از ادیان را به دیگران ندارد. حکومت حق تحمیل هیچ فهمی از یک دین به پیروان آن دین را ندارد. در ذیل یک حکومت سوسیال دموکرات، استالین، لینن، لوکاچ، سارتر، هابرماس، آدنور، مارکوزه، آلتوسر و... همان قدر در نشر افکار خود آزادند که بریزه آیزنهاور، موف هلیک و فوکر و...^{۱۷}

۳. دموکراسی در قرآن: آیا دموکراسی، به معنایی که گذشت، مقبول اسلام است؟ و یک مسلمان می‌تواند دموکرات باشد؟ و یا مدعی شود که اسلام بزرگترین دموکراسی تاریخ است؟ در اینجا ابتدا به موبدانی می‌پردازیم که در کتاب مقبول مسلمین (قرآن) دال بر دموکراسی است.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآتَىٰ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعًا أَقْلَٰتِ تَكَرُّهُ النَّاسِ خَشِيَ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (یونس/۹۹)

اگر پروردگار تو بخواهد، همه کسانی که در روی زمین اند ایمان می‌آورند. آیا تو مردم را به اجبار و می‌داری که ایمان بیاورند؟ آقای طباطبائی در شرح این آیه نوشته‌اند: «خدا نخواسته که همه مردم ایمان آورند و لذا نه در سابق همگی ایمان آوردند و نه در آینده نیز ایمان می‌آورند، زیرا که «مشیت» در این باره مربوط به خداست و خدا نخواسته چنین باشد. پس اساساً شایسته نیست که تو چشم طمع داشته باشی و کوشش کنی که همه مردم ایمان بیاورند، چون تو قادر نیستی که همه را به اجبار و اکراه به ایمان واداری و ایمانی که ما از مردم

می‌خواهیم ایمانیست که ناشی از حسن اختیار خودشان باشد نه با اکراه و اجبار.... تنها چیزی که باقی می‌ماند این است که تو مردم را مجبور و مکروه کنی که ایمان آورند و من اینکار را برای تو بد و ناپسند می‌دانم. پس تو نمی‌توانی چنین کنی و من هم ایمانی که بدین شکل صورت گیرد قبول ندارم.»^{۱۸}

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ (کهف/ ۲۹)
بگو: این سخن حق از جانب پروردگار شماست. هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که بخواهد کافر شود.

قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيَّ يَتِيمَةً مِنْ رَبِّي وَإِنِّي رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِ مُعَذِّبَتِكُمْ أَلَمْ يَكْفُوهُمَا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ (هود/ ۲۸)

گفت: ای قوم من، چه می‌گوئید اگر از پروردگار حتی به همراه داشته باشم و او مرا رحمت خویش ارزانی کرده باشد و شما از دیدن آن ناتوان باشید، آیا درحالی که خود نمی‌خواهید، شما را به اکراه به قبول آن واداریم؟

آقای طباطبائی در تفسیر این آیه نوشته‌اند: «این آیه از میان آیاتی که اجبار و اکراه را در امر دین نفی می‌کنند دلالت بر آن دارد که این مسئله یکی از احکام دینی است که در قدیمی‌ترین شرایع یعنی شریعت نوح وجود داشته و تا به امروز بی‌آنکه نسخی در آن راه یافته باشد به قوت خود باقی است.»^{۱۹}

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (بقره/ ۲۵)

در دین هیچ اجباری نیست.

آقای طباطبائی در شرح این آیه نوشته‌اند: «جمله «لا اکراه فی الدین» دین اجباری را نفی می‌کند، چون دین که عبارت است از یک سلسله معارف علمی که یک رشته معارف علمی دیگر را بدنبال دارد رویهمرفته از اعتقادات تشکیل می‌شود، و اعتقاد و ایمان از امور قلبی است که اکراه و اجبار به آن راه ندارد، زیرا اکراه تنها در اعمال ظاهری و افعال و حرکات بدنی و مادی تأثیر می‌کند، و اما اعتقادات قلبی علل و اسباب آنها از سنخ اعتقاد و ادراک است، و محال است که نتیجه جهل علم باشد یا اینکه مقدمات غیر علمی موجب تصدیق علمی گردد. بنابراین، اگر جمله «لا اکراه فی الدین» یک قضیه اخباری و در مقام بیان حال تکوین باشد از آن یک حکم دینی بدست می‌آید که اکراهی بر دین و اعتقاد نیست. و اگر یک قضیه انشائی بوده و بعنوان تشریح و قانونگذاری ذکر شده باشد چنانکه جمله «فدنبین الرشید من الغی» گواه آنست در اینصورت معنایش این خواهد بود که دیگران را از روی کراهت و ادا به اعتقاد و ایمان نکند.»^{۲۰}

فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (زمر/ ۱۷ و ۱۸)

بندگان مرا بشارت ده: آن کسانی که به سخن گوش می‌دهند و از بهترین آن پیروی می‌کنند، ایشانند کسانی که خدا هدایتشان کرده و ایمان خردمندانند.

۴. امتناع دموکراسی اسلامی:

امروزیان این آیات را به گونه‌ای معنا و تفسیر می‌کنند که با دموکراسی متناسب باشد، اما غافل از اینکه اولاً گذشتگان چنین معنایی از این آیات در نمی‌یافتند. ثانیاً اگر این آیات چنین معنایی داشته باشند با آیات دیگر قرآن تعارض و تناقض خواهند داشت. ثالثاً با احکام فقهی و عمل مسلمین در طول تاریخ اسلام تعارض خواهند داشت.

به عنوان نمونه بنگرید به تفسیری که [آیت‌الله] مصباح یزدی از یکی

از همین آیات دارد. وی می‌گوید:

«گاهی می‌شود برای انتخاب احسن - با توجه به آیه «فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» - باید از ابتدا نظر دیگران را فهمید سپس به نظریه‌های اسلام مراجعه کرد و بهترین را پذیرفت. این حرف مانند این است که داخل لیوان تمیزی را گریس بمالیم و بعداً آب تمیزی در آن بریزیم. چرا از اول آب تمیز نریزیم؟ در این صورت اگر لگهای، روغنی و گریسی در آن افتاد مشخص می‌شود و می‌توان آن را رفع کرد. چرا از ابتدا ظرف دلمان را آلوده به افکار غرب کنیم بعد سراغ اسلام بیاییم؟ این کار عاقلانه‌ای نیست. اگر خیلی هم بی‌طرفانه قضاوت کنیم که نظر اسلام صحیح است، شری نخواهد داشت.

چرا یک دانشجوی مسلمان در تحقیقهای علمی خود و بدون آگاهی از معارف اسلام، ابتدا به سراغ فلاں دانشمند بی‌دین یا دشمن سرسخت اسلامی برود. ابتدا، نظریه‌های اسلامی خود را مطرح کنیم سپس به دنبال حرف دیگران باشیم. البته، چون ما مسلمانی، معتقدیم نظر اسلامی کاملاً صحیح است.»^{۲۱}

۴-۱. حق بودن اسلام و باطل بودن دیگر ادیان: گفتیم که یکی از مانی معرفت‌شناختی دموکراسی ناروشن بودن حقیقت و بخش آن در میان کل بشریت است، اما اگر مکتبی یا دینی خود را مظهر حق و حقیقت بداند و دیگر مکاتب و ادیان را تحلی کفر و شرک و ضلالت بداند، دیگر جایی برای حکومت دموکراتیک باقی نخواهد گذارد.

اسلام، به استناد آیات قرآن، خود را تنها دین درست و برحق می‌داند و دیگر ادیان را باطل و گمراه می‌داند و پیروان آنها را فتنه‌گرانی می‌خواند که تا ابد باید با آنها مبارزه کرد تا از زمین محو شوند. آیات زیر صراحتاً با دموکراسی تناقض دارد:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (بقره/ ۱۹۳)

با آنها بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین تنها دین خدا شود. ولی اگر از آیین خویش دست برداشتند، تجاوز جز بر ستمکاران روا نیست.

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَفْعَلُونَ بَصِيرٌ (انفال/ ۳۹)

با آنان نبرد کنید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین همه دین خدا گردد. پس اگر باز ایستادند، خدا گرداشان را می‌بیند.

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (توبه/ ۳۳)

او کسی است که پیامبر خود را برای هدایت مردم فرستاد، با دینی درست و برحق، تا او را بر همه دینها پیروز گرداند، هر چند مشرکان را خوش نیاید.

فَاتَّبَعُوا الدِّينَ لِأَيُّمُونُ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُخِزُّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الدِّينِ أُوَ تَوَالِكُنَّ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (توبه/ ۲۹)

با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند و چیزهایی را که خدا و پیامبرش حرام کرده است بر خود حرام نمی‌کنند و دین حق را نمی‌پذیرند جنگ کنید، تا آنگاه که به دست خود در عین مذلت جزیه بدهند.

مَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ (یونس/ ۳۲)

بعد از حق جز گمراهی چیست.

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ (آل عمران/ ۸۵)

و هر کس که دینی جز اسلام اختیار کند از او پذیرفته نخواهد شد. ۴-۲ قبول اسلام یا مرگ: آیات دیگری در قرآن وجود دارد که پیروان دیگر ادیان را بر سر دوراهی قرار داده است، دو راهی قبول اسلام یا مرگ.

آیات ابتدای سوره توبه از جمله مواردی است که با «انتخابگری» انسان تعارض دارد و از طرف دیگر به گفته آقای مطهری از نظر مدافعین حقوق بشر حتی با آیه لا اکراه فی الدین هم تعارض دارد. ۶ آیه اول سوره توبه به قرار ذیل است:

«خدا و پیامبرش بیزارند از مشرکانی که با آنها پیمان بسته‌اید. پس از چهار ماه به شما (مشرکان) مهلت داده شد که در این سرزمین سیر کنید، و بدانید که از خدا نتوانید گریخت، و اوست که کافران را رسوا می‌سازد. در روز حج بزرگ از جانب خدا و پیامبرش به مردم اعلام می‌شود که خدا و پیامبرش از مشرکان بیزارند. پس اگر توبه کنید برایتان بهتر است، ولی اگر سرپیچی کنید بدانید که از خدا نتوانید گریخت. و کافران را به عذابی دردآور بشارت ده. مگر آن گروه از مشرکان که با ایشان پیمان بسته‌اید و در پیمان خود کاستی نیاورده‌اند و با هیچ کس برضد شما همدست نشده‌اند. با ایشان به پیمان خویش تا پایان مدتش وفا کنید، زیرا خدا پرهیزکاران را دوست دارد. و چون ماههای حرام به پایان رسید، هر جا که مشرکان را یافتید بکشید و بگیرید و به حبس افکنید و در همه جا به کمینشان نشینید. اما اگر توبه کردند و نماز خواندند و زکات دادند، از آنها دست بردارید، زیرا خدا آمرزنده و مهربان است. و هرگاه یکی از مشرکان به تو پناه آورده پناهش ده تا کلام خدا را بشنود، سپس به مکان امنش برسان، زیرا ایشان مردمی نادانند.»

آقای طباطبائی در شرح این آیات به نکاتی اشاره کرده‌اند که دقیقاً مؤید مدعای ماست. نوشته‌اند: «تشریح این حکم برای این بوده که کفار را در معرض فنا و انقراض قرار داده و بتدریج صفحه زمین را از لوث وجودشان پاک کند، و مردم را از خطرهای معاشرت و مخالفت با آنان نجات دهد.»^{۱۱}

«وقتی مشرکی پناه می‌خواهد تا از نزدیک دعوت دینی را بررسی نموده و اگر آن را حق دید و حقایقتش برایش روشن شد پیروی کند و واجب است او را پناه دهند تا کلام خدای را بشنود، و در نتیجه پرده جهل از روی دلش کنار رفته و حجت خدا برایش تمام شود، و اگر با نزدیک شدن و شنیدن باز هم در گمراهی و استکبار خود ادامه داده و اصرار ورزید البته جزو همان کسانی خواهد شد که در پناه نیامده و امان نیافته‌اند، و خلاصه امانی که به آنها داده شده بود باطل گشته و باید به هر وسیله که ممکن باشد زمین را از لوث وجودش پاک کرد.»^{۱۲} «این آیه از آیات محکم است و نسخ نشده بلکه قابل تلخ نیست... آیه پناه دادن به پناه‌خواهان: وقتی واجب کرده که مقصود از پناهنده شدن، مسلمان شدن و یا چیزی باشد که نفعش عاید اسلام گردد، و اما اگر چنین غرضی در کار نباشد آیه شریفه به هیچ وجه دلالت ندارد که به چنین کسی باید پناه داد، و این شخص مشمول آیات سابق است که دستور تشدید را داده است.»^{۱۳}

آقای مطهری در تفسیر همین آیات صراحتاً با «انتخابگری» انسان به مخالفت پرداخته و می‌گوید اسلام برای انتخاب انسان ارزشی قائل نیست. وی می‌گوید: «اسلام می‌گوید انسان محترم است ولی آیا لازمه احترام انسان این است که انتخاب او محترم باشد و آیا لازمه آن این است که استعدادها و کمالات انسانی محترم باشد؟ لازمه احترام انسان

این است که استعدادها و کمالات انسان محترم باشد یعنی انسانیت محترم باشد.»^{۱۴} «ملاک شرافت و احترام و آزادی انسان این است که انسان در مسیر انسانیت باشد. انسان را در مسیر انسانیت باید آزاد گذاشت نه انسان را در هر چه خودش انتخاب کرده باید آزاد گذاشت ولو اینکه آنچه انتخاب می‌کند برضد انسانیت باشد.»^{۱۵} «این جور نیست که بشر هر چه را که بخواهد و خودش انتخاب کرده است حقیقت می‌باشد. انسان حقوق دارد ولی حقوق انسانی و آزادیهای انسانی، یعنی در مسیر انسانی... این انسانی است که به دست خودش از مسیر انسانیت منحرف شده. چون از مسیر انسانیت منحرف شده، به خاطر انسانیت و حقوق انسانیت باید این زنجیر را به هر شکل هست از دست و پای این شخص باز کرد، اگر ممکن است، خودش را آزاد کرد، اگر نه، لااقل او را از سر راه دیگران برداشت.»^{۱۶}

۴-۳ احکام مرتد: یکی از ویژگیهای دموکراسی قبول حق انتخاب و تعبیر عقیده و دین توسط انسانهاست. حقی که از نظر اسلام مردود است و اگر مسلمانی غیرمسلمان (کافر) شود مرتد خوانده می‌شود و احکام مرتد بر وی جاری می‌گردد. مرتد هیچ حقی در این دنیا ندارد؛ اگر مرد باشد به اعدام محکوم می‌شود (مرتد فطری) اما اگر زن باشد «حبس می‌شود و در زندان به او سخت‌گیری می‌کنند و در وقت نمازها او را می‌زنند تا توبه کند، اگر توبه کرد آزاد می‌شود، و اگر توبه نکرد در زندان باقی می‌ماند تا بچرد.»^{۱۷}

[امام] خمینی در کتاب تحریو الوسیله همین حکم را عیناً صادر کرده است به اضافه این نکته: «و یضیق علیها فی المعیسه» یعنی: «و معیشت او را سخت بگیرد.»^{۱۸}

۴-۴ فلسفه نجاست کفار: از نظر فقهای شیعه یکی از دوازده نوع «نجاسات» را کفار تشکیل می‌دهند. تمامی کسانی که شیعه با سنی نباشند کافرند. دلیلی که برای این حکم ارائه شده است از زاویه بحث فعلی ما بسیار قابل تأمل است. [آیت‌الله] منتظری می‌گوید: «فلسفه و حکمت نجاست کافرا سایر نجاسات تفاوت دارد، و در حقیقت نجاست کافر یک دستور سیاسی است تا از ناحیه اسلام که پیروان اسلام باید رعایت کنند، و هدف از آن ایجاد تنفر عمومی است نسبت به کسانی که از جرگه مسلمین خارجند تا در نتیجه گرفتار عقاید و افکار فاسد آنها نشوند.»^{۱۹}

مطالعات فقهی

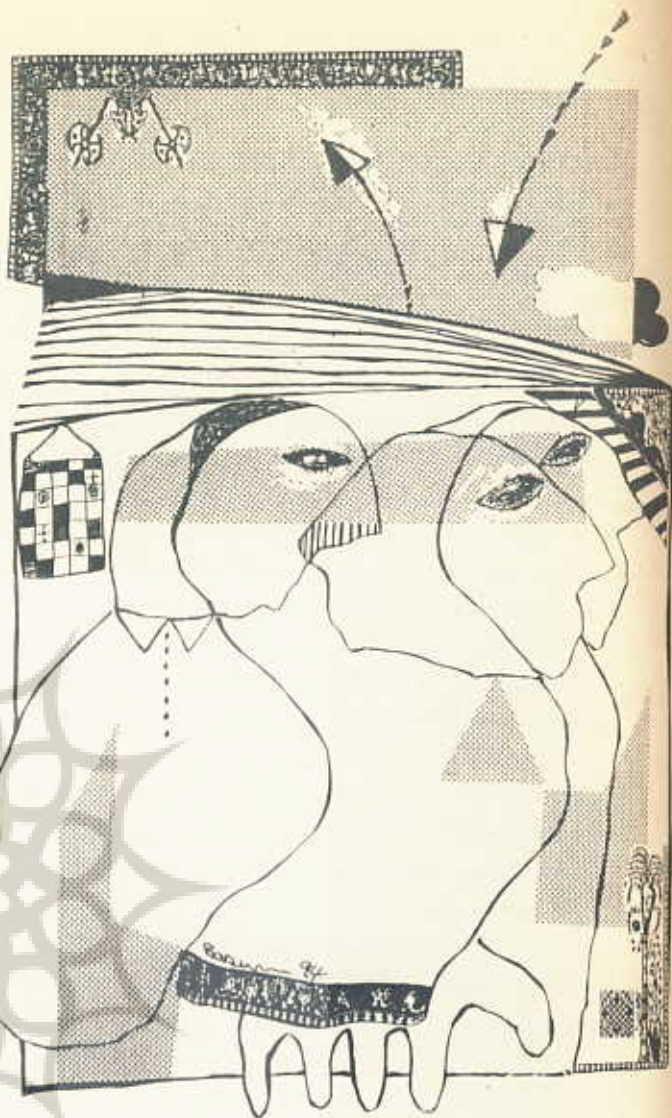
۵. سیال کردن فهم دینی از طریق عقل جمعی یا حکومت دموکراتیک: گوهر نظریه سروش عبارت است از سیال کردن فهم دینی از طریق عقل جمعی یعنی مجاز دانستن انواع فهمهای روشمند از کتاب و سنت قطعی، این است دموکراسی مقبول سروش. دموکراسی‌ای که براساس آن در یک جامعه مرکب از مؤمنان واقعی به انواع و اchied فهمهای روشمند از اسلام مجال تبادل و تضارب داده می‌شود تا از طریق روشهای دموکراتیک یکی بر صدر نشیند و دیگری در ذیل، آنکه در صدر می‌نشیند فهم رایج از دین است که فرمان می‌راند. اما فهم رایج یا معرفت دینی حاکم نباید «منافات قطعی با دین قطعی» داشته باشد.

دین قطعی افراد جامعه را به مؤمن، کافر، مشرک، منافق و مرتد و... تقسیم کرده و تکلیف هر یک را هم روشن ساخته است. دین قطعی خود را تنها دین حق دانسته و دیگر ادیان را نمی‌پذیرد. دین قطعی به دیگران می‌گوید یا مسلمان شوید و یا مرگ را انتخاب کنید. و اگر این احکام امروزه جاری نمی‌شود به خاطر نامقبول بودن آنها از نظر مسلمین نیست بلکه به دلیل سلطه و سیطره نداشتن مسلمین است، و الا

بعضی‌ها زیباشان! یعنی در یک جامعهٔ شبانی، جامعهٔ شبانی را روشن و سامان می‌کند و در یک جامعهٔ صنعتی، جامعهٔ صنعتی را روشن می‌کند. شبانی بودن یا صنعتی بودن، هیچکدام از دستورات دینی اخذ نمی‌شوند.^{۱۱} پس سطح معیشت و سطح معرفت را دین معین نمی‌کند. دین روشن رسیدن به غایات را نیز روشن نمی‌سازد. روش را علم می‌دهد. سروش می‌گوید: «اما ابتدا به امری و غرضی تعلق خاطر پیدا می‌کنیم و سپس روش تحصیل آن غرض را به کار می‌بینیم و به این معنی است که علم، خادم اخلاق یا دین می‌شود و روش هیچگاه دینی نمی‌شود.»^{۱۲} پس سطح معیشت، سطح معرفت، روش رسیدن به غایات و ارزشها، مدیریت و... را دین معین نمی‌سازد. در یک جامعه که با مدیریت علمی و روشهای علمی اداره می‌شود حتی ارزشها هم آزمون تجربی می‌پذیرند و آنها که با واقعیات تناقض و تعارض داشته باشند خودبخود لغو خواهند شد. یعنی با پذیرفتن مدیریت علمی و سپردن دین به دست آزمونهای تجربی بسیاری از احکام کتاب و سنت قطعی رده شده و ناچار به فهمی از دین دست خواهیم یافت که آن احکام را متعلق به گذشته خواهد دانست. اما آن فهم بناچار با کتاب و سنت قطعی منافات خواهد داشت. از این رو «مدیریت علمی» با «جامعهٔ دینی» تعارض دارد، تعارضی که سروش گرفتار آن است، لذا می‌گوید: «در تفکر دینی امتحان کردن همه چیز مجاز نیست، متدینان نباید همه چیز را امتحان کنند تا ببینند چه از آب در می‌آید! مثلاً برای مدتی آزادی روابط زن و مرد یا آزادی شراب‌خواری را رواج دهند تا ببینند نتیجه‌اش چه می‌شود. اما در نظام لیبرال با امتحان کردن مستمر و تدریجی، راه تعلیم و تربیت پیدا می‌شود. در نظام لیبرال هیچ الگوی نهایی وجود ندارد. الگوهای موقت داده می‌شود و این الگوهای موقت در عمل تصحیح می‌شوند. هیچ وقت گفته نمی‌شود که یک انسان نمونه داریم و تا ابد هم آدمهایی که در تمام ادوار تاریخ می‌آیند باید بکوشند تا مثل آن انسان نمونه باشند.»^{۱۳}

۵-۳. انتقاد از دموکراسی: سروش می‌نویسد: «به نظر می‌رسد دموکراسی به اثبات قدرت بیش از اثبات ثروت حساسیت دارد، و نیز به نظر می‌رسد که تساهل و اجماع را بالاتر از حقیقت می‌نشاند. اگر این دو نقص به نحو مؤثری رفع می‌شدند بشر سعادت‌مندتر می‌بود.»^{۱۴}

بسیاری از متفکران مغرب‌زمین بر این عقیده‌اند که عدالت اجتماعی با آزادی سازگار نیست. لرد اکتون «دورهٔ ترور» انقلاب فرانسه را، پیامد منطقی تلاش برای ترکیب این دو می‌داند. اما در دهه‌های اخیر کوششهای فراوانی از طرف گرایشهای سیاسی راست و چپ مصروف جمع دموکراسی و توزیع ثروت شده است. در رأس نو-نکترگرایان رابرت دال (R,Dall) در کتاب پیشگفتاری بو دموکراسی اقتصادی (A Preface to Economic Democracy. 1985) و لیند بلوم هم خود را مصروف حل این معضل کردند. و از جناح چپ رالف میلیباند (R,Miliband) در کتاب دولت و جامعه سرمایه‌داری (The state in capitalist society. 1969)، نیکوس پاولانزاس (N.Poulanzas) در کتاب قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی (1973) (Political Power and social classes) و کتاب دولت، قدرت، سوسیالیسم (State, Power, Socialism. 1980) و کلوس اوفه در آثار خود کوشیده‌اند تا راه حلی برای این معضل بیابند. مباحث این افراد از منظر جامعه‌شناختی صورت گرفته است، اما سروش که یک معرفت‌شناس است و «دلیل را در پای علت سر نمی‌برد» اگر در جایی



این احکام را اجرا می‌کردند.

غرض آلوده کردن یک بحث نظری یا بحثهای سیاسی نیست بلکه به نقد کشیدن نظریه‌ای است که براساس آن دموکراسی یعنی سیال کردن فهم دینی به شرطی که با کتاب و سنت قطعی منافات نداشته باشد. در نقد آن می‌گوییم اولاً این معنای دموکراسی نیست. ثانیاً اگر آن را بپذیریم به جامعه‌ای می‌رسیم که یا همه مسلمان می‌شوند و یا خواهند مرد.

۵-۱. عرفی شدن دین: یکی دیگر از لوازم و نتایج دموکراسی عرفی شدن دین و بی‌طرفی حکومت نسبت به ادیان مختلف است. سروش در اینجا نیز بی‌طرفی حکومت نسبت به فهمهای مختلف از کتاب و سنت را می‌پذیرد، اما عرفی شدن دین را نمی‌پذیرد. دین به شرطی دموکراتیک می‌شود که کل آن به رابطهٔ انسان و خدا فرو کاسته شود.

۵-۲. تعارض مدیریت علمی با جامعهٔ دینی: سروش می‌گوید: «حکومت دینی بر جامعه همانند تابش نور است بر موجودات، موجودات، روشنایی خود را از نور می‌گیرند نه همه چیزشان را. ابعادشان، ساختارشان، ترکیبشان... همه پیشاپیش موجودند. و در اثر تابش نور، احوالشان روشن می‌شود. بعضی‌ها زشتی‌شان و

قصدها حل تعارض عدالت اجتماعی و دموکراسی را کرده باشد، لزوماً بحث معرفت‌شناسانه خواهد بود و ناظر بر پاسخ به اشکال آیزنباورین بوده است که نمی‌توان تمامی ارزشها و آرمانها را در یک جامعه یا در یک شخص جمع نمود. و عدالت اجتماعی با آزادی سازگاری منطقی و عملی ندارد.

به هر حال با نظر سروش درباره عدالت اجتماعی و توزیع ثروت موافقم اما درباره حقیقت، سروش بدین نکته بدیهی توجه نمی‌کند که حقیقت طی فرایندی که تساهل و اجماع بر آن حاکم است روشن می‌شود اما اگر نظریه‌ای خود را حق بداند دیگر جایی برای تساهل و مدارا باقی نخواهد گذارد. از این رو به لحاظ نظری و خصوصاً روش‌شناختی ما مجبوریم که بر تساهل، مدارا و اجماع تأکید بیشتری بورزیم.

۵-۴. معنی نوین کفر و ایمان: کفر و ایمان به معنایی که مسلمین در طول تاریخ می‌فهمیدند با دموکراسی مطلقاً سر سازش نداشت و ندارد، لذا اگر کسی در فکر اعلام آتش‌بس میان اسلام و دموکراسی باشد می‌باید این گونه مفاهیم و مقولات را از نو معنا نماید. از این روست که سروش می‌نویسد: «امروز هم مگر می‌تواند کسی تراکم و تعارض یقینها و سیل مکاتب بشری و ساختمان قوای ادراکی و نحوه حصول معرفت، و کیفیت رسوخ عقاید در ذهن، و اصناف بازیگریهای عناصر بیرون و عواطف درون و تصرفشان در عقل و تأثیرشان در جهان‌شناسی بشر را کما هو حق بداند و بشناسد و باز هم در معنی کفر و ایمان نظر تازه‌ای روا ندارد و همچنان به دنبال ذهنهای راکد و بی‌مسأله بگردد و ایمان را صرفاً در میان خفتگان و چشم‌ناگشودگان طلب کند؟ و از ذهن بشر معاصر که کلافه صدها سؤال و لگدکوب دهها اشکال، و فرسوده اصناف مکاتب و دلبره انواع مذاهب است خیری نیرسد، و ایمان را در خور وی نداند و مناسب با وی تعریف نکند؟»^{۳۳}

قبض و بسطی که سروش در معنای کفر و ایمان روا داشته است هنوز آن را متناسب با دموکراسی نکرده است. سروش می‌خواهد ایمان را به گونه‌ای بازسازی کند تا انسانی را که صدها سؤال و دهها اشکال دارد نیز بتوان مؤمن خواند. اما وی نمی‌گوید که اگر انسانی بواقع کافر شد در حکومت دموکراتیک دینی چه «بایگانه‌ها» دارفر و چه «نقشی» را می‌تواند ایفا نماید؟ «اگر کافرانی چون «مارکس» و «فولترباخ» در میان «جامعه دینی» ظهور کنند و ضمن انجام رسالت تاریخی‌شان مردم را از «آگاهی کاذب» نجات دهند؛ آیا «حکومت دموکراتیک دینی» آنان را «تحمل» خواهد کرد و با آنان «مدارا» خواهد نمود یا نه؟ آیا تکثرگرایی در دین (عقیده) و سیاست مورد پذیرش حکومت دموکراتیک دینی است؟

سروش در «مبانی تئوریک لیبرالیسم» به این سؤالات پاسخ گفته است. می‌گوید «اگر کسی اصل ولایت دین را مورد سؤال قرار دهد، به عمیق‌ترین عرصه‌های لیبرالیسم پا نهاده است. اما قبول ولایت دین و چون و چرا کردن در نحوه حکومت دین آن هم با استناد به خود معارف دینی مسلماً با لیبرالیسم منافات مطلق دارد و عین دینداری خواهد بود. بلی لیبرالیسم کردن اقتصاد و حکومت - به معنی دست کشیدن از تمرکز مطلق قدرت و اطلاعات کشیدن و ترک گفتن دولت سالاری توتالیتر - امری است که در داخل جامعه دینی هم قابل طرح و بحث است و ربطی به لیبرالیسم به مفهوم کامل فلسفی آن - که آوردیم -

ندارد و آن تدبیری است علمی و سازگار با مبانی شریعت و بر حسب فهم و اجتهاد صاحب‌نظران می‌باید و می‌تواند مشمول قبض و بسط واقع شود»^{۳۴}

پس در حکومت دموکراتیک دینی هیچکس نمی‌تواند اصل ولایت دین را مورد سؤال و چون و چرا قرار دهد.

۵-۵. تفکیک دموکراسی از لیبرالیسم:
 سروش پس از طرح نظریه حکومت دموکراتیک دینی می‌نویسد: «بدین شیوه، لیبرالیسم حذف می‌شود اما دموکراسی در پناه عقل جمعی با دینداری عاقلانه و عالمانه می‌آمیزد و یکی از مقدمات حکومت دموکراتیک دینی تأمین می‌گردد.»^{۳۵}
 وی در «مبانی تئوریک لیبرالیسم» این نکته را شکافته است که لیبرالیسم مطلقاً با جامعه دینی سرسازش ندارد. می‌گوید:

«یک جامعه دینی شده و ملتزم به شریعتی خاص، منطقیاً به هیچ رو با اصول و فروع لیبرالیسم سازش ندارد. برای لیبرالیسم جواب همه چیز پس از امتحان و امتحان و آرسی معلوم است. جامعه دیندار با جامعه لیبرالی که در حالت ما قبل قبول دین است، البته تفاوت جوهری دارد. وظیفه حکومت در این دو جامعه متفاوت است. در جامعه لیبرال داعیان شریعتیهای متفاوت مجال عمل دارند و کسی متولی و حافظ عقیده‌ای نیست و حق ندارد مخالفان و ملحدان را طرد و تکفیر کند و از حقوق خاصی محروم سازد. شبهه‌پراکنی در جامعه لیبرال معنی ندارد و کفر و ایمان معنی ندارد. بیسی امور دیگر. در جامعه دینی پاره‌ای از امور را نمی‌توان مورد آرسی قرار داد. آنها، خواه فروع و خواه اصول، فوق بررسی‌اند و این در جامعه لیبرال نظیر و مانندی ندارد. تساوی حقوق در جامعه لیبرال و عدم تساوی حقوق مردم در جوامع دینی از تمایزهای دیگر است و هلم جزا»^{۳۶}

به گمان ما مسای تمایز دموکراسی و لیبرالیسم سرش منطقیاً قابل قبول نیست. گفتیم که جایز الخطا بودن انسان یکی از مبانی مقبول دموکراسی و لیبرالیسم است و جایز الخطا بودن فرع و میثی بر «اشناگری» و «مختار بودن» انسان است. از این رو در دموکراسی و لیبرالیسم به عقاید و ادیان مختلف و پیروان آنها مجال زندگی داده می‌شود و برای آنها کفر و ایمان تفاوتی ندارد. کفر و ایمان مقولاتی دینی و متعلق به جوامع دینی‌اند نه جوامع دموکرات، لیبرال دموکراسی یا دموکراسی لیبرال.

به گمان ما دموکراسی با لیبرالیسم تقابلی دارد، اما نه آن تقابلی که سروش می‌گوید. حتی بعضی از متفکران لیبرال و خصوصاً راست‌چین که به نوعی با دموکراسی سرسبز دارند، به دلایلی کاملاً متفاوت از مبانی که سروش طرح کرده با آن مخالفت.

روبرت نوزیک (R. Nozick) در کتاب هوج و هوج و دولت و ناکیا (Anarchy, State and Utopia, 1974) و فون هایک (F.A. Hayek) در کتاب مطالعات نوین در باب فلسفه، سیاست، اقتصاد و تاریخ اندیشه‌ها

(New studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas, 1978).

ضمن مخالفت با «دموکراسی نامحدود» از «دولت حداقل» دفاع



کرده‌اند. هایک صریحاً می‌گوید که اگر دموکراسی به معنای «اداره نامحدود اکثریت» باشد، او «یک دموکرات نیست»^{۳۷}

هایک در دموکراسی دو خطر اساسی را مشاهده می‌کند: اولی گرایش به خودسری و حاکمیت ستمگرانه اکثریت است و دومی انتقال تدریجی حاکمیت اکثریت به حاکمیت کارگزاران دولت. هایک می‌گوید: «در یک حکومت بسیار همگون و اصول‌گرا، حکومت دموکراتیک اکثریت می‌تواند به اندازه بدترین دیکتاتوری‌های ستمگرانه باشد»^{۳۸}

در حالی‌که متفکران دموکرات گذشته از «مشارکت مردم در سیاست» دفاع کرده و بر «اداره مردم» ارج می‌نهادند، متفکران کنونی آن را به «روشی برای انتخاب یا تعویض حکومت» تقلیل داده‌اند.^{۳۹}

به نظر لیبرال‌ها دموکراسی تهدیدی بالقوه برای آزادی فرد تلقی می‌شود. لیبرال‌ها جامعه را مرکب از افراد یا حداکثر گروه‌های منفصلی می‌دانند که هر یک اهداف و منافع خاص خود را دنبال می‌کنند، از این رو مفاهیمی از قبیل «منفعت عموم»، «خواست عموم» یا «افکار عمومی» نه تنها فاقد معنا هستند، بلکه تهدیدی عمده برای آزادی تلقی می‌شوند. برنارد کریک می‌گوید: «آموزه دموکراتیک حاکمیت مردم، این دریافت اساسی را که کلیه جوامع پیشرفته ذاتاً تکثرگرا و گوناگونند تهدید می‌کند؛ دریافتی که بدر و ریشه سیاست را تشکیل می‌دهد.»^{۴۰}

۶. اسلام‌ناشناسی سروش: بنا بر آنچه آوردیم می‌بایست خللی جدی در طراحی و نظریه‌پردازی سروش وجود داشته باشد که ناشی از عدم دریافت معنای دموکراسی و یا اسلام‌ناشناسی وی است. به گمان ما سروش اسلام را نشناخته است و گر نه مدعی جمع اسلام و دموکراسی نمی‌شد. مدعی ما مقبول فقها و مفسرین مسلمان است. به عنوان نمونه بنگرید به نظرات [آیت‌الله] مصباح یزدی درباره جمع اسلام و دموکراسی وی می‌گوید:

«اگر ما معتقدیم که باید قوانین خدا بر مردم حاکم باشد جایی برای دموکراسی وجود نخواهد داشت در حالی که دموکراسی یعنی هر چه مردم می‌خواهند! اگر اسلام یعنی آنچه خدا می‌خواهد پس دموکراسی مفهوم ندارد. بنابراین کسانی که به نام اندیشمندان اسلامی و اسلام‌شناسی افتخار دموکراسی را به فرهنگ اسلامی می‌دهند هیچ اسمی جز اسلام ناشناسی نمی‌توان بر آن گذاشت. مشتاقانه حتی بسیاری از افراد خودی نیز دموکراسی را مثل یک ارزش مطلق به حساب می‌آورند و سعی می‌کنند حکومت اسلامی را هم یک حکومت دموکراسی قلمداد کنند، خطر اینها کمتر از خطر رویارویی واژه‌ها نیست زیرا خزنه است. بدون اینکه بفهمیم و حساسیتی در ما ایجاد کند این افکار در درون جوانان ما رسوخ پیدا می‌کند و دیگر نمی‌توان آن را بیرون آورد و با وجود اینها، جایی برای دین باقی نمی‌ماند.»^{۴۱}

ما هم همچون [آیت‌الله] مصباح معتقدیم که در یک جامعه دموکرات دین باقی نخواهد ماند و مرادمان از دین هم دقیقاً همان چیزی است که ایشان مراد می‌کنند. و از همین روست که وی می‌گوید: «اینها ارزشهای اسلامی نیست، مثل دموکراسی و آزادی.»^{۴۲}

پاداشتها:

۱. شریعتی، علی، مجموعه آثار، جلد ۲۶، ص ۶۱۸
مکارم شیرازی، آقا، موم و ولایت فقیه، مقالات سومین کنگره کفراس اندیشه اسلامی، ص ۲۱۱

۲. سروش، عبدالکریم، طرح صبح، چاپ دوم، انتشارات سروش، ص ۲۶۸

۳. پیشین، ص ۲۶۲
۴. پیشین، ص ۲۶۶
۵. پیشین، ص ۲۶۵
۶. پیشین، ص ۲۶۶
۷. سروش، عبدالکریم، جامعه تهذیب بر حق احیاء، فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، بهار و پاییز ۱۳۶۸، ص ۳۸
۸. پیشین، ص ۳۹ و ۴۰
۹. سروش، عبدالکریم، ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک، کیان ۱۶، ص ۲۶
۱۰. سروش، عبدالکریم، داور دینی، داور دینی، احیاء ۹، ص ۹
۱۱. سروش، عبدالکریم، ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک، کیان ۱۶، ص ۲۷
۱۲. سروش، عبدالکریم، داور دینی، داور دینی، ص ۲۶
۱۳. پیشین، ص ۳۰
۱۴. سروش، حکومت دموکراتیک دینی، کیان ۱۱، ص ۱۴
۱۵. پیشین، ص ۱۵
۱۶. نفس‌المیوانه، جلد ۱۹، ص ۲۰۳ و ۲۰۵
۱۷. پیشین جلد ۲۰، ص ۲۵
۱۸. پیشین جلد ۲، ص ۱۷۳
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی، کازبه معارف اسلامی در علوم انسانی، ماهنامه مسجد، شماره ۱۱، آذر و دی ۱۳۷۲، ص ۱۲
۲۰. المیزان، جلد ۱۷، ص ۲۳۸
۲۱. پیشین، ص ۲۴۰ و ۲۴۱
۲۲. پیشین، ص ۲۴۲ و ۲۴۳
۲۳. مطهری، مرتضی، اشراقی یا فراقی، جلد سوم، انتشارات صدرا، ص ۲۲۲
۲۴. پیشین، ص ۲۲۲
۲۵. پیشین، ص ۲۳۸
۲۶. منتظری، حسینعلی، رساله توضیح المسائل، ص ۵۶۲
۲۷. امام خمینی، تحریر الوسیله، الجزء الثانی، ص ۲۹۲
۲۸. منتظری، حسینعلی، رساله توضیح المسائل، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۲۱
۲۹. داور دینی، داور دینی، ص ۱۹
۳۰. پیشین، ص ۱۷
۳۱. سروش، عبدالکریم، زادانی و روشنفکری و دینداری، انتشارات صراط، ص ۱۵۶ و ۱۵۵
۳۲. سروش، از کان هوشتی دموکراسی، پیام بونسکو، شماره ۲۷۰، تاریخ انتشار مهر ۱۳۷۲، ص ۱۳
۳۳. سروش، عبدالکریم، فتن و سلب توریگ شریعت، انتشارات صراط، ص ۱۱۲
۳۴. سروش، عبدالکریم، زادانی و روشنفکری و دینداری، انتشارات صراط، ص ۱۵۲ و ۱۵۳
۳۵. سروش، عبدالکریم، حکومت دموکراتیک دینی، کیان ۱۱، ص ۱۵
۳۶. سروش، عبدالکریم، زادانی و روشنفکری و دینداری، ص
37. Heyek, F.A. 1982: Law, Legislation and Liberty, Vol.3, London: Routledge and Kegan Paul, P.39
38. Heyek, F.A. 1976: The Road to Serfdom. London: Routledge and Kegan Paul. P.52.
۳۹. توضیح مسیوط این معنای دموکراسی در اثر زیر آمده است
شومیتز، ج. ا. کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی ترجمه حسن منصور، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ص ۳۱۵ - ۳۶۰
40. Crick: In defence of Politics, P.52.
۴۱. مصباح یزدی، جایگاه فلسفه اسلامی در بین مکاتب فلسفی کنونی جهان، ویژه‌نامه رسالت به مناسبت پانزدهمین سالگشت استاد شهید مرتضی مطهری، یازدهم اردیبهشت ماه ۱۳۷۲، ص ۶
۴۲. پیشین