

غسل تعمید

مجید محمّدی



سروش می خواهد یک مصلح دینی باشد و از این جهت کمر همت به نجات دین در عصری سکولار بسته است. هم دغدغه «نجات دین» و هم فهم نسبتاً واقع بینانه زندگی در عصر سکولار، لوازم و تبعاتی برای ایده های سروش داشته اند که این نوشته متکفل بیان آنهاست نظر بنیادی این نوشته آن است که سروش در محدوده معرفت به مبانی سکولاریسم کاملاً پایبند است، ولی در عرصه عمل و حکمت عملی به دلیل دغدغه نجات دین، دوگانه عمل می کند. از این جهت شکاف عمیقی میان چارچوبهای نظری و عملی او وجود دارد. سروش در برخورد با مسائل گوناگون، افکار و ایده های متفاوت (و گاه ناسازگاری) را پایه مباحثش می گیرد. سروش علی رغم مخالفت با ایدئولوژی و ذکر آفات آن، خود کاملاً به نمو ایدئولوژیک عمل می کند. او در عرصه معرفت، فراتر از گزارشها و نقدهایی که دارد پیرو مشخص خرد عصر است، ولی در عرصه عمل از یک اسلام سیاسی تملطیف شده (و بدون خشونت) پیروی می کند. اکنون به باز کردن این نظر می پردازیم.

الف. قلمرو معرفت

۱. فلسفه: سروش در قلمرو فلسفه، اعم از فلسفه های خالص (متافیزیکی) یا مضاف (فلسفه علم، فلسفه تاریخ، فلسفه دین، فلسفه علوم اجتماعی و فلسفه اخلاق) کاملاً به بشری بودن این دانشها باور دارد. بشری بودن در اینجا به معنای عقلانی بودن، نقدپذیر بودن و پذیرش تحول تاریخی است. چاقوی نقادی سروش در این گونه مباحث بسیار تیز است و در مقام تحلیل به همه اصول و مبانی فیلسوفان تحلیلی، پایبند است؛ سروش در اینجا به همان راهی می رود که معارف بشری در تجربه غرب رفته اند. معرفتی که سروش در این مباحث می آموزد حیرت زداست و آب در مأمّن اعتقادات، جاری می سازد. دو بحث بنیادی سروش در سالهای اولیه فعالیت فکری در ایران، یعنی «تفکیک دانش از ارزش» و «تفکیک روشمند علم از فلسفه»، بسیار در مبانی کلامی و ارزشی مسلمانان سنتی، خلل ایجاد کرده و از همین رو عکس العملهای تند را موجب شد.

سکولاریزم یا نجات دین

مسیر سروش در مباحث فلسفی کاملاً از فیلسوفان مسلمان جداست. عموم فیلسوفان مسلمان، مبانی فلسفی را مقدمه و زرادخانه‌ای برای اثبات یا رسیدن به مسائل کلامی (اثبات وجود خدا، معاد و نبوت) قرار می‌دادند. به یک معنا: ما در جهان اسلام «فیلسوف» به‌ماهر فیلسوف» نداشته‌ایم، بلکه همه متکلم بوده‌اند؛ متکلمانی که با زیرکی بیشتر به مسائل و مقدمات کلامی پیشین اکتفا نکرده و فلسفه را سپر محکمتری برای دفاع از دین می‌پنداشته‌اند. آخرین حلقه‌های این سلسله، طباطبایی و مطهری هستند. اصول فلسفه و روش رئالیسم یا دو اثر بدایه‌الحکمه و نه‌ایه‌الحکمه دقیقاً آثار کلامی و مدافعه‌جویانه (apologetic) هستند. ولی سروش هیچ‌گاه چنین مسیری را در فلسفه نمی‌رود. او در این مباحث نقش تیینگر و گزارشگر را دارد و هیچ‌گاه به مباحث «اثباتی» وارد نمی‌شود. سروش در دروس کلامی خویش انواع روشهای اثبات عقلی باری را نقد کرده است.

۲. علوم طبیعی و انسانی: سروش در عرصه علوم طبیعی قائل به همان روشی است که اکنون دانشمندان این علوم دارند و اصولاً جدا از دروس فلسفه علم بطور کلی به بحث از آنها وارد نمی‌شود، چرا که حساسیت اندکی به آنان در جامعه وجود دارد. ولی در علوم انسانی با جدیت در برابر کسانی که این علوم را گمراه‌کننده پنداشته‌اند و در مبانی انسان‌شناختی و فلسفی آنها خدشه وارد می‌کنند می‌ایستد. او معتقد به غیرمقدس بودن علوم انسانی است و از بشری‌بودن آنها دفاع می‌کند. او به هیچ وجه در زهیافتهای کلامی به این علوم و اسلامی کردن آنها (جامعه‌شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی، روان‌شناسی اسلامی، حقوق اسلامی و...) نقشی نداشته و همیشه منتقد این‌گونه جهت‌گیریها بوده است.

۳. معارف دینی: بحث‌انگیزترین آزادی سروش در این عرصه مطرح شده‌اند. او در اینجا نیز همانند فلسفه و علم، معتقد به بشری بودن معرفت است. بشری بودن معارف دینی به معنای خارج شدن انحصار آنان از گروهی خاص، متحمل شدن تفسیرهای گوناگون، نقدپذیر بودن^۱ و غیر مقدس بودن آنهاست.

نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» هدفی جز عرفی کردن و دنیوی کردن معارف دینی ندارد و از این جهت یک نظریه سکولار است. از همین جهت بیشترین انتقادات و دشمنیها را از سوی نیروهای سنتی - که به «مقدس» بودن معارف دینی باور دارند - برانگیخته است.

سروش برای عرفی کردن معارف دینی تمهیداتی را در نظر می‌گیرد. یکی از این تمهیدات قائل شدن به صامت بودن شریعت است: «دین در مقام عمل همانند درس بی‌جهت است و در مقام نظر همچون طبیعت، صامت و خاموش^۲». تمهید دیگر، تأثیر و تأثر دانشها از یکدیگر است: «اگر در علم نکته بدیعی روی نماید، معرفت‌شناسی یا فلسفه را متأثر می‌کند و تحول فهم فلسفی، فهم آدمی در باره انسان و جهان را عوض می‌کند؛ انسان و جهان که چهره دیگر یافت، معرفت دینی هم معنای تازه به خود می‌گیرد^۳». تمهید سوم، تحول معارف دینی و عصری بودن آنها است: «عصری بودن فهم دینی، مکانیزم تغذیه و مکانیزم تکامل فهم دینی را یک جا در بر دارد^۴» و تمهید چهارم، زدودن صفت قدسی از آنهاست: «شریعت قدسی است... اما و هزار اما، فهم شریعت هیچ یک از این اوصاف را ندارد^۵».

قائل شدن سروش به آن دسته از باورهای بنیادی مثل «نزد شارع بودن شریعت»، «ثبوت آن تحت هرگونه شرایط» و «تضمین دینی ماندن معرفت دینی با رجوع مستمر» هیچ خللی به دنیوی و عرفی شدن معارف دینی و نهاد حامل آنان وارد نمی‌آورد، چون مسأله باور به امر قدسی از شکل اجتماعی آن خارج می‌شود؛ دین صرفاً به قلمرو ارتباط فرد با امر قدسی محدود می‌شود و این یکی از مقدمات بنیادین حضور دین در عصر سکولار است.

عرفی کردن فقط به معرفت دینی محدود نمی‌شود، بلکه بسیار کند و تدریجی به عقاید و مکاتب دینی نیز بسط می‌یابد. سروش در بحث آزمون‌پذیری عقاید دینی، آزمون‌ناپذیری عقاید دینی را عین تحقق‌ناپذیری دانسته و نفی می‌کند. او همچنین آزمون‌پذیری به معنای «مربوط دانستن صرف توفیقات و خوبیهای یک نظام به مکتب پشتیبان



آن»، «نوشتن تنها بدیها به پای مکتب» و «تقدم اطمینان از عدم استحکام و انسجام درونی مکتب بر انتساب شکست و عیوب عملی به آن» را رد کرده و بدانجا می‌رسد که «مکتبها آزمون‌پذیرند و تاریخ صحنه آزمون آنهاست و شکست و پیروزی و کژی و راستی نظامات مؤسس بر آنها مقتضای آنهاست و به پای آنها نوشته می‌شوند». «باور به آزمون‌پذیری نیز امکان بررسی تجربی مکاتب دینی را فراهم آورده و مکتب دینی را امری بشری جلوه می‌دهد. تاریخی دیدن عقیده، تقدس را از آن می‌ستاند. اگر «چهره دلپذیر دین را نه فقط در آینه استدلال که در آینه تاریخ هم باید دید»، این دید تاریخی فقط به چهره دلپذیر محدود نمی‌ماند، بلکه کسانی هم پیدا خواهند شد که چهره‌هایی نادلپذیر و البته انسانی، از آن مشاهده خواهند کرد.

سروش در معرفی کردن معارف و مکاتب دینی چنین می‌پندارد که با تفکیک دین از معارف دینی، دین و ایمان مردم را از گزند تحولات، مصون می‌دارد و با معرفی کردن معارف دینی، آنها را در صحنه نگاه داشته و امکان تغذیه آنها را از معارف بشری فراهم می‌آورد. این دو به زعم سروش بهترین طریق برای نجات دین در دوران معاصر است.

ب. قلمرو عمل

اگر تلاش سروش به قلمرو معرفت محدود می‌شد ناسازگاریهای آرای او تا این حد افزایش نمی‌یافت. سروش به نجات دین در عرصه معرفت اکتفا نمی‌کند، بلکه می‌خواهد در عرصه سیاست و اخلاق نیز دین را در صحنه نگاه دارد و از مهلکه دنیای معاصر نجات بخشد. اگر سروش در عرصه معرفت، دیدگاه‌های تازه‌ای ارائه می‌کند که دینداران سنتی را چندان خوش نمی‌آید، در عرصه عمل، پیرو و دنباله‌روست و به همان تناقضهای اسلاف خویش (بازرگان، شریعتی و مطهری) گرفتار است.

سروش در امر اخلاق (و نه فلسفه اخلاق)، یک اخلاق کاملاً دینی را مطرح می‌کند که منبع و مرجع صدور احکامش اولیا و معصومین هستند. اخلاق او تحت تأثیر عرفانش قرار دارد و مبلغ قناعت پیشگی و کمتر کردن بهره‌های دنیوی است. این دیدگاه اخلاقی حتی در ارائه خط مشی‌های اجتماعی (سیاست و تکنولوژی) نیز تأثیر دارد. او گرچه اخلاق برتری را که به واسطه آن بتوان اخلاق موجود را استننا کرد نفی می‌کند، ولی هیچ‌گاه از یک «اخلاق اجتماعی بدون خدا» که در روند سکولار شدن جوامع، مطرح بوده سخن نمی‌گوید. نظریه «قبض و بسط» در بحث طبیعت قائل به تفسیرهای مکرر است، ولی در بخش اخلاق، چنین چیزی را مطرح نمی‌سازد. اخلاق در ابراق محدوده حساس و مورد توجهی نبوده و نیست و اصولاً ایرانیان حساسیت چندانی بدان ندارند، ولی سیاست در سده اخیر بسیار جدال‌برانگیز بوده و همه به نحوی بدان حساس بوده‌اند. سروش در اینجا مجبور است که موضع خویش را روشن سازد؛ بحث از حکومت دمکراتیک دینی و ایدئولوژی متوجه به روشن کردن این موضع است.

سروش، هم عزت دین را بواسطه حکومت دینی می‌خواهد و هم می‌خواهد که این حکومت دینی، دمکراتیک باشد. او آنجا که نجات دین را در عزتش می‌داند، از گرامیداشت، مضایقه ندارد و به لوازم این عزت هم توجه نمی‌کند. او اگر نافی خشونت است دیگر در اینجا آن بحث را وارد نمی‌کند و کاری ندارد که عزت، گاه از روشهای خشونت‌آمیز به دست می‌آید. اگر خشونت، دل ناچسب و قبیح است

در کسب عزت نیز باید نامستحسن معرفی شود. عزتی که در کشورهای پیرامونی برای فرد یا یک گروه اجتماعی به دست می‌آید، معمولاً از پرتگاههای خشونت می‌گذرد؛ عزت بدون خشونت، معمولاً «عزت معرفی» است که جامعه امروز ما تواتش را ندارد.

جوهره بحث سروش در باب حکومت دمکراتیک دینی آن است که در جامعه دیندار، همه شئون آن - از جمله سیاست - به طور طبیعی دینی می‌شوند. این نحوه استدلال بر حکومت دمکراتیک، چند اشکال بنیادین به همراه می‌آورد:

اولاً از گزاره فوق می‌توان نتیجه گرفت که از جامعه‌ای که مردم، دیندار باشند در صورت عدم وجود مانع و رادع، حکومت هم دینی خواهد شد. این امر مؤید نظر کسانی است که از عدم وجود حکومت دینی در غرب، غیر دیندار بودن عموم افراد را نیز در آنجا نتیجه می‌گیرند در صورتی که سروش به چنین نتیجه‌ای قائل نیست.

ثانیاً دمکراتیک بودن حکومت دینی، نوعی تلفیق دمکراسی با ارشاد و هدایت دینی و معنوی مردم است (دمکراسی ارشادی) و این تناقض نمای «حکومت مردم در کنار رهبری نشأت گرفته از مبدای دیگر»، مشکلی جدی به همراه دارد؛ جمع امر سکولار و مقدس در کنار هم؛ «مشکل حکومت‌های دینی دمکراتیک این است که میان رضایت خالق و رضایت خلق آشتی برقرار کنند». «این حکومت دینی باید از عقل جمعی بهره‌بردار و به حقوق بشر حرمت نهد» (عرفی شود). ولی معلوم نیست که این دو ویژگی چگونه با رضایت خالق جمع می‌شود. چون فهمی که تا امروز از دین (چه در میان دینداران سنتی و چه در میان روشنفکران دینی و حتی خود سروش) وجود داشته، جمعی سازگار از اعتقادات دینی با عقل جمعی و حقوق بشر ارائه نمی‌کند.

ثالثاً برای دمکراتیک بودن، فهم اجتهادی دین به همراه عقل جمعی، کافی دانسته شده است: «آنان برای دینی بودن لازم دارند که دین را هادی و داور مشکلات و منازعات خود کنند و برای دمکراتیک بودن لازم دارند که فهم اجتهادی دین را در هماهنگی با احکام عقل جمعی سیال کنند... بدین ترتیب لیبرالیسم حذف می‌شود». نویسنده در این رأی به هیچ وجه به شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی لازم برای دمکراتیک بودن جایزه (مثل جامعه مدنی، اقتصاد بازار، سهام در فرهنگ سیاسی «مشاورت» گروه‌های مختلف یا هر عقیده در قدرت، به حداقل رساندن قدرت سیاسی غیرمسئول، نظام اطلاعاتی باز و انواع شرایط ذکر شده در انواع الگوهای دمکراسی) توجهی ندارد. او صرفاً به عقل جمعی اشاره دارد و دینداری عاقلانه و عالمانه را یکی از مقدمات حکومت دمکراتیک دینی می‌شمارد، ولی اصل مشکل باقی است؛ دینداری عاقلانه و عالمانه چه نوع دینداری است؟ آیا با صرف افزودن این دو صفت (مثل افزودن قید ارشادی به دمکراسی)، مشکل حل می‌شود؟ آیا صرف داشتن دغدغه درون و برون (دین و دنیا) برای دمکراتیک بودن کافی است؟ اگر این دغدغه کفایت می‌کرد می‌بایست همه کسانی که در صد ساله اخیر دغدغه هر دو را داشته‌اند، چهره‌های دمکراتیک نیز از دین ارائه می‌کردند. ولی مسأله گاه ضد این بوده است؛ عموم چهره‌های ارائه شده توسط این گروه، غیردمکراتیک و مبتنی بر تئوری «بیعت» بوده است و نه تئوری «مشاورت». سروش جهت فراهم کردن مقدمات دمکراتیک شدن جامعه دینی، مراعات حقوق انسان (عدل، آزادی و...) را دینی معرفی می‌کند. این تئوری جمع «که از نوع همه نظریه‌های جمع است و در واقع کاری صورت نمی‌دهد) از همه مشکلات میان دینداری و رعایت حقوق

۳۲
۱۰
۱۱
۱۲

فردی غفلت می‌کند. اگر قرار است دین را در مسیر تاریخ ببینیم^۱ آیا نباید به تبیین این دو توجه کنیم؟ پاسخ دینداری که نمی‌خواهد از دینداری دست بشوید و در ضمن از لذت رعایت حقوق فردی‌اش توسط دیگران هم نمی‌خواهد محروم شود، طبیعتاً آن است که نقض حقوق به اصل دینداری راجع نیست، بلکه به مسلمانان ما بازمی‌گردد^۲. این واکنش نیز نوعی فراقتنی و تفکیک میان دینداری فرد و عمل او در جهان واقعی است. اگر از آغاز، این تفکیک پذیرفته شود کار آسانتر خواهد شد؛ دین در عرصه رابطه فرد با خدا و پر کردن شکافهای معنوی عمل می‌کند و عقل و علم در صحنه دنیای واقعی. کار سرروش و دیگر دینداران عصر ما آن است که نخست دین را به عرصه اجتماع وارد می‌کنند، بعد تلاش می‌کنند ضایعات آن را به حداقل برسانند (آفت‌شناسی) و در نهایت مایوس از کاهش ضایعات به نوعی فراقتنی می‌رسند که «هر عیب که هست از مسلمانی ماست».

درباره آیا هیچ گاه دینی شدن همه شئون یک جامعه دیندار، در یک فرایند طبیعی و دمکراتیک رخ داده است (از پایین به بالا)؟ آیا ساخت استبدادی جامعه، ساخت تمرکزگرای نهاد دین در طی چند دهه اخیر، انحصار تفسیر دین به روحانیت، انحصار ارتباط با خداوند به برخی دینداران، تفسیرهای یک‌تازانه از رهبری دینی، چهره‌های ایدئولوژیک که از دین ارانته می‌شوند، شکاف میان نظریه‌های دینی و واقعیت زندگی مردم و هزاران مشکل دیگر، امکان این چنین فرایند «از پایین به بالا» را فراهم آورده است که دینداران به نوعی تأسیس جامعه دینی دست یازند و بدان واسطه حکومتشان هم دینی شود؟ ابطال‌پذیر کردن آن حکم که «در یک جامعه دیندار همه شئون آن از جمله سیاست به طور طبیعی دینی می‌شوند»، به معنای صحنه گذاشتن بر هر نوع چهره از حکومت دینی (چهره ایدئولوژیک یا یک‌تازانه) است که بعید است سرروش با آن موافق باشد. بنابراین، برای حصول حکومت دینی از جامعه دینی باید به مکانیسم‌هایی (مثل مشارکت، جریان آزاد اطلاعات...) قائل شویم که دین سنتی (دین عموم مردم) با آن سر سازگاری ندارد و در نهایت خواهیم رسید به این نکته که «حکومت دینی در دنیای امروز محال است». قضایای شرطیه اگر در عالم معرفت به فهم و تبیین کمک می‌کنند، در مقام عمل فایده‌اندکی دارند. در این قضیه شرطیه که «اگر مردم و رهبران دینی شرایط امروز دنیا را درک کنند و به نوعی عقل جمعی گردن نهند، حکومت دینی دمکراتیک ممکن خواهد شد»^۳، مقدم متعنت است و لذا تالی نیز ممکن نخواهد شد. در مورد قضایایی که با واقعیت ربط پیدا می‌کنند نمی‌توان به محافل محدود روشنفکران دینی بسنده کرد، بلکه دین توده مردم و نهاد دینی مستقر را نیز باید لحاظ کرد. بنابراین با مبانی خود سرروش، حکومت دمکراتیک دینی، غیرممکن است. همچنین اگر تمام بحث و سخن بر «جامعه دینی» استوار و متمرکز^۴ است می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا دینداری مردم برای «جامعه دینی» خواندن جامعه آنان کافی است؟ آیا دینی بودن جامعه برای ربط سیاست به دیانت کافی است؟^۵ آیا نمی‌توان شرایطی را تصور کرد که مردم دیندار بوده (با دین شخصی)، ولی سیاست آنها بر مبانی عقلی و عرفی جریان پیدا کند؟ آیا همه دینداران بنا به مقتضیات دیندار بودن خویش، رفتار سیاسی دارند؟ آیا رفتار سیاسی فرد دیندار، الزاماً قید دینی هم برمی‌دارد؟

جامعه دینی صرفاً بر اساس باورهای دینی تأسیس نمی‌شود، بلکه دین باید در روابط اجتماعی آنان حضور پیدا کند. آیا ارتباطات مالی و اقتصادی، کاری، عاطفی، زبانی، فرهنگی، اطلاعاتی، خانوادگی،

اجتماعی و حقوقی مردم ایران بر مبانی دین (دین مورد ادعا) استوار است؟ سرروش هیچ گاه در مباحث آفت‌شناسی خویش به این گونه مسائل نپرداخته است و همین امر، ایشان را دچار این توهم کرده است که حکومت دمکراتیک دینی یا اوتویپای سیاسی‌اش را مطرح کند. بدین ترتیب بر اساس مبانی خود ایشان حکومت دمکراتیک دینی، عملاً و نظراً غیرممکن است، چون ما هنوز جامعه‌ای دینی نداریم که حکومت دینی بر آن مبتنی شود^۶ و آن عقل جمعی و نگاه عالمانه و عاقلانه‌ای که مورد نظر ایشان است هنوز محقق نگردیده تا تصور دمکراتیک بودن این جامعه ممکن شود.

خامساً حکومت دمکراتیک دینی در آرای سرروش صرفاً از جامعه دینی هم آغاز نمی‌شود چرا که او مسأله الگو و رهبری را از ذهن خویش کنار نگذاشته است. جامعه دینی او، الگو و رهبر می‌خواهد: «الگویی که فضائل دینی را چنان در خود جمع کرده است که نشان می‌دهد جمع آنها ممکن است و نمونه کاملی از انسان طراز مکتب است، علماً و عملاً»^۷.

این نظریه که همان «تئوری است و امامت شریعتی» است و می‌خواهد با جمع کردن فضائل در شخص «امام»، دمکراتیک عمل کردن او را هم نتیجه بگیرد (مثل رسیدن از ملکه تقوی و عدالت در مجتهد به کفایت صلاحیت او در همه امور) تناقضات عدیده‌ای را در بر دارد. اولاً این رهبر و الگو اگر یک الگوی اخلاقی است، هیچ ضرورتی ندارد که همه مردم به او روی کنند و به همین دلیل کسب حکومت توسط «او» در همه زمانها نمی‌تواند بر مشارکت مردم مبتنی باشد. این رهبران «شاید» به شیوه‌ای دمکراتیک (مشارکت یا بیعت) بر سر کار آمده باشند، ولی تداوم حکومت آنها (که غیر موقت است) ضرورتاً دمکراتیک نیست. این مشکل از آنجا پیدا می‌شود که دین وظیفه تراز بودن و تأسیس و استقرار^۸ را بر عهده می‌گیرد. در اینجاست که دین نیاز به رهبر دینی پیدا می‌کند. ولی هیچ مکانیسمی بجز فرض فضائل یا ملکه تقوی وجود ندارد که این رهبر دینی قدرتمند را از اعمال روشهای غیردمکراتیک و خودکامگی بازدارد. همچنین همین رهبران که در شرایط حاد سیاسی به ایدئولوژی‌هایی مبدل می‌شوند که سرروش سر سازگاری با آنان ندارد. حکومت دینی (چه نوع دمکراتیک و چه نوع غیردمکراتیک آن) نمی‌تواند از نوعی هدایت از بالا تهی باشد و این هدایت که فراتر از حاکمیت عرفی است تبعی است مثل نقض قانون، تحت سلطه قرار دادن مجالس قانونگذاری، انحصار تفسیر دین، نقض آزادیهای دمکراتیک، حقوق انسانی و فردیت آنها را در بردارد؛ چون این اعمال با توجیه سعادت و مصلحت اخروی انجام گرفته و رنگ تقدس پیدا می‌کنند. به همین دلیل بر خورد مصلحان و منتقدان با آنها دشوار می‌شود. به گفته خود سرروش «در تاریخ فرهنگ ما هیچ بلیه‌ای از شجره خبیثه استبداد بدتر نبوده است که بر روی خود حشرات موزی و زینباز فراوانی پرورانده است»^۹. حال با چه تمهیداتی رهبران دینی این جوامع در صورت به دست گرفتن قدرت، به یک رهبر مستبد تبدیل نمی‌شوند؟ آیا ملکه عدالت که فقها می‌گویند، یا فضائلی که سرروش بر می‌شمارد کافی است؟ از سرروش در بحث حکومت دمکراتیک دینی، انتظار نمی‌رفت که همانند گذشتگان به ارانته چهره‌ای دینی از حکومت اکتفا کند، بلکه با توجه به وقوف ایشان بر مسأله «روش»، باید روشهای رسیدن به آن جامعه دمکراتیک دینی، یا روشهای پرهیز از استبداد دینی در جامعه دینداران بیان می‌شد. همین موضع، شاهدهی مناسب بر نظریه عمومی ما در مورد سرروش است که



دین و عدم تفکیک دین از اخلاق (واهمه از اخلاق بدون خدا) جلوی پیشروی آن دیدگاه را می‌گیرد. اخلاق، حقوق و سیاست عرفی که سروش به دلیل داور قرار دادن دین در منازعات بشری از آنها پرهیز دارد مینا و سکوی آزادی و حکومت دمکراتیک هستند.

پادهاشها:

۱. انتشارات دانشگاه از حوزه، ملام، ش ۲۷۵.
۲. درک عزیزانه دین، کیانه، ش ۱۹، ص ۳.
۳. قبض و بسط پوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ج ۲، ۱۳۷۱ ص ۸۵.
۴. پیشین، صص ۸-۲۷۷.
۵. . . . ص ۱۵۸.
- ۶ و ۷. عقیقه و آزمون، کیانه، ش ۸، صص ۲۷ - ۱۸.
۸. نظریات تفصیلی مؤلف این مقاله در مورد مبانی و مشکلات نظریه قبض و بسط در فصل ششم کتاب دین‌شناسی معاصرو (نشر قطره، آماده چاپ آمده است).
۹. تخریح صنع، سروش، تهران، ۱۳۷۰، ج ۲، مقاله «صناعت و قناعت».
۱۰. اخلاق خدایان، کیانه، ش ۱۸، ص ۳۰.
۱۱. درک عزیزانه دین، کیانه، ش ۱۹.
۱۲. جامعه پیامبرسند، کیانه، ش ۱۷.
۱۳. حکومت دمکراتیک دینی، کیانه، ش ۱۱، ص ۱۲.
۱۴. پیشین، ص ۱۴.
۱۵. پیشین، ص ۱۵.
۱۶. نگاه، کنبد به مذهبهای دمکراسی، دیوید هلند، ترجمه عباس مخبر، انتشارات روشنگران، تهران، ۱۳۶۹.
۱۷. حکومت دمکراتیک دینی، کیانه، ش ۱۱، ص ۱۵.
۱۸. عقیقه و آزمون، کیانه، ش ۸، ص ۲۷.
۱۹. درک عزیزانه دین، کیانه، ش ۱۹، ص ۵. تفاوت سروش با کسانی که قبل از او همه عیوب را به مسلمانی نسبت می‌دادند و نه خود دین. آن است که او یک واسطه معرفتی قائل می‌شود «مسئلتین از وقتی که دچار انحطاط شدند، دین را بد فهمیدند».
- ۲۰ و ۲۱. جامعه پیامبرسند، کیانه، ش ۱۷، ص ۲۱.
۲۲. «تها در یک صورت می‌توان دیانت را از سیاست جدا دانست و آن وقتی است که جامعه غیر دینی باشد. ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک، کیانه، ش ۱۶، ص ۲۷.
۲۳. «در یک جامعه دیندار که عمقاً، نه فقط صورتاً دینی است سیاست نمی‌تواند غیردینی باشد» (ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک، کیانه، ش ۱۶، ص ۲۷). این قول ایشان را می‌توان چنین نحو نقل کرد که «آن جامعه دینی که اساس حکومت دینی است باید عمقاً دیندار باشد و نه صورتاً و بحث کرد از اینکه آیا جامعه ایران عمقاً دیندار است که شرایط برای بحث از حکومت دینی آماده باشد یا خیر؟»
۲۴. فراتر از ایدئولوژی، کیانه، ش ۱۲، ص ۱۴.
۲۵. پیشین، ص ۱۱.
۲۶. جامعه پیامبرسند، کیانه، ش ۱۷، ص ۱۶.
۲۷. حکومت دمکراتیک دینی نخست توسط بازرگان مطرح شد، ولی بازرگان و همفکران او هیچ دفاع یا تبیین مشخصی از آن ارائه نکردند. سروش نیز به بیان نظریات آنها به اضافة امکان ارائه تفسیر گوناگون از دین اکتفا می‌کند.
۲۸. دینداری و خردورزی، کیانه، ش ۱۲، ص ۱۴.
۲۹. عقل و آزادی، کیانه، ش ۵، ص ۲۰.
۳۰. «غرض من از ایدئولوژی [و اسارت عقل به دست آن] مکتب نیست. مثل ایدئولوژی اسلامی یا ایدئولوژی مارکسیسم که گاه به کار می‌برند» (عقل و آزادی، کیانه، ش ۵، ص ۱۸). سروش در نقد ایدئولوژی میان مکتب و ایدئولوژی تفاوت می‌گذارد و دومی را نفی می‌کند. مکتب اگر به معنای یک مجموعه از هنجارها و ارزشها باشد آن نیز در مقام عمل به بسیاری از افات ایدئولوژی (البته به شکلی تعدیل یافته) گرفتار می‌آید.

ایشان آنجا که در بی تفسیر و تبیین نظری هستند و در محدوده معارف گام برمی‌دارند، به مبانی خویش (نقد، تحلیل، روش) ملتزمند. ولی در عرصه عمل (اخلاق، سیاست، حقوق)، نگاه چنددانی به آنها ندارند. از همین جهت است که سروش در فلسفه و علم و معارف دینی بسیار از گذشتگان فاصله می‌گیرد، ولی در صحنه عمل گاه به شریعتی و گاه به بازارگان نزدیک می‌شود^۳. سروش برخلاف شریعتی ایدئولوژیک کردن دین را خوش نمی‌داند، چون به لوازم دل ناچسب آن وقوف دارد، ولی در نهایت می‌خواهد برای دین در عرصه سیاست نقشی قائل باشد. او در عرصه اعتباریات، طرح تحقیقاتی مشخص ندارد و فقط خواسته‌هایش (دین و دمکراسی) را در کنار هم می‌نشانند. مبدأ مشکلات ایدئولوژیست‌ها یعنی جمع کردن امر سکولار با امر مقدس در آثار سروش هم به چشم می‌خورد. عدم برانگیختگی روحانیون سنتی و ایدئولوژیست‌ها در برابر مباحثی مثل «حکومت دمکراتیک دینی» در کنار واکنش جدی آنان به مباحث «قبض و بسط»، شاهدی بر این نظر ماست.

مباحث سروش در مورد عقل و آزادی، اگر در کنار نکات فوق قرار گیرند طبیعتاً به جنبه‌های معرفتی و نظری، محدود خواهند شد: «اما در عرصه جوامع دینی و فکر دینی سه امر بیش از هر چیز با عقل ستیزه می‌کند: یکی مقدس دانستن معرفت دینی... دیگری تعصب ورزیدن نسبت به عقاید تقلیدی... و بدگمانی نسبت به دستاوردهای نوین و سومی درک غلطی از جامعیت دین»^۴. ولی سروش در هیچ یک از مباحث خویش به ستیزه مقدس انگاشتن جامعه، حکومت (و حتی امکان) یا عقل عملی اشاره‌ای نداشته است، مگر آنکه در سروش نیز همانند ادموند برک که «مسیحیت و محافظه‌کاری» را با هم جمع می‌آورد، به جمع «اسلام و محافظه‌کاری» در عرصه عمل معتقد شویم. اگر آزادی بر همه چیز تقدم دارد^۵ و این حکم در عرصه عمل هم صادق است، آیا در مباحث سروش جایی برای ارائه اندیشه‌های افراد غیر دیندار باز شده است یا «آزادی مقدم بر همه چیز» به جمع مؤمنان و سپس به جمع «مؤمنان مورد نظر» اختصاص پیدا می‌کند. تجربه تاریخی عصر ما نشان می‌دهد که مؤمنان همیشه آزادی را به خویش منحصر کرده‌اند و صرفاً پس از عزل از قدرت، آزادی را فریاد کرده‌اند. بنای آزادی بر به رسمیت شناختن فردیت انسانها استوار می‌شود که سروش در مباحث خویش کاملاً از آن مغفل است. تربیت مذهبی، مشارکت در ساخت قدرت (در دوره‌های خاص)، محافظه‌کاری، تلاش برای نجات دین و عرفان سنتی و رسوبی از ایدئولوژی‌گرایی^۶ مانع از دفاع او از فردیت به معنای سکولار آن است. سروش در دفاع از آزادی تا مرز لیبرالیسم پیش می‌رود (تقدم آزادی بر همه چیز)، ولی پا را به آن سوی مرز نمی‌گذارد. چرا که می‌پندارد لیبرالیسم همه چیز را مجاز می‌داند و این با دینداری تباین دارد (البته «ایمان» با لیبرالیسم تباینی ندارد، ولی دین در صورت دربرداشتن اخلاق و شریعت با لیبرالیسم تباین پیدا می‌کند). بنابراین سروش در بحث از معارف و از جمله معرفت دینی با خرد عصر همخوانی دارد و همه مبانی سکولاریسم در بخش معرفت را غسل تعمید می‌دهد، ولی در صحنه عمل میان «آزادی و عقل» معاصر و «دین سیاسی - اجتماعی»، معلق است (جمع یا نوسان میان پوپر و مولوی قرن بیستمی)؛ او هم اولی را خوشایند می‌داند و هم دومی را طلب می‌کند. مقدمه سکولار شدن سروش در مقام عمل یعنی «بدون جهت دیدن دین در عرصه عمل» در آرای او وجود دارد، ولی نگاه اخلاقی او به