



اشاره: آنچه در پی می آید،
متن ویراسته سخنرانی آقای زرشناس
در دانشگاه صنعتی اصفهان است که به مناسبت
روز دانشجو ایراد شده است.

در حاشیه آراء
دکتر سروش درباره حکومت
دموکراتیک دینی

■ شهريار زرشناس

ترویج لیبرال دموکراسی

الهی و آسمانی، می تواند خود راه سعادت را در زمین پیدا کند. در واقع وقوع این اتفاق بزرگ در تاریخ تفکر غربی، نتیجه یک سیر فلسفی بوده که از سقراط شروع شده و در دکارت، وولتر، ژان ژاک روسو، ژان لاک، دیندرو و «اصحاب دائرة المعارف» و متفکرین و نویسندگانی که به نام روشنفکر معرفی شده اند تجسم و عینیت و تعامیت پیدا کرده است. روشنفکران می گفتند که عقل بشری به گونه ای خودمحور و خودبنیاد و قانع به خود، قادر به هدایت بشر است و دیگر نیازی به دین و دیانت و هدایت آسمانی نیست و دیانت نتیجه ای جز بندگی برای بشر ندارد به همین دلیل، اعصار پیش از خود را «اعصار کمینگی» می نامیدند «اعصار بردگی» می نامیدند و می گفتند عصر ما عصری است که بشر اعلام می کند که جرأت دانستن داشته باشد و جرأت فکر کردن داشته باشد.

شمارها به ظاهر جالب و زیبا و جذاب است. اما در باطن شعار، می بینیم که اینها در واقع نفی رابطه با آسمان و هدایت الهی را از روشنفکری می طلبند. انتلکنتول، کسی است که به مسائل فلسفی و مسائل کلی و مسائل مابعدالطبیعی و مسائل ماوراءالطبیعه نمی پردازد. انتلکنتول کسی است که ارزشهای سنی و باورهای مذهبی را قبول ندارد. انتلکنتول مورد بحث من، انتلکنتول قرن هجدهم اروپاست. انتلکنتولی است که تحت عنوان اصحاب دائرة المعارف، تحت عنوان

روشنفکری پدید آمده است به لحاظ تاریخی، فرزند تمدن غرب. یعنی اگر ما تاریخ غرب و تاریخ جهان را مورد مطالعه قرار دهیم، این پدیده ای که نام معنای اصطلاحی آن را مورد بررسی قرار می دهیم، در تاریخ تمدن سبستی ما و در تاریخ تمدن باستانی و قرون وسطایی بشر وجود نداشته است.

روشنفکری در لغت، ممکن است واژه معدومی به نظر آید اما آنچه مورد نظر است درباره واژه روشنفکری، واژه خاص اصطلاحی آن است. معنای اصطلاحی آن، معادل انتلکنتول است. انتلکنتول، از واژه ایتلیجنت گرفته شده است به معنی هوش منظور «هوش عملی» است، بیشتر تکیه بر هوش عملی است تا خردورزی معنوی یا «خردوالا».

روشنفکران گروهی اجتماعی بودند که در حدود قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی در غرب پدید آمدند و اعلام کردند که تمام تاریخ گذشته بشر، «تاریخ تاریکی» بوده است و خود را نمایندگان «عصر روشنی»، اعلام کردند. چرا چنین می گفتند؟ آنها مدعی بودند که تاریخ تفکر دینی و «تاریخ تفکر، میتولوژیک» و اسطوره ای بشر. تاریخ خرافات و وهم و بندگی بوده است و قرونی که تا قبل از قرون ۱۷، ۱۸ بر بشر سبزی شده است، قرون تاریک اندیشی بوده است. آنها می گفتند ما برای اولین بار عقل بشری را مبنا و محور قرار می دهیم و معتقدیم که بشر بی نیاز به هدایت وحی

روزنامه نگاران و ژورنالیستها، تحت عنوان رمان نویسان و نویسندگان سیاسی در فرانسه و پس از آن در دیگر کشورهای اروپایی مطرح شدند و روشنفکر نامیده شدند.

ما در فارسی اینها را روشنفکر نامیدیم. به دلیل اینکه خود واژه انتلکتوئل را اگر ترجمه می کردیم به فارسی، چندان رسا نبود، چون ما در زبان فارسی معادلی برای کلمه استلیجنت به طور رسا نداشتیم بنابراین آمدم مفهوم و معنایی را که این روشنفکران مدعی آن بودند یعنی داعیه روشنگری داشتند، آن معنا و مفهوم را ترجمه کردیم و گفتیم «منورالفکر» و روشنفکر. روشنفکران در اروپا دو شاخه بودند. یکی شاخه مذهبی یا بگویییم به ظاهر مذهبی. شاخه ای که ژان ژاک روسو آن را نمایندگی می کرد.

یک شاخه دیگر بود که آشکارا بی دین و لائیک بود. شاخه ای بود که دیدرو و تا حدود زیادی ولتر و دیگران نمایندگی اش می کردند. این دو شاخه اگرچه اختلافهای ظاهری و فردی داشتند اما در ماهیت، در غایت، در مبانی و در مقدمات با هم مشترک بودند و هر دو معتقد به انقطاع از آسمان و انقطاع از وحی و تکیه بر عقل بشری بودند. جریانی که روشنفکری به ظاهر مذهبی بود، سعی می کرد که مذهب را تغییر بدهد، تحریف کند و دگرگون کند مفاهیم و معانی اش را مسخ کند و برخی ظواهر آن را نگه بدارد و با تکیه بر آن ظواهر و آن معانی مسخ شده خود را مذهبی می نامید. جریانی که با روسو شروع شد و در تاریخ تفکر غرب ندایم پیدا کرد اما در تاریخ اندیشه غربی، جریان روشنفکری لائیک بر جریان روشنفکری به ظاهر مذهبی غلبه کرد. به گونه ای که قرن نوزدهم را اساساً می توان قرن ماتریالیسم و قرن باورهای لائیک دانست.

در قرن بیستم نیز اکثر گرایشهایی که در میان روشنفکران و ژورنالیستها ظهور کرده، گرایشهای لائیک بوده است. هر چند در میان اگزیستانسیالیست ها مثل: گابریل ماریسل، یاسپرس و یا حتی هیدگر، جلوه هایی از معنویت اندیشی پدید آمده بود. این جلوه های معنویت اندیشی بیش از آنکه به تاریخ روشنفکری غرب مربوط باشند، در واقع به پایان تاریخ روشنفکری غرب و به بحران تفکر در غرب مربوط می شوند.

از آنجا که در این سخن، محور بحث در مورد روشنفکری در ایران و آراء آقای دکتر سروش است، اجازه بدهید بچشممان در مورد روشنفکری در غرب را همین جا تمام کنیم و ببینیم که در ایران، جریان منورالفکری یا روشنفکری از چه زمانی پدید آمده و چه سیری را طی کرده است؟

از دوران فتحعلی شاه قاجار، ارتباط ما با غرب بسیار نزدیک می شود. ارتباطی که تدریجاً پیچیدگی و پیوستگی بیشتری پیدا می کند. شکست نظامی، در دو جنگ با روسها، احساس حقارتی که از این دو شکست در ما پدید آمد و احتمالاً نیازی که به تکنولوژی و دستاوردهای تکنیکی جدید غرب حس کردیم و باعث شد این اندیشه در دولتمردان وقت پدید بیاید که باید زمینه ها را برای آشنایی با فرهنگ و تمدن جدید و دستاوردهای آن، فراهم کرد.

از اصلاحات میرزا حسین خان سپهسالار و قبل از آن، از دوران امیرکبیر و قبل از آن، ما زمینه های پیدایی یک جریان روشنفکری را در ایران شاهد هستیم. جریانی که به موازات گسترش در دل دولتمردان و معمولاً راجل سیاسی پیدا می کرد، در میان روزنامه نگاران و ژورنالیستها هم گسترش یافت. این جریان در ایران نیز به دو شاخه تقسیم شد. شاخه لائیک، که میرزا ملکم خان و آخوندزاده آن را نمایندگی می کردند و شاخه به ظاهر مذهبی که عبدالرحیم طالبوف تبریزی و یوسف مستشارالدوله آن را نمایندگی می کردند.

البته این اسامی به عنوان نمونه ذکر شد و گرنه تعداد بیش از اینهاست. شاید برای روشنفکران لائیک تعداد بیشتری را هم بتوان برای این دوره ذکر کرد مثل میرزا آقاخان کرمانی و دیگران. روشنفکری ایران از آغاز، تابع و تحت تأثیر روشنفکری غرب بود، یعنی هر اعتقادی که در اروپا، حاکم می شد بلافاصله

می شد آن اعتقاد را در روشنفکری ایران دید.

دوره ای که جریان روشنفکری و این جریان فکری جدید توسط میرزا ملکم خان وارد ایران می شود، اروپا دوران رمانتیسم خود را به لحاظ ادبی طی می کند و دوران پوزیتیویزم را به لحاظ فلسفی. و در همین دوران دقیقاً گرایشهای فکری در روشنفکری ایران به همین نحو است.

رساله «قانون»، «تنظیمات» و «شیخ و وزیر» میرزا ملکم را نگاه کنید. نوشته ها و مکتوبات آخوندزاده را نگاه کنید. تمامی اینها روح عصر و زمان را در خود منعکس می کنند. اگر میرزا ملکم و آخوندزاده نمایندگان گرایش لائیک بودند، عبدالرحیم طالبوف تبریزی و مستشارالدوله سعی می کردند با حفظ برخی ظواهر دینی، معانی را تغییر دهند. به عنوان مثال، یوسف مستشارالدوله رساله ای دارد به نام «یک کلمه» که فکر می کنم الان هم صورت منقح و منتشر شده اش باشد. در این رساله او سعی می کند که مفهوم شریعت و قانون الهی را، با حفظ ظاهر واژه به گونه ای تغییر بدهد که ماهیتاً رساننده معنای قانون اساسی و قوانین لائیک در اندیشه غربی باشد. یعنی او دقیقاً تفکر لائیک انقلاب فرانسه و تفکر لائیک پس از آن را مبنا قرار می دهد و سعی می کند مفاهیم دینی ما را به نحوی تغییر بدهد که آن معانی را منعکس کند. به زبان دیگر، او التقاطی عمل می کند. ظاهر را نگه می دارد و باطن را دگرگون می کند. این خاصیت روشنفکری شبه دینی یا بظاهر دینی در ایران است. در غرب هم همین بود ولی در ایران چون جامعه دینی بوده است، روشنفکری به ظاهر دینی نفوذ و گسترش بیشتری داشته است. این یک دوره از تاریخ و حیات روشنفکری ایران است. دوره «آغاز» دوره «شکل گیری» و دوره «مشروطه».

بعد از آن اگر حداقل دوره بعدی روشنفکری ایران را سال ۱۳۲۰ به بعد بگیریم، باز شاهد هستیم که این دو شاخه در کنار هم هستند و به تبع غلبه گرایش مارکسیستی بر روشنفکری لائیک در غرب، در ایران هم روشنفکری مارکسیستی پدید می آید و بسیار هم نفوذ و گسترش پیدا می کند و شکل آمازمین آن، اندیشه های تقی ارانی و حزب کمونیست ایران و اندیشه های سلیمان میرزا و

● سبطره تکنیک منجر به سعادت بشر نمی شود. ولایت تکنیک، سعادت و آزادی و فردیت را از بشر می گیرد. این چیزی است که بعضی از غربیها هم به آن اعتراف می کنند

دیگران است و شکل کامل آن، «حزب توده» است که بعد از سال ۱۳۲۰ فعال می شود.

در کنار این جریان، ما دقیقاً شاهدیم که گرایش روشنفکری به ظاهر مذهبی نیز وجود دارد «سوسیالیستهای خدایتروست» آراه احمد کسروی و دیگران. اینها باز همان خاصیت دوره اوگ را دارند. ظواهر را حفظ می کنند و معانی را تغییر می دهند. از سالهای دهه چهل به بعد، یک تغییر جدی در فضای روشنفکری ایران پدید می آید و این تغییر جدی مربوط به این است که روشنفکری به ظاهر دینی بسیار نیرومندتر و بسیار فعالتر می شود.

با شکست حزب توده و بی آبرو شدن روشنفکری مارکسیستی در ایران، قدرت این روشنفکری برای مانور کم می شود و روشنفکران مارکسیستی که باقی می ماندند، با رژیم می سازند و جذب روزنامه ها، تریبونهای عمومی، رادیو تلویزیون و جاهای دیگر رژیم می شوند و سعی می کنند که بیشتر فرهنگی کاری کنند تا سیاسی کاری و عرصه سیاسی کاری کشور برای روشنفکری به ظاهر مذهبی فعال می شود.

از دهه چهل به بعد می بینیم «نهضت آزادی» گسترش و قدرت پیدا می کند و جریانهای مشابه آن «سازمان متفلقین» و جریانهای دیگر. اینها هم عرصه مسلمانان

و هم عرصه جلوه گریهای فکری و ایدئولوژیک را بر می کنند.

چیست، اصلاً دین نداریم، فقط معرفت دینی داریم. معرفت دینی هم امری است متحول و متغیر. یعنی معرفت دینی در صدر اسلام به گونه ای بود و الآن به گونه دیگری است.

پس ما با معرفت دینی طرفیم و معرفت دینی هم امری متحول است، یعنی آنچه را ما دین می نامیم، متحول است؛ یعنی دین متحول می شود. ایشان با یک سفسطه، با معادل قرار دادن دین با معرفت دینی و متحول کردن معرفت دینی در واقع دین را متحول قلمداد می کند. یعنی اگر روزی شرب خمر یا زنا یا امر دیگری فرضاً حرام بود یا دین در مورد زندگی بشر به نحوی دستور می داد، روز دیگری ممکن است نحو دیگری دستور بدهد و به این ترتیب دین امری سیار و متحول تلقی می شود. و با این وجود اصلاً ما دیگر اصول ثابت در دین نخواهیم داشت، ایشان هیچ جایی برای ثبات نگذاشتند. دین را عیناً معادل معرفت دینی گرفته اند و

معرفت دینی هم کاملاً متغیر و متحول و در حال سیلان، تا این حساب، دین متغیر و متحول می شود و ممکن است بنده بگویم دین من این است که من مثلاً شرب خمر می کنم، شما بگویید نمی کنم و هر دو هم دین دار باشیم چون دینداری امری فردی و شخصی است و گرفتار سیلان. این مسئله دقیقاً به معنای ظهور نسبت گرایی در دین است. به معنای فقط ظاهر دین و ظاهر الفاظ و تابع شدن دین نسبت به تفکر روز و حرد عصر است.

آقای سروش می گویند: فهم دینی که متغیر و متحول است، نتیجه و تابعی از تحولات تکنیکی و فرهنگی است و تابعی از تحولات اجتماعی. یعنی با تحولات اجتماعی و فرهنگی و تکنولوژیکی که رخ می دهد، فهم دین و دین ما متغیر می شود و متحول می شود. بدین ترتیب اولاً چیزی از دین باقی نمی ماند و ثانیاً این تعبیری ماتریالیستی از دین است که غریبه و مارکسیستها ارائه می دادند. مگر، ماتریالیستها و مارکسیستها چه می گفتند؟ آنها هم می گفتند دین امری است محصول شرائط اجتماعی، تکنیکی، فرهنگی و با تحولی که در شرائط اجتماعی و تاریخی و تکنیکی و فرهنگی پدید می آید، دین هم عوض می شود.

پس از سخن آقای سروش نتیجه می گیریم که دین تابعی است از اجتماعیات.

در کنار این جریان، روشنفکران چپگرا تبدیل به روشنفکران رسمی و ایدئولوژیهای رژیم می شوند و می بینیم که تلویزیون، وقت برای آخوان، شاعر لائیک آن زمان قرار می دهد و برنامه «اسلامی»، درودی، بدرود» پخش می شود. می بینیم که «شاملو» امکان می یابد که از رادیو تلویزیون استفاده کند و صحبت کند. می بینیم که کانون پرورشی آن زمان، سعی می کند بیشتر اندیشه های مارکسیستی را در زمینه هنر، منتشر و تبلیغ و ترویج کند. کتابهایی که از موضع مارکسیستی نوشته شده اما صراحتاً به مارکسیسم نپرداخته باشد و صراحتاً انتقادی از وضع موجود نکرده باشد، آزادانه امکان چاپ پیدا می کند. مانند نوشته های دکتر محمود بهزاد، دکتر نورالدین فرهیخته و دیگرانی که من سعی می کنم نامی از آنها نبرم.

از دهه چهل به بعد، ما باید متمرکز شویم روی روشنفکری به ظاهر دینی که بسیار فعال می شود و با رخ دادن انقلاب اسلامی در سال پنجاه و هفت، نقش مهمی را در حیات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ایران به عهده می گیرد. اگر مروری کوتاه داشته باشیم بر شاخه به ظاهر مذهبی روشنفکری ایران در سالهای دهه چهل و پنجاه، می بینیم که اینها در شکل وسیعی سعی می کنند تا اندیشه های جدید را، روح تفکر پوزیتیویستی، روح تفکر ماتریالیستی، روح تفکر سیانتیستی، اندیشه های تکنیکی جدید، نظریات دموکراسی و لیبرالیسم و اندیشه هایی که هیچ سختی یا تفکر دینی و اسلامی، به لحاظ ماهوی ندارد، در قالبهای اسلامی جا بزنند و تبلیغ و ترویج کنند.

در این مقطع زمانی است که «بیعت و شورا» مطرح می کنند و از آن «دموکراسی» و پارلمانتاریزم می فهمند، واژه «جن» را مطرح می کنند اما می گویند: «جن یعنی مجموعه نیروهای طبیعی» یک درک فیزیکیالیستی از آن ارائه می دهند. واژه «شیطان» را مطرح می کنند اما معنایی که ارائه می دهند با معنایی که در تفکر اسلامی ارائه می شود یکسان نیست. شیطان می گویند و مقصودشان کل نیروهای مسیر تکامل است. غیب و عالم غیب می گویند و از آن این درک را دارند که عالم

● از سخنان آقای سروش چنین نتیجه می شود که دین تابعی است از اجتماعیات. دین تابعی است از شرایط عینی، از تکنیک. این به معنای دخول و ورود نسبت در اندیشه دینی است

روشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دین تابعی است از شرایط عینی، از تکنیک، یعنی دین تابع تکنیک و جامعه است نه جامعه تابع دین و بدین ترتیب ممکن است روزی هم برسد که جامعه دیگر نیاز به دین و دین باوری نداشته باشد. این به معنای دخول و ورود نسبت در اندیشه دینی است و به معنای بی احترامی به ساحات مقدس ثابتات و اصول و مبانی است.

زمانی ما با حفظ اصول، با حفظ ارکان ثابت، با حفظ مبانی، دم از تحول در استنباطها، در اجتهادها و در فروع می زنیم. ما با این موافقیم و در این بحثی نیست اما اگر شما دین را مساوی با فهم دینی قرار بدهید و فهم دینی را تماماً متغیر و متحول و تابع شرایط قرار دهید دیگر اصول ثابتی نمی ماند. دیگر اصلی نمی ماند، مبانی نمی ماند. اینکه سخن آقای سروش، اعتراضی این گونه را در فضای فرهنگی و مطبوعات کشور برانگیخت، علت اصلی اش این بود. هر یک از

متفکرین و نویسندگان به نحوی به این سخن پرداختند و سعی کردند با این سخن درگیر شوند و در واقع آفات و توابع و نتایج آن را نشان دهند. پس اعتقاد به جدایی دین از فهم دینی که یکی از لوازم نظریه قبض و بسط است، اساساً یک تئوری غربی است و تابعی است از سخنان کانت و به لحاظ روش شناسی خدشه پذیر است و به لحاظ اعتقادی هم منجر به نسبیست و بی اعتقادی کامل و نفی اصول و مبانی می شود.

غیب یعنی موقعی که مبارزه در مرحله مخفی خودش جریان دارد یعنی دست به تاولهای بی اساس می زند که به جای تاول باید بگوئیم تحریف. در آن مقطع زمانی متفکران مذهبی و روحانیون حوزه ها در مقابل این جریان انتقادی ایستاده بودند. از همان زمان هم یک ستیز ایدئولوژیک، یک نقد و جدل دو طرفه بین پاسداران تفکر اصیل دینی و آنهایی که سعی می کردند نوعی غربزدگی را در ظاهر تعابیر دینی مطرح بکنند در گرفته بود.

بعد از انقلاب بزرگ سال پنجاه و هفت و به ویژه بعد از سال شصت که تحولات سیاسی اساسی در کشور رخ می دهد، جریانهای چپ و لائیک، منفعل و منزوی و ایزوله می شوند و میدان برای آنهایی که به نحوی نسبتی با تفکر دینی داشتند باز می شود.

این جاست که جریان روشنفکری به ظاهر دینی حداقل شاخه جدیدش که معتقدیم آقای سروش آن را نمایندگی می کند میدان فعالیت بیشتری پیدا می کند. از این جا به بعد متمرکز می شویم روی تحولی که در تفکر آقای سروش رخ داده و آن چه ایشان مطرح کرده است.

ایشان می گویند که این معرفت دینی هم امری است متحول. یعنی آنچه ما به عنوان دین می شناسیم امری است متحول. ایشان می گویند: ما دین را نمی دانیم

آقای سروش، در امتداد همین سخن، این نظریه را مطرح می‌کنند که «جامه دینی» یعنی فهم دینی ما - ایشان برای فهم دینی معادله‌های مختلف می‌گذارند - در مقابل حرکت و حیات جامعه، تنگ می‌شود، جامه دینی تنگ می‌شود و جامعه این جامه را بر تن خودش می‌درد. ایشان می‌گویند ما باید جامه دینی را گشاد کنیم تا اندازه‌تن جامعه بشود. مقصود اصلی ایشان از قبض و بسط همین است یعنی یا باید گرفتار قبضش کرد یا گرفتار بسط. یعنی این ما هستیم که تعیین می‌کنیم امروز حدود دین چه باشد و فردا حدود دین چگونه. به قول یک متفکری که می‌گفت: ما تمام تلاشمان این است که جامعه را دینی کنیم یا عصر را دینی کنیم، سروش می‌گوید که دین را عصری کنیم یعنی با سخن ایشان دیگر اصول و ثابتاتی در دین نمی‌ماند و حد و حدود دین را نیز باید خودمان تعیین کنیم. سخن ایشان به لحاظ روش شناختی نیز ایراد دارد. مبنای مفروض ایشان این است که دین مبنی بر عقل قیاسی است و معرفت دینی که می‌گوییم، یعنی آنچه مبتنی بر وحی آسمانی است. ایشان می‌گویند سه معرفت دینی، معرفت فلسفی و معرفت علمی با هم ترکیب می‌شوند. تلاطم دارند. پیوند دارند از همدیگر تأثیر می‌پذیرند و نهایتاً معرفت دینی را تابع معرفت فلسفی و عقلی قرار می‌دهند.

به لحاظ روش شناختی این سخن کاملاً غلط است. معرفت دینی به دلیل منشاء آسمانی و الهی که دارد به هیچ روی تابع معرفت تجربی نمی‌شود. اساساً معرفت تجربی خصلتش این است که همیشه مشکوک، مظنون و احتمالی است. این ویژگی تفکر علمی و اندیشه تجربی است. اندیشه تجربی هرگز نه بر حقیقت مطلق اعتقاد دارد و نه اعتقاد دارد که به حقیقت مطلق می‌شود رسید. همیشه یک امر نسبی است و حیطه اندیشه تجربی و معرفت علمی حیطه عواملی است که بتواند در چهارچوب ادراک حسی در بیاید. یعنی ادراک حسی، قادر به فهم آنها باشد. در صورتی که جوهر معرفت دینی بحث در خصوص مسائل و مفاهیم و معنایی است که اساساً در حیطه ادراک حسی ما نمی‌گنجد و بنابراین، به لحاظ معرفت شناختی طرح این مسئله که اساساً معرفت دینی تابع و متأثر از معرفت تجربی و فلسفی است کاملاً غلط است.

آن روزی که نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت مطرح شد، خیلی هابوونند که می‌گفتند اگر ایشان تا امتداد منطقی سخن خودش پیش بروند، به نفعی همدشایات دینی و به نفعی فرهنگ اسلامی و به نفعی حکومت دینی و به نفعی اخلاق اسلامی خواهد رسید. تداوم منطقی سخن ایشان همین است. آنچه که پس از آن سالها رخ داد یعنی در حدفاصل سالهایی که ایشان نظریه قبض و بسط را مطرح کرد، درستی سخن این افراد را اثبات کرد. ما دیدیم که ایشان پیوسته نکردند فقط در حیطه معرفت شناسی سخن بگویند و قبض و بسط در قلمرو دین بیشکنند و پوشیده و پنهان در حاشیه و با استعاره و با اشاره و ایما سخن بگویند. ایشان نظراتش را با صریح نظر نکرد. اول نظریه ای را تحت عنوان «التقاط سه فرهنگ» مطرح کرد. یعنی این صورت که فرهنگ دینی اسلامی، فرهنگ غربی و فرهنگ ایرانی. هیچ یک به تنهایی قادر به پاسخگویی به مسائل امروز جامعه ما نیست بلکه باید ترکیبی از این سه فرهنگ پدید آید. آنچه بیشتر مورد نظر ایشان بود، فرهنگ غربی و فرهنگ اسلامی بود، چون فرهنگ ایرانی ملی ما که چیز زیادی از آن به جا نمانده است، جز بعضی آداب و سنن و رسوم مثل مثلاً عید نوروز یا آدابی از این دست، چیزی از فرهنگ ایرانی ملی نداریم در واقع فرهنگ ایرانی ما یک فرهنگ اسلامی شده است و هویت اسلامی پیدا کرده است. بنابراین ایشان دم از التقاط بین فرهنگ اسلامی و غربی زد.

این سخن نتیجه طبیعی و روشن قبض و بسط افکندن در معرفت دینی است. وقتی شما اعتقاد دارید که فرهنگ اسلامی توان پاسخگویی به مسائل امروز را ندارد، طبیعی است به اینجا خواهید رسید که فرهنگ اسلامی باید تابعی از فرهنگ غربی شود و این سخنی است که ایشان مطرح کرد. سخنرانی تحت عنوان سه فرهنگ کرد و پس از آن سخنرانی در نشریه «آینده اندیشه» آن زمان عده ای این

سخن را مطرح کردند و گسترش دادند و این نظریه مطرح شد که ما دم از اصالت و حقانیت فرهنگ اسلامی نزنیم بلکه بیاییم فضا را برای پیوند بین فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی آماده کنیم. آیا جز این است که انقلاب اسلامی به این دلیل رخ داده بود که فرهنگ اسلامی را در ایران و در جهان حاکم و فراگیر کند؟ آیا جز این است که انقلاب اسلامی یا این اعتقاد رخ داده بود که فرهنگ اسلامی قادر به پاسخگویی به مسائل بشر امروز هست؟ آیا سخنان سروش در مقابل این باورهای مبنایی انقلاب و مردم ما قرار نمی‌گیرد؟

منتقدین به نظریه سه فرهنگ، عمدتاً این نظریه را مطرح می‌کردند که ایشان علناً دعوی یک التقاط فرهنگی دارد اما ایشان به همین جا بسنده نکرد و تدریجاً تلاشی را آغاز کرد که نتایج سیاسی آشکاری از سخنانش بگردد. که البته طبیعی بود و این را تاریخ تفکر غرب به ما نشان داده است. پوزیتیویسم فلسفی همیشه ملازم لیبرالیسم سیاسی بوده است.

هرگاه ما در حیطه معرفت شناسی به پوزیتیویسم گراییم، در حیطه اندیشه سیاسی به لیبرالیسم دچار شدیم. تمام تاریخ تفکر غرب، یک مورد استثنا در این خصوص ندارد. از جان لاک و دیوید هیوم گرفته تا برتراند راسل و گارن بوتروک که آقای سروش، ارادت خاصی هم به ایشان دارد. حداقل در نوشته هایشان این جور عنوان می‌کنند. آن چه که می‌بینیم، تلازم منطقی مابین پوزیتیویسم فلسفی و لیبرالیسم سیاسی است. این تلازم کاملاً قابل فهم و درک است. چرا؟ به این دلیل که پوزیتیویسم از لحاظ فلسفی، یعنی اعتقاد داشتن به اینکه حقیقت فقط در چهارچوب حواس و ادراکات قابل فهم است. پوزیتیویسم در لغت شاید به معنی «ثابت گرایی» باشد یا مترجمین فارسی زبان ما به معنای «تحصل گرایی» ترجمه کرده اند. اما این ترجمه تحت اللفظی، رساننده معنی حقیقی پوزیتیویسم نیست، چرا؟ به این دلیل که آن معنی که امروز از پوزیتیویسم در فلسفه تلقی و برداشت می‌شود، یا معنایی که در زبان و افواه رایج است، متفاوت است.

واژه پوزیتیو و پوزیتیویسم را اولین بار فرانسیس بیکن انگلیسی که متوفای سال ۱۶۲۶ بوده کار برد و مقصود او از پرداختن به پوزیتیویسم این بود، او می‌گفت ما نباید به امور وهمی و ذهنی و ماورایی بپردازیم. او پرداختن به مفاهیم دینی و عیبی را امور وهمی می‌دانست و می‌گفت ما با اینها کاری نداشته باشیم. بیاییم و به دنبال عینی و محسوس بپردازیم و آنچه که محقق است و آنچه که تحقق پیدا کرده است را با واژه پوزیتیو معرفی کرد. تدریجاً پوزیتیویسم، فلسفه غالب جهان انگلوساکسون شد و تا گسترشی که استعمار غربی و بویژه انگلوساکسونها چه در قالب انگلیس و چه در قالب آمریکا، در جهان پیدا کردند، پوزیتیویسم سیطره ای تمام عیار بر تمام تاریخ معاصر فکری و سیاسی و اجتماعی جهان پیدا کرد.

این را شهید آوینی (ره) در یکی از مقالاتشان که مقاله ای بود بنام «راه فطرت» و در سوره مشتی شد گفتند که امروزه ما هر وقت چیزی را می‌خواهیم مدح کنیم می‌گوییم این امر مثبتی است کار مثبتی است چیز مثبتی است این نتیجه سیطره صد ساله و حتی بیشتر فرهنگ پوزیتیویستی بر تفکر ماست. ایشان می‌گفت که من در ایستگاه اتوبوس نشسته بودم و فلسفه می‌خواندم. فردی آمد و به من گفت، این چیزها چیست که می‌خوانی، برو یک چیزی بخوان و کاری نکن که مثبت باشد. پوزیتیویستها اساساً متکرر فلسفه و مخالف ماوراءالطبیعه و مخالف ما بعدالطبیعه هستند.

خود جریان پوزیتیویسم در غرب تاریخ مفصلی دارد که من از اشاره به آن خودداری می‌کنم اما به طور خلاصه عرض کنم در تاریخ معاصر غرب ما چند پوزیتیویست معروف داریم. کارناب، ویتگن اشتاین و کارل ریموند پوپر. پوپر پوزیتیویستی است که از جهاتی با دیگر پوزیتیویست ها متفاوت است. پوپر قائل به اثبات پذیری تجربی نیست. قائل به ابطال پذیری تجربی است. یعنی می‌گوید ما اموری را می‌توانیم علم بدانیم که از طریق تجربه ابطال شوند نه اینکه اثبات شوند. آقای سروش آن طور که از نوشته هایشان برمی‌آید - در کتابهایی مثل «علم

چیست. فلسفه چیست و دیگر کتابهایی که من دیده‌ام و مقدمه‌ای که بر ترجمه فارسی «حدسها و اثباتها» یا «منطق اکتشاف علمی» یکی از این دو کار پوپر که به فارسی هر دو ترجمه شد. به همین معتقدند.

در علم چیست فلسفه چیست، همین مسئله وجود دارد. بنابراین بیجا نخواهد بود که ما بگوییم از لحاظ معرفت‌شناختی تمایل آقای سروش پزیتویستی است. عرض کردم پزیتویسم ملازم لیبرالیسم سیاسی است و طبیعی است وقتی کسی تفکرش را با پزیتویسم معرفت‌شناسی شروع کند، نهایتاً به لیبرالیسم سیاسی ختمش خواهد کرد.

این واقعه اولین بار، با نظریه مدیریت علمی در مقابل مدیریت فقهی توسط آقای سروش بیان شد. ایشان در فرهنگ، فرهنگ فصلنامه‌ای بود که مؤسسه پژوهشهای فرهنگی منتشر می‌کرد. در شماره ۴ یا ۵ که مربوط به زمستان ۷۰ یا ۷۱ است مقاله‌ای دارند به نام «جامه تهنید بر تن احیاء اسلام» علی‌الظاهر این مقاله یک بررسی است در خصوص اندیشه‌های فقهی ابو حامد محمد غزالی متوفی به ۴۰۵ هـ. ق که می‌دانید از صوفیان و فقیهان گراندقدر و بلند پایه تفکر اسلامی و ایران ما بوده است. در آن مقاله ایشان این نظریه را مطرح می‌کنند که مدیریت فقهی در جهان امروز ما و در شرایط کنونی قادر به پاسخگویی نیازهای زندگی ما نیست و ما باید مدیریت علمی را در مقابل مدیریت فقهی قرار دهیم.

آن روز که ایشان این حرف را می‌زدند، آنهایی که با اندیشه‌های پوپر و پزیتویست‌های غربی آشنا بودند، می‌دانستند که ایشان از طرح مدیریت علمی چه هدفی دارد و چه چیزی را برداشت می‌کند. می‌دانستند پوپر وقتی جامعه باز خودش را (Open Society) را مطرح می‌کند آن را جامعه علمی می‌نامد و دم از مدیریت علمی می‌زند. روشن بود وقتی آقای سروش از مدیریت علمی سخن می‌گوید چه چیزی را طلب می‌کند اما چون ایشان پوشیده و در پرده سخن می‌گفت، عیان کردن این قضیه نیاز به مقدمات و بحثهای مختلف داشت اما تدریجاً در نوشته‌های دیگر خودش این را عیان کرد و گفت که جامعه لیبرال را یک جامعه علمی می‌داند و مدیریت لیبرالی را یک مدیریت علمی می‌داند.

وی مقاله‌ای در شماره اخیر مجله کیان دارند. شماره ۲۱ که در آن صراحتاً گفتند جامعه لیبرال یک جامعه علمی است و بیان کردند که آن روز که از مدیریت علمی سخن می‌گفتند مقصودشان چه بود. ایشان در واقع لیبرالیسم سیاسی را در مقابل نظام ولایت فقهی و حکومت دینی قرار دادند و حتی آن را در پرده مدیریت علمی در مقابل مدیریت فقهی مطرح کردند. ایشان می‌گفتند که مدیریت فقهی باید در ذیل مدیریت علمی قرار بگیرد. همان زمان شهید آیت‌الله در مقاله‌ای داشتند در یکی از شماره‌های مجله سوره و در آن به نقد این نظر پرداختند. ایشان گفتند اگر مقصود آقای سروش از مدیریت علمی این است که نظام اسلامی و حکومت دینی از همکاری و تخصص‌دانشمندان بهره‌مند بشود، این را کسی مخالفتش نبوده و نیست. اگر مقصود این است که اراده علمی در طول اراده فقهی و در ذیل آن قرار بگیرد، این را مدیریت علمی نمی‌گویند و این در واقع کسی هم به آن اعتراض ندارد و قبول داریم و عملاً هم تا حدود زیادی در جامعه محقق شده است. اما آنچه که ایشان مطرح می‌کرد، مدیریت علمی در مقابل مدیریت فقهی بود. مدیریت علمی هم عرض مدیریت فقهی بود. این در واقع یعنی الگورتاتیو ساختن در مقابل نظام حکومتی دینی. این الگورتاتیوسازی، اندکی بعد در قالب نظریه حکومت دمکراتیک دینی علنی‌تر و صریح‌تر شد. نظریه حکومت دمکراتیک دینی را اولین بار آقای سروش در مجله کیان مطرح کردند. آنجا هم در ابتدای کار به اجمال و در پرده و با ایما و اشاره سخن گفت و تصریح نکرد. اما همان نظرات را در مقاله‌ای به نام «مدارا و مدیریت مؤمنان» تصریح کرد بسط داد عیان کرد و به گونه‌ای علنی مطرح ساخت. ایشان می‌گوید حکومت دینی باید یک حکومت دمکراتیک باشد. این سخن مثل دیگر سخنان ایشان در ظاهر سخن جذاب و جالب و منطقی و مشبوهی است. مگر بد است که حکومت دینی حکومت دمکراتیک باشد. برای

پاسخ به این سؤال باید کمی در مورد دموکراسی حرف بزنیم دموکراسی یعنی چه؟ در زبان رایج، ما دموکراسی را معادل آزادی و مردم‌سالاری می‌بینیم و معنایی مدووح از آن طلب می‌کنیم. اما باید دید دموکراسی در معنای حقیقی‌اش به چه معناست؟

دموکراسی در معنای اصطلاحی از واژه دموس، کراسی می‌آید. دموس کراسی یک واژه یونانی است. دموس در زبان یونانی معنی مردم می‌دهد و دموس کراسی، یعنی حاکمیت مردم بر مبنای قانونی که خودشان وضع می‌کنند. پس دموکراسی به معنای مشارکت اجتماعی مردم در حکومت نیست. دموکراسی به معنای حکومت بر مبنای عقل مردم و قانون‌گذاری توسط بشر در مقابل قانون‌گذاری الهی است. اساساً اگر به تاریخ دموکراسی نگاه کنیم، و اگر مروری در تاریخ اندیشه‌های دموکراسی داشته باشیم، می‌بینیم که دموکراسی در مقابل نتوکراسی و حکومت قانون الهی مطرح شده است. دموکراسی یعنی حاکمیت عقل بشری. یعنی قانون‌گذاری توسط بشر و این نقطه مقابل نظری است که تفکر دینی در خصوص حاکمیت دارد و نقطه مقابل حکومت دینی است به این دلیل که جوهر و فصل ممیز حکومت دینی، حکومت بر مبنای قانون الهی و شریعت آسمانی است. وقتی آقای سروش مطرح می‌کنند حکومت دمکراتیک دینی را، در واقع مثل این است که ما از شتر مرغ سخن بگوییم. موجودی که نه شتر است و نه مرغ. حکومت دمکراتیک دینی یک پارادوکس است. حکومت دمکراتیک دینی یعنی چه؟ یکی از اینها باید حاکم باشد یا حکومت دینی است و مشارکت اجتماعی مردم وجود دارد که این اصممش حکومت دمکراتیک دینی نیست چون در حکومت‌های دینی مشارکت مردمی وجود دارد با مکانیزم‌های خاصی که برای این مشارکت تعبیه شده و مشارکت اجتماعی را کسی به معنای دموکراسی نمی‌داند و یا حکومت لائیک است و دیگر کاری به دین ندارد.

اگر ایشان می‌گویند حکومت دمکراتیک دینی، اینجا هم مثل جاهای دیگر دارند با حفظ ظاهر و واژه‌های دینی، معنا را عوض می‌کنند. ایشان وقتی که بیشتر راجع به حکومت دمکراتیک دینی شان صحبت می‌کنند، درمی‌یابیم که غرضشان نوعی نظام دموکراسی لیبرال است، وقتی که خصایص حکومت دمکراتیک دینی مورد نظرشان را برمی‌شمارند بخوبی درمی‌یابیم که مقصود ایشان از حکومت دمکراتیک دینی، چیزی جز یک نظام دموکراسی لیبرال که ظاهر دینی دارد نیست. ایشان در یکی از فرازهای سخنشان این را به گونه‌ای صریح بیان می‌کنند. آنچه را می‌خوانم، بخش‌گوناگونی از مقاله‌مدارا و مدیریت مؤمنان آقای دکتر سروش است.

«دموکراسی را خواه روشی موفق بدانیم برای تحدید قدرت و تأثیر عدالت و تأمین حقوق بشر، خواه ارزش متضمن آنها، در هر دو صورت فهم دینی باید خود را با او تطبیق دهد نه او با دین».

خیلی صریح ایشان می‌گویند که دموکراسی اصل است و فهم دینی یا دین باید خودش را با دموکراسی تطبیق بدهد نه او با دین. اینجا ایشان ماهیت نظام دمکراتیک دینی خودشان را عیان می‌کنند. نظام دمکراتیک دینی یعنی حکومتی که مبنایش بر مکانیزم‌های اجرایی و محفوظات اعتقادی دموکراسی است اما از ظاهر و رنگ و لعاب دینی برخوردار است. آنچه به نظر من در خصوص آراء آقای سروش مهم است، توجه به این است که ایشان با طرح این نظرات، به لحاظ تاریخی در چه جایگاهی قرار گرفتند؟ می‌دانید ما در سرزمین یک انقلاب بزرگ زندگی می‌کنیم. در سرزمینی که انقلابی رخ داده که به لحاظ آرمان دعوی جهانی دارد. انقلابی که معتقد است رویکرد معنوی و دینی بشر آغاز شده و چشم انداز آینده، چشم انداز نابینا تفکر دین یا حکومت دینی است. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که بشر امروز بشدت از دموکراسی و مدرنیته بیزار، خسته و مأیوس است. اگر باور نمی‌کنید نگاهی کوتاه بیندازید به ادبیات معاصر غرب از داستانهای کوتاه تا رمان «قصر» کافکا تا در «جست‌وجوی سالهای از دست رفته» مارسل پروست

حتی «صد سال تنهایی» مارکس و همه اینها آینه یک پریشانی است. آینه یک بی‌زاری است «مسخ» کافکا، نشانه چیست؟ نشانه بی‌زاری از مدرنیته و وضع موجود است. اندک مروری بر اندیشه های سیاسی و فلسفی معاصر غرب و حتی کمی قبل از آن از نیمه دوم قرن نوزدهم تا امروز به ما نشان می دهد از نیچه، راسل، مارکوزه و ... تا آخرین چهره ای که در اندیشه سیاسی غرب وجود داشته، غالباً از مخالفین سرسخت دموکراسی و منتقدین دموکراسی هستند. چرا؟ چون دموکراسی چه از لحاظ آرمان و مبانی اعتقادی و محفوظاتش و چه به لحاظ تجربه سیاسی و تاریخی که از خودش نشان داده، چیزی جز بی عدالتی، جز ستم، جز گسترش استعمار و تجاوزطلبی، جز استثمار، جز اختلاف طبقاتی و جز گسترش فقر نبوده است. دموکراسی در قرن هجدهم ممکن بود طرفداران و سینه چاکانی داشته باشد که داشت. به این دلیل که آن زمان هنوز تجربه سیاسی خودش را پس نداده بود. آن زمان دموکراسی دعوی تحقق یک بهشت زمینی داشت اما امروز در انتهای قرن بیستم و در شرایطی که بحرانهای اقتصادی و اجتماعی فراگیر سراسر این سیاره را دربر گرفته و در شرایطی که خود غربیها اذعان دارند که به بحران در تمدن جدید و مدرنیته رسیده اند، در چنین شرایطی طرح دموکراسی به عنوان یک مطلوب، یک آرمان، آن هم در یک جامعه انقلابی، در یک جامعه آرمانگرا از چه ماهیتی برخوردار است؟ و آب به آسیاب چه کسی می ریزد. و حقیقتاً آنچه بنده را واداشت که سخن امروز را به این نظر اختصاص بدهم این مسئله بود.

ما اکنون در شرایطی زندگی می کنیم که تمدن غرب دیگر تمنای مدرنیته و دموکراسی ندارد. تمدن غرب به ضعفهای دموکراسی به گونه ای عینی و محسوس پی برده و دموکراسی با بحرانهای متعدد سیاسی و اجتماعی روبه روست. در این شرایط انقلاب اسلامی دعوی گشایش افقهای تازه و آرمانهای بشری و الهی و فزونی تاریخی و آرمانهای رهایی بخش را داشته و دارد. آیا در این شرایط، در سرزمین انقلاب اسلامی طرح مجدد نظریه های التقاطی و دعوی تبلیغ و ترویج دموکراسی و لیبرالیسم سیاسی و قربانی کردن آرمان گرایی اسلامی و انقلابی چه نتیجه ای دارد؟ و به سود کدام تفکر است؟ احتمالاً در میان جمع کسانی هستند که نسبتی با اندیشه های آقای سروش داشته باشند و یا از طرفداران ایشان باشند. من برای آنها این سؤال را به طور جدی مطرح می کنم. کمی ببندیشیم که در این شرایط در شرایطی که انقلابهای رهایی بخش می روند تا سلطه و سیطره دموکراسی های دروغین، ظالم، سرمایه سالار و سود محور را ویران بکنند و در شرایطی که رویکرد معنوی گسترده ای در تمام اروپا و قلب اثر شکل آغاز شده، در این شرایط سخن گفتن از ابدالهای کهنه و قدیمی و زهو و در رفته و حساب پس داده دموکراسی و مدرنیته و تبلیغ و ترویج آن در قالبهای التقاطی، به چه هدفی صورت می گیرد؟

یکی ویژگیهای تفکر لیبرالیستی، اعتقاد به سکولاریزم کردن حیات اجتماعی و سیاسی است. یعنی این اعتقاد که دین یا نباید وجود داشته باشد، یا اگر وجود دارد، باید به امری شخصی و فردی بدل شود و در محدوده عبادات و احکام فردی باقی بماند. دین نباید مرکز ثقل حیات سیاسی و اجتماعی باشد. مرکز ثقل حیات اجتماعی و سیاسی را باید مشهورات و باورهای اومانیستی شکل بدهند. این از لوازم ذات تفکر لیبرالی است. مترجمین ما برای سکولاریزم، معادل جدایی دین از سیاست را قرار داده اند که تا حدودی جوهر و جان سخن را می رساند.

یکی از حرکتهایی که آقای سروش در مانورهای فکری خودش به آن دست زده طرح مسئله جدایی دین از سیاست است. البته ایشان به طور صریح به طرح این مسئله نپرداخته و این گونه سخن گفتند که من با ایدئولوژیک شدن دین مخالفم. دین نباید ایدئولوژیک شود اما وقتی که ما تأمل می کنیم در این سخن می بینیم که از مخالفت با ایدئولوژیک شدن دین چیزی جز جدایی دین از سیاست بر نمی آید. برای روشن تر شدن مسئله بهتر است کمی در رابطه با واژه ایدئولوژی سخن بگویم.

ایدئولوژی، واژه ای است که در اوائل قرن هجدهم توسط فردی بنام دوستات، یک پزشکیویست فرانسوی، مطرح شد. او زمانی که واژه ایدئولوژی را مطرح کرد، معتقد بود که بر مبنای روش شناسی پزشکیویسم می شود علمی پدید آورد که ایده ها و عقاید را مثل مسائل پزشکی مورد بررسی و مطالعه قرار دهد. این علم را ایدئولوژی یا شناخت ایده نامید. ایدئولوژی یعنی شناخت حصولی و منطقی ایده. ایشان معتقد بود که می تواند علمی را به نام ایدئولوژی به وجود بیاورد. اندکی بعد، بی پایگی این سخن روشن شد و واژه ایدئولوژی به فراموشی سپرده شد. در حوالی قرن نوزدهم مارکس دوباره این واژه را وارد فضای سیاسی اروپا کرد. او از ایدئولوژی منظور دیگری داشت. او می گفت ایدئولوژی یعنی آگاهی کاذب. اندکی بعد در زبان جامعه شناسان اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم، معنای ایدئولوژی تغییر کرد و آنها از ایدئولوژی، مجموعه ای از اعتقادات و دستورالعمل های سیاسی و اجتماعی را که هدفش تغییر عالم است و مبتنی نه وحی آسمانی که عقل زمینی است منظور نظر گرفتند. و گفتند ایدئولوژی، یعنی مجموعه دستورالعملهایی که با تکیه بر عقل زمینی، و اومانیستی شکل می گیرد و باید دنیا را بر مبنای باورهای اومانیستی بسازد و دگرگون کند. این یعنی ایدئولوژی. خوب ببینید. در این معنا چون ریشه ایدئولوژی به تمدن جدید، به مدرنیته، به اومانیسم و به عقل ناسوتی و نه وحی آسمانی برمی گردد، به این معنا طبیعی است که دین نمی تواند ایدئولوژیک باشد. اما در زبان فارسی، ما همچنان که بسیاری از واژه های فرنگی را یا معادل سازی کردیم یا عیناً به کار بردیم ولی معنای شان را تا حدودی عوض کردیم و معنای دیگری برایشان اعتبار و فرض کردیم، ایدئولوژی هم معنای محدودی پیدا کرد. ما این کار را با واژه جهان بینی هم کردیم. ما جهان بینی را معادل و شناختگ تونگ آلمانی قرار دادیم. گرچه در ادبیات ما، در سنت ادبی ما اگر نگاه کنیم، جهان بینی در این معنا هرگز بکار نرفته است. واژه روشنفکر را آن چنان که گفتیم، ابداع کردیم و معنای خاص برایش قرار دادیم. خوب این کار را با ایدئولوژی هم کردیم و ایدئولوژی شد مجموعه باورها، دستورالعملها و آن چیزهایی که به جنبه های عملی زندگی مربوط می شود و می تواند ریشه در وحی هم داشته باشد. این تعبیری بود که ما از ایدئولوژی کردیم و با همین تعبیر بود که بزرگان ما از ایدئولوژی اسلامی نام بردند. آنچه آقای سروش می گوید و حملاتی که به ایدئولوژی می کند، دقیقاً به این معنای دوم است. ایشان همه جا بی آنکه نامی ببرد از این که دین مرکز ثقل حیات اجتماعی شود و دستورالعمل سیاسی و اجتماعی بدهد و بخواد نظام زندگی دینی را اداره بکنند از این مسئله ناراحت است و به این مسئله انتقاد می کند. ایشان وقتی می گوید دین را ایدئولوژیک نکنید، مقصودش این معناست که دین محور و مرکز ثقل حیات سیاسی اجتماعی نشود. یعنی دین بشود امری فردی و شخصی. همان چیزی که سکولارهای غربی می خواهند و می طلبند. یعنی جدایی دین از سیاست.

پس ایشان تحت لوای مخالفت با ایدئولوژیک کردن دین، در واقع نظریه جدایی دین از سیاست را مطرح می کنند. ایشان می گوید ما دینی را می خواهیم که دین حداقل باشد. دینی باشد که فقط به زندگی فردی و شخصی مردم بپردازد و آن فهم دینی را که دین حداکثر است نمی خواهیم. چرا؟ چون ایدئولوژیک است. یعنی دستورالعمل برای زندگی می دهد دین را مرکز ثقل برای حیات سیاسی، اجتماعی می کند. بنابراین آنچه که از دل این سفسطه زیبای مخالفت با ایدئولوژیک کردن دین برمی آید، جدایی دین از سیاست و همان نظریه قدیمی استعماری و روشنفکری است که در بیش از ۱۵۰ سال یا نزدیک ۱۵۰ سال تاریخ دارد در کشور ما و از میراث مکتوم و قبل از آن این نظریه مطرح شده بود و مروجان مختلفی داشت. من فکر می کنم به ویژه با توجه به اینکه فضای اینجا یک فضای دانشجویی است تأمل و توجه در آنچه که توسط جریانهای روشنفکری به ظاهر دینی در فضای خاص و حساس سیاسی و اجتماعی کشور مطرح می شود یک وظیفه و مسئولیت

است. بنابراین قرون وسطی، قرون دیکتاتوری مذهبی به آن معنا که می گویند نبوده و من می توانم بپذیرم که قرون حاکمیت نوعی مذهب منسوخ به علاوه یک خشونت خاص بوده است. اما آیا ما با نفی حکومت دموکراتیک دینی برمی گردیم به نوعی حاکمیت قرون وسطایی؟ به نظر بنده خیر. به این دلیل که ما در این جا از یک حکومتی که بر مبنای تفکر اصیل اسلامی و الهی تشکیل شده است دفاع می کنیم. تفکر اصیل اسلامی که انسان را به شکنجه و مظلّمه و قرون وسطی نمی برد. تفکر مذهبی که این نتیجه ها را نمی دهد. همچنان که عرض کردم در قرون وسطی هم تفکر مذهبی و حکومت دینی نبود که این وضع را ایجاد کرده بود. حکومتی به نام دین و آن هم صورت منسوخ دین بود. بنابراین نفی حکومت دمکراتیک دینی به معنای اثبات دیکتاتوری مذهبی نیست. اساساً دیکتاتوری در واژه نامه سیاسی به معنای حاکمیت فرد یا گروهی و رای هر نوع قانون و هر نوع نظامی است. دیکتاتوری به معنای سلطه فراتر از نظام و سلطه غیر محدود است. در حکومت دینی مبنا و اساس حد و حدودی است که شریعت الهی و قانون آسمانی تعیین کرده است. بنابراین حکومتی که چهارچوب قانون آسمانی اجرا می شود به هیچ روی نمی تواند حکومت دیکتاتوری باشد. البته اگر فرض کنیم و بگوییم که حکومت دینی یا هر حکومتی وقتی که در قدرت هست بعضی اندیشه ها، بعضی آرا و بعضی قدرتهای دیگر را نفی می کند، این را در مورد همه حکومتها باید بگوییم. این فقط اختصاص به حکومت دینی ندارد.

■ ادعای جناب عالی در مورد نظریه نامکشوف بودن ابدی دین دکتر سروش حتی صریحاً در مقدمه کتاب قبض و بسط رد شده است.

■ آقای دکتر سروش، به کرات این مسئله را مطرح کردند. اصلاً جوهر سخنان این است که می گویند شریعت صامت است. شریعت سخن نمی گوید. شریعت با ما حرف نمی زند. حرفی را که شریعت دارد، ما در دهان شریعت می گذاریم. اساساً به این دلیل است که نظریه ایشان به عنوان شریعت صامت مطرح شده است. یکی از منتقدین کتابی در رد تفکر ایشان نوشته و در آنجا نظر ایشان را شریعت صامت نامیده است. چرا شریعت صامت؟ به این دلیل که ایشان معتقد است که شریعت اصلاً سخنگو نیست. حرف نمی زند. نظر ندارد. ماییم که به دهان شریعت حرف می گذاریم. اگر ایشان معتقد بود که دین نامکشوف نیست، چرا دائماً بحث از این می کند که ما فقط فهمهای دینی داریم، و نه دین. چرا این تمایز بین فهم دینی و دین را مطرح می کند؟ ایشان دائماً می گوید که ما فهم دینی داریم و با فهمهای دینی طرفیم. در هر دوره ای فهمهای خاصی وجود دارد، مگر این را می گویند این نشانه چیست؟ نشانه این است که آقای سروش معتقد است که دین قابل شناخته شدن نیست. مکشوف نیست. بنابراین آنچه وجود دارد فهم دینی است، تأکید بر فهم دینی روشنگر این مسئله است. به علاوه اینکه بنده فکر می کنم بارها و بارها ایشان به زبانهای مختلف این را مطرح کرده اند. تحت عنوان تطهیر سکولاریزم. در این مورد شما می توانید رجوع کنید به مجله کیان و مقاله ای است تحت عنوان تطهیر سکولاریزم که درباره اندیشه آقای سروش چاپ شده. در آن مقاله نقل قولهایی از ایشان آورده که فکر می کنم همان نقل قولها روشنگر شما خواهد بود و شما را از آنکه بروید و تمام کتاب حجیم نظریه قبض و بسط را ورق بزنید و پیدا بکنید نظریه نامکشوف بودن دین را رها می کند و عباراتی را که مربوط به این مسئله است را به شما ارائه می دهد. من عرض می کنم که این مقاله را یکی از شاگردان سروش نوشته اما جوهر و روح سخن سروش را خیلی خوب بیان کرده و روح «سکولار» این سخن را بیان کرده و گفتند که این نظریه تطهیر سکولاریزم است.

■ ضمن خسته نباشید به شما، سؤالی داشتم. آیا به نظر شما واقعاً ایدئولوژی به تنهایی ما را به سعادت می رساند و ما بدون نیاز به ایدئولوژی غرب و یا حداقل تکنولوژی آنها می توانیم سعادتمند باشیم؟ و آنچه که ما فعلاً در آن به سر می بریم، همان است که

بی تردید بسیاری از شما دانشجویان عزیز، با اندیشه های آقای سروش آشنا می دارید. او را دیدید. پای سخنش نشستید. اینجا مسئله فقط شخص ایشان نیست. اینجا مسئله تفکری است که مطرح می شود. تفکری که امتداد منطقی اندیشه ای است که پیش از انقلاب هم در قالب نظرات نهضت آزادی و لیبرالیسم دینی و سوسیالیست های خداپرست وجود داشت. اگر آن زمان آن تفکر فقط خلوص دینی و اصالت تفکر اسلامی را مورد حمله قرار می داد، در این زمان این تفکر می رود که انقلاب ما را و یا بهتر بگوییم آرمان گرایی انقلابی ما را هم به مسلخ لیبرالیسم سیاسی رابح ببرد.

آنچه باعث نگرانی و حساسیت در میان دوستان می شود این است: ما نگران این هستیم که آرمان گرایی در این ام القرای معنوی زمین (این تعبیری است که شهید آوینی در مورد ایران به کار می برند) گرفتار باورهای لیبرالیستی شود و در ظاهری به ظاهر دینی، روح و حیات آرمان گرایی و انقلابی گری اسلامی مورد خدشه و انتقاد و احیاناً نفی و انکار قرار بگیرد. از اینکه گوش سپردید به این صحبتها منتون و منشکرم.

پرسش و پاسخ

■ ضمن تشکر از شما دوست عزیز خواهشمندم در صورت امکان بفرمایید شما با چه استدلالی و منطقی از سخنان آقای سروش نتیجه گرفتید که دین معادل معرفت دینی است.

● من با این مقدمه نتیجه گرفتم که ایشان همه آن چیزی را که ما به نام دین می نامیم، معرفت دینی می نامند. ایشان خودشان این را اذعان می کنند که ما چیزی جز معرفت دینی نداریم. دین که ناشناختنی است. غیر قابل فهم است. غیر قابل درک است. (از نظر ایشان) ما هر چه داریم معرفت دینی است، پس آنچه من به نام اعتقاد دینی می شناسم، شما دوست عزیز به نام اعتقاد دینی می شناسید و دیگری به نام اعتقاد دینی می شناسد، همه در واقع در تعریف آقای سروش، معرفت دینی است. یعنی در واقع ما داریم یا دو واژه از یک چیز سخن می گوئیم. ما می گوئیم دین. ایشان به آن می گویند معرفت دینی. به این دلیل بنده عرض می کنم و این به روشنی از نوشته های ایشان برمی آید. کتاب «نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت» که توسط انتشارات صراط منتشر شده، مجموعه مقالات ایشان در این خصوص است و ایشان مفصلاً در این خصوص بحث می کنند. آنچه ما به عنوان دین می شناسیم از نظر ایشان معرفت دینی است.

■ آیا نفی حکومت دموکراتیک دینی به حکومت دیکتاتوری مذهبی نظیر قرون وسطی منجر نمی شود.

● ببینید در مورد این سؤال باید کمی تأمل کرد. اولاً چهره ای که از قرون وسطی ارائه شده در کشور ما و در کل تاریخ چهره ای است که تا حدودی تحریف شده است. الان هم تا حدودی خود غریبها سعی می کنند این چهره را بازسازی کنند. قرون وسطی، آن گونه که می گویند قرون دیانت و مذهب نبود. در قرون وسطی حاکمیت یک مذهب منسوخ و مذهب مسخ شده و آمیخته به شرک ما قبل مسیحی و آمیخته به باورهای مشرکانه یونانی حاکم بود. شما می دانید تاریخ قرون وسطی، تاریخ پیوند مسیحیت مسخ شده و گرفتار تثلیث شده با اندیشه های یونانی است که در این پیوند، نهایتاً یونانیت هست که غالب می شود.

در این سیری که ما می بینیم، آنچه تضعیف شده و آن چه از بین رفته، ایمان دینی

می خواستیم و به خاطر آن انقلاب کردیم؟

● البته بخش اول سؤال شما بیشتر جنبه تئوریک داشت و بخش دوم از مصادیق سخن می گفتید. به هر حال: ببینید بحث تکنولوژی، جدا از بحث ایدئولوژی است. اگر شما از من می پرسید آیا به نظر شما واقعاً این ایدئولوژی یعنی ایدئولوژی دینی به تنهایی ما را به سعادت می رساند بنده عرض می کنم: بله؛ اما آیا دلیل بی نیازی ما از تکنولوژی است؟ نه. اصلاً ارتباطی بین اینها وجود ندارد. تکنولوژی جزئی از فرهنگ و تفکر معاصر غرب است. یک تمدن می تواند ماهیت دینی خودش را حفظ کند و از تکنولوژی به عنوان ماده ای برای صورت تفکر دینی استفاده کند. آیا شما مخالف این مسئله هستید و آیا از صحبت های من این استنباط را کردید که من با تکنولوژی مخالفم. البته یک نکته را عرض کنم خدمتتان. سیطره تکنیک و ولایت تکنیک، منجر به سعادت بشری نمی شود. ولایت تکنیک، سعادت، آزادی و فردیت را از بشر می گیرد. این چیزی است که خود غربیها می گویند. مارکوزه با اینکه من با آرام او اصلاً موافق نیستم، کسی است که تفسیری نوینار کیستی دارد. از نویسندگان معروف است و چند کتاب از او به فارسی ترجمه شده است مارکوزه انتقاد شدیدی به تمدن غرب دارد تحت این عنوان که این تمدن یک تمدن تکنیک زده است. تمدنی است که حاکمیت تکنیک بر آن غلبه دارد. سیطره تکنیک بر آن غلبه دارد. او از این تمدن و انسانی که این تمدن را پدید می آورد، تحت عنوان تمدن تک ساحتی و انسان تک ساحتی نام می برد. بنابراین می بینیم حتی تمدنهایی که تحت سیطره نظام تکنیک قرار دارند، چندان احساس خوشبختی و رضایت نمی کنند. به علاوه، همچنان که ما با سینما، رمان، هنر، روزنامه، مطبوعات و با تماسی دستاوردهای تمدن جدید این نسبت را برقرار می کنیم که آنها را به عنوان ماده ای در جهت صورت تفکر دینی از شان استفاده می کنیم. همین نسبت را می توانیم با تکنولوژی هم برقرار کنیم. اگر چه این نسبت، اقتضانات و لوازمی دارد که بسیار مفصل تر و عمیق تر و گسترده تر از حیطه کاری است که ما در ارتباط با هنر داریم. اما در مورد آنچه ما فعلاً در آن به سر می بریم. این وضع همان است که ما می خواستیم و به خاطر آن انقلاب کردیم. اگر مقصودتان وجود برخی نارساییها و مشکلات و کمبودهاست من این را عرض کنم که به اعتقاد بنده، انقلاب اسلامی یک انقلاب دینی و انقلابی بزرگ است، فراتر از یک انقلاب اجتماعی، سیاسی، اقتصادی.

انقلابی است که نسبت انسان را با هستی عوض خواهد کرد. یعنی اگر بخواهیم مقایسه کنیم همچنان که در رنسانس بی آنکه یک انقلاب سیاسی رخ بدهد یک انقلاب در نسبت بشر و هستی رخ داد و بشر خود پیاد و اومانیست پایه عصره وجود گذاشت و عالم اومانیستی پدید آمد. بنده اعتقاد دارم که با انقلاب اسلامی یک عالم دینی و ساحت جدیدی گشوده می شود و محقق می گردد. برای پیدایش و تحقق یک چنین امری زمان و فرصت بسیار لازم است. اگر ما به انقلاب اسلامی صرفاً به چشم یک انقلاب سیاسی و اجتماعی نگاه می کردیم، می توانستیم بگوییم که این انقلاب به اهداف و آرمانهای سیاسی - اجتماعی خودش به طور کامل دست پیدا نکرده، اما مسئله این است که انقلاب اسلامی، انقلابی است که ساحت جدیدی را قرار است بیافریند و جلوه های این گشایش و این آفرینش از هم اکنون پدید آمده است. همچنان که اگر در آغاز رنسانس در مورد رنسانس قضاوت می کردیم اشتباه بود.

انقلاب اسلامی یک حلقه آغاز است. انقلاب اسلامی یک نقطه شروع است. در این نقطه شروع و حلقه آغاز جلوه های است که این جلوه ها و ظلیعه ها ظاهر شده و باید بسط پیدا کند و این ساحت باید گسترش یابد و همه این سیاره را فراگیرد و فراتر از یک انقلاب صرفاً سیاسی و اجتماعی باشد. وقتی ساحت بشر و نسبتش با هستی عوض شود، اساساً مسائل و مقولات و مصائبی که با آن طرف است نیز دگرگون می شود. انقلاب اسلامی نیامده است تا به مسائل رایج ما در چهارچوبهای رایج پاسخ بدهد. انقلاب اسلامی قرار است

ساحت دیگری بیافریند و من فکر می کنم برای قضاوت در این خصوص حالا قدری زود است.

■ جریان روشنفکری در غرب، قیامی علیه خرافات و استبداد مسیحیت تحریف شده بود که در حقیقت یک نیاز بود در ایران نیز ابتدا روشنفکری علیه استبداد بود. الآن به نظر شما هدف روشنفکران چیست؟ آیا یک دلسوزی اجتماعی وجود دارد، یا یک توطئه؟

● ببینید این که در قرون وسطی ظلم شکنجه و نامردی وجود داشت، من با شما موافقم و در اینکه در سده های پایانی قرون وسطی ما شاهد انگیزاسیون، نقیض عقاید و برخی رفتارهای ناهنجار از سوی کلیسا بودیم، در این هم موافق شما هستم اما اعتقاد ندارم که روشنفکران کسانی بودند که صرفاً علیه این استبداد قیام کردند. روشنفکران دعوی طرح یک عالم تازه داشتند. روشنفکران فرزندان رنسانس بودند و قصد داشتند که این عالم را بسط بدهند. هر چقدر قرون وسطی بد، سیاه و تیر و تار بوده باشد، دلیل بر تأیید عالمی که روشنفکری آفریده نیست. در ایران هم من با این مسئله موافق نیستم که همه روشنفکران ما داعیه داران آزادی بودند چرا این را می گویم؟

تجربه تاریخ به ما می گوید. ببینید اولین روشنفکران ما چه کسانی هستند؟ میرزا ملکم. میرزا ملکم چگونه می توانسته علیه استبداد قاجاری مبارزه کند در حالی که خودش سفیر این استبداد بوده. میرزا ملکم کسی است که بسیاری از قراردادهای استعماری ما را او امضا کرده و علت این هم که روزنامه «قانون» را منتشر می کند و علیه ناصرالدین شاه به مبارزه برمی خیزد این است که ناصرالدین شاه سهمیه او را از یک دلالی که برای یک قرارداد کرده نپرداخته. به این علت شروع به مبارزه می کند. روشنفکر دیگر روزگار مشروطه ما کیست؟

آخرین باره، آخوندزاده. سرهنگ ارتش تزاری است. شما می دانید رژیم تزاری رژیم شکنجه و ظلم و استبداد بود. چطور سرهنگ ارتش تزاری می توانسته دلسوز مردم ما باشد و مخالف استبداد در کشور ما؟ استبدادی که یک پایه حمایتش رژیم تزاری بود. شما می دانید، تزار از محمدعلی شاه حمایت کرد. محمدعلی شاه در مقابل انقلاب مشروطه ایستاده بود. موارد از این دست بسیار است. ما می بینیم روشنفکرانی که شعار قانون، آزادی و دموکراسی سر می دادند، اغلب در نیشاندن در ماهیتشان و در غایتشان در جست وجوی اینها نبودند، به همین دلیل هم سرعت و بسادگی اغلب آنها با رژیم مدرنیست رضاخان و پس از آن رژیم پهلوی دوم به سازش رسیدند. من ببینم که از یوردانوف گرفته تا علی دشتی تا سعید نفیسی و خیلیهای دیگر سرعت با رژیم رضاخان وقتی که این رژیم تحکیم می شود، همگامی و همگاری می کنند.

کمتر چهره روشنفکری در تاریخ معاصر ایران می بینیم که دستش به یکی از پیمانها و قراردادهای استعماری و فروش منابع و امکانات این کشور آلوده نباشد. ما می بینیم که در واقعه مشروطه در حرکتی که به عنوان نهضت عدالت خواهی رخ می دهد، روشنفکران جمعیت مردم را به سفارت انگلیس می برند و دعوت به این می کنند که سفارت انگلیس از آنها پذیرایی کند و شعار مشروطه را از سفارت مطرح می کنند. چگونه است؟ مگر می شود سفارت یک کشور استعماری حامی ما باشد؟ آن هم سفارت انگلیس که خودش از کشورهای بوده که در چپاول این ملت و این مملکت نقش و سهم بسیاری داشته است. من فکر می کنم کارکرد تاریخی روشنفکری در ایران، همیشه کارگردی به نفع استعمار و حتی استبداد بوده و گرچه ظاهر این کارکرد محدودی متفاوت است. و از انصاف نباید دور شد که بعضی از اشخاص روشنفکر را باید از این قاعده استثنا کرد بعضی از افراد صدیق و معتقد هم بوده اند که پای آرمانها ایستاده اند اما روشنفکری ایران، عمدتاً چیزی جز مصالحه، جز سازش و جز خدمت گذاری برای مدرنیته و استبداد، تاریخ و تاریخچه و کارنامه ای ندارد.