

سرد آواز فرهنگ مردمی و سرروش راندن سینه‌ها

نوشته‌ها و آراء علی شریعتی و عبدالکریم سرروش را رویداد مهمی مانند انقلاب اسلامی ایران از یکدیگر جدا می‌کند. شریعتی متفکر معترضی است که بسیج مردم علیه نظام وقت را مهمترین وظیفه یک اندیشمند می‌داند و به همین اعتبار عمده فعالیت فکری خود را به این امر معطوف می‌سازد. عبدالکریم سرروش به دورانی تعلق دارد که آرزوی شریعتی برآورده شده است. شریعتی اگر به هنگام انقلاب زنده می‌بود، می‌توانست گمان برد که آنچه او سالیان سال برایش زحمت کشید، یعنی آگاه کردن مردم به «مسئولیت شیعه بودن» در برابر چشمانش به واقعیت تبدیل شده است و مردم با سرنگون کردن نظام وقت در جهت برپایی حکومتی که او سال‌ها آرزوی دیدنش را داشت گام برمی‌دارند. شریعتی متعلق به دورانی است که یافتن راهی برای دینی کردن سیاست و حکومت دغدغه بسیاری از متفکران و صاحب نظران است و بحالی آنکه سرروش در دورانی به سر می‌برد که سیاسی و حکومتی شدن دین پرشدهایی جدی پیش روی روشنفکران جامعه قرار داده است. از این رو اختلاف سلیقه‌هایی که گاه جلدی نیز به نظر می‌آیند از آثار این دو می‌توان یافت. به عنوان مثال شریعتی مصر است بر اینکه «این مذهب (مذهبی که آگاهانه انتخاب می‌شود) در عین حال مساوی است با ایدئولوژی، بی‌کم و کاست»^۱ و سعی وافر دارد تا «شیعه را همچون حزبی تمام» احیا کند. لیکن سرروش بر این نظر است که «دین اگر بخواهد ایدئولوژی بشود، در واقع فتوا به موقت بودن خود داده و دست از جاودانگی خودش کشیده است»^۲ و به همین اعتبار نیز دین را از حزب سازی برحذر می‌دارد زیرا که «ایدئولوژی یک پیوند خاص با تحزب دارد، یعنی اصلا حزب ایدئولوژی دارد و ایدئولوژی نمی‌تواند

غیرحزبی باشد. این دو لازم و ملزوم یکدیگرند»^۳.

درعین حال این وجوه افتراق مانع از آن نیست که شباهت‌های اساسی در روش‌شناسی آنها دیده شود. اولین این شباهت‌ها، همانا مساعی این هر دو متفکر در امروزی کردن باورهای دینی است. این هر دو بر این نظرند که الزامات زمانه ایجاب می‌کند در باورهای دینی بازنگری شود، تا دین بتواند نقش خود را در ارائه راه حل برای اهم مسائل و مشکلات زندگی یک مسلمان در این جهان ایفا کند و از این طریق دین قره شود و دیندار بتواند با آسودگی خیال حق دین را ادا کند. به همین دلیل نیز این هر دو، بخش عمده فعالیت فکری‌شان را معطوف به تبیین باوری از دین می‌سازند که دیگر مشکلی برای پاسخ

به مسائل و معضلات روز نداشته باشد. شریعتی سعی می‌کند باوری از دین را تبیین کند تا به دین اجازه دهد قدرت بسیج‌کننده سیاسی و اجتماعی خویش را بازیابد و محمل و راهنمایی بشود برای ایجاد حرکت و خروج دینی علیه نظام‌های غاصب. یعنی محل تغذیه و نیز غایت دین‌شناسی شریعتی سیاست است. حال آنکه مشرب دین‌شناسی سروش، بازیافتن امکان تأثیرپذیری باور دینی از دانش‌ها و علوم روز است. یعنی سیاست در وهله نخست نقشی در نوشته‌های سروش بازی نمی‌کند. فقط بتوان کارکرد یا مثالی از کارکرد روزمره دین‌شناسی است که او در زمینه سیاست خطر می‌کند.^۴ در واقع سروش جز در موارد نادری که به تبیین اندیشه سیاسی یا بهتر بگوئیم کارکرد سیاسی اندیشه اصلاح دینی‌اش می‌پردازد به مسائل سیاسی توجهی ندارد. درعین حال از آنجا که مقایسه‌ای که در این نوشته به آن خواهیم پرداخت بیشتر روش‌شناسی را مد نظر دارد تا نتیجه‌گیری‌های مشخص در زمینه سیاست‌گذاری را، به همین اندازه نیز امکان مقایسه فراهم است.

پیش از آغاز بررسی نقش باورهای مردم در اندیشه سیاسی این دو، توضیح یک نکته را ضرور می‌دانیم و آن اینکه در این بررسی هدف این نیست که معلوم کنیم تا چه میزانی دین‌شناسی این دو نویسنده در مسیر اندیشه اسلامی است. بلکه بحث بر سر این است که دریا بیم نویسنده در تبیین نظریه سیاسی‌اش چگونه از مردم و فرهنگ مردم سود جسته است.

بازگویی
مسائل
اجتماعی روز
به زبان دینی،
این است
پروژه بزرگ
شریعتی و
نیز همین
است برنامه
او برای
امروزی کردن
دین.

۳۵
کلنگ

علی شریعتی

هنگام بحث پیرامون باورهای مردم، شریعتی با چنان صراحتی صحبت می‌کند که



کمتراً می‌توان در آثار او مشاهده کرد. شریعتی به هنگام ارائه ارزیابی اجتماعی از بحث پیرامون امام غائب می‌نویسد: «تحصیل کرده غیر مذهبی، این بحث (بحث غیبت امام دوازدهم) را هم غیر علمی و هم غیر اجتماعی می‌داند و معتقد است که طرح آن، به حال اجتماع و اندیشه مضر است. یک روشنفکر متعهد آزادی‌خواه و عدالت‌طلب و آگاه به مسائل اجتماعی، نه تنها چنین مسئله‌ای را نباید طرح کند، بلکه باید با آن به شدت مبارزه کند و مردم را از انتظار بیهوده و بی‌ثمر و حتی فلج‌کننده دریاورد. و ایمان و امید

توده‌ها را از امام غایب، به رهبران حاضر و قیام غیبی او، به قیام اجتماعی خود و از اراده ماوراءالطبیعی، به اراده خودشان و به مسئولیت‌های بزرگشان متوجه کند. اما توده‌های مذهبی ما، که همچون همه توده‌های مذهبی، در عقاید و احکام و مراسم مذهبی خود شک روا نمی‌دارد... به این عقیده ایمان قاطع و یقین دارند و احتمال خلاف و خطا نمی‌دهند و چون بزرگترین دلیل حق بودن یک عقیده یا حکم مذهبی، این است که یک عقیده یا حکم مذهبی باشد و کتاب، روایات یا فتوای روحانیون آن را القاء کرده باشد... اینها اساساً به این نمی‌اندیشند که زندگی طولانی امام بنا به قول معترضین غیر طبیعی و غیر علمی است تا به اثبات آن بپردازند، باید بدان عقیده داشت و دارند... آنها به این اصل معتقدند چون عقیده مذهبی است و درعین حال هر کاری را هم در راه صلاح و عدالت انجام می‌توانند داد اگر معتقد شوند که وظیفه مذهبی است»^۵. به این اعتبار بهره‌گیری از مردم و حضور آنان در صحنه اجتماع از نظر شریعتی ایجاب می‌کند که دعوت آنان با زبانی مذهبی صورت گیرد. مردم دینی‌الذمه و پدیدرش هر حکمی منوط به این خواهد بود که به آنان گفته شود این حکم دین است. تمامی آثار شریعتی را می‌توان از این منظر مورد بررسی قرار داد. بازگویی مسائل اجتماعی روز به زبان دینی، این است پروژه بزرگ شریعتی و نیز همین است برتفاع او برای امروزی کردها دین. گفتیم که هدف این امروزی کردن همانا بسیج مردم بر علیه ظلم حکومت وقت می‌باشد.

شریعتی از دو سو برنامه خود را پیش می‌برد. یکی ارائه تفسیر جدید از آنچه بمنزله واقعیتی دینی برای عموم مردم شناخت و دیگری بازگویی دینی آنچه جدید است، یعنی بازگفتن آنچه دیگران یافته‌اند به زبان آشنای دین برای مردم.

در بخش اول، یعنی در آن بخشی که موضوع بحث، دینی است و مسائلی که عنوان

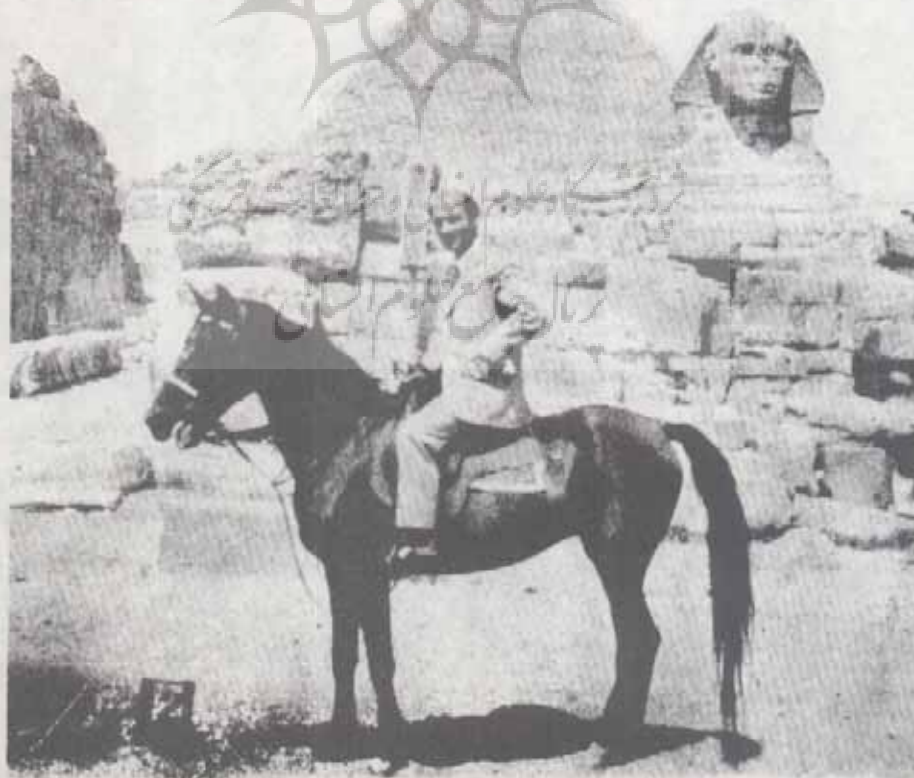
می شوند برای فرد دیندار، آشنا هستند، شریعتی از این آشنایی برای تبیین مفاهیم «جدیدش» سود می جوید. به تفسیری که او از جنگ مدینه می دهد توجه کنیم: «مدینه در محاصره امپریالیست ها و صهیونیست ها، یهود و اشرافیت عربی قرار گرفته و مسلمانان بر گرد مدینه خندق می کنند...»^۶ امپریالیسم و صهیونیسم که هر دو از مفاهیم اقتصادی - سیاسی و جغرافیایی - سیاسی قرن حاضر هستند، برای فهم رویدادهای صدر اسلام بکار گرفته می شوند و به این ترتیب با شناساندن خود از طریق این رویدادهای آشنای زندگی یک مسلمان، به مفاهیمی آشنا تبدیل می شوند. برای فهم این دو مقوله دیگر نه احتیاج به مطالعه آثار لنین و سایر کمونیست ها داریم و نه احتیاجی به شناخت تاریخچه تشکلات یهودیان و فعالیت ها و تاریخ نویسی ها و وارونه نویسی های جنبش یهود. هدف این است که

شریعتی
می گوید:
« مردم
هر کاری را
هم در راه
صلاح و
عدالت انجام
می توانند
داد اگر
معتقد شوند
که وظیفه
مذهبی
است. »

مردم، دشمن امروزی خویش را بشناسند، پس همان بهتر که این دشمن امروزی در لباس دشمن دیرینه ای که آنان به خوبی می شناسندش، معرفی شود. مگر نه اینکه مردم هر کاری در راه صلاح و عدالت انجام می توانند داد اگر معتقد شوند که وظیفه مذهبی است. پس بگذار شکل دینی گفتار را حفظ کنیم و محتوای آن را به میل خود و بدون رعایت تاریخ شناسی و بدبیدارشناسی مقولات و مفاهیم آنگونه که می خواهیم تغییر دهیم. به تفسیر شریعتی از نزاع بین حضرت علی (ع) و معاویه، توجه کنیم: «این دو جناح متضاد چپ و راست (به معنای انقلاب کبیر فرانسه ای کلمه) تا زمانی که پیغمبر اسلام، راهبری امت را خود به عهده داشت در متن جامعه اسلامی و در کنار یکدیگر به صورت کمون و پنهانی به حیات خود ادامه می دادند... بعد رحلت پیغمبر (بود) که رهبری انقلاب به دست رهبران دست دوم افتاد، این دو جناح، علنا روی در روی یکدیگر قرار گرفتند»^۷. همین «معنای انقلاب کبیر فرانسه ای» را در سایر تفاسیر شریعتی بارها و بارها بازش می بایسم: «بشارت این بعثت از (رحلت) پیغمبر اسلام، جناح چپ جامعه گه مظهرش علی (ع) بود - و علی (ع) تجسم روح ضد اشرافی و ضد طبقاتی رسالت اسلام - شکست خورد و اصحاب کبار - به معنای

مسلمان معتقدی که از نظر ایمان معتقد به مکتب، اما از نظر گرایش طبقاتی متعادل به راست بود... پیروز شده»^۸. مقوله آلتیناسیون که مربوط به جامعه صنعتی است نزد شریعتی جای خود را در دامتان هابیل و قابیل پیدا می کند: «به این نتیجه رسیده ام که هابیل یک انسان فطری سالم است و نظام اجتماعی، شغل و زندگی ناهنجار و غیر انسانی او را «آئینه» نکرده است»^۹. به این صورت است که مفاهیمی همچون «تضاد»، «دیالکتیک تاریخ» و «مالکیت ابزار تولید» و... وارد دین شناسی شریعتی می شوند و او امیدوار است از این طریق

وارد فرهنگ سیاسی - اجتماعی مردم نیز بشوند: «بنابراین قصه هابیل و قابیل جنگ دو جبهه متضاد در تاریخ است، براساس دیالکتیک تاریخ. بنابراین تاریخ نیز همچون انسان، یک حرکت دیالکتیکی دارد، این تضاد هم از اینجا شروع می شود که قابیل (به نظر من نماینده نظام کشاورزی و مالکیت انحصاری و فردی) هابیل (به نظر من، نماینده عصر دامداری و دوره اشتراک اولیه پیش از مالکیت) را می کشد. بعد از این، جنگ دائمی تاریخ آغاز می شود. سراسر تاریخ صحنه نبرد میان جناح قابیل قاتل و جناح هابیل مقتول است»^{۱۰}. تاریخی که از نظر شریعتی سیری تحولی دارد. در هفت مرحله از «اشتراک اولیه به برده داری و سپس به سرواژ و بعد به فئودالیت و بورژوازی می رسد و از مرحله ششمی که نامی ندارد (اما بی شبهات به امپریالیسم، یعنی همان پیشرفته ترین مرحله سرمایه داری نیست) می گذرد، تا به جامعه بی طبقه برسد. جامعه ای که در آن مالکیت خصوصی بر وسایل تولید و سرمایه لغو می شود و به صورت مالکیت عمومی درمی آید»^{۱۱}. برای کسانی که این تصور باطل به فکرشان خطور کند که شریعتی لیامی دینی بر تن مارکس کرده است تا او را عامه پسند کند، شریعتی توضیح می دهد که فلسفه تاریخ او ربطی به فلسفه تاریخ



مارکس ندارد زیرا «این هفت مرحله، فقط معرف دو زیر بنا می باشند - برخلاف مارکس که به وجود پنج مرحله و پنج زیر بنا قائل بود - و آنهم زیربنای قابیلی و هابیلی هستند»^{۱۲}. در اینجا نه با مارکس شناسی شریعتی کاری داریم و نه به فلسفه تاریخ او خواهیم پرداخت. این چند مثال را آوردیم، که روشن شود تا چه حد و به چه صورت شریعتی به بازگویی و تفسیر رویدادهای مشهور سنت با مفاهیم و توضیحات عازیت گرفته از «گفتارهای مشهور دنیای جدید» اصرار می ورزد. مگر نه اینکه شریعتی در جای دیگری به ما گفته بود «همواره از این کراهت داشته ام که فرضیه ها و قوانین جدید علمی - و حتی اختراعات تکنیکی - را دانسته و ندانسته بلغور کنم و آنگاه آیات قرآن یا احکام اسلام را به آنها بچسبانم. چنین سبکی معمولاً حاکی از «عقده حقارتی» در برابر غرب و عکس العمل روانی عقب مانده هاست در قبال پیش افتاده ها»^{۱۳}.

شیوه دومی که شریعتی برای وارد کردن مفاهیم جدید در بین «مردم خوش باور» بکار می گیرد این است که رویدادهای جدید را به زبان دینی (البته برطبق تعریف آن در دین شناسی شریعتی) بازگو می کند. در این زمینه، برای طولانی نشدن مطلب به ذکر یک مثال اکتفا خواهیم کرد. در کتاب شیعه یکی حزب تمام، شریعتی فرهنگ لغاتی در اختیار پیروانش قرار می دهد که در یک سوی آن مفاهیم جدید آمده اند و در سوی دیگر، معادل اسلامی آن، برای آنکه این پیروان اصطلاحات اساسی را که بیان کننده عناصر اصلی هر کلام است، در هر دو بجویند و با شگفتی ببینند که روشنفکر مشول امروز، با اسلام تا چه حد زبان مشترک دارد»^{۱۴}.

ایدئولوژی: پیام - رسالت - تعهد - مسئولیت - مبارزه - مردم.
اسلام: دعوت - رسالت - تکلیف - مسئولیت - جهاد - ناس.

۱...۱

ایدئولوژی: زندگی پست بورژوازی - اقتصاد زیربنای اخلاقی و معنویت - نفی استثمار.
اسلام: زندگی پست دنیوی - من لامعاش له، لامعاده - اصل لاضرر و لاضرار.

رتال جامع علوم انسانی

ایدئولوژی: فقر ریشه فساد - تولید از آن بازاری تولید است نه منبع تولید - انقلاب نمایی تاریخ - ایمان به آینده - جامعه بی طبقه موعود.
اسلام: کادالفقران یکون کفرا - الزرع لازراع و لوکان غاصبا - انقلاب آخر زمان - انتظار - جامعه بی تضاد موعود.

و قس علیهذا... ۱۵.

اما حقوق سیاسی این مردمی که دینشان ملهم از دین شناسی شریعتی باشد چیست؟ اگر این مردم به پیروی از شریعتی علیه نظام ناعادلانه و استبدادی قیام کنند و نیز حکومتی را هم که می‌خواهند برقرار کنند به پیروی از نصایح او باشد، در این حکومت جدید این طور نخواهد بود که «همه مردم بیایند رأی بدهند و هر که شماره آراءش بیشتر بود... انتخاب شود»... زیرا «توده نا آشنا با علم خود بخود شایستگی انتخاب او را ندارد». در ضمن در این حکومت همین مردم بر «اساس مکتبی» که شمه‌ای از تاریخ فلسفه و دین شناسی اش را در صفحات پیشین دیدیم «تغییر و پرورش خواهند یافت»^{۱۶}. دقت کنیم، این مردمی که شایستگی ندارند و باید براساس مکتب تغییر و پرورش داده شوند، همانهایی هستند که شریعتی با فلسفه تاریخ و دین شناسی اش مجاب کرده و هر کاری هم که او از آنان خواسته است برای صلاح و عدالت کرده اند یعنی بساط حکومت ظالم را برجیده اند. اما در زمان تأسیس حکومت جدید به این صورت الکن می‌شوند که حتی حق انتخاب کردن از آنان سلب می‌گردد تا چه رسد به انتخاب شدن.

برای شریعتی
که
می‌خواست
فلسفه تاریخ

و
جامعه شناسی
را وارد دین
کند، دین
تبدیل به یک
سوء تفاهم
فلسفی -
تاریخی
می‌شود.

شریعتی در جایی گفته بود که در بررسی هایش به این نتیجه رسیده است «که به جای ترجمه سارتر و یا بحث از تاثیر بوج، باید برای این زوار که همان توده مردم اند و با تنها متنی که سر و کار دارند زیارت نامه است، «متون اصیل و روشنگر دعا‌های اسلامی» را از میان هزاران متن مجعول و انحرافی و بی ثمر انتخاب کنم و سپس به ترجمه ساده و تفسیر آگاه کننده آنها پردازم و یا برای این بیست هزار «جلسه مذهبی»، که براساس یک قیام خونین و یک نهضت انقلابی و ضد ارتجاعی و استبداد و ستم و انحراف مذهبی، تشکیل می‌شود، به جای روضه‌ها و نوحه‌های تخیلی کهنه انحرافی و ضد شیعی رایج، که خمودگی و خرافه و ضعف و ذلت و دروغ در اذهان خلق می‌پراکند، متون اصیل تاریخی را بجویم و حقیقت مکتب او فلسفه قیام و روح نهضت اسلامی و جهت آزادیبخش و ضد خلافتی تشیع را بشناسانم، هرگز نباید در انجام آن تردید کنم. گرچه می‌دانم که در صورت اول، من یک روشنفکر متجددی معرفی خواهم شد، که با اگزریستانسیالیسم و مارکسیسم و سارتر و بکت و کی‌یرکه گارد و... آشنائی دارد، و در صورت دوم، یک نویسنده دینی که کتاب دعا می‌نویسد و متون روضه تدوین می‌کند»^{۱۷}. اما شریعتی در واقع هیچیک از این دو نشد، زیرا هیچ یک از آن دو کاری را که خود می‌گفت می‌تواند انجام دهد، نداد. او از سویی متفکری شد که به گمان خود اگزریستانسیالیسم و مارکسیسم و...

را به صورت کتاب دعا تدوین کرد و از سوی دیگر کتاب دعا را به مانیفست یک حزب تبدیل نمود.

کتاب ۳۱

بافرض اینکه برای مردمی دینی باید تمامی مسائل را در پوششی دینی بازگفت تا علیه ظلم قیام کنند، شریعتی دین و صورت بازگویی دینی را یکسان کرد. او پایه گذار دین شناسی ای شد که در آن، مسائل درون دین و برون دین از یکدیگر قابل تفکیک و تشخیص نیستند. پس جای تعجب نیست که اندیشه شریعتی نه مقبول دین شناسان می افتد و نه مورد اعتماد دنیا داران. در این مختصر فرصت بحث پیرامون برداشت شریعتی از وضعیت تفکر و سیاست در ایران آن دوره نیست، فقط به عنوان اشاره ای و حدسی می توان نمونه ای از جامعه شناسی شریعتی را همچون علت العلیل این آمیختگی یاد آور شد.

برای سروش
که می خواهد
علم را در
درون دین جای
دهد، دین در
هر یک از
لحظات
سجودیت
خود، به
سؤ تفاهمی
علمی مبتدل
می گردد.

در ادامه همان بررسی هایی که در خطوط پیشین به آن اشاره شد، شریعتی می نویسد: «بی شک مقام یک «روشن فکر» که از مکاتب اروپا حرف میزند و درباره نقد هنر و ادبیات جدید چیز می نویسد با یک «فرد» «مذهبی» که متون دعا را اصلاح می کند یکی نیست»^{۱۷۲}. آیا واقعا «روشن فکران» این دیار قبل از شریعتی فقط به نقد هنر و ادبیات جدید و مذهب یون فقط به نوشتن متون دعا اکتفا کردند تا لازم باشد کسی چون او قصد اصلاح هر دو طیف را در آن واحد داشته باشد؟ بگذریم تا در جایی دیگر به کالبدشکافی جامعه شناسی شریعتی بپردازیم. در اینجا لازم است به شباهت های روش شناسی سروش و دین شناسی او با شریعتی بپردازیم.

عبدالکریم سروش

همانطور که گفتیم سروش بمراتب کمتر از شریعتی به مسائل سیاسی می پردازد. دلیل این امر نیز جز این نیست که سیاست هدف بلاواسطه شریعتی بود و حال آنکه سروش را می توان گفت «جبر زمان» به این سمت بازگردانید. برنامه ای که سروش برای آن زحمت می کشد، وسیع تر و دوراندیش تر از شریعتی است. شریعتی می خواست برای مفاهیم جدیدی که در جامعه شناسی و علوم سیاسی زمان خویش باز یافته بود جایی در دین باز کند، اما سروش این فربهی دین را با ادغام کلیه علوم زمان خود می خواهد به انجام برساند. پس جای گیری مفاهیم جدید سیاسی در دین شناسی سروش وجهی از وجوه اصلاحات عمومی اوست.

در مقاله‌ای به نام «حکومت دموکراتیک دینی؟» (۱۸)، سروش مشخصاً به این کارکرد توجه می‌کند و با شهامت به این معضل حیاتی جامعه ما، یعنی آشتی دین و دموکراسی می‌پردازد. به نظر او این آشتی صورت خواهد پذیرفت اگر: «حکومت‌های دینی که مسبوق و متکی به جوامع دینی و مأخوذ و منبث از آنها باشند وقتی دموکراتیک خواهند بود که رضای خلق و خالق را باهم بخواهند و به برون و درون دین با هم وفا کنند و عقل و اخلاق سابق بر دین را همان قدر حرمت بنهند که عقل و اخلاق مسبوق به آن را، و با حفظ

تعادل و توازن میان این دو، به کیمیایی دست یابند که بشریت امروز، از سر غفلت آن را نیافتنی یا نخواستنی می‌شمارد»^{۱۹}. بسیار خوب، اما بینیم این توازن از چه

راهی بدست می‌آید و علی‌الخصوص این هموزنی در جوامع دینی چگونه می‌تواند حاصل شود؟

زیرا در این جوامع است که به گفته سروش

«مردم دینی اند و هرگونه حکومت غیر دینی،

غیر دموکراتیک هم خواهد بود. حکومت‌های

دینی هم می‌توانند دموکراتیک و غیر

دموکراتیک باشند و این بستگی دارد به ۱-

میزان بهره‌ای که از عقل جمعی می‌برند. و

۲- میزان حرمتی که به حقوق بشر

می‌نهند»^{۲۰}. سروش کسب این هر دو

خصیصه را در توان حکومت دینی می‌داند.

به این صورت که حکومت‌های دینی

دموکراتیک «برای دموکراتیک بودن لازم

دارند که فهم اجتهادی دین را، در

هماهنگی با احکام عقل جمعی، سیال

کنند... (یعنی) دموکراسی در پناه عقل

جمعی با دینداری عاقلانه و عالمانه

می‌آمیزد و یکی از مقدمات حکومت

دموکراتیک دینی تأمین می‌گردد»^{۲۱}.

حرمت نهادن به حقوق بشر نیز از

اینجا ناشی می‌شود که «عادلان بودن



عقل و ۳۲

و انسانی بودن دین شرط پذیرفتنی بودن آن است و این بدین معناست که دینی را که به حقوق آدمی (و از آن میان حاجت آدمی به آزادی و به عدالت) بی اعتناست نمی توان پذیرفت. یعنی دین نه تنها باید منطقاً حق باشد که باید اخلاقاً هم حق باشد^{۲۲}. نتیجه اینکه «انسانی بودن، شرط حقانیت دین است و شرط مشروعیت حکومت دینی هم خواهد بود، و لذا، مراعات حقوق انسان (از قبیل عدل و آزادی و...) نه فقط دموکراتیک بودن یک حکومت که دینی بودن آن را هم تضمین خواهد کرد»^{۲۳}. می گویند دموکراسی بی طرف است و تجسس در راهی که هر کسی برای رسیدن به دموکراسی بر می گزیند عقلاً واجب نیست. به این اعتبار نقد دستاورد سروش در تبیین نظریه حکومت دموکراتیک دینی البته

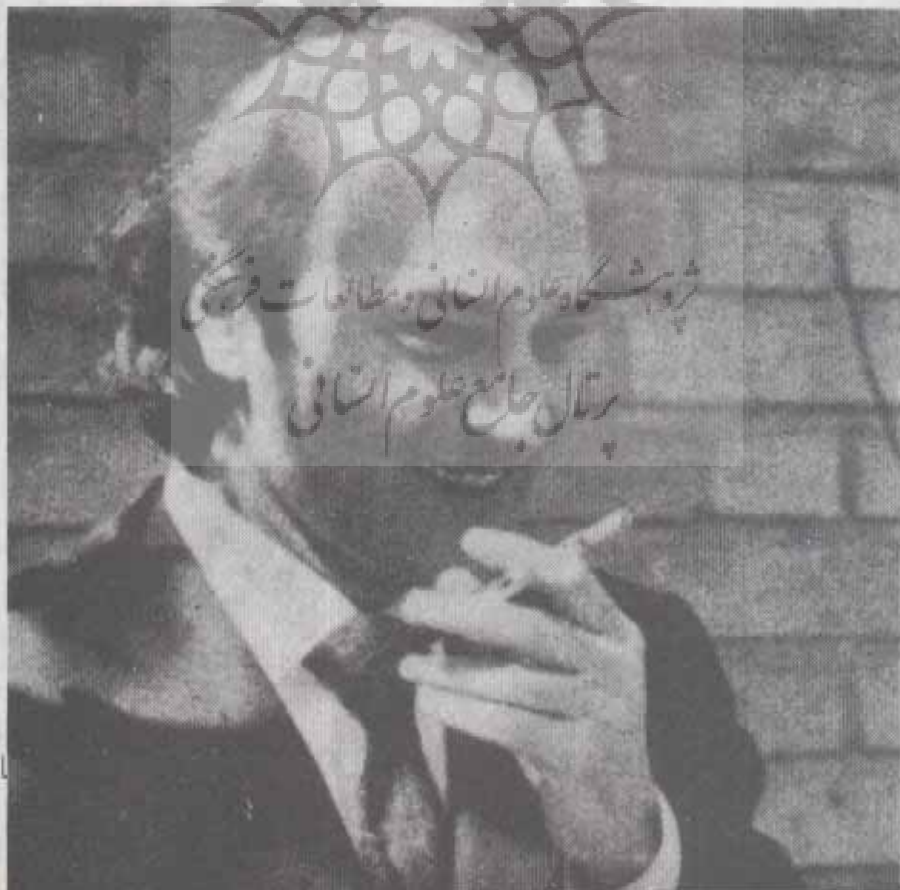
۳۳ گفتگو

بی فایده است و چه بسا از منظر قوت یافتن دموکراسی مضر هم باشد. زیرا از هر چه بگذریم، عملی شدن دموکراسی در یک کشور با تعداد مدافعین آن رابطه مستقیم دارد. در عین حال، جدال های خونریز جامعه بشری به ما هشدار می دهد که وجوه عملی استقرار چنین نظام هایی نمی تواند و نباید از نظر دور داشته شود. مگر نه اینکه بسیاری از کشورهای کمونیستی اسم دموکراتیک را با خود حمل می کردند و مدعی بودند و هستند که خود بهترین مجریان آن می باشند؟ برای روشن شدن شیوه عملی شدن آنچه سروش حکومت دموکراتیک دینی می نامد، ناچار به ارزیابی ساختار نظریه از هستیم.

از دینی بودن جامعه، سروش فقط این امر را استنتاج می کند که حقایق را نباید در شکل لائیک بلکه به صورت دینی به مردم گفت.

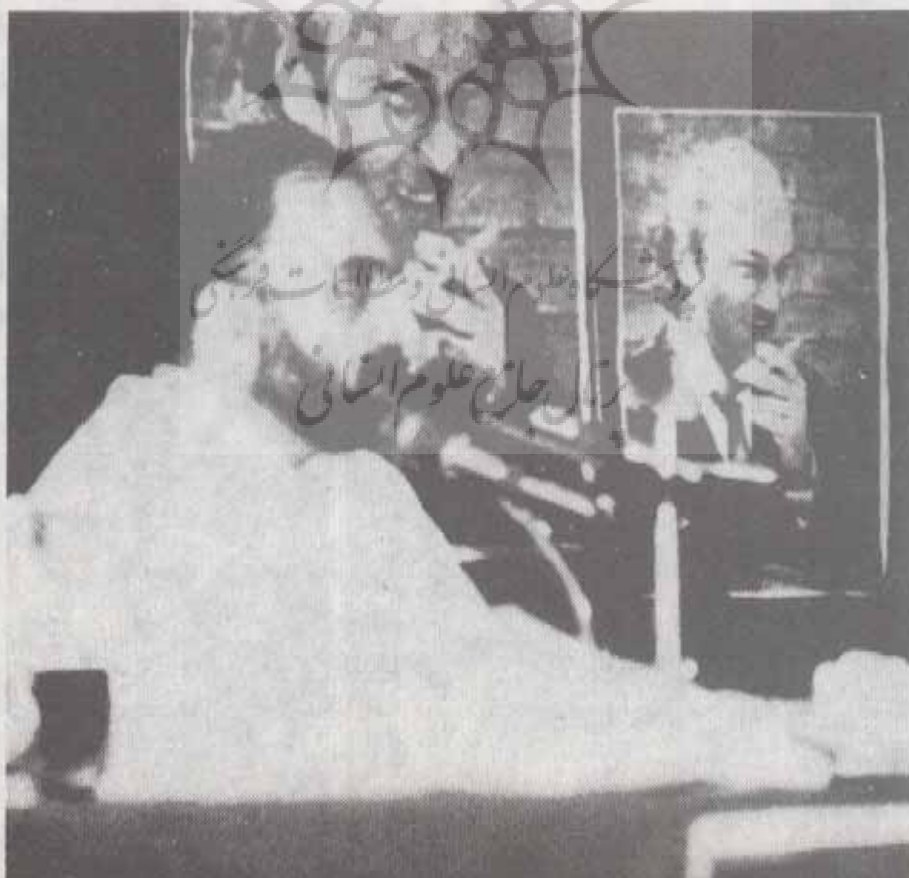
اگر مراعات حقوق انسان، دموکراتیک بودن حکومت و دینی بودن آن را تضمین می کند، پس اصولاً صحبت از حکومت غیر دموکراتیک دینی یا حکومت دینی غیر دموکراتیک بی معناست. یعنی هر حکومت دینی برای آنکه دینی باشد باید دموکراتیک هم باشد. این توفیق نصب نخواهد شد مگر اینکه مقصود از دین، همان دینی باشد که در دین شناسی سروش تعریف شده است. موفقیت گرانقدری است و محافظت و بروج این دینداری، آرزوی هر فرد انسان دوست و دموکرات خواهد بود. اما، در این بین آنچه به کلی فراموش شده است، همان فرض اولیه ای است که سروش به خاطر آن زحمت نوشتن این مقاله را به خود داده است. یعنی همان فرض «دینی بودن جامعه» که طرح دینی مسئله دموکراسی را ایجاد کرده است. یعنی فرضی که به دلیل باور به آن، سروش به خود این زحمت را داده است که استدلال های افراد لائیک بر له حکومت دموکراتیک را (که او هشت مورد آن را در نوشته اش یادآور می شود) با زبانی دینی (یعنی به گمان او زبانی مردم فهم) بازگو کند. به

این فرض برگردیم و آن را در آئینه دین شناسی سروش بار دیگر بنگریم. دین مردم در این فرضیه یا آن دینی است که سروش تعریف می کند، یعنی دینی که هم پروای خالق را دارد و هم پروای خلق و نیز دینی است که شرط حقانیت خویش را انسانی بودن می داند. در این صورت حکومتی که این جامعه مستقر سازد، بخودی خود هم دموکراتیک خواهد بود و هم دینی. یعنی این جامعه دینی نه نیازی به استخراج دموکراسی از لیبرالیسم دارد و نه از فهم دینی حقوق بشر. او این هر دو را در دین خود دارد و به توفیق بین عقل و شرع رسیده است. اما روشن است که سروش وقتی از دینی بودن جامعه صحبت می کند، اینچنین دینی را برای او منظور نمی کند، زیرا در این صورت دیگر احتیاجی به نوشتن وی نبود و صحبت از سعی برای یافتن «کیمیایی که بشریت امروز از سر غفلت، آن را نیافتنی یا نخواستنی می شمارد» در میان نبود. حالت دوم این است که وقتی سروش از دینی بودن جامعه صحبت می کند، دین آن را غیر از دینی که خود تعریف می کند، می داند. شاید دین آنان، انسانیت را شرط حقانیت خود نمی داند و لابد می تواند در بی اعتنائی مطلق به احکام عقلی به سر برد و کمترین تمایلی نسبت به هماهنگ کردن فهم اجتهادی دین با احکام عقل جمعی نداشته



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

باشد. یگانه وجه تشابه دین این جامعه دینی با دین دین شناسی سروش، همان نام مشترکشان است و بس. در نتیجه اگر در این جامعه دینی، حکومت غیر دینی غیر دموکراتیک باشد، حکومت دینی سروش نیز به همان اندازه غیر دموکراتیک خواهد بود، یا یگانه وجه مشترکش با حکومت دموکراتیک، نامش خواهد بود و بس. سروش خود بر این جدایی دین ها تأکید کرده است: «حق این است که عالم و عامی در دو جهان می‌زیند و پدیدارهای این دو جهان، دو صفت عالمانه و عامیانه به خود می‌گیرند، نه فقط دین عالم عالمانه است، که همه جهانش عالمانه است و نه فقط دین عامی عامیانه است، که همه جهانش عامیانه است. و تا کسی تولد و فطرت ثانی نیابد و از توهم زیستن در دنیای واحد و مشترک با دیگران رهائی نجوید، هضم کثیری از معانی و معارف معرفت شناسانه و دین شناسانه بر هاضمه او گران خواهد افتاد. هاضمه را نیز باید دگرگون کرد»^{۲۴}. به این معنی «دینی بودن» جامعه در نظریه سروش همان نقشی را ایفا می‌کند که برای شریعتی ایفا می‌کرد. از دینی بودن جامعه، سروش فقط این امر را استنتاج می‌کند که حقایق را نباید در شکل لائیک بلکه به صورت دینی به مردم گفت. یعنی دین صورتی است برای گفتن آنچه



او می خواهد به جامعه بگوید. جامعه و مردم دینی اند، پس باید نوآوری ها را به صورت دینی برایشان بازگفت، تا بتوان به کارشان گرفت. برای سروش نیز صورت بازگویی دین جای دین را می گیرد. در نتیجه، در طی این نظریه سازی، سروش نیز از همان مسیری می گذرد که شریعتی بناچار گذشت، یعنی از ارزشگذاری یکسان برای برون و درون دین. یعنی به همان صورت که شریعتی ایدئولوژی و دین را یکی کرد، سروش نیز دموکراسی و دین را یکی می کند.

سروش بر خلاف شریعتی در ارائه راه حل عملی برای نظریه اش خطر نمی کند، اما در نوشته هایش شمه ای از این راه حل را که مقدماتش بی شباهت به مقدمات راه حل عملی شریعتی نیست، می توان باز یافت. یعنی همانجایی که سروش با تفکیک، دین عامیانه و عالمانه، فهم دینی عالم را از پیروی از فهم دینی عامی جدا می سازد. به این اعتبار می توان حدس زد که در توازنی که سروش می خواهد بین عقل و اخلاق سابق بر دین و عقل و اخلاق مسبوق بر آن برقرار کند، «جامعه دینی»، وزنه ای نخواهد بود. طرفه اینکه، سبکی وزن این جامعه در کفه این ترازو نه به خاطر غیر دینی بودن آن که دقیقاً به دلیل «دینی» بودنش است. دینی بودن و دینداری ای که البته عامیانه است و ناتوان از هضم دین و دینداری عالمانه.

شریعتی و سروش

اکنون زمان آن رسیده است که سعی کنیم دریابیم، چگونه و چرا اختلاف های زمانی و مکانی بین شریعتی و سروش، مانع از این نشده اند که این هر دو در مهم ترین وجه نظریه سیاسی شان، یعنی نقش مردم و فرهنگ مردم در سیاست تا به این حد به نتایج مشترکی برسند. هم شریعتی و هم سروش، از نظر جامعه شناسی فقط به بررسی یک عامل

اکتفا می کنند و آن «دینی بودن» جامعه است. دینی که دیدیم هر یک به نحوی در جهت اصلاح آن برمی آیند و نیز هر دو برای موفقیت در این کار، فهم دین و دین را یکسان می کنند. یعنی برون و درون دین را در کنار هم می نشانند. هر دو برای وادار کردن دین به هضم مفاهیم کلیدی و جدیدی که آنان می پسندند، آنقدر آن را بسط می دهند و فربه می سازند، که هر آنچه در برون آن بوده، درونی می شود. نتیجه اینکه، اولاً آنچه برون دین (دین ناشی از دین شناسی آنان) است بکلی مضمحل و بی اهمیت می شود (و از آن جمله همان مردم و به احتمالی آن جامعه با علم و دین عامیانه اش). ثانیاً، برای شریعتی که

بالعرض
اینکه برای
مردمی دینی
باید تماس
مسائل را در
پوششی
دینی
بازگفت،
شریعتی دین
و صورت باز
گوشی دین را
یکسان
می کند.

می‌خواست فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی را وارد دین کند، دین خود تبدیل به یک سوءتفاهم فلسفی-تاریخی می‌شود، و برای سروش که می‌خواهد علم را در درون دین جای دهد، دین در هر یک از لحظات موجودیت خود به سوءتفاهمی علمی مبدل می‌گردد. به این ترتیب هیچ‌یک نه توافق درون دین را به دست می‌آورند و نه رضایت برون دین را. توافق درون دین را نمی‌یابند، زیرا این دو با نشان دادن مقدس و غیر مقدس در کنار هم، شرعاً به تنزل مقدس اهتمام می‌ورزند. رضایت برون دین را نیز نمی‌توانند جلب کنند، زیرا چگونه می‌توان کسی را یافت که به اضمحلال خویش رضا دهد؟

اما اگر با وجود تفاوت‌های عمده‌ای که بین سروش و شریعتی وجود دارد این دو، تا به این حد اشتباهات مشترکی را در استنباط مسائل برون دینی در رابطه آن با مفاهیم درون دینی کرده‌اند، آیا از اینکه دین و دین‌شناسی بتواند به مسائلی از این دست که برشمردیم (یعنی دموکراسی و آزادی و...) پاسخی مناسب حال بدهد، باید ناامید شد؟ چنین نیست و تا آنجا که به مسائلی مانند آزادی و دموکراسی و در نتیجه حکومت دموکراتیک مربوط می‌شود، دین‌شناسان ما به نتایج عملی مثبتی دست یافته‌اند که غیر قابل چشم پوشی است. این مساعی موفق بوده‌اند، زیرا دقیقاً برخلاف روش شریعتی و سروش، معیار روشنی برای تشخیص مقدس از غیرمقدس ارائه داده‌اند. سپس ارتباط روشنی بین رجوع هر یک از این دو به دیگری برقرار ساخته‌اند. یعنی زمینه‌های احتیاج هر یک از دیگری را روشن ساخته‌اند. در این مقاله به اشاره‌ای گذرا به یک مورد اکتفا خواهیم کرد.

نمونه موفق این بحث را می‌توان نزد محمد مجتهد شبستری یافت^{۲۵}. مجتهد شبستری از لزوم دخالت علوم و معارف انسانی در اجتهاد فقهی به این نتیجه می‌رسد که «مجتهد با مراجعه به کتاب و سنت فقط اصول ارزشی را استنباط می‌کند و «سیاست» یعنی تعیین چگونگی‌های نظام‌ها و نهادها چگونگی‌های عملکرد زمامداران و تعیین اولویت‌ها در سیاست‌گذاری‌های کلی جامعه و بطور کلی آنچه «حکومت» نامیده می‌شود، به عقل و علوم بشری واگذاشته می‌شود. موازات‌ها بدست‌ی از هم جدا می‌شود»^{۲۶}. سپس مجتهد شبستری اصل مهم دیگری را در کنار این مدعای اصلی خود می‌آورد و آن را، هم در زمینه اظهار نظر پیرامون «اصول و ارزش‌ها» و هم در زمینه «سیاست» بکار می‌بندد و در هر دو زمینه انحصاری بودن این اظهارات را صحیح نمی‌داند و نیز در هر دو زمینه بر «مقدس نبودن نظریات» اعم از نظریات دینی یا دنیوی تأکید می‌کند. نتیجه اینکه «این مردم هستند که نظریات فقهی و علمی را به انتخاب و اختیار خود مستقیماً یا به وسیله نمایندگان‌شان

می‌پذیرند»^{۲۷}. حرف مجتهد شبستری روشن است و کلمات آن چنان دقیق در جای خود به کار رفته‌اند که جای کمترین شبهه‌ای در ذهن خواننده از لزوم بهره‌وری از عقل و داوری و رأی مردم و در نتیجه همراهی و مشارکت آنان در امور سیاسی باقی نمی‌گذارد. مجتهد شبستری نه استدلال خود را با تعریفی از نوع تعریف سروش از دینی و دموکراتیک آغاز می‌کند، تا یکی را محدود به جستن رضایت خالق و دیگری را مراعی پروای خلق بداند، و نه خطی بین عالم و عامی می‌کشد تا بعد در نحوه مشارکت دادن هر یک در امور جامعه مجبور به سکوت شود یا مانند شریعتی این حق را از عامی بگیرد و به عالم بدهد. برای مجتهد شبستری روشن است که در جامعه‌ای که او تصویر می‌کند «حق اظهار نظر درباره اصول ارزشی دینی و یا هماهنگی و ناهماهنگی نظام‌ها و قانون‌ها و سیاست‌گذاری‌ها با آن اصول، به فقیهان اختصاص و انحصار پیدا نمی‌کند، همه مردم در این زمینه اظهار نظر می‌کنند... در چنین جامعه‌ای فضای تفکر و بحث همگانی درباره اصول ارزشی و نظام‌ها و قانون‌ها و سیاست‌ها همیشه کاملاً باز است... در چنین فضایی اصول ارزشی سیاسی و اقتصادی چنان تفسیر می‌شود که راهگشای مشکلات و معضلات نظام اجتماعی شود... تنها در چنین فضایی است که شرایط زمان و مکان برای فقیه آشکار می‌شود و معنا پیدا می‌کند. تجدد موضوع مفهوم واقع می‌گردد و تقه از افتادن در دام منافع یک طبقه یا یک گروه مصون می‌ماند»^{۲۸}.

یادداشت‌ها

۱- علی شریعتی، جهان بینی و ایدئولوژی، مجموعه آثار، جلد ۲۳، صفحه ۷۱، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲.

۲- دین، ایدئولوژی و تعبیر ایدئولوژیک از دین، ویدگاه دکتر عبدالکلام سروش، فرهنگ توسعه، شماره ۵، فروردین و اردیبهشت ۷۲، ص ۱۲.

۳- همانجا، ص ۱۱.

۴- در عین حال باید یادآور شد که سروش هم نویسندگی اش را با پرداختن به مسائل سیاسی آغاز می‌کرد. مصاحبه‌های او با مطهری «پیرامون جمهوری اسلامی» و نیز کتاب او به نام «ایدئولوژی شیطانی» به مسائل سیاسی می‌پردازند.

۵- علی شریعتی، انتظار مذهب اعتراض، بی جا، بی تا، صفحه ۱۴۰. تأکید در متن اصلی نیست.
۶- علی شریعتی، نقش انقلابی یاد و یادآوران در تاریخ شیعه، مجموعه آثار جلد ۷، صفحه ۱۹۲.

۷- علی شریعتی، شیعه یک حزب تمام، مجموعه آثار جلد ۷، صفحه ۱۲۲.

۸- همانجا ص ۱۸۹.

۹- علی شریعتی، اسلام شناسی، مجموعه آثار جلد ۱۶، صفحه ۵۹.

۱۰- همانجا ص ۵۲.

۱۱- همانجا صفحات ۶۴-۶۶.

۱۲- نقل به معنی از صفحه ۶۳، کتاب یادآوری شده در یادداشت ۹.

۱۳- شیعه یک... صفحات ۱۱۶ و ۱۱۷.

۱۴- شیعه یک... صفحه ۹۵.

۱۵- همان صفحات ۹۵ الی ۹۷.

۱۶- علی شریعتی، بازگشت به خویشتن، بازگشت به کدام خویشتن؟، مجموعه آثار جلد ۴.

صفحات ۳۰۶-۳۰۷.

۱۷- همانجا، ص ۳۰۷.

۱۸- عبدالکریم سروش، حکومت دموکراتیک دینی؟، کیان، شماره ۱۱، فروردین و اردیبهشت

۱۳۷۲، صفحات ۱۲-۱۵.

۱۹- همان، ص ۱۵.

۲۰- همان، ص ۱۴.

۲۱- همان، ص ۱۵.

۲۲- همان.

۲۳- همان.

۲۴- عبدالکریم سروش، قبض از بسط شوکت شیعه، چاپ مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، بهار

۱۳۷۰، ص ۱۹۲.

۲۵- محمد مجتهد شبستری، دین و عقل - سخن آخره. کیهان فرهنگی، سال ششم، مردادماه ۶۸.

صفحات ۱ و ۱۵.

۲۶- همانجا، ص ۱۴.

۲۷- همانجا.

۲۸- همانجا، ص ۱۵.