

روشنفکری دینی و نقش آن در آینده سیاسی ایران

روشنفکران یا نواندیشان دینی در ایران پس از انقلاب اسلامی از جمله گروه های فکری و سیاسی بودند که کوشیدند در برابر نظریه ولایت مطلقه فقیه نظریه بدیلی برای یک حکومت مطلوب در جامعه ایرانی پیشنهاد کنند. در این نوشتار مایلیم به اختصار نکات برجسته نظریه حکومت روشنفکران یا نواندیشان دینی را توضیح دهیم، و بر آن مینا درباره نقش ایشان در آینده سیاسی ایران پیشنهادهایی را در میان بگذارم. در بخش نخست به اختصار به نظرات دو تن از چهره های این جریان، عبدالکریم سروش و محسن کدیور، اشاره می کنم، در بخش دوم نظرات ایشان را به کوتاهی مورد بررسی قرار می دهیم، و در بخش سوم درباره جایگاه و نقش روشنفکری دینی در آینده سیاسی ایران پیشنهاداتی را مطرح خواهم کرد.

(۱)

نظرات عبدالکریم سروش:

سروش از جمله کسانی است که در طول سالها فعالانه کوشیده است تا نظریه ای بدیل برای حکومت در جامعه ایرانی پیشنهاد کند. نظریه حکومت مطلوب او دو بخش اصلی دارد: بخش سیاسی، و بخش دینی. در بخش سیاسی سروش می کوشد تا ارکان نظریه حکومت خود را تشریح کند، و در بخش دینی می کوشد تا رابطه مطلوب این نوع حکومت را با دین روشن نماید.

الف. بخش سیاسی:

نظریه حکومت مطلوب سروش از منظر سیاسی خصوصا در تقابل با حکومت استبداد دینی (یا ولایت مطلقه فقیه) و حکومت استبداد غیردینی (سلطنت یا حکومت پادشاهی) مطرح شده است. از نظر سروش، مهمترین نقش حکومت پیش و بیش از هرچیز برآوردن نیازهای اولیه انسانها- مانند نیاز به غذا، مسکن، شغل، بهداشت، و غیره- است. به اعتقاد او، اگر این نیازهای ابتدایی برآورده شود، آنگاه انسانها مجالی می یابند تا به تأمین نیازهای ثانویه خود روی آورند.¹ اما حکومت مطلوبی که می تواند چنان مقصودی را برآورد باید بر بنیان نوعی سکولاریسم سیاسی یا «حکومت فرادینی» بنا شود. سکولاریسم سیاسی اقتضاء می کند که حکومتی اخلاقی در جامعه برپا شود که «نسبت به همه ادیان بی طرف باشد، هیچ حق ویژه ای به پیرو هیچ دین ویژه ای ندهد، پلورالیسم دینی و سیاسی را برسمیت بشناسد، برای همه حقوق برابر قائل باشد و قانون را برای همه یکسان اجراء کند.»² بنابراین، سکولاریسم موردنظر سروش بر دو رکن اساسی بنا شده است: رکن مشروعیت (که تحقق آن در گرو تحقق عدالت است)، و رکن بی طرفی نظام سیاسی نسبت به فرقه های دینی و فکری.³

اما کدام شکل حکومت، به اعتقاد سروش، می تواند بر این مینا بنا شود و در کار مدیریت جامعه کامیاب شود؟ از نظر سروش دموکراسی بهترین شیوه حکومتی است که در دسترس آدمیان است. به اعتقاد او، دموکراسی روش «مدیریت کم خطا» بر «مردم حق مدار» است، و بهترین روش برای تحقق عدالت در جامعه است. در حکومت دموکراتیک مطلوب سروش نصب، نقد، و عزل حاکمان توسط مردم انجام شدنی است.⁴

¹ میزگرد «حزب، آزادی، حکومت دموکراتیک دینی» روزنامه جامعه، ۳۱ فروردین ۱۳۷۷.

² «برای آنکه دین داران از دموکراسی و سکولاریسم نگرینند» مصاحبه نوشابه امیری با عبدالکریم سروش:

<http://www.newsecularism.com/2010/03/17.Wed/031710.Abdolkarim-Soroush-Not-to-frighten-the-faithful.htm>

و نیز، «با رفتارندوم اختیارات ولی فقیه حذف شود» مصاحبه با عبدالکریم سروش،

<http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-INT-20100200-BaReferandumeEkhtiarateValiFaghihHafzShavad.html>

³ پیشین

⁴ پیشین

اما دموکراسی مورد نظر سروش گرچه سکولار است اما لیبرال نیست. سروش همواره قاطعانه از مخالفت با لیبرالیسم گفته است. او به صراحت معتقد است که «لیبرالیسم مخالف دین است.»⁵ و «اگر کسی اصل ولایت دین را مورد سؤال قرار دهد، به عمیقترین عرصه های لیبرالیسم پا نهاده است.»⁶ او به کرات بر تفاوت بنیادین «جامعه دینی» و «جامعه لیبرال» تأکید می ورزد. به اعتقاد او در جامعه دینی، برخلاف جامعه لیبرال، پاره ای از امور و رای نقد و واری است. در جامعه دینی اصل تساوی حقوق مردم (برخلاف جامعه لیبرال) ممکن نیست، و به همین اعتبار است که «هیچ دین داری نمی تواند لیبرال باشد.»⁷ از همین روست که او حکومت دموکراتیک مطلوب خود را در تمایز و بلکه در تقابل با لیبرالیسم تعریف می کند: «دموکراسی و لیبرالیسم یکی نیستند.» «و جامعه دموکرات دینی، جامعه ای است برخاسته از انفکاک منطقی دموکراسی و لیبرالیسم.»⁸ او در سالهای اخیر هم همچنان به نگاه منفی خود نسبت به لیبرالیسم وفادار مانده است، و معتقد است که امروزه نشانه های آشکاری از بیماری و زوال لیبرالیسم در غرب به چشم می خورد. از نظر او مهمترین نشانه های بیماری و زوال لیبرالیسم را خصوصاً باید در قلمرو امر جنسی یافت، چیزی که وی از آن به «هوس رانی های اخلاقاً ناروایی» یاد می کند که امروزه تحت عنوان «حق» در جهان غرب روان شده است.⁹

ب. بخش دینی:

سروش در مقام توضیح رابطه میان دین و سیاست به طور عام و حکومت به طور خاص، نخست میان دو نوع دخالت دین در امر سیاست تمایز می نهد: «دخالت حقیقی» و «دخالت حقوقی».¹⁰ به اعتقاد او، دخالت حقیقی دین در امر سیاست در متن یک جامعه دینی امری اجتناب ناپذیر است. بنابراین، خواه کسی این دخالت را مطلوب بداند خواه نه، در هر حال در متن یک جامعه دینی، دین رنگ خود را لاجرم به سیاست می زند. بنابراین، به اعتقاد سروش، این اسطوره ای خطاست که «دین به عرصه خصوصی متعلق است.»¹¹ اما «دخالت حقوقی» دین در سیاست امر ناگزیری نیست. یعنی جامعه دینی می تواند تصمیم بگیرد که دین را مبنای قانون گذاری و مشروعیت بخشی سیاسی قرار بدهد یا ندهد. سروش دخالت حقیقی دین را در عرصه سیاست به عنوان یک امر واقع برسمیت می شناسد و می پذیرد، اما دخالت حقوقی دین را در امر سیاست (دست کم به نحو مستقیم و از بالا) مردود می داند، و به صراحت می گوید که «ارتباط حقوقی [میان دین و سیاست] را خوبست که قطع کنیم.»¹² اما آیا این بدان معناست که از منظر سروش دین نباید مطلقاً و به هیچ نحوی در عرصه سیاست و حکومت «دخالت حقوقی» بکند؟ حقیقت این است که به نظر نمی رسد مقصود سروش قطع کامل رابطه حقوقی دین و سیاست باشد. در آثار سروش حکومت مطلوب در جامعه دینی دو ویژگی دارد: نخست آنکه، دموکراتیک است، و دوم آنکه، نسبت به دین باوری و دین ورزی بی تفاوت نیست، یعنی به نظر می رسد که حکومت به نوعی و در سطحی به امر دین متعهد است (و این امر دست کم در نگاه نخست با اقتضای «سکولار» بودن حکومت مطلوب سروش سازگار به نظر نمی رسد). اما این «بی تفاوت نبودن» و «متعهد بودن» نسبت به امر دین به چه معناست؟ به نظر می رسد که در آثار سروش دست کم دو نظر کمابیش متفاوت در این خصوص بیان شده است: تلقی حداکثری، و تلقی حداقلی.

تلقی حداکثری: از نظر سروش متقدم در یک دموکراسی مطلوب دینی، حکومت موظف است که «قوانین قطعی و ضروری» دین را نقض نکند.¹³ یعنی در این حکومت مطلوب «سعی می شود قوانینی که با قوانین قطعی دینی منافات

⁵ سروش، عبدالکریم، *رازدانی و روشنفکری و دینداری*، صراط، چاپ پنجم، صص ۱۵۱-۱۵۲.

⁶ پیشین، ۱۴۶-۱۴۷.

⁷ پیشین، همان.

⁸ سروش، عبدالکریم، مقاله «مدارا و مدیریت» در *مدارا و مدیریت*، صراط، ۳۰۶-۳۰۹.

⁹ سروش، عبدالکریم، سخنرانی «تئولیبالیسم مسلح» آوریل ۲۰۱۵ تا ۴۹ دقیقه: ۵۵ <https://www.youtube.com/watch?v=QaGmg>

¹⁰ «علوم انسانی خونین ترین شهید پس از انقلاب بوده است» مصاحبه با عبدالکریم سروش:

<http://www.drseroush.com/Persian/Interviews/P-INT-20090117-OloomEnsani.html>

¹¹ پیشین

¹² پیشین

¹³ «ما طرفدار سکولاریسم سیاسی و جدایی دین از سیاست هستیم» مصاحبه روز آنلاین با عبدالکریم سروش:

<https://irangreenrevolution.wordpress.com/2010/02/17/%D8%AF%DA%A9%D8%AA%D8%B1-%D8%B3>

دارند به تصویب نرسند؛ این قوانین قطعی و ضروری هم در اسلام بسیار محدود هستند. فتاوی زیادی ممکن است وجود داشته باشد اما می توان به مهمترین آنها اکتفا کرد و حتی در صورت لزوم اجتهاد تازه کرد. همین ضامن اسلامی شدن قوانین است و بقیه دین به پایبندی قلبی خود مومنان باز می گردد که چقدر در عمل به شریعت اهتمام دارند.¹⁴ در اینجا به نظر می رسد که «مشروعیت دینی» حکومت دموکراتیک از بالا تأمین می شود، یعنی حکومت برگزیده جامعه دینی از بالا بر نظام حقوقی نظارت می کند مبدا قانون یا سیاستی با مسلمات دین اسلام به تعارض افتد.

تلقی حداقلی: اما به نظر می رسد که سروش در سالهای اخیر تقریر کمابیش متفاوتی از نظر خود در خصوص رابطه حقوقی میان حکومت و دین ارائه می کند. به اعتقاد سروش متأخر، در یک دموکراسی مطلوب دینی، حکومت قائل به پلورالیسم دینی است، و لذا «از همه ادیان در قانونگذاری» بهره می جوید. او این نوع حکومت را «فرادینی» می نامد. اما در یک حکومت فرادینی نحوه «بهره جستن» از آموزه ها و ارزشهای دین در نظام حقوقی جامعه چیست؟ در اینجا به نظر می رسد که «مشروعیت دینی» حکومت دموکراتیک از پایین تأمین می شود، یعنی خود جامعه، از طریق فرآیندهای دموکراتیک، می کوشد تا نظام حقوقی را با باورها و ارزشهای دینی خود سازگاری بخشد. سروش در این باره می نویسد: «همه چیز در اینجا به جامعه دیندار برمی گردد. حکومت جامعه را دینی نمی کند، برعکس جامعه حکومت را دینی می کند. چون حکومت فرزندی میوه ای و محصولی و پیامدی و بازتابی از جامعه است. و جامعه اگر از سر شوق و ایمان دیندار بود، حکومتش هم رنگ آن را می پذیرد. لذا حکومت دینی یک «است» است، نه یک «باید». به معنی اینکه جامعه نمی گوید حکومت باید دینی باشد، بلکه می گوید حکومت فرزند من «است» و چون من دینی ام، آن هم خواه ناخواه دینی است. و البته اگر جامعه دینی نبود، حکومت هم دینی نخواهد شد و باید و نباید کسی در اینجا عمل نمی کند.»¹⁵

نظرات محسن کدیور:

به نظر می رسد که میان اساس نظرات سروش و کدیور در خصوص ماهیت و ساخت یک حکومت مطلوب در متن یک جامعه دینی تفاوت چشمگیری وجود نداشته باشد. نظریه حکومت مطلوب کدیور را هم می توان در دو بخش سیاسی و دینی بررسی کند:

بخش سیاسی:

کدیور هم حکومت مطلوب جامعه را شکلی از دموکراسی می داند. از نظر او دموکراسی دو رکن اساسی دارد: (الف) نظارت همگانی که از جمله از طریق اعمال آرای اکثریت تحقق می یابد؛ (ب) برابری سیاسی شهروندان، که از جمله به این معنی است که هیچ کس به دلیل تعلقات دینی یا تخصص فقهی اش برای تصدی و مدیریت جامعه واجد حق ویژه ای نیست.¹⁶

او تصریح می کند که دموکراسی مطلوب او باید «سکولار» باشد، یعنی نباید بکوشد تا آمرانه احکام و باورهای دینی را بر جامعه تحمیل کند. کدیور به طور خلاصه نظرش را در این عبارت جمع بندی می کند: «مدل مطلوب حکومتی من حکومت دموکراتیک سکولار است، به این معنا که کلیه نهادها، مقامات، قوانین و تصمیمات آن بدون هیچ

<http://www.kadivar.com/?p=8696>

¹⁴ پیشین

¹⁵ میزگرد «حزب، آزادی، حکومت دموکراتیک دینی»

¹⁶ کدیور، محسن، «و لایت فقیه و مردم سالاری»، وب سایت رسمی محسن کدیور.

استثنائی به شیوه دموکراتیک تعیین می شود، با رأی مردم می آیند، با رأی مردم می روند، تحت نظارت نهادینه مردم در اتاق شیشه ای قرار می گیرند. هیچ امتیاز و حق ویژه ای برای هیچ فرد و صنف و طبقه ای پذیرفته نیست. هیچ مقام مادام العمر و فوق قانون در آن وجود ندارد. همه قوانین با رضایت نمایندگان مردم وضع، تفسیر و نسخ می شوند. حقوق پایه همه شهروندان تضمین می شود، حقوقی که در هیچ شرایطی مطلقاً قابل نقض نیست. یکی از این حقوق امکان تبدیل اقلیت به اکثریت است. آزادی در حد موازین بین المللی حقوق بشر در آن رعایت می شود.¹⁷

اما حکومت دموکراتیک سکولار کدیور هم لیبرال نیست. از نظر او در لیبرالیسم انسان تماماً و یکسره محق تلقی می شود و در مقابل هیچ منبع ماورایی مکلف بشمار نمی رود. حال آنکه در چارچوب دین، انسان نسبت به خداوند مکلف است، و این تکلیف «محدودیهایی برای انسان ایجاد می کند.»¹⁸ بنابراین، کدیور گوهر لیبرالیسم، یعنی «حق ناحق بودن»، را فقط با قیودی و در محدوده های معینی برسمیت می شناسد. از نظر او، وقتی که بیان و عمل انسان به عرصه عمومی درمی آید، در آن صورت موضوع داوری قرار می گیرد. و اگر عرف (و در متن جامعه دینی، «عرف اهل دین») آن بیان یا عمل را تحمل نکند، در آن صورت باید محدودیهایی برای آن بیان یا عمل قائل شد. او خصوصاً از محدودیتهای دینی در زمینه «آزادی های جنسی، آزادی روابط اجتماعی» یاد می کند، و معتقد است که این محدودیتهای موجب می شوند که «آزادی های واقعی و معنوی مردم برقرار بماند و توانایی های دیگر آنها هم شکوفا شود.»¹⁹

کدیور در مقطعی از سیر تحول فکری اش صریحاً از نظارت بر امور فرهنگی یاد می کند و می گوید: «معتقدم يك جامعه دینی جامعه ای است که به ارزشهای متعالی قائل است و لذا نمی تواند بدون نظارت رها شود لذا به نظارت فرهنگی به طور کلی و اصولی قائل هستم اما نظارت فرهنگی لزوماً به معنای ممیزی قبل از نشر نیست.» او به نظارت پس از نشر قائل است.²⁰ پاره ای قرائن نشان می دهد که کدیور در سالهای اخیر در پاره ای از این نظرات تا حدی تجدینظر کرده است. اما به نظر نمی رسد که تجدینظر او تا به آنجا باشد که لیبرالیسم را به مثابه بخش ضروری و انفکاک ناپذیر یک حکومت دموکراتیک مطلوب در متن یک جامعه دینی بپذیرد. به نظر می رسد که از چشم او مهمترین نقصان لیبرالیسم همچنان عبارتست از دیدگاه آن نسبت به مسائل جنسی، یا به تعبیر کدیور، «آزادی های جنسی و آزادی روابط اجتماعی.»²¹ یعنی کدیور هم مانند سروش قبح لیبرالیسم را خصوصاً در قلمرو مسائل مربوط به امور جنسی می جوید.

بخش دینی:

اما در مدل مطلوب کدیور رابطه دین و حکومت چگونه تعریف می شود؟ در آثار کدیور هم مانند سروش می توان دو مدل از این رابطه را تشخیص داد: تلقی حداکثری، و تلقی حداقلی.

تلقی حداکثری: در این تلقی حکومت مکلف است اهداف و احکام مسلم دینی را رعایت کند. کدیور این مدل را «مردم سالاری دینی» می نامد، و معتقد است که بقای این نوع حکومت در گرو دو امر است: «اول، اعتبار دینی بودن یا حداقل عدم تنافی با تعالیم دینی. دوم، برخورداری از اعتماد، رضایت و رأی عمومی یا اکثریت مردم.»²² در این مدل، «کوچکترین امر منافی شرع و ناهمساز با اهداف متعالی دین در آن ممنوع است.»²³ و برای تأمین این مقصود پیشنهاد او این است که «شورایی از عالمان دین به انتخاب شهروندان مسلمان بر رعایت سازگاری با اهداف دین و عدم ناسازگاری با احکام شرع نظارت (و نه ولایت) دارند.»²⁴ البته به اعتقاد او «ضمانت اجرایی» این نظارت

¹⁷ کدیور، محسن، «به حکومت دموکراتیک سکولار فکر می کنم» وب سایت رسمی محسن کدیور: <http://kadivar.com/?p=344>

¹⁸ «مرزهای آزادی از منظر دین» مصاحبه با محسن کدیور: <http://kadivar.com/?p=803>

¹⁹ پیشین

²⁰ پیشین

²¹ پیشین

²² کدیور، محسن، «در تعارض احتمالی رضایت مردم با احکام شرعی چه باید کرد؟» سایت رسمی محسن کدیور:

<http://kadivar.com/?p=14837>

²³ کدیور، محسن، «مبانی معرفت شناختی آزادی در حکومت دینی»، سایت رسمی محسن کدیور: <http://kadivar.com/?p=825>

²⁴ پیشین

عبارتست از «دین داری و ایمان شهروندان»²⁵ حتی در این مدل اجرای صورتی از حکم ارتداد (البته با قیود و شرایطی خاص) پذیرفتنی بشمار می رود: «اجرای حکم ارتداد به بیان و اظهار برمی گردد. آن هم بیانی که معاندانه و مروجانه باشد.» «شما مجاز هستید دین را نپذیرید اما اگر دین را بپذیرفتید، خروج از آن ضوابطی دارد. نگفتم مطلقاً مجاز نیست، بلکه ضوابطی دارد که اگر احراز عناد و جحد و تمسخر و به بازی گرفتن مؤمنان شد، مجازات آن سنگین خواهد بود.»²⁶ بنابراین، تلقی حداکثری برای حفظ هویت دینی حکومت قائل به نظارت از بالا بر قوانین و سیاستهای کلان جامعه است.

تلقی حداقلی: اما در سالهای اخیر کدیور هم مانند سروش تقریر کمابیش متفاوتی از نظر خود درباره حکومت مطلوب در یک جامعه دینی عرضه کرده است. در این تقریر تازه، دینی بودن حکومت از دل جامعه می جوشد، یعنی از پایین به بالا تأمین می شود. او میان «اعتبار» قانون و «حقانیت» آن تمایز می گذارد.²⁷ از منظر او، «اعتبار» قانون در گرو رأی اکثریت است. اما اعتبار قانونی لزوماً به معنای «حقانیت» آن قانون، یعنی انطباق آن با موازین اخلاقی و دینی نیست. بنابراین، در این تقریر، اگر قانون پشتوانه رأی اکثریت را داشته باشد، معتبر است- ولو آنکه با موازین اخلاقی و دینی ناسازگار باشد- یعنی از منظر دین داران ناحق باشد. در این شرایط، یعنی در هنگام تعارض میان «اعتبار» و «حقانیت» قانون، «می باید به شیوه منطقی با نقد آن قانون افکار عمومی را قانع کنند که معایب آن بیشتر از منافع آن است، تا به رفع و تغییر و اصلاح آن رأی دهند.»²⁸ بنابراین، در اینجا صفت «دینی بودن» قوانین و حکومت برآیند طبیعی «دینی بودن» جامعه است: «در جامعه ای که اکثر آن را مسلمانان تشکیل می دهند هر حکم شرعی که بخواهد در کسوت قانون درآید چاره ای ندارد که از صافی رضایت عمومی عبور کند. تا زمانی که افکار عمومی از آن حکم حمایت کردند از اعتبار قانونی برخوردار است و به مجردی که به هر دلیلی آن را نپسندیدند و به تغییر یا رفع آن رأی دادند آن حکم فاقد اعتبار قانونی خواهد شد، اگرچه حقانیت دینی آن چه قبل از وضع و چه بعد از رفع قانونی به جای خود باقی است. اسلام نواندیش بر این باور است که هیچ حکم شرعی را با زور نمی توان به عنوان قانون بر جامعه تحمیل کرد.»²⁹ البته مدلول این سخن این است که حکم شرعی را می توان با رضایت اکثریت در عرصه عمومی حاکم کرد.

(۲)

اما درباره نظرات سروش و کدیور در خصوص حکومت و رابطه آن با دین چه می توان گفت؟ نخست آنکه، مدل دموکراسی غیرلیبرال سروش و کدیور، در مقایسه با مدل دینی بدیل آن، یعنی ولایت فقیه، قطعاً گامی بلند رو به پیش است. اما آیا دموکراسی غیرلیبرال پیشنهادی ایشان بهترین مدلی است که می توان برای آینده سیاسی ایران در نظر گرفت؟ به نظر می رسد که پاسخ سروش و کدیور مثبت است. برای مثال، سروش معتقد است که اگر در یک نظام رأی گیری سالم، دموکراتهای مؤمن رأی برتر را بیاورند و بر اریکه قدرت تکیه بزنند «غیردینداران نباید خائف باشند که دینداران دموکرات حق آنها را خواهند خورد، یا قوانینی به تصویب خواهند رساند که آنها را به منزله یک اقلیت درجه دوم در جامعه درخواهند آورد.» و اگر سکولارهای دموکرات (که می توانند همان «دموکراتهای مؤمن» باشند) به قدرت برسند هم «دین داران می توانند آسوده خاطر باشند که به دین، اعتقاد و ارزش هایشان لطمه ای نخواهد خورد.»³⁰ البته سروش و کدیور هر دو معتقدند که در متن یک جامعه دینی، این دموکراتهای مؤمن هستند که شانس بیشتری برای کسب قدرت سیاسی دارند. وقتی که اکثریت مطلق جامعه دین دار باشند، طبیعتاً در یک دموکراسی سالم، این «دین داران دموکرات»، یعنی پیروان و قائلان به نظرات سروش و کدیور، هستند که بر اریکه قدرت تکیه خواهند زد.

²⁵ پیشین

²⁶ «مرزهای آزادی از منظر دین»

²⁷ «در تعارض احتمالی میان رضایت مردم با احکام شرعی چه باید کرد؟»

²⁸ پیشین

²⁹ پیشین

³⁰ «برای آنکه دین داران از دموکراسی و سکولاریسم نگرینند!» مصاحبه با عبدالکریم سروش.

بنابراین، به نظر می‌رسد که روشنفکران و نواندیشان دینی، تلویحاً یا تصریحاً، خود و تلقی خویش از حکومت را بهترین بدیل برای آینده سیاسی ایران می‌دانند. اما آیا این داور صحیح است؟

به نظر خوبست که درباره این پرسش کمی تأمل کنیم: از منظر سروش و کدیور، داور نهایی قوانین و سیاستهای کلان، و محدوده آزادی‌ها در جامعه (هم در تلقی حداکثری، و هم در تلقی حداقلی) همچنان نهایتاً دین است. اما این بار تفسیری نواندیشانه از دین (که به تعبیر سروش، تفسیری تکثرگرایانه، و ملائم با اساس مدرنیته و حقوق بشر مدرن است). یعنی از منظر ایشان، دین همچنان معیار نهایی در عرصه عمومی (از جمله عرصه سیاست) می‌ماند، فقط تفسیر سنتی از دین جای خود را به تفسیری نواندیشانه می‌دهد. به همین دلیل است که ایشان از دموکراسی سکولار اما غیرلیبرال دفاع می‌کنند. یعنی مدافع دموکراسی سکولار اما مخالف لیبرالیسم هستند. از منظر لیبرالیسم «حق ناحق بودن» به هیچ قیدی مقید نیست مگر آنکه آن قید بر مبنای عقل عرفی و مصالح عمومی جامعه تعیین و توجیه شود. اما در دموکراسی مطلوب نواندیشان دینی، حق ناحق بودن علاوه بر قیود عرفی به قیود دینی (ولو با تفسیر نواندیشانه) هم مقید است. به همین دلیل است که دموکراسی مطلوب سروش و کدیور - در تحلیل نهایی - مقید به قیود دینی و در شعاع احکام دین است، و به همین اعتبار با لیبرالیسم سازگار نمی‌افتد.

بنابراین، به نظر می‌رسد که در مقام عمل تفاوت مهمی میان تلقی حداکثری و حداقلی ایشان از حکومت وجود ندارد. برای روشن شدن این مدعا فرض کنیم که مؤمنان دموکرات بتوانند به اعتبار رأی اکثریت قدرت سیاسی را در اختیار بگیرند (امری که از نظر سروش و کدیور بسیار محتمل می‌نماید). اما در اینجا پرسش مهمی پیش می‌آید: آیا همان طور که جامعه دینی به طور طبیعی رنگ خود را بر حکومت می‌زند، حکومت مؤمنان دموکرات هم به طور طبیعی رنگ خود را بر جامعه نمی‌زند؟ سروش و کدیور از یک سو معتقدند که حکومت باید نسبت به ادیان و افکار جامعه بی‌طرف باشد، و از طرف دیگر، معتقدند که یک حکومت دموکراتیک در متن یک جامعه دینی لاجرم رنگ آن دین را به خود می‌پذیرد، و مهمتر از آن «باید» چنان رنگی را بپذیرد، وگرنه دموکراتیک نخواهد بود.³¹ به بیان دیگر، حتی اگر تلقی حداقلی را مبنا قرار دهیم، نظام حقوقی جامعه لاجرم متأثر از دین اکثریت جامعه خواهد شد، و از این طریق رعایت «قوانین قطعی و ضروری اسلام» تأمین می‌گردد. بنابراین، تفاوت تلقی حداکثری و حداقلی در نتیجه آن نیست، در شیوه تحصیل آن نتیجه است. هر دو تلقی نهایتاً به آنجا می‌انجامد که یک حکومت دموکراتیک مطلوب در یک جامعه دینی باید در شعاع قوانین قطعی و ضروری اسلام عمل کند - در تلقی حداکثری حکومت مستقیماً و از بالا مسئول این امر است، در تلقی حداقلی خود جامعه این امر را مستقیماً یا از طریق نمایندگان اش در ساخت قدرت (از پایین؟) متکفل می‌شود. اما در این صورت آیا حکومتی که به این شیوه رنگ دین را می‌پذیرد می‌تواند همچنان نسبت به ادیان و اندیشه‌های متفاوت جاری در جامعه بی‌تفاوت بماند؟ یا این حکومت دینی شده لاجرم در شعاع آرمانها و ارزشهای دینی خود بر جامعه حکم می‌راند و رنگ تلقی خود را از دین بر جامعه خواهد زد؟

به بیان روشن‌تر، آیا مؤمنان دموکراتی که بر مسند حکومت تکیه می‌زنند می‌توانند نسبت به خواست اکثریت مردم در اجرای قوانین و احکام شریعت بی‌تفاوت بمانند؟ حکومتی که به حکم اکثریت برگزیده می‌شود، اگر مطالبات آن اکثریت را اجراء نکند، مقبولیت (و بلکه مشروعیت) خود را از دست خواهد داد. بنابراین، کاملاً می‌توان شرایطی را تصور کرد که حکومت مؤمنان دموکرات نهایتاً مجری احکام شریعت شود. یعنی خود را مسئول بداند که دست کم «رعایت قوانین قطعی و ضروری اسلام» را از بالا حراست و تضمین کند. بنابراین، در متن یک جامعه دینی، مؤمنان دموکرات بیش از سایر رقیبان شانس تصرف دموکراتیک قدرت را دارند، اما به محض تصرف قدرت سیاسی برای حفظ مشروعیت و تداوم مقبولیت و حضورشان در ساخت قدرت، باید در مقام حکومت و سیاست ورزی تعهد خود را به دین اکثریت نشان دهند، و دیر یا زود مجری احکام شریعت در جامعه شوند، حتی اگر اجرای آن احکام با حقوق اقلیت جامعه در تعارض باشد. توجه شود که در آرای سروش و کدیور مشروعیت دموکراتیک در گرو رأی اکثریت است نه رعایت حقوق اقلیتها. البته از منظر ایشان حقوق اساسی شهروندان (مطابق آنچه در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده) باید محترم

³¹ برای مثال، نگاه کنید به: سروش، عبدالکریم، «حکومت دموکراتیک دینی؟» نشریه کیان، شماره ۱۱، ص ۱۵.

داشته شود. اما رعایت حقوق این شهروندان در شعاع درک نواندیشانه ایشان از دین تحقق می یابد. یعنی رعایت این حقوق در جامعه تا آنجا الزامی است که با درک نواندیشانه ایشان از دین سازگار باشد. اما آیا اگر درک نواندیشانه ایشان از دین پاره ای از حقوق یا اقلیتها را برسمیت نشناخت، حکومت دموکراتیک دینی مطلوب ایشان مکلف به رعایت آن حقوق یا ملاحظه منافع آن اقلیتها خواهد بود؟ به نظر می رسد که پاسخ این پرسش منفی باشد. دموکراسی سکولار و غیرلیبرال سرش و کدیور به رعایت حقوق اقلیتها- اگر رعایت این حقوق مغایر احکام شرع باشد- ملتزم نیست، برخلاف دموکراسی لیبرال که خود را در رعایت حقوق اقلیتها به قید شریعت (خواه در تفسیر سنتی خواه در تفسیر نواندیشانه آن) مقید نمی داند.

برای اینکه این مدعا روشن شود، مایلم که مثالی بزنم. همانطور که دیدیم، مهمترین نقطه اختلاف دموکراسی مؤمنان دموکرات و دموکراسی لیبرال در قلمرو امور جنسی و سبک زندگی اقلیتها خود را نشان می دهد. بنابراین، تحلیل نظر سرش و کدیور در خصوص اقلیتهای جنسی می تواند روشنگر باشد.

کدیور تصریح می کند که «اصولاً همجنس بازی یا همجنس گرایی امری غیر عقلایی و غیر انسانی است و انحراف از مسیر صحیح بشری محسوب می شود.»³² و می افزاید: «ارتباط جنسی با همجنس در همه ادیان ابراهیمی از جمله اسلام به شدت تقبیح و تحریم شده است. قرآن کریم با شدیدترین لحن ممکن این رویه را تحت عنوان رویه قوم لوط مذمت کرده است. علمای اسلام- اعم از اهل سنت و شیعه- در ممنوعیت شرعی و اشد مجازات همجنس بازان همداستانند. رضایت طرفین در فعلی که نهی موجد شرعی دارد کارساز نیست. حرمت شرعی لواط و مساحقه و مجازات شدید مرتکبین آنها از احکام ثابت و دائمی شرعی است. روشنفکری دینی در این مسأله که فاقد پشتوانه عقلایی است با اسلام سنتی در حرمت شرعی و اصل مجازات (فارغ از نوع آن) برخورداری [برخوردی؟] مشابه دارد.»³³ و «با صراحت می گویم مسلمانی مطلقاً همجنس گرایی را بر نمی تابد و از تمامی طرق موجه برای ریشه کن کردن این انحراف تأسف بار از جوامع انسانی کوشش می کند.»³⁴ نکته مهم در اینجا این است که کدیور مطلقاً وارد بحث علمی و فلسفی درباره همجنس گرایی نمی شود، و آن را بر مبانی صرفاً دینی تقبیح می کند. و بر همان مبانی درون دینی است که همجنس گرایی را از جمله امور ناحقی می داند که نباید با آن (دست کم در عرصه عمومی) مماشات کرد. البته کدیور در سالهای اخیر تاحدی از خشونت زبانی خود نسبت به اقلیتهای جنسی کاسته است، و درباره نظرات خود در این خصوص تجدیدنظرهایی کرده است. برای مثال، هرچند که او همچنان حکم تکلیفی حرمت مناسبات همجنس گرایانه (یا به تعبیر او «لواط» و «مساحقه») را امری مسلم می داند، اما در حکم وضعی آن مناسبات تجدید نظر می کند و به تصریح می نویسد: «همجنسگرایی چه بیماری باشد، چه امری طبیعی، قابل مجازات نیست.»³⁵ ظاهراً در اینجا مقصود کدیور از «مجازات» عمدتاً حکم اعدام است که در فقه شیعی برای مناسبات همجنس گرایانه (تحت شرایطی خاص) در نظر گرفته شده است. اما کدیور معتقد است که «جامعه ای که چنین روابطی را محل اخلاق عمومی می داند حق دارد برای این افراد محدودیتهایی را برای حفظ اخلاق عمومی مطابق قانون اعمال کند.»³⁶ اما در جای دیگر، به جای «حق دارد» از تعبیر «موظف است» استفاده می کند: «جامعه ای که اینگونه روابط جنسی را ناهنجاری و اختلال در اخلاق عمومی می داند موظف است در کنار وضع قوانین محدود کننده تسهیلات لازم برای تغییر جنسیت را برای این افراد فراهم کند.» (۲۶) یعنی کدیور جامعه (و به تبع آن حکومت) را «موظف» می داند که برای محدود و مهار کردن اقلیتهای جنسی قوانینی تصویب کند، و بدتر از آن، آنها را به «تغییر جنسیت» برانگیزد!

سرش هم بدون آنکه بحث محتوایی روشن و دقیقی را درباره شأن اخلاقی مناسبات همجنس گرایانه مطرح کند، قبح اخلاقی این مناسبات را مفروض می گیرد، و برسمیت شناختن این مناسبات را در جهان غرب از نشانه های زوال و

³² کدیور، محسن، حق الناس: اسلام و حقوق بشر، انتشارات کویر، تهران ۱۳۸۷، ص ۱۶۴.

³³ پیشین، صص ۱۶۴-۱۶۵.

³⁴ پیشین، ص ۱۶۵.

³⁵ سایت رسمی کدیور: <http://kadivar.com/?p=12397>

³⁶ سایت رسمی کدیور: <http://kadivar.com/?p=13043> (ایتالیک از من است.)

بیماری لیبرالیسم و طمع ورزی کاپیتالیسم می شمارد. به اعتقاد او، در جهان امروز مردم تابع امیال و هوس های خود شده اند، و هوس های خود را حق می شمارند و بر آن مبنا عمل می کنند. پس از آن گروهی از راه می رسند و برای آن هوسها مبانی اخلاقی می تراشند. او سه مثال از این گونه هوس رانی های اخلاقاً ناروا را که در جهان جدید تحت عنوان «حق» روان شده است نام می برد: پورنوگرافی، همجنس گرایی، و خیانت در روابط زناشویی. او درباره این مصادیق می گوید: «اینها الان جزو چیزهایی است که جزو حقوق شمرده می شوند یعنی کسی بخاطر ارتکاب اینها مستوجب ملامت یا مستوجب عقوبت شمرده نمی شود.» به دنبال این حق سازی ها، به اعتقاد سروش، نظام سرمایه داری هم از راه می رسد و این گونه مناسبات را تبدیل به کالاهای سودآور می کند، و به این ترتیب بنیان این رفتارهای غیراخلاقی را در جامعه مستحکم می سازد. او سپس از دآوری آیندگان در خصوص «این تقاله ها و زباله ها» ابراز نگرانی می کند.³⁷

روشن است که از نظر سروش و کدیور همجنس گرایی از منظر دینی نارواست، و ظاهراً از نظر ایشان این حکم از جمله احکام قطعی و مسلم اسلام است. اکنون آیا مؤمنان دموکرات پیرو نظر سروش و کدیور وقتی که بر اریکه قدرت تکیه بزنند، از امکانات قدرت سیاسی برای مهار و سرکوب اقلیتهای جنسی در عرصه عمومی بهره نخواهند برد؟ از آنجا که تفسیر نواندیشانه ایشان از دین حقوق اقلیتهای جنسی را به صفت اقلیت جنسی برسمیت نمی شناسد و آن را از جمله «ناحق های مدارانپذیر» می داند، کاملاً طبیعی است که گمان کنیم حکومت مؤمنان دموکرات خود را «موظف» بدانند که به مدد قدرت سیاسی اش، حقوق و آزادیهای انسانی و مدنی اقلیتهای جنسی را در جامعه محدود کند. البته حقوق و شأن اخلاقی اقلیتهای جنسی همیشه می تواند در جامعه موضوع گفت و گو و رد و قبول باشد. اما آنچه در اینجا مهم است این است که کسانی در ساخت قدرت سیاسی، بر مبنایی یکسره دینی، و بدون ارجاع به هیچ بحث و استدلال علمی، گروهی از انسانها را از متن جامعه طرد و از پاره ای حقوق انسانی و مدنی شان محروم کنند.

(۳)

اما درباره نقش و جایگاه روشنفکران یا نواندیشان دینی در آینده سیاسی ایران چه می توان گفت؟ به نظر می رسد که سروش و کدیور معتقدند که روشنفکران و نواندیشان دینی بهترین گزینه های سیاسی در آینده سیاسی ایران هستند، چرا که هم شانس بیشتری برای کسب اکثریت آراء در متن یک جامعه دینی دارند، و هم حضور ایشان در ساخت قدرت سیاسی دین داران و غیردین داران را به یک اندازه خرسند می کند.

اما به نظر من مشارکت و حضور مستقیم نواندیشان دینی در ساخت قدرت سیاسی تصمیمی پرخطر و خطاست. زمین سیاست در جامعه ایرانی تا حدی به نفع دین داران شیب دار است. روحانیت مدافع اسلام سیاسی از این شیب بهره برد و پس از به قدرت رسیدن قواعد بازی سیاست را یکسره به نفع خود تغییر داد، و داوران بازی را هم از میان عوامل وفادار به خود برگزید. نواندیشان دینی، مانند سروش و کدیور، به حق به قواعد ناعادلانه و داوران و دآوری های جانبدارانه در زمین بازی سیاست ایران اعتراض کردند، و در نظرات خود کوشیدند طرحی از حکومت به دست دهند که در آن قواعد بازی سیاست تا حد زیادی منصفانه تنظیم شود و داوران بی طرف برای نظارت بر بازی انتخاب شوند. اما سروش و کدیور همچنان مایلند که از شیب زمین بازی به نفع بازیکنان دین دار بهره بجویند. سروش و کدیور هر دو توجه دارند که در بازی سیاست ایران، حتی اگر قواعد بازی منصفانه و داوران ناظر بی طرف باشند، زمین بازی به نفع بازیکنان دین دار شیب دارد، و به احتمال زیاد تیم ایشان از رقابت های سیاسی برنده بیرون خواهد آمد. اما حقیقت این است که یکی از مشکلات اساسی سیاست در ایران معاصر همین «شیب» پیشین زمین به نفع دین داران است. در غیاب نهادهای سیاسی و مدنی مستقل از دولت که بتواند انحرافات و سوءاستفاده های حاکمان را از قدرت سیاسی مهار کند، مؤمنان دموکرات، دیر یا زود، در معرض آن خواهند بود که از شیب موافق زمین بازی سیاست به سود خود بهره برداری های ناروا بکنند. (اتفاقی که برای مثال، در ترکیه اردوغان شاهد آن هستیم³⁸).

³⁷ سروش، عبدالکریم، سخنرانی «نئولیبرالیسم مسلح».

³⁸ این خطر حتی در دموکراسی های لیبرال با نهادهای سیاسی و مدنی نیرومند و ریشه دار هم جدی است. برای مثال، نگاه کنید به تحولات اخیر در آمریکای پس از ترامپ که چگونه پاره ای از نهادهای دینی می کوشند از شیب موافق جامعه برای تحکیم قدرت سیاسی خود و نفی حقوق اقلیتهای بهره بجویند.

بنابراین، به نظرم بهترین خدمت سیاسی نواندیشان دینی و هواداران ایشان آن است که در بیرون ساخت قدرت و در متن جامعه مدنی به عرصه سیاست خدمت کنند. یعنی بکوشند نفوذ خود (یعنی شیب موافق جامعه) را نه برای تحکیم پایه های قدرت سیاسی خود که برای تحکیم نهادهای مدنی مستقل و قدرتمند به کار گیرند. و از نفوذ و نیروی اجتماعی خود نه برای پیروزی بر رقیب سیاسی که برای تضمین سلامت بازی سیاست در جامعه بهره بجویند. یعنی به تقویت نیروهای سیاسی مستقل ناظر بر دولت، از جمله مطبوعات و رسانه های مستقل و آزاد، کمک کنند.³⁹ بنابراین، به نظر من با توجه به آنکه ساخت سیاسی در جوامع دینی غالباً چندان پیشرفته نیست، و جامعه مدنی مستقل از دولت بسیار رنجور و نحیف است، و زمین بازی سیاست به نحو پیشین شیب ملایم یا گاه شدیدی به سود بازیکنان دین دار دارد، حکومت مؤمنان دموکرات دیر یا زود با یک دو راهی روبرو می شود: یا باید برای کسب و حفظ قدرت سیاسی تعهد خود را به دین و هواداران دین باور خود تقدم بخشد و دیر یا زود (مثلاً از طریق نقض حقوق اقلیتها) به شیوه های غیردموکراتیک متوسل شود و ماهیت دموکراتیک و سکولار خود را نفی کند؛ یا باید به تعهد خود نسبت به دموکراسی و سکولاریسم تقدم بخشد، و دغدغه های دینی خود و هوادارانش را فرو بنهند. به نظر می رسد که حکومت مؤمنان دموکرات به دلیل غیر لیبرال بودن نطفه فروپاشی خود را در دل می پروراند.

آرش نراقی

۱۲ جولای ۲۰۱۸

³⁹ احمد صدری هم از موضعی عمدتاً عمل گرایانه از عدم مداخله روشنفکران و نواندیشانه دینی در ساخت قدرت سیاسی در آینده ایران دفاع می کند. (سخنرانی «برنامه جامعی برای نواندیشی دینی در ایران» همایش «سیر تحول نواندیشی دینی در جهان اسلام»:<https://www.youtube.com/watch?v=GmlMJFAAV6U&t=3786s> و نیز مقاله منتشر نشده از او تحت همین عنوان). صدری بدروستی معتقد است که «تشکیل حزب مذهبی بویژه در جوامعی که سوابق بسیار نامطلوبی از امتزاج دین و دولت داشته اند می تواند تشنج زدا باشد.» از نظر صدری، گروه های مذهبی حق دارند که حزب تشکیل دهند و به شیوه های دموکراتیک برای تصرف دولت بکوشند، اما به لحاظ عملی به مصلحت آنها و جامعه است که به این وادی پای نگذارند. او معتقد است که مشارکت مستقیم گروه های مذهبی (ولو گروه های نواندیش و مترقی دینی) در ساخت قدرت سیاسی به چند دلیل نارواست:

نخست آنکه، همیشه این خطر واقعی وجود دارد که در آمیختن دین و سیاست نهایتاً دین را بازیچه دست سیاستمداران بکند. یعنی «همیشه این احتمال وجود دارد که سیاستمداران حزب دینی مقهور و سوسه استفاده از ابزار دین برای کسب قدرت شوند. دینی که وسیله کسب قدرت (و بالمآل نان و نام یعنی توان اقتصادی و پرسنیز اجتماعی) باشد در اثر این استفاده فرسوده می شود. در این همزیستی سیاست ضرری نمی بیند. این دین است که زیانمند می شود.»

دوم آنکه، همیشه جای این احتمال یا نگرانی است که دین داران از نردبام فرآیندهای دموکراتیک به بام قدرت برسند، و پس از آن (به اعتبار قدرت و نفوذ اجتماعی شان) نردبام را از زیر پای رقیبان بکشند.

سوم آنکه، عدم ورود دین داران به ساخت قدرت می تواند اعتماد عمومی مخدوش شده نسبت به دین و دین داران را بازسازی کند. به این ترتیب مجالی فراهم می شود تا رفته رفته «دین اجتماعی» به «اجتماع دینی» تحول یابد.

چهارم آنکه، ادیان نهادینه شده می توانند نقش خود را به عنوان مبلغان ارزشهای انسانی در متن جامعه بازسازی کنند، و به این ترتیب به تلطیف فضای جامعه مدنی کمک نمایند.

و سرانجام آنکه، «دین می تواند با حضور در جامعه مدنی، حتی فعالیت سیاسی هم در جهت حفظ نظام لیبرال دموکراتیک انجام دهد بدون اینکه رسماً وارد جامعه سیاسی و رقابتهای انتخاباتی برای کسب قدرت سیاسی و فتح حکومت را در سر بپروراند.»

