

مطرح است. عبدالکریم سروش شخصیت مناسبی برای این کار است زیرا از سویی مجهز به علم روز است و دکترای تاریخ علم از انگلستان دارد و از سوی دیگر با مسایل فلسفی و دینی سنتی آشنایی کافی دارد و از شاگردی مطهری و شاید علامه طباطبائی هم بهره گرفته است. هم فلسفه ملاصدرا را به زبان روز نوشته است و هم کارهای فیلسوف رثالیست کارل پوپر را ترجمه کرده و به او ارادت دارد. همچنین قلمی شیرین دارد و بر ادبیات فارسی مسلط است. رنگ عرفانی در مباحث او، استفاده بجای او از اسناد، و نثر روان و سرشار از استعاره های زیبایش او را نویسنده ای همه کس خوان می کند. ضمن آنکه او با آگاهی سعی می کند این ظرافت ها که به کارش در نظر عامه جاذبه می بخشد، به دقت علمی کارهای او صدمه سنگینی نزنند و با آوردن مثالهای متنوع نقص آوردن مثالهای ادبی در کار علمی را تا حدودی جبران کند. همین امتیازات است که نوشته های او را جنجالی می کند و پای فقیهان معتبری چون جعفر سبحانی و حتی مدرس صاحب اعتباری در حوزه چون ناصر مکارم شیرازی را به میدان مجادلات قلمی می کشد و مطالب له و علیه این نظریه را از عمق نظری قابل توجهی برخوردار می کند.

در تشریح نظریه اَبسط و قبض تئوریک در شریعت، که با نام سروش شناخته شده ما جابجا از مقالات اَعقل و دین، حجت الاسلام محمد مجتهد شبستری سود جسته ایم. زیرا همانگونه که اشاره شد وی همان نظر را از زاویه یک فرد از درون حوزه علمیه و با پختگی و تسلط بسیار بر موضوع مطرح کرده است. اما چرا نوشته های او، که پیش از نوشته های سروش آغاز شده، اینهمه بحث برانگیز نشده است؟ نخست آنکه ایشان فردی از درون جامعه روحانیت است و اختلاف نظرش از دید دیگر فقها یک اختلاف درون گروهی به شمار می آید، در حالیکه سروش دنباله راه همان اختلاف دیرینه دین گرایان خارج از حوزه با فقهای سنتی را گرفته و همانگونه که اشاره شد فقها دانش دینی را تخصص خود می دانند و به آسانی حضور یک منتقد خارجی را پذیرا نیستند؛ از سوی دیگر مذهبپون متجدد نیز از سال های قبل بر این باور بوده اند که روحانیت جدا مانده از دانش زمان درکی از مسایل روز و تحولات علوم ندارد. دوم آنکه حتا در این حکومت نیز کار نشریات و وسایل ارتباط جمعی غالباً در دست مذهبپون متجدد و غیرروحانی است و اینان به کارهای امثال سروش که مجهز به دانش روز هستند اقبال بیشتری دارند. سوم آنکه سروش از این مسایل یک

نظریه منسجم و هماهنگ ساخته است.

نظریه بسط و قبض تئوریک در شریعت

جان کلام این نظریه در آنست که تمامی معارف بشری با یکدیگر در ارتباط هستند و از آنجا که دانش ها در حال تحول هستند لذا فهم ما نیز در هر معرفتی در تحول است و به عبارتی اگر در گوشه ای از گستره شناخت تحولی رخ نمود و حقیقتی مکشوف افتاد دیگران نیز آرام نمی گیرند. چون فهم دینی نیز یکی از معارف بشری و مستند به پیش فرض هایی بیرون از خود است و آن پیش فرضها به گواه تاریخ در تحولند بنابراین همگام با تحولاتی که در دیگر دانش ها صورت می گیرد معرفت دینی نیز در حال تحول است. این نظریه از چند زاویه مورد نقدهای آرام و تند فقیهان و طرفدارانشان قرار گرفت. نخستین حمله را، بشکلی اصولی و منطقی آقای صادق لاریجانی در شماره هفتم سال پنجم کیهان فرهنگی آغاز کرد. او از همان گامهای اول نقد نشان داد که پیروان نظریه قبض و بسط پای در وادی خطرناکی گذاشته اند و حریفانی سرسخت در پیش روی دارند و این راهی نیست که به آسانی بتوانند طی کنند. هم چنین معلوم شد با آنکه «اصولپون» از بیشتر مکاتب فکری دینی در اسلام نظیر «اخباریون» اندیشه ای پویاتر دارند ولی تاب تحمل این نظریه را که بنیان تفکر و عمل آنانرا به زیر سؤال کشیده است ندارند. در زیر مابه تشریح ایرادات مخالفان و پاسخ هایی که به آنها داده شده می پردازیم تا در روند این دادوستد فکری مسئله روشن تر شود. در همین جا ذکر این نکته ضروریست که نه این مختصر جای بررسی کامل این نظریه را دارد و نه هدف اصلی این نوشتار چنین است، لذا تنها مواردی چند که اساسی دانسته شده طرح و به حد اجمال بررسی می شود. برای تسهیل در بیان مطالب، مخالفان نظریه قبض و بسط را فقیهان سنتی می خوانیم به اعتبار آنکه مدافع سنت فکری و آموزشی حوزه ها در مقابل کسانی هستند که به ستیز بنیانی علیه روش شناسی و شناخت شناسی حوزه های علمی برخاسته اند. ایرادات مخالفان بر این نظریه را بطور اساسی از سه جنبه می توان بررسی کرد:

۱- نظری،

۲- جهان بینی و ایدئولوژیک،

۳- صنفی.

۱- نظری: در این مورد ایرادات آنها در چند زمینه خلاصه می شود:

الف: نفی ارتباط کلی معارف،

ب: شکاکیت،

ج: رجحان علم بشری بر کلام الهی.

الف: نفی ارتباط کلی معارف؛

با آنکه فقهای سنتی و بویژه اصولیون از دیرباز از روابط میان علوم در محدوده های معین سخن گفته اند اما برآن هستند که حکمی چنین کلی در مورد ارتباط تمامی معارف نادرست است و برای رد آن از چندین زاویه دلیل آورده اند. یکی مسایل مطروحه در علوم را بشکل غریب و بسیار نامربوطی طرح کرده و خواستار آنند که پیروان نظریه قبض و بسط توضیح دهند که مثلاً میان وجوب نماز و کشت ماهی بخصوصی در اقیانوس اطلس، و یا شکایات نماز با قانون کلی جوش آمدن آب در صد درجه چه رابطه ای برقرار است! در زمینه رابطه معرفت دینی با دیگر علوم هم می گویند معرفت دینی شامل دو بخش است: مسایل تکوینی، یعنی مسایل مربوط به خلقت و یا تکامل و یا مفهوم آسمانها و غیره؛ و بخش مربوط به تشریح که بیشتر مسایل فقهی را در برمی گیرد و مربوط است به یافتن احکامی از نوع حرمت و وجوب و استحباب و کراهت و غیره. اگر در بخش مسایل تکوینی علوم بسیاری دخیل هستند و تحول در آنها سبب دگرگونی در این معرفت هم می شود در بخش تشریح که تنها هدفش یافتن معنی کلام خداوند و معصوم و پذیرش بی چون و چرای آن است و احکام نیز از پیچیدگی فلسفی برخوردار نبوده و معانی آن چون مسایل تکوینی تودرتو نیستند، تنها علوم محدودی با آن در ارتباط هستند که از نظر فقها نیز شناخته شده اند و مهمترین آنها عبارتند از ۱- زبانشناسی ۲- اصول فقه ۳- علم رجال. لذا شرعیات با بیشتر معارف و بویژه طبیعیات هیچگونه رابطه ای ندارد و تحول در علوم طبیعی سبب دگرگونی در احکام شرعی نمی شود.

و بالأخره به ایراد اصلی می رسیم که هسته اصلی بحث آنان در این زمینه است و آن مسئله ثابتات و قطعیات فقهی است و مدعی هستند اگر واقعاً آنگونه که طرفداران قبض و بسط می اندیشند همه علوم با یکدیگر در ارتباط هستند و در نتیجه فهم ما از معارف در سیلان دائم است پس چگونه احکامی در فقه هستند که برای قرنهای باوجود تمام تحولات در دانش ها بدون تغییر باقی مانده اند. مثلاً خمس هم چنان یک پنجم غنایم است و یا حکم ارتداد همانست که هزارسال قبل بوده و یا حرمت مشروبات الکلی و

و جوب روزه در ماه رمضان همچنان ثابت مانده است، چه در زمانی که مردم کره زمین را مسطح و مرکز جهان می دانستند و چه در زمانی که زمین را کره ای مدور شناختند و از مرکزیت عالم کنارش گذاشتند. البته اینان توجه دارند که مسئله ثابت بودن خود حکم است نه کاربرد آن و فروعیات و مصادیق آن، که مثلاً محل مصرف خمس چه باشد و یا چه چیزهایی مصداق حکم خمس و مشروبات الکلی می شوند. آنها می گویند از آنجا که برطبق قواعد منطقی هر قضیه کلی به وجود یک فرد یا یک مورد خلاف تنقض می شود، لذا حتی وجود یک ثابت ناقض ارتباط کلی میان علوم و سیلان دائم معارف بشری است.

در پاسخ به این ایرادها طرفداران «قبض و بسط» مدعی هستند که درک این جماعت محدود و قدیمی است. اولاً آنان هنوز علوم را برطبق بینش ارسطویی برمبنای موضوع علم تقسیم بندی می کنند و قرابت و ارتباط علوم را تنها از طریق ارتباط موضوعی می شناسند، در حالیکه در تقسیم بندی جدید علوم سخن از تقسیم علوم برمبنای روش ها می کند نه بر مبنای موضوع آنها و از همین بابت نیز مدعیان بدنبال رابطه مستقیم و ملموس هستند و سخن از عدم ارتباط علوم تجربی و فلسفی می کنند. اما با شناخت نوین می دانیم که حتا علوم نامربوط نیز از راههای گوناگون بهم پیوستگی دارند. مثلاً از طریق تصدیقات مشترک (مثل آنکه جهان قانونمند است، که حکمی است که از فلسفه به محدوده علم می رود) و از طریق تصورات مشترک (وجود مفاهیمی چون زمان، مکان، ماده و جسم که هم در علوم تجربی بکار می روند و هم در فلسفه) و بالأخره قضایا که خود وابسته به تئوری ها هستند و تئوریها خصلت فراگیر دارند و تحول در آنها بر همه معارف بشری تأثیر می گذارند. برای مثال: «عدم حجیت استقراء» نه تنها یقین را از دانش های تجربی بازگرفت بلکه فلسفه را نیز از تجربیات محروم ساخت. به همین سبب مدعیان توجه ندارند که معارف بشری بنایی است سیستماتیک و هندسی که اگر تلاطمی در گوشه ای از آن بیفتد همه اجزاء آن تناسبی تازه بخود می گیرند.

سنتی ها به اعتراض می گویند بسیاری از این ارتباطاتی را که طرفداران «قبض و بسط» مطرح می کنند ارتباطات روانی هستند و به همین سبب نیز روشمند نیستند و در قالب قواعد نمی گنجند تا اعتبار آنها سنجیده شود. موافقان نظریه قبض و بسط ضمن رد تکیه بر ارتباط روانی در شواهد خود

مدعی می شوند که در عین حال ارتباطات روانی نیز دارای اعتبار و اثر هستند و به آسانی از آنها نمی توان گذشت و مثال می آورند که فقیه بزرگی چون «صاحب جواهر» بر آنست که مسئله وجوب نماز جمعه و حرمت نماز ظهر (که همین حال هم حکم مورد قبول جمهوری اسلامی است) اکثراً مورد قبول فقیهان عجم است که مفتون حب ریاست و دلپاخته سلطه می باشند و یا آیت اله مطهری می گوید که فتوای فقیه شهری بوی شهر و فتوای فقیه دهاتی بوی ده می دهد.

در مورد عدم ارتباط فقه به عنوان یک علم منقول با طبیعیات و علوم دیگر و محدود کردن آن به استفاده از علم زبانشناسی (فقه اللغه و دانستن عربی) و علم رجال و اصول فقه به آن دلیل که کار فقه تنها درک مفهوم کلام خدا و معصوم است، گویند باز این مدعیان درکی کهن از علوم دارند و نمی دانند که دیگر امروزه معلوم شده است که درک ظواهر لغات و کلمات و حتا درک دقیق معنی لغوی کلمات در زمان نزول وحی کافی نیست زیرا در حقیقت کلمات و امدار تئوری ها هستند و بدون شناخت تئوریهما کلمات را نمی شناسیم و بقول سروش «عبارات نه آستن بلکه گرسنه معانی هستند»، و «الفاظ و امدار تئوریهما هستند»، لذا «تغییر تئوریهما در تن الفاظ ثابت معانی مختلف می دمد». از این روی برای درک معانی لغات دانستن فقهاللغه نه کافی است نه رساننده مقصود، بلکه باید تئوری های زمان آن را شناخت و لغات را در رابطه با آن تئوریهما معنی کرد. برای مثال معانی لغاتی چون فرشته، انسان، زمین در هر زمانی بدون درک تئوریهای آن زمان ممکن نیست. از این رو فهمیدن زبان هر عصر در گرو فهمیدن تئوریهای علمی و فلسفی آن عصر است.

سروش هم چنان از مباحثی که امروزه در هنر مطرح است استفاده می کند که: فهم ما از کلام یک گوینده حتا می تواند بر خود فهم گوینده از آن پیشی گیرد، از جمله امروزه ما درکی از اشعار سعدی داریم که خود او هرگز نداشته است. لذا درک معانی کلمات در زمان گوینده بیشتر به درد یک مطالعه تاریخی می خورد تا درک مفهوم آن جمله در هر زمان. در حیطه مسایل دینی و کلمات الهی و معصومان، چون همه مؤمنان معتقد هستند که کلام خدا و معصومان مفاهیمی هستند در رابطه با ذات حقیقت و هر چقدر دانش بشری وسعت بیشتری می یابد به درک نظر گوینده آن که خالق عالم یا در ارتباط با او هستند نزدیک تر می شویم، لذا درک امروز ما از کلمات

خداوند و معصومان به مراتب عمیق تر و وسیع تر از درک صحابه از آنها خواهد بود و لذا حتا درک معانی لغات در زمان نزول وحی هدف اصلی معرفت دینی نخواهد بود. بدین ترتیب ملاحظه می شود که حتا در علوم منقول نیز درک ما تابعی است از دانش های دیگر و در ارتباط است با فهمی که ما از دیگر علوم داریم. لذا مسئله سیلان فهم شامل فهم ما از تمام معارف، و از جمله شامل خود زبانشناسی و لغت شناسی هم می شود. بی جهت نیست که طرفداران نظریه بسط و قبض سخن از فهم عصری شریعت و فقیه عصری و شریعت هر زمان خاص و فقیه متعلق به هر زمان خاص می کنند. در مورد وجود ثابتات نیز گویند اولاً تحول به معنی نقض و ابطال نیست و تحولات می توانند نظری را مورد تأیید قرار دهند؛ ضمن آنکه درک ما از همان ثابت های فقهی نیز در طول زمان تغییر می کند و در حقیقت خود ثابت ها نیز شامل حکم تحول می شوند. آنان هم چنین در مقابل مسئله قطعیات فقهی به «اختلاف آراء فقیهان» متوسل می شوند که با وجود استفاده از روشی ثابت و مراجعه به روایاتی یکسان، در اثر تفاوت بینشی، که خود حاصلی است از آگاهی آنان از علوم دیگر، به نتایج مختلف رسیده اند و این نشان می دهد که چگونه علوم دیگری بجز داشتن زبان عربی و فقه اللغة و اصول فقهی و علم رجال در فهم مجتهدان از یک مسئله ثابت اثر می گذارد. البته سنتی ها به نوبه خود این ادعا را رد کرده و اختلاف فقها در یک حکم را نه حاصل تفاوت دانش آنان از علوم دیگر بلکه حاصل اختلاف نظرشان در قالب همان علوم متداول در فقه دانسته اند و آنرا حاصل اختلافاتی چون اختلاف در مفاهیم الفاظ، تعارض و اختلاف در روایات مورد استفاده، اختلاف نظر در اعتبار راوی و یا اختلاف نظر در تطبیق قوانین کلی فقهی بر موارد جزئی دانسته اند.

ب: شکاکیت،

سیلان فهم و ارتباط کامل علوم با یکدیگر منجر به ایراد دوم فقیهان سنتی بر پیروان نظریه قبض و بسط می شود و آنرا اصحاب شک می خوانند یعنی کسانی که منکر ثابتات و مطلق ها، که اساس هر اعتقاد دینی است، می باشند. آنها را هم چنین «هگلیون» می خوانند که تفاوتشان به قول آیت اله سبحانی با هگلیون شناخته شده «تنها در شیوه و ابزار است نه در نتیجه و هدف». بطور کلی همان استدلالات معمولی را که برای رد فیلسوفان اهل شک بکار می برند در مورد اینان نیز بکار می برند. آنها به سرورش و یارانش ایراد می گیرند که چگونه سخن از «تکامل» در فهم دینی می کنند در

حالیکه برای کمال معیاری ثابت و مصون از تحولات نمی شناسند. آیا تکامل را چون رئالیسم پوپری از مقوله ایمان و باور می دانند؟ و اگر چنین است همان ایرادی بر آنها وارد نیست که بر پوپر وارد است که چگونه ایمان را صرفاً به رئالیسم تعلق می دهد نه به امور و معلومات دیگر.

سروش به اهمیت و سنگینی این اتهام وقوف دارد و می داند همین اشارات محدود و گذرای رقیبان می تواند او را در معرض خطر قرار دهد و وی را مطرود اهل ایمان کند. زیرا پذیرش مطلق ها و قبول ثابتات یکی از اصولی ترین مسایل در ادیان است و نفی آنها فرد را در زمره مادی گرایان و منکران مذهب الهی قرار می دهد. زیرا همین احکام ثابت و کلمات الهی هستند که چون از احتمال هر خطا و نسبیت و تحولی مصون هستند و ابدی می باشند می توانند معیار سنجش سایر امور قرار گیرند، و همین فرق اساسی آن با معارف بشری که نسبی و در حال تحول است می باشد. این همان اختلاف دیرینه ای است که از دوران رنسانس میان معتقدان به ادیان الهی با پیروان مکاتب انسان مدار آغاز شده و هنوز ادامه دارد. از این روی سروش و یاران در برابر این اتهام سرسخت می ایستند و گاه خشماگین به پاسخگویی برمی آیند و مدعیان را ناآگاه و مغرض و کژخوان و کژفهم می خوانند و در پاسخ می گویند اینان که دانش فلسفی شان محدود به مکتب ارسطوئیان و حکیمان مشاء و اشراق است از تنها معرفت شناسی ای که خیر دارند معرفت شناسی پیشینی (apriori) است و لذا با طرح مسئله معرفت شناسی بلافاصله گمان می برند منظور همان بحث هایی است که قداما در باب وجود ذهنی، داشتند، در حالیکه نظریه بسط و قبض از نوع معرفت شناسی پسینی (aposteriori) است؛ معرفت شناسی ای که مربوط به فلسفه زمان حال است و کارش بررسی سیر تحولات معرفتی در علوم. آنها نمی دانند در معرفت شناسی پسینی صحبت از دو نوع معرفت است: معرفت درجه اول و معرفت درجه دوم. معرفت درجه اول خود علم است و معرفت درجه دوم بیان تحولات و فلسفه آن. در معرفت درجه اول کرویت و مسطح بودن زمین مطرح می شود و در معرفت درجه دوم سیر تحول بینش عقاید در مورد کرویت زمین و رابطه و تأثیرپذیری آن با دیگر معارف. معرفت درجه دوم گزارشگر است نه داور، و نظریه بسط و قبض یک معرفت درجه دوم است. در آنجا مخن از بیان این واقعیت است که علوم دینی در روند تاریخی خود و در رابطه با سایر معارف دچار قبض و بسط شده اند و درک فقیهان حتماً در ثابتات مطلقیات نیز تغییر یافته است. آنوقت کسانی که تفاوت معرفت

درجه اول و درجه دوم را نمی‌شناسند فریاد برمی‌دارند که اینان می‌گویند شریعت الهی و احکام آن متحول هستند و از نبوت برخوردار نیستند و اینان منکر مطلق‌ها و ابدی شدن شریعت شده‌اند. اینان به جای آنکه در مورد این نظریه به داوری معرفت‌شناسانه و کلام‌شناسانه بنشینند، داوری فقیهانه و متکلمانه می‌کنند. اینان به علت ناآگاهی از معرفت‌شناسی پسینی نمی‌دانند در معرفت درجه دوم می‌توان هم اصالت وجود ملاصدرا را فلسفه خواند و هم اصالت ماهیت بوعلی سینا را، بی‌آنکه سخنی ناروا و بر غلط باشد و این دو حکم متناقض در معرفت درجه اول، در معرفت درجه دوم متناقض نیستند. احکام معارف درجه اول ارزشی و اعتباری و انشایی هستند در حالیکه در معرفت درجه دوم که نظریه بسط و قبض مربوط به آنست احکام معرفتی آن خبری است لذا می‌توان سخن از وجود نسبی، تکامل، تحول و سیلان فهم در معارف دینی در آن کرد بی‌آنکه برآن بود که خود احکام دینی نسبی و تحول پذیرند، تا به جرم این نظر در معرض اتهام شکاکیت و نفی مطلق‌ها و انکار ابدیت احکام دین قرار گرفت.

سخن بر سر نسبی بودن و متکامل بودن فهم ما از حقیقت است نه خود حقیقت. اینکه شریعت عریان اگر هست نزد شارع است. عالمان دین فقط درکی مسبوق و محاط به تئوریهای بشری از دین را نصیب می‌برند و از دور با آن مهر می‌ورزند. به همین سبب است که می‌توان از سیلان فهم فقیهان و تکامل فهم دینی سخن گفت. حتا آنان که ایراد وارد می‌کنند که اگر همه چیز در سیلان و تحول است پس خود این حکم نیز در تحول است باز از سر بی‌خبری از معرفت‌شناسی پسینی است و به پیروی از همان شیوه‌ای که در معرفت‌شناسی پیشینی که بر اصحاب شک ایراد می‌گرفتند وارد این میدان نیز شده‌اند. در حالیکه این ایرادات بر معارف درجه اول وارد است و در معرفت درجه دوم می‌توان حکم به نسبت همه معارف درجه اول داد بی‌آنکه خود این حکم شامل آن نسبت شود.

ج: رجحان علم بر کلام الهی،

سروش می‌گوید حتی یک معرفت از معارف دینی نیست که فهمش متکی به معارف بشری و مقتبس از فهم‌های بیرونی دینی نباشد، و یا معارف بشری گاه داور فهم دینی ما می‌شوند و درک‌های باطل دینی را می‌نمایند و می‌زدایند و عالمان دینی را گاه به تأویل آیه‌ای یا مسکوت نهادن روایتی می‌خوانند، و یا سرکشیدن به معارف دیگر شرط بی‌چون و چرای تصحیح

معرفت دینی و تکمیل آنست. فقیهان سنتی در تفسیر این سخنان می گویند این یعنی دین را به پیشگاه علم بردن که منجر به التقاط و تاویل و رفتن راه باطنیون می شود. به عبارتی این مستلزم ارجحیت بخشیدن به دستاوردهای علوم بشری در مقابل کلام الهی است که ناگزیر باید در نهایت یکی از دو راه را برای رفع اختلاف به نفع علم بشری برگزید، یا التقاط و وصله پینه کردن که بیشتر مکاتب چند دهه اخیر در کشورمان کرده اند یا توسل به معانی استعاری از کلام خدا و اینکه ظاهر کلام را باید رها کرد و معنای باطنی آنرا یافت، نظری که از دیرباز آفت اسلام بوده است. باید خاطر نشان ساخت که حتا این سخن را از مسامحه گران غیر مؤمن نیز مرتب می شنویم که می گویند اسلام مثل تمامی ادیان تفسیرپذیر است و می توان آنرا با دانش های بشری بشکل دلخواه تطبیق داد.

سروش در پاسخ مدعیان می گوید کتاب و سنت ظرف هایی خالی نیستند که با همه چیز بتوان آنرا پر کرد و تنها بیخبران از دین هستند که فکر می کنند هر تفسیری از کلام الهی را می توان بدست داد. شریعت چون طبیعت یک وجود عینی است و حقیقی. لذا همانگونه که قوانین طبیعت را نمی توان بدلدخواه وضع و تفسیر کرد و خود حقیقت طبیعت تفسیرها را جهت می دهد، در شریعت نیز چنین است. او می افزاید چون خالق طبیعت و شریعت یکی است لذا تناقضی میان آن دو نمی تواند باشد. اگر تضادی هست تضاد در فهم ما است نه در خود شریعت و طبیعت؛ و حتماً یکی از این فهم ها برخطا است. فقهای سنتی می گویند خود کلام بیانگر مفاهیم خود هستند، حداقل در شرعیات. در حالیکه طرفداران بسط و قبض برآنند که کلمات و امدار تئوریهها هستند و لذا درک ما از کلام درکی است مربوط به عصر و زمان ما. و میان شریعت عربیان که حقیقت آن نزد شارع است و فهمی از شریعت که فهمی است انسانی و مشروط و وابسته به معارف دیگر بشری و در معرض خطا، فرق می گذارند. با توجه به این مطالب اختلاف دو گروه بر سر اولویت کلام الهی و معرفت بشری نیست. این اختلافی است میان مؤمنان به دین و غیرمؤمنان، والا این هر دو دسته معتقد به حقانیت مطلق کلام الهی هستند. نکته ظریف و اساس اختلاف در آنست که پیروان نظریه قبض و بسط برآن هستند که معرفت دینی و از جمله فقه را از ادعای دستیابی به حقیقت پایین کشیده آنرا به یک فهم مثل دیگر فهم های بشری مبدل کنند و بعد هر جا تناقضی میان احکام آن و دیگر دانش های بشری پیش آید هر دو را هم سنگ به میدان مبارزه بکشانند. که البته با رشد دانش

های بشری در بیشتر موارد نیز فقیهان سنتی بازنده خواهند شد و همین جا است که «فقه پویا» معنی پیدا می کند. سرورش و یارانش استدلال می کنند که معرفت دینی از دو طریق به دست می آید: ۱- رکن بیرونی، که عبارت است از معارف بشری که همیشه در سیلان و تحول است؛ ۲- رکن درونی، یعنی کتاب و سنت که باز هم ما به فهمی از آن دست داریم و این فهم نیز در ارتباط و تلازم با دیگر دانش های ما شکل می گیرد. از این روی است که مثلاً «اسلام شریعتی»، «اسلام طریقتی»، «اسلام حقیقتی» داریم. آنها هم چنین می گویند اینکه فقهای ما فهم خود را از شریعت عین شرعیت می دانند در حقیقت ناشی از بینش اثبات گرای فقهی و ایده آلیزم عامیانه آنان است که در حجاب معرفت شناسانه مطرح می کنند. به همین سبب نیز اینان فرق بین فهم عصری مورد ادعای نظریه قبض و بسط را با حقیقت عصری درک نمی کنند و نگران التقاط و تأویل و دین را به دادگاه علم بردن هستند.

۲. جهان بینی

حجت الاسلام محمد مجتهد شبستری (در شماره دوم سال ششم کیهان فرهنگی) فقها و عالمان دین را به دو دسته تقسیم می کند که در حقیقت همان مفاهیم فقه پویا و سنتی را با زبانی دیگر ولی روشن تر، که بیشتر به زبان اهل دین نزدیک است، بیان می کند. می دانیم که در این مورد طرفداران نظریه بسط و قبض به عنوان طرفداران فقه پویا در مقابل فقه سنتی خوانده شده اند. وی بطور کلی فقها و عالمان دین را به دو دسته طرفداران «عدم جواز» و طرفداران «جواز» تقسیم می کند که در کلیت خود به ترتیب همردیف «سنتی» و «پویا» است. او می افزاید فرق اساسی این دو گروه در خداشناسی و انسانشناسی آنان است نه در مبانی کلامی و یا منابع مورد استفاده آنان در استخراج احکام و یا داشتن اختلاف نظری در ضوابط علم اصول.

گروه «عدم جواز» معتقد است که بشر به سعادت خود جاهل است و قادر به تنظیم قوانین برای زندگی سیاسی و اقتصادی خود نیست، لذا خداوند پیامبرانی را می فرستد تا قوانینی را که برای سعادت بشر ضعیف و اسیر شهوات و ناقص العقل وضع کرده است به او ابلاغ کنند. از این روی اصلی ترین بعد دین بعد قوانین آن است. قوانینی که چون از جانب خداوند می آید، بویژه در بینش اسلامی، ابدی هستند و برای تمامی جوامع در تمامی دوره های تاریخ قابل اجرا و یکسان می باشند. بدین ترتیب وظیفه اصلی

نبوت، جعل و ابلاغ قوانین است.

گروه طرفدار «جواز» بر آنست که وظیفه دین قبل از هر چیز تعیین ارزش هاست. ارزش هایی که ابدیست و خداوند مبدأ اصول اخلاق است. وظیفه پیامبران ابلاغ این ارزش ها به انسانهاست. پس از آن انسانها در قالب این ارزش ها است - جز در موارد خاصی که خداوند جعل قانون کرده - که قوانین و نظامات اجتماعی خود را مناسب با زمان و مکان خود وضع می کنند. به همین سبب بسیاری از قوانینی که در کتاب و سنت آمده، قوانین متداول جامعه هنگام نزول وحی بوده که گاه به همان شکل و گاه با تعدیل، با نظام ارزشی دین سازگار بوده و مورد قبول دین قرار گرفته است. لذا این قوانین نه ابدی هستند نه غیر قابل تغییر. بدین ترتیب در نظر این جمع «حقیقت دینداری، احساس عرفان و تخلق به اخلاق الهی و سلوک است. خداوند، خداوند ارزش گذار است و قانون گذاری او مظهر ارزش گذاری او است و به این جهت قانون های الهی ممکن است تغییر کنند ولی ارزش های الهی تغییر نمی کنند چنانکه ذات اقدس وی تغییر نمی کند ولی مخلوقات که مظهر آن ذاتند تغییر می کنند».

انسانشناسی این دو گروه نیز متفاوت است. در نظر گروه جانبدار «عدم جواز» انسان، «انسان فلسفی و کلامی است مکلف و مسئول است و تکلیف او مشروط به شرایط عمومی مانند قدرت و عقل است». یا برای طرفداران این نظریه «مسایلی چون جبرهای اجتماعی معنا ندارد و به این جهت فکر می کنند انسان به تحقق بخشیدن به هرگونه نظامی در هر نوع شرایطی توانا است».

در مقابل، گروه طرفداران «جواز» به انسانشناسی علمی و جامعه شناسی و تاریخ توجه دارند و از جمله «جبرهای اجتماعی» را قبول دارند و مطلع اند که شرایط اجتماعی و تاریخی در تعیین نظام ها نقش اساسی دارند. «نظام های سیاسی و اقتصادی با عوامل طبیعی و زیستی، فرهنگی و صنفی در رابطه است و تغییر این نظام ها تغییر آن عوامل را می طلبد که غالباً یکسو نیست». به عبارتی «آزادی انسان همواره با جبرهای اجتماعی متنافر است». لذا انسانها را با همین شرایط در برابر خداوند پاسخگو می دانند، نه به صورت انسان کلامی و فلسفی.

این دو نوع جهان بینی ناگزیر دو نوع عملکرد مختلف در زمینه مسایل

عملی و نظری را سبب می‌شوند. از آنجا که مباحث نظری نیز غالباً در یک نظام ایدئولوژیک به صحنه عمل انتقال می‌یابند لذا حاصل این دو نگرش، دو نوع خط مشی مختلف در صحنه سیاست و اجتماع می‌شود. خوانندگان از عملکرد نیروهای آرمان‌گرا در انقلاب که خواستار پیاده کردن نظام سیاسی و اجتماعی و حقوقی مورد نظر خود، بدون توجه به شرایط و محدودیتهای اجتماعی بودند مطلع هستند و توجه دارند که مشکل آنها لزوماً نه در ناآگاهی‌شان از شرایط زمانه، که نحوه نگرش آنان است که آنانرا بدانسوی می‌برد. هم چنین کسانی که به تکامل فهم دینی و مرتبط بودن معرفت دینی و فقه با سایر معارف بشری معتقدند ناگزیر طرفدار اجواز می‌باشند و سخن از فقه پویا می‌کنند و معرفت دینی و فقه را یک معرفت انسانی و غیر مقدس همانند سایر معارف و دانش‌های بشری می‌دانند که در رابطه تنگاتنگ با آنها عمل می‌کند و فهمی است در تحول و تکامل. به همین سبب آنان در اندیشه الگوبرداری از نظامی مربوط به بیش از هزار سال پیش نیستند؛ و چون تلاش اساسی آنان برای درک مفاهیم آمده در کتاب و سنت نیست که بدانند فهم هم عصران پیامبر اسلام از قرآن و حدیث و سنت چه بوده است، لذا تلاششان در شناخت ارزش‌های اسلامی، درک زمانه کنونی و دست‌یابی به نظام حکومتی‌ای است که متناسب با این زمان، ولی هم‌آهنگ با نظام ارزشی الهی باشد. آنان ناگزیر برای اثبات فقهی اعتبار چندانی قائل نیستند. دستاوردهای فقهی را فهمی از انسانها در اعصار مختلف می‌دانند که نمی‌تواند تعیین‌گر راه این زمان باشد، هر چند حتماً می‌توانند راهنما و راهگشا باشند. اگر طرفداران «عدم جواز» بدنبال آن هستند که چهره واقعی اسلام اولیه را از پس غبار تاریخ بشناسند و آنرا پیاده کنند و برآنند که برای درک حقیقت، ذهن را باید از هر پیش‌داوری پالایش داد تا دستورات و احکام اولیه و مفاهیم ناب قرون گذشته در آینه ذهن آنان تجلی کند، طرفداران «جواز» به فهم عصری و این زمانی از شرعیت ایمان دارند و برآن هستند که چه بسا فهم این زمان اجازه درک حقایقی از کتاب و سنت را بدهد که در خود زمان نزول وحی ممکن نبوده است. و بالأخره اگر تلاش فقیهان سنتی بر دست‌یابی به اثبات است و آنرا قاعده می‌دانند و برآن هستند که می‌توانند حقایق را بازشناسند، اینها هر فهمی از حقیقت - نه خود حقیقت - را نسبی و در سیلان می‌بینند و دست‌یابی به اثبات و قطعیات را استثناء می‌دانند و قاعده را بر تکامل فهم از حقیقت و نسبی بودن فهم قرار می‌دهند.

۳. صنفی

فقها در عمل و در طول تاریخ به عنوان متولی معرفت دینی جاافتاده اند و فهم از دین و صدور احکام دینی منحصر به فقیه شده است. چون فرض بر آنست که آنان حقیقت دین و نظر خداوند و رسولان او را اعلام می دارند، لذا نظرشان به عنوان فتوا بار تقدسی یافته است، و در ذهن جامعه جاافتاده است که فتوای فقیه حکمی است مقدس و لازم الاجرا، نه همچون نظر یک متخصص که می تواند در نظر متخصصان دیگر قابل بحث و حتا مردود باشد. این عقیده بویژه در شیعه و وجود تقلید بیشتر جاافتاده است. حال اگر بر طبق نظریه بسط و قبض فقه را معرفتی از معارف بشری محسوب نماییم که در رابطه و در دادوستد با دیگر معارف عمل می کند، و در سیلان و تحول است، ناگزیر تقدس شناخته شده و معمول فقه و لازم الاجرا بودن نظر فقیه به زیر سؤال رفته و این بنا از بنیان متزلزل می شود. به قول شبستری هر فتوایی یک اظهار نظر متخصصانه ولی نه یک نظر مقدس، یعنی غیرقابل بحث و انتقاد است؛ فتوای مقدس معنا ندارد؛ و یا نه فتواها مقدس اند و نه قانون گذاریها و سیاست گذاریها.

از سوی دیگر اگر قرار باشد فقه در رابطه با دیگر علوم عمل کند و از آنها تغذیه کند، ناگزیر باید پذیرفت که فقاہت سنتی دانشی است عقب مانده و فهم این فقیهان فهمی است کهن که بدرد این زمانه نمیخورد؛ آنگاه سخن سروش میدان می یابد که فهمی از شریعت که در سرزمین دیروز روئیده باشد نه مطلوبست و نه مسموع و نه مشروع. فقیه و اسلام شناس زمان خود بودن هنر و فضیلت است. یا شبستری محدوده عمل فقیهان را چنین تعیین می کند که: «فقیهان واجد شرایط می توانند در جامعه مسلمین در دو مرحله اظهار نظر کنند. مرحله اول این است که اصول ارزشی اسلام در سیاست و اقتصاد چیست؟ مرحله دوم این است که نظام ها و سیاست گذاریها و قانون های پیش بینی شده با این اصول ارزشی ناهماهنگ نیست. متخصصان و کارشناسان سیاست و اقتصاد نیز می توانند نظام ها و سیاست ها و قوانین و مقررات را که به مصلحت جامعه و در راستای اصول ارزشی می دانند پیشنهاد کنند. این دو گروه فقیهان و متخصصان که دو رکن تئوریک حکومت در جامعه مسلمین اند فقط کار نظری می کنند. نظریه پردازی اینها فقط کار تئوریک است. این مردم هستند که این نظریات فقهی یا علمی را با انتخاب و اختیار خود مستقیماً یا به وسیله نمایندگانشان می پذیرند. می بینیم که کار فقیه از میدان عمل و حکومت به صحنه تئوریک محدود می

شود و در آنجا نیز متخصصان را باید هم سنگ و هم طراز خود پذیرا باشند و با توجه به عدم تقدس فتوا و خارج کردن تفقه از دست طبقه خاص، تعریف دین و حکومت دینی بمراتب با آنچه که شناخته شده است متفاوت خواهد شد. ادر چنین فضایی اندیشه و نقد مردم کنترل کننده تفقه فقیهان می گردد و اتفقاً از افتادن در دام منافع یک طبقه یا یک گروه مصون می ماند و بالأخره نتیجه چنین نظری منتهی به بیان مطلبی از جانب شبستری می شود که با آنچه در صحنه سیاست روز ایران می شنویم فاصله بسیار دارد: ادر فضایی که دین به صورت مجموعه ای از قوانین و مقررات خشک واجب الاطاعه و غیر قابل بحث و بررسی درآید و تصمیمات حکومت به صورت تکلیف شرعی مقدس و غیرقابل انتقاد جلوه کند، دینداری واقعی که همان بیدار شدن و به جریان افتادن احساس های ظریف عرفانی انسان ها است دچار آفت جدی می شود.

بدین ترتیب می بینیم که نظریه بسط و قبض چگونه قدرت را از فقیه می گیرد و چسان دانش فقهای موجود را دانشی عقب مانده می خواند و آنانرا نه تنها از رهبریت کنار می زند، بلکه آنانرا به شاگردی دین گرایان متجدد و عالم به علم روز فرامی خواند. هم چنین پذیرش این نظر یعنی پاره پاره کردن نظام فقهی موجود، زیرا هیچ کس نمی تواند در تمامی علوم صاحب نظر شود و لذا باید هر فقهی در رشته ای تخصص یابد. اگر بپذیریم که این رشته ها وابسته به علوم امروزند و علوم هزاران شعبه دارند و زمان بحرالعلوم بودن آنها بسرآمده است، مسئله مرجعیت دگرگونه خواهد شد و مفهوم مجتهد جامع الشرایط نیز از اعتبار می افتد.

بی سبب نیست که حجت الاسلام مجتهد شبستری که خود عالمی شناخته شده از حوزه است می تواند با چنان صراحت و قاطعیتی در مورد عدم تقدس فقه و احکام فقها سخن بگوید که دیگرانی که خارج از حوزه هستند هنوز از چنین صراحت گویی هایی اجتناب می کنند. باز به همین سبب است که نظرات او با تمامی بی پروائیش چون نظر فردی از همان صنف است کمتر از نظرات افراد خارج از حوزه فقیهان را برمی انگیزاند. زیرا که امثال سروش «جسارت» کرده و پای در حریمی گذاشته اند که فقیهان بخود تخصیص داده اند و می دانند اعتراض چنین افرادی به قدرت و عملکرد آنان، یعنی نه تنها شکستن انحصار قدریشان بلکه نفی وجود موجود آنان.

نتیجه

از آنرو که نظریه بسط و قبض تئوریک شریعت در اشکال مختلفی که مطرح شده است در مقوله شناخت جای می گیرد، لذا عوارض پذیرش آن دامنگیر تمامی زمینه های معرفت دینی خواهد شد و چون در شرایط موجود و حضور «اسلام فقاهتی» و حکومت «فقیهان» فقه در مرکز بحث ها قرار دارد، لذا عوارض پذیرش این نظر قبل از هر چیز برهم ریختن نظام آموزشی حوزه های علمیه و ساخت روحانیت موجود است. هر چند با وجود حکومت اسلامی اثرات آن تمامی میدانهای اجتماعی و سیاسی را نیز شامل خواهد شد. از آنچه گفته شد چند نتیجه بدین شرح حاصل می شود:

اول، تأثیر این نظریه بر فقاهت؛ تحول در نظام آموزشی حوزه ها: همانگونه که گفته شد برطبق این نظریه علوم موجودی که در حوزه ها تدریس می شوند وافی به مقصود در درک حقایق دینی و دستیابی به نظام های سیاسی، اجتماعی، حقوقی و غیره بر مبنای ارزش های اسلامی نیستند. زیرا فلسفه آنان بر درک گفته های کتاب و سنت است و فرض بر آنست که خود گفتار نشاندهنده مقصود گوینده می باشد و به همین سبب نیز همانگونه که آیت اله سبحانی می گوید علوم اصلی لازم و مؤثر در اجتهاد احکام الهی سه علم است و همین علوم هم اساس تدریس علم فقه در حوزه ها می باشند: (۱). آشنایی با زبان عربی، (۲). اصول فقه، قواعد کلی ای که فقیه برطبق آن به استخراج احکام می پردازد. مثل قاعده درجه حجیت خبر واحد یا خبر متواتر، و (۳). علم رجال، که به معرفی راویان و درجه وثوق آنها می پردازد. البته برای استنباط احکام باید فقیه از آیات قرآن، فتاوی فقهای دیگر، احکام مشهور در میان فقها نیز اطلاع کافی داشته باشد. ولی بهر حال فقیهان تأکید دارند که طبیعیات هیچگونه دخالتی در احکام فقهی ندارند و عدم اطلاع از آنان به کار فقاهت زیانی وارد نمی کند. ولی همانگونه که قبلاً بحث شد از نظر پیروان بسط و قبض این علوم کافی نیستند و فقیه می بایست با علوم زمانه خود آشنا باشد. بدین سبب اولین اثر پذیرش این نظر برهم ریختن نظام آموزشی موجود حوزه های علمیه و تدریس علوم جدید و بویژه طبیعیات در مدارس علوم دینی می باشد و طبیعی است که تدریس فلسفه نوین، تاریخ علوم، انسانشناسی، تاریخ، جامعه شناسی شاید پیش از همه مورد نظر پیروان نظریه بسط و قبض باشد.

دوم، دگرگونی در سازمان روحانیت. همانطور که اشاره شد ضروری شدن فراگیری معارف نوین در امر فقاہت، مفاهیم مرجعیت، تقلید، مجتهد جامع الشرایط، شرایط اعلی‌ت و در نتیجه سازمان بندی موجود روحانیت تأثیر جدی می‌گذارد. می‌دانیم که به علل بسیاری از جمله مسایل سیاسی برهم ریختن سازمان موجود روحانیت یک ضرورت است. برای مثال مسئله ولایت فقیه، ضرورت جدایی مفهوم مرجعیت از رهبریت پس از آیت اله خمینی، سهم امام و مسئولیت پرداخت هزینه مدارس دینی و دانشجویان همه اموری هستند که ناگزیر منجر به تحول ساخت روحانیت و سلسله مراتب و عملکرد آنها می‌شوند. به همین سبب طبیعی است که نظریه ای چون قبض و بسط که به این دگرگونی کمک می‌کند و خواستار برهم ریختن ساخت موجود است مورد توجه حکومت و تمام نیرو هایی که خواستار تحول در حوزه هستند می‌باشد. هر چند که خود صاحبان این نظر بدنبال این امر نباشند. بهرحال لزوم این تحول در نوشته های مجتهد شبستری به روشنی بیان می‌شود.

سوم، قدرت یابی نظریه: دو عامل در رشد و قدرت یابی این نظریه مؤثرند و به این مبارز تازه پا در برابر حریف نیرومند و دیرپا و پرتجربه فقاہت سنتی قدرت ایستادگی می‌دهند.

یک - سیاسی: همانگونه که گفته شد حکومت اسلامی با سئوالاتی بسیار در صحنه عمل مواجه است که فقه سنتی نه تنها پاسخگوی آنها نیست، بلکه در عمل مانع راهیابی ها هم می‌باشد و دیدیم که پیروان نظریه قبض و قبض، می‌گویند که فقه سنتی نه تنها جوابی برای بیشتر مسایل سیاسی و اجتماعی ندارد، بلکه بعلت ایراد در مقوله شناخت، قادر به پاسخ یابی هم نخواهد بود. از این روی فقه پویا که مدعی است قدرت تحول و پاسخگویی به شرایط روز را دارد بیشتر مورد توجه حکومتگران است. تا زمانی که ایدئولوژی اسلامی در عمل هسته اصلی قدرت حکومت در ایران باشد و واقعاً حکومت در اندیشه پیاده کردن ارزش های اسلامی باشد، طرح چنین مباحثی رونق خواهد داشت. گفتنی است که اگر نظام از محتوای ایدئولوژیک خود تهی شود، این مبحث نیز به صورت فعال از صحنه اجتماع خارج می‌شود و به گوشه مدارس رانده می‌شود و اقبالی را که به آن می‌شود از دست می‌دهد. البته در تاریخ ما شواهد حکومت های ایدئولوژیک بسیاری در دست است که پس از مدتی، با حفظ ظاهر ایدئولوژیک خود، در حقیقت پوسته ای می‌شوند که با محتوای سیاست عملی روز پر شده اند و

با وجود آنکه در ظاهر هم چنان خود را مدعی داشتن آن ایدئولوژی و پاسداری از آن اعلام می کنند، در عمل آن ایدئولوژی را به کنار می گذارند.

دو- شرایط زمان: از آنروی که روند کلی حرکت در جامعه حرکت به سوی علوم جدید و زندگی نوین است افرادی چون دکتر سروش و یارانش که با علوم جدید آشنایی دارند به مراتب بیشتر مورد توجه جامعه بویژه تحصیلکردگان، که در حقیقت گردانندگان هر حکومتی هستند، قرار می گیرند. به همین سبب نیز شاهدیم که دکتر سروش بیش از هر فقیه سنتی مورد توجه گردانندگان نشریات و دانشجویان دانشگاهها قرار دارد و چون حتماً با وجود حکومت روحانیان همین تحصیلکردگان نظام جدید هستند که اهرم های قدرت عملی و روابط اجتماعی را به دست دارند، لذا صدای سروش ها آسان تر و وسیع تر به گوش اهل نظر و تفکر می رسد. از سوی دیگر حتماً در بخش های سنتی جامعه و در میان فقیهان نیز آگاهی از علوم روز است که اعتبار می آورد و روی آنان نیز به سوی همین قبله است، هر چند به نقد و در مواردی به رد آن پردازند. نمونه این گرایش به سوی علوم جدید و امتیاز روانی ای که امثال سروش در این مجادله دارند مسئله پارادوکس تأیید همپل است. با آنکه این بحث به صورت حاشیه ای در اولین مقاله سروش مطرح شد و بعد هم ظاهراً در اثر نقد بسیار زیبا و محکم آقای صادق لاریجانی، سروش از آن چشم پوشید و آنرا در عمل پس گرفت، اما این موضوع حاشیه بحث که نه حضور آن نقش حیاتی در اثبات موضوع داشت و نه کنار گذاشتنش ضربه ای اساسی به نظریه زد، بیش از هر مطلب دیگری از سوی مخالفان و موافقان این نظریه مورد توجه قرار گرفت بطوریکه کاملاً محسوس بود که افراد با طرح آن می خواستند اعتبار علمی خود را ثابت کنند. تا جایی که حتماً مقاله مستقلی در تعریف پارادوکس تأیید نوشته شد تا مبحثی که اینهمه مورد توجه واقع شده است فهمیده شود. یا سروش اصرار دارد که مثالهای خود را از علوم طبیعی و فیزیک و غیره بیاورد، در مقابل حریفان که مثالهایشان عموماً از علوم قدیم و محدود به مسایل فقهی است. حتماً مدافعان نظریه تکامل معرفت دینی در حمله به رقیبان به همین نوع مثالهای آنها اشاره کرده و آنرا نشانی از عقب ماندگی فکری و ناآگاهی آنان نسبت به علوم جدید خوانده اند. بی آنکه توجه شود اگر نظر فقیهان سنتی در استقلال فقه از علوم طبیعی درست باشد، آگاهی از علوم جدید امتیازی در این بحث نخواهد بود و به قول لاریجانی اگر فقها لازم است علوم جدید را بخوانند، به پیروی از همان اصل ارتباط میان علوم،

پس علمای فیزیک و شیمی هم باید به مدرسه فقها برای کسب علم فقه بیایند و الا علم فیزیک و شیمی آنان ناقص است. ولی بهرحال می دانیم که همیشه در هر جدالی عامل همسویی با زمان، که امتیازی روانی است، در عمل نقش مؤثری ایفا می کند. همین امتیازات روانی و سیاسی است که عامل اساسی قدرت طرفداران نظریه «بسط و قبض» در برابر فقیهان سنتی که تکیه بر مباحث هزاران بار مرور شده و جافتاده قرون دارند می باشد.

سه - برخورد مذهبیان متجدد و سنتی؛ قدرت یابی این نظریه نشان می دهد که اگر متجددان مذهبی در صحنه سیاست به فقیهان باختند می رود که آنان در صحنه نظری حاکمیت یابند و فقیهان در اوج قدرت خود به حکم ضرورت های زمانه ناگزیر به پذیرش نظر متجددان مذهبی بشوند و راهی که از سالها پیش از سوی مذهبیان خارج از حوزه ارائه شده است راه حکومت آینده و حتا راه حوزه های علمیه باشد. و بجای آنکه دانشگاهها را به حوزه ها بکشانند حوزه ها را راهی دانشگاهها کنند.

چهار- تسلط تمدن جدید به ضرورت نیاز های سیاسی و اجتماعی: نه ارتباط میان علوم، حتا در حدی که در نظریه «بسط و قبض» مطرح شده است، مسئله ایست کاملاً نو و ناشناخته در دنیای علم و نه لزوم تغذیه علوم دینی از معارف جدید بشری از دیدگاه مذهبیان و حتا روحانیت درون حوزه ها کاملاً پنهان بوده است. می دانیم که نظریه ارتباط کامل میان علوم سالهاست که در فلسفه جدید و بویژه در جهان غرب مطرح است و مخالفان و موافقان آن در این مورد بسیار نوشته اند بطوریکه تقریباً تمامی ماخذ و مراجعات دکتر سروش و همفکرانش نیز از همین منابع غربی است. هم چنین ضرورت آشنایی هر چه بیشتر با دستاوردهای تمدن جدید و به دنبال آن ضرورت تحول در نظام آموزشی حوزه ها، ساختار مرجعیت، سازمان بندی روحانیت و حتی خود مسئله اجتهاد سالهاست که مورد توجه جمعی از مذهبیان قرار گرفته است و در این زمینه بویژه از اوایل دهه چهل شمسی حتا توسط روحانیانی چون مطهری، طالقانی، علامه طباطبائی مطالبی نوشته شده است. اما عامل اساسی ای که به طرح این نظریه در این سالها در ایران رونق بخشیده است مسئله نیازهای سیاسی و اجتماعی و حضور فعال متولیان دین در حکومت است. هم چنین بار دیگر نشان داده می شود که دانش و تفکر مرز نمی شناسد و بر خلاف تمام احساسات ضد غربی و شعارهای مخالفت با اندیشه حاکم بر تمدن جدید، وقتی یک اندیشه در جامعه ای کاربرد مناسب داشته باشد، بالأخره حضور خود را به شعارها و احساسات تحمیل می کند.

پنج - آینده کار: نکته پایانی آنکه برای جفاف دادن نظریه تکامل معرفت دینی و فقه پویا هنوز راه بسیاری در پیش است. سوء تفاهمات سالها و آموخته های قرون مشکلات اساسی تفاهم دو گروه است و در موارد بسیاری مدعی از سخن حریف همانی را برداشت می کند که از دیرباز با آن آشنا بوده است و همین پيشداوری ها در موارد بسیاری مانع اساسی تفاهم میان طرفین شده است. از سویی هنوز در بحث طرفداران اَبسط و قبض، خامی های بسیار دیده می شود و نشان می دهد که این مبحث به حضور در میدان مناقشات و دادوستد های فکری بیشتری نیاز دارد تا پختگی لازم را بیابد. به همین سبب در موارد بسیاری می بینیم که فقیهان سنتی با دقت منطقی به پاسخگویی برمی آیند، در حالیکه از جناح مقابل از جمله سروش بجای پاسخگویی صریح با آوردن مثالی دیگر بحث را از معبر خود خارج می کنند و اجازه نمی دهند که تلاقی دقیق نظر به حل دقیق مسئله مورد اختلاف بینجامد. برای مثال مقالات آقای لاریجانی از پختگی و انسجام منطقی بیشتری از مقالات سروش و یارانش برخوردار است و ضعفی را که دکتر سروش با آوردن مثالها گاه می خواهد پوشاند در مباحث لاریجانی و سبحانی و مکارم و غیره دیده نمی شود؛ و بالأخره مثالهای ادبی سروش ضمن شیرین کرده نوشته از دقت آن می کاهد. بهرحال حاصل کار هر چه باشد، بحثی که در گرفته است آنچنان اساسی است که حتا اگر شرایط سیاسی نیز قوت آنرا سبب نشود، باز در سطح حوزه ها و دانشگاهها به راه خود ادامه خواهد داد؛ حرکتی است که تا مسئله شناخت را یا به سود پیروان نظریه اَبسط و قبض، یا راه سومی که از برخورد این دو نظر بوجود خواهد آمد حل نکند توقف نمی پذیرد.

منابع:

برای معرفی نظریه اَبسط و قبض تئوریک شریعت، در این نوشتار از منابع زیر بهره گرفته شده است که تمامی آنها در «کیهان فرهنگی» از سال چهارم تا سال هفتم (۱۳۲۲-۲۹) به چاپ رسیده اند.

۱- عبدالکریم سروش، اَبسط و قبض تئوریک شریعت، کیهان فرهنگی، شماره ۲ و ۴، سال پنجم، نقد نقد، شماره دهم، سال پنجم. مقالات «موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی»، شماره های ۴ و ۵ و ۹، سال ششم و شماره ۱، سال هفتم. لازم به تذکر است که

- دکتر سروش تمام نظر خود را در این مبحث در کتاب جداگانه ای با عنوان «بسط و قبض تئوریک شریعت» انتشار داده است.
- ۲- محمد مجتهد شبستری، «دین و عقل»، کیهان فرهنگی، سه شماره در سال چهارم، دو شماره در سال پنجم و سه شماره در سال ششم.
- ۳- صادق لاریجانی، «نقدی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت»، شماره هفتم، سال پنجم، کیهان فرهنگی. «نقد نقد و عیار نقد»، در دو شماره اول و دوم، سال ششم، کیهان فرهنگی.
- ۴- محمدرضا صالح نژاد، «پندار رئالیسم و حقیقت شناخت»، شماره یازدهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی. «این راه را نهایت صورت کجا توان بست»، شماره سوم، سال ششم، کیهان فرهنگی.
- ۵- جعفر سبحانی، «تحلیلی از بسط و قبض تئوریک شریعت یا نظریه تکامل معرفت دینی»، شماره نهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی.
- ۶- حمید نیری، «قبض اندیشه و ادعای خلوص»، شماره نهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی. «بازآموزی پارادوکس تأیید و تحول فکر دینی»، شماره چهارم، سال ششم، کیهان فرهنگی.
- ۷- محمود نفیسی (تقی زاده)، «تأییداتی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت»، شماره نهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی.
- ۸- محمد سعیدی، «تأملی پیرامون فقه و کمال آن»، شماره اول، سال ششم، کیهان فرهنگی.
- ۹- علی ربانی گلپایگانی، «تمایز علوم و تأثیر متقابل ادراکات بشری»، شماره دوم، سال ششم، کیهان فرهنگی.
- ۱۰- احمد واعظی، «پاسخی به نقد نقد»، شماره پنجم، سال ششم، کیهان فرهنگی.

«چشم انداز» شماره نهم منتشر شد.

نشریه چشم انداز شماره نهم، بهار ۱۳۷۰، با مطالب زیر در ۱۳۶ صفحه منتشر شد: آب یا سراب (گزارشی از اوضاع اقتصادی و سیاسی ایران، نوشته بهروز امدادی اصل)؛ رثال پولتیک در خلیج فارس (کریستوفر هیچنز)؛ اعلام جرم علیه دولت اطروش به مناسبت قتل دکتر قاسملو و یارانش؛ حدیث آن فرزانه (درباره غلامحسین صدیقی، نوشته امیر هوشنگ کشاورز)؛ در ستایش استاد (درباره صدیقی، نوشته شهرام قنبری)؛ حاصل کلام (غلامحسین صدیقی)؛ درباره یک رساله (ناصر پاکدامن)؛ طرح هایی از اردشیر محمصص به نام مصدق در دادگاه نظامی؛ سه داستان کوتاه از هوشنگ ایرانی، نسیم خاکسار و پوتکین؛ همراه با اشعاری از اسماعیل خوبی، م. پیوند، مجید نفیسی و حسین قدیر نژاد.

نشانی:

N. Pakdaman

B.P. 61

75662 Paris Cedex 14 France

گزارش و مصاحبه

احیاء دموکراسی در تفکر چپ

مصاحبه با مهدی خانبابا تهرانی و بابک امیرخسروی

توضیح: در بهار سال ۱۹۹۱ مهدی خانبابا تهرانی و بابک امیرخسروی، دو تن از فعالان پرمسابقه جنبش چپ ایران، به نمایندگی از سوی جمعی که در تلاش سازماندهی «چپ دموکرات» است به تعدادی از کشورها، از جمله ایالات متحد آمریکا، سفر کردند تا در یک سلسله سخنرانی انگیزه‌ها و هدف‌های خود را برای ایجاد تشکلی نو برای چپ ایران توضیح دهند. همین سفر فرصتی فراهم کرد تا ما با این دو به گفتگو بپردازیم و از دیدگاه‌های آنها در جزئیات بیشتر آگاه شویم. امید ما آن است که در آینده فرصت گفت و شنود با دیگر دست‌اندرکاران جنبش سوسیالیستی ایران نیز فراهم شود تا ما بتوانیم آنها را در «کنکاش» منعکس کنیم.

آقای مهدی خانبابا تهرانی در دوره‌ای که در دبیرستان تحصیل می‌کرد به عضویت سازمان جوانان حزب توده ایران در آمد و تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۲۲ در این سازمان فعالیت می‌نمود. پس از کودتای ۲۸ مرداد عازم اروپا شد و در اواخر سالهای ۱۹۵۰ همراه با هواداران حزب توده، جبهه ملی و نیروی سوم در بنیانگذاری کنفدراسیون دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی) شرکت کرد. در اواسط سالهای ۱۹۲۰ با دیگر اعضاء و هواداران حزب توده در اروپای غربی از حزب توده انشعاب کرد و در ایجاد «سازمان انقلابی حزب توده» نقش تعیین‌کننده داشت. پس از جدایی کادرهای سازمان انقلابی از این سازمان، در رهبری جریان معروف به «کادرها» و سپس «اتحاد چپ» به فعالیت‌های خود ادامه داد. در دوره پس از انقلاب، نقش مهمی را در ایجاد «جبهه دموکراتیک ملی» دارا بود و نیز از پایه‌گذاران «شورای متحد چپ برای

استقلال و دموکراسی است. خاطرات آقای تهرانی چندی پیش در یک کتاب دو جلدی به نام «نگاهی از درون به جنبش چپ ایران» در اروپا انتشار یافت. (نگاه کنید به بخش بررسی کتاب در این شماره).

آقای بابک امیر خسروی در سالهای قبل از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به عضویت حزب توده ایران درآمد. پس از کودتا او نمایندگی دانشجویان و جوانان عضو حزب توده را در «اتحادیه بین المللی دانشجویان (IUS)» به عهده داشت. او پس از پلنوم چهارم کمیته مرکزی حزب توده به عضویت کمیته مرکزی درآمد و تا پس از انقلاب اخیر در این سمت فعالیت های سیاسی خود را دنبال می کرد. در سال ۱۳۲۳ (۱۹۸۴) به دنبال اختلافاتی که با سیاست و برنامه حزب توده یافت همراه با تعداد دیگری از فعالان حزب از آن انشعاب نمود و «حزب دموکراتیک مردم ایران» را بنیان گذاشت. آقای امیرخسروی در نشریه «راه آزادی» (نشریه حزب دموکراتیک مردم ایران) قلم می زند.

با مهدی خانبابا تهرانی

سوال - آقای تهرانی لطفاً در مورد هدف سفرتان به امریکا به تفصیل توضیحاتی بدهید. در ضمن چه تفاوتی میان تلاش فعلی تان در راستای سازماندهی «چپ دموکراتیک» با حرکت دو سال پیش زیر نام «سوسیالیسم دموکراتیک» وجود دارد؟ چرا به این حرکت بیشتر امیدوار هستید؟

پاسخ: سعی می کنم به اختصار به این پرسش شما که شامل سه بخش می شود پاسخ بدهم!

۱- در سال قبل به دعوت عده ای از دوستان و چند نهاد فرهنگی ایرانیان مقیم کانادا، سفری به آن کشور نمودم و در شهرهای مونترال و تورنتو پیرامون موانع تحقق دموکراسی در جامعه ایرانی طی نیم قرن گذشته صحبت کردم. در همان سال قرار بود سفری هم به امریکا بکنم و در چند شهر درباره کتابی که زیر عنوان «نگاهی از درون به جنبش چپ ایران» انتشار یافته بود، به گفتگو پردازم. متأسفانه در آن سال، سفارت امریکا در آلمان غربی، بدلائیل واهی «سیاسی» از صدور ویزای مسافرتی برای این حقیر سراپا تقصیر خودداری نمود. تا این که بالاخره پس از گذشت دو سال در اثر پی گیری حقوقی، امسال مقامات سفارت امریکا، از خر شیطان پائین آمده و با صدور ویزای سفر به امریکا موافقت فرمودند! به این ترتیب اواخر

ماه آوریل به اتفاق آقای بابک امیرخسروی راهی آمریکا شدیم و حالا در این جا خدمت شما هستیم. در ابتدا قرار بود در این سفر پیرامون تاریخچه جنبش چپ در ایران، بطور عام صحبت کنیم. اما در آستانه سفرمان با توجه به اهمیت بحث هایی که طی دو سال گذشته میان بخشی از نیروهای چپ دموکرات ایرانی در اروپا جریان داشته و دارد، تصمیم گرفتیم موضوع بحث و سخنرانی ها را تغییر داده و درباره هویت چپ دموکرات و این که چپ دموکرات و نواندیش ایران چه می گوید و اصول نظری و چشم انداز سیاسی آن در ایران چیست به گفتگو پردازیم. دلیل اساسی ما در انتخاب موضوع بحث، توجه به پراکندگی و فقدان دیالوگ لازم میان نیروهای دموکرات و چپ ایرانی مقیم اروپا و آمریکا بود و با طرح نتایج نظری و عملی تلاش های دو سال اخیر خود، می خواهیم از نظرات انتقادی و سازنده دوستان و همفکران درباره کار خود مطلع و بهره مند شویم، تا از این رهگذر، به تصحیح و غنابخشیدن و پیشبرد این حرکت نوین یاری برسانیم. در این سفر ما در شهرهای نیویورک، شیکاگو، برکلی، لوس آنجلس و واشنگتن سخنرانی داشتیم؛ و متأسفانه به علت بیماری من، جلسه سخنرانی در دانشگاه هاروارد برگزار نشد و از طرف دیگر کمبود وقت نیز مانع سفر ما برای سخنرانی به شهر آتلانتا گردید. اما به جز واشنگتن که دو جلسه عمومی داشتیم، در بقیه شهرهای آمریکا یک جلسه عمومی و تعداد زیادی جلسات محدود و کوچک و ملاقات های فردی داشتیم. در این گفتگوها ضمن آشنایی با نقطه نظرات هموطنان مقیم آمریکا به برخی کمبودهای شناختی خود از مسایل مطروحه در جنبش چپ پی بردیم. از این ملاقات ها نشست و برخاست های سیاسی که بگذریم، در این سفر من به دیدار عزیزان و دوستانی نایل شدم که بعضی از آن ها را مدت ۳۰ الی ۴۰ سال، بعد از گذشت ایام تحصیلی و دوران فعالیتهای جوانی و سیاسی، ندیده بودم و شاید نتوانید تصور کنید که چه شور و احساسی در این لحظات به من دست داده بود. با وجود سپری شدن سالیان دراز جدایی ها و نشستن گرد سپید روزگاران بر سر و روی این عزیزان، دیدار دوباره آنها برایم آنچنان مغتنم و یادآور خاطرات گرانبار ایام صفای خردسالی و رزم جوانی بود، که هرگز فراموش نخواهم کرد. و ملاحظه می کنید که اکنون نیز شادمانیم را از این رویداد نمی توانم پنهان کنم. اما درباره بخش دوم سؤال شما که مربوط به مقایسه و تفاوت حرکت امروز ما با حرکت دوسال قبل عده ای از

دوستان و رفقا می شود که به قصد ایجاد یک جریان سوسیالیستی - دموکراتیک آغاز شده بود و متأسفانه به دلیل نبودن زمینه ی لازم در آنروز، در میان راه رها شد، باید بگویم، حرکت دو سال قبل رفقا در شرایط و بر زمینه ای آغاز شد که هنوز بیشتر سازمان های چپ ایران در چنبره ی برداشت ها و الگوهای سنتی از سوسیالیسم و دموکراسی گرفتار بودند. افزون بر آن، زمینه ی جهانی و اردوگاه سوسیالیسم، نیز شکاف امروزی را برنداشته بود. از یک سو عدم تجانس فکری میان نیروهای حامل آن حرکت و فقدان شناخت نظری لازم از ارزش های دموکراتیک در پیوند با مسأله سوسیالیسم و حداقل ضمانت لازم تشکیلاتی برای پیشبرد مسئولانه ی یک جریان سیاسی از سوی دیگر، در حرکت قبلی مشهود و پیشاپیش قابل پیش بینی بود.

و اما چرا به حرکت کنونی امیدوارتر هستیم، ضمن یادآوری این نکته که موضوع امید و امیدواری من به این حرکت هم امری نسبی است و نه مطلق، باید اشاره کنم از عمر حرکت نخست تا کنون در حدود سه سال می گذرد و در این فاصله تغییرات بزرگی در عرصه جهانی و به تبع آن میان نیروهای چپ ایران و سازمانهای وابسته به آن ها به وجود آمده که زمینه را برای طرح نظریات جدید و حرکت مشترک نیروهای چپ دموکرات فراهم تر و مساعدتر ساخته است. اکنون طیف وسیعی از نیروهای چپ ایران با افکار و قالب های سنتی گذشته بریده اند و در کار نوسازی جهان ذهنی و اندیشگی خود هستند. با فروپاشی اردوگاه سوسیالیستی، و شکست سوسیالیسم واقعاً موجود، - که از اسم و رسمش پیداست که لابد از روز نخست چیزی از سوسیالیسم کم و کسر داشته، که سازندگان و خالقان آن سوسیالیسم واقعاً موجود، بر آن نام نهاده اند - مانع بزرگی از سر راه بازاندیشی نیروهای چپ برداشته شد و راه برای یک جریان نوین فکری و نظری در جهت حرکت مبارزاتی عدالت جویانه و استقلال طلبانه و دموکراتیک هموار شد. مسائلی که به آنها اشاره کردم برخی از آن عواملی هستند که موجب خوش بینی و امیدواری بیشتر من برای شکل گیری و تحقق حرکت کنونی است. اما، این عوامل به تنهایی برای موفقیت و یا تحقق حرکت امروزی چپ دموکرات ایران کافی نیست. میزان شناخت شرکت کنندگان و حاملان این حرکت از مسایل اساسی جنبش چپ و شرایط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی حاکم در ایران و سرشت و گرایش جهانی از یک سوی، و بالاخره غلبه بر روحیه ی

فرقه گرایی و اراده گرایی در فعالیت جمعی - که از مختصات تا کنونی جنبش چپ و بختک فرهنگ سیاسی در جامعه ما بوده - از دگر سوی شرط لازم تحقق حرکت نوین است.

سوال - دستاوردهای تاریخی چپ ایران را چه می بینید؟ به عبارت دیگر، هنگامی که جنبش چپ را با دیگر جنبش های سیاسی مقایسه می کنید کدام میراث تاریخی قابل دفاع را با آن مربوط می دانید؟

پاسخ: از جمله دستاوردهای اساسی جنبش چپ در جامعه ایرانی، نوآوری فرهنگی - سیاسی در ربط با حقوق زنان، اقلیت های ملی و دینی، کارگران، دهقانان و روشنفکران، طرح مسایل جهانی، ارائه تفکر انتقادی و کار حزبی و تشکیلاتی است. افزون بر این جنبش چپ ایران در نیم قرن اخیر بر اساس خواست آزادی، ترقی، تجدد و پیشرفت و عدالت اجتماعی در پیکار علیه دیکتاتوری سیاسی همواره در صف مقدم مبارزه قرار داشته و در زمینه ی فرهنگی و هنری از سالهای ۱۳۱۰ تا ۱۳۳۲ - در مقایسه با سایر جریان ها و نیروهای سیاسی جامعه ایران - بطور چشمگیری به رشد فرهنگ و هنر و غنای فرهنگ سیاسی ایران خدمت نموده است. در شناساندن چهره ی کریم نژادپرستی و فاشیسم و پیکار ضدفاشیستی در سالهای جنگ جهانی دوم و پس از آن چپ ایران گامهای موثری برداشته و با ترویج روحیه ی مسئولانه در کار جمعی و سازمانی با گرایش تکروی و نفع پرستی شخصی در کار اجتماعی - سیاسی در میان چند نسل ایرانی تأثیر بسزایی به جای گذاشته است. والاترین دست آورد و میراث گرانبهای چپ در ایران، همانا طرح مسأله مساوات و آزادی در مقابله با فرهنگ استثمار و استعماری در ایران بوده است.

سوال - به امروز و برنامه هایی که امروز در مقابل دارید بازگردیم. یعنی سازماندهی «چپ دموکراتیک»، چپی که از فرهنگ سیاسی نوینی برخوردار است (یا باید باشد). چه تأکیدی بر «چپ» بودن این جریان دارید؟

پاسخ: اولاً اکثریت شرکت کنندگان در پروژه ی فعلی که خود را چپ های دموکراتیک می دانند از جنبش چپ در ایران می آیند و چون قصد

انکار هویت و کتمان اصل و نسب تاریخی خویش را ندارند، بدین لحاظ در صف آرای گرایش های گوناگون سیاسی جامعه خود را آنچنان که هستند، می نامند. با این وجود، در نام گذاری حرکت سیاسی - سازمانی خود در آخرین تحلیل، اصراری بر اینکه نام چپ را برگزینند، ندارند. اما در برنامه ی سیاسی - اجتماعی خود یقیناً تکیه را بر اصل نمایندگی سیاسی آن نیروهای اجتماعی قرار می دهند که در فرآیند پیکارهای اجتماعی صف مزدبگیران جامعه را تشکیل می دهند. و بنابراین، اصل نمایندگی اجتماعی است که این جریان و حرکت خود را چپ می داند. باری، در صورت شکل گیری نهایی، این جریان می تواند نام دیگری جز چپ برگزیند؛ مثل، جمعیت ترقی خواهان ایران و یا، جامعه دموکراتهای ترقی خواه ایران، و قسی علیهذا.... عمده ترین وجه مشخص چپ دموکرات در مقایسه با چپ سنتی، قبول دموکراسی و عدالت اجتماعی بر اساس رشد و ترقی، بمشابه دو جزء جدایی ناپذیر است. چپ نواندیش و دموکرات، دفاع و پیشبرد حقوق بشر و دموکراسی پارلمانی را از اهداف اساسی خود تلقی می کند و به بهانه ی الویت بخشیدن به اصل عدالت اجتماعی، دموکراسی سیاسی را نفی نمی کند، بل وجود آن را شرط لازم تحقق دموکراسی اقتصادی یعنی برقراری تدریجی عدالت اجتماعی می داند. از آن جا که چپ دموکرات ایران، استقرار دموکراسی بنیادین را در جامعه ی ایرانی، بدون تمرکززدایی در نظام قدرت و تضعیف نقش دولت برای مشارکت بیشتر مردم در امور خود، غیرممکن می داند، فدرالیسم را به عنوان شکل مناسب دولتی برای جمهوری ایران پیشنهاد می کند.

سؤال - برخی نیروهای سیاسی جمهوری خواه براین باورند که تشکیل یک جبهه ی وسیع دموکراتیک از تمامی نیروهای آزادیخواه و جمهوری خواه از الویت برخوردار است. شما میان اتحاد چپ های دموکرات از یکسو و ائتلاف جبهه ای میان تمام جمهوری خواهان چه تمایزی قایل هستید؟ آیا یکی بر دیگری مقدم است؟

پاسخ: قبل از تعیین الویت ها لازم می دانم این نکته را یادآور شوم که اتحاد دموکراتیک نیروهای چپ منوط به بازاندیشی نظری و بازبینی تجربه های دور و نزدیک این نیروهاست و به باور من، بدون گذار از چنین پروسه

ی شناختی، اتحاد دموکراتیک به مفهوم انحصار کلمه، میان نیروهای چپ غیرممکن است و در صورت توافق های پراگماتیکی، اتحاد سیاسی چپ دموکرات پایدار نخواهد بود. افزون بر این، پیش شرط ورود به مرحله ی ائتلاف جبهه ای با تمامی جمهوری خواهان دموکرات بستگی به وجود مستقل چپ دموکرات بمثابه یک سازمان واحد دارد. بدین جهت حق تقدم با اتحاد دموکراتیک چپ است. بعد از این مرحله است که بنظر من فرایند ائتلاف جبهه ای با تمامی جمهوری خواهان دموکرات می تواند آغاز شود. و تازه در چنین فرایندی چپ دموکرات با آن گرایش هایی از جمهوری خواهان ائتلاف می کند که به اصول دموکراسی، رشد و ترقی، استقلال، عدالت اجتماعی، حاکمیت مردم و تمامیت ارضی کشور پایبند باشند.

سوال - چه در طیف جمهوری خواهان و چه در میان نیروهای چپ دموکرات موضوع «انتخابات آزاد» در ایران به یکی از مسائل بحث انگیز بدل شده است. بنظر می رسد که درک های متفاوتی از این ایده وجود دارد. درک شما از مسأله «انتخابات آزاد» چیست؟ تفاوت آن با درک سایر نیروهای سیاسی (به ویژه «جمهوری خواهان ملی») چیست؟

پاسخ: چپ دموکرات طرفدار پیگیر دموکراسی، به عنوان مناسب ترین راه تأمین مسالمت آمیز حاکمیت مردم و خواستار گسترش و تعمیق همه جانبه آنست. ما تا به آخر معتقد به مرجعیت و حاکمیت مردم هستیم و انتخاب آزادانه آنان را در تعیین دولت و نهادهای حکومتی، قانونی می دانیم. ما به اصل تناوب و انتقال مسالمت آمیز و دموکراتیک قدرت، ناشی از رأی آزاد و قانونی اکثریت مردم معتقدیم. لذا «انتخابات آزاد» در ایران را جزئی از این اصول خود و بیان روشن فرهنگ سیاسی دموکراتیک می دانیم. منتها، نسبت به شناخت ساختار «نظام ولایت مطلقه فقیه» کوچکترین توهمی نداریم و نیک می دانیم که نظام جمهوری اسلامی ایران در شکل و شمایل کنونیش نمی تواند مجری سیاست انتخابات آزاد همگانی باشد. از این رو، طرح سیاست «انتخابات آزاد» را در بسط با «نظام ولایت مطلقه فقیه» توهم برانگیز می دانیم. زیرا، این نظام در مقایسه با سایر نظامهای توتالیتر نه تنها دارای ظرفیت و انعطاف لازم برای اجرای چنین سیاستی نیست، بلکه هنوز متکی به اهرم های خشونت و انتقام است و شدت

تضادهایش هنوز به آن مرحله نرسیده که برای تخفیف تضادها ناگزیر به قبول اجرای انتخابات آزاد باشد. بنابراین، طرح شعار انتخابات آزاد نباید جایگزین و نافی سایر شکل های مبارزه سیاسی و یا قیام عمومی مردم باشد. علیرغم این واقعیت، برخی از نیروهای اپوزیسیون ایران، منجمله جمهوری خواهان ملی، با طرح یک جانبه ی سیاست و شعار انتخابات آزاد، بدون توجه به فلسفه سیاسی و عملکرد نظام ولایت مطلقه فقیه - که در مقایسه با سایر نظامهای توتالیتر دنیوی، یک نظام اخروی است - دچار نوعی الگوگرایی و قیاس مع الفارق شده و نیروی فعال سیاسی خود را در پیکار اجتماعی زمینگیر ساخته اند.

سئوال - یکی از تحولاتی که در سالهای پس از انقلاب، به ویژه با تضعیف تفکر و دیدگاه چپ سنتی، در جنبش چپ صورت گرفته است مستقل شدن فعالیت روشنفکری از فعالیت سیاسی و کار تشکیلاتی است. بهترین شاهد آن انتشار نشریات متعدد با دیدگاه مستقل سوسیالیستی و دموکراتیک است. به نظر شما چنین تلاشی به چه گونه بر مجموعه ی جنبش چپ ایران تأثیر می گذارد؟

پاسخ: بنظر من، یکی از کاستی ها و حتی می توان گفت مصیبت های بزرگ جنبش چپ در نیم قرن اخیر همانا این عدم تفکیک و در بسیاری موارد وابسته و ادغام کردن کار روشنفکری چپ در چارچوب تنگ منافع و مصالح آنی احزاب و سازمانهای سیاسی چپ بوده است. این امر نه فقط مانع رشد اندیشه ی مستقل سوسیالیستی و تولید نظریه های واقع بینانه اجتماعی - سیاسی گردیده، بل که در بسیاری از کشورها و منجمله ایران خودمان، در اثر حاکمیت بلامنازع احزاب چپی و سلطه ی نظام های ایدئولوژیکی بسته ی سازمانهای چپ، موجب سرکوب و نفی هرگونه اندیشه و نظریه پردازی مستقل روشنفکری چپ گشته است. در حالیکه حرکت سازنده ی هر جنبش اجتماعی - سیاسی بستگی به میزان حضور و وجود کار مستقل روشنفکران متعهدی دارد که خارج از دایره ی تنگ منافع و خواسته های زودگذر احزاب و سازمانهای چپی بتوانند از طریق ارائه نظرات انتقادی خود، بمثابة وجدان بیدار و آگاه جامعه در برابر سیاست ها و گرایش های انحرافی احزاب و نهادهای سیاسی عمل کنند. فقدان روشنفکران متعهد و مستقل و کار فکری آنها، بارها موجب یکسونگری و

خسران های فراوان در جنبش های سیاسی و اجتماعی شده است. بنابراین هستی مستقل چنین روشنفکرانی و کارفکری آنها، نه تنها در تناقض با کار سیاسی - سازمانی نیست، بل که مکمل ضرور جنبش های دموکراتیک - سوسیالیستی است. در دهه اخیر در جنبش دموکراتیک - سوسیالیستی میهن ما، تا حدودی تفکیک میان کار روشنفکری چپ و کار سیاسی - سازمانی عام، به وجود آمده و این پدیده ی بسیار مثبتی است که باید از آن استقبال و حمایت نمود. انتشار برخی نشریات مستقل سوسیالیستی و برگزاری سمینارها و جلسات بحث و گفتگو میان نیروهای چپ و دموکرات ایران بازتاب این پدیده ی مثبت است که بدون شک در رشد اندیشه ی انتقادی و شکوفایی فرهنگ سیاسی دموکراتیک و در حرکت جدید چپ، نقش مثبت و سازنده ای ایفا خواهد کرد.

سوال - نظر شما درباره حوادث و تحولات اخیر شوروی از کودتای اوت به این سو چیست؟

پاسخ: رویدادهای دهه ی اخیر در شوروی بازتاب شکست انقلابی است که بر اساس نظریه اراده گرایانه لنین و به تصور امکان استقرار «سوسیالیسم» در جامعه ی عقب مانده و ماقبل سرمایه داری روسیه در سال ۱۹۱۷ شکل گرفت. اما در روسیه سوسیالیسم نتوانست استقرار یابد چون مسأله سوسیالیسم جدا از مسأله ی سرمایه داری در مرحله ی پیشرفته آن نیست. واقعه ای که در روسیه بعد از انقلاب، به دلیل وجودنداشتن زمینه ی مادی - صنعتی انجام گرفت چیزی نبود جز تقسیم فقر. زیرا در آن زمان هنوز پروسه ی صنعتی کردن کشور که می باید قبلاً به وسیله بورژوازی انجام گرفته باشد، تا بتوان بر پایه آن سوسیالیسم را بنانهاد، انجام نگرفته بود. بلشویک ها در حقیقت وظیفه ی بورژوازی را بعهده گرفتند و بجای ایجاد سرمایه داری پیشرفته، نظام سرمایه داری دولتی بوجود آمد که وظیفه ی «انباشت اولیه» را که در کشورهای غربی سرمایه داری در مدت زمان دراز انجام شده بود، حالا این سرمایه داری دولتی در مدت زمان کوتاه می خواست انجام دهد. در نتیجه درجه بهره کشی از کار کارگران و دهقانان را بالا برد و برای انجام چنین کاری ابزاری جز زور و ترور باقی نماند. از آنجا که پس از ۷۰ سال، سیاست زور و ترور همپای نابسامانی های اقتصادی و فقر