

عبدالکریم سروش و کمال پروژه ی روشنفکری دینی

(۱)

عبدالکریم سروش را باید به یک معنا پایان پروژه روشنفکری دینی دانست. اما این "پایان" به معنای "شکست" و "مرگ" پروژه ی سروش، و کاروبار روشنفکری دینی نیست. این "پایان" به معنای "کمال" آن پروژه در سروش است. پروژه ی روشنفکری دینی در سروش به عمیقترین سطح خود آگاهی رسید. امروز ما نیک در می یابیم که مهمترین رسالت پروژه ی روشنفکری دینی بسط و تعمیق پروژه ی مدرنیت و در صدر آن سرعت بخشیدن به پروژه ی "سکولاریزاسیون" بوده است. پروژه ی "سکولاریزاسیون" به بیان ساده عبارتست از به رسمیت شناختن امر عرفی/عقلی/طبیعی. البته روشنفکران دینی در کار دفاع و تعمیق سکولاریزاسیونی بوده اند که مآلاً به نفی امر مقدس نمی انجامد، یعنی امر عرفی را در کنار امر قدسی به صلح می نشانند. سکولاریزاسیون مورد دفاع ایشان را می توان "سکولاریزاسیون حداقلی" نامید، در مقابل "سکولاریزاسیون حداکثری" که امر قدسی را نیز مآلاً به امر عرفی فرومی کاهد.

اگر گوهر پروژه ی روشنفکری دینی را تأسیس و گسترش "سکولاریزاسیون حداقلی" بدانیم، در آن صورت کارنامه ی علمی عبدالکریم سروش را باید اوج کامیابانه ی آن پروژه تلقی کنیم: پروژه ی روشنفکری دینی نهایتاً در اندیشه های سروش به سازگارترین وجهی به نتیجه ی منطقی خود رسید.

(۲)

اما این سخن به چه معناست؟

در دین شناسی سروش دین پدیده ی پیچیده ای است که از چندین رکن تشکیل شده است:

(۱) رکن اول، "تجربه وحیانی" است. سروش همچون سلف خود محمد اقبال لاهوری "تجربه ی دینی یا وحیانی" را گوهر دین می شمارد. این همان تجربه ای است که مسلمانان مرتبه ی عالی آن را وحی ای می دانند که بر پیامبراسلام نازل شده است.

(۲) رکن دوم، "متن مقدس" است. قرآن، "متن مقدس" مسلمانان، صورت زبانی شده ی تجربه ی وحیانی پیامبر تلقی می شود.

(۳) رکن سوم، "معرفت دینی" است، یعنی درکی که مسلمانان در پرتو دانش و به تناسب سطح معیشت خود از آن متن مقدس یافته اند.

(۴) رکن چهارم، ترجمان عملی آن معارف دینی است. معارف دینی در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان خود را در قالب انواع نظامهای اخلاقی، سیاسی، و حقوقی ترجمان عملی می بخشد.

بر مبنای این تقسیم بندی ساده، غایت پروژه ی روشنفکری دینی این بوده است که به نحوی خردپسند در این

قلمروهای چهارگانه حضور امر عرفی/عقلی/طبیعی را آشکار کند، و نیز نشان دهد که این حضور به نحو امر

مقدس نمی انجامد. اگر صورت مسأله از این قرار باشد، آنگاه باید اذعان کرد که سروش بدقت و به نحو

سیستماتیک پروژه ی "سکولاریزاسیون حداقلی" را در این چهار حوزه به پیش برده، و به نتیجه ی منطقی خود

رسانیده است:

در واقع نظریه ی "بسط تجربه ی نبوی" سروش آگاهانه در صدد است تا حضور امر طبیعی را در ژرفترین لایه ی دین، یعنی تجربه ی وحیانی نشان دهد. مطابق رأی سروش، تجربه ی وحیانی به معنای عمیقی تابع شخصیت پیامبر اسلام است. یعنی "وحی" در مقام تکون و تکامل خود عمیقاً وجهی طبیعی و بشری دارد. اما سروش هوشیارانه مراقب است که به رسمیت شناختن این سویه های بشری در دل تجربه ی وحیانی، تجربه ی وحیانی را یکسره به تجربه ای انسانی (و لذا یکسره عرفی) بدل نکند. او بدرستی توجه دارد که به رسمیت شناختن امر عرفی در دل تجربه ی وحیانی (یعنی سکولاریزاسیون حداقلی در قلمرو وحی) مطلقاً به معنای نفی گوهر قدسی آن تجربه (یعنی سکولاریزاسیون حداکثری) نیست.

نظریه ی "ذاتی و عرضی در دین" گام منطقی دوم در پروژه سروش است. مطابق این نظریه نه فقط تجربه وحیانی، بلکه "متن مقدس" نیز سویه ای طبیعی و بشری دارد. در واقع آنچه سروش وجه عرضی متن مقدس (قرآن) می خواند چیزی نیست جز بازتاب فرهنگ و تاریخ اعراب در عصر تنزیل وحی. گوهر قدسی متن را نباید بر مبنای عرضیات آن تعریف کرد، قدسیت متن در گرو پیامی است که گرچه به جامه فرهنگ و تاریخ خاص درآمده است، اما خود پدیده ای و رای محدودیتهای آن تاریخ و فرهنگ خاص است. سروش در اینجا هم دو وظیفه ی توأمان را بر دوش دارد: اولاً- می کوشد تا توجه ما را به سویه های تاریخی قرآن جلب کند؛ ثانیاً- می کوشد تا نشان دهد که این واقعیت که قرآن آینه وار دانش و معیشت اعراب را در عصر تنزیل وحی باز می تاباند، سویه های قدسی، و فراتاریخی آن متن را منتفی نمی کند. رویکرد سروش در این مورد باب نقد تاریخی قرآن را بر مسلمانان می گشاید بدون آنکه قدسیت آن را منتفی کند.

نظریه ی "قبض و بسط تئوریک شریعت" کار را یک گام دیگر پیش می برد، و دامنه ی سکولاریزاسیون را از "متن مقدس" به قلمرو "معرفت دینی" یعنی فهم عالمان دین از متن مقدس می کشاند. سروش در نظریه ی "قبض و بسط" می کوشد نشان دهد که معرفت دینی هم سویه هایی بشری و طبیعی دارد، و لذا مانند سایر معارف بشری دستخوش تغییر و تحول می شود. البته سروش در حوزه معارف دینی دست گشوده تری دارد، و بدون دغدغه ادعا می کند که معارف دینی اگرچه ناظر به منبعی مقدس اند، اما خود یکسره بشری اند.

اما کار به اینجا پایان نمی پذیرد. به رسمیت شناختن امر عرفی در عرصه سیاست و اجتماع گام بعدی پروژه ی سروش است. سروش نتایج عملی جهد نظری خود را در سپهر عمومی در سه قلمرو مهم آشکار می کند: در قلمرو نظام حقوق دینی، سروش می کوشد با احیای پاره ای ملاحظات در فقه شناسی غزالی و شاه ولی الله دهلوی نشان دهد که نظام حقوقی یا علم فقه اسلامی را به هیچ معنا نباید پدیده ای مقدس و تغییرناپذیر دانست. او استدلال می کند که علم فقه (خصوصاً باب معاملات آن که ناظر به مناسبات میان انسانهاست) علمياً تماماً دنیوی است، و باید یکسره تابع مصالح دنیوی/عقلی/عرفی باشد. اما در این صورت جایگاه امر قدسی در این نظام کجاست؟ مطابق رأی سروش اگر این نظام حقوقی بواقع متضمن سویه ای قدسی باشد، آن سویه همانا مصالح اخروی ای است که در طول مصالح دنیوی قرار می گیرد، نه در عرض آن. به بیان دیگر، مسلمانان در تنظیم مناسبات اجتماعی (و به تعبیر غزالی، در مقام "فصل خصومات") باید یکسره تابع عقل جمعی و مصالح آشکار و سنجش پذیر دنیایی باشند، و درعین حال باور داشته باشند که اگر این مصالح دنیایی تأمین شود، مصالح اخروی ایشان نیز به تبع تأمین خواهد شد. به بیان دیگر، پروژه ی روشنفکرانه ی سروش در قلمرو نظام حقوق دینی در دو گام صورت می پذیرد: نخست مصالح دنیایی و عقلایی نظام حقوقی به رسمیت شناخته می شود، و سپس مصالح اخروی آن نظام در طول مصالح دنیایی/عقلایی تعریف می شود.

اما نظرورزی در عرصه ی سیاست برای سروش کاری به مراتب خطرخیزتر بود. در ایران پس از انقلاب اسلامی دو نظریه ی رقیب در عرصه ی جامعه ی دینی کوشید تا سیاست بازقدسی شده را عرفی کند، یکی نظریه ی "ولایت مطلقه فقیه" آیت الله خمینی بود، و دیگری نظریه ی "حکومت دموکراتیک دینی" سروش. نظریه ی آیت الله خمینی کار خطیر تدبیر امر عمومی را نهایتاً تابع مصلحت نظام می کند (و مراد از "نظام" هم بیشتر "نظام سیاسی حاکم" است)، تشخیص آن مصلحت هم نهایتاً به یک فرد از طبقه معین سپرده می شود، و از این حیث چیزی شبیه به لویاتان هابزی پدید می آید. نظریه ی سروش هم امر عمومی را تابع مصلحت نظام می داند، اما از منظر او "نظام" به معنای "نظام معیشت" یا "مصلحت عمومی" یا به تعبیر امروزی "منافع ملی" است. او تشخیص آن مصلحت را به خرد جمعی، و نه یک فرد معین، می سپارد، و لذا به صراحت جامعه ی دینی را به تجربه ی دموکراسی فرا می خواند. رأی نهایی سروش در عرصه ی سیاست روشن و بدون ابهام است: حکومت دینی نه ممکن است و نه مطلوب. او در تحلیل نهایی، حتی تعبیر "دموکراسی دینی" را هم فقط به معنایی بسیار خاص و حداقلی معنا دار و پذیرفتنی می داند: دموکراسی دینی صرفاً به این معناست که در یک جامعه ی دینی مردم از شیوه های دموکراتیک برای تدبیر عرصه ی عمومی بهره می جویند (و به معنای خاصتر، حاکمان را می توان با رأی شهروندان نصب و مهمتر از آن، عزل کرد). آیا در دموکراسی دینی به معنای مورد نظر سروش، دین داران حق دارند احکام دینی را به صورت قانون درآورند؟ پاسخ سروش مثبت است، اما با دو قید مهم: اولاً- این احکام باید از طریق فرآیندهای عرفی از سپهر خصوصی به سپهر عمومی درآید (به طور خاصتر از طریق فرآیندهای دموکراتیک نظیر رأی گیری، یا به واسطه ی نظام پارلمانی)؛ ثانیاً- این احکام نباید با موازین حقوق بشر مغایرت داشته باشد، برای مثال، نمی توان حکم دینی ای را که الزام قانونی آن حقوق انسانی اقلیتها را نقض می کند، صورت قانونی بخشید. (البته سروش در بحث "قبض و بسط" تصریح می کند که موازین حقوق بشر جزو پیش شرطهای فهم و پذیرش دین است. یعنی اگر فهمی از دین با موازین حقوق بشر به تعارض بیفتد، باید در حقانیت آن فهم تردید کرد، بنابراین، فهمی از منابع دینی که مغایر موازین حقوق بشر است، از نظر سروش، نه فقط سزاوار ورود به عرصه عمومی نیست، بلکه ارزش دینی آن در سپهر خصوصی نیز مورد تردید است.)

سروش در عرصه ی اخلاق نیز پروژه ی سکولاریزاسیون حداقلی را پیشنهاد می کند. او البته از جمله برجسته ترین معلمان عرفان و اخلاق سلوکی در ایران معاصر است. اما فلسفه ی اخلاق او نهایتاً اخلاق را مستقل از دین و مقدم بر آن می داند. از این حیث او خود را به سنت خردگرایان اعتزالی در تاریخ کلام اسلامی نزدیکتر می بیند. اگرچه بحثهای سروش در قلمرو اخلاق شناسی به تفصیل مباحث او در حوزه های دیگر نیست، اما بدون تردید، او سنگ بنای این مباحث را بر بستر صحیح و استواری نهاده است.

حاصل آنکه اگر پروژه ی روشنفکری دینی را تأسیس و بسط سکولاریزاسیون حداقلی بدانیم، سروش به نحو سیستماتیک و منسجم آن پروژه را به انجام خود رسانید. این بدان معنا نیست که محتوای نظریات سروش در خور نقد یا رد نیست. به گمان من ضرورت نقد و بازسازی پاره ای از نظریات سروش از هم اکنون آشکارا احساس می شود. اما منتقد منصف درمی یابد که او پرسشهای مهم و اساسی را نیک دریافته است، آنها را بدرستی صورتبندی کرده است، و پاسخهایش بر بنیانهای عقلی اندیشیده و قابل دفاعی استوار است. او هم پرسشها را به نحو سیستماتیک می بیند و بیان می کند، و هم پاسخهایش نهایتاً نظام فکری منسجمی را پیشنهاد می کند.

پروژه ی سروش افقهای آینده و سمت و سوی اندیشه ی دینی و کارو بار نسلهای آینده روشنفکری دینی را نیز تا حد زیادی رقم زده است. به گمان من فضای اندیشگی در قلمرو فکر دینی در جامعه ی ما در اثر نیروی گرانس پروژه ی سروش چندان انحاء یافته است که به نحو معناداری می توان اندیشه ی دینی معاصر ما را به دوران پیش و پس از سروش تقسیم کرد. به گمان من موقعیت پسا سروش چند شاخصه ی مهم دارد که مستقیماً تحت تأثیر پروژه ی او شکل پذیرفته است :

(۱) موقعیت پس از سروش را باید پایان اسطوره "اسلام سیاسی" دانست (و در اینجا "پایان" به معنای "مرگ" و "شکست" است). سروش پروژه ی عرفی کردن سیاست را تا نتیجه ی نهایی آن پیش برد، و در نتیجه دست کم بنیانهای نظری "اسلام سیاسی" (یا به تعبیر بهتر "اسلام سیاست زده" یا "اسلام در خدمت دنیا") را قویاً مورد تردید قرار داد. البته از منظر سروش نفی اسلام سیاسی را نباید به معنای نفی عمل سیاسی مؤمنان دانست. نفی اسلام سیاسی دست کم به این معناست که اولاً، اسلام هیچ نظریه ی خاصی در خصوص نحوه توزیع قدرت و مدیریت جامعه ندارد؛ ثانیاً، مؤمنان و خصوصاً عالمان دینی به واسطه ی نسبتی که با دین دارند در عرصه ی عمومی به طور عام، و عرصه ی سیاست به طور خاص واجد هیچ حق ویژه ای نیستند؛ و ثالثاً، احکام دینی در سپهر عمومی الزام آور نیست مگر آنکه از طریق فرآیندهای عرفی دموکراتیک از عرصه ی خصوصی به سپهر عمومی درآید، و نیز با موازین حقوق بشر ناسازگاری نداشته باشد. و البته اینها هیچ یک بدان معنا نیست که مؤمنان برای اقامه ی قسط، رفع ظلم، یا مبارزه با ستمگران و امثال آن نمی توانند یا نمی باید مجاهدت بورزند.

(۲) در موقعیت پسا سروش کار نظری روشنفکران دینی در خصوص عرصه ی عمومی دیگر نباید بر حوزه ی سیاست متمرکز باشد. پیام سروش به روشنفکران نسل پس از خود روشن است : از سیاست به اخلاق رو آورید! این بدان معنا نیست که روشنفکر دینی به مثابه ی یک فرد نسبت به سیاست حساس نباشد، یا از نقد قدرت دست بشوید. بلکه دست کم در حدی که من در می یابم بدان معناست که اکنون روشنفکران دینی باید فصل تازه ای در برنامه ی پژوهشی خود بگشایند، و مقوله ی اخلاق در عرصه عمومی را در دستور کار خود قرار دهند. اما این دعوت دقیقاً به چه معناست؟ به گمان من دنباله ی طبیعی پروژه ی روشنفکری دینی در موقعیت پسا سروش چیزی نیست جز عرفی/عقلی کردن اخلاق. به بیان دیگر، باید اخلاق را در عرصه ی عمومی یکسره بر بنیانی مستقل از دین بنا نهاد، و رابطه ی آن را با دین بازتعریف کرد.

(۳) موقعیت پسا سروش موقعیت مناسبی برای تأسیس یک الهیات نوین در قلمرو اندیشه ی اسلامی است. پروژه ی روشنفکری دینی اساساً پروژه ای معطوف به تأسیس و بسط مدرنیت در یک جامعه ی دینی است، یعنی کانون دغدغه ی آن مدرنیت است. اما پروژه ی تأسیس الهیات جدید اولاً و بالذات معطوف به خود دین است، یعنی تلاشی مؤمنانه برای فهم سیستماتیک مفاهیم کانونی حیات دینی و دفاع خردپسندانه از آنهاست. اما تأسیس الهیات مدرن فقط پس از کمال یافتن پروژه ی روشنفکری دینی امکان پذیر می نماید: برای فهم مدرن دین، نخست باید مدرن بود. پروژه ی روشنفکری دینی، امکان مدرن شدن را برای دین ورزان فراهم آورد. در نوشته های سروش، و روشنفکران دینی پیش از او تلاشهای روشنفکرانه و احیاگرانه در هم آمیخته است، و غالباً دومی تابع اولی است. اکنون به نظر می رسد که می توان این بند ناف را گسست، و مباحث احیاگرانه را مستقل از دغدغه های روشنفکرانه پی گرفت. پروژه ی سروش دست کم به ما می آموزد که آن نظام الهیاتی هرچه باشد، باید عرفان را در قلب خود بنشانند، و اخلاق را بر سر خود بنهند. سروش با نقد اسلام سیاسی راه اسلام اخلاقی و معنوی را در پیش پای ما گشود.

(۴) پروژه ی سروش از جمله بهترین نمونه های کار فکری منسجم، روشن و عقلاً دفاع پذیر در تاریخ ایران معاصر است. و همین امر نقد پروژه ی او را کاری ثمربخش می سازد. به گمان من سروش خود در نوع نسبتی که با روشنفکران دینی پیش از خود برقرار کرد، اخلاق و سنت شایسته ای را به نسلهای آینده ی روشنفکری دینی آموخت: اگر پیشینیان ما در جایی دیواری ولو ناقص بنا نهاده اند، برای اثبات خود تیشه بر ریشه ی آن نزیم، بکوشیم خشتی بر آن خشت بنهیم، ناسازیهای آن را راست کنیم، و آن دیوار را ضلع اتاقی بکنیم. بهترین راه اثبات خود ویران کردن یا خوارداشت دیگری نیست. خود را از طریق ساختن، نه ویران کردن اثبات کنیم، تا پسینیان ما هم آن اتاق را بخشی از خانه ای و آن خانه را بخشی از شهری بکنند. سروش نسل پس از خود را به نقد مشفقانه خود فرامی خواند. ما باید از سروش درگذریم، اما نه مانند نوجوان خام و تندخویی که استقلال خود را در طغیان خشم آلود نسبت به پدر خویش می جوید.

(۵) و سرانجام آنکه به گمان من شرط انصاف است که آشکارا بگوییم ما ایمان دینی خود را وامدار روشنفکران خرد ورز، اخلاقی، و معنویت گرایی چون سروش هستیم. بدون تردید، سروش در پاییدن و بالیدن ایمان دینی جامعه ی ما نقشی انکارناپذیر داشته است. در روزگاری که محصولات حوزه های دینی سستی عقلاً و اخلاقاً دفاع پذیر و قانع کننده نیست، و در روزگاری که کارنامه ی حاملان رسمی دین در عرصه ی سیاست و اجتماع حتی پایه های باور دینی دین ورزان سستی را نیز به لرزه درآورده، و در روزگاری که آنان که باید منش و اندیشه شان مایه ی دین گرایی باشد خود مهمترین عامل دین گریزی شده اند، اگر اندیشمندانی نظیر سروش در میانه ی میدان از آیین محمدی آبروداری نمی کردند، آیا این خرده ایمانها هم باقی می ماند؟

وقتی داستایفسکی درباره ی خود و نویسندگان هم نسلش می گفت: "ما همه از زیر شنل گوگول درآمده ایم." ما هم که در دهه های پس از انقلاب اسلامی بالیده ایم و پا به وادی فرهنگ نهادیم بحق می توانیم بگوییم: "ما همه از زیر عبای سروش به در آمده ایم!"

آرش نراقی

کالیفرنیا- سانتا باربارا

۲۰ دسامبر ۲۰۰۵