

# عبدالکریم سروش

و

## کمال پروژه‌ی روشنفکری دینی

(۱)

عبدالکریم سروش را باید به یک معنا پایان پروژه روشنفکری دینی دانست. اما این «پایان» به معنای «شکست» و «مرگ» پروژه‌ی سروش، و کاروبار روشنفکری دینی نیست. این «پایان» به معنای «کمال» آن پروژه در سروش است. پروژه‌ی روشنفکری دینی در سروش به عمیقترین سطح خود آگاهی رسید. امروز ما نیک در می‌بایم که مهمترین رسالت پروژه‌ی روشنفکری دینی بسط و تعمیق پروژه‌ی مدرنیت و در صدر آن سرعت بخشیدن به پروژه‌ی «سکولاریزاسیون» بوده است. پروژه‌ی «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 نمی‌انجامد، یعنی امر عرفی را در کنار امر قدسی به صلح می‌نشانند. سکولاریزاسیون مورد دفاع ایشان را می‌توان «سکولاریزاسیون حداقلی» نامید، در مقابل «سکولاریزاسیون حداکثری» که امر قدسی را نیز مآلاً به امر عرفی فرومی‌کاهد.

اگر گوهر پروژه‌ی روشنفکری دینی را تأسیس و گسترش «سکولاریزاسیون حداقلی» بدانیم، در آن صورت کارنامه‌ی علمی عبدالکریم سروش را باید اوج کامیابانه‌ی آن پروژه تلقی کنیم: پروژه‌ی روشنفکری دینی نهایتاً در اندیشه‌های سروش به سازگارترین وجهی به نتیجه‌ی منطقی خود رسید.

(۲)

اما این سخن به چه معناست؟

در دین شناسی سروش دین پدیده‌ی پیچیده‌ای است که از چندین رکن تشکیل شده است:

(۱) رکن اول، «تجربه‌ی وحیانی» است. سروش همچون سلف خود محمد اقبال لاهوری «تجربه‌ی دینی یا وحیانی» را گوهر دین می‌شمارد. این همان تجربه‌ی ای است که مسلمانان مرتبه‌ی عالی آن را وحی ای می‌دانند که بر پیامبر اسلام نازل شده است.

(۲) رکن دوم، «متن مقدس» است. قرآن، «متن مقدس» مسلمانان، صورت زبانی شده‌ی تجربه‌ی وحیانی پیامبر تلقی می‌شود.

(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 می‌بخشد.

بر مبنای این تقسیم بندی ساده، غایت پروژه‌ی 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 محو امر مقدس نمی‌انجامد. اگر صورت مسأله از این قرار باشد، آنگاه باید اذعان کرد که سروش به دقت و به نحو

سیستماتیک پروژه‌ی «سکولاریزاسیون حداقلی» را در این چهار حوزه به پیش برده، و به نتیجه‌ی منطقی خود رسانیده است :

در واقع نظریه‌ی «بسط تجربه‌ی نبوی» سروش آگاهانه در صدد است تا حضور امر طبیعی را در ژرف‌ترین لایه‌ی دین، یعنی تجربه‌ی وحیانی نشان دهد. مطابق رأی سروش، تجربه‌ی 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 سویه‌های بشری در دل تجربه‌ی وحیانی، تجربه‌ی وحیانی را یکسره به تجربه‌ی ای انسانی (و لذا یکسره عرفی) بدل نکند. او بدرستی توجه دارد که به رسمیت شناختن امر عرفی در دل تجربه‌ی وحیانی (یعنی سکولاریزاسیون حداقلی در قلمرو وحی) مطلقاً به معنای نفی گوهر قدسی آن تجربه (یعنی سکولاریزاسیون حداکثری) نیست.

نظریه‌ی «ذاتی و عرضی در دین» گام منطقی دوم در پروژه سروش است. مطابق این نظریه نه فقط تجربه وحیانی، بلکه «متن مقدس» نیز سویه‌ی ای طبیعی و بشری دارد. در واقع آنچه سروش وجه عرضی متن مقدس (قرآن) می‌خواند 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 در گرچه به جامه فرهنگ و تاریخ خاص درآمده است، اما خود پدیده‌ی ای و رای محدودیتهای آن تاریخ و فرهنگ خاص است. سروش در اینجا هم دو وظیفه‌ی توأمان را بر دوش دارد: اولاً- می‌کوشد تا توجه ما را به سویه‌های تاریخی قرآن جلب کند؛ ثانیاً- می‌کوشد تا نشان دهد که این واقعیت که قرآن آینه وار دانش و معیشت اعراب را در عصر تنزیل وحی بازمی‌تاباند، سویه‌های قدسی، و فراتاریخی آن متن را منتفی نمی‌کند. رویکرد سروش در این مورد باب نقد تاریخی قرآن را بر مسلمانان می‌گشاید بدون آنکه قدسیت آن را منتفی کند.

نظریه‌ی «قبض و بسط تئوریک شریعت» کار را یک گام دیگر پیش می‌برد، و دامنه‌ی سکولاریزاسیون را از «متن مقدس» به قلمرو «معرفت دینی» یعنی فهم عالمان دین از متن مقدس می‌کشاند. سروش در نظریه‌ی «قبض و بسط» می‌کوشد نشان دهد که معرفت دینی هم سویه‌هایی بشری و طبیعی دارد، و لذا مانند سایر معارف بشری دستخوش تغییر و تحول می‌شود. البته سروش در حوزه معارف دینی دست گشوده تری دارد، و بدون دغدغه ادعا می‌کند که معارف دینی اگرچه ناظر به منبعی مقدس اند، اما خود یکسره بشری اند.

اما کار به اینجا پایان نمی‌پذیرد. به رسمیت شناختن امر عرفی در عرصه سیاست و اجتماع گام بعدی پروژه‌ی سروش است. سروش نتایج عملی جهد نظری خود را در سپهر عمومی در سه قلمرو مهم آشکار می‌کند:

در قلمرو نظام حقوق دینی، سروش می‌کوشد با احیای پاره‌ای ملاحظات در فقه شناسی غزالی و شاه ولی الله دهلوی نشان دهد که نظام حقوقی یا علم فقه اسلامی را به هیچ معنا نباید پدیده‌ی ای مقدس و تغییرناپذیر دانست. او استدلال می‌کند که علم فقه (خصوصاً باب معاملات آن که ناظر به مناسبات میان انسانهاست) علمی 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 سویه‌ی ای قدسی باشد، آن سویه همانا مصالح اخروی ای است که در طول مصالح دنیوی قرار می‌گیرد، 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، پروژه‌ی روشنفکرانه‌ی سروش در قلمرو نظام حقوق دینی در دو

گام صورت می‌پذیرد: نخست مصالح دنیایی و عقلایی نظام حقوقی به رسمیت شناخته می‌شود، و سپس مصالح اخروی آن نظام در طول مصالح دنیایی/عقلایی تعریف می‌شود.

اما نظرورزی در عرصه‌ی سیاست برای سروش کاری به مراتب خطرناک‌تر بود. در ایران پس از انقلاب اسلامی دو نظریه‌ی رقیب در عرصه‌ی جامعه‌ی دینی کوشید تا سیاست بازقدسی شده را عرفی کند، یکی نظریه‌ی «ولایت مطلقه فقیه» آیت الله خمینی بود، و دیگری نظریه‌ی «حکومت دموکراتیک دینی» سروش. نظریه‌ی آیت الله خمینی کار خطیر تدبیر امر عمومی را نهایتاً تابع مصلحت نظام می‌کند (و مراد از «نظام» هم بیشتر «نظام سیاسی حاکم» است)، تشخیص آن مصلحت هم نهایتاً به یک فرد از طبقه معین سپرده می‌شود، و از این حیث چیزی شبیه به لویاتان هابزی پدید می‌آید. نظریه‌ی سروش هم امر عمومی را تابع مصلحت نظام می‌داند، 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، می‌سپارد، و لذا به صراحت جامعه‌ی دینی را به تجربه‌ی دموکراسی فرا می‌خواند. رأی نهایی سروش در عرصه‌ی 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 می‌داند: دموکراسی دینی صرفاً به این معناست که در یک جامعه‌ی دینی مردم از شیوه‌های دموکراتیک برای تدبیر عرصه‌ی عمومی بهره می‌جویند (و به معنای خاصتر، حاکمان را می‌توان با رأی شهروندان نصب و مهمتر از آن، عزل کرد). آیا در دموکراسی دینی به معنای مورد نظر سروش، دین داران حق دارد احکام دینی را به صورت قانون درآورد؟ 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 واسطه‌ی نظام پارلمانی)؛ ثانیاً- این احکام نباید با موازین حقوق بشر مغایرت داشته باشد، برای مثال، نمی‌توان حکم دینی ای را که الزام قانونی آن حقوق انسانی اقلیتها را نقض می‌کند، صورت قانونی بخشید. (البته سروش در بحث «قبض و بسط» تصریح می‌کند 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 عرصه‌ی اخلاق نیز پروژه‌ی سکولاریزاسیون حداقلی را پیشنهاد می‌کند. او البته از جمله برجسته ترین معلمان عرفان و اخلاق سلوکی در ایران معاصر است. اما فلسفه‌ی اخلاق او نهایتاً اخلاق را مستقل از دین و مقدم بر آن می‌داند. از این حیث او خود را به سنت خردگرایان اعتزالی در تاریخ کلام اسلامی نزدیکتر می‌بیند. اگرچه بحثهای سروش در قلمرو اخلاق شناسی به تفصیل مباحث او در حوزه‌های دیگر نیست، اما بدون تردید، او سنگ بنای این مباحث را بر بستر صحیح و استواری نهاده است.

حاصل آنکه اگر پروژه‌ی 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 می‌شود. اما منتقد منصف درمی‌یابد 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 می‌بیند و بیان می‌کند، و هم پاسخ‌هایش نهایتاً نظام فکری منسجمی را پیشنهاد می‌کند.

پروژه‌ی سروش افقهای آینده و سمت و سوی اندیشه‌ی دینی و کارو بار نسلهای آینده روشنفکری دینی را نیز تا حدی زیادی رقم زده است. به گمان من فضای اندیشگی در قلمرو فکر دینی در جامعه‌ی ما در اثر نیروی گرانش پروژه‌ی سروش چندان انحناء یافته است، که به نحو معناداری می‌توان اندیشه‌ی دینی معاصر ما را به دوران پیش و پس از سروش تقسیم کرد. به گمان من موقعیت پسا سروش چند شاخصه‌ی مهم دارد که مستقیماً تحت تأثیر پروژه‌ی او شکل پذیرفته است:

(۱) موقعیت پسا از سروش را باید پایان اسطوره «اسلام سیاسی» دانست (و در اینجا «پایان» به معنای «مرگ» و «شکست» است). سروش پروژه‌ی عرفی کردن سیاست را تا نتیجه‌ی 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 نظریه‌ی خاصی در خصوص نحوه‌ی توزیع قدرت و مدیریت جامعه ندارد؛ ثانیاً، مؤمنان و خصوصاً عالمان دینی به واسطه‌ی نسبتی که با دین دارند در عرصه‌ی عمومی به طور عام، و عرصه‌ی سیاست به طور خاص واجد هیچ حق ویژه‌ی ای نیستند؛ و ثالثاً، احکام دینی در سپهر عمومی الزام آور نیست مگر آنکه از طریق فرآیندهای عرفی دموکراتیک از عرصه‌ی خصوصی به سپهر عمومی درآید، و نیز با موازین حقوق بشر سازگاری نداشته باشد. و البته اینها هیچ یک بدان معنا نیست که مؤمنان برای اقامه‌ی قسط، رفع ظلم، یا مبارزه با ستمگران و امثال آن نمی‌توانند یا نمی‌باید مجاهدت بورزند.

(۲) در موقعیت پسا سروش کار نظری روشنفکران دینی در خصوص عرصه‌ی عمومی دیگر نباید بر حوزه‌ی 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 مثابه‌ی یک فرد نسبت به سیاست حساس نباشد، یا از نقد قدرت دست بشوید. بلکه دست کم در حدی که من در می‌یابم بدان معناست که اکنون روشنفکران دینی باید فصل تازه‌ی ای در برنامه‌ی پژوهشی خود بگشایند، و مقوله‌ی اخلاق در عرصه عمومی را در دستور کار خود قرار دهند. اما این دعوت دقیقاً به چه معناست؟ به گمان من دنباله‌ی طبیعی پروژه‌ی روشنفکری دینی در موقعیت پسا سروش چیزی نیست جز عرفی/عقلی کردن اخلاق. به بیان دیگر، باید اخلاق را در عرصه‌ی عمومی یکسره بر بنیانی مستقل از دین بنا نهاد، و رابطه‌ی آن را با دین بازتعریف کرد.

(۳) موقعیت پسا سروش موقعیت مناسبی برای تأسیس یک الهیات نوین در قلمرو اندیشه‌ی اسلامی است. پروژه‌ی روشنفکری دینی اساساً پروژه‌ی ای معطوف به تأسیس و بسط مدرنیت در یک جامعه‌ی دینی است، یعنی کانون دغدغه‌ی آن مدرنیت است. اما پروژه‌ی 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 پروژه‌ی روشنفکری دینی امکان پذیر می‌نماید: برای فهم مدرن دین، نخست باید مدرن بود. پروژه‌ی روشنفکری دینی، امکان مدرن شدن را برای دین ورزان فراهم آورد. در نوشته‌های سروش، و روشنفکران دینی پیش از او تلاش روشنفکرانه و احیاگرانه در هم آمیخته است، و غالباً دومی تابع اولی است. اکنون به نظر می‌رسد که می‌توان این بند ناف را گسست، و مباحث احیاگرانه را مستقل از دغدغه‌های روشنفکرانه پی گرفت. پروژه‌ی سروش دست کم به ما می‌آموزد که آن نظام الهیاتی هرچه باشد، باید عرفان را در قلب خود

بنشانند، و اخلاق را بر سر خود بنهد. سروش با نقد اسلام سیاسی راه اسلام اخلاقی و معنوی را در پیش پای ما گشود.

(۴) پروژه‌ی سروش از جمله بهترین نمونه‌های کار فکری منسجم، روشن و عقلاً دفاع پذیر در تاریخ ایران معاصر است. و همین امر نقد پروژه‌ی او را کاری ثمربخش می‌سازد. به گمان من سروش خود در نوع نسبتی که با روشنفکران دینی پیش از خود برقرار کرد، اخلاق و سنت شایسته‌ای را به نسلهای آینده‌ی روشنفکری دینی آموخت: اگر پیشینیان ما در جایی دیواری ولو ناقص بنا نهاده اند، برای اثبات خود تیشه بر ریشه‌ی آن نزنیم، بکوشیم خشتی بر آن خشت بنهیم، ناسازیهای آن را راست کنیم، و آن دیوار را ضلع اتافی 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 خانه‌ی ای و آن خانه را بخشی از شهری بکنند. سروش نسل پس از خود را به نقد مشفقانه خود فرامی‌خواند. ما باید از سروش درگذریم، اما البته نه مانند نوجوان خام و تندخویی که استقلال خود را در طغیان خشم آلود نسبت به پدر خویش می‌جوید.

(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 جامعه‌ی ما نقشی انکارناپذیر داشته است. در روزگاری که محصولات حوزه‌های دینی سنتی عقلاً و اخلاقاً دفاع پذیر و فافع کننده نیست، و در روزگاری که کارنامه‌ی حاملان رسمی دین در عرصه‌ی سیاست و اجتماع حتی پایه‌های باور دینی دین ورزان سنتی را نیز به لرزه درآورده، و در روزگاری که آنان که باید منش و اندیشه‌شان مایه‌ی دین گرایی باشد خود مهمترین عامل دین گریزی شده اند، اگر اندیشمندانی نظیر سروش در میانه‌ی میدان از آیین محمدی آبروداری نمی‌کردند، آیا این خرده ایمانها هم باقی می‌ماند؟

وقتی داستایفسکی درباره‌ی خود و نویسندگان هم نسلش می‌گفت: «ما همه از زیر شنل گوگول درآمده‌ایم.» ما هم که در دهه‌های پس از انقلاب اسلامی بالیده ایم و پا به وادی فرهنگ نهاده ایم بحق می‌توانیم بگوییم: «ما همه از زیر عبای سروش به در آمده ایم!»

آرش نراقی

کالیفرنیا- سانتا باربارا

۲۰ دسامبر ۲۰۰۵