



اگر چه نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت در تدوین آغازین آن تنها در جهت سکولار کردن فهم دینی طراحی و ساماندهی شده بود اما پاسخ بعدی نظریه پرداز قبض و بسط به ناقدان آن را تا سطح سکولار کردن دین خود دین پیش برد

## پرسه سه سکولاریزاسیون

مجادله روشنفکران دینی با روشنفکران سکولار و سنت گرایان

آرش آقامیر

Ar\_aghnamir@yahoo.com



مفهوم روشنفکری دینی اگر چه طی چند سال اخیر مورد مناقشات جدی از طرف مخالفان آن بوده است اما همچنان عده‌ای بر اصالت آن پای فشرده و برخی نیز آن را نوع بومی شده روشنفکری غربی می‌دانند. لذا در این گفتار برای اجتناب از چالشهای مورد نظر سعی شده است تا حد امکان از روشنفکری دینی به عنوان یک مفهوم فاصله گرفته و تنها به افرادی اشاره شود که ذیل این نام به مثابه رخدادی تاریخی به اندیشه‌ورزی مشغولند. به گمان ما روشنفکران دینی در طول فعالیت‌های فکری خویش در عرصه‌های متفاوت زندگی و از جمله دینداری چرخشهای جدی‌ای را پشت سر نهاده‌اند به گونه‌ای که از تفاسیر انحصاراً دینی و قدسی از امور و پدیده‌ها در ساحات متفاوت بشری به تدریج به نوعی نظریه‌پردازی مبتنی بر بنیادهای سکولار بیشتری روی آورده‌اند. تحولات فکری ایشان و تأثراتی که از محیط پیرامونی و به ویژه اندیشه‌های رقیب پذیرفته‌اند آنچنان ربط وثیق و واقعی با حوادث دوران داشت که نگارنده را بر آن داشت تا به ارزیابی پارهای از این تغییرات و تحولات فکری پرداخته شود. در این مجال تنها به اندیشه‌های کسانی می‌پردازیم که چه از طرف هموعان فکری خویش و چه مخالفان آنان نمایندگان بالامنابع روشنفکری دینی می‌باشند.

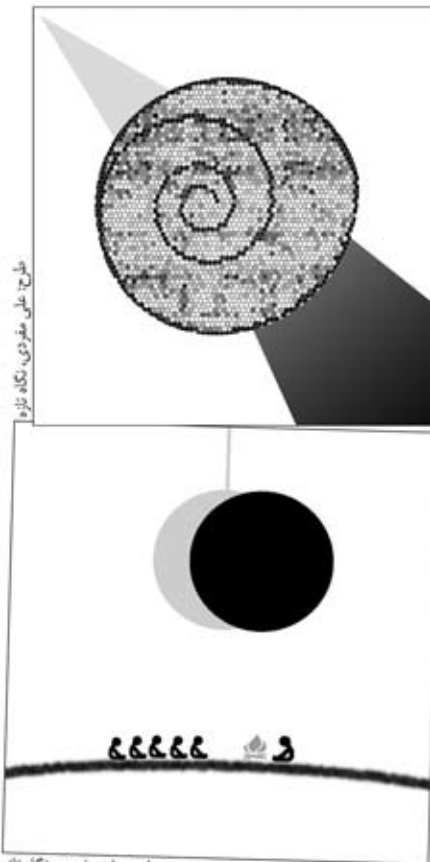
عبدالکریم سروش بدون تردید یکی از معروفترین و پرکارترین چهره‌های این سلسله در دو دهه اخیر می‌باشد. نظریات دین‌پژوهانه سروش گاه ابعادی جامعه‌شناختی می‌یابند و گاه ماهیتی کلامی یا فلسفی دارند و از این جهت است که نمی‌توان وی را تنها احیای دینی نامید. سروش در طی این سالها با نظریه‌پردازیهای خویش آشکار نموده است که علاوه بر داشتن دغدغه دینی به مدرنیته و مفاهیم بنیانی آن نیز به شدت پایبند می‌باشد و لذا تلاشهای وی را می‌توان در صف تلاشهای روشنفکران نیز جای داد.

سروش در اواخر دهه شصت کتابی را با عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت» نگاشت که شاید بتوان آن را پارادایمی برای روشنفکران دینی دیگر دانست. وی در این کتاب تفکیکی را بین اصل شریعت و فهم از آن وارد کرده، اولی را ثابت و دیگری را متغیر فرض می‌کند و این تغییر فهم را البته منوط به تلائم و تعامل با دیگر فهمهای تغییرپذیر در دیگر عرصه‌های دانش می‌داند. حال سؤال اساسی این است که چرا صاحب نظریه قبض و بسط اصل شریعت را حق، ثابت و کامل فرض می‌کند و فهم از آن را فاقد اوصاف مذکور می‌یابد. خوانندگان این مقاله به خوبی می‌دانند که نظریه قبض و بسط شریعت نقدهای بسیاری را در جامعه برانگیخت و صاحب این نظریه نیز با حوصله به آن نقدها در چاپهای بعدی کتاب پرداخته است. شایان ذکر است که این نقدها بیشتر از جانب سنت‌گرایانی بود که اقتدار و هژمونی تفسیر سنتی از دین را در خطر انقراض می‌دیدند. با این حال برخی ناقدان بر نکته‌ای مهم انگشت گذاشته بودند آن این که پیش فرض ثابت و حق بودن اصل دین از کجا ناشی می‌شود؟ آنان در چندین نوبت مدعای صاحبان نظریه را به طبقه‌بندی دوگانه‌ای هدایت کرده‌اند که براساس این طبقه بندی یکبار «فهم از شریعت» مورد نظر بود و دیگر بار «فهم درباره شریعت» لحاظ می‌شد و در نتیجه این پرسش مطرح می‌شد که دلیل ثابت گرفتن یکی و متحول گرفتن دیگری کدام است؟ (۱) اگر چه چنین استدلالی از جانب سنت‌گرایان از باب محاجه با رقیب و فروکوفتن خصم بود، اما استدلال درستی بود و همین سروش را بر آن داشت تا در چاپ بعدی کتاب و در مقدمه آن و با اشاره به همین نکته پاسخی را ساماندهی کند که در واقع می‌توان آن را گامی منطقی در جهت بسط این نظریه دانست.

وی در پاسخ تصریح می‌کند که «فهم درباره شریعت» را نیز باید شامل اوصاف «فهم از شریعت» دانست. (۲) بدین ترتیب اگرچه نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت در تدوین آغازین آن تنها در جهت سکولار کردن فهم دینی طراحی و ساماندهی شده بود اما پاسخ بعدی نظریه پرداز قبض و بسط به ناقدان، آن را تا سطح سکولار کردن خود دین پیش برد.

به گسبان نگارنده این سطور اولین چرخش وی زمانی بود که کدیور و مجتهد شبستری به بحثی در رابطه با تعارض دموکراسی و فقه موجود پرداختند (۷) اگر چه مجتهد شبستری در آن نشست در نیا به در اتخاذن پارادایمی جدید برای فقه و دیانت استدلال می کرد تا تعارض اسلام را با دموکراسی از میان بردارد اما کدیور همچنان بدنبال وجود دموکراسی و عدم تعارض آن، در فقه سنتی می گشت. مجتهد شبستری اما در انتهای بحث سؤالی کلیدی را با کدیور مطرح می کند که جواب به آن برای کدیور بسیار تعیین کننده بود. کدیور که اغلب استدلالهای خویش را مقابل حریف براساس آراء و نظریات علامه نائینی چیده بود، در پایان بحث با این پرسش مواجه می شود که آیا اگر عدلای مسیحی در جامعه‌های مسلمان که حکومت دموکراتیک اسلامی به تعبیر کدیور دارد تبلیغ مسیحیت کرده و عدلای از مسلمانان را مسیحی کنند به نحوی که تعداد آراء انتخاباتی را به نفع مسیحیان افزایش دهند آنچنان که دولت جدید به جای مسلمانان از مسیحیان بیشتری تشکیل شود، آنگاه علامه نائینی این تغییر را می پذیرد یا خیر؟ پاسخی که کدیور به این سؤال می دهد البته بسیار جالب توجه است وی می گوید در مورد نائینی نمی توانم صحبت کنم اما خود من این تغییر را می پذیرم و با برداشتهای دینی من در تعارض نیست. این پاسخ اگر چه در مجموع به نفع موضع کدیور داده می شود اما هیچگاه وی استدلالی را نشان نمی دهد که چگونه پاسخ مثبت وی با برداشتهای دینی او در چارچوب فقه سنتی سازگار می باشد و لذاست که وی در دامی می افتد که حریف بر سر راه وی تعبیه کرده است یعنی به تعبیر مجتهد شبستری قدم نهاندن به دنیای مدرن و البته پذیرفتن تمامی تبعات آن، چراکه در هیچ گوشه‌ای از فقه سنتی نمی توان منطقی را یافت که با تبعات دموکراسی سازگار باشد مگر آنکه جامعه قدیم را از تن فقه بدر کرد و جامعه‌های مدرن به قامت دموکراسی برآن پوشانید که همان می شود که در پیش گفتیم یعنی علم حقوق مدرن و نه فقه.

گام دیگری که کدیور در جهت روشنفکری دینی برمی دارد زمانی است که وی با روشنفکر دیگری به نام حاتم قادری وارد بحثی جدی و سرنوشت ساز در مورد مفهوم امامت و دموکراسی می شود و همین مورد است که سخن ما را به بحث پیش یعنی مورد عبدالکریم سروش نیز می زند. حاتم قادری در اردوی دفتر تحکیم وحدت به این پرسش پرداخت که آیا بین اندیشه شیعی و دموکراسی نوعی سازگاری مثبت برقرار است یا خیر؟ نکته محوری پرسش این بود که لیبرال دموکراسی با اندیشه شیعی با محور اصلی امامت رابطهای معکوس دارد و هر قدر که ما لیبرال دموکراسی را تقویت کنیم تاگزیر باید ساحت امامت را استحاله دهیم و برعکس. این ادعا کدیور را بر آن داشت تا مدعی را به مناظرهای فراخواند که در آن اعضای دفتر تحکیم وحدت نیز به بهانه نشست ادواری این دفتر حضور داشتند. (۸) کدیور اما در آن جلسه به پاسخ به این سؤال پرداخت که آیا یک مسلمان شیعی در عصر مدرنیته با این شرایط و با حفظ معیاری شیعی و اسلامی می تواند با ضوابط دموکراتیک در حوزه عمومی زندگی کند یا خیر؟ و البته جواب وی قطعاً مثبت بود. قادری در آن جلسه پرسشی را در می اندازد که پاسخ آن از جانب کدیور را می توان پایان چالش آن دو و آغاز گامی دیگر برای کدیور در جهت نزدیک شدن به مواضع سکولاریستی دانست. سؤال این بود که آیا عقلانیتی که در نظام دموکراتیک وجود دارد می تواند از امام گذر کند یا خیر متوقف بر امام است؟ قادری در ادامه سؤال استدلال می کند که اگر این عقل نسبت به امام متوقف شود، دیگر این خط قرمز، دموکراسی را بر نمی تابد و اگر از امام عبور کند آنگاه ساحت امامت در حوزه‌های مربوطه استحاله می یابد. پاسخ کدیور اما شاید هماتی بود که قادری در آن نشست در بی اثبات عملی آن بود. پاسخ قاطع کدیور این بود که آری! در حوزه عمومی ائمه تقدیر و مانند دیگر مردمانند. اگر چه وی در نهایت آنان را افضل مردمان در صورت حضور در زمانی خاص می یابد اما وی این تناقض بین افضل بودن و تقدیر بودن را لاینحل باقی می گذارد و شاید آن را به آینده مطالعاتش وامی گذارد.



مطرح: علی مفردی، نگاه تازه

از دیگر موضوعاتی که سروش در باب آن به نظریه پردازی پرداخته است حکومت و سیاست است. وی در مقاله‌ای با نام «حکومت دموکراتیک دینی» (۳) طرح حکومتی را بریزی می کند که در عین مردمسالار بودن مقید به احکام اسلامی نیز می باشد. این نظریه نیز مانند نظریه پیشین با مخالفتها و نقدهای بسیاری این بار بیشتر از اردوگاه روشنفکران مواجه شد. مخالفان بر آن بودند که قید دینی به هیچ وجه با مفهوم دموکراسی و بنیادهای آن قابل جمع نمی باشد. (۴) اما سروش در پاسخ به منتقدان به نکته‌های اشاره می کند که در واقع زیربنای همه حکومت‌های سکولار است. وی در جمله‌های مختصر و پیچیده این گونه می گوید: «حکومت دینی آن است که منبعث از حق غیر دینی مردم دیندار باشد و بر حق غیر دینی مردم تکیه بزند» (۵) بدین ترتیب اگر چه سروش باز از اصطلاح تناقض‌ناهی حکومت دینی بهره می گیرد اما راه را بر حقوق باز می کند که صرفاً انسانی و سکولار هستند و نه دینی و قدسی. لذا سروش در دومین گام خود بیشتر به چهره یک روشنفکر نزدیک می شود که تحلیلها و نظریاتش در مورد حکومت و جامعه ته اشخوری صرفاً دینی که بنیاتی عرفی می یابد. اما شاید بتوان هنگامی از سروش به عنوان روشنفکری ناب یاد کرد که مروری نیز بر مقاله «ذاتی و عرضی در دین» (۶) داشته باشیم. در مقاله اخیر نویسنده با عرضی دانستن تمامی آداب و احکام فقهی در واقع بنیاتی را برای طرح فلسفی از حقوق مدرن می ریزد که می تواند جایگزینی برای فقه اسلامی باشد. در واقع پی‌ریزی علم جدید حقوق تنها با گسستی بنیادین از فقه اسلامی می توانست صورت پذیرد و سروش دریافته بود با باز نمودن طومار فقه و سنجیدن کارایی اجزای آن به محک دریافت از مفاهیم مدرن است کمی توان عرفی شدن اسلام را به کمال خود نزدیک کرد. بنابراین سروش اگر چه

در قبض وسطا فقه موجود را نیازمند مصرف کننده علوم جدید می بیند و حکم به تغییر آن در چارچوب تغییرات عصری دانش بشری می دهد اما در این مقاله اخیر شاید با عنایت به انتقادات برخی روشنفکران که پروژه وی را تثبیت کننده و تقویت کننده دین حکومتی می خوانند، قدمی دیگر پیش می نهد و دست فقه را به طور کلی در اداره و سامان بخشی جامعه و جهان جدید کوتاه می بیند. از تبعات منطقی و مهم این نظریه آنست که اگر چه فقه مدتها با موفقیت متکفل نظم بخشی و رسیدگی به امور مسلمانان بود اما با ورود مدرنیته و شکافی که مفاهیم و اجزای آن با اقلام سنتی ایجاد کرده است تنها می توان از علم حقوق به معنای جدید کلمه و بر معنای مفاهیم دوران جدید سخن راند. در دوران مشروطه نیز یکبار تأسیس حقوق جدید با تلاش گروهی از روشنفکران و روحانیون آن زمان انجام شد.

اما با انقلاب اسلامی و حضور مستقیم فقه سنتی در حکومت مجدداً علم حقوق تابعی از فقه گشت و زمینه را برای هر گونه تغییر عرفی و مبتنی بر پایه‌های حقوق مدرن و سازگار با تغییرات جدید جامعه، از بین برد. نظریه ذاتی و عرضی در دین را شاید بتوان از این منظر جدی‌ترین نظریه پردازی در زمینه نسخ فقه در تاریخ صد و پنجاه ساله ورود مدرنیته به ایران دانست که بنیاتی محکم و فلسفی را برای تأسیس علم حقوق مهیا می کند و درک ما را از اسلام در جهت تحول رو به کمال انسانها متحول می سازد. این بخش از نوشتار، پایانی مطلوب نگارنده این سطور نمی یابد اگر از آخرین نظریات سروش در باب امامت و غیبت چشم پوشی کنیم. اما پیش از آن مایلیم بحث را با فردی دیگر از طبقه روشنفکران دینی ادامه دهیم. محسن کدیور از جمله کسانی است که کار خود را با نوعی احیای دینی آغاز نمود. وی که در ابتدای راه بر آنست که با بیرون کشاندن دموکراسی از دل سنت فقهی، عدم تعارض دموکراسی با فقه را اثبات کند. قدم به قدم از احیای دینی به روشنفکری دینی دگردیسی می یابد که دیگر تک منبعی عمل نکرده و اصالت منابع دیگر معرفت به غیر از دین را نیز به رسمیت می شناسد.

