

هویت مدرن دینی و طرح ناتمام روشنفکری تأملی در نظریات هویت‌شناختی دکتر عبدالکریم سروش

فرزاد پورسعید*

چکیده:

مقاله‌ی حاضر در پی تبیین مفهوم و منزلت هویت، در آرای معرفت‌شناختی دکتر عبدالکریم سروش، به‌عنوان یکی از روشنفکران دینی در ایران معاصر است، و فرض این است که هویت‌ها اغلب مولود معانی و تعابیر روشنفکران و اندیشمندان است و در قالب‌هایی که آن‌ها تعبیه می‌کنند ساخته و پرداخته می‌شود. نگارنده، به جست‌وجوی معنای هویت و مبانی نظری شناخت هویت در آرای ایشان پرداخته و به اتکای یافته‌های خود، عناصر و دقایق گفتمان وی را تبیین و مؤلفه‌های هویت ایرانی را در نگاه او مشخص می‌کند. بر این اساس، پاسخ سروش به چرایی بحران هویت در میان ایرانیان، و راهبرد وی برای برون رفت از آن نیز تبیین شده و نگارنده را در نقد طرح فکری و چارچوب‌های معرفتی او یاری می‌کند. نقدی که بیش‌تر بر تناقضات درونی طرح او تأکید دارد و شناخت او را از مؤلفه‌های هویت ایرانی و رویکرد نظری‌اش، ارج می‌نهد.

کلید واژه‌ها: سوژه‌ی مدرن، هویت ایرانی، حقیقت‌جویی، روشنفکری دینی، جامعه‌ی دین‌دور

* کارشناس ارشد علوم سیاسی از دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

هویت در زمره‌ی مقولاتی است که اغلب در هنگامه‌ی بحران‌ها و چالش‌ها، اهمیت و موضوعیت یافته، و حدود و محتوای آن مورد پرسش قرار می‌گیرد. به این معنا، هویت‌ها و خودآگاهی‌ها در برابر غیریت‌ها و دیگران شکل گرفته و برساخته‌ی تلاقی خودبودگی‌ها و دگربودگی‌هاست. در ایران جدید نیز، پیدایی مفهوم و مسأله‌ی هویت را می‌بایست در اواخر دوران قاجار، به‌ویژه در اوایل مشروطیت جست‌وجو کرد؛ زمانی که ایرانیان با نخستین رویه‌ها و ظواهر تمدن غرب و لوازم و صناعات آن آشنا شدند (نوذری، ۱۳۸۲: ۳۶). شکست در جنگ‌های ایران و روس به علت عقب‌ماندگی تکنیکی، و عقد عهدنامه‌های گلستان و ترکمن‌چای، هویت ایرانی را با بحران، و تشخیص او را با چالش مواجه کرد که نتیجه‌ی آن چند دهه رکود ذهنی و انفعال فرهنگی در برابر هیمنه‌ی غرب بود. از آن پس، ناخودآگاه جمعی ایرانیان و ذهن متفکران این قوم همواره با دو پرسش بنیادین مواجه بوده است: اول آن‌که «ما» در دنیای جدید و در نسبت با تمدن آن چه جایگاهی داریم و کیستیم؟ و دوم این‌که برای بازیابی تعادل ذهنی و بالندگی فرهنگی چه باید بکنیم؟ بنابراین، غالب جنبش‌ها و نهضت‌های بزرگ سیاسی و اجتماعی، و هم‌چنین الگوهای کلان فکری در دوره‌ی معاصر را می‌بایست پاسخی به این پرسش‌ها به حساب آورد. بر همین اساس، بیش‌تر مطالعاتی که پیرامون مسأله‌ی هویت ایرانی شکل گرفته‌اند؛ یا جنبش‌ها و حرکت‌های سیاسی - اجتماعی معاصر را بررسی کرده و یا تئوری‌ها و چارچوب‌های نظری متفکران و روشنفکران را به بحث و فحص گذارده‌اند، به نوعی با این‌گونه مسایل مواجه بوده‌اند. مقاله‌ی حاضر نیز با مطالعه‌ی آرا و ابداعات تئوریک دکتر عبدالکریم سروش در پی فهم و نقد پاسخ‌های وی به آن دو پرسش است و فرض بر این است که سازوکارها و کردارهای سیاسی - اجتماعی، نتیجه‌ی معناها و سرمایه‌های کلامی است، که توسط روشنفکران ساخته و پرداخته می‌شود، و پیش از آن‌که ساختارها حامل و مولد هویت‌ها باشند، معناها هستند که آن‌ها را شکل می‌دهند. هویت‌ها به این اعتبار تعبیه می‌شوند و گروه‌ها در ظرف‌های هویتی، که پیشاپیش روشنفکران می‌سازند قرار می‌گیرند و به مثابه‌ی کششگران اجتماعی، در عرصه‌ی قدرت بسیج می‌شوند (کاشی، ۱۳۸۲).

در مقام روش نیز از هر سه مؤلفه‌ی توصیف، تحلیل و نقد آرای دکتر سروش بهره خواهیم برد و ضمن تلاش برای ارزیابی یک چارچوب جامع و منسجم از مجموعه‌ی

آرا و نظریات متعدد و پراکنده‌ی وی، پیش‌فرض‌ها و آثار و نتایج مترتب بر آن‌ها را بیان کرده و به نقد منظومه‌ی فکری او خواهیم پرداخت. براین اساس سامان‌دهی مقاله نیز، پیرامون سه پرسش کلی شکل گرفته است: اول آن‌که تلقی سروش از مفهوم هویت چیست و چه‌گونه آن را تبیین می‌کند؟ دوم آن‌که ایشان هویت ایرانی را شامل کدام عناصر و مؤلفه‌ها می‌داند و چه نسبتی میان آن عناصر برقرار می‌کند؟ و بالأخره این‌که طرح وی برای به هنگام‌سازی و انطباق هویت ایرانی با الزامات و لوازم دنیای جدید چیست؟

معنای هویت در برداشت سروش

هویت آدمی در تلقی عبدالکریم سروش، موقوف و محدود به دانسته‌ها و آگاهی‌های اوست و اقتضای جان دانستن و شناختن است. این امر مقتضای کیستی خود آدمی نیز هست، و انسان همان است که خود می‌پندارد:

آدمی همان ایده‌ها و دانسته‌ها و معتقدات و تجارب اندوخته‌ی آدمی است و همان است که می‌پندارد ... در نتیجه، تنها موجودی است که هویت‌اش با واقعیت‌اش می‌تواند فرق داشته باشد و معنای از خودبیگانگی هم همین است. هویت آدمی در گرو آگاهی اوست، اما واقعیت‌اش نه. آن‌که واقعاً خود را زن می‌داند، هویت زنانه دارد ولو خصلت مردانه داشته باشد (سروش، ۱۳۸۰: ۱۶۱).

به این معنا، آگاهی، هستی فی‌نفسه نیست، بلکه هستی لئفسه است؛ یعنی، نه تنها با جهان، بلکه با خودش هم دادوستد می‌کند؛ و بنابراین، هیچ حدی برای آن‌چه آگاهی می‌تواند تصور کند وجود ندارد. براین اساس، به گمان سروش ما همگی در یک جهان زندگی نمی‌کنیم، بلکه به تعداد انسان‌ها جهان وجود دارد؛ و از این لحاظ نباید فریب جغرافیای جهان را خورد و تصور کرد که جهان همه‌ی ما، به وسعت جغرافیای این جهان است. ما هر کدام در دنیایی که برای خود ساخته‌ایم زندگی می‌کنیم، و هر کس برحسب این‌که چه‌گونه دنیایی برای خود ساخته باشد و در آن زندگی کند انسان دیگری است (سروش، ۱۳۶۱: ۱۰۶). بنابراین، انسان به واسطه‌ی آگاهی، خود و جهان خویش را می‌سازد، و در این صورت سروش نیز با مفروضه‌ی هستی‌شناسی مدرن، هم‌داستان است که آگاهی و موجودات، مقولاتی هم‌زمان‌اند و همین هم‌زمانی است که

طلوع خود فاعلی و شناسای جدید را به ارمغان آورده است. لذا، هستی‌شناسی سروش، دکارتی است و در یک سوی آن آگاهی و در دیگر سوی جهان خارج قرار دارد:

ما خودمان در این جهان می‌توانیم به دست خودمان و به اختیار خود بمیریم و یا زاده شویم؛ یعنی، از جهانی که اکنون در آنیم پا به جهان دیگری بگذاریم، درحالی‌که جهان فیزیکی و خارجی همان خواهد بود که اینک هست (ص ۱۱۱).

اما نسبت بین آگاهی و جهان خارج از آن در تلقی سروش، در «من شناسنده‌ی» دکارت باقی نمی‌ماند و خود متعالی کانت را هم شامل می‌شود. تا پیش از کانت چنین می‌پنداشتند که شناخت ما باید با اشیاء منطبق باشد، اما کانت بر این نکته تأکید کرد که ما باید فرض کنیم که اشیاء باید با شناخت منطبق باشد. جهان، جهان تجربه‌ی ماست، نه چیزی بیرون از آن. ما جهانی را که در ما تأثیر می‌کند هرگز به‌طور مستقیم نمی‌شناسیم؛ ما با دادن صورت‌های اساسی جهان به آن یا در آن تأثیر می‌کنیم (سولومون، ۱۳۷۹: ۴۶ و ۴۷).

به بیان سروش: «ما گوهری مستقل هستیم نه برآیند تأثیراتی که بر ما وارد می‌شود. ما عکس‌العمل محیط نیستیم. ما عنصری هستیم که محیط را ایجاد می‌کنیم» (سروش، ۱۳۶۱: ۱۲۸).

بنابراین، در نظر سروش مفهوم هویت از مفهوم فردیت آغاز می‌شود. فرد در نخستین گام هویت‌یابی، که گامی است معرفت‌شناسانه، خود را همچون «کسی» از «نوع» جدا می‌کند. نوع انسان ممکن است در تاریخ، جغرافیا و مشخصات زیست‌شناختی، تشابه‌ها و همانندی‌هایی را با دیگر انسان‌ها نشان دهد، اما هویت زمانی شکل می‌گیرد که در فرایند تبدیل انسان به فرد، آگاهی خود را و جهان پیرامون خود را تصور می‌کند یا اساساً آنها را می‌سازد:

جهان واقعی هر کس به قد و قامت معرفت او به جهان است ... گذشتگان برای خود آبی و خاکی و هوایی و ستاره‌ای و زمینی و خورشیدی و گیاهی و سیمی و زری و سلامت و مرضی داشتند؛ و امروزیان نیز آبی و خاکی و زمینی و خورشیدی دارند، اما این‌ها کجا و آن‌ها کجا؟ آیا بوعلی و ابوریحان به واقع معتقد بودند که در هنگام تنفس، ملکول‌های ازت و اکسیژن را در خود می‌کشند؟ درست است که در دنیای خارج، ازت و اکسیژن وجود داشت، اما آیا در دنیای آنان هم ازت و اکسیژن وجود داشت؟ ... خطاست اگر تصور کنیم که بودن چیزی در جهان خارج، عین بودن آن چیز است در دنیای ما. ما همه در یک دنیا زنده‌ایم، اما همه در یک دنیا زندگی نمی‌کنیم، و نه فقط مصنوعات مادی که مهم‌تر از آن

مصنوعات تئوریک ما هستند که جهان را دیگرگون می‌کنند (سروش، ۱۳۷۷ الف: ۲۸۷).

به این معنا، هویت جمعی نیز یک بیان قراردادی است و زمانی شکل می‌گیرد که تصور و آگاهی فرد یا افرادی از خود و جامعه‌ی خود، مورد پذیرش و مقبول جمع قرار گرفته و خودی تلقی شود (سروش، ۱۳۷۷ ب: ۱۷۲). بنابراین، جاهلان و بی‌خبران ممکن است در جمع پذیرفته شوند و عضو آن به حساب آیند؛ اما فاقد هویت‌اند. در نتیجه، هویت در برداشت سروش، از آن‌جا که مقوله‌ای ایستمولوژیک و معطوف به شناخت است، بیش از آن‌که متعلق جمعی باشد، چارچوبی فردی است و از این جهت بسیار به هستی‌شناسی مدرن نزدیک است. به واقع عبدالکریم سروش گرچه در تعریف مفهوم هویت از اشعار مولانا آغاز می‌کند و برداشت خود را بر نظریه‌ی مهم ملاصدرا؛ یعنی، نظریه‌ی «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، بنا می‌کند (سروش، ۱۳۸۰: ۱۵۸)، اما سعی وافری دارد تا تفسیری مدرن از این تعریف ارائه دهد و این سعی و اهتمام را اقتضای نقش روشنفکری در ایران امروز می‌پندارد.

مبانی نظری شناخت هویت در آرای سروش

شناخت هویت و مشاهده‌ی آن همچون دیگر معانی و مفاهیم مصبوغ و مسبوق به تئوری‌هاست. به این اعتبار، معنای هویت از تئوری‌ها تبعیت می‌کند، و چون تئوری‌ها دگرگون شوند، معنای هویت هم در عین ثبات الفاظ، دگرگون خواهند شد. بنابراین، از ورای تئوری‌ها و قالب‌های نظری جدید و متفاوت، می‌توان هویت را به گونه‌ای دیگر شناخت و به شیوه‌ای متفاوت فهمید. بر این اساس، آنچه فهم سروش از هویت را از دیگر فهم‌ها و فاهمه‌ها متمایز می‌کند، مبانی نظری و مبادی تئوریک اوست. وی در مقام شالوده‌شناسی و پردازش شیوه‌ی فرم‌گیری هویت، از میان رهیافت‌های متنوعی چون جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی و مانند آن‌ها، رهیافت معرفت‌شناسی را برگزیده، و در پاسخ به پرسش از «کیستی ما»، بر آن است که «ما آنیم که می‌دانیم» (سروش، ۱۳۸۰: ۱۵۷). یعنی قدوقامت ما متناسب با معلومات ماست، و نفس ما را، مجموعه معارف ما معلوم می‌کند. شناخت، بعد واقعی انسان در تخصص زیست‌شناسان است؛ اما هویت، جز با کاوش در فرهنگ و معرفت انسانی هویدا نمی‌شود (ص ۱۶۱). از جمله علل گزینش این رهیافت، دغدغه‌ی سروش درخصوص نحوه‌ی گذار از سنت

به مدرنیته در جوامعی چون جامعه ماست. و چون «معرفت را مؤلفه‌ی ممتاز مدرنیته» می‌داند (سروش، ۱۳۷۳)، برای این گذار نیز شأنی معرفتی و به تبع آن معرفت‌شناختی قایل است. از سوی دیگر، اتخاذ رهیافت اپیستمولوژیک این امکان را به سروش می‌دهد که در مقام تجویز، رهنمونگر هویتی باشد که معطوف به حقیقت است و راه را برای چون و چرا باز گذاشته و فردیت را به رسمیت می‌شناسد. به گمان وی، گفتمان اپیستمولوژیک ماهیتاً به برداشت‌های مختلف راه می‌دهد (سروش، ۱۳۷۹ الف: ۴۹)، و فردیت نیز معنایی جز کثرت فهم‌ها و قرائت‌ها ندارد (سروش، ۱۳۸۰: ۱۵۱). بنابراین، از تفکیک جزمی خودی و غیرخودی ممانعت کرده، و می‌تواند مهیاگر پلورالیسم معرفتی و در نتیجه پلورالیسم سیاسی و مناسبات دموکراتیک باشد.

علاوه بر این، تلقی ایشان از مقوله‌ی هویت، از آن‌جا که مبتنی بر آگاهی از خود و تحول آن است، آشکارا در برابر رویکرد گوهرگرا قرار می‌گیرد که برای هویت ماهیتی فارغ از پندار و تصور آدمی قایل است، و به جای پرسش «من کیستم؟»، از کیستی انسان می‌پرسد. از این منظر، هویت، خصلتی پایدار، طبیعی و با ثبات ندارد و برساخته‌ای معرفتی است؛ یعنی، در جریان مواجهه و داد و ستد میان معرفت‌ها و فرهنگ‌ها، و برحسب میزان آگاهی آدمی و تحول این آگاهی ساخته و پرداخته می‌شود. به اعتبار این تلقی، سروش رویکردی سازه‌گرا یا کانستراکتیویستی را در تبیین مفهومی هویت برگزیده (تاجیک، ۱۳۸۲: ۹۵)، و هویت را نه قالبی یافتنی، که مظرופی ساختنی می‌پندارد. در نتیجه، هم‌چنان‌که معرفت و آگاهی آدمی، متحول و همواره در شدن است، هویت‌اش نیز سیال و در سودای فربه‌تر شدن است. در عین حال این تغایر با گوهرگرایی، به منزله‌ی اجتناب از گفتمان مدرن نیست، بلکه باید آن را در غیریت با مفهوم هویت در منطق ارسطویی فهمید که با ذات رابطه‌ای این همانی داشته و به مثابه‌ی همانندی و تشابه شی با ذاتش تعریف می‌شود. مطابق منطق ذات‌گرای ارسطو، هر شی، واجد حقیقت یا ذات لایتغیری است (هویت)، که برای شناخت آن می‌بایست بر تعریف آن ذات معرفت حاصل کنیم (پوپر، ۱۳۶۹: ۴۱)؛ اما مطابق دریافت و فهم سروش، هویت مقوله‌ای ازلی - ابدی و ثابت و طبیعی نیست که ما همواره محکوم به تطبیق دادن خود با آن باشیم و کشف آن را وظیفه‌ی خود بشماریم:

*خود ثابت قومی ... وجود ندارد. این هویت‌ها سیالند و عرض عریضی دارند
و تنها می‌توان آن‌ها را به هم پیوست و خندق موهوم ناسازگاری میان آن‌ها را بر
کرد (سروش، ۱۳۷۷ ب: ۱۶۹).*

این برداشت با گفتمان مدرن نیز هم‌خوان است. به بیان بودلر:
انسان مدرن، آن کسی نیست که در پی کشف خویشتن و حقیقت نهایی خود
باشد، بل کسی است که می‌کوشد تا خود را اختراع کند. این مدرنیته، انسان را در
هستی خود آزاد نمی‌کند، بل رسالت‌اش آفرینش و ابداع انسان است (احمدی،
۱۳۷۳: ۲۵۲).

سروش، این نحوه‌ی فهم از سیالیت را، بر نظریه‌ی حرکت جوهری در حکمت
متعالیه‌ی ملاصدرا استوار می‌کند که براساس آن، بودن به منزله‌ی شدن - و نه ماندن -
تفسیر می‌شود:

تقسیم‌بندی موجودات و جای دادن آن‌ها در محفظه‌های ازلی و ابدی، و تمیز
انواع و اجناس گوناگون، همه در تندباد حرکت جوهری، یکباره فرو می‌ریزند و
جای خود را به جریان سیال و گذران می‌دهند که تنها از سر مجاز می‌توان آن‌ها
را ثابت و لایتنیر خواند ... هر موجود مادی در اثر تحول درونی هر لحظه هویت
نویی می‌یابد که با هویت پیشین آن تفاوت دارد (سروش، ۱۳۷۸ الف: ۸۲).

بنابراین، این فهم از سیالیت، با انگاره‌های پست مدرن، که براساس آن‌ها، دال هویت
می‌تواند به بی‌شمار مدلول‌های متفاوت و شناور دلالت کند، متفاوت است. از منظر
پست مدرن‌ها، هویت محصول زمان و تصادف است، و انتخاب هر چشم‌انداز هویتی،
در نهایت انتخابی، تصادفی و محتمل است و نمی‌توان آن را با معیار عقلی ارزیابی یا
توجیه کرد. به این معنا، همه‌ی این چشم‌اندازها ارزشی برابر دارند و قیاس‌ناپذیرند
(تاجیک، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۴). این تلقی از هویت، نافی اراده و قدرت سوژه و آگاهی در
خلق هویت هم هست، و اساساً خود سوژه را محصول روابط قدرت و قدرت برآمده
از تفاوت و تمایز می‌داند. در این معنا، شناسایی سوژه‌ی خردورز و قدرتمند، نوعی
ذات‌گرایی است و البته در این صورت سروش هم یک گوهرگرا است.

چارچوب گفتمانی سروش

بر مبنای مقدمات نظری پیش گفته، اکنون می‌توان چارچوب گفتمانی سروش را در
تیین مقوله هویت و عناصر و دقایق آن بازشناسی نمود. برای این منظور، مناسب‌تر آن
است که با شناخت گفتمان بازگشت به خویش، که مذهب مختار بسیاری از کنشگران
سیاسی و متفکرین جامعه‌ی ما در دهه‌های چهل تا شصت بود، آغاز کنیم؛ زیرا

منظومه‌ی فکری سروش تا حدود زیادی در غیریت با این گفتمان صورت‌بندی شده است. مؤلفه‌های گفتمان بازیابی خویش در بیان سروش عبارتند از:

خلوص‌گرایی، غیرستیزی، کل‌گرایی و اولویت هویت بر حقیقت. برپایه‌ی این مؤلفه‌ها، گفتمان مذکور، در جست‌وجوی هویت و اصالت خودی است، و هوای رویارویی و مقابله با فرهنگ و تمدن بیگانه را به واسطه‌ی رجعت به بنیادهای سنت و آیین خودی در سر می‌پروراند.

بنیادگرایان، در این چارچوب، خود را در نفی دیگری و در غیریت او می‌سازند، و گرچه طالب هویتی ناب و خالص‌اند، اما ناگزیر، تعلق به همان چیزی پیدا کرده‌اند که در ظاهر می‌خواهند از آن بگریزند. استغناورزی از دیگر فرهنگ‌ها به قصد بازگشت به هویت و اصالت راستین خویش، و بیگانه را طعن و لعن کردن به نیت برپای خویش ایستادن، از محکومات این گفتمان است.

در نقد خلوص‌گرایی، سروش به این نکته‌ی ظریف اشاره می‌کند که تمنای خلوص برای کسی که از هویت خود پرسش می‌کند، توهمی بیش نیست؛ زیرا نفس طرح این پرسش، مبین این معناست که فرد با بحران هویت دست و پنجه نرم می‌کند و به امکان داشتن چند خود، آگاهی یافته، اما در گزینش و انتخاب یکی از آن‌ها سردرگم و پریشان است. بنابراین، ناب‌گرایی برای کسی که در تعلیق میان چند خود است جز به معنای نفی پاره‌هایی از وجود خود نیست (سروش، ۱۳۷۷ ب: ۱۶۹). هم‌چنین سروش معتقد است که خلوص‌گرایی از مغالطه‌ی «است» و «باید» نیز رنج می‌برد؛ یعنی، تلقین کننده‌ی این توهم است که چون چنان بوده‌ایم باید همواره چنان بمانیم. در صورتی که باید‌ها منتج از هست‌ها نیستند، و برخلاف ایده‌ی هگلی، هر آن‌چه هست معقول نیست:

مشکل این‌جاست کسانی که ابتدا بی‌تحلیل و تأمل، حکم به هویت ثابت فرهنگی آغازین و واپسین خود داده‌اند، و سپس به دوستی و دشمنی با دیگران دست گشوده‌اند؛ یعنی، از اول فرض کرده‌اند که خود کیستند، سپس از آن نتیجه گرفته‌اند که بر کدام هویت باید باقی بمانند و با چه کسی بسازند یا بستیزند؛ غافل از این‌که «خود» را باید ساخت و «خود» ساخته و پرداخته و مستغنی از رفو و تعمیر و اصلاح، از ابتدا موجود نیست (صص ۱۷۰ و ۱۷۱).

براین اساس، گفتمان سروش در برابر خلوص‌گرایی، گفتمان شمول‌گرا است، و هویت را امری در حال ساخته شدن، معطوف به آینده و شامل همه‌ی حقایقی می‌داند که در فرایند دادوستد میان فرهنگ‌ها و معرفت‌ها مورد اقبال قرار گرفته‌اند؛ چنان‌که

فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان نیز در پی‌ریزی بنای تمدن اسلامی، مکلف بوده‌اند حقیقت و علم را - حتی اگر در چین باشد - بجویند. بنابراین، در گفتمان سروش، غیرستیزی، جای خود را به غیرپذیری نیز می‌دهد. مهم‌ترین معضل ستیز با غیر به بیان سروش آن است که درباره‌ی ما و دایره و دامنه‌ی آن تأمل و تدبیر کافی نکرده‌اند، و گمان می‌کنند که هر چه در میان ما نیروییده از آن ما نیست و لذا بیگانه است. این نحو استدلال، مالکیت را به مثابه‌ی ملاک مقبولیت، جای‌گزین حق و باطل و صالح و فاسد می‌کند، و بنابراین، بسیاری از حقا و خیرها را از آن‌جا که متعلق به دیگران است انکار می‌کند (صص ۱۷۵ و ۱۷۶).

در مقابل، به باور سروش، هر فرهنگی می‌بایست با شاقول حق و باطل، از پاره‌ای از پیشینه‌های خود توبه کرده و پاره‌ای از یافته‌های دیگران را برگیرد. به این ترتیب، بحران‌ها پیش از آن‌که متوجه هویت‌ها باشند، گریبان‌گیر منابع فرهنگی و هویت‌ساز می‌شوند، و چاره‌ی آن، شست‌وشو و بازنگری مداوم این منابع از خلال نقدها، توبه‌ها و تصفیه‌های مستمر در آن‌ها است. بر پایه‌ی این استدلال، سروش، ستیز باستان‌گرایی ایرانی با اسلام و فرهنگ عربی را، به این اعتبار که در میان اعراب روییده، و ستیز رادیکالیسم چپ‌گرا با مدرنیته و فرهنگ غربی را، به این اعتبار که مولد غربیان بوده است، ستیزی بی‌منطق و فاقد دلیل می‌داند هر چند که واجد علتی باشند.

بنابراین، در منطق سروش هر چند که «خود»، در فرایند مواجهه با دیگری و آگاهی از آن ساخته و پرداخته می‌شود، اما این فرایند نه لزوماً متضمن نفی «دیگری»، بلکه ملازم با به گفت‌وگو خواندن اوست، و هویت‌ها گرچه نمایان‌گر مرزها و تمایزها هستند، اما در هم فروروی مرزها و طیف بسیار پیوسته و در عین حال مستمراً تغییر یابنده‌ی تمایزها، هویت‌ها را کدر و در هم متداخل کرده است، به‌گونه‌ای که نمی‌توان مدعی گسستی کامل و ناگزیر میان «شرق» و «غرب» و «خودی» و «دیگری» شد.

از دیگر عناصر گفتمان رجعت به خویش، کل‌گرایی است، و بدین معناست که فرهنگ‌ها و تمدن‌ها فقط متشکل از مجموعه‌ی اجزا و عناصر مستقل نیستند؛ بلکه کلی تجزیه‌ناپذیر بوده و پذیرش جزئی از آن‌ها به منزله‌ی پذیرش تمامیت آن‌هاست.

فرهنگ و تمدن به یک سازواره (ارگانیزم) بیش‌تر شبیه است تا به یک سیستم فیزیکی (سروش، ۱۳۷۳: ۲). دانستن زبان یک فرهنگ، آشنایی با ساختار علی یا اجتماعی آن یا اطلاع از دستاوردهای مادی آن، هیچ‌کدام به تنهایی برای درک آن

فرهنگ کافی نیست. تمدن یک همبسته‌ی ارگانیک است که روح واحدی در اجزای آن دمیده شده، و این روح تجزیه‌ناپذیر نیست و هر جزیی واجد آن روح است. بنابراین، بر گرفتن یکی از آن اجزاء، به معنای تسلیم در برابر کل آن تمدن است. این تلقی، به‌ویژه در روایت رضاداوری از فرهنگ و تمدن غرب بازنمایی شده است. به بیان داوری:

در حقیقت غرب را به اجزای خوب و بد و مفید و مضر نباید تقسیم کرد. غرب مجموعه‌ی اتم‌ها و اجزایی نیست که در کنار هم قرار گرفته باشند، بلکه کل واحدی است که اجزای آن را نمی‌توان به دلخواه در هر ترکیب تازه‌ای وارد کرد ... برخی حساب علم و تکنیک و ادب غرب را از قهر و سیاست استکباری و فساد و فحشا جدا می‌کنند. به نظر اینان، استکبار و میل به تجاوز و تعدی و دروغ و ربا در غرب امری عارضی است ... جامعه‌ی مطلوب ایشان هم جامعه‌ای است که در آن علم و تکنولوژی و ادب غرب با اخلاق و شریعت جمع شده باشد (داوری، ۱۳۶۳: ۲۲).

سروش آشکارا منتقد این طرز تلقی و نتایج مترتب بر آن است. به گمان وی، این تحلیل‌های کل‌گرایانه که از هگل و اشیپنگلر نسب می‌برد، ترجمان مکتبی است که در باستان‌شناسی دانش به گسست معرفت‌شناختی مشهور شده است. مطابق این نظریه، میان فرهنگ‌ها گسست مطلق برقرار است، به طوری که هر فرهنگی، بدیهیات و معیارهای خود را دارد که با معیارها و بدیهیات دیگر فرهنگ‌ها متفاوت است و ربط و نسبتی میان آنان برقرار نیست (سروش، ۱۳۸۱ الف: ۲۹). برای مثال: مفهوم حقوق بشر و قضایا و مفروضات آن، در فرهنگ و تمدن غرب جای دارد و تمدن‌های شرقی از جمله تمدن اسلامی، با مبنا و معنای آن بیگانه‌اند و روح آن را پذیرا نیستند (نسبیت فرهنگی). در سنت هگلی، هر معقولی واقعی و هر واقعیتی معقول است؛ و لذا، هر چه در تمدن غرب روی داده، بنا به ضرورتی بوده، و نشأت گرفته از مبادی آن تمدن است، و انتزاع آن از مبادی‌اش آن را بی‌روح و عقیم می‌کند:

... تکنولوژی نزد ما، در دل عقلانیت مدرن جای نگرفته است؛ و لذا، بی‌خاصیت و عقیم افتاده است، و اگر به حقیقت بخواهد تکنولوژی باشد، سایر هم‌زادانش را باید در کنار داشته باشد و در آن صورت است که چهره‌ی غیرمعصوم و لادین و اخلاق ستیز آن آشکار خواهد شد ... (سروش، ۱۳۷۳: ۲).

در برابر این تلقی، سروش از قایلین به تداوم معرفت‌شناختی است، و به احتمال بسیار، در این نگرش از نقد فیلسوف اتریشی کارل ر. پوپر، از آنچه او اسطوره‌ی چارچوب نامیده، گرت‌برداری کرده است. اسطوره‌ی چارچوب به بیان پوپر عبارت از این باور است که:

بحث عقلانی یا متمر ثمر سنت‌ها، در صورتی امکان‌پذیر است که شرکت‌کنندگان در بحث، در یک چارچوب مشترک از مفروضات اساسی شریک باشند، یا لافل، به این شرط که برای ادامه‌ی بحث بر سر چنین چارچوبی توافق کرده باشند (پوپر، ۱۳۷۹: ۸۵).

در نقد این اسطوره، پوپر متذکر می‌شود که تمدن غربی نتیجه‌ی تلاقی یا مواجهه‌ی فرهنگ‌های مختلف، و بنابراین، مواجهه‌ی چارچوب‌های مختلف است. این تمدن، بسیاری از ویژگی‌ها و مشخصات خود همچون الفبا را، از رهگذر برخورد با مصری‌ها، ایرانی‌ها، فنیقی‌ها و سایر تمدن‌های خاورمیانه به دست آورده، و در دوره‌ی مسیحیت، از خلال مواجهه با فرهنگ یهودی و مسلمانان، تغییرات بیش‌تری پیدا کرده است. هم‌چنان که فلسفه و علم یونانی، جملگی در مستعمرات یونان؛ یعنی، آسیای صغیر، جنوب ایتالیا و سیسیل ظهور یافتند (ص ۹۱).

سروش نیز در نقد این اسطوره، آن را محصول مغالطه‌ی «علت» و «دلیل» می‌داند. به گمان وی، علم همچون تکنولوژی و هنر و آداب و رسوم، موجود یک رویه نیست که همه‌ی موجودیت‌اش را وامدار علل اجتماعی و تاریخی‌اش باشد. علم موجودی دو رویه است و دو حیثیت وجودی و ماهوی دارد.

وجودش در گرو جامعه و تمدن و فرهنگ، و معلول علتی است؛ اما ماهیتش بر دلیل ابتدا یافته است (سروش، ۱۳۷۳: ۴). پیدایش سؤالات در علم، تابع علل تاریخی و فرهنگی و اجتماعی است؛ اما پاسخ‌ها و روش‌ها، اموری غیرسنتی و متعلق به همه‌ی بشریت‌اند:

اگر ادب و ارزش و هنر و صنعت مدرن فرنگیان درخور خودشان باشد، و هویت ما را معشوش و مشوش کند، جهان‌شمولی و بی‌وطنی و حصارشکنی علم جدید، چندان است که با همه می‌سازد و در حبس هیچ کس نمی‌ماند ... این که گفته‌اند گرفتن برخی از اجزای غرب و وانهادن برخی دیگر به دلیل پیوستگی این اجزا امری ناممکن و نامعقول است، به فرض صحت، حکمی است که در باب اجزای غیرمعرفتی نافذ و صادق است (ص ۵).

بدین ترتیب، منطق سروش در برابر کل‌گرایی، گزینش‌گری است، که به اعتبار آن می‌توان میان اجزای معرفتی و غیرمعرفتی یک تمدن تفاوت قایل شد و دانش مدرن را از کل بدنه‌ی غرب بی‌هیچ واهمه‌ای جدا کرد. ضمن آن‌که رویکردهای کل‌گرایانه، در پیوستگی دیگر اجزا و عناصر تمدن غرب نیز، پشتوانه‌ای برهانی یا تجربی فراهم نکرده‌اند. در متن غرب هم می‌توان ذاتی و عرضی را از یکدیگر تفکیک کرد و تناقض‌های آن را بازشناخت. چنان‌که برخی هویت‌های جمعی، مانند ملت را از عرضیات تمدن جدید، فاشیسم و ناسیونالیسم را از فرزندان ناخلف آن می‌دانند.

اولویت هویت بر حقیقت نیز، از دیگر عناصر گفتمان بازگشت به خویش است. این گفتمان از آن‌جا که پایداری‌اش معطوف به بحران هویت بوده است، اصالت را به هویت‌داری می‌دهد نه حقیقت‌مداری. براین اساس، منابع معرفتی، ارزش خود را نه به این اعتبار که واجد حقیقتی هستند، بلکه از آن‌جا که هویت بخش‌اند کسب می‌کنند. این گفتمان، حل بحران هویت را در تمسک به سنت میسر می‌داند و به همین سبب به دین، که پایدارترین منبع سنت و در هویت بخشی نیرومند است، متوسل می‌شود. بنابراین، سروش دو جور دین یا دو جور اسلام را بازشناسی می‌کند: اسلام حقیقت و اسلام هویت. اسلام هویت به لحاظ هویت‌دهی و تمایزبخشی‌اش از دیگران برگرفته شده، و از این جهت نوعی دین‌داری کارکردگرایانه است که می‌تواند مانند دیگر عناصر هویت‌بخشی مانند: نژاد، ملیت و تمدن، به بنیادگرایی، خشونت و منازعه منتهی شود (سروش، ۱۳۷۹ ب: ۳۷۹). اما در اسلام حقیقت، اصالت با حقیقت‌جویی است، و هویت در برابر آن امر ثانوی به‌شمار می‌رود. به بیان سروش:

«رهایی از آفات هویت وقتی است که هویت به نحو ثانوی برگرفته شود، نه به نحو اولی» (سروش، ۱۳۸۱ الف: ۱۲۷). و این از عهده‌ی گفتمان بازگشت به خویش بیرون است.

هویت ایرانی؛ عناصر و مؤلفه‌های آن

عبدالکریم سروش همچون بسیاری از متفکران و مسأله‌شناسان معاصر، بر آن است که «از اهمّ معضلات و بلایای دوران ما، بحران هویت است» (سروش، ۱۳۸۰: ۱۵۹)؛ و چون هویت را برساخته‌ی پنداشته‌ها، دانسته‌ها و اندوخته‌های ذهنی آدمی می‌داند، بحران هویت را نیز به «بحران ذهنیت» تحویل می‌کند. ضعف و قوت هویت آدمی،

مسبق به وضوح و ابهام آرایبی است که او واجد آن‌هاست و برای رهایی از بحران ذهنیت، می‌بایست درون‌مایه‌های ذهنی و میراث فرهنگی خود را سروسامان داد، و تشویش و آشفتگی را از آن‌ها زدود.

از نظر سروش، ذهنیت کنونی ایرانیان شامل عناصری از سه فرهنگ ایران باستان، اسلام و غرب است. براین اساس، از فرهنگ ایرانی مؤلفه‌هایی چون: زبان پارسی، تقویم شمسی و پاره‌ای آداب و رسوم چون عید نوروز، هنوز بر ذهن و ضمیر ایرانیان تأثیرگذار است، و محصولات فرهنگی سترگی را به خاطرهای قومی آنان هدیه کرده است (سروش، ۱۳۷۷ ب: ۱۵۶). از فرهنگ اسلامی نیز، میراث مهمی که در هویت ایرانی باقی ماند، عبارت بود از فقه، کلام و تصوف. در عین حال این میراث، امروز فرهنگ غالب قوم ایرانی را، کم‌ و کیفاً تشکیل می‌دهد و آداب و رسوم، هنر، معماری، ازدواج، تعلیم و تربیت و ... ، همه، رنگ و ماهیت اسلامی به خود گرفته است (سروش، ۱۳۸۰: ۱۶۵). فرهنگ غربی نیز حدود یک سده - از اوان مشروطیت - است که مورد توجه ایرانیان قرار گرفته است: «علم و فلسفه و ارزش‌های غربی، همراه با نهادهای سیاسی و محصولات تکنولوژیک، اینک در میان ما راه یافته و جابه‌جایی‌هایی را در عین و ذهن سبب شده است؛ نهادهای تمدنی جدید، مثل بانک، دانشگاه، پارلمان، مطبوعات و ... اینک در جامعه‌ی ما بدون آن‌که لزوماً هویت اصیل خود را داشته باشند، موجود و منشأ آثارند ... (ص ۱۶۲).

بر این اساس، سروش، مؤلفه‌ها و عناصر مذکور را سازنده‌ی جغرافیای فرهنگی و شاکله‌ی هویتی ایرانیان می‌داند، و بر آن است که آن‌ها در طول تاریخ این سرزمین، و در فرایند داد و ستد و مواجهه‌ی قوم ایرانی با دیگر اقوام و فرهنگ‌ها، به‌عنوان عناصر خودی برگرفته شده‌اند، به طوری که تأکید بر یک فرهنگ و به فراموشی سپردن دیگران، موجبات فربه‌ی‌ها یا رنجوری‌های ناصواب را در پی‌گیره‌ی هویتی این ملت فراهم می‌کند.

استدلال سروش برای خودی دانستن این مؤلفه‌ها، پذیرش و مقبول افتادن آن‌ها از سوی ایرانیان است. به‌زعم وی، مقبول افتادن، عین خودی شدن است، بالأخص وقتی حقی مقبول افتد (سروش، ۱۳۷۷ ب: ۱۷۴). براین اساس، جریان‌ها و گفتارهایی که بر پایه‌ی خلوص‌گرایی، تأکید تمام‌خواهانه بر یکی از این فرهنگ‌ها داشته و دو دیگر را

به طعن و لعن طرد کرده‌اند به ادبار و انکار ایرانیان دچار شده، و به همین سبب به زعم سروش، با هویت ایرانی بیگانه‌اند.

تجویز بازگشت به فرهنگ باستانی قبل از اسلام، یا بازگشت به هویت سنتی، پیش از انفعال در برابر غربیان یا لزوم غربی شدن تام ذهنیت و معیشت ایرانی، هیچ یک شاهد اقبال و اعتماد پایدار مردم این سرزمین نبوده‌اند، و مغلوب خواستن یک فرهنگ، نتیجه‌ای جز تصلب و تحجر آن و عدم امکان داد و ستد میان فرهنگ‌ها را در پی نداشته است. به این معنا، عبدالکریم سروش، از جمله نخستین متفکرانی است که در مقام تجویز، ساختمان هویتی ایرانیان را مرکب از این سه فرهنگ دانسته و آن را طرح کرده است، و این از جمله تأسیسات او در شناخت ترکیب قلمرو هویت ایرانی است.

تا پیش از وی اندیشمندان و متفکران، اغلب از لزوم عرب‌زدایی یا غرب‌ستیزی یا حداکثر از خدمات متقابل ایران و اسلام سخن می‌گفتند، و حداقل یکی از این سه پایه‌ی هویتی را به‌عنوان دگر ایدئولوژیک یا فرهنگی خود پذیرفته بودند. براین اساس، گفتمان سروش به‌ویژه با گفتمان مسلط اسلام‌گرایی در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ در رقابت است. این گفتمان با هدف احیای سنت‌گرایی ناب، و بازسازی همبستگی سنتی، پالایش هویت ایرانی از افزوده‌ها و زایده‌های غربی و مدرن را در دستور کار قرار داد، و کوشید تا انگاره‌ی مهدویت را جای‌گزین مفهوم ترقی و تکامل، امت اسلامی را جای‌گزین دولت ملی و جماعت را جای‌گزین فرد کرده و جهان اسلام را در برابر دنیای غرب متحد سازد (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۹۸ و ۲۹۹). در این میان، گفتمان هویتی بنیانگذار جمهوری اسلامی، به گونه‌ای صورت‌بندی شد که کم‌تر مفهوم یا معنای مدرن در آن واجد اعتبار می‌گشت.

به بیان زبیدا: امام به گونه‌ای می‌نوشت که پنداری اساساً اندیشه‌ی غرب وجود ندارد (تاجیک، ۱۳۷۷: ۹۲). به این اعتبار، گفتمان انقلاب، گفتمانی پیوندی میان اسلام و مدرنیته نبود، و خلوص هویتی و انکار غرب را میسر می‌پنداشت.

در مقابل، عبدالکریم سروش بر این نظر است که هویت ملی در ایران امروز، کانون مرکزی و واحدی ندارد، و فاقد کلان روایت است، و هرگونه تلقی، فارغ از یکی از عناصر تاریخ و فرهنگ ایرانی، مذهب اسلام و تشیع و فرهنگ و تمدن مدرن منجر به تشویش و بحران ذهنی و در نتیجه، بحران هویت ایرانیان می‌شود. براین اساس، راهبرد

سروش برای برون رفت از این بحران، در وهله‌ی نخست به رسمیت شناختن این سه پایه‌ی هویتی، و سپس ایجاد تعادل و توازن میان آن‌هاست. تعادل و توازن مذکور نیز به گمان سروش، از خلال تعادل میان قوای دقت‌خیز و حیرت‌افکن فرهنگی که در نتیجه‌ی تلاقی آن سه فرهنگ ناموزون شده‌اند امکان‌پذیر می‌شود:

در فرهنگ توانگر ایرانی، که همواره عقل و عشق، فقه و تصوف، طریقت و شریعت، عقل و وحی و ... با هم در تقابل و رقابت بوده‌اند، در پس پرده، نزاع جدی‌تر و فرهنگی‌تری جاری بوده است میان قوای دقت (فقه و کلام) و قوای حیرت (شعر و تصوف)، و این نزاع به نوبه‌ی خود بر سر اساسی‌ترین و حیاتی‌ترین موضوع، یعنی هویت می‌رفته است ... (ص ۱۷۳).

مردم ایران زمین، یک بار در اثر هجوم مغولان، در چنبره‌ی خویش فرو رفتند و تصوف و عرفان را بر دیگر مؤلفه‌های هویتی خویش ترجیح دادند، و این به معنای غلبه‌ی قوای حیرت بر قوای دقت بود؛ زیرا تصوف از تحلیل عقلانی امور و پدیده‌ها گریزان است، و جهان را معمایی لاینحل و رازی ناگشودنی می‌شمارد (ص ۱۶۶). پس از آن نیز یکبار دیگر و در اثر جنگ‌های ایران و روس، مردم این سرزمین با هجوم علم و تکنولوژی مدرن روبه‌رو شدند که نتیجه‌ی آن، غلبه‌ی اسلام ایدئولوژیک و فقه‌پرهیزی و به تبع آن، غلبه‌ی قوای دقت بود.

فقه، متولی ارابه‌ی تعاریف و ادله‌ی دقیق است، و در تحکیم اثبات مقصود خویش به جد و به قوت می‌کوشد، و تمامی فروع و شقوق ممکنه، و حتی احتمالات بعیده و غریبه را در نظر آورده و تحلیل و تدقیق می‌کند، و در نتیجه، غلبه‌ی آن موجب کم‌عنایتی به روح اخلاقی و عرفانی دین می‌شود (ص ۱۶۹). از سوی دیگر، از آن‌جا که در فقه، صبغه‌ی تقلید و تعبد قوی است، غلبه‌ی آن می‌تواند قالب و چارچوبی متصلب به فرهنگ دینی ارزانی کرده و آن را از تبادل و داد و ستد با دیگر فرهنگ‌ها ناتوان سازد، که نتیجه آن، تصویری ناموزون و نامتعادل از سیمای هویتی است.

راه‌کار سروش برای رهایی از این آفت، تقویت دین‌ورزی معرفت‌اندیش در میان مؤمنان است. وی از آن‌جا که معرفت را مؤلفه‌ی ممتاز مدرنیسم می‌داند، بر آن است که با ارابه‌ی برداشتی معرفت‌شناختی از دین، و ترویج دین‌داری معرفت‌اندیش، داد و ستد و گفت‌وگوی سنت و مدرنیته را در ضمیر شخصی و فرهنگ قومی ایرانیان تسهیل کند. در تقسیم‌بندی سروش، دین‌داری شریعتی یا فقهی، دین‌داری مصلحت‌اندیش یا

معیشت‌اندیش است، که در آن شخص دین‌دار یا به خاطر مَثوبات و پاداش اخروی و سعادت در جهان دیگر دین را برمی‌گیرد، یا برای مصالح دنیوی و منافع عاجل، اعم از: اجتماعی، سیاسی یا فردی. این دین‌داری، عمدتاً آدابی - مناسکی است؛ یعنی، دین‌داران، بیش‌تر وقت خود را، در عرصه‌ی دین‌داری به عمل بیرونی سپری می‌کنند و حجم عمل برای آن‌ها ملاک و معیار دین‌داری است (سروش، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۶-۱۲۹).

از سوی دیگر، در دین‌داری معرفت‌اندیش، اساس، فهمیدن است؛ و پرسش، نقد، شک و قرائت‌پذیری دین، قائمه‌ی دین‌داری و از مقومات آن به‌شمار می‌روند. به این معنا، دین، یک مقوله‌ی معرفتی است و می‌بایست محققانه و حقیقت‌طلبانه در آن نگریند (صص ۱۵۶-۱۵۱)؛ و از آن‌جا که مدرنیته نیز مبین معرفت‌جدیدی است، انسان دین‌دار در دنیای امروز، امکان معرفت‌جویی تک‌منبعی را از دست داده است و برای تأمین انسجام هویتی، می‌بایست حقایق متبادر از مصادر و منابع متعدد را با یکدیگر هم‌آهنگ و متوازن کند؛ زیرا «حقایق، همه از یک هویت نسب برده و خویشاوند یکدیگرند» (سروش، ۱۳۷۶ الف: ۳).

بدین ترتیب، به باور سروش، دنیای جدید تنها یک رشته وسایل جدید در اختیار ما نگذاشته، بلکه تبیین‌ها و مفاهیم جدیدی هم دارد، و مشکل دین‌داری معرفت‌اندیش، کنار آمدن با همین مفاهیم و تبیین‌های تازه است (سروش، ۱۳۸۱ الف: ۱۹۲). در غیر این صورت صدق اعتقادات دینی و هویت مبتنی بر صدق، برای او احراز نخواهد شد. به این معنا، سروش به نظریه‌ی جدولی حقایق قایل است، که مطابق آن، حقایق هر جا که هستند باید با یکدیگر سازگار باشند، و بنابراین، یکی از معانی صدق باورهای دینی، هم‌آهنگی و سازگاری اعتقادات دینی با اعتقادات و نظریاتی است که در عرصه‌های دیگر علوم و مکشوفات بشری وجود دارد؛ لذا، یکی از وظایف انسان مؤمن، یا یک متکلم، سازگار کردن دست‌آوردهای دینی خود، با دیگر دست‌آوردهای بشری است (سروش، ۱۳۸۰: ۱۲۳)، و این جز از طریق به‌گفت‌وگو خواندن معارف دینی و معارف جدید تحصیل نمی‌شود. به این ترتیب، آنچه امروز با عنوان گفت‌وگوی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها از آن یاد می‌شود، و به‌عنوان مؤلفه‌ای ستبر و رسمی به هویت سیاسی ایرانیان راه یافته است؛ با تلاش فکری و جهد معرفت‌شناختی عبدالکریم سروش در تعامل و سازگاری نزدیک قرار دارد و در چارچوب گفتمان بازگشت به خویش، گفت‌وگوی اسلام و غرب، یا سنت و مدرنیته گفت‌وگویی نامطلوب و بل ناممکن قلمداد می‌شود.

بنابراین، به اختصار می‌توان گفت که در تلقی سروش، برای برون رفت از بحران و تشویش ذهن و هویت ایرانی در عصر کنونی، می‌بایست با تدبیری معرفت‌شناسانه در باور و فهم دینی به همخوان‌سازی آن با معرفت برون‌دینی و مدرن همت گماشت، و با معیار صدق و حقیقت، خود سنتی و هویت سنتی را متلازم با اقتضائات عصر بازسازی کرد:

دغدغهی اصلی من، معرفت‌شناسی و انسجام است. انسجام برای من خیلی مهم است. من می‌گویم که دین‌شناسی من با جامعه‌شناسی و روان‌شناسی من و تاریخ من، همه‌ی این‌ها باید با هم بخواند. از این‌رو، دائماً در حال حل جدول هستم؛ یعنی، خانه‌های جدول را که یکی از آن‌ها انسان است، یکی تاریخ، یکی جامعه و یکی آزادی، با هم همخوان می‌کنم. دغدغهی اصلی من صدق است. حقیقت و صدق در چشم من، به صورت یک جدول جلوه‌گر می‌شود. این جدول، خانه‌های زیادی دارد و من دائماً در این خانه‌ها می‌گردم و می‌کوشم آن‌ها را به نحوی پر کنم که همخوانی خانه‌ها تأمین شود ... (کاجی، ۱۳۸۰: ۱۲۹).

راهبرد سروش برای هویت‌سازی نوین ایرانی

رویکرد معرفت‌شناختی عبدالکریم سروش، به مقوله‌ی هویت و شناخت هویت ایرانی، علاوه بر مقام توصیف، شامل تجویز هم هست، و همین مقام تجویز است که به نظر وی، مقتضای نقش روشنفکری است. در این سطح نیز همان‌گونه که ذکر آن رفت، صدق، انسجام و معرفت‌شناسی، سه دغدغهی اصلی سروش را برای بحران‌زدایی از هویت ایرانی تشکیل می‌دهند. برای این منظور، به نظر سروش، می‌بایست ضمن تذکر به شکاف میان جهان قدیم و جهان جدید، با ابداعات تئوریک خویش، میان آن دو پل زد، و عبور از سنت به مدرنیته را تسهیل و تسریع کرد. به بیان سروش، این گذار، گذار از بی‌تعادلی پدید آمده از تلاقی سنت و مدرنیته، به سوی یک تعادل هویتی جدید است:

... روزی ما در تعادل می‌زیستیم، سیاست و اخلاق و دین و اقتصاد و علم و فلسفه و صنعت و هنرمان، همه با هم تناسب و توازن داشت، و چون قفل و کلید به هم می‌خورد. با تخریب تدریجی فرهنگ غرب، رشته‌ی آن تعادل گسیخته شد و توازن پیشین رخت بریست، و دیگر فلسفه‌مان با علم‌مان و اقتصادمان با دین‌مان

نمی‌خورد. در اقتصاد، از سازندگی سخن می‌گوییم؛ اما بالای منابر هم چنان توکل و قناعت به معنای کهن را توصیه می‌کنیم. این بی‌تعادلی و ناهم‌آهنگی مشکل عمده و مهم امروز ماست ... (سروش، ۱۳۷۷ ب: ۲۸).

براین اساس، به نظر سروش، برای تحقق تعادل جدید، می‌بایست روشنفکری کرد. زیرا پیشه و سرمایه‌ی اصلی روشنفکر، ابداع تئوری در دوران‌های بحران و گسست و گذار است، نه اعتراض و نقد؛ و روشنفکران اغلب فرزندان دوران‌های بی‌تعادلی و آن‌رمالی جامعه هستند، و هدایت کشتی فرهنگ را در آب‌های پرتلاطم برعهده دارند. به این معنا، روشنفکری، حرکت در شکاف سنت و مدرنیته با اتکا بر ابتکارات تئوریک است (ص ۵۲)؛ و این همان نقشی است که سروش به واسطه‌ی احتجاجات فکری و تلاش‌های معرفت‌شناختی‌اش، در پی ایفای آن بوده است. بنابراین معنا، طرح فکری سروش، پیرامون مقوله‌ی هویت در ایران شکل گرفته است، هر چند که دغدغه‌ی اصلی او، حقیقت‌جویی است نه هویت‌یابی.

عنصری که به نظر سروش از میان عناصر سنت می‌بایست برگرفت و برای ابداعات تئوریک بر آن سرمایه‌گذاری کرد، دین، است. زیرا دین قوی‌ترین و مهم‌ترین عنصری است که از جهان گذشته برای ما باقی مانده، و بهترین نماد عالم قدیم است (سروش، ۱۳۸۱ الف: ۱). به بیان دیگر، در میان عناصر سنتی، فرهنگ ما اعم از اندیشه‌ی ایران‌شهری و بینش دینی، آنچه به نظر سروش هنوز توانایی افق‌گشایی و قابلیت احیا دارد، دین است.

در عین حال، همان‌گونه که داریوش شایگان تأکید می‌کند: دو هویت باستانی و دینی، در مورد خاص ایران، در حیطه‌ی متافیزیک نسبتاً با هم سازگارند، و بخش بزرگی از اسطوره‌های معادشناختی دین زرتشت در متافیزیک شیعی ایرانی راه یافته است (مفاهیمی همچون منجی، غیبت، تقابل نور و ظلمت و آخرالزمان) (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۶۲).

بنابراین، تنها جهان جدید و فرهنگ برآمده از آن، واجد عناصری است که در پاره‌ای از موارد با جهان قدیم و اندیشه‌ی دینی همخوانی و سازگاری ندارند. این ناسازگاری‌ها موجب آن بوده است که برخی، نسخ و لغویکی از دو طرف معادله را تمنا کنند، که این تمنا به نظر سروش، ناقض ادب روشنفکری در جوامعی چون جامعه‌ی ماست. منکران یا بی‌خبران از دین، که فربه‌ترین اجزای سنت در این جامعه است، نمی‌توانند گذار از سنت به مدرنیته را تئوریزه کرده و در شکاف میان سنت و

تجدد، مبدع نظریه‌ای منسجم و سازگار باشند؛ بنابراین، اطلاق عنوان روشنفکر به آن‌ها با تسامح امکان‌پذیر است.

در نتیجه، به گمان سروش، روشنفکران دینی در جامعه‌ی ما به حقیقت و گوهر روشنفکری نزدیک‌ترند؛ زیرا به دین التزام داشته، و به منزله‌ی یک مقوله محترم و مقبول و متعلق به سنت بدان توجه می‌کنند، و سعی می‌کنند نسبت این مقوله را، با علم و خرد جدید، که متعلق به مدرنیته است، شناخته و از طریق نقد سنت و ابداعات تئوریک خود، پلی میان این دو بزنند (سروش، ۱۳۸۲: ۷).

با این وصف خود سروش نیز، در زمره‌ی روشنفکران دینی قرار می‌گیرد، و طرح وی برای گذر از این گذار، تجدید تجربه‌ی اعتزال است. به نظر سروش، نو شدنی که مدرنیته مبین آن است، نو شدنی نیست که جهان جدید را دنباله‌ی جهان قدیم می‌نمایند، بلکه عبارت است از فاصله گرفتن و فرا رفتن از گذشته و بیرون آمدن از آن، و این فاصله‌گیری و فراروی، تنها به مدد معرفت درجه‌ی دوم میسر شده است:

گوهر مدرنیته و نو شدن جهان امروز، ظهور معرفت‌های درجه‌ی دومی است که با پسوند «شناسی» همراه‌اند. جهان، با علم و صنعت جدید مدرن نشده است؛ با نگاه درجه‌ی دوم مدرن شده است ... گذشتگان، معرفت داشتند، اما معرفت‌شناسی نمی‌کردند ... (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۳۵۲).

گذشتگان در دین، اخلاق، سنت و معرفت غوطه‌ور بودند، و چون از آن‌ها بیرون نیامده بودند، از ماهیت‌شان نمی‌پرسیدند. به همین دلیل تفکیک سوژه از ابژه، برای‌شان معنا نداشت. به بیان آلن تورن:

تجدد، دقیقاً با جدایی فزاینده جهان عینی (ابژکتیو)، که به دست عقل و در تطابق با قانون طبیعت آفریده شده، و جهان ذهنیت (سوژکتیو) است، که پیش از هر چیز جهان فردگرایی است، شناخته می‌شود ... تجدد، یگانگی دنیایی را که مخلوق اراده‌ی الهی، عقل یا تاریخ بود، با دوگانگی میان عقلانی شدن و سوژه محور شدن تعویض کرد ... (تورن، ۱۳۸۰: ۲۲).

تا پیش از کانت، کسی از عینیت معرفت سخن نگفته بود (سروش، ۱۳۷۸، ب: ۳۵۳)؛ زیرا میان شناسایی معرفت و معرفت، فاصله‌ای ایجاد نشده بود، و این فاصله نیازمند شناسایی عقلی بیرون و مستقل از سنت است که عقل شناسا و نقاد نامیده می‌شود. براین اساس، پل زدن میان سنت دینی ما و مدرنیته، محتاج به رسمیت شناختن عقل و

فهم برون دینی برای به پرسش گرفتن آن است، و این مهم همان اصلی است که تجربه‌ی اعتزالی‌گری بر پایه‌ی آن شکل گرفته است.

اعتزالی‌گری به گمان سروش، یک پارادایم تفسیری است که، بر حق پرسش و احتجاج با خداوند بنا شده است (سروش، ۱۳۸۱ ب: ۱۶). مستند قرآنی این احتجاج نیز آیه‌ای از سوره نسا است که می‌فرماید: «... رسلاً مبشرین و منذرین لکیلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل ...». پیامبران را بشارت دهنده و انذار کننده فرستادیم، تا مردم بر خداوند حجت نداشته باشند. به تفسیر پیشروان مکتب اعتزال، نزول این آیه به این معناست که گویی مردم حق دارند با خداوند احتجاج کنند و از عادلانه یا ناعادلانه بودن افعال او پرسش کنند. در پارادایم اعتزال، باب محاجه با خداوند باز است، و در نتیجه، افعال، حسن و قبح عقلی دارند؛ یعنی، بر مبانی و موازین برون دینی می‌توان داوری کرد که خوب و بد و یا درست و نادرست کدام است؟

برآیند این مقدمات آن است که ما خرد غیردینی و مستقل از دین هم داریم، و این نه تحفه‌ی مغرب زمین، بلکه تجربه‌ی اعتزالی است. نتیجه‌ی دیگر این تلقی، جواز تأویل است (سروش، ۱۳۸۱ ج: ۱۶). وقتی خرد برون دینی به رسمیت شناخته شد، و در فهم دین و متون دینی به کار گرفته شد، نتیجه آن است که، در پاره‌ای موارد دیگر، نمی‌توان معنای تحت‌اللفظی را قبول کرد و می‌بایست متن را تأویل نمود، و این نکته‌ای است که براساس آن عبدالکریم سروش، نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت را صورت‌بندی کرده است.

مطابق این نظریه: اولاً دین از معرفت دینی متمایز است. دین مجموعه‌ی ارکان اصول و فروعی است که بر نبی نازل شده، به‌علاوه‌ی تاریخ زندگی و سیره و سنن اولیای دین؛ اما معرفت دینی، فهم روشمند و مضبوط آدمیان از دین است. معرفت دینی بر دین بنا می‌شود؛ اما خود آن نیست، و آنچه در میان ما جاری است، نه دین، که فهمی از دین است. ثانیاً معرفت دینی بشری است و درخور فرهنگ و شئون بشری است.

بنابراین، سراپا مستفید و مستعد از معارف بشری غیردینی و مرتبط و متلازم با آن‌هاست و قبض و بسطی که در فهم شریعت رخ می‌دهد، به تبع قبض و بسطی است که در خرد بیرون دینی رخ می‌دهد. براین اساس، معرفت دینی از آن‌جا که در جست‌وجوی حقیقت دین است، با علوم عصر سازگار می‌شود (عصری شدن دین)

(سروش، ۱۳۷۷ الف)؛ زیرا برحسب نظریه‌ی جدولی حقایق، حقایق حوزه‌های مختلف علوم، اعم از دینی و غیردینی، باید با هم سازگار شوند.

دغدغه‌ی اصلی سروش در مقام روشنفکر دینی به منزله‌ی یک منبع معرفتی در دنیای جدید است، و وی این مهم را از طریق ایجاد و برقراری توازن میان خرد دینی و خرد غیردینی ممکن می‌داند. دغدغه‌ی مذکور در دیگر آرای دین‌شناسی سروش همچون ذاتی و عرضی در ادیان و دین اقلی و اکثری نیز خودنمایی می‌کند.

در نظریه‌ی نخست، سروش بر آن است که هر دینی مرکب از ذاتیات و عرضیاتی است و اعراض تغییرپذیر و جانشین‌پذیرند؛ یعنی، یک عرض می‌تواند جای خود را به عرضی دیگر بدهد، بدون آن‌که ذات دستخوش دگرگونی شود. بنابراین، عرض‌ها از دل ذات برنمی‌آیند، بلکه بر آن تحمیل می‌شوند (سروش، ۱۳۷۸ ج: ۳۱-۲۹)، و بنابراین، بدون آن‌ها نیز، دین‌داری ممکن است. (البته در این رأی سروش، نمی‌توان ذات‌گرایی ارسطویی را مستتر دید. ذات دین از نظر وی همان مقاصد شارع از ارسال دین است).

بنابراین، چنان‌چه در سازگار کردن معرفت دینی با دیگر معارف عصر، عرضیات دین قربانی شوند، خللی در دین‌ورزی مؤمنان ایجاد نمی‌شود. بنابر نظریه‌ی دین حداقلی نیز، سروش معتقد است که: دین و تعالیم دینی علی‌الاصول برای تأمین سعادت اخروی جهت‌گیری شده‌اند و انتظار اصلی ما از دین هم همین است که راه نیل به سعادت اخروی را به ما نشان دهد. اگر آخرتی در انتظارمان نبود به دین نیز محتاج نبودیم (سروش، ۱۳۷۶ ب: ۲۵۲).

در دین، برنامه‌ای برای پیشرفت و ترقی دنیوی وجود ندارد، و توجه دین به دنیا، برای آن است که مزاحمت‌های دنیا در راه آخرت را از میان بردارد، یا امدادهای آن به آخرت را تقویت کند. دین همان‌قدر که با قرن پنجم می‌ساخت با قرن بیستم هم می‌سازد و مؤمنانی که در قرن پنجم بدون الکتریسیته و هواپیما و اتوبان زندگی می‌کردند نیز به دلیل ایمان و عمل‌شان مأجور بودند، و سعادت اخروی‌شان در گرو پیشرفت‌های دنیوی نبود (ص ۱۹۱).

این نظریات نیز تماماً بر شناسایی خرد و فهم برون‌دینی مبتنی شده‌اند، که به نظر سروش بدون آن حفظ دین در دنیای جدید ممکن نیست. در عین حال، مهم‌ترین نظریه‌ای که از ابداعات تئوریک سروش برای پل زدن میان دنیای قدیم و جهان جدید به‌شمار می‌رود و نقش به‌سزایی در هویت‌سازی ایرانیان در دهه‌ی اخیر برعهده داشته

است، تئوری حکومت دموکراتیک دینی است، که یکی از پدیده‌های بسیار مهم دنیای مدرن، پیدایش و شکل‌گیری هویت مدرن در قالب دولت - ملت است. به بیان دیگر، اگر انسان در گذشته با عناصری طبیعی و فرهنگی همچون زبان و دین هویت خود را تعریف می‌کرد، در جهان جدید، قالبی برساخته و سیاسی، معرف هویت مدرن است (پول، ۱۹۹۹: ۳۴-۳۱)، و در نتیجه برای پل زدن میان فرهنگ دینی و فرهنگ جدید، مناسب‌تر آن است که نظریه‌ای حکومتی متناسب و سازگار با هر دو طراحی شود.

در نظریه‌ی سروش نیز همان‌گونه که خود تصریح می‌کند جمع میان دین و دموکراسی تدبیری فرادینی است و دست‌کم اضلاع معرفت‌شناسانه‌ی برون دینی دارد (سروش، ۱۳۷۶ ب: ۳۰۱). به واقع مقصود سروش از ارایه‌ی این نظریه آن است که در مقام یک روشنفکر دینی، به متدینین این کشور اطمینان دهد که در پرتو نظام دموکراتیک می‌توانند دیندار باشند، و لازمه‌ی دموکراسی، دست شستن از دین‌داری و اخلاق نیست. سروش در تعریف خود از حکومت دموکراتیک دینی، بر چند نکته تأکید می‌کند:

اول آن‌که، حکومت دینی، صفت دینی دارد، نه ماهیت دینی. حکومت، در اصل یک نهاد غیردینی، و فرزند نیازهای معینی است که محصول زندگی می‌باشد. این طور نیست که اگر دین نیامده بود، در عالم هیچ حکومتی تأسیس نمی‌شد (ص ۲۰۵). دوم آن‌که، تفاوت حکومت دینی و حکومت غیردینی به نوع جامعه باز می‌گردد. حکومت دینی منبعت از جامعه‌ی دینی و حکومت غیردینی منبعت از جامعه‌ی غیردینی است (ص ۲۰۹).

سوم آن‌که، حکومت‌های دموکراتیک، حکومت‌هایی هستند که عقل جمعی را داور نزاع‌ها و گشاینده‌ی مشکلات می‌دانند، و حکومت‌های دینی این داوری را به دست دین می‌دهند. و البته هیچ‌گاه خود دین داوری نمی‌کند، بلکه همیشه فهمی از دین داوری می‌کند.

چهارم آن‌که، مقدمه‌ی لازم برای دموکراتیک کردن حکومت دینی، سیال کردن فهم دینی از طریق برجسته کردن نقش عقل در آن است، آن هم نه عقل فردی، بل عقل جمعی که محصول مشارکت همگان و بهره جستن از تجارب بشریت است، و این میسر نمی‌شود مگر با شیوه‌های دموکراتیک (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۲۸۰).

بنابراین، به نظر سروش، چون همواره فهمی از دین داور می‌کند - و نه خود دین - و فهم دین نیز مانند دین مقدس نیست، پس هیچ فهم و قرائتی از دین نمی‌تواند خود را به جامعه تحمیل کند و راه برای انتخاب از میان فهم‌ها و قرائت‌های گوناگون از دین باز است.

طرح ناتمام روشنفکری: نقدی بر پروژه‌ی هویت‌سازی سروش

«معرفت‌شناسی»، «انسجام» و «صدق»، سه دغدغه‌ی اصلی عبدالکریم سروش در طرح روشنفکرانه‌ی و دین محورش برای برون‌رفت از بحران هویت ایرانی است. بر این اساس می‌توان گفت‌مان سروش را در برابر گفت‌مان بازگشت به خویش، گفت‌مان فراروی حقیقت‌طلبانه از خویش یا خودسازی عصری و حقیقت‌جویانه نامید که در عین حال واجد تناقضاتی نیز هست. نخستین تناقض، به مؤلفه‌ی انسجام و رابطه‌ی آن با صدق باز می‌گردد. به واقع انسجام و تعادل هویتی، لزوماً ناشی از حقیقت‌جویی نیست و با حقیقت‌طلبی هم لزوماً نمی‌توان تعادل‌بخشی را انتظار کشید. به بیان دیگر، انسجام و تعادل از تعبیر فونکسیونالیستی است، و فونکسیونالیسم با در نظر گرفتن نظام (اندیشه) به مثابه‌ی یک کل، که هر جزیی از آن با ایفای کارکرد مخصوص به خود در خدمت بقا و تعادل کلیت نظام است؛ به دام کل‌گرایی می‌افتد.

براین اساس، در انگاره‌ی فونکسیونال، تفاوتی نمی‌کند که یک مفهوم یا معانی صادر از آن، صادق باشد یا کاذب. مفاهیم و معانی تا آنجا واجد ارزش‌اند که در خدمت حفظ تعادل و انسجام کلیت نظام باشند، اگر چنین باشند می‌بایست آن‌ها را برگرفت و از آنان سود برد. در این انگاره، مهم نیست که انسجام هویتی، فرآورده‌ی تعظیم و تکریم خدایان باشد، یا سجده بر خدای واحد؛ مهم آن است که کدامیک خدمت افزون‌تری به تعادل فرد یا جامعه می‌کنند. به عبارت بهتر، طلب حقیقت لزوماً به تشویش‌زدایی از اذهان منجر نمی‌شود و در عین حال محتمل‌تر آن است که حقیقت‌طلبی به تشویش اذهان بیانجامد؛ زیرا با به خطر انداختن انسجام ذهنی ملازم است، و حقیقت‌جدید، تعادل پیشین را به بی‌تعادلی تبدیل می‌کند.

افزون بر این، بحران هویت در معنای بحران ذهنیت ناشی از آزادی اندیشه، در نقد و به پرسش گرفتن همه‌ی دست‌آوردها و پندارها و در معرض تهدید دائمی قرار گرفتن آن‌ها، به‌ویژه در دنیای جدید که با انفجار اطلاعات روبه‌رو هستیم گریزناپذیر

است و بازسازی و بازتفسیر مستمر مؤلفه‌ها و اجزای هویت، حفظ تعادل و انسجام آن را امکان‌پذیر می‌سازد و به هویت چهره‌ای ناسازه‌گون و بحران‌زده می‌دهد.

همان‌گونه که سروش تأکید می‌کند؛ انسانی که به دنیای مدرن پرتاب شده است، نمی‌تواند بازگشت به گذشته را محتملی برای بی‌نیازی از تفکر در باب مقولات جدید و نسبت آن‌ها با هویت خویش سازد؛ اما تمنای به دست آوردن آرامش خاطر و رهایی از تشویش نیز در دوره‌ی جدید تمنایی محال است.

وضعیت مدرن، با بحران و نقد دایمی شناخته می‌شود، و مدرنیته به یک معنا جرأت به سر بردن در این بحران دایمی است. بنابراین، آنچه می‌توانیم به آن امید داشته باشیم، گذار از انفعال ذهنی در برابر تمدن جدید، به بحران همیشگی ناشی از نقد گذشته و پذیرش تشویش بر آمده از آن است.

در عین حال، از آن‌جا که رهیافت سروش، رهیافتی معرفت‌شناختی است، مناسب‌تر آن است که در این خصوص نیز انگاره‌های معرفت‌شناسانه و به‌ویژه نحوه‌ی تضمین صدق در آرای او را نقد کنیم. در معرفت‌شناسی مبحثی وجود دارد به نام «ضامن صدق»، به این معنا که کدام معیار می‌تواند صدق حدس‌ها و باورهای ما را تضمین کند؟ پاسخ سروش به این پرسش، در عنوان «جدول حقایق» یا حقیقت جدولی خلاصه می‌شود. بر این اساس، همه‌ی حدس‌ها و باورها به یکدیگر محتاج‌اند و آنچه ضمانت‌گر صدق آن‌هاست، همخوانی و هم‌آهنگی آن‌ها به مثابه خانه‌های یک جدول است. فهم‌ها و باورها به‌صورت تک‌تک مشکوک‌اند؛ اما اگر در کنار هم و به‌صورت خانه‌های یک جدول به هم بخورند، می‌توان حکم به صدق آن‌ها داد. این نظریه‌ی کل‌گرا متأثر از آرای اورمان کواین است (دنسی، ۱۹۸۵: ۹۴-۹۱).

مبنای ادعای سروش مبتنی بر لزوم سازگاری فهم و خرد دینی با فهم و خرد غیردینی است. در نقد این نظریه باید خاطر نشان کرد که هم‌خوانی فهم‌ها لزوماً به معنای صدق آن‌ها نیست. چنان‌چه برای یک جدول کلمات متقاطع نیز می‌توان هزاران شرح نوشت، بدون آن‌که نسبتی با یکدیگر برقرار کنند. به عبارت دیگر سازگاری عناصر یک نظام فکری، به مثابه‌ی یک کل، لزوماً به معنای انطباق آن‌ها با حقیقت نیست؛ هر چند که می‌تواند انسجام هویتی را به ارمغان آورد. به این معنا، گفتمان سروش همچون گفتمان بازگشت به خویش، گرفتار انگاره‌های کل‌گرا شده، و در عین

حال در اولویت‌بخشی حقیقت به هویت نیز ناکام مانده است. پذیرش این تناقض می‌تواند ما را به نقد و ارزیابی نظریه‌ی حکومتی عبدالکریم سروش نیز رهنمون سازد. البته تئوری حکومت دموکراتیک دینی، تدبیری برون دینی است، و بیش‌تر برای سازگار کردن جامعه‌ی دینی با اقتضائات عصر جدید تدوین شده است، نه پیاده کردن دین در جامعه‌ی جدید. بنابراین، نمی‌توان با استفاده از مصداق‌ها و فتاوی‌ی فقهی و درون‌دینی، آن را ابطال کرد. بر این اساس، سروش به اقتضای مشرب تحلیلی‌اش، تا حد امکان در وضوح بخشی و ابهام‌زدایی از اجزای این نظریه کوشیده و آن را همچون دیگر نظریاتش در چارچوب تجربه‌ی اعتزالی، و بر مبنای شناسایی فهم و خرد مستقل از دین طراحی کرده است؛ اما در این میان، اصطلاح جامعه‌ی دینی، هم‌چنان از ابهام و عدم وضوح رنج می‌برد. سروش جامعه‌ی دینی و پیامبرپسند را جامعه‌ای دانسته است که در آن داوری با دین باشد و مردم همیشه خودشان را با دین موزون کنند (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۶۷). البته در این سطح هیچ‌گاه دین داوری نمی‌کند، بلکه همیشه فهمی از دین داوری می‌کند، و فهم دین هم، همیشه عصری و عقلی و متناسب با مقولات و مقبولات برون دینی است. به این معنا جامعه‌ی دینی جامعه‌ای است از انتخاب - گذشته، و به جواب امتحان رسیده. او دین را برگزیده است و بر آن است که از آن پس در ظل آن زیست کند و از او داوری بخواهد (سروش، ۱۳۷۶: ۳۰۵).

در طرح سروش گرچه تنوع فهم‌ها و قرائت‌ها از دین در جامعه‌ی دینی به رسمیت شناخته می‌شود؛ اما به هر ترتیب این گزاره‌های دینی هستند که مقام داوری را شکل می‌دهند، و در این صورت، این تلقی از جامعه‌ی دینی نمی‌تواند با برداشت مدرن از دموکراسی هم‌نشین شود. به بیان آلن تورن:

روشن است جامعه‌ای را که قبل از هر چیز تلاش می‌کند تا ساختار و عملکرد خود را با وحی الهی یا روح ملی تطبیق دهد، نمی‌توان متجدد نامید (تورن، ۱۳۸۰: ۲۹).

محوریت عقل و حیرت‌زدایی از آن، شکاف مدرنیته و جامعه‌ی دین داور را بر آفتاب افکنده است. البته این به آن معنا نیست که عقل مدرن لزوماً خود را در غیاب فهم دینی تعریف می‌کند. این تلقی تمام‌خواهانه و غیرفروتانه از عقل جدید، تنها برداشت و حتی برداشت رایج از مدرنیته نیست. به اقتضای عقل انتقادی و حداقلی، می‌توان فهم دینی را هم به رسمیت شناخت و از آن استمداد جست؛ اما فقط در مقام

گردآوری، و به صورت هم‌عرض و هم‌ارزش با دیگر فهم‌ها و منابع معرفتی؛ زیرا در مقام گردآوری، پرسش «از کجا آورده‌ای؟»، بی‌معناست.

البته در تئوری سروش نیز از آن‌جا که فهم دینی می‌بایست خود را با خرد غیردینی متلائم و متناسب کند، لاجرم با آن هم‌عرض نیز می‌شود، و در این صورت داوری فهم دینی به معنی داوری فهم غیردینی هم هست. اما این هم‌عرضی به معنای هم‌ارزشی نیست و سروش به هنگام ارزش‌گذاری، به انگیزه‌ی دینی برتری می‌دهد؛ درحالی‌که مدرنیته، انگیزه‌ها را هم غیردینی و سکولار می‌خواهد.

در گفتمان مدرن آن‌چه داوری می‌کند عقل تنهاست هر چند که فهم آن با فهم دینی متناسب و هم‌آهنگ باشد. به بیان دیگر، گرچه جواز پرسش از افعال و اقوال خداوند، نوعی به رسمیت شناختن فهم برون دینی است؛ اما به منزله‌ی تطبیق با فهم و خرد متجدد نیست. در این مقام، عقل مدرن از وجود یا عدم خداوند و امکان جای‌گزینی انسان با او می‌پرسد، و البته اضطراب و تشویش دایمی ذهن مدرن نیز ناشی از همین پرسش است. بنابراین، در طرح فکری سروش پلی که برای گذار از سنت به مدرنیته احداث شده، پلی نیمه‌کاره و به پایان نرسیده است و به این اعتبار روشنفکری دینی نیز آن‌چنان‌که سروش طراحی کرده، طرحی ناتمام می‌باشد.

نتیجه

هویت در صورت مدرن آن مسبوق به تولد فاعل شناسا و ظهور معرفت‌های درجه‌ی دوم است، و عبدالکریم سروش نیز پروژه‌ی گسترده‌ی فکری خود را با هدف گذار از سنت به مدرنیته، و احیای تعادل هویتی ایرانیان بر همین اساس پی‌ریزی کرده است. در عمل نیز دست‌آوردهای عمده‌ی آن پروژه؛ یعنی، «گفت‌وگویی بین فرهنگی» و «دموکراسی دینی»، دست‌مایه‌ی جنبشی تحول‌خواه و با صبغه‌ای عمدتاً سیاسی، برای گذار از اسلام‌گرایی ایدئولوژیک در دهه‌ی شصت، به گفتمان مردم‌سالاری در دهه‌ی هفتاد قرار گرفت (جلایی‌پور، ۲۰۰۰: ۲۵).

بدین سان بود که گفتمان سروش، به گفتمان رایج دهه‌ی هفتاد تبدیل شد، و نقش عمده‌ای در هویت‌سازی فرهنگی و سیاسی ایرانیان ایفا کرد. این گفتمان، امکان بازگشت یا عبور از سرمشق مدرنیته را در نظریه‌ی اجتماعی و عمل سیاسی، تا حدود زیادی ممتنع ساخت، به گونه‌ای که مخالفان فکری و منتقدان تئوریک وی، بیش از آن‌که

در پی ابداع تئوریک یا شرح ایجابی مبانی نظری خود باشند، در پی نقد آموزه‌ها و دست‌آوردهای نظری او بودند. در نتیجه، سرمشق فکری سروش توانست از طریق تولید محصولات معرفت‌شناسانه و دین‌پژوهانه‌ی پر مصرف و مزوج با مفاهیم مدرن، از سطح خودآگاه اجتماع عبور کرده و به ناخودآگاه هویت جمعی ما دست یابد و پی‌آمد این دسترسی، اکتفای سرمشق‌های رقیب به منزلت‌های حاشیه‌ای و پیرامونی بود. در عین حال تسلط این سرمشق با افول جنبش سیاسی برآمده از آن تا حدود زیادی به چالش گرفته شد و اشتباهی مخاطبان و منتقدان وی برای تکرار و نقد آن آموزه‌ها، اغلب به علت میزان بالای مصرف‌شدگی و بن‌بست‌های سیاسی کور شد. هر چند که مراد سروش از حکومت دموکراتیک دینی، آن مردم‌سالاری دینی‌ای نبود که لقلقه‌ی زبان سیاستمداران و کارگزاران کنش‌های سیاسی شده بود. از سوی دیگر با ورود مباحث مربوط به ایده‌ی جهانی شدن و افول منزلت استعلایی و هویت‌بخشی دولت مدرن، گفتمان سروش با بحران جدیدی روبه‌رو شد. بحرانی که میزان اهمیت و جدی قلمداد بودن آن را به چالش می‌گرفت، نه صدق و کذبش را. براین اساس، مرجعیت‌های فروملی و محلی، و خرده‌جنبش‌های اجتماعی که دغدغه‌ی تغییر شیوه‌های زندگی اجتماعی را داشتند به همان میزان مورد اقبال و توجه قرار گرفتند و به مثابه‌ی منبعی برای هویت‌بخشی قلمداد شدند.

گسترش تلاش‌های مرتبط با مسایل زنان و جریان‌های مدافع حقوق بشر در همین چارچوب معنا می‌یابند. بنابراین، ما به لحاظ جریان‌های رایج و غالب فکری در دوره‌ی پس‌سروش به سر می‌بریم. دوره‌ای که گفتمان سروش منزلت گذشته‌ی خود را از دست داده و هنوز گفتمان دیگری به آن منزلت دست نیافته است. دوره‌ای که انسان ایرانی مجموع مؤلفه‌های هویتی خود را معنادار می‌بیند و به همه‌ی آن‌ها اقبال دارد؛ اما به دیدی واحد و منسجم از آن‌ها دست پیدا نکرده است. سروش در جست‌وجوی قالب همگن هویتی بود؛ ولی این قالب هنوز ساخته نشده و ما هنوز می‌بایست چون خدای ژانوس دو چهره داشته باشیم.

منابع :

- ۱- احمدی، بابک (۱۳۷۳): *مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی*، تهران: مرکز.
- ۲- بشیریه، حسین (۱۳۷۴): *دولت عقل: ده‌گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: مؤسسه‌ی نشر علوم نوین.
- ۳- پوپر، کارل (۱۳۶۹): *جامعه‌ی باز و دشمنانش*، چاپ سوم، ترجمه‌ی علی‌اصغر مهاجر، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۴- _____ (۱۳۷۹): *اسطوره‌ی چارچوب (در دفاع از علم و عقلانیت)*، ترجمه‌ی علی پایا، تهران: طرح نو.
- ۵- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷): «غیریت، هویت و انقلاب، شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران»، *پژوهش‌نامه‌ی متین*، شماره‌ی اول، صص ۸۳-۱۰۶.
- ۶- _____ (۱۳۸۲): «مدرنیسم، پسامدرنیسم و معمای هویت»، *گفتمان*، شماره‌ی ۷، صص ۷۹-۱۱۱.
- ۷- تورن، آلن (۱۳۸۰): *نقد مدرنیته*، ترجمه‌ی مرتضی مردیها، تهران: گام‌نو.
- ۸- داوری، رضا (۱۳۶۳): *شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما*، چاپ دوم، تهران: سروش.
- ۹- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۱): *ایدئولوژی شیطنی (دگماتیسم نقابدار)*، چاپ چهارم، تهران: یاران.
- ۱۰- _____ (۱۳۷۳): «معرفت: مؤلفه‌ی ممتاز مدرنیسم»، *کیان*، شماره‌ی ۲۰، صص ۵-۲.
- ۱۱- _____ (۱۳۷۶ الف): «صراط‌های مستقیم»، *کیان*، شماره‌ی ۳۶، صص ۱۶-۲.
- ۱۲- _____ (۱۳۷۶ ب): *مدارا و مدیریت*، تهران: صراط.
- ۱۳- _____ (۱۳۷۷ الف): *قبض و بسط تنوریک شریعت*، چاپ ششم، تهران: صراط.
- ۱۴- _____ (۱۳۷۷ ب): *رازدانی، روشنفکری، دین‌داری*، چاپ چهارم، تهران: صراط.
- ۱۵- _____ (۱۳۷۸ الف): *نهاد ناآرام جهان*، چاپ سوم، تهران: صراط.
- ۱۶- _____ (۱۳۷۸ ب): *قریبه‌تر از ایدئولوژی*، چاپ ششم، تهران: صراط.
- ۱۷- _____ (۱۳۷۸ ج): *بسط تجربه‌ی نبوی*، چاپ دوم، تهران: صراط.
- ۱۸- _____ (۱۳۷۹ الف): *سیاست - نامه ۲*، تهران: صراط.
- ۱۹- _____ (۱۳۷۹ ب): *سیاست - نامه*، چاپ سوم، تهران: صراط.
- ۲۰- _____ (۱۳۸۰): *اخلاق خدایان*، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
- ۲۱- _____ (۱۳۸۱ الف): *سنت و سکولاریسم*، تهران: صراط.
- ۲۲- _____ (۱۳۸۱ ب): «تجدید تجربه‌ی اعتزال»، *همشهری*، شماره‌ی ۲۸۳۴.
- ۲۳- _____ (۱۳۸۱ ج): «تجدید تجربه‌ی اعتزال - مسأله‌ی تأویل»، *همشهری*، شماره‌ی ۲۸۳۷.

- ۲۴- _____ (۱۳۸۲): «نگذاریم شعله‌ی پیوند اسلام و دموکراسی بمیرد»، یاس نو، شماره‌ی ۱۶۲.
- ۲۵- سولومون، رابرت ک. (۱۳۷۹): *فلسفه‌ی اروپایی، طلوع و افول خود*، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.
- ۲۶- شایگان، داریوش (۱۳۸۱): *افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیال*، چاپ سوم، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز.
- ۲۷- کاجی، حسین (۱۳۸۰): *تأملات ایرانی، مباحثی با روشنفکران معاصر در زمینه‌ی فکر و فرهنگ ایرانی*، تهران: روزنه.
- ۲۸- کاشی، محمدجواد (۱۳۸۲): «روشنفکر و معضله‌ی معنا و هویت طرحی بر پدیده‌ی شناسی شریعتی»، *آفتاب*، شماره‌ی ۲۶، صص ۲۸-۳۰.
- ۲۹- نوذری، حسینعلی (۱۳۸۲): «مای ایرانی، تصویری نوستالوژیک و رماتیک - یوتوپیک»، *اندیشه‌ی جامعه*، شماره‌ی ۳۱، صص ۳۶-۳۹.
- 30- Dancy, Jonathan (1985); *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell.
- 31- Jalaiepour, Hamidreza (2000); *Religious Intellectuals and Political Action in Reform Movement*, <http://www.Seraj.com>
- 32- Pool, Ross (1999); *Nation and Identity*, London & New York: Routledge.