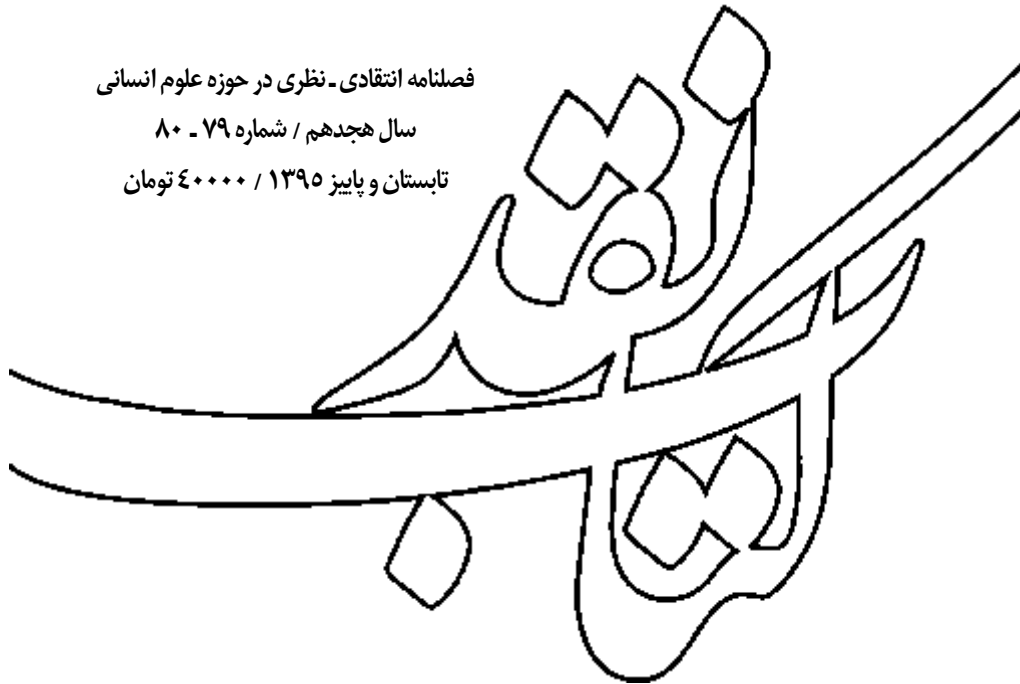




فصلنامه انتقادی - نظری در حوزه علوم انسانی

سال هجدهم / شماره ۷۹ - ۸۰

تابستان و پاییز ۱۳۹۵ / ۴۰۰۰۰ تومان



صاحب امتیاز: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مدیر مسئول: علی اکبر رشاد

سرمدبیر: رمضان علی تبار

مدیر اجرایی: سیدمهدی حسینی      مدیر اجرایی مهمان: حسن احمدپور

ویراستار: حسین حسن نژاد انارکی

چاپ و صحافی: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نشانی: تهران - صندوق پستی: ۴۴۴ - ۱۳۱۴۵ نمابر: ۸۸۷۶۴۷۹۲ تلفن: ۸۸۷۳۴۸۶۳ - ۸۸۵۰۱۰۶۴

قم - صندوق پستی: ۱۷۹ - ۳۷۱۸۵ نمابر: ۳۷۶۰۲۹۹۷ تلفن: ۳۷۶۰۳۵۷۱ - ۵

تلفن های مرکز توزیع و فروش: ۸۸۷۳۰۴۴۶ - ۸۸۷۳۰۳۳۴۱

<http://www.iiict.ac.ir>

Email: [ketab-e-naghd@iiict.ac.ir](mailto:ketab-e-naghd@iiict.ac.ir)

## اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

محمدعلی اسدی نسب	دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
سیدسجاد ایزدهی	دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمدباقر پورامینی	استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
قاسم ترخان	دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد جعفری	دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی *
عبدالحسین خسروپناه	استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
حسین رضائی	استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمدجواد رودگر کوهپیر	دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
حمیدرضا شاکرین	دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد عرب صالحی	دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
رمضان علی تبار	دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
ابوالحسن غفاری	دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
علی فضلی	استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
عبدالله محمدی	استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

کتاب نقد (تاکنون) عمدتاً بر مدار فلسفه دین، کلام جدید و...، به هدف تبیین و دفاع عقلانی از آموزه‌ها، مبانی، معارف و کارکردهای دینی متناظر با ضرورت‌های بستر فرهنگی فعال در کشور در دو دهه گذشته بوده است.

اما دوره جدید کتاب نقد، با همکاری همه مراکز و شخصیت‌های علمی با حفظ رویکرد نقد و در یک گام پیش‌تر، مبتنی بر مواضع و معارفی که در دوره گذشته دغدغه تولید و ترویج آن را داشته است، در فضای نقد مبانی و نظریه‌های علوم انسانی با رویکرد اسلامی منتشر خواهد شد؛ بنابراین پژوهشی بودن، انتقادی بودن، اسلامی بودن و در قلمرو علوم انسانی بودن، ویژگی‌های درهم تنیده و ممزوج هویت دوره جدید کتاب نقد خواهد بود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حضرت آیت الله العظمی خامنه ای دام ظلّه الوارف:

تا آن حدی که من توفیق داشتم که بعضی از آثار از جمله مجله کتاب نقد و بعضی کتب را توریق یا مطالعه کنم، الحمد لله آثار، آثار خوبی است. ما امروز نیازمند توغّل در این کار هستیم. شما کار خوبی را شروع کرده و مجموعه خوبی را به وجود آوردید، محصولات خوبی را هم تحویل بازار دادید، در این هیچ تردیدی نباید کرد.

(از بیانات معظم له در دیدار با اعضای پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / شهریور ۱۳۸۳)

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

### لطفاً به هنگام تنظیم و ارسال مقالات به موارد زیر توجه فرمایید:

۱. نام، نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی، نشانی، کدپستی و شماره تماس مؤلف ذکر شود.
  ۲. مقالات، حروف چینی شده به پست الکترونیک نشریه ارسال شود.
  ۳. حجم هر مقاله بیش از ۲۵ صفحه ۳۵۰ کلمه‌ای نباشد. مقالات پر حجم در دفتر مجله تلخیص خواهد شد.
  ۴. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و حتی الامکان به همراه ترجمه انگلیسی آن به همین مقدار ضمیمه شود.
  ۵. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها، در آغاز مقاله ذکر شود.
  ۶. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی چاپ شده باشد.
  ۷. مقاله ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها برای چاپ فرستاده شده باشد.
  ۸. معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، بلافاصله پس از آنها باید داخل هلالین درج شود.
  ۹. منابع مورد استفاده، در مقاله به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۹۴). در صورت تکرار منبع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» و ذکر شماره جلد و صفحه اکتفا شود (مظفر، همان، ج ۱، ص ۱۹) و در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار از حروف الف، ب، ج و... استفاده شود. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود.
- أ) برای کتاب:** نام خانوادگی، نام نویسنده؛ **نام کتاب؛** نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، سال انتشار.
- ب) برای مقاله:** نام خانوادگی، نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ **عنوان مجموعه** (مجله)، شماره مجله، سال انتشار.
- مقالات و مطالب منتشره، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های فصلنامه نیست؛
  - فصلنامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است؛
  - اصل مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود؛
  - نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

## پایان روشنفکری دینی سیر قهقرایی دین‌شناسی و دین‌باوری عبدالکریم سروش

سخن سردبیر / رمضان علی‌تبار	۱
بررسی انتقادی خاستگاه و جهت‌گیری معرفتی و تاریخی روشنفکری دینی در آثار و آرای عبدالکریم سروش / حسین رضانی	۹
نقدی بر خداشناسی و دین‌شناسی عبدالکریم سروش / محمد محمدرضایی	۲۷
سیر تحول قهقرایی دکتر عبدالکریم سروش در مسئله وحی / محمد عرب‌صالحی	۵۳
عقبه فکری دکتر سروش و شیوه تعامل وی با مخالفان / عبدالحسین خسروپناه	۷۹
غفلت از گوهر دین (نقدی بر تاریخی انگاری دین و قدرت) / قاسم پورحسن	۹۹
امتداد دکترین امامت و مهدویت در مردم‌سالاری دینی / عباس نیکزاد	۱۲۱
تطورات و تناقضات دکتر سروش در مسئله امامت / محمدحسن قدردان قراملکی	۱۵۵
پایان روشنفکری دینی دکتر سروش / محمد جعفری	۱۷۱
بررسی عقبه و تناقضات فکری سروش متقدم و متأخر / قاسم بابایی	۱۸۵
همراه همیشگی یا خدای عزلت‌نشین / حمیدرضا شاکرین	۲۰۷
بازشناسی و سنجش انگاره این همانی وحی و تجربه دینی / حمید نگارش	۲۲۹
ایمان‌گرایی، به نام حیرت، به کام خرافه / عبدالله محمدی	۲۴۱
در جست‌وجوی حقیقت (ماه فرو ماند از جمال محمد) / قاسم ترخان	۲۶۹
از ادعای روشنفکری تا تزلزل و تنزل در دین‌پژوهی / ابوالفضل ساجدی	۲۸۷
عبدالکریم سروش و بیراهه اندیشی درباره وحی قرآنی / علی نصیری	۳۴۵

- ۳۶۹ فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان؟ / یارعلی کرد فیروزجایی
- ۳۹۱ از التقاط ظاهرگرایی و تجربه‌گرایی تا انکار علم دینی / رمضان علی‌تبار
- ۴۱۷ واقعیت تراشی معوج و ادعاهای سست سرروش (پیرامون دین و قدرت) /  
حمیدرضا آیت‌اللهی
- ۴۲۹ نقد دیدگاه «دین قدرت است» با تکیه بر تفکر انتقادی / قاسم اخوان نبوی
- ۴۴۱ وحی؛ تجربه یا رؤیاهای رسولانه؟! / حمیدرضا شاکرین

## سخن سردیر

رمضان علی تبار

دی و بهمن ۱۳۹۹

جهان اسلام همواره در کنار جنگ‌های سخت، با جنگ نرم نیز مواجه است. دشمن در جنگ نرم از روش‌ها و ابزارهای مختلفی بهره می‌گیرند که یکی از روش‌های مؤثر در این جنگ، شبهه‌افکنی در دین و ایجاد تردید در باورها و ایمان مردم به‌ویژه جوانان است. این تهاجم از سوی دشمنان مختلف خارجی و داخلی، صورت می‌پذیرد. در این راستا برخی مدعیان نواندیشی دینی از جمله دکتر عبدالکریم سروش در شبهه‌افکنی و ایجاد تردید در مبانی دینی، تلاش فراوانی دارند. ایشان با نقاب و ظاهر مذهبی و انقلابی و باطن لیبرال، وارد فضای سیاسی پس از پیروزی انقلاب اسلامی شد، ولی به‌لحاظ فکر و اندیشه، ملغمه‌ای از تفکرات انحرافی، متضاد و متناقض را در خود جای داده بود. این امر در شیوه و سبک علمی وی نیز تأثیر فراوانی گذاشت. بخش عمده اندیشه‌های انحرافی وی، ریشه در التقاط پارادایم‌های متضاد و مختلف در حوزه فکری و معرفتی است، این التقاط فکری و اعتقادی از شذوذات انحرافی در

اندیشه‌های صوفیانه مثل عمومیت وحی و نبوت تا عقلانیت مدرن، تفکر هرمنوتیکی، پوزیتویسم منطقی، ابطال‌گرایی پوپری و کثرت‌گرایی جان هیک را شامل می‌شود. دکتر سروش در زندگی شخصی و علمی خود، تطورات و تحولات مختلفی داشته است. او از انجمن حجّیه به ادعای روشنفکری دینی رسید و با گذر از روشنفکری، باین‌بست معرفتی و اعتقادی (نسبت‌گرایی) مواجه شد. در پی اظهارات اخیر ایشان در موضوع رحمانیت و خشونت در اسلام و تعارضات فراوان آن با آموزه‌های مسلم دین، بر آن شدیم سیر تطوّر فکری ایشان در حوزه‌های مختلف را از ابتدا تاکنون در قالب یادداشت و مصاحبه با صاحب‌نظران و متفکران این حوزه‌ها به بحث و گفت‌وگو بنشینیم. باشد که نسل جوان و جویای حقیقت، پاسخ بسیاری از ابهامات خود را دریابند، منشأ بسیاری از افکار و اندیشه‌ها را بازشناسند و بزنگاه‌ها و اشکالات واضح، تناقضات، مغالطات و لوازم معرفتی برخی افکار روشن گردد.

متن مقالات، مصاحبه‌ها و یادداشت‌ها، همزمان، ضمن درج در فصلنامه کتاب نقد، در فضای مجازی نیز منتشر خواهد شد.

رمضان علی تبار



# بررسی انتقادی خاستگاه و جهت گیری معرفتی و تاریخی روشنفکری دینی در آثار و آرای عبدالکریم سروش

حسین رضای\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

دکتر حسین رضای، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و رئیس مرکز مطالعات پیشرفت و تمدن، دارای آثار علمی مختلف از جمله کتاب «مسیحیت و مسئله نفس و بدن» و کتاب «درآمدی بر توسعه بین الملل از منظر رهیافت توسعه تعالی بخش» هستند.

در خدمت دکتر حسین رضای عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در موضوع «روشنفکری دینی در آثار و آرای عبدالکریم سروش» هستیم. عبدالکریم سروش در بخش روشنفکری دینی گفته است:

\* استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

روشنفکران دین‌دار، روشنفکرند چون به عقل مستقل از وحی باور دارند و از آن تغذیه می‌کنند و چراغ خرد در دست برای یافتن حقیقت و سوختن ظلمت روان‌اند.

روشنفکری دینی یک هویت سیال است چراکه خردورزی و حقیقت‌جویی و خرافه‌سوزی جز با سیلان همراه نیست. مدرسه روشنفکری دینی که هر روز در آن صد طوفان نوح و طغیان روح رخ می‌دهد و گردشگاه‌های عینف فکری است کجا می‌تواند به نام کفر و بدعت راه سیلان را بر خود ببندد و از ویرانی بهراسد؟

❖ به‌عنوان اولین سؤال لطفاً توضیح دهید که پیشینه تاریخی جریان روشنفکری دینی پیش و پس از انقلاب چگونه است؟

جریان روشنفکری دینی به غیر از برخی مصادیق معدود آن در دوران مشروطه، پیش از انقلاب اسلامی در قالب دو رهیافت «علم‌گرایانه» آن‌گونه که در قالب دیدگاه‌های مهدی‌بازرگان و «ایدئولوژیک» آن‌گونه که در جلوه دیدگاه‌های علی شریعتی مشاهده می‌شود، بروز یافته بود.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، جریان روشنفکری دینی بیشتر ماهیتی معرفت‌شناسانه یافت. چنان‌که قابل‌ملاحظه است، درون مایه اصلی تفکر کسانی مانند عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان این چنین است.

❖ باتوجه به مطالبی که عنوان شد جریان روشنفکری رهیافت‌های گوناگونی دارد با این وجود آیا می‌توان از عنصر محوری و هسته مرکزی پروژه فکری عبدالکریم سروش سخن گفت؟



در دهه‌های پس از انقلاب، عبدالکریم سروش بر مبنای رهیافتی ایدئالیستی و نوکانتی، با ایجاد تغییر در بنیادهای متعارف نگرشی و معرفت‌شناختی نسبت به دین، در تلاش است، منطق و روش فهم دین و دستیابی به معرفت دینی را دگرگون ساخته و طرحی نو دراندازد؛ از همین رو عملاً به مواجهه انتقادی با روش‌شناسی متعارف اجتهاد در فهم دین در فضای حوزوی و دانشگاهی پرداخته است.

براین اساس هسته مرکزی پروژه فکری سروش از سال‌های ابتدایی انقلاب اسلامی تاکنون تغییر روش‌شناسی معرفت دینی بوده است؛ البته در سال‌های اخیر به صورت خاص به طرح دیدگاه‌های خود در مورد برخی موضوعات خارج از این گستره نیز اقدام نموده است که در واقع امتداد نظری رویکرد روشی او بوده و نتایجی هستند که در پی رویکرد روشی او با بیانی انتقادی و زخمه‌گون در واکنش به واقعیت جاری جامعه ایرانی در موضوعاتی مرتبط با حوزه الهیات، دینداری، سیاست روز و سبک زندگی ایرانیان طرح می‌شوند.

روشنفکری دینی به مثابه یک جریان در چهارچوب منظومه فکری عبدالکریم سروش به چه معناست؟ و پشتوانه معرفتی آن چیست؟

عبدالکریم سروش و همفکران و همراهان مرامی او نظیر محمد مجتهد شبستری، فعالیت خود را تحت عنوان «روشنفکری دینی» یا «نوگرایی اسلامی» طرح کرده‌اند. به نظر می‌رسد نمی‌توان وجه جامع نظری قاطعی میان روشنفکران دینی جست؛ گرچه همه آنها در سایه مدرنیسم اروپایی تکوون نظری یافته‌اند؛ در واقع روشنفکری دینی در ایران یک مکتب فکری (فلسفی یا اجتماعی به معنای عام) نیست که دارای مبانی فکری فلسفی، اخلاقی و هنجاری مشخصی باشد و

در طول زمان امتداد و بسط نظری یافته باشد؛ چنان‌که برای مثال مکتب صدرایی در طول چهارصد سال گذشته امتداد و بسط نظری یافته است.

روشنفکری دینی، در واقع یک جریان فکری و اجتماعی است، از آن جهت که یک مطالبه و عزم مشخص است که باعث تحرک معرفتی و اجتماعی کسانی با گرایش‌های مختلف عقیدتی و معرفتی است. این مطالبه و عزم بر اصلاح مسیر تفکر و معرفت دینی، پشتوانه انگیزشی و وحدت بخش کسانی است که اندیشه و کنش معرفتی و اجتماعی‌شان ذیل چنین انگیزه‌ای قرار می‌گیرد. این مطالبه و عزم، همان است که در آثار و انظار کسانی همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، محمد رشیدرضا، سید قطب، محمد اقبال لاهوری، سید ابوالاعلی مودودی، علی شریعتی، مهدی بازرگان و بسیاری کسان دیگر، به‌رغم اختلاف مکاتب فکری، مرام عقیدتی، آراء و انظار و جهت‌گیری سیاسی و اجتماعی‌شان قابل مشاهده است. آن مطالبه و عزم ایجاد تحول در ساحت فهم دینی متناسب با اقتضائات زمانه است؛ تحولی که بتواند در ساحت عمل به تغییر مثبت و سازنده منجر شود و وضعیت کشورهای اسلامی را رو به پیشرفت قرار دهد.

اندیشه و کنش معرفتی و اجتماعی عبدالکریم سروش، به ادعا، در امتداد تاریخی چنین جریانی قرار دارد، اما اینکه مسیر نظری و کنش اجتماعی او چقدر توانسته این مطالبه و عزم را تحقق عینی بخشد، مطلب دیگری است؛ ای بسا گفته شود که مسیر نظری و کنش اجتماعی او به‌عنوان یک روشنفکر مسلمان نه‌تنها در امتداد این مطالبه و عزم نبوده بلکه عملاً بر خلاف این مطالبه و عزم حرکت نموده است.



❖ چرا تمرکز اصلی پروژه فکری عبدالکریم سروش، بر تغییر در روش‌شناسی فهم دینی قرار گرفته است؟

پروژه فکری عبدالکریم سروش چنان‌که توجه به دالّ مرکزی کتاب *قبض و بسط تئوریک شریعت* (نظریه تکامل معرفت دینی) و دیگر آثار او نشان می‌دهد، تغییر در روش‌شناسی فهم دین است. دلیل اینکه چرا این موضوع برای او و دیگران همراهان فکری‌اش نظیر محمد مجتهد شبستری دارای اولویت اصلی است، نخست آن است که اگر منطق و روش‌شناسی فهم دین تغییر کند، این تغییر به‌شکلی منظومه‌وار و سلسله‌گون به تغییر کلیت منظومه معرفتی و انظار و آرا منجر خواهد شد.

دلیل دیگر آن است که در این مسیر جدید یعنی ارائه طرح جدیدی از روش‌شناسی فهم دین، کسانی همچون سروش در چهارچوب دانش و پیشینه مطالعاتی خود قدم و قلم زده‌اند. به‌بیان‌دیگر از آن جهت که سروش در فضای حوزه‌های علمی یا رشته‌های علوم اسلامی و انسانی در دانشگاه تحصیل کرده است، تبعاً به ابعاد روشی درون‌گفتمانی روش‌شناسی اجتهاد و فقاہت در آثار اصولی، فقهی، تفسیری، روایی و کلامی اشراف ندارند؛ از این رو نظریاتی که او به‌مثابه مواد نظری و الگوی معرفتی اقتباس نموده و به‌استخدام گرفته است، نظریات برخی رویکردها و فیلسوفان اروپای قاره‌ای یا بریتانیایی است.

❖ آسیب محوری روشنفکری دینی در چهارچوب انظار و آرای عبدالکریم سروش چیست؟

در اینجا مناسب است به یکی از آسیب‌های جدی جریان روشنفکری دینی

در چهارچوب انظار و آرای عبدالکریم سروش اشاره شود و آن این است که مواجهه انتقادی او و طرح دیدگاه‌های او دچار فقر مطالعاتی و کاستی در تتبع است. به این بیان که مطالعات نظری منعکس در آثار عبدالکریم سروش جهت طرح منطق فهم دین هم در جانب مطالعات اسلامی و شیعی نحیف و تُنک است و هم در جانب مطالعات فلسفی آرا و اندیشه‌های فیلسوفان مغرب زمین. این آسیب باعث شده است، طرح نظری سروش، برآمده از درکی گسترده و جامع نگر از ابعاد روشی میراث معرفتی جهان اسلام و تشیع و حتی مغرب زمین نباشد.

در ابعاد روشی و منطق فهم اجتهادی و فقه‌ای میراث شیعی، دیرینه‌ای بیش از هزارساله در حوزه مباحث تاریخی و سیره‌شناسی، رجالی، کتابشناسی، نسخه‌شناسی، درایة‌الحديث، تفسیر قرآن کریم، اصول فقه، معناشناسی، زبان‌شناسی، فقه‌اللغه، صرف و نحو، بیان و بدیع وجود دارد. به این میراث در آثار و آرای سروش توجهی نشده است.

برای کسانی که با تفکر فلسفی مغرب زمین تعاطی فکری و اندیشه‌ای دارند، این مطلب روشن است که رویکردهای فلسفی و دیدگاه‌های مختلف و بعضاً متعارضی در نظام فکری سروش اقتباس شده و به استخدام گرفته شده‌اند که پیوند درون بافتاری این افکار باتوجه به دیرینه نظری آنها در تلائم با هم به گونه‌ای که منتج به یک دستگاه یکپارچه و استوار فلسفی شود، تبیین نشده است.

مع‌الأسف، عبدالکریم سروش بدون مطالعه لازم و تتبع کافی در منابع قرآنی و تفسیری، حدیثی و روایی، تاریخی، رجالی و سیروی، و بدون توجه کافی به سیر تطور



اندیشه‌های حکمی و فلسفی، اخلاقی، عرفانی و کلامی در میراث معرفتی اسلام نزد شعب مختلف عقیدتی و فقهی به اظهار نظر و اتخاذ رأی می‌پردازد. این درحالی است که دأب و سیره پژوهشی و تحقیقی علما، مجتهدان و متفکران مسلمان، توجه به سیر تکوّن آرا و انظار بوده است تا از طریق بررسی ریشه، پیشینه و خاستگاه تاریخی و روند شکل‌گیری یک نظریه بتوانند به قضاوت دقیق‌تری درباره صحت و سقم و در نهایت صدق و کذب آن نظریه برسند.

نتیجه تبعی چنین آسیبی، اقدام به تنظیر، تشبیه و قیاس بلاوجه افکار و آرا و تطبیق ناصحیح دیدگاه‌های معاصر غربی با آموزه‌ها و معارف دینی است. بسان آنچه پیش‌تر؛ برای مثال در سده گذشته در افکار و آرای محمد اقبال لاهوری نیز در استخدام نظریه تجربه دینی مشاهده می‌شود.

اقبال بدون توجه به تفاوت موقف وجودی و هستی‌شناختی حالات ایمانی و روحانی با انطباعات و حالات روان‌شناختی، و بدون توجه به خاستگاه معرفتی و روان‌شناختی نظریه تجربه دینی، از آن در راستای تبیین حالات ایمانی و عرفانی بهره گرفته است. این رویکرد چنان‌که در نقد آن گفته شده است، منجر به فروکاهش حقایق دینی به حالات ذهنی و انطباعات روانی و در نهایت ترسیم دیدگاهی ناروا در باب ماهیت دین و حالات دینی و ایمانی می‌شود.

❖ لطفاً بفرمایید آسیب‌هایی که انظار و آرای عبدالکریم سروش برای ساحت اندیشه و تفکر دینی پدید آورده است، کدام‌اند؟

عدم توجه کافی به این مقارنات و مقایسه‌ها و استخدام نظریات نوظهور فلسفی از خاستگاه فلسفه معاصر غربی برای تبیین آموزه‌ها و حالات دینی،

آسیب‌های فراوانی برای ساحت اندیشه و تفکر دینی به همراه دارد. در اینجا به چهار آسیب مهم اشاره می‌شود: اول، التقاط غیرروشمند آرا و انظار، دوم، اغتشاش زبانی و مفهومی، سوم، ایجاد آشفتگی فکری و اندیشه‌ای به خصوص برای مخاطبان و اندیشه ورزان جوان، چهارم، ایجاد فضای بی‌مبالاتی و شتابزدگی در اظهار نظر و رأی که نتیجه قهری آن گسترش آرای سست و موهوم است.

برای مثال تنظیم دریافت و تلقی وحی از جانب نبی اکرم به رؤیا یا تجربه متعارف عرفانی نوع بشر، بدون توجه به جایگاه وجودی نبی اکرم محمد مصطفی ص به عنوان ختمی مرتبت و انسان کامل معصوم، و بدون توجه به مراتب وحی الهی و تصریح نصوص قرآنی و روایی بر این باور راستین که معنا و لفظ قرآن کریم نازل از سوی پروردگار است، و بدون توجه به روش‌شناسی تفسیر و استنتاج از متن دینی و بسیاری مباحث حدیثی، تاریخی و اصولی دیگر، آن هم تحت پوشش و در لفافه ادبیات تعلیمی و عرفانی ادب فارسی، و در چهارچوب رویکردهای هرمنوتیک فلسفی، نتیجه‌ای جز التقاط ناصحیح، اغتشاش مفهومی و زبانی، ایجاد آشفتگی و در نهایت اظهار رأیی سست ندارد؛ رأیی که نسبتی روشمند و آگاهانه و منطقی با میراث گسترده معرفت اسلامی و حتی تفکر فلسفی مغرب زمین ندارد. خاستگاه معرفتی روشنفکری دینی در آرای عبدالکریم سروش چیست؟ و به دنبال تحقق بخشیدن به چه آرمان یا مقصدی است؟ به بیان دیگر جهت‌گیری تاریخی و آرمانی آن چیست؟

مطلب بسیار مهم دیگری که لازم است به آن توجه کنیم این است که جهت‌گیری تاریخی روشنفکری دینی در آرای عبدالکریم سروش چیست؟ و به دنبال تحقق بخشیدن به چه آرمان یا مقصدی است؟ به بیان دیگر تصویر جامعه



مطلوب ایران اسلامی در آثار و انظار سروش چیست؟ و چگونه قابل تحقق است؟

پاسخ به این پرسش‌ها از منظر عبدالکریم سروش به دلایلی که در ضمن سطور آتی روشن خواهد شد، از مجرای توجه به نسبت ما با تمدن غرب و مدرنیسم آشکار می‌شود. در اینکه مدرنیسم (در معنای اعم از مدرنیته و مدرنیزاسیون) امروزه عالم گستر شده است و جوامع غیرغربی لازم است نسبت خود را با آن به روشنی و به درستی درک کنند، تردیدی نیست، لکن مسئله مهم این است که ما چه نسبتی میان خود (انسان مسلمان ایرانی و جامعه اسلامی ایرانی) با مدرنیسم ترسیم و شناسایی می‌کنیم. تصویری که یک اندیشمند یا اندیشه از این نسبت ارائه می‌دهد، بسیار مهم است؛ چراکه نحوه مواجهه ما با مدرنیسم در همین تصویر نهفته است.

به نظر می‌رسد یکی از مواضع انحراف جریان روشنفکری دینی در آثار و آرای عبدالکریم سروش، همین موضوع و موضع است. واقعیت آن است که جریان روشنفکری دینی در ایران بسان روشنفکری غیردینی (سکولار) و روشنفکری دانشگاهی (آکادمیک)، نگره فلسفه تاریخی مدرنیسم را پذیرفته است و در بستر آن به خود و آینده پیش رویش می‌نگرد؛ آن نگره این است که تاریخ جهانی در مسیر یکتای خود با گذر از مراحل مختلف به آخرین مرحله خود یعنی مدرنیسم رسیده است. در این نگاه که هم روشنفکری چپ‌گرای سوسیالیست و هم روشنفکری راست‌گرای لیبرال آن را طرح کرده و تقویت نموده‌اند، مدرنیسم آخرین مرحله پیشرفت عقلانیت بشری است.

در ادبیات مارکسیستی، تطور مراحل تکامل تاریخی جامعه انسانی یا

پیشرفت، بر مبنای درکی اقتصادگرایانه از کمون اولیه به مرحله شکارگری سپس مرحله کشاورزی، بعد از آن به مرحله شهرنشینی فئودالی و درنهایت به دوران صنعتی شدن تصویر شده است. در ادبیات علم‌گرایانه آگوست کنتی و پوزیتویسم کلاسیک در قالب سه دوره اسطوره باوری، دین‌باوری و علم‌گرایی تصویر شده است. در ادبیات جامعه‌شناسانه قرن نوزدهم و مؤسسان جامعه‌شناسی یعنی ماکس وبر و امیل دورکیم در قالب تقسیم‌بندی سنت و مدرنیته تصویر شده است. مدرنیته در نگاه فیلسوف — جامعه‌شناسان مدرن، مبنای شکل‌گیری دولت مدرن و نظام تقسیم نقش‌ها و وظایف اجتماعی است.

مطابق هر سه گونه جهان تصویر یادشده در باب مسیر تکامل تاریخی انسان و جامعه انسانی، مدرنیسم تقدیر تاریخی و پایه زندگی نوین همه ابنای بشر و جوامع و فرهنگ‌ها است. این انگاره که عقلانیت مدرن و مدرنیسم، پایه زندگی اجتماعی معاصر، واقعیتی جهان شمول و «تقدیر زمانه» ما است، انگاره‌ای است که دقیقاً در بیان و از بنان برخی روشنفکران غیردینی (سکولار) معاصر تراویده است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۵). چنان‌که سیدجواد طباطبایی در مصاحبه با علی میرسپاسی اظهار می‌دارد که باید با ارزش‌های مدرنیته کنار آمد؛ و حتی فراتر از این، به‌نظر او، تنها با اتخاذ بینش برآمده از مدرنیته و غرب است که ما می‌توانیم منتظر سبک‌های جدید تفکر و متفکران نوینی باشیم که می‌توانند اندیشه‌های ما را دگرگون کنند (میرسپاسی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۹ - ۳۱۰).

این انگاره از سوی عبدالکریم سروش نیز پذیرفته شده است. سروش تصریح دارد که جامعه معاصر ایران به‌عنوان یک جامعه جهان‌سومی در حال گذار از سنت به مدرنیته است. از نظر سروش، یکی از ویژگی‌های یک روشنفکر در جهان



سوم و از جمله روشنفکری دینی در جامعه ایرانی آن است که «بر مرز عقل و اسطوره یا مدرنیسم و سنت راه می‌رود و کار مهمش تذکر به شکاف میان جهان قدیم و جهان جدید و پل زدن میان آن دو با ابداعات تئوریک خویش است» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۶).

❖ جهت‌گیری معرفتی و تاریخی روشنفکری دینی در آثار و آرای عبدالکریم سروش با چه آسیب‌هایی روبه‌رو است؟

در بررسی و تحلیل دقیق‌تر این جهت‌گیری معرفتی و تاریخی اندیشه سروش لازم است به صورت روشن بر سه مطلب تحلیلی انتقادی تصریح نماییم:

مطلب اول: روشنفکری غیردینی (سکولار) در اندیشه و آثار کسانی همچون سیدجواد طباطبایی و علی میرسپاسی و برخی کسان دیگر و روشنفکری دینی در اندیشه و آثار کسانی دیگر همچون عبدالکریم سروش عملاً دو روی سکه هستند؛ جز آنکه همان‌طور که سیدحسین نصر خاطر نشان نموده است، جریان روشنفکری دینی «در عین تلاش برای اثبات اولیت و اولویت شریعت، به میزان زیادی از زبان و آرای ایدئولوژیک و انقلابی اروپای قرن نوزدهم استفاده می‌کنند» (نصر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴).

بدین روی، درحالی‌که روشنفکری سکولار و غیردینی سعی دارد میراث معرفتی و انضمامی مدرنیسم را به جامعه ایرانی منتقل نموده و آن را مبنای ایجاد تغییرات آتی در نظر و عمل ایرانیان قرار دهد؛ روشنفکری دینی در اندیشه و آثار کسانی همچون عبدالکریم سروش نیز همین غرض را پی‌جویی می‌کند با این تفاوت که مفاد دینی را بر پایه آموزه‌های مدرنیستی خوانش می‌نماید و سعی

دارد قرآنی اسلامی ایرانی از مدرنیسم ارائه دهد؛ در واقع سعی دارد مدرنیسم را نه به عنوان عنصری بیرون از هویت فکری و فرهنگی اسلامی ایرانی بلکه به مثابه همزادی منظوری در لایه‌های معنایی معرفت و اندیشه اسلامی ایرانی استخراج کرده و عرضه نماید.

مطلب دوم: روشنفکری دینی، کلیت یکتای تاریخ جهانی و تحلیل جامعه‌شناختی و نظام طبقه‌بندی جوامع به جهان اول، دوم و سوم که مندرج در رویکرد نظام جهانی نظریات مدرنیستی است را پذیرفته است. پذیرش جهان سومی بودن جامعه ایرانی به معنای آن است که متفکر مورد نظر، عملاً در بستر خط مشی تئوریک فلسفه تاریخ، فلسفه علم، فلسفه علوم انسانی و اجتماعی مغرب زمین اندیشه و کنش می‌نماید؛ و در نتیجه در جاذبه دلالت معرفتی، ارزشی و هنجاری علوم انسانی و اجتماعی مدرنیستی قرار دارد؛ و تجویزات خود را در بستر چنین جاذبه و وابستگی‌ای ارائه کرده و تبیین و توجیه می‌نماید. مطلب سوم: با توجه به مطلب پیشین به مثابه دو مقدمه، اصلاح و بازسازی اندیشه اسلامی در نگاه روشنفکری دینی سرش، نتیجه و غایتش، عمق بخشیدن به مدرنیسم است؛ آن هم با ایجاد تغییر در مبانی معرفت‌شناختی و تغییر نگاه روش‌شناختی در شناخت و فهم حقایق دینی. این اصلاح و بازسازی در امتداد خود، منجر به ترسیم و تبیین نظریات و ترسیم هنجارهایی می‌شود که مؤید مبانی فلسفی، هویت فرهنگی، سبک زندگی و نظامات هنجاری اقتصادی و سیاست لیبرالیستی است.

❖ **خاستگاه و عقبه معرفتی دین‌شناسی سرش چیست و نتیجه تبعی آن**

دین‌شناسی عبدالکریم سروش نیز در امتداد خاستگاه معرفتی و جهت‌گیری تاریخی اندیشه او قرار دارد. دین‌شناسی او متأثر از مبانی معرفت‌شناختی فیلسوفان عصر روشنگری اروپا، ایدئالیست‌های آلمانی و به‌خصوص کانت و نوکانتیان معاصر است؛ گرچه در مبانی فلسفه علمی‌اش بیش از هر فیلسوف دیگری وام‌دار کارل پوپر پساپوزیتویست است. در امتداد تأثیرپذیری از ایدئالیسم آلمانی، در فهم متن دینی، از رهیافت فلسفی هرمنوتیک فلسفی و تاریخی‌نگری نیز تأثیرات ژرفی پذیرفته است.

بهره‌گیری سروش از تعبیر و آموزه‌های فلسفی این رویکردهای فلسفی متفاوت و بعضاً متعارض در یک منظومه فکری دین‌شناختی، ماهیتی التقاطی به اندیشه‌ورزی او بخشیده است. او از سویی «فهم دینی» را متناسب با شرایط عصری فرهنگ و جوامع امری سیال دانسته (سروش، ۱۳۸۱، ص ۵۶) و حقیقت دین را بسان شیء فی‌نفسه کانت (نومن)، خارج از دسترس فهم دینی تصور می‌نماید (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱)؛ و از سوی دیگر با پذیرش عقلانیت انتقادی کارل پوپر درک تاریخی‌گرایانه و فرهنگ‌گرایانه خود از «معرفت» و به‌طور خاص، «معرفت دینی» را به چالش کشانده است.

به‌هرحال، عبدالکریم سروش تحت تأثیر شکاف تبیینی‌ای که میان عقل نظری، عقل عملی و ایمان در منظومه فکر فلسفی ایدئالیسم آلمانی، پوزیتویسم کلاسیک، منطقی و پساپوزیتویسم پدید آمده است، بر تفاوت حریم عقل و ایمان تأکید ورزیده و تصریح دارد که عقل انتقادی در حریم ایمان به هر دیدگاهی برسد تعیین‌کننده نیست؛ زیرا ایمان، قلمرو و حوزه خود را دارد و انسان‌ها به آن

نیازمندند (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۵ - ۹۴).

فارغ از اینکه این رویکردهای فلسفی و معرفت‌شناختی متفاوت و بعضاً متعارض چگونه می‌توانند در تقوّم و نظام‌یابی یک منظومه فکری در کنار هم قرار گیرند، استخدام شده و هم داستان شوند، نتیجه عینی اندیشه سرّوش، با ابتنا بر رهیافت نوکانتی‌اش در تمایز قائل‌شدن میان عقل و ایمان، پذیرش رهیافتی ایمان‌گرایانه است. این رهیافت ایمان‌گرایانه، با تأکید بر فهم سیال و عصری و نیز تجربه‌خصوصی از حقایق دینی و عرفانی، نوعی برداشت حداقلی از دین ارائه می‌دهد. این برداشت حداقلی، مداخله‌گری معرفتی، ارزشی، هنجاری و مدیریتی در حوزه عمومی را از ذیل وظایف دین خارج کرده و به علم می‌سپارد؛ و در عمل منجر به سکولاریسم عینی (حداقلی) می‌شود.

سکولاریسم عینی یا حداقلی همان‌طور که ماکس وبر نیز بدان اشاره دارد، معنای غایی زندگی و ارزش‌ها را از دین می‌گیرد و احکام و برنامه‌های اجتماعی را به خود انسان و علوم بشری می‌سپارد. بر خلاف سکولاریسم ذهنی (حداکثری) که سعی دارد همه ارزش‌ها و روش‌ها را از عقل خودبنیاد انسانی و علوم بشری اخذ نماید (وبر، ۱۳۸۹، ص ۴۱۱ - ۴۰۲).

❖ برداشت حداقلی از دین در اندیشه دین‌شناسانه سرّوش با چه چالش‌هایی مواجه است؟

چنین رویکردی البته گرفتار چالش‌های متعددی است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

**چالش اول، چالش مرجعیت و اعتبار است.** بدین معنا که چگونه می‌توان مرجعیت



و اعتبار معنایی و ارزش‌های دینی را برای علم توجیه کرده و جریان تحقیق و تکوّن نظری و تحقق و عینیت یافتن اجتماعی و تکنولوژیک علم را مقید به چهارچوب معنای غایی و ارزش‌های دینی نمود.

#### **چالش دوم، چالش اینرسی یا مقاومت علم یا وابستگی علم به ادبیات درون‌متنی خود**

است. بدین معنا که روندهای متعارف تحقیق و تحقق علم، در برابر خروج از وابستگی درون بافتاری و تقید به عوامل برون بافتاری علم، مقاومت می‌کنند و تمایل دارند، مسیر فرایندی خود را بدون مداخله عنصر بیرونی ادامه دهند.

#### **چالش سوم، چالش انتخاب و تمایل فردی یا جمعی کنشگران است.**

بدین معنا که از آن جهت که علم غالباً تابع امیال، اغراض و نیازها است و در امتداد پاسخ به امیال، اغراض و نیازهای فردی یا جمعی پدید می‌آید، چگونه می‌توان پس از تولید علم و عینیت یافتن تکنولوژیکی اش، آن را مقید به معنای غایی و ارزش‌هایی نمود که بیرون از دلایل توجیهی و انگیزشی تولید آن یعنی امیال، اغراض و نیازهای کنشگران علم است.

ممکن است گفته شود، درونی سازی معنای غایی و ارزش‌های دینی از طریق تعلیم و تربیت و مداخلات فرهنگی می‌تواند امکان تفوق بر چالش‌های فوق‌الذکر را ممکن سازد؛ در آن صورت، در نقض دیدگاه دین حداقلی که مورد دلالت و مطالبه جریان روشنفکری دینی است، گفته می‌شود، هرگونه مداخله در حوزه عمومی، در راستای تعلیم و تربیت آحاد انسانی و فرهنگ سازی، مستلزم مداخله دین و نهادهای دینی در حوزه عمومی و دولت سازی است که پذیرش چنین مداخله‌ای مستلزم نقض دیدگاه شما است.

ضمن اینکه ملاحظه تجارب اجتماعی نشان داده است، مداخله غیرمستقیم

تعلیمی و تربیتی در بسیاری موارد، نمی‌تواند چالش‌های فوق‌الذکر را مرتفع نماید؛ و عملاً برای فائق‌آمدن بر چالش‌های فوق‌الذکر و سرایت یافتن معنای غایی و ارزش‌های دینی به ساحت تولید و کاربرد علم برای مدیریت جامعه، به مداخله اجرایی و حاکمیتی بر اساس نظام معنایی و ارزش‌های دینی در حوزه عمومی نیاز است.

روشنفکری دینی و تفکر دین‌شناخت سرورش چه نسبتی با هویت معرفتی، ارزشی، فرهنگی، تاریخی و ملی جامعه مسلمان ایرانی دارد؟ مسئله اساسی‌ای که تفکر سرورش و روشنفکری دینی نزد او با آن مواجه است آن است که چه نسبتی با هویت معرفتی، ارزشی، فرهنگی، تاریخی و ملی جامعه مسلمان ایرانی دارد؟

چنان‌که بر متعاطیان فلسفه و حکمت و اندیشمندان و محققان علوم و مآثر اسلامی، پوشیده نیست، تفکر سرورش یکی از مصادیق آن تعبیر معروف داریوش شایگان است که عنوان کتاب او نیز هست یعنی «افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار». تفکر سرورش، تفکر مذبذبی است که از بستر تاریخی و فرهنگی خود برون افتاده است؛ و حتی اگر از ادبیات تعلیمی و عرفانی ادب فارسی به‌عنوان شعار و پوشش خود استفاده کند، همچنان بی‌هویت و بی‌ریشه است. گرچه در ضمن دیدگاه‌ها و اظهارات عبدالکریم سرورش برخی تذکرات و نقدهای صائب نسبت به‌نظر و عمل انسان و جامعه معاصر ایرانی وجود دارد لکن منظومه فکری او در موضوعات مورد بحثش، چه تبیین بنیان‌های فلسفه علمی و معرفت‌شناسانه معرفت دینی و روش‌شناسی آن و چه نظام ارزشی و اخلاقی حاکم بر اندیشه و کنش آن، نه از غنای مطالعاتی و تتبع کافی در منابع عریق و اشراف بر آرای اصیل





اسلامی برخوردار است و نه در بهره‌گیری از افکار متنوع فیلسوفان معاصر غربی توانسته بدان پایه و مستوا از اندیشه‌ورزی برسد که بتوان آن را یک دستگاه فکری یکپارچه دانست که دارای هویتی مستقل است و درمورد نسبت انسان و جامعه معاصر ایرانی با غرب حرفی ارزنده برای گفتن دارد. خصوصاً آنکه مع‌الأسف در اظهارت اخیر ایشان، عصییت، شتابزدگی و تأثیرات عناصر غیر معرفتی ناشی از اتفاقات سیاسی روز آشکارتر از پیش مشاهده می‌شود.

در نتیجه، روشنفکری دینی در اندیشه عبدالکریم سروش نه تنها به تعمیق خودآگاهی معرفتی و تاریخی انسان و جامعه ایرانی نمی‌انجامد بلکه با ایجاد آشفتگی مفهومی و زبانی، التقاط ناروا و غیرمنتج در استخدام نظریات، بازی در بستر جریان تاریخی مدرنیسم و جهت‌گیری تاریخی ناصحیحی که برگزیده و همچنین ارائه تصویری نادرست از منطق و فهم دینی، زمینه بدفهمی‌های فراوانی برای خود و دیگران ایجاد کرده است.



# نقدی بر خداشناسی و دین‌شناسی عبدالکریم سروش

محمد محمدرضایی\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

دکتر محمدرضایی، استاد تمام فلسفه دانشگاه تهران، دارای آثار علمی فراوانی (اعم از کتاب و مقاله) است که از جمله کتاب‌های ایشان «اندیشه اسلامی ۱ و ۲» است که با مشارکت و اشراف علمی مرجع عالی قدر حضرت آیت‌الله العظمی سبحانی (دام عزه) صورت گرفته و از سال ۱۳۸۴ تاکنون به‌عنوان کتاب درسی در تمام دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی تدریس می‌شود که تقریباً بیش از پنج میلیون تیراژ داشته است و نیز تألیف کتاب معرفت‌شناسی اسلامی و علم دینی جهت دانش‌افزایی اساتید دانشگاه‌های سراسر کشور که با کوشش و نظارت وی و مشارکت جمعی از اساتید دانشگاه و حوزه به سامان رسیده است.

\* استاد فلسفه دانشگاه تهران.

در خدمت استاد محمدرضایی هستیم با موضوع خداشناسی و دین‌شناسی دکتر سروش و قصد داریم به طرح و نقد دیدگاه سروش بپردازیم. از چندی پیش به مناسبت انتشار ویروس کرونا در ایران و جهان مصاحبه‌ای از دکتر عبدالکریم سروش، تحت عنوان «خدا به هر دردی نمی‌خورد» در فضای مجازی منتشر شد. ایشان گفتند: اولاً هیچ دلیل عقلی و نقلی معتبری نداریم که امام مدفون در خاک، صدای زائران را بشنود و به آنها پاسخ بدهد و یا اساساً قدرت برآوردن حاجات آنها را داشته باشد. ثانیاً اینکه در زمان میرزای شیرازی، شیعیان با خواندن زیارت عاشورا و با بر طرف کردند، قطعاً دروغ است و یک دروغ تفرقه افکنانه است که یک نوع خداپرستی قبيله‌گرایانه را تبلیغ می‌کند. ثالثاً خدا به هر دردی نمی‌خورد و اینکه شما در هر حادثه‌ای پای خدا را به میان بکشید، قطعاً خطا است. خدا به درد تنهایی روح می‌خورد به درد عاشقی می‌خورد و در نهایت گفتند امید ضعیفی دارم که مسئله شر در الهیات اسلامی همانند الهیات غربی جدی گرفته شود. با مسئله شرور باید ارتباط خود را با خدا از نو تعریف کنیم.

❖ **باتوجه به نکات فوق، نظر حضرت‌عالی درباره این بیان چیست و چه نقدهایی بر آن وارد است؟**

دکتر سروش در دعای خود می‌گوید:

امامان، صدای زائران را نمی‌شنوند؛ لذا هیچ دلیل عقلی و نقلی معتبری نداریم که این خفتگان در زیر خاک، خواه امام، خواه خواهر امام و صدای زائران را می‌شنوند. و به آنها پاسخ می‌دهند و یا اساساً قدرت برآوردن حاجات آنها را دارند ... من مشکلی ندارم، با اینکه آدمیان به بزرگان خود احترام بگذارند و حتی به قبور آنها احترام بگذارند. اما قصه حرمت نهادن و ستایش کردن چیزی



است و قصه حاجت خواستن و شفا خواستن چیز دیگری است اینها را باید از یکدیگر جدا کرد.

در پاسخ باید گفت بر خلاف دیدگاه آقای سروش، آیات و روایات دلالت بر آن دارند که پیامبر گرامی اسلام ﷺ و حضرات معصومین که به جهت عنایت ویژه خداوند به آنها و به جهت مقام و منزلت آنها نزد خداوند هم سخن ما را می‌شنوند و هم می‌توان از آنها درخواست نمود که برای آموزش ما به درگاه خداوند دعا کنند.

دلایل ما این است که اولاً خداوند، دعای اولیاءالله را اجابت می‌کند. پیامبر گرامی اسلام در حدیث قرب نوافل به مقامات اولیاءالله چنین اشاره می‌کند: بنده من بر اثر انجام فرائض و نوافل به مقامی می‌رسد که محبوب من می‌شود وقتی محبوب من شد، من گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و زبان او می‌گردد که با آن سخن می‌گوید و دستش می‌شوم که با آن می‌گیرد. هرگاه مرا بخواند اجابت می‌کنم و اگر چیزی از من بخواهد می‌بخشم (ان دعانی، اجبته و این سالتنی اعطیته) (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲).

ثانیاً قرآن، به امور خارق‌العاده و کراماتی اشاره می‌کند که از سوی انبیاء و بندگان خاص خدا به انجام می‌رسد؛ مثلاً حضرت یوسف به فردی (برادرش) مأموریت داد که به نزد پدر خود، حضرت یعقوب که از فراق او نابینا شده بود، برود و پیراهن او را بر چهره پدر بیفکند تا بینایی خود را باز یابد:

فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْفَاهُ عَلَيَّ وَجْهَهُ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ: پس چون مژده رسان آمد آن [پیراهن] را بر چهره او انداخت پس بینا گردید گفت آیا به شما نگفتم که بی‌شک من از [عنایت] خدا چیزهایی می‌دانم

که شما نمی‌دانید (یوسف: ۹۶).

یا هنگامی که حضرت سلیمان به یاران خود اشاره می‌کند که کدام یک از شما می‌تواند تخت بلقیس را برای من بیاورد یکی از یاران او به نام آصف بن برخیا که به علمی از کتاب الهی دانا بود در یک چشم بر هم زدن تخت بلقیس را حاضر نمود:

قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآه مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ کسی که نزد او دانشی از کتاب [الهی] بود گفت من آن را پیش از آنکه چشم خود را بر هم زنی برایت می‌آورم پس چون [سلیمان] آن [تخت] را نزد خود مستقر دید گفت این از فضل پروردگار من است تا مرا بیازماید که آیا سپاسگزارم یا ناسپاسی می‌کنم و هرکس سپاس گزارد تنها به سود خویش سپاس می‌گزارد و هرکس ناسپاسی کند بی‌گمان پروردگارم بی‌نیاز و کریم است (نمل: ۴۰).

نمونه دیگر، امور خارق‌العاده‌ای که از جانب حضرت مسیح به اذن و قدرت الهی انجام شده است: مانند ساختن پرنده‌ای از گل، زنده کردن مردگان، شفادادن کور مادرزاد و بیماران لاعلاج و... (آل عمران: ۴۹)؛ بنابراین بر اساس این آیات، انجام امور خارق‌العاده از سوی انبیاء الهی، امری عادی و مورد قبول قرار گرفته است.

دلیل سوم ما مربوط به توسل به انبیاء و اولیاء الهی است. قرآن، از مؤمنین می‌خواهد که جهت استغفار گناهان و طلب حاجات به انبیاء و اولیاء الهی متوسل شوند:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ: ای



کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا کنید و به او [توسل و] تقرب جویند و در راهش جهاد کنید باشد که رستگار شوید (مائده: ۳۵).

برای تقرب به خدا وسایل و اسباب گوناگون وجود دارد که از جمله آنها توسل به دعای پیامبران الهی است؛ برای نمونه هنگامی که فرزندان حضرت یعقوب به خطای خود پی بردند، پیش پدر آمدند و از او خواستند که از خدا برای آنها طلب آمرزش کند:

قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ: گفتند ای پدر برای گناهان ما آمرزش خواه که ما خطاکار بودیم، گفت به زودی از پروردگرم برای شما آمرزش می‌خواهم که او همانا آمرزنده مهربان است (یوسف: ۹۸ - ۹۷).

و نیز قرآن در آیه‌ای دیگر بیان می‌کند که کسانی که بر خود ستم کردند به نزد پیامبر می‌آمدند و از خدا طلب آموزش می‌کردند و پیامبر هم برای آنها استغفار می‌کرد «وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ الرَّسُولُ».

بنابراین ما بر اساس این آیات می‌توانیم از انبیاء و اولیاء الهی بخواهیم که در حق ما دعاکنند، همان‌گونه که در زمان رسول خدا و حضرت یعقوب این کار به انجام رسید. حال ممکن است سؤال شود که این توسلات در زمان حیات پیامبر و ولی خدا صورت گرفته ولی توسل بعد از وفات آنها صحیح نیست. در پاسخ می‌توان گفت که حقیقت و اثر بخشی انسان به روح اوست نه جسم و این روح در حیات برزخی به حیات خود ادامه می‌دهد «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ». در ضمن قرآن به صراحت بیان می‌نماید که شهدا زنده‌اند و نزد پروردگار خود روزی می‌خورند و پیامبران و امامان معصوم که افضل از شهداء هستند

بعضاً خود نیز در زمره شهداء بوده‌اند.

در ضمن همه ما در نمازهای واجب روزانه، بر پیامبر گرامی اسلام سلام می‌فرستیم، السلام عليك ايها النبي ورحمة الله و بركاته، اگر ایشان سلام ما را نشنود که لغویش در کلام لازم می‌آید.

بنابراین بر اساس دلایل فوق توسل به پیامبر و ائمه معصومین که جان پیامبر هستند و خداوند عنایت خاص به آنها داشته و پلیدی را از آنان بر طرف نموده است «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» در زمان حیات و ممات آنان صحیح است و آنها هم صدای ما را می‌شنوند و هم در صورت مصلحت، خداوند دعای آنان را مستجاب می‌فرماید.

دکتر سروش در بخشی از مصاحبه خود، درباره خداپرستی و مسئله زیارت عاشورا و توسل به امام حسین علیه السلام می‌گوید:

در زمان میرزای شیرازی در نجف وبایی آمد ایشان پیام داد و گفت من مجتهدم، من نیک خواهم، سخن از گزافه نمی‌گویم. شیعیان بروند زیارت عاشورا را بخوانند تا شر وبا کاسته شود شیعیان رفتند و زیارت عاشورا را خواندند و پس از آن شیعیان از وبا مصون ماندند ... من کاری به راست و دروغ این حادثه ندارم. قطعاً دروغ است ... اولاً دروغ داریم تا دروغ. این نوع دروغ تفرقه افکن است. یک خداپرستی بسیار خودخواهانه و قبیله‌گرایانه‌ای درون این قصه نهفته است که گویا بندگان خدا برای او فرق دارند به کمک این یکی می‌رود ولی به کمک آن یکی نمی‌رود والله این‌گونه دینداری قابل تاییدی نیست و من از موضع روشنفکران دیندار به همه دوستان و همه کسانی که سخن من را می‌شنوند می‌گویم که اینها نه جزء ذات دین است و نه جزء اعراض دین.



## ❖ چه نقدهایی بر این ادعا وارد می‌دانید؟

از این مطلب دکتر سروش دو مطلب مهم استفاده می‌شود:

۱. این خبر که «مردم و از جمله شیعیان اگر دعا کنند و خدا مستجاب کند، دروغ است».

۲. اینکه «خدا به برخی از بندگان توجه و به برخی دیگر بی‌توجه باشد، خداپرستی قبیله‌گرایانه است».

به نظر می‌رسد هر دو استنباط دکتر سروش، بر خلاف آموزه‌های قرآنی است. در ابتدا به مطلب دوم اشاره می‌کنیم. ایشان می‌گویند خداوند رحمان و رحیم، لطف خود را به انسان‌ها در قالب وحی از طریق پیامبران ارزانی داشته است. مردم با این هدایت الهی به دو گونه برخورد می‌کنند:

۱. برخی از انسان‌ها با دیدن معجزات الهی با آغوش باز پیامبر و پیام الهی او را می‌پذیرند و در رکاب او علیه ظالمان و مفسدان مبارزه می‌کنند

۲. دسته دیگر از انسان‌ها که از هوای نفس تبعیت کرده با پیامبر و پیام او به مخالفت برخاسته و کمر همت به نابودی آنها می‌گمارند و در این راه از هیچ جنایتی دریغ نمی‌ورزند. قرآن از دسته اول به‌عنوان شاکر و مؤمن و از دسته دوم به‌عنوان کافر و کفور یاد می‌کند. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَمَا شَاكِرًا وَاَمَا كُفُورًا (انسان: ۳) ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس». «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (تغابن: ۲)» او کسی است که شما را آفرید (و به شما آزادی و اختیار داد) گروهی از شما کافر و گروهی مؤمن هستند، و خداوند به آنچه می‌دهید بینا است».

خداوند، دسته کافران را مذمت و سرزنش نموده و به آنها وعده عذاب



می‌دهد و از این رو دشمن خود می‌داند و دسته مؤمنان را تشویق و تأیید و از این رو آنها را دوست خود دانسته و به آنها وعده بهشت می‌دهد.

اینک آیات در ارتباط با گروه مؤمنان:

۱. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (المائدة: ۶۹): آنها که ایمان آورده‌اند و یهودیان و صابئان و مسیحیان هرگاه ایمان به خداوند یگانه و روز جزا بیاورند و عمل صالح انجام دهند نه ترسی بر آنها است و نه غمگین خواهند شد.

۲. «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵۷) خداوند، ولی و سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند، آنها را از ظلمتها، به سوی نور بیرون می‌برد. [اما] کسانی که کافر شدند، اولیای آنها طاغوتها هستند، که آنها را از نور، به سوی ظلمتها بیرون می‌برند، آنها اهل آتش‌اند و همیشه در آن خواهند ماند.

۳. همچنین قرآن در آیاتی می‌فرماید: خدا، محسنین، مطهرین، توابین، متقین و صابریین و متوکلین و مقسطین را دوست دارد: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» خداوند، نیکوکاران را دوست می‌دارد» (بقره: ۱۹۵). «فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» خداوند پرهیزکاران را دوست دارد» (آل عمران: ۷۶).

اما آیات ناظر به کافران و مفسدان:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبئسَ المصير: اما کسانی که کافر شدند و آیات ما را تکذیب کردند آنها اصحاب دوزخند، و جاودانه در آن می‌مانند، و سرانجام آنها سرانجام بدی است (تغابن: ۱۰).



وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ: [اما] کسانی که کافر شدند، اولیای آنها طاغوتها هستند، که آنها را از نور، به سوی ظلمتها بیرون می‌برند، آنها اهل آتش‌اند و همیشه در آن خواهند ماند (بقره: ۲۵۷).

همچنین قرآن در آیاتی می‌فرماید: خداوند، کافران، ظالمان و مفسدان، مسرفان و مستکبران را دوست ندارد و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید اگر خدا را دوست دارید از من تبعیت کنید تا خدا شما را دوست داشته باشد:

فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ: خداوند کافران را دوست نمی‌دارد (آل‌عمران: ۳۲).

وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ: و خداوند، ستمکاران را دوست نمی‌دارد (آل‌عمران: ۵۷).

وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ: و خداوند مفسدان را دوست ندارد (مائده: ۶۴).

جناب آقای دکتر سروش، اصولاً فلسفه بهشت و دوزخ و عدالت خدا، دلالت بر آن دارد که انسان‌ها در این عالم در پذیرش سخنان حق به اختیار خود برابر نیستند، برخی مفسد و کافر و برخی دیگر مؤمن و پرهیزکارند و از این رو عدالت خداوند اقتضاء می‌کند که به دو شیوه متفاوت با آنها برخورد نماید. قرآن به‌صراحت در این باره می‌فرماید که ما مؤمنان و صالحان را همسان مفسدان قرار نمی‌دهیم و اگر کسانی فکر کنند که آنها در نزد خدا برابرند، چه بد داوری کرده‌اند:

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ

كَالْفَاجِرِينَ: آیا کسانی را که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام داده‌اند همچون

مفسدان در زمین قرار دهیم، یا پرهیزگاران را همچون فاجران «(ص: ۲۸).

أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً

مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ: آیا کسانی که مرتکب سیئات شدند گمان

کردند که ما آنها را همچون کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام داده‌اند قرار می‌دهیم که حیات و مرگشان یکسان باشد؟ چه بد داوری می‌کنند (جائیه: ۲۱).

بنابراین از نظر قرآن بندگان خدا در پیشگاه خداوند برابر نیستند؛ زیرا برخی از آنان با اختیار خود راه فساد و تباهی را انتخاب کرده و در زمره کافران و مورد مذمت خدا قرار گرفته‌اند که جایگاه آنان دوزخ است و برخی دیگر با اختیار و تعقل خود راه ایمان و عمل صالح را برگزیده‌اند و در زمره نیکوکاران و تقوا پیشگان و مورد محبت خدا قرار گرفته‌اند و جایگاه آنها بهشت برین است. البته رحمانیت خداوند اقتضاء می‌کند که حتی کافران نیز از رزق و روزوی و نعمت دنیوی بهره‌مند شوند شاید که روزی به راه مستقیم هدایت یابند و یا راه بهانه جویی بسته شود «و رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ».

بنابراین این سخن دکتر سروش «که اگر خداوند تفاوتی بین بندگان قایل شود و حاجات یکی را بپذیرد و حاجات دیگری را نه و یا به کمک یکی برود و به کمک دیگری نه، خداپرستی قبیله‌گرایانه است»، به هیچ وجه با آموزه‌های قرآنی سازگاری ندارد. خداوند دوست مؤمنان و دشمن کافران است و جایگاه مؤمنان بهشت و جایگاه کافران دوزخ است.

درباره این نظر دکتر سروش که توسل به امام حسین علیه السلام (قرائت زیارت عاشورا) در رفع بیماری و با قطعاً دورغ است؛ نظر حضرت‌عالی چیست و چه نقدهایی بر این ادعا وارد می‌دانید؟

البته پاسخ به این مدعای ایشان در بخش توسل به انبیاء و اولیا الهی داده شد، ولی به اجمال عرض می‌کنم که کسانی که خداوند را از سر اخلاص



بخوانند و یا برای برآورده شدن حاجات خود به انبیاء و اولیا الهی متوسل شوند. در صورت مصلحت، حاجات آنها برآورده می‌شود و جای انکار ندارد. قرآن در این باره می‌فرماید: خداوند دعای هر دعاکننده‌ای را اجابت می‌کند البته اجابت دعا، مشروط به دعا کردن است: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره: ۱۸۶).

و یا در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ ذَاخِرِينَ (غافر: ۶۰) یا «قُلْ مَا يِعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا» (فرقان: ۷۷).

قرآن در این آیات به صراحت اشاره می‌کند که اجابت حوایج مردم مشروط به خواندن خدا است. اگر کسانی خداوند را نخوانند با طبع حاجات آنها نیر برآورده نمی‌شود. این امر مرهون قابلیت قابل است نه قاعلیت فاعل از این رو حضرت ذکریا از خداوند طلب فرزند کرد و خداوند نیز حاجات او را برآورده نمود: «وَرَكْرِكَا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ» (انبیاء: ۸۹) و در آیه دیگر دعای حضرت ایوب را برآورده می‌فرماید: «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرِّهِ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَعِنْدَنَا وَذِكْرًا لِلْعَابِدِينَ» (انبیاء: ۸۴). این سنت الهی است که هرکسی خدا را بخواند در صورت مصلحت، دعای او به اجابت می‌رسد؛ بنابراین عنایت خاص الهی هنگامی ممکن می‌شود که بنده قابلیت لازم را داشته باشد والا از طرف خدا همواره فیض آماده است.

نتیجه اینکه اگر شیعیان، متوسل به امام حسین علیه السلام شوند و از او بخواهند که در حق آنها دعا کند تا مورد عنایت خاص الهی قرار گیرند یا بیماری آنها برطرف گردد جای انکار ندارد، همان‌گونه که فرزندان حضرت یعقوب برای آموزش



خود به پدر متوسل شدند تا در حق آنها دعا کند و همان‌گونه که پیراهن حضرت یوسف چشم پدر را بینا نمود و نیز اعطای فیض و عنایت الهی در صورتی که قابلیت قابل ظرفیت آن را داشته باشد بر خلاف عدالت الهی نیست.

دکتر سروش در بخشی دیگر از مصاحبه خود می‌گوید:

آن خدای دین معیشت اندیش که خلاهای زندگی‌شان را پر می‌کرد، آن خدا اکنون غائب است. آن خدا هیچ وقت حاضر نبوده است. فکر می‌کردند حاضر است فقط در خیال آنها حاضر بوده است. هر اتفاقی که می‌افتاد می‌گفتند خدا کرده است. می‌گفتند خدا به من یک دختر داده خدا جان من را حفظ کرده. البته در اینکه علت‌العلل خداوند است، بحث و شکی نداریم. اما اینکه در هر حادثه خاصی شما پای خداوند را به میان بیاروید و آن را در عرض علل طبیعی بنشانید خطا است ... خدا به هر دردی نمی‌خورد به‌درد تنهایی روح می‌خورد، به‌درد عاشقی می‌خورد و به‌درد پرستش و ستایش می‌خورد و همه ما عمیقاً به این نقش‌ها احتیاج داریم و... اکنون برای توازن با زندگی مدرن باید خدایی را که قبلاً در حاشیه بود، به متن بیاوریم.

❖ درباره این بیان و ادعای ایشان، چه پاسخی دارید؟ این نوع خداشناسی دارای چه آسیب‌هایی است و لوازم الهیاتی آن به‌ویژه در مسئله توحید کدام است؟

در پاسخ ایشان می‌توان گفت ماسوی‌الله که موجوداتی ضعیف و فقیرند هم در لحظه حدوث و هم در بقا به خداوند احتیاج دارند. این‌گونه نیست که مخلوقات فقط در لحظه حدوث به خداوند نیاز داشته باشند. بلکه در هر لحظه



از عمر و بقا خود به قوت و نورانیت الهی موجودند؛ از این رو در هر حادثه‌ای، باید پای خدا را به میان کشید. البته علت حقیقی بودن خدا در هر حالتی منافاتی با افعال اختیاری انسان ندارد. این مسئله دلایل قرآنی و روایی فراوانی دارد. اعتقاد به توحید، دلالت بر آن دارد که خالق و مدبر همه عالم و همه موجودات و هر اتفاقی، خداوند است:

قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (رعد: ۱۶).

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (الحمد: ۲).

قُلْ مَنْ يُرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (يونس: ۳۱).

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (هود: ۶).

هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (غافر: ۶۸).

امیرالمؤمنین علیؑ در عباراتی به این نوع کارگردانی خداوند و یا توحید ربوبی اشاره می‌کند و بر آن است که حیات و نورانیت و غنا و قوت هر موجودی به خداوند است و همه موجودات به غنا و قوت الهی موجودند:

وَ هُوَ حَيَاةُ كُلِّ شَيْءٍ وَ نُورُ كُلِّ شَيْءٍ (کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۳۰).

كُلُّ شَيْءٍ خَاشِعٌ لَهُ وَ كُلُّ شَيْءٍ قَانِمٌ بِهِ، غِنَى كُلِّ فَقِيرٍ وَ عِزُّ كُلِّ ذَلِيلٍ وَ قُوَّةُ كُلِّ ضَعِيفٍ (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹).

بِيَدِكَ نَاصِيَةُ كُلِّ دَابَّةٍ، وَ إِلَيْكَ مَصِيرُ كُلِّ نَسَمَةٍ ... (همان).

باتوجه به نکات حضرتعالی و این ادعای آقای سروش می‌گویند خدا به هر دردی نمی‌خورد و حضوری در حوادث عالم ندارد، آیا می‌توان از ایشان سؤال

می‌شود پس چه کسی کارگردان عالم هستی است؟ آیا این با توحید منافات ندارد؟

پرسش دقیقی است و مرز توحید و شرک را مشخص می‌کند. بت پرستان در توحید در خالقیت مشکلی نداشتند و برآن بودند که خدا، خالق همه موجودات است اما تدبیر برخی از حوادث از جمله حادثه جنگ را بر عهده خدا نمی‌دانستند و از این رو آنها به بت‌ها متوسل شده و در جنگ‌های آنها را با خود حمل می‌کردند. قرآن چنین اعتقادی را به شدت مورد نهی قرار می‌دهد: «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا: آنها غیر از خدا معبودانی برای خود انتخاب کردند تا مایه عزتشان باشد (چه پندار خامی؟)» (مریم: ۸۱). نیز قرآن در آیه دیگر می‌فرماید: «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يَنْصَرُونَ: آنها غیر از خدا معبودانی برای خویش برگزیدند به این امید که یاری شوند» (یس: ۷۴).

هدف بت پرستان از پرستش بت‌ها، آن بود که معتقد بودند که خداوند به هر دردی نمی‌خورد؛ زیرا حضوری در برخی از حوادث عالم ندارد و این اله‌ها (غیر از خدا) هستند که در این حوادث دخالت می‌کنند و از این رو به اله‌ها و بت‌ها احترام کرده و مورد پرستش قرار می‌دادند تا در جنگ‌ها و حوادث دیگر به کمک آنها بیایند.

باتوجه به این مطلب از جناب آقای دکتر سروش سؤال می‌شود، مشکل بت پرستان چه بود که این قدر مورد مذمت قرآن قرار گرفته‌اند؟ آنها هم اعتقاد داشتند که خدا به هر دردی نمی‌خورد و در برخی حوادث، پای خدا در میان نیست و به جای خدا اله‌ها و بت‌ها این وظیفه را به عهده گرفته‌اند.

حال سؤال این است که اگر خدا به هر دردی نمی‌خورد و در برخی حوادث حضور





ندارد، چه کسی مدبر آن حوادث است؟ آیا آن مدبر غیر خدا خود قوی و غنی مطلق است یا ضعیف و مخلوقی از مخلوقات الهی که حدود و بقاء آن به دست خدا است؟

اگر آن مدبر فرضی، موجودی کامل و مستقل و بی‌نیاز از خداست که با توحید در خالقیت و توحید در ذات سازگار نیست و نوعی شرک است که دلایل عقلی و نقلی معتبر بر خلاف آن است. اگر آن مدبر فرضی مخلوقی از مخلوقات الهی است که حدود و بقاء آن به دست خدا است، در نتیجه علت حقیقی خداست نه مدبر فرضی؛ بنابراین در همه حوادث، خداوند حضور دارد. بنابراین این سخن که خدا به هر دردی نمی‌خورد و در هر حادثه خاص حضور ندارد، خطای محض است که باعرض معذرت بیشتر شبیه اعتقاد بت پرستان عصر جاهلیت است.

همچنین بر اساس مطالب فوق، نتیجه می‌گیریم که خدا علاوه بر اینکه به درد تنهایی ما می‌خورد، به درد زندگی اجتماعی ما هم می‌خورد، به درد زندگی بین‌الملل ما هم می‌خورد. درست است که زندگی مدرن، تنها نقش خدا را در خلوت و تنهایی انسان می‌داند، ولی مشکلات انسان مدرن هم از همانجا شروع شد که در حیات اجتماعی و بین‌المللی خود، نقشی برای خدا قایل نیست. هدایت‌گر جامعه باید ماذون از طرف خدا (حداقل در اوصاف) و قوانین این اجتماع نیز باید از جانب خدا باشد: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده: ۴۵).

توحید با همه ابعادش باید در همه زندگی ما تجلی کند. زندگی موحدانه، این‌گونه نیست که در خلوت و تنهایی با خدا عشق‌ورزی کرد ولی در صحنه اجتماع و حوادث جهان با خدا عشق‌ورزی نداشته باشد. در خلوت بر خدا

توکل کند ولی در کارهای اجتماعی و مهم خود به خدا توکل نداشته باشد. این اعتقاد، که خدا به هر دردی نمی‌خورد و فقط به درد تنهایی روح می‌خورد، اعتقاد به شکلی از سکولاریسم است که شدیداً مورد مذمت قرآن است و همچنین اعتقاد به حکومت جهانی و عادلانه حضرت ولی عصر (عج‌الله) بیانگر آن است که دخالت دین در عرصه مسایل اجتماعی و حکومتی، آموزه‌ای دینی است؛ زیرا که یکی از اهداف پیامبران، اجرای عدالت در جامعه است «وَأَمْرٌ لِّأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (شورای: ۱۵) قرآن از زبان پیامبر نقل می‌کند که مأمور شدم که میان شما عدالت را بر پا سازم و تحقق عدالت کامل در جامعه بین‌الملل به‌دست مهدی موعود (عج‌الله تعالی فرجه) صورت می‌گیرد.

آقای دکتر سروش در بخشی دیگر از مصاحبه (در باب تغییر و رنسانس الهیات اسلامی و یا سکولاریسم شیعی و کرونا) می‌گوید:

اینها (حادثه کرونا) نمی‌توانند بنیان ستبری را تکان بدهد. من تنها امیدی که دارم که امید ضعیفی هم هست، این است که مسئله شر در الهیات اسلامی به‌طور کلی و در ایران جدی گرفته شود؛ چون فلسفه اسلامی به مسئله شر کماهو حقه نپرداخته است. الان ما از رنسانس اروپا سخن گفتیم. یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در رنسانس اروپا قصه شرور بود. اینکه ما باید از نو ارتباط خود را با خدا تعریف کنیم.

استاد بفرمایید ادعای دکتر سروش درباره مسئله شرور (به‌ویژه مسئله کرونا) با چه آسیب‌ها و پیامدهایی مواجه است؟ چگونه آن را نقد می‌کنید؟

در پاسخ باید گفت: از مطالب ایشان برمی‌آید: در اروپا بعد از رنسانس مسئله شر را جدی گرفتند، اما در الهیات اسلامی همانند آنجا مسئله شر جدی گرفته نشده است. در اروپا با توجه به جدی‌گرفتن مسئله شر، ارتباط خود را با



خدا از نو تعریف کردند: (از تعبیر دیگر ایشان برمی‌آید که در حادثه ویروس کرونا که یک پدیده شرگونه است، نباید پای خدا را به میان کشید زیرا خدا به هر دردی نمی‌خورد).

به اعتقاد ما در الهیات اسلامی، ابتدا خدا ثابت می‌شود و سپس ارتباط خدا به عنوان خالق و مدبر جهان با جهان مورد توجه قرار می‌گیرد. در الهیات اسلامی، مسئله شرور (اعم از شرور در طبیعی مانند زلزله، سیل و آتشفشان و... و شرور اخلاقی مانند قتل، غارت، دزدی و جنگ و...) معضل جدی برای باور به خدا نیست و سازگاری کامل بین جهان مادی واجد شرور و اعتقاد به خدا وجود دارد. برخی از راه‌های حل‌های معضل شرور در الهیات اسلامی به اجمال عبارت‌اند از:

۱. شر، به دلیل فلسفی و عقلی، امر عدمی است.
۲. شر لازمه جهان مادی است، و خیر خلق جهان مادی بیشتر از عدم خلق آن است.
۳. شر، ناشی از آزادی انسان است.
۴. شر ناشی از جزئی‌نگری است.
۵. شر ناشی از جهل انسان است.
۶. شر، علت شکوفاشدن استعدادها و فضایل اخلاقی و عاملی برای غفلت‌زدایی و هدیه‌ای به بندگان خاص و عاملی برای ابتلاء و آزمون الهی است. اما مسئله شر در غرب واقعاً یک معضل است و از بعد از رنسانس یا قائل به ۱. ناسازگاری منطقی وجود خدا و شر هستند و یا ۲. شر (مخصوصاً شر گزاف) را به عنوان شاهد و دلیلی بر عدم وجود خدا می‌دانند و یا ۳. شر با صفات مطلق



و کمال مطلق خدا ناسازگار است یا به تعبیری خدا، قدرت لازم را برای از بین بردن شرور ندارد؛ از این رو خدا ناباوران، یکی از مهم‌ترین دلایل انکار وجود خدا را مسئله شر می‌دانند. البته شایسته ذکر است که هم در جهان غرب و هم در میان متفکران اسلامی، انتقادات جدی به این دیدگاه‌ها وارد نموده‌اند و دلایل مدافعان ناسازگاری وجود خدا و شر را ناکافی و نارسا می‌دانند و حتی فیلسوفی مانند مرلین مک کورد آدامز، نه تنها شر را با وجود خدا ناسازگار ندانسته، بلکه شر را به‌عنوان راه و دلیلی بر اثبات وجود خدا بیان نموده است.

از این رو رویکرد فیلسوفان اسلامی به مسئله شر با رویکرد متفکران مغرب زمین کاملاً متفاوت است. متفکران مغرب زمین از درد رنج آغاز می‌کنند و برای توجیه آن با مشکلات زیادی مواجه می‌شوند. در صورتی که فیلسوفان اسلامی ابتدا از طریق مخلوقات، خدا را اثبات و سپس به مسئله شرور می‌پردازند. تفاوت دیگر بین الهیات غربی و اسلامی آن است که در مغرب زمین رنج و درد را با شر مساوی می‌دانند و از این رو با مشکلات زیادی مواجه شده‌اند، در صورتی که میان رنج و شر تفاوت است. رنج یک مفهوم حسی ولی شر یک مفهوم عقلی است. چه بسا با پشتوانه یک ایدئولوژی و جهان بینی، نه تنها، رنج، شر نیست، بلکه مطلوب نیز می‌باشد. مانند دانشمندانی که با شوق و ذوق رنج کشف حقایق و قوانین علمی را تحمل می‌کنند و یا ورزشکارانی که جهت نیل به قهرمانی به استقبال رنج تمرین‌های سخت می‌روند و چه زیبا عقیده بنی هاشم زینب کبری علیها السلام بعد از حادثه کربلا فرمود: «ما رأیْتُ الا جمیلاً».

به قول آن فیلسوف رواقی که از شدت درد فریاد می‌زد ای رنج هرچند مرا بیازاری نخواهم پذیرفت که تو شری؛ زیرا با آنکه آه و فغان آن فیلسوف گواه



بدی رنج است با این حال او دلیلی ندارد که آن را شر بشمرد، چرا که رنج از ارزش شخص او نمی‌کاهد بلکه فقط او را در وضعیت ناخوشایند و دشواری قرار می‌دهد، در صورتی که یک دروغ ارزش عزت نفس او را می‌کاهد.

بنابراین تفاوت الهیات اسلامی با غربی هم در رویکرد و پرداختن به مسئله شر است و هم در یکسان انگاشتن رنج و شر. تعجب آن است که آقای دکتر سروش آرزو می‌کند که همان‌گونه که مسئله شر برای الهیات غربی مشکل‌آفرین است و در اعتقاد به وجود خدا مشکل پیدا کرده‌اند و خدا را عاجز از رفع شرور می‌دانند، در الهیات اسلامی نیز این‌گونه شود و از نو ارتباط خود را با خدا تعریف کنند.

خداوند در قرآن، به راز شرور اشاره می‌نماید:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ  
 الصَّابِرِينَ: قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، زیان مالی و جانی، و  
 کمبود میوه‌ها آزمایش می‌کنیم و بشارت ده به استقامت‌کنندگان (بقره: ۱۵۵).

خداوند در این آیه، راز شرور را نیل به فضیلت و کمال و صبر می‌داند. آدمی اگر بخواهد به پاره‌ای از فضایل و کمالات اخلاقی و انسانی برسد باید بر مشکلات و موانع غلبه پیدا کند. انسان به سهولت به مقام صبر و شجاعت نمی‌رسد. شجاعت و صبر، فضیلتی است که در آن غلبه بر موانع و ترس و مرگ نهفته است. خداوند در مورد حضرت ابراهیم می‌فرماید: ابراهیم بعد از آنکه از آزمون‌های سخت موفق بیرون آمد به مقام امامت رسید. «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴).

بنابراین امید و آرزوی دکتر سروش در باب از نو تعریف کردن ارتباط انسان با خدا با پرداختن جدی‌تر به مسئله شرور، وجهی ندارد.  
دکتر سروش در باب اعتقاد به امامت و عصمت ائمه معصومین و اعتقاد به وجود امام زمان (عج).

به‌ویژه ناظر به تشیع در ایران و همچنین ادعای غالی بودن شیعیان، می‌گوید:  
۱. امامت و عصمت علی علیه السلام و ائمه معصومین علیهم السلام جزء اصول دین نیست و اینکه علی علیه السلام خلیفه نشد، یک اتفاق بوده است. ۲. تشیع اعتدالی فقط این اعتقادی است که علی علیه السلام بهتر و مطمئن‌تر و بی‌خطرتر می‌تواند ما را به تعالیم پیامبر برساند، نه اینکه او امام بوده یعنی از جانب خدا تعیین شده و عصمت داشته است. ۳. امامان، فقط عالمان پارسایی بودند و این اعتقاد که به آنها وحی می‌شده است، عصمت داشته‌اند و... اینها را رها کنید، اینها جزء تشیع نیست. اینها را شیعیان غالی اضافه کرده‌اند و شیعه ایران، شیعه غالی است. ۴. اینکه امام دوازدهم وجود دارد یا نه، جزء تشیع نیست.

❖ نظر حضرتعالی درباره این ادعاها چیست؟ و چه نقدهایی بر آن وارد می‌دانید.

ابتدا باید گفت مطالب ایشان، صرفاً مدعیاتی است که بدون هیچ استدلال و منطقی بیان شده است؛ لذا در نقد این ادعا می‌توان گفت:  
۱. این نظر که جناب ایشان مطرح می‌کنند که امامت و عصمت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و ائمه معصومین علیهم السلام جزء اصول دین نیست، بلکه یک اتفاق بود و بعدها توسط شیعه غالی به اصول دین اضافه شده است، به‌هیچ‌وجه صحیح نیست.



امامت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و سایر امامان معصوم جزء اصول دین است و مورد سفارش پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌باشد که مخالفت با آن به‌هیچ‌وجه جایز نیست. قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) خداوند در این آیه، اطاعت خود و پیامبر و اولی الامر را واجب کرده است. از نظر شیعه، مصداق اولی الامر امامان معصوم هستند که خداوند اطاعت آنها را بر ما واجب کرده است یا در آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) اوامر و نواهی پیامبر گرامی اسلام را بر ما واجب کرده است. «مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰) هرکس از پیامبر فرمان برد درحقیقت خدا را فرمان برده است».

همچنین مطابق روایات معتبر در میان شیعیان و اهل سنت؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ التَّقْلِينَ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِتْرَتِي لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلِيَّ الْحَوْضِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا ابدا: من دو چیز گرانها برای شما باقی می‌گذارم: کتاب خدا و عترتم را، مادامی که به این دو تمسک جویند، هیچ‌گاه گمراه نمی‌شوید ... این دو از هم جدا نمی‌شوند، تا اینکه بر حوض بر من وارد شوند (ابن حنبل، مسند احمد، ج ۳، ص ۱۴ / ابن حجاج، صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۲۲).

از این روایت به خوبی بر می‌آید، اگر ما به قرآن و اهل بیت و عترت تمسک کنیم، گمراه نخواهیم شد؛ زیرا که آنها مایه هدایت هستند و چیزی که مایه هدایت است، طبعاً از هر گونه خطا و گناه مصون است. همچنین در این روایت عترت و اهل بیت، همسنگ با قرآن قرار داده شده است.

از این روایت معتبر، حجیت پیروی از اهل بیت و عترت و نیز عصمت آنان

ثابت می‌شود.

پیامبر ﷺ در حدیث سفینه که در کتب معتبر اهل سنت نیز وجود دارد، می‌فرماید: «إِنَّ مَثَلَ أَهْلِ بَيْتِي فِي أُمَّتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ فِي قَوْمِهِ؛ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَ مَنْ تَرَكَهَا غَرِقَ...» (ابن جر الهیثمی، الصواعق المحرقة، ص ۲۸۲). پیامبر در این حدیث اهل بیت خود را همانند کشتی نوح می‌داند. بدین بیان که تمسک به گفتار و کردار آنان در تفسیر آیات قرآن، انسان را از هلاکت می‌رهاند و به تعبیری اهل بیت پیامبر همانند کشتی نوح، یگانه پناهگاه و راه نجات‌اند؛ از این رو هرکس از آنها پیروی نکند، گمراه خواهد شد.

همچنین از آیه انذار و روایات معتبر در ذیل آن و نیز آیه ولایت و روایات معتبر در ذیل آن و نیز آیه تبلیغ و روایت معتبر غدیر در تفسیر آنکه توسط ۱۱۰ نفر از صحابه و ۸۹ نفر از تابعین و ۳۵۰ نفر از علماء و محدثان اسلامی که به تواتر آن را نقل کرده‌اند، ولایت امیرالمؤمنین علیؑ و اهل بیت و نیز عصمت آنان بعد از پیامبر گرامی اسلام ﷺ ثابت می‌شود. امیرمؤمنان علیؑ در نهج البلاغه نیز به صراحت به وصیت پیامبر در مورد امامت اهل بیت اشاره می‌نمایند: «هم اساس الدین و عماد الیقین... و لهم خصائص حقّ الولاية و فیهم الوصیته والوراثة الان اذ رجع الحق الي اهله و نقل الي منتقله» (نهج البلاغه، خطبه ۲). امام علیؑ در این خطبه، ملاک خلافت اهل بیت را وصیت پیامبر می‌داند نه اتفاق و اقبال مردم و نیز آنها را اساس دین می‌داند و «فوالله ما زلت مدفوعا عن حقی مستائرا علی منذ قبض الله نبیه حتی یوم الناس هذا: به خدا سوگند از روزی که پیامبر اکرم ﷺ جان به جان آفرین تسلیم کرد، تا امروز حق مسلم من از من سلب شده است (و یا از حق خویش محروم مانده‌ام)» (همان، خطبه ۶).





حال سؤال این است که این کدام حق مسلم است که از دوران رحلت پیامبر ﷺ از او گرفته شده است؟ آیا این حقی است که با بیعت پدید می‌آید؟ یا حقی است که خدا از طریق پیامبر به وی داده است؟ احتمال نخست منتقی است؛ زیرا بیعتی صورت نگرفته بود، طبعاً شق دوم صحیح است

همچنین عصمت اهل بیت پیامبر گرامی اسلام ﷺ با آیه تطهیر، حدیث ثقلین و حدیث سفینه به خوبی اثبات می‌شود. زیرا اهل بیت پیامبر که خداوند آنها را از هر گونه رجس و پلیدی پاک نموده است و نیز اهل بیتهایی که پیروی از آنها مایه هدایت و عدم گمراهی می‌شود، طبعاً باید از خطا و اشتباه مصون باشند والا صحیح نیست که خداوند و پیامبر گرامی اسلام ﷺ ما را دعوت کنند از کسانی پیروی کنیم که موجب گمراهی ما خواهند شد؛ بنابراین از این آیات و روایات معتبر هم امامت و پیشوایی حضرت علی ﷺ و ائمه معصومین ﷺ و هم عصمت آنان ثابت می‌شود. در نتیجه آنها، جزء حقایق و اصول اسلام هستند که ایمان به آنها واجب می‌باشد.

باتوجه به اینکه جناب آقای دکتر سروش می‌گوید: «این که به امامان وحی می‌شده است و عصمت داشته‌اند ... اینها را رها کنید. اینها جزء تشیع نیست. اینها را شیعیان غالی اضافه کرده اند». چه نقدهایی را بر این ادعا وارد می‌دانید؟ در پاسخ می‌گوییم: شما که بر اساس مبانی فکری خود، بر آن هستید که به همه انسان‌ها اعم از شعراء و عرفا وحی رسالی می‌شود. حال چگونه است که اگر شیعیان باتوجه به عنایت خاص خداوند به اهل بیت معتقد شوند که خدا به آنها وحی (غیر رسالی) می‌کند، جزء اصول دین نیست، بلکه اضافه شده از طرف شیعیان غالی است؟ براین اساس، جناب عالی جزء شیعیان غالی محسوب می‌شوید که معتقد به بسط تجربه نبوی هستید. شما

بر این باورید که خدا به همه انسان‌ها وحی می‌کند؛ زیرا باب تجلی خدا بسته نیست.

بر اساس باور دکتر سروش اولاً وحی از سنخ تجربه دینی است؛ ثانیاً تجربه دینی و یا وحی درباره دیگر انسان‌ها نیز روی می‌دهد؛ ثالثاً تجربه نبوی و پیامبر گونه تداوم دارد؛ زیرا تجلیات خداوند تمامی ندارد و برای هرکس متناسب با ظرفیتش ادامه خواهد یافت؛ رابعاً وحی و یا تجربه دینی عارفان، مکمل و بسط‌دهنده تجربه دینی پیامبر است و در نتیجه دین خدا رفته رفته پخته‌تر می‌گردد.

حال از جناب آقای دکتر سروش می‌توان سؤال کرد شما که معتقدید، وحی رسالی و پیامبر گونه به همه انسان‌ها می‌شود و چنین اعتقادی را طبعاً صحیح می‌دانید، حال چرا اگر شیعیان بر اساس منابع معتبر قرآنی و روایی معتقد شوند که خداوند بر ائمه معصومین (بر اثر عنایت خاص خداوند به آنها) وحی (غیر رسالی) می‌کند، همانند وحی خدا به مادر موسی علیه السلام اعتقاد آنها ناصحیح است؟ و چنین اعتقادی را غالیان به تشیع اضافه کرده‌اند؟ لطفاً کمی به این تناقض گویی‌ها توجه نمایید!

به نظر دکتر سروش تشیع (اعتدالی) فقط اعتقاد به این عقیده است که علی بهتر و مطمئن‌تر و بی‌خطرتر می‌تواند ما را به تعالیم پیامبر برساند، یعنی به نظر ایشان علی علیه السلام نه امام اصطلاحی بوده است و نه به او وحی (غیر رسالی) شده است و نه عصمت داشته است، بلکه امامان فقط عالمان پارسایی بوده‌اند که راه آنها بهتر است. آیا این ادعا، با دیگر اندیشه‌های دکتر سروش سازگار است؟ چه نقدهایی می‌توان بر آن وارد ساخت؟

بیان ایشان، عاری از هر نوع استدلال و منطقی است. باتوجه به آیات

قرآن و روایات متواتر در باب امامت علی علیه السلام و ائمه معصومین علیهم السلام و عصمت آنان مشخص می‌گردد که عقیده ایشان از اساس درست نیست. در ضمن جناب ایشان با توجه به اعتقاد به پلورالیسم نمی‌توانند بگویند که راه علی علیه السلام بهتر و مطمئن‌تر و بی‌خطرتر ما را به تعالیم پیامبر می‌رساند. ایشان با توجه به باور به پلورالیسم اعتقادی و اخلاقی و فقهی معتقدند که همه عقاید و ادیان و فرق مذهبی از حقانیت مساوی برخوردارند و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارند. حال چگونه می‌گویند که یک راه بهتر و مطمئن‌تر و بی‌خطرتر ما را به مقصد می‌رساند؟ شگفت آنکه ایشان حتماً به عنوان یک شیعه اعتدالی و نه غالی هم اعتقاد به پلورالیسم اعتقادی و فقهی و اخلاقی دارند و هم اعتقاد دارند که راه علی علیه السلام بهتر و مطمئن‌تر ما را به تعالیم پیامبر می‌رساند. از ایشان سؤال می‌شود: شما که با اعتقاد به پلورالیسم به یقین نمی‌دانید رأی که درست است حال چه شده است که می‌گویید رأی علی، بهتر و مطمئن‌تر و بی‌خطرتر ما را به تعالیم پیامبر می‌رساند. به این تناقض گویی‌ها بیشتر توجه فرمایید. آری شیعیان، با ادله قطعی، اعتقاد دارند که راه علی راه حق است و در عین احترام به دیگران رأی آنان را صحیح نمی‌دانند و نیز شیعیان علی علیه السلام هیچ‌گاه به پلورالیسم اعتقادی ندارند؛ زیرا بر مبنای صحیح استوار نیست.

سخن آخر اینکه آقای دکتر سروش درباره وجود امام دوازدهم خدشه کردند، نظر حضرت‌عالی چیست و چه پاسخی به این ادعا می‌دهید؟ این ادعای ایشان نیز عاری از هر گونه استدلال و منطقی است. اعتقاد به ظهور حضرت ولی عصر حجت‌بن‌الحسن العسکری، مهدی موعود (عج‌الله)، یکی از اصول اساسی اعتقاد اسلامی است که در روایات به‌طور متواتر مطرح شده

است. پیامبر گرامی اسلام در این باره می‌فرماید: «لولم یبق من الدهر إلا یوم لبعث الله رجلاً من اهل بیتی یملاها عدلاً کما ملئت جوراً» (ابن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۹۹) اعتقاد به ظهور حضرت مهدی مورد اعتقاد همه مسلمانان است، اما اختلاف در این است که آیا مهدی از مادر متولد شده و هم اینک زنده است و یا اینکه در آینده به دنیا خواهد آمد؟ عالمان شیعه و محققان اهل سنت بر آنند که آن حضرت در سال ۲۵۵ هجری از مادر متولد شده و اکنون در پس پرده غیبت است؛ بنابراین این ادعای ایشان (که امام دوازدهم وجود دارد یا نه جزء تشیع نیست). به هیچ وجه صحیح نیست. نتیجه آنکه هیچ کدام از مدعیات جناب آقای دکتر سروش، صحیح نیستند.

# سیر تحول قهقرایی دکتر عبدالکریم سروش در مسئله وحی

محمد عرب صالحی\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر عرب صالحی، دانشیار گروه منطق فهم دین و رئیس پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، دارای آثار و کتاب‌های مختلفی است که از جمله آن می‌توان به کتاب **مسئله وحی**، **فهم در دام تاریخی نگری**، **تاریخی نگری و دین و روش‌شناسی حکم** اشاره کرد.

❖ ایامی که در آن قرار داریم مصادف با سالگرد عروج سردار سیه‌په‌شید قاسم سلیمانی و روز رحلت علامه مصباح یزدی رحمته‌الله‌علیه است. لطفاً پیش از گفت‌وگو درباره شخصیت آیت‌الله مصباح یزدی توضیحی بفرمایید؟

ابتدا رحلت عالم ربّانی، حکیم مجاهد آیت‌الله آقای حاج شیخ محمدتقی

\* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مصباح یزدی<sup>ع</sup> را تسلیت عرض می‌کنم. فقدان این بزرگوار ضایعه‌ای بسیار سنگین و خسارت‌بار است. آیت‌الله مصباح یزدی از حیث جامعیت بی‌نظیر بود؛ چراکه در حوزه‌های مختلف صاحب‌نظر بودند، مسائل روز را مطرح می‌کردند و به شبهات روز پاسخ می‌گفتند. هم اثباتی کار کردند و صاحب‌مبنا بودند و هم در بسیاری از میادینی که به دین و آموزه‌های آن حمله می‌شد یک تنه مقابل همه می‌ایستادند و واقعاً مظلوم‌زندگی کردند. به آیت‌الله مصباح یزدی در برهه‌ای از دوران سیاسی انقلاب، هجمه زیادی شد و ایشان را از همه سو بایکوت کردند و نمی‌گذاشتند صدایشان به‌جایی برسد، گاهی به‌تنهایی به دانشگاه‌ها می‌رفتند و جلسه می‌گذاشتند. بعد از جلسه، بسیاری از دانشجویان می‌آمدند و از ایشان حلالیت می‌طلبیدند. به بیان مقام معظم رهبری بعد از شهید مطهری‌در پاسخ به شبهات نسل جوان، کسی مانند آیت‌الله مصباح نبود. ایشان درباره آیت‌الله مصباح یزدی فرمودند:

بنده نزدیک به چهل سال است که جناب آقای مصباح را می‌شناسم و به ایشان به‌عنوان یک فقیه، فیلسوف، متفکر و صاحب‌نظر در مسائل اساسی اسلام ارادت قلبی دارم، اگر خداوند متعال به نسل کنونی ما این توفیق را نداد که از شخصیت‌هایی مانند علامه طباطبایی و شهید مطهری استفاده کند، اما به لطف خدا این شخصیت عزیز و عظیم‌القدر، خلأ آن عزیزان را در زمان ما پر می‌کند (روزنامه جوان، ۱۴ شهریور ۷۸، ص ۱ - ۲).

دانشمند بسیار عمیق و جامعی بودند که امروز با خسارت بزرگ نبود ایشان مواجه شدیم؛ درواقع آیت‌الله مصباح، سردار سلیمانی جبهه فرهنگی و علوم انسانی بودند چه اینکه سردار سلیمانی، مصباح جبهه مقاومت و جهاد در راه خدا

بود. رحمت و رضوان الهی بر این دو سردار بزرگ و راهشان پر رهرو باد.

❖ به عنوان اولین سؤال بفرمایید تطور فکری دکتر سروش درباره حقیقت وحی چیست؟

۵۵



نخست باید در نظر داشت که بحث ما درباره حقیقت وحی و هستی‌شناسی وحی است و به تعریف وحی و استعمالات قرآنی آن نمی‌پردازیم. برای یافتن تعریف و استعمالات وحی می‌توان به کتاب‌ها رجوع کرد؛ بحث ما در مقوله تعاریف نیست. می‌خواهیم در این باره صحبت کنیم که در ماجرای وحی، بین خدا و رسول او چه گذشت؟ ماهیت و حقیقت وحی چیست؟

نکته دوم این است که تطور فکری، فی‌نفسه نه امری مذموم است و نه مطلوب؛ لذا در اصل تطور فکری بحثی نداریم. مهم مسیری است که تطورات فکری یک انسان در پیش گرفته و سرانجامی که به آن منتهی می‌گردد؛ ما می‌خواهیم ببینیم تطور فکری دکتر سروش درباره قرآن و وحی به چه سمتی سیر کرده است. سوگمنده باید گفت با گذشت زمان، ایشان در سیر فکری خود هر روز از مبانی دینی، بدیهیّت دینی و آموزه‌های کتاب و سنت، فاصله بیشتری گرفته است. دکتر سروش در ابتدای انقلاب مانند دیگران وحی را امری الهی با منشأ الهی می‌دانست که تعریف مشترکی با دیگر عالمان داشت. آرام آرام به جایی رسید که اظهار کرد: وحی، امری الهی با منشأ بشری است. ایشان می‌گوید: خداوند، پیامبر را آفرید و وحی از دل حضرت رسول جوشید؛ آن‌چنان‌که خداوند زنبور عسل را آفرید، زنبور هم روی گل‌ها می‌نشیند و عسل به جامعه تحویل می‌دهد.

شاید مخاطبان مابار معنایی این گزاره را ندانند. وقتی چیزی از قلب انسان سرازیر شد در حد اعلای خود، مثل شهودات شخصی عرفا می‌شود: اولاً برای کسی حجت نیست. ثانیاً امری بشری و تجربه درونی شخصی است و ثالثاً هر امر بشری، امکان اشتباه دارد. وقتی اصطلاح «تجربه دینی» از فلسفه غرب وارد شد، بار معنایی خودش را دارد و می‌شود: «امر بشری شخصی خطاپذیر» و سروش این لوازم را پذیرفته است؛ مستحضر هستید که تجربه درونی دینی دانستن وحی، قائلان زیادی در غرب دارد و از جمله آنها جناب شلایرماخر است که از بنیان‌گذاران این نظریه است یا آقای ویلیام جیمز که هرکدام از زوایای خاصی، وحی را بررسی کرده‌اند. صراحتاً می‌گویند: وحی از سنخ تجربه درونی دینی است. جناب سروش هم همین معنای غربی را می‌پذیرد که وحی تجربه دینی، بشری، شخصی و خطاپذیر است. این مرحله دوم تطور فکری ایشان است که وحی را قابل نقد و بررسی می‌داند؛ یعنی می‌توانیم بعضی را بپذیریم و بعضی را رد کنیم.

در مرحله بعدی ایشان گفت: اساساً وحی از سنخ رؤیاست. پیامبر در «عالم رویا» این مطالب را دید. این رویاها مانند رؤیاهای ماست و نیاز به معبر دارد. آن محذورات پیشین در اینجا هم پیش می‌آید که رؤیا ممکن است برخاسته از پیش زمینه‌های ذهنی انسان باشد یا ظرفیت انسان در کیفیت آن، دخیل واقع شود.

این خود یک تحول و تطور فکری است اما تحولی قهقرایی و رو به سقوط و دورشدن از دین و آموزه‌های دینی.

**مهم‌ترین خطایی که جناب سروش و هم‌فکران او اینجا مرتکب شده‌اند خطای**





روش شناختی است که منحصر در مسئله وحی هم نیست. یعنی راهی را که برای تبیین ماهیت وحی پیموده‌اند از ابتدا بیراهه است؛ استاد مطهری درباره وحی می‌گوید: «ما در ماجرای وحی حضور نداشتیم تا ببینیم بین خدا و پیامبرش چه گذشت؟! بنابراین هر چه ما بگوییم تخمین و گمان است». سؤال ما از دکتر سروش این است که مگر شما آنجا بودید و حقیقت وحی را حس کردید؟! اینکه بدون حضور در یک ماجرا از حقیقت و واقعیت آن سخن بگوییم صرف احتمال و ظن و گمان است؛ احتمالات ما ممکن است مطابق واقع هم باشد، ولی اعتبار علمی ندارد! فقط کسی می‌تواند از حقیقت وحی پرده بردارد که در آن ماجرا حضور داشته و آن وجود مقدس پیغمبر بوده که وحی را ارائه کرده و امیرالمؤمنین علیه السلام که پیامبر خدا درباره‌اش فرمود: «إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَ تَرَى مَا أَرَى: به‌طور قطع تو هم می‌شنوی هر چه را من می‌شنوم و می‌بینی آنچه را من می‌بینم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲). می‌خواهم بگویم تنها راه رسیدن به حقیقت وحی، نقل است؛ چون پیامبر و امیرالمؤمنین علیه السلام ماجرا را دیده‌اند سخنان در این زمینه اعتبار دارد، ولی عقل ما در آنجا حضور نداشته است تا نقل واقع کند، این بزرگ‌ترین خطای روش‌شناختی آقای سروش است.

❖ می‌توان گفت که تطور فکری دکتر سروش در بخش حقیقت وحی پارادوکسیکال است؟

در ابتدا وحی را امری الهی و در پایان آن را امری بشری می‌دانند؛ یعنی به تدریج از دین و آموزه‌های آن فاصله گرفته‌اند. در آموزه‌های دینی اگر همه آیات و روایات را جست‌وجو کنید نمی‌توانید آیه یا روایتی در تأیید بشری بودن منشأ وحی پیدا کنید. آیات فراوانی، صریحاً، منشأ وحی را خداوند دانسته و بخشی

دیگر از آیات قرآن، منشأ بشری وحی را نفی می‌کند. قرآن در یک دسته از آیات، علاوه بر معانی، حتی زبان عربی قرآن و الفاظ آن را نازل شده از سوی خدا می‌داند و از وحی، به تلاوت و قرائت قرآن بر پیامبر تعبیر شده و یا پیامبر را به قرائت و تلاوت آنچه بر او وحی گردیده فرا می‌خواند؛ پیداست که تلاوت و قرائت جایی است که الفاظی در بین باشد:

فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ: پس هنگامی که ما قرآن را قرائت کردیم، تو هم خواندن آن را دنبال کن (قیامت: ۱۸).

تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزِيلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ: این آیات خداوند است که به حق بر تو تلاوت می‌کنیم (آل عمران: ۱۰۸).

إِنَّا سَأَلْنَاكَ عَلَيْكَ قَوْلًا تَقْبَلُهُ: ما به زودی بر تو «قول» سنگینی را می‌افکنیم (مزمّل: ۵).

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ: به راستی ما این قرآن را «عربی» قرار دادیم، شاید تعقل کنید (زخرف: ۳).

دسته دیگری از آیات دلالتی دوسویه دارند؛ از یک طرف به نحو صریح بر این امر دلالت دارند که قرآن از سوی خدا نازل شده و از سوی دیگر، انتساب قرآن به پیامبر را نفی می‌کنند:

تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَقِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ: قرآن از جانب پروردگار عالم فرود آمده و اگر پیامبر پاره‌ای از گفته‌های خودبافته را به ما نسبت می‌داد او را به شدت مؤاخذه می‌کردیم و سپس رگ قلبش را می‌زدیم (الحاقه: ۴۶ - ۴۳).

این آیه از جهت دیگری هم دلالت دارد که قرآن، جوشیده از درون پیامبر نیست و آن نحوه خطاب عتاب آلود و تهدیدکننده بودن خطاب است:



وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ: پیامبر به خواسته و انتخاب خود سخن نمی‌گوید بلکه فقط وحی الهی را که خداوند به او آموخته بیان می‌کند (نجم: ۵ - ۳).

تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ: آیات الهی بخشی از اخبار غیبی است که ما به تو وحی کردیم و نه تو و نه قوم تو آن را نمی‌دانستید (هود: ۴۹).

اشاره دیگری که در این آیه هست اینکه پیامبر را از بعضی از اخبار غیبی آگاه شده می‌داند و نه از همه آن: «وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا: اگر منشأ قرآن غیر خداوند بود هر آینه در آن اختلافات فراوانی می‌یافتند» (نساء: ۸۲). دسته‌های مختلف دیگری از آیات بر این امر دلالت دارند که در این مصاحبه مجال ذکر آن نیست.

ظاهراً جناب دکتر سروش توجهی به این آیات ندارند و آنچه در ذهن خود به آن رسیده را بر آیات قرآن مقدم می‌کنند.

#### ❖ آیا شبیه چنین تحول فکری باز هم برای ایشان رخ داده است؟

شبیه همین تحول فکری در حوزه دین‌شناسی هم برای دکتر سروش اتفاق افتاده که اکنون به آن می‌پردازم.

آقای سروش چندین سال پیش، کتابی به نام **قبض و بسط تئوریک شریعت** نوشت. من آن کتاب را چندین بار خواندم در آن کتاب بیش از سی بار تأکید کرده بودند: دین، امری الهی، ثابت، مانا و ماندگار است. آنجا در بحثی معرفت‌شناختی تصریح می‌کند که آنچه تغییرپذیر و نسبی است فهم علما، مفسران و فقیهان

است. کتاب بعدی ایشان، **بسط تجربه نبوی** بود. در مقدمه این کتاب می‌گوید: «تاکنون معرفت دینی را امری نسبی و تاریخی و گذرا می‌دانستم، ولی از این پس، خود دین را نسبی، تاریخی و گذرا می‌دانم». در این کتاب، قائل است که باید تعریفی از دین داشته باشیم و آن‌گاه آن را منطبق بر آموزه‌های کتاب و سنت کنیم؛ یعنی برون دینی به تعریف دین پردازیم.

اینجا هم همان خطای روش‌شناختی را تکرار می‌کند. جناب سروش در این کتاب، ابتدا پوستینی کوچک برای دین می‌دوزد و آن را صرفاً مربوط به تأمین سعادت اخروی می‌داند؛ لذا هرآنچه مربوط به سیاسات و اجتماعیات است از حوزه دین خارج می‌شود.

ما یک سال است که در قرآن به مطالعه‌ای جمعی می‌پردازیم در این میان به جمله‌ای از آیت‌الله معرفت رسیدیم که می‌فرمایند: «۷۰ درصد آیات قرآن، احکام اجتماعی است». ما در همین کار گروهی که به نیمه قرآن رسیده‌ایم می‌بینیم بیش از این مقدار است! بعضی سوره‌ها تا ۹۰ درصد آیاتشان از اجتماعیات است که به تفصیل مشخص کرده‌ایم. چند آیه مربوط به امر به معروف و نهی از منکر است، چند آیه مربوط به جهاد، انفاق، جنگ و قتال و... درحالی‌که بنا به تعریف آقای سروش باید بخش اعظم آیات را از مفهوم دین خارج کرد.

دکتر سروش کسی است که ابتدا **نهج البلاغه** را تدریس می‌کرد و کتاب و سنت را قبول داشت، ولی حالا خود دین را امری تاریخی می‌پندارد. ایشان دین را شامل ذاتیات و عرضیات می‌داند؛ ذاتیات برای همه زمان‌ها کاربرد دارد و درست است، ولی عرضیات باید در همان زمانه و فرهنگ عربی و بدوی جامعه پیامبر خاتم دفن شود.

مقاله **ذاتیات و عرضیات دین** در همان کتاب **بسط تجربه نبوی** چاپ شده است.

این کتاب، مجموعه مقالات و سخنرانی‌های ایشان است. در این مقاله اندک مسائلی را از ذاتیات دین برمی‌شمرد. آقای مجتهد شبستری هم تنها «سلوک توحیدی» را ذاتی دین می‌داند و همه گزاره‌های دیگر را از ذاتیات بیرون می‌بیند؛ یعنی شما موحدانه زندگی کن. اینکه چطور می‌شود موحدانه زیست را زمانه معلوم می‌کند نه کتاب و سنت! آقای مصطفی ملکیان هم برداشتی که از حدیث «انما بُعثتُ لِأَتَمِّمَ مَکَارِمَ الْأَخْلَاقِ» دارد اینکه صرفاً اخلاقیات، ذاتی دین هستند. کلمات این متفکران پر از مغالطه و خلط مباحث است؛ مثلاً پیامبر در همین حدیث، به «هدف دین» اشاره دارد که تخلّق جامعه به اخلاق الهی است و نه «خود دین». دین، یک راه است! مکرر در قرآن تأکید شده که دین، صراط است که البته این راه ما را به تخلّق به اخلاق الهی می‌رساند. بله، اگر بخواهیم تدبیر جامعه را بسنجیم به سراغ میزان اخلاق‌گرایی مردم می‌رویم نه اینکه هدف دین را با محتوای دین، خلط کنیم. سروش حتی مسئله امامت و تعداد ائمه را هم عرضی دین می‌داند.

### تحول فقه‌رایی در بخش فلسفه سیاست و حقوق

نمونه دیگر تحول فکری ایشان به مسیر فقه‌را در فلسفه سیاسی نمودار است. دکتر سروش در ابتدا از اعوان حکومت و انقلاب به شمار می‌رفت و در شورای انقلاب فرهنگی عضو بود. همین شخص رأی به تعطیلی دانشگاه‌ها داد، اما امروز، دین را از سیاست جدا می‌داند و معتقد به لیبرالیسم است که به‌طور کلی از نظریه اسلامی منقطع است. تحول ایشان در فلسفه حقوق هم شنیدنی است. انسانی که متشرّع و متدبیر بود حالا می‌گوید: «در زمانه ما انسان، محق است نه مکلف و هم جنس بازی حق انسان امروز است!» البته راه فراری

هم باقی می‌گذارد و می‌گوید: «من نمی‌گویم کدام حق است و کدام ناحق، بلکه می‌خواهم وضع جامعه امروز را بیان کنم»، اما ایشان در مشی عملی خود، غالباً حق داشتن را ترویج می‌کند نه اینکه چه چیزی حق است.

❖ دکتر سروش می‌گوید: «خدا سخن نگفت و کتاب نوشت، بلکه انسان تاریخی به جای او سخن گفت و کتاب نوشت» در این باره و ادله ایشان نیز توضیح دهید.

ایشان ادله مختلفی برای ادعای خود دارد که در این مصاحبه نمی‌توان همه را مطرح کرد. بنده در کتاب **نقد مبانی تاریخ مندی قرآن و کتاب تاریخی نگری و دین** مفصلاً به این ادعاها پرداخته‌ام. آقای دکتر سروش دو مشکل اساسی دارد که نتوانسته حل بکند؛ یکی اینکه رابطه آیات قرآن با حوادث عینی ۲۳ ساله نبوت پیامبر را نتوانسته درست هضم کند و ایشان گمان کرده که قرآن از پی این حوادث به وجود آمده است؛ یعنی این حوادث بوده‌اند که محتوای قرآن را ساخته‌اند. نکته دوم اینکه ایشان در انسان‌شناسی و پیامبرشناسی به شدت می‌لنگد و بسیار ضعیف است؛ هم انسان را تقلیل می‌دهد و هم پیامبر را در حد انسان‌های عادی فرومی‌کاهد.

### چالش قرآن‌شناختی دکتر سروش

اما درباره مشکل اول، نظرشان این است که قرآن، حیث دیالوگی با وقایع عینی دارد که اگر پیامبر در جای دیگری بودند قرآن چیز دیگری بود و اگر فرهنگ و وقایع، گونه‌ای دیگر بود قرآن تفاوت می‌کرد. حتی می‌گوید: «اگر



پیامبر مثلاً ده سال دیگر عمر می‌کرد قرآن فربه‌تر می‌شد». از لوازم نظر ایشان این است که قرآن کریم، پاسخ‌گوی همان حوادث و نظایر آنهاست و لاغیر. بنده مفصلاً در چند مقاله این را نقد کرده‌ام. ما رابطه قرآن و حوادث تاریخی را می‌پذیریم، ولی سروش گمان کرده چون قرآن در پی حوادث آمده خودش هم تاریخی است. ما معتقدیم خداوند از قالب این حوادث استفاده کرده و آنچه برای همه زمان‌ها برای بشر راهگشا و هدایتگر است را بیان نموده است. یکی دو مثال می‌زنم؛ مثلاً حادثه غدیر، یک واقعه تاریخی بود که خدای متعال در پی آن، آموزه امامت را نازل کرد، البته تشریح غدیر از سابق بوده ولی ما طبق باور ایشان سخن می‌گوییم، خدای متعال با استفاده از این حادثه تاریخی، تا روز قیامت یک مبین معصوم در کنار قرآن گذاشت که این امامت باید تمام مسائل جدید را پاسخ‌گو باشد. یعنی خداوند در یک حادثه تاریخی آموزه‌ای نازل کرد که از آن پس، ضمانت بقای اسلام در همه زمان‌ها مشخص شد و مکانیزم پاسخ‌گویی قرآن به مسائل نوپدید تا روز قیامت در دل قرآن تعبیه شد. مثال دیگر اینکه خداوند متعال در کتاب و سنت، وظایف حکومتی را برای حاکم شرع، تشریح کرد و با یک قانون، تکلیف متغیرهای بسیاری را در طول زمان‌ها و اعصار روشن ساخت. جناب دکتر سروش به غلط گمان کرده که چون دستورات قرآنی در پی حوادث تاریخی آمده‌اند آنها هم تاریخی هستند. درباره رابطه قرآن با فرهنگ آن زمان، البته در این حد را می‌پذیریم که اگر پیامبر در کشوری با زبان دیگر نازل می‌شد قرآن هم همان زبان را داشت یا نام جنگ‌ها و افراد تغییر می‌کرد، اما آقای سروش مجموع مؤلفه‌های فرهنگی قرآن را برگرفته از فرهنگ شبه جزیره عربستان آن روز می‌داند؛ درحالی‌که بارها و بارها در آیات قرآن،

پیامبر اکرم از پیروی فرهنگ جاهلیت منع شده است.

### چالش نبوت‌شناختی دکتر سروش

مشکل بعدی، انسان‌شناسی و پیامبرشناسی سروش است. او می‌گوید: «پیغمبر محصول فرهنگی جامعه جاهلی بود». این یعنی پیامبر، زمان مند است و به‌درد زمان‌های دیگر نمی‌خورد؛ نظیر یک محصول هنری که برای جامعه و زمان خاصی، برجستگی و درخشندگی دارد. ببینید در زمانه ما مثلاً فیلم امام علی (ع) یا مختارنامه یک محصول فرهنگی تولید شده در زمان ماست. اقتضائات این زمان باعث تولید چنین اثر فرهنگی و هنری شده است، اما پس از گذشت مدتی این اثر از مد افتاده و دیگر کارآیی زمان خود را ندارد و باید با آثار بهتر جایگزین شود. دقیقاً وقتی ایشان قرآن را محصول فرهنگی زمان بعثتی داند چنین معنایی را اراده می‌کند؛ آقای سروش، قائل است که در زمان‌های دیگر هم دیگرانی آمده‌اند که مطالبی متفاوت و جدید علاوه بر قرآن گفته‌اند؛ مثلاً مولوی را پیامبری می‌داند که کتابش **مثنوی** است. ایشان می‌گوید: «تا قبل از مولوی ما بال ایمان را داشتیم و مولوی بال عشق را هم اضافه کرد و الان می‌توانیم به خوبی با دو بال ایمان و عشق پرواز کنیم». در آخرین سخنرانی خود هم بر این مطلب صحه گذاشته و کلا چهرهای خشن از پیامبر و قرآن به نمایش گذاشته است و مهربان‌ترین پیامبر در دنیا و آخرت را در حد یک عارف مسلح طرفدار کشت و کشتار معرفی کرده است؛ و حبّ و محبت را مربوط به مسیحیت دانسته و پیامبر رحمت اسلام را عاری از آن می‌داند! خیلی عجیب است ایشان حتی به صریح آیه قرآن توجه نمی‌کند و حرف خودش را می‌زند؛ قرآن می‌فرماید: «فِيمَا رَحِمَهُ»





مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ وَلِيُّكَ لَأَخَذُوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹) «به خاطر رحمت و مهری که خدا در قلب تو گذارده با آنها نرم و لطیف برخورد می‌کنی و اگر انسان خشن و قسی القلب بودی از اطراف تو پراکنده می‌شدند». یا در آیه دیگر پیامبر را رحمت برای عالمیان نامیده است؛ (انبیاء: ۱۰۷) و در آیه دیگر پیامبر را حریص نسبت به امورات مردم دانسته و به زحمت افتادن مردم را برای پیامبر سخت و ناراحت‌کننده می‌داند (توبه: ۱۲۸). به راستی چرا دکتر سروش بر این واقعیات چشم می‌بندد و این آیات را نادیده می‌انگارد؟ قرآن کریم، سرتاسرش محبت و عشق است. همین آیه استرجاع «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۵۶) همه‌اش عشق است و بسیار فراتر از شعر «بشنو از نی ...» مولوی، حکایت و شکوه از دورافتادگی از معشوق است «رَجَالٌ لَا تُلَهِیْهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (نور: ۳۷) که بیع و تجارت را بازدارنده مردان الهی از یاد معشوق نمی‌داند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ: که جنس انسان را نیازمند و بر محوری فناپذیر می‌داند، که بی‌نیاز مطلق و پسندیده و حمید مطلق است (فاطر: ۱۵).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ عَلَى الْأَرْضِ رَاضِينَ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا: ای کسانی که ایمان آورده اید، چه شده است شما را که وقتی به شما گفته می‌شود در راه خدا کوچ و مهاجرت کنید، به زمین می‌چسبید، آیا به زندگی دنیایی رضایت داده اید؟ (توبه: ۳۸).

این آیه چسبیدن به زندگی پست مادی را در قبال پرواز به سوی خدا، دون‌شان انسان می‌شمارد.



أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ: که یاد معشوق واقعی را تنها آرام بخش دل طوفانی آدم می‌داند (رعد: ۲۸).

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُيُوتًا مَرصُوعًا: خداوند به کسانی که در راه او مجاهده می‌کنند و همچون دژ آهنین و تسخیرناپذیرند، عشق می‌ورزد (صف: ۴).

آیات ۲۲ تا ۲۴ سوره حشر، آیه الکرسی و صدها آیه دیگر، همه در توصیف عشق، معشوق، عاشق و رابطه بین آن دو است.

دکتر سروش مولوی، سه‌رودی، غزالی و ملاصدرا را پیامبران زمان خود می‌داند که از پیغمبر مطالب بهتری آورده‌اند و از پیامبر کمک می‌طلبند که خودش نیز بتواند برای زمانه ما چنین محتوایی بیافریند. احمد کسروی هم چنین ادعایی داشت و مدعی پیامبری بود. سروش هم مانند کسروی خاتمیّت را نمی‌پذیرد، اما همین دکتر سروش وقتی می‌خواهد در مورد ائمه علیهم‌السلام نظر دهد معتقد است ولایت پیامبر بعد از او پایان یافته و به هیچ‌کس منتقل نشده است و این هم خود یکی از تناقضات ایشان است.

#### ❖ لوازم الهیاتی این تفکر را هم بفرمایید.

این تفکر، بسیار خطرناک است. اولین لازمه آن این است که قرآن کریم که تنها کتاب آسمانی دست نخورده و تحریف نشده است، از حجیت ساقط می‌شود. اگر کتاب و سنت حجت نباشد دین و دینداری بی‌معنا می‌شود، دین یک امر عرفی بشری می‌شود نه امر الهی؛ وقتی قرآن از حجیت افتاد دیگر همه علوم اسلامی بی‌معنا می‌شود و تمام علوم انسانی اسلامی را باید تعطیل کرد.



اینکه این آقایان علم دینی را قبول ندارند می‌تواند به همین خاطر باشد. بالأخره حداقل مبانی، اهداف و غایات علم دینی از کتاب و سنت اصطیاد می‌شود. نکته دیگر اینکه نه تنها کتاب و سنت از حجیت می‌افتد، بلکه هیچ آموزه ثابت و مانایی در حوزه علوم انسانی و دین نخواهیم داشت؛ چون همه اینها تاریخی می‌شوند. هیچ الگو و اسوه ثابت و ماندگاری هم نخواهیم داشت؛ وقتی شخصیت عظیم پیامبر و سنت او تاریخی شود، دیگر بقیه علوم و مسائل، به طریق اولی این‌گونه هستند. در یک کلام باید گفت نتیجه دیدگاه‌های سروش به تدریج منتهی به خروج از دین الهی و فاصله‌گرفتن روزافزون از آموزه‌های قرآن و امامان علیهم‌السلام می‌گردد.

اگر اظهارات این افراد منظومه شود تناقضاتشان آشکار می‌گردد. دین، عملاً با تاریخ مند بودن دیگر کارکردی نخواهد داشت. بعضی گفته‌اند کارکرد دین، صرفاً معنویت است و آن معنویتی که امروز مدنظر است از طریق دین، دست یافتنی نیست و باید معنویت رها شده از دین را جست.

#### ❖ آیا دکتر سروش در بعد شخصیتی خود، اقتضائات فکرش را می‌پذیرد؟

ما در حیطه مسائل شخصی ایشان وارد نمی‌شویم، اما ایشان صریحاً قائل به لوازمی است که برشمردیم. در نامه‌ای که به آقای سبحانی نوشته بود هفت آیه از قرآن در خصوص علوم طبیعی را آورده و مدعی شد که خطا دارند. کل جریان اعتزال نو که خود را به معتزلیان قدیم منتسب می‌کنند این‌طورند؛ کسانی همچون: م‌محمد مجتهد شبستری، حبیب‌الله پیمان، تا حدی مصطفی ملکیان و در کشورهای غربی و عربی هم فراوان هستند. البته آقای سروش به اقتضای مخاطبان

حرف‌هایش را تغییر می‌دهد؛

### عقبه فکری دکتر سروش

❖ بالأخره تفکر در خلأ شکل نمی‌گیرد. به نظر شما منشأ و عقبه فکری دکتر سروش کجاست؟

دکتر سروش و هم قطاران ایشان، گرچه از حیث سواد علمی جامع اطلاعاتی از اسلام و قرآن هستند اما طعم عمق اسلام را نچشیده‌اند و به اصطلاح اسلام را صرفاً مززه کرده‌اند؛ اسلام در عمق وجودشان رسوخ نکرده است، بحث من بی‌سوادی نیست چه آنکه همین دکتر سروش، **فجح البلاغه** و **مثنوی** را هم حفظ است. اینها چون به عمق مبانی اسلامی پی نبرده‌اند و استخوان‌بندی و چهارچوب معرفتی‌شان با مبانی دینی عجین نشده است وقتی به سراغ مبانی غربی و فلسفه آن رفته‌اند، در آن هضم و مضمحل شده‌اند. در فلسفه علم غربی، فلسفه دین غربی و مباحث هرمنوتیک، ایشان به شدت متأثر از افکار غربی هاست. از پوپر به شدت، متأثر از هرمنوتیک فلسفی گادامر و دیگران است. چند سال پیش وقتی استاد من پایان نامه بنده را در هرمنوتیک فلسفی دید گفت: «من تعجب می‌کنم که دکتر سروش همین حرف‌ها رازده ولی نگفته مال کیست». مبنای انسان‌شناسی ایشان، دقیقاً مبنای‌های دیگری و گادامری است که انسان را محصور در زمان، فرهنگ و آداب و رسوم جامعه خود می‌دانند و با اینکه روح مجرد انسان را قبول دارند قائل‌اند که انسان نمی‌تواند فراتاریخ و فرازمان خود باشد. متأسفانه اکثریت قریب به اتفاق نومعتزلی‌ها خود را عقل‌گرا می‌دانند، ولی



منظور آنان، عقل خودبنیاد غربی است و نه آنچه در شیعه تأکید می‌شود. غالباً یا در غرب و دانشگاه‌های غربی درس خوانده‌اند یا در دانشگاه‌های غربی موجود در کشورهای اسلامی. این آقایان، به شدت از مباحث معرفت‌شناسی غربی متأثرند.

نکته دیگری که درباره دکتر سروش می‌توان گفت این است که ایشان علاوه بر تأثیرپذیری از فیلسوفان غربی، از فیلسوفان عربی مانند ابوزید هم به شدت متأثر است. آقای سروش علاوه بر انگلیسی به عربی هم مسلط است و کتاب‌های عرب‌ها را می‌خواند. گاهی می‌بینیم عین کلام ابوزید در کلمات سروش هم متبلور است. آقای مجتهد شبستری هم بسیاری از سخنان پل ریکور را در هرمنوتیک کتاب و سنت خود می‌آورد بدون اینکه نسبت بدهد که این سخن از کیست!

❖ بعضی از روشنفکران قائل‌اند که ما در حال شدن هستیم که این مقتضی بی‌ثباتی است. آیا این مدح است یا ذم؟

«شدن» دو جور است؛ گاهی انسان در مسیر تکامل قرار دارد که در اسلام هم این مسیر، بسته نیست و هرچه برویم تمام نمی‌شود. پیامبر ما هم که اشرف مخلوقات عالم و کامل‌ترین آنهاست همواره در مسیر تکامل به سوی خداوند است حتی با همین صلوات‌های ما علو مرتبه می‌یابد؛ چون آن طرف مسیر که به سمت خداست نامحدود است، اما گاهی انسانی سقوط می‌کند و با اینکه در جهان مادی قرار داده شده تا به سمت تجرّد برود روز به روز صیوروت خود را در مسیری مادی قرار می‌دهد او هم در حال شدن است. این چه شدنی است که انسان، یک دهه بر موضعی پافشاری کند و دهه بعد همه را باطل سازد، مگر ما

چقدر فرصت زندگی داریم؟ بنابراین باید بر هدفی قطعی و یقینی متمرکز شویم و مسیر شدن را بر طبق آن و با راهنمایی کسانی که راه را رفته‌اند ترسیم کنیم. اما در ادامه، اینکه چرا اینها به این افکار رسیدند خاطره‌ای را از جناب سروش نقل می‌کنم که آن را از فرد موثقی شنیدم که خود او از پنج نفر موثق دیگر که همه در آن جلسه حضور داشته و شاهد ماجرا بوده‌اند، شنیده بود. ماجرا از این قرار است که آقای سروش به محضر عارف بزرگ، سید عبدالکریم کشمیری<sup>ؒ</sup> می‌آیند و دستورالعمل سلوکی می‌خواهند. قریب به این مضمون که مرحوم کشمیری می‌پرسند: می‌خواهی عمل کنی؟ دکتر سروش عرض می‌کند: می‌خواهم عمل کنم. مرحوم کشمیری در آنجا دستورالعملی به جناب ایشان می‌دهد که خود جناب سروش می‌دانند و بنده نمی‌خواهم آن را بازگو کنم، ولی خطاب به ایشان عرض می‌کنم اگر آن روز به آن دستورالعمل گردن نهاده بودند و غرور علمی خود را می‌شکستند امروز فرسنگ‌ها از حقیقت قرآن و اهل بیت پیامبر فاصله نگرفته بودند.

#### ❖ روش دکتر سروش در به کرسی نشاندن مطالب خود چگونه است؟

یکی از روش‌های آقای دکتر سروش این است که وقتی می‌خواهد آموزه‌های دینی را زیر سؤال ببرد نوعاً دوپهلوی حرف می‌زند؛ یعنی راه فراری برای خود باز می‌گذارد که نمونه‌هایش را گفتم؛ لذا توصیه من به جوانان این است که ابتدا مبانی دکتر سروش را بگیرند آن‌گاه پای سخنانش بنشینند. مشی دیگر ایشان، استفاده از روش تحلیل به‌جای برهان و استدلال است. تحلیل به این معنا که مثال‌های عینی همه پذیر را می‌گیرد و بر کل تعمیم می‌دهد.

این باعث غفلت مخاطب می‌شود و این تصور را برایش ایجاد می‌کند که همه جا همین‌گونه است.

روش دیگر ایشان اخذ فراوان مطالب از منابع گوناگون و از دانشمندان مختلف است، بدون اینکه آن منبع را ذکر و مستند کند، «نسبیت معرفت» و «هرمنوتیک فلسفی» از همین قبیل هستند.

از خصوصیات دیگر آقای سروش، هوکردن رقیب با الفاظ زشت است. ایشان با قلم و بیان ادبی که دارد، طرف مقابل خود را از پاسخ‌های بیشتر منصرف می‌سازد. در آغاز ممکن است مودب وارد شود، ولی با تبادل چند نامه، وقتی در منطق و استدلال کم می‌آورد شروع به فحاشی ادبی می‌کند که این اتفاق، فراوان روی داده است.

باز از خصوصیت‌های او امتناع از رودررو شدن با شخصیت‌های علمی قوی است. البته در دو جا آن هم به‌طور خصوصی با علامه جعفری و آیت‌الله مصباح مناظره داشته‌اند. در گفت‌وگو با علامه جعفری، علامه تأکید می‌کند اگر باز هم مطلبی مانده مطرح کنند تا بحث شود. در آخر خطاب به دکتر سروش می‌گویند که حالا که جوابت را گرفتی، دیگر اینجا و آنجا فلان حرف باطل را مطرح نکن! ولی جناب سروش، چند روز بعد در دانشگاهی دیگر علیه کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام سخنرانی می‌کند.

روش دیگر ایشان، طرح ادعاهای علمی تخصصی خود برای دانشجویان کارشناسی و مبتدی است که تازه دیپلم گرفته و وارد دانشگاه شده‌اند که متأسفانه نوعی عوام‌فریبی است. یک دانشجوی مبتدی ما چقدر در مسائل فلسفه دین و فلسفه علم ورود دارد که ما به خود اجازه بدهیم ذهن با صفای او

را با مطالبی ضد قرآن و اهل بیت علیهم السلام مغشوش کنیم. آیا این است معنای تعلیم و تعلم. بسیاری از این بحث‌ها تخصصی است و باید در جلسات علمی با اهل فن مطرح شده و نتیجه آن در اختیار دیگران قرار گیرد.

❖ نمونه‌ای از مغالطات دکتر سروش را بفرمایید.

یک نمونه از مغالطات ایشان در تبیین حقیقت وحی، خلط انگیزه و انگیزه است که به شدت به آن مبتلاست؛ ایشان می‌گویند: «چون انگیزه نزول وحی، حوادث تاریخی بوده خود وحی، به‌عنوان انگیزه و نتیجه آن انگیزه، تاریخی و مربوط به همان زمان می‌شود؛ یعنی چون حوادث تاریخی زمینه نزول وحی را فراهم کرده خود وحی هم تاریخی و زمانمند می‌شود و برای دیگران مفید نیست؛ اجازه بدهید با مثالی مغالطه ایشان را روشن کنم؛ جنگ جهانی دوم یک حادثه تاریخی بود و انگیزه شد تا عقلای عالم دور هم بنشینند و اعلامیه جهانی حقوق بشر را تصویب کنند. آیا اگر جنگ جهانی دوم تاریخی و گذراست نتیجه آن هم که به تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر انجامید لزوماً تاریخی و گذراست؟ هیچ تلازمی وجود ندارد؛ می‌تواند تاریخی باشد می‌تواند نباشد. یا فرض کنید جایی زلزله‌ای رخ می‌دهد و ساختمان‌ها خراب می‌شوند، آیا قانون منع ساخت و ساز بر روی گسل‌های زلزله هم که بعد از این زلزله تصویب می‌شود تاریخی و گذراست؟ درباره قرآن هم اگر فرض بگیریم که در پی حوادث تاریخی نازل شده، خداوند از این حادثه استفاده کرده و آموزه‌ای را الی‌الابد به بشر آموخته است؛ لذا وحی، تاریخی نیست. مسئله تشریح امامت که در بالا اشاره شد یکی از همین آموزه‌هاست.





حرف دیگری هم جناب دکتر سروش درباره پیامبر می‌زند که واقعاً در اوج بی‌انصافی است و دل انسان منصف از این همه جفا در حق پیامبر اسلام به‌درد می‌آید؛ او می‌گوید: «وحی، بحر وجود خدا بود که در کوزه کوچک وجود پیامبر ریخته شد و پیامبر به اندازه ظرفیت خودش توانست از این آب نصیب برد». سرتاپای این جمله، مغالطه است. اولاً کی گفته که وحی، دریای وجود خداست؟ اساساً وجود خدا با کسی شراکت ندارد. وحی، یکی از تجلیات وجود او در مرتبه فیض است. ثانیاً با چه استنادی وحی را به دریای وجود و پیامبر را به کوزه‌ای کوچک تشبیه می‌کنید؟ چه کسی این حرف را زده؟ اتفاقاً عرفا پیامبر ما را تجلی اعظم خدا می‌دانند که وحی بر او جلوه کرده است. پیامبر ما می‌فرماید: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعَنِي فِيهَا مَلِكٌ مَقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» (تفسیر الصافی؛ ج ۱، ص ۱۱۸): «من با خدای خودم اوقاتی دارم که در آن اوقات هیچ پیامبر و فرشته‌ای به وسعت وجودی من نمی‌رسد» یا می‌فرماید: «آدم و من دونه تحت لوانی یوم القیامه: تمام پیامبران در قیامت زیر پرچم من‌اند» (علم الیقین فیض، ص ۵). اینکه گفتیم جناب سروش به شدت در پیامبرشناسی و انسان‌شناسی مشکل دارد اینجاست. آخر در مقام تشبیه، یک انسان عادی هم در مقابل قرآن، کوزه‌ای کوچک نیست! ابوزید هم گفته: «اگر بگوییم پیامبر، مراد خدا را فهمیده، شرک است. قرآن پیام خدایی نامتناهی است بر پیامبری متناهی!» در این جمله هم همان مغالطه وجود دارد. مگر ما می‌گوییم پیامبر ما «ذات خدا» را فهمید که آن طرف نامتناهی و این سو متناهی است؟

مغلطه دیگر جناب سرو، «جازدن مطالب ظنی به‌جای مطالب قطعی» است؛ مثلاً در تفسیر آیه «يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصَّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» (طارق: ۷): «از بین استخوان‌های



پشت و استخوان‌های سینه بیرون می‌آید». سروش به‌طور قطعی می‌گوید: «این آیه بر منشأ نطفه زن و مرد دلالت می‌کند و حال آنکه یافته‌های علمی امروز، جز این را می‌گوید؛ لذا این آیه باطل است!» حال آنکه این یک احتمال است و احتمال دیگر این است که ضمیر کلمه «یخرج» به انسان برمی‌گردد و نه منی. با این تفسیر، «بین صلب و ترائب بودن»، صفت جنین در رحم مادر است که این احتمال را ابن عطیه، نهصد و پنجاه سال پیش در تفسیرش مطرح کرده است. مغالطه دیگر ایشان، «تعمیم جزئی به کلی» است. اگر یک روحانی بر بالای منبر سخن نادرستی بزند آن را به کلّ روحانیت و نهایتاً به مذهب شیعه نسبت می‌دهد و همه را محکوم می‌کند.

#### ❖ جناب سروش، درباره امامت چه دیدگاهی دارند؟

آقای دکتر سروش کسی بود که **نهج البلاغه** امیرالمؤمنین علیه السلام را در رسانه شرح می‌داد. ایشان در همان کتاب **بسط تجربه نبوی** و در مقالات دیگر تصریح می‌کند که ولایت پیامبر بعد از ایشان به هیچ‌کسی منتقل نشده است. در مقاله ذاتی و عرضی، امامت را جزء عرضیات دین برمی‌شمرد. در تعریف عرضیات می‌گوید: می‌تواند به هر گونه‌ای باشد و تابع شرایط تاریخی است. یکی از این نومعتزلی‌ها وقتی عقل خودبنیاد را مطرح می‌کند می‌گوید: «گذشت آن زمانی که می‌گفتند فلان چیز درست است چون علی بن ابی طالب گفته است بلکه فلان چیز درست است چون عقل من می‌فهمد که درست است». این همان است که قبلاً عرض شد که اینها نوعاً تابع عقل خودبنیاد هستند؛ عقل نومعتزلی‌ها که سروش هم از این قبیله است، نوعاً عقل خودبنیاد



است. عقل خودبنیاد یعنی چه؟ ببینید ما هم می‌گوییم هر جا بین عقل قطعی ما و آیه قرآن تعارضی حاصل شد باید آیه را تأویل کنیم و معنای دیگری از آن اصطیاد کنیم یا اگر بین عقل قطعی و روایتی تعارض قطعی پیش آمد روایت را متهم کنیم، اما عقل خودبنیاد این نیست او می‌گوید: هر جا را من فهمیدم درست است و هر جا را نفهمیدم باید کنار گذاشت. گویی این عقل، خود را ملاک اعتبار و هست و نیست همه چیز می‌داند و همه قلمروها را در حوزه و قلمرو خود می‌انگارد؛ با این تعریف نوبت به تعارض هم نمی‌رسد. با ملاک قراردادن عقل خودبنیاد، بسیاری از آیات قرآن که مربوط به آینده انسان در عوالم بعد است مردود خواهد بود؛ چون عقل نمی‌تواند آنها را بفهمد این درحالی است که حتی گادامر هم می‌گوید: «اگر عقل من فهمید کسی از من بهتر می‌فهمد خودش حکم می‌کند که او را تبعیت کنم». اینجاست که خدمت جوانان می‌گوییم که بی‌شک نتیجه پیروی از امثال سروش جداسدن از قرآن و عترت خواهد بود.

❖ وقتی به روشنفکران غربی می‌نگریم می‌بینیم که آنها در پی محکم کردن پایه‌های تمدن غربی آمده‌اند ولی روشنفکران اسلامی بعضاً آمده‌اند تا جامعه اسلامی را متزلزل کنند. علت این تفاوت را چطور می‌بینید؟

من جور دیگری این مسئله را می‌فهمم. روشنفکران غربی هم در ابتدا وحی و دین و کلیسا را تخریب کردند که از مارتین لوتر شروع شد، ولی این تخریب در آنجا تا حدودی قابل توجیه بود. دینی پر از خرافات با متولیان ظالم و کتابی تحریف شده وجود داشت. اشتباهی که روشنفکران

ما می‌کنند این است که همان نسخه غربی را می‌خواهند درباره اسلام پیاده کنند. مستحضرید که مدرنیسم ادامه فلسفه و دیانت غربی نیست، بلکه از فلسفه قرون وسطی و دین بریده شده است. فلسفه غرب و یونان، موضوع وجودشناسی را دنبال می‌کرد، اما اکنون به معرفت‌شناسی می‌پردازد. دین در جامعه غربی امری فردی شده و آقایان نواعتزال هم دین را به همین سطح فرومی‌کاهند. روشنفکران دینی ما به خیال خود تلاش می‌کنند که ما را از مرحله اول دنیای غرب (قرون وسطی) خارج کرده و به مدرنیسم برسانند؛ تمام هم و غم روشنفکران دگراندیش گویا صرف مدرنیزه کردن اسلام و آموزه‌های دینی و جایگزینی مدرنیسم به جای اسلام است.

❖ **باتوجه به مطالبی که نقل شد نسبت ایشان با دیانت اسلامی چگونه است؟**

از آنچه گفته آمد واضح است که این فکر در واقع از دین بریده شده است و در یک دین ذهنی و خیالی که برای خود ساخته و قرن‌ها و فرسنگ‌ها با آنچه قرآن گفته فاصله دارد سیر می‌کند وقتی می‌گویند: اگر دین بخواهد بماند باید عرضیات را کنار بگذارد و اخیراً در کلام مجتهد شیبستری آمد که اساساً تکلیفی در دین وجود ندارد و این تکالیف مانند اعمال شب قدر هستند که خواستی انجام بده نخواستی به جا نیاور! مستحضر هستید که این گفته‌ها چه نسبتی با دین پیدا می‌کند.

❖ **به‌عنوان آخرین سؤال، چه توصیه‌ای به دانشجویان و علاقه‌مندان به این**

## مباحث دارید تا در دام این افکار نیفتند؟

اولاً جریان‌شناسی لازم دارد. اینها یک فرد نیستند، بلکه یک جریان‌اند. نوعتزال در کل کشورهای اسلامی منتشر است و بیش از ۶۰ درصد کرسی‌های تدریس اسلام در دنیا در دست اینهاست. گمان نکنند هرکس از اسلام گفت اسلام شناس و از قرآن گفت قرآن شناس است؛ حتی برخی از اساتید علوم قرآنی دانشگاه‌های کشور خودمان از همین دسته‌اند. اساس کار، جریان‌شناسی است که مبانی فکری جریان‌ها را به انسان می‌دهد. ثانیاً ارتباط وثیق جوانان با اسلام شناسان واقعی است؛ نه هرکس عمامه به سر دارد. دین را از امثال شهید مطهری و مرحوم مصباح بگیرند و به پژوهشکده‌های مطرح حوزوی و دانشگاهی مراجعه کنند. زود حرف کسی را نپذیرند؛ چون ظاهر حرف‌های این نومعتزلی‌ها شیرین است، ولی وقتی با عالمی اسلام شناس بنشینند می‌فهمند که اینها مبنایی قوی ندارند.





# عقبه فکری دکتر سروش و شیوه تعامل وی با مخالفان

عبدالحسین خسروپناه\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر خسروپناه، استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دارای درجه اجتهاد در فقه و اصول و مدرّس فلسفه و کلام اسلامی هستند. ایشان پنجاه جلد کتاب (از جمله فلسفه فلسفه اسلامی، در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی، انتظارات بشر از دین، فلسفه شناخت، منطق الفقه‌ها فی تحقیق الکفایه، الکلام الاسلامی المعاصر، جستاری در عرفان نظری و عملی) و بیش از دویست مقاله علمی (منتشر شده در نشریه‌های پژوهشی، ISI و ISC) نوشته‌اند. خدمت استاد خسروپناه هستیم تا درباره تطورات فکری دکتر سروش گفت‌وگو کنیم.

\* استاد فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

❖ به‌عنوان اولین سؤال، لطفاً درباره فرایند اندیشه‌های دکتر سروش توضیحی بفرمایید.

فرایند و بسط اندیشه‌های سروش را با دو رویکرد می‌توان پی گرفت. رویکرد نخست، شخص محور است؛ یعنی باتوجه به شخصیت‌هایی که بیشتر در شکل گرفتن اندیشه‌های سروش تأثیرگذار بوده‌اند، قابل شناسایی است. رویکرد دوم: جریان یا موضوع محور است؛ یعنی باتوجه به جریان‌هایی که سروش با آنها در تقابل بوده یا موضوعاتی که دغدغه فکری او را تشکیل می‌دادند قابل پیگیری است.

❖ دکتر سروش در بخش شخص محوری از چه شخصیت‌هایی تأثیر پذیرفته‌اند؟

سروش در فرایند فکری خود به ترتیب از شخصیت‌هایی مانند ملاصدرا، پوپر، کانت، گادامر و شلایرماخر، متأثر بوده است. او ابتدا گرایش خود را به اندیشه‌های صدرایی و مبانی معرفت‌شناختی و رئالیستی حکمت متعالیه با تدوین کتاب **نهاد ناآرام جهان** نشان می‌دهد. در مرحله بعد از پوپر متأثر است. سروش در این مرحله باتوجه به علاقه‌اش نسبت به فلسفه علم و گرایش به دیدگاه‌های فیلسوفان علم به‌ویژه ابطال‌گرایی پوپر به‌سوی ابطال‌گرایی معرفت تجربی سوق پیدا کرد. کتاب «**علم چیست؟ فلسفه چیست؟**» در این مرحله تدوین شد و برای نخستین بار **فلسفه علم** کارل پوپر وارد اندیشه دانشگاهیان شد. آگاهی وی از «فلسفه علم» و «فلسفه سیاسی» کارل پوپر سبب شد تا در ردیف بزرگانی چون استاد مطهری، استاد مصباح و استاد سبحانی به نقد مارکسیسم که از رقبای جدی انقلاب اسلامی بود،



بپردازد.

سروش که سال‌ها خود را شاگرد خلف پوپر می‌دانست، از اردیبهشت ۱۳۶۷ وارد مرحله جدیدی شد و با کنار گذاشتن «فلسفه علم»، پای به عرصه هرمنوتیک و معرفت‌شناسی معارف دینی گذاشت. او با تدوین **قبض و بسط تئوریک شریعت** که به صورت مقالاتی در کیهان فرهنگی نیمه دوم دهه شصت با همین عنوان منتشر گردید، رویکرد گادامری و نسبی‌گرایی معرفت دینی را نظام‌مند کرد. نهایتاً در مرحله چهارم، تأثیرپذیری خود را از شلایر ماخر و شاه ولی‌الله دهلوی نشان می‌دهد.

#### ❖ می‌توان گفت بخش نسبت دین را در این مرحله تدوین می‌کند؟

بله، دکتر سروش در این مرحله به نسبت معرفت تجربی و معرفت دینی بسنده نمی‌کند بلکه پا را فراتر گذاشته و نسبت دین را هدف می‌گیرد. او با تدوین و انتشار **بسط تجربه نبوی** در سال ۱۳۸۷، علاوه بر **بسط تجربه نبوی** به مقوله‌های دیگری مانند: ذاتی و عرضی در ادیان، دین اقلی و اکثری، خاتمیت پیامبر پرداخته است. به تعبیر وی در کتاب **قبض و بسط تئوریک شریعت**، سخن از بشری‌بودن و تاریخی‌بودن و زمینی‌بودن معرفت دینی می‌رفت و اینک در **بسط تجربه نبوی** سخن از بشریت و تاریخت خود دین و تجربه دینی می‌رود. به عبارت دیگر این کتاب، رویه بشری و تاریخی و زمینی وحی و دیانت را بدون تعرض به رویه فراتاریخی و فراطبیعی آن، بلکه با قبول و تصدیق آن، می‌کاود و باز می‌نماید. متعارض دانستن «امامت و خاتمیت» و «نیز امامت و دمکراسی» که در سال ۱۳۸۴ در دانشگاه سوربن فرانسه در جمع دانشجویان مطرح کرد، در

راستای تکمیل مرحله چهارم معنا پیدا می‌کند.

❖ آیا ایشان را می‌توان بنیان‌گذار نظریه نسبیت معرفت دینی دانست؟

هرچند نمی‌توان نویسنده نظریه قبض و بسط را بنیان‌گذار نظریه نسبیت معرفت دینی دانست - زیرا سال‌ها پیش این نظریه توسط اقبال لاهوری، دکتر شریعتی و امثال آن مطرح شده بود - اما دکتر سروش برای اولین بار توانست این نظریه را با استفاده از «ذهن‌شناسی و فلسفه استعلایی» کانت و «هرمنوتیک فلسفی» گادامر به صورت ارکان سه‌گانه‌ای نظام‌مند سازد. جالب توجه این است که، گادامر، شاگردهایدگری است که به شدت با پوپر در تراحم و تعارض است و همانند اسلاف مکتب پوزیتویسم و اگزیستانسیالیسم، دائماً در حال ستیز و مخالفت با یکدیگر بوده‌اند. حال، دکتر سروش، هرمنوتیک فلسفی‌های دگر را با بهره‌گیری از کتاب **حقیقت و روش** گادامر احیا می‌کند و در کنار نظریه ابطال‌گرایی پوپری می‌نشانند؛ البته سروش هیچ‌گاه در کتاب **قبض و بسط تنوریک شریعت**، نام گادامر را نمی‌برد، اما از صامت دانستن دین و تأثیرگذاری معارف بیرون دینی بر فهم متون دینی کاملاً پیداست که او از این مدرسه بهره فراوان برده است.

بخش اول درباره تأثیرپذیری دکتر سروش از شخصیت‌ها بود. بخش دوم درباره جریان‌ها است. ایشان با کدام جریان‌ها در تقابل بود؟

دکتر سروش در دومین توصیف و تحلیل بسط فکری‌اش با جریان‌ها و موضوعات متنوعی درگیر شده است. دغدغه‌های فکری و اجتماعی او را نمی‌توان یکسان معرفی کرد. گاهی مارکسیسم و زمانی معرفت‌تجربی و در مواردی، معرفت دینی و سپس دین و بعداً مسائل سیاسی و اجتماعی و حکومت



جمهوری اسلامی ایران دغدغه و موضوع نگاشته‌ها و سخنرانی‌های او به شمار می‌آید. براین اساس، می‌توان پنج مرحله را در این رویکرد به فرایند فکری سروش نسبت داد. شایان ذکر است گرچه دغدغه‌های او سیر تاریخی پیدا می‌کند، اما چنین نیست که اگر در مرحله نخست، دغدغه‌ای داشته و در مرحله دوم وارد دغدغه دیگری شده‌اند، دست از دغدغه گذشته برداشته‌اند، بلکه دغدغه‌ها و موضوعات پژوهشی ایشان سیر تکاملی دارند.

مرحله نخست (دغدغه مقابله با مارکیست‌ها): اگر خوانندگان با آثار نخستین دکتر سروش مانند **نهاد ناآرام جهان** (نظریه فلسفه ملاصدرا درباره حرکت جوهری) و **فلسفه تاریخ و ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم و دگماتیسم نقابدار یا ایدئولوژی شیطانی و دانش و ارزش و نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی** آشنایی داشته باشند، درمی‌یابند که این دوره از آثار قلمی، گرچه مطالعات علمی و فلسفی تلقی می‌شوند، اما او عمدتاً با جریان و فلسفه مارکسیسم در چالش است و در پی آن است که بگوید: اولاً فلسفه غیر از علم است و نمی‌توان با مطالب علمی به نظام فلسفی دست یافت، ثانیاً باتوجه به اینکه قوانین علمی ابطال پذیرند و تجربه‌ها مسبوق به فرضیه‌ها هستند؛ پس نمی‌توانند جهت کل تاریخ را نشان دهند و فلسفه تاریخ را بزنند، ثالثاً اخلاق نیز از علوم تجربی جداست و رابطه منطقی میان آنها وجود ندارد و مقوله‌ای به نام «اخلاق علمی» و «اخلاق تکاملی» زاییده مغالطه ربط (باید به هست) است؛ پس تا اینجا دکتر سروش تلاش می‌کند با بهره‌گیری از «فلسفه علم» و «فلسفه فلسفه» و «فلسفه علوم اجتماعی»، رویکردی معرفت‌شناسانه و درجه دوم به علوم انسانی و طبیعی و فلسفه داشته باشد و نظریه ابطال‌پذیری پوپر و دیدگاه هیوم در باب معضل

استقراء و تجربه را در اثبات معارف تجربی ناکارآمد معرفی می‌کند تا بتواند فلسفه علمی و اخلاق علمی و تکاملی مارکسیست‌ها را نقد کند.

**مرحله دوم (دغدغه معرفت‌شناسی دینی و تأکید بر نسبیت معرفت دینی):** مرحله نخست، نه تنها دکتر سروش را در نقد مارکسیسم مدد رسانید، بلکه او را به دنیای دیگری سوق داد. وی با استمداد از مرحله نخست، وارد دومین مرحله می‌شود؛ یعنی «معرفت دینی» را به جای «معرفت تجربی»، موضوع پژوهش خود قرار می‌دهد. رویکرد معرفت‌شناسانه و درجه دوم و تاریخی و فلسفه مضاف به علوم و معارف اسلامی او را به نسبی‌گرایی معرفت دینی می‌کشاند. سروش با نوشتن **قبض و بسط تئوریک شریعت** نه تنها متون دینی را صامت معرفی می‌کند، بلکه فهم دین و معرفت دینی را زاییده همه معارف بشری اعم از علم و فلسفه می‌داند.

**مرحله سوم (تفسیر گزاره و باورهای دینی سروش با طرح قبض و بسط تئوریک شریعت):** سروش، در اردیبهشت ۶۷ با خرده‌گیری‌های ناقدان و توصیه‌های برخی دوستان بر آن شد تا پا به عرصه دیگری بگذارد و خود را از بی‌دینی مبرا سازد؛ براین اساس در سال ۱۳۶۸ در مسجد جامع امام صادق علیه السلام به تفسیر **نهج البلاغه** پرداخت. او خطبه امام علی علیه السلام درباره متقین را با عنوان **اوصاف پارسایان** و نیز نامه حضرت به امام حسن علیه السلام را با عنوان **حکمت و معیشت** در سه دفتر شرح و تبیین کرد.

**مرحله چهارم (دغدغه دین و تأکید بر نسبیت آن):** مرحله چهارم اندیشه سروش، زاییده تأثیرگذاری مرحله دوم است. وی در این مرحله، وارد دین‌شناسی می‌شود؛ به عبارت دیگر، نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت که به حوزه فلسفه معرفت دینی ارتباط داشت بر مباحث فلسفه دین و دین‌شناسی تأثیر



می‌گذارد. سروش در این مرحله، دیگر از فهم دین سخن نمی‌گوید، بلکه خود دین، موضوع تحقیق اوست. در سال ۱۳۶۷ در مسجد امام صادق (ع) (اقدسیه تهران) بحث علل اقبال به دعوت انبیا را ارائه می‌کند و در سال ۱۳۶۸ به قم آمده و در مؤسسه امام رضا (ع) بعد از توصیف و گزارش نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت و تبیین نسبی‌گرایی معرفت‌دینی به مباحث فلسفه دین، مانند: «انتظار بشر از دین» و «علم و دین» می‌پردازد. بعدها کتاب‌های **فربه‌تو از ایدئولوژی (۱۳۷۳ش)** و **بسط تجربه نبوی (۱۳۷۸ش)** را به انتشار می‌رساند. او حقیقت دین را با تجربه دینی مترادف دانسته و آن را بسط می‌دهد.

#### ❖ لطفاً درباره شیوه گفت‌وگوی او با دیگران توضیح دهید.

خوب است چند نکته ویژه را درباره آقای سروش مطرح کنیم. اولین نکته، شیوه گفت‌وگوی او با دیگران است. ایشان هرکسی که به باورهایش نزدیک باشد آیت‌الله، خطاب می‌کند هرچند صرفاً مروج الاحکام باشد. از آن طرف آنهایی که باورهایش را به چالش می‌کشند حتی مروج الاحکام هم نمی‌خوانند ولو آیت‌الله العظمی و مرجع تقلید باشند. نمونه‌های متعددی وجود دارد؛ مثلاً در همین حوادث اخیر، سید کمال حیدری را به‌عنوان آیت‌الله و مرجع تقلید خطاب کرد و برای آیت‌الله اراکی تعبیری شبیه «یک مبلغ آشفته» داشت که البته باید تعبیر دقیقش را جست‌وجو کرد. درباره آقای سروش محلاتی هم، پیشوند «آیت‌الله» به‌کار برده‌اند، اما حاضر نیستند مخالفینشان را حتی «آقا» خطاب کنند. خود سروش می‌گوید که من چندین بار با مقام عظیم رهبری با عتاب و درشتی سخن گفتم و مذمت‌ها و ملامت‌ها بر او روا داشتم. باید از ایشان پرسید که اگر

نقدی به کسی دارید چرا اینقدر با عتاب و درشتی و ملامت سخن می‌گویید؟ شما که اینقدر دم از اخلاق می‌زنید قدری آرام‌تر نصیحت کنید! این روش بی‌اخلاقی دکتر سروش بر فرزند و مریدان او هم اثر گذاشته است و وقتی می‌خواهند کسی را که قبول ندارند نقد کنند با توهین و درشتی نقد می‌کنند و ذره‌ای اخلاق را رعایت نمی‌کنند.

ایشان مانند بسیاری از مدعیان روشنفکری گرفتار نوعی آلزایمر تاریخی است. این همه آزادی‌اندیشه و گفت‌وگو را در کشور ما نادیده می‌گیرد و در آمریکایی‌زندگی می‌کند که کسی جرئت نمی‌کند هلوکاست را نقد کند. این همه ظلمی که در ایالات متحده به سیاهان می‌شود را نمی‌بیند! نزدیک چهل میلیون سیاه پوست مظلوم واقع شده‌اند. حول و هوش همین مقدار، کارتون خواب زیر خط فقر در آمریکا زندگی می‌کنند، ولی یک‌بار نشده انتقاد کند که این چه ظلمی است که بر مردم روا می‌دارید؟ یا حتی جریان روشنفکری عصر مشروطه را ببینید که چه ظلم مستبدانه‌ای بر منتقدان خود کردند. اینها آنقدر ظلم کردند که زمینه برای دولت قلدرمآبی مثل رضاخان فراهم شد. یک‌بار پیش نیامده که دکتر سروش دوره مشروطه و روشنفکران آن زمان را نقد کند! تاریخ نشان داد که عده‌ای آمدند و به اسم روشنفکری و حریت و قانون، حکومت را به‌دست گرفتند و حتی تحمل موافقان منتقد خود را هم نداشتند. چقدر اعدام و ترور و قتل اتفاق افتاد، ولی ایشان عین خیالش نیست؛ حال یا مانند بقیه، آلزایمر تاریخی گرفته است یا می‌خواهد با انقلاب اسلامی مبارزه کند. وای از آن روزی که دولتی را نپسندد! انواع دشمنانها را نصیبت می‌کند؛ ناسزاهایی مثل دولت خرافه‌گستر، سفاهت‌پرور، بی‌تدبیر، گرفتار توهم ظهور و خیالات خام را بر



آن‌بار می‌کند، اما اگر دولتی با او همسو باشد آن‌گاه که بر اریکه قدرت بنشیند؛ حتی اگر اقتصاد و فرهنگ کشور را به حضيض ذلت بکشاند و به غریبان مستبد و زورگو میدان دهد، هیچ انتقادی ندارد و حتی امتیازاتی برای آن دولت برمی‌شمرد. این رفتار افراط و تفریطی‌اش در برابر دولت‌ها تأسف‌بار است. انسان باید از زحمات دولت‌ها تشکر کند و اگر نقص و ضعفی دارند با رعایت اخلاق نقد کند. ایشان نسبت به عالمان هم رویکرد افراط و تفریطی دارد.

یعنی جناب سروش، روشنفکر مصلحت‌اندیش هستند؟

درواقع روشنفکر منفعت‌اندیش است نه مصلحت‌اندیش و تنها شاخص حق و باطل را خودش می‌داند. دم از پلورالیسم دینی می‌زند ولی انحصارگراتر از او در این عالم وجود ندارد؛ حتی بنده ترامپ را به اندازه سروش انحصارگرا نمی‌دانم. دم از اخلاق می‌زند و حکایات ارزشمند سعدی را تدریس می‌کند، آموزه‌های عرفانی ولوی را شرح می‌دهد، سابقاً هم کتاب **اخلاق پارسایان** را نوشته بود و در رادیو بحث می‌کرد، اما در عمل نه در گفتار و نه در کردار او اخلاق دیده نمی‌شود. هرکس ذره‌ای با او مخالفت کند امکان ندارد از دم تیغ او جان سالم به در ببرد. شما اخلاق ماکیاولی را بخوانید، ببینید غیر از این اخلاقی است که جناب سروش دارد؟! سروش، اولین روشنفکری نیست که سیاست را با دیانت درآمیخت و دیانت را سیاست‌زده کرد و از آموزه‌های دینی، تفسیری سیاسی ارائه داد؛ با این وجود دم از سکولاریسم می‌زند، همه اینها تناقضات اوست. این همه به رهبر حمله می‌کند، ولی یک هزارم حلم ایشان را ندارد. رهبر بزرگوار ما هزاران تهمت و افترا را شنید، ولی تحمل و صبر پیشه کرد. همین حضرت آیت‌الله مصباح یزدی رحمته‌الله که سروش از او به تئوریسین خشونت یاد می‌کند این

همه از سخنان او تفسیر به رأی کردند، آیت‌الله مصباحی که باوجود پذیرش ولایت انتصابی فقیه، از مشارکت حداکثری مردم هم حمایت می‌کرد، اما سروش این ولایت انتصابی را نفی مشارکت مردم و نفی دموکراسی نامید و دروغ‌های متعدد دیگری که به ایشان نسبت داد. البته گاهی اوقات منظور امثال سروش از برچسب مخالف دموکراسی، مخالفت با دموکراسی لیبرالی است که باید گفت آیت‌الله مصباح<sup>ع</sup> هر دو دموکراسی لیبرالی و مارکسیستی را نفی می‌کرد. ایشان در قبل از انقلاب و دهه اول انقلاب، مارکسیست‌ها را نقد می‌کرد و در دهه دوم انقلاب، به نقد لیبرالیست‌ها پرداخت، ولی آقای سروش، یک هزارم حلم و صبر و ادب آیت‌الله مصباح را نداشت. کسی بنشیند به‌طور منصفانه ادبیات آقای مصباح و ادبیات آقای سروش را با هم مقایسه کند. زمانی دکتر سروش، در اصفهان سخنرانی کرد و به دروغ گفت که مناظره‌ای با مصباح یزدی (می‌دانید که ایشان تعبیر آقا و آیت‌الله و... را به‌کار نمی‌برد) انجام داده‌ام و مصباح بیهوش شده است! بعدها آقای مصباح هم در سفری که به اصفهان داشتند کسی این مطلب را از ایشان پرسید و آیت‌الله مصباح هم جواب داد: بنده که اعلام مناظره می‌کنم، آقای سروش بیاید ببینیم چه کسی غش می‌کند. خیلی مایه تعجب است که کسی اینقدر با **مثنوی معنوی** انس داشته باشد و این همه کینه و عصبیت به دل راه دهد! من در سال‌های ۶۸ تا ۷۰ به جلسات آقای سروش در مؤسسه امام رضا<sup>ع</sup> می‌رفتم. وقتی به ایشان نقدی می‌کردیم، به او برمی‌خورد و ناراحت و عصبانی می‌شد؛ حتی زمانی مدیر مؤسسه مرا خواست و گفت: آقای سروش گفته است که اگر فلانی می‌خواهد این‌گونه نقد بکند دیگر نیاید، اما چقدر در برابر مریدانش ادب را رعایت می‌کرد، خوشا به حال مریدانش! خیلی تحویلشان





می‌گرفت و وقت خصوصی برایشان تعیین می‌کرد. به‌خاطر دارم یکی از همین مریدان که بعداً ملحد شد و به الحاد خودش اقرار کرد، از ایران هم رفت و خانواده‌اش از هم پاشید. همین مرید، یک سال و نیم بعد از شروع جلسات، به جمع کلاس دکتر سروش ملحق شد. آقای سروش قبل از جلسه، نیم ساعت، چهل دقیقه پشت درهای بسته با این شخص جلسه می‌گذاشت. می‌خواهم بگویم روحیه آقای سروش کاملاً مریدپرورانه بود.

به منتقدان سروش که از جریان‌های مختلف فکری هستند نگاه کنید؛ آیت‌الله العظمی سبحانی، آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی، آیت‌الله صادق لاریجانی، آیت‌الله رشاد، دکتر داوری، دکتر جواد طباطبایی، دکتر رحیم پور ازغدی، دکتر حداد عادل، دکتر فردید و جناب علی معلم، اگر کسی جریان‌شناسی کند هرچند نفر از این افراد را در یک جریان خاص می‌یابد، همه اینها گرفتار هجمه‌های سروش بوده‌اند. اشکالی ندارد، تمامی این افراد را نقد کند، اما بادب، باخلاق و بامنطق! آنقدر به همه اینها بی‌ادبی و توهین کرده که طرفدار پر و پا قرص سروش، یعنی سید محمد خاتمی حاضر نبود از او حمایت کند. اسلام سروش، اسلام عرفانی است، اما از نوع تلخ و تازیانه‌ای. اسلام سروش، ظاهری و باطنی دارد و به‌تعبیر خودش «ذاتی» و «عرضی» دارد. اشعار ملای بلخی، عرضی و ظاهر اسلام سروش به شمار می‌آید که مملو از عشق و محبت و مودت و مداراست، اما باطن اسلام سروش، عبوسانه و همراه با خشونت و توهین و سیاه‌نمایی است.

❖ **مطلبی که راجع به آقای خاتمی فرمودید مربوط به چه دورانی بود؟**

در همین مدتی که بنده در مؤسسه حکمت و فلسفه ایران مسئول بودم، آقای

سروش کسی را واسطه قرار داده بود که اگر امکان دارد اخراج ایشان تبدیل به بازنشستگی شود و حقوق بازنشستگی برایش در نظر گرفته شود؛ چون جناب سروش در زمان ریاست دکتر اعوانی از مؤسسه اخراج و برایش پرونده تشکیل شده بود و معیشت تنگی را در واشنگتن می‌گذراند و به‌هرحال می‌دانید که دگان روشنفکران ما در ایران است و وقتی به خارج از کشور می‌روند کسی تحویلشان نمی‌گیرد. بالأخره اینها می‌خواهند به غرب بروند که کانت و دکارت و اسپینوزا و مالبرانش و هایدگر و گادامر درس بدهند. خب، خود غربی‌ها باسوادتر از این افراد را دارند. من به آن رابط گفتم که لابد آقای سروش پرونده نهادهای امنیتی دارند؛ لذا پیگیری مؤسسه، مسئله را حل نمی‌کند. این واسطه گفت: بله، درست است باید با این مجموعه‌ها صحبت کرد. گفتم: آقای سید محمد خاتمی با دولت آقای روحانی رابطه خوبی دارند و ایشان بهتر می‌توانند سفارش آقای سروش را بکنند. آن فرد گفت: دیگر آقای خاتمی حاضر نیست سفارش دکتر سروش را بکند؛ برای اینکه آقای سروش، سخنان بی‌ادبانه و تندى به دکتر داوری‌زده است.

من می‌خواهم نه از سروش که از نخبگان بپرسم: آیاشان یک متفکر است که وقتی ولایت فقیه را قبول ندارد به‌صراحت بنویسد که ولایت فقیه نه شرعاً اعتبار دارد و نه عقلاً، درحالی‌که فقهای ما هزاران صفحه و دهها جلد کتاب در باب ولایت فقیه نوشته‌اند. من نمی‌گویم که این هزاران صفحه را بپذیرد! نقد کند، اما این تعبیر که «ولایت فقیه نه شرعاً اعتبار دارد و نه عقلاً» سخن دور از ادب و انصاف است. فرض کنید کسی به خود جناب سروش که آثار متعددی دارد بگوید: سخنان سروش نه شرعاً اعتبار دارد و نه عقلاً! آقای سروش به شما برنمی‌خورد از این سخن؟! انصاف علمی می‌گوید بالأخره چند جمله شما درست



است و چند جمله هم غلط است. منتقد هم باید جملات نادرست شما را نقد کند: «عیب می‌جمله چو گفتمی هنرش نیز بگو» بگذارید حکایتی از گستان سعدی را برای شما نقل کنم. سعدی می‌گوید: «اسکندر رومی را پرسیدند: دیار مشرق و مغرب به چه گرفتی که ملوک پیشین را خزائن و عمر و ملک و لشکر بیش از این بوده است ایشان را چنین فتحی میسر نشده؟ گفتا: به عون خدای عزوجل، هر مملکتی را که گرفتم رعیتش نیازردم و نام پادشاهان جز به نکویی نبردم. بزرگش نخوانند اهل خرد/ که نام بزرگان به زشتی برد» آقای سروش، اینکه این‌طور بزرگانی را که قبول نداری به زشتی نام می‌بری که انصاف نیست! سروش در اول دی ماه ۱۳۹۰ نامه‌ای نوشته است و در ابتدای نامه نوشته: باغبانان ز خزان بی‌خیرت می‌بینم. در ادامه درباره ولایت فقیه می‌گوید: «ولایت فقیه نه شرعاً اعتبار دارد و نه عقلاً و کثیری از فقها با آن مخالف اند». هیچ آدرسی هم نمی‌دهد و خود را بی‌نیاز از ارجاع به منابع می‌داند.

**فرمودید که دکتر سروش در فضای دانشگاهی هم منتقدانی دارد. کسی را سراغ**

**دارید که مطالبی را اظهار کرده باشد؟**

آقای دکتر داوری اردکانی و دکتر سید جواد طباطبایی. آقای دکتر طباطبایی که اصلاً تفکر اسلامی و شیعی هم ندارد. سروش درباره آقای طباطبایی گفته بود: «باید دهان طباطبایی را دوخت و قلمش را شکست». یک روز که آقای دکتر طباطبایی به دفتر من در مؤسسه حکمت آمده بود، به من گفت: «این آقای خامنه‌ای که قدرت دارد و حتماً نقدهای مرا هم دیده است، یک‌بار نگفته باید دهان طباطبایی را دوخت و قلمش را شکست. ایشان که قدرت در دستش دارد به من اجازه می‌دهد که حرف‌هایم را بزنم، اما این آدم که قدرت ندارد این

حرف را می‌زند، فردا اگر قدرت به‌دست آورد با سوزن جوالدوز دهان ما را می‌بندد». آقای سید جواد طباطبایی، تئوریسین انقلاب که نیست. منتقد است و نقدهایی به تمدن اسلامی دارد. جناب دکتر سروش هزاران توهین و تهمت را به‌کار می‌برد و بعد ادعا می‌کند: «نامه مشفقانه‌ای به رهبری!».

من از سال ۶۵ با اندیشه‌های سروش آشنا بودم؛ یعنی وقتی کتاب **قبض و بسط تئوریک شریعت** در اردیبهشت ۶۷ چاپ شد، من با یک ماه تأخیر در خرداد ۶۷ کتاب را مطالعه کردم. بیش از سی سال است که با اندیشه‌ها و زندگی سروش آشنا هستم. وقتی پسر آقای ایشان به کانادا رفته بود، خانم دکتر سروش به دفتر من آمد، مفصل صحبت کرد و درددل‌هایی داشت. من در سال ۸۱ که به انگلستان سفر کردم، از دوستان نزدیک آقای سروش مطالبی شنیدم که اخلاقاً صلاح نمی‌بینم این شنیده‌ها را بازگو کنم، ولی مریدان ایشان جست‌وجو کنند که سلوک اخلاقی ایشان با خانواده‌اش چگونه بوده است! «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل»، سلوک سیاسی ایشان، سلوک اجتماعی ایشان و ... .

#### ❖ با علامه جعفری هم مناظره و بحث داشت؟

با علامه جعفری هم اصطکاک داشت، ولی ایشان هیچ موقع با هیچ‌کسی تن به مناظره نمی‌داد. می‌گفت: «من می‌نویسم شما جواب بدهید». می‌دانست که در مناظره کم می‌آورد. ایشان یک سال در یکی از دانشکده‌های دانشگاه تهران درباره آزادی سخنرانی کرد و حاضر نبود مناظره کند. بنده و علامه جعفری به دانشکده حقوق رفتیم و نظر خودمان را درباره آزادی گفتیم، ضمناً به نقد او هم پرداختیم.



آقای سروش درباره مرحوم جعفر شهیدی در ۲۵ دی ماه ۸۶ نامه تسلیتی نوشته و از کم گویی‌ها و گزیده گویی‌های مرحوم شهیدی تعریف و تمجید می‌کند؛ چون آقای سید جعفر شهیدی انتقادی به سخنان سروش نکرده است. نکته جالب این نامه این است که از مرحوم شهیدی تمجید می‌کند، ضمن اینکه از زبان او به فلسفه و اصول فقه طعن می‌زند؛ هرچند معلوم هم نیست که آن مرحوم چنین سخنانی گفته باشد. بعد از این در همان پیام تسلیت که جای تسلای بازماندگان و طلب مغفرت است به دکتر فرید هم حمله ور می‌شود!

سروش در نقد خود به دکتر داوری می‌گوید: «این سخنان را اگر کسی جز چهره ماندگار فلسفه و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و رئیس فرهنگستان علوم و استاد برجسته فلسفه دانشگاه تهران و صاحب نشان درجه یک علمی کشور گفته بود، لاحول می‌خواندم ... نان به نرخ روز خوردن که این همه هلهله ندارد! آیا داوری اردکانی بضاعت لازم برای چنین داوری‌هایی دارد؟ و آیا دلایلی که برای نفی علم انسانی دینی آورده از استواری فلسفی برخوردار است؟ در بضاعت وی همین قدر باید گفت که وی از فلسفه علم (علم‌شناسی فلسفی و تاریخ علم) چندان چیزی نمی‌داند و حداکثر اطلاع او از روش‌شناسی علم همان است که در کتاب فلیسین شاله ترجمه دکتر یحیی مهدوی در جوانی خوانده است». به این ادبیات که نگاه می‌کنید تأسف می‌خورید. نقدهای سروش «نقدنامه» نیست، «فحش نامه» است.

در نامه‌ای که فروردین ۹۲ به دکتر حداد عادل نوشته با عنوان «دوستان از راست می‌رنجد نگارم چون کنم؟» باز همین‌طور به فحش نامه پرداخته است: «... حداد عادل حتی در درک سؤال‌های مصاحبه گر، در باب ترجمه قرآن هم کم

می‌آورد چه جای جواب آنها!.

در پاورقی همان نامه، دروغی را هم به من نسبت داد و گفت: «روزی که با عبدالحسین خسروپناه رئیس کنونی انجمن حکمت، گفتم: شکنجه‌ها که در زندان ولایت بر مظلومان می‌رود کار اسرائیلی هاست، سوگمندانه دانستم...» درحالی‌که آقای حداداساساً این حرف را به من نزده بود. اصلاً آقای سروش! به فرض صحت، تو از کجا شنیدی که ایشان این حرف را به من گفته است؟ البته الان بنده نه درصدد دفاع از دکتر حداد عادل هستم و نه دکتر داوری اردکانی. بحث من در نوع ادبیات آقای سروش و توهین و رفتارهای غیراخلاقی اوست.

**نکته دیگری که درباره آقای سروش هست، ادعاهای بی‌دلیل اوست؛ گویی کلام خود را وحی می‌داند و با مبنایی که دارد خودش را دارای تجربه دینی هم می‌داند؛ درواقع وقتی از بسط تجربه نبوی سخن می‌گوید ابتدا برای خودش این بسط تجربه را حاصل شده می‌داند. جایی می‌گوید: فقها این‌طور گفته‌اند. خوب؛ آدرسش کو؟! یا می‌گوید: غزالی این را گفته است، معتزله این را می‌گویند، فخر رازی فلان مطلب را می‌گوید. خوب؛ آدرس این ادعاها کجاست؟! سخنرانی‌های ایشان کتاب شده است!**

به یاد دارم آن زمان که کتاب **صراط‌های مستقیم** را نوشته بود، می‌گفت: من با دیدن آثار جان هیک نبوده که به این «پلورالیسم دینی» رسیده‌ام. بعداً که با جان هیک مصاحبه‌ای داشت، به او گفتم: من از ابتدا آثار تو را می‌خواندم. اصلاً آقای سروش! همین مطالبی که درباره امامت امام علی علیه السلام می‌گویید را بر چه اساس و دلیلی مطرح می‌کنید؟ همه اینها ادعاست. اینکه می‌گویید: پیامبر ما **علی** علیه السلام را بعد از خود جانشین قرار نداده، کار تمام می‌شود؟! یعنی **کل الغدير** علامه امینی،

کتاب احقاق الحق و ابطال الباطل مرحوم شهید رابع و کتاب عباقت میرحامد حسین را با یک جمله می‌خواهید رد کنید؟ این چه غرور و تکبری است؟

۹۵



❖ ظاهراً درباره مناظره با آقای مصباح گفته بودند اگر مصباح، کتاب تألیفی داشته باشد با او مصاحبه می‌کنم. حال آنکه این ایراد اولاً به خودشان وارد است!

بله اولاً آیت‌الله مصباح، کتاب تألیفی دارند. همین کتاب آموزش فلسفه قلم خود ایشان است که ابتدا یک دوره، درس دادند و سپس به نگارش درآوردند. آقای مصباح، کتاب‌هایشان این‌طور بود که یک دوره درس می‌دادند و آن دروس پیاده می‌شد سپس آنها را قلمی می‌کردند. فقط این اواخر عمرشان بود که عین سخنرانی‌ها منتشر می‌شد.

جناب استاد، آیا دکتر سروش به لوازم سخنان خود، ملتزم هستند؟ ایشان به دلیل عدم ثبات رأی و همچنین تأثیرپذیری از دیگران، به لوازم سخنان خود، ملتزم نیستند.

مثالی دیگر از تناقضات ایشان بزنم. بعضی تناقضات، رفتاری بود و بعضی علمی است. در بحث **صراط‌های مستقیم**، جناب سروش می‌گوید: «اولین کسی که کوره پلورالیسم دینی را داغ کرد خدا بود که انبیای متعدد فرستاد». سپس می‌گوید: «همه ادیان موجود، حق هستند». خب، آقای سروش اولاً خداوند شرایع متعدد فرستاده نه ادیان مختلف. فرمود: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹)، ثانیاً اینکه این شرایع را در عرض هم فرستاده یا در طول هم؟ چگونه از ارسال رُسُل و انزال کتب که در طول هم هستند، حقانیت عرضی موجود را نتیجه

می‌گیرید؟! مگر چه ملازمه‌ای میان این دو وجود دارد؟

در جایی دیگر می‌گوید: «همه این ادیان موجود ادیان حقی هستند و حق و صدق را به معنای مطابقت با واقع می‌گیرم». وقتی به ایشان اشکال می‌گیریم که بعضی ادیان به معاد قائل هستند و بعضی دیگر تناسخ را باور دارند، چگونه اینها را جمع می‌کنید؟ او می‌گوید: اشکالی ندارد چون آن دین که به تناسخ باور دارد در نزد متدینان او، تناسخ حق است و در نزد متدینان دینی دیگر، معاد حق است. ما می‌گوییم: آخر این صدق و حقیقت مَخْبِرِی است درحالی‌که شما صدق را به معنای خبری گرفته‌اید! یعنی آقای سروش در ابتدا صدق را به معنای خبری‌اش می‌گیرد، ولی در نتیجه کلام، قائل به صدق مَخْبِرِی می‌شود که این تناقض است. در کتاب **قبض و بسط تئوریک شریعت** می‌گوید: «همه معرفت‌های دینی مبتنی بر همه معرفت‌های غیردینی هستند». در جلسه‌ای که با حضور ایشان در قم برگزار کردیم کسی از آقای سروش سؤال کرد: بگویید فهم ما از «اقم الصلاة...» (هود: ۱۱۴) چه ارتباطی با نسبت انیشتین دارد؟ او در جواب می‌گفت: «مگر من وظیفه دارم هر ارتباطی را توضیح دهم؟» آقای سروش شما خودتان می‌گویید: من این حرف را با استقراء به‌دست آورده‌ام و اگر یک مورد نقض بیاورید گزاره من باطل می‌شود. خب، ما نمونه نقض آوردیم.

ایشان در دوره‌ای دلبسته علامه طباطبایی و شهید مطهری است و اولین یادنامه‌ای که شامل مجموعه مقالاتی از استاد شهید است و در سال ۱۳۶۰ منتشر شده بود؛ زیر نظر ایشان انجام شده است. کتابی از خودش را هم به شهید مطهری تقدیم کرده بود که نشان از تعلق او به شهید مطهری است. بالآخره دلبسته ایشان است و به گفته خودش یکی از کتاب‌هایی که با خود به





انگلیس می‌برد **اصول فلسفه و روش رئالیسم** است. وقتی به انگلیس می‌رود به آثار پوپر علاقه‌مند می‌شود و نقد مارکسیسم با روش نوپوزیتیویستی پوپر را می‌خواند. می‌داند که پوزیتیویست‌ها و نوپوزیتیویست‌ها در مقابل اگزیستانسیالیست‌ها هستند و این دو مکتب مقابل هم قرار دارند و در فلسفه معاصر، با هم درگیرند. انشعابات پوزیتیویسم که «فلسفه تحلیلی» و «ابطال‌پذیری پوپر» و «رئالیسم انتقادی» است در مقابل زائیده‌های اگزیستانسیالیسم مثل «پدیدارشناسی» و «هرمنوتیک» صف کشیده‌اند. مؤسس هرمنوتیک فلسفی، های‌دگر است و مؤسس رئالیسم انتقادی، پوپر است. های‌دگر و پوپر با هم دعوا داشتند. در جامعه ما هم عده‌ای ادای های‌دگر را درمی‌آورند عده‌ای هم ادای پوپر را درمی‌آورند و در نهایت ادای دعوا را درمی‌آورند. شما می‌بینید که آقای سروش در کتاب **قبض و بسط تئوریک شریعت** به ابطال‌گرایی پوپر استناد می‌کند و می‌گوید: «ادعای من در ترابط علوم، استقراء با روش ابطال‌گرایی است؛ لذا قابل ابطال هم هست». اولاً آقای پوپر مخالف اثبات‌گرایی است و می‌گوید: استقراء چیزی را اثبات نمی‌کند و فقط ابطال‌گرایی را می‌پذیرد؛ حال باید به آقای سروش گفت که شما با این مبنا در کتاب **قبض و بسط تئوریک شریعت** چیزی را اثبات نکرده‌ای چرا چنین تصویری داری؟ ثانیاً باید با یک گزاره نقض، ابطال را بپذیری، چرا نمی‌پذیری؟ جالب است که در همین کتاب، می‌بینیم که از هرمنوتیک فلسفی هم تأثیر پذیرفته است؛ هرچند آن موقع هرمنوتیک فلسفی را نخوانده بود و از اندیشه فلسفی های‌دگر مطلع نبود، ولی چون متأثر از اندیشه جهان عرب بود و از آثار نصر حامد ابوزید تأثیر گرفته بود بر قبض و بسط او، اثر گذاشت. **کتاب قبض و**

بسط تئوریک شریعت، ترکیب خام و ناقصی از ابطال‌گرایی پوپر و هرمنوتیک فلسفی‌های دگر و گادامر است. باید پرسید: چگونه این دو را با هم جمع می‌کنی درحالی که با هم جمع شدنی نیستند؟! بالأخره یا باید پارادایم تبیینی را قبول کنید یا پارادایم تفهیمی را بپذیرید! خلاصه از این نوع خامی‌ها و ناپختگی‌ها در مباحث ایشان وجود دارد. گاهی هم کلاً به یک نفر توجه می‌کند؛ مثلاً تعابیری که سروش درباره رؤیایانگاری وحی دارد تماماً در آثار حامد ابوزید وجود دارد. ابوزید صریحاً می‌گوید: وحی رؤیاست. جناب سروش به خاطر مهارتش در ادبیات سازی و ترجمه افکار دیگران با مفاهیم بومی، طوری شرح و بسط می‌دهد که انسان خیال می‌کند حرف‌های خود اوست.

# غفلت از گوهر دین (نقدی بر تاریخی انگاری دین و قدرت)

قاسم پورحسن\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

در خدمت استاد پورحسن استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی و عضو شورای علمی قطب فلسفه دین، هستیم. ایشان دارای آثار و کتاب‌هایی نظیر «هرمنوتیک تطبیقی»، «حکمت شیعی باطنیه و اسماعیلیه»، «فلسفه رسانه در دین و رسانه»، «ابن سینا و حکمت مشرقی»، «فرنگ و جامعه ایرانی»، هستند. می‌خواهیم منظومه فکری دکتر سروش را در بخش هستی‌شناسی دین و سرشت دین بررسی کنیم. آقای سروش در سخنرانی اخیر خود با عنوان «دین و قدرت» گفته‌اند: «هم دین و هم معرفت دینی نه‌تنها در کنار معارف بشری رشد می‌کنند بلکه در کنار قدرت هم رشد می‌کنند؛ یعنی که گویی دو سایه بر معرفت دینی می‌افتد». جناب دکتر سروش در تطوّر معرفتی خود، در ابتدا تاریخی بودن معرفت دینی را مطرح می‌کرد و پس از مدتی تاریخی بودن خود دین را عنوان کرد. در

\* استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی و عضو شورای عالی قطب فلسفه دین ایران.

کتاب «بسط تجربه نبوی» این عنوان را می‌نویسند: «در قبض و بسط تئوریک شریعت، سخن از بشری بودن و تاریخی بودن و زمینی بودن مسائل دینی می‌رفت اینک در بسط تجربه نبوی سخن از بشری بودن و تاریخی بودن خود دین و تجربه دینی می‌رود». احساس می‌کنم تطوّر دیگری که ایشان درباره حقیقت دین پیدا کرده‌اند باتوجه به رویکردهای تبارشناختی متأثر از فوکو و نیچه است که در آن تفکر، این قدرت است که حقیقت اشیاء را تشکیل می‌دهد و به دین هم معنا می‌بخشد. در ارتباط با همین موضوع توضیحاتی بفرمایید.

ابتدا سه نکته کوتاه عرض می‌کنم؛ سپس این پرسش را پاسخ خواهم گفت. نکته اول این است که در دهه‌های اخیر در واکنش به وضعیت دنیای اسلام، متفکران اسلامی تفاسیر مختلفی از علل انحطاط دنیای اسلام مطرح کرده‌اند و راه‌های مختلفی را برای برون رفت از این وضعیت پیشنهاد داده‌اند. دیدگاه غالب، راه برون رفت را در قدرت و ساختار دیده‌اند و دیدگاه نادر و غیرمشهور در رویکرد اخلاق و عقلانیت. به عبارتی سروش تنها نیست و دیدگاه دین و قدرت در این دویست سال، بین متفکرانی همچون علی عبدالرزاق، رشیدرضا و شاگردان ونحله‌های رشیدرضایی بسیار شایع بوده است. تأکیدشان هم بر این بوده که اگر بتوانیم از قِبَل دین، قدرت را ظهور دهیم می‌توانیم دوباره به عظمت تمدنی برگردیم. این یک تفسیر بود و این گونه نبود که فهم حقیقی از دین باشد. این متفکران، وضعیت عصر خود را دیده‌اند و علاج آن را در این نظریه یافته‌اند. پس یک دیدگاه، دیدگاه دین و قدرت است که سروش هم در همین دیدگاه قرار دارد، اما به نظر من دیدگاه بدیلی هم وجود دارد که دیدگاه «دین و عقلانیت» یا «دین و اخلاق» است. اگر آقای سروش از من بپرسد که شما به عنوان ناقد نظریه من،



چه نظریه رقیبی دارید؟ پاسخ خواهیم داد: دیدگاه دین و عقلانیت که منبعث از دیدگاه ابن سینا و فارابی است یا دین و اخلاق که در درون دین و عقلانیت جای می‌گیرد. من به شدت با نظریه «دین و قدرت» مخالفم. این دیدگاه به هیچ وجه با مؤلفه‌های بنیادین فکر دنیای اسلام، سازگار نیست، بلکه خاستگاه آن در غرب بوده است که توضیح خواهیم داد.

نکته دوم بحث، این است که پیش از آنکه شتابان و شتابزده بگوییم: دین تاریخی چیست؟ مسلمانان دست به خشونت زده‌اند یا نه؟ مسلمانان صلح طلب بوده‌اند یا خیر؟ آیات قرآن دلالت بر صلح دارد یا جنگ؟ پیامبر اکرم ﷺ چگونه بود؟ ابتدا باید فهم خود را از حقیقت دین بیان بکنیم. آیا مراد ما از دین، یک دین تاریخی است که خود آقای سروش هم همین حرف را زده‌اند یا چیز دیگری است؟! سروش عنوان کرد: «اسلام، همان تاریخ اسلام است و تاریخ اسلام، گسترش و بسط شخصیت پیامبر اکرم است». این دیدگاه بر خلاف بسیاری که معتقدند دیدگاه جدیدی است هم در دنیای اسلام بوده و موافقین و مخالفینی داشته و هم در دیدگاه نخستین آقای سروش مستتر بوده است. وقتی از «بسط تجربه نبوی» حرف می‌زند در واقع دین را تابعی از شخصیت پیامبر اکرم ﷺ می‌داند، اگرچه در این سخن اخیر خود، واژه «قدرت» را اضافه کرده ولی نگاه، همان نگاه تاریخی است.

نکته سوم این است که مراد ما از «قدرت» چیست؟ یعنی وقتی از «دین و قدرت»، «حقیقت و قدرت»، «فرهنگ و قدرت» حرف می‌زنم این واژه‌ها را از کجا آورده‌ام؟ آیا من فهمی کلاسیک و سنتی از قدرت دارم یا ریشه‌ای و فوکویی؟ پس ابتدا باید مراد خود را از «قدرت» معلوم کنم. اگر مراد من از آن، ساختارهای نهادی و حکومتی است این فهم، فهمی سراسر غلط خواهد بود.

ذات دین، لزوماً نه نظامات اقتصادی، نه نظامات سیاسی و نه به دست گرفتن قدرت است. ذات و اساس دین، اخلاق و هدایت انسان هاست، این را مفصلاً توضیح خواهم داد؛ بنابراین اینکه بسیاری از مفاهیم را بدون توجه به تعاریف آنها به نحو خلط گونه و اقتباس گونه‌ای به کار می‌بریم و متأسفانه در جامعه الان ما بدون اینکه این تفاریق مفهومی را ذکر کنیم به آسانی از عبارات و اصطلاحات فوکویی استفاده می‌کنیم، معلوم است که نخواهیم توانست میان بحث‌ها و رویکردهای بحثی خود، سازگاری ایجاد کنیم. ما وقتی از قدرت صحبت می‌کنیم، تلقی فوکو از قدرت، «حکومت» نیست. «معرفت»، «نظام دانایی» و «فرهنگ» می‌تواند بخشی از شبکه قدرت باشد در حالی که منظور آقای سروش و دیگران از قدرت، همان «استیلا» و ایجاد حکومتی است که همه بر او امر آن گردن نهند و این حکومت، همه شهروندان، موافقان و مخالفان را به اطاعت ملزم کند؛ لذا این معنا از قدرت با آنچه فوکو می‌گوید بسیار متفاوت است به اضافه اینکه اساساً فهم فوکو از قدرت، فهم نادرستی است. این نظام قدرت نیست که نظام دانایی را به وجود می‌آورد دقیقاً برعکس؛ این نظام دانایی است که اتوریته، قدرت و حاکمیت را به وجود می‌آورد و بعداً قدرت هم می‌تواند از بنیان‌های نظام دانایی بهره‌مند شود. این مهلک‌ترین خطایی است که متفکران بزرگ ما هم مرتکب می‌شوند. من در مصاحبه‌ای مطرح کردم که شما به خصوص در دوره جدید اصلاً نمی‌توانید بدون نظام دانایی، ساختار مطلوب و معقولی از قدرت را سامان دهید و نظام قدرت به هر حیث که متصور باشد ذاتاً و در هر زمان و سرزمین، متأخر از نظام دانایی است. شاید هم به همین دلیل باشد که فارابی در کتاب الحروف در فصل نوزدهم همین مسئله را در نسبت فلسفه به مثابه نظام دانایی و دین به مثابه

اخلاق و احکام و شریعت بیان می‌کند.

❖ به بیان شما، یکی از مغالطات، مشترک لفظی «قدرت» است که دو معنای متفاوت دارد؛ یک معنا در بخش هستی‌شناسی مطرح می‌شود و یک معنا در بخش ساختارهای حکومتی.

۱۰۳



عقل از گوهر دین (نقدی بر تاریخی‌انگاری دین و قدرت)

بله، همین مغالطه، درباره دین هم وجود دارد، دینی که به آن معرفت‌شناسانه نگاه بکنیم و دینی که تاریخی به آن بنگریم. سروش بحث خود را این‌گونه مطرح می‌کند و من هم نقد دقیق علمی می‌کنم که جناب آقای سروش هم می‌تواند به نقد من پاسخ دهد. اولین سخن آقای سروش این است که ذات دین به‌خصوص دین اسلام، قدرت است. اسلام، با صلح، عشق و محبت نسبتی ندارد. ذات اسلام، خشونت است و استناد به روایت مخدوشی می‌کند که در سال‌های پایانی خلیفه اول مطرح شده بود: از پیامبر اکرم ﷺ نقل شد که ایشان فرمود: «به من دستور داده شد تا آنقدر بجنگم که همه اطاعت کنند یا شهادتین بگویند». سروش با این استناد می‌گوید: «اگر می‌بینیم که تصوف و عشق و محبت وارد دین اسلام شده امری عارضی است و ذاتی دین نیست». ابتدای بحث ما این است که این چه فهمی از دین است؟ آیا این فهم، مبتنی بر تاریخ حیات مسلمانان است؟ بی‌تردید همین‌گونه است. آیا فهم مبتنی بر عقلانیت و اخلاق که نظریه بدیل است، تاریخ امویان و عباسیان را در دنیای اسلام می‌پذیرد یا اینها را انحرافی از گوهر دین می‌داند؟ خوب؛ اگر من به یک فهم استناد می‌کنم با فهم رقیب چه باید بکنم؟ دستگاه و ساختاری وجود دارد؛ لذا وقتی می‌خواهید فهمی را غلبه دهید باید به فهم دیگر نگاه کنید. عابد الجابری در کتاب **تکوین عقل عربی**

می‌گوید: «اساس تفکر همه مسلمانان، عقل عربی بود. عقل عربی، تراژدی است، جنگ است، جنگ سالاری و رشادت است. اصلاً لوگوس (عقل) در ذهن آنان معنا ندارد؛ لذا عرب جاهلیت بخشی از اسلام است». در مقابل این فهم، فهم محمد ارکون و فهم مجید الشرفی است که در دنیای جدید قرار دارد. سخن من این است که این فهم آقای سروش در درون چه فهمی قرار دارد؟ فهم «مستشرقانه» است؟ فهم «متن محورانه» است یا فهم «تاریخی» است؟ اگر من مبنا را بر فهم تاریخی بگذارم، چرا دیدگاه کسانی که می‌گویند نمی‌توان ذات دین را از قبل فهم تاریخی به دست آورد، نادیده بگیرم؟ مشکل کُربن چه بود؟ کربن، دنیای اسلام، عربستان، ترکیه و ایران را دید، چرا درباره ایران، **ارض ملکوت** و **اسلام ایرانی** را می‌نویسد؟ برای اینکه نگاه تاریخی را گمراه‌کننده و سبب نفهمیدن ذات دین می‌داند؛ حتی اگر کربن نمی‌گفت، در تاریخ تشیع، این مسئله وجود دارد. تشیع هیچ‌گاه دینی را که مبتنی بر غلبه و سیطره باشد نمی‌پذیرفت. اساساً تفکر تشیع همین بوده که دین، لزوماً با هدایت و فضیلت همراه است. ببینید؛ وقتی امیرالمؤمنین علیه السلام درباره امامت سخن می‌گوید از غلبه می‌گوید یا می‌فرماید: «**هُمَ أَسَاسُ الدِّينِ**» اگر امامت را «**مِخْتَلَفَ المَلَانِكَةِ**» و «**مَوْضِعَ الرِّسَالَةِ**» گفته‌اند در مقابل امیرالمؤمنین، دیدگاهی وجود دارد که دین را مساوی قدرت می‌داند که بر همین اساس هم پیش رفته است؛ پس ما با دو فهم سراسر متفاوت از دین مواجه هستیم. سخنی که دکتر سروش دارد و اسلام را فاقد عشق و محبت می‌داند به اسلام تاریخی برمی‌گردد و ارتباطی با اسلام گوهری ندارد و آیات قرآن بر این ادعا گواهی می‌دهند که اتفاقاً آیه ۱۲۸ سوره توبه را که مدنظر من است سروش هم زمانی در سخنرانی خود به کار برده بود و گفته بود: «پیامبر ما، پیامبر





رحمت است». «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ ...» آیا این پیامبر برای قدرت آمده است؟ آیه، در ادامه، رسالت او را بیان می‌دارد: «... عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ ...»: این بخش هم بیان رسالت است که از جهل و فقر شما به پیامبر هم سخت می‌گذشت و ناراحت بود که به خاطر نگرانی از سرنوشت شما بود: «حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ ...»: رستگاری شما را می‌خواهد و بر هدایت شما حرص می‌خورد، «بِالْمُؤْمِنِينَ رَئُوفٌ رَّحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸). آن‌چنان‌که علامه طباطبایی در ذیل آیه ۴ سوره قلم همین را می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) خُلُقٌ عَظِيمٌ چیست؟ خُلُقٌ، دین اخلاقی است و علامه تأکید می‌کند که این اخلاق، اخلاق فردی نیست. ایشان می‌فرماید: «این آیه بیشتر به اخلاق اجتماعی و مناسبات جمعی پیامبر اشاره دارد». پیامبر، پیامبر شد چون در جامعه، متواضع بود، عفو و اغماض داشت و کریمانه رفتار می‌کرد: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل‌عمران: ۱۵۹) پس عجلتاً در نکته آغازین دکتر سروش این مسئله وجود دارد که آیا ایشان فهم تاریخی از دین ارائه می‌کند؟ تا حدی همین‌طور است. رفتار نادرست خلفا و رفتار سراسر نادرست امویان و عباسیان دین را به انحراف برد. اساس دین، فضیلت، اخلاق و عقلانیت بود که در بیانات علامه به‌صراحت آمده است. اصلاً بنیاد دین، قدرت نیست. جالب اینجاست که مرحوم شریعتی در کتاب امت و امامت اساس امامت را قدرت از قبل اَمّت قرار می‌دهد و شهید مطهری در کتاب امت و رهبری که به او پاسخ می‌دهد - و من در یک سخنرانی مستقل، این دو کتاب را مقابله کرده‌ام - عنوان می‌کند: «اساس امامت، قدرت نیست. اساس امامت آن چیزی است که امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه می‌فرماید که ابتدا حق است، در پرتو حق، ایجاد عدالت است، در پرتو ایجاد عدالت،

جاری شدن سنن دین است و در آن صورت، قدرت است. امیرالمؤمنین، هرم ساختار اجتماعی را تحت آموزش و آموزه‌های پیامبر اکرم ﷺ و تحت تأثیر آیات الهی بیان می‌کند. در رأس این هرم، حق و حقیقت قرار دارد. بعد از آن، عدالت است و بعد از عدالت، سنن دین که به معنای اخلاق هستند قرار دارد و در انتها از باب ضرورت، قدرت است. این است که امیرالمؤمنین خطاب به ابن‌عباس می‌فرماید: ابن‌عباس، تصور می‌کنی قدرت چه ارزشی در نظر من دارد؟!

نتیجه سخن اینکه در آیات قرآن، ۳۳۷ بار از مشتقات محبت سخن به میان آمده، اما تنها ۲۳ بار از مشتقات غضب آمده که آن هم بعضاً تکراری است. اگر دین را بر مبنای اخلاق و عقانیت نگذاریم هیچ دلیلی برای پذیرش دین وجود ندارد. دینی که مبتنی بر قدرت و سلطه باشد و پیامبری که اساس کارش بر غضب باشد و انسانی و اخلاقی رفتار نکند، پیامبر نیست. عین همین پرسش هم در مغرب زمین وجود دارد. کی یرکگور می‌گوید: کدام مسیحیت؟ مسیحیت تاریخی؟! مسیحیت تاریخی که اساساً در ادامه و بسط امپراتوری به وجود آمد آن‌چنان‌که خلافت اموی و عباسی که در بسط قدرت اعراب شکل گرفت، اما اگر از حیث وجودی مسیحیت دفاع می‌کنم آن، نسبتی با من دارد و آن نسبت، قسمتی از وجود من است و آن اخلاق و هدایت است.

من گمان می‌کردم مراد سروش از اینکه می‌گوید: «دین، قدرت است». بحث هستی‌شناسی دین را مطرح می‌کند. آیا این فهم، درست است؟ لزوماً نه. دین، صرفاً بحث هستی‌شناسانه نیست بلکه بحث معرفت‌شناسانه هم هست. می‌خواهد بگوید اگر من بخواهم از حیث نگاه پدیدارشناسانه تاریخی - که البته این، تناقض است و آقای سروش هم وقتی این اصطلاح را



به کار می‌گیرد باید تعریفش کند. ما نگاه پدیدارشناسی را در مقابل نگاه تاریخی انگاری قرار می‌دهیم - بفهمم آن را در پرتو قدرت می‌فهمم. این لزوماً نگاه هستی‌شناسانه دین و قدرت نیست بلکه نگاه معرفت‌شناسی هم هست. اینجاست که بیان می‌کند که من، ذات اسلام را یعنی نگاه هستی‌شناسانه اسلام را همان تاریخ اسلام می‌فهمم. در مقابل این نگاه، نگاهی هست که می‌گوید: نخیر؛ تاریخ، امری عارضی است. چرا خود آقای سروش در بحث تجربه نبوی بسیاری از امور را عرضی دین می‌داند؟ حتی عربیت را عرضی دین می‌داند. خود آقای سروش عنوان می‌کند که تاریخ، زمینه، عربیت، زبان و... عرضی دین است و می‌تواند از دین کنار برود. خب، اگر این‌گونه است وقتی می‌گوید: من، اسلام را همان تاریخ اسلام می‌فهمم؛ یعنی ذات دین، مساوی است با هرآنچه در تاریخ، تحقق پیدا کرده است. سخن نادرست‌تر ایشان این است که می‌گویند: این‌گونه نیست که تاریخ اسلام، امری عارضی و زائد باشد چون شخصیت پیامبر اکرم و ذات دین این‌گونه است، پس این تاریخ، بسط همین ذات دین، آیات قرآن و شخصیت پیامبر است؛ لذا این‌گونه نیست که شما بگویید من سروش، تاریخ اسلام را جدای از شخصیت پیامبر و گوهر اسلام می‌فهمم. سروش می‌گوید همه اینها از دیدگاه من، یک چیز فهمیده می‌شود.

جناب استاد، دکتر سروش، قرآن را خشیت نامه می‌انگارد و **مثنوی** را عشق نامه و مدعی است که دین اسلام فقط بخش اول را داشت و بخش دوم با کمک تصوف به دین افزوده شد؛ گویی در بسط تجربه نبوی، دین با این دو بال توانست پرواز کند. توضیحی در این باره ارائه بفرمایید.

در اینجا سه مدعا وجود دارد؛ ادعای اول این است که اساس دین بر ترس و

خشونت و غلبه است و با عشق و محبت و عرفان، نسبتی ندارد. ادعای دوم این است که دین در یک فاصله تاریخی، حال یا بگوئیم ظهور «تصوف» یا ظهور «عرفان خراسان» و آمدن افرادی مثل بایزید و ابوسعید و ابوالحسن خرقانی، عنصر عشق و محبت وارد اسلام شد. ادعای سوم این است که تمام یا حداکثر آیات قرآن بر مسئله عذاب، خشونت، جنگ و سلطه دلالت دارد. وقتی آقای سروش ادعا می‌کند: «پیامبر، پیامبر قدرت بود و قرآن هم کتاب قدرت و عذاب است». این ادعا باید صحت سنجی شود. اینکه دین را دین خشونت و عذاب می‌دانیم بر چه اساسی است؟ طبیعتاً آقای سروش به آیات قرآن ارجاع می‌دهد.

من قصد دارم در پنج محور بحثم را پیش ببرم. یکم، بحث «اسلام تاریخی» بود که مقداری پیش رفت. محور دوم بحث من، «متن محوری گزینشی» است. جناب آقای سروش باید بداند که در مقابل آیاتی که گزینش کرده‌اند، می‌توان آیات فراوانی به مراتب افزون‌تر علیه این دیدگاه آورد. همه آیاتی که به آنها استناد کرده‌اند در سوره توبه هست. تمام سوره‌های قرآن با صفت رحمت حق آغاز می‌شوند به جز سوره توبه. ما داستان سوره توبه را می‌دانیم که پیامبر خدا با مشرکین عهدی بست و آن عهد به معنای صلح بود اما مشرکین اصرار بر جنگ داشتند، ولی پیامبر از جانب خداوند، اصرار بر صلح داشت. خداوند به آنهاپی که عهد را شکستند عتاب می‌کند که چرا پیمان حیات بخش صلح را شکستید؟! در همین سوره توبه می‌فرماید: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُضُوا عَهْدَهُمْ بِيَاهِهِمْ عَلَيْهِمْ عَلَيْهِم عَهْدٌ...» (توبه: ۷). یعنی مشرکینی که با آنها عهد بسته‌اید و آنها هم عهد خود را نشکسته‌اند باید عهدشان را تا پایان مدت محترم بشمارید. خب، وقتی به سیاق و تناسب آیات می‌نگرید دست به گزینش



نادرست آیات نمی‌زنید. دقیقاً مثل این است که آیات اول سوره احزاب را بخوانید اگر نتوانید به درستی و یک پارچه آیات را بفهمید تصور خواهید کرد که پیامبر اکرم از خداوند اطاعت نمی‌کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ...»: چرا خداوند می‌فرماید ای پیامبر تقوا داشته باش؟ مگر رسول خدا، امر الهی را فرمان نمی‌برد؟ چرا باید بفرماید: از کافران و منافقان اطاعت نکن؟ مگر پیامبر از آنها اطاعت می‌کرد؟ یا می‌فرماید: «وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ» چرا خداوند چنین سخن می‌گوید؟ پیامبر، پیامبر وحی است! مگر پیامبر از وحی، تبعیت نمی‌کند که چنین خطاب می‌شود؟! در ذیل این سه آیه نخستین سوره احزاب، مقاله‌ای نوشته‌ام. علامه طباطبایی هم در تفسیر المیزان، ذیل همین آیات به اهمیت سیاق و تناسب آیات و شان نزول آنها اشاره کرده‌اند. آقای سروش می‌گوید: پیامبر به همه مشرکین فرموده‌اند: یا دین بیاورید یا بیرون‌تان می‌کنم یا می‌کشم. حال آنکه این ماجرا با هیچ‌یک از آیات، سازگار نیست، نه تنها سازگار نیست بلکه عکس آن را داریم. خداوند به پیامبر دستور می‌دهد تو مجاز نیستی دست به جنگ بزنی مگر با کسانی که به آنها ظلم رفته است. می‌فرماید: «وَأُذِّنْ لِلَّذِينَ يِقَاتِلُونَ لَانَّهُمْ ظَلِمُوا» (حج: ۳۹). چرا به کسانی اجازه جنگ داده شد؟ برای اینکه به آنها تجاوز شده است. یکی از اشتباهات دکتر سروش این است که هر جا ماده «قَاتِلَ» می‌آید به معنای کشتن در نظر می‌گیرد در حالی که در زبان عرب آن روز و در سیاق آیات، به معنای «پیکار» است و نه «کشتن». خداوند رخصت جنگ را از باب پاسخ به تجاوز و ظلم صادر کرده است نه به راه انداختن کشتار. متأسفانه این مسئله، فهم غلطی است که در بسیاری از مستشرقان وجود دارد و جناب آقای سروش دقت کافی ندارد. خداوند می‌فرماید: تا زمانی که بر

عاهده‌شان هستند تو حق نداری پیمان بشکنی و آنان را مجبور کنی. اصلاً اساس نبوت در آیه ۲۸ سوره هود آمده است: «أَلْزِمُوهُمْ وَاَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» (هود: ۲۸)؛ یعنی آیا می‌توانیم به پذیرفتن مجبورتنان کنیم درحالی‌که میلی ندارید؟

حضرت نوح به قوم خود می‌فرماید: من دلایل روشنی از پروردگام دارم چرا انکار می‌کنید تا گرفتار عذاب شوید؟ آقای سروش کلمه «عذاب» را «شکنجه» می‌داند. به داستانی که در سوره قلم ذکر شده است نگاه کنید. برادرانی که اهل زکات‌دادن از محصولات باغ خود نیستند وقتی صبحگاهان وارد باغ می‌شوند می‌بینند همه باغ از بین رفته است، خداوند درباره این واقعه کلمه «عذاب» را به کار می‌برد و عذاب آخرت را بزرگ‌تر می‌داند. عذاب براین‌اساس یعنی نابودشدن زندگی و حیات، تباہ شدن. عذاب آخرت هم یعنی شما عمر و زندگی و حیات خود را از دست رفته بدانید. آقای سروش به این معانی واقف هستند، ولی طور دیگری اظهار می‌کنند. ما یک تفسیر ظاهرگرایانه داریم که آن تفسیر اشعری است و در حیطه تفاسیر صحیح نیست و مناسبت با آیات ندارد. مناقشه مرحوم زنوزی و ملاصدرا در باب معاد و عذاب و ثواب همین بود. مرحوم زنوزی می‌تواند مفاد دقیق فهم بنیادین فلسفی ملاصدرا را درک کند. ملاصدرا می‌فرماید: «پاداش یعنی جایگاه برتر و معقولات و مراتب وجودی که در آن اصل حیات، شکوفا شده است، اما عذاب یعنی التفات به اینکه مرتبه وجودی خود را از دست داده‌اید» پس این‌طور نیست که بگوییم تمام مفسران، آیات را به یک گونه معنا کرده‌اند به انضمام اینکه چندین برابر آیات عذاب، آیات رحمت وجود دارد. ببینید، خداوند در سوره غاشیه چه می‌فرماید: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لِّسَتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه: ۲۱ - ۲۲): یعنی ای پیامبر، تو باید انذار



و تذکر بدهی، تو بر آنها سیطره نداری! این آیات عکس آن چیزی است که سروش می‌گوید. ضمن اینکه خداوند نسبت میان خود و انسان را این‌گونه مطرح می‌کند که: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵). این مسئله حب و عشق پیش از امثال ابن عربی در آیات وجود دارد. اصلاً اگر فهم صحیحی از آیات نبود، ابن عربی و مولانایی وجود نداشت.

اینکه صوفیان و عارفان آمدند، اسلام رحمت را گسترش دادند و منادی دین‌داری انسانی و اخلاقی بودند سخن درستی است. کسی نیست که بگوید انسان‌ها متأثر از تأملات عرفا و فیلسوفان نیستند. در اولین برخوردهایی که شمس و مولانا داشته‌اند، شمس، مولوی را سوار بر اسبی می‌بیند که با شاگردانش در حرکت است. شمس عارف صوفی از او می‌پرسد: بایزید بالاتر است یا محمد؟ مولوی بیهوش می‌شود و از اسب می‌افتد. برخی معتقدند مولوی جواب داد و شمس فهمید که او استعداد شاگردی‌اش را دارد، برخی هم بر آنند که خود شمس جواب داد و مولوی حیران و مدهوش شد. شمس می‌گوید: «مسئله این است که بایزید می‌گوید: «ما اعظم شأنی» ولی پیامبر می‌گوید: «ماعر فناک حق معرفتک» بایزید اندازه یک کاسه است که نمی‌تواند بیشتر باشد ولی پیامبر، اقیانوس است». خود بایزید در **دفتر روشنایی** می‌گوید: «هیچ صوفی‌ای بی شریعت نبود». والاتر از بایزید، ابوالحسن خرقانی هم در **نوشته بر دریا** جملات ناب و زلالی در گفت‌وگوی با خلق و خدا دارد. هر دوی این کتاب‌ها به کوشش دکتر شفیع کدکنی منتشر شده است. من معتقدم اینکه فیلسوفان، عارفان و صوفیان، دین عقلانی را در مقابل دین تباه شده به‌دست خلافت، جلوه دادند به‌خاطر این بود که بر دین، غباری نشسته بود نه اینکه ذات دین، رحمت نداشت. ظاهرگرایان

اشعری، دین را مستور کرده بودند و با فهم عاشقانه فیلسوفان و عاشقان از دین، دین از آن غربت به درآمد. وقتی بایزید می‌گوید: «هیچ صوفی‌ای بی‌شریعت نیست» مگر غیر از شریعت اسلام را در نظر دارد؟ پس ببینید نکته آقای سروش از حیث متنی و تاریخی نوعی مغالطه است.

نکته اینجاست که وقتی پیامبر اسلام را پیامبر شمشیر می‌دانیم - در حالی که سایر ادیان نظیر مسیحیت را این‌گونه تلقی نمی‌کنیم - دو خلط بزرگ اتفاق می‌افتد؛ یکی این است که هیچ نسبتی میان اسلام و مسیحیت نیست. پیامبر اکرم ﷺ آمد و به دنبال او صحابه، ائمه و مؤمنان، امت تشکیل دادند و دیگران در برابر این امت، جنگ به راه انداختند. بفرمایید حضرت عیسیٰ ﷺ چند سال مردم را دعوت کرد؟ کل دعوت آشکار حضرت عیسیٰ یک و نیم تا دو سال بود. اصلاً حضرت عیسیٰ امتی نداشت تا در مقابل روم، بایستد. تلنگری که روم زد بلافاصله جمع حواریون را متلاشی کرد.

آیا عیسیٰ بن‌مریم در انجیل متی می‌فرماید: سایر ادیان با خشونت و شمشیر و جدایی هستند و من آمده‌ام تا صلح برقرار کنم؟ یا دقیقاً عکس این را می‌فرماید: «من آمده‌ام تا شمشیر و جدایی بیندازم». این شمشیر و جدایی هم به معنای خشونت نیست، بلکه مراد این است که آمده‌ام تا حق و باطل را متمایز کنم. مستشرقان وقتی مسیحیت را با اسلام مقایسه می‌کنند می‌نویسند: «احکام شریعت اسلام بیشتر از مسیحیت است، احکام شریعت هم حد و تعذیر و دیات دارد بنابراین اسلام، غلیظ‌تر و شدیدتر است». این فهمی بسیار سطحی است، برای اینکه پیامبر خدا کسی را ملزم نمی‌کرد که به دین اسلام روی بیاورد. فقط همین آیه شریفه: «لا اکراه فی الدین» (بقره: ۲۵۶) نیست. اصلاً پیامبر نمی‌تواند کسی را مجبور به ایمان کند. فرمود: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَنْ لَابِئُونَكَ مُؤْمِنِينَ» (کهف: ۶): ای





پیامبر چرا اینقدر غصه اینها را می‌خوری؟! تو مسلط بر مردم نیستی. نزدیک است جان عزیزت را از دست بدهی.

امام صادق علیه السلام که منادی دینی عقلانی، اخلاقی و فضیلت محور است می‌فرماید: «اساس دین، حبّ است». آقای سروش وقتی محبت و عشق را در کنار هم ذکر می‌کند تصور می‌کند یک معنا دارند درحالی‌که «حبّ» که در آیات قرآن آمده بسیار بنیادی‌تر از عشق است؛ برای اینکه یک «حبّه» در زیر خاک، پوسته را می‌شکافد خاک را کنار می‌زند و سربرمی‌آورد و هستی و حیات می‌بخشد، اما عشق از «عشقه» است؛ عشقه، گیاهی است که باید درختی را بخشکاند تا خودش صاحب سبزی شود. ما نباید ریشه‌های لغوی این واژه‌ها را از دست بدهیم. سخن من این است که وقتی متنی را برمی‌گزینیم باید دلیلی منطقی داشته باشیم. اگر بر اساس تاریخ مسلمانان، متنی را انتخاب می‌کنیم باید متن‌های تاریخی مقابل را هم انتخاب کنیم که مثال آن در تقابل آیات عذاب و رحمت است؛ لذا همه خلط‌ها به‌خاطر این است که مغالطات زیادی در آنها می‌شود و بنیان پژوهش معلوم نیست که آیا تاریخ محورانه است؟ پدیدارشناسانه است؟ متن محورانه است؟ منبعث از متفکران مستشرق است یا متفکران غربی است؟ «قدرت» در تعاریف فقها و فلاسفه و متکلمان آمده، فوکو هم تعریف کرده، رشیدرضا هم تعریف کرده که اساس اسلام فقط قدرت است، علی عبدالرازق هم می‌گوید: «اصلاً اینها تفسیر و فهم ماست که این فهم‌ها با آیات ناسازگارند».

❖ باتوجه به معانی مطرح شده برای قدرت، تفسیر درست از اینکه بگوییم دین، قدرت است چه می‌تواند باشد؟

ما می‌توانیم سه معنا از قدرت را در نسبت با دین ببینیم. معنای اول از قدرت که معنایی ابتدایی است و به ذهن بسیاری متبادر می‌شود، «سلطه» است. غزالی می‌گوید: «من غَلَبَ سَلَبَ». غزالی در زمانه بعد از پیامبر بحثی دارد که می‌گوید: «السیاسه و هی علی اربع: الاولی و هو سیاسه الانبیاء والثانی سیاسه الملوک والسلاطین...». در نگاه غزالی این سیاست ملوک و سلاطین یعنی بعد از پیامبران نمی‌توان جامعه را بدون ملوک رها کرد. ملوک به معنای همان غلبه و قدرت است که معنای نازل قدرت است.

معنای دوم قدرت، «نیرومندی» است؛ یعنی دین دارای احکامی است و برای اعمال آنها نیاز به نیرو دارد؛ این نیرو ممکن است در سخنوری باشد یا چیزهای دیگر؛ یعنی اگر جامعه‌ای نیرومند است لزوماً بر مبنای نظام غلبه نیست. امروزه هم برخی جوامع را می‌بینیم که از حیث دانایی یا نظم و نظام نیرومندند.

معنای سوم قدرت، «شبه قدرت» است؛ به این معنا که جامعه‌ای ضعیف و جامعه‌ای قوی است. جامعه قوی، مبتنی بر عدالت، حقیقت، نظم و تولید اندیشه و فکر است. کدام جامعه و کدام متفکری هست که بگوید جامعه قدرتمند را دوست ندارم؟ فرید زکریا در کتاب **جهان پسا آمریکایی** می‌گوید: «دو تفسیر درباره داشتن قدرت در آمریکا وجود دارد؛ مخالفان آمریکا می‌گویند: آمریکا قدرت دارد، چون زور و چیرگی دارد. تفسیر من نویسنده این است که آمریکا قدرت دارد چون دانشگاه‌های برجسته‌ای دارد و به هر دلیلی مشغول تولید دانش است؛ لذا قدرتمندی‌اش در ذیل دانش است». فریدمن کتابی دارد به نام **جهان در صدسال آینده**؛ در آن کتاب وقتی می‌گوید چه کنیم که غرب و آمریکا در صدسال آینده قدرتمند شوند؟ می‌گوید: «دانشگاه خوب می‌خواهیم، جمعیت می‌خواهیم، نظریه‌تولید و ثروت و

عدالت می‌خواهیم». چرا جان رالز کتاب **نظریه عدالت** را نوشت؟ چون می‌گوید: «عدالت، پاشنه آشیل لیبرالیسم است».

پس ما یک قدرت منفی داریم که به معنای غلبه است و یک قدرت مثبت داریم که دانشگاه، جمعیت، ساختار مطلوب حکومت، تولید علم و ثروت و به همان میزان عدالت، فضیلت و حکمت و حقیقت بخش‌های مختلف آن هستند، اما آقای سروش، تنها وجه سلبی قدرت و معنای نخست آن را اخذ می‌کند که حتی این تفسیر، تفسیر فوکویی هم نیست. جناب استاد، نکته‌ای را در یک مصاحبه فرموده بودید که در دانشگاه‌های ما نظریات جدید افراد گفته نمی‌شود؛ مثلاً ما فوکو را با نظریت قدرت می‌شناسیم درحالی‌که فوکوی متأخر از قدرت عبور کرده و به اخلاق رسیده است. در این باره هم توضیح دهید.

ما نیازمند مطالعه دقیق میراث مغرب زمین هستیم، به همان میزان که فارابی و ابن‌سینا، سنت یونانی را خواندند و تحلیل و هضم و نقد کردند و متناسب با جامعه خود، لباس جدیدی بر آن پوشاندند. این لباس زمانی دوخته می‌شود و صورتی نو نقش می‌بندد که فهمی بنیادین حاصل آید. ما به‌خاطر نفهمیدن بنیادین اندیشه‌های غرب، نتوانسته‌ایم نسبت صحیحی ایجاد کنیم. ما تنها وجه سلبی نیچه یا‌های دگر و دیگران را می‌خوانیم، وقتی در جامعه ما بحث تکنولوژی می‌شود می‌گوییم‌های دگر علیه تکنولوژی سخن گفته است؛ درحالی‌که سخن‌های دگر درباره وضع کنونی ما در رابطه با تکنولوژی است که قرار بود مقهوریت انسان شکل نگیرد نه اینکه مخالف با ذات تکنولوژی باشد. اتفاقاً سخن فروید هم همین است. فروید کتابی دارد به نام **تمدن و ملالت‌های آنکه** در آن می‌گوید: «ذات تمدن غرب، سرکوب کردن

است و هرچه جلوتر آمدیم سرکوبی مضاعف شد» ولی مارکوزت می‌گوید: «اشتباه می‌کنی! تمدن می‌تواند انسانی و اخلاقی باشد و انسان‌ها را نجات دهد و زندگی مطلوب و معقولی برای جوامع ایجاد کند. تاریخ غرب به‌سمتی رفته است که تمدن را سرکوب دیده، نباید بگوییم گوهر و ذات هر تمدنی، سرکوب است!» من پیشنهاد می‌کنم آقای سروش یا کسانی که می‌خواهند به من جواب دهند یک‌بار مقابله میان فروید و مارکوزت را ببینند وقتی مارکوزت می‌گوید: «فهم غلط شما از تمدن سبب شد که ملالت‌های تمدن را مبنا قرار دهید» بنگرید که چگونه از تمدن دفاع می‌کند. مگر می‌شود جوامع بشری بی‌تمدن باشند. بدون تمدن نمی‌توانید شکوفا و مترقی شوید!

اما درباره فوکو، او قبل از خودش‌های دگر، نیچه و دیگران را خوانده است. من معتقدم قدری بیشتر از هایدگر تحت تأثیر نیچه است. فوکو تصور کرد مشکلی که الان وجود دارد این است که نظام قدرت همه چیز را در استیلای خود گرفته که این استیلا سبب شده اگر فرهنگ و اندیشه‌ای می‌خواهد زاییده شود، همه باید از جانب قدرت باشد؛ حتی فهم اخلاق هم وابسته به قدرت است. فوکو در دوره سوم تفکر خود عنوان کرد که مسئله من، انسان کنونی است. به‌این‌خاطر این حرف را زد که نیچه قبلاً گفته بود که: «انسان اروپایی در بحران است باید راهی پیدا کنیم». نیچه راه‌هایی مطرح می‌کند. راهی که فوکو پیدا می‌کند این است: «انسان مغرب زمین از زمان دکارت در سوپژکتیویسم اسیر شده است، نمی‌تواند سربرآورد و منفعل و ضعیف شده است. ما انسانی می‌خواهیم که اخلاقی و کنشگر باشد، از این انفعال بیرون بیاید و دیگر، مقهور نباشد». متأسفانه به‌رغم اهمیت بنیادین این تفکر که بسط اندیشه نیچه است نه نیچه را به‌این‌معنا



خوانده‌ایم و نه فوکو را. هر فیلسوفی، دیدگاه یک و دو و سه دارد. نیچه و فوکو هم این گونه‌اند. مگر می‌توان ابن‌سینا را متهم کرد که فیلسوفی مشائی است چون کتاب **شفا** دارد؟ ابن‌سینا **الانصاف** هم دارد، **المباحثات** هم دارد، **منطق‌المشرقیین** هم دارد. چگونه می‌توانید تفسیرش کنید؟

جناب استاد، باتوجه به اینکه فرمودید هر دو بال خشیت و محبت در قرآن وجود دارد، آیا جناب سروش، آیات رحمت را ندیده یا به‌خاطر یک عقبه فکری نمی‌خواهد بپذیرد؟

ما نمی‌توانیم درباره یک اندیشه، معلل بحث کنیم بلکه سخنان ما باید مدلل و دلیل انگارانه باشد. ممکن است آن‌چنان‌که خود آقای سروش عنوان کرده، پیش‌تر، این وجه را ندیده ولی حالا می‌خواهد ببیند. نقد من این است که وقتی می‌خواهیم مثلاً درباره فارابی قضاوت کنیم و بگوییم او چیزی جز دنباله ارسطو نیست آیا همه آثار فارابی را دیده‌ایم؟ مشکل آقای سروش این است که نگاه جامعی ندارد. سروش دم از «خشیت» می‌زند حال آنکه خشیت، معنای ایجابی دارد و در آیات قرآن هم به‌کار می‌رود. ایشان پیامبر را سرشار از سلطه و خشونت و اقتدارگرایی می‌انگارد. قرآن، خشیت را صفت علما می‌داند که در اثر آگاهی از امر الهی حاصل شده است و اگر سروش هم معنای مثبتش را ذکر می‌کرد نمی‌توانست قدرت‌طلبی و سلطه‌گری را به آن اضافه کند.

درباره آیات قرآن، تأکید کردم که اکثریت با آیات رحمت است. نگاه پیامبر رحمت به جامعه آن روز این‌گونه است که قرآن هم آن را انعکاس می‌دهد: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ فَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل‌عمران: ۱۵۹): لینت اخلاق، همان رحمت نازل شده الهی بر پیغمبر است. ای پیامبر اگر اهل

تندخویی و تیرگی دل بودی از اطرافت پراکنده می‌شدند. به نظر من آقای سروش به واسطه مبنای انتخابی خود، خلط‌هایی کرده‌اند و تنها آیاتی را دیده‌اند که با معنای سلطه سازگار باشد و من آنها را هم نقد کردم و گفتم که آنها در سیاق و وضعی است که باید بر اساس آن تفسیر شود.

به طور خلاصه عقبه فکری آقای سروش را مرور بفرمایید.

یکی از بنیادهای تفکر آقای سروش - که تحت تأثیر هرمنوتیک گادامر است - این است که فهمی یگانه وجود ندارد و فهم‌ها متکثر هستند آن‌چنان‌که اگر بگویید: اسلام رحمت وجود دارد، می‌گویم: اسلام خشونت هم واقعیت دارد. مبنای دوم این است که معرفت دینی را به جای ذات دین کاشتن، از کتاب **قبض و بسط تئوریک شریعت** شروع شده و این معرفت دینی می‌تواند فیلسوفانه باشد یا صوفیانه یا کلامی یا هر چیز دیگر. معرفت دینی امری است و دین، امری دیگر. خود آقای سروش هم به این نکته تأکید می‌کند، اما درحقیقت، معرفت دینی را محور قرار می‌دهد. او این طور تلقی می‌کند که وقتی من می‌گویم خشونت، یعنی فهمی از دین شکل گرفته که در طول تاریخ اسلام همین بوده است. مبنای سوم، نگاه تاریخ‌گرایانه سروش به دین است که مهم‌ترین کاستی فکر اوست. او «اسلام تاریخی» را مساوی با «اسلام گوهری» می‌بیند. نگاه تاریخی آقای سروش به دیدگاهی که در غرب، از سده هجدهم به بعد به وجود آمده بود برمی‌گردد. نگاهی که به تدریج در روشنفکران اسلامی هم ریشه دوانید. من تصور می‌کنم بعضی از متفکران ما تحت تأثیر فهم مستشرقانه از دین هستند. تا زمانی که نتوانیم فهم بنیادین و مستقلی را درباره دین داشته باشیم همواره دچار کاستی‌ها و خدشه‌هایی در فهم دین خواهیم بود.

❖ به عنوان سؤال آخر چگونه کل منظومه فکری غرب را ببینیم و نه یک وجه آن را؟ چه راهی پیشنهاد می‌دهید؟

تمام مستشرقانی که فارابی و ابن سینا خوانده‌اند، نتوانسته‌اند آنها را درست ببینند و آنها را ادامه یونان دیده‌اند و متأسفانه متفکران ما هم همین آراء را تکرار کرده‌اند. شما زمانی می‌توانید میراث عقلی خود را درست بخوانید که به قول‌های دگر، نسبت صحیحی برقرار کنید، این نسبت، بیرون از رابطه قاهریت و مقهوریت است. ما تا زمانی که میراثی را در ذیل متفکران غربی بخوانیم نمی‌توانیم آزادانه مطالعه کنیم بلکه مقهورانه می‌خوانیم. اگر ما این دین را بر اساس شلایرماخر بخوانیم، بر اساس تجربه دینی یا ایمان‌گرایی کی یرکگوری بخوانیم یعنی فهم آنها را تکرار کرده ایم. وقتی یکی از متفکران ما می‌گوید: دین، هیچ چیز به جز تعبد نیست؛ یعنی متأثر از تفکر مغرب زمین است، حال آنکه تنها بخشی از دین، تعبد است. اگر من نتوانم با بنیاد عقل، از دین پیرسم از کجا می‌فهمم که تعبد من درست است یا نادرست؟ داعش و جریان‌های تکفیری هم ادعای تعبد می‌کنند، تعبد شما با او چه تفاوتی دارد و شاخص چیست؟ خواندن آثار و افکار غرب، بنیاد می‌خواهد. شما باید میراث خود را مستقلاً و به نحو دقیق و اساسی بخوانید تا بعداً بتوانید میراث غرب را مطالعه کنید. اگر مستقلانه نخوانید فهم مستشرقانه نه فقط بر سر ما متفکران ایرانی که بر دیگر متفکران جهان اسلام هم سایه می‌افکند؛ وقتی الجابری و علی عبدالرازق بیان می‌کنند که فیلسوفان ما مسلمانان هیچ ابداعی عرضه نکرده‌اند. این نشان از عدم فهم درست است. فارابی می‌گوید: سعادت حقیقی، فضیلت است. ارسطو، سعادت حقیقی را ثروت و زیبایی و



لذت می‌داند. ابن سینا در **اشارات** می‌گوید: لذت، بهجت معنوی و...؛ لذا این تفاوت و تفاریق را بدون پای نهادن و شناکردن در دریای فکر اسلامی نمی‌توان دریافت. مستشرقانی که فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا می‌خوانند به‌خاطر اینکه بر اساس فهم خودشان خوانده‌اند یا صوفی دیده‌اند یا ارسطویی یا مشائی و قس علی‌هذا. این فهم غلط سبب شد ما نتوانیم حیط حقیقی و صحیح میراث اسلامی را بفهمیم و من نگرانم که حتی در حوزه الهیات و کلام و فلسفه دین هم همین اشتباه را تکرار می‌کنیم.



# امتداد دکترین امامت و مهدویت در مردم‌سالاری دینی

عباس نیکزاد\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

متن حاضر نقد مطالب آقای دکتر عبدالکریم سروش درباره دو عنصر مهم اعتقادی شیعه یعنی «امامت» و «مهدویت» می‌باشد. به زعم ایشان، این دو امر اعتقادی هم با عقیده به «خاتمیت» و هم با «دموکراسی و مردم‌سالاری» ناسازگاری دارد. به تعبیر دیگر، یا باید به خاتمیت و دموکراسی وفادار ماند و یا به امامت و مهدویت. در ادامه، ضمن تجزیه و تحلیل این دو عنصر مهم اعتقادی به نقد و بررسی دیدگاه‌های آقای سروش پرداخته خواهد شد.

## خلاصه بیانات دکتر سروش درباره امامت و مهدویت

آقای دکتر عبدالکریم سروش سال‌ها قبل در جمع اعضای انجمن اسلامی

\* دانشیار دانشگاه علوم پزشکی بابل.

دانشجویان دانشگاه «سوربن فرانسه» سخنانی تحت عنوان «رابطه مردم‌سالاری و تشیع» ایراد نمود که در میان خواص خبرساز شد و برخی از صاحب‌نظران را به پاسخ‌گویی به شبهات مطرح شده در آن واداشت. به دلیل اهمیت این اظهارات، در اینجا به ارزیابی و پاسخ‌گویی به آن می‌پردازیم. در ابتدا چکیده آنچه در اظهارات ایشان آمده است، آورده می‌شود.

ایشان در آغاز به صورت مفصل به «رابطه اسلام با دموکراسی و مردم‌سالاری» می‌پردازد و می‌گوید: «یکی از ارکان دموکراسی و مردم‌سالاری، «قانون‌گرایی و قانون‌سالاری» است. اسلام به دلیل اینکه «تکلیف‌اندیش» است و انسان را به انجام تکالیف و وظایف خویش در همه عرصه‌های زندگی توجه می‌دهد، در حقیقت مردم را به این رکن مردم‌سالاری (قانون‌سالاری) دعوت می‌کند. اما از رکن دیگر دموکراسی یعنی «حق‌اندیشی» و «حق‌سالاری» در اسلام، چندان خبری نیست؛ زیرا اسلام توجه چندانی به آنچه که در امروز به نام حقوق بشر مطرح می‌شود ندارد؛ بنابراین باید داری شفاف‌بخش حق‌اندیشی را در اندام نیمه‌مرده تکلیف‌اندیش اسلام تزریق کرد تا تندرستی و چالاک‌کی دموکراتیک پیدا کند و جامعه عدالت‌آموزین که بر مدار حقوق بشر می‌گردد بر قامتش راست آید».

وی سپس به موضوع اصلی یعنی «رابطه مردم‌سالاری در تشیع» می‌پردازد. خلاصه کلام ایشان این است که در تفکر شیعی دو عنصر اساسی مطرح است که با دموکراسی و مردم‌سالاری همخوانی ندارد. آن دو عنصر عبارت است از «امامت» و «مهدویت».

در توضیح عنصر اول، یعنی «امامت»، می‌گوید: «شیعه به امامان خود تقریباً همان منزلتی را داده‌اند که پیامبر ﷺ دارای آن می‌باشد؛ علوم پیامبر ﷺ غیر اکتسابی



و غیر اجتهادی است، علوم امامان شیعه نیز این‌گونه است. پیامبر ﷺ دارای مقام عصمت است، امامان شیعه نیز چنین‌اند. پیامبر ﷺ حق تشریح احکام را دارد، امامان نیز از این حق برخوردارند.

به همین خاطر می‌توان گفت که اعتقاد شیعیان به «امامت» با اعتقاد به «خاتمیت» همخوانی ندارد. به‌تعبیر دیگر، در تفکر شیعی، امامان جای‌گزین پیامبرند و همه نقش‌های او را به عهده دارند و در یک کلام درحقیقت از مسماى «خاتمیت» خبری نیست. درحالی‌که با اعتقاد به خاتمیت است که می‌توان به «دموکراسی» خوش آمد گفت؛ زیرا خاتمیت معنایش این است که بشر پس از عصر خاتمیت به بالندگی و شکوفایی عقلی - عقل استقرایی - رسیده و از این پس با پای خویش و با تکیه بر عقلانیت استقرایی خویش، زندگی می‌کند و امور خود را چاره می‌کند. با اعتقاد به خاتمیت انسان از سلطه آسمان و دخالت گاه و بی‌گاه پیامبران و دست‌های غیبی در زندگی خویش آزاد و رها می‌شود. با این تفسیر از خاتمیت است که می‌توان به استقبال دموکراسی و مردم‌سالاری رفت و جامعه دموکراتیک بنا کرد. شیعه با اعتقاد به امامت، درحقیقت هم «خاتمیت» و هم «دموکراسی» را نادیده گرفته است. اما اهل سنت به حقیقت «خاتمیت» پای‌بند ماندند؛ زیرا تشریح را پایان یافته می‌دانند و به‌جای اعتقاد به عصمت و علوم غیر اکتسابی عده‌ای خاص بر روی اجتهاد مجتهدان روی کتاب و سنت پای می‌فشارند و با این کار دانش بزرگی را به نام «فقه» به وجود آوردند که در این دانش هرچه بود تفسیر قرآن و کلمات پیامبر بود و از تشریح احکام جدید خبری نبود. در تفکر اهل سنت به‌جای اعتقاد به معصومان، پس از عصر خاتمیت، اعتقاد به مجتهدان مطرح است که کار آنها صرفاً تحقیق و

تتبع روی متون دینی است نه نوآوری احکامی که در آن متون از آنها خبری نیست».

وی هم چنین در توضیح عنصر دوم، یعنی «مهدویت» و ناسازگاری آن با دموکراسی، می‌گوید: «ناسازگاری این اعتقاد با دموکراسی یکی به‌خاطر این است که چیزی جز تداوم همان اندیشه «امامت» نیست که ناسازگاری آن با خاتمیت و دموکراسی توضیح داده شد. دیگر اینکه شیعه با اعتقاد به مهدویت و زنده‌بودن امام غایب معتقد است که هر حکومتی در عصر غیبت «غاصب» است. هیچ‌کس «حق حاکمیت» ندارد، حکومت متعلق به «امام غایب» است. اگر حکومت حقی هم روی کار بیاید - مانند نظام جمهوری اسلامی ایران - وظیفه‌اش صرفاً این است که جامعه را برای ظهور امام زمان (عج) که امام برحق است آماده کند تا با ظهور او، حکومت را به‌دست صاحب اصلی‌اش بسپارد. می‌دانیم که همه این دیدگاه‌ها با مردم‌سالاری و دموکراسی سازگاری ندارد. در نظام دموکراتیک مردم صاحب حکومت‌اند و وظیفه حکومت نیز برقراری عدالت و امنیت و رفاه اقتصادی و احقاق حقوق مردم است. خلاصه اینکه تفکر شیعی - بر خلاف تفکر اهل سنت - هیچ همخوانی با دموکراسی و مردم‌سالاری ندارد و نمی‌توان از دل تفکر شیعی، دموکراسی و مردم‌سالاری را بیرون کشید» (پایگاه خبری آفتاب، تاریخ انتشار ۱۳۸۴/۰۵/۱۶).

### نقد و بررسی

در نقد مطالب ایشان، نکته‌های فراوانی قابل ذکر است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:



۱. گوینده در این اظهارات، «تکلیف اندیشی» دین اسلام را معادل «قانون سالاری» و به‌عنوان یک امتیاز و تأمین‌کننده یکی از ارکان مردم‌سالاری و دموکراسی دانسته است، درحالی‌که در جاهای دیگر «تکلیف اندیشی» را به‌عنوان یک امر منفی و در نقطه مقابل «حق اندیشی» و مخالف با مقتضیات عصر جدید و عامل شیوع سکولاریسم دانسته است. عبارت ایشان چنین است: «پدیده دیگری که به ظهور و شیوع سکولاریسم دامن زد، عبارت بود از تحولی که در نسبت میان حق و تکلیف در جهان جدید به وجود آمد. در جهان جدید، انسان‌ها بیش از آنکه طالب فهم و تشخیص تکلیف خود باشند طالب درک و کشف حقوق خود هستند ... انسان گذشته یا ما قبل مدرن را می‌توان «انسان مکلف» نامید و در مقابل، انسان جدید را «انسان محق» ... زبان دین بیش از آنکه زبان حق باشد، زبان تکلیف است ... انسان مکلف برای ادای تکلیف خود می‌کوشد اما انسان محق برای احقاق حق خود، در آن جا اصل گزاردن است و در این جا گرفتن» (سروش، ۱۳۷۴، ص ۹ - ۱۰).

ایشان در جای دیگر به‌صراحت دین را از داشتن قانون اجتماعی محروم می‌داند؛ «قانون آن است که در ایجاد و تأسیس آن، توافق عامه و رضایت عامه برای کسب مصلحت عامه مدخلیت داشته باشد. بر اساس دین نمی‌توان قانون اجتماعی به وجود آورد» (سروش، ۱۳۷۹، الف، ص ۲۰).

و در جایی دیگر کارکرد دین را مربوط به آخرت مردم می‌داند نه دنیای آن‌ها؛ «جهت‌گیری دینی، معطوف به سعادت اخروی است ... اگر ما آخرتی نداشتیم، دین برای ما نبود، امور دنیا به خود مردم و انهاده شده است» (همو، ۱۳۷۹، ب، ص ۶).

بنابراین اعتقاد اصلی گوینده این است که در دین نه از قانون اجتماعی خبری هست نه از حکومت و نه از پرداختن به امور دنیوی مردم؛ حال چگونه می‌توان از چنین دینی انتظار داشت که قانون سالار باشد و به دموکراسی تن دهد و به حکومت بر مردم و سامان‌دادن امور دنیوی مردم بپردازد.

۲. اینکه در دین توجه چندانی به حقوق مردم نشده است سخن درستی نیست؛ زیرا در اسلام حق حیات، حق بهداشت، حق آزادی، حق استقلال، حق عزت مندی در زندگی، حق انتخاب شغل و همسر، حق انتخاب نوع زندگی، حق قصاص، حق شفعه، حق خیار، حق تعلیم و تربیت، حقوق والدین، حقوق فرزند، حقوق متقابل معلم و متعلم، حقوق متقابل ملت و دولت، حقوق همسایه، حقوق متقابل دوستان بر هم، حقوق متقابل مؤمنین نسبت به هم، حقوق کفار بر مؤمنین و بلکه حقوق حیوانات و گیاهان و طبیعت بر انسان‌ها، به رسمیت شناخته شده است.

در **نهج البلاغه** به‌طور مکرر از حقوق انسان‌ها سخن به میان آمده است (نهج البلاغه، ۳۴ و ۲۱۶). امام سجاد در **رسالة الحقوق** خود به ۵۱ حق اشاره می‌کند. هر مسلمانی می‌داند که در دین اسلام در کنار حق الله، حق الناس هم که از اهمیت بیش‌تری برخوردار است مطرح شده است. این همه تأکید بر روی عدالت، نفی ظلم و ستم، مبارزه با ظالمان، غارت گران و مفسدان، بیان‌گر اهمیت حقوق مردم در اسلام است. در قرآن به‌صراحت فلسفه ارسال رسل و انزال کتب، برقراری قسط در جامعه معرفی شده است (حدید: ۲۴).

چنان‌که بحث از خلیفه‌اللهی، مسجود فرشتگان‌بودن، حامل‌بار امانت الهی‌بودن، تعلیم اسما و وجود نفخه الهی درمورد انسان‌ها، همه بیان‌گرشان و



منزلت و عزت و کرامت او در اسلام است. قرآن از تکریم و تفضیل انسان بر موجودات دیگر سخن گفته است. مکلف دانستن انسان به خاطر وجود عقل و اراده و آزادی در انسان است. پس تکلیف برای انسان نشانه عظمت او است و این موهبت به حیوانات داده نشده است.

۳. جداکردن زبان تکلیف از زبان حقوق، امری ناروا است؛ زیرا حق و تکلیف دو روی یک سکه‌اند؛ هر جا حقی مطرح است، به ناچار تکلیفی هم مطرح می‌باشد؛ زیرا حق از مفاهیم ذات‌الاضافه است و هر جا حقی مطرح است، «من له الحق» و «من علیه الحق» نیز مطرح می‌باشد؛ بنابراین هر حقی مستلزم تکلیف است و جعل حق بدون جعل تکلیف بی‌معنا می‌باشد. جالب اینکه نه تنها ما در برابر حقوق دیگران مکلفیم بلکه این تکلیف در برابر حقوق خویش نیز وجود دارد؛ مثلاً ما مکلف‌ایم که از حق حیات و حق آزادی و حق مالکیت و حق بهداشت سالم و حق عزت مندی در زندگی خودمان دفاع کنیم. عظمت اسلام در این است که با وضع تکالیف الزامی، به دفاع از حقوق مردم برخاسته است. آشناکردن صاحب حقوق به حقوق خود بدون آشناکردن دیگران به تکالیف خود در برابر این حق، بی‌فایده خواهد بود. خداوند در دفاع از حقوق مردم هم جعل تکلیف کرده و هم متجاوزین و متخلفین را تهدید به کیفر دنیوی و عقوبت اخروی نموده است.

۴. اگر در دین از حقوق مردم سخن زیادی به میان نیامده است و به تعبیر ایشان زبان دین، زبان تکلیف است نه زبان حقوق، چگونه پیشنهاد می‌شود که با تزریق داروی شفابخش حق اندیشی به بدن نیمه مرده اسلام، به آن تندرستی و چالاک‌ی بخشیده شود؟ آیا این امر به این معنا نیست که چیزی را که جزء دین

نیست و حتی با زبان و ذات دین همخوانی ندارد به صورت مصنوعی وارد دین سازیم؟

۵. ایشان چگونه از ناسازگاری اعتقاد شیعه به «امامت» با دموکراسی و مردم‌سالاری سخن گفته است اما از ناسازگاری اعتقاد اهل سنت به «اولوالأمر» بودن هر حاکم و سلطان و واجب‌التبایع دانستن او و حرمت مبارزه و شورش علیه او، با دموکراسی سخن به میان نیاورده است؟

نووی (م ۶۶۷) عالم و محدث معروف اهل سنت می‌گوید: «همه اهل سنت از فقها و محدثان و متکلمان بر این عقیده‌اند که خلیفه و حاکم به دلیل فسق و ظلم و تعطیل نمودن احکام خدا، عزل و خلع نمی‌شود و خروج و قیام علیه او جایز نیست» (الفراء، ۱۳۸۰، ص ۲۰ / قرطبی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶۹).

از جهت عهده‌داری منصب حکومت و مشروعیت حکومت نیز دیدگاه اهل سنت دیدگاه ضددموکراتیک است. آنها معتقدند برای انتخاب حاکم نیازی به رأی مردم نیست و حاکم پیشین می‌تواند حاکم پس از خود را برگزیند و مردم موظف به اطاعت از او هستند، چنان‌که در مورد انتصاب خلیفه دوم به وسیله خلیفه اول اتفاق افتاد. و یا اینکه خلیفه و حاکم می‌تواند شورایی را مشخص کند تا حاکم پس از او را تعیین کنند، چنان‌که انتخاب خلیفه سوم به وسیله شورای انتصابی خلیفه دوم بوده است.

از جهت دیگری نیز عقیده اهل سنت ضد دموکراتیک است. اهل سنت معتقدند همه صحابه پیامبر که تعداد آنها به ده‌ها هزار نفر می‌رسد برخوردار از دو امتیاز عدالت و اجتهادند و از این راه همه اعمال آنها - حتی اعمال خائنانه آنها - را توجیه می‌کنند و به هیچ وجه انتقاد از آنها را بر نمی‌تابند. درحقیقت،





نوعی مصونیت برای همه آنها قایلند و همگان را موظف می‌دانند که بآن گاه خوش بینانه و حسن ظن، عملکردهای آنها را توجیه کنند. آنها روایتی از پیامبر نقل می‌کنند که فرمود: «هنگامی که در مورد اصحاب من سخن به میان آمد از سخن گفتن باز ایستید» (طبری، ۱۴۱۸، ص ۲۲).

سعدالدین تفتازانی در این باره می‌گوید: «بزرگداشت صحابه و خودداری از نکوهش و سرزنش آنها و توجیه کارهایی که ظاهرش ناخوشایند می‌باشد واجب و لازم است» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۲۹).

از این گذشته، اهل سنت باب اجتهاد را از قرن دوم و سوم (یعنی پس از چهار امام فقهی خود، ابوحنیفه، مالک بن انس، احمد بن حنبل، شافعی) مسدود می‌دانند و برای علمای پس از آن، اجتهاد آزاد را مجاز ندانسته و معتقدند همه علمای بعدی موظف‌اند در دایره آرا و فتاوی آنها اجتهاد کنند. در حقیقت، این عقیده نیز در تضاد با عقلانیت و اندیشه آزاد و حق نقد شخصیت‌ها است که با اصول دموکراسی و لیبرالیسم سازگاری ندارد.

آیا جا نداشت گوینده به این‌گونه اعتقادات در میان اهل سنت هم توجه می‌کرد و به ناسازگاری آنها با دموکراسی و حقوق بشر و آزادی بیان و امثال آن اشاره می‌نمود؟

در نقطه مقابل، در مکتب اهل بیت، تعالیم فراوانی یافت می‌شود که به مردم‌سالاری و حقوق بشر و اصول لیبرالیسم مانند آزادی و عدالت و مساوات مربوط می‌شود. در مکتب اهل بیت، مسئله مبارزه با ظلم و تبعیض و احقاق حقوق مظلومان و توجه به محرومان به صورت برجسته و پررنگ مشاهده می‌شود. نمونه بارز آن سیره علوی در امور حکومت‌داری و نامه‌های او به والیان

به‌ویژه عهدنامه مالک اشتر است. حضرت در این عهد نامه بر روی حقوق همگان - حتی غیرمسلمانان - تأکید و توصیه فراوان دارد. به مسئله مردمی بودن حاکمان و انتقادپذیری آنها و مشورت آنها با کارشناسان و بهره‌گیری از عقول دیگران و توجه به اقشار کم درآمد و محروم اشاره می‌کند.

شهید مطهری عامل گرایش ایرانیان به تشیع و مکتب اهل بیت را این‌گونه معرفی می‌کند: «حقیقت این است که علت تشیع ایرانیان و علت مسلمان شدنشان یک چیز است: ایرانی روح خود را با اسلام سازگار دید و گم‌گشته خویش را در اسلام یافت ... ایرانیان روح اسلام و معنای اسلام را در نزد خاندان رسالت یافتند. فقط خاندان رسالت بودند که پاسخ‌گوی پرسش‌ها و نیازهای واقعی روح ایرانیان بودند. آن چیزی که بیش از هرچیز روح تشنه ایرانی را به سوی اسلام می‌کشید عدل و مساوات اسلامی بود ... ایرانیان می‌دیدند دسته‌ای که بدون هیچ‌گونه تعصب، عدل و مساوات اسلامی را اجرا می‌کنند و نسبت به آنها بی‌نهایت حساسیت دارند، خاندان رسالت‌اند. خاندان رسالت پناهگاه عدل اسلامی مخصوصاً از نظر مسلمانان غیر عرب بودند. اگر اندکی به تعصبات عربی و تبعیضاتی که از ناحیه برخی خلفا میان عرب و غیر عرب صورت می‌گرفت و دفاعی که علی بن ابی طالب علیه السلام از مساوات اسلامی و عدم تبعیض میان عرب و غیر عرب می‌نمود توجه کنیم کاملاً این حقیقت روشن می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰ - ۱۲۱).

۶. این سخن که «از دل اعتقادات شیعی نمی‌توان دموکراسی را بیرون کشید» از فردی مانند دکتر سروش جای شگفتی است؛ زیرا بر اساس مبنای ایشان، از یک «متن» می‌توان قرائت‌های مختلف و بلکه متخالفی داشت. ایشان بر پایه

اعتقاد به هرمنوتیک فلسفی معتقد است: «الفاظ و عبارات نه آبستن معانی بلکه گرسنه معانی‌اند. یعنی الفاظ و عبارات معنادار نیستند، ماییم که به آنها معنا می‌دهیم. شریعت همانند طبیعت صامت است. شریعت همانند دانشمندی است که قفل بر دهان زده است و از جانب خویش ابتدا به سخن نمی‌کند. پاسخ او بستگی دارد به پرسشی که از او می‌کنیم و انتظارات و پیش فرض‌هایی که ما داریم» (سروش، ۱۳۷۳، صص ۲۶، ۲۴۹، ۲۸۰، ۳۵۱ و ۳۵۲).

وی معتقد است فهم ما از متون دینی، عصری است؛ یعنی متناسب با علوم بشری در هر زمان و هماهنگ با انتظارات جامعه است، بنابراین همیشه باید قرائت و فهم خود را از این متون نو و تازه کنیم. حال سؤال این است که ایشان چگونه در این جا با قاطعیت می‌گوید متون و آثار شیعی از «قرائت دموکراتیک و مردم‌سالار» ابا و امتناع دارد و نمی‌توان میان دموکراسی و اعتقادات شیعی سازش برقرار نمود؟!

از این گذشته، ایشان بر اساس همان نظریه هرمنوتیک فلسفی و پلورالیسم در فهم دین، معتقد به تکرر فهم‌ها و قرائت از متون دینی و به رسمیت شناختن همه آنها است. عبارت ایشان در این باره چنین است: «من در نظریه قبض و بسط کوشیده‌ام تا راز تکرر فهم دینی را توضیح دهم و مکانیسم‌های آن را بیان کنم. اجمالاً سخن در این است که فهم ما از متون دینی بالضرورة متنوع و متکثر است و این تنوع و تکرر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست. نه تنها متنوع است بلکه سیال است. دلیلش هم این است که متن دین (قرآن و سنت) صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آنها، خواه فقه باشد، خواه حدیث، خواه تفسیر قرآن، از انتظارات و پرسش‌ها و پیش فرض‌هایی کمک می‌گیریم و چون

هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش فرضی ممکن نیست و چون این انتظارات و پرسش‌ها و پیش فرض‌ها از بیرون دین می‌آیند و چون بیرون دین متغیر و سیال است و علم و فلسفه و دستاوردهای آدمی مرتباً در حال تزايد و تراکم و تغییر و تحول‌اند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آن پرسش‌ها و انتظارات و پیش فرض‌ها انجام می‌شوند تنوع و تحول خواهند یافت...» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲ - ۳).

باتوجه به دیدگاه‌های ایشان دو سؤال مطرح می‌شود: ۱. ایشان چگونه با قاطعیت می‌گویند از دل متون شیعی نمی‌توان دموکراسی و مردم‌سالاری را بیرون کشید و چگونه آن را برای دیگران نیز ناممکن و یا نامعقول می‌دانند؟ ۲. ایشان چگونه در سراسر این سخنرانی و نیز در جوابیه‌های بعدی خویش، در مقام ذم و تکذیب و تقبیح یک قرائت از دین (قرائت شیعی از دین اسلام و خاتمیت و یاقرائت غیر دموکراتیک از دین شیعه) و تمجید و تحسین قرائت دیگر (قرائت اهل سنت از دین و خاتمیت) برمی‌آید؟

۷. شگفت‌انگیزتر از همه این است که آقای دکتر سروش در این جا مدافع سرسخت و متعصب «خاتمیت» می‌گردد و به‌طور مکرر از حجیت منحصر به فرد قول و فعل پیامبر سخن می‌گوید، به‌عنوان نمونه: «خاتمیت، چنان‌که من در می‌بایم، مقتضایش این است که پس از پیامبر ﷺ سخن هیچ‌کس در رتبه سخن وی نمی‌نشیند و حجیت گفتار او را ندارد».

درحالی‌که بر اساس مبانی ایشان، نه از «خاتمیت» خبری است و نه از «حجیت» قول پیامبر و حتی قرآن کریم! اما اینکه از حجیت خبری نیست به‌این دلیل است که ایشان تمام احکام و آموزه‌های قرآن و سنت را متعلق به



محیط و عصر پیامبر اکرم ﷺ و موقتی و ناپایدار می‌داند: «کثیری از احکامی که در قرآن بیان شده است با آنچه در جامعه عربی آن روز جاری بوده است بسیار مشابهت دارد، اصلاً فرقی ندارد و اگر هم دارد خیلی کم است. احکام جدید به زحمت به یک درصد می‌رسد، نود و نه درصد آن، همان احکام جاری میان اعراب بوده است» (سروش، ۱۳۸۱، ص ۷۵).

«آنچه از مسائل تاریخی در قرآن آمده است، همان مسائل تاریخی است که عرب‌ها با آن دست به گریبان بوده‌اند ... عموم پیامبرانی که در قرآن از آنها یاد شده است همان پیامبران بنی اسرائیل هستند که عرب‌ها کم و بیش با آنها آشنایی داشتند و داستان‌هایش را می‌دانستند ... در قرآن از آنچه در دیگر نواحی می‌گذرد و ادیان و فرق و مکاتبی که در نواحی دیگر زمین هست اصلاً ذکری نرفته است. من این مسئله را قرینه‌ای می‌گیرم بر آن تئوری انطباق و تناسب آیات با محیط آن روز عربستان» (همان). وی با توجه به تئوری خود، یعنی انطباق دین با محیط و عصر صدر اسلام، می‌گوید:

«در احکام دینی ما عرف جامعه پیغمبر ﷺ خیلی جدی گرفته شده است. ما هیچ دلیلی نداریم که بگوییم عرف جامعه پیغمبر بهترین عرف ممکن در تاریخ بوده است. بالأخره چاره‌ای نبود که یک عرف را مبنا بگیرند و راجع به آن عرف، حکمی صادر کنند، اما این دلیل نمی‌شود که آن عرف، بهترین عرف بوده یا بهترین مقررات در آن عرف جاری بوده است، یا بهترین تئوری‌های علمی در میان آنها رایج بوده است؛ ابداً چنین نیست. هر پیغمبری در محیطی ظهور می‌کرد، همان‌طور که باشمشیر جنگ می‌کرد نه با توپ و تانک، با همان مفاهیمی که در جامعه جاری بود کار خود را به پیش می‌برد..؛ از این رو احکام

فقهی قطعاً چنین‌اند، موقت هستند، مگر اینکه خلافش ثابت بشود. تمام احکام فقهی اسلامی موقت‌اند و متعلق به جامعه پیامبر و جوامعی که شبیه به آن جامعه هستند، مگر اینکه خلافش ثابت بشود به طوری که ما باید دلیل قطعی داشته باشیم که برای همیشه وضع شده‌اند و نه برای آن شرایط ویژه» (همان).

«وَحی تابع پیامبر بوده، یعنی متناسب با شخصیت پیامبر، متناسب با حوادثی که در زمان پیامبر رخ می‌داد، متناسب بود با بنیه مزاجی و عقلانیتی که قوم او داشتند...؛ در واقع وحی، خودش را با این مسائل تطبیق می‌داد» (همان، ص ۷۲).  
 «من در بحث بسط تجربه نبوی کوشیده‌ام توضیح دهم که رابطه پیامبر با متنی که تولید کرده و ما از دهان او شنیده‌ایم و اینک برای ما به یادگار مانده است، چیست... این گونه تلقی از قرآن به عنوان متن فرآورده رسول چه تکلیف دینی - عبادی را پیش روی ما می‌نهد» (همان، ص ۶۸). «وَحی تابع پیامبر بود نه پیامبر تابع وحی» (همان، ص ۷۲).

از مجموع این مطالب استفاده می‌شود که همه آموزه‌های دین اسلام اعم از آنچه که در قرآن آمده است (که به زعم آقای سروش فرآورده خود پیامبر و تابع شخصیت او بوده است) و آنچه که پیامبر ﷺ بیان فرموده و در قرآن نیامده است به دلیل همخوانی و انطباق با محیط و عصر و جامعه پیامبر ﷺ کاملاً موقتی و ناپایدار بوده است؛ بنابراین نمی‌توان به هیچ‌یک از آموزه‌های دین برای جوامع و اعصار دیگر استناد کرد. باین حساب دیگر جایی برای حجیت کتاب و سنت باقی نمی‌ماند.

عجیب این است که وقتی بر ایشان اشکال می‌شود که آیات قرآن با تئوری «انطباق» شما منافات دارد، می‌گویند:



«نمی‌توان گفت که پیامبر فلان آیه را بیان کرده است یا فلان آیه دیگر و اینها با آن نظریه منافات دارد؛ زیرا همه آن آیات مشمول همان تئوری (انطباق وحی و دین با محیط) می‌شود که ما از بیرون طرح کردیم ... آن‌گاه ما بایستی آیات را بر وفق تئوری تفسیر کنیم و آن‌چنان تفسیر کنیم که آن تئوری دست نخورد» (همان، ص ۶۹).

آیا این است معنای حجیت قرآن و کلام پیامبر؟! **جالب اینکه آقای سروش منادی پلورالیسم و کثرت‌گرایی دینی است و همه ادیان و مذاهب را حق می‌داند. وقتی به ایشان اشکال می‌شود که این ادعای شما با گفته خود پیامبران، از جمله پیامبر اسلام ﷺ که آورندگان ادیان و مذاهب بوده‌اند منافات دارد، پاسخ می‌دهد:** خیلی کارهاست که پیامبران می‌کرده‌اند، اما ما نباید بکنیم: «اما اینکه پیامبران دین خود را تبلیغ می‌کردند و به پلورالیسم دینی نمی‌اندیشیدند، حرف درستی است، ولی ما نیامده‌ایم که پیامبری بکنیم. این از آن حرف‌های مهمی است که من به آن پای‌بند هستم. خیلی کارهای پیامبر هست که ما نباید بکنیم ... پیامبر اختصاصاتی دارد که پیروی کردن از این اختصاصات نارواست. ما که بیرون از ادیان می‌ایستیم اگر به رأی پلورالیسم رسیدیم به مقتضای آن عمل می‌کنیم. پیامبر آمد تا یک دین به ادیان اضافه کند، او کار خود را کرد» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۴۰).

بنابراین آقای سروش اعتقادی به حجیت کلام پیامبر ندارد و تأکید ایشان در این جا بر حجیت انحصاری قول پیامبر، درحقیقت جهت نفی حجیت از قول امامان شیعه است.

اما مسئله «خاتمیت» در کلام دکتر سروش داستانی شنیدنی دارد. ایشان به‌صراحت از انکار و نفی خاتمیت سخن می‌گوید: «هم‌چنان‌که در کتاب **بسط**

تجربه نبوی آورده ام، تجربه نبوی یا تجربه شبیه به تجربه پیامبران کاملاً قطع نمی‌شود و همیشه وجود دارد ... در مورد اینکه آیا هرکس می‌تواند رسولی بشود، باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش «نبی» شود و احوال خاصی پیدا کند و واجد اذواق، مواجهیدی، کشف و شهودها و دریافت‌هایی شود، ولی جامعه دینی اسلامی با این افراد - اگر اظهار نبوت کنند - برخورد سخت‌گیرانه‌ای خواهد کرد؛ در واقع پیغمبر که می‌گفت پیامبری بعد از من نمی‌آید، به پیروانش دستور داد که این باب را ببندند و دیگر حرف هیچ‌کس را که ادعای نبوت کرد اعتنا نکنند و به کسانی هم که این احساس به آنها دست می‌داد می‌فرمود که شما این احساسات را با کسی در میان نگذارید. شخصی ممکن است بین خودش و خدا، واجد احوالی شود و احساس کند که صاحب وظایفی است از ناحیه خداوند و دیگر وظیفه ندارد به فلان دین و یا بهمان دین عمل بکند. احساس من این است که برخی از بزرگان - مثل شمس تبریزی - تقریباً چنین احوالی داشتند ... هرکس بین خودش و خدا رابطه‌ای دارد و بعداً هم باید پاسخ‌گو باشد. اگر کسی احساس کند که دیگر نمی‌تواند پیرو شریعت اسلام باشد و وظیفه دیگری دارد، خودش می‌داند و خدای خودش. کسی هم که چنین احساسی را ندارد باید پاسخ‌گوی اعمالش باشد. اما تجربه پیامبرگونه البته جریان دارد، برای اینکه تجلیات خداوند تمامی ندارد. ما نمی‌توانیم بگوییم خدا بر پیامبر اسلام تجلی کرد و پس از آن تجلی بسته شد. این تجلی دوام دارد و برای هرکس متناسب با ظرفیتش ادامه خواهد یافت» (سروش، ۱۳۸۱، ص ۷۳).

❖ آیا کسی که چنین جملاتی را بیان می‌کند می‌تواند از «خاتمیت» سخن



بگویند و به دفاع از آن برخیزد و شیعه را به دلیل اعتقاد به ولایت امامان معصوم مخالف خاتمیت معرفی و تخطئه کند و از اهل سنت به دلیل پای بندی به «خاتمیت» ستایش نماید؟

۱۳۷



۸. آقای دکتر سروش در توجیه ختم نبوت با تأسی از اقبال می‌گوید: «ختم نبوت به دلیل ظهور عقل استقرایی بود. تا قبل از ظهور عقل استقرایی، پیامبران وجودشان لازم بود ... اما همین که مردم دستشان را به زانو گرفتند، عاقل شدند، بالغ شدند، از فقر خارج شدند، دیگر نبوت هم پایان می‌پذیرد. در مجموع اگر بشریت را یک فرد حساب کنیم، یک قوه رشد می‌کند و یک قوه رو به تحلیل می‌رود و ضعیف می‌شود. ختم نبوت را به این معنا می‌گیریم ...

در زمان ما از چراغ کلیم نور بیرون نمی‌آید، در چراغ خودمان نور را باید روشن کنیم. با ختم نبوت، ما دیگر رهایی از سلطه آسمان. پیامبر برای ما یک منبع آسمان بود ... عقل استقرایی وقتی آمد در وحی بسته شد. خاک تاریخ پس از ظهور عقل استقرایی پیامبر پرور نبود. پیامبر پروری برای دورانی بود که هنوز عقل نقاد متولد نشده بود ... پس از آنکه تکامل آدمیان آنها را به مرتبه عقل نقاد رساند، حاجت به آمدن انبیا متوقف شد ... تاریخ به خودی خود به جایی رسید که دیگر اجازه نمی‌داد پیامبر دیگری متولد بشود، دیگر خاک تاریخ، پیامبر پرور نبود».

خلاصه این بیان، چنان‌که در کلام اقبال به تفصیل آمده - و شهید مطهری نیز از او نقل نموده - این است که «وحی» از نوع هدایت غریزی و مادون عقل نقاد استقرایی است. نیاز بشر به بهره‌مندی از هدایت غریزی (وحی) تا زمانی بود که بشر به مرحله عقل نقاد استقرایی نرسیده بود. هرچه بشر پیش‌تر به سوی عقل

استقرایی پیش رفت، نیاز او به هدایت غریزی (وحی) فروکش کرد تا اینکه باتکامل عقل استقرایی بشر، نیاز بشر به هدایت غریزی به کلی منقطع شد. در این مقطع ختم نبوت اعلام گردید (اقبال، ۱۳۶۲، ص ۱۴۴ - ۱۷۰ / مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۸۶ - ۱۹۴).

براین بیان، اشکالات متعددی مطرح است که شهید مطهری به آنها اشاره کرده است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۹۰ - ۱۹۴).

اشکال اساسی این توجیه، در این است که «وحی» از نوع «هدایت غریزی» و مادون عقل دانسته شده است، درحالی که این سخن، بی اساس می باشد. «غریزه» یک خاصیت صد در صد طبیعی، غیراکتسابی، ناآگاهانه و نازل تر از حس و عقل است، اما وحی، هدایتی ما فوق عقل و حس و تا حدود زیادی اکتسابی و آگاهانه است. درجه آگاهانه بودن وحی، بسیار بالاتر از حس و عقل است و فضایی که به وسیله وحی، اکتشاف می شود، وسیع تر و عمیق تر از فضایی است که عقل استقرایی قادر به اکتشاف آن است (همان).

از این گذشته، همان گونه که شهید مطهری اشاره نموده است، لازمه این توجیه این است که بشر با رسیدن به مرحله عقل استقرایی نیازی به وحی (هدایت غریزی) نخواهد داشت؛ بنابراین این توجیه، توجیه ختم دیانت است نه ختم نبوت. بر اساس این توجیه، «خاتمیت» به معنای اعلام پایان دوره دین و آغاز دوره عقل و علم است، که خلاف ضرورت اسلام است.

شگفت انگیز اینکه آقای دکتر سروش برای فرار از این اشکال به توجیهی روی می آورد که مغالطه ای بیش نیست، وی می گوید: «پس از درگذشت خاتم رسولان، آدمیان در همه چیز و بالأخص در فهم دین به خود و انهاده اند و دیگر



هیچ دست آسمانی، آنان را پا به پا نمی‌برد تا شیوه راه رفتن بیاموزند و هیچ ندای آسمانی تفسیر «درست» و نهایی دین را در گوش آنان نمی‌خواند تا از بدفهمی مصون بمانند...» (همان).

حقیقت این است که لازمه توجیه ایشان از «خاتمیت»، صرفاً این نیست که بشر در فهم دین به خود وانهاده شده است، بلکه لازمه آن این است که در همه امور از جمله در خود دین هم به خودوانهاده شده است؛ زیرا اگر با رشد عقل استقرایی، قوه هدایت غریزی که وحی از سنخ آن است فروکش کرده و از اعتبار افتاده است، دیگر جایی برای اعتبار وحی و داده‌های پیامبران که مادون عقل استقرایی است باقی نمی‌ماند.

علاوه بر همه اینها، لازمه توجیه مزبور از خاتمیت این است که پس از عصر خاتمیت، باید تجربه پیامبرانه پایان یابد و صحنه، برای جولان‌گری عقل استقرایی، خالی گردد، درحالی‌که نه آقای اقبال به چنین چیزی عقیده دارد و نه آقای دکتر سروش. آقای اقبال تمایلات باطنی‌گری و عرفانی شدید دارد و به الهامات معنوی سخت عقیده دارد و مخالف جدی جانشینی علم و عقل به‌جای ایمان و الهامات معنوی است. آقای دکتر سروش نیز سخت دارای تمایلات عرفانی است و به‌طور مکرر از بسط تجربه نبوی و تداوم آن سخن می‌گوید. از همه اینها گذشته، رشد و شکوفایی عقل استقرایی مربوط به صدها سال پس از بعثت پیامبر اکرم ﷺ است، پس چگونه «خاتمیت» در زمانی که هنوز دنیا در توحش و جهالت به سر می‌برد اعلام می‌شود؟ آیا عصر جاهلیت و یا عصر پیامبر اکرم، عصر عقل استقرایی - آن هم در شبه جزیره حجاز و عربستان - بوده است؟

۹. آقای دکتر سروش در همان سخنرانی در جمع دانشجویان انجمن اسلامی دانشگاه سوربن عقیده شیعه به «امامت» را ناهم خوان با عقیده به «خاتمیت» می‌داند و معتقد است شیعه با این اعتقاد، جایی برای «خاتمیت» باقی نگذاشته است؛ زیرا همه شئون نبوت را برای امامان خود قائل شده است. در جایی می‌گوید: «ویژگی پیامبران این بوده است که دانش آن‌ها از راه کتاب و اجتهاد نبوده است چنان‌که دانش آنها مقرون به عصمت و برخوردار از حجیت بردیگران بوده است.

شیعیان این ویژگی‌های سه‌گانه (غیر اکتسابی بودن دانش، مقرون به عصمت بودن دانش، برخورداری از حجیت) را برای امامان خود قائل شده‌اند، بنابراین جایی برای ختم نبوت باقی نمانده است».

در جای دیگر می‌گوید: «چگونه می‌شود که پس از پیامبر خاتم، کسانی در آیند و به اتکای وحی و شهود، سخنانی بگویند که نشانی از آنها در قرآن و سنت نبوی نباشد و در عین حال تعلیم و تشریح و ایجاب و تحریمشان در رتبه وحی بنشیند و عصمت و حجیت سخنان پیامبر را پیدا کند و باز هم در خاتمیت خللی نیفتد؟ پس خاتمیت چه چیزی را نفی و منع می‌کند؟ چنان خاتمیت رقیقی که همه شئون نبوت را برای دیگران میسور و ممکن می‌سازد، بود و نبودش چه تفاوتی دارد؟».

در پاسخ این سخن باید گفت: اولاً این‌گونه سخن گفتن از فردی مانند آقای سروش که هم به قرائت‌های مختلف از دین و هم به پلورالیسم و کثرت‌گرایی دینی و هم به قبض و بسط در معرفت دینی عقیده دارد بسیار شگفت‌انگیز است. ایشان با اعتقاد به قرائت‌های مختلف از دین، معتقد است از یک «متن



دینی» و یا «آموزه دینی» می‌توان قرائت‌های مختلفی داشت، حال چگونه ایشان ادعا می‌کند نمی‌توان از «امامت» قرائتی متناسب با «خاتمیت» داشت؟ ایشان با اعتقاد به «پلورالیسم» معتقد است همه ادیان و مذاهب و نیز همه قرائت‌ها از دین، حق و بهره‌مند از حقیقت و در «صراط مستقیم» اند؛ حال چگونه در این جا به یک مذهب (شیعه) و یک قرائت از متون شیعی (ناسازگاری امامت و مهدویت با خاتمیت و دموکراسی) می‌تازد؟! ایشان در بحث «قبض و بسط» عقیده دارد که هیچ معرفت ثابت و تفسیر پایداری از دین و آموزه‌های آن وجود ندارد و همیشه معرفت‌ها و تفسیرهای دینی دست خوش تحول و تکامل‌اند. به تعبیر دیگر ایشان به «نسبیت» در معرفت دینی عقیده دارد؛ حال چگونه به صورت مطلق و انعطاف ناپذیر از ناسازگاری آموزه «امامت» و «مهدویت» با «خاتمیت» سخن می‌گوید؟! ثانیاً نه بهره‌مندی از «علم لدنی» و «دانش غیر اکتسابی» از ویژگی‌های انبیا است و نه برخورداری از «عصمت» و «حجیت». قرآن کریم از کسانی نام برده است که از غیر راه «وحی پیامبرانه»، از علوم لدنی و غیر عادی برخوردار بوده‌اند؛ نمونه‌اش جناب لقمان است که قرآن در مورد او می‌فرماید: «ما به لقمان حکمت آموختیم» (لقمان: ۱۲) و یا در مورد آصف بن برخیا وزیر حضرت سلیمان می‌فرماید: «کسی که دانشی از کتاب داشت گفت: پیش از آنکه چشم بر هم زنی، آن (تخت ملکه سبا) را نزد تو خواهم آورد» (نمل: ۴۰) و یا قرآن از کسانی به عنوان «الذین اوتوا العلم» (علم دادگان) یاد کرده است که از علوم غیر عادی برخوردار بوده‌اند؛ «وَ يَرْيَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَ يُهْدِي إِلَيْهِ صِرَاطٌ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (سبأ: ۶) کسانی که به ایشان علم داده شده، می‌دانند آنچه

ازسوی پروردگارت بر تو نازل شده، حق است و به راه خداوند عزیز و حمید هدایت می‌کند». و در جایی دیگر از علم داده شدگانی یاد کرده است که قرآن در سینه آنهاست: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيْنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»؛ (عنکبوت: ۴۹) بلکه این (قرآن) آیات روشنی است که در سینه دانشوران (علم داده شدگان) جای دارد».

از همه مهم تر، در جایی خداوند به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «آنها که کافر شدند می‌گویند: تو پیامبر نیستی! بگو کافی است که خداوند و کسی که علم کتاب در نزد اوست میان من و شما گواه است» (رعد: ۴۳). در این آیه به صراحت از کسی نام برده شده است که علم کتاب (علم همه کتاب) در نزد اوست و در کنار خداوند به عنوان شاهد صدق پیامبر معرفی شده است و مقام و منزلتش چنان بالاست که خداوند به خاطر وجود چنین شهادی به پیامبر دلداری می‌دهد و شهادت خود و او را برای اثبات حقانیت پیامبر کافی می‌داند. در روایات شیعه و سنی «من عندهم الکتاب» به حضرت علی ﷺ تفسیر شده است. در برخی روایات آمده است وزیر حضرت سلیمان که کارهای شگفت انگیزی می‌کرد (از جمله آوردن تخت بلقیس در یک چشم بر هم زدن از سبا به اورشلیم) به تعبیر قرآن تنها بهره‌ای از علم کتاب داشت، ولی در این آیه از کسی نام برده شده است که همه علم کتاب نزد اوست (کلینی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۷).

باز در قرآن کریم درباره مصاحب حضرت موسی از بهره‌مندی او از علم لدنی سخن به میان آمده است: «آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵).

به هر حال، نه تنها دلیلی بر انحصار علم غیراقتسابی در انبیا وجود ندارد، بلکه

آیات و روایات فراوانی بر خلاف آن دلالت دارد.

برخورداری از عصمت و طهارت باطن و نیز حجیت رفتار و گفتار نیز در انحصار انبیای الهی نیست. در قرآن کریم به صراحت آمده است که حضرت مریم، صدیقه و مطهره برگزیده بوده است، با اینکه پیامبر نبود: «اذ قالت الْمَلَا'ئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَي نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲).

«هنگامی که فرشتگان گفتند: ای مریم خدا ترا برگزیده و پاک ساخته و بر تمام زنان جهان، برتری داده است». در آیه ۷۵ سوره مائده به صراحت به مریم لقب صدیقه داده شده است. به طور قطع کسی که صدیقه و مطهره برگزیده باشد، هم دارای عصمت است و هم گفتار و رفتار او حجت است. باز در قرآن کریم خطاب به اهل بیت پیامبر اکرم علیهم السلام آمده است: «أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يَطَهِّرَكُم تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳) قطعاً خداوند می خواهد پلیدی را از شما اهل بیت دور کند و شمارا کاملاً پاک سازد». در این آیه به صراحت اهل بیت پیامبر بهره‌مند از عصمت و طهارت کامل معرفی شده‌اند. در ذیل این آیه از شیعه و سنی روایاتی وارد شده است که مقصود از اهل بیت، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام، حسن علیه السلام و حسین علیه السلام می باشد. جای تعجب است که آقای دکتر سروش اعتقاد به عصمت اهل بیت پیامبر را از مختصات امامیه می داند.

جالب این است که در نگاه قرآن، نزول فرشته بر شخص و دیدن او و گفت‌وگو با او از مختصات انبیا نیست؛ چنان‌که در آیه بالا (آل عمران: ۴۲) به صراحت از گفت‌وگوی ملائکه با مریم سخن به میان آمده است. یا در جای دیگر در مورد آن حضرت چنین آمده است: «در این کتاب (آسمانی) مریم را یاد کن، آن هنگام که از خانواده اش جدا شد و در ناحیه شرقی (بیت المقدس) قرار



گرفت و میان خود و آنان حجابی افکند، در این هنگام ما روح (روح القدس) خود را به سوی او فرستادیم و او در شکل انسانی کامل بر مریم ظاهر شد. او گفت: من از شر تو، به خدای رحمان پناه می‌برم اگر پرهیزگاری! گفت: من فرستاده پروردگار توام، تا پسر پاکیزه‌ای به تو ببخشم...» (مریم: ۱۶ - ۱۹).  
و در سوره هود گفت و گوی همسر حضرت ابراهیم (ساره) با فرشتگان بازگو گردیده است (هود: ۷۱ - ۷۳).

در جای دیگر از وحی خدا بر مادر موسی ﷺ و دل‌داری دادن او و اخبار از حوادث آینده برای او سخن گفته شده است (قصص: ۷).

حال آیا می‌توان شیعیان را به‌خاطر بهره‌مندی امامان از علم غیراقتسابی و عصمت و حجیت کلام، به خاتمیت ستیزی متهم کرد؟ یا باورمندان به این عقیده را «شیعه غالی» و یا «غلاة» دانست؟

اما مهم‌ترین مسئله‌ای که باعث شده وی عقیده به «امامت» را ناسازگار با «خاتمیت» بداند، این است که امامان شیعه احکام و آموزه‌هایی را به شیعیان خود گفته و آموخته‌اند که در کتاب خدا و سنت پیامبر، نشانه و اثری از آنها نیست. شیعیان در عین حال معتقدند این آموزه‌ها از روی اجتهاد از کتاب و سنت هم نبوده است، بلکه با تکیه به علوم لدنی و غیر اکتسابی بوده است. برداشت ایشان از این امر این است که شیعیان برای امامان خود همانند پیامبر حق تشریح قائل بوده و آنها را شارح و نه شارح می‌دانند.

در پاسخ باید گفت هرچند شکی در این نیست که از جانب امامان احکام و آموزه‌هایی بیان شده است که در ظاهر کتاب خدا و سنت پیامبر وجود ندارد اما این امر به معنای شارح بودن آنها نیست، چون اولاً فهم آنها از کتاب خدا تنها در





حد و اندازه فهم ما نیست. آنها همان راسخین در علم‌اند که به تأویل قرآن آگاهند (آل‌عمران: ۷)؛ آنها همان مطهران‌اند که به حقیقت قرآن در عالم علوی دسترسی دارند (واقعه: ۷۷ - ۸۰).

مگر در روایات پیامبر اکرم ﷺ از بطون قرآن سخن به میان نیامده است؟ آیا می‌توان آگاهان به بطون و اشارات قرآن را با ناآگاهان برابر دانست؟ و یا دلیلی در دست است که آگاهی به بطون قرآن از مختصات پیامبر اکرم ﷺ است؟ مگر حروف مقطعه قرآن بر اساس آنچه که در روایات آمده است رموزی میان خدا و پیامبر ﷺ نیست؟ بی‌شک در ورای این حروف، حقایق و معارف فراوانی نهفته است که برای انسان‌ها از راه‌های عادی و متعارف دست یافتنی نیست. حال چه اشکال دارد که امامان معصوم شیعه نیز از این علوم و معارف نازل شده بر پیامبر اکرم ﷺ آگاه باشند؟ آیا آگاهی به این حقایق و معارف نازل شده بر پیامبر به مبنای بهره‌مندی از نبوت و یا شارعیست است؟ قطعاً نه!

ثانیاً همان‌گونه که از روایات فراوان استفاده می‌شود، پیامبر اکرم ﷺ علوم الهی و وحیانی خویش را از طریق غیر عادی و نامتعارف به قلب امام علی ﷺ و او نیز به فرزندان معصوم خویش و آن‌ها نیز به فرزندان معصوم خود منتقل کرده‌اند. باور این امر با توجه به اعتقاد ما به ولایت باطنی و معنوی پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ، کاری آسان و ممکن است.

شیعه معتقد است پیامبر اکرم ﷺ به دلیل نداشتن فرصت کافی و نیز عدم ظرفیت انسان‌های موجود در عصر او، نتوانست همه آنچه را که خداوند به‌عنوان «دین» در اختیار او نهاد، به مردم معاصر خویش برساند، از این جهت بخش زیادی از معارف دین را در اختیار علی ﷺ قرار داده است. محدثین شیعه و سنی

روایت کرده‌اند که امام علی علیه السلام فرمود: «پیامبر صلی الله علیه و آله هزار باب علم را بر من آموخت که از هر باب آن هزار باب دیگر گشوده می‌شود».

شهید مطهری در این مورد می‌گوید: «شیعه می‌گوید: نه خدا دستورات اسلام را ناقص به پیغمبر صلی الله علیه و آله وحی کرد و نه پیغمبر آنها را ناقص برای مردم بیان کرد. پیغمبر صلی الله علیه و آله کاملش را بیان کرد، اما آنچه پیغمبر کامل بیان کرد، همه آنهایی نبود که به عموم مردم گفت (بسیاری از دستورات بود که اصلاً موضوع آنها در زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله پیدا نشد، بعدها سؤالش را می‌کردند) بلکه همه دستوراتی که از جانب خدا بود به شاگرد خاص خودش گفت و به او فرمود: تو برای مردم بیان کن» (مطهری، ۱۳۸، ص ۳۲).

«پیغمبر از هیچ فرصتی کوتاهی نکرد و خیلی چیزها را تعلیم داد، ولی باتوجه به تاریخچه مکه و مدینه پیامبر و گرفتاری‌ها و مشاغل زیادی که ایشان داشت، مسلم این مدت وافی نبود که همه احکام اسلام را برای همه مردم بیان کند و امکان ندارد که چنین دینی، ناقص بیان شده باشد؛ بنابراین حتماً باید کسی یا کسانی در میان اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله وجود داشته باشند که اسلام را به تمام و کمال از پیغمبر صلی الله علیه و آله گرفته و شاگردان مجهز پیامبر باشند که بعد از رفتن او از نظر توضیح و بیان اسلام نظیر وحی باشند ... باید لاقلاً برای مدتی کارشناسان الهی در میان مردم باشند که اسلام را به خوبی به مردم بشناسانند» (همان، ص ۶۴ - ۶۵).

در جای دیگر می‌گوید: «در واقع در اینجا «امامت» نوعی کارشناسی اسلام می‌شود، اما یک کارشناسی خیلی بالاتر از حد یک مجتهد، کارشناسی من جانب‌الله ... اسلام شناس هستند، البته نه اسلام شناسانی که از روی عقل و فکر



خودشان اسلام را شناخته باشند که قهراً جایز الخطا باشند، بلکه افرادی که از یک طریق رمزی و غیبی که بر ما مجهول است، علوم اسلامی را از پیغمبر ﷺ گرفته اند» (همان، ص ۲۹).

باز در جای دیگر می‌گوید: «آنچه ائمه علیهم‌السلام می‌گویند مستند به پیغمبر است، نه به این شکل که پیغمبر به آنها تعلیم کرد، بلکه به آن شکلی که می‌گوییم علی علیه‌السلام فرمود: پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بابتی از علم به روی من باز کرد که از آن باب هزار باب دیگر باز شد. ما نمی‌توانیم تفسیر کنیم که این چگونه بوده است؛ همان‌طور که وحی را نمی‌توانیم تفسیر کنیم که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چگونه علم را از ناحیه خدا می‌گیرد، نمی‌توانیم تفسیر کنیم که چه نوع ارتباط معنوی میان پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی علیه‌السلام بود که پیامبر حقایق را - کما هو حقّه و بتمامه - به علی آموخت و به غیر او نیاموخت» (همان، ص ۴۶).

نکته‌ای که در این جا باید اضافه کرد این است که چگونه آقای دکتر سروش مسئله امامت و عصمت و علم لدنی و حجیت کلام امامان شیعه را در تضاد با «خاتمیت» پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌داند، درحالی‌که خود پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بارها و بارها بر روی امامت و عصمت و حجیت اهل بیت تصریح و تأکید کرده است؟ مگر شیعه و سنی حدیث ثقین، حدیث سفینه، حدیث غدیر، حدیث منزلت، حدیث حق، حدیث مدینه‌العلم و... را نقل نکرده‌اند؟ آیا می‌توان در سند و دلالت این احادیث شک و تردید روا داشت؟ آیا حجیت کلام پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که آقای دکتر سروش در این بحث بر روی آن زیاد تأکید دارد، اقتضای اعتقاد و التزام به این احادیث شریف را ندارد؟

آیا همین امر نشان نمی‌دهد که تأکید دکتر سروش بر حجیت کلام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

برای نفی حجیت از کلام امامان شیعه بوده است؟ وگرنه باتوجه به مبانی ایشان - آن‌گونه که قبلاً گذشت - به راحتی می‌توان فهمید که وی اعتقادی به حجیت کلام پیامبر ﷺ هم ندارد.

۱۰. آقای دکتر سروش در بخشی از بیانات خویش در همان سخنرانی مورد بحث، اعتقاد به «مهدویت» را به‌عنوان یکی از عناصر اعتقادی شیعه از دو جهت مورد نقد و ایراد قرار می‌دهد: یکی اینکه اعتقاد به «مهدویت» با اعتقاد به «خاتمیت» همخوانی ندارد؛ زیرا بر اساس خاتمیت، بشر با ظهور عقل استقرایی، از دست‌گیری آسمان بی‌نیاز شده است. عصر پس از خاتمیت عصر آزادی و رهایی عقل بشر از دخالت امور قدسی و آسمانی است. در عصر خاتمیت دیگر بشر به رهبر آسمانی نیاز ندارد. اما معنای اعتقاد به «مهدویت» این است که یک پیامبر صفت دیگری، در پایان تاریخ می‌آید. او شخصی است که ویژگی‌های پیامبران را دارد و برخوردار از عصمت و حامل ولایت الهی است. روشن است که این عقیده، با خاتمیت سازگاری ندارد.

دیگر اینکه شیعه با اعتقاد به «مهدویت» و زنده‌بودن «امام غائب» و صاحب اصلی دانستن آن، معتقد است هر حکومتی که در عصر غیبت، تشکیل می‌شود، «غاصب» بوده و به ناحق زمام حکومت را در دست گرفته است و اگر حکومت حقیقی هم تشکیل شود وظیفه‌اش هموارکردن راه برای ظهور امام و مقدمه‌ای برای آن حکومت نهایی است. به همین خاطر، بیش از اینکه رعایت مصلحت عامه را بکند، وظیفه خود را زمینه‌سازی برای برپایی آن حکومت می‌داند تا اینکه آن را به‌دست صاحب اصلی‌اش بسپارد. به همین دلیل است که بین اندیشه دموکراسی و اندیشه مهدویت تعارض وجود دارد؛ بنابراین اعتقاد به «مهدویت»



هم با «خاتمیت» ناسازگار است و هم با دموکراسی و حکومت بر مردم بر اساس مصالح آن‌ها.

در نقد این مطالب باید گفت: اولاً همان‌گونه که قبلاً گفته شد، میان «مهدویت» و «خاتمیت» تعارضی نیست؛ زیرا تعارض در صورتی است که تفسیر آقای دکتر سروش از خاتمیت را که به تبع اقبال لاهوری به معنای بی‌نیازی بشر از دست‌گیری آسمان و رهبران آسمانی است بپذیریم، درحالی‌که چنین تفسیر و توجیهی نه مستند به دلیل عقلی است و نه دلیل نقلی. به‌زعم ما اشکال آقای دکتر سروش مبنی بر ناسازگاری «مهدویت» با «خاتمیت» جدا از اشکال ایشان بر «امامت» به‌خاطر ناسازگاری آن با «خاتمیت» نیست و همان پاسخی که در آن جا داده شد در این جا نیز جاری است.

ثانیاً اعتقاد به «مهدویت» از مختصات شیعه نیست بلکه غالب قریب به اتفاق علمای اهل سنت نیز بر اساس روایات متواتر از پیامبر اکرم ﷺ به «مهدویت» عقیده دارند. آنها نیز معتقدند فردی از سلاله پیامبر اکرم ﷺ و هم نام با او، در آخر الزمان ظهور خواهد کرد و با قدرت آسمانی و الهی خویش و با تشکیل حکومت جهانی، زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد و آموزه‌های احکام اسلام را به‌صورت درست و کامل اجرا خواهد کرد؛ بنابراین اگر اعتقاد به ظهور منجی آسمانی و رهبر الهی با «خاتمیت» ناسازگاری دارد، در این جهت فرقی میان شیعه و سنی نخواهد بود. جالب اینکه این اعتقاد مختص به مسلمانان هم نیست، بلکه پیروان همه ادیان آسمانی به چنین امری عقیده دارند. البته میان شیعه و سنی در مسئله مهدویت تفاوت‌هایی وجود دارد، ولی این تفاوت‌ها نقش جدی در مسئله مورد بحث ندارد. ثالثاً هر چند شیعه معتقد است در عصر غیبت، امام

غائب زنده و صاحب اصلی حکومت بر جهان است، اما معنایش این نیست که مردم در این عصر، به دنبال تشکیل حکومت نباشند، بلکه مردم و نخبگان موظف به تشکیل حکومت دینی و صالح اند، چنان که معنایش این نیست که حکومت حق و عدل که به نیابت و اجازه امام غائب علیه السلام تشکیل می‌شود وظیفه‌ای در تأمین مصالح عامه مردم - مانند اقتصاد و تعلیم و تربیت و امنیت و حقوق مردم و... ندارد و وظیفه او صرفاً هموار کردن راه برای حکومت نهایی و جهانی امام غائب (عج) است.

آیا امام خمینی که به اعتقاد آقای سروش معتقد بود ما وظیفه داریم این حکومت را به دست صاحب اصلی اش برسانیم، دیدگاهش این بود که وظیفه‌ای در برآوردن نیازها و مصالح مردم ندارد؟ مگر امام خمینی به طور مکرر بر آزادی، استقلال، حقوق مردم، معیشت، رفاه، سوادآموزی، توسعه علمی و اقتصادی و پیشرفت کشور در عرصه‌های مختلف از جمله فناوری، بهداشتی، سیاسی و بین‌المللی تأکید نداشت؟

آیا آماده نمودن راه برای ظهور امام غائب و تشکیل حکومت جهانی، چیزی جز انجام این اصلاحات و اقدامات است؟ آیا بدون انجام این گونه اصلاحات، می‌توان خود را منتظر واقعی ظهور حکومت جهانی امام زمان دانست؟

رابعاً در مورد ناسازگار بودن اعتقاد به مهدویت با دموکراسی باید گفت: اگر مقصود این است که با اعتقاد به مهدویت نمی‌توان در عصر غیبت حکومت مردمی داشت و برای آرای مردم نقش و اعتباری قائل شد، به طور قطع چنین نیست. گواه آشکار این مطلب، حکومت «جمهوری اسلامی ایران» است. انتخابات فراوان داشته و شاهد حضور چشم‌گیر و کم‌نظیر مردم در پای صندوق‌های رأی بوده است؛ حضوری که در کشورهای به ظاهر دموکراتیک مشابه آن کم‌تر اتفاق می‌افتد. این در حالی است که دست اندرکاران و

بنیان‌گذاران حکومت جمهوری اسلامی ایران، عمیق‌ترین اعتقاد و ایمان را به «مهدویت» و وجود امام زنده غائب داشته و دارند.

و اگر مقصود این است که پس از عصر ظهور و حضور امام زمان (عج) در صحنه جامعه، مردم در تشکیل حکومت جهانی حضرت نقشی ندارند، این هم به‌طور قطع صحیح نیست؛ زیرا اگر بنا بود امام زمان تنها با قدرت خارق‌العاده غیبی خود جهان را تصرف کند و حق و عدل را به اجرا درآورد دیگر نیازی به این همه غیبت طولانی نبود. حتی امام می‌توانست از همان آغاز، غیبت اختیار نکند و با قدرت غیبی، اهداف و مقاصد خویش را در جهان به اجرا درآورد. نفس غیبت امام و تأخیر در ظهور ایشان، از ضرورت آمادگی مردم و نقش و دخالت آنها در ظهور حضرت و تشکیل حکومت جهانی حکایت دارد.

- \* قرآن کریم.
- \*\* نهج البلاغه.
۱. سروش، عبدالکریم، پایگاه خبری آفتاب، ۱۳۸۴/۰۵/۱۶.
  ۲. —؛ مجله کیان؛ شماره ۲۶، مرداد و شهریور ۱۳۷۴.
  ۳. —؛ ماهنامه جهان اندیشه، شماره ۲، آبان ۱۳۷۹.
  ۴. سروش، عبدالکریم، هفته نامه جامعه مدنی؛ شماره ۲۰، ۱۳۷۹/۱۱/۲۲.
  ۵. الفراء، محمدبن الحسین؛ الاحکام السلطانیه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۰ق.
  ۶. قرطبی، ابو عبدالله محمدبن احمد؛ الجامع لاحکام القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ۱۳۷۲ق.
  ۷. طبری، احمدبن عبدالله؛ الرياض النظره؛ ۱۴۱۸، دار الفرقه، بیروت، چاپ اول.
  ۸. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ ج ۵، ۱۴۰۹، چاپ اول، ناشر الشریف الرضی.
  ۹. مطهری، مرتضی؛ خدمات متقابل اسلام و ایران؛ ۱۳۷۸، انتشارات صدرا، تهران، چاپ ۲۷.
  ۱۰. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۲، ۱۳۷۴، انتشارات صدرا، تهران، چاپ پنجم.





۱۱. —؛ امامت و رهبری؛ ۱۳۸۴، انتشارات صدرا، تهران، چاپ ۳۰.
۱۲. سروش، عبدالکریم؛ صراطهای مستقیم؛ ۱۳۷۷، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، چاپ اول.
۱۳. —؛ «اسلام، وحی و نبوت»، ۱۳۸۱، مجله آفتاب؛ شماره ۱۵.
۱۴. —؛ قبض و بسط تئوریک شریعت، ۱۳۷۵، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، چاپ پنجم.
۱۵. اقبال لاهوری، محمد؛ احیای فکر دینی؛ ترجمه احمد آرام؛ ۱۳۶۲، قلم، چاپ اول.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ کافی؛ ج ۱، ۱۳۶۳، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.



# تطورات و تناقضات دکتر سروش در مسئله امامت

محمدحسن قدردان قراملکی\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

در خدمت استاد قراملکی هستیم. موضوع گفت‌وگو ما امامت و تشیع از نگاه دکتر سروش و بررسی دیدگاه‌ها و تطورات فکری ایشان در این زمینه است. قبل از شروع بحث، بخشی از جملات ایشان را که در کتاب‌ها و مقالات متعدد در این باره منتشر شده می‌خوانم. در یک جا می‌گویند: «امامت و عصمت علی علیه السلام و ائمه معصومین علیهم السلام جزء اصول دین نیست. اینکه علی علیه السلام خلیفه نشد یک اتفاق بوده است. تشیع اعتدالی فقط این اعتقاد است که علی، مطمئن‌تر و بی‌خطرتر می‌تواند ما را به تعالیم پیامبر برساند نه اینکه او امام بوده یعنی از جانب خدا تعیین شده و عصمت داشته است. امامان فقط عالمان پارسایی بوده‌اند. این اعتقاد که به آنها وحی می‌شده است و عصمت داشته‌اند را رها کنید! اینها جزء

---

\* استاد گروه کلام اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تشیع نیست، اینها را شیعیان غالی اضافه کرده‌اند و شیعه ایران، شیعه غالی است.»

❖ به‌عنوان اولین سؤال درباره‌ی تطور فکری دکتر سروش در موضوع امامت توضیح دهید.

آقای دکتر سروش در ابتدا از نیروهای اعتقادی انقلاب اسلامی و از اعضای شورای انقلاب فرهنگی بودند، اما به‌نظر می‌رسد در همان زمانی که چنین اعتقاداتی داشته‌اند، در پس پرده اینها خلأهایی معرفتی وجود داشته است. دانش معرفت دینی دکتر سروش چندان عمیق و ژرفا نبوده که وقتی سؤالات و شبهاتی برایشان پیش می‌آید، چه در مسائل فلسفه غرب و چه در مسائل دینی، بتواند آنها هضم و حل کند. گویی ایشان وقتی آثار فلسفه غربی را می‌خوانده ناخودآگاه افکار این فلاسفه بر ضمیرشان اثر می‌گذاشته است. تأثیر و بروز این افکار قدری طول می‌کشد و با آنها کلنجار می‌رود. همین‌که دو سه سال از انقلاب می‌گذرد، شاهد اندیشه‌هایی از دکتر سروش هستیم که با اسلام ناب تعارض دارد.

یکی از مسائلی که به آن مبتلا شده‌اند، بحث «نسبیت معرفتی» بوده که از فلسفه غرب متأثر شده است و آن را هم به معرفت دینی تعمیم داده است. کتابشان هم به نام **قبض و بسط تئوریک شریعت** معروف است که در زمان خود سروصدای زیادی به راه انداخت. بعد از نسبیت معرفتی و در اثر آن، به «پلورالیسم دینی» معتقد شدند که سخنرانی **صراط‌های مستقیم** را حدود بیست سال پیش در مجله کیان منتشر کردند. در ادامه اندیشه‌های ایشان، مباحث «سکولاریسم» پیش می‌آید. در ده سال اخیر هم بحث «حقیقت وحی» را مطرح



می‌کنند و دست به تحریف ماهیت و حقیقت وحی می‌زنند؛ یعنی آقای سروش از حقیقت وحی - که حقیقتی ناب و الهی و آسمانی است - معنایی تجربی - بشری ارائه داده و نام آن را تجربه دینی می‌گذارد. بعداً از آن هم عدول نموده و بحث رؤیانتگاری وحی را مطرح می‌کند؛ یعنی پیامبر، خوابی دیده و گمان برده که نبی شده است. در تجربه دینی فاعلش خود پیامبر است، رؤیا در حد خوابی است که صدق و کذب هم دارد. اما اینکه در حدیث معصوم وارد شده است «رویا للانبیاء وحی»، آن رؤیای خاص و صادقی است که روح نبی به عالم غیب متصل می‌شود، ولی آنچه دکتر سروش از آن حرف می‌زند، رؤیایی عادی و غیر معصومانه است که صدق و کذب دارد؛ درواقع در بستر فکری آقای سروش، ثمرات معرفتی این‌چنینی بروز می‌کند.

جناب استاد ما می‌خواهیم بحث خود را به سمت تشیع و امامت امتداد دهیم.

### تناقضات فکری دکتر سروش در مسئله امامت

بله، غرض من هم همین بود که وقتی جناب سروش بر حقیقت وحی متمرکز می‌شود و نزول لفظی قرآن را انکار می‌کند و قرآن را محصول تجربه نبوی می‌داند نه کلام آسمانی، اینجا دیگر به راحتی می‌تواند مؤلفه‌ها و اصول تشیع را رد کند؛ چون تشیع با مؤلفه‌هایی خاص اثبات می‌شود. از خاتمیّت هم تفسیری خود ساخته ارائه می‌دهد که با امامت ناسازگار است.

❖ در کتاب تجربه نبوی ص ۱۳۷، جمله‌ای از ایشان هست که می‌گوید: «تجربه دینی را هیچ وقت تعمیم نمی‌دهیم. قطع و احساس شخصی را در

حق هیچ کس حاکم و تکلیف آور نمی دانیم و بدین معنا باب ولایت را بسته می دانیم». توضیح بفرمایید که چگونه تلقی خاتمیّت به تشیع سرازیر می شود؟

به طور کلی سخنان دکتر سروش هم مختلف است و هم متناقض. در یک مقاله حرفی می زند و در مقاله بعدی سخنی دیگر ارائه می دهد. بلکه در یک سخنرانی یا مقاله واحد هم از یک مفهوم، تعاریف متعددی ارائه می کند. شناور سخن می گوید و از این شاخه به آن شاخه می پرد. در جایی می گوید: از این پس شاهد ظهور پیامبری نخواهیم بود و وحی به نقطه پایان رسیده است. از طرفی دیگر کتابی می نویسد به نام بسط تجربه نبوی؛ یعنی عین تجربه نبوی پیامبر را دیگران هم می توانند داشته باشند؛ گویی اساساً سخن قبلی خود را در پذیرش خاتمیّت از یاد برده است. در ارتباط با بحث ما هم ابتدا می گوید به خاتمیّت به معنای نقطه پایان وحی و الهام معتقد است و در ادامه می گوید: «آن امامتی که شیعه مطرح می کند با خاتمیّت تعارض دارد، چرا که شیعه، آغاز امامت را آغاز مجدد وحی و الهام می داند». سروش امامت را در تناقض با خاتمیّت می بیند؛ در حالی که بین آن دو هیچ تناقضی وجود ندارد؛ چون دکتر سروش مرتکب مغالطه «جزء و کل» شده است. آنچه خاتمه پیدا کرده وحی نبی و رسول (مرتبه اعلی وحی رسالی) است و گرنه وحی الهی مراتب رقیقه و نازل‌های هم دارد که مختص پیامبر نیست. به عبارتی دیگر وحی تشریحی به پیامبر اختصاص دارد، اما وحی از سنخ الهام به شخصی مانند مادر حضرت موسی علیه السلام نیز نازل می شود یا حتی نزول فرشته و دین و محاوره فرشته با غیر پیامبر نیز وجود داشته، آن چنان که قرآن، ماجرای مادر حضرت عیسی علیه السلام را نقل می کند که هنگام بارداری مریم علیها السلام، فرشته‌ای به صورت



بشر بر وی متمثل می‌شود: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷). پس به دکتر سروش خاطر نشان می‌سازیم که وحی و الهام، مراتب مختلفی دارد که وحی رسالی، مختص وحی تشریحی است که آن مرتبه با خاتمیت اسلام به نقطه پایان خود رسیده است؛ امامان علیهم‌السلام دارای الهام و علم لدنی هستند. فرشته هم می‌تواند بر آنها نازل شود و وحی به معنای حقیقت علمی و نه به معنای رسالی می‌تواند بر قلب ائمه علیهم‌السلام القاء و افکنده شود؛ پس آقای سروش در مغالطه خود، متعلق خاتمیت را به تمام مراتب و اقسام مختلف وحی تسری داده است؛ درحالی‌که چنین نیست. اشاره شد که الهام، علم لدنی، نزول و تمثّل ملائکه، شرط وحی و نبوت است، اما باید دقت نمود که آنها از صفات انحصاری نبوت نیستند و می‌توانند در غیر پیامبران هم یافت شوند.

تناقض دیگر سخنان ایشان آنجاست که می‌گوید تجربه دینی می‌تواند بسط پیدا کند و مثال‌هایی از عرفا و شاعران بلند آوازه مثل شمس تبریزی و مولانا می‌آورد و به آنها عشق می‌ورزد که البته ما هم به آنها عشق می‌ورزیم. جناب سروش درباره آنها صریحاً می‌گوید: «کلامشان از جای دیگر برمی‌خیزد و مخزن دیگری دارد». اشعار و سخنانشان را تا سر حد وحی بالا می‌برد و در این توصیف هم هیچ بخلی نمی‌ورزد، اما وقتی شیعه، درباره امامان معصوم علیهم‌السلام همین حرف را می‌زند که علمشان مخزن دیگری دارد، آقای سروش وسواس به خرج می‌دهد، بخیل می‌شود و این سخن را در تعارض با خاتمیت و ساخته و پرداخته شیعیان می‌پندارد؛ پس می‌توان این رفتار را تناقض و به قول عامه مردم، یک بام و دو هوا نامید.

❖ سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا ایشان ادله درون دینی دارند یا با دلایل برون دینی در پی اثبات ادعاهای خود هستند؟

اجازه بدهید اینجا به طرح و پاسخ این سؤال پردازم که چرا ایشان به تفریط در مسئله امامت رسیده‌اند؟ دکتر سروش چون به پلورالیسم دینی گرایش دارد، به نوعی می‌خواهد همه را حق بداند و علاوه بر سایر ادیان، میان فرق و مذاهب اسلامی هم جمع کند و بگوید نه حرف سنی درست است که می‌گوید بعد از رحلت پیامبر ﷺ در باره تعیین امام، نصی نیست و نه حرف شیعه که قائل به نص بر امامت است. وی به خیال خودش در مقام جمع برآمده و می‌گوید: روایاتی که مبنی بر امامت وارد شده است، تماماً در مقام بیان و معرفی نامزدها و کاندیداهای انسان‌های مصلح بوده‌اند؛ یعنی وقتی پیامبر، امیرالمؤمنین را به‌عنوان جانشین بعد از خود معرفی می‌کند، صرفاً به معرفی و پیشنهاد خلیفه بعد از خود می‌پردازد و دستور واجب قرآنی و روایی در کار نیست؛ بنابراین یک دلیل ایشان، به‌زعم خودشان درون دینی است آن هم به معنای توجیه نصوص قرآنی و روایی امامت. حال آنکه وقتی از پیامبر امری صادر می‌شود، این امر به‌مثابه قانون‌گذاری است. وقتی پیامبر می‌فرماید پیامی الهی دریافت کرده‌ام که علی را بعد از خودت امام و جانشین قرار بده، همه این روایات، ظاهر در انشاء است و نه فقط معرفی. اینکه دکتر سروش نصوص دینی را حمل بر صرف معرفی کرده و آنها را توجیه می‌کند، در میان اهل سنت هم سابقه دارد؛ مثلاً ابن ابی الحدید و عموم معتزله بر همین عقیده بوده‌اند و روایات شیعه را نهایتاً بر اولویت حمل می‌کرده‌اند؛ یعنی حضرت علی علیه السلام، اولی بر جانشینی پیامبر است. با این توصیفات، دلیل درون دینی جناب سروش برگرفته از اهل سنت یا متأثر از





آنهاست.

دلیل برون دینی ایشان هم این است که اولاً واقعاً نمی‌توان بر آنها دلیل عقلی اطلاق نمود؛ ثانیاً ادله وی بیشتر از مبانی فلسفه غرب در حوزه مطلق دین و از مذهب اهل سنت خصوصاً نومعتزله آنان مثل ابوزید متأثر است.

مثلاً لازمه قول به پلورالیسم معرفتی انکار صدق معرفت دینی اسلامی و شیعی یا انکار حصر آن است. لازمه قول به پلورالیسم دینی هم تعمیم حقانیت دین به تمام ادیان و مذاهب است.

❖ جناب استاد، درباره ولایت تشریحی و تکوینی و علم امام از دیدگاه دکتر سروش هم توضیح دهید.

ما گفتیم که مؤلفه نخستین امامت، اصل نصب است؛ یعنی امامت حضرت علی<sup>علیه السلام</sup> از آسمان نازل شده و مشروعیت الهی دارد. مؤلفه دومی که ائمه ما دارند، عصمت است. اگر عصمت نباشد، چرا باید از امامان الگو بگیریم و سخنانشان برایمان حجت و واجب الطاعه باشد؟ آقای سروش در جایی دیگر واجب الطاعه بودن و عصمت ائمه را منکر می‌شود و آن را مخصوص نبوت می‌داند؛ نبوتی که با خاتمیت پیامبر به نقطه پایان رسیده است. باید دانست که عصمت هم مراتبی دارد؛ عصمت پیامبر سه گونه قابل تصور است؛ قسم اول «عصمت در دریافت، حفظ و ابلاغ وحی» به مردم است که با خاتمیت پایان یافته است. عصمت دوم عصمت در مقام علم و معرفت (تبیین معصومانه آموزه‌های دینی) و عصمت قسم سوم ناظر به مقام عمل و کردار است. قسم اول مخصوص مقام نبوت و وحی است، اما دو قسم دیگر لازمه نبوت است، اما بدان منحصر نیست،

مثل الهام که بحثش گذشت.

اما «عصمت معرفتی» که امامان داشته‌اند، به این معناست که آنها در مقام علم و معرفت و تفسیر و تبیین آموزه‌های دینی معصوم بوده‌اند و بیاناتشان عین واقع بوده است. عصمت دیگر ائمه علیهم‌السلام، «عصمت در مقام افعال» است؛ یعنی از امامان ما هیچ سهو و خطا و گناهی صادر نمی‌شود. مبنای فلسفی آن هم این است که وقتی روح ائمه به آن عالم قدس متصل می‌شود، این ارتباط موجب عصمت معرفتی و کرداری می‌شود. آقای سروش عصمت امام را از تفکرات شیعیان غالی می‌داند و شیعه معتدل را مبراً از این اعتقاد تلقی می‌کند و خودش را شیعه معتدل می‌پندارد که نه اصل نصب را قبول دارد، نه عصمت را می‌پذیرد و نه بر واجب‌الاطاعه بودن امام و ولایت تشریعی و تکوینی او گردن می‌نهد. این موضع جناب سروش انسان را به یاد داستان شیر بی‌یال و دم و اشکم مولوی می‌اندازد. مغالطه‌ای که دکتر سروش در اینجا مرتکب شده، مغالطه «حذف» است؛ به این صورت که مذهب شیعه را که دارای سه ضلع اعتدالی، افراطی و مقصره است، به دو ضلع افراطی و مقصره تنزیل می‌دهد. شیعیان افراطی کسانی هستند که شان الوهیت برای امیرالمؤمنین علیه‌السلام قائل‌اند و به «علی‌اللهی» معروف‌اند. شیعیان مقصره هم آنان‌اند که نمی‌توانند بلندمرتبتگی ائمه را درک کنند و اینکه روح والای اهل بیت با عالم مثال و عقل و ملائکه ارتباط می‌گیرد و علم الهی را اخذ می‌کند، نمی‌پذیرند. شیعه اعتدالی، امیرالمؤمنین را نه خدا می‌داند و نه نبی و رسول می‌انگارد و از سوی دیگر آنان را در حد انسان‌های عادی تنزل نمی‌دهد. امامان ما انسان‌های کاملی هستند که برگزیده خدا و رسول اویند.



❖ می دانیم که اهل بیت علیهم السلام از خود خداوند هم حدیث قدسی دریافت می کنند. آیا در این قسم از عصمت هم با پیامبر مشترک نیستند؟

آنچه بعد از پیامبر قطع می شود، همان وحی رسالی و خطابات «أَنْتَ رَسُولٌ» و «أَنْتَ نَبِيٌّ» است و نه ارتباطات دیگری مثل الهام که در حیطة وضع شریعت و وحی و رسالت نیست. بحثی که باید بیان کرد این است که اگر بنا به قول دکتر سروش عصمت امیرالمؤمنین با خاتمیت منافات دارد، آیا قبل از سروش خود خدا و پیامبرش باید بدان عالم باشند یا نه؟ آیا آقای سروش آن را کشف کرده، باید خود پیامبر عظیم الشان این منافات را ذکر می کرد یا نه؟

اما در قرآن مشاهده می کنیم که خدا دقیقاً بر عکس سخن سروش بر عصمت اهل بیت تأکید داشته است: «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳).

آقای سروش آیا شما به منافات خاتمیت و عصمت اهل بیت، متفطن شده اید، ولی خداوند این تفطن را نداشته که آیه تطهیر را نازل کرده؟ یا پیامبر صلی الله علیه و آله بدان تفطن نداشته که در روایات متعدد امیرالمؤمنین و اولاد او علیهم السلام را معصوم خطاب کرده است؟ جالب اینجاست که بعضی از اهل سنت هم به عصمت ائمه ما قائل هستند؛ از جمله ابن ابی الحدید که در جلد ششم شرح نهج البلاغه صفحه ۲۷۶ به عصمت امام علی علیه السلام تأکید دارد.

❖ یکی از ثمرات عصمت، واجب الطاعه بودن اهل بیت است؛ یعنی با توجه به قول آقای سروش، اهل بیت خطا می کنند و اطاعتشان واجب نیست؟

بله، آقای سروش دو مبنای کلیدی را انکار کرده است: یکی اصل نصب است که



کلیدی‌ترین مؤلفه امامت است و علاوه بر آن عصمت و به تبع آن علم غیبی و لدنی امام را هم رد کرده است. وقتی چنین شد، دیگر نمی‌تواند قول و امر ائمه را حجت بداند؛ درحالی‌که ما معتقدیم امامان شیعه، عصمت و علم لدنی دارند و آن‌گاه که این دو در شخصی جمع شود حدیث و سیره او به‌طور خودکار عین حق و حجّت می‌گردد که به تبع آن، اطاعتشان واجب خواهد بود، اما آقای سروش این دو ویژگی را درباره معصومین علیهم‌السلام نمی‌پذیرد و لذا قائل به واجب‌الاطاعه بودن ایشان نیست. این را هم اضافه کنم که جناب سروش واجب‌الاطاعه بودن را متعارض با خاتمیت می‌بیند. حال آنکه ما اطاعت ائمه را درطول اطاعت نبی مکرم و ادامه او می‌دانیم نه در عرض ایشان. نکته دیگر اینکه جاعل این حجّیت و مفترض‌الاطاعه بودن امامان، خود پیامبر اسلام است.

❖ جناب استاد، آقای سروش ولایت تکوینی و تشریحی امام را چگونه می‌دانند؟

چون امامان ما به مقامات ملکوتی و قدسی متصل‌اند و با ملائکه‌الله و ذات الهی مواجه می‌شوند، روح آنها در دو مقام قوت می‌گیرد؛ یکی علم است که علم لدنی شامل تکوینیات و تشریعیات است که از خدا و پیامبر و با اتصال به مقام نوری پیامبر در عالم انوار همه را دریافت می‌کنند. هم چنین بر اثر تهذیب نفس و تجرّد روحشان می‌توانند در تکوینیات هم دخل و تصرف کنند. آن‌چنان‌که پیامبران با قدرت روحی خود معجزاتی را ارائه می‌دادند. در ائمه معصومین هم همین نیروی الهی بلکه فراتر وجود دارد؛ چون در روایات داریم که «بِنَا نُزِّلَ الْمَطَرُ» با ما باران نازل می‌شود، مبنای این مسئله در فلسفه اسلامی به

قوس نزول مشهور است؛ در واقع انوار اهل بیت ما با حقیقت نور محمدی یکی بوده و مخلوقات اعم از عقول و ملائکه و... بعد از آنها صادر و خلق شده‌اند؛ لذا ائمه عصمت و طهارت، واسطه فیض هستند و مقام شامخی دارند. ولایت تشریحی اهل بیت هم در طول ولایت پیامبر است.

#### ❖ آیا سروش به این مسائل معتقد نیست؟

نخیر، وقتی عصمت و علم امام را منکر شد، نوبت به مسائل دیگر نمی‌رسد. به نظر من آقای سروش شیعه است، اما از نوع خیلی مقصره، که در نازل‌ترین مرتبه شیعه مقصره قرار دارد.

### اشتباهات و تناقضات دکتر سروش در مسئله امامت و تشیع

- بنده تناقضاتی را در آثار دکتر سروش یافته‌ام. اینجا به مواردی اشاره می‌کنم:
۱. ایشان تشیع را به اقلیت صحابه نسبت می‌دهد و می‌گوید: تشیع انتخاب اقلیت صحابه است که درست هم هست، ولی جناب سروش می‌خواهد نتیجه بگیرد که شیعه را عده قلیلی از صحابه پیامبر انتخاب کرده‌اند؛ لذا این مذهب، مذهب مطمئنی نیست و می‌خواهد نقطه اتصال احادیث ائمه به قرآن را انکار و رد کند. حالا این سلب اعتماد را بگذارید در کنار این گفته او در چند سطر بعد که می‌گوید: «راه علی، یگانه راه مطمئنه است». آقای سروش اگر قائل به عصمت و علم علی علیه السلام نیستید، چگونه و با چه حجتی او را راه مطمئنه می‌دانید؟
  ۲. تناقض دیگر کلام ایشان، نفی عصمت ائمه و الهام به آنان و در نظر گرفتن الهام و حالتی عصمت گونه برای امثال شمس و مولوی است که عرض کردیم.

۳. در ارائه آمار شیعیان هم، آنچنان که در کانال آقای سروش منتشر شده، نسبت شیعیان به دیگر مذاهب جهان اسلام را ۱۵ درصد می‌شمرد؛ حال آنکه طبق آمارهای بین‌المللی مثل مؤسسه «لیوفر» انگلیسی حداقل ۲۵ درصد شیعه وجود دارد که رو به فزونی است. معلوم نیست ایشان چه مقصودی را دنبال می‌کند؟

۴. تناقض دیگر ایشان در روش و تبیین مسائل تاریخی است که در کتاب **تحلیل و نقد دیدگاه سروش درباره تشیع و امامت** آورده‌ام و ان شاءالله به زودی چاپ می‌شود. آقای سروش تناقضی در تحلیل مسائل تاریخی و اعتقادی دارد. ایشان روحیه تسامح و بی‌دقتی در سند و دلالت روایات دارد که این مسئله در جاهایی نمود بیشتری دارد؛ مثلاً وقتی بنا بر خبر واحدی که یک راوی در جایی گفته صفت اختلافی بین امامان شیعه مثل بین امام حسن و امام حسین علیهما السلام وجود دارد، همان را بزرگ و برجسته می‌کند و اصلاً به تعداد و صفات راوی‌ها و شرایط آنها نمی‌پردازد، اما وقتی بحث صفات کمالی امامان و امامت در روایات متواتری مطرح می‌شود که مثلاً دال بر عصمت ائمه یا حیات امام زمان هستند. ما با تعجب شاهد تغییر روش آقای دکتر هستیم که به اندک بهانه‌ای سعی در جرح روایات و تاریخ بر می‌آید. آقای سروش، صریحاً منکر وجود امام زمان در عصر غیبت شده و دلیلش را این‌طور مطرح می‌کند که: «تاریخ مانند تاریک خانه‌ای است که از حیث تاریخینمی توان برای وجود امام عصر دلیل آورد».

۵. مغالطه دیگر مغالطه ذاتی و عرضی است به این صورت که چیزی که ذاتی است را برداریم و به جای آن یک عرضی بگذاریم؛ برای مثال ظهور امام مهدی (عج) در اندیشه تشیع چند فلسفه مهم دارد؛ مانند برچیدن بساط ظلم و برپایی عدل، تعالی جامعه و ایجاد امنیت، اما آقای سروش فلسفه‌ای که خیلی هم



به آن تأکید نشده را روی دست می‌گیرد و آن را انتقام از قاتلان اباعبدالله علیه السلام و یاران ایشان می‌داند و می‌گوید: «فلسفه‌ای که شیعه به آن قائل است انتقام گیرانه است»؛ حال آنکه انتقام شاید از اهداف نهم، دهم ظهور امام است و گسترش عدل و ایجاد جامعه ایده آل در رأس اهداف ایشان قرار دارد. با این تبیین درمی‌یابیم که مغالطه ذاتی و عرضی روی داده است که فلسفه عرضی انتقام از قاتلان روز عاشورا به جای فلسفه‌های اساسی ظهور جازده شده است.

۶. مغالطه دیگر جناب سروش این است که می‌گوید: «حکومت مهدوی با دموکراسی متناقض است چون با شمشیر به پیش می‌رود». ما می‌گوییم شمشیرکشیدن در مرحله آخر است و در ابتدا امام با عقلانیت و ارشاد، بساط اسلام ناب را آماده می‌کند؛ لذا انتخاب مردم بر اساس بصیرت و عقلانیت، وجود خواهد داشت؛ حتی برخی می‌گویند: در زمانه ظهور مسیحیان و یهودیان هم حضور دارند یا مسلمان می‌شوند یا مانند عصر پیامبر، جزیه پرداخت می‌کنند که بنابراین قول هم، شمشیر حضرت در نیام است.

۷. بحث مغالطی دیگر دکتر سروش راجع به لعن است. او می‌گوید: لعنی که شیعیان قائل‌اند، به معنای تحقیر و توهین است؛ حال آنکه در لغت هم لعن را به معنای دوربودن از رحمت الهی معنا کرده‌اند نه نزول عذاب و لذا ارتباطی با توهین ندارد؛ بنابراین جناب سروش دچار مغالطه اشتراک لفظی شده است.

❖ آیا دکتر سروش به لوازمی که مطرح می‌کند معتقد است؟ آقای غرویان همین سؤال را مطرح می‌کند که آیا آقای سروش به این لوازم معتقد است یا صرفاً گزارش می‌دهد؟

آن گونه که از اظهارات خود او در آثارش پیداست نمی‌تواند به عصمت امام، علم او و همچنین حیات امام عصر (عج) اعتقاد داشته باشد؛ چراکه از قول اقبال، روایات مهدویت را رد می‌کند و همچنین درباره مهدویت صراحتاً می‌گوید: «از منظر تاریخی، تاریک و غیرقابل اثبات است».

❖ جناب استاد، جناب سروش از چه روش‌هایی برای جا انداختن مطالب خود بهره می‌گیرد؟

ایشان از قلم و سخنان ادبی و زیبایی برخوردار است. ضمن اینکه اشعار مولوی و دیگر شعرای مطرح را برای جذب قشر جوان، چاشنی کار خود می‌کند. دیگر آنکه از چندین مغالطه در لابه‌لای سخنانش استفاده می‌کند و در نهایت، حربه متهم کردن رقیبان به بی‌سوادی را به کار می‌گیرد. با این جمله که: «شما حرف مرا متوجه نشدید و باید دقت بیشتر کنید!». گویی امثال آیت‌الله جوادی آملی نمی‌فهمند که او چه می‌گوید! این اظهارات درحالی است که کلمات او روشن و صریح است و پیچیدگی خاصی ندارد. در آخر هم به تحقیر بزرگان و توهین به آنان می‌پردازد.

❖ توصیه شما به جوانان چیست که هم عالم به زمان و افکار باشند و هم در دام شیادان نیفتند؟

اگر کسی در همین ایام، گرفتار کرونا شود، به یک متخصص بیماری‌های عفونی مراجعه می‌کند نه یک متخصص چشم. در دین‌داری هم همین‌طور است. الان متخصص آموزه‌های دینی در زمان ما، امثال شهید مطهری هستند، در سطح کارشناسی تر، آثار آیت‌الله جوادی آملی و مرحوم علامه مصباح



توصیه می‌شود، اما آثار امثال سروش به درد کارشناسانی می‌خورد که در مقام نقد ایشان هستند؛ زیرا در سخنان دکتر سروش هم مطالب خالص وجود دارد و هم ناخالص و اینجاست که آن ناخالص‌ها، محتوای خالص و آموزنده را هم از بین می‌برند.





# پایان روشنفکری دینی دکتر سروش

محمد جعفری\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

در خدمت حجه الاسلام دکتر محمد جعفری، عضو هیئت علمی مؤسسه امام خمینی و عضو شورای علمی قطب فلسفه دین هستیم. آقای دکتر جعفری دارای آثار علمی فراوانی است. از جمله آثار ایشان می‌توان به کتاب «عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر»، «نظریه فلسفی وحی» و کتاب «نقد معنویت مدرن» اشاره نمود. به‌عنوان اولین سؤال درباره‌ی تطور فکری دکتر سروش در پروژه روشنفکری دینی توضیحی دهید.

اجازه دهید پاسخ به این سؤال را با یک جمله از آقای سروش آغاز نمایم که در ابتدای همین سال جاری بیان کرده است. وی می‌گوید: «روشنفکری دینی بمیرد که چه بشود؟ در این عصر پرشبهه و پر شائبه مگر راهی دیگر برای دینداری باقی مانده است؟ روشنفکری دینی، شریعتی‌سمحه و سهله، چُست و

---

\* دانشیار مؤسسه امام خمینی.✽

چابک و آسان، اقلی و لاغر، عالمانه و بی‌خرافه، معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش، زدوده از زواید، منحصر در ضروریات و قطعیات و ذاتیات، بی‌روحانی و بی‌مزد و اجرت عرضه می‌کند و واسطه‌ها را درمی‌نوردد تا دست دینداران را بی‌واسطه و بی‌رابطه در دستان نوازشگر خداوند بگذارد. نه بر دوش دین‌باری گران می‌نهد، نه بر دوش دینداران! انتظارات از دین را چنان کوچک و اندک و دایره دینداری را چنان فراخ می‌کند تا هر حقیقت جوئی محرم حریم آن شود. در این مسلک نه تکفیر است و نه تفسیق، نه لعن، نه احساس برگزیدگی، نه غلو، نه فقه متورم، نه الوهیتی انسان وار، نه انسان‌هایی الوهیت یافته. در اینجا دین، ابزار و وسیله و مرکب و مکسب نیست، بل خود غایت است.»

سروش در حالی از آرزوی مرگ روشنفکری دینی گلایه می‌کند که بعد از طرح نظریه رؤیای وحی، خود رسماً مهر پایان بر روشنفکری دینی زد و دیگر مجالی برای دفاع از آن حتی برای نزدیک‌ترین همراهان خود خصوصاً یاران حلقه کیان در دهه ۷۰ باقی نگذاشت؛ تا آنجا که برخی مانند محسن آرمین و عبدالعلی بازرگان و... زبان و قلم به نقد آن گشودند. باری روشنفکری دینی به اذعان خود سروش در شروع این پروژه در اولین مقالات قبض و بسط، مدعی جمع میان دین و مدرنیته بود و این مهم وابسته به پذیرش و اعتراف به واقعیتی به نام دین و نزول آن از طرف خدا برای هدایت آدمیان است.

دکتر سروش در نظریه قبض و بسط، دین را ثابت و الهی و معرفت‌دینی را متغیر و بشری معرفی نمود و اما ده سال بعد در **بسط تجربه نبوی**، نه تنها معرفت‌دینی که حتی خود دین را هم متحول و متکامل می‌داند و با طرح بحث ذاتی و عرضی در دین، ذاتیات اسلام را اندک و عرضیات آن را شامل می‌شمرد که باید

با اندیشه‌ورزی مدرن، ظرف تاریخی دین کنار گذاشته شده و با ترجمه‌ای فرهنگی، محتوایی جدید و متناسب با ظرف مدرنیته برای زیست دینی مردم فراهم گردد.

۱۷۳



ده سال پس از آن، در مصاحبه‌اش با نشریه زم زم هلند، قرآن را تجربه‌ای نبوی تلقی نمود و نقش نبی را به‌عنوان نقشی فاعلی و نه قابل، و شخصیت انسانی و بشری نبی را تأثیرگذار در محتوای وحی معرفی کرد، اما این همه بداعت فکری، با نگاهی خوش بینانه، با تأکید بر الهی‌بودن دین و قرآن از ناحیه سروش بود و البته نقدهای اندیشمندان دینی هم متمرکز بر این دغدغه بود که روشنفکری دینی به بازسازی دین از منظر مدرنیته پرداخته و در این راستا اصالت و خلوص دینی را به مخاطره می‌کشاند، اما انگاره رؤیای وحی در شروع دهه ۹۰، دیگر برای حقیقت الهی دین چیزی باقی نمی‌گذاشت و آن را صرفاً به تجربه‌ای انسانی و فارغ از ترابط با آسمان و ملکوت، فرو می‌کاست و این به معنای پایان روشنفکری دینی دست کم با خوانش سروش بود.

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان زانک بد مرگیست این خواب گران

باری این چنین شد که سروش در مصاحبه کرونایی‌اش در فروردین همین امسال (۱۳۹۹)، با گذر از برخی ذاتیات دین که خود در دو دهه قبل بیان می‌کرد که یکی از آنها پذیرش بندگی خدا توسط انسان و دیگری پیامبری پیامبر اسلام بود، دیگر نه خدا را خدایی کامل می‌داند که به‌درد آدمیان برسد و نه پیامبر را انسانی کامل که بعد از رحلتش، بتوان او را واسطه در معرفت و ولایت دانست. شگفت آورتر اینکه سروش الهیات دینی و اسلامی را پاسخ‌گوی معنا و معنویت و دغدغه‌های انسان مدرن در بحران کرونا نمی‌داند و عالمان دینی را به روی‌آوری به سوی الهیات مسیحی و نگرش

غیرمطلق به خدا دعوت می‌کند.

سوگمندان باید گفت که روشنفکری دینیِ سروش که در آغاز گمان بر آن می‌رفت که می‌تواند در پیرایش و پالایش دین همراه و هم‌افزای عالمان راستین و احیاگر دین باشد، اینک به‌دست خود، پایان تفکر دینی توحیدی و قرآنی را اعلام می‌کند و باز مدعی است که تنها راه گریز از الحاد است.

❖ به‌نظر حضرت عالی با توجه به دیدگاه‌های ایشان که قرآن را تجربه‌ای بشری و سپس رؤیایی انسانی، تلقی نمود و نقش نبی را به‌عنوان نقشی فاعلی دانست و مدعی عدم پاسخ‌گویی الهیات دینی و اسلامی به معنا و معنویت و نیازهای انسان معاصر شد؛ در این صورت نسبت ایشان با اسلامی که پیامبر از طرف خدا آورده چگونه قابل تبیین است؟

بله روشن است که نسبت این اسلام با اسلام حقیقی و محمدی، تباین است. اجازه بدهید فارغ از برخی مقولات رایج مانند وحی که تطور فکری ایشان در آنجا زیاد بیان شده است، به نمونه‌ای که بنده در کتاب خودم با عنوان **عقل و دین از منظر روشنفکران دینی** آورده‌ام، بپردازم. سروش درباره ایمان، سه نگرش و دیدگاه دارد. در ابتدا ایمان را ترکیبی از معرفت و انقیاد و خضوع می‌داند؛ یعنی تعریفی که اکثریت اندیشمندان اسلامی هم آن را مطرح کرده‌اند؛ سپس ایمان را صرفاً از قبیل ایمان غیرگزاره‌ای و از سنخ اعتماد تلقی می‌نماید و در نهایت ایمان را نوعی حیرت می‌انگارد. خوب است اشاره‌ای به بیان ایشان در دیدگاه سوم او داشته باشیم: «امروز هم مگر می‌تواند کسی تراکم و تعارض یقین‌ها و سیل مکاتب بشری و ساختمان قوای ادراکی و نحوه حصول معرفت و کیفیت و رسوخ عقاید در ذهن و اصناف بازیگری‌های عناصر بیرون و عواطف درون و

تصرفشان در عقل و تأثیرشان در جهان شناسی بشر را کما هو حقّه بدانند و بشناسد و باز هم در معنی کفر و ایمان نظر تازه ای روا ندارد و همچنان به دنبال ذهن های راکد و بی مسئله بگردد و ایمان را صرفاً در میان خفتگان و چشم ناگشودگان طلب کند و از ذهن بشر معاصر که کلافه صدها سؤال و لگدکوب دهها اشکال و فرسوده اصناف مکاتب و دلبرده انواع مذاهب است خبری نپرسد و ایمان را در خور وی نداند و مناسب با وی تعریف نکند!» (قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ پنجم، ص ۱۹۵). ببینید آیا با این نگاه آقای سروش اساساً دیگر جایی برای ایمان و اعتقاد به معارف و حقایق دینی باقی می ماند؟ آیا اسلام قرآنی و اسلام محمدی که در هزاران آیه از اعتقاد به خدا و آخرت، سخن می گوید، سنخیتی با این نگاه دارد؟

چه علل و عواملی زمینه ساز افول و پایان روشنفکری دینی دکتر سروش و شاگردان وی شده است؟

به گمان من، هم تطورات فکری ایشان و هم زمینه های اجتماعی و فرهنگی چندی در این افول مؤثر بوده است که به آنها اشاره می کنم:

الف) مشرب روشنفکری سروش بر اساس رویکرد ایدئولوگ مآبی و بر مدار شاگرد و مریدپروری بنا شده بود و البته آن شاگردان دیگر مانند گذشته در برابر او تسلیم نبودند و حتی عدم پاسخ گویی وی به چالش های فکری را تحمل نمی کردند (ر.ک: مجید محمدی، دین شناسی). دیگر فقط در فضای علمی کشور یک نشریه کیهان فرهنگی نبود که تحت سیطره سروش باشد و داوری و نصر و دیگر کسان را با فحش علمی به در کند.

ب) شیوه اکثریت روشنفکران دینی و در رأس آنها، آقای سروش **خطابه ای، منبری**

(از نوع مدرن)، ذوقی غیر تحقیقی و غیر مستند است و دیگر این شیوه، در این دوره کارآیی ندارد.

ج) روشنفکری دینی در سال‌های پس از انقلاب بیش از آنکه بُعد معرفتی داشته باشد، بُعد سیاسی و سیاست‌زدگی پیدا کرده است.

د) اساساً نه تنها کار روشنفکری دینی بلکه کار روشنفکری به پایان رسیده است. «روشنفکر» کسی است که با تکیه بر عقلانیت ناب و خرد خودبنیاد در همه چیز و همه جا اظهار نظری دارد و بدیهی است که امروزه دیگر دوره عقل کل و علامه دهر بودن و روایت‌های کلان گفتن و برای هر چیزی نسخه‌ای پیچیدن، گذشته است و خریداری ندارد.

ه) کار روشنفکری دینی از احیاءگری و تجدید حیات دین در دوره مدرن به تجدید نظر بنیادین در اندیشه‌ها و آموزه‌های دینی کشید و این نمی‌توانست دیگر برای کسانی که هنوز اندک دل‌بستگی به دین الهی داشتند، دل‌انگیز و قابل قبول باشد. نظریه وحی سروش و شبستری نشانه‌های آشکاری از این تنزل فکری است. و) اما مهم‌ترین مشکل این تفکر، عدم کامیابی در جمع میان این دین و تجدید و پارادوکسیکال بودن و خود ویرانگر بودن آن است. التقاط فکری روشنفکری دینی و التزام افراطی آنها به مبانی نظری مدرنیته نهایتاً جز محق و تحریف دین، نتیجه‌ای نداشته است. این پروژه به جایی رسیده که آقای سروش دباغ فرزند دکتر سروش می‌گوید که می‌توان روشنفکر دینی غیرمتدین داشت.

برخی معتقدند با مطالعه گفتارها و اندیشه‌های دکتر سروش می‌توان به مغالطات متعددی از ایشان در موضوعات مختلف پی برد. آیا شما هم این نقد را به ایشان می‌پذیرید و نمونه‌هایی برای آن سراغ دارید؟





بله این نقد کاملاً درست و بجاست. بنده هم در نوشتارهایی که در نقد اندیشه‌های ایشان نوشته ام، به این مغالطات اشاره کرده ام. اما اجازه دهید به برخی مطالب اخیر ایشان اشاره کنم. در همین سخنرانی اخیرشان بعد از رحلت آیت‌الله مصباح رحمته‌الله ببینید در سراسر این سخنرانی یک ساعته برای دورکردن دیگران از استاد مصباح به جای تحلیل و نقد اندیشه‌های استاد علامه، به نقد شخصیت ایشان، آن هم با توسل به چندین مغالطه پرداخته است و استاد را متهم می‌نماید که به جدال با اندیشه‌ها پرداخته است؛ مثلاً مدعی می‌شود که بضاعت علمی استاد تنها فلسفه اسلامی بوده و مقداری هم تفسیر. این سخن نیز دقیقاً مغالطه توسل به جهل است. توضیح آنکه اگر کسی عدم علم خود را دلیل بر اثبات یا نفی مدعایی قرار دهد، دچار چنین مغالطه‌ای شده است. همچنین مبارزه استاد مصباح با دکتر شریعتی را یک سرگرمی برای ایشان می‌داند. این دقیقاً مغالطه تفسیر نادرست است. آیا نقد اندیشه‌های نادرست شریعتی سرگرمی بوده است؟ پس خود شما نیز در این سخنرانی که به نقد شخصیت استاد مصباح پرداخته اید، مشغول سرگرمی هستید. ایشان از یک سو مدعی دوستی ۴۰ ساله آقای دکتر احمدی با استاد مصباح می‌شود و از سوی دیگر می‌گوید آقای دکتر احمدی که در بحث دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، رابط تهران با قم بود بعد از یک جلسه صحبت با آقای مصباح انصراف داد و گفت من دیگر نمی‌توانم رابط باشم؛ چون بعد از یک ساعت صحبت با ایشان در ساعت دوم باید دعوا کنیم. اینجا هم یک مغالطه دروغ رخ داده است؛ زیرا صدر و ذیل این دو نقل قول با هم سازگار نیست؛ چگونه دو نفر با هم می‌توانند چهل سال دوست باشند، اما دو ساعت نتوانند با هم گفت‌وگو کنند؟ اگر بخواهیم درباره مغالطه دروغ ایشان

سخن بگوییم که باید کتابی مستقل تدوین نمود. می‌توان گفت این روش تقریباً به صورت یک رویه ثابت برای ایشان درآمده است و گویا قبح آن فروریخته است. بسیاری از نقل قول‌های تاریخی ایشان خصوصاً درباره شخصیت‌ها، با تکذیب دیگران مواجه می‌شود و خلاف واقع بودن آنها ثابت شده است؛ مثلاً در تیرماه سال ۱۳۹۲ دکتر سروش در مقاله **بازی با دین مردم** که در باب نقد حکم فقهی **بهتان به مخالفان** نوشته، به دروغ به آیت‌الله مؤمن نسبت داد که وی وارد کردن اتهام لواط و زنا و... به مخالفان را مجاز می‌داند. این ادعای خلاف واقع سروش با واکنش مهاجرانی روبه رو شد و ایشان در پاسخ چنین نوشت: «جناب آقای دکتر سروش ... به عنوان شاهدهی و مصداقی بر نوشته خویش، مطلبی را از فقیه ارجمند آیت‌الله مؤمن روایت کرده‌اند ... به گمانم دکتر سروش متن نوشته آیت‌الله مؤمن را ندیده‌اند و یا دقیق نخوانده‌اند و یا نسخه مورد استناد ایشان به کلی متفاوت از نسخه‌ای است که اینجانب دیده‌ام و گرنه ممکن نبود چنین نسبتی را به آیت‌الله مؤمن دهند» (www.rahesabz.net.1392/4/31).

نمونه دیگر اینکه دکتر سروش در سال ۱۳۸۷ با میشل هوبینگ خبرنگار هلندی، مصاحبه‌ای درباره وحی و قرآن انجام داد. سروش در این مصاحبه تأکید کرد که قرآن کلام بشر است نه کلام خدا. سپس سروش مدعی شد که معتزله نیز چنین دیدگاهی داشته‌اند. انتساب چنین دیدگاهی به معتزله برای کسی که اندک آشنایی با دیدگاه و آثار متفکران معتزله درباره قرآن داشته باشد، بسیار مضحک است؛ زیرا معتزلیان بر خلاف اهل حدیث، قرآن را مخلوق خدا می‌دانستند نه قدیم؛ درحالی‌که دکتر سروش دیدگاه معتزله درباره مخلوق بودن قرآن را به دروغ به این معنا معرفی می‌کند که آنان قرآن را مخلوق بشر می‌دانستند. همچنین در



مصاحبه سروش در باب کرونا با سایت زیتون، وی نقل می‌کند که: «وقتی که آیت‌الله جوادی آملی به شوروی سفر کرد تا نامه امام خمینی را به گورباچف آخرین رهبر شوروی سابق تحویل دهد، مترجم روسی از آیت‌الله جوادی سؤال کرد چرا خداوند زلزله را می‌فرستد که بر اثر آن هزاران نفر کشته می‌شوند و آیت‌الله جوادی آملی از پاسخ‌دادن عاجز می‌شود؛ چون تاکنون به این مسئله فکر نکرده بود». بدیهی است که نقل مزبور نادرست است؛ زیرا مسئله شرور یکی از مباحث اصلی علم کلام و فلسفه است که حتی طلاب حوزه بارها در طول تحصیل آنها را فرامی‌گیرند؛ چه برسد به آیت‌الله جوادی آملی که در مباحث فلسفی به‌طور عمیق و تحلیلی به مباحث شرور پرداخته‌اند (ر.ک: مسلم محمدی، «حل معمای شرّ در آثار استاد آیت‌الله جوادی آملی»، حکمت اسراء، شماره ۳). اینها نمونه‌هایی از دروغ پردازی‌های تاریخی و علمی ایشان و مشت نمونه خروار بود.

لوازم الهیاتی و کلامی دکتر سروش در بخش بسط تجربه نبوی چیست؟ در واقع جناب سروش دین و قرآن را از جامعیت، عصمت، تداوم و جهان شمولی ساقط نمود و براین اساس، دیگر دینی باقی نمی‌ماند که او و روشنفکران دینی در صدد توفیق و تطبیق آن با مدرنیته باشند و این حقیقت، اکنون مورد اذعان بسیاری از دلبستگان این جریان فکری قرار گرفته است. همین چالش باعث شد پاره‌ای از روشنفکران دینی، با پیاده‌شدن از جریان فوق، پروژه معنویت و عقلانیت را رقم بزنند که در آن از دین عبور شده و معنویت جایگزین آن می‌گردد. گرچه بنده اساساً پروژه معنویت و عقلانیت را نه عبور از سروش و روشنفکری دینی بلکه امتداد آن می‌دانم؛ زیرا روشنفکری دینی سال‌ها

پیش، از مدعای خود نه به زبان و قلم، که در فکر و اندیشه عقب نشسته است؛ یعنی مدعای ضرورت حفظ دین در دوران مدرن. با این تفاوت که صاحب پروژه عقلانیت و معنویت، در سخن خود صراحت و جسارت بیشتری نشان می‌داد که دوره دین در زمانه مدرن دیگر، سپری شده است؛ در واقع این خود روشنفکری دینی بود که از اسلام تاریخی به سمت اسلام معنوی و درونی حرکت نمود و این نقطه شروعی بود برای طلوع اندیشه روشنفکری معنوی.

آری باید دین را از خرافات و آفات پیرایش و پالایش نمود، اما دستگاه و مکانیزم این مهم، از دل منابع سنت و اجتهاد روشمند و عقلانی به دست می‌آید نه مبتنی بر اقتضائات مدرن. طرفه اینجاست که سروش روشنفکری دینی را دینی بدون روحانی و بی‌واسطه معرفی می‌نماید؛ حال آنکه خود در *بسط تجربه نبوی*، پیشنهاد بسط تجربه و حیانی پیامبر توسط عرفا و روشنفکران را طرح می‌نماید و بدین ترتیب، نگاهی دیگر را در مورد خاتمیت رقم می‌زند و البته فقط واسطه‌ها را عوض می‌نماید.

دکتر سروش باید روشن کند که از کارآمدی کدام روشنفکری دینی در عصر حاضر سخن می‌گوید؛ با هم مروری بر برخی آرای وی در ادوار فکری گذشته می‌کنیم:

الف) با طرح بحث گوهر و صدف، مباحث فقهی دین را عرضی دین و قابل تغییر دانست که البته ابتدائاً فقط به مباحث فقه اجتماعی نظر داشت و نه فقه عبادی و در ادامه دامن فقه عبادی را هم گرفت.

ب) با طرح بحث ایمان و حیرت و به تبع الهیات لیبرال مسیحی، گوهر دین را به تجربه فروکاسته و دین را در تمام عرصه‌های نظری و عملی، قابل تغییر و

انعطاف با آموزه‌های مدرن دانست.

(ج) با طرح بحث اخلاق خدایان، اساساً اخلاق را هم سکولار دانست.

(د) با طرح بحث رؤیاینگاری وحی، حوزه اعتقادات دینی را هم بالجمله از

مدار حجیت و ثبات خارج نمود.

آیا این بود نتیجه خرافه‌زدایی و احیای دین در عصر مدرن؟

این همه درحالی است که روشنفکری دینی مدعی آزاد اندیشی فکری و نقادی اندیشه درونی خود با تکیه بر خرد ناب بوده، اما دریغ از پذیرش منصفانه یک نقد محققانه. دیگر زمانه تئوری پردازی‌های بی‌دلیل و خطابه و شعر در هم آمیختن، مریدپروری و جذب و یارگیری، عقل کلّ و علامه دهر بودن و روایت‌های کلان گفتن و برای هر چیزی، نسخه‌ای پیچیدن و فرار از پاسخ‌گویی گذشته است. آری و این چنین است که دیگر بسیاری کسان، دکتر سروش و آرای اندیشه سوز او را جدی نمی‌گیرند و این است پایان اندیشمندی که در سالیان اخیر بیش از آنکه درصدد اندیشه‌ورزی باشد، درصدد موج آفرینی بوده و هست و به تعبیر اژیونی روشنفکران و شکست در پیامبری!

لطفاً تحلیل تان را از سخنرانی اخیر ایشان بفرمایید. ایشان در آن سخنرانی عنوان می‌کند قرآن کتاب خوف و خشیت است و ما در اسلام نقصان محبت داشتیم و تصوف آن را به اسلام افزود.

سخنان اخیر سروش شاید باعث شگفتی برخی شد، اما هرکسی که ایده‌ها و اندیشه‌های سروش را در این سه دهه از سر تأمل و تفکر و نه دلدادگی و شیفتگی دنبال نموده است، کاملاً این حرف‌ها را در پس فکر او می‌یافت؛ یعنی متهم کردن اسلام و شخص پیامبر به خشونت و قدرت.

جالب آنجاست که وی بیان می‌کند که اسلام عمدتاً دین ارباب و تهدید است و این صوفیه بودند که رحمت و عشق را در آن تزریق کردند! او بیان می‌کند که دین، یک قدرت است که مانند هر قدرت دیگری با دیگر قدرت‌ها وارد تعامل می‌شود و به یکی از چیزهایی که احتیاج دارد، همین ارباب و ترساندن است. سروش در این سخنرانی، مقوله انذار دینی را به ارباب و تهدید سیاسی و جامعه‌شناختی تقلیل می‌دهد. من درصدد نقد سروش نیستم و البته باتوجه به نکات پیش گفته، انگیزه‌ای هم برای نقد این بافته‌ها ندارم، اما فقط این نکته را متذکر شوم که روان‌شناسان تربیتی نیز تأکید می‌کنند که در تربیت و هدایت، باید دو عنصر تنبیه و تشویق در کنار هم قرار گیرد و طبعاً دو آموزه انذار و تبشیر نیز در قرآن در مقوله تربیت دینی، از همین منظر تحلیل می‌شود.

سروش در **بسط تجربه نبوی**، ولایت ائمه را نفی می‌کند و آنها را انسان‌هایی معمولی معرفی می‌نماید و فقط شخصیت پیامبر را شخصیتی خاص می‌داند که می‌توان به شخص او تکیه کرد. اما در این سخنرانی برای پیامبر هیچ حرمتی باقی نمی‌گذارد و اساساً اسلام را یک تسلیم حکومتی معنا می‌کند. او می‌گوید که پیامبر قدرت را خوب می‌فهمید و از آن برای پیشبرد تسلیم حکومتی استفاده می‌کرد. شگفت اینکه وی زیرکانه با استناد به سخن برخی نویسندگان دیگر، حرف خود را از زبان آنها می‌زند که نظام کمونیستی شوروی هم وقتی می‌خواهد عدالت را توسعه دهد، حق خودش می‌داند که به کشورهای دیگر لشگرکشی بکند و نیرو ببرد و حتی ظلم کند. در این تشبیه نابخردانه، سروش گویا دعوت و رسالت رسول رحمت را با جنایات استالین و ارتش سرخ نعوذ بالله قیاس می‌کند. البته تعجیبی ندارد که سروش امروز، بلندگو و سخنگوی



مستشرقانی باشد که در تبیین رسالت آن رسول مکرم، جز به انصافی و حقد سخن نگفته‌اند. جالب‌تر اینجاست که وی در همین سخنرانی از نگاه فنومنولوژیک و پدیدارشناسانه نسبت به سیره آن حضرت سخن می‌گوید و غافل از اینکه یک پدیدارشناس باید با تعلیق پیش فرض‌ها و بر اساس شناخت صحیح و فارغ دلانه نسبت به شواهد تاریخی و میدانی، به بررسی یک موضوع و پدیده بپردازد اما خود جناب سروش می‌خواهد با استناد به نقل قول‌هایی ضعیف و یا متعارض از سیره پیامبر، تئوری اقتدارگرایی پیامبر را تثبیت نماید. در این راستا، جناب سروش حتی ابا ندارد که برخی مفاهیم و آموزه‌های اسلامی مانند ارتداد را هم از درون مایه اصلی خود تهی نماید و آن را با تئوری اقتدار توضیح دهد. حکم ارتداد در نظام دینی اسلام دقیقاً ناشی از رحمانیت و هدایت‌گری خداوند متعال است که در برابر ترویج ضلالت، سدی ایجاد نماید و بدیهی است که کسانی که در مسیر حقیقت‌جویی، احیاناً به تردید و شک قلبی و ذهنی افتاده‌اند، مشمول آن نیستند. اما متأسفانه سروش تصویری از ارتداد می‌دهد که گویا پیامبر با افراد مخالف، کینه و عداوت شخصی داشته است.

❖ آیا این تضاد درونی روشنفکری دینی، لازمه ذاتی آن است یا صرفاً یک امر عارضی است؟

قطعاً همان‌طور که عرض کردم، این تضاد و تعارض درونی، ناشی از هویت این جریان است و هیچ راه‌گزینی هم ندارد. شما وقتی درصددید که دین را با آموزه‌های مدرن جمع نمایید و لباسی در قد و قواره مدرن برای دین بدوزید، طبعاً به یک چنین پروسه پارادوکسیکالی هم خواهید رسید. این هشدار و آینده

نگری را سالیانی دورتر، تیزبینانی مانند مرحوم آیت‌الله مصباح تذکر داده بودند، اما زهی معرفت و تدبیر. آرمان ابتدایی این پروژه و پروسه، بازخوانی و بازسازی دین بر اساس مدرنیته بود و محصول نهایی آن، نفی دین و بنیادهای معرفتی و عملی آن. بله شاید تا یک دهه قبل می‌شد با حسن ظن به رویکرد نواندیشی دینی سروش نگریست کما اینکه بزرگانی مانند آیت‌الله سبحانی در مکاتباتی تلاش بر این داشتند که این رویکرد نو اندیشانه را به تعدیل بکشاند، اما امروزه مشاهده می‌کنیم که در پشت آن نقاب و رنگ و نیرنگ، چیزی جز، بازی با تعالیم دینی در یک پروسه زمان مند و تدریجی برای تحریف و قلب حقایق متعالی آن نبوده است. امروزه خود سروش اعتراف می‌کند که حتی طرح نظریه رؤیایانگاری وحی، به نحوی گذر از نظریه بسط تجربه نبوی بوده که دیگر قداست شخص نبی هم به رسمیت شناخته نشود. باید منتظر بود و همان‌گونه که خود آقای سروش هم در پاسخ برخی سؤالات در آن سخنرانی وعده می‌دهد، مطالب صریح‌تری علیه اسلام و پیامبر از زبان ایشان شنید.



# بررسی عقبه و تناقضات فکری سروش متقدم و متأخر

قاسم بابایی\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

خدمت آقای قاسم بابایی محقق حوزه علمیه قم هستیم و به بررسی مراحل  
تطور فکری دکتر سروش خواهیم پرداخت.

❖ به نظر شما چرا دکتر سروش در یک جهان فکری و در پارادایم واحد  
سخن نمی گوید؟

عمده آسیب دیدگاه‌های دکتر سروش به بخش «معرفت‌شناسی» و  
«روش‌شناسی» وی برمی‌گردد. باتوجه به تقدم معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بر  
سایر علوم به تبع، آثار آن دو نیز در بخش‌های دیگر علوم انسانی سرازیر شده  
است. به گفته ایون شرت در کتاب **فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای**، روش‌شناسی اعم از  
فلسفه تحلیلی - قاره‌ای در چهار بخش تجربی، هرمنوتیکی، تبارشناختی و

---

\* محقق حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری رشته فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم (ع).

انتقادی تقسیم می‌شود. در تقسیم‌بندی کلی به رئالیستی و پست مدرن (غیررئالیستی) بخش پذیر است. دکتر سروش در بخش روش‌شناسی به روش‌شناسی واحدی وفادار نیست. ایشان نگاه فیلسوفانه دارد، ولی به مشی فیلسوفان پایبند نیست و دائماً زمین بازی را تغییر می‌دهد؛ نکته‌ای که خودش نیز بدان معترف است. حسن کاجی در کتاب تأملات ایرانی مصاحبه‌ای با ایشان داشته و دکتر سروش در پایان مصاحبه به کاجی می‌گوید: «من چیزهایی را به شما می‌گویم که به هیچ‌کس نگفته بودم». دکتر سروش در بخشی از مصاحبه می‌گوید: «من خیلی به گذشته بر نمی‌گردم، شاید این را از مولوی یاد گرفته‌ام؛ یعنی اصلاً سبکم این نیست، به همین سبب هم دنبال چیزها را می‌گیرم و جلو می‌روم و شاید اگر یک وقت بخواهم زندگی نامه بنویسم، در آنجا خطاهای خود را بنویسم». این درحالی است که فیلسوفان و اندیشمندان به روش‌شناسی خودشان پایبند هستند. ملاصدرا در دوره‌ای اصالة‌الماهوری بود. به تعبیر خودش در کتاب اسفار جلد ۱: «كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات»، ولی در دوره بعد به اصالة‌الوجود معتقد شد و تا پایان عمرش بر اساس سه اصل اصالت وجود، بساطت وجود و تشکیک در وجود مشی کرد؛ حتی فیلسوفان غربی نیز این‌گونه بودند؛ مثلاً میشل فوکو رویکرد تبارشناختی داشت و با نفی ذات‌گرایی به اصل قدرت که محرکه تاریخ است، معتقد بود هرچند فوکو در دوره سوم تفکر خود به نظریه گفتمان اخلاق رسید و تا پایان زندگی بدان پایبند بود. مشکل دیگر سروش مشکل معرفت‌شناختی است که به یک حقیقت واحد معتقد نیست و می‌گوید: «حقیقت و صدق در چشم من به صورت یک جدول، خانه‌های زیادی دارد و من دائماً در این خانه‌ها می‌گردم و می‌کوشم آن را نحوی پر کنم که همخوانی خانه‌ها تأمین شود». از طرفی سروش موضع خود را در بسیاری از مواضع روشن نکرده؛

حتی با بیان مطالب جسته و گریخته، مواضع جدیدی را اتخاذ کرده است. بر خلاف بسیاری از روشنفکران و متفکران که موضع خود را مجدداً در قبال اکثر مضامینی که بدان پرداخته‌اند، روشن می‌کنند. دکتر سروش که قرار بود در سال ۷۹ خط‌هایش را بازگو کند، با گذشت سالیانی بر خط‌هایش افزود و تقلیدوار از پارادایم‌های متفاوت رهیافت‌های گوناگونی برداشت کرد و پایبند و وفادار به گفتمان واحد نبود.

دکتر سروش شخصیت علمی ثابتی ندارد و نمی‌توان از سروش واحد سخن گفت، بلکه با توجه به تطور فکری گوناگون می‌توان از دکتر سروش متقدم و متأخر سخن گفت و در حال حاضر می‌توان از دکتر سروش در دوره فکری پنجم سخن راند که درباره «دین قدرت است» سخن گفته و در جهان دوم اندیشه‌هایش متأثر از نیچه متأخر و میشل فوکو شده است.

از محقق تا مقلد فرق هاست  
کین چو داوودست و آن دیگر صداست  
منبع گفتار این سوزی بود  
وان مقلد کهنه‌آموزی بود

❖ لطفاً درباره زیست نامه و آشنایی ایشان با انجمن حجتیه توضیح دهید.  
آیا وی در این دوران با انجمن حجتیه ارتباط داشته است؟

حسین حاج فرج‌الله دَبَاغ با نام مستعار عبدالکریم سروش در ۲۵ آذرماه سال ۱۳۲۴ به دنیا آمد. در مقطع دبیرستان با انجمن حجتیه که بدبینی خاصی نسبت به علما و روحانیون انقلابی داشتند، آشنا شد. این بدبینی تأثیر خود را در لایه‌های پنهانی شخصیت حاج فرج‌الله دَبَاغ گذاشت. ایشان در مصاحبه‌ای عنوان می‌کند که ورودش به انجمن حجتیه به دوران دبیرستان برمی‌گردد. یک سال در

آن انجمن بود و بعد از یک سال بیرون آمد. همان دوران دبیرستان با ادبیات و اشعار مولانا، سعدی و حافظ آشنا و مانوس شد و به سبب ارتباطی که با رضا روزبه از اساتید ادیب مدرسه علوی داشت، با شرح **مثنوی** نیز آشنا شد. علاقه به فلسفه نیز از دوران نوجوانی بود. به گفته خودش علاقه‌مندی به مطالب فلسفی در دوره دبیرستان بود.

دکتر سروش لیسانس داروسازی را پس از گذراندن دوران دبیرستان، در دانشکده داروسازی دانشگاه تهران گرفت. در این دوران متأثر از اندیشه‌های دکتر شریعتی شد و خودش را امتداددهنده روشنفکری دینی اعم از رهیافت «علم‌گرایانه» مهدی بازرگان و «ایدئولوژیک محور» شریعتی می‌داند. دکتر سروش در کتاب **از شریعتی می‌گوید**: «اولین نکته‌ای که در کار مرحوم شریعتی قابل تأمل است، دردمندی اوست. شریعتی البته محقق بود، اما محقق مسئول و نه محقق بی‌مسئولیت. دردمند بود و هم دردشناس». حال باید پرسید آیا ایشان نیز محقق مسئول است و نسبت به جامعه اسلامی دردمند است؟

دبّاغ در سال‌های ۵۴ - ۱۳۵۳ هجری شمسی عازم انگلیس شد و در لندن شیمی آنالیتیک (تحلیلی) آموخت و در همان جا فلسفه و تاریخ علم را هم فراگرفت و به گفته خودش در مصاحبه‌ای متأثر از پوپر شد: «واقعیت آن است که نام پوپر از همان زمان در ذهن و چشم من پرننگ شد. ایده ابطال‌پذیری او جاذبه‌ویژه‌ای برای من داشت و احساس کردم که سخنی متفاوت و قابل تأمل است». همراه با ادامه تحصیل در رشته شیمی تجزیه، بیش از پنج سال به مطالعه فلسفه غرب مخصوصاً در حوزه فلسفه تاریخ و فلسفه علم اشتغال یافت. وی به نمایندگی از آیت‌الله بهشتی به فعالیت در مراکز اسلامی شیعیان در لندن



پرداخت. سروش که فوق لیسانس خود را در شیمی به اتمام رسانده بود، در حال گذراندن دوره دکترای فلسفه غرب خود بود که انقلاب اسلامی پیروز شد و او بدون اخذ مدرک دکتری، تحصیل را رها کرد و به ایران آمد و هیچ‌گاه مدرک دکتری دریافت نکرد.

❖ دکتر سروش، چگونه با مطالعات دینی به‌ویژه فلسفه اسلامی آشنا شد و توضیح دهید چرا و چگونه نام مستعار «عبدالکریم سروش» را برای خود برگزید؟

دکتر سروش اسم اصلیش حسین حاج فرج‌الله دباغ است، بعدها به عبدالکریم سروش تغییر داد و به گفته خودش عبدالکریم انتخاب خودش بود و سروش برگرفته از نام نخستین فرزندش بود. او در ایران، مدتی بسیار کوتاه به حوزه علمیه رفت و با فقه و اصول و فلسفه اسلامی صدراپی هم آشنایی پیدا کرد. البته چندسالی نیز فلسفه اسلامی خواند. ایشان در مصاحبه‌ای می‌گویند: «از ایران خارج شدم و دلیل آن هم این بود که من در تمام دوران دانشگاه نزد یک روحانی، فلسفه اسلامی می‌خواندم به مدت نزدیک پنج سال، در ضمن بحث‌های فلسفی که گاه گذار ما به نظریه‌های علمی می‌افتاد مثل نیوتن، نظریه داروین و... من در آن بحث‌ها احساس می‌کردم که هم استاد من و هم خود من به طریق اولی فاقد پاره‌ای اطلاعات لازم برای داوری‌های فلسفی در باب نظریات علمی هستیم. البته مقدار دانش او از فلسفه صدراپی چقدر بود، جای بحث دارد. دکتر داوری اردکانی در پاسخ به سروش گفته بودند: «سروش این حرف را از سر تعصب می‌گوید. او همان کسی است که فحش می‌دهد. کسی که

فحش می‌دهد، نسبت به من که بی‌طرف نیستم. به او نصیحت کنید که شما ادیب و دانشمندید، شهرت دارید، خوش بیان و خطیب هستید، البته از سیاست و فلسفه اصلاً سر در نمی‌آورید؛ ادیب هستید و چون ادیب هستید، می‌توانید عرفان را با فلسفه تحلیلی جمع بکنید؟ اگر غیر از ادیب بودید، اگر وارد عالم فلسفه می‌شدید، می‌فهمیدید که عرفان را نمی‌شود با فلسفه تحلیلی جمع کرد».

**تضاد دیالکتیکی** اولین کتاب سروش بود که در ایران به چاپ رسید. در همان زمان وی در انگلستان کتاب **نهاد ناآرام جهان** را که درباره حرکت جوهری ملاصدراست نوشت. وی در این کتاب سعی کرد حرکت جوهری در اندیشه ملاصدرا را به‌عنوان اساس استواری برای بیان اعتقادات اسلامی با قلمی ادیبانه نمایند. ایشان که در ابتدا علاقه‌مند و مرید ملاصدرا بود، متأسفانه پای ثابتی نداشت و به آن پشت کرد. ایشان در مقدمه کتاب **نهاد ناآرام جهان** بعد از تمجید حکمت متعالیه می‌نویسد: «کمتر کسی است که با تاریخ پرمایه فرهنگ و فلسفه اسلامی آشنا باشد و نام ملاصدرا و حرکت جوهری را نشنیده باشد ... ما باید کالای مشکین و عطرآگین فرهنگ خود را به عرصه نمایش نهمیم». اما ایشان، خود نهاد ناآرامی است که بعد از گذشت مدتی به تراش اصیل پشت پا زد و چنان‌که در مقدمه کتاب **قصه ارباب معرفت** می‌نویسد: «آخرین دیدار من با صدرالدین شیرازی در کتاب **نهاد ناآرام جهان** بود. کاخ بلند فلسفه وی از آن روزگار تاکنون چهره‌های گوناگونی یافته است. آری ایشان با گذر روزگار، خود، نهاد ناآرام شد یا به سبب آنکه به عمق فلسفه ملاصدرا دست نیافت یا به قول حافظ:

جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز باطل در این خیال که اکسیر می‌کنند

گویند رمز عشق مگویند و مشنویید      مشکل حکایتی ست که تقریر می کنند  
ما از برون در، شده مغرور صد فریب      تا خود درون پرده چه تدبیر می کنند  
تشویش وقت پیر مغان می دهند باز      این سالکان نگر که چه با پیر می کنند

۱۹۱



❖ درباره بازگشت دکتر سروش به ایران و نحوه تعامل وی با جریان‌های مختلف ایران توضیح دهید.

بررسی عقیده و تناقضات فکری سروش مقدم و مناسبت

سروش در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی، بی آنکه طعم واقعی مبارزه با استبداد را چشیده باشد و زندان، شکنجه و یا تبعید را تجربه کرده باشد، به ایران بازگشت و عافیت طلبانه بر دریای خروشان انقلاب اسلامی موج سواری کرد. سروش در سخنرانی که درباره برخی علما دارند و آنان را متهم می کند که در جریان انقلاب اسلامی گوشه نشین بودند، حال همین ایراد به خودشان هم وارد است که آیا ایشان در پیروزی انقلاب، رنجی چشیدند؟ جامعه ایران پس از انقلاب، صحنه درگیری فکری نیروهای مختلف بود. در این میان، سه جریان فکری اساسی در حال زورآزمایی بودند. جریان اول، تفکر اسلام ناب با محوریت امام خمینی و شاگردان. جریان دوم جریان چپ و اندیشه‌های مارکسیستی اعم از حزب توده، چریک‌های فدایی خلق و سازمان مجاهدین خلق. جریان فکری سوم نیز جریان غرب‌گرا یا لیبرال که می توان به نهضت آزادی و مهندس بازرگان اشاره کرد. در چنین کشمکش فکری سروش وارد ایران شد و مبارزه فکری را برای جبران عقب ماندگی خود از مبارزه با رژیم شاه و برای ترمیم تصویر خود در جامعه ایران برگزید؛ لذا نوع تعامل وی با سه جریان فکری مذکور می توانست در سرنوشت آینده او نقش اساسی ایفا نماید. یکی دو سال پس از

ورود به ایران سروش به عضویت ستاد انقلاب فرهنگی درآمد و با تلاشی که کرد، توانست با تصویب مصوبه‌ای، مدرک دوره ناتمام خود را معادل دکتری محسوب نماید و از این زمان به بعد قانوناً لقب عاریه‌ای «دکتر» را به نام مستعار عبدالکریم سروش ملحق کند.

❖ تا اینجا به بررسی شخصیت ایشان پرداخته شد لطفاً درباره تطوّر فکری ایشان توضیح دهید.

در دوران جدید، سروش به تحقیق و تدوین کتب و حضور بالفعل و فعال در مناظرات تلویزیونی و بحث‌های صدا و سیما اهتمام ورزید. آن دوران، حیات خلوت مارکسیسم بود و توانسته بود جوانان را جذب کند. مارکسیسم، به خاطر شعار ضدیت با استبداد و استعمار و تأکید بر مبارزه توانسته بود در جامعه علمی و دانشگاهی ایران، مخاطبانی جذب نماید. متأسفانه تفکر مارکسیستی در دانشگاه‌ها نفوذ ویژه‌ای داشت. پس از پیروزی انقلاب، جریان مارکسیستی ابتدا به تقابل فکری و سپس به تقابل نظامی با جریان مذهبی و اسلام‌گرای تحت رهبری امام خمینی پرداخت و جوانان را جذب می‌کرد. در چنین فضایی امام به مبارزه جدی با آن پرداخت. امام در نامه‌ای به گورباچف یادآور می‌شود که «جناب آقای گورباچف، برای همه روشن است که از این پس کمونیسم را باید در موزه‌های تاریخ سیاسی جهان جست‌وجو کرد؛ چراکه مارکسیسم جواب گوی هیچ نیازی از نیازهای واقعی انسان نیست؛ چراکه مکتبی است مادی و با مادیت نمی‌توان بشریت را از بحران عدم اعتقاد به معنویت، که اساسی‌ترین درد جامعه بشری در غرب و شرق است، به درآورد. در چنین فضایی شخصیت‌هایی



مانند استاد مطهری، آیت‌الله مصباح و دکتر سروش به نگارش آثاری انقلابی روی آوردند. سروش ایدئولوژی شیطانی را در سال ۱۳۵۹ در نقد مارکسیسم نوشت که بازنویسی چند سخنرانی بود. سروش همچنین در این سال‌ها علاوه بر مناظره با مارکسیست‌ها به مناظره با افرادی چون ابوالحسن بنی‌صدر نیز پرداخت. همچنین وی نه فقط در رادیو بلکه در تلویزیون هم درس **مثنوی** می‌گفت. کتاب **گفتمان روشنفکری** حاصل همان مناظرات است. نکته جالبی در کتاب است که نشانگر خطای روشی مارکسیست‌هاست که البته در حال حاضر خود دکتر سروش به آن گرفتار شده است. سروش در صفحه ۲۵۱ کتاب به نقد مارکسیست‌ها می‌پردازد و می‌گوید: «آنچه بنده می‌خواستم عرض کنم این است که ما نمی‌توانیم از اشعار مولوی و قدما در تأیید دیالکتیک سخن به میان آوریم. هرکس و از جمله مولوی اگر از اضداد و تخالف بحث کرده است به معنای تأیید دیالکتیک نیست و آنها مقاصد دیگری را دنبال می‌کنند. سؤال این است جناب آقای سروش چرا در مباحثی مانند چیستی وحی و بسط تجربه نبوی که پیامبر را فاعل وحی عنوان می‌کنید برای تأیید به اشعار مولوی تمسک می‌کنید؟! آیا همان خطای روش‌شناسی نیست که بیشتر به مارکسیست‌ها یادآور شدید و در حال حاضر خود به آن گرفتار شده اید؟»

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس    توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند

❖ دکتر سروش از یک سو خود را اسلام‌شناس معرفی می‌کرد و از سوی دیگر در جایگاه منتقد و روشنفکر دینی قرار می‌گرفت؛ توضیح دهید چه عواملی باعث شکل‌گیری شخصیت دوگانه ایشان شده است؟

شکل‌گیری شخصیتی پارادوکسیکال از دکتر سروش به سبب قرار گرفتن در کنار دیگر شخصیت‌ها در جریان انقلاب فرهنگی بود. اعضای انقلاب فرهنگی افرادی مانند علی شریعتمداری، محمدجواد باهنر، مهدی ربانی املشی، حسن حبیبی، ... بودند که تأثیرگذار در ایجاد شخصیت دوگانه سروش بود. از طرفی قرار گرفتن او در کنار آیت‌الله مصباح یزدی در مناظرات، خود بیانگر رشد حسابی سروش در آن مقطع زمانی است. این اتفاق باعث شد که این توهّم برای خود او ایجاد شود که یک اسلام‌شناس جامع و مسلط به معارف دینی است و این‌گونه بود که سروش در سراب روشنفکری دینی قرار گرفت.

بر اساس همین دوگانگی شخصیت، دو گونه بروز متفاوت داشت از طرفی به‌عنوان یک اسلام‌شناس و چهره برجسته دینی ظاهر گردیده بود و از سوی دیگر از درون گرفتار چالش‌های فکری و معرفتی ناشی از خلأ اجتهاد دینی بود. در حوزه معرفت دینی اگرچه سروش با شاگردان امام خمینی و علامه طباطبایی یعنی افرادی همچون مهدی حائری، شهید مطهری، شهید بهشتی، آیت‌الله مصباح یزدی و دیگران مرتبط بود، اما از داشتن اساتیدی که به شاگردی آنان تکیه کند و برای خود سلسله مشایخ علمی ترتیب دهد، بی‌بهره بود. این مسئله مخصوصاً زمانی شدت می‌گرفت که عالمان دینی سروش را به‌عنوان یک متفکر اسلام‌شناس به رسمیت نمی‌شناختند. این دوگانگی شخصیتی در مواضع بسیاری موجبات رنجش سروش را فراهم می‌ساخت و منجر به شکل‌گیری برخوردهای دوگانه از وی می‌گردید. نمونه‌ای از این دوگانگی، نحوه برخورد و مواجهه وی در مقابل علمای دینی است.

❖ درباره حضور ایشان در انقلاب فرهنگی و فعالیت‌های وی در این عرصه توضیح دهید.

ستاد انقلاب فرهنگی دانشگاه‌ها با فرمان امام خمینی در ۲۲ خرداد ۱۳۵۹ تشکیل شد. هدف امام از تأسیس انقلاب فرهنگی به‌جهت نفوذ رخنه‌هایی از نظام پهلوی و فعالیت مارکسیست‌ها در آن بود. امام در پیام نوروزی در اول فروردین ۱۳۵۹ بر دو نکته تأکید کردند: «تصفیه اساتید مرتبط با شرق و غرب» و «تبدیل دانشگاه به محیطی سالم برای تدوین علوم عالی اسلامی». سروش یکی از اعضای ستاد انقلاب فرهنگی بود، اما با توجه به روحیاتی که داشت، نتوانست در ستاد باقی بماند. در سال ۱۳۶۰ سخنی گفت که در دسرساز نیز شد. او در گفتاری از «وحشی و بی‌وطن» بودن «علم» سخن گفت تا نشان داده باشد که علم ایرانی و غربی یا اسلامی و مسیحی نداریم و با این سخنان به اهداف شکل‌گیری ستاد پشت کرد و فاصله‌ای میان خود و دیگر اعضا ایجاد کرد. به اعتراف خودش اعضای شورا از همان موقع ایشان را آدمی سم‌دار و دم‌دار و نامحرم و بیگانه محسوب می‌کردند. مخالفت او با اسلامی کردن علوم باعث موضع‌گیری شهید بهشتی در مقابل او بود. کار به جایی رسید که برای حل موضوع، امام دستور داد اعضا به گفت‌وگو با جامعه مدرسین بنشینند. سروش در آن جلسات به دیدگاه‌های خودش آنقدر صراحت داشت که وقتی آیت‌الله امینی در آن دیدار پرسید که چطور می‌خواهید به دانشگاهیان تقوی بیاموزید، در پاسخ گفت: به قول سقراط تقوا آموختنی نیست؛ بنابراین سروش حتی در زیست عملی نیز شخصیت واحدی نداشت. سروشی که روزگاری از مدافعان تصفیه دانشگاه‌ها بود، سه دهه بعد صراحتاً تغییر موضع داد. او در مصاحبه‌ای در خرداد ۱۳۸۶ سعی کرد با

پرننگ کردن نقش دیگران در ستاد انقلاب فرهنگی خود را بی‌تقصیر نشان دهد. این درحالی است که شواهد خلاف آن را نشان می‌دهد. مرحوم دکتر ناصر کاتوزیان در مورد آقای دکتر سروش در مصاحبه با روزنامه هم میهن، یکشنبه ۶ خرداد می‌گوید: به یاد دارم دکتر سروش را که نظریه پرداز و علمدار فکر تعطیلی دانشگاه بود، مرا که مخالف جدی این راه حل بودم به مناظره تلویزیونی فراخواند و مرتب تکرار می‌کرد و شعار می‌داد که برای اصلاح ماشینی که بد کار می‌کند، باید آن را خاموش کرد. یکبار هم ایشان به همراهی جلال‌الدین فارسی و شخص دیگری که به یاد ندارم، به دانشکده حقوق برای تبلیغ فکر خود آمدند و با استادان دانشکده به بحث و جدل پرداختند و به دلیل هیاهو و شعارهای نامناسبی که همراهان ایشان می‌دادند، من و جمعی از استادان جلسه را ترک گفتیم و نتیجه‌ای به دست نیامد. البته دکتر سروش این مطالب را قبول نمی‌کند. سخنان دکتر محمدملکی در این باره شنیدنی است: «شما در حضور استادان سرشناس مانند دکتر ناصر کاتوزیان و در دفاع از ستاد انقلاب فرهنگی به استادان توهین کردید و به آنها گفتید ما خودمان می‌دانیم چکار کنیم. شما بروید پی کارتان. حالا ادعا می‌کنید که در ستاد انقلاب فرهنگی فقط ناظر گفت‌وگوها بوده اید؟».

❖ لطفاً درباره عقبه فکری سروش و جریان‌ها و افرادی که بر ایشان تاثیرگذار بودند توضیحی دهید.

ابتدا باید پرسید کدام دکتر سروش؛ زیرا ما سروش واحد نداریم. دکتر سروش مؤلف کتاب نهاد ناآرام جهان است، اما خود نیز جهان ناآرام است؛ بنابراین ما با سروش متقدم و

متأخر روبه رو هستیم. ایشان در دوره‌ای شدیداً متأثر از پوپر بودند. در یکی از گفت‌وگوها عنوان کرده است: «نام پوپر از همان زمان در ذهن و چشم من پررنگ شد. ایده ابطال پذیری او جاذبه ویژه‌ای برای من داشت.»

من در این بخش به بررسی عقبه فکری ایشان با روش پوپری خواهم پرداخت و با بررسی دیدگاه ایشان در جهان دوم و جهان سوم به عقبه فکری ایشان اشاره خواهم کرد.

پوپر در کتاب **معرفت عینی** نظریه سه جهان را مطرح کرده است. در نگاه پوپر جهان اول جهان نفس الامر است؛ جهان موجودات فیزیکی و طبیعی است. جهان دوم ظرف آگاهی و حالات ذهنی است، باورها و گرایش‌ها که وابسته به ذهن است جهان ذهنی و بین‌الذهانی است و جهان سوم تعامل میان جهان اول و جهان دوم است و جهان اجتماعی است. این جهان به تجربه ما درمی‌آید و در جهان نیست؛ زیرا که شامل نظریه‌ها و استدلال‌هاست. جهان محصولات عینی ذهن، عقل انسان یا معقولات است. جهان سوم مخلوق انسان است، اما از او استقلال پیدا می‌کند.

باتوجه به جهان دوم که جهان، جهان ذهنی و بین‌الذهانی است، دکتر سروش در این زمینه و پشتوانه فکری از چه افرادی تأثیر پذیرفته است؟

عقبه فکری دکتر سروش در کانال این سه جهان قابل پیگیری است. در جهان دوم که جهان باورها و گرایش‌های وابسته به ذهن و جهان ذهنی است می‌توان به عقبه اندیشه دکتر سروش که از چه جریان‌های فکری و از چه افرادی تأثیر پذیرفته، سخن گفت. دکتر سروش در جهان دوم متأثر از اندیشمندانی است که می‌توان به افرادی مانند غزالی، امام خمینی، شهید مطهری، مولوی، حافظ، اقبال

لاهوری، شریعتی، بازرگان، نصر حامد ابوزید، کانت و پوپر اشاره کرد. البته در دوره اخیر از نیچه و میشل فوکو نیز متأثر شده است که در این بخش به برخی از آنها اشاره می‌کنم.

غزالی و فیض از شخصیت‌های تأثیرگذار بر سروش هستند. سروش در سفری که به خارج کشور داشته، کتاب **محبّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء** را با خود می‌برد. غزالی در آثارش بر نگاهی گسترده به فقه تأکید دارد و فقه را صرفاً بیانگر امور دنیوی نمی‌داند و فقه به معنای درست آن را شامل علم به طریق آخرت، علم به آفاق و انفس می‌داند و بر همین اساس با انتقاد از فقها معتقد است که فقها تنها به پوسته فقه اکتفا کرده‌اند که از غزالی تأثیر گرفته است: «حکومت فقهی از بن و بنیان فرمان‌ران بر تن‌هاست، بر خلاف حکومت انبیا که سلطنت آنان بر ارواح بود نه بر ابدان».

یکی از افراد تأثیرگذار بر دکتر سروش، مولوی است؛ به گونه‌ای که در تبیین کثرت‌گرایی به اشعار مولوی استناد می‌کند:

چون به بیرنگی رسی کان داشتی      موسی و فرعون دارند آشتی

وی در کتاب **صراط‌های مستقیم** برای توجیه دیدگاه خود از قصه موسی و شبان در **مثنوی** مولوی بهره می‌برد که تفسیر شبان از خدا متفاوت از تفسیر موسی از خداست و خداوند که قاضی بود به هر دو مهر صحت گذاشت. دکتر سروش در کتاب **گفتمان روشنفکری** زمانی در نقد مارکسیست‌ها و در نقد تفسیر به رأی آنها از اشعار مولوی نوشته بود: «آنچه بنده می‌خواستم عرض کنم اینکه ما نمی‌توانیم از اشعار مولوی و قدما در تأیید دیالکتیک سخن به میان آوریم. هرکس و از جمله مولوی اگر از اضداد و تخالف بحث کرده است، به معنای تأیید دیالکتیک نیست



و آنها مقاصد دیگری را دنبال می‌کنند. در حال حاضر خود دکتر سروش به آن گرفتار شده است. سؤال این است جناب آقای سروش چرا در مباحثی مانند چیستی وحی و بسط تجربه نبوی که پیامبر را فاعل وحی عنوان می‌کنی و برای تأیید به اشعار مولوی تمسک می‌کنی. آیا همان خطای روش‌شناسی نیست که بیشتر به مارکسیست‌ها یادآور شدید و در حال حاضر خود به آن گرفتار شدید. کانت و جان هیک تأثیر فراوانی در تطور فکری دکتر سروش داشته‌اند. نگاه سوبژکتویستی کانت و نظریه تفکیک نومن از فنومن در اندیشه سروش تأثیرگذار بود. بر همین اساس دین را ثابت، ولی فهم از دین را متغیر دانست. ایشان در کتاب **ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم** به‌طور واضح متأثر از تفکیک نومن از فنومن کانت است: «جهان ما جهانی است که ما بازیگر آن هستیم. به میزانی که بازی کنیم، جهان ما خواهد بود و به میزانی که تماشاچی باشیم فقط می‌توانیم فریفته این پندار شویم که منظره ما، جهان ماست؛ درحالی‌که صحنه بازی ما جهان ماست و از اینجا می‌توان فراخی و تنگی جهان‌های انسان‌ها را شناخت».

یکی از افراد تأثیرگذار بر ایشان پوپر است. وی در مورد آشنایی با اندیشه‌های پوپر و نقد مارکسیسم این‌چنین با وجد سخن می‌گوید: «به دنیای خیلی بزرگتری وارد شدم و مارکس را بسیار جذاب‌تر از آن یافتم که می‌پنداشتم. آثار او را پیدا کردم و خواندم. نقد پوپر بر او را هم بسیار جذاب یافتم و بدین ترتیب وارد فضای جدیدی شدم که صرفاً به دنبال نفی مارکسیسم نبود، بلکه یک فضای فکری و فرهنگی تازه بود». در بخش تأثیرپذیری این دو متن را در رد کتاب **برخورد شایسته با فاز فرهنگی سرمایه‌داری** با هم ملاحظه کنید، قضاوت با شما:

پوپر: هرگونه کوشش برای گستردن بهشت بر زمین لامحاله دوزخ به همراه

خواهد آورد.

پوپر: کسانی که به سائقه پاک‌ترین نیت می‌خواهند بهشت برین را بر فرش زمین بگسترند، فقط در تبدیل زمین به دوزخ کامیاب می‌شوند.

سروش می‌گوید: «علی‌الخصوص ایدئولوژی‌هایی که وعده بهشت بر روی زمین را داده‌اند، باید مورد جدی‌ترین تحقیق‌ها و جراحی‌ها قرار گیرند تا معلوم شود که به‌خاطر آن بهشت موهومشان چه تعداد آدمیان را به جهنم فرستادند». سپس نتیجه گرفته است که انبیاء وعده بهشت دنیوی به مردم نداده و تضمین نکرده‌اند و با تلاش و کوشش معلوم نیست در دنیا به پیروزی مطلوب برسیم.

نهایتاً از تأثیرگذاری اندیشه‌های فوکو بر دکتر سروش نباید غفلت کرد که در مقاله جدید (دین، قدرت است) کاملاً پیدا است: «هم دین و هم معرفت دینی نه‌تنها در کنار معارف بشری رشد می‌کنند بلکه در کنار قدرت هم رشد می‌کنند یعنی که گویی دو سایه بر معرفت دینی می‌افتد».

همچنین دکتر سروش از نصر حامد ابوزید تأثیر پذیرفته است. ابوزید می‌گوید: «در اینجا ناگزیریم که بین دین و فکر دینی تمایز قائل شویم. دین، مجموعه‌ای از متون مقدسی است که به‌طور تاریخی ثابت هستند، درحالی‌که فکر دینی (فهم دینی) اجتهادهای انسانی برای فهم آن متون و تأویل و استخراج دلالت آن متون است. دکتر سروش نیز بین دین و معرفت دینی تمایز قائل می‌شود.

بر اساس تقسیم‌بندی تطور فکری دکتر سروش در بخش قبلی به جهان ذهنی دکتر پرداخته شد؛ لطفاً در این بخش درباره جهان سوم که همان جهان محصولات عینی ذهن است پرداخته شود. به‌نظر شما دکتر سروش چه دوره‌های فکری داشته‌اند؟



به نظر می‌رسد ایشان دارای پنج مرحله فکری است که در هر بخش به صورت جزیره‌وار مطالبی را از دیگران عاریه گرفته و به نظام فکری خود اضافه کرده است.

مرحله اول رویکرد صدرایی و دغدغه مقابله با مارکسیسم: دکتر سروش در این مرحله به فلسفه صدرایی تمایل بیشتری دارد و چنان‌که می‌گوید: بعد از خواندن کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم** در ۲۱ سالگی به این نتیجه رسیدم که فلسفه اسلامی بر فلسفه‌های دیگر برتری دارد. بعد از گذشت مدتی به تراش اصیل پشت پا زد و چنان‌که در مقدمه کتاب **قصه ارباب معرفت** می‌نویسد: «آخرین دیدار من با صدرالدین شیرازی در کتاب **نهاد ناآرام** بود. کاخ بلند فلسفه وی از آن روزگار تاکنون چهره‌های گوناگونی یافته است.

مرحله دوم «رویکرد پوپری و تأکید بر جدایی علم و فلسفه و دانش و ارزش»: دهه شصت دهه متأثر شدن دکتر سروش از پوپر است. وی در این دوره با استفاده از مبانی پوپری به نقد مارکسیسم می‌پردازد. کتاب‌های **فلسفه چیست علم چیست** در این راستاست و به پیروی از پوپر ملاک علم را ابطال پذیری می‌داند. مرحله سوم، رویکرد شلایرماخری و تأکید بر نسبیت دین: دکتر سروش در این مرحله که بیشتر در اواخر دهه هفتاد بود با انتشار بسط تجربه نبوی متأثر از شلایرماخر شد که فارغ از صدق عبارت به نیت مؤلف بهاء می‌دهد.

مرحله چهارم، رویکرد گادامری و تأکید بر نسبیت معرفت دینی: سروش در این مرحله در مبانی معرفت‌شناسی متأثر از کانت است و در بخش فهم دین متأثر از گادامر بر عصری بودن دین تأکید می‌کند.

مرحله پنجم، رویکرد فوکویی و متأثر شدن از قدرت در مقاله «دین قدرت

است».

این مرحله به‌نظرم یکی دیگر از مراحل فکری ایشان است که با متأثرشدن از نظریه‌های فوکو رویکرد تبارشناسی و با نفی ذات‌گرایی به اصل قدرت که محرکه تاریخ است معتقد شده است. در مقاله اخیرشان می‌گوید: «در قبض و بسط از داد و ستد دین و معرفت دینی با سایر معارف بشری گفتم، اما الان به این نتیجه رسیدم که دین و معرفت بشری نه‌تنها در کنار معرفت بشری است، بلکه در کنار هم رشد می‌کنند، یعنی دو سایه بر معرفت بشری و بلکه بر دین می‌افتد ... قرآن کتاب خوف و خشیت است و ما در اسلام نقصان محبت داشتیم و تصوف آن را به اسلام افزود».

❖ آیا روش و رویکرد دکتر سروش به‌ویژه رویکرد غرب‌گرایی وی و تقلید از اندیشه‌های غربی، مورد اعتراض قرار نگرفت؟

ابتدا باید عرض کنم دکتر سروش با منتقدانش برخورد منصفانه ندارد و در برخی پاسخ‌ها به منتقدان اعم از کسانی که با او همفکر هستند و کسانی که با او زاویه دارند با الفاظ رکیک مانند بی‌سواد، نامتخصص، دروغگو، غرض‌ورز و افترازن پاسخ می‌دهد.

اکبر گنجی که از شاگردان دکتر سروش در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ در ایران است، در مقاله‌ای به نقد دیدگاه‌های دکتر سروش پرداخت. سروش در پاسخ به شاگردش فقط به یک پاسخ کوتاه چند خطی که مملو از فحاشی و بهتان بود پرداخت: «گویی لعب معکوس قضا چنین خواسته است که طاعنان و دشمنان در خرابی آن مدرسه بکوشند، تا آبادترش کنند و درین مُشک معطر آتش بزنند تا عطرش

را بیشتر بپراکنند».

نمونه دیگر سبک گفت‌وگوی او با دکتر زیباکلام بود که سخنان بسیار تنیدی علیه آقای دکتر صادق زیباکلام ایراد کرد. زیباکلام در پاسخ ایشان گفت: «دکتر سروش خصوصیت جالبی دارند که خلاصه می‌شود در بی‌مقدار و بی‌ارزش دانستن مخالفانشان. هرکس که به ایشان جسارت کرده و سر سوزنی مخالفت نموده و بگوید بالای چشمان ایشان ابروست، با توپخانه‌ای از ادبیاتی روبه‌رو می‌شود که کمترین آنها «نادرستی»، «ناصافی»، «زشتی» و «جهالت» است. نمونه دیگر برخورد ایشان با دکتر سید جواد طباطبایی است که در نقد دکتر طباطبایی می‌نویسد «نویسنده تازه به دوران رسیده‌ای که سخنان کهنه بسیار می‌گوید و عمری است که با هگل پا به گل مانده است و تنها هنرش سرقت علمی از این و آن است». سروش در پاسخی به دکتر سید حسین نصر می‌گوید: «بر خلاف پندار و کوشش سنت‌گرایان که رجعتی خام و ناممکن به گذشته را خواستارند و البته آن را در جامه‌ای از الفاظ پرطمطراق می‌پوشانند و سرحلقه آنان که روزگاری از دفتر فرح پهلوی با تلسکوپ اشراق به دنبال امر قدسی در آسمان سلطنت می‌گشت، اینک پرمدع‌تر از همیشه به مدد مدآحان و شاگردان دیرین خود به میدان آوازه جویی پانهاده است». یا در پاسخ به دکتر داوری اردکانی می‌گوید: «در نقد فیلسوفان آبخوره‌ای یا در دفاع از روشنفکری دینی نیست که حاجت به دفاع و حجّت ندارد».

اما در بخش منتقدین روش ایشان می‌توان به دکتر رضا داوری اشاره کرد. وی با نقد دکتر سروش تقلیدی‌کردن علوم انسانی را نادرست دانست و در هنگام انتشار اولین ترجمه کتاب **جامعه باز و دشمنان آن** در ایران، این کتاب را در کیهان

فرهنگی نقد کرد و این‌گونه نوشت که «علم و آزادی آری، التقاط نه».

## سخن پایانی

بخش پایانی را با چند سؤال و مطلبی از مرحوم دکتر احمدی و شعری از مولوی به پایان می‌رسانم.

- دکتر سروش مدعی است که من فیلسوف‌وار به مباحث می‌پردازم و خود را شبیه سقراط می‌دانم. سقراط روش خود را شبیه ماما و خرمگس می‌دانست و می‌گفت: «من مانند مادرم فن مامایی دارم. او کودکان را در زادن مدد می‌کند، من هم نفوس را یاری می‌کنم که زاده شوند، یعنی به خود آیند و راه کسب معرفت را بیابند». در جایی دیگر خود را «خرمگس» می‌داند؛ چون خرمگس کارش این است که بر بدن چهارپایان پیر، تنبل و فرسوده می‌نشیند، نیش می‌زند و آنها به واسطه این نیش‌زدن تحرک و جنبش مختصری می‌کنند؛ فکر انسان‌ها نیز فکر تنبلی است؛ چون همیشه مقلد بوده‌اند، راکد مانده است. برای اینکه این فکر به جنب و جوش و حرکت درآید و از آن، معرفت زاییده شود، نیاز به محرک دارد؛ از این رو می‌گوید: من نقش «خرمگس» را بازی می‌کنم، پرسش‌هایی را مطرح می‌کنم تا به فکر واداشته شوید و حرف بزنید. پرسش این است که آیا شما که نگاه فیلسوفانه دارید، به مشی فیلسوفان نیز وفادار هستید؟ سقراط رئالیست‌گرا بود و معتقد بود که **گوهر عمل اخلاقی عبارت است از نگاه داشتن حد وسط و دوری از افراط و تفریط در گفتار و رفتار**. آقای سروش آیا شما هم توانستید حد اعتدال را رعایت کنید؟

- دکتر سروش ملاصدرا را ستایش کرده، در تمجید حکمت متعالیه می‌نویسد:

«کمتر کسی است که با تاریخ پرمایه فرهنگ و فلسفه اسلامی آشنا باشد و نام ملاصدرا و حرکت جوهری را نشنیده باشد». پرسش این است که شما چقدر مشی فیلسوفانه داشته اید؟ ملاصدرا در **اسفار** عنوان می‌کند: «حاشا الشریعه الحقه الالهیه البیضاء ان تکون احکامها مصادمه للمعارف الیقینیه الضروریه و تباً لفلسفه تکون قوانینها غیر مطابقه للکتاب والسنه: حاشا که احکام و مقررات بر حق و تابناک شرعی با معارف بدیهی و یقینی عقلانی ناهماهنگ باشد و نابود باد! فلسفه و حکمتی که قواعد و یافته‌هایش مطابق با کتاب الهی و سنت نبوی نباشد». پرسش این است که چقدر شما پایبند به شریعت و اعتقادات دینی هستید؟ شما در پاسخ به پرسشی از وجود امام زمان در تلگرام این‌گونه پاسخ می‌دهید: «من این امر را جزو اصول و فروع اعتقادات اسلامی نمی‌دانم».

- شما در سال ۷۲ گفته بودید: «شاید اگر یک وقت بخواهم زندگی نامه بنویسم، در آنجا خطاهای خود را بنویسم». آیا وقت آن نشده که خطایان را بنویسید؟

- مرحوم دکتر احمد احمدی در پایان کتاب **پادزهر** در پاسخ به **بسط تجربه نبوی** می‌نویسد: «درخت کفر کج‌بار و بر ایمان و عرفان داده؟ کسی که دین و تجربه دینی را بشری و تاریخی می‌شمرد، باید بداند که ریشه دین رازده و دیگر نباید گله کند که چرا مردم تجربه نبوی ندارند... حاصل و محصول این تئوری همین لجام گسیختگی در عقیده و عمل است که در غرب و در دیار ما به‌خصوص در سال‌های اخیر می‌بینیم و به گفته مسیح، درخت را از میوه‌اش بشناسید».

- به نظر می‌رسد عمده آسیب دکتر سروش پایبند نبودن به روش‌شناسی واحد است و دائماً با توجه به آشنایی با گونه‌های روش‌های کمی و کیفی تغییر

موضع می دهد به قول مولانا:

در زمین مردمان خانه مکن  
مشک را بر تن مزین بر دل بمال  
تلخ با تلخان یقین ملحق شود  
ای برادر تو همان اندیشه ای

کار خود کن کار بیگانه مکن  
مشک چه بود نام پاک ذوالجلال  
کی دم باطل قرین حق شود  
مابقی تو استخوان و ریشه ای

۲۰۶



# همراه همیشگی یا خدای عزلت نشین

حمیدرضا شاکرین\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

حجت‌الاسلام والمسلمین حمیدرضا شاکرین، عضو هیئت علمی و مدیر گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دارای آثار تألیفی، اعم از کتاب و مقاله است که برخی از کتاب‌های ایشان عبارت‌اند از: «مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین»، «روش‌شناسی عقاید دینی»، «مبانی الگوی پایه اسلامی ایرانی پیشرفت ۲ جلد» و ... .

جناب استاد، در خدمتتان هستیم تا لطف کنید و منظومه فکری دکتر سروش را در زمینه توحیدباوری و توحید در عمل توضیح بفرمایید. ایشان درباره توحید جملاتی گفته‌اند که با نگاه پیشین‌شان تفاوت دارد: «خدا به هر دردی نمی‌خورد. اینکه شما در هر حادثه‌ای پای خدا را به میان می‌کشید، قطعاً خطاست. خدا به درد تنهایی روح می‌خورد، به درد عاشقی می‌خورد، مسئله از آنجا آغاز می‌شود

---

\* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



که گویا ما توقع داریم که خداوند، خدایی که در همه هستی دخالت می‌کند، همواره و در هر شرایطی به یاری ما بیاید و ما را از سختی‌ها و ناملایمات رهایی بخشد. این توقع اگر به صورت مستمر برآورده نشود، فرد دچار مشکلات ایمانی می‌شود، حضور خدا را دیگر احساس نمی‌کند. گویا خدا دیگر دعای ما را نمی‌شنود یا حتی ممکن است مانند اخوان ثالث شکوه کنیم: زمین گندید آیا بر فراز آسمان کس نیست؟».

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا و نبينا محمد و آله الطاهرين.

ابتدا لازم است یادآور شوم که به نظر اینجانب در مورد جناب دکتر سروش چندان نمی‌توان به یک منظومه یا نظام منسجم فکری دست یافت. این به معنای آن نیست که آرای ایشان همه نامنسجم و آشفته‌اند. انسجام فی الجمله در میان برخی آرای ایشان وجود دارد، ولی منظومه فکری خیلی بیش از این می‌طلبد و چنین چیزی در اندیشه‌های ایشان یافت نمی‌شود. نه تنها ایشان، بلکه تاکنون در رابطه با هیچ‌یک از پیشاهنگان فکری به اصطلاح روشنفکری دینی چنین منظومه‌ای را نتوانسته‌ام به دست آورم و آنچه یافته‌ام مجموعه‌ای از باورها و دیدگاه‌هاست، نه منظومه‌ای فکری.

در رابطه با محور اصلی بحث هم مقدماً گفتنی است در یک تقسیم‌بندی سنتی مباحث خداشناسی به دو قسمت تقسیم می‌شود: یکی اوصاف ذاتیه خداوند که مبدأ و منشأ انتزاع آنها ذات الهی است. بخش دوم، اوصاف فعلی خداوند است که منشأ انتزاعشان فعل خداست. با اوصاف فعلی، رابطه خدا با جهان و انسان را کشف کرده و توضیح می‌دهیم. در آثار دکتر سروش تا آنجا که



من بررسی کردم، درباره صفات ذاتیه خداوند دیدگاه متفاوتی ندیدم و البته سخنان چندانی نیز نگفته‌اند. در برخی اوصاف کلی و به اصطلاح ارزشی فعل خداوند هم، مانند عدل، فرقی به چشم نمی‌خورد، اما درباره گستره و برخی خصوصیات رابطه خدا با انسان و بالعکس حرف‌های جدیدی می‌شنویم که می‌توان گفت نوع خداباوری ایشان حرکتی به سمت خداباوری دئیستی پیدا کرده است.

#### ❖ جناب استاد، خلاصه‌ای از خداباوری دئیستی را برایمان توضیح دهید.

در ارتباط خدا با جهان، یعنی اینکه خداوند در جهان چه نقشی دارد، چندین الگوی فکری وجود دارد. یک دیدگاه این است که اولاً خداوند، خالق جهان است، ثانیاً جهان به او وابستگی وجودی دارد و قائم به اوست. ثالثاً خداوند ربوبیت تامی در عالم هستی دارد و تمام هستی با اراده و مشیت او اداره می‌شود. البته دیدگاه‌های خداباورانه دیگری هم هست که حتی از خالقیت خدا هم در آن سخنی نیست و او را به‌مثابه نظم‌دهنده جهان یا محرک اول و به عبارتی محدث صورت جهان می‌شناسانند. به هر روی در یک تقسیم‌بندی کلان، یکی از الگوهای خداباوری را این می‌دانیم که این جهان علاوه بر اینکه مخلوق خداست، وابستگی وجودی به خداوند دارد؛ یعنی این تعلق، صرفاً در مقام حدوث نیست، در بقاء هم هست؛ همان‌طور که در فلسفه صدرایی به بهترین شکل توضیح داده شده است. علاوه بر این، صرف وابستگی وجودی متافیزیکی نیست، بلکه اراده خدا در تمام آنچه در این عالم می‌گذرد نقش‌آفرین است؛ پس این‌گونه نیست که فقط به خلقت اولیه یا ادامه وجودی و بقاء موجودات

وابسته باشد، بلکه اراده خدا همچنان در همه نظام هستی ساری و جاری است و هیچ حادثه‌ای در جهان هستی رخ نمی‌دهد مگر اینکه اراده الهی بر آن حاکم است. حالا در چگونگی تفسیر و تحلیل این گزاره، بحث‌های مفصلی وارد شده است.

در مقابل دیدگاه فوق، نگاه دئیستی وجود دارد. معمولاً وقتی به سراغ این نگرش می‌رویم همان وجه اول را در نظر می‌گیریم که خداوند این جهان را آفرید. حال این آفرینش در ماده و صورت باشد یا در صورت تنها. البته در بهترین و کامل‌ترین وجه آن در قالب دئیسم، نه تنها خلق ماده و صورت، بلکه وابستگی وجودی را هم می‌توان پذیرفت، اما با این دیدگاه دیگر نمی‌توان باور داشت که اراده الهی هم اکنون در کار و بار جهان مؤثر است. پس نگره دئیستی به سه صورت قابل تصویر است: (۱) خدا فقط خالق صورت جهان باشد؛ (۲) خدا خالق ماده اولیه صورت نخستین و به تئوری قوانین صورت‌دهنده اولیه آن باشد؛ (۳) خدا خالق ماده و صورت اولیه و طرف وابستگی وجودی عالم باشد. به هر روی آنچه بیش از همه در نگاه دئیستی تأکید می‌رود، این است که اراده الهی در همان آفرینش نخستین مؤثر بوده، مانند کسی که ساعتی را بسازد و آن را برای ابد کوک کند، ساختار و چرخ دنده‌های آن ساعت از بین نرفتگی است، سازوکار و روابط تعریف شده‌ای دارد که خودش علی‌البداهه پیدا می‌کند، از جایی خارج از خود اثر نمی‌گیرد و پس از حدوث دیگر همه تأثیر و تأثراتش درونی است. ایده ساعت ساز لاهوتی همان نگرش دئیستی است. عرض کردم که در همین دئیسم هم تأثیر خداوند در بقاء مطرح شده است. شاید تعبیر «تأثیر» در این نگرش، چندان دقیق نباشد درحقیقت آن «وابستگی



وجودی» به خداوند است که اگر او نباشد اصلاً جهانی نیست، آن‌چنان‌که در فلسفه صدرایی به خوبی توضیح داده شده که معلول، در بقاء خود نیز به علت وابسته است. بر این مبنای حداکثری دئیستی و در مثال ساعت ساز لاهوتی می‌توانیم ساعت سازی را فرض کنیم که ساعت ساخته دست او بقائش به وجود سازنده نیاز دارد، اما سازنده ساعت، دیگر دخالت و تغییر در اجزاء و عملکرد مصنوع خود را ندارد. حال به این شکل که دیگر توانی برای این کار ندارد و این مستلزم تغییر در قوانینی اجتناب‌ناپذیر است و یا اینکه کمال خلقت اولیه جایی برای دخالت پسین باقی نگذاشته و هر دخالتی پس از آن لغو و چه بسا مخرب است. تعبیری از نیوتون نقل می‌کنند که خدا مجبور بود جهان را این‌گونه بیافریند؛ یعنی راه دیگری برای خلق هستی وجود نداشت.

❖ جناب استاد، بحث ما درباره دکتر سروش است. ایشان کدام مبنا را می‌پذیرد؟

هم اکنون ما جواب فعلی دکتر سروش به همه سؤالات مطرح شده درباره ارتباط خدا با جهان و انسان را پیش روی خود نداریم، ولی می‌خواهیم آنچه را که ایشان گفته‌اند بر یک الگو تطبیق دهیم یا قرابت آن را به یک الگو توضیح دهیم.

نسبت به اینکه خداوند خالق جهان است یا ارتباط وجودی با جهان دارد مخالفتی از دکتر سروش ندیده ایم، اما از عبارات ایشان برمی‌آید که به دئیسم خیلی نزدیک شده، به این معنا که دیگر خداوند در کار و بار جهان دخیل نیست؛ البته نسبت به این مبنا که اراده الهی ساری در جهان نیست هم از آقای سروش

عبارت صریحی نشنیده ایم، ولی برخی مطالب ایشان به دئیسم خیلی نزدیک است و گونه‌هایی از روابط خدا و انسان، انسان و خدا را انکار می‌کند؛ به گونه‌ای که نمی‌توانیم محمل دیگری برای آن پیدا کنیم.

❖ دکتر سروش طی مثالی می‌گوید: «اگر لوله خانه شما خراب شود، باید لوله کش بیاورید نه اینکه از خدا بخواهید». آیا این مثال، دال بر باور ایشان به خدا باوری دئیستی نیست؟

ما از ابتدا نمی‌خواهیم بنا را بر غلط بودن سخنان ایشان بگذاریم، بلکه قصد داریم اگر راهی پیدا کنیم. در درجه اول با مثبت نگری و حساسیت احتمالات مختلف را بررسی کنیم. این مطلب هم همین‌گونه است؛ اگر العیاذبالله خدا را مانند کارگر ساختمانی فرض کنم که خانه مرا تعمیر می‌کند این نحو از خدا باوری قطعاً غلط است طوری که عامی‌ترین متدینان هم، چنین تصویری درباره خدا ندارند؛ بنابراین به این معنا که خدا را در سطح اسباب مادی تنزل دهیم سخن دکتر سروش درست است؛ چون خداوند برای هر چیزی، اسبابی قرار داده و من باید به دنبال متخصص بروم و ابزارها و مواد را فراهم کنم تا تعمیر لوله‌ها صورت گیرد. اما در همه این امور هم باید توکل داشته باشم و بدانم که هیچ فاعل مستقلی غیر از خدا در نظام هستی وجود ندارد؛ بنابراین خداوند هم به انحای مختلف تأثیرش را می‌گذارد، مرا همراهی می‌کند و متناسب با حکمت و رحمتش مرا مدد می‌رساند. حتی تأثیر اسباب طبیعی و کفایت آنها هم از اوست و چه بسا امداد او از همین مجاری صورت ببندد. در روایت داریم: کسی شتر خود را در جایی قرار داد و بدون اینکه زانوی حیوان را ببندد از او فاصله



گرفت. پیامبر ﷺ او را دیدند و فرمودند: چرا زانویش را نبستی؟ او عرض کرد: *أَتَوَكَّلُ عَلَى اللَّهِ*. پیامبر در جواب او فرمودند: «*اعْقِلْ راحِلَتَكَ وَ تَوَكَّلْ*» (بحارالانوار، ج ۶۸، ص ۱۳۸)، مرکبت را ببند آن گاه به خدا توکل کن. اینکه خدا مؤثر است و در همه امور به او وابستگی داریم به هیچ وجه منتفی نیست، اما اینکه خداوند جانشین اسباب و علل طبیعی و زمینی و مادی شود کاملاً مردود است. این گزاره‌ای است که مسلمانان به خوبی درک کرده‌اند و به کار بسته‌اند و احیاناً اگر کسانی معنای توکل را به غلط فهمیده باشد به قدر کافی در ادبیات دینی رفع اشتباه شده است.

اما اگر گمان ما این باشد که اساساً خداوند از صحنه جهان بریده است و در آن حاضر نیست یا مکسوف است و به خواب رفته، یا در همان آفرینش نخستین جایی و سازوکاری برای دعای ما و تأثیر آن قرار نداده کاملاً غلط است. قرآن مجید فرموده است: «*مَاتَسْقُطُ مِنْ وَرَقِهِ إِلَّا يَعْلَمُهَا*» (انعام: ۵۹)، هیچ برگ‌گی از درخت نمی‌افتد مگر اینکه او می‌داند. دانستن خداوند، صرف دانستن نیست، برطبق نظر شماری از فیلسوفان و متکلمان، دانستن خداوند عین فعل اوست و میان علم و فعل او فاصله‌ای نیست. حتی اگر کسی این مبنا را نپذیرد حضور خداوند در جهان و اینکه همه چیز تحت اراده اوست و چیزی از آن خارج نیست تفکری توحیدی است که دین به ما می‌آموزد و از نظر عقلی و فلسفی هم کاملاً مبرهن است.

قرآن مجید منطق توحیدی ناب پیامبران را توصیف می‌کند و همه اموری که انسان با آنها مواجه است را به خدا نسبت می‌دهد: «*الذی خَلَقَنی فَهُوَ یَهْدینِ والذی هُوَ یَطْعُمُنِ وَ یَسْقینِ وَ إِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ یشْفینِ والذی یمیتُنِیْ ثُمَّ یَحْیینِ والذی أطمَعُ أَنْ یَغْفِرَ لی*



خَطِيئَتِي» (شعراء: ۸۰).

قرآن مجید می‌فرماید: «هو معکم این ما کنتم»: «هر کجا باشید خدا همراه شماست». این معیت بسیار تعبیر دقیق و عمیقی است، این معیت از سنخ همراهی مکانی و انتقالی نیست، بلکه در واقع نوعی معیت قیومی و افاضی است. خدا با شماست یعنی همه امور شما تحت عنایت و توجه و فاعلیت و اراده حق تعالی قرار دارد. در جای دیگر قرآن مجید می‌فرماید: «نحن أقرب إلیه من حبل الوريد» ما به او، از رگ‌های او، یعنی اجراء خاص بدنی و نزدیک‌ترین چیزهایی که شما می‌توانید تصور کنید، به او نزدیک‌تر هستیم. نیز می‌فرماید «إن الله یحول بین المرء و قلبه»، خداوند می‌تواند بین انسان و قلب او که کانون عواطف و احساسات و ادراکات و زمینه تصمیم‌گیری‌های او است حائل شود و فاصله بیندازد. یعنی هیچ فرضی و صحنه‌ای را نمی‌توانید تصور کنید که از حضور فعال و مؤثر خداوند خالی باشد.

افزون بر آن قرآن مجید حتی در رابطه با فعالیت‌هایی که ما در زندگی خودمان می‌کنیم گوشزد می‌کند که همه اینها یک جهت انتسابی به حق تعالی دارد؛ مثلاً وقتی که ما دانه را در دل خاک می‌گذاریم، شرائط رشد آن را فراهم می‌کنیم، آبیاری می‌کنیم، مانع زدائی می‌کنیم، همه چیز را فراهم می‌کنیم قرآن مجید می‌فرماید: «أأنتم تزرعونهم نحن الزارعون»، شما که این دانه را در دل خاک گذاشتید، بعد از چند صباحی دیدید مزرعه شما چقدر زیبا و آباد شده است، چه کشت عظیمی بدست می‌آورد؛ این کار چه کسی بود؟ شما کردید یا ما کردیم؟ ام نحن الزارعون؟ در واقع اینها انتساب به پروردگار دارد. همچنین نیازمندی‌هایی که ما و دیگر مخلوقات در زندگی خود داریم، همه از ناحیه



خداوند تأمین می‌شود: «ما من دابة إلا علی الله رزقها» و آیات متعدد دیگری در قرآن مجید است که از هر منظری ما وارد ماجرا شویم می‌بینیم بیش و پیش از هر عاملی حضور خدا دیده می‌شود.

وقتی این‌طور شد در هیچ جهتی و در هیچ امری انسان و جهانی که در آن زندگی می‌کنیم استقلالی از خود ندارند. درست است که ما عامل و فاعل هستیم، اما همه «بحول من الله» و «بإذن من الله» است. همه در محضر خدا و با تأیید تکوینی خداوند است و بدون آن هیچ اتفاقی در این عالم نمی‌افتد نگاه فوق از منظر فلسفی هم با توضیحاتی که صدرالمتألهین بیان می‌فرماید به خوبی تبیین شده است. به‌ویژه اینکه اضافه معلول به علت اضافه اشراقی است، نه اضافه مقولی. معلول عین الربط به فاعل و عین فقر و فاقه و حاجت است، نه موجودی حاجتمند به فاعل؛ نه امری متعلق و وابسته، بلکه عین تعلق و وابستگی است.

بنابراین روشن می‌شود که فاعلیت خداوند یک فاعلیت تام و دائمی در کل نظام هستی است و در عین اینکه ما هم نسبت به افعال و کنش‌های ارادی خودمان اختیار و نقش علی داریم، اما همه اینها در طول فاعلیت الهی است. وقتی چنین شد ما می‌توانیم در امور زندگی خود به خدا توکل و از او استعانت کنیم، اما در نگاه دئیستی درست مانند نگره الحادی و ماتریالیستی استعانت از خدا پوچ و واهی است، اصلاً معنایی ندارد و اگر آقای دکتر سروش با آن مبنای دینی مخالفت کنند قطعاً خلاف اندیشه توحیدی سخن گفته‌اند.

❖ جناب استاد، این مسئله با دیدگاه کسوف خدا چه نسبتی دارد؟

در اندیشه غربی مسئله شر، مشکل بزرگی است که تلاش‌هایی برای حل آن شده ولی همچنان اذهان ساکنان مغرب زمین را به خود معطوف ساخته است؛ چون نتوانسته‌اند شر، به‌ویژه شر اخلاقی و رفتاری بشر را باوجود خدای همه دان و همه توان و حکیم خیرخواه حاضر و ناظر جمع کنند، لاجرم برخی کسوف او را مطرح کرده‌اند؛ کسی هم مثل مارتین پوپر با توجه به پاره‌ای نگرش‌ها در غرب مدرن و فاصله‌گرفتن انسان از اندیشه توحیدی و در ارتباط با شرایط تاریخی‌ای که در آن می‌زیسته این مسئله را به‌گونه خاصی مطرح کرده است. برخی این مسئله را نوعی به خود و انهادگی انسان دانسته و خدا را غایب از صحنه حیات و مناسبات انسانی معرفی کرده‌اند. اما این مسئله در تفکر اسلامی حل شده و غیبت خدا از صحنه و خواب و عزلت نشینی یا بازنشستگی او کاملاً بی‌معناست.

خدا در نگاه قرآن «لا تاخذه سنه و لا نوم» است و چنان نقش و حضور پررنگی دارد که پیروزی مسلمانان بر مشرکان را به خود منتسب می‌داند: «انا فتحنا لک فتحا مبینا» و در جنگ‌ها فرشتگان را به یاری مجاهدان راه حق می‌فرستد: «بَلَىٰ اِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَاۡتُوۡكُمْ مِّنْ قُوۡرِهِمْ هٰذَا يُمۡدِدۡكُمْ رَبُّكُم بِخَمۡسَةِۤ اَلۡفٍ مِّنَ الْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِۡنَ» (آل عمران: ۱۲۵): «البتّه اگر صبر و مقاومت کنید و پرهیزگاری نمایید (گرچه) دشمنان با خشم و خروش بر شما بتازند، پروردگارتان شما را با پنج هزار فرشته مخصوص مدد می‌رساند». قرآن حتی در برخی موارد عمل انسان را به خود نسبت داده و برای مثال می‌فرماید: «فَلَمَّ تَقْتُلُوۡهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمٰیۡٓ اِذْ رَمٰیۡتْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰی» (انفال: ۱۷).





❖ جناب استاد، شما سخن دکتر سروش را با این نگاه اخیر، غلط دانستید او در جایی دیگر می‌گوید: «آن خدای دین معیشت اندیش که خلأهای زندگی را پر می‌کرد آن خدا اکنون غایب است آن خدا هیچ وقت حاضر نبوده است. فکر می‌کردند حاضر بوده، فقط در خیال‌ها حاضر بوده» این جملات را چگونه می‌بینید؟

این جمله نیز گرایش زیادی به دئیسم دارد و نگاه غالب از سخنان ایشان را به سمت این تفکر می‌برد، اما به طور معمول سخنان دکتر سروش، خصوصیتی دارد که گاهی کار را برای قضاوت کردن دشوار می‌کند و آن مغالطه ابهام است که فراوان در بیانات ایشان به چشم می‌خورد و حتی توضیحاتی هم که این طرف و آن طرف می‌آورند مشکلی را حل نمی‌کند و چه بسا بر مشکل می‌افزاید. اینکه این مغالطات، ارادی است یا غیرارادی و اتفاقی، محل بحث ما نیست اما به لحاظ معناشناختی این مشکل را پدید می‌آورد.

حضور خداوند در زندگی و مشکلات ما دو جور قابل تصور است؛ یک نگاه این است که او مسبب‌الأسباب است، راه‌های مختلفی در این جهان بر ما گشوده و همواره یاری‌گر ماست به این معنا خدا حاضر است و انکار آن، حرکت به سمت دئیسم تلقی می‌شود. گاهی از لابه‌لای کلمات جناب سروش این تصویر برمی‌آید که گویی ما خیال می‌کنیم خداوند، فاعل طبیعی است، به جای عوامل طبیعی نشسته و می‌خواهد کار ما را پیش ببرد؛ لذا در پی نفی برمی‌آید؛ حال آنکه ما هم چنین تلقی و درکی نداریم. بالأخره لازم است برای رعایت انصاف علمی، وجوه محتمل را در نظر بگیریم، در بعضی از تعابیر، ایشان به موضعی قابل قبول نزدیک می‌شوند اما در برخی دیگر مانند اینکه «خداوند به هر دردی نمی‌خورد»

پیروی از تفکر دئیسم مشهود است. کلماتی مثل حضور نداشتن، به درد نخوردن و... خداباوری دئیستی است.

وجه دیگر ماجرا این است که ما خدا را برای چه می‌خواهیم؟! آیا برای دنیا و حوائج آن می‌خواهیم؟ آیا آخرت غایت ماست؟ یا خدا را برای خودش می‌خواهیم؟ خود اینها را می‌توان تفاسیر مختلفی کرد. اینکه دعا می‌کنیم و حاجات مادی را به درگاه او می‌بریم لزوماً به این معنا نیست که خدا را برای خود یا برای دنیا خواسته ایم، بلکه این اظهار عجز و تذلل و افتقار به آستان الهی و به معنای شناخت واقعیت وابسته و نیازمند خود در برابر خدایی است که همه هستی به او وابسته، بلکه عین وابستگی است.

بنابراین دعا به پیشگاه او، حتی برای ابتدایی‌ترین چیزهای زندگی، نوعی بندگی است. در متون ما هم دعا و توجه به خداوند در عین اقدامات معمول توصیه شده است؛ چراکه از خدا خواستن، ارتباط قلبی، ذهنی و عاطفی ما را با ذات ربوبی برقرار می‌کند. کسی که در همه چیزش با حضرت حق ارتباط دارد تمام زندگی‌اش ارتباط با خدا می‌شود و مادیات را در بستر یک نگاه معنوی و عرفانی به جهان پی می‌گیرد.

نکته دیگری که این نوع دعاکردن دارد به لحاظ بنیان معرفتی است که نشان می‌دهد هیچ چیزی از اراده الهی خارج نیست؛ ضمن اینکه همین خواستن امور مادی هم، می‌تواند برای هدفی مقدس و متعالی باشد. سطوح خداجویی و خداخوانی در انسان‌ها متفاوت است؛ ممکن است کسی معنویات را هم با نگاهی خودپرستانه از خداوند طلب کند و امکان دارد کسی مادیات را هم با بینش ناب توحیدی و مرتبه‌ای عالی بخواهد. وقتی به متون دینی می‌نگریم



عبادات را هم دارای مراتب می‌بینیم که عبادت عباد و تجار و احرار است، ولی هیچ‌گاه منعی صادر نشده که چرا مادیات را طلب می‌کنید بلکه فرموده‌اند: بخواهید، همان‌گونه که عقلاء، خرید و فروش در مادیات را می‌پذیرند درخواست آنها از خدا را هم قبول دارند. ممکن است کسی بگوید: درجه این نوع دعاها نازل است. این منافی پسندیده‌بودن این حوائج و طلب‌کردن آنها نیست و وقتی آقای سروش می‌گوید: خدا به هر دردی نمی‌خورد، گویا این‌گونه ادعیه را نفی می‌کند، نه اینکه در مقابل حوائج معنوی مانند عشق و محبت الهی، کوچک و در رتبه فروتر ببیند. این تفکر قطعاً خطاست.

❖ استاد عزیز، آقای سروش درباره دعاکردن هم عباراتی دارند نظیر اینکه: «مردم و از جمله شیعیان اگر دعا کنند و خداوند مستجاب کند دروغ است» ایشان می‌گویند: «دعا ابزار بندگی است نه ابزار زندگی» این جملات را چگونه تعبیر می‌کنید؟

باید دنباله این سخنان را هم دید؛ درعین‌حال یک بحث، خود دعاکردن است و بحث دیگر انحصارگری در دعا و تصور اینکه خداوند فقط به ما نگاه می‌کند و تنها دعای ما را مستجاب می‌کند و نه دیگری را. درباره اصل دعاکردن و وعده اجابت پروردگار اصل روشنی وجود دارد و قرآن مجید بر آن تأکید دارد و می‌فرماید: «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰)، علامه طباطبایی تفسیر زیبایی از آیه «إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» ارائه می‌کنند و می‌فرمایند: در این آیه هیچ فاصله‌ای میان دعا و اجابت آن وجود ندارد و اگر شروطی برای دعای مستجاب ذکر کرده‌اند شرط تحقق موضوع دعاست و نه استجاب

خداوند، ضمن اینکه ضمیر «یاء» متکم وحده بر انحصار دعا بر درگاه الهی تأکید دارد؛ یعنی خدا را خواستن و رشته امید و تعلق از غیر او بریدن، به او پیوستن و او را مؤثر حقیقی دیدن و از او خواستن. علامه می‌فرماید: امکان ندارد که بنده دعا بکند ولی اجابتی رخ ندهد، اگر اجابت نباشد یعنی حقیقتاً دعا نشده است. ما خیلی از اوقات دعا می‌خوانیم، اما حقیقتاً دعا نمی‌کنیم؛ مثلاً در دعای شریف کمیل، می‌گوییم: «هَبْنِي صَبْرْتُ عَلِي حَر نَارِك فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلِي فِرَاقِك»، اما همان لحظه، صفحات باقی مانده دعا را ورق می‌زنیم و منتظر اتمام آن هستیم. آیا در اینجا واقعاً دعا محقق شده یا صرفاً متنی خوانده شده است؟ دعا وقتی حقیقتی ملکوتی می‌یابد که همه بندها را بگسلم و کانون توجه قلبی‌ام به سوی ذات خداوند باشد و حقیقتاً از او طلب کنم؛ لذا بسیاری از اوقات دعا محقق نمی‌شود؛ مانند کسی که بر زبان استغفار می‌کرد و امیرالمؤمنین علیه السلام به او فرمود: می‌دانی حقیقت استغفار چیست؟

اینکه گاهی دعا می‌کنیم و اجابت نمی‌بینم دو دلیل دارد: یا دعا نکرده‌ایم یا دعا کرده‌ایم و اجابت شده ولی متوجه اجابت نشده‌ایم. دعا کردن ظاهری دارد و باطنی. کسی که دعا می‌کند و می‌خواهد با دختر دلخواه خود ازدواج کند به ظاهر، او را می‌خواهد ولی در باطن خوشبختی خود را طلب می‌کند، ضمن اینکه مصداق خوشبختی را در آن دختر می‌بیند؛ حال آنکه ممکن است در تشخیص مصداق اشتباه کرده باشد. او می‌گوید دعا کردم ولی مستجاب نشد؛ حال آنکه خداوند، برای او خیر مقدر کرده و آنچه بهتر از آن دختر بوده، نصیبش کرده است.

اما در رابطه با پنداشت توجه انحصاری خداوند به ما، چنین چیزی در باور



دینی ما نیست و برعکس این نگاه وجود دارد که رحمت الهی واسع است و همه خلق را پوشش می‌دهد. درعین‌حال استحقاق دریافت فیض و عنایت الهی متفاوت است و انسان‌ها به تناسب درجه قرب الی‌الله، میزان بندگی و توجه به حضرت حق، پیروی از خدا و حجج و اولیای الهی و گسست از غیر او شایستگی دریافت فیض حق را دارند.

❖ بنابراین بر خلاف گفته سروش، که دعا را فقط ابزار بندگی می‌داند ابزار زندگی هم هست.

بلی، ولی زندگی هم بهترین فرصت بندگی است. بعضی گمان می‌کنند زندگی دنیا ارزشی ندارد و صرفاً ارزش مقدماتی دارد؛ اگرچه در بیانات آقای سروش آخرت هم بی‌ارزش است؛ چون دعا برای بهشت رفتن را هم خودخواهی و معیشت اندیشی می‌داند، ولی از نگاه فلسفی، وجود، مساوق با خیر است؛ لذا این جهان و همه عوالم وجود، خیر هستند؛ چون این عالم خیر است ارزش زیستن دارد البته از آنجاکه مقدمه‌ای برای عوالم برتر واقع شده علاوه بر ارزش فی‌نفسه به تناسب مرتبه وجودی این دنیا و سرای آخرت، بیشترین ارزش دنیا از باب مقدمه‌بودن برای آن عالم برین است. وقتی این زندگی، «وجود» دارد و بالتبع، حسن و جمیل و فعل ذات جمیل علی‌الاطلاق است، خیر این دنیا هم زیباست، همه این زیبایی‌ها هم که از ناحیه خداست؛ پس چرا دعا نکنیم و از خدا زندگی خوب را نخواهیم؟ بلی البته مرتبه برتر در دعا چیز دیگری است. این بحث را به‌طور مفصل حضرت امام خمینی<sup>ع</sup> در کتاب شریف **چهل حدیث** بیان کرده‌اند و در مراتب اخلاص مباحث و معارف

بسیار ارزشمندی به یادگار گذاشته‌اند.

❖ عقبه فکری دکتر سروش را که به طرح تجربه نبوی، فاعلیت پیامبر و خدشه در مبانی امامت می‌رسد چگونه ارزیابی می‌کنید؟

۲۲۲



مسئله خداشناسی بنیادی‌ترین مبحث در نظام اندیشگی دینی است و عرض کردم که آقای سروش به سمت دئیسم حرکت می‌کند و وقتی این‌طور شد دیگر دین و وحی معنای دیگری می‌یابد. دین دیگر به معنای ما انزل‌الله نداریم. یکی از خصوصیات دئیسم این است که خداوند، ربوبیت ندارد؛ ربوبیت هم دو نوع تکوینی و تشریحی است؛ وقتی خداوند ربوبیت ندارد پس تشریحی هم در کار نیست و دین نازل رخت برمی‌بندد. جناب دکتر سروش در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت دین را ثابت، آسمانی و مقدّس معرفی می‌کرد، اما بر خلاف آن در تجربه دینی حتی دین خاتم را سکولار، زمینی و در تحول و تکامل تاریخی معرفی می‌کند. وقتی دین زمینی شد وحی هم زمینی می‌شود و فقط مرتبه‌ای از تأثیر خداوند در آن وجود دارد که هر چیز دیگری به خدا منتسب است. به‌ویژه اگر این انتساب را هم دئیستی بینیم یک وابستگی مختصر و با وسایطی به خداوند ایجاد می‌شود، اما مفاد وحی، زمینی است و پیامبر به‌عنوان یک موجود زمینی و تابع خصوصیات نفسانی و متأثر از شرایط عصری، از تجربه تاریخی خود استفاده می‌کند و از ویژگی‌ها و اوصاف ضمیر خود مایه می‌گیرد و گویی فرشته وحی در گوشش می‌خواند؛ یعنی پیامبر، چنین «تصوّر» می‌کند، ولی واقعیت این نیست که از جانب خدا پیکی آمده باشد و عین کلام الهی به معنا یا لفظ به او منتقل شود. خداشناسی سروش می‌تواند مبنای دین‌شناسی او باشد. او می‌گوید



دین در برابر چشمان خداست، اما اینکه خدا در آنچه کار می‌کند پیدا نیست! وقتی دین، بشری، زمینی، عصری و فرهنگ بنیان شد و در قالب ارزش‌ها و بینش‌های زمانه قرار گرفت هزارنقص هم می‌تواند داشته باشد و مسلماً به تدریج دیگران باید به استكمال آن پردازند و با شرایط عصری خود منطبقش سازند!

❖ جناب استاد، تحول فکری این اندیشه از کجا نشأت می‌گیرد و از کدام یک از عقبه‌های فکری تأثیر پذیرفته است؟

مبانی چند دسته‌اند: برخی مبانی، هستی‌شناختی هستند، برخی معرفت‌شناختی‌اند و بعضی دیگر ارزش‌شناختی‌اند. مبانی هستی‌شناختی آقای سروش به‌ویژه در ارتباط با آرای جدید ایشان دقیقاً بیان نشده است و آنچه می‌گوییم استنباطی است که از روبناهای فکری ایشان می‌کنیم. به نظر می‌آید بنیاد برخی از نظریات ایشان، همان نگاه دئیستی به عالم است. نگاهی که خدا را قبول دارد، اما ارتباط خدا با عالم را مبتنی بر ربوبیت تام و دائمی الهی نمی‌نگرد. یکی از لوازم این طرز تفکر این است که امر دین و دنیا به انسان واگذار شده است؛ آن‌گاه است که مولوی هم می‌تواند بخشی از دین پیامبر باشد، ولی همه اینها انسان هستند و همه چیز هم به انسان واگذار شده، یک روز کسی به اسم محمد ﷺ می‌آید روزی دیگر کسی دیگر سربرمی‌آورد، ممکن است ادیان دیگری هم ظهور کنند، خاتمیت هم باید به نحوی تاویل شود، پلورالیسم دینی هم پذیرفته شده است و غیره؛ چون همه اینها بشر بنیاد می‌شود و بنیان فرهنگی دارد و با شرایط عصری تناسب پیدا می‌کند.

آقای سروش بن‌مایه فکری اولیه‌ای را از فرهنگ اسلامی دریافت کرده است؛ سپس به تدریج مبانی غرب مدرن در ذهن ایشان لانه کرده است. طبیعی است بین این دو نظام فکری و فرهنگی تعارضاتی رخ نموده است و ایشان برای حل این تعارضات به تدریج آموزه‌های مستفاد از اسلام را در پرتو تفکر مدرن تفسیر کرده است؛ این یعنی اصالت را به مدرنیته‌دادن و دین را با آن همساز کردن؛ بنابراین در حال حاضر شالوده و اساس فکری او را مبانی غرب مدرن تشکیل می‌دهد. جوهره اصلی این تفکر اومانیزم است، اومانیزمی که زیر چتر دئیسم شکل می‌گیرد؛ چون باید مسئله خود را با خدا حل کند. خدا به عقب می‌رود و تنها یک وابستگی ابتدایی و مختصر و باقی می‌ماند و البته در کنار آن نوعی شیدایی و دلبردگی هم که بسیار ابهام‌آلود است و حدود و ثغور آن مشخص نیست باقی می‌ماند، اما امور این جهان از دین تا بقیه مهمات همه به انسان واگذار می‌شود. انسان فعال ما یشاء است و محدودیت‌ها فقط از ناحیه نظام طبیعی عالم است که قواعد آن گریزناپذیر هستند. این درحالی است که در فرهنگ اصیل دینی حب و عشق الهی نمی‌تواند گسسته از اطاعت و فرمانبرداری خداوند باشد، چنان‌که خداوند در قرآن مجید می‌فرماید: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم» (آل عمران: ۳۱).

❖ جناب استاد، دکتر سروش از نظر معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی تابع چه مبانی‌ای هستند؟

در آثار ایشان رگه‌های مختلفی از افکار اندیشمندانی که تفاوت فاحشی هم با یکدیگر دارند مانند پوپر، کارنپ، همپل و... دیده می‌شود. به‌لحاظ





روش‌شناسی علمی، روش تجربه‌گرایانه را توصیه می‌کند و ماهیت علم را به روش تجربی می‌داند؛ از همین‌رو ایشان همچون طبیعت‌گرایان روش‌شناختی با علم دینی مخالفت می‌ورزد. وقتی با علم دینی مخالف است و روش تجربی را ملاک علم می‌داند برایمان این سؤال پیش می‌آید که ایشان آیا دین را منبع معرفت می‌داند یا نمی‌داند؟ در جواب می‌توان گفت که نمی‌داند؛ چون وقتی روش علمی به تجربه‌گرایی محصور شد، یعنی هیچ منبع معرفتی دیگری غیر از تجربه در این زمینه وجود ندارد، پس دین، منبع معرفت نیست. البته باید توجه داشت که ایشان صرفاً برای علم به معنای (Science) این روش را قائل است و این منطقاً نافی وجود معارفی از قسم دیگر و در حوزه‌هایی دیگر نیست، ولی به هر روی بین دین و علم در این زمینه گسستی جدی پدید می‌آید. البته با نگاهی که ایشان به دین و وحی و قرآن دارند و آن را خوابنامه‌ای مه‌آلود و صامت و... معرفی می‌کند، کم‌کم حذف کامل دین به‌عنوان منبع معرفت روشن می‌گردد و جایی برای ارزش معرفتی آن باقی نمی‌ماند.

❖ جناب استاد، ایشان و هم‌فکرانشان، خود را در حال تحول و شدن می‌دانند، آیا تحول چیز ممدوحی است یا مذموم و دیگر اینکه افکار ایشان از انسجام کافی برخوردار است یا نه؟

وقتی که مدعیات ایشان را در کنار هم قرار دهیم آشفتگی، پراکندگی و ناهماهنگی در دیدگاه‌های ایشان زیاد است؛ برای مثال پیش‌تر عرض شد که در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت دین را مقدس، آسمانی و ثابت خوانده و معرفت دینی را امری بشری، نامقدس و در تحول دائمی می‌انگاشت، ولی

امروز دین را بشری، نامقدس و در تحول و عصری می‌انگارد. در همان نظریه از ترابط عمومی معارف سخن می‌گفت و مدعی بود که هر تحولی در هر گوشه‌ای از دریای معرفت همه آن را به تموج و تحول می‌کشاند. نتیجه منطقی این سخن این بود که هر تحولی در دیگر معارف لاجرم معرفت دینی را متحول کند و بر عکس هر تحولی در معرفت دینی نیز دیگر معارف را بجنباند و به تحول بیانجامد. جالب این است که در همان نظریه ایشان بر این نتیجه روپوش کشیده و معرفت دینی را مصرف‌کننده و دیگر علوم را پیشران تحول و تغذیه‌کننده معرفت دینی خوانده است. به عبارت دیگر ترابط عمومی معارف به معنای دادوستد دو یا چند جانبه همه علوم و معارف است و هر علمی از دیگر معارف تغذیه شده و آنها را تغذیه می‌کند، اما ناگهان نگاهی تبعیض‌آمیز به معرفت دینی رخ نموده و آن را مصرف‌کننده دیگر معارف، و نه تغذیه‌کننده آنها خوانده است. درعین حال بین نظریه قبض و بسط و آنچه امروز ایشان در باب دین بیان می‌کند نوعی انسجام زیرساختی و لبی برقرار است. به عبارت دیگر آنچه امروز بر زبان ایشان می‌رود ثمرات و نتایج همان حرف‌ها است که ناقدان هشدار می‌دادند ولی متهم به بدبینی و تندروی می‌شدند، لیکن امروز این حرف‌ها سرباز کرده و چیزی برای دین نمانده و به اینجا رسیده که قرآن کتاب خدا نیست و خدا هم فقط به درد عاشقی می‌خورد و هر کاری از او بر نمی‌آید و این رشته همچنان سر درازی دارد. به هر روی اندیشمندان دینی پیش‌بینی می‌کردند که چنان ریشه‌هایی چنین ثمراتی هم دارد.

درباره «شدن» و تحول نیز گفتنی است این جهان، جهان‌شدن و صیوررت است و انسان‌ها همه، از پیامبران تا افراد عادی همه همواره در حال شدن و تحول



هستند. اما تحول اقسام و مراتب و ابعاد و مقاصد مختلفی دارد. در یک نگاه کلی می‌توان از دوگونه تحول سخن گفت: تحول مثبت و تحول منفی؛ تحول به معنای سیر الی‌الله و قرب الی‌الله به صورت فردی و اجتماعی. پیامبر خدا ﷺ آمد و جامعه جاهلی را به جامعه‌ای توحیدی تبدیل و متحول کرد. در مقابل تحول منفی است. بعد از پیامبر ﷺ، برخی به سمت جاهلیت جدیدی کشیده شدند، این هم نوعی تحول بود. مسیر ولایت و امامت برای این نبود که سکون و ایستایی پدید آید، بلکه از این رو پی ریزی شد که تحول در همان مسیری که پیامبر خدا ﷺ از جانب پروردگار آورده بود، یعنی همان صیوررت و سیر الی‌الله تداوم یابد؛ بنابراین انسان همواره در حال سیر و صیوررت است؛ حال یا این سیر، الی‌الله است و او را به کمال و تقرب الهی می‌رساند یا در جهت عکس و مبعده من‌الله است. در روایتی آمده است که: «مَنْ عَمِلَ بِغَيْرِ عِلْمٍ لَا يَزِيدُهُ سُرْعَةَ السَّيْرِ إِلَّا بُعْدًا» (اصول کافی، ج ۱، ص ۸۶). ما سیر داریم، اما یک حرکت مقرب داریم و یک حرکت مبعده. متأسفانه، شدن و تحولی که در مواضع ایشان می‌بینیم تا اینجا از سنخ ابعاد و دور شدن از حقیقت بوده است و با استعانت از رحمت و اسعه و اسم هادی خداوند بزرگ می‌خواهیم که تحولی جدید در جهت کشف و التزام به حقیقت و قرب الی‌الله در اعلی مراتب آن نصیب همه ما بفرماید.

❖ جناب استاد، برای دانشجویان و طلبی که به این مباحث علاقه‌مند هستند چه توصیه‌ای می‌کنید که هم عالم به زمانه باشند و هم در این دام نیفتند؟

بنده مواجهه با این نوع افکار را برای افرادی که اهل فکر و معرفت هستند، نگران‌کننده نمی‌دانم. مشکل آنجایی است که وقتی کسی این مطالب را می‌بیند

به درستی تفکر نکند و عمق آنها را دریابد یا لااقل با کمک گرفتن از منابع و مجاری ذیصلاح آنها را در معرض ارزیابی و سنجش قرار ندهد. اگر چنین شد این افکار در ذهن انسان رسوب می‌کند. البته اکنون بر خلاف گذشته، مواضع و افکار دکتر سروش جاذبه‌ای ندارد و حتی همراهان و شاگردان گذشته‌اش در مواردی بر خلاف او موضع می‌گیرند و دیدگاه‌های ایشان را نقد می‌کنند. نمونه این مسئله در نقد برخی شاگردان و همفکران دکتر سروش در باب رویانگاری قرآن مجید مشاهده شد. اما بزرگ‌ترین خطر آن است که جامعه علمی به درستی وظیفه خود را عملی نکند و بر اساس منطق قویم و استوار و بدون تعصب به ارزیابی و نقد سخنان ایشان نپرداخته و در اختیار جوامع هدف قرار ندهد. اگر جامعه علمی در این زمینه کوتاهی کند بدون شک آثار زیانباری در پی خواهد داشت.

#### ❖ استاد، آخرین جمله ...

نکته خاصی ندارم. از خداوند متعال می‌خواهم که ابواب معرفت را به روی ما بگشاید و ما را در جهت بسط و تعمیق معارف دینی یاری کند. تنها سخن ما خطاب به همه کسانی که با این سخنان مواجهه می‌کنند همان چیزی است که قرآن می‌فرماید: «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر: ۱۷ - ۱۸).  
و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین

# بازشناسی و سنجش انگاره این همانی وحی و تجربه دینی

حمید نگارش\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

در خدمت استاد دکتر حمید نگارش رئیس پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام هستیم با موضوع وحی و تجربه دینی و قصد داریم به طرح و نقد دیدگاه سروش پردازیم. ابتدا چند جمله از دکتر سروش می‌خوانم و بعد سؤالاتم را می‌پرسم. ایشان در کتاب تجربه نبوی در صفحه ۲۸ می‌گویند: «چون وحی تجربه دینی است تجربه دینی درباره دیگر انسان‌ها نیز روی می‌دهد پس تجربه دینی دیگران نیز به فریبهی و غنای دینی می‌افزاید و با گذشت زمان، دین، بسط و گسترش می‌یابد از این رو تجربه‌های دینی عارفان، مکمل و بسط‌دهنده تجربه دینی پیامبرند و در نتیجه دین خدا رفته رفته پخته‌تر می‌گردد». به‌عنوان اولین سؤال بفرمایید تفاوت مبنای دکتر سروش و دیگر متکلمان درباره وحی چیست؟

\* دانشیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام.

جا دارد که قبل از هر سخن، یادی کنیم از فیلسوف فقید و فرزانه، مرحوم آیت‌الله مصباح یزدی که انصافاً خدمات بسیاری در مباحث فلسفی و کلامی ارائه دادند و آثار بسیار خوب ایشان زبانزد است. لازم است در همین آغاز کلام، نگاهی به افکار و آرای آیت‌الله مصباح و شهید مطهری داشته باشیم که حقیقتاً بزرگ‌ترین متکلمان عصر ما بودند. مقام معظم رهبری تعبیر بلندی درباره شهید مطهری دارند که ایشان را دیده بان جبهه اعتقادی معرفی می‌کنند. دیده بان اعتقادی در پی رصد شبهات و مسائل است و به دنبال پاسخی جامع و مانع برای آنها می‌گردد همین تعبیر درباره آیت‌الله مصباح نیز صادق است که هر دو بزرگوار با تمام قامت در مقابل هجوم‌های اعتقادی و شبهات ایستادند و از دین دفاع کردند. در نگاه شهید مطهری، «متکلم» کسی است که قدرت دفاع از هر آنچه به ساحت دین برمی‌گردد را دارد؛ چه حقانیت دین، چه ضرورت دستورات شرع مقدّس و... و دفاع از آنها چون به دفاع از اسلام قامت بسته، متکلم اسلامی خطابش می‌کنیم این دو عزیز فیلسوفان بزرگی بودند که از این نظر هم جایگاه رفیعی دارند.

نکته دیگر آنکه به اعتقاد ما نبوت، از آدم تا خاتم ﷺ یک حقیقت واحده است که ختم آن به وجود مقدّس پیامبر ماست؛ لذا عرفاً درباره رسول خدا چنین تعبیر می‌کنند که: «الخاتم من ختم المراتب باسرها» خاتم کسی است که آخرین برنامه را آورد و بعد از او برنامه‌ای نداریم. این برنامه ویژگی‌ها و عناصر پویایی در نظام قانون گذاری خود دارد که دیگر نیازی نیست بعد از این پیامبر، پیغمبری بیاید؛ پس اوج این حقیقت واحده در وجود مقدّس پیامبر به منصّه ظهور می‌رسد. شعرا تعبیری درباره پیامبر دارند که:

ای آخر انبیا به صورت

معنای تو بر همه مقدم

مرحوم فیض می فرماید: «اگر پیامبر نمی آمد آن حقیقت واحده به کمال نمی رسید». این عقیده ماست.

نکته سوم مقدماتی بحث این است که آن برنامه ای که در قالب وحی از پیامبر اکرم به ما می رسد از جانب خداست اینکه بر این نکته اصرار می ورزیم به این خاطر است که اگر بپذیریم که یک منبع حکیم واجب الوجود بالذات من جمیع الجهات با بشر سخن می گوید و برای ما برنامه ای نازل می کند تفاوت می کند با اینکه تدوین این برنامه به دست یک بشر باشد. اصرار ما به این علت است که وقتی برنامه زندگی من از مبدأ حکیم الهی فرفرستاده شد می تواند در حیات من جهت دهنده باشد و در سبک زندگی و ابعاد مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی زندگی من مؤثر بیفتد. اگر مثلاً به تقوا طوری نگاه کردیم که امر به آن از جانب آن مبدأ حکیم نازل شده دیگر به برنامه وحیانی اسلام، نگاهی مبنایی خواهیم داشت نه اینکه انسانی عادی این برنامه را آورده باشد.

نکته دیگری که در بعد معرفتی باید از نگاه مبنایی به آن نگریست شبها و مسائلی است که به ساحت مقدس پیامبر وارد می کنند و البته در طول تاریخ اسلام بوده است. اما اوج آن را در عصر حاضر می بینیم که برگردان تفکرات الهیات مسیحیت است و امروز در کلام مسیحیت مطرح می شود و باید به آن توجه داشت که اگر امروز سخن از تجربه دینی است این تجربه دینی همان مفهومی است که در الهیات پروتستان مطرح شده است. بعد از این مقدمات، باید دقت نمود که پیامبر در نزد متکلمان اسلامی، واسطه و وسیله ای برای



دریافت و ابلاغ وحی به مردم است نه فاعل وحی. در مقابل این نگاه آنچه را آقای دکتر سروش مطرح می‌کنند این است که پیامبر تنها مبلغ وحی نیست، بلکه نقش فاعلی و تولیدگری دارد و در درون خودش آن را تجربه کرده و پرورش داده است. ما این نگاه را بر نمی‌تابیم؛ کما اینکه آیات الهی مبین این نکته است که قرآن کتاب من عندالله است. باری مبنای سروش درباره وحی حداقل نیمه بشری است یعنی با دخالت بشر مانند پیامبر ﷺ وحی تولید می‌شود درحالی‌که مبنای دیگر متکلمان اسلامی این است که وحی فوق بشری است و به تمامه کلام خداست.

آیا دکتر سروش، اکنون این دیدگاه را پیدا کرده‌اند یا سابقاً بر همین نظر بوده‌اند؟

در بررسی دیدگاه‌های ایشان به این واقعیت می‌رسیم که هرچقدر می‌گذرد موضعی که بر آن معتقد بوده‌اند را آشکارتر و بی‌پروا تر بیان می‌کنند. این مباحث، محصول این سال‌های اخیر نیست؛ منتها این دیدگاه‌ها در این مدت اخیر به اوج رسیده است. ایشان از از اول هم عقیده با متکلمان مشهور نبودند، ولی به این صراحت بیان نمی‌کردند. اکنون صریحاً نظراتشان را بیان می‌کنند و التقاط نظری خود را به رخ می‌کشاند.

مثلاً در خصوص وحی بر خلاف دیدگاه دکتر سروش ما پیامبر را واسطه در دریافت وحی می‌دانیم و این مورد مستفاد از بیان قرآن کریم است که در هیچ جا کلام‌الله را به کلام رسول خدا، تعبیر نمی‌کند. ماده «تنزیل» و «انزال» بارها در کتاب وحی آمده و دلالت مستقیم بر منشأ الهی آیات کریمه قرآن دارد: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) در آیه‌ای دیگر به صراحت می‌فرماید: «وَمَا



كُنْتَ تَقْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُهُ بِمِيمِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُضْطَلُونَ» (عنكبوت: ۴۸) تو قبل از نزول کتاب نه اهل خواندن بودی و نه اهل نوشتن. که اگر غیر از این بود همه به شک و ریب می افتادند. نکته دیگر بر اینکه پیامبر ما فقط دریافت کننده وحی است وجود بیش از ۲۹۰ آیه در قرآن کریم است که به پیامبر می فرماید: «قُلْ...» مثلاً آیه ۱۰ سوره زمر «قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ» یا آیه ۳۱ سوره ابراهیم «قُلْ لِعِبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَالَ» یا آیه ۱ سوره کافرون «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» و... این «بگو»ها که در قرآن آمده مبین این است که پیامبر چیزی از خود نمی گوید و هرچه هست قول خداست و بسیاری از این «قل»ها در جواب سؤالاتی است که از خود پیامبر می شود ولی خداوند پاسخ گوست: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ» (بقره: ۲۲۰)، «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلٌ» (اسرا: ۸۵) «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي» (اعراف: ۱۸۷) «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ» (بقره: ۲۱۷) و... .

مهم ترین تفاوت های میان وحی و تجربه دینی را بیان نمایید:

چهار تفاوت مهم میان وحی و تجربه دین وجود دارد: یکم اینکه وحی فعل خداست که به دسترس انسان ها می رسد، اما تجربه دینی در دسترس همگان است. همه ما ممکن است معنویتی را تجربه کنیم یا دریافت کننده الهامی باشیم. تفاوت دوم این است که تجربه دینی در اثر تلقینات فرد به وجود می آید بدون اینکه از واقعیت خارجی حکایت کند، ولی وحی از حقایق عینی سخن می گوید. تفاوت سوم اینکه یقینی که از وحی برمی خیزد منطقی، قابل استناد و فرابشری است،

ولی یقین حاصل از تجربه دینی، زبان‌شناختی و شخصی است که به‌درد دیگران نمی‌خورد. فرق چهارم این است که خطاپذیری در وحی معنا ندارد چون صادر از مبدأ حکیمی است که واجب‌الوجود بالذات من جمیع الجهات است و به بیراهه نمی‌رود ولی ممکن است در تجربه دینی خطا باشد و افراد در تفسیرش به انحراف کشیده شوند؛ بنابراین اینکه می‌گوییم سنخ وحی از نبوغ نیست که از قوه خارق‌العاده ذهنی باشد و از کشف و شهود نیست تا با ریاضت نفسانی به‌دست آمده باشد و جنبه‌های شخصی در آن نیامده تا به خطا برود.

سؤال بعدی که مطرح می‌شود این است که چرا آقای سروش وحی را همچون شعر شاعران و تجربه‌ای دینی می‌داند؟ در واقع می‌خواهیم از ادله درون دینی و برون دینی این دیدگاه مطلع شویم.

دو نکته در اینجا قابل توجه است، نکته اول اینکه از ترفندهایی که آقای سروش برای پیشبرد نظرات خود به کار می‌گیرند تمسک به اشعار شعرا به‌ویژه مولوی است و نکته دوم تشبیه کردن پیامبر به شاعران است که از صدر اسلام این بهتان به پیامبر مازده می‌شد به این معنا که همان‌طور شاعران حالتی را تجربه می‌کنند العیاذ بالله پیامبر ما نیز چنین حالات و برداشتهایی داشته است. قرآن می‌فرماید: «مَاعَلَّمْنَاهُ الشَّعْرَ وَ مَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قرآنٌ مبین» این نیست که پیامبر ما اهل شعر باشد که به تصریح قرآن رد می‌شود. تعبیر دکتر سروش به شعر به اعتبار منبع الهامی است که گویی از درون پیامبر می‌جوشد و ایشان مولوی را هم مؤید سخن خود می‌پندارد. به نظر شما این ابیات مولوی دال و مؤید بر نظرات دکتر سروش هستند یا اینکه نظرات ایشان را رد می‌کند؟!

گفت پیغمبر که آواز خدا

می رسد در گوش من همچون صدا  
گرچه قرآن از لب پیغمبر است  
هرکه گوید: حق نگفت، او کافر است

۲۳۵

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

این یک کلام صریح است. یا می فرماید:  
چشم نیکو باز کن در من نگر  
تا ببینی نور حق اندر بشر

(همان، دفتر دوم)

و در تعبیر صریح دیگر می گوید:  
این همه آوازه‌ها از شه بود  
گرچه از حلقوم عبدالله بود

(همان، دفتر اول)

که این هم تصریح دارد. در دفتر سوم خود می گوید:  
تا قیامت می زند قرآن ندا  
ای گروهی جهل را گشته فدا  
که مرا افسانه می پنداشتید  
تخم طعن و کافری می کاشتید  
خود بدیدیت آنک طعنه می زدیت  
که شما فانی و افسانه بدیت  
من کلام حقم و قائم به ذات  
قوت جان جان و باقوت زکات





نور خورشیدم فتاده بر شما  
 لیک از خورشید ناگشته جدا  
 نک منم ینبوع آن آب حیات  
 تارهامم عاشقان را از مامت

پس هرچه هست از طرف خداست. اینکه در این ابیات اخیر، قرآن را نور خورشید و کلام حق معرفی می‌کند اتفاقاً آیت‌الله العظمی سببانی هم در آن نامه نگاری‌ها به این ابیات استشهاد می‌کنند، اما آقای سروش انکار و رد می‌کند. جناب استاد، بفرمایید عقبه فکری سروش در بخش وحی و تجربه دینی کجاست؟

همان‌طور که در ابتدای مصاحبه عرض کردم در بعد معرفتی باید شبهاتی که به ساحت مقدس پیامبر وارد می‌کنند برگردان تفکرات الهیات مسیحیت است و امروز در کلام مسیحیت مطرح می‌شود و باید به آن توجه داشت که اگر امروز سخن از تجربه دینی است این تجربه دینی همان مفهومی است که در الهیات پروتستان مطرح شده است و متأسفانه دکتر سروش تحت تأثیر کلام مسیحیت و القائات برگرفته از آن قرار گرفته است.

از سوی دیگر سروش در فرایند فکری خود تحت تأثیر شخصیت‌هایی همچون پوپر، گادامر و شلایر ماخر متأثر بوده است. البته بیشترین تأثیر را از پوپر گرفته است. سروش با توجه به علاقه‌اش نسبت به فلسفه علم و گرایش به دیدگاه‌های فیلسوفان علم به‌ویژه ابطال‌گرایی پوپر به‌سوی ابطال‌گرایی معرفت تجربی سوق پیدا کرد. کتاب **علم چیست فلسفه چیست** در این حالت تدوین شد و برای نخستین بار فلسفه علم کارل پوپر وارد اندیشه دانشگاهیان شد. آگاهی وی از



فلسفه علم و فلسفه سیاسی کارل پوپر سبب شد که تا به همراه بزرگانی چون استاد مطهری، استاد مصباح و استاد سبحانی به نقد مارکسیسم که یکی از جدی‌ترین رقبای انقلاب اسلامی بود، بپردازد. سروش که سال‌ها خود را شاگرد پوپر می‌دانست، از اردیبهشت سال ۱۳۶۷ وارد مرحله جدیدی شد و با کنار گذاشتن فلسفه علم، پای به عرصه هرمنوتیک و معرفت‌شناسی معارف دینی می‌گذارد. او با تدوین قبض و بسط تئوریک شریعت رویکرد گادامری و نسبی‌گرایی معرفت دینی را نظام‌مند کرد. نهایتاً تأثیرپذیری خود را از شلایرماخر نشان داد.

الزامات کلامی دیدگاه دکتر سروش درباره وحی چه می‌تواند باشد؟

اگر این‌طور که سروش مدعی است قائل شویم آنچه پیامبر مطرح می‌کند برنامه خود اوست و نه برنامه الهی، درواقع پیامبر راوی خواهد بود، آن هم روایتگر تجارب خودش، پس خداوند گوینده و پیامبر دریافت‌کننده وحی نخواهد بود. به‌دیگرسخن به ادعای سروش وحی تجربه‌ای بیش نیست و وحیانی نمی‌باشد، درنتیجه نسبی است که دیگران هم همان تجربه را می‌توانند داشته باشند. با این نگاه عصمت پیامبر، خاتمیت پیامبر و جاودانگی و جهان‌شمولی برنامه پیامبر زیر سؤال می‌رود. قطعیت آن هم از بین می‌رود. که با ادله درون دینی و برون دینی اسلام همخوانی ندارد. امروزه راهبران معنویت‌های کاذب و سکولاری مانند اوشو، سای بابا و پائولو که ادعای رسیدن به عالم معنا را دارند هم مدعی این تجربه دینی‌اند، این تجارب، قطعی و یقینی نبوده و خطاپذیر است. ما معتقدیم باید به مبنایی تکیه کنیم که در آن خطایی راه نداشته باشد. باری باتوجه به ادعاهای دکتر سروش، وحی، جایگاه قدسی نخواهد داشت و اگر قرار باشد



کلام خدا بر پیامبر نازل نشده باشد به این معناست که قرآن از حجیت ساقط است و آموزه‌های قرآنی زیرسؤال می‌رود و العیاذ بالله پیامبر، معصوم نخواهد بود و خاتمیت او و تفسیر معصومانه از دین هم زیرسؤال می‌رود. از آنجاکه پیغمبر، واسطه بین ما و خداست با پذیرفتن این تبعات، دیگر نمی‌توانیم با خدا ارتباط بگیریم. دین اسلام هم به‌عنوان دینی جاودانه زیرسؤال خواهد بود. البته برای رد همه این توابع سخن سروش دلیل داریم که در این مجال نمی‌گنجد. باری لازمه تفکرات سروش عرفی شدن دین است به این معنا که دین از هیچ قداستی برخوردار نخواهد بود. درحالی‌که از نگاه متکلمان اسلامی این حرف هیچ اعتبار علمی و دینی ندارد.

عوامل روان‌شناختی شخصیت دکتر سروش که چنین دیدگاه‌های مفسده برانگیزی را مطرح می‌کند چیست؟

از زوایای مختلفی می‌توان به این مسئله نگاه کرد. آن اوایل تأسیس مؤسسه امام خمینی<sup>ع</sup> که به نام مؤسسه باقرالعلوم<sup>ع</sup> بود و در خدمت مرحوم آیت‌الله مصباح بودیم ایشان، آقای سروش را دعوت می‌کرد که بیاید و شهادت و مسائل مختلف کلامی را مطرح کند. دکتر سروش هم مدتی آمد و دیگر نیامد. آن زمان هم که ایشان رفت و آمد داشت شبهاتش تحت تأثیر کلام مسیحی قرار داشت. به نظر می‌رسد آقای سروش در بعد کسب باورهای صحیح چندان موفق نبودند که این مسئله از زوایای مختلفی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد ضمن آنکه متأثر از غربی‌ها به دگراندیشی می‌پرداختند. این نکته را یادآور می‌شوم که آیت‌الله سبحانی در پاسخ خود به شبهات دکتر سروش ضمن اظهار گلایه از ایشان می‌فرماید: «فردی که در محیط اسلامی و در میان علما پرورش یافته،



سخنانی به زبان آورد که نتیجه آن این بود که قرآن ساخته و پرداخته ذهن پیامبر است. و مصاحبه او درباره قرآن بر تأسف و تأثرم افزود و با خود فکر کردم که زاویه انحراف او روز به روز بیشتر می‌شود». باری به نظر می‌رسد دکتر سروش قبل از آنکه تحت تأثیر متکلمان اسلامی قرار گرفته باشد تحت تأثیر متکلمان مسیحی بوده و وام‌دار نظرات آنان می‌باشد. و این خطایی نابخشودنی است. باری از عوامل مهم روان‌شناختی شخصیت سروش می‌توان به این موارد اشاره نمود: ۱. دل‌بستگی شدید به الهیات مسیحیت؛ ۲. ضعف در معرفت؛ ۳. عقده‌ای بودن مانند کسی که از ناحیه دین‌داران مورد اذیت و آزار قرار گرفته باشد؛ ۴. یا برخوردار نبودن از تعادل روحی و مزاج و مانند آن.

آقای دکتر ما از منظر درون دینی وحی را چگونه معنا می‌کنیم؟ فرمود: «لو تقول علينا بعض الاقاویل\* لاخذنا منه بالیمین\* ثم لقطعنا منه الوتین».

بسیار عجیب است که آقای سروش به شدت به نگاه برون دینی تأکید می‌کند و به هیچ وجه نگاه درون دینی را بر نمی‌تابد. سؤال ما از جناب سروش این است که چرا به این دلایل توجه ندارد؟ ما با این دلایل که خلاف سخن شماست چه کنیم؟ نکته دیگری که باید توجه داشت این است که قرآن تأکید فراوان دارد که پیامبر، امّی است، نقشی ندارد و تولیدکننده نیست، و صرفاً واسطه است. پیامبری ظرف وحی قرار می‌گیرد که تا چهل سالگی هیچ ادعایی ندارد و هیچ جمله‌ای تا قبل از آن از پیامبر نقل نشده است و به یک باره این اتفاق می‌افتد؛ پس نمی‌تواند از سنخ تجربه، نبوغ یا کشف و شهود باشد، بلکه از طرف خداست. چنین ظرفیتی در پیامبر نبوده که به یک باره چند هزار آیه خلق کند؛ پس از منظر دینی وحی به اراده پیامبر نیست؛ گاهی کاتبان وحی در جنگ‌ها همراه او بوده‌اند تا چیزی کم



یا زیاد نشود. نظیر اینکه می‌فرماید: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعرا: ۱۹۳) که دلالت بر این نکته دارد که پیامبر، صرفاً دریافت‌کننده بوده است؛ البته کسی که به مقام پیامبری می‌رسد قطعاً مقاماتی را کسب کرده و تربیت شده است اما در بحث وحی، صرف‌شان دریافت و ابلاغ دارد.

شما برای اینکه دانشجویان و طلاب ما که علاقه‌مند به این مباحث هستند بتوانند در ضمن کسب آگاهی، در دام افکار مسموم واقع نشوند چه راهکاری دارید؟

ما باید ببینیم که داده‌های اطلاعاتی خود را از کجا دریافت می‌کنیم اگر مبنا را بر پیشینه و قدسیت آنها بگذاریم و نسخه خود را از غنی بالذات و حکیم متعال بگیریم منحرف نخواهیم شد نسخه و داده‌های اطلاعاتی من اگر از امثال اوشو باشد بهتر است یا از واجب‌الوجوب من جمیع الجهات. امروز همه ما به تعبیر فلاسفه، هویت فقری و تعلقی داریم. ما باید به دوستان دانشجو بگوییم که داده‌های خودتان را از کسی بگیرید که نیازی به ما ندارد بلکه این ما هستیم که به او نیاز داریم چون هویت ربطی داریم. «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) البته در ارائه مطالب باید جاذبه‌ها و شرایط روزآمدی و پروپاگاندا را رعایت کنیم تا تأثیر بیشتری بگذاریم.



# ایمان گرایی؛ به نام حیرت، به کام خرافه

عبدالله محمدی\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

در خدمت حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر عبدالله محمدی عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤلف کتاب «هستی‌شناسی ایمان: کاوشی در رابطه ایمان و معرفت» هستیم و به «حقیقت ایمان» از منظر دکتر سروش خواهیم پرداخت.

❖ به‌عنوان اولین سؤال بفرمائید دکتر سروش حقیقت ایمان را چگونه تعریف می‌کنند؟

دکتر سروش در چند جا به‌طور مستقل به مسئله ایمان وارد شده‌اند. در دو مقاله مستقل «ایمان و امید» و «ایمان و حیرت» که به ماهیت ایمان و اقتضائات آن پرداخته‌اند.

---

\* عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.



ایشان معتقد است که حقیقت ایمان، باورداشتن و دل سپردن به کسی است؛ البته به شرطی که همراه با اعتماد و توکل و دوست‌داشتن باشد. ایشان معتقد است که برای تحقق ایمان، صرف اعتقاد نظری کافی نیست، بلکه دوست‌داشتن، اعتماد، خضوع و تمکین هم لازم است. گاهی اوقات ایمان را به یک تحول وجودی تعریف می‌کند که هم ساحت ذهن و هم ساحت جان فرد را دربرمی‌گیرد و مثل بقیه حالت‌های درونی، نظیر عشق، شدت و ضعف دارد. نکته دیگری که ایشان به آن معتقد است، این است که تجربه دینی هم علت ایمان است و هم دلیل ایمان. در نتیجه بسیاری از متدینین را که تجربه دینی ندارند، به ایمان ضعیف‌داشتن متهم می‌کند. اکنون نسبتش با معرفت را عرض خواهم کرد.

❖ جناب استاد بفرمایید که آقای دکتر سروش رابطه ایمان و معرفت را چگونه تبیین می‌کنند؟

ایشان معتقد است اساساً ما نمی‌توانیم معتقد باشیم که یقین جزئی از ایمان است و بر خلاف بسیاری از متفکران اسلامی که یقین را شرط ایمان معرفی کرده‌اند، ایشان معتقد است یقین رکن و درجه‌ای از ایمان نیست، بلکه همین مقدار که ما احتمال وجود کسی را بیش از احتمال عدم او بدهیم، کفایت می‌کند؛ یعنی من همین مقدار که احتمال بدهم خدایی وجود دارد و معادی در پی خواهد بود، برای تحقق ایمان کفایت می‌کند و مابقی را باید با ریسک‌کردن و خطرپذیری محقق کنم. این همان بیان کی‌یرکگور است که امید و خطرکردن را در ایمان رکن اساسی می‌داند. برای دکتر سروش هم عنصر خطرکردن، امید و



اعتماد اهمیت بسیار بیشتری از معرفتی دارد که در ایمان لازم است. ایشان حتی معتقد است که این دیدگاه، قرآنی است و برداشت خود را بر قرآن هم تطبیق می‌دهد. می‌گوید: مفهوم رجا، ظن، طمع و توکل حول مفاهیم قرآنی همه بر مبنای همان عنصر خطرکردن هستند.

مثلاً درباره آیه ۱۰ سوره صف که می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا هل ادلکم علی تجاره تُنجیکم من عذاب الیم» می‌گوید: در هر تجارتی ریسک‌کردن و خطرکردن وجود دارد که قرآن هم ایمان را تجارت معنا می‌کند. این گونه است که در ایمان هم خطرپذیری معنا می‌یابد.

ایشان به مسیحیت کاتولیک و پروتستان هم اشاره می‌کند که در آنها هم هیچ‌گاه یقین، زمینه و بستر ایمان نبوده است. ایشان وقتی می‌خواهد ایمان را تعریف کند، می‌گوید: ما ابتدا اوصاف انسان‌های مؤمن را برمی‌شماریم تا ببینیم آنها چه ویژگی‌هایی دارند. می‌بینیم که باور دارند، خضوع دارند، محبت دارند، تمکین هم دارند، اما ممکن است یقین نداشته باشند؛ پس رکن معرفتی اهمیتی ندارد و آن چیزی که ایمان را ایمان می‌کند، همین خطرکردن و ریسک‌کردن است. ایشان نه تنها خطرات و شبهات و تزلزل‌های معرفتی را برای ایمان یک نقص نمی‌داند، بلکه فضیلت ایمان هم تلقی می‌کند که تردید و زلزله‌های ایمانی در درون فرد مؤمن، موجی ایجاد می‌کنند. خلاصه اینکه ایشان با رکن پنداری یقین در ایمان مخالفت جدی دارند که این هم برگرفته از افکار اگزیستانس است. سروش می‌گوید: انسان مؤمن مثل یک عاشق حیرت‌زده است که از تقلید جدا شده و عقل فلسفی را کنار گذاشته است. او در تعریف خود، با همان عبارات ادیبانه، عقل فلسفی را به یقین جنون آمیز عاشقانه فروکاسته و به آن

حالت عشق و حیرت رسیده است.

یکی از مفاهیمی که ایشان از آن استفاده زیادی می‌برد، مفهوم حیرت است که در مقاله «عشق و حیرت: از آن کمک می‌گیرد و می‌خواهد نتیجه بگیرد که ما برای ایمان، احتیاجی به عنصر معرفتی و یقین نداریم. او هیچ‌گاه واژه حیرت را تعریف نمی‌کند که این واژه که شرط ایمان است، چیست؟ رکن بحث دکتر سروش هم این است که ما برای ایمان آوردن احتیاج به معرفت یقینی به‌ویژه معرفت عقلی نداریم. او حدود هشت دلیل را در مقاله ایمان و حیرت که در کتاب **فربه‌تر از ایدئولوژی** منتشر شده، برای اثبات سخن خود مطرح می‌کند تا بگوید اساساً عقل و فلسفه را نمی‌توان با ایمان مرتبط کرد و جامه عقل بر قامت ایمان ناهمگون است.

❖ وقتی رکن ایمان را معرفت و یقین نمی‌داند پس چه چیزی را ایمان معرفی می‌کند؟

البته ایشان این‌گونه بحث نمی‌کند که اگر این نیست پس چیست! ولی از کلام ایشان این‌طور برمی‌آید که عنصر خطر کردن، رکن ایمان است. آن حالت گرایشی و حالت اعتماد و حالت حیرت را ایمان می‌داند و باید بر اساس آن ریسک کرد و خطر پذیرفت، این در مسیر حق تعالی برای ما محبت ایجاد خواهد کرد. دکتر سروش بعد از حیرت، به تجربه‌های دینی تأکید می‌کند.

دکتر سروش برای اثبات ادعای خود چند تا دلیل می‌آورد که من بعضی از آنها را که در ادامه به آن احتیاج داریم، می‌خوانم؛ مثلاً می‌گوید: «دلایل فلسفی، حقایقی پیچیده هستند که راه ایمان را دور می‌کنند؛ بنابراین ما نباید ایمان را



متوقف بر دلایل فلسفی کنیم. ضمیر مؤمنان، زلال است و با دلایل فلسفی، مکدر می‌شود؛ لذا نه تنها کمکی نمی‌کنند بلکه این دلایل مسیر ایمان را هم دورتر می‌کنند». یا اینکه می‌گوید: «مجادلات فلسفی، دشمن یقین هستند. عقل فلسفی همواره از دسترسی به ایمان محروم می‌کند و نگاه عقلی جایی برای ایمان باقی نمی‌گذارد».

نکته سوم ایشان این است که عقل فلسفی به دنبال فهم حقیقت نیست، بلکه پیگیر یافتن عیوب و خطاهای دیگران است و همواره از دیدن عیوب دیگران خوشحال می‌شود؛ درحالی‌که ایمان، نوعی عشق ورزیدن است و فروتنی دارد، نتیجه‌اش بی‌پروایی و دلیری و فروتنی است که اینها با عقل فلسفی نسبتی ندارند. او می‌گوید: کشف عرفانی بر بحث‌های عقلانی همواره مقدم است و روش بحث فلسفی ما حداکثر یک معرفت حصولی به بار می‌آورد و ما را از علم حضوری غافل می‌کند؛ درحالی‌که حقیقت، همان علم حضوری است و آن چیزی که اهمیت دارد همان کشف‌های عرفانی و علوم حضوری است که آن هم نسبتی با مسائل فیلسوفان ندارد.

نکته دیگری که ایشان همواره مطرح می‌کنند، این است که خدای فیلسوف و خدای ادیان و خدای عارف متفاوت هستند؛ خدای فیلسوف یک علت‌العلل و سلطانی مقتدر و مهیب است. او عقل را رنج می‌دهد و عقل از او به ترس و شکنجه می‌افتد. فیلسوف خود را اسیر خدا می‌بیند، حال آنکه خدای عرفان، خدایی است محبوب و نازنین که عطر وجود آن خدا، جان عارف را مست می‌کند. عارف انیس خداست نه اسیر او؛ بنابراین خدای فلسفه و خدای عرفان با هم تفاوت دارند و آن مسیر ما را به خدا نمی‌رساند.

نکته ششمی که ایشان مطرح می‌کنند و آن را مهم‌ترین دلیل برای اینکه معرفت‌های عقلی ما را به سمت ایمان سوق نمی‌دهد می‌داند، این است که می‌گوید: فیلسوفان هیچ‌گاه مفهومی بسیط از خدا پیدا نمی‌کنند. از مفاهیمی مانند کمال و وجوب و وجود شروع می‌کنند و در همان حالت مرکب باقی می‌مانند و هیچ‌گاه به یک وجود بسیط نمی‌رسند.

دلیل هفتم ایشان این است که فیلسوف در مسیر عقل خود سبب‌شناسی می‌کند و دنبال اسباب است، حال آنکه ما در ایمان، حیرت لازم داریم. حیرت مخالف سبب‌شناسی است. ما در حیرت به دنبال اسباب نیستیم و فیلسوف که سبب‌شناس است حیرت را کنار می‌گذارد. ما در نظریه حیرت به دنبال اسباب نیستیم و تمام جهان را تجلی خدا می‌دانیم و اسباب را نمی‌بینیم.

آخرین بحثی که وی مطرح می‌کند درباره متکلمین است و می‌گوید: متکلمین که اینقدر استدلال‌های عقلی استفاده کرده‌اند آیا از عموم مردم متدین‌تر هستند؟ نه این‌گونه نیست. این اشکالات و مناقشات متکلمین به خاطر وجود ملحدان است و متکلمان عزت خود را از ملحدان گرفته‌اند؛ آن‌چنان‌که اگر راهزنان نبودند به پاسبانان هم نیازی نبود. او می‌گوید: نگاه کلامی عشق نمی‌آورد و محبت خدا را زنده نمی‌کند. نگاه استدلالی ایمان به دنبال ندارد. متکلم هم همواره نگران است که مبادا استدلالش ضعیف باشد و ایمانش زایل شود.

سروش با همین هشت دلیل در پی اثبات این است که ایمان را نباید به معرفت‌های یقینی و عقلی منوط کرد.

پس به گفته ایشان ایمان با معرفت قابل جمع نیست؟



البته با این صراحت نمی‌گویید، اما اینکه «ایمان، حیرت است» را مکرر بیان می‌کند و اینکه «ایمان با معرفت عقلی قابل جمع نیست» را هم در آثارش آورده است. او می‌گوید: همین اندازه که احتمال بدهیم خدایی هست و معادی وجود دارد، کفایت می‌کند، بقیه ایمان، همان خطرکردن است.

پایگاه فکری دکتر سروش در طرح نظریه ایمان چه بوده است؟ وی در تبیین این دیدگاه از چه شخصی بیشتر تأثیر گرفته است؟

بحث‌های دکتر سروش پایگاه منظمی ندارد؛ یعنی نمی‌توانیم بگوییم که سخن ایشان از چه پایگاه فکری بیرون آمده است؛ مثلاً ایشان در بحث ایمان عنصر خطرکردن را مهم می‌داند. این سخن که ریسک، مقدم بر معرفت یقینی است برخاسته از حرف کی یرکگور است که آن هم برخاسته از مبنای ایمان گرایانه مسیحیت بوده است. مسیحیت به خاطر تناقض میان عقل و دین مجبور بودند که عقل را کنار بگذارند تا راه برای ایمان باز شود پس کسی که از پایگاه کی یرکگور حرف می‌زند باید به آن مبانی هم ملتزم باشد. از طرف دیگر در آن ادله‌ای که ذکر شد، تحلیل دیگری مطرح می‌کند که سخن غزالی است. سروش می‌گوید: استدلال‌های فلسفی راه ایمان را دور می‌کنند.

اینکه استدلال‌های فلسفی و کلامی ما را از ایمان دورتر می‌کند، حرف غزالی و سیدبن طاووس است. غزالی و سیدبن طاووس که اصلاً مبانی کی یرکگور را نداشته‌اند! آنها که مانند کی یرکگور در پی بیان تعارض عقل و ایمان نبوده‌اند. جناب غزالی و سیدبن طاووس بر بحث «کفر العوام» تأکید می‌کردند. این بحثی قدیمی در کلام بود که آیا آنان که برهان ندارند کافرند یا نه؟ اینکه می‌گفتند برهان عقلی لازم نیست، برای این بود که آن مسئله کفر العوام را حل کنند. این مسئله با

ادبیات کی یرکگور خیلی فاصله دارد. حالا آقای سروش بخشی را از غزالی و سیدبن طاووس می‌گیرد و بخشی را از کی یرکگور؛ درحالی‌که این دو هیچ نسبتی با همدیگر ندارند. بخشی دیگر از مباحث خود را از شلایرماخر می‌گیرد؛ آنجا که می‌گوید: تجربه دینی، علت ایمان است. تجربه دینی مبنای شلایرماخر بود. پس از آنکه کانت راه عقل نظری را برای اثبات خدا و توجیه معرفتی دین مسدود دانست، شلایرماخر تجربه دینی را مهم‌ترین دلیل موجه برای ایمان مؤمنان شمرد. آیا واقعاً غزالی بر این مبنا بود که استدلال عقلی ایمان را ضعیف می‌کند؟

بله، غزالی اواخر عمر دچار شک شد. شک وی حقیقی بود و نه دستوری و واقعاً به شکاکیت افتاده بود! چون خودش متکلم بود ولی برادرش احمد، صوفی بود، توانست با کمک شهود و علم حضوری از شکاکیت نجات پیدا کند. در همان زمان رساله **المنقذ من الضلال** را نگاشت. در آن رساله گفت اگر می‌خواهیم ایمان مردم حفظ شود، باید آنها را از مسائل کلامی دور کنیم. غزالی اصلاً نگاه کی یرکگوری ندارد؛ حتی نگاه شلایرماخری هم ندارد. شلایرماخر وقتی دید کانت راه عقل نظری را بر اثبات وجود خدا بسته است، با خود گفت دیگر ما با عقل نظری نمی‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم، حالا باید چطور توجیه کنیم که ایمان یک مؤمن موجه است؟ باید بگوییم «تجربه دینی مؤمن». پایگاه تجربه دینی هیچ شباهتی با پایگاه نظرات سید ابن طاووس و غزالی ندارد. حالا آقای سروش یک بخش هم از سخنان شلایرماخر را در باب تجربه دینی به بحث خود اضافه می‌کند؛ لذا می‌بینید که سروش تصویری کاریکاتوری از سه پایگاه فکری مختلف می‌سازد.

آقای سروش در جای دیگری از بحث خود، مفهوم حیرت را مطرح می‌کند



که آن را از مولوی و برخی از عرفای دیگر گرفته است. خواهیم گفت که مفهوم حیرت هیچ شباهتی به ادبیات کی یرکگور و شلاپرماخر و غزالی ندارد. سروش می‌خواهد تحلیلی از ایمان ارائه دهد که پایگاه آن مشخص نیست و این مهم‌ترین اشکال است. جملات و عباراتی از چند پایگاه مختلف راجع به ایمان مطرح می‌کند که اینها هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند و مبنای آنها با یکدیگر مخالف هستند. درست است که در نفی استدلال عقلی با یکدیگر مشترک‌اند، اما پایگاه‌های مختلفی دارند. ما اسم این روش سروش را گذاشته‌ایم «گرتة برداری‌های ناهمگون».

نکته دیگری که در مباحث تحلیل ایمان دکتر سروش اهمیت دارد، تناقضات اوست؛ یعنی حرف‌های مختلف سروش در مسئله ایمان با یکدیگر متناقض است. در تعریف دکتر سروش از ایمان آمده بود که «ایمان عبارت است از باورداشتن به همراه اعتماد». البته عنصر اعتماد پررنگ‌تر است. گویی سروش در این تعریف می‌گوید ایمان عبارت است از یک تصدیق ذهنی به اضافه یک گرایش قلبی. البته سهم گرایش قلبی را از تصویر ذهنی و منطقی و عقلی بیشتر می‌داند، ولی در عبارت‌های دیگر ایمان را به حیرت معنا می‌کند. در این تعریف، دیگر عنصر عقلی مندرج نیست.

تناقض دوم این است که وقتی می‌خواهد بگوید چرا استدلال‌های عقلی به نفع ایمان نیست، می‌گوید اینها حقایقی پیچیده هستند که مسیر وصال را دورتر می‌کنند، ولی بعد کشف و شهود عرفانی را مطرح می‌کند و آن را مهم‌تر می‌داند. باید از وی پرسید کشف عرفانی سخت‌تر است یا فهم استدلال‌های عقلی؟ برای عموم مردم کشف عرفانی بسیار سخت‌تر از استدلال‌های عقلی

است. در استدلال‌های عقلی کافی است مقدمات آن به درستی طی شود، آن‌گاه قابل فهم هستند.

تناقض دیگر آن است که آقای سروش به‌طور کلی مجادلات فلسفی را دشمن یقین می‌داند و می‌گوید: فلسفه همواره به‌دنبال یافتن خطاها و عیوب دیگران است و به‌دنبال حقیقت نیست. نگاه عقلانی خشن است، فلسفه دنبال محبت نیست و به‌دنبال تخطئه باطل است، نه فهم حقیقت.

ولی همین دکتر سروش در آثار دیگر خود مثل **علم چیست فلسفه چیست** بر اهمیت متافیزیک و فلسفه تأکید می‌کند. آنجا می‌گوید هدف متافیزیک تفسیر عام و فراگیر از همه پدیده‌های محسوس و نامحسوس است. ماوراء الطبیعه انگیزه‌ای جز اندیشه دقیق و گریز از خامی و ساده‌لوحی ندارد. متافیزیک بنای رفیعی است که حکیمان در لحظات ارجمند هوشیاری و کاوش در غامض‌ترین مسئله‌ها و اندیشه‌ها آن را برپا کردند مخالفان فلسفه بی‌بصیرتانی هستند در حکمت قدمی راسخ ندارند، خفاش‌وار از انوار حکمت می‌گریزند». آقای سروش شما خودتان در کتاب دیگرتان به شدت تخطئه‌کنندگان فلسفه را نفی کردید و گفتید اگر کسی بخواهد با فلسفه مخالفت کند، باید از فلسفه استفاده کند.

تناقض دیگر آن است که او در آخرین اشکالی که به روش عقلی می‌کند معتقد است، استدلال متکلمان و روش‌های عقلی فیلسوفان، همواره در معرض تهدید قرار دارند. از طرف دیگر در اول بحث خود درباره ایمان می‌گوید: ما از اینکه ایما نمان در خطر قرار گیرد، نباید بترسیم و این شبهات و زلزله‌های ایمانی نباید نگرانی ایجاد کنند، بلکه اینها خود فضیلتی برای ایمان هستند. آقای سروش، چگونه است که شما این شبهات را فضیلت ایمان می‌دانید و در جای



دیگر، استدلال‌های عقلی را باعث به خطر افتادن ایمان می‌پندارید؟ طبق حرف خودتان، شبهات، مؤید ایمان هستند؛ فلذا نباید از آنها فرار کنیم، این هم تناقض دیگری است که آقای سروش در بحث خود مرتکب شده است. بحث تناقضات آقای سروش را به پایان می‌بریم.

### مغالطات دکتر سروش در مسئله ایمان

اما دکتر سروش غیر از تناقضات، چندین مغالطه نیز دارند؛ یکی از مغالطات ایشان این است که در تعریف ایمان دچار دور می‌شوند. یکبار این طور شروع می‌کنند که باید برای تعریف ایمان بنگریم که مؤمن چه صفاتی دارد. صفات مؤمن باور، خضوع، اعتماد و توکل و... است. اگر مؤمنی یقین هم نداشت اشکالی ندارد. دور اینجاست که وقتی ندانیم ایمان چیست از کجا می‌توانیم مؤمن بودن افراد را تشخیص دهیم و مؤلفه‌های ایمان را در درونشان جست‌وجو کنیم؟

مغالطه دیگر ایشان، تعمیم‌های نابجاست. ایشان مکرراً فیلسوفان را عیب جوی خطای دیگران می‌نامد که طالب حقیقت هم نیستند. آقای سروش! ما در فلسفه اسلامی چندین مکتب داریم، شما ناظر به کدام دسته از فیلسوفان هستید؟ اصلاً کدام فیلسوف را می‌شناسید که خود را طالب حقیقت نداند؟ ممکن است فیلسوفی به دنبال اسکات خصم باشد، ولی روش فیلسوف، برهانی است و برهان هم طالب حقیقت است. در جای دیگر می‌گوید: فیلسوف مفهوم بسیطی از خدا ندارد، از هایدگر عبرت بگیرید! جناب سروش اگرهای دگر نتوانسته از خدا مفهوم بسیطی ارائه دهد، به این معناست که دیگر فیلسوفان هم نمی‌توانند؟ حکمای اسلامی از جمله حکمای حکمت متعالیه، بیشتر به دنبال همان حقیقت



بسیط هستند و همه حکمتشان حول همین مسئله است. هرچقدر وجود، کامل‌تر می‌شود، کثرت کمتر می‌گردد و وحدت، فزونی می‌یابد تا اینکه نهایتاً به بسیط محض می‌رسیم. ممکن است کسی بگوید مشائون در این بحث ناتوان بودند که آن هم البته قابل بحث است؛ بالأخره این یک تعمیم نابجاست که ایشان به همه فیلسوفان تعمیم می‌دهند.

ایشان می‌گویند: خدایی که فیلسوف معرفی می‌کند، عبد خود را شکنجه می‌دهد و محبوب نیست. آقای سروش جواب بدهند که منظورشان کدام فیلسوف است؟ ما چنین فیلسوفی را سراغ نداریم! ممکن است کسی مثل ارسطو خدا را علت‌العلل بداند که کاری به هستی ندارد، ولی ما در فلسفه صدرایی خداوند را کمال محض می‌دانیم. هرقدر کمال یک شیء بیشتر باشد محبت موجودات هم به او بیشتر خواهد بود؛ چون نفس کمال، محبت آفرین است و هر درجه به کمال افزوده شود محبت شکل می‌گیرد. خداوند در حکمت صدرایی کامل مطلق و محبوب‌ترین موجودات است. چطور می‌گویید خدای فلسفه محبوب نیست.

در جای دیگر می‌گویند: مولوی از ایمان به معنای حیرت دفاع می‌کند و به دنبال اسباب نیست، ولی فلسفه این‌گونه نیست. مولانا می‌سراید:

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن      تا سبب را برکنم از بیخ و بن

آقای سروش! اگر شما به فلسفه صدرایی نگاه کنید به وحدت حقه و وجود رابط می‌رسد و می‌گویند: «لا مؤثر فی الوجود الا الله». این همان بیت مولوی است. ایشان یک عبارت را از یک فیلسوف می‌گیرد و بر اساس آن مکرراً به فیلسوفان دیگر تسری می‌دهد. او چیزهایی در دهان فیلسوفان می‌گذارد که هیچ فیلسوفی



به آن رضایت نمی‌دهد یا حداقل بسیاری از فیلسوفان مخالفان ادعای او هستند. سروش می‌گوید: ما باید دنبال علم حضوری باشیم و نباید به علم حصولی محدود شویم. در پاسخ او می‌گوییم: مگر فلسفه صدرایی غیر از این را می‌گوید؟! مگر فلسفه صدری نمی‌گوید که حقیقت علم، علم حضوری است و علم حصولی مقدمه آن است؛ یعنی اینها حرف‌های فیلسوفان نیست؟ معلوم است که دکتر سروش گزینشی عمل می‌کند.

سروش نسبت به عرفا هم همین موضع را دارد که حرفی را به غلط از یک عارف تفسیر می‌کند و آن را به کل عرفا تعمیم می‌دهد؛ مثلاً می‌گوید: «در عرفان، تناقض محوری دارد و انتقال تجربه‌های دینی به عرصه بیان بدون تناقض، امکان پذیر نیست». این همه عرفا وقتی می‌خواهند مباحث خود را بدون کنند اصرار دارند که در مقوله برهان وارد شوند. اگر کسی تناقض را قبول نداشته باشد که نمی‌تواند استدلال بیاورد. محی‌الدین و قونوی و... سعی در مبرهن کردن مدعیات خود نداشتند؟ عرفا تمام چیزهایی را که موهم تناقض هست، خودشان جواب می‌دهند؛ اتفاقاً وقتی ابن‌ترکه می‌خواهد شرایط کشف حقیقی و الهی را از کشف شیطانی بازگوید، اولین شرط آن را این می‌داند که آن کشف با براهین و استدلال‌ات عقلی در تناقض نباشد. اساس و اصل همه بدیهی‌ت عقلی اصل تناقض است. چرا سخنانی را به عرفا نسبت می‌دهید که خودشان به آن قائل نیستند؟ دکتر سروش به مولوی هم این نسبت را می‌دهد که نتوانسته است آیه «و ما رمیت اذ رمیت...» را حل کند! حال آنکه مولوی توانسته است، دیگر عرفا هم نتوانسته‌اند. اینها مطالب غلطی است که سروش بر گردن متفکران می‌اندازد.

آقای سروش حیرت را هم هیچ‌گاه معنا نمی‌کند. فقط گاهی می‌گوید چه چیزی نیست ولی نمی‌گوید چه چیزی هست. مبهم نگه‌داشتن مفهوم، یک خطای روشی است. بر خلاف ادعای سروش عرفا هم همیشه حیرت را تمجید نکرده‌اند. ایشان حیرت را برای سالکان ابتدایی و حتی سالکان متوسط مذموم می‌دانند و فقط برای کمّین یک فضل تلقی کرده‌اند؛ پس خود عرفا هم حیرت را سرآغاز ایمان ندانسته‌اند. عرفا تصریح دارند که حیرت به معنای سرگردانی نیست و فرموده‌اند: «الحیرة بدیهة ترد علی قلوب العارفين» حیرت، امری واضح هست و نه مبهم و غبارآلود. حیرت، امری عظیم است که از شدت وضوح قابل توصیف نیست نه اینکه مانند ایمان‌گرایی کی یرکگور مجهول باشد. ممکن است عارفان بگویند باید به علم حضوری رسید و آنچه به علم حضوری می‌توان دید، در قالب الفاظ نمی‌گنجد که این هم از ضیق الفاظ است ولی این خیلی متفاوت است با این حرف که بگوییم نمی‌دانیم خدا هست یا نیست؟ و به صرف احتمال وجود خدا ریسک می‌کنیم و خطر می‌پذیریم. عرفا کی چنین حرفی می‌زنند؟

❖ حضرت استاد، ابن عربی در فصوص الحکم فصّ شیشه می‌فرماید: ما دو نوع حیرت داریم؛ حیرت مذموم و حیرت ممدوح. درمورد حیرت ممدوح روایت داریم: «رب زدنی تحیراً» وقتی ایمان ارتقاء می‌یابد حیرت هم افزایش پیدا می‌کند.

آن حیرت در تقابل با معرفت نیست، بلکه متوقف بر معرفت است. دکتر سروش گرتة‌برداری و مصادره به مطلوب می‌کند و حرف‌های دیگران را می‌آورد. این هم نوعی از مغالطه است.



مغالطه دیگر ایشان که در بحث روشی انجام می‌دهد مغالطه قیاس مع الفارق است. ایشان مکرراً می‌گویند: «قرنهاست که متکلمین مسیحی و کاتولیک، ایمان را این‌گونه معنا کردند». در اینجا از دو مغالطه قیاس مع الفارق و استناد به اکثریت استفاده می‌کند، مدعی است همه این‌طور می‌گویند، خب همه بگویند! ضمن اینکه فضای مسیحیت با ما متفاوت است. مسیحیت چاره‌ای جز این ندارد که ایمان را این‌گونه معرفی کند آن هم به‌خاطر تعارض میان عقل و دین در مسیحیت است. گزاره‌های رئیسی مسیحیت با عقل قابل اثبات نیست، اما گزاره‌های رئیسی اسلام تماماً با برهان اثبات می‌شود؛ لذا احتیاجی نداریم که به سمت مسیحیت حرکت کنیم.

مغالطه چهارم ایشان قیاس‌های نابجاست. ایشان آیات و متون دینی را به نفع خودش مصادره به مطلوب می‌کند؛ مثلاً همان‌گونه که اشاره کردم می‌گوید: قرآن بر تجارت تأکید می‌کند و تجارت هم در درون خود خطرپذیری دارد، حال آنکه منظور قرآن از تجارت این است که هر کاری انجام دهیم پاداش آن را می‌گیریم، آن‌چنان‌که در تجارت، این داد و ستد وجود دارد. نه اینکه چشمان خود را ببندیم و ریسک کنیم. اتفاقاً خواهیم گفت که هیچ جای دین از شک تمجید نشده است.

از مغالطات ایشان این است که پرسشگری را با شک یکی می‌داند می‌گوید ما باید کامل‌تر شویم و به یقین خود اکتفا نکنیم و اگر بخواهیم کامل‌تر شویم باید شک کنیم؛ درحالی‌که آنچه انسان را کامل‌تر می‌کند پرسش است و نه شک. دین پرسش را تأیید کرده است و نه شک را.

نکته دیگر، طرح صفاتی مثل رجا و توکل است، حال آنکه این صفات بعد

از ایمان به غیب محقق می‌شوند و هیچ نسبتی با ریسک‌کردن ندارند که این هم همان مغالطه مصادره به مطلوب است.

آخرین مغالطه دکتر سروش مغالطه ابهام در عبارت است. در آثار ایشان مفهوم حیرت و مفهوم تجربه دینی در معانی مختلف به کار رفته است که هیچ وقت مراد خود را تبیین نمی‌کنند و هر بار از یکی از جهات حیرت و تجربه دینی استفاده می‌کنند.

#### ❖ آقای دکتر، لوازم الهیاتی و کلامی این دیدگاه چه چیزهایی است؟

لوازم این دیدگاه این است که شما برای ایمان‌داشتن احتیاج به معرفت ندارید؛ یعنی همان حرفی که کی یرکگور زد و گفت: چیزی که برای ما در ایمان اهمیت دارد همان تعهد و سرسپردگی است. کی یرکگور بین نگاه ابژکتیو و نگاه سوژکتیو تفکیک کرد. رویکرد ابژکتیو یعنی اینکه به دنبال مطابقت با واقع هستیم؛ اینکه فلان گزاره درست است یا غلط است، «خدا وجود دارد» درست است یا غلط است؟ حیثیت سوژکتیو معرفت این است که صرف‌نظر از درستی یا غلط بودن گزاره، شما چقدر به این گزاره سپردگی دارید؟ کی یرکگور می‌گفت: او مدعی شد ما در گزاره‌های دینی به دنبال رویکرد ابژکتیو نیستیم. در ایمان حیثیت سوژکتیو برایمان اهمیت ندارد. درستی و غلطی گزاره مهم نیست، بلکه چگونگی دل بستن ما به آن اهمیت دارد؛ لذا اگر کسی بگوید خدا وجود دارد ولی نسبت به این اعتقاد سرسپرده نباشد در مقابل کسی برای خدا چند شریک قائل شود ولی به این اعتقاد خود راسخ باشد از نظر کی یرکگور دومی اولویت و افضلیت دارد. تفکر دکتر سروش هم به همین منتهی می‌شود. وقتی شما عنصر



معرفت را حذف کنید و سرسپردگی و اعتماد و توکل را بیاورید دیگر تفاوتی نمی‌کند که به چه چیزی ایمان دارید، بلکه مهم این است که ایمان مان چقدر شورانگیز است!

۲۵۷



❖ صرف‌نظر از مغالطات و تناقضات، دیدگاه آقای سروش چه اشکالی دارد؟

تاکنون به معنای ایمان از دیدگاه سروش پرداختیم و نسبت آن را با معرفت در این دیدگاه معلوم کردیم. خاستگاه آن را هم گفتیم. اینکه چگونه اندیشه‌های ناهمگون را کنار هم قرار داده‌اند و تناقضات و مغالطاتش را بیان کردیم. اما در بخش اشکالات دیدگاه ایشان من در کتاب «هستی‌شناسی ایمان کاوشی در رابطه ایمان و معرفت» بحث کرده‌ام. من گفته‌ام نه تنها ایمان بدون معرفت از نظر خداوند مطلوب و پذیرفته نیست بلکه تکویناً ایمان بدون معرفت امکان تحقق ندارد؛ لذا اسم این کتاب را هستی‌شناسی ایمان نهادم. آنجا نشان دادیم، ایمان از مقوله تصدیق‌ها و گرایش‌های قلبی است. تا تصدیق‌های منطقی و ذهنی نباشند تصدیق‌های قلبی امکان تحقق ندارند. ممکن است تصدیق ذهنی بدون تصدیق قلبی باشد، ولی تصدیق قلبی بدون تصدیق ذهنی ممکن نیست. بسیاری از ما می‌دانیم انسان مرده برایمان خطری ندارد، ولی قلباً می‌ترسیم که شیبی را با او سپری کنیم. یعنی تصدیق ذهنی داریم ولی تصدیق قلبی نداریم. برای تصدیق ذهنی از کنار هم گذاشتن مقدمات، ضرورتاً به نتیجه می‌رسید، اما در تصدیق قلبی این چنین نیست و باید بعد از علم یافتن تصمیم قلبی را هم دخیل کنید. این حالت ممکن است ولی عکس آن ممکن نیست که تصدیقی قلبی روی دهد



درحالی که پشتوانه تصدیق ذهنی ندارد. ایمان از تصدیق‌های قلبی است که باید تصدیق ذهنی مقدمه آن باشد.

ازسوی دیگر ایمان متعلق لازم دارد و بدون متعلق امکان پذیر نیست. باید معلوم شود به چه چیزی ایمان می‌آوریم؟ آن واقعیت هست یا نیست؟ بالأخره تا وقتی ندانم که چیزی وجود دارد یا ندارد چگونه می‌توانم به آن دل بسته شوم؟! لذا ما معتقدیم ایمان محتاج به معرفت است و بدون معرفت امکان ندارد.

از نظر لغوی ایمان از ماده امن می‌آید، امن هم به معنای آرامش است؛ یعنی لازمه ایمان، آرامش است و نه اضطراب. اضطراب در مقابل ایمان قرار دارد. شک، ایجاد اضطراب می‌کند و نه آرامش؛ لذا مفهوم شک که سروش، اگزستانس‌ها و روشنفکران از آن دفاع می‌کنند در تقابل با ایمان است. ایمان به معنای آرامش یافتن است و هرگز با شک و اضطراب جمع نمی‌شود.

دکتر سروش می‌گوید: ما در ایمان شدت و ضعف داریم ولی در یقین شدت و ضعف نداریم؛ لذا راه یقین از ایمان جداست. وقتی می‌گوییم در ایمان، شدت و ضعف وجود دارد به این معنی نیست که یقین را ابطال کنیم و به‌جایش چیز دیگری بیاوریم، بلکه معنایش این است که آن یقین قلبی قبلی تشدید شده است و به واسطه آن، ایمان هم افزایش پیدا کرده است؛ مثلاً وقتی کسی چیزی را جمع به قدرت خدا می‌بیند، ایمانی اجمالی پیدا می‌کند. در ادامه به منابع رجوع می‌کند می‌بیند که همه انبیا هم همین‌گونه دعوت کرده‌اند، و این باعث تقویت ایمان او می‌گردد؛ سپس به براهین عقلی هم مراجعه می‌کند و می‌بیند که آنها هم می‌گویند امکان ندارد که خداوند، قادر مطلق نباشد در اینجا هم ایمان او تقویت می‌شود؛ با شدت یافتن معرفت ایمان او هم شدت می‌یابد. پس لازمه شدت



یافتن ایمان، این نیست که ما معرفت نداشته باشیم و هر روز ایمانمان را عوض بکنیم.

دکتر سروش معتقد به ایمان پویاست که شبستری و ملکیان هم همین حرف را می‌زنند. پویایی ایمان به این نیست که هر آنچه را یاد گرفته‌ایم از بین ببریم و نقیض تمام آنچه را که باور داشته‌ایم بگوییم، بلکه با تکامل معرفت، تکامل ایمان هم حاصل می‌شود. شدت ایمان به شدت عمل و شدت معرفت وابسته است.

نکته بسیار مهمی که بین آقای سروش و سایر ایمان‌گرایان مشترک است این است که با این تعاریف سروش، کرکگور، شبستری و... از ایمان، بین ایمان دینی و خرافه هیچ تفاوتی باقی نمی‌ماند. شخصی را در نظر بگیرید که می‌گوید چون امروز خروس سیاه دیده‌ام در خانه می‌مانم و به این خرافه هم اعتقاد راسخ دارد که روز نحسی را در پیش خواهد داشت. مؤمن نیز می‌گوید من صدقه می‌دهم و به باور به خدا و نصرت الهی دارم و به کمک رساندن او اعتقاد راسخ دارم. از شما می‌پرسم که در این تعریف چه چیزی می‌تواند مرز بین خرافه و ایمان به غیب مؤمنانه را تعیین کند؟ هیچ‌کدام از این دو مدعا با روش‌های پوزیتیویستی قابل آزمایش نیست؛ یعنی نمی‌توان با تجربه آن را ثابت کرد؛ چه آن کسی که می‌گوید: اگر این دعا را بخوانی مریضت شفا پیدا می‌کند و چه آنکه می‌گوید: من این سنگ را در جیبم می‌گذارم تا مریضم شفا پیدا کند؛ حالا چرا به اولی ایمان می‌گوییم و به دومی خرافه؟ در واقع تنها چیزی که می‌تواند مرز بین ایمان و خرافه را تعیین کند این است که برای اولی، استدلال (هرچند با واسطه) وجود دارد ولی برای سنگ در جیب گذاشتن استدلالی وجود ندارد. دستورات دینی از

این راه اثبات می‌شود که بگویید به خدا و علم و حکمت او اعتقاد دارم، او خیر بشر را می‌خواهد لذا دستورات او مطابق با واقع است. بسیاری از احکام دینی با نگرش پوزیتیویستی آزمون پذیر نیست، ولی چون متکی به برهان است موجه می‌شود. درحالی‌که خرافه نه با تجربه نه با عقل و هیچ منبع دیگری موجه نمی‌شود. پس اگر شما حیثیت ابژکتیو را از ایمان حذف کنید و بگویید برای ایمان نیاز به معرفت نداریم آن‌گاه هیچ تفاوتی میان ایمان و خرافه باقی نمی‌ماند، آن‌چنان‌که تفاوتی میان ایمان به خداوند و کفر به خدا باقی نمی‌ماند. کی یرکگور میان آن کس که خدا را واحد می‌داند و کسی که چند خدا قائل است تفاوتی نمی‌بیند.

آقای سروش عنصر یقین را حذف می‌کند و می‌گوید همین‌که شما احتمال بدهی باید خطر کنی و همین کفایت می‌کند حالا این سؤال پیش می‌آید که میان کسی که احتمال می‌دهد خدا چندتاست و خطر می‌کند با آن کسی که احتمال می‌دهد یکی است و خطر را می‌پذیرد تفاوتی هست؟

اگر بگویید این ایمان، موجه است تمام خرافات هم موجه خواهند بود؛ تمام معیار سنجش ما معرفت عقلی است و شما با این تعریف خود زیر جایی برای معرفت عقلی باقی نگذاشته‌اید. در نتیجه مرزی میان ایمان و خرافه باقی نخواهد ماند.

❖ جناب استاد، آقای سروش به مولوی ارادت فراوانی دارد ممکن است تحت تأثیر او بوده باشد؟

با اینکه سروش بسیار از مولوی دم می‌زند، ولی اصل اینکه وی نسبت به



مولوی امین و صادق هست یا نه محل بحث جدی است. به نظر می‌آید ایشان در تفسیر اشعار مولوی امانت‌دار خوبی نیست و مولوی را به نفع خود مصادره می‌کند؛ مثلاً آقای سروش تمثیل فیل و تاریک خانه مولوی را دلیلی بر پلورالیسم دینی می‌آورد؛ در حالی که جناب مولوی این داستان را برای اثبات ناکافی بودن ادراک حسی آورده است؛ نه پلورالیزم دینی؛ چون بیت بعدی این است که «در کف هرکس اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی»؛ یعنی اگر یک شمع روشن می‌کردند دیگر دچار اختلاف نمی‌شدند. اختلافشان از انحصار آنها در ادراک حسی بوده است. مولوی اصلاً ناظر به پلورالیزم دینی نبوده است.

سروش، در مباحث عرفانی هم سخنان محی‌الدین ابن عربی را حمل بر پلورالیسم دینی می‌کند در حالی که محی‌الدین به صراحت از حقانیت اسلام دفاع می‌کند.

در بحث رابطه ایمان و عقل، مولوی وقتی بحث عقل را مطرح می‌کند آن را ناکافی می‌داند و نه غیر معتبر. این مطلب را صدرا و سایر عرفا هم می‌گویند که مسیر استدلال عقلی محدودیت‌هایی دارد و انسان باید به سمت معرفت شهودی حرکت کند و گرنه اگر کسی بخواهد استدلال عقلی را انکار کند نمی‌تواند سخن بگوید. مولوی همان جایی که می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود      پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

خود این بیت یک استدلال است. ناکافی بودن استدلال و میل به سمت معرفت شهودی غیر از این است که بگوییم اینها معرفت دینی را قبول ندارند و به جای آن از تناقض سخن می‌گویند. آخر کدام متفکر است که تناقض را بپذیرد.

## ❖ تجربه دینی، علت یا نتیجه ایمان؟

اشکال دیگری که در سخنان دکتر سروش وجود دارد این است که ایشان گفته است تجربه دینی علت و دلیل ایمان است؛ معنی این سخن آن است که ابتدا تجربه دینی رخ می‌دهد آن‌گاه ایمان می‌آوریم. آیا امکان دارد که تجربه دینی بدون اعتقاد رخ دهد؟ البته زیرکی سروش این است که تجربه دینی را تعریف نمی‌کند می‌دانیم که اتو، آلستون، شلایرماخر و دیگران برای تجربه دینی تعاریف مختلفی ارائه می‌کنند. سروش، تجربه دینی را علت ایمان می‌داند؛ یعنی ابتدا من مؤمن نیستم، سپس تجربه‌ای دینی پیدا می‌کنم و آن‌گاه ایمان می‌آورم، لکن این پرسش قابل طرح است که آیا بدون باور می‌توان تجربه دینی داشت؟ یعنی کسی که هیچ اعتقادی به خدا ندارد ممکن است تجربه دینی پیدا کند؟ یا درست‌تر این است که همه تجربه‌های دینی و حالات درونی ما برخاسته از مبانی خودآگاه و ناخودآگاه ماست؛ مثلاً رویا، انعکاس افکار فرد است. کسی که در کانتکس‌های مختلفی است تجربه‌های متفاوتی خواهد داشت. حالا اگر کسی باور به خدا نداشته باشد می‌تواند تجربه‌های دینی پیدا کند؟ مردم چگونه می‌توانند تجربه دینی پیدا کنند؟ سروش می‌گوید مردم باید به تجربه‌های دینی پیامبر اعتماد کنند، آخر چگونه می‌شود اعتماد کرد؟! چگونه می‌توانیم بین پیامبر و جادوگر تفاوت قائل شویم؟ شما که معرفت عقلی را انکار کردید. حیثیت ابژکتیو معرفت را نادیده گرفتید. از کجا بفهمم این پیامبر با کسی که ادعای نبوت میکند متفاوت است؟ بالأخره شناخت پیامبر با براهین عقلی میسر است. شما استدلال و معرفت را از من گرفته‌اید و می‌گویید به پیامبر اعتماد کن، آخر چرا اعتماد کنم؟ شاید انسان شیادی ادعای نبوت کند، چگونه تشخیص دهم که



آن فرد پیامبر هست یا نه؟! اینها جزء تناقضات بحث سروش است. آقای سروش! شما جایی گفتید استدلال‌های عقلی مسیر را دور می‌کند و به‌جایش تجربه دینی را پیشنهاد دادید. درحالی‌که کسب تجربه دینی خیلی سخت‌تر است و حتی تشخیص مسیر را هم ناممکن می‌کند.

### جایگاه شک در قرآن و روایات

نکته آخر اینکه آقای سروش ایمان را به‌صورت درون دینی و به‌زعم خودش با استفاده از آیات و روایات تعریف می‌کند. هرچند ایشان دسته‌بندی مشخصی ندارد، ولی وقتی به کتاب و سنت رجوع می‌کنیم چیز دیگری می‌یابیم. آیات و روایات، ایمان و یقین را ستوده‌اند و شک را نکوهش کرده‌اند. خداوند در قرآن کریم اولین ویژگی مؤمنین را ایمان و یقین آنها معرفی می‌کند و می‌فرماید: «و بالأخره هم یوقنون» (بقره: ۴) نظیر این آیه در جاهای مختلف قرآن وجود دارد. امام علی<sup>علیه السلام</sup> و امام سجاده<sup>علیه السلام</sup> هم از خدا طلب یقین کرده‌اند. قرآن مکرراً می‌فرماید که شک در حقایق دینی راه ندارد: «ا في الله شك ...» (ابراهیم: ۱۰) یا عبارت «لاریب فیها» در قرآن تکرار می‌شود. در متون مختلف روایی هم شک نکوهش می‌شود؛ حتی در مثل آیه «ولایزال الذین کفروا فی مریه منه» (حج: ۵۵)، شک معادل کفر شمرده شده است. باقی ماندن در شک، کفر است، صاحب شک در عذاب جهنم است، هرکسی در پیامبر و خدا شک کند کافر است، (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۸۶). گفته‌اند شک از پایه‌های کفر است. قرآن، شک را از ویژگی‌های کافران می‌داند و نه مؤمنان. قرآن وقتی ویژگی کفار را معرفی می‌کند و در ادامه می‌فرماید: «بل هم فی شک منها» (نمل: ۶۶). هیچ‌گاه شک کردن توصیه نشده است



ولی همواره توصیه به پرسش کرده‌اند. دین، شک را مقابل ایمان می‌داند: «انما المؤمنون الذین آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا» (حجرات: ۱۵). در جای دیگر ویژگی مشرکان را شک دانسته و آن را با شرک همراه کرده است: «بل هم فی شک یلعبون» (دخان: ۹). در جای دیگر هم شک را ظلم معرفی کرده‌اند. شک، باعث نفاق می‌شود و عمل صالح را از می‌برد و اینکه شک یک بیماری است و تاریکی قلب می‌آورد. بالأخره نگاه آقای سروش با متون دینی قابل تأیید نیست.

پس اگر بخواهیم جمع‌بندی کنیم اولاً تعریفی که از ایمان ارائه می‌شود کاریکاتوری است که یک ضلع آن کی یرکگور و از پایگاه مسیحیت است، ضلع دیگر آن شلایرماخر است که از نگاه خاص تجربه دینی بعد از محدودیت عقل نظری کانت به ایمان می‌نگرد و ضلع سوم آن غزالی و سیدبن طاووس است و در آخر، مولوی و سایر عرفا هستند. این گره‌برداری ناهمگون با تعارضات مکرر و مغالطات متعدد همراه است که صرف‌نظر از همه اینها ایمان و شک امکان تحقق عقلی ندارد و آن ایمانی که خدا از ما خواسته است در رکن خود معرفت را دارد و اگر بگوییم لازمه ایمان معرفت‌داشتن نیست هیچ تفاوتی ندارد که شما می‌خواهید به چه چیزی ایمان بیاورید؟ آیا قرآن می‌پذیرد که شما مشرک باشید؟ خداوند وقتی از ما ایمان به خود را می‌خواهد برای رسیدن به یک حقیقت است نه اینکه یک حالت درونی صرف ایجاد شود.

❖ آقای ملکیان معتقد است که ما در حال شدن هستیم و لازمه شدن تحول فکری است آیا به نظر شما این نگاه مطلوب است؟

تحول اگر به سمت تکامل باشد پسندیده است و گرنه هر نوع تحولی پسندیده نیست، چون به سمت قهقرا رفتن هم نوعی تحول است. هر تغییری





مطلوب نیست. ممکن است کسی بگوید شما از کجا می‌دانید که کدام‌یک از این تحولات تکاملی و کدامین یک رو به عقب است؟ در جواب می‌گوییم: این برمی‌گردد به نظام معرفت‌شناختی ما. ممکن است کسی مانند آقای ملکیان بگوید ما به دنبال دستیابی به حقیقت نیستیم و اصل تکاپو مهم است. اگر آقای سروش این را می‌خواهد بگوید که به شکاکیت منتهی می‌شود و اگر شکاکیت را قبول ندارد و معتقد است که واقعیتهای وجود دارد که می‌توان به آن دست یافت؛ بنابراین ما باید به سمت آن واقعیت تکامل پیدا کنیم والا هر تحولی فی‌نفسه ارزشمند نیست؛ چون تحول، حسن ذاتی ندارد، اگر به سمت ارزش‌های ذاتی باشد ارزشمند است.

مراجعه به آثار متعدد بدون داشتن یک مبنای محکم سبب تشویش ذهن میشود. شیخ در الهیات شفا بحثی دارد که یکی از ریشه‌های شکاکیت این است که افراد بدون داشتن ملاک، وارد علوم می‌شوند. آقای سروش وقتی نظرات گوناگون را می‌بینند و تمییز نمی‌دهند یک کاریکاتور شکل می‌گیرد که مبنای مشترکی ندارد و شخص، نمی‌تواند سره را از ناسره تشخیص دهد. برای مطالعه آثار غربی‌ها مخصوصاً در مباحث معرفت‌شناسی که حرف‌های خوب هم دارند قدرت تحلیل لازم است. اینکه انسان به یک پایگاه درست رسیده باشد؛

متفکران بزرگ هیچ‌گاه از نسبییت و شکاکیت دفاع نکردند؛ چون می‌دانستند با این مبانی تفکر شکل نمی‌گیرد. حتی کانت هم تلاش می‌کرد که بگوید من شکاک نیستم، حال آنکه آقای سروش به صراحت می‌گوید که من نسبی‌گرا هستم. گادامر هم می‌کوشد خود را از نسبی‌گرایی مبرا کند. او

می‌داند که اگر به این سمت برود دیگر تفکری شکل نمی‌گیرد. اشکالی که هابرماس به گادامر می‌گیرد این است که نگاه شما به نسبت منتهی می‌شود گادامر تلاش می‌کند که این اشکال را برطرف کند ولی آقای سروش از نسبت باکی ندارد. خیال می‌کند که این آزاد اندیشی است درحالی که اصلاً با این مبنا تفکری شکل نمی‌گیرد.

❖ **دکتر سروش در بیان مطالب خود از چه ترندهایی کمک می‌گیرند؟**

مشکلی که با آقای سروش داریم این است که ایشان هیچ‌گاه متون خود را در یک قالب استدلال تنقیح نمی‌کند و به نوعی از هنر، شعر، نثر و کلمات دوپهلوی سوء استفاده می‌کند تا مغالطات خود را پنهان کند؛ ترند دیگر ایشان پارکشی‌های بدون مبناست؛ یعنی سعی می‌کند امثال مولوی و عرفای دیگر را به نفع خود مصادره کند. متأسفانه اخیراً هم ادبیات هتک را برگزیده‌اند که زیبنده یک بحث علمی نیست. می‌توان بحث‌های علمی را با مقدمات مطرح کرد. به نظر من با این نامه‌های هتاکانه جایگاه ایشان بسیار نازل‌تر از رتبه‌ای است که در دهه هفتاد داشتند.

❖ **چگونه طلاب و دانشجویان می‌توانند از بحث‌های علمی استفاده کنند و در این دام‌ها هم گرفتار نشوند؟**

راه حل این است که باید مطالعه روشمند داشته باشند. اگر دانشجوی و طلبه ما دچار پرخوری فکری شوند یعنی زیاد مطالعه کنند ولی مبنایی نداشته باشند فقط در ذهن خود اضطراب می‌آفرینند. این کثرت مطالعه به

آنها کمکی نمی‌کند؛ مثل یک انباری می‌ماند که هر روز چیزی را در درون آن بیندازید بعد از چند ماه دیگر نمی‌توانید چیزی را در آن پیدا کنید، ولی اگر این انباری را قفسه‌بندی کردید و هر چیزی را در جای مشخص آن قرار دادید به درد شما می‌خورد. دانشجو اگر در مطالعات خود سیر مشخصی را رعایت کند موفق خواهد بود. در هر رشته دانشگاهی یک دروسی پیش نیاز است. بحث‌های معرفتی هم پیش نیاز دارد که مهم‌ترین پیش نیاز آن معرفت‌شناسی و منطق است. اگر کسی این معرفت‌شناسی و منطق را در دوره‌هایی مثل طرح ولایت یاد بگیرد به یک فهم می‌رسد و می‌تواند جای هر بحثی را تشخیص دهد.





# در جست‌وجوی حقیقت (ماه فروماند از جمال محمد ﷺ)

قاسم ترخان\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

حجت‌الاسلام والمسلمین قاسم ترخان، دانشیار گروه علم کلام اسلامی و مدیر گروه علوم انسانی قرآنی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دارای کتاب‌ها و مقالات فراوانی در زمینه‌های علم کلام و فلسفه اسلامی هستند. از جمله کتاب‌های ایشان عبارت‌اند از: **درآمدی بر مبانی کلامی علم دینی با تأکید بر علوم انسانی و آفاق عصمت و فلسفه عقل.**

جناب استاد، آقای سروش در سخنرانی اخیر خود قدرت را بر معرفت دینی مؤثر دانسته‌اند و در آن سخنرانی، قرآن را کتاب خوف و خشیت معرفی کرده‌اند. نظر شما در این باره چیست؟

ایشان گفته‌اند: «من در بحث قبض و بسط از دادوستد دین و معرفت بشری

---

\* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

با سایر معارف بشری گفته‌ام اما اکنون به این نتیجه رسیده‌ام که قدرت هم تأثیرگذار است و علوم بشری و قدرت، بر معرفت دینی سایه افکنده‌اند و حتی دین را هم تحت تأثیر قرار می‌دهند». از اینجا بحث را دو شقه می‌کنند؛ برخی سخنانشان حول مسائل مقدماتی دین و قدرت است و برخی مباحث هم مربوط به اصل ادعای ایشان است.

آقای سروش در مباحث مقدماتی، قرآن را کتاب خوف و خشیت معرفی می‌کند و اسلام را در عشق و محبت ناقص می‌بیند که تصوف، آن را به اسلام افزوده است. او قرآن را خشیت نامه و **مثنوی** مولوی را عشق نامه می‌انگارد. من دو ملاحظه اساسی در اینجا دارم؛ یکی ملاحظه مبنایی است که در بیانات دوستان، به‌طور تفصیلی مطرح شده است و قصد ندارم آن را شرح دهم فقط همین مقدار اشاره کنم که به‌خاطر اینکه مبنای ایشان درباره وحی، غلط است، قرآن را کلام خدا نمی‌داند و نقش پیامبر را در ارتباط با قرآن نقش فاعلی می‌پندارد نه قابلی. وحی را هم تجربه شخصی درونی بشری می‌داند که خطاپذیر است. در تطوّر فکری نهایی خود نیز، قرآن را رؤیای پیامبر تلقی می‌کند که نیاز به تعبیر دارد و نه تفسیر. اگر کسی قرآن را لفظاً و معنأً از خدا نداند و چنین نگاهی داشته باشد ممکن است این سخنان را بگوید و ما این مبنا را نمی‌پذیریم که در بیانات دوستان، به حد کافی نقد شده است.

اما ملاحظه دیگری که به آن می‌پردازم راجع به خشیت نامه خواندن قرآن و عشق نامه خواندن **مثنوی** است. نکته اول سخن بنده این است که چنین تلقی‌ای از قرآن، فروکاستن کتاب وحی به یک بخش آن است. اینکه شما آیاتی که دلالت بر عشق و محبت می‌کند را نمی‌بینید چه معنی‌ای دارد؟ حتماً ایشان این

آیات را دیده‌اند. آیاتی که بحث حب را مطرح کرده‌اند. اینکه هم خداوند، بندگان را دوست دارد و هم بندگان، او را دوست دارند: «مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) یامی فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران: ۳۱): «بگو اگر خدا را دوست دارید از من اطاعت کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد و گناهان شما را ببخشد و خداوند بخشاینده و مهربان است». همین «غفور» و «رحیم» بودن دلالت بر عشق نمی‌کند؟ در سوره نور هم می‌فرماید: «وَلِيَعْفُوا وَلِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نور: ۳۳): آیا دوست ندارید خداوند شما را ببخشد؟ در سوره بقره می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ إِندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵) این دوست داشتن شدید خداوند در مقابل دوست داشتن شدید دنیا و متعلقات آن قرار می‌گیرد: «إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (عادیات: ۸). این دوست داشتن مراتبی دارد که در مرتبه‌ای به عشق می‌رسد. در ادامه بحث توضیح خواهم داد که این حب چیست و چگونه محقق می‌شود. این «حب اشد» که نسبت به خدا وجود دارد اگر نامش عشق نیست پس چیست؟!

در آیه هفتم سوره حجرات می‌فرماید: «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ» (حجرات: ۷) یا در آیات سوره فجر که «نفس مطمئنه» را خطاب قرار می‌دهد اگر لحنش لحن عاشقانه نیست پس چیست؟ آیا اینها آیات عذاب و خشونت است؟ در سوره صف می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا» (صف: ۴) از این آیات، فراوان است همچنین آیاتی که نعمات خداوند در آنها مطرح شده؛ نظیر: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ» (بقره: ۴۷) برای چه باید نعمات خدا را به

یاد آورد؟! برای اینکه عاشق خدا شویم! خدا کسی است که روزی و همه نعمات شما از اوست؛ وقتی کسی این را بفهمد عاشق می‌شود. در سوره انعام آیات ۹۵ - ۹۷ نعمات فراوانی را ذکر می‌کند و بعد می‌فرماید: «ذَلِكُمْ اللَّهُ فَاتَّيُّ تُوْفِكُونَ» به کجا می‌روید؟ در خانه چه کسی را می‌زنید؟ اینها عشق را ایجاد می‌کند و این طور نیست که خداوند همواره چهره غضبناک خود را نشان دهد و بترساند. در دسته دیگری از آیات، کلمه «يُحِبُّ» تکرار می‌شود، خدا «محسنین» و «توبه کنندگان»، «اهل تقوا» و... را دوست دارد و با آنها است. در آیه ۱۱۸ سوره توبه می‌فرماید: ابتدا خدا به گناهکار رو می‌کند آن‌گاه او اهل توبه می‌شود. ببینید عارفان چگونه از این آیات استفاده کرده اند! همه هستی به سمت خدا می‌رود و همه عالم او را می‌طلبد. حرکت، حرکت حبی است. آیاتی مثل آیه ۵۶ سوره بقره، آیه ۱۲۳ سوره هود. یا می‌فرماید: «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (روم: ۱۱) به کلمات عرفا که نگاه می‌کنیم می‌گویند مبدأ و منتهای این سیر، خداوند است. این همان عشق است که در تمام هستی سریان دارد. اگر عرفا هم سخنی گفته‌اند از قرآن استفاده کرده‌اند. یا آیاتی که بحث فنا را مطرح می‌کند و می‌گوید شما چیزی از خودتان ندارید: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۱۵) استهلاک انانیت و رهاکردن دنیا یا همان فنا از عناصر عشق است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ إِلَيَّ الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (توبه: ۳۸) چرا سنگین شده اید و نمی‌توانید دل بکنید؟! آیا به حیات دنیا راضی شده اید؟! می‌خواهم بگویم اینها از عناصر عشق است. کسی عاشق می‌شود که خودش را و هواهای خویش را نبیند. به سوره نور بنگرید: «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (نور: ۳۷) در جمع باشیم و از خدا غافل نشویم، فنا در خدا در عین





حضور در جامعه! این عشق، شما را به رهبانیت نمی‌کشاند. در عین اینکه ذاکر و عاشق خدا هستید حضور اجتماعی فعال دارید.

قرآن از کار حضرت ابراهیم گزارش می‌دهد: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرِي فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ...» ابراهیم علیه السلام می‌پرسد: «فَانظُرْ مَاذَا تَرَى» پسر، نظرت چیست؟ او می‌گوید: «افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (صافات: ۳۷) می‌خواهم بگویم آیا این آیه، عشق نیست؟ آیا این آیه با عقلانیت ابزاری می‌سازد؟ کسی که در کهولت سن، صاحب فرزند می‌شود ولی برای انجام امر دشوار الهی این چنین می‌شتابد، جز عشق و مطلوب معشوق خود را می‌طلبد؟ این کار، چیزی غیر از عشق است؟! یا در سوره بقره، آیه ۲۷ وقتی داستان امیرالمؤمنین علیه السلام در ليله المبيت را مطرح می‌کند می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَئُوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره: ۲۷). علی علیه السلام جانش را به خدا می‌فروشد آیا در مقابل آن از خدا بهشت می‌طلبد؟ دوری از جهنم می‌خواهد؟ قرآن می‌فرماید: فقط برای رضایت خدا این کار انجام شد. «این کار را می‌کنم که تو از من راضی باشی» بحث خود و منافع خود مطرح نیست. او فانی در خداست. بحث عشق است! آن حضرت در جمله‌ای فرمود: «مَا عَبَدْتُكَ طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَلَا خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (بحارالانوار، ج ۴۱، ص ۱۴): «خدایا نه به طمع بهشت و نه از ترس عذابت عبادت می‌کنم، چون تو اهلیت عبادت شدن داری می‌پرستم». این یعنی عشق! درسوره انسان می‌فرماید: «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لِأَتُرِيدُوا مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَشُكُورًا» (انسان: ۹) این مگر جز عشق است که به پاداش دنیا پشت پا می‌زند؟! همه عناصر عشق وجود دارد. آن‌گاه با این همه آیات، قرآن را خشیت نامه می‌نامیم! سعدی می‌گوید: «خلاف طریقت بود



که اولیاء/ تمنا کنند از خدا جز خدا/گر از دوست چشمت به احسان اوست/ تو در بند خویشی نه در بند دوست» اینجا حضرات، جز خدا از خدا تمنایی نکرده‌اند. لذا حضرت علیؑ دست پروده پیامبرﷺ است در دعای کمیل می‌فرماید: «صَبْرْتُ عَلَيَّ عَذَابِكُ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَيَّ فِرَاقِكُ»: «اگر بر عذابت صبر کنم چگونه توانم بر فراقت شکیبایی ورزم؟» اینها عناصری است که عشق را تولید می‌کند و در قرآن و افرادی که قرآن و پیامبر پرورش داده‌اند فراوان دیده می‌شود.

در قرآن همچنین آیاتی به چشم می‌خورد که خروجی عشق را به نمایش گذاشته است که از آن جمله است آیه ۱۸ سوره طه در داستان سخن گفتن حضرت موسی با خداوند باری تعالی و... .

بنابراین دو بال خشیت و عشق را که دکتر سروش مطرح می‌کند در متن وحی و روایات ما آمده است.

بله، غرض من از نقل آیات این بود که بگویم این چنین نیست که بال محبت را عرفا مطرح کرده باشند. قرآن هر دو بال را دارد. آقای سروش دچار مشکلی است که نمی‌تواند قرآن را جامع ببیند و تحلیل کند. قرآن برای همه انسان هاست؛ هم برای انسان‌های عادی و هم برای کسانی که تفکر عمیق دارند. باید در نظر داشت که همه روحیه‌ها و همه نسان‌ها یکسان نیستند؛ لذا همه با یک شیوه به حرکت در نمی‌آیند. ممکن است این جور بگوییم که غالب مردم در صف و سطحی قرار دارند که باید آنها را ترساند. البته این ترساندن از امری موهوم نیست. مشکل این است که ایشان تجسم اعمال را به خوبی تحلیل نکرده است. ما قرآن را کتاب جامعی می‌دانیم که آیات عذاب هم دارد و انسان‌ها را



همه جانبه تربیت می‌کند؛ نمونه تربیت قرآنی، امیرالمؤمنین است که در کنار مناجات و گریه، پهلوان‌ها هم به ایشان اقتدا می‌کنند. حضرت امام جمله‌ای در جلد ۱۹ صفحه ۶۴ صحیفه نور دارند که می‌فرمایند: «صفات متناقض در حضرات جمع شده است از طرفی زاهد و عارف هستند و از سویی اهل مبارزه و حماسه». می‌بینیم که نه فقط پهلوانان که فلاسفه و عارفان هم حضرت علی علیه السلام را از خود می‌دانند. قرآن می‌خواهد چنین الگویی را پرورش دهد. لازمه انسان کامل این است که همه این وجوه را داشته باشد. پس از یک سو همه انسان‌ها با وجه رأفت الهی به حرکت در نمی‌آیند و نیاز است که تجلی قهاریت خداوند در آیات او نمود یابد تا هدایت شوند و حرکت کنند و از سویی دیگر قرآن در پی پرورش انسان‌های جامع و کامل است. باید پذیرفت که عشق، راه همه انسان‌ها نیست بلکه اوحادی از افراد با آن ارتباط پیدا می‌کنند. انسان‌هایی که هیچ خواسته‌ای از خدا جز خدا ندارند و حتی بهشت هم در نظرشان جلوه نمی‌کند بسیار کم هستند. عموم مردم با این نوع آیات هدایت نمی‌شوند؛ لذا می‌بینید که بهشت به فراخور دین‌داری انسان‌ها مراتبی دارد، اما نه به این معنا که آنکه برای کسب نعمات بهشتی خدا را عبادت می‌کند کار بی‌ارزشی انجام می‌دهد. مولوی می‌گوید:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست خام بدم پخته شدم سوختم

این سوختن، مرتبه عشق و فناست که مخصوص افراد قلیلی است. نمونه‌های قرآنی آن حضرت ابراهیم و امیرالمؤمنین علیه السلام بودند که عرض کردم. جناب استاد، باتوجه به فرمایش آقای سروش که مثنوی را به عشق نامه تعبیر می‌کند گویی مثنوی مولوی می‌خواهد مکمل دین باشد. آیا این نسبت به مثنوی،



با نگاه خود مولوی سازگاری دارد؟ آیا مولوی خود را تکمیل‌کننده تجربه نبوی می‌داند؟

سروش می‌گوید: «قبلاً رویکرد من، بسط تجربه نبوی بوده، اما الان قائلم که تجربه پیغمبر، تجربه خوفی است؛ یعنی تجربه پیغمبر، محصول روان اوست و وی خدا را این‌گونه تجربه می‌کرد». وقتی ایشان تجربه نبوی را برای هر انسانی ممکن می‌داند که این تجربه در بستر تاریخ، تکامل می‌یابد طبیعتاً بر اساس این مبانی، همین نتایج حاصل می‌شود. ما برای حقیقت وحی منشأ الهی قائلیم و آن را خطاناپذیر می‌دانیم؛ لذا تکمیل شدنی نیست و فربه نمی‌شود. ما با مبنای ایشان مشکل داریم. از دیدگاه ما در طول تاریخ آمدن پیامبران الهی، پیام الهی با چند مشکل مواجه بود؛ یکم، محدودیت پیامبر در دریافت پیام، دوم، محدودیت مردم در تلقی پیام، سوم، وجود خطر تحریف دین.

اما پیامبر ما به‌خاطر اینکه پیغمبر خاتم بوده همه پیام الهی را دریافت کرده است و در بشری که بعد از او آمده‌اند این ظرفیت وجود داشته که سخن وحی را از پیامبر خاتم دریافت کنند. خطر تحریف هم درباره این دین وجود ندارد؛ چون خداوند وعده حفظ آن را داده است. پیام‌های جهان شمول می‌تواند در ظرفی مطرح شوند که آن ظرف، یک زمان و مکان خاص باشد و این هیچ مشکلی را ایجاد نمی‌کند؛ چون مبنای آقای سروش غلط است به این تبعات منجر می‌گردد که شکل‌گیری دین را در بستر تاریخ می‌بیند و به‌تبع، خطا در دین راه می‌یابد و قدرت هم در آن مؤثر می‌افتد.

به‌نظر شما اگر کسی بپذیرد که قرآن فقط خشیت‌نامه است و کامل نبوده بلکه به مرور زمان کامل شده چه لوازم کلامی و الهیاتی بر این عقیده‌بار

می شود؟

طبیعتاً دیگر کتاب هدایت نخواهد بود و از حجیت ساقط می شود. قرآن کریم، کتابی خواهد بود که نیاز به تکمیل دارد.

۲۷۷



در جستجوی حقیقت (ماه فروماند از جمال محمد)

بخشی از بیان دکتر سروش این است که: «صوفیان کاشفان حُسن خداوند بودند و در برابر این حسن، جز عاشقی نمی توانستند بکنند». آیا واقعاً صوفیان حسن خدا را کشف کردند؟ این قرآن نیست که از حسن خداوند می گوید؟ ایشان اگر به همین قرآن مراجعه می کردند چنین حرفی نمی زدند. ممکن است در دوره ای وجهی از قرآن مغفول بماند و تبیین نشود و مدت ها بعد، برخی این وجه مغفول را به زیبایی بیان کنند و از آن خبر دهند، اما صوفیان کاشف حسن خدا نیستند. خداوند حسن خود را در قرآن بیان کرده است. صوفیان به این حسن، توجه کرده اند نه اینکه قرآن واجد حسن خدا نبوده و این صوفیان بوده اند که آن را از ضمیر خود بروز داده اند و به دین افزوده اند. در این مسئله بن مایه کلمات عرفا از خدا بوده و به این جلوه توجه فراوانی کرده اند، خداوند هم خصوصیتی دارد که جان شیفته را به عشق ورزیدن می کشاند. اینکه قرآن، حُسن خلقت را تصویر می کند؛ یعنی خداوند هم حَسَن است. فرمود: «فتبارک الله احسن الخالقین» (مؤمنون: ۱۴). به قول علامه حسن زاده آملی: «حَسَن که به این اندازه حَسَن است حَسَن آفرین چون باشد؟» تحمید خداوند هم دلالت بر وجود زیبایی هایی است که در خلقت وجود دارد. بالأخره اگر مراد آقای سروش این باشد که عارفان، توجه بیشتری به حُسن الهی داشته اند و آن را از کلام وحی دریافته اند، سخن درستی است، اما اگر کشف آنان را به خارج از قرآن نسبت دهد و تکمیل کننده قرآن بداند حرف باطل و اشتباهی است.

جناب استاد، آقای سروش در بخشی از سخنرانی خود می‌گویند: برخی کلمات، مانند کلمه «عذاب» معادل ندارند و اگر بخواهیم معادلی برایش بترسیم معنای «شکنجه» در نظر می‌آید. آیا واقعاً معادل کلمه عذاب، شکنجه هست یا نه؟ ایشان در ادامه می‌گویند: «خدای قرآن خدایی است که شکنجه می‌کند».

ببینید، وقتی مبنا غلط بود، اظهارات شخص مانند آجرهایی است که بر روی آن خشت کج نخستین، چیده می‌شود. از این سخن ایشان، نوعی عقده‌گشایی فهمیده می‌شود، گویی خداوند خوش دارد که انسان‌ها را در رنج و عذاب ببیند و آنها را شکنجه می‌کند تا عقده خود را باز کند. اگر ایشان بیانات علامه طباطبایی و دیگر متکلمان را که قائل به تجسم اعمال هستند می‌دیدند اساساً این اشکال پیش نمی‌آمد و عذاب، به شکنجه تعبیر نمی‌شد. هرچند مسئله تجسم اعمال، مخالفانی هم دارد، ولی وقتی همه آیات را کنار هم می‌گذارید می‌بینید که عذاب خداوند، عین عمل است. تجسم اعمال به این معناست که گناهی که انجام می‌شود در چهره باطنی خود، عین آتش و عذاب است، منتها چهره ظاهری‌اش تفاوت دارد و در آن خبری از عذاب نیست؛ لذا انسان‌ها وقتی می‌میرند می‌توانند چهره باطنی اعمال خود را ببینند. از این آیات در قرآن فراوان است؛ مانند آیات ۱۷۴ و ۱۷۵ سوره بقره که می‌فرماید: «مَایَا کُلُوْنَ فِی بُطُونِهِمْ اِلَّا النَّارُ» آنچه می‌خورند فقط آتش است، یا در آیه ۴۰ سوره نجم که فرمود: «وَ اِنَّ سَعِیْهُ سَوْفَ یَرِی» یعنی همین سعی این دنیای خود را می‌بیند. در سوره زلزال آیات ۷ - ۸: «وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَرَهُ...» همین عمل را می‌بیند، عذاب، چهره همین عمل است. در آیه ۳۰ سوره آل عمران می‌فرماید: «یَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُّحَضَّرًا» هرکسی آنچه از عمل خیر انجام داده جلو چشمش حاضر و آماده



می‌بیند. خداوند در قرآن هشدار می‌دهد که بین عمل شما و آنچه در آخرت می‌بینید رابطه عینیت وجود دارد پس مواظب باشید و خود را حفظ کنید، آیا این به معنای این است که خدا، خدای، شکنجه است؟ مثل این است که هرکس سمی بخورد می‌میرد، حال کسی بگوید چرا خدا فردی که سم خورده است را می‌میراند؟ آخر، هر کاری اثری در پی دارد و به معنای ظلم خداوند نیست. چنین تصویری از خداوند حکایت از آن می‌کند که آقای سروش یا مبانی را نمی‌داند یا به‌دلیلی نمی‌پذیرد که باید مطرح کند چرا این مبانی را قبول ندارد. به هر روی ما بر اساس تجسم اعمال، عذاب را ظلم و شکنجه نمی‌دانیم و سخن آقای سروش از اساس باطل است.

به‌نظر می‌رسد مباحث ایشان از انسجام کافی برخوردار نیست؛ چرا که ایشان شرح نهج البلاغه هم گفته‌اند و لاجرم با این مبانی آشنا هستند. نظر شما چیست؟

به‌نظر من ایشان همه اصول و مبانی را با هم لحاظ نمی‌کنند؛ مثلاً در دنباله همین بحث به «عدم تعالی پیغمبر به مفهوم عشق» می‌رسد. این نکته مهمی است که ایشان از یک طرف مباحث عرفا و عشق نامه را طرح می‌کنند و از یک سو وقتی به پیغمبر می‌رسد بسیاری از مفاهیم مقبول عرفا را لحاظ نمی‌کنند! همین عارفان وقتی به پیغمبر می‌نگرند با کمال تجلیل و تعظیم برخورد می‌کنند، ولی ایشان به‌رغم دل‌بستگی به عارفان، این طورشان پیامبر را پایین می‌آورد. آقای سروش می‌گوید: «در پیغمبر، چهره رحمان و رحیم، به مفهوم عشق، تعالی پیدا نکرده است». قرآن می‌فرماید: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفَقَطُوا مِنَ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹): «اگر مهربی در تو نبود و با رحمتت مواجه نمی‌شدی این مردم از اطرافت پراکنده

می‌شدند». در سوره انبیاء، پیامبر ما رحمهً للعالمین معرفی می‌شود. در آیه ۱۲۸ سوره توبه پیغمبر حریص به امور مردم معرفی می‌گردد که خداوند به پیامبرش خطاب می‌کند: چرا اینقدر خودت را به زحمت می‌اندازی. اینها مصادیق عشق پیامبر به جهان خلقت و مردم بود، از طرف دیگر عشق به خداوند که در جان پیامبر است نیز سوزناک‌ترین عشق است. بگذارید کلمات عرفا را درباره پیامبر با هم مرور کنیم. ذیل آیه ۹۸ و ۹۹ سوره نجم، که از قرب شب معراج سخن می‌گوید، گفته‌اند: «قرب بر دو قسم است؛ قرب نوافل و قرب فرائض. مقام سالک واصل از چهار حالت خارج نیست یا صاحب قرب نوافل باشد یا صاحب قرب فرائض باشد یا متحقق به جمع بین این دو قرب باشد، مرتبه جمع الجمع، قاب قوسین است که پیامبر رسیده است، اما مرتبه چهارمی هم هست که به هیچ‌یک از احوال سه گانه مقید نباشد بلکه متعلق باشد به هریک از قرین و به جمع این دو ظاهر شود و این را مقام احدیت جمع گویند که همان مقام او ادنی است». ببینید، عارفان مقام پیامبر را چنین شرح می‌دهند. کسی که چنین مقامی نداشته باشد چگونه می‌تواند معراجی با چنان کیفیت انجام دهد؟! همین مولوی در بحث معراج می‌گوید:

احمد ار بگشاید آن پر جلیل      تا ابد بیهوش ماند جبرئیل  
چون گذشت احمد ز سدره و مُرصدش      وز مقام جبرئیل و از حدش  
گفت او را هین پیر اندر پی ام      گفت رو رو من حریف تو نی ام  
باز گفت او را بیا ای پرده سوز      من به اوج خود نرفتستم هنوز  
گفت بیرون زین حد ای خوش فرّ من      گر زخم پزّی بسوزد پر من

یا به گلشن راز نگاه کنید که از آثار شبستری عارف است:





در این ره انبیا چون ساربانند	دلیل و رهنمای کاروانند
وز ایشان سید ما گشته سالار	همو اول همو آخر در این کار
احد در میم احمد گشت ظاهر	در این دور اول آمد عین آخر
ز احمد تا احد یک میم فرق است	جهانی اندر آن یک میم غرق است
بر او ختم آمده پایان این راه	در او منزل شده «ادعوا الی الله»
مقام دلگشایش جمع جمع است	جمال جان فزایش شمع جمع است
شده او پیش و دل ها جمله از پی	گرفته دست دل ها دامن وی

سیدحیدر آملی هم که از عرفاست و سروش هم از عارفان دم می‌زند. سید حیدر از «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» شروع می‌کند تا به اینجا می‌رسد که: «فان هذا اشاره الی ارتفاع الاثنینیه و بقا الوحده الحقیقیه المعبر عنها بهو هو» این جمله بسیار عجیبی از عارفان است که می‌گوید بحث دوگانگی میان حق و پیامبر مرتفع شده است. مگر این سعدی نیست که می‌گوید:

ماه فرو ماند از جمال محمد	سرو نباشد به اعتدال محمد
سعدی اگر عاشقی کنی و جوانی	عشق محمد بس است و آل محمد

آقای سروش، اینها را چرا نمی‌بینید؟ چرا این حرف‌ها را نمی‌زنید و مطالبی طرح می‌کنید که معلوم نیست سندی دارد یا نه؛ مثلاً به ابن خلدون و ابن هشام استناد می‌کنید و ادعا دارید که می‌خواهید جامعه‌شناسانه بحث کنید و نه کلامی. آن‌گاه نظریات خود را بر مبنای عباراتی بیان می‌کنید که سند آنها روشن نیست. آیا وقتی کسی بنا دارد نگاه تاریخی ارائه دهد نباید ابتدا از سند آن گزاره تاریخی مطمئن شود و سپس داوری کند؟ به نظر من شما مطلبی را از پیش انتخاب می‌کنید سپس دنبال شواهد می‌گردید و به هر چیزی برای اثبات آن

گزاره تمسک می‌کنید تا حرفتان را به کرسی بنشانید.

جناب استاد، ایشان پیامبر را اقتدارگرا می‌داند و حضرت عیسی علیه السلام را دور از این روحیه. در این باره نیز توضیحی بفرمایید.

بله؛ ایشان اقرار دارد که قدرت دینی بر دو پایه ترس و ایمان استوار است: اما اگر این گزاره را قبول کنیم اشکالی که به سخن ایشان داریم این است که چرا فقط به ترس توجه کرده‌اید؟ قدرت را به سمت ترس و عذاب سوق می‌دهید و عشق و ایمان را برجسته نمی‌کنید و تنها به امثال سیف می‌پردازید؟! اشکال مبنایی دیگری را مطرح ساخته‌اند: «مؤمنین ترجیح می‌دهند شک نکنند و از خودشان نپرسند، شک، ایمان را دور می‌کند». حال آنکه این سخن غلطی است. انسانی که بر اساس قرآن تربیت شده هم به عقلانیت توجه دارد هم به ایمان. شما به حضرت ابراهیم علیه السلام نگاه کنید که در اوج ایمان و عشق است، فرزند خود را به زیر تیغ می‌برد و از علت آن نمی‌پرسد. حالا عقلانیت همین ابراهیم عاشق را ببینید که با اشاره عقول، در پی اثبات عقلی و منطقی خداست و می‌فرماید: من خدای افول‌کننده را دوست ندارم و باز خود ابراهیم نبی علیه السلام از خدا سؤال می‌کند: «رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتِي» (بقره: ۲۶۰) این پرسشگری و سؤال از سوی بزرگ مرد ایمان است و منافاتی با ایمان ندارد. ما معتقدیم ایمان باید پشتوانه عقلی داشته باشد، به هر چیزی نمی‌توان ایمان آورد و پس از اینکه بر اساس عقلانیت ایمان آوردید جای خطر هست، آن‌گاه نباید پرسید برای چه این کار را بکنم؟! منطق قرآن، عقلانیت در کنار ایمان است باید سؤال کرد، شک کرد، جست‌وجو کرد. آقای سروش کجا قرآن از منطق شما دفاع می‌کند؟ شما

ترساندن از عذاب را در کنار ایمان بر نمی‌تابید درحالی‌که می‌توان از ترس، بهره برد. گفته‌اند:

اگر بینی که نابینا و چاه است      اگر خاموش بنشیند گناه است

۲۸۳



در جست‌وجوی حقیقت (ماه فروماند از جمال محمد)

مگر پیغمبر فقط پیغمبر عشق است؟ باید انذار دهد و بترساند که مردم در چاه نیفتند به‌خاطر اینکه باطن اعمال، همان چاه عذاب است؛ پس اشکالی ندارد که پیامبر از قدرت و ترس استفاده کند که این به‌خاطر ذوجه‌بودن قرآن است. آنچه ایراد دارد این است که کسی از هر خشونتی استفاده کند، معتقد به هیچ اصولی نباشد و هیچ حقی را رعایت نکند. حال آنکه پیامبر هروقت می‌جنگید که دلایل جنگ‌های پیامبر هم بحث مجزایی است، همواره توصیه به رعایت حقوق ضعفا و حیوانات می‌کرد؛ حتی حق بریدن درختان را به کسی نمی‌داد. این رعایت اصول انسانی است که پیامبر را جهانی کرده است. دینی که در آن دفاع و مبارزه با ظلم نباشد، رحمت الهی و جلوات جلالی خداوند را نداشته باشد این دین، کامل نیست؛ اگرچه معتقدیم آن جنبه قهاریت هم وجهه رحمانیت دارد که توضیحش مفصل است.

اینها را گفتم تا به مقایسه غلط میان پیامبر خاتم و حضرت عیسی علیه السلام پاسخ دهم. همه پیامبران در یک مسیر بوده‌اند؛ یعنی عیسی مسیح همانند پیامبر ما قدرت را در کنار ایمان و عشق قرار داده بود. در آیه ۲۸۵ سوره بقره می‌خوانیم: «كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَانْفِرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ...» یا در آیه ۱۳ سوره شوری می‌فرماید: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى...» همه پیامبران یک رسالت داشته‌اند. تفاوت میان پیام‌ها



وجود دارد، ولی این تفاوت‌ها اولاً ناشی از خود آن نبی است که آیا ظرفیت دریافت همه پیام را دارد یا خیر؟ پیامبر عظیم الشان اسلام ظرفیت وجودی‌اش از همه پیامبران بالاتر بوده و توانسته است همه پیام خدا برای هدایت بشر را دریافت کند، و به تعبیر مولوی:

نام احمد نام جمله انبیاست      چونک صد آمد نود هم پیش ماست

ثانیاً مردمی که در آن زمانه زندگی می‌کنند آیا توان درک همه پیام را دارند یا نه و ثالثاً آیا شرایط برای پیامبری مانند عیسی بن مریم علیه السلام فراهم بود که از وجهه قدرت استفاده کند یا نه؟ پس هم همه پیام در اختیار عیسی مسیح نبود و هم شرایط جامعه برای بهره‌گیری از قدرت مهیا نبود.

اشکال دیگر آقای سروش این است که وقتی به مقام قیاس می‌رسد، اسلام را با مسیحیت «تحریف شده» مقایسه می‌کند.

نکته دیگر این است که ایشان برای اثبات قدرت‌گریزی حضرت عیسی به آیه ۳۱ سوره مریم استناد می‌کند که فرمود: «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا»؛ یعنی چون اولین عبارات این پیامبر با نماز و زکات آغاز شده پس قدرت‌گرا نیست و کاری به جهاد ندارد. اشتباه سروش اینجاست که جهاد را در تنافی با نماز می‌انگارد. اینکه ما در اذان و اقامه می‌گوییم: «حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» در دین ما هم نماز بهترین عمل است، اما مسئله این است که اگر کسی درد خداجویی دارد درد خلق خدا را هم خواهد داشت؛ یعنی اگر کسی اهل نماز باشد اهل جهاد هم خواهد بود. مؤمن اگر اهل بهترین عمل که اتصال با خداست باشد برای گسترش این عمل برتر تلاش می‌کند و قدرت کسب می‌کند؛ بنابراین توصیه به جهاد توصیه به نماز هم هست.

سؤال دیگر ما درباره نوع برخورد ناشایست دکتر سروش با منتقدان و مخالفان است. نظر خودتان را بفرمایید.

متأسفانه به‌رغم ادعایی که بر طرح مباحث علمی دارند بحث را به‌سمتی سوق می‌دهند که درشان جامعه علمی نیست. من این را از ایرادات ایشان می‌دانم و حرف شما را قبول دارم.

به‌عنوان آخرین سؤال، چه روشی را به دانشجویان و طلاب علوم دینی توصیه می‌کنید که هم عالم به زمانه باشند و هم در دام چنین افکاری نیفتند؟  
توقعی که از دانشجویان و طلاب داریم این است که همه مباحث حول یک موضوع و مسئله دیده شود نه اینکه عینک یک تفکر را به چشم بزنند و با آن مسائل را داوری کنند، توصیه‌ای که متأسفانه شخص دکتر سروش هم رعایت نمی‌کند.





# از ادعای روشنفکری تا تزلزل و تنزل در دین پژوهی

ابوالفضل ساجدی\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

دکتر ابوالفضل ساجدی، دکترای فلسفه دین از دانشگاه مک گیل کانادا، استاد تمام مؤسسه امام خمینی؛ دارای آثار علمی اعم از کتاب و مقاله (بیش از ۱۰۰ مقاله) در زمینه‌های فلسفه اسلامی، فلسفه دین، روان‌شناسی، زبان‌شناسی و هرمنوتیک به زبان فارسی، انگلیسی و عربی هستند. از جمله آثار ایشان، می‌توان به کتاب **زبان دین و قرآن، هرمنوتیک و منطق فهم حدیث و دین و دنیای مدرن** اشاره کرد.

در خدمت دکتر ساجدی هستیم.

❖ در موضوع **تطور فکری دکتر سروش در حوزه دین‌شناسی و دین‌پژوهی**.

\* استاد مؤسسه امام خمینی.\*

### ابتدا نظر تان درباره دیدگاه دکتر سروش در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت بفرمایید.

دکتر سروش در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت بحث خود را با تفکیک میان دین و معرفت دینی آغاز کرد و گفت: دین امری ثابت است ولی معرفت دینی دچار تغییر و تحول و تزلزل می‌شود. بعداً با اینکه در این کتاب راجع به معرفت دینی بحث می‌کرد ولی ادله‌ای که ارائه داد نشان از این داشت که به‌زعم ایشان نه تنها معرفت دینی که کل معرفت، در حال تحول است. استدلال ایشان برای قبض و بسط این بود که معرفت‌های دینی وابسته به سایر معارف هستند، سایر معارف دینی هم در حال تحول‌اند؛ پس معرفت دینی هم در حال تحول است. با این مقدمات، در پی تحول در معرفت‌های دینی بود، اینکه هیچ معرفت دینی ثابتی نداریم و همه معارف، شناورند؛ حتی درباره توحید، معاد و نزول آسمانی قرآن. این چنین است. این استدلال از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل می‌شد. مقدمه اول اینکه معرفت‌های دینی وابسته به معرفت‌های بیرونی هستند که ادله‌ای مطرح کرده‌اند؛ مثل این دلیل که شما ناچارید به کتاب‌های لغت، ادبیات، منطق، فقه و اصول مراجعه کنید، مقدماتی را بگذرانید و ابزارهایی را به‌کار بگیرید تا دین را بشناسید. مقدمه دوم استدلال او این بود که علوم مقدماتی فهم دین، همواره در حال تحول هستند؛ پس نتیجه می‌گیریم که دین، در حال تحول است. بر هر دو مقدمه این استدلال، می‌توان اشکال کرد. در مقدمه اول او این ایراد وارد است که محتوای علوم مقدماتی که برای کسب معرفت دینی لازم هستند ضرورتاً تغییر نمی‌کنند. بعضی دانش‌ها تولیدی‌اند، برخی مصرفی هستند و دانش‌های مصرفی وابسته به دانش‌های تولیدی‌اند. به هر روی همه دانش‌ها به





علمی مقدماتی نیاز دارند. در مقدمه دوم استدلال خود گفته‌اند: همه دانش‌های بشری یکسره در حال تحول‌اند. این کبرای کلی را هم نمی‌توان پذیرفت که گزاره‌های ثابتی وجود ندارد. بسیاری از گزاره‌هایی که درباره عالم هستی سخن می‌گویند ثابت‌اند؛ انسان می‌فهمد، خدا وجود دارد، جهانی هست، آخرتی هست، فهمی ممکن است و گزاره‌ها ثابت متعددی را می‌توان یاد کرد؛ لذا همه دانش‌ها در حال تحول نیستند. بر اساس همین سخن خود، می‌گفت: هر تحولی در هر گوشه‌ای از دانش‌های بشری اتفاق بیفتد همه دانش‌ها ستخوش تغییر می‌شوند حال آنکه چنین چیزی دیده نمی‌شود.

آیا کلیت این ادعا که معرفت دینی، معرفتی وابسته است صحت دارد؟ به این معنا که به مقدماتی نیاز دارند صحیح است، اما این وابستگی دلیل بر تحول دائمی نیست؛ چه آنکه بسیاری از واژگان، معانی ثابتی دارند، اما نکته جالب اینکه حتی از جناب دکتر سروش سؤال می‌شد که وقتی معرفتی ثابت وجود ندارد پس همین نظریه شما هم ممکن است تغییر کند، ایشان جواب می‌داد: بله؛ همه معرفت‌ها دچار قبض و بسط می‌شوند حتی نظریه قبض و بسط من! ایشان در معرفت‌شناسی خود دچار تزلزل و تردید است و بر اساس آن، شک گراست و حتی خودش هم نمی‌تواند از گزاره ثابتی سخن بگوید؛ نه در فلسفه، نه در دین و نه در علم. گذشته از این، ناهماهنگی زیادی در مطالب ایشان وجود دارد. ابتدا از تفکیک میان دین و معرفت دینی سخن می‌گوید، دین را ثابت و معرفت دینی را متغیر می‌داند و بعداً دیدگاه قبلی خود را کنار می‌گذارد و خود دین را هم متغیر می‌داند. در مقوله وحی و تجربه دینی هم، ابتدا وحی را تجربه‌ای دینی قلمداد می‌کرد بعداً نظرش را تغییر داد و گفت: وحی، تجربه دینی نیست بلکه نوعی رویاست.

دکتر سروش معتقد است انسان مدرن با توجه به پیشرفت‌های علمی، نیازی به دین ندارد. در این زمینه توضیح دهید و بفرمایید چه نقدهایی بر این دیدگاه وارد است؟

ایشان در مقاله **ریشه در آب است، نگاهی به کارنامه کامیاب پیامبران** بحثی را درباره استغناء ممدوح از دین مطرح می‌کند. وی همچنین در سخنرانی و پرسش و پاسخ مورخه ۱۳۷۶/۱۲/۲۵ در مسجد فاطمه علیها السلام در شهر مونترال کانادا که از طرف انجمن اسلامی دانشجویان برگزار شده بود نکاتی را مطرح کرد. حقیر در ایامی که در کانادا مشغول تحصیل و تحقیق بودم در این جلسه شرکت کردم و مطالبی را حول همین مقاله از وی پرسیدم که نتایج آن را در کتاب **چالش یا سازش؛ نقدی بر آراء دکتر سروش در خارج از کشور** آوردم. اکنون آن کتاب در بازار نیست ولی بخش‌هایی از آن را در کتاب **عصر نیاز به دین** آورده‌ام. مواردی که در خلال این بخش به سخنرانی ایشان ارجاع شود عمدتاً مربوط به همین جلسه است.

ایشان در مقاله **ریشه در آب است**، مقدماتی را مطرح می‌کند و می‌گوید: دو نوع استغناء (یا بی‌نیازی) داریم؛ یک استغناء ممدوح و یک استغناء مذموم؛ برای مثال کسی که دیپلم دارد از شرکت کردن در کلاس اول ابتدایی مستغنی است که این یک استغناء ممدوح است، اما اگر کودکی از رفتن به دبستان، سر باز زند گرفتار استغناء مذموم است. ایشان می‌گوید: اکنون بشریت به استغناء ممدوح از دین رسیده است. آن‌چنان‌که هیچ‌گاه به کسی که دکترا دارد نباید گفت چرا از دبستان بی‌نیاز شده است، به انسان مدرن نیز نباید گفت چرا از دین بی‌نیاز شده است. مثال دیگری که می‌زند مثال طیب و مریض است؛ اگر



بیماری از مراجعه به پزشک استنکاف کند استغناى مذموم دارد، ولی آن‌گاه که بهبودی یافته نمی‌خواهد دوباره به نزد طبیب برود و این استغناى ممدوح است. وی در مقاله ریشه در آب است می‌گوید: «آنچه آشکارا می‌توان دید استغناى است که مجموع بشریت از انبیاء و تعالیم آنها پیدا کرده اند» وی بشریت را به گمانی باطل متهم نمی‌کند بلکه آن را بی‌نیازی واقعی و شایسته می‌داند.

❖ حضرت عالی در کانادا، جلسه پرسش و پاسخ با دکتر سروش داشتید؛ در این زمینه توضیح دهید. دیدگاه ایشان چه بود؟

دکتر سروش می‌گفت: «ما در رسالت انبیاء یک چنین چیزی داریم در این چهارجوب؛ یعنی که پیامبری می‌تواند بیاید و مردم آن به استغناء محمود برسند. این یک چیز عجیب و غریبی نیست ... تمام سخن سر صغری است ... آیا امروزه مردم دنیا به چنین مرحله‌ای رسیده‌اند که از دین بی‌نیاز شده باشند یا نه؟ تمام حرف شما این است. این خیلی چیز مهمی نیست. حالا اگر فرض کنیم این شده بود آیا این اشکالی داشت؟».

در جواب آقای سروش گفته بودم: «خیر، هیچ اشکالی نداشت بلکه بسیار هم خوب بود. اگر تمام مردم جهان، اعم از کشورهای غرب و شرق عالم، مثل پیغمبر اسلام ﷺ بودند و به تمام دستورات خداوند عمل می‌کردند، در این صورت ما بهترین جامعه را داشتیم و هیچ نیازی به تعالیم انبیاء نداشتیم چون نتیجه نهایی تلاش پیامبران از قبل حاصل بود».

دکتر سروش: «اصلاً فرض کنید [در حال حاضر] هیچ جای دنیا چنین نشده است و مردم همان بت‌پرست‌های اولیه هستند. من دارم می‌گویم اگر واقعاً بشر

به یک چنین جایی رسیده باشد آیا نباید خشنود باشیم؟ [معلوم است که باید خوشنود باشیم] این بسیار عالی است و علامت توفیق انبیاء نیز هست. حالا اگر کسی آمد و به شما گفت که بعضی از جوامع این چنین شده‌اند آیا شما باید ناراحت شوید؟ [خیر] شما باید خوشنود شوید» (ر.ک: ساجدی، عصر نیاز به دین).

وی برای ادعای استغنا پنج دلیل یا شاهد ارائه می‌دهد. برای بیان و نقد آنها می‌توانید به کتاب حقیر، **عصر نیاز به دین**، مراجعه فرمایید. در آنجا ۱۸ محدودیت برای عقل بشر حتی در دوران حاضر، ذکر کرده‌ایم که ضرورت رجوع به وحی را روشن می‌سازد.

ظاهراً با این بیان، علم، جایگزین دین است و می‌تواند خلأهای معرفتی آن را پر کند. در این زمینه توضیح دهید.

بله، تأکید ایشان بر استغناست و معتقد است که ما به سطح بی‌نیازی از دین رسیده ایم. یک مقدمه یا دلیلی که برای این ادعا بیان می‌کند رشد علم است. وی می‌گوید: «حادثه بسیار مهمی که در جهان امروز رخ داده است و بشر نوین و جهان جدید را از بشر و جهان قدیم، ممتاز و متمایز ساخته است ورود علم به صحنه تاریخ بشر است. مقدمات نظری و علمی ورود و تولد آن را مطرح نمی‌کنیم، به‌رحال از آن هنگام که علم آمد صحنه تاریخ عوض شد و چنان تحولی در جهان ایجاد کرده که هیچ چیز دین و دین‌داری را معاف و مصون نگذاشته، و براین اساس آنچه آشکارا می‌توان دید استغنائی است که مجموع بشریت از انبیا و تعالیم آنها پیدا کرده‌اند». در آن مقاله دلایلی می‌آورد که حقیر در فصل اول کتاب **عصر نیاز به دین** با عنوان **دکتر سروش و دعوی بی‌نیازی بشر**

مدرن از دین مفصل آورده‌ام و نقد کرده‌ام.

سؤالی برای جوانان مطرح می‌شود که آیا علم می‌تواند جایگزین دین شود؟

آیا حقیقتاً پیشرفت علم، جایگزین دین می‌شود یا خیر؟

پل تیلیش می‌گوید: «پیشرفت فناوری هرچند فاصله زمان و مکان را برداشته، اما بیگانگی دل‌ها از یکدیگر را به گونه‌ای شگفت‌انگیز افزایش داده است»؛ لذا پاسخ این است که با وجود پیشرفت‌هایی که علم و عقل داشته‌اند همچنان بشریت نیازمند وحی است؛ چراکه انسان، بعد مادی و غیرمادی دارد. امروزه هم فلسفه برای غیرمادی بودن نفس، استدلال می‌آورد و هم مباحثی که با عنوان «تجارب نزدیک به مرگ» یا (NDE) مطرح می‌شود دلالت بر وجود این بعد فرامادی می‌کند. علاوه بر اینها تحلیلی که از رؤیای صادق و حقیقت علم و ادراک بیان می‌گردد برای مادی‌انگاران عالم، ابهامات زیادی را ایجاد کرده است که نشان می‌دهد نمی‌توان انسان را به بعد مادی محدود کرد. در جهان پیرامون ما هم همین ابعاد مادی و غیرمادی وجود دارد؛ کراماتی که برای ائمه معصومین و اولیای خدا دیده شده، معجزات پیامبران، شفایافتن بیماران صعب‌العلاج و مسائل فراوان دیگری نشان می‌دهد که جهان، روی دیگری نیز دارد؛ پس علم انسان نهایتاً می‌تواند ابعاد تجربی را نشان دهد و از نمایاندن دیگر ابعاد، عاجز است. گذشته از این، وقتی پذیرفتیم که آدمی دو بعد دارد باید در حیطه مادی او نیز برنامه‌هایی را تجویز کنیم که در مجموع به صلاح این انسان ذوابعاد باشد و او را به کمال مطلوبش برساند. ما باید انسان‌شناسی و هستی‌شناسی جامع داشته باشیم. بنده در همین کتاب، حدود بیست محدودیت برای علم و تجربه و عقل برشمرده‌ام که آن محدودیت‌ها نشان می‌دهد به‌رغم پیشرفت‌های علمی، همچنان



به وحی محتاجیم. ما خبر از عوالم ماورایی و آثار رفتارمان در آن عوالم نداریم؛ بنابراین علم، فقط به یک ساحت انسان می‌نگرد و تنها در صورتی به نگاه جامع می‌رسیم که به منبع مکمل علم که وحی است تکیه کنیم.

باتوجه به دعوی استغناء ممدوح از دین از نظر آقای سروش، آیا ایشان عمل به شریعت را لازم می‌داند یا خیر؟

وی در مقاله **ریشه در آب است** استغنائی ممدوح از دین و تعالیم انبیاء را مطرح می‌کند که شامل شریعت هم می‌شود. وی می‌گوید: «در مقام داوری در باب جوامع کنونی، باید به تفکیک این دو استغناء بیندیشیم و ببینیم در جامعه جدید، استغناء بشر جدید از مکتب انبیاء به کدام دلیل است؟ (همان، ص ۱۳، ب ۲). در ادامه مطلب می‌گوید استغنائی بشر جدید از دین، از نوع ممدوح آن است. وی بر بی‌نیازی از «مکتب انبیا» تأکید دارد که شریعت نیز بخشی از آن است.

البته وقتی حقیر در جلسه بحث ایشان در مونترال کانادا، با او وارد پرسش و پاسخ شدم، وی ادعای استغنائی از دین را به استغنائی از شریعت تقلیل داد. بدین ترتیب وی در مقاله **ریشه در آب است** بی‌نیازی از دین و مکتب انبیا را مطرح می‌کند که شریعت را نیز دربرمی‌گیرد. البته ایشان بی‌نیازی از شریعت را در مقاله **ذاتی و عرضی در دین** نیز به تفصیل آورده است. حقیر نیز در مقاله‌ای با همین عنوان آن را نقد کرده‌ام (رک. قبسات، ش ۶۷، بهار ۱۳۹۲).

### بی‌ارزشی شریعت برای انسان مدرن

اقای سروش در جلسه پرسش و پاسخ در کانادا نکته‌ای را بیان کرده‌اند حاکی از اینکه وی عمل به شریعت را بی‌ارزش می‌داند. یکی از دلایل ایشان برای



بی‌نیازی جوامع مدرن از تعالیم دین، بدیهی بودن تعالیم اسلام برای آنهاست. از برخی عبارات ایشان برمی‌آید که منظور وی این است که احکام اسلام یا از مصادیق اخلاقیات است که بدیهی است و نیاز به تبیین ندارد یا موارد غیربدیهی مانند نماز و حج و احکام تذکیه حیوانات و... است که امروزه بی‌ارزش است. وی می‌گوید:

«من به نحو قضیه شرطیه می‌گویم اگر برای قومی یک مسئله‌ای جا افتاده باشد، اصلاً نیازی به تعلیم و تأکید و اصرار و تکرار و ابرام نداشته باشد [به‌گونه‌ای که] وقتی [این مسئله را] به آنها بگویند، آنها جواب می‌دهند که برای چه این مسئله را می‌گویید، ما که حرفی روی آن نداریم، ما که این را قبول داریم، ما که با شما نزاعی بر سر این نداشتیم، [در این صورت] واقعاً بیان آن مسئله امر زایدی است. کما اینکه بسیاری از مطالب را شما الان می‌دانید که در قرآن نیست، اصلاً تأکید زیادی روی آن نشده، رو نیامده، [لذا] ما می‌توانیم مطرح بکنیم امروز، برای اینکه خوب [در آن زمان مطرح] نبوده، [یا به عکس، مطالبی که مطرح شده اما به‌درد امروز نمی‌خورد] شما فرض کنید بر سر اینکه مثلاً منخنقه و موقوذه و متردیه و اینجور چیزها که توی قرآن هست، [یا مثلاً] نطیحه [یعنی] دو تا گوسفندی که به هم شاخ‌زده باشند و یکی از آنها مرده باشد، [یا] یکی [یعنی یک گوسفندی که] موقوذه باشد، [یا] متردیه باشد، [یعنی] پایش از لب پرتگاه مثلاً لغزیده باشد و به پایین پرت شده باشد و نمی‌دانم چی، اینقدر این توضیحات در سوره مائده آمده است که گوشت اینهارا نخورید. حالا واقعاً شما فکرش را بکنید که اصلاً در جامعه‌ای اینها نباشد، این چیزها مطرح نباشد، اصلاً مبتلابه نباشد، خوب [در این صورت] اینها گفته نمی‌شود. استغناء

ممدوح یعنی این؛ یعنی یک چیزی جا افتاده برای یک قومی سرش حرف ندارد دعوا ندارد و وقتی به او بگویند چیز زائدی به نظر می آید».

باتوجه به ادعای سروش درباره مسائل یادشده، چه ایرادات و نقدهایی بر آن وارد می دانید؟

در رابطه با این ادعاها چند نکته قابل توجه است:

۱. منظورم از بحث آیه مورد اشاره آقای سروش که درباره احکام تزکیه حیوانات است این نیست که خطرترین مسئله امروز جهان ذبح شرعی حیوانات است و همه محققین و اسلام شناسان باید تمام کار خود را در تحقیق در این موضوع صرف نمایند، بلکه از آنجا که ایشان به عنوان نمونه ای از آیات غیرمبتلابه برای انسان مدرن، فایده این آیات خاص قرآن را که بیانگر حکم شرعی خاصی است مورد تردید قرار داده است، لذا به این موضوع اشاره می کنم.

۲. از این عبارت معنای بدیهی شدن و جاافتادن تعالیم اسلام روشن می شود. ایشان مکرراً در آن جلسه تکرار می کرد است که تعالیم اسلام برای بشر جدید جا افتاده و از این پس به آنها نیازی نیست. منظور وی از این «جاافتادن» چیست؟ باتوجه به عبارتی که ذکر کردم معلوم می شود که مراد وی از جا افتادن تنها این نیست که تعالیم اسلام برای مردم جهان امروز روشن و بدیهی است، بلکه منظور این است که اگر هم برخی از این تعالیم غیر بدیهی به نظر می رسند، اما دوره عمل به آنها سر آمده است و دیگر امروزه به درد نمی خورند.

در مثالی که ذکر می کند تا مراد خود را بهتر توضیح دهد، آیاتی از قرآن را از سوره مائده می آورد که به نظر ایشان مسائل مطرح شده در این آیات امروزه اصلاً به درد جامعه نمی خورد، مبتلابه جامعه نیست، اصلاً امروزه مطرح نیست، و اصلاً





در جامعه فعلی جایی برای این گونه احکام نیست. در این آیه شریفه، که ایشان به قسمتی از آن اشاره می‌نمایند، حکم حرمت خوردن گوشت گوسفندی که به صورت شرعی ذبح نشده بلکه مرده و یا به صورت دیگری کشته شده، بیان شده است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «برای شما مؤمنان، خوردن گوشت مردار، خون، گوشت خوک، حیوانی که به نام غیر خدا کشته شده باشد، و یا حیوانی که مرگ آن به واسطه خفه شدن، پرتاب شدن از بلندی، شاخ زدن حیوانات دیگر و امثال آن باشد بر شما حرام است، مگر حیوانی که تزکیه شده باشد (در این صورت، خوردن گوشت آن جایز است).<sup>۱</sup> مراد دکتر سروش از به‌درد نخوردن و مبتلابه نبودن و جاافتاده‌بودن این آیه می‌تواند یکی از دلایل زیر باشد:

الف) به این دلیل باشد که گوسفندهای قرن بیستم به مرحله‌ای از رشد رسیده‌اند که به یکدیگر شاخ نمی‌زنند و سایر حیوانات نیز هرگز به آنها شاخ نمی‌زنند تا به این وسیله یکی از آنها کشته شود و گوشت آن حرام شود و لازم شود که حکم آنرا مابدانیم. آنها در صلح و آرامش با هم زندگی می‌کنند. چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد تا ما نیاز به فهم حکم آن داشته باشیم. همچنین گوسفندهای دوران مدرنیسم از پرتگاه‌های تپه‌ها و یا کوه‌ها پرتاب نمی‌شوند تا این امر سبب مرگ آنها گردد. لابد آنها به کوه و تپه نمی‌روند و اگر رفتند هیچ‌گاه پای آنها نمی‌لغزد یا پرتاب نمی‌شوند. این امور مربوط به حیوانات

۱. در این آیه چنین آمده است: «حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل لغير الله به و النخنقه و الموقوده و المترديه و النطیحة و ما اكل السبع الا ما ذکیتم...» (مائده: ۳).



دوران‌های گذشته بوده است. همچنین در مورد حرمت مصرف گوشت خوک که در این آیه بیان شده است گفته شود که امروزه این حکم مبتلابه نیست و لذا نیازی به بیان آن نیست؛ زیرا در این زمان کسی در دنیا گوشت خوک مصرف نمی‌کند.

ب) از آنجاکه احکام جزئی مربوط به ذبح شرعی حیوانات برای بشر مدرن بدیهی شده است لذا نیازی نیست که کسی مضمون این آیه را برای مردم این دوران بیان کند.

ج) امروزه نیازی نیست ذبح شرعی در مورد حیوانات مراعات شود. بشر جدید لازم نیست خود را ملتزم به مراعات چنین احکامی بداند. دوران عمل به این احکام گذشته است. لذا آیاتی از قرآن که در زمینه موارد مختلف کشته شدن غیر شرعی یا شرعی حیوانات آمده است برای دوران حاضر بیهوده و غیرمبتلابه است.

از سه جواب فوق‌الذکر جواب اول واضح البطلان و خلاف واقع است. نه حیوانات قرن بیستم از این حوادث در مصون هستند و نه اینکه گوشت خوک مورد مصرف ندارد، بلکه بر عکس، مصرف بسیار بالایی نیز دارد. جواب دوم نیز بسان جواب اول، مردود است؛ زیرا روشن است که فهم جزئیات ذبح شرعی حیوانات برای بشر جدید بدیهی نشده است: اصل لزوم و وجوب ذبح شرعی گوسفند، حرمت خوردن گوشت گوسفندی که به طریقی غیر از روش ذبح شرعی کشته شده باشد، تمام شرایط لازم برای ذبح شرعی (مانند: مسلمان بودن فرد ذبح‌کننده، گفتن بسم‌الله، قراردادن صورت، دست، پا، و شکم حیوان به سوی قبله و غیره) رعایت شده باشد. آیا این مفاهیم برای تمام انسان‌های مسیحی،



بودایی، بی‌دین و غیره در تمام جهان جا افتاده و بدیهی شده است؟ هرگز چنین نیست. حتی برای تمام مسلمانان نیز تمام جزئیات آن بدیهی عقلی نشده است بلکه بدین دلیل که دستور قرآن است بدان عمل می‌شود. آیا برای بشر جدید بدیهی شده است که مصرف گوشت حیوان غیرمذکی و یا مصرف گوشت خوک بر او حرام است و در صورت ارتکاب عمدی و علم به حرمت مستوجب عذاب الهی است؟

علاوه بر بطلان جواب اول و دوم، به نظر می‌رسد مراد آقای سروش نیز هیچ‌یک از این دو جواب نیست. ایشان نمی‌تواند غیر از جواب سوم را منظور داشته باشد و این دیدگاه با مبانی ایشان و مطالب وی در باب استغناء محمود از دین سازگارتر است. بلکه این دیدگاه لازمه آشکار معیاری است که ایشان برای دین‌داری و مسلمانی ذکر می‌کند.

۳. مراد آقای سروش از اینکه می‌گوید «برای جوامع فعلی این مسائل مطرح نیست و اینها مبتلابه نیست» چیست؟ مراد وی از سه وجه بیرون نیست: یا منظور این است که برای مسلمانان و یا برای غیرمسلمانان و یا برای هیچ‌کدام مطرح نیست. اگر آقای سروش بگوید که فهم این احکام شرعی برای مسلمانان و یا برای هیچ‌کدام مطرح و مبتلابه نیست که امری واضح البطلان است؛ چون فهم این احکام برای بسیاری از مسلمانان مطرح و مورد توجه است. اگر ایشان بگوید که این احکام برای غیرمسلمانان (مسیحیان، هندوها، بوداییان، بی‌دین‌ها و...) کشورهای اروپایی، آمریکایی، آسیایی و سایر بلاد جهان مطرح نیست، باید گفت در این جوامع اقامه نماز، حج، روزه ماه رمضان، حجاب‌داشتن، ترک شرب خمر و فهم و عمل به دیگر احکام ضروری اسلام هم مطرح نیست.

تاسوعا و عاشورا و اربعین و لیالیقدر هم معنا ندارد؛ در واقع لازمه دیدگاه آقای سروش این است که بشر امروزی بی‌نیاز از فهم آن دسته از احکام اسلام است که برای غیرمسلمانان مطرح و مورد توجه نیست؛ لذا مسلمانان باید در کشورهای غیرمسلمان سیر کنند و آن احکامی از اسلام را بکاوند که برای کفار مبتلابه است؛ بنابراین بشر مدرن برای فهم تعالیم اسلام نیازی به مراجعه به قرآن و روایات ندارد بلکه از کفار باید بیاموزد. اگر چنین است چه دلیلی وجود دارد که ما نام اسلام را حفظ کنیم اما آن را از تمام یا اکثر محتویاتش خالی سازیم؟

۴. در ضمن نکته دوم روشن شد که مراد نویسنده مورد بحث از مطرح نبودن احکام تزکیه حیوانات برای انسان امروزی عدم لزوم عمل به این احکام است. نکته‌ای که باید اضافه کرد این است که دیدگاه ایشان در خصوص احکام تزکیه حیوانات نیست، بلکه وی نظریه وسیع‌تری دارد؛ زیرا اولاً او خصوص این مورد را برای مثال ذکر می‌کند و ذکر یک مورد به‌عنوان نمونه هرگز به معنای بیان همه موارد مورد نظر وی نیست. ثانیاً این احکامی که ایشان برای مثال آورده است از نظر حکم شرعی بودن تفاوتی با بسیاری از سایر احکام اسلام ندارند. به چه دلیل احکام مربوط به منخفه و متردیه الان مبتلابه نیست اما نماز مبتلابه است؟ اینکه نماز صبح دو رکعت باشد و هر رکعت یک رکوع و دو سجده داشته باشد و نه دو رکوع و یک سجده و نماز مغرب سه رکعت باشد و نه چهار رکعت و... آیا اینها مبتلابه است؟

۵. کسی که در مقام وضع قانون است باید همه موارد حتی نادرترین آن را نیز مد نظر قرار دهد و حکم آن را بیان نماید. لازم نیست که تمام قیود و شرایط ذکر شده در یک حکم به یک اندازه مورد ابتلا و عمل مجریان آن قانون باشد تا



بیان این قیود از طرف قانونگذار لازم گردد؛ لذا در این آیه که حکم حرمت خوردن گوشت حیوان غیرمذکی آمده است صور مختلف نحوه کشته شدن حیوانات ذکر شده است. به علاوه چنین نیست که همه احکام اسلام و آیاتی از قرآن که به احکام اشاره دارند به یک اندازه در اجرا مورد استفاده قرار گیرند. در زمان جنگ و دفاع از حمله دشمن، آیات مربوط به جنگ، در زمان صلح، آیات وارده در مورد صلح، در ماه رمضان آیات خاص روزه، در آیام حج آیات ویژه حج، و بالأخره در هر شرایط و موقعیتی آیات مناسب با آن می‌تواند راهنمای عمل مسلمین قرار گیرد.

سروش می‌گوید: دین همراه شریعت، دین عوامانه است نه عاقلانه و روشنفکرانه

ایشان ضمن بیان بی‌نیازی غرب از فهم و عمل به شریعت گفت: «بله؛ دین به آن معنای عوامانه‌ای که یک وقتی در دنیا بود امروز نیست. در جامعه ما هم شاید نباشد. حالا اگر هم باشد اینجاها (در غرب) کمتر است».

منظور وی از (اینجاها) غرب است که محل سخنرانی بود. باتوجه به فضای پرسش و پاسخ حقیر با وی، و تأکید وی بر اینکه بی‌نیازی نسبت به تعالیم انبیا در غرب حاصل شده است نه در همه دنیا، منظور وی از دین عوامانه یعنی دینی که مشتمل بر واجباتی است مانند نماز، روزه، حج، حجاب، ترک شرابخواری و... و در برابر آن، دین روشنفکرانه یعنی دین بدون شریعت و محدودکردن دین به چند گزاره اخلاقی.

اگر از ایشان پرسید که مردم غرب که از تعالیم انبیا و احکام اسلام خبری ندارند چگونه از آن بی‌نیاز شده‌اند؟ وی می‌گوید: آنچه در دین، مهم است

گوهر دین است، گوهر دین هم برای مردم جهان مخصوصاً غربی‌ها روشن است؛ پس نیازی به فهم و عمل به بقیه تعالیم دین ندارند.

ایشان گوهر دین را چه می‌دانند؟

وی گوهر دین را گزاره‌های اخلاقی می‌داند؛ مثل اینکه انسان خوبی باشید، احترام دیگران را رعایت کنید، دروغ نگویند، به کسی ظلم نکنید. وی می‌گوید این گزاره‌ها برای غربی‌ها جا افتاده و نیازی به تبیین و تعلیم آنها نیست؛ و وقتی اینها برای جامعه‌ای روشن بود دیگر نیازی به نماز، روزه، حج، ترک شراب خواری و... نیست.

ایشان معتقد است: شریعت از عرضیات است که اعتقاد و عمل به آنها لازم نیست!

وی در این رابطه، آموزه‌های اسلام را به دو دسته «ذاتی» و «عرضی» تقسیم می‌کند. مراد وی از این دو واژه، معنایی مترادف با آنچه در کتاب‌های اخلاقی و عرفانی تحت عنوان باطن و ظاهر، قشر و لب، شریعت و طریقت و حقیقت، اسلام و ایمان، و دیگر تقسیم‌های مشابه آنها مطرح می‌شود، نیست. ایشان با اشاره به تقسیم‌های یادشده می‌گوید:

ذاتی و عرضی در دین، منطبق با هیچ‌یک از انقسامات یادشده نیست ... مقصود از عرضی، چنان‌که آمد، آن است که می‌توانست و می‌تواند به‌گونه دیگری باشد؛ گرچه دین، هیچ‌گاه از گونه‌ای از گونه‌های آن تهی و عاری نیست. ذاتی دین، آن است که عرضی نیست و دین بدون آن، دین نیست و تغییرش به نفعی دین خواهد انجامید. ذاتی اسلام آن است که اسلام بدون آن، اسلام نیست و دگرگونی اش، به پیدایی دین دیگری خواهد انجامید (سروش،



«ذاتی و عرضی در دین»، کیان، شماره ۴۲، ص ۵).

از لابه‌لای نگاه‌ها این نویسنده برمی‌آید که اسلام عرضی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. اعتقاد قلبی و التزام عملی به عرضیات لزومی ندارد؛ چنان‌که می‌گوید: «اسلام عقیدتی عین ذاتیات، و اسلام تاریخی عین عرضیات، و مسلمانی در گرو اعتقاد و التزام به ذاتیات و دین‌شناسی نظری، به معنای بازشناختن ذاتیات از عرضیات ... است» (همان، ص ۱۸). اعتقاد مربوط به قلب، و التزام مربوط به عمل است. به نظر وی، «ایمان، به اسلام عقیدتی تعلق می‌گیرد، نه اسلام تاریخی» (همان). اسلام عقیدتی برای ایشان، همان اسلام ذاتی است. به گفته وی، «آنها را نباید جزو وظایف دینی و مأموریت‌های الهی دانست. عرضی بودن، معنایش همین است» (همان، ص ۱۴).
۲. عرضیات، اموری تحمیلی بر اسلام‌اند؛ چنان‌که می‌گوید: «عرضی‌ها عرضی‌اند؛ چون اولاً از دل ذات بر نمی‌آیند، بلکه بر آن تحمیل می‌شوند» (همان، ص ۱۰).

وی باتوجه به تقسیم آموزه‌های اسلام به ذاتی و عرضی، ۹۹ درصد آنها را عرضی و مولود شرایط صدر اسلام می‌داند که خارج از ذاتیات این دین است. به عبارت وی: «۹۹ درصد احکامی که در قرآن بیان شده، همان احکام جاری میان اعراب بوده است و احکام جدید آن به سختی به یک درصد می‌رسد (سروش، «اسلام، وحی و نبوت»، آفتاب، ش ۱۵).

از عبارات متعدد وی در جلسه انجمن دانشجویان کانادا که اشاره شد ایشان گرایش جدی به غرب داشته و غرب را بر شرق ترجیح می‌دهد به‌ویژه در



بی‌نیازی از دین؛ در این زمینه توضیح دهید.

این نکته از عبارات متعدد وی در جلسه انجمن دانشجویان کانادا که اشاره شد، بر می‌آید:

دکتر سروش در آن جلسه می‌گفت: «اصلاً فرض کنید (در حال حاضر) هیچ جای دنیا چنین نشده است و مردم، همان بت‌پرست‌های اولیه هستند. من دارم می‌گویم اگر واقعاً بشر به یک چنین جایی رسیده باشد، آیا نباید خوشنود باشیم؟ (معلوم است که باید خوشنود باشیم) این بسیار عالی است و علامت توفیق انبیاء نیز هست. حالا اگر کسی آمد و به شما گفت که بعضی از جوامع این چنین شده‌اند آیا شما باید ناراحت شوید؟ (خیر) شما باید خوشنود شوید. فقط ممکن است بگویید که متأسفانه این چنین نشده‌اند والا این جای نگرانی نیست. اینکه حرف ضد دینی نیست. پس ما بحث دینی باهم نداریم. فقط یک بحث اجتماعی است که آیا بعضی جاها این چنین شده‌اند یا نشده‌اند».

❖ حضرت عالی در قبال این بیان، چه پاسخی دادید؟ لطفاً کمی توضیح دهید.

بنده عرض کردم: «در تعریف اصطلاح استغناء ممدوح و مذموم با شما اختلافی ندارم (مشکل اصلی ما در جای دیگری است) بحث در این است که آیا امروزه در کشورهای مختلف جهان، اعم از ایران و سایر کشورهای غربی و شرقی، نسبت به پیام قرآن و احادیث و یا به عبارت دیگر نسبت به اسلام به‌عنوان یک دین، یک مجموعه دینی با توجه به ابعاد مختلف آن، اعم از مسائل عبادی، اجتماعی و غیره، بی‌نیازی حاصل شده است یا نه، و اگر استغناء حاصل



شده است چند درصد شده است؟»

دکتر سروش گفت: «بله، سؤال شما همین است. پس مسئله دینی در کار نیست؛ چون به لحاظ دینی استغناء محمود نه تنها بد نیست بلکه چیز خوبی است، لکن متأسفیم به قول شما که بعضی جاها (به مرحله استغناء محمود) نرسیده‌اند. خیلی خوب؛ حالا بنده جواب این را می‌خواهم بدهم. اما و هزار اما من آن مشکلی را در فکر دینی می‌بینم که در شما هم هست. شما فکر می‌کنید دین یعنی فقه. شما می‌گویید<sup>۲</sup> اگر مردم نماز نمی‌خوانند پس دیگر دین نیست. اگر (مردم) روزه نمی‌گیرند، اگر شراب می‌خورند (پس دیگر دین نیست) شما این چنین دارید فکر می‌کنید. اگر مطلب چنین است (یعنی اگر اینها را معیار دین‌داری بگیریم) بنده هم با شما موافق هستم (که انسان جدید از دین بی‌نیاز نشده است)، ولی من دین را این چنین نمی‌بینم. من سر معیار شما حرف دارم، دعوا دارم. معیار دارد این رسیدن به استغناء محمود! معیار آن نه سینه زنی است نه روضه خوانی است نه میزان حج و زیارت. هیچ‌کدام اینها نیست. معیار آن این است که آبروی مردم ارزش داشته باشد در آن جامعه».

بنده در پاسخ گفتم: «ما فرض می‌کنیم که در جامعه خود ما در ایران عیب‌های زیادی وجود دارد که واقعاً هم، چنین است و ما باید در جهت اصلاح آن بکوشیم. سؤال بنده این است که اگر ما فعلاً جامعه خود را صرف نظر کنیم و در مورد جوامع غربی از شما بپرسیم که آیا اصلاً نیازی هست که کسی تلاش کند

---

۲. البته در ضمن سوال تأکید شده بود که مراد این نیست که تنها معیار دین‌داری نماز و روزه باشد.

برای احیاء قرآن و برای اینکه مردم در این جوامع غربی به اسلام روی آورند و از جمله به همین ظواهری هم که مرتبه‌ای از دین است (مانند نماز و روزه) عمل بکنند یا نه؟ آیا نیاز هست به این کار یا نه؟».

دکتر سروش: «احیای قرآن یعنی چه آقا؟ آیا احیای قرآن یعنی نماز؟ احیای قرآن را معنی کنید. احیای قرآن یعنی آبروی مردم را نبرند؛ یعنی به عدالت کردن بگذارند؛ یعنی این مفاهیم محترم باشد ... آیا این به نظر شما توی جامعه جدید، حالا هر کشوری باشد کاری ندارم، جا افتاده یا نیفتاده؟ یا هنوز احتیاج به توضیح دارد؟ آقا توی جامعه ما احتیاج به توضیح دارد. بحث این نیست که عمل نمی‌کنند. اصلاً در تئوری این مطلب جا نیفتاده است، حرف من این است، اما در بعضی جاهای دیگر در تئوری جا افتاده، اگر شما بگویید می‌گویند ملال‌آور است. من بحثم سر تعلیمات انبیاست آن گوهر تعلیماتشان که انسان یک موجود محترمی است آیا این به جایی رسیده است که دیگر بحث نداشته باشد؟»<sup>۳</sup>

مراد وی از «بعضی جاها» یا «جامعه جدید» کشورهای غربی است چنان‌که حقیر هم در سؤال خود از بی‌نیازی کشورهای غربی پرسیدم. بدین ترتیب، بر اساس عبارات فوق، دکتر سروش غرب را بی‌نیاز از تعالیم انبیا می‌داند و معتقد است که این بی‌نیازی از دین در غرب روشن‌تر است، اما هنوز در کشورهای شرقی مانند ایران نیاز به تعالیم دینی وجود دارد».

۳. دکتر سروش، جلسه سخنرانی و پرسش و پاسخ مورخه ۱۳۷۶/۱۲/۲۵ در شهر مونترال کانادا.

❖ باتوجه به این نکات دکتر سروش، حضرت عالی چه پاسخی به وی دادید؟

بنده در جلسه سخنرانی وی در کانادا ضمن سؤالات متعدد تأکید کردم که منظور من از تکیه بر نماز، روزه، حجاب و برخی دیگر ضروریات دین این نیست که درصدد باشیم عمل به این امور را به تنهایی و به عنوان مهم ترین معیار جامعه دین دار معرفی نمایم و برای مثال اگر گروهی از مردم، از اسلام صرفاً به قرائت نمازی بی توجه و کم عمق اکتفا نموده اند، آنان را در مقایسه با سایر انسان ها بهترین مردم دین دار بشناسم؛ بلکه سؤال این است که آیا می توان اسلام را دارای ضروریاتی شمرد یا خیر؟ برخی عبارات من ضمن سؤال از صاحب این نظریه چنین است:

«مدعا این نیست که مسلمانی فقط خلاصه می شود در خواندن نماز، آن هم نمازی بدون توجه و عمق، [به طوریکه بگوییم] هر فرد یا جامعه ای که چنین عملی را انجام داد مسلمان است والا بی دین است هر قدر هم که خوب باشد. بنده نمی گویم اسلام محدود به عمل به چنین ظاهر خشکی است. مراد من این است که دین برای رسیدن انسان به مراحل بالای انسانیت و معنویت، مقدماتی را معرفی کرده است که فرد از طریق انجام آن مقدمات، به آن مراحل بالاتر می رسد.

۴. البته لازم به ذکر است که اقامه نماز همراه باتوجه و مراعات شرایطی که در اسلام بیان شده است نقش بسیار مؤثری در کاهش فساد و فحشا در جامعه ایفا می نماید، همان گونه که قرآن به نقش نماز در بازسازی از منکرات اشاره نموده و می فرماید "الصلوة تنهى عن الفحشا والمنکر". البته غایت مکتوب حاضر بحث از این موضوع نیست. سخن در این وادی و بیان ارزشی که نماز می تواند برای انسان مدرن داشته باشد محتاج مجال دیگری است.



مسلمان بودن درجات مختلفی دارد، حداقل و اکثری برای یک فرد مسلمان موجود است. یک حداقلی برای مسلمان بودن وجود دارد که بدون آن، فرد، مسلمان نخواهد بود؛ لذا شما طرف مقابل را متهم نسازید به اینکه می‌گوید همه مسلمان بودن فقط و فقط عبارت است از خواندن نمازی خشک و بی‌روح. بر اساس این مقدمه سؤال این است که اگر فرض کنیم جامعه‌ای وجود دارد که مردم آن کافر هستند. فساد و فحشاء و بی‌حجابی و خوردن مشروبات الکلی و روابط آزاد جنسی و... وجود دارد. مردم آن نماز نمی‌خوانند، روزه نمی‌گیرند و به دستورات دینی عمل نمی‌کنند. آیا نیاز هست که در هدایت این جامعه بکوشیم و تلاش در مسلمان نمودن آنان نماییم و آنان را به عمل به دستورات اسلام دعوت کنیم؟<sup>۵</sup> وی همچنان در پاسخ خود، معیار دینداری را برخی گزاره‌های اخلاقی ذکر می‌کرد.

به اعتقاد دکتر سروش، ائمه علیهم‌السلام در معنویات نیز به بالاترین مقامات دست نیافته‌اند.

آقای سروش قرآن، روایات و معصومین علیهم‌السلام را نه تنها در بعد اجتماعی و سیاسی که در ساحت اخلاقی و معنوی نیز برترین منبع نظری و الگوهای عملی نمی‌داند. ایشان در سخنرانی یاد شده در کانادا دو مطلب را در مورد معصومین علیهم‌السلام مورد تردید جدی قرار داد. مطلب اول اینکه آیا صحیح است که گفته شود عالی‌ترین معارف اخلاقی و عرفانی در قرآن و یا در کلام معصومین علیهم‌السلام

۵. سروش، جلسه سخنرانی و پرسش و پاسخ مورخه ۱۳۷۶/۱۲/۲۵ در شهر مونترال کانادا.



بیان شده است؟ مطلب دوم اینکه آیا صحیح است که گفته شود کسی نمی‌تواند در مقامات و تجارب عرفانی و اخلاقی از معصومین علیهم‌السلام فراتر رود؟ از کلام دکتر سروش استفاده می‌شود که جواب ایشان به هر دو سؤال، منفی است. وی معتقد است که نمی‌توان بطور قطع ادعا نمود که کسی نمی‌تواند از نظر عملی و کسب مقامات عرفانی و اخلاقی از معصومین علیهم‌السلام فراتر رود و یا اینکه معارف اخلاقی و عرفانی فراتر از آنچه آنها بیان نموده‌اند ارائه دهد، بلکه ممکن است کسانی یافت شوند که در هریک از این دو زمینه از این رهبران شیعی بالاتر روند. ایشان در پاسخ به سؤالی در ارتباط با امکان یا عدم امکان یافتن مطالب عرفانی فراتر از آنچه در کلام امام علی علیه‌السلام یا امام حسین علیه‌السلام آمده چنین گفت:

«در مورد نکته بعدی که عالی‌ترین سطح را ما در قرآن یا در روایات در یک زمینه‌ای (در اینجا منظور وی از یک زمینه، زمینه عرفانی یا اخلاقی است چون سؤال حقیر در این زمینه بود) داریم، من مناقشه نمی‌کنم در این باب، یعنی به نظر من مسئله بازی است؛ یعنی باید راجع به آن بحث کرد و اینکه آیا واقعاً عالی‌ترین تجربه‌های عرفانی در معارف دینی آمده است؟ (و آیا) بالاتر از آنها برای دیگران وصولش ممکن است یا نه؟ من حقیقتش این است که علی الاصول ممکن می‌دانم، و یک چیز عجیب و غریبی نمی‌دانم که کسی در این زمینه‌ها تجربه‌های عرفانی بالاتری داشته باشد. و نمی‌شود هم گفت که، یعنی به طریق استفهام انکاری، که آیا می‌شود کسی از امام حسین در این زمینه‌ها بالاتر

رفته باشد؟!<sup>۶</sup>

❖ در ارتباط با مطالبی که از ایشان نقل شد کمی توضیح دهید.

۱. از عبارتی که عرض شد به روشنی استفاده می‌شود که به نظر ایشان هم از لحاظ نظری و هم از جنبه عملی، فراتر بودن مقامات عرفانی و اخلاقی چهارده معصوم<sup>علیهم‌السلام</sup> از دیگر انسان‌ها محل تردید است. یعنی نمی‌توان گفت در میان کسانی که در مسائل اخلاقی و عرفانی سخن گفته‌اند معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> عالی‌ترین معارف را بیان نموده‌اند، بلکه قطعی نیست که از نظر عملی نیز آنان به فراترین کمالات عرفانی و اخلاقی دست یافته باشند. ایشان در این عبارت خود دو سؤال را مطرح می‌کند. در مورد بیانات نظری معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> می‌گوید: «آیا واقعاً عالی‌ترین تجربه‌های عرفانی در معارف دینی آمده است؟» و در مورد مقام عملی معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> می‌گوید: «(آیا) بالاتر از آنها برای دیگران وصولش ممکن است یا نه؟» سپس دکتر سروش در مقام پاسخ به این سؤالات برآمده و جواب خود را بیشتر متوجه مقام عملی معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> می‌نماید و می‌گوید: «من حقیقتش این است که علی‌الاصول ممکن می‌دانم، و یک چیز عجیب و غریبی نمی‌دانم که کسی در این زمینه‌ها تجربه‌های عرفانی بالاتری داشته باشد».

۲. ایشان در بخشی از کلام خود اشاره نمود که نمی‌توان به طریق استفهام انکاری سؤال نمود که (آیا کسی می‌تواند از امام حسین در درجات اخلاقی و معنوی بالاتر رفته باشد؟) منظور از استفهام انکاری سؤالی است که سؤال‌کننده

۶. سروش، سخنرانی مورخه ۱۳۷۴/۱/۲۵ در مسجد فاطمه<sup>علیها‌السلام</sup> در شهر مونترال کانادا.



آن، جواب سؤال خود را منفی می‌داند و شکی در آن ندارد. بسان کسیکه پرسد (مگر می‌شود دو ضربدر دو برابر با پنج باشد؟ یا اینکه مگر می‌شود خدایی وجود نداشته باشد؟) در جاییکه منفی بودن پاسخ به سؤال، محل شک و تردید است نمی‌توان سؤال را به شکل استفهام انکاری مطرح کرد. به نظر ایشان سؤال در مورد فراتر بودن مقام معنوی و عرفانی امام حسین علیه السلام نسبت به سایر انسان‌های غیر معصوم نمی‌تواند به صورت استفهام انکاری مطرح شود. این کلام ایشان به روشنی نشان می‌دهد که جواب چنین سؤالی محل تردید است.

اگر به نظر دکتر سروش کسان دیگری ممکن است یافت شوند که از نظر مقامات عرفانی و اخلاقی از معصومین علیهم السلام فراتر روند علی القاعده راه عاقلانه این است که ما به جای مراجعه به معصومین علیهم السلام به آنها مراجعه نماییم. وهنگامیکه امام زمان علیه السلام ظهور نمایند به ایشان نیز نعوذ بالله توصیه نماییم که برای کسب معارف اخلاقی فراتر به این افراد غیر معصوم مراجعه کنند.

در اینجا در مقام بحث در مورد مقام چهارده معصوم علیهم السلام نیستم، اما به طور اجمال و اشاره یکی از ادله دال بر عدم امکان یافتن انسان‌های دیگری که بتوانند در مقامات عرفانی و قرب الهی از معصومین علیهم السلام فراتر روند در ضمن مقدمات زیر روشن می‌گردد:

۱. از دیدگاه مکتب شیعه موفق‌ترین و صحیح‌ترین راه برای کسب مقامات قرب الهی و راه وصول به مقاصد عالیّه آن از طریق عمل به دستورات قرآن و ائمه علیهم السلام حاصل می‌شود. از نظر اسلام کسب علو مرتبه در عرفان الهی، به دست آوردن توانایی بر انجام اعمال خارق‌العاده نیست. توانایی انجام چنین اعمالی از عهده صوفیان و مرتاضان هندی که نه تنها مسلمان نبوده بلکه وجود



خدا را منکرند، نیز بر می آید. توانایی بر انجام خوارق عادات همچون توانایی بر وزنه برداری‌های سنگین، قدرتی است که برای هر فردی قابل تحصیل است در صورتی که به‌طور مستمر برای مدت معینی ورزش‌ها یا اعمال خاصی را انجام دهد. از جمله قوانین و سننی که خداوند در نهاد و طبیعت بشر قرار داده این است که آدمی توانایی دارد که با رشد و تقویت برخی از قوای بدنی خود، از جمله قوه تمرکز و بینایی و غیره، توانایی تصرفات خاصی بر طبیعت را به‌دست آورد. البته کسی که از طریق عمل به دستورات قرآن و روایات مراتب عرفانی را طی نماید می‌تواند توانایی بر انجام اعمال خارق‌العاده نیز پیدا نماید، اما حصول چنین توانایی‌هایی برای عارف مسلمان یک نتیجه جنبی، عرضی و غیر اصلی است. عارف مسلمان و شیعه، کمال خود را در قرب به خداوند و تحصیل رضای او می‌کاود نه در انجام کارهای غیر طبیعی و نشان‌دادن توانایی‌های خود به دیگران. صد البته از ائمه علیهم‌السلام نیز معجزات و کرامات زیادی صادر شده است تا حجت خداوند بر کسانی که انتظار چنین توانایی‌هایی از امامان علیهم‌السلام را داشته‌اند نیز تمام شود. در هر صورت از این جهت نیز ائمه علیهم‌السلام دست کمی از دیگران نداشته‌اند. آنان حتی پس از وفات خود نیز هزاران بیمار جسمی و روحی صعب‌العلاج و یا حتی غیر قابل درمان را شفا داده‌اند.

۲. از شرایط مهم وصول به حق و قرب الهی ترک گناهان و مکروهات، انجام واجبات و مستحبات، و توجه به خدای متعال در تمام امور زندگی است. گناه به منزله مهم‌ترین آسیبی است که بر انسان عارف وارد می‌گردد و او را از خداوند دور می‌نماید.

۳. از میان تمام انسان‌ها فقط از جمله پیغمبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و همچنین حضرت





زهرای<sup>ع</sup> و دوازده امام شیعه<sup>ع</sup> هستند که به مقام عصمت راه دارند و شرایط مذکور در مقدمه دوم را دارا هستند. دیگر انسان‌ها هر قدر نیز جهد کنند به این مقام راه نمی‌یابند.

نتیجه مقدمات یاد شده این است که تمام مقامات عرفانی و درجات قرب الهی که برای معصومین قابل وصول است برای دیگران ممکن نیست. کسی می‌تواند در این نتیجه تردید نماید که یکی از مقدمات فوق‌الذکر را نپذیرفته و یا اینکه مقام عصمت چهارده معصوم و پیامبران اولوالعزم<sup>ع</sup> را مورد تردید قرار دهد.

#### ❖ سؤال این است که عقل‌گرایی افراطی که ایشان دارند به چه معناست؟

به این معناست که در مسائل عقلی، هیچ چیزی ورای عقل نتواند در شناخت هستی به ما کمکی بکند و تنها منبع معتبر، عقل باشد و نیازی به مراجعه به وحی برای درک معارف والاتر نداریم. به طور کلی هر چه نیاز داریم باید از طریق عقل به دست بیاوریم که به این گرایش، عقل‌گرایی خودبنیاد یا افراطی می‌گویند؛ یعنی نوعی عقل‌گرایی که چیزی غیر از خود را نمی‌پذیرد، حال آنکه همین عقل بشر به ما می‌گوید که چه محدودیت‌هایی داریم. این عقل به ما می‌فهماند که در برخی گزاره‌ها توانایی درک داریم و در برخی دیگر نداریم؛ مثلاً ما نمی‌دانیم چه ارتباطی میان عالم ماده و ملکوت وجود دارد! نمی‌دانیم در آخرت چه خبرهایی است! ما تحلیل جامعی از ابعاد روحانی خود نداریم! در حالی که عقل‌گرایی افراطی مدعی است همه چیز در سایه تعقل، دست یافتنی است. اینها به نوعی، گرایش آبژکتویسیم دارند. امروزه در خود غرب هم این نظریه رد شده است.

این نگرش در دوران «پوزیتویسم منطقی» حاکم بود ولی در دوران پست مدرنیسم، دیگر حاکم نیست. خود غربی‌ها اشکالات زیادی را به این مسئله مطرح کرده‌اند.

❖ نظر دکتر سروش درباره معنا و مصادیق معروف و منکر در اسلام چیست؟

ایشان در ضمن یکی از سخنرانی‌های خود<sup>۷</sup> به مسئله امر به معروف و نهی از منکر اشاره کرد و معیار شناخت معروف و منکر را عرف جامعه و نظر مردم دانست. وی در این رابطه چنین گفت:

«شما این (مسئله) امر به معروف و نهی از منکر را می‌دانید. این البته چیزی است که همه ما می‌دانیم (در این مسئله) برای مثال «الامر بالحسنات» یا «النهی عن السيئات» گفته نمی‌شود. شما در مورد اموری که از نظر اسلام خوب و یا بد هستند سخن نمی‌گویید. «الامر بالمعروف» (مربوط) به چیزهای است که مردم معمولاً آن را خوب می‌دانند ... «معروف» یعنی بر طبق عرف، بر طبق نظر مردم، بر طبق معیارهای جامعه؛ بنابراین «معروف» در «الامر بالمعروف» یعنی چیزی که در میان مردم، خوب تلقی شود و «منکر» در «النهی عن المنکر» یعنی چیزی که بر طبق نظر مردم، بد تلقی شود».<sup>۸</sup>

۷. سروش، سخنرانی مورخه ۱۳۷۴/۱/۲۵ در مسجد فاطمه<sup>ع</sup> در شهر مونترال کانادا که برای دانشجویان بورسیه ایرانی و برخی از دیگر مسلمانان به زبان انگلیسی برگزار شد.

۸. همان.

متن انگلیسی کلام ایشان چنین است:



سپس در بخش پرسش و پاسخ در ضمن پاسخ به پرسشی در رابطه با امر به معروف و نهی از منکر در مقام ارائه تبیین روشن‌تری بر آمد و چنین گفت: «معروف، محصول عقل جمعی مردم است. عقلی را که ما اشاره می‌کنیم عبارت است از توانایی فهم خوب و بد اعمال انسان. معنای واقعی معروف و منکر همین است و من فکر می‌کنم راه دیگری برای فهم خوب و بد وجود ندارد» (همان).<sup>۹</sup>

وی در بخش دیگری از سخنان خود چنین گفت:

«بنابراین معروف و منکر (امور) مذهبی نیستند. اینها وحیانی نیستند (یعنی وحی منبع شناخت معروف و منکر نیست) البته برای بعضی از مردم وحی می‌تواند منبع یادگیری باشد، اما عقلاً (یعنی به مقتضای استدلال‌ات عقلی)



You know this "al amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar". That is of course something all of us know. It is not being said, "al-amr bi al-hasanat" for example, or "al-nahy 'an al-sayyiat" You are not talking about things which are, from the point of view of Islam, good things or bad things which means "al-amr bi al ma'ruf" things which people usually consider as good or things which people. al-ma'ruf means according to the urf, according to the people, according to the norms of the society. So "al-amr bi al-ma'ruf" means something which is considered good among the people. "wa al nahy 'an al-munkar" , munkar means something which is considered to be bad according to the people.

۹. متن عبارت انگلیسی وی چنین است:

Ma'ruf is the product of collective reason of the people. The reason which we assign the ability and capability of discovering the good and bad of the actions. That is the real meaning of al-Ma'ruf wa al-Munkar and I think there is no other way to discover good and bad.

معروف و منکر وابسته به وحی الهی نیست. حالا، وقتی که وحی منبع نیست و عقل منبع است، عقل عمومی «عرف» است؛ بنابراین وقتی که عرف - منظور من از عرف، عقل جمعی مردم است - چیزی را رد کرد، آن چیز ردکردنی است. و وقتی که عقل عمومی (و یا) عقل جمعی مردم در خلال تاریخ در جامعه‌ای خاص چیزی را پذیرفت آن چیز پذیرفتنی است. درعین حال شما حق انتقاد نمودن از عقل عمومی را دارید، اما باز هم عقل (برای انتقاد) بکار می‌گیرید. آگاه باشید (و توجه داشته باشید) که شما باز هم عقل را بکار می‌گیرید تا از یک هنجار (استاندارد و یا معیار) خاصی که در جامعه خاصی و در دوره تاریخی خاصی غلبه دارد انتقاد نمایید. این است معنای معروف» (همان).<sup>۱۰</sup>

❖ نظر دکتر سروش درباره معنا و مصادیق معروف و منکر در اسلام چیست؟

۱۰. متن عبارت انگلیسی وی چنین است:

So ma'ruf and munkar they are not religious, they are not revelatory. Of course for some people it can be the source of learning, but rationally it is not dependent on revelation. Now, when it is not the source and aql is the source, now the public reason is the urf, so when the urf, I mean, the collective reason of the people reject something, so that is rejectable, and when the public, the collective reason of people during the history in a particular society accept something that is acceptable. Nevertheless you have got the right to criticize even the public reason, but you are still using your reason. Be ware, you are still using reason in order to criticize a particular norm, dominating a particular society in a period of history. That is the meaning of ma'ruf.



مطالبی که از ایشان در ارتباط با توضیح مراد از معروف و منکر نقل شد در بردارنده نکات زیر است:

۱. معروف یعنی آنچه که عقل عمومی مردم جامعه‌ای آن را پذیرفته باشد و خوب بداند و منکر یعنی آنچه که عقل عمومی جامعه آن را رد کرده باشد.
  ۲. به نظر آقای سروش عقل (فردی یا جمعی) تنها راه ممکن برای فهم خوب و ب است و هیچ راه دیگری مانند رجوع به وحی در این رابطه وجود ندارد.
- دکتر سروش می‌گوید: «اجازه دهید تا بگویم که معروف و منکر، عقلی هستند. واقعاً شامل همه موارد حتی جزئی‌ترین موارد هم می‌شود. چنین نیست که فهم عقلی فقط شامل اصول اولیه اخلاق شود. نخیر (چنین نیست) فهم عقل شامل همه موارد حتی کوچک‌ترین (یا جزئی‌ترین) موارد هم می‌شود» (همان).<sup>۱۱</sup>
- از این عبارت روشن می‌شود که ایشان استفاده از عقل برای راهنمایی بشر را بسیار وسیع می‌داند. وی تأکید می‌نماید که عقل توانایی درک تمام جزئیات لازم در مورد خوب و بد از هرچه مورد نیاز بشر باشد را دارا است و لذا در راستای شناخت مصادیق معروف و منکر، فهم عقل فقط شامل شناخت اصول اولیه اخلاق نمی‌شود، بلکه هیچ موردی از موارد معروف و منکر وجود ندارد که در حوزه فهم عقل نگنجد. بشر حتی در شناخت جزئی‌ترین موارد آن نیز نیازی به

۱۱. عبارت انگلیسی وی چنین است:

Let me say that ma'ruf and munkar are rational ... actually covers all cases to the minutest points. It does not include only the first principle of the ethics. No, it include all cases down to the minutest points

وحی ندارد.

۴. منظور از عقلی که تنها منبع برای فهم همه خوبی‌ها و بدی‌ها است عقل جمعی است. چنان‌که وی می‌گوید: «معروف، محصول عقل جمعی مردم است». البته مراد وی از این عقل جمعی، عقل فلاسفه و دانشمندان جامعه نیست بلکه نظر عرف جامعه ملاک است. چنان‌چه وی تصریح می‌نماید که: «معروف، یعنی بر طبق عرف، بر طبق نظر مردم، بر طبق معیارهای جامعه». به‌علاوه ما راهی برای فهم محصول عقل جمعی یک اجتماع به جز مراجعه به نظر عرف نداریم. نمی‌توانیم دانشمندان هر جامعه را جمع نموده و درمورد مسئله‌ای خاص از آنها کسب نظر نماییم، گذشته از اینکه صاحب‌نظران جوامع معمولاً کمتر درموردی اتفاق نظر دارند.

#### ❖ در این زمینه چه نقدهایی بر ایشان وارد است؟

**نظر آقای سروش** در مسئله امر به معروف و نهی از منکر مخالف قرآن، روایات و استدلال‌ات عقلی است. برای روشن‌شدن مطلب به بررسی هریک از این نقطه نظرات ایشان می‌پردازیم.

از دیدگاه ایشان معروف یعنی آنچه که عقل مردم جامعه‌ای آن را پذیرفته باشد و خوب بداند. و منکر یعنی آنچه که عقل مردم جامعه‌ای آن را رد کرده باشد. به نظر وی راه صواب و منطقی برای شناخت معروف و منکر مراجعه به عقل جمعی مردم جامعه است. ایشان در ارائه این معیار برای شناخت معروف و منکر خصوص عقل جمعی جامعه اسلامی را مدنظر قرار نمی‌دهد بلکه عقل عمومی هر جامعه‌ای صرف‌نظر از اسلامی و یا غیراسلامی بودن آن را معیار

شناخت معروف و منکر می‌داند. بر این نظریه اشکالات متعددی وارد است که به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم.

## اشکال اول

منظور دکتر سروش از عقل جمعی نمی‌تواند خارج از یکی از این دو صورت باشد. مراد وی یا عقل جمعی همه انسان‌ها در سراسر دنیا و در طول تاریخ بشری و یا عقل جمعی عده‌ای از انسان‌ها است؛ چون شقّ محتمل دیگر (یعنی عقل جمعی هیچ‌یک از انسان‌ها) قطعاً مراد وی نیست. عقل جمعی به هیچ‌یک از این دو معنا نمیتواند تنها معیار برای شناخت معروف و منکر باشد. در اینجا هریک از این دو وجه را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) اگر منظور وی وجه اول باشد اولاً نمی‌توان در این صورت هیچ‌گونه مصداق روشنی برای معروف و منکر یافت. ثانیاً در صورت یافتن مصداق روشن، موارد بسیار اندک و انگشت شماری را می‌توان برای آنها برشمرد و در هریک از این دو صورت نمی‌توان هدایت اخلاقی و اجتماعی آدمی را با تکیه بر این قضایای بسیار محدود محقق ساخت. به‌علاوه این دیدگاه با قرآن و روایات هم سازگار نیست؛ چون تمام مواردی که در قرآن و روایات مصداق معروف و منکر تلقی شده است از مواردی نیست که مورد اتفاق همه انسان‌های کره زمین باشد.

قضایای بسیار محدودی در ارتباط با خوبی یا بدی افعال وجود دارد که تمام انسان‌ها در طول تاریخ زندگی بشر بر آنها اتفاق نظر کامل داشته باشند. مصداق معروف آن حسن عدالت و قبح جور است. گرچه در رابطه با این دو مفهوم نیز



اختلافات و ابهاماتی وجود دارد. مانند اینکه آیا ظلم کردن به هر انسانی قبیح است حتی به دشمنان و یا انسان‌های ستمگر و ظالم، و یا اینکه ظلم به دشمنان و ظالمین قبیح نیست؟ اختلاف خطیرتر در مورد این قضایا در معنای ظلم و عدالت است. در تفسیر معنای عدالت آراء پرشمار و مکاتب مختلف فکری به چشم می‌خورد. این اختلافات هم در میان متفکرین و فلاسفه دوران یونان باستان و قرون وسطی همچون افلاطون و ارسطو و هم پس از آن وجود داشته است. در میان متفکران پس از قرون وسطی، دوران روشنگری و قرون اخیر اندیشمندانی همچون ژان ژاک روسو (Rousseau)، جان راول (Rawls John)، روبرت نوزیک (Nozick Robert) و میشل والزر (Walzer Michael) معنا و تفاسیر متعددی در مورد عدالت مطرح کرده‌اند.

به‌علاوه ما از نظرات انسان‌های آینده اطلاعی نداریم. اگر کسی آراء مجموعه عقلای جهان را معیار عمل قرار دهد نمی‌تواند دیدگاه آیندگان را نادیده بگیرد. با توجه به اینکه چه‌بسا آنان با تکیه به پیشرفت‌های بشری و اطلاع از تجارب گذشتگان به نتایج نظری متقن‌تر از گذشته خود دست یابند. ما با حد اکثر جهد خود فقط می‌توانیم از نتایج عقل جمعی گذشتگان و انسان‌های فعلی با خبر گردیم. بدین ترتیب راهی برای کشف اتفاق نظر عقلای جهان در گذشته، حال و آینده نداریم. البته اگر گفتیم که انسان‌های گذشته و حال بر هیچ قضیه اخلاقی<sup>۱۲</sup> روشن و بدون ابهامی اتفاق نظر ندارند همین مطلب کافی است برای صحت این

۱۲. منظور از قضیه اخلاقی قضیه‌ای است که بیانگر نیک و ناخوشی فعلی از افعال اختیاری آدمی باشد.





جمله که (مجموعه نسان‌های گذشته و حال و آینده بر هیچ قضیه اخلاقی روشنی اتفاق نظر ندارند). به عبارت دیگر اتحاد نظر احتمالی آیندگان در مورد یک قضیه اخلاقی صحت جمله یاد شده را مخدوش نمی‌سازد؛ چون وقتی انسان‌های گذشته و حال چنین اتفاقی ندارند اتفاق نظر آیندگان مستلزم نادیده گرفتن یا از بین رفتن اختلاف نظر انسان‌های گذشته و حال نمی‌گردد. صرف اتحاد نظر آیندگان به معنی اتحاد نظر همبشریت در گذشته، حال و آینده نیست.

ب) احتمال دوم این است که منظور آقای سروش از عقل جمعی، نظر مجموعه‌ای از انسان‌ها باشد. ظاهراً منظور ایشان از عقل جمعی همین احتمال دوم باشد؛ چون از طرفی ایشان در پاره‌ای از نوشتارهای خود به نبودن اتفاق نظر میان همه انسان‌ها اعتراف دارد (ر.ک: سروش، «اخلاق خدایان» در مجله کیان، ش ۱۸). از طرف دیگر ایشان در توضیح مراد خود از عقل جمعی تصریح می‌نماید که عقل جمعی عده‌ای از انسان‌ها کافی است. وی در این رابطه چنین می‌گوید: «وقتی که عقل عمومی (و یا) عقل جمعی مردم در خلال تاریخ در جامعه‌ای خاص چیزی را پذیرفت آن چیز پذیرفتنی است»؛ بنابراین که مراد ایشان از عقل جمعی، دیدگاه همه انسان‌های کره زمین در ادوار مختلف تاریخ نباشد بلکه ایشان عقل جمعی عده‌ای از انسان‌ها و یا هر جامعه‌ای خاص از جوامع مختلف بشری را برای شناخت معروف و منکر کافی بدانند، در این صورت اشکال زیر بر ایشان وارد است:

لازمه پذیرش این معیار این است که موارد متعددی از آنچه را که در قرآن و روایات حرام تلقی شده است، در برخی از جوامع از مصادیق فعل معروف و امر

به انجام آنها واجب باشد، همچنین لازم می‌آید که در چنین جوامعی برخی از واجبات اسلامی از مصادیق منکر بوده و نهی از انجام آنها واجب گردد. این لوازم (حرام‌شدن بسیاری از واجبات الهی و واجب‌شدن کثیری از محرّمات الهی) از نظر اسلام واضح البطلان است و مخالفت قطعی با آیات قرآن و روایات موثقی دارد که ما را از انجام این محرّمات و دامن‌زدن به آنها بر حذر می‌دارد و عمل به فرائض را لازم می‌شمرد. لازم به ذکر است که مراد از «برخی از جوامع» کشورها، مناطق، یا اجتماعاتی است که مسلمانان آن در اقلیت هستند و یا کشورها و جوامع مسلمان نشینی که عمل به دستورات اسلامی در آنها ضعیف و کمرنگ شده و ارزش‌های غیراسلامی بر آن دامن گسترانده است. البته توجه به دسته اول (جوامعی که مسلمانان آن در اقلیت هستند) مطلب را روشن‌تر می‌سازد.

توضیح مطلب: از آنجاکه نتایج عقل جمعی در جوامع مختلف متفاوت است، در نتیجه مصادیق یا نمونه‌های معروف و منکر در جوامع گوناگون مختلف خواهد بود. مسلمانان نیز، طبق معیار دکتر سروش، باید برای شناخت مصادیق معروف و منکر تابع آراء مردم جامعه‌ای باشند که در آن زندگی می‌کنند. لذا مسلمانان در هر جامعه‌ای باید ارزش‌های اخلاقی حاکم بر همان جامعه را بپذیرند و در جهت تثبیت همان ارزش‌ها در زندگی سایر مسلمانان قدم بردارند تا به وظیفه اسلامی خود در راستای امر به معروف و نهی از منکر عمل نموده باشند. موارد پرشماری از رفتارهایی را می‌توان نام برد که در جوامع غیراسلامی و به‌ویژه سکولار فعل معروف شناخته می‌شود در حالی که در اسلام حرام شناخته شده است. همچنین نمونه‌های پرشماری از اعمالی که در اسلام واجب تلقی

می‌شود در جوامع غیرمسلمان منکر قلمداد می‌گردد. در اینجا به ذکر نمونه‌هایی از هر دو دسته می‌پردازیم.

در برخی جوامع عقل جمعی جامعه حکم می‌کند که نوشیدن بسیاری از نوشابه‌های الکلی، مصرف گوشت خوک، آزادی در روابط جنسی زن و مرد، آزادی در پوشش حداقل حجاب (البته در برخی از جوامع غربی هیچ حداقلی در این رابطه وجود ندارد) و آزادی حضور زنان در جامعه پس از آراستن خود به شکل دلخواه خویش، آزادی در همجنس بازی و... اموری خوب، مطلوب، شایسته و از مصادیق فعل معروف هستند؛ لذا اگر فرد مسلمانی در چنین جوامعی زندگی کند و بخواهد وظیفه اسلامی خود را در مورد «امر به معروف و نهی از منکر» انجام دهد باید مردم را به آنچه که در این جوامع «معروف» و پسندیده تلقی می‌شود امر نماید. لازمه این مطلب این است که مردم را به ارتکاب این محرمات الهی تشویق نماید. همچنین کسانی را که از انجام این محرمات خودداری می‌ورزند مورد نهی و سرزنش خود قرار دهد. در کشورهای غربی دست دادن، روبوسی، و مصافحه زن و مرد با یکدیگر، رقص زن و مرد اجنبی با یکدیگر در حضور دیگران و در جلسات جشن و میهمانی، خارج شدن زن و مرد از منزل با شورت و زیرپیراهنی در تابستان، شناکردن آنان در استخرهای مشترک و ارتباط جنسی زن و مرد با یکدیگر در خیابان و مجامع عمومی اموری عادی، متعارف و غیرمنکر تلقی می‌شود. در نتیجه باید طبق معیار آقای سروش این اعمال برای مسلمانی که در چنین جوامعی زندگی کند جایز باشد. گاهی مخالفت عملی با معیارهای متعارف یاد شده اموری منکر به حساب می‌آید؛ برای مثال داشتن هر درجه‌ای از حجاب اسلامی برای خانم‌ها (روسری،



روپوش، و یا چادر) به‌ویژه در تابستان گرم در بسیاری از جوامع غربی امری منکر تلقی می‌شود. لذا اگر بخواهیم بر طبق معیار عقل جمعی عمل کنیم باید حکم به منکر بودن پوشش حجاب برای خانم‌ها، مخصوصاً در تابستان نموده و برای انجام وظیفه شرعی خود با توسل به روش‌های مختلف سعی در شیوع بی‌حجابی بنماییم.

در بسیاری از جوامع غیرمسلمان خواندن نمازهای پنج‌گانه همراه با مقدمات، ارکان، واجبات و شرایط خاص آن، عزاداری برای امام حسین علیه السلام و مراسم محرم و عاشورا و انجام برخی دیگر از وظایف اسلامی اموری منکر و ناپسند تلقی می‌شود که به‌نظر آنان ناشی از تعصبات، جمود فکری و ارتجاعی بودن است. مقتضای نظر دکتر سروش این است که در چنین شرایطی ما مردم را از انجام این اعمال نهی نماییم. اگر در جامعه‌ای به تبع حاکمیت دیدگاه پاره‌ای جامعه‌شناسان ماتریالیست عقل جمعی مردم بر این قرار گرفت که اعتقاد به وجود خدا قبیح بوده و عمل به دستورات دینی قبیح‌تر است. در چنین جامعه‌ای برای انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر بر هر مسلمانی واجب خواهد بود که امر به بی‌دینی و نهی از دین‌داری و نهی از عمل به احکام دینی نماید.

اگر گهگاه مشاهده می‌شود که برخی افراد غیرمسلمان در جوامع غربی به برخی از احکام اسلام مانند نماز، روزه، حجاب، احترام به حقوق دیگران و امثال آن به دیده منکر نگاه نمی‌کنند و بلکه گاهی به تدریج مجذوب اسلام گشته‌اند بدین دلیل است که عده‌ای از مسلمانان مقید و دین‌داران واقعی بدون توجه به لوازم عقل جمعی و معیارهای حاکم بر جوامع غیرمسلمان، بایجاد و تقویت



مراکز اسلامی سعی در عمل به تعالیم اسلام و معرفی آن به دیگران نموده و آثار مثبت آن را به دیگران نشان داده‌اند و با این عمل سبب به تردید افکندن پاره‌ای از افراد غیرمسلمان در دیدگاه‌های منفی خود نسبت به اسلام شده‌اند. والا طبق معیار دکتر سروش هیچ‌کس در هیچ جامعه جدیدی نباید به معروف و منکرهای دین خود مقید باشد.

در اینجا توجه به دو نکته لازم به نظر می‌رسد. نکته اول اینکه وجود چنین معیارها و رفتارهایی در کشورهای غیرمسلمان به این دلیل است که آنها این اعمال را حرام نمی‌دانند، نه اینکه به‌رغم حرام دانستن آن را مرتکب می‌شوند. سخن نگارنده در این نیست که آیا اینها که غالباً نسبت به اسلام در جهل و بی‌اطلاعی (اعم از جهل بسیط و مرکب) به سر می‌برند مرتکب گناه می‌شوند یا خیر و مستوجب عقوبت اخروی هستند یا نیستند؟ سخن در این مقوله، افتتاح بحث در باب دیگری را می‌طلبد که خارج از مقصد مکتوب حاضر است. سخن فعلی در این است که اگر معیار شناخت معروف و منکر را عقل جمعی هر جامعه‌ای بدانیم ارتکاب همه این امور حرام، برای مسلمانانی که در یک جامعه غیرمسلمان زندگی می‌کنند حلال می‌شود و در صورتی که اجتناب از این امور، منکر تلقی شود تشویق دیگران به انجام این محرمات نیز واجب می‌گردد. نکته دیگر اینکه کلام در این نیست که آقای سروش معتقد است که رفتارهای مردم در جوامع غیرمسلمان قابل انتقاد نیست و ما باید فساد و فحشا آن را به جامعه اسلامی منتقل نماییم. اشکالات من مربوط به لوازم دیدگاه ایشان در ارتباط با عقل جمعی به‌عنوان تنها معیار شناخت معروف و منکر است. آنچه در اینجا مراد است بحثی تئوریک و نظری در تفسیر حکم شرعی اسلام در مورد امر به معروف

و نهی از منکر است.

## اشکال دوم

در تعیین مصادیق معروف و منکر یکی از دو احتمال قابل طرح است. احتمال اول آنکه گفته شود معروف و منکر نسبت به واجبات و محرمات ساکت و یا لایشرط است. در این صورت تعیین موارد معروف و منکر هیچ ارتباطی به واجبات و محرمات نخواهد داشت. احتمال دوم آنکه معروف نسبت به محرمات و منکر نسبت به واجبات بشرط لا باشد. بدین معنا که معروف نمی‌تواند محرمات را شامل شود و منکر نیز نمی‌تواند واجبات را دربرگیرد. دیدگاه آقای سروش در مورد معیار قراردادن عقل جمعی در صورتی صحیح است که بتوان با احتمال اول موافقت کرد، در حالی که این احتمال به دلایلی غیر قابل قبول است:

اولاً مستلزم ارتکاب فعل حرام از طرف شخص امرکننده به معروف و نهی‌کننده از منکر است؛ چون در صورتی که معروف شامل محرمات و منکر شامل واجبات نیز باشد لازم می‌آید امر به محرمات و نهی از واجبات واجب گردد در حالی که این کار حرام است چون کمک کردن دیگران به انجام فعل حرام (اعانه بر اثم) حرام است.

ثانیاً بنا بر دستور اسلام یک مسلمان شایسته قبل از اینکه دیگران را امر به معروف یا نهی از منکر نماید، خود باید عامل به فعل معروف و تارک فعل منکر باشد. لذا در صورت پذیرش عقل جمعی هر جامعه به‌عنوان معیار شناخت معروف و منکر، در همه این مواردی که فعل حرامی در یک جامعه معروف و



یا فعل واجبی منکر باشد، ما در چنین جوامعی ابتدا خودمان باید بر اساس معیارهای آن جامعه بر خلاف اسلام عمل کنیم و سپس دیگر مسلمانان آن جامعه را به سوی خلاف اسلام دعوت نماییم. همچنین لازم می‌آید در مواردی که فعل حرامی منکر تلقی نمی‌شود (مانند شناکردن همزمان زن و مرد در استخر مشترک و دیگر مثال‌های منکر) ارتکاب آن فعل برای مسلمانانی که در چنین محیط‌هایی زندگی می‌کنند جایز باشد؛ زیرا اگر فعلی منکر نبود و نهی دیگر مسلمانان از انجام آن واجب نبود آن فعل، جایز العمل است.

ممکن است دکتر سروش بگوید که راه انتقاد از معیارهای اجتماعی باز است، لذا ما می‌توانیم از معیارهایی که در جوامع غیراسلامی برای شناخت معروف و منکر وجود دارد انتقاد کنیم. قبل از اینکه به پاسخ به این اشکال پردازیم توجه شما را به کلام ایشان که در ضمن بحث از امر به معروف و نهی از منکر به آن اشاره نمود جلب می‌کنم. ایشان در این ارتباط چنین می‌گوید:

«البته عقل جایز الخطاست. منظور من این است که وقتی شما بر عقل تکیه می‌کنید باید بدانید که عقل جایز الخطا است. عقل اشتباه می‌کند. اما ما نمی‌توانیم به خاطر اشتباهاتش آن را کنار بگذاریم. ما نمی‌توانیم نسبت به آن بی‌اعتماد شویم. در عین حال عقل قابل اعتماد است، مخصوصاً وقتی که عقل جمعی باشد، وقتی که اجتماعی باشد، جمعی باشد. البته منظور من این است که قابلیت اعتماد عقل فردی به این مقدار (یعنی به میزان عقل جمعی) نیست».<sup>۱۳</sup>

۱۳. عبارت انگلیسی وی چنین است:

Of course reason is fallible. I mean when you rely on reason you have to know that  
←

## جواب اول

توجه به نکاتی روشن می‌سازد که نظر ایشان در مورد جایز الخطا دانستن عقل معضل را حل نمی‌سازد.

الف) طبق نظر دکتر سروش (چنان‌که قبلاً عین عبارت ایشان نقل شد) تنها معیار برای شناخت معروف و منکر عقل جمعی هر جامعه است.

ب) تنها راه انتقاد از عقل جمعی را نیز مراجعه به عقل و نه شرع می‌داند.

ج) علت تأکید وی بر عقل جمعی به جای عقل فردی این است که ایشان عقل جمعی را بیش از عقل فردی قابل اعتماد می‌داند. ایشان می‌گویند عقل جمعی مطمئن‌تر از عقل فردی است و به نتیجه قابل اعتمادتری دست می‌یابد.

د) چنان‌که قبلاً نیز (با ذکر متن عبارت نویسنده مورد بحث) اشاره نمودیم منظور ایشان از عقل جمعی این نیست که دانشمندان طراز اول جامعه، جلسه‌ای تشکیل دهند و مصادیق معروف و منکر را به مردم معرفی نمایند. مراد وی از عقل جمعی نظر عرف هر جامعه است.

باتوجه به این نکات روشن می‌شود که گرچه به نظر ایشان عقل جایز الخطا است و لکن چون طبق مبنای ایشان عقل فردی احتمال خطای بیشتری دارد با عقل فردی نمی‌توانیم به تصحیح عقل جمعی بپردازیم. به عبارت دیگر انتقاد با



it is fallible. It makes mistakes. But because of the mistakes we cannot rule it out. We cannot be inconflident with it. It is reliable nevertheless, especially when it is public reason, when it is social, it is a collective one. I mean, of course the reliability of a personal reason, is not as much.





عقل فردی از عقل جمعی قابل اعتماد نیست و محل اشکال هم مصادیقی است که عقل جمعی جوامع غیرمسلمان نظری خلاف اسلام دارد؛ بنابراین لازمه دیدگاه ایشان این است که اگر هم بخواهیم عقل جمعی جامعه‌ای را مورد انتقاد قرار دهیم باید با عقل جمعی جامعه دیگری آن را انتقاد نماییم. در این صورت نیز هر دو عقل جمعی با هم تعارض خواهند نمود. اگر بخواهیم یکی را بر دیگری ترجیح دهیم، به مقتضای معیار آقای سروش باید دیدگاه جامعه‌ای را ترجیح دهیم که جمعیت بیشتری دارد. زیرا همان‌گونه که ایشان عقل جمعی را بر عقل فردی به دلیل احتمال خطای کمتر ترجیح می‌دهد، به همین دلیل عقل جمعی جامعه بزرگ‌تر بر عقل جمعی جامعه کوچک‌تر ترجیح می‌یابد؛ بنابراین لازمه معیار ایشان در شناخت مصادیق معروف و منکر، این است که در موارد تعارض دیدگاه اسلام با نتایج عقل جمعی حاکم بر کشورهای غیراسلامی، تعداد مسلمانان را معیار قرار دهیم. اگر تعداد مسلمانان در یک جامعه کمتر از غیر مسلمین بود ما باید در موارد تعارض، تابع غیرمسلمانان باشیم.

## جواب دوم

حتی اگر آقای سروش بر خلاف مبنای خود از لوازم تأکید بر عقل جمعی به‌عنوان تنها معیار برای فهم معروف و منکر دست بشوید و بگویید عقل فردی هم می‌تواند بر عقل جمعی ترجیح یابد در این صورت نیز طبق تصریح ایشان باز هم تنها راه برای انتقاد از عقل جمعی استفاده از عقل است و نه وحی؛ بنابراین اگر چیزی از نظر اسلام «معروف» باشد ولی مردم جامعه‌ای آن را «منکر» بدانند و یا اگر چیزی از نظر اسلام «منکر» باشد ولی مردم جامعه دیگری آن را «معروف»

بدانند و از طرفی عقل هم از عهده فهم آن عاجز باشد، ما باید تسلیم نظر جوامع غیرمسلمان باشیم. به‌دیگرسخن اگر عقل از کشف جزء و یا اجزایی از احکام و یا ارزش‌های اسلامی عاجز باشد ما باید از آن احکام و عقاید دست بشوییم و دیگران را به ترک عمل به این احکام امر نموده و از انجام آنها نهی نماییم؛ چون از طرفی عقل جمعی یک کشور غیرمسلمان آن را نمی‌پذیرد، و از طرف دیگر تنها راه ممکن برای انتقاد از آن عقل جمعی را عقل فردی دانسته‌ایم و عقل فردی نیز از عهده کشف آن عاجز است؛ برای مثال اگر در منطقه‌ای از مناطق غیرمسلمان دنیا خواندن نمازهای یومیه، به‌شکل خاص ارائه شده در اسلام، فعل منکری تلقی شود و مسلمانان آن جامعه در اقلیت هستند، باید در آنجا مسلمانان را از خواندن نماز نهی نمود؛ زیرا ما نمی‌توانیم برای لزوم تمام اجزاء و حرکات نماز دلیل عقلی بیاوریم.

### اشکال سوم

آیات و روایات پرشماری دال بر این است که حکم شرعی امر به معروف و نهی از منکر در اسلام از جمله احکامی است که به استحکام اسلام در جامعه کمک می‌نماید و جامعه را به اسلام و تحقق اهداف اسلامی و اجرای احکام آن نزدیک می‌سازد نه اینکه به تضعیف و یا هدم بخشی از احکام اسلام در جامعه منجر شود. اگر بنا باشد طبق نظر دکتر سروش معیار برای شناخت معروف و منکر، عرف هر جامعه‌ای باشد و در نتیجه امر به اجرای آنچه که عرف (و یا به عبارت دیگر عقل جمعی) جامعه‌ای آن را می‌پسندد و نهی از آنچه که عرف جامعه‌ای آن را اکراه دارد واجب باشد عمل به چنین حکمی به تضعیف و بلکه

به هدم دین می‌انجامد و به‌هیچ‌وجه هدف از فلسفه جعل این حکم محقق نمی‌شود. به‌عنوان نمونه به این دو روایت توجه فرمایید که به نقش امر به معروف و نهی از منکر در احیاء سایر اهداف، ارزش‌ها و احکام اسلام دلالت دارد:

صاحب **وسائل الشیعه** از قول امام صادق علیه السلام می‌آورد: «به تحقیق امر به معروف و نهی از منکر (یک حکم) واجب مهمی است که به واسطه آن، بقیه واجبات الهی محقق می‌شود».<sup>۱۴</sup> بر اساس این روایت اجرای امر به معروف و نهی از منکر منجر به اجرا و برپایی سایر احکام الهی می‌شود. ثمره روشن احیاء این فریضه الهی در جامعه، احیاء سایر فرائض اسلامی خواهد بود. در این روایت لفظ «فرائض» به‌کار برده شده است که از مصادیق بارز این لفظ، واجبات می‌باشد و عبارت «تقام الفرائض» یعنی «برپا داشته‌شدن واجبات الهی» به روشنی شامل عمل به واجبات و ترک محرّمات می‌شود. نکته خطیرتر اینکه عبارت «بها تقام الفرائض» در دو جای مختلف این روایت ذکر شده است و این حاکی از تأکیدی است که امام علیه السلام بر نقش اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر در راستای احیاء سایر احکام واجب اسلام دارد.

در روایت دیگری امام حسین علیه السلام خطاب به انصار و مهاجرین چنین فرمود: «ای مردم، پند بگیرید از آنچه که خداوند نصیحت فرمود اولیاء خود را ... پس

۱۴. عن ابي جعفر: یكون في اخر الزمان قوم ... لو اضررت الصلاة لسائر ما يعملون باموالهم و ابدانهم لرفضوها كما رفضوا اسمي الفرائض و اشرفها، ان الامر بالمعروف و النهي عن المنكر فريضة عظيمة بها تقام الفرائض هنا لك يتم غضب الله عز و جل عليهم فيعمهم بعقابه فيهلك الابرار في دار الاضرار ... ان الامر بالمعروف و النهي عن المنكر سبيل الانبيا و منهاج الصلحا، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض و تأمن المذاهب و تحل المكاسب و ترد المظالم و تعمر الارض و ينتصف من الاعداء و يستقيم الامر (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۹۵).

خداوند با امر به معروف و نهی از منکر آغاز کرد به عنوان واجبی از طرف خداوند بر مردم، چون خداوند می‌داند که اگر این حکم شرعی اجرا و برپا شود همه دیگر واجبات الهی، اعم از موارد سخت و آسان آن، برپا داشته خواهد شد.<sup>۱۵</sup> این روایت به وضوح نشان می‌دهد که فلسفه تشریح امر به معروف و نهی از منکر ظهور و اجرای عملی سایر واجبات الهی و ترک محرمات در سطح جامعه می‌باشد. اگر طبق نظر دکتر سروش معیار شناخت معروف و منکر را عقل جمعی هر جامعه‌ای بدانیم، عمل کردن به امر به معروف و نهی از منکر در هر جامعه، موجب تثبیت ارزش‌های حاکم بر همان جامعه می‌گردد. اگر ارزش‌های اسلامی حاکم باشد عمل به این حکم سبب تثبیت ارزش‌های اسلامی و اگر ارزش‌های ضد دینی و غیراسلامی حاکم باشد به تقویت هر چه بیشتر جامعه در جهت انحراف از اسلام منتهی می‌شود، نه اینکه لزوماً جامعه را به سوی عمل بر طبق ارزش‌های اسلامی نزدیک سازد.

حدیث دیگری که بیانگر نقش خطیر و حیاتی امر به معروف و نهی از منکر در زنده کردن اسلام در جامعه است پیامی است که امام حسین علیه السلام در راستای روشن نمودن فلسفه نهضت خود برای جهانیان بر جای نهاده است. آن‌گاه که محمد حنفیه مطلع شد که برادرش، امام حسین علیه السلام، قصد خروج از مدینه به سوی مکه را دارد، وی نزد امام رفت و با وی گفت و گو نمود. پس از پایان گفت و گو،

۱۵. «اعتبروا ايها الناس بما وعظ الله به اوليائه من سوء پناهه علي الاحبار ... فبدأ الله بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة منه لعلمه بانها اذا اديت و اقيمت استقامت الفرائض كلها هينها و صعبتها» (شريف قریشی، حياه الامام الحسين ابن علي، ص ۱۵۲).



حضرت به برادرش فرمود: من به طرف مکه حرکت می‌کنم اما تو در اینجا بمان تا اخبار اینجا را برایم گزارش کنی. سپس امام مطلبی را به صورت مکتوب و به عنوان وصیت نوشت و آن را پیچید و مهر زد و به محمد حنفیه داد. این نامه بسیار کوتاه است و پس از اقرار به شهادتین در بردارنده فلسفه خروج امام و آغاز نهضت خونین کربلاست. بخش عمده این وصیت نامه چنین است: «به تحقیق من بیهوده ...، برای ایجاد فساد یا ظلم قیام نمی‌کنم و من فقط به قصد ایجاد اصلاح در امت جدم محمد ﷺ قیام کردم. می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر نمایم، و روش جدم محمد ﷺ و پدرم علی بن ابیطالب ﷺ را دنبال کنم».<sup>۱۶</sup> در این وصیت نامه، سیدالشهداء ﷺ امر به معروف و نهی از منکر را سرلوحه عمل خود قرار داده که در راستای ایجاد اصلاح در امت اسلامی به کار گرفته می‌شود. پیام امام حسین ﷺ نقش کلیدی این حکم را در حفظ جامعه اسلامی از انحرافات به خوبی هویدا می‌سازد.

اگر مرجع ما در شناخت معروف و منکر معیارهای حاکم بر هر جامعه باشد تشویق دیگران به انجام چنین معروف و ترک چنین منکری نه تنها سبب اصلاح امم مسلمان نخواهد گشت بلکه سرعت حرکت آن را در مسیر انحراف از اسلام شتاب خواهد بخشید. شما فرض کنید یک اجتماع اسلامی را که عمل به تعالیم قرآن در آن کمرنگ و ضعیف گردیده باشد و به تدریج ارزش‌های غیراسلامی

۱۶. «انی لم اخرج اشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظلما، و انما خرجت لطلب الاصلاح فی امة جدی محمد ﷺ، ارید ان امر بالمعروف و انهی عن المنکر، و اسیر بسیرة جدی محمد ﷺ و ابی علی ابن ابیطالب ﷺ» (مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۸، به نقل از: مقتل الحسین از محمد تقی آل بحر العلوم، ص ۱۳۷).

مورد پسند جامعه قرار گرفته باشد و مطلوب شناخته شود و یا در یک جامعه غیراسلامی که مسلمانان آن در اقلیت باشند. عمل به امر به معروف و نهی از منکر طبق معیار آقای سروش موجب رسوخ بیشتر ارزش‌های مخالف اسلام، تثبیت مبانی کفر و الحاد و شیوع فساد و فحشا خواهد گردید.

همچنین مبنای ایشان تعارض تام دارد با آیه شریفه قرآن که می‌فرماید: «شما (مسلمانان حقیقی) نیکوترین امتی هستید که قیام کردند برای اصلاح بشر، (تا) امر به معروف و نهی از منکر نمایند».<sup>۱۷</sup> در این آیه مبارکه خداوند امت مسلمان را الگوی سایر امم تلقی نموده است و وظیفه آن را امر به معروف و نهی از منکر ذکر نموده است. در این آیه امر و نهی‌کننده، امت است نه فرد، و بنا به لزوم تناسب میان صدر و ذیل، امر و نهی شونده نیز امم دیگر خواهند بود. طبق معیار آقای سروش نزول این آیه لغو و بیجا خواهد بود. زیرا بنابراینکه معیار شناخت معروف و منکر، عقل جمعی باشد، لزومی ندارد و (و حتی شاید نباید و شایسته نیست) که یک جامعه مانند جامعه اسلامی معیار معروف و منکر را معرفی نماید. هر جامعه‌ای برای خود معیاری دارد، و مردم آن جامعه نیز باید بر اساس همان معیار یکدیگر را امر به معروف و نهی از منکر نمایند. لزومی ندارد که جامعه اسلامی در مقام هدایت مردم سایر ملل و نزدیک ساختن آنها به «معروف» و ارزش‌های اسلامی برآید.

۱۷. کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر (آل عمران: ۱۱۰).

## اشکال چهارم

مفاهیمی همچون معروف، منکر، پسندیده، ناپسند، خوب، بد و امثال اینها مفاهیمی ارزشی هستند که بر اساس مذاهب متعدد الهی و غیر الهی، سیستم‌های مختلف ارزشی و مکاتب گوناگون فکری مصادیق متفاوت و بعضاً متضادی دارند. اگر قرار باشد که ما در تعیین مصادیق این مفاهیم کاملاً مستقل از اسلام عمل کنیم و در هر جامعه‌ای تابع همان جمع باشیم، لازمه آن این است که گفته شود اسلام نظام اخلاقی و ارزشی مستقلی نداشته و تابع محض سایر مکاتب فکری است.

## اشکال پنجم

همیشه نظر اکثریت نمی‌تواند معیار صحت نظریه در شناخت معروف و منکر باشد بلکه در این موضوع احتمال خطا در نظر اکثریت وجود دارد به‌ویژه اگر جامعه غیراسلامی باشد. اتفاق عقل جمعی یک جامعه بر معروف یا منکر شناختن چیزی ممکن است به دلیل تسلط و حاکمیت فکری نظریات فلسفی خاص، اندیشه‌های الحادی مادی و یا مغفول ماندن اسلام باشد، به‌گونه‌ای که نفوذ چنین اندیشه‌هایی در جامعه، تفکرات و معیارهای ناصوابی را در آن حاکم و شایع نموده باشد؛ برای مثال حاکمیت نظریه مارکسیسم چه بسا سبب می‌شود که عقل جمعی جامعه، دین را مضر برای جامعه و امری منکر تلقی نماید و یا اینکه فهم عمومی را به‌سوی پذیرش آراء خاصی در ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی سوق دهد. نگاهی به صفحات تاریخ تفکر انسان‌ها به روشنی گواه بر



این امر است که دیدگاه‌های مردم جوامع گوناگون می‌تواند منحرف گردد. تأملی در نقش تبلیغات و رسانه‌های گروهی ملل گوناگون به‌ویژه کشورهای غربی، که به سلاح‌های تبلیغی مجهزتری نسبت به سایر نقاط جهان مسلح هستند، در جهت دادن به افکار عمومی و ایجاد علاقه یا تنفر و بدبینی نسبت به فرد، جامعه، کشور، عقیده و یا هر چیز خاص دیگری نشان می‌دهد که چگونه عقل و فهم عمومی جامعه می‌تواند بازیچه اهداف و امیال کسانی قرار گیرد. به‌علاوه‌که قضاوت عمومی جامعه در شناخت معروف و منکر همیشه بر مبنای عقل خالص نیست بلکه عواطف، امیال و احساسات نیز در این میدان بازیگری دارد و این امر ضریب احتمال خطا را در صحت قضاوت را افزایش می‌دهد. چنانچه قرآن می‌فرماید: «چه بسا شما از چیزی متنفر هستید درحالی‌که خیر و صلاح شما در آن است، و چه بسا چیزی مورد علاقه شماست درحالی‌که مضر برای شماست و خداوند به مصالح امور دانا است و شما نسبت به آن آگاهی ندارید».<sup>۱۸</sup> چه بسا منشأ معروف شدن چیزی در جامعه محبوب بودن آن برای افراد آن جامعه است و یا برعکس، سبب منکر شدن چیزی کراهت و تنفر افراد از آن باشد، درحالی‌که به نظر قرآن همیشه محبوبیت نمی‌تواند معیار خیر بودن و مبعوضیت و کراهت معیار شربودن تلقی شود. البته ناگفته نماند که سخن از تردید در صحت نظر اکثریت جامعه، به‌ویژه اجتماع غیراسلامی، در شناخت معروف و منکر مستلزم انکار نظر اکثریت در جامعه اسلامی در حوزه سیاست و حکومت نیست. اسلام

۱۸. عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم والله یعلم و انتم لا تعلمون (بقره: ۲۱۶).





نه تنها به آراء مردم احترام می‌گذارد بلکه حق آنان می‌داند که زمامداران سیاسی خود را آگاهانه برگزینند و آنان را به این امر تشویق می‌کند؛ حتی مصادیق عقلایی و عرفی (عرف مسلمین) معروف و منکر را می‌پذیرد مادام که با تعالیم قرآن و روایات در تعارض قرار نگیرد، لکن چنین نیست که اگر اکثر جامعه شرابخواری را منکر ندانند و یا حجاب را غیرلزام بشمارند شرب خمر و بی‌حجابی حلال گردد.

### معنای معروف و منکر

۱. نظر صحیح در باب معنای معروف و منکر این است که معیار شناخت آنها نه عقل تنها و نه شرع تنها بلکه هر دو می‌باشند. اینکه اسلام کلمه «معروف» و «منکر»، نه «واجب» و «حرام» را به‌کار برده است گویای این نکته است که معروف و منکر لزوماً مساوی واجب و حرام و محدود به آنها نیست بلکه دربرگیرنده مصادیق عقلی آنها که در شریعت اسلامی صریحاً به آنها اشاره نشده است نیز می‌شود. اگر عقل به‌تنهایی و یا بر اساس داده‌های علوم بشری اموری را پسندیده و یا ناپسند بشمارد داخل در حوزه معروف و منکر قرار می‌گیرد. در خصوص موارد تعارض عقل و شرع، آراء قطعی عقلی بر آراء ظنی شرعی مقدم می‌شود، اما اگر نظریه عقلی غیرقطعی و نظریه دینی قطعی باشد دومی مقدم است. مصادیق عقلانی غیرقطعی معروف و منکر تا آنجا پذیرفته است که

مخالفت با احکام قطعی اسلام نداشته باشد.<sup>۱۹</sup>

مرحوم شهید مطهری در باب تعریف معروف و منکر می‌گوید:

«اسلام از باب اینکه نخواستہ موضوع امر به معروف و نهی از منکر را به امور معین مثل عبادات، معاملات، اخلاقیات، محیط خانوادگی و... محدود کند، کلمه عام آورده است. نقطه مقابلش: هر کار زشتی. نگفت شرک یا فسق یا غیبت یا دروغ یا نمیمه یا تفرقه‌اندازی یا ربا یا ربا، بلکه گفت: منکر؛ یعنی هر چه که زشت و پلید است» (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۷). وی در جای دیگری می‌گوید: «کلمه معروف شامل همه هدف‌های مثبت اسلامی و کلمه منکر شامل همه هدف‌های منفی اسلامی می‌گردد، و لذا با چنین تعبیر عامی آمده است» (همان، ج ۳، ص ۲۴۱).

۲. اسلام بر نقش علم و عقل در کشف حکمت تعالیم اسلام تأکید ویژه دارد و این امری است که امتیاز خاصی به اسلام، در مقایسه با سایر ادیان، بخشیده است. خداوند عقل را به‌عنوان وسیله‌ای که به جنگ شرع برخیزد نمی‌شناسد بلکه این دو را مکمل هم می‌شمارد. اسلام راه اعتدال را در این می‌بیند که نه عقل در فراتر از منزلت خود نشیند و نه در جایگاه فروتر از حد خود جای گیرد. همان خدایی که عقل را برای بشر خلق نموده دین را نیز برای او فرستاده است. این دو در کنار هم می‌توانند آدمی را به سعادت برسانند. عاقل‌ترین مردم جامعه نیز به دین نیازمند هستند و در این راستا استثنایی وجود

۱۹. تفصیل بحث در مورد روش حل تعارض علم و دین مجال دیگری را می‌طلبد که خارج از ساحت بحث حاضر است.



ندارد. بلکه کسانی که عاقل‌تر هستند از دین بهره بیشتری می‌برند. درعین حال چنین نیست که قوای فکری و تجارب علمی بشر بتواند به تمام جزئیات دیدگاه‌های اسلام و از جمله در باب شناخت مصادیق معروف و منکر پی ببرد؛ برای مثال مصرف گوشت خوک در برخی از جوامع، فعل منکر تلقی نمی‌شود، اما در اسلام حرام و از مصادیق منکر است. درعین حال علوم تجربی در زمان نزول حکم حرمت مصرف گوشت خوک به مرحله‌ای نرسیده بود که ضرر خاصی را در این گوشت کشف کرده باشد. اما امروزه بشریت به چنین نتیجه علمی رسیده است و هنوز ما مطمئن نیستیم که در آینده علوم تجربی مضرات دیگری را در گوشت خوک کشف ننماید. همان‌گونه که علوم بشری توانسته است به برخی از مضار خوردن گوشت خوک و یا شرب خمر پی ببرد چه بسا در آینده آدمی بتواند پایه‌های علمی دیگر احکام اسلام را نیز به دست آورد. اما به هر حال انسان مسلمان در شناخت مصادیق معروف و منکر و یا حلال و حرام منتظر پیشرفت‌های علمی نمی‌ماند، بدین معنا که عمل به تعالیم اسلام را مشروط و معلق به کسب تأییدهای علمی نمی‌نماید.

۳. علوم بشری به‌ویژه علوم تجربی و انسانی در مغرب زمین هدف اصلی خود را معطوف به شناخت ابعاد مادی آدمی و فراهم کردن حداکثر تسهیلات مادی و دنیوی برای او نموده‌اند، اما اسلام در احکام خود توجه به مجموع ابعاد مادی و معنوی بشر دارد؛ لذا در مواردی اگر شرع حکمی نمود و در ظاهر با نتایج برخی از علوم ناسازگار بود این ممکن است به دلیل توجه اسلام به مجموع آثار مادی و معنوی آن باشد نه اینکه به دلیل بی‌توجهی و یا غفلت اسلام از نتایج مادی آن باشد. توجه شما را به دو مثال در این زمینه جلب می‌کنم:

الف) قرآن خطاب به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «از تو در مورد حکم شراب و قمار می‌پرسند، بگو در این دو کار گناه بزرگی است و سودهایی، ولی گناه آنها بیش از منفعت آنهاست».<sup>۲۰</sup> قرآن در ۱۴ قرن قبل فرموده است که خمر و میسر فوایدی نیز برای آدمی دارد فوایدی که چه بسا قرن‌ها پس از نزول این آیه برای بشریت روشن شده است. قرآن به هر دو بعد سود و ضرر خمر و میسر توجه دارد، اما ضرر آن را بیشتر می‌داند و لذا شرب خمر و قمار بازی را از مصادیق منکر می‌شمارد.

ب) در کشورهای غربی فعالیت گروهی دختر و پسر در کلاس‌های مختلط به‌ویژه در کلاس‌های آموزش زبان نه تنها امری منکر تلقی نمی‌شود بلکه مورد توصیه برخی از صاحب‌نظران علوم تربیتی است. به نظر آنان مختلط‌بودن کلاس در رشد درسی و شرکت فعال در دسته‌های چند نفره در کلاس‌های زبان مؤثر است. آنان معتقدند که گروه‌های متشکل از دختر و پسر بهتر با هم انس می‌گیرند و علاقه بیشتری برای گفت‌وگوی با یکدیگر دارند و این امر در رشد زبان آنها مؤثر است. اگر اسلام ما را از برگزاری چنین فعالیت‌های گروهی در کلاس‌های درسی نهی نموده و آن را از مصادیق منکر می‌شمارد، این نهی به معنای غفلت از فوائد این کار نیست بلکه به دلیل توجه به برآیند مجموع آثار آموزشی و تربیتی است. اسلام زبان‌های تربیتی چنین کلاس‌هایی را افزون‌تر از فواید آموزشی آن می‌داند.

۲۰. یسنلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما (بقره: ۲۱۹).



بنابراین اسلام در تبیین مصادیق معروف و منکر غافل از منافع اشیا مختلف نیست اما حکم خود را با محاسبه مجموع منافع و مضار صادر می‌نماید. ممکن است شناخت تمام آثار، ابعاد، مضار و منافع مادی و معنوی برخی مصادیق معروف و منکر که در اسلام بیان شده است از توان عقل انسان خارج باشد.

۴. حکم مسئله در مورد مصادیق عرفی و اجتماعی معروف و منکر قدری متفاوت از مصادیق صرفاً عقلی آن است. اسلام بر خلاف نظر قطعی علم و عقل سخنی نمی‌گوید، اما ممکن است برخی از دیدگاه‌های اسلام خلاف معیارهای ارزشی حاکم بر عرف جوامع غیرمسلمان باشد. احتمال اشتباه در مصادیق عرفی معروف و منکر در اجتماعات گوناگون بیش از احتمال خطا در دیدگاه‌های قطعی عقلی است. عوامل زیادی می‌تواند در ایجاد فهم و اعتقادات باطل اجتماعی مؤثر باشد. از جمله این عوامل می‌توان عادات و رسوم باطل و عقاید خرافی که از دوران‌های گذشته باقی مانده است، حاکمیت تفکرات الحادی، ماتریالیستی و مادی‌گرا، سلطه و نفوذ نظام‌های سیاسی ضددینی، تمایلات شهوت‌طلبی و هواپرستی انسان‌ها و نظایر آن را نام برد. به هر حال اگر عقل جمعی جامعه‌ای چیزی را معروف بداند که اسلام آن را منکر می‌شمارد نظر اسلام مقدم می‌گردد و برعکس اگر جامعه‌ای چیزی را منکر بداند که اسلام آن را معروف می‌شمارد نظر شرع ترجیح دارد.

❖ نمونه‌ای از تأویلات نابجای وی نسبت به آیات و روایات را بیان بفرمایید.

۱. ایشان وقتی می‌خواهد استدلال کند که ما به بی‌نیازی از دین رسیده‌ایم

می‌گوید: در روایات ما، پیامبران به معلم تشبیه شده‌اند لذا همان‌طور که پس از مدتی شاگرد از معلم بی‌نیاز می‌شود در دین هم همین‌گونه است ما مدتی شاگرد بودیم و به دین نیاز داشتیم، ولی الان خودمان معلم هستیم و دیگر به دین نیاز نداریم.

در جواب باید گفت: این تأویل غلط است. در یک تشبیه باید به وجه شبه توجه شود، اگر گفته شد: علی مثل شیر است منظور این نیست که او دم و یال و کوپال دارد بلکه به این معناست که شجاعت علی همچون بی‌باکی شیر است. آنچه روایات ما دلالت می‌کنند اصل رابطه معلمی و شاگردی است نه سطح این رابطه. در روایات دیگری این رابطه میان انسان و خدا هم طرح گردیده، یعنی رابطه خدا و بندگان به رابطه معلم و شاگرد تشبیه شده است. آیا این روایات دلالت دارند بر اینکه ما از خدا هم بی‌نیاز می‌شویم؟ پس وجه شبه صرفاً در بعضی جهات است.

ضمناً فرض می‌کنیم که کسی به‌طور کامل همه دین را از آموزه‌های وحیانی دریافت کرد و بی‌نیاز شد، آیا مردم مغرب زمین این‌گونه هستند؟ کجا آن مردم با شریعت و احکام آن آشنایی دارند تا همچون شاگرد فارغ‌التحصیل شده، از معلم بی‌نیاز شوند؟ این استغنا در صورتی حاصل می‌شود که انسان‌ها به‌طور کامل، اسلام را بیاموزند نه قبل از آشنایی با آن.

۲. ایشان در کتاب **صراط‌های مستقیم** هم به این خاطر همه ادیان را حق می‌پندارد که به‌زعم او، حق و باطل با هم آمیخته شده و راهی برای شناسایی حق نداریم و چون راه حق و مستقیم بسته شده پس فرقی نمی‌کند از کدام مسیر برویم؛ مثل این است که در مقابل ما چند جاده وجود دارد و چشمانمان بسته

است، وقتی چنین شد برای ما فرقی ندارد از کدام مسیر برویم چون به هر روی به بیراهه خواهیم رفت. آقای سروش برای اثبات حرف خود به سراغ کلام امام علی علیه السلام می‌رود که حضرت می‌فرماید: «يُؤخَذُ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ وَ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ» در این حدیث حضرت می‌فرماید: کسانی که می‌خواهند به راه باطل بکشانند حق و باطل را ممزوج می‌کنند. سروش پس از طرح این حدیث، می‌گوید: پس راه راست و حقی نداریم. درحالی‌که این استدلال، کاملاً مغالطی است؛ چون پیش فرض حدیث این است که راه راست وجود دارد ولی عده‌ای که درصدد گمراهی مردم هستند این کار را انجام می‌دهند و ما مواظب باشیم در دام این گمراه‌کنندگان نیفتیم، نه اینکه راهی نداریم جز اینکه در دام اینها بیفتیم و چون چشم ما بسته است و راهی پیش پایمان نیست پس بگوییم همه ادیان، بر حق هستند.







# عبدالکریم سروش و بیراهه اندیشی درباره وحی قرآنی

علی نصیری\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

از استاد علی نصیری تاکنون ۴۰ عنوان کتاب و ۲۰۰ مقاله علمی منتشر شده است. عموم کتاب‌های وی همچون حدیث‌شناسی، آشنایی با علوم حدیث، تفسیر موضوعی، درسنامه اخلاق اسلامی، آشنایی با جوامع حدیثی، تاریخ و منابع حدیثی، روش‌شناسی نقد احادیث، رابطه متقابل کتاب و سنت و روش‌شناسی تفسیر قرآن به‌عنوان متن درسی در مقاطع مختلف در حوزه و دانشگاه مورد استفاده قرار می‌گیرند.

در خدمت استاد نصیری هستیم و به بررسی و نقد دیدگاه‌های دکتر سروش در موضوع «دین قدرت است» خواهیم پرداخت. مستحضرید ایشان در سخنرانی اخیرشان به بررسی سرشت دین و تکامل دین در بستر قدرت پرداخته‌اند. دکتر

\* استاد خارج حوزه و استاد دانشگاه.

سروش در سخنرانی گفته‌اند که قرآن کتاب خوف و خشیت است و ما در اسلام نقصان محبت داشتیم و تصوف آن را به اسلام افزود. وی قرآن را خشیت نامه و مثنوی را عشق نامه می‌داند. لطفاً در ارتباط با همین موضوع توضیحاتی بفرمایید. آقای سروش که از او با عنوان روشنفکر دینی یاد می‌شود به تازگی در نشست‌های سرای گفت‌وگو، حلقه دیدگاه نو، مبحثی را با نام «دین و قدرت» ارائه کرده است. ایشان در این مرحله از تطوّر فکری خود، آن‌چنان‌که خودش نیز تطوّر اندیشه خویش را می‌پذیرد، راهی را رفته است که معاندان، مخالفان و منتقدان قرآن نیز کمتر با این تعبیر تفوّه می‌کنند. افراد بسیاری که علیه قرآن می‌گفتند و می‌نوشتند نظرشان تغییر کرد، ولی ایشان به این فرجام رسیده‌اند. نمی‌دانم چه تأویل و تفسیری می‌توان از این تلاطم فکری، به هم ریختگی و فراز و فرود غیرقابل تفسیر و حمل و جمع بیان کرد؟ کسی که در بستر انقلاب رشد می‌کند و افتخار شاگردی شخصیت‌های علمی برجسته‌ای نظیر شهید مطهری را دارد و در مناظرات با کمونیست‌ها و الحادی‌ها شرکت می‌کند، درس **نهج البلاغه** و اعتقادات می‌دهد و خطبه متقین را تفسیر می‌کند و چنان کارنامه‌ای ستودنی در دفاع از ارزش‌های دینی دارد، در این چند دهه آن قدر افکار او دستخوش تغییر شده که با هیچ‌یک از مبانی قرآنی، روایی، شیعی و حتی عامه مسلمانان سازگاری ندارد. بررسی زمینه‌ها، عوامل و زیرساخت‌های این تغییر فاحش فکری بحث جداگانه‌ای می‌طلبد. به‌رحال اخیراً اعلام کرده است: «من معتقدم که قرآن کتاب خوف و خشیت است نه کتاب رحمت و مغفرت و شفقت، بگویید رعب و وحشت عملاً». بر همین اساس میان «قرآن و نگاه تصوف» و «قرآن و کتب پیشین آسمانی» مقایسه می‌کند. آن‌گاه شواهدی از



تاریخ اسلام و نوع تعامل پیامبر اکرم با کافران و مشرکان صدر اسلام می‌آورد که عموماً پایه‌های سستی دارد. اسلام را دین خشن، خوف و بیم معرفی می‌کند و پیامبر را پیام‌آور وحشت و اقتدارگرایی می‌داند. او می‌گوید: پیامبر بعد از اینکه وارد مدینه شد و میخ حکومتش را بر زمین کوفت دیگر بنای بر صلح و آشتی گذاشت و پیوسته بر جنگ و بیم‌دادن و تهدیدکردن بود. ایشان به این روایت تأکید می‌کند که پیامبر فرمود: «لقد جئتکم بالذبح» و چهره‌ای غیرواقعی و همراه با خشم و دژم از پیامبر می‌سازد و بر همین اساس، قرآن را بر منطق خشم و انتقام و اقتدار تلقی می‌کند و می‌گوید: خدایی که در قرآن می‌بینیم خدای رحمان و رحیم نیست خدای قهاریت و جباریت است و عذاب تصویر شده در آن، شکنجه و لبریز از خشم است و شکنجه یعنی کسی را آرام آرام رنج‌دادن و مرگ را قطره قطره در کام او چشانیدن. بعد می‌گوید: ببینید که در عرفان و تصوّف چنین خشم و خشونتی نداریم، نه در تورات این‌گونه است و نه در انجیل. این دو کتاب و حتی کتاب زرتشت در دیدگاه سروش، فراتر از قرآن می‌نشینند چنان‌که سایر پیامبران هم از نظر عقل و قلب، مرتبه والاتری از پیامبر خاتم می‌یابند. از این بدتر، حتی مولوی و ابن عربی هم از رسول خدا بالاترند. هم فتوحات و فصوص ابن عربی، پیام‌آور رحمت و مهر و عشق می‌شود و هم مثنوی معنوی، الهام بخش محبت و رأفت و عطوفت، اما در قرآن، از اینها خبری نیست؛ لذا باید دست به دامن عرفان و تصوّف بزنیم تا این ضعف را برطرف کنیم و جنبه مهر و محبت را بر اسلام بیفزاییم.

❖ ایشان در این سخنرانی کمال اسلام را به سبب تصوّف می‌داند و مدعی

است تا قبل از تصوف دیانت یک بال داشت و نمی‌توانست پرواز کند  
و به سبب تصوف بال دیگر پیدا کرد.

بخشی از عبارات سروش در این زمینه چنین است: «اسلام ما نقصان محبت دارد و این تصوف است که باید چیزی بر آن بیفزاید. قرآن در واقع کتاب خوف و خشیت است. تا قبل از تصوف ما، این دیانت با یک بال می‌پرید و این بال موجب افول و سقوط او می‌شد و این تصوف بود که مضمون رحمت را زنده کرد و به صحنه آورد. تصوف عشقی همان چیزی بود که اسلام را واجد دو بال کرد. اگر قرآن را خشیت نامه و مثنوی را عشق نامه بنامیم عین واقعیت است و سخن گزافی نگفته ایم. در قرآن، خداوند ارباب عبوس و خشنی است که در مقابلش باید سجده افتاد. همواره او را تقدیس کرد و از عذاب و خشم و شکنجه او ترسید. شکنجه را درست معنی کنید، عذاب را درست معنی کنید، عذاب یعنی تنبیه دردناک و مالمال از خشم و خشونت. این قصه فقط در اسلام است که این قدر مهیب است، ما در تورات، جهنم نداریم، بعدها در تفاسیر تورات، قصه جهنم پیدا شد. در خود تورات چنین چیزی نیست. در انجیل چنین چیزی نیست، نه اینکه نباشد، اما عیسی فقط چندبار یاد می‌کند که گرفتار عذاب خواهید شد، در همین حد. فراتر از این نیست؛ یعنی چندان رعب‌آور نیست. در زرتشت البته داریم و در آنجا مسئله بهشت بیشتر مطرح است». پس کتب ادیان گذشته سراسر مهر و رحمت هستند و قرآن، خشیت نامه است. کتاب‌های عرفا و متصوفه هم بر خلاف قرآن، رحمت و عشق و لطف‌اند. سروش می‌گوید: ما وقتی به زندگی پیامبر برمی‌گردیم می‌بینیم خود پیامبر، شخصیتی اقتدارگرا دارد. از آن طرف آقای سروش معتقد است که قرآن ساخته و پرداخته



پیامبر است؛ لذا همان شخصیت اقتدارگرا در قرآن هم بازتاب یافته است. جالب تر، استنادات شگفت‌آوری است که ایشان برای اثبات سخن خود می‌گویند. در بخش ادعای برتری عرفان و تصوف، نسبتی را به ابن عربی و مولوی می‌دهد و آنها را مدعی استمرار وحی می‌داند که مقام نبوت دارند و به آنها وحی می‌شود. در مقایسه پیامبر و انبیای گذشته می‌گوید: «وقتی عیسی در گهواره بود و خود را پیامبر خواند گفت: «اوصانی بالصَّلوة والزَّكاهِ ما دُمْتُ حياً» و اسمی از جهاد نبرد». گویی عیسی علیه السلام در حالی که در گهواره بود، باید از جهاد هم سخن می‌گفت. حال آنکه خود سروش هم تأکید می‌کند که رسالت عیسی بیشتر از دو سال طول نکشید، پس اساساً حضرت عیسی در این دو سال که غالباً تحت تعقیب بود، مجالی برای سخن گفتن از جهاد نداشته است. سروش می‌گوید: پیامبر اهل جنگ بوده، به مسلمانان هم «مسلمان» می‌گویند که به معنی تسلیم محض است، ولی به مسیحیان «راهب» یا «ترسا» می‌گویند که از ریشه «ترس» است. پس پیام مسیحیت، پیام صلح و آشتی است و نه جنگ و جهاد، اما پیام اسلام پیام جنگ و تسلیم محض است و مردم، در حال قدرت اسلام باید سر تسلیم فرود بیاورند. بعد می‌گوید: خود پیامبر اعلام کرد که: «أَمْرٌ أَنْ أَقَاتِلُ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ... وَ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَائِهِمْ وَ أَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ ...»؛ یعنی من امر شده‌ام که بجنگم لذا پیامبر، نبی السیف بوده است. ایشان، موسی علیه السلام را هم اهل جنگ و جهاد نمی‌داند؛ چون او هم با فرعون نجنگید، ولی پیامبر دستور داده بود که مشرکان از جزیره العرب بروند و این را در وصیت خود هم اعلام کرد. بعد با استناد به سیره ابن اسحاق ماجرای را نقل می‌کند: وقتی پیامبر را در طواف کعبه، تمسخر کردند رسول خدا رو به ابوجهل کرد و با اشاره

به گردن به او فهماند که بالأخره گردن تو را خواهم زد به دیگران هم فرمود: «اما والذی نفسُ محمدٍ بیده لقد جئتکم بالذبح» یعنی من با سربریدن به سراغتان می‌آیم. سروش می‌گوید: در فتوحات هم مجاهدان همین برداشت را داشتند که اگر کسی اسلام را نپذیرفت باید کشته شود و هرچند ممکن است خطایی هم کرده باشند، اما روحیه قدرت‌طلبی و مبارزه و وادارکردن به پذیرش دین را از پیامبر گرفته‌اند. اینها سرخط‌هایی از سخنان جناب سروش است که ناگزیریم قبل از نقد، آنها را مرور کنیم.

❖ بخش دیگر ادعای ایشان درباره شخصیت بزرگوار پیامبر ﷺ است که پیامبر را اقتدارگرا می‌داند و بخش رحمت و مهربانی پیامبر را نادیده می‌گیرند.

بله، ایشان در تفکیک میان «اسلام» و «ایمان» هم بحثی را مطرح می‌کند و می‌گوید: خود همین واژه «اسلام»، دلالت بر اقتدار و قدرت است؛ یعنی هر دینی که می‌خواهید در دل داشته باشید اما در ظاهر باید تسلیم باشید والا سرتان بریده خواهد شد؛ لذا می‌گوید پیامبر اکرم در مقابل ارتداد به شدت ایستاد و فرمود: هرکس از دین برگردد باید کشته شود. آن‌گاه آقای سروش تعبیری از نیچه می‌آورد و می‌گوید از این روست که نیچه از پیامبر حمایت می‌کند ولی از عیسی نه. او می‌گوید: «نیچه شخصیت پیامبر اسلام را خیلی تمجید می‌کند درحالی‌که شخصیت عیسی و اخلاق او را، اخلاق بردگان می‌داند». این نسبت‌ها خیلی نارواست چرا که در مکتب نیچه، اخلاق به قهقرا کشیده می‌شود. نیچه می‌گوید: تواضع و ادب را دور بریزید که اخلاق زبونان و بردگان است. او تئوریسین



تفکر قدرت و حتی ابرقدرتی برای انسان است و راز زنده ماندن را در قدرت می‌داند. پس به تعبیر سروش، گویا نیچه هم، اسلام و قرآن ما را خوب شناخته است. این سرخط‌هایی بود که جناب آقای سروش مطرح کرده است و اگر رجوع کنیم به مصاحبه سروش با رادیو هلند با عنوان قرآن کلام محمد است و کتاب بسط تجربه نبوی، می‌بینیم که به‌زعم سروش، قرآن نوعی حالات عرفانی یا ذوق شاعرانه است؛ حتی تعبیر رؤیای پیامبرانه را دارد. سروش اصرار دارد که قرآن، برآیند اندیشه و منش پیامبر است که مثال زنبور عسل و درختی که در حجاز می‌روید را می‌زند. من هم در کتاب قرآن، گفتار الهی سهم اندکی در نقد این نظر داشته‌ام. سروش حتی متافیزیک پیامبر را متافیزیک بُعد و فراق می‌داند. پس اولین نکته‌ای که زیرساخت بحث ایشان است این است که به قول خودشان: «قرآن کتابی است که محمد نوشته هرچند که محمد کتابی است که خدا نوشته» در واقع می‌خواهد بگوید دنبال این نباشید که سخن خداست، بلکه صریح بگویید که سخن پیامبر است؛ وقتی سخن پیامبر شد اندیشه و منش این انسان در قرآن بروز می‌یابد و این انسان در سرزمین حجاز رشد کرده و مثل زنبور عسل که از شهد گل‌های مختلف می‌چشد، او هم گاهی از گل‌های نفرت و خشونت بهره برده و در عسل او که قرآن است خودش را بروز داده است؛ لذا می‌گوید چون پیامبر خودش انسان عبوسی بود و خشمگین می‌شد سوره تبّت را داریم. یا می‌گوید: علاقه پیامبر به زنان باعث شد که حکم تعدد زواج را تشریح بکند. بیان این سخنان رنج‌آور است و اصلاً قابل تصور هم نیست که کسی خود را به ادیان الهی متدین بداند و درعین حال چنین اهانتی به پیامبر بکند. او می‌گوید: چون پیامبر، امّی بوده و در سرزمین حجاز می‌زیسته و مردم حجاز

اطلاعات علمی درستی نداشته‌اند و اشتباهات فراوانی در تحلیل وقایع طبیعی داشته‌اند، خطاهای فکری آنها در قرآن راه یافته است؛ مثلاً آنها فکر می‌کردند مرکز تفکر، قلب است و نه مغز، بنابراین پیامبر هم همین جور مطرح کرده یا وجود جنّ و توصیفات آنکه از نظر آقای سروش امری موهوم است در قرآن هم یک سوره را تشکیل داده است، همچنین تصوّر بطلمیوسی آنها با وجود آسمان‌های هفت گانه سازگار بوده که در قرآن هم مشاهده می‌شود. دکتر سروش جدیداً ادعای دیگری هم اضافه کرده و گفته‌اند: چون پیامبر شخصاً انسان قدرت طلب و اقتدارگرایی بوده که می‌خواست خون خلائق را بریزد از دل این شخصیت، حکم ارتداد و آیات جهاد درآمده و از این کوزه جان، آیات عذاب‌ها و شکنجه‌های پایان ناپذیر بیرون تراویده؛ حال آنکه عارفان کوشیده‌اند بگویند: آنجا عذاب است نه عذاب و حتی پایان می‌یابد.

به نظر می‌رسد ایشان گشودگی خاصی برای بسط تجربه نبوی معتقدند به طوری که مولوی، ابن عربی و دیگران را در تکمیل بسط تجربه نبوی دخیل می‌داند.

از مجموع این سخنان چند نکته برداشت می‌شود: اول اینکه قرآن، ساخته و پرداخته پیغمبر است. نکته دوم اینکه وقتی این پیامبر، پیام خوف و خشیت و رعب و وحشت داد و کتابش هم همین طور شد این پیام در قلب و جان بشر نمی‌نشیند لذا نیاز است که این نقص و عیب از رهگذر تصوّف و عرفان جبران شود و عشق نامه **مثنوی** یا **فتوحات** و **فصوص** نوشته می‌شود. سروش در جواب اینکه چرا مولوی و ابن عربی را در این جایگاه قرار می‌دهید می‌گوید: مگر من گفته‌ام نبوت ختم شده؟ چه اشکالی دارد که بگوییم آنها هم به نبوت رسیده‌اند؟!



پس سروش، امثال مولوی و ابن عربی را هم دارای تجربه نبوی می‌داند و می‌گوید: مولوی هم در آغاز **مثنوی** کتاب خود را با قرآن مقایسه می‌کند که ظاهر و باطن و محکم و متشابه دارد و تأکید می‌کند که این کتاب، اسراری دارد که «لایسمه الا المطهرون»، این سخن مولوی دلیلی بر اذعان او برداشتن تجربه‌ای نبوی است. درباره ابن عربی هم می‌گوید: مگر ابن عربی در مقدمه **فصوص الحکم** نگفته که در رؤیایی، پیامبر را دیدم که به من فرمود: این **فصوص** را ببر و برای خلائق بخوان! ضمن اینکه ابن عربی در جاهای مختلفی بیان می‌دارد که وحی، هنوز هم جریان دارد. پس در حرف دومی که سروش می‌زند و تصوّف را جابر نقص قرآن می‌داند مبتنی بر بنیاد فکری دیگری است و آن این است که آقای سروش تحاشی ندارد که بگوید مولوی و ابن عربی دارای مقام نبوت هستند و تجربه نبوی دارند؛ چون مدعی است خود این دو نفر، چنین اعتقادی دارند. محور سوم سخن آقای سروش این است که در مقایسه قرآن و سه کتاب دیگر یعنی **اوستا** و **تورات** و **انجیل** و نیز در مقایسه شخصیت پیامبر با زرتشت و موسی و عیسی علیه السلام کاملاً تصریح می‌کند که پیامبر ما، پیامبر جنگ و خون ریزی است ولی در شخصیت و کتاب آن پیامبران دیگر، از جهاد سخنی نیست و از جهنم و عذاب هم کمتر آیه‌ای به چشم می‌خورد پس در مقایسه میان پیامبران، شخصیت و کتب سه پیامبر دیگر را برتر از پیامبر ما و قرآن می‌داند.

این سخنان گزارشی بود از تفکرات سروش که مالمال از انحراف و کژی و سقوط از باورها و ارزش‌ها بود. در نقد این اظهارات، سخن خواهیم گفت ولی گاهی تصوّر یک حرف برای تصدیق باطل بودن آن کافی است؛ لذا سعی شد تا سخنان ایشان مطرح شود.

ابتدا از محورهای زیرساختی تفکر ایشان شروع می‌کنیم. اولاً آقای سروش می‌گوید: قرآن ساخته و پرداخته پیامبر است که این تفکر مبنایی باید رد شود و اثبات گردد که این قرآن، سخن خداست و نه پیامبر تا بخشی از ساختار اندیشه ایشان فروبریزد.

ثانیاً باید اثبات کنیم که تجربه نبوی یا وحی یا نبوت، پایان یافته و استمرار ندارد و چیزی به نام بسط تجربه نبوی غلط است و ضمناً ثابت کنیم که نه مولوی مدعی برخورداری از وحی است و نه حتی ابن‌عربی که می‌توان با ارائه مستندات و تصریحاتی از مولوی این مسئله را ثابت کرد.

ثالثاً ایشان مدعی بود که در تورات و انجیل سخنی از خشم و عذاب و قهر الهی نیست که این را هم می‌توان رد کرد که در آن کتب هم پایه پای قرآن و حتی غلیظ‌تر و شدیدتر این انذارها آمده است.

رابعاً استنادات تاریخی و روایی سروش و تفسیر او از اسلام و ایمان و ارتداد و ارائه چهره‌ای خشن از پیامبر تماماً غلط است که باید نقد شود.

اما اصلی‌ترین محور نقد ما مبتنی بر تحلیل دقیق از محتوای قرآن و همه کتب آسمانی دیگر است. قرآن با توجه به آیه‌ای که فرمود: «کنتم ازوجاً ثلاثه» (واقعاً: ۷)، از سه زبان استفاده کرده است: زبان تنبیه، زبان عقل و زبان عشق. بندگان خدا به تعبیر آیه «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ» (فاطر: ۳۲) واقعیت زندگی بشر همین است؛ لذا برای آنکه ظالم است زبان تنبیه دارد، برای آنکه مقتصد است زبان عقل دارد و برای آنان که سابق بالخیرات هستند یا السابقون السابقون‌اند زبان عشق دارد و پاسخ اصلی ما این است که آقای سروش، اینکه شما واقعیت زندگی بشر را چه در گذشته و چه در حال انکار می‌کنید و می‌گویید

باید با همه انسان‌ها با زبان عشق یا عقل صحبت کرد اشتباه است و ضمن اینکه خلاف واقعیت عمل کردن است عملی هم نیست و جنگ با عقل و منطق است. نکته دوم اینکه باید بپذیرید که قرآن با هر سه زبان سخن گفته است و اتفاقاً نمونه‌هایی وجود دارد که در قرآن، زبان عقل و عشق بر زبان تنبیه می‌چربد؛ بنابراین اینکه از قرآن، کتاب خوف و خشیت می‌سازید خلاف انصاف و واقع بینی و حقیقت جویی است و بر همین اساس، شخصیت پیامبر هم تفسیر می‌شود. پیامبر هم ترجمان همین قرآن است که گفت: «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ» پیغمبر چیزی جدای از قرآن ندارد. او هم وجود و اندیشه‌اش بر اساس این سه زبان و رویکرد تنبیهانه، عقل مدارانه و عاشقانه بوده است. بر این اساس شواهدی وجود دارد که زبان عشق در قرآن، غالب است و اگر تصوّف و عرفان به عشق گراییده‌اند به برکت قرآن است. این زبان عشق را در اوستا نمی‌توان یافت و نه چندان در تورات و انجیل، یافتنی است. زبان عشق و عقلی که در قرآن هست زبان فوق العاده پرننگی است؛ بنابراین بنیاد تفکر آقای سروش هم از نظر مبانی و هم سازه‌ها کاملاً سست و موهون است.

شما اندیشه‌های اصلی ایشان را در چهار محور عنوان کردید اولین محور را درباره قرآن فرمودید. طبق دیدگاه دکتر سروش قرآن، محصول اندیشه پیامبر است لطفاً در این باره توضیحی دهید.

محور اول این بود که قرآن برآیند اندیشه و منش پیامبر است و اساساً کتاب خدا نیست. عبارت دکتر سروش این است: «قرآن تألیف پیامبر است. محصول روان اوست و مؤلف قرآن، پیامبر است گرچه مؤلف محمد، خداوند است. اما این از روان و وجود او می‌جوشد. چرا این همه تأکید بر خوف الهی؟ چرا این

همه تأکید بر ترساندن مردم؟ چون یک طرفش می‌شود تجربه پیامبر که خودش گویی خدا را این‌گونه تجربه می‌کرده، یکی می‌شود پیامی که در اختیار ما نهاده، پیامی که خیلی ترساننده است، خیلی رعب افکننده است، پر از تهدید است. اگر پایت را کج بگذاری اگر به اوامر خدا اعتنایی نکنی و فرمان پیامبر را نبری سر و کارت با ملائکه عذاب خواهد بود و به روزگار سخت و مهلک دچار خواهی شد.» در مصاحبه‌های دیگری این‌گونه می‌گوید: «محمد کتابی بود که خدا نوشت. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد. گویی شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره بود؛ هم کاشف بود هم مدرّس هم گوینده و هم شنونده، هم واضح و هم شارح. یعنی خداوند فقط معلم را فرستاده بود و همه دایرمدار تجربه‌ها و واکنش‌های او بود. این معلم چنان مهیا و مجهّز بود که نیک می‌دانست چه بکند و چه بگوید و البته بشر بود با همه احوال بشری. گاهی دروس عالی می‌داد و گاهی اسیر شاگردان شیطان می‌شد. گاه بر سر وجد می‌آمد و گاه دچار ملال می‌شد. گاه سخن را پست می‌کرد گاه اوج می‌گرفت.» در جایی دیگر می‌گوید: «این ناسازگاری به‌خاطر این بود که همه قرآن، محصول کشف و تجربه انسانی مبعوث و مؤیدی است که کلامش مقبول خداوند و کشفش محصول لحظات ناب و نادر از تجربه متعالی روحانی است.» باز می‌گوید: «البته قرآن محصول حالات ویژه پیامبر است، اما چنان نیست که هرچه در آن است فراتر از سخنان دیگر پیامبر باشد. آیا سوره «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ» در دلالت و بلاغت و عبارت برتر از سخنان غیرقرآنی پیامبر است؟» او همچنین پیامبر را به‌مثابه زنبور می‌بیند: «زنبوری که از همه جا تغذیه می‌کند؛ از کشف‌های متعالی و معنوی و از پرسش‌ها و واکنش‌های شیطنت آمیز و خصمانه



مخاطبان و از معلومات خود و البته سررشته نهایتاً به مبادی عالیه ... خود این زنبور عسل که از گل‌ها و گیاهان محیط خود تغذیه می‌کند و بر آنها صورت عسل می‌پوشاند گویاترین تصویر از پیامبرانی است که از مواد و مصالح محدود زمان و مکان خود بهره می‌برند و آنها را در تجربه و حیانی خویش به خدمت می‌گیرند و خاک را زر می‌کنند». این نگاه ایشان مسبوق به سابقه است و ظاهراً در دهه اخیر برای ایشان مطلبی یقینی شده است. حاصل سخن اینکه آقای سروش می‌گوید که قرآن حاصل تجربه خود پیامبر است. پیامبر خودش این فهم را دارد و به اندازه ظرفیت خودش که محاط و محصور است به شرایط زمان، مکان و فرهنگ و محیط، صورت‌بندی می‌کند و آن تجربه را در این قالب درمی‌آورد و چون وجود او فعال است نه منفعل و کنش دارد و تأثیرگذار است در نتیجه اندیشه و منش او در این متن و در این قرآن کاملاً بازتاب می‌یابد؛ لذا خشم و حالات فراز و فرود روحی او در قرآن بازتاب پیدا می‌کند، بعضی جاها خیلی خشمگین است و بعضی مواقع آرام‌تر است و خطاهایی که در اندیشه بشری عصر رسالت بوده در پیامبر هم ریشه دوانیده؛ مانند درختی که در یک محیط می‌روید و از مواد معدنی آن تغذیه می‌کند، مؤلفه‌های محیطی عصر پیامبر هم در آیات قرآن تأثیر گذاشته و در آنها خطا راه یافته است، همان‌طور که در سنت نبوی هم خطا راه یافته بود. همچنین آن خشونت در سرشت پیامبر هم مؤثر واقع شده و او را از صلح و آشتی دور کرده و قرآنی که از جان پیامبر برمی‌آید مانند شهد آن زنبور عسل که مسانخ با تغذیه اوست، خشیت نامه خواهد بود. تصویری هم که از خدا می‌سازد تصویر کاملاً خشنی است و تصویر آخرت این کتاب هم پر از قهر و خشم و نفرت و عذاب و شکنجه است پس

قرآن ساخته او هم در بُعد خداشناسی هم آخرت‌شناسی و هم هستی‌شناسی متأثر از شخصیت اوست.

عرض من این است که ما حداقل از دو روش می‌توانیم ایشان را نقد بکنیم؛ یکم، روش برون‌متنی یا دلیل عقلانی یا «برهان لمّی» است؛ یعنی از بیرون قرآن به این دیدگاه می‌نگریم. دوم، روش درون‌متنی و مبتنی بر خود وحی است که «برهان ائی» است.

❖ اگر امکان دارد از نگاه برون دینی فارغ از نگرش درون دینی و متن محوری به بررسی دیدگاه ایشان پردازید؟

در بخش برون‌متنی و ادله عقلانی چند محور را مختصراً توضیح می‌دهم: اشکال اول: بر اساس این تفکر، اساساً ادعای اعجاز قرآن، غلط است. قرآن، کتاب معجزه نخواهد بود در نتیجه بی‌اعتبار است و تحدی آن باطل است و وقتی اعجازی در کار نبود کل رسالت بر باد است؛ پس لطفاً سخنی از پیامبری پیامبر نزدیک و از اسلام نگویید. اشکال دوم: اگر این سخن را بگویید اصلاً دینی به مردم ابلاغ نشده؛ یعنی دینی سرتاپا ساخته و پرداخته یک انسان است و اساساً برنامه و دین الهی به گوش مردم نرسیده و خود این فرد مدعی چیزی ساخته و به دست مردم داده است. نه چیزی ابلاغ شده نه کامل شده و نه ختم شده و تمام این چیزها بر باد است. و این اشکال پیدا می‌شود که چرا این خداوند در این کتاب به مردم می‌گوید که کامل و خاتم است؟ تکلیف مردم چه می‌شود؟ اشکال سوم: چطور در قرآن به ما اعلام شود که شما از پیامبر به‌طور مطلق اطاعت کنید؛ به عبارتی چرا خدای حکیم، خدایی که پر از حکمت و مصلحت و علم است چرا اغراء به جهل می‌کند و ما را در ورطه هلاکت می‌اندازد؟

اشکال چهارم: اگر این قرآن ساخته و پرداخته پیامبر است و ایشان حرف خودش را به نام خدا تمام کرده چرا خدا تا الان سکوت کرده است؟ آیا این افترا و نسبت ناروا نیست؟

لوازم پذیرش دیدگاه دکتر سروش درباره قرآن که آن را ساخته و پرداخته پیامبر می‌داند چیست؟

درباره اشکال اولی که طرح شد همان‌طور که عرض کردم ایشان در مصاحبه با رادیو هلند می‌گوید: «سوره تَبَّتْ چه فضیلتی بر سایر سخنان پیامبر دارد؟» آقای سروش می‌خواهد سطح آیات قرآن را در سطح سخنان پیامبر قرار دهد. سؤال اینجاست که آیا سخنان پیامبر اعجاز دارد؟ اصلاً کسی تاکنون چنین حرفی زده است؟ اگر اعجاز داشته پس چرا پیامبر خدا تحدی نکرده است؟ و اگر اعجاز داشت چرا به راحتی سخنانش را جعل کردند؟ و چرا پیامبر وقتی به قرآن می‌رسد می‌فرماید: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ...» ولی وقتی به سخنان خود می‌رسد می‌فرماید: «مَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ...» جزای هر دو فعل هم این عبارت است: «... فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». آیا به این معنی نیست که قرآن با بیش از شش هزار آیه را با هزاران هزار سطر از سخنان من مقایسه نکنید؟ درباره خود نگفت: «مَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ» ولی درباره قرآن چنان سخن می‌گوید؛ یعنی در قرآن تحریف لفظی راه ندارد و سطح سخنان قرآن با من پیامبر متفاوت است و قرآن، فراز عجیبی دارد که کسی نمی‌تواند به قله آن نزدیک شود چه برسد به اینکه هم‌وردی کند و سخنی نظیر آن بیاورد، بنابراین قرآن، صددرصد اعجاز دارد و از این جهت است که نمی‌توان مانند آن ساخت، درحالی‌که سخنان پیامبر، اعجاز نیست و می‌توان مانند آن را جعل کرد و این کار را هم کردند. به فرمایش

امیرالمؤمنین که در **نهج البلاغه** آمده: «در دوره خود پیامبر، چنان حرف‌های دروغی به پیغمبر بستند که: «قام فینا خطیباً قال: قد کثرت علی الکذابه و ستکثرت بعدی» تاکنون بسیار بر من دروغ بستند و بعد از این هم خواهد شد. آقای سروش، اگر قرآن چنین تنزلی کرده است اعجاز هم فروپاشیده. سخنان پیامبر نه معجزه است که تحدی در آن باشد و نه چنان است که مثل آن نیاورده باشند بلکه هزاران حدیث از پیامبر جعل کردند و مگر این سلسله احادیث ضعیفه و دخیله و مجعول در منابع اسلامی از کجا آمده است؟ آقای سروش، بنا بر قول شما اعجاز قرآن فروپاشید و تمام شد و وقتی چنین شد تحدی قرآن هم نابود شده و پیامبر برای اثبات نبوت خود معجزه‌ای ندارد تا شما آن را تعبیر به تجربه نبوی و مینوی کنید. اصلاً دیگر نه دینی هست نه پیامبری هست و نه قرآن معتبری!

#### ❖ لوازم پذیرش دیدگاه ایشان در بخش بسط تجربه نبوی چیست؟

اما شرح اشکال دوم اینکه آقای سروش می‌پذیرد که پیامبر ما به‌عنوان پیامبر خاتم آمده است. حتی اگر تجربه نبوی را هم بپذیرد وجود دین جدید را رد می‌کند و تجارب دیگر را در توضیح این تجربه تلقی می‌کند که بحثش را خواهم آورد. ایشان صرفاً در امامت اشکال کرده به این صورت که با تحلیلی که شیعه از تجربه و حیانی اهل بیت دارد خاتمیت زیرسؤال می‌رود که ما هم جواب دادیم. آقای سروش سخن اجماعی متکلمان و فلاسفه مسلمان بر جامعیت و خاتمیت اسلام را نمی‌تواند انکار کند. سؤال این است که اگر پیامبر این دین، کتابی را در بیش از شش هزار آیه آورده باشد و بخش اعظم آن، تجارب خودش باشد که در آن خطا و فراز و فرودهای نابجا راه یافته، علاقه خودش به



زن در آن منعکس شده و نتیجه خشم خود را با فرمان جهاد آورده است پس چه دینی، چه کمالی و چه خاتمیتی؟ چه به مردم ابلاغ شده؟ اگر این طور باشد شخص پیامبر به مردم ابلاغ شده نه پیام خدا. اینکه در قرآن می فرماید: «فَلِلَّهِ الْخُبْرَةُ الْبَالِغَةُ» (انعام: ۱۴۹) و جریان آیه الست مطرح می شود و درباره انبیاء که می فرماید: «لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنزِلَ وَنَخْزِي» (طه: ۱۳۴)، همه و همه بر باد است و ما حق داریم که به خدا اعتراض کنیم چه چیزی به ما داده بودی؟ اینکه پر از خطاست و همه اش حرف خود پیامبر است نه سخن تو! یک مثال ساده این است که اگر دانشگاه مطرحی مثل آکسفورد، به کسی دکترای پزشکی بدهد و آن شخص سالها عمل جراحی انجام دهد و نسخه تجویز کند درحالی که همه فعالیت هایش باعث بیمارتر شدن و مرگ بیماران شده باشد حالا اگر مردمی که از این پزشک شکایت دارند ببینند او حرف اساتید خود را پیاده نکرده بلکه از روی میل و تصمیم شخصی طبابت کرده است آیا حق ندارند به دانشگاه شکایت کنند که به چه آدم شیادی مدرک دادی و گفتی به او مراجعه کنیم! حالا چطور می شود که خدای متعال پیغمبری را می فرستد که تجربه های شخصی خود را دخیل می کند و خشم ها و تلخی هایش را به جای وحی جا می زند از آن طرف خداوند اطاعت مطلق را از ما می خواهد و می فرماید: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) یا اینکه «فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء: ۵۹)، «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُونَكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵) باید تو را حکم کنند و نه تنها تو را حکم کنند که در دلشان هم نه گویند. دیگر دعوت مطلق به اطاعت از این بالاتر هم سراغ دارید؟ و سؤال مهم تر اینکه اگر این قرآن،

برساخته پیامبر است نه سخن خدا، چرا خداوند تاکنون سکوت کرده است و به ما نمی‌گوید که این تجارب خود پیامبر است نه وحی و سخن من؟ اصلاً به فرض تأیید از جانب خداوند، نباید به ما می‌گفت که ای مردم بدانید که بخشی از این کتاب، تجارب شخصی پیامبر است؟ نباید بگوید ای مردم اگر دیدید خشمگین شد و مثل سوره تبت آورد حرف من نیست؟ یا نباید هشدار دهد اگر راجع به تعدد زواج و فرمان جهاد، چیزی گفت حرف خودش است نه سخن من؟ نباید خداوند خود را پاک کند که چهره‌ای که محمد از من ساخته سیمای من نیست؟ یا آخرتی که پر از عذاب و شکنجه است کلام من نیست؟ عجب! جناب سروش! چطور است که شما جناب مولوی و ابن عربی را غمخوار اسلام دانستی که آمدند و نقص قرآن را کامل کردند آیا خداوند نباید اقدام می‌کرد؟ یعنی حتی مولوی و ابن عربی از خداوند بیشتر می‌فهمیدند و فزون‌تر از او خیرخواه مردم بودند؟ بیشتر از خدا می‌فهمیدند که چرا این پیامبر، دینی نصفه و نیمه معرفی کرده و در آن عشق وجود ندارد؟ آخر اهانتی بزرگ‌تر از این به ساحت قدسی خدا سراغ دارید؟ لطفاً خدا را از خدایی بیندازید! حرف جنابعالی نه تنها اعجاز قرآن را به هم زد، نه تنها قاعده لطف را به هم زد، نه تنها خدا را از حکمت و مصلحت انداخت، بلکه نه می‌داند کامل بودن یعنی چه؟ و نه جهانی بودن یعنی چه؟ این دیدگاه، خداوند را از علم و عقلانیت هم انداخته است؛ چون از یک طرف می‌گوید هرچه پیغمبر گفت گوش کن و از طرف دیگر می‌بینیم که حرف‌هایش پر از خبط و خطاست و او سکوت می‌کند! اصلاً طبق ادعاهای جنابعالی نه تنها پیامبر از پیامبری و قرآن از کلام‌اللهی بلکه بنا بر هر عقل سلیمی، خدا از خدایی افتاد! چه خدایی است که هزار و چهارصد سال



است چند میلیارد آدم را بازی داده است و در مقابل فریب، نه تنها سکوت کرده بلکه گذاشته شخصی که مدعی پیامبری بوده رسماً و بارها و بارها تکرار کند که این قول شاعر و کاهن نیست و «تنزیلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» است: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقْوِيلِ» (حاقه: ۴۴) را آورده است. حتی فلاسفه الحادی هم که در گردش هستی بحث می‌کنند و نه آفرینش آن، آنها هم این را نمی‌گویند؛ چون در حد حضور خدا در عالم را پذیرفته‌اند. آخر آقای سروش! شما چه حضوری برای خدا قائلید که سر سوزنی در عالم نقش ایفا نمی‌کند؟ بنابراین از نگاه عقلانی و برون‌متنی، تفوه به این مسئله که قرآن ساخته و پرداخته پیامبر است هم قرآن را از کلام الهی می‌اندازد، هم پیامبر را از پیامبری خلع می‌کند و هم خدا را از خدایی برکنار می‌سازد.

❖ از نگاه درون دینی و با مراجعه به قرآن و سنت چه نقدی به دیدگاه ایشان وارد است؟

اینک به نقد درون دینی ادعاهای آقای سروش می‌پردازیم. ایشان وقتی قرآن و وحی الهی را نقد می‌کند باید چیزی بگوید که ساختار قرآن با آن حرف، همراه و هم صدا باشد و در اصطلاح منطقی‌ها از باب «قیاساتها معها» باشد. من در کتاب قرآن، گفتار الهی، شش برهان آوردم که مختصراً عرض می‌کنم: برهان اول: قرآن کریم به کلام الهی بودن خود تصریح می‌کند. درحالی که خود قرآن چنین متنی دارد، کسی به اسم آقای سروش پیدا می‌شود که نه آقا. حرف بی خود می‌زنی! قرآن در سوره توبه می‌فرماید: «... حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه: ۶) نمی‌فرماید: «کلام الرسول» یا در جای دیگری می‌فرماید: «إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ»

(احقاف: ۹)؛ یعنی من کاره‌ای نیستم و هرچه هست آن چیزی است که به من وحی می‌شود. یا تعابیری مثل «بُرْهَانٌ مِّن رِّبِّكُمْ» (نساء: ۱۷۴) و «بَصَائِرٌ مِّن رِّبِّكُمْ» (اعراف: ۲۰۳) دارد نه «مِن رَّسُولِكُمْ».

برهان دوم: اگر قرآن حالات و وجدهای پیامبر است، تعامل پیامبر با قرآن را چگونه تفسیر می‌کنید؟ پیامبر برای نزول وحی انتظار می‌کشد: «قَد نَرِي تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ...» (بقره: ۱۴۴). اگر از وجود او می‌جوشد، انتظار چه معنایی دارد؟ چرا وقتی مشرکان درباره ذوالقرنین و اصحاب کهف و روح از پیامبر سؤالی پرسیدند چهل روز در پاسخ آن وقفه افتاد و پیامبر چهل روز انتظار کشید؟ یا چرا وقتی نصارا از پیامبر، نمونه‌ای شبیه خلقت عیسی بن‌مریم خواستند قدری مکث کرد تا فرشته وحی نازل شود و خودش جواب نداد؟ اگر این قرآن مواجد خود پیامبر است، چرا هنگام نزول سوره مائده، سنگینی وحی چنان بود که پیغمبر که سوار بر استری بود، زانوهای حیوان نزدیک زمین شد و پیامبر چنان به حالت اغماء و بیهوشی فرورفت که دستش بر گیسوان شیبه بن‌وهب جمعی قرار گرفت؟ یا در بحث تکرار زبانی وحی آیه داریم که: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» (طه: ۱۴۴) شتاب مکن یا می‌فرماید: «لَا تُخْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» (قیامت: ۱۶) اینها برای چیست؟ حالات پیامبر هنگام نزول قرآن، متغیر می‌شود، این پیامبر اظهار می‌کند که وحی را تکرار کنید چون ممکن است فراموش کنم! برهان سوم: قرآن در آیاتی به پیامبر، عتاب می‌کند. آخر مگر می‌شود کسی از جانب خود کتابی بنویسد و در آن خود را عتاب کند؟ «وَلَوْلَا أَنْ تَبَيَّنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً إِذَا لَأَذْفَنَّاكَ فِي ضِعْفِ الْحَيَاةِ وَضِعْفِ الْمَمَاتِ» (اسراء: ۷۴ - ۷۵) بگویند اگر ذره‌ای به سمت آنها بچرخد، ما دو برابر عذاب دنیا و آخرت تو را معذب خواهیم کرد.

یا فرمود: «لَوْ تَقَوْلُ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ... ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (حاقه: ۴۴ - ۴۶): اگر حرف‌های دروغ به ما می‌بست، شاه‌رگ حیاتش را می‌زدیم.

برهان چهارم: چگونه می‌شود اینقدر قرآن بر اطاعت پیامبر تأکید کند؟ اینکه فرمود: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» (نساء: ۵۹) برای چیست؟ یا اینکه قرآن توصیه می‌کند بر بالانبردن صدا بر صدای پیامبر. اگر اینها توصیه پیامبر باشد، العیاذ بالله باید با پیامبری شیاد طرف باشیم. آیا این بازیگری با وحی قلمداد نمی‌شود؟ چه جور پیغمبری داریم که از حرمت اذیت خود سخن می‌گوید و به اذیت‌کنندگانش وعید عذاب الیم می‌دهد. آقای سروش بنشین فکر کن ببین آیا می‌شود؟ اگر پیامبر ما از روی آگاهی این حرف‌ها رازده شیادی کرده و اگر ناآگاهانه فرموده فاقد عقل بوده است. در سوره احزاب هم می‌فرماید: «إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا و إِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا و لَامُتَّانِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنْ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ» (احزاب: ۳۳) بالأخره الان اگر به قول شما پیغمبر این حرف را زده، شرم نکرده ولی محتوای آیه بر شرم و حیای پیامبر دلالت دارد؟ در این صورت، تناقض درونی این آیه کاملاً آشکار است. از این موارد هم فراوان داریم که دعوت به حرمت پیامبر دارد.

برهان پنجم: اگر قرآن تولید و تجربه شخص پیغمبر است، چرا متن قرآن می‌گوید که تو اجازه هیچ‌گونه تصرفی نداری؟ قرآن می‌گوید: «قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْفَاءٍ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحِي إِلَيَّ» (یونس: ۱۵): من نمی‌توانم از نزد خود تغییری در قرآن ایجاد کنم. این آیه با مبنای شما که این آیات را از نزد پیغمبر می‌دانید چگونه سازگار است؟ این پیامبر، صادق است یا کاذب؟ اگر کاذب است و می‌گوید: «من می‌ترسم» پس چرا پیغمبر است و راجع به او صحبت



می‌کنید و اگر صادق است چرا می‌گویید این قرآن همان سخن پیغمبر است؟ او که می‌گوید این سخن من نیست! لذا می‌گوید: «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ» (یونس: ۱۶): «اگر خدا نمی‌خواست که نمی‌توانستم برایتان چنین سخنی بیاورم». آقای سروش، اگر این قرآن مواجد پیامبر است، چرا تا قبل از چهل سالگی این حالات وجدگونه را نداشت؟ چرا در دوره سه ساله‌ای که وحی منقطع شد چیزی از آن حالات، ایجاد نشد؟

برهان ششم: سخن پیامبر تفاوت گسترده‌ای با کلام الهی دارد و اگر این قرآن، سخن پیامبر باشد ایشان باید درباره قرآن می‌فرمود: «من کذب علی الله»، حال آنکه فقط درباره سخنان خودش می‌فرماید: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ»؛ پس معلوم می‌شود که قرآن جایگاه دیگری دارد. خلاصه اینکه اگر قرآن فرآورده اندیشه و منش پیامبر باشد آن ده‌ها هزار روایت هم همین‌طور است و نباید بین آیات و روایات نبوی فرق بگذاریم، آیا واقعاً می‌توان چنین کرد؟

### کلام پایانی

حاصل سخن اینکه در این ده سال اخیر انحراف عجیبی در بنیان‌های فکری آقای سروش به وجود آمده و ضرورت‌های مسلم عقلانی، حکمی، فلسفی و کلامی را زیرسؤال برده است. سروش در یک دهه گذشته دو نسبت به قرآن داده است یکی نسبت «رهیافت خطا» و دیگری «بازتاب فرهنگ جاهلی اعراب». اما نسبتی که الان به قرآن می‌دهد جدید است و در اینجا می‌گوید: چون قرآن ساخته و پرداخته پیامبر است و چون خود پیامبر، پیامبر خشم و نفرت است؛ پس قرآن هم کتاب خشم و خشیت است که آقای سروش این خشم را در سه جهت

بازتاب داده است؛ تصویری که قرآن از خدا ساخته، تصویر خشنی است، تصویری که از هستی و تعامل خدا با مردم می‌سازد هم به‌خاطر فرمان به جنگ و جهاد، خشن است و تصویری که از قیامت هم نقش می‌بندد خشن و همراه با عذاب و شکنجه است. گفتیم که نقد قول آقای سروش درباره قطع ارتباط قرآن و وحی از دو طریق ممکن است؛ یکی طریق برون‌متنی یا نگاه لمّی و دیگری طریق درون‌متنی یا نگاه ائی. در بخش برون‌متنی عرض کردیم که انتساب قرآن به پیامبر و قطع ارتباط آن با خداوند، هم قرآن را از آسمانی بودن ساقط می‌کند، هم پیامبر را از رسالت منقطع می‌سازد و هم خدا را از خدایی عزل می‌کند. در بخش درون‌متنی هم با ارائه شش برهان گفتیم که این متن هم، اجازه چنین بهتانی را نمی‌دهد، متن با تمام وجود، خود را سخن خدا می‌داند نه سخن پیامبر.

۳۶۷







# فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان؟

یارعلی کرد فیروزجایی\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

در خدمت حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر یارعلی کرد فیروزجایی عضو هیئت علمی و معاون پژوهشی دانشگاه باقرالعلوم<sup>ع</sup> هستیم و به بررسی و نقد دیدگاه‌های دکتر سروش در «امکان فلسفه اسلامی» خواهیم پرداخت. دکتر فیروزجایی مرتبط با موضوع بحث ما، چهار کتاب دارند؛ «حکمت مشاء»، «چیستی فلسفه اسلامی» که منطبق بر موضوع این جلسه است، «نوآوری‌های فلسفه اسلامی در مقایسه با فلسفه یونان به روایت ابن‌سینا در قلمرو مابعدالطبیعه» و «مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی».

قبل از آغاز بحث، چند جمله‌ای از دکتر سروش می‌خوانم: «این فلسفه رایج در حوزه ما فلسفه اسلامی نیست، بلکه همان فلسفه یونان است که صفت اسلامی گرفته و مقدس شده و به دیگر فلسفه‌ها بی‌اعتنا شده است. اصلاً فلسفه،

---

\* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم<sup>ع</sup>.

فلسفه است، با ایمان و کفر ربطی ندارد. قید اسلامی چه معنا دارد؟ آنچه امروز در بین مسلمانان به عنوان فلسفه اسلامی رایج شده در واقع یک بخش از فلسفه است».

آقای ملکیان هم عنوان می‌کنند که تقید ایمان و اسلام و دین، تقید تعبّدی است و تقید فلسفه تقید آزادی است و این دو هیچ وقت با هم جمع نمی‌شوند؛ مثل اینکه بگویید: فلسفه اسلامی رادیکال است. دکتر سروش هم در همین فضا سخن می‌گوید. بفرمایید دیدگاه آقای سروش درباره فلسفه اسلامی چیست؟

فلسفه اسلامی به معانی مختلفی قابل فرض است و آنچه مختار ماست و خیلی اهمیت دارد، این است که فلسفه اسلامی یعنی فلسفه‌ای که ملهم از معارف اسلامی است؛ به این معنا که بسیاری از موضوعاتی که در فلسفه اسلامی مطرح شده جزء موضوعاتی است که در قرآن و حدیث آمده و از اعتقادات و باورهای ماست؛ اصل وجود خدا، توحید، معاد، نبوت و مسائل دیگر. نکته دیگر اینکه در این فلسفه، استدلال‌ها یا روش استدلال‌هایی مطرح شده که آنها هم از قرآن و حدیث سرچشمه گرفته‌اند؛ مثلاً برهان صدیقین که یک سبک اثبات وجود خدا و صفات اوست ریشه در معارف قرآنی دارد؛ یعنی اینکه وجود خدا و سایر صفات او بدون تمسک به فعل خدا و خلق او اثبات شود. هم در آیات و روایات و هم در ادعیه ما، مضامینی وجود دارد که خدا بر هر چیز شاهد و گواه است.

مباحثی هم وجود دارد که از قبل در فلسفه یونان مطرح بوده و در معارف اسلامی نیز مطرح شده. مطرح شدن آنچه که از فلسفه یونان به عنوان پیشینه فلسفه اسلامی رسیده، در معارف اسلام موجب شده که این مسائل بیشتر مورد



توجه قرار گیرند. مباحثی هم در فلسفه یونان وجود داشته که نظر به اینکه درد و دغدغه مسلمانان و معارف اسلامی نبوده مغفول واقع شده و رفته رفته از گردونه مسائل فلسفه اسلامی خارج شده است؛ پس وقتی می‌گوییم فلسفه اسلامی یعنی فلسفه‌ای که متأثر از آموزه‌ها و مسائل اسلامی است و اسلام از حیث طرح مباحث، استدلال‌ها و دفاع در مقابل شبهات به آن، جهت داده است. وقتی فلسفه ملهم از معارف اسلامی شد به‌طور خودکار، هماهنگ و متلائم با آموزه‌ها و معارف اسلامی می‌گردد و می‌توان با این فلسفه از آموزه‌های اسلامی دفاع کرد و از آنجا که فلسفه موجود، ملهم از آموزه‌های اسلامی است بدیهی است که باید توسط مسلمانان و در بستر فرهنگ اسلامی رشد کرده باشد؛ پس درست است که این فلسفه به‌دست مسلمانان مطرح شده و رونق یافته اما اسلامی بودن آن، صرفاً به این خاطر نیست که فیلسوفانش مسلمانند. درست است که با این فلسفه از باورها و اعتقادات اسلامی دفاع می‌کنیم، اما وجه اسلامی بودن آن صرفاً این نیست. درست است که این فلسفه، هماهنگ و متلائم با معارف اسلامی است، اما آن چیزی که باعث اسلامی شدن آن شده این است که بخش‌های قابل توجهی از این فلسفه، الهام یافته از قرآن و حدیث است که به بعضی از این نمونه‌ها اشاره خواهیم کرد؛ تا اینجای بحث، مراد ما از فلسفه اسلامی روشن شد.

آقای سروش موضع شفاف‌تری در این زمینه ندارد، گاهی اسلامی بودن فلسفه را به معنای مقدس بودن آن اخذ می‌کند و گاهی به معنای اهتمام داشتن به موضوعات اسلام. در جایی گمان کرده که کسانی می‌خواهند با اسلامی خواندن این فلسفه، آن را مقدس و نقدناپذیر معرفی کنند. در سخنرانی ایشان که در

فربه‌تر از ایدئولوژی آمده است چنین معنایی از اسلامی بودن فلسفه استفاده می‌شود. ایشان می‌گویند که شهید مطهری مدعی است که اقبال، فلسفه اسلامی نخوانده است و فقط فلسفه غرب می‌داند؛ به‌زعم آقای سروش، استاد شهید، فلسفه اسلامی را فلسفه مقدّسی می‌داند که اقبال از آن خبر ندارد. علاوه بر این تلقّی، دکتر سروش در جای دیگری فلسفه موجود را فلسفه اسلامی نمی‌داند و در نقد آن می‌گوید: این فلسفه موجود اگر اسلامی بود باید درباره «دعا» حرف می‌زد، چون اصل ایمان، دعاست. باید درباره «اختیار انسان» سخن می‌گفت، چون اصل وجود انسان، آزادی و اختیار است. بر اساس این سخنان، فلسفه اسلامی در ذهن او آن فلسفه‌ای است که به موضوعات مورد توجه اسلام پرداخته باشد و به گمان ایشان محوری‌ترین موضوعات مدنظر اسلام، اختیار و دعاست و اگر این فلسفه، اسلامی می‌بود باید به تحلیل آنها می‌پرداخت و از آنجاکه فلسفه اسلامی نه‌تنها به اینها نپرداخته که اصلاً نمی‌تواند دعا را تحلیل کند؛ فلذا این فلسفه، اسلامی نیست! با این بیان مراد ایشان هم به منظور ما از فلسفه اسلامی نزدیک است؛ یعنی در فلسفه اسلامی به موضوعات مدنظر اسلام پرداخته می‌شود.

باتوجه به بیان شما، گویی آقای سروش فلسفه را مانند تفسیر و علوم مقدّس دیگر به حساب می‌آورد دلیل دیدگاه ایشان چیست؟

آقای سروش برای تفسیر اسلامی بودن فلسفه در بیان شهید مطهری، منتقل به مقدّس بودن آن می‌شود، درحالی‌که ملاک و معیاری برای مقدّس بودن آن مطرح نکرد. اصلاً بسیاری از علمای اهل حدیث، ظاهرگرایان، اخباریان، متکلمان، عارفان و دیگران، فلسفه اسلامی را کفر خوانده‌اند. لااقل شما سراغ علمی نظیر



تفسیر و فقه بروید که کسی در اسلامی بودنشان تردید ندارد! حال اگر کسی این علوم را مقدّس می‌داند، چه معنایی در نظر دارد؟ اصلاً مقدّس بودن علوم یعنی چه و قبل از آن باید دید تقدّس یعنی چه؟ وقتی می‌گوییم علم الهی، مقدّس است چه معنایی مراد است؟ مقدّس بودن به معنای پاک بودن از آلودگی‌ها، کاستی‌ها و کژی‌هاست. آنچه که هیچ‌گونه کمبودی ندارد: نه کمبود هستی‌شناختی دارد و نه کمبود ارزش‌شناختی و نه کمبود زیباشناختی فقط ذات خداست از این‌رو فقط خداست که مقدّس به معنای تامّ کلمه است. علم خدا، مقدّس است؛ چون خود خدا که واجب‌الوجود بالذات و من جمیع الجهات است مقدّس است و هیچ کمی و کاستی ندارد؛ در مرتبه بعد، برخی از مخلوقات خدا گرچه به حکم مخلوق بودن ممکن‌الوجودند و کمال و جودى خدا را ندارند اما نظر به مبرأ بودن از گناه و سوء اختیار و بهره‌مندی از مقام بالای قرب الهی مقدّس شمرده می‌شوند و روشن است که این تقدّس مرتبه پایین‌تری از تقدّس ذات الهی است و همین‌طور مراتب دیگری از تقدّس مطرح هستند که خیلی از مرتبه اول فاصله دارند و احیاناً فقط از سایه‌ای از قداست برخوردارند. اما آیا کسی که فقه را مقدّس می‌داند به همان معنا مقدّس می‌داند که خدا یا قرآن یا امام معصوم را مقدّس می‌داند؟ روشن است که هرگز چنین نیست. اساساً پیش فرض اجتهاد و اعلمیّت در فقه، این است که این دانش، دانش بشری است، توانایی‌های بشر هم در فهم متن دینی محدود است، ضمناً بشر معصوم هم نیست؛ لذا فهمی که از دین دارد خطاپذیر و همراه با کاستی است. با این توصیف، هیچ‌کس این علوم بشری مسلماً دینی، نظیر تفسیر و فقه و کلام را مقدّس به معنای تامّ کلمه نمی‌داند چه رسد به اینکه فلسفه را به این معنا مقدّس بشمارد. البته این علوم به

معارف و احکام مقدّس دینی می‌پردازند و سایه تقدّس آنها بر روی این علوم می‌افتد و از مرتبه هرچند پایینی از تقدّس برخوردار خواهند شد، اما این مقدار تقدّس مانع نقدپذیری آنها نیست. الی ماشاءالله در این علوم، ان قُلت و قُلت مطرح است؛ مفسّری می‌آید و تفسیری ارائه می‌کند، دیگری آن را به بوته نقد می‌کشد. اما ما قرآن را به‌عنوان کتاب مقدّس، قابل نقد نمی‌دانیم، وحی الهی است و بی‌عیب و ایراد؛ لذا جای نقد ندارد. بیانات اهل بیت هم که معصوم هستند جای نقد ندارد، می‌گوییم این حدیث، مانند گوینده آن مقدّس است، ولی فهمی که انسان غیرمعصوم از قرآن و حدیث دارد فهم بشر غیرمعصوم است و ممکن است نادرست باشد هرچند مادام که به‌طور روش مند و با رعایت قواعد حاصل شده باشد معتبر و قابل التزام است. اگر کسی علوم اسلامی را به‌این‌معنا مقدّس بداند که عیب و ایرادی ندارند مرتکب خطای در فهم است، و کسی به‌این‌معنا قائل نبوده است، فلسفه اسلامی هم همین‌گونه است. حکمای متعددی از مکاتب گوناگون مشاء، اشراق و صدرا با هم اختلاف نظر دارند که این تفاوت آراء، در یک مکتب واحد هم فراوان وجود دارد و آنها همدیگر را نقد می‌کنند و کسی قائل به اسلامیت و تقدّس به معنای نقدناپذیری فلسفه موجود نیست. این ادعای آقای سروش ادعای خلاف واقع است.

بنابراین اگر منظور از تقدّس، مراتب پایین تقدّس باشد مانند اینکه یک علم، مأمور به اسلام باشد و به همین خاطر مقدّس شمرده شود (می‌دانیم که اسلام اوامری دارد؛ مثلاً اسلام امر به نافر و بازگشت به دیار کرده است تا مردم از آموزه‌های دین آگاه شوند)، یا کسی که سراغ تفسیر می‌رود، آن بخش از فهم او که مطابق با واقع است نظر به اینکه با قرآن ارتباط دارد مقدّس خواهد بود، اما



کلیت این علم را کسی مقدّس به معنای تام کلمه نمی‌داند بلکه علمی محترم و منسوب به امری مقدّس است؛ مثل اینکه می‌گوییم: شهر مشهد، به واسطه انتساب آن به امام رضا علیه السلام مقدّس است. حال آیا این بدان معنا است که گناهی در این شهر رخ نمی‌دهد؟ یا خاک این شهر را می‌توان خورد؟ هیچ‌کس فلسفه اسلامی را به این معنا مقدّس نمی‌داند که نقدناپذیر باشد، بلکه همین مقدار که به تعالیم و اعتقادات اسلام اهتمام ورزیده از سایه تقدّس و نه خود تقدّس بهره‌مند است. آن بیانی هم که مرحوم شهید مطهری درباره اقبال لاهوری دارد و او را بی‌بهره از فلسفه اسلامی می‌داند نمی‌خواهد بگوید که فلسفه اسلامی امری مقدّس است و هر که آن را نداند بهره‌ای از حقیقت ندارد. سروش در اینجا یا سخن شهید مطهری را نفهمیده یا آگاهانه آن را بد تفسیر کرده است.

#### ❖ چرا اقبال را نقد کرده‌اند؟

شهید مطهری در کتاب **نهضت‌های صدساله اخیر** از اقبال و سید جمال تعریف و تمجید می‌کند و دو نقد به اقبال وارد می‌کند یکی از آن دو این است که ایشان آشنایی عمیقی با فرهنگ اسلامی ندارد و فهم او از فلسفه اسلامی ناقص است چون حرفی که درباره «براهین حکما بر اثبات واجب‌الوجود» زده و همین‌طور تحلیلی که درباره «علم قبل از ایجاد» خداوند متعال ارائه کرده و همچنین حرف اقبال درباره فلسفه نبوت، نشان می‌دهد که او فلسفه اسلامی را نفهمیده است نه اینکه بگوید فلسفه اسلامی مقدّس است اقبال هم فلسفه اسلامی را نخوانده پس او را کنار بگذارید!

مشکل آقای سروش آن است که هر جا و در هر سخنرانی که چیزی به ذهنش

خطور می‌کند می‌گوید؛ و به لوازم سخنش توجه ندارد اگر آگاهانه قصد مغالطه و سفسطه نداشته باشد. لذا در جایی اسلامیت فلسفه را به معنای تقدس می‌گیرد در جایی دیگر به معنای اعتناکردن به موضوعاتی که اسلام به آنها توجه کرده است. متأسفانه ثبات قدمی در طرح مباحث فکری و فرهنگی در سخنان ایشان وجود ندارد.

به نظر شما از نظر دکتر سروش، فلسفه موجود، فلسفه اسلامی است یا فلسفه مسلمانان؟

تصریحی که ایشان در بعضی بیاناتشان دارند این است که فلسفه موجود، فلسفه مسلمانان است و نه اسلامی و در چرایی این نظر، بر آن است که فلسفه اسلامی آن فلسفه‌ای است که به موضوعات و مسائل اسلامی می‌پردازد حال آنکه فلسفه موجود، به این موضوعات اهمیاتی نداشته است. سروش می‌گوید: شاکله و اسکلت اصلی این فلسفه، یونانی است، ولی به وسیله مسلمانان بسط پیدا کرده و مسائلیش گسترش یافته است، عمده آثار این فلسفه هم نظیر **شفا** و **حکمت اشراق** و **اسفار** و **قبسات** نوشته حکمای اسلامی است.

ما این را می‌پذیریم که پیشینه این فلسفه به یونان برمی‌گردد و این را هم قبول داریم که این فلسفه، فلسفه مسلمانان است، ولی این تمام حقیقت نیست بلکه بخشی از آن است. باید توجه کرد که فلسفه اسلامی موجود، افزون بر گزاره‌هایی که منشأ یونانی دارد مسائل بسیاری دارد که پس از ورود به دنیای اسلام و در دامن فرهنگ اسلامی تولید شده؛ فلذا نمی‌توانیم همچنان آن را فلسفه یونانی بنامیم. الی ماشاءالله ابتکارات و نوآوری‌هایی وجود دارد که زاینده ذهن اندیشمندان مسلمان است، برای نمونه دو دسته را عرض می‌کنم؛ شما در





فلسفه یونانی چیزی به نام تقسیم موجود به ممکن و واجب و احکام هریک از آنها نمی‌بینید. بله؛ در بحث منطق و جهات قضایا بحث مواد ثلاث و ضرورت و امکان و امتناع مطرح بوده در کتاب پنجم **مابعدالطبیعه** ارسطو هم این اصطلاحات توضیح داده شده‌اند ولی هیچ کجای فلسفه یونان بحثی متافیزیکی و هستی‌شناسانه درباره وجود واجب و ممکن و احکام آنها مطرح نشده است. اگر دقت کنید نه در فلسفه یونان و نه در فلسفه‌ای که در عصر نهضت ترجمه به عالم اسلام منتقل شد مفهوم خدا را به‌عنوان واجب‌الوجود بالذات به معنایی که در فلسفه اسلامی وجود دارد مشاهده نمی‌کنید. قبل از تأسیس فلسفه اسلامی خدایی که معرفی می‌شود علت نخستین است، محرک العلیل است، امر ازلی است، مُحدثِ غیرحادث است، صانع هم است، ولی خبری از واجب‌الوجود نیست. تصور واجب‌الوجود از خداوند را فارابی مطرح کرد. نمونه دیگری که از ابتکارات حکمای ماست، تفکیک بین حدوث ذاتی و زمانی و همین‌طور قدم ذاتی و زمانی است. در فلسفه یونان، حادث و قدیم داریم، ولی مراد از آنها حادث و قدیم زمانی است و اصلاً اصطلاح حادث و قدیم ذاتی و احکام آنها در آن وجود ندارد. این ابتکار فیلسوفان مسلمان برای توضیح حدوث ماسوی‌الله است. درعین‌حال، قدم زمانی و حدوث ذاتی بعضی موجودات مثل حرکت، زمان، افلاک و عقول را ثابت می‌کنند. نمونه‌های بسیاری از این قبیل مباحث وجود دارد؛ لذا نظر به اینکه بسیاری از مسائل فلسفی در فلسفه‌یونان وجود ندارد و در فلسفه اسلامی برای اولین بار مطرح شده نمی‌توانیم فلسفه اسلامی را همان فلسفه یونان بنامیم.

مطلبی از شهید مطهری دیدم که فلسفه یونان با ورود به دنیای اسلام از

دویست مسئله به پانصد مسئله رسید. بعضاً تا هفتصد یا هفتصد و پنجاه مسئله هم گفته شده است. بنده کتاب **نوآوری‌های فلسفه اسلامی** را با این نیت نوشتم، ولی در آن کتاب، فقط نوآوری‌های عصر کندی تا ابن سینا را گزارش کردم. از ابن سینا تا امروز مسائل بسیاری افزوده شده است، اما چرا به این فلسفه باوجود داشتن ریشه یونانی قید «اسلامی» را اضافه می‌کنیم؟ در جواب باید گفت اصلی‌ترین اصول دین ما توحید است؛ اصل وجود خدا، یکتایی او و صفات او. دو اصل دیگر دین، معاد و نبوت است. از قضا فلسفه اسلامی به هر سه اصل دین، به شکل جامع و کامل پرداخته است. شما مباحث فلاسفه یونانی و شارحان آنها را درباره اثبات وجود خدا و توحید خدا و صفات او مقایسه کنید با آنچه در آثار ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا آمده است. فیلسوفان ما، تحت تأثیر معارف اسلامی به شکل بسیار گسترده‌ای به این مباحث پرداخته‌اند. یکی از اصول دین ما نبوت است که قبل از فلسفه اسلامی هیچ فیلسوف مسیحی یا یهودی برای نبوت، استدلال عقلانی ارائه نکرده است. ضرورت نبوت و تحلیل حقیقت وحی کار فیلسوفان اسلامی بوده است. جناب آقای سروش چرا شما منکر طرح مسائل دینی در فلسفه اسلامی هستید؟ در همین تحلیل حقیقت وحی، ما معتقدیم وحی، حقیقت و پدیده‌ای در هستی است و هیچ پیامبری آن را از نزد خود نساخته است. مگر قرار نیست یک فیلسوف، واقعیت را تحلیل عقلی بکند؟ فیلسوف مسلمان هم بنا به باورهای خود، وحی را یک واقعیت می‌بیند و می‌کوشد برای آن تحلیل عقلی ارائه کند. فارابی، ابن سینا و ملاصدرا همگی این تحلیل را مطرح کرده‌اند. این تلاش فیلسوفانه، اگر اعتنا به موضوع و مسئله اسلامی نیست پس چیست؟ حتی درباره معجزه هم تحلیل فیلسوفانه



داریم هر کدام هم استدلالی ارائه کرده‌اند که ممکن است توسط دیگری نقض شود، اما مسئله، همان اهتمام و توجه به این موضوعات اسلامی است. حکمای ما حول معاد و بهشت و دوزخ، تحلیل عقلی ارائه کرده‌اند. حالا چه کسی «دعا» را جزء اصول دین می‌داند که چون به فرض، فیلسوفان به آن وارد نشده‌اند به قول آقای سروش نام این فلسفه، ناسلامی می‌شود؟ اتفاقاً حکیمان اسلامی درباره دعا، زیارت و شفاعت تحلیل عقلی ارائه کرده‌اند، حالا اینکه آقای سروش نرفته ببیند یا اگر دیده از بیان آن چشم پوشیده برعهده خودشان است.

مستحضرید از مسائلی که مطرح است، امکان فلسفه اسلامی است. تحلیلی که ارائه می‌شود این است که در فلسفه علم، وقتی علمی را تحلیل می‌کنیم، دو مقام گردآوری و داوری داریم. همه بیاناتی که شما برای فلسفه اسلامی فرمودید در مقام گردآوری است. آقای سروش در کتاب «علم و فلسفه» می‌گوید: وقتی می‌توانیم یک علم را با قیدهای مختلف در جغرافیای بحث بیاوریم که در مقام داوری تأثیرپذیر باشد، ولی فلسفه اسلامی در مقام داوری فقط عقلانیت است و لذا این فلسفه، فلسفه اسلامی نیست، این را می‌پذیرید؟

این فلسفه، اسلامی است به همان معنا که گفته شد و این فلسفه کنونی در مقام گردآوری ملهم از اسلام است و البته احیاناً استدلال‌هایی هم هست که اسلام در دهان فیلسوف گذاشته است؛ مثلاً فرمود: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) یا: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸) یا: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَي بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (مؤمنون: ۹۱) و شبیه این آیات ما نظائری در آیات و روایات داریم؛ مثلاً برهانی داریم به نام برهان «فُرَجِه» که در اصل از روایت امام صادق علیه السلام در کتاب التوحید اصول

کافی گرفته شده است. خوب، همان طور که من و شما می‌توانیم استدلال کنیم قرآن و ائمه معصومین هم می‌توانند استدلال کنند. مگر می‌توان یک استدلال را چون از متون دینی آمده رد کرد؟ یک استدلال عقلی محض را دین گفته و چهارچوبی منطقی هم دارد ما هم ابناءالدلیل هستیم و می‌پذیریم؛ پس احیاناً معارف اسلامی، استدلال را هم ارائه می‌کنند ولی ما هم نه فقط بر اساس تعبد که بر طبق استدلال قبول می‌کنیم. ممکن است کسی بگوید من این ادعا را می‌پذیرم چون شارع صادق مصدق فرموده است، می‌گوییم بپذیر اما در اینجا یک مؤمن متعبد هستی و نه یک فیلسوف، اما وقتی ابن‌سینا با قرآن مواجه می‌شود و به آیه «و لم یکن له کفو احد» می‌رسد می‌فهمد که دو تا واجب‌الوجود متکافی نیستند و استدلالی بر متکافی نبودن دو واجب‌الوجود اقامه می‌کند. هم آن مؤمن متعبد قبول دارد که خدا، کفو ندارد و هم ابن‌سینا می‌پذیرد، اما او تعبداً پذیرفته ولی ابن‌سینا علاوه بر پذیرش تعبدی به خاطر مسلمان بودنش، برهاناً هم قبول کرده است؛ پس به لحاظ پذیرش برهانی، ابن‌سینا فیلسوف است؛ در مقام داوری برای اینکه ادعایی، یک ادعای فلسفی باشد یا باید برای عقل، بدیهی باشد یا اگر نظری است همراه با استدلال عقلی باشد.

#### ❖ پس آیا این قسمت، اسلامی می‌شود؟

این قسمت در صورتی اسلامی است که نسبتی با اسلام داشته باشد یا در اسلام مطرح شده باشد یا به صورت کلی اسلام به این فیلسوف جهت داده باشد که به این مطلب رسیده باشد، به این معنا، اسلامی است، اما برای اینکه فلسفه شود باید با برهان و استدلال همراه شود. ابن‌سینا در الهیات شفا، معاد جسمانی را



می‌پذیرد، ملاصدرا هم قبول می‌کند، اما ابن‌سینا می‌گوید: من تعبداً پذیرفتم. با این اعتراف، قول او در معاد جسمانی، سخنی فیلسوفانه نیست ولی ملاصدرا که تحلیل و استدلال عقلی ارائه می‌کند در پذیرش معاد جسمانی و تحلیلی که از آن به‌دست می‌دهد یک فیلسوف است.

جناب استاد، آنچه دریافتم این بود که هرچند مقام داوری از مقام گردآوری متمایز است، اما مقام داوری هم در خلأ پدید نمی‌آید بلکه یک زمینه‌ای دارد که اسلامی بودن و جغرافیایی بودن را با خودش همراه می‌کند. آن زمینه، یا در جهت دهی مؤثر است یا در طرح مسئله تأثیر دارد یا در ابداع استدلال تأثیر می‌گذارد و یا در رفع اشتباه اثرگذار است.

❖ سؤال بعدی من این است که کدام آموزه‌های فلسفی در فضای اسلامی رشد کرده است؟

عرض کردم که همان‌طور که گفته شده است بیشتر از پانصد مسئله در این فضا به وجود آمده است؛ البته پس از آنکه در ایام جنگ‌های صلیبی و بعد از آن نهضت ترجمه‌ای از زبان عربی و فلسفه اسلامی به زبان لاتین اتفاق افتاد و فلسفه اسلامی به‌دست مسیحیان رسید متأسفانه آنها درصدد مصادره دستاوردهای آن برآمدند و کوشیدند آن را به نام خودشان تمام کنند؛ مثلاً ژیلسون در کتاب **روح فلسفه قرون وسطی** بحث وجوب و امکان را به نام حکمای مسیحی تمام کرد. هرچند کسی مثل آکوئیناس تصریح کرد که متأثر از ابن‌سینا بوده است. اکنون فهرست‌وار به چند مورد از آموزه‌های فلسفه اسلامی اشاره می‌کنم: وجوب و امکان و حدوث و قدم که به هر دوی اینها اشاره شد، دیگری بحث

خداشناسی یا الهیات بمعنی الاخص است که در فلسفه یونان بسیار کم جان و نحیف بود ولی در فلسفه اسلامی توسعه یافت و فربه شد، مبحث دیگر بحث معاد است که در فلسفه‌های قبل از اسلام بی سابقه است و اصلاً اثری از تحلیل و نظریه پردازی فلسفی در آنها نمی بینیم، بحث دیگر، امتناع تناسخ است؛ قول به تناسخ در ادیان و فلسفه‌های شرقی نظیر هند و ایران وجود داشت در غرب هم گنوسی‌ها و دیگران مطرح کرده بودند، اما اهل بیت قول به تناسخ را به خاطر اینکه در مقابل قبول معاد قرار دارد کفر و زندقه و الحاد معرفی کرده بودند. این چیزهایی که در معارف اسلامی بیان شده بود ذهن فیلسوفان را حساس می کرد. فیلسوفی مثل ابن سینا می گوید وقتی تناسخ در اسلام باطل است پس باید ریگی در کفش تناسخ باشد؛ لذا می کوشد با مبنایی عقلی به ابطالش بپردازد، از این رو بر امتناع تناسخ استدلال کرده است این در حالی است که افلاطون و فلوطین از قائلان به تناسخ هستند و اگر حکیمی مثل ارسطو آن را مطرح نکرده یا قائل به آن نیست از آن طرف دلیلی هم بر ردّ تناسخ اقامه نکرده است؛ حتی قائلان به آن قبل از حکمای اسلامی، امکان تناسخ را فیلسوفانه بررسی نکرده‌اند.

مباحث ریز و درشت دیگری در امور عامه وجود دارد؛ نظیر علت و معلول، تقدّم و تأخّر و بحث حرکت جوهری ملاصدرا که به قول او، مستند به آیات قرآن است. در کتاب **چیستی فلسفه اسلامی** هم مواردی را آورده ام.

اما خوب است سراغ فلسفه‌های مضاف برویم. در فلسفه اخلاق به‌رغم کم کاری حکمای اسلامی اما در مسائل قابل توجهی هم حکمای ما، ملهم از معارف اسلامی هستند. در فلسفه سیاسی آن «رئیس اولی» که جناب فارابی درباره مدینه مطرح می کند که باید نبی باشد و بحث استدلال بر ضرورت نبوت که جناب



ابن سینا طرح می‌کند درعین حال استدلال بر ضرورت حکومت و وجود حاکم در جامعه است که این حاکم باید نبی باشد و اولین رسالت او باید این باشد که مردم را خداشناس و معادشناس کند این‌گونه مسائل با الهام از آموزه‌ها و معارف اسلامی مطرح شده‌اند؛ این‌گونه مباحث را کسی مثل ابن‌سینا که یک فیلسوف تمام‌عیار است در الهیات شفا گفته است. بحث خلافت و ولایت ابن‌سینا هم چنین است، امکان فقری ملاصدرا هم تحت تأثیر معارف اسلامی آمده است. بسیاری از اینها تحت تأثیر دعاها و مناجات‌های اهل بیت به ما رسیده است. در آثار ملاصدرا چنین مباحثی فراوان به چشم می‌خورد و استاد عبودیت فهرستی از آنها را در مقاله‌ای آورده است.

❖ شما فرمودید وقتی فیلسوفی در مقام داوری بحث عقلانی را مطرح می‌کند اگر به‌جایی برسد که نتواند استدلال کند می‌گوید من در اینجا فیلسوفانه بحث نمی‌کنم بلکه یک مسلمان متعبد هستم. آیا در آنجا دیگر فیلسوف نیست؟

یک فیلسوف مسائل زیادی را می‌پذیرد درحالی‌که نگاه فیلسوفانه ندارد. مگر باید برای هر چیزی برهان عقلی داشته باشیم؟ مثلاً امروز احتمال می‌دهم هوا ابری باشد آیا لازم است برهان عقلی داشته باشم؟ نه، هواشناسی اعلام می‌کند من هم تعبداً می‌پذیرم یا وقتی خودرو را به تعمیرگاه می‌بریم قول تعمیرکار را بدون استدلال می‌پذیریم. ادعاهای بسیاری را فیلسوف و غیرفیلسوف می‌پذیرند که برهان فلسفی بر آنها ندارد و احیاناً محال است استدلال عقلی بر آنها اقامه کرد. یک مسلمان می‌گوید من مسلمانم و این اعتقادات را تعبداً از شارع مقدس

می‌پذیرم. ما در پذیرش «نبوت شخصی»؛ یعنی اینکه حضرت محمد بن عبدالله ﷺ پیامبر است فیلسوف نیستیم؛ یا باید در عصر پیامبر حاضر می‌بودیم و بالمعینه می‌دیدیم یا برایمان نقل شود که ما هم بر اساس نقل متواتر می‌پذیریم.

❖ سؤال دیگر من این است که آیا فلسفه، قداست دارد یا نه؟

توضیح دادم که فلسفه به معنای دقیق کلمه قداست ندارد، یعنی آن مرتبه اعلای قداست یا قداست به معنای تام کلمه را ندارد. نه تنها فلسفه که فقه و اصول فقه و تفسیر و کلام ما هم آن قداستی که خداوند و قرآن و امامان معصوم و قول و فعلشان دارند، ندارند، اما اگر منظور از قداست، سایه قداست و منسوب به امر مقدّس بودن باشد به این معنا مقدّس است. باید بین مراتب مختلف قداست، قداست به معنای اولاً و بالذات و قداست ثانیاً و بالعرض، تفکیک قائل شویم. این قداست ثانیاً و بالعرض را دارد، اما به این معنا نیست که نباید فلسفه را نقد کرد و به این معنا هم نیست که باید خود را به این فلسفه محدود کنیم و از فلسفه‌های دیگر نباید بهره ببریم. این ادعا که آقای سروش می‌گوید قداست این فلسفه باعث شد تا حکما، اعتنایی به فلسفه‌های دیگر نکنند ادعای غلطی است. اولاً این حکما و اندشمندان مسلمان در صدر اسلام به دنبال نهضت ترجمه، فلسفه وارداتی از یونان و اسکندریه و شامات و دیگر بلاد را قبول کردند و اصلاح کردند و رشد و پرورش دادند تا به اینجا رساندند. ثانیاً وقتی بین تمدن غربی و تمدن اسلامی رفت و آمد و دیالوگی برقرار نبوده چطور اینها از آنها استفاده کنند؟ آن زمان که امکانش فراهم بود بسیاری از حکما به سراغ آثار ایران باستان، یونانی، سریانی و هندی رفتند و استفاده کردند، بعداً خودشان صاحب





تمدن پیشتاز و فلسفه پیشرو شدند و دیگران محتاج آنها. کار به جایی رسید که اروپاییان حین و بعد از جنگ‌های صلیبی نهضت ترجمه‌ای از متون اسلامی و عربی به زبان لاتین راه انداختند؛ حتی متون یونانی را که به زبان عربی ترجمه شده بود و اصل یونانی آن مفقود بود دوباره به زبان لاتین، که زبان علمی اروپای آن زمان بود، برگرداندند. این جریان تا قرن شانزدهم میلادی ادامه داشت و تازه در آن قرن بود که فلسفه مدرن غربی شروع به شکل‌گیری کرد. قبل از رنسانس، فلسفه غرب هرچه بود یا فلسفه یونان باستان بود یا فلسفه قرون وسطی بود که منشأ اصلی آن در اختیار مسلمانان قرار داشت. مسلمانان هم فلسفه‌ای را که از یونانیان اخذ کردند و در اختیار داشتند و هم دستاوردهای ابتکاری خود را به اروپا صادر کردند که شد فلسفه قرون وسطای اکوئیناس و استادش آلبرتوس کبیر و حکمای دیگر مثل دونس اسکوتوس و سوارز و... از زمانی که فلسفه جدید غرب شکل گرفت دیوار بلندی بین فرهنگ و تمدن جدید غربی و اسلامی پدید آمد که این دیوار بلند حکومت عثمانی ترک‌ها بود یا چیز دیگر، الان محل بحث ما نیست. مختصراً می‌گوییم که عثمانی‌ها و اهل سنت با اروپاییان ارتباط داشتند اما اهل فلسفه نبودند، پرچم‌دار فلسفه اسلامی هم ایرانیان و شیعیان بودند، ولی ایرانیان هم تعامل و مواجهه‌ای با غربی‌ها نداشتند که از فلسفه آنها استفاده کنند. این جریان تا عصر مشروطه ادامه داشت و از مشروطه به این سو ورود فلسفه‌های غربی به ایران شروع شد و حکمایی مثل علامه طباطبایی و شاگردانش به استقبال آن رفتند و برای اولین بار کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم** در نقد فلسفه غرب نوشته شد و همین‌طور شاگردان مرحوم علامه مانند شهید مطهری و علامه مصباح از دستاوردهای مثبت غربی‌ها استفاده کردند و دستاوردهای منفی

آنان را نقد کردند و این جریان هم چنان ادامه دارد. پس اینکه فیلسوفان اسلامی به خاطر تقدس فلسفه خود، به دیگران اعتنا نمی‌کنند ادعایی نادرست است چون تاریخ، خلاف آن را می‌گوید.

از مشکلات آقای سروش نادیده گرفتن حقایق و بی‌مهری به آنهاست. اگر هم گاهی حقیقتی را می‌گوید آن را در موضع خودش، مطرح نمی‌کند یا اینکه تمام مطلب را نمی‌گوید بلکه به قسمتهایی که به نفع اوست اشاره می‌کند اما بخش‌های دیگرش را نمی‌گوید.

متأسفانه نامهربانی‌هایی هم به اساتید بزرگی مثل مرحوم آیت‌الله مصباح یزدی دارند.

ببینید، وقتی ایشان آمادگی لازم را برای برخورد در عرصه اندیشه نداشته باشد طوری برخورد می‌کند که افراد را از معرکه خارج کند؛ مثلاً در مباحث قبض و بسط، به دنبال نقدهایی که به ایشان شد، ایشان برای کوچک جلوه‌دادن آن نقدها در جواب گفتند: در میان ایرادهایی که گرفته بودند نقد قابل توجهی ندیدم یکی از نقدها را یکی از دانشجویان دانشگاه تهران نوشته و... یا وقتی آیت‌الله جوادی آملی اشاره‌ای به گفته‌های ایشان داشتند، دکتر سروش جایی گفت: شیخ عبدالله جوادی هم مطلبی گفته است. آقای سروش درباره آیت‌الله مصباح هم بعد از رحلت ایشان، یک ساعت تمام صحبت کرد و هرچه بد و بیراه داشت، نصیب این حکیم ربانی کرد و حال آنکه هیچ خبری از منطقی نبود. شما اگر خیلی ادعای روشنفکری و عقلانیت و اندیشه دارید، حضرت آیت‌الله مصباح که یکی، دو تا، سه تا نظریه فلسفی ارائه نکرد. در معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی، متافیزیک و مابعدالطبیعه و فلسفه حقوق نظریه پردازی



داشته‌اند، شما که ادعای فضل دارید، می‌آمدید در یکی دو تا از نظریات استاد مصباح خدشه می‌کردید که مثلاً در اینجای فلان نظریه، مغالطه رخ داده است، نه اینکه بگویید وصل به قدرت بوده‌اند یا غیر از فلسفه چیزی بلد نبوده‌اند و فلسفه غرب نخوانده‌اند و اتهامات بی‌اساس دیگر که واقعیتی نداشتند.

#### ❖ بفرمایید از نگاه خودتان فلسفه موجود، اسلامی است یا خیر؟

فلسفه موجود به دلایلی که عرض کردم اسلامی است، اما همچنان در میانه راه قرار دارد. باید بکوشیم بیش از این به آن موضوعاتی که لازم است پرداخته شود توجه صورت گیرد و فعال‌تر و سرزنده‌تر به پیش رویم. این فلسفه به موضوعاتی مانند: وجود خدا، توحید و صفات او، قضا و قدر، نسبت شر با صفات و افعال خدا، وحی، معجزه و نبوت، معاد، بهشت و جهنم و بسیاری از جزئیات آن و... که موضوعات اسلامی‌اند پرداخته است و در طرح برخی از استدلال‌ها یا... نیز از معارف اسلامی الهام گرفته است، ولی این‌طور نیست که از همه ظرفیت معارف اسلامی برای تولید فلسفه اسلامی استفاده شده باشد، بلکه لازم است با مطالعه و تأمل بیشتر در متونی مانند قرآن و **نهج البلاغه** دامنه استنباط‌های فلسفی گسترش یابد و حقایق بیشتری از این اقیانوس گسترده و عمیق صید شوند یا مورد تحلیل عقلی قرار گیرند.

ملاصدرا در جلد هشتم کتاب اسفار این جمله را می‌گوید: «تَبَّتْ لِفَلْسَفِهِ تَكْوُنُ قَوَانِيهَا غَيْرِ مَطَابِقِهِ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» چه توضیحی برای این جمله می‌فرمایید؟  
برای اینکه ما معتقدیم کتاب و سنت مرّ واقع را می‌گوید از آن سو، فلسفه هم در پی واقع‌شناسی و واقع‌گویی است و نه افسانه‌سرایی. حال اگر فلسفه از

کتاب و سنت که عین واقع است فاصله بگیرد باید نفرین شود یا خیر؟ مراد ملاصدرا در واقع این است که وای به حال فلسفه‌ای که از واقعیت فاصله بگیرد و به دام خرافات و افسانه‌ها و توهمات گرفتار شود. افزون بر این، دین به آن دسته از واقعیات پرداخته است که شناخت آنها و باور به آنها در سعادت جاودانه انسان نقش دارد و انسان خودش از درک درست آنها ناتوان است، اگر فلسفه به اموری پردازد که با واسطه یا بی‌واسطه، از نزدیک یا دور نقشی در سعادت دنیا و آخرت او نداشته باشد چه ارزشی دارد؟

❖ جناب استاد، توصیه شما به دانشجویان و طلاب علاقه‌مند به مطالعه فلسفه غرب چیست؟

اولاً اینکه منطق و خصوصاً بخش برهان را به درستی بخوانند، ثانیاً قبل از آنکه به سراغ فلسفه غرب بروند باید در فلسفه اسلامی قدمی استوار پیدا کنند بعد هم به سمت مطالعه فلسفه غرب بروند. کسی که می‌خواهد فلسفه غرب بخواند لازم است فلسفه اسلامی را فیلسوفانه و محققانه بخواند. شما گاهی می‌خواهید قرآن یا تفسیر قرآن بخوانید آنجا باید همدلی کنید و بفهمید و ملتزم شوید گر چه دقت‌هایی نیز لازم است، ولی اگر می‌خواهید فلسفه بخوانید فرقی ندارد چه اسلامی و چه غربی باید فیلسوفانه و با موضع انتقادی بخوانید. اگر کسی فلسفه اسلامی را با موضع انتقادی بخواند و بفهمد به راحتی می‌تواند فلسفه غرب بخواند در این صورت آنچه را که حق است اخذ می‌کند و آنچه را که مخدوش و مغالطی است نقض و رد می‌کند و به

این آسانی به دام مغالطه نمی‌افتد.

۳۸۹



فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان؟



# از التقاط ظاهرگرایی و تجربه‌گرایی تا انکار علم دینی

رمضان علی تبار\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

در خدمت آقای دکتر رمضان علی تبار، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و سردبیر فصل‌نامه کتاب نقد هستیم. از ایشان کتاب‌ها و مقالات علمی مختلفی به چاپ رسیده است که از جمله این آثار می‌توان به کتاب «فهم دین»، «معرفت دینی» و «علمی دینی» نام برد. موضوع گفت‌وگوی ما، مبانی و اندیشه‌های دکتر سروش در زمینه علم دینی و ادله انکار، لوازمات و تناقضات ایشان در این موضوع، می‌باشد.

❖ قبل از شروع بحث، باتوجه به ایام رحلت علامه مصباح یزدی، چند کلمه‌ای درباره ایشان بفرمایید.

\* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و عضو شورای عالی قطب فلسفه دین ایران.

این ایام مصادف است با رحلت آیت‌الله علامه مصباح یزدی. ایشان مصباح انقلاب، چراغ راه انقلاب و پیرو رهبر و حامی ولایت فقیه بودند. بسیار روشنگری کردند و مخالفان زیادی هم داشتند که دشمنی دشمنان، اعم از منافقان داخلی و دشمنان خارجی، بیشتر مربوط به افکار و اندیشه‌های ایشان بود. دشمنان با بصیرت‌افزایی علامه مصباح مخالف بودند. به عبارت دیگر، مخالفت دشمنان بیشتر با اصل انقلاب و تفکر انقلابی و نظام جمهوری اسلامی بود، ولی چون جرئت نمی‌کردند مستقیماً با نظام روبه‌رو شوند به ایشان حمله و توهین می‌کردند؛ لذا ایشان قبل از رحلت، توسط دشمنان داخلی و خارجی ترور شخصیتی شده بودند. مرحوم علامه مصباح از جمله کسانی بود که هم به لحاظ نظری و معرفتی به تولید محتوای علم دینی و علوم انسانی اسلامی پرداختند و هم در مقام عمل و با تأسیس مؤسسه امام خمینی به ترویج و تولید رشته‌های علوم انسانی اسلامی اقدام نمودند. این مرکز علمی با هدف به‌کارگیری معارف غنی اسلام در زمینه‌های مختلف علوم انسانی و تربیت متخصصان برای مقابله با اندیشه‌های انحرافی و التقاطی و پرورش پژوهشگران در حوزه‌های مختلف علوم انسانی، منشأ خیر و برکت فراوان شده است.

❖ همان‌طور که مستحضرید یکی از موضوعات علم‌شناسی به‌ویژه علوم انسانی بحث علم دینی از مسائل میان رشته‌ای و فرارشته‌ای است. در این فضای فکری وقتی جغرافیای بحث را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم که دیدگاه‌هایی در این فضا وجود دارد؛ رویکرد مخالفان علم دینی و رویکرد موافقان علم دینی و هرکدام از این دیدگاه‌ها هم قابلیت حداقلی و حداکثری دارد. یکی از مخالفان علم دینی که در جامعه علمی شناخته



شده است جناب دکتر سروش است. در این زمینه به‌ویژه درباره رویکردهای مختلف به مقوله علم دینی توضیح بفرمایید:

بنده در کتاب **علم دینی** به رویکردها و تلقی‌های مختلفی پرداختم؛ رویکردهایی که بر اساس مبانی مختلفی به‌ویژه مبانی علم‌شناختی و دین‌شناختی شکل گرفته‌اند. برخی از رویکردها عبارت‌اند از: نص محوری (ظاهرگرایی) و نقل بسندی در علم؛ رویکرد تجربه محوری و تجربه‌گرایی در علم؛ رویکرد اجتهاد محوری و امثال آن. در رویکرد نخست، اصالت به آموزه‌های نقلی داده می‌شود و سعی در تحویل یا اندراج دستاوردهای تجربی در ذیل آموزه‌های نقلی دارند. رویکرد دوم، اصالت را به روش تجربی و دستاوردهای تجربی بشری می‌دهند و سعی در تحویل یا اندراج آموزه‌های نقلی در ذیل روش تجربی دارند و رویکرد سوم، به جمع بین هر دو با توجه به تبیین جایگاه هریک در منظومه معرفتی انسان پرداخته است. رویکردهای موافقان و مخالفان علم دینی، در برخی مبانی و رویکرد، نقاط اشتراک دارند؛ مثلاً رویکرد نقل محوری در معرفت دینی یا تجربه محوری در معرفت علمی، از بین منکران علم دینی، طرفداران زیادی داد و به این دلیل که دین را در نقل و علم را در تجربه منحصر دانستند، منکر اصل امکان علم دینی شدند و در بین موافقان، نیز برخی از لحاظ دین‌شناختی، نقل محور و در حوزه علم‌شناسی، تجربه محورند. اما با توجه به وجود برخی نقاط اشتراک دیدگاه منکران علم دینی با رویکرد نخست (نص محوری و نقل بسندی)، در ذیل این رویکرد مورد بررسی قرار خواهد گرفت. دیدگاه آقای سروش بر اساس مبانی دین‌شناختی و فلسفی و علم‌شناختی ایشان شکل گرفته و همین مسئله باعث شده که نگاه خاصی به این مقوله داشته باشند

و در جرگه مخالفان و منکران علم دینی درآیند.

بنابراین یکی از تلقی‌ها در باب معرفت دینی به‌ویژه علم دینی، رویکرد نقل محوری است. این رویکرد، چنان گسترده است که طیف وسیعی از دیدگاه‌ها در باب ماهیت علم دینی را شامل می‌شود. این رویکرد هم در میان مخالفین و منتقدان علم دینی، مطرح است و هم در میان قائلان علم دینی. این رویکرد در بین موافقان علم دینی، نوعی رویکرد حداقلی نیز می‌باشد که مبتنی بر نگاه حداقلی به دین است و برای نظام عقلی در هندسه معرفت دینی، اعتباری قائل نیست؛ براین اساس، علم دینی، علمی است که از متون و نصوص دینی (اعم از کتاب و سنت) استخراج شده باشد. تأکید بر این مبنا به همراه پذیرش تجربه محوری در علم، باعث شده که برخی مدعیان روشن فکری نظیر دکتر سروش، از اساس، علم دینی را منکر شوند.

❖ قبل از اینکه وارد تلقی ایشان از علم دینی شویم بفرمایید خاستگاه و عقبه تفکر ایشان درباره علم دینی کجاست؟

اما قبل از ارزیابی دیدگاه ایشان، لازم است که به‌طور خلاصه به پیشینه اندیشه و تطور فکری‌شان اشاره کنم. به خوبی می‌دانیم که دکتر سروش از افکار و اندیشه‌های مختلفی تأثیر پذیرفته‌اند. ممکن است بعضی ایشان را متفکر و نواندیش بدانند ولی بنده معتقدم او مقلد زیرک و زبردست در تأثیرپذیری و تقلید از این و آن و اشاعه آن در قالب علم و اندیشه است؛ لذا نمی‌توان ادعا کرد که ایشان یک متفکر مستقل است. متفکر کسی است که گذشته و آینده را می‌بیند و برای خود برهان و دلیل دارد و فارغ از تأثیرپذیری از دیگران می‌تواند

مستقلاً تأثیر بگذارد و در یک مسیر مشخص علمی ثابت، در بحث‌های نظری پیش می‌رود. بحث‌های نظری، مسائل متغیر جاری و روزمره نیست که کسی بگوید نظر من ۵ سال قبل درباره این مسئله پزشکی فلان چیز بوده ولی الان چون علم پیشرفت کرده نظرم تغییر کرده است. در مباحث فلسفی به‌ویژه قواعد و اصول کلی و بعضاً، بحث دو دوتا چهارتا است. دکتر سروش در این چهل پنجاه سال، تحول عجیبی در مباحث نظری بدیهی داشته و این نشان می‌دهد که او به‌جای اینکه متفکر باشد مقلد و مترجم تفکرات انحرافی غرب و شرق بوده است. او در فلسفه تحت تأثیر فلسفه تحلیلی و در علم‌شناسی از آرای فیلسوفان علم غربی به‌ویژه از کارل پوپر اثر جدی پذیرفته است و در حوزه دین، گرایش جدی به رویکرد و اندیشه‌های صوفیانه دارد. بیشتر مطالب انحرافی وی در حوزه دین، در نگرش برخی صوفیان سده‌های میانی ریشه دارد؛ مثلاً قیاس نبوت با تجربه شخصی از جمله آن است. ایشان در فلسفه دین، متأثر از فیلسوفان دین نظیر جان هیک می‌باشد که منشأ نگرش کثرت‌گرایی دینی شده است. او با تأثیرپذیری از برخی مطالب انحرافی صوفیانه و با ابتدا بر مبانی هرمنوتیکی و فلسفه علم، به سراغ فهم و تفسیر دین و قرآن رفت و بر اساس آن به تئوری‌ها التقاطی رسید؛ لذا برآیند این تلفیق و التقاط، تناقضات و مغالطات فراوانی را به همراه داشته است. از جمله مسائلی که ایشان بر اساس نگره دین‌شناختی و علم‌شناختی خود به آن، ورود کرده است مسئله علم دینی است. داوری و قضاوت وی درباره علم دینی نیز کاملاً تحت تأثیر پارادایم‌های مختلف و متناقض می‌باشد.

❖ به نظر شما ایشان از همان ابتدا یک شخصیت واحد نداشته‌اند؟ درباره

### پیشینه تطور فکری دکتر سروش توضیح دهید.

ایشان از زمانی که در دبیرستان بوده و در فضای جوانی که با شور و حرارت مواجه بود وارد یک فضای اندیشه‌گی و فکری خاصی می‌شود. ایشان در آن دوران، در دهه چهل شمسی، به انجمن حجّتیّه پا می‌گذارد که بخشی از نگاه معرفتی و انتقادی او به دین ریشه در همان فضای فکری دارد. نمی‌خواهم بگویم که ایشان الان آن فضا را قبول دارند اما از آنجا تأثیرات زیادی گرفته‌اند همان‌گونه که در تفکر غربی اثر پذیرفتند. ایشان در بحث‌های نظری مثل مباحث فلسفی، پیرو فلسفه تحلیلی هستند و نگاه مستقل ندارند؛ هرچند ممکن است بخشی را از فلسفه اسلامی اخذ کنند، اما پارادایم غالب ایشان، مکاتب غربی به‌ویژه فلسفه تحلیلی است. در علم‌شناسی هم از آرای فیلسوفان غربی به‌ویژه پوپر و رایشن‌باخ تأثیر پذیرفته‌اند. در حوزه دین هم که مشخصاً با انجمن حجّتیّه شروع شده و به تدریج به گرایش‌های عرفانی و اندیشه‌های صوفیانه، البته نه عرفان اصیل اهل بیتی بلکه ملقمه‌ای از رویکردها به‌ویژه شذوذاتی که جنبه انحرافی داشته‌اند، مایل می‌شوند؛ مثلاً از جهاتی به رویکرد شمس تبریزی و عرفان مولوی گرایش پیدا می‌کنند و به تدریج به‌دنبال شذوذات عرفانی رفته‌اند و در پی تفسیر ظواهر آنها برآمده‌اند؛ لذا ریشه انحرافات ایشان را باید در جاهای مختلف دید. تفکر دینی دکتر سروش در همان حال و هوای صوفیه سده‌های میانی شکل گرفته است؛ مثلاً اینکه نبوت را جنبه‌ای عمومی می‌داند و می‌گوید هرکسی می‌تواند نبی باشد و کتاب بیاورد. وحی را تجربه شخصی و یافته‌های درونی می‌داند. ایشان در فلسفه دین متأثر از امثال جان هیک است و این تأثیرپذیری، منشأ دیدگاه‌های نظیر کثرت‌گرایی دینی است. در معرفت دینی



که مربوط به فهم دین و معرفت‌شناسی دینی است علاوه بر انحرافات صوفیانه و تفکرات سطحی که ایشان در مباحث عرفانی داشتند از پارادایم‌ها و مکاتب غربی نظیر هرمنوتیک، فلسفه علم، امثال آن ملقمه‌ای ساختند و سراغ فهم و تفسیر دین و قرآن رفتند و در نهایت به تفسیر و تئوری التقاطی رسیدند که نتیجه آن تناقضات و مغالطات فراوانی می‌شود که در همه حوزه‌های معرفتی قابل مشاهده است. از جمله بحث‌هایی که باید ردیابی کنیم و موضوع بحث ماست همین مسئله علم دینی است. اگر کسی بخواهد علم دینی یا مباحث نظری و علمی دیگر آقای سروش را داوری کند آن عقبه فکری و سیر تطورات ایشان را از دبیرستان تاکنون باید ببیند تا منشأ مخالفت‌ها و موافقت‌های او را پیدا کند.

❖ به گفته شما با دکتر سروش واحدی مواجه نیستیم بلکه ایشان از انجمن حجّیه تا دکتر سروش فعلی مدام در حال تغییر و تأثیرپذیری بوده‌اند.

احسنت؛ شما نمی‌توانید مرز معرفتی ثابتی برایش پیدا کنید. سیر ایشان پیداست و آنچه در مباحث نظری و تفکری دکتر سروش ثابت است عدم ثبات، تحول و تأثیرپذیری از این و آن است. جالب اینجاست که وقتی می‌خواهد مسئله‌ای را مطرح و اثبات کند به شکل زیرکانه‌ای ابتدا به خود استناد می‌دهد و با مغالطات خود آن را تلطیف می‌کند و اگر کسی خام باشد و عقبه ایشان را نبیند. پشتوانه نظری، فلسفی و علم‌شناسی را نداشته باشد و مکاتب گوناگون را نشناسد؛ از او تأثیر پذیرفته و او را به عنوان نواندیش و متفکر واقعی می‌پذیرد.

❖ دو سؤال مطرح می‌کنم؛ یکی اینکه تلقی ایشان از علم دینی چیست و دیگر آنکه آیا در این زمینه هم تطوّر فکری داشته‌اند؟

در مقدمه عرض شد که ایشان ذیل پارادایم‌های متفاوت و متضاد کار می‌کنند. از پوزیتویسم منطقی و ابطال‌گرایی پوپر گرفته تا تفکر هرمنوتیکی. بین تفکر هرمنوتیکی و پوزیتویسم، فاصله زیادی است و به لحاظ پارادایمی با هم متناقض هستند. نگاه پوپری و از آن طرف کثرت‌گرایی جان هیک با مبنای علم‌شناختی دیگران متفاوت است یکی مدعی نسبیست است و پارادایم دیگر، به قطعیت گرایش دارد. اینها شیوه‌های متناقض دکتر سروش است که از هر کدام، مطلبی را اخذ می‌کند.

در علم دینی هم همین‌طور است. وقتی با همین مبنا وارد مسئله علم دینی می‌شویم ایشان علم دینی و معیار دینی بودن علم را چند چیز می‌دانند: یکی اینکه علم دینی باید از یک متن و نصّ دینی استخراج شده باشد و هر علمی که از این کانال استخراج شده باشد دینی است. ما هم با این گزاره مخالفتی نداریم البته نکته دقیق اینجاست که این گزاره نمی‌تواند ملاک اول و آخر باشد. می‌توانیم علمی حتی نظیر عرفان و فقه داشته باشیم که از متون و نصوص دینی استخراج شده باشد اما رنگ و لعاب سکولاریستی به خود بگیرد که به آن علم سکولار و فقه سکولار می‌گوییم. فقه سکولار از آیات و روایات استنباط می‌شود آن هم با روشی اجتهادی اما ممکن است سکولار باشد؛ یعنی احکام را حداقلی و فردی می‌بیند. این مسئله به طریق اولی، درباره علوم دینی (علوم انسانی و طبیعی) صادق است. ایشان باتوجه به نگاه حداقلی به دین و نگرش علمی خاص (تجربه‌گرایی)، می‌گوید: علم که روشش تجربی است دین هم متخذ از روش اجتهادی در کتاب و سنت است پس اینها با هم جمع نمی‌شوند. روان‌شناسی و جامعه‌شناسی باید کار تجربی، آزمایشگاهی، مطالعات میدانی و پیمایشی انجام دهند، اما در قرآن و روایات، سخنی از علم نیست و نظامات

معرفتی و معرفت علمی در آنها نمی‌یابیم، فقط همان احکام فردی و اخروی و بایدها و نبایدهاست.

مبنای دیگر دکتر سروش این است که هر علمی که توسط عالمان دینی آشنا به فقه و اصول و روش اجتهادی از آیات و روایات اصطیاد شود می‌توان آن را دینی نامید؛ البته با انتساب به عالمان دینی، صورت می‌گیرد که تقریباً همان عبارت اول است ولی به‌خاطر انتساب به عالمان دینی، تعبیر دیگری است.

ایشان مبنای دیگری هم در علم‌شناسی دارد که بعد از آن نتیجه‌ای می‌گیرد و می‌گوید: تولید علم دینی یعنی جایگزین کردن علوم نقلی به‌جای علوم تجربی. ما باید جامعه‌شناسی و روان‌شناسی را حذف کنیم و هیچ کار تجربی انجام ندهیم، به‌جای آن در آیات و روایات تحقیق کنیم. از آن طرف هم علم دینی را گزاره‌های علمی از متون دینی پنداشته و ضمناً تصریح می‌کند که این هم امکان ندارد چون ماهیت متون دینی، علمی نیست. جای دیگری هم علم دینی را علوم ماهیتاً دینی فرض کرده‌اند: علوم مثل فقه و تفسیر. بقیه علوم می‌توانند ماهیت دینی داشته باشند و سایر علوم چنین قابلیت ندارند. البته با تسامح می‌توان گفت به علمی که در دامن مسلمانان رشد کرده علوم مسلمانان می‌گوییم؛ نظیر فلسفه مسلمانان و فیزیک مسلمانان، اینها هم درحقیقت علم دینی نیستند بلکه فقط منتسب به مسلمانان‌اند؛ پس باتوجه به مطالبی که از ایشان نقل شد، علت مخالفت دکتر سروش با علم دینی، ریشه در نگاهش به علم دارد که تجربه محور است و نگاهش به دین دارد که نقل محور و حداقلی است و نگاهش به روش دارد که انحصار روش‌شناختی را برگزیده است. علم، تجربی است روش هم تجربی است و دین هم حداقلی است و گزاره‌های علمی در آن وجود ندارد،

اگر هم باشد طرداً للباب مطرح شده‌اند. جای مباحث علمی در کتاب‌های علمی است نه در آیات و روایات؛ پس علم دینی نخواهیم داشت. این کلّ تلقی ایشان بود که ذکر شد.

❖ لازمه بیان اولشان این بود که علوم به‌دست آمده از متون دینی، علمی باشند، با این رویکرد آیا علم دینی حداقلی را می‌پذیرند؟

مشکل ایشان اینجاست که از یک طرف، چون معتقد است علم، تجربی است یعنی باید ماهیت و وصف تجربی‌بودن را داشته باشد و از طرف دیگر، معرفت دینی یعنی، معرفت نقلی، لذا علمی که نقلی باشد دیگر تجربی نیست؛ فقه، اخلاق، عرفان و تفسیر، علم دینی نیستند، معارف دینی‌اند. اگر قرار باشد علم؛ معادل و معنای «ساینس» (Science) باشد لازم است ماهیت آن تجربی باشد و عینیت داشته باشد، ارزشی نباشد، توصیفی باشد، توصیف هم ماوراء طبیعت نباشد، ناظر به طبیعت باشد. اینها ویژگی‌ها و قیودی است که وقتی با هم جمع می‌شوند سر از انکار علم دینی در می‌آورد؛ یعنی امکان ندارد علم دینی تحقق یابد؛ مگر با تسامح که بعداً آن را هم انکار کرده است. این ناشی از همان تطوّر فکری ایشان است؛ مثلاً یک جا گفته است: ما می‌توانیم در مقام گردآوری و جمع‌آوری اطلاعات از آیات و روایات هم استفاده کنیم، ولی این روشی علمی نیست، علمیت علم در مقام داوری است و در داوری هم دین (آیات و روایات) هیچ نقشی ندارد، ما اگر در مقام فرضیه، جمع‌آوری اطلاعات و در مسئله‌شناسی و پرسش‌ها از منابع و متون دینی الهام بگیریم با تسامح می‌توان آن علم را دینی نامید، ولی علم دینی علمی است که در مقام داوری و



تجزیه و تحلیل، دینی باشد، حال آنکه مقام داوری، با روشی تجربی صورت می‌پذیرد و دین در آن مرحله، هیچ حضوری ندارد.

❖ مبانی علمی دکتر سروش در حوزه علم‌شناختی چیست؟ سؤال دیگر آنکه آیا علم به معنای (Knowledge) را در علوم دینی می‌پذیرند؟

بله؛ این کلمه، معرفت دینی را دربرمی‌گیرد که توضیح می‌دهم و لابه‌لای آن به تناقضات و اشتباهاتی که ممکن است وجود داشته باشد می‌پردازم. اما راجع به علم‌شناسی، ایشان مبنای فیلسوفان و دانشمندان غربی را دنبال می‌کنند. علم‌شناسی ایشان ریشه در فلسفه تحلیلی، پوزیتویسم به‌ویژه اندیشه پوپر و افکار رایشن باخ دارد. براین اساس ایشان معیار تجربه و روش تجربی را محور قرار داده‌اند که ریشه در همان پارادایم پوزیتویستی یا علم‌شناسی پوپری دارد. در ابطال‌گرایی، پوپری، و در بحث تفکیک مقام گردآوری و داوری علم، پیرو رایشن باخ است. از هرجایی یک چیزی که خوشش آمده اخذ کرده، درحالی‌که به‌لحاظ پارادایمی در سطح مبانی و اندیشه‌ها و چهارچوب نظری، این پارادایم‌ها با هم متضاد هستند. ایشان با اینکه تفکر پوزیتویستی دارد از‌های دگر و گادامر هم پیروی می‌کند. کسی که تجربه‌گرای پوزیتویستی است باید روش تفسیری را دور بیندازد چون با هم کنار نمی‌آیند درحالی‌که این دو متضاد را با هم جمع می‌کند. از مصادیق گزاره منطقی «اجتماع نقیضین محال است» همین جمع پارادایم‌هاست. نمی‌توان مادی‌گرایی و غیرمادی‌گرایی را جمع کرد یا پارادایم اثباتی و تفسیری را در یک اندیشه گنجانند. کسی که این پارادایم‌ها را با هم جمع می‌کند یعنی مجمع مغالطات و تناقضات است و در

دین‌شناسی، علم‌شناسی و حوزه‌های دیگر هم خودش را نشان می‌دهد. افراد باید عقبه فکری حرف‌های دکتر سروش را ردیابی کنند. اگر کسی نداند و به ظاهر قضاوت کند می‌بیند خیلی حرف‌های جدید و زیبا می‌زند؛ از هرکسی و هر حوزه‌ای حرف جدیدی ذکر شده است؛ غافل از اینکه به‌لحاظ علمی و پارادایمی، متناقض‌اند.

یکی از مبانی علم‌شناسی جناب سروش، که عرض کردم تحت تأثیر پوپر و رایشن باخ است، تجربه‌گرایی و به‌تبع آن تفکیک مقام گردآوری از داوری است. کسی که تجربه‌گرا باشد در مراحل تحقیق ابتدا به سراغ جمع‌آوری اطلاعات می‌رود سپس به داوری می‌پردازد، این دو مقام می‌تواند از هم جدا باشد یا نه سخن دیگری است که به‌اعتقاد ما، این دو مرحله و مقام، درهم تنیده است.

سروش می‌گوید: علم یک مقام گردآوری دارد که از هرجایی می‌توان اطلاعات را بدست آورد؛ خواب، تفکر، الهام، شنیدن از دیگری، حدس زدن و... که مقدمات علم هستند و به معنای واقعی کلمه، علم نیستند، اما آنچه که علمیت علم، ماهیت و جوهره را تشکیل می‌دهد مقام داوری است که داده‌های خام با معیارهای تجربی خاص، آزمایش می‌شوند تا صحت و سقم آنها معلوم شود؛ پس اگر علمی بخواهد دینی شود باید در مقام داوری باشد. آقای سروش در ابتدا می‌گفت: علمی که در مقام جمع‌آوری دینی باشد با تسامح، علم دینی خواهد بود، اما بعداً آن را هم رد کرد و گفت: تأثیر دین در این مرحله، اخلاقی نیست؛ چون دین در مقام داوری که ارزیابی و سنجش است حضور ندارد. گاهی مشاهده به معنای این است که شما از کسانی مصاحبه می‌گیرید و حرکاتشان را می‌سنجید و چندین نمونه را گردآوری می‌کنید که همان مقام جمع‌آوری است



مثلاً در علوم تجربی موارد جمع‌آوری شده را در آزمایشگاه بررسی می‌کنید و در علوم انسانی هم حاصل گردآوری‌ها را روی میز می‌گذارید و در مقام داوری، متفکرانه بررسی می‌کنید. در اینجا که ناظر به جوهره علم است باید همه پیش فرض‌ها را حذف کنید. مثال ساده دیگر اینکه وقتی می‌خواهید پژوهش علمی بنویسید از منابع گوناگون دینی و پزشکی و... به جمع‌آوری می‌پردازید، اما در مقام تدوین و تحلیل داده‌ها و داوری نهایی و آوردن برهان و ادبیات علمی، باید پیش فرض‌ها را حذف کنید. کسی که تجربه‌گرا باشد آیات و روایات را حذف می‌کند؛ لذا دین نمی‌تواند در آن مقام حاضر باشد.

کار دیگری که آقای سروش می‌کند این است که به تبع تفکیک مقام داوری و جمع‌آوری، مقام ثبوت و اثبات علم را از هم تفکیک می‌کند. یعنی دینی شدن علم را در مقام ثبوت علم (واقعیت خارجی و عینیت) بی‌معنا می‌داند. ما علم را کشف حقیقت می‌دانیم، حقایق را موضوع علم می‌دانیم سروش حقایق خارجی و عینی را یکی از مراحل علم می‌داند. ایشان می‌گویند مقام ثبوت علم آن عینیت واقعی است. در مقام ثبوت علم و عینیت علم، نه موضوع، نه روش و نه غایت، هیچ‌کدام ارتباطی با دین ندارند و دین در آنها بی‌تأثیر است. به عبارت دیگر، مقام ثبوت علم شامل موضوع، روش و غایت است که مقام عینیت علم است. موضوع، ثابت است و در اختیار ما نیست؛ مثلاً موضوع انسان، ثابت است و نمی‌توان آن را شرقی و غربی دانست. موضوع، پدیده‌ای است که می‌خواهد داوری شود. ایشان درباره روش هم همین را می‌گویند. می‌گویند وقتی موضوع، عینی است یک روش هم بیشتر ندارد و در اختیار ما نیست. روش درست، واحد است. آن چیزی که شما را به هدف می‌رساند یک روش بیشتر نیست که

دینی و غیردینی ندارد. غایت هم وقتی به دست می‌آید که با روشی واحد، موضوع را محقق کنیم. اگر وحدت موضوعی داشته باشیم غایت خیلی مهم نیست. اگر تکثر موضوعات داشته باشیم پای وحدت غایت به میان می‌آید که امر واحدی برای جمع کردن مسائل در کنار هم است؛ مثل برخی علوم اعتباری نظیر اصول فقه. پس غایت هم چندان کارساز نیست. یک غایت بیشتر نیست و آن هم «کشف واقع» است که اسلامی و غیراسلامی ندارد؛ مثلاً آقای سروش دوچرخه سواری را مثال می‌زند. شما دوچرخه را سوار می‌شوید که به مقصد و غایت برسید، خود دوچرخه موضوع است که اسلامی و غیراسلامی ندارد. روش هم مهارت و ابزار رسیدن است که اختیاری در انتخاب آن وجود ندارد. این مقام ثبوت علم است. مقام اثبات هم همان داوری است که دین در آن نقشی ندارد.

### مغالطات و تناقضات علم‌شناختی دکتر سروش

از تناقضات دکتر سروش در این مسئله، مغالطه مقام ثبوت و مقام اثبات علم است. باید دانست که اصلاً طرح مقام ثبوت (این معنا) درباره علم، غلط است. علم، همان اثبات است. ثبوت، همان عینیت است که از مقوله علم نیست؛ لذا نمی‌توان به دوچرخه، علم گفت. موضوع خارجی، علم نیست، موضوع‌شناسی، علم است. اینجایی که می‌گوید دین در موضوع، هیچ نقشی ندارد، مغالطه شکل گرفته است. باید بگویید دین در موضوع‌شناسی نقشی ندارد که در اینجا هم به خطا رفته است. دین در موضوع‌شناسی، روش‌شناسی و هدف‌شناسی نقش جدی دارد. اولین مغالطه خلط مقام ثبوت و اثبات علم این است که اولاً خود



علم، مقام اثبات است و ثبوت، از سنخ علم نیست. بله؛ یک معنا از مقام ثبوت و اثبات علم معنا دارد که منظور سروش آن نیست. ما یک علم، مقام ثبوت و اثبات داریم. علم در مقام ثبوت یعنی علمی که الان موجود است و در مقام تحقق قرار دارد و علم مقام اثبات یعنی علم در مقام تعریف و باید و علم مطلوب، که مراد سروش اینها نیست. بلکه منظور ایشان این است که مثلاً ما درباره شناخت دوچرخه و روش دوچرخه سواری و به مقصد رسیدن به وسیله آن، موضوع دوچرخه، دینی و غیردینی ندارد روش آن هم دینی و غیردینی ندارد غایت و هدفش هم یکی بیشتر نیست. همه اینها نشان می‌دهد منظور ایشان از مقام ثبوت علم، مقام ثبوت اعیان است نه علوم. و این مغالطه است که با آن به موضوع پرداخته است. موضوعی که در علم مطرح است موضوع عینی است یا موضوع‌شناسی است؟ یعنی آنچه در علم تأثیر دارد تلقی ما از موضوع است (معلوم بالذات) نه موضوع خارجی (معلوم بالعرض)؛ لذا دین در تلقی ما از انسان و درباره انسان، تأثیر دارد و تحت تأثیر دین به انسان‌شناسی دینی می‌رسیم و از اینجا به علوم انسانی دینی خواهیم رسید پس دین در موضوع‌شناسی نقش دارد نه در موضوع.

قسمت اول بحث فرمودید که مغالطه ایشان، مغالطه میان ثبوت و اثبات است. در مقام ثبوت، علم دینی معنا ندارد. اما در مقام اثبات معنا دارد؟

### مغالطه تفکیک مقام ثبوت و اثبات علم

اصلاً به‌کاربردن عبارت ثبوت و اثبات درباره علم درست نیست. علم خودش مقوله اثبات است و مقوله ثبوت، آن عینیاتی است که ما می‌خواهیم راجع به آنها

علمی کسب کنیم؛ البته موضوع عینیات خارجی نه موضوع شناسی علم. به عبارت دیگر ما یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. آنچه که اولاً و بالذات، موضوع علم است معلوم بالعرض است نه معلوم بالذات. حالا اگر معلوم بالعرض ما منطبق بر معلوم بالذات باشد آن وقت صدق و کذب مطرح می‌شود و علم شکل می‌گیرد و آن را صادق می‌دانیم. اما در علم شناسی، موضوع علم را اولاً و بالذات آن معلوم بالذات که در ذهن داریم موضوع علم می‌دانیم و گام بعدی، موضوع خارجی را لحاظ می‌کنیم. پس یک خلط ایشان، خلط معلوم بالعرض و معلوم بالذات است. خلط دیگر ایشان اینکه علم را دارای مقام ثبوت می‌داند حال آنکه علم، مقام ثبوت ندارد؛ چون خود علم، مقام اثبات است. خلط دیگر ایشان، خلط موضوع و موضوع شناسی است؛ ببینید، میزی که جلوی شماست موضوع عینی است. علم، تلقی شما نسبت به موضوع است که با تلقی من تفاوت دارد ولی این میز، ثابت است و ویژگی‌های ثابتی دارد. تلقی من می‌گوید این میز، فلزی است. شما می‌گویید چوبی است. ما بر اساس نوع تلقی خود از موضوع، وارد علم می‌شویم. این مسئله درباره انسان به عنوان موضوع علوم انسانی نیز صادق است. ما موضوعی به نام انسان داریم که درباره او یک تلقی داریم و بر اساس آن تلقی، علم را شکل می‌دهیم. اگر تلقی ما از این انسان، یعنی موضوع شناسی ما درست نباشد علم شکل نمی‌گیرد. کار دین این است که اولاً در تلقی‌های ما و شناخت ما نسبت به یک موضوع تأثیر می‌گذارد ثانیاً در خود علم هم اثر می‌گذارد؛ مثلاً با تأثیر دین در موضوع شناسی، شما می‌فهمی انسان دارای وجوه مادی و غیرمادی است، در اینجا منابع شناختی شما تغییر می‌کند و یکی از آن منابع، کتاب و سنت و دین می‌شود چون می‌خواهید



به انسان پردازید و همین‌طور روش و غایت شما هم تحت تأثیر قرار می‌گیرد؛ چراکه اگر موضوعی مانند انسان، ابعاد مادی و معنوی داشته باشد در غایت خود هم صرفاً مادی نیست. به عبارت دیگر تلقی ما از موضوع و روش باعث دینی‌شدن علم می‌شود. روش و غایت هم تابع موضوع هستند. این هم از مغالطه موضوع و موضوع‌شناسی.

مغالطه دیگری که اشاره شد این است که به‌رغم اینکه روش، تابع موضوع‌شناسی است، ایشان روش را واحد می‌داند. شما اگر انسان را مادی بدانید روش و قاعده آن هم عوض می‌شود.

خطای دیگر ایشان در هدف است که می‌گویند یک هدف واحد وجود دارد و آن کشف واقع است. درحالی‌که اگر دین را در موضوع و روش دخیل کنیم معلوم می‌شود در غایتش هم تأثیر دارد هم در اهداف میانی و هم در هدف نهایی. شاید غایت نهایی یک چیز واحد باشد، اما اهداف متوسط فراوانی داریم که اگر دین بیاید اهداف را برای ما طوری ترسیم می‌کند و اگر دین نباشد اهداف، طور دیگری ترسیم می‌شوند. فرض می‌گیریم که ماتریالیست و مسلمان، غایت انسان را تکامل بدانند، در اینجا دین، اهداف متوسط را برای ما طراحی می‌کند، اما مادی‌گرا یک هدف ساده و بسیط را پی می‌گیرد. در ماتریالیسم با فرض اینکه که هدف، کمال انسان باشد با هر وسیله‌ای می‌توانید به هدف برسید به هیچ‌کدام هم به‌طور مطلوب نمی‌رسید، ولی در دین، تلقی اصلاح می‌شود و اهداف میانی را بر اساس چهارچوب می‌بندید. من ماتریالیست از اهداف وجودی انسان، تصویری ندارم، غایت مسیر انسان هم برایم گنگ است، ولی من مسلمان با کمک دین، اینها را تکمیل می‌کنم. با تأثیر دین در هدف، قطعاً، روش

هم از آن تأثیر می‌پذیرد؛ چراکه روش‌ها تابع موضوع و منابع‌اند و دین، منابع را معلوم کرده است. روش دینی به معنای مراجعه به کتاب و سنت نیست. روش دینی یعنی هر موضوعی به حسب خود، روشی متناسب دارد و عقل و دین اینها را پذیرفته است؛ پس مغالطه دیگر ایشان موضوع واحد یا متکثر است که اشاره شد.

تا اینجا علم‌شناسی دکتر سروش را بررسی کردیم، اما برآیند علم‌شناسی ایشان به انحصارگرایی یا روش‌شناختی رسیده است که چندین جا هم ذکر کرده که درباره علوم انسانی تنها به روش تجربی باید پیش رفت. این انحصار روش‌شناختی است.

مغالطه دیگر جناب سروش در روش‌شناسی علم، افزون بر تفکیک مقام جمع‌آوری و داوری، این است که روش را منحصر در روش تحقیق خلاصه می‌کند درحالی‌که مراد ما از روش، فقط فرآیند تحقیق و خرده روش‌ها نیست، بلکه دستگاه و نظام روش گانی هم هست. آن روش است که خرده روش‌ها را تعیین می‌کند و سطح پارادایم روش است. تفکیک مقام داوری و جمع‌آوری در فرایند تحقیق است درحالی‌که نظریه روش و کلان روش می‌تواند دینی باشد. یکی از نقاطی که می‌توان تناقضات آقای سروش را نشان داد در نظریه قبض و بسط ایشان است که مبتنی بر تأثیر عوامل و زمینه‌های بیرونی بر فهم و تجارب انسانی و در بین مقام داوری و گردآوری است.

❖ یعنی دین را یک لوح سفید می‌دانند که یافته‌های شما بر آن مؤثر هستند؟

به اعتقاد ایشان، فرهنگ، زمان، یافته‌ها، آداب و رسوم، همه چیز در دین و





معرفت دینی تأثیر می‌گذارد. شما اگر این پیش فرض را بپذیرید و بنشانید در کنار حرف‌های دیگر ایشان، مثل آنجا که می‌گویید: دین نباید در مقام داوری حضور داشته باشد، در معرفت دینی هم وقتی می‌خواهد بگوید معرفت دینی بشری است، نسبی است و تطور دارد، می‌گوید چون فضا و زمان در آن تأثیر می‌گذارد پس معرفت دینی ما، نسبی، متطور و متغیر است. می‌پرسیم این حرف‌ها را چرا درباره علم دینی نمی‌زنید؟ مگر چه تفاوتی میان معرفت دینی و علم دینی وجود دارد؟ خلاصه اینکه مشکل سروش این است که از نگاه و پایگاه مدرنیته وارد این مقوله شده و از مدرنیته تأثیر پذیرفته، علم‌شناسی او این‌گونه شکل گرفته و لذا فاصله‌ای میان علم و دین می‌گذارد و علم دینی را منکر می‌شود.

❖ یکی از مبانی دکتر سروش مبنای دین‌شناختی اوست. با توجه به این مسئله آیا ایشان وحی و فطرت را به‌عنوان منبع دین‌شناختی اساساً قبول ندارند یا تأثیرگذار نمی‌دانند؟

یکی از مبانی دین‌شناختی ایشان، رویکرد حداقلی به دین است. رویکرد دیگر، نگاه سکولاری به دین است؛ یعنی دین برای آخرت است و از دنیا جداست. هدف دین هم، هدایت انسان‌ها فقط برای آخرت است؛ یعنی هدایت حداقلی را قبول دارند.

مشکل دیگر ایشان، مغالطه همسان دانستن دین و منابع دینی است؛ یعنی دین را مساوی با منابع دین می‌داند آن هم فقط کتاب و سنت. هرچند بعداً خودش هم در کتاب و سنت خدشه می‌کند؛ وحی را و وحی‌انیت الفاظ قرآن را زیر سؤال می‌برد، در سنت هم به‌شکل

## دیگری خدشه می‌کند.

مغالطه دیگر دکتر سروش مغالطه دین با وصف «دینی» است؛ حال آنکه منظور ما از علم دینی، علم دین نیست. ایشان وقتی می‌خواهد علم دینی را رد کند می‌گوید: علم، چیزی است و دین، چیز دیگری؛ پس علم نمی‌تواند دین باشد. انکار جامعیت و کمال دین هم از مبانی دین‌شناختی اوست.

❖ راجع به دو مقایسه «دین و وصف دینی» و «دین و منابع دین» توضیح بفرمایید.

جناب سروش دین را مساوی با منابع دین می‌داند و وقتی می‌پرسیم دین چیست؟ می‌گوید: کتاب و سنت است. ما می‌گوییم دین، آن چیزی است که در لوح محفوظ برای هدایت بشر قرار داده شده است؛ یعنی جایگاه و خاستگاه دین، علم و اراده و حکمت الهی است. خداوند از مسیر پیامبران درونی و بیرونی آن را به بشر می‌فرستد که یکی از این وسائط، کتاب و سنت است؛ پس دین، مساوی با کتاب و سنت نیست؛ هرچند کتاب و سنت از منابع بسیار معتبر دینی است. ایشان چون دین را حداقلی می‌داند منابعش را هم محدود می‌کند.

مشکل دیگر آقای سروش یکی دانستن دین و «دینی» است. ما وقتی می‌گوییم علم دینی یا اصلاً شما بگویید دوچرخه دینی، آن‌چنان‌که برای تمسخر به‌کار می‌برند، باید دانست که وصف «دینی» یک نسبت است که برای هر چیزی به تناسب به‌کار رود؛ مثلاً «انسان دینی» به معنای «انسانی که دین است» نیست، بلکه انسانی است که ارتباطی با دین دارد. «ساختمان دینی» یعنی ساختمانی که در معماری یا کاربری خود نسبتی با دین دارد. خیلی از کسانی که معرفت دینی



یا علم دینی را زیر سؤال می‌برند تلقی‌شان این است که وقتی قید «دینی» را به‌کار می‌بریم یعنی همه دین! حتی ایراداتی که به حکومت دینی می‌گیرند هم ذیل همین تلقی است. شبهه می‌اندازند که چطور می‌شود حکومتی با این همه مشکلات و ایرادات، دینی باشد؟! بالأخره چیزی که از ناحیه انسان غیرمعصوم منتسب به دین شود می‌تواند اشکالاتی هم داشته باشد، اما به‌دلیل این چند اشکال نمی‌توانیم آن را غیردینی بنامیم. از پیامبران تا آن مرجع تقلید و مؤمن عادی، همه، دینی هستند، اما دارای مراتب و درجات‌اند؛ لذا دینی بودن ناظر به نسبت و مناسبات آن با دین می‌باشد نه مساوی و برابر بودن آن با دین.

اشتباه دیگر سروش این است که دین و وحی و معرفت دینی را همان‌طور که حداقلی می‌بیند همان نگاه حداقلی را هم تابع فرهنگ زمانه می‌داند که متغیر است در صورتی که درباره علم بشری که دائماً خطاهایش آشکار می‌شود می‌گوید: یک موضوع و یک روش بیشتر ندارد و مسئله آن، قطعیت است. حداقل می‌توانست این مبنای تغییرپذیری و تابع فرهنگ زمانه بودن را به علم هم تسری دهد.

#### ❖ اینکه تابع فرهنگ زمانه است یعنی جاودان نیست؟

بله؛ یعنی به‌درد همان زمان می‌خورد. وقتی آقای سروش وحی را تابع تجارب انسانی می‌داند آیا علم، تابع تجارب نیست؟ اگر هست که هست چرا علم را قطعی و ثابت می‌دانید و دین و معرفت دینی را متغیر و تاریخ مصرف دار؟!

باز از مغالطات دین‌شناسی ایشان این است که نگاهی بیرونی به دین دارد. در قلمرو دین، جامعیت دین و داوری درباره دین به دین مراجعه نمی‌کند اگر



هم مراجعه کند تفسیر به رأی می‌کند و هر چیزی که درباره دین می‌خواهد بگوید از ظنّ خود و با تفسیر به رأی خودش، با مبانی فلسفه غرب و فلسفه تحلیلی و هرمنوتیکی و شدوژات عرفانی به تفسیر آن می‌پردازد، چیزی که وحی و قرآن را زیرسؤال می‌برد؛ مثلاً با بهره‌گیری از برخی شدوژات عرفانی یا با ظواهر کلام برخی شعرا و عرفا، وحی را زیرسؤال برده است. هر جا به آیات و روایات مراجعه می‌کند تفسیر به رأی می‌کند تا بگوید معرفت دینی، نسبی است یا علم دینی نداریم.

❖ آقای دکتر، آیا آقای دکتر سروش به لوازمی که می‌گوید ملتزم هست یا نه؟

به صورت سربسته عرض می‌کنم که ایشان هر مبنایی که انتخاب می‌کند آنجایی را که به ضرر خودش هست تغییر می‌دهد یا ملتزم به آن نیست. مانند مثالی که دین و وحی را تابع فرهنگ زمانه می‌داند که علی القاعده باید علم را هم متغیر بداند ولی این حرف را نمی‌زند. اصلاً همین قواعدی که درباره علم بیان می‌کند تحت تأثیر فرهنگ زمانه و فلسفه و جهان غرب گفته است؛ لذا حتی نسبت به حرف‌هایش درباره داوری درباره دین هم باید ملتزم به سخن خود باشد که از فرهنگ عرفانی مقبول خود تأثیر گرفته است. درباره علوم سکولار هم همین است. چطور درباره دینی بودن علوم، آن را غیرممکن و غیراخلاقی می‌داند اما فرهنگ سکولاریستی را اخذ می‌کند و تابع آن فرهنگ است؟

❖ درباره روش‌های دکتر سروش برای به کرسی نشاندن مطالب خودشان

بینید ما یک زبان علمی داریم که گاهی گفتاری و گاهی نوشتاری است که قاعدتاً استدلالی دارد که مخاطبان علمی و فرهیخته بتوانند آن را ارزیابی کنند، آقای سروش در این باب دارای ایرادات جدی است. از کتاب **قبض و بسط تئوریک شریعت** تا الان غالباً حرف‌ها و گفته‌های شفاهی و درس گفتارهای ایشان است. فرق این روش با پژوهش آن است که در پژوهش، باید لابه‌لای کتاب‌ها گشت و آنها را بررسی و نقد کرد تا به نتیجه رسید. آثار زبانی و قلمی دکتر سروش غالباً فاقد روش پژوهشی است. از آنجاکه روش ایشان جدال غیر احسن و مغالطی است این روش را به دو صورت پیش می‌برد؛ یکی اینکه آثارش ساختارش و قالب گفتاری است آن هم غیر علمی و پژوهشی، دوم اینکه با زبان مخاطبان خاص خود صحبت می‌کند. اگر ایرادی، به فرض وجود، در معرفت دینی ما ببیند طوری مطرح می‌کند که کل جهان اسلام را زیرسؤال ببرد. این روش، مجادلی غیر احسن و مغالطی از نوع تعمیم جزء به کل است.

از زمانی که در شورای انقلاب فرهنگی بودند و می‌خواستند خواسته خود را درباره تغییر دانشگاه‌ها و اسلامی سازی مطرح کنند با روش بسیار زیرکانه‌ای گفته بودند در هر رشته‌ای باید یک فلسفه علم قرار دهیم. زیرکی اینجاست که فلسفه علم مدنظر ایشان، همان فلسفه علم غربی بود؛ چون فلسفه علم اسلامی نداشتیم اگر خواسته دکتر سروش محقق می‌شد نه تنها غالب علوم ما، چنان‌که سکولارند، بلکه همه علوم ما مثل فقه و اصول هم سکولار می‌شد. شاید خیلی از افراد آن جلسه تصور دقیقی هم نداشتند که فلسفه علم غرب چه جوانب تخریبی می‌تواند در نظام اندیشه‌ای به جا بگذارد. هرچند تا حدودی این آسیب

وارد شده است.

❖ سؤال آخر اینکه چگونه می‌توان هم این اندیشه‌ها را دنبال کرد و هم در این دام‌ها نیفتاد؟ راهبرد مطلوب در تولید علم دینی چیست؟

ما این پیش فرض را قبول داریم که دانشجویان و اساتید کشور ما مسلمان هستند و نگاه اسلامی دارند هرچند ممکن است با ضعف و سستی‌هایی به همراه باشد. مباحث شرعی و دینی علمای ما هم سر جای خودش محفوظ است، اما در مسائل نظری و اندیشه‌ای باید به میراث موجود در جهان اسلام هم نگاه کرد. از حکمت مشاء گرفته تا فلسفه ملاصدرا. شاید دانشجویان و اساتید کمتر به این منابع دسترسی داشته باشند و کار، قدری مشکل باشد اما شاگردان این بزرگان که مروج تفکر قرآنی و اهل بیتی هستند را باید قدر دانست؛ متفکرانی نظیر علامه طباطبایی، شهید مطهری، مرحوم علامه مصباح و آیت‌الله جوادی آملی. باید آثار این بزرگواران را مطالعه کرد و با آنها مرتبط بود؛ چراکه هم متصل به منابع اصیل و حیانی و هم منابع فلسفی پرسابقه جهان اسلام هستند و هم با متون علمای فن آشنایی دارند، از طرفی مجتهدند و روشی اجتهادی را دنبال می‌کنند. به اعتقاد ما علم دینی هم ممکن است و هم محقق شده، اگر علم سکولار مثل روان‌شناسی غربی یا شرقی تولید شده پس علم اسلامی هم امکان دارد. اگر در جهان اسلام، اصول فقه اسلامی محقق شده روان‌شناسی اسلامی هم محقق خواهد شد. می‌فرماید: «ادلّ الدلیل علی امکان الشی وقوعه». ما علم خنثی که نداریم حتی همان ریاضی هم، مبانی و فلسفه ریاضی را پشت سر خود دارد و بر اساس آن مبانی، تحلیل می‌کند. علوم اسلامی محقق شده و در ادامه هم باید



محقق شود. اما چگونه؟ علم اسلامی در معیارهای کلی، علمی است که در راستای هدایت و کمال انسان باشد و دنیا و آخرت انسان را لحاظ کند. در شاخصه‌های جزئی‌تر علمی است که موضوع آن دینی باشد، در راستای موضوع‌شناسی دینی باشد، منابع آن دینی باشد که منابع دینی هم فقط کتاب و سنت نیست بلکه عقل و شهود و فطرت و طبیعت و روش تجربی قابل استفاده و تأیید شده هستند. روش ما هم روش متکثری است که منافات با دینی بودن ندارد. غایت نباید خلاف دین باشد. ابزار و روش نباید خلاف دین باشد. محتوا باید دینی باشد. دینی بودن محتوا غیر از دین بودن ظواهر آن است. دینی بودن لزوماً به معنای استفاده از آیات و روایات فراوان نیست. مهم آن است که روح حاکم بر محتوا آن، دینی باشد؛ مگر اصول فقه ما چند آیه و روایات دارد؟! چرا می‌گوییم اصول فقه ما بهترین اثری است که در جهان اسلام تولید شده و شاید چهارتا آیه هم ندارد اما همه آن مبتنی بر آیات و روایات است؛ پس می‌شود روان‌شناسی ما پر از آیات و روایات باشد و اسلامی؛ یا پر از آیات و روایات باشد ولی سکولار! مهم وجود آیات و روایات نیست، فقه هم می‌تواند همین‌طور باشد. روح حاکم بر علم که جامعیت و ابعاد اسلام، نگاه اسلام، تکامل و دنیای اسلام است و روش، غایت، موضوع، وجود عالمان دینی و مؤلفه‌های دیگری مثل زمان و مکان می‌تواند در دینی شدن مؤثر باشد. سخن آخر اینکه دینی شدن هم محقق شده و هم محقق خواهد شد و وظیفه ما هم تحقق آن است.





# واقعیت‌تراشی معوج و ادعاهای سست سروش (پیرامون دین و قدرت)

حمیدرضا آیت‌اللهی\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

❖ عبدالکریم سروش برای به کرسی نشاندن حرف‌هایش، واقعیت‌ها را به گونه‌ای نشان می‌دهد که شواهد خلاف آن است. به چه دلیل ایشان می‌گویند در تورات اصلاً بحث جهنم نبوده است، ولی بعداً وارد شده است؟

سالیان متمادی است آقای سروش از عناصر دین، اسلام، جامعه، حکومت، معرفت، رؤیا، صراط و شریعت نقاشی‌هایی متفاوت ترسیم می‌کند که بسیاری از مردم، آن را نسبت به خودشان بیگانه می‌بینند. مردم این تصویرسازی‌ها را با آنچه خود از واقعیت سراغ دارند و با پیشینه و سازمان فکری‌شان در تضاد می‌یابند. برای توجیه این ناهمگونی گفته می‌شود این هم نقشی از طبیعت است؛ اگر اشکال دارد، بگویید اعوجاج آن کجاست؟ اغلب مردم لایه‌های پنهان فریب

\* استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی و رئیس انجمن فلسفه دین ایران.



و شعبده را نمی‌بینند، ولی می‌گویند خیلی غریب و ناسازگار و غیرواقعی است. هنر آقای سروش در ایجاد خطای باصره این است که پنهان ساختن فریب‌ها در لایه‌های مخفی ترسیم نامعقولشان از حقیقت، به این سادگی‌ها مشخص نمی‌شود. جویندگان حقیقت مشتاقانه به دنبال آن هستند که کژتابی‌های سخنان ایشان و شگردهای بیانی‌شان در ترسیم نامناسب از واقعیت نشان داده شود تا با فهمیدن شگردها بدانند چرا نباید گرفتار این شعبده شوند. این نوشتار به بازنمایی برخی از این لایه‌های پنهان پرداخته است.

هرچه ایشان فریاد می‌زند وحی رؤیای رسولانه است نه الهام کلام الهی، برخی از اینکه ترسیم بسیار دور از ذهنی از واقعیت شده است و شعبده‌ای جدید در راه است، مشتاقانه فقط آن را تماشا می‌کنند، ولی از تماشاخانه که بیرون می‌آیند، خوشبختانه قرآن را با تمام جان، کلام الهی می‌دانند و به خوبی احساس می‌کنند خداوند با آنها سخن می‌گوید. شعبده تماشاخانه، تأثیری در زندگی واقعی آنها و مسیری که بهترین مسیر زندگی می‌دانند ندارد. هرچه تقلای او را می‌بینند تا نشان دهد قیامت فنومنال (پدیداربنیاد) است و واقعیت آن برخاسته از شرایطِ خشونتِ اقتدارگرایانه پیامبر، اما مردم بی‌توجه به این سر و صداها، واقعی بودن آن را با جان و دل قبول می‌کنند. هرچه با انواع رطب و یابس چنین نشان داده می‌شود که آخرت پیامبر اکرم با قیامت حضرت عیسی دو نگاه فنومنال است و واقعیتی این‌گونه نمی‌تواند با تصور شما وجود داشته باشد، بلکه القا زورمدارانه آنها از برداشت شخصی‌شان از یک حالت درونی خودشان است، کسی زندگی خود را براین اساس تنظیم نمی‌کند و هرکس راه خود را می‌رود. بله؛ گهگاهی سرک می‌کشند تا از دیدن شعبده‌ای جدید لذت ببرند و



لحظه‌ای سرگرم هیجانِ اعجاب دروغین خود می‌شوند، ولی روز به روز، بر درستی راه‌های قبلی خود باورمندتر می‌شوند و اندک مردمی را که سر در گرو آن سخنان دارند، فریب خورده‌تر می‌یابند. مردم فوج فوج حلقه باورهای راستین قبلی خود را بی‌اعتنا به قیل و قال‌های آقای سروش می‌گسترانند و در تجمعات شورمندانه‌شان همچون راهپیمایی بدرقه پیکر پاک و باصفای شهید حاج قاسم سلیمانی، برای آن نوع نواندیشی بدعت‌وار ارزشی قائل نمی‌شوند. والله متم نوره.

### لایه‌های پنهان ترسیم کج و معوج از واقعیت

سؤال این است: در مطالب آقای سروش چه مشکلات پنهانی وجود دارد که مردمانی اندک، چنین گرفتار شعبده‌های او می‌شوند؟ در این مقال، با نظر به آخرین بدعت ایشان در سخنرانی «دین قدرت است»، برخی از این عناصر نشان داده می‌شود:

#### ۱. تأویل معانی لغات به تعابیر عجیب و ناسازوار:

آقای سروش در سخنرانی اخیرشان از واژه‌هایی همچون قدرت، عشق، شکنجه، ایمان، عذاب، ترساندن و ارعاب، اسلام، میخ حکومت و اقتدارگرا استفاده کرده‌اند، ولی به کارگیری این لغات برای القا فرضیه غیرقابل قبولشان به گونه‌ای است که با آنچه مردم از آن می‌فهمند، مغایر است؛ مثلاً ایشان برای تبیین عذاب، از لغت شکنجه استفاده کرده‌اند. درحالی‌که شکنجه در دوران مدرن به معنای ایجاد رنج‌های بدنی در افراد برای برملاکردن خیرهای پنهانی‌شان

و یا برای اقرار به جرم به کار رفته است. آیا عذاب الهی واقعاً به این منظور است؟ زندان نمودنِ خلافکار، پس از احراز جرم در دادگاه، کیفر گفته می‌شود نه شکنجه؛ کیفری که ممدوح است و نه شکنجه‌ای که مذموم است. اگر گفته شود یک دزد و قاتل باید به خاطر خطایش شکنجه شود، کاربستی نامانوس و عجیب از لغت شکنجه است. برگرداندن لغت عذاب (که در دوران معاصر به معنی شکنجه نیز استعمال شده است) به جای کیفر به شکنجه و یا تنبیه که برای جلوگیری از تکرار عمل است، فریبی لغوی برای القای نظریه‌ای نامانوس است.

به کاربردن قدرت به معنای عبوسی و خشونت و اجبار و اکراه و سیف و ذبح (!! ) و میخ حکومت و قتل و غارت، از ابتدا خواننده را در تنگنای تعابیر خاص قرار می‌دهد. اما اگر قدرت به توانمندی الهی بر هر چیز تعبیر شود، معنای آن کاملاً دگرگون می‌گردد. اگر قدرت خداوند در عذاب، به کیفر جنایتکاران معنا شود، چقدر معنای کلمات عوض می‌گردد. آیا اگر عذاب به جای آنکه سوزاندن و به زنجیر کشیدن معنا شود، تجسم طبیعی عمل انسانی در قیامت معنا شود، با ادبیات قرآن نزدیک‌تر نیست؟ اگر کسی از مأمور قانون بترسد، به آن ارباب می‌گویند یا ترس و نگرانی متخلف از نتیجه عمل خود تعبیر می‌شود؟ بالعکس اگر عشق در مقابل خشونت قد علم کند، ولی بی تفاوتی در قبال احقاق حق باشد (همانند عمل صوفیه در دوران ظلم‌های بسیار خلفای بنی عباس) دیگر آن معنای شیرین قبلی‌اش را تغییر نخواهد داد؟

لغت اقتدارگرا در معنای امروزی و در قالب حکومت‌های توتالیتر، معنایی متفاوت از اقتدار حکومت‌های چند صد سال قبل می‌دهد. در جامعه‌ای که مردم به رشد مشارکت اجتماعی رسیده‌اند و تصمیم مردم توانسته نفوذ پیدا کند، اگر



حکومتی با تکیه بر قدرت فرد یا گروهی مانع از جریان یافتن نظر مردم گردد، «اقتدارگرا» خوانده می‌شود. درحالی‌که در این معنا نمی‌توان گفت حکومت کوروش، یا حاکمان سامانی اقتدارگرا بوده است. قدرت در آن دوران، در چهارچوبی دیگر معنا می‌شد و مورد قضاوت قرار می‌گرفت، درحالی‌که اقتدارگرایی در معنای امروزی آن، قابلیت به‌کارگیری در معنای دوران پیشین ندارد. حکومت تنها وقتی معنا پیدا می‌کند که قدرتی در کار باشد تا نظام کشور را برپا بدارد و در این معنا قدرت لازمه لاینفک حکومت است، درحالی‌که اقتدارگرایی نوعی حکومت است. هابز که ضرورت حاکمیتی همانند لویاتان خودکامه را برای هر جامعه‌ای ضروری می‌داند و به خصلت درندگی انسان برای دیگر انسان‌ها تأکید دارد، عنصر قدرت قاهره را لازمه زندگی صلح‌آمیز می‌داند. حتی اگر بر خلاف هابز بر تعابیر لیبرالی جان لاک از حکومت نظر داشته باشیم، باید بر ضرورت حکومت مقتدری که از آزادی‌های مردم دفاع کند نیز باور داشته باشیم. این اقتدار با معنای نهفته در اقتدارگرایی از زمین تا آسمان متفاوت است. از این قدرت در حکومت، دیگر نمی‌توان به کوباندن «میخ حکومت» بر سر مردم تعبیر کرد.

کدام‌یک از ما لغت اسلام را تسلیم بی‌چون و چرا در برابر حکومت می‌فهمیم؟ آنها که قائل هستند حکومت‌های پیشینیان هیچ‌کدام اسلامی نبوده است، دیگر معنای مسلمانی و اسلام را نمی‌توانسته‌اند استفاده کنند؟ آیا حکومت‌هایی مثل هیتلر را که به‌دنبال تسلیم مردم بودند، می‌توانیم اسلامی بنامیم؟ از هر مسلمانی پرسید، اصلاً چنین معنایی را از اسلام برداشت نمی‌کند. فهم قاطبه مردم ملاک است یا معناسازی ما؟

## ۲. قضاوت‌های پنهان در جملات:

آقای سروش با استفاده از انواع بارهای ارزشی کلمات، قضاوت‌های پنهانی را بر مخاطب تحمیل می‌کند و بر کرسی می‌نشانند که کاملاً محل سؤال است. قضاوت بر اینکه «تصوف بستر مبارکی را در جریان دیانت اسلامی ایجاد کرد»، آن‌چنان ما را به شوق می‌آورد که فراموش می‌کنیم همین بستر، دورانی دکانی در برابر ائمه معصومین بوده است تا با دین صلح کلی، راه هرگونه اقدامی را علیه جنایات حاکمان بنی عباس ببندد. هارون الرشیدی که در کوچه و خیابان کودکان بنی هاشم را به جرم نسبت با اهل بیت به قتلگاه می‌برد یا زنده زنده در لابلای ستون‌های قصرش دفن می‌کرد، به محضر برخی از صوفیان دوران خود می‌رفت و خود را تابع پند و اندرز آنها می‌دانست! این چگونه تصوفی است؟ آیا این گونه صوفیان «کاشفان حسن خداوند» بوده‌اند؟ آیا هرگونه تصوفی به عرفان و عشق الهی انجامیده است؟ و آیا اوج عشق الهی که در «.. فکیف اصبر علی فراقک» وجود دارد، آموزه صوفیان گوشه نشین است؟ تاریخ اسلام بسیاری از فرقه‌های صوفیه را دکان و دستگاه برای مرید و مریدبازی به بهانه تسلیم برای سیر و سلوک نشان داده است. آنها به جای آنکه با پراکندن محبت در دیانت اسلامی، غصه از دل‌های مؤمنان بزدایند و به خدمت آنها همت بگمارند، از عشق خداوندی سخن می‌گفتند که رنگی از عشق عملی به بندگان او در بر نداشت.

آیا در عباراتی که پیامبر خدا را جاه طلب، تشنه قدرت، خشونت خواه، جنگ طلب و تهدیدگر نشان می‌دهد، قضاوت‌های نادرستی از پیامبر اکرم نهفته نشده است؟ آیا این تعبیر با پیامبری که می‌گوید: «هل الدین الا الحب» (دین



چیزی به جز محبت نیست) سازگار است؟ چه اصراری است که پیامبری که همواره در طول تاریخ برای هر مسلمان و غیرمسلمانی «نبی الرحمه» شناخته شده است «نبی السیف» قلمداد کنیم؟ چگونه بوده است که پیامبر رعب افکن و ترساننده و خشن، این چنین دل‌های مردم دوران خودش تا امروز را شیفته خود کرده است؟ مگر نه این است که هر مسلمانی به جای تصویری ترسناک از پیامبر خدا، تصویری دلربا و محبوب از او دارد؟

وقتی می‌خواهیم بگوییم دین قدرت است، باید پای نظریه پرداز «اراده معطوف به قدرت» را به میان آوریم تا ناخودآگاه قضاوت غلط دین مبتنی بر قدرت را در ذهن مخاطب حک کنیم و تمجید او را دال بر هم‌نوایی پیامبر اسلام با نیچه نشان دهیم.

### ۳. بیان واقعیت‌های تحریف شده

آقای سروش برای به کرسی نشاندن حرف‌هایش، واقعیت‌ها را به گونه‌ای نشان می‌دهد که شواهد خلاف آن است. به چه دلیل ایشان می‌گویند در تورات اصلاً بحث جهنم نبوده است، ولی بعداً وارد شده است؟ کدام شواهد تاریخی را بر این ادعای خودشان دارند؟ این مطلب با مطلب بعدی ایشان که در تورات آمده مرتدین را بسوزانید چه تناسبی دارد؟ اخبار مولوی در فیه مافیه که محمد قتل و غارت می‌کرد، ولی ظالم نبود را به عنوان توصیفی از پیامبر خدا توسط شخصی که صدها سال پس از او بوده است، نمی‌توان درست قلمداد کرد. استنادی که آقای سروش به نظر فضل الرحمان نموده‌اند، از کجا آمده است؟ آیا خود فضل الرحمان نیز این قرائت آقای سروش را از توجیه قدرت در حکومت‌های کمونیستی و

تعمیم آن به اسلام با منظور خود بیگانه نمی‌داند؟

به همین جهت بوده است که ابتدایی‌ترین ملاک برای استناد مطلبی به یک شخص، آن دانسته شده که دقیقاً عین عبارت او بیان شده و دقیقاً نشان داده شود در چه متن مکتوب و مستندی چنین عبارتهایی آمده است و اگر چنین نباشد، برداشتهای گزافی از سخن یک فرد دانسته می‌شود و شاید در حد عباراتی خطابی و احساسی بدون بیانی از واقعیت قلمداد گردد و در متنی که درصدد اثبات مدعایی است، اصلاً مورد اعتنا واقع نمی‌شود. واقعاً غزالی کجا گفته است «زیر سایه شمشیر اگر شما اسلام بیاورید قبول است. اما این اسلام زیر شمشیر در آخرت مفت نمی‌ارزد؟» و اگر چیزی گفته است، آیا منظورش همین بوده است؟ اصلاً اگر فرضاً غزالی این را بگوید، چرا حرف او باید حجت باشد؟ چرا تا وقتی احادیث معتبر از پیامبر اکرم و آیات صریح از قرآن داریم، باید حرف غزالی را قبول کنیم؟

معلوم نیست چرا باید ادعای عجیب و غریب آقای سروش را بر اساس دو روایت نامعتبر شاذ بپذیریم، ولی انبوه استندهای قوی و معتبر دیگر را از قرآن و کلام نبی رحمت در تضاد با این ادعای عجیب واگذاریم؟

به نیچه نسبت داده شده است که «نیچه شخصیت پیامبر اسلام را خیلی تمجید می‌کند. در کنار شخصیت عیسی و اخلاق بردگان که اخلاق ضعف است و تبعیت از فلان، این نکته را در پیامبر اسلام تشخیص می‌دهد که خیلی هم از قدرت بدش نمی‌آمد و خوشش می‌آمد و این را فهمیده بود که حرف اول را در عالم، قدرت می‌زند و قدرت نرم به علاوه قدرت سخت. هر دو را این مرد به کار گرفت و اسلام را جا انداخت». نیچه کجا چنین گفته است و اصلاً آیا منظور او





از عباراتی که به‌کار برده، همین برداشت غلط آقای سروش است؟ شاید نیچه مقصودش همان اخلاق برخی مسیحیان باشد که به مناسبات اجتماعی توجه ندارند، لذا توصیه‌های اخلاقی‌شان از محبت، به ذلت انجامیده است. شاید او در اخلاق پیامبر اسلام به‌جای قدرت «عزت» می‌دیده است.

واقعاً به چه دلیل تاریخی و بر اساس کدام مستند می‌توان گفت «بال عشق و محبت که صوفیه آن را به وجود آوردند، خصوصاً تصوف خراسانی ما به قوت آن را مطرح کرد و حقیقتاً یک جریان مبارکی را در بستر دیانت اسلامی و تمدن و فرهنگ اسلامی جاری کرد». عجب کشف تازه‌ای صوفیه کردند که در سیره پیامبر اکرم و معصومین نبوده است! به چه دلیل جریان عشق و محبت را مولوی در فرهنگ اسلامی جاری ساخت؟ این کلی‌گویی‌ها، آن‌گونه است که آقای سروش دلش می‌خواسته آن‌گونه ببیند. چگونه می‌توان گفت واقعاً نیز چنین بوده و غیر این نبوده است. این همه ادعای بدون دلیل و شواهد نمی‌تواند مبنای پذیرش یک نظریه خودساخته باشد.

#### ۴. تعمیم نابجای دین به همه ادیان و دین اسلام به همه مذاهب

در عنوان سخنرانی ایشان یعنی «دین قدرت است» چرا تعبیر عام دین به‌کار رفته است؟ آیا این تعبیر ادیان شرقی همچون بودیسم و هندوئیسم را در بر می‌گیرد؟ اگر این‌گونه باشد باید استدلال‌های ایشان ناظر به تمامی ادیان باشد، درحالی‌که تمامی مدعیات ایشان در سخنرانی حول دین اسلام و قدرت‌طلبی پیامبر اکرم می‌گردد. این‌گونه تعمیم‌های نابجا در سخنان آقای سروش به کرات دیده می‌شود و نشان از بی‌دقتی ایشان در سخنانشان و در نتیجه بی‌اعتباری

ادعاهایشان دارد.

به هر حال اگر هم نظرشان دین اسلام باشد، آیا تفکر دینی سنی و شیعی در این زمینه یکسان است؟ حاکمیت سه خلیفه اول با مجموعه‌ای از لشکرکشی‌ها و کشورگشایی‌ها و تثبیت اقتدار آنها همراه بوده است، در حالی که در زمان علی علیه السلام، بسط سرزمینی حکومت اسلامی را نمی‌بینیم. گویا کشورگشایی و بسط اسلام با جنگ، رویکرد اصلی اهل تسنن بوده، در حالی که هیچ‌گونه بسط سرزمینی اسلام رویه ائمه معصومین و حتی امام علی علیه السلام نبوده است. آیا می‌توان «دین قدرت است» را در میان اهل سنت به همان صورت به شیعیان نیز نسبت داد؟ آیا شیعه که هرگونه جهاد ابتدایی را بعد از پیامبر خدا مردود می‌داند، به همان صورت به دین قدرت است می‌اندیشد؟ تعبیر داعشی از قدرت حکومت دینی با سبک و سیاق شیعی از حکومت اسلامی از زمین تا آسمان متفاوت است. بی‌جهت نیست که داعش و وهابیت سنی، تفکر شیعی را دشمن خود می‌داند. چگونه تمامی اینها در سخنرانی آقای سروش به یک چوب رانده شده است؟ آنچه در تفکر سنی در قالب ادبیات قدرت مطرح می‌شود در آموزه‌های شیعی به ادبیات مقاومت تعبیر می‌شود. در تشیع، قدرت تهاجمی سنی به قدرت بازدارنده شیعی تبدیل می‌شود. به نظر می‌رسد آیات قرآن به جای قدرت حاکمیتی بیشتر از استقامت مؤمنان سخن گفته است و حتی در آیه «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه» علت آن ترهبون به عدوالله ذکر شده است، نه کشورگشایی.



## ۵. دیدن وجهی از واقعیت و مغفول گذاشتن بخشی دیگر

چگونه است که آقای سروش در یک سخنرانی برای تحمیل نظر خودشان نصف قرآن را زیر ذره بین گذاشته‌اند و نیمه بزرگ دیگرش را نمی‌خواهند ببینند؟ همان قدر که آیات قرآن از عذاب الهی و جهنم سخن گفته، از پاداش خداوند و بهشت نیز سخن گفته است. انصاف آن بود که این وجه زیبا و جذاب آموزه‌های دینی را وانگذارند و صرفاً به وجه عذاب الهی تکیه نکنند. به نظر می‌رسد خداوند در قرآن عذاب را به لازمه عمل انسان بیشتر نسبت می‌دهد، ولی بهشت را به لطف و کرامت خود. این یعنی خداوند سراسر لطف است و عذاب او نه از سر انتقام و خشم، که لازمه عمل انسانی خود ماست. با این تعبیر چگونه می‌توان از شکنجه (!! ) خداوند سخن گفت!؟

## ۶. ناسازگاری درونی در ادعاها

عجیب است وقتی از وحی نبوی سخن گفته می‌شود، دیگر الهام کلام الهی و القای حقایق معنوی جای خود را به رؤیای رسولانه می‌دهد، ولی وقتی سخن از مولوی می‌شود، گفته می‌شود «درحقیقت مولوی می‌خواهد به ما القا کند که کتاب من هم الهامی است و این کتاب هم از جایی دیگر در آمده است» و یا «محمی‌الدین عربی گفت که کتاب **فصوص الحکم** را من در خواب از پیامبر گرفتم و ایشان به من داد». دقت بفرمایید گفته است از شخصی (پیامبر) چیزی (فصوص) را گرفته‌ام (نه تماشا کرده است). گویی وحی به آن‌گونه که قاطبه مسلمانان معتقدند، بر ابن عربی و مولوی نازل می‌شده، ولی درباره پیامبر خدا، رویاهایی بوده است که به تماشاگاه آن می‌رفته و سپس هر گونه دلش می‌خواسته و بر



اساس محدودیت‌های فکری‌اش مطالبی را می‌گفته است!

آقای سروش خشت اول (نظریه قبض و بسط) را کج نهاده است و در نظر دارد خشت‌های سست دیگری را روز به روز، نو به نو، بر آن بنای کج بنهد و از آن به غفلت خود از انحراف جدید تعبیر می‌کند: «اما از یک نکته غافل بوده و آن اینکه هم دین و هم معرفت دینی نه تنها در کنار معارف بشری رشد می‌کنند، بلکه در کنار قدرت هم رشد می‌کنند». این تفتن نوآورانه ایشان باطل بر باطل افزودن است. از هم اکنون معلوم است قدم نواندیشانه بعدی که ایشان برای بالابردن این دیوار کج تا ثریا برخواهند داشت، چیست. اگر کجراهه فکری‌شان را تاکنون به «قدرت» رسانده‌اند، قدم‌های بعدی که به آن تفتن پیدا خواهند کرد، تالی تلو قدرت خواهد بود. «من یضلل الله فلا هادي له و ینزهم فی طغیانهم یعمهون». این نواندیشی نیست، بلکه طغیان بلاوجه است که هم عرض خود می‌برند و هم زحمت مردم ما را می‌افزایند.

# نقد دیدگاه «دین قدرت است» با تکیه بر تفکر انتقادی

قاسم اخوان نبوی\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## اشاره

در خدمت دکتر قاسم اخوان نبوی استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤلف کتاب‌های «فطرت و خرد»، «حکمت صدرایی و کلام شیعه»، «جامعه‌شناسی دین»، «دین و تکامل» و «استنباط معارف عقلی از نصوص دینی» هستیم.

❖ آقای سروش در سخنرانی اخیر خود قدرت را بر دین و معرفت دینی مؤثر دانسته‌اند و در آن سخنرانی، قرآن را کتاب خوف و خشیت معرفی کرده‌اند نظر شما در این باره چیست؟

همان‌گونه که اشاره فرمودید، یکی از بحث‌هایی که درباره دین از سوی دکتر

---

\* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

سروش مطرح شده، این است که «دین قدرت است»، ایشان در سخنانی که اخیراً ایراد کرده‌اند، به این مسئله پرداخته شده است که قرآن کتاب خوف و خشیت است. این دیدگاه مبتنی بر مبانی ایشان در **قبض و بسط** و **بسط تجربه نبوی** می‌باشد؛ زیرا قرآن را تألیف پیامبر اسلام می‌داند و حاصل تجربه پیامبر می‌داند و مدعی است، چون پیامبر، خدا را این گونه تجربه کرده است، به این معنا که پیامبر بیشتر تجربه خوفی دارد. اما ادعای دیگر ایشان این است که پیامبر اقتدارگرا بوده است و برای این ادعاهای خود به بیان شواهد و قرائنی می‌پردازند که قابل مناقشه می‌باشد و مشتمل بر مغالطاتی می‌باشد و به روایاتی استناد می‌کنند که از نظر سندی، و دلالتی قابل مناقشه است، و منتقدان از زوایای مختلف به بیان ضعف‌ها و نقصان‌هایی که در مبانی معرفتی ایشان وجود دارد و همچنین ضعف سندی و دلالی روایات پرداخته‌اند، اما آنچه که در اینجا مورد نظر می‌باشد مغالطاتی است که در این سخنان دیده می‌شود.

❖ سروش در بخشی از سخنرانی خود می‌گوید: برخی کلمات، مانند کلمه «عذاب» معادل ندارند و اگر بخواهیم معادلی برایش بترسیم معنای «شکنجه» در نظر می‌آید. آیا واقعاً معادل کلمه عذاب، شکنجه هست یا نه؟ ایشان در ادامه می‌گویند: «خدای قرآن خدایی است که شکنجه می‌کند». لطفاً در این زمینه توضیح دهید و بفرمایید مطالب ایشان با چه ایرادات و پیامدهایی مواجه است؟

یکی از مغالطاتی که در سخنان ایشان وجود دارد، مغالطه در معنای عذاب است؛ زیرا ایشان عذاب را به معنای شکنجه می‌دانند، اما با تکیه بر سیاق آیاتی که در قرآن وجود دارد، معنای شکنجه از آن فهمیده نمی‌شود؛ توضیح مطلب اینکه از مجموع آنچه که



در کتاب‌های لغت درباره معنای عذاب بیان شده است، یکی از معانی به معنی عقوبت و شکنجه است اما آنچه که در کتاب‌های لغت معتبر در بیان معنای عذاب غلبه دارد معنای منع و محرومیت است (ر.ک: تاج العروس، ج ۲، ص ۲۱۲ / مفردات راغب، ج ۲، ص ۵۷۱) و عذاب را از این جهت عذاب می‌گویند که از راحتی و آسایش منع می‌کند و در قرآن نیز به مفهوم نوعی دشواری و محرومیت است، که عواملی چون کفر، کبر، نفاق و... زمینه ساز آن می‌شوند، این واژه به تنهایی با توجه به سیاق و بافت آیات عذاب، نتیجه طبیعی عمل فرد است، و بین نوع گناه، مخاطب و نوع عذاب ارتباط وجود دارد. به‌عنوان نمونه در آیه ۱۷۳ سوره نساء می‌فرماید: «إِنَّمَا الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا فَيَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» آنان را که سرپیچی و سرکشی کرده به عذابی دردناک معذب خواهد فرمود یا در سوره شوری آیه ۴۲ می‌فرماید: «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» همانا نکوهش فقط بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند و در زمین به ناحق طغیان می‌کنند، آنان‌اند که برایشان عذاب دردناکی است.

❖ ایشان پیامبر را اقتدارگرا می‌داند و حضرت عیسی را دور از این روحیه؛  
در این باره توضیح دهید؟

یکی دیگر از اقسام مغالطاتی که در این سخنرانی دیده می‌شود و مبنایی قرار گرفته شده است برای سایر ادعاهایی که بیان کرده‌اند مغالطه تفسیر نادرست است. که در اینجا به دو نمونه اشاره می‌شود یکی از مدعیات ایشان درباره تفسیری است که از اقتدارگرایی دارد و معتقد است «پیامبر اقتدارگرا» بود، به نظر

می‌رسد در سخنان ایشان بین اقتدار و اقتدارگرایی خلط شده است زیرا اقتدارگرایی به معنای اصل تبعیت بی‌چون و چرا از قدرت که نقطه مقابل آزادی فردی در فکر و عمل است و شخصیت اقتدارگرا کسی است که می‌خواهد دیگران را تحت کنترل و تسلط خود در بیاورد، در صورتی که این بیان ایشان باتوجه به گزارش‌هایی که از سیره آن حضرت شده است، ناسازگار است، و پیامبر به‌هیچ‌عنوان به‌دنبال این نبودند که دیگران را تحت کنترل و تسلط خود در بیاورند، البته پیامبر شخصیت مقتدری داشتند که ریشه در کرامت و عزت نفس ایشان داشت. به عبارت دیگر اشخاص مقتدر و قوی دارای ویژگی‌هایی هستند که ممکن است در دیگران این تصور به وجود آورد که قصد تسلط به دیگران را دارند در صورتی که این‌گونه نیست. اما شخصیت آنها به‌گونه‌ای است که افراد دیگر را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند.

ادعای دیگر ایشان این است، که قرآن کتاب خوف و خشیت است و در اسلام ما نقصان محبت داریم، این ادعای ایشان با سایر آموزه‌ها و تعالیم دینی که در رابطه با رحمت و محبت در قرآن و سیره نبوی وجود دارد ناسازگار است. زیرا در آیات به مسئله «محبت» و «محبت شدید» اشاره شده است و عرفا محبت شدید را عشق می‌دانند، عشق را بیشتر لغویان، فزونی دوستی یا افراط حب تعریف کرده‌اند. این کلمه را مرتبه‌ای افزون‌تر از محبت دانسته‌اند، به طوری که ندیدن عیوب محبوب را از لوازم عشق دانسته‌اند (ابن‌منظور، لسان‌العرب، ج ۱۰، ص ۲۵۱) در اینجا برای روشن شدن مسئله به این آیات اشاره می‌گردد: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵) کسانی که ایمان آوردند، شدیدترین محبت آنها تنها برای حضرت رب العالمین است «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا





يَجِبُونَهُمْ كَحَبِّ اللَّهِ وَالذِّينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵) برخی از مردم چیزهایی را شریک خدا گرفته‌اند و آنان را مانند خدا دوست دارند اما مؤمنان خدا را بسیار دوست دارند. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم: ۹۶) خدای رحمان برای کسانی که ایمان بیاورند و عمل صالح انجام دهند، دوستی قرار می‌دهد. «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲) آگاه باشید که دوستان خدا نه می‌ترسند و نه اندوهگین می‌شوند از این آیات به خوبی می‌توان مسئله محبت و دوست‌داشتن و محبت شدید که همان عشق است را استنباط کرد، و همچنین درباره سیره پیامبر نیز آنچه نقل شده است دلالت بر برخورد کریمانه، عطوفت و مهربانی با مردم داشته است به‌عنوان نمونه در سیره آن حضرت نقل شده تا آنجا که ممکن بود سائل را رد نمی‌کرد؛ حتی روزی زنی فرزند خود را نزد پیامبر فرستاد و گفت به حضرت بگو پیراهن خود را به ما لطف نماید. فرزندش خدمت حضرت رسید و تقاضای پیراهن نمود. پیامبر هم پیراهن خود را به او داد. آیه نازل شد: «وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ: هرچه داری در راه خدا انفاق مکن»، امیرالمؤمنین می‌فرماید: «هرگاه کسی از برادران دینی را سه روز نمی‌دید سراغ او را می‌گرفت و اگر در سفر بود برایش دعا می‌کرد و اگر بیمار بود به عیادتش می‌رفت» (مکارم الاخلاق، ص ۱۷) پیامبر همواره می‌فرمود: «هر که رحم نکند به او رحم نمی‌شود: من لا یرحم ولا یرحم» (سنن النبی، ص ۴۵). امام صادق از پیامبر نقل کرد: «أَمَرْتَنِي رَبِّي بِمُدَارَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرْتَنِي بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ»: «خداوند به من دستور داد به مدارا کردن با مردم همان‌طوری که به انجام واجبات دستور داد (اصول کافی، ج ۲، ص ۱۱۷). پیامبر اعظم فرمود: «ثَلَاثٌ مَنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ لَمْ يَتِمَّ لَهُ عَمَلٌ، وَرَخَّ يَحِجُّهُ عَنِ مَعَاصِي اللَّهِ وَخُلِقَ يُوَارِي بِهِ النَّاسَ وَحِلْمٌ يَرُدُّ بِهِ

جَهْلُ الْجَاهِلِ: «سه چیز است اگر در کسی نباشد کارش به پایان نمی‌رسد؛ ورع و پارسایی که او را از گناهان باز دارد. خُلُق و خوبی که بدان با مردم مدارا کند، بردباری و حلمی که بدان جاهل و جاهل را دفع کند (اصول کافی، ج ۳، ص ۱۸۱). علاوه بر آنچه بیان شد خداوند متعال در قرآن کریم نرم خوبی و مدارای پیامبر را رحمت الهی قلمداد نمود و با عظمت از آن یاد فرمود: «فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَبْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَا نَفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ»: «در پرتو رحمت الهی در برابر آنان نرم و مهربان شدی و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می شدند» (آل عمران: ۱۵۹). آنچه که بیان شد نمونه‌هایی بود از سنت و سیره پیامبر خدا که دلالت بر رحمت و محبت ایشان دارد و مخالفان و موافقان همه متفق هستند که رحمت و عذوفت و مهربانی پیامبر بر غضب ایشان غلبه داشت.

❖ قرآن کریم سلوک اخلاقی پیامبر رحمت را چگونه معرفی می‌کند؟ آیا صرفاً به بخش اقتدارگرایی اشاره دارد؟

قرآن کریم به هر دو بخش اشاره دارد و دکتر سروش در این بخش دچار مغالطه «کنه و وجه» شده است. این نوع مغالطه در صورتی به وجود می‌آید که یک وجه از وجوه یک پدیده را به جای ذات و کنه آن در نظر گرفته شود، باتوجه به این مطلبی که بیان شد، اگرچه در قرآن از خوف و خشیت در مقابل خداوند سخن گفته شده است، در مقام بیان احوال پیامبر نقل شده است که در ایشان خوف و خشیت خداوند وجود داشت اما این دلالت بر این نمی‌کند که قرآن کتاب خشیت است به این معنا که قرآن ذاتاً کتاب خشیت باشد و بگوییم قرآن



چیزی نیست مگر کتاب خوف و خشیت یا پیامبر ذاتاً خوف بر او غلبه داشته باشد. در صورتی که در قرآن از محبت و مهربانی سخن بسیار گفته شده است علاوه بر اینکه بافت و سیاق آیات نیز دلالت بر این مسئله می‌کند که اساس قرآن بر رحمت و لطف خداوند می‌باشد، از این رو نمی‌توان گفت قرآن چیزی نیست مگر کتاب خشیت. این نوع مغالطه در توصیف پیامبر به عنوان شخصیت اقتدارگرا دیده می‌شود زیرا همان‌گونه که قبلاً نیز بیان شد شخص دارای اقتدار ویژگی‌هایی دارد که دیگران را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، اما این به این معنا نیست که آن شخص اقتدارگراست زیرا اقتدارگرایی به این معناست که شخص، مانع هرگونه فکر و آزادی عمل از دیگران بشود در صورتی که با توجه به سیره پیامبر که در امور و کارها با دیگران مشورت می‌کرد نمی‌توان ایشان را به عنوان شخص اقتدارگرایی دانست. اشخاص اقتدارگرا فقط نظر و فکر خودشان ملاک است و با دیگران به مشورت نمی‌کنند و اگر هم مشورتی صورت می‌گیرد، صوری و ظاهری است. در صورتی که بنابر آنچه از سیره پیامبر اکرم نقل شده است، علاوه بر اینکه ایشان با دیگران به مشورت می‌پرداخت به رأی و نظر ایشان نیز اگرچه برخلاف نظرشان بود عمل می‌کرد. به طوری که از برخی از اصحاب و عایشه چنین نقل شده است: «هیچ‌کس را ندیدیم که با اصحاب خود بیشتر از رسول خدا با اصحابش مشورت کند». در اینجا به نمونه‌هایی از مشورت پیامبر با اصحابش اشاره می‌شود.

در نبرد احزاب یا خندق حضرت رسول با اصحاب خود، جلسه‌ای مشورتی تشکیل داد، در پیکار بنی قریظه که با یهودیان مدینه صورت گرفت، در مورد کیفیت و کمیت جنگ، مشورت کرد. در پیکار بنی نضیر، در برخورد با یهودیان

مدینه، نیز چنین کرد. در روز حدیبیه نیز در موضع های مختلفی به مشورت پرداخت. در فتح مکه، هنگامی که آمدن ابوسفیان به حضرت گزارش شد، مشورت کرد. در غزوه طائف، پس از محاصره، پیامبر اسلام با اصحاب خود مشورت کرد و سپس تصمیم گرفت. در غزوه تبوک، در امور مختلف، با اصحاب خود به مشورت پرداخت؛ فرمود: «أَشِيرُوا عَلَيَّ» و نظرهای صائب و آرای صحیح و نوین اصحاب را مورد ستایش قرار داد. در جنگ احد درباره اینکه سپاه اسلام در مدینه مستقر شود یا بیرون رود؛ با اصحاب مشورت کرد و با اینکه خودش موافق نبود نظر اصحاب را پذیرفت. امثال این نمونه ها در سیره پیامبر اکرم در موارد مختلفی بیان شده است که نشان دهنده این است که با وجود اینکه ایشان دارای رأی و نظر خاصی بودند به رأی و نظر دیگران احترام گذاشته و بنا بر رأی و نظر جمع عمل کرده اند. این سیره بر خلاف روش اشخاص اقتدارگرا است؛ زیرا اقتدارگرایان به خاطر خودشیفتگی، اصلاً به رأی و نظر دیگران اهمیت و ارزشی قائل نیستند و فقط رأی و نظر خودشان ملاک عمل می باشد و با هرگونه اظهار نظر مخالفی به شدت مقابله می کنند.

❖ **سروش مدعی است قرآن با توجه به وجود آیات عذاب، کتاب خوف و خشیت است. این ادعا را چگونه تحلیل می کنید؟ و دارای چه ایراداتی است؟**

**ایشان بخشی از آیات را در نظر گرفته و نگاه جامع ندارد و دچار مغالطه علت جعلی است. این نوع مغالطه وقتی صورت می گیرد که چیزی به عنوان «علت» وانمود می شود که در واقع «علت» نیست؛ یعنی در تحلیل عقلی و منطقی آن چیز**



نمی‌تواند جنبه علی تأثیرگذار داشته باشد، اما گوینده یا نویسنده در استدلال خود آن را به‌عنوان و سبب یک امر خاص محسوب می‌کند؛ برای مثال کسی در سخنان خودش علت زیادی جرم و جنایت را قوانین پیچیده بیان کند در صورتی که در تحلیل واقع بینانه و منطقی هرگز نمی‌توان قوانین زیاد را به‌عنوان علت افزایش جرم در جامعه دانست. نوع دیگر مغالطه علت جعلی این است که بخشی از علت به‌عنوان کلّ علت معرفی شود؛ یعنی اگر برای تحقق معلولی مثلاً عوامل متعددی لازم است تحقق پیدا کند، نویسنده یا گوینده، آن معلول را تنها به یکی از آن علل، مستند کند. در سخنان دکتر سروش هم وجود آیات عذاب در قرآن علت این دانسته می‌شود که قرآن کتاب خوف و خشیت است، اما از نظر منطقی نمی‌توان وجود این آیات را علت این دانست که قرآن کتاب خوف و خشیت می‌باشد؛ زیرا علت عذابی که در قرآن بیان شده است درحقیقت نتیجه و پیامد افعال انسان است و درحقیقت در قرآن درباره پیامد اعمال نیک و بد انسان اشاره شده است؛ ضمناً آیات بسیاری وجود دارد که دلالت بر رحمت و محبت خداوند می‌کند.

❖ لطفاً بخش‌های دیگری از مغالطات که ایشان خواسته یا ناخواسته به آن گرفتار است را توضیح دهید.

من در این بخش به سه مغالطه دیگر ایشان اشاره می‌کنم.  
 ۱. یک مغالطه، مغالطه‌بار ارزشی کلمات است. این نوع مغالطه ناشی از این حقیقت است که می‌توان قضاوت دیگران را درباره یک موضوع به وسیله بیان آن موضوع با تعبیرهای مختلف عوض کرد. هنگامی که در بیان یک موضوع از

کلماتی استفاده کنیم که دارای بار ارزشی مثبت یا منفی باشند و بدین وسیله بخواهیم آن موضوع را پسندیده یا ناپسندیده نشان دهیم و اینکه عذاب را به عنوان شکنجه معنا کنیم می‌تواند نمونه‌ای از این مغالطه باشد؛ زیرا شکنجه کردن دارای بار ارزشی منفی است و برای اعتراف گرفتن به کار برده می‌شود نه به عنوان عقوبت عمل، در صورتی که عذابی که در قرآن بیان شده است به عنوان نتیجه و پیامد عمل می‌باشد، نه برای اعتراف گرفتن.

۲. مغالطه دیگری که در این سخنان وجود دارد، خلط میان انگیزه و انگیزه است؛ زیرا اگرچه در قرآن سخن از عذاب آمده است، اما انگیزه بیان اوصاف خطاکاران و گناه کاران برای این است که انسان را متوجه پیامدهای اعمال خود بکند، هم چنان که درباره پیامدهای اعمال صالح نیز در قرآن توصیفاتی شده است، اما این توصیفات دلیل بر این نیست که انگیزه قرآن ایجاد خوف و خشیت در میان پیروان خود باشد؛ زیرا با توجه به سیاق و بفت قرآن که برای هدایت انسان‌هاست بیان حالات گناهکاران و کافران و پیامدهای اعمال آنها در حقیقت برای این هدف است که راه گمراهی و دوری از مسیر هدایت چه پیامدهایی دارد.

۳. مغالطه توسل به معنای تحت‌اللفظی از جمله مغالطاتی است که در مقام بیان معنای عذاب و قدرت وجود دارد؛ زیرا وقوع این مغالطه در جایی است که هر لفظی دارای یک معنای تحت‌اللفظی و اصلی است، ولی برای برخی الفاظ بنا بر استفاده‌های خاص از آن لفظ در فرهنگ یک جامعه به تدریج معانی فرعی به معنای اصلی اضافه می‌شود و گاهی نیز استعمال یک لفظ در یک معنا از آغاز همراه با یک سلسله معانی زائدی است که خود لفظ آن معانی زائد را



نمی‌رساند، معمولاً کسانی که مرتکب چنین مغالطه‌ای می‌شوند در آغاز سخن خود از عبارات خاصی مانند: «تمام آنچه من گفته بودم این بود که ...» استفاده می‌کنند. مغالطه دیگر نیز که می‌توان بیان کرد، مغالطه تغییر تعریف است. تغییر تعریف به این صورت است که مفهومی به‌طور پنهانی جایگزین مفهوم دیگری می‌شود، با این بهانه که می‌خواهیم معنای اصلی کلمات و منظور واقعی خود را توضیح دهیم از این رو عذاب را به معنای شکنجه قلمداد می‌کنند که تا معنای آن بهتر فهمیده شود.

### سخن پایانی

می‌توان گفت که سخنان اخیر دکتر سروش درباره «دین قدرت است» علاوه بر اشکالاتی که بر مبانی ایشان وارد است دارای وجوه نقدی می‌باشد که با توجه به آنچه در روش نقد اندیشه‌ها وجود دارد و به بیان انواع مغالطات می‌پردازد قابل بررسی است و می‌توان با تکیه بر این قواعد سخنان ایشان را مورد نقد قرار داد. مهم‌ترین نقدهایی که بر اساس تفکر انتقادی بر دیدگاه ایشان می‌توان مطرح کرد عبارت‌اند از: مغالطه معنایی، مغالطه تفسیر نادرست، مغالطه کنه و وجه، مغالطه علت جعلی، مغالطه بار ارزشی کلمات، مغالطه خلط میان انگیزه و انگیخته، مغالطه توسل به معنای تحت‌اللفظی و تغییر تعریف، البته با کمی دقت در نحوه بیان استدلال‌هایی که ایشان برای تبیین دیدگاه خود بیان می‌کند، مغالطات صوری نیز در چگونگی استدلال‌هایی که مطرح می‌شود وجود دارد، که از بیان آنها صرف‌نظر می‌کنیم.





# وحی؛ تجربه یا رؤیاهای رسولانه

حمیدرضا شاکرین\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## چکیده

چیستی وحی و قرآن از جمله مباحث مهم نظری است که همواره در فلسفه، کلام و عرفان اسلامی مطرح بوده است. این مسئله در عصر جدید اهمیت مضاعفی پیدا کرده و باحثان زیادی را در الهیات و فلسفه دین به خود مشغول کرده است. از جمله متعاطیان این عرصه دکتر عبدالکریم سروش است که در دو مرحله دیدگاه خود را عرضه کرده است. وی در گام نخست وحی را از سنخ تجربه دینی قلمداد کرده و در گام دوم وحی را رؤیا و قرآن را روایت رؤیاهای رسولانه خوانده است. مقاله حاضر بر آن است تا با روش تحلیلی این دو دیدگاه و نسبتشان را بررسی کرده و به داوری بنشیند. نتیجه حاصله این است که اگرچه بین دو رای یاد شده می‌توان هماهنگی برقرار کرد، لیکن هیچ کدام در باب وحی رسالی صائب نبوده و گرفتار اشکالات و مغالطات عدیده و انحاء تعارض با عقل، قرآن و سنت است.

**واژگان کلیدی:** وحی، تجربه دینی، تجربه نبوی، رویای رسولانه، قرآن، عبدالکریم

\* دانشیار گروه علمی منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

سروش.

### طرح مسئله

از آنجاکه اساسی‌ترین و اختصاصی‌ترین گونه پیام‌رسانی خدا به پیامبران وحی است و نقش هدایت‌گرانه انبیا با وحی آغاز شده و به انجام می‌رسد، مباحث وحی‌شناختی در شمار مباحث اساسی مطالعات دین‌شناسانه قلمداد می‌شود. عمده‌ترین پرسش این حوزه این است که وحی پیامبرانه چیست و چه خصوصیاتی دارد؟ با توجه به پاره‌ای از رویکردهای نوپدید پرسشهای دیگری در ذیل مسئله یاد شده رخ می‌نماید از قبیل اینکه تجربه دینی چیست و چه نسبتی با وحی دارد؛ یک حقیقت‌اند یا دو امر متفاوت؟ نیز نسبت وحی و رؤیا چیست و آیا می‌توان به اینهمانی این دو فتوا داد؟

دکتر عبدالکریم سروش از جمله باحثانی است که در سه دهه اخیر دعاوی مختلفی درباره وحی بیان داشته است. او ابتدا وحی را از جنس تجربه دینی دانسته، می‌نویسد: «... مقوم شخصیت نبوت انبیاء و تنها سرمایه آنها همان وحی یا به اصطلاح امروزه «تجربه دینی» است» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳). او این تجربه را این‌گونه توصیف می‌کند: «در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ آن پیام‌ها به آدمیان می‌کند» (همان). او وحی را برساخته پیامبر و متأثر از شخصیت روان‌شناسانه و شرایط محیطی و زندگی آن حضرت دانسته است (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳).

سروش در نگاشته‌های جدیدتر خود؛ به طرح این ادعا پرداخته که «قرآن کلام



محمد ﷺ است» و اکنون از تجربه فوق به روایت رؤیا یاد کرده، می‌نویسد: «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه است» (همو، ۱۳۹۲) و راوی بودن، یعنی اینکه: «خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست، بل همه نظارت و روایت است» (همان). او در برابر این سؤال که: «این نظاره‌ها و مشاهده‌ها در کجا رخ داده است» پاسخ می‌دهد: «در رؤیا» (همان).

بدین سان ایشان قرآن را یک خواب نامه خوانده، می‌گوید: «ما هنگام قرائت قرآن، گویی فراموش می‌کنیم که «خواب نامه» ای را می‌خوانیم که زبانش، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب است ... و زبان آن را معادل زبان بیداری گرفتن، خطایی مهلک و عظیم است» (همان).

از نظر دکتر سروش، بارزترین خصیصه خواب که آن را از زبان بیداری متمایز می‌سازد، تناقض آمیزی و رازآلودگی آن است: «خواب همواره و در صریح‌ترین صورتش، باز هم رمزآلود و مه‌آلود است و نیازمند خوابگزاری» (همان)؛ چرا که معنای خواب تنها با خوابگزاری روشن می‌شود (همان).

از طرف دیگر سروش شخصیت پیامبر ﷺ، وحی رسالی و دین را امری تاریخمند و تخته بند اوضاع فکری و فرهنگی زمانه و حداقلی انگاشته، بر آن است که قرآن حداقل آنچه برای هدایت بشر لازم است را به دست داده و کاملتر شدن آن، تابع طول عمر بیشتر پیامبر و کاملتر شدن ایشان است و آیه کریمه‌ای که می‌فرماید: «الیوم اکملت لکم دینکم» ناظر به اکمال حداقلی است نه حداکثری. به این معنی که حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است (ر.ک: همو، دین اقلی و اکثری، ش ۴۱، ص ۸/ نیز: همو، بسط تجربه نبوی، ش ۳۹، ص ۱۰/ همو، کیهان فرهنگی، ش ۳۹، ص ۴ - ۱۱).

دکتر سروش همچنین بر آن است که دین در طول زمان بسط و فربهی می‌یابد: «تجربه باطنی و عارفانه مولوی و غزالی و شبستری و سید حیدر آملی و عارفان دیگر، هر یک در جای خود چیزی برای گفتن و نمودن و افزودن بر تجارب پیشین دارند و اگر «حسبنا کتاب‌الله» درست نیست، «حسبنا معراج النبوی و تجربه النبوی» هم درست نیست ... علاوه بر تجارب درونی، تجربه‌های بیرونی و اجتماعی نیز بر فربهی و تکامل ممکن دین افزوده‌اند و می‌افزایند ...» (همو، اسلام، وحی و نبوت، ش ۱۵، ص ۲۶؛ به نقل از آیین اندیشه، ش ۲، ۱۳۸۴).

اکنون ابتدا به بررسی فشرده وحی، ویژگی‌ها و لوازم آن پرداخته و در پرتو آن تجربه‌انگاری وحی را در معرض داوری قرار خواهیم داد. سپس سرکی به رویانگاری کشیده و آن را به داوری می‌نشینیم.

## گفتار اول: وحی و تجربه دینی

### یکم. چیستی وحی

در رابطه با اینکه وحی و به تعبیر دیگر شناخت پیامبرانه چگونه معرفتی است و منشأ آن چیست گمانه‌های مختلفی رخ نموده است. این رویکردها به دو گونه اساسی تقسیم می‌شوند که عبارت است از تبیین‌های ناسوتی و تبیین الهی. در این بحث ابتدا معنا و کاربردهای واژه وحی را بررسی و آن‌گاه رایج‌ترین تبیین‌های موجود را رصد کرده، سپس نظر مختار را تعیین خواهیم کرد.

وحی و مشتقات آن دارای معانی و کاربردهای متنوعی همچون اشاره، الهام و در دل افکندن، نوشتن، رسالت و پیام، تفهیم و القای پنهانی، هدایت‌گریزی،



هدایت تشریحی و... می‌باشد. به نظر می‌رسد جامع همه کاربردهای واژه وحی، همان «تفهیم و القای سریع و پنهانی» است (ر.ک: فیروزآبادی، ۲۰۰۸، ج ۴/ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶/ فیومی، ۱۹۲۷، ذیل واژه وحی).

کلمه وحی و مشتقات آن بیش از هفتاد نوبت در قرآن به کار رفته است. غالب این موارد درباره ارتباط ویژه خداوند با پیامبران در زمینه القای هدایت تشریحی است. دیگر کاربردهای واژه وحی در قرآن عبارت است از: تقدیر و تدبیر عام نظام آفرینش (فصلت: ۹ - ۱۲)، تدبیر غریزی حیوان (نحل: ۶۷ - ۶۸)، الهام و در دل افکندن (قصص: ۷/ مائده: ۱۱۰)، اشاره (مریم: ۱۰ - ۱۱) و... (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، تفسیر سوره شوری/ سعیدی روشن، ۱۳۷۸، ص ۱۳ - ۱۸).

چنان‌که گفته آمد بیشتر موارد کاربرد وحی و اشتقاقیات آن در قرآن در معنای وحی تشریحی، یعنی ارتباط ویژه خدا با پیامبران و القای هدایت تشریحی به آنان است؛ به طوری که هرگاه این واژه به صورت مطلق و بدون قرینه به کار رود، مقصود همان وحی مخصوص نبوی و پیام رسانی ویژه به انبیاست (مفید؛ ۱۴۱۳، ص ۱۲۰/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۹۲). در وحی الهی به پیامبران همان خصیصه اصلی آگاهی بخشی رمزی و فوری وجود دارد؛ یعنی رسولان الهی، پیام تشریحی خدا را سریع و پنهان از درک و دریافت دیگران می‌گرفتند. بدین سان معنای اصطلاحی وحی در علم کلام عبارت است از: «تفهیم یک سلسله حقایق و معارف از جانب خداوند به پیامبران، از راهی غیر از مجاری عادی معرفت، برای ابلاغ به مردم و راهنمایی آنان» (عبده، ۱۹۶۵، ص ۵۷/ مصباح یزدی؛ ۱۳۸۹، فصل اول/ ذهبی، الوحی و القرآن، ص ۱۰).

## دوم. تفاوت وحی و تجربه دینی

۱. چيستی تجربه دینی (Religious Experience) و سرشت آن دچار ابهامات و اختلافات زیادی در میان اندیشمندان است. برخی مانند فردریک شلایرماخر آن را نوعی عاطفه و احساس و نه مقوله ای معرفتی، می داند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۱). از دیدگاه «کنز» و «پراود فوت» تجربه های دینی تنها نوعی تبیین و تفسیر فوق طبیعی رویدادها و دریافت هاست و هیچ تجربه ناب و خالصی وجود ندارد.<sup>۲۱</sup> ویلیام پی. آلستون بر آن است که تجربه های دینی گونه ای از ادراک شبه حسی است.<sup>۲۲</sup> از طرف دیگر آنچه در وصف تجربه دینی گفته شده است؛ چنان تفاوت هایی با وحی الهی دارد که پنداره یکسان انگاری آن دو را به کلی طرد می نماید. اما اگر از تجربه دینی تعریفی داده شود که قابل تسری به وحی هم باشد؛ لاجرم باید گفت وحی پیامبرانه، تجربه ای بسیار متفاوت، در افق اعلای تجربه های عارفانه است و تمایزاتی اساسی با تجارب عادی و معمول عرفانی دارد. شماری از این تمایزات عبارت اند از:

۲. تجربه های دینی و عرفانی عمدتاً در جست و جوی نوعی تجربه اتحادی با حقیقتی متعالی و رسیدن به نوعی آرامش از پی آن است و فاقد هرگونه نظام منسجم فکری، ارزشی و رفتاری برای دیگران است؛ در حالی که وحی، دریافت

۲۱. see: Katz, Steven T. ; "Language, Epistemology and Mysticism", in **Mysticism and Philosophical Analysis**; ed. Katz. Oxford: Oxford University Press, 1978.

۲۲. see: Alston, W. ; "Perceiving God", *Philosophy of Religion: The Big questions*; Ed: by, Elnore Stamp and Micheal J. Murray, Blackwell Publishers, 1994, pp.142-149.



قوانین تشریحی همه جانبه و هماهنگ است که آثاری فراتر از قلمرو اندیشه انسانی دارد. این مجموعه حاوی آموزه‌های بی‌بدیلی است که از سوی آفریدگار عالم با توجه به آگاهی از سیستم وجود انسان و نیازهای گوناگون حیات مادی و روحانی او در تمام مراحل مختلف زندگی، جهت راهبرد هماهنگ و معقول جامعه انسانی در روند حیات فردی و جمعی افاضه شده است (سعیدی روشن، ۱۳۷۸، ص ۱۲).

۳. برآیند تجربه‌ها و مشهودات عرفانی غالباً نوعی از زندگی شدیداً زاهدانه و بریده از اجتماع است. در مقابل وحی نبوی ناظر به سعادت همگان و لازم آن رهبری است. پیامبری با آنکه از مسیر معنوی به سوی خدا و تقرب به ذات او و بریدن از خلق (سیر من الخلق الی الحق) آغاز می‌شود، سرانجام با بازگشت به خلق و برون، به منظور اصلاح و سامان بخشیدن به زندگی انسان‌ها و هدایت آنان در یک مسیر صحیح (سیر بالحق فی الخلق) پایان می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۶۳). اما سیر و سلوک و تجربه عرفانی فاقد عنصر هدایتگری و رهبری دینی است. اقبال لاهوری در این باره می‌گوید: «مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با «تجربه اتحادی» پیدا می‌کند، به زندگی این جهان بازگردد. در آن هنگام که بنا به ضرورت بازمی‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد، ولی بازگشت پیغمبر، جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد، بازمی‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تلخ را تحت ضبط درآورد و از این راه، جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از «تجربه اتحادی» مرحله‌ای نهایی است؛ برای پیغمبر، بیدارشدن نیروهای روان‌شناختی اوست که جهان را تکان

می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد» (اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۳).

استاد مطهری پس از ذکر سخن اقبال می‌نویسد: بنابراین رهبری خلق و سامان بخشیدن و به حرکت درآوردن نیروهای انسانی در جهت رضای خدا و صلاح بشریت، لازمه لاینفک پیامبری است (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۶۴) و صاحبان تجربه دینی، نه تنها چنین ادعایی نداشته، که معمولاً تابع شریعت پیامبر خویش بوده‌اند (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۹ - ۴۰).

۴. وحی پیامبرانه، دارای سرشت زبانی است؛ در حال که تجربه‌های دینی و عرفانی فاقد این ویژگی هستند.

۵. در تجربه‌های دینی و عرفانی به‌طور معمول صاحب تجربه، از فرهنگ و باورهای عصر خود متأثر می‌باشد. تجربه‌گر درونداشته‌های ذهنی و نفسانی خود را در خواب یا بیداری می‌یابد و فرهنگ و اعتقادات او به تجربه‌اش تعیین و تشخیص خاصی می‌بخشد. در نگاه استیفن کتز و پراود فوت چندگونگی تجربه‌های عرفانی برونداد نظام باورها و مفاهیم ذهنی تجربه‌گر است. کشف و شهود عرفانی همچنان که ممکن است الهامات غیبی راستین باشد، می‌تواند پرورده القائات و وسوسه‌های شیطانی و لاجرم خطاپذیر و فاقد عصمت می‌باشد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، مفتاح رابع / رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۳۹ / ناصر مکارم، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۸۹). برعکس وحی پیامبرانه دارای عصمت تام است و فرستنده آنکه خدای عزیز حکیم است همه ضمانتهای لازم را برای صیانت آن تدبیر کرده است: «عالم الغیب فلا یظہر علی غیبه احداً الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسداً لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم و





احاط بما لدیهم و احصی کل شیء عددًا» (جن: ۲۶ - ۲۸)؛ اوست دانای نهان. کسی را از غیب خویش آگاه نمی‌سازد، مگر آن کس را که به پیامبری برگزیند، که پیشاپیش و پشت سر او نگاهبانانی می‌گمارد؛ تا معلوم بدارد که پیامهای پروردگارش را رسانده‌اند. و خداوند بر آنچه نزد ایشان است احاطه دارد و عدد همه چیز را شمار کرده است.

براین اساس نه تنها وحی تحت تأثیر القائنات شیطانی و یا عوامل فرهنگی عصری قرار نمی‌گیرد، بلکه غالباً بر علیه افکار و عقاید رایج زمان و دگرگون‌کننده اوضاع و احوال حاکم بر فرهنگ و زمانه بوده است. به این لحاظ وحی می‌تواند معیار آزمون صدق تجربه دینی قرار گیرد، اما تجربه دینی هرگز صلاحیت داوری در باب وحی را ندارد (ر.ک: شاکرین، ۱۳۸۷، ش ۴۷ - ۴۸).

۶. ره آورد تجربه‌های عرفانی فاقد هرگونه برهان قانع‌کننده و الزام‌آور برای دیگران است. امادریافت‌های وحیانی در متن خود دلایل و نشانه‌های کافی برای اثبات خود و برتری آن بر افکار بشری همراه داشته و همگان را به تأمل فرا می‌خواند: «قل هذه سبيلي ادعوا الي الله علي بصيرة انا و من اتبعني» (یوسف: ۱۰۸)؛ بگو: این راه و رسم من است که با بصیرت و بینایی به سوی خدا دعوت می‌کنم، من و هرکه از من پیروی کند.

۷. تجربه‌های عرفانی نوعی دریافت اجمالی و سربسته و گاه مبهم و فاقد خصیصه اطمینان بخشی است. پیامبران اما، نسبت به مبدأ بالذات و عینی فرستنده الهی وحی در کمال اطمینان و یقینند: «ما كان هذا القرآن ان يفتری من دون الله ولكن تصدیق الذي بين يديه و تفصیل الكتاب لاریب فيه من رب العالمین. ام یقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقین» (یونس: ۳۷ -

۳۸؛ و هرگز نتواند که این قرآن بر ساخته غیر خدا باشد، بلکه همخوان با چیزی است که پیشاپیش آن است و روشنگر آن کتاب است، که در آن تردیدی نیست (و) از پروردگار جهانیان است. یا می‌گویند (پیامبر) آن را بر ساخته، بگو اگر راست می‌گویید، سوره‌ای همانند آن بیاورید و هرکس را که می‌توانید، در برابر خداوند (به یاری) فراخوانید.

۸. تجارب دینی و عرفانی غالباً در نتیجه تلاش و کوشش و ریاضتهای افراد حاصل شده، و تا حدی اکتسابی هستند، اما وحی و نبوت به خداوند اختصاص دارد و امری موهبتی و غیر اکتسابی است، تا آنجا که گاه در کودکی و شیرخوارگی نیز رخ نموده است. قرآن اعلام نبوت حضرت عیسی علیه السلام در روزهای نخستین ولادت را این‌گونه گزارش می‌کند: «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَأَتْنِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (مریم: ۳۰ - ۳۱): [نوزاد از میان گهواره] گفت: بی تردید من بنده خدایم، به من کتاب عطا کرده و مرا پیامبر قرار داده است و هر جا که باشم بسیار با برکت و سودمندم ساخته، و مرا تا زنده‌ام به نماز و زکات سفارش کرده است».

چنین چیزی در تجربه‌های دینی بی سابقه است. وحی، بر خلاف تجربه‌های دینی آن سنخ آگاهی شهودی ناگهانی و پیش‌بینی نشده نسبت به یک موضوع اکتساب ناپذیر است که ناشی از افاضه مبدأ غیب الهی است؛ بدون آنکه گیرنده تأثیری جز پذیرش مطلق داشته باشد: «تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت و لا قومك من قبل...» (هود: ۴۹)؛ این از اخبار غیبی است که بر تو وحی می‌کنیم؛ نه تو و نه قومت پیش از این آنها را نمی‌دانستید.

و ما كنت ترجوا ان يلقى اليك الكتاب الا رحمة من ربك (قصص: ۸۶): و تو امید



نداشتی که کتاب آسمانی بر تو فرود آید؛ این نبود مگر رحمتی از جانب پروردگارت.

۹. در تجربه‌های دینی، ناهمگونی‌ها و تناقضات بسیاری راه دارد. تجربه عرفانی مسلمانان مواجهه با «الله» و خدای یگانه است، تجربه هندو اتحاد با برهمن یا نفس کلی است. تجربه مایستر اکهارت مسیحی از ذات الوهی، تجربه ذات مشترک بین خدای پدر - خدای پسر و خدای روح القدس (ثلیث) - است و تجربه قدیسه ترزا (Saint Teresa of Avila) (۱۵۱۵ - ۱۵۸۲)، ترسای اولیایی، تجربه اتحاد با خدا همراه با برداشت مسیحی از خدا به منزله موجودی متعالی، محبت آمیز و انسان‌وار می باشد. تجربه بودایی اما، خدا نیست، بلکه تجربه نیروانا یا خلأ می باشد. در مقابل در وحی الهی هیچ‌گونه ناهمگونی، اختلاف و تناقض وجود ندارد.

تفاوت‌های دیگری نیز در رابطه با وحی و تجربه دینی بیان شده است که جهت رعایت اختصار به این مقدار بسنده می‌شود (ر.ک: صادقی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۵ - ۲۵۰).

### سوم. لوازم نگرش تجربی به وحی

رویکرد تجربی به وحی، لوازمی دارد که برخی از آن‌ها را به اختصار اشاره می‌کنیم:

۱. نفی الاهی بودن دین و سرشت زبانی وحی؛ در این نگرش، وحی همان تجربه و حالات درونی پیامبر است، نه أخذ حقایق و گزاره‌ها.
۲. خطاپذیر انگاری کتاب آسمانی؛ زیرا در این گمانه خداوند اساساً نمی

خواسته است کتابی خطا ناپذیر را املا کند یا محتوای آن را به پیامبر القا نماید (ر.ک: باریور، ۱۳۶۲، ص ۲۶۱).

۳. تاریخی و زمانمندانگاری کتاب آسمانی؛ چرا که اساساً تجربه امری زمانمند و تاریخی است و هیچ تجربه فراتاریخی وجود ندارد.

۴. درونی، شخصی و خصوصی شدن وحی؛ هرکس به تجربه درونی خود روی می آورد و به تجربه دیگران کاری ندارد (همان، ص ۲۶۸ - ۲۶۹).

۵. بسط پذیری و استمرار دائمی تجربه ی نبوی و به تعبیر دیگر نفی خاتمیت؛ زیرا در نگرش تجربی تاریخی، وحی به معنای انکشاف خداوند در ضمیر هر فرد در طول تاریخ است.

۶. پلورالیسم دینی؛ فرو کاستن دین و وحی به تجربه دینی باتوجه به شخصی، خصوصی، زمانمند و استمراری شدن آن نتیجه ای جز پلورالیسم دینی ندارد.

۷. عدم امکان تجربه و حیانی بدون تفسیر؛ در نگرش تجربی، وحی ماهیتی تجربی و شخصی دارد، بدین روی همیشه بیان آن توأم با تعبیرهای بشری است و هیچ وحی فارغ از تعبیر و تفسیر بشری نمی توان یافت (همان، ص ۲۶۸ - ۲۷۰).

۸. قرائت پذیرانگاری وحی؛ چرا که هر تعبیری تفسیری از تجربه است و شان تفسیر در تاریخی و عصری بودن و تأثر از عوامل مختلف، برتر از خود تجربه نیست. لاجرم هیچ فهمی حتی فهم و تفسیر خود تجربه گر بر فهم و تفسیر دیگران برتری و بر آنان حجیت ندارد.

۹. نفی شریعت؛ زیرا شریعت با الهیات نقلی پیوند دارد، ولی تجربی انگاری وحی نافی آن است و بر اساس آن وحی حامل و کاشف احکام نیست تا بدان

ملتزم شویم.

۱۰. افزون بر اشکالات فوق توصیف دریافت وحی به اینکه «در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند...» آن را به سان یک پندار و توهم می‌نمایاند، نه حقیقتی که اندک خطا و توهمی در آن راه ندارد (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: احمدی، ۱۳۸۳). دیگر سخنان دکتر سروش مبنی بر اینکه «خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست...» (همان). آشکارتر به این مسئله دامن زده، بنیاد رسالت را با همه قطعیت آن، در معرض تردید قرار می‌دهد و تصویری بسیار سطحی، آسیب‌پذیر و دارای ارزش معرفتی ناچیزی از آن ارایه می‌کند.

۱۱. بر پنداره کمال حداقلی قرآن اشکالات و انتقادات بسیاری وارد شده که اکنون در مقام بیان آنها نیستیم (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲). آنچه در اینجا مهم است تعارض صریح این پنداره با جامعیت است که از لوازم عقلی خاتمیت و مدلول صریح آیات قرآن و روایات متعدد وارده از معصومان علیهم‌السلام می‌باشد. نمونه‌هایی از این آیات پیش‌تر بیان شد. نیز در روایت از امیرمؤمنان علیه‌السلام آمده است:

«ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِفُوهُ ... أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» آن (نور) همان قرآن است، آن را به سخن آرید! ... بدانید که در آن علم آینده و خبر از گذشته و داروی دردهای شما و نظم و سامان امورتان نهفته است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸).

به موجب این اصل آنچه برای کمال، جامعیت و غنای دین لازم است، همه



در قرآن وجود دارد و اگر صدها سال نیز بر عمر پیامبر ﷺ افزوده می‌شد، هیچ‌گونه افزایش یا تغییری در معارف و آموزه‌های قرآنی لازم نبود. بدین روی از امام رضا ﷺ در ذیل آیه «الیوم اکملت لکم دینکم ...» (مائده: ۶) ضمن روایت مفصلی آمده است: «خداوند بیان هیچ چیز از آنچه امت به آن نیاز دارد را فرونگذاشته است؛ پس آنکه می‌پندارد خداوند عزوجل دین خود را کامل نساخته، به تحقیق کتاب خدا را رد نموده و آنکه کتاب خدای را رد کند، هرآینه کافر است» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۳۵). در روایت دیگری نیز از امام باقر ﷺ آمده است: «خداوند تبارک و تعالی هر چیزی را که امت بدان حاجتمند است در کتاب خود فرستاده و برای پیامبر ﷺ روشن ساخته است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۹، حدیث ۲).

۱۲. عالمان دینی هرآنچه از حقایق دینی نیاز دارند باید از قرآن بجویند و اگر نصوص دیگری در این باره لازم است، صرفاً در جهت توضیح و تبیین آموزه‌های قرآنی است، نه معارف و حقایقی افزون بر آن؛ بنابراین عالمان و عارفان و... چیزی بر دین نمی‌افزایند و تمام تلاش آنان بسط معرفت دینی است، نه بسط دین. عالمان و عارفان که سهل است، حتی ائمه طاهرين ﷺ آنچه را که گفته‌اند، به قرآن و پیامبر ﷺ مستند کرده‌اند؛ چنان‌که امام صادق ﷺ فرمود: «مهما اجبت فیه بشی فهو عن رسول الله ﷺ لسنا نقول برأینا فی شیئی؛ آنچه را که ما پاسخ دهیم، از رسول خدا ﷺ است؛ ما در هیچ مورد از جانب خود چیزی نمی‌گوییم» (همان، ص ۵۸، ح ۲۱ / جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: جامع احادیث الشیعه / مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ص ۵۵۴ - ۵۵۹) و در جای دیگر فرمود: «هرگاه به شما از چیزی خبر دهم، از من بپرسید کجای قرآن است



... (کلینی، اصول کافی، ج ۱، باب ۲۲، ح ۵، ص ۷۷).

از طرف دیگر ائمه طاهریین علیهم السلام اساسی‌ترین معیار برای کشف صحت و سقم آنچه از ایشان نقل شده است را موافقت با قرآن و سنت رسول گرامی قرار داده و به صراحت فرموده‌اند: «هر چیزی باید به قرآن و سنت عرضه شود و هر حدیثی که موافق قرآن نباشد، زحرف (دروغ خوش نما) است (همان، ح ۲، ص ۸۹) و باز می‌فرمودند: «ای مردم، آنچه از جانب من به شما رسید؛ اگر موافق قرآن بود، من آن را گفته‌ام و اگر مخالف بود، بدانید که از من نیست» (همان، ح ۴).

لوازم دیگری نیز در این باره ذکر شده است که به جهت عدم پیوند با بحث حاضر از تطویل در آنها خودداری می‌شود (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰ - ۱۴۳).

## گفتار دوم: وحی و رویا

### یکم. چیستی رؤیا و کاربرد آن در قرآن

رویا در لغت عرب به معنای چیزی است که شخص در خواب می‌بیند (ر.ک: کتب لغت ذیل ماده «رؤیا»). در قاموس قرآن آمده است که رؤیا از مصادیق رأی (رویت) است و چون شخص چیزی را در خواب می‌بیند آنرا رؤیا گفته‌اند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۷ - ۳۸). این واژه هفت مرتبه در شش آیه به شرح زیر در قرآن مجید استعمال شده است:

۱. خواب حضرت یوسف که دید یازده ستاره و آفتاب و ماه به او سجده

می‌کنند و پدرش از او خواست که آن را برای برادرانش نقل نکند: «... قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْضُصْ رُؤْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یوسف: ۵) [پدر] گفت: ای پسرک من! خواب خود را برای برادرانت مگو که نقشه ای خطرناک بر ضد تو به کار می‌بندند، بدون شک شیطان برای انسان دشمنی آشکار است.

۲. خواب پادشاه مصر که می‌دید هفت گاو لاغر، هفت گاو فربه را می‌خورند، و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشک را مشاهده می‌کرد. آن‌گاه به بارگاه نشینانش گفت: «... يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ» شما ای بزرگان! اگر تعبیر خواب می‌دانید درباره خوابم نظر دهید (یوسف: ۴۳).

۳. سجده برادران یوسف در برابر او و اظهار وی به اینکه این تعبیر خوابش می‌باشد: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا...» (یوسف: ۱۰۰) و پدر و مادرش را بر تخت بالا برد و همه برای او به سجده افتادند و گفت: ای پدر! این تعبیر خواب پیشین من است که پروردگارم آن را محقق ساخت ...

۴. خواب حضرت ابراهیم علیه السلام درباره ذبح فرزندش اسمعیل که پس از اقدام به انجام مأموریت الهی خطاب آمد: «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَّا لِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (صافات: ۱۰۵) خوابت را تحقق دادی [و فرمان پروردگارت را اجرا کردی]، به راستی ما نیکوکاران را این‌گونه پاداش می‌دهیم [که نیت پاک و خالصشان را به جای عمل می‌پذیریم].

۵. خواب پیامبر صلی الله علیه و آله به اینکه مسلمانان داخل مسجد الحرام و مناسک حج شده درحالی که از شر مشرکان در امانند؛ چون پیامبر صلی الله علیه و آله این خواب را به اصحاب خود





فرمود آنان پنداشتند که در همان سال چنین خواهد شد. اما چون از حدیبیه برگشتند منافقان گفتند: کو آن خواب که دیده بود؟ ما نه به مسجد الحرام داخل شدیم و نه حلق رأس و تقصیر که از اعمال حج است، انجام دادیم، لیکن سال بعد مسلمانان با ایمنی وارد مسجدالحرام شده و اعمال حج به جای آوردند. آن گاه آیه نازل شد: «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ...» (فتح: ۲۷) بی تردید خدا رؤیای پیامبرش را به حق و درستی تحقق داد [که در رؤیا وعده داده بود] شما قطعاً در حال امن و امنیت مسجدالحرام خواهید شد ...

۶. خواب پیامبر ﷺ درباره شجره ملعونه: «... وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوُفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا» (اسراء: ۶۰) ... و آن خوابی را که به تو نشان دادیم و نیز درخت لعنت شده در قرآن را [که مصداقش درخت زقوم، بنی امیه، طاغیان و یاغیانند] جز برای آزمایش مردم قرار ندادیم و ما آنان را [از عاقبت شرک و کفر] هشدار می دهیم، ولی در آنان جز طغیانی بزرگ نمی افزاید!

### دوم. نارسایی‌ها و ناراستی‌های رویانگاری وحی

رویپنداری وحی و اینکه قرآن روایت رؤیاهای رسولانه است، از ابهامات، اشکالات و آسیب‌هایی رنجور است و پیامدهای آسیب زایی در بردارد که بسط سخن در آن مجال واسعی می‌طلبد. آنچه به اختصار در این مقال می‌توان گفت به شرح زیر است:

۱. **مغالطات ابهامی؛** رویپنداری وحی از ابهامات متعددی رنجور است از جمله

اینکه:

**الف)** دکتر سروش تعریف دقیق و مشخصی از رؤیا ارایه نکرده، اقسام و گونه‌های آن را بر نشمرده و دقیقاً روشن نساخته است که در نگاه وی وحی رسالی کدامین قسم و با چه خصوصیتی است؛ برای مثال از یک منظر رؤیا بر سه قسم تقسیم شده است: (۱) رؤیای بدون تعبیر؛ یعنی خوابی که به همان صورت در بیداری تحقق می‌یابد، همچون خواب حضرت ابراهیم علیه السلام مبنی بر ذبح فرزندش که تاویل آن اقدام به ذبح وی در بیداری بود. چنین خواب‌هایی تعبیر ندارد و به عبارت دیگر تعبیرش چیزی جز تاویل و تحقق خارجی آن نیست. (۲) رؤیاهای صادق تعبیرپذیر، مانند خواب حضرت یوسف علیه السلام که دید ماه و خورشید و یازده ستاره بر او سجده می‌برند و تعبیر یا تاویل آن سجده پدر و مادر و یازده برادرش بر او بود. به بیان دیگر خواب یاد شده ترکیبی از تعبیر و تاویل را دارا بود. سجده و تعظیم عیناً تحقق یافت، ولی ماه و خورشید و ستاره‌ها به پدر و مادر و برادران حضرت یوسف علیه السلام تعبیر شد. (۳) رؤیاهایی که به بیان قرآن مجید «اضغاث احلام» است و احتمالاً از حالات نفسانی، تخیلات ذهنی، رخدادهای و مشاهدات روزمره اثر پذیرفته و آنها را بازتاب می‌دهد.

**ب)** مغالطه ابهام به اشکال دیگری نیز در کلام سروش نمایان است. اینکه حقیقت رؤیا چیست و چه سان از غیر خود تمایز می‌یابد در کلام وی مبهم گذاشته و رها شده است. جالب اینکه او در پی رویانگاری وحی قرآنی می‌نویسد: «خواننده می‌تواند به‌جای واژه رؤیا، از واژه‌هایی مانند مکاشفه و واقعه و مثال و خیال منفصل و متصل و... استفاده کند...» (همان). چنین چیزی بسیار شگفت‌انگیز می‌نماید، چرا که آنچه نام برده شده، به‌لحاظ هستی‌شناختی،

معرفت‌شناختی و حتی پدیدارشناختی که مورد عنایت سروش است، تفاوت‌های مهمی دارند و دیدگاه وی را دچار آشفتگی و سردرگمی عجیبی ساخته، دقیقاً معلوم نمی‌کند که بالأخره حقیقت وحی در نگاه ایشان چیست و چگونه ارزشدآوری می‌شود. به عبارت دیگر بیانات ایشان در این زمینه دچار تیرگی، ابهام و مه‌آلودگی فراوانی است و به رؤیا در توصیفات خود ایشان شبیه‌تر می‌نماید، تا نظریه‌ای در باب آخرین کتاب آسمانی، هدایتنامه الهی و معجزه جاوید حضرت ختمی مرتبت ﷺ.

ج) ایشان توضیح نداده است که مراد از رویانگاری همان نگرش تجربی به وحی است و تفاوت و تمایزی در نظر نیست، یا قسمی از تجربه دینی با ویژگیهای خاصی و یا دیدگاهی دیگر است. البته در این زمینه می‌توان احتمال داد که پنداره رویای رسولانه همان نگرش تجربی و قسمی از اقسام تجربه دینی باشد، بدون آنکه تقسیم و تنويع منطقی دقیقی از تجربه دینی ارائه و تمایز این قسم از دیگر اقسام مشخص گردیده و برون‌دادهای معرفتی، زبان‌شناختی، تفسیری و... آنها بیان شود.

د) از جمله ابهامات این گمانه در تعیین ارزش معرفتی قرآن مجید است. در عین اینکه ایشان آشکارا در این زمینه بحث روشن و دقیقی ارائه نکرده، سوگمنده باید گفت ویژگیهایی که برای قرآن برمی‌شمارد مانند مه‌آلودگی، تناقض آمیزی و... موهم نفی ارزش معرفتی این کتاب آسمانی و نافی اصل هدایت تشریحی خداوند است.

۲. **مغالطه تعمیم**؛ دکتر سروش وصف اضغاث احلام را به دیگر گونه‌های رؤیا تعمیم داده است. چنین خواب‌هایی غالباً پریشان و نامفهوم است و اوصافی

چون مه آلودگی، ابهام، تیرگی و تناقض آلودگی که وی در وصف خواب می‌گوید مربوط به این قسم است و ایشان بدون دلیل به همه خواب‌ها، حتی وحی الهی تعمیم داده و مرتکب مغالطه تعمیم ناموجه شده است.

۳. فقدان پشتوانه‌های معرفتی معتبر؛ رؤیاینگاری وحی به‌طور کلی باشد یا در خصوص وحی رسالی، در رابطه با همه کتاب‌های آسمانی باشد یا خصوص قرآن مجید؛ فاقد هرگونه پشتوانه معتبر عقلی، نقلی، بلکه معارض با آنها است. نه متون دینی چنین پنداره‌ای را برمی‌تابند، نه دلایل حکمی، فلسفی و...

دکتر سروش تنها با دعوی وجود پاره‌ای شباهت‌ها بین قرآن و رؤیا نتیجه می‌گیرد که قرآن رؤیا است. اشکال این سخن آن است که اولاً چنان‌که خواهد آمد شباهت‌های یاد شده محل تامل است، ثانیاً فرض وجود پاره‌ای شباهت‌ها بین وحی و رؤیا دلیل بر وحدت حقیقت این دو نیست. ثالثاً شماری از دلایل نقلی دینی خلاف این گمانه را دلالت دارد؛ برای مثال امیرمؤمنان علیه السلام در روایت طویلی پیرامون وحی، ضمن آنکه اعلام می‌دارند قسمی از کلام الهی از طریق رؤیا در اختیار پیامبران قرار می‌گیرد؛ وحی را کلام تنزیلی الهی و قسیم رؤیا معرفی کرده‌اند: «... كَلَامُ اللَّهِ لَيْسَ بِنَحْوِ وَاحِدٍ مِنْهُ مَا كَلَّمَ اللَّهُ بِهِ الرَّسُلَ وَ مِنْهُ مَا قَدَفَهُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ مِنْهُ رُؤْيَا يَرِيهَا الرَّسُلُ وَ مِنْهُ وَحْيٌ وَ تَنْزِيلٌ يُتْلَى وَ يَقْرَأُ فَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ...»؛ کلام خدا به‌گونه واحدی نیست؛ نمونه‌ای از آن این است که خدا به وسیله آن با فرستادگانش سخن گفته، گونه دیگر آن است که خدا به قلوب رسولانش درافکنده، نوع دیگرش رؤیایی است که به رسولان نشان داده و قسم دیگرش وحی و تنزیلی است که تلاوت و خوانده می‌شود...» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۶۴).

۴. تفاوت وحی رسالی و رؤیا در قرآن؛ قرآن مجید در موارد خاصی از



خواب‌های برخی انبیاء<sup>علیهم‌السلام</sup> و غیر ایشان و تاویل و تعبیر آنها سخن گفته و تفاوت آشکاری بین رویاها و غیر رویاها در قرآن مجید مشاهده می‌شود. پیش‌تر موارد کاربرد رؤیا در قرآن را بازگفتیم که موارد کاربرد آنها قابل توجه است:

الف) چهار مورد از آنها اخبار و پیشگویی از وقایعی در آینده بوده است مانند خواب حضرت یوسف<sup>علیهم‌السلام</sup>، خواب پادشاه مصر و دو خواب پیامبر اعظم<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup>.  
 ب) یک مورد ناظر به انجام مأموریتی الهی بوده است مانند خواب حضرت ابراهیم.

ج) کاربرد دیگر در بیان تحقق و عینیت یافتن واقعه‌ای است که در خواب حضرت یوسف<sup>علیهم‌السلام</sup> پیشگویی شده بود.

موارد فوق نشانگر تمایز آشکاری بین رؤیا در قرآن و وحی رسالی است و چنان‌که مشاهده می‌شود هیچ‌یک از موارد یاد شده ارتباطی با وحی تشریحی ندارد. حتی خواب حضرت ابراهیم<sup>علیهم‌السلام</sup> که ناظر به مأموریتی از سوی خداوند است، نوعی مأموریت عملی و شخصی بوده است، نه دعوت دینی و ابلاغ و تبلیغ عمومی پیام الهی برای مردمان. این درحالی است که قرآن خود را کتاب هدایت و «بلاغ للناس» معرفی کرده و حاوی گستره وسیعی از معارف اعتقادی، تعالیم عملی، آموزه‌های اخلاقی و... است.

۵. **تفاوت زبانشاخی قرآن و رویا؛** بر خلاف ادعای دکتر سروش، زبان قرآن و پیامبر در مسیر دعوت الهی خود، زبان بیداری است، نه زبان خواب. در زبان خواب و رویا، بنا بر توصیفات جناب دکتر سروش، سخن از استدلال، تبیین، تفکر و اندیشه نیست. درحالی‌که نه‌تنها پیامبران با مردم در موارد مختلف، متناسب با فهم و درک مخاطبان استدلال می‌کردند، حتی خداوند منان در جای

جای قرآن با زبان استدلالی سخن می‌گوید. آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

قرآن مجید، افزون بر اینکه خود را «برهان» و «نور» معرفی کرده، استدلال‌های فراوانی نیز در جای جای آن به کار گرفته است و علت اینکه قرآن از دیگران برهان می‌طلبد: «قل هاتوا برهانکم» (انبیاء: ۲۴) آن است که هم خودش برهان است و هم برهان اقامه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۵).

علامه طباطبایی نیز آورده است:

اگر کتاب الهی را کاوش کامل و در آیاتش دقت کنید، شاید بیش از سیصد آیه ببینید که مردم را به تفکر و تذکر و تعقل دعوت کرده است یا به پیامبر ﷺ استدلالی را از پیامبران و اولیای خود چون نوح و ابراهیم و موسی و لقمان و مؤمن آل فرعون و... نقل می‌کند. خداوند در قرآن خود - حتی در یک آیه - بندگان خود را امر نفرموده است که نفهمیده به قرآن یا به هر چیزی که از جانب او است ایمان آورند یا راهی را کورکورانه بپیمایند؛ حتی قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده است و عقل بشری به تفصیل ملاک‌های آنها نمی‌رسد و نیز بر چیزهایی که در مجرای نیازها قرار دارند استدلال کرده و علت آورده است (طباطبایی، ج ۶، ص ۲۶۰).

قرآن مجید بر آن است که انبیاء بر صدق دعوی رسالت خویش با معجزه اقامه برهان نموده‌اند (ر.ک: قصص: ۲۴). دیگر نصوص دینی نیز نشان می‌دهد که اساساً کار انبیاء پرورش عقول و خرد آدمیان بوده و از این رو همواره آموزه‌های خود را همراه با دلایل و بینات بر مردم عرضه داشته و متناسب با درک و فهم آنان با ایشان احتجاج نموده‌اند. امیرمؤمنان ﷺ در این باره می‌فرماید: خداوند، فرستادگانش را در میان مردم برانگیخت و پیامبرانش را به سوی آنها

گسیل داشت تا آنها را به میثاق فطری خودشان متوجه سازند و نعمت فراموش شده را به یادشان آورند و با بلاغت و رسایی با آنها احتجاج کنند و خزینه‌های عقولشان را بر ایشان آشکار سازند (نهج البلاغه، خطبه اول/ نیز جهت آگاهی بیشتر در این باره ر.ک: فضلی، «نادر نگری»، ش ۲۶/ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۳-۴۰۷).

چنین بیانی همان زبان بیداری است و با خواب و خوابگزاری سازگار نیست.

۶. **تعارض با توصیفات درونی قرآن؛** رویانگاری یا پنداره روایت رؤیاهای رسولانه نسبت به قرآن مجید، حکمی بیرونی در باره قرآن است که با مدعای درونی آن در تعارض است. افزون بر آیات توصیفی و بیانگر ویژگیهای قرآن که در بالا اشاره شد، آیات فراوانی نیز به صراحت بر الهی و نازل بودن قرآن دلالت دارد، از جمله اینکه: «کتابٌ انزلناه إلیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور (ابراهیم: ۱): این کتابی است که بر تو نازل کردیم تا انسان‌ها را از ظلمت‌ها به سوی نور هدایت کنی». در این آیات نقش اصلی پیامبر دریافت کلام خدا و ابلاغ و تبلیغ و تبیین (نحل: ۶۴) آن در میان مردم، دعوت آنان به سوی این کتاب هدایتگر الهی و حکم کردن در میان مردم بر اساس ما انزل الله (نساء: ۱۰۵/ مائده ۴۸ و...) است. از طرف دیگر قرآن مخالفان آسمانی و الهی بودن خود را به تحدی طلبیده و با قاطعیت فرموده است: «قل لئن أجتنبت الإنسان والجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثلہ ولو کان بعضهم لبعض ظهیراً (اسراء: ۸۸): بگو اگر جن و انس برای آوردن کتابی چون قرآن گرد هم آیند، هرگز نتوانند مثل این قرآن را بیاورند، حتی اگر برخی به یاری گر دیگری باشند».

۷. **آنارشسیسم تفسیری**؛ مشکل بزرگی که دیدگاه سروش فراروی قرآن پژوهان و مفسران قرار می‌دهد، مسئله منطق فهم قرآن است که آن را به تعبیر و خوابگزاری جهت دهی می‌کند. این مسئله از جهات مختلفی درخور توجه است از جمله اینکه: اولاً این یک شیفت پارادایمی (Paradigm Shift) است. ایشان، بر خلاف آنچه که در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت عالمان دینی را برای فهم بهتر معارف و آموزه‌های دینی به آشنایی با علوم روز توصیه می‌نمود، اینک در این زمینه قائل به یک تغییر الگوی بنیادی است. براین اساس برای فهمیدن قرآن دیگر نباید به منطق فهم متون، قواعد تفسیر، کتاب لغت، دیدگاه‌های فلسفی، علمی و امثال آن مراجعه کرد، بلکه باید دید اگر کسی در تاریخ و جغرافیای حجاز و در دل فرهنگ آن دوران، آن را در خواب می‌دید، تعبیرش چه می‌بود (سروش، ۱۳۹۲). ثانیاً مطلب فوق افزون بر آنکه به لحاظ زیرساختی بر پنداره برساختگی فرهنگی - اجتماعی قرآن و تجربه‌های پیامبرانه استوار است؛ به لحاظ روش شناختی نیز احاله دادن به تنگنایی است که هیچ منطق مدونی و منابع و مراجع با کفایتی ندارد و مآلاً سر از نوعی آنارشسیسم تفسیری، تعبیری یا تاویلی در می‌آورد. ثالثاً قرآن در موارد متعددی به تعقل و به عبارت دیگر به کار بست روش تعقلی و عقلایی در رابطه با فهم و مطالعه خود دعوت کرده است و توصیه آقای سروش با این روش تعارض آشکاری دارد. رابعاً نه تنها هیچ شهادی بر مواجهه رویانگاران و تعبیرگرا نه با قرآن مجید در سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ مشاهده نمی‌شود، بلکه برعکس ایشان در موارد متعدد قرآن را تبیین و تفسیر و در مواردی تطبیق یا تأویل - به معنای بیان مصداق - کرده، اما هرگز آن را تعبیر نکرده‌اند.





در پایان گفتنی است شماری از محققان نیز برآنند که دکتر سروش در رؤیایانگاری وحی گرفتار مغالطاتی از جمله مغالطه سنت گریزی، مغالطه توسل به مرجع کاذب، مغالطه تعریف دوری، مغالطه خلط علت و دلیل، مغالطه تفسیر نادرست و مغالطات متعدد دیگری شده است که شرح آن از حوصله این مختصر خارج است (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: برزگر و آیت‌اللهی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷-۱۳۵/ نیز در بررسی و نقد جامع‌تر دیدگاه دکتر سروش، ر.ک: نصری، نقد رویاهای رسولانه).

### نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت روشن شد که هیچ‌یک از دو دیدگاه سروش، یعنی تجربه‌انگاری و رؤیایانگاری وحی رسالی صائب نبوده و گرفتار اشکالات عدیده‌ای است. وحی رسالی منظومه‌ای بینشی، منشی، کنشی بدیل ناپذیر از جانب آفریدگار عالم و آدم است که نیازهای مربوط به حیات مادی و روحانی، فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی انسان را در بر گرفته، هدایت‌های لازم را در همه عرصه‌ها به او ارائه کرده و رهبری خلق و سامان بخشیدن و به حرکت درآوردن نیروهای او را در جهت رضای خدا و صلاح بشریت برعهده می‌گیرد. این مسئله لوازمی دارد از جمله عصمت و خطاناپذیری وحی؛ برتری آن بر داده‌های بشری؛ دارابودن ارزش مرجعیت به‌لحاظ معرفتی؛ قدرت و ارزش الزام‌آوری؛ ارزش اثباتی، اطمینان بخشی و یقین‌آوری؛ سرشت زبانی، وضوح و روشنی؛ فراعصری و فرامنطقه‌ای بودن در عین توجه به نیازهای عصری و مصری و... امور یاد شده تناسبی با تجربه‌های دینی معهود ندارد. از طرف دیگر نگرش تجربی لوازمی

متضاد و معارض با ویژگی‌های وحی و شرایع آسمانی دارد. رویانگاری قرآن نیز از ناراستی‌ها و کاستی‌هایی افزون بر نگره نخست آسیبمند است. از جمله اشکالات این پنداره عبارت است از ابهامات عدیده، فقدان پشتوانه‌های معرفتی معتبر؛ نادیده‌گرفتن تمایزات آشکار بین رؤیا و وحی رسالی، توصیفات خلاف واقع از قرآن، اشتغال بر مغالطه تعمیم، تعارض با توصیفات و ویژگی‌های بارز قرآن، تعارض با سیره نظری و عملی پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ. به لحاظ کارکردی نیز پنداره فوق نتایجی دارد که اهم آنها عبارت است از اولاً نفی اعتبار، مرجعیت و ارزش معرفتی قرآن؛ ثانیاً آنارشسیسم تفسیری و تاویلی.



## منابع

- \* قرآن کریم.
- \*\* نهج البلاغه.
۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا؛ معجم مقائیس اللغة؛ تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.
  ۲. احمدی، احمد؛ پادزهر در دفع اتکار نزول وحی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
  ۳. آلستون، ویلیام، پی، «تجربه دینی و باور دینی»، ترجمه امیر مازیار؛ نقد و نظر؛ سال ششم، ش ۲۳ و ۲۴، تابستان ۱۳۷۹، ص ۱۴۶ - ۱۶۱.
  ۴. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲.
  ۵. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثة، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
  ۶. برزگر، فائزه و حمیدرضا آیت‌اللهی، «کشف مغالطات در پردازش ایده بی‌صورتی وحی»، معرفت کلامی، سال ششم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۱۷ - ۱۳۵.
  ۷. پترسون، مایکل، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ، دیوید بازینجر، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۷۹.



۸. پراودفوت، وین، **تجربه دینی**، ترجمه عباس یزدانی، قم، طه، چاپ اول ۱۳۷۷.
۹. جوادی آملی، عبدالله، **وحی و نبوت در قرآن**، قم، اسراء، چاول، ۱۳۸۱.
۱۰. الرازی، فخرالدین ابوعبدالله محمدبن عمر، **مفاتیح الغیب** (تفسیر کبیر)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، **نقد نظریه بسط تجربه نبوی**، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول ۱۳۸۲.
۱۲. رشیدرضا، محمد، **تفسیر القرآن الحکیم، الشہیر بتفسیر المنار**، ج ۱۱، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق = ۱۹۹۳م.
۱۳. ساجدی، ابوالفضل، «وحی شناسی مسیحی با گذری بر وحی قرآنی»، **قبسات**، ش ۴۷، ص ۱۴۰ - ۱۴۳، بهار ۱۳۸۷.
۱۴. ساجدی، ابوالفضل؛ **زبان دین و قرآن**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۱۵. سروش، عبدالکریم، «اسلام، وحی و نبوت»، **نشریه آفتاب**، تهران، ش ۱۵، اردیبهشت ۱۳۸۱.
۱۶. \_\_\_\_\_، «بسط تجربه نبوی»، **کیان**، ش ۳۹، ۱۳۷۶، ص ۴ - ۱۱.
۱۷. \_\_\_\_\_، «دین اقلی و اکثری»، **کیان**، ش ۴۱، ۱۳۷۷، ص ۲ - ۹.
۱۸. \_\_\_\_\_، **بسط تجربه نبوی**، تهران، صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
۱۹. \_\_\_\_\_، **رؤیاهای رسولانه**، ۱۷ خرداد ۱۳۹۲ خورشیدی.
۲۰. سعیدی روشن، محمد باقر، **وحی شناسی**، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول: بهار ۱۳۷۸.



۲۱. شاکرین، حمیدرضا، «روش آزمون صدق کشف و شهود عرفانی»، کتاب نقد، سال دهم تابستان و پاییز ۱۳۸۷، شماره ۴۷ و ۴۸، ص ۷۳ - ۹۰.
۲۲. شاکرین، حمیدرضا، **براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز**، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۵.
۲۳. صادقی، هادی، **در آمدی بر کلام جدید**، قم، معارف و طه، چ دوم، ۱۳۸۳.
۲۴. صدوق، محمدبن علی ابن بابویه، **التوحید**، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ ق.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۶، ۸، ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. عبده، محمد، **رسالة التوحید**، مصر، مکتبه و مطبعه محمد علی صبیح و اولاده، ۱۹۶۵ م = ۱۳۴۴.
۲۷. فضلی، قادر، «نادر نگری: نقد مقاله خاتمیت آقای عبدالکریم سروش»، **قبسات**، ش ۲۶، بهار ۱۳۸۲، ص ۸۱ - ۹۵.
۲۸. فیروزآبادی، مجدالدین محمدبن یعقوب، **القاموس المحيط**، ج ۴، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۹ - ۱۴۲۸ ق = ۲۰۰۸ م = ۱۳۸۷.
۲۹. الفیومی، احمدبن محمد، **المصباح المنیر**، القاهره، وزاره المعارف، الطبعة السابعة، ۱۹۲۷ م.
۳۰. قریشی، سیدعلی اکبر، **قاموس قرآن**، ج ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۳۱. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.



۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، ج ۴، (راه و راهنماشناسی)، قم؛ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۳۳. مطهری، مرتضی، خاتمیت، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۳۴. —، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۸۳.
۳۵. —، مجموعه آثار، ج ۳، تهران: صدرا، چاپ دهم، ۱۳۸۲.
۳۶. مفید؛ محمدبن نعمان، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: چاپ اول، کنگره بین‌المللی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، ج ۱، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین، ۱۳۷۰.
۳۸. —، «انوار الفقاهه»، کتاب البیع، الجزء الاول، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب، ۱۳۸۸.
۳۹. نصری، عبدالله، نقدی بر رؤیاهای رسولانه، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۵.
40. Alston, W.; "Perceiving God", Philosophy of Religion: The Big questions; Ed: by, Elnore Stamp and Micheal J. Murray, Blackwell Publishers, 1994.
41. Davis, Cooline Franks; "The Evidential Force of Religious Experience", Oxford University Press, 1989.
42. Katz, Steven T.; "Language, Epistemology and Mysticism", in Mysticism and Philosophical Analysis; ed. Katz. Oxford: Oxford University Press, 1978.