

ایمان‌گرایی؛ 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 می‌کنند 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 کسی **بیرکگور** است که امید و خطرکردن را در ایمان رکن اساسی می‌داند. برای دکتر سروش هم عنصر



خطر کردن، 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 خطر کردن 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 ریسک کردن و خطر کردن 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 خطر کردن و ریسک کردن 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، مکرر می‌شود؛ لذا نه تنها کمکی نمی‌کند 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 مبدا 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 کی‌بیرگور است که آن هم برخاسته از مبنای ایمان‌گرایانه مسیحیت بوده است. مسیحیت به‌خاطر تناقض میان عقل و دین مجبور بودند که عقل را کنار بگذارند تا راه برای ایمان باز شود پس کسی که از پایگاه کی‌بیرگور 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 کی‌بیرگور را نداشته‌اند! آنها که مانند کی‌بیرگور 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 *بیرگگور* خیلی فاصله دارد. حالا آقای *سروش* بخشی را از *غزالی* و *سیدبن طاووس* می‌گیرد و بخشی را از کی *بیرگگور*؛ 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 *بیرگگوری* 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 کسی پرکگور و شلابیرماخر 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، استدلال‌ات 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 دیگر 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 مشائیون 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 خواهی 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 محوریّت 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. *محمّد الدین و قونوی* و... سعی در مبرهن‌کردن 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 بدیهیّت 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 توانسته‌اند. اینها مطالب غلطی است که سرروش بر گردن متفکران می‌اندازد.

آقای سرروش 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 سرروش 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: «الْحَيْرَةُ بَدِيهَةٌ تَرِدُ عَلَي قُلُوبِ الْعَارِفِينَ» حیرت، امری واضح هست و نه مبهم و غبارآلود. حیرت، امری عظیم است که از شدت وضوح قابل توصیف نیست نه اینکه مانند ایمان‌گرایی کسی بیرگور 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. در مورد 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 گرده برداری 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 می‌گوید: «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 به‌سمت مسیحیت حرکت کنیم.

مغالطه چهارم ایشان قیاس‌های نابجاست. ایشان آیات و متون دینی را به‌نفع 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؛ درحالی که آنچه انسان را کامل تر می کند 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 می شوند و هیچ نسبتی با ریسک کردن 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 نمی کنند و هر بار از یکی از جهات حیرت و تجربه دینی استفاده می کنند.

❖ آقای دکتر، لوازم الهیاتی و کلامی این دیدگاه چه چیزهایی است؟

لوازم این دیدگاه این است که شما برای ایمان داشتن 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 صرف نظر از درستی یا غلط بودن گزاره، شما چقدر به این گزاره سپردگی دارید؟ کی یرکگور می گفت: او مدعی شد ما در گزاره های 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!

❖ 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 شبی 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.

از سوی 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 دلبسته 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 سرروش، اگرستانس‌ها 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 سرروش 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 به جایش 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 راجع 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 پوزیتویستی 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 هر کس 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 وگرنه 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 *اتق، آلستون، شلاپیرماخر* 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 گرفته اید 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* و *امام سجاد* هم از خدا طلب یقین کرده‌اند. قرآن مکرراً می‌فرماید که شک در حقایق دینی راه ندارد: «*ا فی‌الله شک ...*» (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 یلعون» (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 سرروش 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 پرکور و از پایگاه مسیحیت است، ضلع دیگر آن شایرماخر 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 گرته‌برداری 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 لازم 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 کدام یک 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 کاربکاتور 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 نسبیت 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 نسبیت منتهی می‌شود *گادامر* تلاش می‌کند که این اشکال را برطرف کند ولی آقای *سروش* از نسبیت باکی ندارد. خیال می‌کند که این آزاداندیشی است درحالی‌که اصلاً با این مبنا تفکری شکل نمی‌گیرد.

❖ دکتر سروش در بیان مطالب خود از چه ترفندهایی 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؛ ترفند دیگر ایشان یارکشی‌های بدون مبناست؛ یعنی سعی می‌کند امثال *مولوی* و عرفای دیگر را به نفع خود مصادره کند. متأسفانه اخیراً هم ادبیات هتک را برگزیده‌اند که زیننده 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 دانشجو 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 به‌درد 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.

۲۶۷



ایمان‌گرایان: به نفع همه چیز است. به کام خرافه