

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 تطور فکری نهایی خود نیز، قرآن را رؤیای پیامبر تلقی می‌کند که نیاز به تعبیر دارد و نه تفسیر. اگر کسی قرآن را لفظاً و معنماً 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 حبّ را مطرح کرده‌اند. اینکه هم خداوند، بندگان را دوست دارد و هم بندگان، او را دوست دارند: «مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) یامی فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ 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 مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵) این دوست داشتن شدید خداوند در مقابل دوست داشتن شدید دنیا و متعلقات آن قرار می‌گیرد: «إِنَّهُ حُبُّ الْحَيْرِ لَشَدِيدٍ» (عادیات: ۸). این دوست داشتن مراتبی دارد که در مرتبه‌ای به عشق می‌رسد. در ادامه بحث توضیح خواهم داد که این حبّ چیست و چگونه محقق می‌شود. این «حبّ 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 ادْكُرُوا 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 فَانِي تُؤْفِكُونَ» به کجا می‌روید؟ در خانه چه کسی را می‌زنید؟ اینها عشق را ایجاد می‌کند و این‌طور 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 می‌طلبند. حرکت، حرکت حبی است. آیاتی مثل آیه ۵۶ سوره بقره، آیه ۱۲۳ سوره هود. یا می‌فرماید: «اللَّهُ بِيَدِ الْخَلْقِ ثُمَّ يَعْبُدُكُمْ 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 إِيَّيْ 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 أَرَى 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 رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره: ۲۷). علی علیه السلام جاننش 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: «ما عَبَدْتُكَ طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَلَا خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (بحارالانوار، ج ۴۱، ص ۱۴): «خدایا نه به طمع بهشت و نه از ترس عذابت عبادتت می‌کنم، چون تو اهلیت عبادت‌شدن‌داری می‌پرستم». این یعنی عشق! در سوره انسان می‌فرماید: «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لِأَتُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَشُكْرًا» (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 خشیت‌نامه 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 تمنّایی نکرده‌اند. لذا حضرت علیؑ دست پروده پیامبرﷺ است در دعای کمیل می‌فرماید: «صَبْرْتُ عَلِيٍّ عَذَابِكُمْ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلِيٍّ فِرَافِكُمْ»: «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 ترسانند. 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 سوی 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 سوی دیگر قرآن در پی پرورش انسان‌های جامع و کامل است. باید پذیرفت که عشق، راه همه انسان‌ها نیست بلکه اوحی 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 بُدم 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 عقیده بار

می شود؟

طبیعتاً دیگر کتاب هدایت نخواهد بود و از حجیت ساقط می‌شود. قرآن کریم، کتابی خواهد بود که نیاز به تکمیل دارد.

بخشی از بیان دکتر سروش این است که: «صوفیان کاشفان حُسن خداوند بودند و در برابر این حسن، جز عاشقی نمی‌توانستند بکنند». آیا واقعاً صوفیان حسن خدا را کشف کردند؟ این قرآن نیست که از حسن خداوند می‌گوید؟

ایشان اگر به همین قرآن مراجعه می‌کردند چنین حرفی نمی‌زدند. ممکن است در دوره‌ای وجهی از قرآن مغفول بماند و تبیین نشود و مدت‌ها 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 کرده‌اند نه اینکه قرآن واجد حسن خدا نبوده و این صوفیان بوده‌اند که آن را از ضمیر خود بروز داده‌اند و به دین افزوده‌اند. در این مسئله بن‌مایه کلمات عرفا از خدا بوده و به این جلوه توجه فراوانی کرده‌اند، خداوند هم خصوصیتی دارد که جان شیفته را به عشق ورزیدن می‌کشاند. اینکه قرآن، حُسن خلقت را تصویر می‌کند؛ 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 زیبایی‌هایی است که در خلقت وجود دارد. بالأخره اگر مراد آقای سروش این باشد که عارفان، توجه بیشتری به حُسن الهی داشته‌اند و آن را از کلام وحی دریافته‌اند، سخن درستی است، اما اگر کشف آنان را به خارج از قرآن نسبت دهد و تکمیل‌کننده قرآن بداند حرف باطل و اشتباهی است.

جناب استاد، آقای سرروش 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 خشتِ کجِ 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. هر چند 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: «مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ» آنچه می‌خورند فقط آتش است، یا در آیه ۴۰ سوره نجم که فرمود: «وَإِنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يَرِي» یعنی همین سعی این دنیای خود را می‌بیند. در سوره زلزال آیات ۷-۸: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ...» همین عمل را می‌بیند، عذاب، چهره همین عمل است. در آیه ۳۰ سوره آل عمران می‌فرماید: «يَوْمَ نَحْدُكُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمَلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا» 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.

به نظر 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؟

به نظر 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 می‌کند 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: «فَإِذَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن تَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَطَوْا مِنْ خَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹): «اگر مهربی در تو نبود و با رحمتت مواجه نمی‌شدی این مردم از اطرافت پراکنده

می‌شدند». در سوره انبیاء، پیامبر ما رحمه 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 قربین 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 بپر اندر پی ام گفت رو رو من حریف تونی
 ام
 باز گفت او را بیا ای پرده سوز من به اوج خود نرفتستم هنوز

گفت بیرون زین حد ای خوش فرّ من گر زنم پری 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 دل‌ها جمله از پی گرفته دست دل‌ها دامن وی
سیدحیدر آملی هم که از عرفاست و سروش هم از عارفان دم می‌زند. سید
حیدر از «من رأی فقد رأی الحق» شروع می‌کند تا به اینجا می‌رسد که: «فان هذا اشاره
الی ارتفاع الائنیه و بقا الوحده الحقیقه المعبر عنها بھو» 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 ابن‌خلدون و ابن‌هشام 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 بنشیننی گناه است
 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 ذو‌وجه‌بودن 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 هر وقت 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 عیسیٰ علیه السلام پاسخ دهم. همه پیامبران در یک مسیر بوده‌اند؛ یعنی عیسیٰ مسیح همانند پیامبر ما قدرت را در کنار ایمان و عشق قرار داده بود. در آیه ۲۸۵ سوره بقره می‌خوانیم: «كُلُّ أَمَنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَانْفَرَقُ 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 عیسیٰ بن مریم فراهم بود که از وجهه قدرت استفاده کند یا نه؟ پس هم همه پیام در اختیار عیسیٰ مسیح نبود و هم شرایط جامعه برای بهره‌گیری از قدرت مهیا نبود.

اشکال دیگر آقای **سرروش** این است که وقتی به مقام قیاس می‌رسد، اسلام را با مسیحیت «تحریف شده» مقایسه می‌کند.

نکته دیگر این است که ایشان برای اثبات قدرت گریزی حضرت عیسیٰ 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: «حیّ علی خیر العمل» 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 دین‌پژوهی

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، درحال تحول است. استدلال ایشان برای قبض و بسط این بود که معرفت‌های دینی وابسته به سایر معارف هستند، سایر معارف دینی هم درحال تحول‌اند؛ پس معرفت دینی هم درحال 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 درحال تحول هستند؛ پس نتیجه می‌گیریم که دین، درحال تحول است. بر هر دو مقدمه این استدلال، می‌توان اشکال کرد. در مقدمه اول او 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 علومی مقدماتی نیاز دارند. در مقدمه دوم استدلال خود گفته‌اند: همه دانش‌های بشری یکسره درحال 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 درحال 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 آن گاه 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 بت پرست‌های 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 رسیده‌ایم. 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 براین‌اساس 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 سرروش 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 به‌گونه‌ای شگفت‌انگیز افزایش داده است»؛ لذا پاسخ این است که باوجود پیشرفت‌هایی که علم و عقل داشته‌اند همچنان بشریت نیازمند وحی است؛ چراکه انسان، بعد مادی و غیرمادی دارد. امروزه هم فلسفه برای غیرمادی‌بودن 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 صادقه 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 استغناای 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 استغناای 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 استغناای از دین را به استغناای 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 مبتلا به 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 سرش 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 سرش 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. منظوری 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 این‌گونه 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).^۱ مراد دکتر سروش از به درد نخوردن و مبتلابه نبودن و جاافتاده بودن 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 لغیر الله به و النخنقه و الموقوده و المتردیه و النطیحه و ما اکل 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 مبتلا به 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 مبتلا به نیست اما نماز مبتلا به 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 مبتلا به 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 بپرسید 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 می‌گویند:

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 نفی 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 لایه‌لای نگاشته‌های 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 با توجه 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، همان‌بت‌پرست‌های 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^۱ 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 روزه 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

۱. البته در ضمن سوال تأکید شده بود که مراد این نیست که تنها معیار دین‌داری نماز و روزه باشد.

کند 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؟»^۱

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».

۱. 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 باشم 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^۱ 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

۱. 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 بازداری 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.

می‌رسد. 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؟^۱ 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

۱. سروش، جلسه سخنرانی و پرسش و پاسخ مورخه ۱۳۷۶/۱۲/۲۵ در شهر مونترال کانادا.



معصومین^ع بیان شده است؟ مطلب دوم اینکه آیا صحیح است که گفته شود کسی نمی‌تواند در مقامات و تجارب عرفانی و اخلاقی از معصومین^ع 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^ع 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^ع یا امام حسین^ع 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 علی‌الاصول 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؟!^۱

❖ 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^{علیهم‌السلام} از دیگر انسان‌ها محل تردید است. یعنی نمی‌توان گفت در میان کسانی که در مسائل اخلاقی و عرفانی سخن گفته‌اند معصومین^{علیهم‌السلام} 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^{علیهم‌السلام} می‌گوید: «آیا واقعاً عالی‌ترین تجربه‌های عرفانی در معارف دینی آمده است؟» و در مورد مقام عملی معصومین^{علیهم‌السلام} 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^{علیهم‌السلام} 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

۱. سروش، سخنرانی مورخه ۱۳۷۴/۱/۲۵ در مسجد فاطمه^{علیها‌السلام} در شهر مونترال کانادا.



معنوی بالاتر رفته باشد؟) منظور از استفهام انکاری سؤالی است که سؤال‌کننده آن، جواب سؤال خود را منفی می‌داند و شکی در آن ندارد. بسان کسیکه بپرسد (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. و هنگامیکه 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 نیستیم، 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 عالیه 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 برداری های سنگین، قدرتی است که برای هر فردی قابل تحصیل است در صورتی که به طور مستمر برای مدت معینی ورزش ها 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 به دست آورد. البته کسی که از طریق عمل به دستورات قرآن و روایات مراتب عرفانی را طی نماید می تواند توانایی بر انجام اعمال خارق العاده نیز پیدا نماید، اما حصول چنین توانایی هایی 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 می کاود نه در انجام کارهای غیر طبیعی و نشان دادن توانایی های خود به دیگران. صد البته از ائمه علیهم السلام نیز معجزات و کرامات زیادی صادر شده است تا حجت خداوند بر کسانی که انتظار چنین توانایی هایی از امامان علیهم السلام را داشته اند نیز تمام شود. در هر صورت از این جهت نیز ائمه علیهم السلام دست کمی از دیگران نداشته اند. آنان حتی پس از وفات خود نیز هزاران بیمار جسمی و روحی صعب العلاج و یا حتی غیر قابل درمان را شفا داده اند.

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 مهم ترین آسیبی است که بر انسان عارف وارد می گردد و او را از خداوند دور می نماید.



۳. از میان تمام انسان‌ها فقط از جمله پیغمبر اسلام ﷺ و همچنین حضرت زهراؑ و دوازده امام شیعهؑ 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 اولوالعزمؑ 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. به‌طور 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 آبختویسیم 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^۱ 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»^۲.

۱. سروش، سخنرانی مورخه ۱۳۷۴/۱/۲۵ در مسجد فاطمه علیها السلام در شهر مونترال کانادا که برای دانشجویان بورسیه ایرانی و برخی از دیگر مسلمانان به زبان انگلیسی برگزار شد.
۲. همان.



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).^۱

وی در بخش دیگری از سخنان خود چنین گفت:

«بنابراین معروف و منکر (امور) مذهبی نیستند. اینها حیوانی نیستند (یعنی وحی منبع شناخت معروف و منکر نیست) البته برای بعضی از مردم وحی



متن انگلیسی کلام ایشان چنین است:

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.

۱. 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.

می تواند منبع یادگیری باشد، اما عقلاً (یعنی به مقتضای استدلالات عقلی) 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).^۱

❖ نظر دکتر سروش درباره معنا و مصادیق معروف و منکر در اسلام چیست؟

۱. 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).^۱ 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

۱. 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

حوزه فهم عقل نگنجد. بشر حتی در شناخت جزئی‌ترین موارد آن نیز نیازی به 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. به‌نظر 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 هر یک 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 هر یک از این دو صورت نمی‌توان هدایت اخلاقی و اجتماعی آدمی را با تکیه بر این قضایای بسیار محدود محقق ساخت. به علاوه 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* (John Rawls)، *روبرت نزیک* (Robert Nozick) و *میشل والنر* (Michael Walzer) 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. باتوجه 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^۱

۱. منظور از قضیه اخلاقی قضیه‌ای است که بیانگر نیک و ناخوشی فعلی از افعال اختیاری آدمی باشد.

روشن و بدون ابهامی اتفاق نظر ندارند همین مطلب کافی است برای صحت این 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 نادیده‌گرفتن 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 (حرام شدن بسیاری از واجبات الهی و واجب شدن 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 دامن زدن 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 درحالی‌که 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 (روسی، 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 به‌تبع 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، با ایجاد 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 لا بشرط 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 نمی تواند محرمات را شامل شود و منکر نیز نمی تواند 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 نهی کننده از منکر است؛ چون در صورتی که معروف شامل محرمات و منکر شامل واجبات نیز باشد لازم می آید 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 به عنوان 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، جایز‌الععمل است.

ممکن است دکتر سرروش 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 جایز‌الخطاست. منظور من این است که وقتی شما بر عقل تکیه می‌کنید باید بدانید که عقل جایز‌الخطا 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»^۱.

جواب اول

توجه به نکاتی روشن می‌سازد که نظر ایشان در مورد جایزالخطا 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 می‌گوید 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.

۱. عبارت انگلیسی وی چنین است:

Of course reason is fallible. I mean when you rely on reason you have to know that it is fallible. It makes mistakes. But because of the mistakes we cannot rule it out. We cannot be inconfident 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.



باتوجه به این نکات روشن می‌شود که گرچه به نظر ایشان عقل جایز الخطا است ولیکن چون طبق مبنای ایشان عقل فردی احتمال خطای بیشتری دارد با عقل فردی نمی‌توانیم به تصحیح عقل جمعی بپردازیم. به عبارت دیگر انتقاد با 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 بگوید 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 به هیچ‌وجه 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».^۱ 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» به کار برده شده است که از مصادیق بارز این لفظ، واجبات می‌باشد و عبارت «تقام الفرائض» یعنی «برپا داشته شدن 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

۱. عن ابي جعفر: يكون في اخر الزمان قوم ... لو اضررت الصلاة لسائر ما يعملون بامواتهم و ابدانهم لرفضوها كما رفضوا اسمي الفرائض و اشرفها، انالامر بالمعروف و النهي عن المنكر فريضة عظيمة بما تقام الفرائض هنا لك يتم غضب الله عز و جل عليهم فيعمهم بعقابه فيهلك الابرار في دار الاشرار ... ان الامر بالمعروف و النهي عن المنكر سبيل الانبيا و منهاج الصلحا، فريضة عظيمة بما 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).

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 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.»^۱ 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

۱. «اعتبروا ایها الناس بما وعظ الله به اولیائه من سوء پناهه علی الاحبار ... فیدأ الله بالامر بالمعروف والنهی عن المنکر فریضة منه لعلمه بانما اذا ادیت و اقیمت استقامت الفرائض کلها هینها و صعبتها» (شریف قریشی، حیاة الامام الحسین ابن علی، ص ۱۵۲).



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 گفت‌وگو نمود. پس از پایان گفت‌وگو، 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 علیه السلام قیام کردم. می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر نمایم، و روش جدم محمد علیه السلام و پدرم علی بن ابیطالب علیه السلام را دنبال کنم»^۱. در این وصیت نامه، سیدالشهداء علیه السلام 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 علیه السلام 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

۱. «انی لم اخرج اشرا ولا بطرا ولا مفسدا ولا ظالما، و انما خرجت لطلب الاصلاح في امة جدي محمد صلى الله عليه وآله، اريد انامر بالمعروف و انهي عن المنكر، و اسير بسيرة جدي محمد صلى الله عليه وآله و ابي علي ابن ابیطالب عليه السلام» (مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۸، به نقل از: مقتل الحسين از محمد تقی آل بحر العلوم، ص ۱۳۷).

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 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 سرووش 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»^۱. 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 سرووش نزول این آیه لغو و بیجا خواهد بود. زیرا بنا بر اینکه 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

۱. کتّم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر (آل عمران: ۱۱۰).

جامعه اسلامی در مقام هدایت مردم سایر ملل و نزدیک ساختن آنها به «معروف» و ارزش‌های اسلامی برآید.

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: «چه‌بسا شما از چیزی متنفر هستید درحالی‌که خیر و صلاح شما در آن است، و چه‌بسا چیزی مورد علاقه شماست درحالی‌که مضر برای شماست و خداوند به مصالح امور دانا است و شما نسبت به آن آگاهی ندارید»^۱. چه‌بسا منشأ معروف‌شدن چیزی در جامعه محبوب‌بودن آن برای افراد آن جامعه است و یا برعکس، سبب منکرشدن چیزی کراهت و تنفر افراد از آن باشد، درحالی‌که به‌نظر قرآن همیشه محبوبیت نمی‌تواند معیار خیربودن و مبعوضیت و کراهت معیار شربودن تلقی شود. البته ناگفته نماند که سخن از تردید در صحت نظر

۱. 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).



اکثریت جامعه، به‌ویژه اجتماع غیراسلامی، در شناخت معروف و منکر مستلزم انکار نظر اکثریت در جامعه اسلامی در حوزه سیاست و حکومت نیست. اسلام 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 غیرلازم 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 به کار 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.^۱

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. همان‌خدایی 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.

۱. تفصیل بحث در مورد روش حل تعارض علم و دین مجال دیگری را می‌طلبد که خارج از ساحت بحث حاضر است.



عاقل‌ترین مردم جامعه نیز به دین نیازمند هستند و در این راستا استثنایی وجود ندارد. بلکه کسانی که عاقل‌تر هستند از دین بهره بیشتری می‌برند. درعین‌حال 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. درعین‌حال 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 به‌رحال 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 درمورد حکم شراب و قمار می‌پرسند، بگو در این دو کار گناه بزرگی است و سودهایی، ولی گناه آنها بیش از منفعت آنهاست»^۱. قرآن در ۱۴ قرن قبل فرموده است که خمر و میسر فوایدی نیز برای آدمی دارد فوایدی که چه‌بسا 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 نه‌تنها امری منکر تلقی نمی‌شود بلکه مورد توصیه برخی از صاحب‌نظران علوم تربیتی است. به‌نظر 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 به‌دلیل توجه به برآیند مجموع آثار آموزشی و تربیتی است. اسلام زیان‌های تربیتی چنین کلاس‌هایی را افزون‌تر از

۱. یسنلونک عن الحمیر و المیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما کبیر من نفعهما (بقره: ۲۱۹).

فواید آموزشی آن می‌داند.

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 می‌توانند 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: «يُوخَذُ مِنْ هَذَا ضِعْثٌ وَ مِنْ هَذَا ضِعْثٌ فَيُزْجَانُ» 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، مباحثی 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، بگویند رعب و وحشت عملاً». بر همین اساس میان «قرآن و نگاه



تصوّف» 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 نگذاشت 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 چشانندن. بعد می‌گوید: ببینید که در عرفان و تصوّف چنین خشم و خشونت‌ناپذیری، نه در تورات این‌گونه است و نه در انجیل. این دو کتاب و حتی کتاب زرتشت در دیدگاه سروروش، 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 تصوف 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 ملامت 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 می‌گوید. 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 والرَّكاهِ مَادْمَتْ حَيًّا» و اسمی از جهاد نبرد». گویی عیسی علیه السلام درحالی 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، درحال قدرت اسلام باید سر تسلیم فرود بیاورند. بعد می‌گوید: خود پیامبر اعلام کرد که: «أَمْرُتُ أَنْ أَقَاتِلَ 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 بکنم 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 نفس محمد 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 تئورسین تفکر قدرت و حتی ابرقدرتی برای انسان است و راز زنده ماندن را در قدرت می‌داند. پس به تعبیر سروش، گویا نتیجه 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 تبت 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، امی 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 عذب 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 همین‌طور 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 تصوف 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** 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 ملامت از انحراف و کثری 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 *ابن عربی* 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 اندازها 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 باتوجه 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 لِّنَفْسِهِ 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 السابقون اند 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. براین اساس شواهدی وجود دارد که زبان عشق در قرآن، غالب است و اگر تصوّف و عرفان به عشق‌گراییده‌اند 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 پرنرنگی 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 و 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 واضع و هم شارح. یعنی خداوند فقط معلم را فرستاده بود و همه دایرمدار تجربه‌ها و واکنش‌های او بود. این معلم چنان مهیّا 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 سرورش 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 اَنّی» 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 تحدّی آن باطل است و وقتی اعجازی در کار نبود کل رسالت بر باد است؛ پس لطفاً سخنی از پیامبری پیامبر نزنید و از اسلام نگوئید.

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 مدّعی 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 می‌گویند: «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: «من
 كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ»، 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
 هم‌اوردی 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 ستکثر 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 ناپود 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: «فَلَلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (انعام: ۱۴۹) و جریان آیه الست مطرح می شود و درباره انبیاء که می فرماید: «لَوْلا أَرْسَلْتُ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُحْزَى» (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 سال ها 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 تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء: ۵۹)، «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُواكَ فِيمَا سَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَرْجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَ يَسْلَمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵) باید تو را حکم کنند و نه تنها تو را حکم کنند که در دلشان هم نه نگویند. دیگر دعوت مطلق به اطاعت از

این بالاتر هم سراغ دارید؟ و سؤال مهم‌تر 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 که‌ای 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 زوج 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 الْأَقَاوِيلِ» (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 کلام‌اللهی 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. درحالی‌که خود قرآن چنین متنی دارد، کسی به اسم آقای سروش پیدا می‌شود که نه آقا. حرف بی‌خود می‌زنی! قرآن در سوره توبه می‌فرماید: «... حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه: ۱۰۳)

۶) نمی‌فرماید: «کلام الرسول» یا در جای دیگری می‌فرماید: «ان اَتبع إلا ما یوحی الی» (احقاف: ۹)؛ یعنی من کاره‌ای نیستم و هرچه هست آن چیزی است که به من وحی می‌شود. یا تعبیری مثل «بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّکُمْ» (نساء: ۱۷۴) و «بَصَائِرٌ مِّن رَّبِّکُمْ» (اعراف: ۲۰۳) دارد نه «مِن رَّسُولِکُمْ».

برهان دوم: اگر قرآن حالات و وجدهای پیامبر است، تعامل پیامبر با قرآن را چگونه تفسیر می‌کنید؟ پیامبر برای نزول وحی انتظار می‌کشد: «قَدَنُورِی تَقْلُبُ وَجْهَکَ فِی السَّمَاءِ...» (بقره: ۱۴۴). اگر از وجود او می‌جوشد، انتظار چه معنایی دارد؟ چرا وقتی مشرکان درباره *نوالقرنین* و *اصحاب کهف* و روح از پیامبر سؤال پرسیدند چهل روز در پاسخ آن وقفه افتاد و پیامبر چهل روز انتظار کشید؟ یا چرا وقتی نصارا از پیامبر، نمونه‌ای شبیه خلقت عیسی بن مریم 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 *شلیبه بن وهب* جسمی قرار گرفت؟ یا در بحث تکرار زبانی وحی آیه داریم که: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَنْ یَقْضِیَ إِلَیْکَ وَحِیَهُ» (طه: ۱۴۴) شتاب مکن یا می‌فرماید: «لَا تُحَرِّکْ بِهِ لِسَانَکَ 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 تُبْتَئَاکَ لَقَدْ کِدْتَ تَرْکُنُ إِلَیْهِمْ شِیْئاً

قَلْبًا إِذَا لَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ 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 تَقَوَّلَ 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، العباد 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 اذیت‌کنندگان وعید عذاب الیم می‌دهد. آقای سرورش بنشین فکر کن بین 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 فَأَدْحُلُوا وَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَ لَا مُسْتَأْنِسِينَ حُدُوثِ إِنْ ذَلِكُمْ كَانَ يُوذِي 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 تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى 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 سرروش، 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 سرروش به وجود آمده و ضرورت‌های مسلم عقلائی، حکمی، فلسفی و کلامی را زیرسؤال برده است. سرروش در یک دهه گذشته دو نسبت به قرآن داده است یکی نسبت «رہیافت 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 سرروش 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 سرروش 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.

فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان؟

یار علی کرد فیروزجایی*

دی و بهمن ۱۳۹۹

اشاره

در خدمت حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر یار علی کرد فیروزجایی عضو هیئت علمی و معاون پژوهشی دانشگاه باقرالعلوم^ع 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^ع.

فلسفه است، با ایمان و کفر ربطی ندارد. قید اسلامی چه معنا دارد؟ آنچه امروز در بین مسلمانان به‌عنوان فلسفه اسلامی رایج شده در واقع یک بخش از فلسفه است.»

آقای **ملکیان** هم عنوان می‌کنند که تقیّد ایمان و اسلام و دین، تقیّد تعبّدی است و تقیّد فلسفه تقیّد 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 ملهّم از معارف اسلامی است؛ به‌این 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 به‌عنوان 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 آنجاکه 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 به‌این‌خاطر 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 سرروش 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



علومی 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 این رو 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 وجودی خدا را ندارند اما نظر به مبرّأ 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 قُلْتُ و قُلْتُ مطرح است؛ مفسّری می‌آید و تفسیری ارائه می‌کند، دیگری آن را به بوته نقد می‌کشد. اما ما قرآن را به عنوان 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 به این معنا مقدّس بداند که عیب و ایرادی ندارند مرتکب خطای در فهم است، و کسی به این معنا 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 سرروش 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 نفر 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 کلیّت 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 تعلیم 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 اعتنا کردن 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 اهتمامی 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 قیسات 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 ماشاء الله ابتکارات و نوآوری‌هایی وجود دارد که زاییده

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، مُحَدِّث 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 و پنجاه مسئله هم گفته شده است. بنده کتاب **نوآوری‌های فلسفه اسلامی** را با این نیت نوشتم، ولی در آن کتاب، فقط نوآوری‌های عصر **کنندی** تا **ابن‌سینا** را گزارش کردم. از **ابن‌سینا** 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 **ابن‌سینا**، **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**، **ابن‌سینا** 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 هرکدام 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 قیده‌های 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 آلَهُ 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 لَعَلَّا 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 «فُرجه» که در اصل از روایت امام صادق علیه السلام در کتاب التوحید اصول کافی گرفته شده است. خب، همان‌طور 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 کفوا احد» می‌رسد می‌فهمد که دوتا 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 به‌خاطر مسلمان بودنش، برهاناً هم قبول کرده است؛ پس به‌لحاظ 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 به‌صورت کلی اسلام به این فیلسوف جهت داده باشد که به این مطلب رسیده باشد، به‌این‌معنا، 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 در صدد مصادره دستاوردهای آن برآمدند و کوشیدند آن را به نام خودشان تمام کنند؛ مثلاً ژیلسون در کتاب روح فلسفه قرون وسطی بحث و جوب 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 بی‌سابقه است و اصلاً اثری از تحلیل و نظریه پردازی فلسفی در آنها نمی‌بینیم، 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 به‌خاطر 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 می‌کرد. فیلسوفی مثل ابن‌سینا می‌گوید وقتی تناسخ در اسلام باطل است پس باید ریگی در کفش تناسخ باشد؛ لذا می‌کوشد با مبنایی عقلی به ابطالش بپردازد، از این‌رو بر امتناع تناسخ استدلال کرده است این درحالی 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 آورده‌ام.

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 می‌کند که باید نبی باشد و بحث استدلال بر ضرورت نبوت که جناب *ابن‌سینا* طرح می‌کند در عین 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 خدانشناس و معادشناس کند این‌گونه مسائل با الهام از آموزه‌ها و معارف اسلامی مطرح شده‌اند؛ این‌گونه مباحث را کسی مثل *ابن‌سینا* که یک فیلسوف تمام عیار 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 به جایی 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 در حالی که 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 مقدّس 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 مرتبه‌ای 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 وسطی *اکوئیناس* و استادش *آلبرتوس کبیر* و حکمای دیگر مثل *دونس اسکوتوس* و *سوآرز* 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 به‌خاطر تقدس فلسفه خود، به دیگران اعتنا نمی‌کنند ادعایی نادرست است چون تاریخ، خلاف آن را می‌گوید. از مشکلات آقای سروش نادیده‌گرفتن 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 بیزدی 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 منطق 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 **فهیج 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

تَكُونُ قَوَانِئُهَا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لِّلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» چه توضیحی برای این جمله می‌فرمایید؟

برای اینکه ما معتقدیم کتاب و سنت مرّ واقع را می‌گویید 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 ملاحظه! 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

