

گفت و گوی انتقادی-تحلیلی دکتر حسین کمالی، دکتر حسین کاجی و دکتر سروش دباغ با دکتر عبدالکریم سروش در مورد نظریه «دین و قدرت»

عبدالکریم سروش: نظریه «دین و قدرت» روایتی مغفول از مشی پیامبر اسلام (ص) را برجسته کرده است.

با لفظ مشکلی ندارم. می‌توان به جای «پیامبر اقتدارگرا»، «پیامبر مامور به اقتدار» یا «پیامبر اقتدار ورز» گذاشت.

دکتر حسین کاجی: خدمت دکتر عبدالکریم سروش عزیز، سلام عرض می‌کنم. تشکر می‌کنم که این وقت را در اختیار ما قرار دادند تا گفت و گویی انتقادی را با ایشان در مورد نظریه جدیدشان به سامان برسانیم. همان‌طور که پیش‌تر نیز با ایشان مطرح شد، بخشی از این گفت و گو مبتنی بر ادبیاتی فربه‌ای است که خوشبختانه در این مدت کوتاه بعد از ارایه این نظریه به وجود آمده است. من؛ حسین کاجی با حضور آقایان دکتر حسین کمالی و دکتر سروش دباغ، بنا داریم بخشی از این ادبیات را با آقای دکتر سروش را در قالب گفت و گویی نقادانه-تحلیلی به بحث بگذاریم. امیدوارم این گفت و گو باعث شود لاقلاً برخی از ابهام‌هایی که در مورد این نظریه به وجود آمده، برطرف شود. تقریباً همه نقدها را خوانده‌ام و فکر می‌کنم خیلی از منتقدان، نکته و موضوع اصلی بحث شما را نگرفته‌اند. شاید یکی از دلایل این تفسیرهای نادرست به خاطر فضایی است که وجود دارد و بسیاری نسبت به این موضوع دینی-عقیدتی، حساسیت زیادی دارند. دلیل دیگر هم می‌تواند این باشد که شما هنوز این نظریه را مکتوب نکرده‌اید. مطمئن هستم اگر نظریه شما مکتوب شود، می‌تواند لاقلاً برخی از این ابهام‌ها را کم کند. تصور می‌کنم بهتر است گفت و گو را با ارایه خلاصه‌ای از نظریه اخیر شما شروع کنیم. در این میان کسی بهتر از خود شما نمی‌تواند این کار را انجام دهد.

دکتر عبدالکریم سروش: از فرصتی که در اختیار من نهاده‌اند، بسیار ممنونم؛ عزیزان فرهیخته‌ای که مطمئنم در این مسئله، عالمانه نظر می‌کنند و ناقدانه نظر می‌دهند. قرار بر این است نقدهایی که تاکنون مطرح شده و همچنین پرسش‌هایی که عزیزان حاضر دارند، در این گفت و گو مطرح و رفع ابهام شود. البته اختلاف نظرها همیشه باقی خواهد ماند که باکی نیست.

مقدمتاً بسیار مختصر و فشرده عرض کنم که حرف کنونی من، ادامه سخنان پیشین من است. آشنایان با نظریات بنده می‌دانند که از مدت‌ها پیش گفته‌ام دین‌شناسی معادل با پیامبرشناسی است. دیانت اسلام عبارت است از آنچه از پیامبر (ص) رسیده؛ خواه این قرآن و روایات قطعی باشد و خواه سنت ایشان چنان‌که در مخیال مسلمانان نقش بسته است.

دین‌داری عبارت است از التزام و مراجعه مستمر به کتاب و سنت. این‌که محصول این مراجعه مستمر چه باشد، امر دیگری است، اما التزام به کتاب و سنت و مراجعه به آنها شرط دین‌داری است. اگر مسلم شد چیزی در کتاب و سنت است و معنای آن با اطمینان نوعی دریافت شد، آن‌گاه یک مؤمن متدین قطعاً و لزوماً و البته نظراً و عملاً به آن پابند خواهد بود. موضع من درباره دین‌داری همین است که می‌بینید. لذا به هیچ وجه تأکید نمی‌کنم که اصول دین کدامند، فروع دین کدامند، قطعیات و ضروریات کدامند و غیر قطعیات کدامند. ذاتیات و عرضیات کدامند، همه این‌ها به استنتاجات و استنباطاتی و نهاده می‌شود که عالمان و دین‌شناسان از دین می‌کنند؛ همراه با اختلاف بسیار که همواره بوده و خواهد بود. البته این استنباطات و استنتاجات اغلب متقارب هستند، یعنی به یکدیگر نزدیک می‌شوند. چنان

نیست که همواره متباین باشند یا در تعارض و تناقض قرار گیرند، اما تخالف‌ها و اختلاف‌ها هم باقی خواهند ماند. این نکتهٔ اولی بود که خواستم عرض کنم، لذا به دنبال این تعریف، در پی شناختن پیامبر می‌رویم و این شناختن پیامبر هم تاریخی-اجتماعی و هم شخصیتی است.

این کاری نیست که من کرده یا توصیه به انجام آن کرده باشم؛ همگان چنین می‌کنند و چنین کرده‌اند؛ «علی قدر مراتبهم»، به همین سبب، امر تازه یا بدعت ناصوبی در دین نیست. از یک طرف، مطالعهٔ زندگی قبیله‌ای و اجتماعی پیامبر، جغرافیایی که در آن متولد شدند، در آن به بسط دعوت پرداختند و در آن با موافقان و مخالفان‌شان ارتباطاتی برقرار کردند و از طرف دیگر بسط تاریخی که دعوت و دین ایشان پیدا کرد، مد نظر است؛ از جزیره‌العرب و تمدن‌های ایران و مصر و روم تا سرزمین‌های بسیار دور از عربستان و منطقهٔ اروپا. همچنین خصوصیات شخصی ایشان که در سیره‌ها نوشته شده و سُنُّ النَّبِ پدید آمده است. این‌که در نوع لباس پوشیدن، شانه کردن موی سر، غذا خوردن، نشست و برخاست با یاران، تعداد عصاهای ایشان و نام‌هاشان، در نحوهٔ سخن گفتن و نصیحت و مهربانی و شفقت ورزیدن، خشم گرفتن و در جنگ کردن، چه آدابی داشتند؛ همه را اهل سیره نوشته‌اند، ما وارث آنها هستیم و از این طریق پیامبر را شناخته‌ایم.

از طریق اقوال ایشان هم ما به نوع جهان‌بینی و درک‌شان از تاریخ و انسان و خدا و آینده پی می‌بریم. وقتی مجموع این‌ها را کنار یکدیگر بگذاریم، ادراک اجمالی از شخصیت پیامبر پیدا می‌کنیم. بنده هم به همین نحو سیر کرده‌ام. در مرتبهٔ اول، گفتم همه اسلام بدور سر پیامبر می‌چرخد: قرآن را تجربهٔ نبوی دانستم و گفتم که پیامبر، مؤلف قرآن است و خداوند مؤلف پیامبر است. در مرتبهٔ دوم گفتم که قرآن و روایت قطعی پیامبر با هم هیچ تفاوتی ندارند و این‌ها ادامه راه یکدیگرند.

در مرتبهٔ سوم هم با توجه به رفتار اجتماعی پیامبر، وصف اقتدارگرا را برای ایشان برگزیدم و همین وصف اقتدارگرا بود که پاره‌ای از دوستان را به تکاپو و انتقاد افکند؛ گویی چنین وصفی شایسته و برازنده شخصیتی نیست که پیامبر است و برگزیده خداست و انتقادات از همین‌جا آغاز شد. من برای تثبیت و تحکیم این مدعا، ادله بسیار آوردم؛ هم با توجه به بسط تاریخی اسلام، هم با توجه به روایاتی که از ایشان صادر شده است، هم با توجه به قرآن و زبان قرآن و بسی چیزهای دیگر. مجموعهٔ این‌ها بسته‌ای بود که من عرضه کردم.

ناقدان از جهات مختلف وارد عرصه انتقاد شدند. اولاً باید بگویم من از یکایک آنها متشکرم، به خاطر این‌که به بسط این بحث کمک کردند و حقیقتاً ادبیات این مسئله را گسترش دادند. امیدوارم حتی اگر من بر خطا رفته باشم، طرح این مسئله موجب توجهٔ بیشتر نواندیشان دینی به تاریخ اسلام، رفتار اجتماعی پیامبر و تصحیح و تنقیح منقولات تاریخی شود و نگاه تازه‌ای برای نگرستن به اسلام و نگرستن به قرآن از نو پیدا کنند، بدون این‌که قصد جدل یا بزک کردن این مجموعه در میان باشد. خوشبختانه هیچ‌گاه بنده هیچ‌یک از این‌ها را نداشته‌ام و در حد مقدور از آنها پرهیز کرده‌ام. چنان‌که در سخنان خود آوردم محض تحری حقیقت، مرا به این سو رانده است. من به شخصیت پیامبر اسلام عشق می‌ورزم، ایشان را یکی از موفق‌ترین شخصیت‌های بزرگ تاریخ می‌دانم، توفیق او را محصول برگزیدگی از جانب خداوند می‌شمارم و تأثیر تاریخی محمد (ص) را به دلیل قوت منطق و اقبالش می‌دانم.

پیامبر اسلام را جزو انسان‌های بخت‌یار می‌شناسم. از قضا پس از کشف یا بهتر بگویم تفتن به مسئلهٔ اقتدار یا ولایت پیامبر، ارادت من به ایشان افزون‌تر هم شده است، یعنی درمی‌یابم که این بزرگوار، مأموریت خود را چقدر جدی گرفته و چگونه پا به میدانی نهاده است که در این میدان، کمتر پیروزی پیدا می‌شود. من حتی وقتی شخصیت پیامبر را

با شخصیت امام علی مقایسه می‌کنم، می‌بینم چه تفاوت عظیمی بین این دو بزرگوار هست؛ علیرغم نهایت احترامی که برای هر دوی این سروران داریم و دارم. این مقدمهٔ اولی بود که می‌خواستم عرض کنم.

نکتهٔ دوم این که لُبّ حرف من این است که پیامبر، مأمور به دو کار بود؛ یکی مأمور به بسط ایمان و دیگری مأمور به بسط اسلام. این حرف اصلی من بود که نه تنها منافاتی با قرآن ندارد، بلکه به نیکی و روشنی از قرآن و همچنین روایات قابل استنباط است. آیه ۱۴ سورة حجرات قرآن را خواندم که «قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءِأَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (الحجرات ۱۴)، اینجا تفکیک بین ایمان و اسلام را به روشنی نشان دادم. پاره‌ای گفتند چنین تفسیری، منافات با آیه ۲۵۶ سورة بقره دارد؛ آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (البقرة ۲۵۶). به نظر من این، نقد صحیحی نیست، برای این که «لا اكره في الدين» یعنی «لا اكره في الايمان»؛ ایمان، اكره بردار نیست، ولی اسلام یعنی تسلیم کردن مخالفان، البته می‌تواند همراه با اكره باشد. اتفاقاً به نظر خودم، بهترین تفسیر را از این آیه ارائه داده‌ام که تناقض ظاهر را با آیات دیگر و پاره‌ای از روایات و رفتارهای پیامبر از میان برمی‌دارد؛ این لُبّ سخن من بود.

پیامبر؛ هم در بسط اسلام و هم در بسط ایمان کوشید، هم با منطق خود، هم با کاریزمای خود و هم با عشقی که یارانش به او داشتند، توانست دل‌های آنها را تسخیر کند. از طرف دیگر مایل بود که جامعه را ببیراید، برای این که پیروان او به راحتی و با امنیت، ایمان بورزند و دین‌داری کنند. از هر دو سو، عمل می‌کرد و مقتدرانه هم عمل می‌کرد.

به من ایراد گرفتند که چرا کلمهٔ «اقتدارگرا» را به کار می‌بری؟ البته من اصراری بر الفاظ ندارم؛ می‌توانم بگویم رفتار پیامبر، مقتدرانه بوده است، یا او «اقتدار ورز» بود ولی به هر حال این که عنصر اقتدار در کار ایشان، نقش اصلی و برجسته دارد، قابل انکار نیست. گفته‌اند «اقتدارگرا شمردن پیامبر از جنس روان‌کاوی کردن است»؛ این از سخنان بسیار عجیب و حیرت‌انگیز است. آیا ناقدان ما که پیامبر را مهربان و مشفق می‌شمارند (و من هم می‌دانم) هم روان‌کاوی می‌کنند؟ اوصاف بسیار برای پیامبر بیان شده و اقتدارگرا نیز یکی از آنها است. می‌توانند بگویند «پیامبر، اقتدارگرا نبود»، اما این که بگویند «چون روان‌کاوانه بوده، پس غلط است»، به نظر من از نقدهای خیلی عجیب و نااستوار است. آن استاد جامعه‌شناس محترم که از این طریق وارد نقد شده، به گمان من می‌خواسته دستگیره و قلابی برای ورود در بحث پیدا کند، و الا نسبت روان‌کاوانه بودن این بحث به نظر من کاملاً بلاموضوع و بی‌پایه است. نسبت دیگری هم در میان نقدها پدید آمد که به گمان من ناروا بود و؛ یکی از روحانیان محترم، بارها به تصریح گفت که «این سخنان از آن مستشرقان و اسلام‌ستیزان است». من صورتاً و مادناً به این سخنان اعتراض دارم. صورتاً بگویم به فرض هم که سخنی از آن مستشرقان باشد، به خودی خود دلالت بر ناصواب بودن آن نمی‌کند. مگر مستشرقان عهد کرده‌اند و تضمین داده‌اند که هر چه می‌گویند یاوه باشد؟ این منطق دقیقاً شبیه منطق همان کسانی است که در ایران داشتیم و داریم و تا کسی حرفی می‌زد، می‌گفتند «غرب‌زده و غرب‌گرا است» یا چپ‌هایی که تا فردی سخنی می‌گفت، می‌گفتند «بورژوا است». این خلط آشکار انگیزه و انگیزه است (genetic fallacy) که چهار دهه است آن را معرفی کرده‌ام و می‌بینم که هنوز قربانیان بسیار دارد.

به گمان من باید این ادبیات را ترک کنیم و از این طریق وارد جدال با مدعی نشویم، چون ضعف منطق ما را نشان خواهد داد. اما مادناً نیز می‌خواهم عرض کنم اتفاقاً این سخن از مستشرقان نیست. بلکه سخن عموم فقیهان، عارفان و محدثان ماست. من از ناصر خسرو، ابن خلدون و طباطبایی به عنوان نمونه نقل کردم که چنین می‌گویند، یعنی پیامبر

عزیز را پیامبر بالسیف می‌شمارند و معتقدند او برای بسط دعوت خود به شمشیر تکیه می‌کرد. مستشرقان نیز از این منابع استفاده کرده‌اند، چه معنا دارد آدمی برای تخفیف یک سخن، آن را به اسلام‌ستیزان و مستشرقان نسبت بدهد؟ به آن روحانی محترمی که باب این‌گونه سخن گفتن را باز کرد، دوستانه و مشفقانه انداز دادم و تحذیر کردم که از این در وارد بحث نشود تا باب بحث منفتح بماند. متأسفانه ایشان نه تنها در سخنرانی اول، بلکه در سخنرانی‌های دوم و سوم نیز همین شیوه نامرضیه را ادامه دادند. حتی در سخنرانی سوم خود پا را فراتر نهادند و گفتند «سخنان فلانی، ارتجاعی است، در حالی که ما باید برداشت‌های مترقی از اسلام بکنیم». ارتجاع و ترقی، دو واژه‌اند که من چندان که از آنها می‌گریزم، از مار و عقرب نمی‌گریزم، چون توسل بدان‌ها حقیقتاً نشانه ضعف تحلیل و فقر منطق است. اولاً نسب به مارکسیسم می‌برند، ثانیاً اصلاً گمان ندارم این روحانی محترم معنای دقیق «ارتجاع» را هم بدانند. ایشان گمان کرده‌اند هر سخن قدیمی و کهنه‌ای، ارتجاعی است، در حالی که ارتجاع در منطق تاریخی‌گری مارکسیستی، معنایی دارد که همه‌جا نمی‌توان آن را به کار برد. از آن بدتر، کلمه «ترقی» است و این که «ما باید برداشت‌های مترقی از اسلام داشته باشیم». فکر نمی‌کنم روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی چنین کند. و اصلاً اگر روشنفکر دینی یا نواندیش چنین کند، فرمان مرگ خود را صادر کرده است. من اکنون فقط یک کلمه در باب نظرات ایشان می‌گویم. و آن این که آنها را حقیقتاً جدلی و عوامانه می‌یابم و علی‌رغم این که در نقد، گشاده‌دستی کرده و سخن بسیار گفته‌اند، اما سخنان‌شان، محتوای بسیاری ندارد.

از یکی دیگر از ناقدان محترم که حدیث‌شناس و نسخه‌شناس مؤسسه تحقیقات عالی پرینستون هستند هم نکته‌هایی را شنیدم. ایشان توصیه‌ها کرده‌اند و گفته‌اند «فلان کس (یعنی بنده) باید فلان کتاب‌ها را بخواند تا شایسته ورود در این بحث شود». اولاً به ایشان عرض می‌کنم که این توصیه را شما به همگان کنید. تمام علمایی که در قم نشسته‌اند و راجع به پیامبر اسلام و قرآن سخن می‌گویند، بسیاری از آن کتاب‌ها را اصلاً نخوانده‌اند. گمان نمی‌کنم بسیاری از آنان یک بار سیره ابن هشام یا مقدمه ابن خلدون را برای مثال خوانده باشند. ثانیاً ایشان از کجا می‌دانند که بنده فلان کتاب را نخوانده‌ام؟ برای مثال، ایشان سه جلد کتاب قرآن مورخان را که زیر نظر آقای امیر معزی چاپ شده معرفی کرده و عکس آن را هم در تلگرام خود آورده بودند. ایشان خبر ندارند این کتاب را همان موقع که منتشر شد، بنده در بلژیک خریداری کردم. در انگلستان، مقدار زیادی از کتاب را خواندم و بعداً با خودم به امریکا آوردم. این کتاب را خوانده‌ام، حتی در جاهایی حاشیه هم نوشته‌ام و با مختصر زبان فرانسه‌ای که می‌دانم، می‌توانم این کتاب و کتاب‌های نظیر آن را بخوانم، به همین سبب، درست نیست که دیگران را از موضع بالا، توصیه به خواندن کتاب و مطالعه کنیم، مهم این است که به منطق آنها نظر کنیم و درباره آنها به نحو مستند سخن بگوییم. این که ایشان اکنون وارد بحث سیره‌شناسی و چگونگی سیره‌نگاری شده‌اند، به نظر من بحث نیکویی است و امیدوارم ادامه دهند و بابی را به روی مستمعان و پرسش‌گران باز کنند.

اجازه دهید مقدمه خودم را اینجا به پایان ببرم. می‌دانم دوستان منتظر هستند هرچه زودتر مقدمه خود را تمام کنم و آنها نکات عالمانه و ناقدانه خود را با من در میان بگذارند. آماده شنیدن نظرات دوستان هستم.

دکتر حسین کاجی: ممنونم آقای دکتر، دوستان مرا موظف کردند اولین پرسش را من از شما بپرسم. این‌گونه شروع کنم که هر نظریه مثل نظریه «دین و قدرت»، حداقل در سه ساحت قابل طرح است: یکی پیش‌زمینه و مقدمات نظریه است. دیگری خود نظریه است و در آخر بحث نتایجی که بر آن نظریه مترتب است مطرح می‌شود. در هر سه ساحت به شما نقدهایی شده است. طبیعتاً بیشتر نقدها، نظریه را نپذیرفته‌اند و برخی نقدها نیز همدلانه بوده است. اما به نظرم

تقریباً همگی سودمند و مفید هستند هم برای شما مفیدند که آنها را بشنوید و نظریه خودتان را احیاناً تنقیح و تصحیح کنید و هم برای جامعه فرهنگی ما که دریچه‌ای تازه را بر مشی و مرام پیامبر اسلام باز شده می‌یابند. یکی از نقدها این بود که شما جغرافیای بحث را روشن نکرده و از مقدمات و زمینه‌ای صحبت نکردید که در آن نظریه پردازی می‌کنید. به نظر من این نقد وارد نیست، چون همان‌طور که شما در جلسه اول؛ همان‌جایی که نظریه را بسط می‌دادید، گفتید این نظریه مبتنی بر حداقل سی جلسه بحثی است که شما درباره نسبت دین و سیاست داشته‌اید، بنابراین به نظر من عقبه بحث روشن است.

نقد دیگری که شده این است که شما نسبت نظریه‌تان را با نظریه‌های اسلاف خود مثل دکتر شریعتی و مهندس بازرگان یا مباحث مستشرقان یا آنانی که در جهان عرب در این باب سخن گفته اند مثل علی عبدالرازق روشن نکردید. به نظر من این نقد نیز به شما وارد نیست و شما در آثار دیگران در این باب کم سخن نگفته‌اید. اما نکته‌ای وجود دارد؛ در همه نقدهایی که خوانده‌ام یک نکته برجسته است و آن این‌که که فکر می‌کنم خیلی از دوستان بزرگوار اصلاً درک نکرده‌اند موضوع بحث شما چیست. ما از شما یاد گرفتیم که هر وقت می‌خواهیم درباره معرفتی صحبت کنیم، بگوییم موضوع آن معرفت چیست، روش چیست، پرسش‌ها چیست و غایات آن معرفت از چه قرار است. یادم می‌آید من وقتی شما در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در سال‌های ابتدایی دهه هفتاد شمسی درباره شرایط امکان علم دینی صحبت می‌کردید، اولین بار چنین تقسیم‌بندی‌ای را از شما شنیدم. حال اگر روی موضوع بحث شما تمرکز کنیم هرگاه در برابر این پرسش قرار می‌گیریم که موضوع نظریه دین و قدرت چیست، یقین دارم موضوع بحث شما در واقع شخصیت پیامبر به معنای گسترده امر نیست، یعنی شما نمی‌خواهید پیامبر را در بستر تاریخی، اجتماعی، سیاسی بگذارید و از وی شناختی به دست دهید. به نظر من این پروژه‌ای کلان است که ده‌ها نظریه باید کنار هم قرار بگیرد تا بعد بتوانیم جمع‌بندی کنیم و بگوییم مثلاً پیامبر اسلام چه شخصیتی داشتند.

فکر می‌کنم موضوع بحث شما، پیامبر در کتاب و سنت است. شما گفتید «نظریه من یک‌جور ساختارگرایی اجتماعی است». با این همه، وقتی از ساختارگرایی اجتماعی صحبت می‌کنیم حداقل دو معنا از آن برجسته می‌شود. در اینجا باید بدانیم موضوع این رویکرد ساختارگرایی اجتماعی چیست؛ یعنی این «social fact» چیست که ساختارگرایی اجتماعی به عنوان یک رویکرد تحلیلی بررسی‌اش می‌کند. گاهی اوقات، موضوعش «object»هایی است که در جهان وجود دارد، مثلاً شخصیت پیامبر که در آن بستر تاریخی، اجتماعی و سیاسی مد نظر قرار می‌گیرد، ولی به نظر نمی‌رسد شما بخواهید و اصلاً بتوانید این کار را انجام دهید. شما به صورت خاص شخصیت پیامبر را در کتاب و سنت بررسی می‌کنید، بنابراین نمی‌توانم روش شما را تاریخی، اجتماعی، سیاسی بدانم. بیشتر می‌توان گفت رویکرد شما تاریخی، اجتماعی و سیاسی و مبتنی بر گونه‌ای ساختارگرایی اجتماعی (معنای دومی که توضیح دادم) است. به همین جهت هم گفتید این رویکرد در کارهای گذشته شما کلاً غایب بوده است. شما نمی‌خواهید کار جامعه‌شناسانه انجام دهید یا کاری کنید که عالمان علم سیاست یا حتی روان‌شناسان و مورخان می‌کنند. آن‌چنان که طبق گفته خودتان، بعضی از منتقدان، بد برداشت کرده‌اند. به نظر شما، مهمترین رکن دین اسلام، شخصیت و مشی پیامبر است. شما می‌خواهید بدانید تصاویر موجود از پیامبر اسلام به‌عنوان اُس و اساس دین اسلام؛ در کتاب و سنت چیست و چه نقدهایی به این تصاویر وارد است. نمی‌دانم موضوع مورد بحث در نظریه شما را درست بیان کردم و اصلاً می‌توانم چنین تقسیم‌بندی‌ای را از نظریه شما ارائه دهم یا خیر؟ اما همان‌طور که پیش‌تر گفتم تصور می‌کنم تقسیم‌بندی «یان هکینگ» در کتاب ساختارگرایی اجتماعی چه؟ (Social Construction of What?) به فهم نظریه جدید شما کمک می‌کند. او می‌گوید: «وقتی شما می‌گویید

social constructivism of x باید مشخص کنید x یک object یا موضوع طبیعی (اگر بشود از این عنوان استفاده کرد) فراتر از نرم‌ها و ساختارهای اجتماعی، سیاسی است یا خود x در بستری مبتنی بر قواعد ساختار اجتماعی ساخته و فهم شده است. با به کار بردن این تقسیم‌بندی برای بحث خودمان می‌توانم بگویم که موضوع بحث گاهی شخصیت و مشی پیامبر اسلام است و گاهی این شخصیت آن‌چنان که فی‌المثل در کتاب و سنت وجود دارد (معنای دوم مورد نظر هکینگ). تصور می‌کنم این تمایز و همچنین تمایز بین روش تاریخی با رویکرد تاریخی می‌تواند به فهم نظریه شما کمک کند. چون برخی منتقدان فکر کرده‌اند شما در این نظریه در صدد هستی‌دار کار جامعه‌شناسانه یا تاریخی کنید در حالی که تصور نمی‌کنم موضوع این گونه باشد.

دکتر عبدالکریم سروش: عرب‌ها اصطلاحی به کار می‌برند به نام «مخیال»؛ مرحوم محمد ارکون، این اصطلاح را بسیار دوست داشت و به کار می‌برد. ترجمه‌اش «imaginaire» به فرانسوی و همان «perception» به زبان انگلیسی است، یعنی محمد یا پدیدار محمد در «perception» مسلمانان مدنظر است. اگر منظور شما از «construction»، پدیدار محمد است، چنان‌که در کتاب و سنت ظاهر و منعکس شده و در «perception» و درک و تصور مسلمانان جای گرفته و متمکن شده؛ بنده دقیقاً می‌خواهم همین کار را انجام دهم. به همین سبب نیز به یکی از همان منتقدان که از روحانیان بود و ذکرش رفت، همین نکته را بیان کردم. به او گفتم «شما دنبال اسلام اصلی و اصل اسلام و پیامبر اصلی و اصل پیامبر نگردید؛ من دنبال این چیزها نیستم، ۳۰ سال پیش در قبض و بسط با آنها تسویه حساب کردم دوباره وارد آن میدان‌ها نشوید.»

دقیقاً همین‌طور است که گفتید، لذا وقتی از شخص پیامبر یا شخصیت ایشان سخن می‌گوییم، بدین معناست، نه این‌که من سراغ شخصیت واقعی پیامبر به منزله یک روان‌کاو رفته باشم؛ این نه شأن من و نه صلاحیت من است. گمان هم نمی‌کنم در صلاحیت هیچ‌کسی باشد. دست‌کم مطلقاً بنده چنین توانایی و شایستگی را ندارم و چنین عزم و اراده‌ای هم هرگز نداشتم، ولی آنچه برای من اهمیت دارد، تصاویری است که از این بزرگوار پدیدار شده و من هم درباره آن کاویده‌ام. هم چهره‌ای که در کتاب و سنت پیدا کرده و هم بسط بعدی آن در طول تاریخ مسلمانان.

دکتر حسین کاجی: من این تقسیم‌بندی را از آقای ملکیان اخذ کنم که ما سه گونه اسلام داریم: اسلام یک، اسلام دو و اسلام سه. می‌توانیم اسلام یک را مشی پیامبر و اصول قرآن، اسلام دو را متون تفسیری بر قرآن و مشی پیامبر که در طول تاریخ به وجود آمده و اسلام سه را عمل مسلمانان در طول تاریخ تعریف کنیم. همان منتقد و روحانی محترمی که از او نام بردید، می‌گوید که با شما موافق است که اسلام دو یعنی متون تفسیری که بر قرآن به وجود آمده و اسلام سه یعنی عمل مسلمانان در طول تاریخ اقتدارگرا بوده‌اند. اما آنچه محل نزاع و اختلاف است اسلام یک یعنی قرآن و مشی پیامبر است. طبیعتاً بیشترین تأکید ایشان در اسلام یک، بر قرآن است. ایشان اعتقاد دارد اینجاست که می‌توانیم گفت و گویی را سامان بدهیم و همچنین معتقد است باید قرآن را مبتنی بر دیدگاه اسلام رحمانی بفهمیم.

سوالم این است که چرا نباید راه باز باشد تا هر دو تفسیر موجود باشد و با هم گفت و گو کند؟ یعنی چرا نباید خوانش اسلام رحمانی ایشان و روایت اسلام اقتدارگرایانه شما با هم مراوده و گفت و گو کنند؟ این تکرر هم با نظریه قبض و بسط شما سازگار است و هم با نظریه پلورالیسم دینی شما. چرا هر دو روایت نمی‌توانند وجود داشته باشند؟ چرا آنچه شما می‌گویید باید روایت درست باشد؟ واقعیت امر این است که شواهد زیادی در قرآن برای روایت اسلام رحمانی داریم، پس چرا باید روایت شما درست باشد؟ چرا مطرح نمی‌کنید که اسلام رحمانی، یک روایت است و من هم می‌پذیرم، ولی روایت من را هم به عنوان یک روایت جدی بگیرید؟

دکتر عبدالکریم سروش: اولاً اسلام یک، دیگر وجود ندارد. چون هرگاه به سراغ اسلام یک می‌رویم به فهمی از آن نایل می‌شویم که اسلام دو است. این نکته‌ای بسیار اساسی است که آن روحانی محترم و بعض دیگر ناقدان گویا هنوز به کُنه آن نرسیده‌اند. ثانياً کجا گفتم روایت من با اسلام رحمانی منافات دارد؟ این قول دیگران است و قول من نیست. من هیچ‌جا نگفتم که تضادی بین این دو نظریه است. اتفاقاً در جوابی که به آن روحانی محترم نوشتم، گفتم که «تاریخ، جنگ روایت‌ها و تفسیرهاست، نه جنگ روایت‌ها با واقع»، ولی دریافت آن روحانی محترم غیر از این است. ایشان فکر می‌کند اولاً «اسلام واقعی» داریم ثانياً این اسلام واقعی اسلام رحمانی است و دیگران یعنی بنده و مستشرقان روایت‌های باطلی از اسلام را مطرح می‌کنیم. مشکل من در اینجا با ایشان، این نکته است. اولاً اسلام واقعی نداریم ثانياً اسلام اسلام است نه رحمانی ست نه عدوانی. هیچ‌کدام. البته من هیچ‌گاه نمی‌گویم همه روایت‌ها هم‌عرض هستند، ولی هیچ یک از این روایت‌ها، خود واقع نیستند. ایشان به دنبال همین درک ناصواب است که می‌گویند روشنفکری دینی در اصل اسلام، دست برده است و آن را زیر و زبر می‌کند، در حالی که نواندیشی دینی (به نظر ایشان) دنبال فهم اسلام است. به نظر من این‌طور نیست و همه ما به دنبال فهم اسلام هستیم و نزاع، نزاع فهم‌ها و روایت‌هاست، لذا این اتهام نادرستی است که روشنفکری دینی مشغول دست‌کاری اصل اسلام است و کم‌کم آماده خروج از اسلام شده یا به تعبیر ایشان، «قلب اسلام» کرده است. این‌ها همه، اتهاماتی تکفیر گونه است که از درک ناصواب روایت تاریخی برخاسته است، یعنی ماقبل قبض و بسطی است و هنوز عنصر قبض و بسط، گویی جذب جان این‌گونه منتقدان نشده است. من صد در صد به این رویکرد پابندم و به همین سبب هم معتقدم که روایتی مغفول را به میان آورده‌ام، نه این‌که روایتی آورده‌ام که پاک‌کننده بقیه روایت‌ها باشد و همه را زیر سؤال ببرد یا همه را نفی و دفع کند. اصلاً و ابداً در کلام و ذهن من، چنین چیزی جاری و متمکن نبوده است.

من معتقدم توجه به عنصر اسلام و تفاوتش با ایمان در کتاب و سنت، ما را به این جا می‌رساند که بگوییم عنصر قدرت، یکی از عناصر مهم عمل و اراده پیامبر بوده است. پیامبر اسلام سودای قدرت داشته است. «will to power» نیچه را اراده معطوف به قدرت معنی کرده‌اند، چون این کلمه در فارسی، قدری سنگین و ناموزون می‌نماید، من آن را «سودای قدرت» ترجمه می‌کنم. فکر می‌کنم این سودای قدرت در پیامبر اسلام بسیار قوی بوده است، به همان اندازه که سودای رحمت و مهربانی قوی بوده است. گرفتن تنها یکی از این‌ها، وصف ناقصی از این شخصیت تاریخی در اختیار ما قرار می‌دهد. این دو اصلاً معارض یکدیگر نیستند. بسیاری از کسانی که به من جواب دادند، گفتند: «خیر، پیامبر اهل شفقت و مهربانی بوده و اهل صلح، آشتی، معاهده و مشاوره بوده، همه این‌ها نشان می‌دهد که ایشان یک زورگوی قلدرمآب نبوده است». این در حالی است که من مطلقاً چنین باوری نداشته و ندارم، البته معتقدم وقتی کسی در مقام یک شخصیت مؤسس و مقنن و ملهم ظاهر می‌شود، درکی از ماموریت الهی خود دارد که او را با دیگران متفاوت می‌کند و نمی‌توان همه چیز او را با رسوم و اخلاق متعارف سنجید.

این هم البته جزو عناصر اصلی سخن بنده است که اینجا به آن می‌رسیم، یعنی بحث اقتدارگرایی (Authoritarianism) یا ولایت پیامبر اسلام. باید کلمه «اقتدارگرایی» را توضیح دهم. بله، پیامبر اتوریته داشت و اتوریته او دقیقاً به معنای این بود که می‌پنداشت رسالت و ویژگی‌ها و امتیازات و حقوق و اقتداراتی دارد که دیگران ندارند. و لذا به اصطلاح امروز فراقانونی عمل می‌کرد. خودش مقنن و مؤسس بود و لذا به قانون‌های موجود، وقعی نمی‌نهاد. بعداً شاید این را بیشتر بگویم، به همین سبب در عین این‌که هیچ معارضه‌ای بین رحمت و شفقت با قدرت، نه در ذات باری تعالی و نه در شخصیت پیامبر گرامی اسلام نمی‌بینم، می‌خواهم این نکته فراموش شده را یادآوری کنم که پیامبر شخصیتی اقتدارگرا و

اقتدار ورز و مقتدر بود که فراقانونی عمل می کرد. او مؤسس مقنن و عارف انقلابی مسلحی بود که سودای قدرت داشت و هم بر دل ها و هم بر تن ها حکومت می کرد. تاریخ نیز گواه این امرست و بسط تاریخی سنت اسلامی هم این را نشان می دهد که بعداً درباره اش صحبت می کنیم. اضافه کنم که در اینجا همه چیز به روان پیامبر بر نمی گردد. دینی که او عرضه کرد از جنس قدرت بود نه فقط از جنس نصیحت. خدای این دین و معادش و جهادش و زبانش همه قدرتی مسلط را به نمایش می گذارند که آمده است تا آدمیان را قلبا و جسما خاضع کند و در جهان گسترش یابد و در تاریخ بماند. به زبان دینی اینها وعده هایی بود که خدا به پیامبر داد و با تایید الهی تحقق یافت.

مصطفی را وعده کرد الطاف حق گر بمیری تو، نمیرد این سَبَق^۱

آنچنان کرد و از آن افزون که گفت او بخفت و بخت و اقبالش نخفت^۲

دکتر حسین کاجی: پیش از آغاز صحبت های دکتر کمالی، نکته ای را مطرح کنم، چون ممکن است مغفول افتد. بحث روان کاوی و روان شناسی مطرح شد. ببینید خیلی از روان کاوان و روان شناسان به ما گفته اند که اراده معطوف به قدرت، مثل اراده معطوف به شهرت، ثروت و موقعیت اجتماعی، خودش غایت اصلی برای انسان نیست، بلکه خیلی وقت ها ما انسان ها قدرت، شهرت و ثروت را برای غایات دیگری می خواهیم. صحبت من بر سر این است که در مورد پیامبر اسلام هم می توانیم بپرسیم او قدرت را برای چه می خواست؟ اگر پیامبر دنبال بسط ایمان بود، آیا می توانیم بگوییم که او اسلام را برای ایمان می خواست؟ بنابراین قدرت طلبی او وسیله ای در راستای هدف دیگری، یعنی همان ایمان بود. به نظر من طرح مسئله به این شکل، شما را به روایت های دیگری که از اسلام وجود دارد، نزدیک می کند. البته نه این که نظریه شما در آن نظریه ها حل شود ولی فکر می کنم این تبصره می تواند از برخی حساسیت های ایجاد شده بکاهد. نمی دانم نظر شما چیست؟

دکتر عبدالکریم سروش: صد درصد همین طور است. اصلاً شکی در این ندارم و حتی تعجب می کنم از کسانی که غیر از این فکر می کنند. من پیامبر را پیامبر می دانم، یعنی همان طور که پیش تر گفتم ایشان برای دو کار آمد؛ بسط ایمان و بسط اسلام. سودای قدرت او هوسناکانه و جاه طلبانه و خود خواهانه نبود، تعجب می کنم که کسانی غیر از این می فهمند. پیامبر کسی مثل اسکندر یا چنگیز نبود. محمد آمده پیامبری کند و پیامی را برساند، لذا این قدرت را برای بسط آن پیام می خواهد و به قول شما از طریق اسلام می خواست ایمان را تحکیم کند. منتهی تعبیرم این بود که می خواهد با اسلام، جاده را پاک کند و فضا را برای همان ایمان و بسط پیام اصلی خود امن کند. همان طور که گفتم شکی در این خصوص نیست.

من این شعر مولانا را هم خواندم که

بخل من لله عطا لله و بس آن الله ام، نیم من آن کس^۳

در حقیقت پیامبر می گوید «اگر من قدرت می ورزم، اگر قدرت نمی ورزم، اگر صلح می کنم، اگر جنگ می کنم؛ همه اش لله است، یعنی هیچ کدام به خاطر تشفی نفس و اعمال هوس های دنیوی و خواهش های نفسانی من نیست». من این را مفروغ عنه می دانستم و می دانم، یعنی امری بوده که بدون هیچ تردیدی در تمام تار و پود سخنان من دویده و تنیده است.

^۱ ۳/۱۱۹۹، تصحیح موحد

^۲ ۳/۱۲۱۶، تصحیح موحد

^۳ ۱/۳۸۱۷، تصحیح موحد

اکنون هم این ابیات را می‌خوانم که

کارِ پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه ماند در نوشتن شیر و شیر^۴

دست را بر اژدها آن کس زند که عصا را دستش اژدرها کند^۵

قیاس اتوریته پیامبر با اتوریته اقتدار گرایان عادی قیاسی از بُن مع‌الفارق است و تشابهی سطحی و ظاهری دارد و باز بقول مولانا

هر دو صورت گر بهم ماند رواست آب تلخ و آب شیرین را صفاست^۶

دکتر حسین کمالی: اجازه بدهید اول از استاد دکتر سروش تشکر کنم که این وقت را در اختیار ما گذاشتند. همچنین از آقایان دکتر کاجی و دکتر دباغ ممنونم که چنین امکانی را برای گفت و گو با استاد سروش فراهم کردند. مطلبم را به کوتاهی تمام عرض می‌کنم. فکر می‌کنم بسیاری از مشکلات از لفظ اقتدارگرایی برآمده است. از استاد سروش به عنوان فردی که سوار بر مرکب کلام بوده و کلام مثل موم در دست او نرم است، انتظار نمی‌رفت چنین لغتی را به کار ببرند. به هر حال در ترجمه‌ها و در استفاده، اقتدارگرا به کسی اطلاق می‌شود که قدرت را مقدم بر حقیقت و عدالت و سایر اولویت‌ها و ملاحظات اخلاقی قرار می‌دهد. البته پیامبر را نمی‌شاید که به چنان معنایی اقتدارگرا خواند. موافقید؟ چرا این لغت انتخاب شد؟ اگر مثلاً تعبیر می‌شد پیامبر مأمور به اقتدار بود، همان‌طور که مأمور به شفقت و گاهی اوقات مدارا بود، آن وقت اصلاً این مشکلات پیش نمی‌آمد. همچنان که پیامبر از روی هوا سخن نمی‌گفت، پیروی هوای اقتدارگرایی هم نبود. آیا صلاح می‌دانید تعبیر را عوض بفرمایید؟

دکتر عبدالکریم سروش: من هیچ مشکلی با تغییر دادن تعبیر ندارم. من عاشق الفاظ نیستم. می‌فرمایید مأمور به اقتدار بودند؛ بسیار خوب. بنده صددرصد تسلیم هستم و هیچ مشکلی ندارم.

دکتر حسین کمالی: فکر می‌کنم این کار خیلی از اعتراضات را اصلاً خنثی می‌کند و اعتراضی نمی‌ماند، برای این که پیغمبر مأمور به استقامت است؛ این استقامت نیز مبتنی به قدرت است. امری که از جانب حق است، نه به سودای اقتدار.

اگر اجازه دهید نکته دیگری را عرض کنم؛ نکته‌ای که فکر می‌کنم خیلی کمک خواهد کرد، چون خیلی از افراد نگران شدند و سوء تفاهم برای‌شان ایجاد شد.

گفتید دین‌شناسی یعنی پیامبرشناسی و گفتید پیامبرشناسی یعنی شناخت آنچه از پیامبر صادر شده است؛ اعم از قرآن و آنچه قطعاً از ایشان در قالب از قول و فعل آمده است. می‌خواهم عرض کنم آنچه ما از پیامبر می‌دانیم عین آنی نیست که از ایشان صادر شده است، بلکه آن است که مسلمانان باور کرده‌اند از پیغمبر صادر شده است. البته نمی‌گوییم پیوندی نیست بین آنچه از پیغمبر صادر شده و آنچه مسلمانان به او اعتقاد داشته‌اند، چون قطع این پیوند، هزینه خیلی زیادی دارد و کسانی متوجه نشدند با گفتن این که مثلاً سیره محصول دوره اموی بوده یا فقط متعلق به امویان و عباسیان است، در واقع بر سر شاخه، بُن می‌بُرند، چون شناخت ما از پیامبر همان‌ها بوده یا در همین حدیث و قرآن است. منابع و مراجعی که نسل بعد نسل دگرگونی‌ها یافته و به ما رسیده است و می‌باید در پرتوی این دانسته‌ها، بازخوانی و بازشناسی

^۴ ۱/۲۶۷، تصحیح موحد

^۵ ۳/۳۳۸۸، تصحیح موحد

^۶ ۱/۲۷۹، تصحیح موحد

شود. به هر حال به نظرم توجه به این‌که پیوندی بین آنچه از پیامبر صادر شده و آنچه مسلمانان باور داشته‌اند از پیامبر سر زده، لازم است و نمی‌شود این پیوند را قطع کرد.

خلاصه سخن این‌که، آنچه ما از پیغمبر می‌دانیم خواه ناخواه از فیلتر شناخت مسلمانان گذشته است. البته همه مسلمانان، شناخت یکسانی نداشته‌اند. نه فقط در دوره ابتدایی، حتی خاطره‌هایی که از پیامبر در همان سال‌های بعد از درگذشت او نقل شده است، گزینشی است.

آنهايي که ثبت و ضبط مکتوب شد نیز گزینشی بود و در آنها هم دست برده شد. بعضی‌ها برجسته‌تر و بعضی‌ها مسکوت نهاده شد. قرن‌های بعد هم همین‌طور بود، یعنی اگر ما در قرون اول، سیره و مغازی داشتیم، بعد از «مِحنه»، این سیره و مغازی‌ها صورت‌بندی ثابت یافته، به اصطلاح «stable» شده و پایداری پیدا کرده است. در قرون بعد، کسانی مثل «خرگوشی»، واعظ نیشابوری که کتاب **شرف النبی یا شرف المصطفی** را به رشته تحریر درآورد یا دیگرانی **دلائل النبوه و امارات النبوه** یا کتاب **مبتدئات و کتب اوائل** را نوشتند.

اگرچه شیوه علم، انباشتی بود و وصف جنگ‌های پیامبر را هم می‌آوردند، اما آن جنگ‌ها در بین بعضی از مسلمانان به کنار زده شد. حکومت‌های اسلامی آن جنگ‌ها را می‌خواستند، چون روایی‌بخش به امثال سلطان محمود غزنوی بود که می‌گفت: «همان‌طور که پیامبر لات و عزی را شکست، من هم می‌روم منات را که به هندوستان بردند می‌شکنم و می‌آورم»، یعنی دلایلی برای تداوم قصه اقتدار داشتند.

تمام سخنرانی بعدی من در این باره است که ما از سیره چه می‌دانیم و چطور برداشت‌های ما عوض شده است. صورت‌بندی سیره در دوره اموی که از عروة بن زبیر نقل شده و بعد به دست «ابن شهاب زهري» صورت‌بندی شده است، چقدر متناسب با خواسته‌های دستگاه بنی امیه است.

البته چندصدایی وجود داشت و صداهاى دیگری نیز بود که بنی امیه می‌خواست آنها را خفه کند. با انقلاب عباسی، بعضی از این صداها رو آمدند، مثلاً در سیره‌ها و مغازی دوران اموی، ذکر دوران مکه کمتر است. ظاهراً اولین فرد «ابن اسحاق» است که بیشتر، بسی بیشتر از پیشینیان سیره نگار به دوره مکه می‌پردازد. در عین حال اهل حدیث با ابن اسحاق بد هستند و حتی «مالک بن انس»، او را دجال می‌خواند. مسئله، حرکت‌های اجتماعی ضد عباسی مثل «جنبش محمد نفس زکیه» در آن دوره بوده است. علاوه بر این؛ نه فقط انقلاب عباسی، بلکه تکلیفی بعد از «مِحنه» برای علما پیش آمد. آنها گفتند «علم آن چیزی است که ما داریم و علم یعنی علم به حدیث و زنجیره روایات احادیث و توسعاً فقه به معنی رایج». آنها در میراث سیره و مغازی بازنگری کردند. اگر به این موارد بپردازیم، بهتر می‌توانیم بفهمیم آیا ماجرای بنی قریظه رخ داده یا این‌که بعضی‌ها دوست داشتند بگویند رخ داده و از سوی دیگر بعضی‌ها اصراری نداشتند که بگویند رخ داده است، کما این‌که مالک بن انس می‌گفت «هر کسی فلان روایت را نقل کند، دجال است» و خطابش نیز به ابن اسحاق بود. مهم این است که از میان این قصه‌ها، کدام‌ها را بگیریم، کدام‌ها را ضعیف‌تر کنیم و کدام‌ها را برنکشیم. شمس تبریزی هم می‌گفت متابعت محمد این نیست که اگر خربزه نخورد، تو هم خربزه نخوری. او به معراج به آسمان رفت، تو هم برو از پی او.

دکتر عبدالکریم سروش: جناب دکتر کمالی خیلی ممنونم. با کمال تواضع، نکات خیلی مهمی را بیان فرمودید. من علی‌الاصول با سخنان شما هیچ مخالفتی ندارم. کل نظر مبارک شما این بود که تاریخ را باید نقادانه خواند و به «social history»، به تاریخ در طول جامعه و در واقع تاریخ‌نویسی و همان شکل گرفتن «مخیال» توجه داشت و دید چه راه بلندی را طی کرده است. باید در نظر گرفت درک و تصور مسلمان‌ها چگونه عوض شده و بعد چگونه این تاریخ

مورد استفاده و سوءاستفاده قرار گرفته است. ما این را خوب می‌دانیم، یعنی در دوران خودمان دیده‌ایم؛ چه در دوران پس از انقلاب اسلامی در ایران و چه در دوران پس از انقلاب اکتبر شوروی. جناب استالین، خودش تاریخ انقلاب شوروی را نوشت و منتشر کرد و گفت: «این تاریخ رسمی است. بخوانید» که البته معلوم بود و چنان‌که بعداً مدودف، تاریخ‌نگار، نوشت این کتاب را خود استالین ننوشته است، چون او از چندان سواد و علمی برخوردار نبود و کتاب را فرد دیگری برای او نوشته بود. بعدها نیز از او سؤال کردند و گفتند: «لطفاً دست‌نوشته مبارک‌تان را بدهید تا ما در موزه‌ها بگذاریم»، پس از مدت‌ها اصرار، استالین گفت: «آن دست‌نوشته را سوزانده‌ام و دیگر وجود ندارد».

تاریخ خیلی به کار اقتدارگرایان می‌آمد؛ کسانی که می‌خواستند همه چیز از جمله گذشته و تصور مردم و تاریخ و علم تاریخ را به استخدام بگیرند. چنان‌که خودتان بهتر می‌دانید کار دشوار یک مورخ نیز عبور از میان تعارض‌ها و تناقض‌ها و توجه به «social history» است. من البته مورخ نیستم؛ گرچه تا حدودی اهل بخیه هستم، برای این‌که در تاریخ علم کار تخصصی کرده‌ام و می‌دانم که تاریخ را چگونه باید خواند. به یاد دارم متنی را در ترمودینامیک از سال ۱۹۰۶ می‌خواندم. استاد من گفت: «این نویسنده با ترس و لرز از تئوری اتمی یاد می‌کند، چون بین سال ۱۹۰۶ و ۱۹۱۳، این کتاب را نوشته است. در آن دوران، نزاع شدیدی بر سر صدق یا کذب تئوری اتمی برقرار بود و نویسنده برای این‌که به یکی از دو جناح منتسب نشود، این‌چنین با تردید سخن می‌گوید. اگر پنج سال قبل یا بعد این کتاب را می‌نوشت، جور دیگری بیان می‌کرد، چون در سال ۱۹۰۶ آقای «بولتزمان» به خاطر این‌که قائل به تئوری اتمی شده بود، خودکشی کرد، چون فکر می‌کرد که بازی را به مخالفانش باخته است. با این نوع مشاهدات و مشاجرات تاریخی بیگانه نیستم و وقتی نوبت به تاریخ اجتماعی و ۱۴۰۰ سال پیش می‌رسد که الی ماشاءالله، یعنی ظلمات بیشتر است.

جناب ابن اسحاق به روایت کردن از یهودیان متهم بوده است، علاوه بر این‌که بعضی‌ها او را دجال می‌نامیدند. یکی از تهمت‌ها یا نسبت‌هایی که به او می‌دادند این بود که ایشان از راویان یهودی یا یهودیان نومسلمان، بسیار نقل می‌کند و به همین دلیل هم مالک بن انس می‌گفت: «اگر کسی نقل او را قبول کند، دجال است»، البته بعدها این دو تن با یکدیگر صلح کردند.

دکتر حسین کمالی: بعد از «مِحنه» این اتفاق افتاد.

دکتر عبدالکریم سروش: بله، بعد از «مِحنه» بود. در عین حال جناب شافعی جزو تحسین‌کنندگان و تمجیدکنندگان ابن اسحاق بود. بدیهی است که ابن اسحاق معصوم نبوده و نیست تا ما از او پیروی مطلق کنیم، اما در عین حال حق بزرگی به گردن سیره‌نویسان دارد، چون این باب را باز کرد. خودش وامدار گذشتگانش بود و بعدی‌ها نیز از او برگرفتند. سیرهٔ پیامبر ابتدا در یکی، دو جلد بود، اما بعدها ببینید جناب آقای «جعفر مرتضیٰ لبنانی»، سیرهٔ نبی اعظم را در ۳۵ جلد نوشته است. از همین جا می‌توانیم بفهمیم ماجرا چیست و چگونه این تصویرسازی‌ها صورت می‌گیرد و بر هم انباشته می‌شود و پیامبرمخیالی و پدیداری ساخته می‌شود.

دکتر حسین کمالی: یکی از مواردی که به عنوان دانشجوی رشتهٔ تاریخ یاد گرفتم، این بود که به متون اعتماد نکنم. بدترین مورخ، کسی است که به متون، اعتماد صد درصد می‌کند، اما نکته‌ای دربارهٔ ابن اسحاق عرض کنم. هرچند می‌دانم این‌ها همه جزئیات است، ولی دانش من از تاریخ معطوف به جزئیات است. ابن اسحاق از ده‌ها منبع مطلب می‌آورد، از جمله از «وهب بن منبه»، که متوفی سال ۱۱۰ است. مندرجات کتاب مغازی و مبتدئات او اتفاقاً مربوط به بحث ماست. مطالب بسیاری آورده که امروزه بعضی را ممکن است در شمار افسانه‌ها و خرافات می‌گنجانند. بعضی در اشاره به باورهای کهن دربارهٔ کیهان‌شناسی است و بعضی نقل تفصیلی معجزات است. محض نمونه، تصریح به اینکه

«نور محمدی» مقدّم بر خلقت آدم بوده آمده است. یعنی اینگونه نقل‌ها هم از قرون اولیه رسیده، و بعد در کتاب‌های بعدی نقل شده است. این طور نیست که مثلاً روایت «امرت ان اقاتل الناس...» قدیمی تر و لذا اصیل تر از روایت «نور محمد مقدّم بر خلقت آدم وجود داشت» باشد. نکته این است که نمی‌توان یک روایت را درباره قتال از میان انبوه روایات برکشید و مثلاً سایر روایت‌ها را درباره معجزات و خوارق عادات فرو گذاشت. مگر اینکه معیار و مبنایی به دست داده شود. صرف آمدن روایتی در منابع را مگر می‌توان دلیل لازم یا کافی برای پذیرش آن گرفت؟ البته نمی‌توان. مقصودم این است که هیچ دلیلی وجود ندارد ما بپذیریم پیامبر گفت: «لقد جئکم بالذبح»، همان طوری که هیچ دلیلی وجود ندارد حرف‌های ابوهیره یا عبدالله بن عمر را بپذیریم، چون می‌دانیم ناقل حدیثی که فرمودید، عبدالله بن عمر است. ای بسا این‌ها از خودشان ساختند، فراوان هم ساختند. قصاص ساختند. خود ابن اسحاق از صد نفر نقل می‌کند و می‌گوید: «من به این‌ها اعتماد ندارم»، یعنی می‌گوید: «از کسی شنیدم». این‌ها پُر از قصه‌هایی هستند که رایج بوده و اگر آنها را قبول کردیم، هیچ احتیاجی نداریم که بگوییم پیامبر گفته است «گردن‌تان را می‌بُرم». نه شاهی بوده و نه شاهی نقل کرده است، بلکه کسانی که می‌خواستند بگویند «پیامبر ما چنین مقتدر بوده»، این‌ها را اختراع کردند. اگر خوانش متنی به معنای مصطلح در شناخت متون را درست در کار بیاوریم، دست ما را خیلی گشاده‌تر کرده، در مسلمانی، ما را ناشرمنده‌تر می‌کند و اتفاقاً ما را در برابر «فاندامنتالیست» (بنیادگرا)‌هایی قوی‌تر می‌کند که می‌گویند «همین است که هست». همچنین سلفی‌هایی که می‌گویند: «آمده که آمده است».

دکتر عبدالکریم سروش: ملاحظه کنید بنده «جئکم بالذبح» را که در سیره ابن اسحاق و ابن هشام آمده، خبر متواتر و قطعی‌الصدور و حتی صحیح ندانستم. من فقط آن را در کنار بقیه اخبار نهادم. اما آنچه درباره روایت «أُمرتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» وجود دارد، این است که بالاخره برخلاف آنچه روحانی محترم ادعا کرده، اتفاقاً نزد اهل سنت، متواتر شمرده شده است. بزرگانی مثل سیوطی و ابن حجر عسقلانی، این روایت را متواتر می‌دانستند. در پنج صحیح از صحاح سته اهل سنت هم آمده است.

به فرض هم متواتر نباشد (که هست)، بالاخره جزو روایات صحیحه معتبره شمرده شده است. بنابراین باید تکلیفش را معین کرد. صرف این‌که متواتر نیست، کار را تمام نمی‌کند. چون جای محکمی در مخیال مسلمانی داشته است. اصلاً متواترات در کل روایات اسلامی از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کند. من نمی‌دانم کسی که می‌خواهد این روایات را رد کند خودش می‌خواهد به چه چیزها تکیه کند؟ حرف بنده همین بود که این روایت در درک و فهم مسلمانان از پیامبر وجود داشته و قبولش کرده‌اند. از همه مهم‌تر آن را نافی و ناقض نبوت و عصمت پیامبر نمی‌دانسته‌اند. باید این را تفسیر کنیم و ببینیم این روایت چرا در دل و «مخیال» مسلمان‌ها؛ آن هم مسلمان‌هایی که به رحمت و شفقت پیامبر هم اعتقاد و اعتماد داشتند، جا گرفته و متمکن شده است؟ چرا باور کرده‌اند و آن را مبنای عمل قرار داده‌اند و با آن زیست کرده‌اند؟ این‌ها سلطان محمود و امثاله نبودند که بگوییم برای توجیه قدرت خودشان، این روایت را به کار می‌بردند. بسیاری از آنها فقیهان، محدثان و حتی عارفان بودند که این‌ها را باور می‌کردند و پیامبر خودشان را واجد چنین اوصافی می‌دانستند. من از همین جا می‌خواهم گریزی به نکته‌ای دیگر بزنم. عرض کردم پیامبر به اصطلاح امروز، فراقانونی عمل می‌کرده است. گفتم شخصی که برگزیده خداوند است، به معانی مختلف فراتر از وضع موجود می‌رود و اصلاً اگر غیر از این درباره او فکر کنیم، به نظر من معنای نبوت و ولایت را کما هو حقّه درنیافته‌ایم. مبدا درباره این فراتر رفتن بگوییم که غیر اخلاقی عمل کرده است. ما باید او را واضح یک اخلاق جدید بدانیم یا دست‌کم واضح و معرفی کننده مصادیق تازه برای اخلاق کهن بشماریم.

ببینید در قرآن، هیچ‌جا تعریفی از عدالت یا فحشا نداریم. اصولیین هم می‌گویند که شارع، متکفل بیان موضوعات عرفی نیست. او موضوعات را به عرف سپرده است، مثلاً در قرآن، هیچ‌جا تعریفی از خمر نیامده است. وقتی می‌گوید: «خمر یا قمار حرام است»، بحث و تعریف خمر و قمار نمی‌کند و این را به عرف وانهاده است. وقتی قرآن در بخشی از آیه ۸ سوره مائده می‌گوید: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»، عدالت را تعریف نمی‌کند. اتفاقاً در نظر پیامبر، عدالت زیرمجموعه تقوا قرار می‌گیرد، برخلاف آنچه شما در تعریف یونانیان از عدالت می‌بینید. نه این‌که لزوماً منافاتی با تعریف یونانیان داشته باشد. او عدالت را زیرمجموعه شرم و تقوا قرار می‌داد. می‌خواهم بگویم ما پیامبر را باید این‌چنین بشناسیم، یعنی برای خودش، مؤسس بود، واضع دین جدید، اخلاق جدید و قانون‌های جدید بود و بر وفق آنها عمل می‌کرد و همان‌ها را نیز به مسلمین آموزش می‌داد و از آنها می‌خواست بر همان نهج سیر کنند. به همین دلیل است که شما می‌بینید بزرگان ما مانند مولوی، محی‌الدین عربی و ابن خلدون؛ هیچ‌کدام، کارهای پیغمبر را غیرعادلانه نمی‌شمردند، برای این‌که عدالت را از خود او یاد گرفته بودند. می‌دانم این ادعا نیازمند بحث بسیار است و در سؤال بعدی شاید چنین مواردی مطرح شود، ولی می‌خواهم بگویم این هم در آن اتوریت‌های که من برای پیامبر قائل‌م، مندرج است و در آن جای می‌گیرد. باید این وجه را هم از ایشان شناخت.

من اینجا می‌خواهم به سخن استاد جامعه‌شناس محترم اشاره کنم که گفتند: «سخنان فلانی ابطال‌پذیر نیست، یا زیر بار ابطال نمی‌رود برای این‌که وقتی می‌گوییم «رحمت»، ایشان می‌گوید رحمت هم با اقتدار قابل جمع است». می‌خواهم عرض کنم برادر عزیز، مگر با هر قولی می‌توان، نظریه‌ای را ابطال کرد؟ معلوم است که این رحمت، آن را ابطال نمی‌کند. شما یک مبطل واقعی بیاور، آن‌گاه بین بنده زیر بار آن می‌روم یا نمی‌روم. ایشان سخن دیگری نیز می‌گوید: «فلانی بعضی از نقاط را به همدیگر وصل می‌کند. نام این را هم «Apophenia» گذاشته‌اند، بعد از روی آن، یک «trajectory» و یک منحنی درمی‌آورد مثل کسانی که در آسمان نظر می‌کنند و ستاره‌ها را کنار هم می‌نشانند و از آنها شکل پروین و دب اکبر و دب اصغر درمی‌آید.»

می‌خواهم خدمت ایشان بگویم اولاً ابطال‌پذیری در علوم انسانی خصوصاً تاریخ که اضعف علوم است بسیار ضعیف است، ثانیاً همه علم کارش همین است. شما «data» (داده)‌هایی دارید و این داده‌ها را به همدیگر وصل می‌کنید. به قول «ویتگنشتاین»؛ «ساده‌ترین منحنی که از دل داده‌ها عبور می‌کند، تئوری ما را تشکیل می‌دهد».

آقای کمالی، شما خودتان ریاضی‌دان هستید و بهتر می‌دانید از چندین داده یا نقطه که ما در محور مختصاتی داریم، به لحاظ تئوریک، بی‌نهایت منحنی می‌تواند عبور کند، منتهی از نظر «ویتگنشتاین»، باید ساده‌ترین این منحنی‌ها را بگیریم. از همین‌جا «پاپر» وارد می‌شود و مفهوم سادگی simplicity را وارد تئوری‌سازی علمی می‌کند و سادگی را با ابطال‌پذیری معنا می‌کند و می‌گوید: «من در روش شناسی خود به این رسیده‌ام که هر چه ساده‌تر، ابطال‌پذیرتر و هر چه ابطال‌پذیرتر، ساده‌تر».

قولی را هم از «هرمان ویل»، ریاضی‌دان آلمانی نقل می‌کند که مفهوم «اندک بودن پارامترها» (paucity of parameters) را مطرح کرده و باز هم آن را بر سادگی و ابطال‌پذیری حمل می‌کند. غرض این است که اتفاقاً شیوه علمی همین است. شما داده‌های دیگری را بیاور تا ما یک منحنی دیگری بر او سوار کنیم، نه این‌که بگویید سوار کردن یک منحنی بر یک تعداد داده، خروج از شیوه علمی است. به نظر من، خود ایشان، با این مشی از شیوه علمی عدول کرده‌اند.

باری، من مفهوم ولایت پیامبرانه را از قرآن نقل کردم؛ به‌طور مثال در آیه ۱۷ سوره انفال آمده است: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ

وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿الأنفال ١٧﴾ یا در بخشی از آیه ۱۰ سوره فتح می‌خوانیم: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»، بسیاری از این‌گونه موارد می‌بینیم که دست پیامبر را دست خدا می‌دانست. مولانا به حسام‌الدین می‌گوید:

ای ضیاء الحق حسام‌الدین بگیر یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر^۷

برنویس احوال پیر راه‌دان پیر را بُگزین و عین راه دان^۸

اگر مصداق اتم را در نظر بگیریم، پیر در اینجا، پیامبر است؛ پیامبری که خود راه است، نه این‌که بر راه مستقیم بوده، بلکه خودش صراط مستقیم و خودش ترازو است. این خیلی مهم است. این رأی را عارفان ما درباره پیامبر داشتند و معنای دقیق مرجعیت و اتوریته ظاهری و معنوی پیامبر همین است.. این‌ها سخنانی است نه متعلق به مستشرقان و اسلام ستیزان و نه ارتجاعی، و برخلاف گفته آن روحانی محترم، این‌ها سخنانی است متعلق به سنت اسلامی؛ سنت ستبری که در مخیال مسلمانی متمکن شده است. دست‌کم پیامبرشناسی بنده این چنین است.

دکتر حسین کمالی: یاد باد ۳۵ سال پیش، من فصل «سادگی» آن کتاب پاپر را ترجمه کردم و خدمت شما آوردم. شما تشویق کردید و ترجمه شد.

دکتر عبدالکریم سروش: متأسفم که جلد دوم آن کتاب در بوته اجمال ماند.

دکتر حسین کمالی: مطالب را خدمت شما فرستادم بعد از این‌که در اصفهان یا تهران به شما حمله کردند. پس از آن، من دیگر به امریکا آمده بودم، سالیان سال پیش از این، نامه‌ای به من مرقوم فرمودید و گفتید: «دل ندارم بی‌دلم معذور دار»، آن نامه را دارم و مطالب که در خدمت جنابعالی بود نیز دیگر گم شد.

دکتر عبدالکریم سروش: عجب.

دکتر سروش دباغ: ممنون از دکتر کاجی و دکتر کمالی که نکات خوبی را طرح کردند. بحث خوبی است و به جای نیکویی رسیده است. با عنایت به مطالبی که یادداشت کرده‌ام، عرایض را حول دو نکته ذکر می‌کنم و اگر نوبتی شد و مجال بود، به سومی نیز می‌پردازم.

از همین بحث از اخلاق که ذکرش در انتها رفت و این‌که پیامبر، واضع اخلاق بود، آغاز کنم و بعد به نسبت میان حقیقت‌جویی و کار روشنفکرانه ارجاع دهم. آنچه می‌آورم و صورت‌بندی می‌کنم، هم در برخی از مطالبی که حول و حوش این مقوله و نظریه جدید طی هفته‌های اخیر سر بر آورده، آمده و هم صورت‌بندی خودم است و فکر می‌کنم می‌تواند به غنای مباحث کمک کند.

در همان جلسه آخر از سلسله جلسات چهارگانه «حلقه مجازی دیدگاه نو» که این مباحث طرح شد و طنین‌انداز گشت، در پاسخ یا ناظر به سخنان دوست گرامی، دکتر یاسر میردامادی، که در باب نسبی‌انگاری تاریخی و نسبی بودن، مطالبی گفتند و بعد آن را صورت‌بندی مکتوب نیز کردند، مطالبی آوردم که همان‌ها را دستمایه بحث می‌کنم. اجازه دهید یک trajectory از بحث‌های شما راجع به اخلاق بیاورم و مروری کنم.

از دانش و ارزش آغاز کنم که طنین هیومی داشت. ناظر به تفکیک میان ارزش از دانش fact/value، مطالبی فلسفی را عرض می‌کنم. در این جا به اخلاق دینی و اخلاق عرفانی که در کارهای شما آمده، کاری ندارم (روایتی از آنرا

^۷ ۱/۲۹۴۴۷، تصحیح موحد
^۸ ۱/۲۹۴۸۸، تصحیح موحد

در کتاب آیین در آیین به دست داده‌ام). در ادامه به اخلاق خدایان می‌رسیم و بحث‌هایی که شما آنجا مطرح کردید؛ سپس، مباحث شما در ادب قدرت، ادب عدالت طرح شده.

در این میانه از تفرج صنع و بحث ادراکات اعتباری به روایت مرحوم علامه طباطبایی و تقریر شما از آن هم باید ذکری به میان آورده شود. اگر بخواهم لب مطلب را به زبان فلسفه اخلاق صورت‌بندی کنم این است که شما در وادی اخلاق، رئالیست (واقع‌گرا به معنای وجودشناختی و انتولوژیک) نیستید، یعنی قائل به تعین اوصاف اخلاقی در جهان پیرامون مستقل از کنش‌گران اخلاقی نیستید. این رأی است که قائلانی در میان متقدمان و متأخران داشته است. اما نکته‌ای که مهم‌تر است، سویه معرفت‌شناختی مسئله است، یعنی بحث ارزیابی اخلاقی کنش کنشگران مطرح می‌شود. این‌که آیا می‌شود در باب روایی و ناروایی اخلاقی فلانی و بهمانی سخن گفت یا نه؟

اگر کسی اینجا موضعش منفی باشد مثل هیوم، در اخلاق از منظر معرفت‌شناختی شکاک می‌شود؛ در نتیجه، باب ارزیابی انتقادی به نوعی بسته می‌شود. شما به گواهی تاریخ، کارهایی در حوزه روشنفکری کرده‌اید؛ نقد قدرت و مباحث دیگری طرح کرده اید و روزگاری از جامعه اخلاقی در مقابل جامعه مدنی به رئیس جمهور وقت توصیه کردید یا از نقد اخلاقی قدرت سخن گفتید. اگر بخواهم صورت‌بندی معرفت‌شناختی کنم، قائل به این هستید که می‌شود نقد اخلاقی کرد، هر چند اخلاقیات از جنس اعتباریات است.

در بحثی که در باب پیامبر شد، به برخی از آیات اشاره کردید که من نیز می‌خواهم به آنها بپردازم. این‌که پیامبر، واضع اخلاق است، چه نسبتی با اخلاق زمانه و چه رابطه دیالکتیکی و داد و ستدی با آن دارد؟ راجع به کنش‌های پیامبر به‌رغم این‌که جنگ روایت‌هاست، نکات نیکویی دکتر کمالی و خودتان طرح کردید. تمام کتب تاریخی نگاشته شده، رویکردی دارند، اما به هر حال به قول حافظ می‌خواهیم ببینیم «دوش در حلقه ما قصه گیسوی تو بود». می‌خواهیم راجع به پیامبر یا به تعبیر شما «پیامبر پدیداری و مخیالی» سخن بگوییم. کجا دست ما باز است؟ درباره عدالت که بحثش رفت و سخن گفتید، خیلی‌ها ممکن است بگویند ما چگونه و با چه ملاک و محک‌هایی می‌توانیم راجع به کنش‌های پیامبر داوری کنیم؟

در بخشی از آیه ۹۰ سوره نحل گفته شده «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ». می‌دانیم پیامبر زبان خصوصی نداشته، همچنین از قول اصولیین گفتید: «پیامبر به همان معنا که مخاطبان می‌فهمیدند با آنها سخن گفته است». آن وقت ضیق و سعه مصادیق عدالت و رفتار عادلانه چیست و آیا کاری که او کرد، مصداقی فی‌المثل از خشونت بود یا نبود؟ من فقط به نحو قضیه شرطیه می‌گویم. این را چگونه می‌شود فهمید؟ برخی از ناقدان در واقع سخن‌شان این بود که گویی پیامبر دارد اینجا «خشن» معرفی می‌شود. تفتن دارم که مفاهیمی مثل عدالت، خشونت و عفت، مفاهیم برساخته اجتماعی هستند. در عین حال، می‌خواهم بگویم به اعتقاد منتقدان، شما پیامبری را معرفی کردید که «خشن» است. شما می‌گویید محمد بن عبدالله، واضع اخلاق بود، چگونه واضع اخلاق بوده و نسبتش با مقولات اخلاقی، تصوراً و تصدیقاً چیست؟ ناظر به ارزیابی‌ای که می‌توانیم از بیرون درباره پیامبر پدیداری داشته باشیم، چه می‌توان گفت؟

اجازه دهید نکته دوم را نیز نقل کنم؛ از لون دیگری است و ناظر به رابطه دیالکتیکی میان حقیقت‌جویی و کار روشنفکرانه کردن. به فرض، ما به یک پیامبر پدیداری به این معنا برسیم؛ اگر خیلی نامتعارف است و بر اثر تحریر حقیقت به دست آمده، مجدانه و صادقانه احرار شده، آیا کار روشنفکرانه اقتضا می‌کند، این دستاوردها با دیگران در میان نهاده شوند؟ آیا ما مسئول خلائق و مخاطبانی هستیم که ممکن است از شنیدن این سخنان برآشوبند؟ آیا این امر مد نظر عبدالکریم سروش هست یا نه؟

بارها گفته شده عبدالکریم سروش، یک محقق صرف نیست، درست است که مولوی پژوه و غزالی پژوه است، اما روشنفکر است، یا به تعبیری دیگر، روشنفکر دینی و نواندیش دینی است. با مخاطبان سخن می‌گوید و دین او معرفت‌اندیشانه است؛ همه این‌ها درست، اما یک محقق صرف نیست که «paper» بنویسد. اینجا باید چه کرد؟ اگر به پیامبر پدیداری برسد، آیا باید قلم را غلاف کند؟ در این باب سخن نگوید؟ کف نفس به معنای معرفتی کلمه پیشه کند؟ یا کار روشنفکرانه کند؟ در این باب، برخی گفته‌اند بزرگ نکردن و تحری حقیقت، کفایت نمی‌کند، چون ممکن است آثار و نتایج داشته باشد که مخاطبان را خوش نیاید و بشوراند.

دکتر عبدالکریم سروش: بسیار عالی. سؤالات فربه‌ای است. مطلب اول؛ خلاصه می‌شود در این‌که آیا نقد پیامبر رواست و اگر نقد، رواست بر چه مبنایی می‌توان او را نقد اخلاقی کرد؟ آن اخلاقی که مبنا قرار می‌گیرد کدام خواهد بود؟ وقتی کسی خود معنا و تعریف عدالت را به دست می‌دهد، چگونه می‌توان به جنگ او رفت و او را ناعادل دانست یا غیر اخلاقی شمرد؟

همچنین آیا می‌توان پیامبر را به خشونت متهم کرد یا چگونه می‌توان از پیامبر دفاع کرد که او خشونت نمی‌ورزید؟ در اینجا من اصلحیه‌ای به این سؤال وارد کنم که قطعاً منظور شما خشونت غیرعادلانه است و الا خشونت ممکن است عادلانه هم باشد، باز در آنجا هم بحثی به میان می‌آید که عدالت یعنی چه؟ عدالت را چه کسی تعریف می‌کند و چگونه می‌توان خشونت‌های غیر عادلانه مفروض پیامبر را مورد نقد قرار داد؟ این‌ها سؤالات سهمگین و فربه‌ای است. بگذارید در مقدمه کلام، دو نکته را عرض کنم؛ نکته اول را با شعری از مولانا آغاز می‌کنم. در قصه «استن حنّانه»، ضمن طرح داستان و نقد معتزلیان و عقل‌گرایان، مولانا می‌گوید: «نه همه حرف‌ها و کارهای پیامبر، معقول بود. پاره‌ای از آنها نامعقول بود»، البته منظورش فراعقلی است، نه ضد عقلی. این شعر را می‌آورد و می‌گوید:

گر نه نامعقول بودی این مزه کی بدی حاجت به چندین معجزه؟^۹

این‌که پیامبر برای اثبات نبوت خود معجزه می‌آورد، به دلیل این بود که پاره‌هایی از سخنان و رفتارهایش فوق عقلی بود. نمی‌توانست عقل‌ها را بدون اعجاز قانع کند، لذا از طریق معجزه وارد می‌شد. این سخن این بزرگوار است. توجه داشته باشیم که گروه کثیری در عالم اسلام بوده‌اند که همه گفتارها و رفتارهای پیامبر را سازگار با عقلانیت زمان نمی‌دانستند و معتقد بودند که رفتارهای او را با موازین دیگری باید توجیه کرد.

نکته دوم را من از تاریخ پروتستان‌تیزم نقل کنم. «لوتر» در ادعاهایی که علیه کلیسای کاتولیک مطرح می‌کرد، یکی از سخنانش این بود که می‌گفت: «شما می‌گویید هر کسی کار نیک می‌کند به بهشت می‌رود و من سؤال از شما این است که پس عیسی در این میان چه کاره است؟ اگر قرار باشد ما به فکر خودمان و با عقل‌مان دریابیم نیک و بد چیست و بر وفق آنها عمل کنیم، پس عیسی در این میان چه کاره بوده و چه کاره خواهد بود؟ عیسایی که قرار است واسطه فیض حق باشد، عیسایی که قرار است محبتش شفیع ما باشد. شما با در میان آوردن عمل و نحیف کردن مقوله ایمان، زیر پای عیسی را جارو می‌کنید. باید جایی به عیسی بدهید».

می‌خواهم همین را عرض کنم؛ ما برای پیامبر چه موقعیت و شأنی قائل هستیم. اگر قرار است ایشان سخنانی بگوید که موافق عرف، عادلانه شمرده شود و مردم بتوانند به آنها برسند و درباره‌شان بتوانند داوری‌های ساده متعارف کنند، چه جایی برای پیامبر در این میان هست؟ ممکن است بگویید جای پیامبر این است که معلم اخلاق باشد. بنده این را کاملاً

^۹ ۱/۲۱۵۲، تصحیح موحد

قبول دارم. پیامبر به دلیل شخصیتی که دارد و اعتمادی که مردم به شخصیت امین و صادق او دارند، سخنان او را بدون کنجکاوی و طلب دلیل می‌پذیرند و عمل می‌کنند. این را بنده قبول دارم، ولی فکر می‌کنم این نگاه، پایین آوردن شأن پیامبر است. پیامبری به معنای واقعی، تأسیس یک عهد جدید است و با خودش، چیزهایی را می‌آورد که بعداً هنجار (norm) می‌شود، ولو این‌که قبل از او هنجار نبوده است. تغییر فراقانونی بودن و قانون‌گذار بودن او را تکرار می‌کنم. پیامبر، قانون‌گذار است.

نگاه کنید بعد از این‌که پیامبر اسلام آمد، دیگر همهٔ مسلمان‌ها قوانین او را عادلانه می‌دانستند. من حکم مرتد را اینجا در میان نمی‌آورم، گرچه همان را هم همه عادلانه می‌دانستند. همه عادلانه می‌دانستند کسی را که زنای محصنه می‌کند به قتل برسانند. همه عادلانه می‌دانستند کسی را که لواط کرده و همجنس‌گرایی می‌کند از میان بردارند. همه عادلانه می‌دانستند کسی را که قتل انجام می‌دهد از میان بردارند. همه عادلانه می‌دانستند کسی را که شرب خمر می‌کند تازیانه بزنند و او را منع کنند. همه عادلانه می‌دانستند دست کسی را که دزدی می‌کند ببرند و بعد از چهار بار سرقت، او را به قتل برسانند.

این عدالتی که در دماغ مسلمانان متمکن شده بود، از کجا می‌آمد؟ این تعریف پیامبر از عدالت بود که در فقه خود، به ودیعت نهاده بود. وقتی کتاب مواقف قاضی عضدالدین ایجی را درس می‌دادم؛ شاید آقای دکتر کمالی نیز در آن دروس من حاضر بودند. قاضی عضدالدین ایجی در باب این‌که کفار قاصر به جهنم می‌روند یا نه، (با نقل به مضمون) می‌نویسد: «بعضی‌ها گفته‌اند این خلاف عدالت است»، ولی بعد می‌گوید: «نه، چنین نیست. خداوند صریحاً در قرآن به کفار وعده عذاب داده است و عملی خواهد کرد». وقتی کسی چنین تصویری از خدا را در پیروان خود پدید می‌آورد، از اینجا باید فهمید که او واضح چه اخلاقی است. البته ممکن است شما به من بگویید این نظر اشاعره است، ولی من نمی‌خواهم اکنون وارد نقد اشاعره شوم، بلکه بیش از همه می‌خواهم بگویم که معنای مؤسس اخلاق بودن، چیست.

شما می‌پرسید که چگونه رفتار او را نقد کنیم؟ رفتار او را دو گونه می‌توان نقد کرد؛ یکی این‌که ببینیم در رفتارش ناسازگاری «inconsistency»، یعنی تعارض و تراحم وجود داشته یا نه، به طوری که یک‌جا حرفی بزند و عملی انجام دهد و در جای دیگر حرف دیگری بزند و عمل دیگری کند، حال اگر یک سیستم منسجم و مستحکم و به لحاظ منطقی، نامتعارض عرضه کرد و بدانها عمل کرد، به خودی خود نشان می‌دهد این مرد اصولی داشته، با اصول خود پیوندی دارد و بر مبنای آنها عمل می‌کند. دوم این‌که منطق او بتواند عقول بسیاری از آدمیان را تسخیر و قانع کند و پیامبر اسلام چنین بود. این‌که سخنی می‌تواند جا بیفتد، خودش علامت این است که چندان دور از حقیقت نبوده و تیر چندان دور از هدف نخورده است. می‌دانم ممکن است از ذهن شما بگذرد که چنگیز هم «یاسا» نوشته و قوانینی را وضع کرده یا در خیال نادرشاه، چنین افکاری گذشته است. اما آنها نه تمدن‌ساز شدند، نه سخنان‌شان جاگیر و پاگیر شد. قوانین چنگیزی برای چنگاه بود و بعد هم منسوخ و منقرض شد. وقتی چیزی می‌آید و می‌ماند و کار سازست و عقول را تسخیر میکند نشانه در آمدن عهد جدیدی است.

نکتهٔ بعدی که شما نیز اشاره کردید و درست هم بود، این است که من معتقدم اخلاق، اعتباری است، یعنی اخلاق، وضع و فرض و قراردادست، یعنی خوب یا بد انگاشتن افعال است یا توسط ساکنان جامعه یا توسط یک قهرمان و پیشوا (دینی یا سیاسی ...) که مقبول جامعه و تاریخ می‌افتد. اخلاق، وضع است. به اصطلاح امروزی‌ها، یک برساخته اجتماعی یا دینی یا سیاسی است و تا آنجا که به رفاه و امنیت مردم و توازن و تعادل جامعه و پیشرفت کارها می‌انجامد، محترم است. و الا از صحنه رخت برخواهد بست. این‌که آیا پیامبر، خشونت غیر عادلانه داشته یا نداشته است، به نظر

من ازینجا جوابش روشن می‌شود. وی در مخیال مسلمانان ظالم و خشن جلوه نکرده است چون احکام اخلاقی او را خشن و ظالمانه نیافته‌اند. امروز می‌تواند خشن و غریب بنماید اما در وطن خود خشن و غریب نبوده است.

دکتر سروش دباغ: ناقدان می‌گویند تفاوت کاری که نواندیشی دینی در راستای نقد اخلاقی فقه در یک-دو دهه اخیر انجام داده، با نگاه سنتی به دین در اینجا چیست؟ از این منظر توضیح دهید. برخی می‌گویند برکشیدن «نظریه دین و قدرت»، متضمن به محاق بردن ارزیابی انتقادی احکام فقهی اجتماعی است.

دکتر عبدالکریم سروش: سخنی که من گفتم ظاهراً دلالت بر این دارد که فقه اسلامی متعاقب اخلاق اسلامی شکل گرفته. کما این که همین طور هم هست، یعنی تا امروز فقیهان ما همین طور می‌پندارند و عدل را بیرون از احکام اسلامی نمی‌گذارند، حتی کسانی مثل مرحوم نائینی که می‌گفتند: «عدل در سلسله علل احکام است»، منظورشان این نبود که بگویند عدل را به جنگ احکام بیاورید، بلکه می‌گفت این عدل نهفته در احکام است و در وضع اولیه احکام، عدالت در نظر گرفته شده و در آنها مندرج شده است. به همین سبب همه فقیهان این گونه فکر کرده و می‌کنند که احکام شرعی، عادلانه است و عدالتی که پیامبر قبول داشت و به آن می‌اندیشید، در احکام او هم ریزش کرده و جای گرفته است. این نظر همه فقیهان بود و بر وفق او نیز عمل می‌کردند. قرن‌ها اجازه می‌دادند که شوهران، زنان خود را حتی بدون اطلاع آنان از راه دور طلاق بدهند و این را عین عدالت می‌دانستند. گرچه بر احوال زن ترحم می‌آوردند و بر او شفقت می‌ورزیدند، ولی این حکم را به حکم این که غیر عادلانه است، نفی نمی‌کردند.

تا اینجا، حرف من در واقع دقیقاً موافق مذاق عموم فقیهان، محدثان و عارفان ماست. از فقیهان عصر اول؛ از شافعی و مالک بن انس و احمد بن حنبل گرفته تا پیشوایان و فقیهان شیعه الی زماننا هذا. کمتر کسی را می‌بینیم که گفته باشد حق طلاق دادن منحصر و مطلق به مرد، با عدالت منافات دارد و لذا فتوای دیگری داده باشد. بنده چنین چیزی را سراغ ندارم و ندیده‌ام.

اینک روشنفکری دینی هم باید تسلیم بی‌عدالتی شود؟ اصلاً و ابداً. ببینید همه حرف ما بازخوانی اسلام است، اما نه به معنای این که احکام «مترقی» برای اسلام بتراشیم. اصلاً من این حرف‌ها را نمی‌زنم. به قول حافظ: «جریده رو که گذرگاه عافیت تنگ است». با کمال احتیاط باید جاده نو اندیشی را طی کنیم. ما باید ببینیم اگر پیامبر اسلام در این زمانه، مبعوث می‌شد، احکام خود را چگونه سامان می‌داد تا به گوش مستمعان او ثقیل نیاید و در جان و دماغشان متمکن شود و آنها را جذب کند و در عین حال حافظ و خادم پیام اصلی او یعنی توحید هم باشد. آیا پیامبر این دوران پس از اعلامیه حقوق بشر همان احکام پیشین را خواهد داشت یا نه. این نکته بسیار مهمی است. امیدوارم لب و مغز معنا روشن باشد.

پیامبر علاوه بر گفتن حقیقت باید سخن را چنان بگوید که به قدر عقول مردم باشد. درست است که گفتیم پیامبر می‌گوید: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، اما پیامبر «امرت» دیگری نیز دارد؛ روایت دیگری می‌گوید «نَحْنُ مُعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرَنَا أَنْ نَكَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»، «ما پیامبران مأموریم که به اندازه عقل مردم با آنها سخن بگوییم»، به همین دلیل نه فقط در احکام، بلکه در الهیات نیز پیامبر به اندازه طاقت جسمانی و عقلانی مردم می‌گفت. صورت‌های خیالی که مطرح می‌کرد، موافق صور خیال همراهان و معاصران او بود. بالاخره دینش برای مردم و درخور آنان بود. ممکن است شما از من بپرسید چگونه احکام پیامبر را امروزین می‌کنیم، جواب همان اجتهاد در اصول است. ما باید بر سر و کله همدیگر بزنیم و کشف کنیم که اهداف و پیام پیامبر، امروز چگونه موافق عقول مردم می‌شود؛ به طوری که مایه نفور مستمعان نشود، بلکه دل و عقل آنها را خاضع کند.

نکته دوم این‌که حقیقت‌گویی و حقیقت‌جویی با کار روشنفکرانه منافات دارد یا ندارد؟ شاید جواب مرا خودتان بدانید. در تقسیم‌بندی‌هایی که از دین‌داری کرده‌ام؛ دین‌داری معیشت‌اندیش، معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش را در کنار هم نهاده‌ام و بین آنها تمایز بخشیده‌ام. گفته‌ام که دین‌داری معیشت‌اندیش، روحانی دارد، اما دین‌داری معرفت‌اندیش، روحانی ندارد و روشنفکران دینی، متفکران این قوم هستند. در دین‌داری معیشت‌اندیش، اصلاً حقیقت‌گویی شرط نیست و روحانیان هم حقیقت‌گویی نمی‌کنند، نه به دلیل این‌که حقیقت را می‌دانند و نمی‌گویند، بسیاری از آنها اصلاً به‌جز مثنی افسانه و خرافات سخیف، معمولاً چیزی در انبان ندارند. که برای سرگرم کردن خلاقیت است. بی‌انصافی نکنیم، گاه مواعظ خوبی نیز دارند که به کار مردم می‌آید. مسائل فقهی هم می‌گویند که برای تنظیم امور و روابط انسانی نیکو است و اگر مردم، به همان مواعظ و احکام شرعی عمل کنند، روزگار خوبی را خواهند گذراند و جامعه سالم و صالحی خواهند داشت، ولی در این برکه راکد، آب از آب تکان نمی‌خورد و نمی‌توان کار روشنفکری را با این برکه راکد قیاس کرد. روشنفکری دینی، بر عکس، دریای مواجی است و باید آنرا مواج‌تر کرد، به همین سبب اصلاً مخاطب روشنفکران دینی، معرفت‌اندیشان هستند و باید با معرفت‌اندیشان حقیقت‌گویی کرد. اصلاً و ابداً با آنها نمی‌شود تقیه و رازپوشی کرد، به همین دلیل وقتی کسی پا در عرصه روشنفکری دینی می‌گذارد، مطلقاً مصلحت‌اندیشی بر او روا نیست. مصلحت‌اندیشی کار روحانیان و کار کسانی است که می‌خواهند جمعیت را با خود داشته باشند.

بله؛ روشنفکری دینی خرافه‌زدایی هم می‌کند که بسیار کار نیکویی است و باید انجام دهد، اما روشنفکری دینی فقط این نیست. روشنفکر دینی، افق‌گشایی هم باید انجام دهد، یعنی باید فضاها و افق‌های تازه‌ای را باز کند، شنیده‌ایم که گفته‌اند «کفر امروز، ایمان فرداست»، این از سخنانی است که «فویرباخ» هم در گوهر مسیحیت یاد می‌کند، یعنی بسیاری از سخنانی که امروز بدعت محسوب می‌شود، فردا جزو اعتقادات و ایمانیات درمی‌آید، به طوری که همان مخالفان از آن دفاع می‌کنند. و تاریخ ادیان، آن را نشان می‌دهد، بنابراین روشنفکر دینی، روحانی نبوده و با دین‌داران معیشت‌اندیش، طرف نیست، بلکه یک متفکر است و با متفکران و معرفت‌اندیشان سر و کار دارد. باید برای آنها افق‌گشایی کند و نقد و بازخوانی دین را به آنها بیاموزاند؛ «أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» را باید کشف کند و بسی چیزهای دیگر. البته برای این‌ها احتیاج به معلومات عصر دارد، اما روحانی فقط احتیاج به معلوماتی دارد که از کتاب و سنت برگرفته است؛ البته اگر برگرفته باشد، تا دین مردم را که جزئی از زندگی آنها است، بر پا نگه دارد و اخلاق را از طریق دین به آنها تزریق و تعلیم کند. بگذریم از این که تفکیک متفکر از روشنفکر یا پروفیسور از پیامبر (به قول ماکس وبر) امروزه و در عصر دیجیتال تقریباً بی‌وجه شده است.

دکتر سروش دباغ: نکته دیگری بگویم و عرایض را ختم کنم. برخی از ناقدان، از ربط و نسبت میان نظریه «دین و قدرت» و نظریه «رؤیاهای رسولانه» سراغ گرفته‌اند. بگذارید مسئله را این‌گونه صورت‌بندی کنم. بیشتر آنچه از نظر شما در مقام تکوّن و پیدایی متن، از محمد بن عبدالله صادر شده، فرآورده رؤیاهای رسولانه و نبوی بوده و این‌ها به مراتب خواب نزدیک‌تر است، که «زهی مراتب خوابی که به زبیداری است». در این نظریه، احکام فقهی هنجاری، از سنخ مراتب نازله نبوت انگاشته شده‌اند. حال سوال این است که نسبت این احکام هنجاری با رؤیاهای پیامبر چگونه است؟ یعنی نبی در مقام پیدایی و تکوّن متن مقدس و سنت نبوی بیشتر در رؤیاهای خود سیر می‌کرده؛ آن وقت در کسوت یک فرد مقتدر چگونه ظاهر می‌شود؟ چگونه باید سخنانش را که در قرآن آمده، فهمید؛ قرآنی که محمد، مولف آن است؟ مگر آیات قرآن رؤیایی نیست و نیاز به تعبیر ندارد؟

در ادامه گفته‌اند اگر آیات قرآن نیاز به معبر دارد، چرا دکتر سروش به آیات قرآن استشهاد می‌کند؟ همچنین گفته‌اند

قرار بوده روایات دینی به نحو اغلبی فرونهادنی باشد، اما آقای سروش چند جا به روایات استشهاد می‌کند. آنچه محمد بن عبدالله در کسوت یک «عارف مسلح» انجام داده، بیشتر در عالم بیداری بوده تا عالم رؤیا. اگر این‌گونه است، بدون تعبیر آیات، آیا می‌توان بدان‌ها استشهاد کرد و آنها را در معنای متعارف و غیر رویایی فهمید؟ این امر ناسازگار با نظریه «رؤیاهای رسولانه» نیست؟

دکتر عبدالکریم سروش: بنده نیز در نقدهایی که منتشر شده، این نکته را دیده‌ام. به عرض ناقدان محترم می‌رسانم که چنان‌که در مقدمه کلام آوردم، بحث اقتدارورزی پیامبر با مباحث گذشته بنده ارتباطی قوی دارد. سیر منسجمی از کتاب و سنت به پیامبر و از پیامبر هم به رفتار اقتدارگرایانه ایشان کرده‌ام. این سیر مرا به این رساند که پیامبر مؤلف قرآن بوده است و در قدم بعدی به این رساند که این تألیف، تألیفی بوده که زبان آن، زبان رؤیایی است و در فهم آن نباید مغالطه بیدارگرایان را مرتکب شد. حالا هم در مقام تعریف و تبیین رفتار مقتدرانه پیامبر هستم. این‌ها در یک ردیف و خط قرار می‌گیرند و هیچ تعارض و منافاتی با یکدیگر ندارند. چنان‌که اشاره کردم پیامبر محور دین است. اُس اساس دین او است، حتی خدایی که ما می‌شناسیم، خدایی است که پیامبر معرفی کرده است.

فیلسوفان مسلمان از خدانشناسی یونانیان استفاده کردند، ولی آنچه یک مسلمان باید برگیرد، خدایی است که پیامبر اسلام حضرت محمد معرفی می‌کند؛ بر این قرارست چیزهای دیگر که ممکن است کسان دیگری مستقلاً به آنها رسیده باشند. یکی از عزیزان و روشنفکران در ایران نوشته بود «اصل دین، توحید است». به ایشان عرض کردم و گفتم درست است؛ اصل دین توحید است، ولی توحیدی که محمد تعریف می‌کند، نه توحیدی که از طریق فلسفه یونان و غیره می‌آید، لذا این قید را باید بر او افزود. این ربط و نسبت سخنان امروز من با سخنان دیروز است.

اتفاقاً در میان کسانی که نقد گفتار مرا کردند، یک مفسر قرآن در ایران بود. من گفته بودم عذاب به معنای شکنجه است. ایشان می‌گفت به معنای شکنجه نیست و با غور در کتب لغت و فحوص بلیغ به اینجا رسیده بود که عذاب به معنای محرومیت است. بعد ایشان اضافه کرده بود که گویی آقای سروش یادش رفته که این‌ها در رؤیا بوده است. جالب است که این بزرگوار قبلاً یکی دو بار علیه تئوری «رؤیایی بودن قرآن» مقاله نوشته و حالا خود را ملزم دیده بود به این‌که به تئوری «رؤیایی بودن قرآن» برگردد، برای این‌که شبهه شکنجه را از قرآن بزدايد. به نظر من و به توضیحی که عرض می‌کنم، هر دو ناروا و ناصواب است.

اولاً عذاب به معنای محرومیت باشد یا نباشد، اصلاً در اینجا هیچ اهمیتی ندارد، برای این‌که در قرآن صریحاً عذاب نار و عذاب حریق آمده است. که توضیح می‌دهد منظور عذابی است از جنس آتش و حریق. فقط هم کلمه عذاب نیست، توصیفات که در قرآن از عذاب‌های جهنمیان آمده آن‌قدر صحنه‌های دهشتناکی است که با محرومیت به تنهایی نمی‌توان آن را تفسیر کرد.

دوم این‌که بسیار خوب؛ حالا شما دست از ظواهر بردارید و رو به تأویل و تعبیر بیاورید، چرا فقط در اینجا این مشی را اتخاذ کردید؟ برای این‌که به خیال خودتان، قرآن را از یک شبهه نجات دهید؟ این تناقض در گفتار و عمل چگونه قابل تفسیر است؟

سوم این‌که نزد من هم هیچ مشکلی پدید نمی‌آید. بله، بنده معتقدم همچنان باید این‌ها را تعبیر کرد، اما و هزار اما. چنان‌که قبلاً گفته بودم در «مخیال» مسلمانان، تا همین امروز عذاب نه به معنای محرومیت بوده، نه به معنای رؤیایی که بنده می‌گویم؛ بلکه واقعاً به معنای شکنجه بوده است. این‌که این «مخیال» درست کار کرده یا نکرده، مطرح نیست. چنین می‌اندیشیده‌اند که عذاب، یعنی شکنجه، یعنی با آتش سوزاندن، کسی را به زنجیر بستن و در آتش افکندن و در

حلقوم او زقوم ریختن و ... چنان که اوصاف آن در قرآن به تفصیل آمده است.

به نظر من در اینجا تکلیف همه چیز به خوبی روشن است، اما این که من چرا آیات قرآن را این چنین معنا نمی‌کنم، پیش‌تر عرض کردم که با درک و «perception» عمومی مسلمانان معنا می‌کنم. از ابتدا هم گفتم قرآن پدیداری، چنین بوده است. خیلی از آیات دیگر قرآن را نیز همین‌گونه معنا کرده‌ام. دائماً گفته‌ام «مفسران این چنین گفته‌اند». ممکن است امروز تفسیر خودم فرق داشته باشد که سخن دیگری است. فرق کردن تفسیر، انکار کردن گذشتگان هم نیست، باید دید چرا گذشتگان آن‌گونه معنی می‌کردند، نه این که بگوییم آنها همه خطا می‌کردند، این راه کار نیست.

ما یک اصل در فلسفه علم داریم که می‌گوید: «وقتی تئوری بعدی، تئوری موفق و مقبول قبلی را ابطال می‌کند، باید دلیل توفیق تئوری قبلی را نیز بیان کند»، این‌گونه نیست که بگویند دانشمند پیشین، آدم خطاکاری بوده یا یاهو می‌بافته است. صدها مثال وجود دارد، اما مثال مشهوری را ذکر می‌کنم؛ می‌گوییم تئوری اینشتین، تئوری نیوتون را از میان برداشت، این اصلاً بدان معنا نبود که نیوتون، بچهٔ سخیف‌الفکر ضعیف‌العقلی بوده است. این چه تصویری است؟ اتفاقاً تئوری بسیار موفقی عرضه کرده بود، فقط مسئله‌اش این بود که این تئوری متعلق به سرعت‌های کمتر از نور بود. سرعت‌های نزدیک به نور دیگر از قواعد نیوتونی تبعیت نمی‌کنند. اینشتین، سرّ توفیق او را بیان می‌کند و سرّ خطای او را هم بیان می‌کند، نه این که فقط بگوید در خواب، چیزهایی دیده و حرف‌هایی بی‌اساس می‌زده.

همان روحانی محترمی که از او نام بردیم، مثال‌ها زده‌اند از این که «فلان روایت را آقای قرضاوی یا آقای صالحی نجف‌آبادی گفته‌اند درست نیست». بنده برای این بزرگواران احترام قائلم، ولی یک تاریخ به این بزرگی را نمی‌شود، به خاطر دو نفر، آن هم زیر فشار لیبرالیسم و فشار اندیشه‌های حقوق بشری جدید، انکار کرد. باید سرّ توفیق گذشتگان و سرّ اعتقاد گذشتگان را نیز بیان کنند، علی‌الخصوص که ما در دوره‌ای هستیم و با کسانی مثل این روحانی محترم مواجه هستیم که دل‌شان می‌خواهد حرف‌های مرقی بزنند. بله؛ اگر شما می‌خواهید حرف‌های مترقی بزنید، همهٔ گذشتگان ارتجاعی هستند و باید همه را به زباله‌دان تاریخ بریزید، اما این را تفسیر، اسلام‌شناسی، نواندیشی دینی و روشنفکری دینی نمی‌نامند.

در واقع من با همین «رؤیای رسولانه» توضیح دادم چرا گذشتگان قائل به تأویل بودند. حرف من این بود که آنها در یک قدمی تئوری تعبیر رؤیا قرار داشتند. گاهی بیانات‌شان شبیه بیانات رویایی است. مثلاً ملاصدرا در کتاب **مفاتیح الغیب** دقیقاً همین را می‌گوید: «این آیات مثل چیزهایی است که کسی در خواب دیده باشد». من در واقع سرّ درست بودن سخنان گذشتگان و سرّ ناقص بودن سخن‌شان را بیان کردم. امروز نیز همین کار را باید کرد، یعنی وقتی ما به آیات قرآن می‌رسیم باید به این نکته توجه کنیم.

بله؛ من آیات قرآن را اکنون چنان معنا می‌کنم که در تصویر و تصور و «مخیال» مفسران گذشته بوده است الی زمانها. یعنی چه؟ یعنی از آن طرف سید قطب در مصر و تفسیر **فی ظلال القرآن** و از این سو آقای طباطبایی در ایران و **تفسیر المیزان**. این نکته را نیز بگوییم؛ تعجب بیشتر می‌کنم از استاد جامعه‌شناس کالج «لیک فارست» که می‌گوید: «فلانی، یک‌جا طباطبایی را تخطئه کرده و گفته است قصهٔ عامیانه‌ای را نقل و باور کرده است». چنین طباطبایی را که دیگر نمی‌توان از تفسیرش استفاده کرد و به تفسیر المیزان استناد کرد. شما را به خدا، آیا این استدلال است؟ خوب

گه بود کز حکیم روشن رای برنیاید دُرستْ تدبیری
گاه باشد که کودکی نادان به غلط بر هدف زند تیری^{۱۰}

^{۱۰} گلستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، باب سوم، در فضیلت قناعت، حکایت [۲۸]

گیرم آقای طباطبایی چندین جا خطا کرده باشد، پس تمام ۲۰ جلد تفسیر قرآن را به آب بشوییم و به دریا بیندازیم؟
دکتر حسین کاجی: آقای دکتر، من در نوبت اول که از شما سؤال کردم، درباره خود نظریه و موضوعش پرسیدم. حالا می‌خواهم کمی درباره پیش‌زمینه نظریه شما و همچنین نتایج خواسته و ناخواسته این نظریه پرسش کنم. دیدم یکی از منتقدان شما گفته بود نظریه شما را باید در یک «context» و بستر فهمید؛ «آقای دکتر سروش، چند سال پیش در یک سخنرانی مفهوم «لیبرالیسم ستیزه‌گر و مسلح» را برکشیدند و گفتند لیبرالیسم هم اکنون به گونه‌ای رویه و تصویر تیره و خشن خود را به ما نشان داده است. به عبارت دیگر برخلاف آنچه شما در دهه ۶۰ و ۷۰ از وجوه مثبت لیبرالیسم می‌گفتید، در این سخنرانی اخیرشان جنبه‌های منفی لیبرالیسم را برجسته کرده‌اید. آن روحانی محترم معتقد است شما با این کار، راه را باز کردید تا بگویید اسلام نیز همین‌گونه است». یعنی اگر در اسلام خشونت است نکته مهمی نیست چون لیبرالیسم هم همین‌گونه است. این هم نگاهی به پیش‌زمینه بحث شما که از سوی یکی از منتقدان مطرح شد. البته تصور نمی‌کنم این نگاهی درست به بحث شما باشد اما بالاخره منتقدان به پیش‌زمینه نظریه شما هم پرداخته‌اند.

من خودم پیش‌زمینه و پیش‌فرض اصلی نظریه اخیرتان را در واقع تاییدی بر ذوجوانب بودن و چند بعدی بودن پیامبر اسلام می‌دانم: به این معنا که شما تصویری از پیامبر اسلام ارائه دادید که فراتر از مشی و سیره پیامبران دیگر قرار می‌گیرد. اگر پیامبران دیگر مثل مسیح، اهل معنویت و اخلاق بودند، با سنخ جدید از پیامبری چون پیامبری پیامبر اسلام روبرو هستیم که به اهمیت و منزلت قدرت برای رسیدن به ایمان واقف است. به نظر من از این منظر، با پیامبر اسلام یک جهش و تحول در مفهوم پیامبری به وجود می‌آید. یعنی با پیامبری روبرو هستیم که فراتر از جو زمانه و مشی اسلافش پی می‌برد که چه اندازه قدرت در بسط معرفت و ایمان، مهم است، بنابراین باید به این موضوع بها داد. خوشحال می‌شوم در باب این دو نگاه نسبت به عقبه بحث تان کمی برایمان توضیح دهید.

دکتر عبدالکریم سروش: من فرمایش آن روحانی را شنیدم؛ البته اگر اشتباه نکنم شما چه کسی را می‌گویید، ولی به هر حال از کسی شنیدم. دقیقاً همین‌طور است. ببینید اصلاً من چقدر باید جار بزنم و بگویم قدرت لزوماً بد نیست. تا می‌گوییم قدرت، همه فکر می‌کنند قدرت مذموم یا سوءاستفاده از قدرت، مدنظر است. از بس قدرت، بد به کار رفته و سوء استفاده شده، معنای منفی به خود گرفته است. تعبیر شما درست است و من هم بارها گفتم این مرد، شخصی بود که معنی و نقش قدرت را در جامعه‌سازی می‌فهمید، کناره نمی‌گرفت، به استقبال آن می‌رفت و از آن حسن استفاده می‌کرد. این به هیچ وجه با رحم، عطوفت، شفقت، مدارا، معاهده و مشاوره، منافاتی نداشت. تعجب می‌کنم که همیشه فکر می‌کنند قدرت یا اقتدار یعنی قلدری، زورگویی، اجحاف، سوء استفاده از قدرت و هوس‌بازی و خویشتن را بر دیگران برتری بخشیدن و چیزهایی که مطلقاً در اخلاق نبوی، جایی نداشت. وقتی آن تصویر از قدرت را کنار بگذاریم، دیگر به نظر من جای این‌گونه تفاسیر نیست که آن روحانی انجام داده و اتفاقاً درست در راستای همان هدف بسط پیام الهی و مأموریت نبوی او قرار می‌گیرد. همان تعبیری که جناب دکتر کمالی گفت؛ پیامبر مأمور به اقتدار بود. من این نکته را می‌پسندم و می‌پذیرم.

دکتر حسین کاجی: درباره پیش‌زمینه و بستر بحث شما نکاتی گفته شد. می‌خواستم دو نکته نیز درباره نتایج خواسته و ناخواسته نظریه شما نیز بیان کنم. یک نکته در باب تأثیر نظریه جدید شما بر دیگر نظریه‌هایی است که در این چند دهه کار جدی روشنفکری و فکری مطرح کرده‌اید. یاد می‌آید روزی با شما گفت و گو می‌کردم، شما گفتید: «من همیشه در حال حل کردن جدول هستم. به این معنا که باید ببینم جوابی که به یک پرسش می‌دهم، با کل جدول اندیشه من هم‌خوانی دارد یا خیر». حالا صحبت من این است که آیا نظریه اخیر شما، تغییری در نظریه‌های دیگر شما چون ذاتی

و عرضی در دین یا نظریه «حکومت دموکراتیک دینی» می‌تواند به وجود آورد یا نه؟ بر این دو نظریه تاکید می‌کنم چون تصور می‌کنم نظریه اخیرتان اگر ستون‌هایی از کل نظام فکری شما را به لرزه درآورد یکی نظریه ذاتی و عرضی و دیگری نظریه حکومت دموکراتیک دینی است. این نکته اول که به بحث تأثیر نظریه اخیرتان بر نظریه‌های دیگر شما می‌پردازد. نکته بعد در باب نتایج فرهنگی و اجتماعی و سیاسی نظریه دین و قدرت است. نیک می‌دانید خیلی از منتقدان شما گفته‌اند «نظریه دین و قدرت، راه را برای توجیه و تصدیق بنیادگرایی و خشونت اسلامی باز می‌کند، در حالی که بسیار تلاش شده تصویر رحمانی از اسلام ارائه شود؛ حالا همه آن رشته‌ها پنبه می‌شود و باید دوباره بنشینیم و طرحی نو دراندازیم». این دو محور درباره نتایج خواسته و ناخواسته نظریه شما لااقل برای من بیشتر از مباحث دیگر مطرح است. دکتر عبدالکریم سروش: خوب است که چنین تعبیری را به کار می‌برید؛ «پیامدهای ناخواسته». دیدم آن استاد جامعه‌شناس محترم گفته بود «عواقب غیر مرادی». پیامدهای ناخواسته، فارسی روان، شیرین، مطبوع و دلنشینی است. باری؛ پیامدهای خواسته و ناخواسته سخنان من مد نظر است.

پیامدهای خواسته، بحثی ندارد. ما این را مطرح کردیم، برای این که مطرح کنیم و نکاتی را که در پیامبرشناسی و دین‌شناسی مغفول بوده به رخ بکشیم و در مقابل اذهان قرار بدهیم تا درباره آن بیندیشند و تاریخ را به جد وارد اندیشه و تفکر خصوصاً روشنفکری دینی کنیم، به جای این که فقط به ایده‌های انتزاعی «abstract» بیندیشند یا به قول آن روحانی، فکر مطرح کردن ایده‌های مترقی باشند. باید اصلاً دست از این حرف‌های انتزاعی بکشند و جور دیگری به مسائل دینی نظر کنند.

درباره عواقب ناخواسته نیز باید بگویم؛ پاره‌ای از آنها بر من مجهول است، اما آنچه را شما فرمودید عرض می‌کنم. در باب حکومت دموکراتیک دینی؛ در واقع سخن من این بود که حکومت، ابتدائاً باید دموکراتیک باشد و بعداً می‌تواند دینی باشد یا نباشد، بنابراین همچنان قائل به حکومت دموکراتیک هستم، بدون هیچ قید و شرطی. این که می‌تواند دینی باشد یا نباشد، به جامعه‌ای برمی‌گردد که این حکومت دموکراتیک در او برپا می‌شود. چه مقدار دین‌داران اجازه می‌دهند این دموکراسی تحقق پیدا کند، از دموکراسی چه انتظاری دارند و دموکراسی چه مقدار می‌تواند خودش را با خواسته‌های دین‌داران تطبیق بدهد؟ برای این که به قول «استوارت میل»، حکومت لیبرال محصول جامعه لیبرال است، یعنی کسی از بالا، این‌ها را فرض و تحمیل نمی‌کند. به تدریج دموکراتیک بودن با مزاج و طبع و رفتار مردم آمیخته شده، آنگاه در حکومت و قانون‌شان نیز متجلی می‌شود، لذا حکومت دموکراتیک دینی، نه معنایش این بود که حکومت را ما از دین، اتخاذ کنیم و نه این که مسلمانان نمی‌توانند دموکراتیک باشند، بلکه اصلاً باید دموکراتیک باشند تا بعداً ببینیم که می‌توانند دینی باشند یا نباشند.

بحث کنونی من به هیچ وجه به این مطلب، لطمه‌ای نمی‌زند. با شناخت پیامبر اسلام به منزله کسی که رفتار اقتدارگرایانه داشته است یا مأمور به اقتدار بوده، مسلمان‌ها می‌آموزند که در عمل باید برای هدفی که دارند، مایه بگذارند و پیام اسلام و پیامبر را به شکل امروزش مطرح کنند و در عمل با قوت تحقق ببخشند. من در اینجا بسیار اقبال‌وار می‌اندیشم که گفت

ای ز خود پوشیده خود را باز یاب	در مسلمانی حرام است این حجاب
عصرِ ما را ز ما بیگانه کرد	از جمالِ مصطفی بیگانه کرد
خویشتن را تیزی شمشیر ده	باز خود را در کفِ تقدیر نه
در دلِ مسلم مقامِ مصطفی است	اعتبارِ ما ز نامِ مصطفی است

این که تعلیمات اسلامی با دین‌ورزی موافق درمی‌آید یا خیر، این‌گونه می‌خواهم تعبیر کنم که خواسته پیامبر این بوده است که جامعه‌ای دین‌دار داشته باشد. یک جامعه که در آن، دین‌ورزی آزادانه، با امنیت و به راحتی صورت‌پذیر باشد. در زمان پیامبر، روش کار ایشان این بود که دیگران را تسلیم قدرت خود کند؛ یا با قدرت منطق خود یا قدرت قهری دنیوی و بیرونی برای این که چنین جامعه‌ای ساخته شود. آیا امروز ما این درس را باید از پیامبر بگیریم یا نباید بگیریم، همان است که در سخنان خودم گفتم؛ آنچه متعلق به مقام تأسیس است، در دوران پس از تأسیس به کار نمی‌آید. داعشیان فکر کرده‌اند که چرخ را باید از نو اختراع کنند. این چرخ؛ اختراع و تأسیس و تثبیت و تمام شده است؛ آقایان داعشی، شما می‌خواهید چه چیزی را از نو بسازید؟ ساخته و تمام شده و شما فقط باید متابعت و اجتهاد کنید تا جامعه‌ای داشته باشید که در آن بتوانید به راحتی و با امنیت پرستش خداوند کنید. در بخشی از آیه ۵۵ سوره نور می‌خوانیم: «وَلْيَبْذُلْنَهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا». این که آیا از دین می‌توان دموکراسی را استخراج کرد یا نه، جواب من منفی است. این که دین‌داران می‌توانند در دل یک حکومت دموکراتیک زندگی کنند، به نظر من شدنی است و برای این کار دین‌داران باید مایه بگذارند؛ هم مایه تئوریک و هم مایه عملی.

درباره ذاتی و عرضی نیز من این‌گونه برای شما عرض کنم که از یک دید، هرچه در تاریخ رخ می‌دهد، ذاتی است و از دیدی دیگر هرچه رخ می‌دهد عرضی است. واقعاً در تفسیر تاریخ، من این رأی را دارم که همه حوادث تاریخی به قول فرنگی‌ها امکانی «contingent» است. جناب هگل، قائل به ذاتی و عرضی در تاریخ بود، یعنی ایشان آنچه را لازمه سیر روان مطلق بود؛ «absolute idea» ذاتی تاریخ دانسته و چیزهای دیگر را عرضی می‌دانست. ذاتی و عرضی در تاریخ، اتفاقاً از هگل است. به نظرم در کتاب استقرار شریعت در دین مسیحیت هگل یا جای دیگر خواندم که هگل می‌گوید ۱۲ تن بودن حواریون مسیح، عرضی است، به این معنا که می‌شد ۱۳ نفر یا ۱۵ نفر باشند. این ضرورت تاریخ نیست، عرضی است. او در تاریخ، قائل به مسیری ضروری و ذاتی است و یک عرضیاتی را به آن نسبت می‌دهد.

خیلی‌های دیگر تاریخ را به اصطلاح اراده‌گرایانه تفسیر می‌کنند و معتقدند تقریباً همه چیز عرضی است. مثلاً فلان پادشاه، فلان روز می‌توانست بر حسب غذایی که خورده تصمیمی بگیرد یا نگیرد، می‌توانست وارد جنگ شود یا نشود، بدین ترتیب همه چیز می‌توانست بشود و می‌توانست نشود. در زمان خودمان، اگر ملاحظه کرده باشید، بحثی دائماً مطرح است که آیا انقلاب اسلامی اجتناب‌پذیر بود یا اجتناب‌ناپذیر؟ خیلی روشن است؛ شما می‌توانید بگویید اگر شاه فلان روز آن کار را کرده بود، شاید انقلاب نمی‌شد یا اگر آقای خمینی زودتر از دنیا رفته بود، انقلاب نمی‌شد. هزاران هزار «اگر» می‌توانید در میان بیاورید که با این اگرها نشان دهید این انقلاب اجتناب‌پذیر بود یعنی عرضی تاریخ بود، ولی از سوی دیگر، می‌توانید بگویید چون این «اگر»ها تحقق نیافت، پس اجتناب‌ناپذیر بود. بله؛ اگر این‌طور و آن‌طور می‌شد، اجتناب‌پذیر بود، ولی حالا که نشد، ناچار باید همین‌طور می‌شد که شد.

می‌خواهم بگویم بستگی به این دارد که شما این ذاتی و عرضی را در تاریخ، چگونه تفسیر کنید. اکنون در بحث تعلیمات پیامبر نیستیم، چون زمانی گفتم در قرآن، هم ذاتی و هم عرضی داریم، آنجا گفتم فی‌المثل اگر فلان جنگ نمی‌شد، در قرآن هم ذکرش نمی‌آمد. آن جنگ در تاریخ، عرضی شمرده می‌شد، لذا ورودش در قرآن هم عرضی شمرده می‌شد. اگر آن تهمت را به عایشه نمی‌زدند، ذکر تهمت عایشه در قرآن هم نمی‌آمد و هکذا.

اگر زبان محیط پیامبر، عربی نبود، قرآن هم به عربی نبود. همچنان که اگر زبان مولانا، فارسی نبود، مثنوی هم به فارسی نبود. از این مثال‌ها بسیار می‌توان زد. من در آنجا چیزهایی را در پیام پیامبر، ذاتی گرفتم که توحید و معاد باشد و در واقع نیز همین دو مورد است. بعد گفتم بسیاری چیزها در حیات پیامبر رخ داد که نسبت به این پیام‌ها، عرضی

محسوب می‌شود، اما اکنون سؤال شما این است که آیا شخصیت پیامبر، عرضی بود؟ بله؛ اگر آنهایی که می‌گویند تمام امور تاریخ، عرضی است، پس می‌شد پیغمبر هم نیاید، مثلاً به جای این که مردی با سودای قدرت باشد، کسی مثل عیسی باشد. به این معنا پاسخ مثبت است، ولی از طرف دیگر وجودش ضروری و ذاتی بود، به این معنا که تاریخ فقط به ظهور او راه و رخصت داده است و به زبان دینی، اراده‌ی باری بود که این چنین بشود.

دکتر حسین کمالی: خیلی ممنونم. واقعاً از استاد دکتر سروش خیلی سپاسگزارم که این وقت را به ما دادند. امیدوارم وقت جنابعالی مقتضی باشد و این جلسات به میدان‌داری آقای دکتر کاجی و جناب دکتر دباغ به صورت ماهانه ادامه پیدا کند و شما را باز هم ببینیم.

دکتر عبدالکریم سروش: بنده هم امیدوار و آماده‌ام.