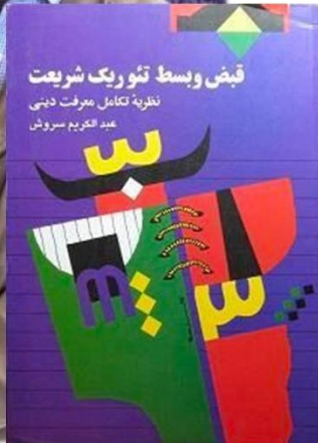
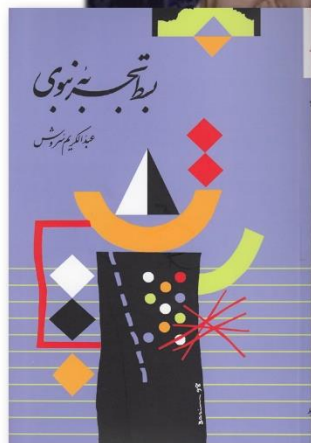


# نقد سروش متأخر (روشنفکر دینی)

## چالش اسلام و قدرت

نقد ادعای پیامبر اقتدارگرا، جلسه آخر (پانزدهم)



محسن کدیور

۲۲ خرداد ۱۴۰۰

### خلاصه جلسه چهاردهم (آب شوری نیست درمان عطش):

سروش متقدم را تقدیر می‌کنم، اما منتقد رادیکال و البته منصف سروش متأخر هستم.

#### **الف. خدمات سروش متقدم:**

در زمره نخستین منتقدان ساختاری مارکسیسم به عنوان «فلسفه علمی»، در شکستن سطوت فریبنده این ایدئولوژی در ایران پس از انقلاب سهم داشته است.

از پیش قراولان مطرح کردن «فلسفه علوم تجربی و فلسفه علوم اجتماعی» در ایران چه در تدریس و چه در ترجمه.

دفاع از کیان «علوم انسانی» و حتی علوم تجربی در مقابل جریان ارتجاعی «اسلامی کردن علوم» و سیطره علوم حوزوی بر علوم دانشگاهی. حضور سروش در ستاد انقلاب فرهنگی از این زاویه قابل تقدیر است.

شروح مثنوی و نهج البلاغه او از جمله کوششهای ارزشمند برای آشنایی نسل جوان با معارف نقلی اسلامی و عرفان فارسی بوده است.

مباحث نواندیشی دینی او حاوی انتقاداتی به حکومت دینی، انحصارطلبی روحانیت، سیطره فقه بر علوم اسلامی، و ایدئولوژی زدایی از تفکر دینی، تشویق به مدارا و بخشهای دنیوی دین در زمره خدمات سروش قابل ذکر است.

سروش متقدم به عنوان «پژوهشگر فلسفه و عرفان» از یک سو و نواندیش دینی سرگرم «اصلاح معرفت دینی» از سوی دیگر در مستوای ایران کارنامه ای پر بار، قابل دفاع بلکه قابل تقدیر و تشویق دارد. من از سروش متقدم بهره برده ام و او را در زمره خادمان فرهنگ، علم، فلسفه، و عرفان ایران می دانم.

### ب. توصیف سروش متأخر به روایت خودش:

سروش از سال ۱۳۶۷ دقیقاً در دهه دوم فعالیت‌های فرهنگی‌اش مرحله تازه ای را آغاز کرد (روشنفکری دینی مدل سروش). او در این مرحله بتدریج مشغول «اصلاح خود دین» شد.

مدعاهای قبض و بسط: جدایی دین از معرفت دینی، تاریخت معرفت دینی، صامت بودن شریعت، تابعیت معرفت دینی نسبت به معارف بشری، و مسئولیت تاریخی همگان و رایزنی جمعی در فهم دین.

در *صراط‌های مستقیم* ادیان حق متکثر هستند، و کثرت ادیان حادثه ای طبیعی و نازدودنی است. مقابل کثرت گرای دینی حصرگرایی دینی قرار می گیرد.

سروش اگرچه در قبض و بسط دین را امری ثابت، فراتاریخی و فرابشری می دانست، در *بسط تجربه نبوی* دین و تجربه نبوی را اموری بشری و تاریخی دانسته، در نتیجه وحی و دین بشری و تاریخی و زمینی می شود. در این رویکرد وحی و قرآن تابع شخصیت پیامبر است نه برعکس.

به نظر وی کلام محمد در قرآن و حدیث تجلی یافته است. قرآن برآمده از تجربه بشری و تاریخی محمد و تالیف اوست، و وحی و قرآن در حقیقت «رؤیای محمد» است. کلام تفسیر می خواهد، اما رؤیا «تعبیر» می طلبد. به جای تفسیر قرآن باید به فکر تعبیر آن باشیم.

\*\*\*

سروش متقدم به عنوان «پژوهشگر فلسفه و عرفان» و نواندیش دینی سرگرم «اصلاح معرفت دینی» در مستوای ایران کارنامه ای پربار و قابل تقدیر دارد. مراد از سروش متأخر روشنفکر دینی مؤلف کتابهای قبض و بسط، تئوریک شریعت، صراطهای مستقیم، بسط تجربه نبوی، کلام محمد - رؤیای محمد، و ادعای پیامبر اقتدارگراست که دل مشغولی اصلی او «اصلاح دین» است نه «اصلاح معرفت دینی». از آنجا که مقدمات ادعای پیامبر اقتدارگرا در چهار گام قبلی فراهم آمده است، آخرین جلسه این بحث به نقد اجمالی چهار کتاب مذکور و برخی نکات باقیمانده اختصاص دارد، و شامل چهار مبحث به شرح ذیل و یک خاتمه است: تذکر چند نکته بسیار مهم مقدماتی؛ سروش متأخر: هجرت از اصلاح معرفت دینی به «اصلاح دین»؛ سروش متأخر و اسلام؛ و روشنفکری دینی به سبک سروش در بوته نقد.

### مبحث اول. تذکر چند نکته بسیار مهم مقدماتی

«سخنانی که ما به نقدشان نمی پردازیم، بدین لحاظ است که یا کورکورانه آنها را قبول می کنیم یا آنها را چندان قابل اعتنا نمی دانیم که نسبت به آنها نگران باشیم و بخواهیم درباره آنها سخنی در جرح و نقد بگوییم. بنابراین وقع و ارج نهادن به سخن کسی و آن را در خور نقد دانستن خود حاکی از حرمتی است که انسان به سخن می گذارد. از این رو اگر در میان اهل فکر و ابتکار سخنی در نقد می رود علامت این است که بزرگان به یکدیگر حرمت می نهند و این فقط بیگانگان از موضوعات علمی هستند که اینگونه انتقادات را به منزله لگد زدن و اهانت کردن برمی گیرند.»

(عبدالکریم سروش، تفرج صنع، تهران: صراط، ۱۳۷۵، ص ۳۳۱-۳۳۲)

قبل از ورود در بحث اصلی به پنج نکته مختصر مقدماتی اما بسیار مهم اشاره می کنم. عدم توجه به این نکات باعث سوء تفاهم و برداشت نادرست از این مباحث می شود. این پنج بحث عبارتند از: نقد دلیل اهمیت قول و

احترام به قائل، نقد قول نه تعرض به قائل، نقد انتساب به اسلام بدون کمترین بحثی درباره مسلمانی قائل، تلازم آزادی نقد با آزادی بیان، اشتراک در مواضع سیاسی در عین تنوع مواضع دینی.

### بحث اول. نقد دلیل اهمیت قول و احترام به قائل

نقد دلیل احترام به قائل و اهمیت دادن به قول است. به قول سروش متقدم:

**الف.** (شهریور ۱۳۵۹) «بیماری شناسی فکری هدفی است که نگارنده در عموم نوشته های خود تعقیب می کند. ... از خداوند بزرگ که هادی صراط مستقیم است، هدایت و عنایت می طلبم و از نیکخواهان و نکته سنجان انتظار و استدعا دارم که از نقادی و ارشاد دریغ نکنند و این سنت محمود را فرو نگذارند و آن رنجوری و سستی که در این دیار در پیکر اندیشه افتاده است به فحص و نقد خویش درمان و بسامان کنند و آن را رشد و فربهی مطلوب بخشند. والله ولی التوفیق وهو نعم المولى ونعم النصير.» (۱) دعای نیکویی است. امیدوارم گوینده هنوز به مضمون این دعا ملتزم باشد. بیماری شناسی فکری هم اختصاصی به ایشان ندارد و اتفاقاً سلسله مباحث چالش اسلام و قدرت از همین سنخ است: بیماری شناسی فکری.

**ب.** در مقاله «علامه طباطبایی فیلسوفی در فرهنگ ما، آبان ۱۳۶۲» وی به نکته بسیار مهمی اشاره کرده است: (در گزارش نقد آقای طباطبایی بر ملاصدرا) «سخنانی که ما به نقدشان نمی پردازیم، بدین لحاظ است که یا کورکورانه آنها را قبول می کنیم یا آنها را چندان قابل اعتنا نمی دانیم که نسبت به آنها نگران باشیم و بخواهیم درباره آنها سخنی در جرح و نقد بگوییم. بنابراین وقع و ارج نهادن به سخن کسی و آن را در خور نقد دانستن خود حاکی از حرمتی است که انسان به سخن می گذارد. از این رو اگر در میان اهل فکر و ابتکار سخنی در نقد می رود علامت این است که بزرگان به یکدیگر حرمت می نهند و این فقط بیگانگان از موضوعات علمی هستند که اینگونه انتقادات را به منزله لگد زدن و اهانت کردن برمی گیرند.» (۲) من این منطق را کاملاً درست می دانم.

امیدوارم سروش همچنان به این منطق ارزنده ملتزم باشد. با چنین منطقی باید سلسله مباحث چالش اسلام و قدرت را نگریست.

### بحث دوم. نقد قول نه تعرض به قائل

بحث چالش اسلام و قدرت نقد ادعای پیامبر اقتدارگرا بود یعنی نقد ادعا و قول نه نقد مدعی و قائل. اقوال وجودی مستقل از قائلانشان دارند. اگر زمانی بحثی از مدعی مطرح شده به اعتبار ادعا و قولش بود نه چیز دیگر. به شکل مشخص تر در این جلسه بحث از آرائی است که در چهار کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، صراطهای مستقیم، بسط تجربه نبوی، کلام محمد - رؤیای محمد، و ادعای پیامبر اقتدارگرا مطرح شده نه گوینده آنها عبدالکریم سروش. البته در جامعه ما تفکیک بین این دو صورت نمی گیرد و نقد قول را به حساب تعرض به قائل می گذارند. منتقد با مدعی مشکل شخصی ندارد، که هیچ دوست اوست، اما با او بحث اختلاف نظر شدید علمی دارد. بار دیگر سخن جلسه اولم را تکرار می کنم: من عبدالکریم سروش را دوست دارم، اما حقیقت را بیش از او دوست دارم. تقلیل بحث به نزاع شخصی و انگیزه‌های فردی انحراف از موضوع بحث و کاملاً خارج از مقصود منتقد است.

### بحث سوم. نقد انتساب به اسلام بدون کمترین بحثی درباره مسلمانی قائل

بحث از اینکه چیزی اسلام هست یا نه هیچ تلازمی با این ندارد که کسی مسلمان هست یا نه. ملاک من درباره مسلمانی افراد بسیار حداقلی است: هر که خود را مسلمان می داند مسلمان است و با او باید در دنیا معامله مسلمانان کرد. اینکه در قلبش چه می گذرد با خدا در آخرت است، نه بندگان خدا در دنیا. ما مجاز به تجسس در احوال شخصیه افراد نیستیم، و امور را حمل بر صحت می کنیم. خروج از اسلام یا ارتداد صرفاً با اقرار خود فرد صورت می گیرد: من از این به بعد مسلمان نیستم. اینکه فردی سخنی بر زبان براند که به نظر ما ملازم با کفر یا نفی نبوت است، تا زمانی که خود گوینده چنین ملازمه ای برقرار نکرده و خود را مسلمان می داند، او در حکم

مسلمان است. اینکه فردی واجب یا ضروری را ترک کند، یا منکر و معصیتی مرتکب شود، تا وقتی خود را مسلمان می داند در حکم مسلمان است. اما اینکه اسلام چیست بحثی نظری است و موازین مشخصی دارد و مطابق موازین علمی بحث پیش می رود. اگر در این سلسله مباحث استدلال شده که فلان ادعا یا بهمان نسبت قابل انتساب به اسلام نیست، معنایش این نیست که در مسلمانی گوینده تشکیک شده است. چنین تشکیکی عوامانه و کاملاً نادرست و برخلاف مقصود منتقد است. عبدالکریم سروش، حتی سروش متأخر بدون کمترین تردیدی مسلمان است، ولو در صحت آراء متأخر او درباره اسلام تردید یا بر بطلان آن استدلال شود.

### بحث چهارم. تلازم آزادی نقد با آزادی بیان

نقد آراء و اقوال تعارضی با آزادی بیان ندارد. همگان آزادند هرآنچه می خواهند درباره اسلام بر زبان آورند و منتشر کنند، حتی اگر از نظر دیگران کاملاً نادرست و باطل باشد، یا گوینده به نظر دیگران فاقد صلاحیت و تخصص لازم باشد. آزادی بیان فقط متعلق به متخصصان یا آراء درست نیست. نقد من هرگز به معنی این نیست که سروش متأخر نباید ادعاهایش را بر زبان بیاورد یا آرائش نباید منتشر شود، این حق هر انسانی است که آنچه به ذهنش می رسد بر زبان بیاورد و منتشر کند. من از آزادی بیان سروش (حتی سروش متأخر) تمام قد دفاع می کنم. اما من هم آزادم آراء او را نقد کنم و نقد خود را هم منتشر کنم. آزادی بیان و نقد متقابل است نه یک سویه. سروش متأخر آزاد است که بگوید اسلام این است، منتقد هم آزاد است استدلال کند که فرضاً اسلام این نیست. مهم این است که در بحث و نقد موازین اخلاق علمی را رعایت کنند. اگر کسی از نقد دلخور می شود حرف نزند تا نقد نشود! تضارب آراء مایه حیات و نشاط مباحث علمی است.

### بحث پنجم. اشتراک در مواضع سیاسی در عین تنوع مواضع دینی

سروش متأخر و منتقد در مواضع سیاسی بحمدالله اشتراکات فراوان دارند و در یک جبهه اند. هر دو از مدافعان تمامیت ارضی و استقلال ایران، از مخالفان استبداد دینی، و از مدافعان حکومت دموکراتیک سکولار هستند. اما

جبهه منتقدان جمهوری اسلامی شامل گرایشهای متنوع و متکثر است. بحثهای انتقادی درون جبهه ای در مباحث دینی ارتباطی با اشتراک مواضع کلان سیاسی ندارد، و آن را تضعیف نمی کند. اگر کسی توهم آن دارد که چنین مباحثی تضعیف کننده جبهه منتقدان سیاسی جمهوری اسلامی است، فراموش نکند که اتخاذ مواضع شاذ دینی از سوی سروش متأخر عامل اصلی این مباحث انتقادی بوده است، نه برعکس. برای کسانی که اصلاح سیاسی اصل و اصلاح دینی را فرع می دانند البته نگرانی شان موجه است، اما اشکال جدی در چنین مبنایی است. من اصلاحات سیاسی را مستقل از اصلاحات دینی می دانم، (۳) و در اصلاحات دینی ملاحظات سیاسی را روا نمی دارم.

### مبحث دوم. سروش متأخر: هجرت از اصلاح معرفت دینی به «اصلاح دین»

عبدالکریم سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت (۱۳۶۹):  
**اول.** دین امری ثابت، ابدی، فارغ از فرهنگها و خالص از شائبه دخالت اذهان آدمیان است، در حالی که معرفت دینی متغیر، آمیخته به شوائب فرهنگهای بشری و دخالت اذهان آدمیان است.  
**دوم.** مراد از دین اسلام، کتاب و سنت است که جاودانه اند. به شکل مشخص وحی فرازمانی، فرامکانی و بارش از آسمان بر قلب پیامبر است.  
**سوم.** کار روشنفکر دینی تفکیک میان دین ثابت و معرفت دینی متغیر است. روشنفکر دینی به این دو امر جاودانه و ثابت (کتاب و سنت) کاری ندارد، و دنبال اصلاح معرفت دینی است که امری بشری است.  
**چهارم.** روشنفکر دینی در روند تغییر و اصلاح معرفت دینی، در کنار توانمند کردن معرفت دینی برای حل مشکلات عصری، حفظ «خلوص» آن را نیز از یاد نبرده است.

این مبحث پاسخ به دو پرسش کلیدی است: به چه دلیلی دل مشغولی سروش متأخر «اصلاح معرفت دینی» نیست، و «اصلاح خود دین» است؟ تفاوت این دو در چیست؟ این مبحث شامل شش بحث به شرح ذیل است: دین امری ثابت، ابدی و قدسی؛ بشری، زمینی و تاریخی بودن خود دین؛ از کلام محمد به رؤیای محمد؛ اصلاح دین از طریق اقتدارگرایی پیامبر؛ «اصلاح خود دین» مشغولیت سروش متأخر؛ و تفاوت «اصلاح معرفت دینی» و «اصلاح خود دین».



**بحث اول. دین امری ثابت، ابدی و قدسی**

این بحث شامل سه قسمت است: چکیده قبض و بسط تئوریک شریعت از منظر دوگانه اصلاح معرفت دینی یا اصلاح دین، رئوس مطالب آن، و نگاهی به فربه تر از ایدئولوژی از همین منظر.

**الف.** سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت در سال ۱۳۶۹: کار احیاگر (و به زبان وی روشنفکر دینی) «آشتی دادن ابدیت و تغییر، فهم و حفظ پیام ابدی در دوران تجدد» است. «تسلیم مطلق تغیر و تجددشدن ثباتی و لذا دینی باقی نمی گذارد.» نتیجه این راه و راه دوم بر ثبات پافشردن و انکار تغییرها «هر دو یکی است: بی دینی.» کار روشنفکر دینی راه سوم است: «تفکیک میان ثابت و متغیر، حفظ روح و تغیر صورت.» به نظر وی نظریه مذکور حلقه مفقوده ای است که میان دین و معرفت دینی فرق می نهد. «آن که ثابت می ماند دین است اما آنکه تغیر می کند معرفت دینی است. دین محتاج بازسازی و تکمیل نیست، معرفت دینی که معرفتی است بشری و ناقص محتاج بازسازی است. دین فارغ از فرهنگها و خالص از شائبه دخالت اذهان آدمیان است. اما معرفت دینی بی هیچ شائبه آمیخته بدان شوائب است.» در این کتاب سروش به صراحت نوشته است: «وحی از لازمان و لامکان می رسد و محبوس دهر و شهر نیست. باران وحی از درهای آسمان بر دل پیامبران می بارد.» «محبیان که دین شناسان مشفق اند فهمی از دین را جای فهم دیگر دین از آن می نهند نه اینکه به جای دین سخنان خود را بنهند. و با قبول جاودانی بودن کتاب و سنت معرفت ما نسبت به آنها تازه تر و کاملتر می سازند و آن که ثابت می ماند دین است و آن که تغیر می کند معرفت دینی است.» به تصریح وی «نظریه قبض و بسط نه فقط ابدیت و تغیر، سنت و تجدد را آشتی می دهد که خلوص و توانایی معرفت دینی را نیز که مطلوب جمیع محیبان و مصلحان است با هم می پیوندد و از آن دو معنایی مقبول ارائه می کند.» (۴)

ب. با توجه به چکیده فوق می توان این چهار نکته را نتیجه گرفت:

**اول.** دین امری ثابت، ابدی، فارغ از فرهنگها و خالص از شائبه دخالت اذهان آدمیان است، در حالی که معرفت دینی متغیر، آمیخته به شوائب فرهنگهای بشری و دخالت اذهان آدمیان است.

**دوم.** مراد از دین اسلام، کتاب و سنت است که جاودانه اند. به شکل مشخص وحی فرازمانی، فرامکانی و بارش از آسمان بر قلب پیامبر است.

**سوم.** کار روشنفکر دینی تفکیک میان دین ثابت و معرفت دینی متغیر است. روشنفکر دینی به این دو امر جاودانه و ثابت (کتاب و سنت) کاری ندارد، و دنبال اصلاح معرفت دینی است که امری بشری است.

**چهارم.** روشنفکر دینی در روند تغییر و اصلاح معرفت دینی، در کنار توانمندکردن معرفت دینی برای حل مشکلات عصری، حفظ «خلوص» آن را نیز از یاد نبرده است.

در نتیجه سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت به معرفی خودش در کار «اصلاح معرفت دینی» بوده است نه «اصلاح دین».

**ج.** سروش در خرداد ۱۳۷۲ در فربه تر/ز/ایدئولوژی همچنان دین را قدسی و آسمانی و وحی را لامکان و لازمان و در مقابل معرفت دینی را بشری، زمینی و عصری می داند. (۵)

### بحث دوم. بشری، زمینی و تاریخی بودن خود دین

این بحث شامل سه قسمت است: بررسی بسط تجربه نبوی از منظر دوگانه اصلاح معرفت دینی یا اصلاح دین، رئوس مطالب آن، و نگاهی به صراطهای مستقیم از همین منظر.

**الف.** سروش در سال ۱۳۷۸ در بسط تجربه نبوی پا را از «بشری، تاریخی و زمینی بودن معرفت دینی» فراتر می نهد و با صراحت می نویسد: «اینک سخن از بشریت و تاریخت خود دین و تجربه دینی می رود.» وحی به تجربه دینی محمد فروکاسته شده، تجربه ای که مختص او نیست و می تواند بسط یابد: بسط تجربه نبوی. این

بسط چیزی جز بسط خود دین نیست، چرا که از منظر تازه «وحی و رسالت تابع شخصیت محمد است» و «بسط تجربه درونی و بیرونی محمد» که اموری بشری و تاریخی هستند «بسط» دین تحقق می یابد. دین کتاب و سنت تعریف شده بود، پس در منظر جدید کتاب و سنت بشری، تاریخی و زمینی می شوند. البته ظاهراً برای عدم استیحاş مؤمنان و کاستن از غرابت منظر تازه اضافه کرده است: این فقط تبیین «رُویه بشری، تاریخی و زمینی وحی و دیانت» است و تعرضی به «رُویه فراتاریخی و فراطبیعی» وحی و دیانت صورت نگرفته و همچنان رُویه دوم مورد تصدیق است. (۶)

ب. با توجه به چکیده فوق می توان این نکات را نتیجه گرفت:

- اول.** به نظر سروش از سال ۱۳۷۸ «خود دین» و تجربه دینی واجد سه صفت بشری، تاریخی و زمینی بودن شده اند. مراد از دین کتاب و سنت است که واجد صفات سه گانه مذکور معرفی شده اند.
- دوم.** به جای اینکه شخصیت محمد تابع وحی و رسالت الهی باشند، این دو تابع شخصیت محمد هستند. بنابراین قرآن کلام و تالیف محمد است، و البته محمد همانند دیگر مخلوقات جهان تالیف خداوند است.
- سوم.** وحی یا تجربه نبوی پس از رحلت ایشان منحصر و مختص محمد نیست و قابل بسط است. این بسط که بسط دین است، نیز بشری، تاریخی، و زمینی است.
- چهارم.** سروش تلقی بشری، تاریخی و زمینی وحی و دین را منافی رُویه فراتاریخی و فراطبیعی بودن آنها نمی داند. ظاهراً مرادش فاعلیت عام خداوند در خلقت است، نه بیشتر. در این صورت عبارت مذکور تعارفی بیش نیست و وحی و دیانت تماماً بشری است، البته برای یک موحد خداوند علت بعیده تمام موجودات است.
- پنجم.** کار روشنفکر دینی دیگر اصلاح معرفت دینی نیست، اصلاح خود دین (کتاب و سنت) است. اکنون درباره خود دین که سابقاً قدسی، ثابت و جاودان معرفی شده بود، باید نظریه پردازی کند. نه تنها معرفت دینی

بلکه خود دین بشری، زمینی، تاریخی و متغیر است. به عبارت دیگر کار روشنفکر دینی نظریه پردازی درباره چگونگی این تغییر و ارائه منطقی برای اصلاح این امر متغیر است.

**ششم.** بسط تجربه نبوی چیزی جز تداوم اصلاح شده دین پس از پیامبر نیست. هر مؤمنی با اقتدا به پیامبر تجربه نبوی - همان وحی - را بسط می دهد. این بسط معرفت دینی نیست، بسط خود دین است. تجربه دینی همان دین تفسیر شده است.

**هفتم.** وحی و قرآن که تألیف محمد است، با سنت او که آن نیز تألیف وی است تفاوتی ماهوی ندارند. هر دو زمینی، بشری، و تاریخی، مشمول بسط و در نتیجه تغییر است. «قرآن و روایات قطعی پیامبر با هم هیچ تفاوتی ندارند.» (۷)

**نتیجه:** می توان با شفافیت و اطمینان گفت که سروش حداقل از سال ۱۳۷۸ از «اصلاح معرفت دینی» گذر کرده و مشغول «اصلاح خود دین» شده است. در این مرحله وحی و قرآن «کلام» محمد معرفی شده که همانند سنت او بشری، تاریخی، زمینی و متغیر است. الهی بودن این امور در حد الهی بودن تمام پدیده‌های طبیعی است: خداوند علت العلل یا علت بعیده آنهاست نه بیشتر. هیچ قداستی هم برای این معلولهای غیرمستقیم متصور نیست. سروش از اواخر دهه هفتاد دین را تقریباً کاملاً سکولار کرده است، انتسابی عام همانند تمام مخلوقات جهان از منظر یک مؤمن به خدا البته باقی است، اما این انتساب عام چیزی را قدسی نمی کند.

**ج.** در *صراطهای مستقیم* و رویکرد کثرت گرایی دینی در سال ۱۳۷۸ شش سال است که سروش مشغول اصلاح خود دین شده است (بنگرید به بحث بعدی). اینکه حتی در زمان ما حقانیت اختصاصی به دین واحد ندارد صفت هدایت خداوند انحصاری به پیروان دین و مذهب خاص ندارد، (۸) بحثی فراتر از معرفت دینی و دقیقاً بحث در خود دین بلکه ادیان است. این بحث از مباحث کلیدی اصلاح اصل دین است. ۱۳۷۸ همان سالی است که بسط تجربه نبوی هم منتشر شده است.

### بحث سوم. از کلام محمد به رؤیای محمد

این بحث شامل دو قسمت است: کلام محمد رؤیای محمد از منظر دوگانه اصلاح معرفت دینی یا اصلاح دین، و رؤوس مطالب آن از همین منظر.

**الف.** سروش در دهه نود در «کلام محمد رؤیای محمد» (عنوان قبلی: رؤیای رسولانه) (۹) گام زدند در وادی اصلاح دین را ارتقا می بخشد. از یکسو «بسط تجربه نبوی را دنباله منطقی قبض و بسط تئوریک شریعت» معرفی می کند و از سوی دیگر «کلام محمد رویای محمد ادامه منطقی آن دو». او اذعان می کند که از بیست و پنج سال پیش [یعنی از سال ۱۳۷۲] «کلام خدا را عین کلام محمد» می دانسته است. اکنون با تامل بیشتر (۱۰) دریافته که وحی و قرآن «در دو بستر تکون یافته است: بستر دیالوگ و بستر رؤیا». بستر نخست در کتاب قبلی تبیین شده بود: «گفتگوی دوسویه محمد و معاصرانش نه فرموده های یکسویه صادره از بالا به پائین». سروش اکنون به کشف جدیدی دست یافته است: محمد اموری را در رؤیا مشاهده کرده و بعد گزارش خود را از آن رؤیایها بر زبان رانده است و شده کلام محمد. پس کلام محمد در حقیقت رؤیای اوست، رؤیای تعبیر شده یا تعبیر نشده او؟ ظاهراً تعبیر را برای پیروانش گذاشته است. «مهمترین پیش فرضها برای درک کلام محمد پیش فرضهای تعبیری است». تحول تفسیر به تعبیر گام بلند دیگری در عرصه اصلاح دین است. اینها معرفت دینی نیست، وحی و قرآن در اسلام خود دین هستند. قرآن را باید به مثابه تالیف مستقیم محمد و کلام او که گزارش رؤیایهای اوست خواند، فهمید و تعبیر کرد. (۱۱) «قرآن در واقع تألیفی رویا گونه است، یا تألیفی است که زبان آن در واقع زبان رؤیایی است، و در فهم آن نباید مغالطه بیدارگرایان را مرتکب شد.» (۱۲)

ب. از این چکیده می توان نکات زیر را نتیجه گرفت:

**اول.** سروش اذعان می کند که از سال ۱۳۷۲ قرآن را «کلام محمد» می دانسته است، یعنی شش سال قبل از انتشار بسط تجربه نبوی.

**دوم.** کلام محمد رؤیای محمد ادامه منطقی بسط تجربه نبوی، و بسط تجربه نبوی ادامه منطقی قبض و بسط تئوریک شریعت هستند، و این یعنی بسط تدریجی اصلاح دین.

**سوم.** وحی و قرآن به مثابه گفتگوی بشری، تاریخی و زمینی محمد با معاصرانش دست آورد بسط تجربه نبوی بود، نه فرموده های یکسویه صادره از بالا به پائین؛ و این یعنی نفی هرگونه قداست و امتیاز رویه الهی وحی. البته انتساب عمومی به خداوند در حد دیگر پدیده های طبیعی هنوز نفی نشده است.

**چهارم.** دستاورد مرحله جدید این است که کلام محمد مسبوق به رؤیای اوست، و بهترین پیش فرض برای درک کلام محمد پیش فرضهای تعبیری است نه تفسیری.

**پنجم.** زبان قرآن رؤیایی است و در فهم آن نباید مغالطه بیدارگرایان را مرتکب شد.

**نتیجه:** تردیدی نیست که کلام الله را کلام محمد بلکه رؤیای او معرفی کردن بحثی در اصلاح خود دین است، نه در اصلاح معرفت دینی.

### بحث چهارم. اصلاح دین از طریق اقتدارگرایی پیامبر

این بحث شامل دو قسمت است: پیامبر اقتدارگرا از منظر دوگانه اصلاح معرفت دینی یا اصلاح دین، و رؤس مطالب آن از همین منظر.

**الف.** عبدالکریم سروش در مباحثی با عنوان «دین و قدرت» (زمستان ۱۳۹۹) مدعی شد که روحیه اقتدارطلبی پیامبر در کتاب، آئین و پیروانش دمیده شده است. او قرآن را خوف نامه، خدا را «سلطانی عبوس، خشن و اقتدارگرا» و پیامبر را «عارف مسلح یا اقتدارگرا» دانست که از ابتدا به دنبال به دست گیری قدرت و تسلیم کردن مردم ولو با زور شمشیر به دین خود بوده است. در ادعای «پیامبر اقتدارگرا»، مثنوی و دیوان شمس سنجه، شاقول و «کتاب مرجع» قرآن معرفی شده اند، تا «عشق و طرب صوفیانه» به «خوف و خشیت قرآنی» اضافه شده، نقصان

قرآن اصلاح شود. اما اقتدارگرایی متعلق به دوران تاسیس اسلام است، دوران پیامبری پایان یافته است، و ما نباید پیامبری بکنیم. وی ادعای پیامبر اقتدارگرا را «ادامه منسجم بسط تجربه نبوی و کلام محمد رؤیای محمد» معرفی می کند، در آن دو رویکرد در مقام تبیین کلام محمد بود که نهایتاً برخاسته از رؤیا معرفی شد، و در ادعای اخیر در مقام تبیین «رفتار اجتماعی محمد» برآمد که نتیجه اش «رفتار اقتدارگرایانه» بود. به نظر وی «پیامبر محور دین» است و تمامی ادعاهای «بسط تجربه نبوی، کلام محمد رؤیای محمد، و پیامبر اقتدارگرا در یک ردیف و در یک خط» قرار می گیرند. (۱۳)

ب. این چکیده را می توان در نکات زیر تنظیم کرد:

**اول.** محمد محور اسلام است، و همه چیز حتی خدا با معرفی او شناخته می شود.

**دوم.** تجربه محمد دین اسلام را می سازد؛ کلام او که گزارش رؤیای اوست، وحی یا قرآن است؛ و رفتار او که در قرآن، سنت و عمل مسلمانان در طول تاریخ تجلی یافته است جنبه دیگری از اسلام است.

**سوم.** رفتار اجتماعی محمد اقتدارگرایانه بوده است.

**چهارم.** اقتدارگرایی یعنی اینکه محمد از ابتدا به دنبال به دست گیری قدرت و تسلیم کردن مردم ولو با زور شمشیر به دین خود بوده است.

**پنجم.** اقتدارگرایی متعلق به دوران تأسیس اسلام بوده است. دوران تأسیس و پیامبری پایان پذیرفته و در دوران معاصر مسلمانان مجاز به اقتدارگرایی نیستند.

**نتیجه:** بحث فعلی من منحصر در این نکته است که ادعای اقتدارگرایی پیامبر - فارغ از همه اشکالات اساسی اش (۱۴) - متعلق به معرفت دینی نیست، بلکه یکی از اجزای خود دین است. اینکه پیامبر متصف به چنین

رذیلتی بوده است (به زور مسلمان کردن مردم از ابتدا) بحث درباره خود اسلام از آغاز است نه فهم آن. از اینکه ادعای پیامبر اقتدارگرا اصولاً «اصلاح» دین است جای مناقشه است که از آن می گذرم.

### بحث پنجم. اصلاح خود دین مشغولیت سروش متأخر

این بحث شامل دو مطلب است: شواهد اصلاح خود دین، و دو نتیجه مهم اصلاح خود دین.

#### الف. شواهد اصلاح خود دین

سروش در فاصله اردیبهشت ۱۳۶۷ و خرداد ۱۳۷۲ به تفکیک معرفت دینی از دین معتقد بوده، معرفت دینی را امری بشری، متغیر، تابع معارف عرفی و عصری، و در مقابل دین را امری قدسی، ثابت، ابدی و فرافرهنگی و فراذهنی می دانسته است. کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت (۱۳۶۹) کتاب اصلی این مرحله است و انعکاس آن در فربه تراز/ایدئولوژی (۱۳۷۲) قابل مشاهده است.

سروش حداقل از تابستان ۱۳۷۲ تا اکنون وارد «اصلاح خود دین» یعنی کتاب و سنت شده است. «کتاب اصلی» این مرحله بسط تجربه نبوی (۱۳۷۸)، و محصولات فرعی آن صراطهای مستقیم (۱۳۷۸)، کلام محمد رؤیایی محمد (۱۳۹۷)، و ادعای پیامبر اقتدارگرا (۱۳۹۹) هستند. به نظر مولف هر یک از این کارها ادامه منطقی کار قبلی و اولی ادامه منطقی قبض و بسط است. در این مرحله علاوه بر معرفت دینی اولاً خود دین واجد سه صفت بشری، تاریخی و زمینی بودن شده است، ثانیاً محمد محور اسلام تلقی می شود، ثالثاً وحی و قرآن تالیف محمد و تابع شخصیت بشری او معرفی می گردد، رابعاً وحی یا تجربه نبوی (محمدی) بعد از رحلت او بسط می یابد، این بسط که همان بسط دین است نیز بشری، تاریخی و زمینی است. خامساً محمد دو محصول به جا گذاشته است یکی قرآن و دیگری سنت و روایات قطعی که هر دو تالیف محمد است و هیچ فرقی با هم ندارند. سادساً دین محمد از حیث حقانیت و هدایت فرقی با دیگر ادیان الهی ندارد. سابعاً قرآن که کلام محمد است چیزی جز رؤیاهای او نیست، در فهم آن نباید مغالطه بیدارگرایان را مرتکب شد. بهترین پیش فرض برای درک کلام محمد



پیش فرضهای تعبیری است نه تفسیری. ثامنًا رفتار اجتماعی محمد اقتدارگرایانه بوده است، اما اقتدارگرایی متعلق به دوران سپری شده تأسیس اسلام و دوران پیامبری بوده است و در دوران معاصر مسلمانان مجاز به اقتدارگرایی نیستند. تاسعا نقصان خوف نامه قرآن را با عشق و طرب عاریت گرفته از عشق نامه مثنوی و طربنامه دیوان شمس باید رفع کرد. (۱۵)

تاملی در نه گزاره فوق تردیدی باقی نمی گذارد که کوششهای سروش متأخر در سه کتاب بعد از قبض و بسط به تصریح خود وی فراتر از اصلاح معرفت دینی بلکه اصلاح خود دین است. اینکه قرآن کلام الله نیست و کلام محمد بلکه رؤیاهای محمد است، یا اینکه قرآن و سنت و روایات قطعی محمد هیچ فرقی با هم ندارند و هر دو تألیف محمد هستند، یا اینکه محمد (و نه خدا) محور اسلام است، یا اینکه محمد اقتدارگرا بوده است، یا اینکه قرآن خوف نامه ای ناقص است و با عشق و طرب برگرفته از اشعار مولانا رفع نقص و تکمیل می شود؛ همه اینها «بحث مستقیم در خود دین» است، نه در فهم متغیر و بشری امری ثابت و ابدی، بلکه بحث در امری که خودش متغیر، زمینی، بشری، عصری، آمیخته با و متأثر از فرهنگها و اذهان بشری است.

### ب. دو نتیجه مهم اصلاح دین

**نتیجه اول:** البته چون در سروش متأخر (از ۱۳۷۲) چیزی به عنوان امری قدسی، ثابت، ابدی، فرافرهنگی و فراذهنی به نام دین وجود ندارد، دیگر فرق چندانی بین دین و معرفت دینی باقی نمی ماند. کلیه مباحث دینی از تاریخ یادشده درباره معرفت دینی است که مطلقاً متغیر، بشری، زمینی و عصری است. در ورای چنین معرفتی چیزی به نام دین قدسی ثابت ابدی وجود ندارد، یا فرضاً اگر وجود دارد هیچ دلیل نداریم که قابل شناختن باشد. این نتیجه به غایت مهمی است: منتفی شدن دین (امر ثابت، ابدی، قدسی، فرافرهنگی و فراذهنی). ما درباره معرفت چیزی صحبت می کنیم که دلیلی بر وجودش نداریم و بر فرض وجود راهی به شناختش نداریم.

**نتیجه دوم:** در مباحث سروش متأخر (از ۱۳۷۲) پیامبر عنوان زائدی است و باید از عنوان محمد استفاده کرد. (۱۶) «پیامبر» وقتی معنی داشت که آورنده پیامی از سوی خدا به سوی مردم بود. پیامبر واسطه بین خدا و مردم در ارسال وحی بود که پیام الهی یا وحی به قلبش نازل می شد و او آن پیام را با نهایت امانت‌داری به مردم ابلاغ می کرد و در نتیجه «پیامبر» محسوب می شد. پیامبر یا پیام‌رسان یا پیک الهی هرگز محور دین نبود. خدا محور دین، و شارع بالاصاله بود؛ و پیامبر تابع وحی الهی، و شارع بالعرض محسوب می شد. در سروش متأخر مشخصاً از ۱۳۷۸ محمد دیگر «پیامبر» نیست، بلکه «پیام‌ساز» است. تابع وحی نیست، وحی تابع شخصیت بشری اوست. آورنده قرآن نیست، مؤلف قرآن است. قرآن نه تنها کلام خدا نیست، که کلام محمد بلکه رؤیای محمد است و دقیقاً شأن بشری و انسانی محمد هم مورد نظر است نه هیچ چیز دیگر. سروش به حق عنوان اولیه «رؤیای رسولانه» را به «کلام محمد رؤیای محمد» تغییر داد. رسولی در کار نیست، شخص محمد محور دین است. بر همین سیاق هم «بسط تجربه نبوی» باید به «بسط تجربه محمد»، و «پیامبر اقتدارگرا» هم به «محمد اقتدارگرا» تغییر یابد، همان «محمد عارف مسلح». این‌ها صرفاً تغییر لفظی ساده نیست. بار معنایی فراوانی در پس پشت این تعابیر است.

### بحث ششم. تفاوت «اصلاح معرفت دینی» و «اصلاح خود دین»

پرسش این بحث این است: تفاوت «اصلاح معرفت دینی» و «اصلاح اصل دین» در چیست؟ به این پرسش در ضمن سه مطلب پاسخ داده می شود:

**الف.** در مرحله اول یعنی قبض و بسط (از اردیبهشت ۱۳۶۷ تا خرداد ۱۳۷۲) تفکیک معرفت دینی از خود دین معنی دار بود. در آن مرحله برای رفع استیحاخ مؤمنان «دین امری قدسی، ثابت و ابدی» معرفی شد. به قول سروش در همان زمان: کار احیاگر او روشنفکر دینی «آشتی دادن ابدیت و تغییر، فهم و حفظ پیام ابدی در دوران تجدد» است. «تسلیم مطلق تغیر و تجددشدن ثباتی و لذا دینی باقی نمی گذارد.» نتیجه این راه و راه دوم

بر ثبات پافشردن و انکار تغییرها «هر دو یکی است: بی دینی.» کار روشنفکر دینی راه سوم است: «تفکیک میان ثابت و متغیر، حفظ روح و تغییر صورت.» (۱۷)

در مرحله پساقبض و بسط سروش «تسلیم مطلق تغیر و تجدد» شد و «خود دین را امری بشری، متغیر، تابع معارف عرفی و عصری» معرفی کرد. مطابق منطق خود وی با کلمات خودش این شیوه «دینی باقی نمی گذارد» و باز عین کلمات خودش این «بی دینی» است. به زبان بسیار روشن بر اساس منطق قبض و بسط قائل به تجدد مطلق شدن در دین و نفی دین به مثابه امر ثابت و ابدی چیزی از دین باقی نمی گذارد و عین بی دینی است. این را عبدالکریم سروش در سال ۱۳۶۹ در مقدمه کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت نوشته است. سروش ندانسته حکم رای مرحله دوم دوران متأخرش را شخصا صادر کرده است. این رأی را من صادر نکرده ام!

ب. وی اکنون دو راه دارد: یکی اینکه اعتراف کند که قبلاً یعنی در سال ۱۳۶۹ اشتباه یا تقیه و توریه کرده و رای واقعی در همان دوران هم چیز دیگری بوده و انکار ثبات و ابدیت دین بی دینی نیست. راه دیگر اینکه بپذیرد رای مذکور نظر آن زمانش بوده، اما رای فعلیش با شفافیت تجدد مطلق دین و انکار ثبات و ابدیت دین است و بپذیرد که این رای هیچ تفاوتی با بی دینی ندارد و او نیز با چنین امری مشکلی ندارد؛ اما توجیه کند که این «بی دینی به معنای سنتی» است و دین و بی دینی از منظر روشنفکری دینی معنای متفاوتی دارد. از منظر روشنفکر دینی دین سیال و متجدد است. باید دین داری و ایمان را از نو معنی کرد.

در این صورت و در پاسخ توجیه اخیر از او می توان پرسید: خدا امری ثابت و ابدی و قدسی هست یا نه؟ بحث در مفهوم خدا نیست، بحث در خود خداست. اگر پاسخ مثبت دهد (خدا امری ثابت، ابدی و قدسی است) پذیرفته که انکار دین به مثابه امر ثابت ابدی قدسی (از ۱۳۷۲ به بعد) امری نادرست بوده و او در مرحله متأخر تفکرش اشتباه فاحشی مرتکب شده است؛ و اگر پاسخ منفی دهد (انکار ثبوت، ابدیت و قدسی بودن خداوند) این در اسلام بی دینی است، به همان معنایی که خود وی در قبض و بسط استعمال کرده است. (۱۸)

ج. در هر صورت حداقل پس از سال ۱۳۷۸ و از بسط تجربه نبوی به بعد، تفکیک دین و معرفت دینی دیگر در سروش بی معنی است، هر چه درباره دین هست امری سیال و متغیر است و اصلاح آن. یعنی دیگر دین با معرفت دینی فرقی ندارد. از این زمان به بعد سروش هرچه در حوزه دین گفته و نوشته با چنین مبنایی قابل مناقشه و خدشه است.

### مبحث سوم. سروش متأخر و اسلام



این مبحث درباره نسبت سروش متأخر و اسلام شامل هفت بحث به شرح زیر است: محصول سروش متأخر اسلام است! ضابطه انتساب چیزی به اسلام، خطا بی خطا! خلع ید از علوم دینی، تبعیض بین دانشهای دینی و دانشهای سکولار، ابطال ناپذیری و شاه کلید همه قفلهای دینی، قلب اسلام.

### بحث اول. محصول سروش متأخر اسلام است!

پرسش اصلی این بحث: به چه دلیلی محصول سروش متأخر «اسلام» است؟ این بحث شامل دو مطلب است:

موجه بودن این پرسش، و قول و فعل هر مسلمانی اسلام است!

### الف. موجه بودن این پرسش

قبل از پاسخ به این پرسش بسیار مهم می توان پرسید: اصولاً چرا چنین پرسشی مطرح شده است؟ پاسخ: چون هر پنج رای سروش متأخر خصوصاً چهار رأی اخیر وی از آراء کاملاً شاذّ و مناقشه انگیز است. با توجه به تقابل صد و هشتاد درجه ای این آراء با اسلام عرضه شده در کتاب و سنت و برداشت ائمه در علوم اسلامی، طبیعی است که چنین پرسشی مطرح شود. به مدرک مهمی در این زمینه اشاره می کنم. دقیقاً به یاد دارم در تاریخ ۲۹ آبان ۱۳۹۰ (۲۰ نوامبر ۲۰۱۱) در یکی از پانلهای نشست سالانه آکادمی دین در آمریکا (۱۹) که با شرکت عبدالکریم سروش و آندرو ریپین (۲۰۱۶-۱۹۵۰) قرآن پژوه فقید سکولار آمریکایی (۲۰) با مدیریت آرش نراقی (۲۱) به عنوان روگشایی از ترجمه بسط تجربه نبوی دومین کتاب سروش به انگلیسی (۲۲) برگزار شده بود. ویدئوی کامل آن در یوتیوب در دسترس است. (۲۳) بعد از سخنرانی مبسوط سروش، ریپین ترجیح داد تنها دو سوال از سروش بپرسد سوال دوم وی (۲۴) دقیقاً بعد از شنیدن ذاتیات قرآن (در مقابل عرضیات آن) متعجبانه پرسید:

«آیا ممکن است تنها یک پرسش کوتاه از شما بپرسم که پاسخ کوتاهی می طلبد. اسلام چیست؟ و موضع شما به عنوان یک مسلمان چیست؟ آیا این ذاتیات تعریف مسلمان را در قرآن ارائه می کنند یا مفاهیم جهان شمول متفاوتی ارائه کننده چنین تعریفی هستند؟ در هر کدام این صورتها آیا شما خود را یک مسلمان معرفی می کنید؟ (۲۵) سروش البته پاسخ داد که بله من خودم را مسلمان می دانم. او ضمن تاکید بر تقسیم ذاتی و عرضی مسلمان بودن را در گرو اعتقاد به ذاتیات اسلام دانست و توحید، نبوت، معاد و مقاصد الشریعه را از جمله ذاتیات اسلام برشمرد، در حالی که تمامی فقه را از عرضیات دانست.» ریپین سال بعد مقاله ای با عنوان «تحریک و پاسخهایش» درباره حضور خود در این نشست را منتشر کرد (۲۶) که جزئیات بیشتری را می توان در آن پی گرفت. شاهد مثال من از نقل این رخداد پرسش ریپین است. بعد از استماع سخنرانی سروش این پرسش جدی

به عنوان یک اسکالر سکولار برایش مطرح شده بود که آیا فردی با چنین باوری درباره قرآن و اسلام هنوز خود را مسلمان می داند؟ این تنها پرسش ریپین نبود، پرسش بسیاری از خوانندگان سروش متأخر است. (۲۷)

یک نکته: اگر فرضاً قرآن یا اسلام همین چهار ذاتی را داشته باشد، آیا ذاتی چیزی جز امر ثابت، ابدی، فرافرهنگی و فرادهنی است؟ در این صورت پذیرش اموری به عنوان ذاتیات اسلام یا قرآن نقض سیال و متغیر و متجدد دانستن دین نیست؟! به مطلب اصلی برگردیم.



### ب. قول و فعل هر مسلمانی اسلام است!

پرسش این بود: به چه دلیلی محصول سروش متأخر «اسلام» است؟ پاسخ سروش متأخر می تواند چنین باشد: آری، این که من ترسیم کرده ام اسلام است، چرا که من یک مسلمانم و هرچه یک مسلمان بگوید همان اسلام است. وقتی دین امری تاریخی، بشری، زمینی و عصری باشد، هرچه از سوی مسلمانان گفته و انجام شود بدون هیچ استثنایی اسلام است. سروش در پیامبر اقتدارگرا این را نگاه پدیدارشناسانه به اسلام نامید. اگر اسلام به معنای قول و فعل مسلمانان در طول تاریخ باشد، یا اگر مراد از اسلام تحقق پدیدارشناسانه آن باشد، بیشک رأی سروش متأخر اسلام است. اما معنای این پاسخ هرگز این نیست که چنین رأیی صحیح یا قابل انتساب به

موازن پذیرفته شده اسلام است. فراموش نکنیم که معیار اسلام در اینجا صرفاً ادعای مسلمان بودن قائل یا عامل است نه هیچ چیز دیگر. نه عالم بودن قائل یا عامل ملاک است، نه سازگاری با هیچ میزان و معیاری.

از منظر معرفت درجه دوم یا پدیدارشناسی یا مورخ تاریخ افکار مسلمانان نمی توان صحت و اعتبار رأیی را نتیجه گرفت. مراد از پرسش ستمبر مذکور هیچکدام از این منظرها نبود. بلکه مراد این بود که به چه دلیلی محصول سروش متأخر «اسلام» معرفی شده توسط استانداردهای این دین است؟ در پاسخ این پرسش می توان گفت اصلاً اسلام استاندارد و میزان و معیاری ندارد! هرچه هر مسلمانی بگوید و انجام دهد اسلام است، چرا که هر قید و بندی منجر به انحصارگرایی در فهم و تفسیر اسلام می شود. چه کسی می خواهد بگوید چه چیزی استاندارد و میزان و معیار اسلام است و چه کسی می خواهد تشخیص بدهد که آیا این موازن و معیارها و استانداردها رعایت شده یا نه؟

اگر این پاسخ صحیح باشد، بحثی نیست. صرفاً باید استرجاع کرد و گفت: انا لله وانا اليه راجعون، وعلی الاسلام السلام! واضح است که پاسخ فوق (بی ضابطه بودن انتساب به اسلام) مغالطه ای سهمگین است. اگر ضابطه ای در انتساب امور به اسلام نباشد علم و جهل در امر دین فرقی ندارد و عدم فرق علم و جهل به بداهت عقل مردود است. بیش از این نیازی به پرداختن به چنین پاسخی نیست. اما اگر برای اسلام استاندارد و میزان و معیاری قائل باشیم نوبت به پرسش بعدی می رسد.

### بحث دوم. ضابطه انتساب چیزی به اسلام

پرسش اصلی این بحث: وقتی چیزی به اسلام نسبت داده می شود، اصولاً ضابطه ای برای درست بودن چنین نسبتی در دست هست؟ اگر بله، این «ضابطه» چیست؟ در این بحث به سه مطلب اشاره می شود:

**الف.** به این عبارت توجه کنید: «دینداری عبارت است از 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، و اگر

چیزی مسلم شد که در کتاب و سنت است و معنای آن با اطمینان دریافت شد، آن گاه یک مؤمن متدین قطعاً و لزوماً به آن پابند خواهد بود، نظراً و عملاً. این موضع من است در مورد دینداری.» (۲۸) این عین عبارت عبدالکریم سروش هفت ماه قبل است، و سخن درست و قابل دفاعی است.

سخن مذکور پاسخ اتفاقی مسلمانان از آغاز تا امروز است. یعنی ضابطه ارزیابی انتساب امری به اسلام کتاب خدا و سنت پیامبر است. عالمان مسلمان در این باره بحثهای دقیقی کرده اند. اولاً مراد از سنت پیامبر روایاتی است که قطعاً و مطمئناً صادر شده باشد نه ظناً. ثانیاً آیه قرآن یا روایت معتبر در دلالت نص یا ظاهر باشد، یعنی قطعاً یا مطمئناً بر مقصود دلالت کنند. ثالثاً اگر چیزی با آیات قرآن یا سنت معتبر پیامبر (با صفات یادشده) ناسازگار باشد قابل انتساب به اسلام نیست. رابعاً چیزی قابل انتساب به اسلام است که سازگار با قرآن و سنت معتبر پیامبر باشد و اگر متن کتاب و سنت درباره آن ساکت باشند سازگار با عقل قطعی باشد.

درباره جزئیات چهار نکته پیش گفته مباحث بسیار دقیقی در علم اصول فقه و کلام مطرح شده است. سه نکته نخست و بخش اول نکته چهارم قول اتفاقی جهان اسلام از آغاز تا کنون است. بخش دوم نکته اخیر رای خاص معتزله از اهل سنت و شیعیان اصولی است. اگر مسئله ای در کتاب و سنت مطرح شده و خدا و پیامبرش به صراحت و شفافیت درباره آن اظهار نظر کرده اند و این اظهار نظر تبدیل به مبنای تفسیری، کلامی، اخلاقی، یا فقهی مسلمانان شده است چنین امری از استانداردها یا موازین یا معیارهای اسلام است و مخالفت با چنین موازینی زیرپا گذاشتن موازین اسلامی محسوب می شود و اینگونه انتسابها غیرموجه و نادرست است. به تعبیر امروزی می توان این موازین را هسته سخت اسلام نامید.

ب. هم چنان که گذشت سروش ضابطه بودن کتاب و سنت را انکار نکرده است، و کوشیده روش خود را مشمول همین ضابطه کند: «اجتهاد در اصول ... با حفظ هویت اسلامی ... همه باید زیر پرچم پیامبر اسلام گرد بیایند، به نام او باشند و در دل این امت و این مکتب عملی بشوند و نه اینکه خارج از آن، در دل این مکتب هم یعنی با رجوع مستمر به کتاب و سنت، با بسط تجربه نبوی و با اجتهاد در اصول.» (۲۹) اولاً مرادش از حفظ هویت اسلامی



مسلمان ماندن است، ثانیاً هر اصلاحی باید توسط مسلمانان صورت گیرد نه غیرمسلمانان خارج از امت اسلام. ثالثاً اسلام او محمدمحور است که بررسی و نقدش گذشت، رابعاً رجوع به کتاب و سنت باید مستمر باشد، و نمی توان به فهم علمای ماضی از کتاب و سنت اکتفا کرد، این نکته مقبول است. خامساً او رجوع مستمر به کتاب و سنت را با دو روش بسط تجربه نبوی و اجتهاد در اصول مقید کرده است، و جان کلام در همین دو روش است.

در مورد بسط تجربه نبوی قبلاً بحث شد (۳۰) و به شکل دقیق تر در دنبال هم بحث می کنم. اما مراد از اجتهاد در اصول چیست؟ اجتهاد را اجمالاً هم اصولیون شیعه به کار می برند هم برخی مذاهب اهل سنت. فرض می کنیم معنایش روشن است: استنباط منضبط از کتاب و سنت. اما مراد از اصول چیست؟ اجمالاً ضد فروع فقهی است. آیا مراد از آن اصول دین است؟ (احتمال اول)؛ یا اعم از آن مراد ذاتیات اسلام (در مقابل عرضیات آن به اصطلاح خود سروش) است؟ (احتمال دوم)؛ یا مراد کلیه موازین اسلام است؟ (احتمال سوم). من در رویکرد خود با نام اجتهاد در اصول و مبانی اجتهاد در اصول را به معنای اجتهاد در اصول فقه گرفته ام. (۳۱) اما مراد سروش از «اجتهاد در اصول» را نمی دانم.

اما یک پرسش سستبر در اینجا مطرح می شود. اجتهاد در اصول به هر یک از احتمالات سه گانه پیش گفته که اراده شده باشد محصول کار چرا اسلام است؟ به عبارت دیگر محصول اجتهاد تا آنجا اسلام است که موازین کتاب و سنت محفوظ بماند. اما اگر اصول اسلام معرفی شده در کتاب و سنت در فرایند چنین اجتهادی عوض شد، محصول کار دیگر اسلام نیست. اجتهاد در اصول به قول مطلق سرانجامش درنوردیدن اسلام است. هر که می خواهد از چنین اصطلاحی استفاده کند باید قیود شفاف «بقای موازین کتاب و سنت» یا هسته سخت اسلام را در رویکرد خود نشان دهد. من در سروش متأخر هیچ نشانه ای دال بر بقای موازین کتاب و سنت و حفظ هسته سخت آن نیافته ام، بلکه ادله متعددی دال بر درنوردیدن این موازین، استانداردها و هسته سخت قابل ارائه است.

ج. به شکل مشخص در بسط تجربه نبوی اولاً تبدیل کلام خدا به کلام محمد هیچ اشکالی از کلام باری را حل نکرده است، تنها اشکالات از خدا به پیامبر منتقل شده است! صورت مسئله «کلام الهی» پاک شده است، نه

اینکه حل شده باشد. ثانیاً وحی رازدایی شده و به مرتبه بشری تنزل داده شده وحی را از حیّز انتفاع ساقط کرده است. ثالثاً تنزل اسلام «خدامحور» به اسلام «محمدمحور» نادیده گرفتن اصل توحید کانونی ترین اصل اسلام است. اسلام محمد محور چیزی از قبیل مسیحیت عیسی محور است. رابعاً وحی الهی را به امری جوشیده از ذهن و ضمیر بشری به نام محمد تنزل دادن همانند جوشش مثنوی از درون مولانا است بدون هیچ تفاوتی. خامساً وقتی خود دین بشری شد، دین بودن دین به چیست؟ این محصول بشرساخته به چه دلیل دین خداوند است؟ تمسک به امور عمومی مخلوق و معلول خداوند بودن یا «وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال ۱۷) که در انتساب تمامی موجودات امکانی یا افعال آدمی جاری است برای الهی کردن وحی و دین کافی نیست. با این تبیین مثنوی مولانا و کیمیای سعادت غزالی همان قدر الهی است که قرآن محمدی (به تعبیر سروش) در تبیین سروش هیچ دلیل خاصی برای الهی بودن قرآن و وحی یافت نمی شود. (۳۲)

سادساً اینکه وحی تابع شخصیت بشری محمد است نه اینکه محمد تابع وحی الهی باشد، همانند قرآن تالیف محمد، و محمدمحور بودن اسلام همگی متعارض با هسته سخت اسلام یا موازین کتاب و سنت است. نکته اصلی این کتاب تداوم و بسط تجربه نبوی و ولایت اوست. تداوم ولایت نبوی تکرار سخن عرفاست. اما بسط تجربه نبوی یا تداوم آن أولاً خاتمیت را بی معنی می کند، ثانیاً نبوت را با تعمیم آن از معنی تهی می کند. هیچیک از ابداعات بسط تجربه نبوی قابل انتساب به اسلام (به معرفی کتاب و سنت) نیست، یا به زبان دیگر اسلام نیست. سروش بر آراء موجود در این کتاب یا دلیلی اقامه نکرده است یا ادله او ناتوان از اثبات مقصود وی است.

به شکل خلاصه ضابطه انتساب به اسلام سازگاری با کتاب و سنت است. انکار بی ضابطه بودن اسلام یا بازی کردن با این ضابطه، و تاویل‌های بی پایه آیات و روایات مرتبط با مقصود و عملاً آنها را نادیده گرفتن از مصادیق «تفسیر به رأی» است که توسط پیامبر خدا صریحاً نهی شده است. البته وی در قبض و بسط تفسیر به رأی را به زعم خود منحل کرده است!

بحث سوم. خطا بی خطا!

پرسش این بحث: آیا در منظومه فکری سروش متأخر چیزی به نام خطا در فهم، اشتباه در تفسیر، و غلط در نسبت به اسلام پیش بینی شده است؟ احتمالاً تعجب خواهید کرد اگر بشنوید پاسخ منفی است. این بحث شامل دو مطلب کوتاه است:

**الف.** اگر قول و فعل هر مسلمانی بدون هیچ شرطی در میزان دانش دینی وی، یا بدون هیچ قیدی در لزوم سازگاری با کتاب و سنت (رعایت هسته سخت اسلام) را اسلام معرفی کنیم و مهمتر از آن صریحاً بگوییم «فارغ از صحیح و غلط»، دیگر چه جایی برای خطا در فهم، اشتباه در تفسیر و غلط در نسبت به اسلام باقی می ماند؟ اگر به عنوان ناظر معرفت درجه دوم به معرفتهای درجه اول بنگریم، یا از موضع مورخ اقوال و افعال مسلمانان یا از موضع پدیدارشناسانه به امور بنگریم همه اقوال و افعال مسلمانان در طول تاریخ از ارزش واحدی برخوردارند و همه آنها اسلام تحقق یافته در عمل هستند. واضح است که اصلاً بحث از صحیح و غلط و درست و نادرست در چنین موضعی و از چنین منظری پذیرفته نیست. سروش متأخر دقیقاً از چنین موضعی به اسلام نگریسته است. طبیعی است که از این منظر جایی برای تمایز درست از نادرست و شناخت خطا باقی نمی ماند.

**ب.** مشکل از آنجا آغاز می شود که کسی از چنین منظری عدول کرده شروع به کرسی نشاندن رأیی به عنوان رای مطلوب، و تجویز و توصیه اموری کند. از منظر معرفت درجه دوم نمی توان صحت یا بطلان معرفت درجه اول نتیجه گرفت. به این نتایج توجه کنید: قرآن تالیف محمد است. وحی تابع شخصیت بشری محمد بوده است. حق متکثر و ادیان حق همانند زبانهای مختلف هیچکدام در حقانیت رجحانی بر دیگری ندارند. وحی یا کلام محمد چیزی جز رؤیای او نیست که محتاج تعبیر است نه تفسیر. رفتار اجتماعی محمد اقتدارگرایانه بوده است. آیا اینها گزارش اقوال و افعال مسلمانان است یا ابلاغ آنچه گوینده شخصاً حق و صواب و مطلوب می داند؟ به این دو توصیه و تجویز متناقض توجه کنید: الف. باید به بسط تجربه نبوی پرداخت (۱۳۷۸)، ب. دوران تاسیس و پیامبری گذشته

است نباید اقتدارگرا بود (۱۳۹۹). اولی تداوم پیامبری است و دومی پایان آن و هر دو توصیه است. این توصیه‌های متناقض از کجا برخاسته است؟

### بحث چهارم. خلع ید از علوم دینی

پرسش اصلی این بحث: آیا برای نسبت دادن چیزی به اسلام یا ارائه تفسیری از آن اصولاً نیازی به «دانش دینی» هست یا نه؟ دیدگاه سروش متأخر را در نفی عملی هر شرطی برای صحت و سقم انتساب به اسلام مطلع شدید. اکنون نوبت به آزمون شرط فاعلی در این زمینه است. پاسخ به این پرسش هم منفی است یعنی برای انتساب چیزی به اسلام یا ارائه تفسیری از آن به نظر سروش متأخر اصولاً نیازی به تخصص در هیچیک از دانشهای دینی نیست. این بحث را در دو مطلب مطرح می‌کنم: تقریر ادله بی‌نیازی از علوم دینی و تخصص در آنها، و نقد اجمالی این ادله.

#### **الف. تقریر ادله بی‌نیازی از تخصص در علوم دینی**

می‌توان بر این ادعا (بی‌نیازی از دانش دینی در حد تخصص در انتساب امور به اسلام) چند دلیل اقامه کرد:

**دلیل اول.** بر اساس نتایج قبض و بسط اولاً معارف دینی تابع و مصرف‌کننده معارف بشری هستند. ثانیاً

معارف دینی همانند معارف بشری عصری هستند. کلیه علوم اسلامی متعلق به اعصار گذشته هستند و تناسبی با

علوم معاصر بشری ندارند. این علوم متعلق به گذشته نه تنها دردی از دردهای انسان معاصر را علاج نمی‌کنند

بلکه خود بخشی از درد هستند و مانع پیشرفت مسلمانان معاصر محسوب می‌شوند. لذا صرف وقت در تحصیل

آنها یا متخصص شدن در آنها نه تنها لزومی ندارد، بلکه اتلاف وقت است. آری، برای نقد تفکر سنتی اطلاع اجمالی

از آنها کافی است.

**دلیل دوم.** شریعت (به معنای تمام دین، نه بخشی از دین) صامت است. آن را باید به حرف در آورد. اینک

چه حرفی بر دهان شریعت گذاشت یا در بازار دین کدام متاع را برگزید، و کدام بخش دین را عرضی دانست و

کدام را ذاتی، کدام بخش دین را ثابت و کدام را متغیر، معارف برون دینی لازم است و معارف درون دینی تعیین کننده نیست. به عبارت دیگر تکلیف کلام، فقه، اخلاق و تفسیر را باید خارج از دین و در علوم تجربی، اجتماعی و انسانی، فلسفه و عرفان تعیین کرد. علوم دینی در این امر تعیین کننده نیستند بلکه جز در مقام تطبیق مدخلیتی ندارند.

**دلیل سوم.** به رسمیت شناختن نیاز به تخصص در علوم دینی در انتساب چیزی به اسلام یا ارائه تفسیری از آن دو تالی فاسد بسیار خطرناک دارد: یکی لزوم «تفسیر رسمی از اسلام» و دیگری به رسمیت شناختن طبقه ای رسمی به نام «روحانیت» به عنوان متولی و متخصصان علوم دینی.

توضیح تالی فاسد اول: اینکه علوم اسلامی از قبیل فقه، کلام، تفسیر و حدیث در طول چهارده قرن متصلب شده و تفسیری رسمی از آن بر حوزه های علمیه و دینداران غلبه پیدا کرده است. این تفسیر رسمی کم کم قداست پیدا کرده و با خود دین ملازم شده و نقد آن نقد دین پنداشته شده است و مانع هر برداشت دیگری از کتاب و سنت شده است. اگر معارف اسلامی متوقف بر تحصیل چنین علومی نباشد تفسیر رسمی شکسته می شود.

توضیح تالی فاسد دوم که یکی از دغدغه اصلی سروش از دهه شصت بوده و به تدریج به دغدغه اصلی و مسئله بنیادی (۳۳) وی تبدیل شده است مسئله روحانیت است. روحانیت بزرگترین مانع اصلاح دینی بلکه اصلاح دین در اسلام شیعی است. اینکه علوم اسلامی در انحصار این طبقه است که از طریق دین ارتزاق می کنند و سقف شریعتشان بر ستون معیشتشان استوار است اشکال اصلی است. روشنفکری دینی جریانی است که کارکرد روحانیت منهای مضرات آن را دارد. (۳۴) روشنفکران دینی در مورد اسلام سخن می گویند و اسلام را تفسیر می کنند بی آن که علوم اسلامی را به شکل کلاسیک تحصیل کرده باشند، یا در آنها به اصطلاح متخصص باشند.

**دلیل یا شاهد چهارم.** سوابق خود سروش است. از او نه سرگذشتی در وبسایتش در دست است (۳۵) نه رزومه آکادمیکی منتشر کرده (۳۶) تا مشخص شود سوابق تحصیلی او دقیقا چیست. دکتر عمومی داروسازی، کارشناس ارشد شیمی تحلیلی، و تحصیل ناتمام تاریخ و فلسفه علوم که به اخذ مدرک دکتری نینجامیده است. او فاقد هرگونه تحصیل کلاسیک در علوم اسلامی است الا اینکه در دبیرستان علوی که دبیرستانی اسلامی بوده تحصیل کرده است. با درگذشت محمدتقی شریعتمداری (۱۴۰۰-۱۳۱۳) از شاگردان ناخلف مرتضی مطهری معلوم شد که چند صباحی در درس منظومه حکمت وی حاضر می شده است. (۳۷) اینکه اصلا استاد و مرشدی در عرفان داشته است نامعلوم است. از چه استاد یا اساتیدی تاریخ یا فلسفه علوم آموخته است؟ (۳۸) سروش مطالعات شخصی در برخی علوم اسلامی داشته است به اصطلاح خودخوان. وی در تمام علوم اسلامی از کلام، فقه، اخلاق، تفسیر، و حدیث اظهار نظر انتقادی کرده است و در فلسفه و عرفان نیز بحث کرده است. امور متعددی را به اسلام نسبت داده یا تفسیر متفاوتی از اسلام ارائه کرده است. این پیشینه بهترین دلیل است که از منظر وی نظرا و عملا نیازی به تخصص و تحصیل کلاسیک «دانش دینی» نیست. او معتقد است که اصلاحات وی «اجتهاد در اصول» است. در این صورت او خود را «مجتهد» می داند، البته مجتهدی بی نیاز از هر گونه تحصیل کلاسیک و تخصص مرتبط با حوزه فعالیتش چه در حوزه چه در دانشگاه، چه در ایران چه خارج از ایران.

### ب. نقد اجمالی ادله بی نیازی از تخصص در علوم دینی

نزد اساتید مشخص به شکل کلاسیک و منضبط تحصیل کردن و تقریر حوزوی و رساله دکتری دانشگاهی نوشتن و دفاع کردن از رساله دکتری از امارات دانش چه سنتی و چه مدرن است. چنین روندی را طی کردن این تضمین را می دهد که فرد مفاهیم علمی را درست درک کرده است. در تحصیل خودخوان (استاد ندیده) چنین تضمینی نیست. چه بسا گفته شود «ان آثارنا تدلّ علینا» (آثار ما بر [دانش] ما دلالت می کند). کتابها و خطابه های وی بهترین دلیل دانش اوست. دانش سروش متقدم به نسبت ایران به شکل نسبی قابل پذیرش است و در آن بحثی نیست. اما در مورد سروش متأخر چنین استدلالی دوری است. در «صحت» استنتاجات پنج اثر اخیر وی

تردید جدی است، چطور می توان به خود این آثار بر دانش مؤلف آنها استدلال کرد؟! به علاوه محتوای این چهار کتاب و ادعای اخیر یا دعوی بی دلیل و خطابی است یا استدلالهای ناتمام. یعنی حتی بنا بر ضرب المثل یادشده هم این آثار دلیل دانش (در بحث ما دانش دینی) نیست.

نقد دلایل اول (مصرف کنندگی مطلق معارف دینی) و دوم (عدم مدخلیت معارف دینی در به حرف آوردن شریعت صامت) در ضمن بحث از قبض و بسط (مبحث چهارم) خواهد آمد. اجمالا از این دو دلیل بی اعتباری مطلق علوم دینی به دست نمی آید. «علوم دینی روزآمد» رکن اصلی در نسبت چیزی به اسلام یا ارائه تفسیری از آن است.

**دلیل اصلی سروش دلیل سوم است. اما تالی فاسد اول:** «شکستن تفسیر رسمی» امری قابل دفاع است، اما این حرف حق تلازمی با انکار اعتبار تخصص در علوم اسلامی ندارد. اولاً مگر همه متخصصان برداشت واحدی از علوم اسلامی دارند یا داشته اند؟ تک تک علوم اسلامی (مثل همه علوم بشری دیگر از علوم اجتماعی و انسانی، و حتی فلسفه و عرفان) از فقه، کلام، تفسیر، اصول، اخلاق، رجال و ... عرصه تنوع فراوان آراء است. قرائت رسمی برداشت کدام فقیه یا متکلم یا مفسر یا اصولی یا رجالی یا عالم اخلاق است؟ اگر مراد از قرائت رسمی قول مشهور باشد، قول مشهور در علوم سکولار بشری فراوان است، و مخالفت با قول مشهور شجاعت می خواهد اما همواره در طول تاریخ علوم اسلامی اتفاق افتاده است. شکستن قول مشهور قوت علمی می خواهد نه هیچ چیز دیگر. در مجموع نفی تخصص و تحصیل کلاسیک در علوم دینی اعم از مخالفت با قرائت رسمی است یعنی دلیل اخص از مدعاست، تلازمی هم با مقصود ندارد، در نتیجه چنین دلیلی فاقد اعتبار است.

**اما تالی فاسد دوم:** لزوم کنار زدن روحانیت حکومتی امری متین و قابل دفاع است. اما این امر تلازمی با عدم لزوم تخصص یا تحصیل کلاسیک علوم دینی ندارد.

**اولا** اینکه بخش قابل توجهی از روحانیت (افراد معمم یا تحصیل کردگان حوزه های علمیه) افرادی بیسواد یا کم سواد، غیرمذهذب و انحصارطلب هستند یک واقعیت است. البته این صفات منفی در دیگر اقشار اجتماعی هم کم و بیش یافت می شود، اما انتساب آنها به دین باعث می شود سخت گیری بسیار بیشتری نسبت به دانش دینی، سلامت اخلاقی و خصوصاً تضمین کافی برای عدم سوء استفاده از قدرت لازم باشد. اما تخصص و تحصیل کلاسیک دانش دینی هیچ تلازمی با وجود یا عدم وجود طبقه یا قشری به نام روحانیت ندارد، چرا که اولاً حتی در میان تحصیل کردگان حوزه های علمیه که غالباً معمم هستند عالم کم نیست، اعم از فقیه، اصولی، مفسر، رجالی، محدث، و ... چه در طول تاریخ چه در دوران معاصر کم نیستند، ثانیاً در میان همین تحصیل کردگان حوزه های علمیه بوده اند و هستند کسانی که در عین برخورداری از دانش تخصصی معمم نبوده اند یا نیستند یا از وجوهات شرعیه امرار معاش نکرده اند. ثالثاً تخصص و تحصیل کلاسیک در علوم اسلامی تلازمی با تحصیل در حوزه های علمیه یا پوشیدن لباس خاص یا امرار معاش از وجوهات شرعیه ندارد. تحصیل کلاسیک و تخصص در برخی علوم اسلامی در دانشگاههای ایران و خارج از ایران میسر است. اگرچه اکثریت متخصصان علوم اسلامی همچنان از میان تحصیل کردگان حوزه های علمیه، ملبس به لباس خاص و امرار معاش خاص هستند، اما تحصیل کردگان دانشگاهی، عدم تقید به لباس خاص و امرار معاش از کار (و نه از وجوهات شرعیه) به شدت رو به رشد است.

**ثانیاً** روحانیت با واجدان تخصص و تحصیل کلاسیک علوم اسلامی عموم و خصوص من وجه هستند (مثل دو دایره متداخل). برخی روحانیون متخصص علوم اسلامی هستند، بخشی از آنها اگرچه تحصیل مقدماتی یا متوسط علوم اسلامی کرده اند، اما یقیناً متخصص علوم اسلامی نیستند، یعنی روحانی غیرمتخصص در علوم اسلامی جداً زیاد است. برخی متخصصان علوم اسلامی نه تحصیل کرده حوزه های علمیه هستند، نه ملبس به لباس خاص (معمم) و نه از طریق وجوه شرعیه امرار معاش می کنند. با این توضیح مشخص می شود که انحصارطلبی یا بیسوادی گروهی از روحانیون مجوزی برای عدم لزوم و بی نیازی از دانشهای دینی نیست.



**ثالثا** طرد تخصص و احساس استغنا از تحصیل کلاسیک علوم دینی حداقل دو تالی فاسد دارد: یکی میدان دادن به اظهارنظرهای جاهلانه، موج سوارانه، احساسی در مباحث اسلامی، دیگری محروم کردن جامعه از اظهارنظرهای عالمانه و تخصصی مفسران، متالهان، فقیهان، اصولیون و دیگر دانشمندان علوم اسلامی. این نیاز زمانی که بحث به اظهار نظر در مباحث حساس دینی از قبیل هسته سخت اسلام که مرز بین اسلام و درنوردیدن اسلام می رسد بسیار ضروری تر می شود. در چنین مباحثی یقینا تخصص در علوم اسلامی نیاز است. نفی لزوم تخصص بیش از آن که دلیل داشته باشد علت دارد و آن امکان مطرح کردن سخنان نسفته و ضعیف بنام اسلام است.

**نتیجه:** انتساب چیزی به اسلام یا ارائه تفسیری از آن و نیز هرگونه اصلاح دینی بیش از هر چیزی خصوصا بیش از معارف برون دینی و علوم غیردینی به اطلاع تخصصی و تحصیل کلاسیک از علوم اسلامی نیاز دارد و این ضعف بزرگ روشنفکری دینی در اکثر انواع آن است از مدل سروش و غیرسروش.

### بحث پنجم. تبعیض بین دانشهای دینی و دانشهای سکولار

پرسش اصلی این بحث: دانشهای دینی چه فرقی با دانشهای عرفی یا سکولار دارند، که در اولی (دانشهای دینی) برخلاف دومی (دانشهای سکولار) نیازی به تخصص و ضابطه نیست؟ در هر رشته ای از علوم باید به متخصصان و دانش آموختگان آن رشته مراجعه کرد الا در علوم دینی! از منظر روشنفکر دینی برای اظهار نظر کردن، تفسیر، و نقد در حوزه معارف اسلامی مطلقا هیچ تخصصی لازم نیست. این بحث شامل دو قسمت است: توجیه تبعیض، و دفاع از تساوی حقوقی علوم.

#### **الف. توجیه تبعیض:**

از منظر سروش متأخر می توان ادله زیر را بر این تمایز ارائه کرد:

**دلیل اول.** دین متعلق به همگان است، با کلمات خود وی «رایزنی جمعی در فهمیدن و نیک فهمیدن دین مسئولیت تاریخی همگان است که با تشریک مساعی و مساهمت عمومی حاصل می شود». هر کسی تجربه دینی خاص خود را دارد، چرا برداشت دینی خاص نداشته باشد و نتواند این برداشت دینی را به عنوان اسلام مطرح کند.

**دلیل دوم.** در دیگر رشته های علمی با طبقه انحصارطلبی به نام روحانیت و قرائت رسمی ایشان از دین مواجه نیستیم (برگرفته از تجربه آباء کلیسا در غرب). با نفی علوم دینی در حقیقت جامعه را از شر این طبقه انحصارطلب نجات داده ایم.

**دلیل سوم.** این رشته ها (امور متافیزیکی) اصلاً علم نیستند و بی معنی محسوب می شوند، لذا نباید با علوم حقیقی که علوم بشری هستند و امور معنی دار مقایسه شوند.

### ب. دفاع از تساوی حقوقی علوم

**نقد دلیل اول:** این دلیل مغالطه قابل توجهی است. در این دلیل دو نکته دلیل تبعیض شمرده شده است: یکی همگانی بودن و دیگری خاص بودن تجربه.

**اما نکته اول** همگانی بودن امری نافی لزوم تخصص در آن امر نیست. همگان از برکات آن امر عمومی استفاده می کنند اما حدود و ثغور و جزئیات آن امر عمومی را باید متخصص تعیین کند. امور عمومی فراوان است، برخی مثالهای آن: هوا، آب، غذا، بهداشت، سواد، امنیت. همه ما برای زنده ماندن به موارد یادشده (غیر از سواد!) نیاز داریم. اما مشکلات هوا از قبیل آلودگی که الآن از مهمترین مباحث محیط زیست است بدون متخصصان هواشناسی و رشته ای مرتبط قابل رفع نیست. بدون آب هیچ انسانی بلکه هیچ موجود زنده ای زنده نمی ماند، این یک نیاز همگانی است، اما ابربحران آب که کشور ما و برخی کشورهای دیگر با آن مواجهند بدون تخصص آیا قابل حل است؟ کمبود آبهای زیرزمینی به دلیل عدم برنامه ریزی در حفر چاههای آرتزین، سدسازیهای بی برنامه، انتقال آب رودخانه های پرآب به مناطق کویری. چندین دهه کشور ما با ادبار به تخصص در حوزه آب سر کرده، خوزستان

یک نمونه ملموس نتیجه چنین رویکردی است. بخش قابل توجهی از وقت روزانه و درآمد انسانها به تامین غذا می گذرد. غذا یک نیاز همگانی است. اما بی اعتنایی به متخصصان تغذیه فاجعه آفرین است. رژیم غذایی از چه نوع غذاهایی باید تشکیل شده باشد؟ عدم مصرف سبزیجات، زیاده روی در مصرف گوشت قرمز، استفاده از غذاهای پرشکر و پرچرب، آیا این امور متخصص نمی خواهد؟

بهداشت، سواد، و امنیت متعلق به همگان است. آیا می توان گفت رشته های پزشکی، آموزش عمومی و امنیت عمومی چون متعلق به همگان است رایزنی جمعی در فهمیدن و نیک فهمیدن آن مسئولیت تاریخی همگان است؟ آیا همگانی بودن بهداشت ما را از متخصصان دانش پزشکی بی نیاز می کند و دانش پزشکی باید با رایزنی همگانی برایش تعیین تکلیف شود و عرض و طولش مشخص شود؟ مواد و شیوه های آموزش در دبستان و دبیرستان را متخصصان آموزش و پرورش تعیین می کنند یا رایزنی عمومی؟ موازین حفظ امنیت، دادگستری و دادخواهی را حقوقدانان و متخصصان امنیت تعیین می کنند یا رایزنی عمومی؟ پس به شکل واضح و روشن همگانی بودن امری ما را از تخصص دانشمندان آن امور بی نیاز نمی کند و ما برای بهره بردن صحیح از این امور عمومی به دانش تخصصی دانشمندان این رشته ها نیاز مبرم داریم. اگرچه دین هم امری همگانی است اما استفاده بهینه از آن، جلوگیری از خرافات دینی در گرو حضور متخصصان مہذب و صالح علوم دینی در میان مردم است.

**اما نکته دوم** یعنی خاص بودن تجربه دینی و ارتباط خاص هر فرد با خدای خود بیشک این سطح از دینداری مورد بحث نیست، و همواره هم شخصی باقی می ماند و باید هم شخصی باشد. حتی اینکه افراد بتوانند برداشت و تفسیر خود را از تجربه دینی شان بیان کنند آزاد است و از حقوق آنهاست، این هم مورد بحث نیست. برداشت از تجربه دینی یا تفسیر متن دینی لزوما صحیح نیست، و اگر دانش دینی و متخصص چنین دانشهایی در میان مردم نباشند خیلی زود آراء خلاف واقع و تفسیرهای برخاسته از شهوت و جاه طلبی و خرافات جاهلانه تفکر دینی را اشغال می کند. فراموش نمی کنم در زمان جنگ ایران و عراق در جبهه ها تعداد رزمندگان نوجوان و جوانی که شب امام زمان را در خواب دیده بودند که به آنها پیغام خاصی داده بود به قدری زیاد شد که فرماندهان نظامی

وقت نقل آنها را ممنوع کردند! آیا این خوابها تجربه دینی معتبری است؟ آیا اصولا خواب حجت است؟ آیا تجربه دینی و تفسیر آن ضابطه و میزانی ندارد؟

یکی از رشته هایی که در این نکته با دین شباهت دارد عرفان است. تجربه عرفانی هم همانند تجربه دینی شخصی است. تجربه عرفانی مشاهده شخصی سالک و معرفت خاص او از هستی است. اما آیا بدون مرشد سلوک ممکن است؟ آیا عرفان و تصوف بدون شیخ و مرشد و راهنما به بیراهه نمی رود؟ راستی چه فرقی بین تجربه دینی و تجربه عرفانی است که قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن / ظلمات است بترس از خطر گمراهی (حافظ) اما در امر دین تاکید می شود که اصلا از خطر گمراهی نترسید و حتما شخصا پیگیر امور دینی باشید و هیچ نیازی به متخصص و عالمان بصیر مهذب ندارید!؟

**نقد دلیل دوم:** این دلیل هم اخص از مدعاست. روحانیت حکومتی یا حتی روحانیت مشغول به انجام شعائر دینی با حاملان علوم دینی از فقها، متکلمان، مفسران و .. تلازمی ندارند. اگر اشکالی به دو گروه اول وارد باشد (که وارد است) نمی توان خود را از دانش دسته دوم محروم کرد. این دلیل هیچ دلالتی به این دانشها ندارد و اشکالش متوجه عوارض جانبی آنهاست. در بحث قبل به شکل مستوفی در این مورد بحث شد.

**نقد دلیل سوم:** اما اینکه فقه و اصول و تفسیر و دیگر علوم اسلامی اصلا علم نیستند به میزانی از ضعف است که نیازی به پاسخ ندارد. اینکه امور مرتبط به متافیزیک بی معنی هستند مدعای پوزیتویستهای منطقی است که پنبه آنها چند دهه است زده شده است. بله علوم دینی از قبیل علوم تجربی یا علوم اجتماعی یا علوم ریاضی نیستند، اما مگر علم منحصر در این رشته هاست. در مقابل افراط جاهلانه اسلامی کردن علوم با تفریط جاهلانه نفی علم بودن دانشهای اسلامی مواجهیم. جهالت و بی اطلاعی از دقایق علمی در رشته هایی مثل اصول فقه که مباحث الفاظ آن با فلسفه زبان قابل مقایسه است، یا فقه که برخی نکته سنجی های آن قابل مقایسه با برخی تاملات حقوقی است، یا علوم تفسیر و الهیات باعث چنین انکارهای عوامانه و جاهلانه ای شده است.

آنها که علوم اسلامی را بی نیاز از تخصص و تحصیل می پندارند در حقیقت با شعار فریبنده اما بی محتوای تعمیم و همگانی کردن این علوم به همگانی کردن جهالت عمومی و رواج خرافات بنام دین دامن می زنند. فقدان تخصص راه را برای تفاسیر بی پایه و نسبتهای ناروا می گشاید.

### بحث ششم. ابطال ناپذیری و شاه کلید همه قفل‌های دینی

پرسش اصلی این بحث: آیا دعاوی پنج‌گانه سروش متأخر به نظر خود وی «ابطال ناپذیر» و شاه‌کلیدی است که با آن قفل همه معارف دینی گشوده می شود؟ به نظر می رسد پاسخ وی مثبت باشد. این بحث شامل دو مطلب کوتاه است.

#### **الف. نمونه ای گویا از قبض و بسط**

در این مجال به نقل دو عبارت از قبض و بسط تئوریک شریعت اکتفا می کنم: «در پرتو این نظریه تفسیری محکم و متشابه، و تفسیر به رای همه روشن می شود و نیز تبیین می شود که تفسیر بی رای ممکن نیست و سخن در نوع رای است نه در نفی رای. تاویل و تفسیر موضوعی هم در پرتو این نظریه چهره روشنی می گیرد. نظریه قبض و بسط در مرتبه اول یک نظریه دین شناسانه است و در مراتب بعد نظریه تفسیری، اصولی و کلامی و به کار کسانی می آید که درد احیا و شوق درک دین دارند و بی دردان را جز دمار و خسارت نمی افزاید. ولایزید الظالمین الا خسارا (اسراء ۸۲) [و ستمگران را جز خسران (زیان) نمی افزاید] (۳۹)

«اطمینان دارم که تصور صحیح این مدعا چنان تصدیق آور است که مدعی را از اقامه برهان بی نیاز می کند، و به همین جهت غوغائیان همه جهد بلیغ و بی توفیق خود را مصروف آن کردند که یا چهره مقصود را بیوشانند و یا بر آن پیرایه های کریه بیفزایند. این حيله ها و شیوه ها کم اثر بود، نه بدان سبب که صاحب این قلم به دفع آنها کوشید، بل بدان رو که کلمه خبیثه بی ریشه و بی قرار است: [وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ] ابراهیم ۲۶: (همچنین) «کلمه خبیثه» (و سخن آلوده) را به درخت ناپاکی تشبیه کرده

که از روی زمین برکنده شده، و قرار و ثباتی ندارد.] این تحول معرفت دینی خصوصاً در قرن اخیر و در جغرافیای معارف جدید بشری چنان شتاب گرفته است که نفی و انکار آن نفی و انکار بینایی خویشتن است. قبض و بسط مکانیسم این تحول و نحوه داد و ستد معرفت دینی و معارف بشری را به دست می داد و عصری شدن معرفت دینی را معنی می کرد و نحوه مسبوق و محاط بودن آن دو را به مبادی و مبانی عقلی و علمی آشکار می کرد و نسبت عقل و دین و چرایی ورود متشابهات در متون دینی و رمز اختلاف آرای مفسران و فقیهان را بیان نمود. و کدام بینای بصیرت مندی بود که در آن بنگرد و آن را نخواهد و قدر نشناسد و در کار ایمان خود نکند، و یقینهای مشکوک خود را به شکوک یقین خیز آن نفروشد، و جویبار جاری معرفت دینی خود را از نو ارزیابی ننماید و آخر الامر انسانی تازه با آرمان و ایمانی تازه متولد نگردد؟» (۴۰)

### ب. نقد کوتاه

با تامل در دو نقل فوق به راحتی می توان نتیجه گرفت که سروش اولاً قبض و بسط خود را کلیدی می داند که همه قفل‌های دینی را می گشاید: کدام مشکل دینی است که با نظریه قبض و بسط حل نشود؟ محکم و متشابه، تفسیر به رای، تاویل و تفسیر موضوعی، رمز اختلاف آراء مفسران و فقیهان، نسبت عقل و دین و ... ثانیاً آن را ابطال ناپذیر می داند: «تصور صحیح آن موجب تصدیقش می شود و مدعی را از اقامه برهان بی نیاز می کند. نفی و انکار آن نفی و انکار بینایی خویشتن است و پذیرش آن بصیرت‌مندی است. بی دردان را جز دمار و خسارت نمی افزاید. منکران آن کلمه خبیثه بی ریشه هستند.» قضیه در سه کتاب دیگر و ادعای اخیر هم بر همین منوال است.

### بحث هفتم. قلب اسلام

پرسش اصلی در این بحث: «قلب اسلام» یعنی چه؟ در چه صورت قلب اسلام و تقرب به اسلام واقعی بی معنی می شوند؟ در ضمن سه قسمت کوتاه این بحث را سامان می دهیم: قلب هسته سخت اسلام، طرق بی معنی کردن قلب اسلام، تمثیل دهخدا.

**الف. قلب هسته سخت اسلام:**

قلب کردن یعنی برگردانیدن، دگرگون، واژگون، و وارونه کردن. به گزاره های ذیل یک بار دیگر توجه کنید: شریعت صامت است. معرفت دینی تابع و مصرف کننده معارف بشری است. شناخت دین کار همگانی است و نیازی به عالم دینی ندارد. سرگذشت تاریخی دین خود دین است. اسلام یعنی آنچه مسلمانان اعم از حق و باطل و صحیح و غلط در طول تاریخ گفته و کرده اند. ادیان مختلف همانند زبانهای مختلف هستند، دین حق واحد نیست، ادیان حق متعدّدند، یک صراط مستقیم نداریم، صراطهای مستقیم داریم. خود دین بشری، تاریخی و عصری و زمینی است. وحی و قرآن تابع شخصیت بشری محمد و تالیف اوست. با رحلت پیامبر علاوه بر ولایت او تجربه پیامبرانه او هم بسط و تداوم می یابد. قرآن و وحی رؤیای محمد است که به تعبیر خواب‌گرایانه نیاز دارد نه تفسیر بیدارگرایانه. رفتار اجتماعی پیامبر اقتدارگرایانه بوده است. وی در پی تسلیم مردم به قدرت و حکومت خود ولو با زور و بدون ایمان به خداوند بوده است.

تک تک گزاره های فوق خلاف هسته سخت اسلام یا خلاف موازین کتاب و سنت معتبر هستند و قلب اسلام محسوب می شوند. با تحلیلهای پیش گفته در همین جلسه و جلسات قبل نیازی به صرف وقت بیشتر نیست. چه سخن پرمغزی امام علی دارد: *وَلَيْسَ الْإِسْلَامُ لُبْسَ الْفَرِّوْ مَقْلُوبًا*. (۴۱) و [زمانی برسد که] اسلام را همچون پوستین وارونه بپوشند.

**ب. طرق بی معنی کردن قلب اسلام**

با اتخاذ شوه های زیر قلب اسلام و تقرب به اسلام واقعی بی معنی می شوند: چیزی بنام اسلام واقعی وجود ندارد، و بر فرض وجود داشتن قابل دستیابی نیست. آنچه در دست داریم فهمهای مختلف از اسلام است، ضابطه و معیاری هم برای تشخیص درست از غلط در دست نداریم. اصلا اسلام یعنی آنچه مسلمانان گفته و کرده اند. پدیدارشناسانه اگر بنگریم چیزی به نام اسلام واقعی، ناب، خالص، حقیقی نیست. در حقیقت با نوعی تصویب

(هرآنچه مجتهدان می گویند صواب است و خطا در فهم آنها راه ندارد و واقعی در کار نیست) یا نسبت گرایی مطلق معرفتی و نسبت دادن منتقدان به معرفت شناسی غیرانتقادی یا آینه ای از اسلام واقعی خلع ید می شود و با متهم کردن هرکوشش علمی انتقادی به انحصارطلبی روحانیت و غلبه تفکر سنتی به شیوه ای ابطال ناپذیر قلب اسلام صورت می گیرد. قضیه روشن تر از آن است که نیازی به بحث بیشتر باشد.

### ج. تمثیل علی اکبر دهخدا

برای لمس بیشتر قضیه قلب اسلام یادداشت علی اکبر دهخدا با اسم مستعار دخو در ستون چرند و پزند نخستین شماره روزنامه صور اسرافیل یکصد و چهارده سال قبل شاهد می آورم: «وقتی که بزرگان فکر می کنند که مردم فقیرند و استطاعت نان گندم خوردن ندارند و رعیت همه عمرش را باید به زراعت گندم صرف کند و خودش همیشه گرسنه باشد چه می کنند؟ روز اول سال نان را با گندم خالص می پزند. روز دوم در هر خروار یک من تلخه، جو، سیاهدانه، خاک اره، یونجه، شن مثلا مختصر عرض کنم، کلوخ، چارکه، گلوله هشت مثقالی می زنند. معلوم است در یک خروار گندم که صد من است یک من از این چیزها هیچ معلوم نمی شود. روز دوم دو من می زنند. روز سوم سه من و بعد از صد روز سه ماه و ده روز بشود صد من گندم صد من تلخه، جو، سیاهدانه، خاک اره، گاه، یونجه و شن شده است، در صورتی که هیچکس ملتفت نشده و عادت نان گندم خوردن از سر مردم افتاده است.» (۴۲) با روشنفکری دینی به سبک سروش چیزی از نان گندم هسته سخت اسلام باقی نمانده است.



## مبحث چهارم. روشنفکری دینی به سبک سروش در بوته نقد



این مبحث شامل چهار بحث به شرح زیر است: قبض و بسط تئوریک شریعت در بوته نقد اجمالی، مقصد روشنفکری دینی به سبک سروش، لزوم افتراق روشنفکری دینی و نواندیشی دینی، مزایا و آسیب‌های روشنفکری دینی به سبک سروش.

### بحث اول. قبض و بسط تئوریک شریعت در بوته نقد اجمالی

پرسش اصلی این بحث: چرا باید با «قبض و بسط تئوریک شریعت» نقادانه برخورد کرد؟ و چرا فصل الخطاب نیست؟ این بحث شامل یک مقدمه و دو مطلب است، اولی در مزایا و دومی در کاستی‌های قبض و بسط.

**مقدمه:** این بحث پاسخ به نقد دکتر سروش بر قسمت اول چالش اسلام و قدرت است. در آنجا وی نوشته بود: «اکنون سی سال از ظهور قبض و بسط تئوریک شریعت می‌گذرد و گویا هنوز آموزه‌های آن باید تکرار شوند که: اسلام چیزی نیست جز یک رشته تفسیرهای درست و نادرستی که از اسلام شده است. اسلام عریان و خالص و غیر تاریخی و تفسیر نشده نداریم. این امر بدیهی، گویی مغفول ناقد محترم افتاده است.» (۴۳) پاسخ اجمالی من به ایشان این است: اگرچه در رویکرد مذکور نکات موجهی هست، اما من نکته مورد نظر مؤلف محترم را صائب

نمی دانم: اولاً اسلام منحصر به تفاسیر درست و غلط آن نیست؛ ثانياً قرآن (کلام الله) و سنت معتبر پیامبر اسلام تفسیر نشده و خالص است؛ ثالثاً این امر برخلاف نظر ایشان بدیهی نیست و دلایل اقامه شده توان اثبات مقصود وی را ندارند؛ رابعاً امکان تقرب به اسلام واقعی با رعایت موازین مسلم اسلام (همان هسته سخت اسلام) منتفی نیست. تفصیل پاسخ من تحت عنوان «اسلام تاریخی و واقعی؟» در جلسه سیزدهم این مباحث گذشت. (۴۴)

اکنون نوبت به وفای وعده باقیمانده رسیده است: «درباره دعاوی قبض و بسط هم نکاتی به عرض نویسنده گرامی آن خواهم رساند.» (۴۵)

### الف. مزایای قبض و بسط

تقریر سروش از تحول معرفت دینی نکاتی پذیرفتنی و نکاتی قابل نقد دارد. از جمله نکات مثبت آن اینهاست: تفکیک دین از معرفت دینی؛ ثابت، ابدی، و قدسی بودن دین؛ بشری، تاریخی، و غیرمقدس بودن معرفت دینی؛ ارتباط و داد و ستد معرفت دینی با معارف بشری و علوم سکولار.

### ب. کاستی‌های قبض و بسط

اما نکات قابل نقد یا فاقد دلیل یا قابل مناقشه آن:

**یک.** معرفت دینی تابع محض معارف بشری و علوم سکولار است، و این معارف و علوم تولیدکننده و معارف دینی مصرف کننده هستند. داد و ستد یک طرفه و عدم تاثیر معارف دینی در معارف بشری به شکل سالبه کلیه مورد نقد است.

**دو.** اینکه هر تغییری در هر یک از علوم و معارف بشری باعث تغییر در هر گزاره دینی می شود، به صورت موجهه کلیه نه تنها غیر قابل اثبات است بلکه بر فرض اثبات تاثیرش به قدری جزئی و اندک است که قابل اعتنا نیست. تاثیر تغییر در برخی معارف سکولار به صورت موجهه جزئی در برخی معارف دینی غیرقابل انکار است: برخی معرفت‌های دینی با برخی معرفت‌های غیردینی ارتباط دارند، به نحوی که تغییر در آن معرفت‌های غیردینی به

تغییر در معرفت دینی منجر می شود. این نحوه ارتباط حرف تازه ای نیست و تفکر سنتی هم مخالف آن نبوده است، نهایتاً قلمرو و دامنه ارتباط و تاثیر و تغییر گسترش یافته و شفاف تر شده است.

سه. تحول معارف دینی آن هم به شکل قضیه موجهه جزئی قابل قبول است اما تکامل معرفت دینی به شکل قضیه موجهه کلیه فاقد دلیل کافی و غیرقابل قبول است. به علاوه تکامل برخی معارف دینی لزوماً معلول معارف یا علوم سکولار نیست، اسباب و مناسبات دیگری می توند داشته باشد. در هر صورت مناقشه جدی در صدور قضایای کلیه در مورد تحول و تکامل معرفت دینی است.

**چهار.** معرفت شناس، ناظر و تماشاگر مجاز به داوری، توصیه و تجویز نیست. اینها خروج از معرفت درجه دوم به معرفت درجه اول است. سروش متأخر در هر چهار کتاب و ادعای اخیرش به عنوان معرفت درجه دوم بحث را ترسیم می کند و شواهد فراوان می آورد، اما نتایج معرفت درجه اول می گیرد. این خلط صریح و مغالطه آشکار معرفت‌شناختی است.

**پنج.** پیش فرض سیر تکاملی معارف بشری و دینی باور به حقیقت به عنوان مقصدی برای تکامل و موازینی برای آن است. اولاً آیا خود این امر در تحول نیست؟ ثانياً این قواعد و آن حقیقت مطلق چیست؟ این امور نه تنها بدیهی نیستند بلکه استدلال بر آنها نقض مدعای وی است: نفی امور ثابت در معرفت دینی و بشری.

**شش.** کتاب قبض و بسط آکنده از تمثیل و شواهد و عاری از استدلال و برهان است. زبان آن خطابی و جدلی

است. (۴۶)

**هفت.** مهمترین نکته نقد: سروش کمتر از پنج سال بعد خود نظریه اش را زیرپا گذاشت و خود دین را همانند معرفت دینی زمینی، تاریخی، غیرقدسی و عصری اعلام کرد. با فروریختن یکی از دو رکن قبض و بسط او چگونه منتقدان را به نقض دستاوردهای آن متهم می کند. متولی خود احترام امامزاده را نگاه نداشته است!

**نتیجه.** در نهایت در عین احترام و تقدیر از نکات مثبت این نظریه نکات نقص و کاستی آن به میزانی است که آن را از فصل الخطاب بودن می اندازد و به عنوان یکی از کوششهای ناموفق سروش متأخر در موزه اندیشه معاصر دینی ایران بدل می کند. (۴۷)

### بحث دوم. مقصد روشنفکری دینی به سبک سروش

پرسش اصلی این بحث: مقصد روشنفکری دینی به سبک سروش کجاست؟

**الف.** در یک کلام سکولاریزه کردن دین. رازدایی، زمینی و این جهانی کردن، و عرفی کردن دین. او به صراحت این نکته را در همان سخنرانی رونمایی ترجمه انگلیسی کتابش در آبان ۱۳۹۰ در سان فرانسیسکو ابراز کرد. (۴۸) در سکولاریزه کردن دین به طور کامل از دین تقدس زدایی می شود، شأن متافیزیک و فراطبیعی آن (به اصطلاح جنبه عالم غیب آن) حذف می شود و دین به صورت یک پدیده دنیوی تمام عیار عرضه می شود. از سه شأن هویت زایی، معرفت و مناسک (به قول خود سروش) شأن معرفتی آن که در قبض و بسط تابع محض و مصرف کننده صرف علوم سکولار بشری شد و عملاً منتفی شد، شأن هویتی آن هم مکرراً مورد نقد و تنقیص وی قرار گرفته است، شأن مناسکی آن هم در روند تجددگرایی به تدریج در حال رنگ باختن است.

**ب.** پروژه روشنفکری دینی مدل سروش پروژه سکولاریزه کردن و سپس حذف دین است. به همین دلیل سروش متأخر در میان مؤمنان جایگاهش رو به تنزل، و در مقابل در میان سکولارهای فلسفی (۴۹) یا افراد در حال گذار به سکولاریسم فلسفی مورد استقبال است. مرحله بعدی سروش متأخر را می توان پیش بینی کرد، نیازی به ذکرش نیست و امیدوارم اتفاق نیفتد. به هر حال مقصد وی چندان از مقصد مصطفی ملکیان دور نیست: گذار از خدای ادیان ابراهیمی و دین باوری. (۵۰)

### بحث سوم. لزوم افتراق روشنفکری دینی و نواندیشی دینی

پرسش اصلی این بحث: چرا افتراق «روشنفکری دینی» (سرگرم اصلاح خود دین) و «نواندیشی دینی» (در کار اصلاح معرفت دینی) ناگزیر است؟ این بحث شامل دو مطلب است:

#### الف. سه جریان اصلی در تفکر اسلامی معاصر

بحث مطلقاً در الفاظ نیست، بحث متمرکز در دو تفکر متفاوت است اصلاح دین و اصلاح معرفت دینی. در تفکر اسلام شیعی معاصر سه جریان متمایز داشتیم: رویکرد سنتی که مجموعه معارف اسلامی را از ثوابت می‌داند و به هرگونه تغییری بدبین هستند. حوزه‌های علمیه پایگاه اسلام سنتی بوده است. البته عالمان سنتی نیز سده اخیر به دو دسته اکثریت سنتی متصلب و اقلیت رو به رشد سنتی اصلاح طلب تقسیم شده‌اند. دسته اخیر با حفظ چهارچوب سنتی در حد اجتهاد در فروع فتاوا و آراء متفاوت با سنتی‌های جزم‌اندیش دارند. (۵۱) رویکرد حکومتی و مصلحت‌محور اقلیتی از فقها هستند که به دست گرفتن قدرت سیاسی مهمترین عامل اجرای احکام اسلام برایشان محسوب می‌شود. استقرار حکومت اسلامی و استفاده از زور و خشونت اگر مصلحت تشخیص داده شود از دیگر مقومات این رویکرد است. (۵۲)

رویکرد غیرسنتی که قبل از انقلاب و نیز تا حداقل دو دهه بعد از انقلاب روشنفکری دینی نامیده می‌شد به مدلهای مهدی‌بازرگان (۱۳۷۳-۱۲۸۶) و علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲) و بعد از انقلاب به مدلهای حبیب‌الله پیمان (متولد ۱۳۱۴)، محمد مجتهد شبستری (متولد ۱۳۱۵) و عبدالکریم سروش (متولد ۱۳۲۴) اطلاق می‌شد. رویکردی که متجددانه به دین می‌نگرد، به میراث سنتی خصوصاً فقه نگاه انتقادی دارد و به اجتهاد در اصول قائلند البته بی‌نیاز به معارف اسلامی و کاملاً ناامید از آن. اگرچه این رویکردها تفاوت‌هایی با هم دارند اما اصول مشترکی هم دارند و طیفی را تشکیل می‌دهند. (۵۳)

## ب. ممیزات جریان چهارم

با توجه به مواضع اخیر سروش و شبستری (جناح رادیکال روشنفکری دینی) بسیاری از افراد جریان غیرسنتی از جریان روشنفکری دینی جدا شده اند و عملاً جریان غیرسنتی به دو شاخه روشنفکری دینی و نواندیشی دینی تقسیم شده است. البته این تمایز هنوز دوران جنینی خود را می گذراند. نواندیشی دینی هم طیفی گسترده را تشکیل می دهد. من از جانب خودم سخن می گویم و نواندیشی دینی را داری این مختصات می دانم:

**اولاً** هر نواندیشی باید تکلیف خود را با هسته سخت اسلام یا ثوابت دینی قبل از هر چیز مشخص کند. اگر قرار است بنام اسلام سخنی گفته شود کتاب یعنی کلام الله مجید و سنت معتبر محمد بن عبدالله (صلی الله علیه وآله وسلم) به عنوان پیامبر خدا (نه پیام‌ساز و محور دین) باید به رسمیت شناخته شود.

**ثانیاً** «اجتهاد در مبانی و اصول» (۵۴) یعنی اجتهاد در مبانی علوم اسلامی و اجتهاد در اصول فقه. این اجتهاد تمامی علوم اسلامی را دربرمی گیرد اما همواره به هسته سخت اسلام یعنی کتاب و سنت وفادار باقی می ماند.

**ثالثاً** نواندیشی دینی صادقانه و شفاف آنچه را باور دارد و نیز آنچه را باور ندارد بدون بازی با الفاظ، عبارات چندپهلوی و پنهان کردن مقصود اصلی در پس بیانات خطابی و شعرگونه با مخاطبان درمیان می گذارد.

**رابعاً** نواندیشی دینی به تقلید کورکورانه باور ندارد، اما شرط اجتهاد را تحصیل کلاسیک و اطلاع متخصصانه از علوم اسلامی می داند و به هیچ وجه تکلیف علوم اسلامی را خارج از این علوم بدست افراد غیرمتخصص نمی سپارد. (۵۵) به عبارت دیگر اطلاع تخصصی از علوم اسلامی شرط لازم نواندیشی دینی است.

در مقاله ای مستقل به تفاوت ساختاری روشنفکری و نواندیشی دینی اشاره خواهم کرد. بار دیگر تاکید می کنم. بحثم در تغییر لفظ نیست. مهم ضوابط دو تفکر است. در هر حال من مدتهاست خودم را از روشنفکری دینی (مدلهای شبستری و سروش) جدا می دانم.

### بحث چهارم. مزایا و آسیب‌های روشنفکری دینی به سبک سروش

پرسش اصلی این بحث: روشنفکری دینی به سبک سروش چه مزایا و آسیب‌هایی برای اندیشه اسلامی معاصر داشته است؟ این بحث شامل دو مطلب است: مزایا و آسیب‌ها.

#### **الف. مزایای سروش متأخر:**

مزایای سروش متقدم را جلسه گذشته برشمردم. (۵۶) اکنون نوبت به ذکر خیر و مزایای سروش متأخر (یا روشنفکر دینی به مدل وی) یعنی مولف چهار کتاب مورد بحث و ادعای پیامبر اقتدارگراست:

**اول.** کمترین مزیت وی مطرح کردن مباحث موج برانگیز و خارج کردن جامعه دینی از رخوت و انفعال و تدارک برای انتقاد، و برکات فراوانی که از این رد و بدل کردن مباحث نصیب جامعه می‌شود. طرح این مباحث از زاویه مذکور عامل برکت و رشد بوده و از این بابت از سروش باید متشکر بود.

**دوم.** توجه به ارتباط معارف دینی با علوم سکولار و لزوم اطلاع عالمان دینی از معارف و علوم عصر و مقتضیات زمان و جهان مدرن.

**سوم.** تاکید بر مدارای دینی و نهی مومنان از اینکه خود را حق مطلق بدانند.

#### **ب. آسیب‌های سروش متأخر:**

اما رؤس آسیب‌های روشنفکری دینی به مدل سروش یا سروش متأخر:

**یکم.** پنهان کردن مقصد نهایی این سبک از روشنفکری: مقصد روشنفکری دینی به این سبک به شهادت کتب منتشرشده و مقالات و خطابه‌های ایرادشده آن سکولاریزه کردن دین، دنیوی و این جهانی کردن آن، تبدیل آن به مناسک هویتی صرف و در نهایت حذف آن است.

**دوم.** نادیده گرفتن شرط اطلاع تخصصی از دانش دینی از جمله بزرگترین نقیصه های این سبک روشنفکری دینی است. هرگونه اصلاح در حوزه معارف اسلامی بدون اشراف همه جانبه بر علوم اسلامی ابتر و ناقص خواهد بود.

**سوم.** سیال دانستن دین، و آن را مصرف کننده صرف و تابع محض علوم سکولار معرفی کردن آسیب کانونی این تفکر است.

**چهارم.** استفاده از بیانات خطیبانه و آرایه های لفظی و شعرگونه و اظهارات مبهم و چندپهلوی عمدی، ضعف مفرط چهارچوب استدلالی این تفکر در براهین و تفکیک مقدمات آن را از مخاطب مبتدی و غیرمتخصص پنهان می کند.

در مجموع این سبک از روشنفکری دینی به تعبیر مولانا در مثنوی آب شور و سراب است (۵۷) و سالک را از مقصد حقیقت و هسته سخت اسلام دور می کند. آخرین محصول وی ادعای «پیامبر اقتدارگرا» هم مصداق این تعبیر نغز مثنوی است: من همه‌ی عمر این چنین آواز زشت / هیچ نشنیدم درین دیر و کینشت. (۵۸)

### خاتمه





خاتمه شامل چهار نکته اجمالی به شرح ذیل است:

**الف.** بحث به درازا کشید، پانزده جلسه در طی هفت ماه (از ۲۰ دی ۱۳۹۹) مصروف چالش اسلام و قدرت شد. خدا را سپاس می گویم که توفیق بحث در برخی نکات کلیدی تفکر اسلامی نصیب شد. برخی نسبتاً مستوفا و برخی به اجمال مطرح شدند. دو موضوعی که فرصت بحث آنها را نیافتیم و به امید خدا مستقلاً مطرح خواهند شد، یکی مطالعه انتقادی متون و تاریخ اسلام یا نقد و بررسی قرآن، پیامبر و اسلام از نگاه تاریخ‌نگاری مدرن؛ و دیگری نقد و بررسی رویکرد مستشرقان، اسلام ستیزان و مسلمانان ستیزه جو با قرآن، پیامبر و اسلام. موضوع اول را اگر عمری بود در ضمن نقد ادعاهای اخیر محمد مجتهد شبستری مطرح خواهم کرد. (۵۹)

**ب.** اگر این مباحث باعث تجدید نظر و اصلاح از سوی عبدالکریم سروش شود زهی سعادت (احتمال اول)؛ اگر این انتقادات پاسخ عالمانه گیرد گامی در مسیر تضارب آراء و مایه ارتقای فکر اسلامی معاصر خواهد بود (احتمال دوم)؛ و اگر هم چون پاسخی در بساط نیست به سکوت برگزار شود (احتمال سوم)، چه باک، منتقد اجر خود را برده است. امیدوارم شیوه اول، یا حداقل شیوه دوم انتخاب شود. (۶۰) در هر صورت از انتقاد اهل نظر استقبال می کنم.

**ج.** در پایان از صبر و حوصله مستمعان، بینندگان و خوانندگان این مباحث از یک سو، و از سازمان پژوهشگران ایرانی سبزاندیش (سپاس) برگزار کنندگان این جلسات طولانی و وقت گیر که اوقات آخر هفته خود را بی هیچ چشمداشتی صرف برگزاری، اعلان، جمع آوری، دسته بندی و تنظیم سؤالات کردند از سوی دیگر، صمیمانه تشکر می کنم. (۶۱) اجر همگی با خداوند.

**د.** کشورمان روزهای دشواری را می گذراند و روزهای به مراتب دشوارتری را در پیش داریم. امیدوارم درهای رحمت خداوند به روی این مردم مظلوم گشوده شود و بلاهای مختلف از کرونا و استبداد دینی از جامعه ما ریشه کن شود. از کمی و کاستی این جلسات عذرخواهی می کنم و همه شما را به خدای بزرگ می سپارم.

والسلام علیکم ورحمت الله وبرکاته

### جمع بندی

همگان آزادند هرآنچه می خواهند درباره اسلام بر زبان آورند و منتشر کنند، حتی اگر از نظر دیگران کاملا نادرست باشد، یا گوینده به نظر دیگران فاقد صلاحیت لازم باشد.

بحث از اینکه چیزی اسلام هست یا نه هیچ تلازمی با این ندارد که کسی مسلمان هست یا نه.

کوششهای سروش متأخر بعد از قبض و بسط به تصریح خود وی فراتر از اصلاح معرفت دینی «اصلاح خود دین» است. اینکه قرآن کلام الله نیست و کلام محمد بلکه رؤیاهای محمد است، یا اینکه قرآن و سنت و روایات قطعی محمد هیچ فرقی با هم ندارند و هر دو تألیف محمد هستند، یا اینکه محمد (و نه خدا) محور اسلام است، یا اینکه محمد اقتدارگرا بوده است، یا اینکه قرآن خوف نامه ای ناقص است و با عشق و طرب برگرفته از اشعار مولانا رفع نقص می شود؛ همه اینها «بحث مستقیم در خود دین» است.

در سروش متأخر مشخصا از ۱۳۷۸ محمد دیگر «پیامبر» نیست، «پیام ساز» است.

در مرحله پساقبض و بسط، سروش «تسلیم مطلق تغیر و تجدد» شد و «خود دین را امری بشری، متغیر، تابع معارف عصری» معرفی کرد. مطابق منطق خود وی با کلمات خودش این شیوه «دینی باقی نمی گذارد» و باز عین کلمات خودش این «بی دینی» است.

وقتی دین امری تاریخی، بشری، زمینی و عصری باشد، هرچه از سوی مسلمانان گفته و انجام شود فارغ از درست و غلط بودن اسلام است! به این معنی محصولات سروش متأخر هم اسلام است.

در آثار سروش متأخر هیچ نشانه ای دال بر بقای موازین کتاب و سنت و حفظ هسته سخت اسلام یافت نمی شود، بلکه ادله متعددی دال بر درنوردیدن این موازین، و هسته سخت قابل ارائه است.

طرد تخصص و استغنا از تحصیل کلاسیک علوم دینی یعنی میدان دادن به اظهارنظرهای جاهلانه، موج سوارانه، و احساسی در مباحث اسلامی، و محروم کردن جامعه از اظهارنظرهای عالمانه و تخصصی عالمان مسلمان. همگانی بودن امری نافذ لزوم تخصص در آن نیست. همگان از برکات امور عمومی استفاده می کنند اما جزئیات آن امور عمومی را متخصصان تعیین می کنند.

چه فرقی بین دو تجربه شخصی دینی و عرفانی است که در دومی «قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن / ظلمات است بترس از خطر گمراهی»، اما در امر دین تاکید می شود که هیچ نیازی به متخصص و عالمان بصیر مهذب ندارید!؟

پروژه روشنفکری دینی مدل سروش پروژه سکولاریزه کردن و حذف تدریجی دین است.

نواندیش دینی صادقانه و شفاف آنچه را باور دارد و باور ندارد بدون بازی با الفاظ، عبارات چندپهلوی، و پنهان کردن مقصود اصلی در پس بیانات خطایی و شعرگونه با مخاطبان درمیان می گذارد.

### یادداشت‌ها:

۱. عبدالکریم سروش، ایدئولوژی شیطانی: دگماتیسم نقابدار، تهران: انتشارات یاران، تیر ۱۳۶۰، ص ۳.
۲. عبدالکریم سروش، تفرج صنع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، تهران: صراط، ۱۳۷۵، ص ۳۳۱-۳۳۲.
۳. محسن کدیور، دموکراسی و اصلاح دینی دو پروژه مستقل هستند، میهن، ۱۶ فروردین ۱۳۹۴.
۴. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، تهران: صراط، بهار ۱۳۸۶، ص ۶۲-۴۷ با تلخیص.
۵. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، تهران: صراط، ۱۳۸۴، صفحه بیست و هشت.
۶. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، تهران: صراط، ۱۳۸۵، پیشگفتار (فاقد شماره صفحه) با تلخیص.
۷. عبدالکریم سروش، دین و قدرت، ۲۶ بهمن ۱۳۹۹.

۸. عبدالکریم سروش، صراطهای مستقیم، تهران: صراط، ۱۳۸۴، ص الف-ه با تلخیص.
۹. عبدالکریم سروش، رؤیای رسولانه، مقالات هفت‌گانه: خرداد ۱۳۹۲- تیر ۱۳۹۷.
۱۰. این تحول در معرفت وی با «تأمل بیشتر» برایش حاصل شده نه به دلیل تغییر در معارف غیردینی. فتأمل!
۱۱. عبدالکریم سروش، کلام محمد رؤیای محمد، [کتاب الکترونیکی]، صقراط، مرداد ۱۳۹۷، ص ۹-۱۰ با تلخیص.
۱۲. عبدالکریم سروش، دین و قدرت، ۲۶ بهمن ۱۳۹۹.
۱۳. عبدالکریم سروش، دین و قدرت، شش جلسه، ۶ دی ۱۳۹۹ - ۱ فروردین ۱۴۰۰.
۱۴. بنگرید به جلسات [چالش اسلام و قدرت](#)، قسمت اول تا سیزدهم، ۲۰ دی ۱۳۹۹ - ۱۳ تیر ۱۴۰۰.
۱۵. این خلاصه منضبط آراء اصلی سروش متأخر است. اگر چه در پنج بحث قبلی مذکور شد، چکیده آنها اینجا در کنار هم فراهم شده تا فهم آنها آسان تر شود.
۱۶. سروش در تمام کتابهایش از محمد (ص) یاد کرده نه محمد. در این درس‌گفتار از (ص) استفاده نشده است، چرا که بحث وی درباره «شخصیت بشری» محمد (ص) است.
۱۷. با اینکه بخشی از این عبارات را در بحث اول همین مبحث نقل کرده بودم به دلیل اهمیت دوباره می آورم. اینها عبارات کلیدی محل نزاع است.
۱۸. البته در اینجا وی یک راه فرار دارد و آن اینکه به تبع آلفرد نورث وایتهد Alfred North Whitehead و چارلز هارت شورن Charles Hartshorne قائل به الهیات پویایی Process Theology/Theism شود. در این الهیات اولا خدا وجودی ثابت نیست و همانند همه موجودات جهان اعم از جهان فیزیکی و متافیزیکی در حال پویایی و استکمال است. ثانیا خدای در حال پویایی فاقد صفت علم مطلق و قدرت مطلق است. البته اگر سروش پیرو الهیات پویایی شود سازگاریش با اسلام باقی می ماند و اینکه چنین موجودی چرا خداست!؟
19. American Academy of Religion 2011 Annual Meeting, San Francisco, California.
20. Andrew Lawrence Ripplin, the author of *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (1990), *The Qur'an and its Interpretative Tradition* (2001), and *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (2005); and the editor of *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (1988), *The Qur'an: Formative Interpretation* (1999), *The Qur'an, Style and Contents* (2001), *Defining Islam: A Reader* (2007), and *The Islamic world* (2010).
۲۱. آرش نراقی (متولد ۱۳۴۵) دانشیار فلسفه و دین در کالج موراوین Moravian پنسلوانیا. نراقی شاخص ترین شاگرد سروش است. «لب لباب نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت» یکی از فصول کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت از چاپ سوم به بعد

این کتاب است (ص ۴۹۱-۴۲۹، تهران: صراط، بهار ۱۳۸۶). سروش در پاورقی ص ۴۲۹: «این خلاصه را برادر گرامی و دانشمند آقای دکتر آرش نراقی فراهم آورده اند. از جهد عالمانه ایشان سپاسگزارم.» نراقی دستیار اصلی سروش در دو کتاب بعدی سروش متأخر است. یادداشت ناشر در کتاب صراطهای مستقیم: «ناشر از همکاری صاحب نظرانی که در متمیم این مجموعه ما را یاری دادند، بالاخص دانشمند محترم آقای دکتر احمد نراقی صمیمانه سپاسگزار است.» علاوه بر آن در این کتاب (ص ۲۸۴-۲۳۳) ترجمه مقاله «اندر باب هیک» نوشته الوین پلاتنیگا توسط نراقی صورت گرفته است. سروش در انتهای مقدمه کتاب بسط تجربه نبوی: «این کتاب همچنین به دانشمند محترم آقای دکتر احمد نراقی دین بسیار دارد که در ویرایش آن جهد بسیار ورزیده است.» احمد/آرش نراقی حداقل از سال ۱۳۹۰ یکی از منتقدان استاد خود است: «نقدی بر نظریه بسط تجربه نبوی: ۱. نقش پیامبر در تنزیل وحی، ۲. تحول یا تکامل تجربه؟ (نراقی)، حدیث حاضر و غائب: مقالاتی در باب الهیات غیبت، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۰، ۲۲۰-۱۸۹). نراقی در سال ۱۳۹۵ در مقاله «نواندیشی دینی در سه پرده» گرایش «بازسازی دین» را از گرایش اصلاح فکر دینی جدا می کند. در همان سال متذکر شده است: «جریان روشنفکری دینی (در قرائت سروشی آن) رفته رفته آماده می شود تا گام تازه تری را بردارد، گامی که شاید بتوان آن را «مرحله فرقه سازی» یا «مرحله آیین سازی» نامید. شاید بتوان مدعی او را در خصوص خوابنامه خواندن قرآن تلاشی در همین جهت دانست. تعبیر «فرقه» در گفتار شخص آقای دکتر سروش آمده است. برای مثال، ایشان در یکی از سخنرانی هایشان در سیاق بحث رؤیاهای رسولانه، رؤیایی را نقل می کنند که مطابق آن «فرقه سروشیه» «ایران گیر» و «عالمگیر» خواهد شد.» (تلقی آرش نراقی از نظریه رؤیای رسولانه عبدالکریم سروش، نیلوفر، ۱۸ مرداد ۱۳۹۵) حضور نراقی در پانل مورد بحث آن چنانکه خود توضیح می دهد به نیابت از فروغ جهان بخش (ویراستار کتاب) به خاطر کسالت وی بوده است.

**22.** Abdolkarim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience. Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*. Trans. Nilou Mobasser, ed. Forough Jahanbakhsh. Leiden: Brill, 2009.

در این کتاب مهمترین مقالات سروش متأخر از دو کتاب بسط تجربه نبوی و صراطهای مستقیم به انگلیسی ترجمه شده است.

**23.** 'Discussion with Abdul Karim Soroush on Revelation, Reform and Secularism', November 20, 2009.

**۲۴.** پرسش اول ریپین در مورد اسباب النزول به معنای گسترده اش بود.

**۲۵.** از دقیقه ۵۹ ثانیه ۳۶ ویدئوی پانل فوق الذکر.

**26.** Andrew Rippin, *Provocation and Its Responses, Method and Theory in the Study of Religion*, 24 (2012) 408-417.

**۲۷.** من یکی از شنوندگان این جلسه بودم. بعد از اتمام جلسه گفتگوی کوتاهی با ریپین داشتم. از او تشکر کردم. او بلافاصله از من پرسید: چرا تو ساکت بودی و چیزی نگفتی؟ گفتم: شما به شکل موجز همه چیز را گفتید. پرسش من همان بود که شما مطرح کردید. به رضایت خندید.

۲۸. عبدالکریم سروش، دین و قدرت، ۲۶ بهمن ۱۳۹۹.

۲۹. عبدالکریم سروش، دین و قدرت، ۱ فروردین ۱۴۰۰.

۳۰. بحث دوم همین مبحث.

۳۱. محسن کدیور، اجتهاد در اصول و مبانی، فصل‌نامه ایران‌نامه، دانشگاه تورنتو، کانادا، سال ۳۰، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴، صفحه ۲۰-۲۷. مراد از اجتهاد در مبانی، اجتهاد در مبناهای کلامی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، و معرفت‌شناختی گزاره‌های اسلامی است.

۳۲. زمان انتشار کتابهای بسط تجربه نبوی و صراطهای مستقیم من زندان بودم. در مورد مناظره پلورالیسم دینی بنگرید به آب شوری نیست درمان عطش: جلسه چهارم چالش اسلام و قدرت، پاورقی‌های شماره ۵۲-۴۹. در نخستین ماههای آزادی مقدم را در مؤسسه خود سروش به دعوت فرزند ارشدش مطرح کردم. آن زمان سروش خارج از کشور بود: محسن کدیور، وحی و تجربه دینی؛ تهران: مؤسسه معرفت و پژوهش، ۱۱ اسفند ۱۳۷۹؛ تأملی درباره وحی، ۵ فروردین ۱۳۹۶.

۳۳. به تعبیر مارکسیستها تضاد انتاگونیستی (آشتی ناپذیر) antagonistic contrary.

۳۴. بنگرید به کتابهای فربه تر از ایدئولوژی (۱۳۷۲) و مدارا و مدیریت (۱۳۷۳) و نیز مستند عبدالکریم سروش: معرفت و مدارا، به سردبیری داریوش کریمی، ۲۸ می ۲۰۱۷، تلویزیون بی بی سی فارسی.

۳۵. وبسایت رسمی فارسی عبدالکریم سروش، صفحه زندگی‌نامه (تاریخ مراجعه ۱۸ مرداد). در وبسایت انگلیسی وی سرگذشت بسیار مختصری از او درج شده است، نکات اصلی آن: «متولد ۱۹۵۴ تهران، بعد از اخذ دکتر داروسازی در ایران به لندن رفته است و پس از تحصیل شیمی آنالیتیک [در مقطع کارشناسی ارشد] در دانشگاه لندن، به مدت پنج سال و نیم در [دوره دکتری] تاریخ و فلسفه علم در کالج چلسی تحصیل می‌کند و به دلیل مسائل انقلاب به ایران برمی‌گردد.» (با تلخیص) «اواخر سال ۱۳۵۱ تهران را به قصد انگلستان ترک کردم.» (عبدالکریم سروش، آئین شهریاری و دینداری، ص ۳۳۹) زمان بازگشت او به ایران ظاهراً اوایل سال ۱۳۵۸ بوده است. بنابراین وی مجموعاً شش سال و یکی دو ماه در انگلستان بوده است و دوره کارشناسی ارشد را در یک نیمسال گذرانیده است. در سرگذشت انگلیسی به عدم ورود به مرحله رساله و عدم اخذ مدرک دکتری تاریخ و فلسفه علم اشاره‌ای نشده است.

۳۶. رزومه ای از ایشان نیافتم. اگر کسی پیدا کرده منتشر کند یا اطلاع دهد.

۳۷. «دیروز شانزدهم خرداد ۱۴۰۰ خورشیدی استاد دانا و پارسای من در فلسفه اسلامی جناب شیخ محمد تقی شریعتمداری درگذشت. از شاگردان مرحوم مطهری بود و من به اشارت و سفارش او بود که ابتدا به مسجد و سپس به درسش رفتم. وی در نیمه دوم عمر به فلسفه پشت کرد و صرفاً به تدریس فقه و حدیث پرداخت. حتی تقریرات منظومه حکمت را که نزد مطهری آموخته بود و در دفاتری گرد آورده بود به مطهری، به نشانه اعتراض، باز پس داد و پاک دست و دامن از معقول بشست و دست در دامن منقول کرد. مرا هم دعوت می‌کرد تا اسفار را فرو گذارم و اصول کافی بخوانم.» (عبدالکریم سروش، ۱۷ خرداد ۱۴۰۰،

با تلخیص) سروش میزان حضور خود را در درس وی و عنوان آن (احتمالا منظومه حکمت سبزواری) را مشخص نکرده است. از آنجا که در مصاحبه خود زمان سربازی و کار در بوشهر و تهران را مشخص کرده (عبدالکریم سروش، آئین شهریاری و دینداری، ص ۳۳۸-۳۳۹)، قاعدتا در زمان دانشجویی دانشکده داروسازی دانشگاه تهران بین سالهای ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۷ در درس مزبور شرکت می کرده است. درباره شخصیت محمدتقی شریعتمداری و نظر متقدم و متاخر مرتضی مطهری درباره وی در فرصتی دیگر نکاتی خواهم نوشت.

۳۸. سروش در مستند پیش گفته تنها به دو نام از اساتیدش اشاره می کند: علی اصغر کرباسچیان و رضا روزبه، هر دو معلم دوران دبیرستان (مستند عبدالکریم سروش: معرفت و مدارا، به سردبیری داریوش کریمی، ۲۸ می ۲۰۱۷، تلویزیون بی بی سی فارسی). به مناسبت درگذشت علی گلزاده غفوری سومین معلم خود را معرفی کرد (عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، دفتر دوم، اسن آلمان: نشر اندیشه های نو، ۱۳۹۹، ص ۳۱۸-۳۱۵). «بخشی از کتاب جامع السعادات [ملا مهدی نراقی] را به درس، نزد یک روحانی بزرگوار آموختم و بقیه را خود در مطالعه گرفتم.» (عبدالکریم سروش، اوصاف پارسایان: شرح خطبه امام علی (ع) درباره متقین، تهران: صراط، ۱۳۸۶، ص ۱۹) این استاد روحانی که بوده است؟ و وی در چه زمانی از وی استفاده کرده است؟ اطلاعات من در این زمینه ناقص است. هرکه بیشتر می داند این اطلاعات را تکمیل کند.

۳۹. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، تهران: صراط، بهار ۱۳۸۶، ص ۶۱-۵۷ با تلخیص.

۴۰. پیشین، مقدمه طبع سوم، ص ۳۱-۳۲.

۴۱. نهج البلاغه، انتهای خطبه ۱۰۷.

۴۲. روزنامه صور اسرافیل، شماره ۱ مورخ ۸ خرداد ۱۲۸۶؛ علی اکبر دهخدا، چرند و پرند، تهران: معرفت، ص ۴.

۴۳. عبدالکریم سروش، مروری بر نقد دکتر کدیور بر مقوله «دین و قدرت»، زیتون، ۲۶ دی ۱۳۹۹. در پاسخ به نقد کتبی دکتر سروش: ایضاح چالش اسلام و قدرت، ۲۶ دی ۱۳۹۹ نوشتم: «آنچه دکتر سروش درباره خشونت و اقتدارگرایی پیامبر گفته خلاف موازین مسلم تاریخی است. من در این زمینه در سلسله مباحث انتقادی خود به تفصیل بحث خواهم کرد.» در ضمن قسمتهای دوم تا سیزدهم چالش اسلام و قدرت به وعده خود وفا کردم.

۴۴. چالش اسلام و قدرت، قسمت سیزدهم: سوی سراب با غرر (۱۳ تیر ۱۴۰۰)، مبحث اول: اسلام تاریخی و واقعی؟ شامل پنج بحث به شرح ذیل: امکان تقرب به واقع، عدم امکان تفسیر نادرست؟! لوازم انکار امکان تقرب به واقع اسلام، مواجهه انتقادی با میراث اسلام تاریخی و اسلام یعنی تحقق تاریخی آن!

۴۵. پاسخ به نقد کتبی دکتر سروش: ایضاح چالش اسلام و قدرت، ۲۶ دی ۱۳۹۹.

۴۶. برخی از این نقدها در همان زمان در دو کتاب زیر منتشر شد: صادق لاریجانی، معرفت دینی: نقدی بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰، ۳۱۷ص؛ و صادق لاریجانی، قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۲، ۱۰۲ ص. علیرغم اینکه با اکثر مواضع سیاسی صادق لاریجانی مخالفم، اما در دو کتاب

وی نکات قابل اعتنایی یافت می شود و پاسخهای سروش به وی قانع کننده نیست. نکاتی که در متن آوردم برگرفته از یاداشتهایم در اواخر دهه شصت است، اما از آنجا که من نقد خود بر قبض و بسط را در آن زمان منتشر نکرده ام، از باب الفضل لمن تقدم اشاره به مشخصات نقدهای قبلی منتشرشده را اخلاقاً لازم دانستم.

۴۷. بحث از پیشینه قبض و بسط تئوریک شریعت را به فرصتی دیگر وامی گذارم و فرض می کنم این نظریه از ابداعات گوینده آن است و احدی قبل از وی چنین نگفته است. با اینکه سروش مقالات قبل و بعد از قبض و بسط را انتخاب کرده و توسط دو مترجم (محمود و احمد صدری و مینو مبصر) به انگلیسی منتشر کرده است، اما عدم انتشار ترجمه قبض و بسط تئوریک شریعت به انگلیسی تایید دیگری بر ضرورت پاسخگویی به این پرسش است: پیشینه این نظریه کجاست و سهم سروش در آن چقدر است؟

۴۸. بنگرید به پاورقی‌های شماره ۱۹ و ۲۳.

۴۹. سکولاریسم فلسفی یا سکولاریسم ذهنی: آن چنان زندگی کن که گویی خدایی وجود ندارد. سکولاریسم فلسفی یا ذهنی با سکولاریسم سیاسی یا عینی یا جدایی نهاد دین از دولت تفاوت دارد و نباید با هم اشتباه شوند. بنگرید به محسن کدیور، [سکولاریسم و نواندیشی دینی](#) (۱۲ آبان ۱۳۹۶).

۵۰. مصطفی ملکیان (متولد ۱۳۳۵) در مصاحبه ای مراحل تطور پنج‌گانه زندگی خود را برشمرده است: بنیادگرایی اسلامی (۱۳۵۲ تا ۱۳۶۳)، سنت گرایی اسلامی (۱۳۶۷-۱۳۶۳)، روشنفکری دینی (۱۳۷۴-۱۳۶۷)، اگزیستانسیالیسم (۱۳۸۰-۱۳۷۶)، عقلانیت و معنویت (از ۱۳۸۰). (زهره سلیمانی، ملکیان پنجم، دیدار با مصطفی ملکیان، ماه‌نامه مهرنامه، سال چهارم، شماره ۳۲، آذر ۱۳۹۲، ص ۵۴-۴۹) در حقیقت ملکیان از سال ۱۳۷۶ از اسلام و خداباوری ادیان ابراهیمی گذشته است و شانزده سال بعد اعلام کرده است! بنگرید به علیرضا موثق، آیا مصطفی ملکیان هنوز مسلمان است؟ (تفکر انتقادی، ۲۱ تیر ۱۳۹۹) عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری به شهادت آثار متأخرشان اکنون در نوعی دئیسم **Deism** (باور به خدای وحدت وجودی خارج از ادیان سازمان یافته) دست و پا می زنند.

۵۱. به عنوان مثال آقای سید محمدرضا گلپایگانی فقیه متوفی و آقای شیخ حسین وحید خراسانی مرجع در قید حیات از مصادیق فقهای سنتی متصلب هستند. آخوند خراسانی و استاد حسین علی منتظری نجف آبادی از فقهای سنتی اصلاح طلب قابل ذکرند.

۵۲. آقای خمینی مؤسس این رویکرد، و محمدتقی مصباح یزدی و محمد مؤمن قمی از نظریه پردازان آن بوده اند.

۵۳. بنگرید به این مطالب مرتبط به بحث مذکور: [تأملاتی درباره نواندیشی دینی در ایران معاصر](#) (۱۷ آبان ۱۳۹۴)، [اصلاح دینی در اسلام شیعی: تجارب، عبرتها و موازین](#) (۲۸ اردیبهشت ۱۳۹۸)، [اصلاح دینی از منظر کدیور](#) (۸ فروردین ۱۴۰۰)، و «نسبت ادعای پیامبر اقتدارگرا با روشنفکری دینی» در [پست و کژ شد از تو معنی سنی: چالش اسلام و قدرت قسمت یازدهم](#) (۱۶ خرداد ۱۴۰۰).

۵۴. بنگرید به پاورقی شماره ۳۱.



۵۵. همانگونه که در بحث چهارم و پنجم از مبحث سوم همین جلسه به تفصیل گذشت، بر خلاف تلقی رایج متخصصان علوم اسلامی منحصر در دانش‌آموختگان حوزه‌های علمیه، روحانیون، و فقها نمی‌شود.

۵۶. چالش اسلام و قدرت، جلسه چهاردهم (آب شوری نیست درمان عطش) (۸ مرداد ۱۴۰۰)

۵۷. هر قدم زین آب تازی دورتر / دَو دَوان سوی سراب با غَرّ (مثنوی، ۴:۳۲۳۲) بنگرید به جلسه سیزدهم چالش اسلام و قدرت: سوی سراب با غَرّ (۱۳ تیر ۱۴۰۰)؛ آب شوری نیست درمان عطش / وقت خوردن گر نماید سرد و خوش (مثنوی ۶:۴۳۰۶)، بنگرید به جلسه چهاردهم چالش اسلام و قدرت: آب شوری نیست درمان عطش (۳ مرداد ۱۴۰۰).

۵۸. مثنوی ۵:۳۳۸۰، بنگرید به جلسه یازدهم چالش اسلام و قدرت: پست و کژ شد از تو، معنی سنی (۱۶ خرداد ۱۴۰۰).

۵۹. ابتدا چکیده جلسات دهم تا پانزدهم تنظیم و منتشر خواهد شد، سپس چکیده هر پانزده جلسه و بعد اگر فرصت شد تدوین در قالب کتاب با تنظیمی تازه.

۶۰. البته احتمال چهارمی هم هست: تخریب و تخفیف و تحقیر منتقد همانند برخورد با غالب منتقدان شناخته شده قبلی. چنین مباد.

۶۱. مجموعه مباحثی که تا کنون با این جوانان بانشاط و پرانگیزه برگزار کرده ام اینجا ببینید: درس‌گفتارهای نواندیشی دینی (از شهریور ۱۳۹۶ تا دی ۱۳۹۹، ۱۶ جلسه)، درس‌گفتارهای خدا و شرّ (خرداد تا شهریور ۱۳۹۹، ۷ جلسه)، درس‌گفتارهای مسئله عدالت که هنوز به اتمام نرسیده و منتشر نشده است (مهر ۱۳۹۷ - فروردین ۱۳۹۹، ۱۴ جلسه)، و درس‌گفتارهای چالش اسلام و قدرت (دی ۱۳۹۹ تا مرداد ۱۴۰۰، ۱۵ جلسه).

وبینار نواندیشی دینی سازمان پژوهشگران ایرانی سبزاندیش

یکشنبه ۱۷ مرداد ۱۴۰۰، ۸ آگوست ۲۰۲۱



[kadivar.com](http://kadivar.com)

<https://kadivar.com/19049/>

[kadivar.mohsen59@gmail.com](mailto:kadivar.mohsen59@gmail.com)

تمام حقوق محفوظ است.

نقل مطلب به هر صورت تنها با ذکر منبع مجاز است.