

آبِ شوری نیست درمانِ عطش

چالش اسلام و قدرت

نقد ادعای پیامبر اقتدارگرا، جلسه چهاردهم



محسن کدیور

۲۲ خرداد ۱۴۰۰

خلاصه جلسه سیزدهم (سوی سراب با غَرَر):

«نیل» و «تقرب» به پیامبر و اسلام واقعی ممکن است. راستی اگر «اسلام واقعی به چنگ نیامدنی است»، مدعی

محترم از کجا تفسیرهای موجود از اسلام را به «تفسیرهای درست و نادرست» تقسیم کرده است؟!

آنچه در طول تاریخ اتفاق افتاده معلول عوامل متعدد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، جغرافیایی و شخصیتی

افراد است، نه تک عامل، آن هم شخصیت پیامبر.

خشونت پیروان پیامبرانی که مدعی مظهر عشق و صلح معرفی کرده است (از قبیل مسیح و بودا) چگونه با چنین

مبنایی قابل توجیه است؟

لازمه پدیدارشناسی عدم داوری است و داوری خود فرد را در پرانتز گذاشتن. ادعای پیامبر اقتدارگرا که در بنیاد

آن داوری صریح نهفته است به هیچ وجه من الوجوه پدیدارشناسانه نیست. ظاهراً ایشان زمانی که این واژه ها را

به کار می برده به فراموشی موضعی در حوزه روش شناختی مبتلا بوده است.

ارزش ادعای پیامبر اقتدارگرا برای مدعی چقدر بوده که به سادگی نومعتزلی گری را فدای اشعری گری کرده است؟

این ادعا همانند عشق به دختر ترسا برای شیخ صنعان در منطق الطیر عطار می ماند، که همه مبانی فلسفی و دینی

مدعی را برباد داده است.

جمع رویکردهای صوفیانه و فلسفه تحلیلی در یک دستگاه فکری اندیشه ای ناسازگار را باعث می شود. مدعی در

بسیاری از آثار خود از تبیین خطیبانه عرفانی نتایج کلامی و فلسفی گرفته است. آنچه این ناسازگاری روش پریشانه

را پوشانده مهارت او در خطابه است.

مدعی تا کنون حداقل سه دوره درباره فرااخلاق را پشت سر گذشته است:

دوره ۱. در کتابهای «دانش و ارزش»، «تفرج صنع» و «اخلاق خدایان» موضعی نسبی گرا دارد.

دوره ۲. زمانی که خود را نومعتزلی معرفی کرده و در کتاب «ادب قدرت، ادب عدالت» موضع اخلاق واقع گرا و شناخت گرا داشته است.

دوره ۳. در رویکرد پیامبر اقتدارگرا نسبی گرای اخلاقی است.

عنوان عارف مسلح زبینه آقای خمینی است. مدعی شیفته شخصیت آقای خمینی بوده و هست و او را جلوه پیامبر فرض کرده و در حقیقت آقای خمینی برای وی پل شده تا بتواند شخصیت پیامبر را درک کند.

وجوه مشترک جمهوری اسلامی و طالبان: هر دو طرفدار اقتدارگرایی، حکومت اسلامی، جامعه بسته، و شریعت به مثابه قانون هستند. یک دست شدن حاکمیت از اواسط مرداد ۱۴۰۰ در ایران ظاهراً با استقرار طالبان به طور کامل در افغانستان مصادف خواهد بود. ادعای پیامبر اقتدارگرا به منزله عقبه ایدئولوژیک اسلام طالبانی است. ادعای پیامبر اقتدارگرا به درد امارت اسلامی طالبان و حکومت اسلامی ایران می خورد، نه جمهوری اسلامی مورد نظر اصلاح طلبان.

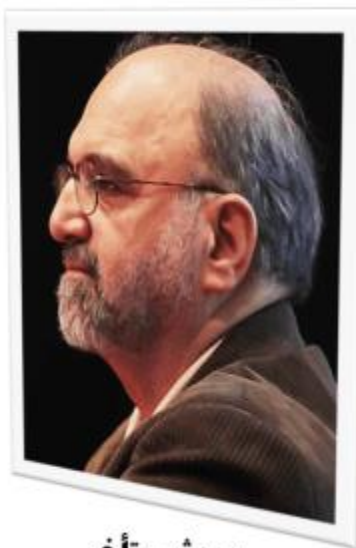
در رویکرد مدعی، اصلاح دینی ابزاری برای تحقق اصلاحات سیاسی است.

عبدالکریم سروش از سال ۱۳۵۷ یکی از پژوهشگران نواندیش و خطبای پرشنونده ایران و از بهمن ۱۳۶۷ به مدت بیش از دو دهه شاخص ترین روشنفکر دینی فارسی زبان محسوب می شود. مروری بر بیش از سی کتاب منتشر شده او کارنامه ای پربار را نشان می دهد. حساب سروش مترجم و مولف مباحث فلسفه علوم تجربی و

اجتماعی، کلام جدید، عرفان، اخلاق نقلی و سیاسی از حساب سروش به عنوان روشنفکر دینی جداست. بحث «چالش اسلام و قدرت» نقد سروش روشنفکر دینی به اجمال و «ادعای پیامبر اقتدارگرا» به تفصیل است. نمی‌توان امتیازات «سروش متقدم» یا «سروش یک» (پژوهشگر مباحث فلسفه و عرفان) را به پای «سروش متأخر» یا «سروش دو» (روشنفکر دینی) هزینه کرد. می‌توان قدرشناس خدمات «سروش متقدم»، و در عین حال منتقد منصف و رادیکال «سروش متأخر» بود. مسیر «روشنفکری دینی» ترسیم شده در کتابهای قبض و بسطِ تئوریک شریعت، صراطهای مستقیم، بسط تجربه نبوی، و کلام محمد - رؤیای محمد، و خصوصاً ادعای پیامبر اقتدارگرا به شدت قابل مناقشه است. نقد قولِ دلیلِ اهتمام، احترام و دوستی مشفقانه با قائل است. این نقد بزرگترین خدمت به «سروش متقدم» است و به دلیل اهمیت جایگاه وی، در عین پاس‌داشت آزادی بیان نسبت به ضعف مفرط «سروش متأخر» باید به شدت حساس بود. این جلسه شامل دو بخش است: امتیازات سروش متقدم، و سروش متأخر (روشنفکر دینی) از زبان خودش. (*) پیشاپیش از نقد صاحب نظران استقبال می‌شود. عنوان جلسه در خاتمه تشریح شده است.



سروش متقدم



سروش متأخر

بخش اول. امتیازات سروش متقدم

پرسش این بخش: امتیازات فعالیت‌های فرهنگی عبدالکریم سروش در حوزه های فلسفی، عرفانی، اخلاق نقلی، کلام جدید و اخلاق سیاسی چیست؟ عبدالکریم سروش (متولد ۱۳۲۴ تهران) از دهه چهل خطیب و سخنران مجالس مذهبی در تهران، و از اسفند ۱۳۵۱ تا ظاهراً بهار ۱۳۵۸ (زمان اقامتش در لندن برای ادامه تحصیل) خطیب جلسات مذهبی ایرانیان خارج از کشور خصوصاً دانشجویان بوده، و از اواخر سال ۱۳۵۶ (یک سال قبل از پیروزی انقلاب) کتابهایش در تهران منتشر شده است. سی کتاب سروش متقدم (پژوهشگر فلسفه و عرفان) را به چهار دسته می توان تقسیم کرد: فلسفی، اخلاقی و عرفانی، اجتماعی و دینی، و سیاست نامه‌ها که در ضمن چهار مبحث در این بخش بررسی شده اند. در معرفی اجمالی کتابها نکاتی از مقدمه آنها به قلم مولف در معرفی کتاب یا وضعیت فکری خاص وی یا برخی نکات یا فصول مهم کتاب در نهایت اختصار نقل شده به اظهار نظر ایضاحی یا انتقادی این قلم ختم می شود.

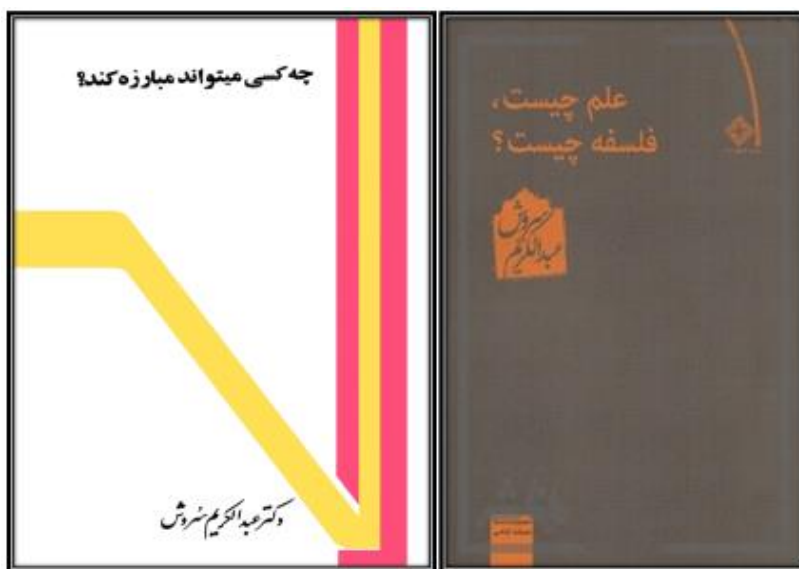
این بخش در نهایت تقدیر و تمجید از عبدالکریم سروش به دلیل خدمات فراوان فرهنگی اوست. تقدیر و تمجید در ضمن نقد رادیکال آراء افراد غیرمتعارف است. انصاف، اخلاق و ادب نقد ایجاب می کند که: عیب می جمله بگفتی هنرش نیز بگو. برای اینکه سروش حسن نیت منتقد را لمس کند، و خوانندگان و شنوندگان نمونه ای از نقد منصفانه اسلامی را از نزدیک شاهد باشند این بخش مفید بلکه ضروری است. از ابتکارات بحث چالش اسلام و قدرت تفکیک بین سروش متقدم (یا سروش یک) با سروش متأخر (یا سروش دو) است. عادت رایج بر این است که وقتی فردی قرار است نقد شود فضائل و محاسن او نادیده یا انکار می شود و جز نقاط نقص و کاستی او برجسته نمی شود. من در سروش متقدم امتیازات متعدد دیده و سروش متأخر را پدیده ای رو به انحطاط و تنزل یافته ام که دارد قبل از هر چیز فضائل تحصیل کرده خودش را برباد می دهد و به عنوان یک مرشد فکری

راه و رسمش «سراب» و «آب شور» است به تعبیر بلند حضرت مولانا که در جلسه قبل (۱) و این جلسه اشاره شد و می شود. برای من حقیقتاً یک معمای غامض است که چگونه سروش متقدم با مشخصاتی که در این بخش می خوانید به سروش متاخر با مشخصاتی که در بخش دوم این جلسه و جلسه بعد خواهد آمد سقوط کرده است.

مبحث اول. کتابهای فلسفی

مراد از کتب فلسفی فلسفه اسلامی، نقد مارکسیسم، فلسفه علوم تجربی و علوم اجتماعی و فلسفه اخلاق اعم از ترجمه و تالیف است. در این قسمت به چهارده کتاب سروش در ضمن سه بحث به شرح زیر اشاره می کنم: نخستین کتاب چه های فلسفی، کتابهای فلسفی، و ترجمه های فلسفه علوم تجربی و اجتماعی.

بحث اول. نخستین کتاب چه های فلسفی



در این بحث پنج کتاب چه فلسفی عبدالحکیم سروش که همگی در سالهای ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ در تهران منتشر شده اند معرفی و توصیف اجمالی می شود:

الف. نخستین کتاب منتشر شده سروش نهاد ناآرام جهان (۱۳۵۶) اولین و آخرین کتاب او در فلسفه اسلامی است. در مقدمه آن نوشته است: «نوشتاری که در دست خوانندگان قرار دارد کوششی است در عرضه و تفهیم ارکان

اساسی جهان بینی اسلامی: خدا، خلقت و معاد از دیدگاه فلسفی - علمی و بر پایه های اصیل و پرغنای میراث فلسفه اسلامی، و به صورت مجموعه ای وحدت یافته و هماهنگ و مرتبط که می تواند همچون مقدمه ای بر تعلیمات اسلامی آموخته گردد. همه کسانی که ایمان به غیب را از مبانی بنیادین ایمان اسلامی می شناسند، و همه کسانی که به ارزش آموزشهای ایدئولوژیک پر حرکت اسلامی روزگار ما وقوف کامل دارند، و همه کسانی که به اهمیت تعیین کننده مبدأ و معاد در هرگونه جنبش فکری و علمی باور دارند و می دانند که حرکت را به نام چیزی و برای چیزی آغاز باد کرد، این کوشش را ارج خواهند نهاد ... استناد مستقیم به اقوال صدرالدین شیرازی و استفاده از آراء او اولاً به خاطر محتوای پرمایه فلسفه او، و ثانیاً برای نمودن اصالت این تفکر و زدودن احساس هرگونه دریوزه گری از فلسفه های این یا آن مکتب و ایجاد حس خودکفایی و استقلال در اندیشه معاصر اسلامی است. نسل مسلمان هم روزگار ما [که] با هرچه که مهر و نشان تصویب بیگانگان را نداشته باشد با تردید و ناباوری روبرو می شود، برگرداندن استقلال تفکر و اجتهاد و صاحب نظری و جرأت اندیشیدن و خودکفایی از ضروری ترین ضروریاتی است که پیش روی انسانهای مسلمان و مسئول قرار دارد.» (۲)

«اینک ملاصدرا و حرکت جوهری دو نام اند که چنان به هم پیوند خورده اند که نیوتن و جاذبه عمومی و یا اینشتاین و نسبیت عام. والحق باید اذعان نمود که عظمت و اهمیت کشف و ابتکار نظریه حرکت جوهری و تاثیر عمیق و پردامنه و درازآهنگ آن بر فلسفه و فرهنگ اسلامی به هیچ روی کمتر از اهمیت آن دو کشف عظیم علمی در سراسر تاریخ علم و اندیشه نیست.» (۳) ارکان جهان بینی اسلامی، ایمان به غیب، قدر و منزلت فلسفه اسلامی و ملاصدرا، و حس خودکفایی اندیشه اسلامی نکاتی است که ظاهراً قریب به اتفاق آنان در کمتر از دو دهه برباد می روند. (۴) این نقطه شروع سروش است، تصویر مبارکی است که نسل من از عبدالکریم سروش به خاطر دارد.

ب. دومین کتاب منتشرشده سروش نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی به ضمیمه نقدی بر روش شناخت، (۱۳۵۷) است. تضاد دیالکتیکی ستون خیمه مارکسیسم بود که در آن زمان در دانشگاه‌های ایران شانه به شانه دانشجویان مذهبی فعالیت می‌کرد و به شدت مطرح بود. خلاصه‌ای از مقدمه آن: «از متافیزیک و قوانین آن نباید انتظاری را که از علم داریم داشته باشیم، همین امر در مورد علم هم صادق است. متافیزیک و علم دو معرفت‌اند که بر دو گونه مفاهیم استوارند و از دو نظرگاه به هستی می‌نگرند. علم به بخشی از هستی ناظر است و متافیزیک به همه آن. علم شروط مادی لازم حدوث پدیده‌ها را تبیین می‌کند و متافیزیک شروط لازم و کافی را. نفی قوانین مسلم علمی مستلزم محال عقلی نیست، اما نفی قوانین مسلم متافیزیکی مستلزم محال عقلی است. تجربه با علم در می‌افتد اما با متافیزیک نمی‌تواند درافتد.

متافیزیک نقش ارشاد و برنامه ریزی برای علم را دارد و به عالم وسعت نظر و عمق بصیرت و قوت می‌بخشد. متافیزیک به قلمروهایی دسترسی دارد و پرده از رازها و نهانی‌هایی برمی‌دارد که هیچگاه در توان علم نیست که بدانجا سرکشی و دست‌یازی کند. نقد متافیزیک خود متافیزیک است و نکوهش آن نکوهش خود است. نکوهش ما متوجه سخنانی بوده است که غلطند و مغالطه‌آمیزند، در عین ادعای بیطرفی بیطرف نیستند، احکام علم و متافیزیک را ناشیانه بهم برآمیخته‌اند، و یا از چیزی توقعی دارند که برآوردنی نیست. نقد ما متوجه کسانی است که خواسته‌اند با علم متافیزیک بسازند و متافیزیک را تا مرتبه علم پایین آورند و به خیال تصاحب گوهر شب چراغی سحرآمیز بنام فلسفه علمی هم علم را در آستین داشته باشند و هم متافیزیک را. و فریاد ما بر سر آنان این بود که: گوهر جام جم از کان جهانی دگرست / تو تمنا ز گل کوزه گران می‌داری؟ [حافظ]» (۵)

چه عبارت حکیمانه‌ای: «نکوهش ما متوجه سخنانی است که غلطند و مغالطه‌آمیزند، و در عین ادعای بیطرفی بیطرف نیستند!» این عبارت مصادیق جدیدتری هم می‌تواند داشته باشد.

پ. سومین کتاب منتشرشده سروش در سال ۱۳۵۷ کتاب کم حجم اما پرمحتوای علم چیست؟ فلسفه چیست؟ بود. این نخستین کتابی است که من از این نویسنده در فروردین ۱۳۵۸ خواندم و به عنوان یک دانشجوی مهندسی متمایل به فلسفه آن را بسیار پسندیدم. کتاب با این شعر حافظ شروع می شد: خوش بود گر محک تجربه آید به میان / تا سیه روی شود هر که در او غش باشد. سروش در مقدمه تحریر دوم کتاب (فروردین ۱۳۶۱) چنین نوشته است: «شجره طیبه جمهوری اسلامی که بذر مبارکش در این دیار بدست برکت خیز رهبر بزرگوار انقلاب افشاند شد و به خون پاک جوانان خداطلب آبیاری گردید و با توفیق حضرت حق همواره در ثمربخشی است، سایه میمون خود را بر سر ساکنان این مرز و بوم گسترده است و هر روز و هر دم رسیدن میوه ای شیرین و ارمغانی نوین را نوید می دهد. دانش جوان فلسفه علم در ظل ظلیل این جمهوری چنین می نماید که رو به بالیدن است و متفکران مسلمان این دیار عزم آن دارند که فیلسوفانه در علوم مغرب زمینیان بنگرند و غث و سمین استنباطات آنان را بازشناسی کنند.» (۶) در زمان نگارش این مقدمه وی عضو ستاد عالی انقلاب فرهنگی بوده است. سروش از این نظر برمی گردد، در مقدمه سیاست-نامه ۳، خواهد آمد.

ت. چهارمین کتاب وی که من در اوایل بهار ۱۳۵۸ خواندم کتاب کم حجم چه کسی می تواند مبارزه کند؟ (بهمن ۱۳۵۷) بود. نویسنده نتیجه تحقیق خود به دو شیوه فلسفی و علمی را اینگونه در مقدمه معرفی کرده است: «مبارز بودن جز بر پایه موحد بودن استوار نیست و بی اندیشه توحیدی و بدون باور به حیات اخروی نمی توان از جهاد دفاع کرد و یا به منظور دفاع جهاد کرد. مبارزه را شناخت تضاد تلقین نمی کند بلکه اعتقاد به توحید آن را می آموزد و این باور به معاد است که آن دلاور در جهاد را می پروراند.» (۷) نویسنده زمانی این خطابه ها را القا کرده که هنوز در انگلستان است. سروش جوان با چنین اندیشه ای از خطبای پرشونده آن دوره بوده است و جمهوری اسلامی از چنین اندیشه هایی رشد کرده و به اینجا رسیده است که می بینیم.

ث. در اسفند ۱۳۵۷ انتشارات حکمت کتاب کم حجم دیگری از وی منتشر کرد: **فلسفه تاریخ: فلسفه علم تاریخ، فلسفه نظری تاریخ**. این کتابچه هم حاوی آراء جدید فلسفه تاریخ در غرب بود که توسط یک جوان مسلمان به فارسی معرفی می شد.

نتیجه: سیمای سروش به شهادت کتابهای منتشرشده اش در سال ۱۳۵۷ تحسین فلسفه اسلامی خصوصا ملاصدرا، نقد فلسفی مارکسیسم، تکیه بر خودکفایی فرهنگی، نگاهی انحصارگرایانه به مبارزه برای مومنان به خدا و آخرت، و شیفتگی به رهبر انقلاب بوده است. این خطوط کلی و سمت و سوی فکر غالب مسلمانان آن دوران بود. (۸) کار وی توجیه فلسفی جریان غالب بوده است.

بحث دوم. کتابهای فلسفی



در این بحث پنج کتاب فلسفی سروش منتشرشده بین سالهای ۱۳۵۸ تا ۱۳۸۵ معرفی و توصیف اجمالی می شوند.

الف. سروش در سال ۱۳۵۸ حجیم ترین کتابش را تا آن زمان منتشر کرد: **دانش و ارزش: پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق**. سطوری از مقدمه آن: «کتاب از نظر معرفت شناسی به فلسفه اخلاق متعلق است. در فرهنگ اسلامی بحثهای نامبردار و دامنه دار اشعریان و معتزلیان بر سر حسن و قبح عقلی از نمونه های بارز و پرماجرایی

اینگونه کاوشهای فیلسوفانه در اخلاق است. همه اصولیان و متکلمان شیعی و سنی که از آن پس تا امروز در این باره قلم می‌زده‌اند و مغز می‌سوخته‌اند، هم به نحوی به تفکر فلسفه اخلاقی می‌پرداخته‌اند... طلوع مارکسیسم در قرن نوزدهم و مقارن با آن ظهور کتاب بنیاد انواع داروین و نظریه تکامل تدریجی جانوران و پیوند این دو نظر با هم به تولد نوعی اخلاق جدید منجر شد که بر آن نام اخلاق تکاملی باید نهاد. این اخلاق قبل از هرچیز اخلاقی بی‌خداست و تکامل را نه در آسمان که در زمین می‌جوید، و در عین حال به هیچ ارزش ثابت اخلاقی باور ندارد و خود ارزشها را نیز به تبع تحولات اقتصادی جوامع در تحول و تکامل می‌شمارد و بدینگونه است که برای خود به فلسفه‌ای در اخلاق معتقد است.» (۹)

تز اصلی کتاب این عبارت است: «تنها به تحلیل یک بیماری پرداخته‌ایم و آن هم از دیدگاهی فلسفی و نه از لحاظ اخلاقی محض. یعنی با نقادی منطقی نشان داده‌ایم که وبایی مرگ خیز بسیاری از مکاتب پرآوازه اخلاق را که داعیه رهبری و راهنمایی خلق را دارند به احتضاری نومیدکننده افکنده است. این وبا همان خطای سهمگین و عظیم استنتاج «باید» از «هست»، «اعتبار» از «حقیقت» و یا «اخلاق» از «علم» باشد در این کتاب نقادی منطقی شده است: یعنی مغالطه اخلاق علمی.» (۱۰) به هر حال این کتاب در زمره نخستین کتابهای تشریح نظریه نامبردار دیوید هیوم در امتناع استخراج باید از هست به زبان فارسی و قدیمی دیگر در نقد ساختاری مارکسیسم در آن زمان بود. جالب اینکه سروش در ادعای پیامبر اقتدارگرا مکرراً این مبنای خود را نقض کرده است. (۱۱)

ب. عبدالکریم سروش در مهر ۱۳۵۹ یکی دیگر از کتبش در نقد مارکسیسم را روانه بازار کرد: **ایدئولوژی شیطانی: دگماتیسم نقابدار**. در مقدمه نوشته است: «همه این مباحث [ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟ ارتجاع مترقی، دگماتیسم نقابدار یا ایدئولوژی شیطانی] (۱۲) بر محور خودشناسی راستین (که تنها از طریق خداشناسی میسر است) دور می‌زند و بت‌ها و شیطانها و معبودهای کاذب را که در جامه‌های گونه‌گون عرضه شده‌اند،

رسوا و افشای سازد و جامه از تن واژه های پرطمطراق و هوش ربا که مایه فتنه ساده لوحان و فریب نامتمیزان شده است برمی کند و باطن باطل مفسدت آمیز آنها را باز می نماید. از این رو اگر وصفی بر این کتاب صادق است همان «بیماری شناسی فکری» است و این هدفی است که نگارنده در عموم نوشته های خود تعقیب می کند.»

(۱۳)

عنوان بیماری شناسی فکری عنوان قابل تاملی است. بیشک چنین رویکردی در انحصار ایشان نیست، و دیگران هم مجازند آثار خود وی را بیماری شناسی فکری کنند و فرضا به این تشخیص برسند که سروش متاخر به چه بیماری فکری مبتلا شده است. استفاده از عناوین هنجاری از قبیل ایدئولوژی شیطانی، ارتجاع مترقی و دگماتیسم نقابدار شمشیرهای دو سویه هستند که چه بسا علیه استعمال کننده آنها به کار گرفته شود. اینکه استعمال چنین واژه های خطابی حتی علیه مکاتب خدانا باور چقدر اخلاقا مجاز است جای بحث دارد.

پ. در بهار ۱۳۶۰ عبدالکریم سروش به همراه محمدتقی مصباح یزدی از حوزه علمیه قم در مناظرات ایدئولوژیک جهان بینی مادی و الهی، مذهب و ماتریالیسم، یا اسلام و مارکسیسم با احسان طبری از حزب توده ایران و فرخ نگهدار از سازمان چریکهای فدایی خلق ایران شرکت می کند. هفت جلسه آن در تلویزیون رسمی جمهوری اسلامی پخش شد. (۱۴)

ت. سروش که خرداد ۱۳۵۹ از سوی آقای خمینی برای سامان دهی انقلاب فرهنگی به عضویت ستاد انقلاب فرهنگی منصوب شده بود در کنار علی شریعتمداری در حفظ کیان علوم انسانی و علوم تجربی اهتمام کرد. این از جمله حسنات اوست. در کتاب **تفرج صنع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی** (تیر ۱۳۶۵) در مصاحبه بلند «موضوع، روش، اعتبار، مسائل و مشکلات علوم انسانی و تفاوت آنها با سایر شاخه های معرفت» نکات قابل توجهی در دفاع از علوم انسانی گفته است. در مقدمه کتاب اشاره کرده است: «غوغای سختی در معاندت و

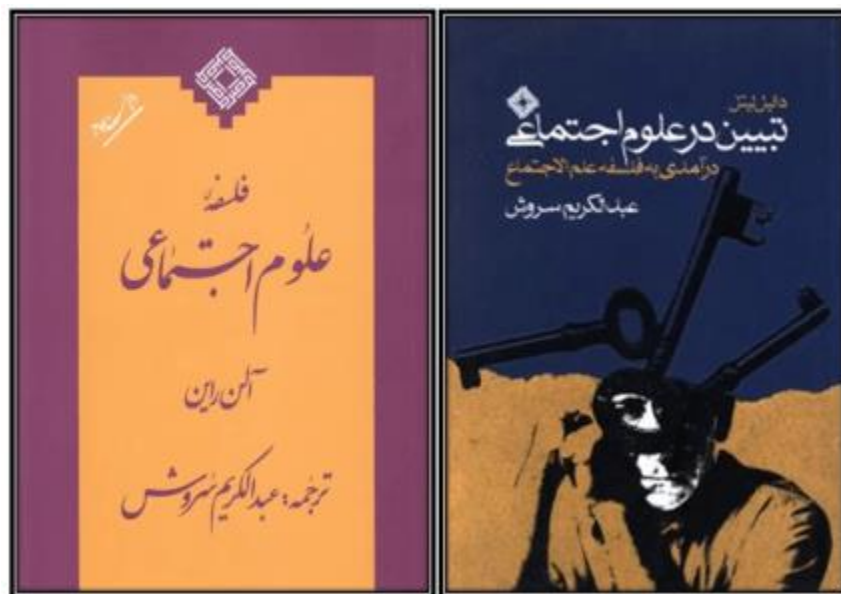
معاذت این علوم برآورده بودند رفته رفته آتش طعن در خرمن همه علوم تجربی افتاد و شک نیاوردگان کرده یقین و ناآزمودگان فضل آئین و تاریخ پرستان برهان ستیز و سفسطه ستایان علم گریز، همه بر یکدیگر سبقت می جستند و در ذکر عیوب و رذائل این فنون در سخافت می سفتند.» (۱۵) غرب شناسی تازه ای متفاوت با کتب پیشین در این کتاب قابل رؤیت است: غربیان و حسن و قبح شئون و اطوار آنان، و وجود و ماهیت غرب.

ث. اخلاق خدایان (۱۳۸۰) کتاب در مقام بحث از عدالت، ایمان و آزادی است. عدالت فربه ترین مفهوم اخلاقی محور کتاب است. به نظر مولف عدالت نامه برارنده آن است. در خطابه نخست کتاب «اخلاق خدایان: اخلاق برتر وجود ندارد» نظریه ای در میان نهاده شده است که می توان آن را «تئوری زائد بودن عدالت» نامید. بر وفق این تئوری عدالت فضیلتی برتر یا جدا از دیگر فضائل نیست بلکه عین فضائل اخلاقی است. به عبارت دیگر علم اخلاق بیان مشروح یک فضیلت بیشتر نیست و آن فضیلت عدالت است که سایه خود را بر سر خلیقات و گفتار و کردار و روابط فردی و جمعی افکنده است. ثانیاً با استفاده از «نظر کردن به استثناءها» و بازجستن راز آنها و پرسش از علل و دلایل استثناءها نهایتاً مولف به این نتیجه رسیده است که قاعده های اخلاقی فقط در جهان و جامعه کنونی قاعده اند نه در همه جهانها و جامعه های ممکن. (۱۶) از دیگر خطابه های کتاب آزادی چون روش، رهایی از یقین و یقین به رهایی، و اصناف دین ورزی (۱۷) است. ادب قدرت، ادب عدالت (۱۳۸۵) حاوی خطابه های دیگری است درباره «نقد اخلاقی قدرت». کتاب اخیر متمایل به اخلاق واقع گرا و شناخت گراست، در حالی که در کتابهای «دانش و ارزش»، «تفرج صنع» و «اخلاق خدایان» متمایل به موضعی نسبی گرا در اخلاق است. (۱۸)

نتیجه: در کتب این دسته نقد مارکسیسم همچنان پررنگ است. «تفرج صنع» یک نقطه عطف در سروش متقدم است: دفاع از علوم انسانی و نگاهی تازه به غرب شناسی که هر دو خلاف قرائت رسمی است. زائد بودن عدالت،

تمایل به قاعده کردن استثناهای اخلاقی، و تذبذب بین اخلاق واقع گرا و شناخت گرا از یک سو و اخلاق نسبی گرا از سوی دیگر از نکات قابل ذکر این دسته است. در این مقطع (۱۳۵۸-۱۳۸۵) مشغولیت سروش به فلسفه سیر نزولی داشته است و مباحث دیگر به شرحی که خواهد آمد وقت و همت او را گرفته است.

بحث سوم. ترجمه‌های فلسفه علوم تجربی و اجتماعی



ترجمه چهار کتاب به شرح زیر فصل دیگری از خدمات فرهنگی عبدالکریم سروش را تشکیل می دهد: الف. آلن راین، فلسفه علوم اجتماعی (۱۹)؛ ب. ادوین آرتور برت، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین. در مقدمه اش آمده: «کتابی در فلسفه علم (علم شناسی) که خود از فروع معرفت شناسی است. علم شناسی بر دو گونه است: پسینی و پیشینی. علم شناسی پسینی خود سه بخش دارد: تحقیق تاریخی در مبادی غیرعلمی علم، بازسازی عقلانی تاریخ علم و تحلیل منطقی اجزاء و اندامهای درونی آن، و تبیین روانشناختی و جامعه شناختی رفتار جمعی عالمان. این کتاب علم شناسی پسینی نوع اول است.» (۲۰) ج. پل ادواردز، علم شناسی فلسفی: گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی (ترجمه و تالیف) (۱۳۷۱)؛ د. دیوید لیتل، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع (۱۳۷۳). (۲۱) جدی ترین جلوه سروش متقدم (پژوهشگر فلسفه) را باید در ترجمه های او جست. اعتبار علمی این کتابها

از اعتبار علمی کتب قبلی که علی الاغلب خطابه بودند بیشتر است.

مبحث دوم. کتب اخلاقی عرفانی

مراد از مباحث اخلاقی و عرفانی متن پیاده شده خطابه های وی در شرح نهج البلاغه، دعای ابوحمزه، نسبت شمس و مولانا و تصحیح مثنوی است. در این قسمت به پنج کتاب سروش ضمن دو بحث به شرح زیر اشاره می کنم: شرح نهج البلاغه و ادعیه، و مثنوی پژوهی.



بحث اول. شرح نهج البلاغه و ادعیه

این بحث معرفی و توصیف سه کتاب اخلاق نقلی عبدالکریم سروش است.

الف. اوصاف پارسایان: شرح خطبه امام علی (ع) درباره متقین، (فروردین ۱۳۷۰) در مقدمه آن آمده است: «هنوز نوجوان بودم که با دو منبع مهم اخلاق اسلامی و سلوك عملی آشنایی یافتم: نخست کتاب جامع السعادات ملا مهدی نراقی و دیگری کتاب المراقبات فی اعمال السنه، از میرزا جواد آقای ملکی تبریزی. بخشی از کتاب جامع السعادات [ملا مهدی نراقی] را به درس، نزد يك روحانی بزرگوار آموختم و بقیه را خود در مطالعه گرفتم. ولی کتاب المراقبات را نه تنها خواندم، که بلعیدم و هنوز هم وقتی بدان کتاب روح بخش می نگرم، آمیزه ای از وجد

و هیبت مرا فرامی گیرد و بر آفریننده ی آن اثر شریف آفرین می کنم که حدیث شورانگیز بیم و امید را با چنان درخشندگی و دل شکافی در آن به ودیعت نهاده است.» (۲۲)

در ادامه آمده است: «آب را باید از سرچشمه ها برداشت و این سرچشمه ها جز ارشادات و تعلیمات پیشوایان دین نیست. کلمات پیامبر (ص) و خطبه های نهج البلاغه و دعاها ی صحیفه کامله سجادیه منبع فوار فضایل خداپسند اسلام اند و برای تدوین علم اخلاق اسلامی باید از آنها مدد جست. علی (ع) که خود سر حلقه پارسایان بود و در سلوک و تقرب به مرتبه ارجمند ولایت نایل آمده بود و آموزگار بزرگ جهاد اصغر و اکبر و پرده دار حرم ستر خدا بود بهتر از هر کس دیگر شایستگی داشت که مفسر کلام باری باشد و معنی تقوا را که جامع جمیع فضایل و سر کرامت نزد حق است، باز نماید و از اوصاف پارسایان که بندگان بختیار خداوند هستند پرده بردارد و با این راز گشایی و پرده برداری معماران عرصه دانش را مدد دهد تا به بنای علم اخلاق اسلامی توفیق یابند.» (۲۳)

به نویسندگان این عبارات باید آفرین گفت. این جلوه دیگری از سروش متقدم (پژوهشگر فلسفه و عرفان) است. آری آب را باید از سرچشمه ها برداشت و سرچشمه تعالیم اسلامی وحی الهی و تعالیم پیامبر و ائمه است. در سروش متاخر این سرچشمه ها چه سرنوشت تلخی پیدا می کند؟! این است فرق سروش متقدم و متاخر.

ب. حکمت و معیشت: شرح نامه امام علی به امام حسن علیهما السلام، (۱۳۷۳) در دو جلد «شرح نامه حکیمانه امام علی به فرزندش مشتمل بر لباب حکمت عملی و اصول تدبیر منزل و تهذیب خلق و تنظیم معیشت دنیوی».

(۲۴)

ج. سومین کتاب این موضوع حدیث بندگی و دلبردگی (۱۳۷۵) است که در آن شرح دعای ابوحمزه، و پرتوی از دعای عرفه به چشم می خورد. در مقدمه: «دعا و نیایش قبل از آن که ابزار زندگی باشند، ابراز بندگی اند، و بیش

از آنکه خواهش تن را ادا کنند، حاجت دل را روا می کنند، و برتر از آن که سفره نان را فراخی بخشند، گوهر جان را فربهی می دهند.... دعا هم نیاز عاشق سخن می رود هم از ناز معشوق، هم از احتیاج این، هم از اشتیاق او، هم از انس هم از خوف، هم از محبت هم از معرفت، هم از توبه و انابت، هم از کرم و اجابت، هم از حاجات معیشتی و زمینی هم از مطلوبات آرمانی و انسانی، هم از تسلیم و هم از تعلیم.» (۲۵)

این کلمات فاخر سروش متقدم را مقایسه کنید با آنچه سروش متاخر در ادعای پیامبر اقتدارگرا گفته است. اینجا دعا ابراز «بندگی» است نه ابراز «بردگی»! خدای ترسیم شده در عبارات فوق را مقایسه کنید با خدای معرفی شده توسط سروش متاخر: «سلطانی عبوس، خشن و اقتدارگرا که باید از عذاب و غضب او ترسید، در مقابلش به سجده افتاد و او را تقدیس کرد تا به عذابش مبتلا نشد.» بدون تردید سروش متحول شده است، اما این تحول مطمئناً تکامل و ترقی نیست!

بحث دوم. مثنوی پژوهی

با اینکه سروش سالها در انس و تدریس مثنوی مولوی سرکرده است و صدها ساعت فایل صوتی شرح مثنوی و دیوان شمس از او در دست است، اما در مورد مولوی پژوهی سه کتاب بیشتر از او منتشر نشده است یکی تصحیح مثنوی معنوی بر اساس نسخه قونیه (۱۳۷۵) در دو جلد، دیگری قمار عاشقانه شمس و مولانا (۱۳۷۹)، و بالاخره تصحیح و تعلیق لبّ لباب معنوی: انتخاب انتخاب مثنوی ملا حسین واعظی کاشفی (۱۳۸۶).. این فصل از کارنامه کتبی او که در مقایسه با دیگر بخشهای کارنامه اش نحیف است، استعداد فربهی بیشتر دارد. نتیجه: این دسته از کتب سروش متقدم بیشترین قرابت را با فرهنگ اسلامی و ایرانی دارد. در این کتابها به حق گفته شده «آب را باید از سرچشمه ها برداشت و این سرچشمه ها جز ارشادات و تعلیمات پیشوایان دین نیست.» خدای معرفی شده در این کتابها همان معشوق محتشم کتاب و سنت است که اهل ناز و محبت است، نه سلطانی

عبوس، خشن و اقتدارگرا. کارنامه کتبی مثنوی پژوهی سروش بر خلاف انتظار به غایت نحیف و لاغر است.

مبحث سوم. مباحث اجتماعی دینی



در این بخش سروش خطابه‌هایی در امور اجتماعی و دینی با محوریت «اصلاح معرفت دینی» ایراد کرده است، لذا می‌توان از آنها به «نواندیشی دینی» تعبیر کرد، اگرچه خود وی تعبیر «روشنفکری دینی» را به کار برده است، اما در این کتابها سروش کاری به «اصلاح اصل دین» ندارد و وحی را نازل شده از جانب خداوند بر قلب پیامبر، و کتاب و سنت را امور ثابت دین معرفی کرده در کار اصلاح معرفت دینی خصوصا نقد رادیکال سه موضوع است: روحانیت، فقه و دین ایدئولوژیک. پنج کتاب (چهار عنوان) سروش در این قسمت ضمن دو بحث به شرح زیر معرفی اجمالی می‌شود: خطابه‌های روشنفکرانه و قصه ارباب معرفت.

بحث اول. خطابه‌های روشنفکرانه

خطابه‌های سروش در فاصله سالهای ۱۳۷۰ تا ۱۳۷۵ در امور اجتماعی و دینی که خود او آنها را روشنفکری دینی می‌نامد در ضمن سه کتاب معرفی و توصیف می‌شوند.

الف. رازدانی و روشنفکری و دینداری (۱۳۷۰، ویرایش ۲: ۱۳۷۶) دیدگاه سروش پس از انتخابات خرداد ۱۳۷۶ در

مصاحبه بلند روشنفکران، قدرتمندان بی مسند آمده است: «قصه روشنفکری دینی قصه آینده جامعه و حکومت ماست و بی هیچ شبهه ای این هویت محترم و فربه جای بزرگ و رفیعی را در تاریخ این دیار اشغال خواهد کرد. نسبت ما با تجدد، با سنت، با دین، با توسعه، و با قدرت همه در نهان خانه ضمیر این هویت جلیل تکون و تعیین خواهد یافت.» روشنفکری دینی از منظر وی مقدمه ای برای مقصود اصلی یعنی اصلاح سیاسی است. (۲۶)

خطابه های «سه فرهنگ»، مبانی تئوریک لیبرالیسم، و قرائت فاشیستی از دین از دیگر فصول این کتاب است.

ب. کتاب **فربه تر از ایدئولوژی** (۱۳۷۲): خطابه های مختلف این کتاب «نسبت دین با دیگر شئون مهم و محترم حیات انسانی را می کاوند. دین برای زندگی جمعی نه منبع بلکه داور است و در ضمیر فردی نه حیرت زدا که حیرت افکن است ... و چون برای فهم شدن به بیرون خود نیاز دارد با عقل جمعی (و لذا دموکراسی) دست آشتی می دهد... تعقل آزادانه در امر دین هم دین را با عصر آشنا می کند و هم آن را از محصور ماندن در ملکیت طایفه خاص یا اسیر ماندن در زندان فلسفه خاصی می رهاوند. و چنین است که دین قدسی و آسمانی با زمین پیوند می یابد و وحی لامکانی و لازمانی در بستر زمان می نشیند.» (۲۷) خطابه های انتظارات حوزه از دانشگاه، فربه تر از ایدئولوژی، عقیده و آزمون: لف و نشر تاریخی مکتب، و حکومت دموکراتیک دینی دیگر مطالب این کتاب است.

اینکه دین حتی منبع معرفت مبدء و معاد، عالم غیب و موازین اخلاقی نیست و صرفاً داور است جای تامل دارد. اما آیا سروش متأخر با پیامبرشناسی منفردش جایی برای داوری دین باقی گذاشته است؟! غالب خطابه های کتاب بعد از قبض و بسط تئوریک شریعت القا شده و در ادامه همان است، اما هنوز حداقل وحی را امری ثابت می داند. اما عدم انحصار فهم دین در طایفه ای خاص (که مراد وی روحانیت است) معنی دیگری هم دارد و آن عدم نیاز فهم دین به دانش دینی است و این آنارشیزم دینی به بهانه رفع انحصار است. در این زمینه در جلسه

بعد بیشتر سخن خواهم گفت. در مجموع صبغه تئوریک کار بسیار کاهش یافته و خطابه ها واکنش خطیب به ناملایمات زمانه و نارسائی‌های اجتماعی و فرهنگی است.

ج. کتاب مدارا و مدیریت (۱۳۷۵) دغدغه نویسنده در خطابه های این کتاب زدودن غبار دنیویت از آئین قدسی، برداشتن ردای ایدئولوژی از اندام شریعت، انکار فهم رسمی و واحد از دین، جمع دینداری و آزادی خواهی و انسان‌نوازی و دادگری و مدارا و مدیریت است. (۲۸) خطابه های «درک عزیزانه دین: سودای سربالا» (۱۳۷۳) در تمجید از «امام خمینی»، حریت و روحانیت (۱۳۷۳)، دین ایدئولوژیک و ایدئولوژی دینی (۱۳۷۳)، معنا و مبنای سکولاریسم (۱۳۷۳)، سقف شریعت بر ستون معیشت (۱۳۷۴)، ایدئولوژی و دین دنیوی (۱۳۷۴)، و دین سکولار (۱۳۷۴) از مهمترین مطالب کتاب است. این کتاب می تواند جلد دوم کتاب قبلی و جلد سوم کتاب قبل‌تری باشد. نقد روحانیت به شیوه مارکسیستی (زیربنای اقتصادی و روبنای فرهنگی)، نقد تلقی ایدئولوژیک از دین، تقرب به سکولاریسم در کنار تمجید از بنیانگذار جمهوری اسلامی مفاهیم و مباحث کلیدی این کتاب است.

بحث دوم. قصه ارباب معرفت

قصه ارباب معرفت در دو جلد، جلد اول (ایران: ۱۳۷۳) و جلد دوم (آلمان: ۱۳۹۹). مقاله بلندی درباره غزالی (جامه تهذیب بر تن احیاء) و خطابه هایی درباره مولوی، آقای خمینی (آفتاب دیروز و کیمیای امروز - خرداد ۱۳۶۸) و علی شریعتی مطالب جلد نخست را تشکیل می دهد. در مقدمه جلد اول مورخ اسفند ۱۳۷۱ نوشته است: «در اسفند ۱۳۵۱ ... که به قصد ادامه تحصیل راهی انگلستان بودم، چهار کتاب را با خود برداشتم: اسفار اربعه عقلیه صدرالدین شیرازی، المحجة البيضاء محسن فیض کاشانی، مثنوی مولانا جلال الدین بلخی و دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی. اولی خوراک عقل و آن سه دیگر خوراک دل بود. گرچه اوقات اقامت من در آن دیار به شیمی آنالیتیک و فلسفه آنالیتیک گذشت (۲۹) آخرین دیدار من با صدرالدین شیرازی در نهاد ناآرام

جهان بود بی آن که وی وداع گویم ... همین قدر باید بگویم کاخ بلند فلسفه او از آن روزگار تا کنون در چشم من چهره‌های گونه‌گون یافته است وی را رقیبان و مدعیان فحل و فخیم بسیار پدیدار شده اند ... که بر شہسواری و یکہ تازی طائر فکر ت وی رنگ تامل افشاندہ اند. (۳۰)

امام خمینی و دکتر شریعتی دو محبوب دیگر من اند که در این دفتر از آنها یاد کرده ام. امام خمینی را پیش از شریعتی شناختم. ... پس از رهایی امام از زندان در خیل مشتاقان و هواداران بسیار او به خانه او رفتم و این نخستین بار بود که او را از نزدیک می دیدم. (۳۱) سالها بعد در دوران دانشجویی، کتاب مخفی «حکومت اسلامی» او را خواندم و در سلک مقلدان او درآمدم. (۳۲) در فرنگ او را بهتر و بیشتر شناختم. در مجبوحه انقلاب که امام [خمینی] به پاریس آمد، مرا توفیق بیشتر دیدار وی دست داد. یک بار که در پاریس به ملاقات خصوصی رخصت فرمود از او در باب آزادی پرسیدم و پاسخ او همان بود که بعدها شنیدیم: «آزادی آری، توطئه نه»، و بر آزادی فکر و بیان تاکید و تصریح کرد و گفت: «این مارکسیستها نمی دانند فلسفه را با ف می نویسند یا ضاد! (۳۳) مع الوصف آثارشان را در فلسفه و خصوصا اقتصاد باید خواند.» کتاب نهاد ناآرام جهان مرا به توصیه مرحوم [مرتضی] مطهری خوانده بود و تحسین وی مرا مسرور و مفتخر کرد.... به ایران که بازگشت توفیق دیدار بیشتر شد. در جمع اعضای ستاد انقلاب فرهنگی چندین بار به دیدار او شتافتم. با او کمتری گفتم و از او بیشتر می شنیدم.... سخنرانی ها و مثنی او این نکته را بر من آشکارتر و آشکارتر کرد که کلید شخصیت او (به تعبیر عباس عقاد مصری) «عزت» است. گویی خدا در اسم عزیز بر او متجلی شده است ... وی بیش از هر چیز به آقا بودن و عزیز بودن مسلمین می اندیشید و از ذلت شان رنج می برد. از نخستین سخنی که در بهشت زهرا گفت این معنا هویدا بود (۳۴) و تا آخر عمر بدین امر وفادار ماند. از تحقیر آمریکای لذت می برد و در فتوایش علیه سلمان رشدی نیز همین گهر را می جست. (۳۵) زیردستی و ذلت، منفورترین مقولات برای او بودند. از تفرقه هم برای

همین می‌گریخت که تفرقه هادم عزت بود. فقه و عرفانش را به خدمت همین مقصد درآورده بود و همین بود که وی را در چشم من ترکیبی از غزالی و سید جمال جلوه گر کرد و بهترین لقبی را که در خور او دیدم این بود: «پیام آور عزت مسلمین». وی هرگز با [علی] شریعتی در نیپیچید. گرچه از وی تجلیل هم نکرد. و همین لطف به انواع عتاب آلوده برای من همیشه مسئله ای نمکین بود.... من در این دفتر شرح تلمذ خود را در محضر این بزرگان آورده ام و میزان وامداری خود را به آن عزیزان باز نموده ام.» (۳۶)

نگاه سروش به آقای خمینی چه در این کتاب چه دیگر آثار منتشر شده اش تا امروز روند نسبتاً ثابتی داشته است. وی حتی در دوران متاخرش مهر و شیفتگی نسبت به بنیان‌گذار جمهوری اسلامی را ترک نکرده است و انتقاداتش به جمهوری اسلامی از نیمه دوم دهه هفتاد در این ارادت خلی نینداخته است. او دقیقاً خود را «وامدار» آقای خمینی معرفی کرده است و این حقیقتی است. دفتر دوم قصه ارباب معرفت حاوی مطالبی درباره محمد اقبال، مهدی بازرگان، محمدحسین طباطبائی و اراسموس است و نیز «جمعی ارباب بی معرفت» و «سوگنامه برخی پاکیزه جانان». (۳۷) رساله در مدارا (جایزه اراسموس) (۳۸) در این کتاب درج شده است.

نتیجه: مباحث اجتماعی دینی یا روشنفکری دینی به تعبیر وی در هفت کتاب (پنج عنوان) مورد بحث متمرکز در چند نقد رادیکال است: نقد روحانیت، نقد دین ایدئولوژیک، نقد انحصار تفسیر دین در دست حوزه های علمیه. در این کتابها سروش از اصلاح معرفت دینی فراتر نرفته است و همچنان وحی را ثابت و قدسی می‌داند. سروش آقای خمینی را از ارباب معرفت معرفی کرده خود را وامدار او می‌داند. این دسته از کتب سروش متقدم در مقایسه با کتب فلسفی وی بسیار ضعیف تر است. تاثیر ناملایمات و فشارهای سیاسی و اجتماعی در خطابه های این دسته غیرقابل انکار است.



مبحث چهارم. سیاست-نامه‌ها

سه جلد سیاست-نامه جلد اول (۱۳۷۸)، جلد دوم: آئین شهریاری و دینداری (۱۳۷۹) و جلد سوم: نصیحة الملوك (۱۳۹۸) آخرین دسته کتابهای سروش متقدم است. «درون مایه این کتاب یا سخنانی سیاسی در باب شؤون قدرت و وظایف قدرت‌مندان است یا نامه‌هایی سیاسی به اقتضای حال و به ضرورت دوران به مسئولان و متصدیان امور کشور نوشته و از آنان خواسته سیرت و سیاست بگردانند و با ملک و رعیت وفا و شفقت ورزند.» سروش دوران خود را چنین توصیف می‌کند: «تحریف حقیقت و تقدیس خشونت، و ترویج قرائت فاشیستی از دین، و نفی و ذم مدارا و مروت، و تراشیدن گوساله‌های سامری یا اهریمن موهوم، سکه رایج این دوران بود و از همه دردآورتر قدر دیدن نالایقان و بر صدر نشستن فرومایگان و برتری یافتن مداحان و منقادان و شیادان و صرافان بود.» او سهم خود را از «فتنه همه گیر و حلول زمانه عسرت و ناامنی اهل قلم» چنین ترسیم کرده است: «ناسزاگویی در عرصه مطبوعات، ایراد تهمت بددینی و جاسوسی و ناموسی، ضرب و شتم بدنی و فیزیکی، گرسنگی دادن و روزنه روزی بستن.» (۳۹)

در مقدمه جلد دوم نوشته است: «عمله استبداد دینی با فشردن گلوی روزنامه‌ها و روزنامه نگاران راه نفس را بر

قلم و سخن بسته اند و دین سیاسی و سیاست دینی چهره عبوس و منحوس قرائت فاشیستی خود را به نمایش گذاشته اند.» (۴۰) واقعه تاسف بار فرودگاه خرم آباد (۴۱) و برخی نکات درباره ستاد انقلاب فرهنگی (۴۲) و خاطرات زمان اقامت بوشهر (۴۳) در این دفتر آمده است.

مقدمه جلد سوم: «چهل سال از انقلاب پراشتهای ایران می گذرد. نگارنده این سطور که خود سالیانی اندک بازیگری خُرد در عرصه سیاست ایران بود پس از آن که کژی های کلان در ساختار نظام حاکم و معماری آن دید یکسره از همکاری کناره گرفت و پاک به پژوهش و آموزگاری پرداخت و به اصلاح اندیشه سیاسی و دینی همت گماشت و قلم و بیان را در خدمت بسط آزادی و عدالت و پیراستن شریعت و نوکردن الهیات نهاد.» سروش سپس به تلخی از فشارهایی که بر او رفته گلایه می کند:

«دهانش را دوختند، دفترش را سوختند، قلمش را شکستند و راه نان و نفس را بر او بستند. به سال ۱۳۸۸ که جهل مقدس و شرک تقوانام معرکه گردان سیاست بود و بیداد استبداد بالا گرفت، حکم ارتداد بر او راندند (۴۴) و داغ تهمت جاسوسی و ناموسی بر او نهادند. دیوان و دیوانیان بر شکستن جسم و جانش همداستان شدند، شغلش را ستاندند، نامش را از صحیفه عمل زدودند، اجرت خدمات سی ساله اش را به غارت بردند و او را جلای وطن ناگزیر کردند. ... دفتر حاضر دربرگیرنده بخشی از نگاشته های نگارنده این سطور است در دهه ۱۳۸۸-۱۳۹۸ که هم سیرتی و صفتی سیاسی دارند و از جورهایی که بر صاحبان قلم و اندیشه و سیاست ورزان اصلاح جو و عدالت طلب در این دوران فتنه رفته پرده برمی دارد و پاره هایی از تاریخ تاری و دردآگین این دیار انقلاب زده را باز می گویند و با زبانی سوخته فریاد می زنند که انقلابی که با وعده های افلاکی دل خاکیان را ربود، چگونه در منجلاپی از فرومایگی و خاکساری فرو رفت که جز با انقلابی دیگر آن را منقلب نخواهد کرد و اگرچه هیچ انقلابی مصحح انقلاب دیگر و هیچ منجلاپی مطهر منجلاپی دیگر نخواهد بود. مگر فکر حکیمان

و رای برهمنان مزاج دهر را از تباهی برهاند.» (۴۵)

آنچه سروش در سطور فوق ترسیم کرده اولاً متاسفانه حقیقت دارد، ثانیاً منحصر به او نبوده و هر صاحب فکر منتقدی به میزان نفوذ کلامش در جامعه مشمول محدودیتها و فشارهای فوق شده است، ثالثاً سروش در صدر افرادی که به دلیل فکر متفاوتشان مشمول قهر و سانسور استبداد دینی شده اند نیست (۴۶)، هستند نویسندگانی که بیش از او متحمل سلب حقوق مسلم اجتماعی و فرهنگی هستند. رابعاً من علیرغم انتقاد جدی به آراء سروش متاخر به طور کامل از حق آزادی بیان او (حتی برای ابراز و انتشار همان آرائی که کاملاً نادرست و باطل می دانم) دفاع می کنم. آزادی بیان هیچ ربطی به صحت محتوای بیان ندارد. در رقابت آزادانه آراء متفاوت شاهد رشد و شکوفایی حقیقت هستیم. البته سروش هم اخلاقاً مجاز نیست هر نقد آرائش را متهم به توطئه و ارتداد کند.

سروش در مقدمه اش بر علم چیست فلسفه چیست تلقی اش را از انقلاب و نظام نوشته بود که نقل شد. بعد از چهل سال هم با تأسف بر باد رفتن همه آن آرزوها را نوشته است و از لزوم انقلابی دیگر برای شستن و رهایی منجلا ب حاصل از انقلاب ۵۷ سخن گفته است. این داوری اکثر مردم ایران نسبت به سابقه و لاحق جمهوری اسلامی است.

نتیجه: سیاست-نامه های سروش انعکاس صادقانه وضعیت نامطلوب سیاسی جمهوری اسلامی در ربع قرن اخیر است. آنچه او نوشته متاسفانه صحت دارد و او از نیمه دوم دهه هفتاد به حق بر ظلم، تجاوز استبداد دینی به حریم حقوق مردم و سلب آزادی ها اعتراض کرده است. سروش از زمانی بر این خفقان و فشار و سرکوب زبان به اعتراض گشود که محدودیتها متوجه شخص خودش شد. اما سرکوب و خفقان سالها قبل از آن حاکم بود و سروش ظاهراً خم به ابروی خود نمی آورد و سیاست-نامه نمی نوشت و اعتراض سیاسی در صدر مطالباتش نبود.

به عبارتی دیگر جمهوری اسلامی از روزهای اول سلب حقوق و آزادی های مردم را آغاز کرد. سروش در زمان حیات آقای خمینی نسبت به این سلب آزادی های سیاسی نه تنها ساکت بوده بلکه از کلیت نظام و رهبری آقای خمینی دفاع کرده است. بعد از آن هم تا اواسط سال ۱۳۷۵ به این امر خطیر توجه نکرده است. به هر حال همین که در نیمه دهه هفتاد به شکل فزاینده ای به انتقاد از استبداد دینی پرداخته است باید قدر شناخت و سپاسگزار بود.

نتیجه بخش اول

سروش با حداقل سی کتاب منتشرشده پژوهشگری پرکار بوده است، اگرچه اغلب آنها خطابه های پیاده شده و ویراسته است اما حاوی نکات تازه ای در زبان فارسی است. تحقیقات سروش در فلسفه اسلامی یکی بیشتر نیست نهاد ناآرام جهان که البته آن هم کتابی خوش دست است. خدمات سروش متقدم را می توان در موارد ذیل معرفی کرد:

الف. نقد مارکسیسم. سروش در زمره نخستین منتقدان ساختاری مارکسیسم به عنوان فلسفه علمی بوده است که در شکستن سطوت فریبنده این ایدئولوژی در ایران پس از انقلاب خصوصا در میان دانشجویان سهم داشته است.

ب. فلسفه علم اعم از فلسفه علوم تجربی و فلسفه علوم اجتماعی: سروش تحقیقا از پیش قراولان مطرح کردن این رشته بسیار مهم در ایران بوده است، چه در تدریس و چه در ترجمه. این خدمت بسیار بزرگی به علم نوین در ایران است. مباحث او در فلسفه اخلاق نیز در مجموع مباحث مفیدی بوده است.

پ. 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 مثبت و قابل تقدیر است.

ث. شروح نهج البلاغه و ادعیه او از جمله کوششهای ارزشمند سروش برای آشنایی نسل جوان با معارف نقلی اسلامی است که جای تقدیر و تشکر دارد. شروح مثنوی و در مجموع متون عرفانی او سهم به سزایی در آشنایی نسل جوان فارسی زبان با میراث فاخر اسلامی ایرانی داشته است.

ث. مباحث نواندیشی دینی او حاوی تنبیه‌های جدی به حکومت دینی، انحصارطلبی روحانیت، سیطره فقه بر علوم اسلامی، ایدئولوژی زدایی از تفکر دینی، تشویق به مدارا و بخشهای دنیوی دین در زمره خدمات سروش قابل ذکر است. مشکلاتی که برای وی پیش آمد و منجر به تعطیل جلسات درس و خطابه وی و از دست دادن شغل و تبعیدش به خارج از کشور شد بیشتر از همه ناشی از نقدهای تند او به روحانیت و فقه که قائمه جمهوری اسلامی محسوب می شود بوده است که شرح آن در سیاست-نامه هایش آمده است. نواندیشی دینی در سروش متقدم متوجه اصلاح معرفت دینی است.

ج. به سروش متقدم می توان انتقاداتی جزئی داشت که دارم اما در مجموع کارنامه او را 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 است. من از سروش متقدم بهره برده ام و او را در زمره خادمان فرهنگ، علم، فلسفه، و عرفان ایران می دانم.

بخش دوم. سروش متأخر: روشنفکر دینی از زبان خودش



عبدالکریم سروش از سال ۱۳۶۷ دقیقاً در دهه دوم فعالیت‌های فرهنگی‌اش مرحله تازه‌ای را آغاز کرد که تا کنون پنج گام در این وادی نهاده است و از آن می‌توان به روشنفکری دینی مدل سروش یاد کرد. سروش در این مرحله که موازی با مرحله اول شروع و ادامه یافته است بتدریج مشغول «اصلاح اصل دین» شده است. این امر در گام‌های سوم به بعدی کاملاً آشکار است و در دو گام نخست زمینه‌سازی امر مذکور است. گام اول در این وادی قبض و بسط تئوریک شریعت است. گام دوم شرایط‌های مستقیم، گام سوم بسط تجربه نبوی، گام چهارم کلام محمد، روای محمد، و گام پنجم پیامبر اقتدارگراست. سروش متقدم را تقدیر کردم، اما منتقد رادیکال و البته منصف سروش متأخر هستم. در این جلسه ابتدا چهار گام نخست را از زبان خود وی تقریر می‌کنم تا نوبت به نقد آنها برسد. امکان ارائه هر دو در یک جلسه نیست، لذا نقدها به جلسه بعد موکول می‌شود. این مبحث شامل پنج بحث است: تحریر اول قبض و بسط، تحریر آخر قبض و بسط، شرایط‌های مستقیم، بسط تجربه نبوی، و کلام محمد، روای محمد.

بحث اول. تحریر نخست قبض و بسط تئوریک شریعت (۱۳۶۹)

مقالات قبض و بسط به مدت دو سال از اردیبهشت ۱۳۶۷ تا خرداد ۱۳۶۹ در مجله ماهانه کیهان فرهنگی منتشر شد. کتاب قبض و بسط در سال ۱۳۶۹ (تاریخ مقدمه بهمن) منتشر شده، تاریخ ویرایش دوم اردیبهشت ۱۳۷۱ و ویرایش سوم مرداد ۱۳۷۳ است. در این مجال نکاتی از ویرایش اول و سوم کتاب مرور می شود.

الف. مولف در مقدمه ویرایش اول تفاوت احیاگران گذشته و معاصر را در این می داند که گذشتگان در پی ستاندن دادِ باطن از ظاهر و ریشه از شاخه و نشانیدن هریک به جای خویش بودند. با کلمات خودش: اما محییان این عصر کاری دشوارتر دارند و آن به گفته اقبال آشتی دادن ابدیت و تغییر است. فهم و حفظ پیام ابدی دین در مهلکه این سیل مهاجم تغییر و تجدد، جان مایه تلاش توان سوز اصلاح طلبان هم روزگار ماست. اهتمام به سلامت عبور دادن دین از معبر حادثه زمان و معنی و مناسبت بخشیدن به آن در سراچه پرتپاول روزگار است. تسلیم مطلق تغیر و تجدید شدن ثباتی و لذا دینی باقی نمی گذارد. و بر ثبات پافشاردن و با دگرگونی ها هم هم آواز نشدن و در آنها به دیده انکار نگرستن زندگی دینی را در این روزگار ناممکن می سازد، و آشتی دادن آن دو فریضه مردافکن دین شناسان مشفق امروز است. اروپا پس از رنسانس به راه اول رفت و پاره ای از متفکران مسلمان به راه دوم، و نتیجه هر دو یکی بود: بی دینی.

ب. سروش آنگاه ضمن اشاره به احیاگران معاصر از قبیل ولی الله دهلوی، سید جمال و شاگردانش، بزک کردن دین با استخراج آرای علمی جدید از متون کهن؛ اجتهاد شیعی؛ چرا جوامع شیعی و غیرشیعی به مشکلات یکسانی مبتلایند؟ مگر همه مشکلات فقهی است که اجتهاد راهگشا باشد؟ از همه بالاتر ندای مصلح سیاسی و پیام آور عزت مسلمین در این قرن (درک عزیزانه دین) امام خمینی که اجتهاد مصطلح حوزه کافی نمی باشد نشان داد که آن اجتهاد هم خود محتاج اجتهاد بوده است. و سخن مرتضی مطهری که ما مسلمانان درک درستی

از غالب مسائل اسلامی نداریم و قرآن در میان ما مهجور افتاده است؛ علی شریعتی دین را همچون یک منبع فرهنگی می‌نگریست و خواستار تصفیه و استخراج این منبع بود و تنها معیارش برای تصفیه عدالت خواهی سوسیالیستی بود و مسلمانان را به ایدئولوژیک کردن دین و رها کردن فرهنگهای مسخ‌آور و حفظ روح و تغییر شکل ترغیب می‌کرد و از خودباختگی و عقب ماندگی تحذیر می‌داد؛ اقبال لاهوری دلباخته عارفانی چون مولوی سخت از غلبه روح یونانی بر اندیشه عالمان دین آزرده بود و به دنبال احیا و نوسازی فلسفه دینی اسلامی بود، اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند:

پ. آشتی دادن میان ابدیت و تغییر، مقدس و نامقدس، تفکیک میان ثابت و متغیر و ظرف و مظروف، زنده کردن اجتهاد و یافتن فقیهان متهور، تحول بخشیدن به فقه، حفظ روح و تغییر صورت، و آشنا کردن اسلام و عصر و بناکردن کلامی جدید که خواسته عموم مصلحان دین بوده است محتاج یک نظریه معرفت شناختی است که از آثار آنان غائب است و این همان است که قبض و بسط تئوریک شریعت فروتنانه در اختیار آنان می‌نهد. حلقه مفقوده مساعی آنان گویی همین بود که هیچ‌جا میان دین و معرفت دینی فرق نمی‌نهادند و معرفت دینی را معرفتی بشری همچون دیگر معارف نمی‌دیدند و همین موجب می‌شد تا گاه داوریهایشان تعارض افتد و یا حل مطلوب از چنگشان بگریزد. آن که ثابت می‌ماند دین است اما آنکه تغییر می‌کند 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 بی‌هیچ شائبه آمیخته بدان شوائب است. محییان شارع نیستند، شارح‌اند. اگرچه در شرع هیچ کاستی نیست، در شرحها بسیار است. پیامبر در ابلاغ وحی نه خست ورزیده است و نه غفلت. عقول آدمیان مبتلا به خست و غفلت است. عقل به کمک دین نمی‌شتابد تا آن را کاملتر کند بلکه می‌کوشد درک خود را از آن کامل‌تر کند. ما همه جا با معرفت دینی سروکار داریم

که ناظر به دین و درباره آن است اما خود نیست و این حکم در جمیع معارف بشری جاری است. ناقص و ناخالص و ناکافی و فرهنگ آلود دیدن معرفت دینی که یک معرفت بشری است و همت گماشتن به رفع و رفوی عیبه‌ها و پارگی‌های آن خود کاری مقدس و ستودنی است و همین است که اصلاح و احیای دینی نام می‌گیرد.

ت. وحی از لازمان و لامکان می‌رسد و محبوس دهر و شهر نیست. عصری بودن معرفت دینی که حکمی است جاری در مورد همه اعصار و همه ادیان معنایی جز هم‌سطح شدن و سازگار افتادن با دانش‌ها و نیازهای عصر ندارد و همین است معنای آن که: تحول معرفت و معیشت آدمیان سبب ساز تحول معرفت دینی است. محییان که دین‌شناسان مشفق‌اند فهمی از دین را جای فهم دیگر دین از آن می‌نهند نه اینکه به جای دین سخنان خود را بنهند. و با قبول جاودانی بودن کتاب و سنت معرفت ما نسبت به آنها تازه‌تر و کامل‌تر می‌سازند و آن که ثابت می‌ماند دین است و آن که تغییر می‌کند معرفت دینی است.

ث. معرفت دینی معرفت یک شخص نیست، بلکه شاخه‌ای است از معرفت که هویتی جمعی و جاری دارد و قائم به داد و ستد و تعاون عالمان است، و آکنده از صواب و خطا و ظنیات و قطعیات است و خطاها هم در آن همانقدر سهم دارند که صوابها. و اگر کسی رای را باطل دانست گرچه از معرفت شخصی او بیرون می‌رود اما از معرفت دینی بیرون نمی‌رود. و معرفت دینی در این معناست که تحول و تکامل و قبض و بسط می‌پذیرد و نقص و کمال دارد و عصری است و در تبادل مستمر با پاره‌های دیگر فرهنگ بشری است. در پرتو این نظریه تفسیری محکم و متشابه، و تفسیر به رای همه روشن می‌شود و نیز تبیین می‌شود که تفسیر بی‌رای ممکن نیست و سخن در نوع رای است نه در نفی رای. تاویل و تفسیر موضوعی هم در پرتو این نظریه چهره روشنی می‌گیرد.

ج. نظریه قبض و بسط نه فقط ابدیت و تغییر، سنت و تجدد را آشتی می‌دهد و نشستن زمین و آسمان و عقل و وحی در کنار هم را ممکن می‌سازد که خلوص و توانایی معرفت دینی را نیز که مطلوب جمیع محییان و مصلحان

است با هم می پیوندند و از آن دو معنایی مقبول ارائه می کند. عصر جانشین دین نیست، ابزار فهم آن است. گشوده شدن درهای آسمان و فروریختن باران وحی بر دل بندگان بختیاری به نام پیامبران، و طراوت یافتن سرزمین عقول و حیات آدمیان به برکت آن باران جان پرور زیباترین حادثه هستی است. 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] قبض و بسطی که به تبع قبض و بسط معیشت آدمیان در معرفت دینی می افتد موضوع مقاله دیگری است. (۴۷)

این نظریه را در تحریر نخستش می توان در مقدمات زیر تنظیم و تلخیص کرد:

مقدمه اول. مسئله اصلی احیاگران معاصر دین همواره سازگاری ثبات و تغییر بوده است. تسلیم مطلق تغییر و تجدید شدن دینی باقی نمی گذارد چرا که ثباتی باقی نمی ماند. بر ثبات پافشاردن و تغییر را مطلقا نادیده گرفتن نیز ناممکن است. نتیجه هر دو بی دینی است. راه درست باور به ثابت و متغیر توأمان است.

مقدمه دوم. احیاگران معاصر از ولی الله دهلوی، سید جمال، اقبال، مجتهدان شیعه، خمینی، شریعتی و مطهری از یک نکته اساسی غفلت داشته اند و آن نداشتن «یک نظریه معرفت شناختی» است. قبض و بسط تئوریک شریعت همان نظریه معرفت شناختی است که با «تمایز دین از معرفت دینی» کلیه مشکلات دینی را حل می کند. مقدمه سوم. دین همان امر ثابت، و معرفت دینی همان امر متغیر است. دین یعنی کتاب و سنت و مشخصا وحی فرازمان، فرامکان، فرافرهنگ، فراتر از ذهن آدمیان و جاودانه است. بر خلاف آن معرفت دینی تماما متغیر، آلوده به فرهنگ، بشری، ناقص، ناخالص و محتاج بازسازی است.

مقدمه چهارم. موضوع کار احیاگر اصلاح و احیای معرفت دینی است و با خود دین کاری ندارد.

مقدمه پنجم. معرفت دینی هویت جمعی و جاری دارد و اعم از صواب و خطاست. ابطال یک رای دینی از سوی یک عالم آن را از معرفت شخصی او بیرون می کند اما از معرفت دینی بیرون نمی رود.

مقدمه ششم. اصلاح معرفت دینی کاری جز عصری کردن آن یعنی سازگار کردن آن با دانشها و نیازهای عصر نیست. معرفت دینی به این معنی قبض و بسط می پذیرد و عصری است و در تبادل مستمر با دیگر پاره های فرهنگ بشری.

مقدمه هفتم. قبض و بسط در مرتبه اول یک نظریه معرفت شناسانه و در مرتبه دوم یک نظریه تفسیری، اصولی و کلامی است.

اما خود این نظریه هم قبض و بسط پیدا می کند. قبل از نقد آن به تحریر سوم (و ظاهراً آخر) آن باید توجه شود.

بحث دوم. تحریر اخیر قبض و بسط تئوریک شریعت (۱۳۷۳)

الف. نگاه معرفت شناسانه و تاریخی به دین جای خود را در کنار نگاههای متکلمانه و مفسرانه به خوبی گشوده است و دین شناسی درجه دوم اندک اندک همنشین و حلیف دین شناسی درجه اول گشته است. مدعای سهمگین قبض و بسط یعنی: جدایی دین از معرفت دینی، تاریخت معرفت دینی و تابعیت آن نسبت به معارف بشری. 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 دورا 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 شناسد 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؟

ب. ثمرات قبض و بسط هم کم نبود. کمترینش دادن مکان و امکانی تازه به دموکراسی دینی بود و صاحب این قلم کوشید تا با تکیه دادن حکومت دینی به جامعه دینی و معرفت جاری و جمعی دینی به عقل جمعی و مقدم شمردن انسان شناسی و حقوق شناسی بر فهم دینی و تابع دانستن دین نسبت به عدل و نه عدل نسبت به دین خطاپذیر شمردن فهم دینی مبانی اپیستمولوژیک آن ترکیب مطلوب و مفقود را فراهم آورد (رجوع کنید به مقاله حکومت دموکراتیک دینی) لَف و نشر تاریخی مکتب (رجوع کنید به مقاله عقیده و آزمون) همزاد دیگر قبض و بسط تئوریک شریعت بود. مکاتب دینی و غیردینی نه تنها نظرا قبض و بسط می یابند که عملا هم با لف و نشر تاریخی خویش آزمون می شوند. هیچ مکتبی نمی تواند از سرگذشت تاریخی خویش دامن بیفشاند و آن را مربوط به خود نداند یا فقط توفیقا را به حساب خود بگذارد و خرج خود را از شکستها جدا کند. علم کلام و تاریخ بیش از آنکه تصویری رود محتاج و مشتاق یکدیگرند. نگاه بیرونی به دین نه فقط از منظر معرفت شناسی که از منظر جامعه شناختی تاریخی هم ممکن و مطلوب است.

پ. «درک عزیزانه دین» (بنگرید به مقاله ای به همین نام) ثمره دیگر قبض و بسط بود که در کنار درکهای عارفانه و فیلسوفانه نوع دیگری از درک دین را نشان داد که هم مسبوق به عزت مسلمین و هم مسئول عزت آنان بود و آشکاری کرد که دین همیشه و علی الاطلاق نعمت نبوده و نخواهد بود. و تحول آمل و امیال صاحب نعمت ای بسا که نعمتی را به نعمت بدل کند و از این رو سودای سربالا و عزم عزت باید داشت که بدون این سودا رسن خاموش دین آدمی را به جای برآوردن از چاه ذلت و رساندن به جاه در بن چاه ذلیل و زندانی خواهد کرد.

ت. همچنین جمعی و جاری بودن معرفت دینی و تنوع فهمهای آدمیان از شریعت صامت که مدعای قبض و بسط

است راه را بر ایدئولوژیک شدن دین خواهد بست و دادن تفسیری واحد و قطعی و رسمی از آن را ممنوع خواهد ساخت. صامت بودن شریعت آن را لگدکوب اوهام بولهوسان و بالفضولان نمی کند ولی البته مانع از آن می شود که طایفه ای خاص مدعی مالکیت آن گردند و رسیده به فهمی از آن فهمهای مضبوط دیگر را ممنوع و محرم بشمارند. و از این رو دین که ملک همگانی و موهبت عام الهی است و همگان در بنای تمدن و مدینه دینی مساهمت و مسئولیت تاریخی دارند، فهمیدن و نیک فهمیدنش هم به عهده همگان است و فهم خاص هیچکس یا هیچ گروهی دیگری را از فهمیدن و نیک فهمیدن دین مستغنی نمی کند و عذرخواه چهل او نمی شود.

ث. دین اگر برنامه ای دنیوی است باید در آن چنان نگرینست که عقلای عالم در امور دنیوی می نگرند یعنی رایزنی جمعی را در جمیع شئون آن باید جاری دانست و همه چیز آن را باید به دست عقل معیشت سپرد و هیچ چیز آن را تعین یافته ابدی و نهایی نباید پنداشت، و اگر دین مائده ای آسمانی و تمهیدی برای سعادت اخروی است، در آن صورت هیچ دینداری حق ندارد دین خود را به دنیای دیگران بفروشد و فهم دینی خود را برده فهم دیگران و موزون با حکومت و سیاست و موفقیت دنیوی دیگران کند. (۴۸)

تحریر فوق را می توان در این نکات به نظم کشید:

یک. مدعاهای قبض و بسط: (۱) جدایی دین از معرفت دینی، (۲) تاریخت معرفت دینی، (۳) صامت بودن شریعت، (۴) تابعیت آن نسبت به معارف بشری، و (۵) مساهمت و مسئولیت تاریخی همگان و رایزنی جمعی در فهمیدن و نیک فهمیدن دین.

دو. قبض و بسط مکانیسم «تحول معرفت دینی» و نحوه داد و ستد آن را با معارف بشری به دست داده، «عصری شدن» معرفت دینی را معنی می کند.

سه. هیچ مکتبی نمی تواند از سرگذشت تاریخی خویش دامن بیفشاند و آن را مربوط به خود نداند، یا فقط

توفیقها را به حساب خود بگذارد، و خرج خود را از شکستها جدا کند.

چهار. ثمرات قبض و بسط: ۱) تشکیک در یقینهای مشکوک، ارزیابی معرفت دینی، تولید انسانی تازه با ایمانی تازه؛ ۲) دادن مکان و امکانی تازه به دموکراسی دینی؛ ۳) درک عزیزانه دین [رویکرد بنیانگذار جمهوری اسلامی] در کنار درکهای عارفان و فیلسوفانه دین: دین می تواند نعمت یا نعمت باشد؛ ۴) انسداد راه بر ایدئولوژیک شدن دین و شکستن قرائت رسمی از دین.

نقد قبض و بسط تئوریک شریعت در جلسه بعد خواهد آمد.

بحث سوم. صراطهای مستقیم (۱۳۷۸):

«الف. صراطهای مستقیم گردشی است در قاره فراخ کثرت گرایی دینی، و کثرت گرایی دینی نظریه ای است معرفت شناسانه و دین شناسانه در باب حق بودن ادیان و محق بودن دینداران، و بر آن است که کثرتی که در عالم دین ورزی پدید آمده است و علی الظاهر نازدودنی و نارفتنی است، حادثه ای است طبیعی که از حق بودن کثیری از ادیان و محق بودن کثیری از دینداران پرده برمی دارد و مقتضای دستگاه ادراکی آدمیان و ساختار چند پهلوی واقعیت است و با هدایتگری خداوند و سعادت جوی و نیکبختی آدمیان ملائمت دارد و چنان نیست که کز فهمی یا توطئه گری و بدخواهی یا حق ستیزی و حق گریزی یا باطل اندیشی یا هواپرستی یا استضعاف فکری یا سوء اختیار یا غلبه اهریمن مداخلیت عمده داشته باشد. این نظریه در مقابل حصرگرایی دینی قرار می گیرد که حقانیت و هدایت و سعادت را در گرو دینی واحد می نهد و مخالفان و منکران آن دین خاص را در عداد معاندان و شوربختان یا مستضعفان و معذوران می آورد و کثرت ادیان را سد سعادت و حجاب هدایت آدمیان می شمارد.

ب. نزاع عمیقاً و نهایتاً بر سر دو مقوله مهم حقیقت و حقیقت فهم می رود که اولاً آیا دین حق داریم و ثانیاً نصیب ما از این حق چقدر است؟ پلورالیستها می گویند: یک حق نداریم بلکه حقهای بسیار داریم، شاید واقعیت

چند ضلعی و چند لایه است و لذا حقها متکثر می شوند. (در پاسخ تناقضها) شاید واقعیت دینی چنان غامض و حیرت افکن است که زبان و ذهن را به تناقض می افکند، شاید در اینجا حق از جنس «حق برای ...» باشد نه حق مطلق. لذا مسیح (ع) برای مسیحیان پیامبر باشد و محمد (ص) برای مسلمانان. پلورالیسم از پیامدهای ناخواسته و ناگزیر حصرگرایی است. عقلای هر قوم ادله خود را برتر از ادله رقیبان می شمارند و تسلیم ادله رقیب نمی شوند. معیار چیزی جز دلیل عقلانی نیست و عقل هم در اینجا گویی به بن بست رسیده است و فتوای قاطعی نمی دهد و گرنه چگونه عقلای عالم نزاعشان را تا کنون حل نکرده اند. برحق بودن و هدایت شدن به حادثه تولد و توطن جغرافیایی منوط نیست و نمی توان از سر نخبه گرایی هدایت خدا را از آن کسی دانست و راه را بر گسترش هدایت او بست. پلورالیسم ناگزیر است و حتی نفیش به اثباتش می انجامد.

ج. ادله پلورالیستها و حصرگرایان به دلیل هم قوت بودنشان باز کارشان به پلورالیسم می کشد، لذا هم کثرت علل و هم کثرت ادله هر دو به پلورالیسم می انجامند. اولاً اضلال الهی فرع بر هدایتگری اوست و نه امری مستقل، و اسم مضل تابع اسم هادی خداوند است نه حاکم بر آن یا جدای از آن. ثانیاً اکثر مردم در امر دین اختیارورزی نمی کنند بلکه به دین و مذهب محیط خود در می آیند که خود پلورالیسمی علتی را به دنبال دارد. حق بودن نفس الامری گرهی از کار فرو بسته ما نمی گشاید، یعنی باز هم به «حق برای ما ...» باید بسنده کنیم. حقانیت را باید در گرو عقلانیت نهاد و هدایت را هم در گرو حقانیت، و سعادت را هم در گرو هدایت. دلایل ایجابی پلورالیستها: تودر تو بودن واقعیت، حیران ماندن زبان، تفسیر بردار بودن تجربه دینی، تفسیر بردار بودن متن دینی، همراه با تئوریهای در باب معرفت، عقلانیت، هدایت، گوهر دین، زبان، ذهن، سعادت، فلاح، علت، دلیل، تجربه، ارزش، فردیت وجود آدمی و ... کتاب حاضر کوششی است در راه بسط اندیشه کثرت گرایی و از موضعی کثرت گرایانه نوشته شده و در باب هدایت و عقلانیت و تفسیر و تجارب و متون مبانی ویژه ای را برگرفته و بر آنها برهان وارد

کرده است. (۴۹)

بخشی از کتاب (یک پنجم آن) با عنوان «گفت‌وگویی درباره پلورالیسم دینی» بخشی از گفت‌وگوی مولف با منتقد است که ۲۷٪ پایانی آن که اتفاقاً در زمره حساس‌ترین قسمتهای آن است بدون کمترین توضیحی حذف شده است! (۵۰) به علاوه مولف یا ناشر برای درج گفتگو از طرف دیگر آن اجازه نگرفته‌اند. (۵۱) درباره این گفتگو در جلسه آینده بیشتر سخن خواهم گفت. (۵۲)

به طور خلاصه از منظر مولف: اولاً کثرت‌گرایی دینی نظریه‌ای است معرفت‌شناسانه و دین‌شناسانه درباب حق بودن ادیان و محق بودن دینداران؛ ثانیاً کثرت‌ادیان حادثه‌ای طبیعی و نازدودنی است؛ ثالثاً مقابل کثرت‌گرایی دینی حصرگرایی دینی قرار می‌گیرد که حقانیت و هدایت و سعادت را در گرو دینی واحد می‌نهد؛ رابعاً پرسشهای اصلی بحث این دو است: آیا دین حقی داریم؟ نصیب ما از این حق چقدر است؟ خامساً از منظر کثرت‌گرایی دینی حق متکثر است. در باره حقانیت معیار عقل است و در نزاع حقانیت تکافؤ ادله حاکم است. نقد این نظریه در جلسه بعد خواهد آمد.

بحث چهارم. بسط تجربه نبوی (۱۳۷۸)

«الف. در قبض و بسط تئوریک شریعت سخن از بشری بودن و تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی می‌رفت و اینک در بسط تجربه نبوی سخن از بشریت و تاریخت خود دین و تجربه دینی می‌رود. به عبارت دیگر این کتاب رؤیه بشری و تاریخی و زمینی وحی و دیانت را بدون تعرض به رؤیه فراتاریخی و فراطبیعی آن بل با قبل و تصدیق آن می‌کاود و بازی نماید. این کتاب را پیامبرنامه نیز می‌توان نامید چرا که سراپا از بسط دین به تبع بسط تجربه درونی و بیرونی پیامبر حکایت می‌کند و وحی و رسالت را تابع شخصیت رسول می‌شمارد. خاتمیت نبوت را مقتضی و موجب ختم حضور نبی در عرصه دینداری نمی‌گیرد بل بر این حضور به خاطر تامین طراوت تجربه‌های دینی

انگشت تاکید می نهد و عمده سخن در آن مربوط به منزلت کانونی شخصیت بشری پیامبر در تشریع و تجربه دینی و نقش ولایت او در تداوم دینداری است.

ب. سنت عرفانی ما اما سنگ تمام گذاشت و هرچه توانست کفه افلاکی و آسمانی ترازوی وجود پیامبر را سنگین تر کرد و بر فربهی جثه باطن او افزود و سایه زمینی او را در نور آسمانی وحی محو نمود و نیمه پیمبری را به فروکوفتن نیمه انسانی او برگماشت. ادبیات صوفیانه ما از تشریح و تبیین پاره آسمانی شخصیت پیامبر اشباع شد. علم کلام جدید ما امروز با ایراد عنصر بشریت و تاریخ را به سوی حقیقت طلبی دعوت کنند به یت در دین و معرفت دینی و حیات رجال الهی آگاهانه بایی را در دین شناسی خود می گشاید که بر گذشتگان بسته بود و به توازنی وفای کند که قرنهای بی وفایی و بی مهری دیده بود.» (۵۳)

به طور خلاصه در اینجا سروش اذعان می کند که اگرچه در قبض و بسط دین را امری ثابت، فراتاریخی و فرابشری می دانست، در بسط تجربه نبوی دین و تجربه نبوی امری بشری و تاریخی و در نتیجه وحی و اصل دین نیز بشری و تاریخی و زمینی می شود. البته وی مدعی می شود که همچنان رُویه فراتاریخی و فراطبیعی دین مورد تصدیق وی است. به زعم وی کلام جدید با پرداختن به جنبه بشری و زمینی پیامبر، وحی و اسلام علوم اسلامی را متوازن می کند. ثانیاً در این رویکرد وحی و رسالت تابع شخصیت محمد بن عبدالله (ص) است. ثالثاً با رحلت پیامبر حضور او در تجربه بسط یافته و ولایت تداوم می یابد. نقد بسط تجربه نبوی در جلسه آینده خواهد آمد.

بحث پنجم. کلام محمد رؤیای محمد (۱۳۹۷)

«الف. از بیست و پنج سال پیش تا امروز راه بلندی را پیموده ام. ابتدا کلام خدا را عین کلام محمد (ص) می انگاشتم و با این جهش برای حل مشکل باری راهی نشان دادم و سپس با تأمل بیشتر در کلام محمد (ص) که در قرآن و حدیث تجلی و تبلور یافته است، دریافتم که گفتار قرآن در دو بستر تکوّن یافته است: بستر دیالوگ و

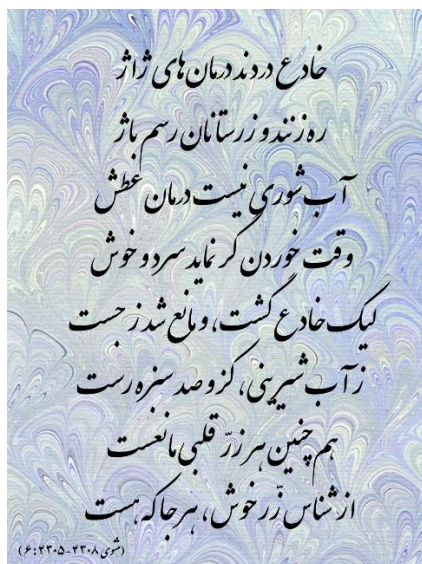
بستر رؤیا. قرآن فرموده‌هایی یک‌سویه نیست که از بالا به پائین صادر شده باشد، بلکه گفتگویی است دو سویه میان پیامبر و معاصرینش اعم از مؤمنان و منکران، و اهل کتاب و امیان، و در بطن جامعه و جهان بینی کهن و قبایلی، و به زبان عربی که از دل تاریخ و فرهنگ عربی برآمده و طاقت و ظرفیتی ویژه و محدود دارد. رؤیایی هم هست یعنی سمعی - بصری و گویشی - نمایشی است لذا تعبیر رؤیای محمد بر آن صادق تر است تا کلام محمد یا کلام خدا. و چون رؤیایی است و صورت‌گری خیال محمد را با خود دارد محتاج تعبیر است. این متن را چنان باید خوانده شود که حقا کلام محمد و از دهان او و محصول عقل و خیال اوست. چنین خواندن قرآن معنای تازه‌ای بدان می بخشد و بسیاری از مجازات را حقیقت می کند و کثیری از ابهامات و شبهات را بی تکلف از آن می زداید که کمترین آنها شبهه جبر و اختیار است.

ب. بسط تجربه نبوی دنباله منطقی قبض و بسط تئوریک شریعت بود و اینک کلام محمد رویای محمد ادامه منطقی آن دو است و بیان می کند که مهمترین پیش‌فرضها برای درک کلام محمد پیش‌فرضهای تعبیری است. قرآن نسبی با رسول دارد که در آن نسبت، حضور سهمگین خدا فاعلیتهای دیگر را در حجاب برده است. اما نسبی با ما دارد که در این نسبت اولاً باید حضور پیامبر را حس کنیم و ثانیاً حجاب از رخ دیگر فاعلیتها برداریم و این وقتی فهمیده می شود که قرآن را همچون تالیف مستقیم پیامبر بخوانیم و صنعت التفات را درسرای آن جاری بدانیم.» (۵۴)

به طور خلاصه: اولاً سروش از سال ۱۳۷۲ و حی را معادل کلام محمد (ص) می دانسته است. ثانیاً به نظر وی کلام محمد (ص) در قرآن و حدیث تجلی یافته است. ثالثاً قرآن (همان کلام محمد) [همچنان که در بسط تجربه نبوی گفته بود] برآمده از تجربه شخصی، بشری و تاریخی محمد (ص) است: تألیف محمد (ص)، الآن بر آن می افزاید که وحی و قرآن در حقیقت رؤیای محمد (ص) است و تعبیر رؤیای محمد (ص) بر آن صادق تر است تا کلام محمد

(ص). رابعا کلام تفسیر می خواهد، اما رؤیا تعبیر می طلبد. بنابراین به جای تفسیر قرآن باید به تعبیر آن پرداخت. خامسا این گونه قرائت کردن قرآن بسیاری از محازها را حقیقت و کثیری از ابهامات و شبهات را به زعم وی می زداید. بنابراین مهمترین پیش فرضها برای درک قرآن پیش فرضهای تعبیری است. نقد این رویکرد در قسمت بعدی خواهد آمد.

خاتمه



به دلیل کمبود وقت نقد سروش متاخر (روشنفکر دینی) به جلسه بعد موکول می شود. در خاتمه به دو توصیه یکی از فقیه عالیقدر استاد منتظری و دیگری از مولانا در دفتر ششم مثنوی اشاره کرده سخنم را ختم می کنم.

الف. توصیه فقیه عالیقدر

مرحوم استاد منتظری در پیام مورخ ۱۱ دی ۱۳۸۷ «توصیه هایی به دانشمندان، نواندیشان و پژوهشگران علوم اسلامی» کرد که در بخشی از آن آمده است: «... در چنین شرایطی متأسفانه برخی از روشنفکران و قلم به دستان که انتظار می رود با آگاهی از باورها و مقتضیات زمان، متوجه همه جوانب بحث های خود باشند، به جای دفع شبهات و القائات نادرست علیه اسلام، همان شبهات را که گاه قرن هاست مطرح بوده تکرار می کنند، و بدون

توضیح در جهت ابهام زدائی، عباراتی مجمل و غیر صریح را به کار می‌برند که چه بسا خواننده گمان می‌کند آنها نیز به شبهات وارد شده باور دارند. از سوی دیگر نقدها و حتی تهاجمات به دین را باید به شیوه "جادلهم بالقی هی احسن" پاسخ گفت نه با تکفیر و تفسیق که سخن صواب را هم از بین می‌برد؛ و همچنین در برابر نقدها و تهاجمات نباید با رنجش و واکنش عاطفی، به تعصب و عدم تحمل روی آورد؛ علاوه بر این امروزه با زبان و ابزار روز باید به بررسی و پاسخ ایرادات پرداخت و نمی‌توان چون سابق از شبهات به راحتی گذشت و یا مانع طرح و بحث آنها گردید ...

غافل از اینکه منشاء بسیاری از این شبهات نامهربانی کردن و برخورد خصمانه با طرف مناظره و بی‌اعتنایی کردن به علل اصلی پیدایش سؤال و شبهه است؛ که گاه ناشی از عملکرد نادرست و مشی متصدیان امور دینی و خاصه حاکمان حکومت دینی است. بدیهی است وقتی ما از جمهوریت سخن می‌گوئیم ولی برای جمهور مردم که صاحبان اصلی حکومتند طرفی نمی‌بندیم و همانند صغار و قاصران و غایبان بی‌سرپرست، در امور آنان می‌نگریم؛ و به دلخواه برای جمعیت چند ده میلیونی آنها تصمیم گرفته و بر آنان بدین شیوه حکم می‌رانیم؛ و آنگاه که لب به وجود آزادی می‌گشائیم، در عمل، آزادی را در راه اهداف خود قربانی می‌کنیم؛ و آنگاه که از دین و دیانت سخن می‌گوئیم تنها به پوسته و ظواهر آن حساسیت نشان داده و از گوهر دین و بخش مهم آن، اخلاق، غافل می‌شویم؛ و آنگاه که از عدالت و ظلم ستیزی سخن می‌گوئیم و مردم از آن قالبی تهی می‌بینند، و هنگامی که بر کرسی وعظ و خطابه به تقوا و مکارم اخلاق و عرفان و حفظ حریم دیگران دعوت می‌کنیم، اما خود به آن پایبند نیستیم، چگونه توقع داریم از تهاجم به دین و فرهنگ اسلامی در امان باشیم؟

انتظار می‌رود که ناقدان محترم به جای اینکه در مقابل شبهات حالت انفعالی و گریز به خود گیرند، به مبانی مسلمات دین و مذهب نگاهی تازه کرده و کاستی‌هایی را که در استدلال‌های آنهاست جبران نمایند؛ و توجه

نمایند که از مهم ترین وظایف یک مسلمان معتقد و نواندیش، پاسخ به شبهات و یافتن راههای جدید در پاسخگویی آنهاست، نه صرفا بیان شبهات یا تولید شبهات جدید... امید است نواندیشان و روشنفکران مذهبی ما با قلم و زبان گویا و شیوا، دین خدا را در این آشفته بازار کم سابقه، یاری کنند و عزت اسلام و خود را روزافزون نمایند.» (۵۵)

استاد منتظری کمتر از یک سال بعد از این پیام از دنیا رفت و این پیام آخرین توصیه ایشان به «دانشمندان، نواندیشان و پژوهشگران علوم اسلامی» است. ایشان چند ماه قبل از این پیام کتاب «سفیر حق و صغیر وحی» را نوشته بود که نقد رویکرد بسط تجربه نبوی سروش است (۵۶) بنابراین به سادگی می توان برخی مصادیق مخاطب این توصیه را شناسایی کرد.

فقیه عالیقدر به سه گروه در پیام خود خطاب کرده است: اول. روشنفکرانی که «به جای دفع شبهات و القاءات نادرست علیه اسلام، همان شبهات را که گاه قرن هاست مطرح بوده تکرار می کنند» و به آنها متذکر می شود «از مهم ترین وظایف یک مسلمان معتقد و نواندیش، پاسخ به شبهات و یافتن راههای جدید در پاسخگویی آنهاست، نه صرفا بیان شبهات یا تولید شبهات جدید»؛ دوم. منتقدان این روشنفکران «به جای برخورد منفعلانه، واکنش عاطفی، تعصب و عدم تحمل یا تکفیر و تفسیق باید به شیوه جدال احسن پاسخ دهند. با زبان و ابزار روز باید به بررسی و پاسخ ایرادات پرداخت و نمی توان چون سابق از شبهات به راحتی گذشت و یا مانع طرح و بحث آنها گردید، بلکه به مبانی مسلمات دین و مذهب نگاهی تازه کرده و کاستی هایی را که در استدلال های آنهاست جبران نمایند»؛ سوم. متصدیان امور دینی و خاصه حاکمان حکومت دینی چرا که منشاء بسیاری از این شبهات نامهربانی کردن و برخورد خصمانه با طرف مناظره و بی اعتنایی کردن به علل اصلی پیدایش سؤال و شبهه است، آنها که آنگاه که از دین و دیانت سخن می گویند تنها به پوسته و ظواهر آن حساسیت نشان داده و از گوهر دین و

بخش مهم آن، اخلاق، غافل می‌شوند.» فاعتبروا یا اولی الابصار.

ب. توصیه مولانا

سروش اهل مثنوی است و با مولوی مأنوس می‌باشد. بحث این جلسه را با ابیات زیبایی از دفتر ششم مثنوی به پایان می‌برم. بحث در سروش متأخر است.

خادع دردند درمان‌های ژاژ/ ره‌زنند و زرستانان، رسم باژ

آبِ شوری نیست درمانِ عطش / وقتِ خوردن گر نماید سرد و خَوش

لیک خادع گشت، و مانع شد ز جُست / ز آب شیرینی، کزو صد سبزه رُست

هم‌چنین هر زرّ قلبی مانعست / از شناس زِرّ خوش، هرجا که هست

پا و پَرت را به تزویری بُرید / که مراد تو منم، گیر ای مُرید

گفت دردّت چینم، او خود دُرد بُود/ مات بود، ار چه به ظاهر بُرد بُود

رَو، زِ درمانِ دروغین می‌گریز / تا شود دردّت مُصیب و مُشک‌بیز (۵۷)

شرح: ۴۳۰۵: ژاژ: بیهوده، یاوه؛ باژ: باج، حراج. درمانهای بیهوده یا داروهای قلابی درد انسان را می‌فریبد. آنها در واقع راهزنانی هستند که تحت عنوان گرفتن خراج (رسم باژ) زر و سیم مردمان را به سرقت می‌برند. (از این بیت نقد مرشدان دروغین و مُضَلّ شروع می‌شود که از درد حقیقت‌طلبی مسترشدان سوء استفاده می‌کنند و به جای آن‌که آنان را به سوی حقیقت‌طلبی دعوت کنند به پرستش خود می‌خوانند و در واقع خود را تبلیغ می‌کنند نه خدا را، هرچند که به ظاهر چنین داعیه‌ای دارند و بدینسان معنویات آنان را به یغما می‌برند.) ۴۳۰۶: آب شور که نمی‌تواند عطش را رفع کند، گرچه به هنگام خوردن سرد و گوارا به نظر آید. (مرشدان دروغین همچون آب نکمین هستند، ظاهری غلط انداز دارند. شخص عطشان هر قدر که آب شور و نمکین بنوشد تشنگی‌اش

نه تنها رفع نمی شود، بلکه شدت هم می گیرد. آب شور تعبیری است از مرشدان کاذب و مدعیان کمال). ۴۳۰۷؛

آب شور ادمی را می فریبده و او را از طلب آب گوارا و شیرینی که سبزه های فراوان از آن می روید باز می دارد.

(مرشدان دروغین و ائمه ضلالت نیز همچون آب شور رهنر مردمان اند). ۴۳۰۸؛ همینطور هر طلای تقلبی آدمی را در هر جا که باشد از شناخت طلای حقیقی باز می دارد. ۴۳۰۹؛ مرشد دروغین با حيله پا و پر همت مرید را می بُرد، و به او می گوید: ای طالب حقیقت مرا بگیر که مراد و مطلوب تو منم من. ۴۳۱۰؛ مرشد دروغین به تو می گوید من دردت را درمان می کنم، در حالی که باطن او آکنده از تیرگی و ناخالصی (دُرد) است. او بازنده (مات در شطرنج) بود اگرچه به ظاهر برنده می نماید. ۴۳۱۱؛ برو از درمانهای کاذب بهره‌یز تا دردت آن گونه که هست خود را به تو نشان دهد و ماهیت خود را به تو اعلام کند؛ مُصیب درد شدن: درد ترا متوجه خود سازد. مُشک‌بیز: بیزنده و غربال کننده مُشک. چون بیختن مُشک سبب انتشار رائحه آن می شود کنایه از غماز و افشاکننده نهانی هاست. این دو تعبیر یعنی درد واقعیت خود را آن گونه که هست به تو نشان دهد. منظور بیت: گول درمانهای دروغین را مخور و دل بدانها خوش مدار که این قبیل درمانها باعث پوشیده ماندن درد و عوامل بوجود آورنده آن می شود. وقتی فریب درمانهای دروغین را نخوری درد و بیماری آن گونه که هست ماهیت خود را به تو نشان می دهد و آن گاه تو به طرف درمان حقیقی انگيخته خواهی شد. بنابراین مدعیان ارشاد نه تنها نواقص روحی و کاستی های اخلاقی طالبان حقیقت را برطرف نتوانند کرد، بلکه با راهبری های گمراه کننده خود، آنان را از معایب خویش غافل می گردانند.

موضوع جلسه بعدی (انشاءالله آخرین جلسه چالش اسلام و قدرت) «نقد سروش متأخر (روشنفکر دینی)» خواهد بود.

جمع بندی

سروش متقدم را تقدیر می کنم، 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.

شرح 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 پربار، 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 فرهنگیش مرحله تازه ای را آغاز کرد (روشنفکری دینی مدل

سروش). او در این مرحله بتدریج مشغول «اصلاح اصل 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

گرایی دینی حصرگرایی دینی قرار می گیرد.

سروش اگرچه در قبض و بسط دین را امری ثابت، فراتاریخی و فراشرعی می دانست، در بسط تجربه نبوی دین و

تجربه نبوی را اموری بشری و تاریخی دانسته، در نتیجه وحی و اصل 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.

یادداشت‌ها:

*. در اعلان جلسه قبل آمده بود: «در چهاردهمین (و آخرین جلسه) به پرسش‌های زیر پاسخ داده می شود: ۱.

امتیازات فعالیت‌های فرهنگی عبدالکریم سروش در حوزه های فلسفی، عرفانی، اخلاق نقلی، کلام جدید و

اخلاق سیاسی چیست؟ ۲. چرا باید با «قبض و بسط تئوریک شریعت» نقادانه برخورد کرد؟ و چرا فصل

الخطاب نیست؟ ۳. مقصد روشنفکری دینی به سبک سروش (قبض و بسط تئوریک شریعت، صراطهای

مستقیم، بسط تجربه نبوی، رؤیای رسولانه و پیامبر اقتدارگرا) کجاست؟ ۴. «قلب اسلام» یعنی چه؟ ۵. چرا

افتراق «روشنفکری دینی» به سبک سروش (سرگرم اصلاح دین) و «نواندیشی دینی» (در کار اصلاح معرفت

دینی) ناگزیر است؟ ۶. روشنفکری دینی به سبک سروش چه مزایا و آسیب‌هایی برای اندیشه اسلامی معاصر

داشته است؟» در این جلسه تنها فرصت پاسخ به پرسش نخست و نیمی از پرسش سوم فراهم شد. پاسخ بقیه پرسشها به جلسه بعد موکول می شود. ترجیح دادم به پرسشها در حد مقدور پاسخ نسبتاً جامع داده شود، که یک ده آباد بهتر از صد شهر خراب. لذا برخلاف پیش بینی جلسه چهاردهم جلسه آخر نشد، امیدوارم جلسه پانزدهم «آخرین جلسه» باشد!

۱. هر قدم زین آب تازی دورتر / دَو دَوان سَوی سَرابِ با غَرَر (مثنوی ۴:۳۲۳۲) بحث عمیق آب شور در خاتمه همین جلسه نقل و تشریح خواهد شد.

۲. عبدالکریم سروش، نهاد ناآرام جهان، مقدمه چاپ اول [۱۳۵۶]، ص ۱۴-۱۳ (تهران: صراط، ۱۳۹۳). چاپ اول در «تعدادی اندک» (مقدمه چاپ دوم، ص ۱۳) بوده است.

۳. پیشین، پیشگفتار کتاب، ص ۱۵. سروش در انتهای مقدمه چاپ دوم از سه نفر تشکر کرده است: «تذکراهای و توصیه های آقایان مرتضی مطهری و مهدی حائری [یزدی] که هر دو به حق از پیشروان مسلم فلسفه اسلامی و از پیروان مشرب حکمت متعالیه اند برای من بسی سودمند و ارجمند بود و اشارات و ارشادات آنان در پیراستن این دفتر بسی مفید و کارگرافتاد. در اینجا واجب می دانم که این هر دو بزرگ را سپاس بگزارم و برایشان از درگاه حق متعال اجر جاودان مسئلت دارم. آقای غلامعلی حداد عادل نیز مرا مدد بسیار رساند و اگر همکاری های مشفقانه او نبود این دفتر چنان که اینک هست نمی بود. سپاس بسیار من برای او» (پیشین، ص ۱۱-۱۲) تاریخ انتهای مقدمه رجب ۱۳۹۸ [خرداد ۱۳۵۷] است. (کتاب توسط انتشارات قلم در سال ۱۳۵۷ در تهران منتشر شده است.) همکاری سروش و حداد عادل که هم مدرسه ای و احتمالاً هم کلاس بوده اند تا حدود یک دهه ادامه پیدا می کند، حداد عادل در انتشار کتابهای سالهای ۵۷ و ۵۸ سروش عامل اصلی است، به علاوه این دو یار دبستانی کتاب «بینش دینی» سال چهارم نظری و معارف اسلامی دانشگاهها (بعد از بازگشایی) را با هم تدوین کرده اند. به نسخه ای از این دو کتاب دست نیافتم. اگر کسی به آنها دسترسی دارد برایم ارسال کند. برای اطلاع از نظر متاخر سروش درباره حداد عادل بنگرید به مقاله «بیا این داورها را به نزد داور اندازیم» مورخ ۲۳ آبان ۱۳۹۱ به قلم سروش، و نامه سرگشاده فروردین ۱۳۹۲ سروش به وی. حداد عادل نیز در نامه سرگشاده مورخ ۳۰ بهمن ۱۳۹۱ به سروش پاسخ داده است. در این نامه نکاتی درباره چاپ اول نهاد ناآرام جهان آمده است: «وقتی کتاب «نهاد ناآرام جهان» را در لندن نوشته بودی و می خواستی آن را در ایران چاپ کنی، دست نوشت خودت را به من سپردی و من چند ماه زحمت کشیدم و آن را ویرایش کردم و به آن سروسامان دادم و برایش ناشر پیدا کردم و بر همه چیز، از کاغذ و قطع و جلد و کارهای لازم دیگر، نظارت کردم تا آن کتاب در آمد و این همه به سال ۱۳۵۶ بود.» (پاسخی به تهمت: یک حرف از هزاران، خبرگزاری فارس)

۴. درباره ارکان جهان بینی اسلامی و ایمان به غیب بنگرید به سروش متاخر درمبحث دوم همین جلسه. درباره فلسفه اسلامی و ملاصدرا بنگرید به قصه ارباب معرفت، دفتر اول، و درباره خودکفایی فکری بنگرید به تفرج صنع. هر دو کتاب در همین مبحث معرفی اجمالی می شوند.
۵. عبدالکریم سروش، نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی به ضمیمه نقدی بر روش شناخت، (چاپ اول: تهران، انتشارات حکمت، خرداد ۱۳۵۷)، مقدمه طبع دوم، تهران: حکمت، آذر ۱۳۵۷، ص ۱۰-۱۱. «روش شناخت بر پایه توحید» نوشته ابوالحسن بنی صدر است.
۶. عبدالکریم سروش، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ ص ۸ (تهران: صراط، ۱۳۶۸)
۷. عبدالکریم سروش، چه کسی می تواند مبارزه کند؟ ص ۴ (تهران: پیام آزادی، خرداد ۱۳۶۰)
۸. البته در همان دوران متفکرانی ژرف اندیش بودند که به گونه دیگری می اندیشیدند. بنگرید به عصرانه با طعم قانون: آنان که گفتند آری، آن که گفت نه، مصطفی رحیمی و منتقدانش در نامه به آقای خمینی: چرا با جمهوری اسلامی مخالفم؟ (۱۵ مرداد ۱۳۹۷)
۹. عبدالکریم سروش، دانش و ارزش: پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق، اخلاق تکاملی، اخلاق مارکسیستی، [و] اخلاق واقع بین، تهران: [ناشر؟] چاپ و صحافی سیستم‌افرم، چاپ دوم، ۱۳۵۸، مقدمه، ص ۵-۶.
۱۰. پیشین، ص ۸ با تلخیص.
۱۱. چالش اسلام و قدرت، جلسه ششم، ۲۷ اسفند ۱۳۹۹.
۱۲. خطابه نخست در اردیبهشت ۱۳۵۸ از صدای جمهوری اسلامی ایران پخش شده است. دومی در دانشگاه علم و صنعت و سومی در دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران ایراد شده است. (ص ۱-۲ مقدمه)
۱۳. عبدالکریم سروش، ایدئولوژی شیطانی: دگماتیسم نقابدار، تهران: انتشارات یاران، تیر ۱۳۶۰، ص ۲-۳.
۱۴. متن کتبی این جلسات از نوار پیاده شده و با مشخصات زیر در فضای مجازی منتشر شده است: «متن کامل مناظرات ایدئولوژیک ۱۳۶۰» (پارسینه، ۴ اردیبهشت ۱۳۹۱) این مناظره از سوی صدا و سیمای جمهوری اسلامی (و در حقیقت حزب جمهوری اسلامی یا نظام) برگزار می شد. دفتر ریاست جمهوری (ابوالحسن بنی صدر)، نهضت آزادی، جبهه ملی، جاما، جنبش مسلمانان مبارز و سازمان مجاهدین خلق ایران حاضر به شرکت در این مناظره نشدند. اواخر خرداد ۱۳۶۰ یکی از تاریک‌ترین فصلهای سرکوب منتقدان در جمهوری اسلامی آغاز شد.
۱۵. عبدالکریم سروش، تفرج صنع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، تهران: صراط، ۱۳۷۵، ص ۱.
۱۶. عبدالکریم سروش، اخلاق خدایان، (تهران: طرح نو ۱۳۸۰) ص ۷.
۱۷. درباره قبض و بسط «اصناف دینداری» بنگرید به چالش اسلام و قدرت، جلسه دهم: از قیاسش خنده آمد

خلق را (۴ خرداد ۱۴۰۰).

۱۸. درباره تذبذب سروش بین اشعری‌گری و نواعت‌زالی‌گری بنگرید به چالش اسلام و قدرت، جلسه سیزدهم:

سوی سراب با غرر (۱۶ تیر ۱۴۰۰)

۱۹. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.

۲۰. ادوین آرتور برت، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹، ص ۴. این کتاب یکی از کتب درسی فلسفه علم در مقطع کارشناسی من در کلاس دکتر سعید زیباکلام بود و از آن استفاده کردم.

۲۱. پیاده شده دروس او در دانشکده علوم اجتماعی که توسط یکی از دانشجویانش - علی رضاقلی (والا) - تنظیم و تنها کتابی است که بدون مقدمه او منتشر شده نیز اینجا قابل ذکر است: درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع: روش تفسیر در علوم اجتماعی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴).

۲۲. ای کاش نام این استاد اخلاق ذکر شده بود. آیا کتاب المراقبات را هم همین «روحانی بزرگوار» به او معرفی کرده بود؟

۲۳. عبدالکریم سروش، اوصاف پارسایان: شرح خطبه امام علی (ع) درباره متقین، تهران: صراط، ۱۳۸۶، ص ۱۹-۲۲. عبارات اینجا درباره امام علی (ع) را مقایسه کنید با آنچه در جلسه مورخ ۱ فروردین ۱۴۰۰ در مباحث دین و قدرت گفته است.

۲۴. عبدالکریم سروش، حکمت و معیشت: شرح نامه امام علی به امام حسن علیهما السلام، تهران: صراط، ۱۳۸۴، ص ۲.

۲۵. عبدالکریم سروش، حدیث بندگی و دلبردگی، تهران: صراط، ۱۳۸۶، ص ۷-۸.

۲۶. عبدالکریم سروش، رازدانی و روشنفکری و دینداری، مقدمه طبع سوم (تهران، صراط، ۱۳۸۶)

۲۷. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، صفحات بیست و هفت و بیست و هشت (تهران، صراط، ۱۳۸۴)

۲۸. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، صفحات سی و یک و سی و دو (تهران، صراط، ۱۳۸۵)

۲۹. سروش شش سال در انگلستان تحصیل کرده است. به نقل خود وی بعد از اینکه در ایران دکترای عمومی داروسازی از دانشگاه تهران اخذ کرده بود و دوران سربازی را به پایان رسانده بود و یک سال و چند ماه هم در اداره کنترل دارو کار کرده بود مدیران مدرسه علوی تهران که وی در آن تحصیل کرده بود یعنی علی اصغر کرباسچیان (۱۳۸۲-۱۴۹۴) و رضا روزبه (۱۳۵۲-۱۳۰۰) از یکی از تجار کاغذ فروش بازار تهران بنام حاج ابوالفضل کرداحمدی (۱۳۸۷-۱۳۰۳) [از اعضای جامعه تعلیمات اسلامی به مدیریت شیخ عباسعلی اسلامی] درخواست می کنند که مخارج تحصیل سروش در خارج از کشور را تقبل کند. سروش در آن زمان ازدواج

کرده و صاحب دو فرزند بوده است. کداحمدی کلیه مخارج اقامت و تحصیل سروش را در خارج از کشور پرداخت کرد. (مستند عبدالکریم سروش: معرفت و مدارا، به سردبیری داریوش کریمی، ۲۸ می ۲۰۱۷، تلویزیون بی بی سی فارسی) سروش کارشناسی ارشد شیمی آنالیتیک را از دانشگاه لندن می گیرد و تحصیل در دوره دکتری تاریخ و فلسفه علم در کالج چلسی را آغاز می کند، اما با آغاز انقلاب تحصیل خود را ناتمام می گذارد و به ایران بازمی گردد. زمان بازگشت او به ایران ظاهراً اوایل سال ۱۳۵۸ بوده است. در مستند مذکور سروش تنها از دو معلم دوران دبیرستان خود اسم برده و به نام هیچیک از اساتیدش در دانشکده داروسازی یا کارشناسی ارشد شیمی تحلیلی اشاره نکرده است و مشخص نکرده دروس تاریخ و فلسفه علم را نزد کدام استاد یا اساتید تحصیل کرده و به مرحله امتحان جامع رسیده است یا نه. در هر حال عبدالکریم سروش هرگز دکتری تاریخ و فلسفه علم را به پایان نبرده است.

۳۰. سروش نهاد ناآرام جهان را در آخرین ماههای تحصیلش در انگلستان منتشر کرده و بعد از آن به ایران بازگشته و دیگر هرگز تحصیل فلسفه غرب نکرده است.

۳۱. در مستند بی بی سی فارسی (پیشین) سروش گفته: نخستین بار عمویش که بر خلاف پدرش مرید علما بوده پس از قیام پانزده خرداد او را به قم برده و در یک دیدار عمومی آقای خمینی را دیده است، شلوغ بود و مردم صلوات می فرستادند.

۳۲. این عبارت دقیق نیست. دوران دانشجویی سروش در ایران (۱۳۴۶-۱۳۴۲) قبل از تدریس ولایت فقیه (بهمن ۱۳۴۸) و در نتیجه قبل از انتشار و پخش آن در ایران (اسفند ۱۳۴۸ یا فروردین ۱۳۴۹) بوده است. سروش به گفته خودش (سیاست-نامه ج ۲) تا مهر ۱۳۴۹ دوران سربازی را می گذرانیده است. اگر کتاب حکومت اسلامی را در دوران دانشجویی در لندن خوانده باشد، دیگر در دنیای آزاد «کتاب مخفی» صدق نمی کند. اما تعبیر اینکه با خواندن کتاب حکومت اسلامی (ولایت فقیه) وی در سلک مقلدان آقای خمینی درآمد بسیار جالب است. نکته اصلی کتاب مذکور نظریه ولایت فقیه است. آیا سروش با عنایت به این نظریه در زمره مقلدان آقای خمینی درآمد یا به دلیل حواشی مبارزاتی آن؟

۳۳. ضاد اینجا بی وجه می نماید. در مستند بی بی سی فارسی (پیشین) سروش می گوید: قاف! قاف به فاء فلسفه نزدیک تر است!

۳۴. خطاب به فرماندهان ارتش: «ما می خواهیم تو آقا باشی».

۳۵. تحلیل مهمی است! باید آن را به خاطر سپرد.

۳۶. عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، دفتر اول، (تهران، صراط، ۱۳۸۴) صفحات بیست و پنج تا بیست و هشت. در انتهای خطابه «آفتاب دیروز و کیمیای امروز» نوشته است: «کتاب معراج السالکین و صلوة

العارفین را ایشان [امام خمینی] در اوج احوال سلوک عرفانیشان در حدود ۳۸ تا ۴۰ سالگی نوشته اند و برای اولین بار در جلد یادنامه استاد شهید مطهری با اجازه و اهدای خود ایشان به طبع رسیده و از مکتوبات بسیار لطیف ایشان است.» (ص ۳۵۱)

۳۷. عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، دفتر دوم، (اسن آلمان: نشر اندیشه های نو، اسفند ۱۳۹۹)، ص ۱۱.

۳۸. جایزه اراسموس جایزه سالانه ای است که به یاد دسیدریوس اراسموس Desiderius Erasmus (-۱۵۳۶ تا ۱۴۶۶) کشیش کاتولیک انسان‌گرای هلندی دوره رنسانس از سال ۱۹۵۸ به اشخاص و مؤسساتی که مشارکت چشمگیری در فرهنگ، جامعه یا علوم انسانی در اروپا یا بقیه دنیا داشته باشند در آمستردام هلند اهدا می‌شود. این جایزه از برجسته‌ترین جوایز اروپا محسوب می‌شود. جایزه اراسموس با محوریت دین و مدرنیته در سال ۲۰۰۴ مشترکاً به سه نفر تعلق گرفت: عبدالکریم سروش (متولد ۱۹۴۵)، صادق جلال‌العظم (۱۹۳۴-۲۰۱۶)، و فاطمه مرنیسی (۱۹۴۰-۲۰۱۵). العظم نویسنده خدانا باور سوری، از منتقدان ادوارد سعید و نویسنده کتابهای نقد فکر دینی، دفاع از مادیگرایی و تاریخ، شرق‌شناسی و شرق‌شناسی معکوس، تابوی ذهنی: سلمان رشدی و حقیقت ادبیات، اسلام و انسان‌گرایی سکولار، مجموعه سه جلدی سکولاریسم، بنیادگرایی و مبارزه برای معنای اسلام. مرنیسی نویسنده مراکشی و جامعه‌شناس فیمنیست نویسنده کتابهای آن‌سوی حجاب، زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن پوش، حریم سیاسی، جنسیت به مثابه هندسه اجتماعی، جنسیت و ایدئولوژی و اسلام، و اسلام و دموکراسی.

۳۹. عبدالکریم سروش، سیاست-نامه، تهران: صراط، ۱۳۸۹، ص ۱۴-۱۳.

۴۰. عبدالکریم سروش، آئین شهریاری و دینداری (سیاست-نامه ۲)، تهران: صراط، ۱۳۸۴، صفحه هفت.

۴۱. «(در فرودگاه خرم‌آباد) به مدت هفت ساعت او و دوستش را در اسارت گرفتند و چه جسارتها که نکردند و چه سنگ پاره‌ها که هریکی برای پاره کردن رشته جانی کافی بود به سوی او نشانه رفتند.» (پیشین) واقعه خرم‌آباد زمانی اتفاق افتاد که من ماه اول بعد از آزادی از زندان را می‌گذراندم و جالب اینکه مهاجمان به سروش به نام کدیور دشنام می‌دادند و به کدیور به نام سروش. یعنی حتی ما را از هم تمیز نمی‌دادند! دیگر مطلب این جلد این است: پرونده سازی جدید کیهان علیه سروش و کدیور (ص ۴۴۱-۴۴۰).

۴۲. «با تقلیل اعضای ستاد امام اعضای دیگری به ستاد افزودند. این را من اینجا بگویم که در همان ایام به دلایل مختلف خواستار کناره‌گیری از ستاد بودم و نزد امام هم استعفا دادم اما ایشان نپذیرفت. پس از مدتی دوباره استعفا دادم و این بار ایشان پذیرفت و من در سال ۱۳۶۲ از ستاد کناره‌گیری کردم. ... من در اولین جلسه شورای در سال ۶۲ شرکت کردم و پس از آن استعفا دادم و فعالیتیم در ستاد انقلاب فرهنگی پایان یافت.» (درباره انقلاب فرهنگی و چیزهایی که قرار بود بشود، مصاحبه با ماهنامه لوح، ش ۶، مهر ۱۳۷۸)

پیشین، ص ۳۳۱-۳۳۲. به نظری رسد زمان کناره گیری دقیق نباشد. در بین اعضای منصوب در دوره جدید ستاد انقلاب فرهنگی مورخ ۸ شهریور ۱۳۶۲ نام دو نفر از دوره اول آن به چشم می خورد: وی و علی شریعتمداری (صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۸۳) عبدالکریم سروش در شرفیابی اعضای جدید ستاد انقلاب فرهنگی به محضر مقام رهبری در تاریخ ۱۲ مهر ۱۳۶۲ نیز حضور داشته است (صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۱۶۶). در حکم مورخ ۱۹ آذر ۱۳۶۳ آقای خمینی «علاوه بر کلیه افراد ستاد فرهنگی» چندین نفر اضافه شده اند. (صحیفه امام، ج ۱۹، ص ۱۱۱). انتشار استعفانامه رافع هر ابهامی است.

۴۳. «من در مهرماه ۱۳۴۷ به سربازی رفتم. دوران آموزشی خود را در پادگان جی به مدت شش ماه گذراندم و بعد از آن در بهداری پادگان دژبان در جمشیدیه تهران به مدت یک سال و نیم افسر بودم و در مهرماه ۱۳۴۹ خدمت وظیفه من پایان یافت. بعد از آن به دنبال یافتن شغل برآمدم و به بهداری مراجعه کردم و نهایتاً موافقت شد که من به بوشهر بروم. سال ۱۳۵۰ به بوشهر رفتم و به مدت یک سال و سه ماه در بوشهر اقامت داشتم و در سال ۱۳۵۱ به تهران برگشتم و اواخر سال ۱۳۵۱ تهران را به قصد انگلستان ترک کردم. در فاصله برگشت از بوشهر و رفتن به انگلستان در آزمایشگاه کنترل دارو در تهران کار می کردم.» (ایام دریایی بوشهر، مصاحبه با هفته نامه نسیم جنوب، ۴ مهر ۱۳۷۸) پیشین، ص ۳۳۸-۳۳۹.

۴۴. به نظری رسد این نسبت صحت ندارد یا من از آن بی خبرم. در پایگاه اطلاع رسانی خود وی به تاریخ ۹ خرداد ۱۳۸۹ به نقل از منبعی به نام مردمک [؟] آمده است: «جامعه مدرسین سروش را مرتد اعلام کرد: روزنامه کیهان در شماره دیروز خود [۸ خرداد ۱۳۸۹] خبر داد، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، عبدالکریم سروش، روشنفکر دینی را مرتد اعلام کرده است. در بیانیه منتشر شده به جامعه مدرسین که توسط کیهان منتشر شده آمده است: سروش با تخطئه مبانی نظام اسلامی و ولایت فقیه ارتداد خود را بر همگان ثابت کرد و با همراهی اپوزیسیون خارج نشین در جهت سازماندهی فتنه ۸۸ همدستی خود با سازمان اطلاعاتی سیا و موساد را به اثبات رساند. این بیانیه را فقط روزنامه کیهان منتشر کرده و در سایت رسمی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم اثری از آن نیست. به همین خاطر صحت آن را مردمک تایید نمی کند.» بنابراین اولاً محکومیت به ارتداد در سال ۱۳۸۸ صادر نشده بلکه مربوط به سال ۱۳۸۹ است. ثانیاً یک منبع بیشتر ندارد و آن روزنامه کیهان است، که منبع پایگاه اطلاع رسانی عبدالکریم سروش اذعان کرده در پایگاه اطلاع رسانی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم از آن عین و اثری نیست. ثالثاً چطور چنین خبر مهمی از همگان مخفی مانده است؟ اگر چنین حکمی صادر شده بود من یقیناً به آن اعتراض کرده بودم. رابعاً از همه مهمتر اگر این حکم صحت دارد بر عبدالکریم سروش است که مفقود مشخص این حکم و تاریخ دقیق صدور آن و منبع آن را برای راست آزمایی اعلام کند. در حد اطلاع من تا کنون هیچ مرجع تقلید یا فقیه شناخته شده ای حکم ارتداد

عبدالکریم سروش را صادر نکرده است.

۴۵. عبدالکریم سروش، نصیحة الملوك (سیاست-نامه ۳)، (بی جا: انتشارات صقراط، زمستان ۱۳۹۸)، ص ۹-۷.

۴۶. با آغاز جنبش سبز در خرداد ۱۳۸۸ انقباض فرهنگی شدیدی آغاز شد و انتشار آثار سروش (همانند بسیاری دیگر) ممنوع شد، و فعالیت مؤسسه اش متوقف شد. در سال ۱۳۹۰ با تغییر مدیریت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مدیریت عبدالحسین خسروپناه سروش و اینجانب همزمان اخراج شدیم. با روی کار آمدن دولت حسن روحانی از مرداد ۱۳۹۲ امکان تجدید چاپ آثار سروش فراهم شد، به عنوان مثال نهاد ناآرام جهان و قبض و بسط تئوریک شریعت در سال ۱۳۹۳ تجدید چاپ شده است، هرچند هنوز از حق انتشار کتاب چاپ اول همانند بسیاری دیگر محروم است. مؤسسه معرفت و پژوهش هم از پائیز ۱۳۹۲ خوشبختانه ادامه فعالیت‌هایش را از سر گرفت. سروش که همانند بسیاری دیگر از مرداد ۱۳۸۸ ممنوع القلم مطلق بود، بعد از اظهار نظر مورخ ۱۰ اسفند ۱۳۹۷ درباره آقای خمینی انتشار مصاحبه و برخی سخنرانی‌ها و بیانیه هایش در داخل ایران آزاد شد، به عنوان نمونه بنگرید به مجله کرگدن مورخ اردیبهشت ۱۳۹۸، روزنامه اعتماد ۳۱ خرداد و ۲۰ آذر ۱۳۹۸، ۱۲ تیر ۱۳۹۹ و ۶ اردیبهشت ۱۴۰۰. وضعیت اینجانب در یادداشت زیر تشریح شده است:

ممنوع القلمی و خط قرمزهای آزادی بیان (۲۶ تیر ۱۳۹۹).

۴۷. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، تهران: صراط، بهار ۱۳۸۶، دیباچه (مقدمه طبع اول) ص ۶۱-۴۷ با تلخیص. عبارات منقول متعلق به مولف است.

۴۸. پیشین، مقدمه طبع سوم، ص ۳۱-۴۴ با تلخیص. عبارات منقول متعلق به مولف است.

۴۹. عبدالکریم سروش، صراطهای مستقیم، تهران: صراط، ۱۳۸۴، دیباچه صفحه د-ه با تلخیص. در تلخیص به گزارش مدعای پلورالیستها اکتفا کردم چرا که مولف غیرپلورالیستها را در حصرگرایان منحصر کرده و شمول گرایان را نادیده گرفته است!

۵۰. عبدالکریم سروش در مقاله صراط‌های مستقیم در شماره ۳۶ ماهنامه کیان از پلورالیسم دینی دفاع کرد. صفحه معارف روزنامه سلام در زمینه‌سازی بحثی علمی و فنی پیشقدم شد. مناظره سروش و کدیور حاصل يك جلسه بحث در شهریور ۷۶ است. متن پیاده شده مناظره از هر دو سو مورد اصلاح و افزایش قرار گرفت و در نهایت در بهمن ۱۳۷۶ طی پنج شماره در روزنامه سلام منتشر شد. کتاب مناظره پلورالیسم دینی بدون اشراف و نظارت گفت‌وگوکنندگان در ماههای آغازین زندان کدیور، از سویی روزنامه در ۱۰۳ صفحه در بهار ۱۳۷۸ روانه بازار شد و ظرف چند هفته به چاپ پنجم رسید. متن کامل کتاب درباره پلورالیسم دینی در وبسایت کدیور قابل دسترسی است. متن سانسور شده مناظره در کتاب صراط‌های مستقیم ۲۴ صفحه از صفحه ۷۹ تا ۱۰۳ پلورالیسم دینی را تشکیل می‌دهد. آخرین عبارت ص ۷۹: «بحمدالله جوانی از مسأله فهم پلورالیسم

دینی، مورد بحث و نقد قرار گرفت. بحث در دیگر جوانب آن مجالی دیگر می‌طلبد.» عبارت پایانی کتاب در ص ۱۰۳: «امیدوارم این بحث علمی برای حقیقت جویان و دینداران مفید بوده باشد و از انتقادات و تذکرات خود ما را بهره‌مند سازند. از روزنامه سلام نیز بابت این گفتگوی علمی سپاسگزاریم.» پاراگراف پایانی گفتگو در کتاب صراط‌های مستقیم ص ۱۳۹: «به هر حال جوانی از مسأله مهم پلورالیزم دینی، مورد بحث و نقد و پرسش قرار گرفت. این رشته سر دراز دارد و بحث از دیگر جوانب آن مجالی دیگر می‌طلبد. امیدوارم این بحث علمی برای حقیقت جویان و دینداران مفید بوده باشد و از انتقادات و تذکرات خود ما را بهره‌مند سازند. از روزنامه سلام نیز بابت این گفتگوی علمی سپاسگزاریم.» دوازده کلمه اضافه شده که زیر آنها خط کشیده‌ام، و بیست و چهار صفحه حذف شده (۷۹-۱۰۳) و متن مناظره بی هیچ توضیحی به شکل غیراخلاقی فوق‌مونتاز شده است. در زمان درج مناظره در وبسایت متوجه حذف این قسمت شدم. موضع محذوف در کتاب صراط‌های مستقیم در اینجا مشخص شده است: مناظره پلورالیزم دینی، قسمت سوم. بقیه قسمتهای گفتگو را با کتاب مقابله نکرده‌ام.

۵۱. تاریخ مقدمه مولف اردیبهشت ۱۳۷۷ است. من در تاریخ ۸ اسفند ۱۳۷۷ به زندان افتادم و کتاب صراط‌های مستقیم در [بهار] ۱۳۷۸ منتشر شده است. مولف و ناشر فرصت کافی برای اجازه از طرف دیگر گفتگو برای درج اصل آن و حذف ۴۷٪ آن داشته‌اند. کتاب را ماهها بعد از آزادی از زندان دیدم، اما متوجه سانسور فوق‌نشدن و هرگز به ذهنم خطور نمی‌کرد که این فعل غیراخلاقی واقع شده باشد. بعد از ممنوع‌القلم مطلق شدن و تصمیم به درج کتاب‌هایم در وبسایت ناباورانه متوجه آن شدم.

۵۲. در یادداشت ناشر آمده است: «کتاب صراط‌های مستقیم مشتمل بر دو مقاله، یک گفت‌وگو و یک مصاحبه از دکتر عبدالکریم سروش در باب پلورالیسم دینی است. ناشر یک مقاله تالیفی عمدتاً از سوابق بحث پلورالیسم دینی در مغرب زمین و چهار مقاله ترجمه شده از صاحب قلمان بر مجموعه مکتوبات افزوده شده است.» نام نویسندگان مطالب ترجمه شده در این یادداشت ذکر شده است. در فهرست کتاب نام نویسندگان و مترجمان آنها حتی خود عبدالکریم سروش ذکر شده است. در دیباچه نویسنده هیچ اشاره‌ای به گفتگوی مذکور نشده است. بنابراین «گفتگویی درباره پلورالیسم دینی» نه در یادداشت ناشر، نه در فهرست کتاب، و نه در دیباچه مولف، و نه حتی در ابتدای متن خود گفتگو معرفی نشده است و معرفی آن (اسم طرف گفتگو و ناشر اولیه و تاریخ آن) به پاورقی صفحه اول گفتگو موکول شده است. این میزان اهتمام مؤلف (و ناشر که غیر از مؤلف نیست) به گفتگوی مذکور را نشان می‌دهد.

۵۳. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، تهران: صراط، ۱۳۸۵، پیشگفتار (بدون شماره صفحه).

۵۴. عبدالکریم سروش، کلام محمد، رؤیای محمد، [بی‌جا]، مرداد ۱۳۹۷، صقراط، [کتاب الکترونیکی]، ص ۹-۱۰.

۵۵. کتاب دیدگاهها، پیامها، نظریه ها و مصاحبه‌های فقیه و مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری (۱۳۸۴-۱۳۸۸ تا آخرین گفتار)، جلد سوم، قم: دفتر معظم له، زمستان ۱۳۹۴ [کتاب الکترونیکی]، ص ۳۵۷-۳۵۳.

۵۶. «سفیر حق و صفیر وحی پاسخهای حضرت آیت الله العظمی منتظری به اشکالات آقای دکتر عبدالکریم سروش»، قم: خردآوا، زمستان ۱۳۸۷، ۱۹۷ صفحه. تاریخ نگارش مقدمه: ۲۰ آبان ۱۳۸۷.

۵۷. مثنوی معنوی، ۴۳۱۱-۴۳۰۵: ۶.

۵۸. کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، ویراست ۲، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۸.

وبینار نواندیشی دینی سازمان پژوهشگران ایرانی سبزاندیش

۳ مرداد ۱۴۰۰، ۲۵ جولای ۲۰۲۱



kadiyar.com

[/https://kadiyar.com/19023](https://kadiyar.com/19023)

kadiyar.mohsen59@gmail.com

تمام حقوق محفوظ است.

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