

گفت‌وگویی انتقادی درباره پروژه فکری عبدالکریم سروش سروش دباغ: عبدالکریم سروش در پی عبور از دین نیست

منبع: سایت زیتون، روز دوشنبه، مورخ: ۹۵/۸/۱۰

جریان روشنفکری دینی لیبرال، با محوریت آرای دکتر عبدالکریم سروش، اکنون تقریباً سی ساله شده است. سروش اگرچه مرید مولاناست، ولی فردوسی‌وار در این سالسی، پی افکنده از عقل کاخی بلند! او با قرائتی عقلانی و انسان‌نواز از دین، ذهنیت بخش قابل توجهی از دینداران جامعه ایران را دموکراتیک کرده است. بسیاری از دینداران قشری و ایدئولوژیک در ایران پس از انقلاب، در اثر فراگیر شدن و مؤثر افتادن آموزه‌های سروش، دینداری‌شان با دموکراسی سازگار شد. از بین متولدین دهه‌های ۵۰ و ۶۰ خورشیدی نیز، جوانان بسیاری در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ سر برآوردند که به پیروی از سروش، خواستار و هوادار دینی بودند که با دموکراسی و آزادی و حقوق بشر جمع شود. سروش، بی‌اغراق، مهمترین متفکر و مؤثرترین روشنفکر ایران در دوران پس از انقلاب بوده و نیروهای اجتماعی دموکراسی‌خواه جامعه ایران، بیشترین تأثیر فکری را از او گرفته‌اند. ولی در این سه دهه، همه چیز هم بر وفق مراد این "مراد پرمیرد" پیش نرفته است. کاخ بلندی که او سنگ‌سنگش را به سرمایه صبر و عقل بنا کرده، اینک با کلنگ نقد بی‌سابقه شاگردانش مواجه شده و چه بسا، که از باد و باران بیابد گزند! برخی از شاگردان و دوستدارانش هم، بی‌سروصدا از دین خارج شده‌اند. در نقد او چیزی نمی‌نویسند ولی دیگر به آموزه‌هایش اعتقادی ندارند. این عده، خودشان را لیبرال‌دموکرات‌هایی می‌دانند که سروش در خروجی دین را به آن‌ها نشان داده است و اکنون از بیرون در، متعجبانه به ادامه سکونت استاد در این "خانه قدیمی" می‌نگرند. سروش اما دین را خانه‌ای می‌داند همچون زبان و وطن. او زبان فارسی و سرزمین ایران را هم خالی از عیب و ایراد نمی‌داند؛ اما وداع با وطن و زبان را، بدرودی غیر عقلانی و هویت‌سوز می‌داند. او معتقد است خانه دین معنابخش و قراربخش و هویت‌بخش است و این خانه را هم مثل خانه‌های "وطن" و "زبان" باید مرمت کرد؛ ولو که این مرمت و بازسازی، سال‌ها طول بکشد و همتی بخواهد همچو همت حکیم طوس. درباره عبدالکریم سروش و پروژه فکری‌اش، دو رأی منتقدانه متضاد هم در محافل فرهنگی وجود دارد. برخی سروش را قدیس مانوئل ایران معاصر می‌دانند یعنی نیک‌مردی که قلبش دیندار نیست ولی عقلش دینداری را برای جامعه لازم می‌داند. برخی هم او را متفکر متفطنی می‌دانند که شخصاً دیندار نیست و مخاطبان پرشمارش را هم با شیبی ملایم به وادی "رهایی از دین" سوق می‌دهد. به نظر می‌رسد چنین آرای، غیر منصفانه است و با بی‌توجهی به یک‌عمر قول و فعل دیندارانه سروش، در بعضی از محافل خصوصی جامعه فرهنگی ایران مطرح می‌شوند؛ بویژه رأی دوم، که عمیقاً توطئه‌اندیشانه است و تحولات فکری سروش را نادیده می‌گیرد و این ایده را ترویج می‌کند که سروش از سی سال پیش می‌خواسته مخاطبانش را به فلان وادی برساند. در حالی که عبدالکریم سروش در سال ۱۳۷۰، صریحاً می‌گفت "ما بین کلمات پیامبر و کلمات قرآن فرق می‌گذاریم ... سخنان پیامبر تفسیر قرآن است نه خود قرآن." (فره‌تر از ایدئولوژی: باور دینی، داور دینی). اما اکنون در مسیر تحقیقات دینی‌اش به این نتیجه رسیده که کلمات قرآن همان کلمات پیامبر است. رأی منصفانه، شاید این باشد که سروش در طول حیات فکری خودش، با اتکا به عصای "عقل"

پیش آمده و اکنون به "مرزهای دینداری" رسیده است. هم از این رو وقتی با عصایی خوشدست و مریدپسند در برنامه "پرگار" ظاهر شد، مریدانش از تحلیل عقلانی وحی برآشفتنند و هر کدام به زبانی گفتند: عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی / عشق داند که در این دایره سرگردانند! به هر حال عبدالکریم سروش، قلباً و عقلاً هر نسبتی با دین داشته باشد، متفکری بوده که مدرسه‌اش فقط دموکرات‌پروری کرده است. برخی از این دموکرات‌ها بی‌دین شده‌اند و اکثرشان گویا هنوز دیندارند. اما شاگردانی که از زیر شئل سروش بیرون آمده‌اند، چه بی‌دین چه با دین، آب در آسیاب آزادی و اومانیسیم می‌ریزند و همانند استادشان، از دینی حداقلی دفاع می‌کنند که آزار کسش در پی نیست.

متن زیر گفت‌وگویی انتقادی با سروش دباغ است درباره پروژه فکری عبدالکریم سروش. در جای‌جای این مصاحبه، نگاهی انتقادی به سیر فکری عبدالکریم سروش در سه دهه گذشته دیده می‌شود و مفروض اساسی این گفت‌وگو، همان رسیدن دکتر سروش به "مرزهای دینداری" است. اینکه پیامدهای دینی این سیر فکری چیست، یکی از مسائل محوری مصاحبه است. واکاوی این مسئله که آرای عبدالکریم سروش چه تأثیری در عبور از دینداری دارد، ناشی از دغدغه‌ای اجتماعی و معطوف به روشن شدن ماهیت و پیامدهای یک پروژه فکری مهم در جامعه دینی ایران است؛ وگرنه مصاحبه‌کننده شخصاً نگران خروج زید و عمرو از دایره دین و دیانت نیست. نیم‌نگاهی به ایران امروز هم به خوبی نشان می‌دهد که دینداری لزوماً زندگی اخلاقی و بهروزی دنیوی و سعادت اخروی را رقم نمی‌زند. با این حال در طول مصاحبه، انتقادهای بعضاً تند و تیزی مطرح شده است که پاره‌ای از آن‌ها، واکاوی‌های مصاحبه‌کننده و پاره‌ای دیگر هم، آرای مطرح در لایه‌هایی از افکار عمومی جامعه ایران است. سعه صدر و تحمل بالای جناب سروش دباغ در این گفت‌وگوی انتقادی، حقیقتاً برای من احترام‌برانگیز و تحسین‌آمیز بود. این سعه صدر، که از ملایمتی لیبرال‌منشانه می‌آید، خوب است که الگوی سایر روشنفکران دینی باشد. البته بعضی از سؤالات این مصاحبه، بی‌جواب ماند. با اینکه این مصاحبه، مصاحبه‌ای پنج‌ساعته از آب درآمد، ولی کمبود وقت پیداد کرد و نوبت به بسیاری از سؤال‌ها نرسید. دکتر سروش در آخرین مصاحبه مطبوعاتی‌شان، از ضرورت گفت‌وگوی انتقادی مقامات بلندپایه جمهوری اسلامی با "خبرنگاران مستقل و دلیر" سخن گفتند. چه خوب است که ایشان خودشان هم بر وفق این تجویز عمل کنند و اکنون که آرای دین‌شناسان‌شان با انتقادات متعدد طرفداران جریان روشنفکری دینی مواجه شده است، دست کم به گفت‌وگوهای انتقادی عمیق با روزنامه‌نگاران شجاع و مستقل خارج از کشور تن دهند. پاسخ دادن به سؤالات پراکنده علاقه‌مندان، از طریق ایمیل و تلگرام یا در انتهای جلسات سخنرانی، بیش از اینکه بوی دیالوگ بدهد، رنگ مونولوگ به خودش می‌گیرد. در همین گفت‌وگو نیز، برخی سؤالات دقیقاً به این علت بی‌پاسخ ماند که پاسخ دادن به آن‌ها، منطقی بر عهده دکتر سروش بود نه بر عهده فرزند فاضل ایشان. سروش دباغ، که اکنون پژوهشگر و محقق دپارتمان "مطالعات دینی" دانشگاه تورنتو است، در چند سال اخیر، افزون بر انتشار مقالات بحث‌برانگیزی نظیر "حجاب در ترازوی اخلاق"، "بی‌حجابی یا بی‌عفتی؛ کدام غیر اخلاقی است؟؟"، "ارتداد در ترازوی اخلاق" و "روشنفکری دینی و روشنفکران دینی"؛ سه مقاله وحی‌شناسانه مهم نوشته ("الهیات روشنفکری دینی"، "از تجربه نبوی تا رویای رسولانه" و "دیالوگ در مربع وحی") و در این مصاحبه، صادقانه و عالمانه از پروژه رفرم دینی دفاع کرده است. با این حال، فشارهایی که متوجه روشنفکران دینی است، موجب شد این روشنفکر

دینی جوان و خوش‌آیبه، کمی هم از در مصلحت‌اندیشی درآید و بعضی از جواب‌هایش را خط بزند و تعدیل کند و پاره‌ای سوال‌ها را نیز بی‌جواب بگذارد و بیضایی‌وار بگوید شاید وقتی دیگر!

حدود سه دهه قبل، مطابق روایت دکتر سروش، احمد فردید در یکی از کلاس‌هایش قسم خورده بود که عبدالکریم سروش دین ندارد. دو دهه قبل نیز آیت الله جوادی آملی مدعی شد که سروش نه در پی احیای دین بلکه در پی اماتۀ دین است. الان اکثر روشنفکران دینی به آرای اخیر دکتر سروش انتقادات جدی دارند. برخی از این افراد، این آرا را غیر اسلامی و برخی دیگر، که جزو نزدیکترین شاگردان دکتر سروش بوده‌اند، این آرا را مقدمۀ خروج از دین و یا حتی عین خروج از دین می‌دانند. چرا کار به این جا رسیده و شاگردان و همفکران دکتر سروش هم، تا این حد نسبت به اسلامی بودن افکار ایشان دچار تردید شده‌اند؟ به نام خداوند. امیدوارم که گفت‌وگوی انتقادی خوبی داشته باشیم ناظر به تحولات و مباحث اخیر نواندیشی دینی، که در پی آرای وحی‌شناسانۀ عبدالکریم سروش پدید آمد؛ خصوصاً که پای پاره‌ای از شاگردان قدیم و نزدیک آقای سروش هم به میان آمد. راجع به جناب احمد فردید، فکر کنم نباید چندان توقف کنیم و ادعای ایشان در این باب را حجتی قلمداد کنیم. فردید در باب کثیری از بزرگان این خطه، سخنان طعنه‌آمیز گفته و احیاناً اتهامات متعددی مطرح کرده است؛ از مرحوم بازرگان گرفته تا مرحوم شریعتی و آقای سروش و دیگران. سبک زندگی خود فردید، مطابق اقوال شاگردانش، نسبت چندان با تدین و تشرع به معنای متعارف کلمه نداشت. اینکه چنین فردی بخواهد دیگران را به بی‌دینی متهم کند، امری طنزآمیز است. اگر ما به مقاله داریوش آشوری در نقد فردید و نیز به سخنان برخی افراد که رفته‌رفته از خصلت‌های شخصی فردید پرده برگرفته‌اند توجه کنیم، فکر می‌کنم می‌توانیم بگوییم این سنخ از سخنان فردید، چه درباره آقای سروش و چه درباره دیگران، محلی از اعراب ندارد و نباید آن‌ها را به چیزی انگاشت و به حساب آورد. من البته اکنون بنا ندارم در باب شأن فلسفی فردید و خصوصاً نفوذ او در میان قشری از نخبگان فکری جامعه ایران سخن بگویم. فی‌الجمله شأنی برای او قائلم، به هر حال مفاهیمی ابداع کرده است که در فضای روشنفکری و فلسفی ما ماندگار شده‌اند؛ مفاهیمی چون "غربزدگی" و "نیست‌انگاری" و "حوالت تاریخی". همین میزان هم اهمیت و ذوق فلسفی و ادبی او را نشان می‌دهد. البته فردید دستی در نگارش نداشت و ظاهراً این ناتوانی ادیتش می‌کرد. در خطابه هم قوی نبود اما ذوق‌ورزی قابل توجهی داشت و مفاهیمی را بر ساخت؛ و از این مهم‌تر، آدم‌های مهمی مثل داریوش شایگان و داریوش آشوری و رضا داوری، که چهره‌های فرهنگی برجسته ما در دهه‌های اخیرند، در برهه‌ای قویاً تحت تأثیر فردید بوده‌اند. بنابراین فردید یک کنشگر مهم در فضای فکری و فرهنگی ما است ولی آن سنخ سخنانش، چنانکه گفتم، هیچ محلی از اعراب ندارد. آیت الله جوادی آملی هم در مقام یک روحانی سنتی و فیلسوف صدرایی چنان سخنی گفته است. تعبیر "اماتۀ دین"، به نظر من، تعبیر تندی است ولی غیر قابل انتظار نیست. بالاخره یک فقیه و فیلسوف سنتی، که از قضا فیلسوف رسمی هم شده، قاعدتاً نظر خوشی نسبت به نواندیشان دینی ندارد؛ کم‌اینکه چنین افرادی نسبت به مرحوم شریعتی هم نظر خوشی نداشتند. به هر حال طرح چنین سخنانی استبعادی ندارد، ولی باید دلیلی له آن اقامه شود. اینکه فلان سخن غیر ارتدوکس است، لزوماً دال بر اماتۀ دین نیست. مضافاً بر اینکه، فراوان افرادی را دیده‌ام یا پیام‌هایشان را خوانده‌ام که می‌گویند ما اگر در این روزگار هنوز به تعامل با ساحت قدسی عالم اعتقاد داریم و - به تعبیر خودشان - بقیتی از دینداری مان مانده است، ناشی

از سخنان نواندیشان دینی است و گرنه سالها و حتی دهه‌هاست که دیگر سخنان روحانیت دربارهٔ دین چنگی به دل ما نمی‌زند. اگر این افراد را هم در بحث از احیاء دین مد نظر قرار دهیم، از قضا بسیاری هستند که مخاطب نواندیشان دینی‌اند. اما اینکه شاگردان سروش هم الان همان حرف فردید را می‌زنند، واقعاً تردید دارم که چنین باشد. بخشی از منتقدان، یعنی آقایان محمود صدری و علوی‌تبار و سایرین، چنین ادعایی ندارند. این افراد منتقد آرای متأخر آقای سروش‌اند. این ابراز مخالفت حق آن‌هاست و به نظر من جزو اقتضائات طرح یک نظریه نو و تأمل‌برانگیز است. وقتی سخن غیر متعارفی گفته می‌شود، این گونه مخالفت‌ها هم طبیعی است و مدتی طول می‌کشد تا ما به یک داوری جمعی دربارهٔ آن سخن برسیم. این قبیل منتقدان، این سخنان را حداکثر ناموجه یا بدعتی نامقبول می‌دانند. یک نفر هم البته اشاره کرده بود که آرای اخیر آقای سروش، متضمن خروج از دین است. از عدم صلاحیت ایشان در این باب که بگذریم، متأسفانه چنین ادعاهایی – که عبدالکریم سروش دعوی نبوت کرده است – از جنس بهتان و افتراست؛ به نظر من چنین ادعاهایی بیشتر معطل است تا مدلل. این ادعاهای معطل را با دلیل نمی‌توان رد کرد چراکه از جنس برخورد معرفتی نیستند و در ترازوی تحقیق وزنی ندارند. البته ما می‌توانیم در این خصوص بحث کنیم که مرز رفرم دینی و خروج از دین کجاست؟ اگر لازم شد، در ادامه به آن می‌پردازیم. پس خلاصهٔ جواب من این است که اگر از فردید و جوادی آملی بگذریم، برخی از روشنفکران دینی به آرای اخیر آقای سروش انتقادات جدی دارند، یک نفر هم مواجهه‌اش معطل بود و از جنس افترا و تهمت. خروج از دین کاملاً متفاوت از طرح سخنان نامتعارف است. کسی که سخنان نامتعارف می‌گوید، از ارتدوکسی دینی فاصله گرفته است. در تاریخ اسلام هم کسانی چون عین القضات همدانی، حلاج، شیخ شهاب‌الدین سهروردی و ملاصدرا در مرز حرکت می‌کردند و فاصلهٔ چشمگیری با ارتدوکسی دینی داشتند و کم‌وبیش هزینهٔ سخنان نامتعارفشان را هم پرداختند.

در مقالهٔ "علل اقبال به دعوت انبیاء" (مدخل اول کتاب آیین در آیین)، دکتر سروش نوشته‌اند: «آنچه از ساحت پیامبر نفی شده است نه موزون بودن و آهنگین بودن کلام وی که تخیل‌آمیز بودن آن است. یعنی پیامبر سخن خیالی نمی‌گوید. وحی به ظاهر با عالم خیال دیوار به دیوار است. کوچک‌ترین بی‌دقتی سبب می‌شود که فرد به ورطهٔ شبهات درغلند. پاره‌ای از افراد گفته‌اند وحی از جنس غریزه است و یا کلام پیامبران هم‌ردیف کار شاعران می‌باشد. این سخنان به معنای دقیق کلمه "ملحدانه" هستند.» این مقاله در سال ۱۳۶۷ نوشته شده. یعنی حتی از نظر سروش سال ۶۷، سروش امروز سخنان ملحدانه می‌گوید. اولاً دربارهٔ این آرای وحی‌شناسانه متضاد چه نظری دارید؟ ثانیاً اگر دکتر سروش این حق را داشته‌اند که بگویند کسانی که چنین نگاهی به وحی دارند، نگاهشان ملحدانه است، چرا این حق را برای دیگران قائل نیستید که بگویند سخنان امروز سروش دربارهٔ وحی، ملحدانه است؟

بله، این بخش از کتاب "آیین در آیین" فاصلهٔ قابل توجهی با آرای کنونی آقای سروش دربارهٔ وحی دارد؛ حالا چه وحی را تجربهٔ نبوی بدانیم، چه رویای رسولانه. پاسخ من از این قرار است که ایشان مثل هر متفکر دیگری، از برخی از سخنان قبلی خود عبور کرده‌اند و امروز دیگر آن‌ها را قبول ندارند. شخصاً تعبیر الحاد را نمی‌پسندم و چند سال پیش در مقاله‌ای پیشنهاد کردم که به جای واژهٔ «الحاد»، که بار معنایی منفی دارد، از واژهٔ «خداناواری» استفاده کنیم. افزون بر این، آقای سروش در مصاحبه با آن روزنامه‌نگار هلندی، از باب تقریب به ذهن، تجارب و حیانی را از سنخ تجربهٔ شاعرانه دانست. به هر حال وحی‌شناسی کنونی دکتر سروش فاصلهٔ معتابیهی با وحی‌شناسی دههٔ شصت شمسی ایشان پیدا کرده. من هم این عبور را می‌بینم. استفاده از واژهٔ الحاد را هم، چه دربارهٔ آرای

کنونی آقای سروش و چه درباره آرای متقدم و متأخر دیگران، نمی‌پسندم. خود دکتر سروش هم امروز، یعنی پس از آن مناظره و مکاتبه‌ای که با آیت‌الله منتظری داشتند، تصویرشان از ارتداد الحاد فاصله چشمگیری پیدا کرده با تصویری که سه دهه پیش از این مقولات داشتند و شاید دیگر از این تعابیر استفاده نکنند. چند سال پیش حدود سی جلسه گفتگوی ناظر بر زندگی‌نامه عبدالکریم سروش با ایشان داشتم که تمام زندگی فکری و سیاسی ایشان را تا آخر سال ۹۲ شمسی دربرمی‌گیرد. در یکی از آن گفتگوها، از ایشان پرسیدم شما روزگاری، در مقاله «روشنفکری و دینداری»، تعابیر نسبتاً تندی درباره فروغ فرخزاد و محمدعلی فروغی به کار بردید؛ آیا الان هم از آن تعابیر دفاع می‌کنید؟ ایشان هم گفت: «نه، الان که نگاه می‌کنم، می‌بینم آن تعابیر من تعابیر خوبی نبود؛ نه راجع به فروغ فرخزاد نه راجع به محمدعلی فروغی.» در مقاله "از تاریخ پیام‌موزیم" در کتاب «تفرج صنع» نیز، آقای سروش تقریباً مسیری دترمینیستی برای تاریخ ترسیم کرده؛ اما در آن گفتگوها، ایشان صریحاً گفت که امروزه جور دیگری فکر می‌کنم و اگر قرار باشد دوباره آن مقاله را بنویسم، آن را بدان صورت نمی‌نویسم؛ ایشان این نکته را چند سال پیش در یکی از سخنرانی‌هایشان هم گفتند. در عالم اندیشه، همیشه و به نحو طبیعی چنین مواردی وجود داشته. یعنی کسانی نظری داشته‌اند و با گذشت زمان، نظرشان عوض شده است

تا الان به غیر از شما، که فرزند دکتر سروش هستید، هیچ فرد برجسته‌ای در جریان روشنفکری دینی حاضر نشده است از تئوری رویای رسولانه حمایت کند. آیا این تئوری می‌تواند سرآغاز خروج دکتر سروش از جریان روشنفکری دینی باشد؟ و اگر چنین اتفاقی بیفتد، این جدایی چه پیامدهایی برای جریان روشنفکری دینی می‌تواند داشته باشد؟

اخیراً در تهران جلساتی در نقد و بررسی تئوری رویای رسولانه با حضور آقایان محسن آرمین، حبیب‌الله پیمان و برخی از اساتید فلسفه و الهیات برگزار شد. البته نمی‌گویم کسی در این جلسات از این تئوری دفاع کرد ولی نفس نقد و بررسی آن، از اهمیت این نظریه حکایت دارد. در عین حال مایلم این نکته را هم اضافه کنم که دفاع صریح از این نظریه، چه به لحاظ دینی و چه به لحاظ سیاسی، کم‌مخاطره نخواهد بود. می‌توان حدس زد که برخی افراد ممکن است چند سال بعد، یعنی وقتی آب‌ها از آسیاب افتاد، حاضر شوند از بخش‌هایی از این نظریه دفاع کنند. البته نمی‌گویم لزوماً چنین است؛ فقط حدس می‌زنم چنین باشد. اما در باب راه روشنفکری دینی و خروج آقای سروش از این مسیر، باید بگویم که تصور من این نیست که این نظریه سرآغاز خروج دکتر سروش از جریان روشنفکری دینی باشد. خود ایشان هم چنین تصویری ندارند؛ چراکه این نظریه، به یک معنا، در ادامه «بسط تجربه نبوی» قرار دارد و علاوه بر این، برای توضیح مکانیسم و سازوکار وحی همچنان معطوف به بازخوانی انتقادی سنت دینی و اقامه نظریه بدیلی است. به نظرم، بازخوانی انتقادی سنت دینی قوام‌بخش جریان روشنفکری و نواندیشی دینی است. مادامی که کسی در کار این بازخوانی انتقادی است و همچنان به این سنت استشهاد می‌کند، روشنفکر یا نواندیش دینی قلمداد می‌شود. علاوه بر این، معتقدم نواندیشان دینی اعم از نواندیشان دیندار و نواندیشان غیر دیندارند. یعنی نواندیشان دینی لزوماً نباید متدین باشند. مادامی که به سنت دینی معطوف‌اند و با آن همدلی دارند و به بازخوانی انتقادی آن می‌پردازند، در جریان نواندیشی دینی‌اند ولو که شخصاً هم دیندار نباشند. اما دکتر سروش، خودش را مسلمان می‌داند و تاسی به سنت دینی می‌کند ولی سخنان شاذ گفته است. تصور نمی‌کنم رویای رسولانه سرآغاز خروج دکتر سروش از روشنفکری دینی باشد؛ چرا که در مجموع از جنس بسط تجربه نبوی است و می‌کوشد مکانیسم وحی را بررسی کند؛ یعنی صبغه پدیدارشناسانه و هرمنوتیک دارد؛ صبغه معرفت‌شناسانه ندارد. به عبارت دیگر، رویای رسولانه حجیت معرفت‌شناختی وحی را مفروض گرفته و رویکردی پدیدارشناسانه به وحی دارد. تصور می‌کنم که این بحث‌ها پیش می‌رود و چند سال که بگذرد، از غرابت و بداعت این سخنان کاسته می‌شود و گفتگو درباره این نظریه میسرتر می‌شود. واکنش‌ها تا حدی ناشی از نامتعارف بودن

این سخنان است و تا حدی هم برآمده از این غفلت است که این مباحث ناظر بر مکانیسم وحی است. اگر کسی آمد و تئوری بدیلی در وحی‌شناسی ارائه کرد و اصلاً - بگذارید صریح‌تر بگویم - کوشید تا نظام الهیاتی بدیلی برپا کند که توحید و معاد و نبوتش متفاوت از نظام الهیاتی متعارف قدیمی باشد، باز هم در دل همین سنت است. به چه معنا؟ بدین معنا که جهت اقامه شواهد متنی و ادله، همچنان به سنت سبتر ایرانی-اسلامی عطف نظر می‌کند. چه آقای سروش و چه آقای شبستری، همچنان در دل جریان نواندیشی دینی‌اند و با این قبیل سخنان، از این جریان خارج نمی‌شوند بلکه فقط راه تازه‌ای پیش روی این جریان باز می‌کنند. اما اینکه این سخنان چقدر موثر واقع شود و در اذهان بنشیند، سوالی است که پاسخش در گرو گذشت زمان و تجربه تاریخی است. یعنی اقلاد ده الی بیست سال بعد معلوم می‌شود این نظریه تا چه حد مؤثر افتاده و در جامعه دینی ایران جا باز کرده است. اگر هم مؤثر واقع نشود، بخشی از تاریخ اندیشه دینی می‌شود. اخیراً چهلمین سالگرد وفات محمد نخبش بود. الان خیلی از آرای نخبش بخشی از تاریخ اندیشه دینی در ایران شده است. یعنی امروزه آرای وی قائلان و همدلان کمتری دارد. صد سال بعد هم، عموم نظریات کنونی مطرح در فضای رفرم دینی در جامعه ایران، دست کم پاره‌ای از آن‌ها، بدل به بخشی از تاریخ اندیشه دینی در ایران شده و از این حیث بررسی می‌گردند.

دکتر سروش در یکی از پاورقی‌های کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، با اشاره به بیانیه دفتر مرکزی نمایندگان مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، نوشته‌اند: «در این بیانیه این جمله شگفت‌آور آمده است که "ترویج افکاری را که می‌کوشند دین را تابعی از متغیر دیگر دانش‌های بشری معرفی کنند، خطرناک و به معنای نفی حکومت دینی و اسلامی می‌دانیم." شگفتی من از این است که چگونه اندیشه‌ای که هنوز به درستی دریافته نشده، خطرناک دانسته شده است.» یعنی در حوالی سال ۱۳۷۰، نمایندگان رهبری در دانشگاه‌ها گفته بودند قبض و بسط به نفی حکومت اسلامی منتهی می‌شود و دکتر سروش هم تلویحاً گفتند این نظریه به چنین نتیجه‌ای نمی‌انجامد. ولی گذشت زمان نشان داد که حق با نمایندگان مقام رهبری بود. یعنی نفی حکومت دینی هم یکی از ثمرات نظریه قبض و بسط بود. الان هم برخی از روشنفکران دینی منتقد رویای رسولانه، می‌گویند آرای از این دست، نهایتاً مرز دینداری و بی‌دینی را از بین می‌برد. اولاً بفرمایید چه نظری درباره آن حدس صائب نمایندگان رهبری دارید، ثانیاً آیا این بار هم ممکن است پیش‌بینی منتقدان دکتر سروش درست از آب درآید؟

در «قبض و بسط تئوریک شریعت»، سخن از فهم‌های مختلف از دین است، در باب حکومت دینی سخنی نرفته است. در مقاله «حکومت دموکراتیک دینی»، که چند سال پس از قبض و بسط نوشته شد، دکتر سروش استدلال کرد اگر ما فهم دینی را سیال بکنیم، شاید بتوانیم به جمع میان رضایت خلق و رضایت خالق برسیم. در مقاله «تحلیل مفهوم حکومت دینی» که در سال ۷۵ نوشته شد، آقای سروش وظایف حکومت را اولاً و بالذات برآوردن نیازهای اولیه انگاشت (یعنی امنیت و بهداشت و اقتصاد و ...). به هر حال دکتر سروش این مسیر را گام به گام طی کرده است. از منظر تاریخی هم، گذشت زمان همواره در روشن شدن آثار و نتایج مترتب بر ایده‌ها، حتی برای خود متفکران و ایده پردازان، نقش مؤثری داشته است.

نمایندگان رهبری هم می‌گفتند کسی که قبض و بسط را مطرح کرده، کارش به نفی حکومت دینی هم می‌رسد. الان هم دوستان دکتر سروش می‌گویند کسی که رویای رسولانه را مطرح کرده، کارش به خروج از دین هم کشیده می‌شود.

هر دو مدعا نیازمند دلیل است. من نمی‌دانم نمایندگان رهبری در آن زمان چه دلیلی اقامه کرده بودند که قبض و بسط لزوماً به نفی حکومت دینی می‌انجامد. می‌خواهم بگویم آقای سروش خودش این مسیر را طی کرد و به مقاله "تحلیل مفهوم حکومت دینی" و بعد هم به ایده "حکومت فرادینی" رسید. اما سه نکته. اول اینکه از آن مثال مربوط به قبض و بسط، نمی‌شود نتیجه گرفت حدس منتقدان امروز هم درست خواهد بود. یعنی به فرض هم که آن اتفاق آن‌جا افتاده باشد، منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که عین همان قصه درباره نظریات دکتر سروش در خصوص وحی هم جاری و ساری خواهد شد. نکته دوم اینکه، دوستانی که امروز دغدغه خروج از دین را دارند، باید با دلیل نشان دهند که چرا رویای رسولانه و نظریاتی مشابه آن، منجر به خروج از دین می‌شود. من هنوز ندیده‌ام که حتی یک دلیل در تایید این مدعا اقامه شود. دلیل مقنعی باید اقامه گردد که نشان دهد چرا آرای وحی‌شناسانه اخیر دکتر سروش، منطقاً به خروج از دین یا عدول از دیانت منتهی می‌شود. نکته سوم برآمده از "اخلاق باور" است. در اخلاق باور انگیزه خلجان نظریه در ذهن متفکر، انگیزه طرح نظریه، ادله له و علیه نظریه و سرانجام آثار و نتایج مترتب بر نظریه، از هم تفکیک می‌شوند. پس، علل شکل‌گیری نظریه در ذهن متفکر، علل در میان گذاشتن آن با دیگران، ادله و صدق و کذب مدعیات و ربط و نسبت ادله و مدعیات با یکدیگر، و سرانجام آثار و نتایج مترتب بر مدعیات، هر یک جداگانه باید بررسی شوند. در اخلاق باور، ما باید از مرحله سوم شروع کنیم نه از مرحله اول یا دوم؛ چراکه این مراحل شأن معرفتی ندارند؛ شأن تبیینی دارند و زمینه و زمانه بروز یک نظریه را ارائه می‌دهند. چنانکه درباره قبض و بسط می‌توانیم بگوییم یک دهه زندگی در ذیل انقلاب و حکومت دینی، از علل و انگیزه‌های عبدالکریم سروش برای طرح این نظریه بود. این حرف کاملاً درست است اما جای ادله ایشان له مدعیات قبض و بسط را نمی‌گیرد. سخن من این است که در مواجهه با نظریات «بسط تجربه نبوی» و «رویای رسولانه»، باید نواقص احتمالی ادله این نظریات را بررسی کرد. اگر ادله‌ای که به سود این نظریات اقامه شده موجه باشد، باید به آثار و نتایج این نظریات هم تن داد. به تعبیر دیگر، نباید بحث را از آثار و نتایج شروع کرد. اگر ادله موجه باشد، دیگر نمی‌توان گفت چون ما نتیجه نظریه را نمی‌پسندیم، آن را قبول نمی‌کنیم. منتقدان نباید بحث را از پیامدها شروع کنند؛ باید به خود ادله پردازند. اگر ادله مقنع و مثبت مدعیات است، باید به لوازم منطقی نظریه هم تن داد. در عین حال، رای صاحب نظریه هم در این زمینه کمک کننده و رهگشاست. اگر از دکتر سروش یا از من - که با نظریه رویای رسولانه همدلی دارم - سوال کنید، جواب ما این است که این نوع وحی‌شناسی، نظام الاهیاتی نوینی اقامه می‌کند، نه اینکه متضمن خروج از دین باشد. این سبک دینداری تازه با دینداری سنتی فاصله دارد ولی به هر حال همچنان در دل سنت ایرانی - اسلامی است؛ هر چند که با جریان اصلی سنت ایرانی - اسلامی فاصله دارد.

قبل از پیگیری جان کلام سوال قبلی، بد نیست این نکته را هم از مقاله "باور دینی، داور دینی" یادآوری کنم که دکتر سروش در این مقاله، که در اصل مصاحبه‌ای است که در سال ۱۳۷۰ منتشر شده، گفته‌اند: «رد و قبول آرای فقهی به اصل دینداری لطمه نمی‌زند... اما سخن در آرای کلامی، سخن در اصل دینداری و یا درک دین است. یک بحث کلامی در باب وجود خدا یا حقیقت وحی... گاه می‌تواند شخصی را از دایره دین بیرون ببرد و یا به دین او ماهیت و مضمون تازه ببخشد.» ظاهراً الان اختلاف دکتر سروش با برخی از روشنفکران دینی در این است که نظریاتی مثل رویای رسولانه، به دینداری مؤمنان باورمند به این آراء، ماهیت و مضمون تازه می‌بخشد ولی منتقدان، رویای رسولانه را مصداق این قسمت از آن جمله مذکور می‌دانند که "یک بحث کلامی در باب حقیقت وحی گاه می‌تواند شخصی را از دایره بیرون ببرد."

بله، من هم با قسمت دوم آن سخن آقای سروش موافقم. منتقدان هم البته حق دارند با قسمت اول جمله موافق باشند ولی باید بتوانند با دلیل موجه نشان دهند که این مباحث درباره وحی، منجر به خروج از دین شده یا ممکن است به این نتیجه بیانجامد. من چون پلورالیستم و سبک‌های مختلف زندگی و روایت‌های مختلف از دین را به رسمیت می‌شناسم، معتقدم مادامی که استشهاد به سنت دینی می‌شود و شخص تجربه‌ها و ادله‌اش را ذیل این سنت سر و سامان می‌دهد، به آثار متقدمان این سنت اشاره می‌کند و به آن‌ها می‌پردازد و ابداعات و نوآوری‌های خود را در دل آن سنت معنا و تبیین می‌کند، همچنان در دل خانواده فراح و بزرگ ایرانی-اسلامی است؛ ولو اینکه سبک تازه‌ای از دینداری ارائه کند و حتی نظام الهیاتی تازه‌ای بنا کند که توحید و معاد و نبوتش به نحو معتناهی با توحید و معاد و نبوت ارتدوکس متفاوت باشد. به هر حال، منتقدان بهتر است به خود ایده‌ها بپردازند و علیه ایده‌ها دلیل مقنع اقامه کنند. صرف گفتن و تاکید بر اینکه این ایده‌ها به فلان جا منتهی می‌شود، به لحاظ روش شناختی خطاست و راهی به جایی نمی‌برد. اگر ایده‌ای موجه باشد، به هر جا منتهی شود، منطقاً باید آن را پذیرفت.

نمایندگان رهبری در آن زمان و کسانی چون عبدالعلی بازرگان و محسن آرمین در زمانه کنونی، دلایلشان را در رد قبض و بسط یا رویای رسولانه گفته بودند و گفته‌اند اما شما می‌فرمایید این افراد تا کنون دلیلی اقامه نکرده‌اند که چرا این نظریات نادرست (مطابق رای این افراد البته)، به خروج از دین منتهی می‌شود. ولی نکته مد نظر خود من این است که فکرشناسان در بسیاری موارد، چیزی را استشمام می‌کنند. یعنی بوی چیزی به مشام عقلشان می‌رسد ولو که نتوانند در اثبات آن دلیل محکم و روشنی اقامه کنند. با توجه به اینکه استشمام نتایج قبض و بسط درست از آب درآمد، آیا نباید نسبت به استشمام نتایج رویای رسولانه بیشتر تامل کرد؟

می‌فهمم چه می‌گویید ولی حقیقتش این است که قصه استشمام خیلی سوبژکتیو است. نمی‌خواهم منکر احتمال درستی استشمام و وقوع حدس برآمده از آن شوم، ولی مشکل این جاست که درباره استشمام نتایج یک ایده، به علت خصلت سوبژکتیو استشمام، نمی‌توان به شکل آبجکتیو و بین‌الذهانی بحث کرد. اما درباره ادله له یا علیه یک نظریه، می‌توان به شکل عینی و بین‌الذهانی بحث کرد. استشمام اگر به شکل آبجکتیو در قالب ادله‌ای صورت‌بندی شود، می‌توان درباره آن سخن گفت ولی مادامی که استشمام است و متکی به ادله نیست، نفیاً و اثباتاً نمی‌توان چیزی درباره آن گفت. من هم الان نمی‌توانم چیزی درباره گمانه‌زنی این دوستان منتقد بگویم؛ چون این حدس‌ها و گمانه‌ها، به قول شما، در مرحله شم است.

با اندکی مزاح، باید بگویم اگر آدم می‌تواند بوی خدا را استشمام کند، شاید بتواند بوی خداناباوری و بی‌دینی را هم استشمام کند!

اشکالی ندارد؛ فقط به شرطی که بوی خداناباوری و بوی بی‌دینی را بتوان صورت‌بندی کرد. صادقانه عرض کنم، انصافاً بوی خداناباوری و بی‌دینی را از این مباحث وحی‌شناسانه استشمام نمی‌کنم. در نقدهای ارائه شده، نوعی ذات‌گرایی دیده می‌شود. اگر تکثر را به رسمیت بشناسیم و جریان اصلی فهم دین را تنها جریان ممکن ندانیم، آرای اخیر آقای سروش، عدول از قرائت ارتدوکس است و نه چیزی بیش از این. اگر کثرت را به رسمیت بشناسیم، این آراء در واقع روایت دیگری از دینداری ارائه می‌کنند. اقامه آلترناتیو به معنای خروج از دین و عدول از دینداری نیست. آقای نیکفر، که رویکردی ذات‌گرایانه به دین دارند، داعش را تنها نماینده دینداری

در جهان کنونی می‌داند و هر گونه فاصله گرفتن از داعش را نوعی عدول از دینداری قلمداد می‌کند. یعنی گویی ما یک روایت از دین اسلام داریم و بس. اگر روایت داعش تنها روایت ممکن از اسلام نیست و ما اسلام‌های بدیلی از قبیل اسلام سنتی، اسلام سنت‌گرایانه و اسلام رفرمیستی داریم، مباحث وحی‌شناسانه جدید ذیل اسلام رفرمیستی قرار می‌گیرد. علاوه بر این، در دل همین اسلام رفرمیستی، نحله‌های گوناگونی وجود دارد؛ یعنی در خانواده رفرم دینی هم آرا و مکاتب مختلفی داریم.

نکته‌هایی که در نقد ذات‌گرایی می‌فرمایید، نیکوست ولی خود دکتر سروش در مناظره با آقای بهمن‌پور، صریحاً نوشته‌اند که "مسلمانی در گرو اعتقاد و التزام به ذاتیات است." یعنی خود ایشان هم قبول دارند که اگر از برخی امور فاصله بگیریم، از اسلام خارج شده‌ایم. حالا الان بحث بر سر تعیین مصداق است. یعنی این اموری که رفرمیسم دینی در حال فاصله گرفتن از آنهاست، آیا امور ذاتی و نازدودنی اسلام‌اند یا خیر؟ می‌خواهم بگویم سیالیت مد نظر شما نمی‌تواند آن قدر گسترش یابد که دیگر چیزی به عنوان "ذاتی دین" باقی نماند.

اگر کسی به صراحت بگوید که من دیگر کاری به توحید و وحی و نبوت ندارم، از دین خارج شده است. یا اگر بتوان نشان داد که سخنان یک متفکر، منطقاً دیگر نسبتی با سنت اسلامی ندارد، ادعای خارج شدن او از دین درست است. اما مادامی که خود فرد ادعای دینداری دارد و نمی‌گوید که توحید و نبوت و معاد و وحی را قبول ندارم، و سعی می‌کند درک تازه‌ای از این مقولات به دست دهد، از ذاتیات دین عدول نکرده است. سیالیت در این چارچوب کلی قابل قبول است. پروژه رفرم دینی در پی ایجاد یک نظام الهیاتی تازه است نه یک آیین یا دین تازه و فاصله گرفتن از خداباوری یا دینداری و رفتن به سمت خداانا باوری و یا بی‌دینی یا ندانم‌انگاری.

اگر کسی بگوید من محمد (ص) را پیامبر می‌دانم ولی معتقدم تصویری که پیامبرم از خدا ترسیم کرده، تصویر درستی نیست، آیا از ذاتیات دین اسلام جدا نشده است؟

اگر بگوید من به توحید و نبوتی باور دارم که هیچ مابه‌ازایی در سنت اسلامی نداشته است، در این صورت از ذاتیات دین اسلام عدول کرده و جدا شده است. اما همان طور که می‌دانید سخنان آقای سروش در این باب، در سنت اسلامی مابه‌ازا داشته است. عرفا و فلاسفه هم کم‌وبیش همین حرف‌ها را می‌زدند، اما در رودخانه جاری سنت دینی، جریان اصلی و غالب نبوده‌اند. سخنان اخیر سروش، صورت‌بندی نوینی دارد اما نسبت قابل تاملی با آرای برخی از فلاسفه و عرفای مسلمان در دل سنت ایرانی-اسلامی دارد؛ عین القضاة همدانی، سهروردی، ابن عربی، مولوی، ملاصدرا و ... هم چنین حرف‌های غیر ارتدوکسی را بیان کرده‌اند. ما داریم راجع به یک سنت ۱۴۰۰ ساله حرف می‌زنیم. سخنان عبدالکریم سروش، اگرچه تکرار حرف‌های پیشینیان نیست ولی نسبتی دارد با آرای پاره‌ای از عرفا و فیلسوفان مسلمانی که اولاً و به شهادت آثارشان خودشان را مسلمان می‌انگاشتند (اینکه در دلشان چه می‌گذشته، ما نمی‌دانیم)، ثانیاً آرایشان را در ذیل سنت ایرانی-اسلامی مطرح کرده‌اند. مگر اینکه ما بخواهیم نیت خوانی کنیم که موضع نادرست و ناموجهی است و صبغه سوپژکتیو و غیر معرفتی دارد.

نکته دیگری که در آن پاسخ دکتر سروش به بیانیه نمایندگان رهبری در دانشگاه‌ها وجود دارد، این است که دکتر سروش در رد نظر نویسندگان آن بیانیه می‌گوید: «دین تابع هیچ معرفتی نیست. معرفت دینی است که تابع معرفت‌های دیگر است.» اما بعدها

در "بسط تجربه نبوی" و "قرآن کلام محمد" و "روای رسولانه"، دکتر سروش بوضوح گفتند که دین هم تابع معرفت‌های بشری است؛ و چون علم و دانش در زمانه و جامعه پیامبر محدود بوده، این نقصان در دین پیامبر هم راه پیدا کرده است. یعنی به نظر می‌رسد در این مورد هم حق با نمایندگان رهبری بوده و ظاهراً دکتر سروش به این پیامد قبض و بسط هم وقوف چندانی نداشتند.

دو نکته دارم. اولاً روایت دفتر نمایندگان رهبری از نظریه قبض و بسط، موجه نیست. چونکه در آن نظریه سخن از دیالوگ و رابطه دوسویه معارف با یکدیگر است، نه اینکه قبض و بسط بگوید فقط معرفت دینی تحت تأثیر سایر معارف است. نکته دوم اینکه ...

معذرت می‌خواهم که کلامتان را قطع می‌کنم. اما دکتر سروش در مقالات قبض و بسط به تأثیر معرفت دینی بر سایر معارف نپرداخته‌اند. فقط در انتهای مقاله سوم در یک جمله به چنین تأثیری اشاره کرده‌اند.

نظریه «قبض و بسط» بیشتر به تأثیر معارف بشری بر معرفت دینی پرداخته است. قبول دارم. به علت فضا و زمانه و زمینه‌ای که منتهی به شکل‌گیری نظریه قبض و بسط شد، قبض و بسط هم بیشتر معطوف به نشان دادن تأثیر معارف بشری بر معارف دینی بود. ولی اگر منطقی‌تر باشیم و نظام معرفت‌شناختی این نظریه، باید بگوییم که نظریه قبض و بسط، باب تأثیرگذاری معرفت دینی بر سایر معارف بشری را هم گشوده می‌داند. به هر حال این قرائت من از نظریه قبض و بسط است؛ روایتی که می‌توان به لحاظ معرفت‌شناختی آن را موجه انگاشت و لوازم منطقی آن را برکشید.

در بیست و شش سال گذشته، یعنی پس از اتمام نگارش قبض و بسط، روشنفکران دینی هیچ وقت به این موضوع نپرداخته‌اند که مثلاً فیزیک یا نجوم یا روانشناسی و جامعه‌شناسی چه تأثیری از معرفت دینی پذیرفته‌اند.

بله، در این زمینه کمتر بحث شده است. ولی منطقی‌تر می‌توان گفت که نظریه «قبض و بسط» چنین لوازم معرفت‌شناسانه‌ای را به رسمیت می‌شناسد.

نکته دومتان درباره بیانیه نمایندگان دفتر رهبری ناگفته ماند.

بله. نکته دوم این است که دکتر سروش علی‌الاصول می‌توانست در قبض و بسط محدود بماند و مباحث بعدی را مطرح نکند. یعنی بحث از بسط تجربه نبوی و قرآن کلام محمد و روای رسولانه، بالمره امور دیگری‌اند و کاملاً می‌توان تصور کرد که ایشان پس از قبض و بسط، اصلاً وارد این مباحث نمی‌شدند. قبض و بسط ناظر به فهم متن مقدس است اما مباحثی مثل «تجربه نبوی» و «قرآن کلام محمد» و «روای رسولانه»، ناظر بر تکیه خود متن مقدس است. یعنی در مرتبه و مرحله دیگری قرار دارند و از لوازم منطقی قبض و بسط نیستند.

ولی دکتر سروش همیشه گفته‌اند که این‌ها ثمرات و پیامدهای قبض و بسط است.

پیامد قبض و بسط است در دل نظام الهیاتی-دین‌شناسانه ایشان؛ هر چند این مباحث ناظر به دو مقام است. قبض و بسط در باب فهم متن مقدس است، اما ایشان در «بسط تجربه نبوی» و «قرآن کلام محمد» و «روای رسولانه»، یک مرتبه به پیش رفته، به لایه‌های

بنیادی تری پرداخته است. بله، با هم ربط و نسبت دارند، اگر شما بخواهید نظام دین‌شناسانه و الهیاتی عبدالکریم سروش را صورت‌بندی کنید. اما این امر بدان معنا نیست که بسط تجربه نبوی منطقاً از دل قبض و بسط بیرون می‌آید. عنایت دارم که آقای سروش گفته است بسط تجربه نبوی جلد دوم قبض و بسط است ولی این جمله دال بر ربط و نسبت منطقی نیست؛ بلکه عبدالکریم سروش دارد می‌گوید نظر من درباره چگونگی «فهم متن مقدس» چنان بود و اکنون درباره «تکون متن مقدس» چنین می‌گویم. اما منطقاً متصور است که ایشان در همان قبض و بسط متوقف می‌ماند و بیشتر نمی‌آمد.

دکتر سروش اخیراً گفتند: «روشنفکران دینی کسانی هستند که بحران اندیشه دینی در دوران معاصر را به خوبی درک کرده‌اند و به همین سبب نگاه انتقادی به مبانی دارند. و لذا دینداری‌شان مینی‌مال یا حداقلی است. یعنی تا می‌توانند، از چیزهایی که غیرقابل دفاع است می‌کاهند تا به آن حداقلی که قابل دفاع است برسند و آن را نگاه دارند.» اگر به روند فکری دکتر سروش در سی سال گذشته نگاه کنیم، کاملاً مشهود است که امور دینی غیر قابل دفاع در نظر ایشان، سال‌به‌سال بیشتر و "آن حداقل قابل دفاع" هم مرتباً کمتر شده است. یعنی انگار ما با قبض شریعت مواجه‌ایم نه با بسط شریعت.

ایشان که به صراحت گفته است مراد شارع قبض فقه است و بسط اخلاق. اما در این پرسش شما و پاره‌ای دیگر از پرسش‌هایتان، نوعی نگاه مبتنی بر رقم و عدد وجود دارد. کمتر شدن و بیشتر شدن یعنی چی؟ یعنی پنج تا کم شده و شش تا زیاد شده؟ من در بحث از دین‌شناسی، بیشتر به روش‌ها و ادله‌ای می‌اندیشم که اقامه می‌شود. نمی‌دانم آیا عدد و رقم این‌جا مهم است که شما می‌گویید از حجم امور دینی کاسته شده است؟ می‌دانیم در دهه‌های اخیر نسبت به آنچه امور دینی قلمداد می‌شود، خرافه‌زدایی صورت گرفته است؛ این کار مختص نواندیشان دینی نبوده است. احیاگران دینی - مثل مطهری و قابل - هم این کار را انجام داده‌اند؛ یعنی از میزان خرافات دینی کاسته‌اند. مطهری هم نوشته است اگر روایاتی را که وعاظ فاقد صلاحیت درباره واقعه عاشورا نقل می‌کنند جمع‌آوری کنیم، بالغ بر پانصد جلد کتاب می‌شود. آیا مراد از عدد و رقم این است؟ اگر این است، بله، این زوائد را باید زدود.

دکتر سروش در زمان انتشار "اوصاف پارسایان" و "حکمت و معیشت" با پذیرش موجودی به نام فرشته مشکلی نداشتند اما در دهه اخیر، ظاهراً فرشتگان را هم از آن "حداقل قابل دفاع" خارج کرده‌اند. مثلاً در مناظره با آیت الله سبحانی، فرشتگان را "موجودات خیالین" خوانده‌اند. یعنی در این‌جا دیگر با خرافات عاشورا مواجه نیستیم بلکه مسئله وجود موجوداتی به نام فرشته مطرح است که در سرتاسر قرآن بر آن تأکید شده است.

ببخشید، تصور می‌کنم شأن "عالم خیال" در این مباحث را درست درنیافته‌اید. "خیال" در این سیاق نه به معنای خیالاتی و غیر واقعی است، چنانکه امروزه در زبان روزمره گفته می‌شود فلانی خیالاتی شده؛ اصلاً «عالم خیال»، از مفاهیمی است که در سنت فلسفه اسلامی و عرفانی سابقه داشته و به‌کار گرفته شده؛ هم سهروری از آن سخن گفته، هم مولوی و سایرین. به تعبیر فنی‌تر، قلمروی خیال، قلمروی است که در آن صورت داریم، اما ماده نه. وقتی مولوی در «مثنوی» می‌گفت: «من شدم عریان ز تن او از خیال/ می‌خرامم در نهایت الوصال»، همین معنا از عالم خیال را مراد می‌کرد. از این رو، در این مباحث، انتولوژی نحیف و لاغر نمی‌شود. اتفاقاً دکتر سروش در آن مناظره قلمی با آیت الله سبحانی به «المیزان» علامه طباطبایی استشهاد کرده‌اند. در مناظره اخیرم با حجه الاسلام واعظی که روایت من از آن در مقاله "دیالوگ در مربع وحی" منتشر شده، آورده‌ام که آقای واعظی می‌گفتند در مباحث وحی‌شناسانه جدید،

فرشته وحی به یک امر ساجکتیو کاسته می‌شود که در خیال پیامبر اسلام بوده است. در مقام پاسخ گفتم که اولاً در سنت اسلامی کسانی چون فارابی و ابن سینا و مولوی هم چنین درکی داشته‌اند، ثانیاً در این مباحث سخن بر سر تأکید بر سویه ساجکتیو است نه اینکه سویه آجکتیو فرشته وحی انکار گردد. آقای سروش در مناظره با آقای سبحانی، به این نکته هم اشاره می‌کند که علامه طباطبایی مراد از بالدار بودن فرشتگان را کارکرد آن‌ها می‌داند. حضور فرشتگان در عالم خیال را مولوی در دفتر سوم مثنوی توضیح داده است؛ آن‌جا که جبرئیل به حضرت مریم می‌گوید: «مریما بنگر که نقش مشکلم/ هم هلالم هم خیال اندر دلم». فرشتگان نقش مشکل‌اند؛ یعنی هم ساجکتیو و انفسی‌اند، هم آجکتیو و هم آفاقی. در این مباحث، وجود فرشتگان و ماورای طبیعت فی‌الجمله مفروض گرفته شده است. یعنی حقیقتی به نام فرشته یا حقیقتی به نام ساحت قدسی مفروض است. در درک سنتی از دین، درباره فرشته چنان سخن گفته می‌شود که گویی فرشته مثل همین میزی که الان جلوی من است، پدیده‌ای کاملاً آجکتیو است. اما آقای سروش به اقتضای برخی از عرفا و فیلسوفان مسلمان، بر این نکته تأکید کرده که فرشته وحی در قوه خیال پیامبر بوده و پیامبر او را می‌دیده. فرشته وحی حقیقت داشته اما ما نمی‌دانیم آن حقیقت چه بوده. کسی که درباره فرشتگان بحث می‌کند و سویه سوبژکتیو آن‌ها را برمی‌کشد و برجسته می‌کند، حسابش به کلی متفاوت از کسی است که اصولاً خدا و وحی و فرشته وحی و عالم ماورای طبیعت را رد می‌کند. به هر حال توضیح فلسفی این امر از این قرار است که فرشتگان در قوه خیال بر پیامبر ظاهر می‌شدند.

البته "خیال" را به همان معنایی به کار بردم که دکتر سروش در سال ۶۷ با آن مخالفت کرده و گفته بودند "پیامبر سخن خیالی نمی‌گوید." اما جدا از این نکته فرعی، یک آدم عامی وقتی که قرآن را می‌خواند به راحتی می‌پذیرد که موجودی به نام جن هم داریم در این عالم. اما یک ساینتیست مؤمن احتمالاً باور ندارد که جن یک موجود واقعی است. او سعی می‌کند تعبیر تازه‌ای از جن ارائه کند. الان انگار فرشته‌ها در اندیشه دکتر سروش به سرنوشت اجنه در اندیشه همین ساینتیست فرضی دچار شده‌اند.

یک عامی و یک فیزیکدان درک‌های متفاوتی از پدیده‌های مختلف نظیر دریا، باران، میز و ... دارند. افراد در سطوح مختلف با پدیدارها رابطه برقرار می‌کنند. یک فارسی‌زبان عامی و یک ادیب برجسته، اگر چه هر دو غزل حافظ را می‌خوانند، ولی حظ یکسانی از شنیدن یا خواندن غزل حافظ نمی‌برند. طبیعتاً آن ادیب درک عمیق‌تری از شعر حافظ دارد. جن و ملک هم بر همین سیاق‌اند. البته که دینداری معیشت‌اندیش با دینداری عارفانه و دینداری فیلسوفانه فاصله دارد. در این مباحث وحی‌شناسانه، تلاش می‌شود تا مکانیسم رابطه طبیعت با ماوراء طبیعت و متافیزیک تبیین شود. ما که به تجربیات نبی و آنچه که در ضمیر او رخ داده، دسترسی نداریم. در این مباحث، فی‌الجمله مفروض گرفته می‌شود که اموری به نام جن و ملک حقیقتی داشته است که پیامبر از آن‌ها سخن گفته است. ولی اصل سخن بر سر تبیین و فهم تجربه نبی است. مقدم بر ملک و جن و چگونگی تبیین و تفسیر آن‌ها، بگذارید به مهم‌ترین مفهوم دینی - یعنی خدا - بپردازیم. خدای یک عالم با خدای یک عامی فرسنگ‌ها فاصله دارد. برای کثیری از مردم، بی‌کرانگی خداوند اصلاً مطمح نظر نیست. آن‌ها خداوند را سلطانی می‌دانند که در آسمان‌ها نشسته و عمرو و زید را مخاطب قرار می‌دهد؛ کاملاً مثل یک پادشاه زمینی. یعنی حقیقتی به نام خدا در ذهن دینداران مطرح است اما همین حقیقت از جایی به بعد، به قول منطقیون، مشترک لفظی می‌شود. یک فیلسوف یا الهی‌دان از خدا سخن می‌گوید و یک دیندار معیشت‌اندیش هم. به قول مولوی: «آن گدا گوید خدا از بهر نان/ متقی گوید خدا از بهر جان». هر دو از یک لفظ استفاده می‌کنند ولی مدلول و مصداق این لفظ مشترک متفاوت است. وقتی مفهوم خداوند چنین است، جن و ملک که دیگر جای خود دارند.

دکتر سروش در مناظره قلمی با حجة الاسلام بهمن پور، تزریق "حق" به فقه تکلیف‌اندیش اسلامی را مصداق "تکیه بر سنت و فراتر رفتن از آن" برشمردند. با توجه به اینکه هر چه جلوتر آمده‌ایم، آن "حداقل قابل دفاع" دین اسلام از نظر دکتر سروش کمتر شده است، به نظر می‌رسد در توصیف روند و غایت پروژه فکری ایشان هم بتوان از عبارت "تکیه کردن به دین و فراتر رفتن از دین" استفاده کرد. یعنی نوعی عبور محترمانه از دین.

ممکن است یک داور یا ناظری چنین چیزی را بگوید ولی تصورم این است که خود آقای سروش چنین درکی از پروژه فکری خودشان ندارند. من هم به عنوان کسی که بخشی از کند و کاوهای معرفتی‌ام در ده سال اخیر معطوف به پروژه رفرم دینی بوده و از نزدیک ناظر تحولات این پروژه بوده‌ام، چنین درکی ندارم. دیگران می‌توانند چنین تلقی‌ای داشته باشند اما باید ادله خود را هم اقامه کنند. من طرح مباحث جدید را مرحله جدیدی از جریان رفرم دینی می‌دانم. اقبال لاهوری هم، که قدرش در کشور ما چنانکه باید شناخته نشده، در کتاب «بازسازی اندیشه دینی»، از تجدید نظر در کل دستگاه مسلمانی سخن گفته است. تعبیر "بازسازی" تعبیر هوشمندانه و جالبی است. دلیل تأکید من بر اهمیت اقبال این است که پروژه فکری عبدالکریم سروش در ادامه پروژه اقبال قرار دارد. یعنی پروژه بازسازی فکر دینی. دکتر سروش جهد فکری خود را معطوف به بازخوانی انتقادی اندیشه دینی و به دست دادن یک نظام الهیاتی بدیل می‌داند. اما این پروژه، به توضیحی که در پاسخ به پرسش‌های پیشین آوردم، داخل چارچوب سنت اندیشه دینی قرار دارد؛ سنتی که سیالیت خاص خود را دارد ولی بی قید و بدون خط قرمز هم نیست. مادامی که اندیشه یک متفکر معطوف به این مقولات است و این سنت دینی را بازخوانی می‌کند، ذیل این پروژه قرار دارد. مباحث اقبال در باب وحی و معاد هم غیر ارتدوکس است، اما او هم از پروژه رفرم دینی خارج نشده و ما امروز همچنان اقبال را یک رفرمیست دینی می‌دانیم.

دکتر سروش به تأسی از اقبال لاهوری می‌گوید کل دستگاه فکر اسلامی نیازمند اصلاح است. شما اگر خودرو یا خانه‌ای داشته باشید که کارشناسان معتقد باشند همه جایش نیازمند اصلاح است، بهتر است آن خانه یا خودرو را عوض کنید نه اینکه وقتتان را صرف تعمیر و اصلاح تمام‌نشدنی یک دارایی سر تا پا خراب کنید. می‌خواهم بگویم ترویج چنین رأیی نسبت به دین اسلام، منجر به خروج بسیاری از افراد نامقلد و تحصیلکرده از این دین می‌شود. بویژه اینکه این اقشار، امروزه دیگر "منطق زندگی" دارند و حاضر نیستند عمرشان را صرف مطالعه پدیده‌ای کنند (یعنی اسلام یا فکر اسلامی) که هواداران و مشتغلین اصلی‌اش، خودشان معترفند همه جای این پدیده ایراد دارد.

درست است که اقبال تعبیر reconstruction را اقبال به کار برده است ولی تمثیل دین (که یکی از پدیده‌های اجتماعی است) به خانه، که یک امر ملموس است و حدود و ثغور مشخصی دارد، یعنی سقف و در و دیوار دارد، تمثیل دقیقی نیست. اقبال از متافور «بازسازی» استفاده کرده تا بر ضرورت رفرم بنیادین تأکید کند. نکته دوم اینکه، آدمیان مختارند؛ کسی مجبور نیست دلمشغول یک پروژه باشد. افراد گوناگون تا زمانی که خودشان را مخاطب پروژه رفرم دینی می‌بینند و گیر و گرفت‌های معرفتی و عملی‌شان با این پروژه حل می‌شود، از آن استفاده می‌کنند. اما اگر دلسرد شوند، این پروژه را رها می‌کنند. پروژه‌ها زیادند؛ بر و بحر فراخ است و آدمی بسیار. حتی ممکن است کسی فقط به لحاظ فرهنگی این پروژه را ضروری بداند، یعنی تعلق خاطر عقیدتی هم به آن نداشته باشد،

ولی فکر کند در فضای کنونی کشورهای جهان سوم راهی بجز رفرم دینی نداریم. چه در میان مخاطبان چه در میان کنشگران، اگر کسی از جایی به بعد دیگر این پروژه را مفید نداند، بدیهی است که آن را رها می‌کند.

ولی جان سؤال من این بود که وقتی ما می‌گوییم این چیزی که به آن مشغولیم، یعنی فکر اسلامی، همه‌جایش ایراد دارد و نیازمند بازسازی و تعمیر و اصلاح است، آیا ترویج این دیدگاه منجر به نقض غرض نمی‌شود؟ آدم عاقل به خودش می‌گوید چرا من یک عمر همت و فکر خودم را صرف اصلاح یا مطالعه اصلاحات یک چیز اساساً خراب کنم؟
تعبیر "همه‌جایش ایراد دارد" متعلق به شماست؛ نواندیشان دینی از چنین تعبیراتی استفاده نمی‌کنند. علاوه بر این، یک عمر را به چه معنا به کار می‌برید؟ کوشیده می‌شود از «فکر اسلامی موجود»، آلت‌رناتیوی بدست داده شود و از جایی به بعد، کار در دل همین نظام آلت‌رناتیو پیش رود و آن خرابی‌ها، به تعبیر شما، رفع و رجوع شود.

وقتی می‌گوییم کل یک دستگاه نیازمند اصلاح است، یعنی همه‌جایش ایراد دارد دیگر! اتفاقاً این تمثیل "خانه" و عبارت "تعمیر خانه" متعلق به خود دکتر سروش است. ایشان در کتاب رازدانی و روشنفکری و دینداری نوشته‌اند: «دین خانه روشنفکر دینی است که وی خود آن را بنا می‌کند نه اینکه خانه ساخته شده را بخرد... او تا هر یک از آجرهایش را به نوبه خود نشناسد و واریسی نکند و در جای مناسب نگذارد، نه خانه کامل است و نه دل آرام. به همین سبب هم روشنفکر، پویاست، اهل دوندگی است. چون همیشه در کار بنا و تعمیر خانه خویش است.» آیا این عقلانی است که ما اقامت در خانه‌ای را انتخاب کنیم که قرار است همیشه در کار تعمیر آن خانه باشیم؟

تعمیر کردن به نظر من، همان بدست دادن نظام الهیاتی بدلیل است. البته این امر تا حدی جنبه شخصی هم دارد. یعنی شما نمی‌توانید تجارب خودتان را هم، به عنوان انسانی که احوال و تجربه زیسته خاصی دارد، نادیده بگیرید. بگذارید این طور بگویم: شما به یک فیلسوف هم که دائم در حال کار کردن در فلسفه کانت و یا فلسفه هگل است و عمرش را صرف فلسفه این فیلسوفان می‌کند و دائماً در صدد بدست دادن روایت منقح‌تری از آراء فلسفه ایشان است، می‌توانید بگویید چرا عمرت را صرف تنقیح فلسفه کانت می‌کنی؟ می‌خواهم بگویم این یک سؤال مشترک‌الورود است. برخی کارها، از جایی به بعد، به بخشی از هویت و تجربه زیسته آدم‌ها بدل می‌شوند. شما به یک فیلسوف بگو از حالا به بعد کار فلسفی نکن؛ این همه فیلسوف تا به حال بحث کرده‌اند؛ مگر به نتیجه رسیده‌اند؟ یا به یک شاعر بگو دیگر شعر نگو! البته شما این‌ها را نگفتید و من دارم مثال می‌زنم. به هر حال آن فیلسوف ممکن است بگوید من مشغول بازسازی خانه فلسفه‌ام. آن شاعر هم می‌گوید من دارم به خانه شعر می‌افزایم. به هر حال اگر شما از آن شاعر و فیلسوف فرضی چنین انتقادی بکنی، آن‌ها هم می‌گویند پرداختن به فلسفه و شعر، بخشی از تجربه زیسته و کار و علاقه ماست و ما در دل این کار، خودمان را معنا می‌کنیم و زندگی‌مان معنا دار می‌شود. یک روشنفکر دینی هم می‌تواند چنین پاسخی بدهد. می‌خواهم بگویم افزون بر اهمیت اجتماعی و سیاسی کار روشنفکر دینی، این جنبه ماجرا را هم ببینید.

دکتر سروش در کتاب قبض و بسط می‌گویند اگر موارد تعارض علم و دین زیاد باشد، مؤمنان به تدریج از حقانیت دینشان ناامید می‌شوند. بر همین سیاق، می‌توان پرسید که پروژه اصلاح دین تا کی و تا کجا قرار است ادامه یابد؟ اگر مؤمنان ببینند همه

جای دینشان (یعنی نه تنها فقه، بلکه معادشناسی و خداشناسی دینشان) نیازمند رفرمی رادیکال و بی پایان است، کم کم به این نتیجه می‌رسند که دینشان سر تا پا آمیخته به خطا و نادرستی است که صدر و ذیلش دائماً باید اصلاح شود. بدیهی است که پیدایش چنین تصویری، منجر به ریزش پیروان عاقل تر چنین دینی می‌شود.

نگوید به این نتیجه می‌رسند که دینشان "سر تا پا آمیخته به خطا و نادرستی است". این تعبیر خطا و ناموجه است؛ حداکثر می‌توان گفت که به این نتیجه می‌رسند که «فهمشان» از دین خطاست. من مدعی نیستم که به لحاظ تاریخی، چنین اتفاقی ناممکن است. اما بگذارید بر مبنای همان سنگ بناهای قبض و بسط، گفتگو را پیش ببریم. اینکه می‌گویید مؤمنان ممکن است به این نتیجه برسند که دینشان سر تا پا ایراد دارد، باید این طور بیان شود که برخی از مؤمنان ممکن است به این نتیجه برسند که «فهمشان» از دین باید عمیقاً اصلاح شود.

بگذارید به جای عبارت "دین مؤمنان" واژه "قرآن" را به کار ببریم.

باید بگوییم فهمشان از قرآن؛ یا فهمشان از متن مقدس. متن مقدس، در عالم هرمنوتیک، چیزی شبیه هلو برو تو گلو که نیست! در مقام تحقق و عالم واقع، متون مقدس یک قرائت که ندارند. بگویید ممکن است برخی از مؤمنان به این نتیجه برسند که فهمشان از متن مقدس دچار گیر و گرفت است. بسیار خوب! مؤمنان به حرف‌های رفرمیست‌ها گوش می‌دهند، اگر آن حرف‌ها را پذیرفتند، فبها المراد؛ اگر هم نپذیرفتند، آن را رها می‌کنند. ولی اینکه می‌گویید "دینشان"، این سخن فاصله گرفتن از مبانی قبض و بسط است؛ مبانی‌ای که به نظرم مهم و موجه و رهگشا است. یک آدم مدرنیست عاقل، می‌بیند اسلام سنتی که راضی‌اش نمی‌کند، با اسلام سنت‌گرایانه نصری-شوانی هم قانع نمی‌شود، دل‌آزار و رماننده بودن اسلام بنیادگرایانه هم که روشن است. او می‌تواند اسلام رفرمیستی را از اقبال و شریعتی و بازرگان تا سروش و شبستری مطالعه کند. اگر نظام آلترناتیو این افراد از متن مقدس و سنت دینی را خردنواز و قانع کننده یافت، به دینداری‌اش ادامه می‌دهد؛ اگر نه، از آن عبور می‌کند. به نظرم مسئله را باید این گونه صورت‌بندی کرد.

آخر مشکلی که آرای قرآن‌شناسانه رادیکال دکتر سروش در دهه اخیر ایجاد می‌کند، این است که ایشان در دوران مطرح شدن نظریه قبض و بسط، مشغول اصلاح معرفت دینی بودند ولی الان ظاهراً مشغول اصلاح خود دین هستند. یعنی قبلاً بر ضرورت اصلاح فهم‌های نادرست از دین تأکید می‌کردند (که جواب شما هم بر همین سیاق بود) ولی در دهه اخیر بحث و دغدغه اصلی‌شان این نبوده است که فلان تفسیر علامه طباطبایی آمیخته به خطا است؛ بلکه می‌گویند فلان آیه قرآن آمیخته به خطا است؛ چون پیامبر دانش علمی محدودی داشته و به شدت متأثر از فرهنگ عربی بوده و آن فرهنگ هم آمیخته به خرافات بوده و به همین علت، خطا و نادرستی به خود قرآن هم راه یافته است. به عبارت دیگر، کار دکتر سروش از اصلاح تفسیر المیزان به اصلاح قرآن کشیده شده است.

اگر مراد شما رویای رسولانه است، ایشان در این نظریه یک پارادایم جدید پیشنهاد کرده است. در عین حال دکتر سروش از راه یافتن خطا به متن مقدس، چنانکه شما صورت‌بندی کردید، سخن نگفته؛ بلکه بر ناسازگاری «ظواهر برخی از آیات» با یافته‌های علوم جدید تأکید کرده است.

ولی مکتوبات ایشان، ظاهراً به چیزی بیش از ناسازگاری "ظواهر برخی آیات" با یافته‌های علمی دلالت دارد. به هر حال سؤال قبلی‌ام ناظر بر مناظره قلمی دکتر سروش با آیت الله سبحانی بود نه نظریه رویای رسولانه.

به آن هم می‌رسیم! فعلاً از رویای رسولانه آغاز کنیم. در رویای رسولانه، ایشان می‌گویند یک پارادایم شیفت در فهم و تفسیر قرآن باید صورت گیرد. پیشنهاد ایشان این است که ما به جای تفسیر، به تعبیر متن مقدس بپردازیم؛ چراکه وحی صبغه سمعی بصری داشته و نه فقط سمعی. این یک نظریه است ناظر بر تبیین مکانیسم وحی و ارائه یک نظریه آلترناتیو برای فهم وحی از پس این حجاب چهارده قرنه. خوب است مناظره با آقای سبحانی را در پرتو همین تئوری متاخر ببینیم. من در مقاله "از بسط تجربه نبوی تا رویای رسولانه" نوشته‌ام پیامبر زبان خصوصی نداشت و نمی‌توانست از زبان خصوصی استفاده کند. اگر وجهه سمعی بصری وحی برایمان پررنگ شود، مدلول آن این خواهد بود که زمینه و زمانه وحی در رویاهای پیامبر ریزش کرده است. جان کلام این است: گندمش بستان که پیمانان است رد. به تعبیر دیگر، سعه‌ای در مفهوم "تخاطب" ایجاد می‌شود. البته این برداشت من از نظریه رویای رسولانه است. یعنی مخاطب متن مقدس، مطابق با این نظریه، متفاوت از "مخاطب" در تلقی سنتی است. در واقع این نظریه می‌خواهد بگوید در روزگار کنونی که علم جدید پیشرفت کرده و دانش بشر وسیع‌تر از گذشته شده، "مخاطب متن مقدس واقع شدن" چه اقتضائاتی دارد. بگذارید خاطره‌ای متناسب با همین بحث بگویم. در برخی از کلاس‌های من در تورنتو، یک پزشک رادیولوژیست حضور می‌یابد. ایشان یکبار در انتقاد از من گفت شما در مقاله "الهیات روشنفکری دینی" آورده‌ای که آیه "خلق من ماء دافق یخرج من بین الصلب و الترائب" با علم پزشکی جدید منافات دارد (چون در بین صلب و استخوان‌های سینه فضایی وجود ندارد که آب جهنده یا منی از آنجا خارج شود) و بر همین اساس می‌گویی ما با معنای تحت اللفظی این آیات کاری نداریم چون متن مقدس کتاب علمی نیست و ما اساساً چنین انتظاری از قرآن نداریم. ایشان اصرار داشت که هر چند ما پزشکان الان نمی‌دانیم بین صلب و ترائب فضایی وجود دارد که منی از آنجا خارج می‌شود اما مطمئناً بالاخره روزی معلوم می‌شود چنین فضایی بین صلب و ترائب وجود دارد؛ وی بر همین اساس از من انتقاد می‌کرد. در واقع تفاوت او با من، به تلقی ما از "مخاطب وحی بودن" برمی‌گردد. یک معنای "مخاطب وحی" این است که فرد، متن قرآن را مثل هر متن متعارف دیگری بخواند و آیات آن را در معنای تحت اللفظی بفهمد و آن‌ها را با تئوری‌های علمی مقایسه کند و متکلفانه بکوشد توضیح دهد که مثلاً فلان آیه قرآن اشاره‌ای به بیگ بنگ دارد. در سایه نظریاتی چون «قرآن کلام پیامبر» و «روای رسولانه»، درک متقن تری از مفاهیم "تخاطب" و "مخاطب وحی" بدست داده شده است. در واقع، آن پیامی که قرار بوده منتقل شود، مطابق این نظریات، با این دقایق و ظرایف بیولوژیک و فیزیولوژیک نسبتی نداشته است. آموزه‌های فیزیولوژیک و بیولوژیک قرآن، برگرفته از علم زمانه بوده (و مگر می‌توانسته غیر این باشد؟) ولی آن پیام اصلی که در دل این آیات قرار دارد، امور دیگری است. بدین معنا، تحولی در معنای "مخاطب بودن" پدید می‌آید.

این "گندمش بستان که پیمانان است رد"، اگر بخواهیم صریح بگویم، آیا به این معنا نیست که از نظر یک ساینتیست یا یک فیلسوف مدرن و یا حتی یک شهروند آگاه مدرن، همه آیات قرآن درست و مفید نیستند و امروزه صرفاً بعضی آیات قرآن به درد ما می‌خورند؟

چرا تعبیر "به درد بخور" را به کار می‌برید؟ من می‌گویم انتظارمان از زبان دین و متن مقدس را باید تصحیح و تحدید کنیم. اگر چنین کنیم، مسئله را به نحو دیگری صورتبندی می‌کنیم.

شما هم همین چیزی را که من گفتم، می‌فرمایید ولی، به قول شاملو، دو سه آب شسته‌رفته‌تر! آنچه من گفتم، با صورت‌بندی و عبارات شما متفاوت است. در مواجهه با متون الهامی-هنری-معنوی، معنای "مخاطب" را باید عوض کرد. یعنی در مواجهه با این متون، باید تلقی دیگری از مفهوم "مخاطب" داشت.

یعنی فیزیکدانی که برای علم فیزیک حجیت قائل است، مخاطب همه آیات قرآن نیست.

به چه معنا مخاطب همه آیات نیست؟ اگر در انتظار پیدا کردن فکت‌هایی مرتبط با علم فیزیک در قرآن است، یا می‌خواهد این فکت‌ها را مؤید دیدگاه‌های علمی خودش بگیرد، نباید سراغ قرآن برود. در غیر این صورت، مخاطب تمام آیات است. مثلاً همان دکتر رادیولوژیستی که مثال زدم، می‌گفت آنچه در قرآن آمده، عیناً با دستاوردهای علم جدید مطابقت دارد. در مواردی هم که متعارض به نظر می‌رسند، ما بالاخره روزی این تطابق را درک می‌کنیم. از نظر من، مواجهه ایشان با قرآن از منظر روش شناختی ناموجه است و مبتنی بر تلقی نادرستی از زبان متن مقدس و انتظار از دین. در عین حال، به روایت من، ایشان هم با اخذ روش‌های موجه می‌تواند مخاطب همه آیات باشد.

دکتر سروش در "رازدانی و روشنفکری و دینداری" گفته‌اند متفکران و فیلسوفان جهان غرب "تا آن‌جا که توانستند کوشیدند تا دین را به شکلی از اشکال نگه دارند ... و اگر آن را رها کردند از سر کراهت بود." به نظر می‌رسد دکتر سروش هم در سی سال گذشته چنین کوششی داشته ولی با توجه به روند فکری ایشان و کاسته شدن مداوم آن‌گندم ستاندنی یا "حداقل قابل قبول"، در صورتی که روشنفکری دینی با همین دست‌فرمان پیش برود، احتمالاً نسل بعدی روشنفکری دینی، مثل روشنفکران اروپایی، باکراه یا بی‌اکراه، دین را کنار می‌گذارد. بویژه اینکه خود دکتر سروش هم گفته‌اند که اسلام در جوامع اسلامی، نهایتاً جایگاهی شبیه مسیحیت و یهودیت در جهان غرب پیدا می‌کند.

اینکه نسل بعدی نواندیشان دینی چنین کاری کند، احتمالاً نسل بعد از مرا می‌گویید. نمی‌دانم. شما هم نمی‌دانید؛ فقط گمانه زنی می‌کنید. از الان نمی‌توانم نفیاً یا اثباتاً چیزی درباره‌ی مشی و مرام آن‌ها بگویم. نکته‌ای هم که درباره‌ی اسلام و مسیحیت گفتید، بله، در یکی از نوشته‌های عبدالکریم سروش آمده است. من هم مخالفتی با آن ندارم. یعنی یک دین مبنی‌مال قویاً انسانی می‌تواند بر جای بماند. سال گذشته در «بنیاد سهروردی» تورنتو، چند جلسه «تاریخ عصر روشنگری» را درس دادم. برای خود من جالب بود که در میان متفکران مغرب زمین از سده پانزدهم تا پایان سده هجدهم، کسانی مثل اراسموس و کانت ظهور کردند. اراسموس و پاره‌ای دیگر از رفرمیست‌ها، چنین کاری می‌کردند. یعنی، برخلاف روشنفکران فرانسوی، بویژه اصحاب دایرةالمعارف، که با سنت دینی سرستیز داشتند، کسانی چون اراسموس سعی‌شان معطوف به حفظ دین یا دینداری بود. روایت اصحاب دایرةالمعارف، یک روایت از مدرنیته و عصر روشنگری است. ما روایت‌های دیگری هم داشته‌ایم که اتفاقاً در وضع امروز و اکنون کشورهای غربی دیده می‌شود. تفاوت فرانسه با انگلیس و آلمان از این حیث جالب است. اگر بخواهم از تجربه زیسته خودم بگویم، بخش فرانکوفون کانادا (یعنی ایالت کبک)، که تحت تاثیر ایده‌های فرانسوی است و نوعی سنت‌ستیزی در آن دیده می‌شود، بسیار متفاوت از بخش آنگلو فون کانادا است که متأثر از انگلستان است. انگلستان و آلمان و هلند هم در اروپا، نسبتشان با دین و سنت دینی متفاوت از فرانسه است. تا جایی که

درمی‌یابم، پروژه رفرم دینی در ایران، نسبت و شباهتی دارد با کارهایی که اراسموس یا کانت انجام می‌دادند نه کاری که در سنت فرانسوی صورت می‌گرفت. کار اراسموس و کانت، نوعی پالایش انتقادی سنت بود و جا را برای نوعی نگرش معنوی و یا زندگی دینی عقلانی و اخلاقی باز می‌کرد. پروژه رفرم دینی در کشور ما و کلاً در خاورمیانه، به نظرم بر همین نهج و سیاق پیش خواهد رفت. اما اینکه این پروژه لزوماً منجر به عدول از دیانت شود، نکته‌ای است که باید در ابراز آن محتاط بود. الان در مغرب زمین هنوز کسانی هستند که به دین عقلانی و اخلاقی باور دارند و با آن زندگی می‌کنند. ولی در عین حال، در غرب به سبب تحولات متعددی که رخ داده، جامعه سکولار است. سکولار نه فقط به معنای سیاسی، بلکه به معنای عقیدتی هم. در عین حال این واقعیت را هم باید درست بفهمیم و نباید تسلیم پروپاگاندهای رایج شویم. در آمریکا پنجاه درصد جامعه مذهبی است. در اروپا هم وضعیت مذهب در آلمان و انگلستان، بویژه در جنوب این قاره، بسیار فاصله دارد با وضع مذهب در فرانسه و کشورهای اسکاندیناوی. بله، دین در جهان غرب دیگر مبنای مشروعیت سیاسی نیست ولی هنوز در بسیاری از کشورهای غربی در عرصه پابلیک و در جامعه مدنی حضور دارد. اگر مراد این است که رفرم دینی ما ممکن است به چنین نتیجه‌ای برسد، من مشکلی با آن ندارم و فکر می‌کنم مسیر به طور کلی، چنین مسیری است.

ولی وقتی روشنفکری دینی لیبرال با محوریت دکتر سروش، همه جای دین را با عقلانیت مدرن بررسی می‌کند و در یک روند تقریباً سی ساله به این نتیجه می‌رسد که بسیاری از احکام فقهی اسلام ناعادلانه است و بسیاری از گزاره‌های اخروی اش هم خرید پذیر و قابل قبول نیست، آدم احساس می‌کند این تلاش فکری در حال منتهی شدن به نقض غرض است. یعنی این دین دائماً کوچکتر و لاغرتر می‌شود و دینداران مدرن، بالاخره ناچار می‌شوند دین را رها کنند.

این‌ها تفاسیر و نکاتی است که شما می‌گویید. در مباحث ایشان تعبیری نظیر خرید پذیر نبودن گزاره‌های اخروی دین و ناعادلانه بودن بسیاری از احکام فقهی نیامده است. نواندیشی دینی به این روایت، یک نظام الهیاتی بدیل بدست می‌دهد. کل این مباحث ارائه شده را می‌توان ذیل این نظام الهیاتی بدیل گنجانند. در مقاله "الهیات روشنفکری دینی"، سعی کرده‌ام مدل الهیاتی روشنفکری دینی به روایت خودم (که از جنس الهیاتی تنزیهی است) و ربط و نسبت سطوح مختلف این مدل (یعنی تجربه دینی و معرفت دینی و کنش دینی) را نشان دهم. آن قدر که اکنون می‌توانم افق را بینم و این تجربه - به قول شما - سی ساله را بازخوانی می‌کنم، در ابتدای این راه احتمالاً بسیاری از گزاره‌ها و آرای کنونی در ذهن کنشگران جریان نواندیشی دینی نبوده است. تجربه زیسته ایشان در این سی سال غنی‌تر شده و تحولات متعددی در عرصه‌های سیاست و معرفت و اجتماع رخ داده است. همه این‌ها را که کنار هم بگذاریم، محصول پروژه رفرم دینی بدست دادن یک نظام الهیاتی بدیل است که با نظام الهیاتی سنتی فرسنگ‌ها فاصله دارد؛ اما این نظام بدیل همچنان در دل این نظام دینی یا سنت ایرانی-اسلامی است. اما اینکه ادامه این مسیر به کنار گذاشتن دین منتهی شود، تجربه روشنفکران جهان غرب نشان می‌دهد لزوماً چنین نخواهد شد. من مثال کانت و اراسموس را، در مقابل سنت فرانسوی، با عنایت مطرح کردم. همه قهرمانان عصر روشنگری، دین را چه به اختیار چه به اکراه، کنار نگذاشتند.

قرآن بارها در توصیف جهنمیان گفته است "خالدین فیها ابداً"؛ ولی دکتر سروش صریحاً گفته‌اند که جهنم حتی برای هیتلر هم ابدی نیست. این حرف یعنی آن همه آیه مربوط به عذاب ابدی، با عقل جور در نمی‌آید. حالا داوری را به خواننده بسپاریم

و به سراغ سؤال بعدی برویم. کارل پوپر در نقد "مفسران مکتب" می‌گوید: «وظیفه یک مکتب همیشه این بوده که آموزه‌های بنیانگذار خود را حفظ و منتقل کند. اگر عضوی از مکتب سعی در تغییر آیین آن کند، به‌عنوان بدعت‌گزار اخراج و مکتب دچار انشعاب می‌شود... اما برخی اوقات، آیین سنتی مکتب باید خود را با شرایط جدید بیرونی سازگار کند (مثلاً با دانش اکتسابی جدیدی که جزوی از دارایی عمومی شده است). در چنین مواردی، تغییر در آیین رسمی مکتب تقریباً همیشه به‌صورتی مخفیانه و از طریق تفسیر دوباره آیین قدیمی انجام می‌شود؛ به‌طوری که بعدها بتوان گفت که عملاً تغییری در آیین مذکور صورت نگرفته است. آیین جدیداً تغییر یافته (که گفته نمی‌شود تغییر کرده است) به استاد مکتب که در اصل آن را بنیاد گذاشته است، منتسب می‌شود.» اینکه می‌فرمایید این نظام الهیاتی بدیل همچنان در دل نظام دینی یا سنت دینی است، آیا شبیه همین چیزی نیست که پوپر در انتقاد از "مفسران مکتب"، به آن‌ها نسبت می‌دهد؟

پروژه رفرم دینی، به سنت دینی استشهد می‌کند و نوآوری‌های خود را ذیل مؤلفه‌های مختلف این سنت معنا و صورت‌بندی می‌کند، از این رو با آنچه شما از پوپر نقل کردید، تفاوت دارد.

اینکه، به قول خودتان، فرسنگ‌ها از درک سنتی از دین فاصله بگیریم ولی همچنان خودمان را در ذیل سنت دینی بدانیم، تأیید همان حرف پوپر است که می‌گوید مفسران نوگرای مکتب، با اینکه سخنان تازه گوناگونی مطرح می‌کنند، اما همچنان خودشان را به آن مکتب متصل می‌دانند و در واقع انقطاعی مخفیانه از آن مکتب صورت می‌گیرد.

اگر مراد پوپر این باشد، من با او موافق نیستم. بگذارید خاطره‌ای از جان هیک نقل کنم؛ شاید به کار آید. ایامی که در انگلستان درس می‌خواندم، توفیق دیدارهای متعدد با جان هیک را داشتم. یادم است هیک در یکی از دیدارها به من می‌گفت من خودم را همچنان مسیحی می‌دانم؛ با اینکه عذر او را از کلیسا خواسته بودند و دیگر کشیش به معنای رایج کلمه نبود. من از او پرسیدم شما که به تثلیث و بکرزایی مریم باور ندارید (هیک درباره خدا هم عقیده خاص خودش را داشت. یعنی خدا را فراتر از دوگانه خدای شخصی و خدای غیر شخصی می‌دانست)، دیگر چه گله‌ای دارید که کلیسا شما را مسیحی نمی‌داند؟ او در جوابم گفت مایستر اکهارت هم در قرن چهاردهم میلادی شبیه همین حرف‌ها را گفته است. چند نفر دیگر از الهی‌دانان و عرفای مسیحی را هم نام برد که چنان عقایدی داشتند. هیک می‌گفت درست است که من به تثلیث باور ندارم و در مسیحیت از *mainstream* فاصله گرفته‌ام، ولی این حرف‌های من در سنت دوهزارساله مسیحی قائلانی داشته است و به همین معنا، من به سنت مسیحیت متصلم و خودم را مسیحی می‌دانم. هیک می‌گفت کسانی که مرا از کلیسا بیرون کرده‌اند، حداکثر می‌توانند بگویند مرا از *mainstream* مسیحیت بیرون رانده‌اند. در پرتوی این سخن هیک، که من با آن همدلی دارم، باید بگویم که نمی‌دانم مراد پوپر از آن تعبیر "مخفیانه" چیست. چه جان هیک چه عبدالکریم سروش، به صراحت گفته‌اند که با ارتدوکسی دینی فاصله دارند. اگر آدم بخواهد چیزی را مخفی کند، همین فاصله گرفتن از ارتدوکسی را باید مخفی کند. به هر حال من به آن معنای موسع از "سنت" عمیقاً باور دارم و فکر می‌کنم این کند و کاوهای نواندیشان دینی، نسبتی با سنت دارد و بریده و منسلخ از آن نیست.

تعبیر "مخفیانه"، دال بر فاصله گرفتن مخفیانه از ارتدوکسی دینی یا "جریان اصلی" نیست بلکه دلالت دارد بر خروج مخفیانه از یک دین یا مکتب.

نواندیشان دینی، مخفیانه از سنت دینی خارج نشده‌اند بلکه علناً از ارتدوکسی دینی خارج شده‌اند و خروج از ارتدوکسی به معنای خروج از سنت دینی نیست. اخیراً نوشته‌های عین القضاة را می‌خوانم؛ عین القضاة هم چنین آرای غیر ارتدوکسی داشت. در سنت اسلامی به معنای موسع کلمه، عین القضاة و ابن سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا و غزالی - که ابن سینا را تکفیر کرد - حضور داشتند تا فقیهان ارتدوکس و محتسبانی چون امیر مبارزالدین در عصر حافظ. من سنت دینی را بدین معنای موسع به کار می‌برم؛ سنتی که همه این افراد را دربرمی‌گیرد.

بهرتر نیست به جای "سنت دینی" به این معنای بسیار وسیع، بگویید تاریخ دین؟ همه این افراد در تاریخ دین یا تاریخ اندیشه دینی حضور دارند.

سنت مؤلف از همین مولفه‌هاست. سنت معنای پیچیده‌ای ندارد؛ سنت دینی ما مؤلف از فقه و کلام و فلسفه و تفسیر و عرفان و حاملان آن است.

آخر هر رأیی که در تاریخ اندیشه دینی است، مورد تأیید شارع نیست. بله، این آرای گوناگون روی هم سنت دینی را تشکیل می‌دهند. من هم نگفتم همه این آراء لزوماً مورد تأیید شارع است. سنت، به‌سان یک رودخانه جاری و ساری است که در درازنای تاریخ روان گشته. آثار فیلسوفان، عرفا، فقیهان، متکلمان، مفسران و ... روی هم سنت سبتر دینی را تشکیل داده‌اند.

ظاهراً غزالی در روزهای آخر عمرش بسیار نگران بود که مبادا کافر از دنیا برود. دغدغه‌اش این بود مبادا از دین خارج شده باشم و خودم بی‌خبر باشم. اما به نظر می‌رسد نواندیشان دینی به صرف اینکه می‌گویند ما مسلمانیم، خیالشان کاملاً راحت است که هر رأی شاذی هم که داشته باشند، باز مسلمان از دنیا خارج می‌شوند. خاطره‌ای هم که از جان هیک نقل کردید، مؤید همین نکته است. اما طبق رأی غزالی، هر کسی که خودش را مسلمان می‌داند، لزوماً مسلمان (به معنای حقیقی کلمه نه به معنای حقوقی) نیست.

چه ملاک و محکی داریم برای اینکه بگوییم کسی که خودش را مسلمان می‌داند، مسلمان نیست؟

ملاکی که دکتر سروش برای مسلمانی ارائه کرده‌اند، "مراجعه به کتاب و سنت و فهم آن است." اما خود شما در مقاله "روشنفکری دینی و روشنفکران دینی" می‌فرمایید ما می‌توانیم روشنفکر دینی‌ای داشته باشیم که دیندار نیست اما مستمراً به کتاب و سنت مراجعه می‌کند به قصد فهمیدن آن‌ها. حتی برخی از مخالفان دین هم برای نفی دین مستمراً به کتاب و سنت مراجعه می‌کنند.

اشکالی ندارد؛ «اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند». ایشان می‌گویند ملاک دینداری یا ملاک دینی بودن یک پروژه، مراجعه به کتاب و سنت است اما این بدین معنا نیست که کسانی که تعلق خاطر به سنت دینی ندارند، به کتاب و سنت مراجعه نمی‌کنند. تصور می‌کنم

آن سخن آقای سروش نه در مقام فرق گذاشتن بین مسلمان و غیر مسلمان بلکه ناظر بر این است که ملاک و محکی بدست دهد برای تشخیص اینکه یک کار فکری، همچنان در ذیل پروژه رفرم دینی است یا خیر.

ولی دکتر سروش دقیقاً گفته‌اند "معیار دینداری مراجعه به کتاب و سنت و فهم آن است؛ همین وبس." بله، ولی این امر نافی مراجعه مخالفان دین به کتاب و سنت نیست. به قول شما، منکران دین هم ممکن است مستمراً به کتاب و سنت مراجعه کنند برای پیدا کردن دلایلی علیه دین.

شاید بهتر باشد بگوییم مراجعه همدلانه به کتاب و سنت. اما این قید "همدلانه" هم مشکل را حل نمی‌کند؛ چون به قول شما، روشنفکر دینی بی دین هم با دین همدلی دارد.

می‌تواند این طور باشد. یعنی ممکن است کسی علی‌الاصول «قرائت‌رهای بی‌بخش» از سنت دینی را متصور بداند ولی دیندار نباشد. رهایی‌بخش در عرصه اجتماع و سیاست؛ نه اینکه به لحاظ الهیاتی چنین باوری داشته باشد. بدین معنا، کاملاً متصور است یک نواندیش دینی تعلق خاطر دینی نداشته باشد ولی بخشی از پروژه نواندیشی دینی را پیش ببرد. یعنی کمک کند ما به لحاظ اجتماعی و سیاسی، قرائتی‌رهای بی‌بخش از سنت دینی ارائه کنیم. البته این داوری من است و دکتر سروش چنین سخنی نگفته است.

مراجعه منکرانه به دین که محل بحث ما نیست. مراجعه همدلانه هم که لزوماً دال بر دینداری نیست. بنابراین ظاهراً فقط مراجعه مؤمنانه باقی می‌ماند. یعنی در تکمیل آن جمله دکتر سروش باید بگوییم معیار دینداری، مراجعه مؤمنانه به کتاب و سنت است. اما در این صورت سؤالی که پیش می‌آید این است که وقتی ما به کتاب و سنت مراجعه می‌کنیم اما توصیفات پیامبر از خدا و فرشتگان را قبول نمی‌کنیم، آیا هنوز در مقام مراجعه مؤمنانه هستیم؟

آخر مراجعه مؤمنانه به کتاب و سنت هم اصناف دارد. علامه طباطبایی هم مؤمن بود ولی سخنان شاذ و نامتعارفی درباره نحوه نزول ملک بر ذهن پیامبر گفته است؛ و یا بحث ایشان درباره اخلاق، بسیار شاذ است و حتی مرحوم مطهری هم در نقد مرحوم طباطبایی، گفته این حرف‌های شما را راسل هم گفته است. به هر حال مراجعه مؤمنانه علامه طباطبایی هم با ارتدوکسی دینی فاصله دارد ولی او بر این گمان بود که در حال فهم و تبیین مباحث و مقولات دینی، به نحوی فیلسوفانه و موجه است. پس، اولاً مراجعه مؤمنانه یک سنخ ندارد، ثانیاً افراد مختلفی بوده‌اند که از منظر خود، مراجعه‌شان به کتاب و سنت مؤمنانه بوده اما نتیجه مراجعه آن‌ها با ارتدوکسی دینی فاصله داشته است. طباطبایی با قرائت سنتی از وحی بر سر مهر نبود. تلقی سروش و شبستری از ساز و کار امر و حیانی نیز با قرائت سنتی فاصله دارد. اما هر سه این متفکران با اصل وحی و نبوت موافقتند. بنابراین خروج آن‌ها از ارتدوکسی دینی به معنای خروج از وادی مسلمانی نیست.

سؤال قبلی را به شکل دیگری می‌پرسم. شأن یک مؤمن در مواجهه با آرای دینی پیامبرش چیست؟ تبعیت از پیامبر و قرآن یا اصلاح آموزه‌های پیامبر و قرآن؟ اگر ما رأی پیامبر در زمینه کشاورزی را نادرست بدانیم، منطقاً ایرادی بر ما نیست؛ ولی اگر

برخی از آرای پیامبر در خصوص خدا و معاد را هم نادرست بدانیم، باید به این سؤال مهم جواب دهیم که ما اصلاً چرا پیرو چنین پیامبری شده‌ایم؟

سخن از نادرست بودن آراء پیامبر در خصوص خدا و معاد در میان نیست. ملاحظه کنید، در قرآن اشاراتی به خدای بی‌صورت و غیر انسانوار وجود دارد. در ذیل نظریات وحی‌شناسانه جدید می‌توان گفت، به روایت متن مقدس، پیامبر تصاویر متفاوتی از خداوند داشته است. اگر پیامبر نگارنده یا راوی متن بوده باشد، می‌توان این مسئله را بررسی کرد که پیامبر چه تصورات و تجربه‌هایی از خدا داشته است. بله، به روایت متن مقدس، به نحو اغلیبی خدای انسانوار بر پیامبر متجلی شده است. در آیاتی از قرآن هم این تصویر ترسیم شده است که گویی قوانین صلب و سختی بر جهان هستی حاکم است. یعنی یک نظام علی و معلولی که طبیعت از آن تبعیت می‌کند؛ مثل نحوه نزول باران یا لقاح گیاهان. این تصویر صبغه دئیستیک دارد، یعنی به خدای فلسفی نزدیک است؛ خدایی که جهانی را مبتنی بر یک سری قواعد و قوانین خلق کرده و از این قوانین نمی‌توان عدول کرد. این هم روایت دیگری از امرمتعالی در آیات قرآن است. البته بسامد این قرائت کمتر از خدای شخصی و انسانوار است. تصویر دیگری هم از خدا در قرآن داریم که شبیه خدای عرفاست. یعنی خدای وحدت وجودی. این خدا اوصاف انسانی ندارد. آیاتی مثل "هو الاول و الاخر الظاهر و الباطن" و "فاینما تولوا فثم وجه الله" به این تلقی از خداوند اشاره دارند. در رفرم دینی، که یک نظام الهیاتی بدیل ارائه می‌شود، می‌توان چنین گفت که با توجه به اکثریت مخاطبان متن مقدس، که متوسطان بودند، پیامبر ناگزیر از ترسیم یک خدای انسانوار بوده است. اسپینوزا هم می‌گفت پیامبران هم در قوه خیال با امر و حیانی مواجه می‌شدند و مبتنی بر آن با مردم سخن می‌گفتند. یکی از مؤلفه‌های مواجه شدن با ساحت قدسی در قوه خیال، تصویری بودن امر متعالی است تا سخنان برای اکثریت مخاطبان قابل فهم باشد. اما در متن مقدس، رد پاهایی هم برای کسانی گذاشته شده که می‌توانند از مواجهه مبتنی بر عنصر خیال فراتر روند. این رد پاها، آیاتی است که صبغه دئیستیک دارند که خدایی واضح قوانین صلب و سخت حاکم بر جهان هستی را ترسیم می‌کنند، و دیگری آیاتی که خدایی بی‌صورت را ترسیم کرده‌اند؛ آیاتی مثل "لیس کمثله شیء". بنابراین، به روایت متن مقدس، که محصول رویاها یا تجارب پیامبر بوده، اولاً این سه نوع مواجهه با امر متعالی را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد، ثانیاً این سه نوع مواجهه با امر متعالی، که در قرآن دیده می‌شود، ناشی از تفاوت مخاطبان در زمانه تکون متن مقدس بوده است. این تفاوت میان مخاطبان هنوز هم دیده می‌شود. نواندیشی دینی متاخراین نکته را تشخیص داده و برای اینکه مخاطب غیر عامی بتواند ارتباط موجه‌تری با امر متعالی برقرار کند، فقرات دیگر متن مقدس را برمی‌کشد و در نظام الهیاتی‌اش پررنگ می‌کند. در پروژه رفرم دینی، تفاوت درک آدمیان از امر متعالی مورد توجه است و به رسمیت شناخته می‌شود. به این معنا که بسیاری از مردم شاید جرأت و رغبت مواجهه با خدای بیکرانی را که بی‌صورت و بی‌رنگ و بی‌تعین است، نداشته باشند. ما این واقعیت را باید در سنخ دین‌شناسی مان مد نظر قرار دهیم. شاید بتوان گفت که نواندیشی دینی می‌کوشد تصاویر دیگری از اوصاف انسانی خداوند بدست دهد. اخیراً مصاحبه‌ای از پوپر می‌خواندم که در آن از احوال ندانم‌انگاران‌اش پرده بر گرفته است. پوپر در جایی از مصاحبه می‌گوید: «گرچه من یهودی نیستم، اما به این نتیجه رسیده‌ام که حکمت سرشاری در این فرمان یهودی وجود دارد که می‌گوید: نام خداوند را به عبث بر زبان نیاور». فکر می‌کنم مراد پوپر از این سخن، یا دست کم تلقی من، این است که خداوند را که یک امر رازآلود و مهیب است، نباید بی‌جهت خرج کرد و ساحت قدسی هستی را دستمالی کرد. نباید با نسبت دادن اوصاف درشت و زمخت انسانی به خداوند، که گویی چون سلطانی در آسمان نشسته و به ما می‌نگرد و امر و نهی می‌کند، او را تنزل داد و فروکاست. امر متعالی، به قول گابریل مارسل، از جنس راز است؛ رازی که خصلت رازآمیزش را هیچ‌گاه فرو نمی‌نهد؛ رازی که بی‌تعین و بی‌رنگ و بی‌کرانه است. اگر قرار باشد درباره خدا به مثابه یک امر عادی و موجودی که در عداد سایر

موجودات است سخن بگوییم، این همان به عبث بر زبان راندن نام خداوند و یا، به تعبیر من، دستمالی کردن ساحت قدسی هستی است. من این سخن پوپر را این گونه می‌فهمم. اگر چنین باشد، به نظرم نواندیش دینی می‌تواند به دینداران معیشت‌اندیش بگوید وقتی که درباره اوصاف انسانوار خداوند در قرآن تذکار می‌دهم، می‌خواهم بگویم فکر نکنید خدا یک چیز دم دستی است؛ آن خصلت رازآلودگی و مهیب بودنش را از او نگیرید و او را دستمالی نکنید. در واقع، نواندیشی دینی به دیندار معیشت‌اندیش می‌گوید بهتر است درکی متعالی و منقح‌تر از خداوند داشته باشی. اگر چنین بگوییم، نواندیش دینی همچنان به روح متن مقدس پای‌بند است و به اقتضای «گندمش بستان که پیمان‌ه است رد»، می‌تواند به دینداران معیشت‌اندیش بگوید لوازم این سخن حکمت‌آمیز را دریابید و نام خداوند را به عبث بر زبان نیاورید. اگر چنین باشد، پروژه نواندیشی دینی با عمقی که به اوصاف انسانوار خداوند می‌بخشد، همچنان در ذیل سنت دینی است.

دکتر سروش، اگر اشتباه نکنم، دین را به مغازه هم تشبیه کرده‌اند که اقشار گوناگون مردم می‌توانند کالای مطلوب خود را در آن پیدا کنند. و چون کار پیامبران نزدیک کردن انسان‌ها به خدا بوده است، شاید بتوان گفت که در مغازه دین، تصویر انسانوار از خدا، کالایی در خور عامه مردم است و خدای بی‌صورت و غیر انسانوار هم در خور خواص است. بنابراین خواص حق دارند از اکثر آیات خداشناسانه قرآن عبور کنند.

مرادتان از عبور کردن چیست؟ چنانکه در می‌یابم، عبور بدین معناست که به بواطن آن آیات برسند و به معنایی که در پس آن‌ها نهفته است عطف نظر کنند؛ به تعبیر سپهری: «عبور باید کرد / و همنورد افق‌های دور باید شد». عموم عرفا و فلاسفه هم در طول تاریخ این‌گونه با آموزه‌های مندرج در سنت دینی مواجه شده‌اند.

در ادامه همان جمله "معیار دینداری مراجعه به کتاب و سنت و فهم آن است؛ همین و بس"، دکتر سروش گفته‌اند: «اما نتیجه این مراجعه چیست؟ همه چیز می‌تواند باشد؛ مادامی که مدلل و موجه و روشمند باشد.» اگر کسی به کتاب و سنت مراجعه کرد و به این نتیجه رسید که استدلال‌های مشرکان و منکران قوم عاد و ثمود و لوط و حتی قریشیان بر استدلال‌های پیامبرانشان غلبه داشته، آیا باز هم دیندار است؟ بویژه اینکه دکتر سروش حدود دو دهه پیش نوشته‌اند: «اینکه در قرآن آمده است: الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، معنایش رها نهادن آدمیان به انتخاب احسن نبوده است. بلکه خود قرآن قول احسن را معرفی کرده است.»

نه، نتیجه این مراجعه همه چیز نمی‌تواند باشد؛ ولی می‌تواند متنوع باشد. یعنی ما در این جا با کثرتی مواجهیم؛ چون متن را، به تعبیر علی ابن ابیطالب، ما به استنطاق می‌کشیم؛ به نحو روشمند البته. مراجعه مؤمنان به کتاب و سنت، نه به وحدت آرا بلکه به کثرت آرا منتهی می‌شود؛ کما اینکه شده است. سپس من و شما در میان روایت‌ها و قرائت‌هایی که عرضه می‌شوند، انتخاب می‌کنیم. البته انتخابی معرفتی نه انتخاب مبتنی بر ترجیح شخصی. یعنی ادله هر قرائتی که موجه‌تر و شواهد متنی‌اش بیشتر باشد، آن را انتخاب می‌کنیم.

دکتر سروش اخیراً گفتند: «دین چیست که آب برود یا رشد کند و فربه بشود ... چه معنی دارد که بگوییم دین بسته‌یی ثابت است و مقدار و وزن معین دارد و آن‌گاه کسانی آمده‌اند و می‌خواهند آن را لاغر یا چاق کنند؟» در صورتی که تعبیر "لاغر کردن دین" متعلق به خود ایشان است و خودشان گفته‌اند که شریعتی دین را فربه می‌کرد ولی کار من لاغر کردن دین است.

بله، لاغر کردن و فربه کردن دین از تعابیر ایشان است. تا جایی که من می‌فهمم، در مصاحبه اخیر، مرادشان این بوده که مواجهه مکانیکی با دین نداشته باشیم و دین را یک بسته و پکیج ندانیم و مواجهه ذات‌گرایانه با دین نداشته باشیم. وگرنه فربهی و لاغری دو صفت است که ایشان دو دهه قبل به کار برده‌اند تا بگویند من، برخلاف شریعتی و پاره‌ای از روحانیان، انتظار حداقلی از دین دارم. آن اعتراض ایشان را این طور می‌فهمم که صفات لاغری یا چاقی را نباید به نحوی درباره دین به کار برد که گویی دین یک بسته و پکیج فیزیکی است که اگر بخشی از این پکیج از دست برود، دین و دینداری هم از دست رفته است. یعنی نوعی دعوت به لحاظ کردن همان سیالیت دینداری و سنت دینی و پرهیز از رویکرد ذات‌گرایانه به دین است که پیشتر درباره آن توضیح دادم. ذات‌گرایی گاهی نهان است ولو اینکه به زبان نیاید. در هر صورت باید از آن حذر کرد. دین و پدیده‌های اجتماعی، اموری مشخص و عینی نیستند که مثل یک میز یا یک لیوان پیش چشم ما باشند. شما به راحتی می‌توانید بگویید نصف این میز بر اثر اره شدن از دست رفت؛ اما چنین چیزی را با قطعیت درباره دین یا مدرنیته یا سکولاریسم یا دموکراسی نمی‌توانید بگویید. علی‌ای حال، تصور می‌کنم آن جمله عبدالکریم سروش ناظر به اجتناب از این خطای روش‌شناختی بوده است.

دکتر سروش در کتاب قبض و بسط صریحاً نوشته‌اند: «خود دین، حق است. یعنی تمام اجزایش حق است. مگر می‌شود کسی، مؤمنی به یک مکتب دینی اعتقاد بورزد و معتقد باشد حرف‌های باطلی هم در آن هست؟! ... تمام اجزای دین حق است ... در معرفت دینی، حق و باطل به هم آمیخته است اما در خود دین، حق و باطل به هم آمیخته نداریم. آنچه هست حق خالص است.» این رأی آشکارا با آرای کنونی دکتر سروش منافات دارد؛ چرا که ایشان در دهه اخیر به صراحت گفته‌اند که در قرآن سخن خطا و باطل هم داریم. بنابراین آیا نمی‌توان گفت که سروش کنونی از نظر سروشی که قبض و بسط را می‌نوشت، "مؤمن" نیست؟

این هم مانند همان تحولی است که در ابتدای گفتگو به آن پرداختیم. در قبض و بسط سخن بر سر تبیین چگونگی فهم متن مقدس در میان بوده، اما در مباحث ده سال اخیر، قصه خود وحی و نحوه تکون متن مقدس مطرح بوده؛ این مواجهه تفاوت آشکاری دارد با آنچه که روزگاری عبدالکریم سروش در قبض و بسط گفته بود. می‌توان گفت عبوری صورت گرفته و ایشان به مرحله جدیدی پای نهاده است و در آن روزگار، چنین نظری نداشت. علاوه بر این، باز هم تاکید می‌کنم، ایشان نگفته است در قرآن سخن خطا و باطل هم داریم؛ بلکه در مکاتبات با آیت الله سبحانی تاکید کرده که داده‌های علمی با «ظواهر آیات» ناسازگار است.

به هر حال به دلیل وقوع همین تحول بود که پیشتر گفتم کار دکتر سروش از اصلاح تفسیر المیزان به اصلاح قرآن رسیده است.

من با تعبیر "اصلاح قرآن" همدلی ندارم و این تحول در آرای دین‌شناسانه و الاهیاتی دکتر سروش را بیشتر ناشی از توجه به "ریزش علم زمانه در رویاها و تجارب پیامبر" می‌دانم. در پرتو این تحول، سعه‌ای در معنای "مخاطب وحی" پدید می‌آید و متن را به گونه دیگری می‌فهمیم و انتظاراتمان از متن مقدس منقح‌تر می‌شود. جناب مجتهد شبستری هم در مباحثی که درباره ایمان و آزادی و برخی از مباحث دیگرشان داشته‌اند، با وام کردن مفهوم "خبر" و اینکه ما چگونه از پی‌خبر روان می‌شویم و خود را مخاطب وحی می‌انگاریم، به نحو دیگری به همین موضوع پرداخته‌اند. مخاطب وحی بودن در روزگار کنونی، مخاطبی که به نحو رهگشایی متن را به صدا درمی‌آورد، در پرتو این مباحث متولد می‌شود.

با این حساب باید پرسید آیا مخاطبان پروژه رفرم دینی اکثریت مردم ایرانند؟ چون اکثر مردم مثل آقای شبستری نیستند که این مباحث را بخوانند و همچنان دینشان را حفظ کنند. آن‌ها اگر غرق این مباحث شوند، احتمالاً از دین خارج می‌شوند.

مخاطبان این پروژه، اکثر مردم نیستند. اما طبقه متوسط شهری یا قشر نخبگان و کسانی که دلمشغول دینداری عالمانه و محققانه‌اند، اولاً و بالذات مخاطب این سخنان‌اند؛ یعنی کسانی که سخنان روحانیت و حاملان دینداری سنتی، ایشان را قانع نکرده است. این از پاسخ سؤال شما. در عین حال، هنگامی که آرای برآمده از رفرمیسم دینی در میان طبقه متوسط شهری پذیرفته شود، به تدریج می‌تواند به خورد افراد دیگر برود و از این طریق در کل جامعه تاثیرگذار باشد. در جهان غرب هم دینداری سنتی از بین نرفته است. من بارها در انگلستان و کانادا به کلیسا رفته‌ام و به حرف‌های کشیش‌ها گوش داده‌ام. عین روحانیان خود ما هستند. یعنی فهم مدرنی از دین ندارند. البته متساهل‌اند و از حقوق همجنسگرایان، مثلاً، دفاع می‌کنند؛ هر چند معتقدند همجنسگرایی گناه است ولی چون در جهان غرب بزرگ شده‌اند، به رواداری باور دارند. من دوست کشیشی دارم که ذهنیتش سنتی است، کاملاً انحصارگراست و معتقد است فقط آئین مسیحیت رهایی‌بخش و هدایت کننده است؛ آیات انجیل را هم در معنای تحت‌اللفظی کلمه باور دارد. این کشیش جوان ۳۸-۳۹ ساله، که در کانادا به دنیا آمده و بزرگ شده، به رغم مواضع الاهیاتی سنتی‌اش، از حقوق بنیادین همه انسان‌ها، فارغ از دین، نژاد، جنسیت و ... دفاع می‌کند.

در واقع شما می‌فرمایید اگر مباحث روشنفکران غربی در دو سه قرن اخیر نبود، الان چنین کشیشی هم نداشتیم که از رواداری دفاع کند.

بله، تصور من این است. این‌ها قبلاً روادار نبودند. انصافش این است که طرح آن مباحث، لوازم و نتایج اجتماعی سیاسی بسیار پرنرنگی داشته و در جهان غرب نهادسازی کرده است. این دوست کشیشم که تعلق خاطر به کلیسای باپتیست دارد و با آموزه‌ها و مشی کلیسای کاتولیک چندان بر سر مهر نیست، بارها به من گفته اگر لوتر نبود و رفرم لوتری-کالونی در جهان مسیحیت طنین انداز نشده بود، رفرمی که بر اتوریتته داشتن متن مقدس (انجیل) تأکید می‌کرد و سخنان پاپ‌ها و کشیشان را ذیل آیات انجیل می‌فهمید، عالم مسیحیت، چه به لحاظ الاهیاتی، چه به لحاظ وضعیت کلیساها در وضعیت به کلی دیگری قرار داشت. من گاهی از خودم می‌پرسم این کشیش با یک روحانی ساکن قم چه فرقی دارد؟ او الف اول و یاء آخر را مسیحیت می‌داند و انحصارگراست. همچنین معتقد است جهان در شش روز خلق شده است و عقایدی از این دست دارد. فرق این کشیش‌ها با روحانیان ما در "تصادف تولد" است. این‌ها تصادفاً در غرب به دنیا آمده‌اند و رواداری را از سنین طفولیت یاد گرفته‌اند. زحمت چندان هم برای روادار شدن نکشیده‌اند. ولی خیلی خوب است که روادارند؛ عمیقاً هم روادارند. یعنی اگر بشنوند یک مسلمان نمی‌تواند اعمال دینی‌اش را در کانادا به جا بیاورد، عمیقاً ناراحت می‌شوند. و یا با اینکه همجنسگرایی را امر باطل و گناه آلودی می‌دانند، اما می‌گویند همجنسگرایان حق دارند در این جامعه زندگی کنند و نحوه زندگی آن‌ها به رسمیت شناخته شود. درک همین دوست کشیش من از دین عمیقاً سنتی است و فی‌المثل با کی‌یر که گارد و کانت و اسپینوزا همدلی ندارد و دینداری ارتدوکس را بر می‌کشد و تبلیغ می‌کند. ۹۹ درصد حرفهایش در کلیسا، اگر عناصر مسیحی گفتارش را کنار بگذاریم، عین سخنان روحانیان خودمان است. مستمعان و مخاطبان او هم دینداران سنتی‌اند. خلاصه اینکه، روی سخن رفرم دینی در درجه اول با کسانی است که با دینداری عالمانه‌تری قانع می‌شوند و نسبت

به جهان جدید گشوده‌اند و در عین حال دغدغه‌های معنوی دارند. اگر موانع سیاسی و اجتماعیِ تکثر دینی در ایران برداشته شود و سبک‌های گوناگون دینداری پذیرفته شوند، آثار و نتایج نیکویی بر آن مترتب خواهد شد. رفرمیست‌های دینی هم انتظار ندارند که همهٔ اقدار جامعه پذیرای آرای آن‌ها باشند. وقتی در کانادا یک کشیش مثل روحانیان ما با دینداران سنتی کانادا سخن می‌گوید، قطعاً در ایران هم دینداران سنتی مایلند همین حرف‌ها را از روحانیان ایران بشنوند. در خانوادهٔ خود ما هم، خاله و عمهٔ من دیندارانی سنتی‌اند که مخاطب روشنفکران دینی نیستند بلکه مخاطب حاملان دینداری سنتی‌اند و تلقی دینی‌شان را از روحانیان می‌گیرند.

اگر ما غایت پروژهٔ اصلاح دین را - به قول آقای ملکیان - هرس کردن دین بدانیم تا دین در زمانهٔ کنونی مزاحم زندگی بشر نباشد، مشکلی نیست؛ اما اگر غایت این پروژه را حفظ دین بدانیم، به نظر می‌رسد آن نقد تند دکتور سروش به جمهوری اسلامی، یعنی "کافرپروری"، دامن خود روشنفکری دینی را هم می‌گیرد؛ چون در دو سه دههٔ اخیر، عده‌ای در اثر خواندن آرای روشنفکران دینی از دین خارج شده‌اند و ما با نوعی نقض غرض مواجهیم.

با هرس کردن کاملاً موافقم. بدست دادن قرائت انسانی و اخلاقی از سنت دینی، مدلولش همین است. اما دربارهٔ حفظ دین، ترجیح من این است بگویم روشنفکری دینی در پی ارائهٔ یک نظام الهیاتی بدیل است که صدر و ذیلش با دینداری سنتی می‌تواند تفاوت داشته باشد. دربارهٔ کافرپروری هم، منکر ادعای شما نیستم. کاملاً متصور است برخی افراد با خواندن ایده‌های روشنفکران دینی از دیانت خارج شده باشند؛ اما «آن جفا دیدی، وفا را هم ببین!». از این سو هم، به نظرم، افراد متعددی با خواندن آرای روشنفکران دینی وارد عرصهٔ دینداری شده‌اند و با معنویت و ساحت قدسی آشتی کرده‌اند؛ «ای قصاب این گردان با گردن است!» هر دو جنبه را باید دید و اصولاً امور اجتماعی چنین خصلت و اقتضائاتی دارند. امری که تبعاتش یکسره مثبت باشد، بسیار کمیاب و شاید هم نایاب باشد. قرآن هم در توصیف خود گفته است «یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا». یعنی به روایت متن مقدس، عده‌ای با خواندن قرآن هم گمراه می‌شوند. جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد/ ما را چگونه زبید دعوی بی‌گناهی؟ اگر عده‌ای با خواندن قرآن گمراه می‌شوند، کاملاً محتمل است عده‌ای هم با خواندن آرای روشنفکران دینی از دین خارج شوند.

البته این را هم باید گفت که برخی از کسانی هم که با خواندن آرای دکتور سروش از دین خارج شده‌اند، مثلاً باید بیست سال پیش از دین خارج می‌شدند ولی چون در یک دورهٔ طولانی مجذوب آرای سروش بودند، در دین باقی ماندند و در واقع دکتور سروش یکی دو دهه این افراد را در دین نگه داشتند! اما جدا از این، به نظر شما غایت پروژهٔ روشنفکری دینی تسهیل زندگی بشر در جهان جدید است یا حفظ دین در جهان جدید؟ فکر می‌کنم هر دو.

اگر بین این دو تعارض پیش آید چه؟

من تعبیر "حفظ دین" را زیاد دقیق نمی‌دانم. به نظرم کار روشنفکری دینی بدست دادن یک قرائت بدیل از دیانت است. یعنی ارائهٔ روایتی از دینداری که با عقلانیت سازگار باشد. اما دربارهٔ کسانی که با خواندن آرای روشنفکران دینی از دین خارج شده‌اند، بگذارید این نکته را هم اضافه کنم که ما فقط فضای پیرامون خودمان را می‌بینیم. من شخصاً، به عنوان عضو خردی از خانوادهٔ نواندیشی دینی،

پیام‌های مکتوب فراوانی از طریق ایمیل و تلگرام و فیس‌بوک و وایبر، از اروپا، امریکای شمالی، افغانستان، کردستان عراق، شهرهای مرزی و شهرهای غیر مرزی ایران دریافت می‌کنم و لب سخن نویسندگان این پیام‌ها این است که ما با خواندن آثار شما، چند سالی است با دین آشتی کرده‌ایم. چنانکه گفتم، پدیده‌های اجتماعی دوسویه است. شما ممکن است روزنامه‌نگارانی را در اطرافتان دیده باشید که قبلاً با روشنفکری دینی بر سر مهر بودند و الان دیگر از این جریان خارج شده‌اند. من هم کسان بسیاری را در مشهد، تبریز، کیش، کردستان عراق، افغانستان و اروپا می‌شناسم که - به گفته خودشان - با امر معنوی بر سر مهر نبودند و در اثر خواندن آرای نواندیشان دینی، جذب دین شده‌اند. در مجموع ریزش و رویش با هم بوده.

به نظر می‌رسد افرادی که چنین پیام‌هایی به شما داده‌اند، آدم‌های مدرن‌تر شهرها و مناطق سنتی‌اند.

بله، موافقم. از بوشهر و کردستان عراق و کردستان ایران و افغانستان و مشهد و قم و ... بوده‌اند. از نوشته‌هایشان پیداست که با دقت آثار نواندیشان دینی، از جمله دکتر سروش، مجتهد شبستری و من را خوانده‌اند.

دکتر سروش در مناظره با بهمن پور گفته‌اند: «نه در مورد ملائی روم و نه هیچ کس دیگر (پس از پیامبر) قائل به نبوت و شئون و لوازم آن نیستم.» اما به نظر می‌رسد ایشان پاره‌ای از شئون و لوازم نبوت (والبته نه همه این شئون و لوازم) را برای عرفا و حتی غیر عرفا هم به رسمیت می‌شناسد.

تا مرادتان از شئون نبوت چه باشد. اگر مراد وحی شدن باشد، ما در قرآن داریم که به مادر موسی و به زنبور هم غسل وحی می‌شود. مولوی هم می‌گوید "او که کرمناست بالا می‌رود/ وحی‌اش از زنبور کی کمتر بود؟" یعنی اگر به زنبور غسل وحی می‌شود، چرا به انسان - که قرآن درباره او گفته «لقد کرمانا بنی آدم» وحی نشود؟ پس وحی، با استشهاد به قرآن، اختصاصی به پیامبر ندارد؛ اما میان دو مقوله باید تفکیک کرد (در نوشته‌های آقای سروش کاملاً به این تفکیک توجه شده است) و آن اینکه قصه وحی، یعنی اتصال به بواطن عالم و تجربه‌های خوش کیوترانه را از سر گذراندن، یک امر است و مقوله رسالت و نبوت امر دیگری است. در قرآن گفته نشده است مادر موسی رسالتی داشت. دکتر سروش از همین جا حرکت می‌کند و تعبیر "بسط تجربه نبوی" را به کار می‌برد. به نظر ایشان، عرفا به این معنا تجربه پیامبر را بسط داده‌اند و شریک اذواق و مواجید پیامبر بوده و علی قدر مراتبهم تجارب و حیانی یا تجارب باطنی داشته‌اند. اما این بدین معنا نیست که بر تجربه عرفا رسالتی مترتب است و دیگران باید از آن‌ها تبعیت کنند، ابداً. ادعای نبوت و رسالت اصلاً در کار عرفا نبوده است. تفکیک میان «بعد حقیقی» و «بعد حقوقی» ختمیت نبوت، در این جا کاملاً رهگشاست. عبدالکریم سروش به صراحت گفته است خاک تاریخ دیگر پیغمبرخیز نیست و مدلول ختمیت این است که دیگر شخصی که ادعای رسالت کند و سخنانش برای دیگران الزام‌آور باشد، بر نخواهد خاست و این باب در تاریخ بسته شده است. این ختمیت حقوقی نبوت است. یعنی شخصیت حقوقی نبی دیگر تکرار نمی‌شود و بسط پیدا نمی‌کند. اما به لحاظ حقیقی، یعنی شریک اذواق و مواجید نبی شدن، کاری است که عرفا در طول تاریخ انجام داده‌اند و با مشی و مرام خود فتوا به بسط آن تجربه داده‌اند. بنابراین، چنانکه من می‌فهمم، نظریه رویای رسولانه از این حیث تفاوتی با بسط تجربه نبوی ندارد و آقای سروش به صراحت این دو مقام را از یکدیگر تفکیک کرده است. ضمناً دکتر سروش راجع به مولوی هم، که جزو معشوقان اوست، چیزی فارغ و فراتر از این چارچوبی که بیان کردم، نگفته است. البته مولوی کشفیاتی داشته و به این سنت دینی افزوده، اما ادعای رسالت و نبوت نکرد و آقای سروش هم اصلاً

چنین درکی از مولوی ندارد و ختمیت نبوت (به معنای ختمیت شخصیت حقوقی نبی) را بسیار جدی می‌گیرد. اما ایشان با تجارب باطنی عرفا همدلی دارد و معتقد است این تجارب به رونق و شکوفایی تمدن اسلامی مدد رسانده است. به هر حال، برکشیدن تجارب باطنی عرفا امر دیگری است و منافاتی با ختمیت نبوت ندارد.

در مناظره با بهمن پور، دکتر سروش گفته است: «اگر بگوییم {سخنی که {ائمہ} می‌گفتند بی‌چون و چرا ویی احتمال خطا و بر اثر الهام الهی، عین کلام پیامبر بود و جای اعتراض نداشت ... آیا در این صورت، جز مفهومی ناقص و رقیق از ختمیت چیزی بر جای خواهد ماند؟» ایشان اخیراً گفتند ما به پیامبر هم نقد داریم. این یعنی گاهی در برابر پیامبر هم چون و چرا می‌کنیم و حتی برخی از سخنان او را نمی‌پذیریم. آیا نقد پیامبر هم متضمن ناقص و رقیق شدن ختمیت نیست؟

مراد ایشان در آن مصاحبه این بود که ما استشهادات دینی برای پرهیز از نقد پیامبر نداریم. یعنی آیه یا روایتی نداریم که پیامبر را نمی‌توان نقد کرد. در واقع آقای سروش می‌خواست بگوید مسلمانی و تاسی به سنت نبوی علی‌الصول منافاتی با نقد پیامبر ندارد.

ولی در مناظره با بهمن پور گفته بودند نگویید سخن ائمه مثل سخن پیامبر بی‌چون و چرا بود تا ختمیت رقیق نشود. یعنی انگار بی‌چون و چرا بودن سخن پیامبر را از ارکان ختمیت می‌دانستند. اگر مؤمنان رویکرد انتقادی به پیامبرشان داشته باشند، لزوماً از دین خارج نمی‌شوند ولی آیا ختمیت را رقیق نمی‌کنند؟

تصور می‌کنم ختمیت رقیق نمی‌شود، بلکه تلقی ما از نبوت و رسالت پیامبر تغییر می‌کند. یعنی می‌توانیم همچنان او را خاتم النبیین بدانیم ولی این را هم بگوییم که پیامبر هم انسانی بوده که می‌توان او را نقد کرد. البته این تلقی از ختمیت متفاوت از تلقی ارتدوکسی دینی و تلقی رایج بین مردم است، اما فکر نمی‌کنم منطقاً مدلول این کلام کمرنگ شدن ختمیت نبوت باشد. در میان قدمای ما، معتزله درباره شرایط نزول وحی و ریزش فرهنگ عربی در متن مقدس سخن گفته بودند. این هم یک امر نامتعارف بود و منتقدان معتزله، یعنی اشاعره و فقها، سخنان آن‌ها را نمی‌پسندیدند. به هر حال فرهنگ عربی اقتضائاتی داشته و منتقدان معتزله فکر می‌کردند اگر پای این مباحث به میان بیاید، از قدسی بودن متن مقدس کاسته می‌شود؛ چراکه در فرهنگ عربی درست و نادرست و خالص و ناخالص قاطی است و اگر بپذیریم این امور در متن مقدس ریزش کرده است، متن از آن یکدستی و قدسی بودن خارج می‌شود. اما معتزله چنین نمی‌انگاشتند. پاسخ ایشان این بود که تلقی ما از شکل‌گیری متن مقدس، متفاوت از تلقی رایج است، اما این روایت به فهم معقولتری از زمینه پیدایی متن مقدس مدد می‌رساند.

در مناظره با بهمن پور همچنین این نکته از سوی دکتر سروش مطرح شده است: «چگونه می‌شود که پس از پیامبر خاتم کسانی درآیند و به اتکاء وحی و شهود سخنانی بگویند که نشانی از آنها در قرآن و سنت نبوی نباشد و در عین حال تعلیم و تشریح و ایجاب و تحریمشان در رتبه وحی نبوی بنشیند و عصمت و حجیت سخنان پیامبر را پیدا کند و باز هم در ختمیت خللی نیفتد؟ پس ختمیت چه چیزی را نفی و منع می‌کند؟/ شارح و مبین خواندن پیشوایان شیعه هم گرهی از این کار فرو بسته نمی‌گشاید چراکه کثیری از سخنان آن پیشوایان احکامی جدید و بی‌سابقه است.» حال سوال این است: اگر کثیری از سخنان ائمه احکامی جدید و بی‌سابقه بوده و همین امر نشانه نقض ختمیت است، کثیری از سخنان روشنفکران دینی و حتی روحانیان

نواندیش هم چنان خصلتی دارد. وقتی نواندیشان دینی احکام جدید صادر می‌کنند و دکتر سروش هم وحی را همچنان جاری می‌داند و عرفا و فیلسوفان را کسانی می‌داند که به اتکاء وحی و شهود سخنانی تازه گفته‌اند و بر اسلام افزوده‌اند، آیا از خاتمیت چیزی جز اسمی بی‌مسمای باقی می‌ماند؟

داوری آقای سروش دربارهٔ تلقی برخی شیعیان از امامت این است که ایشان تلویحاً منزلت و موقعیتی را که برای پیامبر قائل‌اند، برای امامان شیعه هم قائل‌اند و نسبت میان امامت و خاتمیت روشن نیست. یعنی قول ائمهٔ شیعه هم مفترض الطاعه است و باید از آن‌ها "اطاعت" کرد. این تلقی از امامت، در میان شیعیان غالی، جاری و ساری است. شیعیان غالی این مدعا را به زبان نمی‌آورند ولی عملاً چنین موضعی دارند. مثلاً احکام خمس در شکل کنونی‌اش در سنت نبوی سابقه ندارد و متعلق به ائمه است. اغلب شیعیان هم چون ائمه را همانند پیامبر مفترض الطاعه می‌دانند، احکام ائمه دربارهٔ خمس را همانند احکام پیامبر در موضوعات دیگر می‌دانند. نقد دکتر سروش به چنین شیعیانی این است که چرا ائمه را کنار پیامبر می‌نشانید و همان جایگاه و منزلتی را که برای پیامبر قائلید، برای ائمه هم قائل می‌شوید. اما آنچه که دربارهٔ عمل نواندیشان دینی گفتید، پاسخش این است که نواندیشان دینی در حال تحقق بخشیدن به رفرم در سنت دینی‌اند با تاسی به روح حاکم بر این سنت؛ بدین معنا، این کار ناقض خاتمیت نیست. نواندیشان دینی می‌گویند ما در این روزگار پیام سنت نبوی را، که در زمینه و زمانهٔ دیگری تکون یافته، با تاسی به امکانات و ابزار و ادوات آن سنت، بازخوانی و بازآفرینی می‌کنیم. مدلول این سخن این است که به نزد نواندیشان دینی، خاتمیت هم اسم دارد و هم مسمای. مضافاً بر اینکه نواندیشان دینی، فقیه نیستند که احکام صادر کنند، بلکه تأملات الهیاتی - فلسفی - عرفانی - دین‌شناسانهٔ خود را با مخاطبان در میان می‌گذارند. همین و نه بیشتر.

"روشنفکران دینی" فقیه نیستند ولی وقتی می‌گوییم "نواندیشان دینی"، دست کم پای چند فقیه هم به میان می‌آید. به هر حال مشکلی که این‌جا در مقام عمل وجود دارد، این است که مثلاً صدوپنجاه سال پس از فوت پیامبر، ائمهٔ شیعه، در مواجهه با مسائل روزمرهٔ زندگی، ناچار بودند احکام جدیدی صادر کنند که در سنت نبوی سابقه نداشته. الان که ۱۴۰۰ سال از عصر پیامبر گذشته، روشنفکران دینی و روحانیان نواندیش به حق ناچارند احکامی صادر کنند که در کلام پیامبر سابقه نداشته. پس اساساً چرا باید تشریح و صدور احکام جدید را نشانهٔ نقض خاتمیت بدانیم؟

نه، سخن بر سر این است که ائمه را نباید در منزلت پیامبر نشانند. این کاری است که شیعیان غالی انجام می‌دهند. اهل سنت هم خلفا و فرق چهارگانه دارند. آن‌ها هم به خلفا و پیشوایان فرق چهارگانه‌شان بسیار علاقه دارند، ولی آن‌ها را در منزلت پیامبر نمی‌نشانند. سؤال این است که نکند پاره‌ای از شیعیان به گونه‌ای با امامت رفتار کنند که امامت نه تالی نبوت بلکه بدیل نبوت شود. اگر این طور نباشد و تفکیک میان نبوت و امامت عملاً و در مقام تحقق جدی انگاشته شود، کسی با اجتهاد مشکلی ندارد. فقهای شیعه از اجتهاد در فروع سخن گفته‌اند و نواندیشان دینی از اجتهاد در اصول سخن می‌گویند. این رفرم همچنان رفرمی در دل سنت دینی است. آن منزلت پیامبر، اگر عنصر رسالت یا مأموریت را کنار بگذاریم، دقیقاً مبتنی بر کدام عنصر اختصاصی است؟ اگر مأموریت نبی را کنار بگذاریم، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که ائمهٔ شیعه یا عرفا و فقها دستشان از آن کوتاه باشد.

توجه کنید، وحی رسالی مد نظر است؛ یعنی وحی‌ای که رسالتی بر آن مترتب است؛ وحی‌ای که با مأموریت نبوی همراه است. پرونده این بحث بسته شده و پس از پیامبر دیگر نبی‌ای ظهور نمی‌کند. اشکال به شیعیان غالی این است که به نحوی با امامت برخورد می‌کنند که گویی بدیل و تقسیم وحی رسالی است.

اگر کسی خودش را مسلمان بداند ولی پیامبر را قبول نداشته باشد، منطقاً اسلامش مقبول نیست. ولی شیعیان غالی می‌گویند اگر کسی خودش را مسلمان بداند اما ائمه را قبول نداشته باشد، اسلام او هم مقبول نیست. ظاهراً دکتر سروش نسبت به این مدعا حساسند.

بله. یعنی آن چیزی که محوریت دارد و عمود خیمه است، نبوت است. آقای سروش به مثابه یک شرطی خلاف واقع هم گفته که مخاطبان پیامبر در صدر اسلام با اینکه ائمه را ندیده بودند و به تعبیر امروزی شیعه نبودند و ولایت هم (به معنای شیعی کلمه) نداشتند، هیچ تردیدی در مسلمانی‌شان نیست و مسلمانی ایشان چیزی کم ندارد.

در واقع از نظر دکتر سروش، مسلمانی که ولایت ائمه شیعه را قبول ندارد، مشکلی برای رستگاری اخروی‌اش ایجاد نمی‌شود. بله، همین طور است؛ هرچند برخی از شیعیان این سخن را خوش نمی‌دارند. در عین حال، چنانکه درمی‌یابم و در مقاله «الهیات روشنفکری دینی: نسبت‌سنجی میان تجربه دینی، معرفت دینی و کنش دینی» آورده‌ام، آنچه عمود خیمه و مقوم رستگاری در مدرسه نواندیشی دینی متاخر است، نبوت است.

دکتر سروش در مناظره با بهمن پور این نکته را هم مطرح کرده‌اند که دانش پیامبر بی‌واسطه و مقرون به عصمت و واجد حجیت است و "شیعیان غالی" چنین دانشی را برای ائمه هم به رسمیت می‌شناسند. اما وقتی که ما به پیامبری که چنین دانشی داشته، نقد داریم و دانش او را - که در قرآن متجلی شده است - در موارد متعدد آمیخته به خطا می‌دانیم، اصلاً چه نیازی است که با شیعیان غالی بر سر این موضوع دعوا کنیم که این دانش پرخطا را فقط پیامبر اسلام داشته است؟ بگذار آن‌ها بگویند دیگران هم چنین دانشی داشته‌اند!

پیشتر هم آوردم، سخن از دانشی نیست که آمیخته به خطاست و در قرآن متجلی شده. چنان تعابیری اصلاً در مکتوبات نواندیشان دینی به کار نرفته، بلکه سخن بر سر ناسازگاری «ظواهر برخی آیات» با داده‌ها و یافته‌های علمی است. علاوه بر این، حدود و ثغور دانش پیامبر در اینجا مدخلیت و محوریت ندارد، بلکه سخن بر سر مفترض الطاعه بودن است. یعنی اگر قول پیامبر محوریت دارد و عمود خیمه دیانت است، نباید سخنی بگوییم که این مقام و منزلت تسری یابد و از آن دیگران هم بشود. محل اصلی نزاع این جاست؛ مابقی فرع قصه است. من این طور در می‌یابم.

به نظرم در بحث از رأی دکتر سروش در خصوص "راه یافتن خطا به قرآن"، پاسختان مصلحت‌اندیشانه و مبتنی بر پاره‌ای ملاحظات است؛ مگر اینکه نظر کنونی دکتر سروش، متفاوت از نظری باشد که در مناظره با جعفر سبحانی ابراز داشته‌اند. با اجازه‌تان سؤال بعدی را مطرح می‌کنم. دکتر سروش در سال ۶۷ نوشته بودند: «پاره‌ای از افراد گفته‌اند ... کلام پیامبران هم‌ردیف

کار شاعران می‌باشد. این سخنان به معنای دقیق کلمه "ملحدانه" هستند. دو دهه بعد، در مناظره با آیت الله سبحانی نوشتند: «برای درک پدیده ناآشنای وحی، می‌توانیم از پدیده‌آشنا تر شاعری (و به‌طور کلی خلاقیت هنری) مدد بجوییم ... این فقط در مقام تصور است.» در این جملات، که آشکارا متفاوت از آن سخنان سال ۶۷ است، تشبیه کار پیامبر به شاعران و هنرمندان، البته با یک قید همراه است ("این فقط در مقام تصور است.") اما کمتر از یک دهه بعد، همان قید هم از وحی‌شناسی دکتر سروش برداشته شد و ایشان در مناظره با عبدالعلی بازرگان، صریحاً گفتند که پیامبر هنرمند بود. در حالی که در همان مقاله سال ۶۷ گفته بودند: «در قرآن تأکید شده است که پیامبر شاعر نیست.» با توجه به این سیر فکری، سؤال من این است که مرز رفرم دینی (یا دور شدن از ارتدوکسی دینی) و خروج از دین کجاست؟

دو سال پیش، مناظره مکتوبی با دکتر محمود صدری داشتم. در آن مناظره، که در قالب پاسخ‌های ما به پرسش‌های نشریه «چشم‌انداز» انجام شد، آقای صدری دوگانه اصلاح-احیاء را برکشیدند. از منظر ایشان، آنچه به کار ما می‌آید، احیاء دینی است؛ چراکه پروژه «اصلاح دینی»، مطابق تلقی من از استدلال دکتر صدری، متضمن نوعی شیب لغزنده است و همین‌طور پیش می‌رود و به تدریج چیزی از دیانت بر جای نمی‌گذارد؛ یا به تعبیر شما، رفرم دینی نهایتاً به خروج از دین می‌انجامد. من با دوگانه و صورت‌بندی دکتر صدری همدلی ندارم. البته در نوشته‌های خودم از دوگانه احیاء-اصلاح سخن گفته‌ام ولی با روایت صدری از این دوگانه موافق نیستم. احیاء دینی یعنی تأکید بر جوانب مغفول دین و زدودن خرافات و امثالهم، و کاملاً داخل پارادایم دین است و با استشهاد به اسباب و ادوات و امکانات سنت دینی انجام می‌شود. کار چهره‌هایی چون مطهری و قابل و تا حدودی کدیور، نمونه‌هایی از احیاگری دینی در روزگار کنونی است. در رفرم دینی، همان‌طور که قبلاً هم گفتم، نوعی بازسازی فهم دینی و بدست دادن نظام الهیاتی بدیل صورت می‌گیرد. نمونه‌های شناخته شده و مهم اصلاح‌گری دینی هم، اقبال و سروش و شبستری‌اند. شریعتی هم که از پروتستان‌تیسیم دینی سخن می‌گفت و «طرح هندسی مکتب» را مطرح می‌کرد، در همین وادی گام می‌زد. شریعتی متأثر از اقبال هم بود اما عمق فلسفی و احیاناً دانش دینی اقبال را نداشت ولی به علت نبوغ و ذهن وقادش می‌دانست چه کار دارد می‌کند و اسم سنتزش را هم گذاشته بود «طرح هندسی مکتب»؛ طرحی که در اسلام‌شناسی‌اش آمده است. کار او هم در ذیل پروژه رفرم دینی بود. اینکه مرز رفرم دینی و خروج از دین کجاست، به نظر من مرز مشخصی ندارد؛ بدین معنا که، مادامی که فرد استشهاد به سنت دینی می‌کند و در اندیشه این است که روایتی نو و قرآنی بدیل نسبت به ارتدوکسی دینی عرضه کند و سخنان خود را مستند به پاره‌ای از فقرات سنت دینی می‌کند، همچنان در ذیل پروژه پالایش دین یا رفرم دینی گام برمی‌دارد؛ ولو اینکه سخنانش نامتعارف باشد. اگر بتوان نشان داد که سخنان او منطقاً متضمن عدول از سنت دینی است، بدین معنا که هیچ نسبتی با توحید و نبوت و معاد ندارد، و خود آن فرد هم بپذیرد که سخنانش نسبتی با سنت دینی و ارکان این سنت (یعنی توحید و معاد و نبوت) ندارد، آن فرد از پروژه رفرم دینی بیرون می‌آید و بدین ترتیب از عرصه دیانت هم خارج می‌شود. اما رفرمیست‌ها بر این باورند که سخنانشان با ارکان سنت دینی نسبتی دارد ولو اینکه از درک رایج (یا از ارتدوکسی دینی) فاصله داشته باشد. به تعبیر دیگر، چنانکه قبلاً هم گفتم، من در این امور به نوعی سیالیت باور دارم و تصور نمی‌کنم ما در پدیده‌های اجتماعی، از جمله در عرصه دیانت، «خط نگره‌دار» داشته باشیم. خط نگره‌دار برای بازی فوتبال خوب است ولی در این عرصه‌ها، که ظرافت و سیالیت دارد، خط نگره‌دار نداریم که به کسی بگوید توپ افکار تو، نیم متر از زمین بازی دین بیرون رفت! اگر منطقاً بتوان استدلالی اقامه کرد که خود آن شخص و جامعه علمی بپذیرند که سخنان او متضمن عبور از توحید و معاد و

نبوت بوده، در این صورت می‌توان گفت که آن رفرمیست - به قول ویتگنشتاین - وارد بازی زبانی دیگری شده و از عرصه رفرم دینی بیرون آمده است.

مشکلی که این پاسخ ایجاد می‌کند، این است که ما متوجه نمی‌شویم چرا آقای الف روشنفکر دینی دیندار است و آقای ب روشنفکر دینی بی‌دین. چون هر دوی این افراد با دین همدلی دارند و به سنت دینی استشهاد می‌کنند.

روشنفکر دینی غیر دیندار، چون دین را عنصر مهمی در عرصه سیاست و اجتماع می‌داند و در پی بدست دادن قرائتی رهایی‌بخش از دین است، به سنت دینی استشهاد می‌کند. ولی او "شخصاً" دیندار نیست و اگر از او درباره باورهای شخصی‌اش پرسید، خودش به شما می‌گوید شخصاً به ارکان سنت دینی باور ندارد. اما وقتی یک روشنفکر دینی صریحاً می‌گوید به توحید و معاد و نبوت باور دارد، ما دیگر نمی‌توانیم به او بگوییم تو شخصاً هم دیندار نیستی. وجه اشتراک این دو روشنفکر دینی، بدست دادن قرائتی رهایی‌بخش از دین است. وجه ممیزه‌شان هم، باورهای شخصی‌شان است.

سؤال قبلی را به این دلیل پرسیدم که روشنفکر دینی غیر دیندار، به احتمال بسیار زیاد، در حالی که درگیر همین پروژه اصلاح دین بوده، از دین خارج شده است. یعنی خود شما هم نهایتاً معتقدید که یک روشنفکر دینی بالاخره در جایی از خط عبور کرده و حالا شده است روشنفکر دینی غیر دیندار.

بله، متصور است چنین اتفاقی بیفتد. ولی در این صورت، او دیگر نسبت به این بازی، یعنی بازی معرفتی رفرم دینی، دل‌سرد می‌شود. البته برخی از افراد هم که تعلق خاطر دینی ندارند، پروژه رفرم دینی را جدی می‌گیرند و معتقدند اصلاح وضعیت اجتماعی و سیاسی ما در گرو جدی گرفتن پروژه رفرم دینی است.

دکتر سروش قبلاً در مذمت ابزارانگاری سخن می‌گفتند و تأکید می‌کردند که شریعتی ابزارانگار نبود. اما روشنفکر دینی غیر دیندار، ظاهراً مواجهه ابزارانگاران با دین دارد. اگر روشنفکر دینی غیر دیندار را به رسمیت بشناسیم، در واقع دیگر رویکرد ابزارانگاران به دین را مذموم نمی‌دانیم.

تا مراد از ابزارانگاری چه باشد. فرض کنید کسی واقعاً باور دینی ندارد؛ او که نمی‌تواند به خودش دروغ بگوید. در عین حال دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی دارد. دین را هم مهمترین مؤلفه فرهنگی جامعه کنونی ما می‌داند و با سنت دینی آشنایی قابل قبولی دارد. بنابراین می‌کوشد که قرائتی از سنت دینی به دست دهد که در خدمت تحقق آزادی‌های سیاسی و اجتماعی باشد. من ابزارانگار را کسی می‌دانم که برخلاف باورش عمل کند و برای رسیدن به مطامعی، دورویی پیشه کند. اما روشنفکر دینی غیر دیندار دورویی پیشه نمی‌کند و به عنوان یک کنشگر اجتماعی می‌بیند که مهمترین مؤلفه سنت در جامعه ما دین است و رفرم اجتماعی و سیاسی را جز از طریق رفرم دینی میسر نمی‌داند، کار چنین فردی را می‌توان موجه انگاشت. ما تا کنون نحله نواندیشی دینی را با نواندیشان دینی دیندار می‌شناختیم ولی به نظر من، علی‌الاصول اشکالی ندارد که ما به عده و عده کنشگران این نحله سعه ببخشیم.

دکتر سروش اخیراً گفتند: «روشنفکران دینی به صورت سنتی و شریعتی کلمه دیندار نیستند. این سخنی است که باید گفته شود و کتمان نشود.» ولی دو دهه پیش در کتاب "مدارا و مدیریت" در نقد تصوف نوشته بودند: «کنار زدن قشر و آزاد نهادن مغز، باعث شد خود آن مغز هم از دست برود.» آیا دور شدن روشنفکر دینی از عمل دینی، گام نهادن در مسیری نیست که غایتش، خروج از دین است؟

اصلاً. تصور می‌کنم سبک دینداری‌اش با سبک دینداری سنتی متفاوت می‌شود. یعنی نوع تشرعشان متفاوت می‌شود. در این نوع دینداری، تفرد و تنهایی معنوی پررنگ می‌شود؛ برخلاف دینداری جمعی و آیینی، که در آن حضور در جلسات و هیئات مذهبی اهمیت ویژه‌ای دارد. تفکر دینی در این نوع دینداری پررنگ می‌شود و از اهمیت حجم اعمال کاسته می‌شود. تجربه‌های باطنی هم در این نوع دینداری اهمیت ویژه‌ای دارد. در مجموع، سبک تازه‌ای از دینداری پدید می‌آید. بد نیست از تطور تجربه دینداری خودم هم بگویم. حدود بیست سال پیش مقید بودم که حتماً در مراسم عمومی تاسوعا و عاشورا شرکت کنم یا در مراسم شبهای احیا حضور داشته باشم. فکر می‌کردم شبهای احیا حتماً باید در قالب مراسمی جمعی و آیینی برگزار شود. اما رفته‌رفته، با عنایت به اینکه در دینداری معیشت‌اندیش گریز و گزیری از مراسم آئینی نیست، از این سبک دینداری فاصله گرفته و دینداری‌ام فردی شده است؛ یعنی معطوف به جدی گرفتن احوال خود و رصد کردن سرزمین وجودی خود و روزهای ابری و آفتابی این سرزمین را از یکدیگر تفکیک کردن. می‌توان گفت که این سبک دیگری از دینداری است.

آیا در این سبک تازه، عمل دینی هم کمرنگ می‌شود؟
نه لزوماً. البته بستگی دارد مرادتان از عمل دینی چه باشد.

عمل دینی فردی. نماز خواندن و روزه گرفتن.

نه، معنایش می‌تواند عوض شود. مثلاً وقتی اکنون نماز می‌خوانم و روزه می‌گیرم، در این اعمال و مناسک معنای دیگری را می‌بینم و سراغ می‌گیرم.

یعنی حال خوشی که در این دنیا از نماز خواندن و روزه گرفتن نصیبتان می‌شود، برایتان اولویت دارد.

بله، از منظر دیگری به مناسک دینی، از جمله نماز و روزه نظر می‌کنم. در مقاله "مناسک فقهی و سلوک عرفانی: طرحواره‌ای از عرفان مدرن ۷" که در کتابم، «فلسفه لاجوردی سپهری»، منتشر شده، مواجهه معناکاوانه و معنایابانه با مناسک دینی به روایت خویش را تقریر کرده‌ام. در این تلقی، بدون انکار مواجهه دینداران معیشت‌اندیش با مناسک و اعمال دینی، سویه‌های اگزستانسیل و باطنی مناسک دینی پررنگ می‌گردد و محوریت می‌یابد.

دکتر سروش در کتاب "مدارا و مدیریت" این نکته را هم گفته‌اند: «شما اگر کسانی را دیدید که نسبت به ظواهر دین بی‌اعتنایی می‌کنند، به این‌ها اعتماد نکنید. ظواهر شرع همان قدر اهمیت دارد که بواطن شرع.» به نظر می‌رسد در این زمینه هم رأی ایشان تا حد قابل توجهی عوض شده است.

شاید باید گفت تنوع سبک‌های زندگی دینی نزد ایشان پررنگ‌تر شده است. با این موافقم. یعنی بیش از اینکه به شریعت و ظواهر دین بسنده کنیم، باید به بواطن دین عطف نظر کنیم. البته سبک دینداری خود ایشان کم‌وبیش مثل همان دو سه دهه قبل است، ولی در این مدت سایر سبک‌های دینداری را تبیین کرده و بیش از پیش به رسمیت شناخته‌اند.

دکتر سروش همیشه منتقد ارتزاق از دین بوده است و علاوه بر این، معتقد است که ارتزاق از دین عرض عریضی دارد. آیا مصادیق ارتزاق از دین، فقط این است که فلان آخوند منبر برود و مزد منبرش را بگیرد و یا مقامی حکومتی به دست آورد؟ آیا اقبال رسانه‌های گوناگون به روشنفکران دینی و شهرت و منزلت و اتوریته‌ای که آن‌ها، خواسته یا ناخواسته، در اثر سخن گفتن از دین بدست می‌آورند، مصداق ارتزاق از دین نیست؟

ارتزاق از راه دین یعنی معیشت و مکسبتان نسبتی با دین برقرار کند. این چیزی که شما می‌گویید، به قول منطقیون، مشترک الورد است. یک فیزیکدان و یا یک جامعه‌شناس هم ممکن است در اثر تدریس در دانشگاه و تحقیقات علمی‌اش، شهرت و منزلتی در جامعه بدست آورد. آیا ما باید بگوییم که آن‌ها از راه فیزیک و جامعه‌شناسی ارتزاق می‌کنند؟ به یک معنا چنین است اما گریز و گزیری از این امر نیست. یک نواندیش دینی، چون مشغول دین است، هر چه در این عرصه پیش می‌رود، اگر در جامعه اقبالی به سخنانش پدید آید، به معنایی که شما می‌گویید، از راه دین ارتزاق می‌کند. یعنی نسبتش با دین‌شناسی مثل نسبت همان فیزیکدان با علم فیزیک می‌شود، ولی از این وضع گزیر و گزیری نیست. پرداختن به دین، به سبک روشنفکران دینی، کارکردی در جامعه ما دارد که حاملان سنتی دین از ایفای این نقش و کارکرد ناتوانند؛ مخالفان دین نیز اعتقادی به ایفای چنین نقشی ندارند. اگر این سبک پرداختن به دین کارکردی نداشت، اولاً در جامعه ما پدید نمی‌آمد، ثانیاً دوام صدساله پیدا نمی‌کرد. نکته دوم اینکه، نواندیشان دینی باید مراقب باشند که از جایی به بعد، سخنانشان ناشی از مصلحت‌اندیشی‌های مرتبط با معیشت‌شان نشود. وگرنه صرف اینکه سخنان و افکار روشنفکران دینی، اعتبار اجتماعی برای آن‌ها پدید آورده است، اشکالی ندارد. مهم این است که آن‌ها مستقیماً از راه دین ارتزاق نمی‌کنند. این امر مهمی است و روشنفکران دینی باید به آن وفادار باشند. به علاوه، نواندیشان دینی در دهه‌های اخیر عموماً هزینه پرداخته‌اند و پاره‌ای موقعیت‌ها و جایگاه‌های سیاسی و مدیریتی و علمی را هم از دست داده‌اند. ولی علی‌الاصول باید به آن‌ها هشدار داد که مراقب باشند حالا که این موقعیت اجتماعی برایشان پدید آمده، سخنانی از سر منفعت‌اندیشی نگویند.

البته از نظر دکتر سروش، ارتزاق از راه فیزیک و فلسفه بلاشکال است؛ ارتزاق از راه دین نارواست. ولی سؤال درباره ارتزاق از راه دین را به این دلیل پرسیدم که به نظر می‌رسد پایان‌ناپذیر بودن پروژه رفرم دینی، تا حدی ناشی از این است که روشنفکران دینی در اثر سخن گفتن مستمر درباره دین، موقعیت ویژه‌ای در جامعه ایران بدست آورده‌اند و نگرانند که اگر پروژه رفرم دینی پایان یابد، منزلت و اتوریته اجتماعی آن‌ها هم از دست خواهد رفت. یعنی همان طور که یک روحانی مایل نیست دینداری سنتی کمرنگ شود، ظاهراً روشنفکر دینی هم مایل نیست رفرم دینی متفتی شود.

تصور می‌کنم چنین حرفی را نباید درباره نواندیشان دینی گفت. به نظرم علت این وضعیت، این است که جامعه ما در حال گذار است. اگر جامعه ما دوران گذار را سپری کند، مثلاً بیست یا سی سال بعد، ما دیگر به نحله‌ای به نام نواندیشی دینی که در جامعه فونکسیون داشته باشد، نیاز نداریم؛ کما اینکه به چنین نحله‌ای در جامعه کنونی کانادا نیازی نداریم. به هر حال رابطه دوسویه است،

قانون عرضه و تقاضا در این جا حاکم است. تقاضایی در کار است به سبب دوران گذار، کالاهای معرفتی متناسب با این تقاضا هم عرضه می‌شود. اگر ما از این فضا عبور کنیم، و مثلاً نظیر جامعه کنونی سوئیس و یا کشورهای اسکاندیناوی شویم، دیگر تقاضایی برای این قبیل کالاهای معرفتی وجود ندارد که نیازی به عرضه باشد و اگر هم چنین کالاهایی عرضه شود، خریداری در کار نخواهد بود. اگر دوران گذار سپری شود، بحث و فحص دربارهٔ دین به پستوی آکادمی‌ها می‌رود. در محافل آکادمیک جهان غرب، بحث دربارهٔ دین جدی است. مثلاً در دپارتمان « مطالعات دینی » دانشگاه تورنتو که اکنون در آنجا مشغولم، شاهد برگزاری سخنرانی‌ها و سمینارهای متعدد و رنگارنگی هستم، ولی این امور بروز و ظهور اجتماعی چندانی ندارد. یعنی این مباحث، برخلاف ایران، چندان به عرصهٔ رسانه‌ها کشیده نمی‌شود. چرا؟ چون ورود این مباحث به رسانه‌ها، دیگر کارکرد اجتماعی و سیاسی ندارد. چون جهان غرب قبلاً این دورانی را که ما در آن به سر می‌بریم، سپری کرده است. پروژهٔ رفرم دینی، چند قرن پیش در غرب پیگیری شده و تأثیرات پررنگ سیاسی و اجتماعی خودش را بر جای گذاشته است. کنشگران رفرمیسم دینی در غرب، به تعبیر شما، موقعیت اجتماعی ویژه‌ای هم داشتند. اما جهان غرب دیگر نیازی به رفرمیسم دینی، دست کم در آن سطح کلان و گسترده را ندارد و کسانی هم که دربارهٔ دین می‌اندیشند و می‌نویسند، دیگر آن موقعیت اجتماعی امثال اراسموس و اسپینوزا و کانت را ندارند.

این نکته هم قابل تأمل است که تجربهٔ روشنفکران دینی به قدرت رسیده در ترکیه، نشان می‌دهد که دین می‌تواند "با منافع مادی و مصالح سیاسی مشروع و غیر مشروع" روشنفکران دینی هم گره بخورد و اتفاقاً خود این روشنفکران دینی به قدرت رسیده، مانع تحقق نهایی و کامل پروژهٔ گذار به دموکراسی شوند.

روشنفکران در همه جای دنیا، به تعبیر دکتر سروش، قدرتمندان بی‌مسندند. لزومی ندارد حتماً بر مسند قدرت سیاسی تکیه بزنند. ولی به هر حال باید هشدار داد که اگر کسانی به اسم حمایت از رفرمیسم دینی به قدرت می‌رسند (یا اصلاً خودشان رفرمیست دینی‌اند)، آموزه‌های رفرم دینی را فراموش نکنند یا کنار نگذارند. یکی از مهمترین این آموزه‌ها، جدایی نهاد دین از نهاد حکومت است. البته دین در عرصهٔ عمومی حضور دارد و عملاً یک امر خصوصی نیست ولی مشروعیت سیاسی را نباید به دین گره زد و اگر کسانی به نام رفرمیسم دینی چنین کاری کنند و مانع گذار به دموکراسی شوند، باید آن‌ها را به زیر تیغ نقد کشید؛ چرا که این افراد از نردبان رفرمیسم دینی بالا رفته‌اند ولی به مدلولات سیاسی رفرم دینی پای‌بند نمانده‌اند.

به نظر می‌رسد ویژگی مشترک دیگر روشنفکری دینی و جمهوری اسلامی، عقب‌نشینی گام‌به‌گام در برابر هجوم ارزش‌های جهان مدرن بوده است. با این تفاوت که اکثر عقب‌نشینی‌های روشنفکران دینی، با توجیه تئوریک توأم بوده است ولی جمهوری اسلامی بدون توجیه تئوریک، عقب‌نشینی کرده است (مثلاً در بحث حجاب و پوشش زنان).

با عبارت عقب‌نشینی همدلی ندارم. به تعبیر من بازخوانی انتقادی گام به گام صورت گرفته و پیش رفته است.

ولی این بازخوانی انتقادی در سه دههٔ اخیر، همواره به سود ارزش‌های جهان مدرن بوده است.

بله، ولی عبارت "عقب‌نشینی" بار معنایی منفی دارد. مشکلی ندارم که بگویند بازاندیشی انتقادی صورت گرفته و برخی نواندیشان دینی، مثل خود من، به این نتیجه رسیده‌اند که نپوشاندن موی سر و گردن قبح اخلاقی ندارد و یا، به تعبیر مرحوم قابل، اشکال شرعی ندارد. علاوه بر این، همهٔ نواندیشان دینی معتقدند حجاب اجباری امری غیر اخلاقی است. در واقع نواندیشان دینی مسائل را از جامعه

گرفته‌اند و به مثابه بخشی از پروژه بازخوانی انتقادی سنت دینی، به آن پرداخته‌اند. اگرچه مسائل از جامعه گرفته شده است ولی پرداختن به این مسائل، روش‌شناسانه بوده و صبغه معرفتی داشته است. در جمهوری اسلامی نیز بحث سیاست‌ورزی اقتضائات خود را دارد و یکی از مؤلفه‌های مهم سیاست، پراگماتیسم یا سنجیدن مصلحت در مقام عمل است. می‌خواهم بگویم دو نوع رویکرد متفاوت به این مسائل وجود دارد. حاکمان ناچارند مصلحت‌سنجی عملی داشته باشند، متفکران هم باید اقامه دلیل کنند و مسائل را به نحو معرفتی مد نظر قرار دهند. یعنی جمهوری اسلامی و نواندیشی دینی، هر دو، مسائل را از جامعه گرفته‌اند اما مواجهه متفاوتی با آن داشته‌اند.

دکتر سروش در مجموع معتقد است زندگی اخلاقی ضامن سعادت اخروی است؛ برخلاف آقای کدیور که ایمان و اعتقاد دینی را هم شرط رستگاری اخروی می‌داند. من خودم رأی دکتر سروش را خردمندانه‌تر و منصفانه‌تر می‌دانم اما اگر این رای را بپذیریم، دینداری دیگر به امری نه چندان حیاتی در زندگی بشر جدید تبدیل می‌شود.

از منظر خودم به این سؤال جواب می‌دهم. در تفکر آقای سروش، همان طور که گفتید، این قصه بسیار پرنرنگ است، من هم عمیقاً بدان باور دارم. به تعبیر دیگر، مطابق با این تلقی، اگر کسی مجدانه و صادقانه و محققانه به این نتیجه برسد که معرفت دینی موجه نیست و دین امر معرفت‌بخشی نیست، دین را فرومی‌نهد و به لحاظ دینی هم خطایی مرتکب نشده است. مگر ما در قرآن "لا یكلف الله نفساً الا وسعها" و "لیس للانسان الا ما سعی" نداریم؟ مفسران هم گفته‌اند اینکه خدا تکلیف فوق طاقتم نمی‌کند، یعنی تکلیف فوق طاقتم بدنی و ذهنی نمی‌کند. فقط طاقتم جسمی نیست، طاقتم ذهنی هم است. اگر کسی محققانه و مجدانه و صادقانه به این نتیجه برسد که دعاوی دینی، دعاوی معرفت‌بخشی نیستند، تصور می‌کنم در دنیای پس از مرگ مؤاخذ نخواهد بود؛ ولو اینکه نظر او از منظر دینداران خطا باشد. چنانکه در مقاله "ارتداد در ترازوی اخلاق" آورده‌ام، ما باید بین دو گونه خطا تفکیک قائل شویم: «خطای معرفتی» و «خطای اخلاقی». در بسیاری موارد اگر کسی از دین خارج شود، حتی از منظر دینداران، خطای معرفتی کرده است نه خطای اخلاقی. آنچه که مؤاخذ است، خطای اخلاقی است. خطای معرفتی مثل این است که شما از من پرسید امروز چندشنبه است؟ من بگویم چهارشنبه است ولی امروز سه‌شنبه باشد. دروغ گفتن اما خطای اخلاقی است. در مقاله "ارتداد در ترازوی اخلاق" آورده‌ام که فرد مرتد اگر خطا هم کرده باشد، اولاً مجازاتی که برایش تعیین شده متناسب با جرمش نیست، ثانیاً کسی را بابت ارتکاب خطای معرفتی مجازات نباید کرد. جنس خطای چنین افرادی، اگر از منظر باورمندان و معتقدان و متدینان صورت‌بندی گردد، خطای معرفتی است و نه خطای اخلاقی. به هر حال، هر چه که رخ داده، امری است بین او و خدایش؛ و مواخذه این جهانی مرتد، امری غیر موجه و فرونیادنی است.

اگر کسی بگوید همجنسگرایی به مثابه یک سبک زندگی باید به رسمیت شناخته شود، خطای معرفتی کرده است یا خطای اخلاقی یا هیچ کدام؟

این سؤال را از نواندیش دینی می‌پرسید یا از فقیه؟

از روشنفکر دینی. چون دکتر سروش، برخلاف آرش نراقی و برخی دیگر از روشنفکران دینی، هیچ وقت حاضر نشده‌اند از حقوق همجنسگرایان دفاع کنند.

ولی نفی هم نکرده‌اند. من شخصا از حقوق همجنسگرایان دفاع می‌کنم. به نظرم یک نواندیش دینی می‌تواند از حقوق بنیادین همجنسگرایان دفاع کند. در عین حال می‌تواند بگوید رفتار همجنسگرایانه از منظر متن مقدس، موجه نیست. این داوری من است. از حقوق همجنسگرایان باید همانند حقوق اقلیت‌های مذهبی و حقوق زنان دفاع کرد؛ اما اینکه از حقوق بنیادین همجنسگرایان دفاع کنیم، حسابش جدا از این است که آیا می‌توان برای این کار توجیه دینی‌ای نیز بدست داد؟ اگر درباره توجیه دینی این عمل از من پرسید، فکر نمی‌کنم بتوان روایت موجهی از متن مقدس به دست داد که همجنسگرایی را روا بداند. از متن مقدس چنین چیزی به نحو روشمند مستفاد نمی‌شود. بحث‌های دوست گرامی آقای نراقی درباره رفتار همجنسگرایانه از منظر قرآنی، به نظرم متکلفانه و ناموجه بود و پاسخ آقای آرمین به ایشان، مقنع و برگرفتنی. شخصا آن آیات و مضامین و سیاق و شأن نزولش را به دقت دیده‌ام. به نظرم در این میان حق با آقای آرمین بود و چنان خوانشی از متن مقدس درباره روایی رفتار همجنسگرایانه ناموجه است. علاوه بر این، با این سخن که به سبب اختیار کردن این سبک زندگی، همجنسگرایان در این دنیا باید مؤاخذ باشند، همدلی ندارم. در باب رابطه میان آن‌ها و خداوند و داوری اخروی درباره رفتار ایشان هم، به اقتضای اینکه ما قرار نیست ما بر مسند خداوند تکیه کنیم و کار او را انجام دهیم، بهتر است این مهم را به او واگذار کنیم و در این باب دم‌نزنیم و سخن نگوئیم. قصه پاسداشت حقوق شهروندی در این باب یک امر است، داوری اخلاقی و دینی در این میان مقوله‌ای دیگر. چنانکه درمی‌یابم، می‌توان از حقوق شهروندی همجنسگرایان دفاع کرد و در عین حال، از منظر اخلاقی و دینی، این عمل را ناموجه انگاشت. علاوه بر این باید حد خود را دانست و کار خدا را به خدا واگذار کرد و قسیم النار و الجنة نشد و درباره نیکی و بدی افراد و وضعیت اخروی ایشان سکوت کرد و به اقتضای سعدی گفت: «در باطنش غیب نمی‌دانم» و ابیات نغز ذیل حافظ را زیر لب زمزمه کرد:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت

که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت

من اگر نیکم و گر بد تو برو خود را باش

هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت

نامیدم مکن از سابقه لطف ازل

تو پس پرده چه دانی که که خوبست و که زشت