

## گفت و گوی انتقادی اکبر گنجی با محسن کدیور درباره ی قرآن محمدی

- |     |            |   |
|-----|------------|---|
| 2   | محسن کدیور | 1- گفت و گوی صریح درباره ی روشنفکری دینی        |
| 21  | اکبر گنجی  | 2- نقد فقیهانه دگراندیشی دینی                   |
| 28  | اکبر گنجی  | 3- معیارهای اسلام و مسلمانی                     |
| 40  | اکبر گنجی  | 4- روشنفکری دینی عبور از متنی                   |
| 50  | اکبر گنجی  | 5- پیامبر ناتوان                                |
| 59  | اکبر گنجی  | 6- مدرنیته ی فاقد ایمان                         |
| 66  | اکبر گنجی  | 7- مدرنیته ی راه گشا                            |
| 74  | اکبر گنجی  | 8- دلیل کلام الله بودن قرآن                     |
| 82  | اکبر گنجی  | 9- دین تاریخی و اسلام تاریخی                    |
| 95  | اکبر گنجی  | 10 - پذیرش بی دلیلی مدعای "کلام الله بودن قرآن" |
| 114 | محسن کدیور | 11- قلب اسلام                                   |
| 120 | محسن کدیور | 12- بیانیه ی پنج نفره و منظرهای متفاوت دینی     |
| 127 | اکبر گنجی  | 13- محسن کدیور: ترازوی وزن و نفوذ               |

## گفت و گوی صریح درباره ی روشنفکری دینی

جامعه ایران و به تبعش محافل دینی آن چنانکه همواره گفته اند و گفته اید از صد و اندی سال پیش بدین سو، با موجی از اندیشه، آگاهی و تحولات روبه روشد که تا پیش از آن هرگز سابقه رویارویی با آن را نداشت.

رویارویی با اندیشه های جدید که از غرب جغرافیایی می آمد، ایرانیان را با پرسشهایی عمیق و جدی روبه رو ساخت. مفاهیم جدیدی چون دموکراسی، آزادی، برابری و ... به سان آرمانهایی هایی نو برای ایرانیان مطرح می شد و در بسیاری مواقع بنیادهای دینداری آنها را به چالش می کشید. این چالشها و مسائل و تبعات آن در تمام این دوره صد و چند ساله دست کم یکی از محورهای اصلی فکر و اندیشه در ایران معاصر بوده است.

از سوی دیگر با توجه به رنج دائم و تاریخی ملت ایران از استبداد و استعمار، رسیدن به آزادی، دموکراسی و آرمانهایی که عمدتاً بر آمده از جهان مدرن اند، به یکی از خواسته های تغییرناپذیر اهل فکر بدل شد که در ادبیات فکری مشروطیت و پس از آن جلوه ای تمام یافت.

به نظرمی رسد برای کسانی که همچنان دل در گرو دین خود دارند و از سوی دیگر سودای آزادی و صدر نشستن مردم در سر می پروراندند، راهی جز پیوستن به گفتمان روشنفکری دینی و تعریف کردن هویت خود ذیل این گفتمان وجود ندارد و اصولاً به محض اینکه فکر آزادیخواهی و دینداری در کنار هم مطرح شود، روشنفکری دینی خودنمایی می کند. به خصوص در محافل دانشگاهی، به سبب رادیکالتر بودن فضا نسبت به فضای عمومی جامعه، بحث چگونگی حفظ دین و دفاع از آن برای دینداران اهمیت فوق العاده ای دارد. عملکرد حاکمیت در اعمال فشار بی سابقه بر دینداران دگراندیش و رها کردن جریانات دیگر – که البته رها کردن جریانات دیگر برای روشنفکران دینی در دانشگاه مایه خوشحالی است – لزوم تقویت بن مایه های فکری این جریان را بیش از پیش نشان می دهد.

روشنفکری دینی امروز برای تمام کسان و به خصوص دانشجویانی که هم دغدغه دین دارند و هم دغدغه دموکراسی خواهی تنها گفتمان قابل توجیهی است که در جامعه وجود دارد و گفتمان های دینی دیگری که وجود دارند، مجبورند در مقابل یک سوی این رودرویی سکوت کنند، از یکسو سنت گراها که معمولاً مفاهیمی مثل دموکراسی خواهی و حقوق بشر را به سکوت برگزار می کنند. علی رغم اینکه کتاب های زیادی می نویسند، به این نکات اشاره ای نمی کنند و بیشتر به انتقاد از وجوه منفی مدرنیته می پردازند و هیچگاه در مقابل وجوه اثباتی موضعی نمی گیرند و حرفی نمی زنند. بنیادگراها نیز همواره سخن از پایان تجدد می گوید و با تمام ابزارهایشان سعی می کند به نابودی بنای تجدد کمک کنند. از سوی دیگر جریانات غربگرا نیز سودای کنار رفتن دین در سر می پروراندند و درد دین ندارند.

از این رو بر آن شدیم تا برخی از مهمترین سوالاتی را که امروزه در میان دانشگاهیان در مورد روشنفکران دینی مطرح است در قالب نقدی همدلانه بر این جریان با جنابعالی مطرح کنیم.

وضعیت سنت اسلامی در تحول تاریخی خود یکی از مسائلی است که توجه به آن می تواند راهگشای فهم تحولات کنونی سنت باشد. به نظر می رسد پس از گذشت سده های آغازین دوره اسلامی که آن را

" عصر زرین فرهنگ ایران " ( ریچارد فرای - جواد طباطبایی ) نامیده اند، به نوعی دوران زایش عقلی در دین به پایان می رسد. چنانکه حضرتعالی هم در جایی به اشاره گفته اید که پس از خواجه نصیر طوسی، همه مقلد او بوده اند. کسانی چون سید جواد طباطبایی با بررسی روند این تحولات از مفهوم " تصلب سنت " استفاده کرده اند و پرسش از سنت را با ابزارها و امکانات آن در شرایط فعلی ناممکن می دانند و لذا خاستگاه هرگونه حرکت فکری را " اتخاذ موضعی در اندیشه جدید " می دانند و پرسش از سنت و ایجاد تحول در آن را با ابزارهای خود سنت منتفی می دانند.

با توجه به بحث " اجتهاد در دین " و ایجاد نوآوری و تحول در آن و سازگار کردن آن با تحولات عصری که عمدتاً توسط روشنفکری دینی طرح می شود، آیا شما این توقف چندصد ساله در اجتهاد و پویایی فکری را ناشی از مانعی فکری و معرفتی در برابر نوآوری های دینی که به مرور زمان دچار تصلب شده است، نمی دانید؟

محسن کدیور: در عرصه حقوق انسانی بیان قضایای کلیه اعم از موجه و سالبه مثل این گزاره که در این زمان هیچ پرسشی از درون سنت میسر نیست، بسیار دشوار است و لا اقل من به آن باور ندارم .

تا این حد می توان با این استاد محترم ( دکتر سید جواد طباطبایی ) همراه بود که بگوییم پرسشی که برخاسته از سنت و از خود سنت باشد، در زمان حاضر دشوار است، اما ممتنع نیست. فقط با یافتن یک پرسش می توان زیربنای این امتناع را نابود کرد. مثلاً در گفتمان سنتی عدالت فوق العاده برجسته و مهم است. اگر ما از منظر همین عدالت وارد شویم، بدون اینکه کاری با مناسبات مدرن داشته باشیم، سوالات جدی بسیاری قابل طرح است. مثلاً برای مومنان سنتی الگوی زمان امام علی (ع) یک الگوی مسلم و پذیرفتنی است. بر اساس همان الگو میتوان مناسبات سیاسی معاصر را نقد کرد. این نقد از پایگاه سنت است و نفوذ آن هم بیشتر از هر نوع پایگاه مدرن می باشد. لذا من از این سو نکته مثبتی که ایشان ذکر کرده را مطرح می کنم و آن اینکه مناسبات دنیای جدید برای ما سوالات تازه ای ایجاد کرده است. این سوالات فراروی سنت قدیم قرار می گیرد و اگر ما با این سوالات درست برخورد کنیم، این سوالات به پویایی سنت منجر می شود.

لذا من به تصلب سنت به معنای مطلق آن باور ندارم و معتقد هستم که کسی می تواند به عنوان روشنفکری دینی یا مجتهد بصیر در زمانه ما مطرح باشد که از دو قابلیت برخوردار باشد. یکی اینکه سنت را به درستی بشناسد و با ظرایف آن آشنا باشد، نکته دوم هم به قول معارف دینی خودمان فرزندان زمانه خویش باشد، به این معنا که فرهنگ زمانه خود را نیز به درستی بشناسد و بداند در کجا و در چه زمانی زندگی می کند. متأسفانه کسانی داریم که با اولی آشنا هستند اما در دومی به نظر میرسد دچار نوعی تاخیر زمانی شده اند، یعنی مثلاً به نوعی فرد در فضای زمانی دوران علامه مجلسی تنفس می کند و مسائل و اقتضائات این دوره برای او مطرح نیست.

اگر این دو بال را داشته باشیم، آنگاه می توان گفت پویایی سنت از طریق اجتهاد بصیر، اجتهاد با چشم روشن، میسر می شود. متأسفانه در چند قرن اخیر کاربرد اجتهاد در جزییات عملی منحصر شده و اغلب مجتهدان مصطلح چنین هستند، به این معنا که تفاوت رساله های عملیه و تفاوت کتاب های کلامی در همین جزییات فقهی و کلامی است. مجتهدانی مورد نظر من هستند، که هم در عرصه کلام و هم در فقه و هم در اخلاق منشا ایجاد نقاط عطف شده باشند. یعنی دوره زمانی قبل از آنان با دوره زمانی پس از آنان

تفاوت جدی داشته باشد. بر این اساس پس از خواجه نصیر الدین طوسی و شیخ الطائفه طوسی اکثر علما در فقه و کلام مقلد ایشان هستند. البته معنای این سخن این نیست که هیچ کس، هیچ حرف تازه ای نرده است، اما اکثرا در حد همان جزییات باقی مانده اند.

من معتقد هستم این مسیر را می توان دنبال کرد و ممکن نیست صرفا از بیرون این کار را انجام داد، بلکه باید بازیگر این صحنه بود. بازیگر این صحنه بودن یعنی دست و پنجه نرم کردن در عرصه فقه، اخلاق و کلام. حرفی نو در افکندن منتها به گونه ای منضبط. نه این که هر حرف جدیدی لزوما درست است و یا هر حرف قدیمی لزوما نادرست است. بسیاری از سخنان گذشتگان امروز هم شنیدنی یا پذیرفتنی هست. بسیاری از سخنان امروزی ها هم نادرست و نپذیرفتنی است.

**بخشی از بحث " فرزند زمان خود بودن " که از جانب حضرتعالی مطرح می شود به نوعی توسط سایر روشنفکران دینی در قالب " عصری بودن فهم متون دینی " طرح شده و اخیرا هم با جدیت بیشتری به آن پرداخته می شود. محور اصلی همه این بحثها این نکته است که قرآن و سنت در چارچوب زمانی خود و متناسب با فهم عمومی زمان خود نازل شده و تکوین یافته است و لذا ما نیز باید متناسب با شرایط زمان و مکان متن را بفهمیم و محدودیتهای زبان وحی را بفهمیم. با توجه به اینکه به نظر می رسد درک روشنفکران دینی از مفهوم " عصری شدن " با یکدیگر متفاوت است و این درک های متفاوت در حال تبدیل شدن به یک مرزبندی میان جریانات مختلف روشنفکری دینی است، تفسیر خود را از مفهوم " عصری شدن " بفرمایید .**

محسن کدیور : عصری شدن مثل خیلی از مفاهیم دیگر علوم انسانی، مانند مفاهیم دقیق مهندسی نیست که از مرزبندیهای ریاضی برخوردار باشد. ممکن است منظور از عصری شدن چیزی شبیه سخن تقی زاده باشد که " ما باید از فرق سر تا نوک پا غربی شویم" و هر چه خلاف این گزاره باشد غلط است. امروز هم هستند کسانی که ممکن است این سخن را به زبان نیاورند، اما انحلال در مدرنیته نتیجه نهایی افکار آنها است. یعنی ما می باید تسلیم مدرنیته شویم و این دنیای جدید را بپذیریم. دینمان را هم به شکل مدرن بفهمیم تا رستگار شویم و رستگاری هم البته به معنای مدرن کلمه مراد می شود. همانگونه که در نوشته های قبلی خود هم اشاره کرده ام، قائل به دینی کردن مدرنیته و یا مدرن کردن دین نیستیم. من معتقد به تعامل این دو هستم. باور دارم که نکات بسیار ارزنده ای در دنیای مدرن وجود دارد که در دنیای سنتی مفقود است و در مقابل هم اخلاق و معنویت و نکات ارزنده دیگری در اندیشه دینی وجود دارد که در دنیای مدرن کمتر دیده می شود. لذا وقتی از عصری شدن و عصری بودن سخن می گویم، منظور به رنگ زمانه در آمدن و انحلال در مناسبات نیست. به معنای این است که ما برای پرسش های عصر خود پاسخ های در خور داشته باشیم. امروز بعضی از کتاب ها در حوزه های علمی نوشته و منتشر می شود که اگر پانصد سال پیش هم نوشته میشد، با امروز هیچ فرقی نداشت و این یعنی فرزند زمانه خود نبودن. از طرف دیگر برخی هم فکر می کنند با صرف استفاده لفظی از اصطلاحات جدید مثل گفتنمان و گفتگو و پارادایم و امثالهم مسئله حل می شود، در حالی که اگر این اصطلاحات را از متن آنان برداریم هیچ تفاوتی با همان مباحث قبلی ندارند .

به عنوان مثال، این که ما بتوانیم از فضای مجازی به خوبی استفاده کنیم و از آسیب های آن هم جلوگیری کنیم، یا وقتی به عنوان دیندار به دنبال پاسخ برای عرصه های جدیدی می گردیم که صنعت برای ما ایجاد کرده است، صنعتی که در اثر این تحولات، صحنه هایی را برای ما گسترده تر کرده و قلمروهایی را

برای ما محدودتر نموده است. پاسخ مناسب به این سوالات یعنی فرزند زمانه خود بودن. این مراد من از عصری شدن از یک منظر بود.

از منظر دیگر من نیز معتقدم که به طور کلی زبان و فهم انسان ها در چهارچوب زمان اتفاق می افتد، یعنی هنگامی که انسان سخن میگوید، مجبور است در یک فرهنگ سخن بگوید و مخاطب هم در همان فرهنگ سخن را می فهمد. جدای از زمان سخن نمیگوید. فهم ما از مسائل هم همینگونه است. بنابراین وقتی که متون دینی را مثل هر متن دیگری می خوانیم و می فهمیم، در چهارچوب محدودیت های انسانی خودمان است. لذا فهم قرن هفتم با فهم قرن پانزدهم فرق می کند. آگه منظور از عصری بودن به این مفهوم باشد، من معتقدم همه فهم هایی که ارایه شده به این معنا عصری است. زبان هایی هم که ارایه شده عصری است.

اما اگر وارد این موضوع شویم که تمام این محدودیت ها شامل زبان وحی هم میشود، من با برخی از دوستان صاحب نظر مخالف هستم. به این معنا که معتقد نیستم که با محدودیت هایی که برای زبان انسانی وجود دارد ما میتوانیم برای زبان غیر انسانی هم تعیین تکلیف بکنیم و معتقدم که احکام این قلمرو را به قلمرو دیگر بردن، شبیه این است که ما احکام فیزیکی را بخواهیم به عرصه متافیزیکی تحویل بکنیم. اگر در گذشته پوزیتیویست ها و نئوپوزیتیویست ها می گفتند، چون من زیر تیغ آزمایشگاه خدا را ندیدم، پس خدا نیست، این حرف خیلی پیش پا افتاده ای بود و پاسخ آن هم این بود که این سخن فقط در عرصه زیست شناسی قابل پذیرش است، اما در عرصه فراتر از زیست شناسی نمی توان احکام زیست شناسی را وارد کرد. به همین صورت اگر امروز گفته شود، احکام زبان انسانی اینگونه است و محدودیت هایش هم به دلیل انسانی بودنش- برای ما مشخص است، سخن درستی است. اما آیا این دلیل می شود که اگر موجودی فرا انسانی هم سخن گفت و به وسیله آن انتقال مفاهیم صورت گرفت، آن سخن در ناحیه مصدر و گوینده هم به محدودیت های انسانی باید دچار شود؟ ممکن است برای انتقالش به من انسان آن محدودیت ها تحمل شود. اما در اصل خود آن مسئله وحی چنین محدودیتهایی وجود ندارد. یعنی این دو قلمرو با یکدیگر تفاوت میکنند.

بخشی از این مفهوم عصری شدن که امروز در گفتمان روشنفکری دینی به آن پرداخته می شود، در بحث عبور از متن مقدس جلوه گر شده است که در گذشته کمتر و اکنون بیشتر به آن پرداخته می شود. مثلاً آقای اشکوری در سخنرانی اخیرشان در حسینیه ارشاد (به مناسبت عید مبعث سال 1387) بحث انتقاد از متن دینی را مطرح کردند و یا آقای علیجانی در مورد عدم برخورد بت واره با متن دینی سخن گفته اند و آقای آجری بحث تاریخیت متن را طرح نموده اند و نمونه های دیگر. به نظر میرسد که شما در این بحث قائل به وجود حدودی هستید و در واقع صدق مسئله محدودیتهای زمانی بر کلام وحی را درست نمی دانید. به این نکته هم باید اشاره کرد که همین بحث را می توان در مورد سنت رسول خدا و انمه نیز مطرح کرد. استدلال مدافعان نظر تحمیل شرایط زمانی و مکانی بر وحی، این است که به هر حال جزیره العرب شرایط خود را تحمیل می نموده است و مثلاً اینکه در قرآن آمده است که " انظر الی الابل کیف خلقت " به خاطر این است که عرب زمان پیامبر، با شتر سر و کار داشته و آن را می دیده است. استدلال بدیل این است که این شرایط به زبان وحی تحمیل نمی شده است. به نظر می رسد استدلال درون دینی در جهت ادعای آنها بسیار ضعیف باشد، اما به لحاظ برون دینی مسئله مقداری دشوارتر است. آیا شما برای سخن خود که در واقع بدیل سخن آنان است، استدلال برون دینی هم دارید؟

محسن کدیور : بحثی که الان مطرح شد به نظرم مهمترین مسئله ای است که امروز ما با آن روبه رو هستیم. بنده به شدت با بحثی به عنوان «عبور از متن مقدس» مخالفم و به نظرم گفتن آن مثل این است که بگوییم عبور از اسلام. البته واژه متن مقدس هم چندان واژه جالبی نیست. در اسلام چیزی به عنوان متن مقدس نداریم. کتاب قرآن کریم داریم. قرآن مجید داریم. امروز وقتی که می خواهند قرآن کریم را با انجیل و تورات و گاتاها و امثالهم ذیل یک حکم بیاورند، از تعبیر متن مقدس استفاده می کنند. بارها تذکر داده ام که این متن بیشتر از آنکه مسیحی باشد، یقینا اسلامی است. ما کجا چنین اسمی داریم؟ لذا ما قرآن مجید داریم و اصولا در متون اصلیمان از واژه "مقدس" کمتر استفاده می کنیم. علاوه بر آن زمانی که می خواهیم از زبان دین و از موضع دین سخن بگوییم، باید به قواعد آن وفادار بمانیم. مهم ترین ضابطه دینی بودن این است که در درجه اول سندی از قرآن ارایه بدهیم و در درجه دوم از سنت معتبر پیامبر. لذا سند دینی بودن یا اسلامی بودن برای ما این است که قرآنی یا نبوی باشد. اما اینکه مطلبی درست باشد یا نه، هر مطلب درستی لزوما نه در قرآن است نه در سنت نبی. دو دو تا چهار تا هم مطلب درستی است، اما لازم نیست برای این که بفهمم دو دو تا چهارتا میشود، حتما این مطلب در قرآن یا سنت آمده باشد. بسیاری از امور اینگونه اند، به خصوص در مورد امور علمی هر چه در حدود توانایی عقل ما بوده است لازم نبوده که خدا یا پیامبر به بیان آن بپردازند. البته برخی مطالب هم هست که زودتر از این که عقل ما به آنها دسترسی پیدا کند، خدا و رسول برای راهنمایی ما آنها را ذکر کردند، مثل احکام ارشادی. امروزه ما غالبا از بازتاب های تغییرات و اصلاحات دینی که در دنیای مسیحی اتفاق افتاده است، الگو برداری می کنیم. واقعا هم دوران انجیل به سر رسیده است و متفکر مسیحی حق دارد به طریقی خودش را از آن رها کند و به همین دلیل تفسیر آزاد متن و الهیات لیبرال مطرح میشود. این مسئله که اصلا متن را کنار بگذاریم و اینکه این متن فقط یک «سویه» است، یک غایت متعالی که ما به آن نگاه کنیم و به این انگشت اشاره نگاه نکنیم، بلکه به سمتی که به آن اشاره رفته است بنگریم و هدف فقط هدایت به آن غایت متعالی بوده است. همه این موارد در مورد امثال انجیل و مسیحیت در دوران ما می تواند درست باشد.

اما اگر ما این پیش فرض را قبول کردیم که دوران قرآن هم مثل انجیل به سر رسیده، آنگاه ما نیز می توانیم همچون آنها معنا گرا یا غایت گرا شویم و دست از دامن متن برداریم.

باید دید این پیش فرض را طرفداران این ادعا کجا اثبات کرده اند. اگر احیانا آنها به این نتیجه رسیده اند امثال بنده هنوز به این نتیجه نرسیده ایم و معتقد هم نیستیم که قرآن مربوط به زمانه خاصی بوده و زمانه اش به سر رسیده است. ضمنا اگر قرار باشد مسئله "عبور از متن" و "تفسیر کاملا آزاد" و "غایت گرایی" مطرح شود بدون هیچ تعارفی باید گفت که نه نامی از این دین می ماند نه نامی از آن دین. چرا که در غایات دیگر همه ادیان مشترکند. فرض کنید معنویت و عدالت و عقلانیت و امثالهم غایات عالی ادیان باشد. این غایات متعالی دیگر اسلامی و مسیحی و یهودی و زرتشتی ندارد. این امور دیگر اسم خاصی بنام اسلام ندارند. نتیجه آن همان معنویت گرایی متعالی است، به این معنا که میخواهیم به سمت یک امر متعالی و غایات غیر مادی برویم. در واقع اگر منصف و صادق باشیم و بدون تعارف واقعیت آنچه که بدان رسیده ایم را ذکر بکنیم، معنای فراروی از متن دینی یعنی قایل شدن به یک امر متعالی، کم و بیش مشترك در همه ادیان که امروز در غرب مثلا به نام اسپیریچوالیتی (Spirituality) و امثالهم مطرح می شود. کسانی که ماتریالیست نیستند، اما تابع هیچ دینی هم نیستند و معتقدند ما هر امر خوبی را در هر دینی دیدیم بر می داریم، اما نه به اعتبار دینی بودنش، بلکه به اعتبار خوب بودنش. لذا امانت داری و ...، به عنوان مثال، به نام این دین یا آن دین خاص نخواهند بود.

اگر چنین باشد، با چنین افرادی نباید به عنوان افراد دینی یاد کرد. مشکل بزرگی که در اینگونه مباحث در جامعه ما وجود دارد این است که به خاطر محدودیت هایی که برای افکار و بیان اعتقادات وجود دارد، افراد در بیان ما فی الضمیرشان صداقت و صراحت نمی ورزند. لذا مسائل در چند لایه پیچیده میشود که فهم این نکته دشوار می شود که بالاخره آیا این مطالبی که گفته میشود، اعتقاد صریح گوینده هست؟ یا اینکه نیست؟ از سوی دیگر در صورتی که زیاد اصرار کنیم، پاسخ این خواهد بود که آزادی برای بیان همه اموری که به آن رسیده اند وجود ندارد. لذا باز استبداد در عرصه اعتقادی و نظری برای ما یک راهزن جدی میشود.

بنابراین بنده به عنوان یک مسلمان معتقد هستم هر حرفی را که کسی به نام دین میزند، باید در دو ترازویی که در طول هم قرار دارند و نه در عرض هم، -یعنی یکی در صدر است و دیگری در ذیل- سنجید و آن دو ترازو، یکی کتاب خداست - واژه متن مقدس هم به کار نمی برم-، قرآن مجید است و یکی هم سنت معتبر پیامبر است که در مرتبه دوم قرار دارد. سیره ائمه اطهار از منظر شیعی نیز طریقی برای کشف سنت نبوی است، نه اینکه ترازوی مستقلی باشد.

اگر مطلبی بخواهد به اسلام نسبت داده شود، یعنی گفته شود اسلامی است، اگر شاهی در این دو منبع اصیل نداشته باشد، سخنی بی پایه است. ممکن است فی حد نفسه و خارج از دین حرف درستی باشد، از قبیل امور ریاضی و منطق و امثالهم، اما قرار شد اسلامی هم باشد باید در این دو منبع شاهی داشته باشد. حتی اگر مسئله ای در قرآن شاهی نداشته و در سنت رسول خدا شاهی برای آن یافتیم، باز هم مهم است که در قرآن چیزی معارض با آن وجود نداشته باشد، یعنی قرآن آن را رد نکند و این نشان دهنده میزان اهمیت قرآن برای ما است. خلاصه مطلب این است که برای اسلامی بودن یک مطلب یا باید قرآن آن را تایید کند، یا حداقل تعارضی با آن نداشته باشد و از جانب پیامبر خدا مطلب تایید بشود. به این بیان می توانیم بگوییم که قرآن قطعی ترین جزء ثوابت دینی است. بنده زیاد از این واژه پوسته سخت و امثالهم استفاده نمی کنم، - گرچه واژه بدی نیست- اما در پارادایم دیگری معنا پیدا می کند. آنچه من در زبان دینی خود می فهمم، بحث ثوابت و متغیرات است. مهمترین جزء ثوابت دینی یعنی امور ثابت دینی، آیات قرآن کریم است. البته همه آیات قرآن هم در یک سطح نیستند. این هم جزو معارف سنتی ما است. ما آیات سوره توحید را داریم و آیات انتهایی سوره حشر را هم داریم که در یک سطح عالی اند و آیات احکام سوره نسا و بقره هم وجود دارند که در سطح دیگری هستند. خود ادبیات سنتی ما میگوید که آیات در مراحل و مراتب مختلف هستند.

نکته ای که باید اینجا اضافه کرد اینکه آیا قرآن کریم حق نداشته برای حل مسایل عصر نزول خود راه حل ارائه بکند؟ یعنی آیا پیامبر شخصا می توانسته همه مسایل زمان خود را بدون کمک مستقیم خداوند حل کند؟ به این معنا که در برابر معضلاتی که رخ می نمود، آیا پیامبر بدون نزول آیه می توانست همه مشکلات را حل کند؟ اگر به این پرسش پاسخ منفی دهیم -که ظاهراً پاسخ درست هم همین است- پس پیامبر نیازمند کمک مستقیم خداوند بوده است. در این صورت ما آیاتی خواهیم داشت که آن بخش از آیات قرآن ناظر به حل مشکلات موقت دوران حضور است و حکم این آیات با آیاتی که در مقام حل مشکلات همه دوران ها هستند، متفاوت خواهد بود. بنده معتقدم که هر دو دسته از آیات در قرآن وجود دارد. آیاتی که ناظر به قواعد کلی هستی هستند و آیاتی که ناظر به مسایل خاص دوران نزول هستند.

سوالی که اینجا مطرح می شود این است که تفکیک این دو دسته چگونه است؟ این تفکیک نیاز به اجتهاد دارد. اینگونه نیست که بگوییم هر مومنی توانایی این تفکیک را دارا است. این هم اشتباهی است که مرتکب می شوند و چون فکر می کنند که دین متعلق به همه هست، پس اینگونه مسائل فنی و ظریف هم در حد توان همه می باشد. همانگونه که از نتایج علم فیزیک یا به عنوان مثال مهندسی ساختمان همه مردم استفاده می کنند، اما در عین حال این استفاده به این معنا نیست که هر کسی که در ساختمان زندگی می کند، حق دارد نظر تخصصی و فنی راجع به مهندسی ساختمان بدهد، در علوم دینی هم همین گونه است. باید درس خواند و تحصیل کرد تا توانایی اظهار نظر حاصل شود، اما از نتایج و فواید آن همگان استفاده می کنند. فواید دینی، عمومی است اما اظهار نظر در این عرصه ها اظهار نظر تخصصی است و به نظر مجتهدان بصیر باز می گردد که تعیین کنند که فلان آیه، ناظر به مسئله و زمانه خاصی است و فلان دسته از آیات، ناظر به همیشه اند.

به عبارت دیگر در بین همه آیاتی که خداوند بیان فرموده است، یکی ناظر به یک مسئله موقت و خاص است، مثل مسئله پدرخوانده که یکبار در زمان پیامبر حل شد که حکم ازدواج همسر پسرخوانده، مثل همسر پسر واقعی نیست. مسئله ای را که پیامبر خود به تنهایی نمی توانست حل کند، با کمک خداوند حل شد. یا قضیه افک در زمان پیامبر یا توصیف جنگهای آن زمان. این مسائل جزئی را هم قرآن روایت می کند، مثل تاریخ پیامبران گذشته، قصه حضرت یوسف یا حضرت ابراهیم که از حاشیه اش درسهای فراوان می توان گرفت، اما متن این ها، ناظر به یک قضایای واقعی خارجی است.

در مورد صدر اسلام هم اینگونه مسایل وجود دارد، لیکن همه آیات اینگونه نیست. برخی از آیات که تعدادشان هم بسیار زیاد می باشد، ناظر به خدا و آخرت اند و احکامی فرازمانی را ارایه می کنند.

اینکه زبان قرآن، لسان قوم است و مورد تاکید خود قرآن هم قرار دارد، منظور این نیست که فقط زبان آن عربی است. یعنی به فرهنگ آنها هم هست. این مسئله که به ما گفته شده به شتر نگاه کنید، واضح است که اگر آن زمان گفته می شد، به کانگورو نگاه کنید نامفهوم بود. ولی امروز ما می دانیم که شتر اینجا موضوعیت ندارد، بلکه طریقت دارد. یعنی به حیوان نگاه بکنید. امروز کسی از این موضوع، خود شتر را درک نمی کند. میگوید به هر گوشه ای از مخلوقات خدا که نگاه کنید عظمت آن را درک می کنید. فلذا این حد از فهم را در واقع مفسران سنتی هم داشتند و به هیچ متنی به خاطر این حد از زمانی بودن ایراد وارد نیست.

اجازه بدهید با مثالی مسئله را روشنتر کنم. امروز فیلسوفی است به نام افلاطون که هزار و صد سال قبل از قرآن زندگی کرده است. هنوز هم فیلسوف زنده ای است و آرائش مطرح است. بسیاری از مطالب او را زمانی می توان فهمید که فرهنگ یونانی قدیم را درک کنیم. اما این سبب نمیشود که آموزه های فلسفی افلاطون را رها کنیم، چون دوهزار و پانصد سال پیش بیان شده و بنابراین به درد نمی خورد. میگوییم، فلان بخش از سخنانش مختص همان فرهنگ است، اما فلان بخش از حرفهایش هنوز هم تازه است. مثلا دیالوگ سقراطی، عقلانیت ارسطویی یا اشعار حافظ و مولانا برای ما تازگی دارد، اما برای فهم آنها باید خیلی از اصطلاحات فرهنگی قرن هشتم را شناخت تا بتوان شعر حافظ یا شعر مولانا را فهمید. اما این موضوع به این گزاره منجر نمی شود که " شعر حافظ یا مولانا و ... پیام فرازمانی بیش تر از قرن هشتم ندارد." قرآن هم همینگونه است. نکته سؤال برانگیز اینجا است که ما نسبت به کلام خدا کم عنایت هستیم



و آن را متعلق به همان دوران می دانیم، اما از سوی دیگر مولانا یا ابن عربی را آنقدر بزرگ می کنیم که پیامی برای همیشه تاریخ دارند.

البته اینکه چقدر قرآن و مثنوی قابل مقایسه هستند، خود قابل بحث است، اما به هر حال هر یک بخشی جزئی و زمانمند دارد، و بخشی فرا زمانی و غیر وابسته به زمان. عرایض بنده مبین این نکته است که در قرآن هم، آیات ناظر به احکام موقت داریم، اما این به آن معنا نیست که هیچ حکم فرا زمانی در قرآن نداریم. من برای بسیاری از این احکام فرا زمانی از کتاب خدا استفاده می کنم و برای آن ضابطه دادم. این ضابطه هم عرف خاص عالمان مسلمانان در طول تاریخ علیرغم همه اختلافاتشان یا خرد جمعی مسلمانان است. نتیجه سخنم اینکه دینی بودن و اسلامی بودن یک امر، منوط به تایید شدن از جانب قرآن کریم یا تایید شدن از جانب سنت معتبر پیامبر به شرطی که در تعارض با قرآن نباشد، است.

در مورد همین بحث در یکی از مقالاتتان به "اصلاح منضبط" و "گزینش منضبط از مدرنیته اشاره کرده اید و و برای چنین گزینشی سه ملاک قایل شده بودید: عقلانی بودن، عادلانه بودن و ارجح بودن نسبت به راهکارهای بدیل؛ و برای هر سه ملاک هم به این قید قائل شده بودید که عقلانی بودن، عادلانه بودن و ارجح بودن در "عرف خرد جمعی" با توجه به آنچه که اکنون مطرح شد، به نظر میرسد قید دیگری را بر آن سه ملاک برای گزینش از مدرنیته اضافه کردید: "عدم تعارض با قرآن و سنت پیامبر". اگر این قید، که قید خیلی مهمی هم هست را اضافه کنیم، یک مرزبندی جدی با کسانی که صرف خرد جمعی را ملاک می گیرند، انجام می شود.

بحثی که اینجا مطرح میشود، ناظر به این نکته است که وقتی که ما قائل به محدودیت فهم در چهار چوب زمان و مکان و فرهنگ باشیم، نتیجه نهایی، نسبی گرایی فرهنگی خواهد بود، به این معنا که نهایتاً چیزی به نام خرد جمعی فرا زمانی وجود ندارد و هیچ قضاوت ارزشی هم درباره فهم هایی که در دوران مختلف و با توجه به فرهنگ های مختلف ارائه شده نمی توان کرد. در هر دوره زمانی و در هر مکانی، اعمالی به نظر عده ای عقلانی بوده و بعد هم زمان گذشته و دوران دیگری آغاز شده و کسان دیگری، امور متفاوتی را عقلانی می یابند. چنین گزاره هایی بر مبنای نفی سیر خطی تاریخی (مفهوم پیشرفت و عقلانی تر شدن بشر به مرور زمان) بنا شده است و هر ابر روایت تاریخی، هر امر عقلانی جهان شمول را نفی می کند.

حال با توجه به آنچه گفته شد سوال اینجا است که با توجه به اینکه حضرتعالی برای هر سه معیار خود قید "در عرف خرد جمعی" را قرار دادید، آیا در شرایط کنونی چیزی به اسم عرف خرد جمعی قابل تعریف هست؟ با توجه به انتقادات زیادی که مثلاً جریانات پست مدرن مطرح کرده اند و خرد خود بنیاد را به چالش کشیده اند پاسخ چیست؟ و جمع بین این ملاک و آن ملاک عدم تعارض با قرآن و سنت پیامبر با توجه به آنچه گفته شد، چگونه ممکن است؟

محسن کدیور: من تناقضی نمی بینم و آن سه ملاک را در فهم دینی لازم می دانم و مدعی هستم که هیچ متفکری سراغ ندارم که بدون لحاظ این ملاکها پیش برود. یعنی هر وقت بخواهیم چیزی را بفهمیم، اگر مطمئن باشیم غیر عادلانه است یا غیر عقلایی است یا اینکه راه حل هایی بهتر از راه حلی که ما مدعیش هستیم، وجود دارد، در آن صورت اگر باز به حرف خود دال بر دینی بودن آن امر قائل باشیم، در عقل ما تردید می کنند.

اگر این نکته را پذیرفتیم، آنگاه این پرسش مطرح می شود که خداوند به چه دلیل به ما عقل داده است؟ بنابراین خدا با دو زبان با ما سخن گفته است. یکی با زبان عقل و دیگری با زبان شرع. یکی با زبان وحی یا دین و دیگری با زبان عقل و علم .

آیا ممکن است این دو با هم تناقض داشته باشند؟ بنده مدعی هستم که اگر تناقضی هم باشد، تناقض در فهم ما است و نه در منبع. ما باید تناقض را به نحوی حل کنیم و بنده معتقدم در نص قرآن و در نص سنت معتبر پیامبر مطلب خرد ستیزی وجود ندارد، یعنی تاکنون من هیچ گزاره خرد ستیزی مشاهده نکرده ام. تا این حد به این گزاره معتقدم که گفته ام اگر گزاره خردستیزی یافتیم - در قرآن یا سنت معتبر پیامبر - باید مطمئن باشیم که اگر امروز آن گزاره خرد ستیز است، در حالی که در گذشته چنین نبوده است، باید بگوییم امروز این حکم از شمول خود افتاده است، به این معنا که این حکم متعلق به دیروز و لذا موقت بوده است و همین خردستیزی کنونی آن نشانه ای بر موقت بودن آن است. به عبارتی خرد ستیزی کنونی آن نشانه ای بر منسوخ بودن آن حکم در این دوران خواهد بود.

اما در مورد واژه " خرد جمعی " ، ما امروز اصطلاحی داریم به نام " عرف اهل علم" که از دوره ای به بعد در حوزه اهل علم مطرح شده و امروز هم همه به آن باور دارند و به آن عمل می کنند. به عنوان مثال در حوزه روانشناسی چندین مکتب متعارض وجود دارد. برای کسانی که با این عرصه ناآشنا باشند، ملاحظه تعارضات منجر به این تصور می شود که روانشناسی به کار نمی آید. بالاخره هر گزاره ای که بیان شود، با یکی از این مکتب ها مخالف خواهد بود. اما با همه اینها روانشناسی، امروز غیر قابل انکار است، چون اگر به عنوان یک روانشناس سخنی گفته شود و عرف روانشناسان سخن را قبول کنند، آن سخن روانشناسانه خواهد بود.

مشکل آنجا است که آیا عرف اهل علم آن رشته سخن شما را می پذیرد. نوع حرفهای انقلابی که بیان می شود اگر نتواند عرف اهل رشته خود را متقاعد کند، لااقل در آن دوره به حاشیه رفته و حذف میشود، ولی اگر توانست و - ممکن است حرفی در دوره ای پذیرفته نشود و در دوره ای دیگر پذیرفته گردد- از همان زمانی که این عرف اهل علم پذیرفت، سخن درستی است. در عرف اهل دین هم، همینگونه است. اگر بین عرف اهل دین سخنی گفته شود که عالمان دین آن را حرف پیاوه ای نیابند، همین کفایت می کند . حالا لازم نیست که حتما با این مکتب یا با آن مکتب توافقی داشته باشد .

در مورد مکتب فرانکفورت یا پست مدرن ها، واقعا چه میزان از عالمان دنیا از آن مطالب حمایت می کنند. اگر آمار گرفته شود، می توان اثبات کرد که آنها در اقلیت هستند. یعنی کسان فراوانی هستند که عقلانیت را به صورت دیگری می فهمند و نسبی هم نمی دانند، در عین حال که مطلق هم نمی دانند، چنانکه من هم قائل به همین هستم. بنده نه معتقدم که هر حکم عقلانی، حکمی جاودانه است و نه معتقدم که هر حکم عقلانی، نسبی است و به هیچ عنوان قابل تسری نیست. ما احکام متعددی داریم که هیچ ربطی به این زمان و این جامعه و این شرایط ندارد. احکامی هم داریم که در شرایط مختلف عوض شدند.

به عنوان مثال آیا در طول تاریخ، زمانی را می توان سراغ گرفت که ظلم خوب بوده باشد و عدالت بد؟ ظلم تحسین شده باشد و عدالت تقبیح . پس یک امر فرازمانی پیدا کردیم. ممکن است در مصادیقش مناقشه باشد، ولی اصل موضوع لاجرم پذیرفته است.

از طرف دیگر مثلاً بحث حقوق زنان را در نظر بگیرید. بسیاری انتقاد می کنند که چرا اسلام هزار سال پیش آن را نگفته است. بنده سوال می کنم چرا تا همین هشتاد سال پیش در اسکاندیناوی این مطالب گفته نشد؟ بسیاری از مسائلی که امروزه درباره حقوق زنان مطرح می شود، صد سال پیش در هیچ کجای دنیا پذیرفته نبود و عرف آن زمان هم آن را بد نمی دانست. یا به عنوان مثال بحث برده داری را در نظر بگیرید. تا دویست سال پیش عرف اکثر سرزمینها آن را بد نمی دانست، در حالی که از عقل هم برخوردار بودند. اینها محدودیت های عقل انسانی هست. لذا بنده معتقدم که برخی از این احکام نسبی و تابع شرایط زمانی و مکانی است. بعضی از احکام هم فراتر از زمان و مکان است. پس در این زمینه حکم مطلق صادر نمی کنم و بر اساس عقلانیتی که من امروز می فهمم حکم می دهم و این من، یعنی من نوعی امروز، نه من شخصی، و رجحان هم رجحانی است که نسل ما امروز میفهمد. اگر این قید گذاشته نشود، امروز هم نمی توان برده داری را محکوم کرد.

بر این اساس مراد از عقلانیت به طور ساده امری است که مفهوم، قابل توجیه و موجه باشد. امروز بحث موجه بودن یک بار معنایی بسیار جدی دارد و در مقابل تعبدی بودن، توقیفی بودن و به صرف اعتبار گوینده اش پذیرفته شدن قرار می گیرد. یعنی من باید بفهمم چرا باید آن گزاره را بپذیرم. اگر من بتوانم مسئله ای را اینگونه برای خود توجیه کنم، - توجیه به معنای منطقی- آن گاه می توانم آن را به دیگری نیز بفهمانم و مفهوم را انتقال بدهم. این امر توجیه شدن، استدلال کردن، اثبات کردن، پرسش کردن و ... را در بر می گیرد. لذا از امر عقلانی میتوان پرسید. می توان چرا گفت. چرا باید چنین باشد؟ و برای عقلانی بودن یک گزاره من موظفم به چراها پاسخ بگویم. اگر حکمی باشد که نتوان در برابر چراها برای آن دلیل آورد و آن را توجیه نمود، آن حکم عقلانی نیست.

البته در حوزه تعبدیات موضوع متفاوت است، اما در مورد حوزه های دیگری که تعبدی نیست باید بتوان به چراها پاسخ گفت. لذا بنده مدعی هم هستم برای آنچه که در قرآن و سنت معتبر آمده است و ناظر به حوزه تعبدیات و عبادات و مناسک نیست، می توان توجیه ارائه کرد. البته باید به محدودیت عقل خود نیز توجه کنیم. ممکن است امروز نتوان این توجیه کامل را ارائه کرد و لذا باید این حق را برای آیندگان قائل شد. لذا فهم خود را فهم زمانمند می دانم؛ فهم مومن آغاز قرن پانزدهم هجری. ممکن است بعد از ما کسانی بیابند و بتوانند متن را بهتر از ما بفهمند. کما اینکه ما برخی مباحث را بهتر از گذشتگانمان می فهمیم. اینگونه نیست که بنده در همه این عرصه ها، به طور کامل خود را تسلیم زمانه کرده باشم و معتقدم باید با عقلانیت زمانه خود، وارد تعامل و گفتگو و بحث شد و بتوان پاسخ گفت و از پرسشها نهراسید.

**بالاخره نتیجه این میشود که شما به یکسری گزاره هایی که هر چقدر هم کلی، اما فراتاریخی اند، قائل هستید.**

محسن کدیور : بله؛ من به صراحت گفته ام و در این زمینه با دوستانی که تمام مسائل را نسبی می دانند، اختلاف نظر دارم. اصلاً معتقدم اسلامی که من می فهمم بدون پذیرش این گزاره های مطلق و فرازمانی میسر نیست. این گزاره ها وجود دارند و اگر کسی همه امور را بدون استثنای نسبی بداند، دیگر نمی تواند به این معنا مسلمان قرآنی و نیوی نامیده شود.

در همین زمینه بحث بسیار مهمی وجود دارد و آن مناسک و آیین های دینی است، به این معنا که یکی از مهم ترین عرصه هایی که بین دین و مدرنیته تقابل به وجود می آید، بحث های مناسک است، چون مناسک را باید تعبدی پذیرفت و یکی از عمده ترین جلوه های بروز دین برای مومنان آیینها و مناسک است که برای عقل مدرن غیر قابل توجیه است. یعنی دلیل آوردن برای یکایک مراسم مثلا به لحاظ فرم امکان پذیر نیست. از نظر شما تا چه حد این مناسک و آیین ها جزء قسمت فراتاریخی دین قرار می گیرد؟ آیا ملاک هایی که مطرح کردید در احکام هم قابل تسری است؟

محسن کدیور : پیشتر گفته ام بخش اجتماعیات در رابطه با اموری است که با عقل انسان میشود آنها را درک کرد و با وضوح تمام بخش عبادات را جدا کردم و گفتم که کلیت اینکه چرا باید خدا را پرستید عقلی است اما این که چگونه باید پرستید دیگر عقلی نیست و این به عبارت جامعه شناسانه میشود همان مناسک و به عبارت دینی میشود عبادات. عبادات توفیقی و تعبدی است. همان گونه که پیامبر نماز گزارد، ما تا ابد همانگونه می باید نماز بگزاریم. همانگونه که پیامبر روزه گرفت به همان شیوه روزه می گیریم. همانگونه که پیامبر حج به جا آورد تا ابد ما همانگونه حج به جا می آوریم. همانگونه که پیامبر انفاق کرد همانگونه ما نیز می باید انفاق کنیم؛ و ذکر کردم که این ها در هیچ فضایی عوض نمی شود. یعنی روزه گرفتن ماه رمضان اختصاصی به هزارسال پیش و هزارسال بعد ندارد. نماز خواندن هم به همین ترتیب و بقیه عبادات هم به جای خودش. نفی این ها به نفی عملی دین منجر میشود.

درباره وجه اجتماعی و سیاسی روشنفکری دینی، امروز این جریان از دو سو به دلیل کم رنگ شدن یا از بین رفتن وجوه سیاسی و اجتماعی مورد انتقاد است. یک طرف کسانی مثل مراد فرهادپور هستند که از ابتدا پروژه روشنفکری دینی را حرکتی سیاسی می دیدند و نه پروژه ای معرفت شناسانه و تنها به لحاظ کارکرد سیاسی برای آن ارزش قائل بودند و امروز که عواملی دست به دست هم داده و باعث شده که وجوه سیاسی روشنفکری دینی کمرنگ شود، حرف از " غسل تعمید روشنفکری دینی" می زنند. طرف دیگر روشنفکران دینی نظیر دکتر سارا شریعتی هستند که خود را متعلق به راه روشنفکری دینی نسل اول و ادامه پروژه کسانی چون مرحوم دکتر شریعتی می دانند. استدلال آنها این است که روشنفکری دینی در دهه اخیر به یک جریان کلامی تبدیل شده است و در پروژه های معرفت شناسانه و فلسفی غرق شده است و به نوعی از " دین زنده جامعه" دور افتاده و از دغدغه های اجتماعی خود فاصله گرفته است و چنین پروژه ای مانایی اش را از دست خواهد داد. تا چه حد این نقدها را وارد می دانید و نظرتان در این مورد چیست؟

محسن کدیور : هیچ یک را قبول ندارم و معتقدم که هر یک به بخشی از واقعیت اشاره می کنند. روشنفکری دینی در درجه اول مدعی اصلاح فکر دینی است. از سویی ماهیت روشنفکر بودن این است که نیم نگاهی به سیاست داشته باشد. نگاهی به قدرت داشته باشد و منتقدانه به آن بپردازد. روشنفکر هر یک از این دو امر را رها کند، در واقع خودش را نفی کرده است. روشنفکر نه آکادمیسین محض است و نه فعال محض سیاسی. کسی است که یک پایش در حوزه آکادمی است و یک پایش در حوزه فعالیت اجتماعی و سیاسی. نه فعال تمام عیار اجتماعی و سیاسی است و نه کار صرفا آکادمیک می کند. لذا مباحثی را که او مطرح می کند، هم پایه های نظری محکمی دارد و هم نتیجه اجتماعی و سیاسی دارد. بنابراین کسی که صرفا مباحث مربوط به علم فیزیک را مطرح میکند، در عرصه روشنفکری نیست. یک فعال سیاسی یا اجتماعی تمام عیار و بدون پایه های نظری، بی هیچ نوع حرف تازه ای در حوزه معرفت هم روشنفکر نیست؛ فعال سیاسی است.

بنده چندان ابایی از نظریه ای شدن روشنفکری دینی ندارم و معتقدم نسل اول به لحاظ نظری باید بسیار قوی تر برخورد می کرد. خیلی از ضربه هایی که ما خوردیم به خاطر ضعف تئوریک اساتید گذشته بود علیرغم خدمات فراوانی که کردند. دوران حماسی و انفجاری و انقلابی سخن گفتن به سر رسیده است و می باید معقول و مستدل سخن گفت. از سویی بنده از اینکه روشنفکری دینی را خرج جریانات روزمره سیاسی کنیم به شدت واژه دارم. سیاست زدگی و یا پرداختن به مسائل عرصه فکری و نظری با حربه سیاسی را ناپسند و ناروا می دانم و کلا روزنامه زدگی و برخورد ژورنالیستی را نمی پسندم. اگر بخواهیم خود را در سطح روزنامه ها نگاه داریم، این امر موجب تنزل است. در عرصه بین المللی، اگر کسی سخن بایسته ای دارد در کتاب، مقاله یا مجلات معتبر علمی مطرح می کند. این مختص ایران است که در روزنامه ها حرفهای فلسفی و تئوریک منتشر می شود. علت آن هم این است که نمی شود در روزنامه ها حرف جدی سیاسی زد و لذا صفحه اندیشه جایگزین صفحه سیاسی می شود. در هیچ کجای دنیا فیلسوفان در روزنامه سخن نمی گویند. روزنامه جای سیاست ورزی است نه جای فلسفه ورزی و اندیشه ورزی. مکان فلسفه و مباحث نظری دانشگاه ها و ژورنال های معتبر است. درحالی که ما در مجلات علمی مان حرفهای روزنامه ای میزنیم و در روزنامه همان حرفهای دانشگاهی به رشته تحریر می آوریم. مطلب عمیق علمی را در روزنامه نمی نویسند، چون روزنامه محل مراجعات کوتاه و زودگذر است. اکثر فلاسفه ای که به ایران می آیند، از اینکه نظراتشان در روزنامه های ایران منتشر می شود، متعجب می شوند، چون در کشور خود، این قدر مورد توجه روزنامه ها نیستند، ولی در ایران هابرماس و رورتی و مارکس و ...، همگی در روزنامه ها هستند. این وضعیت ما است که در آن روشنفکری دچار ژورنالیسم زدگی شده است.

روشنفکر، حزب انتخاباتی نیست که در هر انتخاباتی موضع انتخاباتی اتخاذ کرده و کاندید معرفی کند. این وظیفه فعال سیاسی است و اعتبار علمی نباید هزینه امور سیاسی شود. از سویی اگر انتقاد سیاسی از روشنفکر دینی گرفته شود و به هر طریق دهانش بسته گردد و از همه امکانات هم استفاده کند، چنین شخصی روشنفکر اعم از دینی و غیر دینی نیست. بنابراین روشنفکر دینی فردی است در مرز آکادمی و جامعه ایستاده و هر دو وجه آکادمیک و انتقادی را باید داشته باشد.

وفاداری شما به متدلوژی سنتی باعث شده که کسانی موضع شما را در روشنفکری دینی مبهم بخوانند، مثلاً رضا علیجانی معتقد است که آقای کدیور چون در روش شناسی، به متد کلاسیک حوزوی پایبند است و از نظر بینش مسیر روشنفکران دینی را در پیش گرفته، دچار پارادکس است و تا زمانی که این پارادکس حل نشود، صدای ایشان در سنت نا آشنا و در روشنفکری دینی نامفهوم خواهد بود. محور اینگونه انتقادهای پرسش از کارآمدی متدلوژی سنتی است. آیا شما به کارآمدی متدلوژی سنتی اعتقاد دارید؟ به خصوص که انتقادی هم از جانب سنتیها در مورد روش برخورد شما با روایات آمده و پیامبر مطرح می شود که سندیت بخش عمده ای از آنها را زیر سوال برده اید و این کار بدون ارائه راهی برای تشخیص صحت و سقم روایات، سبب ایجاد بی اعتمادی نسبت به کل سنت روایی و در نتیجه غیر قابل استفاده شدن آن می شود، یعنی به نوعی روش شما مورد انتقاد هر دو جبهه قرار گرفته است.

محسن کدیور: به فضل الهی من هم در سنتی ها و حوزوی ها از خوانندگان پر و پا قرصی بهره مندم و در جمع روشنفکران و دانشگاهیان و دانشجویان هم از عنایت جمع قابل توجهی برخوردارم. شاهد آن

اینکه، هر مقاله یا کتابی که از این حقیر منتشر میشود، حتی توسط برخی مراجع محترم تقلید در قم و نجف مطالعه میشود و نقطه نظرات ایشان به طریقی به اطلاع من می رسد.

به جز آن، میزان نقدهایی که بر مطالب من نوشته شده و منتشر شده بسیار زیاد است. به طور مثال بنده سی صفحه مقدمه بر کتاب سیاست نامه خراسانی نوشته ام که بر آن بیش از سیصد صفحه نقد نوشته شده است. نوعاً هم نقدها توسط سنتی ها و بنیادگراها نوشته شده که نشان دهنده حساسیت های کاملاً جدی آنها است. علت هم این است که بسیاری از مباحث مطرح شده، امروز خوشبختانه، از زبان اساتید، مدرسین و حتی مجتهدان شنیده می شود و معلوم است که مطالب جایگاه خود را پیدا کرده است. در مورد روشنفکران و دانشگاهیان هم وقتی مقالات و کتاب ها مورد استناد برخی اساتید فلسفه، حقوق و علوم سیاسی قرار می گیرد، البته این برای بنده جای مباهات دارد و این به آن معنا است که این متدلوژی را اساتید فن به رسمیت شناخته اند. پس انتقاد اول را ضمن تشکر وارد نمی دانم. مناسب است منتقد محترم مستند ادعای خود را مطرح کند.

اما در مورد متدلوژی کار، هر کار بنا به طبیعت خود روش خاصی را می طلبد. من به علم اصول در اندیشه سنتی بسیار وفادار و علاقه مند و معتقدم که زمانی که فلسفه ما از نظریه پردازی باز ماند، علم اصول بار فلسفه را به دوش کشیده است و بیش از هزار سال است که علم اصول جای فلسفه عملی را گرفته است. من هم در عرصه فلسفه و هم در عرصه اصول از اندیشه سنتی کاملاً بهره گرفته ام.

به علاوه در عرصه معارف جدید هم کوشش می کنم تا ضوابط آن یعنی همان عرف اهل علم را به کار در کارهای مختلفی در زمینه های فقه، حقوق عمومی، کلام و فلسفه انجام داده ام و در هر کدام ضوابط خود آن علم را پیش گرفتم و هنوز به نتایج کارهای قبلی خود قائل هستم.

به طور مثال در بحث "حکومت ولایی"، کاملاً با ضوابط فقه سنتی استدلال کردم. چون برای نقد اندیشه رسمی که نمیتوان از اندیشه پست مدرن استفاده کرد. باید با استفاده از ضوابط فقهی، اصولی و کلامی رایج در حوزه ها نقد کرد. در عرصه حقوق بشر هم ضوابط علم حقوق را به دقت بیان کردم، به گونه ای که سنتیها هم درک کنند و لذا مقاله "روشنگری دینی و حقوق بشر" الان به چند زبان ترجمه شده و جریان رسمی هم با آن مقابله کرد و حتی مانع شدند که این مقاله به عنوان سخنرانی در همایشی بین المللی در قم ارائه شود. لذا منکران و مخالفان این اندیشه، سنتی ها نیستند، بلکه اندیشه رسمی و استبداد دینی است و الا جدی ترین خواننده های مطالب این بنده در میان طلاب جوان حوزوی و فضایی حوزه های علمیه هستند. وضعیت اقبال دانشجویان و نواندیشان هم که مشخص و معلوم است.

در مورد بحث روایات بنده فکر می کنم این بحث بد فهمیده شده است، چون آنچه که من ذکر کردم کاملاً در قالب سنتی است و لذا حرف مرا علمای حوزه ها به دقت می فهمند.

در بحث حجیت در روایات، در علوم سنتی چند علم وجود دارد، علم رجال، علم درایه و بخشی هم در علم اصول. این علوم برای سنجش اعتبار روایات در فقه است. به طور مثال در علم اصول ذکر شده که خبر واحد یعنی خبری که متواتر نباشد، به لحاظ سندی مفید ظن است، مفید یقین نیست. این در حالی است که در اعتقادات ما نیازمند به یقین هستیم. بنابراین نتیجه منطقی مسئله این است که در مسائل اعتقادی نمی توان به خبر واحد به تنهایی استناد کرد. خبر واحد در اینگونه موارد تنها می تواند موید

باشد و سند نیست. سند در مسائل اعتقادی یا نص قرآنی است یا نص روایات متواتر است که سند قطعی داشته باشد، یا حکم عقل باشد.

بر اساس ملاک قوی یادشده در اختصاصات اندیشه مذهبی، با بررسی موشکافانه روایات ملاحظه می شود که در اغلب موارد نه دلیل عقلی، نه نص قرآنی و نه سنت متواتر نص وجود دارد. مستند کثیری از اینگونه گزاره های اعتقادی ظواهر تعدادی اخبار واحد است.

بنابر موازین علم رجال و درایه سند اکثر این روایات ضعیف است. به طور مثال در مورد روایات اعتقادی برخی کتب مشهور روایی با همان ضوابط علم رجال سنتی، هفتاد درصد روایات ضعیف و غیر قابل استناد است و آن سی درصد معتبر هم نهایتاً خبر ظنی هستند که بنا بر تصریح علمای اصول نمیتواند در مسائل اعتقادی مورد استناد قرار بگیرند. نتیجه اینکه بسیاری از علما بر خلاف ضوابط اصولی خود عمل می کنند و بعد بحث های جدی تری مطرح کردم راجع به اینکه این عرصه، عرصه اجتهاد است نه تقلید. بنده معتقدم که هر کسی به هر شکلی هر روایتی را در کتابی دید و به آن استناد کرد، باید اولین سوال از او این باشد که آیا این روایت سخن پیامبر یا سخن ائمه هست یا نه. اگر من توانسته باشم چنین سوالی را در اذهان مردم ایجاد کنم، بسیار خوشحالم. چون به صراحت می گویم که بسیاری از آنچه که به عنوان روایات معصومان در دست مردم است، استنادش به پیامبر یا ائمه قطعی نیست. البته روایات معتبر وجود دارند و علما هم این روایات را می شناسند، اما تاکنون این مرزبندیای علمی و فنی حداقل در عرصه گزاره های اعتقادی انجام نشده و لذا دیده می شود که هر چیزی اعم از خرافات و امور بی پایه هم در روایات میشود پیدا کرد.

علاوه بر این بنده به لحاظ تاریخی اثبات کرده ام که یک گروهی در دوره ای کارخانه روایت سازی دایر کرده و برای یک سری مدعاهای سیاسی یا اعتقادی، روایت جعل می نموده و این جعلها نهادینه بوده به طوریکه چنین کسانی به دلیل جعل روایت و نسبت دادن آن به ائمه، مورد انزجار و لعن ائمه اطهار قرار گرفته اند و در مواردی از آنها اسم برده شده است. مسائلی که در کتب ما موجود بوده است، اما کمتر کسی جرأت علنی کردن آنها را داشته است.

در مورد ادعیه هم پژوهشی را در دست انجام دارم که ادعیه ای را که قابل استناداند مشخص می کند، چون متأسفانه بیش از نود درصد این ادعیه ای که امروزه در دست مردم است علماً ساخته اند و نه ائمه و پیامبر، البته میگویند ایرادی ندارد و خواندن همان ادعیه هم به قصد رجا خوب هست، اما مومنان باید بدانند که فلان دعا را علمایی عادی به قصد رجا درست کردند و امام صادق یا امام رضا نفرموده اند و درست و غلطش هم باید پای علما نوشته بشود.

البته دعاهایی مثل دعای ابوحمزه را سیدالسادین فرموده اند یا دعای کمیل را امام علی (ع) تقریر فرموده اند. این دعاهایی که مطمئناً متعلق به خود ائمه است از افتخارات اندیشه اسلامی است. اما دعاهایی هم هست که در سند آن تا امام چهارم راوی مجهول وجود دارد، مثل برخی زیارات مشهور. بنده معتقدم این را هم باید به مومنان گفت تا بدانند که اینگونه دعا و زیارات را نمی توان به ائمه هدی نسبت داد. بنابراین این بحث، بحث بسیار لازمی است که اگر رونق بگیرد، آنگاه هر کسی، در هر منبری، جرأت نمی کند مطالبی بی پایه به عنوان تشیع ابراز کند و جلو نسبت داده شدن خرافات به ساحت ائمه و

و هن تشیع گرفته می شود. تشیع از ابتدا برداشتی عقلانی از اسلام نبوی بوده که در طول زمان آنقدر با خرافات آلوده شده که امروز تشخیص آن تشیع اولیه از تشیع خرافی و عامیانه بسیار دشوار شده است.

روشنفکری دینی به مناسبت اینکه بعد از انقلاب با یک جریان فشری از دین روبرو بوده و به نوعی دغدغه هایش، دغدغه های روشنفکری بوده است، از یک سری بحث های دینی غافل شده و این غفلتها مثلا از بحث های اخلاقی سبب شده نتواند ارتباط گسترده ای نظیر جریانات سنتی با جامعه برقرار کند. از طرفی به دلیل برقرار نشدن این ارتباط، متهم به انحرافی بودن می شود. شاید اگر بیشتر به اصول مشترک میان سنتی و غیر سنتی، مثل مسائل اخلاقی و اعتقادی، توحید و معاد و عدالت می پرداخت، چنین مباحثی مطرح نمی شد. آیا شما چنین غفلی را تایید می کنید؟

محسن کدیور : روشنفکری اعم از دینی و غیر دینی نباید خود را با اندیشه سنتی مقایسه کند. پایگاه سنتی در یک جامعه محافظه کار علی القاعده باید هم قوی تر باشد. پایگاه روشنفکران نوعا تحصیل کرده ها هستند و من معتقد نیستم که آنها بی پایگاه اند. هر چه فرهنگ و سواد در جامعه افزایش پیدا کند، شنونده های روشنفکری افزایش پیدا خواهند کرد. علاوه بر این اقشار سنتی توسط فرزندان شان با افکار روشنفکری دینی آشنا می شوند. حاکمیت با تاسیس دانشگاه در هر دو نظام تصور می کرد که افکار خود را تزریق می کند، اما خود دانشگاه چون پرسش ایجاد می کند، در مجموع به اندیشه مدرن کمک می رساند.

من در جای دیگری به ضعف های روشنفکری دینی پرداخته ام. اما آن را در بین جریانات مختلف روشنفکری از همه نافذتر می دانم. یعنی نفوذ روشنفکری لایبیک به هیچ وجه با روشنفکری دینی قابل مقایسه نیست و به همین طریق پایگاه مجموعه روشنفکری هم نسبت به سنتی ها قابل مقایسه نیست. سنتی ها از پایگاههای بیشتری برخوردار هستند.

اما در مورد ضعفهای روشنفکری دینی، یک مسئله بسیار مهم این است که پس از انقلاب، روشنفکران دینی بیشتر کار سلبی کردند و این باعث شد که بخشی از دینداران به روشنفکری دینی بدبین بشوند که حق هم دارند. این که به صورت مدام از دین تراشید شود و در مورد اینکه "چگونه باید باشد" سخنی گفته نشود خود یک ضعف است. ما باید برای کار ایجابی وقت بیشتری صرف کنیم. این ضعف جدی برخی از دوستان فاضل است. حوزه ایمان را نمی شود به حال خود رها کرد تا مردم خود به آن پردازند. اگر کسی دغدغه دین داشته باشد، باید قبل از تخریب کردن، چیزی بسازد و جایگزین کند. کارنامه روشنفکری دینی در نقد دینی، بعد از انقلاب بسیار درخشان هست. اما در کارهای ایجابی نمره قبولی نمی گیرد، چون کار فراوانی انجام نداده است. کارهایی هم که به صورت ایجابی صورت گرفته است، بیشتر نزدیک به حوزه عرفان بوده تا به حوزه اندیشه دینی. البته اندیشه عرفانی هم به جای خود قابل احترام و پذیرش است، اما معنویت و عرفان با دین متفاوت است. امروز spirituality را نمی توان به عنوان religion مطرح کرد. این، دو اندیشه متفاوت است. اندیشه دینی ضوابط خاص خود را دارد که در این زمینه کار فراوانی انجام نشده است و باید در این عرصه تلاش بیشتری کرد. توجه به اخلاق کاملا صحیح است و باید این حوزه بیشتر پرداخت.

این نکته را هم ذکر کنم که اینگونه مسائل، خاص جامعه ایران است و گرنه امروزه، در نوع کشورهای اسلامی و حتی کشورهایایی که مسلمانان در آنها در اقلیت هستند وضع بسیار مناسب تر است، به این معنا



که فضا اسلامی تر از ایران است. ایران امروز به جزیره ای جدای از عالم اسلام بدل شده که مسائل آن درست خلاف خواسته های دیگر مسلمانان است. اینجا بیشتر دنبال نقد دین هستند، در حالیکه در بیشتر کشورهای اسلامی و بیشتر کشورهای که اقلیت اسلامی دارند، مثل اروپا و آمریکا این اندیشه در حال بالیدن و شکوفا شدن است و اصلا مسلمانان از بحث هایی مثل نقد دین کمتر استقبال می کنند. جالب اینکه همین متفکران ایرانی وقتی به خارج از ایران می روند، نوعا بحث های ایجابی را مطرح می کنند و از عرفان و امثالهم سخن می گویند. چون سنخ بحث هایی که در ایران طرح می شود آنجا خریداری ندارد. این بحث ها صرفا در ایران و در جو استبداد دینی توانسته مخاطبانی برای خود دست و پا کند.

به هر حال شما کلا از واژه روشنفکری دینی اینجا استفاده کردید، بنده باید اضافه کنم که روشنفکری دینی هم کم کم در حال تقسیم شدن به نحله های مختلف است و باید از روشنفکری های دینی سخن گفت. به خصوص این نحوه مواجهه با متن، باعث ایجاد دو صف متمایز در این جریان خواهد بود. یعنی روشنفکران دینی فرا متنی یا عبور از متنی که در حال رشد هستند و نحله دومی که پایبند به متن و سنت معتبر هستند و من ضمن احترام به دسته اول از دسته دوم دفاع می کنم و معتقدم نسبت به دسته اول، ضمن قدردانی از خدمات علمی گذشته شان، متواضعانه منتقد دسته اول هستم.

به نظر می رسد که آقای دکتر محسن کدیور به نوعی در جریان روشنفکری دینی در حال بدل شدن به یک روشنفکر تنها است. به این دلیل که عمده جریانات دیگر روشنفکری دینی اعم از آقای مجتهد شبستری یا دکتر سروش و ... روی مباحث هرمنوتیکی و تفسیر متن متمرکز شده اند و با گذشت زمان هم این مباحث در نسبت با دین سنتی به تعبیری رادیکال تر میشود و تنها کسی که وارد این جریان نشده شما هستید. شما این حرف را تا چه حد قبول دارید؟

محسن کدیور : بنده تصور می کنم که ما در مجموع به حرکات عکس العملی دچار شده ایم. مشکل اساسی این است که حکومت استبداد دینی، عرصه اندیشه و معرفت را نیز تحت تأثیر خود قرار میدهد. بسیاری از صحبت هایی که اخیرا بیان می شود، دلیل ندارد، بلکه علت دارد. بنده وقتی برخی صحبت ها را چندین بار مطالعه نمودم، به واقع یا دلیل معتبری نیافتم یا دلیلهای ارائه شده ضعیف بود، اما علت ها بسیار قوی بود و به این علت است که این سخنان تلقی به قبول میشود. تصور می شود که اگر دین همین است که از تریبونهای رسمی تبلیغ می شود، پس حتما این گروه از روشنفکران دینی درست می گویند. مشکل بر سر این است که دفاع بد از یک امر درست صورت گرفته و بسیاری به عکس العمل افتاده اند. در این عرصه بنده تنها باشم یا نباشم، که این قرآن ربطی به جمهوری اسلامی ندارد. ما پیغمبر را با حکومت ولایت فقیه به دست نیاوردیم که الان آن را از دست بدهیم. روایت زیبایی از ائمه نقل شده که " دینتان را به هر طریق که گرفتید، به همان طریق هم می توانید آن را از دست بدهید". یعنی اگر شما دین خود را از افواه رجال گرفتید، با افواه رجال هم از دستش میدید.

معتقدم که این اندیشه های فرامتنی، موج گذرایی است که اگر نگاهی به خارج از ایران بیندازیم، متوجه خواهیم شد که این اندیشه، اندیشه عکس العملی است و تاکید می کنم که این اندیشه و گویندگان فاضل و شنوندگانش بیشتر در این جو شکل گرفته است. آگه جو را بشکنیم، بسیاری امور به شکل اولیه خود باز می گردد.

نسبت به جوانها خیلی خوش بین هستم، چه در بین طلاب و چه در میان دانشجویان؛ و معتقدم پیروان این فکر، آنها هستند و حرف حق هم جای خود را پیدا میکند. البته در بین صاحب نظران معاصر هم پیروان این فکر کم نیستند، اما برخی مرددند و نه جرئت مخالفت با تفکر اخیرا رایج شده را دارند و نه صراحت موافقت. بنده در اندیشه سنتی نکات مثبت فراوانی می بینم. من با صراحت از فقه دفاع می کنم و معتقدم فقه سنتی ظرفیت های فراوانی دارد که ما از آن استفاده نکرده ایم. بر خلاف بسیاری از دوستان که با مطلق فقه مخالفند و فکر می کنند اگر فقه را برداریم، گلستان می شود، من به چنین چیزی قائل نیستم و معتقدم در اندیشه سنتی رگه های قابل توجهی وجود دارد. البته این نکته به این معنا نیست که ما الان می توانیم خودکفا شویم و ابن سینا یا فارابی شویم. آنها متعلق به دوره خود بودند. مشکل ما این است که ما فارابی، شیخ طوسی یا ابن سینای امروز نداریم، وگرنه ابن سینا را اگر به زمان حال بیاوریم به درد امروز نمی خورد. اکثر علمای ما فی الواقع همان اعظم گذشته اند منتها در زمان حال، اما نمی توانند مسائل زمان ما را حل کنند.

اینگونه هم نیست که بنده تنها باشم. همین خواننده و منتقد داشتن و صحبت ها را پیگیری و مطرح کردن، چه به شکل شفاهی و چه به شکل کتبی، نشانه زنده بودن و دنبال شدن این فکر است.

پیش کسوتان نواندیشی دینی به لحاظ سنی فرصت بیشتری برای طرح و تدوین مباحث خود و ارایه آرایشان داشته اند. و جامعه بیشتر با نظراتشان آشنا شده است. ضمن تشکر از از زحمات آنها امیدوارم در فرصتی مناسب امکان نقد آراء اخیر ایشان را داشته باشم. نقد درون گروهی به ایضاح بیشتر مبانی فکری کمک خواهد کرد. در مورد پالایشی که تشیع به آن احتیاج دارد هم مسئله به همین نحو است.

ضمنا من زیاد نگران انطباق خود با اندیشه های معاصر بین المللی نیستم. بیشتر علاقه مند به کارکردن در چهارچوب جهان اسلام هستم. ما مقداری تاخیر فاز فرهنگی داریم، اما باید خودمان بمانیم. بنده به هیچ وجه نسخه برون رفت از مشکلات را کاملا مدرن شدن، اروپایی شدن یا آمریکایی شدن نمی بینم. ما باید ایرانی مسلمان بمانیم. اما ایرانی مسلمانی که در فضای امروزی تنفس کند و به مسائل امروزی پاسخ گوید. در این راستا هر مقدار سخنان من بیشتر مورد نقد منصفانه قرار گیرد، به من کمک بیشتری شده و موجب ادامه بهتر این راه می گردد. البته این موضوع به باز شدن فضای انتشارات کشور هم بستگی دارد. الان چهار، پنج کتاب، آماده چاپ دارم که پس از مدت ها یکی از آنها با عنوان " حق الناس " در بحث اسلام و حقوق بشر با سانسور اجازه انتشار گرفت که انشاءالله طلیعه ای باشد برای مطرح شدن هرچه بیشتر این مباحث.

نظر جنابعالی به عنوان روشنفکر دینی درباره نهاد مرجعیت پس از انقلاب اسلامی با توجه به اتفاقی که رخ داده است و متأسفانه نهاد مرجعیت از قالب های اجتماعی و مذهبی خود مقداری فاصله گرفته و یک روش انحطاطی را در مورد آن شاهد هستیم چیست؟ به نظر شما آینده این نهاد چگونه رقم خواهد خورد؟ با توجه به این نکته که خیل عظیمی از بچه ها و حتی بچه های مسلمان امروز بدون مرجع هستند. به این دلیل که احساس می کنند مرجعیت حکومتی شده، ظنین شده اند یا اصلا کار ویژه های مرجعیت را زیر سوال می برند و آن را به عنوان یک نهاد کاملا سنتی که هیچ پای در تجدد ندارد تلقی کرده و از آن عبور می کنند.

محسن کدیور: ما علما را داریم، اما مرجعیت به این معنای متاخرش، زاینده شرایط زمانی و مکانی خاصی است. فکر می‌کنم در آینده مردم سنتی، مرجعیت سنتی را خواهند داشت. اما به میزانی که افراد از چهار چوب سنتی بیرون بیایند، با علما وارد گفتگو می‌شوند، نه وارد عرصه تقلید یک طرفه. یعنی تعداد افرادی که مثل شما بحث و چون و چرا میکنند، بیشتر خواهد شد. شاید ارزش این خیلی بیشتر باشد تا کسانی که صرفاً مقلد مراجع باشند و بدون چون و چرا حرف آنها را گوش کنند. تعداد آنها در حال کم شدن است و تعداد این‌ها در حال زیاد شدن. منتها باید توجه کرد که اگر مطلبی را دینی دانستید، موظفید به آن عمل بکنید. به نظر من دینداری یعنی اینکه اگر انسان مطلبی را دینی دانست حتماً به آن در نظر و عمل پایبند باشد.

من نوعاً انتقادات خود به مرجعیت را کمتر بیان کرده‌ام. علتش هم این است که معتقد هستم که امروز مرجعیت مستقل که در اقلیت هم هستند، شاید تنها بقایای سنت معتبر ما هستند. لذا کوشش کرده‌ام که انتقاد را خصوصی مطرح کنم. به عنوان مثال وقتی مسئله خمس مطرح میشود و من نظر خاصی در این زمینه دارم، این نظر را عمومی مطرح نکردم، چون می‌بینم که این به ضرر مرجعیت مستقل سنتی تمام میشود و این مرجعیت مستقل هنوز تنها نهاد به معنای واقعی مدنی ما است. باید کمی با مصلحت بینی مدنی پیش رفت و این نهادها را حفظ نمود. در آینده ما نیاز به فقه مدون جدید و عالم جدید هم داریم. منتها ممکن است لزوماً مراجع فعلی، به شکل سنتی مرجعیت نباشند، اما نیاز به علمای دین خواهیم داشت. تکیه ما باید بر روی عالم دین باشد و نه لزوماً مرجع فقهی به معنای سابقش. همان چیزی که قرآن هم ذکر کرده است که اسلام فقیه دارد. فقیهش هم لزوماً عالمان در فروع نیستند. علمای دین هستند که چه در عرصه اعتقادات و چه در عرصه فقه کار می‌کنند و روز به روز این عرصه در حال کوچک تر شدن است اما از بین نخواهد رفت. به نظر من تا وقتی مردم سنتی هستند، همان مردم سنتی مرجعیت سنتی را هم نگه خواهند داشت.

به عنوان آخرین سوال با توجه به انتقاداتی که در محافل سنتی بعضاً در مورد کم‌رنگ شدن نسبت جریان روشنفکری دینی با بحث امامت و جایگاه آن در تشیع مطرح می‌شود، درباره جایگاه مبحث امامت، روایات، سنن و سیره منسوب به ائمه به طور کلی و به طور خاص بحث مهدویت در صورت امکان نظر خود را بفرمایید.

محسن کدیور: طی چند مقاله از جمله "نظریه علمای ابرار قرائت نخستین اسلام شیعی از اصل امامت" و "تأملی در منابع اعتقادی" دیدگاههای خود را در این زمینه ابراز داشته‌ام. مسلمانان از طرق مختلف به شرح و تفسیر معارف دینی یعنی قرآن کریم و سنت پیامبر دست یازیدند. اشاعره، معتزله، حنفیه، شافعیه، زیدیه و جلوه‌های مختلفی از این طرق هستند. شیعیان گروهی از مسلمانان هستند که روش و منش علی بن ابی طالب را مطمئن‌ترین راه وصول به معارف اسلامی یافته‌اند. تشیع پیرو مدرسه اهل بیت نبی است و از باب علوی اسلام نبوی را می‌جوید. از منظر شیعیان روایت علی و آل علی از اسلام محمدی به ضوابط عدالت، عقلانیت و توجه به باطن دیانت نزدیکتر است. روایات ائمه مخزن ارزنده‌ای از معارف اعتقادی (بویژه در روایات امام علی و امام رضا)، معارف عبادی (بویژه در ادعیه امام سجاد)، معارف اخلاقی (بویژه در روایات امام حسن و امام حسین و امام کاظم) روایات فقهی (بویژه در روایات فراوان امام باقر و امام صادق) می‌باشد. علاوه بر معارف، شیوه زندگی و سلوک عملی ائمه هدی اسوه و الگوی مطلوب و سبک زندگی مومنان شیعیان محسوب می‌شود.

از آنجا که در کنار هر حقیقت ارزشمندی کالاهای جعلی و بدلی هم یافت می شود، بتدریج در طول تاریخ از سوی غالیان برخی امور فرابشری به ائمه هدی نسبت داده شده و توسط برخی افراد غیر بصیر دامن زده شده است. از این رو هر آنچه به عنوان روایت به ائمه هدی نسبت داده شده و در کتب حتی قدیمی نوشته شده، تا با ضوابط علم رجال و درایه ارزیابی نشده و میزان حجیت آنها بر طبق قاعد علم اصول محک نخورده قابل استناد و انتساب به ائمه اطهار نیست. معارف شیعی یعنی روایات معتبر ائمه اطهار، نه هر حدیث منسوب به ایشان. متأسفانه در بسیاری منابر و مجالس و برخی کتب تحقیق نکرده اموری به عنوان عقاید شیعه یا آراء ائمه مطرح می شود که فاقد دلیل معتبر قرآنی و عقلی است و مستندات روائی آن نیز به لحاظ سندی وثاقت لازم را ندارد. حوزه اعتقادات تعبدی نیست و نیازمند دلیل معتبر است. اجتهاد در این حوزه را که قرنهای از حرکت باز ایستاده يك فریضه مذهبی می دانم.

پایان خوش جهان و باور به نجات بخشی نهائی انسان از اعتقادات مشترك جميع ادیان الهی است. قرآن کریم نیز بر این عاقبت نیکوی عالم و سروری صالحان تصریح کرده است. بطور کلی اصل مهدویت به این معنی که منجی از نسل پیامبر است و در عصر وی عدالت در جهان مستقر خواهد شد در سنت معتبر رسول الله (ص) از هر دو طریق شیعه و سنی قابل اثبات است. اما جزئیات فراوان مذکور در این زمینه در برخی احادیث، تنها به شرط اثبات تواتر و نص بودن در دلالت، در زمره مسائل اعتقادی بار عام می یابند.

خداوند به همه ما توفیق شناخت بیشتر معارف اصیل دینمان را عنایت فرماید و بر بصیرتمان بیفزاید. از شما دانشجویان پرسشگر نیز سپاسگزارم.

## مرداد 1387

منبع: سایت کدیور

نگاهی به نقدهای محسن کدیور از نمادهای روشنفکری دینی(1)

## نقد فقیهانه دگراندیشی دینی

دوست گرامی و عزیز، جناب آقای محسن کدیور، آرای دینی- قرآنی عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، محمد مجتهد شبستری و به طریق اولی "قرآن محمدی" را قبول ندارند. ظاهراً در جلساتی خصوصی نقدهای خود را بیان کرده اند. بخشی از نقدهایشان را هم طی یک سخنرانی علنی در حسینیه ارشاد و طی یک مصاحبه مطبوعاتی بیان داشته اند. بیان باورها و نقدها در عرصه عمومی، به نوعی دعوت به نقد و گفت و گوی جمعی است.

آقای کدیور در 12 مهر ماه 1386 در حسینیه ارشاد به سخنرانی پرداخت و گفت: "بنای آن دارم که در هر سال مهمترین عرایض ام را در شب قدر عرضه بدارم، و توفیقی است که هر سال شب بیست و سوم، که اقوای همه ی شب های قدر است، توفیق نصیب ام می گردد تا بتوانم نکته ای از معارف دین عزیزمان را به طالبان اش تقدیم کنم". بدینترتیب، سخنرانی یاد شده را باید، مهمترین نظرات ایشان در سال 1386 به شمار آورد.

متن کامل صوتی سخنرانی آن جلسه در سایت ایشان موجود است. آقای کدیور، در این سخنرانی به طور مشخص به نقد آرای مصطفی ملکیان پرداخته اند، اما آن نقد آرای عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری را هم در برمی گیرد. پس از آن، در مرداد ماه سال 1387، در گفت و گویی در باره ی روشنفکری دینی، وی به نقد آرای عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری پرداخته است. این گفت و گو با عنوان فرعی "گفت و گوی صریح" در صفحه اصلی سایت ایشان موجود است. نکته محوری این گفت و گو، طبقه بندی روشنفکران دینی به دو گروه "فرا متنی" یا "عبور از متنی" (سروش، شبستری و ملکیان) و "روشنفکری دینی متنی" (جناب کدیور) است.

آقای کدیور در سخنرانی حسینیه ارشاد فرموده اند که هدف شان از این نقد، گشودن باب گفت و گو است. ما نیز دعوت ایشان را لبیک گفته و وارد گفت و گو با ایشان می شویم. پیش از این، راقم این سطور در مقاله "همجنس گرایی: اقلیتی ناهق و فاقد حقوق"، به نقد آرای جناب کدیور درباره ی حقوق همجنس گرایان پرداخت. نوشتار حاضر نگاهی ناقدانه به "مهمترین" نظرات ایشان در سال 1386 و نظرات "صریح" ایشان در سال 1387 است. نقد معطوف به متن است، نه نویسنده ی محترم و عزیز که از آزادیخواهان و مدافعان حقوق بشرند و به همین دلیل هزینه هم پرداخته اند. جایگاه شایسته ی ایشان شناخته شده است، با توجه به اهمیتی که به گفت و گو و نقد می دهند، خطر کرده و نکاتی پیرامون نقدهای ایشان تقدیم می کنم. ممکن است روایت من از متون ایشان معتبر نباشد، یا ممکن است روایت من از متون ایشان معتبر باشد، اما ارزیابی و نقد هابیم وارد نباشد، در آن صورت آن دوست گرامی خطاهای مرا آشکار خواهند کرد.

**1- دغدغه مسلمانی و تکفیر دگراندیشی دینی:** هر دو متن بدنبال تعیین دقیق حدود مسلمانی و نامسلمانی اند. در ابتدای گفت و گوی سال جاری، دریچه و منظر نقد به روی خواننده گشوده می گردد و زاویه ای که باید از آن به آرای نسبتاً نوین نمادهای نواندیشی دینی نگریسته شود، در اختیار او قرار می گیرد:

"ممکن است منظور از عصری شدن چیزی شبیه سخن **تقی زاده** باشد که " ما باید از فرق سر تا نوک پا غربی شویم" و هر چه خلاف این گزاره باشد غلط است. امروز هم هستند کسانی که ممکن است این سخن را به زبان نیاورند، اما انحلال در مدرنیته نتیجه نهایی افکار آنها است. یعنی ما می باید تسلیم مدرنیته شویم و این دنیای جدید را بپذیریم. دین مان را هم به شکل مدرن بفهمیم تا رستگار شویم و رستگاری هم البته به معنای مدرن کلمه مراد می شود... بنده به شدت با بحثی به عنوان "عبور از متن مقدس" مخالفم و به نظرم گفتن آن مثل این است که بگوییم **عبور از اسلام**... اگر قرار باشد مسئله "عبور از متن" و "تفسیر کاملاً آزاد" و "غایت گرایی" مطرح شود بدون هیچ تعارفی باید گفت که نه نامی از این دین می ماند نه نامی از آن دین. .. در واقع **اگر منصف و صادق باشیم** و بدون تعارف و واقعیت آنچه که بدان رسیده ایم را ذکر بکنیم... اگر چنین باشد، با چنین افرادی **نباید به عنوان افراد دینی یاد کرد**. مشکل بزرگی که در اینگونه مباحث در جامعه ما وجود دارد این است که به خاطر محدودیت هایی که برای افکار و بیان اعتقادات وجود دارد، **افراد در بیان ما فی الضمیرشان صداقت و صراحت نمی ورزند**. لذا مسائل در چند لایه پیچیده میشود که فهم این نکته دشوار می شود که بالاخره آیا این مطالبی که گفته میشود، اعتقاد صریح گوینده هست؟ یا اینکه نیست؟" [1].

این رویکرد را چگونه باید ارزیابی کرد؟ آیا آنچه در بالا آمده است، نقدی معطوف به گفت و گو است؟

**1-1- این متن در گام اول، سروش و ملکیان و شبستری را به تقی زاده تشبیه می کند.** در گام بعد مدعی می شود که این سه به دلیل **عدم صداقت و انصاف** نتایجی را که بدان رسیده اند، بیان نمی کنند. به عبارت دیگر، در **بیان مافی الضمیرشان صداقت و صراحت نمی ورزند**. و در نهایت فقیهانه حکم صادر می شود که **"با چنین افرادی نباید به عنوان افراد دینی یاد کرد"**.

**1-2- این متدولوژی تماماً نادرست است.** نقد باید معطوف به متن باشد، نه مافی الضمیر متفکران. نقد معطوف به مدعیات و ادله ی آنهاست، نه تعیین صداقت و صراحت نویسندگان. معلوم نیست مافی الضمیر متفکران با چه روشی صید شده است، که متفکران به عدم صداقت و عدم صراحت در بیان آن مافی الضمیر متهم می شوند.

**1-3- بازجویان سپاه و وزارت اطلاعات سخنان شفاهی و مکتوب دگراندیشان را بگونه ای معنا می کردند که متهم آن معنا را قبول نداشت.** اما آنها به مافی الضمیر متهمان کاری نداشتند. ولی ما اینک با متنی مواجه هستیم که به دنبال مافی الضمیر متفکرانی است که با آنها اختلاف نظر دارد. مسأله فقط این نیست که مافی الضمیر اندیشمندان طلب می شود، بلکه گویی مافی الضمیر سروش و ملکیان و شبستری، کشف شده است و چون آنها مافی الضمیر مکشوف را بازگو نمی کنند، پس صداقت و انصاف ندارند.

**1-4-** نقد، سنجش قوت و ضعف ادله ی صدق مدعیات است، یا صدور حکم فقیهانه بی دینی؟ بر اساس چه مقدماتی این نتیجه حاصل شده که این افراد (سروش، ملکیان، شبستری) را نباید دیندار به شمار آورد؟ متن به دنبال نشان دادن بی دلیلی مدعیات این سه تن است یا به دنبال نشان دادن بی دینی این سه؟ آیا در متن یاد شده، تکفیر جایگزین نقد نشده است؟

**1-5-** متن یاد شده، ناخشنودی خود را از عدم موضع گیری دیگر اندیشمندان در برابر آرای این سه تن، ابراز می کند:

**"برخی مرددند و نه جرئت مخالفت با تفکر اخیراً رایج شده را دارند و نه صراحت موافقت".**

**1-6-** متن آرای این سه اندیشمند را معطوف به جهان غرب معرفی می کند، که در پایان از آمریکایی شدن سر در خواهد آورد. اما آرای خود را معطوف به جهان اسلام جلوه می دهد. خواننده آن مصاحبه می داند که با "سخنان صریح" درباره ی نقد آرای اخیر روشنفکران دینی است، نه نقد خداناباوران یا بنیادگرایان دینی. از این رو، با توجه به اینکه آرای اخیر از سوی این سه تن ابراز شده است، این حکم معطوف به آنهاست، نه فرد دیگری. در مصاحبه آمده است:

"ضمناً من زیاد نگران انطباق خود با اندیشه های معاصر بین المللی نیستم. بیشتر علاقه مند به کارکردن در چهارچوب جهان اسلام هستم. ما مقداری تاخیر فاز فرهنگی داریم، اما باید خودمان بمائیم. بنده به هیچ وجه نسخه برون رفت از مشکلات را کاملاً مدرن شدن، اروپایی شدن یا آمریکایی شدن نمی بینم. ما باید ایرانی مسلمان بمائیم. اما ایرانی مسلمانانی که در فضای امروزی تنفس کند و به مسائل امروزی پاسخ گوید".

دوگانه های جهان اسلام- جهان غرب و ایرانی مسلمان – آمریکایی مدرن، بار ارزشی زیادی با خود به همراه دارند. از این جهت، دیگر به نقد دلائل صدق نیاری وجود ندارد، همین که گفته شود آرای فلان اندیشمند غربی، اروپایی و آمریکایی است، کار او تمام شده فرض می شود.

**2- الهیات سیاسی فاقد دلیل :** نوشته های یادشده، آرای سروش، ملکیان و مجتهد شبستری را فاقد دلیل می خوانند و مدعی اند که اولاً: بیان این آرا از سوی آنها ناشی از مخالفت با نظام سیاسی حاکم بر ایران است. ثانیاً: پذیرش آن سخنان از سوی دیگران هم به علت نارضایتی از نظام سیاسی حاکم بر ایران است. یعنی، تمام کوشش مصروف این شده است که آرای این سه تن، نه آرای فلسفی- کلامی- دینی، که آرای سیاسی، معرفی گردد. در مصاحبه گفته شده است:

"بنده تصور می کنم که ما در مجموع به حرکات عکس العملی دچار شده ایم. مشکل اساسی این است که حکومت استبداد دینی، عرصه اندیشه و معرفت را نیز تحت تاثیر خود قرار می دهد. بسیاری از صحبت هایی که اخیراً بیان می شود، دلیل ندارد، بلکه علت دارد. بنده وقتی برخی صحبت ها را چندین بار مطالعه نمودم، به واقع یا دلیل معتبری نیافتم یا دلیلهای ارائه شده ضعیف بود، اما علت ها بسیار قوی بود و به این علت است که این سخنان تلقی به قبول می شود. تصور می شود که اگر دین همین است که





درست خلاف خواسته های دیگر مسلمانان است. اینجا بیشتر دنبال نقد دین هستند، در حالیکه در بیشتر کشورهای اسلامی و بیشتر کشورهای که اقلیت اسلامی دارند، مثل اروپا و آمریکا این اندیشه در حال بالیدن و شکوفا شدن است و اصلاً مسلمانان از بحث هایی مثل نقد دین کمتر استقبال می کنند. جالب اینکه همین متفکران ایرانی وقتی به خارج از ایران می روند، نوعاً بحث های ایجابی را مطرح می کنند و از عرفان و امثالهم سخن می گویند. چون سخن بحث هایی که در ایران طرح می شود آنجا خریداری ندارد. این بحث ها صرفاً در ایران و در جو استبداد دینی توانسته مخاطبانی برای خود دست و پا کند".

این حکم از جهات گوناگون منطبق بر واقعیت نیست.

اولاً: عبدالکریم سروش آرای اخیرش را در خارج از ایران مطرح کرده است.

ثانیاً: آرای افرادی چون نصر حامد ابوزید، فاطمه مرنیسی، محمد عابد الجابری، محمد ارکون، عبدالهی النعیم و... در خارج از ایران مطرح شده است و در حد خود به آنها توجه شده است.

ثالثاً: بهتر بود روشن می شد از میان سه نوع دینداری، یعنی اسلام بنیادگرایانه، اسلام سنت گرایانه و اسلام نوگرایانه، کدامیک در جهان اسلام و اروپا در میان مسلمانها رشد کرده و بالنده شده است. در حدی که من می فهمم، آنچه چشم ها را برای مدتی خیره کرد، رشد بنیادگرایی اسلامی در میان مسلمین بود. نمی دانم آیا رشد بنیادگرایی اسلامی موجب خشنودی است یا افسوس و هزار افسوس.

5-2- همین نکات، در سخنرانی سال 86 حسینییه ارشاد هم بازگو شده است:

"اینکه در جامعه ی ما، در زمانه ای که نهضت دین گرایی در اکثریت جوامع دنیا در حال مشاهده و لمس است، نوعی دین ستیزی پنهان در جامعه ما مشاهده می شود، علت یا علل اش بر ما مخفی نیست، در غالب کشورهای اسلامی، در غالب کشورهای شرقی با یک نهضت نیرومند رجوع دوباره به دین، به اسلام، مواجه هستیم. این نهضت به میزانی قوت و نیرو دارد که به نام اسلام هراسی، امروز در دنیا به عنوان یک پدیده بسیار مقتدر مورد بررسی و مطالعه است. اما از این نهضت قدرتمند دینی که در ایران در سه دهه پیش، در زمان مرحوم شریعتی و دیگر متفکران گذشته نوک تیز پیکان دین مداری در دنیای معاصر بود، متأسفانه در سه دهه ی اخیر کمتر اثری مشاهده می شود. مقایسه ایران و ترکیه، دو کشور برادر، با دو حکومت کاملاً متعارض، نشان دهنده ی حقیقتی بسیار تلخ است. ترکیه لائیک، تحت سیطره ی نظامیان، شاهد رشد جدی اسلام نوگرا است، به میزانی که به شیوه ی دموکراتیک، مسلمانان در آن به قدرت می رسند و ارزش های اسلامی را به عنوان قانون مطرح می کنند و در کشور ما اگر چه از در و دیوار صدای قرآن و خدا و صلوات به گوش می رسد، و تلویزیون و صدا به چندین زبان و کانال این دین رسمی را به گوش خلاق می خوانند، اما نبض جامعه به دست دینداران نیست. قدرت به دست قرائتی از دین است، اما اقتدار به دست آنها نیست. و لذا در چنین شرایطی بسیاری طبیعی است که نهضتی به نام معنویت در جامعه امکان رشد پیدا نکند، نهضتی که هرگز در ترکیه مسلمان امکان رشد نیافته است. متأسفانه این قرائت رسمی از دین، رشد دهنده ی ضد خود بوده است، و زمینه گستر روشی شده است که چندان دین





نگاهی به نقدهای محسن کدیور از نمادهای روشنفکری دینی(2)

## معیارهای اسلام و مسلمانی

1- تعیین معیار اسلامی بودن یا اسلامی نبودن اندیشه‌ها: مصاحبه بدنبال آن است تا معیاری برای تمیز و تفکیک اندیشه‌های اسلامی از اندیشه‌های غیر دینی و ضد دینی ارائه کند. گفته می‌شود:

"مهم‌ترین ضابطه دینی بودن این است که در درجه اول سندی از قرآن ارایه بدهیم و در درجه دوم از سنت معتبر پیامبر. لذا سند دینی بودن یا اسلامی بودن برای ما این است که قرآنی یا نبوی باشد... اگر مطلبی بخواهد به اسلام نسبت داده شود، یعنی گفته شود اسلامی است، اگر شاهی در این دو منبع اصیل نداشته باشد، سخنی بی پایه است... مهم است که در قرآن چیزی معارض با آن وجود نداشته باشد، یعنی قرآن آن را رد نکند و این نشان دهنده میزان اهمیت قرآن برای ما است. خلاصه مطلب این است که برای اسلامی بودن یک مطلب یا باید قرآن آن را تایید کند، یا حداقل تعارضی با آن نداشته باشد و از جانب پیامبر خدا مطلب تایید بشود. به این بیان می‌توانیم بگوییم که قرآن قطعی‌ترین جزء ثوابت دینی است... نتیجه سخن ام اینکه دینی بودن و اسلامی بودن یک امر، منوط به تایید شدن از جانب قرآن کریم یا تایید شدن از جانب سنت معتبر پیامبر به شرطی که در تعارض با قرآن نباشد، است".

بنابر معیار ارائه شده، قرآن کلام الله است. بنابر این کسانی که می‌گویند قرآن سخن پیامبر گرامی اسلام است، نظرشان غیر اسلامی و "بی پایه" است. از این رو، باتوجه به اینکه سروش، شبستری و ملکیان قرآن را سخن پیامبر گرامی اسلام تلقی می‌کنند، در واقع نظری غیر اسلامی و بی پایه را ترویج می‌کنند. خدا و نبوت و معاد، سه باور محوری مسلمان هاست. برای نشان دادن صدق معیار تمیز، چاره‌ای جز آن وجود ندارد که این معیار را در خصوص اصلی‌ترین باورهای مسلمین به کار اندازیم تا نتایج و پیامدهای آن روشن شود.

1-1- **خدای قرآن: خدای قرآن، "خدای متشخص انسانوار اعتبار ساز سلطانی و جسمانی" است.** ده‌ها آیه در قرآن و سنت معتبر پیامبر گرامی اسلام، خدا را مجسم معرفی می‌کنند. از این رو، غیر جسمانی تلقی کردن خدا، رایبی مخالف قرآن و سنت معتبر نبوی است. خدای قرآن جنگ‌جو است و کشتن مخالفان پیامبر را به خداوند نسبت می‌دهد:

**فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم و مارمیت اذ رمیت و لکن الله رمی:** پس شما آنان را نکشته‌اید بلکه خداوند کشته است، و چون تیرانداختی، به حقیقت تو نبودی که تیر می‌انداختی بلکه خداوند بود که می‌انداخت(انفال، 17).

مولوی هم در این خصوص گفته است:

کار حق بر کارها دارد سبق

ما رمیت اذ رمیت گفت حق

(مثنوی، دفتر دوم، بیت 1307)

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت

گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت

گر بپرانیم تیر آن نه زماست

ما کمان و تیر اندازش خداست

(مثنوی، دفتر اول، ابیات 619-618)

آدمیان با او بیت می کنند و دست اش بالای همه ی دست هاست:

**یدالله فوق ایدیهم**(فتح: 10).

خدای قرآن از انسان ها وام می گیرد و به آنها ربا می دهد:

**من ذالذی یقرض الله قرضا حسنا فیضاعفه له اضعافاً کثیره:** کیست آن که به میل خود به خدا وام دهد تا خدا آن را چند برابر باز پس دهد(بقره، 245).

خدای قرآن مانند آدمیان شعار سر می دهد:

**قتل الانسان ما اکفره:** مرگ بر انسان، چه ناسپاس است(عبس، 17).

خدای قرآن گمراه کننده ی آدمیان است:

**و من یظلل الله فماله من هاد:** آن کسی که خدا گمراه کند هیچ راهنمایی ندارد(رعد، 33).

**یضل الله من یشاء:** خدا هر که را بخواهد گمراه می کند(مدثر، 31).

خدای قرآن راه می رود(فرقان، 23).

خداوند و ملائکه صف در صف به حشر می آیند:

**و جاء ربک صفاً صفاً** ( فجر، 22).

خدای قرآن، مانند انسان ها، احساساتی است و سریع به کسانی که داوری نادرست درباره اش می کنند، واکنش نشان می دهد. خدایی که خالق تمام هستی و میلیاردها انسان است، مسأله ی مهم اش این است که چرا تعداد بسیار اندکی از مردم شبه جزیره ی عربستان قرن هفتم میلادی برای او فرزند قائلند؟ و از این مهمتر، چرا خوب هایش(پسران) را برای خود برمی گزینند و غیرخوب هایش(زنان) را فرزند خدا معرفی می کنند؟ خدای قرآن ناخشنودی خود را از چنین تقسیم غیر عادلانه ای ابراز می دارد:

**الکم الذکرو له الاثنی . تلک اذا قسمه ضیری:** آیا شما را پسر باشد و او را دختر؟ این تقسیمی است خلاف عدالت(نجم، 22-21).

خدای قرآن بسیار ناراحت است که زنان سرگرم آرایش و ناتوان در گفت و گو را فرزند او قلمداد می کنند.  
می گوید:

ام اتخذ مما يخلق بنات و اصفاكم بالبنين. و اذا بشر احدكم بما ضرب للرحمان مثلاً ظل وجهه مسوداً و هو كظيم. او من ينشوا في الحليه و هو في الخصام غير مبين. و جعلوا الملكة الذين هم عبد الرحمن انثاً اشهدوا خلقهم ستكتب شهدتهم و يسئلون: آیا از آنچه آفریده است برای خود دختران را برگزیده است و شما را به داشتن پسران، برگزیده است؟ و چون هر یک از آنان را به آنچه برای خداوند مثل می زند [دختر] خبر دهند، چهره اش سیاه شود و اندوه خود را فرو خورد. آیا کسی که در زر و زیور پرورش یافته است [دختر] که در جدل هم ناتوان است [شایسته ی نسبت دادن به خداوند است؟]. و مدعی شدند که فرشتگان که خود بندگان خداوند رحمان اند، مادینه اند، آیا آفرینش آنان را شاهد بوده اند؟ که [در این صورت] زودا که شهادت ایشان نوشته شود، و بازخواست شوند (زخرف، 19-16).

افا صفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملكة انثاً انکم لتقولون قولاً عظيماً: آیا پروردگارت شما را به داشتن پسران برگزیده ، و خود از میان فرشتگان، دخترانی برای خود پذیرفته است؟ شما سخنی بس بزرگ [و ناروا] می گوئید (اسراء، 40).

فاستفتهم الربك البنات و لهم البنون. ام خلقنا الملكة انثا و هم شاهدون. الا انهم من افكهم ليقولون. ولد الله و انهم لكاذبون. اصطفی البنات علی البنين. ما لکم كيف تحکمون. افلا تذکرون. ام لکم سلطان مبين. فاتوا بکتابکم ان کنتم صادقين: از ایشان بپرس: آیا دختران از آن پروردگار تو باشند و پسران از آن ایشان؟ آیا وقتی که ما ملانکه را زن می آفریدیم آنها می دیدند؟ آگاه باش که از دروغگوییهای آنها است که می گویند: خدا صاحب فرزند است. دروغ می گویند. آیا خدا دختران را بر پسران برتری داده داد؟ شما را چه می شود؟ چگونه قضاوت می کنید؟ آیا نمی اندیشید؟ یا بر ادعای خود دلیل روشنی دارید؟ اگر راست می گوئید کتابتان را بیاورید (صافات، 157-149).

**ام له البنات و لکم البنون:** آیا خداوند را دختران است و شما را پسران (طور، 39).

خدای قرآن مرد سالار است. زنان را دارای مکر عظیم به شمار می آورد (یوسف، 28). مردها بر زنان برتری دارند (نساء، و بقره، 228).

خدای جسمانی قرآن را می توان رویت کرد. امام فخر رازی در **تفسیر کبیر** در تفسیر آیه **لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر** (انعام، 103) به طور مبسوط نظرات مفسرانی که رویت خداوند را محال می دانند، طرح و نقد کرده و در پایان دلایلی آورده ، که رویت خداوند امکان پذیر است [1].

اگر به آیه شریفه **لیس کمثله شی** استناد شود و آیات معارض با این آیه تأویل شود، در آن صورت دیگر "خدای متشخص انسانوار اعتبار ساز" واجد معنا نخواهد بود. خدای فیلسوفان مسلمان و برهان صدیقین،

خدای غیر متشخص است. سخن گفتن و حرف زدن عملی انسانی است، خدایی که مثل انسانها نیست، حرف هم نخواهد زد، برای اینکه حرف زدن عملی انسانی است.

**2-1- معاد قرآن:** قرآن، طی آیات مختلف، به صراحت تمام از زنده کردن مجدد همین بدن مادی فعلی در آخرت سخن گفته است. وقتی اعراب از پیامبر گرامی اسلام می پرسیدند: آیا پس از اینکه ما مردیم و استخوان هایمان پوسید و خاک شد، دوباره همین استخوان ها زنده خواهند شد؟ پاسخ پیامبر مثبت بود. اگر قرآن نظر دیگری داشت می توانست به آنها بگوید شما مسأله را درست نفهمیده اید، در آخرت این بدن مادی شما زنده نمی شود، بلکه همانطور که ملاصدرا گفته است، معاد جسمانی است، نه مادی. آیات زیر برخی از شواهد مدعای ماست:

**قال من یحی العظم و هی رمیم. قل یحییها الذی انشأها اول مره و هو بكل خلق علیم:** گوید چه کسی استخوانها را- درحالی که پوسیده اند- از نو زنده می گرداند؟ بگو همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورده است، زنده اش می گرداند، او به هر آفرینشی دانا [و توانا] ست (یس، 79-78).

آقای طباطبایی در تفسیر این آیات می نویسد: "خدای تعالی نه چیزی را فراموش می کند و نه به چیزی جاهل است، وقتی او آفریننده این استخوانها در آغاز و در نوبت اول بود و در مدتی هم که این استخوان حیات داشت نسبت به هیچ حالی از احوال آن، جاهل نبود، و بعد از مردنش هم جاهل به آن نبود، دیگر چه اشکالی دارد که دوباره آن را زنده کند؟ با اینکه قدرت خدا نسبت به احیای این "عظام" ثابت است، و جهل و نسیانی هم در ساحت او راه ندارد" [2].

**ء ذا متنا و کنا ترابا و عظما ء نا لمبعوثون. اوء اباونا الاولون. قل نعم و انتم داخرون. فانما هی زجره وحده فاذا هم ینظرون:** [گویند] چون مردیم و خاک و استخوانها [ی پوسیده] شدیم، آیا ما از نو برانگیخته [و زنده] خواهیم شد؟ و همچنین پدران نخستین ما؟ بگو آری، و شما خوار و زبون باشید (صافات، 19-16).

آیا چون مردیم و خاک و استخوانها [ی پوسیده] شدیم، آیا ما جزا خواهیم یافت (صافات، 53).

آیا چون مردیم و خاک شدیم [از نو زنده شویم]، این بازگشتی بعید است (ق، 3).

آیا انسان چنین می پندارد که هرگز استخوانهای [پوسیده و پراکنده] او را گرد نمی آوریم؟ حق این است که توانائیم بر این که سر انگشتهای او را فراهم آوریم (قیامت، 4-3).

گویند آیا ما به حالت نخستین [زندگی] بازگردانده شویم، آنگاه که استخوانهایی پوسیده شدیم (نازعات، 11-10).

و گفتند آیا چون استخوانهای [پوسیده و ] خرد و خاک شدیم، در هیأت آفرینشی تازه برانگیخته خواهیم شد (اسراء، 49).

و گفتند آیا چون استخوانهای [پوسیده و] خرد و خاک شدیم در هیأت آفرینشی تازه برانگیخته خواهیم شد(اسراء، 98).

آیا به شما وعده می دهد که چون مردید و خاک و استخوان [پوسیده] شدید، از نو برانگیخته می شوید، بعید است آنچه به شما وعده داده اند(مومنون، 35-36).

گویند آیا چون مردیم، و خاک و استخوان [پوسیده] شدیم، از نو برانگیخته می شویم(مومنون، 82).

و می گفتند آیا چون مردیم و خاک و استخوانها [پوسیده] شدیم، آیا برانگیخته خواهیم شد(واقع، 47).

تصاویر قرآنی زندگی پس از مرگ(بهشت و جهنم)، قابل دفاع عقلانی نیست. هیزم جهنم سنگ و آدمی است(بقره، 24). لهبیب آتش جهنم، پوست بشره و چهره را جدا می کند(مدثر، 29). هرگاه پوست آنان پخته و فرسوده شود، پوست دیگری به جای آن ایجاد می شود تا جهنمیان عذاب کامل بکشند(نساء، 56). طعام گناهکاران در جهنم زقوم است که درختی است از اعماق جهنم می روید و میوه اش گویی مانند کله های شیاطین است. دوزخیان از زور گرسنگی، از آن که به غایت تلخ و گلو گیر است می خورند و شکمهایشان را می انبارند و بالای آن، آب جوش می خورند(دخان، 45 - صافات، 62 - مزمل، 13). جامه ی آتش را بر بالای کافران بریده اند، و بر سر آنان آب جوش ریخته می شود، که با آن درونشان گذاخته می شود و پوستشان می سوزد و برای آنان گرزهای آهنین در کار است(حج، 21-19).

ده ها آیه مشابه این در قرآن وجود دارد. فیلسوفانی چون ملاصدرا که نمی توانستند عقلاً این مدعیات را بپذیرند، مدلی ارائه کرده که بر مبنای آن حیات پس از مرگ، تجسم اعمال است، نه چیزی دیگر. حیات اخروی هم با بدن مادی دنیوی نخواهد بود. صدرا می نویسد: "و از آراء سخیفه این اعتقاد اکثر مردم است که گمان می کنند اجسام اهل بهشت اجسام لحمی و اجساد طبیعی است، مثل اجساد اهل دنیا و مرکب از اخلاط اربعه و پذیرای احوال گوناگون و تغییرات مختلف و دستخوش آفات" [3]. در جای دیگری می نویسد: "بی شبهه بهشت و نعیم آن از محسوسات است، با این تفاوت که طبیعی و مادی نیست. همچنانکه آنچه انسان در عالم خواب می بیند بلاشبهه محسوس است، ولی غیر طبیعی است و خواب جزئی از اجزاء نبوت است و نشأه آن مانند نشأه آخرت است" [4]. مفسران صدرایی، چون طباطبایی و مطهری، هم همین راه را رفته اند. مرتضی مطهری می نویسد: "مجازات آخرت، تجسم یافتن عمل است. نعیم و عذاب آنجا همین اعمال نیک و بد است که وقتی پرده کنار رود تجسم و تمثیل پیدا می کند" [5]. نظریه صدرا با صدها آیه قرآن و سنت نبوی تعارض دارد.

**3-1- قلب مهبط وحی:** قرآن و سنت معتبر نبوی، قلب را محل ادراک به شمار می آورند:

لهم قلوب لایفقوهون بها: قلب هایی دارند که با آن در نمی یابند(اعراف، 179).

طبع علی قلوبهم فهم لایفقوهون بها: بر قلب هایشان مهر نهاد شده است، از این روی در نمی یابند(توبه، 87).



افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او اذان یسمعون بها فانها لاتعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التي فی الصدور: آیا در زمین گردش نکرده اند تا قلب هایی داشته باشند که با آن بیندیشند یا گوشهایی که با آن بشنوند، آری [فقط] دیدگان نیست که نابینا می شود، بلکه قلب هایی در سینه ها هست هم نابینا می گردد(حج، 46).

ناتوان شدن در فهم، در زبان قرآن مترادف با حجاب روی قلب است. و جعلنا علی قلوبهم اکنه(اسراء، 46) و منهم من یستمع الیک و جعلنا علی قلوبهم(انعام، 25). قلوبنا غلف(بقره، 88). و قولهم قلوبنا غلف(نساء، 155). افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب

اقفالها: آیا در قرآن تأمل نمی کنند، یا بر قلب ها قفل افتاده است(محمد، 24). در قرآن، قلب کسی را فشردن به معنای مانع شناخت شدن به کار رفته است: وشد علی قلوبهم: قلب آنها را [سخت] بفشار(یونس، 88).

قرآن، قلب پیامبر گرامی اسلام را مهبط وحی معرفی می کنند:

نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين: که روح الامین [جبرئیل] آن را بر قلب تو فرود آورده است تا از هشدار دهندگان باشی(شعراء، 193-192).

قل من کان عدواً لجبرئیل فانه نزله علی قلبک باذن الله: بگو هر کس دشمن جبرئیل باشد [بداند] که جبرئیل آن را به دستور الهی بر قلب تو نازل کرده است(بقره، 97).

فأوحی الی عبده ما أوحی. ما کذب الفواد مارای. افتمرونه علی ما یری: آنگاه به بنده او آنچه باید وحی کند، وحی کرد. قلب او در آنچه دید ناراستی نکرد. آیا شما با او درباره آنچه دیده است، مجادله می کنید(نجم، 12-9).

همه چیز به قلب پیامبر گرامی اسلام باز می گردد:

ام یقولون افتری علی الله کذبا فان یشا الله یختم علی قلبک: یا می گویند [پیامبر] بر خداوند دروغ بسته است، بدانید اگر خداوند بخواهد بر قلب تو مهر می گذارد(شوری، 24).

فبما رحمه من الله لنت لهم ولو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک: به لطف رحمت الهی با آنان نرمخویی کردی، و اگر درشتخوی سخت قلب بودی بی شک از پیرامون تو پراکنده می شدند(آل عمران، 159).

مفسران بزرگ اسلام در طول تاریخ هم همین قلب صنوبری را مهبط وحی معرفی کرده اند. اگر کسی مدعی شود که مراد از قلب همان نفس یا روح فلاسفه است، اما به دلیل سطح پائین فکر مردم عصر نزول، به لسان قوم سخن گفته شده است، این مدعا کاذب است. برای اینکه در قرآن ده ها آیه درباره ی نفس و روح وجود دارد. پس مشکلی از جهت قابل وجود نداشته است. اگر هیچ کس نمی دانست نفس و روح چیست، پس آیات متضمن نفس و روح برای چه کسانی نازل شده است؟ نکته ی جالب توجه در قرآن این است که مردم آن دوره از پیامبر گرامی اسلام درباره روح سوال می کردند. قرآن می فرماید:

و یسنلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قليلا: و از تو درباره ی روح می پرسند، بگو روح از [عالم] امر است، و شما را از علم جز اندکی نداده اند(اسراء، 85).

و در خصوص نفس:

الله یتوفی الانفس حین موتها والتي لم تمت فی منامها فیمسک التي قضی علیها الموت و یرسل الاخری الی اجل مسمی :خداوند نفس ها را به هنگام مرگ آنها، و نیز آن را که نمرده است در خوابش، می گیرد، سپس آن را که مرگش را رقم زده است ، نگاه می دارد، و دیگری را تا زمانی معین گسیل می دارد(زمر، 42).

پرسش این است: با آیاتی که قلب پیامبر را مهبط وحی معرفی می کند، چه باید کرد؟ در دوران اخیر، کسانی چون سید محمد بهشتی، همین رأی قرآنی را پذیرفته و مدعی شده اند که قلب صنوبری محل ادراک است. حتی طباطبایی هم در مواضعی از *المیزان* از همین رأی دفاع کرده است. بنا بر معیار ارائه شده از سوی آقای کدیور، چاره ای جز پذیرش این امر وجود ندارد. برای اینکه هر سخن دیگری معارض قرآن و سنت معتبر است. تمامی روایاتی که پیامبر گرامی اسلام از مبعوث شدن، معراج جسمانی و ملاقات با خدا داده اند، **قلب** ایشان همه کاره است. هرگونه مدلی از وحی ، اگر بخواهد مطابق با قرآن و سنت معتبر نبوی باشد، چاره ای ندارد جز اینکه، **قلب صنوبری پیامبر و مشاهده جبرئیل** را به دو عنصر کلیدی آن مدل تبدیل سازد. قرآن می فرماید:

قل نزله روح القدس من ربک: بگو- قرآن را روح القدس از سوی پروردگارت نازل کرده است(نحل، 102).

قل من کان عدوا لجبرئیل فانه نزله علی قلبک باذن الله: بگو هر کس دشمن جبرئیل باشد [بداند] که جبرئیل آن [قرآن] را به دستور الهی بر قلب تو نازل کرده است(بقره، 97).

در سوره نجم ملاقات پیامبر با جبرئیل بازگو شده است:

ماینطق عن الهوی. ان هو الا وحی یوحی. علمه شدید القوی. ذو مره فاستوی. و هو بالافق الاعلی. ثم دنا فتدلی. فکان قاب قوسین او ادنی. فاوحی الی عبده ما اوحی. ما کذب الفواد ما رای. افتمرونه علی ما یری. و لقد رءاه نزله اخری. عند سدره المنتهی. عندها جنة الماوی. اذ یغشی السدره ما یغشی. ما زاغ البصر و ما طغی: از سر هوای نفس سخن نمی گوید. آن جز وحیی نیست که به او فرستاده می شود. [جبرئیل] نیرومند او را آموخته است. برومند است و سپس [در برابر او] ایستاد. و او در افق بالا بود. سپس نزدیک شد و فرود آمد. تا که [فاصله آنها به قدر] دو کمان شد یا کمتر. آنگاه به بنده او آنچه باید وحی کند، وحی کرد. **قلب** او در آنچه دید ناراستی نکرد. آیا شما با او درباره آنچه دیده است، مجادله می کنید؟ و به راستی که بار دیگر هم او [جبرئیل] را دید. در نزدیکی سدره المنتهی. که جنة الماوی هم نزدیک آن است. آنگاه که [درخت] سدره را چیزی که فرو پوشاند، فرو پوشاند. دیده [اش] کژتابی و سرپیچی نکرد(نجم، 17-3).

درخت سدر تنها درخت قابل رشد در عربستان بود. پیامبر وقتی در کوه حرا می نشست، درختان سدر در مقابلش قرار داشت. مطابق روایت قرآن، پیامبر جبرئیل را دید که در کنار آخرین درخت ایستاده بود.

مطابق احادیث بسیار، جبرئیل به صورت جوان خوشرویی به نام دحیه ی کلبی بر پیامبر ظاهر می شده است. مجلسی حدیثی از ابن شهاب نقل کرده است که پیامبر از جبرئیل می خواهد که چهره ی اصلی اش را ببیند، جبرئیل گفت شما تاب نمی آورئید، پیامبر اصرار کردند تا جبرئیل به صورت اصلی اش ظاهر شد و پیامبر از حیرت و هیبت تماشای او بیهوش شد [6].

حال مسأله ی بسیار مهمی متولد می شود. چگونه موجودی غیر مادی (جبرئیل) به موجودی مادی تبدیل می شود که پیامبر بتواند او را ببیند؟ طباطبایی تبدیل جبرئیل به آدمی را محال می داند، لذا در این خصوص در **المیزان** نوشته است:

"روحی که به سوی مریم فرستاده شده بود به صورت بشر ممتل شد، و معنای تمثّل و تجسم به صورت بشر این است که در حواس بینائی مریم به این صورت محسوس شود، و گر نه در واقع باز همان روح است نه بشر... آن روحی که برای مریم به صورت بشری مجسم شد همان جبرئیل بوده است... معنای تمثّل جبرئیل برای مریم به صورت بشر، این است که در حاسه و ادراک مریم به آن صورت محسوس شد، نه اینکه واقعا هم به آن صورت در آمده باشد، بلکه در خارج از ادراک وی صورتی غیر صورت بشر داشت... پس تمثّل ملک به صورت بشر، ظهور او برای بیننده به صورت بشر است، نه اینکه ملک بشر بشود، زیرا اگر معنایش این باشد لازم می آید که چیزی، چیزی دیگر شود، نه اینکه چیزی به صورت چیزی دیگر ظاهر شود و تمثّل یابد" [7].

پس قلب صنوبری پیامبر صورت محسوسی از جبرئیل را دیده است، نه آنکه واقعا در عالم خارج او به صورت انسان تبدیل شده باشد. در این صورت، معراج جسمانی پیامبر گرامی اسلام با جبرئیل هم باید معنای تازه ای پیدا کند.

**نتیجه:** برمبنای معیار آقای کدیور، بزرگان و افتخارات جهان اسلام، نامسلمان به شمار خواهند رفت و رفته اند. خدای برهان صدیقین، خدای غیر متشخص است [8]. مفسران پس از صدرا، آیات قرآن را به صورتی تفسیر کرده اند، که با این برهان سازگار افتد. این نوع براهین، با دهها آیه قرآن و سنت نبوی تعارض دارند. تنکابنی می گوید: در مذهب ملاصدرا اختلاف است. جمعی از فقیهان او را کافر می دانند و او در چند مسأله ی مهم برخلاف **ظواهر حقه ی شرعی** سخن راند: نخست وحدت وجود [9]. آیت الله میزا جواد تهرانی در خصوص همین موضوع نوشته است: "الحق ما که ذهن خود را از مطالب خارج خالی کرده و به قرآن و حدیث با دقت مراجعه نمودیم، مسأله وحدت وجود را هرگز بر ظواهر مدلولات قرآن و حدیث منطبق نیافتیم، بلکه آن را در مواضع استشهاد و استدلال قوم تفسیر به رأی و معنای تحمیلی تشخیص دادیم" [10].

ابن عربی گفته است: "او در همه ی آنچه مخلوقات یا مبتدعات نامیده می شوند، سریان دارد... او در هر شاهدهی شاهد، و در هر مشهودی مشهود است، پس او همه ی هستی است... [11]. او همان وجود و موجود است. در هر معبودی او پرستیده می شود و در هر مقصودی او مورد قصد قرار می گیرد. او وجود هر چیزی است و هر چیزی ترجمه و بیان اوست. هنگام ظهور هر چیزی است و در هنگام فقدان هر چیزی او باطن است. او اول (مقدم بر) هر چیزی و آخر (موخر از) هر چیزی است [12]. ... عابد و معبود [13]. ... ذاکر و مذکور [14]. ... حاکم و قابل [15]. ... تکلیف کننده و تکلیف شونده [16]. ... اوست... پس منزله است کسی که اشیا را ظاهر کرده و خود عین آنهاست [17]. ... خدا را جز خدا کسی ذکر نمی کند

و جز خدا کسی خدا را نمی بیند" [18]. وقتی ابن عربی گفت: "سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها: منزه است خدایی که اشیا را ظاهر ساخت در حالی که خود عین آنهاست" [19]. علاء الدوله سمنانی را چنان برانگیخت که به تندى نوشت: "ای شیخ، اگر از کسی بشنوی که می گوید مدفوع شیخ عین وجود شیخ است، قطعاً با او مسامحه نمی کنی بلکه بر او خشم می گیری. پس چگونه جایز است که عاقلی چنین هذیانی را به خدا نسبت دهد؟ به سوی خدا توبه کن، توبه ای خالص" [20].

حلاج هم گفته است:

سبحان من اظهر ناسوته      سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهراً      فی صورہ الاکل و الشارب

"منزه است کسی که ناسوتش راز رفعت لاهوت نورانی اش را آشکار ساخت. سپس بر خلقتش در صورت انسانی که می خورد و می آشامد ظاهر گشت" [21]. و مولوی گفته است:

گفت فرعونى انا الحق گشت پست      گفت منصورى انا الحق و برست

(مثنوی، دفتر پنج، بیت 2035)

معاد صدرايي هم با آیات بسیاری تعارض دارد. معادی که عارفان و فیلسوفان مسلمان بر می سازند، با آیات عدیده ای تعارض بنیادین دارند. تفسیر امروزیان و فیلسوفان صدرايي از مهبط وحی، با آیات قرآن و سنت نبوی تعارض دارد. بنابر معیارهای ارائه شده از سوی آقای کدیور، نظرات خدا شناسی و آخرت شناسی و نبوت شناسی بسیاری از مفسران، فیلسوفان و عارفان مسلمان، غیر اسلامی و بی پایه خواهد شد. اگر می توان و باید از ظاهر گرایی دست کشید و اگر تأویل آیات توحید و نبوت و معاد مجاز است، چرا تأویل آیاتی که قرآن را کلام الله معرفی می کنند، مجاز نباشد؟ خدای فرا شخصی سخن نمی گوید. در نگاه موحدانه و غیر شرک آمیز به عالم هستی، همه ی افعال و گفتارها، فعل خداوند است. به تعبیر ابن عربی: "هیبت را کسی در می یابد که بفهمد که ... وجود همان حق (خدا) است" [22]. مطابق روایت نسفی:

" از شیخ المشایخ سعدالدین حموی سؤال کردند که خدا چیست؟ گفت موجود خداست (الموجود هو الله). سپس از او سؤال کردند که جهان چیست؟ پاسخ داد: غیر از خدا موجودی نیست (لاموجود سوی الله) [23]. به این معنا، قرآنی که سخنان پیامبر گرامی اسلام است، همزمان، کلام الله است.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 3 دی 1387

پاورقی ها:

1- فخر رازی در پایان بحث، دلائل رویت خداوند توسط مومنان را به شرح زیر بازگو می کند:

" 1 ) موسی علیه السلام از خداوند طلب دیدار کرد، و این دلیل بر جواز رویت الله دارد. 2) خداوند تعالی رویت را بر استقرار کوه در محل خود معلق ساخت و فرمود: "فان استقر مکانه فسوف ترانی" و استقرار کوه در محل خود جایز است، و معلق بر جایز نیز جایز است. و شرح این دو دلیل ان شاء الله در سوره اعراف خواهد آمد. 3) تمسک به قول خداوند "لا تدرکه الابصار" که جوهری از آن را بیان کردیم. 4) تمسک به قول خداوند "للذین احسنوا الحسنی و زیاده" که شرحش در تفسیر سوره یونس آمده است. 5) تمسک به قول خداوند "فمن کان یرجوا لقاء ربه" و همین طور به جمیع آیات که سخن از لقاء الهی می گویند و بارها در این تفسیر به آن پرداخته ایم. 6) تمسک به قول خداوند "و اذا رایت ثم رایت نعیماً و ملکاً کبیراً". چه در یکی از قرآنت این آیه به جای ملکاً، ملکاً (به فتح میم و کسر لام) آمده و مسلمانان اجماع دارند که این ملک کسی جز خداوند تعالی نیست. و در نظر من تمسک به این آیه قوی تر از تمسک به آیت غیر آن است. 7) تمسک به قول خداوند "کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون" و تخصیص کفار و محجوب بودن از خداوند دلالت بر این دارد که مومنان از دیدن خداوند محجوب نیستند. 8) تمسک به قول خداوند "ولقد راه نزله اخری عند سدره المنتهی" و تقریر این حجت در تفسیر سوره نجم خواهد آمد. 9) گرایش و علاقه به معرفت خداوند به کاملترین وجوهش در دلهای پاک سرشته است، و کاملترین طرق معرفت همانا رویت است. پس باید که دیدار خداوند مطلوب هر کسی باشد، و چون این نکته ثابت شد، باید با نظر به قول خداوند "و لکم فیها ماتشتهی انفسکم" (فصلت، 31) (= و در بهشت هر آنچه دلتان بخواهد هست) نسبت به حصول آن قطع داشته باشیم. 10) قول خداوند تعالی "ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات کانت لهم جنات الفردوس نزولاً" (کهف، 107) (و جنات الفردوس عالیترین درجات بهشت روزی یا پیشکش مومنان و نیکوکاران است). آیه دلالت بر این دارد که خداوند تعالی جمیع جنات فردوس را پیشکش مومنان قرار داده است. و اکتفا به پیشکش، برای بهشتیان تشریف اعظم که برتر از این پیشکش است حاصل گردد و آن جز رویت الهی نیست. 11) حجت یازدهم این قول خداوند است "وجوه یومئذ ناصره. الی ربها ناظره" و تقریر هر یک از این وجوه در این کتاب در موضع مناسب هر یک خواهد آمد. اما اخبار مربوط به رویت بسیار است، از جمله حدیث مشهور: سترون ربکم ترون القمر لیلہ البدر، لا تضامون فی رویتہ (بزودی پروردگارتان را خواهید دید، همچنانکه ماه را در شب چهاردهم می بینید و در رویت او ظلم و زحمتی - از این نظر که کسی مانع بشود یا مومن مستحق محروم بماند - پیش نخواهد آمد). بدان که این تشبیه در مورد همانند نمودن رویت الهی به رویت ماه از نظر روشنی و وضوح است، نه تشبیه مرئی [یعنی خداوند به ماه]. همچنین جمهور مسلمانان اتفاق دارند که رسول اکرم در تفسیر این آیه قرآن "للذین احسنوا الحسنی و زیاده" فرمود "الحسنی" بهشت است و "زیاده" نظر به وجه الله. همچنین صحابه، رضی الله عنهم، در این مسئله اختلاف داشتند که آیا نبی اکرم در شب معراج، خداوند را دیده است یا نه. و هیچکدام از آنان، دیگری را به جهت این قول (قول به رویت) تکفیر نکرد یا نسبت بدعت و ضلالت نداد. و این خود دلالت دارد بر اینکه (صحابه) بر این امر اجماع داشتند که دیدن خداوند امتناع عقلی ندارد. این سخن ما در سمعیات مسأله ی رویت الهی بود" (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج 13، صص 132 - 126).

2- علامه طباطبایی، ترجمه تفسیرالمیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، جلد 17، ص 166.

3- ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص 461.

4- ملاصدرا، اسرار الایات، ص 231.

5- مرتضی مطهری، *عدل الهی*، انتشارات صدرا، فصل مجازات های اخروی، صص 216-189. جمله نقل شده در متن، متعلق به ص 209 کتاب است.

6- *بحار الانوار*، 59، ص 259.

7- طباطبایی، *المیزان*، جلد 14، ص 45 الی 67.

8- انواع و اقسام برهان صدیقین، اگر خدایی را اثبات کنند و اگر به معنای دقیق کلمه برهان باشند، خدای غیر متشخص را اثبات می کنند که تمام هستی است. ملاصدرا برهان صدیقین بوعلی را برهان صدیقین نمی داند. وی پس از ذکر برهان بوعلی می نویسد: "... و هذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصدیقین و ليس بذلك كما زعم، لان هناك يكون النظر الى حقيقه الوجود، و ههنا يكون النظر في مفهوم الوجود" (*اسفار*، ج 6، ص 26). شاگردان آقای طباطبایی، مثلاً آیت الله جوادی آملی، معتقدند، برهان صدیقین ملاصدرا و دیگران نیازمند یک یا چند مقدمه (اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، اصل علیت) است. ولی برهان صدیقین طباطبایی بدون هیچ مقدمه ای خدا را اثبات می کند. آقای طباطبایی در تعلیقه ی خود بر *اسفار*، در ذیل سخن ملاصدرا: "ان الوجود كما مر حقيقه عينيه" چنین می نویسد: "وهذه هي الواقعيه التي ندفع بها السفسطه و نجد كل ذي شعور مضطراً الى اثباتها، و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتى ان فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها. فلو فرضنا بطلان كل واقعيه في وقت او مطلقاً كانت حينئذ كل واقعيه باطله واقعاً (اي الواقيه ثابتة). و كذا السوفسطى لو رأى الاشيا موهومه او شك في واقعيته فعدده الاشيا موهومه واقعاً و الواقعيه مشكوكه واقعاً (اي هي ثابتة من حيث هي مرفوعه). و اذ كانت اصل الواقعيه لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبه بالذات. فهناك واقعيه واجبه بالذات، و الاشيا التي لها واقعيه مفترقه اليها قائمه الوجود بها. و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان، و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيه (*اسفار*)، ج 6، صص 15-14، تعلیقه علامه طباطبایی، پاورقی سوم).

طباطبایی همین برهان را در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* ذکر کرده است: "واقعیست هستی، که در ثبوت آن هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی پذیرد و نابودی بر نمی دارد. به عبارت دیگر واقعیست هستی بی هیچ قید و شرط واقعیست هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیست نمی شود. و چون جهان گذران و هر چه جزء از اجزاء جهان نفی را می پذیرد، پس عین همان واقعیست نفی ناپذیر نیست. بلکه با آن واقعیست، واقعیست دارد و بی آن از هستی بهره ای نداشته و منفی است... جهان و اجزاء جهان در استقلال وجودی خود و واقعیست دار بودن خود تکیه به یک واقعیستی دارند که عین واقعیست و به خودی خود واقعیست است" (علامه طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج 5، صص 86-75).

9- میرزا محمد تنکابنی، *قصص العلماء*، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة، 1364، ص 331.

10- جواد تهرانی، *عارف و صوفی چه می گویند؟*، چاپ هشتم، تهران، بنیاد بعثت، 1369، ص 278.

11- محیی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ج 1، ص 111.

- 12- محیی الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه* ، ج 1 ، ص 475.
- 13- پیشین، ج 4 ، ص 102 .
- 14- پیشین، ج 4 ، ص 92 .
- 15- پیشین، ج 2 ، ص 216 .
- 16- پیشین، ج 4 ، ص 100 .
- 17- پیشین، ج 2 ، ص 459 .
- 18- پیشین، ج 4 ، ص 92 .
- 19- محیی الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر، ج 2 ، ص 459.
- 20- عبدالرحمن جامی، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، 1370 ، ص 489 .
- 21- ر. ا. نیکلسون ، *اسلام و تصوف* ، ترجمه محمد حسین نهاوندی ، تهران، کتابفروشی زوار، 1341 ، ص 134 .
- 22- *الفتوحات المکیه* ، ج 2 ، ص 540 .
- 23- شیخ عبدالعزیز بن محمد نسفی ، *کشف الحقایق* ، به کوشش مهدوی دامغانی ، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1344 ، ص 153 .

نگاهی به نقدهای محسن کدیور از نمادهای روشنفکری دینی(3)

## روشنفکری دینی عبور از متنی

**1- روشنفکری دینی متنی**، روشنفکری دینی عبور از متنی: متن مصاحبه روشنفکران دینی را به دو دسته مهم تقسیم می کند: گروه اول به متن(قرآن) وفادارند، اما گروه دوم، که متشکل از سروش، شبستری و ملکیان است، به متن وفادار نیستند، از متن عبور کرده اند و دیگر التزامی به قرآن ندارند. گفته می شود:

"بنده به شدت با بحثی به عنوان "عبور از متن مقدس" مخالفم و به نظرم گفتن آن مثل این است که بگوییم عبور از اسلام... اگر قرار باشد مسئله "عبور از متن" و "تفسیر کاملاً آزاد" و "غایت گرایی" مطرح شود بدون هیچ تعارفی باید گفت که نه نامی از این دین می ماند نه نامی از آن دین. چرا که در غایات دیگر همه ادیان مشترکند. فرض کنید معنویت و عدالت و عقلانیت و امثالهم غایات عالی ادیان باشد. این غایات متعالی دیگر اسلامی و مسیحی و یهودی و زرتشتی ندارد. این امور دیگر اسم خاصی بنام اسلام ندارند. نتیجه آن همان معنویت گرایی متعالی است، به این معنا که می خواهیم به سمت یک امر متعالی و غایات غیر مادی برویم. در واقع اگر منصف و صادق باشیم و بدون تعارف واقعیت آنچه که بدان رسیده ایم را ذکر بکنیم، معنای فراروی از متن دینی یعنی قایل شدن به یک امر متعالی، کم و بیش مشترک در همه ادیان که امروز در غرب مثلاً به نام اسپیریچوالیتی (SPIRITUALITY) و امثالهم مطرح می شود. کسانی که ماتریالیست نیستند، اما تابع هیچ دینی هم نیستند و معتقدند ما هر امر خوبی را در هر دینی دیدیم بر می داریم، اما نه به اعتبار دینی بودنش، بلکه به اعتبار خوب بودنش. لذا امانت داری و ...، به عنوان مثال، به نام این دین یا آن دین خاص نخواهند بود... این نحوه مواجهه با متن، باعث ایجاد دو صف متمایز در این جریان خواهد بود. یعنی روشنفکران دینی فرا متنی یا عبور از متنی که در حال رشد هستند و نحله دومی که پایبند به متن و سنت معتبر هستند و من ضمن احترام به دسته اول از دسته دوم دفاع می کنم و معتقدم نسبت به دسته اول، ضمن قدردانی از خدمات علمی گذشته شان، متواضعانه منتقد دسته اول هستم".

این تفکیک از زوایای گوناگون قابل نقد است:

**1-1-1** هیچ شاهد و نمونه ای از آرای سروش، شبستری و ملکیان ارائه نمی شود که آنان گفته باشند باید از قرآن(متن) عبور کرد.

**1-1-2** تا آنجا که من اطلاع دارم، در آثار منتشر شده از سوی سروش، ملکیان و شبستری چنان مدعایی وجود ندارد. اگر در این خصوص حق با من باشد، مدعای مذکور یک اتهام بسیار سنگین در جامعه ای است که با کمتر از چنین اتهام هایی، کسانی جان خود را باخته اند. بعید است مدلول سیاسی و پیامدهای چنین اتهام سنگینی روشن نباشد؟

**1-1-3** حداکثر چیزی که مصاحبه می توانست ادعا کند این بود: برداشت من از آرای این سه تن این است که آنان دیگر به قرآن وفادار نیستند و از قرآن عبور کرده اند. به عبارت دیگر، اگر مدعیات سروش،



شبستری و ملکیان تا نهایت منطقی اش دنبال شود، دیگر نمی توان به قرآن وفادار بود. این مدعا با مدعای اول تفاوت فراوانی دارد. همین مدعا را هم باید بر شواهد و قرائن متکی کرد.

**4-1-** تا آنجا که من می فهمم، این تفکیک و تمایز، در متن یاد شده، ناظر به گفت و گوی علمی نیست. برای اینکه، نه آرای عبور کنندگان از قرآن طرح شده است، نه آرای وفاداران به قرآن. آن متن نشان نمی دهند که چرا وفاداری به قرآن درست است؟ و چرا عبور از قرآن نادرست است؟ هر یک از این دو رویکرد چه مسائلی را حل و چه مشکلاتی را رفع خواهند کرد؟

از این رو، متن یاد شده، کاری جز جدا کردن خودی ها از غیر خودی ها نمی کند. خودی ها قرآن را کلام الله می دانند و بدان وفادارند. اما غیر خودی ها، قرآن را سخن پیامبر گرامی اسلام می دانند و از آن عبور کرده اند. خودی ها، دل در گرو اسلام و ایران دارند، اما غیر خودی ها، دل در گرو غرب و مدرنیته دارند و پایان کارشان تقی زاده و آمریکایی شدن است (رجوع شود به اولین قسمت).

**5-1-** ادعا می شود که عبدالکریم سروش **مثنوی مولوی** را برتر از قرآن می داند:

"نکته سؤال برانگیز اینجا است که ما نسبت به کلام خدا کم عنایت هستیم و آن را متعلق به همان دوران می دانیم، اما از سوی دیگر مولانا یا ابن عربی را آنقدر بزرگ می کنیم که پیامی برای همیشه تاریخ دارند".

این مدعا باید مستند به شواهد شود تا بتوان درباره آن داوری کرد. اما باز هم دیده می شود که بحثی علمی در این خصوص ارائه نمی شود که به کدام دلایل قرآن بیش از **مثنوی مولوی** و آثار ابن عربی دارای پیام برای بشر امروز است؟ تنها کاری که صورت گرفته، اعلام هشدار به مومنان است که حواس شان را جمع کنند آگاه باشند که اینان سخنان مولوی و ابن عربی را بالاتر از کلام الله می دانند.

**6-1-** نزاع قائلان به "سخن پیامبر بودن قرآن" با قائلان به "کلام الله بودن قرآن"، بر سر پایبندی یا عبور از متن نیست، بلکه بر سر فهم، تفسیر و تاویل متن است. قائلان به کلام الله بودن قرآن، آیات بسیاری را تاویل می کنند و مدعی هستند که در آن موارد، با مجاز روبرو بوده ایم، نه حقیقت. قائلان به سخن پیامبر بودن قرآن، آیات مربوط به کلام الله بودن قرآن را نیز تاویل می کنند. بدین ترتیب، محل نزاع، تاویل پذیری و تاویل ناپذیری قرآن است. اگر تاویل آیات قرآن مجاز و ضروری است، متکای این رویکرد، معیاری پیشینی است یا بطور پسینی تاویل صورت می گیرد؟ چرا در موارد بسیار تاویل مجاز و ضروری است و در این خصوص، تاویل به عبور از متن (قرآن) منجر خواهد شد؟ فروکاستن اختلاف بر سر تاویل آیات موضوعی خاص، به اختلاف بر سر عبور از متن یا التزام به متن، تحویلی بلاذلیل است که پیامدهای عملی بسیار ناپذیرفتنی به دنبال دارد. بعید است عواقب این امر بر کسی پوشیده باشد.

**2-** غیر اسلامی بودن آرای دین شناسانه ی سروش، شبستری و ملکیان: در سخنرانی سال 1386، بر اساس مصادیق، و قرائت خاص خود از آن مصادیق، ادعا شده است، اسلامی که سروش و شبستری و ملکیان معرفی می کنند، اسلام نیست. گفته می شود:

" آن چیزی که در هیچ شرایطی اسلام نمی تواند آنها را به کناری نهد، و تا اسلام اسلام است، می باید این امور باقی باشد، در صدر همه، خدا باوری است، توحید است، خدای متشخص، خدای متشخص پرسونال

که در این دین حرف اول را می زند. این وادی اسلام ماست، اگر او را برداریم، دیگر هر چیزی را به دین نسبت بدهیم بی معناست. خدا معنای زندگی است، از دید یک مسلمان. **اگر وحی الهی را به پیامبرش وصل کنیم و آن را به هر شکلی بشری کنیم، دیگر این اسلام، اسلام نیست، این ذاتی اسلام است**، این صفت ممیزه ی اسلام است. اگر اعتقاد به آخرت را برداریم و بپنداریم من همه چیز را تکلیف اش را در همین دنیا می خواهم مشخص کنم، دیگر این دین، دین نیست. هر چه می خواهد باشد، باشد، اخلاق است، عرفان است، معنویت است، اما اسلام نیست. این رکن اساسی اسلام است. ارکان عملی هم دارد، این دین نماز دارد، روزه دارد، حج دارد، انفاق دارد، امر به معروف و نهی از منکر دارد، هیچ قرائت معتبری از دین نمی توان یافت که این امور را به کناری نهاده باشد. این دین روابط خانوادگی ویژه ای دارد، قراردادها در آن معتبر است، عدل در آن کاملاً مورد اعتناً است، **اگر این امور اخلاقی و فقهی را از دین برداریم، این دین دیگر چیزی ازش باقی نمی ماند**. بنابراین این اگر از احکام ثابت یا احکام یونیورسال یا احکام ذاتی بخواهیم سخن بگوئیم، در حوزه ایمانیات حداقل سه مورد است، بسیاری از اموری که ذکر کردم در حوزه شریعیات، عملی یات و فقه یات، یعنی مسائل عبادی پنج گانه و روابط خاص مدنی و رعایت قراردادها در حوزه عمومی. این ها احکام اسلام است که هیچ قرائتی نمی تواند از آنها نوع دیگری ابراز بدارد... لذا سکولاریزه به معنای اصلیش که در مهد خود مطرح است، نه به معنای محرفش که در جامعه ی ما مطرح می شود که فرو کاسته می شود به جدایی دین و دولت، خیر، سکولاریزه به معنای دنیوی بودن، عرفی بودن و تقلیل نقش دین مطرح شد، معنایش این بود که دیگر برای روز آخرت هم لزومی نیست که به مثابه ادیان ابراهیمی تره خورد کرد. زمانه عوض شده است، یا به دنبال دینی باشیم که نه خدا در آن موضوعیت دارد، نه وحی و نبی در آن اصالتی دارد، نه آخرت جایگاه و مصداقی دارد. پس از دین چه می ماند" [1].

در خصوص مدعیات مذکور، نکات زیر قابل تأمل است:

**1-2-** در متون مقدس دینی مقولاتی چون "اصول عقاید"، "فروع دین" و "اخلاق" وجود ندارد. این تقسیم بندی ها، محصول قرائت متن و فهم مسلمین از کتاب و سنت است. بدین ترتیب، تعیین اینکه چه تفسیری از کتاب و سنت معتبر، تفسیر اسلامی است، با خود کتاب و سنت نیست. تعیین اینکه "**حقیقت اسلام**" چیست؟ امری تفسیری است که بر سر آن اختلاف نظر فراوان وجود دارد. به عنوان نمونه، حقیقت اسلام از نظر آقای خمینی، چیزی جز اصل وجود خدا، نبوت و احتمالاً اعتقاد به آخرت نیست. اگر کسی به این دو اصل اعتقاد داشته باشد: "ولی به خاطر شبهاتی به احکام اسلامی اعتقادی نداشته باشد این فرد مسلمان است." به گفته او هر کس نماز و حج را امروز واجب نداند، باز هم مسلمان است. آقای خمینی می نویسد: "آنچه در **حقیقت اسلام** معتبر است و پذیرنده آن مسلمان محسوب می شود عبارت است از اصل وجود خدا و یگانگی او، نبوت و احتمالاً اعتقاد به آخرت. بقیه قواعد عبارتند از احکام اسلام که دخالتی در اصل اعتقاد به اسلام ندارند. حتی اگر کسی به اصول فوق معتقد باشد ولی به خاطر شبهاتی به احکام اسلامی اعتقادی نداشته باشد، این فرد مسلمان است. به شرطی که عدم اعتقاد به احکام منجر به انکار نبوت نشود، نمی شود کسی هیچ یک از احکام اسلامی را قبول نداشته باشد معذالک معتقد به نبوت باشد. پس اگر بدانیم کسی اصول دین را پذیرفته و اجمالاً قبول دارد که پیامبر احکامی داشته ولی در وجوب نماز یا حج تردید داشته باشد و گمان کند نماز و حج در اوایل اسلام واجب بوده ولی در زمان های اخیر واجب نیستند، اهل دین

چنین فردی را نامسلمان نمی‌شمارند بلکه دلایل کافی برای مسلمان بودن چنین شخصی وجود دارد که طبق مفاد آن دلایل هر کسی شهادتین را بگوید مسلمان است." [2].

همانگونه که دیده می‌شود، آقای خمینی، حقیقت اسلام را به وجود خدا و نبوت منحصر می‌کند، اما اسلام آن چنان که ناقد محترم می‌فهمد و می‌خواهد، مصادیق اش بسیار بیش از آن است که حتی فردی چون آقای خمینی می‌گفت. آیت الله وحید هم چون آقای خمینی توحید و نبوت را برای مسلمانی کافی می‌داند. می‌گوید:

"هر کس شهادت به وحدانیت خداوند متعال و رسالت خاتم انبیاء صلی الله و علیه و آله و سلم بدهد مسلمان است، و جان و عرض و مال او مانند جان و عرض و مال کسی که پیرو مذهب جعفری است محترم است. و وظیفه شرعی شما [شیعیان] آن است که با گوینده ی شهادتین هر چند شما را کافر بدانند به حسن معاشرت رفتار کنید، و اگر آنها به ناحق با شما رفتار کردند شما از صراط مستقیم حق و عدل منحرف نشوید، اگر کسی از آنها مریض شد به عیادت او بروید، و اگر از دنیا رفت به تشییع جنازه او حاضر شوید، و اگر حاجتی به شما داشت حاجت او را بر آورید" [3].

**2-2 -** از همین مصادیق محدود مورد نظر آقای خمینی و آیت الله وحید (خدا و نبوت) یا مصادیق گسترده تر مورد نظر ناقد محترم (خدا، نبوت، معاد، عدل، نماز، روزه، حج، انفاق، امر به معروف و نهی از منکر، روابط خانوادگی ویژه، روابط خاص مدنی، اصول اخلاقی و...)، فهم و تفسیر واحدی وجود ندارد. تمام اینها، تفاسیر مختلف بر می‌دارند و برداشته اند به عنوان نمونه به خدا بنگرید، خدای عارفان مسلمان (وحدت وجودیان) و خدای برهان صدیقین ملاصدرا، خدای غیر متشخص یا فراشخصی است، اما خدای فقیهان، "خدای متشخص انسانوار سلطانی" است. بر مبنای چه هرمنیوتیکی خدای محی الدین عربی، مولوی و صدر المتألهین غیر اسلامی معرفی می‌شوند؟ محمد مجتهد شبستری فهم دیگری از اصل توحید قرآنی ارائه می‌کند. به نظر وی، توحید پیام دینی قرآن است، ولی توحید در اینجا به معنای "موحدانه نگرستن و موحدانه زیستن است، و نه عقیده به وجود خدای یکتا ... قرآن بیان کننده توحید پیامبر اسلام است. پیامبر آن گونه به جهان می‌نگریست و جهان را می‌فهمید" [4]. چرا این قرائت از توحید قرآنی، غیر اسلامی است؟

**2-3 -** قرائت سروش و مجتهد شبستری از نبوت، متکی بر آرای مولوی است. چه دلیلی دال بر غیر اسلامی بودن نبی شناسی مولوی ارائه شده است؟

**2-4 -** مطابق تلقی آقای خمینی، اعتقاد به آخرت لزوماً جزء حقیقت اسلام نیست، اما حتی اگر همچون ناقد محترم اعتقاد به آخرت را یکی از ارکان مسلمانی بدانیم که بدون آن، دین، دیگر دین نباشد، چه دلیلی وجود دارد که تصاویر قرآنی بهشت و جهنم را حقیقی، نه نمادین، بدانیم؟ یا اگر کسی چنان نظری داشت، نظر او را غیر اسلامی معرفی کنیم؟

**2-5 -** ناقد محترم هم می پذیرد که اصول عقاید اموری است که باید با دلایل عقلی بدان رسید، حال، اگر دلایل عقلی دال بر وجود خدای غیر متشخص (نه خدای متشخص انسانوار) بود، تکلیف یک مسلمان مومن چیست؟ آیا باز هم باید از خدای متشخص انسانوار سلطانی اعتبار ساز دفاع کند؟ اگر دلایل عقلی سخن گفتن خدا را ناپذیرفتنی نشان داد، آیا باز هم باید قرآن را کلام خدای متشخص انسانوار سلطانی تلقی کرد؟ اگر دلایل عقلی حیات شخصی پس از مرگ را ناممکن اعلام کرد، آیا باز هم باید به حیات شخصی پس از مرگ اعتقاد داشت، یا باید تصور خود را در خصوص حیات پس از مرگ تغییر داد؟

**3- معیار پذیرش و درستی آرای جدید دین شناسانه:** مصاحبه برای پذیرش آرای نو، معیاری به شرح عرضه می دارند:

"نوع حرف های انقلابی که بیان می شود اگر نتواند عرف اهل رشته خود را متقاعد کند، لااقل در آن دوره به حاشیه رفته و حذف می شود، ولی اگر توانست و - ممکن است حرفی در دوره ای پذیرفته نشود و در دوره ای دیگر پذیرفته گردد- از همان زمانی که این عرف اهل علم پذیرفت، سخن درستی است. در عرف اهل دین هم، همین گونه است. اگر بین عرف اهل دین سخنی گفته شود که عالمان دین آن را حرف یاوه ای نیابند، همین کفایت می کند. حالا لازم نیست که حتماً با این مکتب یا با آن مکتب توافقی داشته باشد".

در خصوص این معیار چند نکته قابل ذکر است:

**3-1- روشن نیست سخنان سروش، شبستری و ملکیان را انقلابی قلمداد کردن، مبتنی بر چه معیاری است؟**

**3-2- پذیرش جمعی یا رد جمعی، معیار "درستی" و نادرستی مدعا نیست. ممکن است مدعایی صادق باشد، ولی جامعه ی عالمان نتواند به صدق آن سخن واقف شود. تحویل صدق به پذیرش جمعی، تحویل دلیل به علت است.**

**3-3- این معیار که آرای نواندیشی دینی را "عالمان دین یاوه نیابند"، معیاری قابل دفاع نیست. برای اینکه تجربه ی تاریخی نشان می دهد که عالمان دین معمولاً هرگونه نوع آوری را بی پایه و یاوه معرفی می کنند. اما گذشت زمانه نشان می دهد که رایی که در یک دوره یاوه به شمار آمده، در دوره ی بعد به سرمشق غالب تبدیل شده است. معیار پذیرش مدعا، صدق و کذب مدعا و قوت و ضعف دلایل ارائه شده است، نه یاوه بودن و یاوه نبودن.**

**3-4- روشن است که مدعای "قرآن سخن پیامبر گرامی اسلام است"، حرف یاوه ای نیست. همین که افقه و اعلم فقهای کنونی، آیت الله منتظری، طی دو مرحله به طور مستدل اقدام به نقد این مدعا کرده اند، حاکی از این است که با مدعای یاوه ای مواجه نیستیم. از سوی دیگر، افرادی چون سروش، شبستری و مصطفی ملکیان، دینداران خردمندی هستند که اگر مدعیات دیندارانه شان مستدل تر از بقیه عالمان دین نباشد، حداقل هم سطح آنان است. بدین ترتیب، جامعه ی دینداران، با دو مدعای متعارض در خصوص قرآن روبروست. ممکن است مدعای کلام الله بودن قرآن، مدعای مسلط باشد، اما، معنای آن (تسلط) این**

نیست که مدعای مستدل تری است. ضمن آنکه پیش بینی آینده کار دشواری است. ممکن است مدعای "قرآن سخن پیامبر است"، در گذر زمان به سرمشق غالب تبدیل شود.

**4- زبان انسانی، زبان خدا:** یکی از مدعیات متون یاد شده این است که دو گونه زبان وجود دارد: یکی زبان انسانی و دیگری زبان غیر انسانی، یعنی زبان خداوند. گفته می شود:

"زبان هایی که ارایه شده عصری است. اما اگر وارد این موضوع شویم که تمام این محدودیت ها شامل زبان وحی هم میشود، من با برخی از دوستان صاحب نظر مخالف هستم. به این معنا که معتقد نیستم که با محدودیت هایی که برای زبان انسانی وجود دارد ما می توانیم برای زبان غیر انسانی هم تعیین تکلیف بکنیم و معتقدیم که احکام این قلمرو را به قلمرو دیگر بردن، شبیه این است که ما احکام فیزیک را بخواهیم به عرصه متافیزیک تحویل بکنیم. اگر در گذشته پوزیتیویست ها و نئو پوزیتیویست ها می گفتند، چون من زیر تیغ آزمایشگاه خدا را ندیدم، پس خدا نیست، این حرف خیلی پیش پا افتاده ای بود و پاسخ آن هم این بود که این سخن فقط در عرصه زیست شناسی قابل پذیرش است، اما در عرصه فراتر از زیست شناسی نمی توان احکام زیست شناسی را وارد کرد. به همین صورت اگر امروز گفته شود، احکام زبان انسانی اینگونه است و محدودیت هایش هم - به دلیل انسانی بودنش - برای ما مشخص است، سخن درستی است. اما آیا این دلیل می شود که اگر موجودی فرا انسانی هم سخن گفت و به وسیله آن انتقال مفاهیم صورت گرفت، آن سخن در ناحیه مصدر و گوینده هم به محدودیت های انسانی باید دچار شود؟ ممکن است برای انتقالش به من انسان آن محدودیت ها تحمیل شود. اما در اصل خود آن مسئله وحی چنین محدودیتهایی وجود ندارد. یعنی این دو قلمرو با یکدیگر تفاوت می کنند."

این مدعا کاذب است. برای اینکه، یک زبان بیشتر وجود ندارد، آن زبان هم، همان زبانی است که انسانها بر ساخته اند. اگر خداوند بتواند حرف بزند و حرف زده باشد، چاره ای جز این نداشته که از همان بر ساخته ی انسانی برای مفاهمه ی با آدمیان استفاده کند. اگر خداوند زبانی مخصوص به خود داشت، هیچ انسانی معنای آن زبان خاص را نمی فهمید. برای اینکه از "زبان همگانی" استفاده نکرده بود، بلکه "زبان خصوصی" برای خود ساخته بود، به دلیل نبود "زبان مشترک"، "ارتباط" ناممکن می شد. تجربه ی عرفانی عارفان، تجربه ی خصوصی است. آنها برای اینکه آن تجربه را در اختیار دیگران بگذارند، نمی توانند "زبان خصوصی" بیافرینند، بلکه مجبورند تجربه ی خصوصی را به "زبان همگانی" بیان کنند تا فهم آن امکان پذیر شود. درست است که زبان عرفا تناقض آمیز است، ولی راه دیگری در پیش پای آنها وجود نداشت و ندارد.

زبان انسانی، همانند دیگر بر ساخته های انسانی، محدودیت های خاص خود را دارد. پس زبان قرآن، خواه کلام الله به شمار آید، یا سخن پیامبر باشد، در هر حال واجد ویژگی های زبان انسانی است.

**نتیجه:** به سادگی نمی توان یک تفسیر خاص از متن را، تنها تفسیر معتبر متن قلمداد کرد. همه ی مومنان و مفسران باید نشان دهند به چه دلیل یا دلالتی، تفسیر آنان از متن، از نظر هرمنیوتیکی، تفسیر معتبر متن محسوب می شود؟ در نبود چنان معیاری، تفسیر خود از متن را معتبر به شمار آوردن و تفسیر دیگران را عبور از متن قلمداد کردن، قابل دفاع نمی باشد. در اولین قسمت نشان داده شد که حکم صادر کرده اند که نمادهای نواندیشی دینی را نباید دینی به شمار آورد. در اینجا هم حکم صادر کرده اند که فقط خدای متشخص (individualized) و انسانوار (personal) خدای اسلام است و اگر خدای

متشخص انسانوار را برداریم و به جای آن خدای غیر متشخص یا فراشخصی گذارده شود، دیگر از دین و اسلام چیزی باقی نخواهد ماند. خواندن این سخنان، باعث تعجب فراوان است. برای آنکه حتی فقهای انحصارگرا و بنیادگرا هم چنین فتوایی صادر نکرده اند.

چه کسی و در کجا اثبات کرده است که خدای فقیهان، یعنی خدایی که فقها به تصویر می کشید(خدای متشخص انسانوار سلطانی اعتبار ساز)، بیش از خدای فلاسفه و عارفان، یعنی خدایی که آنان به تصویر می کشند، با خدای واقعی انطباق دارد؟ مگر راهی برای رسیدن به خدای واقعی وجود دارد؟ این مدعا که خدای متشخص و انسانوار در دین ما حرف اول را می زند، روایت و قرائت فقها از قرآن و سنت معتبر نبوی است. در حالی که، خدای فیلسوفان و عارفان مسلمان، خدای نامتشخص یا فراشخصی است. این عربی می گوید:

"تو صورت خدا و خدا روح توست. تو برای خدا مانند صورت جسمیه هستی و او برای تو مانند روحی است که مدبر صورت جسمیه ی توست" [5]. "در میان صفات "واحد"، احدیت از همه ی صفات شریف تر است. این احدیت در هر موجودی ساری است. اگر چنین نبود شناخت احدیت حق سبحانه امکان نداشت. پس هیچ کس خدا را جز از طریق نفس خویش نمی شناسد و بر احدیت حق دلیلی غیر از احدیت نفس نیست. من عرف نفسه عرف ربه" [6]. "و ادخلی جنتی یعنی داخل بهشت من شود که در آنجا ستر من است. جنت من غیر از تو نیست، پس این تو هستی که مرا با ذات خود می پوشانی... اگر به جنت او داخل شدی به نفس خود راه یافته ای و معرفت دیگری به نفس خود پیدا می کنی غیر از آن معرفتی که به هنگام شناخت پروردگارت از راه نفس، پیدا کرده بودی. پس صاحب دو معرفت می شوی: یکی معرفت به او در خودت از آن جهت که "تو" هستی، و دیگری معرفت به او در خودت از آن جهت که "او" هستی نه از آن جهت که "تو" هستی. پس تو عیدی و تو ربی / برای کسی که تو عبد او هستی" [7]. "حق منزله همان خلق مشبه است هر چند خلق از حق متمایز می باشد. واقعیت خالق همان مخلوق و واقعیت مخلوق همان خالق است" [8]. "چون خدای تعالی مطلق وجود است، و از آنجا که هیچ تقییدی برای او مانع تقییدی دیگر نیست، بلکه همه ی تقییدات از آن اوست، پس او مطلق تقیید است و هیچ تقییدی جدای از سایر تقییدات بر او حکم نمی راند. پس معنای انتساب اطلاق به او را دریاب. کسی که وجودش چنین باشد مطلق نسبتها از آن اوست. هیچ نسبتی به او سزاوار تر از نسبت دیگر نیست" [9].

حتی فقهی چون آیت الله جوادی آملی در شرح حکمت متعالیه ملاصدرا، چاره ای جز دفاع از خدای غیر متشخص ندارد. می نویسد: "اگر وجود واجب نامتناهی و نامحدود است، نامتناهی مجالی برای غیر نمی گذارد و فرض شیء دومی که در عرض و یا طول آن قرار گیرد، خطا و ناصواب است... هستی نامتناهی نیز صمد است، یعنی جایی خالی در عرض، طول، فوق، تحت، عمق و در هیچ ساحتی از ساحتهای هستی باقی نمی گذارد تا به همان لحاظ، هستی دیگری حضور به هم برساند" [10]. "بنابر وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود منحصر در واجب است... غیر از واجب هیچ چیزی موجود نیست" [11]. "آنچه در خارج واقعیت دارد، یک واحد شخصی خواهد بود که دارای شئون، تجلیات، نعوت و اوصاف کثیر است... همه ی موجودات را یک اصل و سنخ واحد است و جز آن اصل واحد هر چه هست شئوون اوست، تنها آن حقیقت واحد ذات است و جز او اسماء و نعوت و صفات او هستند، او اصل است و غیر او اطوار و شئوون آن می باشند، او موجود است و هر چه جز او باشد جهات و حیثیات او است" [12]. "با وحدت شخصی وجود و با ارجاع علیت به تشان غیر از وجود حقیقی واجب که همان علت واحد و احد است هیچ وجود دیگری که استقلالی یا تعلقی باشد، محقق نیست بلکه آنچه که

وجود غیر پنداشته می شود چیزی جز تطورات و شئونات وجود حق و ذات احدی او نیست و با این بیان هیچ نوع وجودی اعم از وجود رابط و یا رابطی باقی نمی ماند... زیرا وجود رابط داشتن ممکن ها بر مبنای تشکیک وجود است، نه بر اساس رصین وحدت شخصی آن" [13]. "با حضور اطلاقی او گیری باقی نمی ماند و آنچه که غیر می نماید چیزی جز حضور و ظهور آن مطلق منبسط نیست" [14].

آیت الله ابوالقاسم خویی ، در خصوص این روایت از خدا نوشته است:

" احتمالی دیگر است و آنکه مدعی وحدت وجود معتقد به وحدت وجود و موجود در عین کثرت آنهاست، و وجود و موجود را که همان خدای سبحان است یکی می داند، و می گوید که کثرات ظهورات نور او و شئونات ذات او هستند، و هر کدام از آنها صفتی از صفات خدا و تابشی از نور خداوندند، که اصطلاحاً به آن توحید اخص الخواص می گویند. و این همان تقریری است که صدر المتألهین ارائه کرده و آن را به اولیا و عرفای بزرگ اهل شهود نسبت داده است... هر چند حقیقت مراد آنان برای ما روشن نیست، اما به هر روی معتقد به حقیقت وجود به این معنای اخیر محکوم به کفر و نجاست نیست" [15].

همچنین آقای خمینی گفته است:

"افسوس که ما بیچاره های گرفتار حجاب ظلمانی طبیعت و بسته های زنجیرهای آمال و امانی جز مطعومات و مشروبات و منکوحات و امثال اینها چیزهایی نمی فهمیم، و اگر صاحب نظری یا صاحب دلی بخواهد پرده از این حجب بردارد، جز حمل بر خطا نکنیم... اگر یکی از این حقایق را از لسان عارف شوریده یا سالک دلسوخته یا حکیم متألهی بشنویم، چون سامعه ی ما تاب شنیدن آن را ندارد و حب نفس مانع می شود که به قصور خود حمل کنیم، فوراً او را مورد همه طور لعن و طعن و تکفیر و تفسیقی قرار می دهیم و از هیچ غیبت و تهمت نسبت به او فروگذار نمی کنیم" [16].

پس خدای غیر متشخص یا فراشخصی ، امری بی سابقه در میان عارفان و فلاسفه مسلمان نیست. غیر اسلامی خواندن این خدا، امروزه فتوای شاذی محسوب خواند شد. خدای فراشخصی، محصول آیه **لیس کمثله شیء** است. خدای غیر متشخص حرف نمی زند، اما نگاه موحدانه به عالم و آدم ، همه ی سخنان را سخنان خدا به شمار خواهد آورد. ابن عربی این سخن ابوسعید خراز را بسیار درست می دانست که خدا جمع ضدین است، و آن را در موارد بسیاری ذکر کرده است. در یکی از موارد می نویسد:

" غیر او چیزی نیست (ما هو الاهی)... او از حیث وجود عین موجودات است... به همین جهت درباره ی او می گوئیم: او او نیست (هو لاهی)، تو تو نیستی (انت لا انت). **خراز (ره) که وجهی از وجوه حق و لسانی از السنه ی او بود و خود خدا از زبان او سخن می گفت، گفت :** خدای تعالی جز به جمع کردنش بین اعداد در حکم به اعداد شناخته نمی شود پس هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن" [17]. معنای سخن گفتن خدا در اینجا به خوبی روشن می گردد، انسان صاحب تجربه سخن خواهد گفت، و موحد سخن او را سخن خدا به شمار می آورد. برای اینکه در نگاه موحد جز خدا موجود دیگری وجود ندارد. ابن عربی در مورد دیگری گفته است:

" حق در صورت خلق ظاهر شده می گوید: **كنت سمعه و بصره ...** خدای تعالی می گوید: **فاجره حتی یسمع کلام الله :** به او پناه بده تا کلام خدا را بشنود (توبه، 6) [یعنی کلام رسول همان کلام خداست] و

فرمود **من يطع الرسول فقد اطاع الله** (نساء، 80) [18]. "خدای تعالی می گوید: و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه و نیز می گوید: یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله. برای مخلوق، افتقاری به غیر خدا ذکر نکرده و نیز مقدر نفرموده است که غیر خدا پرستیده شود، پس ناچار او عین هر شیء است. یعنی عین هر چیزی است که مورد احتیاج باشد و عین هر چیزی است که پرستیده می شود. همان طور که عین عابد در هر عبادتی است. چنان که فرمود **کنت سمعه و بصره** ... پس در عابد و معبود غیر از هویت او ظاهر نشده است. حکمت، سبب و علت او نیز غیر خودش نیستند. معلول و مسبب وی نیز چیزی جز او نمی باشند. پس او می پرستد و پرستیده می شود" [19]. از منظر وحدت وجودی ابن عربی که کل هستی غیر از خدا چیزی نیست، آیات انسانوارگی قرآن هم تفسیر روشنی پیدا می کند. هر کس هر کاری کند، کار خداست:

"به همین علت [که غیر او وجود ندارد] خدا خود را به آنچه صفات محدثات است و ادله ی عقلی آنها را درباره ی خدا محال می شمرند، موصوف کرده است. بپرهیز از آنکه او را با عقلت تسبیح کنی" [20]. "هنگامی که شرع آمد، نقیض آن چیزی را آورد که عقول بر آن دلالت می کنند. یعنی صفاتی را که صفات موجودات حادث محسوب می شوند برای خدا ذکر کرد از قبیل: آمدن، نزول، نشستن، شادی، خنده، دست و پا و دیگر صفات. همراه با این صفات، لیس کمثله شیء را نیز آورد" [21]. "اگر او نبود ما پیدا نمی شدیم و اگر ما نبودیم او به واسطه ی نسبتهای کثیر و اسماء مختلف المعانی که به خود نسبت می دهد تکثر پیدا نمی کرد. پس کل امر متوقف بر ما و بر اوست. ما به او بییم و او به ماست" [22].

## اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 7 دی 1387

## پاورقی ها:

1- محسن کدیور، دین و معنویت، رجوع شود به متن کامل سخنرانی وی در حسینیه ارشاد، 12 مهر 1386، سایت کدیور .

تفکیک سکولاریسم اصیل (تقلیل نقش دین) از سکولاریسم محرف (جدایی نهاد دین از نهاد دولت) به وسیله ی آقای کدیور، و طرح این مدعا که سکولاریسم در مهد اصلی خود به معنای تقلیل نقش دین بوده است، مدعایی است که شواهدی برای تأیید آن ارائه نمی گردد. نظام های سکولار، نظام هایی هستند که در آنها نهاد دین از نهاد دولت جداست. موضوعیت نداشتن خدا، اصالت نداشتن وحی و نبی، و جایگاه و مصداق نداشتن معاد را "سکولاریسم اصیل" نامیدن، با شواهد تاریخی تأیید نمی شود. کتاب های مهم طلال اسد، خوزه کوزنوا، چارلز تیلور و... در حوزه ی سکولاریسم، نگاه به این موضوع را تا حدود زیادی تغییر داده و بر ادبیات این مسأله پرتو جدیدی افکنده اند.

2- روح الله خمینی، **کتاب الطهاره**، ج 3، صص 328-327 .

3 - رجوع شود به : <http://www.tabnak.ir/pages/?cid=25383>

4- محمد مجتهد شبستری، قرائت نبوی از جهان، مدرسه، شماره ششم، ص 98.



- 5- الفتوحات المكيه ، ج 1 ، ص 69 .
- 6- الفتوحات المكيه ، ج 1 ، ص 636 .
- 7- فصوص الحكم ، ج 1 ، ص 92 .
- 8- فصوص الحكم ، ج 1 ، ص 87 .
- 9- الفتوحات المكيه ، ج 3 ، ص 162 .
- 10- آيه الله جوادی آملی ، رحيق مختوم، شرح حکمت متعالیه، مرکز نشر اسراء، جلد نهم ، ص 456.
- 11- پیشین، ص 480.
- 12- پیشین، ص 496 – 497 .
- 13- پیشین، ص 518.
- 14- پیشین ، ص 536.
- 15- آیت الله سید ابوالقاسم خویی ، کتاب الطهاره ، چاپ سوم، قم، دارالهادی ، 1410 ، ج 2 ، ص 83 .
- 16- روح الله خمینی ، چهل حدیث ، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص 456 – 455.
- 17- فصوص الحكم ، ج 1 ، صص 76-77 .
- 18- الفتوحات المكيه ، ج 4 ، ص 227 .
- 19- الفتوحات المكيه ، ج 4 ، ص 102 .
- 20- الفتوحات المكيه، ج 2 ، ص 44 .
- 21- الفتوحات المكيه، ج 2 ، ص 319 .
- 22- الفتوحات المكيه ، ج 3 ، ص 276 .

نگاهی به نقدهای محسن کدیور از نمادهای روشنفکری دینی(4)

## پیامبر ناتوان

1- پیامبر ناتوان، مردم ناتوان: متن مصاحبه مردم و پیامبر گرامی اسلام را ناتوان از رفع مشکلات و حل مسائل زمانه شان معرفی می کنند. از این رو خداوند باید مستقیماً به کمک آنان آمده و با نزول وحی، مسائل آنان را حل و مشکلات شان را رفع می کرده است. گفته می شود:

"آیا قرآن کریم حق نداشته برای حل مسایل عصر نزول خود راه حل ارایه بکند؟ یعنی آیا پیامبر شخصا می توانسته همه مسایل زمان خود را بدون کمک مستقیم خداوند حل کند؟ به این معنا که در برابر معضلاتی که رخ می نمود، آیا پیامبر بدون نزول آیه می توانست همه مشکلات را حل کند؟ اگر به این پرسش پاسخ منفی دهیم - که ظاهراً پاسخ درست هم همین است- پس پیامبر نیازمند کمک مستقیم خداوند بوده است. در این صورت ما آیاتی خواهیم داشت که آن بخش از آیات قرآن ناظر به حل مشکلات موقت دوران حضور است و حکم این آیات با آیاتی که در مقام حل مشکلات همه دوران ها هستند، متفاوت خواهد بود. بنده معتقدم که هر دو دسته از آیات در قرآن وجود دارد. آیاتی که ناظر به قواعد کلی هستی هستند و آیاتی که ناظر به مسائل خاص دوران نزول هستند".

این مدعا از زوایای گوناگون قابل نقد است:

1-1- اکثریت احکام عبادی و غیر عبادی اسلام، همان قوانین اعراب جاهلی است که قرآن آنها را با اندکی تغییر امضاء کرده است [1]. به عنوان نمونه به قصاص بنگرید که پیش از اسلام وجود داشت. این مسأله آن قدر عادی است که فخر رازی در **تفسیر کبیر** اش، آیه **و لکم فی القصاص حیوه یا اولی الالباب** (بقره، 179) را فقط از جهت فصاحت بالاتر از جملات اعراب می داند. می گوید:

"علمای بیان همدستانند که این آیه از نظر جمع معانی و ایجاز در عالیترین درجه ی فصاحت است. چه عرب [پیش از نزول قرآن] این معنی را به الفاظ گوناگون بیان کرده است. از جمله گفته است: **قتل البعض احياء للجميع** (کشتن عده ای محدود، برای جامعه زندگی بخش است). یا: **اکثروا القتل لیقل القتل** (بیشتر بکشید تا مآلاً کمتر کشته شوند). و بهترین گفته ای که از آنان در این زمینه نقل شده این است: **القتل انفی للقتل** (قتل بازدارنده و دوردارنده ی قتل است). آری تعبیر قرآن از اینها فصیح تر است و تفاوتشان در چند چیز است: 1) **و لکم فی القصاص حیوه** (بهر شما در قصاص حیاتی نهفته است) از همه ی عبارات کوتاهتر است، چه **"ولکم"** [بهر شما] را نباید به حساب آوریم، زیرا تقدیراً در همه ی ان عبارات نهفته است. آنجا هم که می گویند **قتل البعض احياء للجميع**، ناچار باید چنین عبارتی را مفروض گرفت، همچنین در **القتل انفی للقتل**. چون تأمل شود دریافته می شود که **"فی القصاص حیوه"** از **"القتل انفی للقتل"** کوتاه تر است. 2) قول عرب [جاهلی] **"القتل انفی للقتل"** به ظاهر وجود یک چیز را مایه ی نفی و انتفاء آن قرار داده است و این محال است. ولی **"فی القصاص حیوه"** چنین نیست، چه نوع خاصی از کشتن را که قصاص باشد یاد می کند. دیگر اینکه قصاص را مایه ی حیات مطلق قرار نداده، زیرا حیات را نکره آورده است، بلکه آن را مایه ی نوعی از حیات شمرده است. 3) در قول **"القتل انفی للقتل"** لفظ **قتل** تکرار شده و در **"فی القصاص حیوه"** چنین نیست. 4) قول **"القتل انفی للقتل"** فقط نفی یا منع را در

بر دارد، ولی قول "فی القصاص حیوه" هم منع قتل را در بر دارد و هم جرح و جز آنها را، پس فوائد بیشتری را در خود جمع دارد. (5) نفی قتل، به تبع اینکه متضمن حصول حیات است، مطلوب است، ولی آیه، دلالت صریح بر حصول حیات دارد که مقصود اصلی و اولی است. (6) قتل ظالمانه هم قتل است، حال آنکه باز دارنده از قتل نیست، سهل است افزایشی قتل است. چه بازدارنده و دور دارنده ی قتل نوع خاصی از قتل یعنی قصاص است، لذا ظاهر قول "القتل انفی للقتل" باطل است، ولی آیه ظاهراً و تقدیراً درست است. بدین گونه تفاوت بین آیه و کلام عرب معلوم شد" [2].

شاه ولی الله دهلوی در کتاب **حجه الله بالغه** به صراحت می نویسد که اکثر احکام عبادی و غیر عبادی اسلام همان احکام جاری در جامعه اعراب است:

"راسخان در علم می دانند که شرع اسلام درباب نکاح و طلاق و معاملات و زینت و لباس و قضاء و حدود و قسمت غنائم چیزی نیاورد که اعراب ندانند یا در قبولش تردید کنند. بلی گاهی تصحیح خطاها رخ می داد مثل ربا که در میانشان رواج یافته بود و از آن نهی شدند... دیه قتل در زمان عبدالمطلب ده شتر بود. دید که با ده شتر دست از آدمکشی بر نمی دارند آن را به صد شتر رساند و پیامبر هم آن را نگاه داشت و عوض نکرد. اولین قسامه را ابوطالب برگزار کرد. از هر غارت یک چهارم به رئیس قوم می رسید پیامبر آن را یک پنجم کرد. قباد و انوشیروان پسرش مالیات و عشریه می گرفتند شرع هم چیزی نزدیک آن را آورد. بنی اسرائیل زانیان را سنگسار می کردند و دست دزد را می بریدند و قاتل را می کشتند، قرآن هم همان را آورد و امثال اینها بسیار است که بر شخص محقق مخفی نخواهد ماند. بلکه اگر تو زیرک باشی و به جوانب احکام محیط باشی خواهی دانست که انبیاء علیه السلام در آئین و آداب عبادات هم چیزی نیاوردند که خودش یا مثلش در میان قومشان نباشد. البته تحریفات جاهلی را از آن زدودند و اوقات و ارکان مبهم و امور مهجور مانده را ضبط و ترویج کردند" [3].

بدین ترتیب، اعراب جاهلی، بدون کمک خدا، قوانینی برای اداره زندگی جمعی شان برساخته بودند. قرآن(خدا؟ پیامبر؟) همان قوانین را امضا کرده است، نه آنکه قوانین جدیدی آورده باشد که فقط و فقط خدا قادر به وضع آنها بوده است.

**2-1-** بشر فارغ از وحی هم توانسته است مسائل و مشکلات زندگی خود را حل و رفع کند. ابن خلدون در مقدمه نوشته است که بشر فارغ از وحی بهتر از انسان های دارای وحی مسائل و مشکلات زندگی خود را حل و رفع کرده است. پس از این نشان داده خواهد شد که نواندیشان دینی قائل به کلام الله بودن قرآن، همان احکامی که به گمان آنها خداوند برای حل مشکلات فرستاده است را رد می کنند.

خوشبختانه در مصاحبه، یک نمونه از مسائل غیر قابل حل، که خداوند با نزول وحی آن را حل کرد، ارائه می گردد تا ذهن ما با مدعا بهتر آشنا شود.. گفته می شود:

"به عبارت دیگر در بین همه آیاتی که خداوند بیان فرموده است، یکی ناظر به یک مسئله موقت و خاص است، مثل مسئله پدرخوانده که یکبار در زمان پیامبر حل شد که حکم از دواج همسر پسرخوانده، مثل همسر پسر واقعی نیست. مسئله ای را که پیامبر خود به تنهایی نمی توانست حل کند، با کمک خداوند حل شد".

این مدعا که این موضوع یکی از مسائل لاینحل مردم زمان پیامبر بوده است، مدعایی بلاذلیل است. چه شواهد و قرآنی نشان می دهد که مردم آن زمان گرفتار چنین مسأله ای بودند؟ یعنی تعداد زیادی از مردم می خواسته اند با همسر پسر خوانده خود ازدواج کنند، اما نمی دانستند راه حل این مسأله چیست؟ پیامبر گرامی اسلام هم نمی دانست راه حل این مسأله کدامست؟ بعد خداوند به او فرمان داد برای اینکه مسأله ی به این مهمی که برای مردم وجود دارد حل شود، تو باید با همسر پسر خوانده ی خود ازدواج کنی تا این مسأله حل شود.

اما مسأله این است که ازدواج پیامبر گرامی اسلام با زینب، به جای آنکه مسأله ای را حل کند، مسائل عدیده ای به وجود آورد که نه توضیحات قرآن توانست آن مسائل را برای گذشتگان حل کند، و نه مسلمانهای متعلق به دوران مدرن می توانند توجیهی قانع کننده به پرسش گران در این خصوص عرضه بدارند. یعنی به نظر می رسد، اگر پیامبر می فرمود، مردم حکم ازدواج با همسر پسر خوانده چنین است، و آن بزرگوار خود با همسر پسر خوانده ی خویش ازدواج نمی کرد، مسأله قابل قبول تر بود.

**3-1- متن مصاحبه هیچ نوع نمونه ای از احکام اجتماعی ناظر به همه ی زمان ها ارائه نمی کند تا مدعیانشان قابل ارزیابی شود. یعنی یکی از احکام غیر عبادی تأسیسی اسلام، که نه سابقه ای در جوامع دیگر داشته باشد، و نه بدون کمک خدا آدمیان قادر به وضع آن حکم باشند.**

**2- مجتهدان، تعیین کنندگان احکام دائمی: مصاحبه ، تفکیک احکام دائمی از احکام موقت را به مجتهدان واگذار می کند.**

"سوالی که اینجا مطرح می شود این است که تفکیک این دو دسته چگونه است؟ این تفکیک نیاز به اجتهاد دارد. اینگونه نیست که بگوییم هر مومنی توانایی این تفکیک را دارا است. این هم اشتباهی است که مرتکب می شوند و چون فکر می کنند که دین متعلق به همه هست، پس اینگونه مسائل فنی و ظریف هم در حد توان همه می باشد. همانگونه که از نتایج علم فیزیک یا به عنوان مثال مهندسی ساختمان همه مردم استفاده می کنند، اما در عین حال این استفاده به این معنا نیست که هر کسی که در ساختمان زندگی می کند، حق دارد نظر تخصصی و فنی راجع به مهندسی ساختمان بدهد، در علوم دینی هم همین گونه است. باید درس خواند و تحصیل کرد تا توانایی اظهار نظر حاصل شود، اما از نتایج و فواید آن همگان استفاده می کنند. فواید دینی، عمومی است اما اظهار نظر در این عرصه ها اظهار نظر تخصصی است و به نظر مجتهدان بصیر باز می گردد که تعیین کنند که فلان آیه، ناظر به مسئله و زمانه خاصی است و فلان دسته از آیات، ناظر به همیشه اند".

**1-2- تشبیه مبنای استدلال نیست، برای اینکه با عوض کردن تشبیه، نتیجه تغییر خواهد کرد.**

**2-2- علوم تجربی و انسانی مدعی نیستند که همه ی مردم باید از راه تحقیق مومن به آنها شوند. اسلام مدعی است که بر همه ی دینداران واجب است که در اعتقادات از راه تحقیق و استدلال، نه تقلید و نقل، به درستی باورها برسند. دین تمام وجود آدمی را در بر می گیرد. از این جهت، دین با هیچ یک از علوم یا فلسفه قابل قیاس نیست.**

**3-2- تمام احکام فقهی که در جمهوری اسلامی تغییر کرده اند، معلول فشار اجتماعی و فشارهای بین المللی بوده است، نه مجتهدان بصیر. فقها از سنگسار دفاع می کنند، اما زنان در مقابل آنها ایستاده اند.**

فقها از احکام ارتداد و محاربه دفاع می کنند، اما جامعه و مجامع بین المللی مدافع حقوق بشر در مقابل آنها ایستاده اند. حتی رهبری نظام، آقای خامنه ای، به فشار مجامع بین المللی برای تغییر احکام فقهی اعتراف کرده است. می گوید: "دشمن نظام اسلامی را برای اجرا نکردن اسلام تحت فشار می گذارد" [4]. فقها از احکام تبعیض آمیز علیه زنان دفاع می کنند، اما زنان ایران در مقابل آنها ایستاده اند. فقیه بصیری چون آقای کدیور، هم جنس گرایان را فاقد حقوق می داند. می گویند:

"آیا روابط آزاد جنسی خارج از ازدواج (بویژه پیش از ازدواج) از جمله حقوق بشر است؟ پاسخ لائیسیتیه به مسئله مثبت است. مهم رضایت طرفین است. پاسخ دینی به مسئله منفی است. علاوه بر رضایت دختر و پسر رضایت خداوند نیز شرط است و خداوند از هر گونه رابطه جنسی خارج از خانواده بیزار است. در رویکرد دینی نهاد خانواده از نهایت اهمیت برخوردار است و تنها نهادی است که روابط جنسی در آن مجاز است. از نگاه دینی هر گونه روابط جنسی خارج از ازدواج ممنوع است، و اینگونه روابط از حقوق بشر محسوب نمی شود. حال آنکه از نگاه لائیک اینگونه روابط از حقوق بشر است. آیا همجنس گرایی از حقوق بشر است یا نه؟ پاسخ لائیک مثبت است، مهم رضایت طرفین است. تمایل جنسی به جنس مقابل یا به همجنس به طرفین بستگی دارد و نهی دینی نمی تواند مرجعیت مقبولی در سلب این حقوق باشد از نگاه دینی همجنس گرایی امری مطرود، فبیح و خلاف نوامیس الهی است و مخل کیان خانواده می باشد و هرگز نمی توان آن را در زمره حقوق بشر به حساب آورد" [5].

ممکن است جناب کدیور هیچگاه همجنس گرایان را مشمول حقوق بشر نکنند، اما اینک اکثر متفکران نامی جهان همجنس گرایی را یکی از مصادیق حقوق بشر به شمار می آورند. بدین ترتیب، رفته رفته فقها و ناقد محترم در اثر فشار اجتماعی، همجنس گرایان را آدم به شمار خواهند آورد و حقوق بشر را هم شامل آنها خواهند کرد.

4-2- در قسمت های بعدی روشن خواهد شد که نواندیشان کنونی روحانی، اکثر احکام فقهی را رد می کنند، برای اینکه آن احکام دیگر کارایی ندارند. بدین ترتیب، حداقل اکثر احکام غیر عبادی، کنار نهاده خواهند شد، اگر این مدعا صادق باشد، فقها وقت خود را صرف چیزی کرده اند، که فایده ای برای کسی ندارد. رد آن احکام، نیازی به فقه های بصیر ندارد. برای اینکه هر کس به طور شهودی در می یابد که آن احکام با اخلاق و حقوق بشر تعارض دارند. گفته شد که تشبیه پایه ی استدلال نیست، اما برای تقریب به ذهن، از تشبیه دیگری استفاده خواهیم کرد. همه مردم، نه آشپز اند و نه فقیه. اما وقتی آشپزها در آشپزخانه غذا درست کردند، مردمی که آن غذا ها را می خورند، درمی یابند که چه کسی آشپزتر است، یعنی غذای کدام آشپز، خوش مزه تر است. بدین ترتیب، مردمی که آش پخته شده ی فقها، یعنی فقه، را مصرف می کنند، بخوبی در می یابند که این احکام ناکارا، خرد ستیز، و معارض با حقوق اساسی آدمیان است.

5-2- رویکرد متن در این خصوص نامقبول و خلاف حقوق بشر است. برای اینکه فقها با احکام فقهی متضاد با حقوق بشر، دموکراسی، آزادی، کثرت گرایی و... جان و مال مردم را تحت سلطه درآورده اند، و فقیه بصیر می فرماید چون این بحث تخصصی است، مردم نمی توانند در خصوص تغییر این احکام نظر دهند. اگر موضوع بحث باور یا عدم باور به وجود ملائکه و جن بود، سرنوشت این بحث ربطی به سرنوشت مردم نداشت، اما احکام غیر عبادی فقه ناظر به زندگی و سرنوشت مردم است. لذا مردم حق دارند که در این خصوص نظر دهند و نظر آنها بر نظر فقها تقدم دارد. برای اینکه باید در

خصوص سرنوشت خود تصمیم بگیرند. یعنی مردم می توانند بگویند: برخلاف نظر فقها ارث باید به طور برابر میان زنان و مردان تقسیم شود، زنان حق دارند در خصوص پوشش فقهی تصمیم بگیرند، مجازات سنگسار باید لغو شود، حکم ارتداد باید لغو شود، مجازات محاربه باید لغو شود، ولایت فقیه باید برجیده شود، قطع دست دزد امری غیر انسانی است، مجازات فقهی شراب خوری باید لغو شود، و غیره. برای رد این موارد، نیازی به تخصص فقهی فقها نیست، اگر مردم نخواهند، این امور باید لغو شوند، حکم فقهی فقهای بصیر در این زمینه هر چه باشد، بر نظر مردم غیر فقیه، تقدم ندارد.

### 3- اجتماعیات عقلی و تعبدیات غیر عقلی:

"پیشتر گفته ام بخش اجتماعیات در رابطه با اموری است که با عقل انسان می شود آنها را درک کرد و با وضوح تمام بخش عبادات را جدا کردم و گفتم که کلیت اینکه چرا باید خدا را پرستید عقلی است، اما این که چگونه باید پرستید دیگر عقلی نیست، و این به عبارت جامعه شناسانه می شود همان مناسک و به عبارت دینی می شود عبادات. عبادات توقیفی و تعبدی است. همان گونه که پیامبر نماز گزارد، ما تا ابد همانگونه می باید نماز بگزاریم. همانگونه که پیامبر روزه گرفت به همان شیوه روزه می گیریم. همانگونه که پیامبر حج به جا آورد تا ابد ما همانگونه حج به جا می آوریم. همانگونه که پیامبر انفاق کرد همانگونه ما نیز می باید انفاق کنیم؛ و ذکر کردم که این ها در هیچ فضایی عوض نمی شود. یعنی روزه گرفتن ماه رمضان اختصاصی به هزارسال پیش و هزارسال بعد ندارد. نماز خواندن هم به همین ترتیب و بقیه عبادات هم به جای خودش. نفی این ها به نفی عملی دین منجر می شود".

1-3- معیار تمیز احکام عبادی از احکام غیر عبادی کدام است؟ آیا معیارهای پیشینی برای تمیز وجود دارد، یا براساس تمایزی که فقها در طول تاریخ ایجاد کرده اند، احکام به دو قلمرو مختلف تقسیم می شود؟

2-3- در قسمت های پیشین نشان داده شد که ناقد محترم مصادیق مسلمانی را بیش از آقای خمینی و آیت الله وحید قرار داده اند. در مسأله خدای متشخص انسانوار هم فتوای صادر شده از سوی ایشان با فتوای فقهایی چون آقای خمینی و آیت الله خویی تفاوت دارد، یعنی، حتی آقای خمینی و خویی هم حاضر نبودند فتوا صادر کنند که باور به خدای غیر متشخص غیر اسلامی است. در احکام عبادی هم حکم ایشان شدید تر از حکم آقای خمینی است. آقای خمینی نماز و حج را جز حقیقت اسلام به شمار نمی آورد و به صراحت می گفت: "اگر بدانیم کسی اصول دین را پذیرفته و اجمالاً قبول دارد که پیامبر احکامی داشته ولی در وجوب نماز یا حج تردید داشته باشد و گمان کند نماز و حج در اوایل اسلام واجب بوده ولی در زمان های اخیر واجب نیستند، اهل دین چنین فردی را نامسلمان نمی شمارند بلکه دلایل کافی برای مسلمان بودن چنین شخصی وجود دارد که طبق مفاد آن دلایل هر کسی شهادتین را بگوید مسلمان است". اما جناب کدیور می فرمایند: "نفی اینها به نفی عملی دین منجر می شود". آقای خمینی ادعای نواندیشی و روشنفکری نداشت، اما انتظار نمی رود که نواندیشی دینی یا روشنفکری دینی در احکام فقهی عبادی رادیکال تر از فقهایی چون آقای خمینی حکم صادر کند. آقای خمینی در جای دیگر، حکومت را بالاتر از احکام عبادی به شمار آورده و می گوید که حکومت مجاز است نماز و روزه و حج را، که از احکام عبادی اند، تعطیل کند. می نویسد حکومت: "مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج" است و این از اختیارات حکومت است که در این خصوص تصمیم بگیرد [6].

**3-3- قرآن کارکردها و مصالح برخی از مهمترین احکام عبادی را بیان کرده است.** موارد زیر مثبت مدعای ماست:

**ان الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنکر و لذكر الله اکبر:** نماز را به پای دار، زیرا نماز از زشتی و ناپاکی باز می دارد و یاد خدا از نماز هم بزرگتر است (عنکبوت، ۴۵).

به این جهت روزه بر شما واجب شده است که امید می رود پروا پیشه شوید (بقره، ۱۸۳).

هرگز گوشت ها و خون های قربانی ها به خدا نمی رسد اما پروا پیشگی شما به ساحت او می رسد (حج، ۳۷).

تا شما را بیازماید که کدامتان کار بهتر می کنید (هود، ۷).

**لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون:** به نیکی نخواهید رسید مگر اینکه از آنچه دوست دارید ببخشید (آل عمران، ۹۲).

بدین ترتیب انفاق موجب تطهیر درونی آدمیان است. نماز که عملی ظاهری است برای خاطر دوری از زشتی و ناپاکی مورد امر واقع می شود، و از آن مهمتر یاد خدا، که امری درونی و باطنی است، از نماز مهمتر تلقی می شود. حال اگر انجام این اعمال به نتایج گفته شده منتهی نگردید، چه باید کرد؟ اگر مومنان این اعمال را انجام دهند و هیچ تغییری در خود مشاهده نکنند، چه باید کرد؟ اگر دینداران با انجام تمام امور دینی باز هم انسان های اخلاقی نبودند، چه باید کرد؟ روشن است که مومنان شخص عامل را متهم خواهند کرد که این اعمال را بدرستی انجام نداده است، و گرنه به آن نتایج منتهی می شد. ناقد محترم در این خصوص می گوید:

"نتایج بسیاری از این امور امکان بروز ندارد، آن نتایج برای یک مومن در آخرت عرضه خواهد شد، بنابر این اگر زندگی در دنیا، در اکنون و در اینجا، خلاصه بکنید، به زبان ساده می توانم ذکر بکنم، اسلام به اکثریت گزاره هایش ختم می شود".

این سخن قابل قبول نیست، برای اینکه قرآن نتایج نماز و روزه و انفاق و برخی دیگر از احکام عبادی را روشن کرده است. باید میان کسی که نماز می خواند، با کسی که نماز نمی خواند، تفاوت های بسیاری وجود داشته باشد. باید میان کسی که روزه می گیرد، با کسی که روزه نمی گیرد، تفاوت های عمیقی وجود داشته باشد. چگونه است که فقهای (اعضای شورا ی نگهبان، رهبر نظام، برخی از مراجع تقلید و...) که ادعای عدالت می کنند و عامل به احکام عبادی اسلام اند، بیش از همه ظلم و جنایت می کنند؟ دروغ می گویند؟ آخر آن نماز و روزه و حج و ... باید کل وجود فرد را متحول کند، نه آن همه ظلم و جنایت تولید کند؟ آیا کسی در فقاقت، عرفان، و دینداری آقای خمینی شک و تردید دارد؟ چگونه بود که براحتی حکم قتل عام چند هزار زندانی سیاسی را در تابستان 1367 صادر کرد؟ اما در وصیت نامه اش نوشت: "با دلی آرام و قلبی مطمئن و روحی شاد و ضمیری امیدوار به فضل خدا از خدمت خواهران و برادران مرخص، و به سوی جایگاه ابدی سفر می کنم". وقتی کسی تشنه باشد، با خوردن آب تشنگی اش رفع خواهد شد. اگر بیماری نزد دکتر رفت و پزشک نسخه ای برای بیماری اش تجویز کرد، اگر تشخیص او درست باشد، او معالجه خواهد شد. دکتر نمی تواند به بیمار بگوید من نسخه ی درستی برای

بیماری تو تجویز کرده ام، این تقصیر توست که معالجه نمی شوی. احکام عبادی، برای استکمال وجودی و ملکه کردن فضایل اخلاقی اند. نمی توان مدعی شد که شما این نسخه را بیچید، آثار آن در آخرت نمایان خواهد شد. در همین جهان مومن باید اخلاقی تر از غیر مومنان باشد. در همین جهان او باید به الگوی فضائل اخلاقی و معنویت تبدیل شود. پیامبران، آنچنان که مولوی آنان را معرفی می کرد، طبیب روح اند:

حکیمیم طبیبیم ز بغداد رسیدیم بسی علّیان را ز غم باز خریدیم

حکیمان فصیحیم که شاگرد مسیحیم بسی مرده گرفتیم و در او روح دمیدیم

**نتیجه:** اکثریت احکام فقهی، امضایی اند. یعنی پیامبر گرامی اسلام عرف اعراب را به رسمیت شناخته و با اندکی تغییر آنها را تصویب کرده است. بدینترتیب این مدعا که پیامبر و مردم قادر به حل آن مسائل نبودند و خدا با وضع آنها مسائل و مشکلات آنان را حل و رفع کرد، مدعای قابل دفاع و منطبق با واقع نیست. فقها در احکام فقهی همیشه محافظه کار و دنباله رو جامعه بوده اند. تحولات اجتماعی آنان را مجبور می کرد که فتوای خود را تغییر دهند. اگر دنیا اصل باشد، زندگی دنیوی غیر مسلمانها از مسلمین پایبند به احکام فقهی، پیشرفته تر و آباد تر است. اگر فضائل اخلاقی ملاک باشد، رذائل اخلاقی در میان ما بیشتر از دیگر جوامع رایج است. دین اگر برای حکومت کردن نیست، که نیست، حداقل باید بتواند انسان اخلاقی تربیت کند. نمی توان مدعی شد شما به احکام عبادی عمل کنید، نتایج آن در آخرت بروز خواهد کرد. احکام عبادی باید شخصیت معنوی و پایبند به فضائل اخلاقی بسازند. نمی توان نماز خواند و روزه گرفت و از فضائل اخلاقی تهی بود. آن روش ها، برای تغییر وجود فرد است. عمل به احکام عبادی، سرمایه ای نیست که در بانک آخرت ذخیره شود، بلکه، سرمایه ای هستند که باید وجود فرد را متحول کنند.

## اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 7 دی 1387

### پاورقی ها:

- 1- جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت.
  - 2- امام فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج 5، ص 62.
  - 3- شاه ولی الله دهلوی، *حجه الله بالغه*، ج 1، ص 105.
  - 4- روزنامه رسالت، 10/21 / 1381، ص 2.
  - 5- محسن کدیور، "حقوق بشر، لائیسیتیه و دین"، رجوع شود به سایت وی.
- آقای کدیور در جای دیگری در این خصوص نوشته اند:



"اولاً ارتباط جنسی با جنس موافق(همجنس بازی) در اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق پیرو آن به رسمیت شناخته نشده است. تلاش همجنس گرایان در شناخته شدن آنها به عنوان یک اقلیت(اقلیت جنسی) در اسناد اصلی اجماعی بین المللی تاکنون به نتیجه نرسیده است. تا آنجا که من می دانم تنها جایی که به این امر اشاره شده در یک سند فرعی پناهندگی افرادی است که به خاطر در پیش گرفتن این رویه در کشور خود در خطر مرگ قرار گرفته اند. در برخی کشورهای اروپایی کوششهایی برای به رسمیت شناخته شدن همجنس گرایان و پذیرش خانواده متشکل از دو جنس موافق آغاز شده، اما نهایت موفقیت آنها این بوده که روابط جنسی از حقوق شخصی است و در صورتی که با تراضی طرفین باشد احدی حق مخالفت یا نادیده گرفتن آن را ندارد. همجنس گرایی در تمام جهان منتقدان بسیار جدی دارد چه در میان پیروان ادیان الهی(مسلمانان، مسیحیان و یهودیان) و چه در میان افراد عرفی غیر دینی. به هر حال همجنس بازی تاکنون فاقد پشتوانه اجماعی بین المللی به عنوان یکی از مصادیق حقوق بشر است.

ثانیاً: اصولاً همجنس بازی یا همجنس گرایی امری غیر عقلانی و غیر انسانی است و انحراف از مسیر صحیح بشری محسوب می شود. بی شک موافقان این رویه سخن ما را باور ندارند، آن چنانکه ما نیز در مدعیات و ادله ی همجنس گرایان سخن موجهی نیافته ایم. در نهایت به لحاظ عقلانی از قبیل امور جدلی الطرفین می شود. برای ورود در مصادیق حقوق بشر مبنایی عقلانی و موجه لازم است. همجنس گرایی تاکنون به لحاظ عقلانی از حقوق بشر شناخته نشده است. به قول مشهور اول برادریت را اثبات کن بعد ادعای میراث کن، در شمرده شدن همجنس گرایی در زمره ی حقوق بشر تردید جدی وجود دارد، با چنین تردیدی بحث از تبعیض درباره اقلیتهای جنسی چه محلی از اعراب دارد؟

ثالثاً: ارتباط جنسی با همجنس در همه ی ادیان ابراهیمی از جمله اسلام به شدت تقبیح و تحریم شده است. قرآن کریم با شدیدترین لحن ممکن این رویه را تحت عنوان رویه قوم لوط مذمت کرده است. علمای اسلام- اعم از اهل سنت و شیعه- در ممنوعیت شرعی و اشد مجازات همجنس بازان همدانستند. رضایت طرفین در فعلی که نهی موکد شرعی دارد کارساز نیست. حرمت شرعی لواط و مساحقه و مجازات شدید مرتکبین آنها از احکام ثابت و دائمی شرعی است. روشنفکری دینی در این مسأله که فاقد پشتوانه ی عقلانی است با اسلام سنتی در حرمت شرعی و اصل مجازات(فارغ از نوع آن) برخوردی مشابه دارد. البته تجسس در حریم خصوصی افراد ممنوع است. با صراحت می گویم مسلمانی مطلقاً همجنس گرایی را بر نمی تابد و از تمامی طرق موجه برای ریشه کن کردن این انحراف تأسف بار از جوامع انسانی کوشش می کند" ( رجوع شود به پاسخ محسن کدیور به پرسش های سایت آفتاب: 1/ 1385/8 پاسخ به پرسش ها).

محسن کدیور در تازه ترین نوشتار خود در این زمینه گفته است:

"در مساله همجنس بازی به رغم هیاهوی فراوان، هنوز این مساله به دلیل مخالفت قاطع مسلمانان، یهودیان و مسیحیان (کاتولیک ها) و استدلال های منطقی علیه آن فاقد وجاهت بین المللی است و نه در سازمان ملل متحد و نه در بسیاری کشورها به عنوان حقوق بشر به رسمیت شناخته نشده است. اگر مینا حقوق اثباتی یعنی تنها قرارداد و خواست عمومی باشد، طرفداران چنین امری تا اطلاع ثانوی در اقلیت

مطلق هستند و اگر مبنا حقوق طبیعی باشد، از دید مخالفان هیچ دلیل معتبری بر اینکه این امر از حقوق طبیعی باشد در دست نیست، بلکه دلیل بر خلاف آن است. اگر کسی با این نتیجه گیری موافق نباشد، نهایتاً مساله از قضایای جدلی الطرفین می شود و دوباره باید به حقوق اثباتی مراجعه کرد، که نتیجه آن باز به نفع ایشان نیست" (محسن کدیور، نواندیشی دینی طریق است نه موضوع"، سایت کدیور).

6- روح الله خمینی، صحیفه نور، جلد 20، ص 170.

نگاهی به نقدهای محسن کدیور از نمادهای روشنفکری دینی(5)

## مدرنیته ی فاقد ایمان

متن، در نسبت سنت(دین) و مدرنیته، میان سه نوع روشنفکری دینی تمایز قائل می شود و حکم خود را در این خصوص ابراز می دارد.

**1- نقطه ی اعتدال در برابر افراط گرایان و تفریط گرایان:** نظریه ی "حد وسط" ابداع ارسطو برای سامان بخشیدن به علم اخلاق است. این نظریه برای هر فضیلت اخلاقی دو طرف افراط و تفریط برمی سازد، که حد وسط آن دو، حد اعتدال است. این نظریه در علم اخلاق هم دارای معایبی است که امروزه طرفدار چندانی ندارد[1]. گروه های سیاسی ایران، این نظریه را وارد عرصه ی سیاست کرده و همدیگر را متهم به "تندروی"، "افراطی گری"، "کند روی" و ... کرده و خود را مرکز تعادل و اعتدال معرفی می کنند. این نظریه هیچ دستاوردی در شناسایی گروه ها، طبقه بندی آنها، کسب اطلاع از آنها، ندارد و فقط به درد متهم کردن دیگران و خود را خوب و برحق نشان دادن می خورد. اگر به ادبیات سیاسی کنونی ایران بنگرید، خواهید دید که تقریباً همه ی گروه ها از این نظریه استفاده می کنند، و خود را نقطه اعتدال قلمداد می کنند. کسانی که از این نظریه استفاده می کنند، پیشاپیش اخلاق را زیر پا می نهند. برای اینکه خودخواهانه و خودپسندانه، به خود امتیاز می دهند، و دیگران را افراطی نشان می دهند.

به عنوان مثال، سال ها پیش از آنکه سید محمد خاتمی سخنی درباره ی "اصلاحات" و "اصلاح طلبی" بگوید، افراد دیگری در این خصوص سخن گفته و نوشته های آنها در نشریات قابل دسترسی است. اما او اینک آن چنان از حد و مرز اصلاحات سخن می گوید، که گویی او نظریه پرداز اصلاحات و موسس اصلاح طلبی بوده است. در سخنان زیر، خاتمی دو حد نامطلوب و بد، یعنی سنت پرستی و غرب پرستی بر می سازد، آنگاه خود را حد اعتدال آن دو معرفی می کند:

"با اشاره به تلاش خود در خصوص ارائه نظراتی درباره اصلاحات و تبار اصلاح طلبی و تاکید بر اینکه اصلاحات در میان دو لبه ی قیچی سنت پرستی و غرب پرستی تحت فشار بوده است، اظهار داشت با وجود این توضیحات که هر چند می تواند کافی و کامل نباشد اما به هر حال باید به آنها پرداخت تا در نتیجه به تفاهمی برسیم و با انسجام بیشتر حرکت کنیم... معتقدیم افراط و تفریط در این زمینه ها و همچنین توقعات بی جا داشتن و اینکه یک شبه همه مشکلات جامعه حل خواهد شد، غلط است"[2].

بدین ترتیب، کسانی که با خاتمی اختلاف نظر دارند، یا ناقد او هستند، یا تصور دیگری از اصلاح طلبی دارند، به دو گروه تقسیم می شوند: سنت پرستان و غرب پرستان. این ادبیات، نیاز به نقد ندارد، چون تماماً باطل است. وقتی فردی بخواهد دیگری را نقد کند، می بایست نظرات دیگری را دقیقاً طرح و سپس آن را نقد کند. این رویکرد، فرار از گفت و گو و زیر پا نهادن اخلاق سیاسی و علمی است.

همانطور که مشاهده شد، در "مصاحبه صریح"، نمادهای نواندیشی دینی به عبور از اسلام، آمریکایی شدن، پذیرش تام مدرنیته و... متهم شده اند. از سوی دیگر، از نظریه حد وسط ارسطو هم برای نقد نمادهای نواندیشی دینی استفاده شده است. در گام اول، سه گانه ی سنت گرایان، مدرنیته گران و نواندیشان دینی (روشنفکران دینی) ساخته می شود. به طور طبیعی، نواندیشان دینی، بهتر از بقیه هستند و حد وسط معرفی می شوند:

"در یکصد و پنجاه سالی که در در جامعه ی ما یا در جوامعی مانند ما از مواجهه ی مردم با امر مدرن می گذرد، غالباً سه رویکرد در نسبت دین و مدرنیته قابل مشاهده است. دو رویکرد از این سه، از دو زاویه ی متفاوت قائل به ناسازگاری اند. در رویکرد اول، ناسازگاری اسلام و مدرنیته با پذیرش اسلام و ابطال مدرنیته دیده می شود... همه ی این ها کسانی هستند که معتقدند در نسبت اسلام و مدرنیته باید طرف اسلام را گرفت و مدرنیته را تا آنجا که می توان به کناری زد... [در رویکرد دوم]، طرفداران این رویکرد معتقدند اسلام و هر دین دیگری متعلق به سنت است؛ دوران تاریخی سنت هم به سر آمده است؛ اگر می خواهیم فرزند زمان خود باشیم، هیچ چاره ای نداریم جز اینکه تن به مدرنیته بدهیم و دینمان را مدرن کنیم. طرفداران این رویکرد به لحاظ کمی رو به تزايد هستند. این ها هم پروژه ی همه یا هیچ را مانند گره اول پی می گیرند؛ و معتقدند دین به طور کلی قابل پذیرش نیست؛... اما رویکرد سوم هم وجود دارد که منادی سازگاری اسلام و مدرنیته است. طرفداران این رویکرد معتقدند: می توان هم مسلمان بود، و هم در دنیای مدرن زندگی کرد و اقتضائات مدرنیته را حتی الامکان پذیرفت. این عده - که بحث من حول آن ها خواهد بود - غالباً در جامعه ما به نواندیشان دینی یا روشنفکران دینی شناخته می شوند" [3].

در گام دوم، نواندیشان دینی (روشنفکران دینی) به سه گروه تقسیم می شوند، که حد وسط آن دو گروه، خوبانند:

گروه اول بر این باورند که: "این اسلام است که باید بر مدرنیته منطبق شود؛ به عبارت دیگر دین را باید مدرن کرد؛ اصول و ضوابط را از مدرنیته می گیریم و دینمان را بر آن منطبق می کنیم. بنابراین در تفسیر اول، اسلام تابع امر مدرن است و با ضابطه و شاخصی به نام مدرنیته تغییر می کند و متحول می شود. آل احمد معتقدان این تفسیر را به حق "غرب زده" می خوانند. در تفسیر دوم، بر عکس، مدرنیته را بر اسلام منطبق می کنند؛ یعنی کفه ی سنگین را به دین می دهند؛ کوشش می کنند به نحوی از انحاء، تفکر مدرن را دینی کنند و مدرنیته ی اسلامی عقلانیت اسلامی، علوم اسلامی و... بسازند. تفسیر سوم، نه می پندارد که اسلام بر مدرنیته منطبق است و نه مدرنیته را بر اسلام منطبق می داند؛ بلکه معتقد به داد و ستد اسلام و مدرنیته است. این تفسیر، مبتنی بر تفاهم، داد و ستد، گفت و گو و نه انطباق است" [4].

در ادامه ی بحث گفته می شود:

"حدود 40 سال است عرصه ی اول، یعنی نوسازی معرفت دینی، در ایران به شکل جدی گشوده شده است؛ اما کمتر به عرصه ی دوم، نقد مدرنیته، پرداخته شده است. به زبان رانده ایم؛ اما مشخص نکرده ایم: در کجا مدرنیته می تواند از دین، و به خصوص از اسلام، درس آموزی داشته باشد" [5].

در مقاله ی "داد و ستد اسلام و مدرنیته"، مواردی که مدرنیته باید از اسلام درس آموزی کند، تعیین شده است. مدرنیته در سه ناحیه باید از اسلام و پیامبر و وحی درس آموزی کند:

"**ناحیه ی اول**، حقیقت یابی است... سخن ما این است که عرصه‌هایی هم هست که به کمک عقل قابل وصول نیستند. عرفا به مدد شهود به این عرصه‌ها توجه دارند. اما پیامبران به کمک وحی از عالمی ورای عقل خبر می دهند. عنوان دینی این عالم "غیب" است... تنها با وحی دینی می توان به سراغ غیب رفت. آخرت، ذیل این حوزه قرار می گیرد... اسلام افقهای تازه ای بر انسان می گشاید. بدون توجه به این افقها و اکتفا به آفاق عقل بخش قابل توجهی از حقیقت از انسان می گریزد. **ناحیه ی دوم**، ناحیه ی خیریابی است. ما دو مسأله اساسی داریم: حقیقت و خیر. خیر، مربوط به عقل عملی است؛ فضیلت است؛ حرف از این است که " چگونه باید باشیم؟" ... در بایدها، یعنی در قواعد اخلاقی، دین می تواند یاور باشد. دین می تواند به اشاعه ی اخلاق انسانی و حسنه در دنیای امروز کمک کند... اکثر بایدها بالاخص بایدهای اخلاقی با عقل انسانی قابل درک و استنباط است. اما مواردی از خیر همانند **حقیقت تنها به مدد وحی بر انسان منکشف می شود**. در عرصه حقوق و تکالیف آدمی این موارد خیر مصداق دارد. **حوزه سوم**، حوزه ی عمل است، اعم از عمل فردی یا عمل جمعی. به لحاظ نظری حکم مسئله یا از طریق عقل یا از طریق وحی مشخص است... پیامبران آمده‌اند نفس انسانی را چنان مقاوم کنند تا ارزش های عقلانی را به پای تمنیات نفس آماده ذبح نکنند... اگر دین و ایمان باشد، بسیاری از اعوجاجات فکری کنترل می شود و بسیاری از آنچه عقل به خیر بودن آنها گواهی می دهد بدون دغدغه رنگ باختن در برابر منافع و مصالح زودگذر فردی یا جمعی امکان تحقق می یابد... پرسش است که " در تعارض منافع، کدام منفعت باید مقدم می شود؟". اینجا است که دین و ایمان می تواند جولان دهد" [6].

پس از برساختن دو حد وسط افراط و تفریط، راه حل متعادلی برای مسأله بسیار مهم نسبت سنت(دین=اسلام) و مدرنیته، ارائه می شود: **مدرنیته باید از اسلام ایمان به آخرت، فضائل اخلاقی فراعقلی و تکالیف عملی بیاموزد**. به موضوع نیاز اسلام به مدرنیته پس از این پرداخته خواهد شد. اما در همین بخش چند نکته قابل ذکر است:

**1-1-** تا آنجا که من می فهمم، مدعا این است که مدرنیته برساخته ای است که ایمان به آخرت ندارد، حال اسلام می تواند ایمان به غیب و آخرت را به مدرنیته بیاموزاند. ایمان و بی ایمانی، اموری هستند که به افراد باز می گردند، نه مدرنیته. انسان ها به دیندار و بی دین، مومن و ملحد، و... تقسیم می شوند، نه آنکه "مدرنیته مومن به غیب" یا "مدرنیته منکر غیب" وجود داشته باشد. بدینترتیب، نیاز اول، کاذب است، برای اینکه مدرنیته انسان نیست که نیاز به ایمان به غیب داشته باشد.

**1-2-** اکثریت آدمیان در طول تاریخ، دیندار بوده اند. یعنی، انسان ها، یهودی، مسیحی، مسلمان، بودایی، هندو و... هستند. اکثریت آدمیان مدرن هم یهودی، مسیحی، مسلمان و... بوده و هستند. غیر مسلمان های دیندار، ایمان به آخرت دارند. پس نیازی به آن نیست که اسلام به آنها ایمان به آخرت بیاموزد.

**1-3-** به غیر از اشاعره، مابقی علمای اخلاق مسلمان، حسن و قبح (اخلاق) را از مستقلات عقلیه به شمار می آورند. آنان به حسن و قبح عقلی و ذاتی باور داشته اند. یعنی، اخلاق مستقل از دین است. دین حداکثر کاری که می تواند بکند، آن است که به عنوان پشتوانه ی اخلاق عمل کند. یعنی به متوسطانی که اگر به خود واگذار شوند، ممکن است فضائل اخلاقی را زیر پانهند، وعده دهد که اگر به فضائل اخلاقی

پایبند باشید، در زندگی پس از مرگ پاداش نیکویی به شما داده می شود. پس در این بخش هم دین چیزی برای آموختن به مدرنیته ندارد.

**1-4-** مسلمانها فاقد علم اخلاق و فلسفه اخلاق اند. آنها وقتی می خواستند علم اخلاق برسازند، نکاتی از علم اخلاق ارسطو را، بدون توجه به پایه های آن در شهر یونانی، پذیرفته و آن را تا حدودی اسلامی کردند. عموم افرادی که اینک درباره ی اخلاق دینی بحث می کنند، با استفاده ی از نظریات جدیدی که انسان های مدرن غربی بر ساخته اند، در این زمینه سخن می گویند. بهتر بود به روشنی معلوم می گشت که اسلام کدامیک از فضائل اخلاقی را می تواند به مدرنیته بیاموزد که مدرنیته (انسان های مدرن) از آن فضیلت آگاه نیستند و تنها راه فراگیری آن توسل به وحی است؟ در همین سی ساله ای که انقلاب اسلامی منطقه را فرا گفته، از پاکستان تا شمال افریقا، آیا جهان به لحاظ اخلاقی با فضیلت تر شده است؟ در این سی سال حکومت اسلامی، آیا در ایران تباهی و فساد اخلاقی فزونی گرفته، یا جامعه راستگو تر و اخلاقی تر شده است؟ جوامع مدرن غربی از جوامع اسلامی عادلانه تر و اخلاقی ترند. بدون شک مردم جوامع غربی احکام فقهی اسلام را رعایت نمی کنند، برای اینکه آنها مسلمان نیستند، اما کارنامه آنان در زمینه اخلاق و عدالت از جوامع اسلامی به مراتب بهتر است. آنان کمتر از ما دورغ می گویند، دروغ گویی در میان ما امری رایج است. اینک جامعه ما با بحران عدم اعتماد روبروست. اعتماد چسبی است که افراد را به یکدیگر وابسته می کند و دوام زندگی جمعی را امکان پذیر می سازد.

**1-5-** اگر دریافت من از متن (نوشته ی ایشان) درست باشد، منظور از نیاز سوم، نیاز مدرنیته به فقه است. اگر این قرائت صحیح باشد، نه مدرنیته و نه آدم های مدرن، به فقه مسلمین نیازمند نیستند. برای اینکه، آنان مطابق فرامین دین خود عمل می کنند. همانگونه که مسلمانها به احکام فقهی دین خود عمل می کنند. ضمن آنکه خود مسلمین به انحای مختلف، برای سازگار شدن با مدرنیته، از فقه اسلامی عدول کرده و می کنند.

**2- پایان دوران انجیل:** در مصاحبه نکته مهم دیگری هم وجود دارد که مربوط به نسبت مسیحیت و مدرنیته است:

"واقعا هم دوران انجیل به سر رسیده است و متفکر مسیحی حق دارد به طریقی خودش را از آن رها کند و به همین دلیل تفسیر آزاد متن و الهیات لیبرال مطرح می شود. این مسئله که اصلا متن را کنار بگذاریم و اینکه این متن فقط یک "سویه" است، یک غایت متعالی که ما به آن نگاه کنیم و به این انگشت اشاره نگاه نکنیم، بلکه به سمتی که به آن اشاره رفته است بنگریم و هدف فقط هدایت به آن غایت متعالی بوده است. همه این موارد در مورد امثال انجیل و مسیحیت در دوران ما می تواند درست باشد اما اگر ما این پیش فرض را قبول کردیم که دوران قرآن هم مثل انجیل به سر رسیده، آنگاه ما نیز می توانیم همچون آنها معنا گرا یا غایت گرا شویم و دست از دامن متن برداریم".

این مدعا که واقعا دوران انجیل به سر رسیده است، مبتنی بر کدام ادله است؟ این مدعا که متفکران مسیحی خود را از انجیل رها کرده اند، مبتنی بر کدام شواهد و قرائن است؟ آیا تنها دلیل این مدعا این موضع انحصارگرایانه، یا حداکثر شمول گرایانه، نیست که کتاب دین خود را حقیقت مطلق فرض کرده ایم و متون مقدس دیگر ادیان را باطل به شمار آورده ایم؟ کدام یک از متفکران مسیحی چنین باوری را قبول

کرده اند. به آلوین پلانننجای انحصار گرا بنگرید که مسیحیت را حقیقت مطلق معرفی کرده و می گوید خارج مسیحیت رستگاری وجود ندارد:

"انحصارگر معتقد است که عقاید یا بعضی از عقاید يك دين خاص (مثلا فرض کنید مسیحیت) فی الواقع صادق است و مطمئناً بر این مدعا می افزاید که تمام قضایا (از جمله سایر اعتقادات دینی) که با آن اعتقادات ناسازگارند، کاذب هستند" [7].

الوین پلانننجا ، به عنوان يك انحصارگرای مسیحی، به دو عبارت زیر توأمأ اعتقاد دارد:

(1) جهان مخلوق خداوند است، و خداوند موجودی متشخص، خیر محض، عالم مطلق و قادر مطلق است، (موجودی است که اعتقاداتی دارد، غایات و طرحها و نیاتی دارد، و می تواند برای تحقق این غایات افعالی انجام دهد).

(2) انسان محتاج رستگاری است، و خداوند راه منحصر به فرد رستگاری را از طریق تجسد و حیات و مرگ ایثارگونه و رستاخیز پسر الهی خود فراهم آورده است" [8].

بگمان پلانننجا این عقاید حقیقت محض و آشکار است و ادیانی که عقایدی ناسازگار با این عقاید دارند، کاذب و باطل اند: "به اعتقاد من قضایای (1) و (2) صادقند ، و قضایایی که با آنها ناسازگارند، کاذبند" [9]. لذا مسیحیان انحصارگرا، همچون مسلمانان و یهودیان انحصارگرا، خالصانه و صمیمانه اعتقاد می ورزند که حق منحصرأ در اختیار همکیشان شان است و ادیان دیگر باطلند: "انحصارگرا واقعاً موضعی گزافه آمیز اختیار نکرده است، چرا که به اعتقاد او دیدگاههایی که مغایر دیدگاه وی اند، "به لحاظ معرفت شناختی از همان استحکام" معتقدات مسیحی برخوردار نیستند" [10]. "من معتقدم که مسیحیان از حیث معرفتی، به يك تعبیر از اقبالی برخوردارند که مخالفان شان از آن بی بهره اند" [11].

آیا کسی که تنها راه رستگاری را مسیح انجیل می داند، از انجیل عبور کرده است؟

آیا رودلف اوتو (1869 - 1937)، متأله مسیحی، نویسنده کتاب *امر قدسی* ، به حقانیت دین خود اعتقاد نداشت و از انجیل عبور کرده بود؟ اُتو در اولین صفحه کتابش معیارهایی برای دین برتر ارائه کرده و آنگاه می گوید تمامی این معیارها در مسیحیت به وضوح و وفوری بی همانند وجود دارند. این امر "نشانه کاملاً واقعی رجحان آن بر دیگر ادیان و در همه سطوح است" [12]. در فصلهای بعدی کتاب معیارهای دیگری برای برتری مسیحیت ارائه می کند: "هیچ دین دیگری نتوانسته است مانند مسیحیت راز نیاز به آمرزش یا کفاره را آن چنان کامل، ژرف، و با بیانی نیرومند ارائه کند. و باز در این مورد هم برتری مسیحیت بر دیگر ادیان نمایان می شود. این دین کاملتر و متکاملتر از دیگر ادیان است ، زیرا آنچه در دیگر ادیان بطور کلی جنبه بالقوه دارد در این دین تبدیل به فعلیت محض می شود" [13]. و باز هم معیاری دیگر: "درجه پیوند عناصر عقلانی و غیرعقلانی و اتحاد آنها در يك ترکیب هماهنگ سالم و دل انگیز معیاری برای اندازمگیری شأن و مقام ادیان بدست می دهد و نیز معیاری برای تعیین امر دینی از آنچه مشخصاً غیردینی است ارائه می کند. با بکارگیری این معیار ما می یابیم که مسیحیت در این جنبه نیز هم

چون دیگر جنبه‌ها نسبت به دینهای مشابه و هم‌ترازش برتری کامل دارد. عمارت سالم و مفاهیم، احساسات و تجربه‌های خالص آن که بر روی این عمارت و پایه‌های این عمارت ساخته شده‌اند بسی عمیق‌تر از مفاهیم عقلانی‌اند. با این همه جنبه‌های غیرعقلانی تنها مبنا، قالب، تار و پود بافت ساختمان مسیحیتند که همواره عمق عرفانی این دین را حفظ نموده و به آن صبغه عمیق و هاله‌های سنگینی از عرفان می‌بخشند بدون آنکه اجازه دهند که دچار عرفان‌زدگی محض شود. و بدینسان مسیحیت با وحدت متناسب عناصرش واجد ماهیت و مقام مطلقاً معتبری می‌گردد که هرچه ما بر شناخت صادقانه خود نسبت به آن بیفزاییم بیشتر و بیشتر و بنحو زنده‌تری و بدون تعصب جایگاه والای آن را در مطالعه تطبیقی ادیان مورد تصدیق قرار می‌دهیم. آنگاه ما درخواهیم یافت که در مسیحیت عنصر حیات معنوی بشر که نمونه‌های مشابهی هم در دیگر حوزه‌ها دارد، برای نخستین بار به‌گونه‌ای والا و بی‌نظیر به نقطه کمال رسیده است" [14]. "مسیحیت آنگونه که امروز پیش روی ماست با ماهیت بالفعل کنونیش بدون شك يك "دین بزرگ جهانی" است که طبق مدعا و وعده‌هایش در وهله نخست و به معنای حقیقی کلمه دین آمرزش است. عقاید آن امروز نیز رستگاری و شور و نشاط برای رسیدن به نجات یا رهایی از غلبه جهان و اسارت هستی آدمی در جهان و حتی اسارت مخلوقیت است، غلبه بر بُعد و دوری و بیگانگی از خداست، آمرزش و آزادی از اسارت گناه و خطا و معصیت است، سازش و آشتی با خدا و کفاره گناهان است و در نتیجه خودداری از رحمت حق که تمامی آموزه فیض را دربر می‌گیرد، تأیید روح‌القدس و بهره‌مندی از برکت او، تولد جدید و ظهور مخلوقی جدید است" [15].

در دو فصل مختلف به صراحت از برتری مسیحیت نسبت به اسلام سخن گفته و نگاه خود را نسبت به اسلام عیان می‌کند: "برتری بارز این دین بر دینی مثل اسلام را که برای مثال الله در آن صرفاً يك "موجود مقدس" است و در واقع دقیقاً شکلی پیشین از یهوه در مقیاس وسیعتر است در همین امر می‌توان یافت" [16]. در جای دیگری اسلام را دین "فضا و قدری"، حامل "بی‌اعتدالی" و "تعصب‌گرایی" معرفی کرده و نه تنها مسیحیت، بلکه دین یهود را هم برتر از اسلام می‌داند [17].

بهتر بود برای نمونه به چند نوآوری فلسفی - کلامی- دین‌شناسانه ی مسلمین اشاره می‌شد تا قوت ما و ضعف یهودیان و مسیحیان روشن می‌گردید. اینک افراد بسیاری در ایران برای دفاع از اسلام، از آرای متفکران مسیحی و یهودی استفاده می‌کنند. اینان، آرای آنان را که برای اثبات حقانیت دین شان بر ساخته‌اند، برای اثبات اسلام به کار می‌گیرند. آیا این نشانه انصاف علمی است که از آرای مسیحیان و یهودیان استفاده کنیم و بعد مدعی شویم که دوران کتاب مقدس آنها به سر رسیده است؟

**نتیجه:** متن نگاه خاصی به مدرنیته و مسیحیت دارد. مطابق این نگاه، مدرنیته باید از اسلام، ایمان به غیب، فضائل اخلاقی و احکام عملی بیاموزد. اگر هم منظور از مدرنیته انسان‌های مدرن باشد، آنها باید از اسلام این نکات را فرا گیرند. اما مسیحیت (انجیل) چیزی در انبان ندارد که کسی وفادار به آن باشد. مسیحیان حق دارند از انجیل عبور کنند، اما مسلمین باید به قرآن پایبند باشند و نکات مهمی را به مدرنیته بیاموزانند. متن نه ما را با مدرنیته آشنا می‌سازد، نه با مسیحیت، و اینکه چرا مسیحیان باید از کتاب مقدس شان عبور کنند؟



## اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 10 دی 1387

### پاورقی :

1- در مقاله "فقر و مسکنت تئوری اعتدال" ، برخی از نقدهای وارد بر این نظریه بازگو شده است. رجوع شود به :

*عالیجناب سرخ پوش و عالیجنابان خاکستری پوش، طرح نو*

2- برای سخنان سید محمد خاتمی، رجوع شود به

<http://emruz.net/ShowItem.aspx?ID=19429&p=1>

3 و 4 و 5 و 6- محسن کدیور، "داد و ستد اسلام و مدرنیته"، رجوع شود به سایت کدیور.

7- الوین پلتینجا، "دفاع از انحصار گرایی دینی" ،ترجمه آرش نراقی، در *صراط های مستقیم* ،انتشارات صراط ، ص 238-239 .

8- پیشین ، ص 235 .

9- پیشین ، ص 254 .

10- پیشین ، ص 299 .

11- پیشین ، ص 303 .

12- رودلف اتو، *مفهوم امر قدسی* ،ترجمه همایون همتی ،انتشارات نقش جهان، 1380 ،ص 38 .

13- پیشین ،ص 123 .

14- پیشین ، صص 260-261 .

15- پیشین ، ص 296 .

16- پیشین ، صص 153-154 .

17- پیشین ، ص 177 .

نگاهی به نقدهای محسن کدیور از نمادهای روشنفکری دینی(6)

## مدرنیته ی راه گشا

**1- کاربرد معیار تمیز درباره ی مدعیات مبدع:** هرگاه کسی معیاری برای تمیز و تفکیک در حوزه ای ارائه کند، آن معیار مشمول نظرات خودش نیز می شود. به عنوان مثال معیار ابطال پذیری تجربی کارل پوپر برای تمیز علم از غیر علم. بر این مبنا، کوشش خواهد شد تا معیار ارائه شده از سوی ناقد محترم را درباره ی آرای دین شناسانه اش به کار گیریم تا روشن شود بر آن مبنا آرای ایشان اسلامی است یا غیر اسلامی؟ پیش از این معیار ایشان را در خصوص سه باور توحید و نبوت و معاد به کار گرفته و برخی از نتایج آن را نشان دادیم.

ناقد محترم در گام اول، از معیار گذشتگان که احکام فقهی را به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می کردند، دفاع می کند و آن را به کار می گیرد. شاید تا اینجا، شاید مشکلی وجود نداشته باشد. اما مساله این است که قرآن و سنت معتبر نبوی هیچگاه نگفته اند که احکام ما به دو دسته ی ثابت و متغیر تقسیم می شود. اگر به بحث ناسخ و منسوخ استناد شود، در خود قرآن موارد منسوخ معین شده اند و در متن مجوزی برای نسخ دیگر احکام قرآن به کسی نداده اند:

**ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها:** هر آیه ای را که نسخ کنیم یا فرو گذاریم، بهتر از آن یا همانندش را در میان آوریم(بقره، 106).

**و اذا بدلنا آیه مکان آیه والله اعلم بما ینزل قالوا انما انت مفتر بل اکثرهم لایؤمنون:** و چون آیه ای را جانشین آیه دیگر سازیم- و خدا داناتر است که چه فرستاده است -گویند تو دروغزنی، چنین نیست، بلکه اکثرشان نمی دانند(نحل، 101).

برای پیشبرد بحث، فعلاً از مناقشه ی در این خصوص خود داری خواهد شد. اما در گام بعد پرسش مهمی در برابر مفسران و فقها و مومنان قد علم خواهد کرد: معیار تفکیک ثابت ها(ابدی ها) از متغیرها(موقتی های متعلق به گذشته) چیست؟ آیا معیاری پیشینی برای تمیز وجود دارد؟ یا مساله به اجتهاد شخصی باز می گردد؟ ناقد محترم معیاری برای تفکیک ثابت ها از متغیرها عرضه کرده اند. می گویند:

" مخالفت یقینی حکمی با سیره ی عقلا یا تنافی با ضوابط عدالت یا اثبات بیشتر بودن مفساد از مصالح، کاشف از موقت بودن و غیر دائمی بودن چنین احکامی است "[1].

پس بدین ترتیب هر یک از احکام فقهی قرآنی و سنت نبوی که با عقلانیت مدرن و عدالت مدرن تعارض داشته باشد، منسوخ و متعلق به گذشته است. همچنین هر یک از احکام قرآنی که روشن شود مفسادشان بیش از مصالح شان می باشد، آن ها هم موقتی و منسوخ اند. درباره این معیار چه می توان گفت؟

**1-1-** در واقع ما با معیاری برای تمیز ثابت ها از متغیرها مواجه نیستیم، بلکه هر چه با عقلانیت و عدالت امروزیان تعارض داشته باشد، باید منسوخ فرض شود. به تعبیر دیگر، مدرنیته معیار نسخ احکام قرآن و سنت نبوی معرفی و توصیه شده است. پذیرش حجیت مدرنیته، ناقد محترم را تا مطیع مدرنیته کردن دین و منسوخ کردن احکامش پیش می برد. این بهای سنگینی است که پرداخت باید کرد. می فرمایند:

"مخالفت یقینی حکمی با سیره عقلای دوران ما، یا مابینت با قواعد اخلاقی به فهم انسان معاصر، یا تنافی با ضوابط عدالت در این عصر، یا مرجوحیت در قبال راه حل های عصر جدید، کاشف از موقت بودن، غیر دائمی بودن و به یک معنا منسوخ شدن چنین احکامی است" [2].

حقوق بشر یکی از دستاوردهای مدرنیته است. ناقد محترم حقوق بشر مدرن را بر قرآن مسلط کرده و می فرماید:

"در سه محور چالش تعالیم سنتی ادیان با حقوق بشر مسئله با تقدم اندیشه حقوق بشر بر قرائت سنتی ادیان حل شده است. آن سه محور عبارتند از برابر ی حقوقی انسانها، آزادی های دینی و مذهبی و قابل نقد و گفت و گو بودن گزاره های دینی. جهانشمولی مواد حقوق بشر و گذشت چند دهه از تصویب اولیه نخستین اعلامیه آن، گسترش حقوق بشر و توسعه قلمرو آن و افزایش مواد آن یا تفسیر موسع مواد پیشین که در عمل به توسعه محدوده حقوق بشر منجر می شود" [3].

شاید خواننده گمان برد که این نتیجه گیری (احکام دین را تابع مدرنیته کردن)، حاصل بدخوانی متن است، و راقم این سطور چیزی را به متن نسبت می دهد، که در متن وجود ندارد. برای رفع این اشکال مقدر، متن صریح تری از ناقد محترم، نقل می کنیم. در مقاله "داد و ستد اسلام و مدرنیته" به صراحت تمام می نویسد:

"گزاره های دینی با چه معیارهایی باید سنجیده شوند تا اگر سربلند از این سنجش، بیرون آمدند، به عنوان معرفت دینی بمانند و اگر جز این بود، به موزه ی تاریخ سپرده شوند؟... لازمه ی دینی بودن گزاره های دینی این است که امروز هم قابل قبول و موجه باشند. برخی گزاره های دینی، امور متغیر و زمان مند بوده اند که امروز زمان اعتبار آنها بسر آمده است و به زبان دینی نسخ شده است... [پیش از این] سه معیار ذکر کرده ام. معیار اول، عقلانیت است... اگر در مناسبات امروزی، امری با عقلانیت متعارف امروزی، عقلایی محسوب نشود، دینی هم محسوب نخواهد شد؛ ولو دینی بوده باشد... این عقلایی بودن یا نبودن را ما از مدرنیته می توانیم بیاموزیم. مسلمانان به مدد مدرنیته در حوزه ی حقوق اساسی، در بحث مشروعیت حکومت ها و در بحث حقوق دولت و ملت می توانند مطالبی برای اداره بهتر جامعه شان بیاموزند... ملاک دوم، عدالت است، با همه ابهامهایی که دارد. چیزی که در عرف امروز عادلانه محسوب می شود، پذیرفتنی است؛ اگر چیزی عادلانه دانسته نمی شود، نمی تواند امروز دینی باشد... معیار سوم، رجحان و برتری راه حل دین در قیاس با راه حل های رقیب است. من تا زمانی می توانم دیندار بمانم که بتوانم در رقابت با اندیشه های رقیب بگویم: راه حل من، با معیار امروز، راه حل برتری است... این ملاک، خود، قرینه ای بر منسوخ بودن برخی احکام است... بنابراین سه معیار عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر بودن نسبت به راه حل های رقیب، سه معیار یا ضابطه ی برگرفته از اندیشه مدرن، برای پالایش معرفت و عمل دینی هستند" [4].

بخوبی دیده می شود که ناقد محترم دیگر از احکام فقهی سخن نمی گوید، بلکه از کل گزاره های دینی سخن می گوید. پس هر یک از باورهای دینی، اگر با عقلانیت مدرن و عدالت مدرن، تعارض داشته

باشند، منسوخ خواهند شد. نکته جالب توجه در مقاله داد و ستد اسلام و مدرنیته، تعارض نیمه ی اول مقاله با نیمه دوم آن است. به عنوان مثال، در بخشی از همان مقاله آمده است:

"در تفسیر اول، اسلام تابع امر مدرن است و با ضابطه و شاخصی به نام مدرنیته تغییر می کند و متحول می شود. آل احمد معتقدان این تفسیر را به حق "غرب زده" می خواند".

اما در پاره ی دوم، تمام گزاره های دینی، مطیع مدرنیته می شوند. هر چه با عقلانیت مدرن و عدالت مدرن تعارض داشته باشد، منسوخ است و باید به موزه ی تاریخ سپرده شود. هر چه دین می گوید باید از مدرنیته برتر باشد و اگر برتر نباشد، منسوخ است و باید به موزه ی تاریخ سپرده شود.

**1-2-** در کتاب و سنت چنین ملاکی وجود ندارد. در قرآن و سنت نبوی هیچ مجوزی برای تابع کردن دین به مدرنیته وجود ندارد. این معیار با آیات قرآن تعارض دارد. در کجای قرآن و سنت معتبر نبوی گفته شده است که مومنان حق دارند احکام الله را اگر با مدرنیته تعارض یافت، منسوخ به شمار آورند، و احکام خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض را در پای مدرنیته قربانی کنند؟ قرآن می فرماید:

**تلك حدود الله فلا تقربوها:** این حدود احکام الهی است، به آنها نزدیک نشوید (بقره، 187).

**تلك حدود الله فلا تعتدوها و من يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون:** اینها حدود احکام الهی است، از آنها تجاوز نکنید و هر کس از احکام الهی تجاوز کند، ستمکار است (بقره، 229).

**تلك حدود الله و من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه:** این احکام الهی است و هر کس از احکام الهی تجاوز کند، به راستی در حق خود ستم روا داشته است (طلاق، 1).

در سوره توبه ویژگی های مومنان بازگو می شود. یکی از اوصاف مومنان، پاسداری از احکام الهی است:

**الحافظون لحدود الله (توبه، 112).**

**1-3-** مطابق معیار آقای کدیور، قرآن و سنت معتبر نبوی، دارای احکام مخالف عقلانیت و عدالت اند. همچنین در قرآن و سنت معتبر نبوی احکامی وجود دارد که **مفاسدشان** بیش از مصالح شان است. این مدعیات درست باشند یا نادرست، با قرآن تعارض دارند. قرآن می فرماید:

**و تمت کلمت ربک صدقاً و عدلاً لا مبدل لکلماته:** کلام پروردگار تو در راستی و عدالت به حد کمال است. هیچ کس نیست که یارای دگرگون کردن سخن او را داشته باشد (انعام، 115).

پس قرآن احکام خود را از جهت حقیقت و عقلانیت (صدق) و عدالت در کامل می خواند. مفسران از آیات زیر هم برای کمال و کافی بودن کتاب استفاده کرده اند:

**و من اصدق من الله:** صادق تر از سخن خدا سخنی نیست (نساء، 87).

قرآن تبیان کل شی است:

و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لكل شیء و هدی و رحمه و بشری للمسلمین (نحل، 89)

الله نزل احسن الحدیث کتاباً متشابهاً مثانی تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم ثم تلین جلودهم و قلوبهم الی ذکر الله ذلک هدی الله یهدی به من یضلل الله فما له من هاد: خداوند بهترین سخن را در هیأت کتابی همگون و مکرر فرو فرستاد، که پوستهای کسانی که پروردگارشان خشیت دارند از آن به لرزه در آید، سپس [آرامش یابد و] پوستهایشان و دل هایشان با یاد خدا نرم شود، این هدایت الهی است که به آن هر کس را که بخواهد به راه می آورد، و هر کس که خداوند بیراهش گذارده باشد، رهنمایی ندارد (زمر، 23).

و تفصیلاً لكل شیء: (اعراف، 145).

ثم اتیناهما الکتاب تماماً علی الذی احسن و تفصیلاً لكل شیء: (انعام، 154).

لارطب و لا یابس الا فی کتاب مبین: هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتاب مبین است (انعام، 59).

عموم مفسران کتاب مبین را همان قرآن معرفی کرده اند. اما عبدالکریم سروش گفته است که این آیه: "ربطی به قرآن ندارد و کتاب مبین مربوط به علم باری است" [5]. کدیور هم در مقاله داد و ستد اسلام و مدرنیته، با اقتضای به سروش، از همین رأی دفاع کرده است.

البته تفسیر گذشتگان با تفسیر امروزیان تفاوت دارد. به عنوان مثال، ابن عربی می گوید:

"با قرآن، جمیع علوم که در کتابهای نازل شده آمده است کشف می شود، چیزهایی نیز که در آن کتب نیامده در این کتاب بیان شده است. کسی که قرآن به او عطا شده و احد نور کاملی گشته است که هر علمی را در بر دارد. خدای تعالی فرمود ما فرطنا فی الکتاب من شیء: ما هیچ چیز را در کتاب فرو گذار نکرده ایم (انعام، 38)، منظور همان قرآن عزیز است... به همین علت، صحیح است که بگوئیم "جوامع کلم" به پیامبر داده شده است. قرآن همه ی علوم انبیاء و ملائکه را به هر زبانی که باشد، در بر دارد و آن را برای اهل قرآن واضح می کند... کسی که قرآن به او عطا شود، علم کامل به او داده شده است. پس در خلق، کسی کاملتر از محمدیون نیست" [6].

1-4- آقای کدیور بر این باور است که قرآن کلام الله است. ایشان باید به این پرسش پاسخ گویند که خدایی که قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است، چرا احکامی صادر کرده است که با عقلانیت و عدالت تعارض دارد و مفسد احکامش بیش از مصالح شان است؟

1-5- ناقد محترم به این حد اکتفا نمی کنند، بلکه گامی پیش نهاده و مدعی می شوند که در کلام الله احکام "موهن" و "خشن" بسیاری وجود دارد. می فرمایند:

"مستند برخی از این احکام معارض حقوق بشر آیات قرآن کریم است... منصفانه اگر بخواهیم قضاوت کنیم و به ظواهر اینگونه آیات وفادار بمانیم چاره ای جز قبول عدم تساوی حقوقی مسلمان و غیر

مسلمان، عدم تساوی حقوقی زن و مرد در بسیاری موارد، عدم تساوی برده و آزاد و مجازات های خشن نخواهیم داشت... **مستند اکثر قریب به اتفاق احکام شرعی معارض حقوق بشر روایات منقول از پیامبر یا انمه است**. بسیاری از این روایات صحیح یا موثق و در مجموع مطابق ضوابط معتبر و بدون اشکال است. دلالت اینگونه روایات صریح در مقصود است و ظهور در احکامی دارد که امروز خلاف حقوق بشر تلقی می شود... اندیشه های ناسازگار با حقوق بشر، شامل گزاره هایی صریح در تعارض با اندیشه حقوق بشر و نص و در تبعیض حقوقی انسانها به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیت و فقیه و عوام بودن و صریح در نفی آزادی مذهب و مجازات های خشن و موهن. اینگونه گزاره ها را در برخی آیات مدنی، قسمتی از سیره ی پیامبر(ص) در مدینه و برخی از روایات انمه(ع) در قالب دلالت های صریح آمده است... بحث تعارض اندیشه ی حقوق بشر با اسلام سنتی عمیق تر از آن است که در بادی نظر تصور می شود. تعارض محدود به آرای عالمان دین و فقیهان شریعت نیست بلکه سخن از تعارض متن دین یعنی برخی آیات و بسیاری روایات با اندیشه ی حقوق بشر است" [7].

در مقاله ی دیگری هم جناب کدیور متن دین(قرآن و سنت معتبر) را دارای مجازات های موهن و خشن معرفی کرده است. می فرمایند:

"مسلمان معاصر در متن دین یعنی در کتاب و سنت دو اندیشه را در کنار هم مشاهده می کند: اول اندیشه سازگار با حقوق بشر شامل دو نوع گزاره، یکی گزاره هایی که تعارضی با اندیشه حقوق بشر ندارند و دیگر گزاره هایی که صریحا دلالت بر حقوق ذاتی انسان از آن حیث که انسان است دارند. دوم اندیشه ناسازگار با حقوق بشر، شامل گزاره هایی صریح در تعارض با اندیشه حقوق بشر و نص در تبعیض حقوقی انسانها به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیت و فقیه و عوام بودن و صریح در نفی آزادی مذهب و مجازات های خشن و موهن." [8]

تا آنجا که من اطلاع دارم، سروش، شبستری، ملکیان و "قران محمدی" هیچگاه آیات قرآن را "موهن"، "خشن" و متضمن مفاسد نخوانده اند.

**1-6- متدولوژی و معیار تمیز جدیدی که ناقد محترم برای نقد سروش، شبستری و ملکیان عرضه کرده است، به سرعت تمام از سوی خودشان ابطال شده است.** ایشان به صراحت تمام می گویند که خود دین(قرآن و سنت معتبر نبوی) با اعلامیه ی جهانی حقوق بشر تعارض دارد، و در عین حال اعلامیه جهانی حقوق بشر را می پذیرند و بدین ترتیب آیات بسیاری را منسوخ اعلام می کنند. مطابق معیار ارائه شده از سوی وی، یعنی تأیید سخن توسط کتاب و سنت معتبر نبوی، می بایست اعلامیه جهانی حقوق بشر رد شود، نه کلام باری که در اوج صدق و عدالت است. اما به صراحت نوشته شده است:

"سه دسته اول از احکام شرعی زنان (که اکثر احکام آنها را در بر می گیرد) با مواد 1، 2، 7 و 16 اعلامیه جهانی حقوق بشر (1948)، مواد 3 و 23 میثاق بین المللی حقوق مدنی سیاسی (1967)، مواد 1 و 6 اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن (1975)، و بسیاری از مواد کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (1979) در تعارض آشکار است... اندیشه حقوق بشر در اکثر قریب به اتفاق موارد تعارض، بر موضع اسلام تاریخی رجحان دارد... راه حل های اسلام تاریخی برای رفع تعارض احکام شرعی حوزه زنان با حقوق بشر، جزئی، نارسا و ناکافی است... بویژه در اموری که مستندشان نص قرآن یا سنت معتبر است، فاقد کارائی اند و توان خروج از بن بست را ندارند... اسلام نواندیش در عین پای بندی به پیام جاودانه وحی الهی، اندیشه حقوق بشر در حوزه زنان را به دلیل عادلانه بودنش می پذیرد و احکام معارض با آن در متن دین را احکامی می داند که اگرچه در عصر نزول عقلانی، عادلانه و برتر

از راه حل‌های رقیب بوده اند، اما امروز به دلیل از دست دادن این سه ضابطه، تکلیف فعلی محسوب نشده، در زمره احکام منسوخ به حساب می‌آیند" [9].

**2- گشاده دستی خود و بستن دست دیگری:** ناقد محترم دست خود را کاملاً باز می‌گذارد که سخنان خداوند را منسوخ، موهن، خشن و دارای مفسده بخواند، اما وقتی به سرورش، ملکیان و شبستری می‌رسد، معیارهایی ارائه می‌کند که بتواند آنان را روشنفکری دینی "عبور کرده از متن" بخواند. وقتی نوبت خود می‌گوید:

"هر وقت بخواهیم چیزی را بفهمیم، اگر مطمئن باشیم غیر عادلانه است یا غیر عقلایی است یا اینکه راه حل‌هایی بهتر از راه حلی که ما مدعی‌اش هستیم، وجود دارد، در آن صورت اگر باز به حرف خود دال بر دینی بودن آن امر قائل باشیم، در عقل ما تردید می‌کنند... گفته‌ام اگر گزاره خردستیزی یافتمیم - در قرآن یا سنت معتبر پیامبر - باید مطمئن باشیم که اگر امروز آن گزاره خردستیز است، در حالی که در گذشته چنین نبوده است، باید بگوییم امروز این حکم از شمول خود افتاده است، به این معنا که این حکم متعلق به دیروز و لذا موقت بوده است و همین خردستیزی کنونی آن نشانه‌ای بر موقت بودن آن است. به عبارتی خردستیزی کنونی آن نشانه‌ای بر منسوخ بودن آن حکم در این دوران خواهد بود."

اما وقتی نوبت به دیگری می‌رسد، ضمن نقد پروژه‌ی عقلانیت و معنویت مصطفی ملکیان، خطر رشد "معنویت‌گرایی متفاوت و متغایر با دین" را گوشزد می‌کند و به دینداران هشدار می‌دهد که این نوع معنویت‌گرایی، "متفاوت" و "متغایر" با دین اسلام است. در ابتدای سخنرانی حسینییه ارشاد گفته می‌شود، در معنویت‌گرایی:

"نه خدا در آن موضوعیت دارد، نه وحی و نبی در آن اصالت دارد، نه آخرت جایگاه و مصداقی دارد، پس از دین چه می‌ماند؟... تفاوت دینداری و معنویت‌گرایی با دیانت و مشخصاً اسلام، با معنویت به معنای سوم متفاوت و متغایر است... نه معاند... می‌خواهم این تفاوت را شرح دهم."

و در پایان با این نتیجه‌گیری به آن سخنرانی پایان داده می‌شود:

"مراد از معنویت‌گرایی نهضتی است که معتقد است دوران ادیان به سر آمده است، ادیان در شرایط مدرن کارکرد گذشته‌ی خود را ندارند و خود به ازدیاد برخی رنج و آلام انسانی منجر شدند، ادیان جدید یعنی معنویت‌گرایان [نه خدایی به شکل خدای ادیان ابراهیمی باور دارند، نه وحی و نبوت را، و نه آخرت را. البته ستیز با ادیان هم ندارند]."

وی در بخش دیگری از همان سخنرانی، تقدس‌زدایی از اشخاص را به عنوان یکی دیگر از مولفه‌های معنویت‌گرایی مصطفی ملکیان اعلام می‌کند. می‌گوید:

"ویژگی دوم معنویت‌گرایی، مسأله‌ی قداست‌زدایی است، تقدیس‌زدایی از اشخاص، هر که باشد، فرقی نمی‌کند، هیچ شخصی تافته‌ی جدا بافته نیست. هیچ شخصی بالاتر از دلیل نیست. همه‌ی افراد در اینکه سخنانشان باید مدلل باشد، یکسانند، هیچ کس پشتوانه‌ی سخن‌اش نیست، هر که می‌خواهد باشد. وقتی حرف زد، می‌گوئیم چرا؟ نمی‌تواند بگوید چون من می‌گویم. اینکه می‌گوید چون من می‌گویم، این پذیرفته نیست، لذا اگر آن فرد خودش را پیامبر می‌داند، می‌گوئیم سمعاً و طاعتاً، اما چرا چنین می‌گویی؟ باید حرفش مستدل باشد، اگر شخص خدا هم باشد، مهم نیست، هر که باشد، می‌گوید این کار را بکن، آن کار را بکن، می‌پرسیم: خدایا چرا؟ باید دلیل اقامه بکنی. باید حرفت مستدل باشد. لذا مراد از تقدیس‌زدایی

این است که در این رویکرد، در این روش، هیچ شخصی بدون استثناء، می‌خواهد انسان باشد، در صورتی که اثبات شد فرا انسانی وجود دارد، فرا انسان باشد، فرق نمی‌کند، همه باید اقامه‌ی دلیل بکنند. و سخن هیچ کس بدون دلیل پذیرفته نیست. بر این اساس کسانی که به عنوان نماینده‌ی خدا در روی زمین ادعاهای بی‌دلیل می‌کنند، **معنویت‌گراها در مقابل‌شان هستند**. می‌گویند حرفت خلیفه‌الله، خلیفه‌الهی، باش، دلیل ات بر این سخن چیست؟".

عبدالکریم سروش در بحث خاتمیت تأکید کرده است که مسلمان‌ها شخصیت پیامبر را حجت سخنانش تلقی می‌کنند. اما پس از پیامبر، دیگر شخصیت هیچ فردی حجت سخنانش محسوب نمی‌شود. آقای کدیور پس از طرح این موضوع، فقط به این اکتفا می‌کند که همه سخنان دلیل‌بردار نیستند. از این رو، مومنان در باور به سخنان خرد‌گریز، کاری خلاف مرتکب نمی‌شوند.

تا حدی که من می‌فهمم، سروش و ملکیان و شبستری، حرف زدن خداوند را غیر عقلایی به شمار می‌آورند. بدین ترتیب، آنها، برای اینکه کسی در "**عقل‌شان تردید نکند**" این باور قرآنی را تاویل کرده‌اند، نه آنکه از متن عبور کرده باشند.

**نتیجه:** نوعی پارادوکس در متن دیده می‌شود. از یک سو گفته می‌شود هر نظری اگر با قرآن و سنت نبوی تعارض داشته باشد، نظر غیر اسلامی و بی‌پایه است. اما از طرف دیگر گفته می‌شود در قرآن و سنت معتبر نبوی نکات زیادی با عقلانیت مدرن و عدالت مدرن تعارض دارند. همه آیات معارض با مدرنیته را باید منسوخ فرض کرد و به بایگانی تاریخ سپرد. بسیاری از آیات موهن و خشن هستند که مفاسدشان بیش از مصالح‌شان است. اگر کسی قرآن را کلام پیامبر بداند و چنین سخنانی بگوید، قابل فهم است. اما اگر کسی بگوید قرآن کلام خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است، و در عین حال بگوید کلام الله موهن، خشن و... است که باید منسوخ فرض شود، برای اینکه با برساخته آدمیان (مدرنیته) تعارض دارد، قابل فهم نیست.

از سوی دیگر، نگاه متن به عدالت، به گونه‌ای است که گویی یک عدالت بیشتر وجود ندارد. متن روشن نمی‌کند که وقتی از تعارض قرآن و سنت معتبر نبوی با عدالت سخن می‌گویند، منظور کدام تئوری عدالت است؟ نظریه‌ی بازسازی شده‌ی ارسطو، نظریه‌ی مارکس، نظریه‌ی جان راولز، نظریه‌ی آمارتیاسن، نظریه‌ی رونالد دورکین، نظریه‌ی مارتا نسام، یا نظریه‌ی دیگر؟ مقاله‌ی حاضر نشان می‌دهد که آرای دین‌شناسانه و مدرنیته‌شناسانه ناقد محترم، به نحو غیر قابل‌قبولی متعارض است و هر بخش آن که رأی اصلی تلقی شود، بخش دیگر نفی خواهد شد. بدین‌ترتیب، باید به این پرسش پاسخ گفته شود: کدام توصیه‌ی متدلورژیک، باید مبنا قرار گیرد؟ آنکه هر چقدر با قرآن و سنت نبوی سازگار باشد، اسلامی و درست می‌داند؟ یا آنکه فرمان می‌دهد: هر چه در قرآن و سنت معتبر نبوی با مدرنیته تعارض داشته باشد را باید کنار نهاد و منسوخ فرض کرد؟

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 10 دی 1387



## پاورقی ها:

- 1- محسن کدیور، *سنت و سکولاریسم*، صراط، صص 429-428.
- 2- محسن کدیور، *بازشناسی حق عقل شرط سازگاری دین و حقوق بشر*، سایت کدیور-
- 3- محسن کدیور، *"حقوق بشر لائیتسه و دین"* رجوع شود به سایت کدیور.
- 4- محسن کدیور، *"داد و ستد اسلام و مدرنیته"*، رجوع شود به سایت محسن کدیور.
- 5- رجوع شود به سخنرانی سال 1375 وی زیر عنوان *"دین اقلی و اکثری"*، در کتاب *بسط تجربه نبوی*، صراط، ص 108 .
- 6- ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج 2، ص 107 .
- 7- محسن کدیور، *حقوق بشر و روشنفکری دینی*، ماهنامه آفتاب، شماره 28، صص 115-106 .
- 8- محسن کدیور، *"بازشناسی حق عقل شرط لازم سازگاری دین و حقوق بشر"*، رجوع شود به سایت وی.
- 9- محسن کدیور، *"حقوق زنان در اسلام معاصر"*، رجوع شود به سایت وی.

نگاهی به نقدهای محسن کدیور از نمادهای روشنفکری دینی(7)

## دلیل کلام الله بودن قرآن

1- قابل اثبات بودن باورهای دینی: ناقد محترم در سخنرانی و مصاحبه می گویند که باورهای اصلی دین قابل اثبات عقلی است. می گویند:

"بنده مدعی هم هستم برای آنچه که در قرآن و سنت معتبر آمده است و ناظر به حوزه تعبدیات و عبادات و مناسک نیست، می توان توجیه ارائه کرد... برای عقلانی بودن یک گزاره من موظفم به چراها پاسخ بگویم. اگر حکمی باشد که نتوان در برابر چراها برای آن دلیل آورد و آن را توجیه نمود، آن حکم عقلانی نیست".

در سخنرانی هم گفته می شود:

"تمام گزاره های اصلی اعتقادی باید مدلل باشد، با قاطعیت می گویم هیچ گزاره اصلی اعتقادی تعبدی نیست، یعنی باید دلیل برای آن اقامه کرد".

او گفته می شود که اگر باوری فاقد دلیل و توجیه باشد، غیر عقلانی است، و می توان مدعیات متافیزیکی کهن را با براهین امروزی اثبات کرد. اما روشن است که در تمام این ادله مناقشه شده است. لذا ناقد محترم خطاب به کسانی که آن ادله را مخدوش نشان داده اند می گویند:

"قرار نیست هر دلیلی که شما نپسندید از استدلال ساقط شود... بسیاری از این ادله هنوز برای دینداران قانع کننده است، مهم این است که دیندار در این زمینه قانع بشود که می شود. و امروز حتی اگر به عقلانیت مراجعه کنیم می بینیم اکثر مردم جهان این ادله را قانع کننده می یابند. بله هستند اقلیت مقتدری هم که این ادله را قانع کننده نمی یابند".

متن با استفاده از تفکیک کتاب *درآمدی بر فلسفه دین* در خصوص عقلانیت حداکثری و عقلانیت حداقل [1]، می پرسد: "عقلانیت حداکثری در کجا اثبات شده است که ما می باید در این حوزه به آن گردن بنهیم؟"

بر مبنای این مقدمات، ناقد محترم به دفاع از "حجیت معرفت شناختی وحی" و "وثاقت تاریخی متن" می پردازد. می گویند:

"به لحاظ تاریخی، در جای خود، ما می توانیم از وثاقت تاریخی قرآن و اینکه این کتاب همان گونه است که پیامبر از جانب خدا آورده، دفاع بکنیم. منتها ممکن است کسانی مدعی ما را نپذیرند. هیچ اشکال ندارد. ما از آنها دعوت نمی کنیم که آنها به این کتاب ایمان بیاورند. ما این وثاقت تاریخی را برای کسانی قائل ایم که معتقدند این گزاره صحیح است، به لحاظ تاریخی قابل اثبات است. اگر کسی نپذیرفت، او مختار

است، مجبورش نمی‌کنیم." و در خصوص حجیت معرفت شناختی وحی می‌گوید: "ما ادعا نداریم امور وحیانی ما حجیت معرفت شناختی برای غیر مومنان داشته باشند، آن کسی که ایمان نیاورده است، گزاره های قرآنی را باور ندارد، نداشته باشد، هیچ اشکالی ندارد. بحث ما این است که برای مومن این گزاره حجت است، همین کفایت می‌کند... برای مومنان وحی حجیت معرفت شناختی دارد، غیر مومنان هم باور ندارند، نداشته باشند. ما تحمیلی به آنها نداریم، قرار نیست آنها حرف ما را بپذیرند" [2].

ناقد محترم ابتدا از ادله ی تازه برای تمام معتقدات اصلی اسلام سخن می‌گوید. اما وقتی با پرسش در خصوص قوت و ضعف ادله روبرو می‌شود، می‌گوید، ادله ی ما فقط برای مومنان است که از قبل به حجیت معرفت شناختی وحی، وثاقت تاریخی وحی و مدعیات متافیزیکی گذشته ایمان دارند. اگر چنین است، چه جای سخن گفتن از ادله؟ مومنان مورد نظر اساساً چه نیازی به دلیل دارند؟ ایمان اکثریت نزدیک به مطلق مومنان، ایمان معلل است، نه ایمان مدلل. کدام مومنی، ابتداً تمام ادیان و مکاتب را مطالعه کرده، سپس آئین خود را بر اساس ادله انتخاب کرده است؟ ما شیعه هستیم، چون در ایران به دنیا آمده ایم، اگر در سومالی به دنیا می‌آمدیم، سنی بودیم. اگر در ایرلند به دنیا آمده بودیم، کاتولیک بودیم، اگر در آمریکا به دنیا آمده بودیم، پروتستان بودیم، اگر در یک خانواده ی یهودی به دنیا آمده بودیم، یهودی بودیم. اگر در ژاپن به دنیا آمده بودیم، بودایی بودیم. در عین حال، همچنان مدعی بودیم که دین ما حقیقت مطلق را در بر دارد و تنها راه سعادت است. آیا اینک مومنان ادیان مختلف که در کشورهای مختلف به دنیا آمده اند، مشغول همین وظیفه نیستند؟ البته کتمان نمی‌توان کرد که برخی از ادیان نسبت به دیگران رواداری بیشتری از خود نشان داده اند.

ناقد محترم در ابتدای سخنرانی می‌گوید، هدفش از این نقد، گشودن باب گفت و گو است. اما وی، با برساختن "اسطوره ی چارچوب" [3]، به سرعت باب گفت و گو را می‌بندد. می‌گوید، ادله ی ما برای مومنانی است که پیشاپیش، به حقیقت خدا و آخرت و نبوت پیامبر اسلام، ایمان دارند. دیگران این ادله را ضعیف تلقی می‌کنند، مشکل آنهاست. هر کس به راه خود برود. بدین ترتیب، "بحث عقلانی" به "بحث ایمانی" تبدیل می‌شود. هر کس در "قلعه ایمانی" نشسته است و زبان مشترک غیر ایمانی برای گفت و گو و نقد وجود ندارد.

از سوی دیگر ادعا می‌شود که اکثر مردم جهان ادله ی تازه ی اثبات معتقدات دینی را قانع کننده می‌یابند. این مدعا با واقعیت انطباق ندارد. به همین دلیل ساده که اکثر مردم جهان، اساساً با این دلایل آشنا نیستند و معنای آن ادله ی پیچیده را هم نمی‌فهمند، چه رسد به تصدیق آن. این دلایل را فیلسوفانی چون پلانتینجا، آلستون، سوین برگ و... بر ساخته اند و به نظر برخی متدینان، این دلایل به جای افزایش ایمان، در ایمان مومنان، زلزله افکنده اند. برخی از فیلسوفان بر این گمانند که پروژه عقلانیت اگر به حوزه ی دین وارد شود، چیزی از دین باقی نمی‌نهد.

این پرسش هم نیاز به پاسخ دارد: منظور از قانع شدن مومنان، کدام مومنان اند؟ مگر در ابتدای همین سخنرانی، از دین‌گریزی در جامعه ی ما خبر نمی‌دهند؟! مگر خطر گسترش "معنویت‌گرایی متفاوت و متغایر با دین" گوشزد نمی‌شود؟ معلوم است که حداقل بخشی از مومنان، نه تنها آن ادله را قانع کننده

نیافته اند، بلکه از دین گریخته و به معنویت گرایی مستقل از دین پناه برده اند. اگر چیزی مرا قانع می سازد، دلیل بر آن نیست که همان چیز، دیگران را هم قانع خواهد کرد.

**2- حدود و دامنه ی معیار:** ناقد محترم می گوید هر حکمی که با عدالت و عقلانیت مدرن تعارض داشته باشد، منسوخ و موقتی است. در بیشتر مواقع این معیار، معیاری است در خصوص احکام فقهی، اما در برخی از موارد ناظر به کل باورهای دینی است. اگر این معیار محدود به احکام فقهی باشد، باید به این پرسش پاسخ داد: اگر این معیار قابل دفاع است، به کدام دلایل فقط احکام فقهی را در بر می گیرد؟ چرا این معیار در حوزه ی باورهای دینی صادق نیست؟

به عوان مثال، به گمان برخی از فیلسوفان علم، علوم تجربی، مهمترین دستاورد عقلانیت مدرن اند. اگر باورهای دینی جهان شناسانه با علوم تجربی تعارض پیدا کرد، چه باید کرد. تا آنجا که من می فهمم، نظر ناقد محترم این است که در چنان حالتی باید جانب دین را گرفت و تئوری های علمی را رها کرد. برای اینکه باورهای جهان شناسانه ی دینی، ثابت، همیشگی و غیر متغیرند، اما قوانین علوم تجربی، موقتی و زود گذرند. وی می نویسد:

"تبیین های علمی گزاره های دینی تبیین هایی زمان مند، موقت و مقید به بقای اعتبار فرضیه های علمی هستند. حال آن که گزاره های دینی به ویژه در حوزه ی اعتقادات و امور ایمانی ثابت، فرازمانی و غیرمتغیرند. عمر این گونه تبیین ها طولانی نیست. هیئت بطلمیوسی که متکای بسیاری تبیین های مفسران گذشته بوده، امروز منسوخ است. روزی نیز عمر فیزیک نیوتنی و اصول ترمودینامیک به سر خواهد رسید... این رویکرد اگرچه در برخی از آیات جهان شناسی قرآن کریم یا گزاره های مرتبط با علوم تجربی تعالیم دینی به طور موقت (تا عدم ابطال فرضیه های تجربی) قابل پذیرش است" [4].

معلوم نیست فلسفه ی علم کدام یک از فیلسوفان علم متکای حکم ناقد محترم است. اگر نظریه ی ابطال پذیری کارل پوپر منظور باشد، پوپر علم تجربی را از تمام دستاوردهای بشری حقیقت نما تر می دانست. این حکم که روزی عمر فیزیک و ترمودینامیک به پایان خواهد رسید، پیش گویی پیامبرانه است که در عالم فلسفه و علم کمتر کسی جرئت صدور چنین احکامی را دارد.

از سوی دیگر، چه کسی اثبات کرده است که اعلامیه ی جهانی حقوق بشر معتبر تر از علوم تجربی است؟ به تعبیر دیگر، باز هم شاهد متدولوژی پارادوکسیکال هستیم. از یک سو، به صراحت تمام فرمان داده می شود که در تمامی موارد تعارض احکام قرآن و سنت نبوی با حقوق بشر و دموکراسی، باید از احکام دین دست کشید و آنها را منسوخ به شمار آورد. اما از سوی دیگر، فرمان داده می شود که در صورت بروز تعارض جهان شناسی قرآن و سنت نبوی با علوم تجربی، باید طرف دین را گرفت و علوم تجربی را موقتی و گذرا به شمار آورد. آیا این متدولوژی دوگانه قابل دفاع است؟ کدام دلایل اولی را مجاز و دومی را نامجاز می کنند؟

**3- کلام الله:** متن به صراحت مدعی وجود دلایلی برای اثبات "وثاقت تاریخی متن" و "حجیت معرفت شناختی وحی" است. اما تا حدی که من آثار ایشان را خوانده ام، چنان دلایلی در هیچیک از آثار وجود

ندارد. اگر چنین دلائلی عرضه می‌گشت، در آن صورت امکان این وجود داشت که شاهد باشیم که آیا آن دلائل از نظر مومنان قانع‌کننده هستند یا نه؟

نوشته‌ها و سخنان اخیر ناقد محترم نشان می‌دهد که مهمترین مدعایی که موجب ناخشنودی ناقد محترم شده است، مدعایی است که قرآن را کلام نمی‌داند، بلکه آن را سخنان پیامبر گرامی اسلام معرفی می‌کند. آرای عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و "قرآن محمدی" در این خصوص ابراز شده و توسط ناقدان محترم به نقد کشیده شده است. بسیار بجاست که جناب کدیور نیز نظرشان در این خصوص را بیان فرمایند که کلام الله بودن قرآن چه معنایی دارد؟ آیا خدا حرف می‌زند؟ آیا خداوند زبانی مخصوص به خود دارد؟ یا از زبان آدمیان برای بیان مقاصد خود استفاده می‌کند؟ آیا خداوند با جهان ارتباط اعتباری دارد؟

تا حدی که ما اطلاع داریم، براساس کامنت کامنت‌گذاری که از جلسات حسینیه ی ارشاد خبر داده است، جناب کدیور در آن جلسات، در پاسخ پرسش محمد مجتهد شبستری، باور به کلام الله بودن قرآن را از سنخ ایمان به غیب قلمداد کرده اند. اگر این خبر درست باشد، معنایش این است که هیچ دلیلی بر کلام الله بودن قرآن وجود ندارد. در آن صورت جای تعجب است که ناقد محترم برای باوری که حتی یک دلیل بر صدق آن وجود ندارد، فتوا داده اند که معتقدان به سخن پیامبر بودن قرآن را نباید دیندار به شمار آورد.

تا آن حدی که من دیده ام، ناقد محترم در آثار خود یک دلیل بر کلام الله بودن قرآن اقامه کرده اند. وی در مقاله ای درباره کتاب *سیر تحول قرآن* مهندس مهدی بازرگان، جایگاه این کتاب را چنین بر می‌شمارند:

"در مجموع باید این را گفت که کار بازرگان در "حوزه تاریخ قرآن" در کتاب *سیر تحول قرآن*، همسنگ کار سترگ علامه طباطبائی در *المیزان* در حوزه تفسیر قرآن کریم است. اثر بازرگان بنابراین، اثری ماندنی است و می‌تواند به عنوان "یکی از سه اثر ماندگار تاریخ قرآن در قرن حاضر" معرفی شود... بازرگان متواضع، در شرائط جانکاه زندان برازجان "یکی از ده کتاب ماندنی قرآن پژوهی قرن پانزدهم" را تالیف کرد" [5].

جناب آقای کدیور پس از شرح توصیفی کتاب مهندس بازرگان، کاستی‌های اثر او را گوشزد می‌کند. می‌نویسد:

"ابتکارات پنجگانه بازرگان در تحول لفظی، تحول موضوعی و تحول محتوایی قرآن، ما را با يك اثر تحقیقی و قرآن‌پژوهی جدی روبرو می‌سازد که در میان مستشرقین و قرآن‌پژوهان، اثری کمیاب است. گزیده ای از این کتاب، به برخی زبان‌های دیگر هم ترجمه شده و خواهد شد و به طور قطع برای مستشرقین، حرف تازه ای خواهد داشت. اما از جمله کاستی‌های کتاب این است که نویسنده در مقام نتیجه‌گیری مشروح و تفصیلی از آرای خود برنیامده است" [6].

بازرگان چه نتیجه ای باید از تحقیق ریاضی-آماری خود می‌گرفت؟ مطابق نظر ناقد محترم، او می‌بایست از این مقدمات، نتیجه می‌گرفت که قرآن کلام الله است. می‌فرمایند:

"همین که در هر سال تقریباً تعداد کلمات نازل شده در قرآن ثابت مانده، نمی تواند يك اتفاق عادی باشد و می توان نتیجه گرفت که یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم همین مسأله بوده است. همین که او نتیجه گرفته است، طول آیات قرآن کریم از کوتاه به بلند کشیده شده است، به معجزه‌های غیرانسانی می ماند و اثبات وجود وحی است. بازرگان اما سکوت کرده و نتیجه گیری نکرده است. حال آنکه می توان گفت اگر قرآن مصنوع شخص پیامبر است و پیامبر هم يك بشر است، کدام بشر می تواند این نظم را در طول 23 سال، در زمان سختی و آسانی رعایت کند" [7].

بدین ترتیب، مسأله ی بسیار مهم اثبات کلام الله بودن قرآن، از دهه ها پیش حل شده بوده است، یعنی از زمان انتشار کتاب سیر تحول قرآن مرحوم مهندس مهدی بازرگان. تنها کاری که باقی می ماند، ترجمه این اثر به تمامی زبانهاست، تا همه از نتایج این پژوهش گرانسنگ آگاه شوند. در اینکه مهندس بازرگان یکی از شخصیت های استثنایی تاریخ معاصر ایران بوده است، اینک کمتر کسی می تواند در آن خدشه وارد کند. او یکی از نادر افرادی بود که در ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی 57 راه درست را تشخیص داد، اما در آن فضای به شدت ضد لیبرالی و ضد آمریکایی، خداپاوران و خداناباوران، دست به دست هم دادند و آن صدای مهم را خفه کردند. بدین ترتیب، اگر نقدی در اینجا وارد شود، به هیچ وجه ناظر به اهمیت نظرات قرآن شناسانه مهندس بازرگان نخواهد بود. این نقد، بیش از آنکه ناظر به مهندس بازرگان باشد، ناظر به نتیجه گیری جناب کدیور از پژوهش مهندس بازرگان است.

**1-3-** متن مذکور چنان است که گویی هیچ کس در این زمینه جز مهندس مهدی بازرگان سخن نگفته است، پس باید این کشف مهم را ترجمه و در اختیار مستشرقین نهاد تا آنها هم متوجه شوند که قرآن کلام الله است. اما واقعیت چیز دیگری است. به عنوان مثال، رشاد خلیفه (19 نوامبر 1935 - 31 ژانویه 1990)، بیوشیمیست آمریکایی مصری تبار، مدعی کشف نظمی ریاضی بر اساس عدد 19 در قرآن شد. به گمان او، از این نظم می توان اعجاز قرآن و کلام الله بودن آن را استنتاج کرد. از نظر او قرآن و پرستش خداوند برای مسلمانی کفایت می کند، تمام احادیث نبوی جعلی است. همه آیات قرآن در طرح رشاد خلیفه باید مضروب عدد 19 باشد. تعداد الله های قرآن 6348 است که با نظر او سازگار نیست، بدین ترتیب او دو آیه آخر سوره توبه را جعلی خواند تا به عدد 6346 دست یابد. رشاد خلیفه بر اساس آیه چهل و نهم سوره احزاب، میان رسول و نبی تفکیک قائل شد:

ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین: محمد هرگز پدر هیچ یک از مردان شما نیست، بلکه رسول خدا و خاتم پیامبران است (احزاب، 40).

به گفته او، قرآن محمد را آخرین نبی (خاتم النبیین) معرفی کرده است، نه آخرین رسول (خاتم المرسلین) او بر اساس آیات قرآن برای رسول سه ویژگی ذکر کرد، و بر اساس آیه 81 سوره آل عمران خود را رسول میثاق خداوند خواند که معجزه ی عدد 19 را کشف کرده و دو آیه آخر سوره توبه را که دیگران به قرآن اضافه کرده اند، نشان داده که از قرآن نیست. در 31 ژانویه 1990 در مسجد شهر توسان در آریزونا ی آمریکا، رشاد خلیفه به دست یکی از گروه های جهادی، با 29 ضربه کارد به قتل رسید.

2-3- محاسبات ریاضی- آماری بر روی کتب مقدس دینی، امری سابقه دار است. مسیحیان براساس انجیل، خلقت جهان توسط خداوند را 4000 سال پیش از تولد عیسی تلقی می کردند. به گفته آنان طوفان نوح 2000 سال قبل از تولد عیسی رخ داده بود. جوزف سکلیگر، پس از انجام محاسبات دقیق بر روی ارقام ذکر شده در **عهد عتیق**، نتیجه گرفت که خلقت جهان در 23 آوریل سال 3949 پیش از میلاد رخ داده است. کپلر به رقم 3992 دست یافت. یواکیم فیوره (درگذشت 1202 میلادی) تاریخ را به سه رایش یا امپراتوری تقسیم کرد: "اولی، دوره ی عهد عتیق، سلطنت قانون است، دومی، عهد جدید، سلطنت رحمت است و سومی، سلطنت آینده، با رحمت بیشتر مشخص می گردد. در اولی ترس، در دومی ایمان و در سومی عشق غالب است. وجه بارز اولی رنج، دومی عمل و سومی تأمل و تعمق آرام است. اولی سلطنت زمستان، دومی سلطنت بهار و سومی سلطنت تابستان بود" [8]. "یواکیم مانند بسیاری، شاید اکثر همگان خود، هم خویش را وقف محاسبات نبوغ آمیز برای یافتن روزی می کرد که دشمن بزرگ خدا، دجال، جنگ با مسیح را شروع خواهد کرد. بنا به آنچه در انجیل آمده بود این جنگ نشان نبرد نهایی میان نیک و شر بود، و نیکی در این نبرد پیروز می گشت. یواکیم از طریق محاسبات گوناگون که در آنها اعداد مقدس 12، 7 و 42 تکرار می شدند به این نتیجه رسید که نبرد نهایی 1260 سال پس از مسیح رخ خواهد داد. در این زمان سلطنت سوم (رایش سوم) یا سلطنت روح آغاز می شد" [9].

این محاسبات بر روی کتب مقدس دینی، سابقه ای بلند دارد. برخی بر اساس همین نوع محاسبات، این کتب را معجزه و سخن خدا به شمار آورده اند.

**3-3** – در دهه 90 میلادی کتاب کد بایبل (Bible code) انتشار یافت که سر و صدای بسیاری آفرید. کتاب یاد شده نیز از طریق کشف یک کد، کتاب مقدس را کار خدا به شمار می آورد [10].

در سال های اخیر، یک ریاضی دان به نام، در دانشگاه سانتاباربارا، طی یک سخنرانی اعلام داشت، شما هر مجموعه ای به ما بدهید، به لحاظ ریاضی ثابت خواهیم کرد که می توان برای آن یک مدل داد. بدین ترتیب، این نوع برساخته ها، چیز خاصی را اثبات نمی کنند.

**3-4** – گوهر مدعاهایی که براساس آمار و ارقام اثبات خدا، در برهان نظم، یا اثبات معجزه خداوندی بودن قرآن و انجیل می کنند، یک چیز واحد است. آنان نشان می دهند که "احتمال" وقوع امری (آفرینش جهان یا پیدایش قرآن و انجیل) بسیار کم و ناچیز است. پس از این احتمال ناچیز می توان نتیجه گرفت که وقوع آن امر معجزه ی خداوند است. این رویکرد مغالطه ای بیش نیست. برای اینکه احتمال وقوع بسیاری از پدیده ها بسیار ناچیز است، اما اتفاق می افتند. به عنوان مثال، فرض کنید قرار شود جایزه ای به ارزش صد میلیون دلار به یکی از انسان ها، از میان شش میلیارد جمعیت ساکن زمین، هدیه داده شود. احتمال اینکه این جایزه به فرد خاصی تعلق گیرد، یک به شش میلیارد است. اما، به هر حال جایزه مذکور به شخص خاصی تعلق خواهد گرفت. آیا وقتی این جایزه به آن فرد خاص پرداخت شد، آن را باید معجزه خداوند به شمار آورد؟

تا دهه 60 میلادی تبعیض نژادی بسیار سختی بر سیاه پوستان آمریکا روا داشته می شد. در آن زمان سیاهان نمی توانستند سوار اتوبوس سفید ها شوند یا در رستوران های سفیدها غذا بخورند. در آن شرایط احتمال آنکه یک سیاه پوست کنیایی رئیس جمهور آمریکا شود، نزدیک به محال بود. اما، اینک یک سیاه پوست، که پدرش کنیایی و مسلمان بود، رئیس جمهور آمریکا شده است. و این اتفاق نادر، معجزه خداوند نبوده است، بلکه نتیجه فرایند دموکراتیزاسیون ناشی از مدرنیزاسیون جوامع غربی است.

پنجاه سال پیش در شهر شیراز خانواده ی بسیار محترمی صاحب یک فرزند پسر شدند. در آن روز احتمال اینکه فرزند آن والدین بسیار محترم روزی در زندان اوین حبس شود و در اثر حبس به شهرت می رسد، و متعاقب آن بتواند از فلوشیپ دانشگاهی آمریکا استفاده کند، بسیار پائین بود، اما تمام آن حوادث اتفاق افتاده اند. و اینک دوست گرامی ما در دانشگاهی در آمریکا از فلوشیپ استفاده می کند.

به عنوان آخرین مثال، احتمال اینکه در دوران ماقبل مدرن فردی درباره ی تقسیم کار اجتماعی سخن گفته باشد، بسیار پائین است. این افتخار نصیب امیل دورکهایم فرانسوی شد. اما واقع مطلب این است که امام محمد غزالی در همان دوران در کتاب *احیاء علوم الدین* در این خصوص به تفصیل سخن گفته است و عبدالکریم سروش در سال 1363 در مقاله "غزالی و مولوی" آن را توضیح داده است. نه غزالی و نه دیگران وقوع آن احتمال پائین را کار خدا به شمار نیاورده اند.

پس گوهر مدعا دوچیز است. اول- وقوع رویدادی که احتمال پدیدار شدنش بسیار پائین است. از این مقدمه نتیجه گرفته می شود که به همین دلیل آن اتفاق محقق نخواهد شد. دوم- اگر آن رویداد محقق شود، نتیجه گرفته می شود که معجزه خداوند است. هر دو مدعا باطل است. برای اینکه حوادث بسیاری در جهان به وقوع می پیوندد که احتمال شان بسیار ناچیز است. و هیچیک از آنها محصول دخالت مستقیم خداوند در تاریخ نیستند. بدین ترتیب، استنتاج کلام الله بودن قرآن از ناچیز بودن احتمال بر ساختن آن توسط یک انسان، ناصواب است. اگر قرار است کلام الله بودن قرآن اثبات شود، باید راه دیگری را جست و جو کرد.

ناقد محترم گفته اند، تمام باورهای اصلی دین باید توجیه پذیر باشد و با دلیل می توان آنها را اثبات کرد. حال اگر نتوان با هیچ دلیلی کلام الله بودن قرآن را اثبات کرد، تکلیف چیست؟ به کدام معیار ایشان باید استناد کرد؟ معیاری که امور خلاف عقل و عدالت را کنار می نهد؟ یا معیاری که گزاره های مورد تأیید قرآن و سنت معتبر نبوی را می پذیرد؟

**4- نتیجه:** دلیل ارائه شده برای اثبات کلام الله بودن قرآن، قادر به اثبات نیست. متدولوژی می آموزاند: "برای آنچه که در قرآن و سنت معتبر آمده است می توان توجیه ارائه کرد... برای عقلانی بودن یک گزاره من موظفم به چراها پاسخ بگویم. اگر حکمی باشد که نتوان در برابر چراها برای آن دلیل آورد و آن را توجیه نمود، آن حکم عقلانی نیست". بنابر این متدولوژی، کلام الله بودن قرآن، مدعایی غیر عقلایی است.



منبع: رادیو زمانه ، 14 دی 1387

### پاورقی ها:

- 1- مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ و دیوید بازینجر، *عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه آرش نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو، صص 69-96.
- 2- محسن کدیور، *دین و معنویت*، رجوع شود به متن کامل سخنرانی وی در حسینیه ارشاد، 12مهر 1386، سایت کدیور
- 3- کارل پوپر، *اسطوره چارچوب*، ترجمه عل پایا، طرح نو .
- 4- محسن کدیور، "علم و دین، مطالعه موردی بازرگان" ، رجوع شود به سایت وی.
- 5 و 6 و 7 - محسن کدیور، ابتکارات یک نواندیش، تحلیل انتقادی کتاب سیر تحول قرآن مهندس مهدی بازرگان، هفته نامه شهروند، شماره 31 ، 9 دی ماه 1386 .
- 8- سون اریک لیدمن، *در سایه ی آینده، تاریخ اندیشه ی مدرنیته*، ترجمه ی سعید مقدم، نشر اختران، چاپ اول 1387 ، ص 423 .
- 9- پیشین، ص 422.
- 10- رجوع شود به : [http://en.wikipedia.org/wiki/Bible\\_code](http://en.wikipedia.org/wiki/Bible_code) .

نگاهی به نقدهای محسن کدیور از نمادهای روشنفکری دینی(8)

## دین تاریخی و اسلام تاریخی

در نوشته های آقای کدیور، نقد گذشته و بازسازی آن برای اکنون و آینده در چارچوبی صورت می گیرد که اگر آگاهانه و عامدانه باشد، منتهی به رد و نفی تمام دین و سنت خواهد شد، اما اگر آگاهانه و عامدانه نباشد، منتهی به نزاع با مفهومی بلامصداق و انتزاعی خواهد بود. به عبارت دیگر، نویسنده ی محترم مفهومی به نام "دین تاریخی" یا "اسلام تاریخی" بر می سازد که اگر ناظر به واقعیت باشد، چیزی از گذشته باقی نمی نهد و اگر هم مفهومی نسنجیده باشد، حشو زائد و ناکارا خواهد بود. با توجه به اینکه ایشان طی سالهای اخیر در تمامی مکتوبات خود بر چنان تمایزی دست نهاده اند، نمی توان آگاهانه و عامدانه بودن این امر را انکار کرد. ممکن است خوانش و روایت من از متون ایشان تماماً نامعتبر باشد، در آن صورت، جناب کدیور قرائت نامعتبر مرا گوشزد خواهند فرمود. تمامی نوشته های من، نه تنها محدود به دانش ناچیز و جهل بسیار است، بلکه فقط و فقط مصداق به صدای بلند فکر کردن و گشودن دریچه ی ذهن به روی دیگران است تا گره های نگشوده ی معرفتی- وجودی اش دیده شوند. در راه بودن و طلب راه های منتهی به حقیقت و رهایی، وصف کسی است که همه را به یاری فرا خوانده است.

**1- گوهر فراتاریخی:** در نوشته های ناقد محترم، اسلام تاریخی معنای روشنی ندارد. به تعبیر دیگر، این مفهوم دائماً در تغییر است و به معانی مختلفی به کار رفته است. در اولین استعمال، "اسلام تاریخی" در برابر "اسلام معنوی" قرار گرفته است [1]. اما پس از آن، در مقاله های مختلف، معانی دیگری پیدا کرده است. به عنوان مثال، در مقاله ای دیگر، "اسلام تاریخی" در برابر "پیام قدسی" به کار رفته است:

"در اسلام تاریخی پیام قدسی وحی الهی با عرف عصر نزول آمیخته شده و تمامی اشکالات وارد به اسلام سنتی در عصر جدید همگی متوجه بخش عرفی اسلام سنتی است و آن پیام قدسی کماکان با سربلندی قابل دفاع است. وظیفه اصلی عالمان دین و اسلام شناسان بصیر استخراج دوباره پیام قدسی و کنار زدن رسوبات عرفی است" [2].

بدین ترتیب، قرآن و سنت معتبر نبوی، واجد "پیام قدسی" است که با کنار زدن اسلام تاریخی، می توان بدان دست یافت. تمامی نقد ها و پرسش هایی که بر اسلام وارد می آید، ناشی از اسلام تاریخی است، نه "پیام قدسی" مخفی در رسوبات عرفی.

در متن دیگری، "اسلام تاریخی"، اسلام حوزه های علمیه قم، نجف و الازهر قلمداد می شود که در برابرش، "اسلام روشنفکری دینی" قرار می گیرد، دانشگاه، پایگاه این نوع دینداری است. به تعبیر دیگر، اسلام تاریخی، همان اسلام سنتی است، اما اسلام غیر تاریخی، اسلام روشنفکران دینی است:

"اسلام تاریخی یا قرائت سنتی از اسلام تلقی مسلط در نزد روحانیون مسلمان است و جامع الازهر در نزد اهل سنت و حوزه های علمیه نجف و قم در شیعه کانونهای اصلی آموزش آن هستند ... در مقابل، در سده اخیر شاهد رشد برداشتی تازه از اسلام هستیم، صاحبان این تلقی غالباً با یکی از دو عنوان نو

اندیشان مسلمان یا روشنفکران دینی شناخته می‌شوند و پایگاه اصلی آنها دانشگاه‌هاست... الف: اسلام سنتی و تاریخی در موارد زیر با دمکراسی ناسازگار است: 1- در اصل نظارت همگانی در سه نکته عدم پیش‌بینی نهادنظارت مردمی برحکومت، تقلیل نظارت همگانی به نظارت عمومی مسلمانان، عدم جواز ورود زنان در نظارت بر مناصبی که شرعاً از بعهده گرفتن آن محرومند. 2- در اصل برابری سیاسی در چهار محور تبعیض مذهبی، تبعیض جنسیتی، تبعیض بردگی و تبعیض فقهی. 3- در اصل امکان تصمیم‌گیری عمومی درباره مقررات و سیاستها در تمامی موارد یا حداقل در حوزه احکام شرعی الزامی. ب: اسلام نو اندیش در اصول سه گانه با دمکراسی سازگار است" [3].

"دین تاریخی در دو محور در حوزه شهروندی با اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقهای ملازم آن در تعارض است: 1- عدم برابری حقوق بین آحاد بشر به واسطه دین، مذهب، جنسیت، حریت (و رقیت) و گاه فقاقت، و فائل بودن "حق ویژه" و امتیاز حقوقی برای برخی اصناف جامعه از جمله مومنان. 2- غیر قابل گفتگو بودن و فراتر از نقد بودن احکام و تعالیم دینی، به نحوی که این ضوابط و احکام نیازی به توجیه عقلایی ندارند و در صورت تعارض با حقوق شهروندی و حقوق بشر، احکام و تعالیم دینی از حق و تو برخوردار است" [4].

"اندیشه حقوق بشر در اکثر قریب به اتفاق موارد تعارض، بر موضع اسلام تاریخی رجحان دارد... راه حل های اسلام تاریخی برای رفع تعارض احکام شرعی حوزه زنان با حقوق بشر، جزئی، نارسا و ناکافی است. ... بویژه در اموری که مستندشان نص قرآن یا سنت معتبر است، فاقد کارائی اند و توان خروج از بن بست را ندارند... اسلام نو اندیش در عین پای بندی به پیام جاودانه وحی الهی، اندیشه حقوق بشر در حوزه زنان را به دلیل عادلانه بودنش می پذیرد و احکام معارض با آن در متن دین را احکامی می داند که اگرچه در عصر نزول عقلائی، عادلانه و برتر از راه حل‌های رقیب بوده اند، اما امروز به دلیل از دست دادن این سه ضابطه، تکلیف فعلی محسوب نشده، در زمره احکام منسوخ به حساب می آیند" [5].

در مقاله ی دیگری، ادعا شده است که اسلام نو اندیشی دینی، به قرائت غالب در میان مسلمین تبدیل شده است:

"در قرائتی نو اندیش از ادیان الهی - که در قرن اخیر به تدریج به قرائت غالب در بین پیروان مهمترین ادیان الهی تبدیل شده است - هر سه محور چالش به نفع حقوق بشر حل شده است ... آن سه محور عبارتند از برابری حقوقی انسانها، آزادی های دینی و مذهبی و قابل نقد و گفت و گو بودن گزاره های دینی" [6].

در نوشته دیگری، "اسلام تاریخی" در برابر "اسلام بیرون از زمان" به کار رفته است:

"اسلام تاریخی- آن چیزی که در طول زمان اتفاق افتاده است"- [7].

این مدعیات را چگونه باید ارزیابی کرد؟

1-1- کل اسلام یک(کتاب و سنت معتبر) پدیده ای تاریخی است که در طول زمان تکوین یافته است. یعنی در تاریخ پرسیاخته شده است. هیچ بخشی از اسلام یک، فرا تاریخی نیست. حتی اگر قرآن کلام الله

باشد، پیامبر موجودی تاریخی است، قرآن در تاریخ نازل شده است، همه ی معجزات در تاریخ به وقوع پیوسته اند، کمک های خدا به مومنان، در تاریخ خاصی به وقوع پیوسته است. هیچ گزاره ی غیر تاریخی در قرآن و سنت معتبر وجود ندارد. اگر خدا سخن گفته باشد، یعنی اگر قرآن کلام الله باشد، خدا برای سخن گفتن از زبان، که بر ساخته ای بشری - تاریخی است، استفاده کرده تا پیام خود را به آدمیان منتقل کند. آدمیان و بر ساخته هایشان، تماماً تاریخی هستند. اگر موجودی فراتاریخی (خدا و جبرئیل و ملائکه) بخواهد با آدمیان ارتباط برقرار کند و پیامی را به آنها منتقل کند، تمام این فرایندها، در تاریخ محقق می شود، نه بیرون تاریخ.

**2-1-** تمام اسلام دو (فهم مسلمین از کتاب و سنت معتبر) و اسلام سه (عمل و رفتار مسلمین در طول تاریخ بر مبنای فهمی که از دین داشته اند) تاریخی است. بدین ترتیب، اگر اسلام تاریخی رد شود، نه از اسلام یک چیزی باقی خواهد ماند، و نه از اسلام دو (علم اصول، فقه، تفسیر، کلام، فلسفه فیلسوفان مسلمان و...) و از اسلام سه.

**3-1-** شاید تفکیک اسلام تاریخی و فراتاریخی، معطوف به تمایز احکام موقتی از احکام دائمی باشد. به تعبیر دیگر، احکام و فرامین قرآن و سنت معتبر نبوی، به دو دسته تقسیم می شوند: احکام موقتی و متغیر، در برابر احکام دائمی و ابدی. حتی بنیادگرایان هم همه ی احکام فقهی را دائمی معرفی نمی کنند. آن ها هم برای جنگ از شمشیر استفاده نمی کنند، بلکه از مدرن ترین ابزارهای جنگی برای مقابله با دشمنانشان استفاده می کنند. اگر این برداشت مطابق با واقع باشد، در آن صورت تحویل این تفکیک به تمایز اسلام تاریخی و غیر تاریخی نادرست است. برای اینکه، تمام احکام و باورهای دائمی و موقت، تاریخی هستند. دین اگر واجد "پیام قدسی" باشد، پیام قدسی اش هم تاریخی خواهد بود. از این رو نیازی به تمایز اسلام تاریخی که در برابر چیزی غیر تاریخی قرار خواهد گرفت، وجود ندارد.

**4-1-** مطابق هرمنیوتیک گادامر، هیچ تفسیر خارج از سنتی وجود ندارد. همه ی ما در سنت قرار داریم. نفی سنت به نام اسلام تاریخی، مبنای روشن و پذیرفتنی ای ندارد. هیچ کس بیرون سنت و فرهنگ نیست. بدین ترتیب، هر فهمی تاریخی است. "تاریخیت"، شاید مهم ترین ویژگی انسان و فهم او باشد. هر فهمی از آن یک بستر تاریخی- اجتماعی خاص است که از این طریق فرد به سنت پیوند می خورد. هیچ چشم انداز فراتاریخی ای برای فهم خدا، عالم هستی، دین و انسان وجود ندارد. بدین ترتیب نمی توان مدعی شد که قرآن و سنت معتبر نبوی که در تاریخ زاده شده و رشد کرده، دارای گوهری غیر تاریخی است، یا مدعی شد که ما اکنون به دنبال اسلام غیر تاریخی هستیم. تمام اسلام، تاریخی است و فهم امروزیان از قرآن تاریخی و سنت تاریخی، تماماً تاریخی است. هیچ کس بیرون از تاریخ نیست. ما در کشور ایران، در خانواده ای مسلمان و شیعه زاده شده ایم. درک ما از هر پدیده ای همانقدر تاریخی است، که درک گذشتگان. مفهوم لیبرالی شخص نامقید (unencumbered) آن چنان از سوی باهمادگرایان نقد و رد شد که دیگر حتی در میان لیبرال ها هم خریداری ندارد [8]. گادامر می گوید:

"به راستی تاریخ به ما تعلق ندارد، بلکه ما به تاریخ تعلق داریم. ما، بسیار بیش از آنکه خود را از راه بازنگری به خویش و تأمل بر خویش بفهمیم، به گونه ای بلافاصله در خانواده، جامعه، و دولتی می فهمیم که بافت زندگی ما هستند... خود آگاهی فرد تنها جرقه ای است در مدار بسته ی زندگی و هستی تاریخی. و از این روست که پیش داوری های فرد، بسیار بیشتر از از داوری های وی، هستی تاریخی او را تشکیل می دهند" [9].

به این ترتیب، هر فهمی که ما از قرآن و سنت معتبر نبوی برسازیم، آن هم اسلام تاریخی است، نه چیزی غیر از این. هیچ مفسری با ذهن خالی (به اصطلاح بی طرف) به سراغ متن نمی رود. خواننده و مفسر، انواع و اقسام پیش فرض، پیش انگاشت و پیش داوری به همراه خود دارد. تاریخچه و تفسیرهای گذشتگان از متن، بخش مهمی از سرمایه ی مفسر است که اگر بخواهد هم نمی تواند آن را از خود جدا کند. اگر مفسر کنونی آگاهانه در صدد رها کردن خود از تمامی تفاسیر گذشتگان باشد، این اقدام، نه ممکن است، و نه مطلوب. این سخن حقی است که چشم انداز نواندیشان دینی متفاوت از چشم انداز سنت گرایان و بنیاد گرایان است. اما از این مقدمه ی درست نمی توان این نتیجه ی نادرست را استنتاج کرد که نواندیشان دینی فاقد چشم انداز تاریخی اند، یا به اسلام غیر تاریخی دست یافته اند. "منطق موقعیت" نشان می دهد که همه ی آدمیان در یک موقعیت تاریخی خاص قرار دارند که آن موقعیت خاص، چشم اندازی خاص برای آنان پدید می آورد. چشم انداز، همان "افق دید" است. به گفته ی گادامر:

"افق دید میدانی است در برگیرنده ی تمامی آنچه می توان از چشم اندازی ویژه دید. اگر مفهوم افق دید برای ذهن اندیشه گر به کار رود، آن گاه می توان از محدود بودن افق دید، باز کردن افقهای تازه، و جز آن سخن گفت. در فلسفه مفهوم "افق دید" پس از نیچه و هوسرل برای اشاره به ویژگی محدود بودن اندیشه به کار رفته است و امکان اینکه دید فرد می تواند به طور تدریجی گسترده شود. اگر کسی افق دید نداشته باشد، دورها را نمی بیند و در نتیجه به آنچه به او نزدیک است پربها می دهد. از سوی دیگر، افق دید داشتن نه به معنای محدود بودن به آنچه نزدیک است بلکه به معنای توانایی فرد است به دیدن فراسوی آنچه به او نزدیک است. کسی که افق دید دارد جایگاه آنچه را که درون ساخت دید اوست می داند، خواه نزدیک باشد خواه دور، خواه بزرگ باشد خواه کوچک. به همین گونه، فهم هرمنیوتیکی یعنی دست یافتن به افق پژوهشی مناسب برای پرسش هایی که در رودرویی با سنت طرح شده اند" [10].

گادامر چشم انداز روشنگری را نقد و از سنت دفاع کرده است. به گفته او، تفسیر جدید هر متنی به معنای روبرو شدن با یک سنت است، سنتی که اتوریته ی خود را از طریق تفاسیر پیشین بر آدمی تحمیل می کند. گادامر به شدت به آن نوع رویکردی که عقل را در برابر سنت قرار می دهد، می تازد. انتقاد از سنت تماماً بیرون از سنت نیست، همیشه پای مفسر در سنت گیر است. هر فهمی مولف از پیش فرض ها، پیش انگاشت ها و پیش داوریهاست که ناشی از وضعیت خاصی است که فرد بدان تعلق دارد. نقد ایدئولوژی هابرماسی بدنبال نقد پیش فرض ها و پیش داوری های "ارتباط های یکسره تحریف شده" است، نه آنکه او منکر تاریخی بودن آدمی و فهم و پیش فرض ها و پیش داوری هایش باشد.

اگر دین یک (کتاب و سنت معتبر) برساخته ای تاریخی است، که هست، بنابر این آقای کدیور و هیچ کس دیگر نمی تواند به اسلام فرا تاریخی دست پیدا کند، یا تفسیری فرا تاریخی از اسلام ارائه کند. هر نوع قرائت تازه ای از اسلام، به محض تولد، به قرائتی تاریخی تبدیل می شود. هیچ معیار فراتاریخی ای برای رد و نقد اسلام تاریخی وجود ندارد. می توان تفسیر گذشتگان از قرآن و سنت معتبر نبوی را رد کرد و قرائتی تازه بوجود آورد، اما همان قرائت تازه هم چیزی جز دین تاریخی نخواهد بود. می توان اتوریته ی اسلام دو و سه را نادیده گرفت و آنها را به نقد کشید، اما باید آگاه بود که تمام این امور در تاریخ روی می دهد، نه بیرون تاریخ یا فراتاریخ.

**1-5- جهان مفهومی اعراب عصر نزول، با جهان مفهومی امروزیان کاملاً تفاوت دارد. حتی جهان مفهومی انسان های ماقبل مدرن با انسان های دوران مدرن تفاوت های بنیادین دارد. قرآن و سنت معتبر،**

متونی متعلق به جهان مفهومی ماقبل مدرن اند. حال باید به این پرسش پاسخ گفت: تفسیر معتبر متن، تفسیر گذشتگان است که در جهان مفهومی مشترک با قرآن زندگی می کردند، یا ما که دارای اصطلاحات و اندیشه هایی از طرحهای مفهومی متفاوت از طرحهای مفهومی کتاب و سنت هستیم؟ به تعبیر دیگر، رد اسلام تاریخی (بخش مهمی از اسلام یک به اضافه ی اسلام دو و سه)، متکی بر کدام معیار پیشینی است؟ نواندیشان دینی در کجا اثبات کرده اند که از نظر هرمنیوتیکی، قرائت و روایت آنان از قرآن و سنت نبوی، معتبر تر از روایت و قرائت گذشتگان است؟ آیا جز پذیرش "حجیت مدرنیته" معیار دیگری برای رد خوانش و قرائت گذشتگان وجود دارد؟ کدامیک از مومنان و مسلمین اثبات کرده اند که باید حجیت مدرنیته را پذیرفت و بر اساس آن از احکام و باورهای دینی عدول کرد؟ [11].

**6-1- نو اندیشان دینی** باید اعتبار هرمنیوتیکی تفاسیر خود از متون مقدس را نشان دهند. واضح است که در قرآن و سنت معتبر نبوی پاره ای گزاره های سازگار با حقوق بشر وجود دارد. اما گزاره های بسیاری وجود دارد که حقوق بشر امروزی را تضعیف و بلکه نفی می کنند. در این متون بردگی نفی نشده است، حقوق متدینان و نامتدینان همانند و یکسان تلقی نشده است و با همکیش و نا همکیش معامله واحدی نشده است. با زنان و مردان رفتار حقوقی واحدی نشده است. نوعی ولایت برای پدران و مادران و شوهران نسبت به فرزندان و همسران قائل شده اند، گوئی تناسب جرم و جریمه رعایت نشده است (قطع دست دزد در برابر دزدیدن یک کالا و ...)، کشتن در راه صرف عقیده (در جنگ مقدس یا جهاد ابتدایی) تأیید و تبلیغ و ترویج شده است. این ها بعضی از نمونه های مخالف حقوق بشر امروزی در قرآن و سنت معتبر نبوی است.

مطابق پروژه ی نواندیشان دینی و روشنفکران دینی، این موارد، اموری مقطعی و موضعی و محدود و منحصر به زمان و وضع و حال عصر تکوین کتاب و سنت نبوی جلوه داده می شود و آن را قابل تسری و تعمیم به روزگار کنونی قلمداد نمی کنند. اما سخن بر سر این است که، اولاً: از کجا فهمیده اند که اینها اموری مقطعی و موضعی اند. مگر می شود هر چه را که مدرنیته می پذیرد جزو اصول ابدی و ازلی دین بدانیم و هر چه را مدرنیته نمی پسندد جزو امور مقطعی و موضعی بدانیم؟ بر اساس چه متدولوژی تفسیری ای این کار مجاز است؟ ثانیاً: بعضی از این احکام حتی در همان زمان و اوضاع و احوال نزول آیات نیز قابل دفاع نبوده اند.

آری، اگر متدولوژی ای وجود می داشت که می توانستیم ابتدا، بر اساس آن، امور مقطعی و موضعی (local) را از امور جهانشمول (universal) جدا کنیم و فهرستی از امور مقطعی و موضعی و فهرستی از امور جهانشمول تشکیل دهیم و آنگاه نشان دهیم که فهرست امور مقطعی و موضعی بر فهرست اموری که حقوق بشر امروزی نمی پسندد منطبق است و فهرست امور جهانشمول بر فهرست اموری که حقوق بشر امروزی می پسندد، انطباق دارد، در آن صورت، سخن ما در باب موافقت دین با حقوق بشر امروزی قابل دفاع می بود. به تعبیر دیگر، باید کاملاً مستقل از موافقت یا مخالفت با مدرنیته و حقوق بشر امروزی اصول مقطعی را از اصول جهانشمول جدا کنیم و آنگاه اثبات کنیم که اصول مقطعی همانها هستند که مال همان زمان و مکان و اوضاع و احوال سابق بوده اند و همانها هستند که با حقوق بشر امروزی ناسازگارند و اصول جهان شمول همانها هستند که اختصاص به زمان و مکان و اوضاع و احوالی ندارند و با حقوق بشر امروزی سازگارند. و چنین راهی تاکنون طی نشده است.

از این رو همه ی قرائت ها و تفسیرهای نواندیشان دینی و روشنفکران دینی، قرائت ها و تفسیرهای گزینشی (selective) است که در آنها هر چه را مدرنیته می پسندد بزرگ می کند و جلوه می دهند و هر چه را مدرنیته نمی پسندد کوچک جلوه می دهند و آن را مقطعی و موضعی می دانند. تفسیر گزینشی که به همه متن به یکسان وفادار نباشد، تفسیر معتبر کتاب و سنت نبوی نیست.

از سوی دیگر، قائلان به خدای متشخص انسانوار، خدا را قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض به شمار می آورند. کسی که قرآن را کلام خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض به شمار می آورد، چگونه احکام الله را در پای برساخته های انسان مدرن معترف به جهل و محدودیت عقل قربانی می کند؟

**7-1- استدلال خودشکن:** دیوید هیوم گفته بود: "اگر کتابی در باره ی الهیات یا مکتب مابعدالطبیعه را در دست بگیریم، اجازه بدهید بررسی کنیم که آیا هیچ استدلال انتزاعی درباره ی کمیت یا عدد در آن هست؟ پاسخ منفی است. آیا هیچ استدلال تجربی درباره ی واقعیت و وجود در آن هست؟ پاسخ منفی است. پس آن را در آتش بیفکنید چون چیزی جز سفسطه و توهم در آن نیست؟" [12]. بنابه توصیه ی هیوم، کتاب او را هم باید به آتش افند و سوزاند، برای اینکه کتابی است درباره ی مابعد الطبیعه.

بر همین منوال، رد و انکار اسلام تاریخی (اسلام یک و دو و سه)، نه تنها انکار اسلام است، که همزمان انکار کل نظرات خویش است. برای آنکه هر چه مولف محترم گفته و نوشته، متعلق به اسلام دو است که آن هم تماماً تاریخی است. بدین ترتیب، مطابق متولوژی ناقد محترم، تمام آرای ایشان رد شده اند.

**2- عقل یقینی:** نگاه متن به عقل، نگاه غیر تاریخی است. می نویسد:

"آیا دلیل عقل قطعی صلاحیت نسخ حکم شرعی را دارد؟ جان کلام در پاسخ به این سوال کلیدی است. سوال را می توان به سوال دیگری تحویل کرد و آن این است: در تعارض دلیل نقلی و دلیل عقلی چه باید کرد؟ اگر دلیل عقلی یقینی باشد، قرینه بر تصرف در ظاهر دلیل نقلی می شود، یعنی دلیل نقلی با دلیل عقلی تاویل می شود، یا به بیان دقیق تر دلیل عقلی بر دلیل نقلی ترجیح داده می شود. این دیدگاه اتفاقی علمای عدلیه است. لازمه این مبنای متین امکان نسخ احکام شرعی نقلی با حکم عقلی یقینی است. عالمانی که عقل را یکی از ادله اربعه شرعی می دانند، در واقع بحثشان به امکان نسخ حکم شرعی نقلی با حکم شرعی عقلی تحویل می شود. اگر تمام احکام شرعی قسم دوم در واقع مشروط به بقای مصلحت و موقت باشند و اگر عقل به طریقی از طرق به یقین احراز کرد که مصلحت این حکم شرعی در این زمان منتفی شده است، معلوم می شود که حکم شرعی یاد شده توسط حکم عقل نسخ شده است و پس از حکم عقل، حکم شرعی پیشین تکلیف بالفعل محسوب نمی شود. اگر عقل صلاحیت کشف حکم شرعی را دارد، بی شک صلاحیت کشف آمد و زمان حکم شرعی را نیز خواهد داشت. نسخ بودن حکم عقلی معنایی جز توانایی آن برای تقید زمانی حکم شرعی ندارد" [13].

تصور متن از عقل نادرست است. گویی موجودی به نام "عقل قطعی"، "عقل یقینی"، "دلیل عقلی یقینی" وجود دارد که با توسل بدان می توان اسلام تاریخی را نقد و رد کرد. عقل، برساخته ای تاریخی است. اگر برخی از محصولات این برساخته در دوره ای یقینی به شمار آیند، در دوره ای دیگر، گزاره های غیر یقینی و کاذب به شمار خواهند آمد. در متن دیگری آمده است:

"در واقع پس از پذیرش این که موارد یاد شده **یقیناً** از حقوق بشر است، در تعارض احکام دینی با حقوق یاد شده با تقدم حقوق بشر، در گزاره سنتی دینی به نحوی از انحاء (از قبیل نسخ، متغیر یا موسمی بودن حکم، زمانی مکانی بودن حکم و مانند آن...) تصرف شده است. بدنبال جهانشمولی مواد حقوق بشر و گذشت چند دهه از تصویب اولیه **نخستین اعلامیه آن، گسترش حقوق بشر** و توسعه قلمرو آن و افزایش مواد آن یا تفسیر موسع مواد پیشین که در عمل به توسعه محدوده حقوق بشر منجر می شود، در محافل حقوقی مطرح شده است" [14].

و در متن دیگری گفته شده است:

"**مخالفت یقینی حکمی** با سیره ی عقلا یا تنافی با ضوابط عدالت یا اثبات بیشتر بودن مفسد از مصالح، کاشف از موقت بودن و غیر دائمی بودن چنین احکامی است" [15].

یکی از خدمات انسان های مدرن این بود که انحاء مختلف نشان داده اند که عقل و فهم ما گرفتار محدودیت های بسیار است. اعتراف به حدود فهم و جهل بسیار، موجب دست شستن از ادعاهای بزرگ شده است. مارکس، فروید، نیچه، پوپر، رورتی، هابرماس، گادامر، و دیگران، هر یک به شکلی از محدودیت و در بند بودن عقل ما خبر داده اند. به عنوان مثال، هابرماس در پاسخ به گادامر می نویسد:

"اندیشه ی انتقادی دچار این توهم نیست که خود را یکسره مستقل و مطلق و خودفرمان بیا نگارد. اندیشه انتقادی خود را از بافت تاریخی احتمالی (بی ضرورت) جدا نمی داند. آگاهی به این که اندیشه ی انتقادی متعلق به سنتی است که هم بستر پیدایش و هم موضوع تامل آن است، رابطه ی عامل اندیشه با سنت را دگرگون می کند و جزمی اندیشی عاداتی زندگی را به زیر پرسش می برد" [16].

در واقع، در گفت و گوی گادامر- هابرماس، طرفین گفت و گو پذیرفته اند که فهم و عقل، برساخته های تاریخی اند. آدمیان، و تمام ساحات وجودی شان، تاریخی است. "تاریخمندی" ویژگی اصلی وجود ماست. هابرماس این مدعای گادامر را پذیرفت که "عقل ناب" و مطلق رها از پیش انگاشت، پیش داوری و سنت وجود ندارد. اما اندیشه ی انتقادی قادر است خود را از اتوریته ی سنت رها و آن را به پرسش بگیرد. در عین حال که آگاه است خود پدیده ای تاریخی و محکوم به سنت است، می تواند میان جنبه های عقلانی و غیر عقلانی سنت تفکیک صورت دهد. دکارت به عقل چون موجودی بیرون تاریخ و سنت می نگریست که قادر است فارغ از پیش انگاشت و پیش داوری به سنت بنگرد. هابرماس این برداشت را ایدئالیستی و ساده انگارانه از روشنگری می خواند و در مقابل می گوید گوهر روشنگری باور به اندیشه ی انتقادی است که سنت را از درون به نقد می کشد. مدرنیته، خود بخشی از سنت است. فهم و عقل، ارتباطی عمیق با زبان دارند: "سنت در زبان وجود دارد و در زبان وجود می یابد و این جز ماهیت زبان است". آدمیان موجوداتی زبان مند اند. زبان مند بودن آدمیان را به موجودات خاصی که اکنون هستند، تبدیل کرده است. هستی انسان، هستی زبانی است. هابرماس این نکات را هم از گادامر قبول می کند، اما به صراحت می گوید که نباید کارکردهای ایدئولوژیک و سلطه گرایانه ی زبان را نادیده گرفت:

"هرمنوتیک محدودیتهای سنت را از درون سنت تجربه می کند. با این حال، به محض این که این محدودیتهای تجربه شوند، مطلقیت سنت در هم می شکند. ... زبان در مقام بستر سنت را می توان همچون فرانهاد (metainstitution) یا نهادی فراگیر انگاشت که پایه ی همه ی نهادهای اجتماعی است. زیرا



کنش اجتماعی تنها در زبان عادی هستی می یابد. اما، روشن است که این نهاد فراگیر، در مقام سنت، خود به نوبه در آن روندهای اجتماعی پایه دارد که به رابطه های هنجاری فروکاستنی نیستند. زبان، افزون بر این، بستر سلطه و قدرت اجتماعی نیز هست. زبان به نیروی سازمان یافته ی اجتماعی مشروعیت می بخشد. زبان، تا آنجا که این گونه مشروعیت بخشیدن رابطه های قدرت را که خود [زبان] امکان نهادی شدنشان را پدید آورده است به زیر پرسش نمی برد، دارای بُعد ایدئولوژیک نیز هست. ... اما هنگامی که تجربه هرمنوتیکی وابسته بودن چهارچوب سمبلیک به رابطه های واقعی را درمی یابد به نقد ایدئولوژی دگرگون می شود" [17]. "جامعه شناسی تفسیری ... این پیش انگاشت ایدالیستی را همراه خود دارد که ذهن شکل گرفته با زبان هستی مادی زندگی را تعیین می کند. زمینه ی عینی کنش اجتماعی، اما، به معناهای ذهنی در بستر میانکنشها پدید آمده و با زبان منتقل شده فروکاستنی نیست. زیرساخت زبانی (Linguistic infrastructure) (جامعه تنها یک بُعد از مجموعه ی پیچیده ای است که، به رغم اهمیت میانجی نمادین، زیر فشار اجبارهای (constraints) واقعیت شکل گرفته است (constituted) : از یکسو، با اجبارهای طبیعت بیرون که خود را در روندهای کاربرد تکنولوژی نشان می دهند و از سوی دیگر با اجبارهای طبیعت درون که در [واکنش به] سرکوبهای رابطه های قدرت نمایان می شوند. این دو گونه اجبار نه تنها موضوع تفسیر قرار می گیرند، بلکه افزون بر آن، به اصطلاح، در پس و پشت زبان آن قاعده های زبانی را دگرگون می کنند که ما برای تفسیر جهان به کار می گیریم. آن زمینه ی عینی (objective context) که فهم کنشهای زبانی را ممکن می کند در برگیرنده ی زبان، کار اجتماعی، و سلطه (domination) با هم است. روند سنت با نظامهای کار و قدرت (اتوریت) نسبی می شود (Relativized). سنت تنها از چشم انداز هرمنیوتیک خود فرمان (autonomous) قدرتی مطلق می نماید. پس جامعه شناسی را نمی توان به جامعه شناسی تفسیری فروکاست. جامعه شناسی به نظامی برای رجوع نیاز دارد که، از یکسو، وجه نمادین و زبانی کنش اجتماعی را به رابطه ای تحریک- ساخته فرونگاهد و، از سوی دیگر، گرفتار ایدالیسم زبانی نشود و روندهای اجتماعی را یکسره به سنت فرهنگی تعالی نبخشد. از این چشم انداز، سنت دیگر پدیده ای تعریف نشده و فراگیر نیست و بجای آن در پیوند با ابعاد دیگر زندگی اجتماعی است و چنان فهم پذیر می شود که زمینه برای تعیین کردن شرایط عینی دگرگونی جهان بینی و کنش فراهم آید. در اندیشه ی گادامر ته مانده های مکتب کانتی در هستی شناسی وجودی هایدگر جلوی این را می گیرد که او منطق تحلیل خود را دنبال کند. ... گادامر توان دیدن این را ندارد که در اندیشه ی او میانجی زبان مطلق شده است و ارتباط خود را با شرایط واقعی دگرگون شدن خود از دست داده است. پس این از چشم گادامر پوشیده می ماند که پیوند عملی میان فهم و وضعیت هرمنوتیکی آغازین مفسر به پیش بینی فرضی فلسفه ی تاریخ با نیت عملی نیاز دارد" [18].

3- **مسئولیت اخلاقی اسلام تاریخی:** اگر بتوان بحث اعتبار هرمنوتیکی تفسیر ماقبل مدرن و تفسیرهای مدرن را فراموش کرد، یک نکته ی مهم باقی خواهد ماند که اگر ما انسان های اخلاقی باشیم، باید تکلیف خود را با آن به صراحت تمام روشن نمائیم. چرا نواندیشی دینی، یا روشنفکری دینی، اسلام تاریخی را انکار می کند؟ این پرسش، پرسشی ناظر به نیات و انگیزه های شخصی نیست، بلکه ناظر به دلایل انکار

اسلام تاریخی است. به عنوان نمونه، آقای کدیور از یک سو نوشته اند: "اسلام تاریخی- آن چیزی که در طول زمان اتفاق افتاده است-". و از سوی دیگر نوشته اند:

"مستند برخی از این احکام معارض حقوق بشر آیات قرآن کریم است... مستند اکثر قریب به اتفاق احکام شرعی معارض حقوق بشر روایات منقول از پیامبر یا ائمه است... مجازات های خشن و موهن. اینگونه گزاره ها را در برخی آیات مدنی، قسمتی از سیره ی پیامبر(ص) در مدینه و برخی از روایات ائمه(ع) در قالب دلالت های صریح آمده است... سخن از تعارض متن دین یعنی برخی آیات و بسیاری روایات با اندیشه ی حقوق بشر است...مسلمان معاصر در متن دین یعنی در کتاب و سنت... اندیشه ناسازگار با حقوق بشر، شامل گزاره‌هایی صریح در تعارض با اندیشه حقوق بشر و نص در تبعیض حقوقی انسان‌ها به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیت و فقیه و عوام‌بودن و صریح در نفی آزادی مذهب و مجازات‌های خشن و موهن".

پس اسلام تاریخی(اسلام یک و دو و سه) به دلیل ناسازگاری با دموکراسی، حقوق بشر و وجود مجازات های خشن و موهن رد می شود. روشن است که اعمال و رفتارهای مسلمین در طول تاریخ(اسلام سه) بر اساس فهم آنها(اسلام دو) از کتاب و سنت معتبر(اسلام یک) بوده است. مسئولیت این تاریخ ناپذیرفتنی با کیست؟ نمی توان مدعی شد که تمام خوبی ها ناشی از "اسلام یک" بوده است اما رفتارهای خشن و موهن و ردائل اخلاقی به اسلام یک و ما ارتباطی نداشته است. یا باید ارتباط "کلام و حیانی" با تاریخ را بطور کلی قطع کرد و مدعی شد که خوب و بد آنچه در طول تاریخ اتفاق افتاده است، هیچ ارتباطی به اسلام یک نداشته و آن گوهر فراتاریخی هیچگاه قدم به تاریخ ننهاده و نقاب از رخ نکشیده است، و یا اگر بین اسلام یک و تاریخ ارتباط برقرار می کنیم،مسئولیت خوب و بد، جنگ و صلح، رحمت و خشونت، عدالت و ستمگری، و روا و ناروای این تاریخ با کلام و حیانی است.

چند سال پیش پاپ به خطاهای کلیسا اعتراف کرد.ولی او و برخی از فیلسوفان مسیحی، ذات و گوهر مسیحیت را بری از خطاهایی که در طول تاریخ صورت گرفته دانسته و جنایات تاریخی راناشی از بدفهمی از مسیحیت به شمار می آورند. به گمان آنها خشونت ها برخاسته از گوهر و ذات مسیحیت نبوده، بلکه به نام مسیحیت صورت گرفت است. جان هیک وقتی می خواست تفسیر پلورالیستی از مسیحیت ارائه کند، به صراحت اعلام کرد که باید تکلیف خود را با تاریخ ناپذیرفتنی مسیحیت روشن کنیم. جان هیک می گوید از نظر افراد غیر مذهبی، خدای دین باوران تنها از "رواج کارخانه های اسلحه سازی" حمایت کرده است. به نظر او پیروان هر دین باید صادقانه با خشونت هایی که در تاریخ دین آنها روی داده روبرو شوند و ریشه های آنها را جستجو کنند: "اینک که از لزوم رویارویی هر مذهب با شروری که در گذشته شان رخ داده سخن به میان آمد، پاره ای از ادوار سیاه در تاریخ مسیحیت را بازگو خواهم کرد و بر ریشه داری آنها در خاک این باور سنتی مسیحی که انجیل را تنها حقیقت نهایی می انگارد، انگشت خواهم نهاد. پیروان هر مذهب مکلفند این مواجهه با گذشته ی دین خویشان را تجربه کنند و من از این رو به دین خود یعنی مسیحیت رو می کنم"[19]. هیک خشونت تاریخی پیروان ادیان را ناشی از دعوی در انحصار داشتن حقیقت می داند و می گوید راه رهایی از خشونت، کنار نهادن دعوی برتری استثنایی هر یک از ادیان و رو کردن به کثرت گرایی در حقیقت و نجات است. او به صراحت تمام، خشونت ها و ردائل تاریخ مسیحیت را ذکر و به خاطر آنها از انسان ها عذر خواهی کرد. او می دانست که اخلاقاً نمی تواند در مقابل این تاریخ سکوت کند، یا با تردستی آن را نادیده بگیرد، و چنان وانمود کند که گویی مسیحیت با تفسیر کثرت گرایانه ی وی یا به تاریخ می نهد و تاریخ اش آغاز می شود[20].

هربرت شنه دل‌باخ، فیلسوف خردباور انتقادی آلمانی، نیز می‌گوید خطاهای تاریخ مسیحیت، نه "علی رغم" مسیحیت، بلکه درست "به دلیل" مسیحیت صورت گرفته است [21].

اما متأسفانه باید اعتراف کرد که این ترفند در پروژه‌ی نواندیشی دینی وجود دارد. اینان چنان وانمود می‌کنند که گویی گوهر قدسی "کلام وحیانی" همان تفسیر سازگار با دموکراسی و حقوق بشر و آزادی و کثرت‌گرایی است که اینان بر می‌سازند، و تاریخ اسلام، تاریخی است که از پس این روایت آغاز خواهد شد. پس مسئولیت اسلام تاریخی با کیست؟ اگر اسلام تاریخی مقبول است، چرا انکار می‌شود و تمام ستم‌ها و بدی‌ها به گردن او گذارده می‌شود؟ اگر ناپذیرفتنی است، چرا مسئولیت آن پذیرفته نمی‌شود؟ به تعبیر دیگر، اینان ادعا می‌کنند که بدی‌ها و ناروایی‌ها و خشونت‌ها، به دلیل اسلام یک نبوده، بلکه علی رغم اسلام یک بوده، یعنی محصول بدفهمی و تفسیر نادرست متن بوده است.

عبدالکریم سروش در مقاله‌ی "عقیده و آزمون" گفته است نمی‌توان دین را از تاریخ دین جدا کرد. دین هم در تاریخ خود را آفتابی کرده است. از "این کتاب و سنت" و از "این آدمیان" نباید تاریخ متفاوتی را انتظار برد: "اگر کتاب و سنت همان باشند که بوده‌اند و اگر آدمیان همین باشند که هستند، انتظار تاریخی که جوهراً متفاوت با تاریخ گذشته باشد هم انتظاری عبث خواهد بود. فهم‌ها و تفسیرهای رایج از مسیحیت و اسلام و مارکسیسم و لیبرالیسم، امتحان تاریخی خود را داده‌اند و وجود تاریخی خود را به آفتاب افکنده‌اند و اگر صد بار دیگر هم همین فهم‌ها طالع و حاکم شوند، صورت و سیرت تازه‌ای نخواهند یافت و تاریخ نوینی را بنیان خواهند نهاد" [22]. سروش به درستی گفته است، تمام ذاتی‌ها و عرضی‌های اسلام، تاریخی است: "اینکه می‌گوئیم قرآن تاریخی است، یعنی اصلاً تمام تولد و تکون آن در یک وضعیت تاریخی معینی صورت گرفته و تمام رگ و ریشه‌هایش در زمان خودش است، چه ذاتی‌هایش و چه عرضی‌هایش. از این جهت این دو با هم فرقی ندارند. الگوی من همان زبان عربی است: هم ذاتیات قرآن به زبان عربی گفته شده و هم عرضیات آن هیچ مولف یا متفکری نمی‌تواند از ابزار و ادوات زمان خودش فرار کند. پیامبر مجبور بوده که این مفاهیم و قالب‌ها را به کار بگیرد. غیر از این هم نمی‌توانسته کاری بکند. همه‌ی اینها را به آن زبان به آن فرهنگ بیان کرده ... یک موجودی وقتی که پا به عرصه وجود می‌گذارد، نمی‌تواند در پدید آمدن خودش محتاج عناصر زمانه‌ی خود نباشد و از آنها بهرمنند نشود، این احتیاج همیشه همراه اوست" [23]. پیدایش فرق مختلف در اسلام، محصول بسط تاریخی اسلام یک می‌باشد: "آیا لازمه بسط تاریخی این مکتب این نبود که فرقه‌های مختلف در این مکتب پدید بیایند و آیا پدید آمدن شیعه و سنی محصول و مقتضای آن بسط تاریخی نبود؟ مکتبی که در زد و خورد و داد و ستد پدید آمده، با داد و ستد و زد و خورد ادامه پیدا می‌کند و بسط می‌یابد و بر غنای تجارب خود می‌افزاید و از این طبیعی‌تر چیست؟ آیا طبیعی نبود که در غیاب پیامبر (ص) و در خلاء شخصیت او همان داد و ستدها و برخوردها و پرسش‌های جدید باز هم ادامه یابد و موجب تشعب عقیدتی و سیاسی مسلمین شود" [24]. "باید قبول کرد که تشیع و تسنن دو پاسخ بوده‌اند به دعوت پیامبر اسلام و لازمه بسط تاریخی اسلام‌اند، نه محصول توطئه این و آن. آنها دو مکتب کلامی‌اند که اینک به تمامیت رسیده‌اند و در قالب‌های تاریخی و ایدئولوژیکشان منجمد شده‌اند و بیش از این بر سر آنها نزاع کردن ناروا است. آنها روزی لازمه و نتیجه هویت سیال مسلمانان بودند و اینک علامت هویت رکود یافته آنان" [25].

مهمترین اشکال اسلام فراتاریخی این است که هیچ ربطی به اسلام واقعی که پیامبر آورد ندارد، بلکه امری کاملاً انتزاعی است. اسلامی که نه تشیع است و نه تسنن. ممکن است محقق تاریخ یک دین را، تاریخ انحراف از دعوت پیام آور دین تلقی کند. اما در این صورت هم نمی تواند تصویری از دین ارائه کند که با قول و فعل و تقریر پیامبر ناسازگار باشد. ارائه قرآنی کاملاً جدید از دین که با آنچه پیامبر محقق کرد تعارض داشته باشد، هر چه باشد دین اسلام نیست. نمی توان اسلام مکه و مدینه را نادیده گرفت و همچون برخی مدعی شد اسلام مدینه با دموکراسی و حقوق بشر و آزادی تعارض دارد، اما اسلام مکه با آنها سازگار است. لذا آیات مدنی را با آیات مکی نسخ کرد. دوران مدینه دوران استقرار آیین و بسط وحی، همراه با پخته تر و مجرب تر شدن پیامبر بود. اسلام مدینه، همان قدر اسلام پیامبر است، که اسلام مکه. تنها تفاوت ایندو آن است که اسلام مکه، اسلام فاقد قدرت است، اما اسلام مدینه، اسلامی است که در قدرت است و از طریق قدرت و حکومت خود را بسط می دهد.

این رویکرد اگر با پذیرش مسئولیت اخلاقی ترکیب شود، راهگشا خواهد بود. بدین ترتیب، برای گشودن راه آیند، راهی جز پذیرش مسئولیت اخلاقی گذشته وجود ندارد.

**4- نتیجه گیری پایانی :** نگاه غیر تاریخی به قرآن و سنت معتبر نبوی، نگاهی است که چشم بر واقعیات می بندد. اسلام یک و دو و سه، سراپا تاریخی اند. قرآن تماماً متنی تاریخی است و به شدت تخته بند زمانه و مکانی است که در آن متولد شد و رشد کرد. هیچ دلیلی تاکنون ارائه نگردیده است تا نشان دهد فهم و روایت امروزیان از کتاب و سنت نبوی، معتبرتر از فهم و قرآنت انسان های ماقبل مدرن است. نواندیشان دینی کوشش می کنند اسلام دو و سه را به دلیل تاریخی بودن رد کنند. اما چاره ای جز قبول هویت تاریخی قرآن و سنت نبوی وجود ندارد. تاریخی که امروز از سوی نواندیشان دینی (روشنفکران دینی، روشنفکران مذهبی و...) نفی و انکار می شود، اگر درست باشد، باید به مسئولیت اخلاقی همراه گردد. اگر اسلام یک تاریخ ساز بوده، که بوده، نمی توان تمام خوبی ها را ناشی از قرآن و سنت نبوی معرفی کرد و بدیها را محصول بدفهمی و عدول از اسلام یک به شمار آورد. تاریخی که انکار می شود، به دلیل اسلام یک بوجود آمده است، نه **علی رغم آن**.

## اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 14 دی 1387

## پاورقی ها:

1- محسن کدیور، "از اسلام تاریخی تا اسلام معنوی"، مندرج در کتاب **سنت و سکولاریسم**، صراط.

2- محسن کدیور، "بازشناسی حق عقل شرط لازم سازگاری دین و حقوق بشر"، سایت کدیور.

3- محسن کدیور، اسلام و دموکراسی، سازگاری و یا ناسازگاری، سایت کدیور.

4- محسن کدیور، "حقوق بشر، شهروندی و دین"، سایت کدیور.

5- محسن کدیور، "حقوق زنان در اسلام معاصر"، سایت کدیور.

6- محسن کدیور، "حقوق بشر، لائیتسه و دین"، سایت کدیور.

7- محسن کدیور، "داد و ستد اسلام و مدرنیته"، سایت کدیور.

8- به گفته ی مایکل سندل:

"ما نمی توانیم خودمان را اینگونه مستقل به حساب بیاوریم بی آنکه تاوان سنگینی از جهت وفاداریها و معتقدات خود بردازیم، وفاداریها و معتقداتی که قوت اخلاقی تا حدودی ناشی از این واقعیت است که زیستن با آنها از فهم خویشتن خودمان به عنوان اشخاص خاص جدایی ناپذیر است. یعنی اشخاصی عضو این خانواده یا باهماد یا ملت یا این مردم، به عنوان حاملان تاریخ، به عنوان پسران و دختران آن انقلاب، به عنوان شهروندان این جمهوری. وفاداریها و بیعتهایی از این دست چیزی فراتر از هدفهایی است که من بر حسب تصادف دارم یا فراتر از هدفهایی است که من " در هر زمان معین بدانها دل می بندم". آنها فراتر از تکالیفی هستند که من داوطلبانه به عهده می گیرم و فراتر از "وظایفی طبیعی" هستند که در قبال انسانها دارم. آنها سبب می شوند که من دینی بیش از آنچه عدالت اقتضا می کند یا حتی اجازه می دهد به عده ای داشته باشم، نه به دلیل توافقاتی که انجام داده ام، بلکه به دلیل آن وابستگیها و تعهدات کم و بیش پایداری که اگر همه را با هم در نظر بگیرم معین و تعریف می کنند که من که هستم".

Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University press, 1982), p. 179.

9- Hans- Georg Gadamer, *Trun and Method*, Second Reveised Edition. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum, New York, 1989, pp.276- 277.

10- Gadamer, *Trun and Method*, p. 302.

11- هانس بلومبرگ، فیلسوف و مورخ بزرگ آلمانی، در کتاب **مشروعیت عصر جدید**، از اخلاقی بودن مدرنیته در برابر عصر ماقبل مدرن، دفاع کرده است:

Hans Blumenberg, *Die Legitmitat der Neuzeit* (Frankfurt, 1966).

محمد رضا نیکفر در مقاله ی "خاستگاه و چپستی عصر جدید" و مقاله ی "در دفاع از حقانیت عصر جدید"، گزارشی تحلیلی- انتقادی از این کتاب ارائه کرده است. رجوع شود به سایت نیلگون، بخش مقالات محمد رضا نیکفر:

<http://www.nilgoon.org/archive/mohammadrezanikfar/index.html>

12-David Hume. *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby – Bigge (3 rdedn. Oxford, 1975), 165.

13- محسن کدیور، "بازشناسی حق عقل شرط لازم سازگاری دین و حقوق بشر"، سایت کدیور.

14- محسن کدیور، "حقوق بشر، لائیسیتی و دین"، سایت کدیور.

15- *سنت و سکولاریسم*، انتشارات صراط، ص 428.

16- Jurgen Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, translated b Shierry Weber NicholSEN and Jerry A. Stark, The MIT Press, 1988, p 168.

17-Ibid. p. 172.

18-Ibid. p.173-175.

19- جان هیک، "دین، خشونت و چالش جهانی"، ترجمه علیرضا شمالی، کیان شماره 51، فروردین-اربیشت 1379، ص 56.

20- جان هیک برخی از انتقاد هایش را در منبع زیر تکرار کرده است:

جان هیک، *بعد پنجم، کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه ی بهزاد سالکی، قصیده سرا، فصل 17، جنبه ی تاریک.

21-یک به مقاله ی زیر رجوع شود:

محمد رضا نیکفر، "علی رغم یا به دلیل، ایدئولوژی و تاریخ آن"، نگاه نو، دوره جدید، شماره 1، مرداد 1379.

22- عبدالکریم سروش، *فربه تر از ایدئولوژی*، مقاله "عقیده و آزمون".

23-یک عبدالکریم سروش، اسلام، وحی و نبوت، ص 78.

24- عبدالکریم سروش، *بسط تجربه نبوی*، ص 26.

25- عبدالکریم سروش، *صراط های مستقیم*، ص 67-68.

## پذیرش بی دلیلی مدعی "کلام الله بودن قرآن"

نگاهی به نقدهای محسن کدیور از نمادهای روشنفکری دینی (9 و 10)

مقاله جدید آقای محسن کدیور، "قلب اسلام"، امیدواری بسیار ایجاد کرد. ایشان در ابتدای این مقاله، بدرستی گفته اند:

"متعلق نقد هم آراء و افکار است نه اشخاص و افراد. اگر بر بطلان و ضعف نظر و رأیی اشارتی رود، هرگز به معنای تعریض به دین اشخاص و ایمان افراد نیست. هر که خود را مسلمان می داند، مسلمان است و داور دین و ایمان آدمیان دادار دادگر در روز بازپسین است. هر دو سوی بحث بحمدالله مسلمانند و به نیت مبارك ارتقای اندیشه اسلامی پا در این وادی نهاده اند".

و در پایان مقاله هم گفته اند:

"بار دیگر بر این نکته تأکید می کنم که نقد دینی آراء هیچ تلازمی با نقد دیانت و ایمان صاحبان آنها ندارد و داوری در این باره فعلی الهی است نه بشری. نقد عرایض این کمترین هم مایه امتنان گوینده است. از متفکرانی که با طرح پرسشهایشان باعث کوششهای میمون در ارتقای اندیشه اسلامی شده اند، تشکر می کنم".

تفاوت این نوشتار با "گفت و گوی صریح درباره ی روشنفکری دینی"، حکایت از پیشرفت بحث دارد. بدینترتیب، بحث بین دو گروه از مسلمان هاست که دو روایت مختلف از "کلام وحیانی" ارائه می کنند. اما "قلب اسلام"، همچون متن های پیشین، نوشته ای متعلق به قلمرو فقه است. مقایسه ی آثار آرش نراقی درباره ی حقوق بشر با نوشته های جناب کدیور درباره ی حقوق بشر، رویکرد فلسفی-اخلاقی اولی و رویکرد فقهی دومی را به نمایش می گذارد. همین تفاوت رویکرد، به نقدهای این دو نیز سرایت کرده است. نقدهای آرش نراقی، متعلق به فلسفه ی تحلیلی است، اما نقدهای جناب کدیور، نقد فقیهانه ی آرای دیگران است. چنین نقدی، دارای ویژه گی های خاص خود است:

اول: فقیه و غیر فقیه هیچگاه در موقعیت برابری قرار ندارند. فقیه دین شناس است، اما غیر فقیهان، به دلیل عدم تخصص فقهی، در دین شناسی، عوام به شمار می آیند. این موقعیت نابرابر، به فقها اختیار ویژه ای می بخشد که بتوانند درباره ی دینداری و بی دینی دیگران داوری و حکم صادر کنند.

دوم: اگر چه در نوشتار جدید از سر لطف و بزرگواری، مدافعان "قرآن سخن پیامبر است"، نا مسلمان معرفی نشده اند، اما آن موضع برتر فقیهانه، امکان داده است تا بجای نقد منطقی آراء، به مومنین گفته شود که سخنان نمادهای روشنفکری دینی، غیر اسلامی و "قلب" اسلام است. مقایسه ی مکتوبات دو روحانی (جناب کدیور و جناب مجتهد شبستری)، حاکی از دو زبان مختلف است. از این جهت فرقی بارز میان نوشته های این دو بزرگوار وجود دارد. نوشته های آقای شبستری، نافقیهانه است. یعنی، در خصوص دینداری و بی دینی افراد، و اسلامی یا غیر اسلامی بودن آرای شان، داوری نمی شود.

پرسشی ذهن مرا به خود مشغول کرده است: چرا گفتار و رفتار آقای خامنه ای و فقهای شورای نگهبان، "قلب" اسلام معرفی نمی شود، اما آرای سروش و شبستری و ملکیان، "قلب" اسلام قلمداد می شود؟ آیا خطر سه روشنفکر دینی فاقد قدرت و محروم از امکان نشر آرایش، از فقهای حاکمی که اسلام و ایران را به این روز انداخته اند، آنقدر بیشتر است که فقیه شجاع، بصیر و بزرگ ما را مجاز می سازد تا کار آنان را "قلب" اسلام معرفی کند؟ امید است که در نوشته های بعدی، این داوری جای خود را به همدلی بسپارد.

پس از ماه ها بحث و گفت و گو، جناب آقای کدیور به صراحت و روشنی تمام اعلام کرده اند که هیچ دلیلی بر کلام الله بودن قرآن وجود ندارد:

"مسلمانان اسلام خود را با ایمان به رسالت الهی محمد بن عبدالله (ص) و قرآن به عنوان کلام الله مجید آغاز کرده اند. این باور پایه اجزاء و مولفه هائی دارد که در حکم ذاتیات آن محسوب می شوند. این باورهای پایه اصول موضوعه ای هستند که تعالیم اسلامی بر مبنای آن نهاده شده اند. ایمان مومن پشتوانه اعتبار این اصول موضوعه اند... مسلمانان در ایمان به دعوی پیامبری محمد بن عبدالله (ص) جز این قرآن و و قبول صداقت او چیزی نداشته اند. مخاطبان اولیه وی مسلمان شدند چون باور کردند که او راست می گوید و این قرآن از سوی خداوند بر او نازل شده است. اصولاً کسی مدعی اقامه دلیل عقلی بر نبوت خاصه نیست. اساساً مگر امور جزئی شخصی قابل اقامه برهان است؟ مسلمانانی که توفیق هم عصری با پیامبر را فاقدند، چون کماکان این مدعا را صادقانه یافته اند به او ایمان آورده اند و می آورند. بنابراین ایمان مسلمانان به خدا و رسالت پیامبرشان پشتوانه اعتبار قرآن است. اکنون مؤمن به قرآن مجاز است برای توصیف دینش به قرآن مراجعه کند... مسلمانی با ایمان به صداقت محمد بن عبدالله (ص) آغاز می شود" [1].

باید از ایشان تشکر کرد که به روشنی تمام در این خصوص سخن گفته اند. نکاتی که ایشان اعلام کرده اند، به شرح زیر است:

**1- برهان ناپذیری عقلی:** نبوت خاصه و کلام الله بودن قرآن، "امور جزئی شخصی" اند، این گونه امور، "قابل اقامه برهان" نیستند و "اصولاً کسی مدعی اقامه دلیل عقلی بر نبوت خاصه نیست". پذیرش این امر، حاکی از پیشرفت بحث های ماه های اخیر در خصوص بلا دلیل بودن مدعای "کلام الله بودن قرآن" است.

**2- ایمان گرایی:** مسلمانی، پروژه ای ایمانی است. "مسلمانان اسلام خود را با ایمان به رسالت الهی محمد بن عبدالله و قرآن به عنوان کلام الله مجید آغاز کرده اند... مسلمانی با ایمان به صداقت محمد بن عبدالله آغاز می شود". همه چیز صرفاً به ایمان به صداقت و راست گویی محمد بن عبدالله تحویل می شود.

**3- اصول موضوعه:** کلام الله بودن قرآن و پیامبر بودن پیامبر، باید جز "اصول موضوعه" به شمار آیند، که "ایمان مومن پشتوانه اعتبار این اصول موضوعه اند".

**4- اصول موضوعه مبنای تمام تعالیم:** " این باورهای پایه اصول موضوعه ای هستند که تعالیم اسلامی بر مبنای آن نهاده شده اند. ایمان مومن پشتوانه اعتبار این اصول موضوعه اند" [2].



جناب کدیور در بخش دیگری از سخنان اخیرشان فرموده اند:

"اگر چیزی با قرآن معارض یا ناسازگار باشد قابل استناد به اسلام نیست... اگر صفاتی به قرآن، وحی و رسالت نسبت داده شود، که با محتوای قرآن و سنت معتبر پیامبر معارض و ناسازگار باشد، به یکی از این دو تالی فاسد منتهی می شود: تالی فاسد اول: جهل پیامبر (بر فرض بی اطلاعی وی از این صفات متمیزه مشخص). تالی فاسد دوم: عدم صداقت وی (بر فرض اطلاع و گزارش خلاف واقع وی از این صفات متمیزه مشخص). لازمه منطقی هر دو شق نفی رسالت وی است. شخصی که از مهمترین ممیزات رسالتش بی اطلاع است یا در اهم ممیزات رسالتش به مخاطبانش عمداً خلاف واقع را گزارش کرده است، فاقد حداقل صلاحیت رسالت الهی است. نتیجه منطقی این استدلال این است که برای مومن به رسالت وی تنها طریق توصیف قرآن و وحی و رسالت، شیوه سازگار با قرآن است، و به زبان دقیق تر آنچه در تعارض و ناسازگاری صریح با قرآن نباشد".

**5- مغالطه ی استنتاج صدق معرفت شناختی از صدق اخلاقی:** مدافعان "سخن پیامبر بودن قرآن"، منکر صدق و راست گویی پیامبر نیست. پیامبر گرامی اسلام، راستگو بوده اند. اما از صدق اخلاقی نمی توان به صدق معرفت شناختی راه یافت [3].

**6- عدم تعارض و ناسازگاری با قرآن:** این معیار از جهات گوناگون قابل نقد است [4]. اولاً: با این معیار، معیار دیگر آقای کدیور، که هرچه در قرآن و سنت معتبر نبوی با عقلانیت و عدالت مدرنیته تعارض داشته باشد، منسوخ باید تلقی شود و به موزه تاریخ سپرده شود و همچنین این معیار که هرچه در قرآن و سنت معتبر نبوی است، باید برتر از آموزه های مدرنیته باشد، والا باید آموزه های مدرنیته را پذیرفت و گزاره های اسلامی را منسوخ فرض کرد و به موزه تاریخ سپرد، نیز از اعتبار ساقط می گردد. برای اینکه با قرآن و سنت نبوی ناسازگار است. در کجای قرآن و سنت نبوی اجازه داده اند که گزاره های خدای عالم مطلق و خیر مطلق فدای مدرنیته شوند؟. ثانیاً: بسیاری از نظرات بزرگترین عرفا و فلاسفه مسلمان به این ترتیب، غیر اسلامی خواهند شد. پیش از این از آقای کدیور پرسیدیم: شما که فقط خدای متشخص انسانوار را اسلامی می دانید، با توجه به معیار شما، خدای نامتشخص براهین صدیقین و خدای عرفای وحدت وجودی هم غیر اسلامی خواهد شد. همچنین است: معاد جسمانی به روایت ملاصدرا.

**7- نزاع بر سر تفسیر و تأویل قرآن، نه عبور از قرآن:** جناب کدیور فرموده اند: "هیچ پاسخی به این پرسش مهم بدون مراجعه به خود قرآن و سنت معتبر پیامبر تمام نیست". اگر من حکم جناب کدیور را درست فهمیده باشم، هدف از بیان این حکم، تثبیت مدعای مصاحبه ی صریح است که مدعی بود نمادهای نواندیشی دینی، از قرآن عبور کرده اند، لذا باید آنها را "روشنفکری دینی عبور از متنی" به شمار آورد. گمان نمی کنم نمادهای روشنفکری دینی، بر سر رجوع به قرآن با کسی اختلاف نظر داشته باشند. اما تمام نزاع بر سر این است که مگر از قرآن و سنت یک تفسیر واحد وجود دارد؟ یا وجود می تواند داشته باشد؟ آیا تنوع و تکثر فهم رواست یا ناروا؟ آیا تأویل متن رواست یا ناروا؟ تمام مسأله بر سر "اختلاف فهم"، "اختلاف تفسیر" و "تأویل پذیری" و "تأویل ناپذیری" کتاب و سنت است، نه قبول داشتن و قبول نداشتن قرآن و سنت معتبر نبوی. آقای کدیور در نهایت، در "قلب اسلام"، به همین موضوع بازگشته و نوشته اند:

"مسلمانان پرسشگر برای فرار از مخمصه تعارض دیدگاهشان درباره وحی و قرآن و رسالت با آیات قرآن کریم چاره ای جز تأویل این آیات نخواند داشت، یعنی معنائی غیر از متفاهم عرفی این آیات را به آنها نسبت می دهند. این کوشش حداقل تا کنون ثمربخش نبوده است، حداقل به سه دلیل: **دلیل اول**، تغییر معنا از متفاهم عرفی - که مبنای فهم آیات قرآن است - به هر معنای مجازی (غیر متفاهم عرفی) نیازمند قرینه یا شاهد مطمئن لفظی یا لئی است. اولاً چنین قرائنی در مقام بحث مفقود است، ثانیاً تا کنون از سوی مدعیان معنی اقامه نشده است، ثالثاً اصولاً مقام بر خلاف اقامه چنین شواهد و قرائنی است. **دلیل دوم**: بسیاری از این آیات متشابه، مجمل، و ظاهر نیستند تا با قابل حمل بر معنای مجازی خلاف متفاهم عرفی باشند، در این میانه آیات محکم، نص و مبین به حد وفور یافت می شود. تأویل آیات محکم نص کاری به غایت دشوار بلکه بر اساس مبانی مسلم اسلامی غیرقابل پذیرش است. **ثالثاً**، تعداد آیاتی که در مقام تبیین صفات ممیزه و مشخصات وحی و قرآن و رسالت هستند کم نیست، ده ها و صدها نیست، افزون از هزار آیه است. تأویل این همه آیه که همگی هماهنگ باهم مجموعه سازگاری را ارائه می کند، به معنای تغییر هندسه معرفتی تمامی قرآن و پیامبر و اسلام است. تأویل مقبول در تاریخ کلام اسلامی همواره در تعداد بسیاری محدودی از آیات با تکیه بر قرائن و شواهد غالباً لفظی از آیات محکمت بوده است که برخی از آنها هنوز هم معرکه آراء است. تأویلی در این حد از کمیت و کیفیت نتیجه اش چیزی است که با اسلام برخاسته از کتاب و سنت مشترك لفظی خواهد بود نه بیشتر (تفاوت بنیادی در محتوا و تشابه در اسم)".

برداشت من از مقاله ی "قلب اسلام" این است که نه تنها عنایتی به هرمنیوتیک گادامر و ریکور ندارد، بلکه به نظریه های تفسیری مسلمین هم عنایت نشده است. جناب کدیور به گونه ای در خصوص تأویل سخن گفته اند، که گویی در خصوص محکم و متشابه و تأویل یک رأی واحد در میان عالمان اسلام وجود دارد. علامه طباطبایی در ذیل آیه هفتم سوره آل عمران:

**هوآذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمت هن ام الکتاب و اخر متشابهات:** او کسی است که کتاب را بر تو نازل کرد که بخشی از آن محکمت است که اساس کتاب است، و بخش دیگر متشابهات است (آل عمران، 7).

شانزده نظریه در معنای محکم و متشابه طرح کرده و پس از نقد آن نظریه ها، نظریه مختار خود را عرضه داشته است. به نظر طباطبایی، و با اقتفای از او، جوادی آملی، "سراسر قرآن کریم محکم است و هنگام رسیدن به نشئه ی فکر بشر غیر معصوم، تشابه می یابد" [5]. اگر فهم من از نظر آن دو مطابق با متن باشد، محکم و متشابه متعلق به مقام فهم و تفسیر آدمیان غیر معصوم اند، وگرنه، تمام آیات قرآن در نفس الامر، از محکمت اند. اگر این چنین باشد، چشم انداز مفسران است که محکم و متشابه برمی سازد. تاریخ تفسیر قرآن هم موید این نظریه است. تاریخ تفاسیر نشان از آن دارد که چشم انداز تاریخی مفسران، جای محکم و متشابه را تغییر داده است. آیاتی که در دوره ای از محکمت به شمار می رفته اند، در دوره ی دیگری، متشابه به شمار رفته اند. بدینترتیب:

**1-7-** در قرآن هیچ معیاری بر تمیز محکم از متشابه ارائه نشده است. بر پیشانی هیچ آیه ای نوشته نشده است که آن آیه از محکمت است یا متشابهات؟ به نظر طباطبایی و جوادی آملی، "تشابه ... لازم طبیعی محاوره با بشر است ... لازم چنین تنزلی کف تشابه است" [6]. "نتیجه آنکه برای بیان اسرار جهان برای توده ی مردم، راهی جز محاوره ی دربردارنده ی متشابهات نیست" [7].

2-7- محکم و متشابه، اموری نسبی اند، نه ثابت. بنابر این، "می تواند آیه ای یا روایتی برای بعضی متشابه، اما برای دیگری محکم باشد" [8]. مفسران بر مبنای پیش فرض ها و پیش داوری های متفاوت، آیات مختلفی را محکم یا متشابه به شمار آورده اند. پیش داوری و پیش انگاشت مفسران با یافته های انسانی عصری که مفسران در آن می زیستند، ارتباط وثیق داشته است. ترکیب چشم انداز (افق دید) مفسر با چشم انداز متن است که تعیین می کند، کدام آیات از محکمت هستند و کدامیک از متشابهات؟ طباطبایی و جوادی آملی، در چارچوب سنت تفسیری مسلمین، نوشته اند: "متشابه، فراخور فهم انسان ها و مبانی و دیدگاه های آنان متفاوت است: آیه ای را عده ای محکم و گروهی متشابه می دانند، چنان که **لا یکلف الله نفساً الا وسعها** نزد امامیه از محکمت و پیش اشاعره (مانند فخر رازی) از متشابهات است، پس تشابه همواره نسبی است" [9]. ابن عباس گفته است فقط سه آیه **قُلْ تَعَالُوا اِتِلْ مَا حَرَّمَ رَبِّي**، **وَلاتقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن** و **وان هذا صراطی مستقیماً** آیات محکم اند و حروف مقطعه ای اوایل سوره ها [10]. فخر رازی نوشته است که آیاتی که بتوان برای معنای آن دلیل روشنی اقامه کرد، از محکمت اند، مانند آیات توحید و علم و قدرت الهی، اما آیاتی که فهمیدن آن نیازمند تأمل در محکمت باشد، مانند آیات اثبات معاد و برانگیخته شدن از خاک، از متشابهات اند [11]. برخی از متکلمان به استناد به آیاتی چون **هذا بیان للناس** (آل عمران، 138) و **کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر** (هود، 2) تمام آیات قرآن را از محکمت دانسته و وجود آیات متشابه در قرآن را انکار کرده اند. از سوی دیگر، برخی از متکلمان با استناد به آیاتی چون **الله الذی انزل احسن الحدیث کتاباً متشابهاً** (زمر، 23) تمام آیات قرآن را از متشابهات دانسته و منکر وجود آیات محکم در قرآنند.

جناب کدیور آیات احکام غیر عبادی قرآن را به تیغ مدرنیته (حقوق بشر، دموکراسی، حقوق شهروندی، حقوق زنان و...) "منسوخ" اعلام کرده اند که باید در "موزه ی تاریخ" بایگانی شوند. همین آیات (احکام فقهی) از سوی گذشتگان، از محکمت بوده اند. علامه طباطبایی این نظر را به مجاهد نسبت داده است [12]. علامه طباطبایی در تفسیر **المیزان** به صراحت گفته است که حتی پیامبر و امامان معصوم مجاز نیستند احکام غیر عبادی را تعطیل و منسوخ کنند، چه رسد به فقها و مومنین. به عنوان نمونه، طباطبایی آیه ششم سوره توبه را از محکمت قرآن معرفی می کند که به هیچ وجه نسخ شدنی نیست و تا ابد باید غیر مسلمانها را آورد و به آنها معارف اسلام را آموخت. پس از آن، او مختار است بین مسلمان شدن و مرگ یکی را انتخاب کند. طباطبایی می گوید این آیه از محکمتی است که تا ابد معتبر است. روشن است که جناب کدیور این رأی را قبول ندارد. اما، به هر حال، آنچه از نظر جناب کدیور از متشابهات است، از نظر علامه طباطبایی از محکمت ابدی اسلام است که هیچ کس مجاز به منسوخ کردن آنها نیست. همین تفاوت خوبی نشانگر آن است که محکم و متشابه دو امر متعلق به فهم و تفسیرند، که پس از خوانش متن، متولد می شوند.

3-7- بنابر تعریفی که طباطبایی و جوادی آملی از تأویل قرآن دارند، "همه ی قرآن، محکمت و متشابهات آن، تأویل دارند" [13]. تأویلی که اینها از آن سخن می گویند، تأویل تفسیری-هرمنیوتیکی نیست، بلکه "درباره ی ارجاع به واقعیت عینی اعم از دنیا و آخرت است" [14]. به گمان ایندو، "تأویل قرآن همان مصادیق خارجی آیات است و مصداق را با لفظ نمی توان مشخص کرد" [15]. برخی از مفسران تأویل هرمنیوتیکی در آیات محکم را هم مجاز دانسته اند. به نظر آنان، محکم آیاتی است که بیش از یک تأویل را نمی پذیرد، اما متشابه آیاتی هستند که بیش از یک تأویل را پذیرا هستند [16]. زمخشری در ذیل آیه 7 سوره آل عمران، در خصوص علل وجود متشابهات در قرآن نوشته است: "اگر تمامی آیات قرآن محکمت بود، همه ی مردم از روی آسانگیری به آن اکتفا می کردند و از آنچه لازمه ی بحث و

فحص و تأمل و نظر و استدلال است، رویگردان می شدند... و هم از آنجا که علما به روشنگری بر می خیزند، و ذهن و ضمیر خود را در جست و جوی معانی درست و باز بردن متشابهات به محکمت به کار می اندازند، فواید بسیاری حاصل می شود، و علم به پیش می رود و کوشندگان در نزد خداوند ارج و اجر افزونتری می یابند... و نیز آنگاه که مطابقتی محکم و متشابه برای آنان مسلم می گردد، طمأنینه ی قلبی شان بیشتر و ایمانشان استوارتر می شود" [17].

4-7- موضوع اصلی اختلاف نظر بر سر توحید و نبوت است. یک سوی آن خداوندی است که انسانوار است، و سوی دیگرش، پیامبری است که مهبط وحی است. جناب کدیور کلام الله بودن قرآن را از محکماتی به شمار می آورد که به هیچ وجه جای تأویل ندارد. طباطبایی در *المیزان* این رأی را هم نقل کرده است که یکی از نظرات شانزده گانه در خصوص محکم و متشابه آن است که آیات صفات خداوند، از متشابهات اند. مانند: علیم، قدیر، حکیم، خبیر یا صفات پیامبران، مانند وصف "کلمه ی خدا" در خصوص عیسی مسیح در آیه 171 سوره نساء، و *کلمته القها الی مریم و روح منه* [18].

سخن گفتن خداوند، مطابق این رأی، جز متشابهات است که نیازمند تأویل است. حتی اگر سخن گفتن خداوند جز محکمت باشد، باز هم نیاز به تأویل دارد. شاهد این مدعا، نزاع های پایان ناپذیر مفسران و متکلمان و عارفان و فلاسفه ی مسلمان در خصوص معنای کلام باری است. فلاسفه و متکلمان و مفسران بدنبال معقول سازی کلام باری بوده اند. از سوی دیگر، قرآن قلب صنوبری پیامبر را مهبط وحی به شمار آورده است. مفسران در طول تاریخ با قلب صنوبری مشکلی نداشته اند. اما در دوران مدرنیته، علوم تجربی نشان داده اند که قلب صنوبری محل ادراک نیست. از اینرو، هر تفسیری از وحی، حداقل، نیازمند تبیین سه امر است:

اول، معنای سخن گفتن خداوند.

دوم، معنای نزول وحی بر قلب صنوبری پیامبر.

سوم، مشاهده ی جبرئیل توسط پیامبر و دریافت وحی از او.

چهارم، زبان عربی قرآن.

5-7- مجاز بودن تأویل آیات وحی: جناب کدیور نوشته اند:

"تغییر معنا از متفاهم عرفی - که مبنای فهم آیات قرآن است - به هر معنای مجازی (غیر متفاهم عرفی) نیازمند قرینه یا شاهد مطمئن لفظی یا لبی است". در نتیجه گیری نهایی مقاله هم آمده است: "وحی به صورت انزال از مبدء الهی مستقیماً یا با وساطت جبرئیل به قلب پیامبر سرازیر شده است... پیامبر در زمان نزول وحی نقشی نداشته است... وحی مصنوع درون پیامبر نیست. پیامبر قابل وحی بوده نه فاعل آن".

قرائن لبی همان قرائن بیرون متنی یا خارج متنی است. اگر استناد به قرائن بیرون متنی مجاز باشد، چرا فقط قائلان به "کلام الله بودن قرآن" مجاز به استفاده ی از آن هستند؟ چرا قائلان به "سخن پیامبر بودن

قرآن " مجاز به استفاده ی از دلایل برون متنی نیستند و فقط باید ظاهرگرا باشند و صرفاً به الفاظ بپردازند؟ [19] تاریخ تفسیر قرآن، حاکی از آن است که در تمام ارکان کلام وحیانی، تأویل صورت گرفته و پیامبر هم در تکوین وحی فاعلیت داشته است.

**1-5-7- فاعلیت پیامبر در برساختن صورت ممثل جبرئیل:** قرائن برون متنی به مفسری چون طباطبایی می آموخت که موجودی روحانی چون جبرئیل نمی تواند به موجودی مادی (در شکل انسان) تبدیل شود. طباطبایی نمی توانست این قرینه ی لبی را در تفسیر آیات قرآن نادیده بگیرد. بدینترتیب بود که طباطبایی در *المیزان* نوشت هر کس مدعی دیدن جبرئیل شود، معنای آن این نیست که جبرئیل به موجودی مادی تبدیل شده است، بلکه معنای آن این است که بیننده صورت ممثل او را در ذهن خود برساخته است:

"روحی که به سوی مریم فرستاده شده بود به صورت بشر ممثل شد، و معنای تمثل و تجسم به صورت بشر این است که در حواس بینائی مریم به این صورت محسوس شود، و گر نه در واقع باز همان روح است نه بشر... آن روحی که برای مریم به صورت بشری مجسم شد همان جبرئیل بوده است... **معنای تمثل جبرئیل** برای مریم به صورت بشر، این است که در حاسه و ادراک مریم به آن صورت محسوس شد، نه اینکه واقعا هم به آن صورت در آمده باشد، بلکه در خارج از ادراک وی صورتی غیر صورت بشر داشت" [20].

مطابق تفسیر طباطبایی، حداقل **فاعلیت پیامبر** در مقام تکوین وحی، برساختن صورت ممثل بشری جبرئیل در نفس و ذهن شان بوده است. پیامبر گرامی اسلام توصیفات بسیاری از ملاقات های شان با جبرئیل، معراج شان و ملاقات با خداوند ارائه کرده اند. آن گزارش ها، مادی- جسمانی تر از آیات قرآن اند. طباطبایی که آن توصیفات با فلسفه اش تعارض داشت، در تفسیرش تمامی آنها را **مشاهدات مثالی و تمثیل های روحی** می نامد [21]. به گفته ی وی: "**منظور از این بیانات مجسم ساختن امری غیر جسمی و غیر مادی است به صورت امری مادی به نحو تمثیل و یا تمثل و وقوع اینگونه تمثیلات در ظواهر کتاب و سنت امری است واضح که به هیچ وجه نمی شود انکار کرد**" [22]. به احتمال زیاد، پیامبر گرامی اسلام، چنان مشاهداتی داشته اند. اما مطابق تفسیر طباطبایی، تمامی آن صور ممثل، برساخته ی نفس و ذهن پیامبر است.

**2-5-7- فاعلیت پیامبر در زبان عربی قرآن:** موقتاً فرض می کنیم که خدا، موجودی متشخص و انسانوار است. قدرت مطلق خدای متشخص انسانوار، به معنای همه توان (all- powerful) یا فعال ما یشاء (almighty) بودن او نیست. هیچ حد فرامنطقی (nonlogical limits) برای قادر مطلق وجود ندارد. به تعبیر دیگر، او نمی تواند سبب وقوع حالات یا وقایع منطقیاً محال شود. اگر خدای متشخص انسانوار می خواسته با پیامبر گرامی اسلام ارتباط کلامی داشته باشد، قادر نبوده برای این ارتباط، زبانی جدید خلق کند. برای اینکه معنای آن زبان خاص (زبان خصوصی به تعبیر ویتگنشتاین) را کسی جز خداوند نمی فهمیده است. خدا مجبور بوده از "**زبان محمد**"، یعنی زبان عربی اعراب جاهلی، برای ارتباط با پیامبر استفاده کند.

جناب کدیور در نتیجه گیری نهایی مقاله ی "قلب اسلام" ، نوشته اند: "وحی به صورت انزال از مبدء الهی مستقیماً یا با وساطت جبرئیل به قلب پیامبر سرازیر شده است. وحی به لسان عربی مبین نازل شده است". برخی از متکلمان مسلمان، در خصوص "زبان عربی قرآن"، فاعلیت بیشتری برای پیامبر در نظر گرفته اند. پیش از این چندین بار دو نظریه متفاوت در این خصوص در "قرآن محمدی" نقل گردید. در آنجا آمده بود:

مسأله ی کلام باری از صدر اسلام تاکنون متکلمان را به نزاع های اندیشه سوزی افکنده است. به عنوان نمونه، زرکشی در *البرهان فی علوم القرآن* ، دو نظریه ی رقیب در میان مسلمین را معرفی می کند، که بر اساس هر دو نظر، الفاظ قرآن از آن خدا نیست. مطابق نظر اول، الفاظ قرآن از آن جبرئیل است:

"جبرئیل تنها معانی را دریافت کرد و آن ها را با این الفاظ به زبان عربی بیان کرد. اهل آسمان آن را به زبان عربی می خوانند و به همین زبان نیز نازل شده است" [23].

اما مطابق نظر دوم، تمام الفاظ قرآن متعلق به پیامبر است:

"جبرئیل تنها معانی را بر پیامبر اکرم نازل کرد و او پس از یادگیری معانی، آن ها را به زبان عربی بیان کرد. طرفداران این دیدگاه به این آیه ی قرآن استناد می کنند که: نزل به الروح الامین. علی قلبک: روح الامین آن را بر قلب تو نازل کرد" [24]. نصر حامد ابوزید هم گفته است که تمام الفاظ قرآن از آن پیامبر است. اگر این نظریه ی متکلمان مسلمان درست باشد، فاعلیت پیامبر در کلام وحیانی افزایش خواهد یافت و تمام الفاظ قرآن از آن پیامبر گرامی اسلام خواهد بود. عالمان مسلمان، از این هم پیش تر رفته اند. نه تنها تمام الفاظ از پیامبر است، بلکه برخی از الفاظ قرآن، از آن مردم زمانه بوده که به قرآن راه یافته است. به عنوان مثال، قرآن شناس معاصر، جناب آقای بهاء الدین خرمشاهی نوشته اند: "امرء القیس یکی از شعرای بزرگ عصر جاهلیت، و صاحب یکی از معلمات سبع [= هفت قصیده ی بسیار هنرمندانه ی آویخته در کعبه، در عصر پیش از نزول قرآن] گفته بوده است:

دنت الساعه وانشق القمر  
عن غزال صاد قلبی و نفر

و قرآن کریم به اقتباس آن آورده است: *اقتربت الساعه وانشق القمر* (قمر، 1) [25].

امرء القیس سی سال پیش از تولد پیامبر گرامی اسلام فوت کرد. در اشعار او آیه های 96 انبیا ، 1 ضحی ، 59 صافات ، 1 و 29 و 31 و 46 قمر وجود دارد. جناب خرمشاهی به نمونه ی مهم تری هم اشاره کرده اند:

"عمر بن خطاب گفته بود است: *تبارک الله احسن الخالقین* ، و وحی الهی عیناً بر همین سیاق نازل می شود. اینها و دهها نمونه دیگر... در مهمترین اثر در زمینه ی علوم قرآنی، یعنی همان *الاتقان فی علوم القرآن* سیوطی آمده است. سیوطی یعنی حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی (849-911 ق) اصلاً ایرانی است. نیاکانش ایرانی بوده اند و خودش زاده در اسیوط مصر است و به همین لحاظ به سیوطی شهرت دارد. او یکی از درست اعتقادترین و مقبول ترین و پرکارترین محققان و علمای اسلام در قرن دهم هجری است و

پایگاه علمی اش تا به حدی است که او را مجدد رأس ماته[= احیایگر علوم و سنن و اندیشه ی اسلامی در آغاز قرن دهم هجری] شمرده اند" [26].

**3-5-7- فاعلیت نفس پیامبر:** قرآن قلب صنوبری پیامبر را مهبط وحی معرفی کرده است. "قرائن لبی"، یعنی علوم تجربی مدرن، به طباطبایی آموخت که قلب صنوبری محل ادراک و مهبط وحی نمی تواند باشد. طباطبایی، برخلاف گذشتگان، مجبور به تأویل یکی دیگر از ارکان مهم کلام وحیانی شد. او گفت قلب همان نفس است. مطابق فلسفه ی ملاصدرا و طباطبایی، کلیه ی ادراکات، قیام صدوری به نفس دارند. تمام صور مخیل، وحیانی و حسی، ابداع و اختراع نفس اند و قیام صدوری به نفس دارند. صدرا نوشته است:

"ولکن حیث ان النفس تکون بعد فی دار غربتها بالطبع و لم تنسلخ و لم ترتفع اذیا لها بالکلیه عن علاقتها التدیبریه لقواها البدنیه و جنودها الحسیه، او انها لم تتجرد عن عالم التمثیل بالکلیه و ان تجردت عن عالم الماده بالکلیه، فیکون منالها فیما بحسب ذالک الشآن و تلک الدرجه، تحول الملک الحامل للوحی علی صوره فی شبح شخص بشری ناطق لکلمات الهیه منظومه مسموعه. کما قال تعالی: فتمثل لها بشراً سوياً": اما از آنجا که نفس بالکل و از هر جهت، از ارتباط تدبیری خود نسبت به بدن و جنود حسی آن، دست برنداشته یا از آن جهت که برغم تجرد کلی از عالم ماده، از عالم تمثیل از هر جهت تجرد حاصل نکرده، به اندازه ی سطح عالم تمثیل بهره می گیرد. بدین جهت فرشته ی حامل وحی به صورت شبح انسانی بشری بر او تمثیل پیدا می کند و کلمات الهی را بصورت منظم و مسموع بر زبان جاری می کند، چنانکه خداوند فرموده است: فتمثل لها بشراً سوياً" [27]. به نظر صدرا، وحی دارای سه مرتبه است. در مرتبه ی اول، پس از اعراض نفس نبی از ملک و نظر به ملکوت، صور علمیه وحی در قوه ی عاقله یا خیال نبی ظاهر شده و پس از آن به صورت الفاظ به مراتب تخیل و حس تنزل می کند. در مرتبه دوم، نبی عقل فعال را مشاهد خواهد کرد:

"و ربما یکون صقاله النفس النبویه اتم و تجردها فی بعض الاحابین اقوی و سلطانها علی قهر الصوارف الجسدانیه و الشواغل الهیوانیه اعظم، فیکون عند الانصراف عن عالم الحس و الاتصال بروح القدوس، استیناسها بجوهر ذاته المجرده اشد منه بالشیح المتمثل، فتشاهد ببصر ذاتها العاقله الصائره عقلاً بالفعل، معلمها القدسی و مخرجها من حد القوه النفسانیه الهیولانیه الی حد الکمال العلمی و العقل الصوری و تستفید منه و هو فی صورته القدسیه، العلوم و الاحوال" [28].

اما در بالاترین مرتبه، دریافت الفاظ و مفاهیم و صور علمیه مطرح نمی باشد، بلکه، نبی از طریق علم حضوری حقایق و اعیان وحی را مشاهده می کند. به گفته صدرا این همان مقامی است که قرآن درباره ی آن گفته است: ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی فاوحی الی عبده ما اوحی (نجم، 10). بدین ترتیب، نفس نبی فاعل علم حصولی ای است که قرآن نام گرفته است. یعنی، آنها ابداع نفس و به قیام صدوری قائم به نفس اند. نفس نبی به کمک قوه مخلیه، صور را برمی سازد.

ملاصدرا، بر این اساس، برای انبیا مراتب مختلف قائل است [29]. یک پیامبر واحد هم در همه شرایط ف دارای احوال واحدی نیست [30]. به نظر صدرا، قبض و بسط وجودی پیامبر، در کیفیت کلام و حیانی او دخیل است و وحی از ادنی به اعلیٰ صعود خواهد کرد. شعر زیر که بیان وجود غث و سمین، ناشی از تغییر احوال پیامبر، در قرآن است، توسط جوادی آملی و بهاءالدین خرمشاهی نقل شده است:

در بیان و در فصاحت کی بود یکسان سخن      گرچه گوینده بود جاحظ و چون اصمعی  
در کلام ایزد بیچون که وحی منزل است      کی بود تنبیت یدا مانند یا ارض ابلعی

به نظر صدرا، در برترین مرتبه ی وحی، پیامبر حقایق و اعیانی را مشاهده خواهد کرد و سپس علم حضوری اش را به علم حصولی تبدیل خواهد کرد. طباطبایی هم

"ولا تظن ایها الحبيب هداك الله ان معرفت النبي صلى الله عليه و آله، لامر الاخره و لا مرالدین و لسائر المعارف الالهيه، كانت تقليداً لجبرئيل بالسمع منه و الروايه. كما ان معرفتك تقليد للنبي. حتى يكون معرفته كمعرفتك و انما يختلف المقلد فقط. هيهات، فان التقليد ليس معرفه بل هو اعتقاد صحيح و الانبياء عارفون بالله و آياته و معنى معرفتهم انهم كشف لهم حقيقه الاشياء كما هي عليها، فشاهدوا ببصر الباطنه اوضح مما يشاهده الناس بالمحسوسات. ذلك بان ينكشف لهم الاشياء كما هي عليها، فشاهدوها بالبصر الباطنه كما تشاهد انت المحسوسات بالبصر الظاهره فيخبرون عن مشاهده، لاعن سماع و تقليد" [31].

اگر متن ملفوظ و مكتوب قرآن علم حصولی باشد، که هست، مطابق فلسفه ی فیلسوفان مسلمان، علم حصولی قیام صدوری به نفس دارد. بدین ترتیب، قرآن ملفوظ و مكتوب، محصول نفس پیامبر است. آیا فاعلیت بیش از این، قابل تصور است؟

**4-5-7- تأویل سخن گفتن خداوند:** حرف زدن و سخن گفتن پدیده ای انسانی است. اگر مطابق آیه لیس **کمله شیء**، خداوند از انسانوار بودن منزّه باشد، چاره ای جز تأویل آیات سخن گفتن خداوند وجود ندارد.

**5-5-7- فاعلیت خلق و خوی پیامبر در آفرینش وحی:** بنابر نظر صدر خدانشناسان و بزرگ ترین عارف جهان اسلام، پیامبر از جهت دیگری هم در پدیده ی وحی فاعلیت داشته است. ملاصدرا، در تفسیر دو آیه از آیات قرآن، نوشته است، "**حقیقت قرآن**"، "**جوهر ذات پیامبر**" و "**خلق پیامبر**" است. وی در تفسیر آیه **تنزیل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين (سجده، 2)** چنین نوشته است:

"معنای آیه چنین است... این کتاب که عقل فرقانی و وجود محمدی- که لوح معارف الهی و قلم علوم لدنی است- بدون وساطت خلق یا وسیله ی دیگر، از سوی رب العالمین فرود آمده است... و **حقیقت قرآن، نزد عارفان محقق جوهر ذات نبی است.** چنانکه وقتی از یکی از همسران ان حضرت درباره اخلاق ایشان سوال شد، در پاسخ گفت: **کان خلقه القرآن.** خلق پیامبر قرآن است" [32].



ملاصدرا از بسیاری از مفسران به دلیل ظاهر گزایی انتقاد می کند. در تفسیر واسجد و اقتراب (علق، 19)، در خصوص مراتب قرب الهی می نویسد:

"این معنا و نظائر آن برای ارباب معانی و صاحبان قلوب گشوده می شود... و اسرار آن فراوان است و ظاهر تفسیر لفظ دلالتی بر آنها ندارد. هر چند چنین تفسیری با ظاهر تفسیر منافات و تناقض ندارد، بلکه به کمال رساندن آن و عبور از قشر و پوسته ی قرآن به لب و مغز آن است، زیرا قرآن بسان انسان دارای حقیقتی است و بسان گردو دارای دو قشر و لایه و دو مغز است که هر یک خود بحسب نشئه های مختلف دارای مراتب فراوانی است و همانگونه که انسان حسی نسبت به سائر مراتب انسانی صنم بوده و در نخستین درجات و مراتب و پله های انسانی الهی بسان عارفان و اولیاء الهی قرار دارد، همچنین باید دانست که فهم قرآن نیز دارای مراتب است و هر کس باندازه سطح تحقق انسانی خود از مراتب قرآن بهره دارد. و قرآن بحسب حقیقت اصلی اش خلق پیامبر است و هر آنچه مفسران دریافته اند و اندیشه شان بدان دست یافته سایه ای از سایه های نزدیک و دور آن حقیقت و شبحی از اشباح عالی و دانی قرآن است" [33].

این سخن، همان سخن مولوی است که به صراحت تمام گفته است: قرآن بیان احوال پیامبر گرامی اسلام است:

هست قرآن حال های انبیا ماهیان پاک بحر کبریا

چونکه در قرآن حق بگریختی با روان انبیا آمیختی

ور بخوانی و نه بی قرآن پذیر انبیا و اولیا را دیده گیر

8- کلام الله بودن قرآن با استناد به قرآن: جناب کدیور گمان می کنند که اگر مسأله کلام الله بودن قرآن را به آیات قرآن ارجاع دهند، مسأله حل خواهد شد. اما این گمان و پنداری نامنطبق با متن و تفسیر متن است. به آیات زیر توجه کنید:

الرحمن علی العرش استوی (طه، 5)

یدالله فوق ایدیهم (فتح، 10)

و جاء ربک والملك صفاً صفاً (فجر، 22).

ان ربک لبالمرصاد (فجر، 14)

وجوه یومئذ ناصره. الی ربها ناظره (قیامت، 22 و 23).

هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملئكة وقضى الامر و الی الله ترجع الامور: جز این انتظار ندارند که خدا و فرشتگان در سایبانهای ابر به دیدن آنان بیایند، ولی کار [به نحو دیگر] سامان

یافته است و سرانجام کارها به خدا باز می گردد(بقره، 210). "آمدن خداوند و فرشتگان در سایبانهای ابر" چه معنایی دارد؟

مفسران برای گریز از معنای ظاهری این آیات درباره خداوند، به آیه شریفه **لیس کمثله شیء** (شوری ، 11) استناد می کنند. عدم عنایت جناب کدیور به این آیه، جای تعجب فراوان است. آیت الله جوادی آملی در تفسیر خود نوشته است:

"شاید یگانه اصل تفسیری همه ی مسائل توحیدی، آیه **لیس کمثله شیء** باشد که هیچ آیه ای مانند آن در قرآن نیست که هرگونه کثرت، شرکت، تشابه، تماثل، تساوی، تواسی چیزی با خدا و اشتراک خداوند سبحان با او را قاطعانه نفی می کند و همین مطلب سامی قرآنی، مورد برهان حکمی و شهود عرفان ناب هم هست" [34].

از این مقدمه ی مهم چه خدایی نتیجه می شود؟ خدای متشخص انسانوار؟ یا خدای فراشخصی؟ این آیه اگر جدی گرفته شود و از محکم ترین محکومات باشد، تنها راهگشای الهیات سلبی است که بنا بر اصطلاح پل تیلش، خداوند "به کلی دیگر" است. جوادی آملی در جای دیگری می گوید:

"در صورتی که نامتناهی بودن مبدء و علت نخست اثبات شود، مجالی برای توهم موجود بودن شأن و وجهی که معلول آن است، نیز پیدا نمی شود، زیرا وجود نامتناهی واجب فرصتی برای موجود شدن چیز دیگر باقی نمی گذارد و بدین ترتیب معلول که شأن و وجه علت است چیزی جز مظهر و آیت و نشانه ی آن نخواهد بود... بر مبنای وحدت شخصی وجود، فیض منبسط تنها مظهر و مجالی نخست خداوند است و اطلاق وجود و موجود بر آن جز به مجاز نیست" [35]. "اگر نامحدود و مطلق بودن واجب و در نتیجه وجود لابشرط مقسمی اثبات شود، چون در عرض و یا در طول و یا در عمق و ارتفاع وجود نامحدود، وجود دیگری قابل فرض نیست، اقسام سه گانه ی یاد شده، وجود حقیقی نمی توانند باشند و آنها به صورت مظاهر و آیات وجود حقیقی خواهند بود و بر این مبنا برای گریختن از بسیاری مغالطات مناسب آن است که به جعل اصطلاح کلیدی پرداخته شود و از اطلاق وجود بر غیر واجب خودداری شود" [36]. "محمی الدین به اعتبار وحدتی که حق تعالی در ظهور با اشیا دارد در آغاز فتوحات این گونه خدای را تسبیح می کند: سبحان الذی اظهر الاشیا و هو عینها و خلق الاشیا و هو عینها: یعنی منزله خداوندگاری است که اشیا را ظاهر گردانید و او عین اشیا است و آنها را خلق کرد و او عین آنهاست" [37]. "بر مبنای وحدت شخصی وجود، اطوار و شئون وجود چیزی جز ظهور آن نیستند" [38]. "بر اساس وحدت شخصی وجود، تنها موضوعی که از وجود برخوردار است، ذات واجب تعالی است و هیچ محمولی از اسمهای فعلی واجب(نه ذاتی) از وجود سهمی ندارد چه اینکه اگر اسم یا وصف فعلی بر اسم یا وصف فعلی دیگر حمل شود، هیچکدام از موضوع و محمول بهره ای از وجود ندارند تا آنکه آن وجود واحد مجمع دو عنوان موضوع و محمول باشد" [39].

اگر خداوند شبیه هیچ چیزی نیست، شبیه انسان هم نخواهد بود، اگر شبیه انسان نباشد، دارای صفات انسانی هم نخواهد بود. حرف زدن یکی از اعمال انسانی است، خدایی که انسانوار نباشد، حرف هم نخواهد زد. اگر خدا حرف نزند، کلام الله بودن قرآن چه معنایی دارد؟

به همین دلایل، مفسرانی که خواسته اند کلام الله را معنا و تفسیر کنند، در نهایت به این نظر رسیده اند که خداوند ایجاد وجود می کند و ایجاد وجود کلام الله خوانده می شود. مصادیق این نظر زیاد است که در اینجا مجبور به تکرار برخی از آنها خواهیم بود. در "قرآن محمدی" 14 گفته شد:

می پرسیم اگر خدا بخواهد سخن بگوید تا "کلام الله" زاده شود، چه خواهد کرد؟ مگر غیر از این است که نبی سخن بگوید و سخن او سخن خدا تلقی شود؟ می فرمایند نه، خود خدا سخنانی را دیکته کرده است و پیامبر صرفاً اطلاعیه ها و بیانیه های خدا را در میان خلق توزیع کرده است.

می پرسیم: مگر خدا دارای دهان و حنجره و دیگر لوازم سخنگویی آدمیان است؟ می گویند: "معنایی که انسانهای عادی از کلام به یاد دارند، لفظی است که برای مفهومی وضع شده است و اشخاص با استمداد از حنجره و فضای دهان آن را ادا می کنند و با تلفظ چند کلمه در کنار یکدیگر کلام شکل می گیرد، ولی خداوند از این نوع کلام پیراسته است، چنان که کارهای تکوینی او با قرارداد و اعتبار نیز سامان نمی یابد: **لیس کمثله شیء...** آنچه مستقیماً به خداوند نسبت داده می شود، از جهات مادی منزّه است" [40].

می پرسیم: اگر خداوند مثل هیچ چیز دیگری نیست (شوری، 11)، مثل انسانها هم نخواهد بود و صفات انسانی هم نخواهد داشت. اگر خداوند مثل انسان ها نیست و مثل آنها حرف نمی زند، پس چرا از مفهوم "سخن گفتن" که برای حرف زدن آدمیان جعل شده است، بی مورد درباره خدا استفاده می کنید و از او "انسانی فاقد جسم" می سازید؟ می گویند: "برای روشن شدن حقیقت تکلیم الهی، نخست باید معنای "کلمه" در قرآن کریم روشن شود، زیرا تکلیم از "کلمه" گرفته شده است. قرآن کریم از حضرت عیسی و یحیی به "کلمه الله" یاد می کند... و فراتر از آن، سراسر نظام آفرینش را کلمات الهی می نامد: **قل لو كان البحر مدادا لكلمت ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمت ربي**. انضمام این آیات با یکدیگر نتیجه می دهد که "کلمه الله" **فیض وجودی است** و راه افاضه ی آن، تکلیم الهی است و حضرت مریم و زکریا که مستفیض این فیض اند مستمع و مخاطب کلام الهی هستند" [41].

اگر منظور مفسران فیلسوف مشرب را درست فهمیده باشیم، منظور از سخن گفتن خداوند، جعل وجود است، نه حرف زدن خدا. طباطبایی هم در مواضعی از **المیزان**، همین موضع را تأیید کرده است. او در ذیل آیه 109 کهف می نویسد: "معلوم است که خدای تعالی تکلمش به دهان باز کردن نیست، بلکه تکلم او همان فعل اوست و افاضه ی وجودی است که می کند... و اگر قرآن فعل خدا را کلمه نامیده برای این است که فعل او بر وجود او دلالت می کند، از همین جا است که مسیح، کلمه خدا نامیده می شود، و قرآن کریم می فرماید: **انما المسيح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته** و نیز از اینجا روشن می شود که **هیچ عینی از عیان خارجی و هیچ واقعه ای از وقایع به وجود نمی آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه ی اوست**" [42]. طباطبایی در ذیل آیه 27 سوره لقمان هم می نویسد: "کلمه... در کلام خدای سبحان بر هستی اطلاق شده است، البته هستی افاضه شده به امر او، که از آن به کلمه ی کن تعبیر کرده و فرموده انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون و نیز حضرت مسیح را کلمه خوانده و فرموده: **و کلمته القیها الی مریم**" [43]. طباطبایی در ذیل آیه 171 سوره نساء می نویسد: "کلمه در اینجا همان معنای کلمه کن یعنی کلمه خلقت و ایجاد است که این کلمه وقتی بر مریم بتول یعنی بکر و دست نخورده القا شده باردار بر عیسی روح الله گردید با اینکه اسباب عادی از قبیل ازدواج و غیره در بین

نبود... و بر این حساب کلیه موجودات عالم کلمه خدایند" [44]. جوادی آملی برای تأیید این نظریه، به کلامی از امام علی(ع) استناد می‌کند. او می‌گوید: "به بیان علی(ع) سخن خدا، صوت یا ندایی که با گوش شنیده شود نیست، بلکه فعل و ایجاد است... لایصوت یقرع و لایبنداء یسمع و انما کلامه سبحانه فعل منه(نهج البلاغه، خطبه 186، بند 17)" [45].

نتیجه‌ی این بحث روشن است: در عالمی که همه چیزاش خدایی است، سخن گفتن پیامبر هم سخن گفتن خدا تلقی می‌شود. مگر چنین رویکردی، غیر از نگاه موحدانه به عالم و آدم است؟ آیه دیگری در قرآن در خصوص سخن گفتن خداوند وجود دارد که قابل تأمل است. قرآن می‌فرماید:

ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض انتیا طوعاً او کرهاً قالتا اتینا طائعين: سپس به آسمان پرداخت که به صورت دودی بود، به آن و به زمین فرمود خواه یا ناخواه رام شوید، گفتند البته رام و تسلیم هستیم(فصلت، 11).

سخن گفتن خداوند با زمین و آسمان چه معنایی دارد؟ برخی از مفسران گفته‌اند نه خداوند با آسمان و زمین سخن گفته است و نه آسمان و زمین به او پاسخ گفته‌اند. ابوالفتوح می‌نویسد: "آنجا قولی نبود از خدای و نه از آسمان و زمین جوابی و لیکن این عبارت است و کنایت از سرعت حصول مقدر او بر وفق مراد، یا از طریق تشبیه بر وجه مبالغه" [46].

علامه طباطبایی در تفسیر آیه نوشته است، زمین و آسمان با خداوند گفت و گو نکرده‌اند، بلکه قرآن مطابق "فهم مردم ساده" سخن گفته است تا آنها درک کنند:

"اینکه به آسمان و زمین فرمان می‌دهد که انتیا طوعاً او کرها - چه بخواهید و چه نخواهید باید بیابید، کلمه و فرمان تکوینی است، نه اینکه خداوند چنین سخنی گفته باشد، بلکه همان امر تکوینی است که در هنگام ایجاد موجودی صادر می‌کند و آیه‌انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون از آن خبر می‌دهد. و مجموع دو جمله انتیا... و جمله اتینا... که اولی فرمان خدا و دومی پاسخ زمین و آسمان است، صفت ایجاد و تکوین را ممثل می‌کند، تا فهم مردم ساده آن را درک کند. و به طوری که از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود، علم را برای تمامی موجودات قائل است، چیزی که هست سخن گفتن خدا با هر چیزی به حسب حال آن چیز و مناسب با آن است، و بنا بر این جمله مورد بحث که یکی از مواردی را که خدا با موجودات سخن گفته حکایت می‌کند حقیقتی تحلیلی خواهد بود" [47].

همین حکم در خصوص سخن گفتن خدا در آیات دیگری هم تکرار شده است. مطابق آیه میثاق:

واخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی شهدنا: و چون پروردگارت زاد و رود بنی آدم را از پشت‌های ایشان برگرفت، و آنان را بر خودشان گواه گرفت [و پرسید] آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند چرا، شهادت می‌دهیم(اعراف، 172).

مفسران معتزلی و شیعه، به عنوان مثال قاضی عبدالجبار همدانی و سید مرتضی علم الهدی، این آیه را مجازی به شمار می آورند، نه آنکه در عالم واقع چنان گفت و گویی صورت گرفته باشد. علامه طباطبایی در تفسیر آیه نوشته است:

"نحو سومی نیز هست که ممکن است سؤال و جواب مورد بحث را حمل بر آن نمود و آن به نحوی از تحلیل عبارت است از ایجاد، چون کلام چیزی است که کشف از منویات کند، و در خدای تعالی فعل او است که کشف از مقاصد او می کند، و **فعل او همان ایجاد است**، و این مطلب به طور مکرر در مباحث سابق ما گذشته است، و بنا بر این می توان گفت که سؤال است بر یکم جواب بلی شهدنا از همین باب است" [48].

نمونه دیگر، آیه 35-30 سوره بقره در خصوص گفت و گوی خداوند با ملائکه و شیطان در باره آفرینش ادم به عنوان جانشین خداوند در زمین است. تفسیر المنار در این مورد نوشته است: "در این که در مواردی که ظاهر نقل با حکم قطعی عقل مخالف است باید دست از ظاهر نقل برداشت و آن را توجیه کرد، بر طریقه ی خلف هستم" [49]. سپس نوشته است: "سنت خداوند بر این قرار گرفته که امور معنوی را در قالب عبارات لفظی، آشکار سازد و معارف معقول را از طریق صورت های محسوس تبیین کند تا بهتر قابل فهم شود و از همین قبیل است قصه ی محل بحث که خداوند با بیان عباراتی که برای تبیین آن به کار گرفته ارزش انسان و سرمایه های ذاتی او را به ما شناساند، سرمایه هایی که بر اثر آن بر سایر مخلوق ها امتیاز یافت" [50]. به عبارت دیگر، داستان خلقت ادم مجازی است، نه آنکه خداوند با ملائکه و شیطان گفت و گو کرده باشد.

اینک پرسش مهمی متولد خواهد شد: چرا برخی از آیات در خصوص سخن گفتن خداوند قابل تأویل است، اما برخی دیگر نه؟ تأویل آیات یاد شده منجر به آن می شود که خداوند سخن نگفته است. کدام دلایل تفسیری تأویل یک سری از آیات یک موضوع واحد را مجاز می کنند، اما تأویل سری دیگری از همان موضوع را نامجاز می کنند؟

معتزله که گرفتار حل مسأله ی لاینحل کلام باری بودند، آیه کلم الله موسی تکلیما: **خدا با موسی سخن گفت**، را به صورت کلم الله موسی تکلیما: **موسی با خدا سخن گفت**، قرائت می کردند [51].

**9- نتیجه:** بحث برون دینی به این نتیجه منتهی شد که مدعای "قرآن کلام الله است"، فاقد دلیل عقلی است و به هیچ وجه با دلیل عقلی نمی توان این مدعا را اثبات کرد. جناب کدیور، همه را به رجوع به قرآن فراخواندند. اما رجوع به قرآن هم لزوماً منجر به صدور این حکم نمی شود که بنابر آیات، قرآن کلام الله است. برای اینکه، آیات کلام باری از متشابهات اند که با رجوع به محکمی چون **لیس کمثله شیء** باید تأویل شوند. خدایی که مثل هیچ موجودی نیست، انسانوار هم نخواهد بود. خدای فراشخصی برهان صدیقین و وحدت وجودیان، حرف نمی زند، اما هر کس هر چه می کند و هر چه می گوید، فعل ایجاد می خداوند است. مطابق فلسفه صدرا و علامه ی طباطبایی، کل قرآن قیام صدوری به نفس پیامبر دارد. انکار

فاعلیت پیامبر و تقلیل او به قابل محض نامه رسان، متکی بر ظاهرگرایی است، نه رجوع به بواطن. حتی قائلان به کلام الله بودن قرآن هم چاره ای جز تأویل قلب به نفس ندارند. پیامبر گرامی اسلام، در نفس خود صورت ممثل جبرئیل را به صورت جوان خوشرویی به نام دحیه ی کلبی یا موجودی که ششصد بال مرصع به در داشته، بر می ساخت و با او گفت و گو می کرد. اما عروج وجودی - روحانی پیامبر(از جسم به ذهن، از ذهن به نفس، و از نفس به روح)، او را به مقاماتی می رساند که صورت ممثل جبرئیل را بدان راه نبود:

چنان گرم در تیه قربت براند	که بر سدره جبرئیل از او باز ماند
بدو گفت سالار بیت الحرام	که ای حامل وحی، برتر خرام
بگفتا فراتر مجالم نماند	بماندم که نیروی بالم نماند
اگر یک سر موی برتر پرم	فروغ تجلی بسوزد پرم

### اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 21 دی 1387

### پاورقی ها:

- 1- محسن کدیور، "قلب اسلام"، سایت کدیور.
- 2- در مقاله ی "پس زمینه ی تولد دین مورمون ها"، پیامدهای اصول موضوعه به شمار آوردن "قرآن کلام الله است"، بیان شده است. اگر پذیرش اصول موضوعه به معنای نقدناپذیر شدن مدعا باشد، گرفتار نسبیت گرایی خواهیم شد. اما اگر این مدعا همچنان نقد پذیر باشد، دیگر فایده ای برای قائلان نخواهد داشت، برای اینکه به جای اول بازگشته ایم که مقام طلب دلیل است.
- 3- "قرآن محمدی" 7 و 8 با تیتیر فرعی "پیامبر راستگو و صدق مدعیات"، به این موضوع اختصاص یافته است.
- 4- در مقاله های "معیارهای اسلام و مسلمانی" و "مدرنیته راهگشا"، معیار پیشنهاد شده از سوی آقای کدیور نقد شده است.
- 5- آیت الله جوادی آملی، *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، جلد 13، مرکز نشر اسراء، ص 128.
- 6- پیشین، ص 119.
- 7- پیشین، ص 147.

- 8- پیشین، ص 127.
- 9- پیشین، ص 147.
- 10- جامع البیان، مج 3، ج 3، ص 227. التفسیر الکبیر، مج 4، ج 7، ص 183.
- 11- التفسیر الکبیر، مج 4، ج 7، ص 184.
- 12- طباطبایی، المیزان، جلد سوم، ص 54.
- 13- تسنیم، ج 13، ص 143.
- 14- تسنیم، ج 13، ص 161.
- 15- تسنیم، ج 13، ص 166.
- 16- جامع البیان، مج 3، ج 3، ص 226. تفسیر المنار، ج 3، ص 164.
- 17- زمخشری، کشاف، ذیل آیه هفتم آل عمران.
- 18- طباطبایی، المیزان، جلد 3، ص 57.
- 19- ملاصدرا در خصوص ظاهرگرایی و استناد به الفاظ آیات نوشته است: "اهل عبارت تنها عمرشان را در تحصیل الفاظ و مبانی صرف کردند و عقلشان در درک بیان و مبانی غرق شد، اما اهل قرآن و کلام، همانان که اهل الله اند و از محبت الهی و جذبه ی ربانی و قرابت نبوی بهره ی ویژه دارند، خداوند راه را بر آنان آسان کرده... و آنان برای فهم حقایق قرآن و معانی شگرف آن به فرو رفتن در بحث از ظواهر الفاظ و آیات و ضبط هیئت حروف و... نیاز ندارند" (محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، جلد 1، ص 29).
- و در جای دیگری از تفسیر خود نوشته است: "دستیابی به حقیقت در امثال چنین آیاتی نیازمند علومی است که فراتر از علوم معاملات است و علوم عربی و تفسیر الفاظ پاسخگوی آن نیست... و تنها برای عالمانی که راسخ در علمند باندازه ی سرمایه ی دانش و صفای دل و میزان انگیزه شان در تدبر در معارف قرآنی بخشی از اسرار و انوار قرآن برای شان آشکار می گردد و هر کس باندازه ی برخورداری از مراتب بیشتر، بهره ی بیشتری می برد" (پیشین، جلد 7، ص 193).
- 20- طباطبایی، المیزان، جلد 14، ص 67-45.
- 21- طباطبایی، المیزان، جلد 13، ص 28.
- 22- طباطبایی، المیزان، پیشین، ص 43.

- 23- زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، 1977، جلد 1، ص 230.
- 24- زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، جلد 1، ص 230.
- 25- بهاءالدین خرمشاهی، *فرصت سبز حیات*، نشر قطره، چاپ اول 1379، ص 86.
- 26- پیشین، ص 87. آقای خرمشاهی در پاورقی به فصل دهم عربی و ترجمه ی فارسی اتقان ارجاع داده اند. حجت الاسلام سید مهدی حائری این کتاب را در دو جلد به فارسی برگردانده اند.
- 27- صدر المتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات بیدار، قم، ج 1، صص 299-300.
- 28- صدر المتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، ج 1، ص 301.
- 29- صدر المتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، ج 5، ص 81.
- 30- صدر المتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، ج 1، صص 76-75 و صص 301-299.
- 31- صدر المتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، ج 1، ص 421 و ج 5، صص 353-352.
- 32- محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات بیدار، جلد 5، ص 22.
- 33- *تفسیر القرآن الکریم*، جلد 7، صص 195 – 194.
- 34- آیت الله جوادی آملی، *تسنیم، تفسیر قران کریم*، جلد 13، مرکز نشر اسراء، ص 148.
- 35- آیت الله جوادی آملی، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، جلد 10، مرکز نشر اسراء، ص 73-72.
- در سومین نقد بر مواضع آقای کدیور، "روشنفکری دینی عبور از متنی"، نکاتی از آیت الله جوادی آملی در همین زمینه از جلد نهم شرح حکمت متعالیه او نقل کرده ایم. در اینجا نکات دیگری از جلد دهم شرح حکمت متعالیه او نقل خواهیم کرد.
- 36- پیشین، ص 102.
- 37- پیشین، ص 105.
- 38- پیشین، ص 143.
- 39- پیشین، ص 67.



- 40- آیت الله جوادی آملی، *تنسیم، تفسیر قرآن کریم*، جلد دوازدهم، مرکز نشر اسراء، ص 42.
- 41- پیشین، ص 43.
- 42- طباطبایی، *المیزان*، جلد 13، صص 554-553.
- 43- طباطبایی، *المیزان*، جلد 16، صص 347-348.
- 44- طباطبایی، *المیزان*، جلد 5، ص 244.
- 45- آیت الله جوادی آملی، *تنسیم، تفسیر قرآن کریم*، جلد سوم، ص 286.
- 46- ابوالفتوح رازی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش و تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- 47- طباطبایی، *المیزان*، جلد 17، ص 554.
- 48- طباطبایی، *المیزان*، جلد 8، ص 402.
- 49- *المنار*، ج 1، ص 252.
- 50- *المنار*، ج 1، ص 264.
- 51- بهاء الدین خرمشاهی، *فرصت سبز حیات*، نشر قطره، ص 45.

## قلب اسلام\*

1- در آستانه میلاد مسیح (ع) بحث خود را از قلب مسیحیت آغاز می‌کنم. به معرفی قرآن کریم، عیسی مسیح رسول الله و "کلمة الله" بود که به مادرش مریم افضل زنان جهان القا شد. او خود عبدالله بود و خود را نیز عبدالله می‌خواند. او از صالحان و مقربان درگاه الهی و موید به روح القدس بود. عیسی مسیح تولدش و کودکی و پایان زندگی معجزه بود. دیگر اعجاز او دم مسیحانیش بود که به اذن الله شفا بخش و زندگی آفرین بود. انجیل که همچون دیگر کتب آسمانی کتاب نور و هدایت و موعظه برای متقین بود در عداد معجزات عیسی شمرده نشده است. مسیحیت بر محور وجود عیسی مسیح و تفاسیر تازه از او تداوم می‌یابد. می‌توان گفت عیسی مسیح (ع) مرکز و قلب مسیحیت است.

2- قلب مرکز بدن است. با قلب انسان زنده است. اگر قرار باشد برای اسلام به مثابه یک نظام زنده، قلبی بجوئیم، این قلب کجاست؟ موضوع سخن امروز من همین است: قلب اسلام. در تمامی ادیان ابراهیمی، خداوند در مرتبه ای متعالی خالق و صانع عالم و آدم و دین است. او برتر از قلب، که قلب آفرین است. در پاسخ به این پرسش مهم، دو پاسخ مقدر بیشتر به نظر نمی‌رسد: یکی محمد (ص) و دیگری قرآن. باز در اهمیت طراز اول هر دو در تعالیم اسلامی هم تردیدی نیست. کتاب و سنت دو رکن رکن اسلام هستند. و هر آنچه قرار است به اسلام نسبت داده شود، می‌باید سازگار با این دو رکن باشد. از دیدگاه مسلمانان سعادت دنیا و آخرت در گرو پیروی از "کتاب الله" و "سنت رسول الله" است.

3- یک چه بسا گفته شود هر دو قلب اسلامند. اسلامی زیستن در گرو تمسك به هر دو است و تفکیکشان نه ممکن است و نه مطلوب. پیوندشان وثیق است و فلاح در دست یازیدن به ذیل هر دو است. براین اساس به فکر دایره ای با يك مرکز نباشید، بلکه يك بیضی با دو کانون را بجوئید. این پاسخ به دلالتی پذیرفتنی نیست. مهمترین دلیل اینکه کتاب و سنت چنین پاسخی را به پرسش مقدر ما تجویز نمی‌کنند. دیگر آنکه بحث در تفکیک عملی و تجویز رفتاری نیست، سخن در مقام نظر و عرصه اندیشه است که در آن چنین تفکیکی به معنای تبعیت قرآن و وحی از شخص محمد (ص) (ونه سنت او به معنای متعارف دینیش) ترسیم شده است.

4- فرضیه این بحث این گزاره ساده است: قرآن مجید قلب اسلام است. البته این سخن تازه ای نیست. هر کسی چه مسلمان و چه غیر مسلمان می‌داند قرآن مرکز و محور اسلام است. آنچه در این مجال بدنبال آن هستیم، تأکیدی دوباره بر این امر بدیهی است. به نظر می‌رسد شرائطی ایجاد شده است که چاره ای جز تجدید نسبت خود با قرآن نداشته باشیم. واضح است که فرضیه منفی بحث ما هم چنین گزاره ای است: شخص محمد بن عبدالله (ص) قلب اسلام است. بنا بر گزاره اول محمد (ص) و رسالتش تابع قرآن است. بنا بر گزاره دوم، قرآن و اسلام تابع شخصیت و تجربه معنوی محمد (ص) است. تفاوت علمی و اختلاف فنی این دو گزاره جداً عمیق است و نتایج و لوازم بسیار متفاوتی بر آنها مترتب می‌شود. تا آنجا که می‌توان از این پرسش به استراتژیک ترین مسئله در اندیشه اسلامی معاصر یاد کرد.

5- گزاره اول در حد اطلاع اندک من باور اجماعی و اتفاقی مسلمانان است و متفکران مسلمان بزرگ گذشته یعنی حکیمان، عارفان، متکلمان، مفسران و محدثان علیرغم تفاوت مذهب و مشرب علمیشان بر خلاف آن سخن نگفته اند. گزاره دوم باور گروهی اندک از متفکران مسلمان قرن اخیر بویژه معاصر

است که قائلین آن (با اختلاف در تقریر) در طول تاریخ فرهنگ اسلامی به زحمت به تعداد انگشتان دو دست می رسد (هندی پاکستانی، افریقائی و اخیراً ایرانی). اما در يك بحث علمی نه كثرت قائلان لزوماً اماره ظفر است، نه قلت قائلان نشانه ضعف. چه بسا این فئه قلیله در آینده كثیر شوند. هاضمه قوی تفكر اسلامی به هر اندیشه تازه واردی خوش آمد می گوید به این شرط که ضوابط علمی را رعایت کند. بی شك عرصه عرصه بحث و نقد است. متعلق نقد هم آراء و افکار است نه اشخاص و افراد. اگر بر بطلان و ضعف نظر و رأیی اشارتی رود، هرگز به معنای تعریض به دین اشخاص و ایمان افراد نیست. هر که خود را مسلمان می داند، مسلمان است و داور دین و ایمان آدمیان دادار دادگر در روز بازپسین است. هر دو سوی بحث بحمدالله مسلمانند و به نیت مبارك ارتقای اندیشه اسلامی پا در این وادی نهاده اند.

**6-** در این مجال اندك من تنها به ذكر يك نکته روش شناختی اشاره می کنم، به این امید که در آینده توفیق ادامه این بحث مهم را داشته باشم. و آن اینکه داور این بحث کیست؟ براساس کدام روش می توان به این پرسش اساسی پاسخ داد؟ به شکل مشخص آیا می توان خارج از قرآن و سنت پیامبر تکلیف این سوال را یکسره کرد و به سود یکی از دو طرف فتوا داد؟ پاسخ من به شکل مشخص و ساده این است هیچ پاسخی به این پرسش مهم بدون مراجعه به خود قرآن و سنت معتبر پیامبر تمام نیست.

**7-** توضیح آنکه هر آنچه به نام اسلام مطرح است می باید از دو حال ذیل خارج نباشد: قرآن آن را پذیرفته باشد، یعنی در قرآن به صراحت یا التزام تأیید شده باشد. وگرنه، از جانب قرآن به صراحت یا التزام نفی نشده باشد. اگر چیزی در قرآن صریحاً انکار شده باشد، قابل انتساب به اسلام نیست. علاوه بر آن اگر چیزی در قرآن و سنت معتبر رسول الله (ص) به صراحت نفی شده باشد به طریق اولی نمی تواند به عنوان اسلام تلقی شود.

**8-** اسلامی بودن مساوی صحیح بودن نیست. اسلامی نبودن هم معادل نادرست بودن نیست. بسیاری از امور درست و صحیحی که ما می شناسیم نه در کتاب و سنت مطرح شده و نه انتظار طرح شدن داشته است. از کتاب هدایت و پیامبر رحمت انتظار ریاضی و طبیعی و فلسفی و عرفانی و داشتن خطاست. بسیاری از حقائق صادق صحیح بیرون از اسلام وجود داشته و دارد و خواهد داشت. اگر چیزی در کتاب و سنت نباشد یعنی به يك معنی اسلامی نباشد، تنها معنایش این است که جزء تعالیم اسلامی نیست، و قطعاً به این معنی نیست که نادرست و باطل است.

**9-** اما اگر قرار باشد چیزی به اسلام نسبت داده شود، ملاک صحت و صدق آن چیزی جز تأیید آن از جانب کتاب و سنت معتبر نیست. البته قواعد عمومی از قبیل عدم امتناع عقلی نیز حاکم است، به این معنی گزاره های کتاب و سنت می باید عقلاً ممتنع نباشد؛ و نیز از سازگاری درونی برخوردار باشد، به این معنی که برخی گزاره های آن گزاره های دیگرش را تکذیب نکند. خوشبختانه بر اینگونه قواعد عام عقلی، شواهد قرآنی نیز در دست است.

**10-** نتیجه منطقی این سخن آن است که تکلیف اسلام را نمی توان خارج از اسلام و بالاخص بدون مراجعه به کتاب و سنت تعیین کرد. حال اگر درباره مهمترین امور اسلامی یعنی خود کتاب و پیامبر (ص) و وحی سخن بگوئیم، چطور؟ آیا باز باید به کتاب و سنت مراجعه کرد و از آنها پرسید که قرآن خود را چگونه معرفی کرده، قرآن وحی الهی را چگونه توصیف کرده، قرآن پیامبر را چگونه

شناسانیده است؟ پیامبر نسبت خود را با قرآن چه سان ترسیم کرده، درباره وحی چه گفته، و خود و پیامبریش را چگونه معرفی کرده است؟

**11-** به نظر می رسد چه مسلمان باشیم چه غیر مسلمان، برای شناخت واقعی قرآن، وحی و پیامبر به عنوان "شرط لازم" چاره ای جز مراجعه به خود قرآن و سنت معتبر پیامبر نداشته باشیم. این شرط لازم، برای برخی "شرائط کافی" نیز در پی خواهد داشت. برای غیرمسلمانان و آنها که به هر دلیل رسالت الهی محمد بن عبدالله (ص) را باور ندارند، یا بالاتر از آن منکر وجود خداوند هستند، و در یک کلام به قرآن و وحی و پیامبر (ص) ایمان ندارند، اسناد و شواهد و قرائن تاریخی در این باره حرف اول را خواهد زد. به هر حال اطلاع از دیدگاه قرآن و پیامبر شرط لازم یک پژوهش منصفانه در این باره است. این گونه پژوهشهای علمی و غیرعلمی البته حرف تازه ای نیست، نزدیک دو قرن است که آغاز شده و بررسی و نقد آکادمیک آن بر مسلمانان فرهیخته فریضه است.

**12-** درباره آن دسته از مسلمانانی که به هر دلیلی درباره ماهیت قرآن و وحی و پیامبر "پرسش" دارند، آنان نیز غیر از تاریخ، به فلسفه، عرفان، و علوم زبان شناختی و معناشناختی برای یافتن شواهدی له یا علیه مدعیات خود درباره قرآن و وحی و پیامبر متوسل خواهند شد و خواهند کوشید با تمسک به معارف یادشده تبیینی معقول یا موجه از پدیده وحی و پیامبری و قرآن ارائه دهند. طرح این پرسشها از دیدگاه اسلامی نه تنها مذموم نیست، بلکه با شرائطی گفتگوی علمی در این موارد ممدوح و پسندیده است. اما، سخن درباره اصل رأی تاریخ و فلسفه و عرفان و علوم زبان شناختی و معناشناختی درباره قرآن و وحی و پیامبری نیست؛ سخن در باره "کفایت" رأی این علوم و معارف درباره اصل و اساس اسلام و بی نیازی از مراجعه به خود قرآن و سنت پیامبر در این زمینه است. مسلمانان اسلام خود را با ایمان به رسالت الهی محمد بن عبدالله (ص) و قرآن به عنوان کلام الله مجید آغاز کرده اند. این باور پایه اجزاء و مولفه هائی دارد که در حکم ذاتیات آن محسوب می شوند. این باورهای پایه اصول موضوعه ای هستند که تعالیم اسلامی بر مبنای آن نهاده شده اند. ایمان مومن پشتوانه اعتبار این اصول موضوعه اند. در غیر مومنان این آئین، واضح است که این طریق به لحاظ منطقی مفید فایده نخواهد بود.

**13-** سخن اصلی درباره نیاز مسلمانان پرسشگر به مراجعه به متن قرآن و سنت پیامبر در باره قرآن و وحی و پیامبری است. اسلام و قرآن را قرار نیست تا ابد برداشتهای کهن نمایندگی کنند، اما هر برداشت تازه ای از این امور بنیادی می باید اعتبار خود را با سازگاری و حداقل عدم ناسازگاری با آیات قرآن در این باره اثبات کند. قرآن کریم و پیامبر به کرات درباره ابعاد قرآن، وحی و نسبت شخص پیامبر با وحی و خداوند سخن گفته اند. سنت معتبر پیامبر (ص) با آموزه های قرآن کریم در این باره کاملا هماهنگ و سازگار است. این آیات مهمترین اسناد دینی درباره ماهیت قرآن و وحی و پیامبری است.

**14-** مسلمانان در ایمان به دعوی پیامبری محمد بن عبدالله (ص) جز این قرآن و قبول صداقت او چیزی نداشته اند. مخاطبان اولیه وی مسلمان شدند چون باور کردند که او راست می گوید و این قرآن از سوی خداوند بر او نازل شده است. اصولاً کسی مدعی اقامه دلیل عقلی بر نبوت خاصه نیست. اساساً مگر امور جزئی شخصی قابل اقامه برهان است؟ مسلمانانی که توفیق هم عصری با پیامبر را فاقدند، چون کماکان این مدعا را صادقانه یافته اند به او ایمان آورده اند و می آورند. بنابراین ایمان مسلمانان به خدا و رسالت پیامبرشان پشتوانه اعتبار قرآن است. اکنون مؤمن به قرآن مجاز است برای توصیف دینش به قرآن مراجعه کند.

**15-** اساس استدلال من در لزوم مراجعه به قرآن در آزمون انتساب هر گزاره ای به اسلام به شرح ذیل است:

الف: مسلمانی با ایمان به صداقت محمد بن عبدالله (ص) آغاز می شود .

ب: پیام الهی محمد امین صادق (ع) قرآن است .

ج: قرآن سند اسلام است .

د: اگر چیزی با قرآن معارض یا ناسازگار باشد قابل استناد به اسلام نیست. قوت این گزاره تا به حدی است که حتی اگر روایت منسوب به پیامبر معارض با قرآن باشد به دستور خود پیامبر باید به سینه دیوارش کوبید.

ه: سنت معتبر پیامبر به تصریح خود قرآن دومین منبع معتبر اسلام است.

و: قرآن خود و وحی و رسالت را با صفات ممیزه مشخصی توصیف کرده است. این صفات ممیزه مشخص عیناً در سنت معتبر پیامبر مورد تأیید قرار گرفته است.

ز: اگر صفاتی به قرآن، وحی و رسالت نسبت داده شود، که با محتوای قرآن و سنت معتبر پیامبر معارض و ناسازگار باشد، به یکی از این دو تالی فاسد منتهی می شود:

تالی فاسد اول: جهل پیامبر (بر فرض بی اطلاعی وی از این صفات ممیزه مشخص)

تالی فاسد دوم: عدم صداقت وی (بر فرض اطلاع و گزارش خلاف واقع وی از این صفات ممیزه مشخص)

ح: لازمه منطقی هر دو شق نفی رسالت وی است. شخصی که از مهمترین ممیزات رسالتش بی اطلاع است یا در اهم ممیزات رسالتش به مخاطباتش عمداً خلاف واقع را گزارش کرده است، فاقد حداقل صلاحیت رسالت الهی است .

نتیجه منطقی این استدلال این است که برای مومن به رسالت وی تنها طریق توصیف قرآن و وحی و رسالت، شیوه سازگار با قرآن است، و به زبان دقیق تر آنچه در تعارض و ناسازگاری صریح با قرآن نباشد .

**16-** مسلمانان پرسشگر برای فرار از مخمصه تعارض دیدگاهشان درباره وحی و قرآن و رسالت با آیات قرآن کریم چاره ای جز تأویل این آیات نخواند داشت، یعنی معنائی غیر از متفاهم عرفی این آیات را به آنها نسبت می دهند. این کوشش حداقل تا کنون ثمربخش نبوده است، حداقل به سه دلیل: **دلیل اول**، تغییر معنا از متفاهم عرفی – که مبنای فهم آیات قرآن است – به هر معنای مجازی (غیر متفاهم عرفی) نیازمند قرینه یا شاهد مطمئن لفظی یا لَبّی است. اولاً چنین قرآنی در مقام بحث مفقود است، ثانیاً تا کنون از سوی مدعیان معنی اقامه نشده است، ثالثاً اصولاً مقام بر خلاف اقامه چنین شواهد و قرآنی است. **دلیل**

**دوم:** بسیاری از این آیات متشابه، مجمل، و ظاهر نیستند تا با قابل حمل بر معنای مجازی خلاف متفاهم عرفی باشند، در این میانه آیات محکم، نص و مبین به حد و فور یافت می شود. تأویل آیات محکم نص کاری به غایت دشوار بلکه بر اساس مبانی مسلم اسلامی غیر قابل پذیرش است. **ثالثاً**، تعداد آیاتی که در مقام تبیین صفات ممیزه و مشخصات وحی و قرآن و رسالت هستند کم نیست، ده ها و صدها نیست، افزون از هزار آیه است. تأویل این همه آیه که همگی هماهنگ باهم مجموعه سازگاری را ارائه می کند، به معنای تغییر هندسه معرفتی تمامی قرآن و پیامبر و اسلام است. تأویل مقبول در تاریخ کلام اسلامی همواره در تعداد بسیاری محدودی از آیات با تکیه بر قرائن و شواهد غالباً لفظی از آیات محکومات بوده است که برخی از آنها هنوز هم معرکه آراء است. تأویلی در این حد از کمیت و کیفیت نتیجه اش چیزی است که با اسلام برخاسته از کتاب و سنت مشترك لفظی خواهد بود نه بیشتر (تفاوت بنیادی در محتوا و تشابه در اسم).

**17-** در حوزه صفات ممیزه قرآن، وحی و رسالت، از مجموعه دو منبع اصیل اسلامی صفات ذیل برای محمد بن عبدالله (ص) بدست می آید: محمد نه تولدش، نه کودکیش و نه وفاتش هیچکدام معجزه نبود، حتی نامش هم بر دینش نهاده نشد. اعجازش در کتابی بود که این امی به مکتب نرفته تلاوت می کرد. اسلام "کتاب محور" بود، شخص پیامبر بیست و سه سال پیام الهی را تبلیغ کرد و به ملکوت اعلی پیوست، اما کتابش ماند و می ماند. اسلام "قرآن محور" است. محمد بن عبدالله (ص) رسول خداوند و پیام آور وحی الهی و معلم قرآن است. پیامبر مفسر و مبین و مفصل کلام خداوند است. خطوط کلی تعالیم اسلامی در قرآن آمده است و بیان جزئیات آن به عهده پیامبر است. سنت معتبر پیامبر (ص) پس از قرآن کریم مهمترین رکن و منبع اسلام است. پیامبر (ص) علاوه بر این بزرگترین اسوه و الگوی انسانی اسلام است. او قرآن مجسم است. پیامبر خود بر محوریت قرآن در اسلام اذعان داشته، به مسلمانان تعلیم داده است که همواره سخنان او را با قرآن بسنجند، و اگر چیزی بنام او بر خلاف قرآن نقل شد، نپذیرند که یقیناً او نگفته است. بنابر این قرآن از یک سو سند رسالت پیامبر و از سوی دیگر ملاک اعتبار سخنان وی است.

**18-** از مجموعه آیات قرآن صفات ممیزه ذیل در توصیف خود و وحی و رسالت بدست می آید:

قرآن خود وحی الهی است (نه تفسیر آن)

محمد بن عبدالله بشری همانند دیگر آدمیان بوده است که توسط خداوند به رسالت برگزیده شده است.

وحی به صورت انزال از مبداء الهی مستقیماً یا با وساطت جبرئیل به قلب پیامبر سرازیر شده است.

وحی به لسان عربی مبین نازل شده است .

وحی به اراده پیامبر نازل نمی شده است. پیامبر در زمان نزول وحی نقشی نداشته است.

وحی قول بشری نیست، قولی الهی است.

دست شیاطین از وحی کوتاه است.

در قرآن باطل راه ندارد.

وحی مصنوع درون پیامبر نیست. (پیامبر قابل وحی بوده نه فاعل آن).

انتساب وحی رسالی به خداوند از سنخ انتساب عمومی پدیده های طبیعی به علت بعیده نیست. بلکه انتساب پدیده ای ویژه و متفاوت با دیگر پدیده های طبیعی به علت موجد (خداوند) است.

پیامبر مجاز به هیچ تصرفی در وحی الهی نبوده است.

پیامبر تنها با استعانت خاصه (نه عمومی) خداوند قادر به حفظ وحی بوده است.

**19-** نتیجه بحث اثبات این گزاره است: "قرآن کریم قلب و مرکز اسلام است". گزاره اسلام محمد محور یا تبعیت قرآن از شخصیت وی از يك سو فاقد هر گونه مستند قرآنی و نبوی است، از سوی دیگر این گزاره معارض صریح آیات متعدد قرآن و بر خلاف اقرار صریح پیامبر اسلام است. انتساب این رأی به اسلام مطابق توضیحات فوق صحیح و پذیرفتنی نیست، و به قلب (انقلاب محتوای) اسلام می انجامد. بعلاوه این گزاره مدلل و وافی به مقصود هم نیست. تشریح این مهم مجال دیگری می طلبد. نقد نسبتهای داده شده به برخی حکما و عرفا در این زمینه قدم بعدی است. قدم سوم نقد عللی است که به تمایل به نسبت بی سابقه خطا و اشتباه به قرآن منجر شده است. بار دیگر بر این نکته تأکید می کنم که نقد دینی آراء هیچ تلازمی با نقد دیانت و ایمان صاحبان آنها ندارد و داوری در این باره فعلی الهی است نه بشری. نقد عرایض این کمترین هم مایه امتنان گوینده است. از متفکرانی که با طرح پرسشهایشان باعث کوششهای میمون در ارتقای اندیشه اسلامی شده اند، تشکر می کنم. از صبر و حوصله شما هم سپاسگزارم. بیشك این بحث نیاز به شرح و تفصیل و تبیین بیشتری دارد. امیدوارم در آینده فرصت ادامه این بحث مبارك فراهم شود، ان شاء الله. والسلام

\*- متن یدر مرکز اسلامی ایرانیان اکلند در کالیفرنیا به مناسبت عید غدیر خم، 30 آذر 1387

## بیانیه پنج نفره و منظرهای متفاوت دینی

**جرس:** از زمان انتشار بیانیه پنج نفره آقایان سروش، کدیور، مهاجرانی، بازرگان و گنجی، هجمه تامل انگیزی نسبت به امضاکنندگان بیانیه در داخل و خارج از کشور آغاز شد. از سویی کسانی که گرایش سکولار/ لائیک دارند، گمان کردند که انگار رهبری جنبش سبز از دستشان خارج شده و سفره ای که سی سال است بر کنارش نشسته اند، از پیش رویشان جمع شده است! از سوی دیگر هم رسانه هایی مثل کیهان و رسالت و صدا و سیما که می دانسته اند، این بیانیه در فضای فکری و سیاسی-اجتماعی ایران موثر است، سیلی از اتهام و افترا و هتک براه انداختند. با توجه به هر دو زاویه دید، مصاحبه ای را با دکتر محسن کدیور اسلام شناس و از امضاکنندگان این بیانیه ترتیب داده است. کدیور به روشنی در باره هم امضایی پنج نفر در بیانیه سخن گفته و سپس به اختصار به بیان نقطه نظراتش در باره مقوله وحی، تشیع، امامت، عصمت و مهدویت پرداخته است.

**بیانیه پنج نفره ای که شما هم یکی از امضاکنندگان آن بودید، با واکنشهای بسیاری در داخل مواجه شد. اکثر قریب به اتفاق اشکالات ناظر به امضاهاست، نه به متن بیانیه. حقیقتا امضاها شما چه معنایی می دهد؟**

فعل سیاسی کار جمعی است. کار جمعی همراهی با دیگری است که در برخی موارد با تو هم عقیده و در موارد متعددی با تو متفاوتند. اگر انسان کسانی را بیابد که در اکثر موارد با آنها اشتراک نظر دارد، در این صورت حزب تشکیل می دهد. اعضای احزاب مختلف ممکن است برای دفاع از مسئله خاصی جبهه تشکیل دهند. افراد هم جبهه مشترکاتی کمتر از اعضای یک حزب دارند.

اگر مشترکات افرادی حتی از نقاط اشتراک افراد هم جبهه هم کمتر باشد، در این صورت به امضای مشترک یک یا چند بیانیه اکتفا می شود. در بیانیه های چند امضائی امضا کنندگان در مواردی که در متن بیانیه متذکر شده اند اشتراک نظر خود را اعلام می کنند. بدیهی است چنین افرادی در حوزه های دیگر آراء کاملا متفاوت یا حتی متعارضی داشته باشند.

اگر بیانیه ای سیاسی با چند امضا منتشر شده باشد، اشتراک نظر امضا کنندگان تنها محدود به همان مواضع سیاسی تصریح شده در متن است نه دیگر مسائل سیاسی، چه برسد به مواضع اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و اعتقادی. بر این اساس ممکن است بیانیه ای سیاسی به امضای افرادی با ایدئولوژیهای مختلف، جهان بینی های گوناگون و صاحبان سلائق سیاسی متفاوت برسد. چنین بیانیه هایی هیچ معنای دیگری جز اشتراک در همان مواضع متن ندارد.

**فکر نمی کنید تفاوتهای شما در مسائل دینی به اتحاد سیاسی شما آسیب بزند؟**

تفاوتهای اعتقادی مانع از اشتراکات سیاسی نیست. اشتراک نظر موردی افراد مذهبی و سکولار در مسائل عدیده سیاسی امری دور از انتظار نیست. به همین ترتیب اختلاف نظر بنیادی روشنفکران و نواندیشان و فعالان مسلمان در عرصه های مختلف اندیشه اسلامی در عین اتفاق نظر در پاره ای مسائل سیاسی امری طبیعی است. شیخ الطائفه طوسی اختلاف فتاوی فقیهان شیعه با یکدیگر را کمتر از



اختلاف ایشان با فقیهان اهل سنت نمی دانست. نگاهی به فهرست مجموعه حجیم "مختلّف الشیعه" علامه حلّی موید ادعای شیخ الطائفه است. البته این اختلافات و تکررها هرگز به وحدت و هویت واحد ایشان لطمه نزده است. عالم اندیشه و دانش پادگان نظامی نیست که همگان موظف باشند "قالبی" در یک جهت بیندیشند. صد البته بحث از عالمان و صاحبان حداقل اهلیتهای علمی است و گرنه بدون آشنائی تخصصی با استوانه های عرفان و فلسفه دم از پیروی آنها زدن آن هم خارج از مدرسه نقض غرضی بیش نیست و حاصلی جز ابتذال مباحث ظریفی از سنخ "وحدت وجود" در ضمن یک بحث سیاسی نخواهد داشت. الهیات ژورنالیستی از آفاتی است که دامان اندیشه معاصر را گرفته است.

### شما با دیگر امضاکنندگان "بیانیه خواسته های بهینه جنبش سبز" در چه مواردی تفاوت منظر دارید؟

همانگونه که گفتم این بیانیه اشتراک نظر امضاکنندگان آنرا در زمینه مسائل اخیر جنبش سبز مردم ایران در ضمن ده خواسته مشخص تبیین می کرد. واضح است که از امضای مشترک این بیانیه سیاسی نمی توان نتیجه گرفت که امضا کنندگان در خط مشی و روش سیاسی و به طریق اولی در دیگر مسائل از جمله مسائل اعتقادی و دینی یکسان فکر می کنند.

برای آزمون مدعای فوق مناسب است آراء دینی امضاکنندگان همین بیانیه با هم مقایسه شود تا معلوم گردد امضای مشترک بر یک متن سیاسی نهادن چه مقدار مدارا طلبیده است. بر اهل فن پوشیده نیست که یکی از امضا کنندگان این بیانیه تا کنون طی بیش از دوازده مقاله نارضایتی خود را از آراء اینجانب در حوزه های مختلف دین پژوهی از جمله وحی الهی و نیز حرمت همجنس بازی - به شیوه خاص خود - به تطویل بیان داشته است. همچنانکه تفاوت آراء اینجانب با عزیزی دیگر در مباحث پلورالیسم دینی، فروکاهش وحی به تجربه نبوی و لوازم متعدد آن، عدم قائل شدن به قرائات مختلف از تشیع همانند اسلام، عدم توجه به امکان قرائات مختلف از فقه و شریعت و نگاه مطلقا منفی به آنها و لاغر بودن نگاه انتقادی به مدرنیته کاملا واضح است.

تفاوت منظر اینجانب با دوست سوم در مورد نقش اساسی سنت در تعالیم اسلامی و عدم امکان اکتفا به قرآن کریم در فهم اسلام به برخی مباحثات قلمی منتشر نشده منجر شده است. آنچنانکه طبیعی است که با عزیزی دیگر نیز در برخی مسائل سیاست داخلی و خارجی یکسان اندیشیده نشود، آنچنانکه هر یک از ما در انتخابات ریاست جمهوری اخیر از دو کاندیدای مختلف حمایت کردیم.

### خوب، با توجه به این دامنه گسترده اختلافات تئوریک، پس موارد اشتراک نظرتان چیست؟

با این عزیزان اشتراک نظر در نفی استبداد دینی، ستم، خفقان و سرکوب حکومت پرمدعای جمهوری اسلامی - که نه جمهوریت را پاس داشته، نه اسلامیت را واقعی نهاده - از یک سو و باور به خردورزی، دانش جدید، دموکراسی، حقوق بشر، اخلاق، اصلاح طلبی، عدم خشونت، استقلال و اعتدالی ایران باعث امضای بیانیه مشترک شده است. بیشک اینکه افرادی علیرغم آن همه اختلاف در مبانی دینی بتوانند در جبهه سیاسی واحدی بیانیه مشترکی امضا کنند نشانه گذشتن از خم اول کوچه رواداری و مدارا و تحمل دیگری است. مشخص است که این اشتراکات سیاسی هرگز مانع از نقد عالمانه دیگر مواضع نمی شود. هر چند مسئله اصلی مقطع فعلی نقد استبداد دینی است و طرح هر مسئله ای که این مسئله بنیادی را تحت الشعاع خود قرار دهد انحرافی می دانم.

## اما این بیانیه بنام "روشنفکران دینی" منتشر شد و اکثر اشکالات متوجه این عنوان است؟

در متن و اسم بیانیه از این عنوان استفاده نشده است. این عنوان را برخی دوستان خبرنگار از جمله "جرس" روی بیانیه گذاشتند. راستش من خودم با این عنوان موافق نبوده و نیستم. این عنوان برای این جمع نه جامع است نه مانع و نه لازم. مدتهاست کمتر از این عنوان مبهم استفاده کرده ام. نه نقشه قبلی بود که افراد خاصی اینگونه بیانیه های سیاسی را امضا کنند، نه برنامه خاصی برای ادامه کار با همین افراد است. کما اینکه برخی بیانیه هایی که من تا کنون در ارتباط با جنبش سبز امضا کرده ام با طیفهای متنوع تری بوده است. چه بسا در آینده نیز جمع ما دچار قبض یا بسط شود. فکر می کنم بسیاری از مطالبی که درباره این بیانیه منتشر شد ناشی از عدم شناخت کافی درباره تهیه کنندگان آن بود و خیلی گمان و مظنه های دور از واقع شنیده شد.

اما این حجم از نقد بویژه در خارج از کشور حکایت از اهمیت فراوان این بیانیه و مواضع امضاکنندگان آن برای موافقان و مخالفان است. من به سهم خود از همه منتقدان تشکر می کنم. سیر حوادث آینده نشان خواهد داد که نگرانیهای آنان چقدر دور از واقع بوده است. ضمناً از عمق نابداری برخی مدعیان نسبت به باور دینی دیگران در عجبم. اینکه کسانی می پندارند که دین امری شخصی است و حق هیچ عرض اندامی ولو دموکراتیک در حوزه عمومی ندارد، عقیده ای مورد احترام است، اما اگر قرار شد چنین عقیده ای به همگان تحمیل شود و هر فکر متفاوتی بدون ارائه هیچ دلیلی سرکوب شود، نوعی استبداد است. دموکراتهای دیندار جای هیچ کس را تنگ نمی کنند.

به نظر شما این همه دست و پا زدن رسانه های رژیم کودتا در باره این بیانیه بخاطر چیست؟ از زمان انتشار این بیانیه حجم همه های رسانه های وابسته به نحو قابل تاملی نسبت به شما و برخی از همراهانتان رو به فزونی گذاشته است. به نظر شما این حملات ناشی از ترس آنهاست یا اهمیت بیانیه یا این ترکیب خاص؟

حکومت ایران از هرگونه اجتماعی وحشت دارد، اعم از حزب، انجمنهای غیر دولتی، جبهه، و حتی بیانیه های مشترک. به میزان وزن و نفوذ اجتماعی امضاکنندگان بیانیه وحشت حاکمیت افزایش می یابد. صیغه دینی مخالفان و منتقدان بیش از همه رژیم را به وحشت می اندازد. آنچنانکه واهمه کودتاچیان از انتقادات مراجع تقلید در صدر است و بعد از آن از ابراز مخالفت متفکران و دانشمندان دیندار به دست و پا می افتند.

نکته تاسف بار اینکه رسانه های حکومتی در مقابله با منتقدان و مخالفان قانونی هیچ حریم قانونی، اخلاقی و شرعی را رعایت نمی کنند و به راحتی دروغ می گویند و افترا می زنند و توهین می کنند. از آنجا که متکبران و مستکبران خود را حق مطلق می پندارند، مخالفانشان را باطل محض، خس و خاشاک و بزغاله و گوساله خطاب می کنند. به نظر سردمداران ایران مخالفانشان محال است مسلمان مستقل سالم باشد. هر کسی که استبداد دینی را برنتابد، از ولایت جائر انتقاد کند و خواستار اجرای بیطرفانه قانون و عدالت شود، مزدور، جاسوس، مرتبط با دول بیگانه، بهائی، صهیونیست، وابسته به صدام، تحت نفوذ سازمانهای تروریستی وابسته محسوب می شود.

نماینده ولی فقیه در روزنامه کیهان در تلویزیون دولتی ایران هفته گذشته مدعی شده که من پناهنده شده ام. ولایت جائر این آرزو را به گور خواهد برد. من به دلیل عدم امکان تدریس در دانشگاههای ایران ناشی

از تضییقات اراده سیاسی به دعوت یک ساله دانشگاه ویرجینیا از آغاز سال تحصیلی 88-1387 یعنی ده ماه قبل از انتخابات به آمریکا آمده ام و اکنون نیز در دانشگاه دوک مشغول تدریس و بعد از اتمام دعوت نیز در صورت مقتضی بودن شرایط بیاری خدا به کشورم بازخواهم گشت. من اگر در ایران هم بودم، با همین صراحت لهجه سخن می‌گفتم که اکنون می‌گویم. ریشه من در ایران است و به آرزوی آزادی ایران شب را روز می‌کنم.

البته واقعیت این است که در چند ماهه اخیر به دلیل سرکوب شدید و مهرورزی دولت کریمه نسبت به شهروندان معترض، ایرانیانی که از کشورشان با مشقت فراوان بطور غیرقانونی خارج شده و به دیگر کشورها پناهنده شده‌اند، به بالاترین نرخ خود در بیست و پنج سال اخیر رسیده، که این موفقیت! را به مقام معظم رهبری بواسطه سیاست مدبرانه "دفع حداکثری و جذب حداقلی"شان باید تبریک عرض کرد.

از باب از کوزه همان برون تراود که در اوست، ادب روزنامه کیهان - که در عرف ایران به روزنامه بیت آقای خامنه ای شناخته می‌شود- نشان از ادب و متانت صاحب خانه دارد. اگر روزی قانون در ایران حکمفرما شود و قوه قضائیه مستقل از قدرت سیاسی مرجع تظلمات باشد آقای خامنه ای و گماشته اش در کیهان می‌بایست به جرم دروغگوئی، افترا و توهین محاکمه شوند. آقای دکتر مهاجرانی در زمان تنظیم این بیانیه در سفر بوده است، حال آنکه در توهنات مالیخولیائی کیهان ایشان بیش از بقیه مورد مهرورزی و لائی واقع شده است. ظاهراً دیگر اخبار این "کذاب آشیر" نیز استحکامی به همین قوت دارد.

بالاترین نقطه قوت این پنج نفر استقلال و عدم وابستگی آنان به دول خارجی است و به صراحت با هرگونه حمله نظامی و تحریم اقتصادی منجر به رنج ملت ایران مخالفند. اگر مصاحبه با رسانه های خارجی دلیل وابستگی است، پیامهای رهبر فقید انقلاب اسلامی جز از همین رسانه ها در دنیا منتشر شد؟ بَأْثَکَ تَجْرٌ و بَأْیَ لَاتَجْرٌ؟! سکونت موقت منتقدان ولایت جائر در خارج دلیل وابستگی است، اما تابعیت آمریکائی مشاور رئیس جمهور متقلب مشکلی ندارد! سیاست یک بام و دو هوا یعنی همین.

**اجازه بدهید بحث را عوض کنیم. فقدان مرحوم آیت الله العظمی منتظری ضربه بزرگی به جنبش سبز وارد کرد. فکر می‌کنید ایشان از روشنفکران و نواندیشان چه انتظاری داشتند؟**

مرحوم مغفور آیت الله العظمی منتظری (رضوان الله تعالی علیه) در تاریخ 11 دی ماه 1387 پیام مهمی خطاب به دانشمندان، نواندیشان و پژوهشگران علوم اسلامی صادر کردند. معظم له طی این بیانیه متذکر شدند:

"همان گونه که استحضار دارید تهاجم به معتقدات دینی و مذهبی و القاء شبهات گوناگون نسبت به آنها، در بعضی از رسانه ها بخصوص در سایت های وابسته به برخی قدرت های جهانی و مراکز ضد اسلامی و ضد تشیع رو به افزایش است. آنچه این تهاجمات را موثر ساخته است استفاده های سیاسی و ابزاری از معتقدات دینی مردم و نیز شفاف و مستدل نکردن بعضی از باورهای دینی و مذهبی است و این خود معلول فراهم نشدن شرایط گفتگو و کم توجهی دانشمندان دینی به مقوله مهم باورهای دینی است.

به یقین اگر دانشمندان اسلامی در قرون گذشته و معاصر، معارف دینی را پیوسته بازبینی و ابهامات و نارسائی های استدلالی آنها را برطرف کرده بودند، امروزه باورهای دینی و مذهبی این چنین مورد تهاجم و تشکیك قرار نمی گرفت. تأسف آور این است که در حوزه های علمیه - که بایستی کانون اصلی

بررسی شبهات و پاسخ به آنها باشد - هنوز زمینه طرح نقدها و اشکال ها کاملا فراهم نیست و اجازه طرح بسیاری از آنها داده نمی شود.

در چنین شرایطی متأسفانه برخی از روشنفکران و قلم به دستان که انتظار می رود با آگاهی از باورها و مقتضیات زمان ، متوجه همه جوانب بحث های خود باشند، به جای دفع شبهات و القائات نادرست علیه اسلام ، همان شبهات را که گاه قرن هاست مطرح بوده تکرار می کنند، و بدون توضیح در جهت ابهام زدائی ، عباراتی مجمل و غیر صریح را به کار می برند که چه بسا خواننده گمان می کند آنها نیز به شبهات وارد شده باور دارند".

فقیه عالیقدر خطاب به مولدان و مروجان فکری و روشنفکران و نواندیشان و پژوهشگران و قلم بدستان مشفقانه متذکر شده است: "اما درخواستی که از ناقدان محترم دارم این است که پیرامون نقد مطالب اصلی یا فرعی و طرح افکار و نظرات خود، تأمل بیشتری کنند و آنها را هر چند برای خودشان مورد جزم باشد، در محافل علمی ابراز دارند و از سیاسی شدن مباحث علمی پرهیز کنند، که منجر به تدافعات نفی و اثباتی بی محابا و خالی از استدلال، و بی اثر می گردد؛ در حالی که باید درد دین را درمان دینی و درد سیاسی را درمان سیاسی و درد اقتصادی را هم درمان اقتصادی کرد؛ و نگذاشت اینها به هم آمیخته گردند و هر يك به بهانه ای به تیغ دیگری قربانی شود.

انتظار می رود که ناقدان محترم به جای اینکه در مقابل شبهات حالت انفعالی و گریز به خود گیرند، به مبانی مسلمات دین و مذهب نگاهی تازه کرده و کاستی هایی را که در استدلال های آنهاست جبران نمایند؛ و توجه نمایند که از مهم ترین وظایف يك مسلمان معتقد و نواندیش ، پاسخ به شبهات و یافتن راههای جدید در پاسخگویی آنهاست ، نه صرفا بیان شبهات یا تولید شبهات جدید.

امید است نواندیشان و روشنفکران مذهبی ما با قلم و زبان گویا و شیوا، دین خدا را در این آشفته بازار کم سابقه ، یاری کنند و عزت اسلام و خود را روزافزون نمایند تا این که ان شاءالله هرچه زودتر ولی غایب منتظر(عج) ظهور کرده و خود سردمدار احیای دین و گسترش عدل گردند".

پیام استاد آنقدر واضح و روشن است که نیازی به تفسیر ندارد.

### آیا مفاد این پیام مهم در زمان صدور مورد عنایت مخاطبانش واقع شد؟

سه مخاطب اصلی این بیانیه مهم - یعنی حکام جمهوری اسلامی، علمای حوزه های علمیه و بالاخره روشنفکران و قلم بدستان نواندیش مسلمان - متأسفانه آنرا جدی نگرفتند. این بیانیه در شرائطی منتشر شد که بحث تخصصی ماهیت وحی الهی و امکان بروز خطا در قرآن کریم که از یک مصاحبه خارجی آغاز شده بود در عرصه عمومی مطبوعات توسط برخی دانشمندان محترم پیگیری می شد و بحث پرسر و صدای "وحی محمدی" از جمله مخاطبان نصیحت مشفقانه فوق می تواند باشد. هر چند علیرغم اظهار ارادت فراوان به آن مرحوم این نصایح پدران نادیده گرفته شد .

با توجه به سوء استفاده دستگاههای تبلیغاتی رژیم جمهوری اسلامی - که به هیچیک از ضوابط شرعی و اخلاقی پای بند نیستند - از مفاد برخی مصاحبه ها، لازم می دانیم که آراء ایجابی خودتان را درباره چند مسئله اعتقادی مطرح شده به وضوح بیان کنید تا کسی ندانسته اشتراک نظر سیاسی را به حوزه ارکان

اعتقادی تعمیم ندهد و از آب گل آلود ماهی نگیرد. شما درباره وحی چگونه می اندیشید؟ لطفا صریح، روشن و به اختصار توضیح دهید؟

درباره مسئله مهم وحی و رسالت نکاتی را از سخنرانی منتشر شده عید غدیر خم سال گذشته (30 آذر 1387) متذکر می شوم: قرآن خود وحی الهی است (نه تفسیر آن). محمد بن عبدالله (ص) بشری همانند دیگر آدمیان بوده است که توسط خداوند به رسالت برگزیده شده است. وحی به صورت انزال از مبدء الهی مستقیماً یا با وساطت جبرئیل به قلب پیامبر سرازیر شده است. وحی به لسان عربی مبین نازل شده است. وحی به اراده پیامبر نازل نمی شده است. پیامبر در نزول وحی نقشی نداشته است. وحی قول بشری نیست، قولی الهی است. دست شیاطین از وحی کوتاه است. در قرآن باطل راه ندارد. وحی مصنوع درون پیامبر نیست. (پیامبر قابل وحی بوده نه فاعل آن). انتساب وحی رسالی به خداوند از سنخ انتساب عمومی پدیده‌های طبیعی به علت بعیده نیست، بلکه انتساب پدیده‌ای ویژه و متفاوت با دیگر پدیده‌های طبیعی به علت موجه (خداوند) است. پیامبر مجاز به هیچ تصرفی در وحی الهی نبوده است. پیامبر تنها با استعانت خاصه (نه عمومی) خداوند قادر به حفظ وحی بوده است.

"قرآن کریم قلب و مرکز اسلام است". اسلام محمد محور یا تبعیت قرآن از شخصیت وی از يك سو فاقد هر گونه مستند قرآنی و نبوی است، از سوی دیگر این گزاره معارض صریح آیات متعدد قرآن و بر خلاف اقرار صریح پیامبر اسلام است. انتساب این رأی به اسلام مطابق توضیحات فوق صحیح و پذیرفتنی نیست، و به قلب (انقلاب محتوایی) اسلام می‌انجامد. بعلاوه این گزاره مدلل و وافی به مقصود هم نیست. نقد دینی آراء هیچ تلازمی با نقد دیانت و ایمان صاحبان آنها ندارد و داوری در این باره فعلی الهی است نه بشری.

### نظر استادان آیت الله العظمی منتظری در این باره چه بود؟

شاگرد در این مسئله همانند استادش می اندیشد. کتاب ارزشمند "سفر حق و سفیر وحی" به قلم استاد علامه آیت الله العظمی منتظری - (قابل دستیابی در سایت معظم له) که در پاسخ به اشکالات مطرح شده درباره وحی در فروردین و آبان 87 نوشته و در دی 1387 منتشر شده است - را تقریری عالمانه از عرفان ابن عربی و مولوی و حکمت ملاصدرا و دیگر حکیمان مسلمان از مسئله وحی الهی می دانم. جامعه علمی کشور منتظر شنیدن پاسخهای مخاطب دانشمند کتاب به نقد عمیق مرحوم آیت الله منتظری است. بویژه آنکه علیرغم گنجاندن نقد آیت الله سبحانی در ترجمه انگلیسی "بسط تجربه نبوی" که سه ماه پیش منتشر شده، نقد عالمانه فقیه متأله به بوته فراموشی سپرده شده است.

با توجه به شبهاتی که این روزها رسانه های کودتا در مورد اعتقادات شما مطرح می کنند، لطفاً به اختصار رویکردتان درباره تشیع و اصل امامت را بیان کنید.

آراء من در این زمینه طی چندین مقاله از جمله "قرائت فراموش شده"، طبقه بندی مسائل اعتقادی"، "تاملی در منابع اعتقادی"، "چرا تشیع؟" منتشر شده که در وبسایت من قابل دسترسی است. من روش و منش اهل بیت (ع) را مطمئن ترین راه وصول به معارف اسلامی می دانم. در این مجال بخش اخیر یکی از مطالب منتشر شده ام (مرداد 1387) را متذکر می شوم: شیعیان گروهی از مسلمانان هستند که روش و منش علی بن ابی طالب (ع) را مطمئن ترین راه وصول به معارف اسلامی یافته اند. تشیع پیرو مدرسه اهل بیت نبی است و از باب علوی اسلام نبوی را می جوید. از منظر شیعیان روایت علی و آل علی از

اسلام محمدی به ضوابط عدالت، عقلانیت و توجه به باطن دیانت نزدیکتر است. روایات ائمه مخزن ارزنده ای از معارف اعتقادی (بویژه در روایات امام علی و امام رضا)، معارف عبادی (بویژه در ادعیه امام سجاد)، معارف اخلاقی (بویژه در روایات امام حسن و امام حسین و امام کاظم) روایات فقهی (بویژه در روایات فراوان امام باقر و امام صادق) علیهم السلام می باشد. علاوه بر معارف، شیوه زندگی و سلوک عملی ائمه هدی اسوه و الگوی مطلوب و سبک زندگی مومنانه شیعیان محسوب می شود.

### رویکرد شما با رویکرد رسمی در این باره چه تفاوتی دارد؟ به ویژه در مسئله عصمت؟

در یک کلام من به لزوم پرهیز از القائات "غلات" در معارف شیعی به شدت پایبندم. از آنجا که در کنار هر حقیقت ارزشمندی کالاهای جعلی و بدلی هم یافت می شود، بتدریج در طول تاریخ از سوی غالیان برخی امور فرابشری به ائمه هدی نسبت داده شده و توسط برخی افراد غیر بصیر دامن زده شده است. از این رو هر آنچه به عنوان روایت به ائمه هدی (علیهم السلام) نسبت داده شده و در کتب حتی قدیمی نوشته شده، تا با ضوابط علم رجال و درایه ارزیابی نشده و میزان حجیت آنها بر طبق قاعد علم اصول محک نخورده قابل استناد و انتساب به ائمه اطهار نیست. معارف شیعی یعنی روایات معتبر ائمه اطهار، نه هر حدیث منسوب به ایشان. متأسفانه در بسیاری مناظر و مجالس و برخی کتب تحقیق نکرده اموری به عنوان عقاید شیعه یا آراء ائمه مطرح می شود که فاقد دلیل معتبر قرآنی و عقلی است و مستندات روائی آن نیز به لحاظ سندی وثاقت لازم را ندارد. حوزه اعتقادات تبعیدی نیست و نیازمند دلیل معتبر است. اجتهاد در این حوزه را که قرن‌ها از حرکت باز ایستاده یک فریضه مذهبی می دانم. بر اساس تعالیم قرآنی و روائی معتبر، ائمه هدی (ع) برخوردار از "طهارت معنوی" و در زمره "مخلصون" هستند. شیاطین امکان سلطه بر نفس افراد مخلص را ندارند.

### به عنوان آخرین سوال شما در باره "مهدویت" چگونه می اندیشید؟

پایان خوش جهان و باور به نجات بخشی نهائی انسان از اعتقادات مشترك جميع ادیان الهی است. قرآن کریم نیز بر این عاقبت نیکوی عالم و سروری صالحان تصریح کرده است. بطور کلی اصل مهدویت به این معنی که منجی از نسل پیامبر (ص) است و در عصر وی عدالت در جهان مستقر خواهد شد در سنت معتبر رسول الله (ص) از هر دو طریق شیعه و سنی قابل اثبات است. اما جزئیات فراوان مذکور در این زمینه در برخی احادیث، تنها به شرط اثبات تواتر و نص بودن در دلالت، در زمره مسائل اعتقادی بار عام می یابند.

از شما سپاسگزارم.

منبع: جرس، 1388/10/26.

# محسن کدیور: ترازوی وزن و نفوذ؟

## (تأملاتی پیرامون ادب نقد و نقد نا افتادگی)

سال گذشته طی ده مقاله آرای آقای محسن کدیور و نقدهای او را بر نمادهای نواندیشی دینی (عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، و محمد مجتهد شبستری) مورد نقد و بررسی قرار دادم [1]. اما متأسفانه در شیوه‌ی برخورد غیر علمی و غیر اخلاقی جناب کدیور با مخالفان و منتقدان فکری اش خصوصاً اندیشمندانی که نمادهای نواندیشی دینی هستند تغییری حاصل نشده است. بنابراین، می‌کوشم تا در یادداشت حاضر نوشته‌های اخیر آقای کدیور را در نقد مخالفان فکریش بررسی کنم و عیار داوریهای او را به محک نقد بسنجم.

**1.** اما پیش از آن خوبست ببینیم که آقای کدیور از کدام جایگاه آرای دیگران را مورد نقد قرار می‌دهد و در بازار اندیشه برای خود چه مقامی قائل است. محسن کدیور در سخنرانی شب عاشورای سال جاری در توصیف آیت الله منتظری با بیانی مبالغه آمیز می‌گوید که آن مرحوم از نظر علمی (دانش و شناخت) از همه آدمیان کره خاکی بالاتر است. بعید می‌دانم که کسی در ارادت راقم این سطور نسبت به آیت الله منتظری تردید داشته باشد. من در تمامی دوران برکناری و حبس آن بزرگوار از او دفاع کردم و هر جا که توانستم از او به نیکی یاد کرده‌ام، و البته او را به حق سزاوار این نیکنامی می‌دانم. و معتقدم که جایگاه آن مرد در دفاع از حقوق مردم و مخالفان، و نیز مبارزه اش با رژیم ستمگر حاکم هنوز هم به شایستگی مورد تجلیل قرار نگرفته است. اما اگر غلو در حق ائمه‌ی شیعیان مجاز نباشد، در حق آیت الله منتظری هم مجاز نخواهد بود. من یقین دارم که خود آن مرحوم هرگز چنان ادعاهایی را درباره خود نداشت، و هرگز خود را اینگونه به مردم و مقلدانش معرفی نمی‌کرد. اما ممکن است خوانندگان از خود بپرسند که چرا آقای کدیور که مبالغه‌ی در حق امامان شیعه را ناروا می‌داند این کار را در حق آیت الله منتظری جایز می‌شمارد. تأمل در متن سخنان آقای کدیور و مقتضات درون متنی آن می‌تواند ما را تاحدی به درک این رویکرد مبالغه آمیز نزدیک کند. آقای کدیور درست پس از آنکه آیت الله منتظری را عالمترین عالمان روی کره خاک می‌خواند مدعای دیگری را اما این بار درباره خود مطرح می‌کند. خوبست که اصل سخنان را با هم مرور کنیم:

"از علمش بگویم؟ چه کسی را در این کره خاک سراغ دارید که به اندازه منتظری بشناسد؟ بدانند؟ در میان عالمان فراوان مدتها کوشیدم تا توانستم کسی را پیدا کنم که امروز به شاگردی اش افتخار می‌کنم. افراد فراوانی برایم نامه نوشته‌اند، "خودت کسی شده‌ای، چرا برای منتظری نامه می‌نویسی، استفتاء از او می‌کنی؟ خودت بنویس". گفتم: ما در مکتبی درس خوانده ایم که تا بزرگمان زنده است خودمان سخن نگوئیم. بگذار حرف حق از دهان استاد من بر آید که من هر چه دارم از او دارم. حرف درست گفته‌ام، از او یاد گرفته‌ام. و او سخنی گفت که در تاریخ کم سابقه بود و من در این جلسه به تشریح آن خواهم پرداخت" [2].

ظاهراً نکته‌ی ضمنی آن مدعا این است که خود آقای کدیور اکنون "کسی" شده است و دیگر نیازی ندارد که برای آیت الله منتظری نامه بنویسد و از ایشان استفتاء کند، و اگر آن موقع آن کار را می‌کرد صرفاً از روی ادب و فروتنی عالمانه بوده است. البته معنای ضمنی دیگر آن سخن این است که اکنون پس از درگذشت آن مرحوم جناب کدیور را می‌توان جانشین آیت الله و محل مراجعه‌ی مؤمنان دانست، و این

منزلت علمی بالا و مرجعیت دینی رفیع ایشان را مجاز می‌دارد که تکلیف دینی بودن یا نبودن نواندیشان دینی را هم معین کند، و سرّ ضمیر امثال سروش و شبستری و ملکیان را برای مؤمنان افشا و برملا کند، و حتی درباره ویژگیهای اخلاقی شخص آنها هم داوری کند و فتوا صادر نماید.

ایشان در اطلاعیه ای هم که در حمایت از کاندیداتوری مهندس موسوی (به تاریخ ۲۳/۲/۸۸) منتشر کرد مردم ایران را از موضع یک مرجع طرف خطاب قرار داد:

"به فرزندان عزیزم، پوششگران "موج سوم"، درود می‌فرستم و به همه آنها اکیدا توصیه می‌کنم رعایت اخلاق و انصاف از الزامات مدرسه روشنفکری اسلامی است... متأسفم که در میان شما نیستم، اما دلم برای ایرانی آباد، آزاد و مقتدر می‌تپد، ایرانی که تجسم خردمندی و تدبیر و ارزش‌های اسلامی باشد".

اما مهمترین از این موارد آن است که ایشان در مقام تشخیص احکام و فرامین دینی موقتی و دائمی نظری را ابراز کرده است که نتیجه ی منطقی آن این است که جز شخص ایشان هیچ کس دیگری صلاحیت تفکیک این دو نوع احکام را ندارد:

"اگر به یقین (نه به ظن و حدس و گمان) محرز شد که حکمی دیگر طریقت ندارد و مصلحت آن منتفی شده و موصل به مقصد نیست، در این صورت واضح است که اعتبار آن تا زمان طریقت آن بوده است نه مطلقاً... واضح است که تشخیص احکام مشروط به مصلحت و موقت از احکام ثابت و دائمی کاری تخصصی است و آشنایی عمیق با کتاب و سنت از یک سو و اطلاع از دستاوردهای جدید دلیل عقل (یا تواناییها و محدودیت های عقل در عصر تجدد) می‌طلبد" [3].

این عبارات تلویحاً خوانندگان را به سوی شخص ایشان راهنمایی می‌کند زیرا:

اول آنکه، مطابق رأی آقای کدیور اسلام فقیهان، که او آن را "اسلام تاریخی" می‌خواند، در خور نقد و اساساً مردود است. بنابراین، فقیهان که همچنان در چنبره اسلام تاریخی گرفتارند صلاحیت چنان تفکیک مهم و اساسی را ندارند [4].

دوم آنکه، علاوه بر آن، فقها با "دستاوردهای جدید دلیل عقل" هم آشنا نیستند، و همین امر دلیل دیگری است مبنی بر آنکه ایشان از انجام آن تفکیک ضروری ناتوان اند.

سوم آنکه، نواندیشان دینی، یعنی کسانی مانند عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و آرش نراقی، اساساً از منظر او "دینی" به شمار نمی‌روند، چرا که نظرات ایشان درباره وحی، قرآن، نبوت، و فقه با نظرات آقای کدیور متفاوت است. [5].

نتیجه آنکه، تنها کسی که هم "آشنایی عمیق با کتاب و سنت" دارد و هم "دستاوردهای جدید دلیل عقل" را می‌شناسد هیچ کس نیست جز شخص آقای کدیور. به بیان دیگر، ظاهراً تنها یا بهترین کسی که صلاحیت تفکیک احکام دائمی را از احکام و فرامین موقتی و منسوخ دارد آقای کدیور است. او برای خود چنان وزن و نفوذی قائل است که به اعتبار آن خود را محق می‌داند که وزن و نفوذ دیگران را معین سازد، و تعیین تکلیف کند افراد به بیان چه نوع مدعیاتی مجاز هستند.

**2.** آقای کدیور از همین موضع رفیع است که به نقد روشنفکران و نواندیشان دینی برمی‌خیزد و می‌کوشد تا سرّ ضمیر ایشان را بزعم خود برملا کند. او در مرداد ماه ۱۳۸۷ در گفت و گویی نمادهای



نواندیشی دینی را "تقی زاده" های کنونی می خواند که باطن غیردینی خود را ریاکارانه پنهان می کنند، و عقاید اصلی شان را به صراحت برملا نمی کنند:

"ممکن است منظور از عصری شدن چیزی شبیه سخن **تقی زاده** باشد که " ما باید از فرق سر تا نوک پا غربی شویم" و هر چه خلاف این گزاره باشد غلط است. امروز هم هستند کسانی که ممکن است این سخن را به زبان نیاورند، اما انحلال در مدرنیته نتیجه نهایی افکار آنها است. یعنی ما می باید تسلیم مدرنیته شویم و این دنیای جدید را بپذیریم. دین مان را هم به شکل مدرن بفهمیم تا رستگار شویم و رستگاری هم البته به معنای مدرن کلمه مراد می شود... بنده به شدت با بحثی به عنوان "**عبور از متن مقدس**" مخالفم و به نظرم گفتن آن مثل این است که بگوییم **عبور از اسلام**... اگر قرار باشد مسئله " عبور از متن " و " تفسیر کاملاً آزاد " و " غایت گرایی" مطرح شود بدون هیچ تعارفی باید گفت که نه نامی از این دین می ماند نه نامی از آن دین... در واقع اگر **منصف و صادق باشیم** و بدون تعارف واقعیت آنچه که بدان رسیده ایم را ذکر بکنیم... اگر چنین باشد، با **چنین افرادی نباید به عنوان افراد دینی یاد کرد**. مشکل بزرگی که در اینگونه مباحث در جامعه ما وجود دارد این است که به خاطر محدودیت هایی که برای افکار و بیان اعتقادات وجود دارد، **افراد در بیان ما فی الضمیرشان صداقت و صراحت نمی ورزند**. لذا مسائل در چند لایه پیچیده می شود که فهم این نکته دشوار می شود که بالاخره آیا این مطالبی که گفته میشود، اعتقاد صریح گوینده هست؟ یا اینکه نیست؟" [6].

به نظر می رسد که منظور آقای کدیور در این عبارات عبدالکریم سروش باشد، هر چند که او در جلسه ای این عبارات را ناظر به مصطفی ملکیان دانسته است نه سروش. اما واقع آن است که ایده "عبور از متن" توسط سروش مطرح شده بود نه مصطفی ملکیان. [7]. حتی اگر بپذیریم که اتهام بی دینی ناظر به ملکیان است و نه سروش، همچنان جای این پرسش است که آیا مگر آقای کدیور به مقام خدایی رسیده است که از درون مؤمنان آگاه است و با چنان اطمینانی از راز بی دینی ایشان پرده برمی دارد؟ آنچه او را به این گونه دلیری ها برانگیخته است، ظاهراً میزان بالای وزن و نفوذ اجتماعی و علمی ای است که او برای خود قائل است.

**3.** اما ماجرا به اینجا خاتمه نمی یابد. از دوران انتخابات ریاست جمهوری و آغاز جنبش سبز تحولات سیاسی ایران چنان شتاب و اهمیتی یافت که همه چیز را تحت الشعاع قرار داد. و بنابراین، به تبع بحث های کلامی و دین شناسانه هم به حاشیه رفت. سروش و شبستری و ملکیان در این دوران آرای دین شناسانه خود را بیان نکردند. اما کدیور در سراسر این دوران بحرانی از هیچ فرصتی برای تخطئه ی این متفکران چشم پوشی نکرد. او انتخابات ریاست جمهوری را فرصت مغتنمی برای تسویه حساب با عبدالکریم سروش یافت. او در بیانیه ای که در ۲۳ اردیبهشت در حمایت از مهندس موسوی انتشار داد، مهم ترین دلیل ورود خود را به این عرصه انتقاد های عبدالکریم سروش از میر حسین موسوی اعلام کرد و در این خصوص نوشت:

"[دلیل ورود من به این عرصه] **عدم رعایت انصاف** از سوی برخی دوستان محترم در اظهار نظرهای تبلیغاتی انتخاباتی نسبت به کاندیدای رقیب اصلاح طلبشان بود... به دور از مروت است که به جای ذکر فضایل نامزد انتخاباتی مورد نظر، به قذح و بیان کاستی های رقیب اصلاح طلب پردازیم... در این عرصه از دوستان جوان کم تجربه انتظاری نیست، اما دوستان مجرب و دانشمندان فرهیخته را چه می شود که برخلاف انتظار این چنین **پرخاشگرانه می تازند؟**

حکمت و عرفان، تواضع می‌آورد و پرهیز از جدل (آن هم غیر حسن) رویه عالمان متخلق و سالکان واصل بوده است... رهنورد و موسوی از دانش‌آموختگان مدرسه "روشنفکری اسلامی" اند. مدرسه‌ای که اساتید آن شریعتی و مطهری و طالقانی و بازرگان و بهشتی بوده‌اند. موسوی هنوز به آموزه‌های استوانه‌های این مدرسه باور دارد. این‌که رئیس جمهور اهل عمل پیرو مدرسه روشنفکری اسلامی باشد، نه تنها عیب نیست، که حُسن است. او جهت‌ها و سویه‌های تصمیمات خود را از این مدرسه می‌گیرد... در مدرسه روشنفکری اسلامی وحی الهی حکیمانه و خردمندانانه قرائت می‌شود، قرآن قلب اسلام تلقی می‌گردد... عرض عریض عالم غیب نیز به پهنای عقل خرد بشری فروکاسته نمی‌شود... در مدرسه روشنفکری اسلامی قرار نیست امور مشترک همه ادیان یا معنویت یا عرفان یا اخلاق یا حقیقت به نام اسلام عرضه شود. در مدرسه روشنفکری اسلامی همه اجزای اسلام از ایمان و اخلاق و عبادات و اجتماعیات در کنار هم مورد عنایت قرار می‌گیرد. در این مدرسه در عکس‌العمل به استفاده ابزاری حاکمان از دیانت و فقاقت و شریعت، فقاقت و شریعت به بهای ارتقای عرفان و معنویت تحقیر و تقلیل نمی‌شود... در این مدرسه در عین بازسازی منضبط اندیشه اسلامی بر اساس روش اجتهاد، وحی الهی به معارف بشری فرو کاسته نمی‌شود" [8].

در اینجا کدیور به جای نقد ادله مدعیات سروش درباره نقش مهندس موسوی در انقلاب فرهنگی، و نشان دادن نقص دلایل مدعای او، به نقد روان شناختی شخص او می‌پردازد، و او را به صفات بی انصافی، بی مروّتی، عدم تواضع، تاختن پرخاشگرانه، و استفاده از جدال غیر احسن موصوف می‌کند.

از سوی دیگر، آقای کدیور می‌داند که در حال حاضر سروش، شبستری، و ملکیان مهم‌ترین نمادهای نواندیشی یا روشنفکری دینی در ایران هستند. اما چون او با این متفکران مخالف است می‌کوشد در برابر آنها چیزی به نام "مدرسه روشنفکری اسلامی" علم کند، مدرسه‌ای که به زعم او "اساتید آن شریعتی و مطهری و طالقانی و بازرگان و بهشتی" اند و میرحسین موسوی و زهرا رهنورد دانش‌آموختگان آن. آموزه‌های استوانه‌های این مدرسه هم چیزی نیست جز نفی مواضع دین شناسانه‌ی سروش و شبستری و ملکیان. البته هیچ معلوم نیست که انتساب مهندس موسوی به مکتب امثال مرحومان بازرگان و مطهری و شریعتی تا چه حد دقیق باشد. برای مثال، مهدی بازرگان و مرتضی مطهری ولایت فقیه را قبول نداشتند. مطهری در فروردین سال ۵۸، در آستانه‌ی برگزاری رفراندوم جمهوری اسلامی، در سیمای جمهوری اسلامی تصریح کرد که "ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند... تصور مردم آن روز - دوره مشروطیت - و نیز مردم ما از ولایت فقیه این نبود و نیست که فقها حکومت کنند و اداره مملکت را بدست گیرند" [9]. مهدی بازرگان هم علاوه بر انتقادات اساسی‌ای که نسبت به اصل ولایت فقیه داشت، در آخرین نوشته‌ی دین شناسانه اش به این نتیجه رسید که "دین فقط برای خدا و آخرت" است. مهدی بازرگان نگاهی کاملاً ناقدانه به آیت الله خمینی داشت و در سال‌های آخر عمرش سخنانی درباره‌ی او می‌گفت که امروز هم قابل انتشار نیست. علی شریعتی که به دنبال "اسلام منهای آخوند" بود، در در نامه‌ی خطاب به پدرش نوشت: "تر اسلام منهای آخوند در جامعه تحقق یافته است و این موفقیت موجب شده است که هم اسلام از چارچوب تنگ قرون وسطایی و اسارت در کلیساهای کشیشی و بینش متحجر و طرز فکر منحط و جهان بینی انحرافی و خرافی و جهالت پرور و تقلید سازی، که مردم را عوام کالانعام بار آورده بود و روشنفکر را دشمن مذهب و ترسان و گریزان از اسلام، آزاد شده است" [10]. و در نامه دیگری می‌نویسد: "و این دیگر نیاز به گفتن ندارد، که اسلام جز من و تو و امثال من و تو هیچ کس را ندارد. از روحانیت چشم داشتن نوعی ساده لوحی است که ویژه مقلدان عوام است و مریدان بازاری و اگر آبی نمی‌آرند، کوزه‌ای نشکنند باید سپاس

**گزارشان بود** [11]. آیا مهندس موسوی به این نظرات باور دارد یا مخالف آنهاست؟ من پاسخ این پرسش را نمی دانم. اما دست کم یک نکته آشکار است که مهندس میرحسین موسوی در یک سال اخیر صدها بار به آیت الله خمینی اشاره نموده و شعار خود را بازگشت به آرمان های آیت الله خمینی اعلام کرده است، اما تاکنون چند بار از استوانه های "مدرسه روشنفکری اسلامی"، به تعبیر جناب کدیور، نام به میان آورده است؟

۴. درگذشت آیت الله منتظری فرصت دیگری برای آقای کدیور فراهم آورد که از فضای عاطفی به وجود آمده باز هم برای تسویه حساب با نمادهای نواندیشی دینی بهره بجوید. او در شب هفتم رحلت آیت الله منتظری که با روز عاشورا مصادف بود، در ضمن دو سخنرانی، بدون آنکه هیچ مناسبت روشنی در کار باشد، به نقد آرای نواندیشان دینی پرداخت.

برای مثال، او در سخنرانی شب عاشورا (۵ دی ماه ۸۸) در مرکز اسلامی اوکلند، موضوع بحث خود را تحلیل نامه آیت الله منتظری به روشنفکران دینی و نواندیشان دینی قرار داد، و تمام نظرات دین شناسانه ی سروش، شبستری، و ملکیان را آرای نامدلل و معلول استبداد دینی حاکم بر ایران به شمار آورد. لبّ موضع آقای کدیور روشن است: اگر عواملی را که به ایجاد آن نظریات منتهی شده است از میان برداریم، یعنی اگر استبداد دینی حاکم را محو کنیم، این متفکران هم آرای خود را پس خواهند گرفت، و دیگر چنین نظریاتی از جانب ایشان مطرح نخواهد شد. اگر به این متفکران احترام بگذارید، آنها هم به اسلام احترام خواهند گذاشت و با آن مهربان خواهند شد. او صریحاً از سروش، شبستری، و ملکیان می خواهد که آرای خود را در رسانه ها مطرح نکنند، و به جای آن بیشتر مطالعه کنند و به جای طرح شبهه، شبهه زدایی کنند. او آرای دین شناسانه ی ایشان را صرفاً "شبهاتی" می داند که نه با قرآن سازگار است و نه با عرفان و فلسفه مسلمین. او با لحنی سراسر تصویب آمیز از قول آیت الله منتظری نقل می کند:

"اگر شبهه ای پیش آمده به خاطر حکومت استبداد دینی در ایران است. اگر این استبدادها را شما نمی ورزیدید، رابطه ی نواندیشان و روشنفکران با مسائل دینی بسیار مهربان تر از این بود که الان هست. دیگر کسی [یعنی مصطفی ملکیان] سراغ معنویت نمی رفت، می گفت آن چه که ما در اسلام داریم، اون معنویت محتوم ما را ضمانت می کند، دیگر کسی در وحی بودن قرآن تردید نمی کرد، نمی گفت: این کلام خداست، یا کلام پیامبر است؟ چرا؟ چون در قرآن اشکالاتی است. اگر بگوئیم این وحی خداست به دامن کبریایی خدا می نشیند. می گفت این شبهات قبلاً هم بوده، می گفت پاسخ دارد، اما شما به گونه ای با مردم رفتار کرده اید، آن قدر به علما، به دانشمندان، بی احترامی کرده اید، که آنها می خواهند به طور کلی از شر شما نجات پیدا کنند. اگر شما با مردم مهربان تر بودید، آنها هم با اسلام مهربان تر بودند... به نواندیشان و روشنفکران هم پدرانۀ نصیحت کرده است، گفته می داند با شما نامهربانی کرده اند، می داند که اصحاب قدرت شما را رنجانیده اند، اما شما از اسلام نرنجید، و با اسلام مهربان تر باشید، مسلمات دین را جدی تر بگیرید، درباره ی آنها بیشتر مطالعه کنید، هر شبهه ای به ذهنتان رسید آن را در رسانه ها مطرح نکنید، کوشش بکنید مسئولانه تر با این مسائل برخورد کنید، وظیفه ی روشنفکر و نواندیش مسلمان تولید شبهه نیست، تقویت شبهه نیست، پاسخ به شبهات است، وقتی که دید هیچ کدام از علما آن چه که باید انجام نمی دهند، خودش با همه ی مشاغلی که داشت، قلم به دست گرفت، کتاب نوشت، رساله نوشت، **سفیر حق و سفیر حق**، در توضیح و در تبیین وحی از زبان خودش. تا نشان دهد این که گفته می شود [یعنی عبدالکریم سروش می گوید] وحی بسط تجربه ی نبوی است، یا اینکه گفته شود در قرآن خطا یافت می شود، و یا اینکه الفاظ وحی ساخته ی رسول خداست،

معانی از درون او جوشیده است، یا وحی قرائت نبوی از جهان است [یعنی محمد مجتهد شبستری گفته است]، این با ظواهر قرآن نمی سازد، مهم تر از آن، بسیار مهم تر از آن، با سخن هیچ عارفی هم جور در نمی آید، این با سخن حکیمان مسلمان هم سازگار نیست، حکیمان و عارفان مسلمان، وحی را، پیامبر را، علت قابل وحی دانسته اند، یعنی گیرنده ی وحی دانسته اند، و نه فرستنده ی وحی. بر این اساس آیت الله العظمی منتظری به دقت مرزبان و نگهبان اسلام بود" [12].

در همان روز آقای کدیور در سخنرانی دیگری به مناسبت هفتمین شب درگذشت آیت الله منتظری (مرکز نور و دانش، نیوجرسی، ۵ دی ماه ۸۸)، مجدداً آرای شبستری و ملکیان و سروش را به نقد می کشد. ابتدا به نظریه ی معنویت مصطفی ملکیان اشاره می کند که مطابق آن توسل به معنویت که عصاره ی همه ی ادیان است، برای دستگیری از ما کفایت می کند. سپس به نظریه محمد مجتهد شبستری می پردازد که به اعتبار آن "قرآن کریم تجربه شخص مکرم نبی اسلام است و این الفاظ تفسیر خاص اوست. قرآن کریم نه وحی منزل الهی به لفظ و معنا، بلکه ساخته و پرداخته ذهن پاک نبی مکرم است". کدیور معتقد است که در بستر این نظریه ها بود که "آیت الله منتظری وارد گود می شوند". و سپس دوباره به تفسیر پیام آیت الله منتظری به نواندیشان و روشنفکران می پردازد. به اعتقاد و توضیح او، آیت الله منتظری در کتاب **سفیر وحی و صفیر حق**:

"اثبات کرد که وجود مقدس پیامبر پیش از علت قابل برای وحی نمی تواند باشد. و هیچ عارف و حکیم مسلمانی، در طول تاریخ اسلام، نپذیرفته است که پیامبر علت فاعلی وحی شده باشد. و این از عرفان و فلسفه ی اسلامی کاملاً به دور است. اما با چنان ادبی سخن گفت که حتی مستشکل را با دامن زهد خطاب می کرد. عزتت مستدام. این شیوه برخورد عالمانه با مسائلی است که در زمان او اتفاق افتاد. من همواره بعد از این رساله که توسط استاد نوشته شد، او را به جای فقیه عالیقدر "حکیم متألّه و فقیه عالیقدر" خطاب می کردم. چرا که به نظرم رسید که تمام افکار و تعالیم علامه طباطبایی در وجود او تبلور یافته است" [13].

اما او هرگز توضیح نمی دهد که بنا به کدام دلایل آیت الله منتظری "اثبات کرد" که "قرآن کلام الله است" و پیامبر صرفاً نقش قابل داشته است. آیت الله منتظری صرفاً فرایند وحی را براساس مدل علم حضوری و تبدیل آن به علم حصولی توصیف کرده اند. و این رویکرد، به توضیحی که در بخش چهارم مقالات "قرآن محمدی" تحت عنوان "عصمت" آورده ام، نه تبیینی از فرایند تجربه وحیانی به دست می دهد و نه توانایی آن را دارد که عدم ورود خطا به متن را موجه سازد. در عین حال، این مدعا هم که "تمام افکار و تعالیم علامه ی طباطبایی در وجود آیت الله منتظری تبلور یافته است" بدون شک کاذب و از جنس اظهارات مبالغه آمیز اهل منبر است. برای مثال، مرحوم علامه طباطبایی به شدت با دموکراسی و حقوق بشر مخالف بود، حال آنکه مرحوم آیت الله منتظری نه فقط مدافع حقوق مخالفان بود، بلکه رفته رفته به آن سمت می رفت که فقه خود را با اقتضائات دموکراسی و حقوق بشر سازگار سازد. [14] همچنین آرای طباطبایی در خصوص وحی و کلام الله بودن قرآن هم با آرای آیت الله منتظری، آن چنانکه در کتاب **سفیر وحی و صفیر حق** آمده، تعارض دارد.

5. یکی از مهمترین مواضع اختلاف آقای کدیور با نمادهای نواندیشی دینی مسأله فقه و اسلام فقهاتی است. عبدالکریم سروش در ۳۱ تیر ماه ۱۳۸۸ در گفت و گویی درباره جنبش سبز و حکومت دینی ایران اظهار داشت:

"باید به سویی برویم که در آن نتوان با فتوای هیچ مفتی ای کسی را نصب کرد یا کسی را عزل کرد. البته ما در یک شرایطی به سر می بریم که خود نظام ما فتوا را مهم و محترم می شمارد. تمام نکته همین است که در یک نظام دموکراتیک اساساً این بساط باید جمع شود. ما قانون داریم و قانون داریم و همین. وقتی شما فتیله بعضی از این احکام را بالا بکشید چراغ دین دود می زند و همه خانه آتش می گیرد. لذا اتفاقاً در جامعه چند فرقه ای [که در آن انواع دینداران و حتی بی دینان وجود دارند] باید این فتیله را پایین نگه داشت تا همگان بتوانند در این جامعه فعالیت کنند." [15].

همانطور که از این بیانات برمی آید، نگاه سروش به فقه کاملاً منتقدانه است. به اعتقاد او، بالا کشیدن فتیله فقه منجر به دود کردن چراغ دین و سوزاندن کل خانه می شود. تا حدی که من می فهمم، منظور او از "خانه" در این جا دو چیز است: دین، و ایران. بنابراین، از نظر سروش باید فتیله ی فقه را پایین کشید، و بساط حکومت فقهی و اسلام فقهاتی را برچید. روشن است که این رویکرد به معنای آن است که سبک زندگی مقبول فقه (یعنی علمی که کدیور در آن متخصص است) به حاشیه رانده می شود، و بنابراین، طبیعی است که فقیهان از جمله آقای کدیور این رویکرد را برنتابند. جناب کدیور از مراسم عزاداری آیت الله منتظری و محرم استفاده کرد تا هم به سروش پاسخ بگوید و جایگاه مهم فقه را پاس بدارد، و هم از فقه سیاسی و اسلام سیاسی دموکراتیک دفاع کند. او در آن سخنرانی دوباره از موضع فقیهانه پای مسلمانی و غیرمسلمانی را به میان می کشد و خطاب به سروش می گوید که اگر مسلمان است لاجرم باید فقه اسلامی را بپذیرید، همان فقهی که آخوند خراسانی، نائینی، و منتظری نمادهای آن هستند. اما البته روشن است که سروش به چنان فقهی باور ندارد. سروش نظرات خود را در این خصوص در طول دو دهه گذشته مبسوطاً بیان کرده است. بنابراین، نتیجه ی مقدماتی که آقای کدیور می چیند این است که سروش مسلمان نیست:

"وقتی جمعی برنوشتند که چراغ دین گاهی دود می زند، منتظری لازم بود تا نشان دهد که چراغ دین این گونه تلالویی هم دارد... بالاخره مسلمانی و دینداری فقاقت و شریعت نیز لازم دارد، اگر فقهای ما کوتاه آمده اند و کم کار کرده اند، به فقه اشکال نکنیم، راه برون رفت از مشکلات، حذف کردن و پاک کردن فقه نیست، متحول کردن فقه است. اجتهاد بصیر لازم است. اسلام منهای فقاقت را منتظری قبول نداشت... ویژگی دیگر منتظری فقیه بودن اوست، فقه علم دقیق به دین است. علم موشکافانه به دین است. منتظری هم حکیم بود، هم اخلاقی بود و هم فقیه بود... اگر مسلمانید، وقتی در حوزه فروع عملی وارد می شوید، چاره ای نیست بپرسیم دین در این حوزه چه می گوید؟ معنای دین در این زمینه چه می گوید؟ یعنی فقه اسلامی. اگر فقه گیری دارد، بسیار خوب آن گیر را رفع کنیم و برداریم، نه این که اسلام منهای فقاقت را مطرح کنیم... این فقه [فقه آخوند خراسانی و نائینی و منتظری] ادامه دادنی است. باید این شیوه را ادامه داد... آخرین نظریه منتظری... نظریه نهایی اش... بیش از نظرات فقیه نمی تواند باشد، این را هم که می گویم نظرات فقیه... با واقعیت های جامعه ی ما، جامعه نیمه سنتی ما، این راه حلی رو که ایشان ذکر کرده و تفسیری که از ولایت فقیه موجود در قانون اساسی، قانون اساسی قبل از سال ۶۸ وجود می داشته، این تفسیر برای فعلیت امروز ایران پاسخگوست. یعنی فقیه صرفاً ناظر باشد، در ذیل قانون اساسی باشد، به شرط این که همه موارد دیگر در قانون اساسی را رعایت کند... اگر می خواهیم مسلمان بمانیم، اسلام مسیحیت نیست که بخواهیم ببندیشیم که با جدا کردن نهاد دین از سیاست همه مشکلات حل می شود... قرآن ما، آیات سیاسی متعدد دارد، سیره مسلم نبوی ما، ۱۱ سال انتهای پیامبر، حکومت در مدینه داشته است، و سیاست ورزی جزو سیره نبوی بوده است، امام علی ما

بخش اعظمی از تعالیمش سیاسی بوده است، لذا اگر می‌خواهیم مسلمان بمانیم، نمی‌توانیم صرفاً **مفاتیح** بخوانیم، **صحیفه** بخوانیم، و به این بخش عظیم از معارف دینی بی‌اعتنا باشیم. راه حل این است که این بخش سیاسی را درست قرائت کنیم. درست بفهمیم. به زبان امروزی، دموکراتیک قرائت بکنیم و حقوق مردم را به رسمیت بشناسیم. اسلام سیاسی دو گونه می‌تواند باشد، یکی قرائت استبدادی از اسلام سیاسی، که نمونه‌اش رژیم فعلی جمهوری اسلامی است، و دیگری اسلام دموکراتیک که نماینده‌اش مرحوم آیت‌الله منتظری بود... این را به صراحت ذکر می‌کنم که منتظری نظریه پرداز بزرگ اسلام سیاسی بود، اما اسلام سیاسی‌اش با اسلام مرحوم آیت‌الله خمینی تفاوت بنیادی داشت" [16].

نواندیشان دینی مانند سروش، شبستری، ملکیان، نراقی، و حجاریان از جدایی نهاد دین و نهاد دولت سخن گفته‌اند نه جدایی نهاد دین از سیاست. آنان حکومت- دولت دینی را قبول ندارند، و آن را به زیان دین و دولت، هر دو، می‌دانند: نه دین دولتی دین است، و نه دولت دینی دولت. اما کدیور صریحاً از اسلام فقهاتی دفاع می‌کند که در آن فقه همچنان در قلمرو دولت حاضر است. ادعای اصلی کدیور این است که ما دو نوع اسلام فقهاتی- سیاسی داریم: اسلام فقهاتی- سیاسی دیکتاتور مآبانه، اسلام فقهاتی- سیاسی دموکراتیک. و چون پیامبر گرامی اسلام در دوران مدینه در رأس حکومت قرار داشت، بنابراین، نمی‌توان و نمی‌باید اسلام فقهاتی- سیاسی دموکراتیک را به حاشیه راند.

آقای کدیور از فرصت شام غریبان هم برای نقد سروش استفاده می‌کند و این بار از منظر دیگری به سروش می‌تازد. او ادعا می‌کند که سروش چراغ دین را نمی‌شناسد، و اگر آن را می‌شناخت، درمی‌یافت که این چراغ تلالو خیره‌کننده‌ای دارد که نمی‌توان چشم بر آن بست:

"قرآن می‌خوانی ببین خداوند عهدالله را کجا به کار برده است؟ کجا با ما میثاق بسته است؟ این میثاق‌ها باید رعایت شود. چراغ دین دود نمی‌زند، گاهی وقت‌ها تلالو بیشتری هم دارد، باید چراغ را بشناسی" [17].

**6.** تا اینجا جناب کدیور در اوج بحرانهای پس از انتخابات ایران، در هر فرصت سیاسی، ملی، و مذهبی به انتشار نظرات دینی- فقهی خود، و نیز نقد و تخطئه دیگران، خصوصاً سروش، شبستری، و ملکیان پرداخت. و حتی در مصاحبه‌اش با شبکه خبری BBC فارسی هم این رویه را ادامه داد. در این بین در تاریخ ۱۳ دی ماه ۸۸ بیانیه‌ی "خواسته‌های بهینه جنبش سبز" با امضای عبدالعلی بازرگان، عبدالکریم سروش، محسن کدیور، اکبر گنجی و عطاءالله مهاجرانی انتشار یافت. آن بیانیه ابتدا در وبسایت جرس با تیتر "بیانیه روشنفکران دینی" منتشر شد. تیتر آن بیانیه را در سایت جرس آقای کدیور خود برای آن متن انتخاب کرد، و البته دیگر امضاکنندگان هم مخالفتی با آن نامگذاری نکردند. حدود نه روز بعد از آن من در گفت و گویی با برنامه "به عبارت دیگر" در تلویزیون BBC فارسی شرکت کردم و در آن برنامه وقتی که در معرض پرسشهایی در خصوص قرآن و امام زمان قرار گرفتم نظرات شخصی خود را در این موارد که پیشتر هم مبسوطاً نوشته و منتشر کرده بودم، بیان کردم. این گفت و گو در تاریخ ۲۲ دی ماه ۸۸ پخش گردید و متن کامل آن در همان روز در وبسایت فارسی BBC در دسترس کاربران قرار گرفت. دیکتاتورهای حاکم بر ایران بی‌درنگ از آن مصاحبه بهانه‌ای ساختند تا رهبران جنبش سبز را مورد حمله قرار دهند که چرا در برابر مواضع گنجی موضع‌گیری نمی‌کنند. آقای کدیور پیش از امضای آن نامه از آرای دینی تمام امضاکنندگان آن بیانیه از جمله آقایان سروش، بازرگان، و بنده آگاه بود و با این علم آن بیانیه‌ی سیاسی مشترک را امضا کرد. اما او چهار روز بعد در تاریخ ۲۶ دی ما گفت و گویی مکتوب با خود ترتیب داد تا تعارض آرای دینی خود را با آن سه تن اعلام نماید و میان خود و دیگر

امضا کنندگان آن نامه خط کشی نماید. او در آغاز آن مصاحبه در خصوص نامگذاری آن بیانیه می گوید:

"در متن و اسم بیانیه [پنج نفره] از این عنوان [یعنی "بیانیه روشنفکران دینی"] استفاده نشده است. این عنوان را برخی دوستان خبرنگار از جمله "جرس" روی بیانیه گذاشتند. راستش من خودم با این عنوان موافق نبوده و نیستم. این عنوان برای این جمع نه جامع است نه مانع و نه لازم. مدتهاست کمتر از این عنوان مبهم استفاده کرده ام" [18].

این مدعا مطلقاً خلاف واقع است. آقای کدیور پیش از انتشار آن نامه به امضا کنندگان آن نامه اطلاع دادند که آن بیانیه با عنوان روشنفکران دینی منتشر خواهد شد. آقای کدیور تصمیم گیرنده ی اصلی و مؤثر سایت جرس است و کمابیش نقش ولی فقیه را در آن مجموعه ایفا می کند، و خواهر ایشان، خانم جمیله کدیور، مسؤولیت سردبیری آن سایت را برعهده دارد. و بدون شک انتخاب تیتراژ اول در حیطه ی اختیارات یک "خبرنگار" نیست. از سوی دیگر، ایشان معتقد است که دینداران در مبارزه با رژیم دست بالا را دارند، و بنابراین، باید جایگاه ویژه و برتر ایشان در این مبارزات اذعان شود. ایشان در همان مصاحبه ی مکتوب که با خود ترتیب داد، واکنش شدید رژیم را به این بیانیه معلول صبغه ی دینی امضا کنندگان می داند، و در این خصوص می گوید:

"به میزان وزن و نفوذ اجتماعی امضاکنندگان بیانیه وحشت حاکمیت افزایش می یابد. صبغه دینی مخالفان و منتقدان بیش از همه رژیم را به وحشت می اندازد. آن چنانکه واژه کودتاچیان از انتقادات مراجع تقلید در صدر است و بعد از آن از ابراز مخالفت متفکران و دانشمندان دیندار به دست و پا می افتند".

رویکرد آقای کدیور معلول تحلیلی خاص از میزان دینداری مردم ایران، وضعیت رژیم حاکم، و نیروهای معارض با آن است. ایشان جامعه ایران را جامعه ای دینی می داند که در آن دینداران نیروی اصلی مبارزه با رژیم هستند و تنها آنها هستند که می توانند رژیم را به زانو درآورند. از نظر او، وزن و نفوذ روشنفکران دینی بسیار زیاد است. اما برخلاف آنها، روشنفکران غیر دینی حتی قادر نیستند ۵۰ نفر را بسیج کنند، و بنابراین، روشنفکران غیر دینی بیش از وزن و نفوذ اجتماعی خود حرف می زنند. او در سخنرانی ۱۷ بهمن ۸۸، به مناسبت بزرگداشت مرحوم احمد بورقانی، همین مدعیات را به صراحت بیان می کند:

"قانونی بودن من و شما مربوط به همین قانون اساسی است. به نظرم اگر کسی بخواهد شعاری فراتر از این بدهد، به بهانه اینکه این رژیم ظرفیت اصلاح ندارد، بسم الله، هر که می گوید راه دیگری، این گوی و این میدان. سی و یک سال است افرادی در خارج از کشور نشسته اند و مطالب دیگری می گویند. با صراحت می گویم: ۵۰ نفر هم نتوانسته اند تو خیابان های تهران جمع کنند. هر کسی مطابق وزنش می باید سخن بگوید، حالا افرادی آمده اند، توانسته اند ۵۰ تا هیچی، سه میلیون تو خیابان ها بکشانند، و بعد از هشت ماه هم هنوز حکومت جرئت نکرده است دستگیرشان کند. هنوز هم بیانیه صادر می کنند، تو حرف آخرشان هم می گویند: مشکل اساسی کشور استبداد است، استبداد دینی... بسیاری از دعوایی که در خارج از کشور مطرح می شود هیچ اثری در ایران ندارد، جز آلوده کردن فضا... حرف گنده گنده زدن که هزینه ندارد، بسم الله

بفرمائید بروید رژیم را عوض کنید... می باید به شعارهای متن مردم توجه کرد، می باید جامعه شناسی دیگری نوشت... دوستان چون در فضای داخل مدتهاست نفس نکشیدند، متوجه نیستند ارزش های انقلاب اسلامی چقدر برای رژیم جمهوری اسلامی خطرناک است... **اگر بگوئید جدایی دین از سیاست در ایران خریداری ندارد**، و طرفداران آن بسیار اندک هستند، چون امثال آقای منتظری هم از زاویه دین سیاست غلط را نقد کرد، وقتی می گوید ولایت جائز، خطرناک ترین سلاح برای همین حکومت است. **حکومتی که مهمترین مخالفانش مراجع تقلید و علمای دین هستند را نمی توان با حربه سکولاریسم از میدان به در کرد**، آنها حریفی می طلبند، لنگه ی خودشان. و آن حریف قوی ترینشان همین علما، همین مراجع، همین روشنفکران دینی هستند. لذا اگر می خواهید نسخه ی عینی و واقعی برای ایران بیچید، می باید به جای تکیه بر مسائل مبهمی مانند سکولاریسم بگوئید حق ویژه برای کسی نباشد. هیچ دینداری، هیچ روحانی ای، هیچ فقیهی در عرصه ی عمومی حق ویژه ای نداشته باشد. همه مساوی باشند. ضمن این که قانون هر منشائی می خواهد داشته باشد، داشته باشد، حتی اگر قبلاً حکم دینی بوده است، اما وقتی حکم لباس قانون به تن کرد، هیچ قداستی ندارد، قابل تغییر است... در ایران فرهنگ دینی بسیار قوی است... دموکراسی با سکولاریسم تلازم ندارد [19].

به گمان من تحلیل جناب کدیور از جامعه ایران منطبق با واقعیت نیست. حدود هفتاد درصد جمعیت کشور (۵۰ میلیون نفر) زیر ۳۵ سال سن دارند. این جمعیت لزوماً مدافع ارزش های دینی-فقهی محبوب آقای کدیور نیستند. این نسل سخت طرفدار ارزش ها و سبک های مدرن زندگی اند. از نظر این نسل آزادی های اجتماعی از آزادی سیاسی مهمتر است، و در سایه یک رژیم بنیادگرای اسلامی هرگز نمی توان به آزادی های اجتماعی مطلوب این نسل دست یافت.

از نکات جالب این است که آقای کدیور در آن سخنرانی برخی از ایرانیان خارج کشور را بخاطر آنکه از سرنگونی رژیم سخن می گویند متهم به بی مسؤولیتی و زدن "حرفهای گنده گنده" می کند [20]. اما خود او که قاعدتاً باید نخستین کسی باشد که این توصیه ها را آویزه گوش می کند در مناسبتهای متعدد از جمله در مصاحبه اش با نشریه اشپیکل (تاریخ ۵/۱۰/۸۸) می گوید:

"مخالفان هر روز که می گذرد، اهداف خود را روشن تر تشریح می کنند. با این حال ما باید صبور باشیم. من نمی دانم، دقیقاً چه زمانی، اما **اطمینان دارم که رژیم از هم فرو خواهد پاشید**" [21].

ظاهراً اگر روشنفکران سکولار از سرنگونی رژیم سخن بگویند، به تعبیر آقای کدیور، **گنده تر از وزن و نفوذ اجتماعی خود حرف زده اند**، اما اگر او خود چنان سخنانی را بگویند در حد وزن و نفوذ اجتماعی اش سخن گفته است. ایشان در همین سخنرانی می گوید که ما در شرایطی هستیم که حتی نمی توانیم یک آدم عادی را عوض کنیم، آن وقت شما از تغییر بالاترین مقامات سیاسی سخن می گوئید؟ اما او خود دقیقاً در همین شرایط در ماههای اخیر تندترین تعبیر را علیه آیت الله خامنه ای به کار برده و او را **"ولی جائز"**، **"معزول از ولایت"**، بی سواد، نامجتهد، و غیره خوانده است. بنابراین، ظاهراً می توان از سرنگونی رژیم و عزل بالاترین مقامات سیاسی سخن گفت مشروط بر آنکه "وزن و نفوذ اجتماعی" داشته باشیم، و در این میان، به نظر می رسد که این فقط آقای کدیور است که از چنان وزن و نفوذی برخوردار است، اما دیگر ایرانی هایی که در خارج از کشور اعتقادات خود را در این زمینه ابراز می کنند فاقد



چنان وزن و نفوذی هستند و لذا حق ندارند اظهاراتی از این دست را بیان کنند. جناب کدیور در مصاحبه ای که در 20 بهمن 88 با برنامه ی "به عبارت دیگر" تلویزیون فارسی BBC داشته اند، به وزن و نفوذ خود به نحو دیگری اشاره می کند:

"دوازده سال پیش، من مصاحبه کردم و ذکر کردم ما انقلاب نکردیم که اسم شاه عوض شود، اسم رژیم عوض شود اما واقعیت های استبدادی برقرار باشد. به خاطر این حرف ها به زندان رفتم... مطالبی که ده دوازده سال قبل بنده ذکر می کردم، انگشت نما می شدم، امروز می بینیم این مطالب در بیانیه های رهبران جنبش سبز منتشر می شود، نقد استبداد. این بزرگ ترین دستاوردی است که ما امروز در جنبش سبز مشاهده می کنیم" [22].

به بیان دیگر، بزرگترین دستاورد جنبش سبز این است که اکنون به همانجا رسیده است که آقای کدیور دوازده سال پیش غریبانه رسیده بود و موسوی و کروبی همان سخنانی را بیان می کنند، که او 12 سال پیش بر زبان رانده بود. سخن از تشکیل "اتاق فکر" جنبش سبز در خارج کشور هم ناشی از توهم چنان وزن و نفوذی بوده است. متأسفانه گاهی به نظر می رسد که داعیه داران "اتاق فکر" مایلند رفته رفته خود سکان رهبری جنبش سبز را در اختیار بگیرند. برای مثال، وقتی که در میان مردم پرسشهایی در خصوص نحوه حضور در راهپیمایی ۲۲ بهمن مطرح بود، مهندس موسوی در مصاحبه ای (به تاریخ ۱۳ بهمن ۸۸) گفت: "باید شعارها از بطن حرکت های مردمی و به صورت خودجوش و غیرآمرانه بجوشد" [23]، و تأکید کرد که "جنبش سبز با همه دوست است... با روحیه جمع بود در ضمن حفظ هویت باید در این گونه حرکتها حضور داشته باشیم، و سعی کنیم با رفتار خود اثرگذار باشیم تا در سطح ملی آثار خوبی را در جای خود به جای گذارد." [24]. اما مدعیانی در خارج کشور طرحهایی برخلاف توصیه و سخنان موسوی مطرح کردند، و وقتی که درباره ی این گونه ناهماهنگیها مورد پرسش قرار گرفتند ادعا کردند که "کادر رهبری" جنبش سبز از ایشان چنان تقاضایی داشته است. اما گویی ایشان از یاد برده اند که میرحسین موسوی در همان مصاحبه به صراحت اعلام کرد که "در جنبش سبز هر شهروند یک رسانه است و راه سبز هیچ نماینده و سخنگویی در خارج ندارد." [25]. البته به نظر من هیچ اشکالی ندارد که هر کس آن راه حلی را که بهتر می داند با مردم در میان بگذارد. اما وقتی افرادی مدعی می شوند که حامی رهبری جنبش در داخل کشور هستند باید تا حد امکان اقدامات خود را با آن کانون هماهنگ کنند، و از تشویق راه حلهای مغایر تا حد امکان پرهیزند. البته افراد می توانند مستقلاً سودای رهبری جنبش را از خارج کشور در سر بپرورانند. اما در این صورت بهتر است هدف خود را به نحو شفاف دنبال کنند، و مسؤلیت اقدامات خود را هم شجاعانه بپذیرند، نه آنکه وقتی عملکردشان مورد پرسش قرار می گیرد از زیر بار مسؤلیت شانه خالی کنند، و آن را بر شانه های رهبری جنبش بار نمایند.

نکته دیگر آنکه، آقای کدیور در عباراتی که از او نقل کردم نظام سیاسی سکولار (یعنی جدایی نهاد دین از نهاد دولت) را رد می کند. البته او در بسیاری موارد ادعا می کند که با ولایت فقیه با هر شکل و صورت آن مخالف است. اما از نظر او رد نظریه ولایت فقیه به این معنا نیست که دست فقها و امتیاز ویژه ی ایشان در عرصه سیاست بکلی منتفی می شود. در حدی که من می فهمم، کدیور در عین آنکه با ولایت فقیه مخالف است، از نظام سیاسی ای دفاع می کند که در آن فقها بر فرایند قانون گذاری نظارت دارند. او در مصاحبه ای با لوموند (۱۵/۱۰/۸۸) می گوید:

"فکر می‌کنم که فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب و بنیاد گرایان راه سوم [جمهوری اسلامی با ولایت فقیه] را انتخاب کنند، بسیاری از جوانان به راه دوم [جمهوری لائیک] رأی دهند، و نیمی از مردم راه اول [جمهوری اسلامی به روایت پیش نویس قانون اساسی] را ترجیح دهند. تصور من اینست که مردم خواستار سرنگونی نظام [انقلاب] نیستند، اما دیکتاتوری به نام مذهب [استبداد دینی] را هم نمی‌خواهند" [26].

جمهوری اسلامی به روایت پیش نویس قانون اساسی، جمهوری ای است که در آن فقها نظارت دارند. جناب کدیور در توضیح این مدل از جمهوری اسلامی می‌نویسد:

"به منظور پاسداری از قانون اساسی از نظر انطباق قوانین عادی با آن، شورای نگهبان قانون اساسی با ترکیب زیر تشکیل می‌شود: پنج نفر از میان مجتهدان در مسائل شرعی که آگاه به مقتضیات زمان هم باشند. مجلس شورای ملی این پنج نفر را از فهرست اسامی پیشنهادی مراجع معروف تقلید انتخاب می‌کند... در این مدل جمهوری اسلامی نشانی از ولایت فقیه نیست، و نظام هم جمهوری و هم اسلامی است. اسلامی بودن با نظارت شورای نگهبان منتخب مجلس با اکثریت حقوقدانان و درخواست بررسی قوانین از سوی مراجع معرف یا رئیس جمهور یا مقام اول و دوم قضائی و نه ابتدا بساکن و نیز تضمین دین و مذهب رسمی با رعایت حقوق اقلیتهای دینی و مذهبی تأمین می‌شود" [27].

مایلم همین جا تأکید کنم که درباره‌ی ساختار سیاسی آینده‌ی ایران دست کم دو پروژه‌ی متفاوت مطرح است: برخی افراد و گروهها پروژه‌ی مشروطه را در سر می‌پرورانند، و برخی دیگر به دنبال پروژه‌ی جمهوری خواهی (یعنی جمهوری تمام عیار که فقط به "حقوق بشر" مقید است) هستند. طالبان مشروطه خواهی هم بر دو گروه اند: بخشی از آنها به دنبال "مشروطه سلطنتی" هستند، و بخشی دیگر به دنبال "مشروطه اسلامی". در این میان، آقای کدیور به صراحت اعلام کرده است که هدف اصلی اش "جمهوری اسلامی" بدون ولایت فقیه است که بیشتر به نوعی "مشروطه اسلامی" نزدیک است، حال آنکه نمادهای روشن اندیشی دینی جملگی به دنبال جمهوری تمام عیار هستند.

7. آقای کدیور البته در نوشته‌ها و مصاحبه‌های اخیر خود صاحب این قلم را نیز از الطاف خود محروم نکرده است. او در همان مصاحبه‌ی مکتوبی که با خود ترتیب داده بود، از جایگاه رفیعی که در شأن آیت الله منتظری می‌داند، درباره‌ی بوالفضولی‌های این شخص "نااهل" که فاقد آشنایی با استوانه‌های عرفان و فلسفه است، هم داد سخن می‌دهد. به لحن این سخنان و ارتفافی که گوینده از آن سخن می‌گوید توجه کنید:

"صد البته بحث از عالمان و صاحبان حداقل اهلیتهای علمی است و گرنه بدون آشنائی تخصصی با استوانه‌های عرفان و فلسفه دم از پیروی آنها زدن آن هم خارج از مدرسه نقض غرضی بیش نیست و حاصلی جز **ابتدال مباحث ظریفی از سنخ "وحدت وجود"** در ضمن یک بحث سیاسی نخواهد داشت. **الهیات ژورنالیستی** از آفاتی است که دامن اندیشه معاصر را گرفته است... بر اهل فن پوشیده نیست که یکی از امضا کنندگان این بیانیه تا کنون طی بیش از دوازده مقاله نارضایتی خود را از آراء اینجانب در حوزه‌های مختلف دین پژوهی از جمله وحی الهی و نیز حرمت همجنس بازی - به شیوه خاص خود - به تطویل بیان داشته است" [28].

فرض کنیم که حق با آقای کدیور است و نظرات دینی گنجی "الهیات ژورنالیستی" و به "ابتدال" کشاندن عرفان و فلسفه است. اما چرا در این میانه یکباره ایشان گریبان سروش و بازرگان را می گیرد؟ مگر این دو تن در این زمینه ها سخنی گفته بودند که او لازم می بیند که با ایشان هم خط کشی کند و درباره شان بی مقدمه در همان مصاحبه بنویسد:

"همچنان که تفاوت آراء اینجانب با عزیزی دیگر [سروش] در مباحث پلورالیسم دینی، فروگاهش وحی به تجربه نبوی و لوازم متعدد آن، عدم قائل شدن به قرائات مختلف از تشیع همانند اسلام، عدم توجه به امکان قرائات مختلف از فقه و شریعت و نگاه مطلقاً منفی به آنها و لاغر بودن نگاه انتقادی به مدرنیته کاملاً واضح است. تفاوت منظر اینجانب با دوست سوم [بازرگان] در مورد نقش اساسی سنت در تعالیم اسلامی و عدم امکان اکتفا به قرآن کریم در فهم اسلام به برخی مباحثات قلمی منتشر نشده منجر شده است".

و در همین جاست که او دوباره در پشت نظرات آیت الله منتظری سنگر می گیرد و از آن موضع سروش را مورد انتقاد قرار می دهد، و عتاب آلود خطاب به سروش می گوید که چرا به بیانیه ی آیت الله منتظری که پاسخی به مصاحبه ی او با نشریه هلندی در خصوص ماهیت قرآن بوده است پاسخی نداده و در عوض به نقد آیت الله سبحانی پرداخته است:

"این بیانیه [بیانیه ۱۱ دی ۸۷ آیت الله منتظری] در شرایطی منتشر شد که بحث تخصصی ماهیت وحی الهی و امکان بروز خطا در قرآن کریم که از یک مصاحبه خارجی آغاز شده بود در عرصه عمومی مطبوعات توسط برخی دانشمندان محترم پیگیری می شد و بحث پرسر و صدای "وحی محمدی" از جمله مخاطبان نصیحت مشفقانه فوق می تواند باشد. هر چند علی رغم اظهار ارادت فراوان به آن مرحوم این نصایح پدران نادیده گرفته شد. شاگرد [یعنی محسن کدیور] در این مسئله همانند استادش می اندیشد. کتاب ارزشمند "سفیر حق و سفیر وحی" به قلم استاد علامه آیت الله العظمی منتظری - (قابل دستیابی در سایت معظم له) که در پاسخ به اشکالات مطرح شده درباره وحی در فروردین و آبان ۸۷ نوشته و در دی ۱۳۸۷ منتشر شده است - را تقریری عالمانه از عرفان ابن عربی و مولوی و حکمت ملاصدرا و دیگر حکیمان مسلمان از مسئله وحی الهی می دانم. جامعه علمی کشور منتظر شنیدن پاسخ های مخاطب دانشمند کتاب به نقد عمیق مرحوم آیت الله منتظری است. بویژه آن که علیرغم گنجانیدن نقد آیت الله سبحانی در ترجمه انگلیسی "بسط تجربه نبوی" که سه ماه پیش منتشر شده، نقد عالمانه فقیه متأله به بوته فراموشی سپرده شده است".

اما در اینجا خوبست ببینیم که آقای کدیور برای روشن کردن تفاوت نظرات خود از آرای من در مقالات "قرآن محمدی" و نیز مطالبی که در خصوص امامان شیعه و مسأله عصمت نوشته ام در مصاحبه ی مکتوبی که با خود ترتیب داده بود چه می گوید:

"آرای من در این زمینه طی چندین مقاله از جمله "قرائت فراموش شده"، "طبقه بندی مسائل اعتقادی"، "تاملی در منابع اعتقادی"، "چرا تشیع؟" منتشر شده که در وبسایت من قابل دسترسی است. من روش و منش اهل بیت (ع) را مطمئن ترین راه وصول به معارف اسلامی می دانم... حوزه اعتقادات تعبدی نیست و نیازمند دلیل معتبر است. اجتهاد در این حوزه را که قرنها از

حرکت باز ایستاده يك فریضه مذهبی می دانم. بر اساس تعالیم قرآنی و روایی معتبر، ائمه هدی (ع) برخوردار از "طهارت معنوی" و در زمره "مُخْلِصُونَ" هستند. شیاطین امکان سلطه بر نفس افراد مُخْلِص را ندارند... پایان خوش جهان و باور به نجات بخشی نهائی انسان از اعتقادات مشترک جمیع ادیان الهی است. قرآن کریم نیز بر این عاقبت نیکوی عالم و سروری صالحان تصریح کرده است. بطور کلی اصل مهدویت به این معنی که منجی از نسل پیامبر (ص) است و در عصر وی عدالت در جهان مستقر خواهد شد در سنت معتبر رسول الله (ص) از هر دو طریق شیعه و سنی قابل اثبات است. اما جزئیات فراوان مذکور در این زمینه در برخی احادیث، تنها به شرط اثبات تواتر و نص بودن در دلالت، در زمره مسائل اعتقادی بار عام می یابند.

اما این سخنان متأسفانه با سایر مطالب ایشان در این خصوص متعارض است. کدیور در مقاله "قرائت فراموش شده" عصمت و علم غیب ائمه را نفی می کند و آنان را، همچون شیعیان اولیه، فقط "علمای ابرار" به شمار می آورد. اما به نظر می رسد که در اینجا ترجیح می دهد که سیاست بورزد و شفافیت را کنار بگذارد و چنان سخن بگوید که موضع اصلی او قابل تشخیص نباشد. جالب آن است که او در کتاب **حق الناس** که حدود دو سال پس از مقاله "قرائت فراموش شده" انتشار یافت، دوباره برای امامان شیعه قائل به عصمت می شود. برای مثال، او در نقد مجازات ارتداد مدعی است که این مجازات را فقط ائمه می توانند اجرا کنند که از عصمت برخوردارند:

"در اجرای احکام مرتد- هر چه که باشد- در زمان حضور معصومان و توسط ایشان بحثی نیست. زیرا ایشان خود به تمامی جوانب احکام شرعیه بهتر از هر کسی آشنایند و از کلیه ی مصالح و مفاسد احکام الهی مطلعند و تردید در صحت آن چه ایشان به عنوان حکم شرعی انجام می دهند به هیچ وجه روا نیست. آن چه محل بحث است احکام مرتد در زمان عدم حضور معصوم می باشد" [29].

یک نکته ی اساسی نباید از نظر پنهان بماند. جناب کدیور درباره ی تک تک باورهای دینی شان می گویند: آرای من چنین است، یا من فلان موضوع را فلان می دانم. اما برای هیچ یک از آنها حتی یک دلیل عقلی ندارد و نمی تواند داشته باشد. سهل است، او اعتراف کرده است که با دلیل عقلی نمی توان صدق آنها را اثبات کرد. بنیادی ترین باورهای دینی وی، محصول ایمان است، نه **دلایل عقلی**. باورهایی چون: معاد جسمانی، نبوت، عصمت، ختم نبوت، کلام الله بودن قرآن، امامت، مهدویت به معنای عام، و غیره. محسن کدیور وقتی درباره ی استفاده ی مردان از حوریان درشت چشم بهشتی، و زنان از غلمان بهشتی صحبت می کند، می گوید: "بدون باور به معاد جسمانی و تحقق بدن انسانی در قیامت، چنین بحثی امکان ندارد". اما با کدام دلیل عقلی صدق تحقق بدن مادی دنیوی در قیامت قابل اثبات است؟ اگر چنین (فقدان دلایل عقلی) است، آن همه نابرداری و محکوم کردن "دیگری" که آرائی "متفاوت" و قرآنتی دیگر از اسلام و مسلمانی دارد، از کجا ناشی می شود؟ شما در قلمرو دین به اموری ایمان دارید، دیگران هم به اموری دیگر ایمان دارند.

آقای کدیور از مناسبتهای دیگر هم برای نقد اخلاقی- علمی صاحب این قلم بهره جسته است. برای مثال، او در مراسمی که تحت عنوان "اخلاق و سیاست" در واشنگتن در بزرگداشت مرحومان بازرگان و منتظری برگزار شد، درباره پاره ای از آرا و اشارات صاحب این قلم می نویسد:

"اسلام او [آیت الله منتظری] اسلام رحمت و مهربانی است او خدایی را به ما معرفی می کند که سنت لایتغیرش این است که کتب علی نفسه رحمه: این خدا رحمت را روش و قاعده ی خدایی خود قرار داده است، این **خدا پادشاه و دیکتاتور جهان** نیست آن چنان که برخی **افراد نادان** می پندارند. خدایی که منتظری، عارفان، فیلسوفان و فقیهان و متکلمان ما معرفی می کنند این خداست خدایی که بر خود رحمت را واجب کرده است و بر بندگان خود مدارا را لازم نموده است" [30].

به نظر می رسد که این اظهارات جناب کدیور ناظر به سخنان این "فرد نادان" در مصاحبه با BBC باشد که در آنجا توضیح داده است:

"در مورد قرآن، استناد بنده به بزرگان جهان اسلام است. ببینید در اسلام، ما یک فرقه نداریم. ما متکلمین را داریم، اشاعره را داریم و فیلسوفان و عارفان را داریم. خدای متکلمین مسلمان و فقهی ما، **پادشاه جهان** است. یعنی یک پادشاه است که منتهی در آسمان هاست. همان طور که یک پادشاه بر سرزمینی حکمرانی می کند، او بر تمام جهان حکم می راند. فرستادگانی دارد، سخنانی دارد، یک عده را تنبیه می کند، یک عده را تشویق می کند، پارتی بازی می کند، دوست دارد، دشمن دارد. این خدای فقیهان مسلمان است. اما فیلسوفان و عارفان مسلمان، کسانی مثل ملاصدرا، ابن عربی، مولوی و ... به هیچ وجه چنین خدایی نداشته اند. خدای آنها، خدای وحدت وجودی بوده است. خدای وحدت وجودی، خدایی است که عین جهان است و هیچ موجودی جدای از آن خدا نیست. اگر شما موجودی را یک سانتیمتر جدای از خدا فرض کنید، یعنی انکار بی نهایت بودن خدا. خدایی که من از او دفاع کرده ام، همان خدای ملاصدرا و ابن عربی و مولوی است" [31].

اوّل آنکه، آقای کدیور برای مقابله با این "فرد نادان" ابایی ندارد که سخنان وی را نخست تحریف و سپس تخطئه کند. برای مثال، او تعبیر "پادشاه جهان" را در کلام من به "پادشاه و دیکتاتور جهان" برمی گرداند.

دوم آنکه، در آن مصاحبه من میان "خدای عارفان و فیلسوفان" و "خدای فقیهان و متکلمان اشعری" تمایز نهادم. اما آقای کدیور بدون اشاره به آن تقسیم بندی همه ی آن نحله ها را درهم می آمیزد و از خدای "منتظری، عارفان، فیلسوفان، و فقیهان و متکلمان" سخن می گوید. (جالب این است که گویی مرحوم آیت الله منتظری خود یک تنه طبقه ای علاوه بر عارفان، فیلسوفان، و متکلمان را تشکیل می دهد!) و به نحوی سخن می گوید که گویی "آن فرد نادان" "خدای پادشاه و دیکتاتور جهان" را تنها صورت خداوند می داند و انگار نه انگار که من به صراحت در آن مصاحبه گفته ام که "خدایی که من از او دفاع کرده ام، همان خدای ملاصدرا و ابن عربی و مولوی است". حقیقتاً من نمی دانم مسلمانی ای که بر مبنای دفاع از خدای این بزرگان بنا شده است چه اشکالی دارد که آقای کدیور را تا به این حدّ برآشفته است. آیا خدای آیت الله منتظری نافی خدای ملاصدرا و ابن عربی و مولوی است؟

من البته از این نکته درمی گذرم که در مراسمی که با عنوان اخلاق و سیاست و برای بزرگداشت مردان اخلاقی ای چون منتظری و بازرگان برگزار شده است، "نادان" خواندن کسانی که غیر ما می اندیشند تا چه حدّ رفتاری سزاوار و منطبق با ادب نقد و اخلاق علمی است. ای کاش آقای کدیور در کنار این ادبیات

ناشایست دست کم برای تحکیم مدعیات خویش دلیلی اقامه می کرد تا تلخی آن زبان به شیرینی یک بحث مستدل فراموش می شد. تنها اثر این سخن آن بود که خوراک برای روزنامه ی کیهان 14 بهمن 88 فراهم آورد.

8. حقیقت این است که اگر مجموعه اظهارات آقای کدیور را در خصوص فقه و فقاہت در کنار یکدیگر قرار دهیم، لاجرم باید نتیجه بگیریم که این علوم دیگر به کار جامعه ما نمی یابد، و اشتغال به این علوم هیچ گره ای از کارفروسته مسائل جامعه و مسلمانان نمی گشاید. بگذارید آرای ایشان را در این زمینه با هم مرور کنیم.

کدیور بر این باور است که احکام فقهی قرآن و سنت معتبر در زمان نزول عقلانی، عادلانه و از همه راه حل های ادیان و آئین های دیگر برتر بوده اند [32]، اما، به اعتقاد او، این احکام امروزه دیگر چنان منزلتی ندارند:

**"مستند برخی از این احکام معارض حقوق بشر آیات قرآن کریم است... منصفانه اگر بخواهیم قضاوت کنیم و به ظواهر اینگونه آیات وفادار بمانیم چاره ای جز قبول عدم تساوی حقوقی مسلمان و غیر مسلمان، عدم تساوی حقوقی زن و مرد در بسیاری موارد، عدم تساوی برده و آزاد و مجازات های خشن نخواهیم داشت... مستند اکثر قریب به اتفاق احکام شرعی معارض حقوق بشر روایات منقول از پیامبر یا ائمه است. سند بسیاری از این روایات صحیح یا موثق و در مجموع مطابق ضوابط معتبر و بدون اشکال است. دلالت اینگونه روایات صریح در مقصود است و ظهور در احکامی دارد که امروز خلاف حقوق بشر تلقی می شود... اندیشه های ناسازگار با حقوق بشر، شامل گزاره هایی صریح در تعارض با اندیشه حقوق بشر و نص و در تبعیض حقوقی انسانها به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیت و فقیه و عوام بودن و صریح در نفی آزادی مذهب و مجازات های خشن و موهن. این گونه گزاره ها را در برخی آیات مدنی، قسمتی از سیره پیامبر(ص) در مدینه و برخی از روایات ائمه(ع) در قالب دلالت های صریح آمده است... بحث تعارض اندیشه حقوق بشر با اسلام سنتی عمیق تر از آن است که در بادی نظر تصور می شود. تعارض محدود به آرای عالمان دین و فقیهان شریعت نیست بلکه سخن از تعارض متن دین یعنی برخی آیات و بسیاری روایات با اندیشه حقوق بشر است... احکام شرعی معارض با حقوق بشر، برگرفته یا عین تعالیم رسول و ائمه است... دامنه تعارض با حقوق بشر به آیات کتاب خدا نیز سرایت می کند... سخن از تعارض متن دین یعنی برخی آیات و بسیاری از روایات با اندیشه حقوق بشر است" [33].**

کدیور در جای دیگری هم متن دین (یعنی قرآن و سنت معتبر) را متضمن "مجازات های موهن و خشن" معرفی کرده است:

**"مسلمان معاصر در متن دین یعنی در کتاب و سنت دو اندیشه را در کنار هم مشاهده می کند: اول اندیشه سازگار با حقوق بشر شامل دو نوع گزاره، یکی گزاره هایی که تعارضی با اندیشه حقوق بشر ندارند و دیگر گزاره هایی که صریحا دلالت بر حقوق ذاتی انسان از آن حیث که انسان است دارند. دوم اندیشه ناسازگار با حقوق بشر، شامل گزاره هایی صریح در تعارض با اندیشه حقوق بشر و نص در تبعیض حقوقی انسانها به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیت و فقیه و عوام بودن و صریح در نفی آزادی مذهب و مجازات های خشن و موهن." [34].**

اما او برای رفع تعارض اسلام با حقوق بشر و دموکراسی چه راه حلی پیشنهاد می کند؟ به اعتقاد او، هر گزاره و حکمی از قرآن و سنت معتبر "که امروز غیر عادلانه تلقی شود، یا معارض حکم عقل قطعی باشد، از اعتبار ساقط است" [35]. "مخالفت یقینی حکمی با سیره عقلای دوران ما یا تنافی با ضوابط عدالت در این عصر یا مرجوحیت در قبال راه حل های عصر جدید کاشف از موقت بودن، غیر دائمی بودن و به یک معنی منسوخ شدن چنین احکامی است" [36].

روشن است که در اینجا کدیور مدرنیته، عقلانیت مدرن، عدالت مدرن و اخلاق مدرن را برتر از اسلام به شمار می آورد، و معتقد است که بر مبنای حکم عقلانیت مدرن می توان احکام و فرامین اسلام را منسوخ و ساقط کرد:

"گزاره های دینی با چه معیارهایی باید سنجیده شوند تا اگر سر بلند از این سنجش، بیرون آمدند، به عنوان معرفت دینی بمانند و اگر جز این بود، به موزه تاریخ سپرده شوند؟... لازمه دینی بودن گزاره های دینی این است که امروز هم قابل قبول و موجه باشند. برخی گزاره های دینی، امور متغیر و زمان مند بوده اند که امروز زمان اعتبار آنها بسر آمده است و به زبان دینی نسخ شده است... [پیش از این] سه معیار ذکر کرده ام. معیار اول، عقلانیت است... اگر در مناسبات امروزی، امری با عقلانیت متعارف امروزی، عقلایی محسوب نشود، دینی هم محسوب نخواهد شد؛ ولو دینی بوده باشد... این عقلایی بودن یا نبودن را ما از مدرنیته می توانیم بیاموزیم. مسلمانان به مدد مدرنیته در حوزه حقوق اساسی، در بحث مشروعیت حکومت ها و در بحث حقوق دولت و ملت می توانند مطالبی برای اداره بهتر جامعه شان بیاموزند... ملاک دوم، عدالت است، با همه ابهامهایی که دارد. چیزی که در عرف امروز عادلانه محسوب می شود، پذیرفتنی است؛ اگر چیزی عادلانه دانسته نمی شود، نمی تواند امروز دینی باشد... معیار سوم، رجحان و برتری راه حل دین در قیاس با راه حل های رقیب است. من تا زمانی می توانم دیندار بمانم که بتوانم در رقابت با اندیشه های رقیب بگویم: راه حل من، با معیار امروز، راه حل برتری است... این ملاک، خود، قرینه ای بر منسوخ بودن برخی احکام است... بنابراین سه معیار عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر بودن نسبت به راه حل های رقیب، سه معیار یا ضابطه بر گرفته از اندیشه مدرن، برای پالایش معرفت و عمل دینی هستند" [37]. "حقوق بشر یکی از نمادهای سیره عقلا در عصر ماست" [38]. "حقوق بشر یک شاخص عقلایی معاصر است" [39]. "مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر اموری عقلایی است... اعلامیه جهانی حقوق بشر برآیند عقلانیت انسان معاصر است" [40].

آقای کدیور نه فقط اعلامیه جهانی حقوق بشر، بلکه میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی و نیز کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان را هم برتر، عقلانی تر، و عادلانه تر از احکام قرآن و سنت معتبر نبوی می داند:

"سه دسته اول از احکام شرعی زنان (که اکثر احکام آنها را در بر می گیرد) با مواد ۱، ۲، ۷ و ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، مواد ۳ و ۲۳ میثاق بین المللی حقوق مدنی سیاسی (۱۹۶۷)، مواد ۱ و ۶ اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن (۱۹۷۵)، و بسیاری از مواد کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹) در تعارض آشکار است... اندیشه حقوق بشر در اکثر قریب به اتفاق موارد تعارض، بر موضع اسلام تاریخی رجحان دارد... راه حل های اسلام تاریخی برای رفع تعارض احکام شرعی حوزه زنان با حقوق بشر، جزئی، نارسا و ناکافی است... بویژه در اموری که مستندشان نص قرآن یا سنت معتبر است، فاقد کارائی اند و توان خروج از بن بست

را ندارند... اسلام نواندیش در عین پای بندی به پیام جاودانه وحی الهی، اندیشه حقوق بشر در حوزه زنان را به دلیل عادلانه بودنش می پذیرد و احکام معارض با آن در متن دین را احکامی می داند که اگرچه در عصر نزول عقلانی، عادلانه و برتر از راه حلهای رقیب بوده اند، اما امروز به دلیل از دست دادن این سه ضابطه، تکلیف فعلی محسوب نشده، در زمره احکام منسوخ به حساب می آیند"[41].

" در سه محور چالش تعالیم سنتی ادیان با حقوق بشر مسئله با تقدم اندیشه حقوق بشر بر قرانت سنتی ادیان حل شده است. آن سه محور عبارتند از برابری حقوقی انسانها، آزادی های دینی و مذهبی و قابل نقد و گفت و گو بودن گزاره های دینی"[42]. "بنابراین در شش محور یعنی تساوی حقوقی انسان ها و نفی تبعیض های چهارگانه دینی، جنسی، بردگی و فقهی و آزادی عقیده و مذهب و نفی مجازات های خودسرانه، خشن و شکنجه موضع اسناد حقوق بشر در مقایسه با احکام اسلام تاریخی، قابل دفاع تر، عقلانی تر، عادلانه تر و ارجح است"[43].

این نظرات سه پیامد مهم دارد:

**پیامد نخست نفی فقاہت است.** آقای کدیور حقوق بشر(اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، کنوانسیون منع تبعیض از زنان)، دموکراسی، عدالت مدرن و عقلانیت مدرن را برتر از فرامین و احکام فقهی قرآن و سنت معتبر نبوی می نشاند. از نظر او هر حکمی از قرآن و سنت معتبر که با این معیارها تعارض داشته باشد، موهن و خشن است و مفسدان بیش از مصالح آن خواهد بود، باید آنها را ساقط و منسوخ بشمار آورد[44]. تقدم با عقلانیت و عدالت مدرن است. اگر این مدعای جناب کدیور را بپذیریم، در آن صورت باید از خود پرسیم که دیگر چه نیازی به فقه و فقها خواهد بود؟ آیا غیر فقها نمی توانند دریابند که مجازات سنگسار، قطع دست، تازیانه زدن، حکم محارب، حکم ارتداد، و غیره، با حقوق بشر تعارض دارد؟ آیا برای آنکه دریابیم مضمون اعلامیه جهانی حقوق بشر و دیگر متون حقوق بشر اموری عقلایی، عادلانه، و اخلاقی هستند، حتماً باید فقیه باشیم؟ در حدی که من می فهمم برای نفی حکم سنگسار، حکم قطع دست، حکم قطع معکوس دست و پا، حکم شراب خواری، حکم همجنس گرایی، نیازی به فقاہت نیست. برای مثال، زنان مسلمان با تمام وجود خود ناعادلانه بودن بسیاری از احکام تبعیض آمیز مربوط به زنان را احساس و نفی می کنند، بدون آنکه فقیه باشند. هیچ کس نمی تواند به آنها بگوید چون شما فقیه نیستید، حق ندارید آن قوانین تبعیض آمیز فقهی را رد کنید. هیچ کس نمی تواند به مردم بگوید چون شما فقیه نیستید، حق ندارید ولایت فقیه را رد کنید. هر کس با عقل عرفی (common sense) خود غیر عقلانی بودن، ناعادلانه بودن، و غیر اخلاقی بودن این نوع احکام و مجازات ها را درمی یابد.

**پیامد دوم نفی فقه است.** آقای کدیور معتقد است که احکام فقهی اجتماعی(غیر عبادی) در ۱۴ قرن پیش عادلانه، اخلاقی و برتر از رقبایشان بوده اند، اما امروز فاقد تمامی این اوصاف اند و باید حقوق بشر و دموکراسی را جایگزین آنان کرد. اگر چنین است، در آن صورت تخصص در این دانش، یعنی فقیه شدن، چه حسن و سودی دارد؟ این علم تاریخ مصرف گذشته گره از کدام مشکل ما می گشاید؟ در اینجا منزلت علم فقه مثل طبیعت شناسی ارسطویی است. امروز طبیعت شناسی ارسطویی کدام مسأله ی نظری و مشکل عملی ما را حل و رفع می کند؟ اگر احکام طبیعت شناسی ارسطویی در قیاس با فیزیک مدرن منسوخ شده است، در آن صورت چه حسنی در آموختن آن است؟ تخصص یافتن در طبیعیات ارسطویی- ابن سینایی، امروزه غیر از اهمیت آن از منظر تاریخ علم، کدام درد از دردهای ما را می تواند درمان کند؟ بر همین قیاس، اگر فقه اجتماعی دانشی است که به چهارده قرن پیش تعلق دارد، و به حکم فقهی



چون جناب کدیور، احکام آن ناعادلانه، غیر عقلانی، غیر اخلاقی، خشن و موهن است، در آن صورت آموختن آن گره گشای کدام مسائل ما خواهد بود؟

**پیامد سوّم نفی تحدی پیامبر و منسوخ اعلام کردن فرامین قرآن است.** کدیور مدعی است: "این احکام [احکام فقهی] تردیدی نیست که اولاً کلام خداست و همین گونه که بوده نازل شده و به دست ما رسیده است" [45]. اما او آنچه را که کلام خداوند می خواند در عین حال "خشن"، "موهن" و فرامینی که "مفاسدشان بیش از مصالح شان" است، قلمداد می کند. و در گام بعد سخنان و برساخته های انسان های غیر مسلمان غربی را "برتر"، "عقلانی تر" و "عادلانه تر" از کلام الله به شمار می آورد، و در پایان کلام الله را "منسوخ" و "ساقط" می سازد تا میوه های مدرنیته را جایگزین آن کند. اما به نظر می رسد که این شیوه منسوخ و ساقط کردن احکام و فرامین الهی به این معنا خواهد بود که تحدی قرآن مبنی بر آنکه اگر می توانید آیات و احکامی همسنگ یا بهتر از آیات و احکام قرآنی بیاورید، دچار مشکلات جدی خواهد بود. کدیور برای آنکه از این نتیجه اجتناب کند در عین حال که به منسوخ و ساقط کردن کلام الله حکم می دهد، از مؤمنان می خواهد که همچنان آن آیات و فقرات را بخوانند:

"واضح است که مراد از نسخ در قرآن، نسخ حکم بدون نسخ تلاوت است. یعنی در عین پذیرش این که آیه منسوخ از جانب خداوند بر پیامبر نازل شده است و الی الابد جزء قرآن خواهد بود و در تلاوت و اعجاز و بلاغت و دیگر مباحث قرآنی می توان به آن استناد کرد، اما حکم آن توسط آیه دیگر قرآنی نسخ شده است" [46].

جناب کدیور روشن نکرده است که خداوند چگونه به ایشان اجازه داده تا سخنان او را منسوخ و ساقط سازد؟ کدام آیه ی قرآن به ایشان اجازه داده است تا احکام الله غیر عبادی را تعطیل کند؟ کدیور وقتی با عبدالکریم سروش در می پیچد به او یادآوری شود که پیامبر گرامی اسلام در مدینه حکومت تشکیل داد، پس شما نمی توانید اسلام سیاسی را نفی کنید. اما وقتی خود می خواهد کلام الله را منسوخ و ساقط سازد، آیات نازل شده در مدینه را موقتی و "ناظر به اداره مدینه" به شمار می آورد که "متناسب با اداره جامعه" مدینه بود. "آیات مدنی صبغه حقوقی دارند و به همین دلیل متناسب با مقتضیات زمانی- مکانی عصر نزول هستند". اما "آیات مکی بیشتر به پیام های اعتقادی و اخلاقی و گوهر ثابت دین اختصاص" دارند [47].

**9.** مایلیم در آخر این بحث به این نکته مهم هم اشاره کنم که نوع برخورد جناب کدیور نه فقط با روشنفکران دینی بلکه با روشنفکران غیردینی هم تحقیر آمیز است. (در اینجا من تعمداً تعبیر "روشنفکران غیردینی" را به کار می برم نه "روشنفکران سکولار"، زیرا روشنفکران دینی مانند سروش، شبستری، ملکیان، نراقی، حجابیان، و گروهی دیگر از نواندیشان دینی همه "سکولار" هستند، یعنی از جدایی نهاد دین از نهاد دولت دفاع می کنند و به حکومت/دولت دینی باور ندارند.) آقای کدیور وزن روشنفکران غیر دینی را تقریباً صفر می داند. بدون هیچ تردیدی او خود از آرای روشنفکران غیردینی بهره فراوان برده است، اما به نظر نمی رسد که رغبت چندانی داشته باشد تا به نقش و نفوذ این متفکران در آرای خود، و نیز فرهنگ ایرانی و تحولات فکری و سیاسی ایران معاصر اذعان کند. اما حقیقتاً چگونه می توان نقش و نفوذ چشمگیر روشنفکرانی مانند عزّت الله فولادوند، خشیایار دیهیمی، حسین بشیریه، مراد فرهادپور، سیّد جواد طباطبایی، محمدرضا نیکفر، علی میرسپاسی و ده ها روشنفکر و اندیشمند ایرانی دیگر را نادیده گرفت، و برای خود، به صرف آنکه متخصص دانشی منسوخ و ساقط شده است، بیشترین وزن و نقش و نفوذ را در فرهنگ و زندگی اجتماعی معاصر ایران قائل شد؟ شمار بسیار زیادی از مذهبیبون و نیز اصلاح طلبان کنونی، از جمله آقای کدیور، دانش خود را درباره جهان جدید، از

جمله مفاهیم سیاسی مدرن، مرهون آثار و تعالیم این متفکران بوده اند. حقیقتاً اگر بنا به وزن کثی باشد، آیا می توان گستردگی و ماندگاری تأثیر آقای کدیور را همسنگ مترجم آگاه و سختکوشی چون عزت الله فولادوند دانست؟ اولی در بهترین حالت کارشناس علمی است که به تعبیر خودش به چهارده قرن پیش تعلق دارد و امروزه منسوخ و ساقط شده است، و دومی در قلب فرهنگ پویای معاصر جای دارد، و کامیابانه دانش و اندیشه تجدد را به چندین نسل از جوانان ایرانی انتقال داده است. نفوذ کدام شاعر دینی معاصر در نسل جوان، همپراز نفوذ احمد شاملو است؟

روشنفکران غیر دینی به فرهنگ و جامعه ما دست کم از دو زاویه مهم خدمت کرده اند: نخست آنکه ایشان در انتقال اندیشه تجدد و آشنایی ایرانیان با مدرنیته نقشی مؤثر و انکارناپذیر ایفا کرده اند؛ و دوم آنکه، به نسل جوان ایرانی شیوه های بدیل اندیشیدن و سبکهای مدرن زیستن را آموخته اند، و از این طریق بر تنوع و ژرفای زیست و اندیشه نسل جوان ما بسی افزوده اند. نسل جوانی که امروزه بدنه اصلی جنبش سبز را تشکیل می دهند تا حدّ زیادی فرزندان معنوی و فکری این روشنفکران و اندیشمندان پرکار و کم توقع، و پر دانش و کم ادعا هستند.

همه ما باید مدام به خود این حقیقت مهم را یادآور شویم که جنبش سبز جنبشی تکثرگرایانه است، و بخش مهمی از آرمان دموکراسی خواهی و دفاع از حقوق بشر در ذهن آفرینندگان جوان این جنبش بر مبنای احترام به تکثر و تنوع شکل گرفته است. وظیفه اخلاقی و سیاسی ماست که به تکثرگرایی جنبش سبز احترام بگذاریم، و هرگز این فکر را به مخیله خود هم راه ندهیم که بخشی از افشار اجتماعی جامعه را از فرآیند مشارکت در تعیین سرنوشت خود حذف کنیم. روشنفکران غیردینی که جای خود دارند، هواداران محمود احمدی نژاد هم نباید از مشارکت در آن فرآیند سرنوشت ساز محروم شوند. لازمه این امر آن است که نمایندگان منتخب گروه های اجتماعی مختلف (زنان، معلمان، کارگران، دانشجویان، روحانیان، روشنفکران، و غیره) باید هریک مطالبات خود را مدوّن کنند، و در تعامل با یکدیگر رهبری جنبش را سامان بدهند. ما نباید خاطره ی تجربه انقلاب اسلامی را از یاد ببریم که رهبری آن در آغاز شعارهای دموکراتیک سر می داد، اما پس از کسب قدرت مخالفان را از صحنه بیرون کرد. این خاطره باید هشداربازی برای ما باشد که مبدا بار دیگر کسانی، خواه در ردای فقها و خواه در هر ردای دیگر، ترازوی وزن کثی خود را دوباره علم کنند، و برای خود وزن بیشتر و لذا حق بیشتر قائل شوند، و رقبای خود را بی وزن و اینمایند و بکوشند تا آنها را به سکوت یا انفعال وادارند.

**10.** نتیجه آنکه نقدهای کدیور بر مخالفان فکری اش فاقد حداقل استانداردهای یک نقد علمی و اخلاقی سالم است. او به جای نقد روشنگر، منصفانه و ملتزم به ادب علمی و اخلاقی، گویی در پی تسویه حساب شخصی با کسانی است که اندیشه هایشان را نمی پسندد. سخن او در نقد مخالفان هرگز عمق نظری نمی یابد، و غالباً در حدّ فتاوی محتسبانه و فقیهانه و نیز خطابه های منبری باقی می ماند، و بدتر آنکه گاه با اتهامات اخلاقی نامنصفانه و بی اساس آلوده می شود. در این میان، گویی او رسالت اصلی خود را تخطئه نمادهای نواندیشی دینی، یعنی سروش، شبستری، و ملکیان، قرار داده است، و در عین حال که در اندیشه های "نوآورانه" اش، بی آنکه خود اذعان کند، تا حدّ زیادی وامدار آن متفکران است، از هر فرصتی، خواه سیاسی خواه مذهبی، بهره می جوید تا آنها را افشا کند، و مؤمنان را از آفات ایشان مصون بدارد. این شیوه ها نه به رشد و شکوفایی اندیشه ی دینی در جامعه ما کمک می کند، و نه در ارتقای فضای فرهنگی و سیاسی ما، خصوصاً در این ایام حساس و بحرانی در تاریخ ایران معاصر، تأثیر سازنده خواهد داشت. آقای کدیور حقّ دارد که خود را در مقام مرجعیت یا آیت الهی ببیند، و برای خود حقّ نظارت شرعی بر قوانین را قائل باشد (بی آنکه دیگران مکلف به پذیرش چنان شأن و مقامی برای او

باشند). اما نباید فراموش کند که عرصه فرهنگ و اندیشه، از جمله فرهنگ و اندیشه دینی، عرصه ادب و استدلال است، نه ولایت و احتساب.

### منبع: 25 بهمن 1388

#### پاورقی ها:

- 1- متن کل آن نقدها در صفحه های گذشته درج شده است.
- 2- رجوع شود به سخنرانی مرکز نور و دانش، نیوجرسی، مراسم شب هفت آیت الله منتظری.
- 3- محسن کدیور، *حق الناس، اسلام و حقوق بشر*، انتشارات کویر، صص 146-147.
- 4- رجوع شود به هشتمین نقد آرای محسن کدیور، "دین تاریخی و اسلام تاریخی". متن کامل مقالات در پاورقی یک آمده است.
- 5- تفصیل این مدعا در مقالات پاورقی یک آمده است.
- 6- رجوع شود به گفت و گوی صریح درباره روشنفکری دینی، مرداد 1387، سایت محسن کدیور.

7- سروش به اقتضای مولوی خداوند را صورت بی صورت می داند، و معتقد است که پیامبران هر یک در رویاری با این امر بی صورت صورتی خاص به آن بخشیده اند که با عرف زمانه ایشان متناسب بوده است. او معتقد است که وقتی پیامبران با این صورت بی صورت مواجه شده اند و آن را تجربه کرده اند، صورتی بر آن امر بی صورت افکنده و آن را در اختیار آدمیان قرار داده اند. مطابق این مدل، بخش مهمی از کتب مقدس دینی عرف زمانه است و هیچ ربطی به تجربه ی وحیانی ندارد. آن بخشی هم که محصول تجربه ی وحیانی است، صورتی است که آن پیامبر بر امر بی صورت افکنده است. حال پرسش این است: آیا افرادی که خود با امر بی صورت مواجه می شوند، باید هم چنان به صورت بندی پیامبرشان که در متن مقدس آمده است وفادار باشند، یا می توانند از صورت بندی های آن متن مقدس عبور کنند و صورت تازه ای بر آن امر بی صورت بیفکنند؟ سروش در پاسخ این پرسش گفته بود:

"متونی که در ادیان، خصوصاً در اسلام، پدید آمده است، دو بخش دارد: یک بخش صورت هایی استوره ای است که بر حقیقت افکنده اند. بخش دیگر مربوط به زندگی و معاملات و تشریحات است که خداوند در آن جا در هیئت یک امر و ناهی ظاهر شده است، بلکه امر و ناهی و شارع در واقع خود پیغمبر است و خدا بر تشریحات او صحنه گذاشته است. در هر حال گزاره هایی که مربوط به احکام و مقررات فقهی و حقوقی است اصلاً از جنس صورت افکندن بر امر بی صورت نیست و حکم اش روشن است. اما بخش اول یعنی گزاره هایی که از خدا، معاد، شیطان، خلقت و... بحث می کنند، همه صورت بندی استوره ای تجربه ی بی صورت است. و ادیان مختلف صورت بندی های مختلف آن امر بی صورت هستند. یکی متعلق به پیامبر اسلام است، دیگری متعلق به حضرت مسیح و... همه ی صورت ها نسبتشان با آن امر مطلق بی صورت یکی است... پیروان پیامبران کشف انبیا شان را تام اتم می دانند و از این راه میانشان فرق می نهند، برای نشان داده این تفاوت ها هم به صورت بندیهای شان از امر بی صورت استناد می کنند. اما در پاسخ این پرسش که آیا می توان از این صورت ها درگذشت یا نه، باید گفت این حق عقلاً برای افراد محفوظ است که به تجربه ی بی صورت خود صورت جدیدی ببخشند، اما اولاً که کثیری از مردم تجربه ی بی صورت ندارند تا بخواهند به آن صورتی بدهند، لذا باید خریدار مغازه ی انبیاء و ممنون آنان باشند. ثانیاً: کسانی که خودشان واجد تجربه ی بی صورت هستند، یعنی عرفا، هر چند که حق دارند صورت

جدیدی به تجربه شان ببخشند، باید به دو نکته توجه داشته باشند، یکی این که از حیث اجتماعی، تا در درون جامعه ی دینداران مصلحت اندیش زندگی می کنند، باید مماشات کنند و دم از این صورت های جدید نزنند. به قول شیخ محمود شبستری:

ولی تا با خودی زنهار زنهار عبارات شریعت را نگهدار

پیامبران، خصوصاً پیامبر اسلام، سخنانشان این بود که ما جامعه و تمدنی را بر بنیاد اسطوره ها و صورت بندی هایی از حقیقت ایجاد کرده ایم و اجازه نمی دهیم کسی ان را بر هم بزند. دیگر این که، از جهت فردی، نباید فراموش کرد که خود این صورت بندی ها تاریخی و سنتی دارد و بهتر است فرد خود را از این سنت نبرد و آب گیر خود را به دریا متصل کند. یعنی نباید به صورت بندی های پیشروان و پیش کسوتان بی اعتنا باشد، بالاخره آنها هم همین راه را رفته اند" (عبدالکریم سروش، *اخلاق خدایان*، طرح نو، صص 140-138).

8- رجوع شود به اطلاعیه ی 1388/2/23 .

9- مرتضی مطهری، *پیرامون انقلاب اسلامی*، انتشارات صدرا، صص 85-86 .

10- علی شریعتی، *مجموعه آثار*، جلد 1، ص 8 .

11- علی شریعتی، *مجموعه آثار*، جلد 1، 214 .

12- رجوع شود به سایت کدیور، سخنرانی اوکلند، 5 دی ماه 1388، مراسم عاشورای حسینی و بزرگداشت آیت الله منتظری.

13- رجوع شود به سایت کدیور سخنرانی مراسم شب هفت آیت الله منتظری در مرکز نور و دانش نیوجرسی.

14- به عنوان نمونه طباطبایی در *المیزان* نوشته است:

"سلب الحقوق العامة عن بعض الافراد و الجوامع مآلاً مناص عنه في الجامعة الانسانية لكن الذي يعتبره المجتمع الانسانی الصالح هو سلب الحقوق عن یريد ابطال الحقوق و هدم المجتمع، و الذي يعتبره الاسلام فی ثبوت الحق هو دین التوحيد من الاسلام او الذمه فمن الاسلام له و لادمة، فلا حق له من الحياة و هو الذي ينطبق علی الناموس الفطری الذي سمعت انه المعبر اجمالاً عند المجتمع الانسان: سلب حقوق عمومی از بعضی افراد و گروهها در جامعه ی انسانی امری گریزناپذیر است اما جامعه ی انسانی شایسته فقط سلب حقوق کسی را قبول دارد که می خواهد حقوق دیگران را زیر پا بگذارد و جامعه را به نابودی بکشاند؛ اما آن چه اسلام در باب ثبوت حقّ قبول دارد دین توحید است، که همان اسلام است، یا پذیرش ذمه. در نتیجه، کسی که نه اسلام را بپذیرد و نه ذمه را حق حیات ندارد؛ و این امری است که با قانون فطری که اجمالاً مورد قبول جامعه انسانی است انطباق دارد" محمد حسین طباطبایی، *المیزان*، الجزء الثالث، دارالکتب الاسلامیه، ص 287 .

15- عبدالکریم سروش، "گاهی چراغ دین دود می زند"، 1388//4/31 . سایت سروش، رجوع شود به لینک:

[http://www.drSORoush.com/Persian/On\\_DrSoroush/P-CMO-13880431-CheragheDin.html](http://www.drSORoush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-13880431-CheragheDin.html)

16- رجوع شود به سخنرانی شب هفت آیت الله منتظری در مرکز نور و دانش نیوجرسی.

17- سخنرانی شام غربیان، یاد منتظری و عاشورای خونین، مرکز امام رضا لانگ آیلند نیویورک، 6 دی 88.

18- "بیانیه ی پنج نفره و منظرهای متفاوت دینی در گفت و گو با محسن کدیور". رجوع شود به:

<http://www.kadivar.com/Index.asp?DocId=2446&AC=1&AF=1&ASB=1&AGM=1&AL=1&DT=dtv>

19- سخنرانی بزرگداشت احمد بورقانی در تورنتو، 17 بهمن 88. در سایت کدیور بخش پرسش و پاسخ آن در حال حاضر وجود ندارد. بخش های ذکر شده در متن متعلق به پرسش و پاسخ هستند.

20- به عنوان نمونه ای دیگر، محسن کدیور در سخنرانی دانشگاه واترلو (15 بهمن 1388) گفته است:

"بدون تعارف صحبت بکنیم، ما هنوز نتوانسته ایم یک وزیر کشوری که نیروی انتظامیش در خیابان جنایت کرده است در مجلس استیضاح کنیم، ما هنوز نتوانسته ایم یک آدمی را که مدعی هستیم که دروغ گفته است و تقلب کرده است و به شکل غصبی صندلی ریاست جمهوری را تصاحب کرده است رابه زیر بکشیم، خوب در این صورت که ما هنوز به این مطالبات اولیه دست نیافته ایم، و به قول ضرب المثل فارسی خودمان، در ده راهش نمی دادند، سراغ کدخدا می گرفت! بسیار خوب تو که نتوانستی وزیر را عوض کنی، تو که نتوانستی رئیس جمهور را تغییر بدهی، به فکر تغییر نظام افتاده ای؟! **خواب دیدی خیر باشد. عقل هم خوب چیزی است! هر کسی که شعار گنده گنده می دهد، می گوئیم بسم الله، راه حل خودت را ارائه کن، سی و یک سال است و نشسته ای و می خواهی رژیم عوض کنی، چقدر موفق شده ای".**

رجوع شود به لینک:

<http://www.kadivar.com/Index.asp?DocId=2459&AC=1&AF=1&ASB=1&AGM=1&AL=1&DT=dtv>

21- رجوع شود به لینک:

[http://www.radiofarda.com/content/F11\\_Iran\\_Postelection\\_Kadivar/1914328.html?page=2](http://www.radiofarda.com/content/F11_Iran_Postelection_Kadivar/1914328.html?page=2)

22- رجوع شود به لینک:

<http://www.kadivar.com/Index.asp?DocId=2466&AC=1&AF=1&ASB=1&AGM=1&AL=1&DT=dtv>

23 - رجوع شود به لینک: <http://www.kaleme.org/1388/11/13/klm-10327>

24 - رجوع شود به لینک: <http://www.kaleme.org/1388/11/19/klm-11036>

25- رجوع شود به لینک: <http://www.kaleme.org/1388/11/13/klm-10327>

26- رجوع شود به لینک:

<http://www.kadivar.com/Index.asp?DocId=2438&AC=1&AF=1&ASB=1&AGM=1&AL=1&DT=dtv>

27- رجوع شود به لینک:

<http://www.kadivar.com/Index.asp?DocId=2448&AC=1&AF=1&ASB=1&AGM=1&AL=1&DT=dtv>

28- "بیانیه ی پنج نفره و منظرهای متفاوت دینی در گفت و گو با محسن کدیور". نظرات محسن کدیور درباره ی "همجنس خواهی" که او گفته است من به شیوه ی خاص خود آنها را طرح کرده ام، عیناً به قرار زیر است. من متن آنها را بدون هیچ توضیحی می آورم تا خواننده خودش درباره ی آنها داوری کند. من همه جا از مفهوم "همجنس خواهی" سخن گفته ام، اما محسن کدیور همه جا از مفهوم "همجنس بازی" استفاده می کند:

"ارتباط جنسی با جنس موافق(همجنس بازی) در اعلامیه ی جهانی حقوق بشر و دو میثاق پیرو آن به رسمیت شناخته نشده است... اصولاً همجنس بازی یا همجنس گرایی امری غیر عقلایی و غیر انسانی ست و انحراف از مسیر صحیح بشری محسوب می شود... به قول مشهور اول برادریت را اثبات کن بعد ادعای میراث کن... علمای اسلام- اعم از اهل سنت و شیعه- در ممنوعیت شرعی و اشد مجازات همجنس بازان همداستانند... حرمت شرعی لواط و مساحقه و مجازات شدید مرتکبین آن ها از احکام ثابت و دائمی شرعی است. روشنفکری دینی در این مسئله که فاقد پشتوانه ی عقلانی است با اسلام سنتی در حرمت شرعی و اصل مجازات(فارغ از نو آن) برخوردی مشابه دارد... با صراحت می گویم مسلمانی مطلقاً همجنس گرایی را بر نمی تابد و از تمامی طرق موجه برای ریشه کن کردن این انحراف تأسف بار از جوامع انسانی کوشش می کند"(محسن کدیور، *حق الناس*، صص 164-165).

"از نگاه دینی هجنس گرایی امری مطرود، قبیح و خلاف نوامیس الهی است و مخل کیان خانواده می باشد و هرگز نمی توان آن را در زمره ی حقوق بشر به حساب آورد"(*حق الناس*، ص 175). در جامعه ای که دینداران به روش های دموکراتیک دولت را در اختیار بگیرند، "قانون از طریق راهکارهای دموکراتیک همجنس گرایی، روابط آزاد جنسی خارج از ازدواج به ویژه قبل از ازدواج، ترویج سکس و خشونت از طریق رسانه های ارتباط جمعی، سقط جنین جز در موارد اضطراری را ممنوع می کند"(*حق الناس*، ص 44).

29- محسن کدیور، *حق الناس*، صص 206-207 .

30- رجوع شود به سخنرانی 3 بهمن 88 در مراسم بزرگداشت بازرگان و منتظری در لینک زیر:

[http://www.khodnevis.org/persian/%D8%A8%D9%84%D8%A7%DA%AF%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86/4444-kadivar\\_ganji.html](http://www.khodnevis.org/persian/%D8%A8%D9%84%D8%A7%DA%AF%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86/4444-kadivar_ganji.html)

31- رجوع شود به متن کامل گفت و گو در لینک زیر:

[http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2010/01/100111\\_112\\_ef\\_with\\_ganji.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2010/01/100111_112_ef_with_ganji.shtml)

در مقاله ی "سیمای حقیقی علی خامنه ای" نوشتیم:

"در سنت مسلمین دو خدا وجود دارد:

اولی، خدای فقیهان و متکلمان (خصوصاً اشاعره) است. این خدا، خدای متشخص انسانوار پادشاه جهان است. به تعبیر دیگر، فقها خدایی به صورت پادشاهان دنیوی درست کرده اند. این خدا، همان کارهایی را انجام می دهد که پادشاهان دارای قدرت مطلقه انجام می داده اند. دوست و دشمن دارد، پیام رسانانی دارد، عصبانی و خشمگین می شود، پارتی بازی می کند، از مردم قرض می گیرد و به آنها بهره می دهد، تنبیه و مجازات (حکم ارتداد، حکم محاربه، حکم شراب خواری، حکم سرقت، حکم سنگسار و...) می کند، دلش به رحم می آید، فریب کار است، تیرانداز است، قاتل است، به درد سلطه و سرکوب می خورد.

دومی، خدای عارفان و فیلسوفان مسلمان است. آنان از لیس کمثله شیء آغاز می کنند. مدعای آنان این است: اگر خداوند از هیچ جهتی از جهات شبیه هیچ موجودی از موجودات نیست، شبیه انسان ها و پادشاهان هم نیست. به تعبیر مولوی، صورت بخشی به امر بی صورت (خداوند)، کار آدمیان است. خداوند صورت بی صورت است. به همین دلیل امام محمد غزالی (متوفی 505 هجری) به صراحت تمام گفته است: "اصولاً جمیع الفاظ زبان وقتی در حق خداوند به کار می روند، مجازی و استعاری می شوند". خدای فیلسوفان مسلمان که از جمیع جهات و حیثیات واجب الوجود بالذات است، تحریک پذیر نیست، برای آن که حرکت از خصوصیات موجودات امکانی است که قوای خود را به فعلیت می رسانند. در سنت عارفانه و فیلسوفانه ی مسلمین، هیچ موجودی غیر از خداوند وجود ندارد. برای این که فرض وجود موجودی غیر از خداوند، با بی نهایت بودن خداوند تعارض دارد. خداوند "مطلق وجود" است، نه "وجود مطلق". اگر براهین اثبات صانع (خصوصاً برهان صدیقین صدرا با تمامی روایت های آن) خدایی را اثبات کنند، آن خدا، خدای غیر متشخص یا فراشخصی است. خدای ابن عربی و مولوی و ملاصدرا، چنین خدایی است. علامه ی طباطبایی در فلسفه ی خود از چنین خدایی دفاع می کرد.

من در پاسخ به پرسش برنامه ی "به عبارت دیگر" گفتم چنین خدایی را قبول دارم و به همان معنایی که مولوی و ابن عربی و ملاصدرا مسلمان هستند، مسلمان هستم. ملاصدرا را صدرالمآلهین به شمار آورده اند، اما در عین حال فقها هر سه ی این بزرگان را تکفیر کرده اند. سیمای حقیقی ولی فقیه این سخنان را حذف کرد تا بتواند علی خامنه ای را نماینده ی زمینی پادشاه آسمان ها قلمداد کند."

32- محسن کدیور، *حق الناس*، ص 40 و 41.

در بخش دیگری از این کتاب در این خصوص گفته است:

"تک تک احکام شرعی (غیر عبادی) در عصر نزول سه ویژگی داشته اند: اول: مطابق عرف آن روز عقلایی محسوب می شدند. دوم: مطابق عرف آن روز عادلانه تلقی می شدند. سوم: در مقایسه با احکام

دیگر ادیان و مکاتب راه حل برتر به حساب می آمدند... سیره ی عقلایی آن عصر معقولیت آن احکام را امضا می کرد و هیچ یک از این احکام را ظالمانه، خشن، موهن یا غیر عقلایی ارزیابی نمی کرد" (حق الناس، ص 139).

این سخن کدیور که احکام فقهی اسلام در زمان خود از احکام همه ی ادیان و آئین ها برتر بوده اند، بر مبنای کدام شواهد و قرائن تائید می گردد؟ به عنوان نمونه او در خصوص احکام تبعیض آمیز ناظر به زنان می گوید:

"وقتی حقوق زن در اسلام را با حقوق زن در جاهلیت مقایسه می کردی، می دیدی که اسلام برتر است، در تک تک احکام وقتی حقوق زن در ایران، رم و یونان باستان مقایسه می کردی می دیدی این حقوق برتر است و بلاخره مهمترین ویژگی احکام شرعی عادلانه بودن آن هاست. عرف عصر نزول آن ها را در نهایت عدالت، انصاف و دادگری ارزیابی می کرد" (حق الناس، ص 291).

33- محسن کدیور، حق الناس، انتشارات کویر، ص 127 و 145 و 115 و 116.

34- محسن کدیور، "بازشناسی حق عقل شرط لازم سازگاری دین و حقوق بشر".

35- محسن کدیور، حق الناس، ص 41.

36- محسن کدیور، حق الناس، ص 145.

37- محسن کدیور، "داد و ستد اسلام و مدرنیته"، رجوع شود به سایت محسن کدیور.

38- محسن کدیور، حق الناس، ص 151.

39- محسن کدیور، حق الناس، ص 154.

40- محسن کدیور، حق الناس، ص 161.

41- محسن کدیور، "حقوق زنان در اسلام معاصر"، رجوع شود به سایت وی.

42- محسن کدیور، حق الناس، ص 176.

43- محسن کدیور، حق الناس، صص 127-126.

44- یکی از مواردی که محسن کدیور معیار و ملاک "بیشتر بودن مفاسد از مصالح" را مطرح کرده، به قرار زیر است:

"مخالفت یقینی حکمی با سیره ی عقلا یا تنافی با ضوابط عدالت یا اثبات بیشتر بودن مفاسد از مصالح، کاشف تر موقت بودن و غیر دائمی بودن چنین احکامی است" (محسن کدیور، حق الناس، ص 31).

45- محسن کدیور، حق الناس، ص 308.

46- محسن کدیور، حق الناس، ص 142.

47- محسن کدیور، حق الناس، ص 310.



