

## کوررنگی دینی یا کوررنگی اخلاقی؟!<sup>۱</sup>

منبع: سایت دین‌آنلاین، روز شنبه، مورخ: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

اشاره. مقاله پیش رو را بیش از پنج سال پیش نگاشتم؛ اما بنا به ملاحظاتی از انتشارش منصرف شدم. طی ۲ سال اخیر، نویسنده محترم، همان مشی و روشی را که به تفصیل در این نوشتار نقد شده، به نحو دیگری در پیش گرفته و در نقد آراء برخی از نواندیشان دینی متاخر، از تعبیر «تجدید نظر طلب» و «هسته سخت اسلام» استفاده کرده است. افزون بر ناموجه بودن «هسته سخت اسلام» و مفروض «ذات گرایانه دلالت شناختی»<sup>۲</sup> آن،<sup>۳</sup> برجسته کردن تعبیر «تجدید نظر طلبی»، به رغم میل بکار برنده، می تواند آثار و نتایج نامطلوبی داشته باشد و بوی حذف و طرد و تکفیر دهد.<sup>۴</sup> از اینرو بر آن شدم تا مقاله را، با اندکی ویرایش به دست انتشار سپارم.<sup>۵</sup> امیدوارم طرح این مقولات، به غنای بیشتر مباحث اندیشگی در سنت نواندیشی دینی در ایران معاصر بینجامد.

اخیرا به لطف دوستی، «معالم دین - کوررنگی دینی ۲»، نوشته محسن کدیور را خواندم؛ نوشتاری که متن تنقیح شده سخنرانی اخیر ایشان در «مرکز اسلامی اوکلند» کالیفرنیاست.<sup>۶</sup> بنای پرداختن به سخنان ایشان را نداشتم، اما از آنجائی که افراد متعددی نظرم را درباره مواضع انتقادی ایشان به جریان نواندیشی دینی متاخر که در سالیان اخیر، به تفاریق تکرار می شود، جويا شده اند؛ بر آن شدم تا سطور ذیل را بنگارم. افزون بر این، این جستار را به عنوان عضوی از خانواده نواندیشی دینی و به امید اصلاح برخی از روشها و تنقیح پاره ای مبانی معرفتی تنی چند از منتقدان نواندیشی دینی متاخر می نویسم.

۱. از دوستان عزیزی که نسخه پیش از انتشار مقاله را خواندند و ملاحظات عالمانه خود را با نگارنده در میان نهادند، صمیمانه سپاسگزارم.

### ۲. semantic essentialism

۳. اخیرا در محفل مجازی جمعی از نواندیشان دینی، استدلال های دلالت شناختی و پسینی - تاریخی خود در نقد «هسته سخت اسلام» و «تجدید نظر طلبی» را طرح کردم. لب استدلال هایم در این نشست، در جستارهای پیشتر منتشر شده ام، آمده است. برای بسط این مطالب، نگاه کنید به مقالات «تحلیل مفهوم روشنفکری دینی»، «الهیات روشنفکری دینی» و «ذات دین؟؟» در لینک های زیر:

<http://soroushdabagh.com/pdf/353.pdf>

<http://soroushdabagh.com/pdf/178.pdf>

<http://soroushdabagh.com/pdf/538.pdf>

۴. نگاه کنید به جستار «طیف های جدید اسلامی در ایران معاصر» در لینک زیر:

<https://kadivar.com/19477/>

۵. تاریخ وقایع و افعال بکار رفته در متن کنونی تغییر نیافته و متعلق به زمان نگارش مقاله است.

۶. <http://kadivar.com/?p=15619>

ابتدائاً خوبست فقرات مختلفی از نوشته ایشان را با هم مرور کنیم:

«فوت و فن کوزه گری را باید نزد استاد مجرب آموخت، رساله علمی نوشت، و زیر نظر استاد راهنما دفاع کرد. کسانی که در رشته دیگری تحصیل کرده اند از قبیل علوم طبیعی، پزشکی، مهندسی و بعد انیس قرآن شده، یا آثار عرفا را شخصا مطالعه کرده اند، یا کتب فلاسفه و حکما را خودآموز دنبال کرده اند، اما هرگز کتاب یا مقاله علمی به معنی آکادمیک بین المللی یا رساله و کتاب به معنای مصطلح حوزوی سستی منتشر نکرده اند، و اکنون به عنوان نظریه پرداز یا فیلسوف یا عارف یا قرآن پژوه یا متکلم خود را معرفی می کنند، آیا آرائشان در خطوط اساسی قابل اتکاست؟ سلسله استادی و شاگردی در علوم دینی فوق العاده مهم است... کسی که اساتید فن اهلیت علمی او را امضا نکرده اند دشوار است بتوان به آراء اختصاصی علمی او اعتماد کرد. افراد خودخوانده البته می توانند راویان آراء علمی دیگران باشند. بحث در آراء ابتکاری و اختصاصی است. در اینگونه آراء از قائل آن پرسید نزد چه کسی درس خوانده ای؟ مقام علمی شما چگونه احراز شده است؟ این یکی از معالمی است که جلوی بسیار سوء استفاده ها را می گیرد. عالمان مسلم هر رشته ای اعم از تفسیر قرآن، فلسفه، عرفان، کلام و فقه سلسله اساتیدشان مشخص است. خودخوانده ها یا باید نابغه باشند (که بسیار بسیار نادرند) یا احتمال خطای فاحش را در دروس و تعالیم آنان بسیار جدی بدانید.»<sup>۱</sup>

«آنچه نیاز به اصلاح یا اجتهاد ساختاری یعنی اجتهاد در اصول و مبانی دارد علوم اسلامی است، از فقه، اصول، کلام، تفسیر، علم الحدیث، اخلاق، فلسفه و عرفان. این علوم فهم عالمان دین اعم از فقیه، اصولی، متکلم، مفسر، محدث، اخلاقی، فیلسوف و عارف بوده است. این نهایت کاری است که مجتهد در اصول و مبانی یا روشنفکر دینی یا نواندیش دینی (یا هر عنوان دیگری با پسوند «دینی» و اسلامی) می تواند و مجاز است انجام دهد. اما بازسازی یا اصلاح خود دین مطلقاً چیز دیگری است. مراد از اصلاح دین «تغییر منابع دین» است... از جمله مثالهای متأخر تغییر منبع دین تغییر تلقی اسلامی از وحی الهی به عنوان اصلاح دین است. تلقی اتفاقی مسلمانان (در تمامی قرون و اعصار و در مذاهب مختلف) این بوده و هست که قرآن کریم در لفظ و معنی القای جبرئیل به قلب محمد بن عبدالله (ص) بوده است. اینکه قرآن تفسیر محمد بن عبدالله از جهان، یا تعبیر خوابهای وی است، یا وحی تابع شخصیت وی بوده و با فراز و فرود شخصیت وی قبض و بسط می یافته، و آیات مولود شخصیت محمد است، و یا به جای تفسیر قرآن از این به بعد باید به دنبال معبرانی برای تعبیر رؤیاهای رسولانه باشیم، از مقوله بازسازی خود دین، اصلاح دین یا دست اندازی به منبع اول اسلام است. اصل دین در اینجا به

---

۱. همان

معنای ذات انگاری نیست، به معنی مشخص منبع اصلی دین است. تغییر منبع اصلی اسلام به هر یک از معانی که گذشت به تغییر دین می انجامد و منجر به دین تازه ای می شود»<sup>۱</sup>

«خط قرمز اصلاح معرفت دینی یا علوم اسلامی یا فهم دینی به رسمیت شناختن تمامیت قرآن به عنوان کلام الله و سنت معتبر نبوی است. درنوردیدن این خط قرمز ورود در منطقه‌ای است که کتاب و سنت به ما اجازه ورود نداده، و هیچ دلیل معتبری دیگری هم نداریم، مشخصاً هیچ دلیل عقلی بر چنین امری در دست نیست. ذوقیات عرفانی و شطحیات صوفیه نمی تواند مستند تغییر مبنای منبع اول اسلام (تغییر شاکله دین) شود... اصلاح معرفت دینی یا اصلاح علوم دینی یا اصلاح فهم دینی کاری شایسته و قابل دفاع است. اندیشه کسانی که قرآن را معیوب و دارای غلط پنداشته اند! و برای نقد و تصحیح اغلاط آن، قرآن را مولود شخصیت پیامبر، یا تفسیر وی از جهان، یا تعبیر رؤیای او معرفی کرده اند چه نسبتی با اسلام دارد؟ مرادم از اسلام منابع اصلی اسلام است: کتاب خدا و سنت معتبر پیامبر او. البته ایشان آزادند هرچه فکر کرده اند با صدای بلند بر زبان بیاورند. اما اگر این مدعیات را به عنوان اسلام برچسب می زنند، «اسلامی» یعنی سازگاری با کتاب خدا و سنت معتبر رسول او. در این مدعیات کمترین دلیلی از کتاب خدا و سنت معتبر رسول در دست نیست. البته اگر کسی این مدعیات را از مقوله ذوق بنامد، مقوله دیگری است!... بر طبق معالم دین خدا این نظریه ها بدون مجامله بیراهه اند. با این مدعیات دینی ساخته می شود که با اسلام مبتنی بر کلام الله مجید و سنت معتبر پیامبرش متفاوت است. این همان است که چند سال قبل به «قلب اسلام» تعبیر کردم.»<sup>۲</sup>

«کوررنگی دینی ندیدن معالم دین است. عالم سنتی که با تضييع اصول، به فروع و فضول تمسک کرده از یک سوی بام افتاده است، روشنفکران مسلمانی که تغییراتی در منابع دین یعنی کلام الله مجید از طریق جایگزینی آن با تفسیر نبوی از جهان، یا تعبیر رؤیاهای رسولانه یا وحی را مولود و تابع شخصیت پیامبر دانستن البته به قصد خیر تصحیح اغلاط قرآن! یا از اعتبار انداختن منبع دوم اسلام (سنت پیامبر) آغاز نموده اند، از سوی دیگر بام سقوط کرده اند. معالم دین بدون تمسک به کلام الله مجید و سنت رسول الله قابل دستیابی نیست»<sup>۳</sup>.

چنانکه در می یابم، خلط و خطاهای متعددی در فقرات چهارگانه فوق راه یافته است. می کوشم در چهار محور بدانها بپردازم، ابتدائاً مدعیات کدیور را صورتبندی کرده، سپس به نقد آنها همت می گمارم:

---

۱. همان

۲. همان

۳. همان

۱. در فقره نخست، کدیور از استاد دیدن و آموختن فن کوزه گری به عنوان شرط اول قدم برای ورود به عرصه نظریه پردازی و فیلسوف و عارف و متکلم قلمداد شدن یاد کرده است. از منظر ایشان، کسی که مقاله و کتاب آکادمیک در این عرصه ها ندارد، سخنانش مسموع نیست و نباید آنها را جدی گرفت. کدیور، این نکته را در دیگر گفتگوهای شفاهی، سخنرانی ها و احیانا مکتوبات خود آورده است؛<sup>۱</sup> سخنی که متضمن خلطی آشکار است. چنانکه در می یابم، تفاوت مهمی است میان آکادمیسین بودن و ایده پرداز و متفکر بودن. آکادمیسین بودن اقتضائاتی دارد از قبیل گذاردن رساله زیر نظر یک استاد، چاپ مقالات و کتابها در نشریات و انتشاراتی های معتبر دانشگاهی؛ بدین معنا افراد متعددی در داخل و خارج کشور آکادمیسین هستند. اما نظریه پرداز و متفکر بودن از لونی دیگر است؛ هر چند منافاتی با آکادمیسین بودن ندارد. نظریه پرداز بودن با برگرفتن مسائل از جامعه پیرامونی و در انداختن طرحی و از پی آن مفهوم سازی در می رسد و از جنس « امور واقع اجتماعی »<sup>۲</sup> است و از پسند و ناپسند و سلیقه عمرو و زید تبعیت نمی کند؛ بلکه معطوف به تاثیر و نفوذ اجتماعی ایده ها و داوری و قضاوت جمعی درباره اهمیت آنهاست.

مرور فشرده تاریخ اندیشه معاصر مغرب زمین از این منظر رهگشا و بصیرت زاست. باروخ اسپینوزا و دیوید هیوم، متفکرانی بودند که آکادمیسین نبودند ( اسپینوزا دعوت به تدریس در دانشگاه هایدلبرگ را نیز نپذیرفت)، اما ایده های آنها تا روزگار کنونی در محافل آکادمیک و غیر آکادمیک طنین انداز بوده است. افزون بر این، هر چند لودویگ ویتگنشتاین، پس از اخذ دکترای افتخاری دانشگاه کمبریج به مدد راسل و مور، در کسوت عضو هیئت علمی مشغول به کار شد، اما در بند مناسبات و روابط آکادمیک نبود و مقالات آکادمیک نمی نوشت، اما از طریق تدریس، ایده های بکر و بدیع و خلاقانه خود را با دانشجویان در میان می نهاد؛ ایده هایی که فلسفه قرن بیستم را قویا تحت تاثیر قرار داد و کاوشهای فلسفی را در زمره یکی از پنج کتاب مهم و تاثیر گذار فلسفی قرن بیستم قرار داد. از سوی دیگر، ایمانوئل کانت، مارتین هایدگر، کارل پوپر و جان رالز، در زمره متفکران و ایده پردازانی بودند که آکادمیسین هم بودند و ملتزم به رعایت قواعد آکادمیک و دانشگاهی. لازمه این سخنان این است که رابطه میان آکادمیسین و متفکر بودن، به تعبیر منطقیون « عموم خصوص من وجه » است و نه « تباین »؛ برخی فقط ایده پرداز و متفکرند، برخی دیگر فقط آکادمیسین اند و برخی دیگر هم متفکر و هم آکادمیسین. بر خلاف نظیر کدیور، خیلی از آراء ابتکاری، توسط متفکران و نظریه پردازانی طرح شده که ملتزم به قواعد آکادمیک

---

۱. شخصا این مطلب را چند بار از ایشان شنیده ام.

نبوده اند؛ چرا که این دو امر، به تعبیر ویتگنشتاین دو «بازی-زبانی»<sup>۱</sup> متفاوت اند و قرار نیست کسی که آراء ابتکاری خود را طرح می کند، آراییی که توجه اهل نظر را به خود جلب می کند و بحث برانگیز می گردد، لزوماً آکادمیسین تراز اولی باشد، کما اینکه سقراط، اسپینوزا، هیوم، ویتگنشتاین... بدین معنا آکادمیسین نبوده اند. هر یک از این بازی های زبانی مختصات و مشخصات خود را دارند و در جای خود مفید و رهگشایند. عدم تطفن به این تفکیک و احکام این بازیهای زبانی را به یکدیگر آمیختن، رهن و غیر معرفت بخش است و متضمن اغتشاش و تیرگی در داوری.

در سنت ایرانی-اسلامی معاصر، چنانکه پیشتر آورده ام، علی شریعتی، عبدالکریم سروش و داریوش شایگان در زمره متفکران و ایده پردازانی بوده اند که طرحی در انداخته و مفاهیمی برساخته و آراء و آثارشان طنین انداز شده است؛ از محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و احمد فردید نیز می توان به عنوان دیگرمتفکران معاصر نام بود.<sup>۲</sup> این که ایشان آکادمیسین بوده اند یا نه (که از قضا عموم آنها بوده اند)، ربط و نسبتی با ایده هایی که برساخته و در انداخته؛ ایده هایی که طنین انداز شده اند، ندارد. آنچه کدیور می گوید، «مسئله نما»<sup>۳</sup> است نه مسئله و در زمره پرداختن به حواشی است به جای امور اصلی. در این میان، مهم این است که هر ایده نوی و نظریه جدیدی، مستظهر به چه شواهد و ادله ای است؛ بررسی آن ادله و ارزیابی معرفتی آن ادله از مقومات بازی معرفتی اصیل است، نه آدرس غلط دادن و مرتکب مغالطه شدن و امرحاشیه ای را به جای امر اصیل نشان دادن و درباره آن سخن راندن. به جای بررسی صحت و سقم مدعیات و بررسی تناسب میان مدعیات و ادله، سراغ گرفتن از این امر که استاد فلانی و بهمانی چه کسی بوده، در ترازوی تحقیق وزنی و در چشم اهل نظر فروغی ندارد.<sup>۴</sup>

۲. فقرات دوم و سوم و چهارم، نه تنها متضمن خطاهای معرفتی چندی است؛ بلکه متاسفانه سویه هایی غیر اخلاقی نیز دارد و متضمن برکشیدن چماق تکفیر است. از دومی بیاغازیم تا به خطاهای معرفتی برسیم.

## ۱. language-game

۲. نگاه کنید کنید به فایل های صوتی «شریعتی شناسی»، «سروش شناسی»، «شایگان شناسی»، «شبستری شناسی» و «ملکیان شناسی» در لینک زیر:

[http://www.soroushdabagh.com/lecture\\_f.htm](http://www.soroushdabagh.com/lecture_f.htm)

## ۳. pseudo-problem

۴. کدیور در نوشتار خود آورده است نظریه «رؤیاهای رسولانه» از جنس امور ذوقی و غیر استدلالی است. اگر ایشان، در پاسخ عبدالکریم سروش به منتقدان در مقاله چهارم از این ساسله مقالات، همچنین مقاله «از تجربه نبوی تا رؤیای رسولانه» که در مقام تقریر و تنسیق دعاوی و استدلالهای این نظریه نگاشته شده و صاحب نظریه نیز بر آن صحنه گذاشته و بدان استشهاد کرده، به دیده عنایت می نگرستند، اینگونه داوری نمی کردند. در این مقالات، ادله ای چند در مقام دفاع از نظریه «رؤیاهای رسولانه» اقامه کرده، می توان آن ادله را با ذکر ادله دیگر نقد کرد و موجه نینگاشت، اما ذوقی خواندن مدعیات این نظریه، ناموجه است.

برای دیدن مقالات «انتفاء شریعت و امتناع رسالت» و «از تجربه نبوی تا رؤیای رسولانه»، نگاه کنید به:

<http://www.rahesabz.net/story/80689/>

<http://www.soroushdabagh.com/pdf/233.pdf>

کدیور در فقره دوم ادعا می کند که طرح ایده « رؤیاهای رسولانه» به « تغییر دین می انجامد و منجر به دین تازه ای می شود». همچنین در فقره چهارم ادعا می کند کسانی که از « تفسیر نبوی از جهان» و « رؤیای رسولانه» سخن می گویند، پای در «بیراهه» گذاشته اند و از بام « سقوط» کرده اند.

ادعا و اتهام «تغییر دین» و « دین تازه» که در مکتوبات کدیور تازگی دارد، تداعی کننده اتهام «آوردن دین تازه» به عبدالکریم سروش است که در ماه های اخیر مطرح شده است. ظاهراً آقای کدیور که پیش از این از « قلب اسلام» و « اسلام تک ساحتی سخن می گفتند، آنها را نامکفی دیده و اکنون این اتهام را بدان افزوده اند. روشن است که این اتهام، لوازم تند و خطرناکی دارد؛ چرا که کسی که علی الادعا، دین تازه ای آورده، در رتبه سابق، دین پیشین را ترک گفته و از آن خارج شده است. خروج از دین، تعبیر دیگری از متهم کردن کسی به « ارتداد» است؛ ارتدادی که مجازات سنگینی دارد و مطابق با رای قاطبه فقها، در قبال آن باید جان مرتد را ستاند. طنز روزگار است که کدیور، در مقام نقد حکم ارتداد، مقاله ای منتشر می کند و آنرا امری ناموجه می داند، از سوی دیگر، یک نواندیش دینی را متهم به خروج از دین می کند. استاد آقای کدیور، مرحوم آیت الله منتظری نیز، نوشتاری در نقد آراء وحی شناسانه عبدالکریم سروش منتشر کردند، اما آن جستار، یکسره نقد عالمانه بود و در آن نشانی از تعبیری از این دست دیده نمی شد، کاش کدیور از استاد مرحوم خود آداب نقد را بیاموزند و از موضع بالا و در کسوت یک مرشد راه شناس « سقوط سنج» در دست، درباره عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری قضاوت نمی کردند و راه را از بیراهه باز نمی شناختند؛ آیت الله منتظری که فخر حوزه علمیه بود و یکی از مراجع تقلید مسلم، چنین نکردند.

در ماه های اخیر، عبدالعلی بازرگان و حسن یوسفی اشکوری، از نواندیشان دینی شناخته شده نیز ملاحظات انتقادی عالمانه خود را درباره نظریه رؤیاهای رسولانه منتشر کردند؛ در آن مقالات نشانه ای از زبان تکفیر و متهم کردن صاحب نظریه به خروج از دین و آوردن دین تازه، یافت نمی شود. همچنین، نگارنده، حدوداً سه ماه پیش با احمد واعظی، از روحانیون قم که در حوزه هرمنوتیک کار کرده و کتاب عالمانه ای در این باب منتشر کرده ( بر خلاف جناب کدیور که به گواهی تحصیلات و آثارشان، آشنایی جدی با هرمنوتیک جدید و فلسفه دین ندارند)، از طریق اسکایپ در دانشگاه شریف مناظره مبسوطی درباره آراء نواندیشان متاخر درباره وحی داشتم؛<sup>۱</sup> در آن دو جلسه نیز سخنی که اندک دلالتی بر خروج از دین و نتیجتاً ارتداد بکند، رد و بدل نشد. همچنین، اخیراً با چند تن از اساتید دانشگاه مفید قم که جملگی تحصیلات طلبگی دارند، درباره وحی شناسی

۱. روایت خویش از آن مناظره دو جلسه ای را در نوشتار « دیالوگ در مربع وحی» منتشر کردم. نگاه کنید به:

[www.soroushdabagh.com/pdf/522.pdf](http://www.soroushdabagh.com/pdf/522.pdf)

اکنون در:

سروش دباغ، ورق روشن وقت: جستارهایی در نواندیشی دینی، فلسفه و هنر، تورنتو، نشر سهروردی، ۱۳۹۷، صفحات: ۶۳-۷۰.

نواندیشان دینی متاخر، بحث و گفتگو می کردیم. به رغم اختلاف نظری که با یکدیگر داشتیم، بحث به نیکی پیش رفت و تعبیری از سنخ « خروج از دین » و « آوردن دین تازه » مطلقاً ذکر نشد. اسباب تاسف است که محسن کدیور، بر خلاف مشی استاد خود و جمهور نواندیشان دینی، به جای نقد عالمانه و مدلل آراء نواندیشان دینی متاخر، از تعبیر و اتهام « دین تازه » در سخنرانی و نوشته خود استفاده کرده است. نقد عالمانه این مواضع و مدعیات، البته که حق ایشان است، کما اینکه دیگران هم تا کنون چنین کرده اند؛ اما در کسوت راه شناس ظاهر شدن و حدود و ثغور چارچوب زمین بازی نواندیشی دینی را مشخص کردن و با طرح هر سخن و نظریه نامتعارفی پرچم قرمز را به علامت خروج از زمین بازی بالا بردن، کار فقیهان سنتی است، نه کسی که ردای نواندیشی دینی را پوشیده و در اندیشه بازخوانی انتقادی سنت دینی است.

۳. کدیور در فقرات دوم و سوم مرتکب خطاهای معرفتی چندی شده است. به زبان فنی، میتوان اکثر این خطاها را با تفکیک میان « رئالیسم خام »<sup>۱</sup> و « رئالیسم انتقادی »<sup>۲</sup> تبیین کرد. تعبیری چون « برچسب زدن به اسلام »، « ساختن دین » و « دست اندازی به منبع اول اسلام » و تغییر منابع اصلی اسلام، بر خلاف نظر کدیور، سوئیۀ ذات گرایانه پرنرنگی دارد و از مقتضیات برکشیدن رئالیسم خام و فرو نهادن رئالیسم پیچیده است. برچسب زدن و دست انداختن تداعی کننده امور مکانیکی، بدنی و یدی است، نظیر برچسب زدن و مشخص کردن قیمت یک قوطی خیارشور در یک سوپرمارکت. بر همین سیاق است دست انداختن؛ دست انداختن به دستگیره در و آترا به پایین کشیدن و در را باز کردن. مقوله دین، مانند دیگر پدیده هایی که سوئیۀ های اجتماعی<sup>۳</sup> پرنرنگی دارند و قوام آنها به قوام کنشگران آنهاست، ذاتی ندارند و نمی توان و نباید با آنها بسان قوطی خیارشور و دستگیره در مواجه شد.<sup>۴</sup> کدیور به نحوی سخن می گوید که گویی دین اسلام که در درازنای تاریخ لف و نشر پیدا کرده و سنن مختلف فقهی، کلامی، فلسفی، عرفانی... در ذیل آن بسط پیدا کرده و روییده، در مشت ایشان است و همانطور که می توان بر شیشه خیارشور برچسب زد و یا برچسب نزد و شیشه های برچسب خورده را از شیشه های قیمت نخورده تفکیک کرد، با نظریات دینی نیز می توان اینگونه رفتار کرد؛ موضعی که در مواجهه با فهم و تبیین پدیده های اجتماعی، ناموجه و فرو نهادنی است. « منابع اول اسلام »، به سان قوطی خیارشور مشت پرکنی نیستند که در دست دیگران باشد و بتوان با در دست داشتن آن، سخن گفت و درباره دیگران قضاوت کرد؛ نقطه ارشمیدسی ای

۱. naive realism/ direct realism

۲. critical realism

۳. socially- constructed phenomena

۴. چنانکه در جای دیگری آورده ام، جهت تبیین پدیده های اجتماعی، وام کردن مفهوم « شباهت خانوادگی » که نسب نامه ویتگنشتاینی دارد و متضمن نقد ذات گرایی ارسطویی است، رهگشتر است. نگاه کنید به:

سروش دباغ، « بازیها و معنا»، در سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، صراط، ویراست دوم، ۱۳۸۷.

بیرون این بازی معرفتی متصور نیست؛ همگان ساکنان یک کوی و نشستگان بر سر یک سفره اند و در ذیل پیشینه معرفتی و تربیتی خویش به فهم آن همت گمارده اند. کسی در این میان مزیت و دسترسی ویژه ای به منابع اسلام ندارد. از قضا، نظریاتی چون «قرائت نبوی از جهان» و «رؤیاهای رسولانه»، در جهت فهم بهتر «منابع اولیه اسلام»، به تعبیر کدیور، اقامه شده اند؛ نظریاتی هرمنوتیکی، الاهیاتی و فلسفی که محصول تعامل درازآهنگ دوسویه و دیالکتیکی با متن مقدس و سنت دینی پس پشت است.

تلقی کدیور از چگونگی مواجهه با منابع اسلامی و فهم متن مقدس، هم مبتنی بر رئالیسم خام است و هم سوییۀ ذات گرایانه پررنگی دارد؛ آموزه هایی که، چنانکه در می یابم، ناموجه اند و فرونهادنی.

از ذات گرایی و نقد آن که بگذریم؛ دست کم، از زمان کانت بدین سو، «رئالیسم خام» و مواجهه بی واسطه، مستقیم و منفعلانه با جهان پیرامون (تلقی عموم متافیزیسیسین های پیش از کانت، از جمله فیسلوفان مسلمان)، با برساختن مفاهیمی چون «مقولات فاهمه<sup>۱</sup>» و «سوژه استعلایی»<sup>۲</sup> و ارائه استدلال هایی چند در نقد عقل محض به زیر کشیده شده است؛ تحولی که کانت از آن به «انقلاب کوپرنیکی» یاد می کرد و پس از آن کم و بیش سوییۀ اجماعی پیدا کرده است. هر چند، به نزد منتقدان کانت در سنت پدیدار شناسی، از قبیل هوسرل و هایدگر، آراء کانت نسب نامه دکارتی دارد و جهت تقریر فلسفی موجه درباره هستی، باید از دوگانه «سوژه-ابژه» عبور کرد؛ در عین حال، عبور از آن دوگانه و نقد مبانی و استدلال های فلسفه دکارتی-کانتی، به نزد ایشان به معنای رجعت به گذشته و برگرفتن «رئالیسم خام» نیست.

در سنت نواندیشی دینی ایرانی، هر چند علی شریعتی، اشارات نیکویی به چگونگی فهم متن مقدس کرده و با پیش کشیدن مقولاتی چون «ظرف و مظروف»، از تکثر فهم دینی سراغ گرفته؛ اما تاکید بر رئالیسم خام و تفکیک آن از رئالیسم پیچیده و صورتبندی آن؛ تفکیکی که در فلسفه والاهیات مغرب زمین قدمت چند قرنه دارد،<sup>۳</sup> در آثار نواندیشان دینی پیش از انقلاب غائب است. تفتن نظام مند به این مهم و تاکید بر توبرتویی فرایند فهم متن مقدس و ریزش پیش فهم ها و پیش فرص ها و توسعا پیشینه معرفتی و تربیتی فرد در مواجهه با متن مقدس و سنت دینی و نقد فهم و قرائت رسمی از دین، با انتشار قبض و بسط تئوریک شریعت، نوشته عبدالکریم سروش

۱. categories

۲. Transcendental I

۳. برای آشنایی با تحولات و تطوراتی که در فضای اندیشگی مغرب زمین در قرون اخیر پدید آمد و به نقد قرائت رسمی از دین منجر شد، مطالعه دو اثر ذیل، به عنوان نمونه، سودمند است:

ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.



و هرمنوتیک، کتاب و سنت، نوشته محمد مجتهد شبستری در اواخر دهه شصت و اوائل دهه هفتاد شمسی، در فضای اندیشگی و دین شناسی ایران معاصر طنین انداز شد. می توان انتشار این آثار را، به مثابه فتح بابی در راستای در انداختن نظام الاهیاتی نوین و پارادایمی جدید قلمداد کرد؛ پارادایمی که به رغم مقاومت ها و اختلافات شدید اولیه، رفته رفته به خورد فضای اندیشگی و دین شناسی ما رفته، به نحوی که امروزه نزد کثیری از منتقدان سابق به مثابه امری متعارف بدل شده است. چند وقت پیش مناظره محسن غرویان ( شاگرد سابق محمد تقی مصباح یزدی) و مهدی نصیری را می دیدم، تاکید چند باره غرویان بر مقوله قرائت های مختلف از دین، حکایت گر نهادینه شدن فقراتی از آموزه های نواندیشی دینی متاخر در میان منتقدان سابق است. تامل برانگیز است که در این میان و پس از تحولات درازآهنگ سه دهه گذشته در حوزه دین شناسی، کدیور رجعت به گذشته کرده و رئالیسم خام را بر می کشد و برجسته می کند.<sup>۱</sup>

---

۱. این پانویست بعد التحریر و هنگام ویرایش نهایی مقاله اضافه شد. سال گذشته، پس از طرح نظریه « پیامبر اقتدارگرا» از سوی عبدالکریم سروش در پاییز و زمستان ۱۳۹۹، محسن کدیور، در سلسله جستارهایی به نقد آن پرداخت. در مواجهه با سوالات متعددی که درباره چند و چون و کیفیت نقد ایشان دریافت کردم؛ در کانال تلگرامی خود، به یکی از این پرسش ها پاسخ دادم. با عنایت به بن مایه رئالیستی (خام) و ذات گرایانه ای که در مباحث اخیر ایشان هم دیده می شود، باز نشر آن پرسش و پاسخ را در این مقال مناسب می دانم:

سوال مسعود صبا. دکتر سروش دباغ، نظر شما در باره محتوای گفتار و نقد دکتر کدیور بر نظریه ی «دین و قدرت» دکتر عبدالکریم سروش چیست؟ من ندیدم جایی شما در این ارتباط وارد شده و سخنی گفته باشید. دوست دارم نظر جناب عالی را بدانم .

پاسخ. اولاً درباره نظریه « دین و قدرت»، ملاحظاتی انتقادی و سوالات خود را در دو جلسه " گفتگو با دکتر سروش در مورد نظریه «دین و قدرت»" که در « حلقه دیدگاه نو» برگزار شد، آورده ام. جلسه اول با حضور دکتر حسین کمالی، دکتر حسین کاجی و اینجناب برگزار شد. فایل صوتی این جلسه و صورت ویراسته و مکتوب آن اخیراً منتشر شد. جلسه دوم، با حضور دکتر فروغ جهانپخش، دکتر فرهاد شفتی، دکتر یاسر میردامادی و اینجناب، چند روز قبل برگزار شد. فایل صوتی این جلسه به زودی منتشر می شود. می توانید نظرات مرا در این دو جلسه ملاحظه کنید

ثانیاً، درباره محتوای نقدهای دکتر محسن کدیور، سطور پیش رو را می نویسم. در این مدت، تمام مطالب منتشر شده ایشان را شنیده و خوانده ام. به نظرم، به لحاظ محتوا، قوت و استحکام چندانی ندارد و چندان قابل استفاده نیست. طی چند ماه گذشته، تقریباً تمام مطالب منتشر شده حول و حوش نظریه « دین و قدرت» را دیده ام. در مقام قیاس، فی المثل، نقدهای دکتر احمد صدری ( خصوصاً سخنرانی اول)، نقد دکتر علی اکبر احمدی افرمجانلی تحت عنوان « الاهیات آشوب»، نقد دکتر فرهاد شفتی و دو نقد منتشر شده ی دکتر یاسر میردامادی، جدی و قابل استفاده بود. دکتر کدیور، هنوز وارد گفتمان « نواندیشی دینی متاخر» نشده و در این فضا نفس نمی کشد و از « قلب اسلام» و «مخالفت با اصول اسلام» سخن می گوید. فارغ از طنین فقهی و حذفی این نوع مواجهه، به نظر می رسد ایشان یا با آموزه های هرمنوتیک جدید آشنا نیستند و یا این مطالب به جانشان ننشسته، والا از « قلب اسلام» و « کورنگی دینی» سخن نمی گفتند. یک علت عدم آشنایی، می تواند به سبب تحصیل نکردن ایشان در خارج کشور و درس نخواندن و استاد ندیدن در حوزه علوم انسانی باشد. هر علتی که این امر داشته باشد؛ به نظرم، به رغم سالها اقامت در آمریکای شمالی، تراز نقدهای ایشان، تفاوت چندانی با روحانیون سنتی ساکن قمی که آشنایی ای با مباحث الاهیاتی، هرمنوتیکی و فلسفی جدید ندارند، ندارد. بگذریم از اینکه، در قیاس با روزگاری که دکتر کدیور ایران زندگی می کرد و در آن ایام، چند صباحی با یکدیگر در «موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران» همکار بودیم، مواضع دینی ایشان سنتی تر و محافظه کار تر شده است. به همین سبب، شخصاً، بر خلاف نکات نیکویی که در دیگر نقدهای یادشده دیده و از آنها استفاده کرده ام، در مطالب منتشره ایشان، بصیرت و نکته در خور درنگ چندانی ندیده و نیافته ام.

حواشی مطالب انتشار یافته ایشان بیشتر از متن و محتواس. ترجیح می دهم در باب حواشی، سخنی نگویم و به داوری معرفتی خویش درباره محتوای انتقادات شان بسنده کنم.

از سوی دیگر، افزون بر اینکه کدیور در تقریر سخنان خود روایت موجه و منقحی از تاریخ علم کلام و مباحث الاهیاتی وحی شناسانه بدست نداده و چنانکه یاسر میردامادی متذکر شده، آراء برخی از متالهان را لحاظ نکرده؛<sup>۱</sup> حدود و ثغور «اجتهاد ساختاری» مورد نظر ایشان مشخص نیست. آیا اجتهاد ساختاری به روایت کدیور از جنس «اجتهاد سنتی» است؟ به نظر می رسد پاسخ منفی است و ایشان قرائتی غیر سنتی از اجتهاد را مد نظر دارد. اگر چنین است، چه تفاوتی است میان «اجتهاد ساختاری» و «اجتهاد در اصول» به روایت عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری؟ اگر منظور، بازخوانی انتقادی مبادی و مبانی انسان شناسانه، روش شناسانه، وجود شناسانه، معرفت شناسانه... فقه موجود است، مراد از «اجتهاد در اصول» که قدمت بیست ساله دارد نیز همین است؛ اجتهاد در اصولی که اکنون در کار نظریه پردازی درباره وحی و سامان بخشیدن به این بخش از نظام الاهیاتی بدیل است. کدیور می تواند با «فراورده» اجتهاد در اصول همدل نباشد، اما اگر از «اجتهاد ساختاری» ای سخن می گوید که درمشی و روش به اقتضای «اجتهاد در اصول» حرکت می کند و از آن جنس است، نمی تواند محصولات معرفتی «اجتهاد در اصول» را «بیراهه» بماند و راویان و قائلان آنها را در زمره اصحاب سقوط به حساب بیاورد. تو گویی، با اتخاذ چنین مشیی، بر سر شاخ نشسته است و بن می برد: اگر اجتهاد سنتی خوب است که دیگر چه جای سخن گفتن از اجتهاد ساختاری؟؟ اگر هم اجتهاد ساختاری نیکوست، اجتهادی که روایت دیگری از اجتهاد در اصول است که قدمت بلندی دارد و پیشتر طرح شده، دیگر چه جای تخطئه و تخفیف کردن آن؟! در یک بحث معرفتی جدی و رهگشا، نزاع لفظی را برکشیدن و به جای مسماها بر سر اسامی بحث کردن، راهی به جایی نمی برد. روش و مدلول و محتوای «اجتهاد در اصول» و «اجتهاد ساختاری» با یکدیگر قرابت بسیار دارد. یکی را برکشیدن و دیگری را فرو نهادن، امری ناصواب و ناموجه است.

۴. کدیور در فقرة چهارم بر «معالم دین» تاکید کرده و ندیدن آنها را قوام بخش کوررنگی دینی انگاشته است. معالم دین ارتباط وثیقی با روایت انسانی و اخلاقی از سنت دینی دارد؛ دینی که پیامبر گرامی اش برای تتمیم و تکمیل مکارم اخلاقی مبعوث شده است. از سر ربوه در دمشق نظر کردن و برخی از پژوهشگران و محققان را به آوردن دین تازه متهم کردن و ایشان را در سرایشی سقوط دیدن و بر سر شاخ نشستن و بن بریدن، هر چه باشد، نسبتی با قرائت اخلاقی از دین و معالم دین ندارد و به تعبیر یکی از فیلسوفان اخلاق، مصداقی از «کوررنگی اخلاقی» و فرو نهادن حساسیت های اخلاقی است.<sup>۲</sup> از منظر معرفتی، جامعه علمی در طول زمان، درباره صحت

۱. برای بسط بیشترین مطلب، نگاه کنید به نوشتار یاسر میردامادی تحت عنوان "روشنفکران دینی، بازسازی فکری دینی یا دین سازی؟" در لینک زیر:

<http://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-37789276>

۲. تعبیر «کوری اخلاقی» را از فیلسوف اخلاق معاصر، دیوید مک ناتون وام کرده ام. برای آشنایی بیشتر با تلقی مک ناتون از این مفهوم، نگاه کنید به:

Davod McNaughton (1988) *Moral Vision: an Introduction to Ethics* (Oxford: Blackwell), chapter 12.

و سقم نظریات دین شناسانه جدید، داوری تاریخی می کند، کما اینکه تا کنون و در حق دیگران چنین کرده است؛ از اینرو بهتر است به طرح نقدِ عالمانه و استدلالی خود بسنده کرد. همچنین، از منظر دینی و تا جایی که به رستگاریِ خلاقِ مربوط می شود، زیستنِ اخلاقیِ اصیل اقتضا می کند کار خدا را به خدا واگذار کنیم و تشخیصِ پای در بیراهه گذاشتن و سقوط کردن و از هدایت خداوند بدور افتادن را به او بسپاریم:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت  
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت  
من اگر نیکم و گرد تو برو خود را باش  
هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت  
نامیدم مکن از سابقه لطف ازل  
تو چه دانی که پس پرده که خوبست و که زشت