

الهیات آشوب

ملاحظات بر «نظریه پیامبر مقتدر» دکتر عبدالکریم سروش

قسمت اول

علی اکبر احمدی

فهرست

مقدمه	۱
۱. شرح نظریه	۱
۱-۱. خدای خوفناک	۲
۱-۲. پیامبر مقتدر	۴
۱-۲-۱. دلایل مقتدر بودن پیامبر	۶
۲. ملاحظات	۱۸
۲-۱. در جستجوی روش	۱۸
۲-۲. آیا خدای قرآن خوفناک است؟	۲۰
۲-۳. تفسیر خوفناکی خدا نزد اشاعره و صوفیان خوفی	۲۴
۲-۴. قرآن و مسأله خوفناکی خدا	۳۴
منابع	۴۳

به نام خدا

مقدمه

سخنرانی دکتر عبدالکریم سروش با عنوان «دین و قدرت» که طی دو جلسه و در دی ماه ۹۹ انجام گرفت از نظر تاریخ اسلام‌شناسی معاصر واجد اهمیت است. نوشته حاضر ابتدا به شرح نظریه مطرح در آن سخنرانی (نظریه پیامبر مقتدر) می‌پردازد و سپس برخی ملاحظات را در میان می‌نهد.

۱. شرح نظریه

سروش در ابتدای سخنرانی خود یادآور می‌شود که آنچه در ضمن یک و نیم سال گذشته تحت عنوان «دین و قدرت» مطرح کرده است پاک در مسیر دیگر و متفاوت از بحث‌های پیشین اوست. سروش پس از آن سعی می‌کند تا سیر فکری و نحوه تولد و تکون این بحث جدید و مسیر به کلی متفاوت را توضیح دهد و از دل نوعی جنئولوجی (Genealogy) و تبارشناسی مخاطبان را از چگونگی سر برآوردن نظریه

جدیدش آگاه سازد.

بنا بر گزارش او مقالات «قبض و بسط شریعت» می‌آموخت که معرفت دینی در کنار معارف دیگر و در داد و ستد با آنها متولد می‌شود، پا به پای معارف بشری و بیرون دینی و البته براساس مکانیزم خاصی تحول یافته و رشد می‌کنند و از این‌رو نباید معرفت مستقلاً به حساب آیند. اما از نظر سروش، او در آن هنگام از این نکته غافل بوده است که رشد معرفت دینی و نیز خود دین، نه صرفاً در کنار معارف بشری بلکه در کنار قدرت (و خصوصاً قدرت سیاسی) هم صورت می‌پذیرد.

۱-۱. خدای خوفناک

بنا بر گزارش سروش نقطه آغاز توجه او به رابطه میان معرفت دینی و بلکه دین با قدرت سال ۲۰۰۷ بوده است که ضمن قرائت مقاله‌ای در سمینار مولوی‌شناسی ترکیه یادآور می‌شود: قرآن علی‌الاصول کتاب خوف و خشیت بوده و اسلام اولیه چیزی و بُعدی به نام عشق و محبت را کم داشت. درواقع تا قبل از تصوّف عشقی اسلام پرنده‌ای بود که با یک بال (خوف و خشیت) می‌پرید و این موجب سقوط و افول او می‌شد. اما تصوّف با پشت سر گذاشتن دوره زهدی - خوفی خود (که در غزالی به اوج می‌رسد) و با پا گذاشتن در دوره‌ای که از ابوسعید ابوالخیر آغاز شده و در جلال‌الدین محمد بلخی به تعالی خاص (یعنی

تصوف عشقی) می‌رسد، بال دیگری برای اسلام مهیا می‌سازد. از نظر سروش قرآن قویاً از بال خوف و خشیت برخوردار بود و تا حدودی از جنبه عشق و محبت کمبود داشت و این صوفیه و مخصوصاً تصوف خراسانی ما بود که با قوت به طرح مفهوم عشق و رابطه عشقی با خدا پرداخت و جریان مبارکی را در بستر دیانت و فرهنگ و تمدن اسلامی جاری کرد. قرآن خشیت‌نامه بود و مثنوی و دیوان شمس عشق‌نامه؛ در حالی که در قرآن خداوند بیشتر یک ارباب نسبتاً عبوس و خشنی است که در برابر او باید به سجده افتاد، تقدیش کرد و همواره از عذاب و خشم و شکنجه‌اش ترسید (همان خدایی که در قیامت بندگان گناهکار را سخت به عذاب می‌افکند)، صوفیان کاشفان حُسن خداوند بوده‌اند؛ حُسنی که در برابر آن جز عاشقی نمی‌توانستند بکنند. برای پیامبر گویا فی‌المثل آن چهره رحمانی و رحیمی خدا به مفهوم «عشق» تعالی و صعود پیدا نکرده بود. گرچه گفته‌اند رحمت او همه چیز را فراگرفته و غضب او زیر سایه و زیر مجموعه رحمت اوست ولی بر «عشق» چنان‌که باید تأکید نرفته است.

پیامبر از خدا گویی بیشتر تجربه‌خوفی دارد. خداوند چنان وجود او را پر می‌کرده که پر از هیبت می‌شد، او خداوند را رازی مهیب (جلال الهی) می‌دید و می‌دانست و حسب آن تصویر از خدا پیام می‌داد که اگر آدمی پایش را کج بگذارد و به خدا بی‌اعتنایی کند و اگر فرمان پیامبرش

را نبرد سروکارش با ملائکه عذاب خواهد بود و به روزگار سخت و مهلکی دچار می‌گردد.

اما تصوف عشقی بر تجربه پیامبرانه افزود و صوفیان گفتند به ما هم وحی می‌شود؛ وحی‌ای که آن را کمتر از وحی پیامبر نمی‌دانستند. مولانا تمام اوصافی که برای قرآن قائلند را برای مثنوی خود هم می‌آورد. عارفان کاشف خداوند به‌عنوان رازی جذّاب (جمال الهی) بودند.

۲-۱. پیامبر مقتدر

به‌هرحال سروش می‌آورد که پس از طرح این مطلب [که صوفیان و عارفان تجربه نبوی را بسط دادند و آنچه در اسلام و در تجربه خوفی پیامبر کم بود (یعنی عشق و محبت) را بدان افزودند] و پس از تأکید بر اینکه قرآن تألیف روان و وجود محمد(ص) است (اگرچه مؤلف محمد خداوند است و...) آری در این هنگام «نمی‌دانم چرا اینطوری شد که من نگاهم به این مسأله افتاد که فارغ از آنکه تجربه پیامبر چیست و چه فرقی با تجربه صوفیان دارد باید جستجو کنیم که چرا پیامبر این همه بر خوف الهی و بر ترساندن مردم تأکید دارد؟»

به عبارت دیگر درست است که از یک طرف دین تجربه پیامبر است که گویی خدا رازی مهیب و موجودی ترسناک است اما در عین حال و از سویی دیگر همین خدا به ما پیامی بسیار ترساننده و رعب‌افکن و

پیامی پر از تهدید و تخویف می‌فرستد. چنین پیامی و این درجه از ترسناکی در تورات و انجیل و زرتشتی‌گری نیست. اما در قرآن ماجرای تعدیب، شکنجه کردن، ترساندن و تهدید کردن خیلی شدید است. فی‌المثل در آیه ۳۰ تا ۳۳ سوره حاقه آمده است که:

خُذُوهُ فَعْلُوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ
ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ...

گویند بگیرید او را و در زنجیر کنید آنگاه میان آتشش
اندازید پس در زنجیری که درازی آن هفتاد گز است وی
را در بند کشید چرا که او به خدای بزرگ نمی‌گروید...
[آتشی که گوشت‌ها را می‌سوزاند اما خداوند دوباره آنها
را می‌رویاند].

شکنجه‌ای که دائمی هم هست و خروجی از آتش ندارند.
به‌هرحال سروش می‌گوید پرسش من این بود که چرا پیام پیامبر ما
چنین ترسناک و رعب‌آور است؟ و در پاسخ به نکته‌ای رسیدم که
جامعه‌شناسانه بود. یعنی پیام را از کفش الهیات درآوردم و در کفش
جامعه‌شناسان گذاشتم: دین صرف‌نظر از آنکه منشأ آن الهی است یا نه
یک قدرت است و در جامعه به منزله یک قدرت متولد می‌شود و این
قدرت مثل هر قدرت دیگری با قدرت‌های دیگر وارد تعامل، تبادل،
تخالف، توافق و... می‌شود. با قدرت‌های دیگر و من جمله قدرت
سیاسی بده و بستان می‌کند. این قدرت برای تثبیت خود به یکی از

چیزهایی که قویاً محتاج است همین ارباب و ترساندن است. به عبارت دیگر قدرت و خصوصاً قدرت دینی و در اینجا اسلامی بر دو پایه بنا می‌شود: پایه ایمانی و عشقی (که شما به پیامبر عشق می‌ورزید و بدون چون و چرا تابع و خاضع او هستید) و پایه خوفی و ترس‌آمیز که حتی مؤمنین هم به آن پایه احتیاج دارند. این ترس از جهتی ایمان را محافظت می‌کند و مؤمن همیشه می‌ترسد (که اگر خطا کند و ایمانش را از دست بدهد گرفتار عذاب خواهد شد) تا چه رسد به آنان که هنوز ایمان نیاورده‌اند (که ترس آنان را تهدید و ترغیب می‌کند که ایمان بیاورید چون خواه قیامتی باشد یا نباشد به نفع شماست). پیام ترساننده پیامبر نه تنها در قلب یک مؤمن و نیز آن کسی که هنوز وارد عرصه ایمان نشده است چنین تأثیری دارد و او را بدون چون و چرا مطیع پیامبر می‌سازد، بلکه در جامعه و با جامعه نیز چنین می‌کند و چنین تأثیری دارد.

۱-۲-۱. دلایل مقتدر بودن پیامبر

پیامبر از قدرتی که به نام دین تولید کرده و به صحنه آورده پاسداری می‌کرد و مهاجمین و مزاحمین را از سر راه برمی‌داشت. و در این پاسداری و حفاظت از قدرت دینی خود به‌نحو آگاهانه از مفهوم خوف و رعب بهره می‌گرفت. او چون عیسی نبود که از همان آغوش مادر ندا می‌داد که: من مادامی که زنده‌ام توصیه به صلاه و زکات شده‌ام. (و

چنان‌که می‌دانیم ترسایان و راهبان پیرو عیسی هم از ترس خلق و خدا به کوه‌ها و غارها پناه می‌بردند. بلکه او خود را پیامبری می‌دانست که اهل سلطه و قدرت بوده و برای مسلط شدن و قدرت یافتن آمده است، برای حفظ قدرت و سلطه خود می‌جنگید و در برابر متجاوزان ساکت نمی‌نشست، بسیار چالاک و آماده و در صحنه با مخالفان شدت عمل نشان می‌داد: پیامبر شخصیتی مقتدر داشت.

اما این شدت عمل که پیامبر با مخالفان قدرت و سلطه‌اش نشان می‌داد و درواقع این مقتدر بودن او را کجاها و در چه مواردی می‌توان یافت؟

اینجاست که سروش در این قسمت بحث و در پاسخ به چنین سؤالی به ذکر موارد متعددی می‌پردازد:

مورد اول: یک مورد در کشتن مرتدین بود. در روایتی متواتر که تا به امروز به آن عمل شده است، و از شیعه و سنی همه نقل کرده‌اند آمده است که پیامبر فرمود: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ، کسی که دینش را عوض کرد بدون چون و چرا بکشیدش.

این روایت حاکی از آن است که این قدرت تولد یافته باید محافظت شود و چنین نیست که افراد بیایند و هرچه دلشان خواست بگویند.

مورد دوم: مورد دیگر روایت‌هایی است که بر کشتن آنکه پیامبر را هجو کرده (و مثلاً علیه او شعر گفته) و یا سبّ نبی کرده تأکید دارد (و

چنین عملی صورت گرفته است). البته سروش متذکر می‌شود که: من این مطلب را فنومنولوژیکال و پدیدارشناسانه می‌گویم یعنی به حق و باطل این روایت‌ها کاری ندارم و می‌دانم از نظر برخی محققان چنان روایت‌هایی نادرست است. حرفم این است که فرهنگ اسلامی با این مفهوم خُو داشته که مخالف (و مثلاً آنکه مرتد شده یا هجو و سب نبی کرده یا...) را باید کشت و آن را چیز معیوب و مذمومی نمی‌دانسته است بلکه پذیرفته است که پیامبر می‌تواند چنان کند و آن را جزء لوازم دینداری می‌دانستند و چنان عملی از پیامبر را ناقض رحمة للعالمین بودن او به حساب نمی‌آوردند.

مورد سوم: سروش مورد و روایت دیگر را از ابن‌خلدون نقل می‌کند که پیامبر فرمود: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ، عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى».

یعنی من مأمورم با مردم بجنگم تا بگویند لا اله الا الله و وقتی آن را گفتند خونشان مصون خواهد بود.

سروش از ابن‌خلدون نقل می‌کند که در میان پیامبران تنها پیامبر اسلام بود که مأمور بالسیف بود و خدا به او اجازه داده بود که با شمشیر دین خود را تحکیم کند. نبی بالسیف بود یعنی با تکیه بر قدرت و سیف آمده بود و می‌خواست دین خود را با سیف برقرار سازد و مردمان باید

به زبان خوش یا ناخوش بدان گردن نهند. از این‌رو پیامبر با مشرکین برخلاف یهود و نصاری، هیچ بر سر صلح نبود و از اول تا آخر و حتی در وصیت خود در بستر مرگ اصرار داشت که مشرکین باید مسلمان شوند و گرنه از جزیره العرب بیرون بروند و یا خونشان مباح گردد.

مورد چهارم: سروش از سیره ابن هشام نقل می‌کند که پیامبر در مکه (و نه در مدینه که دوران بسط قدرت و بسط ید او بود) و در وقتی که کعبه هنوز از بت‌ها پر بود، روزی طواف می‌کرد و به‌نحو خاص رو به بیت‌المقدس نماز می‌خواند. در این حال مشرکین مکه او را مسخره می‌کردند و تکه می‌انداختند و گوشه می‌زدند. پیامبر نزدیکشان شد و به ابوجهل غضبناک نگریست و با اشاره به گردنش نشان داد که اگر پیدایت کنم سر به تنت باقی نمی‌گذارم. پس از آن خطاب به جمع‌شان گفت: *أَمَّا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِالذَّبْحِ*. یعنی به خدایی که جانم در دستان اوست به تحقیق من با ذبح به سوی شما آمده‌ام.

سروش در شرح این روایت هم تکرار می‌کند که با صرف‌نظر از درستی یا نادرستی آن می‌توان نتیجه گرفت که وقتی پیامبر می‌گوید خدا به من پیغام داده که سر ببر، این یعنی مسلمین قبول کردند که پیامبر با سیف و با ذبح و با قدرت نظر خود را برقرار کند، مزاحمان خود را از پیش پا بردارد، در مشی عیسی بن مریم نباشد که بگیرندش و ببرند و... بلکه اعلام دارد

که در تحکیم قدرت خود و پیروز گرداندن اسلام بر همه ادیان [لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ (توبه/۳۳)] (که عزم و تصمیم خداست)، با کسی شوخی ندارد و این کاری است که باید بشود.

سروش از «فیه مافیه» مولانا هم گواهی می‌آورد که محمد که قتل و غارت می‌کرد و در عین حال ظالم نبود، باید هم بر دیگران می‌تاخت. یعنی حقّ او و لازمه پیشرفت در کارش بود. همچنین از کتاب «اسلام» فضل‌الرحمن تأیید می‌آورد که درست است که اسلام با شمشیر گسترش یافت اما لازم بود که برای گسترش عدالت در عالم چنان کند و آنجا که بی‌عدالتی می‌دید حق خودش می‌دانست که تسخیرش کند.

سروش می‌افزاید که مسلمین که پس از پیامبر به کشورگشایی پرداختند با صرف‌نظر از درستی یا نادرستی کارشان در مواردی این درس و این روحیه را از پیامبر گرفته بودند که باید قلمروشان را گسترش بدهند و سرزمین‌های دیگر را نیز فتح کنند؛ همچنان‌که پیامبر در مدینه قدرت گرفت و سپس به فتح مکه پرداخت و در یکی دو سال آخر عمرش تا نزدیکی‌های بیزانس و قلمرو حکومت مسیحی هم لشکرکشی کرد.

مورد پنجم: سروش می‌گوید پیامبر (و قرآن) میان اسلام و ایمان فرق می‌نهاد و از آدمیان می‌خواست که تسلیم حکومت و قدرت او شوند و اظهار اسلام کنند ولو در دلشان ایمان نداشته باشند. «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا

قُلْ لَمْ تُمْنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات/۱۴). مسلمین هم وقتی به جاهای دیگر حمله می کردند زیاد از مردم نمی خواستند که مؤمن شوند و نسبت به اندیشه اسلامی قلباً خاضع شوند. تسلیم قلبی موردنظرشان نبود ولی بر تسلیم شدن به حکومت مسلمانان تأکید داشتند. می گفتند می خواهید به هر دینی که هستید باقی بمانید ولی باید تسلیم ما شوید، زیر سلطه و قدرت و حکومت ما باشید، سرکشی نکنید و به ما جزیه بدهید. بقیه اش را بروید با خدا حساب کنید که ایمان داشتید یا نداشتید، پا روی حق گذاشتید یا نگذاشتید، این یک حساب اخروی است. پس اسلام چون از وقتی که متولد شد به عنوان یک قدرت متولد شد و چون پیامبر یک شخصیت قدرت گرا و اقتدارگرا بود، معنی قدرت را خوب می فهمید و برای قدرت خود همه احتیاط های لازم را می کرد (و از قضا آدم موفق هم بود)، آری به همین دلیل میان اسلام و ایمان تفکیک می کرد.

مورد ششم: در آیه ۲۹ سوره توبه هم نوع برخورد پیامبر با مخالف ذکر شده است. این فرد در عین حال که یک عارف است با یهودی و مسیحی تا آنجا می جنگد که با خفت و خواری به او جزیه بدهند:

«قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» [(ای اهل ایمان) با هر که از اهل کتاب (یهود و

نصاری) که ایمان به خدا و روز قیامت نیاورده و آنچه را خدا و رسولش حرام کرده حرام نمی‌داند و به دین حق (و آیین اسلام) نمی‌گرو، قتال و کارزار کنید تا آنگاه که با دست خود و با ذلت و وتواضع جزیه دهد.]

مورد هفتم: علامه طباطبائی در ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» می‌گوید: پیامبر گفت منافقینی که به مسجد نمی‌آیند خانه‌هایشان را آتش بزنید. حمید عنایت می‌گفت این فلسفه سیاسی اسلام است. علامه در «المیزان» می‌گوید بله مسلمین باید حکومت تشکیل بدهند و اگر کسی در آن حکومت زیر بار نرفت و به مسجد نیامد باید خانه‌اش را آتش بزنند. به نظر علامه لشکرکشی و زور گفتن و آتش زدن خانه‌ها خوب است برای اینکه یک نسل را مسلمان می‌کند و نسل‌های بعدی دیگر به تبع و به تقلید مسلمان خواهند شد.

سروش در ادامه موارد و درواقع شواهد دیگری هم در تأیید نظریه خود ارائه می‌دهد:

مورد هشتم: قرآن مخالفان خود را به چهارپایان تشبیه می‌کند. و بدین ترتیب در کنار زبان ترساندن و ارعاب، از زبان تحقیر هم سود می‌جوید.

مورد نهم: پیامبر با ذکر داستان خضر و موسی می‌خواهد خضر را تأیید کند و بگوید ممکن است برخی از بندگان خدا (و از جمله

خودش) این اختیار، اجازه و اذن را از خدا داشته باشند که کسانی را، بی آنکه مرتکب جرمی شده باشند، بکشند. درواقع پیامبر خودش را واجد ولایت می دانست و به قول عرفا نبوت او به اعتبار ولایتش نبوت بود، و عرفا برای پیامبر این شأن را قائل بودند که به امر الهی دنبال قدرت برود و هر کاری بکند.

مورد دهم: پیامبر شارع بود و قانون وضع می کرد که دست دزد را ببرید و جان مرتد را بگیرید و فلان حلال است و بهمان حرام. چنین کاری (شریعت آوری) مثل نبوت فرع بر اولویت داشتن مالکیت پیامبر بر جان و مال دیگران است. و «خاتمیت» یعنی ختمیت همین ولایت پیامبر و اینکه اختیارات او و اذن و رخصتی که خدا به او داده بود تکرار نخواهد شد. این ولایت و نبوت از «اوصاف اختصاصی» اوست.

مورد یازدهم: پیامبر جهاد ابتدایی می کرد و به طور کلی برای مسلمین صدر اسلام این مطلب جا افتاده بود که اگر سالی به جنگ نروند مسلمان نیستند.

مورد دوازدهم: یکی از گفتمان های قرآن گفتمان سلطانی و اقتدار است. وقتی قرآن را باز می کنید با یک سلطان مواجه می شوید که با ضمیر «ما» با مخاطب خود سخن می گوید (ما بر شما روزه را واجب کردیم و...) یعنی خدا از موضع مرتفعی با رعیت ها سخن می گوید و با انسان نسبت مولا و عبد و ارباب و برده را برقرار می کند.

مورد سیزدهم: قرآن از مؤمنان خشیت می‌خواهد. خدا می‌گوید اگر قرآن را بر کوه‌ها نازل می‌کردیم، متلاشی می‌شدند و در وصف مؤمنان آمده است که وقتی اسم خدا را می‌شنوند وجودشان می‌لرزد و نیز گفته‌اند قرآن را باید با آوای حزین بخوانید که خشیت و نرم شدن دل بر شما عارض گردد.

مورد چهاردهم: پیامبر ابتدا بیشتر از عیسی می‌گفت و پس از آن بیشتر از موسی. موسایی که با قدرت روزگارش درافتاد و فرعون‌کوب بود و او را در دریا غرق کرد و خلاصه پیامبر از موسی خوشش می‌آمد. مورد پانزدهم: پیامبر به خدایان دشمنان عرب خود دشنام می‌داد و البته بعد از سوی خدا نهی شد. حتی با راهزنان و محارب‌ان بیش از حدّ خشونت می‌کرد که آیاتی به او خاطرنشان ساختند خشونت باید در حدّ خاصی باشد و نه بیشتر.

...

پس به‌طور خلاصه سخن سروش آن است که: اگر بپرسیم چرا پیام پیامبر ما به شدت ترسناک و رعب‌آور است، می‌توان از منظر جامعه‌شناسی پاسخ داد که پیامبر می‌خواست بر عالم چیره شود و عزم و اراده معطوف به سلطه‌یابی، مطاع بودن و مطیع کردن دیگران داشت. چنان خواستی و عزمی مستلزم این است که:
- با سخن رعب‌آور مردمان را از عذاب اخروی بترساند،

- تسلیم شدن و اسلام آوردن را مقدم بر ایمان و خضوع مخاطب قرار دهد،

- هر آن کس که اسلام نیاورد و لا اله الا الله نگوید را با شمشیر پاسخ دهد و ریختن خونشان را مباح شمارد،
- خود را مجاز بدارد که بر گردن به سخره گیرندگان پیامبر تیغ نهد،
- با یهودیان و مسیحیان چندان بجنگد که با خفت و خواری سر فرود آورند،

- سب کننده و هجو کننده به نبی و نیز مرتد را بکشد،
- بر خانه منافقینی که به مسجد نمی روند آتش بیفروزد،
- داستان خضر و موسی را واگو کند تا همگان بدانند که او از طرف خدا مجاز و مختار است که حتی جان بی گناهان را بگیرد،
- خود را ولی و مالک و اولی به جان و مال مردم معرفی کند و شارع قوانین و اخلاقیاتی برای حفظ جامعه نو پا و دین و قدرتی که پدید آورده باشد،

- مخالفان را حیوان وحشی تلقی کند، تحقیر کند، و بر خدایانشان توهین روا دارد،

- جهاد ابتدایی به راه اندازد،

- گفتمان سلطانی داشته باشد،

- با زبانی خشیت آور سخن بگوید،

- نام موسی را بیش از عیسی بر زبان آورد،

- از خشونت با راهزنان و محاربان نهراسد و...

و البته اگر مخاطبانش اهل مذاکره، مصالحه، معاهده و پذیرای زبان نرم بودند، او هم از زبان موافق و مدارا سود می‌جست، اهل شفقت و رحمت می‌شد و هیچ‌گاه از زبان ناخوش و سلاحی که مخصوص گردن‌کشان است بهره نمی‌گرفت. ولی مهم آن است که مخاطب به زبان خوش یا ناخوش باید اسلام آورد و خود را تسلیم اوامر و نواهی پیامبر (که درواقع اوامر و نواهی خداوند است) قرار دهد. محمد(ص) پیامبری مقتدر بود و این سخن بدین معناست که عیسی‌وار نمی‌گفت «بر رسولان پیام باشد و بس»^۱، بلکه در اندیشه چیرگی، فتح و لشکرکشی بر عالم و تسری قدرتش بر خارج از جزیره‌العرب بود، می‌خواست دین خود را جا بیندازد، حاکم کند و در این راه مخالف را با مذاکره و مصالحه یا ترعیب، تحقیر، دشنام، خشونت، کشتن و شمشیر کشیدن از میان برمی‌داشت. «پیامبر مقتدر بود»، یعنی شمشیر به دست گرفته بود و می‌گفت با شمشیر از قدرت و از دین خود دفاع می‌کنم.

۱. به قول سعدی:

روزگاری در این بسر بردیم	ما نصیحت بجای خود کردیم
بر رسولان پیام باشد و بس	گر نیاید به گوش رغبت کس

سروش در انتهای سخنرانی‌اش یادآور می‌شود که هدفش از طرح نظریه پیامبر مقتدر (یا عارف مسلح) آن است که به انتقاد از حرکت‌ها و جنبش‌های سیاسی - اجتماعی معاصر (نظیر جنبش حرکی مصر مبتنی بر آراء سید قطب، خیزش داعش و آنچه در ایران می‌گذرد) بپردازد. از نظر او حرکت‌ها و جنبش‌های مذکور اوصاف اختصاصی پیامبر (ولایت، نبوت، شریعت‌آوری و اختیاراتی که خدا برای تأسیس تمدن اسلامی به او داده است) را به خود هم نسبت می‌دهند و از این‌رو این شأن و رسالت و اختیار را بر خود نیز قائلند که اندیشه فتح و تسخیر عالم را در سر پیورانند. خود را ولی خدا پنداشته و مالک جان و مال مردم بدانند و نظیر نبی و شارع قوانین و اخلاقیاتی کاملاً و از بیخ و بن نو وضع کنند، مرتدین را بکشند، دست دزدان را ببرند و... در یک کلام پیامبری کنند. جان کلام سروش آن است که اوصاف اختصاصی پیامبر (نظیر وجوب نماز شب یا نماز جمعه یا...) و به‌طور کلی مقتضیات دوران تأسیس تمدن اسلامی را نمی‌توان به دوران استقرار آن هم تسری و تعمیم داد.

اکنون نوبت آن رسیده است تا پس از شرح مختصر نظریه سروش برخی ملاحظات را در میان آورم.

۲. ملاحظات

۲-۱. در جستجوی روش

سروش در سخنرانی مورد بحث تأکید می‌کند که از منظری جامعه‌شناسانه به کار پیامبری که از طرف خدایی خوفناک آمده بود، نظر کرده و این منظر به او آموخته است که عزم چیرگی بر عالم و سلطه بر دیگری و دیگران مستلزم درگیری، مقاومت، جهاد، ترعیب، تحقیر، توهین و حتی کشتن مخالفان و... است مگر آنکه از همان ابتدا مخاطبان، مصالحه، مذاکره و گفتگو به زبان خوش را غنیمت شمارند و سر فروآورند. افزون بر آن سروش معتقد است که نگرستن از این منظر و دیدگاه جامعه‌شناختی در کار و بار پیامبر به تحلیلی واقع‌بینانه از شخصیت آن بزرگ منجر شده، مفردات گوناگونی از آیات و روایات را وحدت بخشیده و آشکار ساخته است که پیامبر با قدرت و اقتدار و به زبان خوش و ناخوش، و خصوصاً با تکیه بر شمشیر و جهاد و گردن‌زدن گردن‌کشان، زورگویان، متجاوزان، راهزنان، شرکان و مخالفان، قدرت و سلطه خویش را برقرار ساخته است؛ کاری که امروزه و در دوران استقرار نباید قابل الگوبرداری و تقلید باشد.

اکنون می‌توان و باید به طرح این پرسش پرداخت که: صحت آن منظر جامعه‌شناختی (به مثابه یک مفهوم) و این گزارش تاریخی (به مثابه یک مصداق) و نیز گذار از آن مفهوم به این مصداق چگونه و با چه

روشی به انجام می‌رسد؟

سروش در سرتاسر سخنرانی به آیات و روایات استناد می‌کند و البته برای معتبر شمردن آنها از منابع متعدد مدد می‌گیرد. اما معلوم است که داوری در خصوص صحت و سقم آن منظر (مفهوم و اصل) جامعه‌شناختی و یا این گزارش و گزاره تاریخی نمی‌تواند با اتکاء به آیات و روایات (ولو معتبر) صورت پذیرد.

سروش خود در جایی نوشته است:

در فرهنگ گذشته ما تاریخ کاملاً تحت مقولات و اندیشه‌های کلامی شکل گرفته بود. به بیان دیگر مورخان گذشته ما در مقام نقد تاریخی، کلام را بر تاریخ مقدم می‌داشتند. منابع تاریخ‌نگاری هم عمدتاً احادیث و روایات بودند که با نگاه کلامی مورد ارزیابی و تدوین واقع می‌شدند.

بینش تاریخی درباب دین - به معنای دقیق آن - از هنگامی آغاز شد که مورخان، در مقام نقد تاریخ دینی، تاریخ را بر کلام مقدم داشتند و بلکه میان کلام و تاریخ باب نوعی تفاهم و دیالوگ را گشودند. از آن پس مورخان دانستند که گاه اندیشه‌های کلامی را باید به محک نقد تاریخی زد و گاه روایات تاریخی را باید با محک نقد کلامی ارزیابی نمود. و انفصال این دو مقوله شریف، برای کلام و تاریخ - هر دو - زیان‌بار خواهد بود.

(سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۰۶)

نکته مهم آن است که سروش در ارائه نظریه خود و در داوری و ارزیابی آن، هنوز پای تاریخ را به میان نمی‌آورد و اندیشه کلامی را به محک نقد تاریخی نمی‌زند.

افزون بر آن سروش در سخنرانی خود یکی - دو بار از روش فنومنولوژی (پدیدارشناسی) نام می‌برد و ادامه می‌دهد که من به صحت و سقم فلان روایت و بهمان حادثه کاری ندارم. گفتن ندارد که پدیدارشناسی بحث از ماهیت امور است و گفتگو درباره وجود و عدم ماهیات را به اصطلاح در پرانتز می‌گذارد. اما کاربرد این روش در جایی که از قضا باید از وجود و عدم امور سخن گفت و شرح دقیق رخدادهای انضمامی تاریخی مورد نیاز است، به نظر سنجیده و دقیق نمی‌نماید.

۲-۲. آیا خدای قرآن خوفناک است؟

سروش در جنئولوژی و تبارشناسی نظریه «پیامبر مقتدر» آن را مسبوق و مستفید از سخنرانی ۲۰۰۷ خود در سمینار مولوی‌شناسی می‌داند که در آن قرآن را علی‌الاصول «کتاب خوف و خشیت» خوانده و در مقابل آن مثنوی و دیوان شمس را «عشق‌نامه» نام نهاده است. به نظر می‌رسد تأمل در باب همین تقابل مدخل خوبی برای ادامه بحث باشد. پرسش این است که منظور سروش از واژگان «خوف» و

«خشیت» (که او آن را «شرم عاشقانه» می‌داند) دقیقاً چیست؟ سروش معتقد است که:

در قرآن خدا را بیشتر یک ارباب نسبتاً عبوس و خشن می‌یابیم که در برابر او باید به سجده افتاد، تقدیسش کرد و همواره از عذاب (تنبيه دردناک)، خشم و شکنجه‌اش ترسید. بنا بر بیان قرآن خداوند در روز قیامت بندگان گناهکار را عذاب و شکنجه می‌کند و چنین تعبیرات ملامت‌آمیز از خشم و خشونت سرتاپای قرآن را فراگرفته است. پیامبر گویی از خداوند بیشتر تجربه‌خوفا دارد و خداوند چنان وجود او را پر می‌کرده که پر از هیبت می‌شده است. او خداوند را رازی مهیب یافته است نه رازی جذاب. از قضا پیامبر از همان ابتدا و در شب قدر، قدرت الهی را مشاهده کرد و نیروی عظیمی بر او تجلی نمود که باعث شد خود را بیازد و دچار دهشت شود، اگرچه بعداً به خود آمد و عاشق آن جلوه شد و دوست داشت دوباره آن را ببیند.

سروش می‌گوید وقتی قرآن را باز می‌کنید با یک سلطان مواجه می‌شوید. یعنی با کسی که از بالا و از موضع مرتفعی با رعیت‌ها سخن می‌گوید و مانند اربابی با برده حرف می‌زند. مولایی است که عبدی دارد و این عبد مدام به او می‌گوید: اَیَاکَ نَعْبُدُ؛ برده تو هستیم.

سروش می‌افزاید که در قرآن خشیت مؤمنان مطرح است. آنها کسانی هستند که وقتی اسم خدا برده شود وجودشان می‌لرزد. قرآن را باید با

آوای حزین بخوانند تا خشیت و نرمی دل بر قاریان عارض شود... «نهج البلاغه» هم تقوانامه است و در آن از ترس و شرم علی (ع) و اینکه شبها در دعاهایش غش می کرد سخن رفته است. دعای روز عرفه امام حسین (ع) را هم هر کس بخواند به گریه می افتد و البته در ذیل آن دعا لحن عاشقانه ای آمده است که شیخ عباس قمی می گفت من مطمئن نیستم این ذیل از آن امام حسین (ع) باشد و راست هم می گفت این ذیل از ابن عطاء مصری است. صحیفه سجادیه هم همه دعاهایش توبه و انابه است....

پس از نظر سروش در منابع اسلامی (قرآن، نهج البلاغه، صحیفه سجادیه و دعاهاى دیگر)، خداوند موجودی خوفناک، دهشتناک، عبوس، سلطان و اربابی است که پیامبرش وقتی به یاد او می افتد، دچار خوف و خشیت و خودباختگی می شود و در مقام عبد و برده قرار می گیرد. پیشوایان دیگرش هم یاد خدا مایه ترس، گریه، توبه و انابه شان می شود. و از آنجا که پیامبر و پیشوایان، خدا را چنان ترسناک و رعب آور یافته اند، از او پیامی سخت ترساننده و پر از تهدید و تخويف به مردمان می دهند و می رسانند (اینکه اگر فرمان او را نبرید روزگاری سخت و مُهلک و عذابى و شکنجه‌ای دردناک را منتظر باشید).

شکی نیست که چنین تصویری از خدا بسیار تکان دهنده به نظر می آید. اما نکته واجد اهمیت آن است که در این تصویر منشأ خوفناک

بودن خدا نامعلوم است. یعنی مشخص نیست که چرا خداوند چنان دریافت شده است؟ ادعای من آن است که در پس این تصویر، فرضی نهفته است که آن را چنین ترسناک می‌کند. به عبارت دیگر تفسیر و تحلیل خاصی از خدا و ذکر صفت خاصی برای او مسبب ترسناکی او شده است.

از قضا سروش در آثار مکتوب خود به این مطلب پرداخته و تفسیر اشعری خدا را که در صوفیان خوفی نیز منعکس است، مسئول خوفناکی و رعب‌آور شمردن خداوند معرفی می‌کند. شکی نیست که در برابر تفسیر اشعری خدا تفسیر و تحلیل دیگری قرار داده شده و می‌توان قرار داد. و من در این نوشته به آن خواهم پرداخت. اما سروش در سخنرانی دی ماه اولاً تفسیر اشعری و صوفیان خوفی را به قرآن هم نسبت داده و آن دو را مترادف و اینهمان شمرده است. ثانیاً در مقابل آن دو (یعنی تفسیر اشعری و صوفیان خوفی از یک طرف و تحلیل قرآنی از خدا از طرف دیگر) تفسیر صوفیان عشقی را قرار می‌دهد.^۱ بیفزایم که سروش در آثار مکتوب خود مستقیماً مفهوم خدا نزد اشعریان و صوفیان دوره نخست را با تلقی قرآن از آن مترادف نشمرده است اما این اتفاق به‌نحو

۱. مسلّم است که فعلاً از اصطلاحات خود سروش (نظیر صوفیان خوفی و صوفیان عشقی) استفاده می‌کنم.

غیرمستقیم در پاره‌ای مکتوبات و خصوصاً سخنرانی دی ماه او رخ داده است. مثلاً آنجا که تصوف عشقی را در نقطه مقابل تصوف خوفی و الهیات قرآنی می‌نهد و به جای آنکه بگوید تصوف عشقی (فرضاً) اصلاح‌کننده یا تکمیل‌کننده تصوف خوفی است، آن را مصحح و تکمیل‌کننده قرآن و عطاکننده بالی دیگر به آن برای پرواز قلمداد می‌کند!

۲-۳. تفسیر خوفناکی خدا نزد اشاعره و صوفیان خوفی

چنان‌که گفتم سروش در آثار خود به این تفسیر پرداخته است. بنا بر نظر او اشاعره و صوفیان نخستین خدا را از آن رو خوفناک می‌شمارند که او موجودی مطلقاً قدرتمند و در عین حال بی‌قاعده است. سروش خدای اشاعره را خدای حداکثری می‌خواند؛ یعنی خدایی که به هیچ وجه به موازین اخلاقی، منطقی، عقلی و فلسفی ملزم نبوده و آزادی مطلق داشته باشد. خدایی که مرتکب محال عقلی و منطقی می‌شود چه رسد به خلاف‌های اخلاقی. (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۱۰)^۱ اما نکته مهم آن است که همین مفهوم از خدا (خدای حداکثری) در منابع عرفان خوفی (که به قول سروش اوج آن در آثار امام محمد غزالی است) هم دیده می‌شود:

۱. از نظر سروش همین مفهوم خدای حداکثری بود که راه را برای نفی خدا گشود.

خدای غزالی، خدایی است که بی‌استحقاق و بی‌سبب به آدمی نعمتی می‌دهد و کاملاً ممکن است که بی‌سبب آن را بستاند. بسا مؤمنان که مرتد شده‌اند و بسا مطیعان که فاسق. (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۱۹) خدای

غزالی خودکامه مخوفی است که به داود نبی وحی کرده است:

چنان از من بترس که از درنده‌هار می‌ترسی [...] و حاصل آن این است که اگر تو از درنده‌ای می‌ترسی نه برای آن است که پیش‌تر گناهی و جنایتی کرده‌ای بلکه به سبب هیبت و خشونت و سطوت و کبر اوست. بلکه برای آن است که وی بی‌پروا هرچه می‌خواهد می‌کند. اگر تو را بکشد نه از قتل تو رنج می‌برد و نه دلش بر تو می‌سوزد و اگر تو را رها کند نه از آن‌روست که بقای تو را می‌خواهد و بر تو شفقت می‌کند، بلکه برای آن است که زنده و مرده تو نزد او پست‌تر از آن است که بدان اعتنا و التفات کند. بلکه کشتن هزار کس مثل تو با کشتن یک مورچه نزد او برابر است [...]. (سروش، ۱۳۷۳، ص

۱۲۰)^۱

به‌هرروی:

خدای اشعریان خدای خودکامه و بی‌منطقی است که هیچ

۱. گروه از ناشر است.

مجوز عقلی و اخلاقی برای رفتارش نیست و لذا هیچ‌گونه اعتمادی بر او نمی‌توان کرد. می‌تواند فریب دهد، خلف وعده کند، نیکان را به آتش بسوزاند، بدان را به فردوس ببرد، کسی را بی‌جنایتی به سوء خاتمه مبتلا سازد و دیگری را بی‌طاعتی، از قرب برخوردار گرداند. همه رواست و چه جای چون و چراست؟ چون هرچه می‌کند در ملک اوست نه در ملک غیر و لذا ظلمی و سلب حقّی نیست. (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۹۳)

مشاهده می‌شود که اشعریان و عرفای نخستین خدا را موجودی بوالهوس و گزافکار معرفی می‌کردند و الهیات آنان «الهیات آشوب» بود: الهیاتی که در آن خدا موجودی خوانده می‌شود که از سویی قدرتی نامتناهی و مطلق دارد و از سوی دیگر هر آنچه می‌کند وفق قاعده و ضابطه‌ای (و خصوصاً قاعده و ضابطه‌ای عادلانه و عقل‌نواز) نیست و نخواهد بود.

سروش توضیح می‌دهد که غزالی خود را در برابر چنین خدایی (و به تعبیر من آشوبگری) می‌دید و از او سخت می‌هراسید:

«غزالی در برابر چنین خدایی از خوف و از دغدغه سوء عاقبت بر خود می‌لرزد و از آینده تاریک خود سخت مشوّش و بیمناک است. و لاابالی بودن حضرت حق، در او قرار و سکون باقی ننهاده است». (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۹۴) خدای لاابالی است که می‌گوید «اینان [یعنی

بدان] را به بهشت می‌برم و باکی ندارم و آنان [نیکان] را به آتش می‌برم و باکی ندارم». (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۹۵)

نکته واجد اهمیت آن است که سروش در سخنرانی «دین و قدرت» چنین تصویری از خدا را به قرآن هم نسبت می‌دهد و در مقابل از تصوف عشقی سخن می‌گوید که به گفته او در مولانا به اوج خود می‌رسد. باید به یاد آورد که در گذشته سروش چنین نمی‌اندیشید و الهیات جلال‌الدین محمد بلخی را در همان «مقوله» قرار می‌داد که الهیات امام محمد غزالی را: یعنی در مقوله الهیات و تصوف خوفی.

سروش در همان کتاب «قصه ارباب معرفت» می‌نویسد: «اشعریت [و مثلاً قائل بودن به خدای گزافکار و خالق بی‌قاعده] از محورهای مشترک فکری غزالی و مولوی است». (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲)

این مولوی است که در ابیاتی «مأخوذ از همان حدیث و تعلیم غزالی» می‌سراید:

ای رفیقان راهها را بست یار آهوی لنگیم و او شیر شکار
جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای در کف شیر نر خونخواره‌ای؟
(سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۹۶)

سروش می‌نویسد:

این شیر نر خونخواره‌ای که در دست او هیچ کار نمی‌شود کرد کنایه است از محبوب لالایی لایزالی که هر که را خواهد به قرب خود

می‌رساند و هر که را خواهد از قرب خود محروم می‌دارد. این مضمون را عارفانی چون مولانا و غزالی از روایاتی گرفته‌اند که خداوند را به همین صفت وصف می‌کند. غزالی در «احیاء العلوم» حدیثی قدسی آورده که خداوند فرمود: «هولاء فی الجنة و لأبالی و هولاء فی النار و لأبالی». (سروش، ۱۳۶۷، ص ۲۹)

به‌هر حال مطابق با این توضیحات مولوی هم بر آن است که لاابالی‌گری و بی‌پروایی «مهمترین» خصوصیت خداوند است و از این نظر مثل غزالی اشعری می‌اندیشد. (سروش، ۱۳۶۷، ص ۲۷) آنان خدا را لاابالی، بی‌پروا و بیباک می‌شمردند یعنی کسی که پروایی و باکی ندارد که: «نیکان را به آتش بسوزاند و بدان را به فردوس برد». (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۹۳)

به دیگر سخن غزالی و مولوی در فعل خدا ضابطه، قانون، معیار و میزان و نظم و نظام نمی‌دیدند. او را کسی می‌شناختند که جز هرج و مرج و آشوب از او صادر نمی‌شود. اما این درک واحد از خدا در آن دو شخصیت به نتیجه عملی واحدی نمی‌انجامید. هریک از آن دو در برابر این خدای لاابالی موضع متفاوتی داشت: یکی می‌ترسید و دیگری عشق می‌ورزید! سروش می‌گوید:

... مولوی اگر نگوئیم اشعری است - و نباید [هم] به تمام
معنی الکلمه بگوئیم، برای اینکه او از بزرگانی است که

در این قالب‌ها نمی‌گنجد - ولی باید بدانیم و قبول کنیم که بی‌بهره از تعلیمات اشاعره هم نبوده است. اشعریان درباره خداوند یک اندیشه افراطی دارند، تأکید آنها بیش از رحمانیت خداوند بر جباریت اوست؛ اینکه انسان‌ها در برابر خداوند هیچند و گستاخی هیچ امری را ندارند، هیچ حقی بر گردن او ندارند و هر کاری خداوند با آدمیان بکند حق اوست و «لا یسئل عما یفعل» است و این خصوصیت، خصوصیت جباریت خداوند، در کلمات اشاعره موج می‌زند و به همین دلیل هم هست که شما می‌بینید یک کسی مثل غزالی تمام عمر خودش را در خوف دست‌وپاگیری به سر می‌برد و در برابر خداوند بر خودش می‌لرزد که مبدا با آن همه طاعاتی که او داشته است و خوف و ترسی که او داشته است، خداوند [باز هم] تصمیم بگیرد که او را به جهنم ببرد. او [غزالی] به هیچ وجه بد نمی‌داند که خداوند این کار را بکند. این را اصلاً عین الوهیت خداوند می‌دانست و معلوم هم نبود برای چه می‌ترسید. برای اینکه آن ترس فایده‌ای هم نداشت؛ در برابر یک چنین خدایی حتی ترس هم کارساز نیست. (سروش، ۱۳۶۷، ص ۲۷)

اما مولوی در برابر خدای لاابالی برعکس غزالی موضع می‌گرفت: «مولوی سعی‌اش بر این بود که این مسأله را در یک پیوند عاشقانه

عبد و مولا حل کند و انسان‌ها را از ترس فارغ کند و آنها را وارد مقام حبّ و عشق کند». (سروش، ۱۳۶۷، ص ۲۷)

مولوی به او [غزالی] راه عاشق شدن را نشان می‌داد و می‌گفت که تو مُحبّ این خداوند باش و چنان کن که او محبوب تو باشد، همه این ترس‌ها و خوف‌ها و دغدغه‌ها فرو خواهد ریخت و زندگی را در کمال شادکامی و سکینه به سر خواهی بُرد. و عاقبت هم همین است، چون آخرت انسان دنباله همین دنیای اوست. (سروش، ۱۳۶۷، ص ۲۸)

سروش مشی مولوی در زندگی را سخت‌رویی، گستاخی و پُرویی می‌خواند و آن را با ازجادرنرفتن، مقاومت کردن و صابر بودن معادل می‌گیرد. (سروش، ۱۳۶۷، ص ۳۰)

اما جای طرح یک پرسش جدّی همین جاست و آن اینکه مبنای این تصوّف عشقی جلال‌الدین کدام است؟ و چگونه شد که عارفانی چون او کاشفان حُسن خداوندی شدند که او را موجودی خودکامه، بی‌منطق، لأبالی، شیر نر خونخواره، غیرقابل اعتماد، درنده هار، ظالم، بوالهوس و گزافکار می‌خوانند؟ به‌راستی تعجب‌آور است که کسی با انسانی چنان معامله کند (که خدای غزالی و مولوی می‌کند) و آن انسان باز هم خود را عاشق و دل‌خسته چنان موجودی سازد!

سروش خود از ظهور و بروز چنین پرسشی آگاه است. او می‌نویسد:

جلال‌الدین رومی؛ از نظر کلامی، اشعری است یعنی نه به علیت قائل است و نه به حسن و قبح ذاتی افعال. و از همه بالاتر، خداوند را عقلاً ملزم به رعایت موازین اخلاقی نمی‌داند. عدل، از نظر وی، برای آن خوب است که خداوند بدان فرمان داده است و لذا اگر خدا نبود، خدمت و خیانت و داد و بیداد دارای ارزش یکسان بودند. از خداوند هیچ کار ناروایی سر نمی‌زند، چون افعال او خود میزان ارزش‌اند و بیرون از آنها موازین مستقلی وجود ندارد تا افعال خدا را بتوان با آنها سنجید. کارهای خداوند، به قول مولوی «بی‌چون» اند، یعنی نه چون اخلاقی برمی‌دارند و نه چونی عقلی. فوق عقل و اخلاق بشری‌اند، و هرچه آن خسرو کند شیرین کند. بر این اساس، عدالت خداوندی در مکتب صوفیانی چون مولوی، معضله‌یی ناگشودنی می‌نماید. چگونه می‌توان خدایی را دوست داشت که بر اقوال و افعالش اعتمادی نیست و نسبت به ارزش‌های انسانی «لاابالی» است؟ ستون فقرات عرفان مولوی عشق است، اما به معشوق ناعادل چگونه می‌توان عشق ورزید؟ و اگر دستان عدالت، قدرت این خداوند مقتدر را از درون دربند ننهد چگونه می‌توان از بیداد و ستم وی ایمن بود؟ مؤمنان و پارسایان که به امید عطا و ثوابی فرمان خداوند را می‌برند، اگر بدانند که وی «اخلاق» دیگری دارد، و به وفای عهد و

راستگویی ملتزم نیست، چه حالی پیدا خواهند کرد؟

(سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۸۵)

سروش سپس توضیح می‌دهد که مولوی چگونه به حل معضل مذکور می‌پردازد. بنا به گفته او از نظر مولوی عشق ورزیدن به خدا و عبادت خالص کردن او، بندگی «کریمانه» است. و آن بهترین بندگی در برابر خداوند کریمی است که جهان را نه از سر عدالت (و مراعات استحقاق و قابلیت‌های پیشین عالم و آدم) بلکه «بی‌علت و بی‌رشوت» آفریده است. مهرورزی، عشق کریمانه، «عشقی فارغ از ملاحظات عقلی و اخلاقی و مادی، عشق به خاطر عشق و بس» (سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۸۸)، در برابر خدایی که به نحو لائابالی جود و کرم می‌کند. (سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۸۹)

اما این راه‌حل معقول نمی‌نماید و سرّ و دلیل عشق به خدای لائابالی محسوب نمی‌شود چرا که: به هر حال **اولاً** آشکار نمی‌شود که چرا خدایی که لائابالی است «نمی‌تواند در مقام خلاقیت کریم نباشد». (سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۸۹) به دیگر سخن وضع چنین محدودیتی بر چنان خدایی و در چارچوب چنان الهیاتی چگونه ممکن است؟ **ثانیاً** همین عاشقانی که قماربازان پاکبازند و هرچه را بی‌علت و بی‌رشوت از حق گرفته‌اند، همچنان بی‌علت و بی‌رشوت به او باز می‌دهند، آری همین عاشقانی که برتر از عدالت‌طلبان تاجر مسلک تاریخند، (سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۸۹) در

مقام عالی سلوک، خود هم، لأبالی و بی پروا و بی باک و بی ضابطه می شوند. (سروش، ۱۳۶۷، ص ۲۹) «آخر مگر نه [اینکه] بنده تشبّه به حقّ می کند و هرچه تقرّب بیشتر به او می یابد، خداگونه تر می شود؟» (سروش، ۱۳۶۷، ص ۲۹) و اساساً به همین دلیل است که صوفیانی چون مولوی «پادشاهان را "مظهر شاهی" حق می دانند و بیش از آنکه به عدالتشان بیندیشند، به جود [و کرمان] نظر دارند» (سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۹۰) و از همین روست که در آثار کسی چون مولوی عدالت نقش برجسته ای پیدا نمی کند. (سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۹۰)

ثالثاً سروش خود یادآور می شود که: «سخن همین بندگان خالص خدا و عاشقان و قماربازان بی اعتنا به عدالت» و متوجه و معطوف به کرم باری تعالی، «مدلولات سیاسی ویرانگر و انسان آزاری» هم دارد: «... مدلولات سیاسی آن در صورتی که بر عالم انسانی تطبیق شود، ویرانگر و انسان آزار است. و به همین سبب باید در محدوده خود بماند و به عرصه های دیگر تعمیم و توسعه نیابد». (سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۹۰) و:

... در عرصه روابط انسانی، عدل برتر از جود [و کرم] است و بی اعتنائی به عدل، مجال کرم را هم تنگ خواهد کرد. درست است که به قول مولوی «با کریمان کارها دشوار نیست»، اما با ناعادلان زیستن بسی دشوارتر است تا با ناکریمان زیستن. ما به همان دلیل که از علیّت بی نیاز نیستیم و بدون توسّل بدان از تبیین روابط میان اشیاء

عاجز می‌مانیم، از عدالت هم بی‌نیاز نمی‌توانیم شد و بدون آن در تنظیم روابط انسانی مشکل خواهیم داشت.
(سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۹۱)^۱

۴-۲. قرآن و مسأله خوفناکی خدا

به نظر می‌رسد تاکنون آشکار شده باشد که مطابق با نوشته‌های سروش منشأ خوفناکی خدا نزد اشاعره، صوفیان خوفی (نظیر غزالی) و نیز صوفیان عشقی (نظیر مولانا) یک چیز است: بی‌ضابطه، بی‌قاعده، بی‌نظم و به تعبیری آشوبناک بودن عمل خدا.

حال نوبت آن رسیده است که این پرسش را با قرآن در میان نهیم و ببینیم که آیا بنا بر قرآن خدا بی‌ضابطه عمل می‌کند یا منظم و قانون‌مند؟ شکی نیست که قرآن بر قدرت مطلق و نامتناهی خداوند تأکید دارد [«وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مثلاً هود/۴، بقره/۲۰، تحریم/۸)]. اما از سوی دیگر این کتاب می‌آموزد که خداوند آفریننده‌ای است که همواره «به اندازه» و «به اندازه معین» می‌آفریند:

«أَنَا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر/۴۹): همانا ما هر چیز را به اندازه

۱. گفتن ندارد که تعالیم عارفانی چون غزالی و مولانا قابل تقلیل به تعلیم مورد بحث در این نوشته نیست و همواره می‌توان از دیگر تعالیم آن بزرگان بهره برد.

معینی آفریده‌ایم،

- «وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا» (احزاب/۳۸): و فرمان خدا همواره

سنجیده و اندازه‌گیری شده است،

- «خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان/۲): هر چیزی را آفرید و

آن‌گونه که باید اندازه‌گیری کرد،

- «وَأَلَدَىٰ قَدَرٍ» (اعلیٰ/۳): و آنکه (هر چیز را) اندازه‌ای نهاد،

- «كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمَقْدَارٍ» (رعد/۱۳): هر چیز نزد او «اندازه» دارد،

- «وَ أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (جن/۲۸): و همه چیز را به عدد شمرد،

- «لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَ عَدَّهُمْ عَدًّا» (مریم/۹۴): حسابشان [حساب هر

آنکس که در آسمان و زمین است] را داشت.

اما مسلماً معنای «خالق به اندازه معین بودن اشیاء» و امور جز این

نیست که مخلوقات هر گونه خاصیتی ندارند و از آنها هر گونه رفتاری

سر نمی‌زند. اندازه‌بندی، حساب‌داری، میزان‌داری امور^۱ به معنای نفی هر

گونه هرج و مرج رفتاری در امور است: اندازه‌بندی خورشید و ماه این

است که در مداری حرکت می‌کنند^۲، خورشید به سمت جایگاهی

۱. وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ. (رحمن/۷)

۲. وَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ. (انبیاء/۳۳)

خاص^۱ و ماه هم پس از طی مراحل و منازلی معین به شکل اولیه خود برمی گردد.^۲ و هر دو به حسابند^۳، اندازه بندی شب و روز آن است که جایگزین شونده هم باشند^۴ همان طور که «اندازه بندی» باد آن است که ابرها را برانگیزاند^۵ و از خلال آن باران بیرون جهد^۶ و یا وسیله آبستنی و لقاح گیاهان باشد^۷ و....

به هر حال: «خدا آسمان و زمین و آنچه بین آنهاست را به بازیچه [برای بازی] نیافریده است که اگر بازیگر بود و می خواست که آفرینش را به بازی بگیرد چنان می کرد».^۸

آشکار است که قرآن وقتی برای اشیاء رفتار و خاصیت و ویژگی

۱. وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. (یس/۳۸)

۲. وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ. (یس/۳۹)

۳. الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ. (رحمن/۵)

۴. وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خُلْفَةً. (فرقان/۶۲)

۵. اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا. (روم/۴۸)

۶. فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ. (روم/۴۸)

۷. وَارْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ. (حجر/۲۲)

۸. وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ

لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ. (انبیاء/۱۶ و ۱۷)

«معین» قائل است آنها را به عنوان واسطه و علت میانی می‌پذیرد (باده‌ها ابرها را برمی‌انگیزند و وسیله لقاح گیاهانند و...). و همین مطلب به صراحت حاکی از برقراری نظم علت و معلولی و قانون‌مندی در جهان است (مثلاً شرط برانگیخته شدن ابرها وزیدن بادهاست...).

این قانون‌مندی و رابطه شرط و مشروطی البته صرفاً در امور تکوینی نیست و قرآن آن را به امور اجتماعی و تاریخی هم سرایت می‌دهد. مفهوم اساسی قرآن در این خصوص مفهوم «سنت الهی» است که در آیه‌ها و عبارات‌های کوتاه و عمیق آموزش می‌دهد: «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا». (فتح/۲۳) «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا». (فاطر/۴۳) «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ». (آل عمران/۱۳۷)^۱

پس سنت الهی «تبدیل» و «تحویل» ندارد. فی‌المثل اینکه «خداوند سرنوشت قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنها خودشان را از درون

۱. سنت خداوند است که از پیش جاری بوده است و هرگز برای سنت‌های خداوند، تغییر و تبدیلی نخواهی یافت. (فتح/۲۳) برای سنت و قانون الهی هرگز جایگزینی نخواهی یافت، و هرگز برای سنت الهی تغییری نخواهی یافت. (فاطر/۴۳) به یقین پیش از شما سنت‌هایی بوده (و سپری شده) است. (آل عمران/۱۳۷)

عوض کنند»، قاعده و سستی است که خداوند در تغییر سرنوشت اقوام برقرار کرده است. و بنا بر گزارش قرآن خداوند بر اساس چنین سستی مثلاً با بنی اسرائیل برخورد کرده است:

و در کتاب تورات به بنی اسرائیل اعلام کردیم که شما دو بار حتماً در زمین فساد و خونریزی و برتری‌جویی می‌کنید و ما نیز هر دو بار از شما انتقام خواهیم گرفت... تا هر وقت که شما به آن وضع برگردید ما نیز به آن کیفر برخوایم گشت.^۱ (اسراء/ ۴ و ۸)

به‌عنوان مثال دیگر این هم قاعده‌ای است که: «خداوند هیچ شهر و دیاری را نابود نمی‌گرداند مگر آنکه اهلش ظالم و ستمگر باشند» (قصص/ ۵۹).^۲

و این هم: «سرکشان هیچ روزگاری را درهم نشکست مگر پس از مهلت دادن و آسایش و شکستگی هیچ امتی را جبران ننمود مگر بعد از

۱. وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لُتْفُسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَعْلَنَ عُلُوًّا كَبِيرًا... وَ أَنْ عُدْتُمْ عَدُنَا.

۲. وَ مَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَ مَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَ أَهْلُهَا ظَالِمُونَ.

تنگنایی و سختی و رنج». (نهج البلاغه، خطبه ۸۸)^۱
و اینکه: «خداوند آنان که در راه او جهاد کنند را قطعاً به راه‌های خود
هدایتشان می‌کند» (عنکبوت/۶۹)^۲
و: «اگر تقوا پیشه کنند، خداوند فرقان و وسیله تشخیص حق از باطل
به آنان می‌بخشد» (انفال/۲۹)^۳ و....

در سرتاسر قرآن می‌توان تعلیم قانون‌مند بودن رفتار خداوند با اقوام و
افراد را مشاهده کرد و از قضا همین تعلیم است که مقدمه اندازی به
آدمی است تا مواظب رفتار خود باشد و بداند که رفتار او هم خاصیتی و
درواقع قانون‌مندی‌ای دارد. بنا بر قرآن: «وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»
(نجم/۳۹) یعنی: جز آنچه نتیجه سعی و تلاش آدمی است نصیب
نمی‌برد و اینکه «إِلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (نجم/۳۸): کسی بار گناه
دیگری را به دوش نمی‌گیرد. «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا» (انعام/۱۶۴):
هیچ کس (کار بدی) جز به زیان خویش نمی‌کند. و نیز: «تِلْكَ أُمَمٌ قَدْ

-
۱. أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَقْضِمْ جَبَّارِي دَهْرٍ قَطُّ إِلَّا بَعْدَ تَمْهِيلٍ وَ رَخَاءٍ، وَلَمْ يَجْبِرْ عَظَمَ أَحَدٍ
مِنَ الْأُمَمِ إِلَّا بَعْدَ أَزْلِ وَ بَلَاءٍ، وَ فِي دُونِ مَا اسْتَقْبَلْتُمْ مِنْ عَذَابٍ وَ مَا اسْتَدْبَرْتُمْ مِنْ خَطْبٍ
مُعْتَبِرٍ، وَ مَا كُلُّ ذِي قَلْبٍ بَلِيبٌ وَ لَا كُلُّ ذِي سَمْعٍ بِسَمِيعٍ وَ لَا كُلُّ [ذِي] نَظَرٍ بِبَصِيرٍ.
 ۲. وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا.
 ۳. إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا.

خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (بقره/۱۳۴): آنها گروهی بودند که درگذشتند (هر کار نیک و بد که کردند برای خود کردند) و شما هم هرچه کنید برای خویش خواهید کرد. شما مسئول کار آنها نخواهید بود. و نیز: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم/۴۱): فساد و پریشانی به کرده خود مردم در همه بر و بحر زمین پدید آمد و...

بنابراین، قانون حاکم بر انسان این است که خود او سرنوشت خود را رقم می‌زند و براساس همین قانون است که وضعیت اخروی او مشخص می‌شود: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال/۷ و ۸): هرکس هم وزن ذره‌ای کار خیر که انجام دهد آن را می‌بیند و هرکس به قدر ذره‌ای کار زشت مرتکب شده باشد هم به کیفرش خواهد رسید.

از این رو خداوند در قیامت با آدمی براساس قانون و آن هم قانون عادلانه، رفتار می‌کند: «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ» (هود/۱۰۱): ما به آنان ستم نکردیم ولی آنان به خودشان ستم کردند.

به هر حال با مرووری اجمالی بر آیات قرآن می‌توان نتیجه گرفت که خدایی که این کتاب آسمانی معرفی می‌کند موجودی نظام‌مند است و خالق است که از فعل او و خلقت او می‌توان ضابطه و قانون انتزاع کرد. از این نظر مرز و فاصله‌ای عمیق و پرناسدنی میان الهیات قرآن با الهیات

اشاعره، صوفیان خوفی و نیز صوفیان عشقی برقرار است.
و در پایان این بحث ذکر این نکته هم بسیار ضروری است که: آری
بنا بر قرآن هم خداوند موجودی خوفناک است:
- «فَلَا تَخَافُوهُمْ وَ خَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران/۱۷۵): از آنها
(دشمنان) نترسید [بلکه] از من بترسید اگر مؤمن هستید.
- «الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنَ»
(مائده/۳): امروز کافران [از اینکه به دین تان آسیب زنند] طمع
بریدند و مأیوس شدند. پس شما از آنها بیمناک نباشید و از من
بترسید.

مشاهده می‌شود که آیاتی از این قبیل حاکی از آنند که مؤمنان باید از
خدا بترسند. اما منشأ خوف از خدا در این موارد چنان نیست که در کلام
اشعری یا تصوف خوفی و عشقی توضیح داده می‌شود: یعنی مواجه
شدن با قدرت مطلق که هیچ ضابطه‌ای در کارش مراعات نمی‌کند، بلکه
برعکس، منشأ خوف دقیقاً این است که با خدایی که وفق قاعده با ما
رفتار می‌کند روبه‌رو هستیم:

می‌دانیم که به‌طور مطلق، ذات خداوند یک موجود
وحشتناک و ترسناک نیست آن‌طور که انسان مثلاً از یک
درنده یا گزنده می‌ترسد. خدا بی‌جهت کسی را چه در دنیا
چه در آخرت معذب نمی‌کند. از خدا ترسیدن یعنی از قانون
خدا ترسیدن، از عدل خدا ترسیدن، از سنت خدا ترسیدن.

در دعاها می‌خوانیم: **يَا مَنْ لَا يُخَافُ إِلَّا عَدْلُهُ**: ای کسی که ترس از او به معنی ترس از عدالت اوست. در یک نظام اجتماعی عادلانه هم که واقعاً هیچ ظلم و اجحافی نباشد، انسان اگر بترسد از چه می‌ترسد؟ از عدلِ قانون می‌ترسد. عدالت هم که یک موجود وحشتناک و ترسناک نیست. پس، از عدالت ترسیدن یعنی چه؟ یعنی انسان از خودش باید بترسد، تخلف و گناه نکند [و از چارچوب عدالت خارج نشود] این است که می‌گویند ترس از خدا در نهایت امر به ترس از خود، یعنی به ترس از تخلفات و جرائم خود برمی‌گردد. (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۵۶)

پایان قسمت اول

منابع

- سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۷). *تمثیل در شعر مولانا*. چاپ اول. تهران: انتشارات برگ.
- (۱۳۷۲). *فربه‌تر از ایدئولوژی*. چاپ اول. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۷۳). *قصه ارباب معرفت*. چاپ اول. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*. چاپ اول. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *آینده انقلاب اسلامی*. چاپ بیست و نهم. تهران: انتشارات صدرا.