

پوست جلد دوم بحریان شناسی سیاسی

علی دارابی

قرارگاه شهید باقری

فهرست

- مهندس مهدی بازرگان و اندیشه های او..... ۳
۲. آیت الله سید کاظم شریعتمداری ۱۰
۳. آیت الله حسینعلی منتظری ۱۷
- بخش پنجم : دین اندیشان..... ۴۲
- الف. سنت گرایان : ۴۲
۱. سید حسین نصر ۴۲
- ب. ناقدان سنت و تجدد : ۵۰
۱. سید جواد طباطبایی ۵۰
۲. مصطفی ملکیان ۵۶
- ج. تجدد گرایان ۵۹
۱. عبدالکریم سروش ۵۹
۲. محمد مجتهد شبستری ۸۱

از انقلاب برگشتگان

مهندس مهدی بازرگان و اندیشه‌های او

مهدی بازرگان در سال ۱۲۸۶ ه.ش در تهران چشم به جهان گشود. چون دبیرستان را به اتمام رساند بخاطر استعداد خوب خود به خارج اعزام شد. او در امتحان اعزام رتبه پنجم را کسب کرد و رشته مهندسی برق را انتخاب کرد. در سال ۱۳۰۷ ه.ش عازم فرانسه شد. در سال ۱۳۱۳ ه.ش به ایران بازگشت و به استخدام دولت در آمد. در سال ۱۳۴۰ ه.ش نهضت آزادی ایران را به همراه تنی چند تاسیس کرد و تحت پوشش آن به فعالیت سیاسی پرداخت. در این راه چندین بار دستگیر شد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی با حکم امام خمینی راس دولت موقت شد ولی نتوانست انتظارات ایشان را برآورده سازد و سرانجام ناگزیر به استعفا شد. وی در سی‌ام دی ماه ۱۳۷۳ ه.ش در زوریخ سوئیس در گذشت. و پس از انتقال به ایران در مقبره خانوادگی در جنب پل آهنچی قم دفن شد. در متن زیر به اهم دیدگاه‌های فکری و دینی وی پرداخته می‌شود.

الف. علم

به اعتقاد مهدی بازرگان علم در قدیم جز اسباب کار دین نبوده و قرن‌ها نیز در انحصار روحانیان قرار داشته است. در دنیا جدید نیز علم فقط علیه دین کشیش‌ها و روحانیون است نه

علیه دین اصلی خدایی. به وسیله علم می توان خرافات چسبیده به دین را زدود و در پرتو آن دین را بهتر دید.

ب. فلسفه

فلسفه زاییده حس دینی بشر برای پاسخ به مسئله مبدا و معاد است اما مهدی بازرگان نگاهی منفی به فیلسوفان دارد و معتقد است "حضرات نه تنها گرهی نگشوده‌اند بلکه انسان‌ها را سردرگمی برده‌اند و بیچاره نموده‌اند" و بر خلاف انبیاء که وحدت دارند مملوء از اختلاف و تشتت‌اند. وی فلسفه را تنها برای پاسخگویی به سفسطه‌ها مناسب می‌داند و گرنه نه دردی از دنیا حل می‌کند و نه به درد آخرت می‌خورند.

ج. دین

انبیاء آمده‌اند تکالیف دوران حیات و سرنوشت بعد از ممات بشر را مشخص کنند. راه انبیاء پروازی مستقیم به سوی هدف است اما ما انسان‌ها باید راه خاکی را بیابیم. هرچند خود دین یک امر درونی و دل بسته انسان است. بازرگان در آثارش بویژه در آثار اولیه به تبع برخی نوگرایان دینی هم‌دوره‌اش به برخی انطباق‌ها و توجیهات علمی از دین پرداخته است. مانند آنکه تکامل را بزرگترین آیه از آیات خداوند می‌داند. انرژی را مبداء و معاد ماده می‌نامد. در جای جای آثارش از قوانین ترمودینامیک برای اثبات اراده در هستی فراتر از ماده و انرژی کمک می‌گیرد. بین دعا و کاتالیزورهای شیمی و هورمون‌های بیولوژیک مشابهت‌هایی ایجاد می‌کند.

نفع صور را شبیه فوران انرژی و آتش سوزان راه، انرژی تنزل یافته می‌نامد. ملائک را نیروها و قوای هستی و شیطان را میکروب معرفی می‌کند. به دنبال توجیهات علمی برای آب کر و فرمول شیمیایی برای نجاسات و میزان ازت در ادرار می‌کرد. نجس بودن کفار مشرک در رساله‌های شرعیات را با تکلیف به عدم رعایت قواعد بهداشتی کتب دینی ارتباط می‌دهد. یا در توجیه تیمم به کشف پنی‌سلین از خاک اشاره می‌کند و نجس بودن خوک و سگ را به بی‌اعتنایی آن‌ها به میکروب‌هایی که برای انسان مضرند ارتباط می‌دهد و...

برای هر مملکت و هر زمان فقط ایدئولوژی مناسب خاصی می‌تواند مقبول و موثر باشد. او در دهه ۷۰ بدون آنکه تغییر محتوایی در نظرگاه‌هایش داده باشد، به سامان و صورت‌بندی کامل‌تری از دیدگاهش می‌رسد و حتی عنوان می‌کند: دین ایدئولوژی نیست، ولی در هر زمان می‌تواند مولد یک ایدئولوژی بوده و چارچوب و مبنای آن قرار گیرد. به عبارت دیگر، از دین برای ترسیم و تکوین یک ایدئولوژی می‌توان الهام گرفت.

د. جهان‌بینی و دین‌شناسی

جهان‌بینی مرحوم بازرگان در دو محور خدا و آخرت صورت‌بندی شده است. در اعتقاد وی توحید یعنی نفی شرک و بت‌پرستی در تلقی او اعتقاد به توحید مستلزم نفی اطاعت غیر خدا (بت‌ها، حتی انبیاء و نیز علما و...) و رهایی انسان از هر نوع سلطه ارباب زمینی می‌باشد. این بازخوانی توحید بر محور آزادی، انعکاس وسیعی در تمامی لایه‌های اسلام‌شناسی بازرگان دارد.

بخش دیگری از توحیدشناسی بازرگان، اعتقاد و تعبیر مردم‌سالارانه وی از دین می‌باشد. در نگاه وی، مردم خانواده خداوند و براساس اختیار و آزادی که خدا به انسان‌ها داده است، تنها مردم، بدون هیچ واسطه یا طبقه ممتاز و مسلطی، حق تصمیم‌گیری آزادانه در مورد سرنوشت

خویش را دارند به اعتقاد او، تنها نکته حکومتی اسلام، تاکید آن بر شورا و مشورت می‌باشد. حاکمیت ملی ترجمان توحید در عرصه اجتماعی است. به تعبیر بازرگان، انبیاء پیش قراولان دموکراسی در جهان هستند.

پس از آزادی و حاکمیت ملی، روحیه تسامح و مدارا را می‌توان یکی دیگر از ویژگی‌های بارز اسلام‌شناسی بازرگان دانست.

در یک نگاه کلی اندیشه دینی بازرگان حول محور اختیار و آزادی انسان در ظل نگاه خدا و آخرت قابل صورت‌بندی است. در این نگاه آزادی و دموکراسی ترجمان اجتماعی توحید است. اما وی بر خلاف نوگرایان نسل بعد به انعکاس اقتصادی توحید در برخورد با فقر و طبقات، توجه و تأکیدی ندارد و آزادی اقتصادی را نیز در راستای همان ترجمان می‌بیند. باید گفت " تفسیر علمی از دین " بزرگترین وجه همت بازرگان بود که اتفاقاً بزرگترین ایراد به اندیشه‌ها و تفکر او از این امر ناشی می‌شود.

جا دارد این جا از اشکوری یکی از مروجان اندیشه بازرگان_شریعتی نیز یاد کرد.

حسن یوسفی اشکوری که به شاگردی دکتر شریعتی افتخار می‌کند و خود را همواره ناشر و مروج اندیشه‌های او می‌داند، اعتراض خود نسبت به انقلاب اسلامی را از همان مجلس اول آغاز کرد و با قرار گرفتن در فراکسیون ملی_مذهبی‌ها، صف‌بندی خود را با انقلابیون تعریف معنادار کرد.

او خود را در زمره روشنفکران دینی می‌داند که از نظر او "برخورداری از فکر روشن، آگاهی، اتکاء به خرد نقاد، آلترناتیوسازی، اندیشه‌های معطوف به عمل، جرأت داشتن" از مهم‌ترین ویژگی‌های آن محسوب می‌شود.

اشکوری بر این باور است:

مجازات بخاطر ارتداد با اساس دین سازگار نیست.

وی معتقد است روشنفکری دینی امروز به لیبرالیسم و لیبرال دموکراسی گرایش دارد در حالی که در گذشته به سوسیال دموکراسی گرایش داشت. او جمهوری اسلامی را "محصول تلاش خود و جمعی دیگر میدانند که امروز یک تجربه شکست خورده به حساب می‌آید. چرا که سبب شده است افکار و اندیشه‌ها آن‌ها در بسیاری از موارد زیر سوال برود."

اشکوری با نقد "مدل حکومت دینی" آن را به دنیای پیش از اسلام که همه چیز به فرمان اهورامزدا انجام می‌شد نسبت می‌دهد، چرا که در طول هزار سال قبل از ساسانیان، شما کشتن دگر اندیشان را ندارید. آزادی اندیشه تا حدودی وجود داشت، اما وقتی نوبت به ساسانیان می‌رسد دیگر موبد شاهی می‌شود و در دوره صفویه به شکل دیگر بازسازی می‌شود. در دوره قاجار و پهلوی سست می‌شود، ولی حالا در جمهوری اسلامی دوباره تفکر صفوی و ساسانی بازسازی می‌شود.

او معتقد است:

تا زمانی که دین اسلام خودش را از اوهام و اندیشه‌های ارتجاعی نجات ندهد، تحولی ایجاد نخواهد شد.

اشکورری که از گذشته خود نادم است، بر "جدایی نهاد دینی از دولت" تأکید دارد. چرا که او غایت‌القصوای پروژه روشنفکری دینی را "احیاء نوعی مدرنیته" می‌داند.

او "تفکر ولایت فقیه با نظام چند حزبی، تفکر شوراها و آزادی مطبوعات را در تضاد" می‌داند.

او در باره حجاب بر این باور است که:

احکام اسلامی برای ابد معتبر نیست و بنابراین باید طبق نیازهای زمان تفسیر یابد، حجاب جزو ضروریات اسلام نیست و پیامبر اسلام آن را تاسیس نکرده است.

اشکوری به واسطه فعالیت‌هایی که علیه نظام جمهوری اسلامی و روحانیت داشت، در دادگاه محاکمه شد. او ابتدا به اعدام و سرانجام هفت سال زندان محکوم شد. (۱۵ مرداد ۱۳۷۶ زندانی و ۱۸ بهمن ۸۳ آزاد شد).

حسن یوسفی اشکوری پس از خلع لباس و آزادی از زندان، بار دیگر به صراحت از "تفسیر پذیر بودن احکام قرآن" سخن گفت و تاکید کرد که "تمام این فقه و شریعت قدیمی در زمان امروز قابل اجرا نیست این همان حرفی است که ما گفتیم و اعدامش را هم گرفتیم". او این روزها از "احساس رهایی و آزادی" و اینکه "از سال ۴۶ که لباس روحانیت را پوشیده، هیچ وقت از وضعیت روحانیت و روحانی بودن و منبر رفتن خوشحال و خرسند نبوده و لباس از جهاتی هم دردسر بود..." دم می‌زند.

حسن اشکوری را باید در تداوم اصل میرزا ملکم خان‌ها و تقی زاده‌ها که شیفته غرب بودند و تجدد مآبی و غرب‌گرایی بدان حد رسانند که "باید از نوک پا تا فرق سر فرنگی شویم" برشمرد. خودباختگی و شیفتگی بیش از حد اشکوری به تمدن غرب به گونه‌ای بود که روحانی بودن وی مانعی در راه اعتقاد به ضروریات دینی برای او نبوده است. فردی که در لباس روحانی عدم اعتقاد و التزام به حکومت دینی را ابراز می‌کند، در حالی که در فردای پیروزی انقلاب اسلامی با رأی مردم به دوره اول در قوه مقننه راه می‌یابد و سوگند نمایندگی یاد می‌کند؛ سوگندی که در برابر اصل ۶۷ قانون اساسی "پاسداری از حریم اسلام، نگهبانی از دستاوردهای انقلاب اسلامی ملت ایران و مبانی جمهوری اسلامی... دفاع از قانون اساسی" را به دنبال دارد.

اشکوری از جمله مروجان اندیشه سکولار در برابر حکومت دینی است، او نظام جمهوری اسلامی متکی بر ولایت فقیه را قبول ندارد و اجرای احکام اسلام را در زمان حاضر عملی و امکان پذیر نمی‌داند. وی در این موضوع با جبهه ملی که لایه قصاص را عملی و امروزی نمی‌دانست و آن را غیر ضروری می‌پنداشت که امام خمینی حکم ارتداد آنها را صادر کرد، هیچ فرقی ندارد. اتفاقاً اشکوری از یک حیث گامی به جلوتر نسبت به جبهه ملی برداشته است و آن عدم "قبولی حکم ارتداد" است.

اشکوری اگر مدعی "شریعت شناسی" و "پروتستانیسیم اسلامی" است، ایرادی ندارد؛ اگر وی نیز چون برخی روشنفکران دگراندیشان با جمهوری اسلامی و اسلام مخالفت دارد نیز محل اشکال نیست؛ ایراد بزرگ اشکوری آن است که همواره "علیه اسلام، ضروریات دینی، نظام اسلامی متکی بر ولایت فقیه" کیفر خواست صادر می‌کند و از هر تریبونی و فرصتی برای محکوم کردن علیه آرمان‌ها و اعتقادات اسلامی استفاده می‌کند.

اشکوری قبلاً در کنفرانس برلین که به نوعی نمایش علیه انقلاب اسلامی بود، شرکت و سخنرانی کرده بود. او هم اکنون علاوه بر شرکت در سخنرانی‌ها، همایش‌ها و درج مقالاتی، مشغول نگارش خاطرات پیش از انقلاب، خاطرات دوره مجلس اول، اصلاح دین یا پروتستانیزم و نیز تاریخ ایران و اسلام است. از وی قبلاً آثاری چون ترجمه خرد در ضیافت دین (پیشگامان مسلمان تجددگرایی)، نقد گفتمان دینی، در تکاپو آزادی (زندگینامه مهندس بازرگان) منتشر شده است.

۲. آیت‌الله سید کاظم شریعتمداری

۱-۲- قبل از پیروزی انقلاب اسلامی

سید کاظم میر فیض معروف به شریعتمداری، شاخص‌ترین روحانی درباری و وابسته به رژیم شاه در عصر پهلوی به شمار می‌آید. او تحصیلات اولیه حوزه را در مدرسه طالبیه تبریز گذراند، اما از همان ابتدا تمایل آشکار و بی‌حد خود را برای وصل شدن به کانون قدرت ابراز می‌کرد. در سال ۱۳۲۶ش در جریان حکومت خود مختار پشه روی در آذربایجان و آمدن شاه به تبریز، در حالی که بسیاری از علما متعهد، دیدار با شاه را تحریم کرده بودند، کاظم شریعتمداری در مراسم خوش‌آمدگویی به شاه گفت:

اعلی‌حضرتا! طلاب علوم دینی فقط انتظار و تقاضا دارند که تناسب مقام خدمتشان مورد توجه ملوکانه واقع شود.

او در مقام پوزش نسبت به بی‌محلای سایر علما به شاه، می‌گوید:

بی‌نهایت متأسف و شرمنده هستیم و قهرا به آقایان هم دیر رسیده که نتوانسته‌اند افتخار شرفیابید حاصل کنند!

در این مراسم، شریعتمداری، ده هزار تومان از شاه دریافت کرد.

این رفتار و سخنان شریعتمداری با واکنش جدی علما تبریز مواجه شد. شریعتمداری سپس برای ادامه تحصیلات، عازم قم شد و در آنجا رشد کرد. او پس از فوت آیت‌الله بروجردی به مقام مرجعیت نائل آمد. در همان زمان، سران جبهه ملی، طی نشستی به اتفاق آرا شریعتمداری را

شایسته طراز مقام مرجعیت شیعه می‌دانستند و به تبلیغ او پرداختند. از همین رو، رابطه میان ملی‌گرایان و شریعتمداری آغاز شد و ادامه یافت.

به جز تبلیغات ملی‌گرایان، حمایت رژیم پهلوی از سید کاظم شریعتمداری در تثبیت مرجعیت وی مؤثر بود. دولت پهلوی که اجباراً می‌بایست مرجعی را میان مردم تبلیغ کند، تصمیم داشت برای تضعیف موقعیت امام از بقیه کاندیداها حمایت کند. در این زمینه، اولویت با شریعتمداری بود که مخالف انقلاب علیه سلطنت بود و از حرکت‌های انقلابی هم دفاع نمی‌کرد. البته این امر، خود به خود ذهن انقلابیون را نسبت به وی بد بین کرد.

گزارش‌های زیادی توسط ساواک تهیه شده است که نشان از تقابل شریعتمداری با امام خمینی دارد. ساواک بارها احساس شریعتمداری نسبت به امام را گزارش کرده و در مقاطع حساس، از این مسأله، برای تضعیف موقعیت امام خمینی استفاده کرد. البته اظهارات و اقدامات شریعتمداری علیه امام خمینی در ابتدا شدید بود، اما رفته رفته با تشدید شدن قضایای سال‌های پایانی عمر حکومت پهلوی، این اظهارات به صورت مخفیانه‌تر بیان می‌شد. در آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، یک بولتن ۳۱ صفحه‌ای وجود دارد که تاریخ آن به ۵۷/۷/۱ یعنی ۴ ماه قبل از انقلاب اسلامی باز می‌گردد. ظاهراً مقامات ارشد رژیم پهلوی، در آخرین تلاش‌های خود برای حفظ سلطنت، دست به دامان آیت‌الله شریعتمداری شده و از او کمک و راهنمایی خواسته بودند. گزارش این دیدار به صورت بولتن در اختیار مقامات بالا و به احتمال زیاد شخص محمدرضا پهلوی قرار گرفت.

در این بولتن ویژه، در خصوص ملاقات یکی از مقامات ساواک با کاظم شریعتمداری و مهمترین اظهارات او، این گونه گزارش شده است:

-اظهار علاقه وی به محمدرضا پهلوی و موافقت با رژیم سلطنتی؛

-مخالفت ظاهری مشارالیه با رژیم به منظور حفظ ارتباط خود با گروه‌های سیاسی دیگر مردم؛

-معرفی نجف به عنوان به عنوان پایگاهی برای مخالفان و عامل بروز تظاهراتها و قتل عام در کشور ارسال اعلامیه‌ها از شهر مذکور؛

-انتقاد بر عملکرد امام خمینی مبنی بر سکوت در برابر ظلم و ستم عراق نسبت به مسلمانان؛

-موافقت وی (شریعتمداری) با دولت نظامی و برقراری حکومت نظامی در شهرها؛

-آزادی نظامیان سیاسی در صورت اطمینان به عدم انجام اقدام‌های ضدامنیتی از طرف آنان بعد از آزادی.

توجه بیشتر به اوضاع شهر قم، بیان خطر اقدام‌ها و مخالفت‌ها علیه دولت از طریق رسانه‌های گروهی به منظور متحد کردن مردم علیه امام خمینی و عملکرد آن.

در بخشی از این سند آمده است:

آقای شریعتمداری اظهار نمود سلام مرا به پیشگاه اعلی حضرت برسانید و اعلی حضرت اطمینان داشته باشند همان مشکلاتی که امروز ایشان دارند ما هم داریم...من برای حفظ مملکت و صیانت از سلطنت فکر می‌کنم...خمینی و کسانی که مانند او فکر می‌کنند که حکومت اسلامی برای مملکت مناسب است، در خراب کردن، قدرت دارد و برای سازندگی، نه سازمانی دارند و نه توانایی. من صریحاً می‌گویم که با خمینی و اعمال او مخالفم.

تعدادی از علما به من مراجعه می‌کنند و یا بحث راجع به روش من و خمینی، سوال می‌کنند

که آیا اختلافی داریم؟ من می‌گویم بلی. او مخالف شاه است در حالی که من این طور

نیستم...برقراری حکومت نظامی، کار با ارزش و مفیدی بود و باید باقی بماند و من صریحاً

می‌گویم به عرض اعلی حضرت برسانید و به نخست وزیر هم بگویید که هر می‌توانند مدت

فرمانداری نظامی را طولانی تر کنند. بنابراین شریعتمداری قبل از انقلاب هم با امام خمینی سر ناسازگاری داشت و به روش‌های انقلابی اعتقادی نداشت. حوادث بعد از انقلاب نشان داد که او این طرز تفکر را حفظ کرده است.

۲-۲- پس از انقلاب اسلامی

پس از انقلاب، شریعتمداری، خود را در ظاهر همراه با انقلاب نشان داد. او به صورت ضمنی صاحب انقلاب می‌دانست و دشمنی خود را با امام خمینی و یارانش، حفظ کرده بود. فرهاد بهبهانی، از اعضای جمعیت دفاع از آزادی و از افراد نزدیک به نهضت آزادی می‌گوید:

در اوایل تشکیل هیأت امنا (جمعیت دفاع از آزادی) ما یک سری تماس‌ها با شریعتمداری برقرار کرده بودیم. به خاطر می‌آورم که شریعتمداری، خود اعتراض علیه اوضاع از ما بیشتر بود و صریحا به ما گفت: آقایان باید بنشینند و فکری کنند که کار مملکت از دست آخوند خارج شود...

شریعتمداری که در جریان تصویب قانون اساسی، مخالفت خود را با نحوه تصویب آن اعلام داشته بود و مانعی در برابر شکل‌گیری قانون اساسی محسوب می‌شد، با قاطعیت امام خمینی، از موضع خود عقب‌نشینی کرد و مخالفت خود را با تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی پس گرفت.

موضوع دیگری که شریعتمداری را مقابل امام خمینی و جمهوری اسلامی قرار داد، غائله آذربایجان و حزب جمهوری خلق مسلمان آذربایجان بود. به دنبال اعلام موجودیت حزب جمهوری اسلامی (۱۳۵۷/۱۱/۱۹) که موسسین آن (حضرات و حجج اسلام: بهشتی، خامنه‌ای، موسوی اردبیلی، باهنر و هاشمی رفسنجانی) از حمایت موثر امام خمینی برخوردار بودند، در

روز ۵۷/۱۲/۲۴، حزب جمهوری خلق مسلمان با حمایت شریعتمداری در برابر حزب جمهوری اسلامی پا گرفت.

حزب جمهوری خلق مسلمان پس از پیروزی انقلاب اسلامی با هدف تجزیه و ایجاد آشوب و شکست انقلاب اعلام موجودیت کرد. حزب از نظر رهبری مذهبی بر شریعتمداری، از نظر سیاسی بر ملی‌گرایان و از بعد نظامی بر برخی عناصر موجود در پایگاه هوایی تبریز تکیه داشت. اعضای این حزب در اعتراض به چاپ مقاله حجت‌الاسلام خلخالی در روزنامه اطلاعات مورخ ۱۳۵۸/۲/۲ تحت عنوان "بهانه‌ها را از دست خائنان باید گرفت"، یک راهپیمایی در روز ۱۳۵۸/۲/۴ در حمایت از آیت‌الله شریعتمداری در شهرهای تبریز و قم به راه انداختند. آن‌ها دوشنبه ۱۳۵۸/۹/۱۵ در تبریز با ایجاد شورش، رادیو و تلویزیون را به تصرف خود در آوردند و کارکنان آن را به گروگان گرفتند. این حزب در ۱۳۵۸/۱۰/۱۵ منحل اعلام شد.

آیت‌الله مهدوی کنی در خاطراتش به حوادث مربوط به حزب خلق مسلمان اشاره می‌کند و از موضع‌گیری امام خمینی (ره) نسبت به این حوادث و شریعتمداری یاد می‌کند که امام فرمودند: من به ایشان امیدی ندارم.

شریعتمداری آذربایجان را خانه خود می‌دانست و می‌گفت:

مسئولان ارشد استان اعم از: استاندار، امام جمعه، دادستان، فرمانده لشکر همه باید با نظر من و اجازه من منصوب شوند و در واقع تحت اختیار من باشند.

حجت‌الاسلام فلسفی در خاطرات خود می‌گوید: امام خمینی روزی مرا خواست. خدمت ایشان رسیدم. تنها بودند. در مورد حزب جمهوری خلق مسلمان گفت و گو کردند. از من خواستند

نزد شریعتمداری بروم و به صورت خصوصی از قول امام خمینی به او بگویم که دست از حمایت این حزب ضد انقلاب بردارید.

همان موقع حرکت کردم و پیام امام را به او رساندم. شریعتمداری در جواب می گوید: من همه جا علناً از این حزب حمایت کردم و اگر بگویم به این حزب بستگی ندارم، اعتبار و حیثیت من از بین می رود.

حجت الاسلام فلسفی از جانب امام قول می دهد که حیثیت شریعتمداری حفظ و جبران شود. حتی قرار شد مجلسی در مسجد اعظم قم برگزار شود و رادیو و تلویزیون هم پوشش خبری بدهند. در این مجلس آیت الله العظمی مرعشی نجفی، گلپایگانی و امام حضور به هم رسانند و آقای فلسفی منبر برود و از خدمات و فداکاری های آقای شریعتمداری در راه انقلاب تجلیل گردد و به این ترتیب اعتبار شریعتمداری در جریان کنارگیری در خلق مسلمان صدمه نبیند. با این حال، شریعتمداری حاضر نمی شود دست از حمایت خود از حزب ضد انقلابی جمهوری خلق مسلمان بردارد.

سوی حمایت شریعتمداری از حزب ضد انقلاب خلق مسلمان، کودتای نوژه در سال ۱۳۵۹ که علیه تمامیت انقلاب و نظام نوپای جمهوری اسلامی خنثی شد و دارای سه شاخه سیاسی، نظامی و ایدئولوژیک بود با حمایت او صورت گرفت.

سران کودتا روی شریعتمداری بسیار حساب می کردند. فرمانده کودتا (بنی عامری) در مجلسی عنوان کرده بود:

با علما و روحانیونی که طرفدار آقای شریعتمداری می باشند دست به دست هم دادیم تا یک اسلام نوین در سطح مملکت پیاده کنیم.

دو سال پس از کودتای نوژه در اردیبهشت ۱۳۶۱، کودتا جدیدی کشف شد که در پی براندازی جمهوری اسلامی بود. قطب‌زاده با همراهی شریعتمداری رهبری این کودتا را بر عهده داشتند. این بار دخالت شریعتمداری در کودتا مستقیم بود. او ۵۰۰ هزار تومان به کودتاگران کمک کرده بود و اعتراف کرد که در جریان کودتا بوده است ولی اقدامی در جهت جلوگیری از آن به عمل نیاورده است. زمانی که اعترافات متهمین منتشر شد، خشم مردم برانگیخته شد. جامعه مدرسین قم، پس از بررسی اعلام کرد که شریعتمداری شرایط مرجعیت را از دست داده است و دیگر تقلید از او جایز نیست.

شریعتمداری با صدایی لرزان و ظاهری مضطرب در صفحه تلویزیون ظاهر شد و ضمن استغفار، تعهد کرد که دیگر در امور مشابه شرکت نداشته باشد.

شریعتمداری تا پایان عمر یعنی فروردین ۱۳۶۵ که به علت سرطان کلیه درگذشت، در انزوا بود. امروز دیگر شریعتمداری فقط با عنوان یک عبرت و تجربه تلخ در مورد عواقب دنیازدگی و جاه‌طلبی روحانیت مطرح است. عالم وارسته و اخلاقی، آیت‌الله مشکینی درباره شریعتمداری می‌گوید:

من بیست سال است که این آدم را میشناسم. این آدم تقوا نداشت از روز اول. این آدم عدالت نداشت. این آقا آنقدر حب ریاست داشت که اگر در راه ریاستش هزارها تومان، میلیون‌ها تومان، سهم امام مصرف میشد، تلف می‌شد، این آقا حاضر بود تلف بشود، خون‌ها ریخته شود ولی این آقا به یک مقام بالاتر برسد...

به خدا از روز اول، وجود این مرد، چوب لای چرخ این انقلاب بود.

بی تردید منتظری از مبارزان برجسته دوران ستم شاهی و از شاگردان نامور امام خمینی محسوب می‌گردد. او پس از انقلاب اسلامی سال‌ها بر مسند قائم‌مقام رهبری و به عنوان دوم شخص در ایران پس از انقلاب بود. بر اساس همین جایگاه و نیز آرا و اندیشه‌هایی که بعضاً با دگرذیسی و چرخش کامل صورت گرفته، پرداختن به منتظری از اهمیت خاص خود برخوردار است. برای بررسی جامع درباره ایشان باید سه دوره را از هم تفکیک کرد: دوران مبارزه تا پیروزی انقلاب اسلامی، پیروزی انقلاب اسلامی تا عزل، از دوران عزل تا کنون.

الف. دوران مبارزه

منتظری از مبارزان نستوه در دوران مبارزات ضد رژیم شاه بود. او از شاگردان برجسته امام خمینی محسوب می‌گردد، به گونه‌ای امام درباره ایشان فرمودند: "من ایشان را بزرگ کردم." او در دوران زندگی متحمل شکنجه‌ها و تبعیدهای فراوانی شد و جزء شش نفر از روحانیونی بود که با صدور فتوایی "در زندان بر نجاست کفار و ملحدان و منکران خدا و اسلام و پرهیز از اختلاط در لباس و غذا" تأکید کردند.

افزون بر این، مقدمه‌ای که منتظری بر کتاب شهید جاوید نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی نگاشته بود، منشأ جنجال و سرو صدای بسیاری در سال‌های قبل از انقلاب شد. مؤلف کتاب شهید جاوید با طرح این پرسش که آیا امام حسین علیه‌السلام خود از رخداد کربلا و به شهادت رسیدنش خبر داشت یا اینکه فقط به قصد حکومت و پذیرش دعوت مردم به سوی کوفه حرکت کرد؟ که فرجام آن به شهادت رسیدن امام حسین علیه‌السلام و ۷۲ تن از یارانش بود.

صالحی نجف آبادی با طرح این سؤال آشکارا "علم امام" را زیر سؤال برده و یکی از اعتقادات مسلم شیعه را دچار خدشه و تشکیک کرده بود! اینک با چاپ کتاب و نقدهای فراوان به خصوص از سوی روحانیون، منتظری که بر کتاب مقدمه‌ای نوشته بود نیز در برابر محتوی کتاب و ادعای نویسنده باید پاسخگو می‌بود و لذا مورد آماج پرسش‌ها و نقدها قرار گرفت.

از جمله رخدادهای مهم مربوط به منتظری در دوران قبل از انقلاب اسلامی به: "باند مهدی هاشمی و قتل آیت الله شمس آبادی" باز می‌گردد. شمس آبادی از روحانیون سرشناس اصفهان بود که به همراه تنی چند از مردم معمولی به دست باند مهدی هاشمی که نسبت خانوادگی با منتظری داشت، به قتل رسید. مدت‌ها این مسئله جنجال برانگیز شد و موجب صف‌بندی در میان بسیاری از روحانیون شد. بعداً بر اساس اعترافات و نیز اسناد به دست آمده معلوم شد مهدی هاشمی با ساواک همراهی داشته است.

به هر حال دوران قبل از انقلاب با این فراز و فرودها طی می‌شد و نام منتظری همواره در صدر مبارزان و روحانیون مجاهد قرار دارد تا اینکه انقلاب در بهمن ۱۳۵۷ به پیروزی می‌رسد.

ب. عصر طلایی منتظری

عصر طلایی منتظری با پیروزی انقلاب اسلامی آغاز می‌شود. دورانی که او همه کاره انقلاب می‌شود. بر مسند رئیس مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی تکیه می‌زند. با فوت آیت‌الله سید محمود طالقانی با حکم امام خمینی به عنوان امام جمعه تهران برگزیده می‌شود و سال‌ها نیز ریاست هیئت امنای دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، را بر عهده می‌گیرد. بخش زیادی از اختیارات حکومتی و اداره کشور از سوی امام خمینی به منتظری تفویض می‌گردد:

– عزل و نصب قضات سراسر کشور؛

– مسئولیت نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها و عزل و نصب آن‌ها؛

– ارجاع بسیاری از احتیاطات فقهی از سوی امام به منتظری؛

نامبرده با استفاده از اختیارات حکومتی در ذیل "مفاسد فی الارض" رویکرد تنیدی در نظام قضایی و امنیتی کشور بوجود آورد؛ چرا که از نظر منتظری کسانی که در کار مواد مخدر و تشکیل مرکز فساد هستند، چون منافقین و افرادی که مبارزه مسلحانه علیه نظام جمهوری اسلامی دارند، به عنوان "محارب و مفسد فی الارض" هستند و حکم آن‌ها اعدام است.

دامنه قدرت منتظری آنقدر بالا گرفت که مؤلف کتاب نتایج انقلاب اسلامی ایران می‌نویسد: چندین شاگرد آیت‌الله خمینی، از جمله منتظری و محمد بهشتی او را یاری می‌دادند.

اوج قدرت نمایی منتظری اعلام قائم مقامی رهبری او توسط مجلس خبرگان رهبری است. این جایگاه قانونی که دومین مقام کشور محسوب می‌شد، اجازه عمل گسترده‌تری به ایشان در مداخله امور می‌داد.

بسیاری از عزل و نصب‌های نمایندگان رهبری در نهادهای انقلاب و وزارتخانه‌ها با نظر ایشان صورت می‌گرفت. ملاقات‌ها و دیدارهای مردمی به طور منظم در دستور کار قرار می‌گیرد و مسئولان کشور، گروه گروه برای ارائه گزارش کار و اخذ رهنمود عازم قم می‌شوند و مطبوعات و رسانه ملی به طور منظم به بازتاب اخبار، رویدادها و مواضع منتظری می‌پردازند.

اما با کمال تأسف و تأثر، منتظری به جای انجام وظیفه قائم مقامی و توجه به رهنمودها و نصایح حضرت امام خمینی و نیز حمایت از آرمان‌های انقلاب و نهادهای مستقر در نظام جمهوری اسلامی، به تدریج زاویه و فاصله خود را با امام و نظام بیشتر و بیشتر می‌کند و به

همین دلیل با سرعت بیشتری کنار گذاشتن منتظری از عرصه سیاسی توسط امام و نظام کلید می خورد.

عواملی چون عدم استقلال شخصیتی سیاسی و اجتماعی، سادگی شخصیتی، خودمحوری، خودبزرگ بینی، عدم اعتقاد قلبی به باورها، عدم ثبات فکری، تأثیر پذیری از لیبرال ها و منافقین، قدرت طلبی، نداشتن تحلیل جامع از اوضاع ایران و جهان را می توان درباره شخصیت منتظری و دلایل عزل او توجه قرار دارد.

آیت الله مهدوی کنی بر این باور است:

آقای منتظری نوعی تکروری در مسائل داشت و نظرات خودشان را بیان می کردند. نقدهایی نسبت به مسائل سیاسی کشور از جمله سپاه، قوه قضائیه و دولت داشتند گاهی به خود امام مستقیم و غیر مستقیم اشکال وارد می کرد... یکبار آقای منتظری خودش به من گفت: امام مرا خواسته است و گفتند چرا حرف هایی می زنید که رادیو بغداد این ها را می گوید؟

برخی تحلیلگران، سادگی شخصیت، احساسی بودن و عدم تحلیل جامع را مورد توجه قرار داده اند. این دسته از تحلیل گران، به دستور بیانیه توسط آقای منتظری در حمایت از منافقین که علیه نظام مبارزه مسلحانه به راه انداخته بودند، اشاره می کنند. منتظری طی نامه ای از امام خمینی از منافقین با عنوان " جوان های مسلمان و متدین که تعصب آنان نسبت به شعائر اسلامی و اطلاعات عمیق و وسیع آنان بر احکام و معتقدات مذهبی معروف است " یاد می کند و از امام خمینی " جهت تقویت و حفظ دماء آنان که مخالفین سعی می کنند آنها را منحرف قلمداد کنند " استمداد می طلبد؟! "

گذشته از عوامل شخصیتی و روان‌شناختی باید به مواضع و رویکردهای منتظری که خود به نوعی همه کاره و نفر دوم انقلاب بود، مواضعی اتخاذ کرد به عزل وی از "قائم مقامی رهبری" و "مخالفت او با نظام" منجر شد. این مواضع عبارتند از:

- _ تضعیف نهادهای انقلاب اسلامی برآمده از بطن مردم و مواضع ارزش‌های نظام؛
- _ تضعیف دادگاه‌های انقلابی و زیر سؤال بردن احکام صادره توسط مراجع قضایی به خصوص در رفتار با گروهک‌های محارب، معاند و برانداز؛
- _ انتقاد مستمر از نیروهای ارزشی و انقلاب و نزدیکی و همفکری و غالباً حمایت از ملی‌گرایان و لیبرال‌ها؛

_ ساختارشکنی و حرمت‌شکنی در نادیده انگاشتن فصل‌الخطاب بودن رهنمودها و دیدگاه رهبری و غالباً نوع صف‌آرایی و رودرویی در برابر امام خمینی؛

_ حمایت بی‌حد و حصر از باند تبه‌کار و جنایت‌کار مهدی هاشمی علی‌رغم تذکرات اکید امام خمینی و مقامات ذی صلاح، منتظری همچنان می‌گفت:

سید مهدی آدم درستی است و او را فردی سودمند و مفید می‌شناسم.

_ برتر دانستن رژیم شاه نسبت به اوضاع پس از انقلاب:

من بارها عرض کردم که متأسفانه در زمان شاه هر کار می‌کردند - کار خلاف زیاد می‌کردند - اما به اسم دین و مذهب نبود و دین و مذهب را ابزار قرار نمی‌داد. ولی حالا متأسفانه افراد را بازداشت می‌کنند، برای آن‌ها پرونده می‌سازند و اینها همه به اسم دین و به اسم اسلام انجام می‌شود و در نتیجه سبب بدبینی جوانان به اسلام و دین می‌شود.

– تضعیف سپاه پاسداران انقلاب اسلامی در کوران دفاع مقدس و تن دادن به القائنات مهدی هاشمی در این خصوص. آیا این همه مواضع منفی علیه تمامیت نظام، آرمان‌ها و ارزش‌های اصیل آن و بالاخص رهبری آن برای برکناری و عزل منتظری کفایت نمی‌کرد؟

اینجا بود که امام پس از ناامید شدن از تذکرات، راهنمایی‌ها، پیام‌ها و هشدارها وارد عمل می‌شود. ششم فروردین ۱۳۶۸ حکایت‌گر اقدامی سرنوشت‌ساز و عبرت‌آموز از سوی امام خمینی در واپسین ماه‌های عمر خود است. عزل منتظری از قائم مقامی رهبری در این روز اتفاق افتاد.

امام که با صبر و تحملی وصف‌ناپذیر مصائب و مشکلات را تحمل می‌کردند و تا آنجا که امید به هدایت و اصلاح افراد داشتند سعی می‌کردند تا شخص را رهنمایی و هدایت نمایند. در برخورد با این ماجرا نیز بیش از دو سال از زمانی که مهدی هاشمی به اتهام اقدام‌ها و جنایات سنگینی توسط مسئولان دستگیر گردید، خون دل‌ها خوردند.

بدون شک این واقعه برای امام بسیار جانگداز بود که او یکی از شاگردان مورد علاقه خود را که عنوان قائم مقامی رهبری داشت و امید امام و امت خوانده می‌شد، همسو با انقلاب نمی‌دید و پس از ماه‌ها مطالعه و بررسی، در یک آینده‌نگری خردمندانه به دلیل عدم تأثیر نصایح، به این نتیجه می‌رسد که رهبری منتظری برای آینده انقلاب زیانبار است. به عنوان نمونه به فرازهایی از سخنان امام در زیر توجه کنید.

حضرت امام از سال‌ها پیش پیوسته به بزرگان و مسئولان نسبت به اطرافیان و نزدیکان و نزدیکان و عوامل نفوذی در بیوت آنها و دستگاه‌ها هشدار می‌دادند. پیام تاریخی رهبر فقید انقلاب اسلامی در ۱۳۶۲/۴/۲۳ هنگام افتتاح مجلس خبرگان، هشدار شدید و قاطعی به همه به

ویژه آقای منتظری بود که در همان مجلس به قائم مقامی رهبری انتخاب شد. امام در این پیام به رهبر آینده فرمودند:

باید بدانید که تبهکاران و جنایت‌پیشگان بیش از هر کس چشم طمع به شما دوخته‌اند و با اشخاص منحرف نفوذی در بیوت شما به چهره‌های صدرصد اسلامی و انقلابی ممکن است خدایی نکرده، خدایی ناخواسته فاجعه به بار آورد و با این عمل انحرافی نظام را به انحراف کشانند و با دست شما به اسلام و جمهوری اسلامی سیلی زنند. الله الله در انتخاب اصحاب خود. الله الله در تعجیل در تصمیم‌گیری خصوصاً در امور مهمه، و باید بدانید و می‌دانید که انسان از اشتباه و خطا مأموم نیست، به مجرد احراز خطا و اشتباه از آن برگردید و اقرار به خطا کنید که آن کمال انسانی است و توجیه و پافشاری در امر خطا، نقص و از شیطان است. در امور مهمه با کارشناسان مشورت کنید و جانب احتیاط را مراعات نمایید.

علی‌رغم هشدارها و پیغام‌های مکرر حضرت امام و دیگر علاقه‌مندان نظام به آقای منتظری، ایشان همچنان کار خو را میکردند.

این اوضاع، امام راحل را بر آن داشت تا نظر خود را نسبت به آینده رهبری اعلام کرده، تصمیم به برکناری ایشان بگیرند.

با مرور گذرا به مواضع و عملکردهای منتظری به خصوص در چند ماه پیش از برکناری، به خوبی می‌توان دریافت که تا چه میزان آیت‌الله منتظری، تحت تأثیر القائنات نادرست و اخبار مغرضانه‌ای بود که از سوس اطرافیان ناصالح به ایشان منتقل می‌شد، و ایشان با بی‌توجهی به توضیحات و دلایل علاقه‌مندان انقلاب، از خط انقلاب فاصله گرفتند.

آیت‌الله منتظری که تا چندی پیش از اینها، به عنوان عالمی با سابقه مبارزاتی و روحیه‌ی انقلابی، پشتوانه حکمی برای نهادها و نیروهای انقلابی در برخورد با گروهک‌ها، لیبرال‌ها،

دشمنان داخلی و خارجی بود، کارش به جایی رسید که همه عملکردها و مواضع اصولی مسئولان نظام جمهوری اسلامی ایران از جمله برخورد با منافقین و گروهک‌های ضد انقلاب، جنگ تحمیلی، برخورد با جهان استکبار و مستکبرین را زیر سوال برد.

برای روشن شدن هر چه بیشتر موضوع، برخی اظهار نظرها و سخنرانی‌های منتظری و پاسخ‌های حضرت امام را ملاحظه می‌کنیم.

در یکی از مصاحبه‌ها در بهمن ۱۳۶۷ می‌گوید:

متأسفانه ما به جای عمل و حفظ ارزش‌ها، شعار دادیم و به جای بها دادن به مردم و حفظ آنان در صحنه، روز به روز نیروی عاقل و فعال آنان را ناراضی و منزوی از صحنه کنار زدیم. قهرا کارمان به جایی رسید که برای حفظ خود، ناچار باید در عمل برخلاف شعارهای اولیه خود قدم برداریم و همه ارزش‌ها را فراموش کنیم.

در نمونه‌ای دیگر آقای منتظری در ۲۲ بهمن ۱۳۶۷ نیز طی یک سخنرانی عمومی چنین گفت:

خیلی جاها گوش به حرف ندادیم، افراد عاقل تذکر دادند و در روزنامه‌ها و جراید، اعلامیه‌ها، از داخل و خارج راهنمایی و وساطت می‌کردند، اما ما قبول نمی‌کردیم. حالت لجبازی و گوش نکردن به نصیحت‌ها، خودمحموری‌ها، کنارزدن نیروهای فعال و منزوی کردن افراد دلسوز به ضرر انقلاب بوده است بیاییم حساب کنیم آن نیروها، هماهنگی‌ها، وحدت، ایثار و فداکاری‌ها چه شده است؟ آیا در طول جنگ تحمیلی توانستیم خوب عمل کنیم یا دشمنان ما که آن

جنگ را تحمیل کردند، پیروز شدند؟ حساب کنیم چقدر نیرو از ایران ما از دست رفت و جوان‌ها مثل قرص ماه شهید شدند، چه شهرهایی از ما خراب شد، این‌ها را حساب کنیم بعد ببینیم اگر اشتباهی کردیم توبه کنیم. چقدر در این مدت شعارهایی دادیم که غلط بود و خیلی از آنها ما در دنیا منزوی کرد و مردم دنیا را نسبت به ما بدبین نمود. باید بفهمیم اشتباه کرده‌ایم. خیلی جاها لجبازی کردیم و شعارهایی دادیم و دنیا را از خود ترساندیم، جهانیان خیال کرده‌اند در ایران، کار ما کشتن مردم است. یکی از خواسته‌های ما آزادی بود، اما نه به معنای فساد و فحشا، به این معنی که اگر کسی انتقاد دارد بکند، تا کسی حرف زد نباید برای او پرونده‌سازی کرد... زندان پُر کردن دردی را دوا نمی‌کند، فکر غلط را نمی‌توان زندانی کرد.

- از آنجا که انعکاس اینگونه اظهار نظرها و مواضع، می‌توانست چنین القاء کند که جمهوری اسلامی ایران از مواضع اصولی خود عدول کرده و انقلاب در جنگ تحمیلی شکست خورده است، باعث سلب اعتماد مردم و سستی نظام جمهوری اسلامی ایران می‌شود؛ بار دیگر امام راحل، خروش برآوردند و به اینگونه اظهار نظرها و سخنان به شدت انتقاد کرده، آنها را رد کردند.

حضرت امام در پیام بسیار مهم خود در سوم اسفند ۱۳۶۷ که خطاب به حوزه‌ها و روحانیت صادر فرمودند، اظهار کردند:

چه کوتاه‌نظرند آنهایی که خیال می‌کند چون ما در جبهه به آرمان‌نهایی نرسیدیم، پس شهادت، رشادت و ایثار و از خودگذشتگی و صلابت بی‌فایده است، در حالی که صدای اسلام‌خواهی آفریقا از جنگ هشت ساله ما است؛ علاقه به اسلام‌شناسی مردم در آمریکا و اروپا

و آسیا و آفریقا یعنی در کل جهان از جنگ هشت ساله ما است. من در اینجا از مادران و پدران و خواهران و همسران و فرزندان شهدا و جانبازان به خاطر تحلیل‌های غلط این روزها رسماً معذرت می‌خواهم و از خداوند می‌خواهم مرا در کنار شهدای جنگ تحمیلی بپذیرد. ما در جنگ برای یک لحظه هم نادم و پشیمان از عملکرد خود نیستیم؛ راستی مگر فراموش کرده‌ایم که ما برای ادای تکلیف جنگیده‌ایم و نتیجه فرع آن بوده است. ملت ما تا آن روز که احساس کرد توان و تکلیف جنگ دارد به وظیفه خود عمل نمود و خوشا به حال آنان که تا لحظه آخر هم تردید نمودند، آن ساعتی هم که مصلحت بقاء انقلاب را در قبول قطعنامه دید و گردن نهاد باز به وظیفه خود عمل کرده است. آیا از اینکه به وظیفه خود عمل کرده است نگران باشد؟ نباید برای رضایت چند لیبرال خود فروخته در اظهار نظرها و ابراز عقیده‌ها به گونه‌ای غلط عمل کنیم که حزب‌الله عزیز احساس کند جمهوری اسلامی دارد از مواضع اصولی‌اش عدول می‌کند. تحلیل این مطلب که جمهوری اسلامی ایران چیزی به دست نیاورده و یا ناموفق بوده است، آیا جز به سستی نظام و سلب اعتماد مردم از نظام منجر می‌شود؟ تأخیر در رسیدن به همه اهداف دلیل نمی‌شود که ما از اصول خود عدول کنیم، همه ما مأمور به ادای تکلیف و وظیفه‌ایم نه مأمور به نتیجه؛ اگر همه انبیاء و معصومین در زمان و مکان مکلف به نتیجه بودند، هرگز نمی‌بایست از فضای بیشتر از توانایی عمل خود فراتر بروند و سخن بگویند و از اهداف کلی و بلند مدتی که هرگز در حیات ظاهری آنان جامه عمل نپوشیده است، ذکری به میان آورند. در حالی که به لطف خداوند بزرگ، ملت ما توانسته است در اکثر زمینه‌هایی که شعار داده است به موفقیت نایل شود. ما شعار سرنگونی رژیم شاه را در عمل نظاره کرده‌ایم، ما شعار آزادی و استقلال را به عمل خود زینت بخشیده‌ایم، ما شعار مرگ بر آمریکا را در عمل جوانان پرشور و قهرمانان و مسلمانان در تسخیر لانه فساد و جاسوسی آمریکا تماشا کرده‌ایم، ما همه شعارهایمان را با عمل محک زده‌ایم.

حضرت امام در پیامی که در دوم فروردین ماه ۱۳۶۸ خطاب به مهاجرین جنگ تحمیلی فرستادند، در همین رابطه فرمودند:

نفوذی‌ها بارها اعلام کرده‌اند که حرف خود را از دهان ساده‌اندیشان موجه می‌زنند. من بارها اعلام کرده‌ام که با هیچ‌کس در هر مرتبه‌ای که باشد عقد اخوت نبسته‌ام، چارچوب دوستی من در درستی راه فرد نهفته است، دفاع از اسلام و حزب‌الله اصل خدشه‌ناپذیر سیاست جمهوری اسلامی است.

سرانجام حضرت امام خمینی پس از سال‌ها نصیحت و ارشاد به این نتیجه قطعی می‌رسند که مشکل آقای منتظری خیلی فراتر از ساده‌اندیشی است و رهبری نوپای اسلامی در جهان وانفسای امروز، طاقت و توانی بیش از قدرت و ظرفیت ایشان می‌طلبد، لذا طی نامه‌ای در مورخ ۱۳۸۶/۱/۶ نظرات خود را پیرامون ایشان اعلام می‌دارند؛ البته متن این نامه منتشر نشد. منتظری پس از دریافت نامه حضرت امام و آگاهی از نظرات معظم له درباره خود، طی نامه‌ای استعفای خویش را اعلام می‌دارد. متن نامه چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر مبارک حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی مد ظلّه‌العالی

با سلام و تحیت، مرقومه شریفه مورخ ۶۸/۱/۶ واصل شد. ضمن تشکر از ارشادات و راهنمایی‌های حضرت عالی به عرض می‌رساند، مطمئن باشد همانگونه که از آغاز مبارزه تا کنون، در همه مراحل همچون سربازی فداکار و از خود گذشته و مطیع در کنار حضرت عالی و در مسیر اسلام و انقلاب بوده‌ام، اکنون نیز خود را ملزم به اطاعت و اجرای دستورات حضرت

عالی می‌دانم؛ زیرا بقا و ثبات نظام اسلامی مرهون اطاعت از مقام معظم رهبری است. برای هیچکس قابل شک نیست که این انقلاب عظیم تا کنون در سایه رهبری و ارشادات حضرت عالی از خطرات مهمی گذشته است و دشمنان زیادی همچون منافقین کوردل که دستشان به خون هزاران نفر از مردم و شخصیت‌های عزیز ما و از جمله فرزندان عزیز خود من آغشته است و سایر جناح‌های مخالف و ضد انقلاب و سازش‌کار و لیبرال‌مآب‌های کج‌فکر و رسوا را از صحنه خارج نموده است. آیا جنایات هولناک و ضربات ناجوانمردانه این روسیاهان کور دل به انقلاب و کشور و ملت عزیز و فداکار ما فراموش شدنی است؟ و اگر بلندگوهای آنان و رادیوهای بیگانه خیال می‌کنند با جوسازی و نشر اکاذیب و شایعه پراکنی‌ها به نام این جانب می‌توانند به اهداف شوم خود برسند و در همبستگی ملت ما رخنه کنند، سخت در اشتباهند؛ و راجع به تعیین این جانب به عنوان قائم مقام رهبری، خود من از اول جدا مخالف بوده‌ام و با توجه به مشکلات زیاد و سنگینی بار مسئولیت، همان وقت به مجلس خبرگان نوشتم که تعیین اینجانب به مصلحت نبوده است؛ و اکنون نیز عدم آمادگی خود را صریحا اعلام می‌کنم و حضرت عالی تقاضا می‌کنم به مجلس خبرگان دستور دهید آینده اسلام و انقلاب کشور را قاطعانه در نظر بگیرند و به من اجازه فرمایید همچون گذشته یک طلبه کوچک و حقیر در حوزه علمیه به تدریس و فعالیت‌های علمی و خدمت به اسلام و انقلاب، زیر سایه رهبری حکیمانه حضرت عالی، اشتغال داشته باشم و اگر اشتباهات و ضعف‌هایی که لازمه طبیعت انسان است رخ داده باشد، ان شاء الله با رهبری‌های حضرت عالی مرتفع گردد. و از همه برادران و خواهران عزیز و علاقه‌مند تقاضا می‌کنم مبادا در مورد تصمیم مقام معظم رهبری و خبرگان محترم، به بهانه حمایت از من، کاری انجام دهند و یا کلمه‌ای بر زبان جاری نمایند؛ زیرا مقام معظم رهبری و خبرگان جز خیر و مصلحت اسلام و انقلاب را نمی‌خواهند.

امید است این شاگرد مخلص را همیشه از راهنمایی های ارزنده خود بهره مند و از دعای خیر فراموش نفرمایید.

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته ۶۸/۱/۷

در جواب حضرت امام چنین می فرمایند:

جناب حضرت حجت الاسلام آقای منتظری دامت افاضاته

با سلام و آرزوی موفقیت برای شما، همان طور که نوشته‌اید، رهبری نظام اسلامی کار مشکل و مسئولیت سنگین و خطیری است که تحملی بیش از طاقت شما می‌خواهد و به همین جهت هم شما و هم من از ابتدا با انتخاب شما مخالف بودیم و در این زمینه هر دو مثل هم فکر می‌کردیم؛ ولی خبرگان به این نتیجه رسیده بودند و من هم نمی‌خواستم در محدوده قانونی آنها دخالت کنم. از اینکه عدم آمادگی خود را برای پست قائم مقامی رهبری اعلام کرده‌اید، پس از قبول صمیمانه از شما تشکر می‌نمایم.

همه می‌دانند که شما حاصل عمر من بوده‌اید و من به شما شدیداً علاقه‌مندم. برای اینکه اشتباهات گذشته تکرار نگردد، به شما نصیحت می‌کنم که بیت خود را از افراد ناصالح پاک نمایید و از رفت و آمد مخالفین نظام که به اسم علاقه به نظام و جمهوری اسلامی خود را جا می‌زنند، جداً خودداری کنید. من این تذکر را در قضیه مهدی هاشمی هم به شما دادم. من صلاح شما و انقلاب را در این می‌بینم که شما فقیهی باشید که نظام و مردم از نظرات شما استفاده کنند. از پخش دروغ‌های رادیو بیگانه متأثر نباشید؛ مردم ما شما را خوب می‌شناسند و حیل‌های دشمن را خوب درک کرده‌اند که با نسبت هر چیزی به مقامات ایران، کینه خود را به اسلام نشان می‌دهند.

طلاب عزیز، ائمه محترم جمعه و جماعات، روزنامه‌ها و رادیو و تلویزیون باید برای مردم این قضیه ساده را روشن کنند که در اسلام، مصلحت نظام از مسائلی است که مقدم بر هر چیز است و همه باید تابع آن باشیم.

جناب‌عالی ان‌شاءالله با درس و بحث خود، حوزه و نظام را گرمی می‌بخشید.

والسلام علیکم روح الله الموسوی الخمینی

بدینسان سرانجام یکی از مسائل نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران که می‌رفت که اساس و بنیان جمهوری اسلامی ایران را به خطر اندازد، با سر پنجه تدبیر حکیمانه بنیان‌گذار کبیر انقلاب اسلامی، از سر راه جریان قدرتمند انقلاب اسلامی برداشته شود.

ج. عصر انزوا و دگردیسی

دوره سوم حیات سیاسی اجتماعی منتظری با ارتحال رهبر کبیر انقلاب و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی آغاز می‌شود.

در این دوره، منتظری چون دوره حیات که به نصایح امام عمل ننمود، بر خلاف توصیه امام که در حکم عزل منتظری از او خواسته بود که مشغول تدریس در حوزه علمیه باشد؛ اما صد افسوس که وی همچنان راهبرد مقابله با نظام و رهبری آن را در دستور کار خود قرار داده است. ارتباط گسترده با اپوزیسیون، برقراری مصاحبه‌ها و گفت‌وگوهای مستمر با رسانه‌های بیگانه، تبدیل کردن دفتر و حسینیه به عنوان کانونی برای رفت و آمد ضد انقلاب و اتخاذ مواضع ضد انقلاب و رهبری به طور مستمر از جمله رویکردهای منتظری در این دوران است.

منتظری فردی است که با نگارش کتاب دو جلدی ولایت فقیه به عنوان یکی از حامیان اصلی نظریه ولایت در دهه ۵۰ و ۶۰ شناخته می‌شد و همواره به منصوب بودن حاکمان فقیه از سوی خدا تاکید می‌کرد. اما او نیز مانند برخی، دیدگاه و حرف‌های جدیدتری یافته بود؛ دیدگاهی که با دیدگاه حضرت امام و حتی دیدگاه خودش در دهه ۶۰، فاصله فراوانی دارد.

حسینعلی منتظری در مصاحبه‌ای عنوان کرده است:

نظریه انتصاب فقیه پایه شرعی ندارد.

این شخصیت تجدیدنظرطلب تا آنجا از نظرات پیشین خود درباره ولایت فقیه، وظایف و اختیارات ولی حاکم و پایگاه مشروعیت آن بازگشته است که مخالف‌ترین عناصر ضد انقلاب و نظریه پردازان مقابله با ولایت فقیه از او تمجید می‌نمایند. عزت‌الله سبحانی از فعالان نهضت آزادی چنین می‌گوید:

امروز دیگر حتی منتظری پایه‌گذار اندیشه ولایت فقیه! هم از اندیشه خود عدول کرده و در درون حاکمیت هم زمزمه‌هایی در مورد تعدیل ولایت فقیه به گوش می‌رسد!

ایشان در تازه‌ترین دیدگاهش درباره ولایت فقیه و رأی ندادن به ولایت مطلقه فقیه می‌نویسد:

مبنای فقهی اینجانب در مورد ولایت فقیه با مبنای فقهی مشهور و مرحوم امام در کتب فقهی ایشان تفاوت دارد. ایشان ولایت فقیه را از باب نصب می‌دانستند و تبعاً لوازم خاص خودش را خواهد داشت، ولی اینجانب ادله نصب را از نظر ثبوت و اثبات مخدوش می‌دانم که در جلسه اول کتاب ولایه الفقیه به تفصیل متعرض آن شده‌ام. بنا بر نظریه نخست، مشروعیت ولایت "فقیه جامع الشرایط" موقوف به انتخاب صحیح او توسط مردم و بیعت آنان با او می‌باشد، و قهراً مردم که یک طرف عقد بیعت هستند حق دارند ضمن بیعت و انتخاب، مدت ولایت را محدود و نیز شرایطی را که خلاف شرع نباشد و مصلحت می‌بینند در آن مقرر نمایند؛ و فقیه

منتخب نیز شرعا باید مطابق شرایط مندرج در بیعت عمل نماید. مطابق نظریه نخبگان، همان گونه که اصل نصب به ولایت از نظر دلیل مخدوش است، به طریق اولی دلیل ولایت مطلقه فقیه - به معنای رایج و معمول فعلی - نیز مخدوش می‌باشد. به همین جهت اینجانب در همه‌پرسی بازنگری قانون اساسی که ولایت مطلقه را به آن اضافه کردند شرکت نکردم و به آن رای ندادم. بنابراین اساس همان گونه که مشروعیت ولایت فقیه جامع‌الشرایط موقوف به رای مردم است، مشروعیت اجرایی قانون اساسی که ضوابط کلی مدیریت کشور را معین می‌کند نیز بستگی به آرای مردم دارد، زیرا اعمال قانون اساسی در کشور نوعی تصرف در مقدرات مردم و ایجاد محدودیت برای سلطه آن نسبت به نفوس و اموال و کشورشان می‌باشد، و تصرف در سلطه دیگران بدون اجازه شارع مقدس و رضایت آنان جایز نیست.

منتظری به خصوص پس از رخداد دوم خرداد هفتاد شش که مجدد تجدیدنظرطلبی، ساختارشکنی و هنجارشکنی کشور را فرا گرفته بود و با بهره‌گیری از فضای حاکم، موضع‌گیری تندتری نسبت به گذشته علیه نظام اتخاذ کرد. این سخنرانی که به سخنرانی ۱۳ رجب (۱۳۷۶/۸/۲۳) معروف است، بازتاب‌های گسترده‌ای پیدا کرد. تظاهرات و راهپیمایی‌های سراسری کشوری در محکوم کردن آن صورت گرفت که متعاقب آن شورای عالی امنیت ملی "حصر آقای منتظری" را به تصویب رساند. این نیز محملی برای تشدید فعالیت‌ها و مواضع کینه‌توزانه و انتقام‌جویانه منتظری علیه نظام، امام و رهبری گردید.

انتشار کتاب خاطرات، انجام مصاحبه‌های متعدد (حضوری و مکتوب) با رسانه‌های بیگانه، راه‌اندازی مجدد تدریس، انجام پرسش و پاسخ‌های جهت‌دار تحت پوشش استفتاء مقلدین،

انجام مصاحبه‌های پر مسئله از سوی فرزندان وی (احمد و سعید) برگزاری ملاقات‌ها و دیدارها از جمله اقدام‌ها و فعالیت‌های نام برده در این دوران است.

به طور نمونه، کتاب خاطرات آقای منتظری حاوی ادعاهای فراوانی علیه امام، نظام و انقلاب می باشد. این کتاب متضمن توهین‌های فراوانی به حضرت امام و بسیاری از شخصیت‌های حقوقی است. جهت روشن شدن بیشتر موضوع تنها به چند جمله از این کتاب اشاره می شود: امام در ایجاد دشمنی با کشورهای منطقه نقش اول را داشته و نسبت به تذکرات من بی تفاوت بودند و می گفتند: ول کن بابا ما کاری به این دولت‌ها نداریم.

-این اولین بار نبوده که به منزل ما حمله می شد قبلاً هم به دستور رهبری همه چیز را غارت کرده بودند.

-در مورد آمار جنگ به امام دروغ می گفتند و امام همین دروغ‌ها را در سخنرانی‌ها مطرح می کردند.

-اعدام منافقین که در زندان‌ها به دستور امام انجام شد، یک جنایت بزرگ بود.

-رهبری در ظلمی که به من شده بود، مهر تایید زدند.

جملات مذکور تنها از خروارها ادعا دروغ، تهمت، افترا، تحریف و تاریخ‌سازی‌هایی است که قبل از هر گونه گشایشی در وضعیت آقای منتظری می بایست پاسخگوی آن باشد.

به هر حال آنچه که در خاتمه باید گفت، عبرت‌آموزی از فراز و فرود آقای منتظری است. مبارز و مجاهد نستوه دوران رژیم شاه، امام جمعه تهران، قائم‌مقام رهبری پس از انقلاب اسلامی، رئیس مجلس تدوین قانون اساسی، هم اکنون اپوزیسیون جمهوری اسلامی شده است. اگر منتظری دیروز مشهور به دفاع سرسختانه از تصویب ولایت فقیه در قانون اساسی و حتی

انتخاب رئیس جمهور از سوی ولی فقیه بود، امروز مخالف ولایت مطلقه فقیه است و ولایت فقیه را مقید به تعهدهایی در برابر مردم که در زمان انتخاب شدن به آنها متعهد شده است، می‌داند و ولی فقیه را صرفاً در حد یک کارشناس دینی می‌داند.

ج: چند روحانی تجدیدنظرطلب مرتبط با بیت آیت‌الله منتظری

در سال‌های اخیر برخی از چهره‌های روحانی که نوعی با منتظری و بیت ایشان ارتباط داشته و دارند، در صدد تجدید نظرطلبی، جریان‌سازی، و پُررنگ نمودن مخالفت خود با جمهوری اسلامی بوده‌اند و در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

آیت‌الله سید جلال‌الدین طاهری از روحانیون با سابقه در انقلاب اسلامی است که در سال ۱۳۰۵ ه.ش در اصفهان متولد شد. او پس از پیروزی انقلاب اسلامی از سوی امام خمینی به امامت جمعه شهر اصفهان منصوب شد. وی در سال‌های آغازین انقلاب، نماینده مردم اصفهان در مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی بود. او سه دوره از استان اصفهان به عنوان عضو مجلس خبرگان رهبری برگزیده شد.

نام برده در سال ۱۳۸۲ با انگیزه کمک به سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی که توسط جامعه مدرسین حوزه علمیه قم نامشروع اعلام شد، از سمت خود کناره گرفت. این اقدام با صدور بیانیه تندی که حکومت روحانیان را مورد حمله قرار می‌داد همراه بود.

معلوم نیست که آقای طاهری که در بیانیه صادره به هنگام استعفا اینگونه از بی‌کفایتی مدیریتی گله دارد، چه توجیهی در دفاع از دولت وقت (دولت خاتمی) داشته است و در انتخابات به او رای داده است؟ اگر مراد طاهری دولت قبل از خاتمی باشد، باز این پرسش

مطرح می شود که چگونه ایشان بر خلاف نص صریح قانون اساسی خواهان تمدید مهلت سه دوره‌ای برای ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی بوده است؟

نکته دیگر اینکه چه رابطه معناداری میان استعفا آقای طاهری با بیانیه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم در مورد یک حزب سیاسی وجود دارد؟ اگر علت استعفاء کناره‌گیری آقای طاهری از سمت نمایندگی ولی فقیه در استان و امام جمعه اصفهان اعتراض به بیانیه جامعه مدرسین بوده است، پس چرا بیانیه صادره مخاطب خاصی را مورد اشاره قرار نداده است؟

به هر حال آقای طاهری در زمره‌ی روحانیون معترض و منتقد است. در بسیاری از چالش‌ها و مسائل و رخدادها به وقوع پیوسته در ارتباط با بیت آقای منتظری، عبدالله نوری، باند مهدی هاشمی و اغتشاشات استان در سال‌های نخست پیروزی انقلاب به نوعی ایشان حضور داشته است. آقای طاهری هر چند گفتمان یا دیدگاه روشنی برای تبیین و بررسی ندارد، اما به دلیل آنکه از نسل روحانیون با سابقه در انقلاب بوده است، مخالفت او با نظام جمهوری اسلامی قابل تأسف و تأثر است. او در این سال‌ها سکوت اختیار کرده است و جز در برخی مراسم که از سوی رادیکال‌ها و افراطیون دوم خردادی در محله حسین‌آباد اصفهان برگزار شده، در محفلی حضور پیدا نکرده است.

حجت‌الاسلام عبدالله نوری روحانی دیگری است که در طیف جریان روحانیون مخالف، منتقد و تجدیدنظر طلب در جمهوری اسلامی قرار می‌گیرد.

عبدالله نوری به واسطه ارتباط با بیت آقای منتظری و در دوران قائم مقامی رهبری ایشان با حمایت او و حکم امام خمینی سالها بر مسند نمایندگی ولی فقیه در جهاد سازندگی تکیه زد. در همان سالها او نماینده مردم اصفهان در مجلس شورای اسلامی شد. در مجلس دوره سوم

که حاکمیت اکثریت آن به جریان چپ متعلق بود، سهم عبدالله نوری ریاست کمیسیون برنامه و بودجه مجلس بود.

نوری همزمان سال ها با حفظ سمت در جهاد سازندگی، نمایندگی امام خمینی در سپاه پاسداران انقلاب اسلامی را بر عهده داشت و بدینسان به یک روحانی و مدیر پُر نفوذ و با اهمیت تبدیل شد.

با تشکیل کابینه اول هاشمی رفسنجانی، عبدالله نوری جایگزین علی اکبر محتشمی پور وزیر کشور شد. در دوره مدیریت نوری در وزارت کشور بود که طرح ادغام ژاندارمری، شهربانی و کمیته انقلاب مطرح، تصویب و اجرایی شد.

نقش عبدالله نوری در تشکیل نیروی انتظامی جدید برآمده از سه نهاد انتظامی گذشته، بسیار تأثیرگذار بوده است و بر همین اساس بود که برخی رجال سیاسی کشور با نگاه تردیدآمیزی به این نگاه نگرستند. نوری در جریان انتخابات پنجمین دوره مجلس شورای اسلامی به عنوان نماینده تهران از سوی کارگزاران و جناح چپ با حمایت هاشمی رفسنجانی به مجلس راه یافت و دامنه رقابت را آنقدر بالا برد به گونه‌ای که علی اکبر ناطق نوری به سختی توانست صندلی ریاست قوه مقننه در مجلس پنجم را از آن خود نماید.

پس از دوم خرداد ۱۳۷۶ و پیروزی محمد خاتمی باز این عبدالله نوری بود که به عنوان وزیر کشور راهی وزارت کشور شد اما در ابتدای راه با استیضاح مجلس پنجم که اکثریت آن از جریان راست بودند از کار برکنار شد.

او بلافاصله در اولین انتخابات شوراهای اسلامی شهر و روستا شرکت کرد و رئیس شورای شهر تهران شد. نوری با راه اندازی روزنامه "خرداد" آشکارا مخالفت خود را با برخی از اندیشه‌های

حضرت امام و انقلاب اسلامی در حوزه‌های مانند حمایت از انتفاضه مردم فلسطین و جایگاه ولایت فقیه ابراز داشت و به واسطه ارتکاب برخی جرایم به زندان محکوم شد.

آیت‌الله مهدوی کنی در کتاب خاطرات خود از تلاش‌های عبدالله نوری برای جلوگیری از ایجاد آرامش در اصفهان یاد می‌کند. رد پای نوری را در بسیاری از جریان‌های پر راز و ابهام می‌توان دید. باند مهدی هاشمی نمونه‌ای از آن است.

ادعای نوری در بی‌گناهی و تبرئه مهدی هاشمی در خصوص قتل مرحوم شمس‌آبادی در حالی مطرح می‌شود که مهدی هاشمی خود به قتل اعتراف کرده بود و اعترافاتش از رسانه ملی پخش شد و در کتاب خاطرات سیاسی محمد ری شهری وزیر وقت اطلاعات کشور و مسئول پیگیری پرونده باند مهدی هاشمی، نیز منعکس شده است.

نکته قابل تأمل آن است که مهدی هاشمی در بخشی از اعترافات خود می‌گوید:

زمانی که می‌خواستیم مطلب مهمی را به منتظری تفهیم کنیم، نوری را می‌فرستادیم و پس از مدتی همان سخنان از زبان منتظری، از رادیو و تلویزیون پخش می‌شد.

برخی از تحلیل‌گران بر این باورند که عبدالله نوری از ابتدا اعتقادات اصیل و روشنی نداشته و برخی از دگردیسی مواضع او سخن می‌گویند. نوری در جریان محاکمه خود در دادگاه در دفاعیاتش از "لزوم برقراری رابطه با اسرائیل" و "تشکیک و مخدوش کردن برخی نامه‌های امام به منتظری و نوعی تطهیر وی" سخن می‌گوید.

دیدگاه و مواضع او متأثر از جریان موسوم به منتظری است، چرا که او همواره از نیروهای عملیاتی جریان منتظری بوده است.

حجت‌الاسلام محسن کدیور نیز به مانند سید جلال‌الدین طاهری و عبدالله نوری از چهره‌های منتقد و مخالف در جمهوری اسلامی به شمار می‌آید. او از جمله روحانیون جوان (متولد ۱۳۳۸ ه.ش) بود که تحصیلات اولیه را در شیراز گذراند و بعد از انقلاب اسلامی، همزمان تحصیلات حوزه و دانشگاه را دنبال کرد.

کدیور گمنام به دلیل ارتباط فامیلی با عطاءالله مهاجرانی (عضو کابینه دولت هاشمی و خاتمی) در زمره یاران محمد خاتمی پس از استعفاء از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در "گروه آئین" در آمد. این گروه تعدادی اعضای مشترک با حلقه کیان داشت.

او در زمره تجدیدنظرطلبانی است که در برابر حکومت دینی از سکولاریسم سخن می‌گوید و منتقد و مخالف نظام مبتنی بر ولایت فقیه است. کدیور با کتاب نظریه‌های دولت در فقیه شیعه به نقد آن‌ها پرداخت و ولایت را مغایر جمهوری خواهی و با دموکراسی ناسازگار می‌داند. افکار و اندیشه‌های کدیور به شدت متأثر از دکتر عبدالکریم سروش است. مشابهت‌های نظری و دیدگاه‌های نامبرده و تأثیر "حلقه کیان-آئین" مؤید این نظر است.

چرا که کدیور نیز چون سروش می‌گوید:

اگر ظواهر دین با عقل ناسازگار به نظر برسد باید این ظواهر را از نو تفسیر کرد. فقه نیاز به بازنگری دارد که مستلزم دانش عمیق هم از فقه و هم از علوم طبیعی و انسانی معاصر است.

تلاش دیگر کدیور آن است که تفسیری از اسلام ارائه کند که با اعلامیه جهانی حقوق بشر سازگار باشد:

هر چند تفسیر رایج از اسلام از بسیاری از جهات از آزادی و عقیده حکایت ندارد، اما تفسیر دیگری از اسلام که بر اصول اساسی اسلام مبتنی است با آزادی دین و عقیده که در اعلامیه جهانی حقوق بشر ذکر شده، سازگار است.

کانون تمرکز اندیشه کدیور تلاش برای اثبات "غیر عقلانی بودن ولایت فقیه در برابر دموکراسی" است. او در چند کتابی که تا کنون به چاپ رسانده است اهتمام دارد که "فقدان نیاز قرآنی یا عقلانی به ولایت فقیه، و فقدان مدرک در تأیید آن در سنت امامان معصوم خاطر نشان سازد". او می‌کوشد نشان دهد:

نه قرآن، پیامبر و سنت شیعی، ولایت فقیه را تأیید می‌کنند و نه کاوش عقلی. او ولایت را مغایر جمهوری خواهی می‌داند و می‌گوید در حکومت جمهوری مردم برابرند و دارای صلاحیت به حساب می‌آیند، و رهبران باید به نظر رأی‌دهندگان خود توجه کنند. او عقیده دارد که دموکراسی و ولایت فقیه ناسازگارند، یا باید یک فقیه منصوب از طرف خدا وجود داشته باشد یا یک رهبری انتخابی. به نظر او خدا اداره امور سیاسی را به مردم واگذار کرده است و آنها باید رهبران خود را انتخاب کنند و یک قانون اساسی سازگار با دین داشته باشند.

کدیور بر این باور است:

آیت‌الله خمینی نخستین فقیهی است که نظریه ولایت فقیه به ذهنش خطور کرده و بعد هم آن را عملی می‌کند و هرگز نمی‌توانیم رد پای آن را در مشروطه بیابیم.

به اعتقاد کدیور:

ولایت فقیه در فقه اسلامی شالوده معتبری ندارد.

کدیور نیز چون سایر تجدیدنظرطلبان، "جدایی دین و دولت را ناگزیر و الزامی" می‌داند.

او حتی از خاتمی رئیس‌جمهور خواست که چون لوایح مورد نظرش به تصویب نرسیده، از مسئولیت استعفاء دهد.

آنچه که بیشتر موجب شهرت کدیور بوده است، آثار و نظرات وی نمی‌باشد، چرا که مخالفت با نظریه ولایت‌فقیه یا حکومت دینی بسیار قبل از او مطرح شده بود، بلکه این ارتباط گسترده با مطبوعات، رفت‌وآمدهای قراوان با خارج از کشور و بهره‌گیری از رسانه‌های دیداری، شنیداری، مکتوب بیگانه و بازتاب گسترده‌ای که محافل رسانه‌ای و مطبوعاتی به محاکمه و زندانی شدن او اختصاص داده بود، به شهرت او انجامید. او در کسوت روحانیت، ارتباط نزدیک و نسبت با یکی از کارگزاران پُر سابقه و پر سر و صدای سالیان اخیر (عطاءالله مهاجرانی) به عنوان منتقد نظام جمهوری اسلامی و دفاع از دموکراسی و حقوق بشر، فعالیت سالیان اخیر خود را در این زمینه‌ها متمرکز کرده است.

انتقادات عمده به دیدگاه‌های کدیور این است که مطالعات اسلامی او در حوزه علمیه از عمق و زمان لازم برخوردار نبوده است و براساس دریافته‌های خود حکم صادر می‌کند؛ از جمله اینکه او می‌گوید: ولایت فقیه به معنای مصطلح کنونی صرفاً مربوط به اندیشه‌های سیاسی امام خمینی است؛

در نقد سخن کدیور باید گفت: که بسیاری از فقها و مجتهدان و صاحب نظران اسلامی، بسیار زودتر از امام نظریه ولایت فقیه را در کتب و آثار خود مطرح کرده‌اند. فرق امام خمینی با فقهای پیشین آن بود که او توانست این نظریه را عملی کند و نظام جمهوری اسلامی را بر پایه آن بنا نهد.

دیگر آنکه کدیور ولایت مطلقه فقیه را مشابه سلطانیسم می‌داند؛ در حالی که سلطانیسم یا تعبیر دیگری که کدیور از آن به خلافت یاد می‌کند، هیچ نسبتی با ولایت مطلقه فقیه که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، وظایف و اختیارات آن تصریح شده است، ندارد.

انتقاد دیگر آنکه کدیور در ارزیابی‌ها و قضاوت‌های خود، درستی یا نادرستی دیدگاه‌ها و مدل‌های حکومتی را براساس دموکراسی و حقوق بشر که هر دو زادگاهشان در غرب بوده تعریف می‌کند. این نقص غرض بزرگی است، چرا که جمهوری اسلامی بر اساس ولایت فقیه در ذات خود همه عناصر پیشرفته دموکراسی چون حقوق بشر را دارد و نگاه جمهوری اسلامی بسی فراتر از این مقوله می‌باشد.

و بالاخره نگاه سکولاریستی کدیور مبنی از جدایی دین از سیاست، بزرگترین خطای فاحشی است که در دیدگاه‌های او وجود دارد و به مثابه پارادایم حاکم بر اندیشه‌های او تلقی می‌گردد.

دین اندیشان در تاریخ معاصر

الف. سنت گرایان :

۱. سید حسین نصر

سید حسین نصر در فروردین سال ۱۳۱۲ ه.ش در تهران به دنیا آمد. او در سال ۱۹۵۰م از مدرسه پدی در ایالت نیوجرسی فارغ‌التحصیل شد.

نصر در سال ۱۹۵۶ به مؤسسه تکنولوژی ماساچوست (M.I.T) رفت و اولین ایرانی‌ای بود که در رشته فیزیک از این مؤسسه فارغ‌التحصیل شد.

عنوان رساله نصر " مفهومی‌های طبیعت در تفکر اسلامی در قرن چهارم هجری: پژوهشی درباره مفهومی‌های طبیعت و شیوه‌های به کار برده شده در مطالعه آن به وسیله اخوان‌الصفاء، ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا " بود.

نصر پس از بازگشت به ایران، استاد فلسفه و تاریخ علم دانشگاه تهران شد و مدت‌ها رئیس دفتر فرح پهلوی بود. مانیفست فکری نصر در این سال‌ها در جمله مشهوری خلاصه می‌شد که همواره خطاب به دانشجویانش می‌گفت:

هیچکس نخواهد توانست سنت فکری سرزمینش را از دریچه چشم انداز تفکری بیگانه، به درستی بنگرد، همان گونه که هیچکس با چشم دیگری خودش را نخواهد دید.

در واقع نصر معتقد بود متدولوژی آموزش فلسفه و علوم انسانی در سرزمین ما باید از زاویه درون به بیرون شکل بگیرد.

نصر در خلال سال‌های ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۱ به سمت معاونت و ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران برگزیده شد. در سال ۱۳۵۱ نیز رئیس دانشگاه صنعتی شریف شد.

دکتر سید حسین نصر نماینده اصلی فکری گفتمان سنت‌گرایی است که توسط مرحوم "عبدالواحد یحیی در دنیا اسلام و رنه گنون در دنیا غرب" مطرح شده بود. اصول سنت‌گرایی را میتوان به طور کلی در شش محور مطرح کرد. اول حکمت خالده یا فلسفه جاودانه؛ دوم وحدت متعالی ادیان؛ سوم کثرت‌گرایی دینی؛ چهارم گرایش به عرفان و تصوف؛ پنجم انتقاد از غرب و دنیای مدرن؛ و ششم اعتقاد به علم و هنر قدسی. هر چند اصولی بیش از این را نیز می‌توان در منظومه فکری نصر جویا شد. مهمترین آرای فکری نصر عبارتند از:

۱-۱- اعتقاد به سنت‌گرایی

یکی از اعتقاداتی که نصر بر آن اصرار دارد، اعتقاد به سنت و حکمت خالده است. وی بر این عقیده است که سنت را نباید به معنای عادت و الگوهای موروثی و متروک گرفت. نصر و کلاً سنت‌گرایان، سنت را یک موهبت و امری که منشأ الهی دارد تلقی می‌کنند، در واقع گویا خدا یک سری قوانین تکوینی ایجاد کرده است که ادیان و پیامبران آمده‌اند تا این قوانین را کشف و بیان کنند.

نصر، حکمت اسلامی به ویژه حکمت متعالیه را یکی از مصادیق این حکمت خالده می‌داند. نخستین نقدی که در این جا بر نصر وارد است، این است که خود ایشان قطعاً به عنوان یکی از

اساتید فلسفه، توجه دارد که در درون این حکمت اسلامی، اعم از حکمت متعالیه یا حکمت اشراق که به قول ایشان از مصادیق حکمت خالده است و به عنوان سنت و موهبت الهی تلقی می شود، تعارضها و تفاوت‌هایی وجود دارد. پاره‌ای معتقد به اصالت وجودند و عده‌ای به اصالت ماهیت قائل هستند. بین شیخ اشراق و بوعلی آرای متفاوت فراوانی وجود دارد. اصلاً هدف شیخ اشراق از طرح حکمت اشراق این بود که به نحوی نقدی بر حکمت مشاء وارد کند. دکتر نصر در آثارش فراوان از شریعت نام برده است و در کتاب‌های قلب اسلام و جوان مسلمان و دنیای متجدد بر پایبندی به شریعت و مطابقت آن با طریقت و حقیقت تأکید می‌کند. او بر این نکته اصرار دارد که سنت‌گرایی به تمامی سنت، از فقه گرفته تا عرفان و حکمت احترام می‌گذارد.

اگر بخواهیم از اطاله کلام جلوگیری کنیم، بهتر است موضع نصر در دفاع از سنت را در چند جمله وی خلاصه کنیم. به نظر نصر، انسان سنتی از امر قدسی جدا شدنی نیست و همواره بر امر قدسی رجوع می‌کند. از آنجا که امر قدسی ابدی و ازلی است، بنابراین لایتغیر است و در نتیجه سنت نیز که به امر قدسی رجوع دارد، لایتغیر خواهد بود، زیرا به منبعی ازلی و ابدی توجه دارد. پس به زعم نصر، سنت‌گرایی بدون راست‌کیشی به هیچ وجه ممکن نیست. وی معتقد است در سنت، مرجعیت وجود دارد، چه عقلی و چه دینی. نکته مهم در نصر، ضرورت احیای سنت است که معنای دیگر آن همان کشف دوباره امر قدسی است، زیرا در سنت امکان یأس و ناامیدی منتفی است و عقل کلی همواره وجود دارد و این ما هستیم که باید خود را در مقابل پرتو آن قرار دهیم.

نتایج سیاسی از مباحث نصر را می‌توان در چند نکته به شرح زیر بیان کرد:

۱- هیچ چیز خارج از قلمرو سنت نیست و ماهیت همه‌گیر سنت، خصلتی است که باید مورد تأکید قرار گیرد.

۲- سنت، شالوده اخلاق است و اخلاق غیر سنتی هیچ معنایی ندارد.

۳- سنت می‌تواند منشأ اصول و معیارهای سیاسی حیات جامعه باشد و مرجعیت سیاسی و مرجعیت روحانی متصل است.

در نقد سنت‌گرایی نصر باید گفت:

۱. ادوار تاریخی که به سنت، مدرنیته و پسا مدرنیته تقسیم می‌شوند، ادوار تاریخی دولت‌ملت‌های خاصی از جهان است و مردم ایران این دوره‌ها را تجربه نکرده‌اند، و اینکه با این نوع جبر تاریخی آنگونه که نصر تأکید دارد پس همه اسیر این ادوار هستند و همه چیز در این ادوار بررسی می‌شود، درست نیست. به بیان دیگر، آنچنان که لیبرالسیسم و مارکسیسم دو گفتمان از یک بستر تاریخی هستند و نزاع این دو به عنوان پدیده‌های غربی، نزاع خانوادگی است و همچون دو تیغ یک قیچی هستند و در یکجا به هم پیوند می‌خورند؛ سنت، مدرنیسم و پُست مدرنیسم نیز نسبت به یکدیگر پیوند و وابستگی دارند و هیچکدام ایرانی نیستند. لذا سنت را نباید با دین یکی کرد. نزاع سنت‌گرایان با مدرنیست‌ها یک نزاع خانوادگی در مغرب زمین است و حرکت‌هایی که خارج از زیستگاه این سه صورت می‌گیرند، حرکت‌های مصنوعی هستند. در اینجا نصر دچار نوعی خویش دیگر انگاری است و اگر به عنوان یک مسلمان راجع به او قضاوت شود، میتوان گفت: او شخصیت و هویت تاریخی خود را گم کرده است؛ هر چند که می‌گوید من ایرانی و شیعه هستم. در اینجا از نصر به عنوان یک مسلمان شیعه باید پرسید: آیا او در اسلام چیزی دارد که از مقوله‌ای به نام سنت‌گرایی سخن می‌گوید؟

۲. نصر با تأکید بر سنت‌گرایی، پیش از آنکه به وضوح و روشنی سخنان قابل قبولی ارائه کند، بیشتر به ابهامات دامن زده است.
۳. نصر به چیزی به عنوان حقیقت متعالی مشترک که مأخوذ از ادیان و دین‌واره‌های مختلف است، تمسک می‌جوید که علاوه بر ابهام موجود در آن، به نظر می‌رسد که تعارض‌آمیز باشد.
۴. سنت‌گرایی نوعی دعوت به حقانیت و حجیت موازی ادیان منقضی شده شبه‌دین‌ها و... است.
۵. گذشته از همه اینها، اگر سنت‌گرایی یک مرام نسبی و قابل دفاع و پذیرش در بعضی فرهنگ‌ها باشد، چنین چیزی در عالم اسلام و تشیع اصلاً قابل پذیرش نیست.

۱-۲- گرایش به تصوف

نصر معتقد است که مجموعه ابعاد سنت را باید پذیرفت. او حتی بحث خاتمیت دین اسلام را منطقی می‌داند و بر آموزه‌هایی که در دین اسلام است، مهر صحت می‌نهد و تأکید می‌کند. "بعد تصوف و صوفیانه نصر بر ابعاد دیگر اسلام‌شناسی" او غلبه دارد. نصر خیلی شدید بر تصوف تأکید دارد، چنان که کتاب قلب اسلام خود را به احمد علوی از رهبران و اقطاب فرقه شاذلیه، تقدیم کرده است. خود ایشان در پاسخ به این پرسش که آیا به تصوف گرایش دارید؟ پاسخ مثبت می‌دهد و پدرش را عضو فرقه صفی علی شاهی معرفی می‌کند، اما از فرقه خود نام نمی‌برد!

ولی از نوشته‌هایش پیدا است که هم تا حدودی گرایش‌های صفی علی شاهی دارد و هم شاذلیه که از فرقه‌های صوفیه اهل سنت است و به نظر می‌رسد ارتباط و دیدگاه او درباره سلطنت دینی، زاییده این تفکر است که از گفتمان شاذلیه و صفی علی شاهی و به تعبیری انشعاب نعمت‌اللهی گرفته است. در هر صورت این غلبه تصوف یک عیب اساسی است و آن این

است که تاریخ اسلام نشان داده، عقلانیت صوفیانه بزرگترین آسیب را به رشد و تحول علمی در دنیای اسلام زده است. نصر همواره به دنبال ترویج تصوف و اسلامی که از آن "جهاد و شهادت" را نمی‌توان سراغ گرفت بوده است.

۱-۳- تلاش برای توجیه کردن سلطنت شیعه

نصر بر این باور است:

در طول تاریخ اسلام، نخست نهاد خلافت و سپس نهاد سلطنت در اسلام اهل سنت پدیدار گشت. تشیع، خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفت، ولی سلطنت یا پادشاهی را چون شکلی از حکومت که در دوران حضرت مهدی کمترین نقص را دارد پذیرفت.

این عین عبارت دکتر نصر است.

و اما در پاسخ دکتر نصر باید گفت: اولاً این ادعا، ادعای ناصواب و غیر واقعی است. شواهد فراوانی در کتب علمی فقهی وجود دارد که بر نظریه ولایت فقیه تأکید می‌کنند. آنها اگر چه تفسیرهای دوگانه‌ای درباره انتصاب و انتخاب داشته‌اند؛ اما به هیچ وجه نظریه سلطنت دینی را نمی‌پذیرند. مگر در مواردی از باب حکم ثانویه، که این بحث متفاوتی است و مقام حکم اولیه در فقه با حکم ثانویه کاملاً متفاوت است.

از منظر سنت‌گرایی، دکتر نصر علاوه بر اصیل فرض کردن حکومت معصومین، حکومت خلفا و سلاطین را نیز در تاریخ اسلام اصیل تلقی می‌کند. البته باید متذکر شد این عقیده ایشان که "برای حفظ شریعت باید یک نظام سلطنت تأسیس کرد". بعضاً محل اشکال خواهد بود. این نیاز شریعت به سلطنت به نوعی صبغه تفکر اهل سنت در سیاست است.

در تشیع، منابع اصلی قدرت همواره درصدداند تا تناسب میان حکومت غیرمعصوم را با امامت آشکار و روشن نمایند، نه منابع فرعی قدرت که عمده توجه اهل سنت را به خود معطوف داشته است و حاصل آن نظریه خلافت-سلطنت اسلامی، نظریه استیلاء و.. است.

اندیشه ولایت فقیه در فقه و کلام دینی شیعه ریشه دارد و در این راستا، توجه به عدم تطبیق این نهاد و سلطنت دینی با الزامات دنیای مدرن حائز اهمیت است. امام خمینی جدای از ادله و منقولات و مستندات فقهی در بیانی اساس تصور ولایت فقیه را برای تصدیق آن کافی و ضروری می‌داند؛ یعنی او با نگرش کلامی، ولایت فقیه را از احکام بدیهی عقلی محسوب می‌کند.

۱-۴- استنباط از سخنان حضرت امام در کتاب کشف الاسرار

اندیشه سیاسی نصر در خصوص سلطنت دینی در بیان وی در کتاب قلب اسلام قابل مشاهده است. به اعتقاد او:

در طول تاریخ اسلام، نخست اهل سنت پدیدار گشت، تشیع خلافت را به عنوان نهاد سیاسی پذیرفت، اما سلطنت و پادشاهی را در دوران غیبت حضرت مهدی که کمترین نقض را دارد، پذیرفت. این دیدگاه حتی در آثار اولیه امام خمینی تا پیش از آنکه به نفع مفهوم جدید حکومت ولایت فقیه با نهاد پادشاهی مخالفت کنند، به چشم می‌خورد.

از نظر نصر، نگاه امام خمینی به سیاست عمدتاً نگاه سلطنت محورانه بوده است، در حالی که امام در کتاب کشف الاسرار بیان می‌کنند؛ علی رغم استقبال مجتهدین از استقلال ممالک اسلامی و با فرض اینکه قوانین جاری در این ممالک را بر خلاف قوانین اسلامی بدانند و حکومت را جابرانه تشخیص دهند، ولیکن عمدتاً مخالفتی نکرده و نمی‌کنند، چرا که این نظام پوسیده را از نبودن آن بهتر می‌دانند. این دیدگاه به نوعی جمله معروف علما و بزرگان را تداعی

می‌کند که: "جز سلطنت خدایی، همه سلطنت را بر خلاف مصلحت وجود است و جز قانون خدایی همه قوانین باطل و بیهوده است." اما آنها همین بیهوده را هم اگر نظام بهتری نتوان تأسیس کرد، محترم می‌شمردند.

دکتر نصر از این جمله استنباط سلطنت‌خواهی کرده‌اند. البته در کلام امام در خصوص سلطنت شواهد مستندی وجود دارد که نشان می‌دهد که امام نه تنها از منظر فقهی حکومت سلطانی را مورد تأیید قرار نمی‌دهد، بلکه خود حکومت را فلسفه عملی تمامی فقه معرفی می‌کند.

۱-۵- تأکید بر همزیستی دو نظریه وحدت ادیان و پلورالیسم دینی

نظریه وحدت ادیان، با پلورالیسم دینی نصر کاملاً مرتبط است. نصر معتقد است کثرت ادیان، تجلیات الهی‌اند. آنچه نصر به عنوان کثرت ادیان مطرح می‌کند، اعم از ادیان طولی و عرضی و ادیان آسمانی و زمینی است.

او، بودیسم، هندویسم، آیین کنفوسیوس و سایر آیین‌های هندی و چینی را جزو همین ادیان می‌داند که در واقع از این وحدت برخوردارند. در حالی که مرحوم علامه طباطبایی چنین نظری را در المیزان مطرح نمی‌کند. علامه اگر می‌فرماید اسلام در "انّ الدین عند الله الاسلام" به معنای تسلیم است، مقصود وی تسلیم حق تعالی است. حقی که در مقام اثبات ثابت شده است. اما اگر یک آیین بشری یا شخصی به نام بودا، مسیری را طی کرد و به کشف مکاشفاتی رسیده باشد، ربطی به دین الهی و آسمانی ندارد. خودش هم چنین ادعایی نکرده است. حالا چرا ما باید دیدگاه دکتر نصر را با علامه طباطبایی یکسان بدانیم؟ ادیان طولی آسمانی و الهی مثل دین حضرت نوح، دین حضرت ابراهیم، دین حضرت موسی، عیسی و پیغمبر خاتم همگی

حق و در طول هم بوده و دین بعدی مکمل دین قبلی بوده است. این حرف علامه طباطبایی در المیزان است، که با نظر دکتر نصر تفاوت اساسی دارد.

در یک نگاه کلی درباره آرا و اندیشه‌های دکتر نصر باید گفت: او می‌کوشد تا با تفکر سنتی یک معرفت قدسی و جهان‌بینی مبتنی بر آن را جایگزین معرفت و جهان‌بینی سکولاریستی سازد. معرفت‌شناسی او مبتنی بر عقل شهودی که ریشه در قلب انسان دارد، در برابر عقل استدلالی که ریشه در ذهن انسان دارد، قرار دارد. انسان‌شناسی نصر جنبه دینی و عرفانی دارد که نه تنها از اسلام، بلکه از عرفان‌های هندی، چینی، مسیحی و یهودی متأثر است. دکتر سید حسین نصر را باید از نقادان جدی مدرنیته و مدرنیسم برشمرد. در عین پرسش مهمی در دفاع بی‌چون و چرای نصر از سنت‌گرایی مطرح است، آن است که آیا عالم سنت فاقد هرگونه نقطه ضعفی است؟

ب. ناقدان سنت و تجدد :

۱. سید جواد طباطبایی

دکتر جواد طباطبایی در سال ۱۳۲۴ ه.ش در تبریز به دنیا آمد. دارای لیسانس حقوق از دانشگاه تهران و دانش آموخته سوربن فرانسه است. او دارای آثار و تألیفات فراوانی است. به اختصار به برخی از بن‌مایه‌های فکری و اندیشه‌ای او که با افرادی چون سروش، ملکیان و مجتهد شبستری همسو است، اشاره می‌شود:

۱-۱- لزوم خردگرایی در دین

یکی از اعتراض‌های جدی طباطبایی در سال‌های اخیر از منظر "خردگرایی"، نقد اساسی و پایه‌ای به مقوله‌ای تحت عنوان "روشنفکری دینی" است او مانع اصلاح یا اصلاح دینی را مخالفان اصلاح نمی‌داند، بلکه آشفتگی ذهنی، عدم انسجام منطقی و مفاهیم ناروشن هواداران اصلاح دینی است.

در واقع سید جواد طباطبایی دلیل اصلی عدم توفیق هواداران اصلاح دینی را نبود دریافتی خردگرا از دیانت می‌داند و با ذکر این جمله هگل که در تقریرات خود درباره فلسفه تاریخ می‌گوید: "سیاست هر قومی با تصویری که آن قوم از خداوند دارد، مطابق است." به این نتیجه می‌رسد که چون "در سده‌های چهارم تا ششم هجری در تمدن اسلامی دریافتی خردگرایی از دیانت وجود داشت" شاهد شکوفایی این دوران هستیم.

۱-۲- تأکید بر استقلال عقلانی و عدم التزام عقل به شرع

استدلال عقلانی یکی دیگر از ویژگی‌های سلبی در نظریه‌پردازی جواد طباطبایی است. چیزی که وی از آن "عدم التزام عقل به شرع" یاد می‌کند و معتقد است: "که این امر از زمان فارابی و ابن‌سینا به بعد خدشه‌دار شده است." و نبود آن موجب آغاز انحطاط تمدن ایرانی شده است. و این اصلی‌ترین عامل عقب‌ماندگی محسوب می‌گردد.

۱-۳- نقادی جدی از سنت و تأکید بر تجدد و تجدد خواهی

به اعتقاد طباطبایی:

با سپری شدن عصر زرین فرهنگ ایران، یعنی با چیرگی ترکان سلجوقی بر ایران زمین که اندیشه ایران شهری-یونانی، دست خوش کسوف جدی و به ویژه با یورش تمدن براندازان مغولان، از بنیاد، دچار تزلزل شد، بقایای اندیشه دینی به باد فنا رفت و دوره‌ای در تاریخ اندیشه و عمل ایرانی آغاز شد که ما از آن به دوره بن‌بست در عمل و امتناع در اندیشه تعبیر کردیم.

او راه برون رفت از این بن‌بست را تجدد و اندیشه تجدد می‌داند. وی علت شکست‌های پی در پی جنبش تجددخواهی را فقدان اندیشه و نبود مفاهیم بنیادی در پس این تحولات می‌داند. او می‌کوشد تا با بازنگری در تاریخ ایران، منطق درونی آن را بکاود و از این راه به تبیین راه‌های پیش رو بپردازد. طباطبایی، لازمه ورود به تجدد را نقادی جدی از سنت می‌داند.

با این حال وی معتقد است که ما در بکارگیری همین راه برون رفت هم دچار خطا و بحران شده‌ایم. او علت بحران تجدد در ایران و شکست آن را، به رغم کوشش‌های صد و پنجاه سال گذشته، وجود بحران در بنیادهای عقلانیت می‌داند و قائل به آن است که علت اصلی این بحران، امتناع روشنفکران معاصر ما از طرح نظریه انحطاط در درون نظامی از مفاهیم فلسفی است. وی می‌گوید برای طرح نظریه انحطاط، نیازی به روش جامعه‌شناختی نیست. او اصلاً مسبب تمام شکست‌ها را در ماجرای تجدد، متوسل شدن روشنفکران ما به جامعه‌شناسی، روش جامعه‌شناختی و جامعه‌شناسان می‌داند و معتقد است:

آنان با دریافت نادرستی که از ماهیت اندیشه غربی پیدا کرده بودند، به دنبال ویژگی‌های شرایط امکان تأسیس تجدد غرب، در وضعیت امتناع در ایران بودند و حاصل بحث آنان، از سویی، راه را بر درک درست سنت مسدود کرد و از سوی دیگر، دریافتی ساده‌انگارانه از تحول اندیشه در مغرب زمین القا کرد که از بنیاد با ماهیت آن اندیشه و نسبت آن با تمدن غربی سنخیتی نداشت.

حتی اگر این فرض طباطبایی را بپذیریم، بر خلاف اعتقاد او، تجدد و اندیشه تجدد به عنوان راه حل پیشنهادی نه تنها به بقا و تداوم اندیشه سیاسی در ایران کمک نکرده، بلکه روند این زوال را تشدید نموده است و علت‌العلل آن هم دوری دو مقوله تجدد و تجددگرایی از دین و مکانیزم‌های مذهبی است.

دست نیافتی بودن حقیقت دین

از نظر طباطبایی، بر خلاف اینکه اهل شریعت ادعا می‌کنند، حقیقت دین نمی‌توان بر بشر معلوم شود. تلقی اهل شریعت از حقیقت دیانت و اینکه گروه‌های ادعا می‌کنند به حقیقت دین دست یافته‌اند از دیدگاه تاریخ اندیشه قابل دفاع نیست. وی معتقد است که از دیدگاه تاریخ اندیشه، دیانت امری تاریخی است و پیوسته دریافتی از دیانت وجود دارد. از نظر او، تاریخ اندیشه جهانی با اندیشه دینی آغاز می‌شود، اما تحولی که این اندیشه دینی درون تمدن‌های گوناگون پیدا کرده است یکسان نیست.

نفی مردم سالاری دینی

از نظر طباطبایی دموکراسی نه تنها قابل ترجمه به مردم سالاری دینی نیست، بلکه اگر دموکراسی، دموکراسی باشد نمی‌تواند دینی باشد وی می‌گوید؛ مردم سالاری دینی یعنی سالاری توده‌هایی که دین و ابزار رسیدن به قدرت را می‌دانند و این مردم سالاری دینی با دموکراسی هیچ نسبتی ندارد. وی همچنین معتقد است؛ مفهومی مانند دموکراسی دینی یا مردم سالاری دینی در خلاف جهت خردگرایی از دیانت است و پیامدی جز آشوب ذهنی و انحطاط نمی‌تواند داشته باشد.

طباطبایی در مورد جدایی دین از سیاست می‌گوید:

چنین بر می آید که در ایران پیوسته دیانت عین سیاست بوده است؛ این سخن نه با تحول تاریخی سازگار است نه با موارد تاریخ اندیشه در ایران. وی با توجه به اعتقاد راسخش به مؤلفه‌ها و مبانی سکولاریسم در مورد این جمله که دیانت عین سیاست است، اظهار می‌دارد این جمله اسلامی نیست.

وی بیان می‌کند: که نظریه وحدت دیانت و سیاست در ایران بسیار جدید است که با ایدئولوژیک‌شدن اسلام رابطه دارد. اسلام سیاسی کنونی اسلامی است که در مسلخ ایدئولوژی‌های سیاسی جدید قربانی شده است. اسلام سیاسی یک نظریه سیاسی نیست بلکه ایدئولوژی پیکار سیاسی است. جدایی دین از دولت باید در اسلام به معنی ایدئولوژی‌زدایی از آن باشد.

در نقد دیدگاه‌های طباطبایی باید گفت: او در آرا و اندیشه‌های خود تأثیرپذیری فراوانی از تمدن یونان باستان و نیز احیای ارزش‌های ایران باستان دارد. او به شدت از آرای هگل و مکتب ایدئالیسم آلمانی متأثر است. طباطبایی به میزانی که به ستایش غرب و ارزش‌های آن توجه می‌کند، به آنچه خود و جامعه ایرانی دارد کمتر نگریسته است او همچنین می‌خواهد با تزریق بیرونی محتوا از غرب به شرق معنا بخشیده و آن را تحلیل نماید.

وی با چشم‌پوشی از دو مقوله دین و سنت و بیان اینکه اندیشه سیاسی مدرن مبتنی بر عقلانیت مدرن و تجربه محور است، نگاهی سکولاریستی، محدود و یک‌جانبه به اندیشه سیاسی ایران و اسلام دارد.

طباطبایی با الگو قرار دادن غرب و به رغم ادعای شناخت درد سیاست، راه‌حلی مطابق با آنچه واقعیت دارد برای درمان ارائه نداده است. به قول سید حسین نصر:

هیچ کس نخواهد توانست سنت فکری سرزمینش را از دریچه چشم انداز تفکر بیگانه، به درستی بنگرد، همان گونه که هیچکس با چشم دیگری خودش را نخواهد دید.

اشکال بزرگ در رویکرد طباطبایی در همین نکته نهفته است؛ چرا که باید دید آیا غرب و تمدن امروزی آن و نقطه‌ای که به آن دست یافته است، مطلوب‌ترین آرمان مورد نظر ما است؟ گذشته از آن، ایرانیان با تمدنی کهن و دینی جامع و کامل و آموزه‌هایی مترقی چگونه می‌توانند همچون انسان غربی که بر پایه اومانیسیم فکر می‌کند، بیندیشند؟

او با الگو قرار دادن غرب، مسیر نادرستی را نشان می‌دهد!

انتقادی دیگر این است که او در عوامل انحطاط ایران، بیش از حد به اقوام ترک نقش داده است و این تک بعدی نگرستن به مسئله از خطاهای فاحش در تحلیل تاریخ است.

وی همچون نظریه پردازان نوسازی کلاسیک سهم عمده در انحطاط ایران را به عوامل داخلی و به طور کلی حکومت‌های وقت نسبت می‌دهد، در حالی که وی می‌توانست نگرش چند انگاره‌ای اتخاذ کند و همه عوامل را به طور همه جانبه در نظر بگیرد. عوامل انحطاط ایران نه تنها داخلی بوده، بلکه عوامل خارجی در کنار آن عامل نیز دخیل بوده‌اند که هر کدام تا حدی در این انحطاط نقش داشته‌اند.

انتقاد دیگر، پیوستگی سنت و مدرنیته از نظر طباطبایی است. از نظر طباطبایی، سنت و مدرنیته به هم پیوسته‌اند. رسیدن به مدرنیته بدون سنت امکان‌پذیر نمی‌باشد از طریق سنت است که می‌توان به مدرنیته رسید. در حالی که ما می‌دانیم مدرنیته برای ما یک چیز وارداتی می‌باشد. ما سنت خود را داریم، سنتی که به مدرنیته نرسیده؛ و مدرنیته را نیز هر چند به صورت ناقص داریم، مدرنیته‌ای که نه برخاسته از فرهنگ و سنت خودی، بلکه یک مقوله

وارداتی و غربی است. حال سؤال این است که ما چگونه می‌توانیم از سنت خود به مدرنیته غربی برسیم؟

۲. مصطفی ملکیان

مصطفی ملکیان متولد ۱۳۳۵ ه.ش در شهرضا است. او در سال ۱۳۵۲، تحصیل در رشته مکانیک را در دانشگاه تهران آغاز کرد، اما آن را رها کرد و به سراغ فلسفه رفت. وی موفق به اخذ مدرک فوق لیسانس شد و آنگاه برای ادامه تحصیل، عازم حوزه علمیه قم شد.

ملکیان در اصل دانش آموخته حوزه است، روش وی در طرح مسائل فلسفی analytical (تحلیلی) و در محتوا existential (وجود گرایانه) می‌باشد. انتقادات او بیشتر به فلسفه اسلامی است.

بسیاری از آرای فکری ملکیان همچون دین اقلی و قرائت‌های متعدد از دین، با افکار سروش و مجتهد شبستری همخوانی دارد، اما مهم‌ترین دیدگاه او به پروژه "معنویت یا دین عقلانیت یافته" و تأکید بر ناممکن بودن دین‌داری سنتی باز می‌گردد.

به نظر او، انسان مدرن دیگر نمی‌تواند دین را همانند انسانی سنتی بپذیرد و بیش از دو راه پیش پای چنین انسانی وجود ندارد: یا دست برداشتن از دین یا پذیرش دین به صورتی جدید. ملکیان این صورت و فهم جدید را معنویت می‌نامد. بدین معنا معنویت مقابل فهم سنتی از دین است که دیگر قابل دفاع نیست؛ به عبارت دیگر، بنا است معنویت نیاز انسان به دین را در دنیای مدرن برآورد.

ملکیان برای این فهم جدید از دین و گوهر ادیان، به دو دلیل از تعبیر دین استفاده نمی‌کند؛ یکی اینکه دین در طول تاریخ علاوه بر بار مثبت، بار منفی عاطفی هم پیدا کرده است و دیگر اینکه اساساً معنویت با آنچه معمولاً دین نامیده می‌شود، تفاوت‌هایی دارد که سبب می‌شود در بهترین صورت بتوانیم آن را باطن ادیان بدانیم. توجه به همین فرق‌ها کلید ورود به پروژه عقلانیت و معنویت ملکیان است.

به اعتقاد ملکیان، در دنیای جدید عقل مستقل است که بر صدر نشسته و اهمیت یافته و معنویت "دین عقلانیت یافته و عقلانی شده" است. بر خلاف دین سنتی، در دین عقلانیت یافته یا معنویت بر ویژگی‌هایی چون: تعبد حداقلی، کاهش ابتناء به حوادث تاریخی، اصالت بر تجربه‌های دینی، برابری طلبی و قدسی نبودن اشخاص و در اختیار قرار گرفتن دین توسط انسان تأکید می‌شود و لذا نباید میان معنویت و عقلانیت تعارض دید.

در عین حال تعارض‌هایی ریشه‌دار در اندیشه ملکیان دیده می‌شود، از جمله اینکه او در مواجهه با مدرنیته، اندیشه‌های سازگاری بیان نمی‌کند. از سویی تجدد را عین اصالت عقلانیت و امکان شکوفایی فردی و یکسره آرمانی شده معرفی می‌کند و از سوی دیگر، وقتی صحبت از پروژه عقلانیت و معنویت است، از قابل تجزیه بودن و برنگرفتن قسمت‌های از آن سخن می‌گوید! اگر مدرنیته اصالت عقل و اصالت فرد است و این هر دو کاملاً مثبت، تجزیه مدرنیته به چه معنا و با چه غرضی است؟ گیریم که علم‌زدگی‌ای که در دوره مدرن رواج داشته، منفی بوده است، آیا منفی بودن آن جز به این معنا است، نفی علم‌زدگی بیش از آنکه اثبات معنویت باشد، اثبات عقلانیت است.

همین عدم تصویر روشن از تجدد و جلوه آن سبب می‌شود در آثار ملکیان گاهی با تحلیل‌های سطحی مواجه شویم؛ چنانچه مثل می‌نویسند:

آیا همین مردمی که عدالت را ملزم می‌کند به رأی‌شان رجوع کنیم، ممکن نیست از این قدرت رأی‌دهی که عدالت به آنها سوء استفاده کنند؟ به این معنا که تصمیمی بگیرند که به نفع خودشان باشد و به ضرر اقلیتی که با آن مخالف اند.

این امر امکان دارد... یک راه حل عملی وجود دارد اینکه در انسان‌ها معنویت رشد کند. این امر البته با کارهای آکادمیک ممکن نیست بلکه نوعی سلوک درونی و باطنی می‌خواهد.

ایرادهای عمده‌ای دیگری بر اندیشه ملکیان وارد است.

وی را به تعبیری میتوان نماد آشفتگی فکری دین اندیشان متجدد و پایان آن در فرهنگ ایرانی خواند! چرا که او آگاهی سخن از پوزیتیویسم می‌گوید؛ زمانی از اگزیستانسیالیسم روایت می‌کند و خطبه‌های نهج البلاغه را از دیدگاه این مکتب فلسفی مدرن در می‌آورد؛ در جلسه‌ای بودیسم را برای آرامش شخصی تجویز می‌کند؛ در سخنرانی از اصلاح دینی در اسلام سخن می‌گوید. ملکیان از ارتباط اسلام و لیبرالیسم سخن می‌گوید و برای اثبات مدعای خویش، سه اسلام را اختراع می‌کند که بیش از آنکه پای در واقعیت داشته باشد، به همان آشفتگی فکری او باز می‌گردد.

ملکیان در فرایند ترویج عقاید اباحه‌گری و نسبیت دینی حتی سخن از جمع سکولاریسم و حکومت دینی به میان می‌آورد. باورهایی که آخر سر به معنویت عقلانی می‌رسد و ایدئولوژی باوری شریعتی، عرفان‌گرایی سرش و دینداری تأویلی شبستری را به شکلی غیر روشمند و عاری از اندیشه‌ورزی عنوان می‌کند. چرا که ملکیان شرط اول متدین شدن حتی در حوزه شخصی باید متکی بر تعبد و تقلید باشد از این ترکیب به تعبیر ملکیان، عقلانیتی در می‌آید که انسان را تکریم می‌کند و تجدد را ارج می‌گذارد؛ بدون اینکه هم عقلانیت و هم تجدد در نوشته‌های ملکیان روشن شده باشند یا سرنوشت سنت و معارف گذشتگان معلوم شود. ملکیان

وقتی از آزادی سخن می‌گویند، حریم‌های عینی اخلاقی را مسکوت می‌گذارد و فقط به سخن از کلیاتی چون پاسداشت آزادی، اضطراب‌های وجودی و دلهره‌های انسانی بسنده می‌کند که از طرح آنها در فرهنگ و اندیشه مدرن سده‌های گذشته و در توابع عینی گسترش یافته‌اند. ملکیان وقتی از جمع عقلانیت و معنویت سخن می‌گویند و آنها را تنها راه رهایی در دنیای امروز می‌خوانند، در واقع نسخه‌ای استحاله یافته و تحریف شده از آرا و افکار گذشتگانی است که عقیم بودن آن را بیش از پیش عیان می‌کند.

ج. تجدد گرایان

۱. عبدالکریم سروش

بی شک دکتر عبدالکریم سروش از تأثیر گذارترین روشنفکران دینی پس از انقلاب اسلام محسوب می‌شود.

وی در سال ۱۳۲۴ ه.ش در تهران متولد شد. در سال‌های جوانی عضو انجمن حجتیه بود و در سال‌های ۵۴-۱۳۵۳ برای تحصیلات عالی به انگلستان رفت و در رشته داروسازی و شیمی تحصیل کرد. با پیروزی انقلاب اسلامی به ایران آمد و دکترای تاریخ و فلسفه علم را از دانشگاه تهران اخذ کرد. او با اتکا به مطالعات فلسفی، کتاب دگماتیسم نقابدار را علیه سازمان مجاهدین خلق منتشر کرد. همزمان به چهره‌ای مشهور علیه ابولحسن بنی صدر تبدیل شد. افکار و اندیشه‌های سروش از طریق رسانه‌های ملی (رادیو و تلویزیون) به صورت گسترده بازتاب یافت. بدین‌سان او به عنوان چهره‌ای نظریه‌پرداز مطرح گشت. حضور سروش در مناظره‌های که در

کنار چهره‌هایی شاخص و روحانی انقلاب چون آیت‌الله دکتر بهشتی، آیت‌الله مصباح یزدی، با سران حزب توده (احسان طبری) و چریک‌های فدایی خلق (فرخ نگهدار) داشت نیز بر شهرت او افزود.

عضویت در ستاد انقلاب فرهنگی از سوی امام خمینی بیش از هر چیز بر جایگاه و تأثیرگذاری اندیشه‌های سروش اثر داشت. وی در آن سال‌ها در ترویج اندیشه مطهری هم نقش ایفا کرد. اما فاصله‌گیری سروش با اندیشه‌های اولیه‌اش و نیز انقلاب اسلامی، به تدریج با استعفا از ستاد انقلاب فرهنگی آغاز شد. او به تدریج در چهره یک منتقد نظام و نقاد مطهری جلوه‌گر شد. سروش که روزی به شدت منتقد دیدگاه‌های شریعتی بود، حالا در نقش حمایت از شریعتی وارد عمل شده بود.

انتشار کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت سر آغاز نگرش تازه سروش بود.

اما کار اصلی نظریه‌پردازی جدید توسط سروش در دهه ۱۳۷۰ ه.ش در حلقه‌ای به نام کیان شکل گرفت.

این حلقه را برخی "مهم‌ترین حلقه مطالعاتی که جریان اصلاح‌طلب مدیون فعالیت فکری آن است" می‌دانند. این حلقه ابتدا در مجموعه موسسه کیهان و با همکاری دست‌اندرکاران اصلی کیان فرهنگی در سالهای ۱۳۶۹ تشکیل شد. "قبض و بسط شریعت" به عنوان مقالات جنجال بر انگیز، نخستین بار در همین نشریه منتشر شد. دیدگاهی که بر اساس مبانی معرفت شناختی لیبرالی، نسبی‌گرا و پلورالیستی، فهم دینی را فهمی تاریخی مطرح می‌کند و با ایجاد تردید در قداست علوم دینی و روایات فقهی، آنها را به عنوان نقش‌های از علوم انسانی معرفی می‌نماید. ماهنامه کیان در ادامه کیهان فرهنگی با همان مجموعه با مدیر مسئولی رضا تهرانی

و سر دیبری ماشالله شمس‌الواعظین شروع به کار کرد. سعید حجاریان، علیرضا علوی تبار، اکبر گنجی و عمادالدین باقی، از جمله چهره‌های شاخص حلقه کیان هستند.

آنچه که در حلقه کیان اتفاق افتاد، همانا تلفیقی از تجربیات مثبت تمدن غرب، درونی کردن آنها با ارزش‌های بومی و محلی و تلفیق سه شکاف ملی، اسلامی و غربی بود.

به عبارت دیگر باید گفت حلقه کیان؛

در حقیقت کارگاه استحاله فکری چپ‌گرایان رادیکالی دهد شصت و تغییر مباحث آنها از حمایت مستضعفین به مباحث نسبی‌گرایانه و سکولاری بود.

علاوه بر اینها، سروش به عنوان یک "ایدئولوگ طرفدار حکومت" که بخشی از شهرتش را مدیون این جایگاه است و بخشی را به واسطه نقدهای علمی که علیه مارکسیسم داشت، توانست در میان جوانان تحصیل کرده کسب نماید. او توانست به واسطه آگاهی و تسلط بر دانش غربی و توانایی ویژه‌ای که در گفتن و نوشتن داشت، دیدگاه‌های خود را روان‌تر و سهل‌تر به لایه‌های افکار عمومی منتقل کند. سروش "خود را از تفسیری فقهی و از تکیه و تأکید جاری روحانیون بر رفتار ظاهری متمایز می‌ساخت."

او بعدها بر محوریت علم تأکید کرد و هم علیه عرفان و هم پسا مدرنیته نسبی‌گرا نوشت.

این تمرکز بر فلسفه عقلانی و انتقادی، که مخالف متافیزیک، عرفان و نسبی‌گرایی نهیلیستی است، در نقش سروش در عرفی‌سازی اندیشه اسلامی محوری است و گام مهمی به سوی پل‌زدن بر شکاف بین روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی است.

"عصری شدن دین" را نیز باید از دیگر دیدگاه‌های سروش برشمرد. جانمایه این بحث آن است که در نگرشی تأویلی جدید نسبت به دین، هر چند دینداری گوهری قدسی و فرا تاریخی است، اما معارف دینی، تاریخی و مقید به متن عصر و زمان و برخاسته از علایق اجتماعی

مسلطانند. ایدئولوژیک کردن دین وقتی صورت می‌گیرد که چنین معرفتی به عنوان معرفت مقدس و فرا تاریخی از دین به شمار رود، یعنی تفسیر خاص تاریخی، تفسیری عام و غیر تاریخی به شمار آید.

اما هر تعبیری از دین لاجرم تعبیری انسانی و تاریخی است و از صافی ذهنیت زمانه می‌گذرد. از همین رو معارف غیر دینی رایج در هر عصری بر تعبیر از دین تأثیر تعیین کننده‌ای می‌گذارند و بنابراین با تفسیر عصر و زمانه و دانش‌ها و معارف‌ها برداشت از دین نیز تفسیر می‌یابد. از دو معرفت دینی همواره تجدید می‌شود و دین نمی‌تواند به تعبیرهای فقهی، شرعی، ایدئولوژیک و حکومتی مقید و محدود باقی ماند.

سروش نظریه " مدیریت علمی در مقابل مدیریت فقهی " را نیز مطرح کرد. او به طور مشخص در ده هفتاد ه.ش به عنوان سردمدار جریان روشنفکری لیبرال در ایران و به مارتین لوتر ایران ملقب شد. سروش را مروج اندیشه‌های کوپر در ایران می‌دانند.

در یک نگاه کلی، بنیادهای راهبردی اندیشه سروش را می‌توان بر اصول زیر بر شمرد:

۱. تکیه بر عقلانیت و روش علمی؛

۲. ایجاد رویکرد سکولاریستی در دین؛

۳. گرایش پسا پوزیتیویستی؛

۴. تأکید بر کثرت‌گرایی (پلورالیسم)؛

۵. ستایش دموکراسی لیبرال؛

افکار و اندیشه‌های سروش را ترکیبی، تلفیقی و التقاطی باید نامید، چرا که نسبت معرفتی و آرا نئوپوزیتیویستی را از کارل پوپر، نظریه تعدد قرائت‌ها و هرمونیک را از گادامر و پلورالیسم

دینی را از جان‌هیک اقتباس کرده است و در قالبی بومی و رنگ و لعاب اسلامی، این اندیشه‌ها را به جامعه منتقل کرده است.

پرسش‌ها و شبهات اندیشه‌های سروش

در اینجا مهمترین پرسش‌ها و شبهاتی که سروش مطرح کرده است و پاسخ‌های اجمالی آن را بیان می‌کنیم.

۱-۱- انتظارات ما از دین

سروش بر این باور است که برای پاسخگویی به پرسش انتظار بشر از دین رجوع به خود دین است و آن اینکه دین برای رفع کدام حاجات و درمان آمده است؟ او نتیجه می‌گیرد:

اولاً فهم متون دین، خود در گرو تعیین و تجدد انتظارات ما از دین است؛

ثانیاً به فرض رجوع به دین و اخذ پاسخ در جهت تأمین منظور، در اینجا نوبت به این پرسش

می‌رسد که صدق و کذب آن دعاوی چگونه است؟ لذا وی نتیجه می‌گیرد که چون دین

پاسخگو نیست، تنها دو راه علم و فلسفه وجود دارد. چرا که انتظارات ما از دین در گرو شناخت

ما از انسان و شناخت انسان از طریق علوم انسانی به دست می‌آید.

همچنینی در تجدید انتظارات ما از دین، تعیین دو امر ضرورت دارد؛ یکی گوهر دین به منظور

شناسایی توانایی‌های دینی و دیگر آن دسته از نیازهای اصیل آدمی که جای دیگر اشباع

نمی‌شوند. تعیین این دو امر نیز خارج از دین صورت می‌گیرد.

در حالی که بر خلاف نظر سروش، بهترین طریق یافتن قلمرو دین، رجوع به خود دین است،

چرا که ما نمی‌توانیم جای پدیدآورنده دین، داوری کنیم. درک و فهم دین نیز به طور کلی تابع

انتظارات محقق نیست. از سوی دیگر، منطقی نیست که برای اثبات صحت دین هر کدام از گزاره‌های دینی به عقل ابزاری رجوع کنیم. مثل آنکه برای اثبات وجود خدا باید اثبات صفات خداوند و اثبات رسالت پیامبران، اثبات ضرورت نیاز بشر به نبوت و... با عقل درک شوند و سپس به سراغ گزاره‌های دینی رفت. در این حالی است که تمامی گزاره‌های دینی از حجیت و اعتبار برخوردار خواهند بود و قلمرو دین را با بررسی گزاره‌های دینی می‌توان تعیین کرد.

۱-۲-دین اقلی و اکثری

سروش در کتاب بسط تجربه نبوی به طرح دین اقلی و اکثری می‌پردازد.

سخن اصلی در این مقوله آن است که تمام نیازها، اطلاعات و قواعد لازم برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خدانشناسی، برای هر نوع ذهن و زندگی (اعم از ساده یا پیچیده) در شرع وارد شده است و لذا نیازی نیست مؤمنان برای سعادت دنیا و آخرت به منبع دیگری رجوع کنند و این بینش اکثری از دین است. در حالی که هدایت دین، هدایت اقلی است و نه اکثری، چرا که در فقه که همانا در بایدها و نبایدها و حلال و حرام خلاصه می‌شود، قلمرو اخلاقیات هم اقلی است. و از همه مهم‌تر در جهان‌بینی و عقاید هم هیچکس نمی‌تواند ادعا کند دین برای ذات و صفات خداوند، حداکثر ممکن را گفته است؛ پس چرا باید از دین اکثری سخن گفت؟

پاسخ به این شبهه:

پاسخ به این شبهه آن است که چه کسی ادعا کرده است که دین پاسخ همه امور حیات بشری را از جمله نوع خوردن، پوشیدن، آشامیدن، خوابیدن، ساختن خانه و... بیان کرده است. از

سوی دیگر، آیا کسی می‌تواند ادعا کند که دین فقط از رابطه خدا و انسان سخن گفته است؟ بلکه دین گزاره‌های اساسی برای جهان‌بینی (مجموعه هست‌ها و نیست‌ها) و ایدئولوژی‌ها (بایدها و نبایدها) را ادامه می‌دهد و هندسه کلی حیات انسان را سامان می‌بخشد. از سوی دیگر باید میان دو مقوله دین و معرفت دینی تفکیک قائل شد، چرا که دین در ناحیه عقاید از مسئله‌ای فروگذاری نکرده است، اما معرفت دینی بشر نسبت به آنها، به تدریج تکامل می‌پذیرد. پس چیزی به دین افزوده نمی‌شود، بلکه بر معرفت دینی بشر افزوده می‌شود. به خصوص آنکه برای اعتقادات شیعی، امامان معصوم حجت بالغه الهی بر آدمیان‌اند و امامت دنباله نبوت است. در زمان غیبت امام عصر (عج) این فقهای جامع‌الشرایط و نائبان امام زمان عصر هستند که با تأکید بر "اجتهاد" و توجه به عنصر زمان و مکان، پاسخ‌گوی مسائل محدثه هستند.

۱-۳- قبض و بسط تئوریک شریعت

این نظریه که از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین دیدگاه‌های دکتر سروش است، بر این باور است که دین از معرفت دینی تمایز دارد، همانگونه که احکام دین از معرفت دینی تمایز دارد، همانگونه که احکام معرفت دینی تمایز دارد. لذا فهمیدن زبان هر عصر، در گرو فهمیدن تئوری‌های علمی و فلسفی آن عصر است. دیگر آنکه معرفت دینی به دست آدمیان تحصیل گردیده (بشری بودن معرفت دینی)، پس همه اوصاف بشر اعم از قوه عاقله و... در معرفت داخل می‌شوند. همچنین باید دانست که معرفت دینی نسبی است، رو به تکامل دارد، به تبع تحول، دست خوش تحول و قبض و بسط است و بالاخره آنکه عصری است و عالمان دینی در هر عرصه، فهم خود را از دین با معارف مقبول روزگار خویشتن تناسب می‌بخشند.

پاسخ به این شبهه :

به اجمال در پاسخ این مسئله باید گفت: مکتب‌های رئالیستی برای اثبات واقع‌گرایی خود، ناچار به پذیرش حداقل دو اصل هستند: تمایز عین با ذهن، و مطابقت صورت ذهنی با عین و خارج؛ پس لازمه پذیرش اصل اول، نفی اصل دوم است و این یک تناقض است که این نظریه را از چارچوب رئالیستی خارج می‌کند. اگر این نظریه، مطابقت بعضی افکار و معارف دینی را بپذیرد، باید به تقدس، خلوص و حقانیت آن‌ها فتوای معرفت‌شناسانه بدهد.

دیگر آنکه پرسش‌ها همیشه زاییده دانش زمانه و فرهنگ‌های روزگار نیستند؛ زیرا بر عالمان معارف دینی پوشیده نیست که در موارد فراوانی، تفحص بیشتر و آگاهی کامل‌تر نسبت به پاره‌ای از قضایای متون دینی، باعث پدید آمدن پرسش‌های جدید از گزاره‌های دیگر می‌شود. همچنین گزاره "دین، ثابت است" یک نوع حکم دین‌شناسی است که بشر آن را تحصیل کرده است. اگر معرفت دینی به جهت بشری بودن، متغییر باشد و این متغییر به صورت موجه کلیه مورد پذیرش قرار گیرد، لاجرم گزاره فوق نیز مشمول حکم تعبیر و تحول می‌گردد؛ زیرا ثبات دین نیز نوعی معرفت بشری محسوب می‌شود.

همچنین باید تأکید کرد؛ معارف دینی فراوانی در بستر تاریخی معرفت دینی وجود دارد که گرفتار تحول نبوده‌اند؛ برای نمونه می‌توان به برداشت همه عالمان اسلام از قرآن و سنت، نسبت به وجوب نماز و روزه و حج، حرمت دروغ و غیبت و شرب خمر و ده‌ها حکم به همراه آنها استناد کرد.

همچنین ادعای نسبی بودن فهم دینی، برخواسته از نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه است زیرا نظریه‌پرداز قبض و بسط، بر این باور است که فهم دینی، از مبانی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و... تغذیه می‌کند و با فرآورده‌ها و فروع فلسفی علمی مقبول هر عصر هماهنگ می‌شود. از آن رو که این علوم و دستاوردهای آنها مرتب در حال تحول‌اند، معرفت و فهم دینی نیز تحول‌پذیر است؛ در نتیجه ادعای نسبی بودن معرفت دینی در قبض و

بسط به صورت قضیه شرطی نیامده است. ادعا این است که مقدمات و مبادی معرفت دینی، همیشه در حال تغییر و تحول‌اند و هیچ گزاره ثابتی در آنها یافت نمی‌شود. روشن است که این نوع نسبیت، با ایمان و ضروریات دین مانند بسیاری از اعتقادات و احکام سازگاری ندارد.

درباره تکامل معرفت دینی نیز باید گفت: به دو صورت میتوان آن را تصور کرد: یکی افزایش کمی تعداد گزاره‌ها و دیگری افزایش تعداد گزاره‌های مطابق با واقع و صادق. واضح است که پرسش‌های جدید و شبهات نوین سبب تکامل نوع اول می‌شود؛ ولی به معنای دوم، تنها با داشتن معیار سنجش معرفت صحیح از سقیم، تکامل معرفت محقق می‌گردد. با توجه به دیدگاه دکتر سروش در زمینه نسبیت معرفت دینی و تأثیر پیش دانسته‌های تطبیقی، نمی‌توان تکامل نسبی را استنتاج کرد. بالاخره به رکن دیگر نظریه قبض و بسط شریعت، که مبتنی بر پیش فرض‌های مربوط به هرمنوتیک فلسفی است و بر عصری بودن معرفت دینی تأکید دارد، باید اشاره کرد و در پاسخ باید گفت:

۱. پیش دانسته‌ها بر سه نوع‌اند:

نخست پیش دانسته‌های استخراجی یا استنباطی که در فهم معنای متن مفسر را یاری می‌رسانند.

دوم، پیش‌دانسته‌های پرسشی که پرسش‌های نظری و عملی جدیدی فراروی مفسر می‌گشاید. و در کشف پاسخ‌های آنها در متون دینی به کاوش می‌پردازد و بدون تحمیل دیدگاه در آیات و روایات، پاسخ آن پرسش‌ها را استنباط می‌کند.

سوم، پیش‌دانسته‌های تأویلی و تحمیلی و تطبیقی که معنایی را بر آیات و روایات تحمل می‌کنند که در ادبیات دین، این نوع بر خورد با دین، "تفسیر به رأی" خوانده می‌شود.

۲. همچنین اگر با معرفت یقینی جدید روبرو شدیم، می‌توان از آن به عنوان قرینه عقلی بهره‌گیریم؛ ولی علوم عصر به طور عمده از این سنخ نیستند، به ویژه علوم انسانی که از مکتب‌های مختلف غیر تجربی و متافیزیکی بهره‌می‌گیرند و نحله‌های مختلف در جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و..... را پدید می‌آورند.
۳. اگر همواره آنچه را که خداوند اراده و در قالب الفاظ بیان می‌کند با آنچه که بشر می‌فهمد مغایر باشد، باب تفهیم و تفاهم بسته می‌شود و غرض الهی از تشریح دین، ارسال انبیا و انزال کتاب‌های آسمانی تأمین نمی‌گردد.
۴. اگر همه فهم‌ها ناشی از پیش‌داوری و منصوب به دخالت باورها و انتظارات عالم است، پس میتوان ادعا کرد که اصول و آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی نیز ارزش مطلق ندارند و نسبی‌اند.
۵. متون دینی "نصوص" که هم از نظر سند و هم از جهت دلالت خدشه‌ای ندارند، از جمله مواردی هستند که هیچ اختلافی در فهم آنها رخ نمی‌دهد؛ یعنی هر کس به طور روشمند به سراغ آنها برود، فهمی یکسان با دیگران از آن نصوص خواهد داشت.

۱-۴- پلورالیسم دینی

پلورالیسم یعنی تکثر و تنوع را به رسمیت شناختن و به تباین فرو ناکاستنی و قیاس‌ناپذیری فرهنگ‌ها، دین‌ها، زبان‌ها و تجربه‌های آدمیان فتوا دادن و از عالم انسانی، تصور گلستان پُر عطر و رنگ را داشتن. به اعتقاد دکتر سروش و آنچه که در کتاب‌های صراط‌های مستقیم آمده است، امروز پلورالیسم دینی عمدتاً بر دو پایه بنا می‌شود: یکی تنوع فهم‌های ما از متون دینی و دومی تنوع تفسیرهای ما از تجارب دینی.

فهم ما از متون دینی، بالضروره متنوع و متکثر است و این تنوع و تکثر، قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است.

متن ضرورتاً معنای واحد ندارد و پلورالیسم فهم متون، مدلول روشنی که دارد این است که هیچ تفسیر رسمی و واحد از دین و لذا هیچ مرجع و مفسر رسمی از آن وجود ندارد و هیچ فهمی مقدس و فوق بدون چون و چرا نیست.

نوع دوم پلورالیسم، ناشی از تنوع و تعداد تفسیر تجربه‌های دینی است. خواه تجربه دینی را تجربه امر واحدی بدانیم که از آن تفسیرهای گوناگون داده‌اند؛ خواه تجربه‌های دینی را در اصل، متنوع و متعدد بدانیم.

اگر واقعا امروزه از میان همه طوایف دیندار که به میلیاردها نفر می‌رسند، تنها اقلیت شیعیان اثنی عشری هدایت یافته‌اند و بقیه همه ضال یا کافرند - به اعتقاد شیعیان - در آن صورت هدایت‌گری خداوند کجا تحقق یافته است؟

در پاسخ به ایرادات وارده باید گفت:

۱. پایه اولی که نویسنده برای پلورالیسم دینی برشمرده است، مبتنی بر نظریه تعدد قرائت‌ها و قبض و بسط تئوریک شریعت است که پیش‌تر بدان اشاره شد.
۲. پلورالیسم ناچار است نقیض خودش را هم بپذیرد، چرا که مدافع تنوع و تکثر است. در این حال، پلورالیسم دچار خود ویرانگری می‌شود.
۳. همچنین باید گفت که همه ادیان، صراط‌های مستقیم به سوی خدا هستند، ولی هر کدام در زمان خودشان و در طول یکدیگر. با بعثت پیامبر اسلام تنها مصداق اسلام (به معنی تسلیم بودن در برابر خداوند) آیین این پیامبر گردید. یعنی پیامبر گرامی حضرت محمد خاتم پیامبران است.

در آیات ۸۵ و ۸۶ سوره آل عمران می‌خوانیم:

و هرکس غیر از اسلام دینی را برگزیند، هرگز از وی پذیرفته نیست و او در آخرت از زیان کاران است.

۴. هیچ‌گاه شمول هدایت تشریحی نسبت به یک انسان، مستلزم مهتدی بودن او نمی‌باشد، زیرا هدایت تشریحی به معنای ارائه طریق است نه اتصال به مطلوب، و مهتدی شدن تابع اختیار انسان‌ها می‌باشد.

۵. اسلام از جنبه "حقانیت"، انحصارگرا و از جنبه "رستگاری"، شمول‌گرا است. قلمرو رستگاری در اسلام، گروه‌های زیر را در بر می‌گیرد:

پیروان هر یک از انبیای الهی در عصر خودشان، پیروان اسلام از عصر بعثت تا انقراض عالم، مستضعفان فکری (کسی که دین حق به او عرضه نشده و یا به صورت صحیحی عرضه نشده است).

۶. بر خلاف نظر دکتر سروش که امتزاج حق و باطل را در عالم دنیا، طبیعی و زوال ناپذیر می‌داند، خداوند در قرآن خبر از زوال باطل می‌دهد:

همانا باطل نابود شدنی است.

بلکه ما حق را بر سر باطل می‌کوبیم تا آن را هلاک سازد، و اینگونه، باطل محو و نابود می‌شود. و بالاخره باید پرسید: آیا نباید میان استدلال و نتیجه آن، ارتباط برقرار باشد؟ راستی، چه ربطی میان تقلیدی بودن ایمان پیروان ادیان مختلف و صرف ادعای پیامبران گوناگون وجود دارد؟ آیا چون ایمان آنها بدون دلیل است، هم ادعای مسیحیت در مورد تجسد خدا صحیح است و هم ادعای اسلام در مورد عدم تجسد خدا؟

۱-۵- لیبرالیسم

در بیان سروش، لیبرالیسم سه ضلع دارد: اقتصادی، سیاسی و معرفتی. لیبرالیسم خواستار "رهایی" و اصلاً "مکتب رهایی" است.

لیبرالیسم اقتصادی خواهان آزادی سرمایه

لیبرالیسم سیاسی، خواستار قانونمند کردن رفتار سیاستمداران و جوابگو بودنشان؛

و لیبرالیسم معرفتی نیز مخالف استبداد دینی است.

لیبرالیسم در ابتدا شعار "جرأت داشتن را داشته باش" سر داد و سپس "جرأت شکافتن مقدسات را داشته باش" مطرح شد.

در جامعه لیبرال، دین رسمی وجود ندارد و هر کس به اندازه دیگری حق دارد دین خود را اختیار کند و هیچکس حق ندارد دیگری را به دین خود تکلیف کند.

لیبرالیسم معرفتی یعنی هیچکس و هیچ چیز، هیچگاه مقدس نبوده و نیست. در نقد این بخش از دیدگاه‌های سروش باید گفت:

۱. لیبرالیسم در مقام آزادی‌خواهی خود دچار تناقض‌های بنیادین است. از یک سو، در عرصه

اقتصاد طبقه سرمایه‌سالاران تمامی اقتصاد را به زیر سلطه خود در می‌آورند و فضایی مخوف‌تر از جامعه فئودالی ایجاد می‌کنند.

از سوی دیگر، در عرصه سیاست، به علت نفوذ و سیطره‌ای که طبقه سرمایه‌سالار در حکومت دارند، قوانین در چارچوب منافع بی‌پایان آنها تنظیم می‌شود و کارگزاران، جز در راستای حرص و آز این طبقه گام بر نمی‌دارند.

۲. دیگر آنکه دین تنها در گزاره‌های ذهنی و اعتقادی خلاصه نمی‌شود، بلکه دارای گزاره‌های عملی و عینی نیز می‌باشد. در اسلام، تحقق بخشیدن به بسیاری از گزاره‌های عملی و عینی منوط به تشکیل حکومت است. چنین حکومتی که در خدمت جهان‌بینی و ایدئولوژی دین قرار می‌گیرد، حکومت دینی خوانده می‌شود.
۳. اینکه پیش از پذیرش دین باید در حقانیت گزاره‌های اصل دین - حتی مسئله خداوند - تردید کرد و با تحقیقی و تدبر آنها را پذیرفت، سخن درستی است، اما ادامه این روند پس از مرحله دینداری چه توجیهی دارد؟ چگونه است که نویسنده، احکام مسلم قرآنی را - همچون ارتداد - به سادگی انکار کرده است؟
۴. اگر چه در اسلام، مقدسات فراوانی وجود دارند، اما تمامی این مقدسات در مرحله تحلیل و تعقل عبور می‌کنند و سپس مورد تجلیل قرار می‌گیرند. بنابراین، در اسلام، باب عقلانیت مسدود نمی‌شود و آدمی تحقیر نمی‌شود و تعبدیات مبانی عقلانی و منطقی دارند و همه این ایرادها به عقلانیت ابزاری متأثر از دیوید هیوم بر می‌گردد، در حالی که در اندیشه اسلامی، عقل به عنوان ابزار شناخت در کنار آموزه‌های وحیانی تکمیل می‌گردد و عقلانیت مورد بحث عقلانیت تحت نظارت وحی است.

۱-۶- حقوق بشر

در باور سروش، جهان جدید، جهان حق‌مدار است؛ در تقابل با جهان پیشین که جهان تکلیف‌مدار بوده است. در گذشته آدمیان به محض آگاهی از خویشتن می‌پرسیدند: تکلیف ما چیست و مسئولیت‌های ما کدام است؟ اما در جهان جدید آن پرسش کهن جای خود را به سؤال تازه‌ای داده است: ما از چه حقوقی برخورداریم و تا کجا اجازه داریم که با عقل و تدبیر و با استفاده از توانایی‌های خود، در عالم انسانی و عالم طبیعت تصرف کنیم؟

در عالم دین‌داری گویی مسلم فرض شده که ما مکلفیم متدین باشیم نه محقق؛ فلذا اگر از دایره دین‌داری بیرون رفتیم، تکلیفی را زیر پا نهاده‌ایم. این حق و تکلیف، حق و تکلیف بیرون دینی است نه درون دینی.

اگر بگوییم دین‌داری حق ما است، یکی از اصلی‌ترین ارکان جامعه مدنی را تصویب و تأیید کرده‌ایم. چرا که اگر کسی گفت دین‌داری حق ما است به همان اندازه می‌تواند بگوید بی‌دینی هم حق ما است. یعنی ما حق داریم از این حق خود استفاده کنیم و در عین حال حق داریم که استفاده نکنیم!

در این که بین حقوق بشر موجود و تکالیف دینی، علی‌الخصوص تکالیف دینی در قرائت فعلی، تعارض‌های بسیار وجود دارد، جای تردید نیست. عدم تساوی در حقوق بین زن و مرد، عدم تساوی در حقوق بین مسلمان و غیر مسلمان، جزء مسلمات فقه اسلامی است و شیعه و سنی هم ندارد.

نتیجه اینکه اگر تکالیف یا حقوق درون دینی با حقوق و تکالیف بیرون دینی تعارض پیدا کردند، حقوق و تکالیف بیرون دینی مقدمند. جامعه دینی همانقدر که به درون دین حساسیت می‌ورزد، به بیرون نیز باید حساسیت بورزد و همان قدر که به تکالیف ما بعد دینی توجه می‌کند، به حقوق ما قبل دینی نیز باید توجه نماید.

در رابطه با نقد و بررسی این نظریه به اختصار باید گفت:

۱. اساساً حق و تکلیف را در تعارض با یکدیگر قرار داده‌ایم، در صورتی حق و تکلیف، دو امر متضایف هستند. هر جا حق وجود داشته باشد، در مقابل آن تکلیفی به عهده دیگری است و بالعکس. بنابراین، حق و تکلیف از این حیث، قابل تفکیک نیستند.

۲. از نظر معارف اسلامی روشن است که معارف انسان در مقابل خدا، موجودی مکلف و از حقی برخوردار نیست، چرا که انسان در نزد خود چیز مستقلی ندارد که با تکیه بر آن بتواند ادعا حق نماید. تمامی هستی انسان، ناشی از اراده خدا است و اگر در روایات به مواردی برمی‌خوریم که خداوند از حق بندگان نسبت به خود سخن گفته، این حق، حقی است که خود خداوند از باب لطف و رحمت علیه خود فرض کرده است، نه این که عقل آدمی خداوند را مکلف کرده باشد. انسان در مقابل خداوند تکلیف دارد که دیندار باشد، اما در مقابل سایر انسان‌ها، حق دارد که دیندار باشد؛ یعنی دیگر انسان‌ها حق ندارند این حق را از او سلب کنند.

۳. سروش با تکیه بر نظریه حقوق طبیعی از حقوق و تکالیف ما قبل دینی دفاع کرده است. نظریه حقوق طبیعی با چالش بنیادینی مواجه است و آن عبارت از این است که منشاء و خاستگاه اصلی این حقوق و تکالیف در کجا است؟ طبیعت و استعداد‌های ذاتی انسان چه کسی در انسان قرار داده است؟ در اینجا است که باید به سوی نظریه حقوق الهی حرکت کنیم که بیان می‌دارد: ریشه و خاستگاه همه حقوق خداوند است. این امر در مباحث فلسفه حقوق بر پایه برهان مالکیت مطلق الهی به اثبات می‌رسد.

بنابراین تنظیم گستره حقوق و تکالیف ذاتی و طبیعی انسان بر عهده مالک حقیقی آن یعنی خداوند است و انسان نمی‌تواند در مقام فاعلیت استقلالی برآید و دست به نظام‌سازی حقوقی و ارزشی بزند.

۱-۷ - سکولاریسم

انسان جدید تفاوت‌های جوهری و ماهوی با انسان‌های پیشین یافته است. انسان جدید انسان متصرف است. او شکل موجود عالم را نمی‌پذیرد و معتقد است که باید تا آنجا که می‌تواند در

مجموعه این عالم تغییرات پدید آورد. از چشم او، در این عالم، هیچ چیز قطعی نشده و تمامیت یافته و غیر قابل تغییر وجود ندارد. در عصر جدید، سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن آگاهانه دین از صفحه معیشت و سیاست معرفی شده است. حکومت سکولار، حکومتی است که با دین ضدیت ندارد، اما دین را مبنای مشروعیت خود قرار نمی‌دهد و نه مبنای عمل خود. به بیان دیگر، سکولاریسم به معنای غیر دینی شدن حکومت است. همچنین سکولاریسم بر این نکته تأکید می‌ورزد که هیچ کس در مقام سلطنت و حکومت، حق خدایی کردن ندارد. به تعبیر ساده:

سلطنت و ریاست، مظهریت حق نیست سلطنت خداوند نیست که بر روی زمین تحقق یافته است.

امروزه حکومت‌ها به پشتوانه آرای مردم، مقبولیت و مشروعیت پیدا می‌کنند و عمل آنها را هم قانون‌های تعیین و تحدید می‌کند که خود مردم وضع کرده‌اند.

سروش، سکولاریسم را علمی عمل کردن در سیاست به معنای مدیریت علمی (در برابر مدیریت فقهی) می‌داند. و اینکه در سکولاریسم، نقد و نظارت وجود دارد و بالاخره سکولاریسم به معنای عقلانی کردن دین است.

اشکالات متعددی بر این نظر وارد است:

۱. اول آنکه به راستی معنای سکولاریسم چیست؟ چرا که در ارائه تعریف و مختصات سکولاریسم، سروش چندین دیدگاه را مطرح می‌کند که این خود اشکالی بزرگ است.
۲. سروش میان دین و سیاست و همچنین علم و دین تقابل می‌بیند؛ یعنی اگر بنا است سیاست بر مبنای علم باشد، دیگر نمیتوان همراه دین باشد و اگر هم دین بخواند همراه سیاست باشد،

دیگر آن سیاستی که در دین وجود دارد، بر مبنای علم نخواهد بود. طرح این گونه‌ای مطلب یعنی اینکه یا باید دینی عمل کرد یا علمی. اگر علمی عمل کنیم، دین نخواهد بود و اگر هم دینی عمل کنیم، علمی نخواهد بود و علمی عمل کردن در سیاست یعنی مدیریت علمی، که سروش از آن تعریف روشنی ارائه نمی‌کند.

۳. مبنای تقسیم‌بندی مدیریت علمی و فقهی از کجا است؟ آیا متون دینی ما به گونه‌ای است که مدیریت فقهی را در مقابل و متعارض با علمی تلقی می‌کند یا تحلیل است که از عملکرد برخی از مدیران جامعه به دست آمده است؟ در این صورت اینگونه شیوه‌های مدیریتی را باید نفی کرد نه آنکه فقه را در مقابل علم قرار داد. گذشته از اینها، وقتی از مدیریت اسلامی بحث شود، مرا آن است که ارزش‌های اسلامی را باید در شیوه‌های مدیریتی در نظر گرفت. بسیاری از اصول و شیوه‌های که در مدیریت غربی مطرح می‌شود - یا به تعریف سروش علمی است - با ارزش‌های اسلامی مغایرتی ندارد تا یکی را مقابل دیگری قرار دهیم. گذشته از این، مگر در حکومت یا مدیریت اسلامی، هیچ نقد و نظارتی بر اعمال حاکمان و مدیران وجود ندارد؟

۴. دکتر سروش با تفسیر عقلانی از مفاهیم شریعت به این نتیجه رسیده است که اگر در تبیین امور عالم به استدلال و تفسیر عقلانی تمسک جوییم، راه را برای سکولار کردن تفکر گشوده‌ایم، چرا که اگر انسان‌ها در زمینه پاداش و جزای اخلاقی خود به جای استحقاق، از علیت سخن بگویند، دیگر به تکالیف خود نخواهند اندیشید، بلکه به عواقب و معلول‌های گوارا و ناگوار افعال خود خواهند اندیشید. این تحلیل نیز غلط است، زیرا نتیجه عمل انسان - که مستحق آن می‌باشد همان معلول و اثر عمل اوست. کسی که معتقد باشد نتیجه عمل وی جنبه تکوینی دارد، یعنی استحقاق‌ها جنبه قراردادی و اعتباری ندارد، بیشتر مراقب اعمال خود خواهد بود تا کسی که آن‌ها را اعتبار می‌داند.

۵. دکتر سروش مهم‌ترین عامل سکولاریسم را عقل فلسفی یا فلسفه عقلی می‌دانند. از نظر او، عقل فلسفی که هر چند ضد دینی نیست اما عقل غیر دینی است و موجب سکولار شدن تفکر می‌شود، همانگونه که در طول تاریخ نیز چنین واقعه‌ای نیز روی داده است؛ بنابراین تنها راه برای خروج از سکولاریسم این است که در تفسیر و تبیین دین، عقل فلسفی را کنار بگذاریم و آنچه را که اشاعره می‌گفتند بپذیریم.

از نظر سروش، فلسفه‌های جدید که جنبه عقلانی ندارند به دین نزدیک‌ترند. او مشخص نکرده است که مراد از عقل فلسفی چیست؟ اساساً آیا عقل را می‌توان به فلسفی و غیر فلسفی تقسیم کرد؟ اگر به طور مثال مفهوم استحقاق را جایگزین علیت کنیم، عقل غیرفلسفی خواهیم داشت؟ اساساً نسبت عقل فلسفی با دین چیست؟ آیا نه این است که در اثبات برخی از مسائل دینی ناگزیر از مدد گرفتن از عقل فلسفی هستیم؟ در واقع مهم‌ترین مسئله‌ای که سروش با آن مواجه است، عقلانی کردن دین است.

می‌دانیم که دو جریان عمده در طول تاریخ - چه در شرق و چه در غرب - وجود داشته است. دسته‌ای کوشیده‌اند تا دین را عقلانی کنند و دسته‌ای دیگر با عقلانی کردن دین به مخالفت بر خواسته‌اند.

در جهان اسلام کسانی که خواسته‌اند دین را عقلانی کند علی‌رغم تصور سروش، ارسطویی مشرب نبوده‌اند. چگونه میتوان ملاصدرا یا علامه طباطبایی و استاد مطهری را ارسطویی مشرب تلقی کرد؟

سروش معتقد است اگر دین را با عقل تفسیر کنیم، یعنی دین را عقلانی کنیم، سر از سکولاریسم در خواهیم آورد و تنها راه خروج از سکولاریسم این است که از تفسیر عقلانی دین بپرهیزیم. آیا در عصر و زمان ما که اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های گوناگون به معارضه با دین بر خواسته‌اند، می‌توان از تفسیر عقلانی دین دوری جست؟ آیا پاسخ بسیاری از شبهات که

معرفت دینی با آنها مواجه است، بدون استمداد از عقل و اندیشه دینی فلسفی امکان پذیر است؟

۸-۱- نظریه ولایت فقیه

عبدالکریم سروش به عنوان یکی از برجسته‌ترین رهبران فکری جریان اصلاح طلب می‌گوید:

نظریه ولایت فقیه از همان ابتدای کار برای من بسیار قابل تأمل بود که من این مواضع را نمی‌فهمم و نمی‌دانم مقصود آن چیست و مبنای آن کدام است و به کجا منتهی می‌شود؟

به باور دکتر سروش، جهان جدید درک درستی از مفهوم ولایت و حکومت اسلامی ندارد. زیرا

حکومت ولایت فقیه مبتنی بر تکلیف است، در حالی که ذهنیت بشر جدید در فلسفه‌های سیاسی جدید، حکومت مبتنی بر حق و مسبوق به حقوق آدمیان است. به بیان دیگر:

در نظام مبتنی بر نظام ولایت فقیه آدمیان مکلف‌اند که از اوامر حاکم اطاعت کنند؛ مکلفند که

از حکومت تشکیل بدهند و این تکلیف به دلیل پذیرفتن یک رشته احکام و اصول و قواعد دینی و فقهی بر ایشان فرض شده است.

نقد دیدگاه:

در اینجا و در نقد دیدگاه‌های دکتر سروش دو نکته را باید از یکدیگر تفکیک کرد: یکی اینکه

مخالفان ولایت فقیه چرا حکومت ولایت فقیه را نمی‌پذیرند؟ و دیگر اینکه آیا ولایت فقیه

مبتنی بر تکلیف است و در آن حقوق آدمیان لحاظ نمی‌شود. در بحث از ریشه‌های مخالفت با حکومت اسلامی، عوامل بسیاری را میتوان برشمرد و لاقلاً علت مخالفت برخی را میتوان عدم

آگاهی از ماهیت این نوع شکل حکومت دانست. اینگونه نیست که چون فرضاً این شکل

حکومتی مبتنی بر تکلیف است و نه حق، از آن سر باز می‌زنند. اساساً مگر حکومتی وجود دارد

که در آن تکلیف وجود نداشته باشد تا در برخورد با حکومت اسلامی که در آن تکلیف وجود دارد، معاندان دچار تعجب شوند و به مخالفت با آن پردازند؟

اساساً آیا می‌توان پذیرفت که حکومت مبتنی بر ولایت فقیه نسبت به حقوق انسان‌ها بی‌توجه است و در آن فقط از یک سلسله دستورالعمل‌ها و فرامین و تکلیف‌ها سخن به میان آمده است؟ آیا در این شکل حکومتی مردم حاکمان خود را بر نمی‌گزینند و در استیفای حقوق خود نمی‌کوشند؟ آیا در این نوع از حکومت، حاکمان مکلف به تأمین مصالح افراد جامعه نیستند؟ آیا در بحث‌های مربوط به ولایت در فقه اسلامی، این نکته مورد تأکید قرار نگرفته که ولایت همواره مبتنی بر مصلحت است و حتی ولایت پدر بر فرزند مبتنی بر رعایت مصالح فرزند است؟ آیا مگر در بحث از ولایت فقیه این نکته مورد تأکید قرار نگرفته است که ولی امر مسلمین باید مصالح مردم را در نظر بگیرد؟

همچنین از ایشان باید سؤال کرد: آیا در دیگر نظام‌های سیاسی، اثری از تکلیف وجود ندارد؟ آیا در آن نظام‌ها مردم مکلف نیستند که رأی بدهند و از حاکم اطاعت کنند؟ اگر گفته شود که در سایر نظام‌های سیاسی مردم با اختیار خود می‌توانند رأی بدهند و اگر نخواستند رأی نمی‌دهند؛ در پاسخ باید گفت: در نظام ولایت فقیه نیز کسی نمی‌تواند مردم را به رأی دادن مجبور کند. تنها چیزی که در اینجا میتوان گفت این است که در نظام ولایت فقیه، فرد مسلمان دخالت خود را در سیاست به عنوان یک تکلیف دینی فرض می‌کند، ولی در سایر نظام‌ها، تکلیف دینی وجود ندارد و حداکثر میتوان تکلیف ملی را مطرح کرد.

نقد و بررسی دیدگاه‌های دکتر سروش در موارد پیشگفته محدود نمی‌شود. او درباره روحانیت، فقه، حکومت دموکراتیک دین، ایدئولوژی، وحی و... نیز سخنان تازه‌ای دارد که به منظور پرهیز از اطاله کلام، از طرح و نقد آنها اجتناب میرشود.

در مجموع در خصوص اندیشه‌های دکتر عبدالکریم سروش باید گفت: معطوف به نقد اسلام سیاسی هژمونیک در ایران است. او آشکارا می‌کوشد تا نشانه‌های اصلی این گفتمان را متزلزل کرده و طرحی نوین مبتنی بر اندیشه‌های دینی ولی با رویکردی سکولار در اندازد که در آن معنویت اسلامی به گونه‌ای با عقل نوین پیوند خورده و با تکیه بر نسبیت فهم دینی، حقوق بشر و دموکراسی مُدرن با اسلام سازگار شده باشد. اندیشه وی در نهایت به نوعی سکولاریسم دینی ختم خواهد شد که در آن هر چند بر معنویت و دینداری تأکید می‌شود، ولی در حوزه سیاست و مدیریت اجتماعی از دین انتظاری نمی‌رود و از آن پرسش نیز لازم نیست.

پروژه فکری سروش در جهت عصری‌سازی دین و هماهنگ کردن دین با دنیای متجدد است. او برای دستاوردهای عقل جدید اهمیت بسیار قائل است، مقولاتی چون آزادی، تسامح، حقوق بشر، دموکراسی و کثرت‌گرایی، مورد توجه جدی او است. از این رو تلاش می‌کند تا از نسبت این مقولات با دین سخن بگوید و هر جا که میان آنها با دین تعارض مشاهده می‌کند، قرائتی از دین ارائه می‌دهد که رفع تعارض شود. در این قرائت سروش، عموماً دین به نفع مقولات جدید تفسیر و در صورت لزوم برخی از احکام دین کنار زده می‌شود.

محمد مجتهد شبستری در سال ۱۳۱۵ ه.ش در شبستر (آذربایجان شرقی) بدنیا آمد. در سال ۱۳۳۰ برای تحصیل در علوم اسلامی وارد حوزه علمیه قم شد. مدت ۱۸ سال در قم به تحصیل و تحقیق در فلسفه و کلام اسلامی، فقه و اصول و تفسیر پرداخت. در سال ۱۳۴۸ برای اداره مرکز اسلامی هامبورگ به (آلمان) رفت که ۹ سال مدیریت آن مرکز را به عهده داشت. مجتهد شبستری در سال ۱۳۵۷ به ایران بازگشت. پس از مدتی دو هفته نامه اندیشه اسلامی را با رویکرد انتقادی نسبت به وضع موجود منتشر کرد. او نماینده مجلس شورای اسلامی در دوره اول بود.

او که پیش از این به لباس روحانیت ملبس بود، و در دوره جدید بدون لباس روحانیت در محافل رفت و آمد می‌کند می‌گوید:

اسلام یک شکل حکومتی منحصر به فرد ندارد و نهادی سیاسی مدنی و نه دینی هستند. در سال ۱۳۸۶ نظریات وی در باب هرمنوتیک متون دینی اسلامی (قرآن) در قالب مقاله‌ای با عنوان "قرائت نبوی از جهان" و یک مصاحبه با عنوان "هرمنوتیک، تفسیر دینی جهان" در شماره ۶ فصلنامه مدرسه منتشر شد که مخالفت‌ها و موافقت‌های دامنه‌داری را برانگیخت. مجتهد شبستری در گفت و گو با فصلنامه مدرسه "قرآن" کتاب آسمانی مسلمانان را به عنوان تجربه پیامبر و در نتیجه نوعی تفسیر معرفی کرد.

وی برای اولین بار این نظر الحادگونه را مطرح کرد که قرآن کریم، "کلام نبوی" پیامبر است و محصول وحی است و نه خود وحی؛ قرائتی است توحیدی از جهان در پرتو وحی. در حالی که بنابر دیدگاه سنتی، قرآن کلام خدا و لزوماً وحی از جانب خدا است.

اهم اندیشه‌های محمد مجتهد شبستری را می‌تواند در حوزه‌های ذیل برشمرد:

۲-۱- حقوق بشر

او بحث از حقوق بشر را از بنیادهای اساسی زندگی اجتماعی در عصر حاضر می‌داند.

وی حقوق بشر را حقوقی می‌داند که برای همه انسان‌ها در همه جای جهان با همه تنوع و تکرر در برابر ستم و خونریزی قابل استفاده باشد. متأسفانه شبستری به عنوان یک اندیشمند مسلمان به جای استناد به قرآن همان حرفی را می‌زند که مدعیان امروزی لیبرال دموکراسی آن را ارمغان جامعه بشری می‌دانند، یعنی کسانی که در قالب شعار حقوق بشر در سراسر دنیا از فلسطین و لبنان گرفته تا عراق و افغانستان هر روز حقوق بشر را پایمال می‌کنند. او چنین استدلال می‌کند که هر فردی باید بتواند با استناد اعلامیه حقوق بشر علیه ستم و تجاوز دولت‌ها به حقوق افراد و یا ابرقدرت‌ها به حقوق ملت‌های ضعیف دادخواهی نماید. او معتقد است: بیانیه حقوق بشر پاسخ به نیاز تاریخی انسان پس از جنگ‌های جهانی است و بشر با تدوین بیانیه حقوق خود به دنبال محدود ساختن جنگ‌ها و خونریزی‌ها بوده است.

مجتهد شبستری مدعی است: محتوای حقوق بشر غیر دینی است و نه ضد دینی چرا که حقوق بشر به هر فردی اجازه می‌دهد خود فهم خود را از انسان بودن معین کند و مرجع نهایی برای هر فرد، تشخیص عقل و وجدان آدمی است. او با نقد دیدگاه‌های عالمان دینی که معتقد به حقوق بشر متافیزیکی هستند، اختلاف نظر علما و متفکران جهان اسلام در ارتباط با مسئله

حقوق بشر را مورد بررسی قرار داده و می‌گوید: "عده‌ای از آنان حقوق بشر را یک مسئله برون دینی و برخی حقوق بشر اسلامی را از متون دینی به دست آورند." که نادرست است.

مجتهد شبستری همچنین معتقد است دعوت به حقوق بشر اسلامی "دیدگاه مصباح یزدی، جوادی آملی و محمد تقی جعفری" در سطح جهان اصلاً مفهومی ندارد. در کتاب‌های آقایان سخن از انسان‌هایی می‌رود که در روی این کره زمین زندگی نمی‌کنند و هیچ تاریخی و تجربه‌ای ندارند و مانند فرشته هستند. او تأکید می‌کند:

حقوق بشر انسان‌شناسی دینی را نفی نمی‌کند و هیچگاه مدعی نیست که می‌خواهد جای یک انسان‌شناسی دینی و یا عرفانی را بگیرد.

۲-۲- دین و دموکراسی

شبستری دموکراسی در دنیای امروز را که یک شکل و شیوه حکومت است در مقابل شکل و شیوه حکومت‌های دیکتاتوری می‌داند. او بر حکومت دموکراتیک که بر دو اصل آزادی و مساوات قرار دارد تأکید می‌کند.

او اعتقاد دارد: دموکراسی نه با اراده و قانون خداوند می‌ستیزد و نه با حاملان پیام وی، چرا که دموکراسی در سرزمین‌های با آداب و رسوم، عقاید و... مختلف، انطباق پیدا می‌کند و هیچگاه در صدد تغییر آن آداب و رسوم و عقاید بر نمی‌آید.

حکومت دموکراتیک هیچ تفسیری از جهان انسان و هیچ عقیده و آیینی را برتر از دیگری نمی‌شناسد و هیچ فلسفه‌ای را مقدم بر انسان نمی‌دارد.

او دموکراسی اسلام (بدین معنا که دولت اشاعه دهنده و متولی دین شود) را چیزی جز دیکتاتوری اسلامی در مقام عمل نمی‌بیند. امری که به نابودی دموکراسی و نیز دین منجر

خواهد شد. نکته تأسف‌آمیز در اندیشه‌های شبستری آن است که او با چشم‌پوشی از آموزه‌های اسلامی و سیره حکومتی پیامبر اکرم و ائمه اطهار معتقد است هیچ دینی روش حکومت را توصیه نکرده است و لذا در اسلام نیز توصیه‌ای در این جهت وجود ندارد. او در یک کلمه معتقد به دموکراسی صرف و نه دموکراسی اسلامی است.

۲-۳- ارتباط دین و سیاست

در مورد ارتباط دین و سیاست، شبستری از پرداختن به جزئیات خودداری کرده و به بیان اصول کلی بسنده می‌کند. از نظر وی، مسئله اصلی در ارتباط با سیاست و حکومت آن است که در کدام شکل از حکومت و شرایط اجتماعی گوهر ایمان مؤمنان حفظ می‌شود. او معتقد است هر گونه تفسیر مؤمنانه از کتاب و سنت در ارتباط با سیاست و حکومت، و از جمله اجتهاد فقهی، باید با توجه به این معیار اساسی صورت بپذیرد. وی تأکید می‌کند که ایمان به هر حال یک انتخاب آزاد با تمام وجود است و لذا بدون آزادی، اندیشه و اراده آدمیان قابل تحقق نیست. در نتیجه منطق ایمان ایجاب می‌کند که مؤمنان طالب ایجاد آنگونه واقعیات سیاسی و اجتماعی و آنگونه از بافت قدرت و وظایف حکومت باشند که در آن بهتر بتوانند آگاهانه و آزادانه ایمان ورزند. او همچنین بدون اینکه بتواند استدلال خود را بر اساس استنادات دینی و قرآنی، تبیین نماید معتقد است در قرآن روی شیوه‌ها و نظام‌های حکومت تأکید نشده است بلکه روی عادلانه حکومت کردن تأکید شده است.

شبستری مدعی است که مفسران وحی اسلامی همیشه بر اساس پیش فهم‌ها، علایق و انتظارات خود از کتاب و سنت به تفسیر آن پرداخته‌اند؛ بدین جهت او تلاش کرده است تا نشان دهد که تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام نیز مشمول اصل کلی دانش هرمنوتیک یعنی "استناد تفسیر و فهم متون بر پیش فهم‌ها و علایق و انتظارات مفسر" بوده است و استثنایی در کار نیست!

مجتهد شبستری در هرمنوتیک کتاب و سنت با این مقوله کاری ندارد که کدام مفسر و یا فقیه درست تفسیر کرده و فتوای ثواب داده و کدام یک راه خطا را پی نموده است، داوری درباره درستی و نادرستی محتوای تفسیرها و فتواها موضوع دیگری است و به علم تفسیر و علم فقه مربوط می‌شود؛ مقصود او تنها بررسی چگونگی‌ها و ساز و کار عمل تفسیر و اجتهاد فقهی است که منطقیاً بر داوری درباره آن محتواها مقدم است.

۲-۵- وحی و قرآن

مدعیات شبستری حول محور وحی و قرآن را میتوان در دو اصل اساسی و بنیادی خلاصه کرد:

۱. اصل اول اینکه قرآن لفظ و معنای کلام نبوی (پیامبر) است.

این اصل بر این پایه استوار است که لفظ قرآن وحی نیست، خداوند معانی و مفاهیم را به گونه‌ای به پیامبر القا کرده و او با زبان و بیان شخصی و قومی (زبان عربی) و با توجه به فرهنگ زمانه و ادبیات و افکار عموم مردم عرب زبان در سده هفتم میلادی در حجاز، آن معانی و در واقع پیام را به مردمان آن عصر و زمان و مکان معین انتقال داده است. در این تلقی از وحیانی بودن قرآن، میتوان گفت که خداوند مفاهیم را املاء کرده و محمدنبی با انشای خود آن را در قالب زبان و بیان ویژه و مفهوم به مخاطبانش ابلاغ کرده است. البته قبلاً برخی از معتزله چنین نظریه‌ای را ابراز کرده اند. چنانکه در سده سوم معمر بن عبدالسلمی معتزلی می‌گوید:

قرآن یک اثر ساخته انسان است، بدان معنا الهی است که پیامبری که آن را به وجود می‌آورد مخصوصاً از طرف خدا دارای این موهبت بوده است که قدرت ایجاد کردن آن را داشته باشد و نیز آن را چنان به وجود آورد که نماینده اراده و قصد خدا باشد. کلام خدا تنها به معنای قابلیت است که خدا به پیغمبر خود ارزانی داشته است تا اراده خدا را با الفاظ بیان کند.

دلیل کلامی آن است که شماری از معتزله (از جمله معمر و پیروانش) قرآن را عرض و مخلوق می‌دانند. این نظریه و امثال آن هیچگاه در برابر نظریه غالب و اجتماعی متفکران مسلمان قدرت چیرگی و حتی خودنمایی جریان‌سازی پیدا نکرد و فراموش شد. البته در سال‌های اخیر در جهان اسلام و در ایران این نظریه، البته با تبیین‌های امروزی، بار دیگر مطرح شده و برخی از متفکران نظیر شبستری و سروش به آن گرویده و به طرح و ترویج آن اهتمام کرده‌اند. در مقابل نظریه مشهور و تقریباً اجتماعی مسلمانان قرار دارد که می‌گوید قرآن در لفظ و معنا از سوی خداوند بر قلب پیامبر نازل شده و او آن را عیناً و بی‌کم و کاست به مردمان ابلاغ کرده و سپس وحی ملفوظ را به وحی مکتوب تبدیل کرده و بعدها در قالب کتاب مدون (بین‌الدفتین) تدوین شده و به عنوان سند دینی و وحیانی خالص مورد توجه و قبول عموم دینداران قرار گرفته است و برای همیشه این کتاب مرجع ایمان و عقاید دینی و داور نهایی در نزاع‌های فکری و تفسیری مسلمانان خواهد بود.

۲. اصل دوم اینکه این کلام نبوی کاملاً تفسیری است و صرفاً حاوی نگاه و بینش حضرت محمد صلی الله علیه و آله از جهان و برخی پدیده‌ها است.

در مقام توضیح میتوان گفت که قرآن، به ویژه بخش جهان‌شناسی و خداشناسی و انسان‌شناسی و تاریخ و قصص آن، شکلی از تفسیر است و ماهیت تفسیری دارد، قولی است که جملگی بر آنند. اما در دیدگاه سنتی گفته می‌شود که این تفسیرها از خداوند است که از طریق نزول وحی به آدمیان ابلاغ شده است، اما در دیدگاه شبستری این پیامبر است که به عنوان

یک انسان، البته مؤید به امداد غیبی، این تفسیرها را در مورد پاره‌ای از امور عالم و آدم ارائه داده است. شبستری قرآن را دیدگاه تفسیری نبی و شخصی می‌داند.

ایراد وارده به این دیدگاه بیشتر آن است که در قرآن آیات متعدد مربوط به وحی وجود دارد که به ما می‌آموزد که کلمات و آیات قرآن در لفظ و معنا از خداوند بوده و پیامبر نیز جز این نگفته و مسلمانان نیز از همان زمان تا حال چنین عقیده‌ای داشته و دارند. اینک به برخی از این آیات اشاره می‌شود:

در سوره آل عمران، آیه ۱۰۸ می‌فرماید:

تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ...

که دلالت آیه این است که ((ما)) - خداوند - ((آیات الهی)) را بر ((تو)) - محمد - می‌خوانیم، و این دلالت معنایی جز تلاوت و خواندن لفظ ندارد.

در سوره طه آیه ۱۱۴ می‌فرماید:

و لَا لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ.

خداوند به پیامبر می‌فرماید پیش از پایان گرفتن وحی در [خواندن] قرآن شتاب مکن. تردیدی نیست که منظور از قرآن همین آیات نازل شده بر پیامبر است، در اینصورت خداوند، محمد را از عدم تعجیل در خواندن کدام قرآن فرمان می‌دهد؟ این بیان صریح قرآن نیز کاملاً مؤید این نظر است که قرآن خود وحی است نه محصول وحی و پیامبر کمترین نقشی در پردازش و ساخت آن کلمات ندارد و این در تعارض کامل با نظریه آقای شبستری است.

در قرآن بارها خداوند از خود با ((نا)) در کلمات مختلف نظیر کلمه انزلنا (ما نازل کردیم) (انزلنا، انزلناه و انزلناها) سخن گفته است. اگر صرفاً به قرآن به عنوان یک متن ادبی

معمولی نگاه کنیم، قابل قبول نیست که محمد به عنوان گوینده این کلمات ضمیر ((ما)) را درباره خداوند به کار برده باشد و از جانب خداوند بگوید: ما بودیم که فلان قوم را هلاک کردیم.

در قرآن بارها نزول قرآن به خداوند نسبت داده شده است. از جمله آیه اول سوره قدر و نیز آیات ۹۲ و ۱۵۵ سوره انعام و آیه اول سوره نور. در این آیات صریحاً گفته شده است که ((این کتاب را ما نازل کردیم))، اگر تردید در موضوع آیات یعنی قرآن نباشد، که نیست، بی‌گمان نزول و پردازش این کتاب به خداوند نسبت داده شده است. و نیز در قرآن بارها به پیامبر خطاب شده است: ((قل ...))، بگو... واضح است که اگر این کلمات از پیامبر بود نه جایی برای چنین خطابی بود و نه اساساً در این مورد تعبیر کلمات تفسیر معنا دارد.

همچنین آیات ۴۴ تا ۴۷ سوره الحاقه تأکید دارند که مسئولیت کلام قرآن بر عهده خداوند است:

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ / اگر پیامبر بعضی گفتارهای ساختگی را به ما نسبت دهد، قطعاً او را با قدرت (و به قهر) می‌گرفتیم. سپس رگ قلبش را قطع می‌کردیم.

با توجه به آیات پیشین آشکار است که موضوع مورد بحث قرآن و کلمات وحی است. در این آیات تهدید آمیز به صراحت گفته شده است که اگر پیامبر سخنی را به حق به خدا نسبت داد، خداوند دست راست و شاهرگش را قطع خواهد کرد، و در این صورت هیچ کسی نمی‌توانست مددکار او باشد. اگر کلمات قرآن لفظاً و معنائاً از محمد بود، چگونه نسبت سخنی ناروا به خداوند موضوعیت پیدا می‌کرد؟

گذشته از اینها تفاوت آشکاری بین کلمات قرآن و سخنان پیامبر وجود دارد. امروز قرآن و احادیث نبوی در اختیار است و چه کسی هست که نداند به لحاظ و ساختار ادبی و فصاحت و

بلاغت و مضامین، بین قرآن و سخنان نبی تفاوت‌های فاحشی وجود دارد؟ این تفاوت‌ها برآمده از چیست؟

طبق نظریه متعارف، منشأ این اختلاف‌ها روشن است اما در نظریه بدیع شبستری چه توجیهی برای این اختلاف وجود دارد؟ چرا باید پیامبر در حالتی آن کلمات را بگوید و در حالت دیگر این سخنان را؟ اهتمام سرسختانه و مستمر پیامبر به ثبت و ضبط دقیق آیات وحی و کوشش در حفظ و اعتبار قرآن و عدم توجه به ضبط و حفظ سخنانش، تفاوت آشکار بین قرآن و حدیث را نشان می‌دهد. معیار این فرق‌گذاری و میزان اعتبار آن دو در دیدگاه سنتی روشن است؛ اولی کلام خدا است و دومی کلام نبی و یک انسان.

در عین حال نظریه ادعایی شبستری در باب قرآن نیز مبهم است. در زمینه این ادعا باید گفت:

معمولاً هر نظریه ایجابی محتاج برهان و استدلال است، اما شبستری در مقام تبیین آرای خویش در باب تفسیری بودن قرآن تقریباً هیچ دلیل روشن و مقنعی اقامه نکرده است. آنچه گفته شده است، گزارش‌های ذوقی است و از منظر بیرون دینی (فلسفی، عقلی و برهانی) و درون دینی (نقلی و قرآنی) حتی مؤیداتی ندارد و حداقل مؤیدات گفته نشده است. در واقع مطالب این قسمت متکی و مستند به بخش اول است و در آنجا دلایل قرآنی و حتی عقلی به بطلان نظریه فتوا می‌دهند، در اینجا نیز مبانی استواری برای تحکیم نظریه دیده نمی‌شود.

در نهایت این پرسش اساسی مطرح است که در طرح ادعایی شبستری نسبت ما مسلمانان در حال حاضر (به طور کلی در عصر پس از پیامبر) با متن قرآن چیست؟ در اعتقادات اسلامی ما تکلیف روشن است، قرآن کلام خداوند است و پیامبر آن را از طریق وحی دریافت کرده و عیناً آن را به مخاطبان ابلاغ کرده و کسانی که به آن ایمان آورده و پس از آن وظیفه خود دانسته با تفسیر یا تأویل پیام خداوند (مراد) را دریابند و صادقانه به آن عمل کنند تا رستگار شوند.

در اندیشه شبستری، تکلیف احکام و عبادیات و اجتماعیات هم روشن است، هیچگونه الزامی به انجام آن اوامر و نواهی نیست. پس باید پرسید مجموعه دین اسلام به چه کار ما در این زمان می‌آید؟

در مجموع آرا و افکار شبستری در مورد وحی و قرآن از نظر استدلالی و برهانی باطل و از منظر دینی نیز، غیر دینی و با چالش‌های جدی مواجه است، چالش‌های که در بدو امر شبستری باید نسبت خود را با مسلمانی و لوازم خود پاسخ دهد. او درباره فقه و قرائت رسمی از دین نیز دیدگاه‌هایی مشابه روشنفکران سکولار دارد که به دلیل مشابهت و تکرار بودن از طرح آنها اجتناب می‌گردد.