

پیشگفتار

طی قریب به سی سال فعالیت فکری، دکتر عبدالکریم سروش در حوزه‌های متعدد معرفتی کار کرده است؛ از نقد مارکسیسم و شرح متون عرفانی گرفته تا تقریر دروس فلسفه علم و فلسفه علم الاجتماع. سروش هم در کسوت یک فیلسوف متافیزیسین ظاهر گشته و در باب «علیت» و «کلیات» و «حرکت جوهری» فلسفیده^۱؛ هم در هیئت یک متکلم از یکسو به نقد آموزه‌های مارکسیستی همت گمارده و هجمه‌های بیرونی علیه دین را دفع کرده^۲؛ و از سوی دیگر جهد ورزیده تا تقریری نوین و موجّه از ادله کلاسیک وجود خدا، نظیر «برهان نظم» بدست دهد. او بسان یک احیاگر دینی، به احیای آرایشی و پیرایشی دین پرداخته و باغچه معرفت دینی را از کژی‌ها و زشتی‌ها پیراسته و بر جوانب مغفول آن انگشت تأکید نهاده است. در عین حال، او، دل‌بستگی عمیقی به عرفان اسلامی داشته و مدتی مدید در محضر عرفای بزرگی نظیر غزالی، مولوی و حافظ تلمذ کرده است. همین بن‌مایه عرفانی و نگاه عارفانه به هستی است که هیچگاه گریبان او را رها نمی‌سازد؛ بطوریکه وقتی در باب صنعت و زندگی صنعتی و آثار و نتایج مترتب بر زندگی تکنولوژیک در عصر حاضر می‌اندیشد، برای رهایی از عوارض سوء تکنولوژی، ما را به قناعت‌ورزی و تفقد احوال باطن دعوت می‌کند.^۳ و همین سنت ستبر عرفانی است که منبع اصلی الهام‌بخش وی برای تئوری‌پردازی در باب دین طی سه دهه اخیر بوده است.

از سوی دیگر، سروش یک روشنفکر دینی است. روشنفکر است؛ چراکه به گسست معرفتی میان دنیای جدید و دنیای قدیم تفتّن دارد؛ با مبانی نظری مدرنیته آشناست؛ معرفت را مؤلفه ممتاز مدرنیسم برمی‌شمارد^۴؛ علم تجربی جدید و نگاه علمی به طبیعت را تکریم می‌کند و از تحول‌شگرایی که در نگاه ما به پدیده‌های عالم طبیعی و عالم انسانی از رنسانس به این سو اتفاق افتاده - و نهادن نگاه‌ماهیت‌کاو و ذات‌محور (essentialistic) غیرتجربی؛ و اتخاذ نگاه قسری تجربی غیرذات‌گرایانه - خبر می‌دهد^۵. با فلسفه حقوق طبیعی بر سر مهر است و سر آشتی با حقوق بشر دارد و مجدّانه در پی بسط و نهادینه کردن مدلولات و پیامدها و میوه‌های آن نگاه فلسفی حق - محور (دموکراسی، تفکیک قوا، جامعه مدنی، پلورالیسم، مدارا، پارلمانتاریسم، حقوق اقلیت، ...) در جامعه است. به این مقولات از منظر دغدغه

۱. هر چند در حال حاضر دیگر بدان نحو فلسفه‌ورزی نمی‌کند. به قول خود او: آخرین دیدار من با صدرالدین شیرازی، در نهاد ناآرام جهان بود... کاخ بلند فلسفه وی، از آن روزگار تاکنون، در چشم من چهره‌های گونه‌گون یافته است... و چندان بانگ و رنگ به میهمانی سامعه و باصره من درآمده‌اند و طاووسان و عندلیبان معنا چندان با هم درآمیخته‌اند، که بر شهسواری و یکه‌تازی طائر فکرت وی رنگ تامل افشاندند. (برگرفته شده از مقدمه قصه ارباب معرفت).

۲. نگاه کنید به: «ایدئولوژی شیطنی» و «نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی». تهران، صراط ۱۳۵۹ و یاران چاپ سوم ۱۳۶۱.

۳. نگاه کنید به: مقاله «قناعت و صنعت»، تفرّج صنع، عبدالکریم سروش، صراط، ۱۳۶۵.

۴. نگاه کنید به: مجله کیان، شماره ۲۰، مقاله «معرفت، مؤلفه ممتاز مدرنیسم».

۵. نگاه کنید به: کتاب مقدمه مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین؛ ترجمه عبدالکریم سروش. انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.

شخصی صرف نمی‌نگرد؛ بلکه از آن حیث عطف نظر می‌کند که آنها را در رفع مشکلات نظری و حل مشکلات عملی جامعه کنونی ایران مفید فایده می‌داند و این فرق فارق او با یک محقق و متخصص دانشگاهی است.

روشنفکر دینی است؛ چرا که در روند اندیشیدن تمهیدی برای پر کردن شکاف معرفتی میان سنت و مدرنیته، خویشتن را منسلخ از جامعه نمی‌داند؛ جامعه‌ای که عمیقاً دینی است و سنت دینی را در پس پشت دارد.

ما قویاً به سنت گذشته خود تکیه داده‌ایم. عادات و رسوم ما، حافظه تاریخی ما، فرهنگ کوچه و بازار ما و مجموعه باورهای منقح و غیرمنقح ما، قویاً ملهم از این سنت است؛ سنتی که فربه‌ترین جزء آن دین است. بی‌اعتنایی کردن و مفروغ عن نهادن این سنت دیرپا، از ما دستگیری نمی‌کند و اگر راهی به دهی باشد، گفتگو و تعامل زنده با این سنت است.

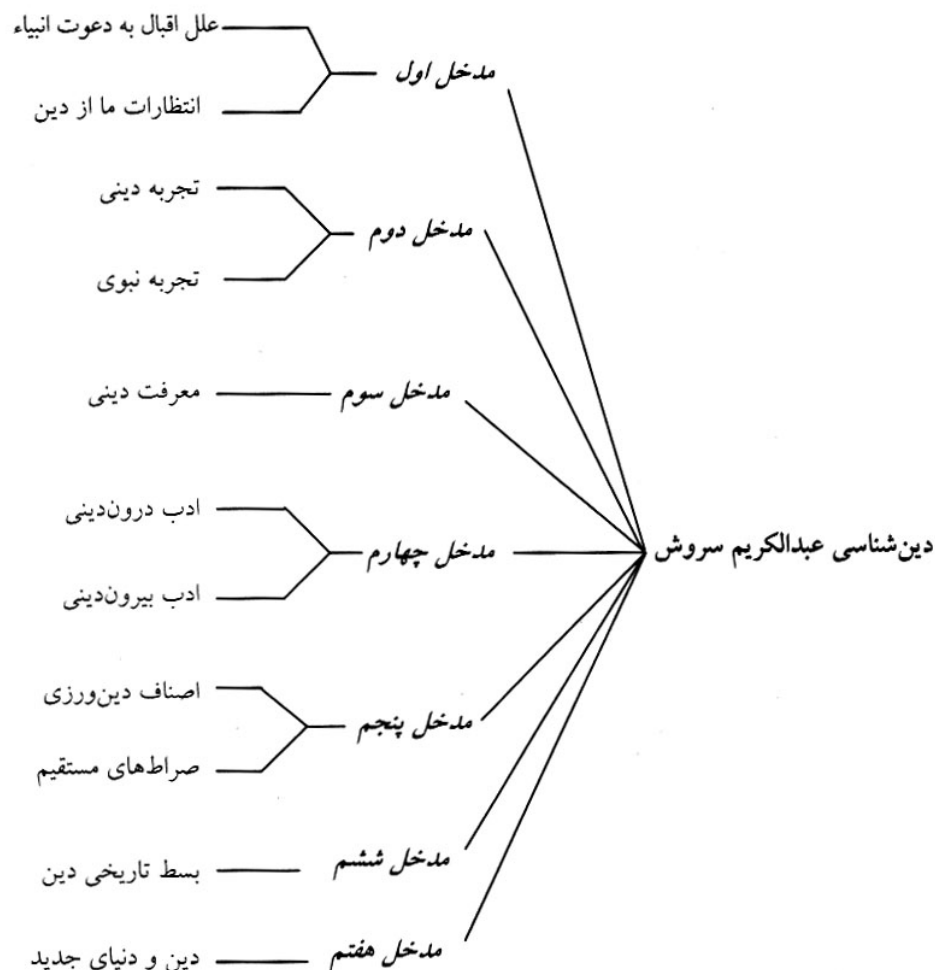
شرط اول قدم برای تعامل با سنت، شناخت آن است. از این رو بر کسانی که در ذیل سنت روشنفکری فعالیت می‌کنند، آشنایی با دین و داشتن تئوری منقحی در باب پاره‌های مختلف دین (فقه، اخلاق، تجربه دینی، ...) - به عنوان فربه‌ترین جزء سنت - فریضه است. به یاد داشته باشیم که پروژه روشنفکری، اولاً و بالذات یک پروژه اجتماعی است و روشنفکر، به عنوان یک کنشگر اجتماعی، می‌کوشد تا از طریق ایده‌ها با جامعه وارد دیالوگ و دادوستد شود. دکتر عبدالکریم سروش به سهم خود و به قدر طاقت بشری خویش، طی سالیانی بلند به این مهم همت گمارده و در ابعاد مختلف دین‌پژوهی کار کرده و دستاوردهای خویش را با دیگران در میان گذاشته است.

* * *

اثری که پیش رو دارید، کوششی است جهت مدوّن و مبوب کردن آراء دین‌شناسانه دکتر عبدالکریم سروش. مطابق مدل‌های کلاسیک فلسفه دین، برای تئوری‌پردازی در باب پدیده‌های دینی باید سه ساحت را از هم تفکیک کرد: تجربه دینی، معرفت دینی و ادب دینی.

در هر پدیده دینی، فرد بر اثر مواجهه با ساحت قدسی و ربوبی، ابتدائاً تجربه‌ای دینی از سر می‌گذراند. سپس این تجربه، جامه تعبیر به خود می‌پوشد و در قالب‌های زبانی ریخته می‌شود و صورتبندی گزاره‌ای پیدا می‌کند. وقتی که این گزاره‌ها متعلق آگاهی قرار می‌گیرند معرفت دینی شکل می‌پذیرد. پس از آن ادب دینی در می‌رسد که دو بعد جوارحی و جوانحی دارد. اخلاق دینی متکفل بعد جوانحی است و فقه متکفل بعد جوارحی.

با نظر کردن به آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش و بازسازی آن، می‌توان تفکیک این سه ساحت را در آراء ایشان مشاهده کرد؛ اما این تمام قصه نیست. سروش افزون بر بحث در باب تجربه دینی، معرفت دینی و ادب دینی؛ درباره علل اقبال به دعوت انبیاء، انتظارات ما از دین، بسط تاریخی دین، نهادهای دینی، ربط و نسبت میان دین و مقولات دنیای جدید و ... نیز اندیشیده و آنها را در دستگاه اندیشگی دین‌شناسانه خویش گنجانده است. فلذا، برای بدست دادن مدلی از کل آراء دین‌شناختی عبدالکریم سروش، فرارفتن از مدل کلاسیک یاد شده و تمسک جستن به مدل پیشنهادی صفحه قبل و مدوّن کردن آراء ایشان ذیل هفت مدخل ضروری می‌نماید.



به نظر می‌رسد، این نحوهٔ چینش بحث‌های دین‌شناختی، سیر منطقی ورود و خروج به دین و معرفت دینی از منظر ایشان را نشان می‌دهد.

در بخش نخست از مدخل اول، بحث از علل اقبال به دعوت انبیاء به میان می‌آید. در این قسمت، سؤال اصلی حول این محور دور می‌زند که به داعی چه *عللی* ما باید به دعوت انبیاء اقبال کنیم. سخن بر سر صدق و کذب مدعیات پیامبران و مجموعهٔ دستاوردهای ایشان نیست؛ بلکه سخن بر سر اقبال و مورد توجه قرار دادن منظومه ایشان است. صدق و کذب، فرع بر اقبال و عطف عنان کردن به چیزی است. توجه داریم که سخن از *علل* است و نه از دلایل. بحث بر سر این است که آیا سخنان پیامبران معتنابه هستند یا نه؟ اگر پاسخ منفی باشد، دیگر نوبت به بحث از صدق و کذب مدعیات و توجیه و استدلال بردار بودن آنها نمی‌رسد.

در بخش دوم مدخل اول، انتظارات ما از دین مورد بررسی قرار گرفته است. این بحث، بحثی کاملاً بیرون دینی و پیش از ردّ و قبول دین خاصّی از ادیان است. در واقع، ما آدمیان، می‌توانیم با داشتن تصوّرات و تصدیقاتی

ماقبل دینی در باب عدالت، انسان و ... انتظارات خود از دین را تبیین کرده، سخن از این به میان آوریم که منظومه‌ای که دین نامیده می‌شود، چه فرق فارقی با سایر منظومه‌های معرفتی دارد.

در ادامه، برای منقح‌تر کردن انتظارات خود از دین، تقسیم‌بندی دین به ذاتی و عرضی مطرح گردیده که می‌تواند به مثابه محکی باشد برای تحدید انتظارات ما از دین. لازم به ذکر است که تفکیک میان ذاتیات و عرضیات، متعلق به مقام ثبوت (نفس الامر) دین است که می‌تواند به منزله یک پیش‌فرض در مقام اثبات هم بکار گرفته شود و ما را در فهم گزاره‌های دینی مدد رساند. متد این تفکیک، مدد جستن از شرطی‌های کاذبه‌المقدم است به شرحی که در متن آمده است. از ثمرات و پیامدهای این تفکیک آن است که عرضیات دین، ثبوتاً جزو اجزاء لایتخلف دین به حساب نمی‌آیند و دین به ذاتیات خود، دین است. عرضیات، موضعی و موقت و دوره‌ای هستند. به یاد داشته باشیم که مراد از ذاتیات در اینجا نه ذات ذات (essence) به معنای ارسطویی کلمه، که مقاصد شارع است. مقاصدی که البته استقرائی و استعجالی (tentative) و پسینی هستند و ما به کشف آنها همت می‌گذاریم؛ و بنابراین می‌توانند در طول زمان مشمول زیادت و نقصان واقع شوند.

به خاطر داشتن این نکته حائز اهمیت است که حتی اگر ما بر وفق مشرب ارسطوئیان حرکت کنیم، نمی‌توانیم قائل به ذاتی برای دین باشیم. به عبارت دیگر، وحدت دین، وحدت اعتباری است و اجزاء آن بسته به اعتبار اعتبارگر، کنار هم قرار می‌گیرند. مطابق آراء ارسطوئیان، ما فقط در امور حقیقی می‌توانیم از جنس و فصل و ماهیت و ذات سخن بگوئیم. از این رو، دین یا ادیان مختلف، ذات به معنای ارسطویی کلمه ندارند.^۶

از ذاتی و عرضی که بگذریم، به اقلی و اکثری می‌رسیم. در این بحث توضیح داده می‌شود که انتظارات ما از دین، پس از مشخص شدن حدود و ثغور آن، باید حداقلی باشند و نه حداکثری. هر آنچه در دین آمده، بیان حداقل لازم است نه حداکثر ممکن. بنیانگذار دین اسلام، به بیان حداقل‌ها در حوزه‌های مختلف (اعتقادات، اخلاق و ...) بسنده کرده است.

داشتن تصویر موجّهی از زبان دین، انتظارات ما از دین، را روشن‌تر می‌کند. بخش پایانی قسمت دوم مدخل اول متکفل توضیح این معناست.

به مدخل دوم می‌رسیم؛ پس از اینکه دستاوردهای انبیاء را در خور اقبال یافتیم و حدود و ثغور انتظارات خویش را از دین منقح کردیم، به سر وقت تجربه دینی می‌رویم که رکن رکن زیستن مؤمنانه است. تجربه‌ای که از مواجهه با امر بیصورت و متعالی سرچشمه می‌گیرد و بعداً لباس زبانی به تن می‌کند. حاق این تجربه در مواجهه با امر بیصورت و صورت‌افکنی بر او متکون می‌شود. قصه، قصه مواجهه مطلق و مقید و تجلیات کثیر هستی بیکرانگی بر فرد تجربه‌گر است. سالک، در چنین فضائی، خویشتن را در آغوش وجودی می‌یابد که حتی مقید به قید اطلاق نیست و

۶. اگر از آراء ارسطوئیان گذر کنیم و به سر وقت قائلین به اصالت وجود برویم، مشکل صدچندان می‌شود. مطابق مشرب اصالت وجود، آن چیزی که اصیل است و عالم را پر کرده وجود است، و ماهیت اعتباری است؛ و نه تنها معقولات ثانی فلسفی منشأ انتزاع دارند (آن‌طور که قائلین به اصالت ماهیت می‌گویند) که مفاهیم ماهوی هم منشأ انتزاع دارند و مابه‌ازائی در عالم خارج ندارند.

بیکرانه است و از این رو می‌تواند با ممکنات هم‌نشین شود. در این تجربه، شخص تجربه‌گر، هستی را به صفات حیات، شعور، آگاهی، مریدیت و ... تجربه می‌کند و در عبارات زبانی، پرده از هستی بیکرانی برمی‌دارد که در تجاربش، بر وی جلوه‌گر شده‌اند. در اینجا سخن از صدق و کذب تجارب به کنار می‌رود و شخص تجربه‌گر و نفس تجربه‌است که محوریت می‌یابد. تجربه‌گری که در مسیر تجربه‌های دینی متعدّد، مجرب‌تر و کارآزموده‌تر می‌شود. گویی، به قول ویتگنشتاین، تجربه دینی از امور ورزیدنی است و با ورزیدن بیشتر و درگیری عمیق‌تر با متعلّق تجربه‌است که فرد به جلو حرکت می‌کند. ورزیدن (practice) واحوال وجودی (existential) در اینجا نمره بیشتری می‌گیرند تا معرفت و دانش گزاره‌ای. (propositional knowledge) در واقع، بیان زبانی آن تجارب باطنی، تجربه‌گر را کمک می‌کند تا در مراحل بعدی، تجارب ناب‌تری را از سر بگذراند. او می‌داند که هیچ‌جا نهایی بر این راه متصوّر نیست و باید صدر را بگذارد که صدر او «راه» است. نهایت مسیر این تجربه دینی، سکوت عرفانی است که در حاق ساحت قدسی صورت می‌بندد.

در این تلقی، وحی مثلّ اعلای این نوع تجربه دینی است. تجربه‌ای که در حصار تجربه شخصی باقی نمی‌ماند؛ پیامبر واجد مأموریتی می‌شود و عزم بنا کردن عالم و آدم تازه‌ای می‌کند. پیامبری که در دو سطح، تجربه از سر می‌گذراند: تجربه درونی و تجربه بیرونی؛ و به مرور زمان پیامبرتر می‌شود.

ختمیت این نبوت هم صرفاً در بعد حقوقی جاری است و لبّ و درونمایه آن، این است که دیگر شخصیت کسی پشتوانه سخنش نیست و اقتدار نبوی، پس از رفتن پیامبر از میان رخت بر بسته است. ولی تجربه نبوی بسط‌یابنده است و دیگران در این رودخانه ساری و خروشان، می‌توانند دامن‌تر کنند و تر دامن شوند.

پس از تجربه دینی و تجربه نبوی، در مدخل سوم، سخن از معرفت دینی به میان می‌آید. سؤال این است که دینداران طی قرون و اعصار متمادی، چگونه دین را فهمیده‌اند؟ منظور از دین در اینجا متن (text) دینی است که مشمول فهم دینداران واقع می‌شود. در این مبحث، ابتدا دین از معرفت دینی جدا می‌شود.^۷ و در ادامه معرفت دینی، نوعی معرفت بشری معرفی می‌گردد که در فرایند تکوّن آن، انواع و اصناف پیش‌فرض‌ها و تصورات و تصدیقات دخالت می‌کنند. پس از آن از انحاء ترابط میان علوم مختلف بشری بحث می‌شود. و در نهایت سخن از این می‌رود که تأثیر و تأثر شاخه‌های مختلف معارف بشری در یکدیگر، معرفت دینی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهند. لازم به ذکر است که نظریه صدق (truth) این تئوری، انسجام‌گرایی (coherentism) است. این نظریه به کلّ «معرفت» به مثابه جدولی می‌نگرد که باید توأمان به حل ستون‌های افقی و عمودی آن همت گماشت؛ برخلاف مبنایان (foundationalists) که در نظر ایشان، ساختمان معرفت، ساختمانی دو طبقه است و طبقه اول این ساختمان را گزاره‌های پایه (basic) و بدیهی (self-evident) تشکیل داده‌اند و گزاره‌های دیگر بر این

۷. دستگاه معرفت‌شناختی که مدخل سوم حول آن دور می‌زند، دستگاه کانتی است؛ البته با قرائت رئالیستی، نه ایده‌آلیستی. محوریت بخشیدن به فاعل شناسایی در مقام ادراک و به رسمیت شناختن واسطه‌گری ذهن و پیش‌فرض‌های آن در تکوّن معرفت، و قائل شدن به هویت جمعی و جاری و بین‌الذهانی (Inter-subjective) برای معرفت از مقومات این نظریه معرفت‌شناختی است.

گزاره‌های اصلی سوارمی‌شوند. دغدغه سازواری و هماهنگی میان پاره‌های مختلف معرفت در انسجام‌گرایی بیش از مبنای‌گرایی است؛ هرچند به نظر می‌رسد انسجام‌گرایی به تنهایی بار معرفتی ما را بار نمی‌کند.^۸

در مدخل چهارم بحث از ادب دینی است که خود منقسم بر دو بخش است: ادب درون‌دینی و ادب بیرون‌دینی. در بخش ادب درون‌دینی، توصیه‌ها و دستاوردهای انسان‌های معنوی که در ذیل سنت نبوی زیسته‌اند (مانند امیرالمؤمنین و مولانا) مبنا قرار گرفته و براساس آن توضیح داده شده که یک انسان دیندار برای حفاظت از مغز دیانت که همان احساس خضوع و خشیت در برابر خداوند است، چه اعمالی را باید انجام دهد و چگونه پاسبانی خانه دلش را کند و مانع از ورود بیگانگان و اغیار به فضای ضمیر شود، تا مستعداً از سر گذراندن آن تجارب باطنی و همنشینی با ساحت قدسی گردد. به این نیت، سخن از صبر، توکل، رزق، دعا و ... به میان آمده است.

در بخش ادب بیرون‌دینی، از منظری درجه دوم، در باب فقه و اخلاق، توضیحاتی داده شده است. سروش در اخلاق‌شناسی، تصورات (مفاهیم) و تصدیقات (گزاره‌ها) اخلاقی را اعتباری و غیرواقعی می‌داند. به عبارت دیگر، وفق مشرب ایشان، چه مفاهیم مضیق اخلاقی (نظیر خوب، بد، درست، نادرست، وظیفه ...) و چه نحوه اوصاف این اوصاف به مفاهیم موسع اخلاقی (نظیر دروغ‌گویی، وفای به عهد، ...) تابع اعتبار عقلا و از محصولات قوه خیال است، نه قوه عاقله. تقریر ایشان از رأی مرحوم سید محمدحسین طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* هم این چنین است.^۹ در مجموع مواضع ایشان در فلسفه اخلاق با مکتب نتیجه‌گرایی (Consequentialism) و آراء برخی از فیلسوفان نتیجه‌گرا قرابت زیادی دارد. عطف نظر کردن به عواقب و آثار و نتایج مترتب بر یک فعل برای به دست دادن تعریفی برای «خوبی/بدی» و «باید/نباید»؛ و قطع نظر کردن از وظایف اخلاقی و خوبی و بدی ذاتی و فی‌نفسه (که از ارکان مکتب اخلاقی وظیفه‌گرایی (deontologism) می‌باشند) از مؤلفه‌های اصلی نگاه فلسفی ایشان به اخلاق است.^{۱۰}

در فقه‌شناسی، سروش تأسی به غزالی می‌کند و فقه را علمی دنیوی به حساب می‌آورد که در عین حال از عرضیات دین است. به زعم ایشان، تا فقها اجتهاد در مبانی و اصول نکنند و انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی جدیدی را پی‌افکنی نکنند، نمی‌توانند پاسخگوی نیازهای جامعه جدید باشند. جهان جدید، جهان تصورات و تصدیقات جدید است. باید صادقانه و شجاعانه به خانه تکانی معرفتی همّت گمارد تا بتوان برای مشکلات عملی پیش‌رو، پاسخی در خور فراهم کرد.

تا بدینجا، نحوه تکون تجربه دینی و صورتبندی زبانی آن که عبارت باشد از دین (در مرتبه ثبوت) و به فهم درآمدن و متعلق آگاهی قرار گرفتن آن (معرفت دینی) و ورزیدن آن در ساحت عمل (ادب دینی) را مرور کردیم. در

۸. شرح این نکته معرفت‌شناختی مجال دیگری می‌طلبد.

۹. نگاه کنید به: کتاب *دانش و ارزش*، تهران، یاران، ۱۳۵۹.

۱۰. در باب فلسفه اخلاق دکتر سروش و نقد نگاه واقع‌گرایی اخلاقی (cognitivism) و اعتباری دانستن تصورات و تصدیقات اخلاقی، ذکر نکاتی چند ضروری است که البته شرح آن فرصت دیگری می‌طلبد.

مدخل پنجم، سخن از سه‌گونه مواجهه و نگرش (attitude) به دین به میان می‌آید. سه‌گونه زیستن با دین و سلوک معنوی خویش را حول آن سامان بخشیدن و از آن برای حلّ مسائل نظری و مشکلات عملی مدد گرفتن. برای قلبی، سویه‌های وجودی (existential) دین پررنگ‌تر است و بدان به مثابه مخزنی برای معنابخشیدن به حس‌های غریبی که به یک مرغ مهاجر دست می‌دهد رجوع می‌کنند؛ از آن مدد می‌گیرند برای پیدا کردن خویش پس از گم شدن در "آبی دریای بیکران هستی"؛ هستی که "تا انتها حضور" است و "سمت خیال دوست" در آن ناپیدا. برای قلبی دیگر اما، صدق و کذب مدعیات دینی و سویه‌های معرفتی آن و سازگاری معرفت دینی با سایر پاره‌های معرفت و حلّ جدولی حقایق اولویت دارد. دین برای ایشان بسان مجموعه‌ای از قضایا و مدعیات است که باید دغدغه صدق و کذبشان را داشت و فیلسوفانه و معرفت‌شناسانه در آن نظر کرد. برای کثیری دیگر اما، دین منبعی است برای رفع مشکلات یومیّه این جهانی و آبادی آن جهانی. نه دغدغه‌های وجودی در اینجا نمرهٔ بیشتری می‌گیرند و نه کاوش‌های نظری دست بالا را دارند. مهم مددگرفتن از این منبع برای تنظیم مناسبات و روابط این جهانی و کسب ثواب و دفع عقاب آن جهانی است.

این سه نحوه نگرش به دین در میان پیروان یک دین، تحت عنوان اصناف دین‌ورزی «تجربت‌اندیش»، «معرفت‌اندیش» و «معیشت‌اندیش» در بخش اول این مدخل از هم تفکیک شده‌اند. مبحث احیاءگری دینی و روشنفکری دینی، به تناسب مقام، در ذیل دینداری معرفت‌اندیش آورده شده‌اند.

در بخش دوم، به بحث از پیروان گونه‌گون ادیان مختلف پرداخته می‌شود. سخن بر سر کثرت بالفعل ادیان و متدینین است. چگونه می‌توانیم آن را تبیین کنیم؟ چه تلقی از هدایت، ضلالت، ثواب، و عقاب و ... داشته باشیم؟ و ... در مدخل ششم درباره وجود دین و تحقق خارجی آن در بستر تاریخ بحث می‌شود. سخن از آزمون شدن عقاید در بستر تاریخ است و لفّ و نشر تاریخی مکتب. نگاه غیرقدسی به تاریخ در اینجا مدخلیت و محوریت تام دارد. بررسی کارنامهٔ پیامبران در طول تاریخ، از نخستین دستاوردهای این نگاه غیرقدسی به تاریخ دین است. از مقتضیات جاری شدن دین به مثابهٔ یک موجود در طول تاریخ، سر برافراشتن نهادهای دینی مثل روحانیت است. از اینرو، بحث از این نهاد به‌عنوان یک نهاد تعلیمی و آفات بالقوه آن، از دیگر مباحث این مدخل است.

در مدخل آخر به نسبت میان دین و دنیای جدید پرداخته شده است. دنیایی که در قالب تصورات و تصدیقات نورخ نموده و دینداران را با دستگاه معرفتی مدوّن موّلف از لیبرالیسم، سکولاریسم، دموکراسی، جامعهٔ مدنی و ... مواجه ساخته است. کاویدن زوایای گوناگون این تصورات و تصدیقات و ربط و نسبت آنها با دین، کوشش اصلی این مدخل است.

* * *

و اما توضیحی در باب شیوهٔ کار: همانطور که پیشتر اشارت رفت، همّت اصلی این کتاب معطوف به تبیین مدلی از آراء دین‌شناختی عبدالکریم سروش بوده است. فلذا، پس از مرور کل آثار مکتوب ایشان (چه در قالب کتاب‌هایی که به بازار ارائه شده و چه مباحثی که به صورت جزوه در اختیار من بوده است، نظیر مجموعهٔ مباحث علل اقبال به دعوت انبیاء)، آثاری که اولاً و بالذات دین‌شناسانه نبوده و صبغهٔ متافیزیکی، عرفان تطبیقی، غرب‌شناسانه،

معرفت‌شناختی به معنی‌الخاص و ... داشتند (نظیر نهاد ناآرام جهان، قصه ارباب معرفت، تفرج صنع، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ درسهایی در فلسفه علم الاجتماع و ...) کنار گذاشته شدند. در ادامه با مد نظر قرار دادن مدل دین‌شناسی ایشان که به نحو شماتیک در صفحات پیشتر نمایش داده شد، پاراگراف‌های مختلف در متن جاسازی شدند. به کرات اتفاق افتاد که از یک کتاب، پاراگراف‌هایی به عنوان پاورقی در ذیل پاراگرافی از کتاب دیگر قرار گرفت. لازم به ذکر است که بخش زیادی از مدخل اول (علل اقبال به دعوت انبیاء، انتظارات ما از دین) برای نخستین بار است که در قالب کتاب منتشر می‌شود. برای پرهیز از مطول شدن کتاب (هرچند در شکل کنونی نیز مطول است) بسیاری از مطالب را به پاورقی برده‌ام. برای تنظیم این پاورقی‌ها، بارها متن را زیر و رو کرده‌ام و درباره‌ی جای مناسب آنها تأمل کرده‌ام. علی‌ای حال پاورقی‌ها به اندازه خود متن در خور توجه هستند و روایت که خواننده محترم در آنها نیز به دیده‌ی عنایت بنگرد. مضافاً، برای تهیه‌ی هر مدخل، به نحوه مکانیکی از مواد موجود بهره نبردم؛ تعاملی زنده و پویا با متون داشته و به کرات آنها را شرحه شرحه کردم و صورت نوین بدن‌ها بخشیدم تا شکل کنونی حاصل آمد. باشد که مفید فایده افتد و روشنی‌بخش راه علاقه‌مندان گردد.

به پایان رساندن این مجموعه، جز با یاری تنی چند از دوستان و همکاران عزیز میسر نبود. نخست، دوستان عزیزم آقایان دکتر ابراهیم سلطانی و دکتر آرش نراقی، که گفت‌وگوهایی که در ابتدای کار برای تنقیح مدل دین‌شناسی باهم داشتیم، چونان چراغی پرفروغ تا انتهای راه مرا مدد رساند.

در تهیه‌ی بخش‌هایی از پیشگفتار کتاب، از گفت‌وگوهای متعددی که با دیگر دوستان عزیزم آقایان حسین پایا، هومن پناهنده، دکتر جلال توکل‌یان و فرشاد مزدرانی (در باب روشنفکری دینی) و بابک عباسی (در باب تجربه‌ی دینی) داشته‌ام، فراوان بهره برده‌ام.

همچنین برادر مشفق، آقای فرشاد مزدرانی، افزون بر گفتگو، بر من منت نهاد و بی‌علت و بی‌رشوت، زحمت بازخوانی کل کار را تقبل نمود و آن را از زوائد بسیار پیراست.

از همکاری صمیمانه آقای شامخی و خانم‌ها عرب و کرباسچی در مؤسسه فرهنگی صبا و نیز مؤسسه فرهنگی صراط و بال‌الخاص آقای جواد دباغ که در بسامان کردن این مجموعه از هیچ کوششی دریغ نوردیدند نیز، سپاسگزارم. در خاتمه، بر خود وظیفه می‌دانم از همسر دلسوزم صمیمانه تشکر کنم: به پاس شکیبائیها و صبوری‌های مثال‌زدنیش طی این دو سال که همواره دشواری‌های کار را بر من آسان نمود.

سروس دباغ

تابستان ۸۳