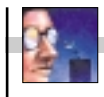


■ تأمل کوتاه

روشنفکری مذهبی روشنفکری دینی

امید مهرگان

طرح تمایز میان دین و مذهب و برکشاندن این تمایز به تراز مفهوم و پردازش آن در متن گفتمان انتقادی، به رفع برخی تناقضات درونی گفتمان روشنفکری «دینی» معاصر کمک می‌کنند. پا فشردن بر این تمایز صرفاً در حکم تلاشی آکادمیک و لغت‌شناختی نیست، بلکه قادر است گرایش‌های نهفته در بطن روشنفکری دینی معاصر را آشکار سازد و به این کنش فکری، سمت و سوی مشخص‌تری بخشد. از سوی دیگر، درک و کاربست درست این تمایز، سویه محافظه‌کارانه روشنفکری دینی و سویه انتقادی و مستقل‌تر روشنفکری مذهبی را باز می‌نمایاند.

تز اول: تمایز میان دین و مذهب را به بهترین شکل می‌توان برپایه رویکردی تاریخی تعین بخشید: در زبان‌های اروپایی برای دین و مذهب کلمه واحد «Religion» به کار می‌رود (از فعل لاتین religare به معنای پیوند دادن – پیوند دادن انسان به ایده خدا.) مذهب به معنای راه و روش است. این تعریف جایگاه تاریخی «مذهب» به عنوان رشته‌ای از قوانین الاهی حاکم بر فرد زیست‌کننده در جامعه را بهتر نشان می‌دهد. این، سویه جوهری‌تر و انتزاعی‌تری دارد و بیشتر به هسته اولیه‌ای دلالت می‌کند که با مفهوم بنیادین وحی یا تجربه نبوی در پیوند است. دین در این مفهوم، هنوز پدیده‌ای شخصی است و آمرانگی خاص خود را پیدا نکرده است. بنابراین هنوز دعوت‌کننده و فراخواننده است زیرا به لحاظ اجتماعی تثبیت نشده است، منزلت فرهنگی Religion به عنوان دستاورد روح (به معنای هگلی کلمه) در همین مفهوم دین یافتنی است. در برابر، «مذهب» نمایاننده شکل به لحاظ اجتماعی تثبیت شده دین است.

تجربه سه دین ابراهیمی یهودیت، مسیحیت و اسلام مبین تبدل یافتن دین به مذهب و آمیزش آن با سیاست و حوزه عمومی است. (بیهوده نیست که روشنفکری دینی، فقط در این سه سنت وجود داشته است). «شریعت» (به انگلیسی: Law که به معنای قانون هم است)، که از آن به پوسته دین هم یاد می‌کنند، به لحاظ مفهومی و کارکرد تاریخی پیوند تنگاتنگی با «مذهب» دارد. شریعت، این Law یا قانون الاهی، وقتی وارد عرصه جامعه می‌شود، بدل به مسئله‌ای پروبلماتیک می‌شود. بنابراین پیوند یافتن شریعت یا مذهب با سیاست و جامعه، همانا موضوع فلسفه سیاسی و روشنفکری به مثابه پدیده‌ای مدرن است. تناقضاتی که دین در دنیای مدرن با آن روبه‌رو می‌شود، به واقع برخاسته از وجه «مذهبی» آن است و نه وجه «دینی» آن. تجربه تاریخی اروپا در در دویست ساله گواهی است بر این امر.

تز دوم: نخستین نکته‌ای که در رویکرد به روشنفکری دینی باید بدان پرداخت، خود ترکیب «روشنفکری دینی» است. آیا این ترکیب توصیفی است یا اضافی؟ آیا در اینجا با متفکری دیندار روبه‌روییم که می‌کوشد دین را بهبود بخشد و با مقتضیات مدرن آشتی دهد (ترکیب توصیفی) یا «روشنفکر»ی است که دین را به مثابه «مسئله‌ای پیش‌رو» بررسی می‌کند (ترکیب اضافی)؟ همین جاست گره‌گاه انشعابات. در حالت دوم یعنی ترکیب اضافی باید به جای دین از کلمه «مذهب» استفاده کرد. روشنفکر مذهبی به مذهب به مثابه پروبلماتیکی سیاسی ـ اجتماعی می‌پردازد. در غیر این صورت، یعنی در صورت اول (ترکیب توصیفی) او کسی جز متأله یا عالم دین نیست. بنابراین در این متن تفکر سنتی دین قرار می‌گیرد. روشنفکری پدیده‌ای مدرن و سکولار است. به نظر می‌آید روشنفکری دینی حامل تناقض باشد. ولی این تناقض در روشنفکری مذهبی (به عنوان ترکیبی اضافی) رفع می‌شود و به مرتبه‌ای دیگر برکشانده می‌شود. روشنفکری به مثابه مفهومی غربی، خود از دل نقد متافیزیک و فراخواندن به وضعیت مشخص برآمد. اکنون آنچه وضعیت مشخص ما را تشکیل می‌دهد همانا «مذهب» است.

تز سوم: عنصر مرکزین تجربه تاریخی ما مذهب و مناسبات مذهبی بوده است. مذهب بخش اعظم سنت ما را تشکیل می‌دهد. هنوز هم مذهب فعلیت فراگیری دارد. این فعلیت «از کف جامعه» برآمده و با فرهنگ عامه ما درآمیخته است. بدین لحاظ، وضعیت مشخص اجتماعی ما، وضعیت مذهبی است. رویکردهای فکری مختلف به مذهب در تاریخ معاصر (تاریخ تکوین نیم بند خودآگاهی انتقادی) همگی از خلال چگونگی موضع‌گیری نسبت به این وضعیت مشخص تعین می‌یابند: یا نفی مطلق آن در مدل مارکسیستی لنینیستی، یا جذب آن به نیت کسب اقتدار سیاسی و شریعتمدارانه. نفی مطلق مذهب در جامعه ما کاملاً غیرواقع‌گرایانه و ایدئولوژیک است. مذهب موضوع اجتناب‌ناپذیر تفکر ماست. از سوی دیگر استفاده سیاسی از آن (به واقع استفاده سیاسی از خلق و خوی فرهنگ عامه) خود موضوع کنش انتقادی برخاسته از روشنفکری مذهبی است. روشنفکری مذهبی جایی میان روشنفکری دینی و روشنفکری لائیک قرار می‌گیرد. روشنفکری‌ای که موضوع آن، و نه اصول بنیادین آن، مذهب است. بدین لحاظ روشنفکران جنبش روشنگری فرانسه سده هجدهم (ولتر و دیدرو و . . .) روشنفکران مذهبی بوده‌اند.

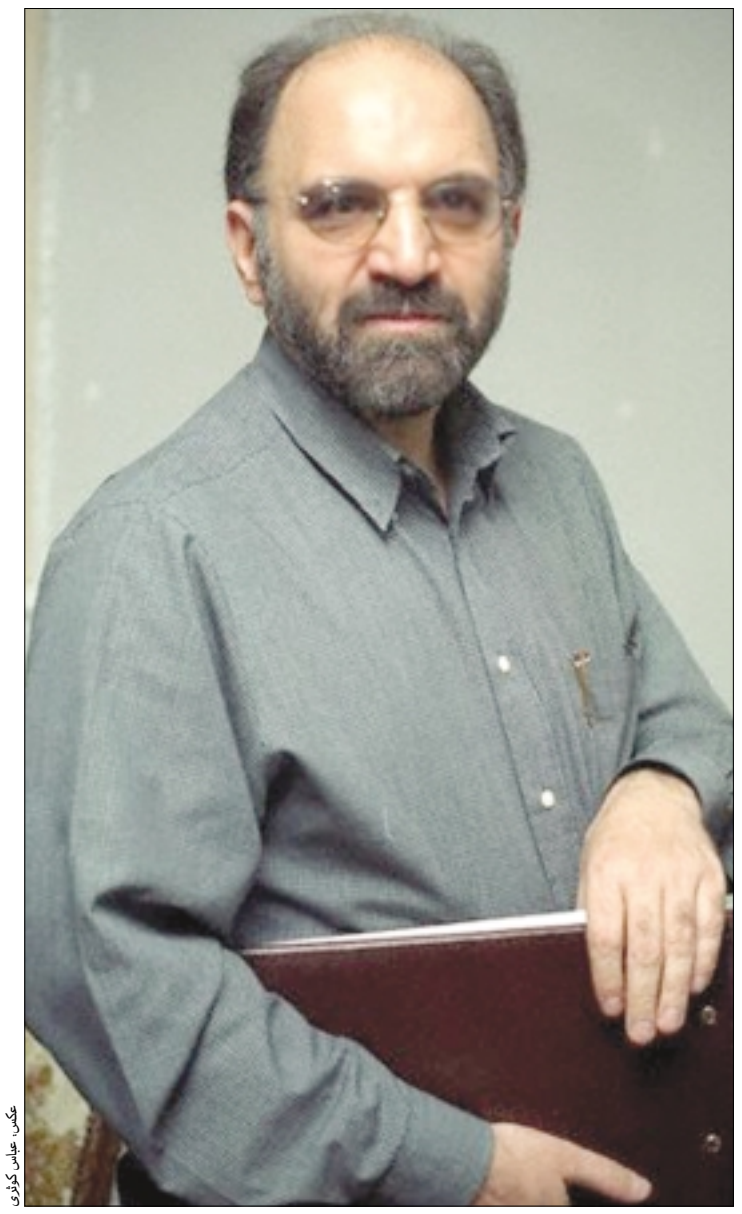
مسایلی همچون «ارتداد»، «اعدام»، «حقوق زنان»، «حجاب» و . . . از مسایل مشخص وضعیت مشخصاً مذهبی ماست. پرداختن انتقادی به این مفاهیم رسالت روشنفکری مذهبی را تشخص می‌بخشد. این قسم کنش روشنفکرانه، مستلزم درجه‌ای رادیکال بودن در مواجهه با مسایل مشخص مذهب است. علیه رویکردهای معرفت شناختی به دین، راه به تحریف مسئله و چه بسا محافظه‌کاری می‌برد. این قسم رویکردهای معرفت‌شناختی مبتنی بر «تطبیق دادن» و «به روز کردن» دین از همان منطق مسئله‌داری پیروی می‌کنند که راویان ارتدوکس و رسمی از دین پیروآنند: مثلاً کوشش برای رد داروینیسم و ابقای برهان نظم به یاری استخراج ادله از متون مذهبی. حال آنکه این دو (علم و دین) دو بازی زبانی و دو گفتمان مجزا را تشکیل می‌دهند. این قسم کوشش‌های بی‌نتیجه خود برآمده از تناقضات درونی رویکردهای صرفاً معرفت‌شناختی به دین است.

روشنفکری مذهبی، با اتخاذ موضعی ضرورتاً انتقادی و با عزیمت از وضعیت مشخصاً مذهبی، به مسئله مشخص مذهب (و نه مسئله انتزاعی و معرفت‌شناختی دین) و رابطه آن با قدرت می‌پردازد.

قبض و بسط پراتیک سروش

روشنفکری دینی در مقام حزب سیاسی

محمد قوچانی
ghochani@sharghnewspaper.com



عکس: عباس کوثری

هنوز اول اسفندماه ۱۳۸۲ فرا نرسیده بود و اصلاح‌طلبان راه رفته را تمام نشده فرض نکرده بودند که شیخ طریقت و مراد معرفت ایشان، دکتر عبدالکریم سروش حکم رجعت و تئوری بازگشت را صادر کرد.

سروش که سالیان اخیر را در سفری مدام سپری می‌کند، بیش از همه این سال‌ها، سال۸۲ را در ایران گذراند تا بدانجا که این زمزمه در گوش پیچید که او قصد بازگشت دارد و یاران او اسباب رجعت از هجرت به کرسی خطابه و مباحثه در حوزه حکمت و فلسفه و چه بسا دانشکده را برایش فراهم می‌آورند تا نه فقط حق از کف رفته با نفوذترین فیلسوف ایران امروز ادا شود که در این زمانه بحران تئوری و عمل روشنفکران دینی، دگربار استاد اعظم و مدرس اعلم اصلاح‌طلبان از گوشه‌ای برون آید و راه برون‌رفت را نشان دهد. پس در دیدار یاران در غیاب اغیار و با حضور احباب پیشنهادات رنگ دعوت به خود گرفت که حضور سروش بیش از غیبتش و حضر بیش از سفرش مفید است. چه آن هنگام که او در ایران بود، یکه تاز میدان هم بود و چون اینکه در میان نیست پس شمشیر زبانش هم در نیام است و میدان در میان دو حریف: از سویی بنیادگرایان و از سوی دیگر سکولاران. دیگران گوی سخن را ربوده‌اند و سخن راز قدرت است نه تفنگ و سروش استاد سخن است.

این گونه بود که سروش بازگشت. اما نه برای همیشه، اندکی از تابستان و کمتر از آن زمستان را در ایران سپری کرد و یکی از مهمترین سخنان عصر هجرتش را در پلی تکنیک تهران (دانشگاه امیرکبیر، همان‌جا که چند سال پیش حتی ورود بدان را از او دریغ کرده بودند) بر زبان آورد. آنجا، این شعر شیخ بهایی را خواند که: چند و چند از حکمت یونانیان، حکمت ایمانیان را هم بخوان. سروش در برابر دیدگان چشم به انتظار و نگران و شگفت‌زده دانشجویان برای اولین بار پس از ۱۵ سال (از ۱۳۶۷ تاکنون) حکمت یونانیان را واگذارد و از حکمت ایمانیان گفت: «یونانیان در مقام حکمت چه کرده‌اند و چرا دوره‌ای می‌رسد که اشخاص و شخصیت‌هایی در جهان اسلام دعوت به روگرداندن از حکمت یونانی می‌کنند و ما را به نوع دیگری ازحکمت فرا می‌خوانند. آن نوع دیگر از حکمت کدام است و حکمت یونانی چه نقصانی داشته است؟ . . . کسانی چون مولوی و بهایی از کلمه فلسفه هم چندان استفاده نمی‌کردند برای اینکه کلمه‌ای بیگانه بود بلکه کلمه حکمت را به کار می‌بردند چرا که هم‌ریشه‌ای قرآنی داشت و هم یک کلمه اصیل عربی است و محتوا و مفهومش هم چیزی است که ذاتاً محکم است و هم مانع از نفوذ خلل می‌شود. . . شما می‌توانید حدس بزنید که منطق ایمانیان در این‌جا چیست؟ مطلقاً به معنای دشمنی با خردورزی نیست. اتفاقاً باز نمودن و نشان دادن افق‌هایی است که به روی آدمی باز است. حداقل در تفسیر من به معنای این نیست که عقل را باید تعطیل کرد اما انتخاب‌های دیگری هم شاید بتوان کرد. عارفان ما آن انتخاب دیگر را عشق یا حُسن یا امثال آن نام‌گذاری کرده‌اند. من بر سر اسم آن حرفی ندارم ولی فقط می‌گویم که این افق خیلی بازتر از افق عقلانی است.»

سخن سروش که پایان یافت، پرسش شروع شد: آیا او بازگشته است؟

■ سروش اول: ۱۳۶۷ ـ ۱۳۴۱ / ایدئولوگ سنت

در آغاز دهه ۴۰ اگر کسی می‌خواست جغرافیای سیاسی آینده ایران را پیش‌بینی کند می‌توانست سری به مدرسه علوی تهران بزند. مدرسه‌ای تحت نفوذ انجمن حجتیه با دانش‌آموزانی که هر یک پس از عضویت در انجمن توانستند به زبده‌ترین رجال سیاسی و مذهبی آینده ایران تبدیل شوند: از حداد عادل (رهبر محافظه‌کاران مجلس ششم و هفتم) تا مهدی ابریشمچی (نفر دوم سازمان مجاهدین) از کمال خرازی (وزیر خارجه خاتمی) تا علی‌اکبر ولایتی (مشاور سیاسی رهبری) از محمدرضا نعمت‌زاده (وزیر تکنوکرات هاشمی رفسنجانی) تا محمود قندی (وزیر انقلابی محمدعلی رجایی) در این جمع اما دانش‌آموزی بود که وزیر و وکیل و چریک و مبارز نشد. نه به حکومت رسید و نه بر حکومت شد. گرچه هم حکومت را تحت نفوذ خویش قرار داد و هم اپوزیسیون را به پیروی از خویش فراخواند. او حسین حاج فرج دباغ، مشهور به عبدالکریم سروش بود که در بیست و پنجم آذرماه سال ۱۳۲۴ شمسی یا شانزدهم دسامبر ۱۹۴۵ میلادی به دنیا آمد. شانزدهم دسامبر ۱۹۴۵ دقیقاً روز وفات مولاناست و این روز مطابق با عاشورای سال ۱۳۶۵ قمری روز شهادت امام حسین نیز هست. سروش در دبیرستان علوی، ریاضی خواند و در دانشکده داروسازی دکترا گرفت. در لندن شیمی آنالیتیک (تحلیلی) آموخت و در همان‌جا فلسفه و تاریخ علم هم فرا گرفت. در ایران نیز چندی طلبگی کرد و فقه و اصول و فلسفه اسلامی را در حوزه‌های علمیه سنتی ایران بر علم و فلسفه غربی دانشگاه‌های مدرن انگلستان افزود.

سروش برخلاف دیگر متفکران معاصر ایران که هر یک از شهری به تهران مهاجرت کرده‌اند، زاده تهران، میدان خراسان است. هم پدر و مادرش و هم پدر و مادر ایشان تهرانی بوده‌اند. پدرش، کاسبی شریف و باسواد بود که هر چند تحصیلاتی اندک داشت اما شعر بسیار می‌دانست و شعر هم می‌گفت. کاسب شاعر ما البته عطار هم بود و به کنار درد، درمان و در بر سیگار، دوا هم می‌فروخت: داروهای قدیمی که بر دردهای جدید کارساز باشند. سروش پدر شاید نمی‌دانست که سیگار به مثابه افیون جهان جدیدی که پس از کشف قاره آمریکا به جان ریه بشر افتاده است، مصداق عینی معایب تجدد است اما می‌کوشید با فروش داروهای سنتی اندکی از رنج انسان سرگردان ایرانی که در میان سنت و تجدد حیران افتاده است، بکاهد. رسالتی که از پدر به پسر نیز ارث رسید و همه عمر کیمیاگرایانه در این راه گام برداشت. پدر سروش اما آن قدر مدرن بود که فرزندش را از مدرسه علوی به دانشکده انگلیسی بفرستد. فرزند نیز چندان سنتی بود که چون ره‌توشه سفر ساز می‌کرد با خود چهار کتاب همراه کرد، در اسفندماه ۱۳۵۱ چهار کتاب و یک دانشجو به انگلستان می‌رفتند: اسفار اربعه عقلیه صدرالدین شیرازی، المحجه‌البیضاء محسن فیض کاشانی، مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی و دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی. این همه اما در بر یک نفر بود که بیست سال بعد نوشت از آن چهار، اولی خوراک عقل و آن سه دیگر خوراک دل بود. تا بدین‌جا آشکار است که سروش خود بیشتر اهل دل است تا اهل عقل. اما در آغاز هر چه زمان سپری می‌شد از دهان او بوی عقل بیشتر به مشام می‌رسید تا رایحه دل.

کتاب اول کار خودش را کرده بود و فیلسوف جوان شیفته سلف شریف خویش ملاصدرای شیرازی شده بود. همان که چون او اهل کیمیا بود و در کار جمع عقل و عشق، ایمان و عرفان، فلسفه و دین. در عهد ملاصدرا البته واژه روشنفکری دینی اختراع نشده بود اما اگر بتوان مفهوم روشنگری را به اعصار ماقبل تجدد تسری داد (که نمی‌توان) پس می‌توان آن ملا و این دکتر را هر دو از جنس روشنفکران دینی خواند که جامع ابن‌سینا و شیخ اشراق شدند و دشنام فقها و امرا را خریدند. سروش در باب ملاصدرا می‌نویسد:

«کاخ بلند فلسفه وی از آن روزگار تاکنون در چشم من چهره‌های گونه‌گون یافته است. و در قیاس با مولوی بی‌نظیر و بی‌قیاس، وی را رقیبان و مدعیان فحل و فخیم بسیار پدیدار شده‌اند 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 تأمل افشانده‌اند.»

این گونه بود که سروش نخستین عشق فلسفی زندگی خویش را فرو گذارد و به جانب عشق‌های دیگر رفت. سر پوپر جانشین ملاصدرا شد. با وجود این «نهاد ناآرام جهان» در شرح و طرح نظریه حرکت جوهری ملاصدرا از اولین رساله‌های سروش است. سروش در این کتاب نظریه حرکت جوهری صدرا را با کشف قانون جاذبه توسط نیوتن و تئوری نسبیت اینشتین مقایسه می‌کند و براهین ملاصدرا را یک به یک تشریح و تایید می‌کند. مولف «نهاد ناآرام جهان» در مقدمه نشر دوم کتاب خویش یاد مرتضی مطهری و مهدی حائری را گرامی می‌دارد که تذکارها و توصیه‌ها به سروش داشتند و از غلامعلی حداد عادل نیز یاد می‌کند که مولف را «مدد بسیار رساند و اگر همکاری‌های مشفقانه او نبود این دفتر چنانکه اینک هست نمی‌بود.» سروش در همین مقدمه تعلق خاطر مطهری به حکمت متعالیه (مکتب فلسفی ـ دینی ساخته شده توسط ملاصدرا) را می‌ستاید و ذره‌ای از مهر خود به او را می‌نمایاند. مطهری و سروش در آن سال‌ها با رشته‌ای به نام ملاصدرا و حکمت متعالیه به هم پیوند می‌خوردند و همین رابطه بود که مطهری را وامی‌دارد که به آیت‌الله خمینی رهبر انقلاب اسلامی ایران توصیه کند نهاد ناآرام جهان را بخواند و او هم خوانده بود و سروش را تحسین کرده بود و تحسین وی سروش را مسرور و مفتخر کرده بود. سروش از زمره دانشجویان مومن لندن بود و با گذار از انجمن حجتیه و تأمل در حکمت متعالیه، به آن بخش از روحانیت که حول این محور می‌چرخید علاقه‌مند شده بود. چنان علاقه‌مند که در سال ۱۳۷۳ پس از سال‌ها همچنان از آیت‌الله خمینی (و دکتر شریعتی) به مثابه دو محبوب خویش در «قصه ارباب معرفت» نام می‌برد و با زبان عاشقانه می‌نویسد: «امام خمینی را پیش از شریعتی شناختم، وقتی دانش‌آموز دبیرستان بودم. . . پس از رهایی امام از زندان در خیل مشتاقان و هواداران بسیار او به قم به خانه او رفتم و این نخستین بار بود که او را از نزدیک می‌دیدم. سالیان بعد در دوران دانشجویی کتاب مخفی حکومت اسلامی او را خواندم و در سلک مقلدان او درآمدم. در فرنگ او را بهتر و بیشتر شناختم در بحبوحه انقلاب که امام به پاریس آمد مرا توفیق بیشتر دیدار وی دست داد. یک بار که در پاریس به ملاقات خصوصی رخصت فرمود از او در باب آزادی پرسیدم و پاسخ او همان بود که بعدها از او شنیدم: آزادی آری، توطئه نه و بر آزادی فکر و بیان تاکید و تصریح کرد. گفت: این مارکسیست‌ها نمی‌دانند فلسفه را با ف می‌نویسند یا با ضاد مع‌الوصوف آثارشان را در فلسفه و خصوصاً در اقتصاد باید خواند.» سروش البته اخیراً روایتی دیگر از قرائت کتاب حکومت اسلامی (ولایت فقیه) رهبر انقلاب اسلامی به دست داده است: «زمانی که در انگلستان دانشجو بودم کتاب حکومت اسلامی آقای خمینی را با دقت بیشتری خوانده بودم. هر چند قبلاً در ایران نیز به صورت مخفیانه به دست من رسیده بود و من آنچنان که باید تعمقی در آن نکرده بودم اما حقیقتاً در انگلستان این کتاب برای من کتابی دلسردکننده بود. این کتاب را در امر سیاست و حکومت بسیار ساده و بسیط یافتم». سروش می‌گوید: «نقطه‌نظراتش در این باره را با حداد عادل که «هنوز رشته دوستی بین ما را سیاست از هم نگسسته بود» در میان گذاشته و او نیز آنها را تایید کرده است اما دست‌کم تا دو ماه گذشته که این خاطرات در مجله نامه منتشر نشده بود، درباره رابطه و علاقه سروش و آیت‌الله خمینی تردیدی وجود نداشت. سروش پس از بازگشت به ایران به هنگام پیروزی انقلاب اسلامی سعی بسیار کرد که توصیه‌های آیت‌الله را درباره مارکسیسم جدی بگیرد. درواقع از یکسو این آیت‌الله خمینی (مدرس سابق فلسفه اسلامی و صدرایی) بود که او را به نقد مارکسیسم فرا می‌خواند و از سوی دیگر تأثیرات آشکار سروش از فلسفه علم و فلسفه سیاسی کارل پوپر از انگلستان سبب می‌شد به عنوان چیره‌دست‌ترین منتقد مسلمان مارکسیسم در ایران پس از ۱۳۵۷ جلوه‌گر شود. در این هنگام رژیم پهلوی سقوط کرده بود و مارکسیست‌ها مهمترین رقیب مسلمانانی به شمار می‌آمدند که پس از انقلاب اسلامی به رهبری آیت‌الله خمینی به حکومت رسیده بودند. نیروهای مذهبی اما مصافی سخت با مارکسیسم را از سر می‌گذراندند. در حالی که هر دو جریان اسلامی و مارکسیستی خویش را رادیکال، انقلابی و چپ می‌دانستند اما مسلمانان تلاش می‌کردند از التقاط با رقیب جلوگیری کنند. چه رقیب تاکنون بارها به آنها خیانت کرده بود. مارکسیست شدن بخشی از سازمان مجاهدین خلق، رواج روایت‌های مارکسیستی از اسلام که حتی متفکران مسلمانی چون علی شریعتی را در معرض تهمت قرار می‌داد و پیدایش گروه‌های مارکسیستی–اسلامی از مهمترین نقاط تماس دو جناح اسلامی و مارکسیستی به شمار می‌رفت. سروش البته هرگز چپ‌گرا نشد. آموزه‌های انجمن حجتیه پس از بهائیت، مارکسیسم را مهمترین دشمن اسلام معرفی می‌کرد و نزدیکی سروش به مطهری مانع از همفکری او با شریعتی می‌شد. با وجود این سروش نیز در آن عصر پرجذبه شریعتی گرایی، شیفته پرحزم و حلم او شد، هر چند که او را از راهی غیر از عشق شناخت: «شریعتی را من ابتدا در آینه مخالفانش مشاهده کردم. مخالفانی که نیم پاره از هزارپاره کمالات او را نداشتند و از اختلاف شدیدی که بر سر او می‌رفت، پی بردم که باید عظمتی در کار او باشد و بیهوده سخن بدین درازی نبود. . . . سرنوشت چنان خواست که در فرنگ شاهد مرگ او و از شویندگان جسد او باشم.» سروش در لندن به همراه مجتهد شبستری (دیگر روشنفکر دینی نامور سالیان اخیر) بر جسد شریعتی حاضر شد و در شست‌وشوی جنازه او شرکت کرد و بارها برای کسانی که شریعتی را شهید خواندند این روایت را تکرار کرد که کالبدشکافی شریعتی نه نشانی از شهادت داشت و نه نشانه‌ای از جنایت. با وجود این سروش ناخودآگاه وارث شریعتی شد. وارثی که در مکلا بودن، روشنفکر شدن، منتقد روحانیت بودن و . . . با سلف صالح خویش نسبت داشت و در چپ نبودن، فلسفه خواندن، مارکسیسم‌ستیزی و . . . از او فاصله داشت. چندی بعد مرتضی مطهری منتقد بزرگ علی شریعتی هم درگذشت و سروش عملاً عهده‌دار نقش او نیز شد. سروش با مطهری نسبت‌های فکری و شخصی نزدیک‌تری داشت. همچون او دانش‌آموخته فلسفه اسلامی و شیفته ملاصدرای شیرازی بود و از التقاط با مارکسیسم پرهیز داشت. نسبت به غرب منتقد اما ملتزم به نقد آگاهانه بود و می‌کوشید همانند

سروش که سالیان اخیر را در سفری مدام سپری می‌کند بیش از همه این سال‌ها سال۸۲ را در ایران گذراند تا بدانجا که این زمزمه در گوش پیچید که او قصد بازگشت دارد و یاران او اسباب رجعت از هجرت به کرسی خطابه و مباحثه در حوزه حکمت و فلسفه و چه بسا دانشکده را برایش فراهم می‌آورند

مطهری با نگارش آثاری مانند فلسفه تاریخ خلاء وجود پاره‌ای ابواب در فلسفه اسلامی را پرکند. به یک معنا برخلاف شریعتی که در پی اصلاح فکر دینی بود، مطهری به احیای اندیشه اسلامی می‌اندیشید و سروش دست‌کم در دوره اول اندیشه خود بیشتر محیی بود تا مصلح. با وجود این سروش اخیرا در گفت‌وگویی «از نوشته‌های نسبتاً مدرن‌گرای آقای مطهری . . . مانند همین نوشته ایشان درباره فلسفه تاریخ» انتقاد کرده و گفته حتی در اوان انقلاب این آثار را بسیط و ساده‌یافته است.

از سال ۱۳۵۸ در فقدان مطهری و شریعتی مردی بر جای ایشان تکیه زد که نه در اندیشه که حتی در قیافه نیز شبیه و برآمده از آن دو بود. معمم نبود اما محاسن داشت. منبری نبود اما خطابه می‌خواند. مسلمان بود اما روشنفکر هم بود. مارکسیست نبود اما مترقی بود و این همه در وجود عبدالکریم سروش گرد آمده بود. سروش در این سال‌ها به سرعت مراحل عالی رسیدن به مقام ایدئولوگ ارشد جمهوری تازه تاسیس دینی در ایران را طی می‌کند. در سال‌های پیش از پیروزی انقلاب اسلامی تنها چند رساله مانند «چگونه باید مبارزه کنیم؟» و در حوالی پیروزی انقلاب برخی کتب فلسفی مانند «نهاد ناآرام جهان» و نیز «علم چیست؟ فلسفه چیست؟» از او منتشر شده بود. کتاب اخیر در حوالی سال ۱۳۵۷ مکرر منتشر شد و سروش در مقدمه تحریر دوم این کتاب هدف از انتشار آن را توضیح معنای علم راستین در نگاه اسلام معرفی می‌کند تا متفکران مسلمان فیلسوفانه در علوم مغرب‌زمینیان بنگرند و غث و ثمین استنباطات آنان را بازشناسی کنند. در چاپ سال ۱۳۶۸ بر این کتاب مقاله‌ای از کارل پوپر به نام کشکول و فانوس به کتاب اضافه شده که صادق لاریجانی (منتقد بعدی سروش و عضو کنونی شورای نگهبان) آن را ترجمه کرده است اما سروش در چاپ سال ۱۳۷۱ نام مترجم را از پانوشت مقاله حذف کرده است. «علم چیست؟ فلسفه چیست؟» از آن رو مهم است که سروش برای نخستین بار در ایران فلسفه علم کارل پوپر را وارد متون آموزشی نه فقط دانشگاه‌ها که بسیاری از محافل علمی نیروهای مذهبی می‌کند. در این کتاب قاعده «ابطال‌پذیری» معیار معرفت می‌شود: گزاره‌ای علمی است که دلیلی برخلاف آن اقامه نشده باشد. آموزه‌های پوپر طی سال‌های بعد نقش بی‌بدیل در بسط و نفوذ لیبرالیسم در ایران و جدایی سروش از محافظه‌کاران ایفا کرد بدون آنکه کسی متعرض آن کتاب پایه، بنیادی و در عین حال موثر شود در واقع این اتفاق که سروش مجرای شناخت انقلابیان مسلمان از اندیشه جدید غربی در سال‌های پس از ۱۳۵۷ شد می‌تواند گویای اهمیت وی در تحولات سیاسی آتی ایران باشد. جوانان انقلابی که نه استادان غیرمذهبی دانشگاه‌ها را برمی‌تافتند و نه استادان کهنسال حوزه‌های علمیه را درک می‌کردند در پی آموزگاری جوان می‌گشتند که جامع هر دو نهاد باشد، وارث شور شریعتی و شعور مطهری باشد، رهبری انقلاب را پذیرفته باشد، در برابر خطر ارتجاع و نفاق هر دو هوشیار باشد و دغدغه ایدئولوژی و شریعت را با هم داشته باشد. سروش در این سال‌ها خطیبی موفق بود. گذشته از سهم قابل توجه او در رسانه‌های رسمی باید به هنرمندی و سخنوری و دانشوری او ایمان آورد. صدای سروش به سروشی آسمانی می‌مانست که جان را در اوج آرامش به ارتعاش درمی‌آورد. او مانند شریعتی فریاد نمی‌کشید، هیجان‌زده نمی‌شد، شعار نمی‌داد و با تطویل کلامش جوانان شنونده را در پی خود نمی‌کشید اما با صدایی آرام، یکنواخت و دلنشین که نکته‌هایی نادیده، نو و بدیع را با اشاراتی بجا و دقیق تکرار می‌کرد و با این تکرار آن را ملکه ذهن جوان می‌ساخت نبوغ خویش در سخنوری را به رخ همه می‌کشید. سروش سخنوری را در انجمن حجتیه آموخت (همچنان که دیگر اعضای انجمن سخنورانی شایسته شدند) اما بدون شک حافظه قوی او و ذهن هوشمندش در به خاطرسپاری مثنوی مولوی و شعر حافظ و نهج‌البلاغه و قرآن مجید در هنر سخنوری سروش نقشی بی‌نظیر داشت. نقطه قوت سروش بر شریعتی در شناخت بیشتر او از سنت بود. اگر شاهکار ادبی شریعتی کویر است و تسلط او بر ادبیات جدید ایران کم‌نظیر سروش بر ادبیات کلاسیک تسلطی شگرف داشت. به گونه‌ای که او را می‌توان گذشته از سلطه‌اش بر فلسفه، ادیبی تمام عیار نیز خواند که نثری پالوده، بی‌نیاز از ویرایش دارد و نیکو، شعر می‌گوید و مصحح و شارح مثنوی و نیز مفسر و عالم به نهج‌البلاغه نیز هست. از سوی دیگر سروش به زبان انگلیسی نیز تسلطی حرفه‌ای در ردیف مترجمان آثار علمی و فلسفی داشت. ترجمه چند کتاب ارزنده در فلسفه علم و آگاهی‌اش از متون معتبر و جدید در این حوزه به همراه علاقه و تبحرش بر فلسفه اسلامی سروش را نزد جوانان انقلابی همان ساخت که بود. پس سروش نیز به نگارش آثاری انقلابی روی آورد. «ایدئولوژی شیطانی» را در سال ۱۳۵۹ در نقد مارکسیسم نوشت که بازنویسی چند سخنرانی در دو دانشکده تهران و نیز چهار سخنرانی در صدای جمهوری اسلامی ایران بود. سروش واژه می‌ساخت و مردان سیاست آن را به‌کار می‌بردند. دگماتیسم نقابدار، ارتجاع مترقی، ایدئولوژی شیطانی و . . . در این کتاب او افزون برآموزه‌های ضد مارکسیستی، معنایی استراتژیک در اندیشه لیبرالیستی را نیز آموزش می‌دهد و آن جدایی انگیزه از انگیخته است. اینکه به جای توجه به پایگاه طبقاتی اجتماعی یا حزبی افراد اندیشه آنها را نقد کنیم بدون شک از نقاط عطف فکر لیبرال در جامعه مذهبی ایران پس از ۱۳۵۷ است.

سروش همچنین در این سال‌ها تحریر دیگر کتاب ضد مارکسیستی خویش «نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی» را نوبه نو می‌کرد تا نه فقط پاسخ مارکسیست‌ها را بر اساس فلسفه ملاصدرا بدهد بلکه به «گرایش‌های فکری» افرادی چون ابوالحسن بنی‌صدر پاسخ گوید. بنی‌صدر البته خود از جمله بازوان جناح مذهبی در ستیز با مارکسیسم بود. مناظره‌های او با سران فدائیان خلق حتی در دوره ریاست جمهوری‌اش پر سر و صدا بود. اما سروش به دلیل تسلط بر فلسفه اسلامی از او صالح‌تر می‌نمود. کتاب سروش در این هنگام به مرتضی مطهری تقدیم شده بود تا او بار دیگر یادآور شود بر جای چه کسی تکیه کرده و خلأ چه کسی را پر می‌کند. سروش در این سال‌ها نه فقط در رادیوی رسمی به پرسش‌های مکتبی پاسخ می‌گفت بلکه در تلویزیون هم درس مثنوی می‌گفت. درس مثنوی او البته با مخالفت پاره‌ای فقها تعطیل شد چه هنوز اتحاد سه صنف اصلی فکر اسلامی (حکیم ـ فقیه و صوفی) دور از ذهن می‌نمود و فقها هنوز تبلیغ تصوف را از رسانه دولتی برنمی‌تافتند. سروش اما فرصت‌های عالی‌تری را در سیمای جمهوری اسلامی به دست آورد. در مناظره‌های تلویزیونی سال ۱۳۶۰ میان مسلمانان و مارکسیست‌ها او و مهمترین منتقدش در سال‌های بعد؛ محمدتقی مصباح یزدی در سمت چپ مجری برنامه می‌نشستند و احسان طبری و فرخ نگهدار نماینده حزب توده و فدائیان اکثریت در سمت راست حضور می‌یافتند. سروش و مصباح اما در جهان واقع جناح چپ مباحثه را تشکیل نمی‌دادند همچنان که طبری و نگهدار در جناح راست نبودند. مهارت سروش و مصباح در مناظره با چپ‌ها چنان رهبران جمهوری اسلامی را به وجد آورد که هاشمی رفسنجانی در این باره در خاطرات روزانه‌اش نوشته است: «مقداری از مناظره ایدئولوژیک را تماشا کردم. توده‌ای‌ها و فدایی‌ها خیلی بی‌منطق و ضعیف حرف می‌زدند حتی نتوانستند تضاد را تعریف کنند وقتی که تضاد را که جوهر دیالکتیک است نتوانند تعریف کنند چگونه اثبات می‌کنند؟»

همین نگاه مثبت به سروش بود که او را در مقام موثرترین دانشور مسلمان به عضویت در ستاد انقلاب فرهنگی درآورد. ستادی که پس از تعطیلی دانشگاه‌ها برای بازگشایی آنها تاسیس شد تا از این پس بر روند اسلامی بودن و انقلابی شدن مراکز آموزش عالی نظارت کند. گرچه سروش پیش از این پیشنهاد وزارت علوم را در دولت جمهوری اسلامی رد کرده بود اما عضویتش در ستادی که متولی انقلاب فرهنگی شد، کافی بود تا اپوزیسیون جمهوری اسلامی حتی تا امروز او را به حکومتی بودن بنوازند. سروش البته در سال‌های اخیر سعی وافری داشته تا با مصاحبه و خطابه گاه قانع‌کننده و گاه خشمگینانه مخالفان خویش را براند و این اتهام را از دامان خویش پاک کند، اما دو نکته به صورت همزمان انکارناپذیر به نظر می‌رسد: اول اعتمادی که رهبری و نیز نظام سیاسی به او برای تدبیر امور دانشگاهی ارزان داشت و از دیگران دریغ کردند و دیگر نقشی که سروش در حفظ و حراست از علوم انسانی پس از بازگشایی دانشگاه ایفا کرد. شرح این تلاش مهم سروش در کتاب «تفرج صنع» آمده است: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علوم انسانی که در سال ۱۳۶۶ منتشر شد و در آن سروش مجموعه دیدگاه‌هایش را در دفاع از علم جدید گرد آورده است: «هفته‌ها و ماه‌هایی که این مصاحبه‌ها در آن انجام می‌شد و تحریر می‌یافت ایامی توفانی و پر التهاب بود و نام علوم انسانی در مخاطب ناآشنا نفرت و وحشت را با هم برمی‌انگیخت.» سروش در این کتاب چندان سرستیز ندارد اما صریحاً از در مخالفت با کسانی درمی‌آید که به اتکای کارنامه اندیشه اسلامی در فقه و فلسفه اسلامی خود را از حقوق و فلسفه و جامعه‌شناسی مدرن بی‌نیاز می‌دیدند. سروش همچنین در این کتاب از فیلسوفانی که غرب را کلیتی تجزیه‌ناپذیر و ناسازگار با سنت معرفی می‌کنند انتقاد می‌کند و بر امکان انتخاب مسلمانان از میراث غربیان اصرار می‌ورزد. سروش در نقد اخیر جبهه‌ای جدید را می‌گشاید که در همان سال‌ها گشوده شده ب