

تفاوت بنیادین وحی و شاعری، نقدی بر دیدگاه دکتر سروش در باب ماهیت وحی

حسین سوزنچی*

چکیده

بحث درباره ماهیت وحی از بحث‌های پیچیده‌ای است که همواره اندیشمندان دین پژوهی را مباحث به خود مشغول ساخته است. این بحث به دلایل مختلف، در حد یک مسئله فکری و نظری باقی نمانده و به یک چالش سیاسی - اجتماعی تبدیل شده است. نزدیک به یک دهه پیش، دکتر عبدالکریم سروش، تحت تأثیر برخی متکلمان متأخر مسیحی که وحی را - به ویژه با توجه به نگرش مسیحیت کنونی در باب وحی - نوعی «تجربه دینی» قلمداد می‌کردند، کوشید این نوع تبیین را در عرصه وحی اسلامی نیز ارائه دهد که همان زمان، بحث‌هایی را در محافل علمی برانگیخت. چندی پیش ایشان همان بحث‌ها را، این بار با ادبیاتی جسورانه‌تر و گزنده‌تر - البته در سطحی عمومی‌تر - مطرح کرد و تنها نکته جدیدی که بر آن بحث‌ها افزود تشبیه نبوت و سازوکار وحی به شاعری بود.

مباحث ایشان را در دو سطح می‌توان بررسی کرد: اول اینکه دیدگاه ایشان از جنبه نظری چه مقدار مستدل و قابل دفاع است؛ دوم اینکه از جنبه تحلیل سیاسی و اجتماعی چه پی‌آمدهایی دارد. در این مقاله، بیشتر به مطلب اول پرداخته‌ایم که آیا بیان ایشان از اتقان نظری لازم برخوردار است یا نه؟ در مقاله حاضر، نخست نظریه ایشان در قالب چهار مدعای اصلی تقریر می‌شود که عبارتند از: (۱) ممکن نبودن دریافت لفظ و اکتفا به درک مضمون توسط نبی؛ (۲) تشبیه مکانیسم وحی به شاعری؛ (۳) تأثیر فرهنگ زمانه نبی بر مفاد وحی و در نتیجه خطاپذیری وحی؛ (۴) عدم ضرورت التزام به تمامی مفاد وحی. سپس در هر مورد، افزون بر نقد خود آن مدعا، به خاستگاه و مبانی فکری آن مدعیات نیز اشاره خواهد شد.

واژگان کلیدی: دین، وحی، نبوت، پیامبر اسلام، سروش، تجربه دینی، ذاتی و عرضی دین.

*. استادیار دانشگاه امام صادق .

مقدمه

بحث درباره ماهیت وحی از بحث‌های پیچیده‌ای است که همواره اندیشمندان مباحث دین پژوهی را به خود مشغول ساخته است. این بحث به دلایل مختلف، در حد یک مسئله فکری و نظری باقی نمانده و به یک چالش سیاسی - اجتماعی تبدیل شده است. چالش‌های اولیه در زمان خود انبیا و در مقابل ادعای امکان ارتباط وحیانی با خداوند مطرح می‌شد که همواره جامعه را به دو گروه مؤمن و کافر تقسیم می‌کرد. به فرموده قرآن کریم، هیچ پیامبری پیام هدایت الهی را برای مردم نیاورد، مگر اینکه عده‌ای رسالت یک انسان از سوی خدا را بعید شمردند.* قرآن کریم این دیدگاه را که نزول مطالبی از سوی خدا بر انسان انکار می‌شود، ناشی از ضعف در مبانی خداشناسی می‌داند.**

اما دامنه نزاع‌ها به اختلاف مؤمنان و کافران محدود نماند و در میان جامعه دینی نیز گاه بحث از ماهیت وحی بحران‌هایی را پدید آورده است. نمونه معروف آن در تاریخ اسلام، بحث درباره مخلوق بودن یا نبودن قرآن است که از یک نزاع فکری میان اشاعره و معتزله فراتر رفت و به یک نزاع سیاسی توأم با دستگیری و حبس و شکنجه کشیده شد.

در عالم مسیحیت به‌ویژه پس از رنسانس و مناقشه‌ها درباره حجیت کلیسا، دامنه مناقشه‌ها به حجیت کتاب مقدس و به پیرو آن، به بحث از ماهیت وحی کشیده شد. این مسئله محرکه آرای متکلمان مسیحی، فیلسوفان دین، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان گردید و متفکرانی همچون کرکگور، گیلبرت رایل، شلایر ماخر، آلستون، پرادوف، اوتو، استیس، ویلیام جیمز، ولتر ستروف، پل ریکور و ... آرای مختلفی در این عرصه مطرح کردند. در دنیای اسلام، گذشته از مباحثی که از دیرباز در میان فیلسوفان و متکلمان و

* «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا» اسراء(۱۷): ۹۴ نیز ر.ک:

شعراء(۲۶): ۱۸۶؛ یس(۳۶): ۱۵؛ تغابن(۶۴): ۶؛ و مدثر(۷۴): ۲۵.

** «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ» انعام(۶): ۹۱.

عارفانی همچون فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد، ابن عربی، ابن خلدون، شیخ اشراق، ملاصدرا و ... جریان داشت و اغلب از منظری وجودشناختی این پدیده را تحلیل می‌کردند، در دوره جدید این بحث همراه با چالش‌های جدیدی اندیشه متفکران مسلمان را به خود مشغول کرد. بحث درباره ماهیت خاتمیت و چگونگی جواب‌گویی اسلام به مقتضیات متحول زمانه، به تدریج بحث‌هایی را در زمینه ماهیت وحی رقم زد و متفکرانی همچون اقبال لاهوری، علامه طباطبایی و مرتضی مطهری به نظریه‌پردازی در این زمینه پرداختند.

نزدیک به یک دهه پیش، دکتر عبدالکریم سروش، تحت تأثیر پاره‌ای از متکلمان متأخر مسیحی که وحی را نوعی «تجربه دینی» قلمداد می‌کردند، کوشید این نوع تبیین را در عرصه وحی مورد نظر در اسلام نیز ارائه دهد که همان زمان بحث‌هایی را در محافل تخصصی برانگیخت.* چندی پیش ایشان همان بحث‌ها را، این بار با ادبیاتی جسورانه‌تر و البته در سطحی عمومی‌تر، مطرح کرد که نوع طرح بحث ایشان حکایت از آن دارد که گویی ایشان بی‌میل نیست که این بحث به عرصه جنجال‌های سیاسی-اجتماعی کشیده شود؛ زیرا این بار بحث خود را نه در یک نشریه تخصصی یا در یک سخنرانی علمی، بلکه در مصاحبه‌ای با یک روزنامه‌نگار هلندی و سپس با یک روزنامه ایرانی مطرح کرد؛ آن هم با ادبیاتی که روزنامه‌نگار هلندی در مقدمه‌اش نوشت «وی در این زمینه از هم‌فکران رادیکال‌ش در دیگر کشورهای اسلامی فراتر رفته است». بحث‌های ایشان با موضع‌گیری‌های متعددی مواجه شد که در این میان، ایشان تنها به نقدهای آیت الله جعفر سبحانی پاسخ گفت و دو نامه سرگشاده میان ایشان رد و بدل شد که وی کوشید نشان دهد نظریه اش قابل دفاع است و منافاتی با دین‌داری ندارد.**

* مهم‌ترین اثر ایشان در این زمینه، مقاله «بسط تجربه نبوی» در نشریه «کیان» بود که پس از مدتی همراه با مقالاتی دیگر در کتابی با همان عنوان منتشر شد. از نقدهای ارزنده‌ای که در همان دوره نگارش یافت، می‌توان به دو کتاب «وحی و افعال گفتاری» و «تجربه دینی و گوهر دین» نوشته علیرضا قائمی‌نیا اشاره کرد.

** منبع این مصاحبه و نامه‌ها، سایت دکتر سروش است به آدرس اینترنتی: www.dr.soroush.com. برای آسانی در ارجاع‌های به مقاله حاضر، مصاحبه ایشان با روزنامه‌نگار هلندی با آدرس (سروش، ۱۳۸۶) ارجاع داده شده است و دو پاسخ ایشان به آیت‌الله سبحانی به ترتیب با آدرس‌های (سروش، ۱۳۸۷ الف)

بدین ترتیب، مباحث ایشان را در دو سطح می‌توان بررسی کرد: یکی اینکه مطالب ایشان از بُعد نظری چه مقدار مستدل و قابل دفاع است؛ دوم اینکه از جنبه تحلیل سیاسی و اجتماعی چه پی‌آمدهایی دارد. در این مقاله، بیشتر به مطلب اول توجه می‌شود که آیا نظر ایشان از اتقان نظری لازم برخوردار است یا نه؟ سیر مقاله این‌گونه خواهد بود که نخست نظریه ایشان در قالب چهار گزاره اصلی تقریر می‌شود و سپس به نقد آن می‌پردازیم. در مقام نقد نیز نخست نقدی به لحاظ روشی مطرح می‌شود و آن‌گاه نقد تفصیلی چهار گزاره اصلی این نظریه ارائه می‌گردد.

الف) تقریر نظر دکتر سروش

می‌توان نظر دکتر سروش درباره ماهیت وحی را در چهار گزاره بیان کرد: سه گزاره نخست بیان تلقی ایشان از ماهیت وحی است و گزاره چهارم، نتیجه عملی مترتب بر این تلقی است.

۱. آنچه پیامبر دریافت می‌کند، مضمون و محتوای وحی است، نه الفاظ وحی؛ دریافت الفاظ ممکن نیست و خود پیامبر است که الفاظ را می‌سازد:

پیامبر به نحوی دیگر نیز آفریننده وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است. اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد؛ چون بالاتر از فهم آن‌ها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دست‌رس همگان قرار دهد. (سروش، ۱۳۸۶)

البته با توجه به مسئله توحید افعالی، اسناد این سخنان به خداوند مشکلی ندارد؛ زیرا همان‌طور که هر چه در عالم رخ می‌دهد فعل خداست، کلام پیامبر هم کلام خداست: اینکه بگوییم قرآن کلام محمد است، درست مانند این است که بگوییم قرآن معجزه محمد است. هر دو به یک‌اندازه به محمد و به خدا انتساب دارند و تأکید بر یکی به معنی نفی دیگری نیست. هر چه در عالم رخ می‌دهد، به علم و اذن و اراده باری است. یک موحد در این شکی ندارد. با این حال، همه می‌گوییم آلبالو، میوه درخت آلبالو است. آیا

و (سروش، ۱۳۸۷ ب) آمده است. از آنجا که متن کامل مصاحبه با روزنامه کارگزاران (۱۳۸۶/۱۱/۲۰) در پاسخ اول ایشان به آیت‌الله سبحانی آمده، ارجاع مستقلاً به آن داده نشده است.

باید بگوییم خدا میوه آلبالو می‌دهد تا موحد باشیم؟ قرآن میوه شجره طیبه شخصیت محمد بود که به اذن خدا ثمربخشی می‌کرد و این عین نزول وحی و تصرف الهی است. ... تصویر من از این رابطه، تصویر باغبان و درخت است. باغبان بذر می‌کارد و درخت میوه می‌دهد و این میوه، همه چیزش از رنگ و عطر و شکل گرفته تا ویتامین‌ها و قندهایش مدیون و مرهون درختی است که از آن بر می‌آید ... و البته هم کاشتنش و هم میوه دادنش به اذن الله است و موحدان درین تردیدی ندارند و بلکه وجود درخت، عین امر خدا و اذن خداست و اینها از هم فاصله ندارند و مانند امور اعتباری بشری نیستند که یکی فرمان بدهد و دیگری اجرا کند. ... به عبارت ساده‌تر، نمی‌گوییم خدا میوه نمی‌دهد؛ می‌گوییم برای اینکه خدا میوه بدهد، راهش این است که درختی بیافریند و آن درخت میوه بدهد. نمی‌گوییم خدا سخن نمی‌گوید؛ می‌گوییم برای اینکه خدا سخن بگوید، راهش این است که پیامبری سخن بگوید و سخنش سخن خدا شمرده شود. (سروش، ۱۳۸۷: الف)

۲. کار پیامبر و ماهیت وحی، همچون کار شاعران است؛ زیرا وحی نوعی الهام است و الهام از همان سنخ تجربه‌ای است که شاعران دارند و سازوکار آن این‌گونه است که شاعر احساس می‌کند نیرویی او را در بر گرفته و به او چیزی را الهام می‌کند، ولی حقیقت این است که نیرویی بیرونی در کار نیست؛ این الهام از نفس شخص بر می‌آید: وحی «الهام» است. این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند؛ هر چند پیامبر این را در سطح بالاتری تجربه می‌کنند. ... شاعر احساس می‌کند که منبعی خارجی به او الهام می‌کند و چیزی دریافت کرده است. ... این الهام از «نفس» پیامبر می‌آید و «نفس» هر فردی، الهی است. اما پیامبر با سایر اشخاص فرق دارد؛ از آن رو که او از الهی بودن این نفس آگاه شده است. (سروش، ۱۳۸۶)

افزون بر این، با توجه به بحث پیشین می‌توان دلیلی بر ضرورت هویت شاعرانه داشتن پیامبر اقامه کرد. چون پیامبر تنها مضمون وحی را دریافت می‌کند و قرار است خودش این مضامین را در قالب کلام ارائه کند، باید از توانی همچون توان شاعران برخوردار باشد؛ یعنی بتواند با استفاده از همه جنبه‌های شخصیتی‌اش و در فضای فرهنگی و تاریخی خویش، قوه خیال خود را به خدمت بگیرد و برای آن مضامین بی‌صورت، صورتی متناسب با درک و فهم خویش و مردم زمانه‌اش تدارک بیند:

وحی بی‌صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. پیامبر، باز هم مانند یک شاعر، این

الهام را به زبانی که خود می‌داند و به سبکی که خود به آن اشراف دارد و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد منتقل می‌کند. (سروش، ۱۳۸۶)

۳. فرهنگ و شخصیت و دانش نسبی پیامبر در ارائه مفاد وحی تأثیر می‌گذارد و وحی را خطاپذیر می‌سازد. چون پیامبر با هنر شاعری، مضمون وحی را به کلام تبدیل می‌کند، شخصیت، تاریخ، فرهنگ، احوالات و دانش عصر او در این فرایند تأثیر می‌گذارد؛ زیرا او با همین دانش و فرهنگی که دارد - البته دانش و فرهنگ او همانند دیگر مردم عصر خویش و همان اندازه خطاپذیر است - مطالب و حیانی را سامان می‌دهد. از این رو، شاید در مسائل ماورایی محض خطا نکند، ولی در مسائل مربوط به انسان و این جهان، خطا می‌کند:

از دیدگاه سنتی، در وحی خطا راه ندارد. اما امروزه، مفسران بیشتر و بیشتری فکر می‌کنند وحی در مسائل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و قواعد عبادت خطاپذیر نیست. آن‌ها می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسایلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شوند، اشتباه کند. آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات عملی زمینی می‌گوید، لزوماً نمی‌تواند درست باشد. این مفسران اغلب استدلال می‌کنند که این نوع خطاها در قرآن خدشه‌ای به نبوت پیامبر وارد نمی‌کند؛ چون پیامبر به سطح دانش مردم زمان خویش «فرود آمده است» و «به زبان زمان خویش» با آن‌ها سخن گفته است. اما من فکر می‌کنم او حقیقتاً به آنچه می‌گفته، باور داشته است. این زبان خود او و دانش خود او بود و فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم‌عصرش درباره زمین، کیهان و ژنتیک انسان‌ها بیش‌تر بوده است. این دانشی را که ما امروز در اختیار داریم، نداشته است. (سروش، ۱۳۸۶)

به احتمال، این تأثیر شدید فرهنگ بر مطالب و حیانی، از این جهت است که ماهیت وحی، نه از مقوله ادراک و شعور، بلکه از مقوله هنر و دخل و تصرف است:

امروزه مفهوم شعر به‌منزله یک خلاقیت متعالی هنری، بسیار متفاوت است با آنچه در ذهن امثال ابوجهل و ابولهب می‌گذشت و استفاده از نماد هنر برای تقریب معنای وحی، نه چیزی از قدر قرآن می‌کاهد و نه بر قدر ابولهب می‌افزاید! علامه طباطبایی وحی را شعور مرموز می‌خواند و به‌گمان من، هنر مرموز مناسب‌تر می‌نماید.

افزون براین، دلیل مهمی نیز بر خطاپذیری قرآن می‌توان اقامه کرد و آن وجود تعارض‌هایی است که میان علم موجود و آموزه‌های قرآن وجود دارد:

نه در قرآن آمده است که خداوند همه علوم را به پیامبر خود آموخته، نه پیامبر بزرگوار خود چنین ادعا کرده، نه کسی چنین انتظاری داشته است که از الهیات و روحانیات گرفته تا طب و ریاضیات و موسیقی و فلکیات، پیامبر همه چیز را بداند. ... مگر غیر از این است که همه کسانی که دست به تاویل برده‌اند، به ناسازگاری‌های پاره‌ای از ظواهر قرآن با علوم بشری اذعان داشته‌اند؟ مرحوم علامه سیدمحمدحسین طباطبایی در تفسیرالمیزان با صراحت و صداقت علمی تمام، در تفسیر استراق سمع شیاطین و رانده شدنشان با شهاب‌های آسمانی (صافات(۳۷): ۱-۱۰) می‌گوید تفاسیر همه مفسران پیشین که مبتنی بر علم هیات قدیم بوده باطل است و امروزه بطلان آن‌ها عینی و یقینی شده است و لذا باید معنی تازه‌ای برای آن آیات جست. ... آیت الله طالقانی پا را فراتر می‌نهد و در پرتوی از قرآن در تفسیر آیه «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره(۲): ۲۷۵)، آشکارا می‌گوید "دیوانگی را ناشی از تماس و تصرف جن و شیطان دانستن"، از عقاید اعراب جاهلی بوده و قرآن به زبان قوم سخن گفته است. وی اصلاً کوششی در تاویل آیه نمی‌کند و "خطا" را می‌پذیرد، اما مصلحتی را برای ذکر این خطا در قرآن پیشنهاد می‌کند. ... ماجرای هفت آسمان از این‌ها هم روشن‌تر است. بدون استثنا همه مفسران پیشین، آن را به روانی و آسانی بر تنوری‌های هیأت بطلمیوس تطبیق می‌کردند.... من این‌گونه آیات را از جنس عرضیاتی می‌دانم (به تفصیلی که در کتاب بسط تجربه نبوی آورده‌ام) که در رسالت پیامبر و پیام بنیادین دین مداخلیتی ندارند و لذا با آسان‌گیری از آن‌ها درمی‌گذرم. ... دل‌ربایی وحی محمدی نه در آن متشابهات که در سوره‌ای چون حدید است که نامش حدید، اما بافتش حریر است و به تعبیر غزالی از "جوهر" قرآن است، و خدا و رستاخیز و ایمان و انفاق و جهاد و خشوع و زهد و ... را به صلابت و به مهربانی در کنار هم نشانده است. فقط یک بانگ «الْمُ يَا لِّلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ (حدید(۵۷): ۱۶)؛ آیا زمان نرم شدن دل‌ها نرسیده است؟» آن کافی است تا جان‌ها را بجنباند و چراغ ایمان را در خانه دل‌ها روشن کند. (سروش، ۱۳۷۸، الف)

البته این سخنان به معنی هوس‌آلود بودن سخنان او نیست؛ یعنی این گونه نیست که او از روی قصد و غرض و هوا و هوس در وحی الهی دست برده باشد، بلکه این به اقتضای بشری بودن و تاریخی بودن اوست و او چه بخواهد و چه نخواهد تحت تأثیر فرهنگ و دانش عصری خود- که البته حاوی خطاهایی است- سخن می‌گوید:

از پیامبر بگذریم. آدمیان غیرمعصوم (چون شما، چون آیت الله بروجردی و چون بوعلی و سعدی و ناصر خسرو و کانت و دکارت و پوپر)، آیا چون پیامبر نبوده‌اند، پس هر چه

گفته‌اند آلوده به هوا و هوس بوده است؟ به فرض که وحی پیامبر صددرصد بشری و غیرالهی باشد، باز هم نمی‌توان نتیجه گرفت که لاجرم از سر هواس است.» (سروش، ۱۳۸۷، الف)

۴. در نتیجه، وظیفه ما التزام به برخی از آموزه‌ها و عدم التزام به برخی دیگر از آموزه‌های وحی است؛ یعنی وظیفه ما در قبال وحی این است که جنبه‌های عَرْضی دین - یعنی آنچه به انسان و جهان مربوط می‌شود - را از گوهر دین تفکیک کنیم و متناسب با فرهنگ و دانش زمان خود آن، گوهر دین را بازسازی کنیم و بر فرهنگ و دانش ۱۴۰۰ سال پیش جمود نوزیم:

تلقی بشری از قرآن، تفاوت نهادن میان جنبه‌های ذاتی و عرضی قرآن را میسر می‌کند. بعضی از جنبه‌های دین به طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته‌اند و امروز دیگر موضوعیت ندارند. همین امر، به عنوان مثال، درباره مجازات‌های بدنی که در قرآن مقرر شده‌اند، صادق است. اگر پیامبر در یک محیط فرهنگی دیگر زندگی می‌کرد، این مجازات‌ها احتمالاً بخشی از پیام او نمی‌بودند. وظیفه مسلمانان امروز این است که پیام گوهری قرآن را به گذشت زمان ترجمه کنند. ... درک تاریخی و بشری از قرآن به ما اجازه این کار را می‌دهد. اگر بر این باور اصرار کنید که قرآن کلام غیرمخلوق و جاودانی خداست که باید لفظ به لفظ به آن عمل شود، دچار مخمصه‌ای لاینحل می‌شوید.

ب) نقد نظریه دکتر سروش

پیش از نقد گزاره‌های فوق، تذکری را به لحاظ روشی شایسته می‌دانم. برای تحلیل ماهیت هر چیزی (از جمله ماهیت وحی)، با دو رویکرد می‌توان پیش رفت: رویکرد استدلال‌گرایانه و رویکرد پدیدارشناسانه. در رویکرد اول، تبیین مطلب با ارائه استدلال است. منتقدان از این روش با عنوان «تلازم حد و برهان» نام می‌بردند؛ یعنی اگر برهانی بر اثبات چیزی اقامه شد، همان برهان شناختی هم از آن چیز ارائه می‌دهد. مثلاً برهان نظم، افزون بر اثبات وجود خدا، خدا را به عنوان «ناظم» هم معرفی می‌کند. رویکرد دوم با ادله اثباتی وجود شیء کاری ندارد، بلکه ماهیت شیء را بدون هرگونه قضاوت وجودی بررسی می‌کند. در جایی که ما با یک متن سروکار داشته باشیم، رویکرد پدیدارشناسی در قالب یک رویکرد هرمنوتیکی تجلی می‌کند. متن مورد نظر را پیش روی خود می‌گذاریم و با رویکردی هم‌دلانه می‌کوشیم با بررسی کاربردهای واژه در متن، فضای مورد نظر را شناسایی کنیم.

حقیقت این است که دکتر سروش در تحلیل ماهیت وحی، هیچ‌کدام از این دو رویکرد را در پیش نگرفته است؛ یعنی نه یک استدلال منطقی موجه در اثبات هر یک از گزاره‌های فوق ارائه کرده و نه با بررسی هرمنوتیکی متن وحی (قرآن کریم)، به چنین تحلیلی از ماهیت وحی رسیده است، بلکه صرفاً یک مدل پیش‌ساخته ذهنی را - که البته با تلقی مسیحیت تحریف شده از دین مسیح متناسب است - بدون هیچ ضابطه معینی بر وحی مورد نظر اسلام تحمیل کرده است. اگر ایشان می‌خواست رویکرد استدلال‌گرایانه در پیش بگیرد، نخست باید به ادله اثبات ضرورت نبوت می‌پرداخت و سپس متناسب با آن ادله، مفهوم وحی را بررسی می‌کرد و اگر رویکرد هرمنوتیکی داشت، باید از توجیه‌های برون‌متنی مکرری که بر «اثرگذاری امور بیرونی (همچون فرهنگ) در شکل‌گیری متن» مبتنی است خودداری می‌کرد. اکنون تفصیل این ادعا را درباره گزاره‌های مورد بحث ایشان پی می‌گیریم:

۱. امکان القای لفظ در پدیده وحی

در دیدگاه دکتر سروش، هیچ دلیلی بر اینکه «دریافت الفاظ وحی ممکن نیست و پیامبر فقط مضمون وحی را دریافت می‌کند» (سروش: ۱۳۸۶) ارائه نمی‌شود و ادعای یاد شده تنها با یک استبعاد بیان می‌گردد. تنها مطلبی که شاید بتوان به‌عنوان دلیل ایشان بر این مسئله یافت، آن است که ایشان حقیقت وحی را نوعی «تجربه دینی» - به شیوه مطرح در میان برخی متکلمان مسیحی - می‌داند. (سروش، ۱۳۷۸: ص ۳) اما به واقع، دست‌کم در همان ادبیات مسیحی، سه دیدگاه درباره ماهیت وحی ارائه شده است: دیدگاه گزاره‌ای؛ دیدگاه تجربه دینی و دیدگاه افعال گفتاری. و در آثار دکتر سروش هیچ استدلالی در ابطال دو دیدگاه دیگر ارائه نشده است. از این رو، می‌توان گفت که در مباحث دکتر سروش، هیچ استدلالی بر «محال بودن دریافت وحی به نحو کلامی و لفظی» اقامه نشده است.

ایشان گاهی می‌کوشد تحلیل فیلسوفان مسلمان را که گیرنده وحی در شخص نبی را قوه خیال وی دانسته‌اند، به منزله تأیید مبنای خود قلمداد کند، در حالی که آشنایان با فلسفه اسلامی، تفاوت مبنای این فیلسوفان و مبنای دکتر سروش را به‌خوبی می‌دانند. از نظر فیلسوفان مسلمان، افاضه حقایق از عالم بالا گاه افاضه معنا بدون صورت جزئی

است که در اینجا تنها قوه عقل گیرنده است و گاهی افاضه معنا همراه با صورت جزئی است. در اینجا افزون بر قوه عقل، قوه خیال نیز باید وارد کار شود و منظور از این قوه خیال در اینجا، تنها «قوه مُدرک حقایق به نحو جزئی» است و با آن‌گونه خیال‌پردازی و پردازش‌گری که در ادبیات عامه درباره مفهوم قوه خیال معمول است بسیار متفاوت است. از این رو، در دریافت وحی، همچنان «شعور» و ادراک مرموز در کار است؛ نه «هنر مرموز» و پردازش‌های قوه خیال نبی.

اما چرا دکتر سروش چنین استبعادی دارد؟ به نظر می‌رسد همان‌گونه که قرآن کریم پیش‌بینی می‌کند، مشکل اصلی کسانی که استبعادی در پذیرش مفهوم وحی و انزال کلام از سوی خدا بر بشر دارند، مشکل خداشناسی است: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ» (انعام(۶): ۹۱) و ایشان نیز از این قاعده مستثنا نیست. دکتر سروش می‌گوید «مگر سخن گفتن خدا [غیراز طریق القای مضمون و تبدیل مضمون به کلام توسط شخص نبی] راه دیگری دارد؟ شما اگر راه حل دیگری برای تبیین معضل سخن گفتن خدا دارید، بیان بفرمایید». (سروش، ۱۳۸۷: الف)* اما چرا راه دیگری ندارد؟ تنها چیزی را که می‌توان مبنای جمله فوق دانست، این است که تصور ما از خدا به‌عنوان تصور خدای غیرمتشخص (impersonal) باشد. در واقع، اگر خدا را موجودی «غیرمتشخص» (impersonal) بدانیم، «سخن گفتن خدا» معنایی نخواهد داشت، بلکه ناشی از یک خطای معرفتی خواهد بود که اوصاف انسانی (مثل سخن گفتن) به خدا نسبت داده شود.**

* این مشکل را پیش‌تر نیز مطرح کرده بود: «به اشاره بگویم که کلام پیامبر را عین کلام باری دانستن،

بهترین راه برای حل مشکلات کلامی تکلم باری است». (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۴)

** در مباحث جدید غربیان در حوزه فلسفه دین، بین خدای متشخص و خدای غیرمتشخص فرق می‌گذارند. مقصود آن‌ها از خدای متشخص - که گاه از آن به خدای انسان‌وار نیز تعبیر می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۲۷) - خدایی است که برخی صفات انسانی مانند علم، خیر بودن، رابطه برقرار کردن و... را داراست؛ در حالی که خدای غیرمتشخص، تنها واجب‌الوجود است و هیچ یک از مفاهیمی را که ما آن‌ها را در مورد انسان هم به کار می‌بریم ندارد. (پترسون، ۱۳۷۶: ص ۱۰۷-۱۱۰) اما آنچه به چنین تفکیکی انجامیده، این است که در ادبیات این اندیشمندان، الهیات از وجودشناسی جدا شده است. از این رو،

این مبنای ناگفته ایشان را به دو گونه می‌توان نقد کرد: یکی نقد ایجابی است که نشان دهیم آیا تصور خدای متشخص (Personal) از نظر فلسفی قابل دفاع است که این بحث، مجال مفصلی می‌طلبد. فقط اشاره می‌کنم در فلسفه اسلامی، چون تمامی صفات کمالی انسان، در یک تحلیل وجودشناختی، از حد ماهیت انسانی فراتر می‌روند و یک معنای وجودشناختی می‌یابند که در مفهوم انسانی آن‌ها منحصر نیست، لذا قابلیت می‌یابند که به کامل‌ترین شکل در مورد خداوند اطلاق شوند و اطلاق این صفات بر خداوند، مستلزم تنزل دادن خدا در حد یک مفهوم انسانی نیست.

دوم، نقد سلبی و نقضی است؛ اگر فرض کنیم حق با دکتر سروش است و خدای متشخص، خدای حقیقی نیست، بلکه خداوند به واقع غیرمتشخص است، آن‌گاه این اشکال مهم برای نظریه دکتر سروش پیش می‌آید که مگر خدایی که در قرآن کریم معرفی می‌شود خدای متشخص نیست؛ خدایی که نه تنها علیم و قدیر و حکیم است، بلکه سمیع و بصیر و رحمان و رحیم و منتقم و جبار و... نیز هست. اگر پیامبر اکرم در شهود خدا نیز به خطا رفته است، پس سخن از «بینش ملکوتی و علم به اسرار ربوبی» برای پیامبر و نیز اعتبار پیامبر را در مکاشفه‌های الهی او دانستن چه وجهی دارد؟ اگر خدا به واقع غیرمتشخص است و نمی‌تواند سخن بگوید، پس نمی‌تواند سمیع و بصیر و رحمان و رحیم و... نیز باشد. پس چگونه «پیامبر چشم باطنش را گشوده و جانش پر از خدا شده و هر چه می‌بیند و می‌گوید خدایی است»؟ در حقیقت «خدا را آن گونه که باید نشناختند که گفتند خداوند مطلبی را بر بشری نازل نکرده است». (انعام(۶): ۹۱)

همچنین اگر به واقع پیامبر سازنده واژه‌ها باشد، تمسک به توحید افعالی نمی‌تواند

وجودشناسی عمیقی در کار نیست که بتواند تحلیلی وجودشناختی از صفات فوق ارائه دهد و از آن‌ها، نه معنای‌ای صرفاً در حد ماهیت انسانی، بلکه معنای‌ای فراانسانی و وجودی ارائه کند؛ لذا آنها خود را بین یک الهیات صرفاً تنزیهی و یک الهیات صرفاً تشبیهی مخیر دیده‌اند و پنداشته‌اند توصیف خداوند با این اوصاف، تنها در یک نگرش «شبهه انسان‌پنداری» از خداوند قابل ارائه است. البته معدود فیلسوفان دین بوده‌اند که کوشیده‌اند میان تشخص و انسان‌وار بودن تفکیک کنند (ر.ک: جان هیک، ۱۳۷۲: ص ۳۶-۳۸) هرچند تبیین وجودشناختی مناسبی از این تفکیک ارائه نداده‌اند.

اسناد این کلام به خدا را موجه سازد؛ زیرا براساس توحید افعالی، نه تنها پیامبر و سخنان او، بلکه هر انسان و هر کلام دیگری، فعل خداست و در این مقام، سخن تمام انبیای دروغین همچون مسیلمه کذاب و محمدعلی باب نیز فعل خدا خواهد بود. بر این اساس، این بیان قرآن کریم که گروهی به خداوند دروغ می‌بندند و «به دروغ می‌گویند به ما وحی شده است»^{*} چگونه ممکن خواهد بود؛ زیرا سخن دروغ پردازان نیز فعل خداست و بنابر استدلال دکتر سروش، چون کلام آن‌ها فعل خداست، پس کلام خدا هم هست. خلط مبحثی که در اینجا رخ داده این است که «فعل غیر از کلام است». فعل ما در طول فعل خدا واقع می‌شود، ولی کلام ما این گونه نیست. کلام هر کس تنها کلام خود اوست. اگر من رفتار شما یا حتی خواسته‌های قلبی شما را برای دیگران حکایت کردم، «کلام شما» را حکایت نکرده‌ام، تنها زمانی «کلام شما» را حکایت کرده‌ام که شما سخن گفته باشید و من آن را برای دیگران حکایت کنم. از این رو، تمامی مطالبی که با استفاده از «الهی بودن طبیعت» در توجیه «کلام خدا بودن سخنان شخصی پیامبر» آمده، بر یک قیاس مع الفارق مبتنی است و بطلان آن روشن است.

۲. محال بودن شاعری برای پیامبر

کاربرد تمثیل شاعری برای تبیین سازوکار وحی و نبوت، تنها مطلب جدیدی است که دکتر سروش پیش‌تر در مباحث «بسط تجربه نبوی» مطرح نکرده بود. شاعر دانستن پیامبر، در ادبیات دکتر سروش با دو تقریر آمده است:

در تقریر اول، ایشان قیافه‌ای پدیدارشناسانه به خود می‌گیرد و می‌کوشد «پدیده وحی را با استعاره شعر توضیح دهد»، اما دقیقاً همین‌جا محل بحث است که چرا از این استعاره استفاده شده است. خود ایشان در جای دیگری تصریح کرده‌اند که ما هیچ راهی برای شناخت درون افرادی مثل پیامبران - که فوق‌العاده با ما متفاوت اند - نداریم که بخواهیم با تشبیه حالتی از حالات آن‌ها به خودمان، اوصاف درونی آن‌ها را دریابیم. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۴۳)

* وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ. (انعام: ۶). (۹۳)

اگر به فرض از این اشکال نیز بگذریم، باز در رویکرد پدیدارشناختی، نخستین شرط چنین استعاره‌هایی این است که خود شیء مورد نظر، این استعاره را برتابد. متن قرآن کریم به صراحت با استفاده از این استعاره در تحلیل شخصیت نبی مخالف است و آن را تهمت منکران نبوت می‌داند که می‌خواهند از اصل نبوت، تحلیل گمراه‌کننده‌ای ارائه دهند.* قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ» (یس (۳۶): ۶۹) یعنی نه تنها ما به او شعر یاد ندادیم و کار او از سنخ شاعری نیست، بلکه اساساً سزاوار نبی نیست که شاعری هم بلد باشد؛ زیرا اگر شاعری بلد بود، افراد، به خطا می‌افتادند و فکر می‌کردند وحی هم چیزی از مقوله شاعری است. در مقابل، قرآن کریم اصرار دارد که وحی به صورت کلامی متعین نازل شده است «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» (زخرف (۴۳): ۳-۴)؛ یعنی این کتاب در جایگاهی که نزد ماست عربی نیست، بلکه [برتر از زبان است و] حقیقتی برتر و خود حکمت است، اما ما بودیم که آن معانی عمیق را در قالب مطالب خواندنی (قرآن)، آن هم به زبان عربی، نازل کردیم. در قرآن به صراحت اعلام می‌شود که پیامبر توان هیچ‌گونه پردازش و هنرورزی در این متن را ندارد: «قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ» (یونس (۱۰): ۱۵) پس استفاده از این استعاره هیچ‌گونه توجیه پدیدارشناختی ندارد.

در تقریر دوم تلاش می‌شود استدلالی براین مطلب ارائه شود: «اگر پیامبر فقط مضمون وحی را می‌گیرد و خود او باید این مضمون را به کلام تبدیل کند، باید هنر شاعری داشته باشد تا بتواند الفاظ را متناسب با درک فرهنگی و عصری خود برای آن معانی آماده کند». این استدلال نیز از دو جهت قابل مناقشه است: یکی از جهت نقضی و آن اینکه آیا تنها شاعران هستند که مضامین مورد نظرشان را در قالب کلام می‌ریزند، یا دیگر انسان‌ها نیز همین کار را می‌کنند؟ آیا دانشمندان و فیلسوفان مضامین خود را در قالب کلام نمی‌ریزند و آیا صرف ریختن مضمون در قالب الفاظ، به عصری شدن و خطا شدن آن نمی‌انجامد؟ مثلاً ریاضی‌دانی که در ۲۰ قرن پیش، مضمون مورد نظرش را با عبارت «دو به اضافه دو برابر است با چهار» در قالب کلام ریخته است، در این تکلم

* ر.ک: انبیا (۲۱): ۵؛ طور (۵۲): ۲۰؛ حاقه (۶۹): ۴۱؛ صافات (۳۷): ۳۶.

تحت تأثیر فرهنگ عصر خود است و از همین روی، این جمله او خطاپذیر است؟ البته مشکل دکتر سروش عمیق‌تر از این است. به نظر می‌رسد ایشان براساس پذیرش همان نگرش خدای غیرمتشخص، مبنای خاصی درباره مفهوم و چگونگی نبوت دارد که به چنین موضعی کشیده شده است. درباره نبوت، نگرش رایج - که با براهین فلسفی اثبات می‌شود - استدلال می‌کند که اولاً انسان افزون بر هدایت عقلی، نیازمند هدایت‌های دیگری هست؛ ثانیاً وجود صفاتی همچون حکمت و رحمت در خدا قابل اثبات است؛ آن‌گاه نتیجه گرفته می‌شود که چون انسان به واقع چنین نیازی دارد، خدا به اقتضای حکمت و رحمانیتش آن نیاز را به یقین برآورد می‌سازد؛ یعنی هدایت وی را به گونه‌ای معتبر در اختیار او قرار می‌دهد و این همان وحی است. اما نگرش دیگر (برپایه تصور خدای غیرمتشخص در ادبیات دوره مدرن و ادبیات بودایی) این است که خدا عنایت خاصی به انسان ندارد و برنامه‌ای برای هدایت او در نظر نگرفته است؛ زیرا صفت حکمت و رحمانیت از آغاز در مورد خدا پذیرفته نمی‌شود. اما در میان انسان‌ها گروهی هستند که با تکاپوهای شخصی می‌کوشند از عالم بالا خبری به دست آورند. اینها از نظر روان‌شناختی دو دسته‌اند: برخی درون‌گرا هستند و اگر به مکاشفه‌ای رسیدند، اصراری بر افشای آن ندارند؛ گروه دیگر افرادی برون‌گرا هستند و می‌خواهند هر چه دارند در اختیار دیگران قرار دهند. آن‌ها به سبب روحیات درونی‌شان در خود احساس رسالتی می‌کنند و به خاطر مکاشفه‌هایشان که داشته‌اند گمان می‌کنند که مأموریت دارند که مکاشفه‌ها را بازگویند و در جامعه تحول ایجاد کنند.* البته بیان مکاشفه‌های اینها نیز چون از مسیر ذهنیات و شخصیت آن‌ها می‌گذرد، بار فرهنگی و تاریخی محیط خود را بر دوش می‌کشد.

نگرش فوق‌اولاً از ضعف مبانی وجودشناختی و تقلیل پدیده‌های عرفانی در سطح تحولات روان‌شناختی برخاسته است؛ ثانیاً بر این فرض مبتنی است که خدای حکیمی در کار نیست که بخواهد برنامه‌ای برای هدایت انسان داشته باشد. از این رو، ورود

* . ابتدای نظر دکتر سروش بر این دیدگاه، به‌خوبی در مقاله بسط تجربه نبوی مشهود است. (ر.ک:

هرگونه خطا در ادراک‌های این گونه افراد، با هیچ منعی در نظام هستی مواجه نمی‌شود. اما اگر به صفت حکمت و رحمانیت، توجه جدی شود، محلی برای چنین تبیینی باقی نمی‌ماند. شاید به همین دلیل است که قرآن کریم ارسال پیام آسمانی را گاه ناشی از وصف رحمانیت خدا معرفی می‌کند: «وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ» (شعرا(۲۶): ۵) و مشکل اصلی منکران نبوت را همین می‌داند که آن‌ها خدا را با عنوان خالق (و دیگر صفت‌های وجودی محض) قبول دارند، ولی به عنوان رحمان نمی‌پذیرند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا» (فرقان(۲۵): ۶۰)؛ و گاهی نیز تأکید می‌کند که وصف حکمت در انزال این پیام‌ها به صورت کتاب نقش داشته است: «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ». (هود(۱۱): ۱) در نتیجه، اگر ما به وصف رحمانیت و حکمت برای خدا قائل باشیم - حتی اگر معتقد شویم که آنچه به پیامبر می‌رسد، مضمون وحی است و نه الفاظ وحی، باز- باید انتخاب الفاظ را کاملاً مطابق با مضمون اصلی بدانیم تا دقیقاً پیام الهی به انسان‌ها منتقل شود. به این ترتیب، دیگر جایی برای شاعری پیامبر باقی نمی‌ماند.

۳. خطا ناپذیری وحی

دکتر سروش به ظاهر برای نشان دادن خطاپذیری وحی از دو استدلال بهره برده است که هر دو قابل مناقشه جدی است. استدلال اول بر بشری بودن بخشی از فرآیند وحی مبتنی است و استدلال دوم، به برخی از تعارض‌های ظاهری میان قرآن و علوم روز تمسک می‌کند.

استدلال اول این است که پیامبر بشر بود و به عنوان یک بشر و با هنر شاعری، مضمون وحی را به کلام تبدیل می‌کرد و همچون هر بشر دیگری تحت تأثیر فرهنگ و زمان خویش و غوطه‌ور در خطاهای عصری زمان خود بود و به این ترتیب، این خطاها در متن وحی وارد شد. این استدلال به تنهایی تام نیست و نیازمند مقدماتی دیگر است که ایشان به آن‌ها تصریح نکرده و همان‌هاست که به بحث ایشان ایراد جدی وارد می‌کند؛ یعنی حتی اگر بپذیریم که تنها مضمون وحی به پیامبر القا شده است، به لحاظ

منطقی نتیجه نمی‌شود که پیامبر در تبدیل این مضمون به کلام حتماً دچار خطا می‌شود. مقدمه محذوفی که برای تکمیل استدلال ایشان لازم است، این است که «بشری بودن مستلزم خطاکار بودن است»؛ یعنی اگر بشر در تبدیل مضمون به کلام مداخله کند، بی‌گمان خطاهایی در آن کلام پدید می‌آید. اما آیا این مقدمه پذیرفتنی است؟ آنچه در مورد بشر می‌توان گفت این است که «بشر جایز الخطاست»، نه «واجب الخطا»؛ یعنی اینکه «انسان‌ها ممکن است خطا کنند» غیر از این است که «حتماً خطا می‌کنند».*

اگر خطا کردن برای بشر ممکن باشد، نه ضروری، آن‌گاه خطا نکردن هم برای بشر ممکن است و اگر خطا نکردن برای بشر ممکن باشد، آن‌گاه محال نیست که فردی محتوای هدایت را از خدا بگیرد و بدون خطا آن را به کلام تبدیل کند؛ یعنی حتی با فرض اینکه پیامبر تنها مضمون وحی را بگیرد، از نظر منطقی نتیجه نمی‌شود که: «حتماً در تبدیل این مضمون به کلام خطا می‌کند»، بلکه «ممکن است خطا نکند و نه تنها ممکن است، بلکه دلیل هم داریم که خطا نمی‌کند». اینکه چرا چنین انسانی به یقین خطا نمی‌کند، به تبیین ما از مسئله ضرورت نبوت بستگی دارد که بر حکمت و رحمت خدا مبتنی است. در واقع، استدلال دکتر سروش بر اساس یک استقرای ناقص است. ایشان دیده‌اند که خودشان و اطرافیانشان گاهی تحت تأثیر فرهنگ حاکم مرتکب خطاهایی شده‌اند. آن‌گاه گمان کرده‌اند پس هر انسانی که در فرهنگی واقع شده باشد، بی‌گمان تأثیرات خطاسازی را از آن فرهنگ بر اندیشه وی می‌توان یافت؛ چه خوب بود که ایشان این توصیه مولوی را جدی می‌گرفتند که: «کار پاکان را قیاس از خود مگیر».

از نظر پدیدار شناختی نیز موضع ایشان مردود است، یعنی ادعای ایشان خلاف صریح مضامین وحی موجود (قرآن کریم) است. قرآن کریم به صراحت درباره خود می‌فرماید: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»

* وقتی می‌گوییم «انسان ممکن است خطا کند»، یعنی انسان‌ها در ذات خود خطا کار نیستند، بلکه خطا امری عارضی است و ممکن هم هست که انسان‌ها خطا نکنند؛ یعنی خطا نکردن هم برای انسان‌ها ممکن است. اگر کسی این سخن اخیر را انکار کند، باز ملزم به پذیرش آن است؛ زیرا اگر کسی قائل باشد انسان‌ها همواره خطا می‌کنند، همین قول او نیز یک خطا خواهد بود. پس «انسان‌ها همواره خطا می‌کنند» صحیح نیست.

(فصلت (۴۱): ۴۲). اتفاقاً در همین جا وارد نشدن باطل را بر همان حکمت خدا مبتنی کرده است. همچنین قرآن خود را فرقان می‌نامد: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان (۲۵): ۱) و فرقان زمانی می‌تواند جداکننده حق از باطل باشد که در خودش باطل و خطا راه نداشته باشد.

استدلال دوم نیز بر وجود تعارض میان ظواهر قرآن و علوم بشری مبتنی است؛ که این را از باب «ادل الدلیل علی امکان الشیء، وقوعه» شاهد واضحی بر وجود خطا در وحی و عصری بودن مفاد وحی گرفته‌اند. در اینجا دو نکته اهمیت می‌یابد: اولاً خود ایشان می‌گویند: «غرض از خطا، همان مطالبی است که از دیدگاه بشری خطا محسوب می‌شوند؛ یعنی ناسازگار با یافته‌های علمی بشر» (سروش، ۱۳۸۷: الف) اگر به واقع، چنین چیزی در نظر ایشان است، خطای واقعی مدنظر نیست، بلکه «آنچه گروهی به خطا بودنش گمان می‌کنند» در نظر است و این، سالبه به انتقاء موضوع است؛ یعنی بین قرآن و آنچه بعضی خطا می‌پندارند، ناسازگاری هست و معلوم نیست که چرا «آنچه بعضی می‌پندارند» را باید بر قرآن مقدم داشت؟!

اما از دیگر بحث‌های دکتر سروش چنین بر می‌آید که ایشان برخی مطالب قرآن را به واقع خطا و متناسب با معلومات نادرست آن زمان معرفی می‌کند. در پاسخ باید گفت اگر بخواهیم در ظهور ابتدایی کلام متوقف شویم، نه تنها قرآن، بلکه هیچ سخن حکیمانه‌ای بدون تناقض نیست. در همین مباحث، دکتر سروش می‌گوید: «قرآن کلام محمد است» و «قرآن کلام خداست». بی‌گمان این دو جمله در مرحله ظهور ابتدایی متعارض‌اند. ایشان می‌کوشد با شرح و تفصیل‌هایی بگوید که تعارضی در کار نیست. پس در مقابل هر تعارض ابتدایی و ظاهری، دو موضع می‌توان داشت: یکی قبول تعارض و دست برداشتن از یکی از دو طرف مطلب؛ دوم تأمل عمیق‌تر در دو طرف تعارض و تلاش در جمع آن‌ها تا حد امکان. البته راه حل اول همواره ساده‌تر است؛ زیرا که صورت مسئله را پاک می‌کند، ولی آیا «ساده‌تر» بودن، دلیل «صحت» استدلال است* یا دلیل بر شتاب‌زدگی و بسندگی به آگاهی‌های ناقص؟ قرآن کریم چه زیبا این

* خود دکتر سروش در جایی، به خوبی، نبود ارتباط منطقی میان «ساده بودن» و «صحیح بودن» را نشان

اقدام جاهلانه را پیش‌بینی کرده و فرموده است: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَا تَهُمُ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ» (یونس (۱۰): ۳۹). با تأمل، درمی‌یابیم که پذیرش تعارض علم و قرآن، نه دلیل ادعای ایشان، بلکه نتیجه آن ادعاست. اگر کسی قرآن کریم را آمیخته‌ای از حقایق و اوهام تلقی کند، به‌طبع هنگام وقوع هر تعارض ظاهری میان قرآن و علوم روز، دغدغه‌ای برای رفع تعارض نخواهد داشت و تمام تعارض‌های ابتدایی را تعارض حقیقی می‌پندارد، ولی کسی که نزول قرآن را ناشی از حکمت خدا و تنزل علم آفریننده همه نظام عالم می‌داند، نمی‌تواند تعارض میان علوم کشف‌کننده نظام عالم و کلام آفریننده عالم را بپذیرد. از این رو، در مواجهه با هر تعارض ابتدایی، می‌کوشد بررسی کند که آیا عالم در کشف عالم دچار خطا شده یا ظاهر کلام، معنای دیگری دارد که از آن غفلت شده است. البته این راه حل دشوارتر از پاک کردن صورت مسئله است، ولی دشواری یک راه حل، دلیل بر کذب یا متقن نبودن آن نیست.

۴. نتیجه عملی: تفکیک ذاتی و عرضی دین یا گشودن باب «نؤمن ببعض و نکفر ببعض».

دکتر سروش نتیجه بحث خود را تفکیک ذاتی و عرضی دین می‌داند، ولی پیش‌تر روشن شد که آنچه تفکیک می‌شود، نه ذاتی و عرضی دین، بلکه اعمال سلیقه‌های شخصی در گزینش مطالب وحی است. به‌راستی اگر وحی امری خطاپذیر باشد، چرا باید بدان تمسک جوئیم و ذاتی آن را به دست آوریم. از کجا معلوم که این خطا در امور ذاتی وحی وارد نشود. اتفاقاً نه تنها براساس مبانی دکتر سروش، بلکه در متن بحث‌های ایشان می‌توان شواهدی از ورود خطا در قسمت ذاتی دین نیز ارائه داد. ایشان به ظاهر رأی برخی مفسران نامعلوم - که معلوم نیست چنین مفسرانی در واقع باشند یا اینکه تنها ساخته ذهن ایشان است - را برمی‌گزیند که «وحی تنها در مسائل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و قواعد عبادت خطاپذیر نیست» (سروش، ۱۳۸۶)؛ یعنی اینها ذاتیات دین هستند، اما در مباحث ایشان در هر سه مورد خطاهایی یافت می‌شود:

ایشان در باب صفات الهی، تکلم خدا را اساساً بی معنی قلمداد می‌کند؛ که گفتیم اساساً دیدگاه ایشان بر پذیرش خدای غیرمتشخص مبتنی است، نه خدای حکیم و رحمان. وی در مورد حیات پس از مرگ، به صراحت تعبیر «حورٌ مقصوراتٌ فی الخیام» را ناشی از فرهنگ عربی عصر پیامبر اکرم - و نه لزوماً بیان واقعیت - معرفی می‌کند و در مورد قواعد عبادت نیز، تقویم قمری اسلام را که تعیین وقت‌های عبادت با آن انجام می‌شود، تحت تأثیر فرهنگ عربی آن زمان - نه بر آمده از حقیقتی در متن عالم واقع - معرفی می‌کند.

در حقیقت، نوع نگاه دکتر سروش به مسئله خداشناسی و نفی تدبیر الهی برای ارسال نبی (یعنی نفی حکمت)، زیربنای تمامی مسائل فوق است و برخلاف ادعا، نه تنها معیاری برای تفکیک ذاتی و عرضی دین ارائه نمی‌شود، بلکه اساساً این تفکیک را به فرهنگ و سلیقه افراد وابسته کرده است که هر کس متناسب با فرهنگ و سطح آگاهی خود، هر جایی از وحی را که می‌خواهد برگزیند و هر جایی را که به نظر شخصی‌اش با گوهر دین‌داری ناسازگار باشد (که این گوهر نیز چیزی جز سلیقه و پسند شخصی افراد در زمینه وحی نیست) به اسم عرضیات دین دور بریزد. پذیرش خطا و این‌گونه گزینشی عمل کردن در قبال وحی، بدین معناست که «همه وحی به تمامه پذیرفتنی نیست» و ما نیاز نیست به همه قرآن ایمان بیاوریم، بلکه: «نومن ببعض و نکفر ببعض». (نساء(۴): ۱۵۰)

اکنون تنها یک پرسش مهم پیش روی دکتر سروش باقی است؛ پرسشی که هیچ‌گاه ایشان بدان پرداخته است و شاید هرگز بدان نپردازد:

اگر قرآن حاوی خطاهایی است (هر چند آن‌ها را امور عرضی وحی بدانیم)، بنا به ادعای خود قرآن، دیگر این کتاب از سوی خدا نیست، بلکه یک متن ساختگی و دروغین است: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء(۴): ۸۲) و اگر چنین باشد، آن‌گاه پیامبر اکرم - نعوذ بالله - یک دروغ‌گوست و نباید به سخن او وقعی نهاد؛ آن‌گاه دیگر دلیل موجهی برای مسلمان بودن (یعنی پذیرش نبوت پیامبر اکرم و پیروی از وی) باقی نمی‌ماند. پس چرا باید «مسلمان» باقی ماند؟ قرآن کریم کسانی را که به نبوت حقیقی و صدق کامل نبی و رسول الهی بودن پیامبر اکرم اعتقاد ندارند،

ولی در عین حال ابراز می‌کنند که نبوت را قبول دارند، «منافق» می‌نامد: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (منافقون (۶۳): ۱). یکی از ویژگی‌های بارز منافقان این است که تنها به برخی از آموزه‌های وحی ایمان می‌آورند و می‌خواهند راهی میانه در پیش گیرند: «وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (نساء (۴): ۱۵۰). در ادبیات قرآن کریم، صرف اینکه کسی گمان کند که سخنش کفرآمیز نیست و حتی سوگند یاد کند که از کفر به دور است، دلیل کافی برای مؤمن بودنش نخواهد بود: «يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ أُولُوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا» (توبه (۹): ۷۴). مهم‌ترین پیچیدگی این‌گونه منافقان آن است که امر بر خودشان نیز مشتبه می‌شود؛ حتی چه بسا گمان کنند که اقدام آن‌ها به اصلاح جامعه می‌انجامد یا ایمانشان از ایمان عموم مردم بالاتر است؛ زیرا ایمان آن‌ها روشن‌فکرانه است، نه عوامانه، ولی در همه این زمینه‌ها بر خطا باشند و خودشان هم متوجه نباشند:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ. (بقره (۲): ۱۱-۱۳)

اکنون پرسش این است که آیا این نظریه دکتر سروش، نوعی مبناسازی برای جریان نفاق نیست که شعار اصلی‌اش «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» است؛ هرچند شاید خود ایشان نیز آگاهانه چنین قصدی نداشته باشد؟

نتیجه‌گیری

چندی پیش دکتر عبدالکریم سروش بحث‌هایی را که نزدیک به یک دهه پیش با عنوان «بسط تجربه نبوی» مطرح کرده بود، با افزودن تمثیل وحی به شاعری، دوباره مطرح کرد. دیدگاه ایشان را می‌توان در چهار جمله خلاصه کرد: (۱) آنچه پیامبر دریافت می‌کند، مضمون و محتوای وحی است، نه الفاظ وحی؛ (۲) کار پیامبر و ماهیت وحی، همچون کار شاعران است؛ (۳) فرهنگ و شخصیت و دانش نسبی پیامبر در ارائه مفاد وحی تأثیر می‌گذارد و وحی را خطاپذیر می‌سازد؛ (۴) در نتیجه، وظیفه ما التزام به برخی از آموزه‌ها و التزام نداشتن به برخی دیگر از آموزه‌های وحیانی است. در مقاله

حاضر نشان داده‌ایم که ایشان در تبیین دیدگاهشان، نه ادله متقنی ارائه کرده و نه مشی پدیدارشناسانه در پیش گرفته‌اند، بلکه تنها کوشیده‌اند تحلیلی را که در میان برخی متکلمان جدید مسیحی درباره وحی از دیدگاه مسیحیان کنونی - که شخص محور است نه متن محور - رایج است، با بیان خطیبانه‌ای بر وحی مطرح در اسلام تطبیق دهد و بدین ترتیب، توجیهی برای ورود خطا در قرآن کریم و عدم ضرورت التزام به تمامی آموزه‌های آن تدارک ببیند. گفتیم همان‌گونه که قرآن کریم نیز پیش‌بینی کرده است، این سنخ تحلیل‌ها از وحی که در واقع به نفی حجیت وحی می‌انجامد، ناشی از ضعف در مبانی خداشناسی طرفداران آن است که از سویی نمی‌توانند وجود خدای رحمان و حکیم را که برای هدایت انسان‌ها برنامه دارد، باور کنند و از سوی دیگر، حاضر نیستند نام خود را از فهرست مسلمانان خط بزنند و در پی راهی در این میانه می‌گردند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۲. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *فلسفه علم الاجتماع*، تهران، نشر نی.
۳. _____، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط.
۴. _____، ۱۳۸۶، *کلام محمد*، گفت و گوی خبرنگار هلندی با عبدالکریم سروش. در: www.drseroush.com
۵. _____، ۱۳۸۷ الف، *بشر و بشیر* - اولین پاسخ دکتر عبدالکریم سروش به آیت الله جعفر سبحانی. در: www.drseroush.com
۶. _____، ۱۳۸۷ ب، [بدون عنوان] دومین پاسخ دکتر عبدالکریم سروش به آیت الله جعفر سبحانی. در: www.drseroush.com
۷. _____، ۱۳۸۱، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم، بوستان کتاب.
۸. _____، ۱۳۸۱، *وحی و افعال گفتاری*، قم، انجمن معارف ایران.

۹. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر.
۱۰. هیک، جان، ۱۳۷۲، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد. تهران، الهدی.
- همچنین برای مطالعه بیشتر ر.ک: مقالات زیر در سایت دکتر سروش به آدرس:
www.dr.soroush.com
۱۱. ایازی، سیدمحمدعلی، خداوند قرآن را برای زمان و مردمی خاصی قرار نداده است.
۱۲. حسینی طباطبایی، مصطفی، وحی و مکاشفه عرفانی.
۱۳. خرمشاهی، بهاءالدین، پاسخ‌هایی به قرآن‌ستیزان.
۱۴. رحمانی، تقی، نگاهی به متدولوژی‌های غربی و فهم قرآن.
۱۵. سبحانی، جعفر، دکتر سروش به آغوش اسلام برگردد (اولین نامه آیت الله سبحانی به عبدالکریم سروش).
۱۶. سبحانی، جعفر، [بدون عنوان] دومین نامه آیت الله سبحانی به عبدالکریم سروش.
۱۷. عبدالرحیم زاده، نعمت‌الله، بشیر و نذیر (۱) و (۲).
۱۸. قائمی نیا، علیرضا، «سروش» دیگر یک اصلاح‌گر دینی نیست.
۱۹. مظاهری سیف، حمیدرضا، این ادعا که الهام از نفس پیامبر می‌آید متأثر از بودیسم است.
۲۰. مهاجرانی، سیدعطاءالله، قرآن کلام خداوند (۱) و (۲).
۲۱. نصری، عبدالله، آتش بر خرمن نبوت.