

نقدی بر نقد

نه طوطی مُقلِّد، نه زنبور مُولِّد

عبدالله نصری*

چکیده

در این مقاله آراء دکتر عبدالکریم سروش درباره وحی مورد بررسی قرار گرفته است. سروش با فروکاستن وحی به تجربه نبوی، قدسیت وحی را کنار نهاده و آن را یک امر انفسی تلقی می‌کند.

سروش به دنبال حل مشکلات کلام باری تعالی است و می‌کوشد تا تبیین طبیعی‌ای از وحی ارائه دهد. در این تبیین پیامبر هم نقش صورت‌دهی به وحی را دارد و هم در مضامین وحی دخالت می‌کند و از آن جا که دانش پیامبر محدود است و قرآن نیز کلام اوست، از این رو در قرآن خطاهای بسیاری راه یافته است. این نوع نگاه به وحی و قرآن نیز موجب می‌شود تا سروش تفسیری خاص از اعجاز قرآن ارائه دهد.

سروش در دفاع از نظریه خود دو مدل از وحی را مطرح می‌کند. در یکی، که به زعم وی تفسیر سنتی از وحی است، پیامبر مانند طوطی مقلد در نظر گرفته می‌شود، اما در مدل دوم که مورد نظر سروش است، پیامبر چونان زنبور مولد در نظر گرفته می‌شود که خود در تولید وحی دخالت دارد. در این مقاله با نقد نظریه سروش بر این نکته تأکید

* استاد دانشگاه علامه طباطبایی



تبیین طبیعی وحی

سروش به دنبال حل مشکلات کلام باری است. هر چند او به دقت مشخص نمی کند، که مشکلات کلام الاهی چیست که برای حل آن باید نظریه جدیدی ارائه کرد، اما از فحوای مطالب او چنین برمی آید که مراد وی تبیین طبیعی وحی است؛ یعنی رابطه بعد ماورای طبیعی وحی با بُعد طبیعی آن. از نظر سروش «تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا»، مسئله‌ای اساسی است که اگر گشوده نشود، کلام باری با مشکلات بسیار مواجه خواهد شد.

به هر جهت باید ابتدا مشکلات کلام باری تعالی را مشخص کرد تا سپس نشان داده شود که چرا برای حل این مشکل باید به تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا پرداخت. به چه دلیل اگر برای وحی علت طبیعی ارائه نشود و فقط بر علل ماورای طبیعی آن تاکید شود، برای کلام باری تعالی مشکل پیش می آید؟ و در مقابل اگر ادعا شود که «وحی پدیده‌ای است که با محیط منطبق می شود و کاملاً رنگ محیط را به خود می گیرد» دیگر مشکلی برای کلام الاهی پیش نخواهد آمد. متکلمان و فیسوفان که از مشکل کلام باری سخن به میان آوردند، مرادشان این بود که چگونه وحی یا کلام الاهی که امری مجرد است، به قالب الفاظ و کلمات درمی آید. اما سروش به دنبال حل این مسئله است که نسبت محتوای وحی با محیط اجتماعی چیست؟ اینها دو مسئله هستند، نه یکی. فیلسوفان و متکلمان به دنبال پاسخ به پرسش اول بودند، اما سروش به دنبال پاسخ به پرسش دوم است و گاه نیز میان این دو پرسش خلط می کند.

در این جا این بحث مطرح است که آیا برای پاسخ گویی به پرسش دوم باید به پرسش اول هم پاسخ گفت یا نه؟ آیا پاسخ به این دو پرسش در ارتباط با یکدیگر است یا به هر یک می توان پاسخ جداگانه‌ای داد. به بیان دیگر، لازم نیست که با یک نظریه به هر دو پرسش پاسخ داد. به زعم سروش چون در تبیین پدیده‌ها به دنبال علل طبیعی آنها هستیم در باب وحی نیز باید ریشه طبیعی آن را جست و جو کنیم.

مگر هر چه در طبیعت رخ می دهد علل طبیعی ندارد، پس چرا وحی نازل بر پیامبر از این قاعده مستثنا باشد و بی واسطه طبیعت، به ماورای طبیعت مستند گردد.

در واقع سروش برای حل این معضل، نظریه تجربه نبوی را مبنی بر نقش پیامبر در ایجاد وحی مطرح می کند. باید از سروش پرسید که اگر کسی ادعا کند که پیامبر در ایجاد وحی و تولید قرآن





نقش نداشته و فقط دریافت کننده وحی بوده، آیا لازمه سخن او این است که وحی بی واسطه طبیعت به ماورای طبیعت مستند شده است؟! از نظر سروش باید یک سلسله علل طبیعی چون نفس پیامبر، جامعه و زمانه او، دانش و زبان او را در وحی دخالت داد تا وحی تبیین طبیعی پیدا کند. اگر کسی ادعا کند که نفس پیامبر و دانش او در تولید وحی دخالت نداشته، اما زبان و فرهنگ زمانه به گونه‌ای در وحی انعکاس یافته، آیا وی از تبیین علل طبیعی وحی سر باز زده است؟ آیا باید مجموعه عواملی را که سروش ذکر می‌کند در وحی دخالت داد یا این که اگر برخی از آنها مانند نقش زبان عربی را در وحی بپذیریم و برخی را نپذیریم، تفسیری معقول از تبیین وحی ارائه داده ایم. دخالت علل طبیعی را در پیدایش وحی نمی‌توان انکار کرد، اما نباید وحی را ثمره شخصیت پیامبر دانست. به‌زعم سروش همان‌گونه که باران طبیعی نازل می‌شود، باران وحی هم نازل می‌شود، اما برای تبیین نزول کلام الاهی باید «هم کلام و هم نزول را به‌معنای مجازی بگیریید تا گره‌ها گشوده شود، یا هم کلام و هم نزول را به‌معنای حقیقی آن بگیریید تا در وادی بی‌پایان دشواری‌ها سرگردان بمانید».

به‌زعم سروش اگر مراد از کلام الاهی را الفاظ انسانی در نظر بگیریم، مشکلی پیش نخواهد آمد، اما اگر کلام الاهی را به‌معنای الفاظ انسانی در نظر بگیریم «در وادی بی‌پایان دشواری‌ها سرگردان خواهیم شد.» در این جا نیز سروش مشخص نمی‌کند، اگر مراد از نزول کلام الاهی، الفاظ انسانی باشد، به چه دلیل دشواری‌های بی‌پایان پیدا خواهد شد، اما اگر مراد از نزول کلام الاهی، الفاظ انسانی نباشد، هیچ مشکلی پیش نخواهد آمد. به چه دلیل باید کلام را به‌صورت مجازی به خدا نسبت داد نه به‌صورت حقیقی.

از نظر سروش، کلام به‌صورت حقیقی برخاسته از شخصیت پیامبر است و چون شخصیت پیامبر الاهی شده، پس می‌توان کلام او را به‌نحو مجازی به خدا نسبت داد. سروش به این نکته توجه ندارد که اگر هم برخی از متکلمان اشعری برای حل مشکل کلام باری گفته‌اند که باید الفاظ وحی را به‌صورت مجازی به خدا نسبت داد، منظور آنها این نبوده که پیامبر تولیدکننده وحی بوده و کلام از پیامبر بوده نه از خدا، بلکه مراد آنها این بوده که خداوند وجود پیامبر را به‌گونه‌ای ساخته که کلام مجرد الاهی به‌وسیله او به‌صورت الفاظ انسانی درمی‌آید و الفاظ انسانی حکایت از کلام مجرد الاهی است، نه آن که خود کلام الاهی ساخته شده شخصیت پیامبر باشد. حداکثر حرف برخی متکلمان این بوده که پیامبر در صورت‌دهی به وحی نقش داشته، نه در تولید آن.



در بحث از کلام الاهی چند فرض قابل ذکر است:

۱) کلام الاهی به صورت الفاظ انسانی نازل می شود.

۲) کلام الاهی از سوی پیامبر، لباس الفاظ انسانی بر تن می کند.

۳) کلام الاهی چیزی جز نشأت روحی و فکری پیامبر نیست.

در فرض اول، بحث بر سر این موضوع است که هم مضمون کلام الاهی و هم صورت دهی به آن از خداست و پیامبر در هیچ یک از آنها نقشی ندارد. در فرض دوم این بحث مطرح است که مضمون کلام از خداست، اما صورت دهی آن با پیامبر است. در فرض سوم مسئله این است که هم مضمون و هم صورت دهی از پیامبر است.

در واقع سروش با پذیرش فرض سوم می خواهد مشکل کلام الاهی را حل کند. به گفته او اگر بپذیریم که «قرآن محصول کشف پیامبرانه محمد بن عبدالله (ص) است» و «جوشش و جنبش ضمیر محمد و تلاطم دریای دل او بود که به کشف وحی منجر می شد» در این صورت تبیین طبیعی ای از وحی ارائه شده و مشکلات کلام باری حل خواهد شد. در حالی که با پذیرش فرض های اول و دوم هم می توان به تبیین طبیعی از وحی پرداخت، بدون آن که مشکلات پذیرش فرض سوم پیش آید. به هر روی مراد آن است که هیچ ضرورت منطقی ایجاب نمی کند که فقط فرض سوم پذیرفته شود تا وحی تبیین طبیعی پیدا کند.

مدل وحی

سروش برای دفاع از نظریه خود دو مدل از وحی ارائه می دهد. در یکی پیامبر مانند طوطی مقلد فرض می شود و در دیگری چونان زنبور موکد.

مدلی از وحی پیامبر را ناقل و قابل محض می داند و نسبت خطیب و بلندگو را میان خدا و پیامبر برقرار می کند و موضوعیت و مدخلیت قلب و ضمیر پیامبر را در فرآیند وحی به صفر می رساند و فرشته ای را چون پیک پرنده ای دائم در رفت و آمد میان خدا و رسول می انگارد و میان باعث و مبعوث بُعد را به جای قرب می نشاند و رسول را مقلد جبرئیل می خواهد و تصویری سلطان وار از خدا و رعیت وار از مردم دارد و سخن گفتن را برای خدا همچون سخن گفتن برای آدمیان تجویز می کند و تشبیه را به جای تنزیه می نشاند، البته با رأی فوق ناسازگاری دارد.



به زعم او، همان گونه که ساختمان وجودی زنبور در عسل سازی موضوعیت و مدخلیت تام دارد، شخصیت پیامبر هم در تولید وحی موضوعیت و دخالت کامل دارد. همان گونه که زنبور عسل از گل ها و گیاهان تغذیه می کند تا عسل تولید کند، پیامبر هم «از مواد و مصالح محدود زمان و مکان خود بهره می برد» تا وحی را تولید کند.

آیا معقول تر و طبیعی تر نیست که گمان کنیم شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره بود، هم کاشف بود، هم مدرّس، هم گوینده، هم شنونده، هم واضع و هم شارع؟ یعنی خداوند فقط معلم را فرستاده بود. بقیه هم دائرمدار تجربه ها و واکنش های او بود. این معلم چنان مهیا و مجهز بود که نیک می دانست چه بکند و چه بگوید و البته بشر بود، با همه احوال بشری، گاه دروس عالی می داد و گاه اسیر شاگردان شیطان می شد. گاه بر سر وجد می آمد و گاه دچار ملال می شد. گاه سخن را پست می کرد و گاه اوج می گرفت. چون زنبوری از همه چیز تغذیه می کرد: از کشف های متعالی معنوی و از پرسش ها و واکنش های شیطنت آمیز و خصمانه مخاطبان و از معلومات خود.

او با یک سلسله تشبیهات و عبارتهای شاعرانه چون «او نحل عالم قدس بود، نه طوطی سدره المنتهی» می خواهد مشکل کلام باری را حل کند، در حالی که برخی از این تشبیهات سد راه استدلال های عقلی است. مگر زنبور و طوطی به عالم قدس و سدره المنتهی راه می یابند که سروش با این عبارتهای شاعرانه، می خواهد نظریه خود را به کرسی تحقیق بنشاند. چه کسی ادعا کرده طوطی وار می توان به سدره المنتهی راه یافت؟

این اشکال بر سروش وارد است که به چه دلیل باید فقط این دو مدل از تبیین وحی را پذیرفت؟ آیا مدل دیگری وجود ندارد؟ آیا با یک منفصله حقیقیه مواجه ایم که یا باید پیامبر را طوطی مقلد فرض کرد و یا زنبور مولد و آیا از نظر منطقی شقّ سوّمی وجود ندارد؟ برخلاف نظر سروش مدل سوّمی هم وجود دارد که فیلسوفان و عارفان از آن مدل تبعیت می کنند، نه از مدل زنبور مولد.

در این مدل پیامبر نه طوطی مقلد است آن گونه که هیچ گونه آگاهی ای از وحی نداشته و حتی نمی داند که چه چیزی را دریافت و ابلاغ می کند و نه زنبور مولد است که خود تولید کننده وحی باشد و خطاهای بسیار هم در وحی وی راه یابد. اساساً آیا سروش با پذیرش خطا در وحی،

می‌تواند مدل زنبور مولد را توجیه کند؟ فعالیت زنبور امری غریزی است. زنبور از خود اختیاری ندارد تا چیزی اکتساب کند، در حالی که در نظریه سروش، پیامبر با توجه به دانش زمانه و تجربه و آگاهی‌های اکتسابی خود به تولید وحی می‌پردازد.

در مدل سوم، پیامبر نه طوطی مقلد است و نه زنبور مولد، بلکه رسولی است که بر اثر تکامل روحی و معنوی و گزینش الهی به مرتبه‌ای می‌رسد که شایستگی دریافت پیام الهی را پیدا می‌کند. در واقع در این مدل شخصیت پیامبر در دریافت وحی موضوعیت دارد، چرا که تا وی به مرتبه قرب ربوبی دست نیابد توانایی دریافت وحی را نخواهد داشت. در این مدل از وحی میان باعث و مبعوث قرب است و نه بعد و رسول هم نه مقلد جبرئیل که معلم وی است.

متافیزیک قرب و وصال

سروش برای اثبات این مطلب که قرآن، کلام پیامبر است و اصلاً میان کلام خدا و کلام پیامبر تمایزی نیست، از رابطه میان خدا و جهان سخن می‌گوید. به این بیان که چون میان خدا و خلق فاصله نیست پس کلام پیامبر عین کلام خداست. سروش این دیدگاه خود را «متافیزیک قرب و وصال» و دیدگاه مخالفان خود را «متافیزیک بُعد و فراق» می‌نامد. به زعم وی، کسانی که از این جدایی سخن می‌گویند دارای متافیزیکی هستند که میان خدا و مخلوقاتش فاصله می‌اندازند. و طرفدار این نظریه «اولاً، باید پیش فرض‌هایش را بیان کند، ثانیاً، دلایلش را» (مجله آفتاب، ش ۱۵، ص ۷۴)

من در طرح خودم، در جهان‌بینی و در باب مسئله خدا و خلق و نسبت این دو، به چنین فاصله‌ای قائل نیستیم و نباید هم قائل بود. منظورم این است که به لحاظ بینش اسلامی، یا دست کم در فلسفه اسلامی، چنین رأیی وجود ندارد. این که این صدا، این وحی، از درون پیامبر می‌جوشیده یا از بیرون پیامبر به او القاء و تزریق می‌شده، فقط در نسبت با ماست. ماییم که چنین بیرون و درونی را مطرح می‌کنیم و بین آنها فرق می‌گذاریم. در مورد خداوند که ما قائلیم همه جا هست و برای او هیچ جایی مناسب‌تر از جای دیگر نیست و هیچ جایی به او نزدیک‌تر از جای دیگر نیست و هیچ جایی به او نزدیک‌تر از جای دیگر نیست، فرقی ندارد بگوییم خداوند از درون پیامبر سخن می‌گوید یا از بیرون پیامبر. به قول مولوی:





این دراز و کوتاهی مر جسم راست چه دراز و کوتاه آنجا که خداست (۵۳۳/۴)
(همان ص ۷۴)

در این جا هم سرش مرتکب مغالطه شده است، چرا که مسئله اصلاً این نیست که خدا از درون پیامبر سخن می گوید یا از بیرون وجود او. هیچ کس با این مسئله مخالف نیست، بلکه مسئله این است که آیا پیامبر علت فاعلی وحی بوده یا علت قابل وحی. نسبت خدا با پیامبر یا کل عالم هستی مربوط به افاضه وجود به همه موجودات و رابطه فاعلیت خدا با مخلوقات است و در این جا میان رابطه خداوند با پیامبر و با دیگر موجودات فرقی نیست. مسئله در این جا مربوط به افاضه وحی به پیامبر است و این که آیا مفیض وحی خداست یا پیامبر؟ کسی که ادعا می کند وحی از درون پیامبر می جوشیده یا وحی ثمره و میوه شخصیت پیامبر است، پیامبر را هم علت فاعلی وحی و هم علت قابل آن می داند، در حالی که در رابطه خدا با موجودات، خدا علت فاعلی است و دیگر موجودات معلول یا قابل اند.

کسی که می گوید وحی از درون شخصیت پیامبر می جوشیده و کسی که می گوید وحی از خارج از وجود پیامبر به او افاضه می شده؛ دو مسئله جداگانه را مطرح می کنند و این هم ربطی به نسبت ما با عالم بیرون و عالم درون ندارد، تا بگوییم درون و بیرون برای ما دو چیزاند، اما برای خداوند یکی هستند.

سروش گاه برای اثبات مطالب خود تصورات عوامانه را نفی می کند و می گوید:
لذا خداوند همانقدر در درون پیامبر است که در بیرون پیامبر. جبرئیل نیز همانقدر در درون پیامبر است که در بیرون پیامبر. این تصور که ملکی مثل پرنده ای یا ملخی پر می زند و نزد پیامبر می آید، تصور صحیحی نیست. (همان، ص ۷۵)
این حرف عوامانه را کدام متفکر مطرح کرده که فرشته وحی مانند پرنده یا ملخی پر می زند و نزد پیامبر می آید تا وحی را به او ابلاغ کند. سخن اهل حکمت این است که به هنگام دریافت وحی، گاه فرشته وحی برای او تمثّل پیدا می کند.

گفتیم که سروش دیدگاه خود را در باب تحلیل وحی «متافیزیک قرب و وصال» و دیدگاه مخالفان خود را «متافیزیک بعد و فراق» می نامد. به زعم وی، طرف داران متافیزیک بعد و فراق معتقداند که پیامبر در وحی دخالت نداشته است، در واقع پیامبر را چونان یک خطیب و بلندگو یا ضبط صوت تصور کرده اند. «یعنی پیامبر چون بلندگو طریقت و ابزاریت محض دارد و این کجا و

نزول قرآن بر قلب محمد (ص) کجا». از آقای سروش باید پرسید که آیا متافیزیک ابن عربی و ملاصدرا که پیامبر را فقط ظرف و قابل وحی دانسته‌اند و نه فاعل آن، متافیزیک بعد و فراق بوده، اما متافیزیک سروش که پیامبر را فاعل وحی می‌داند، متافیزیک قرب و وصال است؟! در مورد این مطلب که تلقی سنتی از وحی، پیامبر را ضبط صوت می‌داند نیز باید گفت که این تشبیه درست نیست، چرا که نیل به مقام دریافت کنندگی وحی، مقام و منزلت کمی نیست که بتوان آن را با ضبط صوت مقایسه کرد. باید خود فرد به چنان مرتبه والایی از کمال دست یافته باشد تا شایستگی دریافت وحی را داشته باشد. از همین جاست که می‌گوییم از جهاتی شخصیت پیامبر در دریافت وحی موضوعیت داشته نه طریقت؛ یعنی شخصیت کمال یافته پیامبر در دریافت وحی موضوعیت دارد؛ باید چشم و گوش پیامبر برزخی شود تا صورت فرشته را ببیند و یا سخن او را بشنود.

سروش گاه برای بیان مطالب خود به جای استدلال از تشبیه استفاده می‌کند، در نسبت خدا با وحی از نسبت باغبان با درخت سخن می‌گوید. همان گونه که باغبان بذر می‌کارد تا درخت میوه بدهد و میوه نیز محصول درخت است، خداوند هم برای ارسال وحی پیامبر را مبعوث می‌کند تا از درون او وحی بجوشد. در مقاله «بشر و بشیر» می‌گوید:

نمی‌گوییم خدا میوه نمی‌دهد. می‌گوییم برای این که خدا میوه بدهد راهش این است که درختی بیافریند و آن درخت میوه بدهد. نمی‌گوییم خدا سخن نمی‌گوید، می‌گوییم برای این که خدا سخن بگوید راهش این است که پیامبر سخن گوید و سخنش سخن خدا شمرده شود.

در این مثال محتوای میوه برخاسته از خود درخت و ثمره آن است، در حالی که در وحی بنا نیست که محتوای آن ثمره وجود پیامبر و اندوخته‌های او باشد. از این روی راه ارسال وحی این است که شخصیت پیامبر پس از رشد و شکوفایی فقط دریافت کننده وحی باشد تا هیچ گونه دخالتی در اصل محتوای وحی نداشته باشد.

او که درصدد است به گونه‌های مختلفی شخصیت پیامبر را در اصل وحی دخالت دهد، در ادامه مطالب فوق می‌گوید:

حتی در همان تصویر خطیب و بلندگو هم، بلندگو بیکار نمی‌نشیند و محدودیت خود را بر صدای خطیب تحمیل می‌کند.



رابطه دیالوگی

سروش برای اثبات نظریه خود مبنی بر جوشش وحی از درون پیامبر بر رابطه دیالوگی وی با محیط اجتماعی در روزگار بعثت تاکید می‌کند. به این بیان که پیامبر با قوم خود سخن می‌گفت، آنها نیز چیزی می‌گفتند و در این گفت و شنودها مطالبی رد و بدل می‌شد که همه آنها بر ذهن و زبان پیامبر تاثیر می‌گذارد و کلام او نیز برخاسته از این تاثیر و تأثرهاست. در واقع، رابطه بسیار نزدیکی میان محتوای وحی با آنچه در حیات پیامبر در جریان بوده وجود داشته است. از پیش مطالبی آماده نشده بود تا پیامبر مأمور باشد که آنها را به مردم ابلاغ کند. آموزه‌های وحیانی متناسب با پرسش و پاسخ‌هایی بوده که در حیات پیامبر میان او و مخاطبانش رد و بدل می‌شده است.

اگر به عایشه تهمت رابطه نامشروع داشتن با مردی دیگر را زده بودند، آیا آیات ابتدای سوره نور نازل می‌شد؟ اگر جنگ احزاب رخ نداده بود، آیات سوره احزاب نازل می‌شد؟ اگر ابولهبی نبود و خود و همسرش با پیامبر عداوت نمی‌ورزیدند، سوره لهب می‌آمد؟ این همه امور غیر ضروری در تاریخ بودند که رخ دادن و رخ ندادنشان یک‌سان بود و حالا که رخ داده‌اند در قرآن هم نشانی از آنها به چشم می‌خورد. (تجربه نبوی، ص ۲۱)

از همین جاست که سروش می‌گوید: وحی انطباق با محیط داشته و به شدت از شرایط فکری و اجتماعی روزگار پیامبر تاثیر پذیرفته است. سروش، انعکاس زبان و فرهنگ روزگار بعثت را دلیل مهمی برای فروکاستن وحی به تجربه نبوی می‌داند. به زعم او اگر وحی را ساخته شده شخصیت پیامبر و دانش او بدانیم، دیگر در تبیین طبیعی وحی و این که چرا از فرهنگ زمانه و زبان عربی بهره گرفته است، دچار اشکال نخواهیم شد. به زعم وی اگر قرآن را یک متن بشری و تاریخی و برخاسته از شخصیت پیامبر بدانیم، در آن صورت:

دیگر شگفت‌زده نمی‌شویم، اگر ببینیم تقویم قرآن، تقویم قمری است و روزه را بر همه آدمیان در ماه رمضان واجب می‌کند (بقره)، برای دیدن صنع خدا همه آدمیان را به تأمل در ساختمان شتر دعوت می‌کند (غاشیه)، یا برای همه آدمیان از ایلاف قریش سخن می‌گوید (قریش)، یا از میان همه آدمیان ابولهب را لعنت می‌کند (مسد)، یا سیه چشمان بهشتی را در خیمه‌های عربی می‌کشاند (الرحمن)، یا سخن از





زننده به گور کردن دختران عرب می گوید (تکویر)... که همه رنگ و بویی عربی و قومی و شخصی دارند.

در نقد مطالب پیش گفته به چند نکته اشاره می کنیم:

۱) اگر بنا بود که قرآن رنگ محیط را نمی گرفت، چگونه باید می بود؟ آیا به صرف آن که در برخی آیات از اوضاع فرهنگی و اجتماعی روزگار پیامبر استفاده نشده می توان نتیجه گرفت که تفسیرش از وحی غلط است و باید وحی را به تجربه دینی فروکاست؟

۲) سروش با صدها آیه گوناگونی که در آنها از خدا، جهان، انسان، معاد و عالم ماورای طبیعت سخن به میان آمده که اصلاً ارتباطی با شرایط فکری و فرهنگی و اجتماعی روزگار پیامبر نداشته چه می کند؟ برای مثال، چندصد آیه در باب معاد وجود دارد که فقط در برخی از آنها برای تصویر بهشت و جهنم از مفاهیم رایج در روزگار بعثت استفاده شده است. حقایق بسیاری در باب مرگ و حیات اخروی انسانها مطرح شده که مردم این روزگار هم از آنها بی خبرند، چه رسد به مردم روزگار پیامبر؟

۳) رابطه دیالوگی میان وحی و برخی شرایط اجتماعی روزگار پیامبر، در جهت گزارش از یک سلسله وقایع تاریخی نبوده است؛ بلکه در جهت ارسال پیام الهی بوده است. از آنجا که خداوند بنا نداشته تا یک سلسله حقایق و آموزه‌ها را به صورت انتزاعی بیان کند؛ از این رو از واقعیات موجود در جامعه استفاده کرده تا پیام‌های الهی را به صورت انضمامی و ملموس ارائه کند. اشاره به برخی از مصادیق برای انتقال بهتر یک سلسله مفاهیم است.

۴) اگر شرایط تاریخی و اجتماعی عامل پیدایش آیات الهی می بود، باید قرآن کریم یک کتاب تاریخی، آن هم با حجمی چندین برابر حجم فعلی خود می بود.

۵) آیا در قرآن برای همه حوادث پیش آمده در دوران رسالت پیامبر آیه نازل شده یا فقط برای برخی از آنها آیه نازل شده است؟ آیا برای همه حوادث جنگ احزاب آیه نازل شده است؟ آیا در قرآن به همه غزوات پیامبر اشاره شده است؟ آیا نه این است که اشاره‌های کوتاه به برخی از حوادث و جنگ‌ها به جهت ابلاغ یک سلسله پیام‌ها بوده نه فقط گزارش‌های تاریخی؟

۶) اشاره قرآن کریم به سرگذشت پیامبرانی چون موسی و عیسی، از یک سو برای ارائه تصویری درست از سیمای این پیامبران بوده است و از سوی دیگر برای مبارزه با تحریفاتی بود که در ادیان آنها صورت گرفته.

۷) سروش با توجه به رابطه دیالوگی پیامبر با قوم خود و نقش شخصیت او می‌گوید که «وحی تابع او بود، نه او تابع وحی». از ایشان باید پرسید که اگر بنا بوده وحی تابع او می‌بود، نه او تابع وحی، وحی باید چگونه می‌بود؟

۸) این که قرآن از برخی مفاهیم و واژگان عصر بعثت بهره برده، برای آن بوده تا مردم عصر نزول با قرآن و پیام‌های آن بهتر آشنا شوند. کتاب الهی که برای همه عصرهاست، نباید نسبت به عصر و زمان نزول خود بی‌اعتنا باشد و در عین حال باید پیام‌های خدا را به گونه‌ای ابلاغ کند که برای آیندگان نیز قابل استفاده باشد. لازمه ارسال پیام ابدی و جاودانی این نیست که شارع هیچ استفاده‌ای از فرهنگ زمانه نکند.

۹) سروش برخی پرسش‌ها به‌ویژه فقهی موجود در متن قرآن را تصادفی و نامطلوب می‌داند. مانند «پرسش از اهله، پرسش از ذوالقرنین و از قاعدگی زنان، و از جنگ در ماه‌های حرام که یا به پیشینه ذهنی و تاریخی جزیره‌نشینان برمی‌گردد یا به شیوه ویژه زندگی‌شان».

در این جا این پرسش مطرح است که به چه دلیل طرح این پرسش‌ها تصادفی و نامطلوب بوده (تجربه نبوی، ص ۷۱) و چرا نباید شارع به آنها پاسخ می‌گفته است؟ با توجه به این که شارع به همه پرسش‌های مردم عصر بعثت در متن قرآن پاسخ نداده باید گفت که طرح برخی پرسش‌ها و پاسخ‌ها ضرورت داشته است. اصلاً ملاک اهمیت و مطلوبیت یا بی‌اهمیتی و نامطلوب بودن یک سلسله پرسش‌ها را چه کسی باید تعیین کند؟ و آیا این پرسش‌ها و هدفی که از طرح آنها دنبال می‌شده، فقط به اعراب جاهلی اختصاص داشته است؟

آیا بهره‌گیری قرآن از مفاهیم خاص در بیان برخی مطالب که سروش آنها را سرچشمه گرفته از فرهنگ زمانه می‌داند، برای انسان امروزی مشکل‌ساز است؟ آیا حدیث هول‌قیامت یا تعبیر وانهادن شتر آستن، آسیبی بر اصل اعتقاد به معاد می‌زند؟ یا صرفاً تشبیهی برای بیان عظمت قیامت است؟ اگر می‌پذیریم که بهره‌گیری از تشبیهات برای بیان مطالب ضروری است، چه اشکالی دارد که از تشبیهات یک فرهنگ خاص استفاده شود؟ آیا استفاده از تعبیرات زبانی عصر بعثت با جاودانگی قرآن در تعارض است؟



شرایط مادی وحی

سروش برای اثبات نظریه خود از یک قاعده فلسفی نیز بهره می‌گیرد. به این بیان که چون هر امر حادثی وابسته به شرایط مادی است، بنابراین، وحی هم باید با توجه به شرایط مادی و تاریخی خاص تحقق پیدا کند.

مگر حکیمان (و از همه بهتر و بیشتر صدرالدین شیرازی) نگفته‌اند که کل حادث مسبوق به ماده و مده هر حادثی در شرایط مادی - زمانی خاصی به وجود می‌آید؟ حادثه وحی محمدی هم در شرایط مادی و تاریخی ویژه‌ای قابل حدوث بوده است و آن شرایط مدخلیت تام در شکل دادن به آن داشته‌اند و نقش علت صوری و مادی وحی را بازگردانده‌اند. (بشر و بشیر)

وحی امری الهی است که در بالاترین مرتبه خود مجرد است و این امر مجرد با فرود به عالم مثال توسط پیامبر به صورت الفاظ و کلمات دریافت و درک می‌شود. گیرنده وحی بشری است که وجود او مسبوق به ماده و مدت است. حدوث وحی هم چیزی جز نزول آن بر قلب یک انسان مادی نیست. لازمه نزول وحی در شرایط مادی و تاریخی خاص این نیست که آن شرایط در اصل مضمون وحی دخالت دارند. در واقع حادثه وحی چیزی جز نزول آن در یک شرایط زمانی و مکانی خاص، بر شخصی که در زمان و مکان معین زیست می‌کند، نیست. و این هم ربطی به دخالت شرایط زمانی و مکانی در محتوای آن ندارد. شرایط خاص تاریخی و اجتماعی زمان نزول وحی فقط در استفاده وحی از زبان و قواعد و ساختار آن در ارائه محتوا دخالت دارد، نه در مضمون آن. به بیان دیگر خداوند مقاصد خود را با توجه به ساختار زبانی روزگار پیامبر بیان می‌کند.

تفسیر عرفانی وحی

سروش برای تأیید نظریه خود همواره به آراء دیگران اشاره می‌کند. این که آیا استشهاد می‌تواند جای استدلال را بگیرد یک بحث است و این که آیا سروش درست استشهاد می‌کند، بحث دیگری است. به علاوه، اگر اجزایی از دو نظریه با یکدیگر مشابهت داشته باشند، آیا می‌تواند



تأییدی برای نظریه خود پیدا کرد، بحث سومی است که در یک بحث دقیق علمی حتماً باید به این سه مسئله توجه داشت.

سروش در لابه‌لای بحث‌های خود همواره از اندیشه‌های عارفان به‌ویژه مولوی سود می‌جوید و حتی در بحث اخیر خود به سخن ابن عربی در فصّ شینی اشاره کرده که می‌گوید: فمن شجرة نفسه جنی ثمرة غرسه: اهل کشف میوه مشاهده را از درخت شخصیت خویش می‌چینند.

این سخن ابن عربی ربطی به نظریه سروش ندارد. این که تا شخصیت عارف تهذیب پیدا نکند، مکاشفاتی به او دست نخواهد داد کجا و این سخن سروش کجا که قرآن میوه شجره طیبه محمد (ص) بود که به اذن خدا ثمربخشی کرد. نه ابن عربی قرآن را مکاشفه پیامبر می‌داند و نه در مکاشفات عرفانی عامل، بیرونی یعنی الهامات ربانی و افاضات الاهی را نادیده می‌گیرد. این‌گونه بهره‌برداری از اندیشه‌های دیگران برای تأیید نظر خود کار شایسته و بایسته‌ای نیست و موجب انحراف اذهانی می‌شود که آشنایی دقیق با اندیشه‌های کسانی مانند ابن عربی ندارند. اگر هم سروش ادعا می‌کند که فقط از مثال و تشبیه ابن عربی استفاده کرده، باید پرسید که آیا این نحوه استفاده جز برای تثبیت و تأیید نظریه خودش نمی‌باشد، در حالی که سخن ابن عربی در تعارض با اندیشه سروش است.

همچنین سروش دو بار به سخن امام خمینی (ره) اشاره کرده که ایشان معتقد بوده که پیامبر جبرئیل را نازل می‌کرده است. چنان‌که در یک سخنرانی امام می‌گوید:

معنویت رسول خدا وحی را نازل کرده است و به عبارت دیگر وارد کرده است پیغمبر اکرم جبرئیل امین را در دنیا. (صحیفه نور، ج ۶)

با نقل این عبارت نیز سروش به دنبال تأییدی برای نظریه‌اش است. در حالی که این سخن امام هم در تعارض با اندیشه سروش است.

اصل این سخن امام مربوط به آرای ابن عربی است که ایشان در حواشی و تعلیقات خود بر *فصوص‌الحکم* ذکر کرده است. اصل عبارات ایشان چنین است:

ان الکمل مثل الانبیاء یمثلون الحقایق فی مثالهم حسب اختیارهم ومن المثل
ینزلونها الی الملک لخالص المحبوسین فی عالم الطبیعه فنزل الملائکة فی عالمهم
المثالی والملکی حسب قوة روحانیتهم و کمالها فروحانیتة النبی هی المنزلة للملائکة
الروحانیه فی المثل وفي الملک. (تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم، ص ۳۶)





از آن جا که اساس این مطلب مربوط به ابن عربی است که هم مولوی و هم امام خمینی (ره) نظر او را بیان و تفسیر کرده‌اند و سرش همواره به آن با توجه به آیات مولوی استناد می‌کند، در این جا به تفسیر نظریه ابن عربی می‌پردازیم تا مشخص شود که سخنان این بزرگان تا چه اندازه در تعارض با اندیشه‌های سرش است.

تفسیری که ابن عربی و پیروان او از وحی ارائه می‌کنند، بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی او مبتنی است. ابن عربی مراتب پنج‌گانه زیر را برای هستی ذکر می‌کند:

- ۱) غیب مطلق یا هویت مطلقه که عالم آن اعیان ثابت است؛
- ۲) عالم ارواح مجرد یا عالم جبروت؛
- ۳) عالم مثال یا عالم ملکوت؛
- ۴) عالم ملک یا شهادت؛
- ۵) عالم انسان کامل.

از نظر ابن عربی در میان این عوالم پنج‌گانه، مهم‌ترین آنها عالم انسان کامل است، چرا که وی هدف خلقت است. از نظر ابن عربی حق تعالی در ازل به ذات و صفات و افعال، خود را به حکم اولیت و باطنیت مشاهده می‌کرد و چون خواست ذات و صفات و افعال خود را به حکم آخریت و ظاهریت مشاهده کند، انسان کامل را خلق کرد. این انسان خلیفه و کون جامع است که همه حقایق عالم وجود در وی نهفته است. وی از انسان کامل به «حقیقت محمدیه» تعبیر می‌کند. در واقع چون خدا اراده کرد که همه صفات و کمالات خود را در حقیقتی خارج از ذات خود مشاهده کند، حقیقت محمدی را ایجاد کرد. این حقیقت ابتدا در علم الاهی و به وجود تفصیلی در اعیان ثابت ایجاد شد و سپس در عالم خارج تحقق یافت، یعنی صادر اول یا نور محمدی به وجود آمد. ابن عربی با توجه به صادر اول و حقیقت محمدیه می‌گوید که همه انبیاء نور نبوت خود را از او اخذ می‌کنند. مولوی هم در آیات زیر به حقیقت محمدیه نظر دارد که می‌گوید:

قحطی معنا میان نام‌ها
شیرین ریگ آب عمر ماست
باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
کی نشاندی باغبان بیخ شجر

راه هموار است و زیرش دام‌ها
لفظ‌ها و نام‌ها چون دام‌هاست
ظاهر آن شاخ، اصل میوه است
گر نبودی میسل و امید ثمر

پس به معنی آن شجر از میوه زاد

گر به صورت از شجر بودش ولاد

مصطفی زین گفت کارم و انبیا

خلف من باشند در زیر لوا

بهر این فرموده است آن ذوفنون

رمز تحت الاخرون السابقون

گر به صورت من ز آدم زاده‌ام

من به معنی جد جد افتاده‌ام

کز برای من بدش سجده ملک

وز پی من رفت بر هفتم فلک

پس ز من زایید در معنی پدر

پس ز میوه زاد در معنی شجر

در واقع، چون رسول اکرم (ص) انسان کامل است و آینه تمام‌نمای اسماء و صفات الهی و مظهر اسم اعظم و خلیفه کامل خداوندی است، بنابراین خدا به واسطه حقیقت او در عالم اعیان تجلی پیدا کرد. وی صورت اجمالی و جمعی حضرت حق و دارای مقام جمع‌الجمعی است. راه شناخت خدا نیز از طریق شناخت آن انسان کامل است. به گفته مولوی:

چون خدا خود، بی‌نیاید در عیان

نایب حق‌اند این پیغمبران

نی غلط گفتم که نایب با منوب

گر دو پنداری، غلط آید نه خوب

نی دو باشد، تا تویی صورت پرست

پیش او یک گشت، کز صورت پرست

هر چند وجود دنیوی و مادی خاتم انبیاء متاخر از دیگر انبیاست، اما وجود علمی و حقیقی وی پیش از وجود دیگر انبیاء بوده است. در واقع در عالم اعیان ثابت است او به پیامبری برگزیده شد و در همان مقام بر اعیان ثابت همه انبیاء آگاه بود و دیگر انبیاء نیز در همان مرتبه اعیان ثابت به شرافت ذاتی و ختمیت رسالت وی ایمان داشتند.

چون حقیقت محمدیه جامع همه اسماء الهی از جمله اسم رب است. بنابراین، از مجرای او فیض به جمیع موجودات می‌رسد. تفسیر ابن عربی از وحی و نزول قرآن هم با توجه به دیدگاه او در باب حقیقت محمدیه است؛ به این بیان که وجود سعی و منبسط رسول اکرم (ص) در مقام صادر اول و در مواجهه با مقام واحدیت همه کمالات علمی، از جمله حقیقت قرآن را دریافت کرد. در مرتبه وجود کلی و سعی و مجرد پیامبر، وجود عقلی و مجرد قرآن بر پیامبر نازل می‌شود. آیاتی هم که از وجود قرآن در ام‌الکتاب و لوح محفوظ سخن می‌گویند مربوط به این مقام است.



چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای
خدمت من، طاعت و حمد خداست
چشم نیکو باز کن، در من نگر
تا ببینی نور حق اندر بشر
گرد کعبه صدق برگردیده‌یی
تا نپنداری که حق از من جداست
(۲۲۴۷/۴۹)

گاه جبرئیل در اتصال نفس نبی با حقیقت محمدیه، واسطه می‌شد. به گفته ابن عربی:
انبیاء التشریح الذین يأخذون بواسطة الروح الامین من عین الملك (فتوحات مکیه، ج
۲، ص ۷۸)

از نظر ابن عربی، وحی ابتدا در عالم مثال و حضرت خیال توسط فرشته وحی نازل می‌شده است. وی با توجه به مراتب طولی، عوالم وجودی، عالم مثال را ظلّ عالم روح و یکی از عوالم نورانی می‌داند. از نظر وی عالم مثال از مبادی وحی است. «حضرت المثال، هو اول مبادی الوحی الالهی من اهل العنایة» (فصوص الحکم، فصّ یوسفی).

در واقع، امرالاهی از عالم الوهیت به حقیقت محمدیه و از آن به عالم مثال نازل می‌شده است. هنگام نزول وحی، پیامبر از عالم حس و طبع غایب شده و اتصال با عالم مثال پیدا می‌کرد و وقتی که وحی به پایان می‌رسید به عالم حس بازمی‌گشت. عالم مثال برای پیامبر مجلای حق و معانی غیبی و معبر حقایق باطنی و الاهی است. از همین جاست که عرفا، وحی از راه شنیدن صدا و یا مشاهده جبرئیل را کشف صوری دانسته‌اند. البته، گاه مشاهدات و مکاشفات پیامبر در بالاترین مرتبه است. یعنی پیامبر به مشاهده حقایق وحی در حقیقت محمدیه بی‌واسطه جبرئیل می‌پرداخته است.

در عرفان ابن عربی چون مقام پیامبر بالاتر از مقام ملائکه است، بنابراین، القای وحی توسط فرشته به اذن او صورت می‌گرفته است. و این که امام خمینی (ره) اظهار می‌دارد که پیامبر اکرم (ص) جبرئیل را نازل می‌کرده، با توجه به اصول و مبانی عرفان ابن عربی است که به آنها اشاره شد.

خلاصه آن که از نظر ابن عربی، مولوی و امام خمینی (ره) وحی همان معارفی است که در حقیقت محمدیه به صورت بسیط و مجرد موجود است و پیامبر در نشئه دنیا با اتصال به عین ثابت خود یا حقیقت محمدیه آن را دریافت و به مردم ابلاغ می‌کرد. فرشته وحی، نیز هر چند گاه واسطه اتصال نفس پیامبر با حقیقت محمدی است، اما در اصل وجود، پرتو وجود پیامبر است.



ای هزاران جبرئیل اندر بشر
ای هزاران کعبه پنهان در کنیس
ای مسیحان نهان در جوف خر
ای غلط انداز عفریت و بلیس
(۴۵۷۸/۹-۶)

به زعم مولوی هم آدمی اسطرلاب اوصاف الاهی است. به بیان دیگر انسان کامل مظهر اسماء و صفات حق تعالی است.

آدم اسطرلاب اوصاف علوست
هر چه در وی می نماید وصف اوست
وصف آدم مظهر آیات اوست
همچو عکس ماه اندر آب جوست
همچنان کز آتشی زاده است دود
(۳۱۳۸/۴۰-۶)

معنای انسان کامل هم که سروش از آن به متافیزیک قرب و وصال یاد می کند به معنای صبغه الاهی پیدا کردن انسان کامل است؛ یعنی انسان به واسطه عنایت الاهی اوصاف خدایی پیدا کرده است.

گشت فرد از کسوة خوهای خویش
چون برهنه رفت پیش شاه فرد
شد برهنه جان به جان افزای خویش
شاهش از اوصاف قدسی جامه کرد
بر پرید از چاه بر ایوان جاه
(۳۶۱۳/۱۵-۵)

انسان کامل که به مقام فنا و اتصال می رسد، لطف حق را از خدا بی واسطه خواهد. به بیان دیگر، در مقام فنا آدمی به مرتبه ای از کمال و قرب و وصال با حق می رسد که خود را از جمیع وسایط میان خود و حق مستغنی می سازد.

دایه عاریه بود روزی سه چار
من نخواهم دایه، مادر خوش تر است
مادر ما را تو گیر اندر کنار
مویم من دایه من مادر است
که هلاک خلق شد این رابطه
من نخواهم لطف حق از واسطه
(۷۰۰/۷۰۳-۵)



با همه عظمت‌هایی که مولوی برای انسان کامل قائل است و شجره وجود آدمی را پیدایش مکاشفات موثر می‌داند، اما منشاءش را خدا می‌داند، نه شخصیت پیامبر.

پس بدان کاب مبارک ز آسمان
وحی دل‌ها باشد و صدق بیان
(۴۳۱۷/۳)

به‌زعم مولوی هر چند استعداد‌های شگرفی در آدمی وجود دارد که موجب می‌شود تا به مقام فنا و اتصال با حق نایل شود، اما حقایق الاهی از درون آدمی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از سوی حق بر درون آدمی سرازیر می‌شود. چنان که خم وجود پیامبر(ص) به دریای حق تعالی متصل تا نطق او گویا باشد.

ای به‌صورت ذره کیوان را بین
مور لنگی رو سلیمان را بین
تو نه این جسم، تو آن دیده‌ای
وارهی از جسم گر جان دیده‌ای
آدمی دیده است باقی گوشت و پوست
هر چه چشمش دیده است آن چیز اوست
کوه را غرقه کند یک خم زخم
منفذش چون باز باشد سوی یم
چون به دریا راه شد از جان خم
زان سبب قل گفته دریا بود
خم با جیحون برآرد اشتهم
گفته او جمله در بحر بود
هر چه نطق احمدی گویا بود
که دلش را بود در دریا نفوذ
داد دریا چون زخم ما بود
چشم حس افسرد بر نقش ممر
این دویی اوصاف دید احوال است
این دویی اوصاف دید احوال است
(۸۱۹/۶-۸۱۰)

آدمی اگر به مقام فنا برسد، دیگر جز حق هیچ چیز را نخواهد دید؛ در آن مقام، آدمی ما سوی‌الله را معدوم خواهد دید. وی خدا را سرچشمه همه امور می‌بیند.

هم توتانی کرد یا نعم المعین
دیده‌ای کو از عدم آمد پدید
دیده معدوم بین راهست بین
ذات هستی را همه معدوم دید
(۸۲۵/۲۶-۶)



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم / چهارم ۲۰۲۱

مولوی در دفتر چهارم مثنوی معنوی، در ذیل حکایت پیش‌گویی بایزید از ولادت شیخ ابوالحسن خرقانی، در بیان علت احاطه و آگاهی عارفان از اسرار غیب و پیش‌گویی وقایع آینده پای وحی و الهام را به میان می‌کشد. به این معنا که اولیای حق، حوادث و وقایع آینده را از روی لوح محفوظ و ام‌الکتاب پیش‌گویی می‌کنند. در واقع، از نظر مولوی خاستگاه آگاهی‌های عارفانه نه درونی که امری بیرونی و مشخص است.

لوح محفوظ است او را پیشوا	از چه محفوظ است، محفوظ از خطا
نه نجوم است و نه رمل و نه خواب	وحی حق، والله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان	وحی دل گفتند او را صوفیان
وحی دل گیرش که منظرگاه اوست	چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست
مومنا ينظر بنورالله شدي	از خطا و سهو ایمن آمدی

از همین جاست که مولوی در تفسیر وحی، دریافت‌کننده کلام الهی را پیامبر می‌داند، نه آن که پیامبر را تولیدکننده کلام خدا بداند.

مطلق آن آواز خود از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود
(۱۹۳۶/۱)

گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت، او کافر است
(۲۱۲۲/۴)



مدل فلسفی وحی

سروش برای تأیید نظریه خود به تفسیر سخنان فیلسوفان در باب وحی می‌پردازد. به‌زعم او، فیلسوفان وحی را به وساطت قوه خیال میسر دانسته‌اند. از نظر فیلسوفان و عارفان کار پیامبر جز این نیست: صورت افکندن بر حقایق بی‌صورت.

از حشویه و حنبله که بگذریم هیچ‌یک از فیلسوفان اسلامی، از فارابی گرفته تا بوعلی و خواجه نصیر و صدرالدین شیرازی، ورود وحی بر پیامبر را بدون وساطت قوه خیال، ممکن ندانسته‌اند و اگر جبرئیلی بوده، او هم در قوه خیال نزد پیامبر مصور و حاضر می‌شده، یعنی باز هم

خلاقیت قوه خیال بود که در را به روی جبرئیل می‌گشود و به او صورت و صفت می‌بخشید و اگر کاری می‌کرد جز این نبود که پیامبر را اعداد کند تا خود به علم اصیل برسد، نه این که پیامبر چون شاگردی از او بشنود و به مردم باز پس دهد. این است درک فلسفی از وحی که البته با درک عامیانه آن فاصله‌ها دارد.

تبیین آرای فیلسوفان اسلامی در این گفتار بحث را به درازا می‌کشاند. در این جا فقط به نظر ملاصدرا اشاره می‌کنیم. دیدگاه ملاصدرا در باب وحی مبتنی بر معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی اوست. در معرفت‌شناسی ملاصدرا مانند دیگر فیلسوفان اسلامی، عقل فعال جایگاه ویژه‌ای دارد. نفس انسانی به اتصال با عقل فعال، درک حقایق نایل شده و کمال پیدا می‌کند. در انسان‌شناسی ملاصدرا هم روح انسان چونان آینه‌ای است که اگر صیقل پیدا کند، نور معرفت بر آن تابیده و حقایق الهی را مشاهده خواهد کرد. روحی که قدسی شود، حواس ظاهری و باطنی او با یک‌دیگر هماهنگ شده و حقایق مجرد برای او تمثیل پیدا خواهند کرد.

ملاصدرا سه قوه ادراکی برای انسان قائل است:

(۱) احساس

(۲) تخیل

(۳) عقل

هر یک از این قوا دارای کمال مربوط به خود است. کمال قوه احساس موجب می‌شود تا آدمی در مواد جسمانی تاثیر بگذارد. کمال قوه تخیل هم در مشاهده اشباح و صورت‌های مثالی و آگاهی از امور غیبی و اخبار جزئی و آگاهی از حوادث گذشته و آینده است. کمال قوه عقل در اتصال به عقل فعال و مشاهده ملائکه است. به بیان دیگر، نفس ناطقه بر اثر کمال به مقامی دست می‌یابد تا بر اثر اتصال با روح اعظم علوم لدنی را دریافت می‌کند. قوه حدس نیز نیرویی است که آدمی را به سرعت با عالم ملکوت متصل می‌سازد؛ یعنی با قوه حدس آدمی می‌تواند به درک معقولات نایل شود. پیامبران و اولیای الهی دارای نفس قدسی و مرتبه عالی کمال انسانی هستند. قوه متخیله پیامبر نیز آن چنان قوی است که در بیداری عالم غیب را به چشم باطنی مشاهده کرده، صورت‌های مثالی غایب از انظار مردم بر او متمثل می‌شود. بر اثر قوت قوه متخیله پیامبر نه تنها اصوات و کلمات را به گوش خویش می‌شنود، بلکه جبرئیل نیز بر وی متمثل می‌شود.





فیری شخصاً محسوساً و یسمع کلام الله منظوماً فی غاية الجود و الفصاحة، او صحیفة مكتوبة، فالشخص هو الملك النازل، الحامل للوحي الالاهی و الکلام هو کلام الله و الكتاب کتابه (مفاتیح الغیب، ص ۳۴)

در واقع، سروش وجود جبرئیل را «مخلوق خیال خلاق پیامبر» می‌داند؛ همان‌گونه که به‌زعم وی، «صورت لوح و قلم و عرش و کرسی» نیز چنین است.

برخلاف نظر سروش، ملاصدرا و تابعان او ادعا نکرده‌اند که فرشته وحی «مخلوق خیال خلاق پیامبر» است. بلکه سخن وی این است که فرشته وحی در خارج از نفس پیامبر وجود دارد و در عالم مثال یا خیال منفصل حضور پیدا می‌کند. پیامبر با قوه خیال متصل خود، او را در عالم مثال مشاهده می‌کند. در واقع، قوه خیال پیامبر تنها ابزار ادراکی است که می‌تواند صورت مثالی فرشته را مشاهده کند و این غیر از ادعای سروش است که اصل وجود فرشته را «مخلوق خیال خلاق پیامبر» می‌داند. از نظر ملاصدرا، هرچند کار قوه متخیله تبدیل صورت‌ها و محاکات آنهاست، اما چون قوه متخیله پیامبر قوی است، بنابراین، محاکات وی مطابق و متناسب با واقع است.

ملاصدرا با تاکید بر عالم مثال یا خیال منفصل تاکید دارد که آنچه را پیامبر مشاهده می‌کند یا الفاظی را که می‌شنود، حقایق عینی و خارجی است، نه تصرف قوه خیال پیامبر. در واقع، پیامبر خود حقایق مجرد و حیانی را با قوه متصرفه یا خیال خود، به‌صورت محسوس و جزئی تبدیل نمی‌کند، بلکه این صور و اصوات را مستقل از قوه خیال خود مشاهده می‌کند و نقش قوه خیال در این جا فقط یک ابزار ادراکی برای مشاهده صورت‌های برزخی و مثالی است. به‌بیان خود ملاصدرا، پیامبر صورت مثالی فرشته وحی را در عالم مثال یا مقام هورقلیا مشاهده کرده و وحی را به‌صورت لفظی از او می‌شنود.

شاهد فی الیقظة عالم الغیب و یتمثل له الصور المثالیة و یسمع الاصوات الحسیة من الملکوت الاوسط فی مقام هور قلیا. (الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۲)

ملاصدرا تاکید دارد که تمثیل فرشته وحی بر پیامبر مربوط به قوه خیال پیامبر نیست که واقعیت خارجی نداشته باشد. از نظر وی، کسانی که این سخن را بر زبان جاری ساخته‌اند، افراد جاهلی بوده‌اند که از کیفیت رسالت وحی بی‌اطلاع هستند.

وهذا التمثیل لیس مجرد صورة خیالیة لا وجود لها فی خارج الذهن، کما زعمه بعض الفلاسفة من اتباع ارسطو، معاذ الله عن هذا الاعتقاد الناشی عن الجهل به

احکام الانزال و التنزیل وعدم الایمان به کیفیت الرسالة و الوحی. (مفاتیح الغیب،

ص ۳۵)

به زعم ملاصدرا، آن هنگام که پیامبر در سفر اول خود از جهان شهادت به عالم غیب می رود، حقایق را ادراک می کند. پس از بازگشت از این مقام آنچه را که وی در باطن خود مشاهده کرده، در حواس او تمثیل پیدا می کند. به بیان دیگر، حقایق از نشئه باطن به نشئه ظاهر بازمی گردد (همان، ص ۳۶). پیامبر به جهت کمالات وجودی خود، دارای اتساع نفس و انشراح قلب و قوت در قوا و مشاعر است. از این رو، هر آنچه در عوالم و نشآت موجود است، مشاهده می کند و فرشته وحی بر او تمثیل می یابد.

وحی از نظر ملاصدرا، تجلی حقایق الهی از لوح محفوظ بر لوح نفس پیامبر است. چون میان نفس پیامبر و عالم عقل حجابی وجود ندارد، از این رو حقایق علوم از آینه لوح عقلانی بر آینه لوح نفس وی تجلی پیدا می کند، نه آن چنان که سروش تصور می کند وحی ریشه در درون پیامبر داشته باشد. لوح وجود پیامبر می تواند آن چنان صیقل یابد که حقایق و حیانی از عالم غیب یا لوح محفوظ بر وجود او نقش ببندد. به بیان دیگر، آینه نفس پیامبر منعکس کننده حقایق و حیانی موجود در لوح محفوظ باشد. ملاصدرا از یک سوی دریافت حقیقت معقول وحی توسط پیامبر را مطرح می کند و از سوی دیگر، تمثیل آن را بر قوه خیال پیامبر به صورت الفاظ در نظر می گیرد. پیامبر با قوه خیال خود، تنزل وحی به صورت مسموع را در عالم مثال درک می کند نه آن که آن را بسازد و یا در آن دخل و تصرف کند. وحی مجرد در عالم مثال یا خیال منفصل تنزل یافته و پیامبر با قوه خیال متصل خود آن را ادراک می کند. به بیان دیگر، پیامبر هم حقیقت وحی را در عالم امر و قاب قوسین مشاهده می کند و هم در مرتبه وجود مثالی و در دو مقام یک واقعیت را در دو مرتبه ادراک می کند و میان این دو مرتبه هیچ اختلافی نیست. الفاظ مسموع هم تمثیل حقایق معقول است. در تمثیل وحی پیامبر صور جزئی را با قوه خیال در عالم مثال مشاهده می کند نه در نفس خود. تمثیل فرشته بر پیامبر هم به معنای آن نیست که فرشته وجودی مستقل از پیامبر ندارد و حاصل قوه خیال اوست.

با توجه به دیدگاه ملاصدرا، نه تنها وحی ثمره شجره وجود پیامبر نیست، بلکه حتی وی در صورت بخشی به مضمون وحی هم دخالت نداشته است. با این ادعای سروش که از نظر فیلسوفان و



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم / چهارم ۲۰۲۵

عارفان اسلامی «کار پیامبر جز این نیست، صورت افکندن بر حقایق بی صورت» قابل پذیرش نیست. به ادعای سروش دقت کنید:

در این سنت و با این تفسیر، ورود فرشته و ابلاغ وحی و امثال آن حوادثی هستند که در نفس پیغمبر رخ می دهند و آنگاه به زبان دینی و تمثیلی چنان بیان می شوند که گویی پرنده‌ای با ششصد بال نزد پیامبر آمده و با او به عربی سخن گفته است. برخلاف این سروش که می گوید: «مدل من که با تجربه زنده پیامبر و با مابعدالطبیعه حکیمان مسلمان و تاویل عارفان سازگارتر است» نظریه او نقطه مقابل دیدگاه فیلسوفان اسلامی است.

تجدد اراده الهی

سروش برای دفاع از روایت جدید از وحی، به نقد روایت سنتی وحی می پردازد. به زعم او لازمه پذیرش این نظریه که پیامبر دریافت کننده وحی بود، نه تولید کننده آن، موجب خدشه در اراده الهی می شود. یعنی اگر بنا باشد که به هر مناسبتی خدا، فرشته وحی را نازل کند تا پیام الهی را به وی ارسال کند، تجدد در اراده حق تعالی پیش می آید.

خداوند چون معرض حوادث واقع نمی شود و تغییر نمی کند، نمی تواند هر دم اراده ای بکند و تصمیمی بگیرد. لذا رفت و آمد جبرئیل میان خدا و رسول، پیام آوردن و پیام بردن و برای هر حادثه‌ای آیه‌ای دریافت کردن و به زمین آوردن، مطلقاً با متافیزیک فیلسوفان و متکلمان موافقت ندارد و به هیچ‌رو معقول و موجه نیست. بلی با یک تصویر عامیانه از خدایی سلطان وار و جبرئیلی بالدار، و آسمان و زمینی بطلمیوسی سازگار است. و این تصویری است که عموم مفسران قرآن در دوران ما قبل مدرن به دست داده‌اند.

نیز می‌افزایم که بنابر حکمت اسلامی افعال الهی مسبوق و معلل به اغراض نیست، و در جای خود مدلل شده است که محال است باری تعالی برای رسیدن به غرضی و هدفی کاری بکند. او فاعل بالقصد نیست. این که گاه‌گاه اراده تازه‌ای بکند و آیه تازه‌ای را برای تحصیل غرضی و توضیح مطلبی با ایجاب و تحریمی نازل کند، از رشد محالات است. گرچه همه چیز به اذن و علم و اراده باری است، اما این اراده‌ورزی به شیوه انسانی نیست.



به نظر سروس به جای این که خدا را فاعل وحی بدانیم تا تکرر و تجدد اراده در حق تعالی پیش آید، بهتر است پیامبر را فاعل وحی بدانیم و تجدد اراده‌ها در پیدایش آیات را به او نسبت دهیم تا خداوند.

حل همه این معضلات بدین است که نفس نیرومند و مؤید پیامبر را فاعل اراده‌ها و صاحب اغراض و خالق آیات و جاعل احکام بدانیم.

اگر انزال وحی موجب تجدد اراده حق تعالی شود، پس چرا خداوند بارها اراده کرد تا پیامبری را مبعوث کند. آیا نه این است که بعثت پیامبران متعدد به اراده خدا بوده است. پس چرا این امر موجب اراده او نشده است، اما انزال وحی بر پیامبر اسلام موجب تجدد اراده حق تعالی می‌شود؟ اگر تفسیر درستی از اراده حق تعالی ارائه نشود، حتی یک اراده نیز موجب تغییر در ذات او می‌شود. به بیان دیگر، تجدد اراده از این جهت اشکال دارد که موجب تغییر در ذات می‌شود. چنانچه اراده موجب تغییر در ذات شود، تعدد آن مهم نیست، حتی یک اراده نیز مشکل ساز است. به چه دلیل اگر خداوند یک اراده کند تغییر در ذات او پیش نخواهد آمد، اما اگر چندین اراده کند تغییر در ذات او به وجود خواهد آمد.

فیلسوفان اسلامی بحث‌های دقیقی در باب اراده حق تعالی دارند. آنها اراده خدا را به علم او بازگردانده‌اند، از این روی اراده حق تعالی را عبارت از علم او به نظام احسن عالم بر وجه رضا یا به تعبیر زنوزی «علم به وجه خیر در نظام اتم اشیاء بر وجه رضا» دانسته‌اند (معانی الاهی، ص ۲۳۶). اراده ذاتی حق تعالی را نیز همان ابتهاج ذاتی وی دانسته‌اند. علم خداوند که مبدأ فیضان و تحقق عالم است، عین اراده اوست. اراده حق تعالی مانند علم او مراتب و درجاتی دارد و اگر هم در برخی روایات از حدوث و زیادتیی اراده سخن به میان آمده است، منظور مرتبه ثانیه اراده اوست، نه مرتبه اولی. اراده احداث و ایجاد فعل است. اراده به معنای احداث در مرتبه ایجاد است و در واقع عین ایجاد است که با آن اشیاء موجود می‌شود. به بیان دیگر، اراده دو مرتبه دارد، اراده ذاتی و اراده فعلی. اراده فعلی که به معنای احداث و ایجاد است فرع بر مرتبه اول، یعنی اراده ذاتی و ازلیه اوست. با ارجاع اراده به علم الاهی می‌توان تقسیمات علم را بر آن جاری کرد. به زعم حکما، علم حق بر دو قسم ذاتی و فعلی است. علم فعلی هم عین معلوم است نه عین عالم. علم فعلی حق تعالی از فعل او انتزاع می‌شود نه از ذات او. علم فعلی در مقام فعل است، نه در مقام ذات تا تغییر معلوم موجب تغییر در ذات حق تعالی شود.



کیفیت فعل حق تعالی را باید بر مبنای علم او تبیین کرد. فعل حق تعالی متأخر از علم اوست؛ یعنی فعل خداوند مانند فعل بر فاعل و مختار و مریدی مسبوق به علم اوست. در واقع نحوه فاعلیت خداوند مربوط و منوط به نحوه عالمیت اوست.

سروش به غلط ادعا می کند که «بنا بر حکمت اسلامی افعال الاهی مسبوق و معلل به اغراض نیست.» حکمای اسلامی بر این عقیده اند که ذات الاهی هدفی زائد بر ذات خود ندارد، نه آن که افعال الاهی دارای غرض نباشد. اگر افعال مسبوق به اغراض نبود، باید جهان هستی که فعل خداست عبث و بیهوده می بود. غایت و غرض در فعل خداوند به این معناست که علم الاهی به وجه خیر در نظام احسن و اتم اشیاء داعی او بر افاده خیرات و کمالات به موجودات است. خداوند افاضه وجود به موجودات می کند تا هر یک از آنها به غایات وجودی خود دست یابند.

نظام اعتباری هستی

سروش تصور می کند که اگر تفسیر سنتی از وحی پذیرفته شود، رابطه خدا با جهان یک رابطه قراردادی و اعتباری خواهد شد؛ یعنی تصور ما از نسبت خدا با جهان مانند رابطه پادشاه و پیک خواهد شد.

نظام همبسته و بی رخنه هستی، و نسبت فاعلی و معیت قیومیه خداوند با ممکنات و جریان علیت در نظام و عروض موجودات، جایی برای رابطه قراردادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیک باقی نمی گذارد. خدا جهان را چنان مدیریت نمی کند که پادشاهی مملکتی را، بل مدیریت او چون مدیریت نفس است نسبت به بدن.... تا تصویر درستی از رابطه خدا و جهان نداشته باشیم، پیامبرشناسی و وحی شناسی هم جوهره راستین شان را آشکار نخواهند کرد و زندانی اسطوره‌هایی خواهیم شد که برای هر رابطه علی و هرگونه کارکرد و فاعلیتی چهره‌ای و شخصیتی می تراشند و جهان را از غوغای رفت و آمد موجودات خیالین پر می کنند.

سروش برای دفاع از نظریه خود سعی می کند تا نظریه رقیب را با تحریف از صحنه خارج سازد؛ یعنی هم مطالب غلطی را به آنها نسبت می دهد و هم در مورد آنها تعبیرات تحقیرآمیز به کار می برد. چنان که در مطالب فوق متفکرانی را که به نظریه سنتی وحی باور دارند، از جمله افرادی به شمار می آورد که تصویر عامیانه از خدا و جبرئیل دارند؛ یعنی خدا را سلطان و جبرئیل را



یک موجود بالدار فرض می‌کنند. به‌زعم وی، نظریه طرف‌داران سنتی وحی «مطلقاً با متافیزیک فیلسوفان و متکلمان مسلمان موافقت ندارد. و با یک تصویر عامیانه از خدایی سلطان‌وار و جبرئیلی بالدار، آسمان و زمینی بطلیموسی سازگار است.» آیا فیلسوفانی چون ابن‌سینا و خواجه نصیر و ملاصدرا و علامه طباطبایی که در تفسیر وحی طرف‌دار نظریه سنتی وحی و مخالف سروش هستند خدا را سلطان و جبرئیل را بالدار فرض کرده‌اند؟ آیا آنها طرف‌دار متافیزیکی بودند که رابطه میان خدا و ممکنات را یک «رابطه قراردادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیک» تلقی می‌کردند؟ نه این است که دقیق‌ترین تفسیر از هستی و رابطه خدا و انسان را این متفکران مطرح کرده‌اند؟ و در عین حال، جبرئیل را نه مخلوق خیال پیامبر تصور می‌کردند و نه جهان را از غوغای رفت و آمد موجودات خیالین پر می‌کردند. این فیلسوفان عمیق‌ترین تفسیر از رابطه خدا و جهان را ارائه کردند و در عین حال پیامبرشناسی و وحی‌شناسی‌شان هم در تعارض آشکار با اندیشه‌های سروش است. سروش پس از بیان مطالب فوق می‌گوید:

آنچه آمد بر وفق حکمت حکیمان اسلامی بود که مقبول مخاطب محترم است، بر وفق فلسفه جدید یکسره از لونی دیگر می‌شود.

چرا سروش فلسفه و حکمت خود را مشخص نمی‌کند تا بر اساس آن بتواند داوری کرد. آیا در این بحث می‌خواهد بر مبنای نظر حکیمان مسلمان سخن بگوید تا اگر در معرض نقد قرار گرفت ادعا کند که من نظر حکیمان مسلمان را گفته‌ام نه نظر خودم را؟ اگر سروش به فلسفه جدید اعتقاد دارد، باید دیدگاه خود را در باب وحی بر مبنای آن تبیین کند تا اولاً، مشخص شود که این فلسفه جدید به‌ویژه مبانی متافیزیکی آن چیست و ثانیاً تعارض آن متافیزیک با تفسیر سنتی از وحی در کجاست! سروش باید بر اساس مبانی متافیزیکی خود سخن بگوید؛ کدام متافیزیک را باور دارد؟ آیا متافیزیک حکیمان مسلمان را یا متافیزیک یکی از فلسفه‌های جدید را؟

نفی اعجاز قرآن

یکی دیگر از پیامدهای نظریه سروش نفی اعجاز قرآن است. لازمه پذیرش نظریه او این است که قرآن حداکثر یک کتاب با عظمت باشد نه معجزه، آن هم معجزه ختمیه. کسی که ادعا می‌کند قرآن محصول کشف پیامبرانه محمد بن عبدالله (ص) است.





«هر چه بود جوشش و جنبش ضمیر محمد و تلاطم دریای دل او بود که به کشف و وحی منجر می شد.»

آنچه معجزه بود شخصیت او بود و کتاب، به تبع او، معجزه شد. شاید اگر این کتاب را افلاطون مردی عرضه می کرد، معجزه نبود. از محمد امی، این خرق عادت احتمال نمی رفت. سروش با چه تعریفی از معجزه ادعا می کند که قرآن معجزه بود؟ کسی که در اصل، شخصیت پیامبر را معجزه می داند و قرآن را به تبع او معجزه تلقی می کند، در ابتدا تعریف خود را از اعجاز ارائه دهد. بر اساس تعریفی که متکلمان از اعجاز ارائه داده اند سروش نمی تواند قرآن را معجزه تلقی کند. آخر کسی که قرآن را دارای برخی خطاها می داند چگونه می تواند آن را معجزه تلقی کند. کسی که می گوید قرآن را پیامبر تألیف کرد چه دلیلی برای اعجاز آن دارد؟

محمد کتابی بود که خدا نوشت، و محمد، کتاب وجود خود را که می خواند قرآن می شد. و قرآن کلام خدا بود. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد.

آیا به صرف این که چون پیامبر معجزه بود، قرآن معجزه تلقی می شود؟ به زعم سروش اگر افلاطون قرآن را تألیف کرده بود معجزه نبود، اما چون فردی امی آن را تألیف کرده باید آن را به تبع شخصیت او معجزه تلقی کرد. با این بیان قرآن فی نفسه معجزه نیست و چه بسیار افراد دانشمند و متفکر هم بتوانند نظیر آن را بیاورند. حتی سروش ادعا می کند که اگر قرآن می گوید «فأتوا بسورة من مثله»، مرادش آن است که امکان ارائه سوره ای از یک فرد امکان پذیر نیست، نه آن که هیچ کس نتواند نظیر آن را بیاورد.

وقتی بنا باشد که بسیاری از مفاهیم قرآنی چون جبرئیل و عرش و کرسی و قلم ساخته خیال پیامبر باشد و آیات علمی و تاریخی آن هم بر خطا و برخاسته از دانش محدود پیامبر، دیگر چه دلیلی وجود دارد که قرآن معجزه جاوید تلقی شود؟

این که چون شخصیت پیامبر با عظمت بود و انتظار نمی رفت که کتابی چونان قرآن از ذهن و زبان او تراوش کند، عنوان معجزه را بر آن اطلاق کنیم تشبیه و سخنی شاعرانه است نه حکیمانه! با این تحلیل سروش می توان هم شخصیت و هم آثار بودا را معجزه تلقی کرد.

کتاب‌نامه

۱. ابن عربی، محی‌الدین؛ فتوحات مکیه، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه: ابراهیم مدکور، ۸-۱۴۰۵.
۲. _____، فصوص‌الحکم، انتشارات الزهراء. ۱۳۷۰.
۳. خمینی (امام)، روح‌الله، تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم.
۴. سروش، عبدالکریم، تجربه نبوی، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۸.
۵. _____، «اسلام، وحی و نبوت»، مجله آفتاب، ش ۱۵، ۱۳۸۱.
۶. زنوزی، ملاعبدالله، لمعات الاهیة، با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۵۵.
۷. صدرالدین شیرازی، مفاتیح‌الغیب، به تصحیح محمد خواجه‌جوی، ۱۳۷۴.



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۳

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی