

نقد مبانی وحی شناسی سروش

عبدالحسین خسرو پناه*

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۷/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۵

محمد قمی**

چکیده

چستی حقیقت وحی و تبیین چگونگی دریافت آن توسط نبی، همواره در تاریخ اسلام مورد مذاقه و مناقشه بوده و هست. در زمان حاضر بعضی افراد از جمله عبدالکریم سروش که تحت تأثیر مستقیم و گسترده نظریات هرمنوتیکی و زبان‌شناختی برخی اندیشمندان غربی است، با ایجاد تردید در ماهیت زبانی وحی از یک سو و با ایجاد تشکیک در منبع وحی کننده از سوی دیگر، میان نظرگاه متقدمان و متأخران تفاوتی جدی به وجود آورده‌اند. با آغاز این جریان نقدهای درخور توجهی از سوی علمای حوزوی و دانشگاهی به رو بنای دیدگاه‌های وحی‌شناختی سروش وارد شد؛ اما به خاستگاه و زیربنای آن دیدگاه‌ها کمتر پرداخته شده است. در این مقاله زیربنا و مبانی دیدگاه‌های وحی‌شناختی وی را که مبانی دین‌شناختی، معرفت‌شناختی، هرمنوتیکی و زبان‌شناختی است، استخراج و نقد می‌کنیم. عمده اشکالاتی که به دیدگاه‌های سروش وارد است، از این قرارند: اجمال‌گویی و ابهام در تبیین نظریه؛ ضعف در روش‌شناسی؛ خلط میان مباحث مختلف؛ قیاس غلط اسلام با ادیان و فرق دیگر؛ ادعاهای بی‌دلیل و نسبی‌گرایی معرفتی.

واژگان کلیدی: سروش، وحی‌شناسی، دین‌شناسی، معرفت‌شناختی، هرمنوتیک، زبان‌شناختی.

۱۵

پیش

سال بیست و نهم / شماره ۱۰۰ / تابستان ۱۴۰۰

* استاد گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. khosropanahdezfuli@gmail.com

** دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. (نویسنده مسئول)

mohammad.qomi7@gmail.com

دریافت وحی نبوی یکی از صفات برجسته پیامبران الهی است که مرکز «لطف و حکمت» و «فضل و کرامت» خداوند در زمینه هدایت انسان‌ها تلقی می‌شود و در مبحث نبوت‌شناسی، در کنار صفاتی مانند عصمت، علم و حکمت لدنی، حُسن خلق و اعجاز مورد بحث قرار می‌گیرد. علاوه بر بحث‌های کلامی و سخنان معصومان علیهم‌السلام در این زمینه، عارفان و فیلسوفان و در بسیاری موارد حتی منکران وحی نیز به این بحث پرداخته‌اند. انکار ماهیت زبانی وحی و نفی نقش منبع و مبدأ الهی آن در محتوای زبانی، دو مسئله‌ای است که پیش از این، برخی اندیشمندان غربی درباره کتب آسمانی خود مطرح کرده‌اند و سپس برخی روشنفکران اسلامی از جمله عبدالکریم سروش نیز آن مسائل را به قرآن نسبت داده و باعث گفت‌وگوهای چندی در این ارتباط شده‌اند. پیداست بحث‌های علمی و پژوهشی موجب پویایی و بسط معرفت دینی خواهد شد؛ اما گاهی افرادی چون سروش بحث‌هایی همچون دو مسئله فوق را مطرح می‌کنند تا در سدهای محکمی که تفقه و اجتهاد در اسلام در برابر جریان‌های فکری، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی مطرح در دنیای امروز برپا کرده است، رخنه ایجاد کنند تا به زعم خود چالش جهان‌بینی دینی با انسان و جهان در دوران معاصر را به نحو پاک کردن صورت مسئله مرتفع سازند. عبدالکریم سروش بعد از ارائه چند نظریه، وحی را «روایت پیامبر از رؤیای رسولانه» به شمار آورده است.

عالمان حوزه و دانشگاه در برابر دیدگاه‌های سروش ساکت ننشسته و از جهات گوناگون آن را نقد کرده‌اند. یکی از جهاتی که کمتر مورد توجه قرار گرفته، نقد مبناهایی است که سروش با تکیه بر آنها دیدگاه‌های خود را ارائه کرده است. البته سروش در آثار خود به صورت صریح به مبانی مورد استفاده خود اشاره نمی‌کند، بلکه با عبارت‌پردازی‌های گوناگون تلاش می‌کند آنها را از نظر مخاطب پوشاند و به هر صورت، نوعی اقناع نسبت به دیدگاهش را در مخاطب ایجاد کند.

۱. دال مرکزی سروش در وحی‌شناسی

دال مرکزی مد نظر سروش در وحی‌شناسی و بلکه در مجموعه نوشته‌ها، مصاحبه‌ها و بحث‌هایش سکولاریسم و به تعبیر دقیق‌تر، جدایی روحانیت از حکومت دینی است. هدف او از

طرح دال‌های دیگر، استفاده از آنها در جهت دستیابی به این امر است. قبض و بسط تئوریک شریعت، فربه‌تر از ایدئولوژی، بسط تجربه‌نبوی، نظریه‌های وی درباره امامت، ذاتی و عرضی در دین و بحث‌هایی مانند دین حداقلی، کثرت‌گرایی دینی و رؤیایانگاری وحی، همگی دال‌هایی هستند که منظومه فکری او را شکل می‌دهند. البته اصل این مباحث جدید نیست، بلکه همه این دال‌ها از دیگران است؛ اما او تلاش کرده است این بحث‌ها را بومی و بر اسلام تطبیق کند. خلاصه اینکه با دقت در آثار او چنین به دست می‌آید که «اندیشه‌های وی در نهایت به نوعی سکولاریسم در جامعه دینی ختم خواهد شد که در آن هرچند بر معنویت و دینداری تأکید می‌شود، ولی در حوزه سیاست و مدیریت اجتماعی از دین انتظاری نمی‌رود» (انجم‌روز، ۱۳۹۵، ص ۵۶).

۱۷

قبض

نقد مبانی وحی‌شناسی سروش

سروش هنگامی که به نقد ولایت فقیه پرداخت، متوجه شد با احکام اجتماعی اسلام مواجه است و اگر آنها را بپذیرد، چاره‌ای جز پذیرفتن حکومت اسلامی نخواهد داشت، زیرا قوام هر حکومتی به احکام اجتماعی آن است و روشن است که فقیه جامع‌الشرایط، عالم‌ترین شخص به احکام اجتماعی اسلام و بهترین گزینه است تا این مسئولیت را به عهده گیرد. سروش ابتدا بر مبنای قبض و بسط تئوریک شریعت، بحث نسبیت معرفت دینی را مطرح کرد که بر اساس آن، احکام اجتماعی اسلام رد نمی‌شود؛ اما قرائت رسمی از دین لطمه می‌خورد و چنین به دست می‌آید که قرائت‌های مختلفی از دین وجود دارد. سروش در این مرحله مشاهده کرد که اگر قرائت‌های مختلف از دین را بپذیرد، ناچار است این قرائت را نیز بپذیرد که اسلام را دارای احکام اجتماعی می‌داند و مورد پذیرش بیشتر مسلمان‌ها در ایران قرار گرفته است. سروش در اینجا بحث پلورالیسم دینی را مطرح کرد و معتقد شد اساساً همه ادیان — چه در حقانیت و چه در وصول انسان‌ها به سعادت — با یکدیگر برابرند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸). این نظریه نمی‌توانست سروش را به خواسته خود برساند؛ چراکه حتی با پذیرش برابری همه ادیان با یکدیگر، آنچه فعلاً در جامعه ایران اعتقاد بیشتر مردم را تشکیل می‌دهد، بر خلاف آن چیزی است که سروش مد نظر دارد؛ از این رو وی کم‌کم پا را فراتر گذاشت و خدشه‌های خود را بر اصل دین وارد کرد؛ یعنی او ابتدا مباحث بسط تجربه‌نبوی، ذاتی و عرضی در دین و دین حداقلی را مطرح کرد و سپس به نقد نظریه امامت پرداخت و اکنون هم مسئله وحی را هدف قرار داده است.

سروش در سه دهه اخیر چند ادعا درباره وحی داشته است که از سال ۱۳۷۷ با انتشار کتاب

بسط تجربه نبوی آغاز شد و وحی را تجربه نبوی دانست که برساخته پیامبر ﷺ و متأثر از ویژگی شخصیت روان‌شناختی پیامبر ﷺ و محیط زندگی اوست (سروش، ۱۳۸۵، ص ۳-۲۸). در میانه راه در سال ۱۳۸۶ به این ادعا تمایل پیدا کرد که «قرآن کلام محمد ﷺ است» (همو، ۱۳۸۶) و اکنون بر طبل رؤیاینگاری وحی می‌کوبد و معتقد است پیامبر ﷺ خواب‌هایی را دیده و سپس خواب‌هایش را بیان کرده که مجموع آن بیانات، به شکل قرآن درآمده است. این خواب‌ها نیاز به معبر دارد نه مترجم و مفسر؛ یعنی ترجمه و تفسیر قرآن کار درستی نیست، بلکه قرآن را باید تعبیر کرد (همو، ۱۳۹۲).

ما از مباحثی که سروش تا کنون مطرح کرده، چهار مبنای دین‌شناختی، معرفت‌شناختی، هرمنوتیکی و زبان‌شناختی را از میان آثار وی استخراج کرده و به نقد آنها پرداخته‌ایم تا نشان دهیم خانه «رؤیاینگاری وحی» از پای‌بست ویران است.

۲. مبنای دین‌شناختی سروش

مبنای دین‌شناختی سروش را از چهار دیدگاه وی می‌توان به دست آورد: ۱. تجربه دینی؛ ۲. ذاتی و عرضی دین؛ ۳. دین حداقلی؛ ۴. قرائت‌های مختلف از دین.

۲-۱. دیدگاه تجربه دینی

در باره مفهوم پیامبری از دیدگاه سروش چهار نکته وجود دارد: الف) وحی مقوم پیامبری است. ب) وحی همان تجربه دینی است. ب) دیگران نیز در تجربه دینی با پیامبر شریک‌اند. ج) تفاوت تجربه دینی پیامبر با دیگر ارباب تجربه در احساس مأموریتی است که پیامبر از تجربه خود به دست می‌آورد. سروش این مطالب را در بسط تجربه نبوی و نیز مقاله‌های «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه» و «طوطی و زنبور» بیان کرده است. او تجربه را دو نوع می‌داند: الف) درونی؛ ب) برونی. پیامبر در تجربه درونی خود سیر ذومراتب و تشکیکی دارد؛ یعنی از آنجا که پیامبری — به معنای نزدیک شدن به عالم معنا — یک تجربه است، می‌توان این تجربه را افزون‌تر و غنی‌تر کرد؛ یعنی همان گونه که شاعر و عارف، شاعرتر و عارف‌تر می‌شوند، پیامبر نیز پیامبرتر می‌شود. وی در اینجا به

آیاتی مانند آیه ۱۱۴ سوره طه* تمسک کرده است.

سروش درباره تجربه بیرونی پیامبر ﷺ معتقد است حضور پیامبر ﷺ در جامعه موجب بسط و فربهی آیین او و همچنین موجب بشری شدن این آیین شد. اسلام یک حرکت تاریخی و بسط یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است؛ چراکه بسیاری از حوادث عصر پیامبر ﷺ — از جمله اعمال یهودیان، جنگ بدر و ازدواج پیامبر ﷺ با همسر زید — در قرآن منعکس شده است؛ بنابراین اگر پیامبر ﷺ از عمر بیشتری برخوردار می شد، قرآن می توانست بیش از این باشد که هست. چه بسا حوادثی که در زمان پیامبر خدا پیش نیامد و ایشان هم جوابی ندادند و حوادثی هم پیش آمد و به اسلام تحمیل شد؛ یعنی مثلاً اگر اسلام درگیر سیاست نمی شد، اسلام دین سیاسی نبود و اگر پیامبر ﷺ عمر کمتری داشت، حجم قرآن هم کمتر بود و اگر پیامبر ﷺ پیش از بعثت از دنیا می رفت، قرآنی هم به وجود نمی آمد. این موارد تأثیراتی است که از تجربه بیرونی پیامبر ﷺ نشئت می گیرند (ر.ک: همو، ۱۳۸۵، ص ۲۹ - ۸۲).

نقد دیدگاه تجربه دینی

اولاً اصطلاح «تجربه دینی» اصطلاحی غربی است که از الهیات لیبرال با نقد کتاب مقدس مسیحیت پدید آمده است و خاستگاه انسان محورانه دارد. اما مؤسسان این نظریه رویکرد یکسانی در تبیین و تفسیر این اصطلاح ندارند. کسانی مانند شلایر ماخر فیلسوف و متکلم آلمانی در کتاب ایمان مسیحی (Christian Faith) تجربه دینی را احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان معرفی کرده اند (Schleiermacher, 1893, p.43). بعضی مانند رودلف اُتو تجربه دینی را از سنخ احساس دانسته و هیچ بار معرفتی و شناختاری برای آن قایل نشده اند. عده دیگری مانند ویلیام آکستون ساختار تجربه دینی را مانند تجربه حسی دانسته اند؛ یعنی همان گونه که در هر ادراکی، یک مدرک، یک مدرک و یک پدیدار هست، در تجربه دینی نیز سه جزء وجود دارد: ۱. شخصی که تجربه دینی را از سر می گذرانند. ۲. خداوند که به تجربه در می آید. ۳ ظهور و تجلی خداوند بر تجربه گر (ر.ک: آکستون، ۱۳۷۸، ص ۱۰ - ۱۴ / پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۴)؛ از این رو تجربه نیز ممکن است صادق یا کاذب باشد. تفسیر دیگری را والتر استیس در

* قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا.

کتاب عرفان و فلسفه (Mysticism and philosophy) دارد که نظریه اصالت طبیعت را در تجربه دینی مطرح کرده است (ر.ک: استیس، ۱۳۵۸، ص ۱۱-۱۹)؛ اما تفسیر دیگری از پرادفوت وجود دارد که ادعای تفکیک ناپذیری میان تجربه و تفسیر است. وی معتقد است ما تجربه دینی تفسیر نشده نداریم، بلکه هر تجربه ای در واقع تجربه ای تفسیر شده است (ر.ک: پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵)؛ بنابراین اصلاً تجربه دینی خالصی وجود ندارد.

سروش وحی را از سنخ تجربه دینی می داند؛ اما مشخص نمی کند کدام تفسیر از تجربه دینی را مد نظر دارد. او گاهی وحی را با شعر مقایسه می کند و از آن چنین بر می آید که وحی از سنخ احساس است. او در جایی دیگر از نقش تاریخ زندگی پیامبر ﷺ — مانند پدر و مادر، کودکی و احوالات روحی اش — سخن می گوید که از آن، پذیرفتن دیدگاه پراودفوت به نظر می رسد. معمولاً مجمل و مبهم سخن گفتن شخص نشانه ضعف سخن وی و همچنین دستاویزی برای فرار از انتقاد منتقدان است.

ثانیاً ما طبق هیچ یک از معانی ذکر شده برای تجربه دینی، وحی را تجربه دینی نمی دانیم و معتقدیم میان مقوله وحی و تجربه دینی خلطی صورت گرفته است. تنها راه شناخت وحی پرسش از صاحبان وحی است. سروش در همان بحث تجربه نبوی گاهی بهترین راه شناخت وحی را بهره بردن از صاحبان کشف و شهود معرفی می کند و گاهی پای شعر و شعرا را به میان می کشد. ما معتقدیم از آنجا که کشف و شهود عرفا و شعر شعرا هیچ یک در سطح وحی نیستند، از آنها نمی توان در جهت تبیین وحی بهره برد.

بررسی مجموعه آیاتی از قرآن — مانند ۵۱ و ۵۲ شوری، ۲۵۲ بقره، ۴۴ و ۱۰۸ آل عمران، ۶ جاثیه، ۲ و ۱۰۲ یوسف، ۴۹ هود، ۱۶ قیامت و ۴۴ — ۴۶ حاقه، ۹ حجر، ۵ مزمل و ۱۰۵ نساء — نشان می دهد که وحیی که در قرآن آمده است، چند ویژگی دارد: ۱. وحی امری الهی است؛* ۲. پیامبر ﷺ حق تغییر و تبدیل وحی را ندارد؛ ۳. الفاظ و تلاوت آیات قرآن نیز از ناحیه خداوند است؛ ۴. وحی ناشی از علم و حکمت و الهی است؛ ۵. وحی متناسب با مخاطبان است؛ ۶. خطا در وحی راه ندارد و مصون از لغزش است؛ ۷. خداوند ظاهر و باطن آن را حفظ می کند؛ ۸.

* خداوند با عباراتی مانند «انزلنا» و «نزلنا» وحی را صراحتاً به خود نسبت می دهد.

پیامبر ﷺ نه تنها حق ندارد متأثر از فرهنگ جاهلیت شود، بلکه باید با آن مخالفت کند. بعد از کنار هم گذاشتن آیاتی که وحی را بیان کرده‌اند، چنین به دست می‌آید که تفسیرهای سروش از وحی، عمدتاً تفسیر به رأی است و نمی‌توان وحی را با تجربه دینی بر اساس تفاسیر مختلف هم‌سنخ دانست؛ زیرا تجربه دینی امری زاییده تجربه‌گر است و پیش‌فرض‌های او بر آن تأثیر دارد و خطا پذیر است. علاوه بر اینکه براهین عقلی مبنی بر ضرورت بعثت انبیا و براهین عقلی مبنی بر نیاز بشر به دین این ادعا را نفی می‌کند که وحی تجربه دینی باشد.

ثالثاً سروش تنها تفاوت وحی با تجربه عرفانی را در این می‌داند که عرفا احساس مأموریت نمی‌کنند و پیامبر ﷺ احساس مأموریت دارد؛ در حالی که بسیاری از عرفا نیز احساس مأموریت می‌کنند که مردم را هدایت کنند و بر همین اساس است که فرقه‌های صوفیه را می‌سازند و مریدانی دور خود جمع می‌کنند و به ارشاد و توصیه می‌پردازند. سروش مشخص نمی‌کند که این دسته از عرفا با انبیا چه تفاوتی دارند. از سوی دیگر حقیقت وحی با حقیقت کشف و شهود فرق دارد. کشف و شهود عرفا دیدن لایه‌های پنهانی این عالم است. به تعبیر ادبیات فلسفی — عرفانی، عرفا می‌توانند از عالم مُلک به عالم ملکوت بروند و نهایتاً اسرار بیشتری از آن عالم را کشف کنند، اما نمی‌توانند به فراتر از این عالم نائل شوند؛ در حالی که پیامبران می‌توانند از عالم جبروت که عالم ملائکه است، فراتر روند و به عالم لاهوت برسند. نکته بعد اینکه در تجربه عرفانی عرفا احتمال خطا وجود دارد. بر این اساس عرفا معتقدند تشخیص کشف صحیح از سقیم راه‌هایی دارد: ۱. مطابقت با قرآن و سنت؛ ۲. استناد طریقت؛ ۳. عقل (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۶، ص ۷۹-۹۲). بنابراین اینکه عرفا قرآن را سنجش‌نامه تجربه عرفانی خود می‌دانند، بدین معناست که در وحی احتمال خطا وجود ندارد که نیاز به معیار داشته باشد.

۲-۲. دیدگاه ذاتی و عرضی دین

دومین دیدگاه از مبنای دین‌شناختی سروش دیدگاه ذاتی و عرضی دین است که گاهی از آن به «گوهر و صدف دین» تعبیر می‌شود. سروش تصریح می‌کند که تلقی بشر و تاریخ‌مندی از قرآن، تفاوت‌نهادن در میان جنبه‌های ذاتی و عرضی قرآن را میسر می‌کند. به نظر وی بعضی از جنبه‌های

دین به طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته‌اند و امروز دیگر موضوعیت ندارند؛ برای نمونه این امر درباره مجازات‌های بدنی که در قرآن مقرر شده‌اند، صادق است؛ یعنی اگر پیامبر ﷺ در محیط فرهنگی دیگری زندگی می‌کرد، احتمالاً این مجازات‌ها بخشی از پیام او نمی‌بود. وظیفه مسلمانان امروز این است که پیام گوهری قرآن را با گذشت زمان ترجمه کنند (ر.ک: سروش، ۱۳۸۵، ص ۵۴-۵۵).

سروش برای آنکه ادعای عرضیت و ذاتیت اسلام را اثبات کند، مقایسه‌ای با کتاب مثنوی معنوی انجام داده است (ر.ک: همان، ص ۳۷-۴۹). سروش چنین می‌افزاید که یکی از راه‌های تشخیص ذاتی از عرضی دین، استفاده از شرطیات کاذبه المقدم است؛ مثلاً اگر پاسخ این پرسش که «آیا اگر آن اتفاق نمی‌افتاد، چنین آیه‌ای نازل می‌شد؟» منفی باشد، معلوم می‌شود موضوع مورد بحث آن آیه، عرضی دین است. یکی دیگر از راه‌های تشخیص ذاتی از عرضی دین، استنباط علل و شرایع است؛ مثلاً اگر حکمت اینکه خدای سبحان قطع ید را به عنوان حد سارق معرفی کرده است، آن باشد که دیگران به دزدی روی نیاورند، از آنجا که ما اکنون راه‌های دیگری نیز برای جلوگیری از دزدی پیش رو داریم، معلوم می‌شود این حکم عرضی است. سروش سایر واژگانی که در قرآن به کار رفته و عمدتاً از گفتمان بازرگانی و کاروانی عرب آن روزگار گرفته شده است، مانند صراط، سبیل، بیع، تجارت، قرض، ربا، مسائلی درباره اقوام، جغرافیا، مناسبات سیاسی و تاریخی، تمام پرسش‌ها، داستان‌ها، رخدادها، جنگ‌ها، اعتراض‌ها، دشمنی‌ها، ایمان آوردن‌ها، نفاق ورزیدن‌ها، تهمت‌ها، طعن‌ها، شکایات، ذکر اشخاص و احکام فقهی را عرضیات دین می‌داند. سروش فقط سه چیز را ذاتی دین می‌داند که عبارت‌اند از: «۱. آدمی خدا نیست بلکه بنده خداست (اعتقاد). ۲. سعادت اخروی مهم‌ترین هدف زندگی آدمی و مهم‌ترین غایت اخلاق دینی است (اخلاق). ۳. حفظ دین و عقل و نسل و مال و جان مهم‌ترین مقاصد شارع در حیات دنیوی لازم است (فقه)» (همان، ص ۸۰). از آنجا که وی معتقد است قرآن به واسطه ذاتیاتش قرآن است نه به واسطه عرضیاتش، پس اگر همه این موارد را از قرآن کنار بگذاریم و فقط آن سه ذاتی را نگه داریم، ما را کفایت است.

نقد دیدگاه ذاتی و عرضی دین

اولاً سروش در تبیین مبادی تصویری در اینجا، به صورت مختصر بحث کرده است؛ در حالی که یک نظریه پرداز باید واژه‌های مورد استفاده خود را دقیقاً توضیح دهد. وی درباره‌ی واژه‌های «ذاتی» و «عرضی» مشخص نمی‌کند که از این الفاظ مشترک چه معانی‌ای را قصد کرده است؛ چراکه مراد از «ذاتی» می‌تواند به آنچه در باب ایساغوجی آمده است، اشاره داشته باشد و نیز به آنچه ذاتی باب برهان است. وی درباره‌ی مقصود خود از «عرضی» و اقسام آن — یعنی عرضی لازم و مفارق — نیز سکوت کرده است. اگر هر یک از مواردی که سروش به عنوان عرضی دین مطرح کرد، عرضی لازم باشند، می‌توانند اصالت فراتاریخی پیدا کنند و جهانی باشند.

۲۳

قیس

نقد مبانی و حقیقت‌شناسی سروش

ثانیاً مشکل جدی سروش در این مبحث گرفتاری در تمثیل است و اینکه هر آنچه وی در مثنوی معنوی یافته است، می‌خواهد بر قرآن کریم تطبیق کند. یکی از معیارهای سروش در تفکیک ذاتیات و عرضیات در دین این است که تکون تدریجی و تاریخی دین و متون دینی اسلام دلالت بر عرضیات اسلام دارد. این نظر صحیح نیست؛ زیرا شارع مقدس فقط نسبت به بعضی از حوادث زمان پیامبر ﷺ آیه نازل کرده و این امر از آن روست که خداوند حکیم است و بر اساس مصلحت اراده کرده تا ذاتیات دین یا عرضیات لازم دین را تدریجاً به مردم تفهیم کند تا اسلام از این طریق به دیگران انتقال یابد؛ زیرا تفهیم یکباره همه حقایق به مردم بی نتیجه بوده است.

ثالثاً سروش بحث‌های فقهی و احکام را عرضی و مثلاً طبق آیه ۱۸۳ البقره تقوا را ذاتی دین می‌داند؛ در حالی که قرآن در این آیه روزه گرفتن را مقدمه تقوا معرفی کرده است نه اینکه آن را عرضی بداند. ما به طور کلی آنچه سروش آنها را عرضیات دین می‌نامد، مقدماتی می‌دانیم که انسان‌ها برای رسیدن به هدایت و سعادت واقعی خود نیازمند انجام آنها هستند؛ به عبارت دیگر این مقدمات عرضیات لازم هستند؛ زیرا نصوص دینی صریحاً بیان می‌کنند که اگر انسان‌ها دست از این آموزه‌ها و تصدیقات بردارند، هدایت نخواهند شد و به سعادت دست نخواهند یافت. قرآن دین را فقط اسلام می‌داند (آل عمران: ۱۹) و اسلام مجموعه‌ای از شرایع، احکام و عقاید است. دین از نظر اسلام فقط فقه نیست، بلکه فقه، اخلاق و عقاید را شامل می‌شود و حقیقت دینداری برخوردار و رعایت همه این موارد با همدیگر است.

رابعاً دیدگاه سروش درباره‌ی وحی، نه تنها در اسلام و فرقه‌های اسلامی — مانند اشعریت و

اعتزال - خاستگاهی ندارد، بلکه بیشتر زائیده نوعی تفکر التقاطی مسیحی - پروتستانی با چاشنی اشعار مولوی است. سروش از یک سو متأثر از شاه ولی الله دهلوی - که صوفی هندی است - و از سوی دیگر متأثر از هگل - که یک شخصیت مسیحی است - شده و همین امر، او را با مشکلاتی روبه‌رو کرده که ناچار شده است به نظریه گوه‌ر و صدف دین تمسک کند. از آنجا که کتاب مقدس مسیحیان، کتابی الهی و آسمانی نیست، مشکلی پیش نمی‌آید که بخشی از آن گوه‌ر و بخش دیگر آن صدف باشد؛ اما نمی‌توان چنین امری را نسبت به قرآن روا دانست و چنین رویکردی را به قرآن نسبت داد.

خامساً بر خلاف سخن سروش شرطیات کاذبه‌المقدم و خلاف واقع نیز دلالتی بر عرضی بودن آیات قرآن ندارد؛ زیرا صدق قضایای شرطیه به صدق مقدم و تالی نیست، بلکه به صدق تلازم است؛ مثلاً آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) از جمله شرطیه‌های کاذبه‌المقدم است، یعنی مقدم آن باطل است و از نقیض تالی، نقیض مقدم را نتیجه می‌گیرد؛ اما قضیه، قضیه‌ای صادق است و خلاف واقع نیست؛ بنابراین نمی‌توان گفت هر قضیه‌ای که کاذبه‌المقدم است، خلاف واقع است.

سادساً سروش معتقد است اگر حوادث زمان پیامبر ﷺ - مانند حادثه جنگ بدر و احد - اتفاق نمی‌افتاد، احتمالاً احکام دیگری بیان می‌شد؛ در حالی که چنین ادعایی دلیل محکمی ندارد؛ از سوی دیگر خدای سبحان «فَعَالَ ما يَشَاء» است؛ یعنی علاوه بر اینکه حوادث را رقم می‌زند، همچنین می‌تواند همین احکام را با وجود حوادث دیگری نازل کند.

سابعاً سروش معتقد است اگر پیامبر ﷺ از عمر بیشتری برخوردار می‌شد، قرآن هم حجیم‌تر می‌شد؛ در حالی که به نظر ما اگر حتی چنین اتفاقی روی می‌داد و عمر مبارک پیامبر ﷺ افزایش می‌یافت، فرمایش‌های دیگر ایشان جزء احادیث نبوی و تبیین قرآن محسوب می‌شد؛ همان گونه که فرمایش‌های امامان معصوم ﷺ جزء قرآن به شمار نمی‌روند، اما مبین قرآن هستند.

به طور کلی باید گفت پرداختن به چنین «اگر»هایی دارای نتیجه‌ای جز افزایش شبهات اعتقادی در میان مردم نیست. مقدم چنین قضایایی می‌تواند عکس تک‌تک اتفاقات بی‌شماری باشد که در طول حیات پیامبر ﷺ رخ داده است و تالی این قضایا مطمئناً چندین برابر تعداد افرادی خواهد بود که این قضایا را می‌سازند؛ زیرا هر یک از افراد احتمالات متعددی را می‌توانند در تالی چنین

«اگر»هایی بیان کنند.

تامناً سروش استنباط علل شرایع را نیز دلیل بر عرضی بودن احکام فقهی می‌داند، در حالی که چنین امری صحیح نیست؛ زیرا اگرچه انسان می‌تواند پاره‌ای از حکمت‌های احکام و شرایع را دریابد، علت تامه آنها کشف نمی‌شود. نکته قابل توجه این است که سروش احکام شرعی فراوانی که پیشرفت‌های علوم جدید مؤید آنهاست، مانند احکام شارع درباره طهارت، اکل، شرب و سبک زندگی - نادیده گرفته، فقط تعارض‌هایی را به چشم مخاطبانش فرو می‌کند که میان عرف و احکامی فقهی - که عمدتاً احکام قصاص، دیات و حدود است - وجود دارد و چنین ادعا کرده که حکمت جعل این احکام با نیاز امروز سازگار نیست.

۲۵

قیاس

نقد مبانی و حکم‌شناسی سروش

تاسعاً سروش مدعی است حوادث تاریخی و پرسش‌هایی که از پیامبر ﷺ پرسیده و جواب شنیده‌اند، عرضی دین هستند، در حالی که سروش معیاری برای ادعایش بیان نمی‌کند. حوادث زمان پیامبر ﷺ به مواردی محدود نمی‌شود که در قرآن ذکر شده است، بلکه قرآن فقط به ذکر آنچه در هدایت انسان‌ها نقش دارد، بسنده کرده است؛ زیرا قرآن کتاب تاریخ نیست، بلکه آنچه از تاریخ پیامبران و دیگران نقل کرده، مواردی بوده که در هدایتگری نقش داشته و احکام اعتقادی، اخلاقی و فقهی را بیان کرده است و بدین وسیله دینداری مردم را آرام آرام تقویت و تکمیل می‌کند. هر آیه دلالت یا دلالت‌های التزامی مطابق با دلالت مطابقی دارد که در راستای هدایت انسان است و آموزندگی دارد. علاوه بر اینکه قرآن آیات ناسخ و منسوخ دارد و اگر ادعای سروش صحیح باشد، می‌بایست خداوند در جایی از قرآن بیان می‌کرد که منسوخ‌ها مربوط به همین مقطع زمانی‌اند و انجام آنها در آینده لازم نیست. پس یا ادعای سروش صحیح نیست - که البته صحیح نیست - یا خداوند از درک آنچه سروش از عرضیات دین فهمیده است، ناتوان بوده و نتوانسته است آنها را تشخیص و نشان دهد - العیاذ باللّه.

آنچه در نصوص دینی ما وجود دارد، در برابر سخن سروش است؛ مثلاً طبق روایت «حلالٌ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸) همه احکام اولیه و ثانویه جزو دین و ثابت هستند؛ یعنی هر گاه موضوع هر حکمی تحقق یابد، آن حکم نیز محقق خواهد شد. این امر نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری فقه است که احکام خاص خود را بر اساس مقتضیات زمان و موضوعات مختلف ارائه می‌دهد؛ مثلاً روزه در سن تکلیف بر اشخاص

واجب می‌شود؛ اما اگر شخص مکلف، گرفتار بیماری شود، روزه بر او حرام خواهد بود. این دو حکم — که یکی اولی و دیگری ثانوی است — تا ابد ثابت هستند و امر دیگری نیز جای این دو حکم را نخواهد گرفت.

۳-۲. دیدگاه «دین حداقلی»

سومین دیدگاه از مبنای دین‌شناختی سروش دیدگاه «دین حداقلی» است. هرچند این نظریه — همانند نظریه ذاتی و عرضی دین — به عنوان یکی از پیامدها و دستاوردهای نظریه وحی‌شناسی وی محسوب می‌شود، از یک جهت نیز می‌توان آن را به عنوان یکی از مبنای دین‌شناختی دیدگاه او معرفی کرد. «مبنا» و «دستاورد» به دو حیثیت مختلف اشاره دارند و هر دو حیثیت هم قابل پذیرش است. «دین حداقلی» از یک حیث در پیدایش نظریه وحی‌شناسی سروش تأثیر داشته و از حیث دیگر زاینده دیدگاه وحی‌شناسی وی است.

۱-۳-۲. علوم تجربی و دین حداقلی

سروش مدعی است نظریه دین حداقلی — که در کتاب بسط تجربه نبوی به تفصیل آن را مطرح کرده — در چهار عرصه وارد است: ۱. عرصه علوم طبیعی و انسانی؛ ۲. عرصه عقاید و کلام؛ ۳. عرصه فقه؛ ۴. عرصه اخلاق. سروش در عرصه علوم طبیعی معتقد است دین در مقام تعلیم علوم طبیعی و تجربی نبوده است و هیچ یک از ما — حقاً و انصافاً — انتظار نداریم پیامبر ﷺ به ما فیزیک یا شیمی یا نجوم یا طب یا هندسه یا جبر و آنالیز بیاموزد و اگر هم در پاره‌ای روایات، اشاراتی به این قبیل از موارد شده، کاملاً بالعرض است؛ یعنی این امور، جزء امور گوهری دین نیستند و فقدان این قبیل موارد هم موجب نقصان دین نیست و رسالت اصلی پیامبر ﷺ هم تعلیم چنین علومی نبوده است. رسیدن به این نتیجه، برکات فراوانی دارد که از آن جمله این است که تعارض میان علم و دین را بر می‌دارد.

اولاً این سخن سروش صرف ادعاست و دلیلی بر آن اقامه نشده است.

ثانیاً رقیب وی با تمسک به ادله نقلی می‌تواند نقیض ادعای او را اثبات کند؛ یعنی مثلاً ممکن است شخصی با استناد به اینکه قرآن جامع جمیع علوم و حقایق است، ادعا کند که دین موظف به

پرداختن به علوم طبیعی نیز است و متن دینی قابلیت همه حقایق را دارد و از ضعف ماست که تا کنون نتوانسته‌ایم این علوم را از قرآن استخراج کنیم.

ثالثاً حتی اگر ما از دین در عرصه علوم تجربی انتظاری نداشته باشیم، باز هم سخن سروش ثابت نمی‌کند که آنچه در نصوص دینی ما در باب طبیعت‌شناسی، کیهان‌شناسی و پزشکی مطرح شده، بالعرض و حاشیه‌ای و از دایره رسالت خارج است؛ زیرا چه بسا پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ مثلاً در صدد بوده‌اند به وسیله این علوم به اعجاز علمی قرآن پردازند.

رابعاً کسانی مانند سروش هنگام مشاهده تعارض بین آموزه دینی و دستاورد علمی می‌توانند به جای خرده‌گیری بر دین، آموزه دینی را فرضیه علمی قرار دهند و درباره آن به تحقیقات تجربی پردازند و نتایج آن را منتشر کنند. دانشمندان امروز گاهی برای ساختن یک فرضیه، مبالغ بسیار سنگینی را هزینه می‌کنند، در حالی که در دین، بعضی از این فرضیه‌ها به صورت رایگان در اختیار ما قرار داده شده است. این امر منافاتی با پذیرش روش عقلی و تجربی در علوم طبیعی ندارد.

خامساً پوزیتویست‌ها ادعا می‌کنند علوم زاینده استقرا و تجربه است. این سخن نزد فیلسوفان هیچ اعتباری ندارد و بسیار بعید است سروش به این مطلب توجه نداشته باشد. همه فیلسوفان قبول دارند که همه علوم — چه تجربی، چه طبیعی و چه انسانی — مبتنی بر مبانی متافیزیکی هستند و آن مبانی، در جهت‌سازی این علوم نقش بسزایی دارند. ما بر این باوریم که اسلام مبانی متافیزیکی علوم انسانی و علوم طبیعی را تأمین می‌کند و بر این اساس، معتقد به علم دینی و غیر دینی هستیم؛ بنابراین دین در تولید علوم طبیعی، انسانی و تجربی نقش دارد.

به نظر ما بر خلاف نظر سروش بخش عظیمی از حضور دین در این عرصه‌ها حداکثری است و بخش اندکی از آن، حداقلی است و حضور حداقلی دین در این عرصه‌ها نیز عرضی نیست، بلکه ذاتی و برای تقویت ایمان متدینان است. به عبارت دیگر رویکرد دینی فقط در عرصه عبادات و مسائل مربوط به خداشناسی نیست، بلکه در معاملات، سیاسات، اجتماعیات و امور دیگر نیز وجود دارد.

امروز غربی‌ها کتاب‌های متعددی درباره هنر دینی، تکنولوژی دینی، علم دینی و امور دیگر می‌نویسند و دین را با همه پدیده‌ها و حقایق دنیای مدرن پیوند می‌زنند؛ اما سروش هنوز سخنان قرن نوزدهم را تکرار می‌کند و مدعی است ما نباید از دین انتظار داشته باشیم به این نیازها پاسخ

دهد. سروش در اینجا گرفتار یک مغالطه مخفی شده است. او و اشخاصی مانند او گمان کرده‌اند هر کجا گفته می‌شود «دین به عرصه‌های مختلف علمی، صنعتی، تکنولوژی و امور دیگر می‌پردازد» به این معناست که پاسخ این پرسش‌ها از متون دینی قابل استخراج است، در حالی که علم دینی معنای دیگری نیز دارد (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۸، گفتار هفتم) و نمی‌توان با نفی یک معنا از علم دینی، دیگر معانی را هم نفی کرد.

ساده‌سأ سروش حکم علوم تجربی را به علوم انسانی نسبت می‌دهد و معتقد است دین اسلام همان طور که در حوزه علوم تجربی حداقلی است، در حوزه علوم انسانی نیز حداقلی است. او در اینجا مرتکب مغالطه «جمع العلوم فی علم واحد» شده است؛ زیرا علوم متعدد انسانی را کاملاً باید از یکدیگر تفکیک کرد. امروز علوم انسانی علاوه بر شاخ و برگ تجربی، شاخ و برگ غیر تجربی نیز دارد؛ مثلاً در «علم اقتصاد»، علاوه بر «اقتصاد تجربی» که به اقتصاد خرد و کلان تقسیم می‌شود و در صدد کشف روابط بین پدیده‌های اقتصادی است، «مکتب اقتصاد» هم وجود دارد که تحت عنوان عقاید و ایدئولوژی اقتصادی مطرح است. همین امر در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز صادق است.

۲-۳-۲. علم کلام و دین حداقلی

سروش معتقد است دین در عرصه کلام نیز به نحو حداقلی سخن گفته است؛ مثلاً هیچ کس نمی‌تواند اثبات کند دین درباره ذات و صفات خداوند حداکثری عمل کرده، بلکه عکس این مطلب بسیار معقول‌تر است؛ سروش به این اعتقاد اشاره می‌کند که هیچ چیز از علم خداوند پنهان نیست؛ اما درباره نحوه علم خداوند به این عالم، به نظرات هفت‌گانه اندیشمندان که ملاصدرا آنها را ارائه و نهایتاً نظریه هشتمی را انتخاب کرده (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۹۳-۲۳۷) توجه می‌دهد و معتقد است رأی مختار ملاصدرا لزوماً نظر ارتدکس دینی نیست.

اولاً این ادعای سروش ناتمام است؛ زیرا همان گونه که سروش معتقد است کمال دین را نسبت به غایتش باید سنجید، حداقلی یا حداکثری بودن دین در هر عرصه را نیز ناظر به غایت حقیقت دین باید مورد سنجش قرار داد. غایت دین هدایت و سعادت بشر است؛ بنابراین این مطلب که برخی مسائل درباره خداشناسی و معادشناسی وجود دارد که ربطی به سعادت بشر ندارند و دین هم به

آنها نپرداخته است، دلیل بر حداقلی بودن دین نمی شود.

ثانیاً این سخن سروش که «دین آنچه درباره خدا باید گفته شود، نگفته است» متضمن پارادوکس است؛ زیرا بعضی از حقایق خداشناسی قابل درک نیستند، اما واقعیت دارند. محدود هیچ گاه نمی تواند کنه نامحدود را درک کند. لازمه اینکه دین همه حقایق مربوط به ذات و صفات خداوند را بیان کند، محدود شدن خداوند و خلاف فرض است.

ثالثاً مثالی که سروش بیان کرد، نمی تواند ناقض دین حداکثری در عرصه کلام باشد؛ زیرا هفت نظریه ای که ملاصدرا در این باب مطرح کرده، نظریات فلسفی است که فیلسوفان به وسیله آنها تلاش کرده اند کیفیت علم خداوند را با روش و تبیینی عقلی درک کنند و این امر، غیر از آن است که آیات و روایات، کیفیت علم الهی را بیان نکرده باشند. اتفاقاً دلیل اینکه تبیین ملاصدرا از علم الهی جامع تر از تبیین دیگران است، آن است که ملاصدرا نظریه اش را از متن دینی گرفته و سپس برای آن تبیین فلسفی نیز ارائه کرده است، اما فیلسوفان دیگر این کار را نکرده اند. سروش باید مشخص کند چه پرسشی در باب علم الهی وجود دارد که توان درک آن برای ما بوده است، اما قرآن و سنت آن را بیان نکرده اند.

۳-۲. علم فقه و دین حداقلی

به باور سروش فقه و انتظار ما از دین در عرصه نقلی نیز حداقلی است. در نظر وی اگر احکام فقهی - اعم از عبادات، معاملات، توصیه های بهداشتی و مسائل اقتصادی - برای اداره جامعه و حل مشکلات اجتماعی و تنظیم امور دنیایی آمده اند، به نحو اقلی بیان شده اند و اگر احکام فقهی را صرفاً اعمال عبادی و تکلیفی بدانیم، نقش آنها در مسائل اجتماعی نه تنها حداقلی بلکه صفر خواهد شد؛ یعنی احکام عبادی اصلاً اجتماعی نیستند، حتی اگر احکام فقه را عبادی محض ندانیم و مسائل اجتماعی دنیوی نیز بر آنها مترتب باشد، باز هم فقه از حد احکام بیرون نمی رود و در باید و نباید و حلال و حرام خلاصه می شود و این امر با برنامه ریزی و طراحی برای زندگی بسیار متفاوت است.

اولاً فقها فقه را دانشی می دانند که به احکام افعال مکلفان می پردازد (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۰۳، ص ۶)؛ یعنی در فقه ادعا نشده که به دنبال برنامه دادن به انسان هاست، بلکه فقط احکام

افعال — اعم از احکام تکلیفی، وضعی، اولیه، ثانویه، واقعی، ظاهری، فتوا و حکم حکومتی — بر عهده فقه است. سروش هنگامی می‌تواند نظریه حداکثری بودن فقه را منتفی کند که مباحث و مسائلی را مطرح سازد که فقه از بیان حکم آنها عاجز باشد. ادعای فقه این است که قابلیت غنای حکمی را دارد و کسی نمی‌تواند حتی یک مثال از افعال مکلفان — خواه فردی یا اجتماعی یا عبادی یا غیرعبادی — را ذکر کند که فقه توانایی بیان حکم آن را نداشته باشد؛ زیرا انسان‌ها در هر دوره زمانی و در مکان‌های مختلف با پرسش‌های جدیدی مواجه می‌شوند که هنوز کسی پاسخ آنها را نداده است. این امر در علوم دیگر نیز جاری است و نمی‌توان گفت هیچ علمی غنا ندارد.

ثانیاً فقه به تنهایی به دنبال برنامه‌ریزی برای زندگی نیست و چنین ادعایی هم ندارد، بلکه ادعای غنای برنامه‌ریزی را باید با همه دین نگرست. تأمین برنامه زندگی به ابزار مختلفی نیاز دارد که فقه یکی از آن ابزار است. یقیناً برنامه زندگی متدینان مسلمان با برنامه زندگی غیر متدینان و یا متدینان به ادیان دیگر تفاوت دارد. وجه تفاوت‌ها هم در نوع احکام، اخلاق و عقایدی است که افراد در اختیار دارند؛ بنابراین سروش در اینجا نیز گرفتار یک مغالطه جزءنگرانه است و از جزء انتظار کل را دارد؛ یعنی از فقه انتظار کل دین را دارد. دین با چهار منبع کتاب، سنت، اجماع و عقل می‌تواند برنامه زندگی را تأمین کند. عقلانیت ما دینی است و در برابر عقلانیت سکولار قرار دارد؛ اما این عقلانیت دینی، زاییده عقل مستقل نظری و عملی و آیات و روایات است.

۴-۳-۲. علم اخلاق و دین حداقلی

اسلام دارای احکام اخلاقی فراوانی است و نمی‌توان گفت همه آموزه‌هایی که درباره فضیلت و رذیلت و سعادت و شقاوت وجود دارد، در دین نیستند. سروش برای اینکه بتواند ادعای حداقلی بودن را در این زمینه نیز اثبات کند، ارزش‌های اخلاقی را به دو دسته تقسیم کرده است: ۱. ارزش‌های اخلاقی مخدوم؛ ۲. ارزش‌های اخلاقی خادم. خادم و مخدوم بودن ارزش‌های اخلاقی در نسبت با زندگی لحاظ می‌شوند؛ یعنی پاره‌ای ارزش‌های اخلاقی وجود دارد که برای زندگی هستند و برخی ارزش‌های اخلاقی هستند که زندگی برای آنهاست. به قسم دوم، ارزش‌های مخدوم و به قسم اول، ارزش‌های خادم گفته می‌شود. به زعم سروش حقیقت این است که حجم زیادی از علم اخلاق را ارزش‌های خادم تشکیل می‌دهند و درصد کمی از آن، ارزش‌های مخدوم است. با این تقسیم‌بندی،

ما با توجه به زندگی مدرنیته ناچاریم ارزش‌ها را تغییر دهیم و اخلاق دیگری را مدون کنیم (ر.ک: سروش، ۱۳۸۵، ص ۹۹).

اولاً سروش بین اخلاق و آداب خلط کرده است. آداب غیر از اخلاق است. آداب با مقتضیات زمان تغییر پیدا می‌کنند و عصری هستند؛ امیرالمؤمنین علی علیه السلام در این ارتباط می‌فرماید: «لا تقسروا [لا تکرهوا] اولادکم علی آدابکم» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۲۶۷)؛ اما اخلاق عبارت است از فضایل و رذایل که ملکات مثبت و منفی را می‌سازند. همه ارزش‌های اخلاقی مطرح در دین، ارزش‌های مخدوم هستند — نه خادم — و هدف آنها به سعادت رساندن انسان‌هاست؛ یعنی اگر از این طریقت خارج شویم و اخلاق دیگری را جایگزین کنیم، به آن سعادت ابدی که شارع برای ما قرار داده است، نخواهیم رسید. البته نباید دو نکته را نادیده گرفت: ۱. ما در اخلاق نیز مانند فقه، با مسائل مستحدثه‌ای روبه‌رو می‌شویم — مانند پرسش‌هایی که در اخلاق پزشکی و حرفه‌ای هست — و باید با اجتهاد به این پرسش‌ها پاسخ داد و اخلاق را روزآمد کرد. ۲. سروش با توجه به اینکه احکام اخلاقی مرتباً تغییر پیدا می‌کند — مثلاً گاهی دروغ گفتن جایز می‌شود — قایل شده که اخلاق متغیر است، زیرا وقتی مقام عوض شود، ادب مربوطه نیز عوض خواهد شد (ر.ک: سروش، ۱۳۸۵، ص ۹۹-۱۰۰). او توجه نکرده که این تغییرات مربوط به تغییر موضوع است و با تغییر موضوع حکم نیز تغییر می‌یابد؛ مثلاً اگر کسی به دنبال نفس محترم می‌باشد تا او را به قتل برساند و از شما سراغ وی را بگیرد، باید اهم، یعنی حفظ نفس محترم را بر مهم، یعنی دروغ نگفتن مقدم کنید. حکم به دروغ گفتن در چنین شرایطی به این معنا نیست که دروغ گفتن حسن شده است. پیداست که چنین امری اصلاً نسبی‌گرایی اخلاقی را ثابت نمی‌کند.

ثانیاً تقسیم اخلاق به خادم و مخدوم تقسیم درستی نیست. در فلسفه اخلاق دو نظریه مطرح است: ۱. غایت‌گرایانه؛ ۲. تکلیف‌مدارانه. تقسیم‌بندی سروش — که ارزش‌های اخلاقی را به خادم و مخدوم تقسیم کرده (ر.ک: همان، ص ۹۷) — بر اساس مبنای اخلاق غایت‌گرایانه است. به نظر ما می‌توان اخلاق غایت‌گرا و تکلیف‌مدار را با یکدیگر جمع کرد. اگر بحث را روی حسن و قبح افعال ببریم، تکلیف‌مدار هستیم و اگر بحث را روی حسن و قبح فاعلی ببریم، غایت‌مدار خواهیم بود.

۲-۴. دیدگاه «قرائت‌های مختلف از دین»

دیدگاه «قرائت‌های مختلف از دین» زائیده هرمنوتیک فلسفی است. این دیدگاه همان بحث قبض و بسط تئوریک شریعت است که مبتنی بر بحث مبنای هرمنوتیکی است و در همان جا به آن اشاره خواهد شد.

۳. مبنای معرفت‌شناختی سروش

سروش مبنای معرفت‌شناسی خود را به صراحت بیان نکرده است؛ اما مبنای او را از کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت — که درباره معرفت‌شناسی دینی است — و اشاراتی که در مقاله «بشر و بشیر» و «طوطی و زنبور» در خصوص تعارض علم و دین دارد، می‌توان به دست آورد. از جمله آن مباحث می‌توان به دیدگاه او درباره تأویل و تمسک او به مثال‌هایی مانند استراق سمع شیاطین و رانده شدن آنها توسط شهاب‌های آسمانی و مسئله هفت آسمان و اعتقاد خاص وی که این موارد را از جنس عرضیات می‌داند و مدخلیتی برای آنها در رسالت پیامبر ﷺ و دین قایل نمی‌شود، اشاره کرد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۲۱-۲۴۴) و این اعتقاد که خطا در قرآن و علم پیامبر ﷺ راه دارد (همو، [بی‌تا]). توضیحات مختصر را در قسمت نقد مبنای معرفت‌شناسی سروش می‌آوریم؛ اما به طور کلی سروش در مباحث خود، قایل به نوعی نسبییت شده که در واقع همان نظریه کانت درباره تفکیک «نومن» از «فنومن» است (کانت، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۵۷).

نقد مبنای معرفت‌شناسی سروش

سروش در مباحث بیرونی مقاله «صراط‌های مستقیم» که به صورت شفاهی مطرح گردیده یا در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت تصریح می‌کند که رئالیست است و صدق را به معنای مطابقت با واقع می‌داند و معتقد است واقعیتی هست (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۴۱)؛ اما نکته اینجاست که لایه‌های رئالیستی او فقط محدود است به اینکه «واقعیتی هست و معرفت صادق یعنی معرفتی که مطابقت با واقع دارد»؛ زیرا در دیدگاه وی، معیاری وجود ندارد که با آن

بتوان صدق یا کذب گزاره را فهمید. هیچ معرفت‌شناسی چنین شخصی را رئالیست نمی‌داند؛ زیرا رئالیست کسی است که سه رکن رئالیسم را پذیرفته باشد، یعنی اولاً واقع و نفس الامرِ ورای ذهن و معرفت را بپذیرد؛ ثانیاً معتقد باشد فی‌الجمله معرفت‌های ما مطابق با واقع هستند؛ ثالثاً معیاری برای کشف صدق وجود دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۳۵-۴۶). سروش تصریح می‌کند که معرفت دینی انسان‌ها آمیزه‌ای از حق‌ها و باطل‌ها، آرای متعارض و فهم‌های مختلف متجدد متغیر است (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۵۰۴). او معرفت دینی را نسبی می‌داند و به این ترتیب رکن رکین معرفت‌شناسی در حوزه معرفت دینی را نمی‌پذیرد. البته او در حوزه معرفت علمی نیز رکن سوم را قبول ندارد؛ از این رو وی در جرگه نسبی‌گرایان قرار می‌گیرد و معلوم است که نسبی‌گرا نمی‌تواند قایل به وجود واقعیتهای شود.

۳۳

قیس

نقد مبنای وحی‌شناسی سروش

۴. مبنای هرمنوتیکی سروش

سروش درباره متون دینی دو ادعا را مطرح کرده است: ۱. تاریخی بودن متن دینی؛ ۲. تاریخی بودن فهم ما از متن دینی. اولی مبنای متن‌شناختی است و می‌تواند در مبنای وحی‌شناختی مطرح شود؛ دومی ناظر به فهم و معرفت دینی است و مبنای زبان‌شناختی نیز یکی از ارکان آن است؛ بنابراین مبنای هرمنوتیکی چیزی در عرض مباحث قبلی نیست؛ اما برای روشن شدن هر یک از این دو بحث و آنچه در اینجا اهمیت بیشتری دارد — یعنی ادعای اول — به صورت جداگانه و در قالب مبنای هرمنوتیکی سروش به آن می‌پردازیم. سروش یکی از این دو ادعا را به تفصیل در قبض و بسط تئوریک شریعت و دیگری را در بسط تجربه‌نوی مطرح کرده است.

شواهدی که در کلام سروش وجود دارد، چنین به دست می‌دهد که او معتقد است همه معرفت‌های بشری و استنباط‌های انسانی از دین، تاریخی و از این رو در معرض خطاست. تفسیری که او از وحی و دین نیز ارائه می‌دهد، یک رهیافت تاریخی است؛ یعنی او معتقد است نه تنها فهم بشر از دین محصول شرایط تاریخی است، بلکه وحی قرآنی نیز محصول شرایط تاریخی خاصی است و در بستر موقعیت‌های تاریخی معینی شکل یافته و برآمده از ذهن پیامبر اسلام و همه محدودیت‌های بشری است. او این مطلب را در جاهای مختلفی از مقالات خود به‌صراحت ذکر

کرده و خلاصه‌ای از دیدگاه‌های خود را در مقاله «رؤیای رسولانه ۶» آورده است.

سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت معتقد است به منظور دستیابی به معنای یک متن صامت، باید به پیش فرض‌ها و انتظارات مفسر متوسل شویم که اعم از علوم و فلسفه هستند. ادعای سروش را می‌توان به صورت خلاصه چنین بازگو کرد: متن دینی صامت است و مفسر با افق معنایی خود — که شامل پیش دانسته‌ها، انتظارات، پرسش‌ها، سلايق، علایق و معلوماتی است که دارد — به تفسیر متن صامت می‌پردازد و متن را معنا می‌کند. او برای اثبات ادعای خود به شواهد تاریخی استناد می‌کند و می‌گوید ما وقتی به تفسیر مفسران مراجعه کردیم، صرف نظر از اینکه فهم‌های مفسران، درست یا غلط باشد، تفاسیرشان متأثر از پیش فرض‌های علمی زمان آنهاست؛ مثلاً علامه طباطبائی «سماوات سبع» را بر اساس هیئت بطلمیوسی معنا نکرد، اما گذشتگان با چنین پیش فرضی معنا کردند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، صص ۲۰۱ و ۳۴۷).*

نقد مبنای هرمنوتیکی سروش

اولاً سخن سروش سخن بدیع و تازه‌ای نیست؛ زیرا بسیاری از اندیشمندان سده‌های میانه نیز به آن اشاره کرده‌اند. سروش برای اثبات ادعای خویش هم از هرمنوتیک گادامر — تاریخ‌مندی وحی و پیدایش وحی — استفاده کرده و هم از قبض و بسط تئوریک شریعت بهره برده است. در هرمنوتیک فلسفی گادامر، متن دینی و پدیده‌ها صامت‌اند و مفسر و فهمنده با پیش فرض‌های متنوعی که دارد — اعم از پیش دانسته‌ها، انتظارات، پرسش‌ها، سلايق و علایق — به تفسیر متن می‌پردازد. سروش هرمنوتیک گادامر را فقط در تفسیر و فهم متون دینی به کار نگرفت، بلکه حتی در تحقق پدیده‌ای چون وحی مورد استفاده قرار داد؛ یعنی حقیقتی مانند وحی که زاده پیغمبر است، زائیده محیط پیرامونی اوست؛ یعنی گفت و گو و خصلتی دیالوگی میان پیغمبر و محیط تحقق پیدا می‌کند و پس از آن، وحی تولید می‌شود. سروش در کنار اندیشمندان دیگری چون نصر حامد ابوزید و محمد ارکون در شمار گروهی اندک از اصلاح‌گران

* نگارنده در کتاب کلام جدید با رویکرد اسلامی بحث قبض و بسط شریعت را در ده رکن تبیین کرده است (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۵، صص ۱۵۵-۱۷۶).

رادیکالی است که مدافع رهیافتی تاریخی به قرآن هستند.*

ثانیاً اگر سروش قرآن را زاده حیات تاریخی پیامبر ﷺ می‌داند، بدان دلیل است که نگاهی تاریخ‌مند به وحی دارد. اگر او با ضرورت منطقی، نیاز بشر به دین را اثبات می‌کرد و نشان می‌داد سعادت انسان با ارسال وحی میسر می‌شود، هیچ‌گاه قایل به چنین سخنی نمی‌شد. البته خداوند حکیمی که وحی را بر اساس ضرورت منطقی نازل می‌کند، مطمئناً از زمینه‌های تاریخی صحیح برای هدایت بشر بهره می‌گیرد.

ثالثاً اشاره شد که سروش پیش‌فرض‌ها را در تفسیر متن صامت دخیل می‌داند. پیش‌فرض‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱. پیش‌فرض‌های ابزاری یا استخراجی؛ ۲. پیش‌فرض‌های استفهامی؛ ۳. پیش‌فرض‌های تحمیلی. پیش‌فرض‌های ابزاری همان قواعد منطقی فهم هستند که هر متن نوشتاری — خواه دینی و خواه غیر دینی — به چنین قواعدی نیاز دارد. پیش‌فرض‌های استفهامی پرسش‌هایی است که با کشف مدلول‌های مطابقی یا حوادث خارج از متن در ذهن تولید می‌شود که با عرضه آنها به متن، لایه‌های عمیق‌تری از متن و مدلول‌های التزامی آن کشف خواهد شد. پیش‌فرض‌های تحمیلی رأی و عقیده‌ای است که شخص آنها را از پیش دارد و بدون توجه به قواعد ابزاری و استخراجی و استفهامی، آنها را بر متن تحمیل می‌کند و مرتکب تفسیر به رأی می‌شود. خلاصه اینکه برخی پیش‌فرض‌ها راهبر و برخی از آنها راهزن هستند؛ پیش‌فرض‌های راهبر، معیار فهم هستند؛ اما پیش‌فرض‌های راهزن باعث خدشه‌دار شدن فهم می‌شوند. سروش مشخص نمی‌کند که آیا همه آنها در تفسیر متون دخالت دارند یا اینکه نحوه استفاده آنها در تفسیر متون متفاوت است.

رابعاً سروش برای اثبات تحول در معرفت دینی از استقرا استفاده می‌کند و چند مثال می‌آورد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۷۵-۲۷۶)؛ در حالی که همه آن مثال‌ها از نوع استقرای ناقص است و مفید یقین و اثبات نیست؛ به ویژه اینکه سروش نیز استقرا را مفید یقین و اثبات نمی‌داند. علاوه بر اینکه نمونه‌های نقضی در جهت ابطال این مدعا نیز به صورت فراوان وجود دارد. ادعای سروش موجهه کلیه به نحو مسور به سورین است؛ یعنی معتقد است «هر معرفت بشری بر هر معرفت دینی

* برای آشنایی با دیدگاه‌های نصر حامد ابوزید، ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۰ و ۱۳۹۳/ برای آشنایی با دیدگاه‌های محمد ارکون، ر.ک: ارکون، ۲۰۰۱، ۱۹۹۶، [بی‌تا] و ۲۰۰۵.

تأثیر دارد»، در حالی که این گونه نیست؛ زیرا بسیاری از معارف بشری وجود دارد که بر معارف دینی تأثیر نمی‌گذارند؛ مثلاً بسیاری از مفسران با اینکه در زمانی می‌زیسته‌اند که هیئت بطلمیوسی مشهور بوده است و شناخت کاملی نیز از این هیئت داشته‌اند، در زمان ارائه تفسیر از عبارت «السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ» (اسراء: ۴۴ / مؤمنون: ۸۶) هیچ استفاده‌ای از هیئت بطلمیوسی نکرده‌اند یا در زمان کنونی که هیئت بطلمیوس باطل شده است، بعضی از مفسران «السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ» را بر مبنای آن هیئت تفسیر کرده‌اند؛ بنابراین اگر گزاره‌های علمی در نحوه تفسیر آیات تأثیر داشته باشد، گاهی و بر بعضی از آیات تأثیر گذاشته است؛ از سوی دیگر سروش استقرا را مفید یقین نمی‌داند و آن را فقط ابطال‌پذیر می‌داند؛ بنابراین هیچ یک از علوم جدید طبق روش استقرا و مبنای ابطال‌گرایی، کاشف از واقع — آن‌چنان‌که هست — نیست. پس سروش نمی‌تواند ادعای پیامبر ﷺ در قرآن را خطا بداند؛ زیرا ممکن است علم در آن زمینه خطا کرده باشد.

۵. مبنای زبان شناختی سروش

آنچه از مجموعه سخنان سروش — از جمله در کتاب‌های قبض و بسط تئوریک شریعت، بسط تجربه نبوی و مقالات و مصاحبه‌های مربوط به وحی — در مقوله زبان‌شناختی وحی استفاده می‌شود، این است که همان‌گونه که او زبان‌تصوری و مفهوم‌شناختی قرآن را معنادار می‌داند، زبان‌گزاره‌ای قرآن را نیز معنادار می‌داند؛ اما وی معناداری را از سنخ شناختاری زبان نمی‌داند؛ یعنی به شناختاری بودن زبان قرآن در بخش‌های عمده آن معتقد نیست، بلکه همانند فیلسوفان تحلیل زبانی، کارکردهای دیگری برای زبان قایل است. او معتقد است مثلاً وقتی قرآن از «سما» و «ارض» و سایر پدیده‌های طبیعی سخن می‌گوید، در مقام بیان واقع و نفس‌الامر نیست و نمی‌خواهد واقع خارجی را آن‌چنان‌که هست بیان کند، بلکه پیامبر ﷺ اعتقادات خود را که با اعتقادات قوم مطابقت دارد، گزارش می‌دهد. بنابراین از آنجا که سروش دانش پیامبر ﷺ را به اندازه دانش قومش و خطاپذیر می‌داند، زبان قرآن نمی‌تواند زبان واقع‌نمای مطابق با واقع باشد، بلکه زبان واقع‌نمای غیر مطابق با واقع است. البته بحث زبان قرآن در دو حوزه مفردات و گزاره‌ها مطرح است:

۱-۵. زبان قرآن در حوزه مفردات و نقد دیدگاه سروش

آنچه در حوزه مفردات بررسی می‌شود، مقصود از واژه‌هاست؛ یعنی این پرسش مطرح می‌شود که «آیا شارع مقدس هنگام به‌کاربردن واژه‌هایی مانند «آب»، «انسان»، «قمر» و «ارض»، مدلول عرفی آنها را مد نظر داشته است یا مدلول علمی آنها را؟» همچنین در حوزه مفردات در باب صفات الهی مباحثی مطرح می‌شود. دیدگاه متفکران اسلامی درباره زبان قرآن در حوزه مفردات، یکسان نیست. عمده مفسران در بخش مفردات غیر صفتی و غیر الهی - مانند «سما»، «ارض» و «قمر» - معتقدند از آنجا که عموم مردم مخاطب قرآن هستند، خدای سبحان این مفردات را با زبان عرف عام بیان کرده است؛ بنابراین کشفیات علوم جدید نقشی در تحلیل معناشناختی واژگان ندارند و صرفاً احکام این واژه‌ها و حقایق به شمار می‌روند؛ از این رو هنگام به‌کاربردن همه این نوع واژه‌ها در قرآن، معانی عرفی آنها مقصود است، نه معانی علمی آنها. اصطلاح «عرفی» نیز میان مفسران شیعه و سنی مشترک است.

۳۷

تیس

نقد مبانی و حکم‌شناسی سروش

درباره صفات خبری نیز آرای مختلفی از سوی مجسمه و مشبیه، اشاعره، معتزله، اصولیان، فیلسوفان و عرفا مطرح شده است. بنا به اعتقاد آیت الله سبحانی بسیاری از این واژه‌ها هنگامی که به‌تهایی و خارج از جمله ملاحظه شوند، معنای تشبیهی دارند؛ اما هنگامی که در جمله قرار می‌گیرند، دلالت تصدیقی آنها متفاوت می‌شود؛ مثلاً هیچ کس «ید» در جمله «الامارة فی ید الامیر» را به معنای «دست» نمی‌داند و در عین حال هیچ کس هم معنای «ید» را در این جمله به تأویل نبرده است، بلکه بدون تأویل بردن معنا، واژه «ید» را به معنای احاطه و قدرت می‌فهمد. به عبارت دیگر قرآینی در سیاق جمله قرار دارد که به ما در کشف دلالت تصدیقی استعمالی کمک می‌کند؛ بنابراین آنچه اهمیت دارد، دلالت تصدیقی الفاظ است تا مراد متکلم را از آن اصطیاد کنیم. بر این اساس صفات خبری نیاز به تشبیه و تأویل ندارند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۷).

مفرداتی که سروش از آنها تفسیر تشبیهی کرده، مطلقاً نیاز به تشبیه و تأویل ندارند؛ از سوی دیگر او صفات خبری و صفات غیر خبری را از یکدیگر جدا نکرده است. «کلام» جزء صفات خبری نیست؛ همچنین سایر صفات مشترک بین انسان و خداوند صفات خبری نیستند. هیچ متکلمی و حتی مسیحیان هم نگفته‌اند که مرز صفت مشترک بین انسان و خدا، صفت خبری است.

الفاظی مانند «صلاه» که معنای آنها به وسیله شارع تغییر کرده، به همان معنایی که شارع حمل کرده است، حمل می‌شوند، اما بقیه الفاظ به معانی عرفی حمل می‌گردند؛ بنابراین در هنگام معنای واژه‌ای از قرآن، حتماً باید مفاهیم عرفی و بار معنایی آن واژه را در عصر نزول جست‌وجو کنیم؛ بنابراین مثلاً هنگامی که خداوند لفظ «نار» را در قرآن به کار می‌برد، به همان معنایی است که عرف می‌فهمد؛ اما قرآن برای آنکه عرف نپندارد که معنای مدلولی مطابقی با مصداق معینی که در ذهن دارد کاملاً یکسان است، توضیح می‌دهد که مصداق آتش جهنم با مصداق آتش در دنیا فرق می‌کند (ر.ک: البقره: ۱۷۴/ النساء: ۱۰).^{*} بنابراین میان آتش دنیا و آتش جهنم، تفاوت تشکیکی وجود دارد؛ اما مفهوم و معنا همان مفهوم و معناست. بر همین اساس حتی ملاصدرا نیز که معاد جسمانی را با جسم مادی نمی‌پذیرد، به معنای قرآنی آن اصرار و از تأویل بردن اکراه دارد و معتقد است ما باید معنای حقیقی الفاظ را کشف کنیم (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۷۴ و ۱۳۶۳، ص ۵-۱۰). بنابراین بحث سروش که معتقد است مفسران و فلاسفه معنای الفاظ را تأویل برده‌اند (ر.ک: سروش، ۱۳۸۶) پذیرفتنی نیست.

۲-۵. زبان قرآن در حوزه گزاره‌ها و نقد دیدگاه سروش

در این بخش توجه به چند نکته ضروری است:

الف) زبان یک نماد اجتماعی است نه فردی. اصطلاحات علمی نیز همین گونه است. اینکه سروش ادعا می‌کند دیگران سخن او را نفهمیده‌اند، حاکی از نقص وی در بیان مطالبش است. اینکه واژه جدیدی جعل شود، اشکال ندارد؛ اما اینکه نتوان آن را با شیوه‌ای به دیگران فهماند، محل اشکال است.

از آنجا که زبان امری اجتماعی است، برای گروهی به کار می‌رود که آن زبان را بفهمند؛ بنابراین هیچ گاه نباید زبان شارع مقدس را به لحاظ مدلول مطابقی، به معنای عصر بعد از شارع تفسیر کنیم. این امر، امری خطاست و زبان را از نهاد اجتماعی بودنش خارج می‌کند. البته مدلول مطابقی می‌تواند مدلول‌هایی التزامی داشته باشد که مدلول‌های التزامی آن فراتر از فهم مردم آن

* در روایات متعددی نیز این امر آمده است (برای نمونه، ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۲۸۰).

عصر باشد؛ یعنی اشکالی ندارد که متکلمی به گونه‌ای سخن گوید که مدلول‌های التزامی آن را انسان‌های متممّ بعدی بفهمند. در اینجا نمی‌توان در صدد اقامهٔ برهان عقلی برآمد؛ زیرا بحث زبان بحثی اعتباری است و آنچه می‌توان به آن تمسک کرد، نحوهٔ به‌کاربردن زبان توسط عقلا - بما هم عقلا - است.

ب) هدف شارع مقدس هدایت‌گری است. علما بر این امر اجماع دارند و سروش نیز آن را پذیرفته است. با پذیرش این امر امکان‌پذیر نیست زبان قرآن کارکرد شناختاری نداشته باشد. هادی برای اینکه مهتدی را به مقصد برساند، نمی‌تواند با زبان سمبلیک و نمادین سخن گوید؛ زیرا با این روش، هدایت‌گری تأمین نمی‌شود. اگر هم زبان هادی در جایی سمبلیک باشد، حتماً باید قرینه‌ای وجود داشته باشد تا آن قرینه، سمبلیک بودن یا نبودن آن را اثبات کند؛ قرینه نیز باید عقلایی یا عقلی باشد؛ برای مثال معنای «ید» در آیه «يُدُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح: ۱۰) به همان معنای دست بشری نیست؛ زیرا قرینهٔ عقلی وجود دارد بر اینکه «خداوند جسم نیست» یا قرینهٔ زبان‌شناختی است مبنی بر اینکه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری: ۱۱) یا سیاق جمله به ما می‌فهماند که «ید» به معنای دست نمی‌تواند باشد؛ بنابراین بیان سروش در زبان قرآن - که متضمن سمبلیک بودن بخش عمده‌ای از قرآن است - صحیح نیست و خلاف روش عقلانی و عقلی است؛ زیرا خدای متعال با عرف عام سخن می‌گوید و زبان در عرف عام، زبان شناختاری است.

ج) خبری دانستن صفت «تکلم» در آیه «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (النساء: ۱۶۴) مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، به این دلیل که «خدا حرف نمی‌زند و در نتیجه موسی با خودش حرف زده است» از سوی سروش هیچ قرینهٔ قابل دفاعی ندارد؛ بلکه در این آیه، فاعلی الهی وجود دارد که به موسی مأموریت می‌دهد. نامعقول و خلاف عرف عام و قواعد زبان‌شناختی است که کسی به خود مأموریت دهد.

د) تشبیه وحی به شعر نیز خطاست؛ زیرا هدف اصلی و غالب شاعر - به معنای عام - از شعر انتقال معنا نیست، بلکه بیشتر در صدد است احساسات را برانگیزاند. کارکرد زبان شعر شناختاری نیست؛ بنابراین وحی نه در منشأ صدور و نه در محتوا مانند شعر نمی‌تواند باشد (یس: ۶۹).

ه) تفسیر در روش‌های تفسیری، گاهی ترتیبی و گاهی موضوعی است. تفسیر سومی به نام تفسیر شبکه‌ای نیز وجود دارد. مفسر در این نوع تفسیر، در معنای کلمه‌ای مانند «ایمان»، نه تنها

آیات در بردارنده ایمان را بررسی می‌کند، بلکه آن را با کلمات دیگری مانند «اسلام» نیز می‌سنجد؛ به گونه‌ای که معانی مختلف، شبکه‌ای معنایی را به وجود می‌آورند. سخنان سروش — که مثلاً آیه ۱۶۴ النساء را به معنای تکلم موسی با خود معنا می‌کند یا آیاتی را که با «قل» آغاز می‌شود، خطاب به نفس می‌داند — با سیاق تفسیر ترتیبی، موضوعی و شبکه‌ای همخوانی ندارد.

و) شناخت اوصاف متکلم در فهم معانی عمیق‌تر از متن کمک فراوانی می‌کند. همین امر درباره قرآن به مراتب حساس‌تر می‌شود. یکی از اشکالات آیت الله سبحانی به سروش در ارتباط با حدیثی است که سروش از ابن عربی نقل می‌کند که نشان می‌دهد پیامبر ﷺ نسبت به گرده‌افشانی درخت خرما آگاهی نداشته است. این اشکال به ابن عربی نیز وارد است؛ زیرا او پیامبر ﷺ را در قوس نزول، تعیین اول و حقیقت محمدیه می‌داند که در قوس صعود به خاتم الاولیاء و انسان کامل رسیده است. نمی‌توان تصور کرد چنین شخصی یک مسئله عرف آن زمان عرب درباره گرده‌افشانی درخت خرما را نداند و چیزی را به مردم بگوید که نمی‌داند.

ما با همین تبیین معتقدیم که قرآن طبق روایات، جامع همه علوم و حقایق است؛ چراکه شارع مقدس و خدای سبحان حکیم و عالم علی‌الاطلاق است. البته مخاطب‌ها به درصد و درجه درک و فهمی که دارند، از آن حقایق بهره می‌برند. همان گونه که اشاره شد، هیچ منافاتی وجود ندارد که قرآن با این الفاظ محدود، حامل بی‌نهایت معنا باشد؛ زیرا این الفاظ محدود، دلالت بر مدلول‌های مطابقی محدود می‌کنند و آنها دلالت بر مدلول‌های التزامی گوناگونی می‌کند که این مدلول‌های التزامی می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد و پیش رود.

نتیجه‌گیری

ما در این مقاله در پی معرفی مبانی وحی‌شناختی سروش و نقد آنها بودیم. در این ارتباط چهار مبنای وی مطرح شد که عبارت بود از: ۱. مبنای دین‌شناختی؛ ۲. مبنای معرفت‌شناختی؛ ۳. مبنای هرمنوتیکی؛ ۴. مبنای زبان‌شناختی. مبنای دین‌شناختی وی را از چهار دیدگاه او به دست آوردیم که عبارت اند از: ۱. تجربه دینی؛ ۲. ذاتی و عرضی دین؛ ۳. دین حداقلی؛ ۴. قرائت‌های مختلف از دین. اشکالات متعددی به سروش وارد شد که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به این موارد اشاره

کرد: ۱. سروش در تبیین دیدگاه‌های خود مسیر اجمال‌گویی را برگزیده و همین امر باعث مبهم شدن مطلب شده است؛ ۲. روش‌شناسی وی در چند مورد دچار ضعف است؛ ۳. خلط میان مباحث مختلف در دیدگاه‌های او دیده می‌شود؛ ۴. بسیاری از اشکالات وی به دلیل قیاس غلطی است که او میان اسلام با ادیان و فرق دیگر ترتیب داده است؛ ۵. سروش در موارد بسیاری هم ادعاهایی را ذکر کرده که دلیل موجهی بر آنها وجود ندارد و وی نیز دلیل خود را بیان نکرده است؛ ۶. سروش بر خلاف ادعایش مبنی بر رئالیست بودنش، گرفتار نوعی نسبی‌گرایی معرفتی است. همچنین اشاره شد که سروش دارای یک گفتمان و منظومه فکری است که در آن، از دال‌های متنوع پیرامونی بهره گرفته شده است. دال مرکزی سروش نفی حکومت دینی و اعتقاد به سکولاریسم است. اشکال‌هایی که سروش تا کنون مطرح کرده است تا دال مرکزی خود را به کرسی بنشانند، ناظر به افعال الهی - یعنی دین، وحی، امامت و نبوت - است؛ اما وی هنوز هم با یک اشکال اساسی دیگر مواجه است و آن مسئله توحید در ربوبیت است که احتمال می‌رود اشکالات بعدی خود را ناظر به این مسئله مطرح کند. چالشی که سروش اکنون با آن روبه‌روست، این است که خدایی که عالم علی‌الاطلاق، حکیم و دارای ربوبیت تکوینی و تشریحی است، بر اساس توحید در خالقیت و ربوبیت، چگونه ممکن است انسان را با چنین خصوصیتی خلق کند، اما آنها را به حال خود رها سازد؟

منابع و مأخذ

۱. آلستون، ویلیام. پی؛ «ادراک خداوند: گفت‌وگوی اختصاصی کیان با ویلیام آلستون»، ماهنامه کیان؛ دوره ۹، ش ۵۰، دی و بهمن ۱۳۷۸.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله؛ شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید؛ ج ۲۰، چ ۱، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابوزید، نصر حامد؛ حضرت محمد ﷺ و آیات خدا، قرآن و آئنده اسلام؛ به کوشش هلال سزگین، ترجمه فریده فرنودفر؛ تهران: نشر علم، ۱۳۹۳.
۴. —؛ معنای متن؛ ترجمه مرتضی کریمی‌نیا؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۵. —؛ نقد الخطاب الدینی؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۶م.
۶. ارکون، محمد؛ الاسلام، اروپا، الغرب؛ ترجمه و اسهام هاشم صالح؛ بیروت: دار الساقی، ۲۰۰۱م.
۷. —؛ تاریخیة الفكر العربی الاسلامی؛ ترجمه هاشم صالح؛ بیروت: المناره، ۱۹۹۶م.
۸. —؛ الفكر الاسلامی: نقد و اجتهاد؛ ترجمه و تعلیق هاشم صالح؛ الجزائر: المؤسسة الوطنیه للکتاب، [بی‌تا].
۹. —؛ القرآن من التفسیر الموروث الی تحلیل الخطاب الدینی؛ ترجمه و تعلیق هاشم صالح؛ بیروت: دار الطلیعه، ۲۰۰۵م.
۱۰. استیس، والتر؛ عرفان و فلسفه؛ چ ۱، تهران: سروش، ۱۳۵۸.
۱۱. انجم‌روز، متین؛ «پیامدهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اندیشه عبدالکریم سروش در زمینه قدرت سیاسی»، ره‌آورد پژوهش‌های سیاسی؛ ش ۱-۲، بهار و تابستان ۱۳۹۵.
۱۲. پترسون، مایکل، و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۳. پراودفوت، وین؛ تجربه دینی؛ ترجمه و توضیح عباس یزدانی؛ قم: طه، ۱۳۷۷.

۱۴. خسرو پناه، عبدالحسین؛ بیست گفتار درباره فلسفه و فقه علوم اجتماعی؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۸.
۱۵. —؛ جستاری در عرفان نظری و عملی؛ چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۶.
۱۶. —؛ کلام جدید با رویکرد اسلامی؛ چ ۴، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۵.
۱۷. سبحانی، جعفر؛ الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل؛ چ ۳، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامی، ۱۳۸۱.
۱۸. سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی؛ چ ۵، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵.
۱۹. —؛ «بشر و بشیر»، اولین پاسخ عبدالکریم سروش به آیت‌الله جعفر سبحانی، ۱۳۸۶.
۲۰. —؛ سنت و سکولاریسم؛ چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۰.
۲۱. —؛ صراط‌های مستقیم؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۲۲. —؛ فربه‌تر از ایدئولوژی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۹۳.
۲۳. —؛ «طوطی و زنبور»، بازتاب اندیشه؛ ش ۹۸، خرداد ۱۳۸۷، ص ۷-۲۸.
۲۴. —؛ قبض و بسط تئوریک شریعت؛ چ ۳، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۲۵. —؛ «کلام محمد»، گفت‌وگو با دکتر سروش درباره قرآن، میشل هوپینک، ۱۳۸۶.
۲۶. —؛ مجموعه مقالات «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه»، [بی‌نا]، ۱۳۹۲.
۲۷. —؛ مصاحبه با میشل هوپینک خبرنگار بخش عربی رادیو جهانی هلند، [بی‌تا].
۲۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه رئالیسم؛ به کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ چ ۳، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۹۱.
۲۹. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله السیوری حلّی؛ نضد القواعد الفقہیہ علی مذهب الإمامیہ؛ چ ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
۳۰. کانت، ایمانوئل؛ تمهیدات؛ ترجمه غلامعلی حدادعادل؛ چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تصحیح و تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی؛

- چ ۴، تهران: دار الكتب الإسلاميه، ۱۴۰۷ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة؛ ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۳۴. —؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی؛ چ ۲، مشهد: المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۳۵. —؛ مفاتیح الغیب؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

36. Schleiermacher; **On Religion**; Translated by John Oman; First Edition, London: Trubner & co. ltd, 1893.
37. www.dr.soroush.com.