

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۴

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۴۰۹۶

مقایسه دیدگاه سروش در باب تجربه نبوی و وحی شناسی سینوی

علیرضا نادری*

سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی

چکیده

طی دو دهه اخیر به دنبال آشنایی اندیشمندان مسلمان با الهیات جدید مسیحی و به منظور تبیین برخی مسائل الهیاتی نظریات جدیدی در باب وحی در فضای فکری و فرهنگی جامعه ایران مطرح شده که یکی از این نظریات با عنوان تجربه نبوی بیان و صورت بندی شده است، صاحب این نظریه مدعی است که این نظریه بدیع نیست و از فیلسوفانی نظیر فارابی و ابن سینا اخذ شده است، برای ارزیابی این ادعا نخست آرای ابن سینا در باره وحی بازخوانی شده و سپس به مقایسه نظرات این دو متفکر پرداخته ایم. به نظر می رسد به رغم شباهت های قابل مشاهده در مقدمات تقریر سروش از نظریه تجربه نبوی با آرای ابن سینا، تفاوت عمده در این است که ابن سینا هرگز از این مقدمات، بشری بودن وحی و خطایندیری آن را نتیجه نگرفته است.
کلید واژه ها: وحی، نبوت، ابن سینا، تجربه نبوی.

مقدمه

وحی در قرآن کریم راه ارتباطی خداوند و پیامبر نامیده شده است و افزون بر آن خداوند به وصف متکلم متصف شده و صفت متکلم و مشتقات آن به کرات استعمال شده است. در آیه ۵۱ از سوره شوری آمده است که خدا با انسان به سه گونه سخن می گوید: ۱. با وحی مستقیم؛ ۲. از پشت حجاب؛ ۳. با فرستادن رسولی که وی آنچه را بخواهد به نبی

alirezan32@gmail.com
m-hashemy@sbu.ac.ir

دانشجوی دکترای حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۱۸

وحی می کند.

در باب وحی، اصناف مختلفی از مسلمانان سخن گفته‌اند: متکلمان، فلاسفه، عرفا و محدثان به فراخور فن خود در باره آن داد سخن داده‌اند.

اندیشمندان یاد شده دیدگاه‌های خود را در ذیل عناوین مبدأ، ماهیت و محتوای وحی مطرح نموده‌اند و به طور کلی در این باب دو نظریه عمده مطرح شده است:

الف. نظریه زبانی وحی؛

ب. نظریه غیر زبانی وحی.

نظریه کلام لفظی و نفسی اشاعره و نظریه کلام حادث معتزلیان و اهل تشیع نمونه‌های نظریات زبانی و نظریه وحی به مثابه شعور ویژه فلاسفه و نظریه عرفا از جمله نظریات غیر زبانی‌اند.

قاضی عبدالجبار حقیقت سخن را عبارت از حروف و اصوات منظوم دانسته که به معنایی خاص دلالت دارند. وی سخن خدا را نیز همین گونه تلقی می‌کرد و آن را حروف و اصوات منظومی می‌دانست که خداوند در محلی خلق می‌کند و آن مخلوق به عبارتی دلالت دارد (قاضی عبدالجبار، ص ۵۸).

در نظر معتزله چگونگی پیدایش سخن خداوند برخلاف قوانین طبیعی است و این مؤلفه است که سخن خدا را از سخن انسان جدا می‌کند، محتوا یا اثر سخن مورد نظر نیست.

اشاعره پس از پذیرفتن متکلم بودن خداوند به مثابه یک صفت قدیم و معنایی که همیشه همراه خداست، با عنوان کلام نفسی گفتند خدا هنگامی که با مخاطب خود سخن می‌گوید آن معنا و حقیقت را از طریق خلق الفاظ به مخاطب خود ابراز می‌دارد (میر سید شریف جرجانی، ص ۹۳-۹۱).

احمد بن حنبل و پیروانش در مقابل معتزله و اشاعره رأی به توقف می‌دهد و در مقابل مخلوق و غیر مخلوق بودن قرآن و کلام الهی سکوت می‌کنند. احمد بن حنبل می‌گوید: «کسی که گمان می‌کند قرآن مخلوق است، مطرود است و کسی که گمان کند غیر مخلوق است مبتدع و بدعت گذار است» (احمد بن حنبل، ص ۴۹).

فیلسوفان مشایی مانند فارابی و ابن سینا به طور کلی وحی را شعور ویژه و ملکه‌ای می‌دانند که طبق آن نبی به عقل فعال متصل می‌شود و معانی را از عقل فعال به طور مستقیم دریافت می‌کند.

طی دو دهه اخیر به دنبال آشنایی اندیشمندان مسلمان با الهیات جدید مسیحی و به منظور تبیین برخی مسائل الهیاتی نظریات جدیدی در باب وحی در فضای فکری و فرهنگی جامعه ایران مطرح شده که یکی از این نظریات با عنوان تجربه نبوی توسط عبدالکریم سروش بیان و صورت‌بندی شده است، بر مبنای این نظریه، وحی از سنخ تجربه‌های دینی است و در واقع، نبی، فردی است که صاحب این نوع تجربه‌هاست، به ادعای صاحب این نظریه «تجربه دینی» اصطلاحی امروزی است که به جای واژه «وحی» به کار می‌رود (سروش، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲)، از سوی دیگر وی مدعی است که این نظریه بدیع نیست و از فیلسوفانی نظیر فارابی و ابن سینا اخذ شده است در این مقاله می‌خواهیم چند و چون این ادعا را ارزیابی کنیم و به سؤالات ذیل پاسخ دهیم:

۱. ابن سینا وحی را چگونه تحلیل و معنا می‌کرد؟

۲. دیدگاه ابن سینا در باب وحی چه همسانی‌ها و چه ناهمسانی‌هایی با نظریه تجربه نبوی دارد؟

به منظور پاسخ به این سؤالات، ابتدا وحی‌شناسی سینوی را با تقسیم مکانیزم وحی به دو قوس صعود و نزول تحلیل نموده و در ادامه به مقایسه دو دیدگاه پرداخته‌ایم.

۱. وحی از منظر ابن سینا

۱.۱. پیشینه فلسفی بحث در باره وحی

در میان فیلسوفان مسلمان اولین کسی که در باره مکانیزم وحی نظریه‌پردازی نموده، ابونصر فارابی است. البته رویکرد فارابی به این بحث فلسفی و سیاسی است. فارابی وحی را فیض عقل فعال بر عقل مستفاد پیامبر که در اینجا منفعل است می‌داند. وی می‌گوید نفس با رسیدن به مرحله عقل مستفاد توانایی اتصال به عقل فعال را می‌یابد و به واسطه این اتصال معقولات را از عقل فعال دریافت می‌کند. وی دلیل استناد وحی را به خداوند

فیض گرفتن عقل فعال از خداوند [سبب اول] می‌داند و می‌گوید ممکن است دلیل این استناد این امر باشد (فارابی، ۱۹۹۴، ب، ص ۹۰).

فارابی همچنین قوه متخیله پیامبر را قوه‌ای در نهایت کمال دانسته که به واسطه آن، او می‌تواند معقولانی را که از عقل فعال دریافت می‌کند به سطح محسوسات تنزل دهد (همو، ۱۹۹۴، الف، ص ۱۰۹).

فارابی در این باب بسیار مجمل سخن می‌گوید و همین اجمال سبب شده که برخی گمان کنند وی مقام فیلسوف را بالاتر از مقام نبی می‌داند؛ زیرا نبی با قوه متخیله و فیلسوف به واسطه قوه عاقله با عقل فعال مرتبط می‌شود و در سلسله مراتب قوای نفس از دید مشائیان قوه عاقله در مرتبه بالاتری نسبت به قوه متخیله قرار دارد.

۲.۱. وحی‌شناسی ابن‌سینا

ابن‌سینا به تبعیت از فارابی نظریه او را در باب وحی به صورت تلویحی پذیرفت، اما برای حل برخی مشکلاتی که در آن به نظر می‌رسید، بر اساس مبانی نفس‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خود، تقریر دیگری از این نظریه ارائه داد، در اینجا برای منظم نمودن نظریه ابن‌سینا با وام گرفتن از عرفا، وحی‌شناسی سینوی را به دو قوس صعود و نزول تقسیم می‌کنیم و بر این اساس به صورت‌بندی نظریه ابن‌سینا می‌پردازیم:

۱.۲.۱. قوس صعود

ابن‌سینا یکی از ویژگی‌های نبی را عقل قدسی وی که اعلی مرتبه عقل انسانی است می‌داند. این ویژگی نبی در تلقی معقولات از عقل فعال بدون واسطه نقش اساسی دارد. ابن‌سینا عقل را دارای چهار مرتبه اصلی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد می‌داند و عقل مستفاد را نیز دارای مراتبی می‌داند که اعلی مرتبه آن عقل قدسی است.

وحی در قوس صعود دارای دو طرف است، یک طرف انسان کامل و طرف دیگر عقل فعال است که مانند خورشیدی بر ضمیر آدمی می‌تابد و صور مجرد معقولی را که نزد وی است به نفوس مستعد که به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند افزوده می‌کند.

ابن سینا معلومات جزئی را که در خیال موجود هستند به عنوان معداتی جهت اشراق نور عقل فعال می‌داند. همچنین او افکار و تأملات انسان را نیز به عنوان علل اعدادی جهت قبول فیض عقل فعال به شمار می‌آورد و این تأملات را به حد وسط که موجب قبول نتیجه قیاس می‌شود تشبیه می‌کند.

شیخ جنس معقولات را متفاوت از امور متخیل می‌داند و معقولات را مجرد و غیرمادی و امور متخیل را مادی می‌داند. او امور متخیل را قابل تبدیل به معقولات نمی‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۲۰۸ و ۲۰۹).

وی برای بیان اینکه قوه قدسی پیامبر بالاترین مرتبه کمال آدمی است، چنین استدلال می‌کند: اجسام یا نامی هستند یا غیر نامی که اولی برتر است و حیوان، یا ناطق است یا غیر ناطق که اولی افضل است. ناطق یا صاحب ملکه است یا صاحب ملکه نیست و اولی برتر است و صاحب ملکه یا به سوی فعلیت تام رسیده است و یا به فعلیت تام نرسیده، که اولی افضل است. کسی که به فعلیت تام رسیده یا بی واسطه به این مقام رسیده یا با واسطه که اولی افضل است و این فرد مسمی به نبی است و به واسطه او برتری در صورت‌های مادی به انتها می‌رسد. حال که نبی افضل موجودات مادی است و از آن رو که هر فاضلی سیادت و ریاست بر مفضول دارد، پس نبی بر همه اجناسی که تحت او قرار دارند، سیادت و برتری دارد، وی در ادامه وحی را چنین تعریف می‌کند:

پیامبر بدون واسطه، افاضاتی را از عقل فعال دریافت می‌کند که به این افاضه وحی گفته می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳ و ۱۲۴).

در واقع ابن سینا وحی را اتصال عقل قدسی نبی بدون واسطه به عقل فعال می‌داند. به این معنا که فیلسوف از طریق سیر از عقل هیولانی به بالفعل و مستفاد، به عقل فعال اتصال پیدا می‌کند و با زحمت به برخی از مفاهیم و حقایق کلی پی می‌برد، ولی نبی بدون طی این مراحل متوسط به عقل فعال اتصال حاصل می‌کند، ابن سینا مکانیزم دستیابی فرد به مرتبه عقل قدسی و نحوه تلقی بدون واسطه معقولات از عقل فعال را چنین توضیح می‌دهد: تعلم گاه برای فرد متعلم ایجاد می‌شود و گاه برای فرد غیر متعلم، وقوع تعلم برای طالبان علم به تصور ما نزدیک‌تر است. اگر حالت تعلم برای انسان بین او و خودش صورت بگیرد، می‌گویند فرد صاحب حدس قوی است. گاهی در برخی افراد این

استعداد به حدی قوی است که نیاز به تعلیم جهت مستعد شدن برای تحصیل معقولات ندارند، تا آن جایی که فرد همه چیز را نزد خودش می‌داند. این درجه عالی‌ترین درجه استعداد می‌باشد و لازم است که این درجه از عقل بالملکه را عقل قدسی بنامیم و این از جنس عقل بالملکه است، به جز اینکه درجه‌ای بسیار رفیع داشته و همه مردم در آن مشترک نیستند (همانجا).

ابن سینا راه‌های کسب معلوم را برای ذهن به دو صورت تصویر می‌کند:

۱. از راه استدلال و بهره‌گیری از حد اوسط؛

۲. از طریق حدس.

شیخ نوع انسانی را در حدس به صورت طیف می‌داند و این قوه را در افراد به صورت مشکک ملاحظه می‌کند، وی برای استدلال بر وجود عقل قدسی در خواصی از آدمیان چنین استدلال می‌کند:

مقدمه اول: افراد در بهره‌گیری از قوه حدس متفاوت هستند (این تفاوت کمی و کیفی است).

مقدمه دوم: برخی از افراد فاقد قوه حدسند و از لحاظ نقصان در برخورداری از این قوه در پایین‌ترین حد قرار دارند.

مقدمه سوم: وسط بودن، یک عنوان دوتایی است.

نتیجه: در طرف زیادت هم قوه حدس به فردی که صاحب قوی‌ترین حدس کما و کیفاً باشد منتهی می‌شود (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۲۲۰).

وی استعداد دریافت وحی را یکی از قوای نفسانی و بلکه بالاترین آنها می‌داند که پیامبر به سبب اتصال بدون واسطه به عقل فعال به سبب شدت صفای باطنی و شدت اتصال به مبادی عقلی به آن دست می‌یابد. وی البته همه انسان‌ها را دارای استعداد برای رسیدن به مرتبه عقل قدسی می‌داند. اما افرادی را که دارای قوه حدس قوی هستند بسیار نادر می‌داند. ابن سینا معلوماتی را که به صورت بدون واسطه از عقل فعال دریافت می‌گردد برای پیامبر از سنخ تقلیدیات ندانسته و آنها را از معارف یقینی به‌شمار می‌آورد. وی دریافت وحی را بسیار سریع دانسته و طرف القاء کننده وحی به پیامبر را عقل فعال

می‌داند و به این صورت تحلیلی طبیعی از فرایند دریافت وحی ارائه می‌دهد (همان، ص ۲۲۰).

۱.۲.۲. قوس نزول

فرایند وحی علاوه بر دریافت مفاهیم از عقل فعال سیری نزولی نیز دارد و محتوای وحی برای اینکه قابل ادراک توسط انسانهای عادی و مخاطبان پیامبر واقع شود، می‌بایست تنزیل یافته و در حد فهم آنها درآید و در واقع مقدر به اقتدار طبیعت شود. ابن سینا به تبع فارابی قوه متخیله و کارکردهای متفاوت آن را به عنوان واسطه‌ای در تنزل مفاهیم عقلی دریافت شده از عقل فعال دانسته است (فارابی، ۱۹۹۴ الف، ص ۱۰۹).

ابن سینا در بحث نفس‌شناسی خود پس از تقسیم قوای ادراکی انسان بیان می‌کند که قوه مصوره خراشه حس مشترک است و صور محسوسه را از حس مشترک دریافت و آنها را حفظ می‌کند. البته قوه خیال یا مصوره چیزهایی را که از حس دریافت نکرده هم در خود ذخیره می‌نماید.

پس از قوه خیال، قوه متخیله قرار دارد که جایگاه آن در حفره میانی مغز است این قوه در انسان و حیوان مشترک است (در انسان مفکره نامیده می‌شود). این قوه در صورت‌های موجود در قوه خیال و نیز صورت‌های دریافتی از وهم و حافظه، به واسطه ترکیب یا تفصیل تصرف نموده و صورت حاصله را در خزانه خیال یا در حافظه ذخیره می‌کند، اگر به سبب تخیل، توهم و تفکر و ... صورتی در قوه مصوره ایجاد شود و نفس به علت‌هایی نظیر بیماری یا خواب یا توجه به قوای باطنی، نسبت به آن هوشیار نباشد، ممکن است این صورت خود را در حس مشترک به اشکالی مرتسم نماید به نحوی که فرد رنگ‌ها و صداهایی را که وجود خارجی ندارند، ببیند و بشنود. آنچه که در خصوص این قوه مهم است این نکته است که این قوه مبادی خود را (صورت‌هایی را که تفصیل یا ترکیب می‌کند)، تنها از حواس خارجی نمی‌گیرد و ممکن است معانی جزئی و صورت‌های عقلی نیز توسط آن ترکیب و یا تفصیل شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۵۱).

براین اساس علل تمثل امور غیر واقعی در حس مشترک امور ذیل هستند:

۱. توجه نفس به قوای باطنی نظیر وهم و خیال و عدم توجه به حس ظاهری؛

۲. بیماری، آفت، مرض یا ترس؛

۳. خواب و استراحت؛

۴. اهتمام به استفاده از این قوا و انصراف از دیگر قوای ادراکی (همانجا).

شیخ ادعا می‌کند وجه شریف‌تر این مکانیزم در انبیا وجود دارد و آن را چنین توضیح می‌دهد: پیامبران و اولیا به سبب دارا بودن قوه متخیله قوی، بر حس استیلا می‌یابند، به نحوی که قوه مصوره آنها نیز تحت سیطره متخیله قرار می‌گیرد و به علت قوت نفوس، التفات آنها به عقل و آنچه از جانب عقل است، توجه آنها به حواس را از میان نمی‌برد، بنابراین آنها می‌توانند معقولات را با تفصیل و ترکیب متخیله به محسوس بدل نمایند و برای برخی از آنها، این حالات در بیداری رخ می‌دهد و به واسطه این حالات آنها از مغیبات باخبر می‌شوند (همان، ص ۱۵۲).

طبق آنچه در رساله معراج نامه آمده است، قوه متخیله به عنوان ابزاری در اختیار عقل است که عقل هر معنایی را که بخواهد به صورت لفظ یا امری محسوس در می‌آورد و به این قوه می‌سپارد (همو، ۱۳۱۲ش، ص ۱۳). در واقع به بیان امروزی قوه متخیله همانند رایانه‌ای است که ورودی آن صور و معانی معقول و خروجی آن امور محسوس و ملفوظ است.

ابن سینا در نهایت نظر خود را در باره وحی چنین جمع‌بندی می‌کند که نبوت فیض نفس قدسی است و قرآن کلام ایزد است و لفظ از نبی است، کلام خداوند و سخن پیامبر تفاوت دارند، کلام ملفوظ برای مجردات و جواهر شریف که اشرف آنها حقیقت اول است جایز نیست، زیرا لازمه چنین سخنی جسمیت باری تعالی است، بنابراین کلام خداوند از سنخ قول نیست و کلام او از سنخ کشف معنی است که به واسطه روح القدس بر روح نبی صورت می‌پذیرد و در نتیجه سخن پیامبر قرآن است که البته وی این سخن را از جانب خود نمی‌گوید بلکه آن را با اجازه حضرت حق بر زبان می‌آورد و پیامبران با نزول این معقولات و تعبیه آنها در صورت ملفوظ به هدایت انسان‌های عادی که اکثراً تخته‌بند حسیات‌اند می‌پردازند (همو، ۱۳۱۲، ص ۱۳).

شیخ استناد کلام به خداوند را مجازی می‌داند و به کاربرد این اصطلاح را همانند کاربرد واژه بیت‌الله نسبت به حضرت حق می‌داند و در عبارتی مهم می‌گوید :

آنچه نبی از روح القدس دریابد معقول محض باشد و آنچه بگوید محسوس باشد به تربیت و وهم آراسته (همانجا).

عبارت نقل شده به خوبی نشان می‌دهد که ابن‌سینا در تحلیل نهایی خود از فرایند وحی، نبی را فعال می‌داند و نه منفعل محض به نحوی که عین الفاظ را از فرشته وحی تلقی نماید و آنها را بر مردم بخواند چونان نظریه معتزله که وحی را زبانی می‌شمرد و تصویری طوطی‌وار از پیامبر ارائه می‌داد، بلکه از نظر او پیامبر پس از دریافت معقولات از عالم امر از خزانه خیال خود مدد می‌گیرد و با عنایت به فرهنگ قومی که در میان آنها برگزیده شده و با استفاده از دایره واژگانی و تنگنای زبانی آن مردمان پیام الهی را به آنها می‌رساند، در واقع پیامبر مانند بینایی است که در محله ناینیان قدم نهاده است، برای یک بینا دشوار است که تصویر خود از رنگ‌ها را برای برای کوران روشن سازد.

۲. رابطه وحی و تجربه نبوی

یکسان‌نگاری تجربه دینی و وحی پیامبرانه نخستین بار توسط الهی‌دانانی نظیر شلایر ماخر در الهیات مدرن مسیحی، مطرح و سپس توسط روشنفکران مسلمان این نظریه بازسازی و تحت عنوان تجربه نبوی مطرح شد. در جهان اسلام این نظریه، در ترکیه توسط محمد ارکون و در مصر توسط نصر حامد ابوزید و در ایران توسط محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش و مصطفی ملکیان مطرح شده است. طرح این نظریه توسط عبدالکریم سروش واکنش‌های زیادی را در فضای فکری و دینی ایران برانگیخت، با توجه به اینکه این نظریه در بیان عبدالکریم سروش با سلاست و روانی مطرح شده ما تقریر وی از این نظریه را برگزیده‌ایم و انگیزه دیگر از تقریر نظرات ایشان با توجه به ادعای ایشان مبنی بر ریشه‌دار بودن نظرات وی در اقوال حکما و عارفان بوده است، البته بسیاری از مخالفان دیدگاه وی این نظریه را بی‌سابقه شمرده و آن را ستیز با قرآن و اسلام تلقی نمودند، سروش مدعی است که نظریه وی خیل عظیمی از عارفان و فیلسوفان را در پشت و پشتوانه خود دارد و بیان می‌کند که هیچ یک 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 (سروش، ۱۳۹۰، ص ۵-۲).

طبق دیدگاه سروش وحی مقوم شخصیت و نبوت پیامبران است و این پدیده با تجربه دینی که امروزه در فلسفه دین و روان‌شناسی دین مطرح است یکسان انگاشته می‌شود، تجربه پیامبرانه چنین است که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل پیامبر سخنانی می‌گوید و او را به ابلاغ پیام خود به انسان‌ها تشویق می‌کند و آن پیامبر به آن سخنان یقین می‌کند و خود را آماده مقابله تلخی‌ها و ناکامی‌های مأموریت الهی خود می‌کند (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰).

وی همچنین تجربه نبوی را با مکاشفات عرفا یکسان دانسته و می‌نویسد:

باری پیامبری نوعی تجربه و کشف بود و کسی که واجد چنین کشفی و تجربه‌ای شود برای بیرونیان هم ارمان‌های تازه‌ای خواهد آورد و جهانی را به دنبال شخصیت نوین خود، شخصیت نوین خواهد بخشید (همان، ص ۱۳۲).

وی تجربه دینی را مواجهه با امر مطلق و متعالی تعریف کرده و می‌گوید این مواجهه در صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود گاه به صورت رؤیا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاه دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتصال به عظمت بیکرانه‌ای و ... و بر همه اینها می‌توان تجربه دینی نام نهاد.

سروش با تمثیل تجربه دینی پیامبر و وحی او به وحی زنبور، وحی را ذومراتب و دارای مراتب عالی و نازله می‌داند، از نظر او وحی گاه با عصمت و گاه بدون آن است و پدیده وحی مانند طیفی همه موجودات را از انسان‌های عارف و پیامبران گرفته تا زنبور مشتمل می‌شود و همه این انواع وحی با تجربه دینی این همانی دارند و همه این تجارب دینی نیاز به تفسیر دارند و تجربه خام وجود ندارد و تفسیر این تجربه‌ها بر اساس فرهنگ‌ها و زبان‌ها و شخصیت فرد واجد تجربه متنوع می‌شود به بیان دیگر خود پدیده تجربه دینی مستقل از فرهنگ‌هاست، اما تفاسیر این تجربه‌ها از آبخور فرهنگ و منش فرد صاحب تجربه سیراب و مقدر به اقدار طبیعت و تاریخ می‌شود، وی بیان می‌کند اگر پذیرفته شود که تجربه‌ها از برای بیان شدن و بین‌الذهانی شدن از مخزن تصورات و تصدیقات موجود در شخص تجربه‌گر بهره می‌برند، آنگاه از آنجا که ممکن است برخی تصورات و تصدیقات مخدوش باشند و در تفسیر تجربه خالص پیامبرانه تاثیر گذار باشند،

بنابراین امکان خطا در متون حاصل از این تجربیات وجود دارد، که همین امر راه را بر نقد تفاسیر تجربه گران (پیامبران) باز می‌نماید (همان، ص ۱۲۶ و ۱۳۹۰، ص ۲).

مطابق تحلیل سروش پیامبر به نحوی دیگر نیز آفریننده وحی است آنچه او از خدا دریافت می‌کند مضمون وحی است، اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد چون بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد، وی با تشبیه پیامبری به شاعری بیان می‌کند که پیامبر، مانند یک شاعر این الهام را به زبانی که خود می‌داند و به سبکی که خود به آن اشراف دارد و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد منتقل می‌کند (همو، ۱۳۹۰ الف، ص ۵).

سروش حکمای اسلامی نظیر فارابی، بوعلی، خواجه نصیر و ملاصدرا را هم‌رأی خود می‌داند و با توجه به نقشی که این فیلسوفان در قوس نزول برای قوه متخیله قائل شده‌اند حضور جبرئیل نزد پیامبر را در قوه خیال او می‌داند و می‌گوید بر اساس مبانی حکمای مذکور کار جبرئیل چیزی بیش از اعدا پیامبر برای دستیابی به علم اصیل نبوده است و چنین است که جبرئیل آموزگار پیامبر باشد (همانجا).

از آنچه که آوردیم معلوم می‌شود که نظریه ابن‌سینا در باب وحی نظریه‌ای غیر زبانی است که بر مبنای آن نبی معقولات و کلیات را از عقل فعال بدون واسطه و با کمک قوه حدس قوی که عقل قدسی نامیده می‌شود، دریافت می‌نماید و به واسطه متخیله آن را در حد محسوسات درمی‌آورد و بدان وجود لفظی می‌بخشد.

به طور خلاصه می‌توان دو تقریر از قرائت سروش در باب رابطه وحی و تجربه دینی ارائه نمود:

تقریر اول: مطابق این تقریر پیامبر با خداوند متحد است، سخن پیامبر همان سخن خداست، پیامبر اتحاد خود و جهان را با خداوند تجربه می‌کند و کلام پیامبر تفسیر همین تجربه مطابق فرهنگ و زبان پیامبر است، این تقریر یکسره با تقریر فیلسوفان مسلمان و ابن‌سینا تفاوت دارد، زیرا اولاً این فیلسوفان (به ویژه مشائیان) خداوند را مشخص می‌دانسته‌اند و رابطه اتحادی بین خدا و جهان را نفی می‌کرده‌اند در آرا این فیلسوفان بین واجب الوجود و ممکنات بالذات، بینونت وجود دارد، البته به نظر می‌رسد خود سروش نیز

ادعا ندارد که این تقریر با وحی شناسی فیلسوفان هم پوشانی داشته باشد بلکه به نظر او این دیدگاه وی ریشه در نظریه وحدت وجود عرفا دارد، که البته ارزیابی این ادعا از چارچوب این مقاله خارج است.

تقریر دوم: مؤلفه‌های تقریر دوم عبارت‌اند از:

۱. تجربه دینی مواجهه پیامبر است با امر متعالی بی صورت و دریافت معانی را از او؛
 ۲. پیامبر همانند شاعران توانایی ویژه‌ای در قوه متخیله دارد و این معانی را تفسیر می‌کند؛
 ۳. کلام خدا همان تفسیر پیامبر از تجربه دینی‌اش است؛
 ۴. فرهنگ پیامبر و معلومات وی در تفسیرش از تجربه دینی مؤثر است؛
 ۵. تجربه دینی امری عام و ذومراتب است و بقیه انسان‌ها نیز واجد آن هستند و می‌توانند واجد آن شوند؛
 ۶. جنبه بشری پیامبر در فرایند وحی تأثیرگذار است و پیامبر قابل محض وحی نیست و در این فرایند فعال است نه منفعل؛
 ۷. ممکن است پیامبر در تفسیر تجربه دینی خود خطا کند از آنجایی که معلومات دیگر او در این تفسیر اثر گذارند.
- همانطور که مشاهده می‌شود تقریر دوم از نظریه تجربه نبوی با نظریه ابن سینا در این باب شباهت‌هایی دارد که عبارت‌اند از:
۱. شباهت در قوس صعود و تلقی معقولات کلی از عقل فعال بدون واسطه و از طریق قوه عقل قدسی؛
 ۲. در قوس نزول پیامبر معقولات را به وسیله متخیله به محسوس مبدل نموده و به آنها جامه الفاظ می‌پوشاند و در این طریق از تصورات خود استفاده می‌کند؛
 ۳. ابن سینا در بیان ویژگی‌های نبی به صراحت به ذومراتب بودن وحی و قوای نبی اشاره می‌کند. پس بنا بر نظر او می‌توان بسط تجربه نبوی را پذیرفت زیرا وی بین نبوت و رسالت فرق می‌نهد و نبی را دارای عقل قدسی می‌داند اما او را صاحب تخیل قوی نمی‌داند پس می‌توان افرادی مانند عارفان داشت که قوس صعود را طی می‌کنند اما رالت هدایت مردمان را در خود احساس نمی‌نمایند؛

۴. ابن سینا قوای بدنی را در قوه متخیله پیامبر از آن رو که این قوه امری مادی است مؤثر می‌داند، بنابراین سلامت و یا مرض پیامبر می‌تواند در قوس نزولی وحی مؤثر شود البته ابن سینا مزاج پیامبر را معتدل‌ترین مزاج می‌داند و براین امر تصریح ندارد البته این نتیجه بر قول او بار می‌شود، اما سروش براین امر تصریح دارد و می‌گوید سلامتی، بیماری، شادی و اندوه پیامبر بر محصول تجربه دینی پیامبر مؤثر بوده است (همان، ص ۱)؛

۵. دارا بودن نفس و قوه تخیل قوی نیز از ویژگی‌های پیامبران است که توسط سروش و ابن سینا به عنوان توانایی ویژه پیامبران به آن اشاره شده است.

تفاوت عمده میان این دو متفکر نتیجه‌ای است که سروش از این مقدمات گرفته است وی بر اساس مقدماتی که تقریر می‌نماید نتیجه می‌گیرد وحی بشری و خطاپذیر است؛ در حالی که ابن سینا این مقدمات را می‌پذیرد اما تصریحی به این نتیجه ندارد، طبق دیدگاه ابن سینا راه عقل و دین یکی است و این دو تعارضی با هم ندارند و دین حقیقی همان معقولاتی است که پیامبر تلقی می‌کند.

دیگر تفاوت ابن سینا با نظریه تجربه نبوی تقریر اول از این نظریه است که احتمالاً تقریر اصلی مورد نظر سروش باشد این طریق پیامبر را قابل و فاعل وحی می‌داند و حتی عقل فعال را هم از این میانه حذف می‌کند. البته نکته‌ای که قول ابن سینا را از برخی اقوال جدید ممتاز می‌سازد این است که نبی با عنایت الهی از قوه متخیله و واهمه برای محسوس و ملفوظ ساختن معقولاتی که از عقل فعال (جبرئیل) دریافت کرده استفاده می‌کند یعنی دریافت کننده وحی غیر از افاضه کننده است و حتی اگر سازنده الفاظ کتاب نبی باشد، محتوا از جانب خداست.

نتیجه

بر اساس آنچه گفته شد: وحی‌شناسی این دو متفکر در طبقه نظریات غیر زبانی در باب وحی قرار می‌گیرد، به نظر می‌رسد عمده‌ترین تفاوت بین سروش و ابن سینا رویکرد و انگیزه آنها از پرداختن به این بحث باشد، سروش در جایگاه یک متکلم قصد دارد با طرح این تئوری، راه حلی برای مساله تعارض علم و دین و به زعم وی تعارض علم با حقوق بشر و اخلاق مدرن برداشته و نشان دهد بسیاری از احکام اسلامی مربوط به

فرهنگ عرب هم عصر پیامبر بوده است و با طرح این نظریه راه بر نقد آنها و احیاناً تغییر آنها گشوده خواهد شد و برای نیل به این مقصود به سخنان عارفان و فیلسوفان مسلمان در مقام جدل تمسک می‌جوید، وی در نامه دوم به آیت‌الله سبحانی به این امر تصریح می‌کند که با ایشان بر اساس متافیزیک فیلسوفان مسلمان سخن می‌گوید و اگر بخواهد با مبانی فیلسوفان معاصر غرب سخن بگوید مسئله لون دیگر خواهد داشت (همو، ۱۳۹۰، ص ۴).

از سوی دیگر ابن‌سینا در جایگاه یک فیلسوف تبیین جایگاه وحی و پیامبری را در نظام خلقت به عهده می‌گیرد و بیان می‌کند که دین و عقل هیچ تعارضی با هم ندارند و هر دو یک مسیر را می‌پیمایند و هر دو از یک منبع که همان عقل فعال است تغذیه می‌شوند و از آن رو که مخاطبان پیامبر عامه مردم بوده‌اند، او معانی عالم امر را با وساطت قوه متخیله به «لسان قوم» بیان نموده است.

منابع

- ابن حنبل، احمد، السنن، بیروت، دار احیاء القرآن العربی، بی‌تا.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفا طبیعیات، ج ۳ کتاب نفس، مصحح ابراهیم مدکور، منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ق الف.
- _____، الشفا الهیات، مصحح الاب قنوتی، منشورات مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
- _____، معراج نامه، مصحح بهمن کریمی، کتابخانه تجدد، مطبعه عروه الوثقی، رشت، ۱۳۱۲.
- _____، تسع رسائل فی الحکمه و طبیعیات، دارالعرب للبتانی، قاهره، لوح فشرده کتابخانه حکمت اسلامی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، ۱۳۸۹ش.
- _____، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۶۳ش.

- _____، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مصحح محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.
- _____، الاشارات والتنبيهات، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، ج ۲، دار عربیه الکبری، مصر، بی تا.
- باقری اصل، حیدر، "تبیین وحی از دیدگاه متکلمین مسلمان"، فصلنامه علمی ترویجی دانشگاه قم، سال ششم، شماره اول، ص ۵۹-۴۳، ۱۳۸۳.
- جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف مع حاشیتین لعبد الحکیم سیالکوتی و حسن جلبی، مصحح بدر الدین النعسانی، مطبعه السعاده، مصر، ۱۳۲۷ق.
- دباغ، سروش، آئین در آئینه مروری بر آرا دین شناسانه عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، تهران، ۱۳۸۵.
- سروش، عبدالکریم، انسانی بودن قرآن، تاریخ بازیابی ۹۰/۵/۲۷، الف، www.drseroush.com
- _____، طوطی و زنبور، تاریخ بازیابی ۹۰/۵/۲۷، ب، www.drseroush.com.
- طوسی، نصیر الدین، شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات، ج ۳، نشر البلغه، قم، ۱۳۷۵.
- الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، مترجم عبدالحسین ایتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- فارابی، ابو نصر، آرا اهل المدینه الفاضله، تحقیق علی بو ملحم، دار المکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۴ الف.
- _____، سیاسه المدنیه، تحقیق علی بو ملحم، دار المکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۴ ب.
- قاضی عبدالجبار معتزلی، المعنی، ج ۷، چاپ قاهره، ۱۳۸۰ ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی